انتشارات دانشگاه مشهد ، شمارهٔ ۸۰

شرح فصوص الحکم

مؤیدالدین الجندی

باکوشش : سید جلال الدین آشتیانی

باهمکاری : دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی

چاپخانهٔ دانشگاه مشهد

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY DUPL
32101 021993207

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

This book is due on the latest date stamped below. Please return or renew by this date.

JUN 15 2006

DUE JUN 15 1998

DUE JUN 15 1997

JUN 15 2004

Jandi

انتشارات دانشگاه مشهد ، شمارهٔ ۸۰

شرح فصوص الحکم

تألیف

مؤیدالدین جندی

تعلیق و تصحیح

سید جلال الدین آشتیانی

.4075
.746

ربّنااغفِر لَنا و لإخْوانِناالّذين سَبَقونا بِالإيمان
وَلا تَجْعل فی قُلوبنا غِلّاً لِلّذين آمَنُوا
رَبّنا اِنّك رَؤفٌ رَحيم

مشخصات کتاب :

نام کتاب : شرح فصوص‌الحکم

مؤلف : مؤیدالدین جَنْدی

تعلیق وتصحیح : سیدجلال‌الدین آشتیانی

مقدمه : دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی

ناشر : مؤسسهٔ چاپ وانتشارات دانشگاه مشهد

چاپ وصحافی : چاپخانهٔ دانشگاه مشهد

تاریخ انتشار : فروردین ۱۳۶۱

حق چاپ محفوظ است :

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY DUPL>
32101 021993207

فهـرست فصوص

	پنج تا چهل و هشت
مقدمه	
شرح خطبهٔ کتاب	۳
فص حکمة الهیه فی کلمة آدمیة	۱۲٤
فص حکمة نفثیة فی کلمة شیثیة	۲۱۰
فص حکمة سبوحیه فی کلمة نوحیه	۲۷۲
فص حکمة قدوسیه فی کلمة ادریسیه	۳۱۷
فص حکمة مهمیة فی‌کلمة ابراهیمیه	۳٤٤
فص حکمة حقیه فی کلمة اسحاقیه	۳٦۰
فص حکمة علیه فی کلمة اسماعیلیه	۳۷۹
فص حکمة روحیه فی کلمة یعقوبیه	۳۹۲
فص حکمة نوریه فی کلمة یوسفیه	٤۰۱
فص حکمة احدیه فی کلمة هودیه	٤۲۰
فص حکمة فتوحیه فی کلمة صالحیه	٤٤۲
فص حکمة قلبیه فی کلمة شعیبیه	٤٥۱
فص حکمة ملکیه فی کلمة لوطیه	٤۷۲
فص حکمة قدریه فی کلمة عزیریه	٤۸۲
فص حکمة نبویه فی کلمة عیسویه	٤۹٥
فص حکمة رحمانیه فی کلمة سلیمانیه	٥۲٥
فص حکمة وجودیه فی‌کلمة داودیه	٥٤٤
فص حکمة نفسیه فی کلمة یونسیه	٥٥۹

فص حکمة غیبیه فی کلمة ایوبیه ٥٦٧
فص حکمة جلالیه فی کلمة یحیویه ٥٧٨
فص حکمة مالکیه فی کلمة زکریاویه ٥٨٢
فص حکمة ایناسیه فی کلمة الیاسیه ٥٨٩
فص حکمة احسانیه فی‌کلمة لقمانیه ٦٠٧
فص حکمة امامیه فی کلمة هارونیه ٦١٧
فص حکمة علویه فی‌کلمة موسویه ٦٢٧
فص حکمة صمدیه فی‌کلمة خالدیه ٦٦٧
فص حکمة فردیه فی‌کلمة محمدیه ٦٦٩

بسم الله الرحمن الرحیم

مقدمه

شاید اغراق نباشد اگرگفته شود شیخ اکبرمحی‌الدین عربی یکی از برجسته‌ترین چهره‌هائی است‌که درسیر معرفت عقلی وتطور عرفان اسلامی نقش بزرگی رابعهده داشته است. کسانی‌که باتاریخ تفکر عقلی دراسلام آشنائی دارند چگونگی تأثیر این متفکر نامدار وعارف بلندپایه را درپیشرفت عرفان نظری ومعرفت عقلی بخوبی می‌شناسند درمیان همه‌ی حکمای الهی‌که پس‌از محی‌الدین پا به‌عرصه‌ی هستی گذاشته و دراقیانوس بی‌کران عرفان وحکمت اسلامی غوطه‌ور شده‌اند کمترکسی را میتوان یافت‌که بطور کلی ازامواج خروشان اندیشه‌های وی برکنار مانده باشد. عنصر تعلیمات وریشه‌ی اندیشه‌های این عارف عالی‌مقام دراصل اساسی ومساله‌ی بنیادی وحدت وجود نهفته است.

محی‌الدین عربی اگرچه بنیان‌گذار مکتب وحدت وجود نمی‌باشد ولی بدون هیچ‌گونه تردید وی‌یکی ازپیشگامان پرخروش وپرجنب وجوش این مکتب بشمار می‌آید عارف معروف عبدالرحمان جامی‌که خود یکی‌از پیروان مکتب محی‌الدین وشارح برخی ازآثار وی می‌باشد این عارف بلندپایه را پیشوای پیروان راه شهود ورهبر سالِکان‌طریقه‌ی‌وحدتِ وجود بشمار آورده است جامی درمقدمه‌ی کتاب نقدالنصوص‌که درشرح کتاب نقش‌الفصوص محی‌الدین برشته‌ی تحریر درآورده است پس‌ازحمد وثنای الهی ودرود برحضرت ختمی مرتبت (ص) سخن خودرا درباره‌ی اوصاف شیخ اکبر بااین عبارت آغاز می‌نماید: (شیخ‌کامل مکمل قدوة‌ـ

القائلین بوحدة الوجود واسوةالفائزین بشهودالحق فی‌کل موجود امام‌العارفین قطب‌الموحدین محی‌الحق والملة والدین محمدابن علی‌العربی قدس‌الله تعالی سره واعلی ذکره ...)[1] همانگونه‌که دراین عبارت‌مشاهده می‌شود جامی باهمه‌ی اخلاص وارادتی‌که نسبت به محی‌الدین ابراز داشته به هیچ وجه اورا بنیان‌گذار مکتب وحدت وجود نشناخته است زیرا مساله‌ی وحدت وجود مساله‌ای نیست‌که بتوان درباره‌ی تاریخ پیدایش آن بآسانی‌سخن گفت . این مساله که روح عرفان وجوهر تصوف بشمار می‌آید به‌یك زمان‌خاص ودوره‌ی معین اختصاص نداشته ویك شخص مخصوص یاگروهی ممتاز رانیز نمی‌توان بنیان‌گذار آن‌بشمار آورد. آنچه مسلّم است این است‌که عرفان درطول تاریخ پرماجرای‌خود نشیب وفرازهائی داشته وازپیچ وخم‌هائی عبور کرده‌است . حقیقت عرفان نیزمانند هرحقیقت دیگر درمسیر صعب‌العبور تاریخ جلوه‌های گوناگون داشته‌است .

این مساله هم بدیهی وهم طبیعی است‌که گفته می‌شود ظهور یك حقیقت درجهان همواره باظرف ظهور خویش متناسب می‌باشد . سخن جنید بغدادی روشنگر همین مساله بشمار می‌آید آنجاکه می‌گوید : «لون‌الماءلون‌الآناء» یعنی رنگ آب رابابد دررنگ ظرف آن جستجونمود تفاوت زمان ظهور پیغمبران واختلافی‌که احیاناً درتعلیمات آن‌بزرگواران دیده می‌شود می‌تواند شاهد صدق این مدعا باشد شاید کسانی بااین اندیشه به مخالفت برخاسته وبگویند تفاوتی‌که درزمان پیغمبران وجود دارد واختلافی‌که احیاناً درتعلیمات آن بزرگواران دیده می‌شود تنها نوعی تفاوت درشریعت بشمار می‌آید وتفاوت درشریعت را به‌هیچ وجه نباید باآنچه آن را صورت‌های مختلف طریقت یامعرفت باطنی می‌نامند یکی دانست . اگراین سخن بعنوان یك اشکال مطرح شود پاسخ آن این است‌که گفته می‌شود پیش ازوفات خاتم پیغمبران (ص) باب آسمان

(۱) مقدمهٔ کتاب نقدالنصوص

مسدود نبود وحقایق الهی ازمجرای وحی آسمانی برقلوب پاك ومقدس انبیاء (ع) نازل می‌گشت وجود مقدس هریك ازپیغمبران همانندآسیائی بودکه ازطریق جاری شدن نهروحی چرخ آن به‌گردش درمی‌آمد وحقایق آسمانی را بعنوان مائده‌ای الهی مطابق هاضمه‌ی ادراك مردم نرم وآماده می‌ساخت مردم نیز براساس استعداد وبه‌اندازه‌ی نیازهای‌مادی ومعنوی خود ازاین خوانِ گسترده استفاده می‌کردند .

آسان بودن درك حضور پیغمبران وبهره‌مند شدن ازوجود آنان هیچ‌گونه مجالی برای ایجاد تفرقه وبروز تفاوت میان شریعت وطریقت باقی نمی‌گذاشت به همین جهت است‌که درزمان‌حیات رسول‌اکرم (ص) ازتفاوت میان شریعت وطریقت یاظاهر وباطن هیچ‌گونه سخن به میان نمی‌آمد دلیل این امرچیزی‌جزاین نیست‌که‌شخص پیغمبر (ص) هم ولّی مطلق‌است وهم نبی‌خاتم، نبوت پیغمبر (ص) ظهورولایت‌وی بشمارمی‌آید همانگونه‌که ولایت آن بزرگوار باطن نبوت وی می‌باشد . این انسان کامل که‌کَون‌جامع‌وآئینه‌ی تمام نمای صفات جمال وجلال خداوند است هم رهبر طریقت است وهم پیشوای شریعت . به‌این ترتیب معلوم می‌شود کسانی‌که به‌منبع وحی نزدیك بوده وصحبت پیغمبر را درك می‌کردند به‌هیچ وجه نیازمند نبودند میان ظاهر وباطن تفاوت قائل شده ومسأله‌ی شریعت وطریقت را مطرح نمایند. به‌همین جهت است‌که می‌بینیم در طول مدت تقریباً دوقرن که ازهجرت رسول‌اکرم (ع) می‌گذشت‌همانگونه که از زاویه وخانقاه سخن بمیان نمی‌آمد ازفقه رسمی ومکتب‌های‌منظم چهارگانه نیزکمتر سخن‌گفته می‌شد ازوقتی فقه بعنوان یك مکتب رسمی درشکل شریعت نظام یافت عرفان یاتصوف نیزچونان یك عنصرباطنی درگوشه وکنار جامعه‌ی اسلامی حرکت خودرا آغازنمود. باید توجه‌داشت که پیدایش عرفان دراسلام‌به‌هیچ وجه نباید یك‌عنصر بیگانه بشمار آید زیرا معرفت خداوند ازطریق تزکیه‌ی نفس وتصفیه‌ی باطن امری است که هم درآیات شریفه‌ی قرآن وهم دراحادیث مورد تاکید وتوصیه قرار گرفته است .

داستان حضرت خضر وموسی (ع) و رویدادهائی که درمدت مصاحبت این دوبزرگوار بایگدیگر بوقوع پیوست یکی‌ازوقایع اسرارانگیز درقرآن مجید بشمارمی‌آید درمدتی‌که حضرت موسی(ع) همراه باحضرت خضر (ع) به سیروسفر خود ادامه می‌داد سه رویداد مرموز بوقوع پیوست‌که وی ازدرك اسرار آنها ناتوان مانده بود به‌همین جهت هربار که یکی ازآن وقایع اتفاق می‌افتاد حضرت موسی (ع) مصاحب خودرا مورد سئوال قرارداده واز اسرار آن واقعه جویا می‌شد آنچه میان حضرت موسی (ع) ومصاحب وی اتفاق افتاده از رازی بزرگ حکایت می‌کندکه دست یافتن به‌آن جزاز طریق صاحب راز امکان پذیرنمی‌باشد باتوجه به‌آنچه دراین رویداد آمده به‌آسانی می‌توان گفت مسأله‌ی ظاهر وباطن یاشریعت وطریقت ازمتن قرآن مجید نشأت گرفته وریشه‌ی آن ازهمان آغاز موجود بوده است.

ولی دراین موضوع نیز نمی‌توان تردید رواداشت‌که مسأله‌ی‌معرفت باطنی یاتصوف مانند هرمسأله‌ی دیگری هم‌آهنگ باسیر حوادث تاریخی ازآسیب تحولات مصون نمانده وهمواره نوعی دگرگونی را بخودپذیرفته است درباره‌ی انواع تحولات که درعرفان وتصوف بعمل آمده سخن بسیار گفته شده است که این مقدمه نه‌مجال ورود درآن مباحث رادارد ونه‌گنجایش آن‌را؛ درمیان همه‌ی تحولات ودگرگونی‌ها که درباب معرفت باطنی بعمل آمده مواردی وجود داردکه هریك ازآنها می‌تواند نقطه‌ی عطفی درتاریخ تصوف وعرفان بشمارآید. ظهور شیخ‌اکبر محی‌الدین عربی درصحنه‌ی حکمت ومعرفت باطنی یکی ازمواردی است که بدون هیچ‌گونه تردید می‌توان آن رانقطه‌ی عطفی درتاریخ تصوف وعرفان‌بشمار آورد.

«ریشه‌ی اندیشه‌های ابن عربی»

کسانی‌که پیدایش اموراین جهان راتنها با جریان تاریخ توجیه

می‌نمایند برای پیداکردن ریشه‌ی پدیده‌ها ناچار درتاریخ به جستجو می‌پردازند . جای هیچ‌گونه تردید نیست‌که پیدایش مکتب پویا وپربار محی‌الدین عربی یك پدیده‌ی بزرك تاریخی بشمار می‌آید زیرا پس‌از شیوع وگسترش این مکتب درمحیط عرفان وفلسفه‌ی اسلامی کمترحکیم یاعارفی را می‌توان یافت‌که به‌نوعی ازانواع ازآثار آن بهره‌مند نشده‌باشد برخی ازپژوهندگان‌که سالهای متمادی درمورد آثار محی‌الدین به‌بررسی وپژوهش پرداخته وخودرا دراین باب صاحب رای ونظرمی‌دانند کوشش بسیار کرده‌اند تا ریشهٔ اندیشه‌های این عارف بزرگ را در گفته‌ها ونوشته‌های عرفای پیش از وی بدست آورند .

محقق نامدار اسپانیائی آسین‌پالا سیوس‌اکه بسیاری ازسالهای عمرخود را به تحقیق وبررسی درآثارهم‌وطن خود محی‌الدین عربی اختصاص داده است عقیده‌ای ابراز داشته‌که براساس آن گفته می‌شود: درقرن چهارم میلادی درکشوراسپانیانوعی‌عرفان بنام عرفان پریسیلین[۲] رواج داشته‌که اصول آن درمکتب عرفانی ابن‌مسرّه موجود است اصول تعلیمات ابن‌مسره بوسیله‌ی شاگردان وپیروان وی ادامه پیدا کرده و محی‌الدین عربی ازجمله کسانی است‌که سخت تحت تأثیر این تعلیمات قرارگرفته‌است. پیش ازاین‌که درباره‌ی صحت وسقم این نظریه دراینجا هرگونه بحث و گفتگوئی بعمل آید یك مساله درخور دقت و تأمل بسیار است .

آن مساله عبارت‌ازاین است‌که‌درمورد پیداکردن ریشه‌ی اندیشه‌ها باید میان‌اندیشه‌ی عرفانی‌که ازمواجید قلبی نشأت می‌گیرد واندیشه‌های غیرعرفانی که تنها محصول تفکر وتجربه است تفاوت قائل شد زیرا شخص عارف هنگامی‌که مراحل سلوك راطی کرده وبه مقام کمال می‌رسد حقایقی را می‌یابدکه نه دربستر زمان می‌گنجد ونه درظرف مکان. اینگونه

---

(۱) Asin Palacios

(۲) Priscillien تاریخ فلسفهٔ اسلامی: هانری‌کربن ،ترجمهٔ اسدالله مبشری

حقایق را بهیچ وجه نمی‌توان ازطریق بررسی وجستجو درتاریخ بدست آورد عارف کامل کسی است‌که حقایق‌را ازطریق مکاشفه‌وشهود دریافت می‌کند ودراین راه خودرا نیازمند تعلیمات بشری نمی‌داند. آنچه یك عارف کامل را باتاریخ تفکر پیوند می‌دهد سبك سخن واسلوب بیان و بالأخره صورت بندی اندیشه‌های وی می‌باشد کسانی‌که درمورد ریشه‌یابی اندیشه‌ها تاریخ گذشته را مورد بررسی قرارداده واساس هرگونه نظریه را درآن جستجو می‌نمایند باید به‌این مسأله توجه داشته باشند که آنچه می‌تواند اساس اندیشه‌های یك عارف درتاریخ بشمارآید جز یك نوع مشابهت درسبك سخن وصورت بندی دراندیشه چیز دیگری نمی‌باشد زیرا روح تفکر وجوهر اندیشه‌ی یك عارف ازجهانی نشأت می‌گیردکه درحوزه‌ی پژوهش‌های تاریخی نمی‌توان به‌آن دست یافت کسانی که باآثار محی‌الدین عربی آشنائی دارند بخوبی می‌دانندکه این عارف بزرگ اقوال وآثار حکما وعرفای پیش ازخود را خوب می‌شناخته ونسبت به‌آنها احاطه‌ی کامل داشته است کتاب فتوحات مکیه که از جهت حجم بزرگترین اثر وی بشمار می‌آید درحکم یك دائرةالمعارف است‌که همه‌ی اصول عرفان را دربرمی‌گیرد این کتاب که در ۵۶۰ فصل تنظیم یافته ازجهت وسعت وگسترش درباب عرفان اسلامی کم‌نظیر و بی‌سابقه است محی‌الدین نسبت به عرفای بزرگ توجه کامل داشته و سخنان آنان را درآثار ونوشته‌های خود فراوان ذکر کرده است ازجمله کسانی‌که درنظر محی‌الدین پیش‌کسوت شناخته شده واقوال وکلمات آنان مورد استناد وی قرار گرفته است می‌توان اشخاص زیررا نام‌برد:

۱ــ منصور حلاج[1]
۲ــ بایزید بسطامی
۳ــ جُنید بغدادی
۴ــ حکیم ترمذی

(۱) فصل دوازدهم ازکتاب فصوص‌الحکم

۵ـ سرّ سقطی
۶ـ ابوحامد غزّالی

محی‌الدین ازآثار واندیشه‌های متکلمین نیزبخوبی آگاه‌بوده وبرخی ازآنها را درنوشته‌های خود آورده است رسائل اخوان الصفا وتعلیمات اسماعیلیه نیز ازنظر وی پنهان نبوده است . باتوجه به‌آنچه تاکنون در اینجا ذکرشد به روشنی معلوم می‌شود محی‌الدین ضمن اینکه نسبت به‌افکار وآثار معنوی گذشته احاطه‌ی کامل داشته است خود بنیان‌گذار اسلوبی تازه وسبکی بدیع درعرفان اسلامی بشمار می‌آید درغرب اسلامی که منطقه‌ی زادگاه محی‌الدین بشمار می‌آید تعدادی ازعرفا وحکمای معروف را می‌توان نام بردکه پیش ازوی صاحب رای ونظر بوده وبرخی ازآنان آثاری نیز ازخود بجای‌گذاشته‌اند این اشخاص به ترتیب عبارتند از:

۱ـ ابن مسرّه محمد ابن عبدالله جبلی
۲ـ ابن حزم ابومحمدعلی ابن احمد قرطبی ظاهری
۳ـ ابن باجّه[1] ابوبکر محمدابن یحیی‌ابن صائع
۴ـ ابن‌السید ابومحمد عبدالله ابن‌محمد
۵ـ ابن طفیل ابوبکر محمد ابن عبدالله الملك
۶ـ ابن رشد ابوالولید محمد ابن‌احمد

ابن طفیل‌که شاگرد برجسته‌ی ابن باجه بشمار می‌آید رساله‌ی معروف حیّ‌ابن‌یقظان را به‌رشتهٔ تحریر درآورده وآن را ازخود بیادگار گذاشته است این داستان که تحت عنوان «زنده‌ی بیدار» بزبان فارسی ترجمه شده‌است باآنچه دربرخی ازآثارابن‌سینا دیده‌می‌شود مشابهتهائی را نشان می‌دهد . ابن‌رشد فیلسوفی معروف ومشائی مشرب است که درشرق وغرب بعنوان شارح کبیر ارسطو اشتهاریافته است شهرتِ

(۱)خیرالدین زرکلی درکتاب الاعلام ابن‌باجه را باتشدید ضبط کرده است

این فیلسوف درجهان غرب کمتر ازشهرت وی درشرق نمی‌باشد یکی‌از آثار معروف وی را باید کتاب تهافت التهافت نام برد این‌کتاب راابن‌رشد در ردّ کتاب تهافت‌الفلاسفه‌ی غزّالی برشته‌ی تحریر درآورده‌است. آخرین وبزرگترین فیلسوف درمغرب اسلامی تازمان محی‌الدین‌عربی کسی جز ابن‌رشد نمی‌باشد این فیلسوف دراندلس فلسفه را تاآن زمان باوج کمال خود رسانید ولی پس‌از ابن‌رشد دوره‌ی فلسفه نیز دراندلس پایان پذیرفت وباظهور مکتب محی‌الدین دوره‌ای جدید آغاز گشت خورشید اندیشه‌های این عارف اگرچه ازمغرب طلوع کرد ولی چیزی نگذشت که اشعه‌ی تابناك خودرا تا اقصی بلاد مشرق پراکنده ومنتشر ساخت اگر گزینش مبتنی برتاریخ یا حوالت تاریخی یك سخن معتبر وقابل اعتماد شناخته شود باید گفت زمان زندگی محی‌الدین زمانی است‌که فلسفه‌ی خشك مشائی جای خودرا به اندیشه‌های تابناك عرفانی می‌سپارد وزمینه برای رشد آن فراهم می‌گردد این تحول بزرگ که مقتضای حوالت‌تاریخ درقرن ششم بشمار می‌آید دریك ملاقات تاریخی‌که میان ابن‌رشد و محی‌الدین بوقوع پیوست آشکار می‌گردد.

ماجرای این ملاقات وشرح چگونگی آن را خود محی‌الدین درکتاب فتوحات مکیّه باین‌ترتیب آورده‌است: روزی درقرطبه بخانه‌ی ابوالولید ابن‌رشد وارد شدم واوخود نیز بدیدار من رغبت نشان داده بود زیرا از فتوحاتی که خداوند بمن ارزانی داشته آگاه شده ونسبت به‌آن اظهار شگفتی کرده بود پدرم‌که از دوستان ابن‌رشد بود مرا به‌بهانه‌ی کاری بخانه‌ی وی فرستادمن درآن زمان جوانی امردبودم وهنوز خطّم‌نروئیده بود هنگامی‌که به منزل ابن‌رشد وارد شدم اوبپاس احترام ومحبت از جای خود برخاست ودست درگردن من انداخت وگفت «آری» ومن اورا گفتم «بلی» پس شادیش افزود زیرا دریافت‌که مقصود اورا فهمیده‌ام سپس من‌که ازعلت شادی وی آگاه شده بودم گفتم «نه» دراین حال چهره‌اش به‌انقباض گرائید ودرباره‌ی‌آنچه می‌اندیشید دچار تردیدگردید

بعدازآن مرا گفت امر را درکشف وفیض الهی چگونه یافتی ؟

آیا امرحق همان است‌که تفکر ونظربه ما اعطا کرده است ؟

درپاسخ گفتم «بلی» و «نه» ومیان بلی ونه ارواح از ابدان خود پرواز می‌کنند دراین حال بی‌درنگ رنگ چهره‌اش پرید ولرزه براندامش افتاد نشست وگفت لاحول ولاقوةالاباالله دلیل این امر آن بودکه وی چیزی راکه من بدان اشاره کرده بودم دریافته بود. ابن‌رشد بعدازاین ملاقات دوباره ازپدرم خواسته بودکه میان ما ملاقاتی دیگر واقع شود تاآنچه راکه دراندیشه دارد برماعرضه بدارد وبه‌این ترتیب معلوم شود آیا اندیشه‌ی او باآنچه نزدماست موافق است یامخالف، بدیهی‌است‌که ابن‌رشد استاد بزرگی درتفکر وتأمل فلسفی‌است. به من‌گفتندکه وی خدا را شکر کرده بود که چندانش عمر داده است تابتواند کسی چون من‌را ملاقات کندکه نادان به خلوت رفته وشخصی همچون من ازآن بیرون آمده‌باشد. گفته بودکه چنین احتمال وامکانی را پذیرفته بودم ولی‌هنوز کسی را ندیده بودم که واقعاً به‌چنین مقامی رسیده باشد شکر خدا را که درزمانی بدنیا آمدم‌که توانستم استادی راکه بر وی چنین تجربه‌ای گذشته ویکی ازکسانی است‌که قفل درهای خدا را می‌گشاید مشاهده نمایم .

بعدازاین ماجرا خواستم‌که ملاقات دیگری با ابن‌رشد داشته‌باشم شکر خدا را که درحالت خلسه‌ای وی چنان برمن ظاهرشدکه میان او و من جزیك پرده‌ای نازك حائل نبود ازپشت این پرده اورا می‌دیدم بی‌آنکه وی بتواند مرا به‌بیند یابداندکه من آنجا هستم چندان درتأمل وتفکر خویش غرق شده بودکه متوجه من نشد سپس باخود گفتم : تأمل وی نمی‌تواند اورا بجائی‌که من درآن هستم راهبر شود دیگر فرصتی برای ملاقات دست نداد تااین‌که مرگ وی به سال ۵۹۵ درمراکش اتفاق‌افتاد جسد اورا به‌قرطبه آوردند ودرآنجا بخاك سپردند تابوت اورابریکطرف

حیوانی بارکش گذاشته بودند وتالیفاتش را برای حفظ تعادل بار برطرف دیگر، من درآنجا بی‌حرکت ایستاده بودم . . .

ابوالحکم روبجانب من کردوگفت می‌بینی‌که برمرکب استادابن‌رشد چه چیز را برای تعادل بااو بسته‌اند ؟

بریك طرف استاد است وبرطرف دیگر کتابهائی‌که وی تالیف کرده است ؟ آنگاه‌ابن‌جبیر پاسخ داد : که می‌گوئی من فرزند خودرا نمی‌بینم . خدا به‌زبانت برکت‌دهاد، سپس این جمله‌ی ابوالحکم را بخاطر سپردم چه برای من موضوع تذکاری است. ازآن گروه‌که رحمت خدا برایشان باد اکنون تنها من زنده هستم وچون به‌این مطلب نظرمی‌کنم باخودمیگویم بریك طرف استاد است وبرطرف دیگرش کتابهایش. چه بسیار آرزومندم بدانم‌که آیا به‌آرزوهایش رسیده است یانه ؟

هذاالأمام وهـذه اعماله یالیت شعری هل اتت آماله[1]

دراین ملاقات آنچه جاب توجه می‌کند ومی‌تواند نتیجه‌ی گفتگوی ابن‌رشد ومحی‌الدین را آشکار سازد درجمله‌ی کوتاه ولـی پرمحتوای محی‌الدین جوان نهفته است آن جمله‌ی کوتاه که درپاسخ پرسش‌ابن‌رشد آمده چیزی جز دوکلمه‌ی «بلـی» و «نه» نمی‌باشد وقتی محی‌الدیـن می‌گوید «بلی» معنی آن این است‌که‌عقل گوهری است‌که می‌تواندانسان رابسوی خداوند هدایت نماید وتااندازه‌ای اسرار هستی را دریابد ولی هنگامی‌که می‌گوید «نه» معنی آن این است‌که عقل‌همواره درمعرض‌خطر گمراهی است امکان لغزش وفروافتادن در ورطه‌ی هلاکت چیزی‌است که همیشه عقل را تهدید می‌نماید .

دراینجاست‌که سـّر بعثت پیغمبران ولزوم پیروی ازآن بزرگواران آشکار می‌گردد کسانی‌که بطور مطلق عقل را نفی می‌کنند بخود ستم‌کرده وازنعمت هدایت آن محروم می‌مانند کسانی نیزکه تنها به‌عقل اعتماد

(۱)فتوحات مکیه ج ۱ ص ۱۵٤ ـ ۱۵۳

کرده وارتباط خودرا باانبیاء واولیاء قطع می‌کنند ازفیض هدایت حق بی‌نصیب می‌گردند. درپایان این داستان معادله وموازنه‌ای‌که میان جسم بی‌روح وکتابهای ابن‌رشد برقرار شده است نشان می‌دهدکه ثمره‌ی علم رسمی سرانجام چیزی جز بارسنگین نمی‌باشد. نظیر آنچه میان ابن‌رشد وابن عربی طیّ یك ملاقات دوستانه درقرن ششم ودرمغرب اسلام اتفاق افتاد میان ابن‌سینا وابوسعید ابوالخیر درچند قرن پیش ازآن واقعه درمشرق اسلام بوقوع پیوسته است بعداز آنکه میان ابن‌سینا وابوسعید ابوالخیر ملاقاتی دوستانه دست داد هرکدام ازآنان ازسوی دوستان وپیروان خود بااین سئوال روبرو شدند که آیا مصاحب خودرا دراین ملاقات چگونه یافتی ؟ ابن‌سینا درمقام پاسخ به‌پرسش پیروان خودگفت هرجائی‌که ماباعصای استدلال می‌رویم ابوسعید پیش ازما باچراغ روشن به‌آنجا رسیده است اما پاسخ ابوسعید ابوالخیر به‌پرسش پیروان خود باین ترتیب بودکه گفت : هرجائی‌که ما باچراغ روشن می‌رویم ابن‌سینا باعصای استدلال بدنبال ما می‌آید دراین ملاقات دوستانه که بصورت دو داستان شیرین وشگفت‌انگیز منعکس گشته است میزان توانائی عقل وقلب آدمی درراه وصول به‌حقیقت مورد سنجش وارزیابی واقع‌میشود.

این‌مسأله یك اصل‌اساسی است‌که درمیان رهروان راه‌حق وسالکان طریقه‌ی حقیقت همواره مطرح بوده وهم‌اکنون نیز منشاء بسیاری از مباحث موجود بشمار می‌آید . محی‌الدین عربی اگرچه درملاقات خود با ابن‌رشد نماینـــدهٔ‌قلب واستشراق بشمار می‌آید ولی این عارف بزرگ در راه وصول به حقیقت همانگونه‌که ازقلب واستشراق بهره‌مند میباشد ازعقل واستدلال نیز استمداد می‌نماید . محی‌الدین ضمن انجام چندین مسافرت به‌بلاد اسلامی وادامه‌ی سیرآفاق وانفس بابسیاری ازحکما و عرفا ملاقات وگفتگو کرده وازعلـــم ومعرفت آنان بهره‌مند شده است عبدالرحمان جامی درکتاب نفحات‌الأنس شیخ ابومدین‌مغربی وابواسحاق ابن‌ظریف را ازمشایخ محی‌الدین عربی بشمار آورده است وی ازقول

امام یافعی نقل می‌کندکه گفته است: اکثرشیوخ یمن به شیخ‌عبدالقادر نسبت دارند وبعضی هستندکه نسبت به‌شیخ ابومدین دارند این یکی شیخ مغرب است وآن یکی شیخ مشرق.

محی‌الدین درکتاب فتوحات مکیه وبرخی ازآثار دیگر خود ازشیخ ابومدین وابواسحاق ابن‌ظریف نام برده وآنان رابه طرق گوناگون مورد تمجید وتکریم قرار داده است.

«کتاب فصوص‌الحکم وسایر آثار محی‌الدین»

درمیان همه‌ی کسانی‌که اهل قلم بوده وآثاری ازخود بجای گذاشته‌اند کمترکسی را می‌توان یافت‌که شماره‌ی آثار وتالیفاتش با شماره‌ی آثار وتالیفات محی‌الدین عربی برابری نماید. عبدالرحمان جامی درکتاب نفحات‌الانس تعداد تالیفات وی را متجاوز از پانصدکتاب ورساله دانسته است. درمیان مجموع آثار محی‌الدین هم رساله‌های بسیارکوچك می‌توان یافت وهم کتابی بزرگ مانند کتاب قطور فتوحات مکیه، کثرت شماره‌ی تالیفات محی‌الدین بخوبی نشان می‌دهدکه وی درقید این‌نبوده که‌مانندیك‌فیلسوف‌رسمی اندیشه‌های خودرا طبقه‌بندی کرده وآنها رادر یك چهارچوب معین تحت عنوان یك سیستم فلسفی ارائه نماید آنچه موجب می‌شده‌که محی‌الدین دست بقلم گیرد ونسبت به‌تالیف یك‌کتاب یارساله اقدام نماید بیشتر وارادات قلبیه‌ی وی رابابد نام برد گاهی‌نیز اتفاق می‌افتادکه خودرا برحسب یك رؤیا یا مکاشفه مامور این کار می‌دیده است.

جامی درنفحات‌الانس ازقول یکی مشایخ بغداد نقل می‌کندکه وی گفته‌است حضرت[۲] شیخ به‌التماس بعضی ازاصحاب‌رساله‌ای درفهرست

---

(۱) نفحات الانس جامی صفحه ۵۲۷

(۲)همان مأخذ صفحات ۵۴۷ ـ ۵۴۶

مصنّفات خود نوشته است و درآنجا زیادت از دویست وپنجاه کتاب را نام برده است بیشتر درتصوف وبعضی درغیرآن درخطبه‌ی آن رساله فرموده‌که قصد من درتصنیف این‌کتب نه چون سایر مصنفات تصنیف وتألیف بوده است بلکه سبب بعضی ازتصنیفات این بودکه برمن ازحق سبحانه امری وارد می‌شدکه نزدیك بود مرا بسوزد خودرا به‌بیان بعضی ازآن مشغول می‌ساختم وسبب بعضی دیگر آن‌که درخواب یا درمکاشفه ازجانب حق سبحانه وتعالی به‌آن مأمور می‌شدم . تعدد تألیفات وکثرت آثار محی‌الدین را نباید یك تعدد صوری و کثرت ظاهری بشمار آورد زیرا آثار گوناگون وی همانگونه که ازجهت شکل وعنوان ظاهری متعدد می‌باشند ازجهت معنی ومحتوا نیز متعدد وگوناگون می‌باشند درهریك ازآثار محی‌الدین یك موضوع خاص مورد بررسی واقع شده وپیرامون آن یك سلسله مسائل که از لوازم آن موضوع بشمار می‌آیند روشن گشته است موضوعاتی‌که درآثار گوناگون ومتعدد محی‌الدین موردبررسی واقع شده بیشتر برحول محور سه مساله دور می‌زنند آن سه مساله به‌ترتیب عبارتند از :

۱ــ خدا

۲ــ انسان

۳ــ جهان

جای هیچ‌گونه تردید نیست‌که طرز برداشت محی‌الدین از این سه مساله باآنچه درآثار فلاسفه پیرامون این مسائل دیده می‌شود بگونه‌ای آشکار متفاوت است زیرا روش وی دربررسی مسائل هستی براصل اساسی وحدت وجود استوار گشته است ولی بسیاری‌ازفلاسفه درمورد مسائل وجود بااین اصل آن هم بدانگونه‌که محی‌الدین آن را دریافته است بیگانه می‌باشند ابن عربی درنامه‌ای‌که به‌امام فخررازی نوشته به‌این مساله اشاره کرده است این‌نامه بعنوان یك رساله در مجموعه‌ای‌که ازچندین رساله‌ی شیخ تشکیل یافته بچاپ رسیده است

محی‌الدین دراین نامه پس‌از ستایش خداوند بانقل یك حدیث از رسول اکرم (ص)سخن خویش را آغاز می‌کند. مضمون آن حدیث این است‌که پیغمبر(ص) فرموده است هرگاه یکی ازشما برادر خودرا دوست داشته باشد باید نسبت به‌تعلیم وآموزش وی همت گمارد. محی‌الدین پس‌از نقل این حدیث امام فخررازی را درنامه‌ی خود مخاطب قرارداده ومی‌گوید :

اکنون من ترا دوست می‌دارم وخداوند متعال نیز دستور می‌دهد که مردم را به راه راست وطریقه‌ی حق توصیه نمائید برخی ازتالیفات شما بدستم رسید ازنیروی تخیل واندیشه‌ی نیکوئی‌که خداوند بشما ارزانی داشته آگاه گشتم مادام‌که نفس ناطقه‌ی انسان ازدست رنج اندیشه‌های خویش تغذیه می‌نماید ازحلاوت جود و شیرینی موهبت خداوند محروم مانده وازجمله کسانی بشمارمی‌آیدکه همواره ازمرتبه‌ی پائین خودغذا می‌خورد درحالیکه‌مرد راه‌کسی است‌که پیوسته ازمرتبه‌ی بالای خود تغذیه می‌نماید چنانچه خداوند درقرآن مجید فرموده‌است «ولوانّهم[1] اقاموالتوراة والإنجیل وما انزل الیهم من‌ربهم لأکلوا من‌فوقهم ومن تحت ارجلهم» .

محی‌الدین پس‌از نقل این آیه سخن خویش را درنامه‌ای‌که به‌امام فخررازی نوشته چنین ادامه می‌دهد : دوست من‌که خداوند اورا توفیق دهد باید بداند وراثت هنگامی یك وراثت کامل بشمار آیدکه ازتمام جهات کامل شده باشد اکنون‌که علما ودانشمندان وارثان پیغمبران شناخته شده‌اند شخص عاقل باید بکوشد تااین‌که ازتمام جهات وارث پیغمبران باشد وازجمله کسانی نباشدکه دون همت بشمارآید، دوست من‌که خداوند اورا توفیق دهد بخوبی می‌داند حسن انسانیت تنها دراین است‌که ازمعارف الهی برخوردار باشد بهمین نسبت زشتی انسان در

(۱) سوره ۵ ، آیهٔ ۷۱

این‌است که وی از دست‌یافتن به‌گوهر معارف الهی محروم مانده باشد شخصی‌که ازهمت بلندبهره‌مند می‌باشد شایسته است عمرگرانبهای‌خود را دریك سلسله امور زودگذر تباه نکند زیـرا کسی‌که وقت خودرا در اینگونه امور تباه سازد ازرحمت حق بی‌نصیب خواهد ماند بدانکه امر خداوند بزرگ‌تر ازآن است‌که اندیشه‌ی آدمی بتواند آن را دریابدشخص عاقل کسی است‌که خودرا درمعرض نفحات جود خداوند قرارداده و هرگز درحصار تنگ اندیشه‌های خویش زندانی نگردد. یکی ازدوستانت که نسبت بتو بسیار خوش‌بین است ومورد اعتماد ووثوق من نیزمیباشد به‌من خبردادکه روزی تورادیده‌است درحالیکه‌بشدت اشك‌می‌ریزی او و همه‌ی کسانی‌که درآنجا حضور داشتند علـت گریه‌ی تورا جویا شدند وتو درپاسخ آنان گفتی :

مدت سی‌سال است‌که مسأله‌ای را باور داشتم ولی اکنون برای من آشکار گشت‌که آنچه باور داشته‌ام باطل بوده است وبدین جهت‌است که اشك ازگونه‌هایم سرازیر می‌گردد . بعد ازهمین واقعه بودکه گفتی شاید آنچه اکنون برای من آشکار گشته است مانند همان مسأله‌ای‌باشد که مدت سی‌سال تمام آن را باور داشتم این است‌آن چیزی‌که می‌تواند خلاصه‌ی سخن توبشمار آید [1] .

این بود خلاصه‌ای ازبخش اول یك نامه‌که محی‌الدین عربی آن را برای امام فخررازی نوشته وارسال داشته است آنچه ازمفاد این نامه وبرخی ازعبارات دیگرمحی‌الدین مستفاد می‌شود این است‌که وی‌طریقه‌ی متکلمین وبسیاری ازحکما را درراه وصول به حقیقت سخت نارسامیداند بهمین جهت است‌که طریقه‌ی امام فخررازی را مورد انتقاد قرارداده واو را ازادامه‌ی این راه برحذر می‌دارد آنچه لازم است دراینجا یادآوری شود این است‌که این سخن محی‌الدین به‌هیچ وجه حاکی ازاین نیست

(۱) رساله‌الشیخ الی‌الامام الرازی رساله ۱۵ ازمجموع رسائل ابن‌العربی چاپ‌بیروت

که وی احکام عقل را از درجه‌ی اعتبار ساقط‌می‌داند زیرا او دربسیاری ازموارد عقل راحجت دانسته واحکام آن را سخت معتبر بشمارآورده است .

وی دریکی از رساله‌های کوچك خودکه بعنوان «کتاب الوصایا» معروف است مردم راتوصیه می‌نمایدکه برای شناختن خدا در راهی‌گام بردارندکه خداوند آن را بمردم نشان داده است محی‌الدین پس‌از این وصیّت سخن خودرا ادامه‌می‌دهد ومی‌گوید: آنچه درباب‌تنزیه وتقدیس خداوند مقتضای برهان بشمار می‌آید باید مورد اعتماد وقبول‌واقع‌شود. وی نورایمان وشریعت را مؤید عقل وبرهان بشمار آورده ودریك بیت چنین می‌گوید :

للشرع[1] نـور ولـلألباب میزان والشرع للعقل تأیید و سلطـان
والکشف نور ولکن لیس تدرکـه الا عقـول لها فی‌الـوزن رجحان

پس‌از محی‌الدین کسانی‌که آثار وتألیفات وی را مورد بررسی قرار داده ودراین باب به داوری نشسته‌اند یکسان ویکنواخت سخن‌نگفته‌اند.

شاید کمتر کسی ازعرفا رابتوان یافت‌که تااین اندازه درباره‌ی وی به اختلاف سخن گفته باشند یکی ازعلت‌هائی‌که موجب شده درباره‌ی محی‌الدین بااین اندازه به‌اختلاف سخن گفته شود این است‌که زبان وی مانند زبان بسیاری ازعرفای دیگر تاحدی زبان رمزواشاره بشمارمی‌آید وی دریکی ازرساله‌های خودکه بنام کتاب الفناء فـی‌المشاهده چاپ و منتشر گشته مستور داشتن حقیقت را درمورد کسانی کـه آمـاده‌ی پذیرفتن آن نمی‌باشندلازم دانسته است وی براین عقیده است‌که عرفای عالی مقام همواره ازاظهار حقایق خودداری می‌کردند وجز درمواردی معدود هرگزبه افشاء اسرار مبادرت نمی‌نمودند .

حسن بصری[2] ازجمله کسانی است‌که هرگاه میخواست درباره‌ی

---

(۱) کتاب الوصایا ازمجموعه‌ی رسائل ابن‌العربی چاپ بیروت ص ۲

(۲) کتاب الفناء فی‌المشاهده ازمجموع رسائل ابن‌العربی چاپ بیروت ص ۳

اسرار حقیقت سخن گوید افرادی مانند سنجی ومالك دینارراکه آماده‌ی شنیدن آن بودند دعوت می‌کرد وپس‌از این‌که‌در رابه‌روی اغیار می‌بست سخن خویش را دراین باب آغاز می‌نمود محی‌الدین به‌فعل حسن‌بصری استناد کرده ومی‌گوید :اگرکتمان حقایق‌واجب نبودحسن‌بصری ازافشاء آن دریغ نمی‌کرد وی بیك سلسله روایات نیز دراین باب استدلال کرده که به‌مضمون برخی ازآنها دراینجا اشاره می‌شود، مضمون یکی ازآن روایات این است‌که ابن‌عباس درمورد تفسیر آیه‌ی شریفه‌ی «الذی‌خلق سبع سموات . . . » فرموده است اگر تفسیر این آیه را برای شما باز گویم هرآینه مراسنگ‌سار خواهید کرد روایت دیگری که مورد استناد محی‌الدین قرارگرفته کلام معروف حضرت علی‌ابن ابی‌طالب علیه‌السلام است‌که بادست مبارك به‌سینه‌ی خویش اشاره کرد وبانوعی تأسف‌فرمود «دراینجا علوم فراوانی‌وجود دارد اگر بیابم کسانی راکه تاب تحمل آنرا داشته‌باشند»[1].رموز واشاراتی‌که درآثار محی‌الدین بکار برده شده متنوع وگوناگون است این رموز مطابق قوانین هندسی وریاضی گاهی بصورت جدول یا دایره درآثار وی ظاهر می‌شود درمواردی نیزنوعی کنایه و استعاره وجود داردکه معمولا بصورت شعر درآثار وی منعکس می‌باشد این عارف بزرگ دریکی از رساله‌های خودکه بنام کتاب الألزل منتشر گشته است پس‌از آن که لغت ازل را درمعنی عمیق آن مورد بررسی قرارداده می‌گوید : ما این‌مساله را درکتاب (الجداول‌والدوایر) خود به‌تفصیل ودرسطح گسترده‌تر مورد بحث قرار داده‌ایم وی درجای دیگر ازهمین کتاب باصراحت تمام اعلام می‌نماید که دربرخی ازمسائل تنها بازبان اسرار سخن‌می‌گوید. عین‌عبارت وی دراین‌کتاب چنین آمده‌است:

«وقد[2] ذکرنا هذاالفصل مستوفی محققاً فی‌کتاب‌الجداول‌والدوایر...

---

(۱) کتاب الفناء فی‌المشاهده ، ازمجموع رسائل ابن‌العربی چاپ بیروت ص ۳ .

(۲) کتاب‌الازل ازمجموعه‌ی رسائل ابن‌العربی چاپ بیروت ص ۹ .

واذقد تقرر من‌لسان العلم فی‌الأزل مافیه غینه فلنرجع الی‌لسان‌الأسرار فیه‌من باب‌التوسع» باتوجه به‌آنچه تاکنون دراینجا ذکرشد به روشنی معلوم می‌شود برخی ازمشکلات وپیچیدگی‌هاکه درآثار محی‌الدین بچشم میخورد ازناحیه‌ی زبان مرموز وقلم اسرارانگیز وی ناشی می‌گردد زیرا همانگونه که گذشت وی بسیاری ازمسائل را درقالب جدول ودایره بصورتی طلسم‌گونه مطرح ساخته است کسانی‌که باطلسمات وانواع جداول آشنائی نداشته باشنددرمورد حل این مسائل بانوعی مشکل‌روبرو خواهند شد. وی دریکی ازرساله‌های خودکه بنام «کتاب‌التجلیات» چاپ ومنتشرگشته حدیثی را ازحضرت امام جعفر صادق علیه‌السلام درباره‌ی طلسم ووجه تسمیهٔ آن نقل‌کرده واضافه نموده است که شرح مفصل و توضیح کامل معنی آن‌را درکتاب الهیاکل آورده است مضمون آن‌حدیث این است‌که یکی ازشاگردان‌حضرت صادق علیه‌السلام می‌گوید : من‌مولای خودم جعفرابن محمد علیه‌السلام را درمورد وجه تسمیه‌ی طلسم مورد سئوال قرار دادم حضرت صادق علیه‌السلام درپاسخ فرمودند وجه تسمیه‌ی طلسم چیزی جز مقلوب آن نمی‌باشد . معنی این سخن آن‌است که وقتی کلمه‌ی طلسم را مقلوب نمائیم تبدیل به‌کله‌ی مسلط خواهدشد وبه این ترتیب باید گفت علت این نام‌گذاری چیزی جزتسلطِ جدول‌طلسم برآنچه به‌آن مربوط می‌گردد نمی‌باشد عین عبارت محی‌لدین دراین‌باب چنین آمده است : قال تلمیذ جعفرالصادق (ع) صلوات‌الله علیه سألت سیدی ومولای جعفر (ع) لماذا سمی الطلسم طلسماً؟ قال‌صلوات‌الله‌علیه: لمقلوبه یعنی انه مسلط علی ماوکل به وقد وصفناه بکماله فی کتاب الهیاکل فلینظر هناك[1] .

یکی از اموری‌که می‌تواند منشاء پیچیدگی درآثار محی‌الدین‌بشمار آید اصطلاحات مخصوص وعارفانه‌ای است‌که وی مانند سایر عرفا در آثار خویش بکار برده است کسانی‌که بااینگونه اصطلاحات آشنائی‌نداشته

---

(۱) کتاب التجلیات ازمجموعه رسائل ابن‌العربی چاپ بیروت ص ۲ .

باشند درفهم مقصود ازآثار این عارف بزرگ بانوعی مشکل روبروخواهند شد. آنچه دراینجا جالب توجه است این است‌که محی‌الدین خود به‌حل این مشکل پرداخته وکتابی درباره‌ی شرح این اصطلاحات به رشته‌تحریر درآورده است ان کتاب برای نخستین بار درحیدرآباد دکن بـه‌چاپ رسیده است همین کتاب تحت عنوان اصطلاح الصوفیه به‌انضمام پانزده کتاب ورساله‌ی دیگر ازآثار محی‌الدن برای دومین بار دربیروت طبع ومنتشر گشته است کسی‌که این کتاب را دیده باشد کتاب اصطلاحات شیخ عبدالرزاق کاشانی رانیزکه درحاشیه‌ی شرح منازل‌السائرین وی بچاپ رسیده مورد بررسی قرارداده باشد به‌آسانی حدس خواهد زد که شیخ عبدالرزاق کاشانی بیشتر مطالب این کتاب را ازکتاب محی‌الدین اخذ واقتباس نموده است بطور احتمال می‌توان گفـت صدرالمتألهین شیرازی نیز درانتخاب نام اسفار برای کتاب بزرگ وپرمحتوای خـود به‌کتاب اسفار محی‌الدین عربی نظر داشته‌است. یکی ازآثار زیبا وپـر- محتوای شیخ اکبر رساله‌ای است‌که تحت عنوان «کتاب الأسفار عـن نتائج الأسفار» به رشته‌ی تحریر درآمده است ابن عربی دراین کتاب به حقیقت سفراشاره کرده وآن راتنها به سه قسم تقسیم کـرده‌است اقسام سه‌گانه‌ی سفر درنظروی به‌ترتیب عبارتند از :

۱- سفر ازجانب خداوند تبارك وتعالی

۲-سفر بسوی خداوند تبارك وتعالی

۳- سفر درخداوند تبارك وتعالی

محی‌الدین نوع سوم ازسفر راکه عبارت است‌از سفر درخداوند مسافرت وادی تیه وحیرت بشمار آورده است عین عبارت وی دراین باب چنین است «اما بعد فان الأسفار ثلثه لارابع لها ابثتها الحق عزوجل وهی سفر من عنده وسفرالیه وسفرفیه وهذاالسفرفیه هـو سفرالتیة والحیرة ...» .

---

(۱) کتاب‌الأسفار ازمجموعهٔ رسائل ابن‌عربی چاپ بیروت صفحه ۳

همانگونه که درآغاز این مقدمه یادآوری شد آثار وتالیفات محی‌الدین به‌اندازه‌ای متعدد وگوناگون است‌که حتی یك بررسی کوتاه و اجمالی نیز دراین مورد نیازمند مجالی واسع وشرحی کشاف خواهدبود آنچه مسلم است این‌است‌که درمیان همه‌ی آثار ابن‌عربی دوکتاب وی ازهمه معروف‌تر ودرعین حال جامع‌تر بشمار می‌آیند این دوکتاب به‌ترتیب عبارتند از:

۱- فتوحات مکیه

۲- فصوص‌الحکم

فتوحات مکیه که در ۵۶۰ فصل تنظیم یافته ومانند یك دائرة‌المعارف حاوی مطالب گوناگون است بزرگترین اثرشیخ اکبر بشمار می‌آید فصوص‌الحکم که دارای بیست وهفت‌فص‌است وهرفص‌بمنزله‌ی یك فصل ازاین کتاب بشمار می‌آید اگرچه ازجهت حجم به‌مراتب‌کوچکتر ازفتوحات مکیه می‌باشد ولی ازجهت معنی‌ومحتوا بایدآن‌راگل‌سرسبد آثار محی‌الدین بشمارآورد. این کتاب بیش‌از هرکتاب دیگر درمیان آثار ابن‌عربی مورد مطالعه وبررسی واقع شده‌است زیرا این کتاب رامیتوان وصیت‌نامه‌ی روحانی وی بشمارآورد. درباره‌ی اهمیت این کتاب‌همین اندازه بس‌که خود محی‌الدین آن راکتابی می‌شناسدکه بدون واسطه از دست مبارك پیغمبر (ص) گرفته وبرحسب دستور آن بزرگوار برخلق خدا ارائه نموده است تفصیل این ماجرا درشرح دیباچه‌ی فصوص قیصری به‌این ترتیب آمده‌که محی‌الدین می‌گوید:

دردهه‌ی آخرمحرم سال ششصد وبیست وهفت درشهر دمشق پیغمبر (ص) را درحالیکه کتابی دردست داشت طی یك مبشره‌ای مشاهده نمودم درهمین حال پیغمبر (ص) مرا مخاطب قرارداد وفرمود این‌کتاب فصوص‌الحکم است آن‌را بگیر وباآن بسوی مردم برو تاهمگان ازآن بهره‌مند شوند درپاسخ پیغمبر (ص) گفتم آنچه فرمائی بگوش می‌شنوم واطاعت می‌نمایم‌که اطاعت خدا ورسول او وصاحبان امر واجب ولازم

می‌باشد[1]. داود قیصری درمورد شرح معنی کلمه‌ی مبشره‌که محی‌الدین پیغمبر (ص) را درآن حال مشاهده نموده است حدیثی آورده‌که مضمون آن چنین است: هنگامی‌که پیغمبر (ص) درباب منقطع شدن وحی‌سخن می‌گفتند فرمودند: پس‌از من چیزی ازنبوت وپیغمبری باقی نمی‌ماند تنها چیزی‌که بعد ازمن باقی می‌ماند مبشّرات می‌باشد.

گفتند یارسول‌الله آیا مبشرات چیست؟ پیغمبر (ص) درپاسخ فرمودند مبشرات عبارتند ازنوعی رؤیای صالحه‌که شخص مؤمن آن‌را می‌بیند به‌همین جهت کلمه‌ی مبشره بعنوان یك وصف هرگز باموصوف خود استعمال نمی‌شود یعنی گفته نمی‌شود رؤیای مبشره بلکه این‌کلمه را همواره بدون ذکر موصوف بکار می‌برند.

داود قیصری درمورد رؤیای محی‌الدین به‌بررسی نشسته وازمفاد عبارات وی دربارهٔ ان رؤیا چندین نکته استخراج کرده است ازآن‌جمله این است‌که وقتی محی‌الدین می‌گوید: کتابی را دردست پیغمبر (ص) مشاهده کرده‌است مقصود وی این‌است‌که همه‌ی حکمت‌ها واسراری‌که دراین کتاب موجود است ازآنِ پیغمبر بوده وهیچ منشأ دیگری برای آنها نمی‌توان درنظرگرفت نکته‌ی دیگر این است‌که وقتی پیغمبر (ص) به محی‌الدین عربی می‌گوید «این کتاب فصوص‌الحکم است» می‌توان برای آن یکی‌از دومعنی رادرنظر گرفت معنی‌اول‌این است‌که پیغمبر(ص) به محی‌الدین خبر می‌دهد که نام این کتاب درنزد خداوند متعال‌فصوص الحکم می‌باشد.

معنی دوم این است که خود پیغمبر (ص) نام این کتاب رافصوص الحکم تعیین نموده است. اعم ازاین که مقصود معنی اول باشد یامعنی دوم میان اسم ومسما پیوسته نوعی مناسبت موجود می‌باشد اکنون‌اگر لفت فص‌که مفرد لفت فصوص است به‌معنی خلاصه وزبده‌ی یك شیئ

(۱) اواخر شرح دیباچه شرح فصوص قیصری ـ کتاب مورد مراجعه شماره نداشت.

باشد مسمای اسم فصوص‌الحکم عبارت است ازخلاصه وزبده‌ای از اسرارکه برپیغمبران نام برده شده دراین کتاب نازل گشته است[1] .

باتوجه به‌آنچه تاکنون دراینجا ذکرشد به روشنی معلوم می‌شود علت تألیف کتاب فصوص‌الحکم چیزی جز رؤیای مخصوص محی‌الدین نمی‌باشد وی به سختی‌براین باوراست‌که آنچه دراین کتاب آورده‌بطور مستقیم از پیغمبر (ص) گرفته است. ابن‌عربی خودرا رسول یاپیغمبر نمی‌داند ولی بااستناد به‌یك حدیث معروف‌که‌به مقتضای آن پیغمبر(ص) علما را وارثان پیغمبران بشمار آورده خودرا وارث انبیاء می‌داند وی بحکم معنی وراثت از انبیاء منشاء علم خودرا نوعی کشف والهام بشمار می‌آورد به‌همین جهت است‌که وی برای بزرگترین کتاب خود نام‌فتوحات مکیه را انتخاب نموده است انتخاب این نام به روشنی نشان می‌دهدکه محی‌الدین بیش‌از آنچه دراین کتاب بفکر ونظر متکی باشد به واردات قلبیه متکی می‌باشد هریك از واردات قلبیه فتحی ازفتوحات الهی‌است که همواره بندگان خاص خداوند مشمول آن واقع می‌شوند نام‌های دیگری مانند التنزلات والتجلیات که وی برای برخی ازآثار وتألیفات خود انتخاب کرده می‌توانند شاهدی براین مدعا بشمار آیند .

خلاصه وزبده‌ی آنچه محی‌الدین درتمام مدت عمر خود به‌آن‌رسیده است درکتاب فصوص‌الحکم تحت عنوان بیست وهفت فص وبنام بیست وهفت پیغمبر گرد آمده است هریك ازپیغمبران که دراین کتاب بعنوان کلمه نام آنان مطرح شد نمونه‌ای کامل والگوئی تمام عیار ازیك انسان کامل بشمار می‌آیند وجود هریك ازاین پیغمبران طریقی است‌که بمقام حق‌تبارك وتعالی منتهی گشته ونوعی ازانواع معرفت وی راآشکار می‌نماید. اطلاق لفظ‌کلمه برانسان کامل یکی ازمسائل عمیق وریشه‌داری است‌که ازقدیم الأیام مطرح بوده است .

---

(۱) اواخر دیباچه شرح فصوص قیصری ـ کتاب مورد مراجعه شماره نداشت .

عرفای اسلامی وجود منبسط رانفس‌الرحمان خوانده وهریك از تعینات آن راکلمه بشمار می‌آورند همانگونه‌که نفس جاری انسان دراثر برخورد باهریك ازمخارج گوناگون حروف موجب پیدایش صوت گشته والفاظ را تشکیل می‌دهد وجود منبسط نیزکه نفس‌الرحمان خوانده می‌شود باهریك‌ازتعینات خود کلمه‌ای ازکلمات وجودی راآشکارمیسازد وجود انسان کامل کلمه‌ای است تام وتمام که برجمیع‌اسماء وصفات‌حق تبارك‌وتعالی دلالت می‌نماید . همانگونه که گذشت کتاب فصوص‌الحکم دربیست وهفت فص وبنام بیست وهفت پیغمبر تنظیم گشته است در فص بیست وششم این‌کتاب نام خالدابن سنان بعنوان یك پیغمبر درردیف سایر پیغمبران قرارگرفته است. نام خالد بعنوان یك پیغمبر درقرآن‌مجید نیامده ولی محی‌الدین اورا پیغمبری می‌شناسدکه درزمان فترت بین زمان حضرت عیسی (ع) وزمان حضرت محمد (ص) زندگی میکرده است این پیغمبر نیزمانند سایر پیغمبران مردم زمان خودرا به‌توحید ویکتا-پرستی دعوت می‌کرده است .

خالد درنظر محی‌الدین پیغمبری است‌که می‌تواند احوال آخرت را درعالم برزخ به مردم نشان‌دهد به‌همین جهت‌ابن‌عربی خالد را رسول ازجانب خداوند نمی‌داند بلکه وی را نماینده‌ی نوعی ازنبوتِ برزخی می‌شناسد. ازرواياتی‌که دربارهٔ خالد ابن‌سنان نقل شده چنین برمی‌آید که وی مردم را ازهنگام مرگ خود آگاه کرد وگفت وقتی مرگ من فرا رسید بدنم را دفن‌کنید ومدت چهل روز ازمحل قبرم مراقبت نمائید هرگاه دیدید گله‌ای ازگوسفندان‌که درپیشاپیش آنها حماری ابتر حرکت می‌کند ازکنار قبرمن گذشتند بی‌درنگ قبرم رابشکافید وگوش‌فرادهید درآن حال من احوال عالم آخرت را ازجهان برزخ برای شما بازخواهم گفت همه‌ی آنچه خالد ابن‌سنان پیش بینی‌کرده بود ومردم را ازآن‌آگاه نموده بود بوقوع پیوست ولی هنگامی‌که دوستان وپیروان وی خواستند قبرش رابشکافند وازآنچه وی به‌آنان وعده داده بود آگاه شوند فریاد بزرگان قوم بلند شدکه انجام این عمل برای ماموجب سرافکندگی‌خواهد

شد زیرا مردم روزگار آینده مارا فرزندان کسی می‌خوانند که قبر وی شکافته شده است به‌این ترتیب بودکه نوعی ازتعصب آنان را ازاین‌کار بازداشت ودرنتیجه وصیت خالد جامه عمل بخود نپوشید .

«فصوص‌الحکم وشرح‌های متعدد آن»

درمیان آثار متعدد وگوناگونی‌که ازشیخ اکبر محی‌الدین عربی بجای مانده است کتاب فصوص‌الحکم وی از اهمیت خاص برخوردار می‌باشد زیرا این کتاب آخرین اثری است‌که محی‌الدین ازخود بیادگار گذاشته است این مساله نیز بسیار روشن است‌که آخرین اثریك مؤلف همانند آخرین سخن یك گوینده دارای جامعیت وپختگی مخصوص‌بوده ودر واقع آخرین ثمره‌ی کوشش‌های وی بشمارمی‌آید عبدالرحمان جامی کتاب فصوص‌الحکم‌را خاتم مصنّفاتِ محی‌الدین دانسته وبهمین جهت آن‌را بمنزله‌ی روح وجان آثار وی بشمار می‌آورد بیشترکسانی‌که بااندیشه‌های محی‌الدین به مخالفت برخاسته‌اند کتاب فصوص‌الحکم‌وی را هدف قرارداده ومندرجات آن‌را ناصواب وکفر آمیز معرفی کرده‌اند عین عبارت جامی دراین باب چنین آمده است «واعظم طعنِ طاعنان در وی کتاب فصوص‌الحکم است وهماناکه منشأ طعنِ طاعنان یا تقلید و تعصب است یاعدم اطلاع براصطلاحات وی . . . این فقیر ازخدمت خواجه برهان‌الدین ابونصر پارسا قدس سره چنین استماع‌دارد که‌میگفت والد ما میفرمود: فصوص جان‌است وفتوحات دل»[1]. اهمیت وجامعیتِ کتاب فصوص‌الحکم موجب شده‌که بسیاری ازبزرگان اهل عرفان بدقت آن را مورد بررسی قرارداده وبرای آن شرح بنویسند شاید کمترکتابی را دراین باب بتوان یافت که به‌اندازه‌ی این کتاب مورد توجه وتفسیر قرار گرفته باشد کسانی‌که درمورد شرح‌های متعدد کتاب فصوص‌الحکم به‌بررسی پرداخته‌اند براین عقیده‌اندکه تاکنون بالغ بر صدوده شرح

(۱) نفحات‌الانس جامی چاپ تهران صفحه ۵٤۸

براین کتاب نوشته شده است این شرح‌ها به سه زبان عربی، فارسی، ترکی به رشته‌ی تحریر درآمده وبرخی ازآنها درکتابخانه‌های معروف موجود است .

بیشتر شرح‌هائی‌که درباره‌ی فصوص‌الحکم نوشته شده واکنون نیز در دسترس اشخاص قرار دارد بزبان عربی نگارش یافته است ولی بسیاری ازشارحین این کتاب کسانی هستندکه دراصل فارسی زبان بشمارمی‌آیند دلیل این امرآن‌است‌که بزرگترین شاگردمکتب محی‌الدین صدرالدین قونوی‌که هم ربیب وی بوده وهم‌جانشین‌وی بشمار می‌آید زبان فارسی را خوب می‌دانسته است آشنابودن صدرالدین قونوی به‌زبان فارسی درنشر اندیشه‌های محی‌الدین میان پژوهش‌گران فارسی زبان بی‌تأثیر نبوده است این عارف بزرگ‌که مکتب محی‌الدین راگسترش داد واندیشه‌های وی را درسراسر جهان اسلام منتشر ساخت برخی از آثار خودرا بزبان فارسی نوشته است یکی ازآثار صدرالدین‌که بزبان فارسی نوشته شده وعبدالرحمان جامی نیز درکتاب نقدالنصوص خود ازآن استفاده کرده است کتاب «تبصرةالمبتدی» را باید نام برد ، رساله‌ای دیگر نیزکه تحت عنوان «مطالع‌الأیمان» به‌زبان فارسی نگارش یافته از صدرالدین قونوی بیادگار مانده است .

آقای ویلیام چتیك پژوهش‌گر آمریکائی‌که خودرا مجذوب‌وشیفته‌ی عرفان اسلامی می‌داند نسبت به تصحیح وتنقیح این دو رساله‌ی فارسی مبادرت کرده وامید میرودکه درآینده‌ی نزدیك درمورد چاپ وانتشار آنها نیزاقدام نماید درمیان مجموع شرح‌هائی‌که تاکنون برکتاب‌فصوص‌الحکم نوشته شده است بهترین ومعتبرترین آنها عبارتند از شرح‌هائی که بوسیله‌ی نویسندگان فارسی زبان یاترکی زبان به رشته‌ی تحریر در آمده است این شارحین بزرگ به‌ترتیب عبارتند از :

۱ــ مؤیدالدین جندی .
۲ــ عبدالرزاق کاشانی
۳ــ داود قیصری
٤ــعبدالرحمان جامی

۵ــ بالی افندی
٦ــ رکن‌الدین شیرازی معروف به بابارکن

این اشخاص کسانی هستندکه برخی ازآنان بزبان فارسی وبرخی بزبان ترکی وبرخی بهر دوزبان سخن مـی‌گفته‌اند رکن‌الدین شیرازی، عبدالرحمان جامی ومؤیدالدین جندی آثاری گرانبها بزبان فارسی ازخود بجای گذاشته‌اند.مؤیدالدین جندی علاوه برآثار مهمی‌که بزبان عربی نوشته است چهارکتاب نفیس دیگر بزبان فارسی نگاشته وازخودبیادگار گذاشته است این چهارکتاب به‌ترتیب عبارتند از :

۱ــتفحةالروح وتحفة الفتوح
۲ــ خلاصة الأرشاد
۳ــ ارشاد الخلاصه
٤ــ اکسیرالمعاملات

نسخه‌ی خطی کتاب نفحةالروح وتحفةالفتوح بشماره‌ی ۲۳۹۳ در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران موجود است درهمین کتاب استکـه جندی ازسه اثر دیگر خودکه بزبان فارسی نوشته است نام می‌برد از جمله آثاری‌که درشرح کتاب فصوص‌الحکم نوشته شده وازنوعی‌شهرت واعتبار برخوردار است شرح عبدالغنی نابلسی وشرح ابوالعلاء عفیفی‌را باید نام برد. عبدالغنی نابلسی برخلاف‌آنچه ازشهرت‌وی مستفـاد می‌شود دردمشق تولد یافته ودرهمان شهر نیز دیده ازجهان فروبسته است‌این شخص فقیه واصولی وادیب بوده ولی سرانجام به‌تصوف متمایل گشته ودراین باب آثاری ازخود بجای گذاشته است .

ابوالعلاء عفیفی مطابق آنچه خود درمقدمه‌اش برکتاب شرح‌فصوص آورده است به هیچ وجه باآثار محی‌الدین عربی آشنا نبوده است وی هنگامی که دردانشگاه‌کمبریج به‌تحصیل اشتغال داشته است باراهنمائی وتعیین نیکلسون مستشرق معروف انگلیسی موضوع پایان نامه‌ی دوره‌ی دکتری خودرا تحقیق درباره‌ی کتاب فصوص‌الحکم انتخاب کرده‌است وی درآغاز خودرا درفهم معانی ومفاهیم این‌کتاب سخت ناتوان میدیده

است ولی دراثر توصیه وتشویق نیکلسون تدریجاً باسایرآثارمحی‌الدین آشنا شده وسرانجام براساس آنچه خود می‌گوید کلید فهم معانی‌کتاب فصوص‌الحکم را بدست آورده‌است. کسانی‌که باعرفان وتصوف بطورعام وباآثار محی‌الدین بطور خاص آشنائی داشته باشند بخوبی می‌دانندفهم رموز واسرار کتاب فصوص‌الحکم بدون ارشاد وراهنمائی‌یك استاد ماهر وعارف کامل تاچه اندازه می‌تواند دور از واقعیت باشد.

اگر درمورد هریك از رشته‌های علوم بتوان ادعا کردکه فراگرفتن آن بدون استاد تنها باکوشش وپشت‌کار امکان پذیر می‌باشد درمورد عرفان وتصوف به هیچ وجه این ادعا پذیرفته نمی‌باشد زیرا درعرفان‌و تصوف اسراری وجود داردکه تنها ازطریق استاد آن‌هم سینه به سینه قابل انتقال می‌باشد باتوجه به‌آنچه ازشرح احوال وسیر حوادث در زندگی محی‌الدین عربی برمی‌آید به‌آسانی می‌توان گفت این عارف‌بزرگ ازیك سوی خلاصه‌ی افکار وزبده‌ی اندیشه‌های‌خودرا درکتاب‌فصوص‌ـ الحکم منعکس ساخته وازسوی دیگر اسرار باطنی ورموز طریقه‌ی خودرا به بزرگترین شاگرد وربیب خود صدرالدین قونوی سپرده است صدرـ الدین قونوی نیز درراه ادامه‌ی این مکتب به هیچ وجه سستی نشان نداده وتا آنجا که می‌توانسته درطریق نشرافکار واندیشه‌های محی‌الدین کوشیده است.

باین ترتیب باید گفت اگرکسی بخواهد بااندیشه‌های محی‌الدین عربی آشنا شود وکلید حل رموز واسرار آثار وی را بدست آوردناچار باید آثار صدرالدین قونوی وآثار شاگردان باواسطه وبی‌واسطه‌ی وی را مورد مطالعه وبررسی دقیق قرارداده وتا آنجاکه می‌تواند پیوند خود را بااین رشته‌ی اندیشه‌که ازهرجهت پربار وپرثمر بوده است محکم و استوارنماید محضر پرفیض ومحفل‌انس وتدریس صدرالدین قونوی‌از چنان جاذبه‌ای برخوردار بوده است‌که طالبان فضیلت ودوست‌داران حقیقت را ازاطراف واکناف عالَم بسوی خود رهنمون می‌گشته است.

عبدالرحمان جامی درکتاب نفحات‌الأنس صدرالدین قونوی راجامع جمیع

علوم ظاهری وباطنی دانسته وبسیاری ازبزرگان اهل معرفت را از شاگردان مکتب وی بشمار آورده است عبارت جامی دراین باب چنین آمده است :

«صدرالدین محمد ابن‌اسحاق قونوی قدس‌الله تعالی روحه کُنیتِ وی ابوالمعالی است جامع بوده است میان جمیع علوم چه ظاهری وچه باطنی چه نقلی وچه عقلی میان وی وخواجه نصیرالدین طوسی اسؤله واجوبه واقع است ومولانا قطب‌الدین علامه‌ی شیرازی درحدیث شاگرد وی بوده است کتاب جامع الأصول را بخط خود نوشته است وبروی خوانده وبه‌آن افتخار می‌کرده است وازاین طایفه‌شیخ مؤیدالدین‌جندی ومولانا شمس‌الدین ابکی وفخرالدین عراقی وشیخ سعدالدین فرغانی قدس‌الله ارواحهم وغیرایشان از اکابر درهجر تربیت وی بوده‌اند ودر صحبت وی پرورش یافته‌اند .

باشیخ سعدالدین حموی بسیار صحبت داشته است واز وی سئوالات کرده است شیخ اکبر محی‌الدین عربی چون به‌قونیه رسید بعد از ولادت وی و وفات‌پدرش مادرش بعقد نکاح شیخ درآمد ووی در خدمت وصحبت شیخ تربیت یافت وی نقاد کلام شیخ است مقصود شیخ درمسأله‌ی وحدت وجود بروجهی که مطابق عقل وشرع باشد جز به تتبع تحقیقات وی وفهم آن کماینبغی میسرنمی‌شود وی را مصنّفاتِ بسیار است چون تفسیر فاتحه ومفتاح‌الغیب وفصوص وفکوك وشرح حدیث وکتاب نفحات‌الهیه که بسیاری از واردات قدسیه‌ی خودرا در آنجا ذکر کرده‌است وهرکس که می‌خواهدکه برکمال وی دراین طریق فی‌الجمله اطلاعی یابد گوآن را مطالعه کندکه، بسی ازاحوال واذواق و مکاشفات ومنازلات خودرا درآنجا نوشته است درآنجا می‌گوید : درسابع عشرشوال سنهٔ ثلاث وخمسین وستّمائه در واقعه‌ای طویله حضرت شیخ‌را دیدم ومیان من ووی سخنان بسیار گذشت ودرآثار واحکام‌الهی سخنی‌چندگفتم، بیان‌من وی‌را بسیارخوش‌آمد چنانکه روی وی‌ازبشاشت

درخشیدن گرفت سرمبارك خودرا ازذوق می‌جنبانید وبعضی ازسخنان را اعاده می‌کرد ومی‌گفت ملیح ملیح ! من‌گفتم یاسیدی ملیح توئی‌که ترا قدرت آن هست‌که آدمی راتربیت کنی وبجائی برسانی‌که چنین چیزها را دریابد ولعمری اگر توانسانی ماسوای توهمه لاشیئ‌اند. بعدازآن به‌وی نزدیك شدم ودست وی را ببوسیدم وگفتم مرا بتویك حاجت دیگرمانده است گفت طلب کن ! گفتم که میخواهم متحقق شوم به‌کیفیت شهود دائم ابدی مرتجلی ذاتی را. . . گفت آری وسئوال مرا اجابت کـرد وگفت آنچه خواستی مبذول است باآنکه توخود میدانی که مرا اولاد واصحاب بودند وبسیاری ازایشان راکشتم وزنده‌گردانیدم ومُـردآنکه مُـرد وکشته شد آنکه کشته شد وهیچ‌کدام را این معنی مسیر نشد گفتم یاسیدی الحمدلله علی اختصاصی بهذه الفیضیلة . . . وسخنان دیگر گفتم‌که افشاء آن نمی‌شاید آنگاه ازآن اقعه درآمدم»[1] .

گویند که شیخ شرف‌الدین قونوی ازشیخ صدرالدین قدس‌سرهما پرسید که : «مَن این الی‌این وماحاصل فی‌البین؟» شیخ جواب داد: «من العلم الی العین والحاصل فی‌البین تجدد نسبة جامعة بین‌الطرفین ظاهره ناظرة بالحکمین»[2] .

نایب‌الصدر محمد معصوم شیرازی ملقب به معصوم علیشاه شیخ صدرالدین رابنیان‌گذار سلسله‌ی قونویه دانسته‌که خود یکی ازسلاسل معروفیه بشمار می‌آید سلسله‌ی معروفیه سلسله‌ای را می‌گویند که به معروف‌کرخی دربان مخصوص حضرت رضا علیه‌السلام منتهی می‌گردد.

نایب‌الصدر براین عقیده است‌که مولانا جلال‌الدین مولوی درکتاب مثنوی شیخ صدرالدین قونوی را مدح کرده واین شعر را درباره‌ی وی سروده است :

---

(۱) کتاب نفحات‌الانس جامی چاپ تهران صفحه ۵۵۷

(۲) همان کتاب ، همان صفحه .

پـای استدلالیان چـوبین بـود پای چوبین سخت بی تمکین بود
غیر آن قـطب زمـان دیـده‌ور کز ثباتش کوه گـردد خیره سر

وی درکتاب طرائق‌الحقایق آورده است‌که روزی مولاناجلال‌الدین محمد بـه مجلس شیخ صدرالـدین درآمـدوشیخ در صدرصفّه بالای سجاده‌ای نشسته بودواکابر علما واعاظم‌عرفا حاضربودند شیخ‌سجاده‌ی خودرا به مولوی بازگذاشت‌که بنشیند مولوی برای حـرمت‌ـ وی بـر سجاده‌ی او ننشست وفرمودکه به قیامت چه‌گویم‌که چنین بی‌ادبی‌کنم شیخ گفت سجاده‌ای‌که ترانشاید مرا نیز نشاید سجاده را برداشت‌کنار نهاد وگفت :

لوکـان فینا للألـوهة صورة هـی انت لااکنی ولا اتـردد

مولانا جلال‌الدین مولوی قبل‌از شیخ صدرالدین قونوی فوت شد ووصیت نماز خود را به وی نموده است وقتی شیخ صدرالدین یکی‌از رسائل خودرا از قونیه به‌نزد سلطان‌الحکما خواجه نصیرالدین طوسی فرستاد وی درجواب به‌این عنوان مرقوم داشت : که خطاب عالی مولانا الأعظم هادی الأمم کاشف‌الظلَم صدرالملة والدین مجدالاسلام والمسلمین لسان‌الحقیقة برهان‌الطریقه قدوة‌السالکین ومقتدای الواصلین المحقّقین ملك‌الحکماء والعلماء فی‌الأرضین ترجمان الرحمان ادام‌الله ظله به خادم دعا وناشر ثنا مرید صادق ومستفید عاشق محمد طـوسی رسیده بوسیده برچشم نهاد وگفت : »

از نامه‌ی تومللك جهان یافت دلم وزلفظ توعمر جاودان یافت دلم
دل‌مرده بـدم‌چونامه‌ات برخواندم ازهرحرفی هزارجان یافت دلم[1]

کسانی‌که شخصیت خواجه نصیرالدین طوسی رامی‌شناسندبخوبی می‌دانندکه وی‌اهل مبالغه نبوده واز روی گزاف سخن نمی‌گـفته است اکنون وقتی خواجه درپاسخ خود به شیخ صدرالدین قونوی وی رابا یك سلسله القاب وعناوین مورد تجلیل واحترام قرار می‌دهد به روشنی

(۱) کتاب طرائق‌الحقایق جلد دوم چاپ تهران صفحه ۳۵۸

معلوم می‌شودکه وی نسبت به‌شیخ ارادت مخصوص داشته واخلاص می‌ورزیده است .

آنچه موجب شده بزرگانی مانندخواجه نصیرالدین طوسی ومولانا جلال‌الدین مولوی نسبت به‌شیخ صدرالدین قونوی تااین حد اظهار ارادت وفروتنی نمایند چیزی جزمقام معنوی وفضائل ظاهری وباطنیِ وی نبوده است درحوزه‌ی تدریس وتربیت این عارف بزرگ شاگردانی تربیت یافتند که هرکدام ازآنان درنشر وگسترش فرهنگ معنوی اسلام نقشی عمده ایفا نمودند. آثار وتألیفات شیخ صدرالدین قونوی اگرچه ازجهت حجم وکمّیت به‌اندازه‌ی آثار وتألیفات خود شیخ محی‌الدین عربی نمی‌رسد ولی ازجهت نظم وکیفیت می‌توان گفت گوی سبقت را از دیگران ربوده است. برخی ازمحققین مجموع آثار وتألیفات وی را به۳۲ وبرخی دیگر به۳۹ عدد بالغ دانسته‌اند بروکلمان درتاریخ ادبیات عرب مجموع آثار صدرالدین قونوی را ۳۲ اثر ذکرکرده است درمیان آثارو تألیفات صدرالدین قونوی کتاب الفکوك وی را می‌توان نخستین کتابی دانست‌که جهت حل معضلات کتاب فصوص‌الحکم به‌رشته‌ی تحریردر آمده است کتاب الفکوك را بنام فك‌الختوم نیزمی‌شناسند. صدرالدین قونوی خود درآغاز این‌کتاب می‌گوید . . . : اقترحوعلی ان افك ختومه واوضح سرمحتده واکشف مکتومه وافتح مقفّله بمایفصل مجمله‌فاجتبهم الی ذالك علماً متی باستحقاقهم وتقربا بارشادهم الی خلاقهم هذا معانی لم استشرح من هذاالکتاب علی منشئه رضی‌الله عنه سوی الخطبه لاغیر لکن من‌الله علی ببرکته ان رزقتی مشارکته فی‌الاطلاع علی ما اطلع علیه والإستشراف علی ما اوضح لدیه[1] . . .»

همانگونه که دراین عبارت مشاهده می‌شود صدرالدین قونوی فرصت نیافته کتاب فصوص‌الحکم را درمحضر شیخ خود ازآغاز تاپایان بخواند واسرار ورموز آن راباوی درمیان بگذارد گویا قصد وی این بوده

(۱) کتاب الفکوك حاشیه شرح منازل‌السائرین ص۱۸۵ .

که این‌کتاب را ازاول تاآخر درحضور محی‌الدین بخواند واز اسرار و رموزآن آگاه گردد ولی تنها درمورد خطبه‌ی کتاب این توفیق نصیب‌وی گشته است علت این واقعه را می‌توان یکی ازدو امربشمار آورد امراول این است‌که چون این‌کتاب دراواخر عمر محی‌الدین به رشته‌ی تحریر درآمده فرصت قرائت آن درمحضر وی بسیار محدود بوده است .

امردوم این است‌که صدرالدین قونوی ازمعنویت شیخ‌اکبر بهره‌مند گشته وتمام اسرار ورموز کتاب‌را درآغاز کارضمن قرائت خطبه آموخته است آنچه ازظاهر عبارت صدرالدین درمقدمه‌ی کتاب الفکوك استفاده می‌شود این است که درهمان آغاز ضمن قرائت خطبه تمام اسرار و رموز کتاب فصوص‌الحکم بروی آشکار گشته ونیازی نسبت به‌خواندن سایر فصول کتاب درخود نمی‌دیده‌است به‌این ترتیب می‌توان‌گفت همه‌ی اسرار وحکمت‌هائی‌که محی‌الدین عربی درمورد کتاب فصوص‌الحکم می‌دانسته به صدرالدین قونوی تعلیم داده ووی نیز بخوبی ازآنها آگاه بوده است .

اگر اطلاق عنوان شرح فصوص‌الحکم درمورد کتاب الفکوك صدرالدین قونوی صادق باشد باید اطلاق این عنوان درکتاب نقش‌الفصوص خود محی‌الدین نیز صادق باشد زیرا همانگونه‌که صدرالدین قونوی‌در کتاب الفکوك زمینه‌ی مباحث‌مهم واساسی کتاب فصوص‌الحکم راتوضیح می‌دهد محی‌الدین نیز درکتاب نقش‌الفصوص خود خلاصه‌ای ازمباحث مهم کتاب فصوص‌الحکم را مطرح می‌سازد ودرباره‌ی آنها به‌اجمال سخن می‌گوید حقیقت امر این است‌که کتاب نقش‌الفصوص وکتاب الفکوك اگرچه به‌ترتیب نخستین ودومین کتابهائی هستندکه درباره‌ی کتاب پرارج فصوص‌الحکم به رشته‌ی تحریر درآمده‌اند ولی شایدعنوان شرح فصوص‌الحکم مطابق معنی مصطلح این کلمه درمورد این دوکتاب صادق نباشد زیرا مسائل کتاب فصوص‌الحکم بیش ازآنچه دراین دوکتاب مورد شرح وتوضیح واقع شده باشد خلاصه گشته وازتفصیل به‌اجمال

درآمده است .

به‌این ترتیب می‌توان گفت این پرسش‌که آیا نخستین شارح‌کتاب فصوص‌الحکم کیست ونخستین کتابی‌که دراین باب نگارش یافته کدام است همچنان بقوت خود باقی است وپاسخ مناسب خویش را می‌طلبد عبدالرحمان جامی شیخ مؤیدالدین جندی را نخستین شارح کتاب فصوص‌الحکم دانسته وکتاب شرح فصوص وی رایکی ازآثار بسیارمعتبر دراین باب بشمار آورده است وی این مساله را دردوکتاب معروف‌خود نفحات‌الأنس ونقدالنصوص مطرح ساخته وهیچ‌گونه تردیدی دراین باب بخود راه نداده است عین عبارت جامی دراین باب چنین آمده است :

«شیخ[1] مؤیدالدین جُندی از شاگردان و مریدانِ شیخ صدرالدین است جامع بوده است میان علوم ظاهری وباطنی بعضی مصنفات شیخ بزرگ را چون فصوص‌الحکم ومواقع النجوم شرح کرده است وماخذ سایر شروح فصوص شرح وی است ودرآنجا تحقیقات بسیار است‌که درسایر کتب نیست وکمال وی ازآن معلوم می‌شود». اگرسخن جامی‌را دراین باب معتبر بدانیم وشیخ مؤیدالدین جندی را نخستین شارح‌کتاب فصوص‌الحکم بشمار آوریم فضل تقدم وی را نیز دراین باب نباید نادیده انگاریم برخی ازپژوهش‌گران دراین باب تردید کرده وشرح شیخ مؤیدالدین جندی رانخستین شرح برای کتاب فصوص‌الحکم ندانسته‌اند عثمان یحیی پژوهش‌گری‌که خود را درباب آثار ابن‌عربی صاحب نظر می‌داند بیك نوشته درشرح فصوص‌الحکم ازشیخ عفیف‌الدین تلمسانی اشاره کرده‌که محتمل است پیش ازشرح مؤیدالدین جندی برشته‌ی تحریر درآمده باشد .

صاحب کتاب کشف‌الظنون نیز به‌کتاب شرح فصوص‌الحکم شیخ عفیف‌الدین تلمسانی اشاره کرده ووی را شارح اندیشه‌های محی‌الدین عربی بشمار آورده است آنچه مسلم است این است‌که شیخ مؤیدالدین

(۱) کتاب نفحات‌الانس چاپ‌تهران ص۵۵۸ .

جندی وعفیف‌الدین تلمسانی هردو ازشاگردان برجسته وطراز اول شیخ صدرالدین قونوی بوده واز پیروان مکتب ابن‌عربی نیز بشمار می‌آیند این دوعارف بزرگ درراه نشر اندیشه‌های شیخ خود بسیار کوشیده و آثاری گرانقدر ازخود بجای گذاشته‌اند بنابراین می‌توان گفت طرح‌این مساله‌که آیا کدام یك ازاین دوبزرگوار شرح خودرا برکتاب فصوص‌الحکم چند صباحی زودتر نوشته وکدام یك چند صباحی دیرتر، یك مبحث مهم تاریخی بشمار نمی‌آید تقدم یك اثر علمی برآثار علمی دیگر ازاین جهت حائزاهمیت است‌که نویسنده‌ی آن بعلت قرابت زمانی بامبدء پیدایش آن علم می‌تواند به‌اسناد ومدارکی دست یابدکه نویسندگان بعد ازوی احیاناً ازدست یافتن به‌آنها محروم می‌باشند .

درمورد شارحین کتاب فصوص‌الحکم باید گفت چون صدرالدین قونوی بزرگترین شارح اندیشه‌های محی‌الدین بشمار می‌آید هرکسی که به وی نزدیك‌تر بوده است بهتر می‌توانسته به اسرار ورمـوز آثار محی‌الدین آشنا گردد مؤیدالدین جندی وعفیف‌الدین تلمسانی ازکسانی هستندکه هردو بیك اندازه باصدرالدین قونوی نزدیك می‌باشند باین‌ـ ترتیب می‌توان گفت هردو بیك اندازه می‌توانند به اسرار ورموز آثار محی‌الدین آشنا بوده باشند عفیف‌الدین تلمسانی‌که نام وی سلیمان ونام پدرش علی است درسال ۶۱۰ هجری تولد یافته ودرسال ۶۹۰ وفات یافته است .

اکنون اگر مطابق نظر بروکلمان درتاریخ ادبیات عرب‌مؤیدالدین جندی نیز درسال ۶۹۰ هجری وفات یافته باشد به‌آسانی می‌توان‌گفت آثار وتألیفات این دوعارف بلندپایه تقریباً هم زمان یانزدیك به‌یگدیگر نگارش یافته است. حاجی خلیفه درکشف‌الظنون براین عقیده است‌که وفات مؤیدالدین جندی درسال ۷۰۰ هجری اتفاق افتاده است برفرض این‌که این قول مطابق باواقع باشد تفاوت میان سال وفات وی وسال وفات عفیف‌الدین تلمسانی بیش ازده سال نمی‌باشد بسیار بعید بنظر

می‌رسدکه مؤیدالدین جندی تنها درظرف مدت ده سالی‌که پس‌ازوفات عفیف‌الدین تلمسانی درقید حیات بوده است دست به تألیف کتاب خود درشرح فصوص‌الحکم زده باشد دلیل این امرآن است‌که این کتاب از مهمترین وسنگین‌ترین آثاری است‌که وی نسبت به‌تألیف آن اقدام‌کرده است این مسأله نیز بسیار روشن است‌که یك کتاب وزین ومهم مانند کتاب شرح فصوص‌الحکم می‌تواند سالها فکر وتوجه یك نویسنده رابخود جلب نماید .

باتوجه به‌آنچه تاکنون دراینجا ذکرشد به‌آسانی می‌توان حدس‌زد که اگر عفیف‌الدین تلمسانی کتابی درشرح فصوص‌الحکم نوشته باشد نمی‌توان آنرا بطور کلی وازهرجهت برشرح فصوص مؤیدالدین جندی مقدم دانست عفیف‌الدین تلمسانی نیزمانند سایر شاگردان شیخ صدرـ الدین قونوی دارای مقامات عالیه بوده وازخود آثاری به‌نظم ونثر باقی گذاشته‌است. ازابن سبعین[1] که یکی ازعرفای بزرگ مغرب اسلامی بشمار می‌آید پرسیدند صدرالدین قونوی راچگونه یافتی؟ ابن سبعین درپاسخ گفت: صدرالدین قونوی‌صاحب مقام تحقیق است ولـی شاگـرد وی عفیف‌الدین تلمسانی ازاستاد خود حاذق‌تر است. این عارف بزرگ که صاحب مقام جمع ودارای مقام رضا بوده است گاهی سخنانی برزبان جاری می‌کرده است‌که فقهای تنگ نظر راخوش نمی‌آمده وبهمین جهت همواره مورد طعن وتکفیرِ آنان قرار می‌گرفته است .

عبدالرحمان جامی درکتاب‌نفحات‌الأنس می‌گوید: بعضی ازمتقشفه‌ی فقهاء وی رابه زندقه والحاد منسوب داشته‌اند ودربیان آن ذکرکرده‌که وی را گفتند یك بارکـه انت نصیری وی گـفت النصیری بعض‌منّی، بروقوف براصطلاحات این طایفه پوشیده نیست‌که یکی ازمقامات‌ایشان مقام جمع است‌که صاحب‌آن مقام همه‌ی‌اجزاء وجودرا ابعاض وتفاصیلِ

(۱) رسـائل ابـن سبعین اخیـراً وسیله‌ی آقای عبدالـرحمن بدوی تصحیح شده و به‌چاپ رسیده‌است .

خود می‌بیند همه را درخود مشاهده می‌کند چنانکه گفته‌اند : «جزو درویش است جمله نیك وبد» ومن اشعاره المشعرة بذالك :

فی طور کل حقیقه لی‌مسلك ولکل مرتبة و ذوق اسلك
ان دارت الأفلاك من حولی فبی و علّی دور محیطها یتحرك

می‌شایدکه آنچه گفته است : النصیری بعض منّی بنابراین معنی باشد خواه‌برسبیل تحقیق وخواه‌برسبیل تقلید وی‌کتاب منازل‌السائرین راکه ازمصنّفات شیخ‌الأسلام ابواسماعیل عبدالله الأنصاری است شرح نیکو کرده است هرکه را اندك چاشنی ازمشرب این طایفه باشد داندکه سخنان وی‌که درآنجا مذکور است اکثر مبنی برقواعد علم وعرفان و منبعی ازخصایص ذوق ووجدان است وهمچنین وی را دیوان شعری است درکمال لطافت وعذوبت هرکه آن‌رامطالعه کند داندکه ازسرچشمهٔ کدرهرگزچنان زلال صافی‌نجوشد وازشجرهٔ خبیث چنان میوهٔ‌لطیف‌نیاید.

درشرح منازل السائرین در درجه‌ی ثالثه ازمقام رضا می‌گوید : وقد ذقت هذالمقام والحمدلله تعالی[1] .

«مؤیدالدین جندی»

مؤیدالدین جندی ابن محمودبن‌صاعد بن‌محمد بن‌محمود ابن‌سلیمان یکی ازبهترین شاگردان ومریدان صدرالدین قونوی است‌که پس‌ازاستاد خود ازجمله بزرگترین شارحان اندیشه‌های ابن‌عربی نیز بشمار می‌آید به‌احتمال قوی وی ازشهری بنام جند درترکستان بوده‌است. صاحب معجم‌البلدان جَنْد به فتح اول وسکون ثانی‌رانام شهر بزرگی می‌داندکه بلاد ترکستان واقع شده‌است محقق جندی براین عقیده است‌که درشرح کتاب فصوص‌الحکم ازباطن شیخ خود مدد گرفته وآنچه در این کتاب آورده اثریك تصرف باطنی است‌که صدرالدین قونوی دروی انجام داده

(۱) کتاب نفحات‌الانس تصحیح مهدی توحیدی‌پور صفحات ۵۵۹ـ۵۵۸ .

است وی کیفیت این تصرف باطنی وچگونگی آن را درصفحات ۹و۱۰ همین کتاب پس از ذکر اوصاف والقاب حمیده‌ی صدرالدین قونوی به‌تفصیل بیان کرده است عبدالرحمان جامی نیز چگونگی این تصرف باطنی وحالت معنوی را ازروی گفته‌ی جندی درکتاب نفحات الانس به‌این ترتیب آورده است :

وی گفته است که شیخ صدرالدین قونوی قدس سره خطبه‌ی فصوص را از برای من شرح کرد ودرائناء آن واردی غیبی بروی وارد شد واثرآن ظاهر وباطن مرا فروگرفت آنگاه درمن تصرفی کرد عجیب ومضمون‌کتاب‌را به‌تمام‌درشرح‌خطبه‌مفهوم‌من‌گردانید وچون‌این‌معنی‌را از من‌دریافت‌گفت‌که‌من نیزازحضرت‌شیخ درخواستم‌که‌کتاب‌فصوص‌رابرمن شرح‌کند خطبه‌را شرح‌کرد ودرائناء آن درمن‌تصرفی‌کردکه مضمون‌تمام کتاب مرا معاوم شد پس به‌این حکایت مسرور شدم ودانستم‌که مرا بهره‌ای تمام خواهد بود بعدازآن مرا فرمودکه آن را شرحی بنویس پس درحضور وی اجلالا لقدره وامتثالا لامره خطبه را شرح کردم .

جامی پس‌از نقل این واقعه بذکر واقعه‌ای دیگر می‌پردازد که هم از ارتباط معنوی مؤیدالدین جندی باشیوخ خود حکایت می‌کند وهم اتصال این سلسله را بحضرت خضر (ع) اثبات می‌نماید عبارت وی در این باب چنین است : وهم وی گفته‌که ازشیخ خود شیخ صدرالدین قونوی شنیدم‌که شیخ بزرگ را باخضر علیه‌السلام اتفاق ملاقات افتاد گفت‌که از برای موسی ابن عمران صلوات الرحمن علیه هزارمساله که ازاول ولادت وی تازمان اجتماع بروی گذشته بود مهیا ساخته بودم وی برسه مساله ازآن صبر نتوانست کرد واشارت به‌این معنی است آنکه حضرت رسالت (ص) فرموده است که «لیت اخی موسی سکت حتی یقص علینا من‌انبائهما» ووی رابرطریق ابن فارض رحمه‌الله دربیان‌حقایق ومعارف اشعار عربی لطیف است وازآن جمله است این دوبیت‌که شیخ فخرالدین عراقی درکتاب لمعات آورده است :

البحر بحر علی ماکان فی قدم ان الحوادث امواج وانهار
لاتجحنك اشكال تشا كلها عمن تشكل فيها وهی استار[1]

بنابرآنچه ازعبارات مؤیدالدین جندی درشرح خود برکتاب فصوص‌الحکم مستفاد می‌شود وی این کتاب را بصورت منظم ومتوالی دریك زمان معیّن به‌رشتهٔ تحریر درنیاورده است .

این عارف روشن ضمیر نتوانسته مانند بیشتر نویسندگان کارخود را دریك زمان معین آغازکند وپس‌از انقضاء مدت لازم آن را به‌انجام رساند وی شرح خطبه‌ی کتاب را درمحضر استاد خود شیخ صدرالدین قونوی نوشته وسپس ازانجام این‌کار بازمانده‌است مدت زمانی‌که جندی پس‌از نوشتن شرح خطبه از ادامه‌ی کارخود باز مانده است به‌هیچ وجه معلوم نیست ولی پس‌ازاین‌که استاد وی صدرـ الدین قونوی درسال ۶۷۳ دیده ازجهان فروبست جندی شهر قونیه را درکشور ترکیه ترك کرد وعازم شهر بغدادشد وی دراین شهر عزلت‌گزید ومدتی خلوت اختیار کرد درهمین مدت بودکه بنابه تقاضای برخی از فضلای زمان بخشی ازکتاب شرح فصوص را به‌رشته‌ی تحریر درآورد ولی پیش ازاین‌که کار کتاب پایان پذیرد شهر بغدادرا چنانکه خودمیگوید بقصد یك مسافرت ترك می‌نماید پس ازانجام این سفر است‌که کارتألیف کتاب دومرتبه برای مدتی نامعلوم به تأخیر می‌افتد دراین مدت است‌که عارف جندی خودرا ازانواع واردات قلبی والهامات ربانی محروم میداند وهمواره منتظر می‌ماند تاآن‌گاه‌که ازسوی حق تبارك وتعالی رخصت انجام کار واذن اتمام کتاب دروقت مناسب فرا می‌رسد عین عبارت وی دراین باب چنین آمده است :

«ثم سافرنا من دارالسلام قبل‌الأتمام ولم یرد بعد ذالك الوارد علی بالألهام للتمام والختام الی آن او انه وحان من عندالله ابانه واذن‌الله‌باتمامه

(۱) کتاب نفحات‌الانس چاپ‌تهران ص۵۵۹ .

علی‌اکمل نظامه واتم ختامه[1]» مؤیدالدین جندی نسبت به‌مقام معنوی و فضیلت باطنی استاد واستاد استاد خود آنچنان معتقد ووابسته است که درتمام شئون زندگی ومراحل حیات ازباطن آنان استمداد جسته و مشکلات خویش را ازاین طریق حل می‌نماید وی نه‌تنها درحل مشکلات علمی وعرفانی ازهدایت وراهنمائی استاد وپیرخود بهره‌مند می‌شودبلکه درگشودن گره‌های کور زندگی نیزاز باطن وی مدد می‌طلبد. جندی‌براین عقیده است‌که انسان کامل حتی پس از درگذشتن وانتقال ازاین جهان درهر موطن ازمواطن دارای قدرت ظهور وقوت بروز می‌باشد. وی در صفحات ۱۰۷و۱۰۸ همین کتاب به واقعه‌ای درزندگی خود اشاره‌می‌کند که توانسته است بااستمداد ازباطن پیر خود ازیك گرفتاری بزرگ‌رهائی یابد .

عبدالرحمان جامی نیزهمین واقعه را ازروی گفته‌ی محقق جندی درکتاب نفحات الأنس خود آورده است متن واقعه به‌این ترتیب است که می‌گوید : دربغداد بودم وشخصی درمنزل من فرود آمده بود ودعوی وی آن بودکه مهدی است وازمن برای این دعوی گواهی می‌طلبید من گفتم‌که پیش خدای تعالی گواهی میدهم کـه تومـهدی نیستی ودروغ می‌گوئی بامن به دشمنی برخاست وجماعتی را ازملاحده ونصیریه جمع کرد وایشان رابه ایذای من دلالت کرد پناه به روحـانیت شیخ بزرگ محی‌الدین عربی بردم وبه‌جمعیت همت متوجه وی شدم دیدم‌که شخصی ظاهرشد وبه یك دست خود هردودست آن مدعی راگرفته وبه‌یك دست دیگر هردوپای اورا وگفت برزمینش زنم ؟ گفتم یاسیدی حکم وفرمان توراست پس بازگشت وبرفت ومن برخاستم وبه مسجد رفتم وآن مدعی بااتباع خود به قصد ایذای من اجتماع کرده بودند من به‌ایشان التفات نکردم وپیش محراب رفتم ونماز خود بگذاردم وایشان برمن هیچ دست نیافتند وشرایشان را خدای تعالی ازمن بگردانید بعدازآن همان مدعی

---

(۱) شرح فصوص‌الحکم جندی ص۱۰ چاپ‌مشهد .

بردست من توبه کرد ومسافرشد[1] بخشی ازعین‌عبارت محقق جندی دراین باب چنین آمده است : «واما انافکنت فی‌دارالسلام البغداد وکان نزیلی شخص ادعی انه‌المهدی علیه‌السلام وقال لی‌اشهد لی‌فقلت اشهد عندالله انك غیره ولست‌الا کذابا فعادانی وجمع علیّ‌الملاحدة والنصریة واثار علی جماعة منهم وقصد ایذائی فلجأت الی روحانیة خاتم‌الأولیاء وتوجهت الیه رضی‌الله عنه بجمعة کامله»[2].

بیشترکسانی‌که برکتاب فصوص‌الحکم ابن‌عربی شرح نوشته‌اند از وجود شرح فصوص جندی آگاه بوده وازمطالب عالیه‌ای‌که درآن‌موجود است بهره‌مند گشته‌اند به‌این ترتیب می‌توان گفت این‌کتاب نسبت به سایرآثاری‌که دراین باب نوشته شده یك‌منبع اصلی ومأخذ اساسی‌بشمار می‌آید بااین همه هنوز حقایقی بس عالی وارجمند دراین‌کتاب موجود است‌که درسایر آثار دیده نمی‌شود. مؤیدالدین جندی درباه‌ی بسیاری ازمسائل علم عرفان به‌تفصیل بحث کرده وتحقیقات بدیع بعمل آورده است کمترکسی تااین اندازه دربارهٔ این مسائل بـه‌تفصیل سخن گفته است شاید علت این‌که این کتاب تاکنون به‌چاپ نرسیده اطناب وتفصیلی است که مؤلف آن درمورد بسیاری ازمسائل بکار برده است این عارف عالی‌مقام مسائل مهمی را درشرح خطبه مطرح ساخته ودرموردآنهادادِ سخن داده است صدوبیست وچهار صفحه ازمجموع صفحات این کتاب به‌شرح خطبه اختصاص یافته وعالی‌ترین مباحث عرفانی درآن مـورد بررسی قرار گرفته است حقیقت‌حمد واقسام ومراتب آن، تحقیق در وجوه تسمیهٔ اسم الله، اقسام رؤیا ، حقایق حروف اسم الله، معنی‌اسم اعظم، اعتبارات ذات، مبدء انبعاث نفس رحمانی، تعیّن‌اول، سِرّنزول حکم، حقیقت قلب، لطائف سبعه، وسعت عالم معانی واحاطه‌ی آن ، معنی وراثت انبیاء ،تفاوت میان ابصار ورؤیت ، معنی علم‌وحال ومقام، ازجمله مسائلی هستندکه درشرح خطبه مـورد بررسی واقع شده‌اند

(۱) نفحات‌الانس چاپ تهران ص ۱۰۸

(۲) کتاب شرح فصوص جندی چاپ مشهد، ص۱۰۸ .

عارف جندی که خود ومشایخ خودرا اهل رؤیت می‌داند درباره‌ی‌حقیقت رؤیت به‌بحث پرداخته وآن را اعم ازابصار بشمار آورده است درنظر وی ابصار جز مشاهدهٔ مبصرات بوسیله‌ی حاسّه‌ی بصر چیز دیگری نمی‌باشد .

ولی رؤیت عبارت است ازمشاهده‌ی هرچیزی‌که قابل مشهود شدن باشد اعم ازاین‌که مبصرباشد یامتخیل ویا معقول ، رؤیت چیزی است‌که به حاسّه‌ی بصر مقید نمی‌گردد زیرا آنچه رؤیت راتحقق می‌بخشد می‌تواند به‌عین بصیرت یاعلم یاقلب تعبیر گردد به‌این ترتیب ابصار درمورد متخیلات ومتمثلات رانیز می‌توان رؤیت نامید. درمورد شهود متخیلات ومتمثلات گفته می‌شود اگرچه چشم انسان باظاهرسطح مبصر مواجه نمی‌شود ولی واقعیت آنها درقوه‌ی ابصار آدمی جلوه‌گر می‌گردد. محقق جندی براین عقیده‌است‌که وقتی محی‌الدین عربی‌می‌گوید پیغمبر (ص) را رؤیت کردم ازیك واقعیت خبرمی‌دهد وبه‌هیچ‌وجه از روی گزاف سخن نمی‌گوید وی درهمین مورد واقعه‌ای را ازقول شیخ خود صدرالدین قونوی نقل می‌کندکه واقعیت رؤیت را درباره‌ی یکی‌از عرفای بزرگ اثبات می‌نماید آن واقعه به‌این ترتیب است‌که صدرالدین قونوی می‌گوید : روزی دریك مجلس سماع که درشهر دمشق تشکیل شده بود وی باشیخ‌الشیوخ سعدالدین حموی وشیخ‌اسماعیل ابن‌سودکین که یکی ازشاگردان محی‌الدین عربی‌است گردهم آمدند درهنگام سماع ودرحالیکه مردم درحالت وجد وسرور باطنی خود فرو رفته بودندشیخ سعدالدین حموی درگوشه‌ای ازمجلس بپاخاست ودرحالیکه دست‌های خودرا به علامت تعظیم واحترام بربالای سینه‌اش قرارداده بود منتظر ماند تااین‌که مجلس سماع پایان پذیرفت پس‌از پایان مجلس درحالیکه چشم‌های خودرا فروبسته‌بود فریاد برآورد کجاست صدرالدین؟کجاست شمس‌الدین اسماعیل ؟

صدرالدین قونوی می‌گوید: دراین حال من وشیخ‌اسماعیل سودکین

بسوی وی شتافتیم شیخ سعدالدین حموی باما مراسم معانقه بجای‌آورد ومارا درآغوش‌خودکشید وپس‌از چند لحظه چشمهای بسته‌ی خودرابه روی ماگشود وبانگاهی عمیق درمانگریست دراین حالت بودکه گفت رسول خدا (ص) هم‌اکنون دراینجا حاضربود ومن چنانکه می‌بینید در حضور وی بودم اکنون چون رسول خدا (ص) ازمجلس بیرون رفت خواستم چشمهای خودراکه درمشاهده‌ی آن بزرگوار بود به‌روی شما بگشایم. محقق جندی درباره‌ی مساله‌ی کشف ودرباره‌ی علم بسیط و مرکب انسان به مبدء وجود وبذات خویش وهمچنین درباره‌ی مقصود عرفا از ازلی بودن انسان ومعنی کمال جلاء واستجلاء به‌تفصیل بحث کرده ومطالبی بدیع‌ازخودبیادگار گذاشته است این‌عارف بلندپایه حقیقت ادب را عالی‌ترین مقام ازمقامات انسان دانسته ومعنی ظلوم‌وجهول‌بودن آدمی راباسلوبی زیبا مورد بررسی قرارداده است بطورکلی می‌توان‌گفت شرح فصوص جندی منبعی است سرشار ازمسائل عرفانی که کمتر کتابی را می‌توان دراین باب هم‌پایه‌ی آن بشمار آورد به‌اندازه‌ای لطائف وظرائف عرفانی دراین کتاب موجود است‌که بررسی همه‌ی آنها دریك فرصت کوتاه به‌هیچ وجه برای اشخاص میسر نمی‌باشد ازبرخی‌عبارات این کتاب ، چنین برمی‌آیدکه محقق جندی کتابی ازاین بزرگترپیش از این نوشته وبسیاری ازمسائل مهم عرفانی را درآنجا مطرح ساخته‌است آنچه وی دراین کتاب مورد اشاره قرارداده وآن را شرح کبیرنامیده است می‌تواند کتابی باشدکه این‌کتاب خلاصه‌ای ازآن بشمار می‌آید .

محقق جندی صورت ظاهر وصورت باطن انسان را مورد بحث‌قرار داده وباطن انسان را صورت حق تبارك وتعالی دانسته است وی ظاهر انسان رانیز بصورت عالم تصویر کرده ونسبت حقایق ذات آدمی را به‌حقایق عالم ازنوع نسبت اصل به‌فرع می‌داند درهمین مورد است‌که می‌گوید : شباهت میان حقایق عالم وحقایق انسان را درکتاب شرح‌کبیر

---

(۱) شرح فصوص‌الحکم جندی ص۱۰۷ چاپ‌مشهد .

خود ذکر کرده‌ایم عین عبارت وی دراین باب چنین است «. . . ولقد ذکرنا نظایرحقایق العالم‌وصورها من‌الانسان الکامل فی‌الشرح‌الکبیر...[1]»

لازم به‌یادآوری است‌که محقق جندی باهمه‌ی احاطه وتبحری‌که نسبت به مسائل عرفانی ومعنوی داشته وباهمه‌ی کوشش وتلاشی که در راه حل این مسائل بعمل آورده است احیاناً ازنوعی لفزش یااشتباه برکنار نمانده است .

وی درشرح خطبه، شیخ محی‌الدین عربی را معصوم[2] دانسته و او را ازهرگونه خبط‌وخطا مبرّا ومنزه‌معرفی‌کرده است‌کسانی‌که بااحادیث اهل بیت عصمت وطهارت آشنائی دارند بخوبی می‌دانند که بعدازچهارده معصوم پاك هیچ شخص دیگر دارای مقام عصمت نمی‌باشد زیرا مقام عصمت ازطریق اکتساب‌بدست نمی‌آید خداوند متعال‌این مقام رابه‌انبیاء واولیاء کامل خود اختصاص داده واین موهبت را تنها به‌آنان بخشیده است. شیخ اکبرمحی‌الدین عربی‌اگرچه دارای‌علوّمقام وجلالت‌قدراست ولی دارای مقام عصمت نبوده واز لفزش وخطا مصون ومنزه نمی‌باشد.

درخاتمهٔ این مقال می‌توان گفت شرح فصوص‌الحکم جندی ازجمله آثار نفیس وگرانبهائی است‌که مانند بسیاری از آثار گرانقدر دیگر تاکنون ازدست‌رس بیشتر طالبان علم وفضیلت بدور مانده بود حکیم بارع متضلع وفیلسوف واستهٔ متبحّر آقای سیدجلال‌الدین آشتیانی که تمام وقت وهمت خودرا درراه نشروگسترش وتعلیم عرفان وفلسفه‌ی اسلامی صرف کرده ودر این باب ازهیچ‌گونه کوشش وتلاشی دریغ نمی‌نماید بااحاطه‌ی عجیب وکم نظیری‌که به مسائل حکمت وآثارعرفای اسلامی‌دارد. ازوجوداین گنجینه‌ی‌گرانقدرآگاه‌گشته‌ونسبت‌به‌احیاءآن‌اقدام کرده است ازاین کتاب دونسخه‌ی خطی در دوکتابخانه‌ی ایران موجود است‌که به‌ترتیب عبارتند از:

---

(۱) شرح فصوص جندی چاپ مشهد ص ۱۸۹ .

(۲) شرح فصوص جندی ص ۱۱٤ چاپ مشهد .

۱ــ نسخه‌ی خطیِ کتابخانه‌ی سازمان مرکزی دانشگاه تهران .

۲ــ نسخه‌ی خطیِ کتابخانه‌ی مدرسهٔ قدیم فاضلخان مشهدکه به مدرسهٔ نواب انتقال یافته است. آقای آشتیانی پس‌از تهیه‌ی فتوکپی ازاین دونسخه آنهارا بایکدیگر مقابله کرده وموارد اختلاف میان آنها را درپاورقی باحرف«ف» که علامت نسخهٔ مدرسهٔ فاضلخان است‌مشخص نموده است شماره آیات قرآن به‌انضمام شمارهٔ سوره‌ای‌که هریك از آیات درآن واقع شده باعلامت حرف «س» و «ی» مشخص گردیده‌است موارد اختلاف نسخهٔ بدل نیزطبق معمول باعلامت حرف «خ» و «ل» معین شده‌است. آقای آشتیانی نظریات خویش را نیز درهرمورد که لازم دانسته بعنوان تعلیقه درپاورقی آورده است . درهمین مرحله وی به‌علت کثرت کارهائی‌که بعهده داشت از نگارنده‌ی این سطورخواست تصحیح مطبعی این کتاب را بعهده گرفته ونسبت به تهیه‌ی یك مقدمه‌ی کوتاه برای آن اقدام نمایم درتصحیح مطبعی این کتاب نهایت دقت و مراقبت را بعمل آوردم وآنچه اکنون دراختیار خواننده است همان مقدمه‌ی کوتاهی است‌که وظیفهٔ نگارش آن‌را بعهده گرفته بودم . بین بخشی ازمتن این کتاب ومتن منتخب آقای ابوالعلاء عفیفی مقابله بعمل آمد مواردی وجود دارد که متن منتخب آقای ابوالعلاءمشتمل برجمله یا کلمه‌ای است‌که آن جمله یاکلمه دراین متن نیامده است دراینگونه موارد عین آن جمله یاکلمه درپاورقی این کتاب ذکرشده وباعلامت حرف (ع) مشخص گردیده است .

دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی

مشهد مقدس اول اسفندماه سال ۱۳۶۰

شرح فصوص الحكم

تأليف

مؤيد الدين جندي

(م حدود ٧٠٠ ـ هـ ق)

از این کتاب تعداد دوهزار نسخه در چاپخانهٔ دانشگاه فردوسی بچاپ رسید

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم‌الله ابتدأت و علیه توکلت فی جمیع اموری حمداً لحمد احق محامد الحق و احمدها فی‌مجامع الصدق واجمع مناهج المحقق المحق و حق الحق ان یحمد بالأحری والأحق و یصدق فی‌الاعلی و الاسبق ، و یعبد بخالص العبودیة والرق عن‌شایبة الربوبیة و شانیة الحریة و العتق ، هوالحامد ذاته بذاته فی ذاته و حقایق ذاته برقایق اسمائه و صفاته فی‌حدایق حضرات‌تجلیاته ودقایق نسب‌درجاته، یحمد هویته الکبری و انیته العظمی بتعیّنات باطن هویاته و تنوعات ظاهرانیاته ، حمداً جامعاً بین التسبیح و التحمید ، مطلقاً عن التسریح و التقیید بالتجرید و تشبیه التحدید و التجدید ، محیطاً بکثرة التوحید واحدیة التعدید، هوالحامد الحمید و الماجد المجید ، باطن هویته ظاهر بانائیته ، اول فی غیب غیبه ، آخر فی‌عین غیبه ، مطلق التعین فی‌کل متعین بانه متبین بانیته اولیته وآخریته و باطنیته و ظاهریته و ازلیته و ابدیته واحدیته و صمدیته نسبه الذاتیّة لاذاتیته، فغیب غیبه هویته ، و تعین عینه انیته ، و باطن باطنه ذاتیته ، و ظاهر باطنه انائیته و ظاهر ظاهره الهیته ، و شهادة ظاهره ربوبیته و حقیقته ، و ظاهر مظهره مربوبیته و خلقیته ، و جمیع هذه النسب یقتضیها حقیقته .

فسبحان الله الواحد الاحد، الذى لايقدح فى احديته كثرة مايتعدّد، ولايمدح ابداً بوحدانيته الخاصة احد ، و هو يتعالى ان يوحد بوحدة محدودة يداخل حد العد ، و خارج العدد فى الازل والابد ، حوله لاباحد ، قوته لابعدد ، دوامه ممدالمدد ، و بقاؤه يفنى المدد ، و سرمديته لاباعتبار أمد ، اطلاقه لايتقيد بالمطلق والمقيد ، و وجوده قيوم ماوجد ويوجد ، ابدالابد وسرمد السرمد .

والصلاة على السيد العبد حامل لواء الحمد ، صاحب المطلع والحد ، معد نون المدّ ، و ممد الف القد ، و محيط حدهاء الحد ، يعين احدية المحبة والود و غير غيرية العد ، مُنزّل احدية جمع الحكم والأسرار ، و محصّل جمع جميع الكلم و الأنوار ، و مفصل جوامع الجمل فى عيون مجامع الاعيان و الاغيار ، حامى حريم السر بحكمة الستر ، ماحى اثر الشرك و عين الكفر ، حاشر حروف المعانى الشهودية من قبور الكلمات الوجودية الى ارض حشر الرشح بالرشحات الجودية و النفحات النفسية الودودية ، عين اعيان العناية، و حرف حروف الهداية، وكلمة كلم الخصوص، وحكمة حكم النصوص، مسمى الاسماء واسم الذات والمثل المنزه عن مثليّة المتماثلات، رافات الخرافات المتقابلات المتخالفات ، واشكال اشكال المتشاكلات المؤتلفات ، محمد المصطفى لفتح ابواب الشفاعة الكبرى، وختم نبوات الشريعة المثلى، سيد الانبياء و المرسلين ، وسند الآولياء الكاملين المكملين ، احد جمع حقايق الكمل ، زبدة خلاصة المفصل و المجمل ، و على آله واهله الاطهار ، و اخوانه الكاملين الاخيار ، مراكز افلاك المحيط الاشمل ، وعلى ساير صحابته واتباعه نقطة دوائر العلم والعمل، خصوصاً على وراثة الاكمل و مظهره الاتم الاجمع الافضل ، شيخ الكمل ، امام العلام ، المخصوص بالوراثة الاخوية ، و ختمية الخصوص و المنصوص على اكملية وراثته عن خاتم نبوّة الشريعة والنصوص، واضع اوضاع الحكم فى مواضعها من نقوش الفصوص ، مبرز صفوف عبيد الإختصاص الالهى بين يدى الحق ، كانهم بنيان

مرصوص[1]، علم العالمین بالله فی‌العالمین ، عمدة الوراثة الکاملین المکملین ابی الاولاد الالهیّین خاتم الاولیاء المحمدیین ، محیی الحق والدین ، ابی‌عبدالله‌محمدبن علی‌بن محمدبن محمدبن محمدبن العربی الطائی الاندلسی ، رضی‌الله عنه و ارضاه به‌منه ، و علی اخوانه و اولاده الالهیین اجمعین ، الی یوم‌الدین .

اما بعد فان‌کتاب فصوص‌الحکم فی‌خصوص الکلم من منشآت هذا الکامل الخاتم مفخر بنی‌طیّ وآل حاتم ، جلیل‌القدر عظیم‌الشأن‌والامر، یروی غلیل‌الصدر ، و یشفی علیل الطلب والشوق لاستجلاء هذا النور واستحلاء مافیه من الذوق و السرور ، یحتوی علی‌کلمات اذواق الحضرات الاسمائیة ، و ینطوی علی امهات اسرار الحرم النبویة الاصطفائیة، وانوار الحصص والنسب الاحدیة‌الجمعیة الکمالیة، و یتضمن نصوص مشارب الکمل من‌الانبیاء والمرسلین ، و خصوص مآخذهم من التوحید و مواجید الافاضل منهم والکاملین ، و هو مخصوص ببیان ذوق کل نبیّ کامل من‌الخلفاء الالهیّین ، ولکن من‌الوارث المحمدی الختمی ومشرب خاتم‌النبیین علی التخصیص و التعیین لامن وراثة غیره من‌کمل الانبیاء المذکورین ، صلوات‌الله علیه و علیهم اجمعین ، و لیس‌کذلك ذوق سائر اولیاء الورثة المقربین علی ماسیرد علیك فی‌متن هذا الکتاب وضمن مایحوی من‌الصفاوة واللباب، انشاءالله رب‌العالمین. و لهذا السر نهی الشیخ، رضی‌الله‌عنه، ان‌یجمع بین‌هذا الکتاب و بین غیره‌من‌الکتب، فی‌جلد واحد ، سواءکان من مصنفاته او مؤلفات غیره من افاضل اصحاب التحقیق، واماجدارباب‌الطریق، لان مشرب مقام النبوة و حماها ، یجل و یعلو و یعظم و ینبو مما سواه . و الانسب ان‌یکون اذواقها الخصیصة بمشاربها و علومها المسیسته بمآربها ، مرفوعة و معززة ، ولایخلط بینها و بین غیرها ، فیبقی محفوظة و محرزة مبیزة ، فمن فهم مااودع مضمونه ، علم من علم النبوة مکنونه ، و فهم من سر

۱- اعلم العالمین بالله-

مامضنونة ومصونة ، و من تدبّر من اهل حكمه و حكمة انواعه و فنونه ، فجّرالله من سرّه و قلبه ينابيع الذوق و عيونه ، و حصل من مشربه الخاص به ميزانه وقانونه، وكشف الله له من كل مقام من المقامات النبوية الكمالية و الدعوة الحقة الى الله مشهورة و مخزونة ولطالماتطاولت اعناق الهمم المتعالية المتغالبة الى أسواراسرارها، و حسرت عن سواعدها وحدقت بابصارها ، فتقاصرت عند تطاولها عن تناولها بايدقصيرة،وانقلبت بابصارها عن استجلاء انوارها حسيرة، فقنعت عن غور فوائدها الغريزة العزيزة ، و دُرر قلائدها المنظومة و النثرة ، و فوائد زوائرها[1] الأنيرة بمعارف نزرة يسيرة مما تحت بحث معانى كلامه و مغانى بدايع نظامه[2] من حقايق كثيرة و معانى خطيرة ، و دقايق حقية خفية و مستنيرة لايظهربها الا من كان من امرها على بصيرة ، فانها لاينال الا بالكشف و الالهام و تجلى التعريف والاعلام .

ولقدندبنى الى شرح معضلاتها و حل معقلاتها ، اكابر علماء الاعلام ، و رغب الى فى كشف مشكلاتها و تفصيل مجملاتها و تحصيل محتملات اشاراتها ، اقوام بعد اقوام ، و طلب ايضاحها و استشراحها من الاصحاب و الاقران الكرام والاحباب و الاخوان الأماجد العظام كل امام علام ، فكنت اكل فى كل ذلك امره الى الله ، واقدم الاستخارة والاستجارة على سنة اهل الله ، عارفاً بصعوبة اطلاع كل سالك على مسالك طريقه ، عالماً بضيق عطف كل ذى مقام و وطن عن اتساع ممالك تحقيقه ، لارتفاع مآخذها و مشاربها عن آوكار الأفكار والآوهام ، و امتناع مداركها و مآربها من اكثر العقول والاوهام ، و ربما استصغرنى عن هذا الشاوكل مستكبر ، و استعظم ذلك عن قدرى كل مستحقر مستهتر ، و تجلّ منزلته عن رواية مثله عنى كلّ معجب بنفسه متكبر ، ولاسيما واهل الزمان فى هذا الطور الكشفى و التحقيق الشهودى الوهبى بين جاهل بقدره و بحقه جاحد ، و بين مستشعر بعلو مكانته من وراء حجاب الفكر

١- زوائدها - م ، روائدها. ف ٢- بديع .

و علیه حاسد ، فیستنکف فی زعمه ان یصعب علیه حله، اویرتفع عن حل مثله محله، و یغمض علیه کثره و قلته ، و یدق عن فهمه دقه وجله ، لأنه فی زعمه علم فی علم العربیة بالموازین النظریة ، والقوانین المنطقیة الحکمیة، و علیه مدار العلوم الطبیعیة و الریاضیة ، مشار الیه فی الاصول الالهیة و سایر الفصول الحکمیة ، و علیه مدار العلوم الکلامیة و الفقهیة ، عالی الروایة فی الاحادیث و الاخبار النبویة و الآثار المصطفویة ، جامع[1] دقایق التفاسیره المأثورة، حاوی حقایقها المشهورة والمستورة، و هذه هی اصول العلوم الکافیه الوافیة، و عن امراض انواع الجهالات والضلالات هی الشافیة ، و لجمیع الشکوک و الشبه نافیة فأنی یخفی علیه و یبقی لدیه من علوم الحقایق و اشارات الصوفیة خافیة باقیة ، ثم النفوس مع هذا مغراة بمعاداة الجهل[2] مضراة[3] بمناولة من یری انه افضل ، و هی مجبولة علی مماراة من یتحقق الفضیلة فی مباراته لا بمداراة من تبیّن الشرف فی مجاراته بالجدل ، و قد ظنّت الکمال فی المنافسة علی الأعلی والأکمل ، و المناقشة فی الأولی و الامثل ، فکبّر کل احد بما عنده من المعتقد الذی اول اولاً برأیه ، و عوّل علیه ثانیاً و اعتمد ، فحجب اما بالعجب عما لم یجد ، اوبالعجب بما ادرك فی زعمه و وجد ، فهؤلاء ینکرون علی ماینکرون اویستکثرون ویتوهمون عدم صحة مالایفهمون «کلا بل ران[4] علی قلوبهم ماکانوا یکسبون » ، ثم « یوم القیامة بدالهم من الله[5] مالم یکونوا یحتسبون » ، بل قلوبهم فی غمرة من هذا ، ولهم اعمال من دون ذلك هم لها عاملون[6]، وکل حزب بمالدیهم فرحون[7] فکل منهم علی عبادة هواه عاکف ، و مقیم «قداتخذ الهه هواه و هو ملیم » یرغب عن الصحیح القویم الی المعتل السقیم ، و ینکب عن الرجیح

۱ـ دقایق تفاسیره المأثورة ـظ ـ
۲ـ بمعاداة ماتجهل ـ خل .
۳ـ مضـّراء ـ خل ـ
٤ـ س۸۳ ی۱٤ .
٥ـ س۳۹ ی ٤۸ .
٦ـ س۲۳ ی٦٥
۷ـ س ۲۳ ی ٥٥ .

المستقيم الى المختل العقيم ، و يجنح الى مايرجح فى زعمه و مبلغ علمه ، فيهتم به و فيه يهيم ، و يحتج بمايختلج فى وهمه و غاية فهمه بتسهيل شيطانه الرجيم ، ولا يتذكر « ان فوق كل ذى علم عليم »[1]. واذلم يهتدوا به، فسيقولون هذا افك قديم[2].

هذا و ان لكل ذى فهم صحيح و صاحب بحث رجيح من ذوى القلوب وارباب الألباب فى ظاهر عبارات هذا الكتاب و سائر اشاراته الى سائر مايحويه من اللباب، فوائد كثيرة و زوائد عزيزة غزيزة ، يتوهم بذلك انه على اوفر حظ و نصيب ، و ان سهمه فى حقيقة الامر مصيب ، و ان شعبه فى شعب هذا المرتع المريع خصيب ، ولو رزق الإتصاف بالانصاف ، و رفق على الاستشراح و الاستكشاف ، و جانب طريق المجادلة و الاعتساف ، ولم يصدفه عن التعلم بتعليم العلم صادف الاستنكاف ، ولم يصرفه عن التسلم والتسليم، صارف الخفة والاستخفاف، لفاز بالاطلاع و الاستشراف على اشرف الاوصاف و اوصاف الاشراف كل الاشراف ، و حاز جواهر عوارف المعارف بالاعتراف عند الإغتراف عن بُحور نحور معارف رجال الأعراف ، و تحقق فى ان الوقوف على حقيقة المراد و الفحوى بعيد، والله عن مرمى اهل الرعونة و الدعوى ، و ان العثور على المعنى المعنى من كل لفظ و معنى هو المقصد الاسهى والغاية القصوى . فلما كان الامر على ماذكرت ، بكرت و فكّرت فى الاقدام على ملتمسهم ، و الاحجام على مقترحهم ، و نكّرت و اقبلت وادبرت و ذكرت كلاً منهم صعوبة ذلك ، وانكرت و استكبرت و اخبرت الى بعد ماخبّرت الأمر واخبرت و تخبّرت تخيّرت ، فكل منهم رمانى سهام ملامه وادّعى انه استعلم الامر من عند علامه وانى اثم عندالله ان اقصرت عن تعليمه اوقصرت فى اعلامه و اعرضت عن ايصاله الى بُغيته ومرامه . فلما الحقوا على كل الالحاح، و اقبلوا علىّ بوجوه الحق الصراح فى هذا الاقتراح بالاستشراح ، فلم اجد مساغاً ولا سبيلاً الى التصدى

١- س١٢ ى٧٦ .

٢- س٤٦ ى١٠.

للصدود و الانزاح ، ولا مجالاً ودليلاً فی تعدی حدود الصلاح و الاستصلاح ، فاستجرت بالله ، تعالی ، و استنجرت و استبصرت و استنصرت فایدت بروح منه و نصرت ، فشرعت بحمدالله فی بیانه بعد تبیانه و رشحت بشرحه فی أوانه و ابانه ، و سمحت بتعیین المقصود بعد عیانه ، و استفتحت الکلام بلسان الفتاح العلام ، و استنجحت کشاف المشکلات علی اتم نهج و احسن نظام، وهو ولی التعلیم والاعلام، و الملی بحقایق الافهام للافهام بتجلی التعریف والالهام ، و الموفق لاتمام الکلام علی اتم ختام ، والحمدلله اولاً و آخراً و باطناً و ظاهراً، و علی اکمل رسله، افضل صلاة و سلام .

تمهید

[ذکر القاب شیخه القونوی]

و لقدکان سیدی و سندی و قدوتی الی الله تعالی ، الامام العلام ، علم العلماء الاعلام شیخ مشایخ الاسلام ، حجة الله فی الانام ، سلطان المحققین ، کهف العارفین الواصلین ، ذخر العالمین بالله فی العالمین ، امام الورثة المحمدیین ، مکمل الافراد و النذر من الاولاد الالهیّین[1] ابوالمعالی صدر الحق و الدین ، محیی الاسلام و المسلمین محمدبن اسحاق بن محمدبن یوسف القونوی، رضی الله عنه و ارضاه بمنه، شرح لی خطبة الکتاب و قداظهر وارد الغیب علیه آیاته و نفح النفس الرحمانی بنفحاته ، و استغرق ظاهری و باطنی روح نسماته ، و فوح نفایس اسمائه و بعثاته، وتصرف بباطنه الکریم تصرفاً عجیباً حالیاً فی باطنی ، واثر تأثیراً کمالیاً فی راجلی و قاطنی ، فافهمنی الله من ذلك مضمون الکتاب کله فی شرح الخطبة ، و ألهمنی مصون مضمون اسراره عند هذه القربة . فلما تحقق الشیخ « رضی الله عنه » منی ذلك ، و ان الامر الالهی وقع بموقعه من هنالك، ذکرلی انه استشرح شیخنا المصنف

۱- والنّدر -ف-

« رضی‌الله عنه » هذا الکتاب ، فشرح‌له فی خطبته لُباب مافی‌الباب لاولی الالباب، و انه «رضی‌الله‌عنه» تصرف فیه تصرُّفاً غریباً ، علم بذلك مضمون الکتاب ، فسررت بهذه الاشارة ، و علمت ان لی اوفرحظ من تلك البشارة . ثم اشارالّی بشرحه. و امرنی برعایة الطالب فی ذلك و نصحه ، فکتبت عن امره بمحضر منه شرح الخطبة فی‌الحال علی ماشرح بالمقال ، و رشح بالوقت و الحال ، امتثالاً لأمره واجلالاً لقدره ، و فعالاً بنفسه المبارك و حکمه و تیمّناً بلطفه المتبرك ، مستمداً من علمه و سرّه ، و اودعت فی ذلك مجملات القواعد و الضوابط الکلیة و امهات الحکم و الاسرار العلیة الالیة و تفصل المجمل فی سرّی ، ثم اشغلنی عن اتمام الشرح تفرعی لأمره ، لاعن امری و نحیتنی اوامر الحق التی لارادلها من حیث ادری و من حیث لاادری ، و وکلت الیه امر ذلك الی ان یعین لذلك صفاء وقت و حال من خلاصة عمری ، حتی توفی الشیخ . «رضی‌الله عنه» فی‌بلاد الروم ، و انتقلت بعده الی دارالسلام ، و هجم الحق علی فیهاکل الهجوم ، و لزمت باب الانقطاع الی الله و الخلوة ای‌لزوم ، و فتح‌الله لی‌ابواب رحمته فیما اطلب واروم ، و وفقت علی شرح بعضه بالحاح بعض الافاضل ممن له حق الفواضل علی بذلك ، ثم سافرنا من دارالسلام قبل الاتمام ، ولم یرد بعد ذلك الوارد علی بالالهام للتمام و الختام ، الی آن اوانه و حان من عندالله ابانه ، واذن الله باتمامه علی اکمل نظامه و اتّم ختامه.

قصیدة

مؤید لایقنع بمشهود شاهد ففی غیبه اقصی مقاصد قاصد
ولست بتالی ان‌تجده بکل ما فقدت فقد حصلت‌کل المقاصد
وکن صمدی‌القصد اقصدمقصد، الی الصمد القیوم عزمة صامد
و شاهدتشاهد ،فالمشاهدجاهد مشاهده مشهوده فی المجاهد

۱ــ مراد شارح محقق از دارالسلام شهر بغداد مرکز جمهوری‌عراق‌عرب است.

فان جذبة جذتك عن كل جاذب وجادت بوصل فوق طوق المجاهد
فلاتركنن وازكن[1] لمافوق طورها ولاتتركن الجد واجهد و جاهد
وكن جامعاً بين الوصولين واصلاً بجذبة مجذوب مُجاهِدَ جاهد
وحافق وحقق ان تحقّقت شاهداً لعينك من غيب جميع الشواهد
فان تتبيّن ان حقاً حقيقة تعين فى مجلاك فائبت و شاهد
واى تجل كان من اى حضرة الهيّة او باطن الذات وارد
فحق لحق ان يقوم بحقّه احق قيام قائماً بالقواعد
وان كان روحاً روّح القلب ريحه بروح و ريحان و عين الفوائد
و نفّس عن النفس النفيسة كربها بأنفس انفاس الوجود و ساعد
فما النفس الا انفس النفس الذى تنفّسها الرحمان من نفس واجد
وان هى اهوت للهوى يدبيعة فعظها و نهنهها و خذ بالمراشد
وان اولت من اول الامر سوّلت كو عدلو عد[2] فى المواعد واعد
فلا تطمعن او تطمعن ان تطيعها و تعطيها منك انقياد المعاضد
وان كان روحانى اهل طريقتنا فصدق و صادقه و واعد و عاود
وكن انت نوراً، ان تروحت بينهم وخل خلال الانس و آنس وصاعد
وان كان خدناً تابعاً فمبايع وان كان شيطاناً عنيداً فعاند
فلاتله فى لهو ولهِ متألهاً و باللهولاتوله ولا تتبالد
فكل تجل فى تجل ، و كل ما تراه تحل فى تحل فشاهد
ولاتله بالأشكال عن مشكل بها فهى للأشكال تشكيل واحد
نقوش و اشكال تراءت كما ترى على سطح وجه البحر كالمتشاهد
وقل موجد الاعدام وجداً بجوده و مظهر اعيان الفيوب لشاهد
اعذلى و عدلى بالعناية واعدنى عدوّ عدو ، راصدلى مراصد
وكن لك بى كوناً وكن فى كناية وكننى بلاكونى كما كنت واعد
وكن ظاهراً بى، باطناً لى بلا انا اكن لك عين الكل و الكل فاقد
فانى امر و قدخمّر الله طينتى بسر هواه قبل اول والدى

۱- : اعلم .
۲- خدمه .

الفتّ هواه قبل تاليف تـالف و خلّد فى خلدالحقايق خالدى
وليّى لـه قلبى ولبى قبل ان ينادى بناديه طريفى و تالـدى
و مالى مجيد عنه عذراًولست عن طريق الهوى العذرى عمرى بحايد
و عهدى به انى اهيم بحبّه وفـى وفـى لى بعهد معاهـد
عصيت عـذولى طاعة لغرامـه فاسلم «شيطانى» وآمن «ماردى»
و عشق جرى فى عرق روحى بقاصد لقتلى و من عرق بعينى قاصد
خشى فى الحشا حاشاك ياجنة المنى جهنم شوق للمواقـد واقـد
تنهدت من شوق الذى ابداً معى تنهد مثلى ، لالاجـل النواهـد
حضورى به حى و صبرى ميت بشاهد طرف باهت غير راقـد
حياتى بحى لايموت وان امت ، امت بهواه و هو عيشى بجاشد
و مالى فداء بعد ماقدا فادنى فؤاداً فئيداً فيه ان فاد فايدى
و اذبحياة الحى حـى حقيقتى فلابأس ان فى حبه باد بـايدى
ولى عوض فى الله عن كـل مطلب وما فاتنى منى به منه عـايدى
تنهدت لماانهـد طورى بطـوره و ينهدّ من اجلى، اجل كل ناهد
سقى بعهاد الانس معهد عهدنـا ولم انس انساً بين تلك المعاهد
يقظت لادراك النباهة لاتـرى لها اثراً عين غفت فى المراقـد
لئن طاف بى طيف الحبيب وعادنى فمن عادتى ان الوصيد و ساير
فلـوارم و صلى بالتنزل فجـأة فذلك مأمولى و انهى مقاصـد
يصادفنى عماسوى الحق صادفاً يجانب صدقى كـاذبات المواعـد
وان عرج الأسراء نحو حماه بـى عرجت ولم ارجع رجوع القواعد
فانى اذا از معت فى السير نحوه اسر لم اعرج بالنجوم الرواكد
فلو ساقنى الاقبال نحو فنائـه وصلـت اليه لابقطع الفدافـد
فشوقى الى من كان بالاصل شايقى وشوقى اليه سايقى و هوقائد
وان يتفق قصدى اليه و قصده الى لأصـل الباعث المتـوارد
فقد عاد عيدى جمعـه والتقيته منازلـه الاوساط لـلمتوافـد
وان القه فوق المواسط انهـا تحلى تدلى الرب اكرم وافـد
وان القـه دون المواسط انهـا تدان لدانٍ بعد وهم التباعـد

فخذها مقامات اللقاء مرتباً عليها تلقى ما يلقى لراید
اخذت من العلام علمی فماله نفاد و مامن عنده غير نافد
فراید نفسی من فرائده وما فراید قوم من نفوس فوايد
فهم اخذوا من ميّت ميتاً فلا صفاء ولاماء مكاء لسامد
و عيدی جديدكل آن وان ابت عناكب ذبان اتت بقدائد
و من عنده للعبد فی كل لحظة عوايد انعام عليه عوائد
بقلبی ورأسی من كراسی نوره كراسی جبال راسخ غير ماید
و بصرنی بالحق كل محقق بصير باسرار الحقايق ناقد
و قيدت بالشرع المطهر حكمتی و اطلقت عقلی من عقال العقائد
ورضت سباع النفس علماً فماطفت وامست اساری فی قيود المقائد
ربيت علی علم الحقايق فهی لی وبی ان اجادل دونه او اجالد
وفی مهدها نيطت علی تمايمی وعنّی بايديها اميطت معاضدی
وان انا بالتحقيق ناضلت امّة و ناظرتهم فالكل قيد الطرائد
يناقض علمی جاهل بی يناقص من الرأی فی الرابی بما لم يضادد
فيجهل علمی انّنی عالم به ويجهل جهلاً عنده فی التزايد
فاركب من علمی براق مشاهدی ويركب فی جهل تركب فاسد
تجاهلت للجهّال علماً بجهلهم علیّ و علم فی ذوی الجهل كاسد
وناسبت اضدادی بودّی و ضد ما أتوا، اذابوا فضلی بفضل زوائد
بعينی اری فی ضد عينی مناسباً لعينی وانفی فيه عين مصادر
و اشهد فی الأضداد سرّ تماثل وضديّة لم تبد فی من يوادد
ففی كل شئ كل شئ كما اری سری الكل فی كل بكل فوائد
ومن كادنی ما كادنی كاد ان يعود اليه بی مكايد كايد
فقد شدّ ازری الحق بالحق دونهم وركنی شديد عند شدّ الشدايد
لی العزّة العظمی بربی وذلّتی لذاتی بعيد اينتی فی المعايد
وان يرض ارضاً نورعينی بوطيه سمافی سماء العزّ اسماء صاعد
ولی نفس خاف هو من الخوف خافت علی رمق من خشية الصد حامد
بماء حياة الوصل حارت سماؤه علی ميت كالارض بالذل هامد

اذلل نفسی لا لذلی فاننی مشاهد عزّ فی اعز مشاهد
جمیع الأمانی من وصالی واصلی وکل مراد من مرادی برایـد
واعطی سریر الملك قوماً وانارد سلبتهم بتحانهم بالمعاقد
مناهل سرّی بالتجلی او اهل صفت او ضفت منها موارد وارد
یرید بانی لایرید وان ارد یرد بمرادی من جمیع الموارد
یروی عطاش الکشف فیض صبابتی و یشبع عربی العلم فضل مزاود
اقیّد بالتقیید ایدی تصرفی واطلق بالاطلاق السن حامدی
فشفف ادان الزمان قصایدی و شرف اجیاد الوجود قلایدی
بطبع کماء السلسبیل سلاسة و فکر کفعل النار للماء عاقد
جریداً قد جردتها لخوایـد وابکار افکار تزین جرایدی
وان حسنت بالحسن کل خریدة لقد حسنت حسن الحسان خرایدی
و واسطة للعقد کل فریدة فرادی لأفراد الوری من فرائد
و شادبانشاد نشیدی یشدّد لأرکان بنیان المعارف شاید
و من صادر منّی الی و وارد براید غیب نحو عینی براید
و رأس براسی ان بین حقایقی دقایق فرق راودتها مراودی
فلو صور تاروح شریف منور و جسم نحیف کاسف اللون کامد
و من حیث انی برزخ لحقایقی علی طرفی شطری لست بزائد
و مطرد منی انعکاس اشعتی علیّ بنور للضلالات طارد
لانی بانسانیتی و حقیقتی معین اعیان الشهود الشواهد
و انی لذات الذات انسان عینها و ناظر عین العالم المتوالد
ولدت ابی من قبل امی و امها وانکحتها اباه حین توالدی
وقد خال عمی اننی ابن اخ له الم یدرانی جد ام الموالد
و انی ابی الآباء قبل بنوتی لهم و هم فی نشأة لی ولایدی
وکنت اباً للامهات و جدها و بعلی وعرسی ان فهمت مقاصدی
وارضعنی الرحمان من ضرع نوره و تربیتی فی حجره و مقاعدی
واذقمت بالقیوم قامت قیامتی وقل یحدّ الحد عقد تقاعدی
وهل یغلب الورقاء منی عقابها و عنقاء قافی فی شراك المصاید

و من یتفکّر فی عواقب امره بدافی مبادیه بوادی المراشد
اردت ارتیاد الاصطیاد واننی اری‌الصید فی‌جوف‌المصایدصاید
ضنیت فاغنانی‌الضنی عن مراقبی فلیس یرانی مدبراً فتّی عاید
فاخفا مکانی خلف عز حجابه فلم اتبین فی عیون حواسدی
محی‌اسمی‌ورسمی‌والمسمی‌هواسمه وذاالرسم وسم فی‌اصح المواجد
و قد فنیت انیّتی فی هویة احاطیة ذاتیة لم نشاهد
هویته تبقی فناء هویتی فانی به فیه عدیم لواجد
فکلی کقلب للتجلی موهل بکل تحل للتحلّی معاقد
بسمع لاقوال الحقایق منصت و طرف لآیات الوجود مشاهد
حضوری بقلب فیه عنی غایب شاهد طرف شاخص فیه شاهد
بعینی حمدت الحق‌من‌حیث‌حمده له مطلقاً من‌کل حمد و حامد
وکل مدیحی فی سواه فانه له و هوا بهی مقصدی فی قصایدی
هدای ضلالی فیه عنی و غیره فلایهتدی نحوی مدارك ناشدی
یصلی الیه بی بعین صلاته علی فمعبودی له عین عابد
قیامی به عین الرکوع و انه یشهد سجودی علی عین‌ساجدی
فیشهدنی فیه بعینی عینه و یشهده بی‌عین غیبی و شاهدی
و اشهده عین الشهادة شاهداً و عین عیون الغیب فانظر نشاهد
و اجمع بین المشهدین بجمعه واطلاقه عن قید اطلاق عاقد
وان ینحصرنی امهات مشاهدی فلا یتناهی فیضه بالزوائد
کانی وایاه بجمع حقیقة احاطیة فی واحد ضرب واحد
سلالة سلسال من‌الماء سال فی‌اناء من النور المجسد جامد
و متحد ابصارنا ببصائر لابصار وجه الحق حقاً حداید
و انی و نور لایری متبرقع بسبعین الفاً من حجاب وزائد
سوی انه قداخرقت سبحاته فلاشئ منها عن شهود بزائد
و لیس لنا لبس للبس ملابس یلابس لبساً بعد لبس جدایید
فمالی حجاب عنه و هو مواجهی بوجه محیط بالجهات موارد

فكلى عيون شاهدات وكله ... وجوه تجل لايغيب و شاهد
يحدثنى طول النهاية وانه ... سيأمرنى طول الليالى الخوالد
وكلى له عندالحديث مسامع ... بكل قلوب فى تلقى الموارد
وكلى لسان ان اقل عنه او به ... بكل ثناء فيه كل المحامد
و قدر علينا كل ليل بوجهه ... ولى كل يوم منه بالعيد عايد
فحمداً له بدواً عوداً و عايداً ... اليه جميع الحمد من كل حامد

هذه الغراء الدالية ، صدرتها فى هذا الشرح كالعلاوة ، وفيها من غرائب المعانى و لطايف الاشارات و العبارات البديعة مالا يخفى على المتأمل المحقق و المستبصر المدقق ، و يتضمن احوال اذواق التوحيد المذكورة فى هذا الكتاب من مشارب كمل الانبياء المذكورين و غير ذلك مما يختص بالمشرب الكمالى الجمعى الأحدى المحمدى الختمى ، و تستكشف ما اشكل منها من الحواشى التى ربما أومأنا اليها بها، انشاءالله تعالى. و قدحان ان نشرع فى شرح خطبة الكتاب و مايحويه من الخلاصة و اللباب ، و قد ذكرت فى كل كلمة كلمة من متن الخطبة مباحث كثيرة و علوماً عزيزة خطيرة و قواعد مهمة جليلة علمية وضوابط كلية جلية ، و ذلك فى نفسه بمفرده كتاب جامع و بحر واسع ، والله الموفق للطالب المؤمل و الراغب فى التدبر و التأمل ، على مادسست فى خباياه و ضمنت مطاويه من الأسرار لاولى الأيدى و الابصار ، و ارباب الاعتبار و الاستبصار . و الحمدلله اولاً و آخراً و باطناً و ظاهراً و جامعاً محيطاً حاصراً ، و صلى الله على الصفوة من عباده كافة، وعلى محمد خاتم الرسل وفاتح الابواب و السبل ، وآله الطيبين الطاهرين ، واخوانه الكاملين و الصحابة اجمعين، و التابعين لهم فى السنة المحمدية المطهرة الى يوم الدين خاصة .

قال الشيخ ، رضى الله عنه : «الحمدلله منزل الحكم على قلوب الكلم باحدية الطريق الامم من المقام الاقدم و اذاختلفت النحل و الملل لاختلاف الامم ، و

صلی‌الله علی ممدالهمم من خزائن الجود والکرم بالقیل الاقوم محمد وآله‌وسلم»[۱].

قال المؤید ، رحمه‌الله : فی خطبة الکتاب ستة عشرکلمة تحتوی‌علی‌مثلهامباحث کلیة ، وان استلزمت مباحث اخر ضمنیة تفصیلیة علی ماسیرد علیك ذکرهاو ننکشف عندالتدبر و التأمل سرها :

الاول منها فی‌الحمد، و فیه عشرة ابحاث یتضمن العاشر منها عشرة.

البحث‌الاول

فی‌حقیقةالحمد و تعریفه :

اعلم أیّدك‌الله بروح منه ، ان‌الحمد فی‌عرف التحقیق ، تعریف‌المحمود بنعوت الکمال و ذکره للمخاطب بما هو علیه من الفضائل و محاسن الخصال ، فکل حمد من‌کل حامد علی‌کل محمود ، تعریف للحامد من المحمود بمایستحقه ، و ذکرله بفضائل هی خلقه و حقه ، کقولك : ان زیداً عالم ، عادل ، حکیم ، جواد ، کریم. فعرفته بالعلم و الحکمة و العدل و الجود والکرم ، عندالمخاطب .

البحث‌الثانی

فی‌تقاسیم الحمد

و هو ینقسم بالقسمة الاولی الی قسمین : احدهما ـ ان‌یکون الحامد هوالحق، ثم ان‌کل واحد من القسمین ، ینقسم الی قسمین ، بان یکون المحمود فی‌کل واحد منهما ایضاً هوالحق او الخلق‌کذلك ، فان‌کان الحامد و المحمود هوالحق ، فهو سبحانه یحمد نفسه لنفسه من حیثیّتین او حیثیات ، فیکون معرفاً فی‌حضرة او مرتبة لنفسه من‌حیث ظهوره فی اخری، فهو یحمد نفسه و یعرفها بمایستحقّه من‌الکمالات

۱ـ فی‌بعض النسخ : و علی‌آله...

الذاتية و الالهية و الاسمائية و غيرها ، و فى هذا القسم مباحث منها :

البحث الثالث

و هو ان يحمد نفسه من حيث هويته العيّنية و اللاتعيّنية و اطلاقه و غيب ذاته غيبة الغيبية ، و يتحد الحمد و الحامد و المحمود فى هذا المقام ، و يستحيل تعقّل تميّز الحامد عن الحمد و المحمود ، اذ لا لسان فيه ، ولا وصف ولا نعت ولا حكم اصلاً ، لقهر الاحدية الذاتية كثرة فى تميز الحمد عن الحامد و المحمود ، و غاية العبارة و الاشارة الى التعريف و الحمد الخاص بهذه المرتبة هو بكمال الاطلاق عن كل تعين و نسبة ، و انه الكامل بالذات على الاطلاق . و قد يقال : انه لا حمد من هذه المرتبة ، والمراد نفى النعت و سلب تميز الحمد عن الحامد والمحمود. والحق انه يعرف و يحمد باطلاق حمد الحمد الذاتى المطلق مجملاً كما مرّ بلا تفصيل فافهم.

البحث الرابع

حمده سبحانه نفسه من حيث تعيّنه الأول المحيط بجميع التعينات ، فحمده له فيه تعريف و حمد مستغرق جميع المحامد و يستوعب جميع المحاسن و الكمالات و يحيط بسائر الفضائل و النعوت تماماً وانه منه تنبعث الكمالات و المحامد و ينفصل آخرما يتحصّل ، و فيه يتحد فى الأول و يتأصّل ، و هو تعريف و حمد ذاتى للذات فى اعلى مراتب حمد الحمد القائم بالذات ، تعالت وتقدست. فهو يحمد ذاته المطلقة بعين تعيّنه اولاً ، و يعرفها انها اصله التعين بحقيقته يدل على انه مسبوق باللاتعين ، و ان وراءه مالا يتعين و يعظم ان تعين او تبين ، و منه ظهر المتعين و يعين ويميز من وجه عن ذلك الاصل وتبين ، فيعرف ذاته المطلقة فى هذا المقام بمحامد سلبية وكمالات تنزيهية ، و يعرف ذاته المتعينة بالتعين الأول بأحدية جمع جميع الكمالات الثبوتية و السلبية ، فافهم .

البحث الخامس

هو حمده سبحانه ذاته بعلمه الذاتى ، ان جميع الكمالات و النعوت و الاسماء و الصفات و النسب و الاضافات على التعيين و التفصيل ثابتة له كل الاثبات. والمحامد من هذه المرتبة صفاتية ،و فيما فوقها ذاتية ، فيعرف نفسه بكشفه و احاطته بجميع التعينات العلمية على التميز و التعيين حسب المعلومات ، و انه هو المعلوم الحقيقى المتعين فى اعيان المعلومات ، فيعرف و يحمد ذاته انه محيط بعلمه الذاتى بما يعلم منه ، و محيط احاطة ذاتية بعلم مالا يعلم ولا يحاط به انه كذلك ، لا يعلم ولا يحاط به.

البحث السادس

هو ان يحمد الحق و يعرف ذاته بحقايق ذاته و يعرف ايضاً حقايق ذاته بذاته جمعاً و فرادى ، انذاته احدية جمعها و انها شئونه الذاتية و حقايق تفاصيل كمالاتها الذاتية و انها فى الذات عينها ، فهى هى فيها على الأحدية ، و انه فيها، اى فى حقايق ذاته اوشئون ذاته متكثر الأسماء و الصفات و النعوت و الاضافات ، و ان جميعها ثابت له على اكمل وجوه الاثبات عند العلماء الاثبات .

البحث السابع

حمد الحق حقايقه المؤثرة الفعالة الوجوبية، و هى الاسماء الالوهية و الربوبية، بانها هى المؤثرة فى الكاينات ، و ان الالوهية و الربوبية يثبت للذات بحقايق هذه النسب و الصفات ، فهى اركان الالوهية و قواعد بنيان الربوبية وربات[1] الحقايق الانفعالية الامكانية ، وكذا يعرف و يحمد ايضاً بحقايق الوجوب و الفعل و التأثير حقايق الانفعال و التأثرات الكيانية انها مجال تجلياتها و محال تنزلاتها و مظاهر

١ـ فى بعض النسخ : واربات ، و فى نسخة (ف) : ارباب الحقايق .

تعيناتها و حقايق متعلقاتها ، و ان تحقق جميع هذه النسب الربانية يتوقف على هذه الحقايق الكيانية .

البحث الثامن

ان يحمد الحق هذه الحقايق كلها بأنها احواله الذاتية و شئونه العينية النفسية و نسبه الغيبية الانية ، و هى فيه عينه لايتميز عنه ولايغايره ولايوجب كثرة منافية لأحدية الذات ولاظهور ولاتعيّن للذات الابها و فيها و بحسبها ازلاً و ابداً ، وان ظهور الذات بها متنوع التعيّن و تجلى الوجود فيها مختلف التميز و التبيّن ، و كذلك توحدها فى الذات و استهلاكها فى احديتها ذاتية للذات ، اقتضت بحقيقتها الأمرين معاً ، فهما ثابتان له ازلاً و ابداً عند التفات الإثبات .

البحث التاسع

هو حمد الحق من كونه عين الوجود الظاهر المشهود نفسه من كونه باطناً ، لأنه عين الظاهر و الباطن ، فهو سبحانه يحمد بظاهريته و مظهريته التى مجلى لغيبه ، فهو باتّيته الظاهرة التفصيلية المتعينة بانيات الموجودات يعرف و يحمد هوياته الباطنة الغيبية العينيّة ، وكذلك يعرف و يحمد بكل عين عين من الاعيان الغيبية المعنوية الثابتة فى عرصة العلم الذاتى الأزلى مظاهره و مرائيه و مناظره و مجاليه الخصيصة بها فى الوجود ، انها صور انانياتها ، و ان الاعيان وان كانت معانى هويات تلك الانانيات ، فانها صورانيات الذات الغيبيّة فافهم و افرق بين التاسع و الثامن ، ولا يعسر عليك ، انشاءالله ، تعالى .

البحث العاشر

مشتمل على اقسام حمد الخلق للحق و حمد الحق خلقه من كونه خلقاً و سوى

بثبوت مابه‌امتیاز مرتبة الخلقیة علی مرتبة الحقیّة الواجبة الربانیة بثبوت الافتقار الذاتی للخلق و ثبوت وجوب الوجود بالذات لمرتبة الالوهیة ، و هو القسم الثانی من‌التقسیم الأول ، اخّرناه لیتم اقسام القسم الاول و التقسیم الکلی الحاصر للحمد فی‌هذا التقسیم من خمسة اوجه فی‌جانب الحق و جانب الخلق‌کذلك بمثلها ، و هی امهات الحضرات الخمس الاخر :

الاول ، من حیث عالم المعانی و هی صور معلومیات الاشیاءالله، تعالی ، و معنویاتها ازلاً و یسمیها اهل الله الاعیان الثابتة ، و محامد هذه المعانی و الحقایق للحق یکون بألسنتها الغیبیة و استعداداتها الغیر المجعولة و خصوصیاتها الحقیقیة بأنهاشئونه المعنویة، وان‌الحق‌مسمی‌بها وظاهرفیها بحسبه‌کمامر، وانهامعیّنات‌الأسماء الالهیّة الوجوبیة و نسب الربوبیة، و یختلف هذاالقسم بمقتضی خصوصیات‌الاعیان.

الثانی ، حمد الحق لعالم الارواح ، و تعریفها و حمدها للحق یکون بالتنزیه و التسبیح و التقدیس و الطهارة و الوحدة و البساطة والشرف والنوریة طرداً وعکساً، جمعاً و فرادی ، کقوله، سبحان‌الله و سبوح قدوس، ربّ‌الملائکة و الروح، ومثله.

الثالث، من‌حیث‌عالم‌المثال وصوره‌ومحامده‌للحق ومحامدالحق‌لهافیه‌انمایکون بتجسیدالتجلیات‌وتشخیص‌الأعیان‌المعنویات وتصویر الأسماءوالصفات، واظهارالمعانی و الارواح متمثلات فی‌الاشکال و الهیآت ، بان لها قوة التجسّد والتشکل والتمثل محسوسة‌کالجسمانیات و التحیزات و ان‌لم یکن‌کذلك فی‌الذوات .

الرابع ، محامد الارواح‌و المعانی للحق ، و محامد الحق لها ایضاً بتمثیلها و تشکیلها المشاهد بانها اشکال هیآتها و صورها المعنویة العقلیة بحسب اللوازم و لوازم بماینها من المناسبات و المباینات و النسب و الاضافات وصور الجمعیات ، و لکنها مقیدة بالقوة المتخیلة فی الحسّ المشترك من‌کل حیوان له قوة التخیل و التصور . و الفرق بین الاول و الثانی ؛ ان الاول صور تمثیلیة و اشکال وهیآت اول یتمثل و یتنزل فیها الارواح و المعانی و التجلیات بحقایقها و بانفسها هی لها

قوالب و هياكل روحانية و نورانية بخصوص مقتضياتها لابالنسبة الى الشاهد و فى حسّه المشترك و فى الثانى بحسب المتخيل و مرتبته و شهوده .

الخامس ، عالم الاجسام و الجسمانيات و هى جمعاً و فرادى تحمدالحق بذواتها و وجوداتها و مراتبها و ارواحها و قواها و السنة احوالها و استعداداتها بموجب علوم و معارف آتاهاالله و تعريفاتها للحق بالكمالات الثبوتية الوجودية الخصيصة بالجسمية الكلية و بكل جسم جسم منها و بكل موجود موجود من المتحيزات الجسمانية و الوجودات الخلقية الكيانية من حيث حقايقها و معانيها و من حيث ارواحها و مثانيها روحيها و عقليها و نفسيها و نورية معانيها ، و من حيث تمثلاتها و تشخصاتها و تجسداتها الروحانية ومبانيهاالمثالية العقليةالنورانية والمثالية و الخيالية والجسمانية طبيعيها و عنصريها تحمدالحق و تعرفه بذواتها ومراتبهاوافعالها و احوالها و نسبها و اضافاتها دائماً. و النوع الانسانى بانواع لغاتها و تسبيحاتها و تحميداتها و تمجيداتها و تهليلاتها و تكبيراتها ايضاً يعرف الحق و يحمده على ماعرفت ، و قددون فى ذلك الكتب . و تعريف ذواتها و حمدها للحق يكون من وجهين :

احد هما ، بتنزيه الحق و تقديسه عن خصايص النقايص التى هى عليها من حيث كونه غنياً عن العالمين و سلبها عنه .

و الثانى ، تعريفه و نعته ، تعالى ، بماهى عليه من انفسها و اعيانها من الكمالات الخصيصة انها ثابتة له من حيث هى على الوجه الاكمل .

فهذه امهات تحميدات الموجودات بألسنة مراتبها الكلية الوجودية للحق ، و تعريف الحق لهم بانها ملابس نوره و مرايا ترائى وجهه و شعوره و قصور حوره . ولو شرعت فى التعديد و التفصيل لادى الى التطويل ، و هذه اشارات كلية اجمالية الى اقسام الحمد و انواع المحامد مشحونة فى مطاوى الكتب المنزلة كالصحف و التوراة و الانجيل و الزبور و الفرقان و فى الاحاديث و الاخبار و القصص و الآثار

و فی الدعوات المأثورة و الاقسام و الکمالات النبویة المنقولة المشهورة ، و ذلك امرلوسکت عنه کیفیته فسکتنا عن ایرادها فی هذا الکتاب و تعدادها .

و من جملة هذا القسم حمد الخلایق بعضها للبعض و تعریفها عُرفاً بالمدح و الثناء ، و ذلك ایضاً تعریف لذلك المثنی علیه بفضایل خصیصة به ، و اقسامها ایضاً مع کثرتها و عدم تناهیها ، مشهورة مذکورة ولا حاجة بنا الی تحدیدها و تعدیدها . و فی مشرب الکمال کل ذلك حمد للحق من الحق من حیث کون الحق باعتبار الوجود الظاهر بالکل فی الکل عین الکل . فافهم کما قلنا :

وکل مدیح فی سواه فانه له و هو انهی مقصدی فی قصایدی

و قد تمت المباحث العشرة التی یتضمن العاشر منها عشرة ، ولم یذکره ، وذلك ان المحامد الکلیة الخلقیة تنضاف الی الخلق من کون الخلق حامداً للحق و لبعضه من البعض من حیث هذه الحضرات الخمس ، فمن قبل الخلق خمس مراتب حمدیة ، و من جهة الحق المتعین بالوجود الخلق فی کل عین عین من الأعیان الخلقیة لها خمس اخری . فکل واحدة من حقیقتی الحق و الخلق الظاهر کل منهما بکل منهما تحمد الاخری و تعرفها بما هی علیه من المحامد . واما العاشر المحیط بالعشرة ، فهو حمد الحمد القائم بالحق و الانسان الکامل فی کل عصر .

و بیان ذلك ان کل کمال ظاهر و قائم بالحق او الخلق ، و الانسان الکامل فی الذات و الاسماء و الصفات و الاحوال و الاخلاق و النسب و الاضافات فی جمیع المواطن و المراتب و المقامات ، یحمد و یعرف من قام به بنفس قیامه ، و لیس کل ذلك بامر زائد علی سر التجلی الالهی الجمعی الأحدی الذی ظهر بالانسان الکامل الجامع الواحد جمعاً احدیاً و تفصیلاً جمیعاً قرآنیاً ، و بالانسان المفصل الفرقانی الذی هو العالم جمعاً و فرادی بموجب الحضرات الاسمائیة و بمقتضی النسب العلمیة و الشئون التی هی الاعیان الثابتة ، فیکون کل واحد من الانسان الکامل الجامع و العالم حامداً و مثنیاً علی الحق و علی کل واحد منهما جمعاً و فرادی ، اجمالاً

و تفصيلاً من كل واحد و بكل اعتبار بنفس الدلالة على اصل منبعه و منبعث مهيعه من الجناب الالهى و معرفاً للحق من تلك الجهة ، و ذلك الاعتبار اما تفصيلاً وجودياً فى العالم من مفردات الوجود و فى كل عين عين من اعيان العالم ، واما باعتبار احدية جمع الجمع الكمالى الانسانى عن الانسان الكامل مدّة فى مقامات المضاهات العظمى و المثلية المثلى ، من حيث ظهوره بالصورة الالهية . و هى امانة الله عنده حملها الانسان حيث قصر و عجز عن حملها غيره من الموجودات الكونية ، كما قال عز من قائل : «انا عرضنا الأمانة على السموات»[1] وهى كل من له سموٌ من المراتب الكلية والارض وهى السفلى والجبال وهى التعينات العالية «فابين ان يحملنها، واشفقن منها و حملها الانسان» ، و ثانياً كرة اخرى عن مقام المباهاة الكبرى التى ظهر بها الانسان الكامل ايضاً من حيث ظهوره بكل كمال و نعت وصفة وحكم تعين فى العالم فى الفرق، فانه ظهر به و فيه على الوجه الاكمل الاجمع ، و من حيث ظهوره بنقايص ايضاً هى نقايص الكمالات المذكورة آنفاً . فحمده التفصيلى ، هو ان كل حقيقة حقيقة من حقايق ذاته روحاً و نفساً و قلباً و سراً و جسماً وكل لازم و قوة و نعت و حكم لكل من ذلك بما ينطوى عليها ذاته و يحتوى عليها نشأته ، يحمد الحق و يعرفه من حيث الاسم الالهى الذى يستند اليه تلك الحقيقة او القوة او الصفة و غيرها و ترتبط به من خشيته و به ظهرفيه و تعين الوجود الحق و حمده و تعريفه له بكل منها بالألسنة الخمسة المذكورة : و هى لسان الذات ، و لسان المرتبة ، و لسان الحال ، و لسان الاستعداد ، و لسان احدية جمعه الكمالى ، فمحيط و جامع بجميع دلالات الاسماء و الصفات و العوالم و الحضرات و النسب المرتبية و الاضافات بمحامد لايتناهى ، و يسمى حمد الحمد من مقام احدية جمع الجمع الكمالى الانسانى ، فافهم .

و ذلك انه لما كانت التجليات الذاتية و الالهية و الرحمانية ، دائمة الوصول باجناس النعم و انواع العطايا و اصناف المواهب الى الانسان الكامل من جميع

١- س ٣٣ ى ٧٢ .

المراتب الذاتیة و الاسمائیة ، تعیّنت هذه النعم و الآلاء من لسان احدیة جمع الجمع الکمالی الذی للانسان الکامل حمداً کلیاً احاطیاً کمالیاً جامعاً لجمیع المحامد بنفس قیامها و ظهورها بها وفیه فی مقابلة تلك النعم و المواهب المحیطة الاحدیة الجمعیة، من حیث انه بالذات و المرتبة و الوجود «محمد» و یعرف الحق و یعرفه بالحق و العالم و به معرفة و حمداً او تعریفاً جامعة بین الحمدین دائماً فی کل حالة لا فی حالتین، و عن هذا الحمد یعبّر بحمد الحمد. فافهم والله الموفق.

تتمّة للمباحث الحمدیة

منها : ان جمیع هذه المحامد ان کان مقیداً او متعیناً من المحامد فی مقابلة ماوصل الیه و مجازاة ماانعم الله علیه من النعماء و الآلاء بالمشار الیها من حیث کلیات مراتبها فانه یخص بالشکر ، و ان لم یکن فی مقابلة شئ منها ولا معاوضة و لامجازاة، کمامر ، بل حمداً و تعریفاً بماهو علیه من الکمالات و الفضائل و الاستحقاق و الاهلیة فانه یخص بلفظ الحمد ، وان کان من خلق ، ثناءاً و تعریفاً لخلق آخر من حیث خلقیته ، یسمی مدحاً ، ان کان بماهو فیه من الکمالات ، و ان کان بمالیس فیه، فذلك مدّه بالها .

و منها : ان تعریف کل معرف و حمد کل حامد باللسان و القلب قصد الکل من یحمده و یعرفه انما یکون بحسب معرفته به اولاً حتی یتأتی له التعریف به عند من لامعرفة له بالمحمود ، او تعریفاً بمعرفته بالمحمود ثانیاً ، فکل من کان معرفته بالله اتم واکمل، کان حمده له اتم و افضل و اعم و اشمل ، و تفاضل الحامدین المعرفین لله فی محامدهم و تعریفاتهم ، بحسب تفاوت معرفتهم بالله . فحامد له تعالی من حضرة او حضرتین او اکثر بحسب جمعیة الانسانیة . و الحمد الاکمل المحیط الاشمل ، هو لاکمل الناس من حیث الحق و به ، او حمد الحق لنفسه من حیث هذه الکامل جمعاً و فرادی ، کمامر. فتذکر .

و منها : ان الحمد على انحاء ثلاثة : فان كان بصفة تنزيه فهو «تسبيح» وان كان بصفة ثبوت فهو «الحمد» و ان كان بصفة فعل فهو «شكر» فان حمد كل حامد و تعريفه للمحمود، اما ان يكون بصفة تنزيه او صفة ثبوتية قائمة بالمحمود، يستحسنها الحامد فيعرف المحمود بها او يحمده بصفة فعل . و على اى نحو كان ، فانه لسان من السنة الكمال ، يشير الى كمال فى المحمود ، قصد الحامد اظهاره اولاً، و الى معرفة الحامد به، كمامر ثانياً. و فى الآخر الى كمال غايتى قصد الحامد و الاخبار به ، فيقع التصديق بصحة ما اخبر ، ببرهان و حجة .

و منها : ان الحمد من حيث اطلاقه لالسانه الا لسان الذات من كون كل واحد من الحامد و المحمود و الحمد عين الآخر، كمامر . فلايقع حمد مطلق من حامد الا لفظاً ، و ان اضيف الحمد المطلق الى الاسم الجامع ، و هو الله ، فلايكون ذلك الا من حيث حضرة خاصة من حضرات الاسماء ، و ذلك لان الاطلاق الحقيقى هو الذى لاحدية جمع الجمع و الاطلاق يقتضى سقوط النسب و الاضافات، و يفضى الى استهلاك الاسماء و الصفات ، و اضمحلال سائر الاشارات و العبارات الثبوتية و السلبية ، فلاحمد فيه ولا اسم ولا صفة ولارسم ، بل الذات مطلقة عن جميع الاعتبارات الثبوتية و السلبية . و هذا وان كان معرفة و تعريفاً ذاته آخر مراتب العلم و المعرفة بانها جمالاً[1] كمامر، فافهم . و ان قلنا : الحمدلله مطلقاً من غير تقييد ، فان حال الحامد حين الحمد يقيد الحمد ولابد ، فلا يبقى الا اطلاق اللفظ .

و منها : ان تعريف الحامد بحمدلله ، يكون بذاته او بمرتبته او بوجوده او باحدية جمع المرتبة والوجود و احدية جمع الجمع، فمرتبة الحق الالوهية و وجوب الوجود الذاتى و الفعل و التأثير و السلطان ، و مرتبة الخلق العبودية و الافتقار و الانفعال و التأثر و امتثال الاوامر والنواهى ، و تعين الوجود فى كل مرتبة بحسبها،

١- فى نسخة (ف) : اجمالاً.

فهی حامدة و معرفة لاصلها الذی منه انبعثت و هو التعین الاول و حقیقة الحقایق الکبری ، فافهم .

و نختم الکلام علی اسرار الحمد ، وکل هذه المباحث فی لفظ الحمد ، و حان لنا ان نشرع الآن فی‌العلوم و الاسرار ، و المباحث الـذی یحتوی علیهـا البحث الثانی من المباحث السته عشر علی مابنینا علیه .

[تحقیق فی وجوه تسمیة اسم‌الله]

فنقول : الاسم الله و یکنی عنه فی عرف اهل الطریق بالجلالة ، تعظیماً لذکره ، و فیه من امهات القواعد وکلیات الضوابط والاصول التی نذکر هیهنا ابحاث عشرة:

الاول ـ فی‌اختلاف الوارد بین علماء الرسوم ، ذهب الخلیل و سیبویه و المبرد من علماء العربیة ، انه اسم علم للذات . و من علماء الشریعة ابوحنیفة و الشافعی و الغزالی و الامام محمدبن عمرالخطیب الرازی و ابوزیدالبلخی و القفال الشاسی و الخطابی من المتکلمة و النظار « رحمةالله علیهم» الی انه علم. وکلهم اختاروا‌القول بعلمیته ، ثم اختلفوا فی‌انه عربی او عبری ، فذهب ابوزید و جماعة من المتکلمین، انه مأخوذ من اللغة العبرانیة ، لان الیهود و النصاری یقولون فی الاسم العلم ـ لها ـ فحذف العرب الالف التی‌بعدالهاء طلباً للتخفیف،کمافعلوا فی‌الیوم والنورو الروح، فانها ایضاً منقولة من اللغة العبرانیة وکانت ـ نورا ویوماوروحا ـ فخذ فوا الالفات من هذه الکلمات ، فقالوا فیها : یوم و نور و روح. و بطلان ماذهبوا الیه بیّن ، لانا نقول : لانسلم ان هذه الکلمات عبریة بل عربیة فی اصل الوضع ولیست‌مأخوذة للغة العرب من لغة اخری ، بل هی مما تواطأت فیه اللغتان ، وکثیراً مایقع مثل ذلك من التواطی بین اللغات و التواطؤ فیها بین اللغتین لایوجب الجزم بکونها مأخوذة من‌احدیهما للاخری ، ولاکون احدیهما اقدم من الاخری ، و ان اوهم احتمال ذلك، فلایوجب الجزم بل المواطاة وقعت فیها بینها لسرنذکره .

و ايضاً : لان الواضع الحقيقى و هوالله وضع هذا الاسم علماً للموجد لما علم فى حروفها و تركيبها من الحقايق و الأسرار الدالة عليه ، سبحانه ، ثم اوحى الى واضع اللغات من قدماء البشر ، او الهمهم وضع هذه الالفاظ لهذه المعانى على التواطى من غير مواضعة ولامشاورة بين الوضعين ، ولاسيّما، وهذا الاسم مخصوص عند العرب بالموجد الخالق للعالمين ، قال تعالى : « ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله[1] » وايضاً: لوقلنا، انه مأخوذ من لغة غير لغة العرب، لكان غير عربى وقداخبرالله بان القرآن عربى ، قال الله ، تعالى : «انا انزلناه قرآناً[2] عربياً» و قال الله، تعالى : « وجعلناه قرآنا عربياً[3]» ولوكان عبرياً لماكان عربياً ، هذا باطل وكفربالله، لما فيه من التكذيب .

و ايضاً : فان لغة العرب اوسع واكمل من ساير اللغا ت، فانكانت فى الاسم الله الذى هو اول الاسماء و المسميات مفتقرة الى غيرها من اللغات لكان فيهامن النقص و الضيق ، مالا يخفى ، ولاسيما ، و قدذكرالله كونه عربياً فى مقام مدح القرآن، فيجب ان يكون عربياً . و الاصح الارجح انه اسم عربى وقعت المواطاة فيه بين اللغتين لشدةمناسبة الحقايق الحرفية التركيبية و حقايق مسماه على ماسيأتيك نبأه، انشاءالله ، عن قريب .

البحث الثانى

فى حجج القائلين بعلميته و مايرد عليها من الرد و المنع و هى من وجوه:

منها : ان الله ، تعالى ، اقام هذا الاسم مقام الذات موضوعاً لساير الاسماء و الصفات ، و حمل ساير الاسماء عليه ، فقال : «ولله الاسماء الحسنى[4]» فاضاف جميع الاسماء الحسنى الى هذا الاسم و وضعه موضع المسمى ، و قال ايضاً : «هوالله الذى

١- س٢٩ ى٦١ .
٢- س٤٢ ى٥ .
٣- س٤٣ ى٢ .
٤- س٧ ى١٧٩ .

لااله الاهوله‌الاسماء الحسنى»[1] فقدمه على ساير الاسماء، وحمله على هويته الذاتية المقدسة ، ثم بعد نفى الالوهية عن غيره ، اثبتهاله بالاستثناءووصفه بساير الاسماء و سماه بها ، فكان هذا الاسم مسمى لجميعها و هى اسماء له، فلولم‌يكن علماً للذات لم‌يكن‌كذلك .

و يجاب عن هذا بانه انما يلزم بماذكرتم انه سمى بساير الاسماء واقيم مقام المسمى ، و لايلزم ان يكون علماً للذات .

و مما احتج به مثبتواعلميته : ان المشتق عبارة عن اسم موصوف بصفة يدل عليها الاشتقاق اللفظى، و يفهم منه ، و حينئذ يكون المفهوم منه‌كلياً لايمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة فيه ، و على هذا يكون لفظة الله‌كلية غير ممتنعة عن وقوع الشركة فيه ، و ذلك باطل ، لمافيه من الشركة .

و يجاب عنه : انه لوكان الالوهية صفة‌كلية يشترك فيهاكثيرون ، لكان ماذكرتم وارداً ، و لكنا لانسلم ذلك ، بل هى صفة احدية‌جمعية جامعة لحقايق هى‌مخصوصة بذات‌الموجد. ولانسلم ايضاً ان دلالته جزئية مخصوصة بصفة معينة ، بل يدل على عدة معان بالاشتقاق اللفظى ، وكلها موجودة لذات واجب الوجود ، فلايقع فيها الشركة ، لعدم وجود تلك المعانى فى ذات غيره .

و ايضاً : لانسلم انكل مشتق‌كلى‌كما ذكرتم غير مانع عن وقوع الشركة ، بل اذاكان بحقيقته يقتضى الاشتراك فى الوضع والدلالة‌كلفظة العين ، بل‌هو مخصوص بحقيقة الموجد كالشمس مخصوصة بالنير الاعظم مع دلالتها على الشموس ، و هو الارتفاع والعلو والابا و شدة‌التسخين ، وهى معان مخصوصة الجمعية فى‌الشمس ، وان‌كان‌كل واحد منها موجوداً فى‌غير النير الاعظم و لكن احدية جمع جميع هذه المعانى فى‌النير الاعظم ، فكذلك دلالة هذاالاسم دلالة احدية جمع جميع مافى‌قوة

١ـ س ٢٠ ى ٧ .

دلالة اسم الله من المعانى .

و مما اجتح به مثبتوا العلمية ايضاً : انه لوكان مشتقاً لكان من اسماء الصفات، و حينئذ لم يكن اقامته مقام الموصوف اولى من غيره ، و لكن هذا الاسم موصوف و منعوت بساير الاسماء دون غيره فهو اسم علم للمسمى .

و الجواب : لايلزم من هذا علميته ، فقد يكون بعض الاسماء و الصفات اجمع و اعم و اكمل و اتم فى معناه لحقايق الموجدية ، فيندرج سايره تحت حيطته ، فيقام مقام المسمى ويوصف بالجمع و لايكون علماً للذات، و نحن مانعنى بالعلم الا الاسم الدال على حقيقته الذات وذاته، تعالى، لاينحصر فى مدلول معين، فلايجوزان يكون له اسم علم ، بل هو اسم مقدم على جميع الاسماء جامع لمعان الكل و هو الاسم الله . و مع هذا ، فغير ممتنع ايضاً ان يحمل هذا الاسم على غيره من الاسماء . و قدقيل ان كل واحد من الاسماء الالهية يقام مقام المسمى موضوعاً و يحمل عليه هذا الاسم، كماذهب اليه ابن قسى « رضى الله عنه » فيقال مثلا : الرحمان الله ، و الرحيم الله ، و الكريم الله ، و هذا صحيح ، غير ممتنع شرعاً و عقلاً وكشفاً ، و قدوردهذا النمط فى الادعية المأثورة ، واصله فى القرآن كثير ، و ان لم يهتد اليه الا اهله، كما يقع فى جواب الاستفهام مثل قوله : «قل من رب السموات السبع ورب العرش العظيم سيقولون الله»[1] معناه رب السماوات السبع ورب العرش العظيم الله ، فافهم . فهذه محصول كليات اقوال المثبتين لعلميته ، و جوابها بلسان التحقيق و الايجاز .

البحث الثالث

فى حجج مثبتى الاشتقاق

ذهب جمع كثير من العلماء بالعربية و الاشاعرة و جمهور المعتزلة ان هذا الاسم مشتق و احتجوا بحجج :

١ـ س ٢٣ ى ٨٨ .

منها ، ان وضع الاسم العلم یتوقف علی معرفة حقیقة الذات ، و ذاته ، تعالی ، غیر معلومة للخلق ، فوضع العلم له محال .

وقداجیب عنه : بانه وانلم یکن ذاته معلومة للخلق ، و لیس لهم ان یضعوا له اسماً علماً ، لکن ذاته ، تعالی ، معلومة له ، فلایمتنع علیه ان یضع اسماً علماً لذاته ، تعالی .

و الجواب عن هذا : ان الهویة الذاتیة مطلقة بالاطلاق الحقیقی و هی یقتضی بحقیقتها ان لاتعلم ولا تنحصر ولاتعرف ولایتناهی ولاتحد، وحقیقة العلم. الاحاطة بالمعلوم وکشفه علی سبیل بالتمییز عن غیره ، فحقیقة العلم لایتعلق بها و حقیقة الذات یقتضی ان لایعلم ، والشئ اذا اقتضی امراً لذاته فانه لایزال علیه مادامت ذاته، فلو وضع الحق لنفسه اسماً علماً لایفهم منه الا خصوص الذات ، لکان محصوراً فی دلالة ذلك الاسم ، وصارت الذات المطلقة مقیدة به ، و هذا محال .

و ایضاً لیس فی قوة لفظ من الالفاظ ، ان یدل علی الذات المطلقة دلالة اطلاقیة لکون ای لفظ فرض مقیداً بترکیب خاص ، و لیس فی قوه المقیدان یعطی غیرمافی حقیقته ولافی قوة حقیقة العلمیة ان یحیط بمالایقتضی الاحاطة به لذاته ، لان العلم سواء اضیف الی الخلق او الی الحق ، فان الاضافة لایخرجه عن حقیقته، و الحقایق لایتبدل ، فلایطلق حقیقة مقیدة بالحقیقة ، ولایتقید حقیقة مطلقة من کونها کذلك ، و العلم علی کل حال نسبة من نسب الذات ، متمیزة عن غیرها، وهی وانکانت نسبة محیطة بالمعلوم، فانها محیطة بالذات المنضبطة المحصورة المقیدة المتمیزة عن غیرها بحدها ، و لیس فی قوة نسبة من نسب الذات ان یحیط بالذات الغیر المحاطة ، والا لزم قلب الحقایق و خرجت الذات عن مقتضاها الذاتیة ، و ذلك بین البُطلان .

فان قیل : العلم الذاتی عین الذات ، فلایکون من هذا الوجه غیرها ، فلایمتنع علی العلم الذاتی الاحاطة بالذات .

قلنا : فعلی هذا لایکون الاحاطة للنسبة العلمیة من حیث هی کذلك ، بل یکون

الاحاطة للذات ، و مرادنا قصور النسبة العلمية فى حقيقتها من كونها نسبة من النسب الالهية عن الاحاطة بكنه الذات المطلقة . و على كل تقدير ، فان الاحاطة بالذات المطلقة محال ، فلايعلم اصلاً، فليس لها اسم علم لفظى ، فافهم .

و مما اجتج به مثبتوا الاشتقاق : ان العلم يقوم مقام الاشارة الى ذات المسمى و حقيقته ، و حقيقته تعالى لايشار اليها ، لما فى الاشارة من التعيين و التمييز و التحديد فوضع الاسم عليه محال .

واجيب عن هذا بانه وان امتنعت الاشارة الحسية اليه، تعالى، لامتناع انحصاره فى جهة حسية ، ولكن لايمتنع الاشارة العقلية عليه، كما قال تعالى: «قل هو الله احد»[1] و قال : «فذلكم الله ربكم الحق»[2] و قال : «ذلك رب العالمين»[3] و هو ، و ذلك ، و ذلكم ، اشارات عقلية ، فلايمتنع وضع الاسم العلم ، عليه ، بهذا الاعتبار .

و الجواب : انا لانسلم عدم امتناع الاشارة العقلية الى الذات المطلقة ، والا لكانت متعينة غير مطلقة ، و هى غير متعينة من جميع الوجوه ، فلايتعين الاشارة اليها ، و ان قيل بالاشارة المطلقة العقلية ، فليست الا الى اطلاق الذات ، لااليها ، و جميع ماوردت من الاشارات المذكورة ، سواء كانت من الحق او الخلق، اشارات نسبه الذاتية و حقايق اسمائه و مسمياته و حيثيات صفاته ، كالأحدية و الربوبية و الهوية ، و ليست الى حقيقة ذاته ، تعالى ، فان حقيقة ذاته ، تعالى ، لايشار اليها ، ولا يعلم ولايحاط بها ولا يتعين تعينا ينحصر فيه ، لكون كل متعين متميزاً عن غيره وكل متميز عن شئ او اشياء ، فانه محدود مخصوص مقيد بكونه متميزاً عن غيره و خارجاً عنه ، و عدم كونه عين غيره ، و مالايتعين ولايعلم ولايجهل ولايشار اليه على سبيل الحصر ، فلا يوضع اسم علم له ، سواء كان الواضع خلقاً اوفرض حقاً، فان الحقيقة تأباه .

ولا يقال : يوضع لفظ اذاذكر يفهم تلك الذات المطلقة من غير دلالة اشتقافية

١- س١١٢ ى١ . ٢- س١٠ ى٣٣ . ٣- س٤١ ى٨.

علی سبیل الاجمال و الایماء ، فیکون علماًلها .

فانا نقول : لافایدة فی وضع مالایدل علی الذات التی لاتعلم به ولاتسمی ، وما لادلالة فبه فلایفهم ، اذالفهم مبنی علی الدلالة ، فما لایدل لایفهم منه، ومالایستدل علیه لادلالة علیه ، فلایفهم،کذلك بوضع مالایدل علیه ، فافهم .

و هذا تمام البحث فی هذا الاختلاف الوارد و سیتحقق لك سره ، انشاءالله عن قریب بلسان غریب .

البحث الرابع

فی وجوه الاشتقاق علی قول القائلین و هی من عشرة اوجه صحت من حیث اللغة العربیة :

احدها ، انها مأخوذ من اله یأله ، اذا فزع و لجأ ، واصله الاه علی وزن فعال بمعنی مفعول ، لکونه مفزع کل فزع و ملجأکل جزع ، فلما ادخلت لام التعریف ، حذفت الهمزة طلباً للتخفیف و ادغمت لام التعریف فی لام الاصل وفخمت للتعظیم، فقیل : الله.

و الثانی ، من الوله وهو شدة المحبة، بمعنی انه ، تعالی، هوالمحبوب باشدما یکون من المحبة ، کماقال تعالی : « و الذین آمنوا اشد حباًلله»[1] وقد وصف الله تعالی، بالمحبیة و المحبوبیة فی قوله : «یحبهم و یحبونه[2]» و قدروینا فی الاحادیث الالهیة عن الله ، تعالی ، انه قال : «کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف» وفی روایة اخری : «اردت» عوض ـ احببت ـ الارادة طلب حبّی . والاصل فیه ولاه ، فابدل الواو همزة ، کما فی اشاح و اساد، فانهما وشاح و وساد ، فاستثقلوا الابتداء بحرف العلة ، فابدلوا الواو بالهمزة ، ثم عرفت الکلمة وادغمت و فخمت کمامر.

و الوجه الثالث ، انه مشتق من لاه یلوه ، اذا احتجب ، لانه ، تعالی ، محتجب

۱- س۲ ی۱۶۰ .

۲- س۵ ی۵۹ .

برداء كبريائه وازار عظمته عن ادراك ابصار العيون و ابصار اعين البصاير «لايدركه الابصار و هو يدرك الابصار»[١].

الرابع ، انه مأخوذ من ـ لاـ اذا ارتفع ، و ذلك لان الرفعة الحقيقية لله ، و هو الرفيع الرافع ، ولكن رفعته لا بالمكان ولا بالمكانة ، بل بالذات ، واطلاقه عن التقييد برفعة المكان و المكانة ، و بكونه معطياً للرفعة .

الخامس ، انه مأخوذ من قولهم الهت بالمكان ، اذا اقمت بالمكان ، قال الشاعر:

«الهت بدار مابين رسومها»

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

و ايضاً : لان الالوهية ملزوم العالم ، فلايتصور وجود الالوهية بلامألوه ولا وجود الربوبية بلامربوب وجوداً و تقديراً ، فهو اشارة الى اللزوم الذى بين الاله و المألوه و الرب و المربوب .

السادس ، انه مشتق من الالهية ، وهى القدرة على الايجاد و الاختراع ، و هى ذاتية لله ، تعالى ، ولم ترد الالهية بهذا المعنى و الاشتقاق ماض لامستقبل ، و هذه الحقيقة خصوص ذات الموجد . و قيل : هى احق هذه الوجوه بالحق . فافهم.

السابع ، من اله ياله ، اذا تحيَّر لان ذاته محيِّرة اسم فاعل ومقام الحيرة الكبرى حضرته، فقد حيرت عقول اولى الالباب ، و الحيرة فى الله اعلى درجات العلماء به . قال بعض العارفين : «ياحيرة يادهشة ياخوفا[٢] لاتنقرى».

الثامن ، انه مشتق من اللاهة و هى العبادة من اله ياله اذا عبد ، و قرء ابن عباس « ويدرك والهتك»[٣]، اى عبادتك ، و تأله اذا تعبد ، والله تعالى ، هو المعبود، على الحقيقة فى نفس الأمر ، سواء عرفه العارف اولم يعرف و قصده اولم يقصده .

١- س٦ ى١٠٣ .

٢- لاتنقرى ـ خ ل ـ

٣- س٧ ى١٢٤ .

« امروا ان لاتعبدوا الاایاه»[۱] و هو المعبود ایضاً فی‌کل ماعبد من الاصنام، والکفر فی الحصر وستروجه الحق الموجد فی شئ معین، لیس له ذلك ، و هو هواه‌وخیاله.

التاسع ، من وله الفصیل بامّه ، اذا ولع ، و المعنی ان الخلق مـولوهـون و مولعون بالله فی‌التضرع الیه ، و السؤال عنه علی‌کل حال .

العاشر ، ان الاصل فی هذا الاسم هوهاء الکنایة عن غیب ذاته و هویته الغیر المتعینة ، اذالهاءکنایة الغایب ، اشارة الی غیب هویته ، ثم زید فیه لام الملك او لام التخصیص ، اذالکل له ، تعالی ، و هو مالك الکل بالتخصیص . فاللام اشارة الی ان ملکیة الکل من عالمی الملك و الملکوت ، له تعالی ، ثم زید فیه علی لام الملك لام التعریف نفیاً لتوهم امکان وقوع الشرکة فی‌کنایة الغایب و فی الملکیة عرفاً شرعیاً لاحقیقة، لان‌کل ما هو مشهود من‌العالم ، ملك لذات غیبیة الهیةحقیقة، و ان ظهر بعضها فی العرف الشرعی ملکاً للعبد ، و تلك الذات الغیبیّة لایحاط بـه علماً و شهوداً و معرفة و وجوداً ، ثم فخمّوه تعظیماً ، فصارالله علی ماتری .

فهذه هی الوجوه العشرة الاشتقاقیة المشهورة التی ذهب الیها القائلون بان‌الله اسم مشتق ، من اهل العربیة و الکلام ، ذهب الی‌کل واحد من هذه الوجوه طائفة من علماء الرسوم ، واوردت فی ذلك علی‌کل وجه منها شبه وشکوك ، واجیب عنها اننا لسنابصدد التعرض لذکر تفصیلها من الطرفین فی هذا الموضع باکثر مماذکرنا ، «والله یقول‌الحق و هو یهدی السبیل»[۲].

البحث‌الخامس

فی اشارة[۳] جملیة الی العلمیة تقتضیها هذا الاسم بمافیه من الاختصاص .

۱ـ س۱۲ ی۴۰ .

۲ـ س۳۳ ی۴ .

۳ـ فی‌اشارة جمیله ، اشارة اجمالیة ـفـ

اعلم: ان هذا الاسم فی مشرب التحقیق علم للذات الموجدة الموصوفة بالالوهیة و الربوبیة و سائر النعوت و الصفات الوجوبیة ، لامطلقا من حیث اطلاق الذات بل من حیث انه یدل بموجب اشتقاقاتها علی احد جمع جمیع هذه المعانی ، فان ذات الاله الموجد من کونه إلهاً یستحق هذه الحقایق بالذات ، کما یستقصی فیها الکلام فیما بعد، ان شاءالله، تعالی . فهو علم للاله الموجد، لاللذات الغیبة الغنیّة عن العالمین ، فان الذات من حیث اطلاقها عن الموجدیة و الموصوفیة بالاسماء و الصفات لایتعین الیها الاشارة ولایعلم ولایکون لها اسم معین علم لایفهم منه غیر الخصوصیة الذاتیة ، فلیس الله علماً للذات من کونها لایعلم و لایحاط بها ، بل علم للموجد من حیث ارتباط العالم به و ارتباطه بالعالم . ولان الدال علی ذاته الاحدیة و هویته الغیبیة و بساطته الحقیقیة ، لایکون اسماً مرکباً ترکیباً خاصاً من حروف متعددة ، بل الدال علی البسیط الحقیقی یجب ان یکون بسیطاً کذلک . و احق الحروف البسیطة التی یشاربها الی غیب ذات الله ، حرف الهاء ، فانه ضمیر الغایب فی الدلالة بالوضع الاصلی ، و کذلک الهاء لفظ[1] الاحاطة لفظاً و خطاً فی الوضع العربی . اما خطاً فظاهر ، و اما لفظاً . فانها تبتدی من وسط الصدر ، فیمرّ علی جمیع المخارج فیحیط بخواص سایر الحروف، کاحاطة غیب الذات علی مراتب تعیناتها احاطة ذاتیة احدیة جمعیة ، فیتعین من حضرة العلم الذاتی و یمتد علی الملکوت و ملکوت الملکوت و الجبروت الی عالم الملک و الشهادة ، ثم یرجع بعد مرورها علیها فی امتدادها بکرورها راجعاً کذلک الی مخرج الهمزة فی الوضع العربی الکامل مکملاً لدوریة الروحانیة الاحاطیة ، فافهم . و علی هذا علمیة الله الجلالة ، جلت و تعالت ، لیست لکنه الذات المطلقة من حیث لاتعینها و اطلاقها، و لکن من کون هذا الاسم اسماً لواجب الوجود بالذات یوجد الذوات الکائنات و النسب و الاضافات ، مبدع العلویات الروحانیات ، خالق السفلیات الجسمانیات ،

۱- شکل الاحاطة .

مفیض الوجود علی الماهیات الکیانیات ، فهو اسم علم للمرتبة الاحدیة الجمعیة الموجدة الجامعة للمعانی المذکورة فی وجوه الاشتقاق کلها ، لااللذات المطلقة باعتبار تجردها و اطلاقها عن النسب و الاضافات و سایر الاسماً و الصفات ، فان اعتبار الذات المطلقة تعالی ، سابق علی اعتبارکونه موصوفاً بالالوهیة مسمی باسماء الربوبیة و النسب الوجوبیة،کالموجدیة و العلیة و المبدئیة والالهیّة ، فافهم .

فان قیل : علی ماذکرتم یکون مشتقاً ، لکونه دالاً علی هذه المعانی ، و هی معان زائدة علی الذات .

قلنا: الذات الموجدة حقیقة واحدة احدیة جامعة لهذه‌المعانی والنسب بالذات فهی فیها ، هی لیست زائدة علیها و ان تعقّلت کذلك فلیس ذلك الا فی التعقل ، وکذلك الذات المطلقة ایضاً تتعقّل مطلقة عنها ، و لیست فی‌الوجود مجردة عن هذه النسب ، ولاهی زائدة علیها ، ولکن العقل ینتزع الحقایق الجمعیة الأحدیة ، و یتعقل کل واحدة علی وحدتها‌ویتعقلها مجموعة واحدیة ، بمعنی استهلاك الکثرة التی انتزعت عن الوجود تعقلیتها فرادی ، ولکن لیس للعقل ان یحکم علیها انها زائدة علی الذات فی‌الوجود ، فلیس‌کذلك الا فی التعقل ، ولکن العقول الضعیفة بغلط وهو موضع الغلط المصر فی علوم الحقیقة ، فتحفظ ، انشاءالله العزیز .

فالاسم الله و انکان مشتقاً باعتبار ، فهو علم باعتبار آخر لذات ذات احدیة جمعیة لجمیع هذه المعانی ، فالله ، تعالی، مفیض الوجود، علی‌کل موجود، فالکل مستند الیه مستمد منه ، مفتقر الیه ، فی‌حضرة الجود یقتضی الشهود ، فله الرفعة الذاتیة بالذات بالمرتبة و الشرف و الوجود الذاتی ، علی مادونه من الموجودات، و هو محتجب بکنه‌کبریائه وکمال عظمته عن العقول البشریة و المدارك الفکریة النظریة ، والاحاطة العلمیة الفکریة وهو ملجأ الکل و مفزع الفرع و الاصل فی حالتی الصدع و الفصل و الجمع و الوصل ، وهو المستجار و المجیر الذی یستجیر الیه الفزع الفقیر و الجزع الحقیر و منه الفزع و الیه المهرب و الفزع الصغیر و

الكبير. وكذلك هو تعالى، اِله يوله به ويتولّه فيه العالمون العالمون، فيشتدولههم به اوولهه به منهم و فيهم و بهم ، فهم به ولهون و فيه و الهون وبه مولهون. و هو المحب المحبوب و الطالب المطلوب ، و الموجودات بالالتجاء اليه مولعون ، و كذلك يوله و يحار فيه العقول و يذهب فيه اليه منه كل مذهب فى الفروع والاصول و الوصول بلا حصول محصول ، وكذلك يتولع الكل بالتضرع اليه و السؤال منه، و مما بيديه و عنده و لديه و التعويل عليه ، وكذلك اله معبود بكل مكان فى كل ماعبد و يعبد ، مسجود" له كل اوان و زمان فى كل ما اليه يسجد مما يتخيّل ويتمثل و يعقل و يشهد وكذلك اله" قادر بالذات قدير على الاختراع و ابداع المبدعات مقتدر على ايجاد الذوات واختراع المخترعات من الاجناس والانواع والشخصيات، الى مالايتناهى من الممكنات لعدم تناهى التجليات، وكذلك هو اله له مافى الارضين و السماوات و مابينهما و مافوقهما و تحتهما من الافلاك المحيطات و النفوس الروحانيات و الارواح النورانيات والتجليات الجليات والخفيات والحقايق العلية العلمية المعنويات و الاعيان الثابتات و النسب و الاضافات ، فعلمية هذا الاسم لذات ذات اسماء و صفات و نسب اعتبارات لالذات المطلقة من جميع هذه القيود و السمات و عن السلب والاثبات .

البحث السادس

فى تتمة هذا الاصل بالتنصيص على صريح الحق :

قد علمت ، ايدك الله بروح منه ، فيما سلف ان للذات فى ذاتيّتها اعتبارين هى احدية جمعها :

احدهما ، اعتبار اطلاقها عن كل حكم و تجردها عن كل صفة و اسم و عدم انحصارها ولاتعينها فى احاطة كل علم و تنزيها عن كل نسبة و رسم ، و عن دخولها تحت اشارة او عبارة و رسم ، فليس له سبحانه لهذا الاعتبار اسم دال عليه دلالة

مطابقة اطلاقية للحقيقة المطلقة من الالفاظ المركبة من الحروف، ولا من الحروف البسائط الخالية عن التركيب . و الذى ذكرنا من دلالة بعض الحروف البسيطةعليه كدلالة ـهاءـ كناية الغايب و الف الوحدانية على ماسيذكر ، انما هى دلالة على نسب الذات لاعلى الذات من حيث هى‌هى ، فدلالة الهاء بمعناها على غيب الذات و بصورتها اللفظية و الرقمية على احاطتها بالغيب و الشهادة ، و دلالة الالف على لاتعينه بمرتبة من‌المراتب على‌التعيين والتقييد،كلاتعين الالف‌فى‌مخرج من‌المخارج، فافهم .

و الاعتبار الثانى للذات ، اعتبار النسبة و الاضافة و الارتباط ، اى‌ذات ـذات اسماء و صفات و نسب و اضافات و حيثيات و تعينات و تجليا ت. و علمية الجلالة، اعنى الاسم الله بهذا الاعتبار الثانى ، فهو علم لذات الالوهية لاللذات المطلقة عن الاعتبارات و ساير النسب و الاضافات ، فافهم .

البحث‌السابع

فى سبب اختصاص هذا الاسم بالتقدم و الموصوفية على غيره وكونه مسمى بماعداه من‌الاسماء الصفات والنسب و الاضافات .

اعلم : انه لماكان‌كل اسم اسم من الاسماء مع اشتراك الكل فى‌الدلالة على العين الواحدة المسماة بالجميع دالاً على مفهوم و مدلول و مخصوص ، دلالة تميزه عن مدلول اسم آخر و المفهوم منه،كدلالة العليم على ذات الالوهية من حيث احاطته بالمعلومات‌كشفاً و تمييزاً ، ودلالة القدير عليها من‌حيث الايجاد ايقاع الاثر ، ودلالة المريد على تخصيص بعض المعلومات بامردون امر بموجب التعيين و التمييز العلمى ، و ذلك المعنى هو حقيقة تلك النسبة بموجب الاشتقاق اللفظى من السلب و الاثبات ، ولم يكن فى اسم منها دلالة جمعية احدية على خصوصيات ساير الاسماء بالاستلزام و التضمن ، بخلاف اسم الله ، فان له احدية جمع جميعها

بالاشتمال الالوهية على حقايق كلية هى امهات الجميع ، وهى ـ الحياة و العلم و الارادة و القدرة ـ لعدم تحقق حقيقة الالوهية الا لذات ذات حياة و علم وارادة و قدرة ، و لعدم تصورنا للاله الاكذلك ، و لاستيعاب هذه الحقايق الاربعة على ساير الاسماء و الصفات و النسب و الاضافات ، فاستحق هذا الاسم دون غيره بالتقدم و الموصوفية ، لان ماعداه نسبته واسماؤه وصفاته، ولم يقو غيره على ذلك.

فان قيل : قدوردالنص بدلالة المساواة بين ساير الاسماء معه من حيث الاسمية فى قوله، تعالى «قل ادعوا الله اوادعوا الرحمن ايا ماتدعوا فله الاسماء الحسنى»[1]، فان الضمير فى له عايد الى هويته ، تعالى ، المسماة بالجميع الزائدة على مدلول الاشتقاق باحدية الجمع ، و لهذا الزم الله ، بحجته البالغة ، عبدة الاصنام من المشركين الذين نسبوا الالهية الى غير هذه الهوية الاحدية الجمعية ، بقوله ، تعالى : « قل سموهم»[2] لعلمه بانهم اذا سموا مايعبدون ، سمّوها باسمائها الخصيصته بها، كالشمس و القمر و الخشب و الحجر ، فيتحقق عندهم اذذاك ، ان مايعبدون غيرالله و من جمعية هذا الاسم ايضاً ، انه جامع بين العلمية و الاشتقاق، لكونه علماً لذات مسماة لجميع الاسماء من كونه جامعاً بخصايص جميع المدلولات المختلفة الكثيرة المتماثلة منها و المتقابلة، كماقيل لابى سعيد الخراز ، رحمه الله : «بم عرفت الله ؟ قال بجمعه بين الأضداد» فان كون الهوية الواحدة من جميع الوجوه مسماة بالاسماء الكثيرة المتقابلة المتماثلة يقتضى عجز العقول فيها عن ادراكها ، فلما دل هذا الاسم دون ماعداه من الاسماء على الاحدية الجمعية الكلية الحاصرة لحقايق الربوبية المتقابلة منها و المتماثلة، كمايدل الاسماء الاعلام على مسمياتها ، استحق التقدم عليها ، فافهم .

١ـ س١٧ ى١١٠ .

٢ ـ س ١٣ ى٣٣.

البحث الثامن

فی اشارات کشفیة الی حقایق حرفیة یعطیها هذا الاسم من حروفها و ترکیبها فی طور التحقیق و یشتمل علی ابحاث عشرة :

احدها ، ان هذا الاسم فی قاعدة المشرب الکمالی الختمی ، مرکب من ستة احرف : الهمزة و اللامان و الف بعدهما وهاء و واو بعدها ، و هذه صورته «الل اه و» فالهمزة اشارة الی التعین الاول ، و القطع دون الاتصال ، اشارة الی انفصال التعین الاول عن اللاتعین بامتیاز الاسم الظاهر محیطاً بما احتواه من التعینات العینیة و الشئون المظهریة ، و الالف الخفیة فی الهمزة لفظاً کخفاء الهمزة فی الالف رقماً ، اشارة الی احدیة نفس النفس المتعین بالتعین الاول ، لان العین المتعینة بالتعین الاول من حیث هی کذلک متمیزة عن العین الغیر المتعینة فی التعین الاول باللاتعین من حیث لاتعینها الذاتی ، اذ العین من حیث تقتضی اللاتعین فی مرتبة اطلاقها و بطونها العینی الحقیقی ، و التعین ایضاً فی مرتبة الظهور . و هی المتعینة فی المرتبتین معاً ، و هی فی کل من المرتبتین او النسبتین کیف قلت عینهما فهما حرف واحد ، ولکن العین المتعینة بالتعین الاول باطنة و التعین ظاهر ، فظهرت الهمزة فی اللفظ و خفیت الالف فیها . ولان الالف صورة العین المتعینة بالتعین و الغیر المتعینة فی اللاتعین ، لم یظهرلها عین فی المخرج اللفظی یمتاز به عن حرف آخر ، لانه لامخرج للالف اصلاً ، اذ هی اخت الفتحة ، و نفس النفس الممتد من ای مخرج حرفی فرض ، و مشارکة الالف لباقی الحروف انما هی بحسب المرتبة ، و هو التعین الاول فیما نحن بصدده ، فتعین الالف لاجل ذلک انما هو بالهمزة فی اللفظ ، ولان المرتبة حقیقة معقولة لاتعین لها فی الحس ولاتحقق لها بدون المتعین به و فیه کان وجود الهمزة بوجود الالف رقماً کوجود المرتبة بوجود ذی المرتبة و التعین بوجود المتعین . و لهذا السر و ماذکر لم یظهر للالف فی النفس الرحمانی

و مراتبه و فی النفس الانسانی و مخارجه تعین یمیز به عن غیره من الحروف ، لانه عین النفس الممتد من باطن القلب لمخرج الهمزة التی هی نظیرة التعین الاول الجامع لجمیع التعینات ، ولکن الالف عین النفس المتعین فی جمیع المخارج الحرفیة ظاهراً بصور الحروف کلهاکان قیامها به و هو قیوم ، و الخروف فی مشرب التحقیق هو فیها عینها و هی صور تفصیله،کما ان الحروف فی احدیة النفس عینه ، فهی فیه هو،کما انه فیها هی .

تکملة

ولان التعین الاول من حیث قطع النظر عن ـما ـ تعین به و فیه و هو الوجود الحق ، لیس الانسبة لاتحقق لها بدون المتعین به و فیه ، لم یظهر للهمزة التی هی اشارة الیه فی عالم الرقم الانسانی الذی هو نظیر عالم الملك و الشهادة وجود ، و کذلك المراتب من حیث هی مراتب لاوجود لها الا بالتعینات المترتبة فیها وجوداً یتمیز به عن المتعین بها و فیها . وکما ان الالف لاتعیّن له فی عالم اللفظ الذی هو نظیر العالم الروحانی الکلامی القولی کماقال ، تعالی : «انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له کن فیکون»[1] و ذلك لان الالف عین الکل کالنفس الرحمانی ـ عین کل من تنفّس عنه ـ و الکل من کونه کلاً لاتعین له یشار الیه،کماقال رسول الله، صلی الله علیه و سلم، «وان الملاء الاعلی» وهم الروحانیون، «لیطلبونه کما تطلبونه انتم» ؛ یعنی الملأالاسفل و هم الجسمانیون . و ذلك لان الالف و هو النفس الواحد عین الحروف العلویة و السفلیة ، و الحروف لایجدونه «وهو معهم[2] اینما کانوا ، و نحن اقرب الیه من حبل الورید[3] «فالهمزة ظاهرة فی اللفظ و لها تعین مخرجی من اعلی الصدر مما یلی القلب عندنا ، و عندالقرّاء : هی من الحروف

---

١ – س ١٦ ی ٤٢ .
٢– س٥٧ ی٤
٣– س٥٠ ی١٥ .

الحلقية ، والالف باطن فيها و هى الظاهرة فى الرقم و ان خفيت فى اللفظ ،ككون النفس الرحمانى عين الارواح المروّحة بالنفس الرحمانى المحمول فى اعيانهم ، ككون الكلمة محمولة فى الروح الامين كذلك الالف عين كل حرف فى كل مخرج و هى المسماة باسماء الحروف الظاهرة باعيانها ، فهى لها كالقوالب و الظروف . و كذلك الواحد الذى هو روح الالف فى العدد ، ليس له وجود فى العدد لكونه غير معدود ، فما هو داخل من كونه واحداً فى مراتب العدد ، اذلا يصح اطلاق اسم العدد الا على مايتعدد ، و الواحد له الأولية و القبلية الذاتية و المرتبيّة على مرتبة العدد .

البحث الثانى من الثامن

اعلم ان التعين صورة فى المتعين بذلك التعين و فيه ، فماله وجود بلا امر متعين فيه ، و ذلك الامر فيما نحن بصدده النفس ، و النفس مادة و هيولى للصور الحرفية ، و الحروف انما هى تعينات نفسية فى المراتب المخرجية ،كما ان صور الموجودات الكونية انما هى تنوعات تجليات للنفس الرحمانى . وكما ان نفس الانسان انما ينبعث من القلب ، فله تعين فى القلب غير متميّز عن المتعين ، و هو فيه عين المتعين ، و هذا الاعتبار سابق على اعتبار امتداده الى المخارج و تعيّنه فيها يوجب تلك المدارج فى التنزلات و المعارج ، و هو اعتبار اجمال الالف و احديتها الجمعية النفسية . و ذلك لأن الالف و هو الواحد او النفس الانسانى او النفس الرحمانى او الوجود الحق السارى فى حقايق الموجودات ، له ثلاث مراتب:

احديها ، قبل امتداده ، و هو مرتبة اجماله و اندماجه و انجماده و احديته قبل تعين آحاده ، فالحروف و الاعداد و الموجودات و المعدودات فيها مندمجة وفيها مضمنة و مندرجة مجملة متحدة ، و هى مرتبة استهلاكها فيها استهلاكاً لايظهر اعيانها ولا يتميز، فيتأتى تبيانها ولايتأتى بيانها. و فى هذه المرتبة لايمكن لممكن شهودها

و عيانها كاعتبارنا للنفس الانسانى و النفس الرحمانى ، و الواحد الاحد فى تعينه الكيانى ، او غيب القلب الانسانى و غيب عين التعين الاول الكمالى الذاتى الالهىّ الانسانى قبل النفس وامتداد النفس من قبل المتنفس وقبل تفصيل مجملات التعينات من التعين الاول ؛ فان النفس للمتنفّس واجب التحقق و العين المتعينة بالتعين الاول ثابتة له فيه ، و الواحد فى احديته اصل للواحد الذى هو مبدء العدد ، وان لم يتنفس بالفعل ادنى زمان . و الواحد بهذا الاعتبار احد ينتفى عنه الكثرة الوجودية و النسبية ، و هو مقام «كان الله ولاشئ معه» ، و مقام استهلاك الكثرة الاسمائية فى الاحدية الذاتية ، و مقام كون النفس فى قبضة قلب المتنفس ، ولا معية لأعيان الحروف بالنفس لاستهلاكها فيه كاستهلاك النفس ايضاً فى نفس المتنفس، لعدم النفس قبل الامتداد الى الايجاد ، و بهذا الاعتبار يكون الالف فى عالم الرقم عين النقطة فى النقطة ككون الحروف فى الالف الذى فى النقطة ، فافهم .

و الاعتبار الثانى ، اعتبار مرتبة امتداد النفس الانسانى و الرحمانى بالايجاد الى اعيان الحروف ، و حروف الاعيان حال تعيناتها فى مخارجها و تنزلاتها فى مدارجها و رجوعها الى الباطن فى مراجع معارجها . و فى هذه المرتبة تحقق وجود عين الالف ، و هو نفس ممتدله من حيث امتداده اعتبارات ثلاثة ايضاً ، لانه اما عارج من اسفل سافلين الى اعلى عليين ، اوهابط من الاعلى الى الاسفل، او جامع بين النزول و العروج و الدروج و الخروج . و هو باعتبار طلوعه و عروجه يكون اخت الفتحة فى العرف العربى ، و باعتبار هبوطه يكون اخت الكسرة كذلك ، و يسمى هاءاً، و بالاعتبار الجمعى اخت الضمة و يسمى واواً . فالالف والواو والياء صور الالف الذاتى الوجودى النفسى فى مراتبها الكلية ، فهى الفات كلها فى طور التحقيق ، لانها انفاس ممتدة ، و ليست الاعتبارات المخرجية و تعيناتها من وجه مخرجة لها عن الحقيقة الألفية حين امتدادها الى العلو و السفل والجمع، فهى كتعين الالف من مخرج الهمزة ، و فى التحقيق لامخرج لهذه الحروف اعنى حروف

المدوالليين ، و هذا الاعتبار اعتبار واحدية الواحد «والهكم اله واحد»[1] فهو نصف الاثنين و ثلث الثلاثة و ربع الاربعة و خمس الخمسة جزء من اى عدد فرضنا ، و بهذا الاعتبار يكون الواحد مبدء للعدد ولايتنزه عن الكثرة النسبية . و يستلزم الرب المربوب و الاله المألوه ، و ينشى الواحد من نسب ذاته تعيّنات تجلياته و تنوعات تعدداته . و انما لايتنزه الواحد من هذا الوجه عن الكثرة النسبية ، لانه مبدء النسب و الاضافات و مسمى الاسماء و موصوف الذات ، فلو تنزه و ترفع عنها لماكان مبدء لها ولامبدياً منشئاً بذاته اياها .و هو بهذا الاعتبار داخل بالقوة فى العدد لابالفعل ، فهو بالقوة و الصلاحية نصف و ثلث و ربع و خمس و غيرها . و اذا شاء ، انشأ العدد بالفعل تعين بذاته فى مراتب تعيناته و تعدداته، فكان مع كونه عين الكل نصفاً و ثلثاً و ربعاً و غيرها بالفعل . و هذه النسب و نسب النسب الى مالايتناهى معقولة التحقق فى ذات الواحد ، و الواحد بهذا الاعتبار من كونه مبدء للعدد ، سابق على مرتبة التعين العددى مسبوق بالاطلاق الذاتى الاحدى ، و هو اعتبار ـالله ـ من حيث قيام الالوهية به متجلياً للموجدية و الربوبية ، فافهم . فهو الواحد الاحد الذى اظهر بوجوده اعيان الموجودات فى مراتب العدد .

الاعتبار الثالث ، اعتبار مرتبة تعين النفس فى المخارج و صور الحروف و تشكله باشكال هذه المعانى و الظروف و تجليات الواحد فى اعيان الآحاد وتعدداته فى عقود مراتب الاعداد ومسمياتها باسمائها التى لاتحصى، ولايتناهى ظاهراً بانياتها و مُظهراً و مَظهراً لابنائها و آياتها . و هى ايضاً مراتب تعيّنات التجلى[2] النفس الرحمانى الالهى الوجودى ، و الفيض الذاتى الجودى المنبعث من غيب باطن القلب ، و هو التعين الأول الى حضرة احدية جمع الجمع و الوجود على ظاهرية الاسم الظاهر المشهود المعهود الموجود ، فما ثم الاهو ، هو الاول الاحد والآخر

١- س٢ ى١٥٨ .

٢-النفسى الرحمانى -خ ل-

ابدالابد و الظاهر بالعدد و الباطن عماتعدّد و الجامع بين ماتأحد و توحد و تجدد فتعدد و تقيد و تحدد . فالوجود الواحد الحق فى هذه المرتبةلاتصافه بالمحدثات المتجددة و التعينات المتكثرة المتعددة ، يظهر باوصافها و نعوتها متكثر التعدد و التعين ، متجدد التجلى و التبين ، فانه فى كل ماهية ، ماهية ، بحسبها لابحسبه خارجاً عنها فى حقيقته المطلقة ، لكون كل مطلق فى كل مقيد متقيداً كذلك، ككون اللون فى الابيض ابيض وفى الاسود اسود و فى الحمرة حمرة و فى الخضرة خضرة على التعيين و التقييد ، مع اطلاقه فى عينه لافى اينه ، فافهم .

البحث الثالث منه [اى الثامن]

ولان مبدء الانبعاث النفسى الرحمانى الذى انفتحت فيه صور حروف الشهودية و الكلمات و السور و الآيات الوجودية ، و هو الهيولى لهذه الصور الحرفية، كما اومأنا الى ذلك ، انما هو التعين الاول الذى هو نظير القلب من النشأة الانسانية للنفس الانسانى ، و مخارجه مخرج الهمزة من قربه ، و قبل حصول الامتداد النفسى الرحمانى و الانسانى معاً فى المراتب و المخارج ، لاظهور لعينه ، فهو خفى الحكم لاستهلاك احدى نسبتى الواحد وهى واحديته و مبدئيته فى اخريهما ، و هى احدية الأخذ لهذه الاشارة لم يظهر للالف فى التلفظ بالله عين و قامت الهمزة مقامه ونابت منابه، كقيام المظهر مقام الظاهر و ظهور الخليفة بصورة المستخلف ، بحيث لايظهر للمنوب عين يمتاز بها عن عين النائب ، اذهو فيه عينه ، فالاثر و الحكم منه ، فيه، فافهم . و صورة الفتحة التى فى همزة الله ، اشارة الى التعين الاول ؛ مفتاح مفاتيح الغيب و به و منه فتح باب التعينات النفسية و الصور الوجودية الأنفسية والتجليات الشئونية الشهودية الأقدسية ، ولان الف النفس له ثلاثة اوجه :

احدها ، نزاهتها ولاتعينها فى كل مخرج مخرج له عن اطلاقه و احديته .

و الثانى ، اعتبار تعينه بحسب المبدئية و الأولية للتعينات .

و الثالث ، اعتبار برزخيّته و جمعيته بهويته بين التعين واللاتعين ، من كونه عينهما و عين الظاهر و الباطن ، و الاول و الآخر . و هذه الوجوه غير الاعتبارات الثلاث الاول المذكورة (فلا يشتبه عليك) لاجرم ظهر مثالاً لهذا السر فى عالم الرقم الرسمى فى الوضع الكامل العربى الاحدى الجمعى ، شكل الالف احدية جمع نقطه ثلاث ، و هو الخط ، اذ النقطة اصل الخط و السطح و السمك، وهى اشارة الى معقولية نسبة التعين . و مع قطع النظر عن النقطة ، فلا خط و اذ لا خط فلا سطح فلا سمك ، و ماثم الابياض مطلق لاتعين فيه . فنفس التعين حقيقة النقطة و هى صورته و مثاله فى الرقم ، و هو عالم الحس و المحسوس . ثم ان كل نقطة رقمته بالاسود مثلاً او باى لون كان ، اذا وضعت فى سطح البياض، فلابد ان يقع على مثلها من جرم البياض المطلق ، فيكون نقطتين نقطة ذات لون، و نقطة لالون لها، فذات اللون منهما اشارة الى التعين و هى الحجابية الظاهرية المظهرية ، و البياض مثلاً فى النقطة التى لالون لها، اشارة الى النور الحق المتعين بالتعين الاول من البياض الاطلاقى اللاتعينى ، وباتصال النقطتين يتحقق وجود الثالث البرزخى الذى اوجب احديتهما و عينهما و احدية جمعهما. و الخط و هو الالف عبارة عن الهيأة الاجتماعية من مجموع النقط الثلاث ، وكذلك الخط له فى وضع الرسم ورسم الخط و الرقم حركات ثلاث و اعتبارات كذلك بحسبها لازمة لوجود الخط :

احدها ، الحركة المستقيمة باعتبار التعالى و الرفعة الذاتية وهى مرتبة النزاهة و القدس و الغنى ، و انقطاع النسبة من الغير ، كما اشرنا اليه فى الحركات النفسية الالفية الروحانية ، و بهذا الاعتبار ، لاتصل الالف بحرف اصلاً الا من حيث اوليته، لانه آخر كل آخر فلا آخر بعده ، اذ الوجود الحق هو الباقى الدائم بعد فناء كل تعين و تجدّد سر «كل شئ هالك الا وجهه»[1] .

١ـ س٢٨ ى٨٨ .

و الاعتبار الثانی ، اعتبار التنزل و التجلی ، و تعین الفیض الایجادی بصورة التدلی و الارتباط المرتبی، کالعلة مع المعلول و الالوهة مع المألوه و الربوبیة مع المربوب ، و بهذا الاعتبار یرفع الالف من اتصل به ، فان الالف و ان لم یتصل هو بغیره ، فانه یوصل من اتصل به و یصله و یطلقه بالفتح . الاتری اتصال جمیع الحروف بالالف بهذا الاعتبار من العلوالی السفل ، ثم الحرکة المستقیمة اما من الفوق الی التحت او من التحت الی الفوق ، فان الرب ، سبحانه علی الصراط المستقیم ، و نسبة الفوق و التحت الیه ، علی السواء ، کمااشار الی ذلك رسول‌الله، صلی‌الله علیه و سلم ، بقوله : «لودلیتم بحبل لهبط علی الله» هذا فی نسبة التحت الی الله ، و اما نسبة الفوق الیه ، بقوله ، تعالی «یدالله فوق ایدیهم»[1] و قوله : « و هو الذی فی السماء اله و فی الارض اله»[2] واکتفی رسول‌الله ، صلی‌الله علیه و سلم ، عن الخرساء باشارتها الی السماء ، فی الجواب عن سؤاله عنها : «این ربنا؟» فهذا نسبة الفوق الیه ، تعالی . و اعتبار الحرکة الألفیة من الفوق الی التحت ، اشارة الی تنزل المطلق بالتجلی تحقیقاً لارتباط المطلق بالمقید ، ولایجاد اعیان الحروف . و اعتبار حرکته من التحت الی الفوق ، اشارة الی عود التجلی المقیّد الی اطلاقه الاول بعد التقید بخصوص القابل و عروجه من الظاهر الی الباطن ، و رجوعه من السفل الی العلو ، و ذلك بثلاثة اوجه :

احدها ، بالمعراج و الانسلاخ علی قانون طریق اهل هذا الشان .

و الثانی ، بالموت و مفارقة الجوهر النفسانی عن هذا الجوهر الکثیف الظلمانی ، « من کان یرجو لقاءالله فان اجل الله لآت»[3].

و الثالث ، بطریق النوم « الله یتوفی الانفس حین موتها و التی لم تمت فی منامها»[4]. و الحرکة الثالثة الالفیّة فی‌العرض ، و هی علی ثلاثة انحاء أیضاً :

۱ـ س٤٨ ی۱۰ .
۲ـ س٤٣ ی٨٤.
۳ـ س۲۹ ی٤ .
٤ـ س۳۹ ی٤۳ .

احديها ، دورية احاطية ، وفى هذه الحركة يتصل نقطة الآخرية بنقطة الاولية و تكون عينها ، فان المحيط اول و آخر بعين مابه اول ، و ذلك عندكمال الدائرة فان لم يكمل، فهو فى درجات الهلالية القمرية الإرتقائية ـ ان كان فى مراتب الخروج و الدروج ـ اوفى درجات الأهلّة السرارية فى مراتب الرجـوع و العروج، كمـا سنستقصى القول فى ذلك عند ذكرنا اسرارهاءالله.

و الثانية ، حركته من اليمين الى اليسار ، و هو اشارة الى تمثل الأرواح و تجسّد الملائكة و تشخص التجلى .

و الثالث ، من اليمين و ذلك عند رجوع النفوس الروحانية عن القوالـب و القوابل الجسمانية الى عالم الارواح بالموت فى العموم و تروحى البشر[1] وانحلال الصور التركيب الثقلية الى الصور الروحانية[2] البرزخية و الـمثالية و النورانية و العقلية و العلمية الالهية فى الخصوص . وكل هذه الحركات الالفية فى هذه المرتبة الثلاثة لنسبة بيان مراتب العدد و الحروف و الموجودات العينية ، فافهم .

البحث الرابع من البحث الثامن:

الالف الممتدّة فى العرض باء ، و هو اول معلول ظهر من الحضرة الوحدانية الألفية ، كذلك روح الباء و هو عدده اول معلول الواحد و هو اول الاعداد ـ باء ـ بيان مراتب[3] العدد الاصالة المطلق الواحد الاحد ، و ابانة المتعين الـمقيد بعين تعينه و تقيده ، انه عن سابق مطلق لايتقيد ، غير متعين بالازل والابد عن كل امد. و اذا اتصل الف الله المتنزل بالتجلى والتدلى بباء عبدانية التعين المظهرى الكمالى، ظهرت صورة لام الملكوت الاعلى، وعند التحقيق يتحقق انه لايتصل الالف المتجلى

١ـ و ترويح .

٢ـ وانحلال الصور التركيبية الثقلية الى الصور الروحانية ـ خل ـ

٣ـ باء ، بيان مراتب .

بسّر التدلی و التولی ، الا بالالف المعترض للتعرض و التلقی بحقایق التجلی بعد التجلی . فمائم الانفس رحمانی جودی وفیض تجلی وجودی من امتداد الف شهودی. بتعین فی لام لوح قابلیة القابل ، و بعد التعین یکون قابلاً مبیّناً مبیّناً للتجلی الثانی معیّناً معیّناً. فالاول بهذا الاعتبار هو الظاهر، والباطن هو الآخر لتأخر تعینه فی قابلیة الأول، و لهذا السر کانت صورة اللام فی الخط العربی الکامل مرکباً من الف نازل متصل تعریضه بألف معترض ، و هو الباء فی ثانی المرتبة الألفیة الالهیة المتجلیة سرّ التدلی متعرضاً للتلقی .

و اللام لامان : لام الملکوت التی بیده ، ولام الملك الذی «لله الواحد القهار»[1] وکذلك اللام یتضمن الفاً من بسائطه ، وکذلك فی الالف لام اشارة الی استلزام الرب للمربوب والاله للمألوه . و الالف الذی فی اللام اشارة الی الوجود الحق المتعین فی قابلیة الباء الذی هو العقل الاول القابل لمجملات علوم الحقیة الملکوتیة ، فی الواح المظاهر الخلقیة. فاللام الاول من الله لام لوح تفصیل الملکوت، و الثانی الذی فی الف لام الملکوت هو لام لوح تفصیل الملك الذی هو مظاهر و مجال لتفصیل الملکوت ، فلام الملکوت لام لوح تفصیل الالف الالهی ، ولام الملك ، لام لوح تفصیل الملکوت «و بیده ملکوت کل شئ»[2]. والالف ملکوت الملکوت و ملك الملك و الملك والملکوت و ملکوت الملکوت اذ ملك ملکوت ملکوت لله ، و هو هو هو هو المليك و الملك الملکوت للملك و المالك للملك. فاللامان اشارتان الی ان الملك و الملکوت له ، تعالی بالاعتبار الثلاثة المعتبرة عند اهل العربیة ؛ یعنی لام الملك و التخصیص و الاضافة . و اللام فی هذه الاعتبارات الثلاثة مجال ظهور آثار الملك واحکام احکام قدرة المالك، و اشارة الی تفصیل ماکان مجملاً فی الالف من عوالم الحروف و الکلمات ، فاللام لام لوح تفصیل الالف الواحد الاحد فی سایر مراتب العدد و الکثرة الحرفیة ، منفصلة و

---

١ - س ٤٠ ی ١٦ .

٢- س ٣٦ ی ٨٣ .

متصلة فی‌الکلمات و السور و الآیات و الکتب المنزلة بمداد المدد . ولأن لوح هذا التفصیل علی وجهین: ظاهر و باطن . و ان شئت فقل : غیب و شهادة، اوصورة و معنی او ملك و ملکوت . کیف قلت ، فکل هذه العبارات و الاعتبارات سایغة، فاللام الاولی الملکیة من وجه بالنسبة الینا الساکنة المدغمة هی لام لوح التفصیل الملکی العینی الظاهر المدغمة فی‌لام لوح تفصیل الملکوتی العینی الباطن وسکون لام الملك الظاهر القابل الی لام الملکوت الباطن المقبول مدغمة ، اشارة الی ان القابل الذی هو الظاهر او الشهادة اوالملك ، مدرج من وجه فی‌الباطن و الغیب محیط بالشهادة، و ان‌کان اعتبارنا من‌وجه آخر بالعکس. فان الظاهر یستلزم الباطن، و الباطن یندرج فی‌الظاهر ، و الغیب محمول فی‌الشهادة و الملك حامل للملکوت. فلام لوح تفصیل الملکوت مدغم فی‌لام لوح تفصیل الملك ، و هذا ظاهر تعرفه العقول .

و الوجه الاول اولی‌واوجه ، فان الظاهر و الشهادة و الملك ، ظهرت عن باطن سابق و غیب متقدم و ملکوت محیط اول ، فافهم سرادغام احد اللامین فی‌الآخر ، طرداً او عکساً ، ان‌کنت ممن له قلب او القی السمع و انت شهید و هو غایتك . وکما ان مرتبة الغنی الذاتی لایقتضی‌الارتباط‌ویقضی بعدم التجلی وانقطاع النسبة، ومالتراب و رب الارباب من‌النسبة ، فکذلك الف الله لم‌یتصل بلامی‌الملك و الملکوت ، لعدم الرابطة و انقطاع المناسبة بین المطلق من حیث اطلاقه‌وبین‌المقید من‌کونه مقیداً ، ولانقطاع اللاتعین عن التعین ، وانفراد الله مستقلاً بکماله الذاتی عن الاتصال بالتعیّن الأسمایی و الصفاتی‌و بمادونه من تعینات صور الجلال‌والجمال اللذین هما لوحا تفصیل الالف الذاتی الالهی المطلق التنزیه المنزه المقدس،تعالی. وکما انه لاارتباط بین الوجود والعدم ، ولااجتماع بین الاطلاق و التقیید من وجه واحد و بین التعین و اللاتعین ، فکذلك لاارتباط بین الالف واللام الاول ، ولکن اللام اذا اتصل بالالف رفعه الألف الی مقام الاطلاق بالفتح الغیبی‌کما هو لفظ‌اللام

فی الوضع العربی المعتبر عندنا ، وفیما نحن بصدده ، فانه بهذا الاعتبار لام والف و میم ، فالالف منقطع عن المیم ساکن قداتصل اللام به ، ففتحه للرفع ورفعه بالفتح الی اطلاقه ، فلم یبق له حظاً فی اتصال میمه . و اللام الثانی هو لام لـوح تفصیل الملکوت متصل بالتجلی الوجودی بالنسبة الاولی لقبول حقایق لام لـوح تفصیل الملکوت ، نورالفیض النفسی الوجودی و تجلی التعین الجودی فی مقام العینی العیانی الشهودی قبل عوالم الملك ، فان عوالم الملکوت و المجردات فی زعم من یقول به من الارواح و العقول و النفوس ، قبلت الوجود الفایض الواصل بالتجلی الالفی النازل و التدلی النفسی الحاصل فی الروح القابل من الموجد المتجلی اولاً قبولاً احدیاً جملیاً کلیاً بلاواسطة وجودیة عین نورالتجلی النفسی الالفی الرحمانی، ثم فاض منها علی مادغم فیها ، فلما سری فیها، کمّلها و رفعها و حملها واوصلها الی اطلاقه ، فافهم .

البحث الخامس [من البحث الثامن]

فی وصل هذا الاصل

اعلم : ان الملکوت له نسبتان : نسبة الی الملك ، و اخری الـی المالـك . فبنسبته الی الملك یظهر آثار المالك فی الملك و الملك فی الملك ، و من حیث نسبته الی المالك یتصل به و یوصل من اتصل به و یکمل من استکمل به و منه. فسکون لام الملك بهذا الاعتبار فی تابوت سکینة لام الملکوت تحت القاء الف التعین الاول الالهی المتلقی من الف النفس ، و بسکون القابل المتجلی له تحت حکم الملقـی الملقی نزل الف التجلی ستر التدلی ، و یحصل القبول و التلقی لاسرار الترقی و التولی . و فی هذا المقام یکون المطلق عین المقید و بحسبه و یکون الالف عین اللام الاول الساکن باتصال الالف بتعریفیه الی رأس الباء و وجود حقیقة لام لوح الملك ، لان الالف المتجلی له ینقل بوجوده المقید و بماله و نفسه و بهویتـه ،

فغنی عنها و خرج عن جمیع مایلزم الوجود من الحیاة و العلم و الارادة و القدرة و نسبها و لوازمها و عوارضها و لواحقها و عن نفسه و عینه و هویته وانیته ، فاحب الله التجلی اذذاك و حمله علی عرش الالف الاول الذی لایوصل الیه ، و هو منقطع النسبة بالغنی عن لوحی لامی تفصیلی الملك و الملکوت ، فکان سمعه و بصره و یده و رجله و جمیع جوارحه و قواه و عینه ، ککون الظاهر عین المظهر ، ولاحظ للام اذذاك من الحرکة الاالسکون و هو الجزم ، فان الوجه القابل من المظهر لصورة الظاهرة فیه لایظهر لاستهلاکه فی عین الظاهر .

و اعلم : انه لما وقع نور التجلی الالفی الخفی فی همزة التعین الاول من مطلق مرتبة التعین ، ولم یکن قابل فرجع فی نفسه و اثنی ودار دورة نفسیة و تثنّی علی حاق مرکزه الاسنی وثنی الی طلب القابل عنان عنایته و عیانه و ثنّی ، ولماکان التجلی حبیًا و داربنفسه فی نفسه دوراً احاطیاً علی جمیع الاعیان النفسیة و النسب العلمیة و الشئون الذاتیة التعینیة ، حصلت بالعروج الی اقصی مراتب الشهود و الرجوع الی منبعث التجلی من حضرة الجمع و الوجود دورة تامة احاطیاً فی نفسه ، و انبعث بسرایة انوار التجلی الألفی الخفی حرکة عشقیة بین الحقایق التی للکثرة النسبیة المستهلکة قبل التجلی فی قهر احدیة الواحد الاحد ، و هی نسب الملك و الاضافة و التخصیص المذکورة فی بیان الحرکات الثلاث اللامیة ، فارتبط الاله بالمألوه و الرب بالمربوب و الملك بالملك و الملکوت بالمالك ، فوجدت اللام الساکنة و هولام الملك و الشهادة ، مدغمة فی لام الملکوت ، بهذا الاعتبار ، فلما حصل الارتباط و ظهر للالف ـ لاتصال اللام به ـ الجمعیة و الانضباط ، رفع الالف و اللام الثانی ، فارتفع بارتفاعه و اعتلی و انطلق باعتلائه و اتساعه الی العلو الذاتی الالفی ، فان الالف اخت الفتحة و اوصله بحرکة الفتح الی الف الله المتجلی و فی مقام شهود الالف و شهادته ، لایظهر له بعد اللام الملکی المدغم فی اللام الملکوتی المفتوح بالالف الذی اتصل به عین ولا حظ فی الخط و الرقم الاحدیة، شکل اللام،

لانه افناه عنه بالكلية ولم يبق منه بقية حتى يظهر وجود الألف لفظاً لعدم ظهور سطح المرآة عند شهود الصورة فيه ، لان الألف النفسى فى اللامين عينهما و مع كونه عينهما فانه غير متعين فى عين تعينهما به و تعينه بهما و فيهما تعيّناً يميزه عنهما ، فلايظهرله وجود فى الرقم ، ولكن اعتباراندغام لام الملك فى لام الملكوت بتغليب القوى و الحقايق الروحانية الملكوتية على احكام حقايق الملك و الشهادة و بكمال تبعية الظاهر للباطن و انفتاح لام الملكوت القلبى الى فوقية المطلقة يظهر عين الالف الغير المتعين فى اعيان اللامين ، فيتّصلان به و يرفعهما بحركة الفتح الى العلو و الى الفوقية الألفية ، فافهم ، قوله ، تعالى ، على لسان الكامل : من اتصل بى رفعته ، و من تقرب الّى شبراً ، تقربت منه ذراعاً ، و من تقرب الّى ذراعاً ، تقربت اليه باعاً ، و من اتانى يمشى ، اتيته هرولة ، و الله يقول الحق و هو يهدى السبيل[1].

البحث السادس :

فى اسرارهاء الله ، تعالى

و هى الكناية عن الغيب الذاتى الالهى و الهوية المحيطة بالملك و الملكوت و الظاهر و الباطن و الغيب و الشهادة . و بيانه ان الخّط الالفى النفسى ، اذا كان دورياً احاطياً ، فانه يتصل نقطته الآخرية بنقطة الاولية ، اشارة الى ان التجلى النفسى المستجن فى الروح الاضافى ، و الالف الالهية المستوية على عرش القلب الانسانى المؤمنى التقوى متصل بالالف الالهية الذاتية الأولية الغيبيّة آخراً فى صورة اللام المتصل بالالف احد الالفين ظاهراً و الآخر باطن ، فيحصل للالف احاطته بالظاهر و الباطن و الغيب و الشهادة و الملك و الملكوت . و هذه صوره الهاء التى للهوية الغيبيّة و العينية ، فهو الاول الخفى فى اللفظ الجلى فى الرقم ، و هو الباطن

١- س ٣٣ ى ٤ .

فی همزة عین التعین لفظاً ، والآخر الظاهر بعد اللامین لفظاً لاخطاً . و هذا مقام اضمحلال احوال السائرین و استهلاك مقامات السالکین وفناء اعیان الإنیة الوجودیة فی الهویة الأحدیة الجمعیّة الإحاطیة بالأولیة و الآخریة و الظاهریة و الباطنیة ، حتی فنی مالم یکن ، و بقی من لم یزل ، کماقلنا فی هذا المشهد :

شعر

هویته ابقت فناء هویّتی و انی به فیه عدیم لواحد
وقدفنیت انیّتی فی هویة احاطیة ذاتیة لم یشاهد

و لأحدیة العین الواحدة التی لاعین غیرها انفه و غیره من مقام الغیریة ، فلا غیر یثبت لظهورها ولاظلام یقوم لنورها . عطس رجل بحضرة الجنید ، قدس سره، فقال : «الحمدلله» قال الجنید : «قل کما قال الله ، تعالی ، الحمدلله رب العالمین»[1] فقال الرجل: « و من العالم حتی یذکر مع الله ؟ » فقال الجنید : «الآن یا اخی ، فقل: فان المحدث اذا قرن بالقدیم ، لم یبق له اثر » و هذا مقام الوله الذی لاهل الفناء فی الله ، تعالی ، و لکن الفانی ، اذا تحقق بعد تعدی مراتب فنائه و هی سبع علی ماعرف ، و تحقق فناء فنائه ، تحقق ببقاء الحق فی هاء هویة الوجه الباقی فی قوله «کل شئ هالك الاوجهه[2]» حینئذ قال : «الحمدلله رب العالمین» کماقال الله ، تعالی، و اشار الیه الجنید ، رضی الله عنه ، و هو الاستاد المحقق . و هذا مقام الورثة فی اللامقام و هو اعلی من مقام الاول بدرجات کثیرة و مراتب خطیرة ، لانه شهود محض ، لایتحرك معه لسان ولایضطرب فیه جنان ، ولایبلغه بیان ، فافهم .

ثم ترجع الی ماکنا بصدده ، فنقول : اللام الثانی لام عرش الالف ، و العرش ظل الله کما قال، تعالی : «الم تر الی ربك کیف مدالظل»[3] و بامتداد الظل الالهی الذی

۱- س۱ ی۱ .
۲- س۲۸ ی۸۸ .
۳- س۲۵ ی۴۷ .

هو لام لوح تفصيل الملكوت الى الفوقية الاطلاقية و العلو الالفى يظهر نون عين الالف و النون نونان ، قوسين لدائرة الهاء المحيط باللامين و يتصل الالف الآخر بالالف الاول لكون النهاية منعطفة على البداية بعد انتهائه الى الغاية و الآخرية متصلة بالاولية ، و يبقى لامالوحى الملك و الملكوت والظاهر و الباطن، متصلتين، فظهرت صورة الهاء المحيطة بواوها الباطن و جزء الاتصال بين اللام والهاء،اشارة الى سنّة الارتباط الذى به يقع المشاهدة و هو مركز الف لام العلم ومقام اضمحلال العدد فى الواحد الاحد و فناء عين العبد فيمن اوجد «كان الله ولاشئ معه» و هو الآن على ماعليه كان ، و الجزء الموصل بين لام الملك و الشهادة ولام الغيب و الملكوت مركز العالم الاوسط و محيط البسيط الاوسط ، و هو عالم الجبروت الثالث .

البحث السابع

فى التتمّة

انقطاع الالف الالهى ظهور سر «كان الله ولاشئ معه» و تحقيقه فى عالم الرقم و الحروف ، المشاكلة للالف فى عدم الاتصال بمابعدها بعدد الحقايق العالية العامّة، لأنها هى السلطان فى وجودها ، و هى مظاهر التجليات الالفية المتدلية ياء ، ومناظر الهويات اليائية ، وهوفيها و هى الدال و الذال و الراء و الزاء و الواو. فالدال حقيقة الجسم الكلى ، و الذال المتعدى ، و الراء هوالحساس المتحرك ، و الزاء الناطق، والواو لحقيقة المرتبة الانسانية، وانحصرت حقايق حقايق عالم الملك والشهادة الظاهرة بعالم الكون و الفساد فى هذه الحروف ، و هى لايتصل بغيرها ، لانها حقايق الاجناس العالية ، فهى لايتصل بغيرها ، ولكن الاشخاص يتصل بها اجزاء ولكن يتصل بها غيرها من غيبها و ماقبلها ، لان العلم بالملك و الشهادة من العالم متقدم بالنسبة الى العالم من العالم على العلم بالملكوت والواح الارواح ، فلما

تمّت الهویة الاولیة و الآخریة و الظاهریة و الباطنیة ، ارادالله ، تعالی ، انیظهر فیالمنتهی صورة المبتدأ فی تقدیم الفه الأزلی الاول المنقطع المنزه عن الاتصال بمابعده من الحروف منکل وجه ، فاوجدهاء الهو متّصلاً بواوه منقطعاً عن الف لام لوح الملکوت لفظاً المتصل بلامه رقماً وخطاً ، فبقیت الها بواوها مستقلة فی اللفظ منقطعة عن اللام . ولان مرکز الف العلم بالملکوت ولامه متصل بالف الآخریة المنقطعة علی الف الاولیه ، لظهور الحقیقة الاحاطیة الهائیة الغیبیة ، وجد فیعالم التخطیط لام لوحی تفصیلی الملکوت المفتوحة لوجود الالف اللفظی النفسی متصلة بصورة الها خطاً منقطعة بألفها عن الها لفظاً و عن عالم الأنفاس تحقیقاً لانفصال الحقیّة عن الخلقیة ، ففنی المحدث بظهور القدیم ، فبقی الفان: الف الذات و الف العلم ، لان الأولیة و الآخریة و الظاهریة و الباطنیة فنیت بفناء لام الملك فیلام الملکوت ، کفناء لامالملکوت فیالف العلم المحیط ، فلم یبق الاالفان علی انفسها[1] منعطفتان بقیامهما عن رقدتهما و انحلالهما عن عقدتهما ، فلما اتصلتا ، فنی کل منهما فیالآخروکذلك فنیت الاولیة فیالآخریة و الاخریة فیالاولیة ، وکذلك الظاهریة فی الباطنیة و الباطنیة فیالظاهریة التیکانت وجودها بألفی لامی لوحی تفصیلی الملك و الملکوت ، فحصل الف واحد محیط بمابین بدایته و نهایته علی شکل الها ، و بظهور شکل الهاء المحیط الکلی الاحدی الجمعی ، علم : انالله احاط بکل شئ علماً واحصی کل شئ عدداً ، فعاد الأمر آخراًکماکان اولاً. فان التجلی الحبّی الالهی فی بدء التجلی الایجادی ، خرج من باطن قلب التعین الاول و درج فیالالف النفسی و مرّ علی حضرة احدیة الجمع فی العلم الذاتی علی جمیع حقایق الشئون الذاتیة و الحقایق الفعلیة الالهیة الی ان یبلغ غایة حضرة الامکان ، فلم یجد محل تعین التجلی تماماً ، فرجع قهقری الی باطن القلب ، فتم دورة التجلی،

۱- منقطعتان -خل-

فتنفّس بألف النفس المحيط كاحاطة التجلى الحبّى ، فلما كان ماكان و بان مابان بسرّ هذا الشأن ، عادالأمر دورياكماكان ؛ فما فى الوجود الا الله العظيم الشأن «كل من عليها فان ، و يبقى وجه ربك ذى الجلال و الاكرام» .

البحث الثامن

فى تكملة هذه التتمة

اعلم : ان الحركات الاعرابية اشارات الى النعوت والاحكام و الصفات والنسب و الاضافات ، والى اللوازم و لوازم اللوازم و التوابع واللواحق و العارضات. وكما ان الذوات يتميّز بالصفات ، فكذلك بالحركات الاعتبارية[1] يتميز الكلمات . ولان الاصل فى هاء الله الذى هو ضمير الهوية الذاتية الالهية انما هو الرفع، لكون الرفعة ذاتية لها ، و توارد النصب والجر عليهما انما هو بحسب القوابل ، فيستلزم الهاء وجود الواو بالضرورة ، لان الواو اخت الضمة ، و الهاء محل التعيين و حروف الاسم الله على عموم وجوهها من وصل و قطع هى الهمزة الاولى و الهاء الاخرى مخرجها من قلب[2] القلب عندنا . ثم ان اللام مخرجه اللسان الذى هو ترجمان القلب بين الهمزة و الهاء ، لان اللام[3] لوح التفصيل ترجمان تعيّن الالف النفسى . ولكون اللسان ترجمان القلب لاما التفصيلين بين حرفى القلب كحصول مخرج اللام و هو اللسان بين الهمزة و الهاء و مخرجهما من حوالى القلب و واوالهو ، اشارة الى الجمعية الأحدية الانسانية الاخيرة التى للمرتبة وجودها بالهاء المتصل بها من غيبها وماقبلها. و لما افنت اللام اللوحية التفصيلية الملكوتية اللام اللوحية الملكية و اخذتها عنها ، و اوصلها بحركتها الفتحية الى الالف ، فوهبها الاطلاق الالفى و

١ـ الاعرابيّة خ .

٢ـ قرب القلب ـخ ـ

٣ـ لام ـخ ل ـ

الاحاطية الهائية ، فظهرت مرتبة الحقيقة الأحدية الجمعية الانسانية فی واو الهاء، فافهم.

البحث التاسع

فی واو الهوية

اعلم : ان الواو للمرتبة الانسانية الكمالية الجمعية الأحدية من جهتين كليتين. احديهما ، ان الواو ضمير الجمع فی علم العربية .

و الثانية ، ان الواو لها الاحاطة و الشمول بخصوصيات الحروف المترتبة ، فی المراتب المخرجية ، اذ الواو تبتدی مما بين الشفتين ابتداءاً جمعياً فی النفس ، ثم يمتد كذلك عارجاً من الشفتين الی الصدر ، ثم يعود الی مامنه بدء ، فيمرّ علی مخارج الحروف كلها فی دورتها الاحاطية الجمعية، فينضبغ باحكامها فی تلك الدورة. و ايضاً : الواو اخت الضمة و هی الجمع ، وكما ان للواو الاحاطة و الجمعية الباطنة المعنوية ، وكذلك الها ، لها الاحاطة الظاهرة . و الواو باطن الهاء ، و ابتداء حركة الهاء و مخرجها من باطن الصدر يمتدّ بها النفس الی ظاهر الشفتين ، ثم يعود الی مامنه بدأ وتم دورته محيطاً بما مرعليه من خصايص المخارج الحرفية ، فالهاء ظاهر الواو وحركة الواو من عالم الشهادة والملك الی غيب النفس، ثم العود كذلك الی ما بدأ منه، فالهاء خارج فی عروجه ، دارج فی رجوعه و دروجه ، والواو دارج فی عروجه خارج فی رجوعه بعد دروجه ، و عروجه بخروجه ، فهما منطبقان احدهما علی الآخر انطباقاً لاينفك احدهما عن الآخر كاعتناق اللام بالألف لايقتضی الانفكاك و الطلاق بعبودية لايقبل الحرية و العتاق .

ثم اعلم : ان الواو و الهاء والالف و الياء، كلها مراتب تعينات الالف فی ألفيّته، من كونه تعيناً ممتداً لامن حيث تعيّنه فی المخارج ، و مناصب تبيّناته و مخارج تجلياته و مدارج تنوعات تعيناته . فالالف المستقيم لعلوه و فتحه و خروجه عن القيود المخرجية الحرفية بعروجه، والياء لانكساره وانخفاضه بتدليّه و تنزله وتجليه

بدروجه ، و الواو لجمعه الباطن الجامع بين دخوله و خروجه، والهاء لجمعه واحدية جمعه برجوعه وعروجه و فی ترکیب هذه الحروف المقدسة المحيطة الجامعة بعضها مع بعض على اختلاف اوضاعها، يكون الاسماء الالهية المتصرفة فی الكون، لاصحاب العلوم الروحانية فی العوالم العلوية والسفلية الجسمانية، ولها معان فی اللغة السريانية و العبرانية القديميّين[1].

و اذا عرفت هذا فاعلم : ان الوجود ظاهر النفس الرحمانی والجمعية المرتبية باطنة ، و النفس الرحمانی مادة الحروف الوجودية كلها ، و هو الالف ، و اول مبدئيّة التعين الأول الموجب لانفصال الظاهرية والشهادة بالتعين عن الغيب المطلق كتعين الف ـ الله ـ فی الهمزة و اللام الاول للملك والثانی للملكوت ، اشارة الى ان عالمی الملك و الملكوت لوحان تفصل فيهما الالف المجمل فی الازل ، وبعد تفصيل الصورة الألفية فی الظاهر والغيب و الشهادة ، فلابد من الجمع والاحاطة الالفية الاولى ان يظهر آخراً بعد التفصيل ، و هو الانسان الكامل . وكما انه لايكتفی من الانسان بالنسبة الى مراد الحق الذی هو كمال الجلاء و الاستجلاء على الصورة الظاهرة ، بل المراد جمعيّة الباطنة المرتبية التی هی احدية الجمع الكمالی ، بمعنى ان الانسان الكامل يتحقق بالبرزخيّة بين حضرة الوجوب و حضرة الامكان آخراً، كما ان التعين الاول فی الاول جامع بين حقايق الوجوب الحقية و بين حقايق الامكان الخلقية جمعاً احدياً قبل التفصيل ، وكذلك بعد تفصيل ارتباط حقايق الوجوب بحقايق الكيان ، فی مرتبة الامكان ، فلابُد من جمع احدی يجمع جميع الحقيات الالوهية الوجوبية الحقية و الجمعيّات الكونية الخلقية ، و صورة هذه الجمعية هو الانسان الكامل بالفعل ، فافهم .

١- القديمتين ـ خ ل ـ

البحث العاشر

اعلم ايدكالله بروحه و امدك بفتح لوحه و فتوحه من نور يوحيه ، ان نفس الحقيقة المطلقة التى هى حقيقة الحقايق الكبرى التى نظيرها النقطة فى مطلق البياض، اذا جاش بنفسها فى نفسها فامتدّ للتفصيل بحقيقة النفس، كان فى مبدء الامتداء وحدانياً جمعياً مشتملاً على حقيقتى الظاهرية و الباطنية ، و الفعل و الانفعال . ولان القابل غير خارج عنه ينعطف الفيض النفسى على نفسه ، فيحصل بالعروج و الرجوع صورة الاحاطة بحقيقة فلك الاشارة ، والنصف الأعلى من هذا الفلك المحيط لعماء الرب ، و فيه صور الربوبية و اشخاص الحقايق الالهية النورية الوجوبية، كما اشار اليه ، رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، عند سؤال ابى رزين العقيلى منه، عليه السلام «اين كان ربّنا قبل ان يخلق خلقه ؟ قال: كان فى عماء مافوقه هواء و ماتحته هواء» على ماسيأتيك نبأه ، انشاءالله ، تعالى . و النصف الأسفل عما الكون و أسميه غماء بالغين المعجمة ، و يشتمل على الصور الكيانية و موجودات الحقيقة الامكانية مابين[1] معنويا الشأنية والكيانية ومجرداتها العقلية والنفسية الروحانية وطبيعتها الجسمانية و عنصريتها الأركانية و سماويها العلوية و ارضيها السفلية و روحانيتها الملكية و الجنية، و غير ذلك من الصور المثالية المطلقة والخيالية المقيدة الحيوانية، و الصور الذهنية و اللفظية و الرقمية ، فافهم ، وما اظنك تفهم و تتخيل و تتوهم، والله الملهم والمعلم . فالهمزة للتعين الاول ، والالف المنبعثة من التعين الاول هو النفس الممتد وحدانياً قبل انفصال احدالعمائين عن الآخر . و حكم هذه الحكمة يظهر فيمن يظهر الالف بالمدّتين الالف و اللام من الله ، و ذلك عند تلقين الشيخ، و هكذا تلقنت الذكر بالجلالة ، جلت و عزت ، من الشيخ ، رضى الله عنه . ولنا فى المدات النفسية الانسانية عند الغناء و فى مدات اصوات الشابّات[2] و انعقادات

---

١ ـ مفهوماً ٢ ـ الشامات

الانفاس بحسب الالحان و النغمات ، اسرار و تجليات و القاآت و تلقيات لطيفةمن حضرةاللطيف الخبير، و سره ماذكرت من سريان سرالنفس الرحمانى فى عالم الانفاس ، فتذكر . فاللامان لهذا الاعتبار عماء الرب و غماء المربوب ، ولاشك ان عماء العبد مدغم فى عماء الرب ، اذالارباب يستلزم المربوبين من وجه و يتضمنهم من وجه ، وكذلك الاله المألوه ، و العلة المعلول ، والخالق المخلوق ، و الرازق المرزوق وجوداً و تقديراً ، اذاالمتضايفان لايعقل احدهما بدون الآخر اصلاً ورأساً، ولاتحقق لاحدهما الامع الآخر وجوداً و تقديراً . فاللام الأول مدغم فىالثانى لهذا السر ، و باجتماع بحرى العماءين فى عين بحرالنفس المحيط بالكل ، يتحقّق احدية جمع بحرى الوجوب والامكان بالصورة الالهية التى حُديت صورة آدم عليها ، فهى مجمع البحرين : بحرالغيب وبحر الشهادة و بحرالامكان وبحرالوجوب. و اذا تعيّنت هذه الصورة الالهية الجمعية ، احاطية ، تعيّنت مرتبة الانسان الكامل فى برزخ الجمع بين الحضرتين فيتحقق للمحقق المحق والمدقق المدق، انالوجود من مبدءه الى منتهاه ، مراتب تجليات الله ، فما فىالوجود على الحقيقة الاالله، كما قلنا :

شعر

هو الواحد الموجود فىالكل وحدة سوى انه فىالوهم سمّى بالسوى

فاذا قلنا : الله يشهد التعيّن الأول من الهمزة و من المدالنفسى الالفى الذى بعد الهمزة فى صورة من يقول به النفس الرحمانى و امتداده الى اقصى مراتبالجمع و الوجود ، و من اللام الاول المدغم لوح تفصيل الملك من اللام الثانى المفتوح لوح تفصيل الملكوت ، و من فتحه فتح باب الفتوحات الالهية و التجليات النفسية الألفية الرحمانية من لوح التفصيل فى احدالعالمين الملكى او الملكوتى باحد الاعتبارين المذكورين ، ان تذكرت ، و من الالف الثانى الذى يظهر بعد اللام الثانى ، تحقق وجود الحق و بقاؤه الدائمة الأزلى الالهى ،

بعدفناء حجابية العالمين بـ«كل شئ هالك الاوجهه»[1] كما اشاراليه أيضاً فـى ظهور وجودالله بعد تحقق فناء عين السراب فى شهود العطشان «كسراب بقيعة يـحسبه الظمآن ماءاً حتى اذا جاءه لم يجده شيئاً و وجدالله عنده فوفيه حسابه»[2] وشهدنا ايضاً من هاء الله ، احاطة احدية جمع الجمع الالهى و العبد انى الملكـى و الملكوتـى بالاحاطة الكلية المشاراليها، بقوله : «الاانه بكل شئ محيط»[3] بجميع الانيات الشأنية و الكاينة ، ربانيها وكيانيها ، و نشهد من الواو المتصل بالهاء ، احدى جمع الجمع المرتبّى الانسانى الكمالى . فمجوع مافى الوجود ظاهر بالله و مظهره ، ناطق به ، و هو قوله وكلامه و فيه مسكه وختامه ، و منه فتحه و نظامه و به قوامه و قيامه، و هوقيامه ، هو ـ هولااله الاهو ، سبحانه ان يكون معه غيره فى وجوده و هـو العزيز الحكيم .

وصل

متمم للبحث السابع فى الاشارة الى الاسم العلم الحقيقى الوجودى المـركب من الحروف النفسية الرحمانية ، و هوالاسم الاعظم الذى بـه يكـون التصرف و التصريف فى الاكوان و العوالم .

اعلم : ان الاسم كماقيل: كلمة مفردة دالة على معنى مفرد بالوضع غير مقترنة باحد الازمنة الثلاث . من خواص الاسم ان يخبر عنه و يخبر به ، ويدخله لام التعريف و تنوين التنكير . و العلم من ذلك مالايدخله التعريف لاستغنائه عن ذلك. و لما لم يوجد دال على الذات المطلقة ، تباركت ، من لفظ مفرد فى النفس الانسانى ، الا هذا الاسم ، بدلالة الأحدية الجمعية و التركيبية الحرفية ، على ما تقـدم ، و وجدنا فى النفس الرحمانى و الوضع الالهى، كلمة تامة الدلالة بحقيقتها و ذاتهـا و

١- س٢٨ ى٨٨ .
٢- س٢٤ ى٣٩ .
٣- س٤١ ى٥٤ .

وجودها و مرتبتها واحدية جمعها الكمالية على الذات المطلقة الالهية، دلالة مفردة احدية جمعية غير مقترنة بالحدوث الزمانى ، و هو الانسان الكامل ، لكمال دلالة ذاته على الذات ، وكمال دلالة اسمائه و صفاته على الاسماء و الصفات . اما ذاته، فلأنها جامعة لخصوصيات الذوات جميعها ، بل هى احدية جمع جمعها الاول والآخر، على مانذكره ، انشاءالله ، فى الفص الآدمى . واما صفاته ، فلان الانسانى الكامل مسمى باحدية جمع جميع الاسماء الربانية الحقية و الاسماء الكيانية الخلقية ، و موصوف منعوت بساير الاسماء و النعوت الوجوبية والامكانية .

و امامرتبته فاحدية جمع جميع المراتب الفعلية و الانفعالية و الوجودية و المظهرية ، فانه البرزخ بين بحرى الوجوب والامكان ، و الحد الفاصل بين التعين و اللاتعين ، و التقييد و الاطلاق . و الانسان الكامل من حيث كماله ، له احدية جمع جميع هذه الجمعيات كلها بالفعل ، فلما دل بذاته و مرتبته و جمعيته على الجمعية الالهية الكمالية ، دلالة جمعية احدية مطابقة لأحدية جمع جميع التعين الاول ، و الحقيقة المطلقة الجامعة ، لجميع الحقايق الكلية ، واستوعبت دلالته لجميع الحقايق الذاتية ، واحاطت جمعيته بالاطلاق و التعين والوحدة و الاحدية ، والكثرة النسبية و الوجودية، ولم يكن من الموجودات العينية موجود يكون له هذه الدلالة المحيطة الكلية المطابقة للاحاطة و الاطلاق الذاتيين تعينت علمية الاسمية ، وقام هذا الاسم الاعظم مقام الاشارة الى الذات المطلقة الالهية وأخّر بحقيقته من حقيقة الله ، فهو الاسم العلم للذات الموجدة للعوالم كلها ، و هو الاسم الاعظم الذى هو مطلق التصرف و التحكم على العوالم ، فافهم .

البحث الكلّى

فى المتممات و المكملات و الخواتيم لهذه الاصول

اعلم، ان ذلك الحقيقة الانسانية الكمالية كمرآة كرية مجلوّة مسواة متمكنه فى مركزية دائرة الوجود المطلق العام ، و هى فلك الاشارة المحيطة بالموجودات

كلها وحقيقتها هاءالهوية الكبرى التى تنقطع دونها الاشارات و تنتهى اليهاالكنايات. و هذا الفلك الاعظم محيط بفلكين عظيمين : احدهما ، فلك حضرة الوجوب و الالهية و الربوبية ، و الثانى ، فلك الحضرة الخلقية و الحقايق الكونية ، وكل واحد من فلكى حضرة الوجوب والامكان ، مركز دائرته و فلكه فى احد ربعى النصف الواحد من قوسى دائرة الهوية الكبرى المشار اليها ، و النصف الآخر منه مطلق ابداً اطلاقاً فعلياً حقيقياً لاحصر فيه ، ولاينبغى ان يتصور من قولنا : فلك او دائرة، معنى الانحصار و التناهى و التقيد كما فى محيط كل دائرة او فلك جسمانى ، فان ذلك التناهى و الانحصار بالنسبة الى مافى ضمن المحيط لاللمحيط ، ولايلزم ان يكون كل محيط متناهياً او[1] واجهة مخصوصة ، فان ذلك انما يكون فى محيط غير مطلق الاحاطة، و نحن لانعنى بهذه الدائرة و فلكها الا الوجود الحق المطلق الغير المضاف المحيط الذى لايتعقل تناهيه من جهة اصلاً ورأساً ، فافهم . و هذا الفلك المحيط احد شطريه عالم الاطلاق و اللاتعين و غيب الغيب و البياض المطلق ، و الشطر الآخر و هو نون القوس الثانى ، محيط على حضرتى الوجوب و الامكان وفلكيهما. فنون هذا القوس من هذا الكتاب المحيط الاعظم نونان : احدهما ، نون قوس دائرة الوجوب ، و الثانى ، نون قوس دائرة الامكان ، و نسبة هذين القوسين او النونين معاً من الدائرة الكبرى نسبة النصف و نسبة كل واحد من فلكى الوجوب و الامكان الى الفلك الاعظم المحيط نسبة الربع الى الكل ، و قداشتملت دائرة فلك الوجوب فى احد الارباع الاربعة من الفلك الاعظم ، على جميع نسب الربوبية و حقايق الالوهية و احاطت بصفات الذات الكلية ، و هذا دائرة فى سطح[2].

عماالرب الذى ، مافوقه هواء ولاتحته هواء . و فى ضمن هذه الدائرة دائرة

١- او ذاجهة .

٢ - و هذه الدائرة فى سطح -خل- و اعلم انه فرق بين الدوائر الحسية و الدوايرالمعنوية .

الامكان، محيطة على الحقايق الكيانية ومشتملة على الاعيان والموجودات الامكانية، وكل واحدة من الدائرتين مرتبطة بالاخرى ومنضبطة بحيث ان كل نقطة فى المحيط[1] دائرة كل واحد من مركزى فلك حضرة الوجوب و حضرة الامكان ، تحت نقطة من نقط محيط الآخر ، و ذلك باعتبار تلازم احديهما الاخرى ، ولكن بالنسبة الى محيط الدائرة العظمى كل منهما فى ربع يحاذى و يقابل الاخرى ، و تلازم هذين الفلكين محيطا احدهما بالآخر، تلازم ذاتى لاتقبل الانفكاك، كما بين حقيقتى الرب والمربوب و الاله والمألوه ، فان الرازقية بلامرزوق و الخالقية بلامخلوق ، وجوداً و تقديراً لاتحقق لها. و دائرة كل[2] واحدة من حضرتى الوجوب و الامكان يتحرك الى الاخرى بحركة عشقية غير الحركة المتطابقة لحركة الاخرى . فان حركة فلك الوجوب و الالهية على حضرة الامكان للاحداث و الايجاد بالفعل والاقتدار والتأثير والاحاطة، و حركة الفلك الخلقية الى مركز فلك الوجوب و الربوبية بالانفعال و الانكسار و الافتقار و الذلة و العجز والتأثر و الحدوث و التجدد والانحصار . وكل واحدة، واحدة من الحقايق الكلية الكيانية و الحروف الانفعالية الامكانية متوجهة بافتقارها الذاتى الى حقيقة كلية ربانية و صورة الهية حقانية ، كتوجهها اليها كذلك باقتدارها و تأثيرها و فيضها الجودى و انبعاث تجليها الوجودى الى كل حقيقة ، حقيقة هى محاذيتها و ربها ، و الفلك المحيط بالكل الذى هو فلك الافلاك الالهية ، دائرة هاء الهوية الكبرى حركة محيطة كلية احدية جمعية قهرية دائمة ، يندرج فى حركتها الحركتان المذكورتان لفلكى الوجوب والامكان. وكواكب هذه الافلاك وانوارها، سطور حقايق الربوبية و انوار النسب الالهية الوجوبية ، و نقط حقايق محيط فلك الذات الالهية . ولكل حقيقة كلية فلك تدور على مركز حقيقتها و بحركتها يتعين نقط محيط فلكها و هى حقايق النسب الفرعية ، و هذه الافلاك متداخلة ، بعضها

١ـ فى محيط.

٢ـ فدائرة ـ خ ـ

فى البعض بحسب حقايقها و درج مراتبها و دقايقها، وبحسب توجّهاتهاالى مظاهرها و امتداد[1] دقايقها لامدادها من خلايقها ، و بتفصيل عظيم ليس هيهنا موضع تشكيلها ورسمها على تفصيلها ، نذكرها باذن‌الله فى‌كتاب الالوهية ، انشاءالله ، تعالى ، و هو الموفق .

وصلٌ فى‌وصلٍ

واذاتقرر ماذكرنا ، فاعلم: ان المرآةالكلية الكرية الانسانيةالمجلّوة المذكورة اولاً هى فى‌حاق المركزية التى للدائرة العظمى ، و مالها حركةاصلاً، بل‌على‌تمكنها المركزى القطبى . و لكن الدائرة المحيطة الهائية الكلية ، تقابل فى‌حركتها الكلية المحيطة بكل حقيقة،حقيقة من حقايق العالمين فى‌كل آن من الزمان ، كل جزء، جزءفرضناه‌من‌هذه‌الأكرة المذكورة، فيظهر بالضرورةفى ذلك‌الجزء من المرآةصورة الحقيقة المقابلة من دائرة الهوية . فيكون احد[2] طرفى الكرة المجلوة دائماً جامعاً محيطاً بجميع النقوش و الصور و النقط الذى يحاذيه من دائرة الهاء الكبرى، فاحد شطرى احد شطريه وسع جميع مافى‌حضرة الوجوب من الحقايق الاسمائية و النسب الربانية ، وكذلك وسع ثانيهما جميع ما فى حضرة الامكان من صور الأكوان . فهو من هذا الوجه حق خلق دائماً واجب ممكن جامع بين الحقية و الخلقية ، و هو من جهة احد شطرية الآخر ، مطلق على جميع هذه الامور الربانية و النقوش الكيانية فى محاذاة الاطلاق الذاتية ، ولااحاطة ولاجمعية فوق هذه الاحاطة و الجمعية ، فاستحق الانسان الكامل لهذه الأسرار بهذا الاعتبار ان يكون دالاً على ذات‌الموجد دلالة مطابقة علمية يقوم مقام الاشارة اليها ، لعموم نشأته و احاطة حقيقته وكمال جمعيته ، فهو قائم لحقيقته فى‌حاق مركزية فلك الكمال و برزخ البحرين مقام

١- رقايقها -خ‌ل.

٢-احَّط فى‌الكرة خ.

العلمية ، و اغنى عن دخول لام التعريف . فافهم .

تتمة للوصل :

قال رسول‌الله ، صلى‌الله عليه وسلم ، حكاية عن الله، تعالى : «ماوسعنى ارضى ولاسمائى ، و وسعنى قلب عبدى المؤمن » و قال : «المؤمن مرآة المؤمن» فالعبد المؤمن هوالمرآة المجلوّة التى تعطى بسعته لصورة الناظر الالهى فيها ، الأمان عن التغير و التحريف ، فالصورة الظاهرة فيها ظاهرة فى مرآة قلبه القابلة للصور و الحقايق الالهية الوجودية ، و امهات اسماء الربوبية ، فقلبه نظير التعين الأول و حقيقة الحقايق الالهية و الكيانية و حرف الحروف الخلقية و الحقانية ، و نفسه نظير النفس الرحمانى الذى هومادة صور حروف الحقايق‌كلها.كماان نفس الانسان مادة الحروف الانسانية جميعها ، فهو اشارة الى الف الله و التعين النفسى من قلبه بالهمزة يشير الى التعين الاول ، وباطن قلبه يشير الى لام‌لوح تفصيل الملكوت ، و ظاهر صورته يشير الى لام تفصيل الملك ، و سره الوحدانى و حقه المستجن فى‌قلبه و حقيقته و مظهريته الكامله ، اشارة الى الالف الالهى الذى بعد لام لوح‌تفصيل الملكوتى ، و هو بهويته الكلية الجامعة بين جميع الجمعيات ، اشارة الى الهاء التى هى آخر حروف الاسم الله ، فافهم . فاذافهمت هذا علمت ، ان الله قد نظم‌كليات نشأة الانسان الكامل على مطابقة حروف الاسم الله ، فهو اذن عرش‌الله،كما ان محدد الجهات عرش الاسم الرحمان والكرسى الكريم ، عرش الاسم الرحيم ، اذلكل واحدة من الحقايق الكلية الربانية عرش‌كلى من الحقايق الكلية الخلقية الكيانية ، و هى حقايق الاجناس‌والانواع العالية و المتوسطة والسافلة بحسب عموم حيطتها و سعة فلكها ، و عرش الاسم الله هو قلب الانسان الكامل الذى وسعه حين‌ضاق‌عنه فسيح عالم السماوات و الارض ، فهو الاسم للعلم المشاربه الى الله فى‌الكشف الاتم و الشهود الاعم ، كماقلنا فى مدح‌كامل عصره :

شعر

لوكان فينا للألوهة صورة هى انت لااكنى ولااتردّد

و لهذا لم‌يظهر دعوى الربوبية والالوهية الا فى‌هذا النوع ، و ظهر ايضاً فيه ضدذلك حتى لم‌يبق من الموجودات مالم يعبده، هذاالنوع من العلويات والسفليات فافهم .

تكملة :

المراد من وضع الاسم العلم ، هو الاشارة بذكره الى المسمى ، لاالاشارة الى الاسم (انه‌هوهو) فلايكون الاشارة الى هذا المذكور الكامل ، لانه الاسم الاعظم العلم ، اشارة الى الله سبحانه ، فلاتغلط ، وافهم ، ماالمراد ، بل‌وجوده فى‌العالم ، اشارة ، من‌الله ، الى الله ، فهو المثل المضروب بوجوده للمثل المقدس المنزّه عن الشبه و المثل فى قوله ، تعالى «ليس كمثله[1]، ولله المثل الاعلى»[2].

و لماكان المراد من وضع الاسم العلم ، هوالاشارة بذكره الى المسمى ، فلو كان للذات المطلقة اسم علم لفظى، لكان المراد من ذكره مع غير تعريفها و تعيينها، فكل تعريف فانه مسبوق بالمعرفة ، و الثابت ان الذات المطلقة لاتعرف ولاتعرف، فليس فى وضع الاسم العلم من حيث هذا الوجه فائدة ، ولان تعريف‌مامن شأنه ان لايعرف والاشارة الى ما لايتعين للاشارة محال . وايضاً: وضع الاسم العلم انمايكون فيمايدرك بالحواس ، او يتصور فى‌الوهم او ينضبط فى العقل ، والذات المطلقة ـتباركت و تعالتـ لذاتها يقتضى عدم الانضباط فى المدرك ، و يمتنع عن ادراك الحواس و تصورالاوهام ، فوضع الاسم العلم له من‌الفاظ النفس الانسانى ممتنع.

و ايضاً : لماكانت العلة الغائية من وضع الاسم العلم ، هو ان يتميز المسمى عمايشاركه فى نوعه او جنسه اوصنفه و فنه ، و يتعالى الجناب الالهى عن الدخول

١- س٤٢ ى٩ .

٢- س١٦ ى٦٢ .

تحت جنس او نوع او يشاركه شئ ، فيتعالى ان يوضع له اسم علم من عالم الكلمات و الحروف النفسية الانسانية ، ولاسيما والاسم العلم لايوضع الا لماكان معلوماً ، و هو من حيث هوهولايعلم ، كمامرمراراً فيمنع عن وضع الاسم العلم عليه .

و ايضاً : الاسماء و الالفاظ دلالات على المشخصات الذهنية لاعلى اعيان الموجودات العينية ، لأنها تدل على المعانى ، و هى امور ذهنية عناها العانى ، و الذات المنزهة ، تجل و تعظم عن جميع التشخصات و التصورات والتعينات الخارجية و الذهنية و العقلية ، و ليس من عالم اللفظ اسم مفرد مركب من حروف يسيرة تركيباً جزئياً تقييدياً ، له دلالة تامة على الذات المطلقة على سبيل المطابقة ، فليس لها منه اسم علم ، و انما الممكن للعارفين به ، سبحانه و العالمين ، ان يعرفوه بالالفاظ الدالة على نسبته الذاتية و حقايقة الصفاتية لاغير .

خاتمة للتكملة [فى الاسم الأعظم]

اعلم : ان الاسم الاعظم الذى اشتهر ذكره و طاب خبره و نشره و وجب طيه عن علوم الخلق و حرم تعريفه و نشره ، من عالم الحقايق و المعانى حقيقة و معنى ، و من عالم الصورة و الالفاظ صورة و معنى . اما حقيقته فهى احدية جمع جمع الحقايق الجمعية الكمالية ، و اما معناه فهو الانسان الكامل فى كل عصر ، وهوقطب الاقطاب حامل الأمانة الالهية ، خليفة الله و نائبه الظاهرة بصورته التى خلق عليها آدم ، عليه السلام . اما صورته حساً ، فهى صورة كامل ذلك العصر .

وهذا العلم الذى ذكرناه كان محرماً على جميع الامم قبل نبينا ، عليه السلام ، و انه كان محرماً على سايرالامم قبلنا ، لان الحقيقة الانسانية الكمالية لم يكن ظهرت بعد فى اكمل صورته ، بل كانت فى ظهورها بحسب قابلية كامل ذلك العصر فحسب ، فلما وجد معنى الاسم و صورته حقيقته بوجود رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، اباح

الله العلم به ، اعنى بمعنى الاسم الاعظم فى امته التى هى «خير امة اخرجت[1] للناس»، كرامة لنبينا ، صلى‌الله عليه‌وسلم . و اما صورته اللفظية ، فانها مركبة من اسماء و حروف تركيباً خاصاً على وضع خصيص به يعلمه من اعلمه الله به اما بلاواسطة رؤياً اوكشفاً او تجلياً ، او بواسطة مظهره الكامل. وقداختلف العلماء الظاهرية‌فيه‌اختلافاً لايتدارك و لايتلافى ، و الصحيح ان الله ، تعالى ، طوى علم ذلك عن اكثر هذه الامة لمايعلم‌سبحانه فى طيه من الحكم و المصالح ، و لم‌يأذن للكمل و الاقطاب الذين تحققوا بهذا الاسم حقيقة و معنى و صورة ان يعرفوا الخلق من هذا الاسم الاعظم الابعض اسمائه و حروفه التى يشتمل عليها هيآته التركيبية ويحتوى عليها وضعها وتركيبها الخاص المنتج لانواع التسخيرات والتأثيرات، واصناف التصريفات والتصرفات فى‌الكون من الولاية و العزل و الاحياء و القتل و الشفا و التمريض ، و غير ذلك . فمن اسماء الله هذا الاسم ، هوالله و المحيط و القدير و الحى والقيوم، و من حروفه ـادذرزولاـ ، كماذكره الشيخ ، رضى‌الله‌عنه ، فى جواب مسائل سألها الحكيم محمدبن على الترمذى ، صاحب النوادر ، رضى‌الله عنه ، من جملتها ، قوله: « ماالاسم الاعظم ، و ماحروفه وماكلماته؟» فافهم ، والله‌الموفق . و هذا آخركلامنا فى‌هذا الاسم و هى الجلالة ، جلت وتباركت و تعالت ، فى‌هذا الكتاب ، والله‌يقول الحق و هو يهدى السبيل[2].

البحث‌الثالث

فى‌سرّ انزال الحكم

اعلم : ان الانزال انما يتعقل تحقّقه من علوٍ الى‌سفل . و العلو قديكون بالمكان وقديكون بالمكانة، فان علوكل حقيقة اتصفت بالعلو انمايكون بمايليق‌بها،

١- س٣ ى١٠٦ .

٢- س٣٣ ى٤ .

وكذلك الانزال و النزول والعروج حقايق نسبية لايتصوّر الابحسب النازل والعارج و العالى و الدارج ، فانزال الحكم من الحضرات العالية الالهية المطلقة الى مرتبة التعين و التقيد فى حقايق القلوب الانسانية الكمالية ، لان العلو الحقيقى للاطلاق الذاتى و حضرة الربوبية الفعالية[1] و التقييد و الانفعال و النزول و الانتقال للمرتبة العبدانية القابلة للاثر . و ان اعتبرنا الانزال و النزول فيما نحن بصدده وهو «انزال الحكم» من علو المكان ، كانت من السماوات و مافوقها من العرش و الكرسى ، و الحقيقة تقبل الاعتبارين جميعاً على كثرة انحائها و جهاتها و اختلاف درجاتها و طبقاتها . فان الحكم الالهية ينزل من الحضرات الاسمائية المتعينة فى افلاكها و سماواتها ، و ان لكل اسم اواسماء ، فلكاً و سماءاً فيها عرشه ، و هو يتجلى فيها و ينزل حكمته الخاصة به من تلك السماء ، و ذلك الفلك الخصيص به على ايدى سَدَنة الروحانية الملكية و النورية الكوكبية على قلب الكلم الكاملة المحمولة فى الروح الاضافى الخاص المنفوخ[2] فى صورة النبى الكامل او الولى الذى هو مظهر ذلك الاسم ، و قلبه عرش الله المتعين فى تلك الحضرة ، فافهم .

والحكمة عبارة عن العلم بحقايق المراتب و ترتيب المعلومات المترتبة فيها ، فهو خصوص مرتبة فى العلم ، كما ان المعرفة خصوص علم بالذوات و الحقايق المجردة من جهة حقيّتها و تجردها عن اللوازم و العوارض و اللواحق لاغير . والعلم عبارة عن الاحاطة بحقيقة المعلوم، كماهو مع لوازمها و عوارضها و لواحقها و مراتبها . فعلم ، ان الحكمة علم خاص يترتب الحقايق فى مراتبها الوجودية الأزلية الأبدية ، حسب تعينها فى اعيان مراتبها العلمية الازلية ، و وضع الاشياء فى مواضعها اللايقة بها ، فافهم .

فهذه حقايق العلم و المعرفة و الحكمة من حيث هى هى ، سواء اعتبرت مضافة الى الحق او الخلق ، و لها باعتبار الاضافة الى حضرة الحق خصايص ، وكذلك

١- الفعالة - خ.

٢- المنفرح - خل-

بحسب الاضافة الى المرتبة الخلقية خصايص يقتضيها الاضافة لابحسب الحقايق ، ليست كالاخرى . فهى فى الحضرة الالهية الوجوبية ، مطلقة ، محيطة قديمة ، دائمة، فعلية ، غير متغيرة ، ولامتجددة ، كاملة ، مكملة . و هى بالنسبة الى العالم متبدة، محدثة ، مستفادة ، انفعالية ، قابلة ، للتغير ، و النفاد و الفناء ، و الذهاب ، بحسب المرتبة التى اضيفت اليها فافهم .

و اذا تحققت هذا فاعلم : ان الحكيم الرحيم ، تجلى بحكمته الكلية الرحمانية السارية سر احدية الجمع فى حقايق الأسماء و حضرات المسميات ، فلكل حضرة من حضرات الاسماء الكلية الكمالية و حضرات الاسماء التالية الـفرعية و النسب الحرفية ايضاً حكمة خصيصته بها يقبض الله لها اهلاً يفيض تلك الحكمة عليه . و لكل حضرة من الحضرات عالماً خصيصاً بها يظهر آثارها و افعالها و علومها وحكمها و احكامها و تجلياتها اتماماً فى عالمه ، و جميع الاسماء و الحضرات ، اعوانهـا و اتباعها فى كل ذلك ، ولاتستغنى حضرة عن حضرة ، ولاينفرد بالاستبداد فى الامداد عن الاستمداد بالكل ، ولكن الغالب فى كل عالم حكم حضرة خاصة به على ماسواه، و للكل فى الكل بالكل تعيّن كمالى فافهم .

و لكل حضرة من هذه الحضرات ، انسان كامل فى كل عصر، هو حامل حكمتها. فكانت كمّل الأنبياء من آدم الى محمد، صلى الله عليه و سلم، فى ذروة[1] فلك النبوّة جملة احكام هذه الحكم و الحكم الجامع لجميع الاحكام الحكمية كلها ، والحكمة الأحدية الجمعية الكمالية لجميع الحكم ، انما هى فى كلمة خاتم النبيين على ماسيأتى، انشاءالله .

و لماكانت الافلاك الالهية محيطة بافلاك النبوة ، و افلاك النبوة ، ظاهريات افلاك الولاية ، كانت لهذه الحكم مظاهر و حملة من الاولياء بعد انقراض نبوّة

۱ـ دورة خ.

التشريع بخاتم النبيين ، «محمدبن عبدالله المصطفى ، صلى‌الله عليه و سلم » فلكل نبى ولى من هذه الامة كامل محمدى قائم بمقامه و علمه و حاله ، وحكم ذلك النبى المنزل عليه من حضرة اسم المتولى ايجاده والمفيض بتجلياته عليه عند ذلك الولى، و يعرف بين اهل التحقيق مثلاً بأنه محمدى المقام ، او موسوى المقام و العلم و الحال ، اوغيرهما[1] كذلك .

ثم الاولياء و الاقطاب الذين هم حملة تلك الحكم على اصناف : صنف، يأخذون الحكم عن ارواح اولئك الانبياء الاول ولايتعدونهم اصلاً، وهؤلاءهم ورثة الانبياء المسمون باسمائهم والقائمون باحوالهم واعمالهم وعلومهم من حيث هم. وصنف، اعلى وهم يأخذون الحكم من الحضرات الاسمائية كما اخذتها الانبياء بكمال الاستعداد وقدم الصدق، و العناية الالهية . و صنف لهم الجمع ، و هم المحمديون الآخذون حكمة كل حضرة و نبى من الحضرة المحمدية الجمعية الكمالية ، و يعرفون بالمحمديين بعد نبيهم الى ساير الانبياء ، فيقال: فلان موسوى و محمدى و عيسوى[2] كذلك عيسى بن محمد ، او محمدبن عيسى مثلاً و ذلك لأن سراحدية الجمع المحمدى الالهى ،سار فى كل حضرة و مقام و حكمة ، فافهم .

وصل

فى تتمّة هذا الاصل

اعلم ان الحق ، تعالى ، و اولياؤه الذين آتاهم الله ، علوماً وكتباً، امرهم بتصنيفها و املى على قلوبهم بالسنة الالهام والاعلام مسائل تأليفها ، اجرى الله ، سبحانه ، سنّته و سنتهم فى كتبهم ، ان يحمدوا الله و يتعنونه بالمحامد والاوصاف الكمالية الخصيصة بعلوم ذلك الكتاب و المطابقة لمضمون مافيه من فصل الخطاب

١ـ غيرها . خل

٢ـ وكذلك عيسى من محمد ، او محمد من عيسى .

لابغيرها من المحامد بمالايناسب حال المصنف الحامد فيما هو بصدده من الوارد و الشاهد . و ذلك مثل مانعت الله نفسه فى مقام ربوبيّته العامة المطلقة برب العالمين، فقال : « الحمدلله رب العالمين» ولماكان فى مقام بيان ايجاد الذوات و الصفات العلوية السمائية و السفلية الارضيّة ، قيد حمدالله بنعت الخلق و الجعل ، لكون الخلق ايجاد الذوات و الجعل ايجاد الصفات ، فقال : « الحمدلله خلق السموات و الارض و جعل الظلمات و النور[١]» ولماكان فى بيان ان القرآن منزل على محمد، صلى‌الله‌عليه‌وسلم ، من‌الله ، قال : «الحمدلله الذى انزل على عبده الكتاب[٢]». و كذلك المحققون من مشايخنا ، يتخذون هذا الاصل فى تصانيفهم و يتأسون بسنة الله فى كتبه المنزلة على الرسل ، وعلى الخصوص شيخنا و امامنا مصنف الفصوص و اولاده الالهيّون من ورثة ختمية الخصوص ، و لهذا وصف‌الله، تعالى بعد الحمد، : انه منزل الحكم ، لكونه ، رضى‌الله عنه ، بصدد بيان الحكم المنزلة على كمل الانبياء ، لانه ، تعالى ، انزل الحكم من اطلاقها الا لهى من الحضرات العالية ، الى قلوب الانبياء و الاولياء وارواحهم و اسرارهم ، فتعيّنت الحكم فى مظاهرها و تبيّنت مقيدة بخصوص مجاليها و منازلها .

البحث الخامس

من المباحث الكلية التى يحويها خطبة الكتاب :

قال : « على قلوب الكلم » يقال : انزل اليه ، و انزل عليه ، قال الله ، تعالى: «انا انزلنا اليك الكتاب»[٣] و قال : «وهو الذى انزل عليك الكتاب»[٤].

قال العبد : العلم بحقيقة القلب من اغمض العلوم الحقيقية ، و قدوقع خبط عظيم قبلنا فى تعريف المتقدمين لحقيقة القلب و حقيقة الروح وحقيقة السر والنفس.

١- س٦ ى١ .
٢- س١٨ ى١ .
٣- س٤ ى١٠٦.
٤- س٣ ى٥ .

فمذهب الجمهور من المشايخ و الحكماء و العارفين من اصحاب الرسوم و المترامين الى طور التحقيق، ان هذه العبارات والالفاظ مترادفة على حقيقة واحدة، سميّت بهذه الاسماء فى مراتبها و مقاماتها ، فسمى تارة روحاً ، و اخرى نفساً ، و مرة قلباً . و الكشف و التحقيق يقتضيان بانها حقايق متمايزة بخصوصيات تميزه كلاً منها عن الآخر ، و نحن نشير الى حقايق هذه الاسماء و الالفاظ و مدلولاتها بما يقضى به حق التحقيق و يقتضيه الكشف ، والله ولى التوفيق ، و نقدم لذلك مقدمة نافعة .

[فى سعة عالم المعانى واحاطتها]

فنقول : عالم المعانى و الحقايق اوسع و اعظم من ساير العوالم ، لعدم خلو عالم من العوالم العلوية و السفلية جملياً كان اوتفصيلياً عن معانى كثيرة قائمة . بل التحقيق الاتم ، هو ان العالم عبارة عن صور علم الحق بحقايق الاشياء ، ولاخفاء فى سعة الحضرة العلمية وهى حضرة تعين معنويات الاشياء ، فكان عالم المعانى اعظم سعة و اوسع فلكاً وحيطة ، ثم العوالم بعدها فى الوجود بعضها اوسع من البعض ـ فمادونه ـ فعالم الملكوت و هو عالم الارواح اوسع فلكاً و اعظم حيطة من عالم الخلق و الملك و الشهادة، ثم من عالم الخلق ايضاً، العرش والكرسى والأفلاك و السماوات اعظم و اوسع من عالم الكون و الفساد ، و بعض عالم الكون والفساد أيضاً كذلك اوسع واعظم مادونه ، و هذا بيّن بين اهل النظر .

ولماكان الأعلى ، اوسع و اعظم مادونه ؛ فبالاولى و الاحق و الأحرى ، ان يكون عالم الالفاظ و العبارات ، اقل واضيق فلكاً من عالم المعانى و الحقايق الذى اوسع العوالم و اعلاها و اولها واوليها . فلوكانت هذه الالفاظ و العبارات اوسع فلكاً و اعظم حيطة من عالم المعانى (وذلك بين البطلان على مامر) لكانت الالفاظ

و العبارات اکثر من المعانی[1] و وجدت الالفاظ لامعانی لها ، ولیس الامرکذلك .
ولایقال : قدیرکب من الحروف الفاظ لامعانی لها ، لکوننالم نضعها لمعانی .

لانا نقول : هب انکم لم‌تضعوها لمعانی فی‌زعمکم و مبلغ علمکم ، ولکن لم قلتم بان حروفها و الترکیبات الخاصة الواقعة فیها مما رکبّتموها و مالم ترکبوها ، و هی محتملة الوقوع فیها علی اختلاف انواع الاوضاع وکثرة انحائها ، لیس فی صلاحیّتهاالدلالةعلی معانی علمها الحق الذی هو الواضع الاصل الاول الذی یضع منها ماشاء فی‌نفوسکم و اذهانکم ان‌یضعوها علی معانی یعنونها، فان‌المعانی تعقلات عناها العانی ، بل‌المعانی والحقایق فی علم الباری و علم ارباب علم الحروف موضوعات بازاء الالفاظ و العبارات ، وهی بحقایقها و بسائط حقایقها ، یطلب انواع الاوضاع و الترکیب الواقعة فیها ، و فیها دلالات ذاتیة علی المعانی و الحقایق و اللوازم و العوارض و اللواحق عرفها الواضع منا اولم یعرف . و عدم علومکم‌بها، لایدل علی عدم دلالتها علی المعانی و انها غیر ذوات المعانی ، اذلاتعین لها فی عرصةالعلم الالهی، فانا نجد تراکیب حرفیة و هیآت فیها اجتماعیة تعطی خواص غریبة و آثاراً عجیبة فی التکوینات و التصریفات و التسخیرات‌کما تحقق عند علماء علوم الاسرار و الروحانیات والطلسمات، ممالایشککنا فی‌آثارهاالمشهودة مشکك. فتحقق‌لنابهذا و غیره ، ان انواع التراکیب الواقعة والمحتملة الوقوع فی‌الحروف لها معان و مدلولات و ان لم نعلمها و لم‌نعثرعلیها ، علمها الخلاق العلیم‌به ، فانزل منها البعض فی‌التعقلات والاذهان و وضع‌لها[2] ان‌تضعها لمعانی بعینها و تعقلات تعتبرها و تدبربها ، فیضعها الواضعون المصطلحون‌کذلك و یظنون انها ، اوضاع اول ، لعدم علمها وکشفها فی عالم المعانی التی هی صور معلومات الحق و معانی ینسب[3]، علمه الازلی القدیم‌بالاشیاء ، بل اوضاعنا لهذه الالفاظ بازاء مانعنی من

۱- و وجدت الفاظ لامعانی لها .
۲- فیها خ.
۳- نسب خ .

المعانى انما هى اوضاع ثوان وقعت بحسب تلك الاوضاع الاول المعنوية العلمية الازلية الاولية ، بموجب الحقايق العرفية ، عرف ذلك العارف المحقق وكشفه الكاشف المحقق[1] و تحقق بحقية ذلك المحقق المحق ، و جهلها اهل الحجاب فلم يعثروا عليها و هم معذورون من وجه . ولهذا السر قال رسول‌الله ، صلى‌الله عليه وسلم ، « الالقاب ينزل من السماء » و فى هذا المقام و جميع الالفاظ المترادفة فى زعم القائلين بذلك و فى الالفاظ المتواطية و المشتركة ايضاً لنا مع عامة علم المعانى و البيان و ظاهرية المنطقيين ، خلاف قديم و نظرقويم و بحث مستقيم ، ليس هذا موضع تفصيله ، و فيما ذكرنا غنية لموهل الكشف . فيخل بماذكر بان هذه الالفاظ المذكورة كالروح و القلب و النفس و غيرها ، هى الفاظ دالات على حقايق متمايزة و معانى متغايره ، ولايتحقق الترادف و التواطى حقيقة الا مجازاً ، و بعد تقرير هذا الاصل ، نرجع الى ماكنا بصددبيانه .

[بيان وجوه الفرق بين اللطايف السبعة الانسانية]

فنقول : اعلم ، ان الانسان فى حقيقة هيأة جمعية احدية من جوهرين هماجسمه و روحه ، احدهما ، و هو الجسم ، جوهر ، متحيز ، مظلم ، كثيف ، مركب ، عنصرى ، ثقيل ، ميت ، منفعل ، سافل ، حادث ، متغير . و الثانى ، و هوالروح ، جوهر غير متحيز يروح الجوهر المظلم الكثيف الميت عن ظلمته وكثافته و موته ، بنوره الذاتى و حياته الحقيقية و بساطته الوحدانية و حركته و خفته ، و هذا الجوهر الثانى الغير المتحيز ، لايفتقر الى متحيز فى تقوم حقيقته و تحقق وجوده فى عينه ، و يسمى هذا الجوهر روحاً مروحاً لجسمه عن خصايصه العدمية . و بين الجوهرين تباين كلى فى الحقايق ، فلاجامع غير الوجود و الجوهر ، فاوجد الله من هذا الجوهر بهذه الحيثية و الاعتبار ، جوهراً ثالثاً هو النفس ، و هى جوهر غير متحيز و غير

١ـ المدقق ـ خ .

متقوم بالمتحیز ، له تعلق التدبیر و التغیر و التسخیر بالمتحیز ، و هو الجسم . و ذلك ، لان النفوس الناطقة ، و ان کانت جواهر وحدانیة نورانیة ، فانها مشتملة علی قواکثیرة و خصایص و حقایق کذلك ، ظهورها متوقف علی تعلق التدبیر و التسخیر و التعمیر و التنویر ، بجعل الله تعالی ، هذه الجواهر النفسانیة الانسانیة وسایط بین الجوهر النیر الحیّ الشریف الوحدانی القدسی الروحی، و بین الجوهر الآخر المظلم المیت المرکب الکثیر ، لمناسبتها الجوهرین بجهتیه الوحدانی المطلق و الکثرة النسبیة ، و التقید بالتعلق بالمتعلق ، فاوصلت فضایلها القدسیة و انوارها الکمالیة الروحیة الی الجوهر الآخر یحیی بها و تنور و تروحن واکتسب الفضائل کلها . فالنفس جوهر غیر متحیز له تعلق التدبیر بالمتحیز ، للتعمیر و التشریف بالتسخیر و التصریف ، فحقیقة روح الانسان نور التجلی النفسی الرحمانی المتعین فی ماهیة القابل الانسانی یروّحه بنسیم القدس و ینفس عنه کرب الطمس والتلیس، فافهم .

و اما النفس ، فنفس رحمانی متعین من روح نوراثی فی مزاج جسمانی انسانی و غیره ، فهذا الجوهر هوالمدبر للبدن و المتصرف فیه انواعاً من التصرف بقواها الذاتیة لها ، کالقوة العلمیة و العملیة اللتین هما ذاتیتان للنفوس ، و بهما تدبر اجسامها و هیاکلها و تظهر احکامها و آثارها و قواها . فبالقوة العلمیة تعلم مافیه مصالحها و مصالحه و تدبر فی موجبات ما به قوام جسدها و بقاؤه و بالقوة العملیة تعمل الاعمال و الصور ، ولها قوی کثیرة جزئیة لازمة لهاتین القوتین تظهر منها اذا تعینّت فی المزاج العنصری بالإشراف علیه ، و فی قواه .

و هذه المباحث معلومة فی الحکمة الحقیقیة الکشفیة لاالوهمیة الرسمیة . و هی اعنی ، النفس متعینة من النفوس الکلیة المتعینة بالأفلاك و فیها متعینة فی الامزجه القابلةلتعینها فیها من عالم الکون والفساد ، فبعد تعینها فی المزاج و امتزاج الخواص و الحقایق و القوی البدنیة المزاجیة بالحقایق و القوی و الخواص

النفسانية و تفاعل بعضها فى البعض ، يحصل منها هيأة اجتماعية هى احدية جمع حقايق الجوهرين جميعاً . و ذلك لان لكل واحد من حقيقتى النفس و البدن خصوصيات و حقايق ليست فى الاخرى ، وكما انكل واحد منهما متميزة عن الاخرى بخصوصياتها الذاتية الجوهرية ، فكذلك بينهما وبين حقايقهما الذاتية و لوازمهما العرضية ، مناسبات هى مابه الاشتراك و الايجاد و الجمع ، كالامكان والحدوث و الوجودية و الجوهرية و الافتقار الى احدية الجمع و الوجود فى ظهور آثار هما و احكامهما و خواصهما . فكذلك لكل واحدة منهما قابلية واستعداد خاص يقبل به فيضاً خاصاً و تجلياً معيناً من الحق يتعين فى مظهريته و قابليته من الحضرات الأسمائية الخصيصة به ، فانه مااستعد قابل كيانى لتجل ربانى ، الا وفاض عليه من الرحمة الفايضة الوجودية الجودية ، ما يخصّصه و يناسبه. ولايحجبك مايحصل فى زعمك ان الجواهر الروحانية و النفسانية انما قبلت الفيض الوجودى الذى وجدبها وقبلت الكمال الخاص بها ، كاملة دفعة واحدة فى اول الابداع ، و استقلت بذلك ابداً ، فان هذا و هم من القائلين به . بل هذه الموجودات ، و ان قبلت الوجود على الوجه الاكمل وصارت بذلك واجب الوجود ، ولكن ذلك لم يخرجها عن الحقايق الامكانية و نسبها العدمية ، فان كلاً منها مع قطع النظر عن الوجود الفائض عليه و ترجيح الموجد لجانب وجوده ، معدومة لاعيانها ، فان نسبتها العدمية الامكانية تطلبها ، و لكن الله ، يوالى و يتابع عليها التجليات مع الآنات ، و التجلى الدائم بالوجود على ماهيات العقل والنفس و الروح هو الذى يوجب دوامها ، لاغير . فهى بوجوداتها التى قبلت اولاً تستعد لتجليات اُخر ، ابداً دائماً ، وكل مادخل فى الوجود ، لايقبل العدم . ولما تعينت الارواح الجزئية و النفوس البشرية و الملكية و غيرهما فى امزجتهما الخصيصة بها ، و تداخلت خصايص الكل فى الكل و تمازجت الحقايق الروحانية والعقلية بالحقايق والاحكام البدنية المزاجية باحدية جمع الخصوصيات و الاحكام التى للحقيقة الروحية و الحقايق و القوى والخواص

و النسب الجسمانية ، فان الهيأة الاجتماعية بين خصايص الجوهرين الجمع بين حقايق الطرفين . ثم ان لها بحسب كل نسبة و حكم من احكام الجانبين نسبة وحكماً خصوصياً جمعياً احدياً ، ليست فى كل واحد من الطرفين ، يستهلك فيها صور الخصوصيات ، مع بقاء خواصها فى الحكم القلبى الجمعى .

فالقلب حقيقة جامعة بين حقايق الجسمانية و القوى المزاجية الجسمانية و بين الحقايق الروحانية و الخصايص و الاحكام النفسانية ، و التجلى الخصيص بحقايق الجوهر النفسانى و الروحانى تجلى متعين من حضرة القدس و النزاهة و الوحدة و العلو و الفعل و الشرف و الحياة و النورية . و التجلى المخصوص بالجسم متعين باضداد ماللروح و النفس ، و ذلك كتعين التجلى فى كل قابل بحسبه . فلما ظهرت الحقيقة القلبية باحدية الجمع ، استعدت لقبول تجلى الهى و فيض جمعى كمالى احاطى ثالث ، لايمكن تعينه فى كل واحد من الجوهرين ولا فى خصايص كل منهما و حقايقهما على الانفراد . و هذا الفيض المخصوص بالقلب الانسانى انما يكون تعينه من الحضرة الالهية الكمالية الجمعية، واصل حقيقة التعين الاول وهو المتعين بذلك التعين من كونه مروّحاً له عن نسبة العدمية ، ولان المتعين بالتعين عين الحقيقة المتحققة فى الاطلاق و اللاتعين ، وفى التعين . كذلك كان للروح نسبة الاحدية و البساطة و الحياة و النور و الشرف و النزاهة من جهة اطلاق التعين ، و حقيقة و الظلمة . و الحقيقة القلبية الكمالية لها الجمع بين البسيط الشريف العالى النزيه الجسمية من حقيقة الحقايق الامكانية المظهرية، ولهذا غلب عليها التركيب والكثرة المنيف وبين المركب السافل الكثيف السخيف . قال رسول الله ، صلى الله عليه وسلم: «قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمان» الاصبع الواحدة ، نعمة التجلى المتعين من حضرة الجلال و القهر و الوحشة و الستر، « و هو الذى جعل لكم الليل لتسكنوا فيه »[1] اوعيب العين ستر على نور السّر .

۱- س۱۰ ی۶۸ .

و الاصبع الاخرى ، نعمة التجلى المتعين من حضرة الجمال و اللطف والانس و النور و الحياة و النشر . و الاول، يختص بجسمانيته ـ والثانى، يتعلق بروحانيته. والاصبع فى اللغة العربية هى النعمة ، فقلب المؤمن من نعم التجليات الجمالية الروحانية النورانية و لتحقق الحقيقة القلبية باحدية جمع الطرفين ، يختص باحدية جمع النعمين و التجليين ، فلها التجلى الكمالى الجمعى الاحدى الالهى الانسانى من كمالات الاصبعين . و هذا التجلى الثالث القلبى المتعين بسر الاحدية الجمعية الالهية الكمالية من الله المستوى على عرش احدية جمعه القلبى الذى وسعه قلب المؤمن حين لم يسعه السماوات و الارض ، و هو من حيث تعينه بالقلب يسمى فى عرف القوم بالحق المستجن فى مظهرية الانسان الكامل ، كما اشار اليه الكامل ، صلى الله عليه و سلم ، حكاية عن الله ، تعالى ، انه قال : «ماوسعنى ارضى ولاسمائى ووسعنى قلب عبدى المؤمن التقى المتقى الوادع » يعنى ماوسعه ارض الجسمانيات سماؤها و ارضها ، ولاسماء العلويات ، يعنى الموجودات الروحانية العالية ، لاختصاص كل واحد من الطرفين بمايضاد الآخر فى التجلى، وانحصاره فى خصوصيته، بنافى خصوصية الاخر ، و وسعنى قلب عبدى المؤمن القابل المصدق لاخبار التجليين ، فله الجمع بين الحسنيين ، و الفوز بالجمع بين الكمالين . و يسمى هذا التجلى الحاصل لأهل القلوب فى عرفهم بالسرّ الالهى ، و سماه بعض المتأخرين من محققيهم بالسر الوحدانى الذات ، و يسمى فى مشرب الكمال بالحق المستجن ، كما قلنا ، اى الباطن المستتر بمظهرية القلب ، لاستجنائه و استتاره بباطن القلب الانسانى الكمالى ، فافهم .

و اذا فهمت فقد علمت حقيقة الجوهر الجسمانى و حقيقة الجوهر الروحانى النفسانى ، و حقيقة القلب و حقيقة السر و الحقيقة الانسانى المتحققة بالكل . و الفرق بينها و مابه يختص كل حقيقة و يمتاز عن الاخرى و مابه يشترك[1] ويتحدد.

١ـ ويتعدد .

و اما الروح ، فهو نفس رحمانی یروح ماهیة الممکن و حقیقة المظهر الکیانی القابل ، و ینفس عنهاکرب العدم و حَرَج الصدر وضیق‌الفطن. فالروح نور من الحق ینفر ظلمة عدم الکون و یروح القابل و ینفس عنه ، و ذلک النور ، نور التجلی الوجودی و الفیض الجودی المتعین فی القابل والمقترن عن امرالله ماهیة الممکن ازلاً، فعلی هذا ، الروحیة مرتبة یعم العقل و النفس و الروح ، لأن‌حقیقة کل منها من نفس الرحمان و بعد تعین الفیض الجودی النوری فی القابل اول مرة یصدق اسم الروح علیه . ثم الروح و هو اول وجود القابل ، اما ان یقبل و یضبط التجلی المتوالی علیه لإبقاء عینه و یعقل المتجلی علیه بذلك النور و یعقل ذاته و امکانه و هوالعقل ، واما ان لایعقل ذاته و امکانه واستهلکه شهود التجلی واخذه التجلی عنه ، فهو الروح المهیم .

و تقریر هذا التقسیم بوجه آخر : هوان التجلی النفسی الفایض من النور ، اما ان یغلب العین القابلة و یقهر الحقیقة الممکنة ، فلایقوی علی ضبطه فیستهلك فی التجلی ماهیة المتجلی له ، او یکون القابل اغلب فلایستهلك التجلی عینه و یقاومه بل یتعین التجلی فیه بحسبه ، فیکون الغالب علی التجلی حکم المحل القابل ، او لایغلب حکم احدهما علی الآخر .

فالاول ، عالم الارواح المهیّمة تجلی لهم الله فی جلال جماله ، فها موافیه ، فلایعرفون انفسهم لکون التجلی افناهم منهم . و القسم الثانی ، و هو ماغلب فیه حکم المحل و المظهر علی حکم التجلی ، وهم علی درجات : فمنهم ، من‌لم‌یغلب فیه حکم کثرة الامکان علی وحدة نورالفایض ، و لکنه توحد به لکمال مناسبة القابل للتجلی ، و هذا شأن العقل الاول . و منهم ، من غلب فیه حکم کثرةالممکن علی وحدة التجلی ، فتعیّن النور فیه مفصلاً تفصیلاً لایغلب فیه حکم الکدر علی حکم النور بل‌کون النور والروحیة غالباً علی الظلمة العدمیة الامکانیة ، و هذا شأن النفس الکلی و هو اللوح المحفوظ . و منهم ، من غلب حجابة الکثرة علی

نورية التجلى و هو عالم الجسم . فالروحية اذن ، مرتبة محيطة بالعقول و النفوس و الارواح و العقل و النفس ، لها خصوص مقام فى الروح .

وقد قال بعض المحققين عن العقل : انه الروح الاعظم . و هذا المقدار الذى ذكرنا فى بيان هذه الحقايق و صح للمستبصر المنور الفهم ، حقيقة القلب و العقل و النفس و الروح ، و الفرق المميز بينها ، فلايقع له خبط بين الحقايق و المراتب، اذلاخبط فى التحقيق .

و اذا تحققت ذلك فاعلم : ان انزال الحكم من حضرة الاحدية الجمعية الالهية، انما يكون على القلوب الاحديه الجمعية الكمالية الانسانية بين حقايق الروح و النفس و الجسم .

البحث السادس

من مباحث الخطبة ، سر الكلم

و هى جمع كلمة و الكلمة فى عرف التحقيق هيأة اجتماعية حرفية من حروف النفس الرحمانى ، و الكلم هيهنا فيمانحن بصدده، عبارة عن الارواح الانسانية الكمالية الاحدية الجمعية المتعينة من التجليات النفسية الرحمانية باحديات الجمعيات الحرفية الكمالية الالهية ، قال الله ، تعالى : «اليه يصعد الكلم الطيب»[1] اى الارواح الطاهرة، اما بالمعارج والانسلاخ على قانون الطريقة الخاصة بخلاصة خاصة الاولياء اوعلى مدرجة العامة فى الموت اوالنوم «الله يتوفى الانفس» اى الارواح الناطقة «حين موتها ، و التى لم تمت يتوفاها[2] فى منامها» و قال الله ، تعالى ، فى المسيح ، عليه السلام : «انه كلمة» لكونه روح الله . و لماكان محال تنزلات الحكم الالهية، هى احدية جمع قابلية الكلم الجامعة بين حروف عالم الطبيعة و بين حروف عالم

١- س ٣٥ ى ١١ .

٢- س ٣٩ ى ٤٣ .

الارواح ، جعَل انزال الحکم علی قلوب الکلم ، لان الکلم فی عرف العربیة ثلاث یصح اطلاقها علی الاسم .

و الاسم[۱] فی طور التحقیق هوالفاعل او القابل ، فانکلاً منهما یخبر به ویخبر عنه ، و هو لفظ مفرد من الالفاظ النفسیة الرحمانیة دال علی معنی مفرد بالوضع الالهی او الذاتی ، غیر مقترن باحدالازمنة الثلاثة ، اذالفاعل هو الحق المتعین فی ای مظهر و قابل من الاعیان الثابتة فرض، و هو فرد ازلی لیس تعیّنه باقتران الزمان، لکون کل اسم اسم الهی متعیناً فی العین الثابتة ازلاً قبل وجود جزئیات الازمنة وکذلك القابل ، لفظ اول ذاتی مفرد بعینه لیس بالزمان الشخصی ، وکل منهما یخبر به و یخبر عنه و یعرّفان و ینکّران احدهما بالآخر بانکلاً منهما لایستغنی عن الآخر فی تحقق وجودهما ، لافی تحقق اعیانهما .

الکلمة الثانیة هو الفعل ، فیخبر به ، اذالتجلی و هو فعل المتجلی ، یخبر به عن الفاعل المتجلی بموجب التجلی ، و عن القابل انه علی خصوصیّة قضت بهذا الحکم و التعین و التجلی ، ولایخبر عنه من کونه فعلاً، و هو اعتبار التعین فقط مع قطع النظر عن المتجلی ، فان اخبر عنه کما یخبر عن الافعال انها ماضیة او غیرها، و ذلك باعتبار المتجلی وکون التجلی عینه .

و الثالثة الحرف ، و هو الرابط و هو فی طور التحقیق ، اشارة الی النسب التی لاتحقق لها فی اعیانها الا بطرفیها ، و الحکم لاینزل ولایتعین الا فی الاحدیة الجمعیة الکمالیة ، ولایظهر الا بها و فیها ، لاعلی مفرد مفرد لفظاً و معنی ، فافهم. فلهذا اضاف انزال الحکم و اسندها الی «قلوب الکلم» لاعلی الکلم ، لما فی القلوب من الاحدیة الجمعیة الالهیة القابلة للحکم الجمعیة الکمالیة الاحدیة ، لاختصاص هذا الکتاب بذکر خصوص مشارب اهل الکمال، والله یقول الحق وهو یهدی السبیل.

۱ـ قوله : والاسم ، یعنی الکلمة الاولی ـ جلال ـ

البحث السابع

قال الشيخ ، رضى الله عنه : «باحدية الطريق الامم».

قال العبد ، ايده الله : الطرق الى الله ، كماقيل : بعدد انفاس الخلايق ، يكون الطرايق انما هى بحسب الطارقين و المتطرقين من السالكين و السائرين و الطايرين و الصابرين من الحقايق ، فانه مامن حقيقة كيانية او ربانية ، الا و هى سالكة على طريق خاصة و نهج خصيص بها من عموم قوله ، تعالى : «لكل جعلنا منكم شرعة[1] و منهاجاً» و هى التى منها جاء، و هى مؤدية لها الى كمالها الخصوصى ، و الطرق و ان كانت كما ذكرنا ، فانها يرجع الى طريقين كليين مشتملين على طرق لاتتناهى بعدد الانفاس الغير المتناهية الى الأبد . يسمى احدهما فى عرف التحقيق طريق سلسلة الترتيب ، و الوسايط التى فى مراتب الوجود من العقل الى القلم الى اللوح الى الطبيعة الى الهباء الى الجسم الى العرش و الكرسى و الفلك و السماوات و الارضين و الاركان و المولدات ، الى مرتبة الانسان الذى هو آخر الانواع .

و الثانى ، يسمى طريق الوجه الخاص فى عرف القوم ، و يسمى ايضاً طريق السر، ولا مدخل فيه بواسطة اصلاً، فان الوجه الذى يرتبط كل موجود بالحق ، تعالى ، منه ارتباطاً ذاتياً ، لابتوسط واسطة ، فان حقيقة المربوب مرتبطة بحقيقة الرب ارتباطاً لايقبل الانفكاك و الارتباط ايضاً على وجهين : ارتباط من حيث الوجود العام ، و ذلك فى طريق سلسلة الترتيب ، و ارتباط من حيث العين الثابتة التى لكل موجود ، و التجليات الحاصلة للعبد من هذا الوجه ذاتية الهية يقرب الأين و يقربه العين و ترفع من البين ، البين ، و يجلو عن عين العبد الغين و الرين . و من هذا الطريق يكون الجذبة لأهلها و هو الطريق الاقرب الامم . و الطريق الاول و

١- س٥ ى٥٢ .

الطریق العام الذی یکون فیه الحجب و العقبات ، و الوسائط التی اشار الیها رسول الله ، صلی‌الله علیه و سلم ، بقوله : «انالله تعالی سبعین الف حجاب من نور وظلمة، لوکشفها لاحرقت سبحات وجهه ماادرك بصره ».

فالحجب الظلمانیة مراتب عوالم الاجسام و وسایطها ، و الحجب النوریة ، مراتب عالم الارواح النوریة ، و هذه مراتب الخلقیة الکیانیة التی ذکرنا اصولها من کونها وسایط واسباباً خلقیة بین الحق و بین السالکین الیه بقطع المقامات وطی المنازل و المسافات المعنویة المعقولة و المحسوسة الصوریة ، و العوالم الروحانیة من‌الجواهر المجردة العقلیة و الارواح و النفوس التی بین العبد والحق ، فهی مراتب الحجب ، مالم یتجاوزها السالك الی الحق لم‌یصل الی الحق فانه ، تعالی ، کماقال تعالی : «والله من ورائهم[1] محیط» و هذا هو الطریق الابعد . والقاصدون من هذا الطریق و انکثروا ، فالواصل منهم قلیل جداً ، و بالنادر یکون الوصول، و بعد حصول الوصول المتوهم ، یحتاج الی الرجوع فی طلب الحق الذی رحل‌عنه فی‌المنزل الاول و جهله ولم یعرف‌کماقال بعض التراجمة :

رب امرء نحو الحقیقة ناظر　　برزت له‌فیری و یجهل مایری

لأن الحق المحیط بکل شئ «وهومعکم اینماکنتم»[2].

و اما طریق السر من جهة الوجه الخاص ، فهو الذی یحصل منه التجلی لاهل الجذبات و هو الطریق الاقصد ، ای‌الاقرب للقصد و الامم الموصل لمن امّه من الامم .

و السالك علی هذین الطریقین ، اما حق او خلق ، و الحق مسلك علی الطریق الاول الی عبده الاکمل فی‌الفضاء الاوسع الاشمل بالتجلی الوجودی و الفیض الجودی ، و سلوك الحق علیه انمایکون بتجلیه النفسی الرحمانی الأحدی الجمعی

۱- س۸۵ ی۲۰ .　　۲- س۵۷ ی۴.

من حضرة العلم الذاتى بالتعين الأول الى العين ، و اول منازله الكونية العقل الاول و هو القلم الاعلى و الارواح المهيمة فى فلك الاشارة المشار اليها آنفاً ، ثم النفس الكلية و هو اللوح المحفوظ ، ثم الهباء و هو الهيولى ثم الصورة ، ثم الجسم الكل الى آخر الانواع ، كماذكر ، ثم الانسان الكامل وله احدية جمع جميع الكمالات كلها . و مرتبة الاولى احدية جمع جمع الحقايق كلها ، و التجلى الالهى الوجودى يسلك من التعين الاول الى الانسان الكامل بحصول كمال الجلاء و الاستجلاء فى غاية هذا الطريق ، و الحكم العامة الظاهرة ينزل فيها و يتعين فى كل مرتبة ، مرتبة و ينصبغ بكيفية محلها و يتكيّف بحكمها الى ان تصل الى الانسان الكامل ، و السالكون هنا الى حضرة القدس و اللاهوت انما يسلكون فى معاريجهم على هذا الطريق و هو مترتب بحسب حضرات الاسماء.

و الضرب الثانى طريق الوجه الخاص الذى لامدخل فيه لواسطة اصلاً كماذكره، و هو الوجه الذى به يكون الحق فى سلوكه عين العبد و سمعه و بصره وجوارحه و قواه الروحانية ، ثم يكون العبد عين الحق و سمعه و بصره ولسانه و يده ورجله، ثم يجمع له بين التحقيقين ، ثم يكون له مقام جمع الجمع والاطلاق . و العبد السالك الى الله على الطريق الاول انما يسلك على المقامات والمنازل بتسليك المرشد الكامل ، و هو وان كان شاقاً و بعيداً و فيها من العقبات و الحجب و المجاهدات مالايحصى ، ولكنه اذاوصل ، و اصل الى الله عليها كان كاملاً يقتدى به وفيه من المعارف و الفوائد و المنافع مالايعد ولايحد ، و قليل ماهم مع كثرة الخائضين فيه، و السالكين عليه . و ذلك لان السالك يحتاج الى التحقق بحقايق جميع الوسائط و تعديها الى حضرة الله الذى هو «من ورائهم[1] محيط» و هو طريق المعراج ، كما قال ، تعالى : «سبحان الذى اسرى[2] بعبده ليلاً». اى فى ليل الغيب الذى فى سرّ كل عبد من المسجد الحرام[2] و هو قلب العبد الكامل الذى حرمه الله على غيره ، فلا

١- س٨٥ ى٢٠ ٢-س١٧ ى١ .

موضع للغیر فی قلب العبد الکامل لکون الحق ملأه الی المسجد الأقصی و هو الحضرة الالوهة الذاتیة ، لاالالوهیّة السّاریة فی الحقایق بسرایة لصورة «لنریه من آیاتنا» و هی حقایق العوالم و الوسایط و صورها و رقایق نسب الاسماء و الروابط و آثارها ، انه هوالسمیع ، بعبده مایوحی الیه من هذه الآیات ، و البصیر بکمال استعداد العبد الذی به یسمع خطابه فی الطریق ویبصر آیاته، فهو سمع الحق وبصره، فی عین کون الحق سمعاً و بصراً له ، فی کل ذلك . و اذاسلك العبد بالحق علی الطریق ، اوسلك الحق بعبده جمعاً و فرادی علی طریق الجذبة[1] من جهة رفع الوسائط والحجب کما اشارالیه ، صلی الله علیه و سلم : «زویت لی الأرض فاریت مشارقها و مغاربها» عنی : طویت له ارض عالم الامکان و حجابیات وسائط الاکوان ، فاریت مشارقها التی تطلع منها الانوار الاسمائیة و مغاربها التی تغرب فیها تجلیات السبحات الوجهیة ، فافهم .

تجلی الحق للعبد فی هذا الوجه من عین العبد ، فاذا اشرقت سبحات وجهه عنه علیه ، احرقت حجابیة العین ، و استوی علی عرش العرش . و فی هذا السلوك یکون عین العبد طریقا للحق فی سلوکه الیه ، و فی سلوك العبد الی الحق ، یکون عین الطریق و عین السالك و رجله التی یمشی علیها ، فافهم . ففیه مباحث الطریق و اقسامه ، و السالکین علی اختلاف طبقاتهم ، و غیر ذلك ، والله الموفق .

البحث الثامن منها

قال الشیخ ، رضی الله عنه : «من المقام الأقدم [وان اختلفت النحل[2] و الملل

۱- طریقة الجذبة.

۲- شارح علامه در برخی از موارد قسمتی از متن را نمیآورد و در مواردی بطریق شرح مزجی آنرا ذکرمی‌کند . ما برای آنکه متن کامل صحیح از فصوص از شیخ اکبر در اختیار ارباب معرفت قرار دهیم موارد ساقط شده و یا در ضمن شرح نقل شده را مجزّا و دنباله مطالب می‌آوریم .

لاختلاف الأمم]

قال العبد : انزال الحكم على وجهين كماذكر من مقامين : احدهما ، اقدم من الآخر ، لاقدم الزمان المعلوم لعلماء الرسوم ، بل تقدم المرتبة و الذات المقام الواحد مقام حضرة الالوهية و الربوبية ، و يكون انزال الحكم من حيث هذا المقام تفصيلياً متعدداً ، بحسب تعددات حضرة الالهية ، فحكمة حضرة اللطيف والجميل و المحسن و العطوف و الرؤف و اخواتهم يباين حكمة حضرات القاهر و الجليل و الشديد العقاب و المعذب و المنتقم المتكبر .

و المقام الثانى هى حضرة الاحدية الذاتية ، و يكون انزال الحكم من حيث هذا المقام حكمة واحدة ينتفى عنها الكثرة الوجوديه الاسمائية . و لهذا قال ، رضى الله عنه ، «باحدية الطريق الامم» يعنى طريق الوجه الخاص و انزالها من المقام المذكور اولاً و هو الاخير رتبة من حضرات الاسماء على طريقة سلسلة الترتيب و الوسائط الى قلوب الانبياء و الاولياء ، الذين هم مظاهرها الخصيصة بها اختصاصاً تقيدهم بها ، و انزالها من المقام الثانى فى الذكر ، و هو المقام الاقدم فى الرتبة، مقام الحضرة الذاتية الالهية المسماة باحدية جمع جميع الحضرات الاسمائية و المتجلية باحدية الجمع الثانى الالهى ، منها و عليها ـ بأحدية الطريق الامم الى قلوب الكلم ـ من الحضرة المحمدية الجمعية الاحدية الكمالية الختمية خاصة . فالحضرات الاسمائية الإلهية من كونها ذاتية للذات اللاهوتية و ان كانت كلها قديمة ، و لكن اعتبار احدية الذات ، اقدم بالرتبة . و ذلك لأن الأحدية و الواحدية ذاتيتان للواحد للذات .

فأما احديتها ، فمقام انقطاع الكثرة النسبية و الوجودية و استهلاكها فى احدية الذات «قل هو الله احد»[1] فنفى العدد ونعت بها الهوية « الله الصمد» لأنه المبدأ واليه يقصد و يصمد و عليه المعتمد .

١- س١١٢ ى١ .

و اما و احديتها، وان انتفت عنه الكثرة الوجودية ، ولكن الكثرة النسبيّة متعلقة التحقق فيها ، اذالواحد من كونه مبدءاً للعدد ، نصف الاثنين و ثلث الثلاثة و ربع الاربعة ، و جزء من اى عدد فرضت . و هذه النسب ذاتية التحقيق[1] للواحد، ولكن ظهورها مشروط بتعدد الواحد بذاته فى تفاصيل مراتب العدد وجوداً و علماً. فافهم تفهم تقدم مقام الاحدية على مقام الواحدية والحضرات الاسمائية، ان شاءالله، تعالى.

والحكم الالهية الاحدية الجمعية وان كانت منزلة على قلوب الكلم الكمالية باحدية طريق الامم ، و لكن الشرايع و المذاهب و الاديان و الملل مختلفة جداً، كما قال الشيخ ، رضى الله عنه « و ان اختلفت النحل و الملل لاختلاف الامم » و ذلك لأن المتدينين والمتشرّعين من الامم مختلفون فى امزجتهم و احوالهم و مراتبهم و عرفهم و عاداتهم و مأخذ نظرهم و معتقداتهم ، فتختلف الحكمة الواحدة و الكلمة الى حكم كثيرة فى كلمة كثيرة كذلك . و الحكمة فى حقيقتها الاحدية واحدة ، و الكلمة واحدة، والدين واحد، والانبياء مع كثرتهم دعوتهم الى رب واحد، وهم على الواحد، قال الله، تعالى: «شرع لكم من الدين ماوصّى به نوحاً، والذى اوحينا اليك وما وصينا به ابراهيم و موسى و عيسى ان اقيموا الدين و لاتتفرقوا فيه»[2] فصرح ان دعوة الكل الى اقامة الدين الواحد ، و الامر بأخذه و النهى عن التفرق فيه ، و هو سر التوحيد . ولكن ظهور هذا السر الواحد فى الكثيرين انما يكون بحسب الكثيرين، و ذلك لان اهل كل عصر يختصون فى الاحوال و الاعمال والعلوم والاخلاق والعرف و العادات و الاعتقادات بامور لايشاركهم فيها اهل عصر آخر ، وان اشترك اكثرهم بعضهم من البعض فى امور اُخر ، ولكن الخصوصيات تقتضى تعين الدين الواحد الالهى و الحكمة الالهية المنزلة الى قلب كامل ذلك العصر بحسب مايقتضى استعدادات أمّته واحوالهم و عاداتهم و علومهم واعتقاداتهم ، و يستدعى من تلك الحكمة

١- ذاتية التحقيق ـ ف ـ .

٢- س٤٢ ى١١. قوله (س١): كثرة النسبية ... متعقلة التحقق ـ ظ ـ

بفضائل خارقة لما اعتادوا من الكمالات و الفضائل الحاصلة لهم خارجة عن قوة ادراك افاضلهم ، سواه، كما كان معجزات موسى فى زمان السحرة بامر خارق لعادات السحرة و عرفهم فيما اتى به موسى على نبينا و عليه السلام ، خارج عن مداركهم و علومهم، مع كونها موهمة بأنها من قبيل ماعلموا و عملوا و عرفوا من علم التصريف التكوين فى رأى العين ، كما كانت معجزات عيسى ، عليه السلام ، فى زمان الحكماء والأطباء و الطبيعيّين من الفلاسفة كجالينوس و غيره ، خارقة لعاداتهم و خارجه عن ادراكاتهم و علومهم ومفهوماتهم ، مع كون ذلك من قبيل ذلك كابراء الأكمة والأبرص، واحياء الموتى التى ليس فى قوة الطبيب الابراء عنها بالأدوية و الأشربة و المعاجين التى فى عرفهم و معرفتهم و غير ذلك من المعالجات المنتجة للبرء و الشفاء عنها . فلما جاء عيسى بماليس فى قوة الطبيب الاتيان به فى علاج ماليس عندهم الشفاء عنها كالموت و هو الداء العضال ، و احياء الموتى ، و ابراء الابرص ، فآمنت افاضل الحكماء الطبيعيين، و من لم يؤمن به غلبت حجة الله عليه بذلك . وكذلك لما كان الغالب فى زمان محمد ، صلى الله عليه و سلم ، الفصاحة و البلاغة و الخطابة والكهانة و الشعر ، نزل القرآن بالفصاحة المعجزة للمفوّهين من الفصحاء المعلقين و البلغاء، فاعجزهم عن الاتيان بمثله ، قال ، تعالى: «قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لايأتون بمثله ولوكان بعضهم[1] لبعض ظهيراً» فتكاثرت الكلمات و الآيات و الحكم والعلوم و الاذواق و المفهومات و الاديان والملل و النحل ، لاختلاف الامم المختلفة و الاشخاص والاحوال والصفات و الذوات و المدارك و العرف و العادات و العلوم و الاعتقادات ، فافهم . ففى هذا البحث من العلوم و المباحث اكثر مما التزمت فى هذه الخطبة ، والله يقول الحق و هو يهدى السبيل[2].

١- س١٧ ى٩٥ .

٢- س٣٣ ى٤ .

المنزلة حکماً مناسباً اصلاحها دنیاً و آخرة ، و یکون معجزات ذلك الکامل وکراماته

البحث التاسع منها :

قال الشیخ ، رضی الله عنه : «وصلی الله علی مُمِدّ الهمم» .

قال العبد : الصلاة لغة هی الدعاء والذکر، ـوـ فی عرف التحقیق حقیقة اضافیة رابطة بین الداعی و المدعو و العبد و الرب . و یجوز اضافتها الی العبد باعتبار ، و یجوز اضافتها الی الله باعتبار . فهی من قبل الحق رحمة وحنان وتجلی ولطف و امتنان و عطف ورأفة و احسان و غفران و رضوان ، و من قبل الخلق دعاء وخضوع و استکانة و خشوع و اتباع لمحابّه و مراضیه و الی قربه و مناجاته رغبة و تروّع، و ینتظم من حروفها باعتبار الاشتقاق الکبیر الذی یعتبرها المحققون فی علم الحروف ، حقایق الارتباط ، و هی الواصلة و الصلة و الوصل و الوصال والصولة و الصلا . و هذه الحقایق ، حقایق الارتباط و الجمع و المناسبة ، و المعنی المشترك الجامع المعتبر فی هذه التراکیب هو الجمع و التقریب و الاتباع و التوحید . فاما الوصلة اتصال مجتمعین واجتماع متصلین بعد الانفصال ، والصلة ایصال عطاء مرغوب مطلوب من المعطی الی المعطی له ، و الصولة اتصال ایصال حرکة قهریة استیصالیة ممن یصول الی من یصول علیه ، والصلو ان تحنی الصلا و هو الظهر للخشوع ، و الدعاء طلب لوصول مایدعو فیه ممن یدعوه . و وصلة الحق بعبده الکامل انما هو بالتجلی و التنزّل و التدلی ، رحمة وحناناً و نعمة و انعاماً و افضالاً و احساناً و امتناناً ، و فی صلاته یوصل العبد الکامل به و یجعله خلیفة له علی الخلیقة و مصلیاً، ای تابعاً للحق المستخلف فی الظهور بصورته و المظهریة الکاملة فی الذات والصفات و الاسماء و الاخبار عنه و الانباء . وکذلك صلته ، تعالی، له بالتجلیات الاختصاصیة الذاتیة و التجلیات الاسمائیة لحقایق الاصطفاء و الاجتباء ، و یعطیه الصولة من حوله و قوته علی الاعداء ، فهذا بیان الصلاة التی نحن بصدد بیانه . و اما صلاة العبد لله ، تعالی ، فایصال منه لحقیقة نشأته الانسانیّة الکمالیة الکلیة الاحدیة الجمعیة ،

و ربطها بالحضرة التى منها[1] ظهرت ، حاملة لصورتها ، و منها بدت وانتشأت ، وهى خمسة كلية بحسب الحضرات الخمس الالهية التى هو احدية جمعها رتبة و وجوداً:

الاولى ـ حقيقته و هو عينه الثابتة فى العلم الالهى ، و هى صورة معلوميّته لله اولاً ازلاً و آخراً ابداً .

و الثانية ـ روحه و حقيقته النفس الرحمانى المتعين بعينه الثابتة و حقيقتها و فيها و بحسبها لترويحها و للتنفيس عنها من ضيق قائم بها ، اذ ذاك لاندماج حقايقها و نسبها ، و احكامها الكاينة الكامنة فيها و لعدم ظهور آثارها فى اعيانها لعدميتها فى عينها ازلاً ، فنفس الله بنفسه الرحمانى عنها و روّحها الحقيقة .

الثالثة ـ جسمه و هو صورته و شخصيّته الجسمانية وهيأتها الهيكلية الجسمانية ، و الحقيقة الجثمانية .

و الحقيقة الرابعة ـ هى الحقيقة القلبية احدية جمع روحانيته و طبيعته .

و الخامسة ـ عقله و هو القوة التى بها يضبط الحقايق و يتعلقها و يحمل العلوم و الحكم و يفصلها . و للانسان الكامل حقيقة سادسة غيبية ولها الوتر ، فقد يكون وحدانياً و قد يكون فردانيّاً ثلاثيّاً او اكثر خماسياً و سباعياً الى خمسة عشر ، و هى سره الالهى . و واجب على كل انسان فريضة من الله ، ان يوصل هذه الحقايق الى الحق فى اصولها منها تعينت و انبعثت ، فيحصل لسرّه الذى هو العلة الغائية من وجوده و نشأته ، و هو حقه المستجن فى جنّة جنانه و حنّه قلبه ، وصله الى الحق المحبوب المطلوب بالعبادة والصلاة له ، وصلة منه ، تعالى اليه ، وله بالتحيات و الطيبات و التجليات الجليات الخاصة بها ، فيقوم نشأة صلاة العبد لله ، تعالى ، بصلاة الله عليه . و لهذا السر و الحكمة كانت كليات الصلوات خمسة ، وهى خمسون فى المجازات الالهية ، لكون الحسنة بعشر امثالها ، اذ الآحاد فى المرتبة الثانية العددية التابعة ـ هى مرتبة المجازاة ـ عشرة و فى مرتبة التضعيف مأة و فى مرتبة

١ـ هيهنا خ.

الغایات و الکمال الف « والله یضاعف لمن یشاء[1] و الله واسع علیم » وهیهنا اسرار نذکرها انشاءالله ، تعالی .

ثم اعلم : ان الله تعالی ، یصلی علی عبده الکامل من حضرة احدیة جمع جمع الحضرات کلها ، وکذلك یصلی جمیع الحضرات الی حضرة الالهیة ، و صلوات الله علی جمهور المؤمن من الحضرات الخصیصة بمظهریاتهم ، و صلوات سایر الحضرات الی حضرة الله ، لکونها تابعة لها و[2] منتهیة منها ، و هی صور تفصیلها و الحضرة الالهیة احدیة جمعها ، کمااشار الی سر ذلك رسول‌الله ، صلی الله علیه و سلم فیما حکی مما جری له لیلة المعراج ، انه لماکان فی الترقیات و المعاریج العرشیة، زجّ به فی النور من التجلیات العرشیة ، فاستوحش، فنودی[3] بصوت ابی‌بکر : انقف، ان ربك یصلی . یعنی رب صورتك الشخصیة التعینیة العنصریة ، و وجودك المتعین فی حقیقتك ، و هوالرحمان المستوی علی المستوی الاعلی العرشی الذی وصلت الیه ، یصلی الی قبلیة الحقیقة الخاصة بصلاته، و هو انت الذی هو مستوعلی‌عرش قلبك ، و هو الله، تعالی . فان الله و الرحمان اذا تجلیا بصورهما التعینیة النفسیة الرحمانیة، صلی الرحمان الی الله ، لانه تابع له ، فان الله ، یقوم له مقام الموصوف

۱- س۲ ی۲۶۳ .

۲- منهیة (ف).

۳-واعلم ان هذه العبارات نقلها عن‌الشیخ الاکبر فی عقله المستوفز، والموجود فی‌هذه الرسالة والمنقول عنهافی‌المفتاح والمصباح وقدنقلها جمع‌کثیر ومنهم‌الشیخ الکبیر و مولانا الکاشانی‌کمال الدین «فنودی بصوت علی‌بن‌ابیطالب» قال‌الشیخ فی‌عقله المستوفز و الفتوحات و نقل عنه‌الشیخ الشارح «حمزه فناری»: ان حملة العرش ثمانیة یحملونه یوم‌القیامة الی‌ان‌قال : وجبریل و محمد للأرواح و سرّ الحق سبحانه بالملائکةالحافین و هم‌الواهبات ومن‌هنا سمع الرسول‌صریف الأقلام، وهنانزل الوقوف و ترك الرفرف و غلبت علیه الفناء ، ونودی بصوت علی‌بن‌ابیطالب قف ، ان‌ربك یصلی ثم‌تلی علی‌علیه‌السلام : ان‌الله و ملائکته..» و لعلّ تبدیل لفظ علی بابی‌بکرکان من‌عمل النسّاخ ولاری فی‌الشارح العلامة هذه‌المرتبةمن‌التعصب البالغة حدالحماقة . اللهم‌اللّعن اول ظالم ظلم حق علی‌علیه‌السلام.

و المسمى ، و يكون الرحمان تبعاً له و نعتاً ، و لهذا يصلى الى الله ، فان المصلى هو التابع . لماكان القلب المحمدى عرش الاسم الله و المقام الذى زج به ، صلى الله عليه و سلم فى النور عرش الاسم الرحمان ، لهذا امر رسول الله ، صلى الله عليه وسلم، بالوقوف كالقبلة و صلى عليه[1] ربه و صلى الاسم الرحمان الى الاسم الله باندراج حضرته فى حضرة الله ، و هى قلبه ، صلى الله عليه وسلم ، فلم يحسّ به، كما قال ابويزيد ، رحمه الله . لوان العرش و ماحواه مأة الف مرة فى زاوية من زوايا قلب العارف ما احس به . و قال خاتم الاولياء فى هذا المقام : «لوان مالايتناهى وجوده قدر انتهاء وجوده مع العين الموجدة له فى زاوية من زوايا قلب العارف ، ما احس بذلك .

و العرش فى هذا المشهد الختمى ، مجموع العوالم المعلومة لله ، تعالى ، وجودها . فلما تجلى الرحمان برحمانيته حين زجّ به فى نوره تحقق ، صلى الله عليه وسلم ، اذذاك بحقايق الرحمانية و بُعث من هذا المقام رحمة للعالمين و وصف بانه رؤف رحيم ، فافهم .

فهيهنا علوم و اسرار سينفتح لك ابوابها ان فهمك الله مااشرنا اليه . ثم نرجع و نقول :صلاة الله على عبده الكامل من حضرة احدية جمع الجمع و الاطلاق يفيده امداد الهمم المترقية الى ذروة العروج المتلقية اسرار الولوج و الخروج عن القيود من الانبياء و الاولياء، كماقال الشيخ ، رضى الله عنه : «انه ممدّ الهمم» .

البحث العاشر

فى امداد الهمم القابلة للترقى . و ذلك لان الحقيقة المحمدية باحدية جمعه و برزخيته يمدها من جميع الحضرات حتى يقبل اسرارها و يعدها للتجلّى التنزلى باسرار تلك الحكم الى قلوب الكلم الكلية الجامعة النبوية من صور تفصيل النشاة

١ـ : صلى على ربه ـ ف ـ

المحمدية . و امداد الهمم على وجهين :

احدهما بترتيب المقام الذى تعشقت به الهمم والحال التى تخلقت بها والكمال الذى تعلقت به ، فتبيّن للمستعدين وجوه النقض الوارد عليه والنقض الواقع فيه، و الفساد الذى فى التقيد بذلك المقام والتعشق بتلك الحال حتى ينقلع تعلق همته عما تقيدت به و طية الغاية و النهاية . فاذا انقلع وانقطع عما يعشق به و عالجه المرشد بالوجه الثانى ، و هو التعريف بما هو اعلى و اشرف و افضل من المقامات، و بيان الحالة التى هى اعز واكمل و اجمع و اشمل من حالتها الاولى و تعليم العلم الذى هو اتم و اعظم و اعم واجمع و انفع من علمه بالقام الاول وترقية همته الى الاتصال بذلك والاتصاف به ، و هذا فى مقام البيان و الارشاد بالكلام و اللسان .

و اما امداده ، صلى‌الله عليه و سلم ، بالهمة، فان همة الحقيقة المحمديةالكمالية سارية بسرّ الملاء من حضرة احدية جمع الجمع والعدد و نون ملات المداد النفسى الرحمانى ابدالابد فى جميع الهمم المتعلقة بجميع الكمالات ما انطلق منها و ماتقيد و ما تكثر و تعدد فتجدد فتحدد و ما توجد و تأبّد الى ابدالأبد منتهى الأمد وغاية السرمد . و ذلك لان الامداد انما تصل و تتعين مرتبته الأزلية الأبدية، وهى‌برزخيته الكبرى الجامعة بين الاطلاق و التعيين الذاتيين ، واحدية جمعه بين الغيب الذاتى الباطن ابداً و بين الشهادة المتعيّنة بالتعين الأول المحيط بجميع التعينات الوجودية و الذاتية الشهودية . و النون الأول الجمعى الذاتى الذى‌منه جميع المدات المدادية و انبعاث الانفاس الرحمانية الامدادية ، فمن حقيقته ، صلى‌الله عليه وسلم ، يتعين الامداد ، و لكن ظهورها من حضرة الرحمان بالنفس الرحمانى ، فالنون و هوالدواة لغة هيهنا مجتمع المدات المدادية و منبعث امداد التجليات الامدادية ، و للنون الذى هو مجتمع مداد مواد الحرفية النفسية الرحمانية من‌كونه ام‌الكتاب ، خمس مراتب :

احدها ـ التعين الاول الذى هوجمع جميع الحقايق الكيانية والربانية والحروف

الفعلية المؤثرة الوجوبية و المنفعلة المتأثرة الامكانية ، و هو ام الكتاب الاكبر.

و النون الثانى ـ دواة المدات المدادية التى هى مادّة الحروف الالهية النورية و هيولى الصورة الفعلية الوجوبية و عما الربوبية .

و النون الثالث ـ هو حقيقة الحقايق الكونية التى هى احدية جمع جميع الكاينات المشار اليها[1] «باول ماخلق الله الدرة» و فى رواية «البرة» و هو مجتمع مدات الحروف الكونية ، و هو ام الكتاب المسطور فى الرق الوجودى المنشور .

الرابع ـ ام الكتاب المبين و هو اللوح المحفوظ المصون ، و بسمّيها اهل الحكمة العرفية النفس الكلية ، و محل تعينه من عالم الاجسام فى الفلك الثامن من فلك الكرسى الكريم ، و فيه تفاصيل تعينات المظاهر الكاملات من الكلمات والآيات و السور و الكتب كلها .

و الخامس ـ نور الاقدار و هو ام الكتاب الموضوع فى روحانية القمر روحانيات فلكه، فهو مجتمع الاضواء و الانوار والاشعة و الاتصالات والانفصالات، فهذه مراتب النونات التى منها الامداد و هى المرآة لصور الآحاد و الاعداد و الاستعداد والاعداد لاهل الاشترشاد .

البحث الحادى عشر فى «الهمم»

و هى جمع «الهمة» من هم اذا اندفع فى القصد . و الهمم هى البواعث الطلبية المنبعثة من النفوس و الارواح المطالب كمالية و مقاصد غائية جمالية او جلالية ، و يتفرع الهمم و يختلف بحسب تنوع اهلها واختلافهم و اختلاف مداركهم وعلومهم و مراتبهم و درجاتهم و طبقاتهم ، فمنهم ، من يهتم و يتهمّم بالمهمات الدنياوية و غايات متعلقات هذه الهمم والكمالات الدنياوية المنحصرة احوالها فى الملابس و المآكل والمشارب و المناكح و البنين والاموال والجاه الدنياوى ، و على هذه

١ـ اشار اليها .خ.

الهمم عند اهلها بالتکاثر مما ذکر و التفاخر فیها ، فالاکثرمالاً وبنین وجاهاً وملکاً فهمته اعلی فیما توهمه کمالاً.

و منهم ، من همته متعلقة بالکمالات الروحانیة الاخراویة المترتبة بین اهلها، کما قال ، تعالی : «والآخرة اکبردرجات[1] واکبر تفضیلا»، لانها اکثرکمالات واکثر تفصیلاً و هؤلاء و من قبلهم من اهل الدنیا و اهل الآخره .

و منهم ، من یتعلق هممهم فی الله و فیما عند الله ، و التفاوت بالتفاضل ـوالتفاصلـخلـ، بین هؤلاء الرجال فی حظوظهم من الله ، و هم اضعاف ما تقدم منهم علی‌کثرة بین الصنفین الاولین « و فی ذلك فلیتنافس المتنافسون[2] ، و لمثل هذا فلیعمل العاملون[3] و هؤلاء هم اهل الحظوظ من‌الله وارباب الخطرة منه بحسب علوّ متعلقات هممهم من العلم و المعرفة و الکشف و الشهود و التجلی والقربات و المقامات و المراتب الکمالیة الاختصاصیّة کالولایة و النبوّة و الرسالة و الخلافة و الکمال و درجات الاکملیة . من تعلق همتّه من هؤلاء بأمر منها ، فهو مطلبه الغائی و الیه غایته و غایة همته ان قدرله الوصول الیه ، و الا فهو سالك فیه الیه، و الاکمل منهم من لاتعلق لهمته غیر الحق الصرف الخالص من غیر نظر و التفات عشقی الی امر مما ذکر . و الواصلون الی ماذکر من قبل ، هم من هؤلاء الذین لاتعلق لهممهم الا الله ، و هم اهل الله خاصة . و امداد جمیع هذه الهمم انما هو من الحضرة المحمدیة الکمالیة الکلیة ، کماقال الله ، تعالی : «کلاً نمدّ هؤلاء و هؤلاء من عطاء ربك ، و ماکان عطاء ربك[4] محظوراً » فافهم و تدبر و اعتبر من ای‌صنف انت ، ولاتتعشق بامر متعیّن غیر الحق المطلق من‌کونه فوق الحظوظ المتعینة لأربابها ، و الله الموفق .

۱- س۱۷ ی۲۲ .
۲- س۸۳ ی۲٦ .
۳- س۳۷ ی۵۹.
٤- س۱۷ ی۲۱.

البحث الثانى عشر

قال الشيخ ، رضى الله عنه : « من خزائن الجود والكرم » و هى الحضرات الاسمائية الالهية ، مع ان الحضرات و ارباب الحضرات ، انما يصل اليهم واليها المواد الامدادية من المراتب النونية لمذكورة ، فانها متعيّنة فى الحضرات بحسبها، و بعد تعينها فى الحضرات تنبعث و تندفق فى رقايق متّصلة بحقايق المستمدين . فان تعيّن النفس الرحمانى بالامداد ، و الامداد من الحضرات،فافهم ذلك لئلايشتبه عليك .

واما خزائن هذه الحضرات و الحقايق، فهى الحقايق المرتبيّةالمقتضيةلتعيّنات الحضرات و تجلياتها و نعمها و هيآتها ، وهى حقايق الحروف و الشئون الكلية ، وكل مافى جميع العوالم من النعماء و الآلاء و التجليات والاعطيات والهبآت ، انما هى من حضرات الاسماء و الذات ، و يختلف بحسب اختلاف خصوصيات الحضرات من المنعم الواحد الاحد فى العين و الذات ، على كثر فى حضرات الاسماء والصفات. و لهذه الخزائن الاسمائية ، خزائن :

منها ـ يتعين و بها يتحقق و يتبين ، و هى حقايق الحروف والكلمات الكيانية، لان الاسماء يتعين عن اطلاق احدية المسمى الذاتى لها بمتعيناتها ، و المعين هو القابل للفيض المطلق بعينه بخصوص ماهيته واستعداده، فالمعيّن وهو حرف حقيقة القابل ، يسمى الوجود الحق الفايض من ينبوع هوية اللاهوتية الرحموتية و الوجود هوية المسمى باسم خاص يعطيه القابل . فان المخلوق لمخلوقيته ، تعيّن خالقية الخالق ، و المنفعل بانفعاله يبيّن فاعلية الفاعل . فكل واحدة من الفاعلية و المنفعلية ، اذا انعمت[1] النظر ، متوقفة التحقق على الآخر . فافهم تفهم ، ان حقايق العالم و ماهياتها هى المؤثرة للتعين و النعت والوصف فى الوجود الواحد الفايض،

١ـ: اذاامعنت النظر ـظـ فى(ف) : اذا منعت ـ

و التجلى النفسى السارى فى جميع الحروف و الحقايق و انها هى خزاين الاسماء و الحضرات و الصفات ، ثم الاسماء و حضراتها خزائن للنعم الفايضة من منبع الجود و الكرم .

و اعلم ان الجود ذاتى للجواد و عطاؤه لايكون باعتبار استحقاق القابل ولاعن سؤال ، و الكرم هومايكون عن سؤال ، و باعتبار استحقاق . والهبة قديكون لعوض اوعن عوض وقدلايكون كذلك. والسماح مايكون عن طيبة نفس وبشاشة وجه . و السخاوة مايكون لمصلحة ورعاية حاله . فافهم .

البحث الثالث عشر

قال الشيخ ، رضى الله عنه : «بالقيل الاقوم» .

قال العبد : القيل الاقوم هومايكون اعدل الاقوال بين تعريض و تصريح ، وكتم وافشاء جامعاً بين ايجاز واسهاب، محيطاً بالاغراض و المقاصد و آخذاً بالقلوب والالباب ، حاوياً لبشارة بشير وانذار نذير ، بين تيسير و تحذير و فصاحة فى تحرير و بلاغة فى تقرير ، كماكان قول محمد ، صلى الله عليه و سلم ، على نهج قول الله ، فهو اقوم الاقوال الدال على الاعتداد[1] والكمال .

البحث الرابع عشر

قال الشيخ ، رضى الله عنه : «محمد وآله وسلم» . واما «محمد» اسمه مبالغة فى التحميد ، لكون الحقيقة الانسانية الكمالية احدية جمع جميع المحامد فى حميد المجامع و المشاهد ، بايجاد الله المحمود الحامد فى ذاته من ذاته جميع كمالاته ، و مماجعله ، صلى الله عليه وسلم ، حاملاً لواءحمدالحمد، فقامت المحاسن والمحامد الالهية والكونية كلها بذات محمد، صلى الله عليه وسلم، وقامت الحقيقة المحمدية ايضاً

١ـ على الاعتدال ـظـ

لجميع المحامد التفصيلية القائمة فى صور تفصيل نشأته النبوية ، فحمدت به المحامد و حمدت الحق بعين قيامها بذات محمد و حمدت ايضاً محمداً بالحق الظاهر به فيها، ثم محمد ، حمدالله بذاته و اسمائه و صفاته وافعاله و انبائه وباحواله واختلافه فى عوالم ارضه و سمائه بجميع هذه المحامد جمعاً و تفصيلاً، فبهذا الاعتبار والاسرار سميت الحقيقة الانسانية الكمالية ، محمداً صلى الله عليه وسلم .

البحث الخامس عشر

و اما الآل ، فعبارة عن الاقارب الذين يؤول اليهم اموره ، صلى الله عليه وسلم، و مواريثه العلمية و المقامية و الحالية ، و هم على اقسام اربعة كلية :

منهم ، من هو آله فى الصورة و المعنى تماماً ، و هو الخليفة والامام القائم مقامه[1] حقيقة.

و منهم، من يكون آله فى المعنى دون الصورة، كسائر الاولياء الذين هم محمديون فى الكشف و الشهود و الجمع و الوجود ، وان لم يكونوا شرفاء صورة و منهم الخلفاء و الامناء الكمل ، ايضاً .

و منهم ، من يكون آله ، صلى الله عليه وسلم ، فى الصورة دون المعنى ، بان صحت نسبته اليه ، صلى الله عليه وسلم ، من حيث الطينة العنصرية ، و لكنهم اشتغلوا عن الوراثة المعنوية الروحانية العلمية و الكشفية الشهودية و الحالية و المقامية ، و عن الاقبال على الله ، بحطام الدنيا .

و منهم ، من يكون له حظ يسير فى المعنى و الخلق ، و هو من السادات و الشرفاء ، و الكل آل . و ذلك لان رسول الله، صلى الله عليه و سلم ، له صورة طينية

١- ولايجوز خلوّ العالم عن هذه الخليفة و الامام القائم مقامه عليه السلام ، و المهدى عليه السلام فى زماننا هذا يكون آله صورة و معناً والامام القائم مقام النبى والخليفة والامام القائم مقامه بعد رحلته يكون آدم الأولياء على بن ابيطالب ثم ابنه الحسن و الحسين ثم ابنه على بن الحسين .

عنصرية ، وله‌صورة دينية شرعية ، و صورة نورية روحية ، و حقيقة معقولة معنوية. فمن قام بصورته الدينية و صحّت نسبته الى صورته النورية الروحية ، و تحقق بحقيقته المعنوية ، ورثة علماً و مقاماً و حالاً، و هوله‌كالولد الصلبى حقيقة . وفى هذه القرابة والنسبة تفاوت المقامات والدرجات ، و فيهاترتيب الاولياءالمحمديون، و هم انبياء الاولياء بالنبوة العامة لابالنبوة الخاصة التشريعية المنقطعة المختومة برسول‌الله ، صلى‌الله عليه وسلم ، واذا انضاف بهذه القرابة الدينية ، قرابة طينته الطيبة الطاهرة[1]كالمهدى ـعليه‌السلامـ والائمة الكاملين الطيبين الطاهرين ، فذلك اكمل و اجمل وافضل[2].

و انانفردت القرابة الطينية ، و صحت النسبة من صورته العنصرية، صلى‌اللهعليه وسلم ، تخلعت النسبة الروحانية و المعنوية ، فسوف يؤول الى ذلك ، ولابد، لان الولد على‌كل حال سرابيه ، و اذاصحت النسبة ، فلابد ان يكون معها من اخلاقه و علومه و احواله سرّ معنوى ، وان وقعت منهم مخالفة فى‌الصورة الدينية الشرعية، فلايجوز لمؤمن ان ينظر اليهم الا بنظر التعظيم و التبجيل والسيادة ، وانكانواعلى خلاف الشريعة ظاهراً ، فقديكون منهم اهل الابتلاء بحالة المخالفة ، ثم الاحوال لابدلها ان تحول وللحقيقة ان ترجع الى طهارته الاصلية و تؤول ، فافهم و اعمل بذلك تعلم اسراراً فى هذا المقام ، مكتمة و تلمح انواراً على اهل الحجاب محرمة، وقداستقصينا القول فى ذلك فى‌شرح مواقع النجوم ، وفيماذكرنا مقنع ، والله يقول الحق و هو يهدى السبيل .

البحث‌السادس‌عشر
آخر شرح الخطبة

و اما التسليم على رسول‌الله ، صلى‌الله عليه و سلم ، و هو طلب التحية ،

١ـ كالمهدى المنتظر عليه‌السلام ـفـ

٢ـ وفى‌كل عصر يقوم احد من‌الائمة الطاهرين على‌سبيل تجدّدالامثال مقام‌النبى ←

استدعاءاً بالسلام من الله له ، فهو من الله تجل مخصوص من حضرة الاسم السلام ، يسلم اليه فيه حقايق الكمال و يعطيه السلامة عن سطوات تجليات الجلال ، ويظهره بصورة الخلافة والامامة و الشفاعة الكلية ، و يعطيه لواء حمدالحمد ، و مجامع المحامد الالهية الكمالية و يهبه السلامة عن الانحرافات ، و التحقق بحقايق المرتبة الاعتدالية . و هو من الامة ، عبارة عن التسليم الكلى والاستسلام للامر الوارد فى شرعه ، صلى الله عليه وسلم ، كماقال الله ، تعالى : «فلاوربك لايؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لايجدوا فى انفسهم حرجاً مماقضيت[1] ويسلموا تسليما» والله يقول الحق و هويهدى السبيل[2].

قال العبد مؤيّدبن محمودبن صاعدبن محمدبن محمودبن محمدبن سليمان ، اصلحه الله و استصلحه له نجز بحمدالله شرح الخطبة ، على ماالتزمته ، و قد دسّست للمستبصرفيها اسرار عزيزة غريزة ، و نشرت فى مطاويها للمتدبر المعتبر علوماً و حكماً كثيرة اثيرة توصيلاً للطالبين الى ماسيذكر ، و تسهيلاً لسبيل التخفيف لمن يتأمل و يتفكر ، و لنشرع الآن بعد حمدالله اولاً و آخراً و باطناً و ظاهراً، والصلاة والسلام على الختوم الكمل وعلى اخوانهم من كل امام مكمل و همام مؤمل ، ولا سيما على سيدهم محمدالمصطفى و على عباده الذين اصطفى فى شرح باقى الكتاب، و الله الموفق للصواب .

قال الشيخ ، رضى الله عنه : «اما بعد ، فانى رسول الله ، صلى الله عليه وسلم فى مبشرة اريتها فى العشر الاخير[3] من محرم سنة سبع عشر وستمأة-٦١٧- بمحروسة

→
فى الولاية الكلية ولايتعدد وجودالقطب الكامل الوارث المضاف ولايته الكلية المطلقة الى الله وان المهدى عليه السلام سمّاه الرسول بخليفة الله.

١- س٤ ى٦٤ . ٢- س٣٣ ى٤ .

٣- فى جميع النسخ: امابعد ، فانى رايت رسول الله فى العشر الآخر من المحرم، -سنة سبع و عشرون- .

دمشق » .

قال العبد ، ایده‌الله له : صح عن‌رسول‌الله ، صلی‌الله علیه‌وسلم ، انه قال : من «رأنی فقدرأنی ، فان الشیطان لایتمثل‌بی» وفی روایة «لایتکوّننی» ای‌لیس فی قوته ان یتظاهر بصورتی ، ولایتمکن فی‌الترائی للامة بها. والتکوّن هوالتکلف فی الشخص ، انیکون علی صورته التی‌کان علیها حال حیاة الدنیا ، فمن رآه فی‌تلك الصورة کامل الخلقة فقدرآه حقیقة ، و لیس للشیطان ان یظهر بها ابداً ، مع ان الشیطان قدیتظاهر بصورة الربوبیة و دعوی الالهیة ، و ذلك لسعة الحضرة والصورة الالهیة المحیطة بصورة الاسم الهادی المرشد، و صورة الاسم‌المضلّ فان‌الله،تعالی، کماهورب للمهتدین و المؤمنین والهادین ، فکذلك هو رب الضالین و المضلین و الکافرین و المشرکین ، لاالهالاهو ، ولذلك جعله من المنظرین ، و اعطاه‌التمکین فی الاضلال والاغواء ، فقال : «واستفزز من استطعت منهم بصوتك واجلب علیهم بخیلك و رجلك وشارکهم فی‌الاموال و الاولاد و عدهم ومایعدهم الشیطان الا غروراً»[1] و الشیطان یظهر للضالین و الکفرة و المشرکین و الفجرة و الملحدین بصورة الاسم المضل ، و هو اسم من اسماءالله ، تعالی . قال الله ، تعالی « یضل‌من یشاء ویهدی من‌یشاء»[2] و سایر الاسماء فی حضرة المضل بحسبهاکما هو الامر فی غیرها من الحضرات ، ولکن لیس للشیطان ان یظهر بصورة الاسم الهادی ولابصورة الاسم الجامع المحیط المتجلی بصورة الهادی الذی رسول‌الله، صلی‌الله علیه و سلم، علی صورته . قال الله ، تعالی : «وانك لتهدی الی صراط العزیز الحمید الله الذی له‌مافی‌السموات وما فی‌الارض»[3]، فان الضد لایظهر بصورة الضد ابداً ، هذا مالایکون ، وکذلك النقیض لایظهر بصورة نقیضه عصمة من‌الله فی حق الرائی ، و الالجاز انقلاب الحقایق و تغیّرت الفصول و انخرمت الاصول و انحرفت العقول ،

---

۱ – س ۱۷ ، ی ٦٦ . ۲– س۳۵ ی۹ .

۳ – س۴۲ ی۵۲ . وانّك لتهدی الی صراط مستقیم صراط‌الله‌الذی‌الایة.

فافهم ، هذا السر ، فانه من لباب التحقيق . و فى هذا المقام اسرار اُخر غامضة جداً ، ليس لعقول البشر وارباب الفكر و النظر ان يحيطوابها ، الا بنور الوهب و الكشف و التأييد ، والله ولى التوفيق و التسديد .

و اما من رأى صورة فى الرؤيا و تيقن فى تلك الحالة انه رأى رسول‌الله ، صلى‌الله عليه وسلم ، او يقال انه هو ، ولايطابق مارآه صورته الاصلية ، صلى‌الله عليه‌وسلم ، فى‌الصور ، و سلم الثابتة فى‌الصحيح من الاحاديث ، اويكون مخالفاً او مطابقاً من وجه و مخالفاً من وجه ، فذلك صورة نسبة الرائى من الصورة الشرعية المحمدية ، فمن‌كان مقتدياً به ، صلى‌الله عليه و سلم ، من‌كل وجه ، مهتدياً بهداه ، صلى‌الله عليه و سلم ، على الوجه الاكمل واتبعه حق المتابعة فى العلم و العمل ، و كان له ورث تام من حاله و مقامه ، يكون مايرى فى وقايعه يقظة و مناماً ، ومابينهما اكمل فى المطابقة و ابين و اوضح فى‌الشخص و التمثل فى شهوده ورؤيته لكمال اتباع الرائى الوارث له فى جميع الاخلاق و الاوصاف و الاحوال والسير والاعمال، و يصح من مثله ان يقول : رأيت رسول‌الله ، صلى‌الله عليه و سلم ، و اما من‌رأه على صورته الخصيصة به فمارآه ، و مارأى الاصورة نسبية لاغير .

ثم‌اعلم : ان الرؤية اعم من الابصار ، لانه شهود المبصرات بحاسّة البصر ، و الرؤية شهود المشهودات‌كلها ، سواءكان مبصراً او متخيلاً او ممثلاً او معقولة او معلومة ؛ رؤية غير متقيدة بحاسة البصر ، بل بعين البصيرة و العلم والقلب، ويصدق الابصار فى المتخيلات و المتمثلات ، لكونها مدركة بقوّة الابصار ، وان‌كان بصره مكفوفاً عن ملاقاة سطح المبصر ، فلما قال ، رضى الله عنه ، رأيت رسول‌الله ، صلى‌الله عليه و سلم ، و هو اعلم القوم بالحقايق ، علمنا انه رآه حقيقة ، فرآه بعين البصيرة مامنه ، صلى‌الله عليه و سلم ، مشهود بعين البصيرة و القلب ، و هو صورته الحقيقية و المعنوية و رآه بعين روحه ، رضى‌الله عنه ، صورته الروحانية ، ورآه بعينه النورانية الالهية ، صورته النورانية الالهية ، و رأى بباطن بصره صورته

المتمثلة المحسوسة المبصرة ، فان له ذلك على التعيين ، ولرسول الله ، صلى‌الله‌عليه وسلم ، ان‌يظهر لمن‌كملت درايته منه محسوساً مبصراً فى عالم الحس ، لأنه لايتقيد فى‌عالم و ليس محبوساً فى برزخ من البرازخ، وكذلك وارثه، وكل من‌كملت وراثته منها و صحت نسبته معها فى‌العلم و الحال و المقام ، و توجّه الى ارواحهما ولم يعرج الى برازخهما نزلا اليه لطفاً و عطفاً و فى هذه الرواية[1] والتنزل ، يتفاوت‌مراتب الورثة .

سمعت سيدى ، الشيخ صدرالدين محمدبن يوسف ، رضى‌الله عنه ، انه اجتمع هو و الشيخ اسماعيل‌بن‌سودكين تلميذ الشيخ خاتم الاولياء مع شيخ الشيوخ سعدالدين محمدبن المؤيد الحموى بمحروسة دمشق فى سماع ، فقام الشيخ سعدالدين ، رضى‌الله عنه ، فى‌اثناء السماع و الناس فى مواجيدهم الى صُفّة فى ذلك البيت و بقى واقفاً واضعاً يديه على نحره مطرقاً اطراق اجلال و تعظيم متأدباً الى ان انقضى السماع ، وقدسرى سرّ جمعيته و حاله فى ذلك الجمع ، ثم قال فى آخر المشهد ، و قد غمض عينه : اين صدرالدين ، اين شمس‌الدين اسماعيل ؟ قال الشيخ ، رضى‌الله عنه ، فبادرناإليه انا والشيخ شمس الدين اسماعيل فتعانقنا[2] وضمنا الى صدرة ثم فتح عينه فى وجوهنا و لحظنا ملياً ، و قال حضر رسول‌الله ، صلى‌الله عليه و سلم ، فوقعت بين يديه‌كمارأيتمونى الآن فلما انصرف ، احببت ان افتح‌عينى فى وجوهكما ، فقدكانت فى‌شهود وجه رسول‌الله ، صلى‌الله عليه وسلم .

و اما خاتم الاولياء الخصوصى ، فقد رأته بعد وفاته ، رضى‌الله عنه ، من بان‌له رضى‌الله‌عنه ، بهاعناية من بعض سراريه ، و هى على الباب ، فلما رأته ، قالت : سيدى سيدى ، فقال لها الشيخ : كيف انت و عبرعنها ، فصاحت ، واجتمع اهل‌البيت عليها ، فقالت عبر سيدى على الى هذا الصوب . فنسبها من‌لاتحقيق له الى الجنون.

و اما انا ، فكنت فى‌دارالسلام [البغداد] حرسها الله، تعالى، وكان نزيلى شخص

۱ـ وفى‌هذه الرؤية ـ ف ـ ۲ـ و ضمّمنا .

ادعى انه المهدى عليه السلام ، وقال لى اشهد لى ، فقلت : اشهد عند الله ، انك غيره ، ولست الاكذاباً ، فعادانى و جمع علىّ الملاحدة و النصرية[1] واثار على جماعة منهم وقصد ايذائى ، فلجأت الى روحانية خاتم الاولياء و توجهت اليه ، رضى الله عنه ، بجمعية كاملة وراقبته فى ذلك ، فرأيته ، رضى الله عنه ، وقد اخذ بيديه يدى ذلك المدعى ورجله اليمنى وشماله ، و قال : اَضربه على الارض ؟ فقلت ياسيدى لك الامر والحكم ، فانصرف عنى و قمت و خرجت الى المسجد ، فاذا المدعى مع اتباعه مجتمعين مجمعين على مانووا ، فلم التفت اليهم و جزت الى المحراب وصليت صلاتى ، ثم لم يقدر واعلى و دفع الله عنى شره ، ثم تاب على يدى وسافر عنى ، و الحمدلله .

فهؤلاء الكمل يظهرون فى عالم الحس مهما شاؤا بامر الله ، و قد اقدرهم الله على ذلك وليس غيرهم من النفوس البشرية المفارقة ، كذلك ، فان الاكثر الاغلب محبوسون فى برازخهم لايظهرون ولايتشخصون الا فى المنام اويوم القيامة ، فافهم هذا ، ان كان لك قلب او القى السمع و هوانت شهيد[2] ، و آمن فلاتكن من الممترين والمفترين.

و اعلم ان هذه الرؤية الاحدية الجمعية الكمالية الجامعة لجميع مقامات الرؤية ، بالنسبة الى الحق واكمل الخلق ، صلى الله عليه وسلم ، وساير الكمل و غيرهم مخصوصة بالختمين[3] و ورثتهما من الاولاد الالهيين و الندر من الافراد المكملين ، و الحمدلله رب العالمين .

قال الشيخ ، رضى الله عنه: «فى مبشرة اريتها فى العشر الآخر من المحرم[4] سنة سبع وعشرين و ستمأة -٦٢٧-».

قال العبد : «المبشرة» فيما عرفها الناس و تعارفوها ، هى الرؤيا الصالحة يريها المؤمن لنفسه اويرى لغيره ، كمانطقت به النبوة الختمية للجمهور و مشرب التحقيق

١- والنُّصيرية

٢- اوالق السمع وانت شهيد -خل.

٣- بالخاتمين -ف- وفيه كماتعرف .

٤- هذا كماتراه موافق للنسخ المعتبرة.

الختمی الکمالی الخاص یقتضی بانها اعم ، فقد یبشر الله اولیائه بغیر الرؤیا یقظة و القاء واعلاماً و تجلیاً کفاحاً و وارداً الهیاً روحانیاً ملکیاً وغیر ذلك علی مایعرفها اهلها و یتعارفونها بینهم .

وقوله : اریتها، دال علی ان الله اراها قصداً خاصاً اختصّه الله بذلك . والمحرم من الشهور اختص بهذه المبشرة لانه ، رضی‌الله عنه ، فتح له فی اوائل فتحه فی المحرم ایضاً علی ماروینا ه عن الشیخ ، رضی‌الله عنه ، انحد الخلق اول مبشره فی اِشبیلیة من بلاد اندلس تسعة اشهرلم یفطر فیها[1]، دخل فی غرةالمحرم وامُربالخروج یوم عید الفطر و بشر بانه خاتم الولایة المحمدیة ، و انه وارثهالأکمل فی العلم و الحال و المقام .

قال ، رضی‌الله عنه : «وبیده کتاب ، فقال لی : هذاکتاب فصوص الحکم ، خذ و اخرج به الی الناس ، ینتفعون به ».

قال العبد : الید مظهر العطاء و المنع و القبض و البسط و الاعمال الصالحة ، و هی صورة القدرة . وکون الکتاب بیده ، اشارة الی ان هذه العلوم والحکم التی یتضمنها هذا الکتاب من خصوص اذواق کمّل الانبیاء ، صلی‌الله علیه و سلم ، بیده و قبضه من کون احدیة جمع جمع الختمیة[2] النبویة جامعة و محیطة بها جمیعاً علی التخصیص .

والکتاب فعال بکسر الفاء ، یعنی المکتوب من الکتب و هو الجمع ، لکون کل کتاب جامعاً بین جمل و فصول و فروع و اصول و معانی و عبارات و سور و آیات و حروف وکلمات و حقایق و دقائق و اشارات .

وقوله ، صلی‌الله علیه و سلم : هذاکتاب فصوص‌الحکم ، المنزلة علی الکمّل المذکورین ، و فیه اجمال مضمون الکتاب لمن عقل عن‌الله ، و ذلك ان الفصوص تدل علی معان و حقایق معلومة للخاصة ، ککون الفصوص محال النقوش والعلامات

۱- لم یظهر فیها - خ ۲- الحقیقة - خ

الاسمية التى يختم على الجرائد ، و ان النقوش التى فى هذه الفصوص انما هى نقوش الحكم الالهية الكلية الكمالية الأحدية الجمعية الختمية المحمدية المنفصلة فى قابليات قلوب كمل الأنبياء المذكورين فى الكتاب ، فان هذه النقوش الحكمية و ان نزلت على قلوبهم من الحضرات الالهية الأسمائية بحسب استعداداتهم الخصيصة بكل حضرة ، حضرة منها ، ولكن احدية جمع هذه الحكم والنفوس من حيث الاصل و المحتد فى قبضة خاتم الرسل ، صلى الله عليه وسلم ، و تفصيلها و تبيينها و توصيلها و تعيينها[1]، انما يكون على يدى خاتم الاولياء المحمدى الخاص خاصة ، لكون هذا الحكم انما يؤخذ من الوراثة الخاصة المحمدية الختمية ، وكونه ، رضى الله عنه ، هو وارثه ، صلى الله عليه وسلم فى هذه الختمية الخصوصية ، و ان كان الكاملون جميعاً ورثته فى المقامات الكلية المحمدية المتفصلة فى جميع الأنبياء و الأولياء ، لكن هذه الوراثة الختمية وراثة خاصة ، لها ذوق خاص منه يعرف اذواق جميع الانبياء والاولياء ، ولا يعرف من ذوق احدهم ولا من اذواق الكل، ويوجد فى ذوقه مزيد اسرار و حكم على اذواق اهل المقامات، يعرف ما اشرت اليه، المحيط باذواقهم ومشاربهم اولاً الجامع لزوائد ماجاء به هذا الخاتم ، رضى الله عنه، ثانياً، والله الموفق.

قال الشيخ ، رضى الله عنه : خذه واخرج الى الناس ينتفعون به .

قال العبد : امره ، عليه السلام ، بأخذ هذا الكتاب ، اشارة الى انه ، رضى الله عنه ، هو الخاتم المخصوص[2] بختمية ، ولانه الخصوص ، و ذلك لان الحكم التى فى ضمن فصوص الحكم المخصوصة بمقامات الختمية المحمدية المتعينة فى كل مقام من مقامات الكمالات الخصيصة بالحضرات الاسمائية الالهية التى هؤلاء الانبياء المذكورين فيه جملة تجلياتها و علومها و احكامها . فامر خاتم الانبياء باخراج هذه الحكم الختمية ، يجب ان يكون لوراثة الاكمل فى الختمية الجمعية ،

١ـ: وتعيينها ـ خ ٢ـ : بختميته ـ ف ـ

اذ حقایق الختمیة و علومها لایکون الاللمتحقق بالختمیة ، فافهم الاشارة فانها لطیفة ، و هو مثل قوله ، تعالی ، لموسی بن عمران: « فخذها بقوة وامر قومك یأخذوا باحسنها»[1] یعنی فی زعمهم و مبلغ علمهم ، والافکل[2] مافیها احاسن و منها ینبعث المحامد والمحاسن .

و قوله : واخرج به الی الناس ینتفعون به . اشارة الی ان هذه الحکم الاحدیة الجمعیة الکمالیة المحمدیة الختمیة ، انما یظهرها الله به و علی یدیه ولسانه ، صلی‌الله علیه و سلم . وسیاق الکلام یقتضی ظاهراً ان یکون قوله : ینتفعون به ، مجزوماً باسقاط نون ینتفعون ، لکونه جواب الأمر ، و هوظاهر ، ولکنه، صلی‌الله‌علیه‌وسلم، بشّرالشیخ ، رضی الله عنه ، بان الناس ، ای المتحققین بالانسانیة الی یوم القیامة ینتفعون . و تخرج علی انه لیس جواب الامر ، ولکنه اخبار ابتدائی منه ، صلی‌الله علیه وسلم ، بذلك ، ای بصورة الحال الجاریة ، لمزید اعلام و بشارة ، فهو جواب سؤال مقدر ، لوسئل ، صلی‌الله علیه و سلم ، ان هذه الحکم ، تعلو و تجل عن‌فهم الناس الحیوانیین ، بان فیهم ناساً موهلین للکمال ینتفعون به .

قال الشیخ ، رضی‌الله عنه : «فقلنا السمع والطاعة لله ورسوله[3] ولاولی امرمنا ، کما امرنا ».

المفهوم الظاهر ظاهر ، و هو امتثال امر الله ورسوله[3] واولی‌الامر بعد الرسل من المؤمنین و الخلفاء و الأئمة الذین[4] یلون الأمر و باطنه و سره . انه ، رضی‌الله عنه، اشار فی کل ذلك الی طاعة الله الظاهر المتجلی فی المظهر المحمدی الاکملی ، والی

۱ـ س۷ ی۱٤۲ . ۲ ـ فکلها ـظـ

۳ـ واولی‌الأمر منا ـظـ کمافی جمیع النسخ .

٤ـ اوالوالامر الذین فرض الله تعالی طاعتهم ، هم الخلفاء والأئمة من ذریته ـص ـ و انه لایجوز اطاعة غیر المعصوم و ان بدیهة العقل تابی عن اطاعة غیر المأمون عن الخطاء وانه من بلغ مقام الولایة الکلیة بامره تعالی یأمر وان اطاعته اطاعة الله ـجـ(٤) یولون الآمر ـفـ

طاعته ، ايضاً من حيث انه رسول‌الله ، ثم من كونه ، صلى‌الله عليه وسلم ، ولّى الامر على جميع الكمل ، فيخرج ان طاعته ، رضى‌الله عنه ، ايضاً فى هذه الوجوه الثلاثة كلها لله ، فى اكمل مظاهره ، وهو رسول‌الله من ثلاث حسنات كلية ، فافهم .

قال الشيخ ، رضى‌الله عنه : « فحققت الامنية و اخلصت النيّة ».

قال العبد : تحقيق كل شئ ، ادراك حقيقته ، والبلوغ الى حقيقته واظهار حقيقته و حقيته عند الغير وله . و قديكون بمعنى ان يجعله حقاً ، كماقال ، تعالى ، حكاية عن يوسف، عليه‌السلام «و هذا تأويل رؤياى من قبل قد[1] جعلها ربى حقاً» اى كانت رؤيا مشهودة فى حضرة الخيال ، فجعلها ربى موجودة فى الحس يقظة . و حقية كل رؤيا و صورة ممثله ان يوجد فى العين و يتحقّق فى الحس . فمعنى قوله :«حققت الأمنية» اظهرتها فى الحس ، و يسوغ اضافة الامنية الى رسول‌الله ، صلى‌الله عليه وسلم ، و الى الشيخ ، رضى‌الله عنه ، فبمعنى ان الرؤياله، و انه هوالمتكفل ببيانها و المتفرد بتبيانها و عيانها ، و هى امنيته ، فحققها ، اى اظهرها على ما امر به فى رؤياه . فالامنية على هذا ذات وجهين حقيقيين ، جهة الى رسول الله صلى‌الله عليه وسلم ، بالاصالة و من كونه آمراً بذلك ، وجهة الى الشيخ ، رضى‌الله عنه ، لكونه هو المحقق لها فى الوجود الحسى .

قال ، رضى‌الله عنه : «وجرّدت القصد و الهمّة الى ابراز هذا الكتاب» .

قال العبد تجريد القصد و الهمة ، هو ان يكون احدىٰ التوجه والعزيمة فيماهم به و نوى ، من غير ان يتخلله متخلل فى ذلك .

قال ، رضى‌الله عنه : «كماحدّه لى رسول‌الله ، صلى‌الله عليه و سلم ، من غير زيادة ولانقصان» لكونه ممتثلاً امره على ما امره ، و على الوجه الذى اراده والحد الذى عينه و رسم،صلى‌الله‌عليه وسلم، فان مقام الامانة ، لايحتمل الزياده والنقصان.

قال ، رضى‌الله عنه : «وسألت الله ان يجعلنى [فيه و] فى جميع احوالى من عباده

١- س١٢ ، ى١٠١ .

الذین لیس للشیطان علیهم سلطان ، وان یختصنی فی جمیع مایرقمه بَنانی ، وینطق به لسانی ، و ینطوی علیه جَنانی بالالقاء السُّبوحی و النفث الروحی فی الروع النفسی بالتأیید الاعتصامی».

یشیر ، رضی اللهعنه ، الی قوله تعالی : «ومامن رسول ولا نبی الا اذا تمنی القی الشیطان فی امنیته ، فینسخ الله ما یلقی الشیطان و یحکم الله آیاته»[1] یعنی رضی الله عنه : لما تمنّیت مامنانی رسول‌الله ، صلی‌اللهعلیه وسلم ، فانی ارجو من الله ان لایکون للشیطان علیَّ سلطان .

وقوله : «ارجو» لسان ادب مع‌الله ، فانه علی الیقین ممن قال الله فهیم : «انه لیس له سلطان علی الذین آمنوا و علی ربهم یتوکلون »[2] لکونه ، رضی‌اللهعنه ، مستکملاً درجات الایمان فحائز منه الی حقیقة الشهود و الاحسان ، متحققاً علی مقامات التوکل علی الایقان والاتقان ، فیخرج قوله : «ارجو» مخرج قوله: ان فی الحقیقة درجة واحدة لایصلح انیکون الالرجل واحد، و ارجواناکون ذلك‌الرجل، فانه محقق عندالمحققین ، انه ، صلی‌الله علیه و سلم ، ذلك الرجل علی التعیین ، ولکن الادب مع‌الله ، اعلی مقامات المحققین ، واکمل درجات الکمل المقربین ، و لان مواضع القاء الشیاطین التی یستعیذ بالله منه جمیع العایذین انمایکون فی‌النطق عند التلاوة ، او حال‌کتابة القاء الله و وحیه الی‌اهل وحیه اوفی‌الخاطر والهاجس ، و ذلك فی الجنان و هو محل الضمایر من القلب فی ظاهره لأجل ذلك .

قال ، رضی‌الله عنه «فی‌جمیع مایرقمه بنانی».

یعنی ، عند الکتابة ، وینطق به لسانی فی‌الکلام ، وینطوی علیه جنانی حتی‌یعم موضع الالقاء اجمع ، فلم یترك محلاً مُخلاً یتخلل منه شیطان . ولکن هذا ایضاً لسان ادب فی‌العموم من اهل الالقاآت ، والافان الکامل الملقی الیه من‌الله قدوسع

۱- س۲۲ ی۵۱. قوله (س۱) «یختصنی» فی النسخ: یخصنی .

۲- س۱۶ ی۱۰۱ .

الله قلبه و وسعه فاملأه ، فليس لغيره فيه موضع او مطمع . والهواجس انما يهجس[١] فى ظاهرية القلب[٢] ممن له يطهر محل الالقاء ، ولكنه، رضى الله عنه، محفوظ معصوم فى اعلى درجات الحفظ[٣] والعصمة من مبدء امره و فتحه ، فقد بقى سبعة اشهر بلاخاطر كونى، فلم يخطر له فى هذه المدة المديدة ولم يرو عن غيره من المتقدمين والمتأخرين مثل ذلك على ماسيتلى عليك فى موضعه ولكن هذا سر للخواص ، وهو انه لماكان الكامل بحيث ليس شئ الا وله نسبة اليه ورقيقة منه رابطة فى جميع العوالم ، و من تلك الرقيقة يصل اليه المادة من الفيض الالهى ، والا لانعدم ذلك الشئ .

والشيطنة مرتبة كلية عامة لمظاهر الاسم المضل ، فلابد من نسبة و رقيقة بها تجئ حقايقهم فى وجودهم ، فطردها ، رضى الله عنه ، بامر الله الذى لايردعن مواضع القاء الله التى للشيطان فيها مدخل . فلهذا ، ولانه بصدد كتابة مايلقى الله الى قلبه و ينطق به و يكتبه ، سأل الله ، تعالى ، ان يخصّه الله فى كل ذلك بالالقاء السبُّوحى ، اى من حضرة الطهارة و النزاهة ، فان الالقاء يكون من جميع الحضرات الاسمائية، فسأل ان يخصه الله فى كل ذلك بالالقاء الذى يكون من حضرة السبوح ، فيخلص لله طاهراً مقدساً عن كل شرب .

واما النفث فهو ارسال النفس بجمعية الباطن و العزيمة ظاهراً عند الدعوات ،

١-الهواجس هى الخواطر النفسانية التى فيها حظوظ النفس، ومفردها الهاجس

٢- فى من (فيمن) لم يتطهر فيه محل الالقاء -ظ-

٣-اما مسألة العصمة و الطهارة عن الارجاس تختص بالاولياء المحمديين و العترة وهى غير كسبية ، و هبية و ليس فى وسع احد الاطلاع عليها الا باعلام من الله و اظهار من رسوله كمانص عليه السلام واوحى عليه الله فى كتابه كماصرح به الشيخ الاكبر فى فتوحاته . و اما الشيخ الاكبر مع جلالة قدرته وعلو مقامه ليس من المعصومين لكثرة وجود الهفوات فى فتوحاته وغيرها من آثاره كمالايخفى على احد. و هو قد عدّ جماعة من الفسقة فى زمرة الاقطاب كالمتوكل و غيره من الفجار .

وهيهنا هو صورةكلام روحانى يظهر فىباطن النفس منالأرواح انكلية العالية ، اشار الى ذلك رسول الله ، صلىالله عليه و سلم : «انروح القدس نفث فىروعى، انأحداً لن يموت حتى يستكمل رزقه» وقديكون الوحى والالقاء والنفث من الارواح الخبيثة الشيطانية فى النفوس الملوّثة بالأغراض النفسية ، وقداستعاذ من ذلكوامر بالاستعاذة منه رسولالله ، صلىاللهعليهوسلم ، بقوله : «ومن همزه ولمزه و نفثه و نفخه» ولولاصحة ثبوت تلك الرقيقة و النسبة التى منها تصل المادة الوجودية الى هذهالصور الشيطانية الانحرافية وتحققهمنالانسان الكامل، لمااستعاذ، وامرباستعاذة لتحقق التنافى والتضاد وعدمالاحتياج، لعدمالجامع،كما فىالملائكة مع الشياطين ، فافهم . فنفث الشيطانكالقائه الى اوليائه ، كماقال ، تعالى : «وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم[1] ليجادلوكم» ولما اختص ، رضىالله عنه ، بالالقاء السبوحى ، فكان جميع ماالقى اليه مدة عمره فى جميع تصانيفه من حضرة الله السبوح القدوس ، او من التجليات الذاتية الاختصاصية و انلم يكن سنداً لالقاء العلمى للذات المطلقة من حيث هىهى ، ولكن القدس الذاتى والتنزيه الاطلاقى ، سار فى جميع الحضرات التى منها يلقى الله اليه . والنفث الروحى ، اشارة الى روح الله الملقى فىصورة روحانية محمد ، صلىالله عليه وسلم .

قال ، رضىاللهعنه : «فىالروع النفسى» يعنى فى محل نفث الروح ، و هوباطن النفس و ظاهر القلب ، فيكون نفث الروح من باطن القلب الى ظاهره فىباطنالنفس حتى يروعها عن الرذائل ونزعها و يردعها و يروعها الرغبة فى الفضائل ، و يضعها فيها فينتفعها ، فيكون منالله العاصم للمعتصمين به بالعصمة الالهية الفرقانية من علم الهداية عن القاآت النفسانية و الشيطانية،كما قالالله ، تعالى : ومن يعتصم بالله فقد هدى الى صراط[2] مستقيم».

قال ، رضىاللهعنه : «حتى أكون مترجماً لامتحكماً ، ليتحقق من يقف عليهمن

١- س٦ ى١٢١ .

٢- س٣ ى٩٦ .

اهل الله اصحاب القلوب» .

يعنى ، رضى‌الله عنه : مترجماً عن المقامات بموجب الشهود والعيان ، اوعن رسول‌الله ، صلى‌الله‌عليه وسلم ، بمقتضى نص القرآن، لامتحكماً، عن مأخذه الرسول بالزيادة او بالنقصان ، اذلوزاد او نقص على ذلك ، لكان متحكماً من تلقاء نفسه او بالقاء رأيه وحدسه ، ولم يكن قدو فى حق مقام الوراثة ، وهو وارث ممتثل امر نبيّه فى اخراج هذه الحكم من الغيب الى الشهادة ، فهو ترجمان رسول‌الله ، خاتم النبيين من اهل الله اصحاب القلوب .

قال العبد : يريد به باهل الله ، من له مشرب الكمال الأحدى الجمعى الالهى، لاالمتقدرين بالمشارب والأذواق الجزئية التقييدية الاسمائية ، ممن كان له قلب ينقلب مع الحق ، كيف تجلى و وسعه ، فماانكره ولااعرض عنه فى تنوعات ظهوره بشؤنه ولايولى .

قال ، رضى الله عنه : « انه مقام التقديس المنزه عن الاعراض النفسية[1] التى يدخلها التلبيس» اى يتحقق انه كذلك .

قال ، رضى‌الله عنه : «وارجوان يكون الحق لما سمع دعائى ، قداجاب ندائى. فما القى الامايلقى الىّ ، ولاانزل فى هذا المسطور الا ماينزل به علىّ . ولست بنبىّ[2] ولارسول ، ولكنى وارث ، ولآخرتى حارث».

قال العبد : يشير ، رضى‌الله عنه ، الى ماسبق ذكره من سؤاله العصمة عن القاء الشيطان ، وقد صرح أيضاً بان «ارجو» من مثله لسان ادب فى عين الاخبار المحقق عن اجابة الحق ندائه بقوله: «فماالقى الا مايلقى الىّ» و فى اضافة السمع الى الدعاء و الاجابة الى النداء ، قديقع لبعض الناس ان العكس انسب عرفاً ، لكون ، المراد

١- : عن الاغراض...ف-

٢- : ولست بنبيى رسول ، ولكنى...-ف-

من النداء الاسماع و من الدعاء الاجابة ، کماقال الله، تعالی «اعونی استجب[1]لکم». ولکنه ، رضی‌الله عنه ، مفید فی جمیع احواله و اقواله بالله ورسوله ، فاعتبر فیما قال قوله ، تعالی : «انك لسمیع الدعاء»[2]. ولما تحقق الاجابة مع الله ، تعالی، قال: «فماالقی الا مایلقی الّی» علوم ماتضمنه ، هذا الکتاب ، والله الملقی الی‌من‌الحضرة المحمدیة الحقیّة الکمالیة الالهیة ، و الا انزل فی هذا المسطور ، یعنی بالتدریج فی‌کل فص، فص‌وحکمة،حکمة، الامایقول‌الله الظاهر فی الصورة المحمدیة الکمالیة الختمیة به علیّ . ولما علم ، رضی‌الله عنه ، سبق الاوهام الی ان فی قوله: «ینزّل‌به علی» ترامیاً الی النبوة او الوحی ، لضعف الافهام ، او تقییدهم بظاهر الکلام ، اعقب بقوله: «ولست بنبیٍّ ولارسول، ولکنی وارث‌ولآخرتی حارث» نفیاًلاوهامهم، وتوصیلاً الی مراده اوهامهم لافهامهم ، وتأصیلاً لاهل التحصیل ، ان الانزال‌من‌الله الی العبید الکمل مطلقاً غیر محجور ولامهجور ، بل‌ذلك انزال خاص یتعلّق بتشریع و تأصیل للاوامر والنواهی والاحکام ، و تفصیل و تفریع ـ فافهم .

و «الوارث» هوالذی یرث من‌قبله من‌الانبیاء علومه و احواله و مقاماته ، فیقوم بمقاماته و یظهر علیه احواله بآیاته و یظهر هو حقایق علوم الله التی اظهرها بذلك النبی فی‌زمانه بتجلیاته . وهیهنا مباحث شریفة متعلقة بتحقیق قوله:«العلماء ورثه الأنبیاء ، ماورثوا دیناراً ولادرهماً» و انما ورثوا العلم ، فمن اخذه اخذ بحظ وافر ، یعنی اخذه عن الله ، وذلك لان الوراثة لایتحقق الا فی‌عین مال المورث او عرضه ، وکانت علوم الانبیاء الهیة و هبیة وکشفیة بالتجلی لابالکسب والتعمل ، فوجب ان‌یکون الوراثة الحقیقیة‌کذلك ووهبیة لانقلیة ولاعقلیة‌کذلك ، فیرث الوارث منا العلم من المعدن الذی اخذه النبی او الرسول ، فلیس العلم‌مایتناقلته الرواةباسانیدهم‌الطویلة، فان ذلك منقول یتضمّن علوماً لایصل الی حقیقتها و فحواها ، الااهل الکشف و الشهود . و النبی الرسول ، انما اخذ العلم عن‌الله لاعن

۱ـ س۴۰ ی۶۲ . ۲ـ س۳ ی۳۳ .

المنقول ، فالوارث الحقيقى انما هو فى الاخذ عن الله لاعن المنقول، كما اشار الى ذلك رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، بقوله : «رُبَّ مبلَّغ ـ بفتح اللام ـ اوعى من سامع» وبقوله : «رب حامل فقه الى من هو افقه منه» و الناقل انما ينقل الفاظاً و عبارات حاملة معانى متشبثة بها فحواها ، و المعنى بها العلم و المبلغ اليه منا يفقه باطن المعنى المعنى و الفحوى المطوى فى المنقول المروى ، والاكثر لايفقهون ولا يعلمون ، والاقل الذى يفقه ذلك ، فهو منا و داخل عنا بحكم التوسع و المجاز ، لا بالتحقيق ذاته ، انما اخذ العلم الحاصل له من الالفاظ لامن الحق ، فافهم ، ودقق النظر فيه ، حتى لايشتبه عليك ، و هذا فيمن يفقه ، والكلام فى الحامل الذى لم يفقه مايفقه وان تقدمنا بازمنة متطاولة ، وان لم يخل عن فهم و فقه ، بحسبه و بحسب استعداده . و بعد هذا التحقيق و التدقيق والمحاقة فان علم الأفقه المذكور فى نص رسول الله ، صلى الله عليه و سلم ، مأخوذ من المنقول المحمول فى عبارة الرسول ، و بهذا صدق عليه انه وارثه توسّعاً و مجازاً ، فان الوراثة انما هو فى العلم المأخوذ عن الله و الحال و المقام ، وعلم الافقه المذكور ، بعد المسامحة انما هو وارثه فى العلم المودع فى المنقول لافى حال الاخذ و مقامه . و انما خصّ رسول الله صلى الله عليه و سلم ، العلم فى قوله : «وانما ورثوا العلم» اى العلم بالله ، و بمضمون النبوات و فحواها ، لعلمه ، صلى الله عليه وسلم ، بعدم علوم عموم المخاطبين سر الحال و المقام ذوق الا خواصهم فراعى الاغلب . ولان العلم اذا كان مأخوذاً عن الله ، فانه يتضمن الحال و المقام ، فما كان مراده ، صلى الله عليه وسلم ، الا العلم المأخوذ عن الله، كما صرح بذلك نص القرآن ، قال الله تعالى : «بل هو آيات بيّنات فى صدور الذين اوتوا العلم»[1] فالعلم المذكور فى نّص الحديث هو العلم الموتى والمأخوذ عن الله، وهو المراد فى فهم خواص اهل الله، قال الاستاد ابو يزيد البسطامى ، قدس سره ، لبعض علماء الرسوم و نقلة الاخبار والاحكام والآثار : «اخذتم علمكم ميتاً عن ميت ، و

١- س٢٩ ى٤٨ . قوله : منا يفقه. فى م: يعقه ؟ .

اخذنا علمنا عن الحی الذی لایموت» و اعلم ذلك ، انشاءالله .

بحث آخر

اعلم : ان الوراثة فی‌التحقیق لیس الالله ، تعالی ، فان الله هو خیر الوارثین ، فانه وارث المورثین و الورثة اجمعین ، ثم یأخذ الوارثون الآخرون العلم و المقام عن الله ، تعالی ، و هذا من جوده الذاتی و عطائه الاسمائی . فاهل الله الآخرون‌انما اخذوا العلوم عن الله ، تعالی ، فقاموا بالعلوم المختصّة بکل مقام من حیث مقامهم باقامة الله إیاهم فی‌ذلك المقام ، کما اقام من قبله من‌المورّثین و اعطاه العلم الخصیص بذلك المقام و الحال ، والآخذ والوارث منهم ، انما یأخذ مایأخذ عن الله لاعن غیره ، فیورّثه الله ذلك المقام و الحال عن ذلك النبی الذی قد قبلها قبله ، ای‌یعطیه ایاها ویهبه‌کما اعطاها من قبله ، فنسبة ذلك العلم والحال و المقام الی هذا الآخرکنسبته الی الاول ، فافهم فانه غامض و یتضمن اغمض منه ، والله‌الموفق.

بحث آخر

لماکنا فی‌بیان حقیقة الوراثة و هی تشتمل علی المقام و العلم و الحال ، اردنا ان نتکلم فی‌هذه‌الحقایق الثلاث . اما العلم ، فقد ذکرنا حقیقته بتعریف ذوقی‌بلسان التحقیق الکشفی و سنزید ذلك تتمة و تکملة فی‌الموضع الالیق به .

واماالحال،فحاله‌حاله بذی الحال یحیله عن الحالة التی قبلها و یحول بینها و بین مابنافیها و یغیّره عن غیرها الی مافیها ، ثم تحول وتوؤل‌کحال العلة، و حال‌الوصل و الفصل والتخلی ـبالخاء المعجمةـ والتحلی ـبالحاء المهملةـ والتجلی ـبالجیمـ و الانسلاخ و الاستغراق و الانزعاج و القبض و البسط و غیرها .

و اما المقام ، فمرتبة عبدانیة للعبد السالك فی مظهریة حضرة من الحضرات الالهیة الاسمائیة ، وکلیات المقام الف واحد علی عدد حضرات الاسمائیة الکلیة

فی مظهریاتها ، وهی منقولة مشهورة بین اهلها لیس هذا موضع تفصیلها .

وقداختلف الجمهور من الصوفیة فی التفصیل بین الحال والمقام ، فمن مفصل للحال علی المقام و من قائل بالعکس . و الحق ان تحققوا النظر فی الحقیقتین اولاً ، ثم تکلموا فی الافضلیة ، و الرافع للخلاف هو بیان الفرق بین الحال و المقام .

فنقول: کل ماحال و تغیر من الواردات علی السالکین ، یخص باسم الحال، وکل مایوجب الثبات والاقامة ، فهو المقام . و یسمی مقاماً -بفتح المیم- بالنسبة الی المحمدیین الذین لایقیمون فیما اقاموافیه منها و ان ثبتوا فیه ، والمقام -بضمها- بالنسبة الی من اقام فیه وانحصرو وقف . ثم الاحوال تبدو فی کل مقام للسالک حال قیامه و ثباته فیه ، ثم اذا جاوزه ظهرحال آخر بحسب مافوقه من المقام ، فلایخلو السالك من الحال و المقام ، و الحال یوجب المقام و بحسبه و لیس المقام بحسب الحال و متحقق عند التحقق بالمقام صاحب المقام بالحال الخصیص به، فاذا ظهرت علیه حال خصیصة بمقام ، عرف انه اهل ذلك المقام . و بهذا الاشتباه وقع الخلاف ولاخلاف عند التحقیق ، فافهم ، والله الموفق . فاذا اقام الله احداً فی مقام اتاه حالاً وعلماً یتعلقان به ، و هذه المقامات معمورة دائماً باربابها ، فلابد فیقال فی الآخرین القائمین فیها و بها من حیث ان امة قبلهم کانوا غمّاز تلك المقامات و العلوم و الاحوال ، ان الآخرین ورثة الاولین ، فان یأخذوهاعن الله کما اخذالاولون عنه بل حفظوا کلماتهم و مقاماتهم ورووها عنهم ، فلیسوا وارثین علی الحقیقة ولکن بالمجاز . و مثل الافقه منهم کالوارث عوض ماضاع و تبدل من مال المورث لاعین المال ، ولکن الحافظ الفقیه ، اذا عمل بموجب ما علم من المحفوظ المنقول ، فقد یورثه الله الاخذ عنه بعد ذلك ، فیکون وارثاً حقیقة ، فافهم .

تتمّة فی الباب

ثم الوراثة فی العلم و الحال و المقام ، اما ان یکون محمدیة او غیر محمدیة،

فالغیر المحمدیة کمن یرث عن موسی و عیسی و ابراهیم و غیرهم فی الحال والمقام، اوفی العلم دون الحال و المقام ، اوفی العلم والحال دون المقام، کذی مقام آخر مصبغ[1] بحال ذی حال فی مقام یوجب ذلك العلم والحال اما بتأثیر الروحانی او بکلامه و ارشاده ، فسری فیه العلم و الحال ، ثم اذا سری عنه انصبغ بحال مقام هو فیه ، فهؤلاء الوارثون ، یأخذون هذه العلوم والاحوال و المقامات ، عن ارواح الانبیاء الذین کانوا فیها قبلهم ، و وصل امداد هؤلاء من ارواحهم و منهم من یأخذها، کما ذکرنا عن الله ، اما فی مواد تلك الرسل و الانبیاء، او فی الحضرات الالهیة ممن قبلهم. و الوارث المحمدی یأخذ العلوم النبویة عن روح رسول الله ، صلی الله علیه و سلم، بحسب نسبته منه فی صورة نسبیة کذلك ، والاعلی یأخذ عن الله فی الصورة المحمدیة النورانیة او الروحانیة ، اوعن روح خاتم الولایة الخاصة المحمدیة ، اوعن الله فیه کذلك . فالمقامات الالهیة والاحوال والعلوم مغمورة ابداً بعد الانبیاء بالورثة المحمدیین و غیر المحمدیین و یسمیهم المحقق انبیاء الاولیاء، کما اشار الی ذلك رسول الله ، صلی الله علیه وسلم بقوله: «علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل «وفی روایة» «انبیاء بنی اسرائیل» بلاکاف التشبیه ، و الروایتان صحیحان . فالآخذون عن ارواح الرسل من کونهم رسلاً لیست علومهم و احوالهم و مقاماتهم جمعیة احدیة محیطة ، والآخذون علومهم عن الله فی الصورة المحمدیة و الختمیة هم الکمّل من اقطاب المقامات و اکمل الکمّل وراثة اجمعهم واوسعهم احاطة بالمقامات و العلوم و الاحوال و المشاهد ، و هو خاتم الولایة الخاصة المحمدیة فی مقام الختمی ، فوراثته اکمل الوراثات فی الکمال والسعة و الجمع و الاحاطة لعلوم رسول الله ، صلی الله علیه وسلم ، واحواله و مقاماته و اخلاقه یقظة ومناماً و یطابقه فی الجمیع ، حذف القذة بالقذة ، حتی انه جری علیه و منه ، رضی الله عنه ، مندوحة ، فماجری علی رسول الله ، صلی الله علیه و سلم ، و منه کما سیأتیك فی الفص الشیثی ، فافهم،

۱- منصبغ .

ان شاءالله ، تعالی .

ثم الوراثة قدیکون کلیة، وقدیکون جزئیة، فالکلیة لاقطاب المقامات المحمدیة، والجزئیة لاقطاب المقامات الاسمائیة ، والجامع للوراثات کلها هو الاکمل ، وآخر مقامات الوراثة الادب والامانة ، ولهذا قال ، رضی‌الله عنه : «انه‌لایزید ولاینقص» عما نص علیه مورثه ، صلی‌الله علیه وسلم .

قال الشیخ ، رضی‌الله‌عنه : «فمن الله‌فاسمعوا والی‌الله فارجعوا»

یعنی لمالم‌یکن لی تصرف فی‌ذکر ماذکره فی هذا الکتاب ، فلاتسمعوا منی واسمعوامن‌الله الذی فنیت فیه فناء لاظهورلی ابداً ، واذا اشتبه علیکم شیء منه ، فارجعوا فیه الی الله .

قال : «فاذا ماسمعتم» ای‌من‌الله «ماأتیت[1] به» اوماآتیتم «فعوا» ای‌احفظوه فی‌وعاء القلوب .

قال : « ثم بالفهم فصّلوا مجمل القول واجمعوا » .

یعنی انی اجملت القول فی‌المقامات الکمالیة و ذکرت فی‌اثناء ذوق‌کل نبی مایختصّ بالمقام الحقی المحمدی ، ففصلوا ذلك عن غیره ، و بعد التفصیل والتمیز فاجمعوا بین الاول و الآخر و الظاهر و الباطن ، و من المقامات الختمیة المحمدیة خصوص‌کل نبی من ذوق‌کل مقام تُبیّن لکم الفرق بین الاذواق و المقامات .

قال : « ثم منّوا به علی طالبیه لاتمنعوا »

ای اذا تحقّقتم بحقایق الأذواق و المشارب و العلوم والاحوال و المقامات ، و الفرق التی بیّنها فی‌التوحید ، فمنّوابه علی الطالبین و علومهم وارشدوهم منه، فلاتمنعوا بخلاف وضنّه، بل‌اعملوا بامرالنبی الذی امرلی باخراجه واظهاره للانتفاع و الاتباع ، وجری القلم بالانباء عن انبائه ، فلافائدة فی‌کتمه و اخفائه ، بل‌اذاعته

۱ــ « فاذاماسمعتم‌ما اُتیت بـــه‌فعوا » .

و افشائه .

قال رضی‌الله‌عنه : «هذه الرحمة التی وسعتکم فوسّعوا».

یعنی ان هذه العلوم المتعلقة بخلاصة الأذواق وزبدة مشارب الکمل من علم التوحید ، رحمة من‌الله خاصة ، باهل الخصوص و الخلوص ، مؤدّیة الی الکمال، وقدامرالله انیسعکم ، فکونوا اعوان‌الله ورسوله فی‌ایصالها الی الطالبین ، و ذلك لان عموم الخلق فی حجاب عظیم عن حقیقة الامر ، وجهل عمیم غالب عن حیلةهذا السّر، فلایصلون الی الحق فی‌علومهم و یضلون فی‌حجابیة الخلق عن‌الحق بموجب مدرکهم و مفهومهم ، فیبنون الامر علی الفرق و التمییز و اثبات الغیر مع‌الله فی وجوده بالتحدید والتحییز ، ولیس فی ذوق الانبیاء و اهل الکمال من الاولیاء کذلك ، فانهم مااثبتوا بشهادة القرآن العظیم الاالله وحده فی‌الوجود و الشهود بحسب خصوصیاتهم ، و من حیث ماهم‌علیه وکلهم علی الال‌الواحد ، فاراد ان رسول‌الله صلی‌الله علیه‌وسلم ، بامرالله ان یتقدمهم[1] من الضلال و یرحمهم بالعلم الحقیقی بحقیقة الامر علی ماهوعلیه فی‌نفسه ، وهواعلی مراتب الرحمة واکملها و افضلها .

قال‌الشیخ ، رضی‌الله عنه : «ومن‌الله ارجوان اکون ممن أیّد فتأید ، وأید[2] و قیّد بالشرع المطهر المحمدی ، فتقید وقید».

قید رجاءه ، رضی‌الله عنه بالله ، بعد تقدیمه ، تعالی ، علی رجائه، ایثاراً لجنابه و تخصیصاً بالحق ان یقیده الله بالتأیید الاعتصامی ، فهو مؤید من‌الله و مؤید من آمن بالله و بماجاء ، فیقوی و تأیّد و ایدنا وتأیّدنا ، فنحن المؤیدون معاشر الاولاد الالهیین و تقید بالشرع المحمدی المطهر بماقیده‌به‌الله وقیدنا بذلك‌کذلك[3]

۱- یتعدهم...

۲- فی بعض النسخ : ارجوان‌اکون‌ممن ایّد فتاید و قید بالشرع المحمدی

۳- : فان الامر .

و ان الامر اطلاق تقييد المحمدى ، هواكمل الامة ابداً ، فتقيد وقيدنا من حيث النفس والطبيعة بهذه الشريعة الكاملة المحمدية التى لااكمل منها ابداً ، على ماسيفضى القول فيه ، فانطلقت عقولنا واسرارنا و احوالنا وقلوبنا عن قيود التعشق بالعقائد الجزئية التقييدية ، و اسرحت فى فسح فيحاء فضاء الكشف و الشهود و احدية الجمع والوجود عن علوم الرسوم التقليدية[1] مقتضيات المدارك والافكار النظرية البشرية التحديدية .

قال ، رضى‌الله عنه : « و ان يحشرنا فى زمرته[2] كماجعلنا من امّته ».

يعنى ، رضى‌الله عنه ، الحشر فى‌الانبياء ، فان زمرة النبى الأنبياء والآولياء الكاملون ، كما جعلنا من امته .

قال ، رضى‌الله‌عنه : « و اول[3] ماالقاه المالك على العبد من ذلك » .

خصص ، رضى‌الله عنه ، اضافة الالقاء الى المالك ، اشارة الى انه محكوم مأمور امين على مايذكره ، فقد ملكه الله المالك فى‌الصور المحمدية ، فهويتلقى مايلقى اليه و يلقى و يلقى منه و اليه و عليه يملى و يملى ، فاول ماتعين من النفوس الحكمية نفس الحكمة الالهية الاحدية الجمعية.

قال ، رضى‌الله عنه : « فص حكمة الهية فى‌كلمة آدمية ».

قدسبق الكلام فى‌الفصّ و الحكمة ، واما اختصاصها بآدم ، فهو انكل واحدة من‌الحكمة والكلمة حقيقة ظاهر الأحدية الجمعية الكمالية الكلية ، فى‌مرتبتى الفاعل و القابل . فالحكمة الالهية ظاهرية احدية جمع الحكم الكمالية الاسمائية الكلية فى الحقايق العقلية المؤثرة . والكلمة الآدمية ظاهرية جمع المظهريات الجمعية الكمالية الانسانية البشرية ، فانه ابوالبشر ، والبشر منسوبون موصوفون ببنوته و هو منعوت بابوتهم ، وكلهم اولاده . وجميع هذه الأشخاص البشريةصور

١- التقييدية -خ-

٢- فى‌بعض النسخ : وحشرنا فى . .

٣- فى بعض‌النسخ : فاوّل ماالقاه

تفصیل بشریته وآدمیته ، و هو احدیة جمعهم قبل التفصیل ؛ اذللأحدیة الجمعیة الکمالیة مرتبتان :

احدیهما ، قبل التفصیل لکون کل کثرة مسبوقة بواحد هی فیه بالقوة ، هومذکر قوله ، تعالی « و اذ اخذ ربك من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم و اشهدهم[1] علی انفسهم» فانه لسان من السنة شهود المفصّل فی المجمل مفصّلاً، لیس کشهود العالم من الخلق فی النواة الواحدة النخیل الکامنة الکائنة فیه ، بالقوة ، فانه شهود المفصل فی المجمل مجملاً لامفصلاً، و شهود المفصل فی المجمل مفصّلاً، یختص بالحق و بمن شاء الحق ان یشهد من الکمل ، و هو خاتم الاولیاء و خاتم الانبیاء و ورثتهما ، فافهم . فکما ان الالهیة فی حقایق الاسماء عینها آخراً ، والاسماء فیها عین الالهیة کذلك اولاً قبل التفصیل الوجودی و بعده هو فیهم هم ، کما قال ، تعالی « خلقکم من نفس[2] واحدة » و قدذکر سرّ احدیة الجمع فی مواضع من هذا الشرح علی ماسیأتیك فی شرح الفص الشیثی ان شاءالله ، تعالی .

قال الشیخ ، رضی‌الله عنه : « لماشاء الحق » اضاف[3] المشیّة الی الاسم الحق لکون هذه المشیّة متعلقة بالایجاد ، حتی یتحقّق الأسماء فی مظهریته موجودة فی اعیانها ، و یظهر فی مظاهرها و یظهر آثارها محقّقة مشهودة فی محال مناظرها و مجالی محالها و مظاهرها. لان الاسم الحق یعطی الحقیة بالتحقیق والوجود و الاسماء الالهیة، کانت فی قبضة قهر الاحدیة الجمعیة الالهیة الذاتیة ، احدیة لاظهور لها لعدم مظاهرها فی اعیانها ، و هی العوالم «وکان الله ولاشئ معه غیره» وکانت کثرة الأسماء مستهلکة فی احدیة عین الذات و لسان الالهیة ، قابل من حیث جمع حقایق الاسماء «کنت کنزاً مخفیاً» اشار الی عینه من حیث تعیّنه بکنایة حرف التاء و هو تعینه بذات اللاهوت کنزاً جامعاً لجواهر حقایق الاسماء و المسمیات،

۱- س ۷ ی ۱۷۱ . ۲- ٤ ی ۱.

۳- فی اکثر النسخ : لماشاء الحق سبحانه .

اذالكنز ذهب و فضّة و جواهر مجتمعة فى الغيب ، و الكنز مخفى عن الاغيار ، و انكان ظاهر التحقق و التعين فى عينه ، فاردت ان اعرف ، اى يعرفنى كل تعين، تعين من تعيّناتى فى مظاهرى و المرائى والمجالى التى ليست ذات الالوهية بل نسبتها، فهذه المشيّة تجل من الله من حيث حقايق التعيّنات الأسمائية المستهلكة للاعيان ، فشاء الحق من حيث الاسماء ان يعطيها التحقق فى اعيانها بالوجود و الايجاد و التحقق فى حقاق حقايقها للشهود و الاشهاد على رؤس الاشهاد ، ولأن تحقق هذه المشية مسبوق بتحقق الذوات فى نفسها و تحقق المشية المطلقة مطلق للذات و عينها ، ولهذا اشار بقوله : « لماشاء . . . » فان هذه العبارة دالة على المسبوقية فى الرتبة و الحقيقة و العين ، لافى الزمان و الوجود الظاهر ، فافهم.

قال الشيخ ، رضى الله عنه : « من حيث[1] اسمائه الحسنى [التى لايبلغها الاحصاء ان يرى -ترى- اعيانها ، و ان شئت قلت : ان يرى عينه فى كون جامع يحصر الأمر كله ، لكونه متصفاً بالوجود] فصرّح ان هذه المشيّة من قبل الاسماء و حقايقها من كونها فيه هو ، و فى قوله : « لايبلغها الاحصاء » ، يشير الى ان شخصيات الأسماء لايحصى . فانها لايتناهى ، لكون الاسماء تعينات الهية فى حقايق الممكنات التى لايتناهى على مايأتيك، انشاءالله، تعالى ، و انكانت امهات الاسماء محصاة من حيث تعيناتها الكلية ، و هى مأةالاواحد ، هو عين الكل ، او الف او واحد . فاضاف المشيّة الى الاسم - الحق من حيث اسمائه الحسنى التى لايبلغها الاحصاء - لأن هذه الاضافة الى الاسم الحق احق ، اذهو حق كل اسم و بحقيقة ذلك الاسم و تحققه . والاسم هو الحق المتعين فى اية مرتبة الهية كان بالوجود . ثم الاسم يستدعى تسمية و مسمى و مسمىً ، و المسمى اسم مفعول هو الحق و المسمى اسم فاعل هو القابل المعين للوجود الواحد المطلق عن قيد التعين من

---

١ - شارح علامه درکثیری از مواردقسمت‌هائی از متن را نیاورده است ، ما برای آنکه‌متن کامل باشد این قسمت‌ها را از نسخ معتبر نقل می‌کنیم -جلال- .

حیث مافیه صلاحیة قبول التعین لامن حیث اللاتعین و الاطلاق مطلقاً .

و التسمیة هی التعیین لفعل القابل وتأثیره فی الوجود المطلق والفیض الخالص الحق بالتعیین و التقیید . فالاسم علامة علی المسمی بخصوص حقیقته التی بهایمتاز عن غیرها من الحقایق . و لکل اسم اعتباران :

اعتبار من حیث الذات المسماة ، و اعتبار من حیث مابه یمتازکل اسم عن الآخر و هو حجابیة الاسمیة ، فان اعتبرنا المسمی فهو الحق المتعین فی مرتبة ما من المراتب التعینیة، و ان اعتبرنا الاسمیة فعلامة خاصة ودلالة معیّنةمعینة للمدلول المطلق بخصوص مرتبتها . فنفس تعین الوجود الحق بالالهیة فی کل قابل ، قابل هو الاسم. و لماکانت تعیّنات الوجود الحق وتنوعات تجلیه و ظهوره فی قابلیات الممکنات الغیر المتناهیة ، غیر متناهیة ، لذلك قال ، صلی الله علیه وسلم « لایبلغها الاحصاء » لان الذی یبلغها الاحصاء متناه ، و التعینات الوجودیة بالنفس الرحمانیة لاتتناهی فلا تحصی فلایبلغها الاحصاء . و اما اسماء الاحصاء ، فهی کلیات حقایق الوجوب و الفعل و التأثیر ، فهی مأة الاواحد . و بیان سرّ ذلك ، ان الاسماء فی حقایقها ینقسم الی اسماء ذاتیة ، و الی اسماء صفاتیة ، و الی اسماء فعلیة ، فاذا ضربنا الثلاثة الفردیة فی نفسها للتفصیل و البسط ، خرجت تسعة ، و هی آخر عقود الآحاد فی مرتبة الاعداد و التسعة فی مرتبة العشرات تسعون ، و هی مرتبة المجازات الثانیة ، فان الواحدة بعشرة امثالها،کما قال ، تعالی : « من جاء بالحسنة فله[1] عشر امثالها» لکون المجازات لها المرتبة الثانیة من عمل الاحصاء، اذالمجازات انما یقع من الاسماء الالهیة المحصاة فی اعیان اعمال العباد ، و العشرة نظیر الواحد فی المجازات . و نسبة الواحد الی العشرة،کنسبة العشرة الی المأة و نسبة المأة الی الالف،کذلك نسبة الواحد الی العشرة . فالواحد فی الحقیقة هو العشرة و المأة و الالف فی مراتب العشرات و المآت والالوف ، و لهذا وقع فی الواقع فی

---

۱ – س٦ ی ۱٦۱ .

الاعداد الهندسية اشارة من باب الاشارات. فلماكانت اسماء الاحصاء هى المجازية للعبيد المتخلقين و المتحققين بها ، و العشرة هى الكاملة فى المجازات ظهرت التسعة فى مرتبة العشرة تسعين واضيفت الى الاصل و هى التسعة الحاصلة من ضرب الثلاثة المرتبية فى تسعها كمامر ، فكانت تسعة و تسعين فافهم . و لأن هذه الاسماء من وجه عين المسمى بها ، و من وجه غيرها ، كان المسمى و هو الحق الظاهر فى مراتب وجوده و المتعين بالتجلى فى عين القابل المتجلى له و تعديده و تعيينه و تقييده و تكييفه و تحديده ، كان المسمى بهذه الاسماء التى هو مدلولها تمام المأة من حيث كونها غيرها و غير محصى بالتعيين لكونها عينها ، فلهذا قال: «ان لله، تعالى ، مأة اسم الا واحداً » فهذا الواحد هو عين التسعة و التسعين ، و عين الالف و الواحد على ماروى فى مرتبة الاحصاء انها ، الف و واحد ، ظهر فى آخر كليات مراتب العدد كما خفى فى اولها و اوسطها ، و هو ايضاً كذلك عين الاسماء التى لايبلغها الاحصاء ، فانها التعينات الوجودية النورية و تنوعات التجليات النفسية الجودية و الكمالات الالهية لاتنفد ولا يبلغها الاحصاء ولا يحصرها تعديد النعماء و الآلاء فافهم .

و اعلم : ان الحق من حيث هذه التجليات و التعينات الذاتية ازلاً و ابداً يريد ان يرى اعيانها فى كون جامع يحصر الامر ، فانه كان ظاهراً قبل ظهورها لانفسها له، تعالى ، و رؤيتها اياها ايضاً فى مظاهر غير جامعة ولا حاصرة لحقايق السّر و الجهر و دقايق البطن و الظهر ، و تجليه ، تعالى ، فى المظاهر النورية الجمالية يخالف تجليه فى المجالى الظلالية الجلالية و ظهوره فى القوالب السفلية ، و جميع هذه المظاهر غير جامع لرؤيته نفسه ولا حاصر للأمر . و لهذا قال ، رضى الله عنه : « لما شاء الحق » على صيغة يقتضى المسبوقية بعدم هذه المشية المقتضية لظهوره له فى الكون الجامع بعد ظهوره فى الاكوان الغير الجامعة ، وان كان مشيته فى رؤيته، و رؤيته لاسمائه و صفاته و نسب ذاته سابقة التعلق على الظهور الاسمائى فى العالم

قبل الکون الجامع ، ولکن من حیث ظهور الانسان من حیث الصورة العنصریة لمظهریتها، فان تعلق المشیة آخر بموجب الترتیب الحکمی الوجودی، فان الانسان اول بالحقیقة و الآیة فی البدایة ، آخر فی الغایة و النهایة ، ظاهر بالصورة ، باطن بالسر و السورة ، جامع بین الأولیة و الآخریة، و الباطنیة و الظاهریة. و جمعیّته، لکونه برزخاً جامعاً بین بحری الوجوب و الامکان و الحقیة و الخلقیة ، و اما حصره الامر، فلکونه موجوداً بالرتبة الکلیة الجامعة بین المراتب ، ولکن الامر محصوراً فی نفسه بین الوجود و المرتبة . فلماکانت مرتبته کلیة جامعة بین مرتبتی الحقیة و الخلقیة و الربانیة و العبدانیة ، ثمّ بعین الوجود الحق فی مظهریته بحسبها کلیاً جمعیاً احدیاً ، و المرتبة منحصرة بین الحق الواجب و الخلق الممکن معمورة بهما. فالحق ابداً حق، و الخلق آبداً خلق، والوجود فی مرتبة الحقیة حق، وفی مرتبة الخلقیة خلق ، و فی النشأة الجامعة حق خلق جامع بینهما مطلقاً عن الجمع بینهما ایضاً . فالدائرة الوجودیة کما سبق محیطة بقوسین ، و منقسمة بقسمین و منصّفة بشطرین علی قطرین : فالشطر الأعلی للحقیة و الوجوب ، فان الفوقیة و العلو حق الحق ، و الشطر الأوفی للکون و الخلق ، و البرزخ یظهر للنعتین و یصدق علیه اطلاق الحکمین و له الجمع بین البحرین ، و لیس له نعت ذاتی سوی الجمعیة و الاطلاق ، فله ان یظهر بظهریة الاسماء و المسمیات و الذات علی الوجه الأوفی . و فی حقة یصح ان یقال : « یری اعیانها او یری الحق نفسه فی کون جامع ، فان رؤیة الحق نفسه فی کون غیر جامع لما هو علیه ، لیس کرؤیته نفسه فی مرآة کاملة جامعة لظهور آثاره واحکاماً تماماً » کما قال : ان یری عینه فی کون جامع بحصر الأمر . لکونه متصفاً بالوجود ، فانه کان یری عینه فی عینه رؤیة ذاتیة عینیة غیبیة و یری حقایق اسمائه و صفاته مستهلکة فی ذاته رؤیة احدیة و شهوده عینه و اعیان اسمائه فی الکون الجامع شهود جمعی بین الجمع و التفصیل. و یجوز ان یقول : ان یری اعیانها ، او یری عینه فرادی و جمعاً. و یجوز ان یقول:

الكلمة مبنية للمفعول فى الوجهين ، فانظر ماذاترى .

قال ، رضى‌الله عنه : « و يظهر به سره اليه » و فى يظهر ايضاً يصدق جميع انوجوه المذكورة من الاعراب لكونه عطفاً على يرى ، ثم الضمير فى اليه و به سايغ العود الى الحق و الى المظهر الجامع ، فان ظهور السر الكامل الكامن انما يكون بالحق المتجلى بالتجلى التعريفى فى قوله: احببت ان اعرف فخلقت الخلق وتعرفت اليهم فعرفونى . ولكن فى الكون الجامع و بالكون الجامع ، فان الحق ، تعالى شأنه ، من حيث كونه احب اظهار سره الكامن و جلاحسنه الباطن ابداء كماله المستحسن بجميع المحامد و المحاسن ، ظهر بالكون الجامع الانسانى و الكتاب الاكمل القرآنى الى الحق او الى المظهر كذلك يجوز على الوجهين ، فافهم .

قال ، رضى‌الله عنه : « فان رؤية الشئ نفسه فى نفسه[1] ليس مثل رؤيته[2] نفسه فى امر آخر ، يكون له كالمرآة ؛ فانه يظهر له[3] نفسه » يعنى فى المرآة « فى صورة تعطيها المحل المنظور فيه ، ممالم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحل ولاتجليه له » .

قال العبد، ايده الله : اعلم ، شرح الله صدرك بنوره و اسرّ الى سرّك بسروره: ان الحق الواجب الوجود فى كماله الذاتى و غناه الأحدى يرى ذاته فى ذاته بذاته رؤية ذاتية غير زائدة على ذاته ولا متميزة عنها ، لافى الفعل ولا فى الواقع و يرى اسمائه و صفاته و نعوته و تجلياته ، ايضاً كذلك ، نسباً ذاتية لها و شئوناً عينيّة غيبية مستهلكة الأحكام تحت قهر الأحدية غير ظاهرة الآثار ولامتميزة الاعيان بعضها عن البعض فى حيطة جمال الصمدية وكينونته فيها انما هى ككينونة النصفية و الثلثية و الربعية و الخمسية و غيرها من النسب فى الواحد ، فان الواحد هو النصف و الثلث و الربع و الخمس كمامرّ مراراً ، فهو من حيث صلاحيته لاتصاف هذه

---

١ - فى النسخ المعتبرة : نفسه بنفسه ماهى مثل رؤيته .

٢- فى بعض النسخ : مثل رؤية نفسه ٣ - : تظهر .

النسب الیه یصح اطلاق اسمائها علیه‌ککون المسمی بالأسماء المحصاة تمام المأة و الواحد فی ذاته ، و من حیث ان واحدیتّه غیر زائدة علیه مع قطع النظر من الإثنین و الثلاثة و الأربعة و الخمسة لانصف ولاثلث ولاربع ولا خمس . فکذلك الحق من حیث ذاته الاحدیة لاظهور فیه لنسبة من هذه النسب ، لکنه انشاء ان یظهرها من حیث‌کماله الاسمائی ، اظهرها فی مظاهرها و مجالیها و نظر الیها فی منصاتها و مرائیها . فان ثبوت الکمال الذاتی للحق من وجهین ، احدهما : کماله من حیث الذات‌کمامر ، و هو عبارة عن ثبوت وجودها منها لامن غیرها ، فهی عینه فی وجودها و بقائها و دوامها عن سواها ، فمهما تعلّقت هذه النسب او اضفت[1] او شوهدت فی الذات من حیث الکمال الذاتی ، فانها تشهد و تعلم احدیة ، لکون الحقایق المعقولة فی‌کل مرتبة بحسبها . و الکمال الثانی هوکمال نفسی للحق ، تفصیلی من حیث الأسماء الحسنی و صورها ، فهوکمال صورة الحق ، وذلك یکون بظهور آثارالنسب المرتبیّة و الحقایق الأسمائیة و تعود احکامها فی عوالمها و مظاهرها و هذا الکمال الثانی ثابتة للحق من حیث مرتبته الذاتیة التی یقتضیها لذات الالوهیة ، و هی نسبة‌کلیة جامعة لجمیع النسب الاسمائیة ، فشاء الحق من حیث اسمائه الحسنی و تجلیاته العلیا تعیّناته القصوی ،فتجلت تجلیاً جمعیاً ، و انبعثت انبعاثاً حسبیاً الی المظهر الکلی و الکون الجامع الاصلی الحاصر للامر الالهی ، فامتدت رقایق النسب الی متعلقاتها و استرایت حقایق الوجوب الی متعلقاتها ، فطلبت الربوبیة المربوب ، و الالهیة المألوه ، المحبوب ، فقامت بظاهریاتها مظاهر لباطنها و بشهادتهامجالی لغیبها، فهی الظاهرة بمظاهر هی عینها، و الناظرة من مناظر هی عینها و فیها اینها ، فظهرت الحقایق الوجوبیة و النسب التی اقتضتها الربوبیة فی متعلقاتها و مظاهرها و مجالیها، و زهرت انوار التجلیات فی مراتبها و مرائیها ، فرأت انفسها متمایزة الأعیان و الآثار ، متغایرة الظلم و

۱ــ اواضیفت .

الأنوار ، و تعيّنت احكامها و لوازمها ممتازة ، و تبيّنت عوارضها ولواحقها الى احيازها منحازة ، فاعيان الموجودات العلوية و اشخاص المخلوقات السفلية ، مظاهر النسب الوجوبية و مجالى تعيّنات اسماء الربوبية ، فيرى الحق فيها حقايق الأسماء و اعيان الاعتلاء مستوية على عروشها و محتوية على جنودها وجيوشها ، فما منا الاله من الحق مقام معلوم ، و من الوجود رزق مقسوم ، فانظر الفرق بين الرؤيتين و الشهودين ، و التفاصيل بين الكمالين و الوجودين .

ثم اعلم ، ان المناظر والمجالى والمظاهر والمرائى التى يرى الحق فيها نفسه ان لم يكن لها حيثيّة خصيصة و استعداد معين يمتاز بها عن المظاهر فيها ، كان الظاهر الحق فيها غير متغير عن عينه ، و ان لم يكن كذلك ، ظهرت الصورة بحسب المحل كظهور الحق فى مرتبة من المراتب جزئية كانت اوكلية ، انما يكون بحسب المحل ، ولايكون ذلك المظهر بحسب الحق ، فان ظهور الحق مثلاً فى العالم الروحانى ، ليس كظهوره فى العالم الطبيعى ، فانه فى الاول بسيط نورى فعلى ، بزيّه شريف وحدانى ، و فى الثانى ظهوره على خلاف ذلك من التركيب والظلمة و الانفعال و الخسة و الكثرة و الكدر . و من المظاهر ماليس له حسب معيّن و حسبة يوجب انصباغ الظاهر فيه بصبغة ، ولايكسب الحق المتجلى فيه اثراً من خصوص وصفه وصفة عينه بحيث يخرجه عن طهارته الاصلية ، و مقتضى حقيقته الكلية ، كالمظاهر الانسانية الكمالية الكلية البرزخية ، ليست لها حسبية يخرج الحق عن مقتضى حقيقته ، لما بيّنا ، ان البرازخ مالها حقيقة يمتاز بها عن الطرفين ، و هذا هو سر الامامة ولايصل كل واحد من الطرفين الا مايقتضيه حقيقته ، بخلاف المظاهر البرزخية ، فانها تقبل مايصلح للجمعية ، وكل موجود من العوالم الامرية الروحانية و الاعيان الجسمانية الملكية ، مظهر و مرآة لاسم مخصوص وصفة جزئية اوكلية من الاسماء و الصفات الالهية و الحقايق الذاتية الكلية ، و ان كان لسائر الاسماء فى ذلك مدخل بحكم التتبع كالطالع من الفلك يقتضى لصاحبه خصوص

حکم مع شرکة سائر البروج ، ولیس شئ منها علوّ اوسفلاً مظهراً تاماکاملاً للذات المطلقة الکاملة الجزء لجزئیته فی حقیقته، والا،لأنقلبت الحقایق و خرجت عن ذاتیاتها ، فصار المطلق مقیّداً و بالعکس ، فظهور الحق بالوجود فیها لایکون الا بقدر قابلیته و استعداده ، و هو سبحانه ، و تعالی ، یقتضی لذاته ان یظهر بالکل و یظهر به الکل ظهوراً احدیاً جمعیاً ، و ظهوره فی الکل بحسب الکل ، فلایظهر الحق لنفسه بدون مظهر منها بمایقتضیه المظهر ، بل بالمظهر ، فهذا معنی قوله : فانه یظهر لنفسه فی صورة یعطیها المحل ممالم یکن یظهر له من غیر و جود هذا المحل. کما ان الناظر فی المرآة المتشکلة بشکل خاص من الطول و التدویر و غیرهما لایظهر صورته بذلك الا بحسب المحل لابحسب الذات خارج المرآة ، فافهم من هذا المثال ظهور الحق فی کل شئ بحسبه « ولله المثل الاعلی »[1] وهیهنا اسرار « و الله یهدی من یشاء الی صراط مستقیم »[2].

قال ، رضی‌الله عنه : « و قدکان الحق اوجد العالم[3] وجود شبح مسوّیً لاروح فیه ، فکان کمرآة غیر مَجلوة ».

یعنی ، رضی‌الله عنه ، ان المراد المطلوب[4] هو العلة الغائیة المقصودة من ایجاد العالم ، ظهور الحق و اظهاره نفسه لنفسه ظهوراً و اظهاراً فعلیاً تفصیلیاً کما اقتضت ذاته المطلقة تکمیلاً لمرتبتی الجمع و الفرقان و الغیب و الشهادة و الاخفاء و الاعلان ، فکمال الجلاء و الاستجلاء و احاطة الشهود بالغیب و الشهادة ، و هو السر المطلوب و العلة الغائیة من العالم ، فاذا لم یحصل کمال الظهور و الاظهار علی النحو المطلوب ، لم یکن له سر و روح ، و العالم کله اعلاه و اسفله امره و خلقه ظلمانیته و نورانیته، کما قلنا مظاهر الاسماء الالهیة ، فما من موجود منها إلا والغالب علی وجوده حکم بعض الاسماء علی سایرها ، فذلك البعض سنده و الیه

۱- س۱۶ ی۶۲ .
۲- س۲ ی۲۰۹ .
۳- فی النسخ المعتبرة: اوجد العالم کلّه.
۴- ان المراد المطلوب و العلة - خ -

مستنده ، و الحق من حيث ذلك الاسم ربّه و معبوده ، و من حضرته فاض عليه وجوده و هو عند التجلى مشهوده ، فظهور الحق و ان وجد قبل الكون الجامع و المظهر الكامل و المجلى الشامل نحواً من الظهور تفصيلياً فرقانياً، ولكن المطلوب بالقصد الاول هوكمال الجلاء و الاستجلاء ، فحيث لم يوجدكمال الظهور فى المظهر الاكمل لم يحصل المراد المطلوب من ايجاد العالم ، لعدم قابلية العالم بدون الانسان لذلك و قصوره عن كمال مظهريته ، تعالى ، ذاتاً و صورة جمعاً و تفصيلاً، ظاهراً وباطناً، فكان كمرآة غيرمجلوة، اى غير قابلة لروح التجلى المطلوب و المراد المقصود المرغوب، فكان العالم بمنزلة شبح مسوىً لاروح فيه ، لأن الروح انما يتعين فى المحل بعد التسوية ، كماقال ، تعالى ، مقدماً للتسوية على النفخ فى قوله : « فاذا سويته و نفخت فيه من روحى » فالتسوية عبارة عن حصول القابلية فى المحل للنفخ الالهى ، و هو عبارة عن التوجه النفسى الرحمانى بالفيض الوجودى و النور الجودى ،كماقال الشيخ رضى الله عنه : « و من شأن الحكم الالهىّ انه ماسوى[1] محلاً الاولابد ان يقبل روحاً الهياً عبر عنه بالنفخ [فيه] وما هو الا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسواة لقبول الفيض التجلى الدائم الذى لم يزل و لا يزال . و ما بقى الا قابل ، و القابل لايكون الا من فيضه الأقدس ».

يعنى، رضى الله عنه، ليس تسوية الحق للمحل لقبول الروح الاحصول الاستعداد، فهو فى قوله : وما هو لسان الحكم الالهى . و فى قوله : عبر عنه ، يعود الضمير الى الروح ، لابمعنى ان الروح هو النفخ ، بل بمعنى ان الله ذكر تعين الروح فى المحل بعد التسوية بهذه العبارة ،فقال : و نفخت فيه من روحى[2] .

ثم اعلم : ان تسوية الحق للمحل ان يعطيه الاستعداد و القابلية ، اى يظهر

١- فى اقدم النسخ:«الاويقبل روحاً»و فى النسخ المعتبرة: الاولابُدّ.

٢ - س١٥ ى٢٩ .

استعداده الذاتی الغیر المجعول ، فانه ان لم یکن له استعداد ذاتی لقبول هذا الاستعداد المجعول الموجود الوجودی ، لم یستعد استعداداً وجودیاً لقبول الفیض و التسویة الکاملة الذاتیة بمنزلةکمال الصقالة فی سطح المرآة لقبول صورة الناظر ، فکذلك الاستعداد حصول التهیؤ و الصلاحیة و القابلیة ، فهو مستلزم ظهور صورة الناظر فی المنظور فیه ، و هی لایحصل للمظهر الا بالفیض الذاتی الذی قبله قبل التسویة القابلة لظهور صورة الحق فیه ، فهی مسبوقة بتسویة قبل بها الوجود قبل هذا التسویة ، و ذلك لان وجود المحل الذی هو العالم ، سابق بالحقیقة علی‌کونه مستعداً لظهور صورة الحق فیه ، اذلایصح ان یکون مظهراً للحق و قابلاً له الا الحق ، و هو الوجود الحق الذی وجد به المظهر . فالقابل للحق علی الحقیقة هو الوجود المتعین فی ماهیة القابل اول مرة باستعداده الذاتی الغیر المجعول ، والا لأفتقر فی حصول الاستعداد و التسویة الی استعدادوتسویة اخری ، و تسلسل اودار ، ولکن المعلوم القابل له استعداد ذاتی غیر مجعول معنوی حقیقی هو من فیضه الاقدس الذاتی ، به یقبل الوجود فی عینه و حقیقته ، و بعد تعیّن الوجود الحق فیه ، یستعد لقبول تجل اکمل ، فافهم . و مثال تقدم التسویة علی التسویة ، هو ان الهیولی مثلاً سواها الفاعل الحق لقبول صورة معیّنة طبیعیةکلیة عرشیة محیطة او محاطة ، محیط بالنسبة و الاضافة طبیعیةکذلك او عنصریةکلیة اسطقسیة . ثم بعد قبول صورة العناصر مستعد لقبول صورة المعادن ، و بعده لصورة النبات ، ثم الحیوان ، و هکذا یقبل فی الحیوانیة صورة بعدصورة وتسویة بعدتسویة، لاانهیولی صورة منهذه الصور الجنسیة او النوعیة ینتقل من صورة الی اخری ، ولکن انه صورة شخصیة فرضت من ای نوع کان، فانه له مراتب فی وجوده الی ان یبلغ الغایة ، فانه متحول من صورة الی صورة،کما قال ، تعالی : « ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طین » و هو اول انسان وجد « ثم جعلناه » ، ای الانسان « نطفة فی قرار مکین ، ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا

العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاماً فكسونا العظام لحماً ، ثم انشأناه خلقاً آخر فتبارك الله احسن الخالقين »[١]. فكل صورة من هذه الصور المذكورة هيولى مستعدة لقبول صورة بعدها الى ان ينتهى فى الصورة الانسانية الكمالية « ثم الله ينشئ النشأة الآخرة » وكل هذه الصور ، صور مراتب التسوية و الاعداد لقبول تجلى بعدها وكذلك صورة الحنطة هيولى مسوّاة لقبول صورة الدقيق ، و هى هيولى لصورة العجين ، و هى ايضاً هيولى مسوّاة لصورة الخبز ، و هى هيولى لصورة « الكيلوس او الكيموس » وكذلك الى الصورة الدموية ، ثم اللحمية و العظمية و غيرها مما يطول ذكرها، كذلك العالم صورة مسواة لقبول تجلى كلى فرقانى تفصيلى اسمائى ، و بعده يستعد لقبول تجلى كلى انسانى قرآنى الهى ذاتى و اسمائى جمعى بين الجمع و التفصيل احدى ، و هذا السر سارٍ فى جميع الصور ، فتدبرها تدقيقاً و تحقيقاً ، ان شاء الله .

ثم اعلم : ان التسوية و التعديل لايكونان الا بأحدية فيما به الاشتراك بين الاجزاء الكلية المتميزة بعضها عن البعض بالذات و الخصوصيات وتوجد الجميع لسراية الوجود بالوحدة فى حقايق المراتب و توحيد تعديداتها و تمييزاتها بالوجود الواحد الظاهر بها و الظاهرة هى به و فيه ، فاذا توحدت الآحاد والأفراد بالوجود الواحد الموجد بسرّ احدية الجمع السارية فى حقايق القابل و المقبول و الحامل و المحمول و الظاهر و المظهر و المنجلى و المجلى ، و اضمحلّت احكام مابه المباينة و الامتياز و الاثنينيّة و تلاشت آثار النسب التعديدية حين استعداد القابل لقبول نفخ الروح الالهى بالتوجه النفسى الرحمانى ، فلما ظهر الحق باسمائه فى العالم بصورة الكثرة الفرقانية التفصيلية ، استعد لنفخ روح الاحدية الجمعية الانسانية ، فما بعد التفصيل الا الجمع ، فافهم .

و قول الشيخ ، رضى الله عنه : لقبول الفيض التجلى الدائم ، ان كان الدائم

١- س٢٣ ى١٤ .

مجروراً ، فالتجلی بدل عن الفیض ؛ بمعنی ان التجلی الدائم هو الفیض ، اوعطف بیان و یسوغ اسقاط لام التعریف من الفیض و اضافته الی التجلی ، فیقال لقبول فیض التجلی ، و یجوز ایضاً ابقاء اللام فی الفیض بحالها و نصب الیاء من التجلی و رفع محل الفیض المجرور باضافة القبول الیه ، یعنی ان الفیض الأول المعد لقبول التجلی ، یکون هو القابل للتجلی ثانیاً ، و الفیض بعد تعیّنه[1] فی القابلیة الماهیة القابلة له ، بحسبها یستعد استعداداً ثانیاً وجودیاً قابلاً للتجلی ، فیکون حینئذ قابل الحق انما هو الحق و الفیض الاول الذی وجدبه القابل اول مرة یقبل التجلی الدائم الذی لم یزل ولا یزال، لکون الحق المتجلی دائم التجلی بالاقتضاء الذاتی، فانه فیاض النور ابدالآبدین . و قوله ؛ رضی الله عنه ، و ما بقی الا قابل و القابل من فیضه الاقدس بعد ذکرما ذکر و ان اوهم اهل الوهم انه کالتکرار ، و لکن لیس کذلك ، و لکن ماذکر انما ذکر بالضمن ، و هذا عطف علی قوله : وکان الحق اوجد العالم ، و مابقی الاقابل وماذکر فی البین هو حشواللوزینج[2] لزیادة البیان. و لماکان الفیض دائماً و القبول کذلك ایضاً ، وجب لقابل الفیض ان یقبل بعد التلبس باحکام ماهیة العالم و حقیقته ، والانصباع باحکام حقایقه لتجلیات آخر لایتناهی دائماً ابدالآبدین ، فان مادخل فی الوجود و صار واجب الوجود بالوجود الحق الدائم ، فانه لاینقلب عدماً، ولکن التعینات والظهورات والنشآت ینقلب علیه.

فان قیل : قوله ، تعالی : «کل من علیهان فان»[3]،و انقراض المشهود من الدنیا دلیل صریح علی انعدام الموجودات .

قلنا : متعلق الانعدام و الفنا انما هو التعین الشخصی لاالوجود المتعین فی الحقیقة المعینة ، فیفنی تعین الوجود فی مادة تعیّن ، و یظهر فی اخری برزخی وحشری و جنانی ، او جهنمی اوکینی ، هکذا الی الابد ، فالقابل و المقبول باقیان

---

۱ ـ فی قابلیة المهیة .
۲ـ نوع من الحلویات .
۳ـ س ۵۵ ، ی ۲۶ .

دائمان بالحق الدائم الباقى ، فافهم، انشاءالله ، تعالى ، فهيهنا مزلة اقدام الكثيرين من الاولين و الآخرين ، والله يثبتنا و اياك بالقول الثابت الحق ، انه عصمة المعتصم به و هو حسبنا وكفى ، و الحمدلله .

واماكون القابل من فيضه الأقدس فهو ، يعنى : ان الحقايق و الاعيان الثابتة فى العلم الالهى الازلى قوابل الفيض الوجودى العينى ، و هى شئون ذاتية و تجليات ذاتيات اختصاصيات ، و تعيّنات علميات ، فان مبدأ تعيّنات التجليات الذاتيات ، هذه التعيّنات العلمية باعيان العالم و حقايقها ومعنوياتها معانى مجردة و نسباً علمية متمايزة بالخصوصيات،كتمايز النصفيّة و الثلثية و الربعية و الخمسية فى علم العالم بالواحد فى مراتب العدد ، فتعين بهذا التجلى العلمى تميزكل عين عين من الاعيان عن غيرها بموجب الخصوصيات الذاتية ، فتعيّن المعلومات فى العلم الازلى ازلاً انما هو بالفيض الذاتى الاول الاقدس اولاً، فحصلت بهذا الفيض الاقدس الاول على وجود علمى و ثبوت ازلى ، اعنى تحقق العلم بالمعلومات المعينة ، فتعينت الاعيان الثابتة من عين الاعيان بهذا الفيض الاول الاقدس،كما اشرنا الى ذلك فى الغراء التائية بقولنا :

شعر

و اذ عين الأعيان فى علم ذاته على صور علمية ازلية
تعيّن بى معنى المعانى بعينه و عينى حرف الاحرف المعنوية

ثم تعلقّت النسبة المخصّصة للايجاد،هى المشية و الارادة الكلية الذاتية، و هى التعرف و الظهور التام ، ثم تعلقت النسبة الاقتدارية ، ايضاً بمتعلقها ، و هو المقدور بالتدبير والاعداد ، للتمكّن عن قبول مايفيض عليه النسبة الجودية الوهبيّة الذاتية للايجاد ، ثم تداخلت كليات النسب فى امّهاتها، واشتكت واتسبت الصورة الالهية باسمائها ، و تمثّلت الصورة المثلية المثالية فرقانية تفصيلية فى مثال العالم و قرآنية جمعية كمالية فى الصورة التى حذى عليها آدم ، فوجدت

العوالم فی اعیانها ، و شهدت الحقایق و زهرت الأنوار و الأزهار و الشقایق فی الدرج و الدقایق ، و ثبتت الحروف فی الواح الوجود ، و ارتسمت بحسب ما تعیّنت فی صفحة ام الکتاب العلمی الانفس بالفیض النفسی القدسی ، و ارتقمت فکتبت الآیات البینات و سطرت الکلمات التامات و السور الکاملات ، و ملئت الصحف الزاهرات الطاهرات بالألسنة الالهیة الوجودیة الظاهرات ، فالفیض الاولی فی اول الانبعاث النفسی الرحمانی ، تجلی[1] ذات نفسی فی حضرتی العلم و الشهود الذاتیین للحق ، وکما تعلقّت النسبة العلمیة و النسبة الشهودیة بالمعلومات و المشهودات ، علم الحق بعضها قابلاً للوجود ، و شهده حریاً بالفیض و الاحسان و الجود ، فاعطاه التمکن من القبول و التهیّؤ و الاستعداد لقبول الوجود العینی الکمالی ، حتی قبل الوجود فی عینه لنفسه ، و فی التجلی العلمی الأول کان وجوده و تحققه للحق فی الحق لافی عینه ولا لعینه ، فالفیض الوجودی الأول العینی المقبول هو القابل ثانیاً للتجلی الوجودی العینی الوارد علیه ، فافهم . فهذا معنی قوله : و القابل من فیضه الاقدس . فان الاقدسیة مبالغة فی القدس ، و هو النزاهة و الطهارة و التجلیات الاسمائیة الموجبة لوجود العالم کلها قدسیّة ، و لکن التجلی الذاتی و الفیض الغیبی من غیوب الشئون الذاتیة ، و هو الفیض الاقدس ، فافهم .

قال ، رضی‌الله عنه : « فالأمر کله[2] منه ، ابتداؤه و انتهاؤه « و الیه یرجع الامر کله » ، کما ابتدء منه ».

یعنی ، رضی‌الله عنه ، مبدء امر الوجود و منتهاه من الحق ، و هذا غیر مناف لکون المنتهی الیه ، فانه منه بدأ و الیه یعود ، و ماثم الا هو ، فهو القابل من حیث ظاهریته و مظهریته ، و هو المقبول من حیث باطنه و عینه ، فالوجود

۱- تجل ذاتی نفسی -خ- ۲- : والأمر -ف-

المقبول المتعين و المرتبة القابلة المتعيّنة له للمتبين[1] و الامر محصور بين الوجود و المرتبة ، و المرتبة المظهر ، و المتعين بها الظاهر الوجود الحق الباطن ، و الظاهر مجلى للباطن ، و الباطن عين الظاهر بالمظاهر و فيها والكل من العين الغيبيّة ، ثم دائماً من الغيب الى الشهادة ، و من الشهادة الى الغيب و من العلم الى العين و من العين الى العين ، وما ثم الاهو هو العين اليه المصير .

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

قال العبد ، و لماكان المراد بالايجاد ، هوكمال الجلاء و الاستجلاء ، ولم يحصل الا بالانسان و فى الصورة الانسانية المثلية الكمالية الالهية التى حذاها الله حذو صورته المقدسة، كما قال رسول الله ، صلى الله عليه وسلم : « خلق الله آدم على صورته » و فى رواية «على صورة الرحمان » و جاء فى اول التوراة كما ذكرنا اولاً نريدان نخلق انساناً على مثالنا و شكلنا و صورتنا، كماقال الله تبارك و تعالى ، وكما ان صورة الرحمان مستوية على عرش الوجود، كذلك صورة الله مستوية على عرش قلب العبد المؤمن كشفاً و شهوداً و ايماناً و صدقاً و حقاً موجوداً . قال رسول الله ، صلى الله عليه و سلم ، حكاية عن الله، تعالى: «ماوسعنى ارضى ولاسمائى و وسعنى قلب عبدى المؤمن » فالعبد المؤمن هو القابل للكل و الكون الجامع الآلى الذى يظهر به الاسماء و الصفات و الذات على ماهى عليها من الكمال ، يؤمن بقابليّته الكلية المحيطة ، و يعطى الامان صور الذات والاسماء و الصفات الظاهرة فى مظهريته عن التغير و التحريف ، فيظهر صورها فى مرآته الكاملة كاملة ، و مؤمن ايضاً ، اى معطى الامان صور النسب و حقايقها ايضاً من عدم ظهور آثارها من خفاء حكم الغيب و العدم ، باظهارها فى محال احكامها واسرارها

١- للمتعين .

فى حقايق مظهرياته المعنوية و الروحانية و الطبيعية و العنصرية و المثالية ، فالانسان هو المظهر الكلى و المقصد الغائى الاصلى ، حامل الامانة الالهية ، و صاحب الصورة المثلية المنزهة عن المثلية . فقبوله للتجلى الالهى اكمل القبول ، لأنه مامن قابل من القوابل يقبل الفيض على نحو من القبول و تعيّن الصورة الالهية بمظهريته الا و فى الانسان الكامل ، مثال ذلك على الوجه الاكمل و الاتم ، فروحانيته اتم الروحانيات و اكملها ، و طبيعة العنصرية اجمع الأمزجة و اعدلها ، و نشأته اوسع النشآت و افضلها و اشملها ، و استعداده لظهور الحق و تجليه اعم المظهريات و الاستعدادات و اقبلها ، و تعيّن صورة الحق و الخلق فى مظهريته اكمل التعينات واجلها ، وبه حصل كمال الجلاء والاستجلاء ، وبه اتصل كمال الذات بكمال الاسماء وكان آدم ، عليه السلام ، اول الصورة الانسانية العنصرية ، فهو عين جلاء تلك المرآة المسوّاة شبحاً لاروح فيه قبل وجود هذه النشأة الانسانية الكمالية ، وجلى الحق هذا المجلى الاتم و المظهر الاعم ، وجلابه الصداء الذى كان فى شخص العالم ، و تجلى له فيه تجلياً كاملاً ، فرآى نفسه فيه كما يقتضيه ذاته الكمالية ، و ظهر لنفسه فيه ظهوراً جامعاً بين الكمال الأسمائى و الكمال الذاتى ، وكمل به العالم ايضاً ، فظهر الحق به على اكمل صورة ، لانه على صورة آدم الذى هو على صورة الحق ، فكان آدم عين قابلية العالم و انسان عينه و عين جلاء قلبه القابل للتجلى الكمالى الجمعى الالهى ، فالصورة الالهية الظاهرة فى مرآتيته هى روح العالم ، و المظهرية الانسانية هو القلب القابل المؤمن لصورة الحق الظاهر فيه و به عن التغير و التحريف عما هى عليه فى نفسها ، فافهم.

قال الشيخ ، رضى الله عنه : « وكانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التى هى صورة العالم المعبَّر عنه فى اصطلاح القوم بالانسان الكبير ».

قال العبد ، ايده الله به : اعلم ، ان الملائكة هى ارواح القوى القائمة

بالصورة الحسّية الجسمية ، و الأرواح النفسية و العقلية القدسية ، و تسميتها ملائكة لكونها روابط و موصلات للاحكام الربانية و الآثار الالهيّة الى العوالم الجسمانية ، فان الملك فى اللغة هوالقوة و الشدة ، فلما قويت هذه الأرواح بالأنوار الربانية و تأيّدت و اشتدّت بها و قويت النسب الربانية و الأسماء ايضاً بها و على ايقاع احكامها و آثارها و ايصال انوارها و اظهارها ، سميّت ملائكة ؛ وهم ينقسمون الى علوى روحانى ، و سفلى طبيعى ، و عنصرى و مثالى نورانى، فمنهم المهيّمون و منهم المسخّرون و منهم المولدة من الاعمال و الاقوال و الانفاس و الصافون والحافون و العالون ، ثم العلوى الروحانى ، اما مجرد عن المادة و الطبيعة ، و هم عالم العقول والمهيّمة . و اما متعلقة بالمادة ، و المتعلق بالمادةاما متعلق بمادة معيّنة، اوبمادة غير معيّنةوللمحقق المكاشف هيهنا بحث مع غير المكاشف منهم؛ وذلك انمشرب التحقيق الاتم يقضى انلايخلو الارواح عن مادةما، فان الصور لاتستغنى فىالوجود عن المادة ، فكذلك الصور الروحية و الصور العقلية المتمايزة بعضها عن بعض و المتغايرة بعضها بعضاً لابدّلها من مادة صالحة لتصور تلك الصورة ، ولكن لايلزم ان يكون مادتها طبيعية او عنصرية ، بل يكون مادتها من نور النفس الرحمانى ، اويكون مادتها من نور التجلى الوجودى ، او نَفَس النفس ، او من العماء الآتى حديثه فيما بعد و غيره[1] والمقدم ايضاً ذكره فيما سلف فى اسرار حروف الاسم الله فتذكر .

فالعقول و الارواح العالية المجردة عند الحكيم المكاشف انما هى وجودات متعينة فى الماهيات و الحقايق البسيطة ، صوّرها الله من العماء ، و هو النفس المتضاعف المتكاثف بتوالى الفيض النفسى الرحمانى المنفّس عن القابل ، و القابل من تأثير القابل المتعين و الانفعال و الانعقاد صوراً نورية ، فمادة هذه الصور العقلية و الأرواح العلية الآلية هى العماء ؛ حقيقة الحقايق و جوهر

---

١ ــ و تقدم ذكره ...

الجواهر و هوية الكل واصلها و هيولاها الحاملة لصور وجوبها و امكانها ، و هى الهيولى السابقة . ولقد استقصينا القول فيه فى هذا الكتاب و سنعيد المكلام عليه فلا تظنّنها تكراراً ، لعل الله يجود بلائحة من علمها لاهل الاستعداد ، والله الموفق للرشاد ، فان العلم بها لايحصل الا بتعليم الحق و تجليه و تعريفه بما يخص به بعض عبيده الصالحين ، ولايعرفه العقلاء بالفكر النظرى و القانون الفكرى من تركيب المقدمات و ترتيب المفردات ، بل بالتخلى عن الشواغل و العلايق ، و التوجه التام باحدية العزيمة ، و ضمود القلب الى الموجد المتجلى بالعلم الحقيقى و البرهان الكشفى و الاطلاع الشهودى و التعريف الالهى الوجودى بعد المناسبة الذاتية و المرتبية ، ثم الملائكة العالية الموجودة من المادة العمائيّة هم الأرواح العالية المهيّمة ، و منهم العقل الاول ابوالعقول و هو القلم الاعلى ، و فى مرتبته النفس الكليّة من وجه ، و هى اللوح المحفوظ فى العرف الشرعى و المادة العمائية التى قبلت هذه الصور النورية الروحية هى النون اعنى ـ الدواة ـ التى اقسم الله به فى القرآن العزيز بقوله : « ن والقلم و مايسطرون»[1] و دون هذه المرتبة الارواح التى مادتها مثاليّة نورانية مطلقة و طبيعية نورانية و عنصرية غير نورانية و مثالية مقيدة خيالية يوجدها الله من الاعمال و الانفاس و الاخلاق و هى الملائكة المولدة . فعلى هذا لايخلو روح عن مادة يفعل فيها مايشاء من الصور ، فاما انفسيّة حقيقية ، واما ربانية الهية حقانية ، و ذلك فى عماء الرب ، واما عمايته كيانية ، اما نفسية رحمانية او مثالية نورانية ، او طبيعية كلية عرشية محيطة وفلكية كذلك ، اوعنصرية سماوية اوكوكبيّة اسطقسيّة مائية وهوائية ونارية وارضية ، والمواد من الارضية مايغلب على نشأته الأرضية وكذلك غيرها .

ثم اعلم : ان الملائكة لاتنحصر عدداً الا بسدنة الأسماء الالهيّة التى لاتنحصر والكلمات و الآيات التى لاتنفد ولا يتناهى ، و هى ارواح القوى المبنيّة

---

١ ـ س ٦٨ ى ١ .

فى العوالم العلوية و السفلية و الخواصّ المنتشرة اللازمة للأعيان الوجودية المتصورة المتعينة بحسب الخصوصيات ، و بمقتضى القوابل الغير المجعولة الاستعداد لكل قوة من هذه القوى روح من الارواح له صورة نورية طبيعية و عنصرية على اختلافها وكثرتها و قد يتوسع فى اطلاق بعض صورها روحاً للبعض الآخر بالاشرفية و الافضلية المرتبية ، كما ان الروح الملكى الذى هو روح درجة الطالع افضل و اشرف و اصفى و أنور واقرب الى الوحدة و البساطة من الروح المدبّر لهذا الهيكل العنصرى من وجه ، لأن علتّه و سببه افضل و اعلى و اقدم و ابقى و الارواح المدبرة للاجسام العنصرية فايضة من الارواح العلوية السماوية، و انكان بعض الأرواح المدبّرة لبعض الاجسام البشرية اكمل من ساير الارواح العلوية و السفلية ، فان ذلك لاينافى ماذكرنا ؛ لكون ذلك باعتبار حصول تجلى الكمالى الالهىّ الأحدى الجمعى . و اما الارواح المدبرة للاجسام البشرية من نوع الانسان الحيوان ، فلاخلاف فى قصورها مطلقا عن درجةاى روح فرضنا من الارواح الملكية و الفلكية ، فاعلم ذلك .

و لماكانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التى هى صورة العالم ، تبين فيما سلف ان ليس فيها قوة القيام بمرآتية الذات من ـ حيث هى هى ـ ولا من حيث احدية جمع الذات ، ولا بمظهريةالأسماءجمعاً و فرادى . و ان المظهر الكامل الجامع لمظهريات التجليات الذاتية الكمالية الكلية ، هوالانسان الكامل الجامع بين مظهرية الذات المطلقة باطلاق قابليتة الكلية ، و بين مظهرية الأسماء و الصفات و الافعال بما فى نشأته الكلية من الجمعية و الاعتدال ، و بما فى مظهريته من الحيطة و السعة و الكمال ، و هوكذلك جامع أيضاً بين الحقايق الحقية الوجوبية و نسب اسماء الالهيّة الربوبية و بين الحقايق الامكانية و الاعيان الكيانية ، و اماكماله ، فلاحاطةبين الحقيقتين و شموله لجميع مافى العالمين ، و لجمعه كذلك بين البحرين ، فهو المظهر الاتم و المنشأ الجامع الاعم و البحر

المحيط الزاخر الخضم و الطود الراسخ الاشخم الاشمّ ، فكانت الملائكة صور قواه الروحانية ، لان فيها قوى كثيرة غير القوى التى للملائكة المنبثّة فى العالم صورها التفصيلها ، فان الأرواح الخبيثة و الشياطين و العفاريت و المردة ايضاً من صور بعض قواها ، وكذلك جميع الحيوانات الماشية الساعية و السابحة و الطايرة ، وكذلك الاسماء الالهية صور قوى هذا الانسان ، وكذلك الدواب و البهائم و الحشرات و السباع و غير ذلك مما لانذكره اعتماداً على فهمك ، و الله يقول الحق و يهدى السبيل .

قال الشيخ ، رضى‌الله عنه : « فكانت الملائكة[1] له كالقوة الحسية و الروحانية التى فى النشأة الانسانية. وكل[2] قوة منها محجوبة بنفسها ، لاترى افضل من ذاتها ».

قال العبد ؛ ايده‌الله به ، : القوى الحسية التى فى نشأة الانسان ، هى التى متعلقاتها المحسوسات كالابصار و السماع و الشم و الذوق و اللمس وما تحت هذه الكليات من الانواع و الشخصيات، و اما القوى الروحانية ، فكالمتخيلة والمفكرة و الحافظة و المذكرة و العاقلة و الناطقة ، و هذه القوى الكلية و شخصياتها فى حيطة الروح النفسانى و منشأها و مجارى تصرّفاتها و احكامها و آثارها الدماغ فكالقوى الطبيعية مثل الجاذبة و الماسكة و الها ضمة و الغاذية و المنمية والمربية و المولدة و المصورة و الدافعة و شخصياتها راجعة الى الروح الطبيعى ، وكالعلم و الحلم و الوقار و الاناءة و الشجاعة و العدالة و السياسة و النخوة و الرياسة و غيرها مما تحتها من المشخصات و الانواع بالمماثلة و المشاكلة و المباينة و المنافرة ، عايدة الى الروح الحقيقى الحيوانى و النفسانى ، وكما ان هذه القوى منبثّة فى اقطار نشأة الانسان و انكان لكل جنس و صنف و نوع من هذه القوى محلاً خصيصاً بها ، هو محل ظهور احكامه و آثاره و منشأ حقايقه و اسراره ،

١ـ :كالقوة الروحانية و الحسية . ٢ـ : فكل قوة ـفـ .

و لكن حكم جمعيّة الانسان سار فى الكل بالكل ، فكذلك العالم الذى هوالانسان الكبير فى زعمهم كليات هذه القوى وامهاتها بجزئياتها و انواعها و شخصياتها منتشرة و منبثّة فى فضاء السماوات و الأرضين و مابينهما و ما فوقهما من العوالم، و تعيّنات هذه القوى و الارواح فى كل حال بما يناسبه و يوافقه على الوجه الذى يلائمه و يطابقه ، و بها ملاك الامر النازل من حضرات الربوبية ، و هى فى الحقيقة صور متعلقات للنسب الربانية، و بها يقوى الوجود النفسى على التعينات وتنوعات الظهور و التجليات ، فافهم .

ولاذكل قوة منها مجلى لتجلى الاجدية الجمعية ، و لكن تعين سرالجمع و الاحدية فيه ليس الا بحسبه و ظهور التجلى فيه يقتضى خصوصيّته ، فكانت كل قوة منها لهذا محجوبة بنفسها ، لاترى افضل من ذاتها ، و ذلك كذلك ، لكون الكل فى الكل ، و لكنها غابت عن اشياء كثيرة بمحبّتها لنفسها، كماقال : «حبّك الشئ يعمى و يصم» فانكون الكل فى كل منها بحسبه لابحسب الكل و ظهورالكل بحسب الكل لايكون الا فى الكل ، ولكن الكل له ثلاث مراتب :

مرتبة جمع الجمع و الاحدية ، و هى الحقيقة الانسانية الالهية التى حذى آدم عليها .

و الثانية، صورة التفصيل الانسانى الالهى، اعنى العالم بشرط وجودالانسان الكامل فى العالم .

و الثالثة ، صورة احدية جمع الجمع الانسانى الكمالى، فظهور الكل فى مرتبة جمع الجمع الاحدى لاتفصيل فيه ، و انه مرتبة الاجمال و ظهور الكل فى مرتبة احدية جمع الجمع الانسانى ظهوركامل جامع بين الجمع و التفصيل و القوة و الفعل ، فان الكل فى الكل انسان كامل بالقوة دفعة بالفعل فى كل زمان بالتدريج ، كماقال المترجم :

شعر

لجمعت فى فـؤاده همم ملأفؤاد الزمان احداهـا
فـان اتى دهره بـازمنة اوسع منذا الزمان ابداها

قـال الشيخ ، رضى‌الله عنه : « و ان فيها » يعنى فى كل قوة منهـا « فيما تزعم الاهلية لكل منصب عال و منزلة رفيعة عندالله ، لما عندها من الجمعية الالهية[1] بين مايرجع من ذلك الى الجناب الالهى ، و الى جـانب حقيقة الحقايق ».

قال العبد : يعنـى ، رضى‌الله عنه ، انكل قوة مـن هذه القوى و الارواح الملكية تزعم فى نفسها ان لها اهليةكل منزلة عالية و فضيلة سامية عندالله من القيام بمظهريات الاسماء و الصفات و الشئون و التجليات و السمات و السبحات ، لما تحقق فى نفسها ان لها مرتبة الجمعية الالهية بين ماهو راجع من تلك المناصب و المنازل الرفيعة الى الحضرة الالهية الوجوبية و حقايق نسب الربوبية ، و بين ما يرجع منها الى جانب حقيقة الحقايق المظهرية الكيانية ، فان لحقيقة حقايق العالم و حضرة الامكان جمعية خصيصة بها ، و لكل منها خصوص فى جمعية ليس للآخر كماستعلم . و قد علمت ان الكمالات فى الجمع و الاستيعاب و الاحاطة ، فلما رأت وظنتكل قوة منها ان فيها الجمعية بين الجمعية الالهية و الجمعية الكيانية، زعمت ان لها اهليةكل فضيلة وكمال[2] فحبت بهذا الزعم منكمال الحق الظاهر فى الكل تعين الكل ، فزكت نفسها و جرحت غيرها و خرجت عن الانصاف .

قال الشيخ ، رضى‌الله عنه : و فى النشأة الحاملة لهذه الاوصاف الـى مايقتضيه الطبيعة الكلية التى حصرت قوابل العالم كله اعلاه و اسفله » .

١ـ : مما يرجع ـفـ .

٢ـ فى‌بعض النسخ : «فجبّت» فى‌نسخة : «فحببت» وفى نسخة : فحسبت.

عطف على قوله: الى جانب الحق، و الى جانب حقيقة الحقايق، و الى مايقتضيه الطبيعة الكلية فى النشأة الحاملة لهذه الاوصاف ، و فيه تقديم و تأخير .

و الطبيعة الكل و هى الطبيعة الكلية فى مشرب التحقيق اشارة الى الحقيقة الالهية الكلية الحاصرة لقوابل العالم و موادها الفعالة للصوركلها ، و هى ظاهرية الالوهية و باطنها الالهية ، و هذه الحقيقة تفعل الصور الاسمائية بباطنها فى المادة العمائية و هى منها و عينها ، ولا امتياز بينهما الا فى التعقل لافى العين ، فان النشأة واحدة جامعة بحقيقتها للصور الحقانية الوجوبية و الصور الخلقية الكونية.

ثم اعلم ، ان الحقايق ثلاث : حقيقة مطلقة بالذات فعالة مؤثرة واحدة عالية واجب لها بذاتها من ذاتها ، و هى حقيقة الله ، سبحانه و تعالى .

و الثانية ـ حقيقة مقيدة منفعلة متأثرة سافلة قابلة للوجود من الحقيقة الواجبة بالفيض و التجلى و هى حقيقة العالم .

و حقيقة ثالثة احدية جامعة بين الاطلاق و التقييد و الفعل و الانفعال و التأثير ، فهى مطلقة من وجه و نسبة و مقيدة من اخرى ، فعالة من جهة ، منفعلة من اخرى . و هذه الحقيقة ، احدية جمع الحقيقتين ، ولها مرتبة الاولية الكبرى و الآخرية العظمى ، و ذلك لان الحقيقة الفعالة المطلقة فى مقابلة الحقيقة المنفعلة المقيدة وكل مفترقين فلابدّلهما من اصل هما فيه واحد مجمل و هو فيها متعدد مفصل ، اذالواحد اصل العدد و العدد تفصيل الواحد ، وكل واحدة من هذه الحقايق الثلاث حقيقة الحقايق التى تحتها ، و لما سرت احدية جمع الوجود فى كل حقيقة من الجزئيات و الشخصيات انبعثت انائيةكل تعين ، تعين ، بان له استحقاق الكمال الكلى الأحدى من حيث ما اشرنا اليه و ما تحققت ، ان تعين الكمال الأحدى الجمعى الاكبر ، انما يكون بحسب القابل و استعداده كمامر .

قال الشيخ ، رضى الله عنه : « و هذا لايعرفه عقل بطريق نظر فكرى [بل هذا الفن من الادراك لايكون الاعن كشف الهى منه يعرف ماأصل

صور العالم القابلة لأرواحه].»

قال العبد ، ايده‌الله به : هذا اشارة الى علم الطبيعة الكل التى حصرت قوابل العالم اعلاه واسفله ، و الطبيعة الكلية ، اشارة الى ظاهرية الحقيقة الفعالة للصور، كماذكرنا .

و اعلم : ان الصور اعم مما عرفت عرفاً فى تعريف العرف الفلسفى الظاهر و النظر الرسمى ، و الكشف و التحقيق يقضيان انها اعم مما عرفوا و عرّفوا ، ولا يختص بالجسمانية، بل قديكون الصور عقلية و خيالية و ذهنية و نورية وروحانية و الهية ، كما جاء فى الصحيح : « ان الله خلق آدم على صورته » فلله ، تعالى ، صورة الهية نورية لايقة بجنابه تعالى ، و يقال : صورة المسألة و صورة الحال . و قال : « رأيت ربى فى احسن صورة » وكان الروح الأمين يأتى رسول‌الله ، صلى‌الله عليه و سلم ، فى صورة دحية و غيره ، و قد تمثّل لمريم « بشراسوياً » مع تحقق ان الارواح غير متحيز ، فكان ظهور روحانى فى صورة مثالية ، و حقيقة الصورة هيأة اجتماعية من اوضاع شكلية فى اى مادة فرضت فى‌اى‌اجزاء قدّرت و مثلّت ، فافهم .

و اذا تحققت حقيقة الصورة ، علمت انها اعم مما قيل ؛ و الصور فى طور التحقيق الكشفى علوية و سفلية ، و العلوية حقيقية و هى صور اسماء الربوبية و الحقايق الوجوبية ، و مادة هذه الصور و هيولاها ، عماء الرب و الحقيقة الفعالة لها احدية جمع ذات الالوهة ، و ظاهرها الطبيعة الكلية و العلوية الاضافية هى حقايق الارواح العقلية و الارواح‌المهيمة و الارواح النفسية و الملكية المهيميّة ، و مادة هذه الصور الروحانية فى مشرب التحقيق و الكشف ، النور.

واما الصور السفلية الامكانية من الحقايق الكيانية مطلقاً ، فهى صور الحقايق الامكانية و النسب المظهرية الكيانية ، و هذه الصور ايضاً منقسمة الى علوية و سفلية ؛ فالعلوية منها ماذكرنا من عالم الامر انها علوية اضافية ، فانها علوية‌بالنسبة

الى الحقايق الجسمانية . و موادها ، وهيولاها ، عماء المربوب و الكون من النفس الرحمانى ، و يسمى هذا العماء عماءاً ، لكونه مشوباً بالظلمة . و من الصور العلوية الكونية ، صورعالم المثال المطلق و المقيد و عالم البرازخ ، و مادة هذه الصور و هيولاها الانفاس و الاعمال و الاخلاق و الملكات و النعوت و الصفات .

و اما السفلية الكونية ، فهى صور عالم الاجسام ، و هى ايضاً علوية و سفلية، فالعلويات هى العرش و الكرسى و الافلاك و الكواكب و السماوات و مادتها الجسم الكلى .

و السفلية الجسمانية منها فهى العناصر و العنصريات ، و هى ايضاً علوية و سفلية ، فالعلوية منها هى صور الأرواح الهوائية و النارية و المارجية ، و مادة هذه الصور الهواء و النار و مااختلط منهما مع باقى الثقلين من الاركان المغلوبين فى الخفيفين كماذكرنا فى الموضع الانسب بذلك .

و السفلية الحقيقية هى ماغلب فى نشأته الثقيلان و هما ـ الارض والماء ـ على الخفيفين و هما ـ النار و الهواء ـ و هى ثلاث صور ، معدنية و صور نباتية، و صور حيوانية ، وكل عالم من هذه العوالم مشتمل على صور شخصيات لايتناهى ولا يحصيها الا الله ، تعالى .

و الطبيعة هى الحقيقة الحاملة لهذه الصوركلها من كونها عين المادة من وجه، و من وجه اخرى الفعالة لهذه الصوركلها ، و حقيقتها هى الاحدية الجمعية الذاتية الفعالة لصورتها فى نفسها بنفسها . فالطبيعة الكل و انكانت مظهر الفعل الذاتى الالهى ، و لكن حقيقتها حقيقة احدية جمع الصور الفعلية و الانفعالية فى العوالم الربانية و العوالم الكيانية ، و الصورة الكلية المطلقة منفعلة على الاطلاق فى المادة العمائية الكلية الكبرى عن هذه الحقيقة الفعلية الذاتية للحقيقة الالهية الكامنة فى التعين الاول ، و هى منه و فيه ، و الفاعل هو الله .

و الطبيعة باعتبار آخر من قوى النفس الكلية ، سارية فى الاجسام الطبيعية السفلية، و الأجرام العلوية فاعلة لصورها المنطبعة فى موادها الهيولانيةالمعلومة لحكماء الرسوم ، و بالاعتبار الاول قوةكلية من قـوى النفس الالهية الفعالة للصوركلهـا معنويها العلمية الالهية الازلية و العقلية و الروحـانية و النفسانية و المثالية و النورية و الطبيعية و العنصرية و الخيالية و الذهنية التصوريـة و اللفظية النفسية الانسانية من صور الحروف و الكلمات و الرقيةكذلك ، فافهم وما اظنك تفهم ، فادرج ، فليس نفسك انكنت مقيداً للحق .

و قد اشارالله ، تعالى ، الى نفسه التى من قوتها هذه الطبيعة الكلية بقوله: « و يحذركم الله[1] . . . ، و اصطنعتك[2] لنفسى » فالطبيعة الكلية بهذا الاعتبار قوة من قوى النفس الالهية الذاتية الكلية التى لايعلم ولايحيط بما فيها الاالله،كماقال الله ، تعالى ، اخباراً و حكايةً عن العبد الصالح : « تعلم مافى نفسى ولااعلم مافى[3] نفسك » ، وكماقال رسول‌الله ، صلى‌الله عليه و سلم : « انتكما اثنيت على نفسك لااحصى ثناء عليك لاابلغ كل مافيك » فلماكانت احدية الجمعية الالهية واحدية الجمعية التى بحقيقة الحقايق ، واحدية الجمـع التى للطبيعة الكلية فـى النشأة الحاملة لهذه الاوصافكلهـا من الحقية و الخلقية و مـاتحتهما سارية بالنفس الرحمانى الى الحقايق و القوىكلها بالكمالات و المناصب الراجعية الى هذه الجمعيات، و فىكل ملك، ملك، وقوة،قوة وصورة، صورة ؛ زعمت انلها اهلية هذه الكمالاتكلها و انى لها ذلك ، و مالكل منها الا مقام معلوم ، فافهم ، فان هذا الكشف من اصعب العلوم الخصيصة بكشف مرتبة الكمال المحمدى الختمى، ولاينال الا من ورث خاتم‌النبيين و مشكاة خاتم الاولياء المحمديين ، حققنا الله و الاخوان و الاوداء الالهيين ، بعلومه و مقاماته و احواله و مشاهده و منازلاته

١- س٣ ى٢٧ - ٢٨ .
٢- س٢٠ ى٤٣ .
٣- س٥ ى١١٦ .

و معاريجه ، انه عليم قدير حكيم خبير .

ثم اعلم : ان الكشف عبارة عن رفع الحجب الظلمانية و النورية التى بين الحقيقة و بين المدرك منا ، فانكان المدرك النفس او العقل و المدارك قواهما النفسانية النظرية و الفكرية بطريق ترتيب المقدمات و ترتيب المبادى و المفردات على الوجه المؤدى الى الغايات ، فهو طريق البرهان و الاستدلال باللوازم القريبة و البعيدة على الملزومات ، فهى و انكانت فى زعم اهلها موصلة الى ادراك الحقايق ، فليست موصلة الى الحقايق من حيث هى هى فى العلم الازلى مجردة عن النسب و الاضافات، بل من كونها موجودات وملزومات ومعروضات للعوارض و لوازم ، لامن حيث هى حقايق مطلقة ، فان ذلك لايكون الا بكشف حجب هذه اللوازم و العوارض من حيث هى حجب كذلك ، فان الملزومية و العارضية و المعروضية ، نسب عارضة على الحقايق عند تلبسها بالوجود العينى ، فانها فى علم الله حقايق[1] عينية معنوية عرية عن الوجود العينى . او قل : هى نسب علمية ازلية ، او صور معلوميات الاشياء ، او حروف الكلمات النفسية الرحمانية ، او شئون ذات اللاهوت ، او الاعيان الثابتة فى العلم الذاتى ، او الماهيات ، او هويات الموجودات من شأنها انها اذا وجدت لأعيانها، كانت بعضها ملزومات و معروضات و بعضها لوازم و عوارض و لواحق،كل هذه الاعتبارات و العبارات صادقة ، و يتداولها طائفة من المحققين فى عرفهم الخاص بهم ، و هى فى عرصة العلم الذاتى متمايزة بخصوصياتها الذاتى يدركها المكاشف عند رفع الاستار و التجلى و الشهود متمايزة الحقايق لخصوصياتها ، ولايدركها المفكر كذلك[2] بل انما يدرك هذه الحقايق متلبسة بالوجود العينى الموجب للتوحيد ، و الرافع للتمييز و التعديد ، و نظن انها لم يزل على هذا ، و ليس ذلك كذلك ، فاذا

---

١ ـ حقايق غيبيّة : ظ .

١ـ ولايدركها الفكر . . .

انشرحت العقول عن‌حجابیات قیود العادات، و انطلقت عن عقال ضمنیات الکاینات، و یخلص السّر الالهیّ من احکام التعین و آثار القیود الحجابیة ، و انکشفت عن بصائرها و ابصارها الاستار ، حینئذ تأتی للمدرك ان یدرك الحقایق علی ما هی علیها فی عالم الحقایق و المعانی . و قد یظن العامة من ظاهریة المتفلسة ، ان علم الحقایق علی ما هی علیها ، عبارة عن ادراکها فی هذه اللوازم و العوارض و اللواحق و انها لاتحقق للحقایق بدونها فی الخارج ، و هذا المتفلسف المدعی للحکمة ماعرف الفرق بین حقایق الاشیاء و بین اعیانها ، فانه مـا ادرك الاعیان الموجودات ولم یدرك الحقایق من حیث اطلاقها و باطنها الخفیّة مجردة عـن هذه العوارض و اللوازم و اللواحق ، و هو معذور لکون هذا العلم و الشهود فوق طور العقل وراء طور الفکر ، والفرق بین المقامین بیّن ، فانظر ماذا ترى.

و اذا تحققت ماذکرنا ، علمت ان من الکشف ما هو عقلی ، و هو الـذی یدرکه العقل بجوهره النوری المطلق عن قیود الفکر و المزاج ، و منه ما هو نفسانی" ، و هو ما یحصل للنفوس المطلقة عن قیودها المزاجیة بادمان الریاضات و المجاهدات من النفوس الکلیة العالیة بکشف حجاب ما به المباینة و الممایزة و من الکشف ما هو روحانی ، و ذلـك بعدکشف الحجب النفسانیة و العقلیة و مطالعة الروح الانسانی لمطالع الانفاس الرحمانیة ، و من الکشف ما هو ربانی بطریق التجلی اما بالتنزل و التدلی او بالمعراج و التسلی او بالمنازلات باسرار التولی و التجلی او بالجمع و التجلی بعد التجلی من الرب المتولی، و هو متعدد بحسب تعددات الحضرات الاسمائیة ، فان لـلحق تجلیاً من‌کل حضرة و مـن الحضرات و اعلی التجلیات الاسمائیة ، هو التجلی الالهی الجمعی الاحدی الذی یعطی المکاشفات الکلیة الاحدیة الجمعیة ، و لیس‌کل کشف کذلك ، و فـوقها التجلی الذاتی الاختصاصی الذی یعطی الکشف بحقیقة الحقایـق و مراتبهـا و بحقیقة النفس و العماء و بحقیقة الالهیة و بحقیقة الطبیعة الکلیة ، فافهم و اعرف

قدرمادسيّت لك من الاسرار ، والله ولى التوفيق و التحقيق .

ثم اعلم ان الحقيقة يصدق اطلاقها على كل ماله تحقق فى الجملة بالاطلاق العام فثم حقيقة تحققها بذاتها و هى حقيقة الحق ، و قديكون حقيقة تحققها لا بذاتها ، بل تحققها بما هو متحقق بذاته من ذاته ، اما فى العلم او فى العين او فى بعض مراتب الوجود او فى جميعها دائماً اولادايماً ، بل فى وقت دون وقت. و على هذا يصدق اطلاق الحقيقة على الحق و الخلق و على النسب و الاضافات و الجواهر و الاعراض ان قلنا ان الخلق له تحقق و قديكون الحقيقة واحدة و كثيرة مطلقة و مقيدة ، فاعلم ذلك .

قال الشيخ ، رضى الله عنه : « فسمى هذا المذكور انساناً و خليفة . فاما انسانيته ، فلعموم نشأته[1] و حصره الحقايق كلها . و هو للحق بمنزلة انسان العين من العين الذى[2] به يكون النظر » [و هو المعبر عنه بالبصر. فلهذا سمى انساناً ؛ فانه[3] به ينظر الحق الى خلقه فيرحمهم .

يعنى ، رضى الله عنه ، ان اعتبار الحقيقة الانسانية على وجه يكون الاشتقاق اللفظى محفوظاً فيه ، انكان بمعنى الانس من كونها مونسة للحقايق و مأنوسة ، و ليس ساير الحقايق كذلك ، لكون كل حقيقة غيرها ممتازة عن غيرها بخصوصها المباين الموجب للغيرية ، بخلاف الحقيقة الانسانية ، فانها احدية جمع جميع الحقايق الحقية و الخلقية و البرزخية ، فما امتازت الحقيقة الانسانية عنها الا باحدية جمع الجمع و الاحاطة ، و بها آنست بالكل ، و آنس بها الكل بعضه بالبعض ، و لهذا لم يكن مثله شيئاً لعموم نشأته جميع النشآت ، و عدم عموم غيرها ، لانه ما من نشأة من النشآت الا و فى نشأته نظيرتها ، و ما من حقيقة من الحقايق الا و فى الحقيقة الانسانية محتدها و اصلها ، لان العوالم كلها على صورة

١- وحصر الحقايق ـ ف ـ ٢- من العين الذى يكون به النظر ـ ف ـ

٣- فى بعض النسخ : انساناً ايضاً ، فانه به نظر الحق . . . فرحمهم .

الانسان،کما ان الانسان علی صورة الله ، فما من عرش ولاکرسی ولافلك ولا روحانی ولاکوکب و لامنازل و لابروج ولا سموات ولاارضین ولانار ولاهواء ولاتراب ولاماء ولا مولد من معدن و نبات و حیوان ماش او ساع او سائح او طایر او ناش ، الا وفی النشأة الانسانیة امثالها و نظایرها . و لهذا قیل : الانسان هو العالم الصغیر ، و قالوا العالم الانسان الکبیر ، و فیه نظر علی سنُبیِّنه فی موضعه ، فهو بصورته الطبیعیة و بروحه ، جامع لخصایص عالم الارواح من المهیمة و من العقول و النفوس و الملائکة و الجن ، وکذلك یجمع بحقیقتهالانسانیة البرزخیة بین بحری الوجوب و الاطلاق و بین الاطلاق و التعین ، و قابلیته اجمع القابلیات و مظهریته اجمع المظهریات و مایخصُّه من الفیض و التجلی اتم واکمل و اعم واشمل . و بهذا استحق الخلافة و سجود الملائکة . فان السجود هو الدخول فی الطاعة و التذلُّل و الانقیاد و الخضوع ، فلما جمعت النشأة الانسانیة الکمالیة بسعة قابلیته و حیطة دائرة استعداده جمیع الحقایق و القوی القائمة بصور العالم ، و المنتشرة و المطویة منها فی اعلاه و اسفله ، سجدت الملائکة التی هی عبارة عن صورارواحها لآدم هو اول مظهر انسانی لافتقار العالم فیکماله الی وجوده و استغناء الانسان بنشأته الکاملة عن العالم و مافیه ، فهو علی حدته مغن عن العالم ، اوکان فی مظهریة التجلی الذاتی الاحدی الجمعی و الاسماء التفصیلیة الفرعیة ، و العالم بلاانسانکامل غیرکامل ولاکاف فیماذکر . و لهذاماعرفتهالملائکة الاسماء حین سألهم الحق عنها بقوله: «انبئونی باسماء[1] هولاء انکنتمصادقین »، ایهولاء النسب و الحقایق الالهیة الزمانیة ، اشارة الی حقایق الاسماء متجلیة فی صورها النوریة و حقایق الموجودات القابلة لتلك التجلیات.

فلما لمیعرف الملائکة اسماء تلك الصورة النورانیة و الحقایق المعنویة من حیث التمایز و الخصوصیات التی تقومت بها نشأتهم ، قالالله ، تعالی : « یاآدم

۱- س۲ ی۲۹ .

انبئهم[١] باسمائهم » اى اعلمهم و اخبرهم باسمائهم ، اى بين المظاهر و اسماء الحق التى هم مستندون اليها فى وجودهم ، فانكل واحد منهم مظهر لحقيقة مخصوصة من حقايق اسماء الواجب الوجود ، و خادم لاسم معين ، و سادن لنسبة ربانية من نسب الالهية ، فكل منهم لايعرف الحق الا من حيث مظهريته المعينة و قابليته الجزئية و استعداده الخصوصية ، فالحق المسمى بفتح الميم و آدم المسمى بكسر الميم ، و الملائكة لايعرفون الحق ولا انفسهم ولا مايستند اليه من الاسماء الا من وجه جزئى تعينى ، و لهذا لما انبأهم آدم باسمائهم فى الحضرات الاسمائية ، واظهر خصوصيات عبدانيات كل واحد منهم لاسم هو ربّه، و انبأهم باسماء الحق الذين هم مستندون اليها التى لها السلطان و الحكم عليها « قالوا : لاعلم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم »[٢] فلهذا آنس بهذه الحقيقة الانسانية الكل و آنس بالكل، فسمى الوجود الحق المتعين فى هذه الحقيقة الكلية المطلقة انساناً، و هو ـ فعلان ـ من الانس على صيغة المبالغة ، و سمى ايضاً انسان العين انساناً بهذا الاعتبار ، لان العين يأنس بكل يقع عليه ولايناسبه ايضاً نور الحق المتعين بالجمع فى نار الفرق و ايناس النور فى النور مونس يعطى الانس لناظر الناظر ، ولان الانسان من عين الانسان آلة النظر و ادراك ظاهرية المبصرات و ابصار كل ذى بصر انما هو بحسبه ، وكان نظر الله احدياً جمعياً باحدية جمع العلم و الشهود لظاهرية احدية جمعيات الحقايق و الاشياء ، ولم يكن فى الموجودات و الحقايق حقيقة جمعية احدية جامعة لجميع الجمعيات الا هذا المظهر الاعم الاكمل و المنظر الاتم الاجمع الاوسع الاشمل ، به نظر الله فى ابصاره لظاهريات الحقايق كلها ، فهو مجلى النظر الالهى و انسان العين المنزهة ، فسماه بهذه الاعتبارات انساناً .

قال الشيخ ، رضى الله عنه : « فهو الانسان الحادث الأزلى ، و النشأة الدائم الابدى ».

١ـ س٢ ى٣١ .

٢ـ س٢ ى٣١ .

قال العبد ، ایده الله به ، : اما حدوثه فهو من جهة صورته العنصریة خاصة فان له صوراً علمیاً[1] فیما فوق العنصریات فقدیمة ، علمیة و نوریة ، نفسیة و روحیة، عقلیة و نفسیة ، و مثالیة و طبیعیة ، عرشیة و ملکیة ، فالعلمیة ازلیة قائمة بقیام العلم و دائمة بدوام العالم الحق المشاهد الناظر بهذا الانسان .

[معنی قولهم : الانسان ازلی]

و اما ازلیته ، فلانه العلة الغائیة من التجلی الایجادی ، و بکمال الجلاء و الاستجلاء و الظهور الکلی المطلق بالاظهار و الانباء ، فهو ازلیة بازلیة علم العالم، کما ان العلم عین العالم فیصدق علیه انه ازلی نسبة الی الازل ، و هو الضیق و الضنك الذی کان لحقایق المعلومات حین استهلاکها فی عین الذات العالم بها .

و اماکونه نشواً دائماً ابداً ، فلأن الحقیقة الانسانیة هی المرآة الکلیة الالهیة الاحدیة و النشأة الدائمة الابدیة ، وکما ان احدیة الجمع الاول الازلی ، فکذلك هو تفصیل ذلك الجمع و احدیة جمع جمع التفصیل و الجمع ، و ما ثم الا هو ، فهو النشأة الدائم الذی لا اول له ، اذ هو الاول و الابدی الذی لاآخر له ، اذ هو الآخر بعین ما هو الاول ، فهو الدایم ، و النشو الذی هو الارتفاع فی النمو و الازدیاد و الربو ؛ باعتبار ان العین الواحدة بتعینها فی جمیع مراتبها ، فرع زاد علی اعتبار الاصل الذی هو عین الذات الواحدة التی اندمجت و توحدت فیه التعینات الغیر المتناهیة ، لعدم تناهی التجلیات ، فبظهور ماکان کامناً فی العین من اعیان النسب الغیر المتناهیة یتحقق حقیقة البشر لتلك العین الوحدة المنفصلة فی مراتب الاعداد وکمال نشوها بکمال النشأة الانسانیة ، بل جمیع مراتت النشوله[2] فهو النشأة الدائم، و اول مراتب النشو الذاتی الدایم مرتبة النفس الرحمانی بالنور

۱- علویاً . خ.

۲. المنشوة له .

الوجودى و الفيض الجودى المنبعث من باطن قلب التعين الاول حاوياً محيطاً بجميع ماينطوى عليه التعين الاول و ينفعل انبعاث النفس الاحدى الجمعى و امتداده و تعاليه الى الغاية المطلوبة التى تعلق به التعين الاول الذى هو تاء الكناية فى قوله : اردت او احببت . و هوكمال الجمع بين كمال الظهور وكمال البطون ، و الكمال الذاتى و الاسمايى ينشأ مراتب الوجود . و ذلك لان النفس بخار هوائى او هواء بخارى خارج من بطن المتنفس الى ظاهر الهواء، هذا فى الانفاس المعهودة الجسمانية ، فاعلم فى النفس الرحمانى مثل ذلك ، فان القلب الذى هو التعين الاول منطو على حقايق المظهرية و الظاهرية والانفعالية التى هى الاجزاء الارضية نظائرها، و على خصايص النسب الوجودية و حقايق اسماء الربوبية التى بها و منها حياة الحقايق المظهرية و لبنها و هى ضرب مثل للاجزاء المادية فى نشو النفس والبخار، لكون كل بخار احدية جمع الاجزاء الهوائية و المائية و ماتشبث بهما من الاجزاء الارضية المجلوة[1] و النارية المذيبة الحلالة لتلك الاجزاء ، فامتد النفس الرحمانى جامعاً لحقايق الفعل و الانفعال فى حق حضرة الامكان مقيدة و عقده برودة القوابل الارضية المظهرية التى فى عين الجوهر النفسى ، فان فيها الفاعل و القابل، فانعقدت الصور العمائية فى هذه البخار المعنوى النورى ، فيظهر النشو العمائى الاكبر ، فامتد النشو بسبب حقايقه الثلاث الذاتية على انحاء ثلاثة فى جهات ثلاث معنوية ، علواً و سفلاً و وسطاً جميعياً احدياً برزخياً، و يعين فى عين النفس جميع الحقايق الفعلية و الانفعالية فتعين فى النفس المتعالى حقايق الالهية المؤثرة الفعالة المنورة الشريفة صور الهية ربانية و تعينات وجوبية حقانية ، و امتدالنشو النفسى الممتد المنطوى على الحقايق المظهرية الارضية الانفعالية الى التحت و السفل بالطبيعة لما يقتضيه مرتبة الانفعال و التأثر المظهرى الكيانى ، فملاء العماء بصورة المذكور محيط فلك الاشارة و عقدها برودة جو الامكان ، و انعقدت صوركيانية

١- المحلّوة.

و تعینات وجودیة امکانیة و تنوعات تجلیات تقییدیة روحانیة و جسمانیة ملکیة و ملکوتیة، غیبیة و عینیة، و جبروتیة، فاتشأ النشو الکونی و العالم الخلقی، و اول هذه النشو الکونی العقل و القلم و اللوح و العرش و الکرسی، ثم طبقات السماوات ثم الارضیات علی الترتیب المذکور حتی حصلت النشأة البشریة الانسانیة و جمیع هذه النشآت، نشأة هذا المسمی انساناً و مع قطع النظر عن الانسان، فان الذات المطلقة مع[1] تجلی عن النشو و الاتشاء، فالانسان الحقیقی هو النشو الدائم الازلی الابدی، فمائم الا نشأة الانسانی فی عالم الفرقان وفی مقام الجمع والقرآن.

قال الشیخ، رضی‌الله عنه: «و الکلمة الفاصلة الجامعة».

یشیر، رضی الله عنه، الی ماببنا فیما تقدم ان الکلام ثلاث کلمة جامعه لحروف الفعل و التأثیر، و اخری جامعة لحروف الانفعال و التأثر، وکلمة جامعة لحروف الجمع البرزخی الرابط بین الاعلی والاسفل و الظاهر و الباطن، و هذه الحقایق و الحروف و الکلمات البرزخیة جامعة بین حقایق الوجوب و حقایق الامکان من وجه، و فاصلة بینها ایضاً باعتبار، و مع کونها جامعة و فاصلة، لیست لها عین زائدة ممتازة عن الطرفین امتیازاً خارجاً مخرجا عن کونها احدیة جمعها[2]، فهو الجامع الفاصل بهذا الاعتبار.

قال الشیخ، رضی‌الله عنه: «فتم العالم بوجوده[3]، فهو من العالم کفص الخاتم من الخاتم و هو محل النقش و العلامة».

یشیر، رضی‌الله عنه، الی ماسلف آنفاً: انه لولا الانسان فی العالم، لم یحصل کمال الجلاء و الاستجلاء الذی هو العلة الغائیة من الایجاد. و اما قوله: تم بوجوده، ولم یقل به لان الانسان له تعین ازلی علمی و بانسحاب الفیض الجودی العینی علیه، یکمل مراتب ظهوره و نشره، و اماکونه فص الخاتم، فلانه محل

۱- مع تجل. خ.
۲- احدیة جمعها. خ
۳- فی بعض النسخ بدل قوله: فتم العالم بوجوده «قیام العالم بوجوده».

نقش الحكمة الكلية المنقوشة باحدية جمع نقوش الفصوص الحكمية كلها ، كما سبق فتذكر .

قال الشيخ ، رضى الله عنه : « هو محل النقش و العلامة التى بها يختم الملك على خزائنه[١] و سماه خليفة من اجل هذا ، لانه ، تعالى ، الحافظ خلقه كما يحفظ الختم الخزائن . فما دام ختم الملك عليها ، لايجسر احد على فتحها الا باذنه ، فاستخلفه فى[٢] حفظ العالم ، فلايزال العالم محفوظاً مادام فيه هذا الانسان الكامل ».

قال العبد ، ايده الله به : نقش الفص هو الكلام المحتوى على الحكمة التى اقتضت وجود العالم على الترتيب المشهود و النظام الموجود ، و العلامة هى خصوص المقام المحمدى من تلك الحضرة التى منها بحسبها تنزل الحكمة الخاصة بذلك الفيض . فان قلب كل نبى كامل هو محل نقش الحكمة و العلامة هى خصوص الحكمة المحمدية الالهية من ذلك الاسم الذى يستند اليه حكمته المنزلة عليه ، و علامة هذه الحكمة الالهية احدية جمع جميع التجليات الاسمائية ، و بها يختم الملك بقوته و شدته فما يسد الخلل الذى يقتضيه التفرقة المباينة التى فى حقايق العالم من الخصوصيات التى بها يتميز بعضها عن بعض ، الا باحدية الجمع الجامع لصدعها و الموجد لتفرقة جمعها و بها يقوى على حفظ خزائن العالم فيها و بها سرى سرّ احدية الجمع النفسى الرحمانى بالتجلى الوجودى الاحسانى جمع بين الحقايق المتبوعة و توابعها و النسب الملزومة و لوازمها و عوارضها و لواحقها بعد التميزات الذاتية التى لها فى عالم المعانى من حضرة العلم الذاتى ، فاذا جمعها الوجود الواحد فى هذه المثانى و المعانى، وراب صدعها و شعب شعثها وجمعها، انحفظت العوالم كلها مادامت الخزائن مختومة بختم علامه احدية جمع الخصيص

---

١ ـ : على خزانته ـ ف ـ ٢ ـ فى حفظ الملك ـ ج ـ

بـالحكمة التى هـى معنوية النقش المحيط بجميع النقوش الحكمية التفصيلية ، فتلك العلامة عبارة عن الانسان الكـامل التى هى احدية جمع جميع الجمعيات ، لانه الاسم الاعظم ، و الاسم الاعظم هو العلامة على مسماه ، فهو ظاهرية الانية الالهية ، و الله هويته و باطنه ، و لهذا سماه ، خليفة ، اذالخليفة ظـاهر بصورة مستخلفه فى حفظ خزائنه و الله ، تعالى ، هو الحافظ لخلقه بختمه على خزائنه ، فمادام هذا الختم الاحدى الجمعى عليها ، لايتسلط على فتحها حقايـق المباينة و التمايز التى فى حقايق خزائن العالم الا باذن الله ، فاذا اذن لهذا الخاتم الانسانى الكمالى الاحدى الجمعى بالخروج عن الدنيا و امره بالانفكاك عن جزئيتها الـى الاخرى ، انتهت الجزئية و خرجت عنها السكينة . و اما تسمية العالم بـالجزئية ، فلما ذكرنا فى شرح الخطبة ، ان حقايق العالم القابلة لتعينات التجليات الوجودية بخصوصياتها ، هى التى تحقق بها حقايق الاسماء و الصفات التى هى خزائن الآلاء و الهبات، و منها و من حضراتها تتنزل البركات، فحقايق العالم خزائن هذه الخزائن الاسمائية ، فلايزال خزائن العالم محفوظة مادام فيها الانسان الكامل، فافهم.

قال الشيخ ، رضى‌الله عنه : « الاتراه اذازال و فكّ الختم عن[1] خزانة الدنيا لم يبق فيها ما اخزنـه الحق[2] و خـرج ماكان فيها و التحق بعضه ببعضه[3] و انتقل الامر الى الآخرة[4] وكان ختما على خزانـة الآخرة ختماً ابدياً ».

قال العبد ؛ اعلم : ان دار الوجود واحدة ، و انقسامها الى الدنيا و الآخرة بالنسبة اليك ، لأنهما صفتـان للنشأة الانسانية ، فادنى نشأته الـوجودية العينية النشأة العنصرية ، فهى الدنيا ، لدنوها بالنسبة الى نشأتها النورية الالهية ، اولدنوها عن فهم الانسان الحيوان . و لماكانت النشأة الانسانية الكلية فى الدنيا نشأتين :

١ـ : من خزانة .
٢ـ : مااختزنه الحق . . .
٣ـ : ببعض .
٤ـ فكان . . .

نشأة فرقانية تفصيلية و نشأة احدية جمعية قرآنية ، و هذه النشأة الدنياوية كثيفه و صورتها مقيدة سخيفة من مادة جامعة بين الظلمة و النور ، مشوبة فيها باكدار[1] الغصص والمحن نورية السرور ، و هى ايضاً من قبيل النفس الناطقة و النفس الناطقة من بعض قواها القوة العملية ، و هى ذاتية لها و بها يعمل الله لاجلها فى كل نشأة وموطن صورة هيكلية ينزل معانيها فيها و يظهر قواها و خصايصها و حقايقها بها و يحفظها و يقيها ، وكانت هذه النشأة الجامعة بين النور و الظلمة لايقتضى الدوام على هذه النظام و القوام ، ولابد لها من الانحرام و الانصرام ، لان قوى مزاجه العنصرية غير وافية ولا لجميع ما فى النفس من الحقايق و الدقايق بكافية ، و هذه الحقيقة على العقول المنورة الصافية غير خافية ، فان فى النفس من الحقايق مالا يظهر بهذه النشأة العنصرية الثقيلة ، مثل كون صورته روحانية نورانية لطيفة ملائمة للروح و خصايصه بحسب الروح لابحسب المزاج ، بخلاف هذه النشأة العنصرية السفلية الثقيلة ، فان الروح و النفس فيها بحسبها ، وكذلك خواصهما و حقايقهما ، فلما لم تف هذه النشأة بذلك لكونها من مادة متنافرة متضادة و هيولى متباينة متحادة ، وقد حصل لها بحمدالله فى مدة عمرها التى كانت تعمرارض جسدها من الاخلاق الفاضلة و الملكات الكاملة و العلوم و الاعمال الصالحة الحاصلة كمال فعلى لماحاد[2] لها جميع ماكان بالقوة بالفعل ، فينشئ الله ، تعالى ، من ذلك بالقوة العملية الذاتية للنفس اذافك عن خزانة الدنيا و قبض الله اليه انوار اسمائه التى هى حقايق خزائن النعم و الآلاء الالهية و اسرار خزاين خزاينه المذكورة اليه قبضاً يسيراً ، فتقلصت انوار التجليات الى الحضرات و الارواح الجزئية المدبرة الى كليات ارواح السماوات ، و التحق كل فرع فى هذه النشأة الى اصله الذى منه انبعثت ، و لم يبق فيها مخزونات نعم الاسرار و الانوار و ارزاق الاحكام و الآثار،

١- بادراك .

٢- لماحازلها . او حاولها خ.

لاختلال القابل وزوال المظهر الزائل ، كماذكرنا صورة اخراوية روحانية ملائمة للنفس الناطقة فى جميع افاعيلها و خصايصها بحسبها من مادة روحانية حاصلة للنفس من تلك الاخلاق و الاعمال و القوى و الملكات الصالحة ، فيظهر بحقايقها و خصايصها و آثارها فى تلك الصورة ظهوراً يقتضى الدوام الى الابد غير مقيدة باجل معين وامد معين واحد ، لان مادتها روحانية وحدانية نورية ، بخلاف هذه النشأة العنصرية الثقيلة المظلمة الحاصلة للنفس من عناصر مختلفة متباينة متضادة يقتضى لحقايقها الانفكاك لولاجمع احدية الجمعى[1]، النفسى النفسى لها بحياته الروحية النورية الباقية ، فاقتضت تلك النشأة الروحانية البقاء و الدوام لرسوخ حقايقها و اصولها الروحانية فى جوهر الروح اعنى الاخلاق و النعوت و الصفات و العلوم ، و دوام التجلى النفسى الالهى فيها ، فاذا انتقل الامر الى الآخر وظهرت النفوس و الارواح الانسانية فى صورها الروحانية البرزخية و المثالية و الحشرية، و غلبت الروحية على الصورية و النورية على الظلمة و اختزن الحق الاسرار و الانوار و الحقايق فى تلك الصور الاخراوية ، « وان الدار الآخرة لهى الحيوان»[2] كان الانسان باحدية جمعه ختماً على تلك النشأة الاخراوية الى الابد ، فافهم .

قال ، رضى‌الله عنه : « فظهر جميع ما فى الصورة الالهية من الاسماء فى هذه النشأة الانسانية ».

يعنى ، رضى‌الله عنه ، على الوجه الافضل الاكمل ، فان ظهور الحقايق الاسمائية فى الصور الكلية الاحدية الجمعية الكمالية ، ظهور جمعى احدى كمالى، بخلاف ظهورها فى الصور التفصيلية الفرقانية ، فان ظهورها فيها ، متفرقة تفصيلية، بمعنى ان ظهور الحقايق الاسمائية الالهية ، فى كل كامل كامل جمعى احدى كلى بحسب المظهر الاجمع الاكمل و ظهورها فى كل جزء من العالم جزئى بحسبه كذلك، وقد لايظهر فى اكثر اجزاء العالم اكثر الاسماء فضلاً عن ان يظهر تماماً بكمالها ،

١- الجمع . خ .

٢- س٢ ى٣١ .

و ذلك فى اسماء مخصوصة بالانسان و ظهورها فى الانسان تماماً على الوجه الاكمل.

قال ، رضى الله عنه : « فحازت رتبة الاحاطة و الجمع بهذا الوجود ، و به قامت الحجة لله ، تعالى ، على الملائكة ».

يعنى ، رضى الله عنه ، فى قوله تعالى « الم اقل لكم انى اعلم مالاتعلمون »[١].

قال ، رضى الله عنه : « فتحفظ بما وعظك الله بغيرك ، و انظر[٢] من اين اتى على من اتى عليه ».

يريداتيان المعاتبة و توجه المطالبة من قبل الحق على الملائكة فى اعتراضهم على الحق وجرحهم لآدم و تزكيتهم انفسهم .

قال ، رضى الله عنه : « فان الملائكة لم تقف مع ما تعطيه نشأة هذه الخليفة ، ولا وقفت مع ماتعطيه[٣] حضرة الحق من العبادة الذاتية ، فانه ما يعرف احد من الحق الا مايعطيه ذاته، [و ليس للملائكة جمعيّة آدم،] ».

يريد ، رضى الله عنه ، عدم وقوف الملائكة مع الأدب الذى يقتضى مرتبة خليفة الله، تعالى ، بعد اخباره تعالى ، لهم : انه «جاعل فى الارض[٤] خليفة»، و تعطيه نشأته الأحدية الجمعية من الكمال و الاحاطة ، و عدم وقوفهم ايضاً على مايوجب مرتبة الالوهية من الأدب و الوقوف عند الامر الالهى ، فاعترضوا على الحق ، تعالى، كماقال ،جل و علا ؛ حكاية عنهم « اتجعل فيها من يفسد[٥] فيها و يسفك الدماء و نحن نسبح بحمدك و نقدس لك ، قال انى اعلم مالاتعلمون ». فجمعوا بين الاعتراض على الله و الجرح و الطعن فيمن عدّله الله و زكاة عندهم، و بين تزكيتهم انفسهم ، وكل هذه الامور منافية لنشأتهم المقتضية ان ، لايعصوا

١- س٢٩ ى٦٤ .

٢- من اين اوتى على من اوتى. عليه ساقطة من بعض النسخ .

٣- تقتضيه . : .

٤- س٢ ى٢٨ .

٥- س٢ ، ى٢٨.

ماامرهم الله ، و يفعلوا ما يأمرهم . و الذى يقتضيه الادب و التحقيق من العبيد بالنسبة الى الحق ان لايعترضوا عليه فى اوامره و نواهيه و يتمثّلوها . و الذى يقتضى نشأة الخليفة هو النزول اليه و الدخول تحت حكم خلافته و جمعيّته ، لاالجرح و الطعن فيه ، ولاسيّما و نشأتهم على ما ادّعوا من التسبيح و التقديس ، يقتضى عدم الإعتراض و حُسن القبول و التلقى لما يلقى و يلقى ، فان نشأتهم وحدانية بسيطة روحانية نورانية ، لايقتضى الاعتراض ، فانه نزاع و النزاع من مقتضى التضاد و التباين و التنافر ، بل مقتضى نشأتهم الايمان و الطاعة و العبادة الذاتية و التنزيه و التقديس و الخير لاغير ، اذليس لهم ولا لغيرهم ان يعرفواكل مافى نفس الحق ، بل مافيه من الحق و يعرفون الحق من حيث ماهم عليه « وليس للملائكة جمعية آدم »كمامر ، فكان الاوجب و الاولى و الاوجه و الاحرى ، ان يتصّفوا بالانصاف و ينصفواله بالاعتراف لاالاستنكاف و الاعتساف ، لاحاطته و جمعيته وسعته ، دونهم .

قال، رضى‌الله عنه: ولا وقفت الامع الاسماء الالهية التى تخصّها ، و سبَحّت الحق بها وقدسته ».

يعنى اسماء التنزيه و التقديس،كالسبوح و القدوس و الطيب و الطاهر و النور و الواحد و الاحد و العلى و اخواتهم « و ماعلمت ان لله اسماء ماوصل اسمها[1] اليها »،كالخالق و الرازق و المصور و السميع و البصير و المطعم و غير ذلك مما يتعلق بالتدبير والتسخير و الملك و السلطان و النعيم و العذات و الموت و الهلاك و القسم و الشفا ، و سايرالاسماء التى يخص عالم الاجسام و الطبيعة « فما سبحت الحق بها[2] ولاقدسته ، فغلب عليها ماذكرناه ».

يعنى ، رضى‌الله عنه ، ما عندها من الجمعية السارية فى نشأتها بالنفس

١ـ : ماوصل عامها ـفـ .

٢ ـ فما سبحته بها ولا قدسته‌تقديس آدم

الرحمانى الاحدى الجمعى « و حكم عليها هذا الحال ، فقالت من حيث النشأة ».

يعنى ، بلسان التنافى و التنافر الذى بين الوحدة و البساطة الملكيين و بين الكثرة و التركيب الجسمانيين .

« اتجعل فيها من يفسد[1] فيها ؟ و ليس الا النزاع ».

يعنى ، موجب الفساد و سفك الدماء و ماشاكلهما ، و هو النزاع .

« و هو عين ماوقع منهم ». فى الاعتراض « فما قالوه فى حق آدم هو عين ما هم فيه مع الحق » و الاعتراض على الله عين النزاع مع من لامنازع له، وجرح آدم عين سفك دمه ، لانه طلب عدم خلقه و ايجاده .

ثم قال ، رضى الله عنه : «فلولا ان نشأتهم تعطى ذلك ، ماقالوا فى حق آدم ما قالوه ، [وهم لايشعرون] ».

يعنى ، رضى الله عنه ، النزاع و الاعتراض من حيث ماذكرنا من سراية احدية جمع النشأة الطبيعية الكلية ، « وهم لايشعرون » بذلك ، لغلبة الحال و حكم البساطة و الوحدة بالفعل ظاهراً ، و اعطى ذلك هذا الاعتراض و السعى و الجرح ، فقالوا فى حق آدم ماقالوه ، وهم لايشعرون .

قال ، رضى الله عنه : فلو عرفوا نفوسهم لعلموا ؛ ولو علموا لعصموا».

اى ان مقتضى ذاتهم و نوريتهم و بساطتهم هو عدم الاعتراض و الاعتساف و الاتصاف لحقايق الانصاف لعصموا عن وقوع المنازعة .

« ثم لم يقفوا مع التجريح حتى زادوا فى الدعوى بما هم عليه من التقديس و التسبيح . و عند آدم من الاسماء الالهية مالم تكن الملائكة تقف عليها ؛ فما سبّحته ربها بها ، ولا قدسته عنها تقديس آدم و تسبيحه».

قال العبد : اعلم ان التسبيح تعريف الحق و الثناء عليه باسماء السلب و التنزيه ، و لماكان فى نشأة آدم من حقايق الكمال و نقايضها من النقايص التى

١- س٢ ى٢٨ .

ليست فى نشآت الملكية ، فما اثبت الملائكة على الحق اى وما عرفته من حيث تلك الكمالات الخصيصة بالجمعية الانسانية ولا نزهت الحق ولا قدسته ولاسبحته عن نقايص تلك الكمالات من النقايص تسبيح ذوق و تقديس حال تقديس آدم و تسبيحه ، لكونه جامعاً لحقايق الكمالات و نقايضها ، و عدم جمعية الملائكة، فافهم .

قال الشيخ ، رضى‌الله عنه : « فوصف الحق لنا ماجرى لنقف عنده و نتعلم الادب مع‌الله، تعالى ، فلا ندعى ماانا متحقق به[١] و حاو عليه بالتقيد[٢]؛ فكيف ان نطلق فى الدعوى فنعم بها ماليس لى بحال ولا انا[٣] منه على علم [فنفتضح] ».

يعنى ، رضى‌الله عنه ، كما ادعت الملائكة مطلقاً فى التسبيح « فيفتضح » عند المطالبة و يتعرض المعاتبة .

قال ، رضى‌الله عنه : « فهذا التعريف الالهى مما ادّب الحق به عباده الأدباء الأمناء الخلفاء . ثم نرجع الى الحكمة فنقول »:

[مقام الادب]

قال العبد : اعلم ان مقام الادب اعلى المقامات و يقتضى المعاملة مع الحق و الخلق بحسب مايقتضى مراتبهما و لايتحقق به الا اهل الامامة الالهية ، و هى صورة الله ، تعالى ، التى حذى آدم عليها حين عرضها على سماوات الروحانية[٤] و ارض الجسمانية ، فابين ان يحملنها ، اى لم‌يطقن ذلك ولم يستطعن ، لعدم احدية جمع الجمع عندمنها و اشفقن منها[٥] و حملها الانسان الكامل الحامل لواء

١- : مانحن متحققون به ، و حاوون عليه .
٢- بالتقييد . ٣ - ولا نحن منه . . .
٤- الروحانيات وارض الجسمانيات خ.
٥- س٣٣ ى٧٢ .

الحمد ، و احدية جمع جميع حقايق السيد و العبد ، انه كان ظلوماً ، لعدوله عن العدل فى استهلاك استعداده الكمال الكلى فى امور جزئية و احوال ناقصة ، جهولاً برتبته ، انه هو المظهر الاتم الاشمل و الخليفة الاكبر الاكمل ، فتعين اتصافه بهذا الظلم و الجهل بسبح الحق عنهما و لحمده بنقايضهما ، من الكمال على الوجه الاكمل ، فالامناء هم الادباء ، اهل الامامة الالهية ، و هم الخلفاء الذين استخلفهم الله فى حفظ خزائنه و خزائن خزائنه ، فتذكر .

قال الشيخ ، رضى الله عنه : « اعلم ان الامور الكلية و ان لم يكن لها وجود فى عينها ، فهى معقولة معلومة بلاشك فى الذهن ؛ فهى باطنة لايزال عن الوجود العينى ، و لها الحكم و الاثر فى كل ماله وجود عينى ؛ بل هو عينها لاغيرها ، اعنى اعيان الموجودات العينية ».

قال العبد : اختلف النسخ و فى البعض[1] منها لايزول ، فان قلنا : لايزال ، فباطنه منصوب و فيه تقديم و تأخير ، و التقدير فهى لايزال باطنة عن الوجود العينى ، اى لايظهر اعيانها ، و ان كانت موجودة فى العلم الالهى و بالنسبة الى الحق ، و ان قلنا لايزول فظاهر . يعنى : ان الامور الكلية ، و ان لم يكن موجودة فى اعيانها لكونها اذذاك مشخصة ، و اذا تشخصت لم تكن كلية ، فهى لاتزول عن الوجود العينى ، لظهور احكامها و آثارها فى كل ماله وجود عينى ، فان الامور العامة كالوجود و العلم و الحياة التى تعم الحق و الخلق ، وان لم يوجد فى الاعيان لكونها كليات لايمنع نفس تصور معناها عن وقوع الشركة فيها ، فانها من حيث هى هى مع قطع النظر عن اضافتها الى الحق او الخلق حقايق كلية يطلق على كل من اتصف بها وقامت به من حق او خلق ، فهى من كونها كلية مطلقة عن الاضافة لايزال باطنة ، اذلا يوجد فى الاعيان . و مع كونها كذلك باطنة فانها لايزول عن الوجود العينى لوجود آثارها و احكامها فى اعيان الموجودات ، بل هى تحقيقها

١- و فى بعض منها . خ .

فى كل ماله وجود عينى ، فانها لاتبطن و لايزال باطنة من كونهاكلية ، وكونهاكلية اعتبار ثان مسبوق باعتبار حقايقها مجرَّدة عن كونها موصوفة بالكلية او غيرها ، فهى بحقايقها فى كل من قامت به لابكليتها ، فان الوجود فى القديم و المحدث هو هو ، و العلم فى كل عالم عالم علم ، وكذلك الحياة فهى فى كل موجود عينى عينها غير زائدة عليها وجوداً و شهوداً لاعقلاً، فان العقل ينتزع عن الموجود وجوده و يتعقله زائداً على الموجود و ليس ذلك الا فى التعقل لافى العين ، فامعن النظر و انعم .

قال ، رضى‌الله عنه : « ولم يزل » تلك الحقايق الكلية « عن كونها معقولة فى نفسها ، فهى الظاهرة من حيث اعيان الموجودات كما هى الباطنة من حيث معقوليتها ».

قال العبد : اماكونها ظاهرة فمن حيث انهافى كل موجود عينى بماهيتها و حقيقتها ، و هى فيه عينه غير زائدة عليه ، لعدم امتيازها عنه فى الوجود . واما كونها باطنة ، فلانها من حيث تعقلها الامور الكلية عامة ينتزعها و يأخذهاكلية لايمنع نفس تصورها عن وقوع الشركة فيها ، فهى من كونهاكذلك باطنة معقولة لاوجود لها الا فى العقل .

قال ، رضى‌الله عنه : « فاستناد كل موجود عينى لهذه الامور الكلية».

يعنى استناد الموجودات من كونها موجودة ، و العلماء من كونهم علماء و الاحياء من كونهم احياء الى هذه الكليات العامة .

قال ، : رضى‌الله عنه : التى لايمكن رفعها عن العقل ».

اى لايزال من كونهاكلية معقولة .

قال : « ولا يمكن وجودها فى العين ».

اى لايتشخص من كونهاكلية « وجوداً يزول به عن ان تكون معقولة ».

يعنى : ان هذه الكليات و انكانت فى كل موجود عينى عينه ، فذلك

لايخرجها من كونها معقولة ، فان كونها معقولة باطنة هو من كونها كلية ، وكونها عين كل موجود عينى هو بحقايقها لابكليتها لوجود تميز يعقل كليتها عن تعقل حقيقتها فى العقل و عدم غير حقيقتها عن الوجود العينى ، و لايخرجها ايضاً كذلك كونها معقولة وكلية عن كونها بحقيقتها فى كل موجود عينى عينه ، بمعنى انه لايزيد عليه ولايمتازعنه .

قال ، رضى الله عنه : « وسواء كان ذلك الموجود العينى مؤقتاً اوغير مؤقت ؛ نسبة المؤقت و غير المؤقت الى هذا الامر الكلى[1] واحدة ».

يريد ، « رضى الله عنه » بالموقت : الحادث الفانى من العالم ، فظهور هذه الامور الباطنة المعقولة الكلية بالأعيان الحادثة التى وجودها موقت غير مؤيّد، يكون موقتاً، كذلك غير مؤبد: كوجود زيد مثلاً و علمه و حياته، كهو غير ابدية بل هو موقتة ، و ظهورها لمن ليس وجوده موقتاً ولامتناهياً غير موقت ولامتناه لانضياف هذه الحقايق الكلية النسبيّة المعقولة الى كل موجود عينى و ظهورها فيه بحسبه و بموجب مايعطيه ذاته .

قال ، رضى الله عنه : « غير ان هذا الامر الكلى يرجع اليه حكم من الموجودات العينية بحسب ماتطلبه حقايق تلك الموجودات العينيّة ، كنسبة العلم الى العالم ، و الحياة الى الحى . فالحياة حقيقة معقولة ، و العلم حقيقة معقولة متميزة عن الحياة ، كما ان الحياة تتميزه[2] عنه : ثم نقول فى الحق ان له علماً اوحياة ، فهو الحى العالم . و نقول فى الملك ان له علماً و حياة و نقول فى الانسان ان له حياةً ، و علماً فهو الحى العالم . و حقيقة العلم واحدة و حقيقة الحياة واحدة و نسبتها الى العالم

---

١ ـ الى هذا الأمر الكلى المعقول واحدة .

٢ ـ متميزة عنه . . .

و الحی نسبة واحدة . و نقول فی علم الحق انه قدیم و فی علم الانسان انه حادث، فانظر ما احدثته الاضافة من الحکم فی‌هذه الحقیقة المعقولة».

قال العبد « ایده‌الله‌به » : اعلم ان الحقایق الکلیة مطلقة لها من حیث هی‌هی خصوصیة ذاتیة لایخرجها عن تلك الخصوصیة الذاتیة ، اضافتها الی الموجودات العینیة‌کحقیقة العلم مثلاً معنی قائم بالذات العالمة به یسمی عالماً ، و هو فی طور التحقیق عبارة عن ادراك العلوم وکشفه بما هو به و بما هو علیه فی عینه علی وجه الاحاطة و التمییز عن غیر هذه ـ حقیقة العلم ـ و لیس اضافتها و نسبتها الی الحق او الی الخلق مخرجة لها عن هذه الحقیقة المخصوصة ، و لکن یعود الیها من اضافتها الی‌کل موجود عینی اذا اضیف الیه ان یکون فیه بحسبه ، فان‌کان المضاف الیه موجوداً قدیماً مطلقاکان علمه قدیماً مطلقاًکذلك ، وان‌کان المضاف الیه حادثا مقیداً موقت الوجود،کان علمه حادثاً مقیداًکذلك ، و هذا مما اقتضت هذه الحقایق بشرط الانضیاف ، فهی لایزال علی ذلك مادام ذلك الشرط مقترناً بها ، و هذا ظاهر .

قال ، رضی‌الله عنه : « و انظر الی هذا الارتباط بین المعقولات و الموجودات العینیه، فکما حکم العلم علی من قام به بان یقال فیه انه عالم، کذلك حکم الموصوف به علی العلم بانه حادث فی حق الحادث ، قدیم فی حق القدیم و صارکل واحد » یعنی من المضاف و المضاف الیه « محکوماً به محکوماً علیه » یعنی من جهتین مختلفتین .

قال ، رضی‌الله عنه : « و معلوم ان هذه الامور و ان‌کانت معقولة » ای لها وجود فی العقل و العلم « فانها معدومة العین موجودة الحکم » یعنی فی الوجود العینی لانها لم یتعین فی الوجود تعیناً شخصیاً غیرها من الاعیان الموجودة ، و الا لکانت شخصیة ، و اشیرالیها ، ولم یکن‌کلیة.

قال ، رضی‌الله عنه : «کما هی محکوم علیها اذانسبت الی الموجود

العينى ، فتقبل الحكم فى الاعيان الموجودة » فان ظهورها فى الاعيان بحسبها « ولا يقبل التفصيل ولا التجزى ، فان ذلك محال عليها ؛ فانها بذاتها فى كل موصوف بها ».

يعنى : ان الاضافة و النسبة لايخرجها عن حقايقهاكما قررنا .

قال ، رضى‌الله عنه : « و اذاكان الارتباط بينها و بين من له[1] وجود الخاص لم‌تتفصل ولم تتعدد بتعدد الاشخاص ولابرحت معقولة ».

يعنى : انها لوتفصّلت و تعدّدت بتعدد الأشخاص ، لكانت عن اصل‌كثرة فيها وهى واحدة فى حقيقتها .

قال ، رضى‌الله عنه : «كالانسانية فى‌كل شخص شخص من هذا النوع عينى قدثبت ، و هى نسب عدمية ، فارتباط الموجودات [بعضها ببعض] اقرب ان يعقل ، لانه على‌كل حال بينها جامع[2] و هو الوجود العينى ، و هناك فما ثم جامع ، و قد[3] بعد الارتباط بعدم الجامع ، فبالجامع اقوى و احق ».

يعنى « رضى‌الله عنه » : ان هذا الأمر العام من حيث عدم تعيّنه فى‌الوجود العينى متميزة ، و تميّزه عن الأعيان الوجودية فى الخارج امر عدمى ، و هو معدوم العين ، و مهما ساغ الارتباط بينها مع‌كونها معدومة الاعيان و بين الموجودات العينية فوجود الارتباط بين الموجودات اولى و احق ، و على هذا، يكون الارتباط بين الموجود القديم الحق و بين الحادث الخلق ، ثابتاً صحيحاً ، و هو المطلوب .

قال ، رضى‌الله عنه : « ولاشكّ ان المحدث قدثبت حدوثه و افتقاره

---

١ ـ : بين‌من له وجود عينى و بين‌من ليس له وجود عينى .

٢ـ بينهما جامع . ٣ـ وقد وجدالارتباط .

الی محدث احدثه لامکانه لنفسه ، فوجوده من غیره، فهو مرتبط به ارتباط افتقار ، ولابدان یکون المستند الیه واجب الوجود لذاته غنیاً فی وجوده بنفسه ، غیر مفتقر ، و هو الذی اعطی الوجود [بذاته] لهذا الحادث فانتسب الیه » . [ولما اقتضاه لذاته کان واجباً به].

قال العبد : «ایده‌الله» کون العالم ممکناً فی حقیقة یقتضی ان یکون ذاته مفتقراً الی المرجح فی الوجود ، لان الممکن من حیث هو ممکن مع قطع النظر عن المرجح نسبته الی الوجود و العدم بالسواء ، فهو من حیث هو ممکن لیس باولی ان یوجد ، و الا لکان الممکن باللاوجود اولی ولم‌یکن ممکناً ، وکذلك کل واجب الوجود فلیس بممکن بالامکان الخاص ، و ان صدق اطلاق الامکان العام علیه عرفاً خاصاً ، فانا لانعنی بالامکان العام الا عدم الامتناع ، فلما لم‌یکن للممکن اولویة الانحیاز الی احد النقیضین ، افتقر فی تعینه اما فی الوجود اوفی العدم الی المرجح، وعلی جمیع التقادیر ثبت افتقاره الی المرجح، وهو الحق الواجب الوجود لذاته، لان المفتقر الیه لم‌یکن واجب الوجود، لزم ان یکون ممکنا اوممتنعاً، فان کان ممکناً فالقول فیه کالقول فی کل ممکن و لزم اما الدور و اما التسلسل فی العلة ، و هما باطلان عقلاً، و ان کان ممتنعاً ، فلایصلح ان یکون واجب الوجود مالا وجودله ، ولاقابلاً للوجود ، فلم یبق الا یکون المرجح الواهب للوجود واجب الوجود لذاته غنیاً فی وجوده بذاته من الغیر غیر مفتقر الیه . و لیس المراد من الواجب الا ذاتاً لاافتقار بها فی وجودها الی الغیر ، فوجودها اذن من ذاتها ضروری واجب .

فان قیل ، الوجوب فی تعقّله مفتقر الی تعقّل مالیس بضروری الوجود واجبة ، فهو اذن من الحقایق النسبیة ، و فیه رائحة الافتقار ، و توقف تعقل الوجوب علی الامتناع او الامکان کتوقف تعقله علی تعقل غیره .

قلنا : لایلزم من توقف تعقل الواجبیة علی تعقل غیرها توقف تحققه فی

ذاته على تحقق ماليس كذلك ، او على عدم تحقق غيره كذلك ، فان ثبوت الوجود بالذات امر ذاتي للواجب الوجود بالذات ، فلايفتقر في ذلك على غيره ولايتوقف عليه ، ولكن الواجب الوجود مفيض من وجوده و وجوبه على ماليس كذلك و مستلزم له في الوجود المستلزم لوجود غيره و الموجب له لايتأخر في تحققه عن لازمه في الوجود ، لتوقف وجود اللازم على الملزوم ، ولكن عدم اللازم قديستلزم عدم الملزوم في الدلالة ، و اذاثبت وجوب الوجود لذات من عينها و نفسها و ثبت افتقار غيرها في وجوده اليها ، فمهما وجد ذلك الغير فوجوده من فيض وجود واجب الوجود بالذات ، فبالضرورة ينسب ذلك الغير في وجوده الى من افاض عليه الوجود ، ولابد ان يكون الاضافة ذاتية للواجب الوجود بالذات ، فيوجب وجود المفاض عليه المفتقر في وجوده عنه اليه ، والمقتضى امراً لذاته لايزال عليه مادامت ذاته. فلما اقتضى الحق الواجب الوجود مفيضه وهوالوجود المطلق ان يفيض الوجود على الخلق المقيد،كان واجباً به بالضرورة، اذ الإله يقتضي وجود المألوه ، و الرب يوجب المربوب و الخالق يستلزم وجود المخلوق ؛ و ذلك من كونه الهاً رباً موجداً او مفيضاً للوجود بالذات و علة ، لامن حيث ذاتية الذات المطلقة عن كل وصف و نعت ، الغنية عن العالمين ؛ فان اعتبار ذاتية الذات سابق و متقدم على جميع الاعتبارات . و لماكان وجوده عين ماهيته ، فلايلزم مساوقة وجود الحادث لوجود القديم ، و لكنه من كونه مفيضاً للوجود و موجداً لهذا الحادث يوجد عنه الحادث ، فالارتباط من قبل الحادث بالافتقار الذاتي الى محدث يحدثه ويوجده على التعيين ، و من قبل الموجد بالايجاد و الاستلزام .

قال، رضي الله عنه: ولماكان استناده الى من ظهر عنه لذاته، اقتضى ان يكون على صورته فيما ينسب اليه [من كل شيء] من اسم و صفة ».

يعني : من حيث اقتضائه انيكون على صورته بحيث لايخرج الاسم والصفة

من حقیقتها الخاصة ، و ان اوجبت الاضافة نعتاً لیس لها بالفعل ، بل بالصلاحیة و بشرط الاضافةکما ذکر فی حقیقة العلم و الحیاة .

قال ، رضی‌الله عنه : ماعداالوجوب الذاتی ، فان ذلك لایصح فی الحادث و ان‌کان واجب الوجود ، لکن وجوبه بغیره لابنفسه ».

یعنی « رضی‌الله عنه » : لماکان العبد علی صورة سیّده ، وجب ان‌یکون واجباً ، و لکن وجود العبد و وجوبه مستفاد من الواجب بذاته الموجب لوجود هذا الحادث ، فماله قدم فی الوجوب الذاتی ، لکون وجوب وجود العبد لابذاته لابذات مطلقة[1] منها ذاته او وجود مطلق منه وجوده .

قال ، رضی‌الله عنه : « ثم لتعلم انه لماکان الأمر علی ماقلناه من ظهوره بصورته احالنا ، تعالی ، فی العلم به علی النظر فی الحادث و ذکر انه ارانا آیاته فینا[2] فاستدللنابنا علیه، فما وصفناه بوصف الاکنا نحن ذلك الوصف ».

یعنی « رضی‌الله عنه » : لما قرّر ان الخلیفة ظاهر بصورة المستخلف فیما استنابه فیه و نسبه الیه و ملکه ایاه ، لاجرم انه تعالی احاله فی العلم به علی النظر فی الحادث فی‌کل مانسب الیه من صورة علی صورة القدیم ، فاذا عرفنا المخلوق علی الصورة بنسبه و لوازمه الثبوتیة،کمالیّها و غیرکمالیها ، استد للنا بکمالاتنا الثبوتیة التی اعطانا الکامل بالذات علی ثبوت الکمالات له علی الوجه الاکمل ، و استدللنا ایضاً بنقایصنا و نسبنا الغیر الکمالیة انها منتفیة عن موجدنا و ثابتةله نقایض تلك النقایص من الکمالات ، و فی الحقیقة ماوصفناه بوصف الاکنا نحن ذلك الوصف . و التحقیق یقتضی انه لیس لنا من الامر شئ ، بل‌کل مالنا فمنه ، کماقال : « وما بکم[3] من‌نعمة فمن‌الله» فما وصفناه بنا الا من حیث‌کوننا به فیه

---

۱ ــ بل بذات مطلقة .

۲ــ آیاته فیه . . . ــف ــ

۳ ــ س۱٦ ی۵۵ .

منه له .

قال ، رضى الله عنه : «الاالوجوب الخاص الذاتى ، فلما علمناه بنا و منا نَسبَنا اليه كل مانسبناه الينا ».

يعنى « رضى الله عنه » من حيث ان نسبة نسبة الشئ نسبة لذلك الشئ ولازم لازمه بالوسط .

قال ، رضى الله عنه : « و بذلك وردت الاخبارات الالهية على ألسنة التراجم ـ الينا ـ ، فوصف نفسه لنا ـ بنا ـ ، فاذا شهدناه شهدنا نفوسنا ، و اذاشهدنا شهد نفسه ».

قال العبد « ايده الله تعالى به » : اعلم ان الله علم نفسه ذات نسب مُستهلكة الاعيان فى احدية ذاته و هويته المطلقة ، واراد او احب ان يظهرها فى الوجود العينى ، او يظهر هويَّتها فيها بحسبها ، وكانت متمايزة الاعيان فى التعين بالعلم الذاتى كعلم الواحد العالم انه ذونسب و نسب نسب فلما تعلقت المشية باظهار هذه النسب فى الوجود ، تجلى الله الجواد الرحمان المحسن الوهاب بافاضة الوجود من يَنبوع الوجود ، فاوجدها فى اعيانها له فى عرصة الشهود ، و بعد تحقق هذه النسب الحقيقية ان الحقايق النسبية فما لها ان تدل على الحق المطلق اونشهده الا من خصوصها ، و بها قدظهر الوجود فيها بحسبها ، فلولا ان فى الوجود صلاحية الظهور فى كل حقيقة او نسبة منها بحسبها و على صورتها ، لماظهر بذلك كذلك ، و يضاف اذذاك الى الوجود الحق الظاهر فى كل حقيقة منها على صورتها مايضاف الى تلك الصورة ، فافهم ، اذافهمت ، فهمت .

فاعلم انا نحن صور تلك النسب الذاتية و الشئون الغيبية ، اقتضانا بالذات من كونه اِلهاً موصوفاً بالموحدية ، منعوتا بالربوبية ، فلما وصف نفسه لنا بنا ، اعنى بالنسب و الاسماء و الصفات التى نحن صورها ، واحالنا فى المعرفة و العلم به علينا بقوله الحق على لسان رسول الصدق : « من عرف نفسه فقد عرف ربه »،

فعلمنا به انفسنا ، و علمنا من علمنا بنا علمنا به ، فما علمناه الا بنا و علمنا[1] ماعلمنا الا به ، فما علمنا الاایاه به منه فیه ، و ماعلمنا انفسنا الا فیه عینه ، فنحن فیه هو عینه و هو فینا نحن اعیاننا ، لانافیه شئونه الذاتیة و نسب نسب الانیة الغیبیة ، و هی الهویة العینیة ، فاذا شهدنا فیه شهد نفسه و اذا شهدناه فیه او فینا شهدنا انفسنا ، فما نحن الا وجودات تعینیة و تجلیات وجوده ، نفسیة ظاهره بخصوصیات اعیاننا و ماهیاتنا التی هی شئونه الذاتیة و نسبه او نسب نسبه الغیبیة الوحدانیة، فافهم .

قال ، رضی‌الله عنه « ولا نشك اناکثیرون بالشخص و النوع ، و انا و ان‌کنا علی حقیقة واحدة تجمعنا، فنعلم ـقطعاًـ ان ثم فارقاًبه تمیزت الاشخاص[2] بعضها عن بعض ، ولولا ذلك ماکانت الکثرة فی الواحد ».

یعنی : « رضی‌الله عنه » ان هذه الشئون و ان اشترکت فی ان‌کلاً منها شأن ذاتی له او نسبة من نسب الالوهیة ، ولکنه ، لابد انیکون لکل شأن منها خصوصیة ، بها یتمیز عن غیره ، فتلك الخصوصیات هی التی او جبت تعدد الاشخاص و تمایزها بشخصیاتها عند وجودها العینی بموجب وجودها العلمی ، فالوجود و ان‌کان موجداً للکل و لکن الخصوصیات الذاتیة تعین الوجود الواحد بحسبها فیختلف ظهور الوجود الحق الواحد الاحد فی جمیع مراتب العدد و یتکثر بحسب القوابل المختلفة المتکثرة ، ولولا هذا السر ، لم یظهر الکثرة

۱ـ ولعمری ان ماحققه الشارح العظیم فی‌المقام تمام الکلام فی مسألة علمنا بالحق تارة علی وجه‌البساطة و تارة علی‌وجه الترکیب و العلم المضاعف وانا نعلم ذاتنا من جهة تقومنا بمبدأ الوجود من دون‌علمنا و توجهنا بهذا العلم ثم نستدل من جهة تقومنابه تعالی علی‌توقف‌علمنابذاتناعلی‌علمنا به اولاً و ثم علمنابذاتنا و هویتنا و علمنابه‌وذاتنامطویان فی وجود واحد وهناك علم واحد ینحل الی‌علمین‌ـآشتیانی‌ـ

۲ـ و بعضها . . .

المتعقلة فى الواحد ظهوراً وجودياً ولا الكثرة الوجودية فى احدية الجمع، كما تقول : مدينة واحدة مع اشتمالها على البيوت و الدور الكثيرة ، وكقولناكتاب واحد ذوحروف و كلمات كثيرة ، و شخص واحد ذواجزاء و اعضاءكثيرة .

قال ، رضى الله عنه : « فكذلك أيضاً ، و ان وصفنا بماوصف[١] به نفسه من جميع الوجوه ، فلابد من فارق[٢] و هو افتقارنا اليه فى[٣] وجودنا و توقف وجودنا عليه لامكاننا و غناه عن مثل ماافتقرنا اليه . فبهذا صح له الازل و القدم الذى انتفت عنه الاولية التى لها افتتاح الوجود عن عدم. فلا تنسب اليه الاولية مع كونه الاول . و لهذا قيل فيه الآخر . فلو كانت اوليته اولية وجود التقييد[٤] لم يصح ان يكون الآخر للمقيد ، لانه لاآخر للممكن ، لان الممكنات غير متناهية ، فلاآخرلها. و انماكان آخراً لرجوع الأمر كله اليه بعد نسبة ذلك الينا ».

قال العبد « ايده الله »:كما انا و انكنا مشتركين فى الاستناد الى الحق و الدلالة عليه وفى القيام بوجوده الواحد، ولكناكثيرون بالاشخاص و الخصوصيات الذاتية و التفرقة فيما بيننا ظاهرة ، فكذلك اذا دللنا عليه ، فان دلالةكل منا بخصوصية ليست فى الآخر ، وكذلك و ان وصفنا بما وصف به نفسه و اعطانا الاتصاف باوصافه جميعاً و التسمى باسمائه طرّاً ، فلابد من فارق بيننا و بينه لايشاركه فيه اصلاً، و هو وجوبه الذاتى الذى انفرد به من ذاته دوننا ، و اما الفارق من قبلنا الذى خصصنا به دونه ، فهو افتقارنا جميعاً اليه على التعين فى الوجود و ذلك لامكاننا الذاتى كمامر فتذكر .

و اعلم : ان فى الامكان سراً شريفاً ذكرنا فى موضعه فاطلبه من هناك ان

---

١ – بما وصف نفسه .

٢ – و ليس الا افتقارنا . . . وفى نسخة –م– : و ليس ذلك . . .

٣– : فى الوجود . ٤– : وجود تقييد .

تعثر علیه من هیهنا ، فقد اومأنا الیه فی مواضع مما سلف و فیما خلف .

و قوله : « عن مثل‌ما افتقرنا الیه » یدل علی شمول الافتقار و مرتبتی الوجود اعنی مرتبتی الحق و الخلق ، لکون الوجود یشملهما ، و الحق من حیث ذاته و وجوده الذاتی غنی عنا و نحن مفتقرون الیه بذواتنا فی وجودنا ، ولکن الربوبیة من‌کونها یقتضی المربوب بحقیقتها ، و الخالقیة لایتعقل بدون المخلوق وجوداً و تقدیراً ، فثبت الافتقار للنسب الالهیة فی تعینها الوجودی و التعقلی الی متعلقاتها ضرورة توقف الامور الاضافیة و النسبیة علی طرفیها و افتقارهاالیها، ولایقدح ذلك فی الغنی الذاتی ، فان الله غنی بذاته فی‌وجوده ازلاً و ابداً . و هذا الافتقار المذکور لیس الا فی النسب الاسمائیة ، فان الالوهیة و الربوبیة و الخالقیة و الرازقیة و غیرها حقایق یتحقق وجودها بالمألوه و المربوب و المخلوق و المرزوق ، و الغنی لله فی ذاته لکون وجوده من ذاته و عین ذاته .

و لهذا السر صح له الازل و التقدم ، یعنی نفی الاولیة و المسبوقیة عن وجوده الذاتی ، فلا اول له سابقاً علیه ، بل هو الاول السابق بوجوده المطلق الذاتی علی التعینات الوجودیة التقییدیة ، و لیس متعلق الحدوث و القدم حقیقة الوجود ، بل تعینه بحسب الازمان و الاوقات و المواطن و المراتب ، لاغیر ، و التعین نسبة عدمیة ایضاً مع قطع النظر عن المتعین .

فسبحان الذی وسع بجوده و رحمته و علمه و حکمته‌کل شئ حتی النسب العدمیة ، احدثها و اعطاها ضرباً من الوجود ، و اظهرها موجودة للشهود المعهود. فلوکانت اولیة الحق من حیث الوجود العینی المقید ، لم‌یصح ان یکون هوالآخر، لانه لاآخر للممکنات ، لانها غیر متناهیة ، فلوکانت متناهیة صح ان یکون لها آخراً .

فلیس اولیته ، تعالی ، بمعنی اولیة وجود التقیید ، ولا آخریته بمعنی انه اذا انتهت الممکنات الغیر المتناهیة،کان هو آخرها ، فکان آخر وجود التقیید ،

بل اوليته و آخريته بمعنى انه لاموجود الا هو ، فالكل منه اليه « لااله الا هو اليه المصير »[١]. بمعنى انه المطلق الغير المتعين فى عين كونه عين الكل اولاً بدايةً و المتعين فى عين لاتعينه و اطلاقه بتجليات غير متناهية آخراً لاالى غاية و نهاية .

قال ، رضى الله عنه : « فهو الآخر فى عين اوليته ، و الاول فى عين آخريته ».

يعنى « رضى الله عنه » : ان الوجود المطلق ، هو الاول على الاطلاق ، ثم ان تعين و تقيد الوجود بتنوع التجلى فى مراتب تعيناته ، فهو فى حقيقته على اول الاطلاق الاصلى ، لان التعين و التقيد نسبتان لاتقدحان فى اطلاقه الحقيقى الذى ليس فى مقابلة التقييد ، بل هو معنى ذاتى للذات ، نعم الاطلاق و التعين يستلزم تعلقه انتفاء البداية و النهاية ، و الافتتاح و الاختتام شمل بنور هويته و انيته المطلق و المقيد ، فان العين المطلقة عين المطلق اللامتعين و عين المتعين الغير المتناهى فى تعينه لاالى ابدابدالأبد ، فهى هى فى اللاتعين الاول الباطن و فى التعين الآخر الظاهر ، فما ثم الا هو هو ، فهو الاول فى عين آخريته و الآخر فى عين اوليته .

قال ، رضى الله عنه : « ثم لتعلم ، ان الحق وصف نفسه بانه ظاهر باطن[٢] و اوجد العالم ؛ عالم غيب و شهادة لندرك الباطن بغيبنا والظاهر بشهادتنا. و وصف نفسه بالرضا و الغضب، واوجد العالم ذاخوف و رجاء، فنخاف غضبه ونرجو رضاه[٣]. و وصف نفسه بانه جميل و ذوجلال، فاوجدنا

١- س ٤٠ ى ٣ .

٢- ظاهر و باطن ـ ف ـ .

٣ ـ : فيخاف غضبه و يرجو رضاه .. ـ م ـ

على هيبة و انس ، و هكذا جميع ما ينسب اليه و يسمى به . ثم عبر عن[1] هاتين الصفتين باليدين اللتين توجهتا على[2] خلق الانسان الكامل ، لكونه الجامع لحقايق العالم و مفرداته ».

قال العبد « ايده الله به » : اعلم انه لماكان الاطلاق الذاتى الذى تستحقه الذات ليس فى مقابلة التقييد والتحديد ، بل اطلاق عن التقييد بالاطلاق الذى مقابلة التقييد ، فهو اطلاق عن التقييد و عن الاطلاق بجمعه الذاتى بينهما جمعاً، غير متقيد ايضاً بالجمع ، بل مطلقا عن كل اعتبار . ولالسان فى هذا المقام ، ولا حكم ولا اسم ولا صفة ، بل بهت بحت و خرس صرف . و بتحقق التعين الاول مفتاح مفاتيح الغيب ، يتعين للعين المطلقة تعين ولا تعين و اطلاق و تقييد و وحدة وكثرة و فعل و انفعال ، فتعين بالتعين الاول النسب الذاتية و هى الاولية و الآخرية و الباطنية و الظاهرية . و هو من حيث التعين بلا اعتبار التعين و اللاتعين لااول ولاآخر ولاباطن ولا ظاهر . ولا نسبة هذه النسب ولا لانسبتها احق و اولى ، و لكنه تعالى من حيث اطلاقه باطن ، وقد جعل الباطن بحجاب عِزٍّ غيبه عن ان يحاط به اويتناهى او يكون له بذاته ، فله الجلال . و هو من حيث تعيُّنه ظاهر جميل بجمل القصد اليه و الاستناد من كونه مبدءاً للتعينات الشئونية الكلية بمفاتيح الغيب الذى لايعلمها الا هو . يعنى ليس علمها الا للهوية المطلقة الكبرى التى للمعين ، وهى فيه هو ، و هو فيها هى . فظهرت الاثنينية بالتعين الاول للعين الواحدة بالوحدة الحقيقية ، و هى من حيث حضرتها الجلالية تقهر اعيان الاغيار و تغضب عليها غيرة احدية ، ولكنها من حيث التعين مرضى عن كل معين قابل و متعين مقبول رضىٌ خصيصاً بخصوصيته لكونه جهده و استطاعته ، كماقال : « مالى سوى الروح خذه ـ جهد الفقير المقل ».

١ـ : ثم عبر .

٢ ـ توجهتا منه على ... ـم ـ

وقد ورد الوارد فى هـذا البيت علىّ بمعنى مخترعاً فى المحتد و المشرب عند المبصر المستبصر ، فقال : « مالى سوى انت خذبى ـ جهد الفقير المذل ».

فتأمّل ايها المتأمل ، و بموجب هاتين اليدين اللتين لها القبض و البسط و العطا و المنع و الرفع والوضع ، اوجدنا ذوى خوف و رجاء و قبض و بسط وهيبة و انس ، فنهاب جلاله و نأنس بجماله ، و نخاف غضبه و نرجورضاه. فظهرت فينا احكام الاثنينية المذكورة فى اليدين ، كما اشار اليه ، رسول‌الله ، صلى‌الله عليه و سلم ، بقوله : « و خلق آدم بيديه . . . الحديث » ، وقال الله ، تعالى ، لابليس « مامنعك ان تسجد لما خلقت[1] بيدى ».

وكما اظهر الله من هاتين اليدين المباركين لآدم عند تجليه ، فقال له : اختر ايتها شئت ، فقال آدم : اخترت يمين ربى ، وكلتايدى ربـى يمين مباركة ففتح سبحانه يمينه ، فاذا فيه آدم و ذريته ، ولـذلك خمرالله بيديه طينة آدم اربعين صباحاً .

فكان ربنا تبارك و تعالى ، يتجلى على صورته التى خلق آدم عليها و يخمر طينته بيديه المباركين حتى تخمر فيها ببركة توجهه الكلى الجمعى الالهى ، سرّ احدية الجمع الذاتى الالهى بين يديه ، حتى بدت فظهرت فى طينته صورته المباركة على احسن تقويم و اكمل تعديل و ترسيم ، فظهرت فيه جميع الحقايق الجلالية القهرية والجمالية اللطفية، وكمل به. وفيه سرالاطلاق و التقييد و التعين و اللاتعين، فكان اكمل كون و اجمعه واتمه ، و افضل مظهره و اوسعه و اعمه .

قال الشيخ ، رضى‌الله عنه : فالعالم شهادة و الخليفة غيب ، و لهذا احتجب السلطان[2] و وصف الحق نفسه بالحجب الظلمانية، و هى الاجسام العنصرية الكثيفة ، و النورانية و هى الارواح و العقول و النفوس وعالم

١ـ س٣٨ ى٧٥ .

٢ ـ و لهذا تحجّب السلطان ... ف ـ فى (م) : يحجب . . .

الامر والابداع ، و العالم بین لطیف[۱] وکثیف ، فهو عین الحجاب علی نفسه[۲]فلایدرك الحق ادراکه نفسه[۳] ولایزال فی حجاب لایرفع مع علمه بانه متمیز عن موجده بافتقاره. لکن لاحظله فی وجوب الوجود الذاتی الذی للحق ، فلایدرکه ابداً . فلایزال الحق من هذه الحقیقة غیر معلوم علم ذوق و شهود ، لانه لاقدم للحادث فی ذلك ».

قال العبد « ایده‌الله‌به »: خلق الله آدم علی صورة الرحمان‌کمانطق به‌الصادق الذی ماینطق عن الهوی ، لان الخلیفة علی صورة مستخلفه فیما استخلف فیه و استنیب ، و ان لم‌یظهر بصورة مستخلفه فما هو بخلیفة . ثم خلق الله العالم علی صورة آدم لماذکرنا ان العالم صورة تفصیل النشأة الانسانیة ، و الانسان صورة جمعها الاحدیة ، فهو غیب العالم ، و العالم شهادته و ظاهره ، لکون الکثرة و التفرقة حجاباً ظاهراً ، و الجمعیة الاحدیة غیباً باطناً ، فالانسان روح العالم و قلبه و سره الباطن و لبه ، و لهذا السر وجد احتجاب السلاطین و الخلایف ضرب مثال للامر حتی یکون غیباً،کما ان اللب غیب فی القشر ، و ذلك الیق بعزة الخلیفة و عظمته ، کما ان الله ، تعالی ، وصف نفسه علی لسان رسولنا بالحجب ، فقال ، صلی‌الله علیه وسلم . « ان‌لله سبعین الف حجاب من نور و ظلمة » فالاحتجاب بالحجب من مقتضیات السلطنة و الخلافة .

و لماکان العالم بین لطیف وکثیف ، جسم و روح ، قد تعین الوجود الحق عامراً لعوالمها وکثراتهما الغیر المتناهیة ، وکل من العالمین حجاب علی الآخر ، فتحجب اللطیف بالکثیف و الکثیف باللطیف و اللطیف باللطیف و الکثیف ، فالعالم عین حجابه علی نفسه ، فلا یدرك الحق ابداً الا من وراء هذه الحجب الکثیفة و اللطیفة ، و ذلك لأنه لاحظ له فی الوجوب الذاتی ، و لأنه مفتقر فی

۱ـ فالعالم بین لطیف وکثیف... وفی(م) من لطیف وکثیف‌وهو عین ...

۲ـ ولایدرك ... ـم ـ .

۳ ـ فلایزال فی .

الوجود الى من يتوهم انه غيره ، فلا يزال فى حجاب الغيرية مابين كثيف نسميه جسماً ، و لطيف نسميه روحاً او عقلاً أو نفساً او معنىً ، و هى فيما بينها اغيار لوجود المغايرة بين التعيّنات الحقيقية و الخصوصيات الذاتية ، فلو شهد العالم العين المحتجبة بحجب الغيرية عن عين اعيان الاغيار انها بالحقيقة عين هذه الاغيار ، لزال عن عينها الغين و الحجاب ، و لكن العزة و الغيرة اوجبتا الغيرية، ولابد ، « ولو رحمنا هم وكشفنا مابهم من ضر للجوا فى طغيانهم يعمهون »[١].

قال الشيخ ، رضى الله عنه : « فما جمع لآدم بين يديه الا تشريفاً ، [و لهذا قال لابليس : « مامنعك ان تسجد لما خلقت بيدى » ؟ و ما هو الا عين جمعه بين الصورتين : صورة العالم و صورة الخلق ، و هما يدا الحق . و ابليس جزء من العالم ، لم تحصل له هذه الجمعية . و لهذا كان آدم خليفة فان لم يكن ظاهراً بصورة من استخلفه فيما استخلفه فيه ، فما هو خليفة ، و ان لم يكن فيه جميع ماتطلبه الرعايا التى استخلف عليها ـ لان استنادها اليه ، فلابدان يقوم بجميع ما تحتاج اليه ـ و الا فليس بخليفة عليهم].

و ذلك لان الكمال فى احدية جمع الجمع ، ثم الكمالات كلها ، انما يفيض من احدية جمع هاتين اليدين المباركتين الالهيتين ، فوجب ان يكون الكمالات المنبعثة من اليدين مجتمعة فيه مع اضعافها ، اذالهيئة الجمعية الاحدية ، يعطى فى الجامع ان يظهر فيه كل حقيقة من حقايق اليدين بهيئة الجمع ، و لهذا توجهت المطالبة و المؤاخذة على ابليس الذى هو جزء من العالم فى امتناعه عن سجود آدم ، لكون الواجب على كل قوة من القوى الروحية و القوى الطبيعية جمعاً و فرادى ، هو الاذعان و الانقياد و الطاعة و الدخول تحت حكم صاحب الجمعية

١ـ س٢٣ ى٧٧ .

بین الیدین اللتین فی قبضتهما عالم الارواح اللطیفة و عالم الطبیعة الکثیفة ، و ابلیس فی احدیهما ، ولکن حقیقة ابلیس منافیة لحقیقة آدم بالحقیقة و الطبع ، لان حقیقة آدم، علیه‌السلام، صورة ظاهریة احدیة جمع الجمعیات الالهیة والجمعیات الکونیة و انما جمع الله له بین الیدین ، لان الانسانیة التی هی حقیقته یقتضی الاعتدال وکمال الجمع بین التعین و الاطلاق و الکثرة و الوحدة ، و عدم الانحصار فی تعین جزئی ، بخلاف حقیقة ابلیس ، فانها صورة الانحراف التعیّنی الحجابی الی الإنانیة الجزویة المتقیدة بالاستعلاء و الاستکبار و الظهور و العلو علی حقیقة العین ، اذالتعین یکفر العین و یحجبه و یعلو علیه . و هذه الحقیقة یقتضی التفرقة النازیة المعتلیة علی باقی العناصر . فلما تباینت الحقیقتان وقعت المضادة و المحادة و المعاداة فی عالم الصورة بسبب المضادة الحقیقیة فی الحقیقة و بحسبها ولان نشأةکل واحد منهما تضاد نشأة الآخر فی الجزء الاعظم ، فان الجزء الاعظم فی نشأة الانسان الماء ثم الارض ، وهما یعطیان لحقایقهما و صورهما و قواهما و روحانیاتهما اللین و الاذعان و الطاعة و القبول و الانقیاد و الایمان و الثبات و الوقار و التودّدة و السکینة و الخشوع و الاستکانة و العبودیة و التذلّل و العلم و الحلم و الاناءة وماشاکل ذلك و الجزء الاعظم فی نشأة ابلیس و الشیاطین النار ، و هی بحقیقتها و صورتها و روحانیتها یعطی الاستعداد و الاستکبار والخفة و الطیش و السفوف و الکبر و الخیلاء و التسلط و الجبروت و الکفر والجحود و الحقد و الحسد، لانه صورة الانحراف العنصری التعینی،کما قلنا : ان التعین یعلو علی المتعین فیه ، یطغو و یکفره‌ای یستره وما له ثبات . فان نورالعین المتعینة فی حجابیةکل تعین یخرقة و یحرقه ، و من حق التعین ان یلعن و یطرد و ینفی عن وجه العین المتعینة فی ذلك التعین ، لکونه حجاباً علی من تعین به و فیه من وجه و انکان دالاً علیه من وجه آخر ، فمن کان مشهوده ان وراء التعین امراً هو منه ، یشاهد الحقیقة فی الحجاب ، و من

لم يشاهد الاحجابية التعين حجب به ، و التعين حجاب على نفسه ، فلايرى العين المحتجبة به ابداً،كظهر المرآة لايظهر فيه مثال صورة الرائى المنطبع فى باطنه الا ان يلعن حقيقة الحجاب عن وجه المحتجب . و لهذاكل تعين يدعى انانية هو بها محجوب عن غيره و عن عينه و عين الكل التى بها قيام الكل و هو قيام الكل وقد اشرنا الى هذا السر ، فى الغراء الرائية و اللامية ايضاً بقولنا :

شعر

لايحجبنك[1] اشكال يشاكلها عمن يشكل فيها فهى استار
وكن به فطناً فى اى مظهره بدا ففى الامر اظهار و اسرار
كالبحر بحر على ماكان فى‌قدم ثم الحوادث امواج و انهار

ومن حجب بالتعين طلب الاستبداد و التفرد بتعينه الجزئى اذ لاقدم له فى الكلية و الاحدية الجمعية الالهية ، و لعن الحضرة الانسانية لابليس اذ الجزئية التعينية حجاب على العين الكلية الاصلية ، و التعين طار ، ولايكون الا من‌جهة غلبة جزء من اجزاء ظاهرية المتعين او المعين ، فافهم .

فلما جمع الله لآدم بين الصورتين ، صورة الحق و صورة الخلق ، فكان له مرتبة جمع الجمع ، فهى على صورة الله ، ضرورةكون الحقيقة الالهية احدية جمع الحقايق الوجوبيةكلها المقتضية بالذات لجمع جميع الحقايق الكونية ، و بهذه الجمعية صحت له الخلافة،كما نطقت الحقيقة على لسان بعض تراجم الحقايق :

شعر

انية الخلافة منقادة اليه يُجرِّر اذيالها
فلم تكن تصلح الا له ولم يكن يصلح الا لها
ولو رامها احد غيره لزلزلت الارض زلزالها

---

١ - لايحجبك . خ .

فالانسان حامل الامانة التی هی الصورة الالهیة الذی حذی آدم علیها ، فان لم یظهر الخلیفة بصورة المستخلف فی الرعایا لم یطیعوه ، وکان قاصراً عن درجة الخلافة فلم یصلح لها ، و اذا لم یکن عنده جمیع مایطلبه الرعایا ، لم یطیعوه ولم یوصل ذلك الی الجمیع جمعاً و فرادی لم‌یکن خلیفة ، و اذقد جمع الله لآدم بین یدیه المبسوطین بجمیع الآلاء و النعماء التی یطلبها الکل و استوت الحقیقة الاحدیة الجمعیة و الوجوبیة الالهیة علی عرش الحقیقة الاحدیة الجمعیة الانسانیة الکمالیة ، ظهر بصورة الله ، تعالی ، فاوصل نعم الله و آلائه المخزونة فی خزائنه عنده و فیه التی هی حضرات الاسماء و خزائن خزائنه التی هی حقایق القوابل و المظاهر الی العالم الاعلی الربانی ، و العالم الاسفل الکیانی ، روحانیتها و جسمانیتها، سماویها و ارضیها، و زهرت جمیع الحقایق الوجوبیة و النسب الالهیة و الربوبیة فی مظاهرها تماماً ، و ظهرت ایضاً بها الحقایق الخلقیة المظهریة فی جمیع مرائیها و مراتبها و مناظرها و مجالیها الروحانیة و المثالیة و الطبیعیة تماماً ظهوراً فرقانیاً تفصیلیاً ، وکان ظهورها فی الخلیقة ظهوراً جمعیاً احدیاً کمالیاً لیس کظهور کل منها فی کل من المظاهر ، اذلیس کل منها کل کل منها من کل وجه ، فما فی بحری الوجوب و الامکان حرف ، ولاکلمة الا وهی فی الانسان الکامل الفاضل افضل و اکمل منه خارجاً عنه ، مع حصول فضیلة الخصیصة به له ، فافهم ان کنت تفهم ، والله الملهم و المعلم .

فما اکمل الانسان لوعرف قدره و ملك امره وکمل سره ولم یتعد طوره و لزم مرکزیة حقیقة الاعتدال و تحقق بحقیقة الاطلاق فی الجمع و الکمال . حققنا الله و ایاکم معاشر المستعدین الطالبین لهذه الحقیقة و المسترشدین الی هذه الطریقة ، بفضله و طوله و قوته و حوله .

و اما استناد العوالم التی کنی عنها الشیخ ، «رضی‌الله عنه» بالرعایا الی هذا الخلیفة و هی الخلیفة فمن حیث ان کل حقیقة ، حقیقة من حقایق ذات الخلیفة

و نشأته ، برزخ من حيث احدية جمعها بين حقيقةما من حقايق بحر الوجوب ، و بين حقيقة مظهرية لها من حقايق بحر الامكان هى عرشها ، و تلك الحقيقة الوجوبية مستوية عليها ، فلما ورد التجلى الكمالى الجمعى الالهى على المظهر الكمالى الانسانى تلقاه بحقيقة الاحدية الجمعية الكمالية ، و سرى سرّ هذا التجلى فى كل حقيقة من حقايق ذات الخليفة ، ثم فاض بنور التجلى منها على ماينا سبها من العالم ، فما وصلت الآلاء و النعماء الواردة بالتجلى الرحمانى على حقايق العالم الابعد تعيّنه فى الانسان الكامل بمزيد صبغة لم يكن فى التجلى قبل تعينه فى مظهرية الانسان الكامل بحقايق العوالم و اعيانها رعايا للملك الحقيقى المالك لهم ، و على الخليفة رعاية رعاياه على الوجه الانسب و الاليق و الافضل ، و فيه يتفاضل الخلائف بعضهم على بعض ، فاجهد ، و اشهد ، واكشف ، تشهد ، و الله الهادى .

قال ، رضى الله عنه : « فما صحّت الخلافة الا للانسان الكامل[1] فانشأ صورته الظاهرة من حقايق العالم و صوره ، و انشأ صورته الباطنة على صورته ، تعالى . و لذلك قال : «كنت سمعه و بصره . . . » ولم يقل: كنت عينه[2] و اذنه ، ففرق بين الصورتين ».

[بيان ايجاد الحق صورة ظاهر الانسان]

اما انشاء صورته الظاهرة من حقايق العالم و صوره ، فمن حيث ان ظاهرية الانسان احدية جمع جميع الحقايق الكونية وصورها ، فما من ذرة من ذرات الوجود من العقل الاول الى آخر نوع من انواع الموجودات الكونية الاوفى نسخة ظاهر الانسان الكامل نظيرتها و مندوحتها ، و نسبتها اليه كنسبة الاصل الى الفرع و نسبة حقايق ذات الانسان و صورها الى حقايق العالم و صورها نسبة

١- و انشأ صورته ـ ف ـ .

٢- و ماقال : كنت عينه...

الاصل الی الفرع ، ولقد ذکرنا نظایر حقایق العالم و صورها من الانسان الکامل فی‌الشرح الکبیر ، و ربما یحشو حشو حواشی هذا المختصر شئ من ذلك حتی یکون الکتاب‌کافیاً وافیاً ، والله الموفق و المؤید و المعین .

[بیان اظهار صورة باطن الانسان الکامل]

و اما انشاءالله ، تعالی ، صورة باطن الانسان علی صورته ، تعالی ، فهو ان الانسان الکامل حاوٍ جامع لجمیع الاسماء الالهیة الفعلیة الوجوبیة ، و جمیع نسب الربوبیة . فانه ، اعنی الانسان الکامل واجب الوجود بربه عرش‌الله ، بقلبه ، فهو حق واجب الوجود ، حی ، عالم ، قدیر ، متکلم ، سمیع ، بصیر ، و هکذا جمیع الاسماء ، ولکن بالله علی الوجه الاجمع الاکمل . و صورة الله التی خلق‌الله آدم علیها ، هی احدیة جمع جمیع هذه الحقایق الربانیة الالهیة علی الاطلاق ، لاغیر . فباطن الانسان علی صورة الله و ظاهره علی صورة العالم و حقایقه ، و الظاهر مجلی و مرآة للباطن ، و الباطن متعین فی الظاهر و به‌بحسبه‌کما عیّن رسول‌الله ، صلی‌الله علیه و سلم ، فیما اسنده الی الله ، تعالی ، انه قال : «کنت سمعه و بصره » ولم یقل عینه و اذنه، ففرق بین صورته الظاهرة وصورته الباطنة.

یرید : « رضی‌الله عنه » فی هذا الحدیث و الا ففی غیره التعمیم و الشمول علی صورتیه الظاهرة و الباطنة ولا تظنن قولنا : صورته الظاهرة جسمانیة فقط ، فلیس المراد ذلك ، بل خلیقته من جسم و روح و قوی و عقل و معانی و صفات و غیرها مما یصدق اطلاق الخلیقة و ماسوی الله علیه . فالهیئة الجمعیة من جمیع ماذکرنا هی صورته الظاهرة ، فبهذاکان الانسان الکامل بظاهره صورة العالم الاحدیة الجمعیة ، و قیل : فیه العالم الصغیر ، ای من حیث الصورة . و الذی یتضمن هذا الحدیث من الفرق بین الصورتین و التخصیص ، فهو ان السمع و البصر حقیقتان ملکوتیتان و الهیتان للنفس اوللروح‌کیف شئت ، و اما العین و

الاذن فهما آلتا ادراك المبصرات و المسموعات بالنسبة الى مَن ادراكه مقيّد بالآلات مادام كذلك ، واما سمع الحق و بصره الذى تسمى بهما ، فغير متوقف على الآلة و الجارحة ، فذكر فى هذا الحديث الاليق بجنابه ، تعالى ، لاهل العموم بلسانهم ، و الا فان الادراكات بالآلات و الجوارح كلها ، وقد يسرى النور فى باطن المحقق المتحقق بهذا المقام الى ظاهره و اعضائه و جوارحه كما جاء فى اليد و الرجل و اللسان و القدم و الطريق ، والله ولى التوفيق .

قال ، رضى الله عنه : « و هكذا هو فى كل موجود[1] فى العالم بقدر ما يطلبه حقيقة ذلك الموجود ، ولكن ليس لاحد مجموع ما للخليفة[2] ؛ فما فاز الا بالمجموع ».

يعنى « رضى الله عنه » : ان الحق متعين فى كل جزء ، جزء من العالم بحسب خصوصيته لاغير ، فاشترك الكل فى مطلق المظهرية و افترقت فى الخصوصيات ، ففاز الانسان بخصوص الجمع بين جميع الخصوصيات المظهرية ، ففاز بظاهره بالاسم الظاهر من جميع الوجوه و بباطنه بالاسم الباطن كذلك ، وكان الجامع لاحدية جمعها على الوجه الاجمع الاحسن .

قال ، رضى الله عنه : « ولولا سريان الحق فى الموجودات بالصورة ماكان للعالم وجود ، كما انه لولا تلك الحقايق المعقولة الكلية المذكورة ، ماظهر حكمها[3] فى الموجودات العينية . و من هذه الحقيقة ، كان الافتقار من العالم الى الحق فى وجوده ».

قال العبد « ايده الله به » : قد اعلمناك فيما تقدم ، ان الله خلق آدم على صورته و على صورة الانسان العالم ، و ان الصورة التى خلق آدم عليها صورة

١- وهكذا هو الخليفة فى .
٢- مجموع ما فى الخليفة . .
٣ - ماظهر حكم فى . . .

معقولیة احدیة جمع جمیع الاسماء ، و ان العالم بجمیع اجزائه جمعاً و فرادی ، مظاهر الاسماء التفصیلیة ، و انه الصورة الانسانیة الفرقانیة ، و ان صورة الانسان الکلی علی صورة العالم او حقایقه تماماً ، و ان صورة باطنه صورة الله . و تذکر[1] جمیع هذه الاصول و اعلم انه مامن موجود من الموجودات ولاشئ من الاشیاء الا و هو مظهر و مرآة و محل ظهور للوجود الحق الظاهر فیها و الساری باحدیة جمع الصور الالهیة فی الکل ، اذالنفس الرحمانی یقتضی[2] النور الوجودی الالهی فایض علی المظاهر الکیانیة بالصورة الربانیة الاحدیة الجمعیة ، ولکن ظهورها فی‌کل مجلی و تعینها فی‌کل مظهر انما یکون بحسب القابل لابحسب الصورة کظهور النور الکبیر فی المرآة الصغیرة ، فانه صغیر و متشکل بشکلها ، وکان المراد الاول الاولی و المقصد الالهی الاعلی الاجلی من الایجاد هو التجلی الالهی بصورته فی احدیة جمع النفس الساری فی حقایق العالم ، ولولا هذا السریان النوری الوجودی بالصورة المقدسة الاحدیة الجمعیة الالهیة فی حقایق هذا المجلی المشهود الموجود ، ماوجد موجود ولاشهود مشهود ، فافتقار العالم الی الموجد من اهل هذه الحقیقة ، حتی یحصل له شرف المظهریة ، لصورته ، تعالی ، فان المخلوق علی الصورة التی هی مخلوقة علی الصورة الالهیة یکون علی الصورة الالهیة یکون علی الصورة .

قال ، رضی‌الله عنه :

شعر

فالکل مفتقر ماالکل مستغن	هذا هو الحق قدقلناه‌لانکنی
فان ذکرت غنیاً لاافتقار به	فقد علمت‌الذی من‌قولنانعنی
فالکل‌بالکل مربوط‌ولیس‌له	عنه انفصال خذوا ماقلة عنی

---

۱ – فتذکر . خ .

۲ – یفیض . خ .

قال العبد ، « ايده‌الله به » : اعلم ان الله سبحانه و تعالى ، بجميع نسبه الذاتية موجب لوجود العوالم و المظاهر و مستلزم لمتعلقات حقايقه الوجوبية و دقايق ساير اسماء الربوبية ، و تلك المتعلقات هى حقايق المخلوقية و المربوبية، فهى واجبة الوجود بايجاب الواجب الوجود بالذات لها ، ولولاهذه الحقايق المظهرية من اكوان عالم الامكان لما ظهرت الصورة الالهية المقدسة الاحدية الجمعية الذاتية ، فشمل الافتقار نسب الربوبية و حقايق المربوبية ، بيد ان افتقار العوالم الى الحق فى التحقيق بالحقيقة و الوجود على التعيين ، و ليس كذلك افتقار النسب الاسمائية ، فان الوجود هو المسمى بجميع الاسماء المتعين بجميع النسب ، فما بها افتقار فى الوجود و التحقيق الى العالم ، ولكن فى ظهور الآثار و الاحكام لاغير ، ومع ذلك فلافتقار بها الى عالم معين او مظهر شخصى مبين، بل يوجب بالذات لها مظاهر لا على التعيين الى ابدالآبدين كما هو مقتضى ذاته المقدسة من الازل دهر الداهرين . فافهم و اعلم ان فلك الوجود الحق محيط بالموجودات العينية و الغيبية هويته المحيطة ، و اول تعينه الذاتى بفلك الالهية، و هى محيطة لافلاك الاسماء الالهية ، ثم افلاك الاسماء محيطات بحقايق مظاهرها الكيانية ، و هى اجناس العوالم و انواعها واصنافها و اشخاصها ، و دايرة فلك الهوية الكبرى الذى للوجود الحق فلك محيط بجميع الافلاك و جميعها منحصر فى اربعة افلاك :

فلك اللاتعين و الاطلاق الوجودى العينى الحقيقى ، و فلك التعين الاول الاحدى الجمعى الاكبر ، و هو من الوجود الحق كالقلب من الانسان ، و هذا الفلك محيط بفلكين عظمين كليتين محيطين بساير الافلاك التفصيلية الآتى حديثها فى مواضع مواقعها فلك الالهية المحيطة بجميع نسبها واسمائها على الفلك الكونى المظهرى من المعلول الاول الى آخر صورة توجد من آخر نوع وجد .

ثم اعلم: ان فلك كل حقيقة من نقط محيط فلك الالهية ، و هى عبارة عن نسب

الربوبیة ، و الحقایق الوجوبیة انما یتم بفلك متعلقها من العالم ، فکل فلك من افلاك حضرات الاسماء مقسوم بقوسین کلیتین متساویین مساویین مجموعهما من محیط الفلك الدایر ، فالقوس الاعلی لنسب حقیقة فلك الاسم الله و نسبها و لوازمها نقط محیط دایرة متعلقة الحایل متصلة الرقایق و الجداول بنقط محیط القوس الآخر الخصیص بمرتبة الکون المظهری ، و المجموع فلك کامل ، فافلاك الالهیة و نقط محیطها مربوطة بافلاك العوالم و نقط محیطها ، فالکل مفتقر ماالکل مستغن ، و هذا معنی قول الکامل : الکل بالکل مربوط ، فلیس له عنه انفصال خذوا ماقلته عنی . و انی الانفصال[1] و الافتراق و الحقیقة الکلیة مقتضیة للاتصال و الاتفاق و الایتلاف و الاعتناق « وکل انسان الزمناه طائره فی عنقه » فاذا قامت قیامة التفصیل و تمت مقامات التوصیل و التحصیل و بعثرت قبور النشور و بسطت ارض الحشر و النشور ، فیوم القیامة « یلقاه کتاباً منشوراً » و سنذکر ما تبقی من تتمة هذا السر فی الموضع الالیق به ، انشاءالله ، تعالی .

و اما قوله : « فان ذکرت غنیاً لاافتقار به » فقد عرفت الذی بقولنا نعنی فانه « رضی‌الله عنه » یشیر الی الغنی الذاتی الحقیقی الاحدی القاهر اعیان الاغیار و الموجدکثرة النظراء و النظار «کان الله ولاشئ معه ، هوالله احد الله الصمد لم‌یلد » لم‌یوجب من حیث ذاته الغنیة معنی الانتاج و الایجاد ولایقتضی‌الاظهار و الاشهاد ، لانه بالذات‌کامل ابدالآباد « ولم یولد » لم‌ینتج من اصل مقدمات منتجة « ولم یکن له » لایکون للهویة الکبری المحیطة بالکل ، مثل ولاکفؤ من احد معین ، فافهم .

قال ، رضی‌الله عنه : « فقد علمت حکمة نشأة[2] جسد آدم اعنی صورته الظاهرة التی هی احدیة جمع جمیع الحقایق المظهریة الخلقیة روحانیها

---

۱ ـ : وان الانفصال و الافتراق ـم ـ

۲ ـ فی بعض النسخ : حکم نشأة آدم.

العقلية والنفية ، وجسمانيتها الطبيعية والعنصرية والمثالية و البرزخية و الحشرية « وقد علمت نشأة روحانية آدم[١]، اعنى صورتة الباطنة ، فهو الحق الخلق » اى باطنه حق و ظاهره خلق . [وقد علمت نشأة رتبته و هى المجموع الذى به استحق الخلافة . فآدم هو النفس الواحدة التى خلق منها هذا النوع الانسانى ، و هو قوله : « ياايهاالناس ، اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة ، و خلق منها زوجها و بثمنها رجالاكثيراً و نساء »[٢].

قال العبد : اعلم ان ابانا ، عليه‌السلام ، صورته ظاهرية احدية جمع جميع الجمعيات ، و هو اول الختوم فى المرتبة الظاهرةبه ختم صور الانواع الوجودية، و هو بمثابة البشرة من وجه الصورة الالهية ، و لهذاكان ابا البشر و جميع الصور البشرية بهذه المثابة من صورة اللاهوت . ولماكان ، صلى‌الله عليه و سلم ، صورة ظاهرية احدية جمع جميع الجمعيات الالهية و الكونية المنبعثة من جمعية التعين الاول الحقيقية و الطبيعية الكلية و النفسية العمائية ، فهو ، صلى‌الله عليه و سلم، اول‌صورةاحدية جمع الجمع بين الحقايق الوجوبية بالفعل و التأثير و بين الحقايق الكونية بالانفعال و التأثر ، و ذلك فى اول النشأة الاحدية الجمعية .

و انماكان نفساً واحدة ، لان الواحد اصل العدد و منشأه ، و لعدم صدور غير الواحد عن الواحد . و لماكان‌المرادمن خلق آدم وجود الخليفة على الوجه الاكمل الاجمع بين المجموع و المفصل ، اخرج الله من هذا الاصل بعدد ذريته و عدد مايحويه النفس الواحدة الكلية الالهية ، صورة احدية جمع جميع الحقايق الانفعالية القابلة صور الجمعيات الكمالية ، و سماها حواء من الحواية ، و هى الجمع على صورة آدم من طينة طبيعية التى لها الجانب الايسر ، كنى عن هذه

١ـ : نشاة روح آدم .

٢ ـ س٤ ى١ .

الحقیقة انها خلقت من ضلع اعوج ، لان الطبیعة من حقیقتها الاعوجاج الی الظهور و التعین ، فاظهر الله من هذین الابوین صورکلیات صور احدیات جمعیات جمیع الحقایق الجمعیة المظهریة الانسانیة ، فکانت حواء تنتج للاب و لدین فی‌کل بطن بمقتضی الاصل الذی‌کان فی بطنه صور الحقایق الفعلیة و الانفعالیة معاً و هو حقیقة الحقایق و التعین الاول فافهم ، انشاءالله ، تعالی .

ثم قال ، رضی‌الله عنه : « فقوله : اتقوا ربکم ، اجعلوا ماظهر منکم و قایة لربکم ، واجعلوا مابطن منکم ، وهو ربکم ، و قایة لکم : فان الامر ذم و حمد، فکونوا وقایته فی الذم واجعلوه وقایتکم فی الحمد تکونوا ادباء عالمین»[1].

قال العبد : لماکان ظاهریة آدم من مجموع عالم الکیانی و العالم منحجابیته مجمع النقایص و المذام الخصیصة بالمقام الامکانی ، فالافعال و الاخلاق و الاحکام الصادرة عن الانسان ، انکانت قبیحة یستحق علیها المذمة اما عرفاً او عقلاً او شرعاً ، فالاحری و الالیق ان ینسبها الی نفسه ادباً و تحقیقاً ، ناظراً فی ذلك نظراً دقیقاً ، فان الصادر من الحق خیر محض ، و هو الواحد لاغیر ، فانه بالنسبة الی من وجد به خیر محض ، و النقایص و القبائح راجعة الی الکیان من حضرة الامکان ، و العدم الذی یلی احد جانبی الامکان بالنسبة الیه اولی ، وما کان فیها من الکمال و الفضائل و المحاسن و المحامد ، اضاف الی الحق ، لانها فی الحقیقة راجعة الی الوجود الحق ، و حینئذ یکون العبد قد جعل نفسه وقایة للحق فی اضافته المذام الی نفسه‌کما قال : « و ما اصابك من حسنة[2] فمن الله وما اصابك من سیئة فمن نفسك » و الحق ان الحق وقایة لنفسه فی اضافة المحامد الیه و نفی المذام عنه من وجهین و باعتبارین جمعاً و فرادی ، و الیه یرجع عواقب

---

۱ ـ تکونوا ادباء عالمین . فی‌نسخة ق .

۲ـ س٤ ی۸۱ .

الثناء ، وهذا مقتضى التحقيق الاتم و الكشف الاعم و الادب الكامل الاهم ، و لمثل ذلك فليعمل العاملون .

قال ، رضى‌الله عنه : « ثم الله اطلعه[١] على ما اودع فيه ، وجعل ذلك فى قبضتيه : القبضة الواحدة العالم ، و القبضة الاخرى آدم و بنوه ، و بين مراتبهم فيه ».

قال العبد : « ايده‌الله ، تعالى به » : اعلم ان الكمل من الصورة الاحدية الجمعية الانسانية لابدلهم ان يريهم الله و يشهدهم صور تفاصيل ما اودع فهيم تشريفاً لهم و تكميلاً و تفهيماً لهم بحقايقه التى او دعها فيهم و توصيلاً ، و كذلك اشهد آدم ، عليه السلام ، صور تفاصيل النشأة الانسانية فى مقامى الجمع و الفرق المشار اليهما بالآفاق و الانفس ، فاشهد جميع العالم فى قبضة الواحدة، و هى اليسار عرفاً اصطلاحياً ، و اشهد آدم و ذريته فى الاخرى ، و هى اليمين كذلك ، وكلتا يدى ربى يمين مباركة ، و الحديث مشهور .

قال الشيخ ، رضى‌الله عنه : « لما اطلعنى الله ، تعالى ، فى سرى على ماودع فى هذا الوالد الاكبر ، جعلت فى هذا الكتاب ماحدلى منه‌لاما وقفت عليه ، فان ذلك لايسعه‌كتاب ولا العالم الموجود الآن ».

قال العبد : فكما اطلع الله هذا الوالد الاكبر من كونه احدية جمع ظاهرية الصورة الجمعية الاحدية الانسانية الكمالية الالهية على ما اودع فيه من اسرار مظهريات الاولاد ، كذلك اطلع و اشهد خاتم الولاية الخاصة المحمدية الجامع بجميع الكمالات الاحدية الجمعية الانسانية ، و الجامع لجميع الجمعيات جميع ما اودع فى الوالد الاكبر ، عليه السلام ، من صور احديات جمع الجمعيات الكمالية بين جميع الكمالات النبوية ما امر « رضى‌الله عنه » باظهار حقايق كل

---

١ – : ثم انه سبحانه و تعالى اطلعه .

ذلك ، ولكن باظهار ماحده له رسول‌الله ، صلی‌الله علیه و سلم ، خاتم نبوة التشریع و صورة جمع جمیع التفاصیل النبویة و الرسالتیه و نسب الربوبیة و حقایق الاسماء الوجوبیة المتعلقة بالوضیع و الرفیع ، و الله یقول الحق و هو المجیب البصیر السمیع . قوله : « رضی‌الله عنه » لایسعه‌کتاب ولا العالم الموجود لآن ، اشارة الی ان العالم احکم‌کتاب یعول الیه و علیه ، کتبه الله بقلمه الاعلی و فسره فی لوحه المحفوظ الاجلی و حروفه الحقایق الذاتیة و الوصفیة و الفعلیة و الحقیة و الخلقیة الربانیة و الکیانیة ، و هو ای العالم الموجود الآن‌کتاب مبین جمیع الخفیات و الجلیات من الکمالات ، و هو و ان حصل علی‌کمالات لایتناهی فلیس الاکتاباً واحداً ، و لکن الله له‌کتب‌کثیرة تمتیلها الحقیقة الروحیة العلمیة الانسانیة الکمالیة ابدالآبدین ، ولن یزال خلاقاً موجداً دهر الداهرین ، و صلی‌الله علی محمد خاتم‌النبیین ، و علی ورثته الکمل المقربین .

قال الشیخ ، رضی‌الله عنه : « فمما شهدته مما نودعه فی هذا الکتاب کما حده لی رسول‌الله ، صلی‌الله علیه و سلم ، حکمیة الهیة فی‌کلمة آدمیة و هو هذا الباب ».

قال العبد : هذه الحکمة مخصوصة بحضرة الالوهیة و انکانت الحکم کلها الهیة ، ولکن بین آدم ، علیه السلام ، و بین الله ، تعالی ، نسب جامع و نسب تعریفك بها لك نافع، و ذلك ان‌الالهیة‌کمامر احدیة جمع جمیع الحقایق الوجوبیة، و آدم احدیة جمع جمیع الصور البشریة الانسانیة .

وقد ذکر شیخنا الامام الاکمل ابوالاولاد الالهیین الکمل ، سند الورثة المحمدیة ، سیدالاخوان فی الوراثة الالهیة الکمالیة صدر الحق و الدین ، محیی الاسلام و المسلمین ، ابوالمعالی محمدبن اسحاق‌بن محمدبن یوسف ، « رضی‌الله عنه » فی‌کتاب له لطیف الحجم محیط لکثیر من جمل هذا العلم ، قریب المأخذ لاولی الالباب و ذوی الفهم ، ولم یحضرنی عند تعلیقی هذا الشرح ، وکان فیه

غناء عن شرح هذه التراجم و الفهرست ، ولكن وارد الوقت يملى على الكاتب مايجب البحث عنه مما اشار اليه الشيخ و مما يفتح الله للناس من رحمة و الله يقول الحق و هو يهدى السبيل .

من ذلك : ان الالوهة و الالوهية و الالهيةكلمات ثلاث دالات على احدية جمع جميع الكمالات الوجوبيه الواجبية الواجبة للنسب الذاتية و اسماء الربوبية، و ذلك بحسب الاختلاف التركيبى الواقع بين حروفها لفظاً مع الاشتراك الاصلى فى الدلالة،كذلك ايضاً دلالتها على هذه الحقيقة بحسب مراتبها فى مشربنا و ذوقنا، فالالوهة اسم لمعقولية المرتبة المطلقة التى لذات الله الواجب الوجود فى مقابلة العبودة الذاتية، التى هى اسم لمعقولية المرتبة المطلقة الخلقية التى للعالم المقيد، فكما ان العبودة مرتبة ذاتية للعبد معقولة،كذلك الالوهة مرتبة لله معقولة سراً ، اعتبرنا هاله متحققة به وجوداً اولم نعتبرهاكذلك ، دالة على المرتبة الواجبية الفعالة الموجدة لاغير ، وهى احدية جمع جميع النسب الاسمائية من حيث معقولياتها و خصوصياتها و من كونها فى ذات الواجب عينها غير زائدة عليها ، و الالوهية اعتبار هذه الحقيقة المرتبية قائمة بالذات مضافة اليها ، و دلالتها دلالة احدية جمعية بين معقولية المرتبة الاحدية الجمعية و بين الذات الواجبة من حيث احديتها الجمعية الذاتية الخاصة بالله فقط، والالهية اعتبار هذه الحقيقةلله موجودة الاحكام و الآثار ظاهرة النسب و اللوازم و العوارض بالفعل فى جميع الحضرات عرفاً تحقيقياً .

فاعلم هذه الفروق بين هذه الكلمات فانها لطيفة .

و منها ، ان آدم ، عليه السلام،كما هو صورة ظاهرة الاحدية الجمعية الانسانية البشرية ، و لهذا سمى آدم اشتقاقاً من اديم الارض و اديم الوجه ، وهو ظاهر هما ، و يكنى لذلك ابا البشر اشتقاقاً من بشرة الوجه ،و هى ظاهريته التى يباشرها الابصار و العيون ، ووجه كل شئ حقيقته الاحدية الجمعية ، و وجه

الانسان مستقبله واحدية جمع حواسه الخمسة الظاهرة كماعلمت ، فالانسانية الكمالية لها من صورة الله مثابة الوجه من صورة الانسان ، و هی متحققة فی جميع الختوم الكمل، كماستعلم ذلك فی شرح الحكمة الشيثية ، انشاءالله ، تعالی.

والذی يختص بآدم من الجمعية الانسانية الالهية الكمالية هوظاهريتها الظاهرة لاغير، فهوابوالبشر مؤمنهم وكافرهم، موحدهم ومشركهم، انبياؤهم. و اولياؤهم وكذلك الالهية ظاهرية المرتبة الاحدية الجمعية الربانية ، بخلاف الالوهية التی هی باطنها ، والالوهة التی هی معقولية المرتبة لاغير . و الحكم المنزلة علی آدم ، عليه السلام ، الواقعة فی صورة حاله من دخوله الجنة و نعيمه الحق له و لزوجه فيها اولاً ثم هبوطه الی الارض ، و تشهير نسبته الی العصيان الظاهر ظاهراً و الی الغواية المذكورة ، و غير ذلك، كلها احدية جمعية ظاهرة علی الوجه الكمالی الاجمالی و فيه مترع للبسط فيه مجال ، و فيه اسرار و حكم كثيرة ، لانذكرها فی هذا الاختصار لكونها من الاسرار العالية التی لم يأمر رسول الله ، صلی الله عليه و سلم ، خاتم الولاية الخاصة المحمدية بكتابتها فی هذا الكتاب ، و لكون اكثر الافهام تنبو عنها لعلو مرتبتها و مجدها ، ولكن سنكشف هذه الاسرار فی كتب يوضع لذلك فی وقته ، و فيما ذكرنا تنبيه وتلويح و تشويق ، و الله ولی التأييد و التوفيق .

قال ، رضی الله عنه : « ثم حكمة نفثية فی كلمة شيثية ».

قال العبد : اعلم : ان الترتيب الواقع فی هذا الفهرست[1]، انما هو ترتيب رتبی عينی[2] و تأخر و تقدم وجودی عينی بين هذه الحكم بموجب المتناسبة الرتبية .

و فص كل حكمة انما هو قلب ذلك النبی الكامل الذی اسندت تلك الحكمة

---

۱ ـ الفهرس . خ .

۲ ـ عيسی علمی . خ

الى كلمتها الخصيصة بها ، و الحكم تقدّوس العلوم الخاصة بالاحكام التى امر النبى امّته بها و ظهرت فيهم على الوجه الذى يقتضى تلك الحضرة ، ولكن ذكرها هيهنا من حيث الحضرة الأحدية الجمعية الكمالية الخصيصة بالمرتبة الختميّة[1] المحمدية فى كل حضرة فافهم .

و النفث لغة نوع من النفخ ، و هو ارسال النفس من مخرج حرف الثاء مضموماً ارسالاً رخواً ، و النفث مخصوص باهل[2] علم الروحانية و النيرنج و العزايم،والرقى شرعتها و حكمتها ، و هوبث الروحانية و بسطها فى النفس على ما ينطوى عليه الباطن من العزائم . قال البنى ، صلى‌الله عليه وسلم: «ان روح‌القدس نفث فى روعى ، ان نفساً لن تموت حتى تستكمل رزقها » .

ولماكانت الحكمةالجمعيةالاحدية المبدئيةالخصيصة بحضرة الالوهيةقدكملت بآدم ، ويليه فى المرتبة مرتبة الفيض الجَودى و الوهب الجُودى بالنفس الرحمانى ، و هذه المرتبة الوهبية مخصوصة بالكلمة الشيثية ، فانه اول انسان نزلت عليه العلوم الوهبية الدينية ، فنزلت عليه علوم الروحانيات و الملائكة الخصيصة بالتسخير و التصريف و التصرف فى الأكوان بالاسماء و الحروف و الكلمات و الآيات و ماشاكل ذلك، فلهذه المناسبة الاصلية ، ذكر ، « رضى‌الله عنه » حكمة النفث بعد حكمة الالهية و اضافها الى شيث ، عليه‌السلام،كمااضاف الحكمة الاولى الى آدم . و شيث فى اللغة العبرانية هو الهبة ، وكان اول من وهبه الله آدم بعد تفجّعه على فقد هابيل فعوض الله له عن هابيل شيثاً و سيرد فى داخل الفص ، تتمة البحث .

قال ، رضى‌الله عنه : « ثم حكمة سبوحية فى كلمة نوحية» .

قال العبد « ايده‌الله به » : اما اضافة هذه الحكمة الى الحضرة السبّوحية، فهو ان الغالب على الدعوة النوحية التنزيه و التقديس على ماسيجئ فى شرح

١- الجمعية . خ.

٢- باهل عالم الروحانية.

المتن ، و اولى تعين من المراتب الاسمائية بعد تعين المرتبة الالهية هى مراتب اسماء التنزيه و الاطلاق و التقديس ، ثم يتعين النسب الثبوتية و بعد تعين مرتبة الفيض و النفث ، انما اولا[1] عالم الارواح و العقول و المجردات التى لها من معرفة الحق قسم التنزيه و التسبيح و التقديس ، و لهذاكان[2] الحكمة الثالثة . فالاول حكم الجمع ، و الثانى مرتبة الفيض و الوهب ، و الثالث ايجاد عالم التنزيه و التقديس . و لأن الغالب على امّة نوح ، عليه‌السلام ، الامور الظاهرة و عبادة انواع الاصنام ، وجب ان يكون من الله دعوة نبيّهم الى التنزيه و التطهير عن التحديد و التجسيم تعليماً ، ان مايعبدون لايصلح للعبادة ، و لهذا نزلت هذه الحكمة على نوح ، و قلبه ، عليه‌السلام ، محل نقش هذه الحكمة ، فهذا ما اردنا من تفسير قوله فص حكمة سبوحية فى كلمة نوحية .

قال ، رضى‌الله عنه : « ثم حكمة قدوسيّة فى كلمة ادريسية » .

اعلم : ان التسبيح كما علمت حمد الحق ، تعالى ، و الثناء عليه بالامور السلبية و نفى النقايص عن الجناب الالهى وتنزيهه عن التشبيه و التحديد والتقييد، وكذلك التقديس هو التنزيه عن النقايص و عن صلاحية قبول جناب الله ، تعالى، ذلك و امكانه فيه ، فان ذلك مستحيل اضافته الى جنابه ، تعالى ، لكونه غنياً عن العالمين ، و لكون جنابه ، تعالى ، احدية جمع الكمالات الاحاطية وجوداً و مرتبة . و الفرق بين التنزيه النوحى و الادريسى ، ان دعوة نوح ، عليه‌السلام ، و ذوقه تنزيه عقلى و تنزيه ادريس ، عليه‌السلام ، عقلى و نفسى ، فان ادريس عليه السلام ، ارتاض حتى غلبت روحانيته على طبيعته و مزاجه و تروحن ، وكان كثير الانسلاخ و المعراج ، و خالط الملائكة و الارواح ، و عاشرهم و خرج عن صنف البشر ستة عشر سنة ، لم ينم ولم‌يأكل حتى بقى عقلاً مجرداً ، وعرج به الى السماء الرابعة ، بخلاف نوح ، عليه‌السلام ، لانه‌كان قائماً بحظ النفس

١- العبارة لاتخلو عن الاضطراب . ٢- و لهذاكانت الحكمة الثالثة . .

و الروح و تزوّج و ولده ، و هو الاب الثانى ، فتنزيه ادريس ابلغ و اتم ، فانه نزه الحق من حيث تعينه فى عينه عن اوساخ الطبيعة و الجسمانية ، و بقى فى نفسه عقلاً مجرداً وسقطت عنه شهوته،كما يرد عليك ، فافهم .

قال، رضى‌الله عنه: « ثم خكمة مهيمنية[1] فى كلمة ابراهيمية ».

قال العبد : هى شدّة العشق و غلبة الهيمان ، و هو عدم الانحياز الى غرض معين بل الى المحبوب فى اى جهةكان لاعلى التعيين . و هذه المرتبة تحقّقت اولاً فى الارواح العالية المهيّمية ، تجلى لهم الحق فى جلال جماله ، فهاموا فيه و غابوا عن انفسهم فلا يعرفونها ولاغير الحق ، و غلب[2] على خليقتهم حقيقة التجلى فاستغرقهم و استهلكهم و ملكهم. و تحقق ذلك فيمن تحقق من كمل الانبياء ابراهيم ، عليه‌السلام ، لانه‌كان خليل الرحمان ، و الخليل هو المحبّ الحبيب الذى يتخلل فى‌خلال روح المحب والمحب فى الحبيب،كماقال: تخلّلت منك الروح منى . و لهذا سمى الخليل خليلاً ، و الخليل ، عليه‌السلام ، غلبه محبّة الحق حتى تبرّء عن ابيه فى الحق و عن قومه و ذبح ابنه فى سبيل‌الله و خرج عن جميع ماله مع‌كثرة المشهورة لله،كما قيل عنه ان ملائكة الله ، تعالى ، قالوا : لابد مع هذا الخير و البركة و النعمة و المال و الوجاهة و النبوة و الملك و الكتاب الذى اعطى الله ابراهيم ان يحبه ، و ليس ذلك بجنب هذه العطايا كثيراً، فقال الحق لهؤلاء الملائكة : جربوه ، فتجسدوا له فى صور البشر و ذكرالله له بالتنزيه ، فقالوا : سبوح قدوس رب‌الملائكة و الروح ، فلما سمع ابراهيم ، عليه‌السلام ، هذه الكلمات ، اخذه الوجد و الهيمان فى الله ، تعالى ، واستدعى منهم ان يعيدوا عليه الكلمات ، فطلبوا من ماله اُجَراء على اعادة الكلمات ، فاعطى ثلث ماله ، فذكروا الذكر ، فاستعاده منهم‌كرّة اخرى و اعطاهم الثلث

١- مهيميه .

٢- وغلب على خلقيتهم .

الثانی فسبّحوا له الله بالمذکور من الذکر ، فطاب وقت ابراهیم وازدادهیمانه فاستعاد الکلمات منهم و اعطاهم الثلث الباقی ، فاعادواله ، فلما تم امتحانهم له ذکروا انهم ملائکةالله ، فلهذا نسبت هذه الحکمة الی ابراهیم ، علیه‌السلام .

قال ، رضی‌الله عنه : « ثم حکمة حقیة فی کلمة اسحاقیة ».

اعلم : ان عالم المثال المقید ، و هو عالم الخیال اذا شوهدت فیه صورة و تجسّدله المعنی او الروح فی صورة مثالیة او خیالیة ، ثم اذارجع الی الحس و شاهد حقیة ذلك علی الوجه المشهود ، فقد جعله الله حقاً ، ای‌اظهر حقیة مارأی فی الوجود العینی حساً ، فان الخیال لاحقیقة له ولاثبات،کما قال یوسف ، علیه‌السلام ، « هذا تأویل رؤیای من قبل[1] قدجعلها ربی حقاً ».

وکان هذا حال ابراهیم علیه السلام ، فی مبدئه ، فکان لایری رؤیا الاوجد مصداقها فی الحس ، ورأی حقیقتها عیناً ، فکان ، علیه‌السلام ، لایأول رؤیاه ، و هو نوع من الکشف الصوری . و سر ذلك ان الوارد اذا نزل من الخارج علی القلب ، ثم انعکس من القلب الی الدماغ، فصوّرته القوة المصوّرة فی المتخیلة و جسّدته ، خرج علی صورة الواقع ، لان عکس العکس مطابق للصورة الاصلیة ، فیشاهد صاحب الکشف المذکور شاهد الوارد مطابقاً للصورة الاصلیة علی مارآه فی‌عالم المثال .

وقد شاهدت هذا من ابی « رحمه‌الله » فی صغری‌کثیراً ، فکان « رحمه‌الله » یری رؤیا و یحکیها لی ، ثم یقع فی‌الحس علی مارأی ، فیتعجب و یسر بذلك. وکان مشاهد ابراهیم ، علیه‌السلام ، علی هذا ، و قدیعود بذلك ، ثم لما نقله الله الی ماهو اعلی و تحقق برتبة الکمال ، فصار قلبه محل الاستواء الالهی و ینبوع‌تنوع‌التجلیات‌ومنبعث انوار الواردات الخارجة الی الکون، فانبعث الوارد بمعنی القربان من قلبه الی القوة المتخیّلة فصوّرت له المصورة ذلك القربان ،

---

۱ ــ س۱۲ ی۱۰۱ .

و هو الكبش على صورة اسماعيل ، لكونه صورة السرّ الذى اوجب عليه القربان، فلما استيقظ لم يفسر رؤياه بموجب مقتضى عالم الخيال ، بل جرى على سيرته الاولى على مااعتاده . وكان مشهد اسماعيل ، عليه السلام ، ايضاً من هذا المشرب. فلما قال له : « يا بُنىّ انى ارى[1] فى المنام انى اذبحك » اى لله قرباناً ، فلم يزل اسماعيل عن معهود المشهود ، و استصحب الحال ، فقال : يا ابت افعل ماتؤمر. فصرح ان الوحى اليه كان بهذا الطريق ، و لهذا السّر ، اضيفت هذه الحكمة الحقية الى الكلمة الإسحاقية ، و سنذكر فى داخل شرح المتن سر الحقيقة .

قال ، رضى الله عنه : « ثم حكمة علية فى كلمة اسماعيلية ».

انما اسندت هذه الحكمة الى الاسم العلى ، لما شُرِّف اسماعيل ، عليه السلام ، بقوله : « وجعلنا له لسان[2] صدق علياً » ولأنه كان صادقاً فى الوعد ، و ذلك دليل على علوّ الهمة فى القول و الفعل، كما سنذكر .

قال ، رضى الله عنه : « ثم حكمة روحية فى كلمة يعقوبية ».

و حكمة اضافة هذه الحكمة الى الروحية ، لان الغالب على ذوق يعقوب عليه السلام، كان علم الانفاس و الارواح ، حتى ظهر فى وصاياه و اخباراته ، مثل قوله : « انى لاجد ريح[3] يوسف لولا ان تفندون » و وصى بنيه فقال : « لاتيأسوا من روح الله ، انه لايأس من[4] روح الله الا القوم الكافرون » و ذوق اهل الأنفاس عزيز المثال ، قد جعل الله لهم التجلى و العلم فى الشم ، قال رسول الله ، صلى الله عليه وسلم : « انى لأجد نفس الرحمان من قبل اليمن » قيل : انه ، عليه السلام، كنى بذلك عن الابصار وهم صور القوى الروحانية التى تصورتهم[5] على صور القوى الطبيعية ، و اليمن ايضاً من اليمين ، و هو اشارة الى الروحية

١- س٣٧ ى١٠١ .
٢- س١٩ ى٥١ .
٣- س١٢ ى٩٤ .
٤- س١٢ ى٨٧ .
٥- نضر تهم .

و عالم القدس .

قال ، رضی‌الله عنه : « ثم حکمة نوریة فی کلمة یوسفیة ».

اضاف « رضی‌الله عنه » حکمة النور الی الکلمة الیوسفیّة لظهور سلطنة النوریةالعلمیةالمتعلقة بکشف‌الصور الخیالیة والمثالیة، وهو علم‌التعبیر علی‌الوجه الاکمل فی یوسف ، علیه‌السلام ، فکان یشهد الحق عند وقوع تعبیره،کما قال « قدجعلها ربی[1] حقاً » فاشار الی حقیقة مارأی ، واضاف الی ربه الذی اعطاه هذا الکشف و الشهود .

قال ، رضی‌الله عنه : « ثم حکمة احدیة فی کلمة هودیة ».

نسبة هذه الحکمة الی هود ، علیه السلام ، هو ان الغالب علیه ، شهود احدیة الکثرة ، فاضاف لذلك الی ربه احدیة الطریق بقوله : « ان ربی[2] علی صراط مستقیم » و قال : « و مامن[3] دابّة الاهو آخذ بناصیتها » فاشار الی هویة لها احدیةکثرة النواصی والدواب .

قال ، رضی‌الله عنه : ثم حکمة فاتحیة فی کلمة صالحیة ».

یشیر « رضی‌الله عنه » ان حکمته منسوبة الی الفاتح و الفتاح ، فانفلق الجبل له فی اعجازه ففتح الله له عن الناقة و فتح الله له علی قومه بذلك ، فکان موجب ایمان بعض امته و اهلاك بعضه فی وجود الناقة و مدتها .

قال ، رضی الله عنه : « ثم حکمة قلبیة فی کلمة شعیبیة ».

کان الغالب علی دعوة شعیب ، الأمر بالعدل و اقامة الموازین و المکائیل و الاقدار،کما قال : « وما ارید ان اشق علیك»[4] کل هذه الاشارات یدل علی رعایة العدل و احدیة الجمع و الاعتدال ، وکما ان العدل فی حفظ صحة جمیع البدن وسقمه الی القلب والقلب له احدیة جمع القوی الروحانیة والقوی‌الجسمانیة

---

۱ – س۱۲ ی۱۰۱ .
۲– س۱۱ ی ۵۹ .
۳–س۱۱ ی۵۰ .
٤– س۲۸، ی۲۷ .

و من القلب ينشعب الروح الطبيعى الى كل عضو ، عضو من اعلى البدن و اسفله، على ميزان العدل ، فيبعث لكل عضو مايلائمه من الروح الطبيعى ، فافهم . و استفاد منه موسى ، عليه‌السلام ،على علم الصحبة و السياسة و امره بالتخلى عن العامة الا فى وقت معلوم و قدر موزون ، وكان الغالب على موسى ، عليه‌السلام، الظاهر فحصل له بصحبته جميع مقام الجمع .

قال رضى‌الله عنه : « ثم حكمة ملكية فى كلمة لوطيّة ».

اضيفت حكمته الى الملك من طلبه القوة و الركن الشديد ، فان للملك القوة و الشدة ، كما سيأتيك .

قال رضى‌الله عنه : « ثم حكمة قدرية فى كلمة عزيزية ».

اضيفت حكمة عزيزية عليه‌السلام الى القدر لطلبه العثور على سر القدر ، وكان الغالب على حاله القدر و التقدير ، « فاماته الله مأته عام »[1] و لما سأله الله، تعالى : كم لبثت عن قدر مالبث ؟ قال : بالتقدير « لبثت يوماً او بعض يوم[2] قال بل لبثت مائة عام » و قوله : « انى يحيى هذه‌الله بعد[3] موتها » استفهام استعظام و تعجب عن كيفية تعلق القدر بالمقدور بالنظر الظاهر على ماسيأتيك نبأه عن قريب.

قال رضى‌الله عنه : « ثم حكمة نبوية فى كلمة عيسوية » .

اسند الشيخ حكمته الى النبوة لكون الغالب على عيسى ، عليه‌السلام ، الانباء عن الحق و انباء الحق عنه له و عن نفسه ، و لعلوه و ارتفاعه الروحى و الالهى عن ابناء البشر ، كماستعرف .

قال ، رضى‌الله عنه : « ثم حكمة رحمانية فى كلمة سليمانية ».

اسندت حكمته الى الرحمان ، لكمال ظهور أسرار الرحمة العامة و الخاصة فيه صلى‌الله عليه ، على الوجه الاعم الاشمل و بالسرّ الأتم الأكمل ، وجعل الله

١- س٢ ى٢٦١ .
٢- س٢ ى٢٦١ .
٣- س٢ ى٢٦١ .

سعته فی امره و حکمه علی اکثر المخلوقات و سخّر له العالم جمیعاکما وسعت رحمة الرحمان جمیع الموجودات ، فافهم .

قال ، رضی‌اللهعنه : « ثم حکمة وجودیة فی کلمة داودیة » .

انماکانت حکمته وجودیة ، لماتم فی وجوده حکم الوجود العام فی‌التسخیر، و جمع الله له بین الملك و الحکمة و النبوّة و وهبه سلیمان الذی اتاه التصرف فی‌الوجود علی العموم ، و خاطبه بالاستخلاف ظاهراً صریحاً ، فبلغ الوجود بوجوده‌کمال الظهور .

قال رضی‌الله عنه : « ثم حکمة نفسیة فی‌کلمة یونسیّة » .

قال العبد : حاله ، علیه‌السلام ، کان ضرب مثل لتعین النفس الناطقة بالمزاج العنصری و اهوال لحوال المزاج الطبیعی . و فیه روایة ، ان حکمته مستندة الی النفس الرحمانی ـ بفتح الفاء ـ لما نفّس الله عنه جمیع‌کُربه المجتمعة علیه من قبل اهله و نفسه و ولده و ماله .

قال ، رضی‌الله عنه : « ثم حکمة غیبیة فی‌کلمة ایوبیة » .

جمیع احواله ، علیه‌السلام ، من اول حاله الابتلاء الی آخر مدّةکشف الضر عنه غیبیّ حتی ان الآلام‌کانت فی غیوب جسمه ، وابتلی بغتة غیباً ، ثم‌کشف عنه الضر ، کذلك من الغیب من حیث لایشعر ، فآتاه الله اهله الذین غیّبهم عنه و مثلهم معهم رحمة من الله غیبته،کما سنومی الی ذلك من قریب .

قال ، رضی‌الله عنه : « ثم حکمة ایناسیة فی‌کلمة الیاسیة » .

نشأته ، علیه السلام ، روحانیة علی وجه لایقبل تأثیر الموت ، فانفلق له جبل لُبنان من لباته فی صورة فرس من‌نار ، فآنس بها و آنسها ، فأمر بالرکوب علیها ، فرکبّها ، فنسب حکمته الی ایناس نوراحدیة الجمع فی صورة نارية الفرق علی مایأتی .

قال ، رضی‌الله عنه : « ثم حکمة احسانیة فی‌کلمة لقمانیة ».

كان الغالب على حاله فی کشفه و شهوده الاحسان ، و اول مرتبته الأمر بالعبادة على البصيرة و الشهود كما امر لقمان ابنه فی وصيّته اياه « يابنی لاتشرك بالله ان الشرك لظلم عظيم»[1] نهاه عن الشرك للاخلاص فی عبادته و عبوديته لله ، و هو اعلى مرتبة الاحسان ، ثم عرفه بوصيته ، تعالى ، الانسان بالاحسان ، ولقد احسن فی بيان احسان الله ، تعالى ، الى المرزوقين، كماستقف على اسراره عن قريب .

قال رضی‌الله عنه : « ثم حكمة امامية فی كلمة هارونية » .

كان هارون ، عليه‌السلام ، امام الائمة من الأحبار فی بنی‌اسرائيل كلهم ، و امره موسى ، عليه السلام ، ان يؤم امته ، و استخلفه عليهم ، و لقد صرح بامامته فی القرآن و صرح هو ايضاً بذلك فی طلبه الاتباع و الطاعة من قومه فی قوله : « فاتبعون و اطيعوا امری »[2].

قال رضی‌الله عنه : « ثم حكمة علوية فی كلمة موسوية » .

اعلى الله مكانته ، و اخبره انه هو الاعلى ، فقال : « لاتخف[3] انك انت الاعلى » و اعلى الله كلمته العليا على من ادعى العلو بقوله : «اناربكم »[4] الاعلى» « وكان عالياً من المسرفين »[5] .

ثم قال رضی‌الله عنه : « ثم حكمة صمدية فی كلمة خالدية ».

دعا الى الاحد الصمد ، وكان قومه يصمدون اليه و يقصدونه فی الملمات و المهمات ، فيكشف الله اياها عنهم بدعائه ، عليه‌السلام .

قال ، رضی‌الله عنه : « ثم حكمة فردية فی كلمة محمدية » .

قال العبد : جاء الوارد فی هذه الحكمة بعبارتين دالتين على حقيقة واحدة،

١- س٣١ ی١٢ .
٢- س٢٠ ی٩٢ .
٣- س٢٠ ی٧١ .
٤- س٧٩ ی٢٤ .
٥- س٤٤ ی٣٠ .

احدیهما ، حکمة کلیة ، لکونها احدیة جمع جمیع الحکم الجمعیة الکلیة المتعینة فی کل کل منها کلیة فهی کل کل منها .

و الثانیة ، حکمة فردیة لاسرار و حقایق یکشف لك عن اصولها و فصولها فی شرح حکمته ، صلی الله علیه وسلم .

قال رضی الله عنه : « و فص[1] کل حکمة ، الکلمة التی نسبت الیها ».

یعنی « رضی الله عنه » : ان محل نقش کل فص هو قلب ذلك الانسان الکامل المذکور عند کل حکمة فیها .

قال رضی الله عنه : فاقتصرت علی ماذکرته من هذه الحکم فی هذا الکتاب علی حد ماسبق[2] فی ام الکتاب ، فامتثلت علی مارسم[3] و وقفت عندما حدلی، ولورمت زیادة علی ذلك مااستطعت ، فان الحضرة تمنع عن ذلك والله الموفق لارب غیره ».

قال العبد « ایده الله به » : مراتب ام الکتاب کثیرة ، ولکن امهاتها الکلیة خمس :

الاولی ، ام الکتاب الاکبر ، و هو التعین الاول و حقیقة الحقایق الکبری.

و ام الکتاب الالهیة[4] و هو عماء الرب الذی ـ کان فیه ربنا قبل ان یخلق خلقه ـ فتذکر ، و هو لله ، تعالی ، خاصة .

والثالثة ام الکتاب المبین للاسم المدبر و هو العقل الاول و القلم الاعلی ، اعنی الکتاب المبین ، وامه حقیقة الحقایق الکیانیة ، و هو عماء العالم . ثم ،

---

۱ ـ الکلمة التی تنسب الیها ـ ف ـ

۲ ـ : ثبت فی ام الکتاب ـ ف ـ ۳ ـ مارسم لی . . . ـ ف ـ

٤ ـ والظاهرانه سقط من العبارة مرتبة الثانیة و ان ام الکتاب الالهیة و المرتبة العمائیة عبارة عن ام الکتاب الثانیة وکانه قال : المرتبة الثانیة ، ام الکتاب الکبیر و التعین الثانی وام الکتاب الالهیة والمرتبة العمائیة . . . سیدجلال آشتیانی ـ

ام الكتاب المفصّل للاسم المفصِّل بكسر الصاد ، و هو اللوح المحفوظ شرعاً و النفس الكلية عرفاً حكمياً ثم ، ام الكتاب الذى فى سماء الاسم الخالق ، و هو فى روحانية روح سماء القمر ، فافهم .

ثم اعلم : ان التعين الاول الذى هو حقيقة الحقايق الكبرى ، مرتبة الانسان الكامل ، وهى احدية جمع جميع الكتب الهيها وكونيها ، واثبت ثَبَتَ هذه الحكم و الكتب ، رضى الله عنه ، مما ثبت فى هذه الام من مشرب احدية جمع جميع الكمالات الختمية المحمدية ، و هذه المرتبة هى البرزخية الفاصلة بين التعين و اللاتعين و الغيب الذاتى و الشهادة الكبرى و بين الحقية و الخلقية و صاحبها صاحب الحد ، محمد خاتم الانبياء ، الذى حد منها ماحد لخاتم الولاية الخاصة ان يخرج به الى الناس ، فينتفعوا به ، بل هو الحد . فافهم ، و الله يقول الحق و هو يهدى السبيل .

قال رضى الله عنه : « و من ذلك : فصٌ حكمة نفثيَّة فى كلمة شيثية ».

قدذكرنا حكمة استنادكل حكمة من هذه الحكم الى الكلمة نسبت اليها ، فلا نعيدها الا فى مواضع مسيس الحاجة اليها ، واما الحكمة فقد قال فيها الشيخ « رضى الله عنه » :

اعلم : ان العطايا و المنح الظاهرة فى الكون على ايدى العباد و على غير ايديهم على قسمين : و منها[1] عطايا ذاتية و عطايا اسمائية ، و يتميز عند اهل الاذواق.»

قال العبد : الهبات و العطايا الالهية سواءكان وصولها الى العباد على ايدى العباد بواسطتهم اولابواسطة ، فهى اما ذاتية اعنى ذوات الالوهية ، و هى تجليات اختصاصية من الله ، احدية جمع جميع الاسماء الالهية خصيصة بالكمل المقربين، و نُدَر الافراد الكاملين ، اذالذات من ـ حيث هى هى ـ لاتعطى عطاءاً ولا

١ـ منها عطايا ذاتية ـف ـ

تتجلی تجلیاً لاذاتیة ولا اسمائیة من حیث حضرة ، حضرة بحسب قبول المتجلی له و خصوص قابلیته و مقامه ، و هذه العطایا و التجلیات و الاذواق و العلوم و الاحوال و الاخلاق متمیزة عند اهلها الذین هم اهلها یعرفونها ذوقاً وکشفاً .

قال رضی‌الله عنه : کماان منها مایکون عن سؤال معین و عن سؤال غیر معین . و منها مالایکون عن سؤال ، سواءکانت الاعطیة ذاتیة او اسمائیة » .

یعنی « رضی‌الله عنه » : ان هذه الأعطیات و المنح سواءکانت ذاتیة او اسمائیة ، فاما انیکون عن سؤال سائل ، او لاعن سؤاله . فانها قد تصل الی العبد بلاسؤال لفظی ، وقد یکون بسؤال لفظی .

قال رضی‌الله عنه : « فالمعیّن کمن یقول : یارب اعطنی کذا ، فیعین امراً مالایخطر له سواه ».

یعنی : حال التلفظ بالسؤال . « و غیر المعین » بکسر الیاء «کمن یقول : یارب اعطنی ما تعلم فیه مصلحتی ـ من غیر تعیین ـ لکل جزء من ذاتی لطیف وکثیف » .

یعنی : ماینا سبه ویلائمه .

قال رضی‌الله عنه : « و السائلون صنفان : صنف بعثه علی السؤال الاستعجال الطبیعی ، فان الانسان خلق عجولاً . و الصنف الآخر بعثه علی السؤال لماعلم[1] ان ثم امورا عندالله، قدسبق العلم بانها لاینال الابعدالسؤال، فتقول، فلعلّ مانسأله ، یکون من هذا القبیل؛ فسؤاله احتیاط لما هوالأمر علیه من الامکان ، و هو لایعلم مافی علم الله ، ولا مایعطیه استعداده فی القبول ، لانه من اغمض المعلومات الوقوف فی کل زمان فرد علی

۱ـ : ان ثمة امورا .

استعداد الشخص فی ذلك الزمان ».

قال العبد : السائلون للعطايا الالهية سواءكانت ذاتية او اسمائية ، اوكانوا معيّنين لسؤالاتهم او غير معينين ـ كما ذكر الأمثلة اما ان يكونوا غير عالمين لما فی علم الله و تقديره من وقوع المسؤل و عدم وقوعه و بماهم مستعدون له فی كل زمان فرد من الازمنة و فی كل آن من الآنات ، او عالمين بذلك و بمايعطيه استعدادهم . فغير العالمين ، اما ان يكون الباعث لهم علی الطلب و السؤال ، الاستعجال الطبيعی او الاستعداد الحالی او الاحتياط ، مع مجمل العلم بان من الاعطيات الالهية ماسبق علم الله و قدره ان لاينال الا بالدعاء ـ اما بالنسبة الی هذا السائل او بالنسبة اليها فی كل سائل ـ فانكان الاستعجال الطبيعی ، فهو اما ان يوافقه الاستعداد الحالی او لم يوافق ذلك ، فان وافق ، فلابُدّ من وقوع المسؤل ، و ان لم يوافق ، فقدلايقع فی الحال، و انكان الباعث الاستعداد الحالی و الحال الاستعدادی ، فان المسؤل يقع و ينال ، سواء تلفظ بالسؤال اولا ، فان ألسنة الاستعدادات فی السؤال لايتأخّر عنها الاجابة ، وانكان الباعث علی الطلب و التلفظ بالسؤال هو العلم بان من المسؤلات و المطالب مالا يدرك ولايعطی الا بعد السؤال ، فهو يسأل و يطلب احتياطاً ، فقد يقع عين المسؤل انكان الاستعداد تاماً و انلم يوافق السؤال الاستعداد ، فيلبّی الله له فی حال السؤال و يتأخر الاجابة فی عين المسئول، فان التقدير عدم علم السائل بما فی التقدير والاستعداد، لكن الامكان باق ، فيمكن بالنظر الی السائل و مبلغ علمه انيقع، ويمكن أن لايقع . و باقتران الاستعداد للسئوال لايبقی تأخر ولا امكان بل يجب وقوع عين المسئول و الوقوف فی كل آن من الزمان علی استعداد الشخص لايكون الا للكمّل و النُّدر من الافراد ، فليس لكل احد ادراك استعداده فی كل آن حتی يسأل ما يستعدّ له فی الحال ، فيقع و قديكون علی حال مستعد فی زعمه لامور فيسألها ولايعلم حقيقة بل علی وجه الامكان ، فقد يقع وقدلايقع،كما ذكرنا ،

فافهم .

قال رضی‌الله عنه : « ولولا مااعطاه الاستعداد السؤال ماسأل ».

یشیر « رضی‌الله عنه » : الی ان السئوال یدل علی مطلق استعداد للسائل کامن فیه ، هو الباعث فلو اقترن الحال بالاستعداد لظهر ، و عدم الاقتران ، یوجب التأخر الی وقت الاقتران .

قال رضی‌الله عنه : « فعامة[1] اهل الحضور الذین لایعلمون مثل هذا » ای لایعلمون بعلم الله و باستعداد السائل للمسئول « ان یعلموه فی‌الزمان الذی یکونون‌فیه، فانهم لحضورهم یعلمون ما اعطاهم الحق فی ذلك الزمان و انهم ما قبلوه الا بالاستعداد . وهم صنفان : صنف یعلمون من قبولهم استعدادهم ، و صنف یعلمون من استعدادهم مایقبلونه . هذا اتمّ مایکون فی معرفة الاستعداد فی هذا الصنف ».

قال العبد : من السائلین الذین لاعلم لهم بالاستعداد ، اذکانوا اهل حضور و مراقبة ، فغایتهم اذا بالغوا فی المراقبة واستکملوا مراتب الحضور ان یعلموا فی‌کل آن من الزمان احوالهم ومایعطیهم الحق من الواردات والتجلیات والعلوم والاخلاق ، فاذا تجدّد لهم حال و تحققوا الحقیقة اَخلق الهی آو امرکونیّ ؟ اورد علیهم وارد علموا ذلك ، و علموا مجملاً انهم ماقبلوها الا بالاستعداد .

و اهل الحضور و المراقبة علی صنفین ایضاً : صنف لم‌یکشفوا عن عالم المعانی و الاعیان الثابتة ، فهم لایعلمون استعداداتهم علی التفصیل ، بل یعلمونه مجملاً من احوالهم و وارداتهم ، و صنف اقترن بحضورهم و مراقبتهم الکشف عن عوالم الغیب و الحضرات العالیة ، فعلموا اعیانهم الثابتة فی العلم الازلی الالهی القائم بذات الحق ، فعلموا استعداداتهم من خصوصیاتهم و قابلیاتهم الاصلیة الازلیة علی وجه الاجمال ، ثم بتعین الحال یعلمون اقتران السنة

۱- فی النسخ المعتبرة : ففایة اهل‌الحضور .

استعداداتهم بالحضور و السئوال فى الحال ، فيقع مايسألون فى الحال او بعد تأخر ، و الصنف الثانى اكشف من الاول .

قال رضى الله عنه : « و من هذا الصنف » اى الذين لايعلمون حال السؤال استعدادهم ولاعلم الحق فيهم « من يسأل لالاستعجال ولا للامكان ، و انما يسأل امتثالاً لامرالله فى قوله : ـ ادعونى استجب[1] لكم ـ ، فهو العبد المحض . و ليس لهذا الداعى همّة متعلقة فيما يسأل فيه[2] من معين او غير معين ، و انما همته فى امتثال اوامر سيده . فاذا اقتضى الحال السؤال سأل عبودية ، واذا اقتضى التفويض و السكوت ، سكت . فقد ابتلى ايوب ـ عليه السلام ـ و غيره و ماسألوارفع ماابتلاهم الله به ، ثم اقتضى لهم الحال فى زمان آخر ان يسألوارفع ذلك ، فرفعه الله عنهم » .

قال العبد : هؤلاء عبيد الله الصديقون ، لايسألون اذا سألوا معيّناً او غيره استعجالاً طبيعياً ولا احتياطاً رغبة فيما رغبوا به . اعنى اهل الاحتياط ان يعطيهم الله ذلك ، لعلمهم انلاينال الا بالسؤال ، بل سؤالهم امتثال لامرالله اياهم فى قوله: ادعونى[1]، حتى ان همتهم غير متعلقة بالاستجابة ، الا اذاكان مراد الله اجابتهم و السؤال ، لكنهم يدعون الله لما امرهم ان يدعوه ، لاغير ، فان اجاب يلقوه بالشكر و بمايجب ان يتلقوه به ، وانلم يجبهم علموا ان المراد هو الدعاء ، فان حصلت الاجابة ، علموا بالحال استعدادهم ، و انلم يجابوا علموا تأخر لسان الاستعداد الى وقت آخر ، فاخروا السؤال الى ذلك الوقت و قدموه كذلك لوقته فى الحال الحاضر . و انكان القسم الثانى من اهل الاستعداد والعلم به و العلم بالحال من استعداده قديسأل الله مع علمه باستعداده لما هو اهل له فى كل حال

١ـ س ٤٠ ى ٦٢ .

٢ـ مماسأل فيه ـ ف ـ

امتثالاً مع علمه بوقوع المسئول و اقتران الاستعداد الحالی للسؤال ، ولکن لایقصد الاجابة ولاتعلق همته بالوقوع ، بل همته امتثال او امرالله و نواهیه ، فهو العبد المحض .

و هذا الصنف اکمل ممن تقدمه ، فافهم . واذا اقتضی الحال السؤال واحسّ ان المراد الالهی هو الدعاء ، دعاوسأل عبودیة ورقاً و امتثالاً ، و ان عرف من استعداده الحالی ان الابتلاء تمحیص و تکمیل و رضوان من الله ، صبر و فوض الی الله وسکت عالماً بان الله لایبقی علیه حکم حضرة القهرو الجلال دائماً، بل لابدمن اضمحلال آثار القهر العرضی فی اللطف و الرحمة الذاتیین من قوله : « سبقت رحمتی غضبی » فیمن یغضب علیه ، ولاسیّما فی حق من سبقت رحمة الله به ازلاً بکمال القیام فی حقه ، مثل ایوب ، علیه السلام ، صبر ولم یسأل رفع الضیر عنه ابتداءاً لعلمه بالحال و الاستعداد الحالی ، وکذلک کل محنة و ابتلاء یبتلی به الله عباده لیس من باب القهر المحض ، فانها رحمة خاصة و نعمة فی صورة محنة و نقمة ، لایرغب فیها الا العلماء بمرادالله و علمه و المطلعون علی سرالقدر، فاذاعلموا وصول او ان انفصال الضراء والبأساء و حصول زمان اتصال الرخاء والسراء ، دعوا الله ، تعالی ، فرفع عنهم الضر و بدل لهم بالیسر العسر ، تبریاً عن توهم المقاومة و المقاواة للقهر الالهی فی عدم السؤال و المداواة ، فکانوا فی حالتی السؤال و عدم السؤال عبادالله الأدباء الناظرین الی امرالله و حکمه بموجب ارادته و علمه .

قال الشیخ رضی الله عنه : « و التعجیل بالمسئول فیه و الابطاء للقدر المعین الذی له عندالله . فاذا وافق السؤال الوقت اسرع بالاجابة ، و اذا تأخر الوقت اما فی الدنیا و اما فی الآخرة تأخرت الاجابة ـ ای المسئول فیه ـ لاالاجابة التی هی لبیّک من الله . فافهم هذا » .

قال العبد : اعلم : انکل سؤال یسأله العبد من الله ، فان یجیبه فیه لامحالة

وقد اوجب على نفسه الاجابة بقوله : « ادعونى استجب »[١] و انه لااوفى من الله بعهده و وعده ، فاذا دعاه العبد اجابه فى الحال بلبيك ، و ذلك فى مقابلة مايلبى العبد اذا دعاه ، ولكن الله ، تعالى اذاعلم من العبد تأخر ظهور الاستعداد الحالى الحصول المسئول ، بادره الله فى الحال بما يعينه على كمال القابلية و الاستعداد، و بعده لقبول تجلى الاجابة فى عين المسئول و ذلك لعدم موافقة الاستعداد وقت السؤال ، فاذا جاء الوقت المقدر لحصول عين المسئول و وافقه السؤال ، اجيب فى الحال ، فالاجابة اذن من اول وقت السؤال اى سؤال كان ، و من اى سائل كان ، واجبة الوقوع من الله ، ولكن ظهور حكمها عند السائل بقدر استعداده و قابليته او ان ظهور حكم الاجابة انما هو فى اعداده و امداده تكميل استعداده لظهور المسئول المأمول ، و اذاعلم الله من العبد كمال الاستعداد فى السؤال بلسان الحالى و الذاتى و الاستعدادى قبل سؤاله بلسانه الشخصى بعثه على السؤال و اجابه فى الحال ، فمن لم يعثر على هذا السر ظن ان سؤال بعض العبيد لايتأخر عنه الاجابة و البعض غير مجاب ، و ليس الامر كما ظن ، بل كان دعاء كل من داع يدعوالله[٢] ، فى شئ فانه مجاب ، و لكن الامر كما امرالله ، تعالى «وماكان لرسول ان يأتى بآية الا باذن الله»[٣] و هو كمال الثانى والقابلية والاستعداد، « فاذا جاء امرالله قضى بالحق[٤] و خسر هنالك المبطلون » .

قال الشيخ رضى الله عنه : « واما القسم الثانى و هو قولنا : و منها مالايكون عن سؤال » فانما اريد بالسؤال التلفظ به ، فانه فى نفس الامر لابد من سؤال اما باللفظ او بالحال او بالاستعداد. كما انه لايصح حمد مطلق قط الا فى اللفظ و اما فى المعنى فلابدان يقيده الحال . فالذى

١- س ٤٠ ى ٦٢ .
٢- من كل داع يدعوالله . خ .
٣- س ١٣ ى ٣٨ .
٤- س ٤٠ ى ٧٨ .

یبعثك علی حمد الله ، هـو المقید لك بـاسم فعل او باسم تنزیـه . و الاستعداد من العبد لایشعر به صاحبه و یشعر بالحال ، لانه یعلم الباعث و هو الحال » .

یرید : ان عطاءالله لماکان فیضاً ذاتیاً دائمیاً لاانقطـاع له ، ولکن حصوله لاحد و وصوله بالحال من یداحد ، اذ و غیر ذلك انما هو بسؤال لسان الاستعداد و الحال و المرتبة و الذات غیر دائم الوقوع ، و لهذا یتأخر الاجابة . فاذاوافق لسان القـول لسان الاستعداد ، سرعت الاجـابة ، و لذلك یحصل الاعطیـات و المسئولات بلاسؤال لفظی ، فیظن انه لیس عن سؤال اصلاً، و لیس ذلك کذلك، فتذکر .

فالسؤال الذاتی هو انالذوات فی ذاتیاتها سائلة من الله و قابلة منه قیامها بذاته و بقائها منه ، و اما سؤالات السنة الاستعدادات ، فکالذی یتکامل اهلیته و قابلیته لحصول امر منالله و فیض ، فان ذلك لایتأخر اصلاً .

و سؤال المرتبة،کالنبوة تسأل من الله بما به و فیه قیامها و قوامها من النبی الذی بوجوده دوامها .

و اما سؤال لسان الحالکالجائع یطلب بجوعه الشبع و العطشان یطلب بعطشه الری . وکما ان الحمد المطلق غیر واقع لتقیید حال الحامد و وصفه و مقامه له حال الحمد و ان اطلق لفظاً ، فکذلك العطاء بلاسؤال غیر واقع ، فان لـم یکن سؤال لفظی و وقعت الاجابة و وصلت الصلات و الهبات وشملت الرحمة والبرکة.

فاعلم ان الألسنة المذکورة هیالتی استدعتها و اقتضتها ، ولکن الاستعداد لایشعر به صاحبه لغموضه و یشعر بالحال ، لکونالحال باعثاله علیالطلب والسؤال، فیعلم ان لسان حاله هوالباعث له علیالسؤال باللسان ، فافهم .

قال رضی‌الله‌عنه : «والاستعداد اخفی سؤال»

یعنی رضی‌الله‌عنه : لهذا لایشعر به‌صاحبه لخفائه ، وکونه موقوفاً علی علم القدر المعلوم لاهل الکشف من العلم الالهی القائم بالحق، وهواصعب العلوم واعزّه منالاً واعلاها مثالاً وانفعها مآلاً وارفعها مقاماً وحالاً .

قال رضی‌الله عنه : «وانما یمنع هولاء» یعنی ، الدین لایسألون» عن السؤال علیهم بان‌لله فیهم سابقة قضاء ، فهم قد هیّئوا محلهم لقبول مایرد منه ، وقدغابوا عن نفوسهم و اغراضهم».

یعنی اوجب علیهم علمهم و تحقّقهم ، بانّه ، لابُد من‌وقوع ماقدرالله لهم و علیهم بلاتخلف بموجب علمه .

قال رضی‌الله عنه « ومن هؤلاء من یعلم ان علم‌الله به فی‌جمیع احواله هو ماکان علیه فی‌حال ثبوت عینه قبل وجودها ، و یعلم ان الحق لایعطیه الا مااعطاه عینه من العلم به ، و هوماکان علیه فی حال ، ثبوت عینه قبل وجودها و یعلم ان الحق لایعطیه الامااعطاه عنه من‌العلم‌به، و هو ماکان‌علیه فی‌حال ثبوته، فیعلم علم‌الله به من این‌حصل، و ماثمّ‌صنف من‌اهل‌الله‌اعلی واکشف من‌هذاالصنف‌فهم الواقفون علی سرّ القدر».

قال‌العبد ایده‌الله به : «ومن العلماء بسابق علم‌الله وقضائه بجمیع‌مایجزی علیهم صنف هم‌اکشفهم شهوداً وأکملهم علماً و وجوداً بان جمیع احواله و افعاله و مایصل الیه من العطایا و المواهب الالهیة انمایکون بحسب مااعطته عینه الثابتة التی هی عبارة عن صور معلومیته‌لله ، تعالی ازلاً قبل وجوده العینی ، و ان‌العلم الالهی انما تعلق بالمعلوم بحسب المعلوم ، ولاتأثیر للعلم فی‌المعلوم بمالیس فیه ، اذالعلم‌عبارة عن تعیّن العلم فی نفس العالم علی ماهو علیه وکشف‌العالم للمعلوم کشفاً احاطیّاً یمیزه عن معلوم آخر بخصوصیاته . فلیس للحقیقة العلمیة الاالکشف و التمییز علی

وجه الاحاطة بالمعلوم ، و المعلوم هو يعطى بكونه معلوماً صورة تعيّنية ارتساميّة فى نفس العالم هى صورة معلوميته لله ، تعالى ، ازلاً ، وهى ازليّة ابدية قائمة بقيام العلم الذاتى بالذات الديموميّة القيومية ، وعلى هذا لاتحكم المشيّة الإلهية بقضاء وقدر على موجود الابموجب ماسبق به‌العلم الازلى ، ولم يتعلق العلم الازلى بكل معلوم الابحسب ماأعطى المعلوم عن عينه الثابتة . فان لكل معلوم قدراً تقدر وتعين و تميّزبه فى خصوصيته عن معلوم آخر ، اولم يتعيّن المعلوم فى حضرة العلم الذاتى الالهى الا بقدره عندالله و قدره الذى يخصّص به . و من‌حصل هذا الكشف ، علم المأخذ والمعدن الذى لعلم‌الله بالمعلوم ، فافهم . فهذا اعلى الكشوف و العلوم والشهود ، واهله هم‌الواقفون على سرّ القدر ، جعلنا‌الله واياك منهم ، انه عليهم قدير .

قال الشيخ ، رضى‌الله عنه : «وهم على قسمين : منهم[1] من يعلم [ذلك مجملاً و منهم من يعلمه مفصّلاً ، والذى يعلمه مفصلاً ، اعلى و أتم من الذى يعلمه مجملاً ؛ فانه يعلم مافى علم‌الله فيه].

ان علم الله به وباحواله الظاهرة و الباطنة بحسبه فيه ، ولكن عمله جملى لاتفصيلى وكلى لاتعيّنى، فلايعلم تفاصيل احواله الوجودية قبل وقوعهاعلى التفصيل». والتفصيل على هذا الصنف ، فمن يعلم تفاصيل احواله الوجودية ظاهرها وباطنها كمارويت عن سيدى و سندى و قدوتى الى‌الله ، الشيخ الكامل المكمل ، اكمل ورثة المحمديين صدرالحق والدين محيى‌الاسلام و المسلمين ، ابى‌المعالى محمدبن اسحاق‌بن محمدبن يوسف ، رضى‌الله‌عنه ، وكان يتكلم معى فى‌هذاالمقام من سرّالقدر ، انشيخنا الاكمل ، خاتم‌الولاية الخاصة المحمدية ، قال‌له : لماوصلت

---

۱ – آنچه‌راکه شارح علامه دراین قسمت آورده است در نسخ فصوص دیده نشد ، لذا حقیر عبارت نسخ معتبر را باعلامت دراین مقام آورده‌ام ـ جلال‌آشتیانی ـ

الى بحر الروم من بلاد اندلس ، عزمت على نفسى ان لا اركب البحر الا بعد ان اشهد تفاصيل احواله الظاهرة و الباطنة الوجودية مما قدر الله علىّ ولى و منى الى آخر عمرى. قال «رضى الله عنه» . فتوجهت الى الله فى ذلك بحضور تام وشهود عام ومراقبة كاملة ، فاشهدنى الله جميع احوالى مما يجرى ظاهراً و باطناً الى آخر عمرى ، حتى صحبة ابيك «اسحاق بن محمد» و صحبتك و احوالك و علومك واذواقك و مقاماتك و تجلياتك و مكاشفاتك و جميع حظوظك من الله ، ثم ركبت البحر على بصيرة ويقين، وكان ماكان و يكون من غير اخلال ولا اختلال .

وكيفيّة هذا الكشف ، ان المكاشف يتحقق بعينه الثابتة الازلية ، و يشهدها كشفاً و يشهد احوالها فى المواطن والمراتب الوجودية والأطوار الشهودية مع اعيان ماهياتها و لوازمها و لوازم لوازمها و عوارضها و لواحقها و لواحق اللواحق ، دنياً وآخرة وعند الله ، فيعلم من عينه الثابتة الثابتة التى هى مأخذ العلم الالهى من حيث انها فيه سبحانه عينه وليست غيره ، فيعلم ما فى علم الله فى الكوائن و الحوادث فى حقه وفى حق غيره . و هذا النوع من علم سرّ القدر وكشفه اكمل و اتم واكشف واعمّ ، جعلنا الله واياك من عبيده الاختصاصين ، انه ارحم الراحمين .

قال ، رضى الله عنه : «اما باعلام الله ، تعالى ، ايّاه بما اعطاه عينه من العلم به ، و اما بان[1] يكشف له عن عينه الثابتة و انتقالات الأحوال عليها الى مالا يتناهى ، و هو اعلى ؛ فانه يكون فى علمه بنفسه بمنزلة علم الله به، لأن الأخذ من معدن واحد».

قال العبد : لمّا قرر «رضى الله عنه» مراتب حصول العلم بالاعيان الثابتة و سر القدر وباحوال عينه الثابتة، احتمل ان يكون حصول هذا العلم لهذا الصنف الاكشف الاعلم باعلام الله و الهامه اياهم . واحتمل ايضاً ان يكون طريق حصول ذلك من عين الطريق و المأخذ الذى تعلق العلم الالهى بذلك ، و ذلك لأن الله يلقى الى

---

١ : و اما ان يكشف له من

ربه‌اسراره‌ربّه‌عبیده‌المصطفین مـاشاء من‌العلوم و الحقـایق فیحصل الاطلاع علی سرّالقدر و احوال العین الثابتة من جملة ذلك . و اعلی من هـذا انیکشف الله ، تعالی ، بعنایته الکاملة الذاتیة لهذا العبد عن حضرة العلم و عالم المعانی ، فیشاهد الأعیان الثابتة فی عین الذات الغیبیّة و الحقیقة المطلقـة الکلیة و نابتة فـی‌ارض المظهریات المحققة العلیّة ثبوتاً احدیاً علمیاً و تعیّناً ذاتیاً غیبیاً ، و اذا شـاهد عینه الثابتة و احوالها حوالیها فی‌اطوار الوجود و اقطار الشهود ، الی مالایتناهی ــ کان اخذ العلم بعینه الثابته من المعدن‌الذی احاط فیه به‌العلم الذاتی ، و هذا اکمل شهود فی هذا المقام ، جعلناالله و ایاکم من اهله .

قال رضی‌الله عنه : الا انه من جهة العبد عنایة من الله سبقت‌له هی من جملة أحوال عینه [یعرفها صاحب هذا الکشف، اذا اطلعه‌الله علی‌ذلك، ای‌علی احوال عینه] الثابتة ، فـانه لیس فی وسع‌المخلوق اذا اطلعه‌الله علی ذلك ای‌علی احوال عینه الثابتة التی یقع صورة الوجود علیهـا ان یطلع فی هذا الحال علی اطلاع الحق علی هذه الاعیان الثابتة فی‌حال عدمها ، لانها نسب ذاتیة لاصورةلها . فهذا القدر یقول ان العنایة الالهیة سبقت لهذا العبد بهذه المساواة فی افادة العلم».

قال العبد «ایده‌الله به» : لمّا بیّن «رضـی‌الله‌عنه» ان هـذا العبد الاکشف الاکمل الذی حصل علمه بنفسه و بعینه الثابتة بمنزلة المساواة لعلم الله‌بعینه الثابتة و احوالها کذلك ، انما حصل عنایة الهیة بهذا العبد و صدق قدم فی علم قدم ، و هذه‌العنایة الالهیة به‌ایضاً من جملة احوال عینه الثابتة التـی اقتضتها بخصـوص استعدادها و قابلیتها الخاصّه انیعلم ذلك کذلك ، فان تعلق‌العنایة انما یکون‌بحسب تعلق الارادة الالهیة و المشیة الربانیّة ، و العنایة ارادة جیّة بالمعتنی به لتکمیله وتوصیله ، ثم تعلق‌المشیّة والارادة ایضاً بموجب تعلق العلم بعینه الثـابتةله‌ازلاً وابداً ، فالخصوصیّات العینیة و القابلیات الذاتیة هی‌اصل العنایة الازلیة وهی قدم

الصدق .

وقوله رضى الله عنه : «فليس فى وسع المخلوق» تعقيب لكلامه الأول ، اما باعلام الله اوبان يكشف ، يعنى : لايجمع لاحد بين الاطلاع على الاعيان الثابتة و احوالها و بين الاطلاع على اطلاع الله بعلمه على هذه الأعيان لأنه تعلق الشهود بامرين فى حالة واحدة ، و «ماجعل الله لرجل من قلبين[1] فى جوفه» ولان هذه الاعيان نسب ذاتية ، فهى بالنسبة اليها معدومة الأعيان و ان كانت ثابتة للحق فلا صورة لها فى اعيانها فماهى فيه بل هى فيه هو، كماقلنا ، نحن فيه هو ، فاعرفيا به و هوفينا نحن ، فافهم مانقول .

و هوية الوجود الواحد فى اعيان القوابل وان كانت بحسبها متعددة ، فهى ايضاً فى الهوية الواحدة الوجودية الذاتية كذلك بحسبها احدية ، فلما كانت هذه النسب فى العلم الالهى ثابتة للذات بأنها شئونه و احواله الذاتية ، و من حسبها «هو كل[2] فى شأن» لم يكن للممكن ان يطلع على اطلاع الحق على هذه النسب الكلية الذاتية التى هى مفاتيح الغيب حال عدميتها فى اعيانها تحت قهر الأحدية الذاتية ، فان هذا الاطلاع احدى[3] لم يظهر بعد للمشاهد والمشاهدة والمشاهد الثانية عين وجودى ، فانه انما يتأتى للمكاشف ان يطلع عليها من حيث انها ثابتة فى العلم وجوداً علمياً ، وحينئذ يتمكن المشاهد من شهودها .

قال ، رضى الله عنه : «ومن هيهنا يقول الله : «حتى نعلم»[3] وهى كلمة محققة المعنى ، ماهى كمايتوهمه من ليس له هذا المشرب».

قال العبد: هو يشير «رضى الله عنه» الى توقف تحقق النسبة العلمية من كونها كذلك على حقايق المعلومات و تحققها باعيانها فى الوجود ، لان العلم المضاف الى الحق من حيث الجمعية الالهية انما يتحقق بتحقق العلم بجميع الحقايق العينية والشئون الغيبية ، فان للحق ظهوراً فى كل شأن ، شأن ، فالعلم المضاف الى الحق

---

١ ــ س٣٣ ى٤ . ٢ــ س٥٥ ى٢٩ . ٣ــ س٤٧ ى٣٣ .

من حیث ذلك الظهور بذلك الشأن لایکون الا بعد تحقق الشأن بعینه فی‌الوجود، بخلاف العلم‌الذاتی الالهی فان توقف العلم علی المعلومات لیس من‌حیث احدیّة الذات فانّ الأحدیة الذاتیة یقهر الکثرة النسبیة العلمیة و الوجودیة العینیة ، فلایظهر لها اعیان اصلاً، و العلم و العالم و المعلوم فی‌احدیة الذات احدیة و کذلك فی‌الوجود واحد وحدة[1] حقیقة غیر زائدة علی ذاتیة الذات ، ولکن توقف تحقق العلم علی‌المعلوم من‌حیث ان العلم نسبة متعلقة بالنسب المعلومیة المظهریة من‌حیث هذه الشئون والحقایق الاسمائیّة التی تحققها بحقایق هذه الشئون فقوله : «حتی نعلم» اشارة الی توقف العلم المضاف الی الحق من حیث اسمائه الحسنی و شئونه و نسبه الذاتیة العلیا باحوالها و احکامها و آثارها و تعلقاتها و نسبها و اضافاتها و لوازمها و عوارضها و لواحقها و لواحق اللواحق من حیث المرتبة و المحل و المقام و الموطن و الحال فی‌الوجود العینی و الشهود العیانی الکونی . فهو اذن‌کلمة تحقّقه بالمعنی لیس کما یتاوّلها بالوهم اهل التنزیه الوهمی ، فان‌الحق لایستحق من الحق ولایتنزه عن مقتضیات ذاته و مقتضاها من‌حیث هذه النسب الذاتیة انلایظهر کل منها الا بکل منها فی‌کل منها ، فتوقف تحقق الحقیقة العلمیة علی‌حقیقة المعلوم کذلك کتوقفه علی حقیقة الوجود ، فالتوقف اذن بین النسب بعضها علی البعض ، وذلك غیر قادح فی‌الغنی الذاتی و وجوب الوجود للذات بالذات، وکون‌هذه‌النسب‌اعنی العالمیّة والمعلومیة و العلم کلها ذاتیة ، فافهم ان شاءالله ، تعالی . فان العلم و المعلوم و العالم فی‌احدیة الذات عینها لاغیرها ، والمعلومیة کالعالمیّة و المظهریة کالظاهریة نسب ذاتیة للذات کسائر النسب الذاتیة الوجوبیة التی‌العلم من‌جملتها ، فتوقف العلم علی المعلوم انما هومن‌حیث هذه النسبة العلمیة من‌وجه یغایر ذاتیة الذات بالخصوصیّة و فی‌التعقل ، ثم‌التغایر و التمایز بین الحقایق بالخصوصیات وفی تعقل المتعقل لها منا لایوجب الکثرة والتعدد و التوقف و التجدد و التغیّر

---

۱ ـ وحدة حقیقیة

فى الذات الواحدة التى عينها ، فافهم .

قال الشيخ ، رضى الله عنه : «وغاية المنزه (اى بوهمه) ان يجعل ذلك الحدوث[1] فى العلم المتعلق ، و هو اعلى وجه[2] للمتكلم بعقله فى هذه المسألة ، لولا انه اثبت العلم زائداً على الذات ، فجعل التعلق له لا للذات. و بهذا انفصل عن المحقق من اهل الله صاحب الكشف و الوجود».

قال العبد: اعلم ان غاية اهل التنزيه الوهمى ان ينسبوا الحدوث فى قوله تعالى: «ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم» الى التعلق العلمى ، فيكون الكثرة و الحدوث و التوقف و التغير و التجدد فى التعلق ، لا فى حقيقة العلم التى هى عين الذات ، ولا يرتفع الاشكال بذلك ايضاً ، لكون العلم هو المتعلق بذلك التعلق الحادث ، و لكون التعلق من وجه عين المتعلق ، ولا سيما وقد اثبت العلم زائداً على الذات ولا مخلص له فى هذا النظر الا ان يعلم ان الحدوث و الكثرة فى المعلوم المتكثر المتجدد المتغير الحادث ، و التجدد فى التعين و المتعلق به من حيث هو كذلك ، اما من حيث العلم الذى هو عين العالم الازلى فتعلق وحدانى ، لكون ارتباط النسب ، ارتباط النسب المتوقفة التحقق على الطرفين فى كل واحد منهما بحسبه ، فالكثرة والتغير و التجدد فى التعلق العلمى الوحدانى من حيث ما يرتبط به وهو المعلوم المتكثر المتغير المتجدد ، والوحدة فى التعلق ايضاً من حيث العلم الذاتى الوحدانى كهو ، فافهم . و ثم نظر آخر وهو ان العلم له اعتباران : احدهما من جهة الحق ، و بهذا الاعتبار هو عين الذات كما تقرر آنفاً والثانى من حيث انه نسبة متميزة عن ذاتية الذات بخصوصيتها و عن غيرها من النسب ، و هذه النسبة حقيقة كلية احدية التعلق بالمعلومات شأنه تميز المعلومات بعضها عن البعض وكشف حقايقها و حقايق احوالها على سبيل الاحاطة ، فهى من حيث كونها نسبة كلية لا تحقق لها الا بين عالم و معلوم ، فتكون متوقفة التعين على المعلومات

---

١ – فى العلم للتعلق به ٢ – يكون للمتكلم س٤٧ ى٣٣

و تعین المعلومات فی عرصة العلم من حیث هذا الوجه یکون بحسب المعلومات، و من حیث ان العلم عین الذات یکون تعیّن المعلومات فیه بحسب العلم کذلك احدیة ، فافهم .

ولماکان المعلوم نسبة و العلم ایضاً نسبة، لم یقدح توقف النسبة علی النسبة من کونها کذلك فی العلم الاحدی الذاتی الذی هو عین الذات ، فافهم .

ثم اعلم : ان الحضرة العلمیة تشتمل علی حضرات کلیة کثیرة ، و هی حضرة العلم و حضرة المعرفة و حضرة الحکمة و حضرة الخبرة و حضرة التقدیر. فالعلم کما مرّ هوالکشف الاحاطی التمییزی للمعلومات علی ماهی علیه من کل وجه للوازمها و لوازم لوازمها ، و المعرفة هی العلم بحقایق المعلومات من حیث حقایقها مجردة عن خلقیاتها و عن اللوازم و لوازم اللوازم و ترتّبها فی مراتبها لاغیر . والحکمة عبارة عن العلم بالمراتب و الحقایق المترتبة فیها و بالترتیب الواقع بین حقایقها ، ای حقایق المعلومات و اللوازم و العوارض و اللواحق و بالمواطن و الأحوال . و حضرة الخبرة هی حضرة العلم بظهور آثار الحقایق و احکامها بموجب الترتیب الحقیقی المذکور باسبابه و علله ، و حضرة التقدیر هی حضرة العلم بتعیّن اقدار الحقایق و خصوصیاتها فی العلم بحسبها و علی اقدارها ، فالتقدیر من المقدّر القدیم بحسب قدر المقدور[1] و قدره فی العلم ، و من کوشف بهذه الحضرات کلها واحاط بحقایقها بما به الامتیاز وبمابه الاشتراك، کان اکشف المکاشفین ، جعلناالله و ایاك منهم انه قدیر .

قال ، رضی الله عنه : «ثم نرجع الی الاعطیات فنقول : ان الاعطیات اما ذاتیة او اسمائیة . و اما المنح و الهبات و العطایا الذاتیّة فلایکون (أبداً) الا عن تجلی الهی . و التجلی من الذات لایکون ابداً الا بصورة استعداد المتجلی له ، و غیر ذلك لایکون» .

---

۱ ــ المقدر . خ .

قال العبد «ايده‌الله‌به» : ان العطايا و المنح و الهبات سواءكانت معانى و حقايق و علوماً و مشاهدات و تجلّيات الهيّة كانت او ربانية اوروحية او عقلية، او نفسية او طبيعية او عنصرية او مثالية على اختلاف طبقاتها و درجاتها ، فانها اما ذاتية او اسمائية ، و نعنى بالذاتية بحت الوجود و محض الوجود و الجود ، والاسمائية مايكون مخصوصة بصورة حضرة من الحضرات الالهية ، ثم الاسمائية لايكون الابحجاب و هو حجابيّة التعيّن الإسمى بمابه يمتاز عن الآخر و يغايره لاغير. و اما الذاتية فانها لايكون الا عن تجلى الهىّ ولايكون ابداً عن الذات الاحدية لما عرفت ان لاحكم و لارسم ولاتجلى ولاغير ذلك فى الاحدية الذاتية. فيكون تعين التجلى الذاتى من حضرة الالوهية فيضاف التجلى لهذاالسّر الى ذات الالوهة لاالى مطلق الذات ، فافهم هذا الفرق ، حتى لايشتبه عليك الحقايق.

ثم ان هذه العطايا و المنح الحاصلة بالتجلى لايتعيّن ابداً الابصورة استعداد المتجلى ، لانّ الاستعداد والقابليّات فى الاعيان هى المستدعية للتجليات الذاتية و الاسمائية، و المتجلى له صورة علمية ازلية على هيئة معنوية مخصوصة بتخصّص التجلى الوجودى وبتخصّص الفيض الجودى بموجب ماتعين وتخصّص فى النور العلمى الأزلى الشهودىّ بحسب خصوص المتجلى له ، فافهم .

قال ، رضى‌الله عنه : «فاذن المتجلى له مارأى سوى صورته فى مرآة الحق ، ومارأى الحق ولايمكن ان يراه مع علمه انه مارأى صورته الافيه: كالمرآة فى الشاهد اذارأيت الصورة فيها لاتراها مع علمك انك مارأيت[1] الصورة اوصورتك الا فيها . فابرزالله ذلك مثالاً نصبه لتجليه الذاتى ليعلم المتجلى له انه مارآه . و ما ثم مثال اقرب ولااشبه بالرؤية و التجلى من هذا . واجهد فى نفسك عندما ترى الصورة فى المرآة ، ان ترى جرم المرآة ، لاتراه ابداً البتة».

---

١ ــ مارايت الصّور

قال العبد «ایده‌الله‌به» : اعلم ان اهل التجلیات من‌اصحاب النبوات وارباب الولایات ، انما یرد علیهم بحسب استعداداتهم و خصوصیة قابلیاتهم الوجودیة ، وکذلك استعداداتهم فی عرصة الوجود العینی انما یکون بموجب استعداداتهم الغیبیّة الغیر المجعولة فی‌حضرة العلم الذاتی . وقداسلفنالك من‌قبل ان صورة معلومیّة کل احد لله تعالی ــ ازلاً ــ قبل وجوده العینی هی حقیقته و عینه‌الثابتة، وانها من حیث هی‌کذلك لیست اموراً وجودیة مغایرة للعلم «مغایرة حقیقیة» ولا زائدة علی ذات العالم ؛ زیادةتوجب الکثرة فی وحدته العلمیة،بل‌هی‌صورةنسبه و متعلّقاته المظهریة و احواله الغیبیّة و شئونه الغیبیة ، اذلامعیة لغیره معه ازلاً و ابداً دائماً وسرمداً «کان‌الله، ولم یکن معه‌شئ» و هوالآن علی ماهو علیه‌کان والعلم الذاتی اوجب تعیّن المعلومات فی حضرة العلم علی ماهی علیها ، فهی اذن نسبة و نسب نسبة : کالعلم و العالمیة و المعلومیّة والربوبیة و المربوبیة و الظاهریة و المظهریة والظهور و البطون و القید و الاطلاق و التعیّن واللاتعین و غیر ذلك ، جمیع هذه الحقایق نسبه و احواله النفسیّة ولایوجب کثرة فی‌عین الاحدیة ، کمالایوجب النصفیّة والثلثیة والربعیّة والخمسیة وغیرها من النسب[1] کثرة قادحة فی وحدة الواحد ، و انماالکثرة فی‌عرصة العلم والتعقّل‌عندنا لاغیر . فمهما حصل تجلی المتجلی له فی‌حضرة الوجود العینی ، فانما یحصل علی صورة استعداد العین الثابتة الازلیة التی لهذا المتجلی‌له ازلاً لتعین التجلی من الشأن الذاتی الذی هو عینه. و ذلك استعداد ذاتی لهذا القابل الازلی غیرمجعول؛ لان الفرض قبل الایجاد و قبل[2]الوجود فی‌حضرة الغیب ، فالتجلی الغیبی یتعیّن فی الذات فی غیب قابلیة المتجلی‌له ، ازلاً، اولاً بحسب صورة ذلك الاستعداد الغیبی الغیر المجعول ، ثم تظهر فی‌کل وقت وحال للمتجلی له فی‌عرصةالوجود العینی علی تلك الصورة التی هی‌صورة الحق فی‌عینه العینیّة اوصورة عینه‌العینیة

---

۱ ــ الفیب . خ . ۲ ــ و قبول . خ .

فى الحق، كيف قلت ، فانك فى الكل مرآته من وجه و باعتبار ، و هو مرآة الكل من وجه باعتبار . فمهما تجلى لك فمارأيت فى تجلى الحق لك الا صورتك الغيبيّة الازلية ان كان تجلى ذاتى او صورة نسبية ذاتية من النسب ، فمارأيت الله من كونه عين الكل فظاهراً بصورة الجمع و الاطلاق الذاتى ابداً، و اذا لم تره كذلك ، فمارأيته و مادمت انت انت ولم تكن عين الكل فلن ترى الحق الذى هو عين الكل المطلق عن قيد التعين فى الكل و بالكل و عن الجمع بين القيد و الاطلاق. فكيف انت تعلم انك متعين بصورتك الازلية الاصلية العلمية فى عين صورتك العينية الفصليّة الوصلية الأبدية فى مرآتيته الوجود الحق و الحق المطلق، فكما ان الرائى صورته او صورة غيره فى المرآة لا يرى سوى صورة الناظر ، ولا يمكن ان يرى جرم المرآة حال استغراق الشهود و الرؤية بالصورة المثالية المرئيّة ، اذ الشهود العينى و الابصار الشخصى التشخّصى لا يسع فى كل وقت واحد معيّن الا مشهوداً واحداً معيناً كذلك وصورة واحدة شخصية ، مع علمه ان تعين الصورة المشهودة وحصول الرؤية و تعلق الشهود بماليس الا فى المرآة ، ولهذا يكسب الصورة صفتها ، فافهم.

قال ، رضى الله عنه : حتى ان بعض من ادرك مثل هذا فى[1] مصور المرئى ذهب الى ان الصور المرئية بين بصر الرائى و بين المرآة ، هذا اعظم ماقدّر عليه من العلم والأمر كما قلناه و ذهبنا اليه . وقد بيّنا هذا فى الفتوحات المكية ، و اذا ذقت هذا ذقت الغاية التى ليس فوقها غاية فى وسع المخلوق . فلا تطمع ولا تتعب نفسك فى ان ترقى فى اعلى من هذا الدرج ، فما هو ثم اصلاً [3] و ما بعده الا العدم».

[بيان الأقوال فى الابصار]

قال العبد: اختلفت الاقوال فى كيفيّة تعلق الرؤية بالصورة المرئية فى المرآة، فمن قائل : ان مثال الصورة منطبع فى المرآة و تتعلق به الشهود والرؤيه فى المرآة.

---

١ ـ فى صور المرايا ٢ ـ «الا العدام المحض...»

و من قائل : ان الجسم الصقیل الصلب یوجب انعکاس النظر الی مایحاذی المرآة ، فیدرکه البصر خارجاً عن المرآة . وقیل له : لوکان ذلك کذلك ، لماادرك الیمین شمالاً ولاالصورة علی شکل المرآة ، بل ادرکها کماهی خارجة عن المرآة .

واجیب عن هذا : ان انعکاس النظر و القوة الباصرة عن الجسم الصلب الصقیل یوجب ذلك فی مرآة البصر ، لانه العکس بحسب المرآة فأدی الصورة منصبغة بموجب محل انعکاس النظر اولاً .

وقال بعضهم : الصورة غیر منطبعة فی المرآة ، و لکنها بین بصر الرائی و بین المرئی . وذلك مبلغه من العلم .

وقیل : ان الصورة مدرکة بعد انعکاس النظر عن الجسم الصقیل فی عالم المثال.

والحق ان الصورة لولم یکن منطبعة فی المرآة ، لما تکیفت بکیفیتها من الاستدارة والاستطالة ، ولم ینعکس ایضاً علی قول القائلین بالانعکاس کذلك ایضاً، فانه ان انعکس انما ینعکس بعد الانطباع .

وفی هذا الموضع مباحث شریفة : منها ، ان مرآتیة الباصرة ان لم ینطبع فیها الصورة المثالیة لما حصل الادراك ، فان کان حصولها فی المرآتیة البصریة بعد انعکاسها فی سطح المرآة فی الخارج ، لکان الیمین یمیناً و الیسار یساراً ، لأنها صورة مثال المثال قد انعکس مساویاً للأصل ومشاکلاً له فی الأصل فی صورة مرئیة فی المرآة ، و لیس ذلك کذلك . فالادراك اذن تعلق بالصورة فی المرآة منعکسة ، او انعکست مرآة الباصرة الی الصورة الخارجة من هذا الجسم الصلب الصقیل علی هیئة السطح ، فانعکست امثلة الصور فی مرآة الباصرة ، فادرکته المدرکة منعکسة کذلك مثل انعکاسها فی المرآة الخارجة ، فکان یمینها یساراً للصورة الاصلیة، و الاعلی اسفل فی بعض الاوضاع لتخالف الجهات فی مطامح النظر ، فیدرکها القوة الباصرة بنورها الذاتی و معاونة نور الضوء الخارج فیها بحسبها بل بحسب تعینها فی المرآة ، فافهم . واذا تحققت بهذه الاصول فی الشاهد ، فاعلم:

ان تعين الحق لك فی مرآة عينك الثابتة انما يكون كذلك بحسبها و بموجب خصوصيتها و صورة استعدادها ، فماترى الحق فی تجلّيه الذاتی لك الا بصورة عينك الثابتة ، فعينك فی رؤيتك للحق المتجلی لك مثل باصرة عينك فی رؤيتك لصورتك فی المرآة ، فلاترى الحق فيك الا بحسب خصوصيّة عينك الثابتة ولكن فی مرآة الوجود الحق ، و هو مثل للنور الخارجی من وجه . و هذا اعلی درجات الكشوف و الشهود بالنسبة الی مثلك ، الا ان يكون عينك عين الاعيان الثابتة كلها لاخصوصية لها توجب حصر الصورة فی كيفية خاصة ، بل خصوصية احدية جمعية برزخية كمالية . فتعيّن الحق لك حينئذ ، مثل تعينه فی عينه ، بل عين تعينه لنفسه ، بل انت عينه ، فافهم . و دون هذين الشهودين ، شهودك للحق فی ملابس الصور الوجودية نوريها و مثاليها و روحانيها عقليها و نفسيها و طبيعيها و عنصريها و خياليها و ذهنيها و برزخيها وحشريها و جنانيها و غير ذلك بحسب تجليه من عينك لامن عين غيرك . فاعلی درجات شهودك الحق ، هو بعد تحقّقك بعينك الثابتة ، فكنت انت عينك من غير امتياز تعيّنی رأيت الحق كمايری نفسه فيك ، ورأيت عينك صورة للحق فی الحق ، فافهم ، و ما اظنّك تفهم ، الا ان تلهم و تعلم بعلم مالم تكن تعلم ، و ماثمّ اعلی من هذا فی حقك فلا تطمع ولاتتعب و ابعد الحق و مرآته و مظهره الذاتی ، و هو عينك الثابتة التی هی صورة معلوميتك للحق ازلاً ، الا العدم ، لانك من حيث عينك الثابتة و صورة معلوميّتك موجود ــ ازلاً وابداً ــ وانت من حيث امكانك و وجودك العينی معدوم العين ازلاً .

قال ، رضی الله عنه : «فهو مرآتك فی رؤيتك نفسك ، و انت مرآته فی رؤيته اسماؤه و ظهور احكامها ، و ليست سوی عينه . فاختلط الأمر وانبَهَم ؛ فمنا من جهل فی علمه و قال : العجز عن درك الادراك ادراك» .

يشير «رضی الله عنه» الی ان هويّة الوجود الواحد الحق مرآة لظهور الإنيّات الوجودية العينية فيها و بها ظهرت الحقايق الكيانية ، ولولا تجلی الوجود الحق

لمارأیت صورتك العلمیة الأزلیة الغیبیّة ، فانك انما ظهرت فی‌نور الوجود الحق بصورتك العینیة الوجودیة علی مثال‌صورتك العلمیة الأزلیة الغیبیّة. فالوجودالحق مرآة لإنیّتك العینیة ، والعلم الحق مرآة لصورة عینك الغیبیة الذاتیة المعنویة، وهویّتك الأزلیة فی مشهودك نفسك و عینك . وکذلك انت مرآة للحق فی تجلیه الوجودی و رؤیته و مشهوده[1] بصور اسمائه و نسبه الذاتیة و صفاته الربانیة . و لیست هذه النسب الاعینه لاغیره ، لکونها غیر زائدة علیها ولاموجبة للکثرة ، ولیست قادحة فی وحدة وجوده العینیّ کماذکرنا. فلماکان ظاهر الحق و هوانت مجلی و مرآت لباطنه من وجه ، و فی‌شهوده و وجوده ایضاً مرآة لظهور نسبه الغیبیّة التی هی فیها عینه آخر من وجه ، وکذلك ایضاً هذه النسب مرائی ومجال لتعیّنات الوجود الواحد، فصدق علی‌کل واحد من الحق و الخلق انه مظهر وظاهر و شهادة ، فاختلط الامر و اشتبه علی الناظر و خفی‌الشهود و دقّ الکشف و جلّ الأمر عن الضبط والاحاطة و الحصر و عزّ التجلی ، فاقتضی فی‌بعض المشاهد و المشارب الحیرة و العجز و الهیمان ، فاقرّ صاحبه بالعجز واعترف‌بالجهل . بمعنی، ان العلم بمالایعلم انه لایعلم ، علم . و العلم بعدم احاطة العلم بمالایحاط به علماً، علم حقیقی به . کذلك فالأعلم بمالایعلم وهوالجهل بما من‌شأنه انه‌لایحیط به‌العلم، غایة العلم به . وعدم الانحیاز الی جهة معیّنة فیما لاینحصرفیها ، هو حقیقة حیرة الکمل . و التقاعد و العجز عن ادراك مایعجز عن ادراکه، هو غایة الادراك، کما قال ابوبکر «رضی‌الله‌عنه» : والعجز عن درك الادراك ادراك . فافهم

قال ؛ رضی‌الله‌عنه : و منا من علم ولم‌یقل مثل هذا، وهو اعلی‌القول، بل‌اعطاه العلم السکوت مااعطاه‌العجز. و هذا هواعلی عالم بالله ، ولیس هذاالعلم الالخاتم الرسل و خاتم‌الاولیاء، و مایراه احد من‌الانبیاء والرسل الا من مشکاة الولیّ الخاتم» .

---

۱ ــ و شهوده . خ .

قال العبد: المتحقق بهذا الشهود فی هذا المقام من لایکون عینه الثابتة وصورة معلومیّته لله ازلاً مخصوصة بخصوصیة جزویة ، بل یکون محیطة کلیة فی مظهریته احاطة احدیة جمعیّة یجمع فی مظهریة عینه الغیبیّة حقایق المظهریات کلها ، فانها عین الاعیان و حقیقة الحقایق ، فالتجلی الذاتی له ، وفی قابلیته یکون تجلیاً احدیاً جمعیاً کمالیاً بحسب عینه و قابلیته الأحدیة الجمعیة المطلقة ، فیشهد فی هذا التجلی بظاهره ظاهر الحق و باطنه ، و بباطنه باطن الحق وظاهره، و باحدیة جمعه القطبی و خصوصه الکمالی الحقی یجمع بین جمعیّتی الظاهر و الباطن ، و یشهده الحق ایضاً کذلك فی عین شهوده ایاه ، کذلك عینه بعینه شهوداً احدیاً جمعیاً مطلقاً عن التعین و الحصر فی عین واحدة ، فیعطیه التجلی فی هذا المقام الاحاطة بغایة العلم و السکوت و عدم الحیرة ، بل اعطاه التحقق بالکل حقیقة علی ماهو علیه الکل والسکوت ، و هذا الشهود لایکون الا للحقیقة الانسانیة الکمالیة المحمدیة الأزلیة الأبدیة بین جمیع الجمعیات السرمدیة . فافهم ، و اذا رزقك الله فهمه و الکشف به اوالایمان بماقلنا فاعلم :

ان لهذه الحقیقة الجمعیة الاحدیة الکمالیّة ، تعیّناً احدیاً جمعیاً کمالیاً فی مرتبة باطنیتها و غیبها و ملکوتها ،فظاهریتها النبوة و باطنیتها الولایة .

ولکل واحد من التعین فی المرتبتین صورة تفصیل جمعی بجمیع التفاصیل وصورة جمع الجمع بین التفصیل واحدیة الجمع . و هذه ، هی الحقیقة المحمدیة الکلیة الکمالیة الاحاطیة الختمیة ، و الانسان الذی یتعین به و فیه ، هوالمظهر الاکمل و المرآة الاجلی و المجلی الاشمل لذات الذات الالهیة و صفاتها واخلاقها و نسبها و اضافاتها و اسمائها و افعالها و حروفها و احوالها . فاما ظاهریتها ، وهی جهة نبوتها فمرآة ذات الالوهیة و مظهرها و مجلاها و منظرها و عرش احدیّة الجمعیة للحقایق الوجوبیة و الاحکام الفعلیة التی للربوبیة. و باطنها وهی ولایتها، مرآة للهویة الحقیقیة الاحدیة الجمعیة المطلقة ، ولکل واحد من مرتبتی النبوة

والولایة جمع و تفصیل .

والجمع جمعان : جمع قبل التفصیل ، و جمع بعد التفصیل . و لکل واحد من الجمعین تعیّن فی مرتبتی الفعل و التأثیر و الوجوب ، و الافعال والتأثیر[1]، وجمع بین الجمعین فی احدیة جمع المرتبتین. فالجمع الاول فی المرتبة الاولی العلیا لحقایق الوجوب و الالوهیة و رقایق الاسماء والربوبیة هوالله الواحد القهار الاحد والمظهر الظاهر لهذا الجمع فی مقام التفصیل مجموع العوالم امریّها و خلقیها علی کثره اجناسها و انواعها و تفاصیلها الغیر المتناهیة و اتساعها لکون ظهور الآثار الالهیة و احکام اسماء الربوبیة علی التمام و التفصیل انما هو فی العالم کله . فجمیع العوالم مظاهر تفاصیل الأسماء الالهیة ، والالوهیة التی لهاهذه الجمعیة المحیطة بحقایق الفعل و التأثیر والوجوب لذاتها یستلزم جمعیة[2] جمع الحقایق الکونیة الانفعالیة التفصیلیة علی الوجه الاتم ، حتی یظهر آثارها و احکامها، وهو مجموع العالم، ومظهره فی مرتبة الجمع الاول الجامع قبل التفصیل فی مرتبة المظهریة الجمعیة هوآدم ، علیه السلام ، وهوالانسان الاول ، و منه یکون التفصیل الاحدی الجمعی. فکما ان الجمع قبل التفصیل الاسمائی لله ، وکذلک[3] احدیة جمع الجمع الاول بعد التفصیل المظهری الکیانی العالمی لاول الانسانی صورة والتفصیل الاحدی الجمعی المظهری منه یکون علی وجهین : معنوی و صوری، اذ کلّ واحد من الجمعین فی کل واحدة من مرتبتی الظهور و البطون ، اعنی الولایة والنبوة ، اما ان یکون جمع الفرق ، اوجمع الجمع . فالجمعیة التی فی آدم ، علیه السلام ، جمعیة احدیة جمعیات الصور المظهریة العنصریة الانسانیة قبل التفصیل، فهو صورة جمع تجمع ظاهریة المظاهر الاحدیة الجمعیة . ولهذا الجمع فی مرتبة التفصیل الجمعی مظاهرهم الکمّل من النوع الانسانی من الأنبیاء والآولیاء من لدن

---

۱ ــ والانفعال و التاثر . ظ عمید .
۲ــ حقیقة . خ .
۳ ــ فکذلک . خ .

آدم ، عليه السلام ، الى الختم الظاهر و الختم الباطن . فتفصيل الجمعية الالهية جميع الأسماء التى لايبلغها الاحصاء الظاهرة بالتفصيل فى تفاصيل صور العالم الفرقانية كمامرّ. فصور حجابيّات جمعيات هذا التفصيل الفرقانى الجمعى هم الكفار المذكورون فى القرآن من الفراعنة

وتفصيل الاحدية الجمعية الانسانية النورية الحقية فى الاناسى الكاملين الى الختم ، و الختم احدية الجمع الجمعى الانسانى .

ولهذه المرتبة احدية جمع جميع المحامد و الكمالات الذاتية والالهية . فان كانت فى مرتبة ظاهرية الانسانية الكمالية وهى النبوة، فالانسان القائم بهذه الاحدية الجمعية الكمالية هو خاتم الانبياء والرسل ، محمد بن عبدالله، المصطفى، رسول الله وخاتم النبيّين ، صلى الله عليه وسلّم ، اصطفاه الله لكمال احدية جمع جمع الحكم الالهية الربانيّة ، و الحقايق الوجوبية الفعلية المؤثرة فى المرتبة الكمالية الانسانية، وهو حامل لواء الحمد وحمد الحمد الذى مأوى جميع محامد الجمع و مجامع الحمد.

وهذه الحقيقة الختمية النبوية تُنبئ جميع الحقايق المظهرية الانسانية بحقايق الجمع الالهى ، و لهذا «كان نبياً و آدم بين الماء والطين» فلاتعيّن لحقيقة آدم الا فى الماء الالهى، و هو ماء الحياة والطهارة الفطرية التى فى نفس النبوة ، فافهم.

وان كانت احدية جمع جميع الكمالات والمحامد المذكورة فى باطن المرتبة الكمالية الانسانية الالهية الذاتية ، وهى الولاية ، فالانسان القائم بباطن احدية جمع جميع الكمالات ، فان كانت احدية جمع الجمع الخصوصى ، فهو خاتم الولاية المحمدية الخاصة ، وهو اكمل ورثة محمد ، صلى الله عليه وسلم ، فى المرتبة الختمية، وان كانت احدية جمع الجمع العالم فى روح باطن الاحدية الجمعية الانسانية الكمالية فالانسان القائم بها هو «عيسى روح الله» وكلمته ، خاتم الولاية العامة على الاطلاق فى آخر نشأتيه الخصيصته بالولاية .

واذا عرفت هذه الاصول ، عرفت ان اسم الحقيقة الانسانية الكمالية الجمعية

الأحدیة علی سبیل المطابقة هو «محمد» فان کانت الجمعیتین حیث الظاهریة والنبوة، فمظهر احدیة جمع جمع الحقایق الوجوبیة و نسب الالهیة والربوبیة ، ولهذا الجمع الاختصاصی الختمی روح و معنی و صورة ، فالصورة تجمع بین الروح والمعنی ، لأنها احدیة جمع المعنویة و الروحیة ولوازمها و خصایصها ، فاذا اجتمعت الحقایق والمعانی اجتماعاً احدیاً وظهر علیها صورة التسویة الالهیة و نفخ الله فیها بنفسه الرحمانی روح الأحدیة الجمعیّة الکمالیة التی هی جامعة بین الجمعیة الروحیة وبین الجمعیة المعنویة الحقیقیة و بین الجمعیة الجسدانیة البشریة ، هو محمد ، صلی الله علیه وسلم . والمخصوص بجمعیة الظاهریة ابو البشر . والمخصوص بجمعیة روح الباطنیة هو روح الله وکلمته. والمخصوص بجمعیة الجمع بین الجمعیات الاحدیة المذکورة فی باطن المرتبة المعنویة الحقیقیة، هو خاتم الولایة الخصوص[1] محمد بن علی بن محمد بن محمد بن محمد بن العربّی منشئ الفصوص رضی الله عنه. وجمعیة هذا الختم جامعة بین روح الجمعیة ومعناها و صورتها ومستلزمة لظاهریتها بحقیقتها و فحواها ، و نسبته الی خاتم النبوة نسبة الابن الصلبی حقیقة و نسبة الروح نسبة الابن غیر الصلبی ، و ختمیة البطون والولایة مشترکة بینهما ، ولم یکاشف بمقام هذا الختم الخصوصی من اولیاء الله المتقدمین الا الامام العلامة محمد بن علی الترمذی الحکیم ، صاحب نوادر الاصول ، وهو من مشایخ الطبقة العالیة ، فتح له فی الاطلاع علی مقام هذا الختم ، فلما ذکره فی کتبه و اشتهر ذلک عنه بین علماء زمانه الاعلام من مشایخ الاسلام و اشرابت نفوس اهل الدعوی الی هذا المقام و علم ذلک منهم ، وانه لیس لهم ذلک و خاف علیهم من دعوی بلامعنی ولا نحوی[2]،

---

۱ ــ ولایة الخصوص ــخ ــ اقول : والجامع بین المرتبة الروحانیة الباطنیة و الظاهریة هو الولی المطلق الذی کانت ولایته علی قلب الحقیقة المحمدیة و المعبر عنه بالولایة الخاصة هو علی بن ابیطالب باعتبار و المهدی الموعود باعتبار آخر لجمعهما بین النسبة المعنویة و الظاهریة ــ جلال آشتیانی ــ

۲ ــ ولا فحوی ــ ظ ــ

انشأ كتاباً جامعاً لمسائل غامضته خصيصته بالمشرب الختمى ، وذكرانه لايشرحها على ماينبغى الاخاتم الاولياء ، وانه يطابق اسم هذا الخاتم المجيب ، اسم الحكيم السائل ، «رضى الله عنه» وكذلك اسم ابيه يطابق اسم ابيه . فلما عثر اهل الدعوى على هذا المعنى ، نكصوا على اعقابهم و رجعوا الى الله عن ترامیهم الى مقام الختم و انتسابهم . ثم لمّا بعث هذا الخاتم فى اقصى البلاد و هو المغرب من العرب ، شرح تلك المسائل و اوضح الحجج على تلك الدلائل وحصلت المطابقة بين الاسماء كما ذكر الحكيم ، فكان ذلك احد البراهين الدالة على ختمية هذا الخاتم الصحيح نسبته من طىٍّ الى الحاتم ، كما قلنا فى بعض مدائحه ، «رضى الله عنه» فى رسالة لنا سمّيناها بالنصوص الواردة بالأدلة على ختمية ولاية الخصوص فى الغراء الميمية من فتوح دار السلام ،

شعر

وخاتم خاتمى الاصل من عرب عزت به من كرام الغرب اعجام
له بحولان اخوال حجاجة و من صناديد آل الطى اعمام

القصيدة بطولها فى الرسالة المذكورة ، فاطلبها منها انشاء الله ، تعالى .

ومن الدلائل على ختميته، ماروينا من مشهده الغيبى القلبى الذى رآه بقرطبة من تنزل ارواح السيّارات و ارواح السيّارات و ارواح منازل القمر ، وهى ثمانية و عشرون على عدد الحروف ، و ارواحها ايضاً ، فانها تنزلت فى صور الجوارى الحسان النور انيّات ، و باشرهن واقتضهن جميعاً ، وهذا المشهد لايراه الا اكمل ورثة محمد، صلى الله عليه وسلم ، فى الختمية الخصوصية المذكورة، على ما استدللنا بذلك على ختميته فى تلك الرسالة ، فاعلم ذلك .

و من دلائل ختميته «رضى الله عنه» ، ايضاً انه كان بين كتفيه فى مثل الموضع الذى كان لنبينا خاتم النبيين ، صلى الله عليه وسلم ، علامة مثل زر الحجلة ، ثابتة لهذا الخاتم ، ايضاً ، تقعير يسع مثل زر الحجلة ، اشارة الى ان ختمية النبوة ظاهرة علىّة

فعلیّة ، و ختمیته ، «رضی‌الله‌عنه» باطنة انفعالیة خفیة .

قال : «رضی‌الله‌عنه» فی‌قریض نظمه فی‌بعض مشاهده ، حکایة عنه ، تعالی ، لملائکته فیه «رضی‌الله‌عنه» :

شعر

ولمّا اتانی الحق لیلاً مبشراً بانّی ختام الأمر فی غرة الشهر
وقال لمن قدکان فی‌الوقت حاضراً من الملاء الاعلی من عالم الامر
الافانظرا فیه فان علامتی علی ختمه فی‌موضع الضرب بالظهر
و فیه انا وارث لاشك علم محمد و حالته فی السّر منّی و فی الجهر
و انی لختم الاولیاء محمد ختام اختصا صفی البداوة والحضر

القصیدة بطولها فی الرسالة ، و فی الدیوان .

و من دلائل ختمیته ایضاً ، قال «رضی‌الله‌عنه» فی قریض له فی اول‌الفتوح المکّی ، قال و نظمه فی عین المشهد : شعر

الله اکبر و الکبیر ردائی و النور بدری و الضیاء ذکائی
و الشرق غربی و المغارب مشرقی و حقایق الخلق الجدید امانی
و النار غربی و الجنان شهادتی و البُعد قربی و الدنّو تنائی
و اذا انصرفت اناالامام و لیس لی آخذاً خلفه یکون ورائی.

فهو الخاتم ، وقال فیه مستشهداً الرسول‌الله ، صلی‌الله علیه وسلم ، فی هذا المشهد الاقدس و التجلی الانفس الانسن [الانسن]

شعر

یا سیدی حقّاً اقول فقال لی صدقاً نطقت فانت ظلّ ردائی
فاحمد وزد فی حمد ربّك دائماً فلقد وهبت حقایق الاشیاء
من کل حق قائم بحقیقة یأتیك مملوکاً بغیر شراء

يشير الى ماذكرنا من تنزل الأرواح لسعته حين قطابته .

و قال ايضاً :

وانا ختم الولاية دون شك يورث الها شمّى مع المسيح

و من ذلك ، ايراده «رضى‌الله عنه» ماورده فى‌الفصوص من‌ختميات مقامات الكمال فى النبوة من مشرب الخصوص لارباب صفاء الخلوص، و هيهنا لاتستقصى ذكر الدلائل على ختميته فى هذا الكتاب ، فقد سبق لنا فى‌كتاب النصوص مافيه شفاء العليل و برد الغليل ، والله يقول الحق و هو يهدى السبيل .

قال «رضى‌الله‌عنه» : «حتى ان الرسل لايرونه ـ متى‌رأوه ـ الا من مشكلة خاتم الاولياء: فان الرسالة و النبوة ـ اعنى نبوة التشريع ورسالته ـ ينقطعان ، و الولاية لاينقطع ابداً . فالمرسلون، من‌كونهم اولياء، لايرون ماذكرناه الا من مشكاة خاتم الاولياء ، فكيف من دونهم من‌الاولياء ؟» .

قال العبد «ايده‌الله‌به» : مشكاة خاتم الاولياء عبارة عن الولاية الخاصته المحمدية ، و مشكاة خاتم الانبياء عبارة عن نبوة الخاصة الختمية الشرعية ، وهى اختصاص من‌الله لرسوله بخصوصية ذاتية له ، صلى‌الله عليه وسلم ، بهذه المقام اوجبت‌كونه خاتم النبيين ، وهى احدية جمع النبوات التى كانت متفرقة فى‌جميع الانبياء ، وهم صور تفصيلها ، و النبى ، صلى‌الله‌عليه وسلم ، صورة احدية جمعها، ولان النبوة ظاهرالولاية ، والولاية باطنها ، اذالنبوة عبارة عن نسبة اختصاصيّة للنبى ، صلى‌الله عليه‌وسلم ، بين امته و بين‌الله ، من‌كونه واسطة بينه ، تعالى ، وبينهم ، و سمى هذه النسبة وسيلة يتوسل بها الى‌الله امته . و ولايته عبارة عن النسبة التى بين‌الله و بين‌النبى من غيروساطة احد ، اشار اليها بقوله: لست‌كاحدكم، لست‌كهيئتكم. و سماها فضيلة، و حرض الأمة عندالاذان بسؤال‌هاتين الدرجتين‌كما تقوله : واعطه‌الوسيلة والفضيلة . فان الفضيلة للنبى على امته من جهة هذه‌النسبة التى واسطة فيها بين النبى وربه ، ومن‌حيث هذه النسبة العلية يأخذ عن الله وينزل

اللهعلیه الحکم والاحکام المحکمة الالهیة فی‌نفسه و امته بمافیه مصالحهم الظاهرة المعیشیة الدنیا ویّة و مصالحهم الدینیة الأخراویة الروحانیة ، ثم یوصل من تلك الحکم و الاحکام فی‌صور الاوضاع الشرعیة الفرعیة والاوامر والنواهی المرضیة المرعیة من‌حیث النسبة الاولی اعنی النبوة الی الامة مایلیق باحوالهم ویناسبهم و یدعوهم الی‌الله والتعبدله فیها و بها . و علی هذا یکون‌کل نبیّ ینبئ عن‌الله امته بماامر بانبائه مما انبأه‌الله عن نفسه و دینه نبیاً ولیّاً . ولایلزم ان‌یکون کل ولی‌نبیاً، فالنبی انما یأخذ نبوته واحکام شریعته‌بولایته، فان حقیقة الولایة القرب والسلطان والنصرة ، وانها درجات[1] القرب ارتفاع الوساطة،کماقال: «لی‌مع‌الله وقت لایسعنی فیه ملك مقرب ولانبیّ مرسل» والنبوة لایکون الابواسطة الملك الذی یوحی الی النبی . فمشکاة الولایة وان‌کانت لرسول‌الله ولکنها یخص بالقائم المتعین‌فیها، فیقال فیها ، انها مشکاة خاتم الاولیاء . فهذا معنی قوله : «رضی‌الله‌عنه» : «حتی ان‌الرسل لایرونه منی رواه‌الا من مشکاة خاتم الاولیاء» یعنی اذا شهدالله الرسل والانبیاء علوماً و اسراراً خصیصة بالولایة والقرب ، فانها یشهدهم من‌حیث‌الولایة الخاصة بمحمد، صلی‌الله علیه وسلم ، اومن حیث الولایة العامة ، ولاسیما و سرّ القدر الذی ینافی و یباین علمه علم مقام الدعوة من‌الامر والنهی ،کماأومی‌الیه ابوالعباس الخضر ، علیه‌السلام ، لموسی ، علیه‌السلام ، بقوله ، علیه‌السلام:«اناعلی علم علّمنیه الله ، لاتعلم انت ، وانت علی علم علمك‌الله لااعلمه‌انا» ای‌لاینبغی لکل واحد منّا الظهور بمایباین مرتبته ومقامه. والنبی یأخذ من الحکم الالهیة ماقدرله ان یأخذ من جهة ولایته علی ثلاثة انحاء حکمة یختص به دون امته، وحکمة‌یشارك فیها امته ، وحکمة یختصّ بها امته دونه ، ولا یأخذ النبی هذه‌الحکم الا من‌حیث مشکاة‌الولایة .

ثم لماکانت النبوة نسبة بین الخلق و النبی ، فهی منقطعة ، ولابدّ ، یعنی‌انه

---

۱ ــ : و انهی درجات‌القرب

لاينزل الملك الى احدبعد رسول‌الله، صلى‌الله عليه‌وسلم بشريعة مخالفةلهذه‌الشريعة ابداً ، فهى منقطعة لذلك . واما الولاية فغير منقطعة ، لان الأخذ عن‌الله والقاؤه و تجلية و تعليمه و اعلامه و الهامه غير منقطعة ابداً عن‌اولياء الله ، لان الله سمى‌نفسه بالولى الحميد ، ولم يسم بالنبى ولاالرسول ، واذالم يكن هذا السّر المذكورايضاً من شهوده ، تعالى ، بالعين الثابتة مشهوداً للرسل والانبياء الامن مشكاة الخاتم الولى ، فبالحرى والاوجب ان لايشهده الاولياء ، الا من هذا المشكاة ، فافهم.

قال ، رضى‌الله عنه : «وان‌كان خاتم الآولياء تابعاً فى‌الحكم لماجاء به‌خاتم الرسل[1] من‌الشرايع ، فذلك لايقدح فى مقامه ولايناقض ماذهبنا اليه ، فانه من‌وجه يكون انزل ، كماانه من وجه يكون اعلى».

يعنى «رضى‌الله‌عنه»: ان الاتباع و الاقتداء بشريعة الرسول الخاتم، لايقدح فى‌علّو مقام خاتم‌الولاية التابع لخاتم الأنبياء ، فان الولاية من احد وجوهها الاشتقاقية هى‌كمال التبعية للرسول الالهى‌الحق ونصرته ونصرة شريعته ،والسلطان الذى يعطى ويورث التابع شرف الإطلاع والشهود ، فانه قديكون من‌وجه اعلى منه من وجه آخر . يعنى ان التابع من‌حيث النبوة المتبوع من‌حيث الولاية هو من ولايته اعلى منه من‌حيث تابعيّته ، كماانه من‌وجه وباعتبار انزل منه‌كذلك . ولا تظنّن ان‌الولى اعلى من‌الرسول، فليس‌كذلك، بل‌الافضلية بين الولى التابع‌من‌كونه تابعاً جامعاً لمراتب الولاية و بين نفسه ايضاً من‌كونه متبوعاً، فهومن‌كونه متبوعاً فى‌مقامات الولاية اعلى منه من‌كونه تابعاً فى‌الشريعة الظاهرة فافهم .

قال ، رضى‌الله‌عنه : «وقدظهر فى‌ظاهر شرعنا مايؤيد ماذهبنا اليه[3] من فضل‌عمر فى‌اُسارى بدر[3] بالحكم فيهم ، و فى‌تأبير النخل . فلايلزم الكامل ان‌يكون له‌التقدم فى‌كل شئ وفى‌كل مرتبة».

---

١ ــ من التشريع

٢ ــ فى‌فضل عمر . واللبيت يحدس فى هذاالمقام ان‌كلمايذكر فى‌كلامهم تبعاً لما فى‌السنة النبوية من المتواترات فضائل العترة و تقدمهم على‌الخلائق بعد خاتم الرسول يتشبثون بالموضوعات او المجعولات ــ ج ــ

٣ ــ فى‌الحكم فيهم . ٤ ــ فمايلزم ...

قال العبد: لما فضل رسول الله، صلى الله عليه وسلم، رأى عمر فى قضيّة الاسارى وقصتهم على آراء الصحابة، مع كونه فيهم. وكذلك قال فى تأبير النخل «انتم اعلم بامور دنياكم» فاثبت لهم الفضيلة فى العلم بامور الدنيا، علمنا ان الفضائل الجزوية مما لا يكون مقتضيات النبوّة اذا وجدت فى غير النبى، ولم يوجد فيه. فان ذلك لا يقدح فى افضلية الخاصة من حيث درجة النبوة، ولا يوجب افضلية ذلك الشخص على الرسول مطلقاً، بل فى عدم ما ينافى مقام النبوة وكمالها و افضليتها، فافهم.

قال الشيخ، رضى الله عنه: «وانّما نظر الرجال الى التقدم[1] فى مراتب العلم بالله: هناك[2] مطلبهم. واما حوادث الأكوان، فلا تعلّق لخواطرهم بها، فتحقق ما ذكرنا»[3].

قال العبد: نظر اهل الله وخاصته من وجهين: احدهما، يشترك فيه الانبياء والاولياء، كالاختصاص و القربة و الرضوان و الاخبار و الانباء عن الله، تعالى، و العلم و المعرفة بالله والشهود و التجلى. والثانى، خصّت به الانبياء من كونهم متبوعين و مشرعين و مكلفين بالاوامر والنواهى الالهية يتعبدون بها الله امم هم و يعبدونه، وليس لاولياء الله تطلّع ولا رغبة و استشراف الى هذه الفضائل من كونهم اولياء، و انما نظرهم و تنافسهم و تفاضلهم فى العلم بالله، فالاعلم بالله هو الاكمل. واذ قد صحت الاكملية لخاتم الولاية من حيث العلم بالله، فقد صحّت متبوعيته فى ذلك لغيره من الآولياء وغيرهم، وهذه الفضيلة الخصيصة به لا ينافى كونه تابعاً، ولا يوجب متبوعيّته من كل وجه، كما لا يقدح عدم العلم بتأبير النخل فى كمال ختمية الخاتم الرسول، و هذا الولى الخاتم الوارث، تبعيته لرسول الله، صلى الله عليه وسلم، بالمرتبة والذات والحال و الخلق والاعمال، ولو شرعت فى المناسبات والمطابقات الواقعة بين هذين الختمين فى جميع ما ذكرنا من العلم و المقام و الخلق

---

١ ــ فى رتبة العلم بالله.

٢ ــ هنالك مطلبهم.

والحال ، لطال المقال و مال الى اهل الميل السأمة والملال ، فلقدكملت وراثة من رسول‌الله، صلى‌الله‌عليه وسلم، فى‌العلم بالله وفى‌جميع الاعمال المشروعة على‌الوجه الذى‌كان النبى ، صلى‌الله عليه‌وسلم ، يعملها بغير زيادة ولانقصان ، محتسباً فى‌كل ذلك ، تحرى‌كمال بياعة ، حتى‌انه جرى عليه ، «رضى‌الله‌عنه» مندوحة من‌جميع ماعليه من‌الاحوال ، فكسّر سَنَّه و شجت جبهته ، ولم يلتفت فى‌جميع عمره «رضى‌الله عنه» عن غرض يلوى‌عنقه اوجيده الى‌جهة بل‌كان«رضى‌الله‌عنه» لايلتفت واذا التفت التفت جمعاً، مثل ماكان لرسول‌الله، صلى‌الله عليه وسلم ، يفعلها بالطبع لابالتكلف ، مع‌انضمام تحرى الاتباع‌له ، ولوطالعت‌كتاب الاسرار لهذا الخاتم و اطلعت على اسراره، لعلمت‌انّه اتبعه فى‌جميع مقاماته ومشاهده ومعاريجه وبرازخه و تجلياته بالمرتبة والذات و العلم و الحال و الخلق حذوالقذّة بالقذة ، كماعدّدنا بعض ذلك فى رسالة‌النصوص ، و الحمدلله.

قال ، رضى‌الله‌عنه : «ولمامثّل‌النبى النبوّة بالحائط من‌اللّبن ، وقد كمل ، سوى موضع لبنة ، فكان رسول‌الله ، صلى‌الله‌عليه‌وسلم ، تلك‌اللبنة؛ غيران رسول‌الله ، صلى‌الله‌عليه‌وسلم ، لايراها ، كماقال لبنة واحدة».

قال‌العبد : انما مثل رسول‌الله ، صلى‌الله عليه‌وسلم ، النبوة بالحائط ، لان النبوة صورة الاحاطة الالهيّة بالاوضاع والاحكام الشرعية ، والحكم و الاسرار الدينيّة الوضعية المرعية، قدوضعهاالله على السنة رسله وفى‌كتبه قبل‌ظهور الشريعة الجمعيّة الأحدية والاوضاع الكمالية المحمدية، فكملت من‌حيث صورتها التفصيلته ولكنهاكانت ناقصة‌من‌حيث عوزالوضع الاحدى الجمعى والمقام المحمدى الختمى الذى يستوعب الكل ، وكل لبنة‌كانت فى‌تلك الحائط‌كانت صورة نبى من‌الانبياء، فالحائط كالقلادة المشتملة على جواهر الانبياء ، وكان يعوزهم واسطة القلادة‌التى يساوى الكل ، و هواحدية جمع‌الكمل من‌الانبياء‌كلهم الذين‌هم صور تفصيله ، فلابدّ للرسول الخاتم انيرى نفسه تنطبع فى‌تلك الثلمة و يسدّ بذاته تلك الخلة،

فیکمل به‌الحایط ، لانه ، صلی‌الله علیه‌وسلم ، خاتم النبوة المبعوث لتتمیم مکارم الاخلاق ، ولابدّ بوارث‌کل رسول ان یجری علیه انموذج من جمیع احواله التی جرت علی ذلك الرسول الذی هذاالولی وارثة وتابعه فی‌اعماله و احواله وعلومه و اخلاقه و مشاهده و مواجده ، لکونه قداقامه الله مقام ذلك النبی اوالرسول فی ولایته‌کذلك . ولابدّ لهذا الوارث المحمدی الاکمل کذلك انیری مثل هذه‌الرؤیا، والالم‌یستکمل فی‌ورثه وهوکامل الوارث ، فیری ذلك ولابدّ .

قال‌الشیخ ، رضی‌الله‌عنه : «واما خاتم الولایة ، فلابدّ‌له من‌هذه الرؤیا ، فیری مامثل به‌رسول‌الله ، صلی‌الله‌علیه‌وسلم ، ویری فی‌الحائط موضع‌لبنتین ، و اللبن من‌ذهب و فضّة . فیری اللبنتین‌اللتین ینقص‌عنهما الحائط[1] ویکمل بهما لبنة فضة[2] ولبنة ذهب فلابدّ ان‌یری نفسه تنطبع فی‌موضع تینك اللبنتین‌فیکون خاتم‌الأولیاء تینك فیکمل الحائط».

قال العبد «ایده‌الله‌به» ؛ اعلم آن‌الذهب صورة الکمال الحقیقی الذی بها یصحّ المتبوعیة ، وهوباطن النبوة و معناها و اصلها الذی بدأت منه و منتهاها، فکذلك الذهب باطن الفضة وهوحقیقتها، طرءعلیه قبل‌کماله ونضجه البرد، فابیض، والفضة‌اقبل الاجساد‌للذهبیة، لکمال‌طهارتها‌ونوریّتها، الاانهاستبطل[3] صورتهاوتحرقها محرقاتها ، بخلاف الذهب ، فانه جوهر حافظ صورته النوعیة علی مرور الزمان و ضروب الحدثان، فلایتسلّط علیه‌النار والترا بو الکباریت‌کمانفذوا[4] علی‌الفضة التی هی صورة مظهرالنبوة ــ والصفة ــ اذاالفساد الطاری علی‌الاجساد انما متعلقه الصور لاالحقایق، فان الحقایق لاتنعدم ولاتتبدّل، وانما متعلق الانعدام والتبدّل الصورة لاغیره ، کذلك الولایة لاتنقطع ، فان الله هوالولی الحمید ، وهوخیر

---

۱ ــ ینقص الحائط عنهما ۲ ــ لبنة ذهب...

۳ــ سه سطل خ .

٤ــ تعدوا . خ .

الوارثين ، ولماكان خاتم الانبياء و الرسل فى التخلق باخلاق الله و الظهور باوصاف العبودية واقامة الشرايع والدين والدعوة الى الله و نصرته متبوعاً للكل فى الكل ، و هو «صلى الله عليه وسلم» غير مأمور بكشف الحقايق والأسرار الذاتية ، بل كان مأموراً بسترها فى الاوضاع الشرعية والديانات الوضعيّة والسنن الكلية الأصلية والجزئية الفرعية ، والنبوة هى الدعوة الى كل ذلك والظهور بها والاتصاف بجميعها، ولهذا مثّل الله له النبوة المحيطة بسائر النبوات الجزوية الفرعية والأحكام والنواميس الشرعية فى صورة حايط ينقصه صورة لبنة واحدة فضية ، اشارة الى ماكان ينقص النبوة من تبعية أمّة محمد ، صلى الله عليه وسلم ، ولاينسدّ تلك الخلة الا بوجوده ، صلى الله عليه وسلم ، لكونه احدية جمع صورة المتبوعية المحيطة فى جميع الاخلاق الالهية ، وهو المبعوث صلى الله عليه وسلم ، لتكميلها و تتميمها ، فيرى نفسه تكون عين تلك اللبنة الفضية التى هى صورة احدية جمع جميع الصفات الالهية التى بعثت لتكميلها اشارة الى متبوعيّته فى الاخلاق الالهية والاوصاف والنعوت وان كان تابعاً لله ، تعالى ، فى التخلق بكل ذلك ، فافهم . ولهذا مارآه الا لبنة واحدة لانّه متبوع لاتابع . والمقام الاحدى الجمعى الحاصل من الجمع بين التبعية والمتبوعية ينتج العلم باحدية جمع المتبوعية الالهية الاصلية والتابعية المربوبية العبدانيّة، ولاحدية جمع الجمع الذاتى صورة الذهبية من الاجسام والفضة معنى الصفات الذاتية القابلة من وجه عين ذهبية الموصوف ، وذلك بسريان سرالا كسير الكمالى الاحدى الجمعى فى اجزائها . فلماكان هذا الولى الكامل التبعية لرسول الله ، صلى الله عليه وسلم، كامل الوارثة ايضاً فى العلم والحال والمقام، اعطى متبوعية من سواه فى العلم بالله والتابعية الكبرى من الوراثة المحمدية والولاية الخاصة الجمعية الاحدية، فلابدان يرى نفسه تنطبع فى موضعى لبنتى الذهب والفضة اللتين مثّل الله له فيهما النبوة والولاية والتبعية والمتبوعية ، فيكون عينهما ، وكان ينقص عنهما صورة حايط الكمال الخصيص بالولاية ، فافهم .

قال ، رضی‌الله‌عنه : «والسبب الموجب[1] لکونه رآهالبنتین ، انه ـ تابع و متبوع ـ تابع لشرع خاتم‌الرسل فی‌الظاهر و هو موضع اللبنة القضیّة و هو ظاهره ومایتبعه فیه من‌الاحکام، کماهوآخذ عن‌الله‌فی‌السّر ماهو فی‌الصورة[2] الظاهرة متبّع فیه ، لانه‌یری الامر علی ماهوعلیه ، فلابدّان‌یراه هکذا و هو موضع‌اللبنة الذهبیة فی‌الباطن ، فانه اخذ عن المعدن الذی اخذ[3] منه‌الملك الذی یوحی به‌الی الرسول».

قال العبد ، ایده‌الله به : اعلم ان لخاتم الولایة الخاصة ظاهراً انیتبع ظاهر الأمر النازل بالشریعةالظاهرة الظاهرة لاقامة ظاهرالنشأة الانسانیة البشریة، وباطناً یأخذه حقیقةالامر و معنی السروروحه وکذلك باطن الجمعیة الاحدیة الکمالیة فله من حیث تبعیّته الظاهرة لظاهر الشرع الظاهر المقتضی لاقامة ظاهر النشأة الدینیة والطینیة نسبة الفضة ، لتبعیة الفضة للذهب فی‌صفائها و صفاتها و طهارتها وکمالها فی‌ذاتها ، وفی‌المعاملات والمبایعات العرفیة الشرعیة فی‌جمیع حالاتها . فان الفضة ینوب عن‌الذهب فی‌اکثر مراتب کمالاتها ، ولکن الذهب اصل به‌تعدالفضة و یثمن باضعاف اضعاف ثمن الفضة ، ولهذا السبب یتجسّدهذه النسبة الظاهریة الوضعیة والوصفیة علی صورة اللبنة الفضیة .

ثم‌الخاتم المذکور «رضی‌الله‌عنه» من‌کونه آخذاً للأمرحقیقة ومعنی بلاواسطة عن‌المعدن الذی اخذ الملك‌المو حی الی الرسول‌له حقیقة اللبنة الذهبیة ، و هی العلم بما هوالأمر علیه فی‌نفسه وعندالله ، فهو عالم به‌فی‌السّر عالم‌بموجبه‌فی‌الجهر من‌کونه‌جامعاً بین التابعیة والمتبوعیة ، فافهم فانك ان فهمت هذا حصل لك العلم النافع و السّر الجامع و المعنی المحیط الواسع .

قال‌الشیخ ، رضی‌الله‌عنه : «فان‌فهمت مااشرت‌الیه، حصل‌لك‌العلم النافع».

---

۱ ـ لکونه‌یراها ۲ ـ بالصورة... ۳ ـ یأخذ منه...

يعنى : «رضى الله عنه» لكونه مفيضاً[1] الى كمال التبعية المنتج لكمال التحقق بالحقيقة فان حصول هذا العلم النافع ، انما هو بكمال التبعية لرسول الله ، صلى الله عليه سلم ، المنتجة لمحبة الله من قوله : تعالى، «فاتبعونى[2] يحببكم الله» فمن كان اكمل فى تبعيته و التخلق باخلاقه ، صلى الله عليه وسلم ، فهو الافضل فى التحقق والاكمل فى التخلق بحقايق الاخلاق الالهيّة .

قال، رضى الله عنه : «وكل نبى[3] من لدن آدم الى آخر نبى مامنهم احداً يأخذ من مشكاة خاتم النبيّين ، و ان تأخر وجود طينته ، فانه بحقيقته موجود، وهو قوله: «كنت نبيًّا و آدم بين الماء والطين». وغيره من الأنبياء ماكان نبياً الاحين بعث».

قال العبد ايده الله به : قدعلمت فيما سلف ان الحقيقة المحمدية فى صورتها الحقيقية التى حذى آدم عليها ، لم يزل قائمة بمظهرية الله فى جميع العوالم العلوية الروحانية و فوقها قبلها فى العوالم النورانية الاسمائية بالقبلية المرتبية والذاتية لا الزمانية و فوقها فى العوالم النفسية الرحمانية العمائية ، وبعد وجوده و ظهوره فى الارواح النورية ، كان روحه روحاً كلياً جامعاً لخصايص عوالم الأمر مبعوثاً الى ارواح البشريين و الملكييّن نبياً من عندالله بالاختصاص الاحدى الجمعى ، كما اشار الى ذلك بقوله : «اول ماخلق الله نورى» فجمع الله فى هذا النور المحمدى جميع الانوار النبوية و ارواح الاولياء جمعاً احدياً قبل التفصيل فى الوجود العينى، وذلك فى مرتبة العقل الاول و مظهرية الاسم المدبر ثمّ تعيّنت الأرواح فى مرتبة اللوح المحفوظ و تميّزت بمظاهر خصايصها و حقايقها النورية ، فبعث الله الحقيقة المحمدية الروحية النورية اليهم نبياً ينبئهم عن الحقيقة الاحدية الجمعية الكمالية . فلما وجدت الصور الطبيعية العلوية الكلية من العرش و الكرسى ، و وجدت صور مظاهر تلك الارواح النبوية والانوار الكمالية من الخلفاء و الاولياء ، ظهر سر تلك

---

١ ــ مفضياً . ظ . ٢ ــ س٣ ى٢٩ . ٣ ــ فكل نبى

البعثة المحمدية اليهم ايضاً ثانياً ، فآمن من الارواح من كان موهلاً للروحانية الاحدية الجمعية الكمالية الانسانية الالهية . ولما وجدت الصور العنصرية ، ظهر حكم ذلك الايمان فى كل النفوس البشرية ، فآمنوا بمحمد ، صلى‌الله‌عليه‌وسلم ، وكان خيرامة اخرجت للناس ، كما اشار ، صلى‌الله‌عليه وسلم، الى هذا السّر بقوله: «الارواح جنود مجندة، فماتعارف منها ائتلف وماتناكرمنها اختلف» وبهذا المعنى «كان نبياً وآدم بين الماء والطين» اى كان عالماً بنبوته اذذاك ، و اذالم يصدق اطلاق اسم النبى ، ولايخطر لك ان كل احد بهذه المثابة من حيث انه كان فى علم الله السابق قبل وجوده العينى كذلك ، فليس ذلك كذلك ، لانه ليس كل احد عالماً بذلك قبل وجوده العينى ، بل بعد وجوده واستكماله شرائط نبوته بتمماتها، والعلم الازلى أيضاً لم يتعلق به انه كذلك الابعد استكماله ماذكرنا وفى نشأة دون نشأة ، بل هذا النوع من العلم و التذكير مخصوص بالكمّل والأفراد المحمديين الذين يتذكرون نشأتهم المقدمة فى عالم الارواح و السماوات العلى و عوالم الأنوار و الاسماء والتجليات . و هذا سرّ خفى جداً ، دق عن الافهام الا من شاءالله من النّدر. فافهم.

قال ، رضى‌الله‌عنه : «وكذلك خاتم الآولياء ، كان ولياً و آدم بين الماء و الطين ، و غيره ماكان ولياً الا بعد تحصيله شرايط الولاية من الاخلاق الالهية فى الاتصاف بها من كون الله يُسمى بالولى الحميد».

قال العبد : اعلم ان خاتم الاولياء من كونه صورة من الصور المحمدية ختمت بها الولاية الخاصة بمحمد ، صلى‌الله عليه‌وسلم ، فكان حكمه حكم خاتم الرسل فى علمه بكونه ولياً قبل وجوده العنصرى ، فان الحقيقة المحمدية الكلية المذكورة توجب المظهر الاكمل لتجليها الذاتى بمرتبة الولاية ، كماتوجب المظهر الاكمل لتجليها فى مرتبة النبوة ، ولابدمن هذين الختمين ، و هماصورتا حقيقة واحدة فى مرتبتين هما النبوة والولاية ، والحقيقة هى الحقيقة المحمدية الكلية المذكورة الكمالية الانسانية ، وحكمها بعكس ماقيل قبل : «نحن روحان حللنا بدنا» فان

هذا لايصح فيما نحن بصدد بيانه ، ولكن فى الاتحاد والحلول عند من يقول بهما على الوجه الذ يقول بهما ، لاعلى ماعرف عرفاً عامياً ، ولكن يقال فيها «نحن روح واحد فى جسدين» و هذا الخاتم «رضى الله عنه» كان يذكر كيف كان حال كون خاتم الرسل نبيًا و آدم بين الماء و الطين، عالماً بنبوته الكاملة وولاية المحيطة الشاملة، وكان يشهد لخاتم الرسل بالنبوة والتقدم على الارواح الكاملة من الانبياء والاولياء كما اقال فى قريضة :

شعر

شهدت لـه بالملك قبل وجودنا على ماتراه العين فى قبضة الذر
شهود اختصاص اعقل الآن كونه ولم اك من حال الشهادة فى ذعر
لقد كنت مبسوطاً طليقاً مسَّرحاً ولم اك كالمحبوس فى قبضة الأسر

يعنى «رضى الله عنه» : كنت عالماً بنبوته وختميته ، صلى الله عليه وسلم، اذذاك قبل وجودنا العنصرى وكونه مبسوطاً طليقا مسرحاً لامحبوساً ، اشارة الى مراتب اهل البرزخ فى برازخهم ، فانهم على اختلاف درجاتهم و ائتلاف طبقاتهم و تباين مقاماتهم على قسمين :

احدهما ـ و هوالعام ، ارواح الناس المتقيدين بالمقامات الجزئية والعلوم والاخلاق التقيدية الفرعية ، كانوا فى نشأتهم الدنياوية متقيدين بعقائد و عوائد مخصوصة ، متعشقين بعلوم و اعمال و اخلاق و احوال جزئية ، فهم بعد المفارقة محبوس بصورماهم متعشقون وفى قبضة سرالامر الذى هم متقيدون .

والقسم الثانى ـ صفت من كمل الانسان ، قطعوا فى نشأتهم الدنياوية برازخهم ، وحشر واقبل الحشر و نشر واقبل النشر وبعثر قبور هياكلهم عن ارواحهم فى صور الانسلاخات والمعاريج والاسراآت على ماتحقق فى قواعد الكشف والشهود، وهؤلاء الكمل غيرمقيدين بصورهم البرزخية ، بل لهم الاطلاق والسراح والانطلاق والظهور فى اى عالم شاؤا لكمال نشأتهم و قواهم ، فافهم .

قال ، رضى الله عنه «فخاتم الرسل من حيث ولايته ، نسبته مع الختم

للولاية نسبةالأنبياء و الرسل معه ، فانه الولى الرسول النبى . و خاتم الاولياء الولى الوارث الآخذ عن الله المشاهد للمراتب . و هوحسنة من حسنات خاتم الرسل ، محمد ، صلى‌الله عليه وسلم ، مقدم الجماعة و سيد ولدآدم فى‌فتح‌باب الشفاعة».

قال العبد ، ايده‌الله به : اعلم ان الولاية المحمدية التى هى مشكاة خاتم الاولياء منها مادة الولايات‌كلها المتفرعة فى‌انبياء الامم و رسلهم و عامة الاولياء وخاصتهم و خلاصة خلاصتهم و صفاخلاصة الخاصة من‌حيث ان النبوة لايخلو عن ولاية هى باطنها ، و من‌حيث انها صور نسب الولاية الكلية الكمالية المحمدية الالهية من‌مرتبة التفصيل من مشكاته المذكورة ، فمنها وصول المادة الى الكل، فنسبته فى‌الاخذ عن‌الله من الوارثة المحمدية للولاية الجمعية الاحدية الكمالية مع محمد ، صلى‌الله عليه‌وسلم ، كنسبة الانبياء والرسل فى‌اخذ نبواتهم و رسالاتهم عن‌الله من الحقيقة المحمدية ، على ماتقرر آنفاً ، هذا لسان عموم اهل الذوق فى هذا المقام .

سرّ للخواص

لما تعيّن فى ختمية الولاية الخاصة المحمدية ، خاتم الاولياء ، وكان مشكاة الخصيصةبه هى‌الولاية الخاصة المحمدية الالهية الكمالية الختمية الاحدية ، كتعين رسول‌الله ، صلى‌الله‌عليه و سلم ، فى‌ختم‌النبوة التشريعية المحيطة المكمالية الالهية، وهى المشكاة الخاصة به ، صلى‌الله عليه‌وسلم ، وكانت النبوات‌كلها مترتبة على الولايات ، فانما هى صوراحكام حكم‌الولايات ، ظهرله نسبة خاتم الرسل الى‌ختم الولاية من‌حيث ان نبوته، صلى‌الله عليه‌وسلم، ظاهرية مشكاة ختم الولاية،والولاية خصيصةبه ، كنسبة ساير الرسل فى‌اخذ نبواتهم من‌مشكاة الرسول الخاتم وولايتهم من‌مشكاة خاتم الولاية الخاصة المحمدية ، فافهم انشاءالله . فمن عنده ، صلى‌الله عليه‌وسلم ، قسمة ارزاق العلوم والاذواق والمقامات والاحوال والاخلاق كلها ، فماتعلق منها بالنبوة واختص بالرسالة ، يوصله الله من‌هذه المشكاة المحمدية الى

جميع الانبياء والرسل حال وجودهم فى نشأتهم وبعد المفارقة فى برازخهم وما تعلق منها بالولاية و تحقق بها خاتم الاولياء المحمديين يفيضه الله من مشكاة خاتم الاولياء على ساير الاولياء المحمديين وهم انبياء الاولياء وعلى اولياء الانبياء والرسل، فافهم.

ولا يحجبنّك تأخّر صورته العنصرية الختمية فلابد للختم من الآخرية من حيث صورته الشخصية ، وان له صورة ازلية فاتحية متقدمة على الكل بالحقيقة والمرتبة ، فافهم و تذكر ، والله الملهم .

واعلم : ان رسول الله ، صلى الله، صلى الله عليه وسلم، جامع بين النبوة والرسالة والولاية والخلافة ، فهو النبى الرسول الخاتم ، وكذلك وارثه الاكمل ، خاتم الاولياء المحمديين ، حسنة من حسنات خاتم الرسل ، لكونه جمع له وراثته فى الختمية الكمالية و تخير من بين ارواح الاولياء لمظهريته الكاملة الاحدية الجمعية فى باطن الصورة الالهية المحمدية الختمية ، ولكنه ، صلى الله عليه وسلم، مقدم جماعة الكمل فى فلك النبوة وفلك الولاية ، وهو سيد ولد آدم ، لان الحقيقة الكمالية الجمعية الاحدية فى الصورة الالهية المحمدية ، هى التى يشفع فرديات الحضرات الاسمائية ، اذا غلبت الاحدية الجلالية بقهرها على الحضرات و مظاهر الاسماء و التجليا ت و امم الانبياء و ارباب الرسالات، فاذا شفعتها بفرديتها اتصاف الفردى المحمدى الى الفرد العبد انى المستهلك تحت قهر الاحدية الجلالية ، بقهرها على الحضرات ومظاهر الاسماء والتجليات و امم الانبياء و ارباب الرسالات فاذا شفعتها بفرديتها اتصاف الفرد المحمدى الى الفرد العبدانى المستهلك تحت قهر الاحدية، حصلت الشفعية فشفعه الوتر، وهو ارحم الراحمين. فكان الشفع بالوتر فرداً موجباً لظهور الفتحية ، ففتح الرحمان باب الشفاعة ، فشفع كل اسم فى عالمه وكل نبى فى أمته .

قال ، رضى الله عنه : فعين حالاً خاصاً ماعمم. و فى هذا الحال الخاص

تقدم علی‌الاسماء الالهیة ، فان الرحمان[1] ماشفع عندالمنتقم فی‌اهل‌البلاء الا بعدشفاعة الشافعین ، ففار محمد ، صلی‌الله‌علیه وسلم ، بالسیادة فی‌هذا المقام الخاص . فمن فهم المراتب و المقامات ، لم‌یعسر علیه قبول مثل هذا الکلام .

قال العبد ، ایده‌الله به : لماکانت الشفاعة فی‌انقاذ اهل البلاءوالجهد اولاً للمرتبة الأحدیة الجمعیة الکمالیة بفتح باب‌الرحمة فی‌الایجاد ، فشفعت الحقیقة المحمدیة الجمعیة الأحدیة حقایق القوابل الافراد بالتجلی الرحمانی ، فقرن بها الوجود فشفعت باحدیة جمعها و فردانیتها بین‌القابل والتجلی ، فانقذت الحقایق من‌ظلمة العدم ، فیظهر سرّ ذلك آخراً بشفاعته، صلی‌الله علیه‌وسلم، لاهل المحشر، فیشفع اولاً للشفعاءمن‌الاسماء الالهیة والانبیاء، حتی یشفعوا، فیشفعوا فی‌عوالمهم واممهم و متعلقات خواطرهم و همهم . فله فی‌هذا المقام الخاص سیادة علی الکل بانقاذ مظاهرهم عن‌الذل ، وذلك سلطنةاسماء القهر و الجلال ، کالقاهر والمنتقم والمعذب ، اذاظهرت فی‌الدنیا و الآخرة بطنت سلطنة اسماء اللطف والجمال ، فلم یظهرلها حکم الی ان ینقضی سلطنة اسماءالعذاب ، وحینئذ اظهرت الحقیقة المحمدیة الانعامیة الکلیة من خزائنها الاحدیة الجمعیة حقایق اللطف والجنان والعفو والاحسان ، فشفعت باحدیة جمعها فردیة الرحیم الرحمان فزهرت یفاع بقاع الجنان ازهار ریاض الفردوس بالحور والقصور والولدان ، واظهرت سرّ قوله : «سبقت رحمتی غضبی» ففاضت الرحمة وغاضت النقمة «وقضی بینهم بالحق، وقیل الحمدلله[2] رب‌العالمین».

قال ، رضی‌الله‌عنه : «واما المنح الاسمائیة : فاعلم ان منح‌الله، تعالی، خلقه ، رحمة منه بهم ، وهی کلها من الاسماء. فاما رحمة خالصة کالطیب من الرزق اللذیذ فی‌الدنیا الخالص یوم القیامة ، و یعطی ذلك الاسم

---

۱ ــ مایشفع ۲ ــ س ۳۹ ی۷۵ .

الرحمان ، [فهو عطاء رحمانى]. و امارخمة ممتزجة كشرب الدواءالكره لذى[٣] يعقب شربه الراحة ، و هو عطاء الهى ، فان العطاء الالهى لايمكن اطلاق عطائه منه منغيران يكون على يدى سادن من سدنة الاسماء. فتارة يعطى الله العبد على يدى الرحمان ، فيخلص العطاء من الشوب الذى لايلائم الطبع فى الوقت اولايُنيل الغرض ومايشبه ذلك. و تارة يعطى الله على يدى الواسع فيعم ؛ اوعلى يدى الحكيم فينظر فى الاصلح فى الوقت ؛ اوعلى يدى الواهب ، فيعطى لينعم لاليكون مع الواهب تكليف المعطى له بعوض على ذلك من شكر أوعمل ، اوعلى يدى الجبار فينظر فى الموطن ومايستحقه ، اوعلى يدى الغفار ، فينظر فى المحل و ماهو عليه . فان كان على حال يستحق العقوبة فيستره عن حال يستحق العقوبة فيسمى معصوماً و معتنى به و محفوظاً و غير ذلك مماشاكل هذا النوع » واشباه ذلك .

قال العبد ، ايده الله به : له تمليك الرقبة والمنحة تمليك الانتفاع دون الرقبة، كمن يعطى الناقة لتحلب اولتركب، اوالارض ليزرع ، والاغلب فيها المدة المعيَّنة ثم الاسترداد ، وهى لايكون الا من حضرات الاسماء ، وهى رحمات متخصَّصة بحسب خصوص الحضرات و متخصَّصة بموجب الاستعدادات .

ثم العطايا والمنح ان كانت من حضرة احدية الجمع الالهية فهى ذاتية اى من ذات اللاهوت، ولايتمكن اطلاق عطاياها من حيث هى هى من غير ان يكون التجلى الالهى الاحدى الجملى الذاتى من خصوص حضرة من حضرات الاسماء ، فان كان التجلى من حضرة الرحمان ، خلصت عطايا الله من الشوب و الكدر و عمَّت الدنيا والآخرة و الظاهر و الباطن ، وان كان من حضرت الواسع ، عمَّ ظاهر المعطى له و باطنه روحه وطبيعته و غير ذلك، و تمت نعمته سابغة فى عافية ورفاهية. وكذلك يكون

---

٢ ـ كشرب الدوار الكريه . . .

عطایاالله ممتزجة منصبغة بحکم الحضرة المتجلی منها ، فان الحکیم ینظر ة الاصلح والانسب ، کماقد فصل الشیخ «رضی‌الله‌عنه» خصوصیات الحضرات . فلاحاجة الی سندیة الاسم الله والرحمن والمعصوم و المحفوظ هوالعبد الذی یحول العاصم والغفار والحافظ و الواقی بینه و بین ما لایرضاه من‌الذنوب ، والمعتنی اعم من المحفوظ والمعصوم ، فقد یکون المعتنی به من‌لایضره الذنوب و یقلب المحبة الالهیة، والاعتناء الربانی غیّر سیئاته حسنات، ثم‌المعصوم یختص فی‌العرف‌الشرعی بالانبیاء ، والمحفوظ بالاولیاء . ر

قال ، رضی‌الله عنه : «والمعطی هوالله من‌حیث ماهو خازن لماعنده من[1] خزائن الاسم الله ، فمایخرجه الا بقدر معلوم .

ای‌بقدر مایستدعی قابلیة المعطی‌له و یستأهل من خزائنه فمایخرج الیه الا بقدر ذلك المعلوم .

«علی یدی خاص بذلك‌الامر . «فاعطی کل شئ خلقه» علی یدی الاسم العدل و اخواته » . لان الحکم العدل یحکم علی الجواد و الوهاب و المعطی ان‌یعطی مایعطی بقدر قابلیة المعطی‌له .

قال ، رضی‌الله‌عنه : «واسماء الله‌لاتناهی لانها تعلم بمایکون‌منها ومایکون عنها غیرمتناه ـ وان‌کانت ترجع‌الی‌اصول متناهیةهی‌امهات الاسماء اوحضرات الاسماء . وعلی الحقیقة ، فما ثم‌الاحقیقة واحدة یقبل جمیع هذه النسب والاضافات التی یکنّی عنها بالاسماءالالهیّة».

قال العبد : تحقق وجود العالم والممکنات فی‌اعیانها موقوف علی‌الاسماء وحضراتها ، ولکن العلم بالأسماء موقوف عندنا علی القوابل والعوالم والمظاهر. وعوالم الامکان من‌حیث شخصیّاتها و جزویاتها لایتناهی ، فالاسماء لایتناهی ، لکنها من‌حیث امهاتها وکلیاتها منتهیة الی اصول حاصرةلها، فتعدادها وعدم تناهیها

---

۱ – فی النسخ المعتبرة: من‌حیث ماهو خازن لما عنده فی‌خزائنه، فمایخرجه.

وازديادها انما هو من حيث الممكنات والقوابل والمظاهر المتعددة الغير المتناهية. والكل تعيّنات وجودية وتنوعات تجليات جودية بحسب خصوصيات القوابل ، فهو من حيث الاصل حقيقة واحدة هي محض الوجود الحق الخالص لاغير. فالتوحيد في الحقيقة والتعدد في الظهور و الطريقة ، فافهم .

قال ، رضي الله عنه «والحقيقة تعطى ان يكون لكل اسم يظهر الى مالايتناهى، حقيقة يتميز بها عن اسم آخر، تلك الحقيقة التى بها يتميز هى الاسم عينه[1] لامايقع فيه الاشتراك، كما ان الاعطيات تتميز كل اعطية عن غيرها بشخصيتها، وان كانت من اصل واحد ، فمعلوم ان هذه ماهى هذه الاخرى، وسبب ذلك تميز الاسماء .

وسبب ذلك التميز ، تميز الحقايق ، والذى يقع فيه الاشتراك هو الوجود البحت ، والموجب للتعدد هو خصوصية القابل ، فتعين الوجود الواحد بحسب تلك الخصوصية على وجه مخصوص هو المميز لذلك المتعين بتلك الخصوصية عن تعيّن آخر ، و بعد تعيّن الحضرات الاسمائية وتمايزها لابدان يتمايز الاعطيات بعضها عن البعض وليس ذلك الا من تمايز الحضرات ، فالذى يمتاز به كل اسم عن الآخر هو عين الاسم لامايتشارك الاسماء فيه ، فانه الوجود الحق السمى بهذه الاسماء هو فيها عينها وحقيقته هى عين الكل لايكون فيها من حيث هى تمثل كل منها عين الآخر فتمايزها بخصوصيات هى اعيانها .

قال ، رضي الله عنه « فما في الحضرة الالهيّة لاتساعها شيء يتكرر اصلاً . هذا هو الحق الذى يعول عليه . »

قال العبد: اعلم ان الفيض ذاتى لواجب الوجود الحق من كونه مفيداً للحقايق وجودها الذى به تحقّق المتحققات، ومفيضاً نور الحقية التى بها وجدت الموجودات وشهدت المشهودات، ثم التعين للنور الفايض من ينبوع التجليات ومعدن الوجود

---

١ ـ هى الام عينه .

ومنبعث الجود ، والفیضات ایضاً ذاتی ، والموجب لذلك هوالقابل المعین للوجود الحق الفایض بحسب خصوصیته الذاتیة الغیر المجعولة ، فالتمایز بین الحضرات والاسماء انما هو بحسب خصوصیات الحقایق ، اذا التعین هو الدال بالتخصیص علی المتعین بذلك التعین ، و المتعین ایضاً دال علی اصله و منبعه الذی فاض منه، فالتعین اسم للمتعین و هوالوجود الحق المسمی‌به ، و هواسم للحق المطلق، وهو المسمّی بجمیع هذه الاسماء و المسمی اسم فاعل هوالقابل المتعین للوجود الحق المطلق وهوالفایض ، والتعین و هوالتسمیة فعل‌المعیّن، ثم‌الفیض دائم التعین لدوام ذات المفیض ، والمعینات القوابل الممکنة وان‌لم‌تکن متناهیة من حیث الشخصیات و الجزویا ت‌ولکن امهات الحقایق المعینة لهذاالنور الواحد الفایض المتعین بها و فیها وبحسبها اصول حاصرة لما تحتها و منها ، والتعینات الکلیةایضاً وان انحصرت فی‌امهات الحضرات الاسمائیة و لکنها من‌حیث الشخصیة[1] والجزویة غیر متناهیة کموجباتها . والتجلیات وان‌کانت من‌حیث الاصل تجلیاً واحداً، ولکن التعینات الفیضیة النفسیة النوریة والانفهاقات النوریة الشهودیة والاندفاقات الوجودیة الجودیة ماهی‌فی‌کل‌عین‌عین‌الاخری . فما فی‌الحضرةشئ یتکرّر اصلاً، فالتجدد والتکثر والحدوث و الفناء والعدم انما هی للتعین لاللمتعین بذلك‌التعین من‌حیث هوهوبل من‌حیث‌التعین لاغیر . هکذا اعطت حضرة الواسع ، فافهم .

قال ، رضی‌الله‌عنه : «وهذا العلم‌کان علم شیث ، علیه‌السلام» .

یعنی علم الاعطیات و المنح و الهبات .

قال : «رضی‌الله‌عنه» و روحه هو الممدلکل من یتکلم فی مثل هذا من‌الارواح الاروح الخاتم[2] فانه لایأتیه المادة الا من‌الله ، لامن‌روح من الأرواح ، بل‌من‌روحه یکون المادة لجمیع الارواح ، وان‌کان لایعقل

---

۱ ــ الشخص . خ .

۲ ــ «ماعدا روح الخاتم» و فی‌نسخة ف : ماعداروح الختم

ذلك من نفسه فی زمان ترکیب جسده العنصری . فهو من حیث حقیقته و رتبته عالم بذلك کلّه [بعینه] من حیث ماهو جاهل به من جهة ترکیب جسده العنصری[1]. فهو العالم الجاهل ؛ فیقبل الاتصاف بالأضداد ، کما قبل الاصل الاتصاف بذلك، کالجلیل [والجمیل»] یعنی علی معنییه المتنافیین «کالظاهر و الباطن ، و الاول و الآخر ، وهوعینه لیس غیره[2] فیعلم لایعلم و یدری لایدری ، ویشهد لا یشهد . »

قال العبد: اعلم ان ارواح الکمل من الانبیاء لهم الامداد لارواح الآولیاء الذین هم ورثتهم فی اعصارهم و اعصار بعدهم ، وروح شیث ، علیه السلام ، هو المتمد لارواح العلماء بالعلوم الوهبیة ، وکل روح لولیّ من الآولیاء له العلم الوهبی ، فیمتمد من روحه ، علیه السلام ، لکونه صورة الوهب الاول[1] لاول الآباء الاروح خاتم الانبیاء و روح خاتم الاولیاء ، فان روح الختم کماتقدم ، روح محیط بالولایات کلها کاحاطة من هووارثه الاکمل وهو ختم الرسل ، صلی الله علیه وسلم ، بالنبوات کلها ، ولانه احدیة جمع جمیع الولایات المحمدیة الاحدیة الجمعیة الختمیة کلها، فاعطیات الولایات من المکاشفات والتجلیات والعلوم والاسرار والاحوال والمقامات، انما یکون من خزانة حیطته ، و ذلك لان حقیقته حقیقة الحقایق الاول التعیینیة کلها ، وهو مفتاح المفاتیح الغیبیة . فالمادة النوریة التی بها قوام الارواح وحیاتها من حقیقته تنبعث و تسری فی سایر المراتب الروحیة ، ولایستمدّ هو من احد ، والکل مستمدون من مشکاته .

فالاعطیات وان کانت من حضرات الاسماء ولکنها من الله، «وما بکم من نعمة[3] فمن الله» وان ن کان هذا الخاتم لایتعقل حال ترکیب جسده العنصری کیفیة امداده للکل فی کل آن من الزمان الحجابیة فی المزاج العنصری لابدّ من ذلك، حتی یکون

---

١ ـ ترکیبه العنصری . ٢ ـ «ولیس غیر...» و فی ف : «لاغیر».
٣ ـ س١٦ ی٥٥ .

جامعاً لجمیع الکمالات والنقایص . کما ان الهویة الواحدیة الاحدیة الجمعیة محمولة علیها الاضداد فی‌قوله: «هوالاول والآخروالظاهر والباطن »[1] فالموصوف بالباطنیة و الظاهریة والاولیة والآخریة هویة واحدةلااختلاف فیها ولاتضاد، وهی قابلة لاوصاف متنافیة و نعوت و اسماء متباینة و متشاکلة متشابهة ، کذلك الختم یقبل الاوصاف المتنافیة المتکثرة المختلفة و النعوت المتناهیة المؤتلفة ، لانّه احدیة جمع‌جمیع حقایق الوجوب و الامکان ، فیقبل بذاته الاتصاف بالکمالات والنقایص . فهو من‌حیث الترکیب العنصری و الغواشی الطبیعی جاهل بماهو عالم به‌من حیث روحه الممد و عینه الجامعة و رتبته الکمالیة ، ولکن لایقدح ذلك فی کونه بالرتبة و الحقیقة و الروح عالماً بامداده للارواح کمالایقدح تنافی‌الزوجیة للفردیة فی‌العدد ، ولاتضاد السواد و البیاض فی‌اللون المطلق ، لکونه بذاته قابلاً لهما ، ولایتنافی[2] الملك للشیطان فی‌الحیوانیة ولاالحقیة للخلقیة فی‌الوجود والحقیقة ، فافهم .

قال ، رضی‌الله عنه : « وبهذاالعلم سمّی شیث ،لأن معناه الهبة»[3] ای هبةالله . فبیده مفتاح‌العطایا علی اختلاف اوصافها[4] ونسبها ، فان‌الله وهبةلآدم اول ماوهبه ؛ وما وهبه‌الامنه ، لان‌الولد سرّابیه ، فمنه خرج و الیه عاد . فما اتاه غریب لمن عقل عن‌الله » قال‌العبد :

انما ظهرت‌العلوم‌الوهبیّة الجودیة والحکم‌الوجودیة الشهودیة بالکلمة الشیثیّة ، لان آدم، علیه‌السلام ، حزن علی فقدها بیل حزناً عظیماً فسأل‌الله تعالی، ان یهبه ولداًصالحاً للألقاء والوهبةالالهیّ، فوهبه‌الله شیث فسّماه بهذاالاسم ، یعنی هبةالله . فهواول موهوب لاول‌الصور الانسانیّة بعد سؤاله الوهب عن‌الله الوهّاب بمن‌یکون موهلاللعلم الوهبی . فظهرت علوم الوهب والالقاء بشیث ،

---

۱ ــ س۵۷ ی۳ .
۲ ــ ولاینافی . خ .
۳ ــ: لأن معناه هبةالله ــ ف ــ .
٤ ــ اصنافها و نسبها ــ ف ــ

عليه السلام ، ووهب الحكمة التى فى علوم التقابل والتماثل. ولهذا قال: بيده مفتاح العطايا ، وماوهبه الله آدم الآمنه، لآن آدم الذى هو صورة احدّية جمع الحقايق اللاهوتيّة ، ومنه منبعث حقايق الهبات المفاضة على الاولاد فى الوجود، والولد سرّابيه ، وسرّهذه الصورة الاحدية الجمية هو الفيض والوهب، فمنه خرج واليه عاد، فان الهبات والاعطيات يعود على حقايق القوابل المظهريّة المرتبيّة ، والامر محصوربين الوجود والمرتبّة والاحاطة والجمع بحقايقها يقتضيان الحصرفيمهما ويقتضيان بهما، ولهذا ذكرالشيخ «رضى الله عنه» سرالختميّة فى هذاالفص. ثمّ ، ان صورةالوهب والهبة الالهيّة، انمايكون فى الواحد متعدداً ومتكثراً ، فهوصورة سرّه القابل للوهب، فماوصل اليه الآمنه ، ولكن بالحق، فمنه خرج واليه عاد، فمااتاه غريب من غيره ولامن الخارج ، ولاسيّما خارج عن صورة احدّية جمع الكل ، فلاخروج ولادخول الآبالنسبة والاضافة ، فماخرج عن صورة احدّية جمع الكل عاد على صورتفصيله فى الكلّية التى هى فيه هو اولاً وهو فيها[1] هى اجزاء .

قال ، رضى الله عنه : « وكل عطاء فى الكون على هذا المجرى . فما فى احد من الله شئ، ومافى احد من سوى نفسه شيء وان تنوعّت عليه الصور». قال العبد : المواهب والعطايا التى تجرى على ايدى العبيد والوسايط وبدونها انما هى صوراستدعتها خصوصيات القوابل من الوجود المتعيّن فيها بحسبها والوجود الفايض من الحق، ذاتىّ له ، وقبوله للقوابل انماهو بحسب الا ستعدادات الذاتيّة الغير المجعولة والخصوصيات ، فلولاها لماتعيّنت صور المواهب والعطايا من خزائن الجود الألهيّة للقوابل بحسبها ، فوصولها وحصولها وان كانت من خزائن الله ،ولكنّ المستدعى والمعيّن الموجب لتعيّنها انماهو من القوابل وتنوع صور المواهب للمعطى له فى عين الفيض الواحد. والفيض الواحد انماهو بحسب صور الاستعدادات فمافى احد من الله شيء ، والالزمته مفاسدلا يخفى من التبعيض والتجزّى والحلول

---

١ ــ : هو فيها هى آخراً

وغیرها . وکذلك لیس فی‌احد من غیره شیء ، اذصورالمواهب من خصوص استعداده و حقیقتها الفیض الوجودی وهوعینه لاغیره فی‌الحقیقة ، فافهم ، فما آتاه‌الله ماآتاه الآمنه .

قال ، رضی‌الله عنه : «وماکل‌احد یعرف هذا ، و ان‌الامر علی ذلك ، الا آحاد من‌اهل‌الله . فاذارأیت من یعرف ذلك فاعتمدعلیه فذلك هوعین صفاء خلاصة خاصّة لخاصّةمن عموم اهل‌الله‌تعالی».

قال‌العبد : لایعرف هذاالسّرالخفی الاالافراد الکمّل، و هم علی طبقات والکمّل یرون النعم والمواهب من‌الله ، لسریان سرّ «ومابکم[1] من نعمة فمن‌الله» وهذاالمشهد الذی ذکرنافی ظاهرالمفهوم یوهم خلاف هذا ، ولیس ذلك کذلك لآن هولاء الطبقات : منهم من‌یری النعم کلّها من‌الله ، ولکن بالاسباب التی‌هی غیرالله . ومنهم من‌لایری الاثر للاسباب والوسائط ، وهی‌سوی الحقّ کذلك‌فی زعمهم . ومنهم من‌یراها شروطاً لااسباباً ولاعلل ولاوسائط . ومنهم من‌یری النعم من‌الله بلاواسطة . ومنهم من‌یری الوسائط والاسباب ایضاً من‌نعم‌الله . وجمیع‌هؤلاء الاصناف محجوبون فی عین الکشف ومشرکون فی‌عین التوحید ، لانهّم و ان وجدواالله،تعالی‌فی‌رؤیةالنعم کلّها من‌الله ، ولکنّهم اثبتواالوسائط والنعم والمنعم علیه والمنعم ، اغیاراً بعضها للبعض، والحقیقة تأبی الآان یکون هوالله الواحدالا حدالظاهر الباطن‌الواحد الکثیر. فالمسمّی واحداً هوالوجود الواحدالحق الذی به تحقق الحقایق من حیث حقیقته ، وهوالمسمّی کثیراً ایضاً من‌حیث تعیّناته فی القوابل ، والمنعم هوالمفیض لذلك الواحدالکثیر، والمنعم علیه هوالمتعیّن‌القابل لتعیّنات اخربعدالوجود . فالظاهریّة والباطنیة والاصالة والفرعیة نسب، فاذاوجد من یری النعم الواصلة الیه فی عرصة الوجود العینّی من مدرجة عینه الثابتة فی الحق ازلاً و ابداً من حیث ان تلك العین الثابتة عین الحق ، فقد جمع بین رؤیةالنعم کلّها من‌الله ورؤیةالمنعم علیه عین المنعم، وشهداحدّیة

---

۱ ــ س۱۶ ی۵۵ .

الوجود على ماهى عليه الامر فى نفسه، فكان هو عين صفاء خلاصة خاصّة الخاصة من عموم اهل الله، فان العامّة من اهل الله يرون التوحيد وهو ستّة وثلاثون مقاماً كلّلياً نطق بها القرآن فى[1] مواضع عدة فيها ذكر «لا اله الا الله» فى كل موضع منها نعت مقام من مقامات التوحيد.

واما الخاصّة ـ فيرون الوحدة[2] فان التوحيد فيه كثرة الموحد والموحد والتوحيد وهى اغيار عقلا عادياً، والوحدة ليست كذلك .

واما الخاصّة الخاصة ـ فيرون الوحدة فى الكثرة ، ولا غيرية بينها .

وخلاصة خاصّة الخاصة ـ يرون الكثرة فى الوحدة .

وصفاء خلاصة خاصّة الخاصة ـ يجمعون بين الشهودين. وهم فى هذا الشهود الجمعىّ على طبقات: فكامل له الجمع، واكمل منه شهوده[3] انه يرى الكثرة فى الوحدة عينها، ويرى الوحدة فى الكثرة عينها كذلك شهوداً جميعاً ، ويشهدون العين الا حدّية جامعة بين الشهودين فى الشاهد والمشهود. واكمل واعلى وافضل ان يشهد العين الجامعة مطلقة عن الوحدة والكثرة والجمع بينها وعن الا طلاق المفهوم فى عين السواء بين ثبوت ذلك كلّها لها وانتفائه عنها، وهؤلاء هم صفوة صفاء خلاصة خاصّة الخاصة ، جعلنا الله وايّاك منهم بمنّه ، انه قدير خبير.

قال ، رضى الله عنه « فاىّ صاحب كشف شاهد صورة تلقى اليه ما لم يكن عنده من المعارف و منحته[4] ما لم يكن فى يده قبل ذلك[3] فتلك الصورة عينه لا غيره . فمن شجرة نفسه جنى ثمرة علمه ، كالصورة الظاهرة منه فى

---

١ ـ مقاماً كما نطق بها القرآن فى مواضع عدّه فيها ذكر .

٢ ـ فى المصباح بناءاً نقل الشارح الفنارى «واما الخاصّة فيرون الوحدة و ليس فيها كثرة الموحد و الموحد و التوحيد ، الا عقلا...».

٣ ـ : واكمل منه شهوداً.

٤ ـ و تمنحه ما لم يكن ـ ف ـ قبل ذلك فى يده ـ م ـ .

مقابلة الجسم الصقیل ، لیس غیره ، الا ان المحلّ و الحضرة التی رأی فیها صورة نفسه یلقی الیه تتقلب من وجه[1] لحقیقة تلك الحضرة».

قال العبد: یشیر «رضی الله عنه» انه مهما یری المکاشف صورة یلقی الیه من العلوم مالم یکن یعلمه، فلایتوهم انها الله، ولاسیمّا اذا کان التجلّی من حضرة ذاتیة وان قالت الصورة انه هو الله، فلیعلم حقیقة ان التجلی وان کان من الله کما نطق به، ولکن تعیّن التجلی له انما کان من عینه الثابتة . فالمتجلّی اذن عینه من کونها عین الحق، فما تجلّی له الحق الآ فی صورة عینه الثابتة فی عین شهود الحق فمن شجرة نفسه التی هی للاسماء المتعیّنة لله فی الوجود الحق وبه من عینه الثابتة المعیّنة ، لتلك الآسماء من الحضرة وفیها حتّی ثمرة[1] علمه التی هی عین العطیّة الآلهیة الآتیة من حضرة اسمیة هی شجرته التی غرسها فی ارض حقیقة وعینه الثابتة، کما ان الصورة الظاهرة منه فی الجسم الصقیل لیست غیره ، فانّها لو کانت فیه بلا هو کذلك، بل اعطاه محلّ ظهور صورته شهود ذاته ، کذلك ظهوره فی الوجود الحق انمّا یکون بحسب ظهور عینه الثابتة فی مرآة الحق، فتعطیه شهود ذاته نفسه فی الحق فلاتظنّن انهّا هی الله ، وان لم یکن فی الحقیقة الآ الله، ولکن الکلّ لاینحصر فی الجزء، الآن الصورة ینصبغ من وجه بصبغة المحلّ وصبغه فیظهر بحسبه . فکذلك الحق یعطی العین الثابتة من حیث تعیّنها وظهورها فیه حقیّة هی فیها هی وهی بها فیه هو، فافهم

قال ، رضی الله عنه : «کما یظهر الکبیر فی المرآة الصغیرة صغیراً ، و المستطیلة مستطیلاً ، و المتحرك متحرکاً ، و قد تعطیه انتکاس صورته من حضرة خاصة ، و قد تعطیه عین مایظهر منها ، فیقابل الیمین منها الیمین من الرائی، وقد یقابل الیمین[2] منها الیسار من الرائی ، و هو الغالب، فی المرائی بمنزلة العادة فی العموم ؛ و بخرق العادة یقابل الیمین الیمین و

---

۱ ــ ینقلب ــ ینقلب ــ فم ــ بحقیقة تلك الحضرة ــ ف ــ

۲ ــ و قد یقابل الیمین الیسار و هو الغالب فی المرایا .

يظهر الانتكاس . هذه كلها[١] من اعطيات حقيقة الحضرة المتجلى فيها التى انزلناها[٢] منزلة المرائى».

قال العبد : ظهور الكبير فى المرآة الصغيرة صغيراً ، ضرب مثل لظهور الحق فى مظهرية كل عين عين بحسبها ، والمستطيل ضرب مثل لمظهرية عالم الامر والارواح فانها طول العالم والعرض لعالم الصور الجسمانية والمثالية والخيالية ، من حيث انها صور وامثلة . والظهور فى المتحركة متحركاً، ضرب مثل للتجليات والتعينات الدائمة الظهور والتنوع على التوالى حقاً وخلقاً ، جمعا وفرقا و انعكاس[٣] الصورة فى المرآة اذا كانت تحت الرائى فى الوضع ، ضرب مثال الحق فى الخلق خلقاً لاحقاً، وانعكاسها فيها بعكس ماذكرنا اذا كانت المرآة فوق الرائى ضرب مثل لظهور الخلق فى الحق حقاً لاخلقاً، وتقابل اليمين اليمين، ضرب مثل لظهور الحق المطلق فى مظهرية الانسان الكامل كاملا، اولظهور الحق المطلق فى المقيّد المحاذى للمطلق مطلقاً من حيث ان عكس العكس يستوى بالاصل ومن حيث ان الحق مع انه فى كل متعيّن عينه فهو غير متعيّن على التعيين فى المطلق نفسه فى المقيّد عن غيره قيده الفانى عن نفسه مطلقاً فافهم .

قال ، رضى الله عنه : «فمن عرف استعداده عرف قبوله ، و ما كل من عرف قبوله عرف استعداده الا بعد القبول ، و ان كان يعرفه مجملاً».

قال العبد : «ايّده الله به» اعلم : ان اهل العلم بالا ستعداد على ضربين : منهم من يعلم استعداده الذاتى الغير المجعول الذى به قبل الوجود اولاً فيعرف فى ضمن ذلك الاستعداد الغير المجعول استعدادات اخر مجعولة يتجدّد له فى تطوّره باطوار الوجود، عرف قبوله لما يقبله فى كل آن من الزمان من التجليّات والاعطيات والهبات فى كل موطن ومقام وحال. وهذا العالم، اعلى عالم بالله فى هذا المشرب والمشهد ،

---

١ ــ هذا كلّه من اعطيات ــ ف ــ .
٢ منزلة المرايا ــ ف ــ
٣ ــ و انتكاس .

ويختّص بالختمين لاغير، الامن يشاءالله من الكمّل والافراد الندر، جعلناالله منهم بمنه ويمنه .

ومنهم من علم قبوله من استعداده المجعول فى كّل وقت وحال، بمعنى انّه لما استعدّ لقبول تجلى اوعطاء اوهبة اوحال اومقام وتهيّأت اسباب ذلك فى الوجود عرف ان ذلك الاستعداد الوجودى انما حصل له من ذلك الاستعداد الذاتى الازلى الغير المجعول، فان الثانى حكم من احكام الآوّل، وانّه قبل به الوجود ـ اولاً ـ على وجه ينتج ظهور هذا الاستعداد الحالى الوجودى آخراً . ومنهم من يعرف استعداده من قبوله بمعنى انّه اذا حصل له فيض وقبل تجلياً، عرف من الحاصل استعداده المستدعى لذلك العطا من حيث انّه لولم يكن له استعداد لم يحصل له ذالك القبول و ذالك بعد الوقوع و قديعرف الإستعداد بدلالة الحال قبل القبول للتجلّى وحصوله ، كالكاتب المجداذا تهيّأت اسبابه والآته على الوجه المطلوب و حمله باعث الحال على الكتابة ، فانه يتحقق وقوع الكتابة قبل وقوعها ويتحقق الاستعداد المستدعى لذلك .

ومنهم من يعرف الاستعداد الاصلى المذكور مجملا، فيعرف كذلك مجملا مايقبله من الفيض والتجلى والعالم بالتفصيل له على الكّل ـ كّل التفصيل، مثل ماذكر ناعن خاتم الاولياء وشهوده جميع احواله وعلومه وتجلّياته وهيآته التى اقامه الله فيها الى آخر عمره حال دخوله فى بلادالشرق ساحل بلادالروم .

قال رضى الله عنه : «شهدت جميع ذلك حتّى صحبتى مع ابيك» يعنى ابا الشيخ صدرالدين محمدبن اسحاق «رضى الله عنه» وشهدت ولادتك فى زمانها و مرتبتك عندالله وجميع مكاشفاتك واذواقك واذواق اولادك الالهيّين ومشاهدهم ومقاماتهم وعلومهم و تجلياتهم واسمائهم عندالله وحلية كّل واحد منهم واحواله واخلاقه ،و كّل مايجرى لك وعليك وعليهم الى آخراعماركم وبعدالمغارقة فى برازخكم وما بعدها. والحمدلله.

وهذا الفراغ[1] من العلم يختصّ بمثله، وكان لابى العبّاس الخضر، عليه السلام، علم الاستعدادات شهوداً وكشفاً منه علمه باستعداد الصبّى الذى قتله ، انّه لو عاش ظهرت استعدادات فرعيّه وجودية يوجب ان يرهق ابويه طغياناً وكفراً، وانه يقتل عن ذلك الاستعداد على الطهارة والفطرة عناية من الله سبقت له بموجب استعداده الا صلى ايضاً ، وهو مخصوص بظهور الولاية مستور" عن عامّة الانبياء وخاصّتهم من كونهم انبياء واذا شهدوها ، شهدوها من جهة الولاية ، وهى المشكاة الخصيصة بخاتم الاولياء ، فافهم وتذكّر ماذكّرت به ان شاء الله تعالى .

قال رضى الله عنه : «الا ان بعض اهل النظر من اصحاب العقول الضعيفة يرون ان الله ، لما ثبت عندهم ، انه فعال لمايشاء ، جوّز واعلى الله ماينا قض الحكمة ».

يعنى الحكمة لا الحكمة العرفية .

قال ، رضى الله عنه : «وما هو الأمر عليه فى نفسه ، و لهذا عدل بعض النظّار[2] الى نفى الامكان و اثبات الوجوب بالذات و بالغير».

قال العبد : ايّده الله به : يشير رضى الله عنه الى جمع كثير من النظار وعلماء الرسوم والمتكلّمين القائلين بانّ الله قد يفعل ماينا قض الحكمة، كايجاد الشريك والمثل واعدام الوجود وايجاد العدم والممتنع والمحال، واستدلّوا على ذلك بكونه قادراً على كلّ شىء ، وانّه يفعل مايشاء ، وانه فعال لمايريد، وهذا تنزيه وهمّى بالعقل، ولكنهّم غفلوا عن الحقيقة وماعقلوا ان هذه فروض وتقاديرساقطة غير واقعة ، وليس لها لافظة ، وانّها غيرواردة فى العقول المنورة الصافية الوافية ،والا ستعمال بمثل هذه الشبه تضييع الانفاس. ونحن نسلّم ان الله قادر على كل شىء ، لكنّهم «حفظوا شيئاً وغابت عنهم اشياء» وذلك ان الله قادر على كل شىء ، ولكن كلّ شئ يشيئه الله ومشيّته، فانّه قادر على مايشاء وانّه مايشاء خلاف مايعلم ولايريد

---

١ ــ النوع من العلم . خ .
٢ ــ : بعض النظار من اصحاب العقول ــ ف ــ

خلاف الحكمة فانّه العليم الحكيم ، والحكيم العليم لايشاء ولايريدان يفعل ما تناقض الحكمة، فقدرةالله تعالى انما يتعلّق بالمقدورات بموجب ارادته ومشيّته تعالى، والارادة انما يتعلق بالمراد على التعيين والتخصيص بموجب مااقتضته الحكمة والعلم ، والعلم الآزلّى ماتعلق بهذه الامورالمذكورة بمايخالف الحكمتة على وجه لايقبل الوجود ، وانّها لايستعدّ لقبول الوجود، بل بموجب العلم والحكمة واستعداد القابل . والحكيم الآزلى قداحكم الاشياء بحكمته قبل ايجادها ، ثم اوجدها بحسب مارتبّتها الحكمة ووضعتها مواضعها ، فلاجايزفى حكمةالله تجويز ماياقض الحكمة الالهية . ولماكثرسغب هؤلاء فى تجويز هذه الامور، عدل بعض المتجدلقين من النظّار الى نفى الجوازوالامكان ، واثبات الوجود امّا بالذات او بالغير وقال : ماثمّ الآواجب الوجود ، والممتنع ممتنع وجوده ولكنّ الواجب واجبان واجب بالذات وواجب بالغير ، فمافى الوجود الآ واجب الوجود فماينفى[1] الجواز والامكان عنده ، فماكان واجباً بالذات فواجب له عدم الامتناع كذلك. ثمّ الوجوب بالغير على زعم من يقول به هوالوجود المتعيّن بحسب القابل فمابقى للامكان متعلق فى الحقيقة الاالتعيّن .

قال الشيخ ، رضى الله عنه : «والمحقق» بعد منا «يثبت الامكان ويعرف حضرته ، و الممكن ماهوالممكن و من اين هو ممكن و هو بعينه واجب بالغير ؛ من اين صحّ عليه اسم الغير الذى اقتضى له الوجوب . ولا يعلم هذا التفصيل الا العلماء بالله خاصّة».

قال العبد : يشير «رضى الله عنه» الى ان الممكن هوالوجود المتعيّن ، فامكانه من حيث تعيّنه ، ووجوبه من حيث حقيقة . وذلك ان التعيّن نسبة تعقّلية ، فهى بالنسبة الى المرجح وجودية واجبة للمتعين . والتعيّن هوحدوث ظهورالوجود على وجه متعيّن تعيّنه القابل المعيّن للوجود بحسب خصوصه الذاتى، فيمكن

١ ــ فانتفى الجواز خ .

بالنظر الى كل متعيّن حادث للوجود ان ينسلخ الوجود عنه وتتعيّن تعيّناً آخر و تنعدم التعيّن الاول، اذ نفس التعيّن هو الواجب للوجود الحقّ السارى فى الحقايق لا التعيّن المعيّن. ولكن ليس كل تعيّن معين واجباً له على التعيين الآ بموجباته ، فيمكن ان ينعدم ويتعيّن الوجود تعيّناً آخر، اذ الوجود المتعيّن لا ينقلب عدماً ،بل يتبدّل تعيّات اخر عن تعيّنات قبلها فيتحقق من هذا حقيقة الامكان للتعين المعين وهو نسبة عدميّة فى الوجود ، فهو بين عدم ووجود، مهما رجح الحق افاضة نور الوجود على ذالك الوجه المعين بقى موجوداً فى رأى العين للجمهور والكشف يقتضى بالتبدل مع الآنات وان اعرض عنه التجلى الوجودى انعدم وعاد الى اصله هذا اصل الأمكان و اما اسم الغير و السوى للممكنات فذالك من حيث امتيازاتها النسبية و الذاتيه بالخصوصيات الأصليه فهى من هذا الوجه اغيار" بعضها مع البعض واما غيريتها للوجود المطلق الحق، فمن حيث ان كلا منها تعيّن مخصوص للوجود الواحد بالحقيقة يغاير الآخر بخصوصيّته ،والوجود الحق المطلق لا يغاير الكل ولا يغاير البعض لكون كلية وجزوية الجزء نسباً ذاتيّة ، فهو لا ينحصر فى الجزء ولا فى الكل، مع كونه فيهما عينهما ، فلا يغاير كلا منهما فى خصوصهما ، ولكن غيريته فى احدّية جمعه الاطلاقى فى التى يخصّه ، ولا يوجد فى الجزء ولا فى الكل ، فان تلك الاحدّية الجمعيّة الاطلاقيّة مطلقة عن الكليّة والجزئيّة والاطلاق، فافهم .

وهذا التفصيل لا يعلمه الآ العلماء بالله خاصّة ، لكونهم عرفوه فى الآصل المطلق فى شهودهم اولاً، فلم يحجبوا فى الفرع الذى هو الوجود المقيّد آخراً . فمافى الحقيقة الآ وجود مطلق ووجود مقيّد، وحقيقة الوجود فيهما واحدة ، والاطلاق والتعين والتقيد نسب ذاتيّة ، فافهم .

قال الشيخ رضى الله عنه : «وعلى قدم شيث[1] يكون آخر مولود يولد من هذا النوع الانسانى، و هو حامل اسراره، وليس بعده ولد فى هذا النوع

---

١ ــ عليه السلام ــ ف ــ

الانسانی . فهو خاتم الاولاد یولد معه اخت[1] له فتخرج قبله و یخرج بعدها، یکون رأسه[2] عند رجلیها ، ویکون مولده بالصین و لغته لغة بلده[3] و یسری العقم فی الرجال و النساء ، فیکثر النکاح من غیر ولادة و یدعوهم الی الله، فلایجاب . فاذا قبضه الله و قبض مؤمنی زمانه ، بقی من بقی مثل البهائم ، لایحلون حلالاً ولایحرمون حراماً ، یتصرفون بحکم الطبیعة شهوة مجردة عن العقل و الشرع ، فعلیهم تقوم الساعة» .

قال العبد : اعلم ان آدم ، علیه السلام ، لماکان صورة ظاهریّة احدیة جمع جمیع الکمالات الاسمائیّة الآلهیّة الربانیّة والکیانیة ، کان ظهور الوهب الجودی الامتنانی به وفیه واحدانیاً جمعیاً ، ثم ظهور التعیّنات من قبله بحسب الحقایق الاول وحروف الازل وعلی ترتیبها فی وجود الابناء . فأول التعیّنات بعده ـ کما اومی الیها ـ من مرتبة الفیض، ولکن تعین الفیض وتحققه لایکون الآ بین مفیض للفیض وبین مفاض علیه، فالمفیض هو الله الفعّال .

وفضیه الذی هو عطاه ووهبه علی وجهین : ذاتی واسمائی ، والمفاض علیه هو العالم . والعالم عالمان : عالم جمع وعالم تفصیل، فظهور الاسماء فی عالم التفصیل وظهور الوهب من قبل القابل انفعالی ، ومن قبل الواهب فعلی. ولحقیقة الوهب نسبتان ذاتیّتان الی الفاعل والمنفعل، وتعیّن الفیض فی مراتب التفصیل انما یکون بحسب هذین الوجهین، فهو من قبل الفاعل تعین الآسماء الآلهیّة الکمالیة فی قابلیات کمّل الآنبیاء ، ومن قبل الانفعال تعین الکمل الآدمیّین فی مظهریّة تلك الکمالات الاسمائیّة . فادم ، علیه السلام ، مظهر احدیة جمع الاسماء ومظهر النفس الواحدة، ومن حیث اعتبار ذاتیّة الذات واطلاقها لایکون تجلّ ولااسم ولاصفة ولاحکم ولانعت .

---

۱ ـ وتولد معه اخت له

۲ ـ فیکون راسه ـ ف ـ .

۳ ـ لغة اهل بلده ـ ف ـ

والاعتبار الثانى موجّدية الذات ومفيضيّتها ومبدأيتها ، ويظهر بحسب الاطلاق والتقييد والفعل والانفعال والاسماء والذات. فيكون فى الآب الثانى وهو شيث ، عليه السلام ، تعيين سرّ مرتبة الفياضيّة والوهب والجود، ثمّ تعين المواهب والحكم الآلهيّة والرحمانيّة فى كمّل الانبياء على ماسيأتى بعد شيث، عليه السلام ، الذى هو مظهر احدّية جمع الفيض الرحمانى والعلوم الوهبيّة الروحانيّة النورانية . فاول تعين الاسماء فى مرتبة الجمعية الانسانيّة بعد مرتبة الفيض بشيث ، عليه السلام .

وانما كان بالتجليات التنزيهيّة فى نوح ، عليه السلام ، بعد كمال ظهور اسرار التشبيه بقوم نوح ، فنوح صورة احدّية جميع التنزيهات التوحيدية ومظهر تجليات الاسماء السلبية المفيضة للنزاهة والطهارة الآلهية وامتّة الذين لم يقبلوا دعوته ، مظاهر التشبيه الذين شبهّوا الصور الجسمانيّة بالصور الاسمائيّة الآلهيّة النبوية ، ثمّ مرتبة التقديس والنزاهة والطهارة بالفعل فى ادريس، عليه السلام . ثمّ تفصّلت الحقايق النبّوية بعد تعينها و ظهور احدية جمع كمالاتها فى ابراهيم ، عليه السلام ، وتحقق امامته فى اولاده سليمان ، عليه السلام ، فى مرتبة ظاهرية احدية جمع الكمالات الاسمائية ، وكملت فى داود وسليمان، عليهما السلام . ثمّ ابتدء بظهور مرتبة الجمع فى الباطن، فيمن بعد سليمان الى عيسى، عليه السلام ، حتّى ظهر كمال دعوة البطون فيه . ثمّ كمل الامر فى مرتبة احدّية جمع جمع الآسماء والذات فى مقام الفردية الكمالية البرزخيّة ، بمحمد ، صلى الله عليه وسلّم .

ثمّ ابتدأت بالصور الكمالية الآحدية الجمعية فى مرتبة الباطن والولاية بآدم الاولياء ، وهو اول ولى مفرد فى الولاية المورثة عن النبوة الختمية المحمدية[1]

---

١ ــ فعبّر عنه عليه السلام بآدم الاولياء ، لأن ولاية كل ولى ينتهى اليه عليه ، لانه «كان ولياً وادم بين الماء والطين» بحسب الرتبة الجسمانية الزمانية.

و هو سرّ الأنبياء عبارة عن مرتبة ولاياتهم فهواب الأنبياء معنى و روحاً و آدم ابينا بحسب الرتبة الجسمانية الزمانية .

وهو «علیّ‌بن ابی طالب علیه‌السلام» فظهرت الحقایق الجمعیة الکمالیة ـ احدیة جمعیّة ـ فی‌مظاهر الکمالات الانسانیة الآحدیة الجمعیة من الآولیاء والورثة المحمدیّین الآلهیّین الی‌ان ختمت الولایة العامّة بعیسی بن‌مریم ، علیه‌السلام . واذاانتهت مراتب التفصیل الوهبی جمعاً وتفصیلا فی‌الصور الجمعیة الکمالیة الانسانیة ، وفی‌الصور التفصیلیة الفرقانیة نورانیّها فی‌کمل‌الانبیاءوالاولیاءوظلمانیها فی‌الفراعنة والجبابرة والمردة والعفاریت تماماً ، ظهرت ختمیّة مرتبةالوهب الذی‌کان مفتحة و مختمة من شیث ، علیه‌السلام ، فی‌آخرمولود یولد من‌النوع الانسانی الذی هوصورة ختمیّةمرتبة الوهب الآحدی الجمعی الکمالی الانسانی. فکونه توأماً ، اشارة الی‌ان الوهب ذاتی واسمائی ، فالذاتی فعلی علی‌ماذکر،والا سمائی انفعالی سفلی انثی، وذلك لمافیه من التقابل . وخروج الآنثی، قبل‌الذکر اشارة الی‌ان المظاهر الاسمائیة ظاهریة الوهب، وانهّا تظهروتبدو قبل‌الوهب‌الذاتی الاحّدی الجمعی، ولهذا کان ام رأسه وهومحّل احّدیة جمع قواه النفسانیّة و منبت الاعصاب التی‌بها یکون الحّس والحرکة بین رجلیها، لآن احّدیةالجمع یکون بین‌الجمع الآول وهواثنان فی‌العدد الزوج . وکماکان افتتاح صورجمع الآول الناتجة اولاً من‌الابوین الاولین، اعنی‌آدم وحوّا ، زوجاً ـ زوجاً ، فکانت تلد لآدم فی‌کل بطن توأماً ، اشارة الی ان ظهورمرتبتی الفعل والانفعال الناتجین من صوره احّدیة جمع المظهریة الکمالیّة بین مرتبتی الحق والخلق یکون احّدیاً جمعیاً . فکذلك انختمت الصورة البشریة الناتجة من هذاالنوع ایضاً زوجا فی‌صورة احّدیة جمعیة ، فولد خاتم الاولاد معاخته توأماً ضرب مثل‌الهّی لهذاالسر، واشارة الی انختام هذه المرتبة الوهبیة والحکمته النفثّیة المفتتحة بهافی الکلمتةالشیثّیة لامطلق الوهب ـ فّان‌الله وهّاب دائماً ، ولکن مرتبة الوهب الحکّمی‌الآحدی الجمعی الکمالی الخصیص بخاتم الصورالوجودیة الظاهر اولا فی‌شیث، فخاتم الاولادآخر صور مثلیّةالهیة ، ضرب مثلا لختمیّة هذه‌المرتبة لمن عقل عن‌الله ، و

«كان له قلب اوالقى السمع وهو[1] شهيد» .

ولماكانت هذه المرتبة الاحدية الجمعيّة الكماليّة النفسية الخصيصة باول صورة فى النوع الاخير ظاهراً فى خاتم الصور الوجودية فى اقصى مرتبة الوجود و آخر انواع كذلك انختمت المرتبة بخاتم الآولاد الذى ولد فى اقصى البلاد، وهو الصين، ثم صيت عن الظهور فلايولد بعده انسان، اشارة الى ان انزال الحكم المنتجة للكمال الاخير بلغ النهاية ، فانختمت المرتبة فانقطع النوع فى هذه النشأة وهذه الدورة ، ثم يبقى بعده شرار الخلق لانزل الله اليهم الحكم فيهم حيوانات فى صور انسان، لاظهار كمال الحقايق الحيوانيّة الطبيعة البهيمة والسبعية فى الصوره الأنسانية تماما على ماتقتضيته الطبيعة من حيث هى من[2] غير واضع عقلى ولامانع حكمى اوشرعى ، فعليهم تقوم الساعة .

وخاتم الاولاد اكمل زمانه وله من العلوم الوهبيّة والحكم النفثيّة الظاهرة فى الكلمة الشيثية اتم حظواوفر نصيب، ويدعوالى الله باحكام حكمته فلايجاب الى دعوته فيقبضه الله اليه ويقبض معه وبعده مؤمنى زمانه . و ولادة اخيه قبله، اشارة ايضاً الى ان تحقق المرتبة الفا عليّة بعد تعيّن مرتبة الانفعال وولادته بعداخته تصحيح ختميّة ، لانّه لوولد قبلها كانت هى الخاتمة ، ولهذا لايطّرد هذا الحكم فى كل توأم. وكون رأسه عند رجليها ، اشارة اخرى ايضاً الى ان الاحديّة الجمعيّة الكمالية الختميّة انما يظهر بعد ظهور رتبة التفصيل لتحقق الآخرية ، فافهم .

واعلم : ان هذه الحكمة النفثية تشتمل على مكاشفات عليّة وقواعد علميّة و قوانين كشفية حكمية ، فتدبرها بفهمك الثاقب ونورايمانك الصائب ، تعثر على كنوز الحكم النازلة على الطريق الأمم من المقام الأقدم على المظهر الاكمل الاجمع الاتم والمنظر الاحسن الاعدل الاقوم ، محمّد صلى الله عليه وسلّم .

قدسلف فى سر اضافة هذه الحكمة السبّوحية الى الكلمة النوحية مافيه مقنع ومطلع

---

١ – س ٥٠ ى ٣٦ .

٢ – من غير و ازع عقلى ... ؟

على حقايقه ، ونقول فى مرتبة السبوحيّة والبساطة والنوريّة

اعلم انكل تنزيه من كل منزّه لكل منزه تحديد منه له بتمييزه اياه عمّا تميزه تنزيهه عنه وحصوله فيما عيّنه له من وجوه التنزيه . وكذلك الاطلاق ان يجب ايضاً تقييده له بالاطلاق، فاتّم اللامقيد اعلاه باطلاقه نظراً عقلياً فكرياً

ثمّ ان الله ، تعالى، طلب من الخلق معرفته بقوله : احببت واردت ان اعرف ، فخلقت الخلق وتعرّفت اليهم . اى بألسنة الشرايع المنزلة ، فعرفونى. اى على ما عرفتهم فيما تعرفت . وقيل: انزال الشرايع كان العلم به، تعالى، بوجوه التنزيه عن سمات الحدوث والتركيب والافتقار، واطلاق الاقتدار وهو التنزيه المشهور عقلا ، فلا يتعدّاه عقل اصلا. واما العارف بالله حقيقة فهو جامع بين معرفتين : معرفة يقتضيها العقل والدليل، ومعرفة يقتضيها الشرع لا يبلغها التأويل. وطريق العقل المنور الكامل فيها ان يرد علم ذلك عن الدليل العقلى وتعليمه الى الله ويؤمن به وبكل ماجاءت به الشرايع المنزلة على السنة الرسل على الوجه الذى اراده الله من غير تأويل بفكره ولا تحكّم على ذلك برأيه وامره ، لأن الشرايع انما انزلها الله، تعالى ، لعدم استقلال العقول البشرية بادراك حقايق الاشياء على ماهى عليه فى علم الله، وانى لها ذلك، وقد تقيدت بما عندها من اطلاق ماهنالك، فان وهبها الله، تعالى، علماً بمراده من الاوضاع الشرعيّة ومنحها اطلاعها على حكمة من الاحكام الدينية الاصلية الاصيلية والفرعية المرعية من حقايق الاخبارات الالهيّة التى يتخيلها العقل بقوتّه الفكرية، فذلك من قبل الفيض الآلهى الرحمانى والتعليم السبحانى الربانّى، فلا تضفها الى فكره . فتنزيهه الفكرى يجب ان يكون مطابقاً لما انزله على السنة الرسل، عليهم السلام، فى كتبه المنزلة عليهم، والا فهو منزه عن تنزيه العقول البشّرية بافكارها، فانها مقيّدة باوطارها واستعلت على جوّاوكارها واكوارها وكوشفت وشوفهت بها تحدث الحقايق عن اخبارها، فانها، حينئذ يكشف الغطاء عن بصائرها وابصارها فهى حديدة ويطلع فيطلع على الحكم المودعة الآلهيّة فى صور الاوضاع الشرعيّة واخباراتها على وجوه

سديدة وينزه الحق اذذاك عن التنزيهات العرفية بالافكار العاديّة، ولهذا

قال الشيخ ، رضى‌الله عنه : «اعلم ان التنزيه [عنداهل‌الحقايق فى الجناب الالهى عين التحديد والتقييد . فالمنزه اماجاهل و اما صاحب سوء ادب]. عن‌امور بموجب استحسانه و استقباحه لفكره العادى[1] و عقله العرفى ، و خصّه بامور سواها بحكمه وامره والتنزيه تحديد من‌المنزه ، لأنه تمييز ، و التميز تحديد ، و التخصيص تقييدله تعالى بماميّزه عنه و تحديد بما سواه ، وهذا مناف للاطلاق الحقيقى الالهى الذاتى .

ثمّ هذا المنزه امّا ان‌يكون عارفاً بان‌الله مطلق الذات بالاطلاق الذى‌لايقابله تقييد بل‌بالاطلاق عن‌الاطلاق والتقييد والجمع بينهما على وجه‌الحصر والتحديد، فهولاينزهه اذن عمّا اقتضته ذاته، فتنزيهه اذن عن‌شىء معذلك سوء ادب وتحكم على‌الحق بان‌يكون على وجه وهوعلى خلاف ماعرف من‌الاطلاق الذى يقتضيه‌لذاته، وان لم‌يكن عالماً بحقيقة الاطلاق الذاتى المذكور الذى‌لله، تعالى، فهو جاهل بحقيقته، تعالى، وبالتنزيه الحقيقى الذى يقتضيه، تعالى، لذاته بتحكيم رأيه وفكره على ماوردت به‌الشريعة من‌امره فما «قدرالله حق قدره»[2] ، وقدروا‌الادراك العقلى الفكرى، فوق طوره ، فافهم .

قال الشيخ ، رضى‌الله عنه : «ولكن اذا اطلقاه و قالابه ، فالقائل بالشرايع المؤمن‌اذانزه ووقف‌عندالتنزيه ولم يَرَ غيرذلك فقدساءالادب[3] واكذب الحق‌و الرسل ، صلوات‌الله عليهم ، وهولايشعر ، و يتخيل انه فى الحاصل و هوفى‌الفائت و هوكمن آمن ببعض و كفر ببعض».

---

١ ــ واعلم ان ماذكره الشارح العلامة و نقله بعنوان المتن غير موجود فى جميع النسخ

٢ ــ (س٦ــ٢٢ــ٣٩) ٩١ــ٧٣ــ٦٧ ماقدروا . . .

٣ ــ فقد اساء الادب ــ ف ــ .

قال العبد : الجاهل لحقيقة الحقّ وصاحب سوء الأدب اذااطلقاه فى التنزيه واقفين على مقتضى معتقد هما من التنزيه ولم يشهداسوى مشاهدهما المعيّنة فقد فقدكل واحد منهما الحق المطلق بمعلومه وحصره فى مفهومه، واساء الأدب واكذب الحق والرسل بالعجب والعجب، لانّه ، تعالى، تنزه وشبه وجمع بين التنزيه والتشبيه فى انّه واحدة فقال : «ليس كمثله شىء»[1] ،ـ فنزه ـ «وهو السميع البصير»[2] ـ فشبه وهوجمع بينهما ، بل فى نصف هذه الآية وهوقوله :« ليس كمثله شىء» جمع بين التنزيه والتشبيه على قول من يقول منّا : ان الكاف فى كمثله غيرزائدة . فان فيه نفى مماثلة الأشياء لمثله، فمثله المنزه وهواثبات للمثل المنزه ، وهوعين التشبيه فى عين التنزيه ، بمعنى ان المثل اذا نزّه فبالاولى ان يكون الحق منزها عن كل ما ينزّه عنه مثله لأن تنزيه المثل المثبت فى هذه الآية موجب لتنزيهه بالأحرى والاحقّ. وكذلك النصف الثانى مصرّحاً بالتشبيه ظاهراً ، ولكنّه عندالتحقيق وتدقيق النظر الدقيق عين التنزيه الحقيقى فى صورة التشبيه وصيغته ، لان قوله :« هوالسميع البصير » اثبات لخصيص اولخصيصيّة باثبات السميعية والبصيرية ، بمعنى انّه لاسميع ولابصير فى الحقيقة الاهو. فهوالسميع بعين كل سمع سميع ، والبصير بعين كل بصر بصير . فهو تنزيهه ، تعالى، عن ان يشتركه غيره فى السمع والبصر، وهو حقيقة تنزيهه لنفسه وتنزيه المحققين ، فافهم .

فلما اقرت العقول بالعجزعن ادراك الحقايق على سبيل الاحاطة والحصر الا ـ طائفة جاهلة بحقيقة الأمر عادلة عن طريقة السرّ. فانهّم قالوا : ان العقول كافية فى ادراك عقولنا فلامعقول عليه . مع اعتراف افاضلهم واكابرهم ان الفكرقوة جزويّة ، وان مايصل اليه الانسان بفكره ليسير بالنسبة الى مالم يصل اليه ، وان العقول المتعينة فى القوى المزاجية المقيّدة الجزوية مقيدة جزوية كذلك بحسبها ، وانى للأفكار المقيدة الجزوية ان يدرك الحقايق المجردة المطلقة من حيث هى كذلك، الا ان ينطلق

---

١ ـ س٤٢ ى٩ . ٢ـ س٤٢ ى٩ .

عن قيودها اوبتقيّد المطلقات المجرّدة بحسب شهودها ووجودها، فافهم .

قال ، رضى الله عنه : «ولاسيما و قدعلم ان السنة الشرايع الالهية اذانطقت فى الحق بما نطقت به، انما جاءت به فى العموم على المفهوم الاول، وعلى الخصوص على كل مفهوم يفهم من وجوه ذلك اللفظ باى لسان كان فى وضع[1] ذلك اللسان . فان للحق فى كل خلق[3] ظهوراً : فهو الظاهر فى كل مفهوم ، و هوالباطن عن كل فهم الاعن فهم من قال : ان العالم صورته وهويته ، و هوالاسم الظاهر» .

قال العبد «ايّده الله به»: اعلم ان المعرفة الحاصلة للعقلاء توجب باتفاقهم ويقتضى باجتماعهم واطباقهم تنزيه الحق عن صفات المحدثات والجسمانيات وسلب النقايص عن جنابه ونفى النعوت الكونية الحدوثية عنه، فالعقول مطبقة على ذلك. ولوكان المراد الآلهى من معرفته هذاالقدر، لكان بالعقول استغناء واكتفاء عن انزال الشرايع والكتب واظهار المعجزات والآيات لاهل الحجب، ولكن الحقّ سبحانه، وتعالى، غنى عن تنزيه العقول بمقتضى افكارها المقيدة بالقوى المزاجية ويتعالى فن ادراكها مالم يتّصل بالعقول الكلية، فاحتاجت من حيث هى كذلك فى معرفتها الحقيقة الى اعتناء ديانى[1] والقاء رحمانى تهيّئ استعداد المعرفة مالايستقل العقول البشرية بادراكه مع قطع النظر عن الفيض الآلهى. فلماجاءت السنة الشرايع بالتنزيه والتشبيه والجمع بينهما ، كان الجنوح الى احدهما دون الآخر باستحسان عقلى فكرى تقييداً اوتحديداً للحق بمقتضى الفكر والعقل من التنزيه عن شىء اواشياء اوالتشبيه بشئ اواشياء . بل مقتضى العقل المنصف المتصّف بصفة نصفة ، ان يؤمن بكل ماوردت به الشرايع على الوجه المراد للحق من غير جزم بتأويل معين ولاجنوح الى ظاهر المفهوم العام مقيداً بذلك ، ولاعدول الى مايخرجه عن ظاهر المفهوم من كل وجه محدّداً لذلك ، ولكن الأحق والاولى والأجدر والأحرى ان نأخذ القضية شرطيّة ، فنقول :

---

١ ــ فى موضع ذلك ربانى . خ . ٢ــ فى كل خلق ظهوراً خاصاً ــف ــ .

ان شاءالحق ظهرفی کل صورة ، وان لم یشألم ینضف الیه صورة . بل الحق ان الحق منزه فی عین التشبیه ومطلق عن التقیید والحصر فی التشبیه والتنزیه . وذلك لان التنزیه عن سمات الجسمانیات وصفات المتحیزات تشبیه استلزامی وتقیید تضمنی بالمجردات العریة عن صفات الجسمانیات من العقول والنفوس التی هی عریة عن سمات المتحیزات بریة عن احکام الظلمانیات وان نزه الحق ایضاً منزه عن الجواهر العقلیة والارواح العلیة والنفوس الکلیّة فذلك ایضاً تشبیه معنوی بالمعانی المجردة عن الصور لعقلیة والنسب الروحانیة والنفسانیة . وان نزه عن کل ذلك، فذلك ایضاً الحاق للحق بالعدم ، اذ الموجودات المتحققة الوجود والحقایق المشهوده علی النحو المعهود منحصرة فی هذه الاقسام الثلاثة ، والخارج عنها تحکّم وهمی وتوهم تخیلی لاعلمی. وذلك ایضاً تحدید عدمیّ بعدمات لایتناهی، وتقیید بعقاید تتباین وتتنافی. وعلی کل حال، فهو تحدید وتقیید، وذلك تنزیه لیس فی التحقیق وجه سدید، وحقیقة الحق المطلق تأباه وتنافیه وتباینه ولاتوانیه . ولاسیّما وقد نزلت الشرایع بحسب فهم المخاطب علی العموم ولایسوغ ان یخاطب الحق عبده بماتخرج عن ظاهر المفهوم ، فکما امرنا ان نکلّم الناس بقدر عقولهم ، فلایخاطبهم کذلك الا بمقتضی مفهومهم ومعقولهم ، ولولم یکن المفهوم العام معتبراً من کل وجه لکان ساقطاً وکانت الاخبارات کلّها مرموزة ، وذلك تدلیس، والحق، تعالی، یجل عن ذلك . فیجب الایمان بکل ماأخبربه من غیر تحکم عقلی ولاتأویل فکری ، اذ «لایعلم تأویله الا الله والراسخون فی العلم یقولون آمنّا به»[1] . وحیث اقرت العقول بالعجز عن ادراك الحقایق فعجزها عن ادراك حقیقة الحق احق فی اصح المذاهب والطریق، فلاطریق لعقل ولاوجه لفکر مفکران یتحکم علی الذات الآلهی باثبات امرلها اوسلب حکم عنها الا باخباره عن نفسه . فان الذات المطلقة غیرمنضبطة فی علم عقلی ولامدرکة بفهم فکری، ولاسیّما لاوجه للحکم بامرعلی امرالا بادراك المحکوم به وبالمحکوم

---

۱ ــ س۳ ی۵ .

عليه وبالحكم حقيقة وبحقيقة النسبة بينهما . وهذا مقرر عقلا وكشفاً دائماً . فليس لاحدان يتحكم بفكره على اخبارات الحق عن نفسه وتأولها على مايوافق غرضه ويلايم هواه ومدركه ؛ فان الاخبارات الآلهية مهمالم يردفيها نص بتعين وجه[٢] وتخصيص حكم فهى متضمنة على جميع المفهومات المحتملة فيها من غير تعيين مفهوم. وهى انما ينزل فى العموم على المفهوم الأول وفى الخصوص على كل مفهوم يفهمه الخاص من تلك العبارات . والحق انما ذكر تلك العبارات عالماً بجميع المفهومات محيطاً بها و جميعها مراده بالنسبة الى كل فاهم ، ولكن بشرط الدلالة اللفظية بجميع وجوه الدلالة المذكورة على جميع الوجوه المفهومة عنها فى الوضع العربّى اوغيره ، اى لغة كانت تلك الاخبارات بها، لان للحق ظهوراً فى كل مفهوم ومعلوم وملفوظ ومرقوم وفى كل موجود موجود : سواء كان من عالم الأمر اومن عالم الخلق اومن عالم الجمع فهو الظاهر فى الكل بالكل وعين الكل والجزو، وكل الكل، فهو الظاهر فى كل فهم بحسبه غير منحصر فيه ولافى غيره من المفهومات ، وهو الباطن من كل فهم ومفهوم الا من رزقه الله فهم الأمر على ماهو عليه ، وهو ان يرى ان العالم صورة الحق وهويّة الاسم الظاهر وصورة العالم هو الاسم الظاهر، وهويّة العالم هو الاسم الباطن. وهو من حيث هو المطلق عن التقيّد بالظاهر والباطن[١] والحصر فى الجمع بينهما وهو الغير المتعيّن المطلق مطلقاً فى عين تعينه كل عين من اعيان العالم ، فافهم .

قال ، رضى الله عنه : كما انه بالمعنى روح ماظهر ، فهو الباطن».

يشير «رضى الله عنه» ان الحق من حيث كونه عين العالم ، كان العالم صورته و هويّته ، وكان هو الاسم الظاهر عينه من هذا الوجه ، وهو من كونه عين معنى العالم وحقيقته هو روح العالم والاسم لباطن عينه .

قال، رضى الله عنه. «فنسبته لماظهر من صورة العالم نسبة الروح المدبر لصورته»[٣].

---

١ بتعيين ـ م ـ ٢ ـ له الحصر . خ .

٣ ـ للصورة . و فى نسخة م : للصور

قال العبد : لایسبق الی فهمك من هذه النسبة المذکورة وقوله ، ماظهرعالم الاجسام فقط ، بل جمیع مایسمّی عالماً من عالم المعانی فمادونه من العوالم العقلیة والروحیة والنفسیة والطبیعیة الجسمانیة والعنصریة والمثالیة والخیالیة والبرزخیة والحشریة والجنانیة والجهنمیة وصور کثیب الرؤیة وصور التجلیات الجلالیة والجمالیة والکمالیة ابدالآبدین ودهرالداهرین . کل هذه ظاهریة الحق، ونسبته الی الکل کنسبة الروح المدبّر لهیکله. فالمسمّی عالماً هوصورة الحق والحق روحه المدبرله. فمن عرف شیئاً من العالم اوعرفه عریاً عن الحق، فماعرفه ولاعرفه علی ماهوعلیه ، و کذلك بالعکس من عرف الحق فی زعمه اوعرفه بریاً عن العالم وعریاً عنه ، فماعرفه ولاعرفه .

قال الشیخ : «رضی الله عنه» فیؤخذ فی حد الانسان مثلاً باطنه[1] و ظاهره، وکذلك کل محدود فالحق محدود بکل حدای لکل محدود « وصور العالم لاینضبط. ولایحاط[2] بهاولایعلم حدود کلّ صورة منها الاّ علی قدر[3] مایحصل لکل عالم من صورة[4] فلذلك یجهل حدّ الحق. فانه لایعلم[5] حدّه الا ویعلم حدّ کل صورة وهذامحال حصوله ، فحدّ الحق محال .»

قال العبد : لمّاکان صورة العالم ظاهریة الحق وهویته باطنه ، لزم ان یکون الحد الکامل لکل شیء هویذکرحده آخذاً ظاهره وباطنه ، والحق باطن الکل، فان لم یکن مذکوراً فی حدّ کل محدود، لم یکن الحدّ کاملا . وهو، تعالی، ان حدّ، حد بجمیع الحد علی الحد الذی ذکرنا، لاعلی الحد الرسمی للحدود فی عرف الحکمة الرسمیّة المنطقیّة ، ولکن الحق یتعین فی کل محدود بحسبه وقدره ، فلاینحصر فی حد ولافی جمیع الحدود المحدودة . ولاینحصر حده ایضاً فی الجمع من جمیع

---

۱ فی النسخ المعتبرة : ظاهره و باطنه ـ م ـ
۲ ـ ولایحاد ـ ف ـ
۳ : قدرماحصل ـ ف م ـ
٤ ـ من صوره ـ ف ـ
٥ ـ فانه لایعلم حده الابعلم حدکل صورة ـ ف ـ

الحدود ان انحصرت ، ولكنها لاينحصر اصلا، فلايحدّ الحق ابداً ، فهوحدّ كل شيء وليس له حدّ . فلوحصل لناالاحاطة بحدود جميع صور العوالم وارواحها وحقايقها ومعانيها وانضبطت لنا حدودها ظاهرة وباطنة ، لتأتى لنامن حدّه ـ حدّه، تعالى ـ ولكنها لاينضبط ولايحاط بهاابداً فلايحدّالحق. وايضاً: فانالحق لايتميز بخصوصية تفصله عن خصوصيّة ، والالكان محدوداً مقيداً بتلك الخصوصيّة . ولمالم ينحصر الصور ولم ينضبط التعيّنات الغير المتناهية ، لم يكن حدّالكل الابكليّته مجملا ، وذلك ايضاً اعتباريعتبر مجملا، فلم يكن حدّالحق. وايضالانّه ، تعالى، احدّية جمع جميع الحقايق الخصوصيّة والاشتراكيّة كلها ماتناسب وتشاكل وبتاين وتنافى وتضاد وتناقض، فلايعلم حدّه ، لكون المحدود مصورة للحدودات ومتحققة فيها فهى غير معلومة ، ولايحاط بهافى نفس الأمر. فلايلزم من عدم الاحاطة بالحدود والمحدودات ولامن عدم علمنا بالحدود كلها على سبيل الحصر كونه ، تعالى، محدوداً بحدود المحدودات كلها من كونه ، تعالى، عين الكل الى مالايتناهى مطلقاً عن الانحصار فى الحدود والمحدوديّة واللامحدوديّة. ذلك مبلغنا من العلم ولايبلغ كل مافيه، وهذا غاية البيان ، والله المستعان .

قال ، رضى الله عنه : «وكذلك من شبّهه ومانزهه فقد قيده وحدد ، وماعرفه . ومن جمع فى معرفته بين التنزيه والتشبيه و وصفه بالوصفين[2] على الاجمال ـ لأنّه يستحيل ذلك على التفصيل لعدم الاحاطه بمافى العالم من الصور ـ فقد عرفه[3] مجملا لاعلى التفصيل .»

قال العبد : وكماتقدم القول فى المنزّه بالتنزيه العقلى انه ناقص المعرفة لكونه مقيداً للمطلق و محدداً لمالاحدله بمايخرجه و يميّزه عن جميع ماينزهه عنه، فكذلك المشبّه من غير تنزيه غالط ، لأن التشبيه تقييد وتحديد ايضاً للمطلق الذى لاحدله بقيده و حصره ، وهوالمطلق بالذات و الوجود ، لأنه وصفه بوصف

١ ـ لكون الحدود ـ خل.
٢ـ و وصفه بالوجهين
٣ـ عبارات مذكور در نسخهٔ شارح افتاده است ـ جلال ـ

ذی‌حد ، وحده بحدذی وصف معین ، وقیده بذلك ، ذاهلاً عن ضدما قال به اونقیضه ، و هوالتنزیه ، و لقبوله، تعالی، الوصفین معاً علی الوجه الاکمل‌الأجمع. و ذلك لأن المشبّه یشبهه ، تعالی ، بالجسمانیات و یحصره فی ذلك المنزه بنزهه عنها ، کذلك ، فکل واحد منهما یقیده اذن بمفهومه و یحدد بمعلومه ، و حقیقته، تعالی، تقتضی‌الاطلاق واللاحصر. ثم‌ان التشبیه یقتضی مشبّهاً و مشبّهاً به و مشبهاً، وفیه‌اشتراك‌للحق‌بمایشبهه‌فیه‌بما یشبّهه به فیما یشبهه به شبهه ، وحیث وردالتنزیه والتشبیه‌معاً فی‌اخباره، تعالی عن‌نفسه فی‌مفهوم العموم وفی‌معلوم اهل‌الخصوص، اخبر عن نفسه فی‌التشبیه فی عین التنزیه و التنزیه فی عین التشبیه ، وذلك فی‌کتبه المنزلة و علی السنة رسله المرسلة . فالأخذ باحدهما دون الآخر کفر به و بما اخبر عن نفسه من حیث احدالوجهین و جنوح عن حق‌الایمان ، و لکنه آمنّا بماجاء عن‌الحق و شبهنا کمااخبرنا به، تعالی، عن نفسه علی الوجه الذی اراده من غیر تحکم عقلی ولاتأویل فکری و علی مقتضی المفهوم الأول من اللفظ و العبارة و نزهنا ایضاً من‌حیث ماورد التنزیه فی القرآن‌المجید من غیر تحکم عقلّی ولا تسلط فکری ولاتأویل تقییدی بامر دون امر ، فقد وفیّنا الحقیقة مقتضاها واعطینامن‌الله فی حق‌کل مرتبة ما اقتها . و من جمع بین المعرفتین منا ولم یحصر الأمر واطلق، فهو الامام العلام حسنة اللیالی والایام .

ثم ان الواصف للحق بالوصفین ، اما ان یصف بهما اجمالاً ، و هوالممکن فی حق العارفین . ولکن منهم من یصفه بهما امتثالاً و اتباعاً لما جاء به‌الشرع المطهر ، وذلك المؤمن بکل ماورد من‌الله علی مراداله ولم یحصر فی‌امر دون‌امر، انما هوعبداله لاشائبة فیه للفضول ولاشائنة التحکم بمقتضی العقول ، و من‌وصفه منا بهما معاً محققاً بان‌کل ذلك مقتضی الحقیقة وان الهویة تقبل الأضداد والأمثال لکونها محیطة بالکل و شاملة للجمیع حاصرة غیر محصورة ، کان‌کامل المعرفة

۱ـ س۲۵ ی۴۷ .

تام الكشف عام الشهود ، استاد الطريقة ، كابى سعيد الخراز، حين سئل: بم عرفت الله ؟ قال بجمعه بين الاضداد : «الم تر الى ربك كيف مد الظل»[١] وصف هويته الاحدية الجمعية بالاولية والآخرية و الباطنية والظاهرية مع مابين هذه النسب من التضاد و التنافى ، بقوله تعالى : «هو الاول والآخر و الظاهر و الباطن»[٢] فجعل هويته الاحدية موضوعة وحمل عليها هذه النسب بلاتقييد، فهو الوصف بهما اجمالاً.

واما وصفه تعالى بالكل على التفصيل ، فليس الالله الى ذلك سبيل ، لامتناع تفصيل مالايتناهى دفعة واحدة بطريق التوصيل . ولكن الحق يفصل و يوصل ابدالدهر من غير تناه ولا انقطاع . ولوفرضنا الاحاطة بكل ما حصل فى الوجود من الحدود ، فوصفه بكل ذلك على الاجمال اوعلى التفصيل تعريف وتحديد ايضاً بالمتناهى المحدود ، لكون الحاصل فى الوجود اذذاك و عنده من الشهود مجملاً او مفصلاً محصوراً باتتهائه الى مالم يدخل بعد فى الوجود ممالم يوجد فى مرتبة من المراتب . فالحصول على المعرفة والتعريف و الوصول الى التحديد والتوصيف على التفصيل ممتنع مستحيل ، وان عرف بكل مادخل فى الوجود مالم يدخل كان مجملاً ايضاً ، وان عرف بالتفصيل فى الاول مفصلاً و فى الثانى الباقى مجملاً ، كان مركباً من المجمل و المفصل ، ومافى التحصيل حينئذ تفصيل لتوصيل من كل وجه ، والجمع اكمل و اشمل فتحققه .

قال، رضى الله عنه : «ولذلك ربط النبى، صلّى الله عليه وسلم ، معرفة الحق بمعرفة النفس، فقال : من عرف نفسه فقد عرف ربّه . وقال، تعالى : «سنريهم آياتنا فى الآفاق» وهوماخرج عنك ، «وفى انفسهم» وهوعينك ، «حتّى يتبيّن» اى للناظرين «لهم انه الحق»[١] ، من حيث انّك صورته وهورو حك . فأنت له كالصورة الجسمية لك، وهولك كالروح المدبّر لصورة جسدك ، والحدّ يشمل الظاهر والباطن منك، فان الصورة الباقية

١ ــ س٥٧ ى٣ . ٢ــ س٤١ ى٥٣

اذازال عنها الروح المدبرلها ، لم يبق انساناً ، ولكن يقال فيها انهاصورة تشبه صورة الانسان، فلافرق بينها وبين صورة من خشب او حجارة ، ولا ينطلق عليها اسم انسان الا بالمجاز لابالحقيقة .»

قال العبد : معرفة العبد ربّه من معرفة نفسه على وجهين :

احدهما ، معرفة النظير . والثانى ــ معرفة النقيض ، فيعرف ربه بالكمالات الحاصلة فيه انها للحق على الوجه الاكمل الاحق ، و يعرف ايضاً بنقايص ماهوعليه من النقايض وسلب جميع ماهو عليه من صفات النقص عن الجناب الالهى . و هذا ايضاً معرفة مجملة بالرب ، حاصلة من معرفة مجملة ايضاً كذلك بالنفس ، فكمالم يعرف النفس على التفصيل ، كذلك لم يعرف الحق على التفصيل . و انمالم يعرف نفسه على التفصيل ، لأنه على صورة ربه ، و صورة العالم ، وكل واحد منهما غير متناه التفصيل ، فالمعرفة التفصيلية يستحيل الا ماشاءالله العليم القدير ، و لهذاربط رسول‌الله ، صلى‌الله عليه‌وسلم ، معرفة الرب بمعرفة النفس ، لان الانسان الذى هو احدية جمع جمع الجميع اذا علم حقايق نفسه روحانيها و طبيعيها مع قواها و لوازمها و لوازم لوازمها و عوارضها و لواحقها على التفصيل اوعلى الاجمال ، كان معرفته بربه كذلك. قال : «سنريهم آياتنا فى‌الآفاق» وهو ماخرج عنك‌ظاهراً، اذ لاخارج عنك معنىً «وفى‌انفسهم»[1]، و هو عينهم التى هى صور احدية جمع الآيات كلها . و المعرفة الحقيقية بالرب انما يكون بالجمع بين المعرفة بالآيات الالهية فى‌الصور الآفاقية التفصيلية فى‌جميع عوالم الفرق و التفصيل ، و بين المعرفة باحدية جمع الآيات الاحدية الجمعية التى فى الصور الانسانية ، فان الله خلق آدم على صورة الله ، تالى ، وخلق العالم على صورة الانسان . فالعالم هو الانسان الكبير صورة لامعنى، والانسان هوالعالم الصغير صورة لامعنى، والعالم هوالانسان الصغير ، معنى الكبير صورة ، و الانسان هوالعالم الكبير ، معنى

۱ــ س۴۱ ى۵۳

الصغير صورة فافهم . فالمعرفة الحقيقة فى الجميع بين المعرفة التفصيلية الآفاقية و بين المعرفة الأحدية الجمعية والجامعة بين معرفة الجمع و التفصيل ، و من رأى الآيات الربانية المفصلة فى العالم ، علم ان له رباً عليماً بحقايقه ، حكيماً باوضاعه و ترتيبه فى درج مراتب اصله و دقايقه ، ثم رأى من كل آية من تلك الآيات التفصيلية آنموذجاً فى نفسه ، فرأى فى نفسه احدية جمع تلك الآيات كلها ، فيرى ربه قداستوى على عرش مظهرية الاحدية الجمعية الكمالية استواءاً أحدياً جمعياً قرآنياً ، و استوى على عرش مظهرية العالم ، استواءاً تفصيلياً فرقانياً . فتبين له انه الحق القيوم بصورتك و صورة العالم بصورتك و هو روح الكل و روح روح العالم ، و هو انت فانت للحق و منه بمجموع ظاهرك و باطنك واحدية جمعك كالصورة الجسمانية لك من حيث مايقوم بمصالحها و تربيتها ، وهو لك كالروح المدبر لصورتك ، فانه مدبرك بحقايق ذاته و صفاته و توالى فيضه و تجلياته ، كما ان روحك يدبّر باذن الله جثمانك بقواها الباطنة و الظاهرة . و كما ان روح العالم و هو الانسان الكامل مدبّر العالم ، وهو صورته التفصيلية و صورة ربوبيته الرب للعالمين عين صورة ربوبيته لك و بك يدبّر العالم و يدبرك ، كما يدبر روحك جسمانيتك ، وحد الانسان يشمل ظاهره وباطنه ، لأن الحق فى مشرب التحقيق الأتم والكشف الاخص الاعم ، باطنك و هويتك ، و انت صورته . لذلك يجب للمحقق ان يأخذ الحق فى كل حد لكل محدود ، و هو المعتبر فى مشرب الكمال ولافليس[1] بحدكامل ، بل هو الحد المتعارف بين حكماء الرسوم ، حد لحجابيات الاعيان لاغير ، فافهم ان كنت تفهم ، والا فاسكت ، فليس تمسك فادرج الى غيره ، والله المستعان .

والدليل على ان الحدّ يجب ان يكون شاملاً للظاهر و الباطن ، ان الصورة الانسانية اذا زال عنها الروح لايصح ان يقال فيها انسان ، بل صورة انسانية ، فلا فرق

---

[1] ـه والا ، فليس بحدّ

بینها وبین صورة انسانیة من خشب اوغیره . وان اطلق علیها اسم الانسان فبالمجاز لابالحقیقة . فکذلك ان لم یشمل الحد للحق الذی هولك کالروح المدبر لجسمك، لم یکن حداً کاملاً .

قال الشیخ : « وصور العالم[1] لایتمکّن زوال الحق عنها اصلا . فحدّالا لوهة له بالحقیقة لابالمجاز کماهو حدّالانسان اذاکان حیاً . وکما ان الظاهر صورة [الانسان] یثنی بلسانها علی روحها ونفسها[2] فالمدبّر لها ، کذلك جعل الله صورة العالم یسبح بحمده ولکن لانفقه تسبیحهم لانالانحیط بمافی العالم[3] من الصورة . فاالکل السنة للحقّ ناطقة بالثناء علی الحق . ولذلك قال : الحمدلله رب العالمین . ای الیه یرجع عواقب الثناء ، فهوالمثنی و المثنی علیه : »

قال العبد : لماکان الحق باطن الخلق و الخلق ظاهر الحق ، فلایمکن فرض زوال الحق عن العالم ، ولافرض زوال العالم عن الحق ، و الا ، لانعدم العالم باسره . ان الحق[4] تعالی هویة الکل و هوالمدبّر للکل والقیام به ، و روحه الذی به حیاته و بقاؤه و وجوده و فیه و به شهوده . و العالم مع قطع النظر عن الوجود الحق عدم محض لایمکن شهوده و وجوده بالنظر الیه ، تعالی ، و ترجیحه لجانب الوجود واجب الوجود . فکما انه یؤخذ فی حدّ الانسان الصورة الظاهرة والهویة الباطنة و لایزول باطن الانسان عن ظاهره فی حدّه ، فکذلك الالوهة لایزول عن العالم ، لعدم زوال الرب عن المربوب والآله عن المألوه والعلة عن المعلول . و لماکان العالم عبارة عن مجموع الصورة و ارواحها ، کذلك یبنی علی احدیة جمعها وجامع فرقها وصدعها بین معانی اصلها و صور فرعها ، و کذا احدیة جمع العالم و هو الانسان الکامل جمعاً و فرقاً یثنی علی الله الذی هو عین احدیة جمع الجمیع،

---

۱ ــ لایمکن ــم ــ ۲ــ والمدبرلها ۳ــ بمافی العالم من الصور
۴ ــ لأن الحق ــم ــ و الظاهر : اذا الحق و وجوده .

فالكل السنة الحق يثنى بها على نفسه . و قداستقصينا القول على ذلك فى بيان مراتب الحمد فى خطبة الكتاب . فقوله : «الحمدلله رب العالمين» ، ثناء من الحق على نفسه بألسنة العالمين ، اوثناء العالمين على الله بالسنة الحق اوثناء الحق على الحق بالسنة الحق من كونه عين العالمين و من كون العالمين عين الوجود الحق المتعين فى اعيان العالمين ، فثناء من العالمين على الحق اوعلى العالمين من بعضه لبعض، فتدبره ، ان شاءالله ، تعالى ، فاليه يرجع عواقب الثناء و مصير المحامد على كل وجه .

قال الشيخ : «رضى الله عنه»

شعر

فان قلت بالتنزيه كنت مقيداً وان قلت بالتشبيه كنت محدّداً
وان قلت بالأمرين كنت مسدداً و كنت اماماً فى المعارف سيّداً

قال العبد ، ايده الله به : «قداسلفنا ان تنزيه الحق عن اشياء و امور بقييد و تمييز عما هوله وتجريد وان تشبيه مالاحدّ يحيط به تحديد وتعميم الحكم بوصفه بالجمع بينهما على وجه الاطلاق تعريف كامل و توقيف شامل عندارباب الوحدة و التوحيد و اصحاب الجمع و الوجود و التفريد ، لأنه عدم الحصرفى الأمرين ولا فى الجمع بين الطرفين، و العارف المعروف للحق بأحدية جمع الجمع هوالامام الذى يصف كل واحد من الطرفين بما يخصّه و يسدد النظر الى الحقيقة بكل ما للطرفين من غير تمييز و تعيين و تنقيص ، فهو الفايز بالحسنيين و الحايز للمعنيين ، فله السيادة فى المعارف على الفريقين ، لكونه جامعاً بين المعرفتين . ولايقال : ان الجامع بين التشبيه و التنزيه يكون محدداً او مقيداً بالجمع بينهما ، لان الجامع غير حاصر فى احد هما معيناً ولامطلقاً غير معين كذلك ولافيهما ، بل جمعه اطلاق الأمر عن الحصر فى التنزيه و التشبيه و الجمع بينهما فهو تنزيه بالاطلاق عن حصر تقييد التنزيه و تحديد التشبيه ، فافهم .

قال «رضی‌الله عنه» :

شعر

فمن قال بالاشفاع کان مشرکاً و من قال بالإفراد کان موحداً

یعنی «رضی‌الله‌عنه» : صاحب شهود الشفع و هوالذی یری حقاً و خلقاً ، و ینزه‌الحق عن الخلق مُثبتاً وجوداً اثنین، فهو ثنوی" مشرك قداشرك الخلق‌بالحق فی‌الوجود . و علی هذا المُشرِك (بتشدیدالراء) مثبت الشریك . وقدیؤخذ اشتقاقة من‌الشرك ، و هو الحبالة، ویکون حینئذ بمعنی المقید للوجود بالاشراك فی‌الشفعیة والحقیة‌بالخلقیة، وهی‌الزوجیة‌من العدد، فهو جاعل للحق ثانی اثنین ، و ذلك کفره‌ای ستره للوحدة الحقیقیة بالشفعیة العددیة الاعتباریة . و من افرد بالتنزیه و قال الشفعیة والزوجیة للعدد ، والحق یتعالی عن المعدود و العدد، فقد میزه ایضاً عن التعدید و العدد و اخرجه عنه مع‌اثباته فی‌الوجود و وقع من‌حیث لایشعر فی عین ماوقع صاحبه المشبه ، لان کلاً منهما اثبت ثانیاً للحق فی‌الوجود کذلك ، وحیث اخرج الحق عن الوجود فی عدد الشفع ، فهو کمن قال : «انه‌ثالث ثلاثه» من‌حیث لایدری ، او رابع اربعة ، لان العدد اما زوج اوفرد ، فباعتبار اول عدد زوج «کان ثالث الثلاثة» و باعتبار اول فرد عدد «کان رابعة الاربعة» و ان‌قال ، انه ثالث اثنین اورابع ثلاثة ، علی انه هوالموجود وحده مع اعتبار اثنین عدمییّن مالها وجود او ثلاثة کذلك ، فلم یشرك ولم‌یکفر ، بل‌وحد علی الحقیقة .

قال، رضی‌الله عنه :

فایاك والتشبیه ، ان‌کنت ثانیاً وایاك والتنزیه، ان‌کنت مفرداً

یعنی «رضی‌الله‌عنه» : اذا قلت بوجوه الاثنینیة فی‌الوجود بان تقول وجود مطلق و وجود مقید، فلایشبه المطلق بالمقید ، والاکنت محدداً للمقیدبحدالمطلق وبالعکس . و ان‌قلت بافراد الوجود للحق فلاتنزهه ، لان الحق الذی لیس معه

شئ لايتنزه عن نفسه و مقتضى ذاته و ماثم غيره . ثم التقييد والاطلاق نسبتان كما علمت ذاتيتان لوجود الحق ، فهو لايتنزه عن مقتضى ذاته .

قال ، رضى الله عنه :

شعر

فماانت هو؛ بل انت هوو تـراه فى عين الامور مسرّحاً ومقيداً

يعنى «رضى الله عنه» : اعلم ان وجود الحق و هويته كناية عن غيبه ولاتعيّنه الذى لايتعين فى كل تعين ولايشهد. و انت كناية عن عينه المتعيّن فى عيان الشاهد. فنفيه «رضى الله عنه» ـ انت ـ عن ـ هو ـ نفى تقييد التعين عن اطلاق الوجود الحق من حيث هما كذلك ، واثباته «رضى الله عنه» انت عين ـ هو ـ من حيث حقيقة الوجود الذى هو فى المطلق و فى المقيد مقيد . فالوجود هو من حيث اطلاق هـويته ، تعالى ، ينتفى تقييد التعيين عنه ، وهو من حيث الحقيقة والعين عين للكل . فتارة يوضع المطلق و يحمل عليه المقيد ، وبالعكس يوضع المقيد و يحمل عليه المطلق، و تارة ينفى كل منهما عن كل منهما باعتبارين مختلفين ، و هو من حيث الهوية التى هو عين الـمطلق و المقيد فـى الشهود مطـلق فى الاطلاق والتقييد . فـالمقيد هو الاسم الظاهر و هو العالم و الخلق ، والمطلق هو الباطن الحق وحقيقة الوجود الحق و هويته فيهما عينهما ، تعالت و تباركت ، فتراه فى . يعنى : «رضى الله عنه» فى الحقيقة المحمدية البرزخية الجامعة بين الاسم الظاهر والاسم الباطن عين الامور كلها ، مسرّحاً مطلقاً حقاً و مقيداً ، خلقاً لأن انتِ و انتِ و هو و هى و نحن و كاف المخاطب وتاؤه وياء المخاطب المتكلم كلها كنايات عن عين واحدة ماثم غيرها ، ظهرت فى مراتب هى مقامات بطونه و ظهوره و مرائى تجليات نوره و مجالى تعيّناته فى صور شئونه و اموره، و هوية العين واحدة فى الكل، هو الاول الباطن و الآخر الظاهر ، فى الفرع و الاصل . فالحقيقة المتعيّنة فـى انيّته أبت[1]

١ـ ابت عن ظ .

عین المتعین فی هویة هو بحقیقتها وعینها ، ولکن الخلق من کونه خلقاً غیرالحق من کونه حقاً ، وکذلك الظاهرة من کونه ظاهراً ماهو الباطن من کونه کذلك. فافهم.

قال الشیخ رضی الله عنه : «قال الله تعالی لیس کمثله شیء» فنزّه ، «وهوالسمیع البصیر»[۱] ، فشبّه. وقال تعالی : «لیس کمثله شیء» فشبّه وثنّی ، وهوالسمیع البصیر» فنزّه وافرد»

یعنی علی مفهوم العموم، علی ان الکاف زائدة وان السمیعیّة والبصیریة مشترکتان بین الحق و الخلق . ثم قال : قال الله ، تعالی ، «لیس کمثله شیء»[۲] ـ فشبّه وثنّی ـ یعنی ان الکاف غیرزائدة ، یکون اثبات المثل المنفی عنه مشابهة شیء مامن الأشیاء، و ذلك عین التشبیه والتثنیة . قال : «وهوالسمیع البصیر» ـ فنزه و افرد ـ یعنی علی السمیع البصیر هو الحق فی کل سمیع بصیر له الاذن والحدقة ، ولیس السمع و البصر الآلة الا للحق ، و فیه التنزیه الحقیقی و افراد الوجود الحق بالإنفراد . وقد ذکرنا فی اول هذا الفص مافیه غنیة عن التکرار ، وقدجمع الله، تعالی، فی کل شقّ من الآیة تنزیهاً فی تشبیه و تشبیهاً فی تنزیه ، لکن کل منهما ذاتیاً للحقیقة والعین ، و هو الحق ، فافهم والله الملهم .

قال الشیخ رضی الله عنه : «لوان نوحاً دعاقومه[۳] بین الدعوتین لاجابوه فدعاهم جهاراً ، ثمّ دعاهم اسراراً ، ثمّ قال لهم : «استغفروا ربکم انه کان غفّاراً[۴] وقال :«انّی دعوت قومی لیلا ونهاراً فلم یزدهم دعائی الافرارا»[۵]

قال العبد : نوح عالم اول المرسلین ارسله الله تعالی الی قومه ، وهم بالله مشرکون ، یعبدون وداً وسواعاً و یغوث و یعوق و نشراً ، وعن حجة محجة المعبود الحق الواحد خارجون . فلما رأی الله الواحد الأحد ضلالهم عن الهدی و اتباعهم

۱و۲ ـ س۴۲ ی۹ .

۳ـ فی النسخ المعتبرة : «لوان نوحاً جمع لقومه بین...»

۴ـ س۷۱ ی۹ ۵ـ س۷۱ ی۵

للهوى ، و ان فى دعوتهم اليه و اجابتهم لدعوته كمالهم و بها يصلح فى الدنيا و الآخرة احوالهم و اقام نوحاً ، عليه‌السلام ، ليدلّهم على احدية العين و يصرفهم عن الإنطراق الى الفرق و البين بعبادة التعيّنات الجزوية التقييديّة الظاهرة من صور النسب الأسمائية و حجابياتها التعديدية ، لكن الواجب فى العبادة هو الواحد الذى هو اصل الكثير ، فان عبدة الكثير مالهم من نصير ، اذا الواحد الحق هو موجد الكثرة فى عينه الواحدة ، فالحق الواجب على الكثرة عبادة الواحد الحق ، لا عبادة الصنميّات التعينات الاسمية . فلاجرم كان دعوته و دعوة جميع الأنبياء والرسل والآولياء الى الله الواحد الاحد . و كان دعوة نوح ، عليه‌السلام ، الى الأحدية و التنزيه عن حجابيات الكثرة ، و آلهة التشبيه لتصرف وجوههم عن صنميات العدد الى عبادة الواحد الأحد ، فوعدهم و اوعدهم بما وعدوا وعد القوم عنه معرضون و بتكذيبه مصرحون و معرضون و بسخط قهر الأحدية متعرضون ، لكونهم فى خصوص قابلياتهم مظاهر حجابية صور الأسماء و عبدة صنميات الاهواء . فلما دعاهم الى ماتباين شهودهم كل المباينة وهم لايشعرون و ندبهم الى ما ينافى معهودهم و معبودهم فيما يشهدون ، فاستكبروا استكباراً و استكثروا من أذيّته استكثاراً . فلو كان دعوته ، عليه‌السلام ، دعوة جامعة بين وحدة الذات وكثرة الأسماء و الصفات بالامتزاج من فرق الكثرة فى عين الوحدة الى جمع الوحدة عين الكثرة المعدة ، كما هو الأمر فى نفسه ، لاجابوه وما نفروا عنه ولأهابوه ولاغيره[1] ولاعابوه ، لأن الكثرة ظاهرة فى الشهود والواحدة باطنة فى عين الكثرة والوجود ، فالكثرة على ظاهر الوحدة و الوحدة فى باطن الكثرة ، كبطون الواحد الأحد آخراً فيما يتناهى من العدد ، و اشتمال الواحد على النصف و الثلث والربع من النسب اولاً قبل ظهور العدد فيما يتعدّد . فلو دعاهم على مقتضى الشهود المحمدى الجامع ، لوقعت الاجابة بمقتضى الواقع و انقادت ظاهرياتهم ظاهراً بمناسبة الكثرة الظاهرة

---

١ ـ ولاغيّوه ولا عيّروه ـ ظ ـ

التی هم فی‌اظهارها الی کثرة الأسماء المذکورة فی‌الدعوة الواحدة المشهود و و انقادت بواطنهم الأحدیة ایضاً الی الوحدة لوجود المناسبة‌المشکوره، ولکنه ، علیه السلام ، دعاهم الی باطن السر ، وهم فی‌شهود الظاهر و حجابیة الأمر ، فأثر فیهم دعوته‌الاجابة بالنقیض ، واثار بضدّ مراده من‌الآثار ، فوقعت الإجابة منهم فی صورة النفار و حصل الاقران فی‌صورة الانکار والاستکبار ، لان مضمون دعائه‌ینفرهم عماهم علیه مبلّون، ولدواعیه مجیبون وملبّون وعلی‌عبادته‌مکبّون، فوجد النفار عما الیه دعاهم وهم فی‌اجابة مااستولی علیهم ، فاصمّهم عن غیره و اعماهم ، فلم یکن الدعوة اذن ایضاً باطلة و من الاجابة بالکلیة عاطلة ، وقد دعاهم جهاراً الی مایزیدهم نفاراً وهم فی‌عین سماع ماجهربه الإسم الالهی الظاهر ، و اظهره من صنمیات المظاهر ، فان العالم صورة الکلام الالهی الربانی الذی تکلّم به فی‌عین النفس الرحمانی ، جهر به فسمعه القائمون بظاهریات حجابیات الکلمات و الآیات الذین‌کانوا فی‌عمارته و عبادته و تکمیل اوضاعه و صورته و اسادته ، فاجابوا ظاهر دعوة الاسم الظاهر و کتابه المفصل الفرقانی بظواهرهم ، و هم‌اهل الحجاب و الکفر ، حجبوا عن الحق الواحد فیهم بالسّر ، فستروا بکفر کثرتهم وجه احدیة الوجود ، و غلب علیهم الحال حال هذا الشهود ، فهم فی عین الکشف محجوبون و فی الجهر مسرون ، وفی عین الاقرار علی صورة الانکار مسّرون ، فما وفوا المراتب حقها علی‌ماارادالله من امره، «وماقدروا الله حق قدره»[1] فتوجهت علیهم المؤاخذه و المطالبة الالهیة ، باظهار الوحدة السارية فی‌الکثرة الحجابیة التی هم صورة تفصیلها الجمعیة الظلالیة ، فلولا ان فیهم الجمعیة لما طولبوا بمالیس فیهم ، و «لایکلف الله نفساً الا ماآتیها»[2]، و ثوانیهم ، فلوکانت الدعوة جمعیة احدیة بین الکشف و السّر و الاسرار و الجهر من الامر ، لاجابوه الی ذلك بمناسبة الجمعیة التی فیهم ، و لما وقع الدعاء بالواسطة وهم فی عین اجابة

۱ــ س۲۲ ی۷۳ ۲ــ س۶۵ ی۷

داعى الامر المقترن بالارادة الذاتية من غير واسطة ، لاجرم شغلوا بظاهر الداعى عن باطن الواقعة ، واستغفروهم الامر الذاتى الالهى الذى اجابوا له بالذات و سمعو. و بادروا اليه بالفعل و الحال ، واطاعوه و تبعوه ، لان الامر كان بلاواسطه كونية ولاحجابية مثلية ، بل بتجلى عينى وامر ارادىّ فاطاعوه بالفعل و الحال و الذات ، لان الله ، تعالى ، لارادّ لامره ولامعقب لحكمه فى الكاينات ، فلما لم يؤثر دعوة نوح جهراً الى سرّ وكشفاً الى سرّ وهو ايضاً عنهم بحجابية المثلية مستور و بكشف ذلك الستر عنهم مأمور ، فاخذ يدعوهم الى التوحيد اسرار خالياً عن الجهر ، فكانت الدعوة الى السّر بالسر ، فلم يؤثر فيهم ، لاستغراقهم عن البطن بالظهر ، فكفروا بماجاء به الامر فجهروا بايذائه و ظهروا بردّ دعائه ، وكان من دعوته فى المقام الثانى من الاسرار صيانة للاسرار عن الاشرار ، انقال : استغفروا ربّكم الذى كشف لكم حجابيات الآيات المتلوّة عليكم من هذا الكتاب المسطور الفرقانى فى حجابية تعينات سور النفس الرحمانى فى صور الكفر و الستر على عين الكشف و الجهر ، انه كان غفاراً ، فاكفروا بهذا الكفر و آمنوا بمافيه من الستر ، يغفر لكم ذنوبكم و يكشف عليكم عيونكم و يظهر غيوبكم ، فانه كاستار الحقايق ذواتكم فى غيب عينه كان الله ولاشئ معه ، من كونه ، فلما احب ان يعرف و يعرف اليكم منكم و فيكم بماعرف ، غلب عليكم نورالتجلى وبهركم ماوقروقرّ فيكم من اسرار التدلى والتولّى ، فانقلب حقيقة التلقّى بصورة الاعراض والتوقّى فحجتم بالنور عن النور ، وكذلك دأب غلبة الوضوح و شدة الظهور تورث فى نورالابصار الضعيفة ظلمة الحجاب و يؤثر صورة الحيرة والارتباك والارتياب ، فاستولت عليكم هذه الحالة فى اول شرتكم ، فحجبتم عن الوحدة الاصليّة الاصيلة المستورة فى كثرتكم فكفرتموه بحجابياتكم و ستر تموه بانائياتكم ، فوجبت المجازاة بالستر والغفران فى مقابلة ماوقع من الكفر و الطغيان والانحراف عن حقيقة الاعتدال الوسطى الى حجابية الظاهرية و الاطراف بالعصيان ، حتى

یستر کم عن نادیة کثرة الفرقان و یجمعکم بجنان الوحدة و الجمع من القرآن ، فان فی ذلك من الکمال مالیس فی‌ظاهریة الجلال و الجمال ، و ذلك هو مجتمع الانوار و الظلال و الامان من الحیرة و الضلال ، فلم یعرفوا مابین و قال ، و بهتوا فی النور عن الضلال والاستظلال فقال کما قال عنه سلام‌الله‌علیه :

«انی دعوت قومی لیلاً ونهاراً فلم یزدهم[1] دعائی إلافراراً». و ذکر عن قومه انهم تصاموا عن دعوته لعلهم بمایجب علیهم من‌اجابة دعوته».

قال العبد : فلما لم‌یفهموا عنه لسانه ، و لکنّهم علموا من‌حیث لایشعرون شأنه ، عدل نوح عنهم الی ربه ، فقال بلسان سرّه و قلبه : انی دعوت قومی ، لیالی الغیب وهم فی غیبة عن عینهم العینی و حضور من شهود نورك العینّی الغیبیّی ، فلم یجیبوا الی عبادة وحدانیتك وهاموا فی‌کثرة تنوعات تجلیات نورانیتك فی ملابس حجب ظلمانیّتك ، واشتغلوا بنادیة مااستعلوا بعباداتهم من الصور الاسمائیة التعیینیّة و حجابیّات الکثرة الصنمیة من عُزاهم و ، لاتُهم ، ثمّ انی دعوتهم جهاراً فی‌عالم الشهادة الی‌شهودالوحدانیة نهاراً والاحدیة الجمعیة عنهم مستور ستراً لایقبل الشهود و الظهور بالنسبة ان استغرق فی شهود الکثرة والعدد واستهلاك احدیة نور التجلی فی‌ظلمة مایتعدد، فلم یصدقوا حجتی‌وصرفوا فن‌قصد محجّتی ، ولم یجیبوا الی دعوتی فلم یزدهم دعائی الا فراراً ، واخذ باسماعهم صمم الصلابة و الغشاوة عن‌استماع ندائی و دعوتی وعقل السنة عقولهم عن الاقرار و الاجابة لدعوتی ماسمعوا من الکلام الجهر الذاتی الالهی بلاواسطة ثبوتی ، وانی کلما دعوتهم لتغفرلهم ذنوبهم فی عصیانهم و طغیانهم ، جعلوا اصابعهم فی آذانهم و هی صور نعمك الجزویة الوجودیة و ایادی اسمائك الفرعیة الشهودیة و مواهبك التفصیلیة الجودیة فی محال استمتاع ما ادعوهم الیه من نعم المعانی الاحدیة الجمعیة وتظاهروا بملابس نعم الجود الظاهر الموجود واستغشوا

۱ــ س۷۱ ی۵ .

خلع الكشف الحجابى و الشهود واحتجّوا فيما احتجبوا من الحجاب و استغشوا ظاهراً بصور الثياب بانهم مغمورون بنور التجلى و معمورون بما يتمكّن لهم من التمتع و التملى ، فاصرّوا على الاهتهم و صبروا على آلهتهم و استكبروا فى انفسهم بما عندهم منك استكباراً ، و استكثروا من الافك استكثاراً وقالوا لاتذرنّ ودّاً ولا تدعن على ماتدعون وتدعون لودود اولايسوغ لكم ان تسعوا فى ترك سواع، والا فاتتم فى خسار و ضياع ولا تغوثكم يغوث و يعوقكم عن مطالبكم يعوق ولا يسّركم من نسريمن ويسر وانكم ان اجبتموه الى مايدعوكم من التنزيه والتوحيد، لوجب عليكم القيام بموجب التقليد و القعود على قواعد التقييد و قبول الاقبال على التوحيد و الاعراض عن القول بالكثرة والتعديد .

قال الشيخ ، سلام الله عليه :« فعلم العلماء بالله مااشار اليه نوح فى حق قومه من الثناء عليهم بلسان الذّم ، وعلم انهم انمالم يجيبواد عوته لمافيها من الفرقان، والأمر قرآن لافرقان، ومن اقيم فى القرآن لايصغى الى الفرقان[1] والفرقان لايتضمّن القرآن .

قال العبد : علم المحققون من هذه الاشارات ، ان قوم نوح انما اجابوا لمادعاهم اليه فى صورة الاعراض، و اقّروا بعين مادعاه فى ملابس الانكار بنوع من لاشارة و الايماض، و ذلك لانه دعاهم الى الاستغفار ، و هو طلب الغفر فتظاهروا بالاستتار عن تجلى الواحد القهار فى العكوف على عبادة حجابيات الاغيار ممّايحبق من الخشب و الاحجار، فاجابوه بالفعل الى مادعاهم من الاستغفار فاثنى عليهم نوح ، عليه السلام ، كذلك فى صورة الذم ، كما ظهروا بصورة الجهل فيما عندهم من العلم ، لان دعوته لهم كان الى التوحيد و تنزيه التجريد ، و ذلك تمييز و تقييد و فرقان بيّن بين السادات و العبيد و الضّال و الرشيد و الغاوى و السديد و المقّر المريد و المنكر المريد ، و ان سوس الامر و اساسه على

١ــ على الفرقان ــ ف ــ

الجمع والقرآن، لیس علی الصدع و الفرقان، لان الوحدة کماعرفت یضادّالکثرة، والتوحید ینافی التعدید و یحاد امره، والحق سبحانه و تعالی، کمالاضدّله فی ذاته، فکذلك لاضدّله فی صفاته ، فهذه الوحدة التی تقابل الکثرة و تضادها لایلیق ان یکون صفة ذاتیة لله ، تعالی ، فیحادها وانها زائدة علی ذات الواحد الموصوف بها ، و وحدة الله عن ذاته لیست علیها زائدة والاکانت عارضة و زائدة اویکون کثرة منها فیها علیه عائدة ، بل هو ، تعالی ، منبع الوحدة والکثرة المتقابلین وعین الحقایق المتباینین و المتماثلین ، و فی الحقیقة لاوجود للاثنینیّة الا فی التعیّن والتعقل ، والحقیقة الاحدیة تنقلب فی صور الکثرة بالتحول والتبدّل فی عوالم التمثّل و التخیل و التصور و التشکل، ولیس الوجود الاللاحد الصمد، واحدیّته عین حقیقته فیماتجرّد و تنزّه و تفرد ، وفیما تکثر و تعدد و تحدد و تجدد، فله، تعالی ، الاطلاق الحقیقی عن التقیّد باحدی الجهتین ، لکونه احدی الذات والعین بلامین فی عین تعینّه فی الصورتین فالتنزیه و التشبیه طرفان ، والوحدة الذاتیة والکثرة الاسمائیة ذاتیتان للذات الالهیة والعین الجمعیة الاحدیة ، فلها منها بها اقران فیرتقی الفرقان الظاهر فی الکفر والایمان والطاعة والعصیان ، بحقیقة الجمع و القرآن ، ولما کشف الله لنوح ، علیه السلام ، عن سرّماهم علیه من الجمعیة الساریة فیهم ، ولاحدیة النوریة المستهلکة الحکم فی مظاهر هم و مرائیهم ، اثنی علیهم بلسان الحقیقة ولغة منطق طیر الطریقة ، ثناء ظاهراً بصورة الذمّ و سروراً مستشراً فی هیئة الهم و الغم ، کما یقتضی مقامه و حالهم فیما خصّ وعمّ و لما کانوا فی ظاهریة الفرق و وقع منه الدعاء الی الباطن الحق ، ولایخلو الظاهر من باطن فیه فاطن ، فلم یکونوا الاعلی جمع مستهلك فیهم کامن ، فلابدّ لاهل الجمع المستهلکین فی عبدانیّة حقایق الجمع الساری فی صور الفرق والصدع انلایصغوا الی مایباین مشهودهم و معهودهم من الانباء ، فلم یستطیعوا اجابة نداء الجلاء و دعاء الفرق و التمییز و التنزیه و الاعتلاء ، فردوا دعوته الی التمییز و التنزیه ،

و الفرق بين العين و العين و الحق و الخلق ، لكونهم فى عين الفرق مجموعين و على جمع فرق الفرق مجمعين وعن اجابة دعاء تمييز التنزيه وعن سمع نداء التجريد و التوحيد ، معزولين ، فافهم .

قال الشيخ ، سلام الله عليه : «ولهذا ما اختص بالقرآن الا محمد، صلى الله عليه وسلم ، وهذه الامة التى هى خير امّة اخرجت للناس «فليس كمثله شىء» يجمع الامر[1] فى امر واحد. فلوان نوحاً اتى[2] بمثل هذه الآية لفظاً اجابوه ، فانّه شبّه ونزه فى آية واحده ، بل فى نصف آية .»

قال العبد : قدعلمت ان ساير عبيدالله الكمّل فى المقامات التفصيلية النبوية و حِكمهم و حُكمهم فى شرايعهم منزلة من سموت الاسماء التفصيلية الفرعية ، فمقتضى الحكم الالهى الكلى فى امم قبلنا ، انما هو الطاعة و الدعوة الى التنزيه و تجريد التوحيد ، لكون القوم ملبّبين على عبادة صنميات الكثرة والتعديد و ملبيّن لدعوة حجابيّات الصور الاسمائية ذاهلين بالكلية عن الحقيقة الاحدية التى هى اصل الكثرة الفرعية والجمعية الموجدة الموحدة للتفرقة العددية وحقيقة التحقيق فى الجمع بين المرتبتين جمعاً اطلاقياً و اطلاقاً احديّاً ، و انما وقعت واقعة الاصنام و عبادة الصور من عالم الاجسام لكون التجليات التعيينية و ظهور النسب المستهلكة للاعيان فى عين الاحدية مرادة لله ، تعالى ، فى اول الارادة ، فظهرت حقايق الاسماء و النسب اولاً فى عالم الشهادة ، لانه ارادان يُعرف كمال العرفان و ان ينعت و يوصف و يظهر كلّ نسبة من نسب ذاته بلوازمها و اضافاتها و عارضاتها ولاحقاتها فى صورة الجمع من عالم الملك والشهادة صوراً ظاهرة متمايزة بشخصياتها متناظرة متشاكلة و متنافرة بخصوصيّات ليست فى صورة مظهرية عالم الامر و الملكوت القابلة لتجليات الصور الاسمائية الفرقانية وكان فى بدو الامر

١ــ يجمع الأمرين فى امر واحد ــ ف ــ و فى نسخة ــ م ــ: فجمع الامر فى امر واحد.
٢ ــ فلوان ــ نوحاً ياتى . . .

توجه المشیة و الارادة الی الظاهریة ، فلما ظهرت صنمیات حجابیات الاسماء ، و اخرجت الحضرات ماعندها من التجلیات و توجهت نفوس اهل ملك القرون الاول بمقتضی انبعاث التجلی الاول الی عبادة صنمیات صورالاسماء و توفرت الرغبات الی تلقی الانباء من حجابیات مراتب الالقاء لظهور سلطنة تلك الاسماء علیهم و استواء تجلیاته علی عروش قابلیاتهم کل الاستواء و استولی شهود احدیّة الکثرة الاحدیة علی جموعهم کل الاستیلاء فوجب لهذا ان یکون الدعوة الی الکمال الجمعی بالنسبة الیهم مبنیّة علی حکم التنزیه والتوحید و منبئة علی التمییز و التجرید، حتی تکاملت اقسام هذه الدعوة التنزیهیة العقلیة الروحانیة الی زمان عیسی، علیه السلام، ولم یبق بعده الا الدعوات الخاصة بالجمع ، فکانت حکمة محمد ، صلی الله علیه و سلّم ، جامعة للامر علی ماهو علیه احکامه الشرعیة ایضاً جامعة للمصالح الجمعیة الکمالیة بین ما تعلق منها بارواحهم و بین ما اختّص منها باجسامهم و اشباحهم ، فجمع شرعه ، علیه السلام ، بین الشرایع کلها واتی بزیادات علی الجمع علیهما ، فجعلها کلها لله لالهم ، فما ابقی لهم حظوظاً نفسانیّة فی عین تقریرها و اثباتهالهم، فقال : «یاایها الذین آمنوا کونوا قوامین بالقسط»[1]، وهو العدل من غیر عدول و میل الی جهة ولاجنوح و ، حید الی طرف من الروحانیة و الجسمانیة ، «شهداء لله ولو علی انفسکم اوالوالدین والاقربین»[2]، فامرهم ، باقامة الشهادة لله ، بان الذوات و الصفات والافعال والاخلاق و الاعمال کلها لله ، حتی ان انفسهم ، ماهی لهم، بل لله، فهم قائمون بشهادة الله عزّوجل علی انفسهم، علی الوالدین ، وهما الروح و الطبیعة ، والاقربین الحقایق الجسمانیة و الروحانیة ، فجمعت حکمة المحمدیین، علیه السلام ، بین تنزیه و تشبیه ، و تشبیه فی عین تنزیه ، فی قوله : «لیس کمثله شیء»[3]، فاثنیت المثل و نفی المثلیة عن المثل ، وهو السمیع البصیر ، فاتی بما یشترکه فی العبید عرفاً و نزّه ان یکون معه غیره فی ذلك ، فوضع هویته موضوعاً

۱و۲ ــ س۴۲ ی۹۰ ۳ــ س۴۲ ی۹۰

و حمل عليها السميع و البصير محمولاً ، فلوكانت دعوة نوح ،عليه السلام، جامعة كذلك ، لاجابوه ظاهراً و باطناً قولاً و فعلاً ، ولكن لماكانت غير جامعة ، كانت الاجابة فيصورة الصدّ و الرّد و الانكار و على وجه النفار و الفرار .

قال، رضى الله عنه :« ونوح، عليه السلام ، دعاقومه[1] ليلا ونهاراً من حيث عقولهم وروحانيتهم ، فانهّا غيب ، ودعاهم ايضاً ظاهراً صورهم[2] و جثّتهم ، وماجمع فى الدعوة مثل «ليس كمثله شىء» فنفرت بواطنهم لهذا الفرقان فزادتهم فراراً[3].

قال العبد : الغيب غيبان حقيقّى و اضافى ، و الغيب الاضافّى عالم الامر و الابداع من الارواح و العقول و النفوس ، و دعوة نوح من هذه الحيثيّة الى ما يقتضيه النزاهة و القدس والتوحيد و التجريد وموجبات الانسلاخ عن الكدورات البشرية العنصرية و الاوساخ ، فهى ليل من وجه باعتبار ان الحجب فيها متراكمة و احكام الامكان كظلمات مدلهمة ، و عالم الابداع و الامر ايضاً ليل من وجه آخر من كونه غيباً بالنسبة و الاضافة الينا ، و نهار باعتبار انه اول مراتب الظهور و الشهادة بالنسبة الى الغيب الحقيقى ، و عالم المعانى ، ثّم النهار بالاعتبار الحقيقى هو عالم الظهور التام و الملك و الشهادة ، و دعوتهم نهاراً انما يكون بلسان عالم الشهادة بحكمه احكام احكام المصالح الجسمانية و الاهتمام باقامة الهام الصورية المعيشية ، وكان دعوة نوح اولاً على الوجه الاول ، و ثانياً على الوجه الثانى ، ولم يكن بلسان الجمع بين الدعوتين فى الحالين ، كمامر ، فوقعت منهم الاجابة كالدعوة بالفرق فعلاً و قولاً ، فى صورة الرد ، فتذكّر و تدبّر .

---

١ ــ فى المعتبرة : دعاقومه ــ ليلاً ــ من حيث عقولهم وروحانيتهم، فانها غيب، و ــ نهاراً ــ دعاهم ايضاً من حيث صورتهم و حسمهم...

٢ من حيث ظواهر صورهم و حسهم. و فى بعض النسخ من حيث ظاهر صورهم و جثتهم ...

٣ــ فزادهم فراراً .

قال :«سلام‌الله علیه»ثمّ قال‌عن نفسه انّه[1] دعاهم لیغفرلهم ،لالیکشف لهم ، و فهمو ذالك منه[2] علیه‌السلام. لذالك «جعلوا اصابعهم فی آذانهم واستغشوا ثیابهم»

قال العبد : امّة نوح و من شاکلهم من عَمَرَة حجابیة عالم الملك و الشهادة و عبدة صنمیات صور التعیینیة و الطواغیت الظاهرة ، کانوا فی ستر و حجاب‌عن لیالی غیبهم و ملکوتهم .و عن‌کل دعوة تقتضی تغلیب طرف الروحانیة و القدس و النزاهة و البساطة العقلیة و الاسرار الروحانیة تعیّن انوار نهار الکشف و شهود جهار التجلی من عالم الشهادة و الملك ، مقبلین بوجوههم و قلوبهم علی مقتضی الحال والمقام التجلی الکلی العام المقتضی لبقاء هذا النظام من‌عمارة موطن‌الدنیا و القیام بصورة المقام ، ولما دعاهم نوح ، علیه‌السلام ، و غیره من‌الانبیاء ، علیهم‌السلام ، لیلاً ، یعنی بلسان الغیب الی الغفران و الستر ، فهموا عنه مایجب علیهم من الاجابة ، ولم یفهموا جلیة الامر علی وجه الاصابة ، علموا مایلزمهم من الاقلاع من الهوی و الاتبّاع للهدی، ولم یعلموا ان الدعوة الی‌الکشف المعنوی و النهار الحقیقی العقلی و الاطلاع علی حقایق الوحدة و البساطة، و ذلك هوالنهار النوری لذی لایشوبه کدر مظلمة ، لاکنهارهم الحجابی الذی یشینه السدن و الکشف المدلهمة ، فان النور فیها ممزوج بالظلم و جلیات تجلیات الوجود و الشهود بها فی جلباب‌صورة تمثلیة من‌نسب لنسب الی العدم، و انما کانت دعوتهم کذلك الی التنزیه و الوحدة و البساطة لکل الامم یخطون بسیر الکمال الجمعی و الاحاطة ، و «کل‌یعل علی شاکلته»[1] والمثل یمیل الی شاکلته ،فلما کان مقتضی حقایق الانبیاء الظهور بموجب التجلی الخاص باهل الکمال من صور احدیّة الجمع الانسانی النبوی فی مرتبة الفرقان الروحانی العقلی النوری والدعوة الی النور و الوحدة و النزاهة و الجمع‌کذلك مقتضی حقایق الکفرة والمردة والفراعنة،

---

۱ ــ اذدعاهم ــف ــ ۲ــ صلی‌الله علیه وسلم .

الظهور فی المقابلة بموجب التجلی العام فی عـالم الحجاب و الکثرة و الفرقان و الصدع فظهروا بصورة الحجاب و الستر ، فوقعت الاجابة بالفعل الی عین مادعاهم من الستر والغفران، ولکن بصورة الرّد و الصّدق والنکران والکفر الکفران، فاستغشوا ثیابهم و جعلوا اصابعهم فی آذانهم لیستروا عن استماع ندائه ، فلو وقعت الاجابة لدعوته ببواطنهم و عقولهم قولاً ، لانقادت ظاهریاتهم الی مااستجابت بـواطنهم فعلاً ، ففازوا بسرّ من اسرار الجمع ، ولکن غلب علیهم حکم الفرق و الصدع فلم یفهموا ان الدعوة الی حضرة الکمال و الجمع .

قال الشیخ «رضی الله عنه» وهذه کلها صورة الستر الذی[1] دعاهم الیه، فاجابوا دعوته بالفعل لابلبیّك. وفی «لیس کمثله شیء اثبات المثل[2] وبهذا قال، صلی الله علیه وسلم ، عن نفسه ، انّه اوتی جوامع الکلم . فمادعامحمد[3] علیه السلام ، قومه لیلا ونهاراً ، بل دعاهم لیلا فی نهار ونهاراً فی لیل.

یعنی «رضی الله عنه» ان دعوة من اوتی جوامع الکلم تجمع صیغ کل دعوة و تشرع صور اوضاع کلّ شرعة ، یدعوهم جهراً الی الستر و سرّاً الی الجهر فی عین سرّ فی صورة الجهر و جهر فی صورة الستر ، و غیباً فی الشهادة الی غیب الامر الی التنزیه الحقیقی فی عین التشبیه ، و الی التشبیه فی عین التنزیه والاثبات فـی النفی و العرف فی صورة النکر ، بخلاف دعوة غیره من المرسلین .

قال رضی الله عنه: «فقال نوح، علیه السلام[4] فی کلمته لقومه : » «یرسل السماء علیکم مدراراً[5] ،وهی المعارف العقلیّة فی المعانی والنظر الاعتباری»

یعنی : «رضی الله عنه» ان اجبتمونی الی مقتضی التنزیه العقلی و حجبتم عن شهود التشبیه الشخصّی ، انزل الله علیکم من سماء العقل و الروح صوب المعارف العقلیة و امطار المعانی الفکریة و التنزیهیة .

---

۱ ــ التی دعاهم الیها ۲ــ اثبات المثل و نفیه
۳ ــ صلی الله علیه وسلم ٤ ــ فی حکمته ٥ــ س۷۱ ، ی۱۰

قال :« رضی‌الله عنه : «ویمددکم باموال» ای‌بما یمیل بکم الیه .

یعنی : «رضی‌الله‌عنه» اذا بلغتم مبلغ العلم العقلی ، فسوف یمدکم بایدی ایده الوهبی ، فامالکم الیه عن تصوّر التفرقة الحجابیة قال :

«فاذا مال بکم الیه رأیتم صورکم فیه»

یعنی صور اعیانکم الثابتة فیه .

فمن تخیّل انه رآه ، فما عرف ، و من‌عرف منکم انه رأی نفسه فهو العارف.

یعنی، «رضی‌الله‌عنه» لان المتجلی فی‌صور اعیانکم الثابتة انمایتجلی بحسب خصوصیاتها لابحسبه بلاصورة خصوصیة ، فالمعرفة الصحیحة بالرب الحق اذن للعبد هو بعین المعرفة بعینه الثابتة و هی نفسه .

قال ، رضی‌الله عنه : «ولهذاانقسم الناس الی غیرعالم وعالم .

یعنی : «رضی‌الله عنه» فمن رأی الحق عینه ، رأی الحق ، و من رأی انه رأی الحق ، فمارأی الحق ولاعلمه .

قال رضی‌الله عنه : «وولده ، وهوما انتجه[1] لهنظره الفکری. والامر موقوف علمه علی‌المشاهدة بعید عن نتایج الفکر، الاخساراً ،»

یعنی «رضی‌الله‌عنه» لم یزد ماله الذی مال به والیه عن الحق من تنایج فکره العرفی العادی الاخساراً ، لما اداه الی التفرقة و الصدع و اضله عن الاحدیة و الجمع لان الکمال فی الشهود لافی الکفر و الجحود .

قال، رضی‌الله عنه : «فماربحت تجارتهم ، فزال عنهم ماکان فی‌ایدیهم مماکانوا یتخیّلون انّه ملك لهم ،»

یعنی «رضی‌الله‌عنه» لماکان غایة مطامح ابصارهم ونهایة مبلغ علومهم بافکارهم هی‌الانحراف الی الاطراف و المیل بالمال عن الحق و الاتصاف بموجب الظلم و الاعتساف و الحق فی احدیة جمع الائتلاف و الاختلاف ، فکان مثلهم

---

۱ ــ وماانتج لهم نظرهم الفکری

«كسراب بقيعة»[١] الخيال لاح وراح ، وماكان فى ايديهم من غير الحق ، طاح و زال[٢]، «وقدمنا الى ماعملوا من عمل فجعلناه هباءً منثوراً»[٣].

قال، رضى الله عنه :«وهوفى المحمد يبيّن وانفقوا مماجعلكم[٤] مستخلفين فيه»

اى من المال الذى ملت بكم الّى فيه من حيث اعلم، و ملتم اليه فنّى بفكركم ، فميلوا الّى فيه بها بالانفاق على الانفاق .

قال، رضى الله عنه : «وفى نوح «ان لاتتخذوا من[٥] دونى وكيلاً» ، فاثبت الملك لهم والوكالة لله فيه ، فهم[٦] مستخلفون فيهم. فالملك لله ، وهو وكيلهم فالملك لهم وذلك ملك الاستخلاف. »

قال العبد : شهود اهل الجحود يقتضى اثبات الملك لهم حقيقة و شاهد الحال يقتضى بذلك لهم بمقتضى مشهودهم و معهودهم ، و فى الحقيقة هم لله ، فهم مستخلفون من الله فى انفسهم بحسب ظنونهم اذهو الظاهر بهم و فيهم ، فغلب عليهم الحال و تاهوا فى تيه الضلال من حجابيات ظنونهم و نيّاتهم و ظلمات انياتهم فحجبوا عن الحق المالك لهم و مافى ملكتهم بتمليكه ، و هو مليكهم و مليك الممالك و مالك الملك والملكوت ، وله المالكيّة والملكية بالحقيقة على الاطلاق و الاستحقاق ، ولم يعلموا انهم فى مالكيتهم لاملاكهم و فى انفسهم مستخلفون و كذلك فى اموالهم و ولدهم ، و ان ذلك بتمليك الحق لهم من كونه عينهم لامن حيث انفسهم عندهم من حجابياتهم ، ولو فهموا ذلك من دعاة الجع فى عالم الفرق والصدع، وان الملك والملك للمليك المقتدر الذى له الملك والملكوت بالاصالة، ولهم من حيث انه فيهم اعيانهم لتمليك والايالة والانالة على مايقتضيه حقيقة احدية

---

١ ــ س٢٤ ى٣٩ .
٢ــ زاح . خ.
٣ ــ س٥٧ ى٧ .
٤ــ س٢٥ ى٢٥ .
٥ ــ س١٧ ى٣ .
٦ــ فهم مستخلفون فيه ــ ف ــ

جمع اللاهوت من الاستخلاف والادالة ، و انلابقاء لهم و لما فی‌ایدیهم الا منه و به ، و لماکان الکل بالاصالة ، و ان البقاء لله وحده ، ولاشیء بعده ، لکان الحق لهم فی هذا الشهود ملك الملك ، فلم یزل ملکهم الی الابد ، و متّعهم الله به فی اعیانهم و بینهم و اموالهم و اوطانهم الی حین وامد ، والله علی مایشاء قدیر .

قال، رضی‌الله : « وبهذاکان الحق[1] ملك الملك. »

قال العبد : لمّا تحققنا ان ما بنامن نعمة فمن الله ، تحقق ان الوجود الذی هو افضل النعم و اشرف النسب و القسم من‌الله ، والوجود الحق هوالمتعیّن فی جمیع الصور النعماء و الآلاء والایادی ، و فی‌صور الملاذ والملاهی ، فی‌الصورة الثبوتیة الامریة ، و السلبیة فی‌المناهی، و ان التعینات لایبقی زمانین الی اقصی ماقصی به لایتناهی ، وان الوجود الحق تتبدل و یتبدل مع‌الآنات ملابس تعیّن و ظهور و تنوع بحلی و تحلّی و سفور فی‌ستور من سرّالخلق الجدید الذی‌هم منه فی‌لبس ملابس من جمیع الامور ، فکما ان حقایق الاشیاء مع‌قطع النظر عن‌الوجود المتعین‌بها وفیها ، نسب راجعة الی العدم، کذلك الوجود الحق‌یقتضی لحقیقة التجلی والظهور والتعیّن بصورة النور فی‌المظاهر والمجالی، علی التواتر والتوالی ، من‌غیر فتور الی الابد من‌ازل وقدم، فلوکان مشهود العباد ، هوالحق الذی هوقوامهم و قیامهم و هوالحق القیوم فیهم و قیامهم ، فراوالملك و المال والولد والنعم لله حقیقة لالهم دونه ، فانهم بلاهوعدم صرف ، والعدم‌لایملك ، فالملك لله فیهم بالاصالة بلاشریك ولهم فیه‌لابالحقیقة بل‌بالتملیك، و ان المرجوع فی‌کل‌ذلك الی‌الله، «الاالی‌الله‌تصیر الامور»[2] و«هوقائم علی‌کل نفس بماکسبت»[3] وهو المليك المالك للملك والملکوت ، لکان الحق فی‌تجلیه لهم بحسب ظنونهم فکان لهم مالاً وملکاً ابدیاً وملکاً سرمدیاً ، وهم ملکه، فهو ملك ملکهم اذازال

---

۱ ـ مالك الملك ـ ف ـ

۲ ـ س۴۲ ی۵۳ .

۳ ـ س۱۳ ی۳۳ .

عنهم مابايديهم عن مالهم وملكهم مما تخيلوا انه لهم بالاصالة من كفرهم وشركهم فحجبوا فى عين الكشف و سكروا بالوصف قبل الشرب و الرشف ، قال ابويزيد البسطامى ، «سلام الله عليه» فى مناجاته اياه و محاضرته لمولاه ، وقد تجلى له السليك المقتدر ، ملكى اعظم من ملكك لكونك لى وانالك ، فانا ملكك وانت ملكى ، وانت العظيم الاعظم وملكى انت ، فانت اعظم من ملكك وهوانا ، فافهم.

قال الشيخ ، رضى الله عنه : «كما قال الترمذى»

يعنى «رضى الله عنه» الشيخ الكامل الأمام الفاضل ، قدوة الطائفة العالية ، استاد الطريقة و برهان الحقيقة محمد بن على الترمذى الحكيم المؤذن ، وذلك انه ذكر من جملة ما اجمل فى مسائل من الخاتم المحمدى خاتم الولاية الخاصة المحمدية قبل ولادة هذا الخاتم بمأتى سنة ، ثم لما ولد وبلغ ، اجابه فيها «رضى الله عنه» فقال مالك الملك ، وقد ورد علينا وارد فى هذا المقام حالا شهودياً :

شعر

يامنتهى السؤال انت القصد والغرض — لى فيك عن كل شئ فاتنى عوض
مالى سواك ومالى فى هواك سوى — سوء الظنون سواء فى السوى عرض

الابيات بطولها .

قال، رضى الله عنه : «ومكروا مكراً كبّاراً»[٢] لأن الدعوة الى الله مكر بالمدعو لأنّه ماعدم من البداية[٣] فيدعى الى النهاية «ادعو[٤] الى الله على بصيرة» فنبّه ان الأمر كله له ، فاجابوه مكراً كما دعاهم مكراً »

قال العبد : حقيقة الدعوة يقتضى الفرقان والتمييز والبينونة والتحييز ولا يتحقق الا فى البين بين اثنين ، فيدخل من والى لبداية دعائه فى الاين وحقيقة المدعو

١ــ رحمه الله ــ ف ــ ٢ ــ س ٧١ ى ٢١ .

٣ــ فيدعى الى الغاية ــ كذا فى اكثر النسخ

٤ــ فى اكثر النسخ المعتبرة «ادعوا الله» فهذا عين المكر؛ «على بصيرة» س ١٢ ى ١٠٨

عین‌الامرین و عین الغایة والبدایة فی‌کل عین‌عین ، فالدعوة من عین اواعیان مع کون الحق عین المدعو والمدعوعنه الی الحق من‌کونه ایضاً عینه، کذلك مکر لکون المدعوالیه عین مامنه یدعو الیه عینه فی‌نظر المکاشف والی غیره فی‌عین غیرالمکاشف الواصف العارف ، فجاؤا باکبر نوع من‌المکر وهواجابتهم للداعی لهم‌مکراً فی‌صورة الرد واقرارهم بمایدعی الدعوة الیه ، فی‌صورالانکار و النکر والکفر، فقابلوا مکرالداعی بهم من‌حیث لایشعرون ، فاجابوه بالفعل مکراً فی‌کل مادعاهم الی الله کذلك من‌حیث یعلمون ولایعلمون ، والذی‌قال «رضی‌الله‌عنه» فنبّه ان الامر کله لله ، یعنی «سلام‌الله علیه» انکلاً من‌الداعی والمدعو ، مأمور بماهو به‌ظاهر ویحکم سلطنته له تحت امر قاهر وباهر، فالداعی مأمور بالدعوة والامر والمدعوّ مأموربما خلق‌له، وکل میسر لماخلق‌الله ولکن الله علم انصلاح المستعدین المستحیین فی‌الدعوة بالاقلاع عن‌الانهماك فی‌صور التفرقة والحجاب، وذلك‌انهم تناهوا فی‌الخروج الی‌اقاصی عوالم الامکان والظهور، فلوتابواالی‌الله العالم باحدیة جمع‌الوحدة الباطنة فی‌اعیان الکثرة لحصل لهم الکمال الجمعی فی‌ذلك التناهی بالعروج والانتهاء فی‌الرجوع الی الاصل الباطن الذی منه البروز والخروج والدروج ، ولکنهما الاهواء عمت فاعمت فاصمهم الله واعمی ابصارهم، وحبّك الشئ یعمی و یصمّ عن غیره ولوبالنسبة والاضافة .

قال، رضی‌الله عنه : «فجاءالمحمدی[1] فعلم ان الدعوة الی‌الله[2] مایکون من حیث هوّیته ،وانماهی من حیث اسمائه فقال :« یوم نحشرالمتقین‌الی الرحمن[3] وفداً» فجاء بحرف الغایة وقرنها بالاسم ، فعلمنا ان العالم[4] کان تحت حیطة اسم الهیّ اوجب علیهم ان یکونوا متقین»

قال‌العبد : المشرب المحمدی الجامع لجمیع الدعوات النبویة والاحکام

۱ــ وعلم ان الدعوة ــ ف ــ
۲ــ ماهی من حیث هویته
۳ ــ س۱۹ ی۱۸
٤ ــ فعرفنا ان العالم ــ ف ــ

التشريعية التكليفية ، هوان الدعوة من حضرة الى حضرة ومن مقام الهىّ اسمى الى آخر والمدعوّ اليه الله فى الجميع الا ان التعينات العينية فى ملابس الصور العينية المقتضية للتمييز بمن والى، تتفاصل بعضها على بعض ، فالتجلّى من حضرة احديّة الجمع ليس كالتجلى فى احدية الفرق والصدع ، والداعون صنفان احدهما يدعو الى الله بامر الله ، و همه فى القيام بما امر من الدعوة ، ولا يلزمه كشف الحقايق على ما يقتضيها عند الله فى نفس الامر .

والثانى صنفان : منهم من كشف له الله حقايق ما امر بتبليغه والدعوة . ومنهم من ليس له ذلك وانما هو انباء و اخبار من الله بذلك وامرونهى ، لاغير ، وهم ايضاً على قسمين، قسم منهم من يكون انباء الحق واخباره له فى الرؤيا والهاتف والوحى، بواسطة الملائكة ، وهوغير مأمور بالتبليغ والرسالة ، وصنف مأمور بالتبليغ والرسالة ، وهم صنفان اولوالعزم الذين امروا ان يبلغوا الى الامم رسالة الله، فان لم يجيبوا بالمعجز قاتلوهم، وصنف ما عليهم الا البلاغ ، فان آمنوا امنوا من عذاب الله فى الدنيا والآخرة اوفيهما معاً، وان لم يومنوا لم يأمنوا كذلك، والصنف الاول الاعلى ، هم الذين يدعون على بصيرة كمحمد ، صلى الله عليه وسلم ، والمحمديين من الانبياء والاولياء عالمين بان الحق موجود فى البداية والغاية ، وهوعين المدعو والداعى والمدعوّ اليه ، وهوعلى كشف و بصيرة انه مأمور بالدعوة والابلاغ بامر الله و مشيّته ، وانه يقع الاجابة ممن شاء الله له و عنى منه الاجابة ظاهراً وباطناً ، وممن لايكون كذلك ، ولايقع الاجابة الى الداعى ، الا صورة الرّد والصد او يكون الاجابة ظاهراً لاباطناً اوباطناً لاظاهراً بالبعض اوبالكل ، ولابد من ذلك ، وهو يدعوعلى بصيرة الى اسم كلى محيط بكل مركب وبسيط ، وهوالاسم الله او الاسم الرحمان ، «قل ادعوا الله اوادعوا الرحمن ايّاً ماتدعوا فله الاسماء الحسنى»[1]، وان مصير صور التفرقة والجمع اليه ، انما يكون على وجهين : احدهما ــ يوم

---

١ ــ س ١٧ ى ١١٠

نحشر المتقين الذين اتخذوا الله وقاية لهم عن آثار الافعال والاحكام والاوصاف والاخلاق الحميدة في الاضافة فاضا فوها الى الله، ففازوا بشهود الحق قائماً على كل نفس بما كسبت ، وان نواصيهم بيده ، تعالى ، والله هو الفاعل بهم وفيهم ، جميع افاعيلهم فكلها من اعمال الله بهم وفيهم ، كما ثم ايضاً كذلك ، «والله خلقكم وما تعملون»[1] فاضافوا ما اتوا به من المحامد و المحاسن و الفضائل و صالحات الاعمال كلها الى الله ، فخلصوا من ورطات الرياء والسمعة والشرك الخفي و الجلي و غير ذلك من العقبات الموجبة للعقوبات ، و جعلوا انفسهم ايضاً وقاية لله في اضافة النقايص و القبايح والمذام من الاعمال و الافعال و الاخلاق و النعوت والاوصاف، فحازوا بذلك اسرار شهود «وما اصابك من سيّئة فمن نفسك»[2] بكسر الميم، وقوله: والشر ليس اليك ، ومن وجد غير ذلك فلا يلومنّ الا نفسه ، فنسبوا كلّ ذلك الى انفسهم ولم ينسبوا الى الله ووقفوا وقاية لله عن اضافة النقايص من نقايص الكمالات الذى اتخذوا الله فيها وقاية ، فصار كل منهما وقاية لصاحبه مع احدية العين في عين الفرق فبدّل الله سيئاتهم حسنات ، لانه لا فاعل في الحقيقة الا الله ، جمعاً وفرقاً حقاً و خلقاً ، ففازوا بحمد الله بدرجة التحقيق وانتهجوا سواء الطريق والرحمان الذى وسعهم بحيطة بسط عليهم مضافاً الى ما بهم من النعم من بسطة والثانى من اضاف الافعال كلها الى نفسه ، وهم على صنفين، منهم من سعد بالاعمال الصالحة والعبادات والطاعات ، فنجا ، و منهم من شقى باضداد افعال اهل السعادة ، فهلك ولم يجد ملتجا ا، والصنفان على اصناف لا يتدارك ولا يحصيها الا الله ، وكلهم محجوبون، ولاهل الكشف والحجب تماثيل وامثلة منصوبون ، وعند كشف الغطا مطالبون ، فافهم ، والله الملهم .

قال الشيخ ، رضى الله عنه : «فقالوا في مكرهم : «لا تذرن آلهتكم ولا

---

١ س ٣٧ ى ٩٤ ٢ ـ س ٤ ى ٨١

تذرن وداً ولاسواعاً ولايغوث[1] ويعوق ونسراً» ، فانّهم اذاتركوهم جهلوا من الحق[2] قدرماتركوا من هؤلاء ؛ فانّ للحق فى كل معبود وجهاً يعرفه من عرفه[3] ويجهله من جهله .»

قال العبد : لماكان الوجود الحق المتعين فى خصوصيات قابليات كل معبود من حجر و مدر وشمس وقمر ، ظهوراً ووجهاً خاصاً هو الوجه الحق الباقى اذاعادت حجابيّات الاشياء هالكة ، فمن انكروجهل وجه الحق فى كل شئ، فقدانكر الحق المتعين فى مظهريته و المتجلى من حقيقته لصور خلقيته ، فهو الظاهر فى كل ظاهر ولاظاهر الا افعاله ، فلاظاهر الاالله «ومارميت اذرميت ولكن الله رمى»[4]، فظهرت الالوهية والمألوهية والعابدية والمعبودية ، والساجدية والمسجودية ، فى كل عين عين، فمن عبدحجابيته و صنميته ، اوعبد تخيله و هواه فى ذلك المعبود انه اله ، فقد عبد هواه و عبدالطاغوت و عبد صنميّات حجاب اللاهوت ، ومن عبدالله الواحد الاحد فى كل ماعُبد وعبد من غير حصرلله ، تعالى ، فى صورة دون صورة وتعينية فى شئ ، فذلك العارف الكاشف والعالم الواصف ، لايحجبه شئ ولا يسعه نور ولافىء ولايحجزه ميت ولاحى ولايضره هداية ولاغىّ ، ذلك هو العبد الحق عند مليك مقتدر فى معقد صدق[5] فافهم ، واذا علمت هذا

فاعلم : ان لك نسباً فى ربك ، ليس لغيرك ، هو احدية جمعك و بصورتك ظهرلك فى كل معبود موجود ، وتجلى لك فى كل مشهود معهود و غيرمعهود ، ولكن ظهوره بك فى كل ، بحسب المظهر لابحسبه و لابحسبك ، فانت حسبه انكنت بحسبه ، وهو حسبك حسباً ونعم النسب التى بها جعل لك منه نسباً فاعطه ماله وهوانت ، وخذه مالك وهوربك و قابل لتجلياتك لك به ولتجلياته يك لك من

١ـ س٧١ ى٢٣ ٢ ـ على قدرما... ـف ـ

٣ ـ يعرفه من يعرفه و يجهله من يجهله ـف ـ

٤ـ س٨ ى١٧ . ٥ـ س٥٤ ى٥٥

احدیّة جمع مظهر یتك عبدانیّة تناسب التجلی و قابل بكلك كل المتجلی، تكن ادیباً اریباً محبّاً له فی الكل ،حبیباً، وقلباً كلیا متقلبا معه فی شئونه، لبیباً تشاهد من تجلیاته مشهداً غریباً ، وتكشف منك له حالاً عجیباً، والله الموفق .

قال الشیخ ، رضی الله عنه :« فی المحمدیین :« وقضی ربك الاتعبدوا الا ایّاه»[1] فالعالم یعلم من عبد، وفی ای صورة ظهر حتی عبد، وان التفریق والكثرة كالا عضاء فی لصورة المحسوسة[2] والقوی المعنویّة فی الصورة الروحانیّة ، فما عبد غیر الله فی كل معبود. »

قال العبد : جل جناب المعبود الحق ، ان یعبد سواه فی كل معبود ، او یوجد الاایاه فی كل موجود ، لان الحقیقة یقتضی لذاتها ان یتفرد بالوجود علی الاطلاق ویقتضی بحقیقتها المعبودیة بالاستحقاق ، فحیث وجدت الآلهة والعبادة، فهی له والحق لها ، ولكن الكثرة المعهودة والتفرقة المشهودة تحجب العقول المنصبغة باحكام العرف والعادة عن شهود الوجود الحق الواحد الاحد فی الغیب والشهادة، ولكون احدیته الخصیصة بذاته المطلقة احدیة جمع لاینافیه الكثرة ، و السلطان هو الواحد الحق المستوی ، والوحدة والاطلاق والتقید والكثرة هی المظاهر والعروش والاسرة، وكما ان صورتك المحسوسة واحدة ، لاشك فی وحدتها جملة واحدة ، ولایقدح فی احدیة جملتك كثرة الاعضاء من حیث الاعتبار النسبی والتعقل الاضافی المعهود ، لافی الوجود ، ولا فی الامر، ولیست فی نفس الامر كثرة الا بالاعتبار عند ذوی العقول الرجیحة و الاستبصار ، وكذلك صورتك الروحانیة ولطیفتك الانسانیة جوهرة واحدة وحدة حقیقیة مافیها ماینافیها ، ومع ذلك فوحدتها احدیة جمع ارواح وقوی كثیرة ، ولایقدح كثرة قواها فی احدیة هذه الجوهرة اللطیفة النورانیة ، فكذلك لایقدح كثرة مظاهر الأسما وهم الارباب فی احدیة جمع الآله الرب المعبود فی الكل عند ذوی الالباب، فهو

---

۱ – ای حكم – س۱۷ ای ۲٤ ۲– وكالقوی المعنویة .

المعبود فی کل ماعبد ، والعابد فی کل من عبدفاقر وماعند ، وهوالجاحد العاند فیمن جحد وعند ، فالکل منه وفیه ، له وبه ومنه له ، وله فتنبه ایها الانبل الانبه، فانت المؤمل المکمّل ، والمعروف المعرف والمجهول المجهل .

قال الشیخ ، رضی الله عنه :« فالأ دنی من تخیل فیه الالوهیّة ، فلولا هذا التخیّل ماعبدالحجرو لاغیره . ولهذا قال :« قل سموهم »[1] ،فلوسموهم[2] لیسمّوهم حجراً وشجراً وکوکباً . ولوقیل لهم : من عبدتم ؟ لقالوا آلهاً ماکانوا یقولون الله ، ولاالآله . والاعلی ماتخیل ، بل قال: هذامجلی الهی ینبغی تعظیمه ، فلایقتصر. والأدنی[3] صاحب التخیل، یقولون «مانعبدهم الالیقرّبونا الی الله زلفی»[4] ، والاعلی[5] یقول· «انما الهکم اله واحد فله اسلموا»[6] حیث ظهر «وبشّر المخبتین» الذین خبت نار طبیعتهم ، فقالوا آلهاً ولم یقولوا طبیعة ،»

قال العبد : العباد والعباد ، انقسموا الی عارف بالله ، حیث تجلی وظهر عالم به کیف تعرف وتنکر ، مشاهد لوجهه الکریم فی کل وجه وجهة تولی ونظر «اینما تولوا فثمّ وجه الله»[7] الاکرم الازهر ، محقق فی شهوده متحقق بمشهوده، فهو الاعلی ، لانه العابد ربه الاعلی، والادنی هوان لایشهد الحق الظاهر فی المعبود المشهود ، ولکن یعبده تخیلاً انفیه الالوهیّة ، فهو غالط جاهل بالآله، فانه ما من اله الا اله واحد ، «امران لاتعبدوا الا ایّاه»[8] فلما لم یرذلك، ولیس له الکشف بالحق من حیث الشهود العقلی ، فتحیّر وتخیّل تقلیداً ان فیه الالوهیة ، فکفر،

---

١ ـ س١٣ ی٣٣ .
٢ ـ لسموهم حجارة ـ ف ـ
٣ ـ فالادنی ـ ف ـ
٤ ـ س٣٩، ی٤.
٥ ـ والاعلی العالم ـ ف ـ
٦ ـ فالهکم اله واحد فله اسلموا.
٧ ـ س٢، ی١٠٩.
٨ ـ س١٢، ی٤٠ .

ای سترالالوهیة الظاهرة فی مألوه ومعبود ، فتخیّل ان عبادة هؤلاء فی الوجود، لیس الا لالهیة فیهم ، والحق انه لیس من الله فی شیء ، ولیس هو بکلیته فیهم، فماله تحقیق ولاتحقق بالحق، حیث کان، فهو الذی عبد تخیّله وتخیله وعکف علی صنمیة حجابیّة الطاغوت بالخذلان، وهو عن الحق المشهود الموجود فی الحرمان، اعاذنا الله وایاك باحسانه انه بحسبان والاعلی شهوده ، «انما الهکم اله واحد»[۱]، فالالوهیة رتبة فی حقیقتها واحدة لایقتضیها الا ذات واحدة هی عینها لازائدة علیها، فحیث وجدت عبدت واینما شهدت وشوهدت شهدت لها بالالوهیة، وسجدت بالهویة اللاهویته وحکمها من العباد والعباد الانقیاد الکلی والاسلام الجبلی والاستسلام الفطری الاصلی ، وکمال الانقیاد لله ان نعبده ونطیعه فی الکل بکل عبادة وطاعة ونعرفه ونعرفه بکل جهد وجد واستطاعة ، لکونه لاینحصر فی جهة ولایتقید فی وجهة ، فمن کان مشهده علی هذا الوجه فهو الکامل الذی وجهة وجهه وجه الله، لایغیب عنه طرفة عین ونظرة ولایحصره ولایقیده حضرة دون حضرة ، تقیید الادنی صاحب التخیل او المقلد المعتقد الممثل وحصره، فافهم .

قال، سلام الله علیه : «وقد اضلوا کثیراً»[۲] ، ای حیّروهم فی تعداد الواحد بالوجوه والنسب. « ولاتزد الظالمین »[۳]، لانفسهم «المصطفین»[٤] الذین اورثوا الکتاب ، فقدمه علی السابق[٥] والمقصد «الاضلالا» ای[٦] حیرة [الاحیرة المحمدی. «زدنی فیك تحیراً»].

---

۱ – س۱۸، ی۱۱۰. ۲– س۷۱، ی۲٤ .

۳– س۷۱، ی۲٥.

٤– اشارة الی قوله تعالی: «انهم عندنا لمن المصطفین الأخیار» سورة ص، آیة٤۷.

٥– فقدمه علی المقتصد والسابق – ف – اشارة الی قوله: فمنهم ظالم لنفسه ومنهم سابق بالخیرات باذن الله. س فاطر، ی۳۲.

٦– فی بعض النسخ: الا ضلالاً، ای حیرة المحمدی. وفی نسخة – ف –: ای حیرة، الا حیرة المحمدی .

قال العبد : لما عددوا الواحد وفرقوا الجمع ، ظلموا الالوهيّة بتفريقها و تكثيرها، وهى حقيقة واحدة لرب واحد ، يقتضى ان لايكون الاهو وهى له فيه هو، لاالهالاهو ، فلم تك تصلح الاله ، ولم يك يصلح الالها، و لورامها احدغيره لزلزلت الارض زلزالها ، فلما شاهدوا من حيث شعروا ولم يشعروا احدية الكثرة وان الواحد هو بحقيقته، اوجب العدد، فقدظلموا ، اى ادخلوا النور فى ظلمات لايتناهى، فانارت بنور الوجود الواحد ، اعيان الظلمات العدميات و عدل الرب عند عدولهم بالواحد الاحد الى الكثرة بعدله صور انحرافات الظلامات و ظلموا انفسهم ايضاً لتضليلها فى صور الفرق الحجابى عن احدية الجمع الكتابى و الفصل الخطابى ، ولكن انما ظلموا انفسهم لانفسهم ، لكونهم ما حصروا الالوهيّة فى الوحدة المقابلة للكثرة المضادة للعدة وما انحازوا بما خازوا عمّا ميزوا ومازوا ولا امتازوا ولكن حازوا فى الجمع بين كثرة النسب العدمية والوجود ، وبين وحدة العين والذات فى الآله والمألوه، فالظالم على هذا هو العبد المصطفى والمجلى الاخلص الاصفى اعطى الحق فى كل حقيقة حقه، ووفى بالاوفى ، ولما كان المصطفى فرداً ظهر الاصطفاء فى هؤلاء الثلاث للذين اورثوا الكتاب ، اعنى كتاب الجمع والوجود ، لكون الثلاثة اول الافراد ، فالظالم عدد الاحد والسابق وحد العدد والمقصد الجامع بين شهود الكثرة فى الواحد الاحد وشهود وجود الواحد فى اعيان العدد ، فالظالم الذى شهوده يكثر الواحد له الضلال والحيرة ابد الابد، و حق الظالمين ان لايزيدهم الله الا ضلالاً لهم فى عين عين وارتفع من البين البين، فقد ضلّوا فيه لاالى امد بل ابد الابد وهدوا الى احدية عين من عبد وعبد ، فذلك العبد الاوحد فى زمانه المؤيد من الله ببرهانه القائم فى عبدانيّة الواحد الاحد فى جميع شئونه مقبلاً على شأنه مقتبلاً للامر فى ابانه.

قال، رضى الله عنه :« المحمدى زدنى فيك تحيراً ،»

قال العبد : لان اللذة فى النظر الى الوجه الكريم فى كل مجلٍ وتجلٍ وتدان

وتدل واقبال‌وتول ، فکلّما ازداده‌المشهود زادالشهود وازدادت لذات المشاهدة بذات المشاهد المشهود .

قال، رضی‌الله عنه :« کلما اضاء لهم مشوافیه، واذا اظلم علیهم[1] قاموا» فالمحیّرون[2] لهم الدوروالحرکة الدوریة حول‌القطب فلایبرح [منه ،]

یعنی : «رضی‌الله‌عنه» ان دأب العبدالحق المطلق ، ان لایبرح عن‌المرکز نظره الی وجه‌الحق ، فهو یدورمعه ، حیث داروتحقق ، کالحرباء مع الشمس والنیلوفر، اذا طلعت تفتح وجنح وصعق ، واذاغابت اطبق علی طبقاته وانطبق ، وکالفرقدین مع‌القطب یدور حوله ابداً، فهوکذلك ناظربعینه الی عین الحق یضل به‌الناظر لکثرة‌المناظر، فهوالمنظور الناظر والمظهر الظاهر والاول والآخروالباطن الظاهر .

قال رضی‌الله عنه : « [و] صاحب الطریق المستطیل مایل خارج عن المقصود طالب ماهوفیه صاحب خیال الیه غایته :»

یعنی : «رضی‌الله‌عنه» ان طالب الحق فی‌وجهة اوامر معین وجهة ، مایل بلاشك عن‌المرکز الی‌المحیط ، فحرکته منقطعة لاتحیط، فیکون‌له مبدء حرکه و نهایة سیروسلوك منه‌الیها سلکه .

قال، رضی‌الله عنه : «فله من والی [ومابینهما .] »

یعنی : «رضی‌الله» بدایة حرکة من‌الحق الحاصل المشهود فی‌الوجود الی غایة تخیلها والحرکة الکلیّة لهاالبرکة الاصلیة ، فلاغایة ولانهایة لها، فالمتخیل للغایة غایته الخیال المتحیل والحجاب عن‌المشهود المحصل .

قال :« رضی‌الله عنه» وصاحب الحرکة الدوریّة ، لابدء[له فیلزمه «من» ولاغایة فتحکم علیه «الی» فله‌الوجود الاتّم وهوالموتی جوامع الکلم والحکم] ».

۱ــ س۲، ی۱۹ ۲ــ فالحائر له‌الدور .

يعنى «رضى الله عنه» نبيّنا، صلى الله عليه وسلم والمحمديون من ورثته ، فان مشهدهم «فاينما تولوا فثم وجه الله»[١] ، و«يا اهل يثرب لا مقام لكم»[٢] «قل الله ثم ذرهم»[٣]

قال، رضى الله عنه :« مما خطيئاتهم»[٤] [فهى] التى خطت بهم فغرقوا فى بحار العلم بالله وهو الحيرة ،»

يعنى : «رضى الله عنه» ان العباد خطت بهم الخطيئات عن خطط تعيناتهم فاضلتهم عن حظوظهم وانياتهم ، ففنوا فى شهود الواحد الاحد ، حيث تجلى وتعرف، و حاروا فى احدية التصرف والمصرف والمتصرف ، كيف صرف وانصرف، فغرقوا فى بحار شهود العين عن التعيّن فى حرف الغين الكائن فى البين بين اثنين .

قال، رضى الله عنه :« فادخلوا ناراً»[٥] فى عين الماء »

يعنى : «رضى الله عنه» لما اشهدوا الوحدة فى عين الكثرة وبالعكس ، فقد حصلوا فى نار تجلى نور سبحات وجهه المحرقة من عين طوفان بحر حيرة شهود النفس.

قال، رضى الله عنه :« فى المحمديين. «واذا البحار سجرت»[٦] ، من سجرت التنور اذا اوقدتها [اذا اوقدته] .»

يعنى : «رضى الله عنه» ان عين الحق الواحد المحيط ، وهو عين حياة الكثير وهويّته هى المتجلية فى انيات الصغير والكبير ، فهى تجيش بنار نور تجليه فبحارها به مسجَّرة وخايضوها غرقى محيرة لا مخيرة ومسخرة مسجرة «وربك يخلق مايشاء ويختار ماكان لهم الخيرة»[٧] .

قال، رضى الله عنه :« فلم يجدوا لهم من دون الله انصاراً[٨]» وكان الله عين انصارهم ، فهلكوا فيه الى الابد. فلو اخرجهم الى السَّيف، سيف الطبيعة

---

١ – س٢ ى ٠
٢ – س٣٣ ى١٣ ٠
٣ – س٦ ى٩١ ٠
٤ – س٧١ ى٢٦ ٠
٥ – س٧١ ى٢٦ ٠
٦ – س٨١ ى٦ ٠
٧ – س٢٨ ى٦٨ ٠
٨ – س٧١ ى٢٦ ٠

لنزل بهم عن هذه‌الدرجة الرفیعة ، وان‌کان الکلّ‌لله وبالله بل هوالله. »

یعنی : «رضی‌الله‌عنه» اذا قطعت النظر الی الحق ، فلایبقی للعابد فیما عبد من‌ناصر ینصره ، واذاتحوّل الحقّ فی‌صور اعتقاد المعتقدین العابدین فیماعبدوا واعتقدوا ، فحینئذ یکون‌الله قدنصرهم بماتجلّی لهم ونظرهم ، والافهم فی‌تبار و خسار ، وان کان عرفان فی‌نفس انکار واقبال فی‌عین ادبار، لکان مصیرالکلّ‌الی الله الواحد القهّار ، ویؤول کالآل ماله الیه عندامکان الاعتبار ومشرب‌التحقیق یقتضی ان یصیرالامور عین المصیرویؤول تأویله عندالتحقّق انّه هو «حتّی اذا جاءه لم یجده شیئاً ووجدالله عنده»[1] ، وهذاشهود فغرق فی‌بحارالحیرة الاخیرة للخیرة ، فلواخرجهم‌الله عن هذا البحر الزخار والتیار الدوار ، ورماهم الی ساحل طبیعة التقید و التعین ، لنزل بهم الی الفرق الحجابّی عن الجمع الکتابی، وان‌کان کلّ تعین تعین عین‌المتعین به‌وقائماً وظاهراً، بل‌هوهو ، ولکن تعیّن المطلق فی المقید ظهور مقید و حدّ محدد ، فافهم .

قال، رضی‌الله عنه:«قال[2] «رب»[3] ماقال الهی، فان‌الرب له الثبوت والاله یتنوع بالأسماء فهو کل یوم فی‌شأن فاراد بالرب ثبوت التلوین، اذلایصحّ الاهو. «لاتذر علی‌الأرض» یدعوعلیهم ان یصیروافی بطنها . »

یعنی : «رضی‌الله‌عنه» انهم مسهرون بالظهور فی‌الفرق ، وهوظاهر الارض و ذلك عین دعوته لهم الی الباطن الاحدی الجمعی .

قال، رضی‌الله عنه :« المحمدی «لودلیتّم بحبل لهبط علی‌الله ،»

یرید : «رضی‌الله‌عنه » ان‌الحق من‌کونه عین مرکز الکل والمحیط نسبة الفوق الیه‌کنسبة التحت ، فکما انه عین فوقیة کل فوق فکذلك هوعین تحتیة‌کل

---

۱ ــ س۲٤ ی۳۹ .

۲ ــ قال نوح رب .

۳ ــ س۷۱ ی۲۷ .

تحت ، قال رسول الله : «صلى الله عليه وسلم»، لو دليتم بحبل ، لهبط على الله.

وقال :« له مافى السماوات ومافى الارض فاذادفنت فيها قانت فيها ، وهى ظرفك :« وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة أخرى » لإختلاف الوجوه .»

يعنى : «رضى الله عنه» ظهورهم فى ظاهرية ارض المظهر بالفرق من جهة كثراتهم بتعيناتهم فى صور الخلق والفرق فى احدية عين الحق .

قال، رضى الله عنه :« من الكافرين » الساترين الذين «استغشوا ثيابهم وجعلوا أصابعهم فى آذانهم» طلباً للستر، لأنّه «دعاهم ليغفر لهم» والغفر الستر، «ديارا»[1] احداً حتى يعمّ المنفعة ، كما عمّت الدعوة ، «انك ان تذرهم»[2] اى تدعهم وتتركهم «يضلّوا عبادك» اى يحيروهم فيخرجوهم من العبودية الى[3] مافيه [مافيهم من] اسرار الربوبيّة ، فينظرون انفسهم ارباباً بعدما كانوا عند انفسهم عبيداً» ، [فهم العبيد الارباب]

قال العبد : عُبّاد صور الاسماء فى حجابيات الاشياء من عمرة مواطن الشقاء لو تركوا مع الاهواء فلايتحركون الا الى الاطراف الحائرة ، ولايسكنون الا الى تعمير بقاع يفاع بقاع الحجابية الغامرة، ولايعبدون الا الكثرة والتفرقة فى صنميات الطواغيت البائرة ويدعون اهل الاستعداد من العباد الى ماهم فيه من المهالك و يكونون عليهم اعوان الشيطان فى ذلك ، فاذا رأوا داعى الله يدعو الى التوحيد و تنزيه التحديد ، فلايدعونهم بل يدعونهم الى الكثرة والتعديد و التفرقة فيضلونهم ضلالاً بعيداً ويجيّرونهم تحيراً شديداً، فيهلكون ويهلكون طلبة الحق فى فيافى حجابية الخلق غرقى فى بحار الفرق كل الغرق، ويلبسون عليهم وجوه الرجحان والتمييز والفرق، فصلاحهم وصلاح من بعدهم ان يسترهم فى بطون الارض كما استتروا عن استماع

---

١ – س٧١ ى٢٧ .

٢ – س٧١ ى٢٨ .

٣ – الى ما فيهم من اسرار الربوبية .

نداءالعرض و یعرقهم فی‌طوفان بحارالکشف والجمع ، فتراب مابهم من‌الفرق و الصدع والمستعدون الموهلون لاجابة دعائك یتفرغون لاجابة ندائك فلایحار وافی‌الامر و یعبدوك ابدالدهر ، فلایرون انفسهم اراباً ولایفتحون فی‌عبادتهم و عبودیتهم الی ربوبیتك ابواباً.

قال، رضی‌الله عنه :« لایلدوا» [ای وماینتجون ولایظهرون] «الا فاجراً [»ای مظهراً ماستر] »کفاراً[1] ای ساتراماظهربعد ظهوره ،فیظهرون ماستر، ثمّ یسترونه بعد ظهوره، فیحار الناظر[2] ولایعرف قصد الفاجرفی فجوره[3] ولا الکافر فی کفره [والشخص واحد] .»

یعنی «رضی‌الله‌عنه» : ان اولاد الکفار الساترین بتعیّناتهم الالهیة الواحدة وتنائجهم ، ای‌صوراسرارهم التی هی‌اخراج جمع التوحید الی التکثیر والتحدید، فلوعمرتهم للتعمیر أبدالدهر و غمرتهم بنورالوجود والظهور و غمرت انیاتهم بهویتّك فی‌مواطن النور ــ مازادوا ــ غیرالفجور و هوشدة الظهور بما یجب ستره من‌الامور فی‌مواضع ارخاءالستور بتظاهرهم بدعوی‌الربوبیّة المعرضةالکامنة فیهم بالظلم و الزور ، وسترهم عن‌ربوبیتك الذاتیة الحقیقیة بعد کمال الظهور باحدیة جمع جمیع الأموربالکفر . والمراد من‌الخلق‌هوان تعرف ولاتنکر ولاتکفر، بل‌لتظهر فما خلقتهم‌الا لتعبد لالتجحد ، وهؤلاء وان عبدوك فلم یعبدوك الا فی انفسهم واهوائهم فرقاًوجحدوك فی‌احدیة جمع‌لاهوتك فی‌افکارهم وآرائهم، وقد تناهوا فی‌طغیانهم بالفجور ، حتی اظهر واالنسب العدمیة اعیاناً وجودیة و عبدوها اراباً بکل عبودیة ، وستروا حقیقة احدیة جمعك فی‌اعیان طواغیت صنمیّات الظهور خلف الحجب الظلمانیة والنورانیة والکیانیة من‌الستور ، فانهیهم عن‌هذا التناهی والطغیان و نهیهم عن‌الفجور و الکفر و العصیان وتدارکهم بنور الکشف

۱ ــ س۷۱ ی۲۸ .
۲ ــ فیحادالناظر ــف ــ
۳ ــ س۷۱ ی۲۹ .

وطوفان العيان وادركهم بالغرق وخلصهم عن درك الفرق واطلع ماغاض فى ارض تعيناتهم من النور فهى تفور بالتنوّر وانزل عليهم مافاض من العذاب فاض كالبحر المسجور ، ففتحنا عليهم ابواب السماء بماء منهم وفجّرنا الارض عيوناً فالتقى الماء على امر قد قدر .

قال، رضى الله عنه :«رب اغفرلى» اى استرلى واسترمن أجلى فيجهل مقامى و قدرى كماجهل قدرك فى قولك : «وماقدروا الله حق قدره» و «لوالدى»:من كنت نتيجة عنهما وهما العقل والطبيعة . «ولمن دخل بيتى» اى قلبى . «مؤمناً» اى مصدقاً بمايكون فيه من الاخبارات الإلهيّة وهو ماحدثت به [انفسها] انفسهم [«وللمؤمنين» من العقول « والمؤمنات » من النفوس] ».

يعنى «رضى الله عنه» : ان النفوس الجزوية البشرية ، نتايج العقول والنفوس العلوية والأمهات الطبيعية السفلية ، فاستر حقايق القوى الطبيعية وحقايق القوى الروحانية فى احدية جمع قلبى الداخلة تحت حيطته مؤمناً مصدقاً بماورد علىّ عن اسرار الجمع وانوار الخير والنفع ممّا يحدث فى من الوحى والالهام وتحدثنى بذلك فى مناجاة التعليم والاعلام وللمؤمنين من القوى العقلية والروحية والمؤمنات من القوى النفسانيّة .

قال رضى الله عنه : «ولاتزد الظالمين»[1] من الظلمات اهل الغيب المكتنفين خلف الحجب الظلمانيّة «إلاتباراً «اى هلاكاً ، فلاتعرفون نفوسهم بشهودهم وجه الحق دونهم».

يعنى «رضى الله عنه» : اذاغرقوا فى طوفان نورك المواج مستغرقاً بهياجه

١ـ س ٧١ ، ى ٢٩

لنارالفرق الهيّاج ، فاضمحلّت معرفتهم بغيرياتهم ودعاويهم فى طواغيت صنميّاتهم وحجابيات عرفهم وعاداتهم ومعتقداتهم ، فعادوا غيباً خلف حجب عزّعينك كما كانوا فى مظهريّاتهم .

قال ، رضى الله عنه : «فى المحمديين «كل شى هالك الا وجهه»[1] [والتبار الهلاك] » .

يعنى «رضى الله عنه» : فى المشرب المحمدى شهود كلى لاضمحلال كل شىء فى عين الحق ، ووجه كل شىء حقيقة وحقيقته عينه الثابتة ، فهى وجه الحق الذى ظهر به وفيه وله، و هو الباقى منه فى قوله : «ويبقى[2] وجه ربك» ، ويبور الحجب والستور ويبقى وجه نورالنور ، والى الله عاقبة الامور .

قال ، رضى الله عنه : «ومن اراد ان يقف على اسرار نوح ، عليه السلام، فعليه بالرقّى فلك نوح وهو فى التنزلات الموصلية[3] لنا».

يعنى «رضى الله عنه» : ان اكثر اسرار مايتعلق بكلمة نوح ، عليه السلام من الحكمة والمشاهد الغريبة لمن يعرج بروحه الى فلك الشمس ، فان طوفان انفهاق النور من تنّور عينها تفور . وقد ذكر «رضى الله عنه» اكثر اسرار مقام نوح فى كتاب التنزلات الموصليّة ، وهو كتاب جليل القدر ، فليطلب الاسرار النوحيّة منه انشاء الله تعالى .

فصّ حكمة قدوسية ، فى كلمة ادريسية

قال الشيخ «رضى الله عنه» : العلّو نسبتان: علّو مكان وعلو مكانة. فعلّو المكان «ورفعناه[4] مكاناً علياً» واعلى الأمكنة المكان الذى يدور

١- س ٢٨ ى ٨٨ . ٢ - س ٥٥ ى ٢٧ .

٣ - وفى نسخة -ف- لنا، والله يقول الحق . وفى بعض النسخ «والسلام» بدل «والله يقول الحق» .

٤ - س ١٩ ى ٥٨ .

عليه رحى عالم الافلاك وهو فلك الشمس، [وفيه مقام روحانية ادريس]».

يعنى «سلام الله عليه»: ان العلّو المكانى لفلك الشمس، لكونه وسطاً، فهو اعلى الأمكنة، اذ المركز، له علو المكانة والمكان. اما علو المكانة، فلأنه سبب وجود المحيط، واما علو المكان فلانّه فوق سبع اكرتحته. واما كونه اعلى الأمكنة، فلكونه جامعاً بين العلوين بخلاف غيره من السماوات. وفى فلك الشمس صورة روحانية ادريس، عليه السلام، واجتمع به هذا الخاتم «رضى الله عنه» هناك وجرت بينهما مفاوضات علميّة واسرار كلية آلية، فاطلبها من كتاب الاسرار وكتاب التنزلات.

قال، رضى الله عنه: «وتحته سبعة افلاك وفوقه سبعة افلاك وهو الخامس عشر. فالذى فوقه فلك الأحمر وفلك المشترى وفلك كيوان و فلك المنازل وفلك الأطلس وفلك البروج و فلك الكرسى وفلك العرش. والذى دونه فلك الزّهرة وفلك الكاتب وفلك القمر[1] واكرة الأثير واكرة الهواء واكرة الماء واكرة التراب».

قال العبد: قد اسلفنا لك فيما مضى، ان الطبيعة هى القوة الفعالة للصُّور كلها فى المادة العمائية، وهى منها وفيها، وان الطبيعة ظاهرية الالهية، والالهية باطنها وهويتها. والله هو الفعال للافعال كلها، وهى احدية جمع الحقايق الفعلية الوجوبية. فأوّل صورة وجدت فى المادة العمائية الكونية كانت طبيعة واحدة جامعة للقوى الفعّالة، والمواد المنفعلة فى احدية جمعها الذاتية الطبيعية، كما اشار رسول الله، صلى الله عليه وسلم، الى ذلك بقوله: «اول ماخلق الله الدرة» وهى حقيقة الجسم الكلى على احد معنييها. و ذلك ان هوية المادة الهيو لانية، لما قبلت الكمية والكيفية، تجسّمت جوهراً واحداً احديّاً جملياً، واندمجت فيه جميع الصور الجسمية، فاحاطت به التجليات الأسمائية وطرحت عليه أشعّتها الأنوار الربانية، وجللتها الأضواء السبحانية فحللتها، فذابت حياءاً وانحلّت اجزاؤها ماءاً، فاستوى

---

١ – فى بعض النسخ: وفلك القمر، واكرة الهواء واكرة الماء الخ.

عرش الحیاة علی ذلك المـاء قبل وجود الأرض والسماء ، فـالحت علیه حرارة التجلیات المتوالیة والأنوار والاضواء، فتجزّ جوهر الماء علی صورة الهواء فصعد بخار عمائیّ احاطی احدی جمعی، فاتصل بنور التجلی البسیط والمتجلی المحیط، فصار فلکاً محیطاً وحدانیاً بسیطاً، وذلك فی اقصی مافی قوة[1] الجوهر من الصعود وجذب نور الرحمان المستولی علیه بـالرحمة والجود، فیکون منه الفلك الاعظم وفیه فلك العرش فی اعالیه. و یسمی هذا الفلك فلك الافلاك وهو اطلس وحدانی احاطی نورانی وجوهر ابدی فیه مستوی رحمانیّ علی طبیعة واحدة احدیةجمعیة بین حقایق اربع هی خامسها. وذلك قبل وجود التضاد والتنافی والتنافر، واحاطة هذا العرش من احاطة المستوی علیه، فانه احاطبکل شئ رحمة، وهی نفس الرحمان المستوی علیه . فالکلمة فی العرش من نفس الرحمان ، وهوالأمر الالهی لایجـاد الکائنات .

قال خاتم الولایة[2] المحمدیة الخاصة ، سلام‌الله‌علیه: «واعلم ان هذا العرش له قوائم نورانیة اشهدتها، و نورها یشبه نور البرق، مع هذا رأیت له ظلاً فیه من الراحة مالایقدّرقدرها، وذلك الظل، ظلّ مقعر فلك العرش یحجب نورالرحمان، وفی جوف فلك العرش فلك الکرسی، کحلقة ملقاة فی ارض فلاة. ومن هذا الکرسی ینقسم الکلمة الی حـکم و خبر، وهو القدمین الواردین» فی الخبر کـالعرش لإستواء الرحمان ، وله ملائکة قائمون به، لایعرفون الا الرب، وبعد الرب توجّه الاسم الغنی بتجلیه، فوجد فلك الافلاك و هوالاطلس ، و محدبه تحت مقعرفلك الکرسی. واقتضی هذاالاسم انیکون هذا الفلك اطلس متماثل الاجزاء، مستدیر الشکل، لایعرف لحرکته بدایة ولانهایة، بوجوده حـدثت الازمان بعد خـلق الله مافی جوفه من العلامات، ثمّ توجّه الاسم المقدر لایجاد فلك البروج. و ذلك انه لمادار فلك العرش جوهراً وحدانیاً بما فی جوفه من الکرسّی وفلك الأفلاك نورانیاً،

---

۱ ــ القوة . خ .

۲ــ قال فی التنزلات الموصلیة

فالحّت التجليات على باقي الجوهر المنحل المائي، فصعدته خالصاً نورياً كالاول، فصعد فلك كلي محيط وحدانّي، وفيه كل شئ وحقيقة من الحقايق الكونية الطبيعية المندمجة في الجوهر الأصلي الأول الذي هو الجسم الكلي من المناسبات و غيرها. فلما اخذ الجوهر الصاعد الرابع مكانه تحت مقعر فلك الافلاك ، فيكون فلكاً محاطاً بما فوقه محيطاً لما في جوفه حول المركز المنحل، وكانت التجليات المفصلة لهذا الجوهر المجمل الذي هو مفتاح الباب المقّفل مقتضية لتفصيل ما فيها من الحقايق ، وكانت في صعوده غاية التحليل، وكان محيطاً واحداً مشتملاً على كثرة التفصيل، فتقدرت بتقدير القدير المقدر منازل النازل من الانوار التي هي الأسرار الاسماء الالهية وانوارها محال و مجال حوامل، فتعيّنت البروج بحقايقها و تبينت منازل الأنوار بدقايقها، و امتدت حبايل الاسماء وجداول النسب الربانية برقايقها، وخرجت اصول جواهر الأنوار العلويه الكلية الجسميّة بطبيعتها العلية الفعلية خروجاً طبيعياً وحدانياً نوريّاً، فاخذت الارواح والانفاس المشرقة الآلية الحاملة لانوار تجليات السبحات الوجيهة الوجيهة من هذا الفلك الكلي مظاهرها، واظهرت اسرّتها وعروشها ومناظرها، وتعيّنت الوجوه التي للعقل الاول وهي ثلاثمأة وستون وجهاً من مقعّر المحيط الكلي الاطلس في هذا الفلك، و الاطلس واحد وحدة كلية وبسيط بساطة نسبية مشاكلة لجوهر روحه وهو العقل الاول، و تجلّت انوار الرحمة من سبحات وجه الرحمان من عين وجوه العقل الأول من حضرة الاسم المدبّر .

ولما كانت الكلمة الرحمانية في العرش واحدة وانقسمت في الكرسي بتدلي القدمين الى كلمتين وهما الخبر والحكم، والحكم خمسة اقسام : لأنه ينقسم الى امر ونهي. وهما الى خمسة اقسام: وجوب وحظر واباحة و ندب وكراهة. والخبر قسم واحد وهو «مالم يدخل تحت حكم من هذه الاحكام» فاذا ضربت اثنين اللذين للقدمين في السّة، كان المجموع «اثني عشرة»: ستة الهية، وستة كونية، لانا على الصورة. فانقسم هذا الفلك على اثني عشر برجاً، كما ان الكلمة الالهية العرشية في

قلب العرش وهو الشرع على ماذكرنا.

ولما كان الكرسّی موضع القدمين، لم يعط فی‌الآخرة الا دارين: هما الجنة والنار. فانه اعطی للعباد بالقدمين مطلقاً دارين: وهما الدنياوالآخرة، واعطی‌فلكين فلك البروج و فلك المنازل الذی ارض الجنة. والمنازل مقادير التقاسيم التی فی فلك البروج، وهی ثمانية و عشرون من‌اجل حروف النفس الرحمانی، وهو مقسومة علی اثنی عشر برجاً ليكون لكل برج فی‌العدد الصحيح، و فی‌الكسور حظ حتی يعم حكمه فی‌العالم. وكان لكل برج منزلتان و ثلث، وهذه الافلاك الاربعة وان وجدت من طبيعة احدية جمعية، ولكن ظهر حكم الطبيعة فيها ظهوراً تركيبياً وحدانياً فتركّب النارى من حرارة و يبوس، والمائی من برودة ورطوبة، والهوائی من حرارة ورطوبة، والارضی من برودة و يبوسة. وجعلت مثلّثة كل ثلاث اربع اذا ضربت ثلاثة فی‌اربع كان‌المجموع ايضاً «اثنی عشر» وهيهنا تفاصيل ذكرهايؤدی الی تطويل يطلبها طالبها من‌الاخوان والاولاد من‌كتاب عقله المستوفز، للشيخ «سلام‌الله‌عليه» وظهرت فی‌هذا الفلك الانفاس الرحمانية ارواحاً للكواكب الثابتة لما حصلت فی‌هذا الفلك، وهو الرابع من فلك العرش و الرابع من فلك الشمس من الطبيعة امزجة شريفة جوهرية قابلة للاشتعال بنور التجلی النفسی الرحمانی، فتعيّت فيها ارواح الكواكب اجراماً نورانية جامعة لغرايب الطبايع و عجايب البدايع، وتكوّنت الكوائن فی هذا التكوين البديع والصنيع الرفيع علی وجه لايقبل الفساد واستوت عليه الانوار الأسمائية وافلاكها العقلية النورانية فی‌صورة طبيعة نورية مشاكلة لما فوقها من الانوار والصور العرشية. ثم‌دارت الافلاك الاربعة بما فيها من الانوار والارواح والاجرام النورانية، والحت بتجلياتها و مطارح اشعّتها وبمافوقها من‌العقل والنفس الكليين والاسماء الالهية علی الباقی من العنصر، فحلّلته‌كل التحليل، واظهرت منه ماكانت باطنة وكامنة فيه بالتفصيل للتحصيل تحليلاً كلياً و تفصيلاً جملياً، فتميزت العناصر الاربعة وفی‌كل منهاكل

منها، اذ التحليل كان احدياً كلياً، فظهر كل منها جميعاً بصورة الكل وقوته و نعته، ففي الركن النارى جميع العناصر، و لهذا اذا غلظ صار هواءً، واذا غلظ الهواء صار ماءاً، واذا غلظ الماء صار ارضاً، و اذا لطفت الارض صارت ماءاً، والماء هواءً، والهواء ناراً، فافهم. هذا على ذوق اهل الكشف والشهود من ارباب مشرب احدية الجمع والوجود. ثم دارت الافلاك فطارت الارواح والاملاك و توالت التجليات وتجلّت التجليات و الحّت على هذه الاركان والعناصر، فصعدتها مرّة بعد اخرى حتى اطلقت مافيها من الجواهر والزواهر، فارتفع اولاً دخاني كلي احدى جمعيّ من حاق المركز يكنفه ستة اخرى ثلاثة فوقه وثلاثة تحته، وهو الرابع، «فسويهن الله سبع سموات»[1] فخلق على طبيعة الركن البارد البارد اليابس سماء كيوان، واشتعلت من خلاصة هذا الصاعد البارد اليابس زبدته بنور النفس الرحماني الرباني من حضرة الاسم الرب، فكانت نفس كيوان، وظهرت في هذه السماء حقايق الربوبية من التربية والاصلاح و الحفظ والبقاء والثبات، واعتلت هذه السماء في ارتفاعها اعلى ماكان في قوته تحت مقعّر فلك الثوابت، فكانت لها الغايات والنهايات والعلو، وذلك لحفظ ماتحته كالقشر الصائن لما في جوفه، ثم تجلى الاسم العليم العلام الكشاف و القاضي للحاجات بحقايق العلم والكشف والحياة العلمية الطيبة والصلاح و السعادة والحكم والاناءة والطاعات والخيرات والمبرات في روح المشترى، واشتعلت صفاؤه الجوهر السمائي بنور النفس الرحماني جرماً نورياً اونوراً جسمياً، وهو مظهر الاسم العلام الكشاف، و سماؤه خلاصة العنصر الحار الرطب. ثم تجلى القاهر القوى الشديد من اعوان القادر لايجاد سماء الاحمر الحار اليابس النارى، واشتعلت زبدتها وخلاصتها بنور النفس الرحماني من حضرة القادر القاهر القوى الشديد. وقد يكون في الوسط سماء الشمس وهي اعدل السماوات واخلص الصفاوات، واشتعل اخلص الزبد واصفى الجواهر منها بنور النفس الرحماني

---

١ ــ س٢ ى٢٧ .

من حضرة اللاهوت والحياة والنور بحقايق الملك. والسلطان من سدنة الاسم‌الله. ثم‌تكون سماء الزهرة من خلاصة العنصر البارد الرطب، واشتعلت زبدة السماء بنور النفس‌الرحمانی من‌حضرة الاسم الجميل والمصوّر واللطيف والودودوالمنعم والعطوف واخواتهم ثم‌تكوّنت سماء الكاتب من‌تجلی نورالاسم البارى والمحصی والحكيم والسريع الحساب واخواتهم. ثم تكونّت سماء القمر و اشتعلت زبدة خلاصتها و صفاوة جوهرها بنور تجلی الخالق و المدرك والسريع والموحی‌والقابل والمحسن و الظاهر واخواتهم بانوار البشری و الكرامات. وتكونت هذه‌السماوات السبع بانوارها الكوكبية من اخلص العناصرواصفاها علی‌وجه اعدل واقوی واصفی وابقی. وتكوّن‌كل منها من‌الكل كلياً وحدانياً. جمعياً .

ولاتظنن انّ‌كلاً منها من عنصر واحد، فذلك لايمكن ، ولكن الغالب واحد، والثلاثة الاُخر فيه بحسبه، فتكونت من خلاصة جواهرالعناصر، ولهذا لايتسلط عليها حقايق المباينة والمنافرة والتضاد بالإفساد، فلا تقبل ذواتها الانخرام، ولكن الفساد سيطرء عليها من حيث اعراضها الصورية وكيفياتها النورية العرضية اذاقامت القيامة وطاف طوفان العنصر الاعلی النارى واستوی علی العنصريات «فكانت السماء[1] وردة كالدهان» فتعيّرت صور طبقاتها وانوارها دون جواهر حقايقها وذواتها، فتطوی‌صور نضد الطبقات كطی السجلّ للكتاب دون ذوات السماوات، فان طبيعتها وحدانية وقوتها اقوی و ابقی من ساير الجواهر العنصرية، ولكن لايقوی قوة الأطلس وفلك المنازل والثوابت والجنان و العرش والكرسی، فافهم. ولهذا بقيت‌هذه السماوات الی يوم القيامةثابتة بصورها ودامت بذواتهاوجواهرها وحقايقها مع ماهی متشبّثة بها من‌انوار الافلاك[2] والاجرام التی فيها فوقها ببقاء انوار الحقايق‌الاسمائيةوافلاكها العقلية النورية المحيطةبملكوت الاجرام والافلاك والسماوات العلوية الجسمية الطبيعية . ثم بقيت العناصر السافلة الثابتة كمايقال

---

۱ ــ س۵۵ ی۳۷ .

۲ــ الفلك خ .

«الصاعدات» فانحازت الى احيازها الطبيعية وامتازت مميزاتها وخصوصياتها الذاتية واحاطت بعضها على البعض فثبت الارض فى المركز، ويبست و غلظت واحاطت بها اكرة الماء واحاط بالماء الهواء واحاط بالهواء النار الاثيرية، فصارت الاكر مع السماوات الى فلك الشمس «سبع طبقات» وكذلك فوقها سبعة افلاك منها سماوات ثلاث للقهار والعليم والرب، واربعة افلاك للرحمان والرحيم الكريم الشكور والغنى والمقدر، فصار فلك الشمس له المكان الاوسط كالمركز، فهو على بهذا الاعتبار كما اشار اليه الشيخ «رضى الله عنه» بقوله: وهو الخامس عشر. فخذ هذه الاصول الكشفية على قانون التحقيق المؤيد بالشرع والنظر الدقيق، والله ولى التوفيق، يقول الحق وهو يهدى الى سواء الطريق.

[نقل ماذكره الشيخ ابوريحان البيرونى]

وفى هذا المقام علم الهيئة الفلكية و المباحث على مشرب اهل الكشف والشهود سنستقصى القول فيها ان شاء الله، ورزقنا المهل فى الآجل فى كتاب مفرز لعلم الهيئة الفلكية والمباحث الطبيعية على قانون علم الحقيقة. فان الاصول المذكورة فى علم الهيئة من الاوضاع الفلكية واكرة الارض فى كرية السماوات وكونها افلاكاً محيطات متحركات؛ حركات «دولابية» على رأى المتأخرين من حكماء الرسوم لايوافق مقتضى الحقايق والكشف والشرع والبراهين التى استوى عليها علمهم فى زعمهم انما هى فروض و تقادير، ليس شئ منها فى هذه المطالب موجوداً واقعاً، ومع هذا فهى واهية وجميع براهينهم على كرية السماوات وفلكيتها محيطات بمركز الارض بصفة عروجها كماذكرها «الشيخ ابوريحان» فى «قانون المسعودى» اكثرها يتعلق باحاطية فلك الثوابت والقطبين. ونحن قائلون بان فلك الثوابت والاطلس فلكان محيطان، فلايرد علينا وارد واحد، وثلاثة وجوه باقية يتعلق بغروب الشمس والكواكب السيارة، وهى ايضاً مدفوعة لفرض حركة منطقة البروج والكواكب السيارة فيها «حمايليّة» لا «دولابية» على ما بيّنها فيما يليق بذلك، ان شاء الله، تعالى.

قال ، رضى‌الله عنه : «فمن حيث هوفلك [قطب الأفلاك] الافلاك هورفيع‌المكان . واما علوالمكانة فهولنا اعنى المحمديين ، قال ، تعالى، «وانتم‌الأعلون[1] والله[2] معكم». فى‌هذا العلو ؛ وهويتعالى عن‌المكان لاعن المكانة ولما خافت نفوس العمّال منا، اتبع‌المعية بقوله : «ولن[3] يتركم اعمالكم» : فالعمل بطلب المكان ، والعلم يطلب المكانة ، فجمع‌لنا بين الرفعتين ، علوالمكان بالعمل وعلوالمكانة بالعلم ».

قال العبد: العلو حقيقة نسبية للعالى والعلى كالرفعة للرفيع، وهى على‌قسمين حقيقية لمن هى منسوبية اليه اواضافية ، وان‌كانت هى فى‌عينها وحقيقتها نسبة ولكنها قديكون ذاتية حقيقية كالعلو الالهى الذاتى على‌ما سنذكر فى‌موضعه، ان‌شاءالله، تعالى، وقديكون اضافية والاضافية على وجهين علوبالنسبة الى المكان العالى كالمتمكنات الكائنة اعالى الأمكنة او الكاينات المتمكنة فى‌الاماكن‌العالية كالصور الطبيعية العالية العرشية، ثم الصور الفلكية التى حول‌الكرسى وفيه، و هذا النوع من العلو المكانى معلوم عرفاً وعقلاً وشرعاً، والذى ذكره الشيخ «رضى‌الله‌عنه» من علو المكان على‌مقتضى التحقيق الكشفى هو لفلك الافلاك الحقيقى الكشفى لاالمشهور العرفى المتداول فى‌عرف المتفلسفة، فان فلك‌الافلاك عند حكماء الرسوم هوالاطلس الذى فوق الامكنة كلها محيطة بها، وهوظاهر، ولكن ثم سرّاً علياً و تحقيقاً الياً، وذلك كماذكرنا ان علو الحقيقى هوالذاتى ، فان‌كان مكان من‌الاماكن له مكانة ذاتية كفلك الشمس الذى مكانه الوسطية التى اليها نسبة جميع الاماكن على السواء كالمركز نسبة كل جزء من‌اجزاء المحيط اليه على السواء، فكان اذن لهذا المكان علو ذاتى على ساير الاماكن ومزية مرتبة ، فهواذن اعلى الامكنة والاماكن، وكذلك للفلك الاطلس من‌حيث‌احاطته بالكل

---

١ ــ س٤٧ ى٣٧ .
٢ــ س٤٧ ى٣٧
٣ ــ س٤٧ ى٣٧ .

العرش والكرسى من حيث المستوى والمتدلى ولكنها نسبية اضافية وكالفلك الوسطى القطبى الشمسى الرابع عرفاً والثامن تحقيقاً من فوقه و من تحته، فان فوقه سبعة و تحته سبعة وهو الثامن من كل جهة، فلهذا المكان المكانة الزلفى والاحاطة المعنوية العليا، وفيه عرش الالهية من نور اللاهوت والحياة والجود، ومنها تنفهق الانوار وتنبعث الاضواء، علواً وسفلاً فاستحق هذا الفلك فى مشرب التحقيق ان يكون فلك الافلاك، والعلو المذكور فى ادريس، عليه السلام، هو علو المكان فى قوله: «تعالى» «ورفعناه مكاناً علياً»[1]، وفى هذا المكان روح ادريس بما تروحن من جسده الشريف، عليه السلام.

واما علو المكانة مطلقاً فهو للمحمديين من قوله: «تعالى» «وانتم الاعلون»[2]، فهو لنا لكمال نسبتنا من حضرة الجمع المحمدى لكون الافضلية للعلو المرتبى من حيث المكانة على العلو المكانى، وهو، تعالى، معنا فى هذا العلو، لكون مرتبته فى الوجود المطلق اعلى من مرتبة الوجود المقيد، ولمرتبته ايضاً احدية جمع المراتب كلها، ثم انه لما اثبت الله لنا علو المكانة فى كتابه الكريم دون العلو المكانى، كما اثبت لادريس، عليه السلام، خافت نفوس من لم يثبت له علو المكانة العلمية من العمال والعباد من العباد من هذه الامة، لكون الاعمال جسمانية، ان لا يبقى لهم من علو المكان حظ الهى، فاعقب سبحانه و تعالى، بقوله: «ولن يتركم اعمالكم»[3]، اى لن ينجسكم و ينقصكم من اعمالكم الجسمانية، شيئاً، فان اعمالكم لها اعلى الامكنة، لان سدرة المنتهى التى اليها ينتهى اعمال بنى آدم مترتبة الى العرش الذى له اعلى الامكنة، فجمع الله لنا من الوارث المحمدى بين العلوين، فنحن الاعلون، والله معنا فى هذه الاعلوية.

قال: رضى الله عنه. «ثم قال تنزيهاً للاشتراك بالمعيّة: «سبّح اسم

---

١ - س ١٩ ى ٥٨ ٢ - س ٤٧ ى ٣٧.
٣ - س ٤٧ ى ٣٧

ربك الأعلی»[۱] عن هذاالاشتراك المعنوی».

یعنی: «رضی‌الله‌عنه» ان‌الله‌تعالی، لما وصفنا بانا الاعلون، ثم اثبت لهویته، تعالی، المعیة معنا، بقوله: «وهومعکم»[۲]، فاوهم بالاشتراك فی‌الاعلویة، فاتبع، تعالی، بقوله: «سبح اسم‌ربك الاعلی»[۳]، ای‌عن‌هذه الاعلویة الثابته لنا وعن الاشتراك، فان درجات الاکملیة و الاعلویة، لانهایةلها، فانا وان‌کنا الاعلین لجمعنا بین علو المکان وعلوالمکانة فانه‌جمع مقید بین علوین مقیدین، والحق جمع‌الجمع بین علوی جمیع المکانات والامکنة من‌کونه عین‌الکل، ومن وجه آخر اعلی وهو العلوالذاتی، فان العلی لذاته مع‌ماله من‌انواع العلوکماذکرنا، فعلوه غیر منحصر فی‌العلو المکانی او المرتبی اوالجمعی والذاتی، فافهم.

قال، رضی‌الله‌عنه: «ومن‌اعجب الأمورکون‌الانسان اعلی‌الموجودات» اعنی الانسان الکامل و مانسب الیه العلو الابالتبعیّة، اما الی المکان اوالی المکانة وهی المنزلة. فماکان علوّه لذابة فهو العلیّ بعلوالمکان وبعلوالمکانة، فالعلو لهما. فعلوّالمکان «کالرحمن علی‌العرش‌استوی»[۴] وهو اعلی الأماکن، وعلوالمکانة «کل‌شیء هالك الاوجهه»[۵]؛ «و الیه یرجع الامر کله»[۶]؛ ؛ «ءاله مع‌الله».

یعنی: «رضی‌الله‌عنه» ان‌علوالمکانة الخصیص بالله، تعالی، من‌حیث رجوع الامرکلیة، ففنی من‌لم‌یکن فیمن‌کان، ولم‌یکن معه شیء، وبقی من‌لم‌یزل، وهووجه کل‌شیء، ای‌حقیقته، فتحققت الحقایق بالحق، فلاحقیقة[۷] ولاتحقق الاله «ءاله مع الله[۸]، لااله‌الاهو»[۹]، فلوکان اثنان اواکثر فی‌الوجود، لم‌یتحقق هذا العلوالله، تعالی،

---

۱ ــ س۸۷ ی۱۰.
۲ ــ س۵۷ ی۴.
۳ ــ س۱۷ ی۱.
۴ ــ س۲۰ ی۴.
۵ ــ س۲۸ ی۸۸.
۶ ــ س۱۱ ی۱۲۳.
۷ ــ فلاحقیّة. خ
۸ ــ س۲۷ ی۶۵.
س۴۳ ی۱.

وهوله، تعالى، ثابت متحقق فلاحقيقة الا حقيقته، تعالى، انيكون معه غيره فى الوجود .

قال ، رضى الله عنه : «ولما قال ، تعالى : «ورفعناه[1] مكاناً علياً» ، فجعل «علياً» نعتاً للمكان، «واذقال ربك للملائكة انى جاعل[2] فى الارض خليفة» ، فهذا علوالمكانة» .

يعنى: «رضى الله عنه» العلوالخصيص بالانسان الكامل وهو علو المرتبة الجمعية الكمالية .

قال ، رضى الله عنه : «وقال فى الملائكة : «استكبرت ام كنت[3] من العالين»، فجعل العلو للملائكة، فلوكان لكونهم ملائكة، لدخلت الملائكة كلهم فى هذا العلو . فلما لم يعم ، مع اشتراكهم فى حد الملائكة ، عرفنا ان هذا علو المكانة عندالله . وكذلك الخلفاء من الناس لوكان علوهم بالخلافه علواً ذاتياً ، لكان لكل انسان . فلمالم يعم، عرفنا ان ذلك العلو للمكانة ».

يعنى «رضى الله عنه»: ان علوالكمل والملائكة العالين من حيث المكانة، اذ لوكان العلولهم بالذات، لاشترك كل انسان فى ذلك، بل ذلك الانسان موصوف بالخلافة الحقيقية الكمالية لاغير، وذلك، علو مرتبى وكذلك الملائكة العالون مع اشتراكهم فى علو المكانى الذى لملائكة الرحمان معهم من حيث كونهم فى المكان العرشى، فلهم علو المكانة من حيث لم يؤمروا بالسجود، فهم اعلون من ان يؤمر و ابا لسجود لهيمانهم فى الحق و غيبوبتهم عن غيره وفنائهم فيه عنه، وعما يسمى سوى الحق، فهم لايعرفون انفسهم ولايعرفون ان الله خلق آدم.

قال، رضى الله عنه»: «ومن اسمائه الحسنى العلى. عمن[1] وماثم الاهو

---

١ ـ س١٩ ى٥٨.
٢ ـ س٣٨ ى٧٦ .
٣ ـ س٢ ى٢٨ .
٤ ـ على من ـ ف ـ

فهو العلیّ لذاته . اوعماذا ، وماهوالاهو ؟ فعلوهٌ لنفسه وهو من حیث الوجود عین الموجودات . فالمسمی محدثات هی العلیة لذاتها و لیست الا هو. فهو العلیّ لاعلوّ اضافة، لأن الأعیان التی لها العدم [الثابتةفیه] ماشمّت[1] رائحة الوجود، فهی علی حالها مع تعداد الصورفی الموجودات. والعین واحدة من المجموع فی المجموع [فوجود الکثرة فی الأسماء ، وهی النسب وهی امور عدمیة . ولیس الا العین الذی هو الذات . فهو العلی لذاته لابالاضافة] ».

قال العبد: لمافرغ «رضی‌الله‌عنه» من ذکر العلو النسبی والاضافی، اخذ فی بیان العلو الحقیقی الذاتی، فقوله: عمن اشارة الی ان هذا الاسم لیس علوّه علوّ اضافة، فیدخل فیه عن وعلی، بل هو علی بالذات، لیس علوه بالمکان ولابالمکانة النسبیّن، اذلیس فی الوجود الا الله وحده لاشریك له فی الوجود، فهو علی بهذا العلو الذاتی لابالعلو الاضافیّ النسبی، فهو علی بالذات لنفسه.

ثم اعلم: ان الوجود الحق القیوم للموجودات عینها، فمن کونه عینها وکونها عینه، هی ایضاً علیة بذاتها وهو الوجود الحق، فانها مع قطع النظر عن الوجود الحق لاغیره، فالموجودات بهذا الاعتبار علیة بالذات لاعلو اضافة ونسبیة کماانمامن حیث هی سوی الحق علیة بالمکان او بالمکانة علواً نسبیاً اضافیاً لیس لها بهذا الاعتبار علوّ ذاتی، وقوله: «رضی‌الله‌عنه» عن الاعیان الثابتة انها ماشمّت رائحة الوجود ، اشارة الی ماذکرنا من العلو الذاتی، من حیث ان اعیان الموجودات التی لم تکن وکان الله ولم یکن معه شیء، هی علی حالتها العدمیة الاصلیة، فکما ان الحق کان ولم یکن معه شیء، کذلك الاشیاء علی ماکانت کما هوالآن علی ماعلیه کان، فما ثم الاالله الواحد الاحد .

قال ، رضی‌الله‌عنه : «فما فی العالم من هذه الحیثیة علواضافة ، لکن

---

۱ ــ ماشمت رائحة من الموجود ــ ف ــ وفی م : رائحة من الوجود .

الوجوه الوجودية متفاضلة ، فعلو الاضافة موجود فى العين الواحدة من حيث الوجوه الكثيرة . لذلك[1] يقول فيه ، هولاهو ؛ انت لاانت».

يشير «رضى الله عنه» ان مستند العلوّ الاضافى هو العلو الذاتى، فالعلو للحق ذاتى من حيث احدية العين، ثم بحسب تغاير التعينات والوجوه المتفاضلة فى هذه العين الواحدة يظهر العلو النسبى، لتفاضل الوجوه، ولهذا يقول الاشاعرة فى الصفات انها هولاهو، ويقول اهل الحجاب فى العالم انه لاهو، ويقول العارفون انه هوهو، ويقول المحققون انه هولاهو اى يصدق عليه انه هو من حيث الوجوه الحق الذى هو عين الكل و يصدق عليه انه لاهو من حيث الكثرة والعدد التعينى، فان كل جزء من الكبير صورة غير الآخر، واذا كان غيراً فما هو عين فافهم .

قال ، رضى الله عنه : «قال الخراز[2] و هو وجه من وجوه الحق ولسان من ألسنته ، ينطق عن نفسه بان الله لايعرف الابجمعه بين الأضداد فى الحكم عليه [بها] ، فهو الأول والآخر والظاهر والباطن ، فهو عين ماظهر وهو عين مابطن فى حال ظهوره وماثم من يراه غيره؛ وماثم من يبطن عنه، فهو ظاهر لنفسه باطن عنه . وهو المسمى «ابا سعيد الخراز» وغيره[3] من اسماء المحدثات ».

قال العبد: يشير: «رضى الله عنه» الى احدية العين وكثرة الوجوه، فهو الواحد الاحد بالذات والعين، والكثير المتعدد بالتعين و الصورة، وعلى هذا فابوسعيد الخرّاز وجه من هذا الوجوه و تعيّن من تعيّنات الواحد العين، فهو من حيث هو يخبر عن نفسها انه عرف نفسه، بجمعه بين الأضداد ، قيل له: « سلام الله عليه » بم عرفت الله ؟ قال بجمعه بين الأضداد ،وذلك لان الهوية الالهية موضوع لجميع

---

١ ــ تقول فيه .

٢ــ رحمه الله تعالى ــ ف ــ وهو ابوسعيد احمد بن عيسى الخرّاز صوفى من اهالى دار السلام بغداد م ٢٧٧

٣ ــ ابوسعيد . . . وغير ذلك ــ ف ــ

الاضداد والانداد فی‌قوله: «هوالاول والآخر و الظاهر و الباطن»[1] و هو الهادی والمضلّ واللطیف والشدید و الغفور والمنتقم و غیر ذلك ، و هی احدیة جمع جمیع الاسماء والمسمیّات التی تقضی بکمال ، الاقتدار لایعرف الا بکمال‌ظهور اثر القدرة وکمال القدرةفی‌الجمع بین المتنافیات‌والمتنافرات و المتشاکلات والمتماثلات تحت حیطتها، مع احدیة العین وذات هی جمع جمیع المتنافیات والمتباینات والمتشاکلة من‌وجه اووجوه لایکون شئ خارجاً عن حکمه ولاشئ یشبهه ولاشئ یناقضه و یضاده و یباینه و یحاده وان‌کانت العین الواحدة ظاهرة بوجوه‌کثیرة مختلفة مفترقة ومؤتلفة متفقة، وحیثیات متعددة متباینة و متناسبة، فلا اختلاف اذن فی‌الحقیقة والعین بل‌فی‌الحیثیات التعینیة والاعتبارات التعقلیة، فاذا اعتبرنا الحقیقة والعین، قلنا بالاحدیة الصرفة، واذا اعتبرنا الکثرة بالفرق والجمع، قلنا بالکثرة .

قال ، رضی‌الله عنه : «فیقول الباطن ، لااذاقال الظاهرانا ، ویقول الظاهر لااذا قال الباطن انا. وهذا فی‌کل ضدّ، والمتکلم واحد وهوعین السامع . یقول النبی ، صلی‌الله علیه‌وسلم : «وماحدّثت به‌انفسها [والعین واحدة واختلفت الأحکام . ولاسبیل الی جهل مثل هذا فانه یعلمه‌کل انسان من نفسه وهو صورة الحق] ».

یعنی: «رضی‌الله‌عنه» فی‌مغفرة الله لامة محمد، صلی‌الله‌علیه وسلم، ذنوبهم الظاهرة من الجوارح الجسمانیة والباطنة الکاینة من‌القوی الباطنة وماحدثت‌به ای‌یفعله من الذنوب و ان‌لم یفعل فهی المحدثة السامعة حدیثها العاملة[2] بماحدثت به نفسها، و العین واحدة ، واختلفت الاحکام، ولاسبیل الی جهل مثل‌هذا، فانه یعلمه‌کل انسان من نفسه .

---

۱ ــ س۵۷ ی۳ ۲ــ العالمة . خ .

يعنى: «رضى الله عنه» ان[1] المحدثة نفسها قال وهو صورة الحق، يعنى كل انسان انسان بهذه المثابة، فكذلك فى الجانب الالهى، فافهم.

قال: «فاختلطت الأمور و ظهرت الاعداد بالواحد فى المراتب المعلومة. فاوجد الواحد العدد، و فصّل العدد الواحد، وماظهر حكم العدد الا بالمعدود. والمعدود منه عدم ومنه وجود؛ فقد يعدم الشىء من حيث الحس وهو موجود من حيث العقل. فلابُدّ من عدد ومن معدود؛ ومن واحد ينشأ ذلك فينشأ بسببه».

قال العبد: لمّا كانت العين الواحدة التى لاعين الاهى، كثيرة التعينات، فتنوعت ظهوراتها و تعددت انياتها، فكانت واحدة كثيرة، وحدة فى عين كثرة وكثرة فى عين وحدة، فكانت عين الاضداد فى الاعداد، فاختلطت الامور واشكلت على الفكر الوقوف على سرّ ذلك والعثور وحار الجمهور وخار العقول وعسر الوصول و يعذر عليها الاطمينان الى ذلك والقبول، وذلك لسريان العين الوحدة الموجودة فى مراتبها ومرئيها المشهودة، اذ لاعين على الحقيقة الاحقيقة واحدة هى ذات الحق والمراتب نسب تجلياتها وهى التى غمرتها بنورها وعمرتها بتجليّه وظهورها، و تسمى بالواحد فى اول مراتب تعينه و بالعشرة فى المرتبة الثانية و بالمأته فى الثالثة وبالالف فى الرابعة، وكل حقيقة من هذه الحقايق المرتبية العددية كلية يحتوى على بسائط الواحد وهى تسعة، فمن الواحد من كونه متعيناً فى اول مراتب تعينّه الى العشرة بسائط الواحد من كونه خارجاً عن العدد و منشيا لحقايق عقودها، بمعنى ان الواحد عين الاثنين وغيرها، و تسمى فى ثانى مرتبة الواحد اثنين، وهو واحد و واحد جمعاً، والاثنان اسم الهيئة الاجتماعية، وهى فى مرتبتها حقيقة واحدة، والثلاثة ايضاً كذلك واحد و واحد و واحد وهى تعين الواحد الذى هو هو فى الكل تسمى ثلاثة فى ثالث مرتبة ظهوره و تعينه، وهى حقيقة واحدة، وان كانت هيئة اجتماعية من آحاد، فالواحد من كونه داخلاً فى مراتب العدد مسمى بجميع

١ــ انها، خ

اسماءالاعداد، بالغاً مابلغت اثنان وثانی اثنین وثلاثة و ثالث الثلاثة، واربعة ورابع الاربعة، وای جزوفرضت منای عددکان، ومن کونه خارج الاعداد ولیس منها بل هو مبدؤها و مُبدئها و موجدها ومنشیها، مامن «ثلاثة الاهو رابعهم ولاخمسة الاهو سادسهم ولا ادنی من ذلك ولااکثر الا وهومعهم»[1]، وماثم الاعین واحدة تجلی فی ثانی مراتبه، فسمی من حیث التعین والتجلی، اثنین وهکذاالی مالایتناهی، فماثم الاواحد یفصل فی المراتب تجلیّه وتعینه وتدلیه ولاتحقق للعدد الابالمعدود، لانه نسبة تعینیة، فلاوجودلها الا بالمتعیّن المعدود وهو الواحد الذی لاحقیقة الاله، ولاتحقق للتعین والتعدد و التجلی واللاتعین واللاتعدد و اللاتجلی الابه ، فافهم، انکنت تفهم، والله ما اظنّك تفهم، الا انیشاءالله ربناوسع ربنا کل شئ علماً ورحمة وجوداً و حکماً، فان تجلی فی احدیته الغیبیة العینیة الذاتیة، بطنت فیه الاعداد الغیر المتناهیة کبطون النصفیة والثلثیة والربعیة وغیرها من النسب العددیة الی مالایتناهی، کان الله ولاشئ معه، فان هذه النسب الغیر المتناهیة فی الواحد غیر متمایزة ولاوجودلها الا بالمتعدد والمعدود الذی کانت فیه احدیة مستهلکة الاعیان، وان تجلی فی مراتب تعینه وتعدده، اظهر الاعداد و اوجد الآحاد وانشأ الازواج والافراد، وذلك بالتنزل والتجلی و التعین و التدلی، وماثم الاهو، فهذا سرّ انشاء الواحد العدد و تفصیل العدد الواحد الاحد.

قال ، رضی‌الله عنه : «وان[3] کان کل مرتبة حقیقة واحدة کالتسعة مثلاً والعشرة الی أدنی والی اکثر الی غیرالنهایة[3] ماهی مجموع» .

یعنی : «رضی‌الله‌عنه» التسعه و العشرة والمأته والالف و غیرها من العقود کل عقد عقد منها حقیقة واحدة متمیزة عن غیرها مسماة بغیر اسم الآخر ویتضمن غیر مایتضمنه الآخر، لاشك فی احدیة حقیقتها، وهی احدیة الجمع المعین

---

۱ ــ س۵۸ ی۸ .

۲ ــ فان کل مرتبة من العدد حقیقة

۳ ــ الی غیر نهایة

ومجموعيتها اعتبار زائد على حقيقتها العددية الخصيصته بهذا المجموع، فالاسم اسم الهيئة الجمعية والاحدية احدية الحقيقة و العين.

قال ، رضى الله عنه : «ولاينفك عنها اسم جميع الآحاد[1] فان الاثنين حقيقة واحدة، والثلاثة حقيقة واحدة بالغاً مابلغت هذه المراتب وان كانت واحدة منهن عين مابقى . والجمع[2] يأخذها فنقول[3] بهامنها ونحكم بها عليها .»

يعنى: «رضى الله عنه» لاينفك عن هذه الحقيقة الواحد جمع آحادها المعينة، قال: فيقول بهامنها. يعنى: يقول باحدية تلك الحقيقة منها اى من الحقيقة هى هيئة اجتماعية من آحاد معينة. ويحكم بها عليها اى بالاحدية على الحقيقة.

قال، رضى الله عنه : «وقدظهر[4] فى هذا القول عشرون[5] مرتبة»

نضرب لماذكر، مثلاً، ان كان فى القول عشرون مرتبة، فقدظهر حقيقة احدية جمعية من عشرين من الآحاد، وهذه الحقيقة، وان كانت احدية جمع هذه الآحاد المعينة، ولكنها حقيقة واحدة من حيث المسمى الظاهر وهو الواحد فى هذه الهيئة الجمعية المعينة، فعشرون اسم لحقيقة هيئة جمعية احدية كالاسم العلم لهذا الجمع المعينة، ظهرت فى مرتبة العشرات، وامهات المراتب العددية اربع وبسايطها التركيبية النسبية لانهاية لها، فافهم .

قال، رضى الله عنه : «فقددخلها التركيب»

يعنى: اذاقلنا: عشرون مرتبة، فقد قلنا فى حقيقة مرتبة واحدة انها مركبة من عشرين مرتبة، فاشتملت هذه المرتبة الواحدة المسماة بعشرين على حقايق بسايطها، فاذا اشرنا الى الحقيقة العشرينية، قلنا حقيقة واحدة، لكونها ليست عين مابقى ،

---

١ ــ اسم جمع الآحاد . ٢ ــ فالجمع يأخذها .

٣ ــ فى بعض النسخ : فيقول بها ويحكم . . .

٤ ــ «قدظهر» بدون ــ واو ــ ٥ ــ عشرون مراتبة ــ ف ــ

فانك تسمی مابقی باسماء غیر العشرین، وکذلك ماقبل هذا العقد باسماء غیرها کل‌حقیقة منها واحدة فی‌حقیقتها، فتقول فی‌بسائط تحت عقد العشرین مثلاً تسعة عشر، و ثمانیة عشر، و سبعة عشر، الی الواحد، فتعیّن قولك عشرون یتحقق ان الحقیقة الاحدیة الجمعیة المسماة بعشرین، وان‌کانت مرتبة‌واحدة،انها احدیة‌جمع، والواحد من‌کونه واحداً لایکون جمعاً، اذالجمع آحاد مجموعه، فکل عقد عقد من‌هذه العقود وحقیقة حقیقة من‌الحقایق العددیة، یأخذها الجمع‌ویدخلها الترکیب.

قال، رضی‌الله‌عنه : «فما تنفك تثبت عین ماهو منفی»[1] عندك‌بعینه»

اذاقلت عشرین فقد اثبت العدد وتعیّنت الاحدیة، واذا قلت مرتبة اوحقیقة، فقد اثبتت احدیة حقیقة العقد المعین و نفیت العدد، لعدم توقف احدیة الحقیقة اوالمرتبة اوالعقد علی تعقل العدد اذذاك، فانت اذن ماتنفّك عن نفی ماتثبت من وجهین واعتبارین مختلفین، فان العدد الذی یشمل علیها حقیقة عقد من‌العقود العددیة منفیّ عن احدیة الحقیقة من‌حیث‌کونها احدیة جمع معین، وکذلك ثبتت فی‌کل عقد عدد معین احدیة، هی منفیة عن العدد من‌کونه عدداً، فاذا عینیت فقد عیّنت عقداً واحداً علی جملة اعداد مجموعة. فهو عقد واحد مشتمل علی احادعدة معینة متناهیة، والتناهی لم‌یدخل الا من‌کونه عقداً معیناً، والاحدیة من‌کونه منشیاً بذاته لهذه العقود المعینة فوقها وتحتها، محیطة‌بها، «والله من‌ورائهم محیط»[1]، «مامن نجوی ثلاثة الاهو رابعهم ولاخمسة الاهو سادسهم»[2]، وماثم الاهو، فافهم.

قال، رضی‌الله‌عنه : «ومن‌عرف ما قرّرناه فی‌الأعداد [وان نفیهاعین اثباتها، علم] عرف ان‌الحق‌المنزّه هوالخلق المشبّه» .

یعنی: «رضی‌الله‌عنه» ان‌الواحد من‌کونه منشأللاعداد بذاته المتعینة فی‌مراتب عدة سمّی کثیراً ملاحظة للتعدد، فالتعدد نعت لتعین الواحد فی‌مراتب متکثّرة،

---

۱ ــ عندك لذاته ــ ف ــ س۸۵ ی۲۰ ۲ ــ عندك لذاته ــ ف ــ

لانعت للواحد من حيث هو واحد ، فانقسم نظر الناظرين فى العالم على قسمين، منهم من اقتصر على ملاحظة الكثرة والتعدد والتعينات، فسمى كل هيئة اجتماعية من ظهور الواحد وتعينه فى مراتب عدة ، فقال : اثنان و ثلاثة واربعة وخمسة وستة وغير ذلك، كما نقول عقل ونفس وطبيعة وهيولى وصورة وجسم و فلك وكوكب وسماء وارض، مع ان الاثنين واحد و واحد، والثلاثة واحد و واحد و واحد ، وكذلك الاربعة والخمسة والستة والسبعة وغير ذلك الى مالايتناهى، فمائم الاواحد غير متناهى التعين والظهور، وتنوعها فى مراتب معقولة لاتحقق لها من حيث هى هى مع قطع النظر عن الواحد المتعين فيها وبها، والقسم الآخر كشفوا الامر على ماهو عليه فى نفسه عند الحق وفى علمه، فقالوا ليس الاواحد تنوع ظهوره و تعينه فى مراتبهما المعقولة والمراتب والظهور والتعيّن كلها نسب للواحد ولاتحقق لها الا بالواحد وفيه، فافهم فما ثم الا حقيقة واحدة محققة فى ذاتها و حقيقتها، و تحقق وتعيّن فى العقل متكثرة متعددة، ليس شئ منها فى الحقيقة محققاً، والمحقق هو الحق الواحد تحقق لك بوجوده متعيّناً فى العدد والكثرة، فاظهر تعينات وتجليات وتنوعات وجمعيات واحديات بالعرض، فهى لايقدح فى احدية الواحد ان امعنت النظر وانعمت، فافهم، فانه عال غال، والمتحقق به اعلى واغلى والله الملهم والمفهم.

قال، رضى الله عليه : «وان كان قد تميّز الخلق من الخالق . فالأمر الخالق المخلوق والأمر المخلوق الخالق» .

يعنى : ان الحق من كونه خلقاً ليس هو الخالق كونه خالقاً، فان تميز الخالقية عن المخلوقية ظاهر كتميز الكثرة عن الاحدية والزوجية عن الفردية ، ولكن العين فى الزوج والفرد والواحد الاحد ، والكثير المتعدد، عين واحدة، والعين فى مرتبة الاحدية واحداحد وفى الظهور فى مراتب تعينه متعدد عدد، فالتعدد والتعين فى مراتب العدد، الوجود الحق الواحد وخارج العدد والكثرة فى الواحدية والاحدية «فالامر الخالق المخلوق» سميّته واحداً احداً وحقاً خالقاً فى اول مراتب

تعینه بالاحدیة والواحدیة ، وفی ثانیها اثنین وفی ثالثها، ثلاثة، وغیرها من شأن ذلك الواحد الحق المتعین والظهور، احدیاً حقا وکثیراً خلقاً، وهوالمسمی بسایرالاسماء حقاً و خلقاً، فافهم، مـااشار الیه الشیخ العارف الـمحقق، ابوالـحسین النوری «رضی‌الله‌عنه» لطف نفسه، فسماه حقاً، وکثف نفسه فسماه خلقاً، فاثبت مع اثبات کونه حقاً فی‌لطافته، خلقاً، فاثبت مع اثبات کونه حقاً فی‌لطافته، خلقاً فی‌کثافته معاً، ان‌الحقیقة الذاتیة الالهیة، لها ان‌یظهر حقاً خلقاً الهاً مألوهاً، رباً مربوباً، فـان الحقیقة المطلقة فی‌عینها یتساوی نسبة التعین الیهامن‌حیث هی‌هی، لتساوی‌اقتضائها الذاتی لهمامعاً، فالامر الخالق هوالمخلوق «والامر المخلوق الخالق» طرداًوعکساً.

قال، رضی‌الله‌عنه : «کل‌ذلك من‌عین واحدة، لا، بل‌هوالعین‌الواحدة [الواحد] وهوالعیون الکثیرة. فأنظر ماذاتری، قال‌یاابت افعل ماتؤمر[1] والوالد[2] عین‌ابنه . فمارأی یذبح سوی‌نفسه ، «وفداه بذبح عظیم» فظهر بصورة کبش من‌ظهر بصورة انسان . وظهر[3] بصورةولد، لا، بل‌بحکم‌ولد من[4] هوعین‌الواحد «وخلق منها زوجها»[5] ، فمانکح سوی‌نفسه . فمنـه المصاحبة[6] والولد والامرواحد فی‌العدد .»

یعنی : «رضی‌الله‌عنه» ان‌الوجود الواحد الحق الواحد المتعیّن فی‌الإنسانیة المطلقة المسمی ابراهیم فی‌ابراهیم، والوالد هوالمسمی من‌حیث تعینه فی‌اسحاق اواسماعیل باسحاق اواسماعیل کذلك وکذلك المتعین فی‌صورة آدم المسمی بآدم هوالمتعین فی صاحبته المسمّی بحوّا، ظهر ذلك الوجود الحق الواحد فی‌مراتب عدة بصور مختلفة وصیغ مفترقة ومؤتلفة، فسمّی فی‌کل مرتبة مرتبة و تعین تعیّن باسم غیر الآخر، فمنه الصاحبة والوالد والولد والزوج والفرد والواحد، والعین

---

۱ ــ س۳۷ ی۱۰۲ .
۲ ــ والولد عین ابیه ــ ف ــ .
۳ ــ وظهر بصورة لابحکم ولد ــ ف ــ
٤ــ ولدمن‌هو عین الوالد ــ ف ــ
٥ ــ س٤ ی۱
٦ــ فمنه الصاحبة والولد... ــ ف ــ

واحدة، وهو الوجود الحق الذى لاتحقق الاله فى كل متحقق معين، مع انه من كونه متعيناً بكذا مسمى بكذا غير المتعين بتعين غيره و غير مسمى باسم غيره، فالمسمى بعلاً من حيث تعينه ينكح نفسه من كونها متعينة فى صورة صاحبته وكذلك المتعين فى صورة ابراهيم، متعين بصورة ولده الذى اراد ذبحه، وهو الظاهر بصورة الذبح العظيم .

قال، رضى الله عنه : «فمن الطبيعة ومن الظاهر[1] فيها، وما رأيناها نقصت بما ظهر منها ولازادت بعدم ماظهر ؟ وماالذى ظهر غيرها فى ماهى عين ماظهر[2] لاختلاف الصور بالحكم عليها : فهذا حار يابس، وهذا بارد يابس ، فجمع باليبس وابان بغير ذلك، والجامع الطبيعة،»

يعنى : «رضى الله عنه» كما ان الطبيعة حقيقة واحدة ، فانها تختلف بعينها وصورها بحسب المادة، فتقبل الحكم عليها بالاضداد، فنقول: ان طبيعة كذا باردة يابسة وطبيعة كذا حارة يابسة، وطبيعة كذا حارة رطبة، وطبيعة كذا، باردة رطبة، فتكون الطبيعة فى الاضداد عينها، فتجمعها بحقيقتها وهى حقيقة واحدة من شأنها الظهور فى الاضداد اعياناً متضادة من حيث التعين والظهور، وهى من حيث كليتها، حقيقة واحدة جمعية معقولة مقولة على كثيرين متضادة فى مراتب كثيرة والاضداد المختلفة من كونها اضداداً لاتجتمع فى مادة يقبل هذه الصور المتضادة وليس تعينها باحدها اولى من تعينها بغيرها، وكذلك الطبيعة الجامعة لحقيقتها لكل منها، فانها عين الكل، وكذلك الهيولى، اعنى المادة .

قال، رضى الله عنه : «لا، بل العين الطبيعة[3]»

يعنى : «رضى الله عنه» العين المظهرة لصور الاضداد فى المادة القابلة لها ،

---

١ ــ ومن الظاهر منها ــ ف ــ

٢ ــ وماالذى ظهر غيرها ؛ وماهى عين ماظهر... باختلاف الحكم عليه ــ ف

٣ ــ الطبيعية ــ ف ــ

عین صورها ، عین المادة ، فان الکلّ فی الکل ومن الکل .

قال، رضی الله عنه : «فعالم الطبیعة صور فی مرآة واحدة، بل صورة[۲] واحدة فی مرایا مختلفة .»

یعنی، رضی الله عنه ، ان الطبیعة حقیقة واحدة قابلة لظهور الصور المختلفة فیها مختلفة بموجب حقایقها ، فانّها بحسب الجمیع فمالها حسب معین یوجب تعین الکل واحداً معیناً ، فیظهر کل من الأضداد فیها بصورتها کظهور حقایق العالم فی مرآة الوجود الواحد الحق بموجب خصوصیّاتها المتکثرة المختلفة المتبایتة و المتماثلة وبمقتضی حقایقها ، وهذا مشهد الکل ومشرب المحقق الراسخ المکمّل ، او الطبیعة صورة واحدة فی مرائی مختلفة کعکس ماذکرنا من المشهد ، کظهور الوجود الواحد الحق فی اعیان الاشیاء بحسب خصوصیّاتها ، وهو مشهد الجمهور من اهل الکشف والشهود من المتقدمین «رحمهم الله» .

والحق ان الأمرین صادقان فی حالة واحدة وموجبان الحیرة العظیمة فی مرتبة الفکر عند العقلاء الوارثین للحقایق بموازین الفکر والنظر العقلی .

قال، رضی الله عنه : «فما ثمّ الا حیرة لتفرّق النظر . ومن عرف ماقلناه لم یحر .»

یعنی : فی نظر اهل الحجاب « ومن عرف ماقلناه لم یحر» یعنی: «رضی الله عنه» اذا عرف ان حقیقة الوجود الواحد الحق لذاتها یقبل کل ذلك ومن عینها یقتضی الظهور بجمیع ذلك ، فانه لن یحار اصلا الا الحیرة ا خیرة التی هی عین الشهود الحق . والأمثلة قد تقدّمت ، فانظر وتدبر ، والله الموفق، والعارف مماقلنا فی مزید علم ، والله اعلم .

قال، رضی الله عنه : «واذا کان[۲] فی مزید علم فلیس الامن حکم المحل

---

۱ ــ لابل صورة واحدة ــ ف ــ ۲ ــ وان کان .

والمحل عين العين الثابتة ، فيها يتنوع الحق في المجلى[1] فيتنوع الأحكام عليه، فيقبل كل حكم ومايحكم عليه الاعين ماتجلى فيه، ما ثم الا هذا»

يعنى «رضى الله عنه» : ان زيادة علم العارف المحقق في المشهدين جميعاً عايد الى العين الثابتة التى ظهر فيها الوجود الواحد الحق بحسبها ، اوظهرت الاعيان الثابتة فيه بحسبها ايضاً كذلك ، اذ لاحيثية ولاخصوصية للوجود الحق ، كما قررنا مراراً . فهو حق كل حقيقة ، وبه تحققت الأعيان في حقايقها با حكامها و خصايصها وآثارها .

قال، رضى الله عنه :

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا وليس خلقاً بذاك الوجه فادكروا

يعنى «رضى الله عنه» : ان الوجود الواحد الحق من كونه متعيّناً في مرتبة الألوهيّة هو عين الله ، فهو بحسب الله وبحسب الصورة الأحدية الجمعيّة الالهية ، ليس خلقاً مخلوقاً ، بل خالق المخلوقات موجد الموجودات ، فليس هو هى ، ولا هى هو «ما للتراب ورب الأرباب» فادكرو لاتخلط بين المراتب ولاتخبط خبط عشواء في الحقايق والمذاهب .

ثم الوجود الواحد الحق من كونه متعيّناً في المرتبة الخلقية المنفعلة والاعيان المتأثرة الكونية قابلاً لصور الأكوان خلق ـ ليس حقاً ـ كذلك ولكن الوجود الحق الواحد المطلق من كونه قابلاً لصور الحقيقة الالهية وقابلاً ايضاً لصور الخلقيّة عين الحق والخلق ، فهو فيهما معاً حق و خلق، فيصدق من حيث هذا الوجه وضع كل منهما اعنى ، الحق والخلق ، وحمل الآخر عليه . فاعتبر هذه الاعتبارات كلها ، ولاتطلق القضايا الا بوجوهها المعتبرة ، ولاتغفل عن الحقيقة الوجودية المطلقة الظاهرة في المراتب كلها ، ان شاء الله ، تعالى .

١ـ فيها ينبوغ الحق... فينبوغ الأحكام ـ ب ـ

قال «رضى‌الله‌عنه» :

من يدر ماقلت كم‌يخذل بصيرته وليس يدريه الا من له بصر
جمع وفرق، وان العين واحدة وهى الكثيرة لاتبقى ولاتذر
وعين الوجود الحق واحدا ولاتحقق الاله فى‌عينه كماعرفت ، فما ثم الاهو
تعيّن فى‌مرتبة الجمع واحداً الهاً فى‌مرتبة التفرقة كثيراً خلقاً ، والوحدة والكثرة والجمع والفرق والحق والخلق والاطلاق والتقييد والتعين واللاتعين ، والظهور والبطون نسب نفسيّةله ولاتحقق لهابدونه فما ثم موجودالاهو .

قال، رضى‌الله‌عنه : «فالعلى لنفسه هوالذى يكون لهالكمال الذى يستغرق به‌جميع‌الامورالوجوديّة ، والنسب العدميّة، بحيث لايمكن ان يفوته نعت‌منها ، وسواء كانت محمودة عرفاً وعقلاً وشرعاً ، اومذمومة عرفاً وعقلاً وشرعاً، وليس ذلك الالمسمى‌الله خاصة .»

يعنى «رضى‌الله‌عنه»: ان العلّو الذاتى الحقيقى الذى ليس بالنسبة والاضافة ليس الاللذات السمّاة بالإسم الله، فانه هوالمتحقق فى‌جميع المراتب والنسب و الظهورات والتعيّنات بوجوده، فان الذات المتعينة بالتعين الأول حقيقة الحقايق الظاهرة بالانسان الكامل الحقيقى الواحد الأزلى الأبدى هوالمسمى بالاسم الله خاصة ، وهوالاسم الاعظم لذات الله، تعالى الدال على احدية جمع الجمع الكمالى الذاتى، فمسمى‌الله، تعالى، من‌حيث انه متعين بالحقيقة الانسانية الكمالية الذاتية مستغرق جميع الذوات الموجودة والنسب العدمية المفقودة والأفعال والاخلاق والنعوت والصفات المذمومة والمحمودة بحيث لايخرج شئ اصلاً عن حيطته ولا يسبق لمتوهم وهم ان مسمّى الله هوالمتكثر فى‌هذه الكثرة فانه يتعالى عن الظهور بمايناقض الكمالات الالهية ، فان الله احدية جمع جميع الكمالات الأسمائية المؤثرة والحقايق الفعالة الوجوبية الوجودية لاغير .

قال، رضى الله عنه : «واما غير مسمى الله[1] خاصة مما هو مجلى له او صورة فيه، فان كان مجلى له ، فيقع التفاضل ـ لابد من ذلك ـ بين مجلى ومجلى ؛»

يعنى: كل عين عين من اعيان العالم، فانه مرآته و مجلاه، يتجلى فيه وجوده فيتأتى للمشاهد شهوده .

قال، رضى الله عنه : «وان كان صورة فيه[2] فتلك الصورة عين الكمال الذاتى، لأنها عين ما ظهرت فيه . فالذى يسمى الله[3] هو الذى لتلك الصورة.»

قال العبد: يعنى ان الصورة الانسانية الكمالية الذاتية الالهية، هى صورة الذات المسماة باسم الله، وتلك الصورة هى التى تستغرق جميع الصور المعنوية الغيبية الاسمائية الفعلية المؤثرة والعينية الكونية المتأثرة المظهرية، و جميع الصور الروحانية العقلية والنفسية ، وجميع الصور المثالية الجبروتية البرزخية والطبيعية الفلكية والعنصرية، السماوية والارضية ، والنسب الاضافية العدمية، فان العالم بكماله و تمامه، صورة تفصيل هذه الصور الانسانية الكمالية الجمعية الذاتية، فافهم.

قال، رضى الله عنه : «ولا يقال هى هو ولا هى غيره .»

يعنى: ان هذه الصورة صورة للذات المسماة بالله، تعالى، وصورة الشئ ليست هى المتصورة بتلك الصورة ، فالصورة لاتعطى الا مدلول لفظ الصورة، وان كانت صورة احدية جمعية، فان العقل يفترق بين الصورة وبين ذى الصورة ، ولا يقال ايضاً انها غيره من جميع الوجوه، فانها صورة ذاتية، لاينفك عن مسمى الله، تعالى.

قال، رضى الله عنه : «وقد اشار ابو القسم بن قسىّ فى خلعه [الى هذا بقوله:] ان كل اسم الهى[4] يسمّى بجميع الأسماء الإلهيّة وينعت بها . و

١ ـ ليست لفظة «خاصة» فى النسخ المعتبرة .

٢ـ فتلك الصورة عين كمال الذاتى ـ ف ـ

٣ـ لمسمى الله ـ ف ـ

٤ـ يتسمّى

ذلك هناك ان كل اسم يدل على الذات وعلى المعنى الذى سيق له ويطلبه، فمن حيث دلالته على الذات له جميع الأسماء ،»

يعنى: «رضى الله عنه» ان الاسم من حيث مايدل على الذات عينها فله مالها ، فيسمّى وينعت بجميعها، كهى له هوهى من هذا الوجه.

قال، رضى الله عنه : «ومن حيث دلالته على المعنى الذى[1] يتفرد به ، يتميّز عن غيره ، كالرب والخالق والمصور الى غير ذلك . فالاسم المسمّى من حيث الذات، والاسم غير المسمى من حيث مايختص به من المعنى الذى سيق لـه .»

قال العبد: مذهب ابن القسّى، بفتح القاف و تخفيف السين و تشديد الياء ، من اكابر شيوخ المغرب مشهور معتبر، كان قبل الشيخ، «رضى الله عنه» ان اى اسم الهى اخذت من الاسماء الالهية، كالرب و الخالق و الهادى و المصور و غيرها فوضعته مبتداء و ان الاسم الله وساير الأسماء الالهية تحمل عليها خبراً جمعاً وفرادى، كما ذكرنا، فتذكر. وخلعه، كتاب من تصانيفه اسمه: خلع النعلين، شرحه الشيخ ، رضى الله عنه.

وقال : «اذا فهمت ان العلى ماذكرناه ، علمت انه ليس علّو المكان ولا علو المكانة، فان علّو المكانة يختص لولاة الامر[2] كالسلطان والحكام والوزراء والقضاة وكل ذى منصب ، سواء كانت[3] فيه اهليّة ذلك المنصب اولم يكن ، والعلو بالصفات ليس كذلك، فانه قد يكون اعلم الناس يتحكم فيه من له منصب التحكم وان كان اجهل الناس . فهذا على بالمكانة بحكم التبع ماهو على فى نفسه . فاذا عزل زالت رفعته والعالم ليس كذلك .»

يعنى: «رضى الله عنه» ان اعلى مراتب العلو هو العلو الذاتى، كمامرّ ودونه

---

١ ـ ينفرد به ـ ف ـ

٢ ـ يختص بولاة الأمر

٣ ـ فيه اهلية لذلك

علّو الصفات، كالعلم والقدرة و غيرهما، فمن كان اعلم، فهوا على بصفة العلم ، وفى هذا العلو لايكون الموصوف و الظاهر به عليّاً بالتبع بل بالصفة النفسية ، وقديكون علياً بالذات والصفة والمكانة والمكان و يختّص به الرب، تعالى، فانله اعلى المكانات والمراتب واعلى الاماكن، كالعماء والعرش، و اعلى الصفات وهو الاحدية الجمعية الالهية، والانسان الكامل منه او فرحّظ ونصيب، كادريس ، عليه السلام، مثلاً، فانه من اعلم العلماء، وهو على الصورة الذاتية، وله مكانة النبوة، وقدرفعه الله «مكاناً علياً»[1]، جعلنا الله واياك ، ممن جمعت له هذه الحقايق.

٥ـ فص حكمة مهيّمية[2] فى كلمة ابراهيمية

قدذكرنا سبب اسناد حكمة التهيّم الى كلمة ابراهيم، عليه السلام.

قال، رضى الله عنه : «انما سمّى[3] خليلاً لتخلله وحصره جميع ما اتّصف به الذات الالهية . قال الشاعر :

قد تخللت مسلك الروح منى و بـه سمّى الخليل خليلاً]

يعنى: «رضى الله عنه» لما قامت الصفات و الاسماء الالهية بابراهيم وقام بحق مظهرياتها حق القيام، فاتصف بجميعها فتخلل حضراتها وسرت الصورة الالهية بحقايقها فى ذات ابراهيم و حقايقه فتخللته، وكذلك سرت المحبة الالهية الذاتية فى جميع حقايقه و سرت محبّته ايضاً فى حقايق الحضرات ، فسمى خليلاً فعيلا بمعنى فاعل و بمعنى مفعول.

قال، رضى الله عنه: «كما يتخلل اللون المتلون، فيكون العرض بحيث جوهره ماهو كالمكان والمتمكن ؛»

قال العبد: اذا تداخل جسمان او اجتمعا، فان كانا كثيفين كالمكان والمتمكن فلاسراية لاجزاء احدهما فى الآخر، فلايخلّل، وان كان احدهما لطيفاً والآخر كثيفاً،

---

١ – س١٩ى٥٨ .

٢ ـ حكمة مهيمنة ـف ـ .

٣ـ انماسمّى الخليل خليلاً ـف ـ

سرى اللطيف فى الكثيف وتخلله بحسب لطف اللطيف و تخلخل اجزاء الكثيف و تناسبهما، وان اجتمع لطيفان و تناسبا فى اللطف والرقة، كانت السرايـة اقوى والتخلل اشدّ واوفى، وان اتفق ان يكون معهما حرارة غريزية تناسبية فى كل منهما لكل منهما ملزمة لانحلال احدهما فى الآخر وتخلله، اشتدّ السريان وقوى التخلّل، فادى الى اتحادهما بحيث يكونان شيئاً واحداً لا يتميز احدهما عن الآخر، وفى السراية والتخلل والاتحاد يقع التفاوت بحسب قوة اللطف والرقة والمناسبة بين المتخللين ، وهذا فى الاجسام وفى الجواهر، واما الاعراض، فان كانت من اللوازم الجوهرية الذاتية، فانها يكون بحيث جواهر كالرطوبة والرقة للماء، والحرارة واليبوسة للنار، وان كان العرض غريباً ليس ذاتياً للجوهر فبـالوساطة الجوهرية الجـامعة بينهما، كتخلل اللون الغريب فى جوهر غير ذى لون انما يكون بواسطة جوهر لطيف متلوّن بذلك اللون الغريب، فيسرى به اللطيف المتلوّن فيما لالون له، فاذا سرى اللطيف فـى جميع اجزائه و تشرّب الكثيف به وفارقه اللطيف، بقى العرض الغريب فى جوهر مالالون له، فعاد متلوّناً بذلك اللون، وكل هذا ضرب مثل لما من الحق فى الخلق ولما للحق من الخلق، واذا كان الامر فى الاجسام على هذا الوجه، ففى الروحانيات يكون اتم واعم، وكذلك الجواهر والاعراض، و ذلك بحسب القبول والتناسب والنفوذ، وكذلك سريان احكام الحقايق والمعانى والنسب بعضها فى البعض بواسطة الوجود الجامع بينهما بحسب شدة المناسبة و قوة المحبة بين المتخلل و المتخلل.

فلما ناسب مظهرية الخليل، عليه السلام، لتعيّن الحق فيه وبه من جميع الوجوه اواكثرها بحسب مرتبته ومقام مظهريته للحق الذى هو ربّه، سرى كل منهما فـى الآخر سراية كلية فى ابرهيم فى محبة ربّه اوفى ربّه، فظهر فى هوية ابراهيم انية الحق وكذلك يتخلل ابراهيم فى حضرات الالهية ، فقام بجميع المظهريات الالهية الاسمائية على وجه الاتم، وظهر فيه وبه ومنه ايضاً، حقايق الحضرات بالظهور الاكمل الاعم، فاتخذه الله خليلاً، وهذه الخلّة كسراية العرض بالجوهر اللطيف فى الكثيف حتى

يكون بحيث جوهره ، ويذكر قول الخليل، عليه السلام، يوم القيامة، حين يفزع الخلايق اليه فى الشفاعة، فيقولون له انت خليل الله، اشفع لنا اوكما يقولون له فيقول انما كنت خليلاً من وراء وراء، والخلة المحمدية افضل واكمل، ونظيره سراية اللطيف المناسب فى مثله لطافة ومناسبة بالحرارة المعتدلة الحبية الملزمة للكمال تخلل احدهما فى الآخر وانحلاله حتى يرتفع التمايز ويتحد الخليلان كما ينحل ويتخلل الابوان فى الصنعة وهما العيان و العروس المطهران المثبتان المحلولان اذا مزجناهما على ميزان العدل والزمناهما الطبخ الطبيعى فانهما ينحل كل منهما فى الآخر انحلالاً لامفارقة بعده ابداً و ينعقدان جوهراً واحداً، فاذا التقيناه ذاب ذوباناً واحداً وعاص عوصا واحدا ولا يظهر احدهما دون الآخر، فيكون احدهما عين الآخر، كما قال، تعالى، «الله ورسوله احق ان يرضوه»[1]، فافرد الضمير فى الخبر لمحمول بعد تثنية المبتداء الموضوع، وقال «من يطع الرسول فقد اطاع الله»[2]، وقال: هذه يد الله، واشار الى يده «ومارميت اذ رميت ولكن الله رمى»[3] فافهم.

قال، رضى الله عنه : «اولتخلل الحق وجود صورة ابراهيم عليه السلام. وكل حكم يصحّ من ذلك، فان لكل حكم موطناً يظهر فيه لايتعداه . الا ترى الحق يظهر بصفات المحدثات ؟ واخبر بذلك عن نفسه ، وبصفات النقص وبصفات الذم ؟»

يعنى : «رضى الله عنه» ان الحق من حيث تعينه بوجوده فى صورة ابراهيم يضاف اليه جميع مايضاف الى ابراهيم من صفات المخلوق، ولايتعدى اليه فى صورة لالهية الازلية، فانه، تعالى، اخبرنا انّه ينادى ويمكر ويستهزىء ويسخرو يمرض ويجوع ويظمأ، على لسان الصادق الذى «ماينطق عن الهوى ان هو الاوحى يوحى»[1]،

---

١ – س٩ ى٦٣ .
٢ – س٤ ى٨٢ .
٣ – س٨ ى١٧ .
٤– س٥٣ ى٣–٤ .

وذلك بظهوره وتعينه فى انية العبد، بوجوده الحق، كماعلمت، فاذكر، وقوله وكل حكم يصح من ذلك فان لكل حكم موطناً يظهر فيه لايتعداه، يريد: «رضى‌الله‌عنه» ان انضياف اصناف الاحكام والاحوال والاخلاق والافعال والاسماء والنعوت الخلقية التى توهم النقص ويوجب الذم فى مرتبة العقل والشرع اوالعرف الى الجناب الالهى بالاصالة، كماذكرنا ليس الا من حيث تعينه بالوجود فى عين هذا العبد الذى به وفيه ظهرت تلك النقايص، لامن حيث هوهو ولامن حيث موطن آخر، فان موطن الدنيا و ظهور الوجود الحق بالعبيد فى الدنيا، يوجب ذلك وعامتها منتفية عن العبد ايضاً فى الدار الآخرة و المواطن الجنانية، فافهم .

قال، رضى‌الله‌عنه : «الاترى المخلوق يظهر بصفة الخالق[1] من اولها الى آخرها وكلها حق له، كماهى صفات المحدثات حق للحق .»

يعنى : «رضى‌الله‌عنه» ان صفات المحدثات من حيث تعيّن الوجود الحق بالمحدثات وفيها بحسبها، ينضاف اليه جميع صفات المحدثات وافعالها وآثارها، وهى حق له استحقها من حيث تعينه وظهوره فيها وظهورها و وجودها به، ولان الوجود له صلاحية الظهور بها واظهارها، وذلك مقتضى حقيقته وكذلك من حيث هذا الوجه، وباعتبار ان حقايق المحدثات واعيانها الثابتة فى العلم الذاتى الازلى، هى شئون الحق ونسبه الذاتية التى هى فيه هولاغير يثبت ايضاً كذلك للمحدثات جميع الاسماء والصفات والنعوت والنسب التى للحق من اولها الى آخرها، وهى حق له من هذين الوجهين، فافهم.

قال ، رضى‌الله‌عنه: «الحمدلله»: فرجعت اليه عواقب الثناء من كل حامد ومحمود «واليه يرجع الأمر كله» فهم مانم وحمد، وماثم الا محمود او[2] مذموم».

---

١ ـ بصفة الحق ـ ف ـ

٢ ـ وماثم الا محمود و مذموم ـ ف ـ

يشير: «رضى الله عنه» ان كل حمد من كل حامد لكل محمود، فانه لله، لانه المحمود بالحقيقة فى كل مظهر وموجود بما يظهر فيه من الكمالات والمحامد، والظاهر بها فى ذلك الحامد، فاذن هو الحامد و المحمود والحمد، فاذكر اقسام حمد الحمد، كما ذكرنا فى شرح الخطبة.

قال، رضى الله عنه: «اعلم انه ما تخلّل شىء شيئاً الا كان محمولاً فيه. فالمتخلل باسم فاعل محجوب[1] بالمتخلّل اسم مفعول فاسم المفعول هو الظاهر و اسم الفاعل هو الباطن المستور، وهو غذاءله، كالماء يتخلل الصوفة[2] فتربو و تتسع».

يعنى، رضى الله عنه: «ان ابراهيم، عليه السلام، بتخلله جميع الحضرات الالهية يكون محمولاً فى الحق محجوباً فهو للحق جميع اسمائه و صفاته الظاهرة عليه»، فهو غذاؤه بالاحكام والنعوت والاسماء والصفات، وكذلك بتخلّل الوجود الحق صورة ابراهيم، يكون محمولاً فى ابراهيم، فيكون الحق سمعه و بصره ولسانه وسايرقواه.

قال، رضى الله عنه: «فان كان الحق هو الظاهر فالخلق مستور فيه، فيكون الخلق جميع اسماء الحق سَمعَه وبصره وجميع نسبه وادراكاته. وان كان الخلق هو الظاهر فالحق مستور باطن فيه، فالحق سمع الخلق و بصره ويده ورجله و جميع قواه، كماورد فى الخبر الصحيح».

قال العبد: يشير: «رضى الله عنه» الى مقامى قرب الفرايض والنوافل، وذلك ان وجود الحق هو الاصل الواجب وهو الفرض و وجود العالم وهو العبد، نفل وفرع عليه، لان الوجود الحق لكمال سعته وسع الحق المطلق، والخلق، المقيد، فاذا ظهر الحق خفى العبد فيه، كان الله ولاشئ معه اولاً «لمن الملك اليوم لله الواحد

---

١ ــ فالمتخلل ــ اسم فاعل ــ ف ــ وفى (م): كالمتخلل

٢ ــ فتربوبه ــ ف ــ

القهار»[۱]، آخراً، فکان العبد سمع الحق وبصره وساير قواه، کماقال، صلی‌الله‌علیه وسلم، ان‌الله قال علی لسان عبده سمع‌الله لمن حمده، هذه یدالله، والیدید محمد، وکذلك‌هو الرامی‌حقیقة فی «اذرمیت»[۲]، فیده یدالحق والحق هوالرامی لنفیه الرمی عن محمد فی‌قوله: «ومارمیت اذرمیت»، واثباته الرمی للحق بقوله: «ولکن الله‌رمی»[۳].

والثانی قرب النوافل فهوکون الحق‌بوجوده محمولاً فی‌انیة العبدوهویته‌له فهو سمع العبد وبصره ولسانه وساير قواه، والحدیث الثابت فی‌الصحیح المثبت سرّالمقامین، قدذکر فیما ذکر فتذکّر.

قال ، رضی‌الله عنه : «ثم‌ان الذات لوتعرّت عن هذه النسب ، لم‌تکن الهاً . وهذه النسب احدثت اعیاننا ؛[٤] فنحن جعلناه بما لوهیّتنا الهاً ، فلایعرف حتی نعرف ».

یعنی: «رضی‌الله‌عنه» ان تحقق احد المتضایفین یتوقف علی‌الآخر بالضرورة فالالهیة والربوبیة والخالقیة ، لایتحقق الا بالمألوه والمربوب والمخلوق، وجوداً وتقدیراً، فلایعرف الله من‌کونه الهاً حتی یعرف المألوه.

قال ، رضی‌الله عنه : «قال رسول‌الله ، صلی‌الله علیه‌وسلم : من‌عرف نفسه فقد عرف ربّه . وهواعلم الخلق بالله. فان بعض الحکماء[٤] واباحامد ادعوا انه یُعرف‌الله من‌غیر نظر الی العالم ، وهذا غلط . نعم تعرف[٥] ذات قدیمة ازلیّة لاتعرف انها اله حتی یعرف المألوه ، فهو الدلیل علیه».

یعنی: «رضی‌الله‌عنه» ان الالوهیة والربوبیة وغیرهما من‌النسب لاتحقق‌لها کمامرّ الابالمألوهیة والمربوبیة، فانها حقایق اضافیة، فلاوجود لها الا بالنسبة

---

۱ ــ س٤۰ ی۱٦ .
۲ــس۸ ی۱۷ .
۳ ــ احدثتها اعیاننا ــ ف ــ
٤ــ فی‌بعض‌النسخ: فان‌اباحامدادعی...
٥ ــ تعرف ذاتاً قدیمة .

والاضافة، ولايثبت للذات المطلقة الا بشرط موصوفيتها بالايجاد والربوبيّة، ولاربوبية الا بالمربوب، فالربوبية والالهية والخالقية ومعرفتها يتوقف ثبوتها للذات المطلقة على المربوب والمألوه و المخلوق وانلم‌يتوقف وجودها الذاتى على شئ اصلاً، فان الله من‌حيث ذاته غنى عن العالمين وعن الاسماء الالهية.

قال، رضى‌الله عنه: «[ثم‌بعد هذا] فى‌ثانى حال يعطيك الكشف[1] ان الحق نفسه كان عين الدليل على نفسه و على الوهيته، وان‌العالم ليس الا تجليه فى‌صور اعيانهم الثابتة التى يستحيل وجودها [بدونه] وان يتنوّع[2] ويتصور بحسب حقايق هذه الاعيان واحوالها، وهذا بعد العلم به‌منا انه اله لنا».

قال‌العبد: يشير: «رضى‌الله‌عنه» الى ان الواجب على‌كل ان يعرف ربّه والهه الذى يعبده، وذلك لايكون الا بعد معرفة عبدانيّته ومربوبيته، فاذا عرف نفسه عبداً مربوباً، تأتّى‌له ان يعرف ان له‌الهاً هوربه خلقه، ثم‌بعد هذه‌المعرفة‌الصحيحة ان‌عرف انه موجود بالحق اوعرف ان الموجود هوالحق فى عينه وصورته يتنوع ظهوره بحسب خصوصية المظهر، عرف ان العالم تجل منه، فهو الظاهر بالعالم وفيه بحسب خصوصية حقيقة العالم من‌القبول، فهو من‌حيث ظهوره فى‌العالم المحدث، كان دليلاً على نفسه، انه احدثه واوجده، وكان الحق، حينئذ من‌حيث ظهوره‌فيك دليلاً عليه انه رب اله خالق‌لك، فافهم، فماانت اذن انت على ماكنت فى‌زعمك، بل‌تعيّن وتجل من تجلياته فى‌مرتبة كلية اوجزوية فى‌حقيقة عين ثابتة ازلية ذاتية من‌جملة شئونه الذاتية التى لم‌توجد ولاشمّت رائحة من‌الوجود العينى بل‌هى على وجودها العلمى الازلى الابدى، والموجود المشهود منك فى‌الاعيان تجلى لظاهر فى‌مظهر وكذلك الموجود المشهود من‌العا،لم تجل كلى و تعيّن عينى ظهر فى‌مظاهر ومجالى و ترائى فى‌مناظر و مرائى كثيرة مختلفة، فما يشهد ولايوجد

---

١ ـ ان‌الحق بنفسه ـ ف ـ ٢ ـ وانه‌يتنوع.

فی‌المرآة الا الحق لاالمرأی، فان متعلق الشهود والوجود لیس الا المثال الظاهر من‌ناظر واحد محاذ بصورته لهذا المرائی الکثیرة، وهی اعیان العالم و حقایقه فانظر ماذاتری، فانت یااخی علی عدمیتك الازلیة، والمشهود هو الوجود الحق الظاهر فی‌مظهریتك ومرآتك، وهو الدلیل علی نفسه من جهتین و مرتبتین مطلقة ومقیدة، فافهم .

قال ، رضی‌الله عنه : «ثمّ یأتی الکشف الآخر، فیظهر لك‌صورنافیه، فیظهر بعضنا لبعض فی‌الحق ، فیعرف بعضنا بعضاً، و یتمیّز بعضنا عن‌بعض، فمنا من یعرف ان فی‌الحق وقعت هذه المعرفة لنا بنا، ومنّا من‌یجهل الحضرة التی وقعت‌فیهاهذه المعرفةبنا،«اعوذبالله ان‌اکون[۲] من‌الجاهلین».

قال العبد: اما فی‌الکشف الاول شهدت‌الحق فی‌مجالی حقایق العالم‌ومرائی مظهریاته بحسبها ، فکان الشاهد والمشهود هوالحق، وفی‌هذه الشهود مرتبتان لاربابهما :

احدبهما ــ ان الحق هوالموجود المشهود فی‌حقایق‌العالم واعیان المحدثات وهی مظاهر للحق موجودة فی‌اعیانها ، ظهرالحق بها وفیها وبحسبها ، نحواً من‌ــ الظهور وضرباً من التجلی .

وفی‌الثانیة ــ یکون الحق ایضاً کذلك هوالموجود المشهود فی‌مرائی ، غیر موجودة فی‌اعیانها ، بل‌هی علی عدمیّتها العینیّة ووجودها العلی، ظهرالوجود الواحد الحق المنسحب علیها بحسب خصوصیاتها وقابلیاتها، فظهر الوجود الواحد الحق بهذه المظاهر المختلفة مختلف الصور ، فالمشهود الموجود فی‌الشهودین ، هوالحق .

وامّا الکشف الثالث یعطی ان الشهود نقوش اعیان العالم وصورهاوامثلتها فی‌مرآة الوجود الواحدالحق الموجود هوالحق المشهود فی‌صورنسبه ونقوش

---

۱ ــ س۲ ی۶۳ .

شئونه واحواله الذاتية ، وهى اعنى النسب والشئون التى هى اعيان العالم ، لم ينتقل من العلم الذاتى الى العين ، ولكن اثّرت فى مرآة الوجود الحق من حيث قبوله وصلاحيّته لذلك الآثار هيئات وصوراً منها بحسبها .

قال ، رضى الله عنه: «وبالكشفين معاً مانحكم علينا الابنا[1]، بل نحن نحكم علينا بنا ولكن فيه ، فلذلك[2] قال: «فللّه الحجة البالغة»[3]: يعنى على المحجوبين اذقالوا : لم فعلت بنا كذا وكذا[4] بما لايوافق اغراضهم ؛ فيكشف لهم الحق عن ساق ، وهو الأمر الذى كشفه العارفون هنا ، فيرون ان الحق مافعل لهم ماادعوه انه فعله، وان ذلك منهم، فانه ماعلمهم الاماهم عليه ، فتدحض حجّتهم[5] و تبق الحجة لله البالغة».

قال العبد : ان الحاكم علينا نحن على الكشفين معاً، لانا على الكشفين معاً اما تجل وحق متعيّن بمقتضيات اعياننا الثابتة ، اوصور اعيان ظهرنا فى مرآة الوجود الحق بمقتضيات اعياننا و خصوصياتنا كذلك، فاذن لم يحكم الحق علينا فى كل ما حكم علينا ، دنيا وآخرة ، روحاً وجسماً، ظاهراً وباطناً، شقاوة وسعادة، الا بموجب مااقتضت خصوصياتنا و استعداداتنا الغير المجعولة الذاتية و قابليّات مظهرياتنا التى استدعت من الحق ان يحكم علينا بما نستأهله و نستحقه ، والله العليم الحكيم ، العدل الحكم، لايحكم على كل محكوم عليه بكل حكم حكم عليه الا بموجب علمه بالمحكوم عليه ، و بالحكم الذى يطلبه و يقتضيه بحقيقته و علمه به على ماهو عليه وبحسبه ، وبموجب استعداده ، ولاينسب الى الحق ما يتوهّمه اهل الجهل ان الله قدر وحكم على الخلايق اوكتب عليهم بماليس فيهم ، وهو ظلم

---

١ ــ الابتأويل نحن . خ، وفى بعض النسخ : مايحكم علينا الا بنا؛ لابل نحن...
٢ ــ ولذلك . خ . ٣ ــ س٦ ى١٥٠ .
٤ ــ ممالايوافق . . . وفى نسخة ــ ف ــ : مالايوافق
٥ ــ فتندحض ــ ف ــ .

محض انیقدر علی‌احد ویحکم علیه علی[1] وجوده فی‌الازل بافعال واحوال وآثار لیست فیهم ومنهم ، ثم اذا صدرت منهم فی‌الدنیا بموجب ماقدر وکتب علیهم طالبهم بذلك فی‌الآخرة وعاقبهم، واخذهم‌بها وعذبهم، تعالی‌الله عمّا یقول‌الظالمون الجاهلون ، علواً کبیراً، بل‌الله یحکم علینا بمقتضیات استعداداتنا و بموجب‌خصوص قابلیّات صورمعلومیّاتنا له، ازلاً، فلم‌یحکم علینا الا لماطلبنامنه او حکمنا ان یحکم علینا بذلك ، فماحکم علینا الابحکمنا ونحن صور نسب‌علمه وشئونه و احواله الذاتیةالنفسیة ، بل‌نحن حکمناعلینا بالحق وفیه، فافهم .

قال‌رضی‌الله عنه: «فان‌قلت: فمافائدةقوله: «فلوشاءلهدیکم اجمعین»[2] قلنا: لوحرف امتناع لامتناع: فماشاء الاماهو الأمر علیه. ولکن‌عین‌الممکن قابل للشیء و نقیضه[3] فی‌حکم العقل ؛ وایّ الحکمین المعقولین وقع ، فذلك هوالذی‌کان علیه الممکن فی‌حال ثبوته . ومعنی «لهدیکم» ای‌لیبیّن‌لکم. وما کل‌ممکن من‌العالم فتح الله عین[4] بصیرته ، فادرك الأمر فی‌نفسه علی ماهوعلیه : فمنهم العالم والجاهل. فماشاء، فماهداهم اجمعین ، ولایشاء، وکذلك «ان‌یشاء» : فهل یشاء، هذا مالایکون».

قال‌العبد : لوفی لوشاء لهدی ، تعلیل عدم‌الهدایة لعدم‌المشیّة، فانه حرف امتناع لامتناع مایسندالیه، فحیث اسندالی المشیّة بین‌امتناع المشیة ، وانما جاء لعدم‌الهدایة وامتناعها لامتناع المشیة . یعنی ماهدیهم اجمعین ، لانه لم یشأهدایتهم اجمعین ، لعله انهم لایستعدون لقبول الهدایة جمیعاً، بل‌البعض، فشاء بموجب علمه، هدایة البعض المستعدین لها ، فهدیهم ولوشاء هدایة الکل‌لهدی الکل، ولکنه لم‌یشأ لعدم تعلق‌العلم بهدایة الکل لمالم یکن فی‌قابلیتهم الاهتداء،

---

۱ ــ قبل . خ . ۲ ــ س٦ ی۱۵۰ .
۳ ــ فی‌حکم حدّ العقل . وفی‌ــف‌ــ : فی‌حکم دلیل العقل .
٤ ــ فتح‌الله عین بصیرته لادراك الأمر .

اذالمشية، وهى تخصيص بعض المعلومات للهداية تابع للعلم فى تعلقه بهداية البعض الذين لهم قابلية الهداية، فما شاء الاذلك البعض، لان مشيّة الحكيم العليم ، لايتعلق الا بمافيه صلاحية مايشاء والالكان عبثاً، ويتعالى عن ذلك علواً كبيراً، و كذلك «ان يشأيذهبكم»[1]، حرف امتناع وشرط ممتنع ، دخل على المشيّة ، لامتناع الاذهاب، فامتنع اذهابهم، لامتناع تعلق المشيّة به، فهل يشاء الممتنع، هذا لايكون، لعدم تعلق مشية الحكيم بالممتنع .

قال ، رضى الله عنه: «فمشيّته احدية التعلّق ، وهى نسبة تابعة للعلم والعلم نسبة تابعة للمعلوم ، والمعلوم انت واحوالك . فليس للعالم اثر فى المعلوم» .

يعنى : «رضى الله عنه» لانه ماجعله على ماهو عليه، بل تعلق به بحسبه ، و هذا ظاهر .

قال، رضى الله عنه: «بل للمعلوم اثر فى العلم[2] فيعطيه من نفسه ماهو عليه فى عينه».

يعنى : «رضى الله عنه» ان العالم انما يتعلق بالمعلوم بحسب ماهو المعلوم عليه فهو تابع للمعلوم فى تعلقه به، فليس للعلم اثر فى المعلوم .

قال ، رضى الله عنه: «وانما ورد الخطاب الالهى بحسب ماتواطأ عليه المخاطبون وما اعطاه النظر العقلى ماورد الخطاب على مايعطيه الكشف. و لذلك كثر المؤمنون وقلّ العارفون اصحاب الكشوف « ومامنّا الا له مقام معلوم»[3] وهو ماكنت به فى ثبوتك ظهرت به فى وجودك، هذا ان ثبت ان لك وجوداً. فان ثبت ان الوجود للحق لالك ، فالحكم لك بلاشك فى وجود الحق. وان ثبت انك الموجود ، فالحكم لك بلاشك . وان كان

---

١ – س٤ ى١٣٢ .
٢ – فى العلم ـ ف ـ
٣ س٣٧ ى١٦٤

الحاكم الحق ، فليس لهالا افاضة الوجود عليك ، والحكم لك عليك. فلا تحمدالا نفسك ولاتذم الا نفسك ، [ومايبقى للحق الاحمد افاضة الوجود لأن ذلك له لالك] » .

يعنى: «رضى الله عنه» ان الله، تعالى، انما يخاطب عباده على قدر فهمهم وبحسب ماتواطأوا عليه، ان الله لو نعلقت مشيته بهداية الجميع اوباذهاب الجميع، لهداهم جميعاً، اواذهبهم جميعاً هذامبلغ علوم اهل العموم من المخاطبين، لاقتصارهم فى نظرهم على ظاهر المفهوم من كمال القدرة والارادو الارادة، وهو نصف البحث، فلورزقوا العثور على الشطر الآخر. لفازوا بادراك الامر على ماهو عليه، وهو مقتضى الكشف بان المشية لايتعلق الا بمقتضى الحكمة، والعلم والحكمة يعطيان ان ليس فى قوة استعداد الجمع وقابليتهم صلاحية الهداية، بل فى البعض، فتعلقت، المشية بهداية المهتدين بنوره، لما فى استعدادهم قبول نور الهداية ، والذى لم يستعّد الهداية فى حقيقته وخصوصية عينه الثابتة، لم يتعلق بهدايته المشية، فلم يهتد وهذا مقتضى الكشف الصحيح والحق الصريح الرجيح، فرزق الله اهل الكشف والتحقيق الاطلاع على هذا السّر، وهو سّر القدر، فنزع بذلك عن قلوبنا غل الاعتراض على الله، بالجهل، كما اعترض اهل الحجاب من الجمهور، فى افعاله واوامره واحكامه، ونسبوا الى الله الظلم، واجاز بعضهم الظلم من الله، تعالى، على خلقه، لانهم تحت تصرفه وهو موجدهم وربهم، فله الحكم وعّدل منه الظلم، وكل ماقالوا جهل بالحقايق، لان حقيقة الظلم لاينقلب عدلاً، ثّم الحكيم لايريد ولايفعل الا مااقتضته حكمته، فهو لايكلف نفساً الاوسعها ولايطلبها الا ماآتيها، والا فماهو بحكيم وحكم بخلاف حكمته وعلمه، والله تعالى، حكيم، فهو لايسومنا ماليس فينا، فافهم، وهذابين، فلله الحجة البالغة، فمامنا احد الاله مقام معلوم، فنحن معاشر اهل الكشف والشهود، بحمدالله لم نقف مع علوم هؤلاء المجتهدين، فكشف لنا بحمدالله ماوراء هذا السّر، وذلك بمقتضى اعياننا الثابتة فى العلم الازلى، فالحكم للعين فينا ان كان لنا وجود حقيقى

على ماتقرر، وانلم يكن لناوجود، فالحكم لنا علينا ايضاً كمامر مراراً، فادكر، فمايصل اليك نورالوجود الا بموجب استعدادك، فان كانعلى الوجه الاكمل، فلاتحمد الانفسك، فانها صورة شأن الهى من الشئون، وان وجدت غيرذلك فلا يلومنّ الانفسك، وليس لله، تعالى، الا حمد افاضة الوجود، وليس للوجود الا اظهار ماكنت عليه وكان فيك منك ازلاً، فافهم.

قال، رضى الله عنه: «فأنت غذاؤه بالأحكام».

يعنى: انالوجود الحق انما يظهر بصورة احكام عينك، فقد تغذى بصورة العين الثابتة وجود ظهر فيك بحسبك.

قال، رضى الله عنه: «وهو غذاؤك بالوجود».

يعنى: لانه ظهرت بالوجود، فان احكام عينك الثابتة لايظهر الا بالوجود، كما انالوجود لايظهر الابحسب تلك الاحكام.

قال، رضى الله عنه: «فتعيّن عليه ماتعيّن عليك[1] وهوحكمك بالأمر منهاليك ومنك اليه، غير انك تسمى مكلفاً و ماكلّفك الا بماقلتله كلفنى بحالك وبماانت عليه. ولايسمّى مكلفاً: اسم مفعول اذلاكلفة عليه».

يعنى: ان الحكم منك وانتوجه على الحق انيكلفك بماحكمت، فانهلايسمى مكلفاً اسم مفعول، كما انك لاتسمى مكلفاً اسم فاعل، لكون الفعل والتأثير والحكمالله بالاصالة، فانه احدية جمع حقايق الوجوب والايجاب والفعل والتأثير والانفعال والتأثر، والقبول لك بالافتقار الاصلى الذاتى، كماعلمت، فاذكر، فهكذا اعطت الحقايق فان حكمت واثرت وفعلت، فلانك حقيقة من حقايق الجمع الالهى، فافهم.

قال «رضى الله عنه»:

فيحمدنى واحمده و يعبدنى واعبده

يعنى «رضى الله عنه» يحمدنى الحق على كمال قابليّتى وحسن قبولى لنور

١ــ «...ماتعين عليك. فالأمر منه اليك ومنك اليه ــ ف ــ

وجوده واظهار صورته على ماهى عليها من‌غير تغيير، واحمده اعرّفه ، بالكمالات التى ظهربهافىّ اوظهرت بهافيه ، و يعبدنى، اى يطيعنى لمّاسألته بالاجابة ، كماقال رسول‌الله ، صلى‌الله عليه وسلم ، حين قال‌له ابوطالب مااطوع لك ربك يامحمد ، وانت ياعم ان اطعته اطاعك ، والعبادة الطاعة على‌احد معانيها ، والعبادة الجحود ايضاً ، يقال عبد حقه‌اى جحد ، والعبد يطيع‌الله فى‌ظهوره بالالهية والربوبية، فاذا ظهر فى تعيّنه بصورة مخلوق و صفته، جحده وانكره .

وقال «رضى‌الله‌عنه» :

ففى حال اقرّ به وفى الأعيان اجحده

فيعرفتى وانكره

اى‌هو من‌حيث هو يعرفنى على‌كل حال، واما انكره، اى‌هو من‌حيث هو يعرفنى على كل حال وانا‌انكره حال ظهوره فى‌صور الاعيان المحدثة.

قال «رضى‌الله عنه» :

واعرفه فاشهده .

يعنى: «رضى‌الله‌عنه» انافى‌نفس الامر اعرفه واشهده، لكون المعرفة‌والشهود من مقتضى حقيقتى منه، فهو يعطى المعرفة والشهود .

قال «رضى‌الله‌عنه» :

وانّى بالغنى و انا اساعده واسعده ؛

يشير «رضى‌الله‌عنه» الى توقف النسب الاسمائية على الاعيان الكونية، فان الالهية متوقفة على العبودية، فهو من‌حيث انيّتى العبدانية يساعده بى ويسعده ، كما قال‌الله، تعالى، «ان‌تنصروا الله ينصركم و يثبت اقدامكم»[1]، والنصر المساعدة والاسعاد فى‌تحقيق الربوبية والالوهية، وحسن تأتّى القابل فى‌كمال‌مظهريته‌لربّه

۱ــ س۴۷ ى۸ .

اسعاده له فان سعادة الحقايق والنسب الاسمائية ان يظهر آثارها فى مظاهرها، كما قلنا فى كتاب المنازل لنا، واذا الحقايق لم تبن آثارها عدت من الاموات لا الاحياء.

قال «رضى الله عنه» :

لذلك الحق اوجدنى فاعلمه و اوجده .

يعنى : انما اوجدنى الحق مظهراً له ومظهرا، فاوجده فى العلم صورة مطابقة لما هو عليه فى العين.

قال «رضى الله عنه» :

بذا جاء الحديث لنا و حقّق فىّ مقصده .

جاء فى الحديث الثابت عنه، عليه السلام، حكاية عن الله، تعالى، قد مثّلونى بين اعينهم، اى اوجدوا مثالى فى رأى اعينهم علماً وشهوداً، فكل من كان فى علمه اصحّ تصوّراً للحق فقد اوجده فى علمه وشهوده.

قال، رضى الله عنه: «ولما كان للخليل هذه المرتبة التى بها سمّى خليلاً لذلك سنّ القِرى [ضيافة] وجعله ابن مسرّة الجبلى مع ميكائيل ملك الأرزاق ، وبالأرزاق يكون تغذّى المرزوقين. فاذا تخلّل الرزق ذات المرزوق بحيث لا يبقى فيه شىء الا تخلله، فان الغذاء يسرى فى جميع اجزاء المغتذى كلها وماهناك اجزاء فلابدّ ان يتخلل جميع المقامات الالهية المعبر عنها بالاسماء ، فيظهر بهاذاته ، جل وعلا .

قال العبد: لما تخلّل ابراهيم بكمال مظهريته وسعتها وحيطة فلك قابليته جميع المقامات الالهية التى ظهر بها المسمى و تخلّله وسرى فيها سراية الرزق فى اجزاء بدن المرزوق، فصار غذاء آله. وكذلك الوجود الحق سرى باحدية جمع النفس السارى من حضرة جمع الجمع فى حقايق ابراهيم، عليه السلام، وصار غذاءله، ولولا سرايته فيه بالصورة، لما وجد، فعدى ابراهيم، عليه السلام من حسن مظهريته وكمال قابليته باحكام عينه الوجود الواحد الاحد، وعدى ايضاً بالوجود الحق

حقایق عینه التی هی شئون الحق وصور انانیته العینیة، ظهرلذلك فی‌حاله سرّ هذه الحقیقة، فسّن‌القری للبادی والحاضر وغدی الخلایق من‌کل وارد وصادروواخی الله بینه و بین میکائیل ملك الارزاق علی مذهب ابن‌سرةالجبلی، فان حملةالعرش الثمانیة یوم الفصل والقضاء، اربعة منهم الملائکة الاربعة، جبرئیل ومیکائیل واسرافیل وعزرائیل، وقد اختلف فیهم وفی‌الانبیاء الذین‌هم معه فی‌حوله[1]،فجعل ابن مسرة ابراهیم معمیکائیل.

قال «رضی‌الله‌عنه» :

فنحن‌له کماثبتت ادلّتنا و نحن لنا .

یعنی: معاشر الکمل قائمون بالحق علی ماثبتت الادلة الکشفیة، فنحن بحقایقنا الذاتیة شئون الحق واحوال وفیه صور ونسب ذاتیةله، وکذلك من‌حیث وجوداتنا المشهودة وانائیّاتنا الظاهرة المعهودة الموجودة نحن‌لنا من‌حیث اعیاننا فانا من‌حیث صورناالعینیة تماثیل واشخاص وجوده لحقایقنا واعیاننا العینیة.

قال «رضی‌الله‌عنه» :

و لیس سوی‌کونی فنحن له کنحن بنا .

یعنی : لیس للحق مظهرا اتم واکمل من‌الانسان الجامع وهو الانسان الکامل، اوالانسان المفصل وهو العالم، فنحن بمظهریاتنا وعبدانیاتنا وظهوره بناکنحن من‌حیث اعیاننا وحقایقنا قائمون بصور وجوده، فنحن لوجوده الحق فی‌الوجود العینی کنحن‌له من‌حیث اعیاننا فی‌الوجود العلمی العینی، فهو باطننا ونحن ظاهره قائمون به وبوجوده، وهوظاهر بنا وفینا اوبالعکس، فلاننفك عنه ولاینفك عنا.

قال «رضی‌الله‌عنه» :

فلی و جهان هووانا و لیس له أنابأنا .

---

۱ ــ فی‌حمله . خ .

يعنى: «رضى الله عنه» ان انا لفظلايصلح لانائيّته الا لفظاً لاحقيقة، وظهور انائيته حقيقة فى الوجود العينى، انما هوبالانسان الكامل، لان الانسان الكامل لهوجه الى الحق المطلق وهوباطنه وهويته الغيبية ووجه ايضاكذلك الى العالم، وهو انائيته وظاهريته وحيث لايصلح لفظة انالظهور انائيته، تعالى، فظهورها فى انيات الموجودات كلها تفصيلاً اسمائياً، وفى انائية الانسان الكامل جمعاً ذاتياً.

قال «رضى الله عنه» :

ولكن فتّى مظهره فنحن له كمثل أنا .

يعنى: «رضى الله عنه» ظهورانائية الحق حقيقة فتّى، لانى اناتعينه الجامع الافضل و شخص انيته الشامل الاكمل، فالانسان الكامل للحق كالاناء، فانه ظاهر فيه و متعين به كتعين مافى الاناءبالاناء، فانيته لهوية الحق انا ، فافهم .

٦ ـ فص حكمة حقية فى كلمة اسحاقية .

قدذكر سرّ استناد الحكمة الى الكلمة فى الفهرس، فليطلب ثمّ .

ثم قال «رضى الله عنه» :

فداء نبى ذَبح ذِبح لقربان و اين ثواج الكبش من نوس انسان

يعنى: «رضى الله عنه» نفسى فداء لنبّى جعل ذبحاً عن ذبح قربان امر ابراهيم، عليه السلام، ان يقرّبه قرباناًلله، تعالى، وانه، عليه السلام، انما امران يذبح قرباناً يناسب سرّقربانه بنفسه من حيث حقيقةالاسلام الذى هوالانقياد الحقيقى الكلى لله من كل وجه، وهو ذبح النفس تفدية وقرباناً لخليله الذى اسلم له، ويحق ان يكون النفس الكاملة قرباناً للحق، وهذا سرّكمالى الهى، يقتضيه مقام الخلة، فظهر هذا السّر على يدى ابراهيم بالقربان الذى وقع به الذبح، اعنى الكبش الظاهر بصورة ابنه، وكان فى الحقيقة كبشاً هوصورة سرّ اسلام ابراهيم وابنه، قال: واين ثواج الكبش من نوس انسان، يستبعد «رضى الله عنه» قيام الكبش فى وقوع الذبح به

قرباناً لله، والذبح بكسر الذال هو المذبوح قرباناً لله، ولما تصور الكبش بصورة ابنه فی منامه، قصد، علیه السلام، ذبحه قرباناًلله، وسرّ ذلك ان الخلیل، علیه السلام، لما اسلم لله حق الاسلام، ارادان یقرب بنفسه، اذلم یکن عنده اعزّ من نفسه و هو حقیقة الاسلام، قال: «ان الله اشتری من المؤمنین انفسهم واموالهم بان لهم الجنة یقاتلون فی سبیل الله فیقتلون ویقتلون»[1]، وکماقال رسول الله، صلی الله علیه وسلم، حین تحقق بالفناء الکلی فی الله بسرّ الاسلام: وددت ان اقاتل فی سبیل الله، فاقتل، ثم احیا ثم اقاتل فاقتل، ثم احیافاقاتل فاقتل، فهذه ثلاث مراتب للحقیقة الاسلامیة المحمدیة، فان له مبدأً و وسطاً ونهایة، فمبدء التقرب بالمال، وماله فی سبیل الله، والوسط الخروج والتقرب بجسمانیته لله ، تعالی، والغایة التقرب بروحه و نفسه ان کان له نفس، فلما قام ابراهیم، علیه السلام بحقیقة الاسلام، هم ان یتقرب بنفسه الی الله، بعد خروجه من ماله، فکشف الله له عن سرّ اسلامه انه صورة استسلامه وانقیاده لله، و انه موهل لاسرار اُخر الکمل منه، اولها، الاسلام، وهو الانقیاد الجسمانی، ثم الایمان، ثم الاحسان ثمّ الولایة ثم النبوة ثم الرسالة، ثم الخلافة واولها الامامة والخلة ثمّ الاستخلاف ، ولانهایة للدرجات الاکملیة، ففداه الله بذبح عظیم و هو الکبش لمناسبته فی سلامة النفس واستسلامه للذبح بالفانی عن نفسه المقرب بروحه لله و تشخص لابراهیم فی المنام بصورة ابنه، علیه السلام، لانه صورة سرّ اسلام ابراهیم والولد سرابیه، ولهذا اسلم نفسه للقتل، «فلما اسلماوتلّه للجبین»[2]، اوحی الیه ان الموهل للذبح ظاهراً هو الکبش لاانسان، فان الانسان قائم بحقیقة الامر وباطن السرّ، حیث فنی عن نفسه واسلم حقیقة لرب العالمین واما صورة هذا السرّ فی الشاهد انما هو الکبش، اوجده لله للذبح علی ید الانسان وفیه کماله، و بذلك یبلغ درجة الانسان، فافهم .

قال «رضی الله عنه» :

---

۱ – س۹ ی۱۱۲ .

۲ س۳۷ ی۱۰۳

وعظّمه الله العظيم عنايةً به اوبنالم ادر من اى[1] ميزان

قال العبد: اسقط اليا وفيه لطف تسويغ لذلك مع سوغان لم ادراولم يدر مبنياً للمفعول احترازاً عن محذور وهو نفى ماهو ثابت عنده وتحقق، لعلمه «رضى الله عنه» ان نيابة الكبش عن خليفة الله فى القربات لمناسبة صحيحة بينه وبين الانسان، فعظمه الله، اى الهذاء بما اقامه مقام اشرف عبيده فى اشرف القربات اليه، تشريفاً وتعظيماً للصورة الانسانية التى ابراهيم وابنه عليها، ان يقتل اويقع به الذبح، فانها صورة الله، فهى اعظم ان يقرب به لعظمة صورة التى هوعليها، فقوله لاادر مع درايته، اشارة منه ان الوجهين معاً صادقان فى ذلك.

قال «رضى الله عنه» :

ولا شك ان البدن اعظم قيمةً وقد نزلت عن ذبح كبش لقربان

يريد: «رضى الله عنه» ان قيمة البدن اعظم من الكبش بالضعف واكثر رعاية لجانب الفقير، ولهذا يجزى فى الضحايا عن سبعة، ولكن ليست البدن مخلوقة للاستسلام، كمامر دون امر، فان البدن تركب وتحلب وقدتذبح للقربان، والغنم ليس الا للذبح والحلب والنتاج تبع لذلك بخلاف البدن.

قال «رضى الله عنه» :

فيالیت شعرى كيف ناب بذاته شخيص كبيش عن خليفة رحمان

يحرض «رضى الله عنه» على دراية هذا السّر الذى استقصينا القول فى بيانه هيهنا وقبله فى شرح فصّ ابراهيم فى الفهرست، فانظر.

قال «رضى الله عنه» :

الم تر ان الأمر[2] فيه مرتب و فاء لارباح و نقص لخسران ؟

---

١ ــ فى اكثر النسخ الموجودة عندنا : «لم ادر...» وفى نسخة ــ ف ــ و ــ ن ــ : بنا اوبه لاادر . . .

٢ــ فى نسخ ــ ف ــ : الم تدران الامر...

يعنى: «رضى‌الله‌عنه» ان الاقدار فى‌قيم الاشياء مرتبة، فمن فدانفسه بذات غالية القيمة عالية المنزلة، فهو اعلى واغلى، فمن يفدى بمادون ذلك فكان ينبغى ان يفدى بالبدن‌كمافدا والدرسول‌الله، عبدالله‌بن عبدالمطلب على ماعرّف واشتهر، ولكن المسرّ ماذكرنا.

قال «رضى‌الله‌عنه» :

فلا خلق اعلى من جماد و بعده نبات على قدر يكون و اوزان
وذوالحسن‌بعدالنبت‌والكل‌عارف بخلاقه كشفاً و ايضاح بُرهان
و اما المسمّى آدم[1] فمقيَّد بعقل وفكر او قلادة ايمان
بذا قال[2] سهل والمحقق مثلنا لأنّا وايّاهم بمنزل احسان

يريد : «رضى‌الله‌عنه» ان الكبش وان نزل من‌كونه‌حيواناً على درجةالانسان الكامل وينقص فى‌الدلالة والمعرفة والمظهرية عن‌الكامل، ولكنّه اعلى‌من‌الانسان الحيوان، لكون الكبش عارفاً بخلاقه كشفاً وبالذات والحقيقة، لابالفكر والعقل، كالانسان الحيوان ، فان معرفة العارف من‌الانسان الحيوان‌معرفة نظرية استدلاليّة، وقدلايطابق الواقع فى‌نفس‌الامر، لامكان وقوع خلاف نظره واستدلاله فى‌نظر ذى نظر واستدلال آخر من‌وجه‌آخر، بخلافه دلالة الحيوان‌ومعرفته الذاتية‌النظرية التى فطره الله عليها، اذلاخلاف فى‌ذلك اصلاً لكونه فطر عليه .

فان قلت: وكذلك الانسان ، فطره‌الله على معرفته.

قلنا: نعم، ولكن الانسان الحيوان غيّر معرفته الفطرية، ومازج‌بها وخلطها بتصرفات فكرية، وحركات ارادية نفسية، ومعنى‌قوله تعالى ،«فطرة الله التى فطرالناس عليها»[3]، ان المعنى بالناس الكمّل، لاالانسان الحيوان الا من‌حيث ماشار اليه رسول‌الله، صلى‌الله عليه‌وسلم، كل‌مولود يولد على الفطرة، وبرواية على

---

١ واما المسمى آدماً . . .
٢ ــ سهل‌بن‌عبدالله التسترى ــ م١٣ــ
٣ ــ ــ س٣٠ ى٢٩ .

فطرته، فابواه يهود انه ويمجسّانه وينصّرانه، الحديث، واعلى المخلوقات في هذا الكشف والمعرفة المعدن والجماد، لكونه ابقى وادوم، على هذه المعرفة الذاتية الفطرية، وليس فيه اصلاً تغيّر عن جبلّته الفطرية مادام ذاته، والجماد كامل التأتي والقبول الانقيادي الذاتي لكل ماتصرف فيه متصرف عليهم بمصارف تصريفه بلاتأب ولاتصرف مخرج له عن كمال الانقياد والطاعة الذاتيين لله فاطر السماوات والارض ومابينهما، فالجماد اتم في هذا النوع من المعرفة، فانه تحقق بالذات والمرتبة والوجود، ان لامتصرّف الا الله، ولاتصرف الا لله، فهو بالحقيقة والوجود والمرتبة مستسلم منقاد قابل مطواع لمااراد الله منه، ودونه في المرتبة النبات النمو ولكن تلك الحركة الطبيعية الفطرية بالنمّو يضاف اليه عرفاً، فيقال فيه انه جسم نام، فذلك نوع تصرف طبيعيّ زاد على اصل الفطرة التي للجماد، وبهذا ينقص معرفته الجماد، وكذلك الحيوان ذوالحسّ والحركة الارادية، ينقص في المعرفة المذكورة عن النبات لزيادة تصرف وحركة في الحيوان، بحيوانيته فينقص بقدر مازاد على الجماد الثابت على اصل المعرفة الفطرية، وعلى النبات بل بالضعف، ثم الانسان الحيوان يتقص عن سايرالحيوان والنبات والجماد، في هذه المعرفة النزية الفطرية الالهية الغير المتغيرة بالآثار النفسية والتصرفات العرضية الغير الذاتية، وفي الحيوان تحقق بها الغنم فانظر كمال انقياده و استسلامه لامرالله بالذبح فيه، فان لم تشهد مايشهدك الله فآمن بماقال الصحابي عن بدن النبي «صلى الله عليه وسلم» حين امر النبيّ ، عليه السلام، بتقريبها لله، فرائين انها جعلت يزدلفن اليه بايهن يبدأ في قربانه، فكن ياأخي امّا من ارباب القلوب الذين يشهدون الله بقلوبهم ويشهدون الامر على ماهو عليه الامر في نفسه عندالله، اوالق السمع وانت شهيد، تحظ بدرجة الايمان ، ان لم ترق الى ذروة فلك الاحسان وهوالعلم والشهود والكشف والعيان التي اوتيها الانسان، اعني الكامل، فقام بمظهريته الجامعة الكاملة لله وعرفه حق المعرفة حين قصر عن ذلك الانسان الحيوان وساير المخلوقات في الارضين والسماوات ومن

المبدعات، جمیع الروحانیات السفلیات والعلویات، ولکن الانسان الحیوان،تصرف فی‌فطرته الظاهرة واحدث احکاماً بعقله ووهمه اوبموجب حدسه وظنّه وفهمه فی‌زعمه ومبلغ‌علمه وایمانه وکشفه مقیدالمطلق وحصره فی مقتضی مدرکه‌وموجب فکره وعقله وجرمه بجرمه فی‌حکمه فکان «من‌الاخسرین اعمالاً الذین ضلّ‌سعیهم فی الحیوة الدنیا وهم یحسبون انهم یحسنون صنعاً[1] ، فلهم الفرض والتقدیر والحسبان، ولنا بحمدالله التحقیق والایمان والکشف والعیان والشهود والایقان والعلم والبیان، والحمدلله ولی‌الاحسان.

قال : «رضی‌الله‌عنه» :

فمن شهد الأمر الذی قدشهدته یقول بقولی فی خفاء و اعلان
ولاتلتفت[2] قولاً یخالف قولنا ولا تبذرالسمراء[3] فی‌ارض‌عمیان
هم الصم و البکم الذین اتی‌بهم لأسما عناالمعصوم فی‌نصّ قرآن

یعنی: «رضی‌الله‌عنه» من شهد الحق متعیّناً فی‌الاعیان الوجودیة ، عرف ان دلالاتها علی الحق ذاتیة فطریة وعلومها بموجدها بموجب وجودها وفطرها لابموجب فکرها ونظرها، وهذا العلم‌هوالمعتبر عند معتبرها، ومن لم‌یشهدها کذلك فقد شهد حجابیّات الاشیاء ولم‌یرالحق الموجود المشهود، فعمی عن‌الحق، فاذا اخبر بخلاف مدرکه لم‌یسمع فهو الاصّم، ولیس له ان ینطق بالحق عن‌الحق، فهوابکم، ولذلك نفی‌الله عن‌المحجوبین السمع والبصر والعقل والبیان والنطق منفیاً عندهم وهو شهود وجه‌الحق فی‌کل مشهود والسماع عن‌الحق فی‌کل نطق وناطق والنطق بالحق‌کذلك، «فلهم قلوب‌لایفقهون بها ولهم اعین لایبصرون بها ولهم آذان لایسمعون‌بها»[4] فافهم .

قال «رضی‌الله‌عنه: «اعلم ایّدناالله وایاك ان ابراهیم الخلیل ، علیه

۱- س۱۸ ی۱۰۳-۱۰٤ .
۲ - ولایلتفت -ف-
۳ - ولاتبذل -ف-
٤- س۷ ی۱۷۸ .

السلام، قال لابنه: «انى ارى فى المنام انى اذبحك»[١] والمنام حضرة الخيال فلم يعبرها . وكان كبشاً ظهر فى صورة ابن ابراهيم فى المنام، فصدّق ابراهيم الرؤيا ، ففداه ربه من وهم ابراهيم بالذبح العظيم الذى هو تعبير رؤياه عندالله وهولايشعر . فالتجلّى الصورى فى حضرة الخيال[٢] يحتاج الى علم آخر به يدرك[٣] ماارادالله بتلك الصورة . الاترى كيف قال رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، لابى بكر فى تعبير الرؤيا : «اصبت بعضاً واخطأت بعضاً فسأله ابوبكر ان يعرفه ماأصاب فيه و ماأخطأ ، فلم يفعل، صلى الله عليه وسلم».

قال العبد: حضرة المثال وحضرة الخيال حضرة تجسّد المعانى والحقايق والارواح والانفس و حقايق الصور والاشكال والهيآت الاجتماعية، فمن رأى صورة اوشكلاً اوهيئة ولم يعبرها ولم يؤولها الى مايؤول اليه امر ذلك الشكل اوالصورة والهيئة التى رأى فى الرؤيا، فقد صدّق الرؤيا، ومن عبّرها، صدق فى الرؤيا حيث اعطى الحضرة حقها فعبّرها، فلوعبّر ابراهيم رؤياه صدق ان الذبح هوالكبش ولم يكذب الذبح الواقع بابنه، ولكن كان كبشاً ظهر فى صورة ابنه ، فصدقها ، فارادايقاع الذبح بابنه فماصدق ، اى لم يقع ، وسنذكر سبب ذلك .

قال ، رضى الله عنه : «وقال الله لابراهيم حين ناداه «انى يا ابراهيم قد صدّقت الرؤيا»[٤] [وماقال له قد صدقت فى الرؤيا انه ابنك : لأنه ماعبرها بل اخذ بظاهر مارأى ، والرؤيا تطلب التعبير]».

يعنى «رضى الله عنه» : صدقت تجسد الذبح بصورة ابنك ، وليس كذلك، فان الرؤيا يطلب التعبير والتفسير .

قال، رضى الله عنه : «ولذلك قال العزيز: «ان كنتم للرؤيا تعبرون»[٥]

---

١ ـ س ٣٧ ى ١٠١ .
٢ ـ محتاج الى ـ ف ـ
٣ ـ يدرك به ـ ف ـ
٤ ـ س ٣٧ ى ١٠٥ .
٥ ـ س ١٢ ى ٤٣

ومعنی التعبیر ، الجواز من صورة مارآه الی امرآخر. فکان البقر[1] سنین فی‌المحل والخصب».

یعنی : کانت البقرة العجاف سبع سنین‌فی‌المحل والسمان فی‌الخصب .

«فلو صدق فی‌الرؤیا لذبح ابنه ، وانما صدق الرؤیا فی‌ان ذلك عین ولده ، وماکان عندالله الا الذبح العظیم فی‌صورة ولده ، ففداه لما وقع فی‌ذهن ابراهیم علیه‌السلام : ماهو فداء فی‌نفس الأمر عندالله. فصوّر الحسّ الذبح وصورالخیال ابن ابراهیم ، علیه‌السلام».

یعنی : انّ‌ابراهیم ، لماصدق فی‌حقیقة ایمانه بالله واسلامه‌له ، عوده الله بتجسید الوحی والامورله ، علی‌صورة ماکان یری فی‌منامه ، فکان ، علیه السلام، یری رؤیا غیرهذاالمشهد ، فیقع فی‌الحس، رؤیاه علی‌صورة ماکان‌یری، علیه‌السلام من‌غیر تعبیر یحوج الی‌تفسیر وتأویل وتعبیر ، فصدق بحکم مااعتاد ، هذه‌الرؤیا ایضاً علی صورة مارأی من‌غیر تعبیر ، وکان‌الله قد ابتلاه فی‌ذلك بلاء حسناً ، ای اختبره ، بمعنی اعطاه الخبرة ، فان‌الله ، کان خبیراً خبره مبینّة جلیّة الامر و مبینه عن‌کشفه مقتضی الوهم والخیال بالفکر ، فلما ظهر صدق ایمانه و صدقه فی‌اسلامه واسلام ابنه فی‌تصدیق رؤیا اظهره الله‌له وابان صدق مارأی، ففداه بذبح عظیم ، فعلم ابراهیم ، علیه‌السلام انّ‌الذی رآه فی‌نومه علی‌صورة ابنه ، کان الذبح العظیم ، لاابنه ، لانه ذبح مارأی فی‌المنام ، فلما کذب صورة الذبح الذی رآه، فلم یقدر علی ذبح ابنه، حقق‌الله له‌صورة الذبح وصدق‌ابراهیم ففداه‌بالذبح العظیم و وقع‌به‌صوره الذبح فعلم، علیه‌السلام، عند دلك ان مارأی کان‌کبشاً فی صورة ابنه لمناسبة ذکرنا ، فتذکر .

قال،رضی‌الله‌عنه: «فلورأالکبش فی‌الخیال لعبّره‌بابنه[2] اوبامرآخر».

یعنی «رضی‌الله‌عنه» : کماعبّرالحق‌له رؤیاه بمافداه بالذبح فکذلك لورأی

---

۱ ــ فکانت البقر ــ ف ــ .

۲ ــ لعبرنا عنه ــ ف ــ

امراً فی صورة الذبح لعبره بذلك الامر وهو اسلامه اوبابنه انه صورة اسلامه ، لكون الولد سرابيه .

قال: «ثم قال: «ان هذا لهو البلاء المبين»[١] ای الاختبار المبين ای الظاهر، يعنی: الاختبار فی العلم : هل يعلم مايقتضيه موطن الرؤيا من التعبير ام لا؟ لأنه يعلم ان موطن الرؤيا[٢] يطلب التعبير ففعل، فماوفّی الموطن حقه و صدّق الرؤيا لهذا السبب كما فعل تقی بن مخلد الامام صاحب المسند، سمع فی الخبر الذی ثبت عنده انه، عليه السلام، قال: «من رآنی فی المنام، فقد رآنی فی اليقظة ، فان الشيطان لايتمثّل علی صورتی» فرآه تقی بن مخلد وسقاه النبی ، صلی الله عليه وسلم ، فی هذه الرؤيا لبناً فصدّق تقی بن مخلد رؤياه ، فاستقی[٣] فقاء لبنا، ولوعبّر رؤياه ، لكان ذلك اللبن علماً ، فحرمه الله العلم الكثير[٤] علی قدر ماشرب. الاترى رسول الله ، صلی الله عليه وسلم، اتی فی المنام بقدح لبن قال : «فشربته حتی خرج الرّی[٥] من اظافيری ، ثم اعطيت فضلی عمر» قيل ماأوّلته يارسول الله؟ قال: العلم ، وماتركه لبناً علی صورة مارآه لعلمه بموطن الرّؤيا ومايقتضی[٦] من التعبير».

قال العبد : اعلم ان الامور المغيبة عن العبد ، اذا اراد الله ان يطلع العبد عليها و يشهده ماشاء منها قبل الوقوع، فانه، تعالی، تمثل له ذلك فی منامه فی صورة مناسبة لذلك الامر فی المعنی، كظهور العلم الفطری فی صورة اللبن لكون اللبن غذاء لصورته الجسدية من اول الفطرة، كالعلم الذی هو غذاء روح المؤمن من اول فطرة الروح، وكذلك الماء والعسل والخمر صور علم[٧] الوحی والالقاء والحال

---

١ – س ٣٧ ی ١٠٦ .
٢– ان موطن الخيال يطلب...
٣– فاستقاء
٤– علماً كثيراً –ف– .
٥ – اظفاری
٦ – وماتقضيه من التعبير –ف–
٧ – علوم .خ.

اذا جسدالله لعبده هذه الحقایق علی هذه الصور، فینبغی ان یکون صاحب الکشف الصور الذی یجسّدالله ویمثل له المعانی والامور الغیبیة صوراً مثالیة وامثلة جسدیة محسوسة من الله علی علم آخر من الکشف المعنوی یکشف عن وجه ذلک المعنی المعنی له قناع الصورة الامثلة الالهیة ، وهو کشف عال وعلم شریف، یؤتیه الله من شاء من عباده المصطفین المعتنین، لیس علم التعبیر الذی یأخذونه من کتب التعبیر، وذلک ایضاً بالنسبة الی اول معبر علمه الله تأویله کرسول الله، صلی الله علیه وسلم، و یوسف الصدیق، علیه السلام وابن سیرین ومعبّر قرطبة فی هذه الامة وغیره ممن وجد العلم من عندالله واخذه منه، من مشایخ الصوفیة والمحققین منا .

قال : «وقد علم ان صورة النبّی التی[1] شاهدها الحس انها فی المدینة مدفونة، وان صورة روحه ولطیفته ماشاهدها احد من احد ولامن نفسه کل روح بهذه المثابة .

یعنی «رضی الله عنه» ان صورة العنصریة المشهودة فی الحس مدفونة فی المدینة لایتعلق رؤیة احدبها، والصورة الروحانیة النوریة التی لروحه، صلی الله علیه وسلم، فی مظهریته لله، تعالی، لایراها احد من غیر رسول الله، صلی الله علیه وسلم، ولامن نفسه انه یظهر بتلک الصورة المقدسة، لکونها خاصة بالنبی صلی الله علیه وسلم ، وکذلک صورة روح کل احد لایتمثل بها وفیها الاروحه لاروح احد غیره.

قال: «رضی الله عنه» فتجسد للرائی روح النبی فی المنام بصورة جسده. یعنی بصورة مثالیة شبیهة بصورة جسده ، کمامات علیه لایحزم منه شیئاً فهو محمد ، صلی الله علیه وسلم ، المرئی من حیث روحه فی صورة جسدیة یشبه المدفونة لایمکن لشیطان ان یتجسد بصورة جسده ، عصمة من الله فی حق الرائی ، ولهذا من رآه بهذه الصورة ، یأخذ عنه جمیع ما امر به ونهاه عنه اویخبر، کماکان یأخذ عنه ، فی الحیاة الدنیا من الاحکام علی

حسب مايكون منه اللفظ الدال عليه من نص اوظاهر اومجمل اوماكان .

يعنى: «رضى الله عنه» لاتأويل لماقاله، بل يقتصر على مدلول لفظه، صلى الله عليه وسلم، لكون المراد ذلك المدلول لاغير، ولوكان المراد غيره لقال لفظاً دالاً على ذلك، فما فى الامر جهل.

قال : «رضى الله عنه» فان اعطاه شيئاً فذلك الشىء هوالذى يدخله التأويل ، فان خرج فى الحس كماكان فتلك رؤيا لاتعبير لها .

قال العبد: اذا نزل على روح الرائى من الغيب امر ظهر فى الروح عكس ذلك الامر انعكاساً نفسياً، ثم ينعكس عكس ذلك الى مخيلته ، فيتشكل ويتصور فى الحس المشترك على صورة عكس العكس فيشبه الاصل، فيخرج المنام فى الحس على صورة مارآه فى المنام، و هوكشف صورى، فلاتعبير له .

قال : «رضى الله عنه» وبهذا القدر وعليه اعتمد ابراهيم الخليل ، عليه السلام ، وتقى بن مخلد ، ولماكان للرؤيا هذان الوجهان و علمنا الله فيما فعل بابراهيم وقال له الادب لما يعطيه مقام النبوة علمنا فى رؤيتنا الحق، تعالى، فى صورة يردها الدليل العقلى ان نعبر تلك الصورة المشروع بالحق المشروع ، اما فى حق الرائى اوامكان الذى رآه فيه اوهما معاً ، فان لم يردها الدليل العقلى ، ابقيناها على ما رأيناها ، كمايرى الحق فى الآخرة سواء.

يعنى: «رضى الله عنه» ان الحق اذا تجلى لشخص فى صورة يردّها الدليل العقلى، اولناه بالحق المشروع، كمارأى بعض المسلمين الصالحين فى بلاد الغرب الحق فى دهليز بيته له، فلم يلتفت اليه ولطمه فى وجهه، فلما استيقظ قلق قلقاً شديداً، فجاء الشيخ، رضى الله عنه، واخبر بمارأى وفعل، فلما رأى الشيخ على ذلك الرائى من القلق امراً عظيماً، فقال له الشيخ: اين رأيته؟ قال: فى بيت لى اشتريته، قال الشيخ: ذلك الموضع مغضوب وهو حق للحق المشروع، اشتريته، ولم يجعل مالك منه

ولم تفحق الشرع، فاستدركه، ففحص الرجل عن ذلك، فاذا هو من وقف المسجد وقد بيع بغضب، والرجل لم يعلمه ولم يلتفت الى امره، فلما تحقق رده الى وقف المسجد واستغفرالله، فمثل هذا اذارأى دخله التأويل والتفصيل، واذا تجلى الحق فی صورة لايردها الدليل العقلی، فقدتجلّی لناورأيناه بحمدالله، كماتراه فی الآخرة كالبدر وكمايتجلى لاهل المحشر فی صورة تنكر و يتعوذ منه ويعرف ويسجدله ، سواء بلافرق فی الحكم .

قال «رضی الله عنه» :

فللواحد الرحمان فی كل موطن من الصور مايخفی وماهوظاهر
فان قلت هذاالحق قدتك صادقاً وان قلت امر آخر انت عابر
وما حكمه فی موطن دون موطن ولكنه بالحق للخلق سافر

ای عابر من صورة مارأيت الى مايؤول اليه تأويل الصورة، يعنی رضی الله عنه ان الحق اذا تجلى فی موطن، فليس ذلك الموطن اولى بتجليه من موطن آخر، اذالمواطن بالنسبة الى الحق على السواء، ولكنه، تعالى، بحقيقته يسفر عن وجه الحق للخلق، هذا ظاهر مدلول العبارة، وثم معنى لطيف، كانّه «رضی الله عنه» اليه يؤمی، وهوان الحق اذا تجلى لك، اوللخلق، فانما يتجلى من العين الثابتة التی للخلق، فقد سفر فی تجليه بحقيقته و وجوده عن وجه الحق، ای كشف صورة العين الخلقية الكونية ، وهی شأن من شئونه، كمامرّ، فقوله: سافر للخلق، يعنی كاشف لصورة عين المتجلى له من الخلق .

قال : «رضی الله عنه» :

اذا ما تجلى للعيون ترّده عقول ببرهان عليه تثابر

يعنی «رضی الله عنه» اذاكان التجلى فی صورة محسوسه، واذاكان حقاً فی هذا الطور وعندالله فی نفس الامر، ولكن العقل يتعاظم ذلك بالوهم، ويستكبر ويبرهن بالتنزيه الوهمی، على انه ليس بحق، فانه، يتعالى، ان يظهر محسوساً ،

فی زعمه، للحس فی مبلغ علمه، واذن جاز فی حقه الجهة، وحازه الحیز والوجهة ، وانه، یتعالی عن ذلك علواً کبیراً، هذا غایتهم فی برهانهم، وهو عند التحقیق تنزیه وهمی و تحکم علی الحقیقة بموجب عقله الفکری، والحق نزه نفسه عن هذا التنزیه، فانه، تبارك و تعالی، مع انه تجلی عن التقید بالجهة لذاته فانه سبحانه متجلّ من کل جهة غیر متخل عن وجهة والا انحصر فی اللاجهة وحدّد بغارج الجهة، وهو ظاهر بکل وجهة باطن عن کل وجهة لعدم انحصار حقیقته فی الظهور بالجهة والبطون فی اللاجهة، «اینما تولوا فثم وجه الله»[1] ولکنه غیر مدرك للمقیّدین بمقتضی افکارهم والمتعشقین باوطانهم العرفیة والعادیة واغطاؤهم الضنکة الاعتقادیة واوکارهم ، وهم المقیدون للمطلق الذات فی زعمهم والمتحکمون علیه بالانحصار والتحدید فی مبلغ علمهم بوهمهم، ویتعالی الذات المطلقة والمطلق الذات عن کل قید وحصر، یتعلق بکل حد و طور فی حکم معیّن او امر موزن بمیزان نظری مقنن بقانون فکری عقلاً و حساً تخمیناً اوحدساً، «ماقدروا الله حق قدره»[2]، ولاوفوا النظر حقه فی حقّه .

قال : «رضی الله عنه» :

ویقبل فی مجلی العقول وفی الذی یسمی خیالاً والصحیح النواظر

یعنی «رضی الله عنه» الرؤیة اذا کانت فی صورة عقلیة غیر محسوسة ولامتکیّفة بکیفیة یشبه شیئاً فیها، فالفکر والمبرهن بفکره یقبلانها ویقبلان علیها، ولاینکرانها، وکذلك اذا رأی فی المنام خیالاً، ای صورة خیالیة فان العقل یجیزه ویقبله ویأخذه مقصوراً علی موطن الرؤیا ویعبّره، والصحیح کشفاً، شهود العیون النواظر الیه فی صورة تجلیاته ظاهراً، کماقال: «وجوه یومئذ ناضرة الی ربها ناظرة»[3] فالنواظر الغیر المحجوبة نواظر للحق نواظر الی الحق، غیر حاصرة له فیماتری وتجلی لها.

١ـ س٢ ی١٠٩ .
٢ ـ س٢٢ ی٧٣ .
٣ـ س٧٥ ی٢٢ـ٢٣ .

قال : «رضی‌الله‌عنه» یقول ابویزید البسطامی فی‌هذا المقام : لوان العرش وماحواه مائة الف الف مرّة فی‌زاویة من‌زوایا قلب العارف مااحسّ به فی علمه .

قال‌العبد: کل مادخل فی‌الوجود اوماوجد الی الانسان مثلاً فهو متناه محدود محصور، وکذلك لوقدر مالایتناهی متناهیاً، لکان الظاهر المتعین من‌الحق المطلق بایجاد هذا المقدر انتهاؤه من‌الممکنات بالنسبة الی مالم یتعین بالایجاد من‌غیب الحق اللامتعین تعیناً معیناً، وکل متعین محصور محدود بنفس تعینه وتمیزه من‌المطلق، وقلب العارف الحقیقی لایمتلی بتعیّن معین، بل‌هو فی محاذاة الحق المطلق ابداً.

قال : «رضی‌الله‌عنه» فانه قدثبت ان القلب وسع الحق و مع ذلك مااتصف بالری ، فلوامتلاء ارتوی .

یعنی: «رضی‌الله‌عنه» یظهر العارف من مطلق قابلیته وقلبه لکل تجلّ من‌تجلیات الحق مجلی، یقبل به الی‌التجلی فیقبله ولاینقص ذلك من مطلق قابلیته التی فی‌مقابلة مطلق الغیب الذاتی اصلاً ولایمتلی بذلك فلو امتلا ارتوی ، والمحقق المحنك لایرتوی، وقدقال ذلك ابویزید البسطامی سلام‌الله‌علیه،بل‌الرجل من یتحسّی بحارالسماوات والارض ولسانه خارج یلهب عطشاً . یعنی « رضی‌الله عنه» ان تجلیات الحق الظاهر فی‌السماوات والارض ، لایرتوی لهاالعارف ، فانه لایحس بتجلیات الحق المتعیّن فی‌العرش والکرسی اللذین فیهما السماوات‌السبع والارضون السبع ، کحلقة ملقاة فی‌ارض فلاة ، فانظرماذاتری .

قال : «رضی‌الله‌عنه» ولقد نبهنا علی هذاالمقام : بقولنا :

یاخالق الاشیاً فی نفسه انت لماتخلقه جامع
تخلق مالاینتهی کونه فیك فانت الضیق الواسع

یشیر «رضی‌الله‌عنه» الی الاحدیة الذاتیة ، بمعنی‌انه هوالموجود وحده‌لیس

لغيره حقيقة ولاوجود حقيقة ، فليس خلقه للاشياء خارجاً عنه ، اذلاخارج عنه ، لكونه هوهو وحده، فلاخارج ولاداخل فهوجامع بذاته فى نفسه لمايخلقه من الصور لانه احدية جمع الجميع ، فالكل فيك ، ولولاك لماكان له وجـود ، ان الله يمسك السماوات النورية الاسمائيّة الالهية ، والسماوات الروحانية العلويـة والارض الخلقية الجسمانية ان تزولا، اى تزول الصورة العلوية السماوية والسفلية الارضية على ماذكرنا ، عن الوجود بانقطاع التجلى النورى الوجودى ، فان الكل مع قطع النظر عن التجلى عنه يرجع بالطبع الى عدميّة عينه ، «ولئن زالتا ان امسكهما من احد من بعده انه كان حليماً»[1] ، عند غلو صور الاشياء على الوجود الحق الحامـل الممسك لها ، «غفوراً»[1] ، اى ساتراً بصور الاشياء وجه الوجود الحق المتعين فيها، واظهاره لها بظهور وجهه فيها لمن لايرى غير وجه الحق من كل جهة ووجهة يخلق مالايتناهى كونه ، اى من صور الاشياء فيك ، اى فى عين الوجود الحق من نفسك ونفسك فانه انت الواسع الذى وسعت مالايتناهى من الممكنات الغير المتناهية والا سماء الحسنى التى لايبلغها الاحصاء كذلك بمالايتناهى له من وجودك الحق المفاض على صور الموجودات وماهياتها ومع عدم تناهى الكل فلاخارج عنك فلامحيص ولا مناص ولامحيل[2] ولامهرب ولامخرج لهاعنك يضيق الاشياء التى وسعتها فانت من كونك عينها تسعها من حيث انت احدّية جمعها وتضيق عن نفسك من حيث هى وانت هى، ضاقت عنك يضاق بعضها عن بعضها ، فانت الضيّق بهذا الاعتبار وانت الواسع بالاعتبار الاول .

قال : «رضى الله عنه» :

لـوان مـاقد خلق الله مـالاح بـقـلبـى فجـره الساطـع

فى البيت تقديم وتأخير و تقديره لـوان ماقد خلق الله بقلبى ، اى لوكان فيه ماظهر لائحة مع سطوع نوره الوجودى الذى وسع المخلوقات .

---

١ ـ س ٣٥ ى ٣٩ .

٢ ـ ولامحيد . خ .

قال : «رضی‌الله‌عنه» :

من وسع الحق فماضاق عن خلق فکیف الأمر یا سامع

یعنی : «رضی‌الله عنه» لما وسع قلبی الحق الذی وسعت رحمته کل‌شیء‌فانی یضیق عن خلق وسعه من وسعه وهوالله ، قال‌الله : ماوسعنی ارضی ولاسمائی و وسعنی قلب عبدی المؤمن .

قال : «رضی‌الله‌عنه» بالوهم یخلق کل انسان فی‌قوة خیاله مالا وجودله الا فیها ، وهذا هوالامر العام ، والعارف یخلق بالهمة مایکون له وجود خارج محل الهمة ، ولکن لایزال الهمة تحفظه ولایؤدها حفظه‌ای حفظ ماخلقه فاذا طرء علی العارف غفلة عن حفظ ماخلق عدم ذلك المخلوق الان‌یکون العارف قدضبط جمیع الحضرات وهولایغفل مطلقا ، بل‌لابدّله من حضرة یشهدها، فاذا خلق العارف بهمته ماخلق وله هذه الاحاطة ظهر ذلك الخلق بصورته فی‌کل حضرة وصارت الصور تحفظ بعضها بعضاً فاذا غفل العارف عن حضرة ما اوحضرات».

یعنی من حضرات الوجود علواً وسفلاً.

وهوشاهد حضرة مامن‌الحضرات حافظ لمافیها من‌صور خلقه انحفظت‌جمیع‌الصور بحفظ تلك الصورة الواحدة فی‌الحضرة التی ماغفل عنها ، لان الغفلة ماتعمّ قط لافی‌العموم ولا فی‌الخصوص .

قال‌العبد : خلق العارف بالهمة ، هوباستجماعه فی‌فکره ووهمه علی ایجاد امر وتعلیق الهمّة بذلك وتسلیط النفس علیه ، فان‌الهمة خلاقة، وحیث کان‌موجب وجود ذلك الخلق جمعیة‌الهم علی‌وجوده وجمعیة القلب واستجماع قواه‌والحضور فیجب استصحاب الموجب حتی یبقی مخلوق الهمة بخلاف خلق‌الله ، فانه لیس باستجماع القوی، ولکن لابد من توجهات الاسماء ثم ایضاً، ولیس بالحضورالکلی معه من‌جمیع الوجوه، فانه لایعزب‌عنه شئ اصلاً، بخلاف من‌یخلق بالهمة، فانه

مهما غفل عمّا خلق بطل موجب ظهور المراد فی خلقه، فبطل المخلوق بالهمة ببطلان موجبه، ولكن العارف اذا لم يغفل مطلقاً بل ان غفل عنه من وجه كان حاضراً به من جهة اخرى حفظ بما حضر فی حضرة ما غفل عنه من جهة حضرة اخرى، مثاله اجتمع عارف بقلبه وعلّو همته بكون اوخلق وتكوين كلی اوجزوی ، فانه بمداومة تعليق الهمة و تسليط النفس بجمع الهم والوهم، وجد خارج محل الهمة ذلك الامر المراد، ولكن استمرار وجوده يتوقف على استمرار موجبه وهو الحضور والجمعية، فمهما غفل انخلع الوجود عن تلك الامور ولاسيّما اذا علق همته بكون ثم غاب عن موطن الحس و حضرة الشهادة بالنوم مثلاً، فلا يبقى موجب ظهور ذلك الامر لعدم تعلق همته بذلك، اذذاك، فيعدم ولكن العارف بعالم الحس وعالم الخيال والمثال وارتباط بعض هذه الحضرات بالبعض بالحق لايغفل عن صورة ماخلق فی حضرة الحس وهو فی عالم المثال اوفی الخيال يشهدها مخلوقة فيها موجودة فيحفظها فينحفظ تلك الصورة المثالية اوالخيالية صورته الحسّية ، فافهم ، ان شاءالله، فقيه دقة، فالطف وتلطف .

قال : «رضی الله عنه» وقداوضحت هنا سرّاً لم يزل اهل الله يغارون على مثل هذا ان يظهر ، لما فيه من رد دعواهم انهم الحق ، فان الحق لايغفل والعبد لابدله ان يغفل عن شیء دون شیء ، فمن حيث الحفظ لما خلق له ان يقول انا الحق ، ولكن ماحفظه لها حفظ الحق .

قال العبد: انما يغارون على ظهور مثل هذا السّر على ان يطلع عليه الدخيل المدعی فيعلم الفرق بين الخلقين والحفظين فيرد عليهم .

قال : «رضی الله عنه» فقد بينا الفرق ، ومن حيث ماغفل عن صورة اوحضرتها فقد تميز العبد من الحق، ولابدّان يتميز مع بقاء الحفظ لجميع الصور بحفظه صورة ماواحدة منها فی الحضرة التی ماغفل عنها ، فهذا حفظ بالتضمن ، وحفظ الحق ماخلق ، ليس كذلك بل حفظه لكل صورة

على التعين، وهذه مسألة اخبرت انه‌ماسطرها احد فی‌کتاب لااناولاغیری الا فی‌هذا الکتاب فهی یتیمة الوقت فریدته ، فایاك ان تغفل عنها ، فان تلك الحضرة التی یبقی لك الحضور فیها مع الصورة ، مثلها الکتاب الذی قال‌الله فیه : «مافرطنا فی‌الکتاب من‌شیء»[1]، فهو الجامع للواقع وغیر الواقع ولایعرف ماقلناه الا من‌کان قرآناً فی نفسه .

یشیر «رضی‌الله‌عنه» الی ان الانسان الکامل هوالجامع لجمیع الحضرات‌فاذا غاب عن الحس ودخل عالم المثال، فان حضوره یستصحب معه صورة ماغاب عنه فی‌الحس بعد خلقه بهمته، فیحضر بمثال صورة ماغفل عنه فیبقی ذلك المخلوق فی الحس موجوداً ، وهذا لیس الا للجامع الکامل، وله درجة القرآنیة الجمعیة الاحدیة والابرار والمتقون بالتقوی العرفی، یجعل‌الله لهم فرقاناً، والمقربون لهم القرآن الجامع وفرقانهم ارفع فرقان و تقویهم اعظم تقوی.

قال : «رضی‌الله‌عنه» فان المتقی الله یجعل له فرقانا ، وهومثل ما ذکرنا فی‌هذه المسألة فیما یتمیزبه‌العبد من الرب ، وهذا الفرقان ارفع فرقان .

قال: فوقتاً یکون العبد ربّا بلاشك، یعنی الربوبیة العرضیة من‌کونه رب المال والملك، والملك عرضت للعبد منه، فحالت بینه و بین تحققه بالعبدانیة المحضته التی ماشأنها ربوبیة ولاشأنها تصرف والوهیة .

قال : «رضی‌الله‌عنه» ووقتاً یکون العبد عبداً بلاافك

یشیر «رضی‌الله‌عنه» الی ان العبد اذا شاب عبودیته ربوبیته، فعبودیته و عبدانیته بالافك، ماهی خالصة، لان العبدانیة لوکانت خالصته لله ماشابها ربوبیة، کمایکون للعبد فی‌وقت لایتصف فیه بالربوبیة ولم یضف الی نفسه فعلاً ولااثراً، وامسك عن‌التصرفات النفسیة الا ما امر به‌الشر فافهم .

---

۱ ــ س٦ ی۳۸ .

ثم اعلم: ان الوقت الذى يكون العبد الكامل فيه ربّاً هو وقت خلافته عن الله، فاذا نصّ على خلافته فهو الجامع اذن بين العبودية العظمى والربوبيته الكبرى، عبدالله رب للعالمين بالخلافة، فان الخليفة على صورة مستخلفه وربه تخلفه ربّاً للعالمين ، وصورته التى خلقه اى الخليفة عليها هى الربوبية، فافهم، والوقت الذى يكون العبد عبداً بلافك، هو زمان استخلافه لله، بعد ان الله كان مستخلفاً له، وكان خليفة الله، فصار مستخلفاً لمستخلفه تحققاً بالعبودية العامة والمعرفة التامة ، كقوله، صلى الله عليه وسلم، فى هذا المقام: اللهم انت الصاحب فى السفر والخليفة فى الاهل، فخلف الله على اهله، وهو صاحبه فى سفره اليه ومنه وفيه، فافهم ، فهو الجامع بين الخلافة والاستخلاف، وهو مقام الخلة العظمى التى اشار اليه الخليل، انما كنت خليلاً من قراء وراء، وهو ظاهر الخلافة المحمدية اذهبوا الى محمد، فانه الخليل والحبيب، فان الخليفة شغل بخلافته لله احبه الله، وقال رسول الله، صلى الله عليه وسلم، فى آخر امره، وهو على الطرفاء، انى ابرء الى الله ان اتخذ احد منكم خليلاً، ولو كنت متخذاً خليلاً لاتخذت ابابكر خليلاً، ان الله اتخذنى البارحة خليلاً كما اتخذ ابراهيم خليلاً، اوتيت مفاتيح خزائن السماوات والارض .

قال : «رضى الله عنه» :

فان كان عبداً كان بالحق واسعاً وان كان ربّاً كان فى عيشة ضنك
فمن كونه عبداً يرى عين نفسه و تتسع الآمال منه بلا شكّ

قال العبد: اذا تحقق الانسان الكامل بالاستخلاف و تثبت فى مركزية فلك العبودية العظمى، كان بلاشك واسعاً بالحق و وسعه الحق بكل شىء، فانه فى وكالة الحق وكفالته بربوبيته، وهو رب بالحقيقة، فيتسع آمال العبد فى الله حقيقة، فان للامال والآملين فى فيحاء فضاء ربوبيته، تعالى، مجالاً جليلاً وظلاً ظليلاً، وان كان ربا وظهر بربوبية عرضية، لزمه القيام بربوبية من ظهر بعبوديته، وحينئذ لم يقم بذلك حق القيام فان الخليفة وان كان فيه جميع مايطلبه الرعايا، ولكن ذلك

غير ذاتی‌له بل مجعول فيه‌وله، فقيامه بربوبيته العالم بجعل‌الله ، وان‌كان قبول ذلك باستعداد غير مجعول، ولكن الفرق بين الربوبية الذاتية والربوبية العرضية بيّن، وان‌كان الكل حقاً للكل فی‌الحقيقة ولكن لكل من‌الكل مستند اصيل فی الكل هوله ذاتی كالنقايص والمذام والانفعال والتأثر والفقر والعبودية، فانها ذاتية للعبد والكون وللموجود الحق من‌حيث تعيّنه فی‌العبد لابالذات، وللكون من‌حيث اتصافه بالوجود فافهم.

قال : «رضی‌الله‌عنه» :

ومن‌كونه ربا يرى الخلق كله يطالبه من‌حضرة الملك والملك

يعنی: «رضی‌الله‌عنه» اذا ظهر بربوبية الخلافة توجه الملك والملكوت و الجبروت بمطالبة حقوقها منه، اذلابدّ للخليفة ان‌يقوم بجميع ماللرعايا ولاشك انه يعجز عن ذلك لكون ربوبيته غير ذاتية .

قال : «رضی‌الله‌عنه» :

و يعجز عما طالبوه بذاته لذا كان بعض العارفين به‌يبكی

وفی اكثر النسخ لذاته، بعض‌العارفين لعلمه بعدم قيامه بربوبيته العالم وفيه حذف الياء من‌ترى، فكان يبكی حين طولب بمالم‌يحضره بالفعل‌فی‌بعض‌الاوقات.

قال : «رضی‌الله‌عنه»

فكن عبدرب لاتكن رب‌عبده فيذهب‌بالتعليق فی‌النار‌والسبك

قال : «رضی‌الله‌عنه» فص حكمة علية فی‌كلمة اسماعيلية ان مسمی الله احدی بالذات كل بالاسماء

قال‌العبد: يعنی «رضی‌الله‌عنه» ان المسمی بالله فی‌ذاته واحد احد له احدية جمع قهرت وغلبت الجمع، فكان احديا بالذات، فهو وان‌كان بالذات احد بالكنه واحد، وله نسب ذاتية كثيرة، فانه نصف الاثنين و ثلث‌الثلاثة وربع الاربعة وغير ذلك من‌النسب، التی لاتتناهی، والواحد عين الكل فی‌الوجود والكل فيه واحد،

فهو كل بهذه النسب ، لانه احدية جمع الجمع، فهو بذاته كامل الذات بالذات .

قال : «رضى الله عنه» فكل موجود ماله من الله الاربه خاصة، يستحيل ان يكون له الكل .

يريد «رضى الله عنه» ان الموجودات كلها وان كانت تحت ربوبية الله، والهيته، والله هو الرب[1] الارباب، ولكن كل جنس جنس ونوع نوع و شخص شخص له خاصته من مطلق ربوبية الله تربيه وتقوم له بربوبية خاصة، لاتصلح ولاتصلح الا لذلك الموجود المخصوص، كالربوبية الظاهرة من مطلق ربوبية الله للنير الاعظم مثلاً وعليه وفيه وبه ربوبية بالملك والالوهة والسلطنة والغلبة والنور والحياة والتسخير ومايلائم ويشاكل هذه الحقايق، والتى يختص بالمريخ مثلاً من العلويات ربوبية القهر والغلبة والشدة والاستعلاء والقتل والفتك والاحراق والظلم والجور وما شاكل ذلك، فهذه حقايق قامت بربوبية المريخ يستدعى من الله تعيّن الربوبية بالنسبة اليه فيه وعليه من حضرة الاسم القادر القوى القاهر الشديد الغالب، ومنه وفى المخلوقات المنسوبة الى فلكه الغالب على امزجتهم واخلاقهم وافعالهم وآثارهم ماذكرنا من الحقايق فافهم، ان شاء الله، وكذلك الربوبية الخصيصة بالمشترى ، فارواح ذلك وملائكته بخلاف جميع ماذكر فى المريخ من العلم والحلم والصلاح والعفة والرحمة والرأفة واللطف والطاعة لله والعبادة وماشاكل ذلك فيتعين من مطلق الربوبية لكل واحد من المربوبين العلويات والسفليات ربوبية خاصة، وهى حصة من مطلق الربوبية، فان ذلك الموجود من النوع او الشخص الانسانى مظهر لله رب العالمين، من حيث تلك الربوبية الخاصة، وهو لها كالتمثال والصورة الظاهرة ، فان عبد فهو حجابية ذلك الاسم وصورته، والحق من حيث ذلك الوجه ربه.

قال : «رضى الله عنه» :

فلكل شخص اسم هو ربه ذلك الشخص جسم وهو قلبه

١- لرب- الاربابى .

فيستحيل انيكون لكل واحد واحد مجموع ماللربوبية الكلية الالهية الاحدية الجمعيّة .

قال : «رضى‌الله‌عنه» واما الاحدية الالهية ، فمالاحدفيها قدم، لانه لايقال لواحد منها شيء ولآخرمنها شيء، لانه لايقبل‌التبعيض .

يعنى : «رضى‌الله‌عنه» ان الاحدية الذاتية القائمة بسمى‌الله، لاينقسم ولا يتبعّض ولايتجزى، فهى الذات الاحدية الجمعية .

قال : «رضى‌الله‌عنه» فاحدية‌الله مجموع كله بالقوة .

يعنى : «رضى‌الله‌عنه» ان جميع الربوبيات المتعينة فى جميع المربوبين من جميع المربوبين من جميع الحضرات الالهية الاسمائية فى‌الاحدية الذاتية الالهية بالقوة والاجمال، قدتفصلت فيهم وبهم بالفعل .

قال : «رضى‌الله‌عنه» والسعيد من‌كان عندربه مرضياً وما ثم‌الاهو عندربه ، لانه‌الذى يبقى عليه ربوبيته، فهوعنده مرضى فهو سعيد، ولهذا قال سهل «رضى‌الله‌عنه» ان للربوبية سرّاً وهوانت يخاطب كل عين عين، لوظهر لبطلت الربوبية، فادخل عليه‌لو وهو حرف‌امتناع‌لأمتناع‌فهو يعنى ذلك السرّ ، لايظهر فلاتبطل الربوبية، لانه لاوجود لعين الا بربه فالعين موجودة دائماً ، فالربوبية لاتبطل دائماً .

يريد ، «رضى‌الله‌عنه» ان الربوبية لماكانت من‌الحقايق الاضافية، فلاتحقق‌لها الابطرفيها، فيتوقف ظهورها على عبد مربوب، والمفهوم من‌الربوبية عرفاًان‌يتوقف عليه المربوب، ولمالم‌يظهر الافى‌كل عين‌عين من‌المربوبين، كان‌كل عين‌عين سرّها الموجب لظهورها وتحققها، فلوظهر هذاالسرّ لبطلت الربوبية المفهومة عرفاً ولم تبطل حقيقة، لان الاعيان لايظهر ابداً بل‌هى على حالها فى‌غيب الله، فلاتبطل الربوبية ابداً .

قال : «رضى‌الله‌عنه» وكل مرضى محبوب‌وكل مايفعل المحبوب

محبوب فكله مرضيّ ، لانه لافعل للعين ، بل الفعل لربها فيها ، فاطمأنت العين ان يضاف اليها ، فعل ، فكانت راضية بمايفعل فيها وعنها من افعال ربها ، مرضية تلك الافعال ، لان كل فاعل وصانع راض عن فعله وصنعته، فانه وفى فعله وصنعته حق ماهى عليه .

قال العبد: لمّا كان المربوب هو الذى يظهر ربوبية الرب ويبقى عليه ربوبيته ومطلوب الرب من المربوب، ان يكون مظهراً له، يظهر فيه افعاله وآثاره، كمايحب ويرضى، فقامت عين المربوب بما اراد ربه منه من اظهار عينه، فكان مرضياً محبوباً لقيامها بما احب ورضى، والعين تحت الربوبية مسخرة طوعاً مطمئنة قد مكنّت ربها الظاهر فيها ان يظهر عليها وعنها افعاله، فالفعل فيها اذن للرب لا لها، والرب راض بفعله لعلمه ان ذلك الفعل المطلوب المحبوب لايمكن وجوده الا فى هذا المربوب المحبوب، فرضى الرب عن عبده ورضى العبد عن ربه فى كل مافعل فيه وبه، فهو راض مرضى محبوب.

قال : «رضى الله عنه» «اعطى كل شىء خلقه ثم هدى»[1]، اى بين انه اعطى كل شىء خلقه، فلايقبل النقص والزيادة .

لما رضى كل رب من الاسماء الالهية و حقايق الربوبية من الاعيان مظهراً اظهر عليه وفيه وبه افعاله وآثاره، كمايحبّ ويرضى، وقد وفى للمظهر حقه فقد اعطى لكل شئ خلقه، بموجب مايقتضى خلقيته، فبين له بفعل ربها فيها، انها كانت على هذا الخلق والخلق الذى ظهر فيها وعليها .

قال : «رضى الله عنه» فكان اسماعيل ، عليه السلام ، بعثوره على ماذكرناه عند ربه مرضياً[2]، وكذا كل موجود عند ربه مرضى ، ولايلزم اذا كان كل موجود عند ربه مرضياً ، ان يكون مرضيّاً عند رب عبد آخر، لانه ماأخذ الربوبية الا من كل ، لامن واحد ، فما تعين له من الكل الا

١ ــ س ٢٠ ى ٥٢ ٢ــ س ١٩ ى ٥٦ .

ماینا سبه ، فهو ربه ، ولایأخذ احد من حیث احدیته .

یعنی: «رضی‌الله‌عنه» ان حصّة کل احد من مطلق الربوبیة، وان کانت معینة مخصوصة، ولکنها ماتعینت ولاتخصصت الا من الکل بحسب خصوصیته، فناسب خصوص قابلیته من مطلق الربوبیة ماقتضته، فرضی کل واحد من الرب والمربوب بصاحبه لمناسبة معه ، ولایلزم ان یناسب تلك الربوبیة المخصوصة بخصوصیة عین اخری، هذا مالایکون له ابداً، فان الخصوصیات تمیزت بعضها عن بعض بما به المباینة والامتیاز، فلایتشارك فی الخصوصیات فیکون کل عین مرضیة عند ربها خاصة، فلو اخذت الربوبیة من واحد معیّن واخذ منه کذلك غیرها، لکانت الربوبیة المعینة المخصوصة مشترکة ولکن المخصوصة غیر مشترکة، فما اخذت کل عین عین الا من کل فیه مجموع ماللکل بالقوة، فلایظهر بالفعل الا بما یعینها ومایعینها الاخصوصیات الاعیان بحسبها.

قال : «رضی‌الله‌عنه» ولهذا منع اهل الله التجلی فی الاحدیة، فانك ان نظرته فهو الناظر نفسه ، فمازالت ناظراً نفسه بنفسه ، وان نظرته بك فزالت الاحدیة بك وان نظرته به فزالت الاحدیة ، لان ضمیر التاء فی نظرته ماهو عین المنظور ، فلابد من وجود نسبة ماقتضت امرین ناظراً و منظوراً، فزالت الاحدیة ، وان کان لم یرنفسه الا بنفسه و معلوم انه فی هذا الوصف ناظر منظور ، فالمرضّی مایصح ان یکون مرضیّاً مطلقاً الا اذا کان جمیع مایظهر به من فعل الراضی فیه .

یعنی : «سلام‌الله‌علیه» اذا امتعنت التجلیات فی الاحدیة، فلایظهر التجلی ابداً من احدیة الذات فیه کل مایطلبه الاستعدادات مایقتضیه ذاته، لاغیر، فکل احد مرضّی عند ربه لامطلقاً، فلو کان مرضیاً مطلقاً لظهر به وفیه وعلیه جمیع مایطلبه الربوبیة الکلیة من الافعال والاحوال والاخلاق والآثار ولیس کل احد بهذه المثابة، ولکن الانسان الکامل الذی فیه جمیع المظهریات بالفعل.

قال : «رضى الله عنه» ففضل اسماعيل ، عليه السلام، غيره من الاعيان بما نعته الحق من كونه عند ربه مرضيّاً ، وكذلك كل عين مطمئنة ، قيل لها «ارجعى الى ربك»[1] فما امرها ان ترجع الا الى ربها الذى دعاها ، فعرفته من الكل راضية مرضية ، «فادخلى فى عبادى و ادخلى جنتى»[2] من حيث مالهم هذا المقام ، و العباد المذكورون هنا ، كل عبد عرف ربه، واقتصر عليه ، ولم ينظر الى رب غيره مع احدية العين لابد من ذلك ، وهو ظاهر .

يعنى : «رضى الله عنه» العباد الذين فيهم تدخل النفس المطمئنة تحت اوامر ربها ونواهيه وافعاله، اذا دعيت الى ربها، فاجابت النداء راضية مرضيّة فلابد ان تدخل فيهم، فان المقام بينها وبينهم لكونهم جميعاً راضين مرضيين مطمئنّين مدعوين.

قال : «رضى الله عنه» وادخلى جنتى التى بها سترى وليست جنتى سواك ، فانت تسترنى بذاتك ، فلا اعرف الا بك ، كما انك لا تكون الا بى، فمن عرفك عرفنى وانا لا اعرف فانت لا تعرف ، فاذا دخلت جنته دخلت نفسك فتعرف نفسك معرفة اخرى غير المعرفة التى عرفتها حين عرفت ربك بمعرفتك اياها ، فتكون صاحب معرفتين معرفة بـه من حيث انت و معرفة به بك من حيث هو لا من حيث انت .

قال العبد: اشتقاق الجنة من الستر وكل جنة تجنّ ارضها بما عليها من النبات والشجر، وهى بالنسبة الى اهل الجنة مقامات ومنازل يلايمهم كل الملائمة، فكل عبد مرضىّ عند ربه يلائمه بكونه مظهر آله فى جميع مايحب ويرضى ان يظهر فيه ربه، فهو جنة ربه حيث ظهر به وسترهو فى مظهريته، فجعل العبد نفسه وقاية لربه وجنّة له من الافعال والآثار المذمومة عند من لا يرضاها من الارباب والعبيد، فاضاف الى نفسه جميع المذام وهى بالاصالة افعال وآثار لربه فيه، فصار وقاية ربه عن السنة

اهل‌الذم والمذام، وهدفاً لسهام الطعن والملام وجعل ربه وقایة له فی‌جمیع‌المحاب والمحامد، فاضافها جمیعاً الی ربه جنة له فلایضاف المحامد الیه من‌حیث هو بل الی ربه واستتر هو بربه عن‌اضافة المحامد، کماستر ربه عن‌المذام، فکما ان العبد لایکون موجوداً الابربه ، اذ هوکون، فکذلك الرب لایکون ظاهراً متعیناً فی عینه الا بالعبد، فهو مظهر ومظهر والناظر فیه وبه، فینظره فلایعرف الابه، واذ قدثبت ان الله لایعرف بالحقیقة، فعبده الذی هو مظهره الاکمل لایعرف بغیره، فاذا نادی‌کل رب عبده الیه وامره بالدخول فی‌جنة ربه، دخل العارف نفسه،فیعرف انه مظهره ومجلاه هو عبده وهو مولاه وهو عرشه ومستواه، ولاینفك ربه یحبه ویرضاه، ولایزال عبده یعرفه ویهواه، فلابدّ لکل منهما عن‌الآخرکما قلنا فی هذا المقام ؛

شعر :

فما انفك یرضانی بکل محبة وما زلت اهواه بکل مودة
فممتنع عنه انفصالی و واجب وصالی بلاامکان بعد وقربة

فحینئذ یعرف العبد نفسه لربّه وبه‌غیر المعرفة المعینة الاولی وفی‌هذه المعرفة یضاف الیه‌کل مایضاف الی ربه من‌الکمالات و یضاف الی ربه‌کل مایضاف الیه من‌المظهریات ، فیعرف نفسه بربه بعد معرفته ربه بنفسه ، طرداً و عکساً جمعاً وفرادی دائماً ابداً، فیعرف ربه ونفسه من‌حیث ربه لامن حیث‌هو، وکان یعرف ربّه من‌حیث نفسه لامن‌حیث‌ربّه، فحصل له‌الجمع بین المعرفتین والتحقق بالحسنیین .

قال: «رضی‌الله‌عنه» فانت عبد وانت رب لمن‌له فیه انت عبد وانت رب وانت عبد لمن له فی‌الخطاب عهد، انت عبدله من‌حیث ظهور سلطانه علیك، وانت‌رب له من‌حیث ظهور سلطانك به علی من‌دونك وعلیه ایضاً من‌حیث اجابته لسؤالك، فما انت علی‌کل حال الا تعیّناً من تعیّناته وتجلیاً من تجلیاته، وانت رب ایضاً من‌حیث

ظهور الربوبية بك وفيك لرب خاطبك بخطاب «الست بربكم»[1] فقلت بلى بين العباد الراضين بربوبيته المرضيين عنده حين قالوا ماقلت، فنالوا مانلت وماتوجه الخطاب من الاحدى الذات اليك خاصّة.

قال : «رضى الله عنه» فكل عقد عليه شخص يحلّه من سواه عقد .

فان عبداللطيف والرؤف على عقد وعزيمة يحلّ العقد والعزيمة التى عليه القهار والمعذب، وعبد الظاهر على اعتقاد وعلم يحله عبدالباطن، وهكذا بين جميع المربوبين والارباب من غير تخليط ولاتخبيط بين المقامات والعقايد.

قال : «رضى الله عنه» فرضى الله عن عبيده فهم مرضيون و رضوا عنه، فهو مرضى ، فتقابلت الحضرتان تقابل الامثال، والامثال اضداد ، لان المثلين ، يعنى حقيقة لايجتمعان اذلايتميزان ، وماثم الا متميز ، فما ثم مثل فما فى الوجود ضدّ، فان الوجود حقيقة واحدة، والشىء لايضاد نفسه .

قال العبد: «ايده الله به» حضرات الارباب تقابل حضرات العباد تقابل الامثال، وذلك لان كل واحدة من الحضرتين مرضية عندالاخرى راضية بها، فالمثلية بين الحضرات تامة ، فالتضاد كذلك عامة لتقابل احديهما الاخرى تقابل الضدّ الضدّ، اذالمثل الحقيقى كالضدّ، لعدم اجتماعه مع نده اى بمثله حقيقة، اذلاتميز لايهما فرضت عن الآخر، واذلاتميز فلابينية، واذلابينية فلاثنينية، فلاضدية فلامثلية ، فماثم الا واحد، فهوهولا غيره ، فالو جود حقيقة واحدة تعينت فى مراتب متميزة عقلا ، فماثم عقلا الامتميز بخصوصه ، فماثم مثل يوجب الاثنينية ، فالمظهرعين الظاهر، والظاهرعين المظهر، فانظر تشهد ..

قال : «رضى الله عنه» :

فلم يبق الا الحق لم يبق كائن فما ثم موصول و ماثم باين

---

١ – س٧ ى١٧١ .

بذاجاء بُرهان العیان فلاارى بعینی الا عینه اذاعاین
ذلك لمن خشی ربّه ان یکونه لعلمه بالتمییز

فوقف علی مرکزعبدانیته مرضیاً عندربه لکونه راضیاً بربوبیته له وعلیه و رضی‌به ربّه‌له لرضاه بعبودیته وربوبیته ربه وله وعلیه وفیه ، فافهم .

قال : «رضی‌الله عنه» دلنا علی ذلك ای‌علی‌التمییز جهل اعیان فی‌الوجودبما اتی‌به عالم فقد وقع التمییز بین العبید یعنی بین‌العارف وغیرالعارف وهذااقل ما فی‌الباب .

قال: «رضی‌الله‌عنه» فقد وقع‌التمییز بین الارباب، ولولم‌یقع‌التمیز لفسّر الاسم الواحد الالهی من جمیع وجوهه بما یفسر به‌الآخر ، والمعز لایفسر یتفسیر المذل ، لکنه هو من وجه الاحدیة .

یعنی «رضی‌الله‌عنه» انه یفسر الاسم الواحد من‌جهة احدیة الذات بما یفسّر به‌غیره ضداً کان اونّداً، لانه من‌حیث احدیة ذاته‌کلها ولاضدله ولانّد، والاسماء اضداد وانداد، فافهم.

قال : «رضی‌الله» کماتقول فی‌کل اسم انه دلیل علی الذات و علی حقیقته من‌حیث هو فالسمی واحد، فالمعز هوالمذل من‌حیث المسمی و المعز لیس المذل من‌حیث نفسه وحقیقته ، فان المفهوم یختلف‌فی‌الوهم من‌کل واخد منها .

قال‌العبد: تقرر فیما مضی ان‌لکل اسم دلالتین دلالة علی‌الذات المسماةبه ، ودلالة علی حقیقة مخصوصة بها یمتاز عن غیره، فبالاول هوالمسمی عینه فیوضع ویحمل علیه سایرالاسماء، کماهو مذهب ابن‌قسی، وبالثانی هو غیره لتمیزه عنه بخصوصه ، وان‌کان خصوصه فیه ایضاً.

قال: «رضی‌الله‌عنه» فلاتنظر الی الحق و تعریه عن‌الخلق .

یعنی : «رضی‌الله‌عنه» ان‌الخلقیة یستدعی الحقیّة ویستلزمه لزوم المربوبین

للارباب واستلزام الارباب للمربوبين، فيجب على الناظر المحقق ان يدقّق نظره، ولاينظر الى الحق الخالق الرب الاله، بلامخلوق مربوب مألوه من الخلق.

قال: «رضى الله عنه» ولاتنظر الى الخلق وتكسوه سوى الحق.

يعنى: انه ان نظر الى الخلق عرياً عن خلعة الوجود الحق، رجع الى عدميّته الاصلية، فان الخلق لفظ معترى على الحق، فاذا عريته عن الحق لم يبق ماتسميه به، وما الخلق الا اختلاق، فافهم. وظهور الخلق فى رأى العين، وان كان ظهور الآل «كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء»[1]، انما هو بخلعة تجلى وجوده فى بعض مراتب شهوده، فلو نظرت بخلع الخلع الوجودية الحقية عنه، لم يبق شيئاً ولم يكن شيئاً «حتى اذا جاءه لم يجده شيئاً»[1]، فعند ذلك، لورزق الناظر بصراً حديداً ونظراً شديداً وعلماً جديداً، «لوجد الله عنده فوفيه حسابه»[1]، ان الظهور والشهود والتعين والوجود له وحده، ان يكون معه غيره فى وجوده الذى هو هو.

قال: «رضى الله عنه»:

ونزهه وشبهه وقم فى مقعد الصدق وكن فى الجمع ان شئت وان شئت ففى الفرق

يعنى «رضى الله عنه» اذا اثبت عبداً وربّاً، فقد اشركتهما فى الوجود، وهذا عين التشبيه، وان قلت بوجودين خصيصين بالعبد والرب على التعيين، فقد ثنّيت وميزت حقيقة والحقيقة واحدة ليس الاهى وان نزهت الحق ان يكون معه غيره فى الوجود مع وجودك فيه او شهوده فيك او قلت بهما معاً دائماً، فقد نزهّت الحق حق التنزيه و تحققت بحقيقة التنزيه النزيه، وشبهت فى موضع التشبيه بعين التنزيه وقمت اذن فى مقعد الصدق وقعدت على المقام الحق، واذا عرفت ان لاوجود الا لعين واحدة هو الحق، فان عددت فكنت فى الفرق والخلق، اووحدت فكنت فى الجمع المطلق وانت اذن انت ولك ذلك.

قال: «رضى الله عنه» تجز بالكل ان كل تبدى قصب السبق.

---

١ ــ س ٢٤ ى ٣٩.

یعنی«رضی‌الله‌عنه» اذاکنت‌فی‌الجمع فقداثبّت‌مالکل منهمالکل‌منهما، فاثبتت وجودالحق‌خلقاً واثبت‌وجود الخلق‌حقاًوشهدت ایضاالحق‌حقاوالخلق خلقاًولم‌یفتك اذاذلك‌شهود، فکنت‌انت‌الحایزقصب‌السبق‌دونه، فان‌کل‌احد لیس الاهو وانت‌تشهد الانیات فی‌الهویات والهویات فی‌الانیات جمعاً وجمع‌جمع، فانت کماقال فلاتفنی ولا تبقی ولاتفنی ولاتبقی، ولایلقی علیك الوحی‌فی‌غیر ولاتلقی، اذلاغیر،بل‌منك من‌کونك هوالیك من‌کونك انت، وذلك انك اذاکنت فی‌مقامی الحقیة والخلقیة والربوبیة والعبودیة معاً غیر حاصر ولامحصور، بل‌مطلقاً مطلقاً، فلاتفنی‌من‌کونك احدهما اوهما معاً فی‌الآخر، ولاتبقی علی انیه مخصوصة معیّنة خلقیة اوحقیة بلاخلقیة اوحقیة ، وکان شهودك اذن‌انه لایفنی‌الخلق عن‌الحق ولایبقی‌الحق دون الخلق، بل‌اثبتّهما واحداًلامعاً فی‌وجود واحد، فافهم، وهذا غایة الحمد، والحمدلله

قال: «سلام‌الله‌علیه» الثناء یصدق الوعد لایصدق الوعید، والحضرة الالهیة یطلب الثناء المحمود بالذات .

یعنی : «رضی‌الله عنه» لماکان الثناء هو تعریف المثنی علیه ، بماهوعلیه من النعوت، فیصدق ان‌یکون التعریف بالمذموم اوبالمحمود، ولکن الالهیة من‌کونها احدیة جمع جمیع الکمالات لهامرتبة تطلب الکمال بالذات ، فتطلب الثنأ بالمحمود فی‌الوعد ، اذلایحمد موعداو متوعد علی وعیده اوایعاده

قال: «رضی‌الله‌عنه» فیثنی علی الحضرة الالهیة بصدق‌الوعدلابصدق الوعید بل‌بالتجاوز ، «فلاتحسبَّن الله مخلف وعده رسله»[1]، لم‌یقل ووعیده ، بل‌قال : «وتتجاوز عن‌سیئاتهم»[2] ، مع‌انه توعد علی ذلك، فاثنی علی اسماعیل بانه‌کان صادق الوعد ، وقدزال الامکان‌فی‌حق‌الحق.

یعنی : «سلام‌الله علیه» زال‌امکان تحقیق وعید بتحقق تحقیق وعده .

۱- س۱٤ ی٤۸ .

۲- س٤٦ ی۱۵ .

قال : «رضى الله عنه» لما فيه من طلب المرجّح.

لان اسماعيل اذا اثنى الحق عليه بصدق الوعد ومن جملة ماوعدالحق هو التجاوز وعدم تنفيذ الوعيد «فمايرسل بالآيات»[٣] آيات الوعيد «الاتخويفاً»[٣]، و لعلهم يتقون ، فماالمرجح اذن لايقاع الوعيد وايجاد عين الايعادمع سلامة المعارض النافى لذالك وانلايثنى على الحق بصدق وعده مع صدق الثناء على اسماعيل الذى هو من جملة صدق وعدالحق ، بل الثناء، على الله ولله، فى الوجهين لمن فهم، والله الملهم.

قال : «رضى الله عنه» :

فلم يبق الا صادق الوعد وحده وما لوعيد الحق عين تعاين
وان دخلوا دارالشقاء فانهم على لذة فيها نعيم مباين
نعيم جنان الخلد والامر واحد و بينهما عند التجلّى تباين[١]
يسمى عذاباً من عذوبة طعمه وذاك له كالقشر و القشر صاين

قال العبد : «ايّده الله به» تقرر «رضى الله عنه» ان مواعيدالله لعبيده ، لابد من تصديقه ، فان الله يحقق مواعيده بخلاف ايعاده وتهديده ، فان الله يعفو ويتجاوز ولايؤاخذ بما اوعد وتوعّد ، كماقال بعض التراجم فى مقام العفو

شعر

وانى اذا اوعدته اوعدنه لمخلف ايعادى وتنجّز موعدى

وبعدان قررماتقرر، بين وعين ان العبيدوان استحقوا العقاب و دخلوا دارالشقاء وهى جهنم، فلابدان تسبق رحمته غضبه فى الاخير، فينقلب العذاب عذاباً عنداهل النار، وان عواقب اهل العقاب لابد ان يؤول الى الرحمة بعدالاحقاب ، وذلك لان اهل النار الذى هم اهلها اذادخلوا كانوا على احوال ثلاث ، فالاولى : يسلط فيها العذاب على ظواهرهم ويواطنهم فيكفر بعضهم ببعض ويلعن بعضهم بعضاً ، ومأويهم النار، ومالهم من ناصرين فيقول الضعفاء للذين استكبروا «ربناهؤلاء اضلونا فآتهم عذاباً

١ ـ س١٧ ى٦١ .

ضعفاً فى النار»[١] وقالوا «انتم قدمتموه لنافبئس القرار»[٢] ، وقالوا «اناكنالكم تبعاً فهل انتم مغنون عنانصيباً من النار»[٣] ، و «قال الذين استكبر واللذين استضعفوا انحن صددناكم عن الهدى بعداذجاءكم بل كنتم مجرمين»[٤]، وامثال هذه المخاصمات والمحاكمات والمجاوبات فى المخاطبات والمعاتبات التى يختصم بهااهل النارفى النار والعذاب ، قداحاط بهم سرادق ناره وتسلط على ظواهرهم وبواطنهم بشراره .

والحالة الثانية : وهى الوسطى، لمايئسوا ان يخفف عنهم العذاب واسمعهم «اخسئوافيها ولاتكلمون»[٥] الخطاب ، فمكنوا انفسهم ان لابدمن ان يعبر عليهم بالعذاب والعقاب الاحقاب ، فطفق بعضهم يعتذر الى البعض ويقيم كل منهم اعذار الاخرة فيتحاللون ويقولون «سواء علينا اجزعنا ام صبرنامالنامن محيص»[٦]، وقالوا «بل مكر الليل والنهار»[٧]، ، وهم قدرضوابالعذاب ووطنوا نفوسهم على الصبر على العقاب ، واراح الله عند ذلك بواطنهم عن العذاب الشديد و«نارالله الموقدة التى تطلع على الافئدة»[٨] ورفع العذاب عن قلوبهم .

ثم الحالة الثالثه : وهى الاخيرة ، وذلك بعد مضى الاحقاب ، انهم يتعودون بالعذاب وبالغون تعاقب العقاب ، حتى لايحسون بحدته ولايتألمون بشدته وطول مدته ، ويلقى الله على اعضائهم وجلودهم الخدر حتى لايحسوابه ووضعهم فى هذه الحالة ، كماقال الله ، تعالى «لايموت فيهاولايحيى»[٩]، ثم يزداد تألفهم والفهم بذلك ، حتى انهم يتعدون به ولايتعذبون ، بل يعذب لهم عذابها ، فيلتذون و يتسعذبون بحيث لوهب عليهم نفحة من صوب الجنة وفوحة من نعيم الرحمة ليعذبوا وتألموا وسئموا ذلك وتبرموا كالجعل وتعوده وتعديه بالقاذورات وتعوذه وتعذبه

١ـ س٧ ى٣٦ .
٢ـ س٣٩ ى٦٠ .
٣ـ س٤٠ ى٥٠ .
٤ ـ س٣٤ ى٣٢ .
٦ ـ س١٤ ى٢٥ .
٧ ـ س٣٤ ى٣٢
س١٠٤ ى٦ـ٧ .
س٢٠ ى٧٦ .

برائحة الورد ، فهذا ، لهم نعيم ، يباين نعيم اهل الجنان والحقيقة واحدة ، فان التذاذه واستعذاب وارتفاع آلام وعذاب وعقاب، فاهل النار فى النار على نعيم يباين نعيم اهل الجنان ، وان وجدنا عند نسبة بعض التجليات الى البعض بين النعيمين بوناً عظيماً وتفاوتاً بيناً عميماً ، فان نعيم اهل النار من رحمة ارحم الراحمين بعدمال العذاب الى النعيم والغضب الى الرحمة ، ونعيم اهل الجنان نعيم محض ولذه خالصة ورحمة صافية من حضرة الرحمان الرحيم ، وعين الامتنان الجسيم ، فافهم .

فَصّ حكمة روحية فى كلمة يعقوبية .

وقد ذكرنا المناسبة بين الحكمة الروحية والكلمة اليعقوبية فى شرح فهرس الحكم فليطلب من هناك .

قال : «رضى الله عنه» الدين دينان عند الله وعند من عرفه الحق ، تعالى ، ومن عرفه من عرف الحق ، تعالى ، ودين عند الخلق وقد اعتبره الحق، فالدين الذى عند الله هو الذى اصطفاه الله و اعطاه الرتب العلية على دين الخلق ، فقال ، تعالى « ووصى بها ابراهيم بنيه و يعقوب ، يابنىّ ، ان الله اصطفى لكم الدين ، فلاتموتن الا وانتم مسلمون »[1] ، اى منقادون اليه ، وجاء الدين بالالف واللام لتعريف العهد ، فهو دين معلوم معرف، وهو قوله، تعالى «ان الدن عند الله الاسلام»[2]، وهو الانقياد، فالدن عبارة عن انقيادك .

قال العبد: اعتبر اشتقاق الدين من ثلاثة اوجه كلها موجود فيه ، الاول ــ هو الانقياد ، يقال : دان له ، اى انقاد لامره وخضع له فالدين هو الانقياد الكلى ظاهراً وباطناً ، اما ظاهراً فباتيان ماامر الله فى كتابه وعلى لسان رسوله ، واما باطناً ، فبتصديق انبائه واخباره والايمان بهامن غير توقف فيه ، ولاريب ولاريث ، كماقال

١ــ س٢ ى١٢٦ .

٢ــ س٣ ى١٧ .

«فلاوربك لايؤمنون حتى يحكموك فيما شجربينهم ، ثم لايجدوافى انفسهم حرجاً مماقضيت ويسلموا تسليما»[1] وهذا حقيقة انقياد الباطن ان لايبقى فى النفس حرج مماقضى الله ورسوله ، ويسلم له فى اخباره واحكامه تسليماً كلياً حقيقياً ، ويطلق الدين على الامر الكلى الذى ينقاد اليه اهل الدين كلهم وهو الشرع لذلك ، والاعتباران الآخران فسيأ تيانك فى مواضعهما .

قال : «رضى الله عنه» والذى من عند الله فهو الشرع الذى انقدت انت اليه، فالدين الانقياد والناموس هو الشرع الذى شرعه الله تعالى، فمن اتصف بالانقياد لما شرعه الله، فذلك الذى قام بالدين واقامه ، اى انشأه، كمايقيم الصلاة ، فالعبد هو المنشىء للدين ، والحق هو الواضع للاحكام، والانقياد عين فعلك ، فماسعدت الا بماكان منك فكما اثبت السعادة لك ماكان الا فعلك كذلك ماأثبت الاسماء الالهية الا افعاله وهى انت وهى المحدثات ، فبآثاره سمّى الها وبآثارك سميت سعيداً، فانزلك الله منزلته اذااقمت الدين وانقدت لما شرعه لك وسابسط لك ، انشاء تعالى ، مايقع به الفائدة .

قال العبد : لاشك ان الانقياد لامر الله هو فعلك وسعادتك فى الانقياد لاوامره ونواهيه ، والشقاوة فى عدم انقيادك لذلك ، لانك اذا انقدت لامره فقد اطعته واذا اطعته فيما امرك ونهاك كذلك اطاعك فى اجابة سؤالك ، فمااجابك الا بمااجبت له، فماسعدك الا فعلك، كماهو فى الاصل، فان افعال الله وهى المحدثات اثبتت له الاسماء الحسنى ، لان المحدثات مخلوقات لله فاثبتت له الاسم الخالق وكذلك الرازق والرب والآله .

قال : «رضى الله عنه» فالدين كله لله.

يعنى «رضى الله عنه» سواء انقدت الى ماشرفه الله للانقياد به او وضعه واضعوا النواميس من الخلق، فليس الانقياد الا له لارب غيره.

٣- س٤ ى٦٨.

قال: «رضى الله عنه» وكله منك. اى الانقياد لامنه الابحكم الاصالة اى انما ينقاد اليه، لكون المنقاد اليه بالاصالة مأموراً به من عندالله اومأموراً به من عندالخلق لله ، قال الله ، :« ورهبانية ابتدعوها»[1] وهى النواميس الحكمية التى لم يجىء الرسول المعلوم بها فى العامة من عندالله بالشريعة الخاصة المعلومة فى العرف ، فلما وافقت الحكمة والمصلحة الظاهرة فيها الحكم الالهى فى المقصود بالوضع الالهى المشروع ، اعتبرها الله ، تعالى، اعتبار ماشرعه من عنده ، وماكتبها الله ، تعالى ، عليهم ، ولما فتح الله بينه و بين قلوبهم باب العناية والرحمة من حيث لايشعرون ، جعل فى قلوبهم تعظيم ماشرعوا يطلبون بذلك رضوان الله، على غير الطريقة النبوية المعروفة بالتعريف الالهى الى قوله : «وكثير منهم فاسقون»[2]

اى خارجون عن الانقياد اليها الجمهور لله لما وافقت المصلحة فيها حكم الله من حيث ان الله انما وضع من الشرع ماوضع للانقياد الكلى لامر الله، تعالى، و هذا كان المراد، ايضاً، كذلك من وضع النواميس الحكمية، فاعتبرها الله اعتبار ماشرعه هو لعبيده من عنده، فمن انقاد الى الله فيها، فقد انقاد لله.

قال : «رضى الله عنه» ومن لم ينقد اليها لم ينقد اليه مشرعه اى بالاصالة من حيث عبيده الذى وضعوها ، لما يرضيه ، لكن الامر يقتضى الانقياد و بيانه ان المكلف اما منقاد بالموافقة واما مخالف ، فالموافق المطيع لا كلام فيه لبيانه ، واما المخالف ، فانه يطلب بخلافه الحاكم عليه من الله احد امرين اما التجاوز العفو، واما الأخذ على ذلك، ولابد من احدها فان الامر حق فى نفسه ، فعلى كل حال صح انقياد الحق الى عبده لافعاله وماهو عليه من الحال ، فالحال هو المؤثر .

١- س٥٧ ى٢٧ .

٢- س٥٧ ى٢٧ .

يعنى «رضى‌الله‌عنه» ان‌العبد بحاله سواءكان موافقاً اومخالفاً، فانه، يستدعى انقياد الحق له بالثواب او بالعقاب لابدمن ذلك.

قال: «رضى‌الله‌عنه» فمن هناكان الدين جزاءً اى‌معاوضة بمايسّر اوبما لايسر ، فبما يسر، رضى‌الله عنهم و رضوا عنه ، هذا جزاء يعنى بما يسر«ومن‌يظلم منكم نذقه عذاباً كبيراً»[1]، هذا جزاءبمالايسر، «ونتجاوز عن سيئاتهم»[2] هذا جـزاء، فصّح ان الديـن هوالاسلام ، والاسلام عين الانقياد ، فقد انقاد الى مايسر والى مالايسر ، وهوالجزاء وهذا لسان الظاهر فى هذاالباب، وحوظاهر ، واما سره و باطنه، فانه تجلّى فى‌مرآة وجودالحق ، فلايعود على الممكنات من‌الحق الا ما اعطته ذواتهم فـى احوالها ، فان لهم فى‌كل‌حال صورةفيختلف صورهم لاختلاف احوالهم، فيختلف التجلى لاختلاف الحال ، فيقع الامر فى‌العبد ، فما اعطاه الخير سواه، وماعطاه ضدّالخير غيره، بل‌هو منعم ذاته ومعذبها، فلا يذمن الا نفسه ولايحمدن الا نفسه، فللّه الحجة البالغة فى‌علمه بهم اذالعلم يتبع المعلوم .

قال‌العبد : يشير «رضى‌الله‌عنه» الى‌انقياد الحق وهوالدين بمايسر وبمالايسر انماهو تجلّ‌للاسم الديان، استجلبه واستدعاه العبدالدين اوغير الدين بموجب حاله الذى هوعليه ، وذلك لان الديان، تعالى ، لماشرع‌له مايصلح‌له ويصلحه‌من حضرة اسمه المكلف والمشرع والهادى والمرشد واخوانهم، توجه على العبدالقيام بماشرع واقامةالدين بالانقياد اليه، واستتبع التجلى الشرعى الوضعى بموجب‌احوال المتجلى‌له وهوالعبد احد امرين الثواب ان انقاد لامرالله بمايسره اوالعقاب بمـا لايسّر ان انقاد للشيطان بمخالفة سلطان الاسم المكلف المشرع الديان، وهو تجلى يستدعيه العبد بحاله، فان‌كان حاله الموافقة فى‌الانقياد الى الله تعيّن التجلى فى

---

١ ـ س٢٥ ى٢١ .

٢ـ س٦٤ ى١٥ .

مرآة وجود العبد بانقياد المكلف المشرع ، وهوالله بحسن الجزاء، وانكان حاله المخالفة تعين التجلى بصورة المخالفة عليه، فلم يحكم عليه‌الله اذن بمالايسره وبما لايوافقه، بل‌هوالذى حكم على نفسه بذلك ازلاً فى‌تعين صورة معلومية وعينه الثابتة فى‌حضره العلم الازلى بذلك فتوجه التجلى من‌الحق عليه بموجب مااستدعاه واقتضاه، فلله الحجة البالغة على عبيده، فلايحمدوا‌الاالله المظهر مافى‌حقايقهم الازلية الغيبية بافاضة الوجودعلى ذلك، وكذلك لايذموا الا اعيانهم التى اقتضت احوالها التجلى بمالايسره او يضره فافهم .

قال : «رضى‌الله عنه» ثم‌السّر الذى فوق هذا فى‌مثل هذه المسألة ان الممكنات على اصلها من‌العدم ، وليس وجود الاوجود الحق بصور احوال ماهو عليه الممكنات فى‌حقايقها واعيانها، فقد علمت من‌يلتذّ ومن يتألّم ومايعقب كل‌حال من‌الاحوال وبه‌سمى عقوبة وعقاباً ، وهو سايغ فى‌الخير والشّر ، غير ان العرف سماه فى‌الخير ثواباً وفى‌الشر عقاباً وبهذا سمى اوشرح الدين بالعادة لانه‌عاد عليه مايقتضيه ويطلبه حاله ، فالدين العادة ، قال الشاعر : كدينك من‌ام‌الحويرث قبلها، اى عادتك .

قال العبد : تحقق فى‌السرالاول ان التجلى بمايسروبمالايسر على‌العبدبموجب احوال عينه الثابتة ، وفى‌هذاالسرالذى فوق‌السرالاول ، ان‌العبد هوالوجودالحق المتعين بموجب عينه الثابتة وصورة معلوميته الازلية ، وحقيقة الاصلية، ولم‌يوجد العين الثابتة فى‌عينها بل هى‌على استهلاكها الازلى الاصلى فى‌الحق، كماكان‌الله و لاشىء معه ، فهوالآن على‌ماعليه كان فتعين كل‌وجود بموجب احوال كل عين‌عين من مطلق التجلى الوجود بصورةحاله عليها حقيقة العين، فاستدعت الصورةوالحالة الظاهرة من‌العين فى‌وجود الحق تجلياً آخربمايسر وبمالايسر وينفع اويضر، وهى حاله استتبعها الحالة الاولى واعقبتة ، فتألم اوتنعم اوتعذب والتذبها الوجودالحق

المتعین فی‌خصوصیة هذه‌العین الثابتة التی هی‌شئان من‌شئون الحق ایضاً ، والعبد صورة ذلك الشأن فی‌الوجود العینی الحق ، اوالوجودالحق بصورةالعین، فماتألم وماتنعم دنیا ولاآخرة الاالحق المتعین بك وفیك بحسبك ولاحسب للحق‌الاانت وبحسبك یظهرلك اوعلیك ، فافهم .

قال: «رضی‌الله‌عنه» و معقول العادة ان یعود الامر بعینه الی حاله وهذا لیس ثمّ ، فان العادة تکرار لکن العادة حقیقة معقولة واحدة والتشابه فی‌الصور موجود، فنحن نعلم ان زیداً عین عمرو فی‌الانسانیّة وما عادت الانسانیة اذلوعادت لتکثرت ، وهی حقیقة واحدة ، والواحد لایتکثر فی‌نفسه، ونعلم ان زیداً لیس عین عمرو فی‌الشخصیة ، فشخص زید لیس شخص عمرو مع‌تحقیق وجود الشخصیة فی‌الاثنین فنقول فی الحکم الصحیح لم‌تعدفما ثم عادة بوجه وثم عادة بوجه ، کما انثم جزاء بوجه وماثم جزاء بوجه، فان الجزاء ایضاً حال فی‌الممکن من احوال الممکن، وهذه مسالة اغفلها علماء هذا الشأن ای‌اغفلوا ایضاحها علی ماینبغی، لانهم جهلوها ، فانها من‌سر القدر المتحکّم علی‌الخلایق.

قال‌العبد : یرید : ان‌الدین یأخذ وجوهه ومعانیه لماکان عادة ، ظهران قد عادت‌علی‌العبدحالته الغیبته‌الازلیة، فان تعین التجلی من‌الدیان ، بحسب حال عینه الثابتة ، فماعاد علیه الامقتضی حاله ، ولکن التحقیق یقتضی ان لاتعودالحالة فان الحالة المقتضیة لهذا التجلی لم تعد ولم تتکرر بل‌تعین‌التجلی بصورتها لاغیر، فلاتکرار فی‌التجلی ولافی‌الحالة فماعادت وماتجدد الاالتعین فی‌التجلی، و کل تعین مثل‌التعین الآخر لاعینه ، فلاعاده اصلا ، اذلاتکرار لافی‌الحال ولافی‌الوجود المتعین بالحالة ولافی‌التعین ، ولکن تعین وتشبه بشبه یشبه الشبه فی‌العیون تکراراً وعادة الی‌عین واحدة ، ولیس لذلك حقیقة ان حققت النظرودققت الفکر، فحقق ودقق یتحقق السرعلی ماهوعلیه الامرکما قلنا :

شعر

ولااقول بتكرار الوجود ولا عود التجلى فما فى الاصل تكرار
فالبحر بحرعلى ماكان فى قدم ان الحوادث امواج و انهار
لايحجبنك اشكال يشا كلها عمن يشكل فيها فهى استار

وذلك لان الحقيقة اذاظهرت ظهورات غيرمتناهية وتعينت على صورمتماثلة و متشابهة متشاكلة ، لم تكن عايده ولامتكررة ، ولكن الظهورات والتعينات امثال متماثلات على من تشكّل وتعين فيها وظهربها، فماعادشئ ولاتكرر، فحق النظر والتعينت عادت بالامثال لاباعيانها، فافهم.

قال الشيخ : «رضى الله عنه» واعلم : انّه كمايقال فى الطبيب انّه خادم الطبيعة، كذلك يقال فى الرسل والورثة انّهم خادموا الامر الالهى فى العموم وهى فى نفس الامر خادموا احوال الممكنات وخدمتهم من جملة احوالهم التى هم عليها فى حال ثبوت اعيانهم، فانظر ما اعجب هذه الا ان الخادم المطلوب هنا، انّما هو واقف عند مرسوم مخدومه امّا بالحال اوبالقول لان الطبيب انّما يصحّ ان يقال فيه : خادم الطبيعة ولو مشى بحكم المساعدة لها، فان الطبيعة قداعطت فى جسم المريض مزاجاً خاصاً بسمى مريضاً ، فلو ساعدها الطبيب خدمة ، لزاد فى كمية المرض بها ايضاً ، وانما يردعها طلباً للصحة ، والصحة من الطبيعة ايضاً بانشاء مزاج آخر ، يخالف هذا المزاج، فاذن ليس الطبيب بخادم للطبيعة ، يعنى مطلقاً فى جميع الاحوال ، وانما هوخادم لها من حيث انه لايصلح جسم المريض ولايغيره ذلك المزاج الاالطبيعة ايضاً، ففى حقها يسعى من وجه خاص غير عام، لان العموم لايصح فى مثل هذه المسألة، فالطبيب خادم لاخادم ، اعنى للطبيعة .

قال العبد: يشير: «رضى الله عنه» ان الرسل والانبياء والورثة، اطباء الارواح

والانفس عن الامراض والاسقام النفسانية، كماان الطبيب يعالج بمايبرء من الاسقام الجسمانية، فكما انه، يقال فى الطبيب: انه خادم الطبيعة كذلك يقال فى الانبياء والورثة انهم خادموا الامر الالهى فى العموم ، ثم التحقيق يقضى ان الطبيب ليس خادماً للطبيعة فى عموم احوال الطبيعة ، فان الطبيعة قديضعف ويتغيّر، فتعطى فى المريض مزاجاً خاصاً به يزول صحّة الجسم ، فلايجب على الطبيب من كونه خادماً للطبيعة ان يساعدها فيما يضعفها ويغيّرها، بل بما يقويها ويصلحها، فيقوى بذلك على دفع المزاج الذى يخالف المزاج الصحى فاذن هو خادم للطبيعة من وجه خاص لاخادم لها بموجب ماهى عليه فى الحال الوقت الحاضر، كذلك النبى المشرع الرسول والشيخ والمرشد المسلك للوصول، خادمون للامر الالهى فى الامة والاتباع من حيث مايصلحها لامن حيث مايساعدها بموجب الحال، فان الامر الالهى اعطى فيهم بموجب قابلياتهم احوالاً يعقب احوالاً اُخَرَ تؤدى الى افسادها ، فلايجب على الرسول الهادى الوارث المرشد، ان يساعد الامر الحالى المتحكم على نفوس الامة بل يساعد الامر الالهى المؤدى الى اصلاحهم لاغير، فهم خادموا احوال الممكنات لاخادمون لها مطلقاً، بل من جهة مايصحّ ويصلح لاغير، فافهم.

قال : «رضى الله عنه» كذلك الرسل والورثة فى خدمة الحق وامر الحق على وجهين فى الحكم فى احوال المكلفين، فيجرى الامر فى العبد بحسب مايقتضيه الحق و بحسب مايقضى به علم الحق و يتعلق علم الحق به على حسب ما اعطاه المعلوم من ذاته، فماظهر الا بصورته . يعنى بصورة العبد فى عينه الثابتة ازلاً، فالرسول الوارث خادم الامر الالهى بالارادة ولاخادم الارادة، فهو يرد عليه طلباً لسعادة المكلف ، فلوخدم الارادة الالهية مانصح ومانصح الابها ، اعنى بالارادة، يعنى تعلقت ارادة الحق بان ينصح النبى اوالوارث ، فالرسول اوالوارث طبيب اخراوى للنفوس منقاد لامرالله حين امره فينظر فى امرالله وينظر فى ارادته، تعالى، فيراه

قدامره بمايخالف ارادته ، فلايكون الامايريد ، لهذاكان الامر ، فاراد الامر فوقع ومااراد وقوع ماامر به بالمأمور، فلم يقع من المأمور، فسمّى مخالفة و معصيته ، فالرسول مبلغ .

يعنى: «رضى الله عنه» انما يقع الأمر من الرسول والوارث لما اراد الله منهما وقوع الامر فوقع، وانما لم يقع الامتثال من المأمور به، لعدم اقتران الارادة بالامر بوقوعه منه، وانما لم يتعلق الارادة بالامر بوقوع المأمور به من المأمور لتعلق العلم بعدم وقوعه من المأمور فلم يقع، وانما وقع الامر من الآمر بمالايقع لتعلق ارادة الحق بوقوع الامر لتعلق علم الحق وامر الحق بمقتضى عينه الثابتة انه يقع الامر منه بمالايوجد له عين من العاصى والمخالف، فيتركب عليه الحجة الالهية ، فيتوجه عليه العقاب ، فافهم .

قال : «رضى الله عنه» ولهذا قال شيّبتنى هود واخواتها، لما تحوى عليه من قوله : «فاستقم كما امرت»[1]، فشيبته «كما امرت» فانه لايدرى هل امر بما يوافق الارادة فيقع ، اوبما يخالف الارادة ، فلايقع، ولايعرف احد حكم الارادة الا بعد وقوع المراد ، الا من كشف الله عن بصيرته ، فادرك اعيان الممكنات فى حال ثبوتها على ماهى عليه، فيحكم عند ذلك بمايراه ، وهذا قديكون لآحاد الناس فى اوقات لايكون مستصحباً، «قل مادرى مايفعل بى ولابكم»[1]، فصرّح بالحجاب وليس المقصود الا ان يطلع فى امر خاص لاغير .

قال العبد : اعلم : ان الامر الالهى الذى يرد من الرسول و الوارث ان وافق الارادة المخصّصة بتعيين الفعل بموجب العلم ، وقع ، وان لم يوافق ، فلايقع ، وقد وقعت الارادة ان يقع الامر منهما فيجب عليهما الوقوف عند ذلك فلو توقعا

---

١ – س ١١ ى ١١٤ . ٢ – س ٤٦ ى ٨ .

وقوع ماجاءآبه وامربماامرا بالامربه بموجب الارادة تعبا وليس عليهما الاالبلاغ لاغير ، ولكن لايكون الاكما وقع ، ولله‌الحجة البالغة .

فص حكمة نورية فى كلمة يوسفية

قد ذكرالسّرفى اسناد الحكمة الى الكلمة .

قال : «رضى‌الله عنه» هذه الحكمة النورية انبساط نورها على‌عالم الخيال ، و هواول مبادى مبادى الوحى الالهى فى‌اهل العناية .

يعنى : ان نورية هذه الحكمة من حيث كشفها معانى مايظهرفى‌عالم الخيال للاولياء والانبياء ، فيعلمون بهامراد الحق من تشخيص تلك المعانى وتجسدها ضرباً للمثل لهم .

قال : «رضى‌الله‌عنه» يقول عائشة «رضى‌الله عنها» اول مابدىء به رسول‌الله ، صلى‌الله عليه وسلم، من‌الوحى ، الرؤيا الصادقة ، فكان لايرى رؤيا الاخرجت مثل فلق الصبح ، تقول لاخفاء بها، والى هنا بلغ علمها لاغير، وكانت المدة له فى‌ذلك ستة اشهر، ثم جاءه الملك، وماعلمت ان رسول‌الله، صلى‌الله عليه‌وسلم ، قال : الناس نيام ، فاذا ماتوا انتبهوا ، وكل مايرى فى‌حال يقظته فهو من ذلك القبيل .

يعنى : «رضى‌الله‌عنه» ان النبى، صلى‌الله عليه وسلم، كان عالماً بان‌كل امرظهر من‌الغيب ، سواءكان ظهوره حساً اوخيالا اوفى عالم المثال ، فان ذلك وحى‌تعريف واعلام من‌الله ، له ، عليه‌السلام ، بما اراده‌الله ان يكونه ، وانه تمثيل وتشخيص للمعانى والحقايق التكوينيّة التى تعلقت الارادة الالهية بتعريفه وتعليمه ، صلى الله عليه‌وسلم ، بها ، وذلك ، لان العوالم فى‌مشرب التحقيق خمسة وكلها حضرات اشهادالحق وشهوده والانزل منها امثلة وصورللاعلى والاشرف الافضل ، فالاعلى عالم الغيب والادنى الشهادة ، فكل مايترائى ويظهر فى‌الحس،مثال وصورة لهيئات غيبية معنوية ، هى‌المعانى المعنية المتعينة من تلك‌الصورة ، ولكن العلم بتلك

الصورة وكشف اسرارها ومعانيها هو الكشف المعنوى الحقيقى، فمن اوتيهما فى كل مايرى ويسمع ويدرك «فقداوتى خيرا كثيراً»[١] ، وتحقق بكمال الكشف والشهود فى الوجود ، قبيلا ودبيراً ، وكان رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، اعلم الانبياء بذلك ، وذلك بتصريحه : ان الناس نيام فى عالم الحس، وان كل مايجرى عليهم و بهم وفيهم ، صوروامثلة لمعانى عناها الله بحسب العلم بحقايقها والافهو غافل وعن حقيقة الامر عاطل ،ومبلغ علم عايشة من كل ذلك ان كشفه ، صلى الله عليه وسلم ، مبدؤه الرؤيا الصادقة وآخره ظهور الملك له وماعلمت انه ، صلى الله عليه وسلم ، كان يشهد الحق فى كل مايرى ويدرك بل لايغيب عن شهود الحق ، كماقال ، عليه السلام ، اللهم انى اسألك لذة النظر الى وجهك ، فصرّح بشهوده وجهه ، تعالى وانه فى شهوده فادعى اللذة بمايشهد لفنائه وحيرته الكبرى، فسأل اللذة بمايشهد، وهى زيادة على مرتبة الشهود ، فافهم .

قال : «رضى الله عنه» وان اختلفت الاحوال، فمضى قولها ستة اشهر بل عمره كله فى الدنيا بتلك المثابة ، انما هو منام فى منام .

يعنى : «رضى الله عنه» ان الناس فى حالة يقظتهم فى جميع احوالهم فى كشف وضرب مثال يضربه الله لهم بالافعال والاحوال والاقوال التى تجرى عليهم وفيهم وهم عنها غافلون ، « وكم من آية فى السموات والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون»[٢] ، «وتلك الامثال نضربها للناس ومايعقلها الا العالمون»[٣] جعلنا الله واياك من اهل الحضور وكشف عن وجهه لنا بحقيقة النور فى كل الامور .

قال : «رضى الله عنه» وكل ماورد من هذا القبيل فهو المسمى عالم الخيال ولهذا يعبّر ، اى الامر الذى هو فى نفسه على صورة كذا ظهر فى صورة غيرها، فيجوز العابر من هذه الصورة التى ابصرها النائم الى صورة

١- س٢ ى٢٧٢ .
٢ - س١٢ ى١٠٥ .
٣ - س٢٩ ى٤٢ .

ماهو الامر عليه، ان اصاب، كظهور العلم فى صورة اللبن، فعبَّر فى التأويل من صورة اللبن الى صورة العلم، فتأول، اى قال مؤول هذه الصورة اللبنية الى صورة العلم .

قال العبد : سر ذلك ان اللبن اول غذاء فطرى يغذى به الموجود الجسمان ، والعلم الفطرى ، اول غذاء يتغذى به الروح ، لهذا كانت الصورة اللبنية مظهر العلم فى عالم المثال ومادونه من حضرات الصور والشخصيات ، لثبوت هذه النسبة الصحيحة بينها ، ثم انه ، عليه السلام ، كان اذا اوحى عليه ، اخذ عن المحسوسات المعتادة ، فتنحى وغاب عن الحاضرين عنده ، فاذا سرى عنه رد ، فما ادركه الا فى حضرة الخيال الا انه لا يسمى نايماً ، اى ما يغفل مثل غفلة النائم ، لانه كان ينام عينه ولا ينام قلبه .

قال : «رضى الله عنه» وكذلك اذا تمثل له الملك رجلاً ، فذلك من حضرة الخيال، فانَّه ليس برجل، انما هو ملك دخل فى صورة انسان ، فعبر الناظر العارف حتى وصل الى صورته الحقيقية فقال هذا جبرئيل، اتيكم يعلمكم دينكم، وقد قال لهم ردوا على هذا الرجل المتخيل اليها، وهو صادق فى المقالتين، صدق للعين فى العين الحسية وصدق فى ان هذا جبرئيل، فانه جبرئيل بلاشك. كل هذا ظاهر بيِّن .

قال : «رضى الله عنه» وقال يوسف ، عليه السلام «انى رأيت احد عشر كوكباً والشمس والقمر رأيتهم لى ساجدين»[1]، فرأى اخوانه فى صور الكواكب ورأى اباه وخالته فى صورة الشمس والقمر .

قال العبد : انما رآهم كذلك ، لمناسبة موجبة لتجسّدها فى هذه الصورة ، وذلك لان الشمس والقمر اصلان كالأبوين بالنسبة الى انوار الكواكب فهم لا ظهور لهم فى حضورهما للرائى، كما ان النجوم لا يظهر فى نور النيرين ويغمرانها فى الحضور

١ــ س١٢ ى٤ .

بنورهما ويغمرانها به كذلك في البعد والسفور .

قال : «رضي الله عنه» هذا من جهة يوسف، ولو كان من جهة المرئي لكان ظهور اخوته في صور الكواكب وظهور ابيه وخالته في صورة الشمس والقمر مراداً لهم ، فلما لم يكن لهم علم بما رآه يوسف ، كان الادراك من يوسف في خزانة خياله ، وعلم ذلك يعقوب ، عليه السلام ، حين قصها عليه، فقال «يابني لاتقصص رؤياك على اخوتك فيكيدوا لك كيدا»[1] ، والحقه بالشيطان ، وليس الاعين الكيد ، فقال «ان الشيطان للانسان عدو مبين»[2] اى ظاهر العداوة .

قال العبد: هذا من علم يعقوب ويوسف ، عليهما السلام ، وارباب علم التعبير ان ماصور النيرين والكواكب الى ابويه واخوته لماذكرنا من المناسبة ، و الذى فوق هذا من الكشف ان الاب والام ، صورتا الروح والطبيعة تولد بينهما صورة الانسان العنصرية ، والكواكب صور الحقايق والقوى روحانيها وطبيعيّها والهيها ويوسف، عليه السلام ، صورة احدية جمع الجمال والكمال العلمى والعملى الخصيصين بصورة الانسان التى هى صورة الحق او على صورته ، وسجودهم له اشارة من الحق ان قواه الطبيعية والروحانية والروح والطبيعة داخلة في حكم الصور الالهية الانسانية المخلوقة على احسن تقويم و منفعلة و مسخرة لها ، لان الانسان وان تولد من حيث صورته الجسمانية من الروح والطبيعة اولاً ، وتولد معه وقبله وبعده من ابوى روحه وطبيعته قوى و خصايص ، ولكن الكل تحت حيطة فلك الصورة ، وليس الا لاهل الكشف المعنوى ، والحمد لله .

قال : «رضي الله عنه» ثم قال يوسف ، عليه السلام ، عند ذلك ، «هذا تأويل رؤياى من قبل قد جعلها ربى حقاً»[3].

١- س١٢ ى٥ .
٢- س١٢ ى٥ .
٣- س١٢ ى١٠٠ .

ای حقیقة الصور المتخیلة ان یظهر فی الحس علی صورها الاصلیة الفعلیة الحقیقیة .

قال : فقال له النبی ، صلی الله علیه وسلم، الناس نیام، فکان قول یوسف «قد جعلها ربی حقاً» بمنزلة من رأی فی نومه انه استیقظ ثم عبرها، ولم یعلم انه فی النوم عینه مابرح ، فاذا استیقظ، یقول رأیت کذا ورأیت کانی استیقظت واولها بکذا، هذا مثل ذلك، فانظرکم بین ادراك محمد ، صلی الله علیه وسلم ، وادراك یوسف ، علیه السلام ، فی آخر امره حین قال «هذا تأویل رؤیای من قبل قد جعلها ربی حقاً»[1] ، معناه حسّاً ای محسوساً ، وماکان الا محسوساً ، فان الخیال لایعطی ابداً الاالمحسوسات لیس له غیر ذلك .

یعنی : «رضی الله عنه» انه لایظهر فی الخیال الاالصور المحسوسة المرئیة قبل ذلك لتقیید مرتبة عالم الخیال بالقوة المتخیلة ، فانه المثال المقید، واما عالم المثال المطلق فهو محل تجسّد الارواح والانوار والمعانی والصور ، فهذا وسع العوالم ، کمامرّ بیانه فانظر ماأشر علم و رثة محمّد ، صلی الله علیه وسلم .

قال : «رضی الله عنه» وسأبسط القول فی هذه الحضرة بلسان یوسف المحمدی ماتقف علیه انشاءالله، تعالی ، فنقول :

اعلم : ان المقول علیه سوی الحق اومسمی العالم هو بالنسبة الی الحق کالظل للشخص ، فهو ظل الله .

قال العبد : قوله : المقول علیه سوی الحق، یعنی علی مایقال کذلك عرفاً وفی المعهود عند الجمهور، فان الحقیقة تأبی ان یکون لسوی الحق وغیره وجود ولو سمی ماسمی سوی علی مقتضی التحقیق والکشف والنظر الدقیق، لقیل فیه صور اسماء الحق واشخاص تعیناتها بالوجود الواحد الحق، وتنوعات ظهوره وتجلیاته،

١ــ س١٢ ی١٠٠ .

فانه مافى الوجود الاهو واسماؤه لاغير، فان اعتبرناهويته الذتية فاالحد، وان اعتبر نااسمائه ونسب شئونه الذاتية فكثرة ظاهره فى عين واحدة وهذه العين الواحدة وجوده ظل الله وهو نور مقيد ممتد من النور المطلق، متصل به من غير انفصال ولا الظاهرة كثيرة هى نور ممتد الى مجال كثيرة مختلة هى مجال جولانه وجلياته و انتقال ، فان الله نورعلى نور، والعالم عالمان عالم امروعالم خلق، فعالم الامرعلوى محال ظهوره وتبيانه والظل الممتدمن النور نور بيد ان الممتد هومنه مطلق بالنسبة والوجود الواحد الحق وهو النورعين الكل، فانها وجودات متعينة فى قوابل والممتد مقيّد بحسب القوابل المقيدةاه والتقيد والاطلاق نستان معقولتان ليس لهما الافى التعقل ظهور وتحقق وهوظل لحقيقة النور الواحد الاحد الذى ليس الا هو، فلما ظهر النور الواحد بحسب خصوصيات القوابل متكثرة متعددة ، ظهرت المغايرة والممايزة ، فكل واحدواحد منها غير الآخر وسواه فى رأى العين والتعقل، والوجودالواحد الحق وهوالنور عين الكل فانّها وجودات متعينه فى قوابل متعددة ومراتب كثيرة كثيرة ومتعددة ، فان نظرت الحقيقة ، قلت : هوالواحد الموجود فى الكل وحده ، سوى انه فى الوهم سمى بالسوى ، فالعالم من حيث وجوده ظل الله وهو نور مقيّد ممتد من النور المطلق متصل به من غير انفصال ولا انتقال فان الله نور "على نور والعالم عالمان عالم امر و عالم خلق فعالم الأمرعلوى سما على عالم الخلق، وعالم الخلق سفلى سفل عن العالم السماوى العلوى ، والله نور السماوات العلويات الروحانيات النورانيات والارضين السفليات الجسمانيات ، ولولانور وجود الممتد منه ، لما ظهر من العالمين ولاوجد من الكونين شئ ولا تظاهر واظل ظل ولافاء فئ، فهو نور السماوات والارضين ، يهدى بنوره المقيد وهو الظل الممتدمنه لنوره المطلق من يشاء، و يضرب الله الامثال للناس، وهم الكمل ، الامثال الالهيون الذين يشاء ان يهديهم الى نوره الذاتى المطلق، لانه ، تعالى، علم من مقتضى خصوصيات استعداداتهم الازلية ازلاً، قبل الايجاد ، ان لهم صلاحية ذلك ، «والله بكل شئ عليهم» ،

قال : «رضى‌الله‌عنه» فهوعين نسبةالوجود الى‌العالم .

الضمير يعود الى العالم، فان الوجود من‌حيث ما يسميه عالماً يسمّى سوى الحق، والا فالوجود واحد وهو من‌حيث نسبته الى الحق عينه لاغير ، ولايصحّ من‌هذه الحيثية ان‌يقال هو سواه، فان قوله: «رضى‌الله‌عنه» لان الظل موجود بلاشك فى‌الحس، ولكن اذاكان ثم من يظهر فيه ذلك الظل حتى لوقدرت عدم من يظهرفيه ذلك الظل ، كان الظل معقولا غيرموجود فى‌الحس، بل‌يكون فى‌القوة فى‌ذات الشخص المنسوب اليه‌الظل، تعليل لقوله مسمى‌العالم هوبالنسبة الى‌الحق كالظل،فكماان الظل موجود فى‌الحس عندوجود الشخص فكذلك العالم اذمايسمى سوى الحق موجود بوجود الحق وهومع قطع النظرعن الحق غيرموجود فى‌عينه اذلاوجودله من‌ذاته ، كمالاوجود للظل بلاوجود الشنحص، ثم العدم بالنسبه‌الى الممكن‌على ماعرف وعرف‌عرفاًحكيماً رسمياًاولى فهوبه‌اولى فقدكان معدومالعينه، فكماان‌لظل غيرموجود فرض‌عدم الشنحص‌الذى يمتد منه‌الظل، فكذلك العالم مع قطع النظرعن النور الوجودى الممتد من‌الحق، ولوقدر ناعدم افاضة الوجود الحق المطلق لنوره المنبسط على اعيان العالم ماوجدالعالم اصلا وكان الحق اذذاك فى تجلى عزه وغناه عن‌العالمين فى‌مقام كان‌الله وماكان معه شىء .

قال : «رضى‌الله‌عنه» فمحل ظهور هذاالظل الالهى المسمّى بالعالم، هواعيان الممكنات عليها امتد هذاالظل، فيدرك من‌هذاالظل بحسب ما امتد عليه من‌وجود هذه‌الذات، ولكن باسمه‌النور ، وقع‌الادراك .

يشير : «رضى‌الله عنه» انه لايدرك من‌الوجود الحق المطلق الابحسب ماامتد عليه فيضه الوجودى وتجليه الجودى ، فحقيقة الوجود لايدرك فى‌اطلاقه ، ولكن من حيث تعينه فى‌هذه الاعيان الممكنةاى القابلة والممكنة للوجود على‌الظهور بحسبها ، ومع قطع النظرعن تعينه فى‌خصوصيات حقايقها فلايدرك حقيقة الوجود، اذهوالحق عينه .

قال : «رضى الله عنه» وامتد هذا الظل على اعيان الممكنات فى صورة الغيب المجهول ، الاترى الظلال تضرب الى السواد يشير الى ما فيها من الخفاء لبعد المناسبة بينها وبين اشخاص من هى ظله له .

يشير «رضى الله عنه» الى مافيها من النور ، لان نور الوجود الممتد على اعيان الممكنات يباين وينافى فى ظلمة عدميات الاعيان ، لان نورية الاعيان بالحق وهى فى انفسها عدمية مظلمة ، فبينهما غاية البعد من عدم المناسبة ولا بعد ابعد من البعد الذى بين الوجود والعدم ، ولبعد المناسبة جهل من حيث ذلك الوجه المنافى ، فتجلى الاعيان و عليها و بحسبها، وكانت هى ظلمة العدم والغيب المشيرين الى السواد الظاهر على الظلال، وذلك لان الاعيان ابداً غيب ولم يظهر ولم يدخل فى الوجود ، بل هى فى العلم الذاتى معينة الاعيان ، تعدديتها من حيث هى هى الذى يترائى ، انما هى تأثيرات خصوصياتها فى مرآة نور الوجود الممتد عليها ، فامتد على نور الوجود من اشخاص الاعيان الغيبية ظلّ غيبّى يضرب الى السواد بالتعيين والتقييد ، وامتد من النور المطلق، ظل نورى ، فاختلط الظلان، فظهر سواد عينية الاعيان وبطن نور الوجود فظهر ظل المطلق النورى مقيداً مظلماً، فاهل الحجاب هم اهل الظلمات، لايرون ولايشهدون الا العالم، والحق عند افاضلهم وامثالهم معقول او متوهّم، لامشهود موجود فى شهودهم ونظرهم وتراهم ينظرون الى الحق الظاهر وهم لايبصرون .

رب امرء نحو الحقيقة ناظر برزت له فيرى ويجهل مايرى

واهل الحق لايشهدون الا الوجود الحق الواحد الاحد الصمد فى صور شئونه العينية، فمتعلق نظرهم نور الحق فى سواد غيب الخلق ، فافهم .

قال : «رضى الله عنه» وان كان الشخص ابيض، فانه اى الظل بهذه المثابة، الاترى الجبال اذا بعدت عن بصر الناظر بظهر سوداء وان كانت فى اعيانها على غير مايدركها الحس من اللونيّة ، وليس ثم علة الا البُعد.

يعنى: «رضى‌الله عنه» ان الوجود الظاهر فى‌العالم، وان‌كان نوراً فى حقيقته ولكنه ظهر بحسب المظهر غير نيّر .

قال: «رضى‌الله‌عنه» كزرقةالسماء، لان‌السماء ليست زرقاًفى‌عينهاولكن البعد يقضى ان‌يظهر كذلك فى‌بصرالناظر .

قال : فهذا ماانتجه البعد فى‌الحس فى‌الاجسام الغيرالنيّرة . يعنى الجبـال .

قال: وكذلك اعيان الممكنات ليست نيّرة، لانها معدومة وان‌اتصفت بالثبوت ولكنها لم‌تتصف بالوجود .

يعنى : ان‌الاعيان‌الثابتة ثبوتها فى‌العلم الذاتى العالم بها، لالاعيانها .

قال: «رضى‌الله‌عنه» اذالوجود نـور غير ان الاجسام النيّرة تعطى فى‌الحسّ صغراً ، فهذا تأثيرآخر للبعد ، فلايدركهـا الحس الا صغيرة الحجم، وهى فى‌اعيانها كبيرة عن ذلك القدر ، اى‌اكبر واكثر كميّات كمانعلم بالدليل ان الشمس مثل‌الارض فى‌الجرم مائة و ستين وربعاً وثمن مرّة ، وهى فى‌العين على قدر جرم الترس ، فهذا اثر للبُعد ايضا .

قال‌العبد : ظهورالكبير صغيراً بسبب‌البعد، ضـرب مثل لظهور نورالوجـود المطلق مقيّداً بحسب‌القابل، لبعدالمناسبة بين‌الاطلاق والتقييد .

قال: «رضى‌الله‌عنه» فما نعلم من العالم الا بقدر مانعلم من‌الظلال .

يعنى : لانعلم غيوب اعيان‌الماهيات وهوياتها، وانما نعلم منها ماظهر فى نور الوجود، من آثار خصوصيّاتها، فما هى الا امثلة اعيان‌الحقايق وظلالها، لااعيانها .

قال : «رضى‌الله‌عنه» و يجهل من‌الحق بقدر مـا يجهل من‌الشخص الذى كان عنه ذلك الظل .

اى‌المدرك هوالشكل والصورةوالهيئةوالمثال وحقيقةالنورالوجودى‌المتشكل فى كل شكل والمتصوّر فى كل صورة والمتمثل فى‌كل‌مثال وهيئة، لايعلم‌ولايدرك

من حيث عينها، بل من حيث تشكلها، فالعلم بها من حيث هي هي، جهل بها، لانها بحقيقتها يقتضى ان يجهل ولايعلم ولايتعيّن .

قال : «رضى الله عنه» فمن حيث هو ظل له يعلم .

يعنى : «رضى الله عنه» ان علمت، فماتعلم الامن كونها ذات ظل وهوكونه آلهاً ربّاً، لامن حيث هي مطلقة .

قال: «رضى الله عنه» ومن حيث مايجهل مافى ذات ذلك الظل الذى من صورة شخص من امتد عنه ، يجهل من الحق .

يشير : «رضى الله عنه» الى ان صورة الاطلاق الذاتى واللاتعيّن واللاتناهى التى هى صورة الحق الذى امتد عنه هذا الوجود، غير مشهود ولامدرك فى الوجود الممتدّ الى الممكنات، لكون النور الممتد الظلى مقيّداً بحسب من امتد عليه، وكذلك يجهل من الوجود الممتدّ ايضاً بحسب ذلك وهوما يشير اليه الشيخ «رضى الله عنه» ان وراء كل متعيّن من الوجود مالم يتعين، فمهما لم يصل معرفة العارف من كل شيء الى ما وراءه من اللاتعين والاطلاق، فلم يعرفه ولم يدركه، وقداشار اليه هذا الختم «رضى الله عنه» بقوله :

شعر

ولست ادرك من شيء حقيقته وكيف ادركه وانتم فيه .

قال: «رضى الله عنه» فلذلك نقول : ان الحق معلوم لنا من وجه مجهول لنا من وجه آخر .

فلانعلم اطلاق المطلق بالقيد الامثل مايعلم الضد بالضد، يعنى مجملاً انه مناف له، والنقيض بالنقيض كذلك لاغير، وليس هوعلم تحقيق و ذوق بل علم استدلال على وجوده اوعدمه لاغير .

قال : «رضى الله عنه» «الم تر الى ربك كيف مدالظل»[1] اى تجلى

١ــ س ٢٥ ى ٤٧ .

بالنور الوجودى والفيض النفسى الجودى .

قال: «رضى‌الله‌عنه» «ولوشاء لجعله ساكناً»[1]، اى يكون فيه بالقوة، يقول ماكان الحق يستجلى للممكنات حتى يظهر الظل، فيكون كما بقى من الممكنات التى ماظهر لها عين فى الوجود .

يعنى «رضى‌الله عنه» تجلى بالوجود الممتد على اعيان الممكنات، فوجد من العالم بذلك الظل وعلم من حقيقة الوجود بقدر ذلك، وان لم يرد ذلك وشاء ان لايمتد، فيكون الظاهر الممتد فيه بالقوة كمالم يمتد ولم يظهر كان كماكان ولم يكن معه شىء ولم يظهر ظل ولافىء، فبقى ماظهر كمالم يظهر مغيباً وانطلق المقيّد عن قيوده مسبباً، فان الامرغيب وشهادة فما خرج من الغيب شهدت به الشهادة وما نقص من الشهادة اخذه الغيب، فسمى عدماً و وجوداً بالنسبة والاضافة، فان العدم الحقيقى لايعقل بالعقل فلاكلام فيه اصلاً، فان لم يظهر ماظهر من الغيب، لكان كالظل الساكن فى الشخص قبل الامتداد وبعد الفىء، فافهم .

قال : «رضى‌الله‌عنه» «ثمّ جعلنا الشمس عليه دليلاً»[1]، وهو اسمه النور الذى قلناه، ويشهد لها الحس، فان الظلال لايكون لها عين بعدم النور.

قال العبد : ثم جعلنا الشمس عليه دليلاً بعدامتداده، فان التجلى النورى الوجودى المتدلّى من شمس الالوهيّة هو الذى يظهر الظلال المعقولة فى الاشخاص الموجودة بالقوة فى ذوات الظل، اذالالوهة يظهر عين المألوه .

قال : «رضى‌الله‌عنه» «ثم قبضناه الينا قبضاً يسيراً»[2] وانما قبضه‌الله لانه ظله، فمنه ظهر واليه يرجع.

يشير الى ان الوجود المشترك، وهو الفيض الجودى بعدانبساطه على اعيان الممكنات فى ارض الامكان وظهور ماظهر فيه من امثلة اشخاص الاعيان فى العيان و تعينه بخصوصيات حقايق الممكنات والاكوان يتقلص وينسلخ عنها النور والتجلى

١ـ س٢٥ ى٤٧ .

٢ـ س٢٥ ى٤٨ .

بسر التولي بعد التولي ، وحقيقة التجلي بعد التجلي والتخلي والتملي الى اصل منبعه ومركز منبعثه ومهبه، وفي المشهد الحق لا استقرار للتجلي كما قرء علي ابن ابي طالب ، عليه السلام، «والشمس تجري لا مستقر لها»[1]، فانه بطون وظهور وكمون وسقور وتجل و تخل معقب بتجل وتخل متواصل متوال غير مخل، فان الله دائم التجلي مع الآنات والقابل دائمة القبول باحد وجهيه، راجع الى الغيب من الوجه الآخر الذي يلي العدم.

قال : «رضي الله عنه» «واليه يرجع الامر كله»[2]، فهو هو لا غير لان النور المنبعث من منبع النور نور ابداً ليس غيره وقد دار معه وجوداً وعدماً كدوران نور الشمس المنبسط عند اشراقها على ما اشرقت عليه الدار، كما دارت والغايب عنا بغيبوبتها ابداً .

قال: «رضي الله عنه» فكل ما ندركه فهو وجود الحق في اعيان الممكنات يعني «رضي الله عنه» متجلّياً يجلي خصوصيات الاعيان واوصافها ونعوتها اذ هو مرآة آثارها ومجلى جليات تجلياتها وجليات جلياتها بانوارها .

قال : «رضي الله عنه» فمن حيث هوية الحق هو وجوده و من حيث اختلال الصور ، هو اعيان الممكنات .

يريد ان العالم الذي هو في دقيق التحقيق، ظل احدي جمعي ممدود ذو وجهين، وجه الى الوجود الواحد الحق ومنه وهو وجود العالم، و وجه الى الامكان والكيان و كثرة الاعيان والاكوان والالوان في العيان، وهو ظل اشخاص الاعيان الثابتة في العلم للذاتي النابتة في ارض الحقيقة بموجب اتم الشهود واعم الاعيان .

قال: «رضي الله عنه» فكما لا يزول عنه باختلاف الصور اسم العالم والسوى ، فمن حيث احدية كونه ظلاً هو الحق، لانه الواحد الاحد ومن حيث كثرة الصور هو العالم ، لانه المعدود والعدد .

يعني : «رضي الله عنه» ان وجدت الاعيان على مشهد من يرى ذلك انما وجدت

١- س ٣٦ ى ٣٨ .

٢- س ١١ ى ١٢٣ .

بالوجود الواحدالاحدالمستفاد من الحق المطلق المشترك بين الكل، فهو الحق الواحد الاحد وهو النور الظلى الممتد، او الظل النورى المشتد المعتد، اما تسميه من يسميه سوى، فمن حيث نقوش الكثرة، فان كل واحد واحد منها غير الآخر وسواه، وهى اغيار بعضها للبعض .

قال : «رضى الله عنه» فتفطن و تحقق ما اوضحت لك واذا كان الامر على ماذكرته لك، فالعالم متوهّم ماله وجود حقيقى، وهذا معنى الخيال، اى خيّل لك انه امر زائد قائم بنفسه خارج عن الحق، وليس كذلك فى نفس الامر ، الاتراه فى الحس متصلاً بالشخص الذى امتد عنه يستحيل عليه الانفكاك عن ذلك الاتصال، لانه يستحيل عليه الانفكاك عن الحق كما يستحيل على النور المنبسط من عين الشمس على اعيان العالم الانفكاك عنها وكاستحالة انفكاك الظل عمن امتد عنه .

قال : «رضى الله عنه» فاعرف عينك ومن انت وما هويتك وما نسبتك الى الحق وبماانت حق وبماانت عالم وسوى وغيروماشاكل هذه الالفاظ، وفى هذا يتفاضل العلماء فعالم واعلم .

يشير «رضى الله عنه» الى كليات اذواق علماء العالم على اختلاف مشاهدهم و مشاهدهم، فان كان شهودك الوجود الحق، ظهر فى عينك الثابتة بمقتضى خصوصها، فانت حق، وان كان مشهدك الكثرة والتجدد والتحدد والتعين والاختلاف والتميز والتبين ،فانت عالم وخلق وسوى، وان كان مشهدك انك ذو وجهين وظاهر باعتبارين، فانت حق من وجه، خلق من وجه، فانت بهويتك وعينك حق واحد احد، وبصورتك و انانيتك خلق اوظاهر اومظهر اوشهادة للحق، وان كان مشهدك الكثرة والاختلاف ، و رأيت ان هذه الكثرة من عين الوحدة، وفيها نسبها واضافاتها فانت من اهل الله، وان كان مشهدك حجابيّات الكثرة وصنميات الاشياء، ولاترى غير العالم، فانت من اهل الحجاب، وان رأيت حقا بلاخلق، فانت صاحب شهود حالى، وان رأيت حقاً فى خلق

وهوغيره، فانت قائل بالحلول اوقائل بالاتحاد، وان رأيت خلقاً فى حق مع احدية العين، فانت على الشهود الحقيقى، وان شهدت حقاً فى خلق وخلقاً فى حق من وجهين وباعتبارين مع احدية العين، فانت كامل الشهود، فاشكر الله، تعالى، على ماهداك واولاك و ولاك .

قال : «رضى الله عنه» فالحق بالنسبة الى ظل خاص صغير وكبير وصاف واصفى كالنور بالنسبة الى حجابه عن الناظر الى الزجاج يتلون بلونه ، وفى نفس الامر لالون له، ولكن هكذا تراه ضرب مثال لحقيقتك بربك.

يعنى : «رضى الله عنه» ظهور الحق فى حقيقة ظاهرة ظهور ظاهر صاف، كظهور النور فى الزجاج الصافى الذى لالون له، وفى الملون ملون، كذلك فى الكدر كدر ، فان لون الماء لون انائه، فمن كان فى حقيقته لالون له على التعين ظهور النور فيه، كما هوفى ذاته خارجاً عن المرآة كما قلنا انا الان من ماء اناء بلالون .

قال: «رضى الله عنه» فان قلت: النور اخضر لخضرة الزجاج، صدقت وشاهدك الحسّ ، وان قلت: ليس باخضر ولاذى لون، كما اعطاه لك الدليل ، صدقت وشاهدك نظر العقلى الصحيح فهذا نور ممتدّ عن ظل هو عين الزجاج ، فهو ظل نورى لصفائه .

يعنى ظهور الوجود الحق فى عالم الامر والعقول والنفوس، ظهور نورى، فهى انوار ظلالية اوظلال نورية، فان الاعتبارين فيها سايغان بحسب ذوقك غير متحيزة و لاجسمانية، ولكن لها صبغة من صبغ الجسمانيات، وظهوره فى الزجاج الغير الملون، كظهور نور الوجود فى اعيان الارواح والعقول، فافهم، اوكظهور التجلى فى قابليه العارف والمحقق .

قال: «رضى الله عنه» كذلك المتحقق منّا بالحق يظهر لصفائه صورة الحق فيه اكثر مما يظهر فى غيره ، فمنا من يكون الحق سمعه و بصره وجميع قواه و جوارحه بعلامات قداعطاها الشارع الذى يخبر عن الحق، ومع هذا عين الظل موجود .

يعنى : انك موجود وظهورالحق فيك بحسبك مشهود، فانالضمير من سمعه و غيره، يعود عليه، وغيره منالعبيد ليس كذلك، ونسبة هذا العبد الى وجود الحق اقرب من نسبة غيره منالعبيد .

قالالعبد : فكذلك صاحبالفرائضالذى يسمع بهالحق ويبصربه ويأخذ ويعطى فهوسمعالحق وبصرهوعينه، وكذلكالذى يجمع بينالقربين، والذى فى مقامالتشكيك والذى فى مقامالتمحض على ما تقرر وتحرر، فتذكر وتأمّل وتدبّر تعرف مقامات رجالالله واولياءالله واهله، لا اولياء الاوامروالنواهى الالهيّة، انشاءالله، تعالى .

قال: «رضىاللهعنه»واذا عرفت ماقررناه ، فاعلم : انك خيال .

يعنى : من حيث تصورك وحجابيّتك وصنميتكالطاغوتيةعلى ما فى وهمك منك و زعمك، لاعلى ما انت عليه عندالحق والمحققين .

قال : «رضىاللهعنه» وجميع ماتدركه مماتقول فيه خيال ، فالوجود كله خيال .

يعنى : «رضىالله عنه» انك ماتدرك على ما تعودت وعرفت فى زعمكالاغير الحق، وهوخيال، فانه ما ثمّ الاالحق، فالذى يجزمانهالموجودخيال، والذى توهمت انك وجود غيرالحق مستقل فىالوجود فاعل مختارخيال فى خيال، وكل ماتقول و تفعل خيال .

والوجه الآخر الاعلى،هوانالوجود الحق كما علمت انشاءالله، مجلى ومرآة لظهور صورالاعيان الثابتة، والظاهر فىالمرآة مثال وهو خيال بلاشك اذلاحقيقة له خارجالمرآة ولاوجود له فى عينه، فهو مخيل ممثل اونسبة، لاوجود له فى عينه، و لكن من حيثالامرالظاهر فيه المتمثلالمتخيل، له وجود محقق، فانالخيال صورة محسوسة فى مخيلة كل متخيل وحسهالمشترك، فان اعتبرناه صورة خيالية فقط، فلا وجود له خارجالخيال، وان اعتبرنا الامرالذى تصور وتشكل فيه متخيلاً اومتمثلاً من روح اومعنى اوحقيقة اواسم، فهومحقق، فتحقق ذلك ولاتفعل .

قال : «رضى الله عنه» والوجود الحق، انما هو الله خاصة من حيث ذاته وعينه . فكل من الظاهر والمظهر على الشهودين ، خيال ، فما فى الوجود خيال فى خيال .

قال : «رضى الله عنه» لامن حيث اسمائه ، لان اسمائه لها مدلولان ، المدلول الواحد عينه، وهو عين المسمى، والمدلول الآخر، مايدل عليه مما ينفصل به الاسم عن هذا الاسم الاخير و يتميز، فاين الغفور من الظاهر والظاهر من الباطن، واين الاول من الآخر ، فقدبان لك بماهو كل اسم عين الاسم الآخر وبما هو غيره فيما هو عينه هو الحق ، وبما هو غيره هو الحق المتخيل الذى كنا بصدده .

يشير «رضى الله عنه» الى انه لاموجود فى الحقيقة الا الحق، والمتحقق[1] معنى آخر غيره هو الحق المتخيل الذى نسميه سوى، و «ان هى الا اسماء سميتموها انتم و آباؤكم، ما انزل الله بها من سلطان»[2]، وان هى الا نقوش وعلامات، ولا يثبت كونه الا تعينه، فما فى الكون الا مادلت عليه الاحدية، وما فى الخيال الا مادلت عليه الكثرة ، فمن وقف مع الكثرة كان مع العالم اومع الاسماء الالهية واسماء العالم، ومن وقف مع الاحدية كان مع الحق من حيث ذاته الغنية عن العالمين، لامن حيث صورته، واذا كانت غنية عن العالمين فهو عين غناها عن نسبة الاسماء لها، لان الاسماء لها كما تدل عليها تدل على مسميات اخر يحقق ذلك اثرها .

يعنى : «رضى الله عنه» ان الواقف من الناظرين فى العالم مع الكثرة، انما يقف مع تعقلات يتعقلها فى هذا النور الواحد الحقيقى الذى لاكثرة فيه على الحقيقة، بل من حيث التعقل، فليس واقفاً الامع اسماء وضعها على هذا النور الواحد، بحسب تعقلات يتعقلها اسماء، فيتعقل من الظهور بعد البطون بالنسبة اليه تجدداً وتغيراً وحدوثاً ، فيقول : هذا متغير وكل متغير حادث فيتعقل ان له محدثاً، ثم يتعقل ان المحدث

١ــ والمتعقل خ ٢ــ س١٢ ى ٤٠ .

اسم فاعل یجب ان لایکون حادثاً ویتعقل کثرة غیر متناهیة فی الحادثات المتجددات، فیضع بحسب ذلك لها اسماء ویضع لمحدثها اسماء یزعم ان فیها کمالات وفی اضدادها ونقایضها نقایص، فهو هکذا دائماً مع الأسماء، والواقف مع احدیة العین یری ان هذه الکثرة المتخیلة والمتعقلة انما هی فی عین واحدة، لیس نعیرها تحقق فی نفسه، ویری ان التجدد والحدوث والظهور والبطون والکثرة والواحدة نسب متعقّلة، مالها تحقق فی اعیانها، فهو مع الحق والواحد الاحد، فافهم .

قال : «رضی الله عنه» «قل هو الله احد»[1] من حیث عینه «الله الصمد»[2]، من حیث اسنادنا الیه ، «لم یلد»[3] من حیث هویته و نحن، «ولم یولد»[4]، کذلك، «ولم یکن له کفواً احد»[5] کذلك، لانه محیط بالکل ، ولاغیر له فماله کفو .

قال : «رضی الله عنه» فهذا نعته ، فافرد ذاته بقوله : «الله احد»[1] وظهرت الکثرة بنعوته المعلومة عندنا، فنحن نلدونولد و نحن نستنداليه، ونحن اکفأ بعضنا لبعض، وهذا الواحد منزه عن هذه النعوت .

یعنی: «رضی الله عنها» ان الواحد الذی لایکون معه غیره، یتعالی ویتنزه عما لایقتضیه ذاته، فان مقتضی ذاته، ان لایکون الاهو ولایکون معه غیره، اصلاً و رأساً، فانتفت عنه هذه النسب کلها، لانها لاتعقل الا فی کثرة، ونحن الکثیرون، فصحت نسبتها الینا، ولم یصح نسبتها الی الواحد الاحدی الذات الذی لیس الاهو، کان الله ولاشیء معه، وهو الآن علی ماعلیه کان .

قال : «رضی الله عنه» فهو غنی عنها ای عن هذه النسب، کما هوغنی عنا، ومالحق نسب الا هذه السورة سورة الاخلاص وفی ذلك نزلت فاحدیة الله من حیث الاسماء الالهیة التی تطلبنا احدیة الکثرة.

یعنی : «رضی الله عنه» واحد یتعقل فیه کثرة نسبیّة، لان المسمی لهذه الاسماء

١ــ تاآخر س١١٢ ی١ــ٢ــ٣ــ٤ .

الكثيرة واحد، والكثرة نسب تتعقلها فيه .

قال : «رضى الله عنه» واحدية الله من حيث الغنى عنا و عن الاسماء الالهية، احدية العين، وكلاهما يطلق عليه اسم الاحد .

يعنى : ليس ذلك باعتبار تعقل الكثرة فيه وعدم تعقلها . فاعلم ذلك.

قال : «رضى الله عنه» فما اوجد الحق الظلال و جعلها ساجدة متفيئة عن اليمين والشمال، الادلائل لك عليك وعليه، لتعرف من انت ومانسبتك اليه ومانسبته اليك .

يشير : «رضى الله عنه» ان التعينات الوجودية التى هى نحن كالظلال الممتدة من الاشخاص، يزيد وينقص، يزيد بالامتداد عنها فسمى ظلالاً وينقص بالتقلص اليها، فيسمى افياء، من فاء اذا رجع، قال الله، تعالى، «فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء الى امر الله»[1]، ومنه سمى الغنيمة فيئاً، لانها ترجع وتفىء الى المغتنم الساعى فيها، فنحن اعنى التعينات الوجودية الحقة فى العالمين، لنا دلالتان، بالنسبة الينا يستدل بهما عليهما، احديهما دلالتنا على عين واحدة تجمعنا نحن لنا وفيها وبها، ولا استقلال لنا فى تحققنا دونها، والدلالة الثانية، دلالاتنا علينا من حيث الكثرة التى ظهرنا بها بحسب خصوصيات اعياننا، وكذلك الظلال، يستدل بها على ذوات الظلال التى منها امتدت، و يستدل بها ايضاً عليها ان لا استقلال ولا تحقق لها دون تلك الاشخاص التى هى ظلالها.

قال : «رضى الله عنه» حتى تعلم من اين اومن اى حقيقة الهية اتصف ماسوى الله بالفقر الكلى الى الله، وبالفقر النسبى بافتقار بعضنا الى بعض، وحتى تعلم من اين اومن اى حقيقة اتصف الحق بالغنى عن الناس والغنى عن العالمين ، واتصف العالم بالغنى ، اى بغنى بعضه عن بعض من وجه ماهو عين ماافتقر الى بعضه به، فان العالم مفتقر الى الأسباب بلاشك افتقاراً ذاتياً، واعظم الاسباب له سببية الحق .

١ـ س ٤٩ ى ٩ .

قال العبد : العالم بمألوهيته ومربوبيته ومخلوقيته وعدميته، مفتقر الى الموجد الله الرب الخالق، والله من حيث وجوده المطلق غنى عن الربوبية والمربوب والخالقية و المخلوق ، لان العالم من حيث مجموعه وكليته ، يفتقر الى الموجد الخالق بالذات ، اذ لا وجود له من نفسه، وكذلك يفتقر الى اجزائه وابعاضه التى بها يتحقق كليته ومجموعه، وكذلك الكل من حيث كل جزء جزء من العالم، مفتقر الى الحق فى الوجود ويفتقر كل جزء جزء، كذلك فى وجوده اليه، افتقاراً ذاتياً حقيقتاً، و يفتقر الى بعضه فى تحقق نسبة بعضه الى البعض، فانتشت النسب الافتقارية الكثيرة بالوجود الواحد اليه فى الكل للبعض من البعض، والى الكل وللكل الى الكل، ومع قطع النظر عن النسب فذواتنا وهى عين وجوداتنا، قائمة بالذات المطلقة الواحدة فى حقيقتها اذ لا حقيقة لغيرها، فافهم.

قال : «رضى الله عنه» ولا سببية للحق يفتقر العالم اليها سوى الاسماء الالهيّة .

يعنى : «رضى الله عنه» لا افتقار الى سبب الا فى الايجاد الخالقية والرازقية وما شاكلها و ذوات الحقايق صور التعينات الذاتية الشئونيّة، فلا افتقار من حيث الذات العينية، فانها عين العين الغنيّة بالغيبيّة، فلا افتقار بين النسب وهى الاسماء التى نحن صورها .

قال : «رضى الله عنه» والاسماء الالهية كل اسم يفتقر العالم اليه من عالم مثله او عين الحق، فهو الله لا غير .

يعنى كافتقار الابن الى الاب فى وجوده والفرع الى الاصل، فهو الله لا غير، اذ لا مفتقر، فافهم .

قال: «رضى الله عنه» ولذلك قال الله، تعالى: «يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله ، والله هو الغنى الحميد»[1]، و معلوم ان لنا افتقاراً من بعضنا الى البعض ، فاسماؤنا اسماء الله ، تعالى، اذ اليه الافتقار بلا شك واعياننا فى نفس

١ــ س ٣٥ ى ١٦ .

الامر ظله لاغيره، فهو هويتنا لاهويتنا ، وقد مهدنا لك السبيل ، فانظر .

قال العبد : يشير ان الافتقار لماكان لنا ذاتياً لكوننا غير موجودين من حيث حقايقنا واعياننا، فمالنا من وجود من انفسنا، وكذلك لنا افتقار الى الوجودية الثبوتيّة من ذاته، فعمنا الافتقار الى الله فى الوجود وفى ظهور بعضنا للبعض، و وصول آثار بعضنا الى البعض به، وكان الغنى فى كل ذلك للذات المطلقة الواجبة الوجود بالذات، فهو المفتقر اليه مطلقاً فى جميع اقسام الافتقار، سواء كان افتقاراً كلياً اونسبياً ، فالافتقار الى هذا الغنى بالذات المغنى بالاسماء الالهية، ولماكان الافتقار منا الى اسمائه ونرى افتقار بعضنا الى البعض من وجه بالسببية والمسببية، فنحن اذاً صور اسماء الحق، فعين افتقارنا الينا هوعين افتقارنا الى الحق، فهو الغنى ونحن الفقراء ، فاعلم ما اشرنا اليه، ان شاء الله الموفق .

فصّ حكمة احدية فى كلمة هودية

لما فرغ من حكمة الجمع الالهى وحكم التنزيه والسلوب والتقديسات وتمم حكم كليات الحقايق الثبوتية الالهية، شرع فى بيان حكمة احديه العين التى لها التنزيه السلبى وتنزيه التنزيه والكمالات الثبوتيّة، فان الحكم الكمالية سلبية كانت اوثبوتية، فانها للذات المطلقة الاحدية، وقدظهرت هذه الحكمة على اكمل وجوهها فى الكلمة الهودية على مانطق به القرآن، وكما سيرد عليك جملاً وفصولا، ان شاء الله تعالى، ولما كانت الاحدية نعتاً للهوية الذاتية، قل هو الله احد، اضاف الاحدية الى هوية الله وحملها عليه، ثم ظهر من ذوق هود عليه السلام، ومشربه اشارات علية الى الهوية والاحدية، اسند حكمته الى الاحدية، ولان الفص المتقدم كانت خاتمتها فى بيان الاحدية، ناسب اتباع هذه الحكمة لها ، فقال :

ان لله الصراط المستقيم ظاهر غير خفى فى العموم
فى صغير وكبير عينه وجهول بامور علـيم
ولهذا وسعت رحمته كل شىء من حقير وعظيم

قال‌العبد : قدعلمت فیما تقرر من قبل ان‌الطرق الی‌الله بعدد انفاس الخلایق و بعدد انفاس الالهیة، وان لکل اسم عبداً هوربه، ذلك‌العبد جسم هوقلبه وکل عین عین من‌الاعیان الوجودیة مستند الی اسم هو عبده‌الذی ارتبط به فهوعلی طریقة المستقیمة بالنسبة الیه یصل الی‌الله من حیث هو، ثم هذه‌الطرقات المستقیمة فهی علی استقامتها السببیة موصلة الی‌المسمی وهوالله احدیة جمع‌جمع هذه‌المسمیات ، والمستقیم الحقیقی من‌کل وجه هوالله، فلله الصراط المستقیم، و ذلك ظاهر فی‌کل حضرة حضرة علی‌العموم من‌کون الجمیع متصلاً بالمسمی ،وهذا ظاهر غیر خفی ، و سواء کان الاسم کلیاً اوجزویاً والمظهر کبیراً اوصغیراً، فان‌الله مسمی الاسم بلاشك، وکذلك فیمن یعلم ذلك وفیمن یجهل وان لم یکن هذا هکذا فلاعموم اذن فی‌الرحمة لمالم یعم، والرحمة عامة فالرحمان هوالمسمی بالکل، فهو بالمرصاد لکل سالك و طریق من‌الطرق والسالکین وغایات الکل عندالنهایات واصلة الیها .

قال : «رضی‌الله‌عنه» و «مامن‌دابة الاهو آخذ بناصیتها ان ربی علی صراط مستقیم»[1]،فکل ماش فعلی صراط الرب‌المستقیم، فهم غیر مغضوب علیهم من هذا الوجه‌ولاضالون ، فکما کان الضلال عارضاً کذلك‌الغضب الالهی عارض والمآل الی الرحمة التی وسعت کل شیء وهی السابقة.

یعنی «رضی‌الله عنه» ان‌الرحمة سابقة الی‌الاشیاء قبل ایجادها، لازالة غضب العدم، فاوجدتها بنسبها الذاتیة‌المختلفة، فامتدت الیها علی رقایقها وشدت علی تلك الرقایق الی حقایقها، ثم سلکت الحقایق الکیانیة علی تلك‌الرقایق الی حقایق اربابها بطرالقها، فمآل الکل کما قلنا الی‌الله الرحمان، والکل علی صراط الرب‌المستقیم ، فان‌الله اخذ ایضاً بناصیة کل دابة الیه، فهوالقائد والسائق والطریق، وهوعلی‌الغایة، قدسبقهم ویرقبهم بالمرصاد .

قال : «رضی‌الله‌عنه» وکل ماسوی الحق فهودابة، فانه‌ذوروح وماثم

۱ـ س۱۱ ی۵۹ .

من يدب بنفسه بل يدب بغيره ، فهو يدب بحكم التبعية الذى هو على الصراط المستقيم ، فانه لايكون صراطاً الا بالمشى عليه .

يعنى : «رضى الله عنه» انكل مايسمّى سوى الحق فقيامه بالحق والحق قيامه، يسير به الى غاية كماله الذى اهل له، وذلك لان الوجود الحق المتعين فى قابليته يخرج مافى استعداده بالقوة الى الفعل، وليس له ذلك بدون الوجود الحق، فهو آخذ بناصيته فى سيره به الى كماله الخصيص به، فهو اذن يدب ويتحرك حركة ضعيفة، لكونها غير ذاتية له، بل عرضية بحكم التبعية، فهو يتحرك به فى الحق، فالحق هو عين الصراط المستقيم، وهو الذى يمشى به عليه، والصراط انما يكون صراطاً بالمشى عليه، كما قلنا فى الغراء الراتية : لقد ساربى فيه فسرت بسيره عليه اليه منه فى كل سائر .

قال : «رضى الله عنه» :

اذا دان لك الخلق فقد دان لك الحق وان دان لك الحق فقد لايتبع الخلق

يعنى الوجود الحق المتعين فى قابلية الخلق لمن هو متعين فيه ربه بحسبه، فاذا اذعن وانقاد لك خلق، فان حقيقة الباطنة فيه معه، واذا اذعن وانقاد لك الحق الذى تجلى لك، فلايلزم ان يتبعه الخلق لعدم تعينه فيه، فان الحق المذعن المفروض، حق بلاخلق ظهر فيه، اذ الظاهر بحكم المظهر وبالعكس فى النادر، فكذلك الخلق السالك ناصيته بيد حق يسيره ويسير به الى كماله فما سلك خلق الا بحق فيه، فلاظهر حق الا بخلق .

قال : فحقق قولنا فيه فقولى كله حق . يعنى لما تحققت ان الخلق لافعل له الا بالحق، فتحقق ذلك وحقق قولى ونطقى بذلك، انه للحق بالحق فى الحق، فلاقول الا الحق .

قال : فما فى الكون موجود تراه ماله نطق، يعنى كل ماوجد، فلابد ان يتعين الوجود الحق فى مظهريته، فهو ينطق بذلك الحق الذى فيه ينطق به وينطقه، و «قالوا انطقنا الله الذى انطق كل شىء»[1]، يعنى به .

---

١ – س ٤١ ى ٢٠ .

قال : وما خلق تراه العين الاعينه حق. يعنى لايقع عين على عين من الاعيان الوجودية الخلقية الا والحق عينه، لان الظاهر المتعين به وفيه هو الوجود الحق ، فالوجود المشهود عياناً فى رأى العين، هو الحق المسمى بالخيال والوهم فى العرف خلقاً، اى افكاً، فان الخلق لغة افك مفترى ، «ان هذا الا اختلاق»[1]، وايضاً خلق بمعنى قدر، فان الموجود المشهود، حق تقدره انت فى وهمك وخيالك انه غير الحق، و ذلك زور وبهتان واختلاق ليس للقائل به عندالله خلاق بالوهم يخلق الانسان فى ذهنه مايشاء ويسميه بموجب تعينه فى ذهنه بمايشاء .

قال : «رضى الله عنه» ولكن مودع فيه لهذا صوره حق

يعنى : ان الحق مودع فيما نسميه خلقاً، وهو مظهره، فالصور الخلقية حق جمع حقه وقد اودعت فيها حقاً به حقية هذه الحقايق، فكل خلق حقه لحق مودع فيه والصور جمع صورة والضمير بعود الى الحق الخلق، اى الحق الظاهر باعيان المظاهر مظاهر حقايق الجواهر الحقوق المودعة فيه، وكذلك الحقايق الكيانية الامكانية للوجود الحق الظاهر فيها، فافهم .

قال : «رضى الله عنه» اعلم : ان العلوم الالهية[2] الذوقية الحاصلة لاهل الله، مختلفة باختلاف القوى الحاصلة منها مع كونها ترجع الى عين واحدة.

يشير : «رضى الله عنه» الى ان اهل الله يحصل لهم من العلم بالله قوى مختلفة توجب مشاهد مختلفة بحسب استعداداتهم الخصوصة، فيحصل للبعض قوة بها يكون الحق سمعه وبصره وساير قواه وجوارحه، جمعاً وفرادى موقتاً وغير موقت وفيها طبقات اهل قرب النوافل، ويحصل ايضاً كذلك لاخرين قوة يكون هو بها عين الحق وسمعه وبصره فيه، يبصر الحق ويسمع وينطق ويفعل به، ويحصل للبعض قوة يجمع بها بين الشهودين والوجودين، فافهم، وليس حصول هذه القوى فيهم الا بالعلم ،

١ـ س٣٨ ى٦ .

٢ـ الالوهية خ.

والاختلاف بحسب القابلية والصلاحية الاستعدادية الذاتية الخصوصية، لاغير .

قال : «رضى الله عنه» قال الله، تعالى، كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به و يده الذى يبطش بها ورجله الذى يمشى بها ، فذكر ان هويته هى عين الجوارح التى هى عين العبد ، فالهوية واحدة والجوارح مختلفة، ولكل جارحة علم من علوم الاذواق يخصها من عين واحدة يختلف باختلاف الجوارح ، كالماء حقيقة واحدة يختلف باختلاف البقاع.

قال العبد : شبه «رضى الله عنه» العلم الحاصل لاهل الله فى جوارحهم وقواهم من الله، بالماء فان الحياة للحيوان بالماء كالحياة للارواح بالعلم، ثم ان هذه الحقيقة الواحدة العلمية، يظهر فى كل مظهر بحسبه كما يظهر الماء فى كل بقعة بحسبها فمنه عذب فرات وهو العلم النافع الالهى، ومنه ملح اجاج وهو العلم بالسوى والغير من حيث حجابيتها .

قال : «رضى الله عنه» وهو ماء فى جميع الاحوال لايتغير عن حقيقته وان احتلفت طعومه .

يعنى : كذلك العلم لايختلف عن حقيقته، فانه علم فى جميع العلماء لايتغير وان اختلفت بحسب المدارك والمدركين والمدركات، فليس الاختلاف، بل فى اللوازم لاغير .

قال : «رضى الله عنه» وهذه الحكمة حكمة الارجل، وهو قوله: تعالى، فى الاكل، لمن اقام كتبه «لاكلوا من فوقهم ومن تحت ارجلهم»[1] فان الطريق الذى هو الصراط، هو المشترك عليه والمشى فيه والسعى لايكون الا بالارجل ، فلاينتج هذا الشهود فى اخذ النواصى بيد من هو على الصراط المستقيم الا هذا الفن الخاص من علوم الاذواق .

يشير : «رضى الله عنه» الى العلم الخصيص بالارجل، وهو العلم الحاصل بالكد

---

١ – س٥ ى٧٠ .

والسعى والتعمل فى مراتب العلوم الظاهرة فى المثال، وفى التحقيق العلم الحاصل للاقدام من حيث هى اقدام وآلات سعى على الصراط ولا نتيجة له فى اخذ النواصى بيد الحق الذى هو على الصراط المستقيم الا ان يقودها بموجب مايسوق الارجل فى السلوك والسعى لاغير، ولايفيد الا هذا الفن الخاص من علم الاذواق .

قال : «رضى الله عنه» و يسوق المجرمين وهم الذين استحقّوا المقام الذى ساقهم اليه بريح الدبور التى اهلكتهم عن نفوسهم بها ، فهو يأخذ بنواصيهم والريح يسوقهم وهو عين الاهواء التى كانوا عليها ، الى جهنم وهى البعد الذى كانوا يتوهمونه ، فلما ساقهم الى ذلك الموطن حصلوا فى عين القرب ، فزال البعد، فزال مسمى جهنم فى حقهم ، ففازوا بنعيم القرب من جهة الاستحقاق .

يشير : «رضى الله عنه» ان المجرمين الذين يسعون فى الأجرام والآثام انما يسوقهم الاهواء التى يهوون بها فى هوة جهنم البعد الوهمى من خلفهم وادبارهم، و لهذا سمّيت دبوراً، اى يسوقهم من ادبارهم اهواهم بزعمهم وفى نفس الامر، انما يسوقهم الاهواء، بحسب مايقودهم من بيده نواصيهم الى غاياتهم التى استحقوها بحسب استعداداتهم وسعيهم فيهم، بحكم السايق والقائد، فهم فنوا وهلكوا عنهم بحكمه، فليسوا بحكمهم وقدتوهموا بعداً فى بعد من حيث توهمهم انهم هم الذين يسعون ويعلمون ويمشون ويسلكون بانفسهم الى ما تخيلوا من كمالات وهمية فانية، فما يسعون الا الى ما يتوهمونه، وهو البعد، والحقيقة تأبى ذلك، فانهم انما يسعون بالحق فى الحق للحق من حيث لايعلمون ولايشعرون، فاذا بلغوا غاياتهم لم يجدوا ما عملوا شيئاً، لانهم وجدوا الله عاملاً بهم ماعملوا و وجدوا الحق الذى به عملوا ما عملوا، فاذا وقفوا عند النهاية الى الغاية على السر، حصلوا فى عين القرب، فزال البعد فى حقهم فزال مسمى جهنم وهو البعد، ففازوا بالقرب بسعيهم واستحقاقهم، فانهم انما وصلوا الى ما وصلوا بارجلهم التى سعوا عليها، وكانت ارجلهم عين الحق من

حيث لم يعرفوا، فلما عرفوا غرقوا فى الذوق واللذة القربية من حيث لم يعرفوا كذلك.

قال : «رضى الله عنه» فما اعطاهم هذا المقام الذوقى اللذيذ من جهة المنّة، وانما اخذوه بما استحقه حقايقهم من اعمالهم التى كانوا عليها وكانوا فى السعى اعمالهم على صراط الرب المستقيم ، لان نواصيهم كانت بيد من له هذه الصفة ، فما مشوا بنفوسهم ، وانما مشوا بحكم الجبر .

يعنى : «رضى الله عنه» انهم فى سعيهم الذى سعوا غير مختارين بالاختيار المعروف عرفاً، فانهم انما سعوا بموجب استعداداتهم الذاتية وبموجبها تعلقت المشية الالهية بما يشبه الجبر، فساقهم من ادبارهم بالدبور واخذهم بنواصيهم جبراً حتى اوصلهم الى ما استحقوا بحسب مقتضيات ذواتهم لا باختيارهم المجعول فيهم، فافهم.

قال : «رضى الله عنه» الى ان وصلوا الى عين القرب «ونحن اقرب اليه منكم ولكن لا تبصرون»[1]، وانما هو مبصر ، فانه مكشوف الغطأ فبصره حديد، وما خصّ ميتاً عن ميت اى خص مؤمناً سعيداً دون مشرك شقى ، فالقرب الالهى من العبد لاخفاء به فى الاخبار الالهى، فلاقرب اقرب من ان يكون هويته عين اعضاء العبد وقواه ، وليس العبد سوى هذه الاعضاء والقوى ، فهو حق مشهود فى خلق متوهم ، فالخلق معقول والحق محسوس مشهود عند المؤمنين واهل الكشف والوجود ، وماعداهذين الصنفين ، فالحق عندهم معقول والخلق مشهود ، فهم بمنزله الماء الملح الاجاج.

يعنى علومهم ليست الا بحجابيات الاشياء وضميات الاعيان والاهواء، فلاعلم لهم بالحق الذى يشهدون (وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون)[2].

والطائفة الاولى بمنزلة الماء العذب الفرات السائغ شرابه لشاربيه فالناس على قسمين من الناس من يمشى لمى طريق يعرفها ويعرف غايتها

١ـ س٥٦ ى٨٤ .

٢ـ س٧ ى١٩٧ .

فهى فى حقه صراط مستقيم، و من الناس من يمشى على طريق يجهلها ولا يعرف غايتها وهى عين الطريق التى عرفها الصنف الآخر ، فالعارف يدعو الى الله على بصيرة وغير العارف يدعوالى الله على التقليد والجهالة .

يعنى : «رضى الله عنه» ان الطريق الى الحق حق عرفه من عرفه، فسلك عليها و دعى اليها على بصيرة وجهلها من جهلها، فسلك عليها على جهالة الى غاية عليها الحق ودعا الى الحق على جهالة ، لان الطريق والغاية حق جميعها .

قال: «رضى الله عنه» فهذا علم خاص يأتى من اسفل سافلين لان الارجل هى السفل من الشخص واسفل منها ماتحتها، وليس الا الطريق، فمن عرف الحق عين الطريق عرف الامر على ماهو عليه .

يعنى : «رضى الله عنه» يعلمهم الله نتايج سلوكهم من كونه عين الطريق الحق الذى يسلكون عليها، واليه الاشارة بقوله: «ومن تحت ارجلهم»[1] .

قال: «رضى الله عنه» ففيه، جل وعلا، نسلك ونسافر، اذ لا معلوم الا هو وهو عين السالك والسافر، فلا عالم الا هو .

يشير : «رضى الله عنه» ان طريق الحق حق والسالك سالك حق والغاية حق والعلم حق والمعلوم حق والعالم حق، فما فى الوجود الا الحق، ولكن الحق فى كل متعين باسم ومدلول اسم ما، وانما يكون بقدره وبحسبه، وهو حقه الخصيص به من الحقية المطلقة تحققت فى الطريق والغاية والسالك والعلم والعالم والمعلوم، فما ثمّ الا هو .

قال : «رضى الله عنه» فمن انت فاعرف حقيقتك وطريقتك، فقد بان لك الامر على لسان الترجمان ان فهمت ، وهو لسان حق، فلا يفهمه الا من فهمه حق ، فان للحق نسباً كثيرة و وجوهاً مختلفة .

يشير : «رضى الله عنه» الى التحريض بالتحقق بحقيقة الامر وحقيقة الامر، ان لا

١ــ س٥ ى٧٠ .

حقيقة ولاحقية الاله، وهو حق الحقيقة وحقيقتها، فاذا تحققت ذلك تحققت انك عين الحق والحق عينك وعين قواك وجوارحك وانت صورة احدية جمع صور تنوعات ظهوره وتعينات نوره، واذا عرفت انك حق على الطريق الحق وغايتك الحق وسلوكك حق، فالكل حق فى حق، فاعلم ذلك ولاتكن من الجاهلين، «انى اعظك ان تكون من الجاهلين»[1] فقد بان لك الامر على لسان ترجمان الحق وهو رسول الله الذى هو لسان حق بقوله: كنت سمعه وبصره ويده ورجله، وحيث قال لك الحق بلسان الحق، فافهم الحق بالفهم الحق حق الفهم، اذلا يفهم الحق الا الحق .

ثم قال : «رضى الله عنه» بعد قوله: فان للحق نسباً كثيرة ووجوهاً مختلفة الاترى عاداً قوم هود، كيف «قالوا هذا عارض ممطرنا»[2] فظنوا خيراً بالله، وهو عند ظن عبده به، فاضرب لهم الحق عن هذا القول فاخبرهم بماهو اتم واعلى فى القرب ، فانه اذا امطرهم فذلك حظ الارض وسقى الحبة ، فلايصلون الى نتيجة ذلك الا عن بعد ، فقال لهم : «بل هو ما استعجلتم به ريح فيها عذاب اليم»[3]، فجعل الريح اشارة الى مافيها من الراحة لهم، ، فان هذه الريح اراحتهم عن هذه الهياكل المظلمة والمسالك الوعرة والسدن المدلهمة ، وفى هذه الريح عذاب اى امر يستعذبونه اذا اذاقوا الا انه يوجعهم لفقد المألوف ، فباشرهم العذاب ، فكان الامر اليهم اقرب مما تخيلوا .

يعنى : «رضى الله عنه» انهم لما ظنوا بالله خيراً من حيث لايشعرون، والله عند ظن عبده به، فاثابهم الله خيراً مما ظنوا، لكونهم حصلوا بذلك فى عين الحق من حيث لم يحتسبوا، فان للحق وجوهاً كثيرة ونسباً مختلفة، هم وظنونهم وافعالهم واحوالهم واقوالهم من جملتها، فجازاهم على ظنهم باته خيراً على وجه اتم و اعم .

١- س١١ ى٤٨ . ٢- س٤٦ ى٢٣ .
٣- س٤٦ ى٢٣ .

قال : «رضى‌الله‌عنه» فدمرت كل شىء بامر ربّها، فاصبحوالايرى الا مساكنهم، وهى جثتهم التى عمرتها ارواحهم الحقيّة ، فزالت حقية هذه النسبة الخاصة ، وبقيت على هياكلهم الحياة الخاصة بهم من الحق التى ينطق بها الجلود والارجل وعذبات الاسواط والافخاذ ، وقدورد النّص الالهى ، بهذا كله .

يشير : «رضى‌الله عنه» الى ان التدبير كان فى تدميرهم، فدمرت الريح ماكان قابلاً للتدمير منهم، فما زالت ارواحهم العامرة لجثتهم وابدانهم فارواح الريح ارواح ارواحهم عن هذه الهياكل المظلمة التى كان سلوك الحق فيها فى المنازل والمسالك الوعرة الغالبة عليها حشوية الحجابية والتعين، فبقيت جثتهم[1] بلا ارواحهم وهم وان زالت عنهم الحقية التى كانت لهم من حمية الارواح الحقية، ولكن ابقى‌الله عليهم الحقية التى يخص اجسامهم، هى حياة الحقية الحقية، ولكن التى بها ينطق الايدى والارجل يوم لاينطقون بانفسهم الناطقة، وتلك حياة حييت بها الجسمانيات من حيث الجسمانية لامن حيث الروحانية، كما اشار الى سرها الشيخ الكامل ابومدين البخارى بقوله : سر الحياة سرى فى الموجودات يعنى : من حضرة الحى القيوم المحى فيه تجمدت الجمادات وبه حييت الحيوانات فان الجماد صورة وجودية بها حياة ذلك الجسم وكمال الوجودى .

قال : «رضى‌الله‌عنه» الا ان الله وصف نفسه بالغيرة، ومن غيرته حرّم الفواحش ، وليس الفحش الا ماظهر . يعنى : «رضى‌الله‌عنه» ممايحب ستره ، ومافحش مابطن، فهولمن ظهرله ، فلما حرم الفواحش اى منع ان يعرب حقيقة ماذكرناه ، وهى انه عين الاشياء فسترها بالغيرة وهى انت ، فالغير يقول السمع سمع زيد ، والعارف قول السمع عين الحق، وهكذا مابقى من القوى والاعضاء ، فماكل احد عرف الحق ، فتبين الفاضل

١ــ حجتهم. خ.

والمفضول ، فتفاضل الناس و تميزت المراتب .

قال العبد : لما قرر «رضى الله عنه» ان الحق هو الموجود المشهود من الطريق والسالك والسلوك والغاية والعلم والعالم والمعلوم، استثنى بان الله حرم ظهور هذه الاسرار، فان الفحش ظهور مايجب ستره، وهذا ماظهر منها، واما الفحش مابطن منها، فهى بالنسبة الى من اظهره الله عليه، فجر الله العيون اى اظهرها من باطن الارض، و فجر الله ينابيع الحكمة من قلبه الى لسانه، والفجور هو الفحش الظاهر، مما يجب ستره.

قال : ولما حرمها اى جعلها حرماً لايطرقها الا اهل الحمى، لم يكن سترها الا بالتعينات الكثيرة المختلفة التى اوجبتها انت بانانيتك وانيتك، فان الانانية والانية والاينية والتحتية والفوقية، عددت الهوية الاحدية الى هويات لايتناهى فسترتها بها، فظهرت الغيرية، لان انا غيرك وانت وانت غيرهو وغيرى ونحن غيركم، فكثرت الكنايات والعبارات عن عين واحدة فقيل: عباراتنا شتى وحسنك واحد وكل الى ذاك الجمال يشير فمن كان تحققه فى مقام شهود الغيرية تحققت الغيرية بالنسبة اليه على العين فستر الحقيقه، فقال السمع سمع زيد، والعارف بالحقيقة يقول السمع والبصر والقوى والجوارح من الكل، عين الحق والكل فى مقام قرب النوافل من كون الكل متنفلاً بوجوداتهم ومتقرباً الى الحق بمظهرياتهم وانيات اعيانهم وهوياتهم وهوياتهم، فتميزت المراتب والمنازل، وتعينت المشارب والمناهل وتبين المفضول عن الفاضل .

قال : «رضى الله عنه» واعلم : انه لما اطلعنى الله واشهدنى اعيان رسله وانبيائه كلهم البشريين من آدم الى محمد، صلوات الله عليهم اجمعين ، فى مشهد اقمت فيه بقرطبة سنة ستّ وثمانين وخمسمائة ، ماكلمنى احد من تلك الطائفة الا هود ، عليه السلام ، فانه اخبرنى بسبب جمعيتهم ، ورأيته رجلاً ضخماً فى الرجال ، الصورة لطيف المحاورة ، عارفاً بالامور كاشفاً لها، ودليلى على كشفه لها ، قوله «مامن دابة الا هو آخذ بناصيتها ان ربى على صراط مستقيم»[1].

١ــ س ١١ ى ٥٦ .

قال‌العبد : قرطبة مدينة من بلادالمغرب، وكان الشيخ «رضى‌الله عنه» بها اذا اشهده‌الله هذاالمشهد الشريف النزيه، اشهده فيها اعيان الانبياء والمرسلين كلهم اجمعين مجتمعين عند رسول‌الله، صلى‌الله عليه وسلم، فاخبره هود، عليه‌السلام، ان اجتماعهم، لتهنيته ، «رضى‌الله عنه» بانه خاتم‌الاولياء و وارث ختمية خاتم‌الرسل و الانبياء ، وانه قطب الاقطاب، وسبب اختصاص هود، عليه‌السلام، باخباره بسبب اجتماعهم، هوصحة مناسبة ذوقه ومشربه، صلى‌الله عليه وسلم، بمشرب ختم‌الولاية المحيطة بالاذواق والمشارب كلها من حيث جمعيته، عليه‌السلام، واحاطة مشربه فى التوحيد وسعة مقام كشفه وشهوده، عليه‌السلام، فانه اثبت بشهادة القرآن العظيم ان الحق عين‌كل دابة على ارض‌الحقيقة، فما خصص شيئاً عن شىء وعين ان‌الله بهويته الاحدية‌الجمعية آخذ بناصية كل متعين بها من‌الممكنات الغيرالمتناهية التى تدب بالحق‌المتعين فيه، على ارض‌الحقيقة التى عليها تدب، وتسلك طريقة خاصة بها الى ربها، فانه هوالاول والاخر والظاهر والباطن، فعم شهوده، عليه‌السلام، جميع ماظهر وبطن، فانه مامن ظاهر متعين الا وهو يدب بالحق الاخذ الاخذ بناصيته اليه، وما من باطن من‌الحقايق الغيبية العينية الا وهو يدب الى كمال الظهور وتحققه بالنور، والاول يدب الى نهاية الاخرية اللامتناهية، والاخر يدب بانعطافه على‌الاول، وكونه ضخماً، صورة كماله وسعته فى‌الشهود، كما قال‌الله تعالى، حكاية عن‌الشموئيل، عليه السلام، فى حق طالوت وتزكيته عند من‌كان بصدد جرحه فى‌الطعن فيه، فقال : «ان الله اصطفيه عليكم و زاده بسطة فى‌العلم والجسم»[1] .

قال: «رضى‌الله‌عنه» واى بشارة اعظم للخلق من‌هذه. يعنى من‌اخباره انه عين هويات الاشياء كلها .

قال: ثم‌من‌امتنان الله علينا ، ان‌اوصل الينا هذه المقالة‌عنه فى‌القرآن ثم تممها الجامع للكل محمد ، «صلى‌الله عليه وسلم» بما اخبر به عن‌الحق

١ــ س٢ ى٢٤٨ .

بانه عين السمع والبصر واليد والرجل واللسان ، اى هو عين الحواس والقوى الروحانية ، اقرب من الحواس ، يعنى فى النظر العقلى ، فاكتفى بذكر[1] الابعد المحدود عن الاقرب المجهول الحدّ ، فترجم الحق لنا عن نبيه هود ، عليه السلام ، مقالته لقومه بشرى لنا ، فكمل العلم «فى صدور الذين اوتوا العلم ومايجحد بآياتنا الا الكافرون»[2]، فانهم يسترونها وان عرفوها حسداً ونفاسة وظلماً ، ومارأينا قط من عندالله فى حقه ، تعالى ، فى آية انزلها اواخبار عنه اوصله اينافيمايرجع اليه، تعالى، الابالتحديد، تنزيهاً كان اوغير تنزيه ، اوله العماء الذى مافوقه هواء وماتحته هواء ، فكان الحق فيه، قبل ان يخلق الخلق ، ثم ذكر انه استوى على العرش، فهذا ايضاً تحديد ، ثم ذكر انه ينزل الى سماء الدنيا ، فهذا تحديد ، ثم ذكر انه فى السماء وانه فى الارض وانه معنا ، اينما كنا الى ان اخبرنا انه عيننا و نحن محدودون ، فما وصف نفسه الا بالحد ، وقوله : «ليس كمثله شىء»[3] حد ايضاً ، ان اخذنا الكاف زائدة لغير الصفة ، ومن تميز عن المحدود فهو محدود بكونه ليس عين هذا المحدود ، فالاطلاق عن التقييد تقييد والمطلق مقيد بالاطلاق ، لمن فهم . وان جعلنا الكاف للصفة فقد حددناه وان اخذنا ليس كمثله شىء على نفى المثل، تحققنا بالمفهوم وبالاخبار الصحيح انه عين الاشياء ، غير هذا المحدود .

قال العبد : يشير : «رضى الله عنه» الى ما يخطر لبعض المحجوبين، ان الحق اذا كان عين سمع اوبصر، كان محدوداً بحده، وهوغير محدود، فعرف، «رضى الله عنه ان الامر اعظم مماتوهم تنزيهه الوهمى، واوسع واجل عن التقيد بالمدرك الفكرى ، فان الحقيقة التى من شأنها ان تكون عين الكل، فلايتقيد بحدولايتحدد بما ميزه هو

١ــ بالابعد. خ.

٢ــ س ٢٩ ى ٤٧ و ٤٩ .

٢ــ س ٤٢ ى ٩ .

بتنزیهه عن ان یکون عین المحدودات، فانه لوکان فی معین بالتعیین اومعیناً متمیزاً عن غیره، لکان کذلك، ولکنه لیس کذلك، بل محیط بالکل قداستغرق الکل غیر منحصر فی‌الکل، لم یغادر صغیرة ولاکبیرة الا احصاها بعینه، فکان عینها، ولم یتعین فی عین علی‌التعیین فلم یتحدد بحد مخصوص علی‌التخصیص والتمییز، فلم یدرکه حد ولم یبلغه حصر، وان‌کان محدوداً بحدکل ذی حد، فانه غیر محصور فی ذلك فافهم، ان‌شاءالله تعالی، ثمّ اخذ «رضی‌الله عنه» فی تعددالتحدید الذی ورد به النصوص الالهیة مما یجب‌الایمان به فی‌الکتاب والسنة، وادعی انه لم یرد فی جمیع ماورد فی‌القرآن وسایرالکتب المنزلة والسنة السنة الاالتحدید، ثمّ بین ان‌التحدید لایقیده والتقیید لایحدده، لعدم انحصاره فی‌الکل ولافی الاطلاق عن‌الکل.

ثمّ قال: «رضی‌الله عنه» الایة الدالة علی‌التنزیه فی‌القرآن هی لیس کمثله شیء، فان اخذنا الکاف زائدة، دلت علی نفی‌المثل فتمیز عن‌الامثال وماله مثل، فکان محدوداً بتمیزه عماله مثل، وان‌لم یکن زائدة، کان اثباتا للمثل و نفیاً لمثلیّةالمثل عن المثل، وهذا عین التشبیه والتشبیه تحدیدو وبنفی المثلیةعن‌مثله، یتحقق ان مثله من لایشبهه شیء له مثل، فیصح ان یکون عین‌الاشیاء حقیقة حتی لایکون مثل من‌الاشیاء، فان من یکون بعینه عین‌الکل، فانه لایکون شیء من‌الکل مثله من‌کونه عین‌الکل، فافهم، واذا کانت‌الاشیاء محدودة بحدود لها خصیصة بها، کان هومن حیث کونها عین‌الکل محدوداً بحدود ذوات‌الحدود کلها، فما حده حد معین حاصر فماله حد، اذحدالحد ان یکون جامعاً لحقایق المحدود، مانعاً لما تمیز عنه، عن‌الدخول فی حده والمقول علیه، وفیه حدودالمحدودات الغیرالمتناهیة والغیر المحدودة غیر محدود، فافهم.

قال: «رضی‌الله عنه» والاشیاء محدودة، وان اختلفت حدودها، فهو محدود بحدکل محدود[1] فما یحد شیء الاوهوحدللحق، فهوالساری فی مسمی المخلوقات والمبدعات ولولم یکن الامر کذلك لماصح الوجود.

۱ــ کل ذی حد. خ.

يعنى : لانه لاوجود الا وجوده الذى هوهو، فبالحق وجدت الموجودات و شهدت المشهودات، فلا وجود لشيء الا به .

قال: «رضى الله عنه» فهو عين الوجود فهو على كل شيء حفيظ بذاته لايؤده حفظ شيء، فحفظه ، تعالى ، الاشياء كلها حفظه لصورته ان يكون الشيء غير صورته، ولايصح الا هذا ، فهو الشاهد من الشاهد والمشهود من المشهود، فالعالم صورته، وهو روح العالم المدبر له، فهو الانسان الكبير.

قال العبد : قدعلمتم ان الاشياء محدودة، ولكل شيء حد هو جمع جميع ما يجمعه ويمنعه عن غيره ان يكونه، و ذلك اما بذكر الجنس والفصل فيما هو تحت الجنس والفصل، اوبما به الاشتراك والامتياز فيما ليس كذلك، وحد الحد ان يكون كذلك سواء كان الحد تاماً اوناقصاً، اذا لناقص ايضاً على ماعرف وعرف كاف لتضمنه ما نقصه فى العبارة من كون الخاص مستلزماً للعام، لانك اذا قلت الانسان هو الناطق اولناطق الانسان، لكان فى قوة قولك الانسان حيوان ناطق، اوالحيوان الناطق هو الانسان لاستلزام الناطق وهو الفصل المميز الخاص للعام، وهو الحيوان الّذى فيه الانسان اولناطق مع غيره، وكل ناطق فهو حيوان، وكل خاص فهو مستلزم للعام، فكل كاف شاف عند الايجاز عن ذكرما به الشركة ولاشيء من الاشياء الا وهو محدود بما به يمتاز ويختص، وهو يتضمن ما به الاشتراك بالضرورة ثمّ انا ان لم تأخذ فى كل حد، ظاهر المحدود وباطنه، لم يعم التعريف ولم يكن الحد جامعاً، وباطن الاشياء باعتبار، هو الوجود الحق، وظاهرها مانسميه السوى سوى الحق وغيره غيره، و باعتبار آخر هو الظاهر من كون الظاهر هو الحق الموجود المشهود والباطن المعقول هو الاعتبارات ،والحدود والكثرة، وهى امور متعقلة عقلاً علمية لاتميزلها ولاتحقق بدون الوجود الحق المعطى حقيقتها فى اعيانها، بل بالوجود الحق الموجود المشهود، فاذا ذكرنا الحد الشامل لكل محدود فلابد من ذكر الحق فيه فى اعتبار اهل الاعتبار و الاستبصار اولى الايدى والابصار، فهو الظاهر من الظاهر والباطن من الباطن، والمتحقق

هوالوجود الحق ما ثمّ الاهو، هوالاول والاخر والباطن والظاهر والجامع بذاته للكل والمطلق عن هذه‌الجمعية وعن هذا الاطلاق والتقيد بحد، فافهم، فان فهمت فهمت فيما فهمت وهمت الهمم ان تهيم وتهتم فيه، فحقيق بك ان تهيم وتهتم بذلك ان‌شاءالله، تعالى، فلايتم حدالمحدود الا بالحق، ثمّ‌الحدود لايفى ولايكفى بتحديده، فلاحدله اصلاً و رأساً، فنقول مثلاً فى مشرب‌التحقيق الكمالى فى حد الانسان الكامل انه‌الحق‌المتعين باحدية جمع‌جمع جميع‌الاعيان الظاهرة المشهودة والحقايق الباطنة الغيبية المفقودة فى عين كونها موجودة مطلقاً عن هذاالتعين والجمع و الاطلاق، وهذ حدالانسان عندنا ان قلنا انه محدود، فالحق حد للكل وليس له فى كل حد حد، ولكن تصحيح‌الحدود على ماعرفت وعرفت فى‌عرف‌الظاهرية من‌الحكماء ان تقول اكتفى فى حدالحد بذكرالخاص عن ذكرالاعم كما ذكرنا فى‌الحدالناقص، و ما ليس مذكوراً فى تعريفه ما ذكرنا، فانه يجرى مجرى الرسم‌التام اوالناقص كذلك، فاعلم ذلك .

قال‌الشيخ : «رضى‌الله‌عنه» :

فهو الكون‌كله و هو الواحد الذى قام كونى بكونه ولذا قلت يغتذى
فوجودى غـذاؤه وبه نحن نحتذى وبه منه ان‌نظـرت بوجه تعوذى

يشير : «رضى‌الله عنه» انه، تعالى، من‌كونه عين‌الوجود الحق‌المتعين فـى حقايق‌الاشياء واعيانها، هوية‌الكل، وانه‌الواحدالذى قام به‌العدد، فانشاءالواحد بذاته العدد، فقام بحيث لوفرضت تخلف واحد عن عدد لما تحقق عين ذلك‌المعدود ولاقام صورة ذلك‌العدد، فالواحد هوالمعدود والعدد اعتبار عقلى، وكذلك ظهورالواحد بالكثرة فى مراتب ظهوره ومظاهر تعينات نوره وقيام كونه‌التقييدى، وهوالعالم‌كله بكونه‌الذى هو وجوده فى مراتب شهوده، فقيام‌الوجود المقيد بكون‌الوجود المطلق موجوداً على‌الاطلاق فغداءكل واحد من‌الكونين‌المقيد والمطلق الالهيين بعين‌الاخر، اذبه بقاؤه وتحققه وقيامه، فاعتداءالوجود، انما هوبحقايق العالم واحكامه، وهى

الاعيان الثابتة الخلقية والمعانى الغيبية القائمة، فحقيقة العلم القديم الازلى واغتداء حقايق العالم، انما هو بالوجود العام المشترك فى الكل، وهذا ظاهر، وقوله : وبه نحن نحتذى، صادق على معنيين : احدهما ــ بمعنى الاقتداء، فان الاحتذاء هو الاقتداء، فان المقتدى اسم فاعل يحتذى حذو المقتدى اسم مفعول حذو القذة بالقذة، وكذلك الوجود المقيد الذى هو فرع ونقل على اصل وجود الحق يحذو حذوه فى كونه غذاؤه .

والمعنى الآخر ــ هو الذى نحن بصدد بيانه، من كون الحق عين الطريق والارجل والحذاء، هو النعل، اذ هو الطريق والسالك والساعى والارجل دالة السير والوقاية عن اذى الطريق والغاية، فافهم، واذا كان للحق مظاهر مختلفة وظهورات بحسبها كذلك مختلفة، فقد يظهر ظهوراً ينكر فيه فيتعوذ منه لاجهلاً به عند العارف به ولكن القاء الحق ظهوره فى ذلك المظهر، لكونه مما يتعوذ منه فيه، فافهم .

قال : ولهذا الكرب تنفس فنسب النفس الى الرحمان

لانه رحم به ماطلبته النسب الالهية من ايجاد صور العالم التى قلنا هى ظاهرية الحق، اذ هو الظاهر وهو باطنها اذ هو الباطن اذ كان ولاهى ، وهو الآخر اذا كان عينها عند ظهورها ، والآخر عين الظاهر والباطن عين الاول ، وهو بكل شىء عليم ، لانه بنفسه عليم .

يشير : «رضى الله عنه» الى ان هذا النسب المظهرية، وهى حقايق الاشياء اواعيانها اوصور معلومياتها للحق، ازلاً، اوصورة نسب علمه كذلك بحسب اختلاف الاذواق والمشاهد كانت موجودة مفقودة باعتبارين مختلفين، اعنى موجودة للحق بالعلم فى العلم اوفى الحق به له مفقودة فاقدة لاعيانها فى الوجود الشاهد المشهود ولكن كانت كما ذكرنا فيما ذكرنا انها كانت مشهودة للحق شهود المفصل فى المجمل مفصلا، وهو شهود خاص بالله، تعالى، يشهد به الاشياء فى نفسه قبل ايجادها واشهادها انفسها، فاراد اشهادها اعيانها فى عرصة الوجود وايجادها لها فى الشهود والمشهود، فضاق قلب الغيب الاحدى عن كثرة ما حواه من الحرف العددى فنفس الله عن غيبة عينه ماكان

یجده من کونه فی قلبه بنفسه الرحمانی، وهو الفیض الوجودی للشهود العیانی، رحمة به ای بالغیب باظهار ماکان مغیباً فی غیاباته، ممالیس بغیب حقیقی، فانه لایقبل الظهور ابداً، و رحم الاعیان الثابتة فی غیب علم الذات بهذا الفیض الایجادی، فاوجدها و اشهدها انفسها فی نفسه علی ماکانت فی نفسه فلما شهدتها فیه، فمنهم من تحقق انه عینه، اذلاتحقق للغیر اصلاً الا بالنسبة والاضافة الاعتباریة لاغیر، فنفس الله بنفسه الرحمانی عن النسب الالهیة بعین ما اوجدلها مظاهرها واشهدها انفسها علی مرائیها و مناظرها، وهی اعیان الاشیاء، فماکانت اولاً هی فیه هوغیباً، فلم یکن وکان هوهوفی مقام کان الله ولاشیء، معه، وکنت کنزاً مخفیاً، فلماکان هی هی باعیانها آخراً وهو فیها هی کذلك ظاهراً تعین انه اول لها من کونه عینها فی عینها، وانه آخر بکونه عین ماظهر فی عینها، فهوالاول غیباً وباطناً والآخر شاهداً وظاهراً، فهوالاول فی عین بطونه والآخر بعین ظهوره، وهوالاول فی عین الآخریة والآخرفی عین الاولیة، اذ هوالاول والآخر والظاهر الباطن والیه المصیر وهوبکل شیء علیم، لانه عین کل شیء، فهو بعینه علیم، فافهم.

قال: «رضی الله نه» فلما اوجد الصور فی النفس وظهر سلطان النسب المعبَّر عنها بالاسماء، صحّ النسب الالهی للعالم، فانتسبوا الیه، فقال: الیوم اضع نسبکم وارفع نسبی، ای آخذ عنکم انتسابکم الی انفسکم واردکم الی انتسابکم الی، این المتقون ای الذین اتخذوا الله وقایة، فکان الحق ظاهرهم ای عین صورهم الظاهرة، وهو اعظم الناس واحقهم واقواهم عند الجمیع، وقدیکون المتقی من جعل نفسه وقایة للحق بصورته، اذهویة الحق قوی العبدفجعل مسمّی العبد وقایة لمسمی الحق علی الشهود، حتی یتمیز العالم من غیر العالم «قل هل یستوی الذین لایعلمون انما یتذکر اولوا الالباب»[1] وهم الناظرون فی لبّ الشیء، الذی هوالمطلوب من الشیء.

۱ــ س۳۹ ی۱۲.

قال العبد : لما ظهرت النسب الالهى الحقيقى، وهو انتساب المألوه الى الاله والمربوب الى الرب والخالق الى المخلوق والرازق الى المرزوق، فانتسب العالم الى الموجد، من حيث افتقاره اليه على التعيين وانتسب الخالق ايضاً والرب الى العالم بكونه رب العالمين، وخالق الحق، ولم يبق لظهور نسبة العالم الى نفسه مجال، فعرف كل عبد بربه، فقيل هذا عبدالله، وهو عبدالرحمان، و ذلك عبدالرحيم اوعبدالكريم اوالمنعم اوالغنى اوغيره، وصار كل واحد من الرب والمربوب وقاية للآخر فى المذموم والمحمود، اذالافعال والآثار والاخلاق والنعوت والصفات المنتشية بين الرب الذى هوالوجود الحق والعبدالذى هوالمظهر القابل لتعين ذلك الوجود، صالح لاضافة الافعال والآثار والاخلاق وما شاكل ذلك اليه، وكل واحد منهما اعنى الرب والمربوب ظاهرا وباطن للآخر باعتبارين، كما تقدم جامع بين الظاهرية والمظهرية دائماً، فان اضفت الافعال والآثار المذمومة الى العبد، كان العبد وقاية لربه من ان يضاف تلك المذام والنقايص والقبائح، احكام العدم اللازم للعبد الممكن القابل، وان اضفت الفضائل والمحاسن والمحامد والكمالات الى الحق، كان الحق وقاية للعبد من اضافة ما ليس له من ذاته بالحقيقة، لكونها وجودية والوجود للحق، بل الوجود الحق حقيقة، وكان ايضاً حينئذ بوجه آخر وقاية للعبد من آثار النقايص والمذام الظاهرة منها جزاءً وفاقاً، فالعالم هو الذى يضيف الحقايق الى اصولها، فخذ ما هو لك بالاصالة، واعطه ماله كذلك، تكن من الادباء العلماء، فان العالم من العالم، لايستوى معه غير العالم «قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لايعلمون، انما يتذكر اولوالالباب»[1] ينظرون من كل شىء فى لبه، لكونهم فى انفسهم ارباب الالباب .

قال : «رضى الله عنه» فما سبق مقصر مجداً كذلك لايماثل اجير عبداً لكون المقصر ابداً قاصرا عن بلوغ الكمال، والعبد ايضاً لايماثله فى كمال مواتاته لظهور آثار مالكه فيه اجير فانه عبداجرته لاعبد لسيده، ولابد للسيد من العبد وليس كذلك

١ــ يس ٣٩ ى ١٣ .

الاجير، فقد يقوم العبد باعمال الاجير وليس للاجير ان يقوم بالعبدانية الذاتية التى للعبد .

قال : «رضى الله عنه» واذاكان الحق وقاية للعبد من وجه، والعبد وقاية للحق من وجه . يعنى : «رضى الله عنه» فساغ فى التحقيق اضافة مالكل منهما الى كل منهما فقل فى الكون اى فى الوجود المقيد الكونى ماشئت ان شئت قلت هو الحق، وان شئت قلت هو الحق الخلق اى بالاعتبارين معاً وان شئت قلت لا خلق من كل وجه ولا حق من كل وجه يعنى حق باعتبار الحقيقة والعين فى الاصل، وخلق باعتبار التعين والظهور بالكثرة .

قال : فقد بانت المطالب بتعينك المراتب، ثمّ قال : ولولا التحديد يعنى سوغان التحديد بشرط التعين والظهور ما اخبرت الرسل، بذلك علمنا ان ظهوره بصوره ماله حد غير قادح فى كماله المستوعب للاطلاق والتقييد والتنزيه والتجريد والتشبيه بالتحديد والتجديد .

قال «رضى الله عنه» :

فلا تنظر العين الا اليه ولا يقع الحكم الا عليه
فنحن له وبه فى يديه وفى كل حال فانا لديه

ولهذا ينكر ويعرف و ينزه ويوصف.

اى علة انكار من انكره اذا انكر وسبب معرفة من اقربه حين عرفه انما هو تجليه فى صور وظهوره فى احكامه واوصاف ونعوت وخلع خلع وملابس يقتضى ذلك ، فاعرف ذلك .

فمن رأى الحق منه و فيه بعينه فذلك العارف .

يعنى من رأى الحق من الحق فى الحق بعين الحق، فقد رأى الحق

ومن رأى الحق منه فيه بعين نفسه فذلك غير العارف

لكون العارف عارفاً بان الحق لا يراه الا عينه .

قال: «رضي الله عنه» ومن لم يرالحق منه ولافيه وانتظر ان يراه بعين نفسه ، فذلك الجاهل، وبالجملة فلابدّ لكل شخص من عقيدة في ربه يرجع بها اليه و يطلبه فيها، فاذا تجلى له الحق فيها عرفه واقربه ، وان تجلى في غيرها ، نكره و تعوذ منه واساء الادب عليه في نفس الامر وهو عند نفسه انه قد تأدب معه ، ولايعتقد معتقد الهاً الا بماجعل في نفسه .

يعني : «رضي الله عنه» ان اهل الاعتقادات انما يعتقدون الاله بما جعلوا في نفوسهم من الاعتقادي الذي جزموا بهواه على حقيقة وبطلان مايغايره واحالته .

قال : «رضي الله عنه» فالاله بالاعتقادات بالجعل لانه هو الذي جعل في نفسه صورة يعتقد ان الحق على تلك الصورة في نفس الامر، فهو مجعول فيه بجعله، فما رأوا هؤلاء الا نفوسهم وماجعلوا فيها، يعني في نفوسهم من الصور الاعتقادية، ولكن الحق يسع بسعة حقيته كل ذلك، فتحقق جميع تلك الصور وينفخ فيها روح الحقية برحمته وسعته، فيرحمهم بحسب صحة معاملاتهم مع ذلك الحق المجعول المتخيل ، وان كانت في الحقيقة اوثاناً وانصاباً نصبوها واصناماً وطواغيت متخيلات بالوهم، عبدوا الحق فيها انها هو .

فانظر مراتب الناس في العلم بالله ، هو عين مراتبهم في الرؤية يوم القيامة وقد اعلمتك بالسبب الموجب لذلك .

يعني : كل من تقيد بقيد وبعقد معين، وقيد الحق بذلك، الحق العقد الذي اعتقده وجعله في نفسه عقيدة، يرجع بها الى ربه، فهو عبد ذلك العقد .

قال : «رضي الله عنه» فاياك ان تتقيّد بعقد مخصوص وتكفر بماسواه فيفوتك خير كثير .

يعني : «رضي الله عنه» ان الحق المتجلي في صور الاعتقادات، يقبل الجميع و يسعها فاذا تقيدت منها بصورة دون صورة، فقد كفرت بما سواه، والحق فيه، فجهلته واسأت الادب معه، وانت لاتدري .

قال: «رضى‌الله‌عنه» فيفوتك خير كثير بل يفوتك العلم بالامر على ماهو عليه ، فكن فى‌نفسك هيولى لصور المعتقدات كلها، فان‌الله، تعالى، اوسع واعظم من ان يحصره عقد دون عقد .

يعنى : «رضى‌الله عنه» ان‌الحق هو‌الظاهر المتجلى فى‌كل ذلك، ومتعلق‌الجهل والكفر، انما هو‌التعين والتقيد والحصر، لاغير، فاطلق‌الامر وانطلق انت بعقلك عن القيود الاعتقادية تحظ بالعلم الاتم والشهود الاعم، كما اشار‌اليه الشيخ فى‌المقام: عقد‌الخلايق فى‌الاله عقايداً وانا اعتقدت جميع ما اعتقدوا .

قال : «رضى‌الله عنه» فانه يقول اى‌الحق «فاينما تولوا فثمّ وجه‌الله»[1] وما ذكراينا من اين، اى‌اطلق وعمم، فلا اين الا ولله، تعالى، وجه يولى وجهه اليه مول .

قال : وذكر ان ثم وجه‌الله ، ووجه الشىء حقيقته فنبه بهذا قلوب العالمين لئلا يشغلهم العوارض فى‌الحياة الدنيا عن استحضار مثل هذافانه لايدرى العبد فى‌اى نفس يقبض ، فقد يقبض ، فقد يقبض فى‌وقت غفلة، فلايستوى مع من قبض على حضور .

يحرض «رضى‌الله عنه» الموهلين للكمال ان لايتقيدوا ولاتقيدوا، فيغلب عليهم ذلك، فيعم احوالهم واوقاتهم، ثمّ لايتأتى لهم ان يلقواالله على‌الحضور والمراقبة والعلم، فيخسروا ويحشروا على ما قبضوا عليه من‌الغفلة، اعاذناالله واياك من آفات الغفلات، فانها افظع‌العاهات واقطع‌الزلات، انه قدير .

قال : «رضى‌الله‌عنه» ثم ان العبد الكامل مع علمه بهذا يعنى بعدم حصر الحق فى‌انيته وجهة وجهه يلزم فى‌الصورة الظاهرة والحالة المقيدة التوجه بالصلاة الى شطر‌المسجد الحرام منها ، ففيه وجه‌الله، ولكن‌لاتقل هو هيهنا فقط. بل‌قف عند ماادركت والزم الادب فى‌الاستقبال شطر‌المسجد الحرام والزم الادب فى عدم حصر‌الوجه فى‌تلك الاينية الخاصة ، بل هى

١ــ س٢ ى١٠٩ .

من جملة اينيات ماولى مول اليها، فقد باذ لك الله انه فى اينية كل وجهة.

يعنى فى قوله : فاينما تولوا فثمّ وجه الله[1]، وما ثمّ الا الاعتقادات يعنى : انها هى الجهات المعنوية التى يتوجه الى الحق فيها قلوب المعتقدين .

قال : «رضى الله عنه» فالكل مصيب لانه من المطلق الحق له حظّ و نصيب وكل مصيب مأجور وكل مأجور سعيد وكل سعيد مرضى عنه وان شقى زماناً فى الدار الآخرة ، فقد مرض و تألم اهل العناية مع علمنا بانهم سعداء اهل الحق فى الحياة الدنيا ، فمن عباد الله ، من يدركهم تلك الآلام فى الحياة الاخرى فى دار تسمّى جهنم ، ومع هذا فلايقطع احد من اهل العلم الذين كشفوا الامر على ماهو عليه ، انه لايكون لهم فى تلك الدار اى دار جهنم ، نعيم خاص .

يشير : «رضى الله عنه» الى ان اهل جهنم على ماهم عليه من البعد المتوهم ينعمون بما يعذب لهم من العذاب الذى الفوه مدة فى تلك الدار، ثمّ فصل ذلك النعيم الخاص بهم بقوله :

امابفقد الم كانوا يجدونه ، فارتفع عنهم ، فيكون نعيمهم راحتهم من وجدان ذلك الالم ، اويكون نعيم مستقل زايد كنعيم اهل الجنان فى الجنان .

يعنى : ان كلى القسمين بالنسبة اليهم ادراك ملايم لهم، فافهم وتدبر .

فصّ حكمة فاتحية فى كلمة صالحية

قال : «رضى الله عنه» :

من الآيات آيات الركائب وذلك لاختلاف فى المذاهب

ابتدء : «رضى الله عنه» بذكر الركائب، وآياتها، فانها من جملة معجزة صالح ، اتيانه بالناقة آية من الله فى صحة دعواه النبوة، من حيث لم يحتسبوا

١ــ س٢ ى١٠٩ .

قال : «رضی‌الله‌عنه» :

فمنهم قائمون بهـا بحق و منهم قاطعون بهـا السباسب

یعنی : ان اهل‌الحق السالکین والسایرین فی‌المذاهب صنفان، فمنهم من یقوم بحقها ویکون سیرهم وسلوکهم علیها اعنی علی‌الرکائب فی بحارالشهود والکشف ، فرکایبهم الفلك المشحون ، ومنهم من یقطعو علیها فی برالشهادة والملك والحجاب، فهم یقطعون بهاالسباسب‌الظاهره ، وهم اهل‌الاستدلال .

قال:«رضی‌الله‌عنه» فاما القائمون فاهل عین‌واماالقاطعون‌هم‌الخبائب

یشیر : «رضی‌الله عنه» الی ان‌الناس وهم‌السالکون علی رکائبهم، اما اهل شهود وعین، وهم‌الصادقون فی‌الدعوة الی‌الله علی بصیرة، واما اهل حجاب، والکل لهم رکائب فی مذهبه ومقصده، فالقائمون بالحق هم اهل‌العین المقصودون فیمـا یقصدون علی‌التعین والقاطعون مهامه‌الحجاب وسباسب‌الشرك والضلال، غیرمقصودین علی‌التعیین من‌الایجاد، بل هم مخلوقون تبعاً للاولین، یستعلمونهم فی مقاصدهم کالحیوانات والخبائب، فانهم غیرمطلوبین لاعیانهم، ولابد للفریقین من فتح بـاب الغیب بنتائج اعمالهم وسلوکهم، کما قال، تعالی، «کلاً نمد هؤلاء وهؤلاء، الآیة»۱.

قال : «رضی‌الله‌عنه» وکل منهم یأتیه منه ای‌من‌الله فتوح غیوبه من‌کل جانب .

ای من جانب‌الله بوجه ومن جانب حقیقته وعینه الثابتة من‌وجه، اما بالملائم او بغیرالملائم بالنسبة والاضافة، لأن‌المدعو الی‌الله، ان اطاع واجاب بمایلائم دعوة الداعی ویسلك علی سننه ویسیر بسیرته وسننه، فتح له باب‌المجازاة بمایلائم ذلك من‌الثواب، وان اجاب‌الداعی بما لایم من‌العصیان والکفر والجحود ، فتح له بـاب المجازاة بمالایلائمه وفتح للداعی ایضاً باب‌المجازاة بمایلائمه من‌النصرة علی‌القوم المفسدین .

۱ــ س۱۷ ی۲۱ .

واما نسبة هذه الحكمة الفاتحية الى الكلمة الصالحية، لكون امور صالح، عليه السلام فى دعوته قومه واقامة معجزته على نبوته عن الفتوح الغيبى كالناقة انفتح عنها الجبل وكان مغيباً عنهم، وكذلك ماسعتهم من اللبن المغيب وكانت تشرب الماء يوماً وتغيب عنهم، ثم تأتى بعد ذلك عوض الماء لبناً سانعاً للشاربين، وكذلك وجدان العذاب بالصحة عليهم عن فتح غيبى واعدهم ثلاثة ايام، كما نذكر، انشاءالله، ما يتيسر ذكره، والله الموفق.

قال: «رضى الله عنه» اعلم «وفقك الله، تعالى، ان الامر مبنىّ على الفردية، ولها التثليث، فهى عن الثلاثة فصا عداً، والثلاثة اول الافراد.

قال العبد: قدعلمت فى الحكمة الرسمية ان العدد اما زوج اوفرد، والزوج الاول وهو الشفع اثنان فصاعداً، واول الافراد الثلاثة فصاعداً، والواحد غير داخل فى العدد، لكونه لم يتعدد، فالواحد، وترابداً، واذانقص واحد من اى عدد فرضت بقى وتراوتراهله مما يشفعه ويزوجه اويفرده، فاذا تعدد الواحد فى مرتبته الثانية، صار شفيعاً زوجاً اوفرداً، والاحدية ابداً لاتعطى النتيجة، لكون الواحد فى الواحد واحداً لازايداً، ثم الشفع يشفع فى فتح باب الايجاد، لكون الايجاد موقوفاً على فاعل هو الموجد، وقابل هو المكون فلولا القابل الذى شفع وترية الواحد الاحد، لما وجدت نتيجة اصلاً و رأساً فلانتيجة لواحد الامن كونه واحداً وتراً ولامن كونه شفعاً، بل من الفردية صحت النتيجة.

قال: «رضى الله عنه» وعن هذه الحضرة الالهية وجد العالم، فقال: «انما قولنا لشىء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون[1] فهذه ذات" ذات ارادة وقول، فلولا هذه الذات وارادتها، وهى نسبة التوجه بالتخصيص لتكوين امرما، ثم لولاقوله عند ذلك التوجه، كن، لذلك الشىء لماكان ذلك الشىء.

بين «رضى الله عنه» حكم التثليث فيما هو بصدد بيانه، من كون الايجاد من

١ـ س١٣ ى٤٢.

حضرةالفرديةالالهية، فكانالايجاد من قبلالموجد الحق بالتثليث، كما ذكر .

ثم قال : «رضىاللهعنه» ثم ظهرت الفردية الثلاثية ايضاً فى ذلك الشىء، وبها منجهته اىمنجهة القابل صح تكوينه واتصافه بالوجودوهى شيئيته وسماعه وامتثاله امر مكونه بالايجاد .

يعنى : كما صح من قبلالموجد بتلكالفردية المشارااليها من قبل، فكذلك من قبل القابل بهذهالفردية الخصيصة .

قال: «رضىاللهعنه» فقابلت ثلاثة بثلاثة ذاته الثابتة فىحال عدمها فى موازنةذات موجودها و سماعه فى موازنة ارادة موجده وقبوله بالامتثال لما امر به منالتكوين فىموازنة قولهكن،فكان هو فنسب التكوين اليه ، فلولا ان فىقوته التكوين من نفسه عند هذا القول ماتكون، فما اوجد هذا الشىء بعدان لميكنعندالامربالتكوينالا نفسه .

قالالعبد : نسبة الكون الىالمكون بفتحالواو، فى قوله : فكان من جهة ان كونه كان كامناً فيه معدومالعين فى رأىالعين، ولكنه مستعد لذلك الكون بالامر، فلما امر وتعلقت ارادةالموجد بذلك واتصل امره به، ظهرالكون الكامن منالكائن فيه بالقوة الىالفعل، فاالمظهر لكونه الحقوالكائن القابل للكون، فلولا قبوله و استعداده للكون لماكان، فماكونه الا عينه الثابتة فىالعلم باستعداده الذاتى الغير المجعول، وقابليته للكون وصلاحيته لسماع قول «كن» واهليته لقبولالامتثال ، فما اوجده الاهو، ولكن بالحق وفيه، فافهم، فانه دقيق .

قال: «رضىاللهعنه» فاثبت الحق ، تعالى ، ان التكوين للشىء نفسه لاللحق ، والذى للحق امره خاصة ، وكذا اخبر عن نفسه بقوله : «انما قولنا لشىء اذا اردناه ان نقول لهكن فيكون»[1] فنسب التكوين لنفسذلك الشىء .

١ــ س١٣ ى٤٠ .

يعنى : «رضى الله عنه» لما ذكر الكون عقيب الأمر ، فلا ينسب الا الى المأمور بذلك، وهو الانسب، وان احتمل اللفظ ان ينسب الكون الى الامر، اى يكون هو من كونه عين المعلوم المعدوم العين المأمور بالكون من كونه ثابتاً فى العلم، فيكون فيه هو بموجب ما امر والمأمور مظهر لكونه فيه، لان الكون امر وجودى، فالانسب ان ينسب الامر الوجودى الى الوجود الحق المتعين فى قابلية المظهر لا الى مالا وجود له، فانه ليس للممكن القابل ا لاان يمكن الكون فيه بموجب الامر، فالمظهر القابل صالح لظهور كون الوجود فيه متعينا بحسب ماكان كامناً فى عينه الثابتة بموجب امر الامر، وقد ذهب الى هذا القول، جلة من المحققين، ولكن الشيخ، رضى الله عنه، بين سياق الآية فبموجب ذلك ينسب التكوين الى المأمور، ثم التحقيق يقتضى ما ذكرنا من كون ذلك الكون المأمور به، كامناً فى القابل، فظهر بامر الآمر فينسب الى المأمور لا الى الآمر، فان الكون وان كان وجودياً، ولكن انما يكون بحسب القابل وفيه، فالانسب اذن ان ينسب اليه، فافهم مقتضى الذوقين .

قال : «رضى الله عنه» «ممهداً لما هو بصدد بيانه من نسبة الكون الى المظهر المأمور» كما يقول الآمر الذى يخاف فلا يعصى ، لعبده : قم، فيقوم العبد امتثالاً لامر سيده ، فليس للسيد فى قيام هذا العبد سوى امره له بالقيام و القيام من فعل العبد لا من فعل السيد .

فظهر على ما قرر «رضى الله عنه» من جميع الوجوه، ان الايجاد من الفردية الثلاثية اما مطلقا فمن جهة القابل والفاعل والفعل فثلاثة، ومن جهة الفاعل ثلاثة كمامر، ومن قبل القابل ايضاً كذلك .

فقال : «رضى الله عنه» فقام اصل التكوين على التثليث اى من الثلاثة من الجانبين من جانب الحق ومن جانب الخلق ، ثم سرى ذلك فى ايجاد المعانى بالادلة .

يشير «رضى الله عنه» الى ان التثليث لما كان سبباً لفتح باب النتيجة فى اصل

التكوين، سرى هذاالسر فى جميع مراتب الايجاد، ومن جملة ذلك ايجاد الادلة المعنوية .

قال: «رضى الله عنه» فلابد فى الدليل ان يكون مركباً من ثلاثة ، على نظام مخصوص و شرط مخصوص ، وحينئذ ينتج ، ولابد من ذلك، و هو ان يركب الناظر دليله من مقدمتين ، وكل مقدمة تحوى على مفردين ، فيكون اربعة ، واحد من هذه الاربع يتكرر فى المقدمتين ليربط احدهما بالاخرى كالنكاح ، فتكون ثلاثة لاغير ، لتكرار الواحد فيهما، فيكون المطلوب اذا وقع هذا الترتيب على الوجه المخصوص ، وهو ربط احدى المقدمتين بالاخرى بتكرار ذلك الوجه المفرَّد الذى به صح التثليث ، والشرط المخصوص وهو ان يكون الحكم اعم من العلة او مساوياً لها.

يعنى عموم اقتضاء كل حادث مثلاً على مايورد للسبب المحدث بكسر الدال اذلولاعموم هذاالحكم فى الحوادث كلها لما انتج ان العالم الحادث له سبب وهذا ظاهر .

قال : «رضى الله عنه» او مساوياً لها . يريد تساوى الحكم للعلة . وحينئذ يصدق ، وان لم يكن كذلك ، فانه ينتج نتيجة غير صادقة ، و هذا موجود فى العالم .

يعنى : صدق النتيجة مع حصول التركيب على الترتيب الموجب الخاص وعدم صدق النتيجة فى غير ذلك .

قال : «رضى الله عنه» وهو مثل اضافة الافعال الى العبد معراة عن نسبتها الى الله او اضافة التكوين الذى نحن بصدده الى الله مطلقا .

يعنى : معراعن نسبته الى القابل، فان ذلك لايصدق ولايصح، اذالاثر لايتصور عن مؤثر بلاقابل، والافعال وان نسبت الى العباد، فلابد من اضافة الوجود من الله على اعيان الافعال واعيان العباد، وبدون اضافة الوجود من الموجد فلايوجد عين الفعل .

قال : «رضى الله عنه» اذا اردنا ان ندل على ان وجود العالم ن سبب فنقول : كل حادث فله سبب ، فمَعَنا الحادث والسبب ، ثم نقول ؛ فى المقدمة الاخرى : والعالم حادث ، فتكرر الحادث فى المقدمتين، والثالث قولنا العالم ، فانتج ان العالم له سبب، وظهر فى النتيجة ماذكر فى المقدمة وهو السبب ، فالوجه الخا ص هو تكرار الحادث ، و الشرط الخاص عموم العلة، لان العلة فى وجود الحادث ، السبب ، وهو عام فى الحدوث عن الله اعنى الحكم ، فنحكم على كل حادث ان له سبباً ، سواء كان ذلك السبب مساوياً للحكم اويكون الحكم اعمَّ منه، فيدخل تحت حكمه ويصدق النتيجة.

يشير : «رضى الله عنه» الى ما قرر اولاً ان الحكم وهو السبب، اعم من العلة ، وهو الحدوث، اذ العلة فى وجوب السبب، الحدوث، وهى عامة فى كل حادث .

قال: «رضى الله عنه» فهذا ايضاً قد ظهر حكم التثليث فى ايجاد المعانى التى تقتنص بالادلة ، فاصل الكون التثليث ، ولهذا كانت حكمة صالح التى اظهر الله فى تأخير اخذ قومه ثلاثة ايام وعداً غير مكذوب ، فانتج صدقاً وهى الصيحة التى اهلكهم بها ، فاصبحوا فى دارهم جاثمين اى اخذهم عذاب الهلاك ، فلم يستطيعوا على القيام ، فاول يوم من الثلاثة اصفَّرت وجوه القوم، وفى الثانى احمرت، وفى الثالث اسودت، فلما كملت الثلاثة، صح الاستعداد ، فظهر كون الفساد فيهم فسمى ذلك الظهور هلاكاً ، فكان اصفرار وجوه الاشقياء فى موازنة اسفار وجوه السعداء فى قوله ، تعالى «وجوه يومئذ مسفرة»[1] من السفور وهو الظهور ، كما كان الاصفرار فى اول يوم ظهور علامة الشقاء فى قوم صالح، ثم جاء فى موازنة الاحمرار القائم بهم ، قوله، تعالى ، فى السعداء «ضاحكة»[2] فان الضحك من الاسباب المولدة احمرار الوجوه ، فهى فى السعداء ، احمرار الوجنات ، ثم جعل

١ـ س ٨٠ ى ٣٨ .

٢ـ س ٨٠ ى ٣٩ .

فى‌موازنة تغيير بشرة الاشقياء بالسواد ، قوله ، تعالى «مستبشرة»[١]، و هو ماأثره السرور فى‌بشرتهم ، فيعدل بها الى‌كون لم‌تكن البشرة تتصف بـه قبل هذا ، فقال فى‌السعداء «يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان»[٢] وقـال فى‌حق الاشقياء «فبشرهم بعذاب اليم»[٣]، فاثر فى بشرة‌كل طائفة ماحصل فى‌نفوسهم من اثر هذا الكلام، فماظهر عليهم فى‌ظاهرهم الاحكم ماستقر فى‌بواطنهم من‌المفهوم، فما اثر فيهم سواهم، كما لم‌يكن التكوين الامنهم فيهم ، «فلله‌الحجة البالغة»[٤].

يعنى : «رضى‌الله عنه» ان ظهور‌العذاب ومباشرته بشرتهم، انماكان منهم فيهم ولم يأتهم‌الله ذلك لهم من‌الخارج، كمالم يكن‌التكوين المأمور به فى قوله : «كن» لانهم‌الذين كانوا كما امروا باستعداد خواص واهلية وصلاحية ذاتية فيهم لذلك الامر والتكوين، وهذه‌المباحث المذكورة فى هذه‌الحكمة، ظاهرة لايحتاج فيها الى مزيد بسط على ما قررنا اولاً من‌كون‌الفردية سبباً للايجاد والتكوين، كماكان التثليث موجباً ايضاً لتكوين الناقة اولاً وتكوين الصيحة على‌الكافرين آخراً، وقدصح ان التكوين والايجاد فى‌الذوات والصفات والمعانى والصور والاحكام ولآثار، انما هو من حضرة‌الفردية‌الالهية .

قال : «رضى‌الله‌عنه» فمن فهم هذه الحكمة و قررها فى‌نفسه وجعلها مشهودة‌له ، اراح نفسه من التعلق بغيره ، وعلم انه لايؤتى عليه بخير ولا بشر الامنه ، واعنى بالخير مايوافق غرضه ويلائم طبعه و مزاجه و اعنى بالشر مالايوافق غرضه ولايلائم طبعه ولامزاجه .

قال‌العبد : قد تقرر فى عقلك وفهمك وتحرر بماسلف فى علمك، ان حقيقة‌كل انسان وكل شىء، هى صورة معلوميته، لله، تعالى، ازلاً وهى اذذاك على صورة علمية

١- س٨٠ ى٣٩ .
٢- س٩ ى٢١ .
٣- س٩ ى٣٤ .
٤- س٦ ى١٥٠ .

فى حقيقته، ولوازمها القريبة ولوازم لوازمها وعوارضها ولواحقها، وكل ذلك ذاتية حقيقية له، ليس بجعل الله فيه لكونها غير موجودة اذذاك لها فى اعيانها، بل هى للحق فى الحق، وانه لايمكن ان يكون فى الوجود العينى ولا ان يتعلق القدرة والايجاد به الا بحسب مااقتضته حقيقته ازلاً، سواء كان معتنى به ومجتبى مصطفى من الانبياء و الاولياء اوغيره، واذاكان الامر على ذلك، فلايؤتيه الله ما يؤتيه من الخير على اختلاف انواعه واصنافه الا بموجب مااقتضته عينه الثابتة اوحقيقته ازلاً ولايأتيه كذلك الشر ايضاً الا من نفسه، واليه الاشارة «ما اصابك من حسنة فمن الله»[1] اى ايجاد عين الخير، والحسنة ليس الا الله، فانه المفيض للخير الحقيقى الذى لاشر فيه، وهو الوجود، والخير كله كما قيل فى الوجود ، ولكن الله يوجد خيرك منك ويأتيك به، بمعنى انه محقق ما كان بالقوة فيك ويظهره بالفعل فيه لك، وكذلك ضد الخير، ولكن الشر لما كان من احكام العدم، فان الشر كله فى العدم فلايضاف الشر الا اليك والى عدم قابليتك فى عينك، كضده فافهم .

قال : «رضى الله عنه» ويقيم صاحب هذا الشهود معاذير الموجودات كلها عنهم وان لم يعتذروا ويعلم انه منه كل ماهو فيه كما ذكرناه فى ان العلم تابع للمعلوم .

يجب : «رضى الله عنه» عن سؤال مقدر عن جاهل الامر لو قال : ان العلم الازلى الذى قلنا : ان الله علمه كذلك، يعنى جعله العلم كذلك، بمعنى جعله العلم كذلك ان العلم تابع للمعلوم، يعنى انما يتعلق العلم بكل معلوم بحسبه، والا لايكون علماً .

قال : «رضى الله عنه» فيقول نفسه اى كل احد يقول لنفسه اذا جاءه مالايوافق غرضه يداك اوكتا وفوك نفخ .

قال العبد : المثل مشهور يضرب لمن يتحسر ويضجر عما يرد عليه منه، وقد ورد فى العبارة النبوية المصطفوية ما هو احسن منه وادل على التحقيق ان تدبرته بالنظر

١ــ س ى .

الدقيق، وهو قوله، عليه السلام، من وجد خيراً فليحمد الله اى هو ينبوع الرحمة والخير، ومن وجد غير ذلك فلايلومن الا نفسه .

فص حكمة قلبية فى كلمة شعيبيَّة

اضافة هذه الحكمة الى الكلمة الشعيبية، لكونها على شعب كثيرة، كما ان القلب الانسانى ذوشعب كثيرة لتقلبه بين اصبعى الرحمان، وكون شعيب حكمه وحكمه بحكمه، لشعوبه وقبائله بالنصيحة والامر بايفاء الحقوق والاقلاع عن النجس والنقص والعدل والعذل على الجور، و ذلك عدل اقامه الله فى النشأة الانسانية بوجود القلب، فان منشأ العدل وقسمة مادة الحياة الطبيعية وهى الدم للاعضاء الآلية والاعضاء المتشابهة الاجزاء علواً وسفلاً من القلب فان الله يوصلها من القلب الى الكل بقدر استحقاق كل عضو عضو واستعداده بميزان العدل .

قال : «رضى الله عنه» اعلم ان القلب اعنى قلب العارف بالله ، هو من رحمة الله ، وهو اوسع منها ، فانه وسع الحق ، جل جلاله ، ورحمته لاتسعه، هذا لسان عموم من باب الاشارة ، فان الحق راحم ليس بمرحوم فلاحكم للرحمة فيه .

يشير : «رضى الله عنه» الى قوله، تعالى، على لسان اكمل الرسل، عليه السلام، انه قال : ما وسعنى ارضى ولاسمائى، و وسعنى قلب عبدى، ففيه اشارة ايضاً الى ما ذكر آنفاً من قول ابى يزيد «رضى الله عنه» لوان العرش وماحواه مائة الف الف مرة ، فى زاوية من زوايا قلب العارف، ما احس به واذاكان كذلك والعرش مستوى الرحمان برحمته العامة التى عمت العالمين والرحمة انما ينزل من العرش المحيط بالكرسى الذى وسع السماوات والارضين فانها فى جوفه كحلقة ملقاة فى ارض فلاة، ومع هذا، فهو كما ذكرنا لوكان فى زاوية من زوايا قلب العارف ما احس به، فالقلب اوسع من الرحمة التى وسعها العرش بما وسع المرحومين جميعاً، واما كونه لسان العموم، فلما عمت علوم علماء الرسوم المؤمن، بقوله ما وسعنى ارضى ولاسمائى و وسعنى

قلب عبدى وانه راحم غير مرحوم، وان الرحمة التى هى صفة من صفاته الذاتية او نسبة من النسب الالهية، لايحيط به، تعالى، فانها لواحاطت به، تعالى، لوسعته ولاتحيط به فلاتسعه، مع ان القلب وسعه بما اخبر عن نفسه وتقرر فى العموم .

قال : «رضى الله عنه» واما الاشارة من لسان الخصوص، فان الله وصف نفسه بالنَفَس، وهو من التنفيس، وان الاسماء الالهية عين المسمى وليست الاهو وانها طالبة ماتعطيه من الحقايق وليست الحقايق التى تطلبها الاسماء الالهية الا العالم ، فالالوهية تطلب المألوه والربوبية تطلب المربوب والا فلاعين لها الابه وجوداً و تقديراً ، والحق من حيث ذاته غنى عن العالمين، والربوبية مالها هـذا الحكم ، فبقى الامر بين مـاتطلبه الربوبية و بين مايستحقه الذات من الغنى عن العـالم ، وليست الـربوبية على الحقيقة والانصاف الا عين هذه الذات.

يعنى: «رضى الله عنه» ان الربوبية لكونها ذاتية للرب هى عينه، لانها لولم تكن عينه لكانت غيره من جميع الوجوه، فلم يكن الذات بدونها ربا، واحتاجت الى ذلك الغير فى كونها ربا، والذات غنية و ربوبيتها، ليست غيرها، فهى عينها .

قال : «رضى الله عنه» فلما تعارض الامر بحكم النسب ورد فى الخبر ماوصف الحق به نفسه من الشفقة على عباده ، فـاول مانفس عن الـربوبية بنفسه المنسوب الى الرحمان بايجاده العالم الذى يطلبه الربوبية بحقيقتها وجميع الاسماء الالهية، فثبت من هذا الوجه ان رحمته وسعت كـل شىء ووسعت ماوسعه القلب وهو الحق .

ولكن يقال فى كل شىء ان الشىء حيث اضيف الكل اليه جزوى مخصوص تخصص بحسبه، فيكون معناه كل واحد واحد من الاشياء، وحينئذ لايتناول الحق، لانه يتعالى، ان يكون جزوياً، وكذلك القلب الذى وسع الحق، فانه كلى لكونه احدية جمع جميع الحقايق القابلية المظهرية، فلايدخل تحت كل شىء الا ان يكون معنى كل شىء، جميع الاشياء .

قال: «رضى‌الله‌عنه اومساوية له فى‌السعة . يعنى الرحمة من كونها وسعت الحق كما وسعه القلب .

قال : «رضى‌الله‌عنه» هذا مضى، ثم‌ان‌الله، تعالى، كماثبت فى‌الصحيح يتحول فى‌الصور عندالتجلى ،وان الحق ، تعالى ، اذاوسعه القلب لايسع معه غيره من المخلوقات ، فكانه يملاه ، ومعنى هذا انه اذا نظر الى الحق عند تجليه له ، لايمكن ان ينظر معه الى غيره .

يشير : «رضى‌الله عنه» الى ان احدية‌الحق‌الذى لايقتضى معية غيره يقضى بان لايتعلق النظرالقلبى عندالتجلى الا به لاغير .

قال : «رضى‌الله عنه» وقلب العارف من‌السعة كماقال ابويزيدالبسطامى «سلام‌الله‌عليه» لوان العرش وماحواه مأته الف‌الف مرةفى‌زاوية من‌زوايا قلب العارف ، ما احسّ‌به، وقال الجنيد «رضى‌الله عنه» فى هذا المعنى : المحدث اذاقرن بالقديم لم يبق‌له‌اثر ، وقلب يسع القديم كيف يحسّ بالمحدث موجوداً .

يشير : «رضى‌الله عنه» ان لاوجود للمحدث من‌دون‌الله ولامعه، لعدم الاثنينية **فى مقام وحدته .**

قال : «رضى‌الله عنه» واذا كان الحق يتنوع تجليه فى‌الصور ، فبالضرورة يتسع القلب ويضيق بحسب‌الصور التى يقع‌فيها التجلى‌الالهى، فانه لايفصل من القلب شىء عن صورة مايقع فيها التجلى، فان القلب من العارف اوالانسان الكامل ، بمنزلة محل فص‌الخاتم من‌الخاتم لايفصل ، بل‌يكون على قدره وشكله من‌الاستدارة ان‌كان الفص مستديراً او من التربيع والتسديس والتثمين وغيرذلك من‌الاشكال ،ان‌كان الفصّ مربعاً او مسدساً او مثمناً اوماكان من‌الاشكال ، فان محله من‌الخاتم ، يكون مثله لاغير وهذا عكس مايشير اليه الطائفة من‌ان الحق يتجلى على قدر

استعداد العبد ، وهذا ليس كذلك ، فان العبد يظهر للحق على قدر الصورة له يتجلى له فيها الحق .

قال العبد : مرآتية العبد الكامل اوقلبه للحق، ليس كمرآتية غيره، فان العبد الكامل ليس له حيثية معينة ولاكيفية مقيدة ولاقابلية جزوية من وجه دون وجه ، فيكون تجلى الحق له بحسبه بل حسب العبد بحسب ربه، بل هو هيولى لقبول صور تجليه فيه، وغيره ليس كذلك، فان لغيره استعداداً معيناً وقابلية مخصوصة وخصوصية مميزة له عن غيره، فيقع التجلى بحسبه وبحسب خصوص قابليته، فيتسع التجلى و يضيق ويتكيف بكيفية قلبه الجزوى، وهذا حقيقة تحول الحق فى الصور يوم القيامة لاهل المحشر على العموم، والامر فى الانسان الكامل وقلب المؤمن الذى هو مرآة المؤمن بعكس ذلك فان قلبه يتقلب فى التجلى للمتجلى ، بحسب المتجلى من اىّ حضرة تجلى فان هذا العبد يتجلى بالتجلى كيف كان ، ولقلب هذا العبد السعة المذكورة لالغيره، ولاخلاف فى اصل البحث ان الحق يتجلى بقدر استعداد القلب، فانه اذا كانت القلوب ذوات الاقدار والهيآت المخصوصة، فالتجلى فيها بحسبها، وهذا ما اشار اليه «رضى الله عنه» من صور الاشكال المستدير والمثلثة وغيرها، ولكن القلب اذا لم يكن مماله حيثية معينة اوصفة مخصوصة مقيدة اوالغالب عليه حكم اوكيفية على التعيين بل كان كما مر هيولانى القبول دائمة الاقبال والتوجه الى الحق المطلق باطلاق قابليته وكلية قبوله الاحاصى الاحدى الجمعى وتلقيه الكمالى، فهو بحسب تجلى الرب، والذى اشار اليه الشيخ «رضى الله عنه» فى تحرير هذه المسألة : ان لله تجليين تجلى غيب وتجلى شهادة فمن تجلى الغيب يعطى الاستعداد الذى يكون عليه القلب وهو التجلى الذاتى الذى الغيب حقيقته، وهو الهوية التى يستحقها بقوله عن نفسه هو، فلايزال هو، له، دائماً ابداً، فاذا حصل للقلب هذا الاستعداد تجلى له التجلى الشهودى، فى الشهادة، فرآه فظهر بصورة ماتجلى له كما ذكرناه، فهو تعالى ، اعطاه الاستعداد بقوله : «اعطى كل شىء خلقه»[1]، ثم رفع الحجاب بينه وبين عبده

١ــ س ٢٠ ى ٥٢ .

فرآه فى صورة معتقده، فهوعين اعتقاده، فلايشهدالقلب ولاالعين ابداً الا صورة معتقده فى الحق، فتلك الاشارة الى الاستعدادات المجعولة الظاهرة من غيب العين الثابتة واستعدادها الغيبى الغير المجعول، فان الهوية المشار اليها بالنسبة الى المتجلى له غيب عينه الثابتة، والتجلى الغيبى الذاتى يفيض من الذات والهوية الذاتية على الذوات والهويات الغيبية التى للأعيان الثابتة، فتوجد من ذلك الاستعداد الكلى الغير المجعول، هذه الاستعدادات الجزئية المجعولة للتجليات الشهادية من الحضرات الاسمائية الالهية، ولكن مع هذا، فان كل ما ذكر مترتب على الاستعدادات الخصوصية التى تعطى اربابها الاعتقادات الجزئية التقييدية، فاذا تجلى الحق مرآة قابلة لجميع الصور الاعتقادية ، رأى كل احد صور معتقده فيه لاغير، فمارآى سوى نفسه وما جعله فى نفسه من صور الاعتقادات، والعبد الكامل، ليس كذلك، فان له استعداداً كلياً وقابلية احدية جمعية و خصوصه الاطلاق عن كل قيد والسراح عن كل حصر والخروج عن كل طور، فهو يقابل اطلاقه عن نقوش القيود الاعتقادية اطلاق الحق ويقابل كذلك كل حضرة حضرة من الحضرات التى يكون منها وفيها وبحسبها التجلى بماياناسبه مما فيه من تلك الحضرة مرآة مجلوة مستعدة مهياة لتجليات تلك الحضرة، فيقبل جميع التجليات مع الآنات بمرائيه ومجاليه التى فيه من غير مزاحمة ولاخلط ولاحبط، والتجلى الذاتى الغيبى، دائم الاشراق من الغيب المطلق الالهى الذاتى على غيب قلبه المطلق الالهى الاحدى الجمعى الكمالى «جعلناالله واياك من اهله، بحوله وطوله» .

قال : «رضى الله عنه» فالحق الذى فى المعتقد ، هوالذى وسع القلب صورته وهوالذى تجلى له فيعرفه ، فلايرى العين الا العين الاعتقادى ، ولاخفاء بتنوع الاعتقادات ، فمن قيده انكره فى غير ماقيده به ، واقر فيما قيَّده به ، اذا تجلى ، ومن اطلقه عن التقييد لم ينكره واقر له فى كل صورة يتحول فيها و يعطيه من نفسه قدر صورة ماتجلى له فيها الى مالايتناهى ، فان صورة التجلى مالها نهاية يقف عندها ، وكذلك العلم بالله ماله نهاية

فی العارفین یقف عندها، بل هو العارف فی کل زمان، یطلب الزیادة من العلم به، رب زدنی علماً ، رب زدنی علماً ، رب زدنی علماً[1] الی مالایتناهی من الطرفین هذا اذا قلت حق و خلق ، فاذا نظرت فی قوله : کنت رجله الذی یسعی بها ویده الذی یبطش بها ولسانه الذی یتکلم به الی غیر ذلك من القوی ومحالها هی الاعضاء ، لم تفرق ، فقلت الامر حق کله او خلق کله ، فهو حق بنسبة وهو خلق بنسبة، والعین واحدة ، فعین صورة مایتجلّی عین صورة من یقبل ذلك التجلی ، فهو المتجلی والمتجلی له ، فانظر ما اعجب امر الله من حیث هویته ومن حیث نسبته الی العالم فی حقایق الاسماء الحسنی.

یشیر : «رضی الله عنه» الی ان هذه الاسماء المختلفة الواقعة علی هذه العین الواحدة انما هی بالاعتبارات ، فاذا اعتبرت احدیة الذات، قلت: حقیقة واحدة لیس غیرها اصلاً ورأساً، وان اعتبرت تحققها الذاتی فی عینها ، قلت : حق، وان اعتبرت اطلاقها الذاتی، قلت : ذات مطلقة عن کل اعتبار، وان اعتبرت تعینها، فی مراتب الظهور قلت: شهادة، وان اعتبرت لاتعینه، قلت: غیب حقیقی، وان اعتبرت الظهور فی الکثرة، قلت: خلق کله، وان اعتبرت احدیة العین، فی التعین واللاتعین، قلت حق کله لاغیر، و ان اعتبرت ان ظاهره مجلی لباطنه ابداً، قلت : هو المتجلی والمتجلی له. ولاعجب اعجب من حقیقة بذاتها یقتضی هذه الاعتبارات، وهی صادقة فیها، و ذلك بحقیقة تجلیها فی صور لایتناهی ابداً دائماً، فلایغیب عنها فی جمیع صورها کلها اذا تجلی فی صورة علی التعیین فانها فی عین تعینها فی کل عین عین ومعتقد معتقد متنزهة عن الحصر علی اطلاقها ولاتعینها الذاتی المطلق عن کل عین وفی عین لاتعینها واطلاقها عن کل تعین ظاهرة بکل عین لکل عین، وکل ذلك لها بالفعل من حیث هی هی فی حقیقتها وبالقوة بالنسبة الی اعتبار المعتبر، فاعجب من هذه العجب، وان تحققت فلا تعجب وحدث عن البحر فلاحرج ولاعجب، بسحانه وتعالی، ان یکون معه غیره فی الوجود .

١ــ س ٢٠ ی ١١٣ .

قال : «رضى‌الله‌عنه» فمن‌ثم وماثَمّ وعين‌ثم هوثمة ؟

يستفهم «رضى‌الله عنه» على بصيرة بمن وما فى نفس‌الحقيقة عنها ويثبت ان‌الحق هوهو فى‌كل عين‌عين، ثَمّ، اى فى‌الواقع الموجود المشهود .

قال : «رضى‌الله‌عنه» فمن قد عمه خص ومن قدخص عم .

اى‌الحق الذى عمّ ما ثَمّ بالوجود خص‌كل متعين بخصوصية وحكم وصورة وهوان خصه كذلك بخصوصية تخصيصه بعين عين، فقد عمها بالحقية والوجود فكان عين‌الكل هوهو ولاغير .

قال : «رضى‌الله‌عنه» :

فمن يغفل عن هذا يجد فى نفسه غمة ولايعرف ماقلنا سوى عبداله‌همة

«ان فى‌ذلك لذكرى لمن‌كان له قلب»[1] لتقلبه فى‌انواع الصور والصفات ولم يقل لمن‌كان له عقل ، فان العقل قيد يحصر الامر فى نعت واحد والحقيقة تأبى الحصر فى‌نفس الامر ، فما هوذكرى لمن‌كان له عقل، وهم اصحاب الاعتقادات الذين يكفربعضهم بعضاً ومالهم‌من‌ناصرين.

قال‌العبد : نسب‌الله، تعالى، الذكرى من عبيده لمن‌كان له قلب واضافها ايضاً فى‌آية اخرى الى ذوى‌الالباب، فقال : «ان فى ذلك لذكرى لاولى‌الالباب»[2] ، و كذلك قلب كل شىء لبه، ولايذكراللب الااللب من ذوى‌الالباب، ولب كل شىء حقه من‌الحق، فالحق‌الذى فى‌كل شىء وفى‌كل خلق هولب ذلك‌الشىء، والى ذلك اشار لاهل‌الاشارات ، بقوله : «كل شىء هالك الا وجهه»[3] اى لاتحقق له ولاحقيقة الا حقيقة‌الحقية، وهو ما يشيراليه المحقق المحنك فى‌كل شىء ان له وجهاً، فذلك الوجه هولب ذلك‌الشىء وحقه وحصّته‌الخصيصة‌به من مطلق‌الحق السارى فى حقيقة كل شىء باحدية‌الجمع والوجود، وهوالحق المستجن الذى يشير اليه شيخنا«رضى‌الله

١ــ س٥٠ ى٣٦ .

٢ــ س٣٩ ى٢٢ .

٣ــ س٢٨ ى٨٨ .

عنه» فی کتاب مفتاح غیب الجمع والوجود وفی النفحات، واعجاز البیان وغیرها من تصانیفه، والقلب وان کان هو ذلك اللب من کل شیء، ولکن الحق الذی هذا القلب عرشه لب اللب ،

ثمّ اعلم : ان فی معنی القلب مثل مافی لفظ حقیقة القلب لتقلب حقیقة القلب فی اطوار القبول للتجلیات الغیر المتناهیة، وبین لفظة القلب ومعنی القبول والقابلیة ، اشتراك لفظی ومعنوی وحقیقی، ولولا قبلیة بعض حروف القلب والقابل وقبلیته و بعدیته، لکانت هوهو، وقلب الشیء لغة ان یجعل اوله آخره اوظاهره باطنه، جمعاً و فرادی، وکیف ماقلت وقلبت لفظ القلب فان القبول والقابلیة معه بالدوران .

واما العقل لغة، فهو القید والربط والضبط والتشکیك والوشی، فمقتضاه التقیید، وحقیقة الذکری بالحق عن الحق المطلق عن کل قید حتی قید الاطلاق الذی یقابله التقید، ینا فی العقل الذی حقیقته القید والضبط، ولهذا اظهر هذه الحضرة القید اولاً فی العقل الاول الذی عقل نور التجلی المطاق من المتجلی المطلق باستعداده الخصوصی التقییدی، فاقامه الله لمظهریة هذا السر وهو القید بحقیقته تقیید النور المطلق، فقال له الحق اکتب ای قید واجمع علمی فی خلقی الی یوم القیامة، و ذلك قید لقید فی قید، ولیس له القبول للمطلق مطلقاً علی الاطلاق دائماً، وقبول جمیع التجلیات الغیر المتناهیة دائماً ابداً لیس الا للحقیقة الانسانیة الازلیة الابدیة الکمالیة الجمعیة الاحدیة، فهی قلب الوجود الحق وکل تجل وظهور، فانما هو قلب ظاهر التجلی بباطنه اوبالعکس، ای تقلیبه، فان باطن التجلی هو المتجلی بذلك التجلی، وهو الذی ینقلب الی نفسه و ینقلب عند التجلی من عین المتجلی له ویقبل علی المتجلی ویقبل تجلیه علیه ثانیاً وثالثاً و رابعاً وخامساً وسادساً وسابعاً الی مالایتناهی، ولیس ذلك تقلب القلب حتی ینقلب القلب قابلاً وینقلب الحق الی نفسه بالقبول وینقلب ابداً فی اطوار التعینات وانوار تنوعات التجلیات، فهو کل یوم ای کل آن من الزمان فی شأن، وما اعظم شأن ذی الشأن الذی هذا شأنه فی کل آن وان الان هو یوم الذات لاینقسم ابداً من الزمان .

ثم اعلم : ان من بعض صور تقلبات القلبية الانسانية ايضاً ضبط مايرد عليه منه و ربط ما فيه ومنه وبه، وحصر مالكل مقام ومرتبه بذلك المقام والمرتبة، فالعقل للقلب منه فيه والقلب للعقل فيه بحسبه، فللقلب عقل مطلق دائم، كهو، وللعقل قلب قابل لمايرد عليه كهو، فان العقل انما يعقل من الله ويقبل ويقبل مايرد عليه من الحق الحقيقة قلبية فى قابليته لكنه قبول معين لتجل معين بقابلية معينة الى امد مقيد معين لاغير، ولكن قبول كل تجل فى كل آن و زمان لايكون الا للحقيقة القلبية الانسانية الكمالية الالهية الاحدية الجمعية التى اشرنا اليها، وهى حقيقة الحقايق، وقدمر حديثها مراراً، فتذكر، انشاءالله تعالى، «فان الذكرى تنفع المؤمنين»[1] «وما يذكر الا اولوالالباب»[2] جعلناالله واياك منهم فى اهله بفضله .

قال: «رضى الله نه» فان الاله المعتقد ماله حكم فى اله المعتقد الآخر، فصاحب الاعتقاد يذب عنه ، اى عن الامر الذى اعتقده فى الهه و ينصره ، و ذلك الذى فى اعتقاده لاينصره، ولهذا لايكون له اثر فى اعتقاد المنازع، ماله نصرة من الهه الذى فى اعتقاده، فمالهم من ناصرين، يعنى فيهم ومنهم. فنفى الحق عن الهة الاعتقادات على انفراد كل معتقد على حدته والمنصور المجموع والناصر المجموع .

يشير : «رضى الله عنه» الى ان النص الوارد بنفى النصرة وارد بنفيها عن كل واحد من اهل الاعتقادات على انفراد نصرة المجموع بقوله ومالهم من ناصرين، ولكنه ماتفى نصرة كل واحد لمعتقده، فالكل منصور بنصرة كل واحد واحد من المعتقدين معتقده، وكذلك كل واحد ناصر لمعتقده لاللكل، فمالكل واحد منهم من ناصرين بل ناصر واحد هوهولاغير .

قال: «رضى الله عنه» فالحق عندالعارف هوالمعروف الذى لاينكر فاهل المعروف فى الدنيا ، هم اهل المعروف فى الآخرة .

١ــ س ٥١ ى ٥٥ .

٢ــ س ٢ ى ٢٧٢ .

يعنى : «رضى الله عنه» اهل الله الذين هم اهله فى الدنيا هم اهل الله فى الآخرة وهم الذين لا ينكرون الحق فى اى صورة تجلى من صور تجلياته الاعتقادية والاشهادية.

قال : «رضى الله عنه» فلهذا قال لمن كان له قلب، يعلم تقلب الحق فى الصور بتقليبه فى الاشكال، فمن نفسه عرف نفسه وليست نفسه لغير لهوية الحق ، بل هو عين الهوية ، ولاشىء من الكون مما هو كاين فيكون بغير لهوية الحق .

يعنى : ان الحق الواحد الاحد الذى لا موجود على الحقيقة ولا مشهود فى الوجود الا هو، فما ثم ما يقال فيه انه غير الهوية، والا لزم تحقق الاثنينية فى الحقيقة، وهى واحدة وحدة حقيقية، هذا خلف .

قال : «رضى الله عنه» فهو العارف والعالم والمقرّ فى هذه الصورة ، وهو الذى لا عارف ولا عالم ، وهو المنكر فى هذه الصورة الاخرى ، هذا حظّ من عرف الحق من التجلى .

يشير : «رضى الله عنه» ان المعرفة الحاصلة لاهل التجلى من التجلى بالمتجلى تقتضى ان يكون اقراره وانكاره بحسب بحسب اعتقاده و بحسب ما تجلى له المتجلى فى صورة اعتقاده ، والعارف هو الذى يعرف الحق بحقيقته و يعرف تجلى الحق له بالحق ، وهو العالم اذ لا معلوم ولا معروف على الحقيقة الا الحق .

قال : «رضى الله عنه» والشهود فى عين الجمع ، وهو قوله : «لمن كان له قلب»[٢] يتقلب فى تقليبه، واما اهل الايمان فهم المقلدة الذين قلدوا الانبياء والرسل ، فيما اخبروا به عن الحق، لامن قلّد اصحاب الافكار والمتأولين للاخبار الواردة بحملها على ادلتهم العقلية ، فهؤلاء الذين قلدوا الرسل ، عليهم السلام ، هم المرادون بقوله : «او القى السمع و هو شهيد»[١] ينبه على حضرة الخيال واستعمالها ، وهو قوله : عليه السلام ، فى

١ــ س ٥٠ ى ٣٦ .

١ــ س ٥٠ ى ٣٦ .

الاحسان ان تعبدالله كانك تراه ، والله فى قبلة المصلى ، فلذلك هو شهيد.

قال العبد : اعلم : ان الشهود، قديكون بمعنى الحضور بالمشهود، وقد يكون بمعنى الرؤية والشهود للمبصر بالبصر، وقد يكون للحقايق بالبصائر، وقديكون باحدية جمع البصائر بالابصار، وللشهود مراتب، فقد يشهد التجلى فى حضرة الخيال، وقديكون المشهود ممثلاً فى عالم الحس، كما مثلت الجنة لرسول فى عرض الحائط وكتمثل جبرئيل، عليه السلام، فى صورة دحية والبشر السوى المذكور فى القرآن وتحريض الرسول، على تمثيل الحق فى حضرة الخيال، بقوله، صلى الله عليه وسلم، حكاية عن الله فى الثناء على العالمين العابدين له: قدمثلونى فى اعينهم انما هوارشاد وترقية لهمة العارف، ان يرى ويشهد الحقايق والمعانى ظاهرة كفاحاً، فان فى قوة الحقيقة الانسانية ذلك، فاعرفه. وقوله : كانك تراه، استحضار لصورة المعبود بموجب المعتقد، فاذا قوى الاستحضار وغلب الحال، كان المعلوم مشهوداً بالبصيرة، واذا كمل الشهود كان مشهوداً باحدية جمع البصر والبصيرة، كما اشرنا اليه فى الغراء الدالية لنا

ومتحدنا ابصارنا ببصائر لابصار وجه الحق حقاً حدائد

«فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد»[1]، وهذا اكمل مافى مقام الشهود ، ان يشهد الحق كما يشهد الحق نفسه، يعنى شهود الحق نفسه فى نفسه بنفسه وبه فيه، فافهم، فاذا تحقق العبد، هذا المقام، فهو الشاهد وهو المشهود و ذلك اول مراتب الولاية، فهذا المشاهد الشاهد ولى الله والله وليه .

قال : «رضى الله عنه» من قلد صاحب نظر فكرى و تقيّد به، فليس هو الذى القى السمع وهو شهيد، فان هذا الذى القى السمع ، لابدّان يكون شهيداً لماذكرنا ، فما هوالمراد بهذه الآية ، فهؤلاء هم الذين قال الله فيهم: «اذتبرّء الذين اتبعوا من الذين اتبعوا»[2]، والرسل لايتبرؤن من اتباعهم الذين اتبعوهم .

١- س٢ ى١٦١ .

٢- س٥٠ ى٢١ .

يشير : «رضى الله عنه» الى ان نتائج النظر العقلى تقييدية حاصرة للامر فيما هو خلاف الواقع، فاذا قلدهم مقلدلهم والقى اليهم السمع، فكأنه لم يبلغ الى العلة الغائية من التقليد والقاء السمع وهو الشهود، لكون المشهود الموجود خلاف الحصر فى معين مقيد، بل كون المشهود عين كل معين وغير متعين غير مقيد، بل على اطلاقه الذاتى الوجودى، فافهم، فان الفكر ليس من مقتضى الشهود ولكن الايمان بانه مشهود يوجب طلب الشهود اولاً فى التمثل والتخيل، ثم فى الشهود والرؤية الحقيقيين آخراً بما ذكرنا من اتحاد البصر بالبصيرة، فتحقق ذلك التحقيق والله ولى التوفيق .

قال : «رضى الله نه» فحقق ياوليى ماذكرته لك فى هذه الحكمة القلبية ، واما اختصاصها بشعيب فلما فيها من التشعيب اى شعبها لاينحصر، لان كل اعتقاد شعبة فهى شعب كلها اعنى الاعتقادات ، فاذا انكشف الغطاء انكشف لكل واحد بحسب معتقده، وقد ينكشف بخلاف معتقده فى الحكم، وهو قوله : «وبدالهم من الله مالم يكونوا يحتسبون»[٢] فاكثرهم فى الحكم كالمتزلى يعتقد فى الله نفود الوعيد فى العاصى اذا مات على غير توبة ، فاذامات وكان عند الله مرحوماً قدسبقت له عناية بانه لايعاقب ، وجد الله غفوراً رحيماً، فبداله من الله مالم يكن يحتسب .

هذا ظاهر بما تقرر آنفاً ان التجلى يوم القيامة بصورة الاعتقاد والمتجلى هو الاله المعتقد اسم مفعول ، ولماكان هذا التحول الالهى الرحمانى فى صورة الاعتقادات لقربة عبده العلامات الاعتقادية، فيرحمهم ويوجروا ويربحوا على ربهم، وكان ذلك فى هذه الصورة الخاصة موجوداً فى التجلى على خلاف اعتقاده تجلى له الحق الرحمان الوجيه، فى صورة غير معتقده، لمافى ذلك من فائدة عائدة على عبده، ولامحذور فى ذلك، فان الله تجلى له بنفسه فى صورة معتقده ولكن المجازاة وقعت على غير معتقده، فبداله من الله مالم يكن يحتسب، فعلم المعتزلى عند ذلك ان الله اعظم مماكان اعتقده و

٢ــ س٣٩ ى٤٨ .

قیده وعساه یرزق الترقی، انشاءالله، تعالی، فی تفاصیل هذه‌الرؤیة، وما ذلك علی‌الله بعزیز .

قال: «رضی‌الله‌عنه» واما فی‌الهویة،فان بعض العباد یجزم فی‌اعتقاده ان‌الله کذاوکذا، فاذاانکشف‌الغطاء ورأی فی‌صورة معتقده وهی حق فاعتقدها وانحلت العقدة فزال الاعتقاد وعاد علماً بالمشاهدة و بعداحتداد البصر لایرجع کلیل‌النظر، فیبدولبعض العبیدباختلاف التجلی‌فی‌الصورة عندالرؤیة خلاف معتقده ، لانه لایتکرر، فیصدق‌علیه فی‌الهویة ، وبدالهم من‌الله فی‌هویته مالم یکونوا یحتسبون فیها ، قبل کشف‌الغطاء .

قال‌العبد : ظاهرالتحقیق یقتضی ان لاترقی بعدالموت لانقطاع علمه وعمله و اختتامهما علی‌ماکان علیه حال وفاته ، کمااشارالیه الصادق ، علیه‌السلام ، بقوله :اذا مات ابن آدم انقطع عمله ، وحیث لم یشهد ولم یرالحق فی‌حیاته الدنیا ، وکان اعمی عن ابصار الحق ورؤیته ، فهوفی‌الآخره اعمی واضل سبیلا ، ولیس المراد عمی‌البصر الجسمانّی ، فانها لاتعمی الابصارولکن تعمی القلوب التی فی‌الصدور[1] ولکن رحمة الله من حیث باطن الحقیقةان یحصل لبعض‌العبید المؤمن باهل کشف الغطاء فی‌الدنیا ترق فی‌تفاصیل ماامنوابه اوالقواالسمع الی‌مجملات‌اصول وفصول من‌قوانین الحقیقة والتوحید، فان القوم من‌لایشقی بهم جلیسهم ، ولاسیما وخاتم الاولیاء المحمدیین الخصوصیین امّدبهمته جمیع الارواح الانسانیة ، فخلف لمن خلف بعده من‌المؤمن، قواعد علمیة بینة وضوابط کشفیة یقینیة یکمل استعداداتهم للترقی الی مراقی اهل الشهود ، ثّم انه لحق فی‌معاریجه واسرائاته «رضی‌الله عنه» الجمهور من‌الانبیاء والا ولیاء والصحابة الماضین فی‌برازخهم ، فاجتمع بجمیعهم کالحلاج وسهل وجنیدو غیرهم من‌الاکابر ، وکان یوافقهم ویباحثهم فی‌صور معتقداتهم فی‌الله وعلومهم و معارفهم وینبههم علی‌مافوق مدرکهم ویرقیهم ویحّل عقد اعتقاداتهم ویفیدهم مالم

۱ــ س۲۲ ی۴۵ .

يكن عند هم بحسب عنايته بهم ويهبهم من علوم التوحيد وحقيقة الشهود من مشرب احدية جمع الجمع والوجود ، ثمّ يرحل عنهم الى من فوقهم هكذا حتى اتى على آخرهم «رضى الله عنهم» كما هو مذكور فى كتاب التجليات له وفى كتاب الحجب وفى التنزلات الموصلية وفى الاسراء والعبادلة ، فليطلب كل ذلك طالبه منها . والله الموفق .

قال : «رضى الله عنه» وقد ذكرنا صورة الترقى بعد الموت فى المعارف الالهية فى كتاب التجليات لنا عند ذكرنا بعض من اجتمعنا من الطائفة فى الكشف ، وما افدناهم فى هذه المسألة مما لم يكن عندهم، ومن اعجب الامر، انه اى الانسان فى الترقى دائماً ولا يشعر بذلك للطافة الحجاب ورقته وتشابه الصور مثل قوله : «واتوا به متشابهاً»[1] وليس هو الواحد عين الآخر ، فان الشبيهين عند العارف انهما شبيهان غيران، وصاحب التحقيق يرى الكثرة فى الواحد كما يعلم ان مدلول الاسماء الالهية وان اختلفت حقايقها وكثرت انها عين واحدة ، فهذه كثرة معقولة فى واحد العين ، فيكون فى التجلى كثرة مشهودة فى عين واحدة ، كما ان الهيولى يؤخذ فى حد كل صورة مع كثرة الصورة واختلافها يرجع فى الحقيقة الى جوهر واحد هو هيولاها، فمن عرف نفسه بهذه المعرفة فقد عرف ربه ، فانه على صورته خلقه ، بل هو عين هويته و حقيقته .

قال العبد : اعلم ان العبد من حيث من استعداد الذاتى استعدادات غير متناهية مجعولة بحسب التجليات والآنات واطوار الوجود دنيا وآخرة برزخاً وحشراً وفى الجنان ولثبت الرؤية وغيرهما من حيث يشعر ولا يشعر، وكل ما دخل فى الوجود ووجد، صار واجب الوجود بواجب الوجود لذاته بذاته ، فلا ينقلب ابداً عدماً ، فهو مع الآنات فى الترقى ، فانّه دائم القبول للتجليات الوجودية الدائمة ابد الآباد، ولكنه قد لا يشعر بذلك ان كان من اهل الحجاب للطافته ورقته، انّه ابداً فى تجليات تتوالى عليه وتزداد

١ـ س ٢ ى ٢٣ .

بكل استعداد ، لتجل تجليات اخرعلمية اوشهودية اوحالية اومقامية اوجمعاً اواحدية جمع ولتشابه صورالتجلى لاتغيرعلى ذلك كالارزاق التى تؤتى بهامتشابهة ، «كلما رزقوا منها من ثمرة رزقاً قالواهذاالذى رزقنا من قبل»[1]، ومعلوم ان هذاالرزق الآتى فى زمان غيرالآتى فى غيره ، والكل رزق ، والفرق بين التعينات ظاهروبين عنداهل الكشف خفى عنداهل الحجاب ، لان الشبيهين على كل تقدير، بينهما تغايرفى التعين ، فهماغيران ، ولكن الصحيح لايقتضى الغيرية فى الحقيقة، لكون العين واحدة مترائية ومتظاهرة فى صور متشابهة غيرمتناهية من الكثرة ، كماان مدلول القادر والخالق و الرازق انما هوالله، فانّه هوالرزاق القادر الخالق، ولكن صورالتجلى من جهة القادرية والخالقية والرازقية متغايرة ، والمسمى واحد بلاخلاف ، ومثال ذلك على ما مثله «رضى الله عنه» الهيولى تؤخذ ولابدفى حدكل صورة من حيث ان الصورة لاتوجد الاحالة فى محل هوهيولاها ، وليست فى الوجود الاعينها لعدم امتياز احدهماعن الآخر الاعقلا لاوجوداً ، فالكثرة فى الصورة ، والجوهر واحد هوالاصل ، فالصورة عرض حال فى جوهرهو محله ، ولايوجد الابه وفيه بل هو هوفى الوجود ، فكذلك كثرة صورالتجليات فى عين واحدة هوحقيقة المتجلى الحق ، ولله المثل الاعلى[2] ، فان الصورة حالة فى المادة ، فهى محلها والفاعل لهافيها غيرهما على ماعرف فى العرف الفلسفى الظاهر، لافى نفس الامر، فان التحقيق يقضى ان الكل فى الكل من الكل عين الكل والحلول يتعقل الابعدالبينونة ، ولابينونة ، فانه باجماع الخصم لاوجود لاحدهما بدون الآخر ، فالقابلية والفاعلية والانفعال ، نسب فى جوهر واحد هى احكام له فيه ومنه، فافهم ذلك واستشرف منه الى مانحن بصدد بيانه .

ثم اعلم : ان الامر فى الانسان الكامل كذلك، فان قلبه يتقلب مع الحق فى كل منقلب ،فيكون مع كل آن فى شأن ربه، ومن عرف نفسه بهذه المثابة، فقد عرف ربه الذى هوكذلك، لكونه خلق على صورته وهو هويته .

١ــ س٢ ى٢٣ .

١ــ س١٦ ى٦٢ .

قال : «رضى الله عنه» ولهذا ما ثر احد من العلماء والحكماء يعنى الظاهريين على معرفة النفس وحقيقتها الاالالهيون من الرسل والصوفية، واما اصحاب النظر وارباب الفكر من القدماء والمتكلمين فى كلامهم فى النفس وماهيتها فما منهم ، من عثر على حقيقتها ولايعطيها النظر الفكرى ابداً، فمن طلب العلم بها من طريق النظر الفكرى، تمداستسمن ذاورم ونفخ فى غير ضرم ، لاجرم انهم من «الذين ضل سعيهم فى الحيوة الدنيا وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا»[1].

قال العبد : اعلم : ان حقيقة النفوس كلها من النفس الواحدة التى هى نفس الحق واما صور النفوس، فانها تجليات نورية فى النفس الرحمانى، تنفس الحق بها عن الصور الجسمانية الطبيعية، فان كانت اعنى النفس جزوية، فهى صورة من صور النفس الكلية الواحدة الرحمانية متفرجة فى مادة نفسية نورية رحمانية، وان كانت نفساً كلية من النفوس للانسان الكامل، فهى عين نفس الحق، ظهرت فى مرتبة حقيقة هذا العبد على نحو من الصورة، ونفس الحق الانسانية الواحدة هى التى خلقت منها النفوس كلها، فقبلت فى صورة الذكورة والانوثة من حيث حقيقتها الذاتيين لها وهى الفعل والانفعال، قال : «خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً و نساء»[2] فتلك النفس الواحدة التى خلقنا منها ومنها خلق زوجها، هى نفس الحق التى يحذركم منها وقد امرنا ان تجعلها وقاية لربنا فى معرفتنا بها، ويجعل الرب وقاية لها عن كل مايخاف و يحذر مما يذم ويحمد، ويضيف المحامد كلها الى النفس من كونها عين نفس الحق ، ويضيف المذام كلها اليها كذلك من كونها نفساً، فانها ذات جهتين يقبل النسبة الينا من كونها صور حقايقها الذاتية التى هى عينها، فهى كثيرة لايتناهى صور جزوياتها، و كذلك يقبل النسبة الى الحق من كونها نفس الحق الظاهرة فى نفسه من مقامى قرب الفرائض والنوافل التى لها من جهتيها فان الحق هو عين هويتنا من كونه عين سمعنا

١ــ س٤ ى١ .

٢ــ س١٨ ى١٠٤ .

وبصرنا ويدناورجلنا وساير قوانا وعين نفوسنا واعياننا، ونحن صوره التى نقول على السنتنام فنحن لسانه‌الذى يقول : سمع‌الله لمن حمده، فنحن من هذاالوجه عين سمعه وبصره ولسانه، فنحن بحسبه من هذاالوجه ومن‌الوجه الآخر هوظاهرنا كما ذكرنا ، فاذاظهربنا لنا فنحن وقايته عن‌الكثرةالمشهودة فى احديته العينية، اذنحن‌الاعضاء و الجوارح، وان ظهر هوفى احدية عينه، فنحن باطنه وهوعين قوانا واعضائنا ونفوسنا، ولماكانت للنفس هذه السعة، فهى من حيث توحدها، واحديتها، نفس‌الحق، ومن حيث نسبها وشعبها الغيرالمتناهية، عيننا، فمنى عرفنا بهذه‌السعة، عرفناها عين‌الحق حق معرفتها وتحققنا بحقيقتها فى قوله : من عرف نفسه فقد عرف ربه، فان هذه‌النفس الواحدة من حيث هويتها الغيبية واحدة هى نفس‌الحق، ومن حيث انانياتها وانياتها الفرقانية، نحن، فان لها انيات متعددة متعددة غيرمتناهية من حيث شخصياتها، وهى صور نسب‌الهويةالنفسية النفسيةالرحمانية اوالانانية كالاينية الظاهرة الطاهرة للهوية الباطنية، والظاهر ظاهرالباطن وبالعكس، فان ظهرت‌النفس فى تعينها بالهويةالواحدة، استغفرقتنا فى هويتهاالواحدة، فكنا باطنها مستهلكين فيها فنحن فيها حينئذ هى لا نحن، وان ظهرت‌النفس فى صور انياتها، ظهرنا وكانت هى هويتنا الباطنة، فتحققت الوقاية لها من جهتها، فعرفت واحدة كثيرة، واحدة من حيث‌العين، كثيرة من حيث الاين والبين، والله باحدية جمعه يقرب‌الاين ويرفع‌البين ويقربذلك‌العين، واما تعينها فمن حيث احديةالجمع النفسى‌الرحمانى‌الذى به نفس‌الحق عن حقايقناالعينية عن الكونة العدمية التى كنا غيباً فيها، وهى‌العدمية النسبية من حيث اعياننا، فتنفس‌الحق من قبلنا وحيثيتنا ومن جهة اعياننا المستهلكة، نفس بذلك النفس الرحمانى عنا من ضيق كان قائماً بحقايقنا فى‌الاستهلاك، تحت قهرالاحدية، فاوجداعياننا بعين نفسه ونفس نفسه‌الذى رحمنا به ونفس عنا، فنفوسنا من حيث‌الحقيقة والعين نفس‌الحق، ومن حيث تعيناتها بشخصياتها، انفاسه‌الرحمانية المتعينة فى حقايقنا واعياننا، فظهرنا بنفس‌الحق فى نفس‌الحق، فافهم انكنت تفهم، والله‌الملهم .

واما المتفلسفة من حكماء الرسوم والافكار، قديماً وحديثاً، فما تحققوا بحقيقتها، ولم يبلغ علمهم منها الا الى التعريف الرسمى من حيث صورتها الحجابية فتكلموا فى صورها وقواها وكيفية تعلقها بالبدن، وانها جوهرا وعرض و داخل البدن اوخارجه، اولاداخل ولاخارج دخولاً وخروجاً جسمانيين، فقد يصدق عليهما كل ذلك من حيث المعنى، فان الجسم والقوى الجسمانية من كونه محال ظهور قوى النفس وحقايقها و مظاهرها، فماهى خارج عنها، ولكن ماخاض احد فى بيان حقيقتها وانيتها وهويتها و عينها وغيبها وحقيقتها وخليقتها وعبوديتها و ربوبيتها، وكل منهم بذل جهده واقام قصده، ولكل مصيب من وجه محظى من وجه ،وان طلبت التحقق بها بموجب الكشف والشهود، فعليك بشرح الغراء التائية لنا، وهى الف بيت نظمتاها فى علم الحقيقة و استقصينا فيها القول على النفس واسرارها، فان ظفرت بها ظفرت بعلمها، انشاءالله تعالى .

قال : «رضى الله عنه» فمن طلب الامر من غير طريقه ، فما ظفر بتحقيقه وما احسن ماقال الله ، تعالى ، فى حق العالم و تبدله مع الانفاس فى خلق جديد فى عين واحدة ، فقال فى حق طائفة بل اكثر العالم «بل هم فى لبس من خلق جديد»[1] فلايعرفون تجديد الامر مع الانفاس لكن قد عثرت عليه الاشاعرة فى بعض الموجودات وهى الاعراض ، و عثر عليه الجسبانية فى العالم كله ، وجهلهم اهل النظر اجمعين ، ولكن اخطأ الفريقان ، اما خطاء الحسبانية فبكونهم ماعثروا مع قولهم بالتبدل فى العالم باسره على احدية بين الجوهر المعقول الذى قبل هذه الصورة ولاتوجد الابها كمالايعقل الابه، فلوقالوا بذلك فازوا بدرجة التحقيق فى الامر ، واما الاشاعرة، فما علموا ان العالم كله مجموع اعراض فهو يتبدل فى كل زمان اذالعرض لايبقى زمانين.

١ـ س، ٥٠ ى١٤ .

قال العبد : اعلم : ان صور العالم على ماعرف عندالجمهور من اهل الحجاب بانه سوى الحق وغيره وهى اغيار بعضها للبعض ظاهر موجود مشهود، والحق عندهم مغيب مفقود لايعلم بالحقيقة والاحاطة وغير مشهود بما عرفوا وعرفوا من الشهود ، واما عندالعارف المحقق الكامل والمحنك الفاضل، فالحق هوالموجود المشهود بكل شهود فى كل وجود، والعالم متوهم مفقود، وانه مجموع اسام موضوعة على كثرة متوهمه او متعقله وهى فى الوجود والشهود واحد، فهى كثرة متوهمة فى جوهر واحد موجود مشهود، ومع كونها متوهمه فانها مضمحل فى احدية العين ، وانما العالم جوهر واجد هرمجموع اعراض توحدت فتجوهرت جوهراً واحداً يترائى فيه صور لايتناهى ابداً، فهذه الصور من حيث انها تراء وتظاهر وتمثل، لاتحقق لها بنفسها، بل بجوهرها وفيه، فهى اعراض جمعت الى جوهر واحد وصارت جوهراً واحدا اوهى جوهر واحد لاحقيقة فى الحقيقة الاله، واذاكان العالم مجموع اعراض، فان الاعراض لايبقى زمانين والجوهر المشارايه يتبدل فيه الاعراض، وهويتقلب فيها، ولايتبدل ولايتغير، وبيان كون العالم مجموع اعراض : فان العالم لايخلو من ان يكون جوهراً اوعرضاً اومجموع جوهرا واعراض اولايكون واحداً منها، لاجايز ان لايكون شيئاً منها، والافهو لاشىء ولاوجود له، وانحصر الامر فى هذا التقسيم لانحصار الامر بين الوجود والعدم، ثم نقول : لاجايز ان يكون جوهراً لاعرض فيه، لعدم وجود جوهر بلاعرض وعدم تحقق هيولى بلاصورة، ولانانقول ايضاً :ان كان الجوهر مايقوم بذاتة ولايكون موجوداً فى موضوع بل موجوداً لافى موضوع، فالعلم اذن ليس بجوهر لانه لاقيام ولاوجود له من ذاته، بل قيامه بوجود مستفاد من الحق، فليس العالم ولاشىء من العالم بجوهر قائم بذاته، وايضاً فان الجوهرية امر اعتبارى فى ذات الجوهر وماهيته، ولاتحقق للجوهرية الا بالجوهر ولاتعين للجوهر الا بالجوهرية المعقولة، وهوكون الجوهر موجوداً لافى موضوع، وهذا امر اعتبارى، والامور الاعتبارى لاوجود لها الا فى الاعتبار والعقل اوالذهن، والوجود

ايضاً على ما عرفوا فى عرفهم الخاص عرض، ولايشهد ايضاً من العالم الاالصور والاضواء والسطوح والابعاد، وهى اعراض، فبطل ان يكون العالم جوهراً اوجوهراً بلا اعراض، والحس والعقل يشهدان بذلك، ولاجايز ايضاً ان يكون مجموع اعراض وجواهر، فان القائم بنفسه وحقيقته لافى موضوع آخر هو الوجود الحق المطلق، فانه المتحقق بنفسه لنفسه حقيقة لابغيره ولافى غيره، وهو يتعالى ان يكون جوهر العالم اويقوم به عرض اوجزء من مجموع، واذاصح انه ليس بجوهرا وجوهراً بلااعراض و لا قائماً بذاته فى ذاته ولامجموعاً من جواهر واعراض، لزم ان يكون مجموع اعراض واذاكان العالم مجموع اعراض فانه يتبدل برمته وكليته فى نفس، ولئن لاينقسم من الزمان ولايشعر بذلك للطافة الحجاب وهو تشابه الصور والامثال، وايضاً فان العالم ممكن الوجود على كل حال او واجبة لابذاته بل بالواجب بالذات، وامتنع امتناع وجوده بالاجماع، فلزم ان يكون اما ممكناً او واجباً لاجايز ان يكون واجباً بذاته، فانه الحق، فلوكان واجباً بالواجب بذاته ، فقيامه اذاً بالواجب بالذات لابنفسه، وان كان ممكناً فلاوجود له الابالمرجح ولاتحقق له الابالوجود المستفاد من الموجد المرجح، فهو اذن بدون ذلك غير موجود بل هو معدوم فى عينه، اذلم يكن فهو لعينه عدمى يطلب العدم الاصلى لعينه، ولكن الموجد المرجح يوالى ويواصل بنور الوجود وافاضته عليه ويوجده مع الآنات فيتجدد الصور والاعراض والصور والاشكال من الوجود المطلق للحق ولايفيض من الحق الاالحق، فيتحقق به مالا تحقق له فى عينه فيوجد هذه الاعراض والصور فى هذه العين الواحدة التى هى كالمرآة لهذه الصور المترائية فيه تماثيل وتمثلات بها، فلوشعر الذين شعروا بما شعروا من تبدل المجموع وهم السوفسطائية المسمون حسبانية، ان وراء هذه التبدلات والابدال والتمثلات والامثال حقيقة حق لايتبدل عن مقتضى ذاته، ولكن من شأنه الظهور بهذه الصور عند التجلى والتعين وانه عين الوجود الحق، لكانوا من اهل العثور على حقيقة الأمر، ولكنهم شعروا بالتبدل فى مجموع العالم، ثم لم يثبتوا فتزلزلوا ونفوا الحقيقة، فقالوا واذصح تبدل العالم وتغيره جملة وتفصيلاً، فلاحقيقة له، فلوثبتوا واثبتوا الحقيقة الاحدية

الثابتة القابلة لهذه الصور العرضية لامن خارج بل من عينه، وانها لايقدح الكثرة العرضية والتعين والتجدد فى حقيقة هذه العين الاحدية، لفازوا بالحق .

والاشاعرة شعروا بان العرض لايبقى زمانين واعراض العالم يتبدل مع الآنات، ولم يشعروا مع ذلك انها مجموع اعراض وان لاشىء من العالم بجوهر قائم بنفسه، وان الموجود القائم بعينه فى عينه لافى موضوع سواه هو الحق، فاخطأوا، فلو اثبتوا حين اثبتوا جوهر العالم واحداً ان ذلك الواحد هو الوجود الحق المتعين بهذه الصور كلها لكانوا من الفائزين بالامر على الحقيقة فتبين بما ذكرنا خطاء الفريقين لمن عقل عن الله، وما غفل عن التحقيق، والله ولى التسديد والتوفيق .

قال: «رضى الله عنه» ويظهر ذلك فى الحدود للاشياء ، فانهم اذا حدوا الشىء تبين فى حدهم تلك الاعراض ، وان هذه الأعراض المذكورة فى حده عين هذا الجوهر و حقيقته القائم بنفسه ، ومن حيث هو عرض لايقوم بنفسه ، فقد جاء من مجموع مالايقوم بنفسه من يقوم بنفسه كالتحيز فى حد الجوهر القائم بنفسه الذاتى .

يعنى على قول الاشاعرة مثلاً .

وقبوله للاعراض حدله ذاتى، ولاشك ان القبول عرض ، اذ لايكون الا فى قابل، لانه لايقوم بنفسه، وهو ذاتى للجوهر والتحيز عرض ولايكون الا فى متحيز فلايقوم بنفسه وليس القبول والتحيز بأمر زائد على عين الجوهر المحدود، لان الحدود الذاتية هى عين المحدود وهويته، فقد صار مالايبقى زمانين وهو العرض يبقى زمانين وازمنة وعاد مالايقوم بنفسه يقوم بنفسه، و هم لايشعرون لما هم عليه .

يعنى «رضى الله عنه» القائلون بان الجوهر هو مايقوم بنفسه مع تحقق ان اجزاء حدة الذاتى وحقايق حقيقته الذاتية، لاتحقق لها فى انفسها، فانها اعراض، فان التحيز للجسم وهو الجوهر المتحيز والجوهرية وقبول الكم والكيف وغيرها من الاعراض، كالابعاد من الطول والعرض والعمق، كلها معان لاتحقق لها ولاقيام الا فى امر

هو المجموع من هذه الاعراض، لان الجوهر الطويل العريض العميق، ليس بشيء زائد على مجموع هذه الاعراض، وكونه مجموع هذه الاعراض اوامراً غير مذكور ولا مشهور معنى ايضاً معقول لاوجود له بدون هذه الامور التى لاتحقق لها فى اعيانها ولا قيام، فهم مع قولهم : بان العرض لايبقى زمانين، وان اجزاء هذا المحدود اعراض ، و وجوب الاعتراف بان لازائد على هذه الاجزاء، بعدم اثباتهم امراً زائداً قائماً بنفسه، كيف لم يقولوا بان العالم مجموع اعراض، اوانه يتبدل مع الآنات، خطاء بين، فلم يشعروا بتبدل الأعراض المجموعه تبدلا جمعيا وحدانيا، لايشعر به الا من شعر بتبدل صورة النور المشهود فى المصباح مثلاً بشهاده العقل الصحيح ان الجزء المشتعل من مادة الدهن والفتيل فى كل آن آن يفنى ولايبقى ويتلاشى ويتعلق النار القائم بها النور بجزء متصل بذلك الجزء الاول المنطفى، فباتصال التعلق وتواليه و تعاقبه مع الآنات، يظهر الاتصال بين التعينات النورية المنطفية والمشتعلة على الدوام، بلاتوقف بحيث لايدرك الحس فاصلاً بين صور الاشتعال والانطفاء، فيظن ان النور الظاهر اول الليل هو بعينه ذلك النور المشهود فى آخره، ومع ان حقيقة النور واحدة ولكن التعينات متغايرة لاشك فيه ولاريب، فمن عثر على هذا التبدل من ذوى الحس السليم والعقل الصحيح واعترف به، فقد يعثر على تبدل مجموع الصور من العالم مع الآنات، والتبدل ايضاً عرض فلو اطلعه الله على المادة المشتعلة اولعين الواحدة المظهرة بتعينها هذه الصور من نفسها فى نفسها للحق باهل الحق والتحقيق، والله ولى التوفيق .

قال : «رضى الله عنه» وهؤلاء هم فى لبس من خلق جديد .

يعنى اهل الحجاب الذين يقولون بوجود الغيرية والسوى .

قال : «رضى الله عنه» واما اهل الكشف، فانهم يرون ان الله يتجلى فى كل نفس ولايكرر التجلى .

اى لايعيد عين التجلى الاول، فان حقيقة التكرار بالنسبة الى مطلق التجلى من حيث تعينه من مراتب الاسماء متحققة، ولكن التكرار بالنسبة الى كل تعين معين محال عقلاً وكشفاً، فان اعتبرنا حقيقة التجلى الواحد الذاتى، فلايتصور فيه التكرار اصلاً و

رأساً، فانه تجل واحد ازلاً وابداً، ولكن ظهوراته وتعيناته بحسب حضرات التجلی و مراتب الاسماء وخصوصيات القوابل والمظاهر والتجلی فی کل آن و زمان يتجدد و يتعدد، ولاتكرار فيه، فان القبول الاول غير القبول الثانی، فتجدد التجليات بحسب قبول القوابل وتعددها .

قال : «رضی الله عنه» ويرون ايضاً ان کل شهود يعطی خلقاً جديداً و يذهب بخلق جديد .

يعنی : «رضی الله عنه» ان التجلی الواحد بالنظر الی دوام انبعاثه من ينبوع الجود يتنوع نور الوجود بحسب القوابل يتعين بلامكث وينسلخ متقلصاً الی اصله ويعقبه مابعده بالتعين علی التوالی والدوام، فهو من كونه متعيناً فی قوابل بحسبها يعطی خلقاً جديداً، وبالنظر الی انسلاخه يذهب ذلك التعين الذی هو الخلق، فلايزال الخلق يتجدد بتجدد التعينات ولايزال التجلی يتعين بتعين الاستعدادات فالتجلی المتعين فی قابلية العالم مثلاً فی الآن راجع الی الغيب بما عليه من خلقه الخلق الجديد وبدله قائم بمثل صورته وشبهه، فان التجلی هو المظهر لصور العالم من استعداده الكلی، واذا ظهر فی کل آن بكل صورة غاب الوجود المتعين بصورة ظهربها وخلقه بمثل الصورة الغائبة حاضراً هكذا ابداً دائماً .

قال : فذهابه هو الفناء عند التجلی والبقاء لما يعطيه التجلی الاخير .

يشير : «رضی الله عنه» الی ان البقاء للوجود الحق الذی يظهر فيه هذه الصور مع الآنات، والفانی هو التعين بما تعين به فيه قبله، ومع قطع النظر عن هذه الاعتبارات، فلافناء ولابقاء ولاتجلی ولاحجاب ولابخل ولابحل ولابعاد ولااقتراب .

فص حكمة ملكية فی كلمة لوطية

سبب استناد هذه الحكمة الملكية الی هذه الكلمة الكمالية يذكر فی شرح نص الفص وقد ذكرنا مافيه مقنع .

قال : «رضی الله عنه» الملك الشدة والملك الشديد، يقال : ملكت العجين

اذاشدت عجنه، قال قيس بن الحيطمة يصف طعنه :

ملكت بها كفى فانهرت فتقها يرى قائم من دونها ماورائها .

اى شددت بها كفى يعنى الطعنة، فهو قول الله عن لوط : «لوان لى بكم قوة اوآوى الى ركن شديد»[1] فقال صلى الله عليه وسلم : يرحم الله اخى لوطاً، لقدكان يأوى الى ركن شديد، شبه، صلى الله عليه وسلم، انه كان مع الله من كونه شديداً، والذى قصد لوط عليه السلام القبيلة بالركن الشديد والمقاومة.

يشير : «رضى الله عنه» الى سبب استناد حكمته الى لوط من كونه مع القوى الشديد حتى يقوى على اولياء الله ويشدد على اولياء الشيطان، وكذلك كان، عليه السلام فان هذا النفس من شديد فى شدة، ولولا القوة التى كان عليها لما قهر الاعداء بقوة همته وشدة اثر باطنه ظاهراً .

قال : «رضى الله عنه» وهى الهمة هنا يعنى القوة المذكورة فى قوله: لوان لى بكم قوة .

قال : «رضى الله عنه» من البشر خاصة، فقال رسول الله، صلى الله عليه و سلم، فمن ذلك الوقت يعنى من الزمن التى قال فيه لوط، عليه السلام، اوآوى الى ركن شديد ما بعث نبى بعد ذلك الا منعه من قومه، فكان تحميه قبيلته[2] كأبى طالب مع رسول الله، صلى الله عليه وسلم، فقوله : لوان لى بكم قوة ، لكونه، صلى الله عليه وسلم، سمع الله يقول : «الله الذى خلقكم من ضعف»[1] بالاصالة، ثمّ جعل من بعد ضعف قوة فعرضت القوة بالجعل فهى عرضية، ثمّ جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة ،فالجعل تعلق بالشيبة، واما الضعف فهو رجوع الى اصل خلقه وهو قوله : خلقكم من ضعف، فرده لما خلقه منه «ثمّ يرد الى ارذل العمر لكيلا يعلم من بعد علم شيئاً»[2]، فذكر انه رد الى الضعف الاول ،

١ــ س١١ ى٨٢ .
٢ــ قبيله. خ.
٣ــ س٣٠ ى٥٣ .
٤ــ س١٦ ى٧٢ .

فحكم الشيخ حكم الطفل فى الضعف، وما بعث نبى الا بعد تمام الاربعين، وهو زمان اخذه فى النقص والضعف، فلهذا قال : لوان لى بكم قوة، مع كون ذلك يطلب همة مؤثرة .

قال العبد : كل هذه الحكم والاسرار ظاهرة بينة الا اشارة لاهل الخصوص بلغتهم، وهى ان المخاطب بهذا الخطاب ظاهرية الخلق وحجابيتهم من جسمانيتهم فان كناية الكاف من قوله : خلقكم، وفى قول لوط : بكم، عايدة الى التعين والحجابية التى لانانية كل شىء، ولاشك انها من الخلقية والخلقية صورة عرضية من اصل عدمية فى حقيقة الممكن من جهة امكانه، فان اصل الممكن يقتضى الضعف، اذ القوة والشدة من حقايق الوجود واصل خلقيته من العدم الامكانى الذاتى له، فكان له الضعف بالاصالة، والقوة بالجعل من حيث ترجيح الحق وتقويته جانب الوجود بالنسبة الى الممكن، هذا سر خلق الله لنا بالاصالة من ضعف وحكمة كون القوة له عرضية، واما حكمة الشيبة : من باب الاشارة بلسان اهل الذوق، فهى ان الشعور التى على ظاهر الانسان صور الشعور الذى لباطن الانسان بالاشياء، ولما كان شعور كل انسان بكل شىء فى المبدء اولاً من حيث حجابيات الاشياء وتعيناتها، وهو علمه بما سوى الله من كونه سواه وغيره وحجاباً عليه، فلهذا غلب على لون الشعور وصبغها فى بداء النشأة حجابية ظلمانية كالسواد وقبيله، واشارة الى اظهار الحجابية التعينية والظلمة الكونية على نورانية الوجودية اولاً بالنسبة اليه كذلك، فانه فى زعمه وزعم امثاله غير الله و سواه، ثم بعد تكامل الانسان فى قواه الروحانية والالهية النورانية وغلبتها على القوى الظلمانية الجسمانية واستيلاء حقيقته على خلقيته وشعوره بحقيات الاشياء من حيث حقايقها و وجوداتها من جهة مايدرى ولايدرى، فان الحقية الخفية فى الخلقية التعينية غالبة فى الآخر ولابد، ولم يعثر عليها فى العموم، فقد علم ذلك اهل الخصوص والخلوص، والله غالب على امره، وقد سبقت رحمته غضبه، فلابد ان يغلب فى شعوره النورية والبياض على الظلمة والسواد بظهور خفيات الحقايق على خلصانها وحجابياتها، فاعرف ذلك وتنبه تنبه على مابينت مما تبينت، والله الموفق، ولاتظنن من قولنا شعور باطن

الانسان بخلقيات الاستار وحجابياتها او بحقياتها الشعور الفكرى الذهنى، فلايغنى بذلك الاشعور باطن النفس وهى التعلقات والتعشقات النفسية المنبعثة بالتعلق فى اول النشو بحجابيات الاشياء وظلمانياتها، فافهم هذه اللطيفة الروحانية الشريفة فى سر غلبة الشيب آخراً و عموم غلبة السواد على الشعور الظاهرة على الانسان اولاً .

واما من لايظهر عليه حكم الشيب فهو صورة من لم يدرك طول عمره الا الحجابية الغيرية، وذلك فى العموم، وفى الخصوص غلبة الغيب على الشهادة بالنور الاسود الذى هو من اعلى الانوار، فافهم .

قال : «رضى الله عنه» واما معنى قوله عن لوط، عليه السلام، لما سمع والله خلقكم من ضعف

انه سمع بسمع روحه روح هذه الآية من روح محمد، صلى الله عليه وسلم، فى عالم الارواح ، حين بعثه الى الارواح نبياً، وكان آدم بين الماء والطين، فسمع الآية روح لوط كذلك و ذلك عين تحققه عليه السلام، بان الله خلقه وساير بنى نوعه من ضعف من حيث انه كان نطفة ثم صار علقة ثم مضغة مخلقة وغير مخلقة ثم جنيناً حياً مولوداً ثم طفلاً رضيعاً وصبياً وشاباً وشيخاً ومايتاً، ثم الله ينشىء النشأة الآخرة ، فتحقق، عليه السلام، كيف خلق من ضعف وكيف رد الى ضعف، وهذا الاعتبار يحصل للانبياء المكملين وحياً وللاولياء اخباراً والقاءً و وارداً وتجلياً بغتة ولغيرهم بالفكر والتدريج ، فافهم .

قال : «رضى الله عنه» فان قلت : وما يمنعه من الهمة المؤثرة وهى موجودة فى السالكين والاتباع، والرسل اولى بها ؟

قلنا : صدقت ولكن نقصك علم آخر، و ذلك ان المعرفة لاتترك للهمة تصرفاً، فكلما علت معرفته نقص تصرفه بالهمة، و ذلك لوجهين : الوجه الواحد لتحققه بمقام العبودية ونظره الى اصل خلقه الطبيعى، والوجه الآخر احدية المتصرف والمتصرف فيه، فلايرى على من يرسل همته .

يعنى : لايرى من يرسل همته عليه، ويكون مفعول يرى محذوفاً بمعنى لايرى

احداً ويكون على من يرسل همته، بيان علة عدم التصرف، فحذف المرئى لمالم يتعلق به الرؤية، والتقدير : لايرى احدا غير الحق، فعلى من يرسل همته؟ وهوصحيح فيه حذف واستفهام للمخاطب عمن يرسل همته .

قال : «رضى الله عنه» فيمنعه ذلك وفى هذا المشهد يرى، ان المنازع له ماعدل عن حقيقته التى هوعليها فى حال ثبوت عينه وحال عدمه، فماظهر فى الوجود الا ماكان له فى حال العدم فى الثبوت، فما تعدى حقيقته، ولااخل بطريقته، فتسميته لذلك نزاعاً انماهوامر عرضى اظهرها الحجاب على اعين الناس، كما قال الله، تعالى، عنهم «ولكن اكثر الناس لايعلمون يعلمون ظاهر من الحيوة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون»[1]، وهومن المقلوب، فانه من قولهم : «قلوبنا غلف»[2] اى فى غلاف، وهوالكن الذى ستره عن ادراك الامر على ماهو عليه، فهذا وامثاله. فمنع[3] العارف من التصرف فى العالم .

قال العبد : هذا ظاهر جلى، ولكن هيهنا بحث لطيف دقيق لعمر الله فيه تحقيق وهوان شهود احدية التصرف والمتصرف والمتصرف فيه، كما يوجب التوقف عن التصرف، فكذلك يقضى بالتصرف، فان التصرف من حيث وقع وممن كان، فليس الا للحق، فلو تصرف العارف باحدية عين المتصرف والمتصرف فيه، بكل ماتصرف فى الاكوان، فليس ذلك التصرف الا للحق ومن الحق، ولاسيما واحدية العين يوجب ان يكون لحقيقة العبد كل مالحقيقة الرب من التصرف والتأثير، والا يلزم ان يكون ناقص الاستعداد والقابلية فى المظهرية الكاملة الجامعة الكلية الالهية، حيث لم يتحقق بكمال ظهور الربوبية والالهية بالتأثير والتصرف من حقيقته، والحقيقة الكمالية الانسانية الالهية، لهاكل ما للحق من الحقايق وكل ما للعبد من العبدانية الامكانية الكيانية ايضاً كذلك على الوجه الاكمل، ولها ايضاً الجمع واحدية الجمع وغيرها، وانما منع العارف الكامل عن التصرف ما ذكرنا اولاً من وجوب ظهور العبد بعبدانيته تحقيقاً، ورد امانة الربوبية العرضية الى الله تأدباً فان ذلك له، تعالى، بالفعل وللعبد الظهور بالعبودية[4] واتى بالفعل، و

١ــ س٣٠ ى٥و٦. ٢ــ س٢ ى٨٢ . ٣ــ يمنع. خ. ٤ــ بالعبودة. خ.

ذلك بالقوة، وعرضى فان ظهور التصرف عن هذا العبد الكامل، فليس ذلك بتسلط الهمة بل تجلى من عين الحقيقة من غير اختلال[1] بمقام العبودية ولكن التصدى بذلك والظهور به خلاف التحقيق، والموجب لتوقف العبد الكامل العارف عن التصدى للتصرف والتسخير بارسال الهمة وتسليط، هو ان الكامل مستفرغ بكليته لله وشهوده من حيث اطلاقه الحقيقى الذاتى، فلا التفات له الى تسليط الهمة الكلية الى الكوائن الجزوية بالتوجة الكلى وجمع الخاطر، فلا يجتمع الانسان فى نفسه لهمته الا للتوجه الاحدى الجمعى الكمالى الى الله الواحد الاحد وان يتقيد[2] الهمة المطلقة عن كل قيد المتعلقة ابداً بالذات المطلقة بمثل ذلك، كما اشار اليه، رضى الله عنه، بقوله : فامثاله[3] فافهم. ولكن للحق ظهور بجميع التصرفات الالهية والتأثيرات الربانية، من عين العبد الكامل من غير تقييد منه بذلك ولا ارسال همة ولا تسليط نفس، وهو مشهود موجود، ولله الحمد، فتحقق يا اخى بكل هذه الحقايق فانها غاية فى المعرفة بالله، والله يقول الحق ويهدى السبيل .

قال : «رضى الله عنه» قال الشيخ ابو عبدالله محمد بن قايد، للشيخ ابى السعود بن الشبل[4] لم لا تتصرف؟ فقال ابو السعود : تركت الحق يتصرف لى، كما يشاء، يريد قوله تعالى، آمراً «فاتخذه وكيلا»[5]، فالوكيل هو المتصرف ولاسيما، وقد سمع الله يقول : «وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه»[6] فعلم ابو السعود والعارفون ان الامر الذى بيده ليس له، وانه مستخلف فيه، ثم قال له الحق هذا الامر استخلفتك فيه وملكتك اياه اتخذنى فيه وكيلا، فامتثل ابو السعود امر الله واتخذه وكيلا، فكيف يبقى لمن يشهد مثل هذا الامر همة يتصرف بها، والهمة لا يتعقل الا بالجمعية التى لامتسع[7] لصاحبها الى

١ــ اخلال. خ.
٢ــ مقيد. خ.
٣ــ وامثاله. خ.
٤ــ الشبلى. خ.
٥ــ س٧٣ ى٩
٦ــ س٥٧ ى٧ .
٧ــ لامتنع. خ.

غيرما اجتمع عليه، وهذه المعرفة يفرقه عن هذه الجمعية، فيظهر العارف التام المعرفة، بغاية العجز والضعف، قال بعض الابدال للشيخ عبدالرزاق، سلام الله عليه، قل للشيخ ابى مدين بعدالسلام عليه، يا ابامدين لم لاتعتاص علينا شيء وانت تعتاص عليك الاشياء، ونحن نرغب فى مقامك وانت لاترغب فى مقامنا، وكذلك كان. يعنى كان تعتاص عليه امور مع كون ابى مدين، رضى الله عنه، كان عنده ذلك المقام وغيره ونحن اتم فى مقام الضعف والعجز، منه ومع هذا قال له هذا البدل ماقال، وهذا من ذلك القبيل، و قال، صلى الله عليه وسلم ، فى هذا المقام عن امر الله له بذلك «لاادرى مايفعل بى ولابكم ان اتبع الامايوحى الى»[1] ، والرسول يحكم مايوحى اليه به، ماعنده غير ذلك ، فان اوحى اليه بالتصرف فيه بجزم تصرف ، وان منع امتنع ، وان خيّر اختار ترك التصرف ، الا ان يكون ناقص المعرفة .

قال العبد : نقصان معرفة المتصرف المخير، قديكون من حيث عدم العلم بان حقيقة الفعل والتأثير والتصرف من خصوص الحضرة اللاهوتية وانها ذاتية لحقيقة الله، عرضية فى العبد، وان الوقوف مع العبودية للعبد، اولى لكون العبودة ذاتية له وان الظهور بالذاتيات اعلى واشرف من الظهور بالربوبية العرضية، وقديكون من حيث عدم التأدب مع المرتبة الالهية وان استخلاف الله فيما خلف فيه واتخاذه وكيلاً كلياً اعلى مقام المعرفة والتحقيق، ولهذا كمل الرسل والورثة بحكم مايوحى اليهم، فان اوحى اليهم بالتصرف كانوا مأمورين بذلك، فتصرفوا كتصرفهم فى قومهم بالهلاك والنجاة، وان اوحى اليهم بالامتناع تأدبوا و وقفوا ادباً، وان اوحى اليهم بالاختيار بين التصرف وتركه، علموا انه لوكان الارجح فى علم الله خلاف ما امروابه لما خيروا بل امروا به وحيث خيروا فالخيرة فى الادب والوقوف بمقتضى الحقايق .

قال : «رضى الله عنه» قال ابوالسعود لاصحابه الموقنين بـه ، ان الله اعطانى التصرف منذ خمس عشرة سنة ، فتركناه تطرفاً ، هذا لسان ادلال و

١ــ س٤٦ ى٨ .

امّا نحن فماتركناه تطرفا ، وهوتركه ايثاراً وانماتركناه لكمال المعرفة فان المعرفة لاتقتضيه بحكم الاختيار، ولاشك ان مقام الرسالة يقتضى التصرف لقبول الرسالة التى جاءبها ، فيظهرعليه مايصدقه عندامته وقومه ، ليظهر دين الله ، والولى ليس كذلك ، ومع هذا فلايطلبه الرسول فى الظاهر، لان للرسول الشفقة على قومه ، فلايريدان يبالغ فى ظهور الحجة عليهم ، فان فى ذلك هلاكهم ، فيبقى عليهم ، وقدعلم الرسول ايضاً ان هذا الامر المعجز اذاظهر للجماعة منهم من يؤمن به عندذلك ومنهم من يعرفه ويجحده ولايظهر التصديق به ظلما وعلوا وحسداً ، ومنهم من يلحق ذلك بالسحر والابهام ، فلما رات الرسل ذلك وانه لايؤمن الامن انارالله قلبه بنورالايمان ، ومتى لم ينظرالشخص بذلك النور المسمى ايماناً فلاينفع فى حقه الامر المعجز ، فقصرت الهمم عن طلب الامر المعجز لمالم يعم اثرها فى الناظرين لافى قلوبهم ، كماجاء فى حق اكمل الرسول واعلم الخلق واكملهم فى الحال «انك لاتهدى من احببت ولكن الله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم»[1] و لوكان للهمة اثر، ولابدولم يكن احداكمل من رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، ولااعلى ولااقوى همّة منه وماأثرت فى اسلام ابى طالب عمه ، وفيه نزلت الآية التى ذكرناها ، ولذلك قال فى الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، انه ماعليه «الاالبلاغ»[2] وقال : «ليس عليك هديهم ولكن الله يهدى من يشاء[3]، وزاد فى سورة القصص، «وهواعلم بالمهتدين»[4] اى الذين اعطوه العلم بهدايتهم فى حال عدمهم واعيانهم الثابتة، فاثبت ان العلم تابع للمعلوم، فمن كان مؤمناً فى ثبوت عينه وحال عدمه ظهربتلك الصورة فى حال وجوده وقد علم الله بذلك منه انه هكذايكون ، فلذلك قال : وهواعلم بالمهتدين ،

١- س٢٨ ى٥٦ .
٢- س٤٢ ى٤٧ .
٣- س٢ ى٢٧٤ .
٤- س١٦ ى١٢٦ .

فلماقال مثل هذا قال ايضاً «مايبدل القول لدى»[1] لان قولى على حدعلمى فى خلقى «وما انابظلام للعبيد»[2] اى ماقدرت عليهم الكفر الذى يشقيهم ثم طلبتهم بماليس فى وسعهم ان يأتوابه ، بل ما عاملناهم الابحسب ماعلمناهم وما علمناهم الابما اعطونامن نفوسهم بماهم عليه، فان كان ظلم فهم الظالمون ولذلك قال «ولكن كانوا انفسهم يظلمون»[3] فماظلمهم الله، وكذلك ماقلنالهم الا ماأعطته ذاتنا ان نقول لهم ، وذاتنا معلومه لنابما هى عليه من ان نقول كذا، ونقول كذا فما قلنا الاماعلمنا انانقول، فلناالقول منا ولهم الإمتثال وعدم الإمتثال مع السماع منهم، قال كل منا ومنهم والأخذ عنا وعنهم وان لايكونون منا، فنحن لاشك منهم .

قال العبد : يشير : «رضى الله عنه» بكل ذلك الى ان كمال المعرفة والعلم بحقايق الامور يوجب كمال الادب مع الله، تعالى وعدم التصدى والظهور بالتصرف والتأثير بالهمة، فان العالم المحقق، يعلم ان الامور الكاينة فى الوجود لايكون الا بموجب ماكانت عليه فى العلم الازلى، ولايجرى فى العالم الا ماجرى فى علم الله ازلاً بجريانه فتنزهت الهمم العالية العاملة بهذا عن تعليق الهمة بما لايكون، اذالواقع ما علموا ان يقع، فلافائدة فى تعليق الهمة، وغير الواقع لايقع بتعليق الهمة به، ولايقع الا ممن يكون ناقص المعرفة، كما اشار اليه من قبل، فتحقق ان الامر بين فاعل عالم بما فى قوة القابل وبين قابل لايقبل الا ما فى استعداده الذاتى الغير المجعول، فكان الامر كما اشار منا ومنهم، منا من حيث حضرة الجمع الاسمائى، منهم من حيث الاعيان المظهرة بالوجود الحق حقايق الاسماء بقابلياتهم واستعداداتهم الخصوصية الذاتيــة و اخذه العلم الحقيقى منا، فانا نعطى منه من يشاء مانشاء، هذا ظاهر مافى هذا الشطر ، والذى فوق هذا ان العلم مأخوذ من المعلوم، والمعلوم نحن، فانا انما نعلم انفسنا منا، اذلامعلوم الا نحن، فالاخذ منا، و ذلك العلم من الله متعلق اولاً بنفسه ثم بالعالم الذى

---

١ و٢ــ س٥٠ ى٢٨ .

٣ــ س٢ ى٥٤ .

هو مظاهر حقايق نفسه، وهذا معنى عاد فى هذا الشطر، واما الشطر الآخر، وهو ان يكون الاخذ عنهم اى عن حقايق العالم واعيانه، وهذا ظاهر فان العلم بالعالم انما يؤخذ من اعيان العالم وحقايقه، وانهم اى المعلومات من اعيان العالم ان لم يكونوا منا من كوننا اعيانهم بلاتبعيض ولم يكونوا من حقايقهم مجعولين بجعل منا، فنحن معاشر الاسماء لاشك نكون منهم، فانهم يعينون الوجود ويسمون الحق باسمائه، فنحن من حيث حضرة الجمع الاسمائى منهم، ومعنى آخر آن يكونوا بموجبنا وحسبنا مطلقاً، وليس فى وسعهم ذلك لكون كل عين عين مخصوصاً بخصوص، ولكنا لسعتنا لاشك نكون بموجب ما منهم عليهم مما يوجب عليهم، فنكون بحسبهم .

قال : «رضى الله عنه» فتحقق ياوليّى هذه الحكمة الملكية فى الكلمة اللوطية ، فانها لباب المعرفة .

يعنى : ان لباب المعرفة والعلم الحقيقى يوجب اقامة اعذار الخلايق من العلم بسر القدر .

ثمّ قال: «رضى الله عنه» فقد بان لك السر، وقد اتضح الامر وقد ادرج فى الشفع الذى قبل هو الوتر .

يعنى : «رضى الله عنه» من السر سر القدر وبالامر امر الوجود الحق انه بحسب ذلك السر، وان الواحد الحق الذى هو الوجود مدرج فى الشفع الذى هو القابل وانما كان شفعاً لظهوره فى ثانى مرتبة الوتر، وانما كان وتراً لعدم الشافع التالى فالوتر بتحقق الثانى شفع، وبلاهو، وتر، فافهم .

فصّ حكمة قدرية فى كلمة عزيرية

استناد هذه الحكمة الى الكلمة العزيزية قد ذكر فيما تقدم ويذكر فى شرح المتن وفيه من كون العزير، عليه السلام، طلب العلم بكيفية تعلق القدرة بالمقدور وهو من سر القدر، و ذلك فى قوله : «انى يحيى هذه الله بعد موتها»[1] ظاهر الدلالة اللفظية

١ــ س٢ ى٢٦١ .

على الاستبعاد والاستعظام ان يحيى الارض الميتة بعدالموت والدثور، وليس فى استعدادها الحالى قبول الاحياء ، وليس ذالك كذلك، فان الحقيقه على خلاف ذالك والاستبعاد من حيث النظر العقلى من حيث الامكان الخاص، ولايستبعد مثلـه مسن شرفه الله، تعالى، بالنبوة احياء الله الموتى، ولكن المراد طلب العلم بكيفية تعلق القدرة الالهية بالمقدور حقيقة كما نذكر .

قال : «رضى الله عنه» اعلم ان القضاء حكم الله فى الأشياء وحكم الله[1] على حد علمه بها وفيها، وعلم الله فى الاشياء على حدما اعطته المعلومات مما هى عليه فى نفسها، والقدر توقيت ماهى عليه الاشياء فى عينها من غير مزيد ، فما حكم القضاء على الاشياء الابها، وهذا هوعين سر القدر «لمن كان له قلب اوالقى السمع وهوشهيد»[2] «فلله الحجة البالغة»[3] .

يشير : «رضى الله عنه» الى ان الحكم الالهى على الاشياء هو بموجب مااقتضته الاشياء من الحكم الكامن فى عينها، ولاسيما حكم الحاكم العليم الحكيم لايقضى بخلاف ماعلم من مقتضى عين المعلوم، واذا علم الحاكم مافى استعدادها المحكوم عليه وقابليته من الحكم، فحينئذ يحكم عليه بما يستعدله ويقتضيه وهوفى وسعه و طاقته من غير مزيد حكم من خارج ذات المعلوم المحكوم عليه مما ليس فى وسعه، فتخصصه المشية بموجب خصوصه الذاتى وتعين الحكم بحسب تعينه فى العلم الازلى وعلى قدره لاغير .

ثم اعلم : ان القضاء هو الحكم الكلى الاحدى من الله الواحد الاحد فى كل مقضى عليه بكل حكم يقتضيه المحكوم عليه . والقدر توقيت ذلك الحكم وتقديره بحسب اقرار المعلومات الا بما هوعـليه فى نفسه بلازيادة امر على ذلك، فلايقال، كما قالت الجهلة البطلة الظلمة فى حكمهم على الله، انه قدر على الكافر والجاهل والعاصى، بالكفر والمعصية والجهل، ثم يؤاخذه عليه ويطالبه بما ليس فى قوته و وسعه، بل الله سبحانه، انما كتب عليه وقضى وقدر بموجب مااقتضاه المحكوم عليه

١ــ فى الاشياء (ع) . ٢ــ س ٥٠ ى ٣٦ . ٣ــ س ٦ ى ١٥٠ .

ازلاً باستعداده الخاص الغير المجعول من الله، ان يحكم عليه بالظهور على ماكان عليه، واظهارما فيه كامن بالايجاد، وافاضة الوجود عليه .

ولايقال : ان الله جعل فيه ذلك الاستعداد الخاص اذاوجده فى العلم كذلك او وضعه فيه وماشاكل هذه العبارات، لان البحث والنزاع قبل الايجاد، فلايقال : ان الله اوجدها قبل ايجادها او وضع فيها ماليس فيها، واذلم يجعل الله فى المعلومات الازلية قبل ايجادها ماكان خارجاً عنها، مما لايكون ملابسها اويلائمها من الكمال والنقص، والمحمود والمذموم، والنفع والضر ، «فما ظلمهم الله، ولكن كانوا انفسهم يظلمون»[1] «فلله الحجة البالغة»[2] علينا بنا ،فان حكمه علينا بموجب حكمته وعلمه، ومقتضى ذاته وحكمته وعلمه، ان يحكم على الاشياء بماهى عليها فى اعيانها .

قال: «رضى الله عنه» فالحاكم فى التحقيق، تابع لعين المسألة التى يحكم فيها بمايقتضى ذاتها ، فالمحكوم عليه بماهوفيه ، حاكم على الحاكم ان يحكم عليه بذلك، فكل حاكم محكوم[3] بماحكم به وفيه ، كان الحاكم من كان، فتحقق هذه المسألة ، فان القدر ماجهل الالشدة ظهوره فلم يعرف، وكثر فيه الطلب والالحاح .

يعنى : «رضى الله عنه» ان الحاكم الحكيمة، انما يحكم كما ذكرنا على المحكوم عليه بمقتضى حقيقة المحكوم عليه، ولايقدر له الا على قدره وبقدره من غير زيادة ولانقصان، ولايتعلق القدر الا بالمقدور بحسب قدره و وسعه لاغير، فالحاكم محكوم حكم المحكوم عليه بما يقتضيه وقضاؤه عليه، تابع لأقتضائه، اعنى قضاء الله المقضى عليه بالمقضى به بحسب اقتضاء المقضى عليه من القاضى ان يقضى عليه بما اقتضاه لذاته لاغير، وهذا ظاهر، بين الوضوح، ولشدة وضوحه، ذهل عنه وجهل به، وطلب من غير موضعه، فلم يعثر على اصله وسببه، وليس فوق هذا البيان فى سر القدر ، بيان الا ماشاء الله الواسع العليم، علام الغيوب، وعليه التكلان وهو المستعان .

قال: «رضى الله عنه» واعلم : ان الرسل، صلوات الله عليهم ، من حيث

١- س١٦ ى٣٥ . ٢- س٦ ى١٥٠ . ٣- عليه (ع) .

هم رسل، لامن حيث هم اولياء وعارفون على مراتب ماهى عليه اممهم ، فما عندهم من العلم الذى ارسلوا به الاقدر مايحتاج اليه امّة ذلك الرسول، لازايد ولاناقص، والامم متفاضلة يزيد بعضها على بعض فيتفاضل الرسل فى علم الارسال بتفاضل اممها، وهو قوله ، تعالى ، «تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض»[١] كماهم ايضاً فيما يرجع الى ذواتهم من العلوم والاحكام ، متفاضلون بحسب استعداداتهم ، وهو قوله : «ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض»[٢] .

يشير : «رضى الله عنه» ان الرسول برسالته الى امة لابد له من العلم بالرسالة ، والمرسل اسم فاعل من كونه مرسلاً، وبالمرسل اليه من حيث مافيه صلاحه دنيا و آخرة، فهو من كونه رسولا لايلزمه من العلم الا مايحتاح اليه المرسل اليه، اعنى الامة، ويتم به الرسالة لاغير، ولكن الرسول من كونه عالماً بالله عارفاً به ولياً له، قديؤتيه الله من العلم، مافيه كماله الخصيص به .

واما التفضيل والتفاضل بينهم من كونهم رسلاً وانبياء فبسعة فلك الرسالة او عظمها وحيطتها وعمومها، فان كثرة ايحائها فى عمومها يستدعى كثرة علومها، وقد يكون لهم تفاضل فى العلم بالله وعلو المقام وقوة الحال وغير ذلك، ولكن الرسل ماداموا رسولاً وكانوا يمهدون فى ابلاغ الرسالة سبلاً، ليس عليهم ولالهم الا ما يحتاجون اليه فى اداء الرسالة وتبليغ الدعوة لاغير، وقديطوى الله عنهم العلوم التى لايقتضيها الرسالة وينافيها ظاهراً كالعلم بسر القدر، فانه يوجب فتور الهمة عن طلب ما هو غير مقدور، و دعوى من يعلم ان الله قدر عليه الكفر والجحود والعصيان، ومقتضى الرسالة الجد والعزم والجزم فى كل ذلك، فوجب طى ما يوجب الفتور فيما هو بصدده.

قال: «رضى الله عنه» وقال، تعالى، فى خلق الخلق[٣] «والله فضل بعضكم على بعض فى الرزق»[٤] والرزق منه ماهو روحانى كالعلوم ، وحسّى كالاغذية وماينزله الحق الابقدر معلوم ، وهو الاستحقاق الذى يطلبه الخلق ،

١ــ س٢ ى٢٥٤ .
٢ــ س١٧ ى٥٧ .
٣ــ س١٦ ى٧٣ .
٤ــ فى حق الحلق (ع) .

فان الله « اعطى كل شيء خلقه »[1] فينزل بقدر مايشاء من نفسه ومايشاء الاما علم فحكم به وماعلم كما قلناه الا بما اعطاه المعلوم ، فالتوقيت فى الاصل للمعلوم ، والقضاء والعلم والارادة والمشية تبع للقدر، فسر القدر من اجل العلوم ، لايفهمه الله الالمن اختصه بالمعرفة التام ، فالعلم به يعطى الراحة الكلية للعالم به ويعطى العذاب الاليم للعالم به ايضاً ، فهو يعطى النقيضين، وبه وصف الحق نفسه بالغضب والرضا وبه تقابلت الاسماء الالهية .

قال العبد: اما الراحة، فلان العالم بسر القدر يتحقق انه لايكون الا ماأعطته عينه الثابتة ازلاً، والذى اعطته حقيقته ازلاً، لايتخلف ولايتغير ولايتبدل ابداً، فيريح نفسه من طلب مالايدرك الا ماعلم ان ادراكه بالطلب ، ايضاً فى القدر .

قال العبد : ولما فتح الله لى فى حقيقة سر القدر و رزقنى التحقق به، رأيت فى مبشرة كانى فى مسجد اومعبد مجموع فى داير حيطانه طاقات رفيعه مرفوعة فيها شموع مضيئة موضوعة، فرأيت فى طاقة منها كتاباً متوسط الحجم على قطع كبير اسود الجلد محكماً قديماً، فأخذت الكتاب وفتحته باسم الله، فاذاً مكتوب عليه كتاب سر سرور النوم واليقظة، فسررت بوجدانه، وكأنى كنت عمراً فى طلبه، فأخذته فى حضنى تحت صنعى حتى اطالعه بالتدبر والتأمل على الواجب، ثم استيقظت، فسررت بذلك ثم علمت انى اوتيت سر القدر وعلمت انى اسر بسر القدر فى نومى الذى هو مدة عمرى فى النشأة الدنياوية ويريحنى الله عن طلب مالم يقدرنى، ثم اسر به، ايضاً ان شاء الله العليم القدير الحكيم، اذا استيقظت من هذا النوم عند لقاء الله الموعود المنتظر عند انقضاء الاجل المعلوم، والحمد لله اولاً وآخراً وباطناً وظاهراً .

واما كون هذا السر يعطى العذاب الاليم، فلانه يرى اعياناً على اكمل استعداد و يتأتى لهم التحقق بكل كمال وفضيلة فى الدنيا والآخرة وفيما يتعلق بالله خاصة، وقد تحقق انه، ليس فى استعداده الذاتى ومقتضى حقيقته الظهور بكل كمال انسانى الهى دنيا وآخرة اوفى احديهما دون الآخرة وان تيسر البعض، فيرى انه نقص فى كمال

١ـ س ٢٠ ى ٥٢ .

العبدانية المظهرية، فيتألم ويتحسر ويتضجر ويتحير ايضاً من القدر على عدم بلوغه الى ما يبلغه غيره، وانه ماينال ذلك بالسعى والجهد، فيتضاعف حسراته والامه بالقدر لذلك، فلهذا معنى سر القدر من كونه يعطى العذاب الاليم .

والوجه الآخر فى ذلك انه يؤمر بما يعلم انه ليس فى استعداده الاتيان به، كما سنذكره فى الذوق المحمدى، انشاءالله، تعالى، واما ترتب الرضا والغضب الألهيين عليه، فلان الغضب يترتب على الحكم العدمى الذى يفضى الى عدم القابلية والاستعداد والاهلية والصلاحية لاتيان مافيه سعادته وكماله، فيتعين الغضب الالهى، بموجب ذلك، واذا كان مستعداً لقبول الرحمة والفيض والعناية، والاتيان بالاعمال والاخلاق والعلوم والاحوال المقتضية للسعادة، فى خصوص قابليته، فيترتب على ذلك الرضا من الله .

واما تقابل الاسماء بسر القدر، فلان اعياناً معينة يقتضى بحقايقها واستعداداتها الذاتية تعين الوجود الحق فيها بحسب خصوصياتها الذاتية العينية، على نحو اوانحاء يتحقق بتعينها وتسميتها للوجود الحق اسماء الهية جمالية لطفية اوكمالية قهرية جلالية، واعياناً آخر كذلك يقتضى تعين الوجود فى خصوصياتها بضد ماقبلت الاعيان الاولى، فيظهر التقابل فان زيداً مثلاً تعين فى مظهريته الاسم اللطيف، وتعين فى خصوص مظهرية عمر القابل، فتقابل الاسمان بحسب خصوصيتهما فى قابليتهما المتقابلين بالمنافاة متقابلين كذلك، هكذا جميع الاسماء، فتحقق بذلك، انشاءالله، تعالى .

قال : «رضى الله عنه» فحقيقته تحكم فى الوجود المطلق والوجود المقيد ، لايمكن ان يكون شىء اتم منها ولااقوى ولااحكم[1]، لعموم حكمها المتعدى وغير المتعدى، اما حكمها فى الوجود المطلق، وهو الله، تعالى، فانه يقضى ويحكم ان يحكم الحق على كل عين عين بما فى استعداده وقابليته وعلى قدره لاغير، فلايحكم الحق عليها الا بما استدعت منه ان يحكم عليه بذلك، فان الله لايكلف نفساً الا وسعها[2] . كماذكر مراراً، واما حكمه فى الخلايق فكذلك، لايمكن لعين من الاعيان الخلقية ، ان يظهر فى الوجود ذاتاً وصفة ونعتاً وخلقاً وفعلاً وغيرها، الابقدر خصوصية قابليته

١ــ س٢ ى٢٨٦ .

٢ــ ولا اعظم (ع) .

واستعداده الذاتي، كما ذكرته ايضاً، وهذا سر القدر، وسر هذا السر : ان هذه الاعيان الثابتة اوحقايق الاشياء اوصور معلومياتها للحق ازلاً اوماهياتها اوهوياتها بحسب الاذواق والمشاهد، ليست اموراً خارجة عن الحق، قدعلمها ازلاً وتعينت في علمه على ماهي عليه، بل هي نسب ذاتية عينية للحق اوشئون اواسماء ذاتية وسمات عينية وحروف عينية، فلايمكن ان يتغير عن حقايقها، فانها حقايق ذاتيات، و ذاتيات الحق لايقبل الجعل والتغير والتبديل والمزيد والنقصان، وان شئت تفهما فنضرب لك مثلاً قريب المأخذ للعقل المنور المنصف المتصف بالحقية من كون الواحد جامعاً في حقيقته الاحدية الجمعية على النصفية والثلثية والربعية وغيرها من النسب، فانها نسب ذاتية للواحد ،لايقدح في احديته وان لم يكن لها بناء كثرة اذا اظهرها الواحد بالفعل لاعيانها، ولكنها من كونها في الواحد عينه لايتعين بظهور ولايتميز بعضها عن بعض، فافهم من هذا ذاك، انشاءالله .

قال: «رضي الله عنه» ولما كانت الانبياء لايأخذون علومها الامن الوحي الالهي الخاص، فقلوبهم ساذجة من النظر العقلي لعلمهم بقصور العقل من حيث نظره الفكري عن ادراك الامور على ماهي عليه والاخبار ايضاً يقصر عن ادراك مالاينال الابالذوق، فلم يبق العلم الكامل الافي التجلي الالهي، وما يكشف الحق عن اعين البصاير والابصار من الاغطية ، فيدرك الامور قديمها وحديثها ووجودها وعدمها ومحالها وواجبها وجايزها ، على ماهي عليها في حقايقها واعيانها، فلما كان مطلب العزير، عليه السلام، على الطريقة الخاصة لذلك ، وقع العتب عليه، كما ورد[1] الخبر، فلو طلب الكشف الذي ذكرناه ربما ماكان يقع عليه عتب في ذلك ، والدليل على سذاجة قلبه ، قوله في بعض الوجوه : «انّى يحيي هذه الله بعد موتها»[1]

و ورد الجواب على صورة العتب ، وهو لوقوع السؤال منه على امر يقتضي خلاف ماهو بصدده من الرسالة والامر والنهي على صيغة الاستبعاد والاستعظام في مقام

١ــ في (ع) .

٢ــ س٢ ى٢٦١ .

عظيم يصغر بالنسبة اليه كل عظيم ، فان كان مطلبه هوسر القدر من كيفية تعلق القدرة بالمقدور من قوله «انى يحيى هذه الله بعد موتها»[١] من طريقة الوحى والاخبار المعهود، عند الرسل، فقد طلبه من الوجه الذى لايعطى، فلاجرم ورد الجواب على صورة العتب الموهم عند من لاتحقق له بحقايق المخاطبات الالهية .

قال: «رضى الله عنه» واما عندنا فصورته ، عليه السلام ، فى قوله هذا كقول ابراهيم[٢] عليه السلام، فى قوله : «ارنى[٣] كيف تحيى الموتى»[٤] ويقتضى ذلك الجواب بالفعل الذى اظهره الحق فيه، فى قوله : «فاماته الله مائة عام ثم بعثه»[٥] فقال له : «وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحماً»[٦] ، فعاين كيف تنبت الاجسام معاينة تحقيق، فاراه الكيفية، فسأل عن القدر الذى لايدرك الا بالكشف للاشياء فى حال ثبوتها فى عدمها ، فما اعطى ذلك ، فان ذلك من خصايص الإطلاع الالهى ، فمن المحال ان يعلمه الا هو[٧]، وقد يطلع الله من شاء من عباده على بعض الامور من ذلك ، واعلم : انها لاتسمى مفاتح الا فى حال الفتح وحال الفتح هو حال تعلق التكوين بالاشياء اوقل، ان شئت : حال تعلق القدرة بالمقدور ولاذوق لغير الله فى ذلك ، فلايقع فيها تجل ولا كشف ، اذ لاقدرة ولافعل الا لله خاصة ، اذ له الوجود المطلق الذى لايتقيد .

قال العبد : علل «رضى الله عنه» نفى العلم بتعلق القدرة بالمقدور ذوقاً عن غير الحق، واثبته لله خاصة، بقوله : اذ له الوجود المطلق، لان الوجود المطلق الحقيقى لايتقيد بعين دون عين ولاتحقق دون خلق ولاتعين دون حق، فانه فى الحق المطلق عينه مطلقاً كذلك وفى الحقايق الغيبية العينية العلمية، وفى الاله عينه، فهو القدير الذى يتعلق قدره بالمقدورات وعين المقدورات المقدرة بالفعل والانفعال والتأثير والتأثر الذاتى من نفسه لنفسه فى نفسه، فلابد ان يختص به ذوقاً، ولاقدم لعين معين من الاعيان فى ذلك ذوقاً، فقد تعلقت الحقيقة التى سمى قدرة فى الالهية، وهى الفعل

١ــ س٢ ى٢٦١ . ٢ــ كصورة ابراهيم (ع) . ٣ــ رب ارنى (ع) .
٤ــ س٢ ى٢٦٢ . ٥و٦ــ س٢ ى٢٦١ .
٧ــ فانها المفاتح الاول اعنى مفاتح الغيب التى لايعلمها الا هو (ع) .

الذاتی والتأثیر فی الذات بجمیع المقدورات، حیث لم یوجد عین من الاعیان، فانفعلت المقدورات بالذات والاستعداد الذاتی، وکان الحق هو عین کل مقدور وقدرها، فوقع الفعل والانفعال والتأثیر والتأثر بین فاعل هو عین المنفعل وعین الاثر والقدر، فان لم یکن وجوداً مطلقاً یعم ویستغرق القادر والقدرة والمقدور والفعل والفاعل والانفعال والمنفعل، لم یعلم هذا السر ذوقاً فهو مخصوص بالحق ای الوجود المطلق دون الخلق.

وایضاً اذا کان الوجود مقیداً بعین، فلو فرضنا اطلاع ذلک العین ذوقاً بتعلق القدرة بها من حیث قدرها، وکون الحق عینها، فلیس لها ان یطلع علی تعلق القدرة المطلقة بمقدور آخر ذوقاً، لتقید الوجود بها بحسب قدرها، ثمّ تعلق القدرة المطلقة من القدیر المطلق، تعلق مطلق لیس لمقید فیه ذوق ولاقدم الا من انطلق من قیوده وانحل عن عقده عقوده، فلم یحضر الامر فی معهوده ومشهوده من ختوم الکمل وکمل الختوم، صلوات الله الکاملات والتحیات الفاضلات والتجلیات الشاملات، علیهم .

قال: «رضی الله عنه» فلما رأینا عتب الحق له ، علیه السلام، فی سؤال[1] عن القدر علمنا انه طلب هذا الاطلاع، فطلب ان یکون له قدرة یتعلق بالمقدور، ولایمکن ذلک الا لمن یکون له الوجود المطلق .

ای عن ان یتقید بالقادر وحده اوبالمقدور وحده، والعلم بتعلق القدرة بالمقدور یتعلق بتعقل احدیة عین القادر والمقدور، ولاذوق الالله فیه خاصة، لکونه هوهو وحده لاشریک له، وفیه اشارة منه، ان طلب سر القدر من طریقة الکشف والتجلی والتعریف الالهی والاعلام غیر ممنوع ولامدفوع، فان ذلک موجود مشهود معهود، عند من شاءالله، ولکن اطلاع الخلق علی کیفیة تعلق القدرة الالهیة بالمقدورات حال تعلقها به وتعلقه بها مخصوص، وقدفات ذلک العلم بتجلی تعلق القدرة الکلیة الالهیة العظمی بجمیع المقدورات کلها مطلقاً ازلاً قبل الایجاد اوحال الایجاد، وبقی ظهور سر توقیت ذلک ابدالابد .

اوکان مطلب عزیر، علیه السلام، طلب القدرة علی الایجاد ،فیشهد کیفیة تعلق القدرة بالمقدور، وذلک حقیقة الالهیة، فان الالهیة هی القدرة علی ابداع الایجاد و

١ــ فی سئواله فی القدر (ع) .

اختراعه، فهى مخصوصة ايضاً بالحق، فتعين العتب عليه، فلوطلب الكشف بذلك، كشف له من حضرة العلم، فشاهد اقدار المقدورات فى قدرة القدير، بحسب ماشاء بموجب ماعلم وتعين فى علمه صور معلوماته، فحصل المطلوب بلاطلب ماطلب على ما ذكرنا، فافهم .

قال: «رضى الله عنه» فطلب مالايمكن وجوده فى الخلق ذوقاً ، فان الكيفيات لايدرك الابالذوق[1]، واما مارويناه مما اوحى الله به اليه: لئن لم تنته لامحون اسمك عن ديوان النبوة ، اى ارفع عنك طريق الخبر و اعطك الأمور على التجلى، والتجلى لايكون مالا[2] بماانت عليه من الإستعداد الذى به يقع الادراك الذوقى ، فتعلم انك ما ادركت الابحسب استعدادك فتنظر فى هذا الامر الذى طلبت، فاذالم تره تعلم انه ليس عندك الاستعداد الذى تطلبه، وان ذلك من خصايص الذات الالهية ، وقدعلمت ان الله اعطى كل شىء خلقه[3]، فتكون انت الذى ينتهى عن مثل هذا السؤال من نفسك لاتحتاج فيه عن نهى الهى .

يشير «رضى الله عنه» الى ان الكشف بسر القدر يعطى الادب الحقيقى فى السؤال والانتهاء عن السؤال، فان من خصايصه الاطلاع على مقتضى الوجود المطلق الالهى و الاطلاع على مقتضى العين الثابتة التى للسائل، وخصوص استعداده الذاتى الغير المجعول، فاذالم يشهد مايطلب فى نوع استعداده الذاتى، انتهى عن طلبه وسؤاله ضرورة .

قال : «رضى الله عنه» وهذا عناية من الله ، تعالى، بالعزير، عليه السلام علم ذلك من علمه وجهل ذلك من جهله .

واعلم : ان الولاية هى الفلك المحيط العام ، ولهذا لم ينقطع ، ولها الابناء العام ، واما نبوة التشريع والرسالة فمنقطعة، وفى محمد، صلى الله عليه قدانقطعت ، فلانبى بعده ، يعنى مشرعاً اومشرعاً له ، ولارسول، وهوالمشرع وهذا الحديث قصم ظهوراولياء الله ، لانه يتضمن انقطاع ذوق العبودة الكاملة

١ــ الا بالأذواق (ع) .
٢ــ الا بما انت (ع) .
٣ــ ولم يعطك هوالاستعداد الخاص فماهو خلقك ولوكان خلقك لاعطاكه الحق الذى اجزاعطى كل شيئ خلقه .

التامة ، فلايطلق عليها اسمها الخاص بها ، فان العبد يريدان لايشارك سيده ، وهوالله ، فى اسم ، والله لم يتسم بنبى و لابرسول ، ويسمى بالولى واتصف بهذا الاسم ، فقال : «الله ولى الذين آمنوا»[1] وقال «وهوالولى الحميد»[2] وهذا الاسم باق جارعلى عبادالله دنيا وآخرة، فلم يبق اسم يختص به العبد دون الحق بانقطاع النبوة والرسالة .

يشير : «رضى الله عنه» ان رجال الكمال من اهل الله لايفتخرون بما هو عرضى لهم من الربوبية واسماء الرب ولايظهرون بها، وانما يظهرون بالذاتيات وهى العبودية، ويقتضى كمال التحقق بالعبودية ان لايشاركوا الحق فى اسم كالولى، وان يظهروا و يتسموا باسم يخصهم من حيث العبودية المحضة، وليس ذلك الا النبى والرسول ، ولم يتسم الله بهما، فلما انقطعت النبوة والرسالة، لم يبق لهم اسم يتسمون به، فانقصم ظهور استظهارهم لاجل ذلك وهذا سر عزيز المنال، لم يعثر عليها قبله ومن قبله قالوا بغيره . قال: «رضى الله عنه» الا ان الله لطف بعباده ، فابقى لهم النبوة العامّة التى لاتشريع فيها، وابقى لهم التشريع فى الاجتهاد فى ثبوت الاحكام وابقى لهم الوراثة[3] فقال: العلماء ورثة الانبياء، وماثمّ ميراث فى ذلك الا فيما اجتهد وافيه من الاحكام فشرعوه ، فاذا رأيت النبى يتكلم[4] بكلام خارج عن التشريع فمن حيث هوولى وعارف ، ولهذا مقامه من حيث هوعالم اتمّ واكمل منه من حيث هورسول اوذوشرع وتشريع ، فاذاسمعت احداً من اهل الله يقول اوينقل اليك عنه ، انه قال : الولاية اعلى من النبوة ، فليس يريد ذلك القائل الاماذكرناه ، اويقول : ان الولى فوق النبى اوالرسول ، فانه يعنى بذلك فى شخص[5]، وهوان الرسول من حيث هوولى اتمّ منه من حيث هونبى ورسول ، لان الولى التابع له اعلى منه ، فان التابع لايدرك المتبوع ابداً فيماهو تابع له فيه ، اذلوادركه لم يكن تابعاً ، فافهم ، فمرجع الرسول والنبى المشرع الى

١ـ س٢ ى٢٥٨ . ٢ـ س٤٢ ى٢٧ .
٣ـ فى الشريع (ع) . ٤ـ يتكلم (ع) . ٥ـ شخص واحد (ع) .

الولاية والعلم ، الاترى ان الله قدامره بطلب الزيادة من العلم لامن غيره ، فقال له امراً «وقل رب زدنى علماً»[١]، وذلك انك تعلم ان الشرع تكليف باعمال مخصوصة اونهى عن اعمال[٢] مخصوصة ومحلها هذه الدار، فهى منقطعه والولاية ليست كذلك ، اذلوانقطعت لانقطعت من حيث هى كما انقطعت الرسالة من حيث هى[٣] لم يبق لها اسم ، والولى اسم باق لله ، فهو لعبيده تخلقاو تحققا وتعلقاً .

قال العبد : يشير : «رضى الله عنه» الى حقيقتى النبوة والولاية، وقد وقع فى ذلك خبط عظيم بين العوام من حيث جهلهم بهذه الحقايق، فلو عرفوا حقايق المراتب على ماهى عليها فى نفسها وفى علم الله، تعالى، لعلموا الامر على ماهو عليه، وقد استقصينا القول فى بيان هذه الحقايق وتوابعها ولوازمها فى كتاب النبوة والولاية لنا، وفى كتاب الختمية ايضاً، ولقد سبق فى الفص الشيثى مافيه مقنع، وقد يريد فى هذا المقام فى الحواشى ما يفتح الله للناس من رحمة فلاممسك لها، وفيما اجمل الشيخ جمل تفاصيل نذكره وفيه عينه، وهو اوضح والله الموفق .

قال: «رضى الله عنه» فقوله العزيز[٤]: «لئن لم تنته عن السؤال عن ماهيَّة القدر لامحون اسمك من ديوان النبوة فيأتيك الامر على الكشف بالتجلى ويزول عنك اسم النبى والرسول ويبقى له ولايته الاانه لمادلت قرينة الحال ان هذه الخطاب يجرى مجرى الوعيد، علم من اقترنت عنده هذه الحالة مع الخطاب انه وعيد بانقطاع خصوص بعض مراتب الولاية فى هذه الدار، اذالنبوة والرسالة خصوص رتبة فى الولاية على بعض مايجرى[٥] عليه الولاية من المراتب ، فيعلم انه اعلى من الولى الذى لانبوة تشريع عنده ولارسالته ، ومن اقترنت عنده حالة اخرى يقتضيها مرتبة النبوة ايضاً يثبت عنده انه وعد لاوعيد ، وان سؤاله ، عليه السلام مقبول ، اذالنبى هوالولى الخاص.

يعنى : ان الخاص يستلزم العام، فيبقى لعزير بعد محواسمه من ديوان النبوة

١ــ س٢٠ ى١١٣ . ٢ــ افعال محصوصه (ع) . ٣ــ واذاتقطعت من حيث هى (ع) .
٤ــ للعزيز (ع) . ٥ــ تحوى (ع) .

فينال الامر بالكشف والتجلى اللذين هما طريقتا حصول هذا السر المطلوب والسؤل المرغوب .

قال: «رضى الله عنه» ويعرف بقرينة الحال اى الشخص الذى اقترنت عنده القرينة الاخرى ان النبى، عليه السلام ، من حيث ماله فى الولاية هذا الاختصاص، محال ان يقدم على مايعلم ان الله يكرهه منه ، او يقدم على مايعلم ان حصوله محال، واذا اقترنت هذه الاحوال عند من اقترنت وتقررت[1] اخرجت هذا الخطاب الالهى عنده فى قوله: لامحون اسمك من ديوان النبوة، مخرج الوعد، وصار خبراً بدل على[2] مرتبة باقية ، وهى المرتبة الباقية على الانبياء والرسل فى الدار الاخرة التى ليست بمحل الشرع ، يكون عليه احد من خلق الله فى جنة ، ولا نار بعد الدخول[3] فيهما، وانما قيدناه بالدخول فى الدارين الجنة والنار، لما شرع الله يوم القيامة لاصحاب العثرات والاطفال الصغار والمجانين يوم القيامة فيحشر هؤلاء فى صعيد واحد لاقامة العدل والمؤاخذة بالجريمة والثواب العملى فى اصحاب الجنة ، فاذا حشروا فى صعيد واحد بمعزل من الناس بعث فيهم نبى من افضلهم وتمثل لهم نار يأتى بها هذا النبى المبعوث فى ذلك اليوم ، فيقول لهم : انا رسول الحق اليكم ، فيقع عندهم التصديق[4] ويقع التكذيب عند بعضهم، ويقول لهم: اقتحموا هذه النار بانفسكم ، فمن اطاعنى نجا ودخل الجنة ، ومن عصانى وخالف امرى هلك وكان اهل النار، فمن امتثل امره منهم ورمى بنفسه فيها سعد ونال الثواب العملى و وجد تلك النار برداً وسلاماً، ومن عصاه استحق العقوبة و دخل النار ونزل فيها بعمله المخالف، ليقوم العدل من الله من عباده وكذلك قوله : «يوم يكشف عن ساق»[5] اى امر عظيم من امور الآخرة، «ويدعون الى السجود»[6] فهذا تكليف وتشريع، فمنهم من يستطيع ومنهم من لايستطيع وهم الذين قال الله فيهم «ويدعون الى السجود فلا يستطيعون»[7] كما لم يستطيع

١ـ عنده (ع) . ٢ـ علو مرتبة (ع) . ٣ـ الناس (ع) . ٤ـ التصديق به (ع) .
٥و٦و٧ـ س٦٨ ى٤٢ .

فى الدنيا[1] امر الله بعض العباد كابى جهل وغيره، فهذا قدر مابقى من التشريع فى الآخرة يوم القيامة قبل دخول الجنة والنار، فلهذا قيدناه، والحمدلله .

قال العبد : كل هذا التشريع تكليف بامر ونهى ومحله الدنيا، والذين لم يستاهلوا فى الدنيا وحسمت اعمارهم، وبعد الدار الدنيا، لادار الا الجنة والنار، واستحقاق الدخول فيهما وان كان بفضل الله اوبسخطه، فانهما بحسب الاعمال الصالحة اوغيرها ، وهؤلاء ليس لهم عمل، فابقى الله، تعالى، من حضرة الاسم الحكم وحضرة الاسم العدل، واخر هذا القدر من التشريع لظهور الاستحقاق ونيل الثواب والعقاب، بحسب الاجابة والطاعة اوالمعصية والمخالفة، والله عليم حكيم .

فص حكمة نبوية فى كلمة عيسوية

قال العبد : اضيفت هذه الحكمة النبوية اليه، عليه السلام، لاختصاصه بالنبوة و هو فى المهد قبل بلوغه الى زمان البعث للنبوة، كما اشار اليه الكامل، صلى الله عليه و سلم، ما بعث نبى الا على رأس اربعين، فانه، عليه السلام، قدانبأ امه وهو فى بطنها بقوله : «لاتحزنى قدجعل ربك تحتك سريا»[2]، وبقوله فى المهد : «وجعلنى نبيّاً»[3] كما مر فى الفهرس ويأتى فيما بعد .

قال : «رضى الله عنه» عن ماء مريم اوعن نفخ جبرين فى صورة البشر الموجود من طين. تكون الروح فى ذات مطهرة من الطبيعة تدعوها بسجين

يشير : «رضى الله عنه» الى ان تكون الروح فى حكم النظر العقلى، يجوز ان يكون عن نفخ جبرئيل، عليه السلام، فانه الروح الامين على انباء الله التى انبأبها ، جميع الانبياء عن الحق بنبواتهم، ويجوز ان يكون من حيث طهارة المحل، وهو مريم، عليها السلام، فانها ايضاً منبأة من عندالله، مما يكون عنها، بقوله، تعالى، «اذقالت الملائكة يا مريم ان الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح»[4] و ذلك عين الانباء من عندالله ، وقدانبأت نبى الله زكريا بقوله لها : «هومن عندالله ان الله يرزق من يشاء بغير

١ــ س١٩ ى٤٢ .
٢ــ س١٩ ى٣١ .
٣ــ س٣ ى٤٠ .
٤ــ امتثال امرالله (ع) .

حساب»[1]، فصلحت اضافة تكون عيسى عليه السلام، نبياً عن نفخ جبرئيل الامين فى صورة البشر، وعن مائها الطاهر، وعنهما معاً، ومقتضى الكشف ان النبوة كانت مدرجة فى الكلمة الالهية، وهى وجود عيسى فبدء «رضى الله عنه» فى نظمه مستفهماً لهذا الاحتمال فى النظر العقلى، قال الاصل فى وجود نشأته، عليه السلام، اما جبرئيل ، عليه السلام، اومريم اوهما معاً، وفى الكشف، الاسم هو الكلمة الالهية التى انبأالله به امه، وجبرئيل، بكل نبأ واقع على لسانه، وفى قلب امه وعن جبرئيل بالنسبة الى امه واليه، لان الانباء الحقيقى، انما هو للوجود المتعين فى مظهرية كل منهم، وهو الكلمة والروح الحقيقى .

قال : «رضى الله عنه» لاجل ذلك قدطالت اقامته فزاد على الف بتعيين[2]

يشير : «رضى الله عنه» الى اقامة روح الله فى الصورة البشرية الطبيعية من جهة امّه، فان تكون الروح بشراً انما كان من اجل المحل القابل، وهى الطبيعة، فان وجود مريم من اظهر المظاهر الطبيعية واصفاها، و وجوده عليه السلام، ضرب مثل وانباء من الله، لمن عقل منه، لوجود الروح الانسانى الكمالى عن الطبيعة من حيث التعين، و ظهور احكام الروح وآثاره وقواه فى مظاهرها الطبيعية الجسمانى، لان الروح الانسانى بعينه حادث بحدوث البدن، ولم يكن هذا التعين موجوداً قبل النشأة الطبيعية، فان وجود الروح قبل وجود البدن وجود روحانى فى صورة روحانية نورانيه فلكية وعرشية و نورية ومثالية، وانما ظهرت آثار قواه وتصرفاتها فى العالم مظاهرها بين البدن ومتعلق الحدوث انما هو التعين والحدوث فى الصور العنصرية والمزاج الجسمانى، وليس ذلك الا لقواها وآثارها وتصرفاتها فى الارواح الثلاثة الطبيعى والحيوانى والنفسانى فافهم .

قال : «رضى الله عنه» روح من الله لامن غيره فلذا احيى الأموات[3] و انشأ الطير من طين

١ــ س٣ ى٣٢ .
٢ــ متعين. خ.
٣ــ الموات. خ.

يشير : «رضى‌الله عنه» الى ان هذاالروح‌الكامل مظهرالاسم الله، وان‌النافخ له هوالله، من حيث‌الصورة الجبرئيلية، ليس من حضرة اسم آخر من‌الاسماء التابعة لفرعية، فان كلم ارواح سايرالانبياء، كما علمت مما تقدم، وان‌كان من حضرةالاسم الله، ولكن من حيث تجلية من سايرالحضرات‌الالهية، الا انه من باطن احدية جمع الحضرةالالهية، كما مرفى شرح فص شيث، عليه‌السلام، فتذكر، فتعين هذاالروح من باطن الحضرةالالهية، ولهذا قال‌الله ، تعالى : انه روح‌الله وكلمته، فالكلمة لباطن‌الله وهويته الغيبية، والروح‌لله، ولهذا هوعبدالله ومظهره وقدظهر به، من‌الدلائل على ذلك الاحياء والأبراء والخلق .

قال : «رضى‌الله عنه» حتى رجع[1] له من ربه نسب به يؤثر فى‌العالى و فى‌الدون .

يشير : «رضى‌الله عنه» الى‌الاحياء والخلق، فان‌الاحياء من خصوص‌الالهية و كذلك‌الخلق، «قل يحييها‌الذى انشأها اول مرة وهوبكل خلق عليم»[2] فلما ظهرا منه، صح له نسب من‌الاسم‌الله، فاثربالاحياء والابراء، وقدعجز عن ذلك غيره فى‌الصور العالية‌الانسانية، واثر فى‌الدون بالخلق، وهو صورة الخفاش .

قال : «رضى‌الله عنه» الله طهره جسماً ونزهه روحاً وصيره مثلا لتكوين[3] .

يشير : «رضى‌الله عنه» الى ان جسمانيته تمثلى روحانى، ليس فيها من‌التلوينات الطبيعية البشرية، مايقدح فى روحانيته، فان صورته روح متجسد فى رأى‌العين و ليس فيها من‌الجسم الا حقيقة‌الجسمية التى بها يثبت متحيزاً لعيان‌العيون، ويبقى كذلك مدة مديدة، و ذلك من طينة امه‌الطيبة الطاهرة وتنزيه روحه عن‌التقيد بمرتبة جزوية من مراتب‌الاسماء وعن آثارالطبيعة فيه كمافى غيره من‌الارواح البشرية، فانها بحسب‌الطبيعة والصورالجسمانية، بخلاف صورته، صلوات‌الله عليه، فانها روحانية

١ــ يصح. خ.

٢ــ س٣٦ ى٧٩ .

٣ــ بتكوين. خ.

بحسب الروح، فلا يقيده حيز بالحصر والحبس، بل هو مطلق، ولهذا ما قتل وما صلب في الصحيح، كما اخبر الله عنه، ولكن خيل لهم ذلك وشبه شبهه حين القى شبهه على من سعى فى دمه، وكذلك جميع احواله الطبيعية من الاكل والشرب تمثيل الا ما قال الله، تعالى، عنه «كانا يأكلان الطعام»[1] فى رأى العين، فكان يتغذى بروحانية الطعام الذى يريهم انه يأكله او يشربه لاغير، واما تصيره مثلاً، فهو بتكوين الجوهر الطيرى من الطين وتكوين الاعراض من الحياة والصحة والالوان، بلامادة ظاهرة، فصحت له المثلية من هذه الوجوه ظاهراً فى نشأته الاولى النبوية وبكونه خليفة الله، فى نشأته الثانية بختمية الولاية العامة، كما علمت فى شرح الفص الشيثى، فتذكر.

قال: «رضى الله عنه» اعلم[2]: من خصايص الارواح انها لا تطأ شيئاً الا حيى ذلك الشىء وسرت الحياة فيه، ولهذا قبض السامرى «قبضة من اثر الرسول»[3] الذى هو جبرئيل وهو الروح، وكان السامرى عالماً بهذا الامر، لما عرف انه جبرئيل، عرف ان الحياة قد سرت فيما وطىء عليه، فقبض قبضة من اثر الرسول، بالصاد او بالضاد، اى يملا يده او باطراف اصابعه، فنبذها فى العجل فخار العجل اذ صوت البقر انما هو الخوار، ولو اقامه صورة اخرى نسب اليه اسم الصوت الذى تسلك[4] الصورة كالرعاء للابل والثواج للكباش والثغاء[5] للشياه، والصوت للانسان، او النطق او الكلام.

قال العبد: قد علمت فيما تقدم ان الروح، نفس رحمانى، فالحياة ذاتية له واذا اثر او باشر بصورته المثالية جسماً من الاجسام، ظهر سر الحياة فيه بحسب صور ذلك الجسم والجسم ليس له الحياة، التى تفيد الحركة والحس الخاصة، بالحيوان، وانما هى من خاصة الروح، ثم الروح اذا كان كلياً يكون تأثيره بحسبه وبحسب قوته، وجبرئيل هو الروح الكلى المسلط على عالم العناصر كلها و سلطانها ومقامه سدرة المنتهى، وليس كما يزعم الفلاسفة انه العقل الفعال، يعنون روح فلك القمر، فان روحانية فلك القمر هو، اسماعيل، وليس باسماعيل النبى، بل هو ملك

١ــ س٥ ى٧٩.
٢ــ ان (ع).
٣ــ س٢٠ ى٩٦.
٤ــ لتلك الصورة (ع).
٥ــ واليعار (ع).

مسلط على عالم الكون والفساد، هومن اتباع جبرئيل، عليه السلام، وليس باسماعيل حكم فيما فوق فلك القمر ولاالجبرئيل فيما فوق السدرة، وحكمه على السماوات السبع وما تحتها من الاسطقسات والعناصر والمواليد، فلما ظهر هذاالروح الامين الكلى متمثلاً على البراق والبراق ايضاً روح متمثل كذلك من روح البراق المتمثل اثر فى التراب الذى وطىء عليه، فسرت فيه الحياة لقوة روحانيته المتعدية، فلما نبذ التراب فى تلك الصورة المسواة على صورة البقر اثر فيها من الحياة هذاالقدر .

قال: «رضى الله عنه» فذلك القدر من الحياة السارية فى الاشياء يسمى لاهوتاً.

يعنى : «رضى الله عنه» لما كانت الحياة من خصوص الالهية، فاى شىء سرت فيه الحياة، اى نوع كان من انواع الحياة المختلفة الظهور فى الاجسام القابلة التى يسرى فيها، يسمى لاهوتا .

قال : «رضى الله عنه» والناسوت هوالمحل القائم به ذلك الروح ، فسمى الناسوت روحاً بماقام به .

يعنى «رضى الله عنه» بالتضمن، ولكن اذا كان الروح قائماً بصورة انسانية يسمى ناسوتاً بالحقيقة، واذا قام بغير الصورة الانسانية، قديسمى ناسوتاً بالمجاز، لكونه محلاً للاهوت .

قال : «رضى الله عنه» فلما تمثل الروح الامين الذى هوجبرئيل ، عليه السلام، لمريم بشراً سوياً، تخيلت انه بشر يريد مواقعتها، فاستعاذت بالله منه، استعاذة تجمعية ليخلصها الله منه، لماتعلم ان ذلك مما لايجوز فحصل لها حضوراً تاماً مع الله وهوالروح المعنوى .

يعنى : «رضى الله عنه» ان حضورها لاجل التنفيس عنها استدعا روحاً معنوياً، لانه لايكون الا بتجل نفسى رحمانى فى معنى الانسان .

قال: [رضى الله عنه] فلونفخ فيها فى ذلك الوقت على تلك[1] الحالة[2] خرج عيسى، لايطيقه احد لشكاسة خلقه لحال امه .

١ــ هذه الحاله (ع) .

٢ــ لخرج عيسى (ع) .

يعنى : ان ظهور الروح وتعينه فى كل محل، انما يكون بحسب حال، فلما كانت حال مريم، عليها السلام، حال الاستعاذة والضجر والتحرج من تخيلها وقوع المواقعة، فلما رأت صورة بشرية على صورة التقى النجار، وكانت متبتلة الى الله زاهدة فى الدنيا وفى النكاح، حصورة، فحرجت نفسها مما رأت، فلو نفخ جبرئيل فيها روح الله وكلمته واماته على تلك الحالة لسرت حالتها فى الروح فخرج كذلك ينكس الخلق لا يطيقه احد، فعلم الروح الامين منها ذلك، فانسها بقوله : «انما انا رسول ربك»[١] .

قال : «رضى الله عنه» فلما قال لها «انما انا رسول ربك» جئت «لاهب لك غلاماً زكياً»[١]، انبسطت عن ذلك القبض وانشرح صدرها، فنفخ فيها فى ذلك الحين عيسى، فكان جبرئيل ناقلا كلمة الله لمريم، كما ينقل الرسول كلام الله لامته، وهو قوله : «وكلمته القاها الى مريم و روح منه»[٢]، فسرت الشهوة فى مريم، فخلق جسمه عيسى من ماء محقق من مريم ومن ماء متوهم من جبرئيل، سرى فى رطوبة ذلك، لان النفخ من الجسم الحيوانى رطب، لما فيه من ركن الماء، فخلق[٣] جسم عيسى من ماء متوهم ومن ماء متحقق، وخرج على صورة البشر من اجل امه ومن اجل تمثل جبرئيل فى صورة البشر، حتى لا يقع التكوين فى هذا النوع الانسانى الاعلى حكم المعتاد.

قال العبد : اما سراية الشهوة فى مريم فبامر الله «ليقضى الله امراً كان مفعولاً»[٤]، ولاسيما وكان الله قبل ذلك انبأ مريم وبشرها «بكلمة منه اسمه المسيح»[٥] ابن مريم ، اى تولد منها روح حين «قالت : رب انى يكون لى ولد ولم يمسسنى شر»[٦]، وانما قالت ذلك بحكم العادة المتعارف فى التوليد البشرى ، فلو غلب عليها، اذ ذاك شهود قدرة القدير لم تقل ذلك بحكم العرف، بل بحكم الكشف والشهود، فقال الملك : «كذلك قال ربك هو على هين»[٧]، اى خلق الولد، بلا مس البشر، بصورة الوقاع ، «ولنجعله آية للناس و رحمة منا وكان امراً مقتضياً»[٨]، هذا فى وقت النفخ، والذى

١- س١٩ ى١٩ . ٢- س٤ ى١٦٩ . ٣- فتكون جسم عيسى (ع) .
٤- س٨ ى٤٣ و٤٦ . ٥- س٣ ى٤٠ . ٦- س٣ ى٤٢ .
٧و٨- س١٩ ى٢١ .

قبل ذلك وهى فى محرابها «اذقالت الملائكة يا مريم انالله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى بن مريم وجيهاً فى الدنيا والآخرة ومن المقربين الآية»[1]، فانتظرت ذلك من الله، فلما قال جبرئيل، «انما انا رسول ربك لاهب لك غلاماً زكياً»[2] تذكرت وزال عنها القبض، فسرت الشهوة من حيث ماشتهرت، وتمنت وقوع ما بشرها الله به فنفخ امين الله عندانشراح صدرها روح الله فخرج منشرخ الصدر غالباً عليه البسط، حسن الصورة، بساماً، طليق الوجه مستبشرة، رزقنا الله واياك، الاجتماع به يقظة و رؤياً ، فى الدنيا والآخرة، انه قدير .

واما خلق جسم عيسى، عليه السلام، من ماء محقق من حيث سراية الشهوة فيها، ومن ماء متوهم، من حيث توهم المريم، انالرسول بشر، او روح، فى صورة بشرية، واذا ظهر الروح فى صورة بشرية بامر الله لايجاد الولد، فبمازعمت عرفاً لايكون الا من ماء الرجل، فتأثرت بالوهم، فوجد من ذلك ماء روحانى نورانى، منه خلق جسم الروح، صلوات الله عليه، ثم الروح، لما لم يكن جسمانياً وليس فيه ماء حسى عرفاً، ولكن فى قانون التحقيق لما تحققت مما اسلفنا فى هذاالكتاب، ان الارواح وانكانت غير متحيزة ولكن فى قوتها ومن شأنها انها شاءت اوشاءالحق، ظهرت فى صورة متمثلة كالمتحيز، وحينئذ اضيف اليها مايضاف الى تلك الصورة الجسمية، من الاوصاف والاحكام واللوازم، فلما ظهر الروح الامين لمريم فى صورة من شأنها، ان يكون الولد عندالتوليد من مائها، اعنى صورة البشر السوى، اى التام الخلق، فتوهمت من حيث هذاالسر مضافاً الى ما ذكر قبل، ان يكون الولد من ماء وبه النفخ الواقع من الصورة الجبرئيلية التمثيلية فى صورة البشر، فظهرت رطوبة الحياة الروحية من ذلك الريح المنفوخ، وهو هواء حار رطب، ولاسيما وجبرئيل سلطان العناصر، اجرى فى نفسه الرحمانى، روح الماء والحياة الذى عليه عرش الرحمان ، فيكون صورة الروح الظاهرة من هذاالماء الروحانى الالهى الرحمانى السارى فى الماء البشرى المريمى القدسى .

واما خروجه على صورة البشر، فلان صورته نتيجة الصورة البشرية من جانب

١ــ س٣ ى٤٠ .

٢ــ س١٩ ى١٩ .

جبرئيل ومن جانب امّه ، فاشبه الاصل ، ولما ذكره ، سلام الله عليه فاذكر، حتى لايكون التكوين والايجاد الانسانى الابالصورة الانسانى تشريفاً لهذه الصورة وتنزيهاً ان يتكون الاعن الانسان فى الانسان ، فان خلق الانسان مخصوص بالله من كونه متجلياً فى صورة انسانية ، ولهذا خمر طينة آدم، بيديه اربعين صباحاً، فكان الله ، تبارك وتعالى، يتجلى فى صورة انسانية وتخمر طينة فى مادة نورية لاهوتية، من حيث الاحدية الجمعية البرزخية العظمى التى مر مراراً ذكرها ، فتذكر، وكذلك الله ماتجلى من حضرة من الحضرات لأيجاد نوع اوجنس فما دونها ومافوقها الا على صورة ذالك النوع والجنس والصنف والشخص الذى يريد ايجاده كائناً ماكان ، وبعد خلقه تاماً كاملا ارتضاه صورة له ، وكان هو ربه وروحه ، فهو صورة انانيته الحق، وهويتها من حيث ذلك التجلى الاول الذى تجلى لايجاده ، على صورة عينه الثابتة ، فافهم ، وماظنك تفهم ، انشاء الله العليم .

قال : «رضى الله عنه» فخرج عيسى يحيى الموتى، لانه روح الهى، و كان الاحياء لله والنفخ لعيسى، كما كان النفخ لجبرئيل والكلمة لله .

قال العبد : اعلم : ان الكلم وان كانت كثيرة بحسب حضرات المتكلم منها و لكنها تنحصر فى امهات ثلاث كلمة هى هيأة احدية جمعية من حروف ظاهرة ملكية شهادية كونية جسمانية ، كساير الموجودات الجسمانية ، فان كل موجود موجود جسمانى ، كلمة الهية كذلك .

وكلمة هى هيأة جمعية من حروف باطنة ملكوتية روحانية ، كالموجودات الا بداعية الروحية كالارواح والعقول والنفوس والملائكة ، فانها كلمات رحمانية قدسية طاهرة سبوحية .

والثالثة : كلمة هى هيأة احدية جمعية بين حقايق حرفية الهية ، وحروف روحية جسمانية ، وهى حقايق الكمل من النوع الانسانى ، ولكن الغالب على كل واحد من الكمل حكم مرتبة من هذه المراتب ، فكانت الكلمة العيسوية المسيحية الظاهرة ، هيأة احدية جمعية بين حقايق حرفية الهية، وحقايق حرفية روحية الهية ايضاً، وحقايق

حرفية جسمانية روحانية انسانية فى مرتبة البطون، والغالب على حرف جسمانيته الحرف الروحية والغالب على حرف روحيته الحروف اللاهوتية ، ولهذا قيل فيه : «ان الله هوا لمسيح بن مريم»[1] غلطاً من جهة القائل المنحرف، فلو قالوا : هو الله ، لم يكن غلطاً ، فان هوية الصورة العيسوية المسيحية الروحية ، لله ، كما انه هوية الانيات كلها ، بلا حصر فى شىء منها ، ولكنهم ادعوا الحصر، فكفروا وجهلوا وغلطوا ، فافهم ، فانه بحث شريف لطيف عال غال، حققنا الله واياك بتحققه وتحقيقه ، بحسن توفيقه ، انه على ما يشاء قدير .

قال : «رضى الله عنه» فكان احياء عيسى للاموات احياء محققاً من حيث ماظهر عن نفخه .

يعنى : من حيث حصول الاحياء عن نفخه ظاهراً رأى عين ، فيصح اضافة الا حياء اليه ، بمشاهدة الحس عرفاً عادياً وتحقيقاً ايضاً ، لان هويته الله ، وهو احدية جمع اللاهوت والروحية والصورة ، فيضات اليه حقيقة من حيث هويته اللاهوتية، فافهم.

قال : «رضى الله عنه» كما ظهر هو عن صورة امة .

يعنى : «رضى الله عنه» فى المعتاد من ايلاد الاولاد ، وبهذا الوجه اضيف الى امه ونسب اليها ، فقيل فيه : انه عيسى بن مريم ، وهكذا اضافة الاحيأ الى الصورة العيسوية النافخة للاحياء .

قال : «رضى الله عنه» وكان احياؤه ايضاً متوهماً انه منه، وانما كان من الله، فجمع لحقيقته التى خلق عليها كما قلناه انه مخلوق من ماء متوهم و ماء محقق، ينسب اليه الاحياء بطريق التحقيق من وجه وبطريق التوهم من وجه فقيل فيه من طريق التحقيق وتحيى الموتى[2]، وفيه من طريق التوهم فتنفخ فيه فيكون طيراً باذن الله، فالعامل فى المجرور يكون[3] تكون لا تنفخ ويحتمل ان يكون العامل فيه تنفخ، فيكون طائراً من حيث صورته الجسمية الحسية .

١ــ س٥ ى١٩ . ٢ــ وقيل فيه (ع) . ٣ــ لاقوله تنفخ (ع) .

يشير : «رضى الله عنه» الى انه لما كان اصل خلقته من متحقق ومتوهم ، ظهر ذلك فى فعله الذى هو فرع عليه متوهم الاضافة اليه من وجه ومتحقق الاضافة اليه ايضاً من اخرى ، فاعتبر الحق فى العبارة المعجزة القرآنية كلا الوجهين لكونهما من مقتضى اصل خلقته ، فقال فى الاول «فتنفخ فيه فيكون طيراً باذن الله»[1] فكان التقدير يكون المنفوخ فيه باذن الله طائراً ، فيكون العامل فى المجرور، اعنى باذن الله ، يكون لا تنفخ ، فيكون الموجب لكونه باذن الله فيكون طائراً بنفخه .

سر للخواص - اعلم : ان حقيقة الاذن امر من الله ، يمكن المأذون له، من ايجاد الفعل الخارق للعادة الذى لا يضاف الا الى الله عرفاً عادياً، ثم ان تمكين الله، تعالى، للعبد وامره بذلك انما يكون بخصوص استعداد ذاتى للعبد من حيث صورته المعلومية لله، ازلاً وعينه الثابتة، لان الله علم من حقيقة قضاء العبد، ان له صلاحية فى الوجود و قابلية فى الحقيقة لمثل هذا التمكين والامر من الله، بخلاف غير المأذون، فهو من قدم الصدق الذى كان له عند ربه المليك المقتدر، اقتضى هذا العبد بتلك الخصوصية من الله هذا النوع من العناية والتمكين، فاظهر الله فى الوجود العينى من العبد هذا التمكين مما كان عليه فى وجوده العلمى، فاذن الله هو تمكين العين الثابتة وحسن تأتيها باستعدادها الذاتى للوجود الحق ان يظهر هذا التمكين والاذن فيه بالحق، فافهم .

قال : «رضى الله عنه» وكذلك يبرء الاكمه والابرص وجميع ما ينسب اليه والى اذن الله واذن لكناية فى مثل قوله : «باذنى»[2] وباذن الله[3]، فلذ تعلق المجرور بتنفخ فيكون النافخ مأذوناً فى النفخ ويكون الطائر عن النافخ باذن الله، واذا كان النافخ نافخاً لا عن الاذن، فيكون التكوين للطائر طائراً باذن الله، فيكون العامل عند ذلك فتكون، فلما[4] ان فى الامر توهماً وتحققاً ، ماقبلت هذه الصورة هذين الوجهين، بل لها هذان الوجهان، لان النشأة العيسوية، يعطى ذلك. كل هذا ظاهر بين.

قال : «رضى الله عنه» وخرج عيسى من التواضع الى ان شرع لامته

١- س٥ ى١١٠ باذنى .
٢- س٥ ى١١٠ باذنى .
٣- فاذا تعلق المجرور (ع) .
٤- فلولا ان فى الامر (ع) .

ان يعطوا الجزية عن يدوهم صاغرون، وان احدهم اذالطم فى حده وضع الحدالاحر ان[1] يلطمه[2] ولايرتفع عليه ولايطلب القصاص منه، هذا له من جهة امه، اذالمرءة لهاالسفل، فلهاالتواضع، لانها تحت الرجل حكماً وحساً .

يعنى : «رضى الله عنه» بقوله حكماً ماقال الله، تعالى، «الرجال قوامون على النساء»[3] وبقوله «للرجال عليهن درجة»[4]، و «وللذكر مثل حظالانثيين»[5]، وغير ذلك، واما حساً فظاهر .

قال : «رضى الله عنه» وماكان فيه من[6] الاحياء والابراء ، فمن جهة نفخ جبرئيل، فى صورة البشر[7] من صور الاكوان العنصرية من حيوان اونبات اوجماد، لكان عيسى، عليه السلام، لايحيى الموتى الاحين يتلبس بتلك الصورة ولواتى جبرئيل فى صورته النورية الخارجة عن العناصر والاركان، اذلايخرج عن طبيعته ، لكان عيسى لايحيى الموتى الاحين يظهر فى تلك الصورة الطبيعية النورية لاالعنصرية مع الصورة البشرية من جهة امه ، فكان يقال فيه عند احيائه الموتى هولاهو، ويقع الحيرة فى النظر اليه .

يشير : «رضى الله عنه» فيما سردنا واوردنا من نص القص ان الاحياء والابراء من خصايص الارواح، لكونها جملة اسماء اللاهوت، واحياء عيسى لما احيى، من جهة جبرئيل الامين، فان الحياة للارواح، ذاتية فانها انفاس رحمانية واحياء عيسى وغيره ممن احيى، فمن الروح الامين اوغيره، فلايكون الاحياء منه الا اذاكان عيسى على تلك الصورة التى كان عليها جبرئيل حين تمثل لالقاء الكلمة الى مريم، وفيما ذكر «رضى الله عنه» اشارة ايضاً ان جبرئيل سلطان العناصر، وانله ان يظهر فى السماوات السبع وما تحتها من العنصريات والعناصر لاهلها باى صورة شاء من صور العنصريات بحسب الموطن والمقام والمناسبة واستعداد من ظهرله، وان صورته الاصلية غير عنصرية، بل طبيعية نورية مابين الثامن والسابع، وانه ليس له ان يخرج عن هذه

١ــ لمن لطمه (ع) . ٢ــ لطمه. خ. ٣ــ س٤ ى٣٨ .
٤ــ س٢ ى٢٢٨ . ٥ــ س٤ ى١٢ . ٦ــ من قوة الأحياء (ع) .
٧ــ فكان عيسى يحيى الموتى بصورة البشر ولم يات جبرئيل فى صورة البشر واتى فى صورة غيرها (ع) .

الطبيعة التى هى له بالاصالة الى مافوقها الا ان يشاءالله، فهولايتعدى سدرةالمنتهى، فلوكان تمثل جبرئيل عندالنفخ فى صورة عنصر اوعنصرين، لماكان الاحياء من عيسى الا بعد ظهوره بتلك الصورة، ولوكان جبرئيل اذذاك فى صورته الاصلية الطبيعية النورية، لكان الحكم كالحكم فى الواقع، فلم يكن يحيى عيسى الا اذا ظهر فى صورة جبرئيل الاصلية مع جمعه بين ذلك وبين صورته البشرية من جهة امه، اذلايخرج على كل حال عن صورته الاصلية وطبيعته، فلابدّ له من له من الظهور بصورة اصله من جهة جبرئيل ومن جهة امه، حتى لايخرج بالكلية عن طبيعته وصورته الانسانية، فيقال فيه، هولاهو، وفات المراد المطلوب، وهو احياؤه وابراؤه فى صورة بشرية ، والا لكان احياء عيسى على ذلك التقدير فى تلك الصورة الجبرئيلية مع الصورة البشرية، فيراه الرائى متحولاً من صورته العيسوية الى صورته الجبرئيلية و وقعت الحياة .

قال: «رضى الله عنه» كماوقعت فى العاقل عندالنظر الفكرى ، اذا رأى شخصاً بشرياً من البشر، يحيى الموتى ، وهو من الخصايص الالهية ، احياء النطق لااحياء الحيوان ، بقى الناظر حايراً اذيرى الصورة بشرا بالاثر الهياً

يعنى : «رضى الله عنه» كان يحيى بالنطق، فيقول : قم حياً بالله ، او باذن الله ، اوباسم الله، فيخرج الموتى بالنطق والدعاء، فيجيبه فيما كلمه به نطقاً، لااحياء الحيوان الذى يبقى حياً عمراً على مانقل فى قصة انه احيى بنطقه سام بن نوح، عليه السلام ، فشهد بنبوته، ثمّ ترجع على حالته .

قال: «رضى الله عنه» فادى بعضهم فيه اى عنداحيائه الموتى الى القول بالحلول يعنى نسبوا الاحياء الى الله حال حلوله فى صورة عيسى وانه هوالله بما احيى به الموتى ، ولذلك نسبوا الى الكفر وهوالستر، لانهم ستروا الله الذى احيى الموتى بصورة بشرية يسى، فقال : «لقد كفر الذين قالوا ان الله هوالمسيح بن مريم»[1] فجمعوا بين الخطاء والكفر فى تمام الكلام[1].

بعد قولهم : ان الله هو وقال : لابقولهم هوالله يعنى لم يكفروا بقولهم ان الله هو، فان الله هولنفسه، ولابقولهم : المسيح بن مريم، بل بما حصروا الله فى هوية عيسى بن

١ــ كله لانه (ع) .

مريم، ولم يكفروا بقولهم : انالله هو، حملاً لهوية عيسى علىالله، اذهوية عيسى مع هويةالعالم كله هوالله المتجلى بوجودهالحق فى جميع العالم ابداً، كمامر، ولكن كفروا بوصفهم هويةالله فى صورةابن مريم علىالتعيين .

قال : «رضىالله عنه» فعدلوا بالتضمين منالله من حيث احيىالموتى الىالصورة الناسويتة البشرية بقولهم ابنمريم وهوابنمريم بلاشك، فتخيل السامع انهم نسبواالالهية للصورة وجعلوها عينالصورة، ومافعلوا، بل جعلوالهوية الالهية ابتداء فى صورة بشرية هىابن مريم، ففصلوا بينالصورة والحكم، لاانهم جعلواالصورة عينالحكم .

يعنى : «رضىالله عنه» انهم، قالوا : «انالله هوالمسيحبن مريم»[1]، ففصلوا بين الصورة المسيحية المريمية وبينالله بالهوية، ولم يقولوا : اللهالمسيحبن مريم، فتخيل السامع، انهم نسبوا الالوهية القائمة بذاتالله، الىالصورة المسيحية ومافعلوا ذلك، بل فصلوا بالهوية بينالصورة العيسوية وبينالحكم بحملاللاهوت علىالهوية ، فاقتضت حصرالالهية فىعيسىبن مريم .

قال : «رضىالله عنه» بل جعلواالهويةالالهية ابتداء فى صورة بشرية هىابن مريم .

اى جعلواالله : بهويته موضوعاً وحملواالصورة عليه تحدد[2] الهوية الالهية و جعلوها محصورة فى صورة الناسوت المعينة، وهى غير محصورة، بل له هويةالكل، فجمعوا بينالكفر بانالله هوهذا، فستروااالهوية الالهية فى عيسى وبينالخطاء، بانه ليس الا فيه، اى هىهى هولاغير، وقدكان هوعينالكل، ولافىالبعض بل مطلقاً فى ذاته عنكل قيد واطلاق، كما عرفت .

قال : «رضىالله عنه» كماكان جبرئيل فى صورةالبشر ولانفخ ثم نفخ، ففصل بينالصورة والنفخ، وكانالنفخ منالصورة، فقدكانتالصورة ولانفخ، فما هوالنفخ من حدها الذاتى

١ــ س٥ ى١٩ .

٢ــ فحدودها. خ.

يشير : «رضى الله عنه» الى ان هذا الاختلاف كما كان بين حقيقة الصورة البشرية، لكون الصورة متحققة بلا وجود النفخ، وليس النفخ من ذاتيات الصورة البشرية، فكذلك كانت الهوية الالهية موجودة متحققة بلا صورة عيسوية وكانت الصورة العيسوية ايضاً، قبل ظهور الاحياء الالهية المنسوبة اليه، من حيث ذاك الاحياء، فليست هذه الصورة من حد الالوهية، ولا الالوهية وهويته من حدها، فكذلك ولذلك وقع الاختلاف بالفصل فى هذه الصورة .

قال : «رضى الله عنه» فوقع الخلاف بين اهل الملل فى عيسى ماهو، فمن ناظر فيه من حيث صورته البشرية، فيقول : هو ابن مريم، ومن ناظر فيه من حيث الصورة المتمثلة البشرية، فينسبه لجبرئيل، ومن ناظر فيه من حيث ما ظهر عنه من احياء الموتى فينسبه الى الله بالروحية .

يعنى : «رضى الله عنه» يقول من حيث انه احيى الموتى، هو روح الله، او كلمة الله او هو الله، او هو ابن الله، على الخلاف المشهور بين المسيحيين، وانه ابن مريم من حيث الصورة الناسوتية، ومنهم من ينسبه الى الروح الامين، من كونه نافخاً له، فى الصورة البشرية .

قال : «رضى الله عنه» فيقول : روح الله، اى[1] منه ظهرت الحياة فيمن نفخ فيه، فتارة يكون الحق فيه متوهماً اسم مفعول، وتارة يكون الملك[2] متوهماً و تارة يكون البشرية الانسانية فيه متوهمة، فيكون عند كل ناظر بحسب مايغلب عليه، فهو كلمة الله وهو روح الله، وهو عبد الله[3]، وليس ذلك فى الصورة الحسية البشرية لغيره ،بل كل شخص منسوب الى ابيه الصورى لا الى النافخ روحه فى الصورة البشرية ، فان الله اذا سوى الجسم الانسانى، كما قال : «فاذا سويته»[4] نفخ فيه هو، تعالى، من روحه، فنسب الروح فى كونه وعينه، الى الله تعالى ، وعيسى ليس كذلك، فانه اندرجت تسوية جسمه وصورته البشرية بالنفخ الروحى وغيره، كما ذكرنا ليس[5] كذلك .

١ـ به (ع) . ٢ـ فيه (ع) . ٣ـ وليس ذالك فى صورة الحسة لغيره (ع) .
٤ـ س١٥ ى٢٩ . ٥ـ لم يكن مثله (ع).

یشیر : «رضی‌الله عنه» ان صورة عیسی تکون بنفخ‌الروح‌الامین، فجسمه روح متجسد متمثل فی مادة، یعنی‌الرطوبة التی فی‌النفخ للاحیاء والحیاة، وغیر عیسی لیس کذلك، لان‌الملك باذن‌الله، اوالله ینفخ فیه‌الروح بعد تسویة‌الجسم واعداد الصورة البشریة المسواة المخلقة فی‌الرحم .

ثم قال‌الشیخ : «رضی‌الله عنه» فالموجودات کلها کلمات‌الله التی لا تنفد، فانها عین کن وکن کلمة‌الله، فهل ینسب‌الکلمة الیه بحسب ماهو علیه، فلایعلم ماهیتها، اوینزل هو، تعالی، الی صورة من یقول له : کن فیکون ، قول کن حقیقة لتلك‌الصورة التی نزل الیها وظهر فیها، فبعض‌العارفین یذهب الی‌الطرف‌الواحد، وبعضهم الی‌الطرف‌الآخر، وبعضهم یحار فی‌الامر، ولایدری .

یشیر : «رضی‌الله عنه» الی ان‌الموجودات کلها، لماکانت تعینات‌الوجود الحق وتنوعات صورتجلیاته الالهیة، فهی کلمات‌الله علی ما مر مراراً، ولانها صورکن، فهی تحتمل اعتبارین .

احدهما ــ اعتبارها من حیث وجودها‌الحق، فیترك مطلقه علی حقیقته فلایعلم حقایقها، فانها کلمات‌الله المطلقات، کهو مطلقاً .

والاعتبار الثانی ــ اعتبارتنزل‌الوجود الحق الی‌صورالتعینات، فیکون‌المتعین عین‌التعین، فیکون کلمة کن اذن عین‌الصورة، فذوق بعض العارفین، اعتبرالوجه الاول، فقال : التعین عین‌المتعین بذلك‌التعین والمتعین عین‌الحقیقة المطلقة الغیر المتعینة، وعلی اطلاقه .

وبعضهم قالوا : نزل عن‌الاطلاق بالتعین فتعین، فکان الوجود الحق المتعین فی‌کل تعین عین التعین وبحسبه علی‌التعیین .

وبعضهم رأی احتمال الاعتبارین معاًمن غیرترجیح ، فحارالحیرة الکبری التی للاکابر، واما اهل الاکملیة من ارباب الکمال ، لم یحاروا ، بل قالوا بتحقق الامرین معاًدائماً فی‌کل‌عین‌عین، وهذاالذوق من‌مشرب‌الختم ویختص‌بالخاتمیین‌والمحمدیین، جعلناالله وایاك منهم .

قال : «رضى الله عنه» وهذه مسألة لايمكن ان تعرف الا ذوقاً كابى يزيد «رضى الله عنه» حين نفخ فى النملة التى قتلها فحييت فعلم عند ذلك لمن[1] ينفخ فنفخ، وكان عيسوى المشهد .

يشير : ان معرفة الاشياء وكيفية نسبته الى الحق فى عبده اوالى النافخ بالله ، لايحصل الا بالذوق؛ فمن لم يحيى[2]، هكذا شهوداً محققا، لم يعرف ذوقاً كيف الاحياء، فان الكيفيات لاتعلم بالحكاية، وهو لايتحكى كما قيل قبل .

قال : «رضى الله عنه» واما الاحياء المعنوى بالعلم، فتلك الاحياء الالهية الذاتية العلمية النورية التى، قال الله فيها «اومن كان ميتاً فاحييناه وجعلنا له نوراً يمشى به فى الناس كمن[4] مثله فى الظلمات ليس بخارج منها»[5]، اى بين اشكاله فى الصورة .

يعنى : «رضى الله عنه» ان الاحياء المعنوى الحقيقى، هو احياء النفس الميتة بالجهل بالعلم، فانه الحياة الحقيقية لنفوس العالمين العارفين بالله فى الطبقة العليا و لنفوس الموتى بالجهل لله واسمائه وآياته وكلماته وانبائه، ولكن لامطلقاً فى جميع مراتب العلم الكونى، اعنى ليس لكل علم هذه الحياة والاحياء، بل هو العلم بالله خاصة، وقد اعطاالله ذلك لكمل اوليائه وندر الافراد، فهم يحيون بنفايس انفاسهم نفوس المستعدين ويفيضون عليهم انوار الحياة العلمية النورية الذاتية، و ذلك انهم اقيموا فى مقام التحقق بالعليم وعلام الغيوب وعالم الغيب والشهادة وبالحى المحيى بهذ الحياة العلمية الالهية الذاتية النورية، وهى مخصوصة بالله ومن احياه بهذا العلم خاصة من خاصة الخاصة وصفوة الخلاصة، فاقامهم الله به وقام بهم، وهذا الاحياء مثل احياء الموتى صورة، فان كلاً من خصايص الله ومن اعطاه ذلك واذن له اوامره به ، بل هو اعنى الاحياء بالحياة العلمية، اعلى وارفع، لانه احياء النفوس والارواح، وذلك احياء الاجسام والاشباح ولكن لماقل طلاب هذه الحياة، وكثر طلاب الآخرة، وجد

١ــ بمن. خ. ٢ــ ولم يحيى (ع) . ٣ــ الدائمه العلية (ع) .
٤ــ فكل من احيا نفسا ميته بحياة علمته فى مساله خاصة متعلقه بالعلم بالله فقد احياه بها وكانت له نوراً يمشى به فى الناس (ع) . ٥ــ س٦ ى١٢٢ .

حصول هذا من كمل الرسل والانبياء والاولياء وشواهد كثيراً ولم يشهد احياء الاجسام والموتى فى الناس الا فى عيسى ومن كان عيسوى المشهد من الاولياء، و ذلك بالنادر مع توفير الرغبات فى ذلك، واستشراف النفوس الى ذلك، استعظموا ذلك لعزته وعدم الظفر به، وانه والله عظيم ولكن احياء النفوس بهذه الحياة العلمية النورية اعظم واعز واشرف، لكون الارواح والنفوس، اشرف من الاجسام، فافهم .

قال : «رضى الله عنه»

فلولاه و لولانا لما كان الذى كانا

يعنى : «رضى الله عنه» انه لابد فى كون الافعال الكونية والالهية من الله فى صدور وجود اعيانها، ولابد ايضاً من الحقايق الكلية الكمالية العبدانية القابلة للوجود الحق الواحد واكوانه الفعلية من التجليات والتعينات، فنحن بعبوديتنا ومألوهيتنا و مربوبيتنا، نظهر كونه ذا اسماء وتجليات، والله بالالهية و ربوبيته يفيض علينا الوجود وعلى الاكوان وعلى الافعال الصالحة، اضافة الى الله من وجه، الينا من وجه، ولابد منه، كما قلنا فى الغراء التائية : فلابد منه انه كل بدنا ولابد منا فى الاصح الادلة .

قال : «رضى الله عنه»

فانا اعبد حقاً وان الله مولانا وانا عينه فاعلم اذا ما قلت انساناً

يعنى : ان المظهر كهو فى ذاته بخلاف غير الانسان من الاعيان، وان كان الحق عين الكل وعين كل عين، ولكن كون الحق فى كل عين بحسبها لا بحسب الحق، فلا يصح فيها ان يقال : ان هذا العين عين الحق، بخلاف الانسان مع كون الحق عينه يكون هو عين الحق .

قال : «رضى الله عنه» فلا يحجب بانسان وقد اعطاك برهاناً .

يعنى : ان الانسان وان كان فى العرف اسماً من اسماء الاكوان من حيث شخصه، ولكنه فى الحقيقة هو اسم للحق مع كونه، تعالى، عين الاعيان والوجود والمراتب ، فان الحق من كونه انساناً هو عين العالم لا من كونه رباً الهاً، فان الاله اله ابداً لا مألوه، والرب رب ابداً لا مربوب، والانسان برزخية بين بحرى الربوبية والمربوبية عين

البحرين، فافهم. فانه البرهان الذى اعطاكه الانسان

قال : «رضى الله عنه» فكن حقاً وكن خلقاً تكن بالله رحمانا .

يشير : «رضى الله عنه» الى تمام المدعى انك بانسانيتك و برزخيتك لك ان يكون عين الحق، فتقوم بك جميع الاشياء الالهية ولك بما ذكرنا كذلك ان يكون خلقا فيكون فى اعم الحقايق والاعيان، فيعم الحق بمظهريتك الكلية الجامعة للذات الالهية والاسماء كلها، ويعم الخلق برحمة الله وفيضه الواصل الى العالم كله، من كونك خليفته والواسطة ويقوم بجميع ما يحتاج العالم اليه ويسعه، فتسع الحق والخلق بعين ما وسع الحق بك ذلك، فتكون رحماناً لعموم وجودك .

قال : «رضى الله عنه» وغذ خلقه منه تكن روحاً و ريحاناً .

يشير : «رضى الله عنه» الى ما قررنا من قبل ان الحق بالوجود غذاء الخلق اذبه قوامه وبقاؤه وحياته، كالغذاء به يكون قوام المغتذى وحياته وبقاؤه وكذلك تغذى انت بالوجود الحق الفائض جميع المخلوقات، لانك النائب فى ذلك عن الله، وكذلك يغذى الوجود الحق باحكام الكون وصوره ويوجد بذلك له اسماء وصفات ونعوتاً واحكاماً ونسباً واضافات وبهذا يكون روحاً للحقايق الكونية العدمية تريحها بالوجود عن العدم وتروحها عن ظلمتها بنور القدم، وكذلك تكون ريحاناً للوجود الحق بالروائح الخلقية الكيانية والنشآت الصورية الامكانية .

قال : «رضى الله عنه»

فاعطيناه ما يبدوبه فينا واعطانا فصار الامر مقسوماً باياه و ايانا

اى اعطانا الحق من خصوصيات قابلياتنا مايظهر به فينا فى تعينه بنا واعطانا وجوداً به ايضاً ظهورنا لنا، فصار الامر الوجودى ذاوجهين له نسبة الينا ونسبة اليه، فيقسم فى العقل قسمين لافى العين فقربنا عين العينين، ولهذا سمانا انسان العين لاهل الاشارة والفور بالحسنيين فى الطرفين .

قال : «رضى الله عنه» وكنا فيه اكواناً وازمانا واعياناً[1] .

يشير : «رضى الله عنه» الى ان الحقايق الكلية الانسانية، اعيان الشئون الذاتية

١ــ فاحياه الدى يدرى يقلبى حين احيانا (ع) .

الالهية، والوجود الحق مظهر ومجلى لتلك الاعيان، فانا نحن فيه اكوانه الازلية التى كان بنا ولم نكن معه، لاعياننا، لكوننا عين كونه التى كان ولم نكن فى غيب العلم الازلى، وكذلك فى الوجود العينى، بكونها، ويكون سمعنا وبصرنا واعياننا وقوانا و جوارحنا فى قرب النوافل ونكون ايضاً كذلك سمعه وبصره ولسانه واعيان اسمائه واكوانه ، واما كوننا ازماناً فيه فمن حيث ان مظهرياتنا موجبة لتتقدر الاسم الدهر، فان مبدء اضافة الوجود وتعينه، امتداد النفس الرحمانى والفيض الوجودى الى ابداً لأبد، لايتقدر ولايتعين الا بحسب القوابل، والزمان مقدار حركة الفلك المحيط عرفاً فلسفياً، وهو عند المحقق صاحب الكشف، صورة الزمان لاحقيقته وحقيقته معنى امتداد امداد الانفاس الرحمانية والتجليات الوجودية بالتعلقات الارادية الالهية الى الحقايق والاعيان لايجاد الاكوان فى حضرة الامكان، فلولا الحقايق الكيانية واقدارها فى قابلياتها وخصوصياتها فى مراتبها الذاتية وتقدمها وتأخرها المرتبتان الذاتيتان، لما تعينت المقادير الايجادية، فنحن بكمال قابلياتنا وسعتها نقبل امداد الانفاس الرحمانية بالتقدم وبالتأخر فى القابليات الناقصة التابعة، فان الحقايق منها تابعة ومنها متبوعة وملزومة ولازمة ولوازم لوازم وعوارض ولواحق فالحقايق المتبوعة الملزومة الكاملة تقبل الوجود اولاً ومنها ينفذ نور الوجود الى التوابع واللوازم، وما ذكر، فتحقق بين المبادى والغايات حقيقة التقدم والتأخر الذاتى والمرتبى بحقيقة معقولية امتداد الوجود من اول قابل مثلاً الى آخر موجود، فحقيقة الزمان معقولية ذلك الامتداد ومعقولية تعلقه بكل عين عين، حقيقة الآن الذى لاينقسم، فان تعلق النور النفسى الوجودى الحق بكل عين غير قبوله باستعداده الذاتى ومعقولية احدية جمع الامتدادات والتعلقات النورية الوجودية النفسية الالهية الى مالايتناهى حقيقة الاسم الدهر، فمن حيث ان الوجود بنا وبحقايقنا يتقدر ويتعين، كنا فيه ازماناً، وقد قال بعض المحققين من اهل الحق : الوقت وعاء لما قد راوفيه، ونحن كذلك اوعية لما يتقدر فينا من التجلى والتعين وتنوعاتهما الى الابد، فافهم، وفيه اشارة ايضاً انا بحقايقنا واعياننا الثابتة كنا فى الحق قبل قبول الوجود ازماناً لايعرف اولية اذلا مبدء

وازماننا بمعنى الحقيقة الذاتية، لا بصورة الزمان، فافهم ذلك .

قال : «رضى الله عنه» وليس بدائم فينا ولكن ذاك احيانا .

يشير الى ما قاله زين العابدين ، عليه السلام، لنا وقت يكوننا فيه الحق ولا نكونه، والى قوله، صلى الله عليه وسلم، لى مع الله وقت، وهو زمان غلبة حقية الانسان الكامل على خلقيته، وليس ذلك بدايم فيه، فان ذلك مقتضى الحقيقة الانسانية الكمالية، فانه الحق الخلق الجامع بين بحرى الوجوب والامكان المطلق فى جمعه بين الحقية و الخلقية عن الجمع والاطلاق دائماً، فليس له ان يكون على الدوام حقاً محضاً ، فان ذلك لحقيقة الحق لا غير، لا شريك له فى خصوصه، سبحانه، وفى هذا المقام سر للخواص وهو :

ان الانسان الكامل فى كل عصر يقابل دائماً بمألوهيته ومربوبيته وعبوديته الذاتية وخلقيته الكاملة، حضرة الالوهية والربوبية والحقية وكذلك يقابل بربوبيته وبما فيه من الالوهة وصورة الله من جهة خلافته وتحققه بجميع الاسماء الالهية، حضرة الكون والخلق بالامداد والفيض الواصل الى العالم بواسطته، ولابد والا فلا يكون خليفة، فهو يسع باحد طرفيه مايقابله من الحقية والخلق وبجمعه بينهما يحاذى ويقابل الجمعية الالهية بين حضرات الاسماء والمسميات وحقايق المسميات، بكسر الميم اسم فاعل والمعينات كذلك وهى دون تعين حقاً وخلقاً جانب اطلاق الحق، فهو من هذا الوجه حق دائماً ،و خلق دائماً جامع بينهما مطلق فى كل ذلك، كما هو ربه، فيكون على هذا الذوق قوله، «رضى الله عنه» وليس بدائم فينا، فافهم هذا السر .

قال : «رضى الله عنه» ومما يدل على ما ذكرناه فى امر النفخ الروحانى[1] ولابد لكل موصوف بصفة ان يتبع الصفة جميع مايستلزمه تلك الصفة ، وقد عرفت ان النفس فى المتنفس لم يلزمه فلذلك قبل النفس الالهى، صور العالم، فهو لها كالجوهر الهيولانى، وليس الاعين الطبيعية، فالعناصر صورة من صور الطبيعة وما فوق العناصر وما تولد عنها، فهو ايضاً من صور الطبيعية و هى الارواح العلوية التى فوق السماوات السبع، واما ارواح السماوات السبع

١ــ مع صورة البشر العنصرى هو ان الحق وصف نفسه بالنفس الرحمانى (ع) .

واعيانها، فهى عنصرية، فانها من دخان العناصر المتولد عنها، وما يكون عن كل سماء من الملائكة فهو منها، فهم عنصريون، ومن فوقهم طبيعيون، ولهذا وصفهم الله بالاختصام، اعنى الملا الاعلى، لان الطبيعة متقابلة والتقابل الذى فى الاسماء الالهية التى هى النسب وانما اعطاه النفس، الاترى الذات الخارجة عن هذا الحكم، كيف جاء فيها الغنى عن العالمين، فلهذا خرج[1] العالم على صورة من اوجدهم .

يعنى : «رضى الله عنه» ان النفس لما نسب الى الرحمان وكان صفة له، فانه يضاف وينسب الى الحق الرحمان جميع مايستلزمه النفس من التنفيس وقبول صور الحروف والكلمات الكونية والاسماء الالهية والحرارة والرطوبة والحياة وسر التقابل الذى فى حقيقة الجمعية الاحدية والنفسية الرحمانية فان النفس عبارة عن الوجود الفايض بمقتضيات الاسماء الالهية ومقتضيات قوابلها وحقايقها جميعاً، فله احدية جمع الجمعين مع الوجود بين المتقابلات والمتماثلات والمتنافيات والمتشاكلات الالهية والكونية جميعاً، وفيه ايضاً سر الجمع بين الفعل والانفعال والهيولانية المادة القابلة للصور كلها، والطبيعة الفعالة لها فيه، كما قداشرنا الى كل ذلك فى الفص الآدمى والشيثى وغيرهما بما فيه مقنع للاولياء، فاذكر، ونزيد هيهنا بمالم يذكر، وهو ان الطبيعة الكلية، وان كانت كما ذكرنا هى الحقيقة الفعالة للصور كلها الهيها وكونيها، علواً سفلاً، فانها ايضاً عين المادة التى حصرت قوابل العالم كله، ففيه قابلية هيولانية لان يفعل فى النفس جميع الصور، فهى بانفعالاتها المادية الهيولانية يفعل صور الفاعليات الاسمائية ايضاً من الوجود الحق ،فهى فاعلة من وجه منفعلة من آخر لحقيقتها الجمعية الاحدية النفسية، فانها عين النفس الممتد من حقيقة الحقايق الكبرى باحدية جمع الحقايق الفعلية والانفعالية جامعاً لحقايق المراتب والوجود، فافهم .

قال : «رضى الله عنه» فبما فيه من الحرارة علا[2] فى الصور الاسمائية الربانية و بما فيه من البرودة سفل

يعنى : «رضى الله عنه» فى الصور الكيانية و عوالم الامكانية و بما فيه

١ــ اخرج (ع) .

٢ــ وبما فيه من البرودة والرطوبه سفل (ع) .

من اليبوسة يثبت ولم يتزلزل، فالرسوب للبرودة والرطوبة ، الا ترى الطبيب اذا اراد سقى دواء لاحد ، ينظر فى قارورة مائه ، فاذا رآه رسب ، علم ان النضج قد حصل[1] فيسقيه الدواء ليسرع فى النجح، وانما رسب[2] لرطوبته و برودته الطبيعية ثم ان هذا الشخص الانسانى عجن طينته بيديه وهما متقابلتان وان كان كلتا يديه يميناً ، فلاخفاء بما بينهما من الفرقان ، ولو لم يكن الا كونهما اثنين اعنى اليدين ، لانه لايؤثر فى الطبيعة الا ماينا سبها ، و هى متقابلة فجاء باليدين .

يشير : «رضى الله عنه» فى كل ذلك الى ان التقابل فى الامر الواحد من جهتين مختلفين موجود ومشهود، وان الطبيعة التى لها التضاد والتقابل عامة الحكم فى الصور الاسمائية والكونية، ولولا ان فى حقيقة الحق قبول كل ذلك، لما وجدت هذه التمقابلات منها، ولان فى طبيعة البشر جمعاً بين المتقابلات توجه الحق فى ايجاده باليدين المتقابلتين، وهما الفعل والانفعال اللذين فى حقيقتى الرب والمربوب والاله والمألوه فى الذات او الجلال والجمال واللطف والقهر فى الالهيات، وكل ذلك مشير الى التقابل فى الاصل، فافهم .

قال : «رضى الله عنه» و لما اوجده باليدين سمّاه بشراً للمباشرة اللائقة بذلك الجناب باليدين المضافين اليه ، وجعل ذلك من عنايته لهذا النوع الانسانى ، فقال لمن ابى عن السجود له : «ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدى استكبرت»[3] على من هو مثلك يعنى عنصرياً، «ام كنت من العالمين»[4] من العنصر[5]، وليست كذلك ، و يعنى بالعالين من علا بذاته عن ان يكون فى نشأته النورية عنصرياً وان كان طبيعياً ، فما فضل الانسان غيره من الانواع العنصرية الا بكونه بشراً من طين ، فهو افضل نوع من كل ما خلق من العناصر من غير مباشرة باليدين .

يعنى: من كونه باشر الله خلقه بيديه، وهو حقيقة الجمع بين المتقابلات والمتماثلات كلها ،

١ــ قد كمل (ع) . ٢ــ يرسب (ع) . ٣ و ٤ــ ص ٣٨، ى ٧٤ . ٥ــ عن العنصر (ع) .

قال : «رضى‌الله‌عنه» فالانسان فى‌الرتبة فوق الملائكة الارضية والسماوية والملائكة العالون خير من هذا النوع الانسانى بالنّص‌الالهى.

يعنى : ان‌الملائكة العالين وهم‌المهمية فى سبحات وجه‌الحق لفناء خلقيتهم و استهلاكهم عن انفسهم وعن سوى‌الحق فى‌الحق، خيرمن نوع‌الانسان الحيوان لا الانسان الكامل، لكون هذاالنوع حقيقتهم مستهلكة فى خلقيتهم ونوريتهم فى ظلمتهم، بعكس الملائكة العالين، وقد ذكرنا فتذكر .

قال : «رضى‌الله‌عنه» فمن اراد ان‌يعرف النفس الالهى فليعرف العالم فان‌من‌عرف‌نفسه‌عرف ربه‌الذى ظهرفيه اى‌العالم ظهرفى‌نفس‌الرحمان‌الذى نفّس‌الله به‌عن‌الاسماء الالهية ماتجده من عدم ظهور آثارها بظهور آثارها، فامتن على نفسه .

يعنى على اسمائه ونسبه وشئونه الذاتية، فانها فيه عينه لاغيره ، فامتن عليها، بما اوجده فى‌نفسه ، فاول اثر كان للنفس ، انماكان فى‌ذلك الجناب ، ثم لم‌يزل الامر ينزل بتنفيس الهموم الى آخر ماوجد .

قال‌العبد : هذه‌المباحث ذكر مراراً، فلاحاجة الى الاعادة .

قال : «رضى‌الله‌عنه» فالكل فى‌عين النفس كالضوء فى‌ذات الغلس.

يشير : «رضى‌الله عنه» الى ان صور‌الاسماء الالهية والحقايق الوجوبية وصور الممكنات والحقايق الكونية المربوبية فى عين‌النفس كالضوء فى‌المادة المشتعلة بالنور، فالرب بصور جميع‌الحقايق الربانية الحقية فى عماء‌الرب فى اعلى‌النفس والخلق، وكذلك تصور‌جميع‌الحقايق‌الخلقية‌منها‌فى‌عماء‌الكون من هذاالنفس، فتذكر.

قال : «رضى‌الله‌عنه» و العلم بالبرهان فى‌سلخ‌النهار لمن نعس فيرى الذى قدقلته رؤيا تدل على النفس .

يشير الى ان‌العلم‌بالنفس وما ذكرت لاينال الا بالكشف، واماالبرهان الفكرى بتركيب المقدمات واستنتاج النتائج منها والاستدلال بذلك على‌المطالب، فليس الا لمن سلخ نهارالكشف عن يوم عمره فهوفى ليل الحجاب والغفلة نائم عن‌التجلى

الوجودى والنهار الكشفى الشهودى والفيض الدائم النورى الجودى، يهب عليه مع الانفاس فوايح روايح الانفاس وهولا يهب من النعاس يعتبر فى تعبير رؤياه فى المنام حقايق ماقلت مما يدل على النفس عند الكاشف العلام، انها اضغاث احلام .

قال «رضى الله عنه» فيريحه عن كل كرب[1] فى تلاوته عبس .

يشير الى ان الذى تذكره ويذكره، ان هو تفكر فيه فتدبره، ويريحه عن كل كرب وضيق يجده فى ظلمة حجابه بما اكشف له واشهده والقنه على وجهه سر وجوه يومئذ مستبشرة بعد عبوسه فى تلاوة «عبس وتولى[2]» حال جهله بمن هو دائما كان عليه يتجلى.

قال : «رضى الله عنه» ولقد تجلى للذى قد جاء فى طلب القبس .

يعنى طالما انجلى هذا السر الخفى بمن طلب الحق الجلى، كما ظهر لموسى بن عمران، لما كان مجداً فى طلب الجذوة، فرآه رأى العيان .

قال : «رضى الله عنه» فرآه نوراً و هو نور فى الملوك والعسس[3] .

يعنى تجلى له نور وجهه فى مثال النار على صورة الشجرة، فظنه ناراً وكان نوراً هو نور الانوار، فلم يعبر رؤياه ولم يعبر عن صورة مطلبه الطبيعى الى حقيقة ما رآه، فلو عبر وعبر واعتبر الحقيقة واستبصر لعلم انه النور الحق المتجلى فى الملوك والشرفاء العلويين والعمال فى ادنى الاعمال الليلية الحجابية السفليين، فان ظهوره بحسب القوابل ،والا فهو هو فى الاواخر والاوائل .

قال : «رضى الله عنه» فاذا عرفت[4] مقالتى تعلم بانك مبتئس .

اذا فهمت ماقلت فهمت فيما نلت مما اعطيتك ونلت انك فى طلب امر سواه فقير مبتئس ومغبون سحر مفلس، «كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئاً و وجد الله عنده»[5] حاضراً لم يزل، «وبدا له من الله مالم يحتسب»[6] ولم يتخيل .

قال : «رضى الله عنه» لو كان يطلب غير ذا لرآه فيه ومانكر[7] .

١ــ عن كل غم (ع) .
٢ــ س ٨٠ ى ١ .
٣ــ وفى العسس (ع) .
٤ــ فاذا فهمتت (ع) .
٥ــ س ٢٤ ى ٣٩ .
٦ــ س ٣٩ ى ٤٨ وبدا لهم من الله مالم يكونو يحتسبون .
٧ــ ومانكس (ع) .

يعنى : ان موسى ماطلب غير النار، فلما بلغ غاية طاقته فى الجهد والطلب تجلى له الحق فى صورة مطلوبه، ولوطلب غير ذلك لرآه فى ذلك الآخر وانت ايضاً حيث تطلب امراً سواه، فاعلم انك محجوب فمطلوبك فى زعمك ومبلغ علمك، فمحتجب عنك بصورة مطلبك الله ، فطوبى لمن لم يتعلق همته بغير مولاه، ولم يطلب طول عمره الا اياه .

قال «رضى الله عنه» و اما هذه الكلمة العيسوية لما قام لها الحق فى مقام حتى نعلم و يعلم ، استفهمها عما نسب اليها هل هو حق ام لا، مع علمه الاول بهل وقع ذلك الامر ام لا ، فقال له «ءانت قلت للناس اتخذونى وامى الهين من دون الله»[1] فلابدّ من الادب[2] فى الجواب للمستفهم لانه لما تجلى له فى هذا المقام و بهذه الصورة ، اقتضت الحكمة الجواب فى التفرقة بعين الجمع ، فقال و قدم التنزيه : سبحانك فحدد بالكاف الذى يقتضى المواجهة و الخطاب .

يعنى : لما تجلى الحق لتحقيق العلم المطلق فى التعين المقيد، مع ان الحقيقة تقتضى الوحدة ، فقام بعيسى مقام المخاطبة وثنى وانفرد، وكل منهما بتعينه الاختيار بانه هل يعلم مع علمه عما يستفهمه، وهذا معنى قيام الحق له فى مقام حتى نعلم من حيث تعيننا فى مادة هذا التجلى، والمادة العيسوية، وحتى يعلم، هو من كونه هو، لا من كونه نحن، فحدد عيسى بكونه عبداً مخاطباً، فقال : «انت قلت للناس اتخذونى وامى الهين من دون الله»[2] فاقتضت الحكمة العيسوية ان يثبت للتجلى بحسبه، فافرد الحق ايضاً كذلك وحدده بالكاف فى سبحانك، كما افرده الحق وحدده فى قلت ، و اجابه فى التفرقة بعين الجمع كما خاطبه الحق قال «مايكون لى» من حيث انا لنفسى دونك «ان اقول ماليس[4] بحق»[5] .

يعنى من حيث الامتياز والانفراد دونك من حيث التعين ماليس لى بحق ان

١، ٢، ٣ــ س٥ ى١١٦ .

٢ــ فلابد فى الادب من الجواب (ع) .

٣ــ ماليس لى بحق (ع) .

اقول مثل هذا، فليس حقاً للمتعين المتقيد ان يدعو الى نفسه مطلقاً من دون الله بالعبادة.

ثم قال: «رضى الله عنه» اى مايقتضيه هويتى ولاذاتى ذلك، ان كنت قلته فقد علمته، لانك انت القائل ومن قال امراً، فقد علم ماقال، و انت اللسان الذى اتكلم به، كما اخبرنا رسول الله، صلى الله عليه و سلم، فى الخبر الالهى، فقال كنت لسانه الذى يتكلم به، فجعل هويته عين لسان المتكلم و نسب الكلام الى عبده، ثم تمّم عبدالصالح الجواب بقوله: تعلم مافى نفسى، والمتكلم الحق، ولااعلم مافيها من كونها انت، فنفى العلم عن هوية عيسى من حيث هويته لامن حيث انه قائل و ذواثر.

يعنى: ان القائل والمتكلم حق لما قدم ان الحق عين لسانه.

قال: انك انت، فجاء بالفصل والعماد، تأكيداً للبيان واعتماداً عليه، ان لايعلم[٢] الغيب الاالله.

يعنى: اكد المخاطبة بالتفرقة فى عين الجمع بالفصل والعماد، وهو تحقق[١] الافراد للحق المطلق من حيث تعينه فى اطلاقه وفصله عن تعينه الشخصى ونسبة العلم كله الى الله فى الاطلاق والتقييد والجمع والفرق، فانه هو علام الغيوب.

قال: «رضى الله عنه» و فرق و جمع و وحد و كثر و وسع وضيق.

يعنى بالتفرقة افراد المخاطب عن المخاطب والجمع انه جعل الله فى المادة العيسوية وفى كل عالم من العالم وفى ذاته مطلقا، وكثر من حيث هذا الفرقان و وحد من حيث الجمع وضيق و وسع كذلك

قال: «رضى الله عنه» ثم قال متمّماً للجواب: ماقلت لهم الا ماامرتنى به فنفى اولاً مشيراً الى انه ما هو ثم يعنى فى قوله: ماقلت لهم ثم اوجب القول ادباً مع المستفهم، يعنى فى قوله: الا ماامرتنى به.

قال: «رضى الله عنه» ولولم يفعل كذلك لاتصف بعدم علم الحقايق

١ــ تحقيق. خ.

٢ــ اذلايعلم الغيب (ع).

و حاشاه من ذلك ، فقال : الا ماامرتنی به‌وانت المتکلم علی لسانی وانت لسانی .

قال : «رضی‌الله‌عنه» فانظرالی‌هذه‌التنبئة[1] الروحیة[2] ماالطفهاوادقها.

یعنی فی‌قوله ما امرتنی مع انه‌عینه ،فافرد الحق بتاء الکنایة عن المخاطب وحدد نفسه و میّز من‌حیث مأموریته بیاء کنایة المتکلم ان اعبدوالله فجاءبالاسم الله، لاختلاف العباد فی‌العبادات واختلاف‌الشرایع، ولم‌یعین[3] اسماً خاصاً دون اسم ، بل‌جاء بالاسم الجامع للکل ، ثم‌قال: ربّی وربکم ، و معلوم ان نسبته الی‌موجود مابالربوبیة ، لیست عین نسبته الی موجود آخر فلذلك فصل بقوله : ربی و ربکم بالکنایتین کنایة المتکلم و کنایة المخاطب ، الا ماامرتنی به ، فاثبت نفسه مأموراً ولیست سوی عبودیته ، اذلایؤمر الا من یتصور منه الامتثال و ان‌لم یفعل، ولماکان الامر ینزل[4] بحکم المراتب لذلك ینصبغ کل من ظهر فی مرتبة ما بمایعطیه حقیقة تلك الاسم ، فمرتبة المأمور ، لها حکم یظهر فی کل مأمور، و مرتبة الآمر لها حکم‌یبدو فی کل آمر ، فیقول الحق : «اقیموا‌الصلوة» فهو الآمر، والمکلف المأمور ، و یقول العبد : اغفرلی، فهو الآمر، والحق المأمور ، فمایطلبه الحق من‌العبد بامره هو بعینه مایطلبه العبد من‌الحق بامره ، یعنی الاجابة ،ولهذا کان کل دعاء[5] مجاباً و لابد، وا ن‌تأخّر ، کما یتأخر بعض المکلفین ممن اقیم مخاطباً باقامة الصلاة ، فلایصلی فی وقت فیؤخر الامتثال و یصلی فی وقت آخر ان‌کان متمکناً من ذلك،ولابد من‌الاجابة ولوبالقصد ، ثم قال : وکنت علیهم ، ولم یقل علی نفسی معهم، کماقال ربی و ربکم ، شهیداً مادمت فیهم ، لان الانبیاء شهداء علی اممهم ماداموافیهم ، فلما توفیتنی ای‌رفعتنی الیك وحجبتهم عنی و حجبتنی عنهم ، کنت انت الرقیب علیهم فی غیر مادتی بل فی‌موادهم ، اذکنت

۱ـ البینبه. خ. ۲ـ الالهیة (ع) . ۳ـ ولم یخص (ع) . ٤ـ یتنزل. خ. ۵ـ داع. خ.

بصرهم الذى يقتضى المراقبة ، فشهود الانسان نفسه شهود الحق اياه وجعله باسم الرقيب، لانه جعل الشهود لـه[1]: يعنى بعين شهودهم انفسهم بالحق لكونه ربّاً له ، فجاء لنفسه بانه شهيد و فى الحق بانه رقيب .

يعنى : لأن الشهيد يكون وقت دون وقت وبالنسبة الى مشهود دون مشهود . والرقيب يقتضى دوام الرقبى الا اذا اضيف الى الحق الدائم الوجود فيقتضى دوام الشهود، فافهم .

وقدمهم فى حق نفسه ، فقال عليهم شهيداً مادمت فيهم ايثاراً لهم فى التقدم وادباً .

يعنى ايثار التربية والرقيب[2] بلاواسطة كله لامرهم الى ربهم وربه ادباً مع ربهم .

قال : «رضى الله عنه» واخرهم فى جانب الحق عن الحق فى قوله : الرقيب عليهم لما يستحقه الرب من التقدم فى الرتبة .

واعلم : ان للحق الرقيب الاسم الذى جعله عيسى لنفسه و هو الشهيد فى قوله : عليهم شهيداً ، وانت على كل شىء شهيد ، فجاء بكل للعموم و بشىء لكونه انكر النكرات ، وجاء بالاسم الشهيد فهو الشهيد على كل مشهود بحسب مايقتضيه حقيقة ذلك المشهود ، فنبه على انه، تعالى، هو الشهيد على قوم عيسى حين قال : وكنت عليهم شهيداً مادمت فيهم ، فهى شهادة الحق فى مادة عيسويّة لما ثبت انه لسانه و سمعه و بصره .

ثم قال كلمة عيسويّة ومحمدية اما كونها عيسويّة فأنها قول عيسى باخبار الله فى كتابه واما كونها محمدية فلموقعها من محمد، صلى الله عليه وسلم ، بالمكان الذى وقعت منه فقام بها ليلا كاملا يرددها لم يعدل الى غيرها، حتى طلع الفجر «ان تعذبهم فانهم عبادك و ان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم»[3] وهم ضمير الغائب كما ان هو ضمير الغائب كما قال : هم الذين كفروا بضمير الغائب ، فكان الغيب ستراً لهم عما يراد بالمشهود الحاضر ،

١ــ فأرادان يفصل بينه وبين ربه حتى يعلم انه هو لكونه عبداً وان الحق هو الحق (ع).
٢ــ س٥ ى١١٨ .
٣ــ الترقيب. خ.

فقال : ان تعذبهم ، بضمير الغائب ، وهو عين الحجاب الذى هم فيه عن الحق.

يعنى حجاب تعين عيسى وحجابيتهم، فانهم انما حجبوا بالصورة الشخصية التعينية وحصروا الحق فيه، فكفروا اى ستروا وغابوا عن الحق المتعين فيه و فيهم وفى الكل من غير حصر، و ذلك الحجاب الستر، كان غيباً لهم .

فذكرهم الله قبل حضورهم ، يعنى الحق المتجلى فى الفرقان يوم الجمع والفصل ، حتى اذا حضروا يكون الخميرة قد تحكمت فى العجين، يعنى : من حيث احدية جمع العين ، فصيرته مثلها ، فانهم عبادك ، فافرد الخطاب للتوحيد الذى كانوا عليه من حيث العين فى الحقيقة ، و ان كانوا مشركين فى زعمهم و معتقدهم و غيرهم من اهل الاعتقاد والتقليد .

قال: «رضى الله عنه» ولاذلة اعظم من ذلة العبيد ، لانهم لاتصرف لهم فى انفسهم ، فهم بحكم مايريد بهم سيدهم ، ولاشريك له فيهم ، فانه قال: «عبادك»[1] فافرد ، والمراد بالعذاب اذلالهم ، ولااذل منهم ، لكونهم ، عباداً ، فدواتهم يقتضى انهم اذلاء فلاتذلهم ، فانك لاتذلهم بادون ماهم فيه من كونهم عبيداً ، وان تغفرلهم ، اى تسترهم عن ذلك و تمنعهم عنه ، «فانك انت العزيز»، اى المنيع الجمى .

يعنى : «رضى الله عنه» لايصلون اليك من حيث انك رب الكل على ما يقتضى من حيث ذاتك فى نفسك، فربوبيتك بالنسبة الى عبدانيتهم بحسبهم وبحسبها، و عبدانيتهم مقيدة جزوية لكونهم كذلك، فانى لهم عبادتك الحقيقية الكلية التى تستحقه لنفسك، وكيف اتصالهم برب الكل واله العالمين، تبارك وتعالى، وهو العزيز الحكيم .

قال : «رضى الله عنه» و هذا الاسم اذا اعطاه الحق لمن اعطاه من عباده يسمى الحق بالمعز والمعطى له هذا الاسم بالعزيز ، فيكون منيع الحمى عما يريد به المنتقم و المعذب من الانتقام و العذاب ، وجاء بالفصل والعماد

١ــ عن ايقاع العذاب الذى يستحقونه بمخالفتهم اى تجعل لهم غفرا (ع) .

ايضاً تأكيداً للبيان و ليكون الآية على مساق واحد فى قوله : انك انت علام الغيوب»[١] وقوله : «كنت انت الرقيب عليهم»[٢] فجاء ايضاً «بانك انت العزيز الحكيم»[٣] فكان سؤالاً من النبى ، عليه السلام ، والحاحاً منه على ربه فى المسالة ليلته الكاملة ليلته الكاملة الى طلوع الفجر يرددها طلباً للاجابة فلوسمع الاجابة فى اول سؤاله ، ماكرر ، وكان الحق يعرض عليه فصول ما استوجبوا به العذاب عرضاً مفصلاً ، فيقول له فى كل عرض[٤] وعين عين ان تعذبهم فانهم عبادك و ان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم ، فلو رأى فى ذلك العرض مايوجب تقديم الحق و ايثار جنابه لدعا عليهم لالهم ، فما عرض عليه الا مااستحقوا به ماتعطيه هذه الآيه من التسليم لله.

يعنى : مما تعطيه هذه الآية من تفويض امرهم اليه، تعالى .

قال : «رضى الله عنه» من التسليم لله والتعريض لعفوه ، و قد ورد ان الحق اذا احبَّ صوت عبده فى دعائه اياه ، اخر الاجابة عنه ، حتى يتكرر ذلك منه ، حباً فيه لا اعراضاً عنه ، و لذلك جاء بالاسم الحكيم ، والحكيم هو الذى يضع الاشياء مواضعها و لايعدل بها عن الذى يقتضيه و يطلبه حقايقها بصفاتها ، فالحكيم العليم بالترتيب ، فكان ، صلى الله عليه وسلم ، بترداد هذه الآية على علم عظيم ، عن الله ، فمن تلا فهكذا يتلو يعنى فليتل والا فالسكوت اولى به ، واذا وفق الله العبد الى نطق بامر ما فما وفقه اليه.

يعنى عليه، فان حروف الجر يبدل بعضها عن بعض، ولاسيما الى وعلى، كما قال الله تعالى ،انزل اليك وانزل عليك، فى مواضع.

قال : «رضى الله عنه» فماوفقه اليه الا وقد اراد اجابته فيه و قضا حاجته ، فلايستبطىء احد مايتضمنه ماوفق له ، وليثابر مثابرة رسول الله ، صلى الله عليه و سلم ، على هذه الآية ، فى جميع احواله حتى يسمع باذنه اوبسمعه ، كيف شئت او كيف اسمعك الله الاجابة ، فان جازاك بسؤال اللسان

١- س٥ ى١١٦ . ٢- س٥ ى١١٧ . ٣- س٥ ى١١٨ . ٤- عرض عرض (ع) .

اسمعك باذنك ، وان جازاك بالمعنى اسمعك بسمعك .

قال العبد : لم اجد مزيداً على ما فسر الشيخ هذه الآية فى المناجاة المحمدية العيسوية، فقدو فى حق تفسيرها وحرر بحسن تخبيره تقريرها .

فصّ حكمة رحمانية فى كلمة سليمانية

قال العبد : لما كانت الحكمة الرحمانية يوجب ظهور الوجود العام على اكمل وجوهها فى اكمل المظاهر الالهية الرحمانية من الاشخاص الانسانية بحيث يظهر فيه جميع اصناف الرحمة والهيات الظاهرة على العموم من كمال التصرف والسلطان والملك والنبوة والولاية على ماهى ظاهرة فى جميع العالم، مفصلاً مفرقاً فى اشخاصه، وكانت الكلمة السليمانية، بهذه المثابة على التعيين فانه كان نبياً ولياً عبداً كاملاً، و وهبه الله التسخير الكلى التام والسلطان والحكم والتصرف العام فى جميع اجناس العالم وانواعه واصنافه من الملائكة والجن والانس والطير والسباع وساير الحيوان والنبات والمعادن، على اكمل وجوهها وافضلها واتمها واعمها، فصلحت اضافة هذه الحكمة الرحمانية اليه .

قال : «رضى الله عنه» انه ، يعنى الكتاب ، من سليمان وانه اى مضمونه بسم الله الرحمن الرحيم ، فاخذ بعض الناس فى تقديم اسم سليمان على اسم الله ، ولم يكن كذلك ، وتكلموا فى ذلك بما لاينبغى مما لايليق بمعرفة سليمان ، عليه السلام ، بربه ، وكيف يليق ماقالوه ، و بلقيس تقول[1] فيه: «انى القى الى كتاب كريم»[2] اى يكرم عليها .

قال العبد : تأدب «رضى الله عنه» مع الحق الذى فى اعيان الطاعنين فى سليمان وتخطئتهم بعدم تعيينه اسمائهم، فقال اخذ بعض الناس، وتكلموا بما لايليق، اعراضاً عن التعرض لتخطئتهم والتعريض بهم، وانما ساق مقتضى التحقيق فى هذا المقام السليمانى، واما خطاهم فى تخطئة سليمان، صريح، فان واضح التفسير ان بلقيس هى

۱ــ تقوله. خ.

۲ــ س۲۷ ى۲۹ .

التى قالت لقومها عندما القى اليها الهدهد كتاب سليمان وارتهم الكتاب، انه من سليمان، فهذا قولها ليس فى طى الكتاب، انه يعنى مضمون الكتاب «بسم الله الرحمن الرحيم ان لاتعلوا على واتونى مسلمين» والدليل على ذلك من ظاهر اللفظ قولها : «يا ايها الملا انى القى الى كتاب كريم» وقولها انه اى الكتاب يعود الضمير الى المذكور، وعلى ما قالوا ليس للضمير مذكور تعود اليه، وانما قالت ذلك بياناً لمرسل الكتاب، ثم تصدت لبيان مضمون الكتاب بقولها : «وانه بسم الله الرحمن الرحيم» و انه طلب الطاعة والانقياد لحكمه، فما بقى بعد ذلك احتمال لكون الكتاب مكتوباً فيه، كما قالوا، وهذا ظاهر .

قال: «رضى الله عنه» وانما حملهم على ذلك ربما تمزيق كسرى كتاب رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، مامزقه حتى قرأه كله و عرف مضمونه ، فكذلك كانت تفعل بلقيس ، لولم توفق لماوفقت له، فلم تكن تحمى الكتاب عن الاخراق لحرمة صاحبه تقديم اسم سليمان[٢] على اسم الله ولاتأخيره عنه.

قال العبد : وانه «رضى الله عنه» وان اقام عذرهم، فان قوله : ربما حملهم على ذلك، اشارة الى انهم عللوا فيما ذكروا تمزيق كتاب رسول الله، ثم بين ان هذا التعليل ايضاً غير صحيح، لكون كسرى انما مزق الكتاب، لكون مضمونه دعوته الى خلاف دينه ومعتقده، لالان اسم الله مقدم على اسمه، وتقديم اسم رسول الله على اسمه كان جر العلة التمزيق، فمزقه الله كل ممزق، فوفق الله بلقيس، فقرأت الكتاب وآمنت باطناً، فذكرت لقومها انها القى الى كتاب كريم، ارسله اليها سلطان عظيم، فلولم توفق لما وفقت، لمزقت، سواء كان اسم سليمان مقدماً على اسم الله اولم يكن، فليس تقديم اسمه ولاتأخيره بمانع عن التمزيق والاحراق، كما زعموا .

قال : «رضى الله عنه» فأتى سليمان بالرحمتين يعنى فى مضمون كتابه اولاً فى البسملة، رحمة الوجوب ورحمة الامتنان اللتان هما الرحمان الرحيم.

يشير : «رضى الله عنه» الى ان الرحمتين عين الاسمين فى حق الحق، لاحدية الاسم والمسمى فى ذاته .

واعلم : انالرحمان كما ذكرنا عبارة عنالحق منكونه عينالوجودالعام بين العالمين، فعم بهذهالرحمة جميعالاسماء والحقايق، فهى رحمةالامتنان علىكل موجود لم يكن لعينه موجوداً، فاوجدهالله بهذهالرحمة، ولفظالرحمان فى وزانه[1] يقتضى العموم، ولما عمت رحمتهالكل اقتضت ان يخص بعمومها كل عين عين منالاعيان بخوصية ذاتية لتلكالتعين فيرحمها برحمة بصلح لها ويصلحها، فالرحيم فيه مبالغة لتعميمالتخصيص وللرحمان منالرحيم تخصيصالتعميم، وللرحيممنالرحمان تخصيص التعميم ، وللرحيم منالرحمان تعميمالتخصيص، فكل منهما اذن فىكل منهما .

قال : فامتن بالرحمان واوجب بالرحيم ، وهذا الوجوب منالامتنان، فدخل الرحيم فىالرحمان دخول تضمّن ، فانه كتب على نفسه الرحمة، سبحانه ليكون ذلك للعبد بماذكره الحق منالاعمال يأتى بها هذا العبد حقاً علىالله اوجبه له على نفسه[2] .

يشير الى قوله : «وسعت رحمتى كل شىء»[3] ، فامتن علىالكل بتعميمالرحمة ثمّ اوجبها بقوله، تعالى «فسأكتبها للذين يتقون»[4] وقوله : سبقت رحمتى غضبى ، امتنان علىالكل ايضاً بايجابالرحمة، فافهم، فانه ذوق نادر غريب هذا معنى قوله : فدخلالرحيم فىالرحمان، وقوله : فانه كتب على نفسه الرحمة، يعنى الرحمة التى سبقت غضبه، وقوله : ليكون للعبيد اى اجابالرحمة بالكتابة على نفسه حقاً عليه، استحقوها بها اى بالاعمال بايجابه لهم هذهالرحمة .

قال : «رضىالله عنه» و منكان منالعبيد بهذه المثابة ، فانه يعلم من هو العامل به .

يشير : «رضىالله عنه» الىان رحمةالوجوب هى التى استحقها المتقون بتقواهم واعمالهم الصالحة، فانها رحمة خاصة منالرحيم بهذهالاعمال المستدعية لمجازاةالله بما يناسبها، ثمّ اشار الى من يكون له هذهالتقوى والرحمة الخاصة فانه يكون عالماً

١ــ ذواته. خ. ٢ــ يستحق بها هذهالرحمة اعنى رحمةالوجوب ومن كان منالعبيد بهذهالمثابه فانه يعلم من هوالعامل منه (ع) .

٣و٤ــ الايه : و رحمتى وسعت كل شئ، س٧ ى١٥٥ .

بان الله هو العامل به جميع اعماله المقتضية لهذه الرحمة، فان هذا العلم اعلى مراتب هذه الرحمة للمتقى.

قال: «رضى الله عنه» والعمل منقسم على ثمانية اعضاء من الانسان، وقد اخبر الحق، تعالى، انه هوية كل عضو منها، فلم يكن العامل غير الحق والصورة للعبد، والهوية مدرجة فيه اى فى اسمه لا غير.

يعنى: ان هوية العبد هو الله.

قال: «رضى الله عنه» لانه تعالى عين ما ظهر وسمى خلقاً و به كان الاسم الظاهر، والآخر للعبد بكونه لم يكن ثم كان.

يعنى: من حيث ان هذا العبد لم يكن ثم كان تحقق الآخرية، فهو الآخر وفى مادته تسمى الله بالآخر وبتوقف ظهوره عليه وصدور العمل منه كان الاسم الباطن و الاول.

يعنى «رضى الله عنه» بتوقف وجود العبد على الله الموجد له تحققت الاولية له، تعالى، ومن حيث ان الاعمال صادرة ظاهراً من العبد تحقق للحق للحق اسم الباطن من غيب هوية العبد، فان الحق هو العامل به وفيه.

قال: «رضى الله عنه» فاذا رأيت الخلق رأيت الاول والآخر والظاهر و الباطن، و هذه معرفة لا يغيب عنها سليمان، عليه السلام، بل هى من الملك الذى لا ينبغى لاحد من بعده.

يعنى: الظهور به فى عالم الشهادة الى ان سليمان كان عارفاً بان الله هو العامل بسليمان وغيره ما يصدر عنه من الاعمال والتصرفات والتسخيرات ولو لم يشهد ان الله عينه وجميع قواه وجوارحه، لما يأتى له هذا السلطان والحكم الكلى والامر الفعلى.

قال: «رضى الله عنه» فقد اوتى محمد، صلى الله عليه وسلم، ما اوتى سليمان، عليه السلام، وما ظهر به، فمكنه الله، تعالى تمكين قهر من العفريت الذى جاءه بالليل ليفتك به، فهم باخذه وربطه بسارية من سوارى المسجد، حتى يصبح فيلعب به ولدان المدينة، فذكر دعوة سليمان، عليه السلام،

فرده الله خاسئاً ، فلم يظهر ، عليه‌السلام بما قدره الله‌عليه ، فظهر بذلك سليمان ثم قوله : ملكا ، فلم يعم ، فعلمنا انه يريد ملكاً ما ورأيناه قدشورك فی كل جزء من‌الملك الذی اعطاه الله ، فعلمنا انه‌ما اختص الا بالمجموع من ذلك ، و بحديث العفريت انه ما اختص الا بالظهور ، وقديختص بالمجموع و الظهور ، ولو لم‌يقل ، صلی‌الله‌عليه وسلم ، فی‌حديث العفريت: فامكننی‌الله منه ، لقلنا انه لماهم باخذه ، ذكره الله دعوة سليمان ، عليه‌السلام فعلم انه لايقدره الله على اخذه ، فرده‌الله خاسئاً ، فلما قال : فامكننی الله‌منه ، علمنا انه قدوهبه الله التصرف فيه ، ثم ان الله ذكّره فتذكر دعوة سليمان ، عليه‌السلام ، فتأدب معه ، فعلمنا من هذا ان الذی لاينبغی لاحد من الخلق بعد سليمان الظهور بذلك فی العموم .

قال‌العبد : كل هذا مشروح لامزيد عليه .

ثم قال : «رضی‌الله‌عنه» وليس غرضنا من هذه المسألة الا الكلام والتنبيه على الرحمتين اللتين ذكرهما سليمان ، عليه‌السلام فی‌الاسمين اللذين تفسيرهما بلسان العرب الرحمان الرحيم ، فقيد رحمة الوجوب واطلق رحمة الامتنان فی‌قوله : « و رحمتی‌وسعت‌كل شیء[1] حتی‌الاسماء الالهية ، اعنی حقايق النسب.

يعنی : «رضی‌الله عنه» من حيث احوى دلالتها التی يقتضی امتياز كل اسم بخصوصه لاالاخرى التی هی‌الدلالة على‌الذات عينها والذات عينه، فلايطلق عليها انها مرحومة، فالمرحومة الداخلة تحت كل شیء هی حقايق‌النسب وهی على وجهين :

احدهما ــ كالوجود والحياة والعلم والقدرة وسايرالنسب التی لاتحقق لها فی اعيانها الا بالله، والرحمة الذاتية .

والثانی ــ ماينسب الی‌الحق من حيث هذه‌النسب، كالعالمية والقادرية والخالقية والرازقية، فانها نسب لهذه‌النسب المذكورة اولاً الی‌المسمی الواحد الاحد وهوالله

۱ــ س۷ ی۱۵۵ .

سبحانه، فهی التی وسعتها رحمة الامتنان مع العالمین .

قال : «رضی الله عنه» فامتن علیها بنا ، فنحن نتیجة رحمة الامتنان بالاسماء الالهیة و النسب الربانیة .

یعنی الکمل من نوع الانسان، فان آدم وبنیه هم الذین اکرمهم الله، تعالی، و اصطفاهم بتعلیمه الاسماء لنا منا، فتذکر .

ثم قال : «رضی الله عنه» ثم اوجبها علی نفسه بظهورنا لنا واعلمنا انه هویتنا لیعلم انه ما اوجبها علی نفسه الا لنفسه ، فما خرجت الرحمة منه ، فعلی من امتن ، وماثم الاهو الا انه لابد من حکم لسان التفصیل لماظهر من تفاضل الخلق فی العلوم ، حتی یقال : ان هذا اعلم من هذه مع احدیة العین ، و معناه معنی نقص تعلق الارادة عن تعلق العلم فهذه مفاضلة فی الصفات الالهیة و کمال تعلق الارادة و فضلها اوزیادتها علی تعلق القدرة، وکذا السمع الالهی والبصر و جمیع الاسماء الالهیة علی درجات فی تفاضل بعضها علی بعض ، کذلك تفاضل ماظهر فی الخلق من ان یقال هذا اعلم من هذا ، مع احدیة العین ، وکما ان کل اسم الهی اذا قدمته سمیته بجمیع الاسماء و نعته بها ، کذلك فیما ظهر من الخلق فیه اهلیة کل مافوضل به فکل جزء من العالم مجموع العالم ، ای هو قابل لحقایق متفرقات العالم کله ، فلایقدح قولنا : ان زیداً دون عمرو فی العلم ان یکون هویة الحق عین زید و عمرو و یکون فی عمرو اکمل واعلم منه فی زید ، کما تفاضلت الاسماء الالهیة و لیست غیر الحق ، فهو تعالی ، من حیث هو عالم اعم فی التعلق من حیث هو مرید و قادر ، وهو لیس غیره ، فلاتعلمه یاولیی هنا وتجهله هنا وتثبته هنا وتنفیه هنا الا ان تثبته بالوجه الذی اثبت نفسه ونفیته عن کذا بالوجه الذی نفی نفسه ، کالآیة الجامعة للنفی والاثبات فی حقه حین قال : «لیس کمثله شیء و هو السمیع البصیر»[1] فاثبت بصفة تعم کل

١ـ س ٤٢ ی ٩ .

سامع وبصیر من حیوان و ماثم الاحیوان الا انه بطن فی الدنیا عن ادراك بعض الناس ، وظهر فی الآخرة لکل الناس .

یشیر : «رضی الله عنه» الی ان الحیاة للحیوان وفیه عرفاً عاماً وهی ساریة فی الحیوان والجماد والنبات وغیرهم عرفاً خاصاً بالمحققین، فان الله کشف عن وجه هذا السر لهم وحجب عن البعض، وهم عامة اهل الحجاب، وقد مر مراراً فتذکر، فاذا ارتفع الحجاب وهو عقلك القابل وکشف الغطاء وهو وهمك الحایل عمت المعرفة فعرفته وعرفه کل احد کذلك .

قال : «رضی الله عنه» فانها الدار الحیوان . یعنی الآخرة ، و ان کل من فیها حیوان حقیقة مبالغة ، وکذلك الدنیا الا ان حیاتها مستورة عن بعض العباد لیظهر الاختصاص و المفاضله بین عباد الله وما[1] یدرکونه من حقایق العالم فمن عم ادراکه کان الحق فیه اظهر فی الحکم ممن لیس له ذلك العموم فلاتحجب بالتفاضل و تقول لایصح کلام من یقول : ان الخلق هویة الحق ، بعدما اریتك التفاضل فی الاسماء الالهیة التی لاتشك انت انها هی الحق و مدلولها المسمی بها ولیس الا الله ، ثم انه کیف یقدم سلیمان اسمه علی اسم الله کما زعموا وهو من جملة من اوجدته الرحمة ، فلابدان یتقدم الرحمان الرحیم ای علی اسم سلیمان لیصح استناد المرحوم ، هذا عکس الحقایق تقدیم من یستحق التأخیر و تأخیر من یستحق التقدیم فی الموضع الذی یستحقه .

یشیر : «رضی الله عنه» الی حقیقة التفاضل بین الاسماء، کتفاضل الرحمان علی الرحیم، فمع ان سلیمان اسم الهی فی نفسه علی مقتضی التحقیق، ولکن بالنسبة الی الله المتعین بذاته فی الوهیته متقید عن کل تقدیر بخصوصیة مادة سلیمانیة، وسلیمان عارف بذلك، فلایقدم المقید علی المطلق، کما لایتقدم الرحیم علی الرحمان، اذ الرحمان الموجد لسلیمان والمظهر عموم حکم سلطانه علی العالم، یستحق التقدیم بالذات علی

۱ــ وبما یدرکونه. خ.

من اوجده ممن سليمان واحد منهم ولاسيما فى اول الكتاب اوصدره، فهذا لايليق بكمال سليمان، عليه السلام، وعلمه ومعرفته، حاشاه عن ذلك .

قال : «رضى الله عنه» ومن حكمه بلقيس وعلو علمها، كونها لم تذكر من القى اليها الكتاب ، وماعلمت ذلك الا لتعلم اصحابها ان لها اتصالاً الى امور لايعلمون طريقها ، و هذا من التدبير الالهى فى الملك ، لانه اذا جهل طريق الاخبار الواصل للملك خاف اهل الدولة على انفسم فى تصرفاتهم ، فلايتصرفون الا فى امر اذا وصل لى سلطانهم يأمنون غائلة ذلك التصرف، فلو تعين لهم على يدى من يصل الاخبار الى ملكهم لصانعوه واعظموا له الرشى حتى يفعلوا مايريدون ، ولايصل ذلك الى ملكهم ، فكان قولها : «القى الى»[1] ولم تسم من القاه ، سياسة منها اورثت الحذر منها فى اهل مملكتها و خواص مدبرها[2]، و بهذا استحقت التقدم عليهم.

قال العبد : كل هذا مشروح لايحتاج فيه الى مزيد بيان

قال : «رضى الله عنه» واما فضل العالم[3] الانسان على العالم من الجن باسرار التصرف و خواص الاشياء فمعلوم بالقدر الزمانى ، فان رجوع الطرف الى الناظر به اسرع من قيام القائم من مجلسه ، لان حركة البصر فى الادراك الى مايدركه اسرع من حركة الجسم فيما يتحرك منا ، لان الزمان الذ يتحرك فيه البصر عين الزمان الذى يتعلق بمبصره مع بعد المسافة بين الناظر و المنظور ، فان زمان فتح البصر زمان تعلقه بفلك الكواكب الثابتة وزمان رجوع طرفه اليه، عين زمان عدم ادراكه، والقيام من مقام الانسان ليس كذلك، اى ليس لهذه السرعة، فكان آصف بن برخيا، اتم فى العلم[4] [5] من الجن ، وكان عين قول آصف عين الفعل فى الزمان الواحد فرءى فى ذالك الزمان بعينه سليمان عليه السلام عرش بلقيس عنده[6]، لئلا يتخيل انه يدركه وهو فى مكانه ، من غير انتقال .

١ــ س ٢٧، ى ٢٩ .
٢ــ مدبريها. خ.
٣ــ من الصنف الانسانى (ع) .
٤ــ فى العمل (ع) .
٥ــ فى العمل. خ.
٦ــ مستقرا عنده (ع) .

قال العبد : يشير «رضى الله عنه» الى ان وجود عرش بلقيس عند سليمان، عليه السلام، قبل ارتداد طرفه[1] اليه، ليس كما زعم الجمهور من اهل الظاهر وعلماء الرسوم من اتيان آصف بعرش بلقيس من سبا على ماكان موجوداً ولم يره سليمان، عليه السلام، فى سبا كشفاً واطلاعاً، بل كان تصرفاً عجيباً غريباً الهياً باعدام عرشها فى سبا فى عين ايجاده عند سليمان، بمعنى انه سلب بتصرفه العلمى الكامل الصورة العرشية عن وجودها المتعين فيها بسبا، وخلع عنه تلك الهيئة وخلعها عليه عند سليمان فى عين ذلك الزمان، فزمان قول آصف : «انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك»[2] كان عين زمان انعدام عرش بلقيس فى سبا وايجاده عند سليمان، عليه السلام، و ذلك من عين التصرف الكلى الذى اعطاه الله، تعالى، كرامة لسليمان، عليه السلام، وهذا التصرف اعلى تصرف اقدر الله من شاء من عباده عليه، وهو من حيث العلم الكامل بالخلق الجديد، كما عرفت فيما اسلفناك[3]، ان صور العالم كلها هياآت واشكال ونقوش، ظهر فى مرآة الوجود الحق اوتعينات الوجود الحق فى صور حقايق العالم واعيانها الثابتة فى العلم القديم التى كانت معدومة من حيث هى هى لها حقايق الاعيان، فالقابل من الوجود الحق لصورة عين من الاعيان على الوجه الاوجه الاول الاولى اوالمتعين منه فى عين من الاعيان، والظاهر بها وفيها، والمظهرة المعينة هى له على الوجه الثانى فى ذوق اهل المعانى والمغانى انما يتلبس بصورتها عند انسحابه اوملابسته اومحاذاته لتلك العين وباتصال الفيض الوجودى الذى يعقب ذلك الفيض الاول ينخلع الاول عن تلك الصورة الى غيرها من الصور الاخر التى لتلك العين فى غير ذلك الموطن والحضرة حتى يظهر ذلك الوجود بصورة تلك التعين فى جميع مراتب الوجود ومواطنه ويتلبس الوجود المتعين ثانياً العاقب للاولى بتلك الصورة عند انسحابه عليها اومحاذاته لها كذلك، وكذلك[4] الامر دائماً ابداً لاالى نهاية اوغاية، كماكان لاعن بداية كالماء الجارى فى نهر «وله المثل الاعلى»[5] اذاحاذى موضعا من النهر، فان الماء يتشكل بحسب ذلك

١ــ طرفيه. خ.
٢ــ س٢٧ ى٤٠ .
٣ــ اسلفناك. خ.
٤ــ ولذلك. خ.
٥ــ س٣٠ ى٢٦ .

الموضع ويجرى عليه بحسبه ويظهرفيه بموجبه، ولايثبت ولايبقى بل يمربالجريان ويعقبه الماء بالفيضان بقطرات اواجزاء مائية غيرالاجزاء والقطرات الاولى، وهذا لاريب فيه عقلاً وكشفاً صحيحاً، ولكن الحس يدرك الاتصال فى احدية سطح الماء دائماً لغلبة الوحدة الوجودية الحقة على الكثرة وجوداً وعيناً، كغلبة الكثرة على الوجود علماً وتعقلاً فكذلك الفيض النفسى الرحمانى والوجود الجودى الاحسانى دائم الجريان متوالى الفيضان من الغيب والشهادة ثمّ منها الى الغيب متواصل السريان فى صور الحقايق كدوام الذاتى بالاقتضاء الذاتى لايتغير عنه ازلاً و ابداً، ولايزال عليه دائماً ابدا لآبدين و دهرالداهرين مادامت ذات المفيض المتجلى بالتجلى الذاتى وهى دائمة والتى اقتضته الذات الالهية لذاتها فانها لايزال عليه فلايزال ولايزول ولايحول ابدا لآباد ومنتهى الآماد، فالوجود الحق الجارى والنفس الرحمانى السارى فى حقايق الاشياء واعيانها دائم ابداً وما ثمّ الا وجود واحد وتجل واحد لاينتهى ابدالآبدين، ولكنه دايم التعين متنوع التجلى والتبيين بحسب خصوصيات القوابل وبموجب قابليات الاعيان والمظاهر، كالماء ماء واحد وتعين القطرات والاجزاء الماوية بحسب المعينات مما يجرى عليه بتقدير العلم وفرض العقل من حيث كل موضع معين معين له بحسبه وموجبه، فافهم، واعلم انه اعلى الاذواق واجلى المشاهد واحلى المشارب، جعلنا الله واياك من اهله بمنه وفضله وطوله، فلما كان آصف، عليه السلام، عارفاً بهذه الحقيقة اما كشفاً اواعلاماً من الله بذلك، اومن كون الله اعطاه التصرف فى الوجود الكونى جمعاً اوفرادى، فاستمر تصرفه على ذلك كرامة له ولسليمان، ولما اراد الله من كمال الظهور بكمال التصرف الوجودى فى النوع الانسان لتسخير الجن و الانس وغيرهما لمظهره الاكمل فى ذلك العصر، وهوسليمان، عليه السلام، فتصرف آصف بخلع الصورة العرشية من وجودها فى سبا وخلعها عليه فى الحال عينه عند سليمان فى زمان واحد من غير ريث ولاتراخ ولاتراخ، اظهاراً لكمال تصرفه الذى آتاه الله، وانما حملته على ذلك الغيرة على سليمان وله وللملك الذى آتاه الله من الجن لئلايتوهموا ان تصرفهم اعلى واتم من تصرف سليمان وآصف، فاظهرلهم، ان الملك

والتصرف الذى اعطاهما، اعنى سليمان وآصف، عليهماالسلام، خارق العادات، الجن وسحرتمهم فى تصرفاتهم الخصيصته بهم من تقريب البعيد وبالاتيان بالاعمال الشاقة الخارجة عن قوةالبشر والخارقة لعادات اهل النظر بالفكر فى المعتاد، و ذلك بفضل روحانية فى الجن وقوة اتاهم الله من التصور والتشكل باشكال مختلفة للرائين من البشر، فان وجود صورهم من الهواء والنار على انحاء مختلفة وضروب متخالفة ومؤتلفة لايتناهى شخصياتها وجزوياتها وان انحصرت امهات اصنافهم وامهم على اربع امهات، فان الغالب على نشاتهم اماالهواء اوالنار اوهما معاً متساويين غير متساويين على الماء والتراب مطلقاً، والعنصران الثقيلان وهماالماء والارض مغلوبان فى نشآت الجن على نحو غلبتهما على الهواء والنار فى المولدات المعهودة المشهودة الكثيفة الثقيلة مثل مغلوبية البرودة والرطوبة فى الفلفل وامثاله ومثل غلبة البرودة والرطوبة على الحرارة واليبوسة فى لب الخيار مثلاً وامثاله على درجات دقايق لايكاد ينحصر و لايحصيها الا موجدها، الله، تعالى، مع مغلوبية هذين الاسطقسين الثقيلين فى نشآت الجن والشياطين، فاما ان يكون الغالب، الجزء الهوائى على الجزء النارى اوبالعكس، والاول الجن المؤمنون بالله والملائكة والكتب والرسل المتدينون بالاديان والملل من اليهود والنصارى والمجوس والمسلمين، والثانى الشياطين والمردة والعفاريت و الا بالسته الكفرة، فهم نوعان وكل واحد من النوعين بعد ذلك مع مغلوبية الثقيلين و اغلبية اللطيفين، فاما ان يكون احدالثقيلين غالباً على الآخر كالماء مثلاً اوالارض ، فالصنف الغالب فى نشأتهم الماء على الارض، مع مغلوبيتهما تحت اللطيفين، على اصناف صنف اشخاصهم عمار البحار وآخر فى الانهار، وآخر اشخاصه فى الآبار وآخر اشخاصه فى العيون، والغالب عليهم الارض على الماء فى نشاتهم ايضاً على اصناف كذلك منهم عمرة الدور والمساكن والنواويس والمقابر، ومنهم عمرة الاودية، ومنهم عمرة الجبال والشعاب والمعادن، ومنهم عمرة البساتين والمواضع النزهة والرياض، ومنهم من يكونون فى الفيافى والمهامه والمجاهل والمعالم والطرقات، والغالب على الكل اما النار على باقى الاجزاء اوالهواء وقد ذكرنا من احوال نشآتهم واخلاقهم وصورهم و

اشكالهم، ضوابط كلية فيما اسلفنا فى هذا الكتاب فاذكروا[1] قبائلهم واساميهم وافعالهم وصورهم مذكورة مفصلة فى كتب علوم الروحانيات والدعوات والاستنزالات و التسخيرات، ما هذا الكتاب موضع ذكر ذلك، والله الموفق، ولا يحصى على التفصيل اشخاصهم الا الله، تعالى، وبموجب نشآتهم اعطاهم الله التصرف بما ليس فى قوة البشر غير الكمل والمتصرفين والروحانيين من صنف الانسان الكامل ولكن ليس للجن هذا العلم وقوة الهمة من غير توسط حركة جسمانية الا القول، وكان قول آصف، عليه السلام، حين فعله اختصاصاً من الله واكراماً من عين اكرامه لسليمان، فلما رأت الجن هذا النوع من التصرف آمنوا به وبسليمان الا افذاذاً شدوا، فقيدهم وسجنهم سليمان وآصف والجن واكابرهم وملوكهم وكبراؤهم الى الآن منقادون مسخرون للخواتيم السليمانية والغرائم والاقسام الآصفية على ايدى اهل العلم الروحانى، والله الموفق الوهاب، يهب من يشاء ما يشاء، لا رب غيره، عليه التكلان وهو المستعان.

قال: «رضى الله عنه» ولم يكن عندنا باتحاد الزمان انتقال.

يعنى استقرار العرش عند سليمان، لم يكن باتحاد الزمان وانتقاله، وانما كان اعداماً و ايجاداً من حيث لا يشعر احد بذلك الا من عرفه و هو قوله، تعالى، «بل هم فى لبس من خلق جديد»، ولا يمضى عليهم وقت لا يرون فيه ما هم راؤون له، اذا كان هذا كما ذكرناه، فكان زمان عدمه، اعنى عدم العرش من مكانه عين وجوده عند سليمان من تجديد الخلق مع الانفاس، ولا علم لاحد بهذا القدر، بل الانسان لا يشعر من نفسه انه فى كل نَفَس لا يكون ثم يكون. ص

يعنى: لاقتضائه من حيث امكانه وعدميته من حيث امكانه، ان يرجع الى عدمه الاصلى، ولاقتضاء اتصال التجليات، لتكوينه بعد العدم فى زمان واحد من غير بعدية ولا قبلية زمانية، يوجب لبس الامر عليهم، بل عقلية معنوية

قال: «رضى الله عنه» ولا تقل ثم يقتضى المهلة، فليس ذلك بصحيح

١ــ فاذكرو اما قبائلهم. خ.

و انما ثم یقتضی تقدم الرتبة العلیة عندالعرب فی مواضع مخصوصة کقول شاعر : کهزّ الردینی ، ثم اضطرب ، وزمان الهز عین زمان اضطراب المهزوز ، بلاشك ، وقدجاء بثم، ولامهلة، کذلك تجدید الخلق مع الانفاس، زمان العدم زمان وجوده المثل ، کتجدید الاعراض فی دلیل الاشاعرة ، فان[1] حصول عرش بلقیس من اشکل المسائل ، الا عند من عرف ماذکرناه آنفاً فی قصته ، فلم یکن لآصف من الفضل فی ذلك، الا حصول التجدید فی مجلس سلیمان ، علیه‌السلام

یشیر «رضی‌الله عنه» الی الایجاد اماالتعین الوجودی فی صورة عرش بلقیس اوفی صورة مثلها اوظهورالصورة فی‌الوجودالحق، انما هوللحق، ولیس لآصف الا صورة التجدید والتجسید فی مجلس سلیمان وتعیینه بالقصدمنه، و ذلك ایضاً للحق من مادة آصف، ولکن لسان‌الارشاد یقضی بمارسم .

قال : «رضی‌الله‌عنه» فما قطع العرش مسافة ولازویت له‌الارض ، ولاخرقها لمن فهم ماذکرناه ، وکان ذلك علی یدی بعض اصحاب سلیمان لیکون اعظم لسلیمان ، علیه‌السلام ، فی نفوس حاضرین من بلقیس و اصحابها، وسبب ذلك ، کون سلیمان ، علیه‌السلام ، هبةالله، تعالی لداود، علیه‌السلام ، من‌قوله : «ووهبنا لداود سلیمان»[2] والهبة عطا الواهب بطریق الانعام لابطریق الجزاء الوفاق والاستحقاق ، فهو النعمة السابغة والحجة البالغة والضربة الدامغة .

یعنی : سلیمان ، علیه‌السلام، بالنسبة الی داود، علیه‌السلام، فقد کملت‌الخلافة الظاهرة فی داود وظهرت‌الملکیة وجودها فی سلیمان، علیه‌السلام، سایراللیالی و الایام .

قال : «رضی‌الله‌عنه» و اما علمه فقوله : «ففهمناها سلیمان»[3] مع نقیض‌الحکم ، یعنی مع‌منافاة حکمه لحکم داود ، قال «رضی‌الله‌عنه»

۱ــ س۳۸ ی۲۹ . ۲ــ س۲۱ ی۷۹ . ۳ــ فا نمسأله حصول عرش (ع) .

«وكلاً آتيناه حكماً و علماً»[١]، فكان علم داود، علم موتى آتاه الله، وعلم سليمان، علم الله في المسألة، اذا كان الحاكم[٢] بلاواسطة وكان سليمان ترجمان حق في مقعد صدق، كما ان المجتهد المصيب بحكم الله الذي يحكم بالله في المسألة، لو تولاها بنفسه او بما يوحى به لرسوله، له اجران، والمخطى لهذا الحكم المعيّن له احد[٣،٤] مع كونه علماً وحكماً، فاعطيت هذه الامّة المحمدية رتبة سليمان في الحكم ورتبة داود، فما افضلها من امة، ولمّا رأت بلقيس عرشها مع علمها ببعد المسافة واستحالة انتقاله في تلك المدة عندها، «قالت كانه هو»[٥]، و صدقت بماذكرناه من تجديد الخلق بالامثال، و هو هو وصدق الامر، كما انك في زمان التجديد بين ماانت في الزمان الماضي، ثم انه من كمال علم سليمان التنبيه الذي ذكره في الصرح فقيل «ادخلي الصرح»[٦]: وكان صرحاً املس، لاامت فيها[٧]، من زجاج، فلما رأته حسبته ماء «فكشفت عن ساقيها»[٨]، حتى لايصيب الماء ثوبها، فنبهها بذلك على ان عرشها الذي رأته من هذا القبيل، و هذا غاية الانصاف.

يشير: «رضي الله عنه» الى ان تقييد الوجود في الصورة العرشية عند سليمان و بلقيس لم يكن اعادة العين، ولا نقل الموجود المشهود في سبا الى مجلس سليمان، فان ذلك محال، ولكنه اعدام لذلك الشكل العرشي في سبا وايجاد لمثله عندهما من علم الخلق الجديد، فهو ايجاد المثل، لا ايجاد العين و ذلك ايهام وايماء وتنبيه للمثل باظهار المثل، وكذلك كان الصرح يوهم من رآه انه ماء صاف يموج مثل مايتخيل من لامعرفة له بحقيقة تجديد الخلق مع الانفاس، ان الثاني عين الاول وان المجسد المثل من الصورة العرشية، عين عرش بلقيس الذي في سبا، فصحح سليمان في تنبيهه اياه

١- س٢١ ى٧٩.
٢- اذكا هو الحاكم... خ.
٣و٤- اجر. خ.
٥- س٢٧ ى٤٢.
٦- س٢٧ ى٤٤: قيل لها ادخلي.
٧- فيه. خ.
٨- س٢٧ ى٤٤: وكشف عن ساقيها.

ساقیها، ان قولها کانه هوصادق، اذلیس هوهو، بل کانه هو، وهکذا سؤال سلیمان فی قوله : «انه صرح ممرد من قوارير»[1] لاکماظننت انه‌الماء اواللجة فکشفت عن عنها «اهکذا عرشك»[2] لعلمه بالامر، فی نفسه .

قال: «رضی‌الله‌عنه» فانه اعلمها بذلك اصابتها فی‌قولها : کانه هو فقالت عندذلك «رب‌انی ظلمت نفسی و اسلمت مع‌سلیمان‌لله‌رب‌العالمین»[3].

یعنی : ظلمت نفسی بتأخیرالایمان الی‌الآن، واسلمت برفع التاء عطف علی مانوت من‌التوبة والرجوع الی‌الله، من‌الظلم الذی اعترفت بها، بمعنی تبت و رجعت عما ظلمت نفسی واعترفت واسلمت مع سلیمان‌لله، ولوکان عطفاً علی ظلمت، لم یستقم الکلام، ولم ینتظم، ولوعطفت الکلمة اعنی اسلمت علی قالت، لصح‌المعنی، وکان اخباراً عن‌الجن انها قالت ظلمت نفسی، واسلمت هی مجزوم‌التاء ، کنایة عن بلقیس، انها اسلمت‌لله رب‌العالمین مع سلیمان، ای اسلام سلیمان‌لله رب‌العالمین .

قال : «رضی‌الله‌عنه» فما انقادت لسلیمان و انما انقادت لرب‌العالمین وسلیمان من‌العالمین ، فماتقیدت فی‌انقیادها کما یتقید الرسل فی‌اعتقادها بالله، بخلاف فرعون ، فانه قال : «رب موسی وهرون»[4] .

یعنی : ان فرعون قید اسلامه بقوله : «رب‌موسی وهرون»[5] وان کان رب موسی وهارون هو رب‌العالمین، ولکن فی لفظ فرعون مقید بموسی وهارون، وفی قول بلقیس‌لله رب‌العالمین، مطلق، یعم سلیمان وموسی وهارون وغیرهم .

قال : «رضی‌الله‌عنه» وان‌کان یلحق بهذاالانقیاد البلقیسی من‌وجه ولکن لایقوی قوتها[6] .

یعنی : «رضی‌الله عنه» لایقوی قوة اسلام فرعون قوة انقیاد بلقیس لما ذکرنا، ولاسیما وقدکان اسلام فرعون فی حال الوعر[7] والخوف من‌الغرق و رجاءالنجاة

۱، ۲ـ س۲۷ ی۴۴ .
۳ـ س۲۷ ی۴۵ .
۴، ۵ـ س۲۶ ی۴۷ .
۶ـ قوته. خ.
۷ـ الزعر. خ.

بالاسلام الفرعونی بالانقياد البلقيسی، فان كل واحد منهما اتبع اسلامه اسلام نبيه، فاسلم فرعون لله الذی آمنت به بنواسرائيل وآمن موسی به، فايمانه واسلامه تبع لايمانه، وقوله : انا من المؤمنين ومن المسلمين، فيها دلالة اطلاق الايمان والاسلام، فان المؤمنين[1] والمسلمين الذين جعل نفسه منهم، آمنوا واسلموا، لله، مطلقاً فينسحب حكم ذلك عليهم، ولكن اسلام بلقيس، وان كان مقيداً بالمعية، فانه يقتضی المشاركة.

قال: «رضی الله عنه» فكانت افقه من فرعون فی الانقياد لله وكان فرعون تحت حكم الوقت ، حيث قال : «آمنت بالذی آمنت بـه بنواسرائيل»[2] فخصص، وانما خصّص لمارأی السحرة قالوا فی ايمانهم بالله «رب موسی و هرون»[3]، فكان اسلام بلقيس اسلام سليمان اذقالت مع سليمان فتبعته فما يمرّ بشیء من العقائد الامرت به معتقده ذلك كما نحن علی الصراط المستقيم الذی الرب عليه ، لكون نواصينا بيده و يستحيل مفارقتنا اياه ، فنحن معه بالتضمين ، و هو معنا بـالتصريح، فانه قال : «وهو معكم اينمـا كنتم»[4]، ونحن معه بكونه آخذاً بنواصينا .

يعنی : «رضی الله عنه» ان كوننا علی الصراط المستقيم، لكون نواصينا بيد الحق الذی هو علی الصراط المستقيم، فنحن معه علی الصراط فی ضمن كونه علی الصراط المستقيم، ككون بلقيس فی اسلامها بالتضمين والتبعية لاسلام سليمان .

قال : «رضی الله عنه» فهو ، تعالی ، مع نفسه حيث مامشی بنامن صراطه فما من احد من العالم ، الا علی صراط مستقيم ، وهو صراط الرب ، تعالی وكذا علمت بلقيس من سليمان ، فقالت لله رب العالمين ، وماخصصت عالماً مـن عالم ، و اما التسخير الذی اختصّ بسليمان و فضل به غيره وجعله الله من الملك الذی لاينبغی لاحد من بعده ، فهو كونه عن امره ، فقال: «فسخرنا له الريح تجری بامره»[5]، فماهو من كونه تسخيراً فان الله، تعالی ، يقول

١ـ المؤمن. خ. ٢ـ س١٠ ی٩٠ . ٣ـ س٧ ی١١٩ .
٤ـ س٥٧ ی٤ . ٥ـ س٣٨ ی٣٥ .

فی حقنا[1]: «وسخر لکم مافی السموات ومافی الارض جمیعاً منه»[2] وقد ذکر تسخیر الریاح و النجوم و غیر ذلك، ولکن لاعن امرنا بل عن امرالله، فما اختص سلیمان ان عقلت الابالامر من غیر جمعیة ولاهمة ، بل بمجردالامر وانما قلنا ذلك، لانا نعرف ان اجرام العالم تنفعل لهم النفوس اذااقیمت فی مقام الجمعیة قدعاینا ذلك فی هذاالطریق ، فکان من سلیمان مجرد التلفظ بالامر لمن اراد لتسخیره من غیر همة ولاجمعیة.

یشیر : «رضی الله عنه» الی ان التسخیر السلیمانی لم یکن بالهمة والجمعیة و تسلیط الوهم وبالاقسام العظام واسماءالله الکرام، بل بمجردالامر، ویحتمل ذلك لمن یکون اختصاصاً له من الله بذلك وفی ظاهرالاحتمال دلالة ان یکون باسماءالله العظام وبالکلمات والاقسام فی بدوامره ثم بلغ الغایة فی اتفاقها حتی انقادت له الخلائق واطاعه الجن والانس والطیر وغیرها بمجردالامر والتلفظ بمایرید من غیر جمعیة ولاتسلیط وهم وهمة، عطاء وهبة، من الله، ان یقول للشیء : کن، فیکون .

قال : «رضی الله عنه» واعلم : «ایدناالله و ایاك بروح منه» ان مثل هذاالعطاء اذاحصل للعبد ، ای عبدکان ، فانه لاینقصه من ملك آخرته ولا یحسب علیه، مع ان سلیمان طلبه من ربه ، تعالی ، فیقضی ذوق التحقیق ان یکون قدعجل له ما ادخر لغیره و یحاسب به اذااراده فی الآخرة ، فقال الله له : «هذا عطاؤنا»[3] ولم یقل لك ولالغیرك «فامنن» ای اعط «اوامسك بغیرحساب» فعلمنا من ذوق الطریق ان سؤاله ذلك کان عن امر ربه ، والطلب اذاوقع عن الامر الالهی ، کان الطالب له الاجرالتام علی طلبه ، والباری ، تعالی ، ان شاء قضی حاجته فیما طلب منه ، وان شاء امسك، فان العبد ، قدوفی مااوجب الله علیه من امتثال امره فیما سأل ربه فیه ، فلوسأل ذلك من نفسه عن غیر امر ربه له بذلك یحاسبه به و هذا سار فی جمیع مایسأل فیه الله، تعالی ، کماقال لنبیه ، محمد، صلی الله علیه وسلم، «وقل رب[4]

١ــ کلنا من غیر تخصیص ــ ع.
٢ــ س٤٥ ی١٢. ٣ــ س٣٨ ی٣٨. ٤ــ س٢٠ ی١١٣ .

زدنى علماً» فامتثل امر ربه ، فكان يطلب الزيادة من العلم حتى[1] اذا سبق له لبن تأوله علماً ، كما تأول رؤياه لما رأى[2] انه اتى بقدح لبن فشربه واعطى فضله عمر بن الخطّاب، قالوا : فما اولته ؟ قال العلم ، وكذلك لما اسرى به اياه الملك باناء فيه لبن واناء فيه خمر ، فشرب اللبن ، فقال له الملك : اصبت الفطرة اجاب الله[3] بك امتك ، فاللبن متى ظهر ، فهو صورة العلم ، تمثل، كجبرئيل تمثل فى صورة بشر سوىّ لمريم .

قال العبد : انما افرد الشيخ «رضى الله عنه» هذه المسألة التمثيلية هيهنا، لكونها تتمة البحث، والحكمة التى كان فى بيانها من تجديد المثل مع الانفاس فى الخلق الجديد، فانه تمثيل للمعانى وتجسيد للحقايق وتشخيص للنسب فى مثل ما كانت من الوجود الظاهر بها والمتعين فيها اوبالعكس، على الذوقين من مشربى الفرائض والنوافل، فافهم واذكر، انشاء الله، تعالى .

قال : «رضى الله عنه» ولما قال رسول الله، صلى الله، عليه وسلم، الناس نيام ، فاذا ماتوا انتبهوا ، نبه على ان كل ما يراه الانسان فى حياته الدنيا انما هو بمنزلة الرؤيا للنائم[4]، فلابدّ من تأويله .

يشير : «رضى الله عنه» ان مضمون الحديث تصريح لنا معشر اهل الذوق و الشهود، ان المحسوسات المشهودة، كالرؤيا للنائم، تخييل وتمثيل، فان الخيال انما هو تشخص المعانى وتمثل الحقايق والارواح، من قبل الحق للرائى وتجسد النفوس فى امثلة صور ثقيلة كبيرة اوخفيفة وصغيرة اومتوسطة، كلها تمثلى، وكذلك عالم الحس من الجسمانيات لما فوقها من العوالم الروحانية والنفسانية والعقلية والمعنوية، مثلها وجسدها وشخصها الحق امثلة قائمة وصوراً زائلة و دائمة لوجوده الحق فى نسبه و نسب نسبه ولوازمه الذاتية والمرتبية ولوازم لوازمه، وكيفية ذلك، والله اعلم بها، على ما علمنا واعلمنا بذلك : ان المعانى اذا قبلت الوجود الحق من التجلى النفسى او الحقايق الكلية المتبوعة، اذا تعينت فى الوجود الفايض، حصلت هيآت اجتماعية بين

١ــ كان اذا سبق (ع) .
٢ــ لما رآى فى النوم (ع) .
٣ــ اصاب الله (ع) .
٤ــ خيال فلابد (ع) .

الوجود والحقايق المتبوعة، ثمّ يسرى نورالموجود من الملزومات والمتوعات، الى اللوازم ولوازم اللوازم ومنها الى العوارض واللواحق والنسب المنتسبة فى البين ؛ فيتصل احكام بعضها بالبعض بالوجود السارى من الاصل الى الفرع ومن الملزومات الى اللوازم ولوازم اللوازم، فيوصل خصايص بعضها الى البعض ويفيد حقايق الكل للكل ويصبغ الكل بصبغة الكل، فيلتحم ويتمثل ويتشخص صوراً وهيآت وجودية، كماهو مشهود رأى عين، ومثال سراية الوجود من الاصول والملزومات والحقايق، والمتبوعة الى الفروع واللوازم والتوابع فى انتساج ملابس الكون والتمثيل والتجسيد، كالسدى واللحمة، نظير منوال الحقايق المتبوعة المترتبة من اقصى مراتب المكان الى انهى غايات وجود الكيان ونظير الحقايق التابعة واللوازم كاللحمة، فاذا وجدت الحقايق المتبوعة والملزومات وانسحب عليها الفيض الوجودى والتجلى النفسى الرحمانى الجودى، ممتداً من اول موجود وجد الى آخر مولود ولد، سرى منها منبسطاً الى ما حواليها من اللوازم القريبة ثمّ الى لوازم اللوازم، وهكذا الى العوارض واللواحق، فاتسجت المعانى والحقايق الكونية على هذا المنوال بهذا المثال، وكلما تضاعف حكم التجلى الوجودى واوصل وكوامن احكام الحقايق بعضها الى البعض واظهرها تكاثفت الصور وبثت وثبتت بالنسبة والاضافة، اذ لاثبات للاعراض على الحقيقة فانها فى التبدل والتغير بالخلق الجديد ، فافهم، وتنزه فيما صرحنا به .

واعلم : ان هذه الصور والاشكال والهيآت اظهرها الله آيات ونصبها امثلة للصور والهيآت المعنوية المعقولة الازلية التى هى شئونه واحواله الذاتية، وما يعقلها الا العالمون بالله الذين يعرفون تأويلها ويعبرون من صورها الى حقايقها، والله الموفق له الحمد لارب غيره .

قال : «رضى الله عنه» :

انما الكون خيال وهو حق فى الحقيقة والذى يفهم هذا حاز اسرار الطريقة

يعنى : «رضى الله عنه» انه من حيث الصور والهيآت والاشكال والنقوش خيال يظاهر كثراء فى مراء وهو من حيث الوجود الواحد الحق المتنوع ظهوره والمنبسط

عليها نوره، وفى هذه الصور حق بلاشك ولامراء، فلولم تشهد التبدل والتحول فانت عن الحق محجوب وفى عين اللبس من خلق جديد موهوب، وان شهدت التبدل وقلت به ولم تر الحق المتحول فى الصور والمتشكل فى الاشكال من كل مابطن فظهر فانت فى عين السفسطة، فانتبه.

قال: «رضى الله عنه» وكان، صلى الله عليه وسلم، اذا قدم له لبن قال: اللهم بارك لنا فيه وزدنا منه، لانه[1] يراه سورة العلم و قدامر بطلب الزيادة من العلم، واذا قدم اليه غير اللبن، قال: اللهم بارك لنا فيه واطعمنا خيراً منه، فمن اعطاه الله ما اعطاه[2] عن امر الهى[3] لايحاسبه به فى الدار الآخرة ومن اعطاه ما اعطاه بسؤال لاعن امر الهى، فالامر فيه الى الله، ان شاء حاسبه به وان شاء لم يحاسبه به[4]، فان امره لنبيه بطلب الزيادة من العلم عين امره لامته فان الله يقول، «لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة»[5] اى اسوة اعظم من هذا التأسّى لمن عقل عن الله، تعالى، ولو نبهنا على المقام السليمانى على تمامه، لرأيت امراً يهولك الاطلاع عليه، فان اكثر علماء هذه الطريقة، جهلوا حالة سليمان ومكانته، ليس الامر كما زعموا ذلك عن ملك آخرته، وهم غفر الله لهم، غفلوا عن كمال تجلى الله وظهوره فى اكملية مرتبة الخلافة فى مظهرية سليمان، وان الوجود الحق تعيّن به وفيه على اكمل صور الالهية والرحمانية، مع كمال ايفائه و قيامه بحق كمال العبدانية، فانه، عليه السلام، فى عين شهوده ربه على هذا الكمال، كان يعمل بيديه ويأكل من كسبه و يجالس الفقراء والمساكين و يفتخر بذلك فيقول: مسكين جالس مسكيناً، رزقنا الله واياك من كماله، ولاحرمنا من علمه و مقامه وحاله، انه قدير وهاب مفتح الابواب و ميسّر الاسباب.

فصّ حكمة و حودية فى كلمة داودية

قال العبد: قد ذكرنا علية استناد الحكمة الوجودية الى الكلمة الداودية فى شرح

١ـ كان يراه (ع). ٢ـ سئوال (ع). ٣ـ فان الله (ع).
٤ـ وارجونى الله فى العلم خاصة انه لايحاسبه به (ع). ٥ـ س٣٣ ى٢١.

الفهرست وفی شرح فص سلیمان، انه صورة کمال ظهورالوجود وتتمه انشاءالله فی شرح المتن.

قال: «رضی‌الله‌عنه» اعلم: انه‌لماکانت النبوة والرسالة اختصاصاً الهیا، لیس فیها شیء من‌الاکتساب، اغنی نبوة‌التشریع[1]، کانت عطایاه، تعالی، لهم، علیهم‌السلام، من‌هذاالقبیل مواهب لیست جزاء، ولایطلب علیها منهم جزاء، واعطاؤه ایاهم علی طریق الانعام والافضال، فقال: «ووهبنا له اسحق و یعقوب»[2]، یعنی لابراهیم الخلیل، وقال فی‌ایوب «ووهبناله اهله و مثلهم معهم»[3] وقال فی‌حق موسی «ووهبنا له من‌رحمتنا اخاه هرون نبیاً»[4] [5]فالذی تولاهم اولاً هوالذی تولاهم‌فی‌عموم احوالهم واکثرها، ولیس الا اسمه الوهاب، وقال فی‌حق داود «ولقد آتینا داود منا فضلا»[6] فلم یقرب به‌جزاء یطلبه منه ولااخبر انه اعطاه هذاالذی ذکره جزاء، ولما طلب الشکر علی ذلك بالعمل، طلبه من آل داود، ولم‌یتعرض لذکر داود لیشکره الآل علی ماانعم به علی داود.

قال‌العبد: یشیر: «رضی‌الله عنه» باسناد هذه‌الحکمة الوجودیة الی‌الکلمة الداودیة، الی ان‌الکمال الوجودی والوجود الکمالی ان یظهرا فی احدیة جمع‌الجمع الانسانی الالهی، بالخلافة والنیابة الالهیة الکلیة من حضرة‌الجواد الوهاب، فان الوجود فیض ذاتی جودی، وهونفس رحمانی وجودی، وهذاوان ظهر فی‌کل خلیفة الله فی ارضه، وقطب قام بنیابته فی نقله وفرضه فی‌کل عصر عصر من‌الانبیاء والاولیاء، ولکن ظهوره فی داود، علیه‌السلام، کان اتم وابین بمعنی ان‌الله جمع له صلوات‌الله علیه، بین‌الخلافة الحقیقیة المعنویة الالهیة وبین‌الخلافة الظاهرة بالسیف والتحکیم الکلی فی‌العالم، واعطاه‌النبوة والحکمة وفصل‌الخطاب والملك الکامل والسلطان والحکم‌الشامل فی جمیع انواع العالم واجناسه کمال ظهور حکم ذلك فی سلیمان،

١ــ کماکانت. ع. ٢ــ س٦و١٩ ی٨٤و٥٠. ٣ــ س٣٨ ی٤٢.
٤ــ س١٩ ی٥٤ ٥ــ الی مثل ذالك ــ ع. ٦ــ س٣٤ ی١٠.

فانه حسنة من حسنات داود، على نبينا وعليهما السلام، وتكمله لكماله وتتمة لفضله و افضاله، وسليمان مع ما اعطاه الله من الملك والسلطان، موهوب لداود، عليه السلام، قال الله، تعالى، «و وهبنا لداود سليمان»[1] ومن جملة كمالاته الاختصاصية التى اختصه الله بها معالم ظهر فى غيره من الخلفاء والكمل، ان الله، تعالى، نص على خلافته، بقوله : «يا داود انا جعلناك خليفة فى الارض فاحكم بين الناس بالحق»[2] فحكمه بالحق على الخلق، ولم يصرح بمثل ذلك فى غيره، وقوله، تعالى، «انى جاعل فى الارض خليفه»[3] فيه احتمال فى حق آدم عليه التسلم، من كونه اول الخلفاء واباهم، ولكن الاحتمال متناول غيره من اولاده، وقرينة الحا ل تدل على ان الاحتمال فى حق داود، ارجح، لان آدم ما افسد ولا سفك الدماء، ومحاجة الملائكة مع الرب فى جواب قوله : «انى جاعل فى الارض خليفة»[4] بقولهم «اتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدماء»[2]، مرجحة للاحتمال فى حق داود، لانه سفك دماء اعداء الله من الكفرة كثيراً، وقتل جالوت وافسد ملكه وجعل كما قال، تعالى، حكاية عن بلقيس : «ان الملوك اذا دخلوا قرية افسدوها وجعلوا اعزة اهلها اذلة وكذلك يفعلون»[3]، فظهر داود، عليه السلام، هذا النوع من الفساد فى الكفار الذين امر الله داود واولى العزم من خلفائه، بافساد ملكهم وحالهم لانه عين اصلاح الملك والدين، لصحت فى حق داود ما قالت الملائكة.

فلقائل ان يقول : المراد على التعيين من قوله : «انى جاعل فى الارض خليفة» هو داود، فلم يبق مرتبة وجودية الا ظهر كمال داود وخلافته فيه، حتى فى كلام الله ومرتبة اللفظ والرقم، فلهذا نسبت الحكمة الوجودية الى الكلمة الداودية.

ثم اعلم : ان الشيخ : «رضى الله عنه» اشار الى ان النبوة والرسالة يكونان بالاختصاص الالهى، وليستا بكسب ولا مجازاة عن عمل او ثواباً عن سابق حسنة و

١ـ س ٣٨ ى ٢٩.

٢ـ س ٣٨ ى ٢٥.

٣ـ س ٢ ى ٢٨.

طاعة يكونان نتيجة عنها ولاليشكر اوعبادة متوقعة منهم عليهما، واذاكانتا كذالك ، فلايحصلان لاحد بتعمل وكسب، كما وهم فيه القائلون من اهل النظر الفكرى بانهما يحصلان لمن كمل علومه واعماله، وان النبوة عبارة عن كمال العلم والعمل فكل من كمل علمه وعمله فهو نبى فى زعمهم، وهذا باطل، والا لكان كل من تكامل علمه و عمله رسولاً نبياً يوحى اليه وينزل عليه الملك بالتشريع وليس كذلك، فكم من عالم عامل كامل فى العلم والعمل ولاينزل عليه الملك بالوحى والتشريع، فصح انه ليس الا عن اختصاص الهى، ومن لوازمها، كمال العلم والعمل، فلايتوقف تحققها اعنى النبوة على لوازمها، فان تحقق وجود اللازم بتحقق وجود الملزوم لابالعكس، وهذا ظاهر .

ولما كانت اختصاصاً الهياً لم يطلب منهم عليها جزاء ولاشكوراً، وان وقع الشكر منهم دائماً اوثواباً لاعمال الصالحات فى مقابلة ذلك فليس ذلك مطلوباً بالقصد الاول من الاختصاص، ولاهم مطالبون بذلك عوضاً عن ذلك، كما قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم، حين قيامه الليل كله حتى تورمت قدماه، فقيل له : اقصر، فقد غفر الله لك ماتقدم من ذنبك وما تأخر، فلا اكون عبداً شكوراً، ولهذا لم يرد طلب الجزاء والشكر من داود وانما ورد ماورد فى حق آل داود حيث جعلهم الله من آل من هذا شأن كمالاته، فافهم .

قال : «رضى الله عنه» وهو فى حق داود ، يعنى ماوهبه الله ، عطاء نعمة و افضال ، و فى حق آله على غير ذلك لطلب المعاوضة ، فقال ، تعالى ، «اعملوا آل داود شكراً»[1]، يعنى الاعمال الصالحة الزاكية عند الله، «وقليل من عبادى الشكور»[2]، وان كانت الانبياء عليهم السلام، وقد شكروا الله، تعالى ، على ماانعم به عليهم و وهبهم ، فلم يكن ذلك عن طلب من الله، بل تبرّعوا بذلك من نفوسهم كماقام رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، حتى تورمت قدماه شكراً لما غفر له[3] من ذنبه ، ماتقدم و ماتأخّر، فلما قيل له

١، ٢ــ س ٣٤ ى ١٢ .

٢ــ ماتقدم من ذنبه (ع) .

فی ذلك، قال : افلا اکون عبداً شکوراً ، و قال فی حق نوح : «انه کان عبداً شکوراً»[1] والشکور من عباد الله قلیل ، فاول نعمة انعم الله بها علی داود ، ان اعطاه اسماً لیس فیه حرف من حروف الاتصال ، فقطعه عن العالم بذلك اخباراً لنا عنه بمجرد[2] هذا الاسم ، و هی الدال والالف والواو.

یشیر : «رضی الله عنه» الی ان الله اخبره کشفاً انه قطعه عن العالم من کونه غیر اوسوی بما اختصه به من الجمع بین النبوة والرسالة والخلافة والملك والعلم والحکمة والفصل، بلاوساطة غیره، وظهرت اسرار هذا القطع فی حروف اسمه، لکونه من اقطاب کمل الاسم الظاهر، فان الالقاب مع الاسماء تنزل من السماء، ای عن سماء الاسماء بتسمیة رب حکیم علیم بما سمی به کل عبد من الاسم، وهذا الحروف من حروف الاسم الاعظم المتصرف فی الاکوان، وکان هو، صلوات الله علیه، بعینه معنی الاسم الاعظم وصورته فی عصره .

قال : «رضی الله عنه» وسمی محمداً بحروف الاتصال والانفصال ، فوصله به وفصله عن العالم ، فجمع له بین الحالین فی اسمه ، کما جمع لداود بین الحالین من حیث[3] المعنی ، ولم یجعل ذلك فی اسمه ، فکان ذلك اختصاصاً لمحمد علی داود ، اعنی التنبیه علیه باسمه ، فتم له الامر ، علیه السلام ، من جمیع جهاته، و کذلك فی اسم[4] احمد، فهذا من حکمة الله. ای انما سماهما الله لحکمة دالة علی حقایقهما من هذه الحروف والترتیب والترکیب والوضع والوزان التی فی اسمائها لمن عقل عن الله وما اغفل شیئاً من الأشیاء الا شاهد، حکمة الله المودعة فیه .

قال : «رضی الله عنه» ثم قال فی حق داود ، فیما اعطاه علی طریق الانعام علیه ، ترجیع الجبال معه التسبیح ، فتسبّح لتسبیحه ، لیکون له عملها ، و کذلك الطیر .

١- س ٣٤ ی ١٢ .
٢- بمجر. خ.
٣- اسمه. خ.
٤- من طریق المعنی (ع) .

قال العبد : يريد ان يوفى بحمدالله الى الحكم والحقايق التى اوجبت ترجيع الجبال والطير لداود، عليه السلام، بلسان الاشارة الكشفية، فيقول الجبال، هى صورة الرسوخ والتمكن والثبات الخصيصة بالكمل المتعينة حجابياتها فى الجسمانيات و الاماكن العالية المحتوية على جواهر الحقايق الكمالية التى اومأنا اليها مما يصعب الصعود عليها، وقد اودعت فى الحقايق الجسمية، مما ليس فى عالم الارواح الا روحانياتها، ولافى عالم المعانى الا معانيها واعيان حقايقها من كمال الظهور والعلو و احدية الجمع، وما ذكرنا، والطير صور القوى والحقايق والخصايص الروحانية فى نشأة الانسان الكامل، ولما كان داود، عليه السلام، من كمال تبتله وانقطاعه الى الله بالمحبة الدائمة والهيمان فيه والعشق وايثار جنابه، تعالى، على نفسه وسواه وشدة الشوق اليه بحيث تبعته قواه الجسمانية وقواه الروحانية، فغلب عليه وعلى قواه الجسمانية والروحانية الانقطاع والرجوع الى الله والتبتل، وتحقق فيه هذا السر، اظهر الله لسر تبعية ظاهره وباطنه، كما قلنا له فى التنزيه والتقديس الالهى صورة ومثالاً ترجيع الجبال والطير، لما كان الغالب عليه فى زمانه تجلى الاسم الظاهر على الباطن، فكانت الحقايق والمعانى يظهر صوراً قائمة لهم لما اهله الله وخصه بكمال الظهور الوجودى .

قال : «رضى الله عنه»[1] واعطاه الحكمة .

يعنى : وضع الامور مواضعها، وكان يحكم بالاحكام المؤيدة بالحكمة ..

قال : وفصل الخطاب .

يعنى : الافصاح بحقيقة الامر وقطع القضايا والاحكام باليقين من غير ارتياب ولاشك اوتوقف .

قال: «رضى الله عنه» ثم المنة الكبرى والمكانة الزلفى التى خصه الله بها التنصيص على خلافته ، ولم يفعل ذلك باحد من ابناء جنسه وان كان فيهم خلفاء ، فقال : «يا داود انا جعلناك خليفة فى الارض فاحكم بين الناس

١ــ واعطاه القوة ونعته بها (ع) .

بالحق و لاتتبع الهوى»[١]، اى مايخطر لك فى حكمك من غير وحى منى «فيضلك عن سبيل الله»[١] اى عن الطريق الذى اوحى بها الى رسلى ، ثم تأدّب سبحانه معه ، فقال : «ان الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب[١]، ولم يقل له فان ضللت عن سبيلى فلك عذاب شديد.

فان قلت : وآدم ، عليه السلام ، قد نصّ على خلافته.

قلنا : مانص مثل التنصيص على داود ، وانما قال للملائكة: انى جاعل فى الارض خليفة»[٢]، ولم يقل : انى جاعل آدم خليفة فى الارض ، ولو قال لم يكن مثل قوله : جعلناك خليفة فى حق داود ، فان هذا محقق[٣]، وليس ذلك كذلك ، ومايدل ذكر آدم فى القصة بعد ذلك ، على انه عين ذلك الخليفة الذى نص الله عليه ، فاجعل بالك لاخبارات الحق عن عباده اذا اخبر ، وكذلك فى حق ابراهيم : «انى جاعلك للناس اماما»[٤]، ولم يقل خليفة ، وان كنا نعلم ان الامامة هنا ، خلافة ولكن ماهى مثلها[٥] اوذكرها باخصّ اسمائها وهى الخلافة، ثم فى داود من الاختصاص بالخلافة ان جعله خليفة حكَم وليس ذلك الا عن الله، تعالى .

يشير : «رضى الله عنه» الى ان الحكم مستندة الى حضرة الاسم الله، فان الحكم لله والالوهية كمال الحكم والتصرف بالفعل والايجاد والاختراع .

قال : «رضى الله عنه»[٦] و خلافة آدم قد لايكون من هذه المرتبة، فيكون خلافته لمن تخلف من كان فيها قبل ذلك ، لانه نائب عن الله فى خلقه بالحكم الالهى فيهم ، وان كان الامر كذلك وقع ، ولكن ليس كلامنا الا فى التنصيص عليه و التصريح به ، ولله فى الارض خلائف عن الله وهم الرسل، واما الخلافة اليوم فعن الرسول لاعن الله، يريد بها الخلافة الظاهرة بالملك والسيف .

١ــ س ٣٨ ى ٢٥ . ٢ــ س ٢ ى ١١٨ . ٣ــ و ذالك ليس كذالك (ع) .
٤ــ لانه ما ذكرها (ع) . ٥ــ فقال له فاحكم بين الناس بالحق (ع) .

فانهم مایحکمون الا بماشرع لهم الرسول ، ولایخرجون عن ذلک غیر ان هنا دقیقه لایعلمها الا امثالنا ، وذلك فی اخذ مایحکمون به مماهو شرّع للرسول ، علیه السلام ،

یشیر : «رضی الله عنه» الی ان الحاکم من الخلفاء الالهیین الآخذین الخلافة عن الله، بعدان یرثها عمن استخلفه بما یأخذ الحکم ایضاً کذلك عن الله فیحکم بحکم الله علیه ان یحکم وتحکیمه ایاه فی خلقه، ویطابق حکمه الحکم المشروع، فهو مأمور من قبل الله بالحکم .

قال : «رضی الله عنه» فالخلیفة عن الرسول من یأخذ الحکم بالنقل عنه ، صلی الله علیه وسلم، اوبالاجتهاد الذی اصله ایضاً منقول عنه ، صلی الله علیه وسلم ، و فینا من یأخذه عن الله ، فیکون خلیفة عن الله ، بعین ذلك الحکم ، فتکون المادة له من حیث کانت المادة لرسول الله ، صلی الله علیه وسلم ، فهو فی الظاهر متبع لعدم مخالفته فی الحکم کعیسی ، اذا نزل ، فحکم وکان[1] النبی محمد، صلی الله علیه وسلم فی قوله : «اولئك الذین هدی الله فبهدیهم اقتده»[2] و هو فی حق مایأخذه من صورة الاخذ مختص موافق هو فیه بمنزلة ماقرر النبی ، صلی الله علیه وسلم ، من شرع من تقدم من الرسل ، بکونه قرره ، فاتبعناه من حیث تقریره لامن حیث انه شرع لغیره قبله ، وکذلك اخذ الخلیفة عن الله، عین مااخذه منه الرسول .

یشیر : «رضی الله عنه» الی ان الخلیفة منا اوالرسول فیما امر باقتداء هدی الله الذی هدی به من قبله من الانبیاء وان وقع صورة الاقتداء والاتباع، فان ذلك منهم موافقة لکونه مختصاً بالحکم من الله، فانه وان وقع الحکم بما حکم به من قبله، ولکنه اخذ الحکم عن الله، لاعما اخذه العامة من علماء الرسوم، وان اشترکهم فی شیء خصصت به من بینهم وحدی، فافهم .

قال : «رضی الله عنه» فتقول فیه ، ای فی خلیفة من خلفاء الاولیاء منا،

۱ــ وکالنبی خ فصوص . ۲ــ س٦ ی٩٠ .

بلسان الكشف : خليفة الله ، وبلسان الظاهر : خليفة رسول الله ، ولهذا مات رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، و مانص بخلافة عنه الى احد ولاعينه لعلمه ان فى امته من اخذ الخلافة عن ربه ، فيكون خليفة عن الله ، تعالى، ليوافقه فى الحكم المشروع ، فلما علم ذلك ، صلى الله عليه وسلم ، لم يحز الامر، فلله خلفاء فى خلقه، يأخذون من معدن الرسول والرسل ماأخذته الرسل ، عليهم السلام ، و يعرفون فضل المتقدم هناك ، لان الرسول قابل للزيادة ، و هذه الخليفة ، ليس بقابل للزيادة التى لو كان الرسول قبلها، فلايعطى من العلم و الحكمة فيما شرع الا ماشرع الرسول خاصة ، و هو فى الظاهر متبع غير مخالف ، بخلاف الرسل ، الاترى عيسى ، عليه السلام ، لما تخيلت اليهود انه لايزيد على موسى مثل ماقلناه فى الخلافة اليوم مع الرسول ، آمنوا به واقروا اى اثبتوه نبيا و اقروا بنبوته ، فلما زاد حكماً او نسخ حكماً كان قدقرره موسى ، لكون عيسى رسولاً ، لم يحتملوا ذلك، لانه خالف اعتقادهم فيه ، وجهلت اليهود الامر على ماهو عليه ، فطلبت قتله ، فكان من قصته ماأخبرنا الله ، تعالى ، عنه ، فى كتابه العزيز، عنه و عنهم ، فلما كان رسولاً قبل الزيادة ، اما بنقص حكم قدتقرر او زيادة حكم ، على ان النقص زيادة حكم بلاشك .

والخلافة اليوم ليس لها هذا المنصب ، و انما ينقص اويزيد على الشرع الذى قد تقررنا بالاجتهاد ، لاعلى الشرع الذى شوفه به محمد ، صلى الله عليه وسلم ، فقد يظهر من الخليفة مايخالف حديثاً مافى الحكم، فيتخيّل انه عن الاجتهاد ، وليس كذلك ، وانما هذا الامام لم يثبت عنده من جهة الكشف ذلك الخبر عن النبى، صلى الله عليه وسلم، ولو ثبت لحكم به، وان كان الطريق فيه العدل عن العدل ، فما هو معصوم من الوهم ، ولان النقل على المعنى ، فمثل هذا يقع من الخليفة اليوم ، وكذلك يقع من عيسى عليه السلام ، فانه اذا نزل يرفع كثيراً من شرع الاجتهاد المقرر ،

١ـ مع الموافقه (ع) .

فبيّن رفعه صورة الحق المشروع الذى كان عليه ، عليه‌السلام ، ولاسيما اذا تعارضت باحكام الائمة فى النازلة الواحدة ، فيعلم قطعاً انه لونزل وحى لنزل باحدالوجوه ، فذلك هوالحكم الالهى ، و ماعداه ، وان‌قرره الحق، فهو شرع تقرير لرفع الحرج عن هذه الامة و اتساع الحكم فيها .

يشير : «رضى‌الله عنه» الى ان‌الخلافة المنفردة عن‌النبوة التشريعية و رسالتها المنقطعين بخاتم‌الانبياء والرسل، عليهم‌السلام، ليس هذاالمنصب من‌الحكم ظاهراً من وجهين :

احدهما ــ ان‌الخلفاء من بنى‌العباس، خلفاء من تقدمهم من خلفاء رسول‌الله ، والحكم الذى كانوا يحكمون به غير مأخوذ عن‌الله، على ماكان يأخذه‌الرسول او الولى‌الخليفة، بل مأخوذ عن‌النقل اوباجتهاده، لاغير، فلوكان الخليفة منهم آخذاً خلافته عن‌الله وحكمه فيما يحكم به عن‌الله وكان له‌الحكم والسيف ظاهراً، لكان لـه هذاالمنصب الذى كنا بصدده كخلافة داود ومحمد وموسى، صلوات‌الله عليهم .

والثانى ــ فان‌الكمل من خلفاءالله من‌الاولياء، وان تحققوا بمقام الكمال و ارتقوا فى درجات الاكملية، فليس لهم منصب‌الخلافة ظاهراً بالسيف ولاالحكم بالقتل والابقاء على‌الاستقلال والاستبداد، وان‌كان كل منهم اماماً متبوعاً للعالمين، كافه، فيما تشترك فيه‌الكل وللخاصة‌فيما يخصهم وينفردون بخصوصيات‌ليس لغيرهم من الاولياء، ممن لم يتحققوا بدرجة الكمال والخلافة فيرى هذه‌الخليفة بعض‌الاحاديث المنقولة ثابت‌الاسناد فى‌الظاهر، عدلاً عن عدل الى رسول‌الله، صلى‌الله‌عليه‌وسلم، غيرثابت عنده، من طريق‌الكشف، فيما اخذ عن‌الله، فيحكم بخلافه ان امر بذلك او يسكت عنه ان امر بذلك كذلك اويبين‌الامر فيه، فيقول هذاالحديث ثابت ظاهر نقلاً، غير صحيح كشفاً وبالعكس، فيحكم بصحة مالم يصح فى‌النقل الظاهر .

وكيفية علمه بصحة ماصحح كشفاً وان لم يصح رواية وبالعكس، هوان‌الخليفة الكامل يحضر لتصحيح ذلك نقلاً فى‌الحضرة‌الالهية ويجتمع بالرسول، صلى‌الله عليه

وسلم، من حيث روحه فى برزخه او ينزل اليه روح الرسول اوالحق مع الرسول، فيأخذ الحكم عن الله، اويسال الرسول عن صحة الحديث وعدم ثبوته عنه، فيثبت ويصحح له الرسول ماصح ويعرض عما لم يصح، فيقول هذا صحيح كشفاً لانقلاء، و ذلك غير صحيح كشفاً الا فى النقل الظاهر، فهذا سر الخلاف الواقع من الخليفة اليوم، فلو كان مع الخلفاء من الاولياء الحكم بالهمم اوبغير الهمم من انفسهم بل امر بعض الاولياء المتصرفين فى العالم بالهمم، فيخدمون ويمتثلون امره وحكمه، فافهم .

قال : «رضى الله عنه» و اما قوله « عليه السلام» : اذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما ، هذا فى الخلافة الظاهرة التى لها السيف ، وان اتفقا ، فلابدّ من قتل احدهما ، بخلاف الخلافة المعنوية ، فانه لاقتل فيها.

يعنى : «رضى الله عنه» ان الخلافة الحقيقة المعنوية العطية الكمالية لايكون فى كل عصر الا لواحد، كما ان الله واحد، فكذلك خليفته الذى هو نائبه فى الكل واحد و لايأخذ الحكم الكلى الواحد عن الله الواحد الاحد، الا ذلك الواحد، اعنى كامل العصر .

قال : وانما جاء القتل فى الخلافة الظاهرة و ان لم يكن لذلك الخليفة هذا المقام ، اى الاخذ من الله، تعالى ،

قال: «رضى الله عنه» و هو خليفة رسول الله ان عدل، فمن حكم الاصل الذى به يخيّل وجود الهين ، «لوكان فيهما الهة الا الله لفسدتا»[1] وان اتفقا ، فنحن نعلم انهما لواختلفا تقديراً لنفذ حكم احدهما ، فالنافذ الحكم هو الاله على الحقيقة ، والذى لاينفذ حكمه ، ليس باله ، و من هيهنا يعلم ان كل حكم ينفذ اليوم فى العالم ، انه حكم الله، وان خالف الحكم المقرر فى الظاهر المسمى شرعاً، اذلاينفذ حكم الا لله فى نفس الامر ، لان الامر الواقع فى العالم ، انما هو على حكم المشية الالهية، لاعلى حكم الشرع المقرر وان كان تقريره من المشية، ولذلك نفذ تقريره خاصة ، فان المشية ليس لها الا التقرير لاالعمل بما جاء به .

١ــ س٢١ ى٢٢ .

یعنی : «رضی‌الله عنه» ان حکم‌الخلیفة فیما خالف‌الحکم المقرر فی‌الشرع اذا نفذ، علمنا ان نفوذه لیس الا بارادةالله ومشیته، اذلانفوذ الا لما ارادالله، لاماتقرر مما لانفوذ له، فلیس فی ذلك مشیةالتقریر النافذ ولاالعمل الغیرالنافذ، فان‌المشیة لیس لها الاالتقریر التخصیصی لاالعمل الاما تعلق به الارادة من‌العمل، فافهم، والذی ذکرفیما قبل، فانه یشیر «رضی‌الله عنه» الی ان‌الحکم بقتل آخرالخلفتین من اصل تقرر فی وحدةالله، تعالی، من قوله : «لوکان فیهما الهة الاالله لفسدتا»[1] وبیان ذلك علی نحو ما قرره‌الشیخ، «رضی‌الله عنه» هوانه لوکان الهان فی‌العالم، فاما ان یکونا الهین بالذات اوبما خرج عن ذاتیهما، لاجایزان یکون الهیتهما بما خرج عنهما لابالذات، فان غیرالکامل بالذات فی الهیته لایکون الهاً، وانکانا بالذات، فلایخلوا فی‌الایجاد والاعدام من ان یتفقا اویتخالفا، فان تخالفا، فلایقع ایجاد ولااعدام لتساوی تعادی احدالمقتضین الآخر فی احدالنقیضین لاقتضاء حکم احدهما الایجاد مثلاً واقتضاء حکم‌الآخر بنقصه ونقیضه، وانّاتفقا فاما ان ینفذ حکم احدهما فی الآخر اولم ینفذ، فان لم ینفذ فلا الهیة وان نفذ فالنا فذالحکم هوالله وحده لاغیر .

قال : «رضی‌الله‌عنه» فالمشیة سلطانها عظیم ، ولهذا جعلها ابوطالب عرش الذات .

یعنی : ذات‌الالوهیة لاذات‌الذات‌المطلقة، تبارکت وتعالت .

قال : «رضی‌الله‌عنه» لانها تقتضی لذاتهاالحکم[2] ، یعنی المشیة فلایقع فی‌الوجود شیء ولایرتفع ، خارجاً عن‌المشیة، فان الامر الالهی‌اذاخولف هنا بالمسمی معصیة ، فلیس الا لامر الواسطة لاالامر التکوینّی فماخالف الله احد قطّ فی جمیع مایفعله من‌حیث امر المشیة ، فوقعت المخالفة من حیث امر الواسطة ، فافهم .

یشیر : «رضی‌الله عنه» الی ان حقیقةالمشیة تقتضی‌الحکم لذاتها، لان‌المشیة

۱ــ س۲۱ ی۲۲ .

۲ــ لذاتها تقتضی‌الحکم (ع) .

اقتضاء والأقتضاء حكم بتخصيص ماعينه العلم لامر بالايجاد، فيقع ما تعلقت المشية بوقوعه اوباعدامه، فيكون كذلك، و ذلك بحسب تعين العلم وحكمه على مقتضى ما تعين المعلوم فى العلم وبموجبه، وقدعلمت فيما سلف ان الامر الالهى الذى لارادله وحكم الله الذى لامعقب لحكمه، وهو ما اقترنت به الارادة والمشية، فيقع ضرورة، لوقوع تعلق المشية بوقوعه وانلم يقترن المشية بوقوع العمل واقترنت بوقوع الامر، لم يقع العمل و وقع الامر، لاقتران المشية بوقوع الامر من الآمر به وعدم اقترانها بوقوع مقتضى الامر والعمل من هذا العامل المعين .

فاعلم هذا تعلم ان المسمى معصية ومخالفة، انما هما باعتبار امر المكلف و الشارع المتوسط، وليست من حيث نسبتها الى الله، فانه لامخالف لله فى امره الذى لاواسطة فيه، فلارادله، والله يقضى اذلامعقب لحكمه، هذا مقتضى الالوهة .

قال : «رضى الله عنه» و على الحقيقة فامر المشية انما يتوجه على ايجاد عين الفعل ، لاعلى من ظهر على يديه، فيستحيل الاان يكون، ولكن فى هذا المحل الخاص فوقتاً مسمى[٢] مخالفة لامر الله ووقتاً يسمى موافقة وطاعة لامر الله .

يعنى : فيمن وقع منه العمل بالطاعة بمعنى ان تعلق المشية والامر الارادى انما يكون بعين الفعل المأمور به، فيقع بموجبه، ولكن فى هذا العبد المعين المسمى مطيعاً موافقاً ويثاب عليه و ذلك فى ضمن تعلقها بعين فعله، واما بالنسبة الى المخالف عرفاً شرعياً، فما تعلقت المشية به ولابفعله، لان المشية ماتعلقت بعين الفعل فى هذا المحل المعين ولم يكن فى مقتضى حقيقته وعينه الثابتة فى العلم، ان يوجد منه هذا الفعل المأمور به، بل فى غيره لكون ذلك من مقتضى حقيقته، فافهم .

قال : «رضى الله عنه» و ينبعث لسان الحمد والذم على حسب مايكون على المخالفة لأمر الواسطة والموافقة لامر الاراده.

قال : «رضى الله عنه» و لما كان الامر فى نفسه على ماقررناه لذلك كا[٣] مآل الخلق الى السعادة على اختلاف انواعها ، فعبّر عن هذا المقام

١ــ كان خ فصوص .

٣ــ كان (ع).

بان الرحمة وسعت كل‌شيء وانها سبقت الغضب الالهى ، و السابق متقدم فاذالحقه هذا الذى حكم عليه المتأخر حكم عليه المتقدم ، فنالته الرحمة اذلم يكن غيرها سبق .

يعنى : كانت الرحمة هى السابقة بالنص الالهى، فنالت الكل، فالكل مرحوم ومآل الكل الى الرحمة .

ثمّ اعلم : ان الشيخ نبه على برهان عال عظيم على زوال الشقاء وعموم السعادة فى الدنيا والآخرة اخرا و ذلك ان المقتضى لعموم السعادة بالرحمة و زوال الشقاوة بها كذلك سالم، وهوسبق الرحمة الغضب، فلايلحقها الغضب والا لم يكن سابقاً، فاذا لحق المغضوب عليه الرحمة السابقة لكونها فى الغاية و وقعت، لم يبق للغضب المسبوق فيه حكم .

وايضاً لان عين المغضوب من كونه شيئاً يجب ان يكون مرحوماً فان رحمته وسعت كل شيء، ولم يقل سبقت رحمتى عين المغضوب، فاعيان الاشياء مرحومة لكونها موجودة فلاتلحقها الغضب، لانها لحقت الرحمة ولحقتها الرحمة التى وسعت والرحمة التى سبقت الغضب وبعداللحوق، فالرحمة تحكم بمقتضاها لابمقتضى نقيضها، وهوالغضب، فيعم الرحمة جميع الحقايق .

قال : «رضى‌الله‌عنه» فهذا معنى سبقت رحمته غضبه لتحكم على من وصل[1] اليها، فانها فى الغاية ووقعت[2][3]، والكل سالك الى الغاية، فلابدّ[4] من الوصول الى الرحمة ومفارقة الغضب، فيكون الحكم لها فى كل واصل اليها بحسب مايعطيه حال الواصل[5] اليها .

قال العبد : هذا برهان ظاهر .

قال : «رضى‌الله‌عنه» :

فمن كان ذافهم يشاهد ماقلنا وان لم‌يكن فهم فيأخذه عنّا

١ــ ماوصل اليها ــ ع. ٢ــ فى الغاية فقفت . خ. فصوص. ٣ــ ووقفت، ع
٤ــ فلا بد من الوصول اليها ــ ع. ٥ــ الوصول. خ ــ فصوص.

وما ثمّ الا ماذكرناه فاعتمد عليه وكن بالحال فيه كما كنّا
فمنه الينا ماتلونا عليكم و منّا اليكم ما[1] هبناكم منا

يعنى : «رضى الله عنه» ماقلناه لكم وارد الينا من الحق، وقد وهبناكم فلكم منا ذلك وليس ذلك وارد من الحق اليكم، بل منا الا ماشاءالله العزيز الحكيم .

قال : «رضى الله عنه» و اما تليين الحديد، فقلوب قاسية يلينها الزجر والوعيد تليين النار الحديد ، و انما الصعب قلوب اشدّ قساوة من الحجارة[2] تكسرها وتكلسها النار[3] .

يعنى : «رضى الله عنه» ان الحجارة ليس فيها قبول التليين، فانها للكسر او للتكليس .

قال : «رضى الله عنه» و ما اَلانَ له الحديد الا لعمل الدروع الواقية تنبيهاً من الله ان لايتقى الشيء الانفسه[4]، فان الدروع يتقى بها السنان والسيف والسكين والنصل، فاتقيت الحديد بالحديد، فجاء الشرع المحمدى باعوذبك منك ، فافهم ، فهذا روح تليين الحديد[5] .

يشير : «رضى الله عنه» الى ان صورة تليين الحديد على يد داود والعمل الدروع وصورة ماكان الله اعطاه من قوة تليينه لقلب من يسمع كلامه ومزاميره، ومن جملة ذلك ترجيع الجبال والطير، لقوة تأثيره ولذة الحانه فى الجماد والنبات والحيوان والانسان، فتليين القلوب روح تليين الحديد، لان فى الحديد قابلية للين كما فى قلوب المؤمنين قابلية الانقياد والطاعة لكلامه وحكمه، فان من ليس فيه قابلية الزجر والوعيد والوعد والتشويق، فهو فى مرتبة اشد قساوة من الحجارة، فان «من الحجارة ما يتفجر منه الانهار[6] وان منها لما يهبط من خشية الله»، ومنها مالم يكن قابلاً للين، فالنار اولى بها حتى تكسرها وتكلسها، حتى يلحق بالتراب، فافهم .

١ــ وهبناكم. خ فصوص. ٢ــ فان الحجارة (ع) . ٣ــ ولاتلينها النار (ع) .
٤ــ بنفسه. خ فصوص . ٥ــ فهو المنتقم الرحيم والله الموفق (ع) .
٦ــ س٢ ى٧٠ وان من الحجارة لما يتفجر الآية .

فصّ حکمة نفسیة فی کلمة یونسیة

انما اضیفت الحکمة النفسیة الی الکلمة الیونسیة، لما نفس الله بنفسه الرحمانی عنه کربه التی البت علیه من قبل قومه واهله واولاده، من جهة انه کان من المدحضین، فالتقمه الحوت وهو ملیم»[1] فلما سبح واعترف واستغفر، فنادی : ان لااله الا انت ، سبحانك انی کنت من الظالمین، فنفس الله عنه کربه و وهبه اهله وسریه، قال، تعالی، «فنجیناه من الغم وکذلك ننجی المؤمنین»[2] .

و وجدت بخط الشیخ المصنف «رضی الله عنه» مقیداً بفتح الفاء فی النفس فصححنا النسخ به، وکان عندنا بسکون الفاء، وقد شرح شیخنا الامام الاکمل ابو المعالی، صدرالدین محیی الاسلام والمسلمین، محمدبن اسحاق بن محمد فی فك الختوم له، علی انها حکمة نفسیة علی ما سنشرح ذلك ان شاءالله، والوجهان فیها موجهان .

قال : «رضی الله عنه» اعلم ان هذه النشأة الانسانیة بکمالها روحاً و جسماً و نفساً، خلقها الله علی صورته ، فلایتولی حلّ نظامها الا من خلقها اما بیده ، و لیس الا ذلك ، او بامره .

قال العبد : قدتقدم فی شرح الفص الآدمی، سرقوله : خلق الله آدم علی صورته، وانه ساری الحکم فی اولاد آدم و ذریته، فان المراد منه النوع فلما کان الانسان علی الصورة الالهیة، فلایجوز ان یتولی حل نظامها الا الله فان قبض الارواح والانفس، علی اختلاف ضروبها من قبضها بملك الموت اوبالقتل والهدم وغیر ذلك، فان الامر یرجع فی کل ذلك الی الله، کما قال : «الله یتوفی الانفس»[3] ای یستوفی اخذها «حین موتها والتی لم تمت فی منامها»[4]، ای یأخذها فی نومها، والاسباب الموضوعة لذلك، کلها فی قبضة الله وبیده وقوله اوبامره، اشارة الی الحکم الشرعی بالقصاص ومن تولاها

۱ــ س۳۷ ی۱۴۲ .
۲ــ س۲۱ ی۸۸ .
۳ــ س۳۹ ی۴۳ .
۴ــ س۳۹ ی۴۳ .

بغير امر الله، يعنى ظلماً، فقد ظلم وتعدى حدالله فيهاوسعى فى خراب ماامرالله بعمارته.

قال : «رضى الله عنه» اعلم : ان الشفقة على عبادالله احق بالرعاية من الغيرة فى الله .

يعنى الابقاء على النفوس المستحقة للقتل شرعاً، والكفار وغيرهم، مع ماورد التحريض فى الشرع على العز وشفقة عليها ، احق بالرعاية من الغيرة فى الله الموجبة للقتل، فان فى القتل هدم بنيان الرب، وهو الانسان، وفى الابقاء والشفقة على النفوس، وان كانت كافرة ، قد يوجب استمالة الكافر على الدين كما شوهد هذا فى كثير ، ولاسيما اذا ابقى عليه بنية ذلك، فان الله يثنيه على ذلك ولايؤاخذه على عدم الغيرة فيه

والغيرة نسبة لااصل لها فى الحقايق الثبوتية، فانها من الغيرية وبانتفائها فى حقيقة الامر تنتفى الغيرة تحقيقاً لاحمية عصبية عصبية .

قال : «رضى الله عنه» اراد داود بنيان بيت المقدس فبناه مراراً فكلما فرغ منه تهدم، فشكا الى[1] الله ، فاوحى الله اليه ان بيتى هذا ، لايقوم على يدى من سفك الدماء ، فقال داود : يارب الم يكن ذلك فى سبيلك ؛ فقال: بلى، ولكنّهم ليسوا بعبادى[2]؟ فقال: يارب فاجعل بنيانه على يدى من هو منّى ، فاوحى الله اليه : ان ابنك سليمان يبنيه ، والغرض من هذا الحكاية، مراعاة هذه النشأة الانسانية ، و ان اقامتها اولى من هدمها ، الاترى عدوالله الذين قد فرض الله فيهم الجزية والصلح ، ابقاء عليهم ، قال : «وان جنحوا للسلم فاجنح لها و توكّل على الله»[3]، الا ترى من وجب عليه القصاص كيف شرع لولىّ الدم اخذ الفدية اوالعفو ، فان ابى فحينئذ يقتل ، الاتراه اذاكان اولياء الدم جماعة ، فرضى واحد بالدية اوعفا، و باقى الاولياء لايريدون الا القتل ، كيف يراعى من عفا و يرجّح على من لم يعف ، فلايقتل قصاصاً ، الاتراه ، عليه السلام ، يقول فى صاحب النسعة:

١ــ ذالك الى الله ــ ع. ٢ــ اليسو بعبادى ــ ع. ٣ــ س ٨ ى ٦٣

ان‌قتله‌كان مثله ، الاتراه تعالى ، يقول : «وجزاء سيئة سيئة مثلها»[١]، فجعل القصاص سيئة ، اى، يسوء ذلك الفعل ، مع كونه مشروعاً، «فمن‌عفا واصلح فاجره على‌الله»[٢]، لانه على صورته ، فمن عفاعنه، ولم يقتله ، فاجره على من هوعلى صورته ، لانه احق به ، اذانشئه له ، وماظهر بالاسم الظاهر ، الا بوجوده .

قال العبد: هذه الاستدلالات و الحجج على‌رجحان العفو والابقاء على‌النفوس الانسانية على قتلها ، كلها صحيحة واضحة رجيحة ، والسّرماذكر من قبل ، فتذكر ، وكذلك فى انه انمايسمّى بالاسم الظاهر بوجود الانسان و انه على صورته ، فتذكّر و تدبّر .

و اما صاحب النسعة ، فانه ولى دم لمقتول وجدوليّه عند القاتل نسعة للمقتول ، و النسعة حيل عريض‌كالحزام ، وقديكون من السير اوالقد ، فاخذه بدم من‌هووليّه، فامر له بالقصاص و قتل ذلك القاتل ، فلما قصد ولى الدم قتله ، قال ، صلى‌الله عليه وسلم : ان‌قتله‌كان مثله ، يعنى فى‌الظلم ، وان‌كلاً منهما قدهدم بنيان‌الرّب .

قال : «رضى‌الله‌عنه» فمن رعاه[٣] يعنى الانسان انما يراعى[٤] الحق وما يذم الانسان لعينه ، وانما يذم الفعل[٥]، وفعله ليس عينه وكلامنا فى‌عينه ولافعل الالله ، ومع هذا ماذمّ عنها ماذم و ماحمد منها ماحمد.

اى من عين الانسان ، اذا اضيف اليها الفعل ، فانه يذم و يحمد .

قال : «رضى‌الله‌عنه» ولسان الذم على جهة الغرض مذموم عندالله‌فلا مذموم الا ماذمه الشرع ، فان ذم‌الشرع لحكمة يعلمها الله او من اعلمه‌الله، كما شرع القصاص للمصلحة ابقاءً لهذاالنوع وارداعاً للمتعدى حدود

١و٢ـ س٤٢ ى٣٨ .
٣ـ راعاه. خ فصوص.
٤ـ س٣٨ ى٤١ .
٥ـ منه (ع) .

الله فيه ، «ولكم فى القصاص حياة يا اولى الالباب»[1] وهم اهل لبّ الشىء الذين عثروا على سرّ النواميس الالهية و الحكمية .

و اذا علمت : ان الله راعى هذه النشأة واقامها ، فانت اولى بمراعاتها اذلك بذلك السعادة ، فانه مادام الانسان حيّاً ، يرجى له تحصيل صفة الكمال الذى خلق له ، ومن سعى فى هدمه ، فقد سعى فى منع وصوله لما خلق له ، وما احسن ماقال رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، الا انبئكم بما هو خير لكم وافضل من ان تلقوا عدوكم فتضربوا رقابهم ، و يضربوا رقابكم؟ ذكر الله .

قال العبد : والسّر فى ذلك ان الغزو والقتال فى سبيل الله ، انما شرع لاعلاء كلمة الله و ذكره ، ان كانت الدولة للمسلمين والغلبة للمجاهدين و ان لم يكن كذلك وكان بالعكس ، فان فيه نقصان عبيد الذاكرين له المقتولين فى سبيل و تفويت لعلة الغائية ، فذكر الله مع الامن عن المحذور و هو الفتنة و قتل اولياء الله ، افضل من الجهاد الظاهر ، و ان كان المقتول فى سبيل على اجر تام ، فذلك حظه بهدم ابنية الرحمان فى صورة الانسان ، فاعلم ذلك .

قال : «رضى الله عنه» وذلك انه لا يعلم قدر هذه النشأة الانسانية الا من ذكر الله الذكر المطلوب منه ، فانه ، تعالى ، جليس من ذكره ، والجليس مشهود للذاكر ، و متى لم يشاهد الذاكر الحق الذى من[2] جليسه ، فليس بذاكر فان ذكر الله سار فى جميع العبد ، لا من ذكره بلسانه خاصة ، فان الحق لا يكون فى ذلك الوقت الا جليس اللسان خاصة ، فيراه اللسان من حيث لا يراه الانسان ، بما هو راء وهو البصر .

قال العبد : اذا داوم على ذكر الله ، بلسانه مع نفى الخواطر و مراقبة الله بحيث يكون لسانه متلفظاً بكلمة الذكر وقلبه يكون حاضراً مع المذكور و عقله متعقلاً

١ـ س٢ ى١٧٥ ٢ـ هود ـ ع.

لمعنی الذکر ، وفی قوة خیاله تخیّل صورة الذکـر ، علی تووده و وقار و خضوع وخشوع ، فانه یوشك ان یتحد ، اذکان الاعضاء و الجوارح الخصیصة بها مع الذاکر الذی یداوم علیه ، و یفنی الذاکـر عن کل شئ و عن الذکر بالمذکور وفی المذکور، فیحییـه الله حیاة طیبة نوریة ، یرزقه فیها العیش مع الله وبالله لله فی الله ، مشاهداً فی کل مایشهداایاه ، و هذا حال الکمل المقربین الذین هم خواص الله رزقنا الله وایاکم لزوم هذا الذکر والدؤوب علیه ، انه قدیر .

قال : «رضی الله عنه» فافهم هذا السّر فی ذکر الغافلین ، فالذاکر من الغافل حاضر بلاشك ، والمذکور جلیسه ، فهو یشهد ، و الغافل من حیث غفلته لیس بذاکر ، فما هو جلیس الغافل ، فان الانسان کثیر ماهو احدی العین ، و الحق احدی العین کثیر بالاسماء الالهیة ، کما ان الانسان کثیر بالاجزاء ، ومایلزم من ذکر جزء ماذکر جزء آخر ، فالحق جلیس ذلـك الجزء الذاکر منـه، و الآخر متصف بالغفلة عن الذکر ، ولابد ان یکون فی الانسان جزء یذکر به ، فیکون الحق جلیس ذلك الجزء ، فیحفظ باقی الاجزاء بالعنایة .

یعنی المجالسة التمثیلیة ، فانه یعتقد کونه جلیس الذاکر ، وحیث اشتغل الجزء الذاکر بالحق فهو جلیسه ، وکذلك شهوده للحق انما یکون بحسبه لابحسب غیره من الاجزاء فلایکون شهود اللسان و مجالسته للحق ، کشهود القلب و مجالسته،ولا کشهود العقـل و مجالسته ، فاذا خشع العبد فی ذکـر کل الخشوع و خنع لربه کـل الخنوع ، و سری ذلك فی اجزائه کلها ، فکله اذن جلیس الله والحق جلیسه ، بشهادة الرسول .

قال : «رضی الله عنه» و مایتولی الحق هدم هذه النشأة بالمسمی موتاً ولیس باعدام ، و انما هو تفریق ، فیأخذه الیه ، ولیس المراد الا ان یأخذه الحق الیه ، «والیه یرجع الامر کله»[1] فاذا اخذه الیه ، سوی لـه مرکباً

۱ـ س ۱۱ ی ۱۲۳ .

غير هذا المركب ، من جنس الدار التى ينقل اليهـا ، وهى دار البقاء لوجود الاعتدال ، فلايموت ابداً.

قال العبد : اعلم : ان الموت عبارة عن افتراق جوهرك اللطيف و هو روحك، عن جوهرك الكثيف ، فاذا اقترنت هذه الهيئة الاجتماعية التعينية ، فان الله يتولى اخذ حقايقها المفرقة بعضها عن البعض و حفظهـا فى موطن من مواطن الحضـرات الوجودية يسمى البرزخ ، ثم يتولى كذلك جمعها فى موطن آخر ، كما يشاء .

و انما افترقت اجزاؤها النورية اللطيفة الروحانية ، عن اجزائها المظلمة الكثيفة الجسمانية ، لغلبة ما به الامتياز و المباينة بينها ، فانها كانت بالتضمن والالتزام ، اعنى هذه الهيئة الاجتماعية بين حقايق الروح وحقايق الجسم فى ضمن اللطيف الواحدانى من الكثرة المعنوية التى هى قواه و حقايقه و خصايصه ، فناسب الجزء الكثير منه، وهو الجسم الكثيف من حيث احدية الكثرة التى له ، اعنى الجسم ، فجمع الله بينهما بهذه المناسبة الصحيحة و غيرها مما فى تفصيله تطويل ، فكانت بينهما هذه الهيئة الاجتماعية بتضمن كل واحد منهما ماينا سب الآخر ، و يصلح ان يكون متمماً لكمالاته، وكـان الجزء الكثيف المـركب و هو مركب اللطيف البسيط متحصـلاً من عناصر متضادة متباينة من وجوه و متشاكلة متشاركة من وجوه ، فجمـع الله بينهما بتغليب ما به المشاركة و الاتحاد على ما به المباينة والامتياز ، فلما بلغت احكام ما به المناسبة و المشاركة غاياتها ، وانتهت الى نهاياتها ، غلبت ما به المباينة عليها ، فافترقت لطايفها عن كثايفها ، ثم الروح اللطيف ايضاً و ان كان بسيطاً فهو ايضاً هيئة اجتماعية نورانية من حقايق اللاهوت على وجه لايقبل الانفكاك ، فبقيت على بقائها الذاتى الالهـى ، وقداتاها الله قوتين هما لها ذاتيتان ، قوة عمليّة ، بها يقوى على عمل الصور ، فصور الله بتلك القوة لـلروح مركباً من المتباينات والمتنافيات و المتضـادات ، بل مركباً روحانيّاً مناسباً للروح من اكثر الوجوه ، فركبه فى ذلك المركب الروحانى فتصوّر الروح فيه و تمثل فى تمثال برزخى من مـلكوت السموت و مافوقها التى يناسب

الروح المفارق هيكله النقلى من الافلاك ، انكان ممن يفتح له ابواب السماء، والا فالامر فيها يعود الى العودات و التعلقات بالصور المناسبة ، لقوى ذلك الروح و حقايقه و صفاته الراسخة فيه و احواله و خلايقه مدة اقامته فى الحياة الدنيا من المولدات العنصرية الى ان يساعده سعادة الطالع الالهى الاسمائى الذى هو طالع طالعه المولدى العرفى ، و يحصل اجتماعات و اتصالات بين الانوار الاسمائية الالهية ، فيقدر له كمال الرقى و يفتح له ابواب السماء بمفتاح الامر ، فاذا سوى الله للروح المفارق هيكلاً روحانياً نورياً وناسبت الهيئة الثانية الروحانية ، لهيئة الروح النورانية وطابقها، جمع الله بينهما جمعاً لايقبل الانفكاك والانفصال والاختلال بوجود الاعتدال المقتضى لدوام الانفصال ، والله الموفق .

قال : «رضى الله عنه»[1] واما اهل النار، فمالهم الى النعيم، ولكن فى النار اذلابدلصورة النار بعد انتهاء مدة العذاب[2] انيكون برداً و سلاماً على من فيها، و هذا نعميهم ، فنعيم اهل النار، بعد استيفاء الحقوق، نعيم خليل الله حين القى فى النار ، فانه ، عليه السلام ، تعذب برؤيتها و بماتعود فى علمه و تقرر من انها صورة تولم من جاورها من الحيوان و ماعلم مرادالله فيها و منها فى حقه . يعنى عندالالقاء و قبله .

قال : «رضى الله عنه» و بعد وجود هذه الآلام ، وجد برداً وسلاماً مع شهود صورة اللونيّة فى حقه و هى نار فى عيون الناس فالشىء الواحد يتنوع فى عيون الناظرين هكذا هو التجلى الالهى فان شئت قلت : ان الله تجلى مثل هذاالامر ، وانشئت قلت : ان العالم فى النظر اليه و فيه مثل الحق فى التجلى ، فيتنوع فى الناظر بحسب مزاج الناظر .

يعنى : رضى الله عنه» المزاج الروحانى الذى للناظر صاحب الكشف والشهود لامزاجه الجسمانى ، وانكان له مدخل من وجه ما، لامن جميع الوجوه .

قال: «رضى الله عنه» اويتنوع الناظر لتنوع التجلى ، وكل هذاسائغ فى الحقايق .

١ــ اى لانفرق اجزائه (ع) .

٢ــ العقاب (ع) .

قال العبد : يشير : «رضى الله عنه» الى اختلاف التجلى باختلاف مزاج الناظر الى ان ظهور كل ظاهر فى كل مظهر ، انما يكون بحسب المظهر ان كان الناظر من شأنه، ان يكون له حسب معيّن اولم يكن اذا كان المظهر من شأنه ان لا يكون له حسب معيّن، ولابدّ ، والا فبحسب الظاهر و الناظر ، و اما تنوع مزاج الناظر بحسب التجلى ، فهو من حيث مزاج الناظر القلبى ، ان القلب تتقلب مع التجلى فى العبد الكامل ، فانه مقلب القلوب ، وفى غيره على غير ذلك، فاذكر ، فقد ذكر مراراً، والوجهان سايغان شايعان ، فلاتتحيّر ، فليس اختلاف الاحكام الا باختلاف الوجوه بحسب الحاكم و المحكوم عليه و المحكوم به .

قال : «رضى الله عنه» ولوان الميت والمقتول اى ميت كان اواى مقتول كان ، اذامات او قتل لايرجع الى الله لم يقض الله بموت احدولم يشرع قتله ، فالكل فى قبضته ولافقدان فى حقه ، فشرع القتل وحكم بالموت ، لعلمه ان عبده لايفوته ، فهو راجع اليه .

يشير : «رضى الله عنه» الى ان العبد المربوب وجوداً و علماً ، ان بطن العبد عن ربوبية الرب الظاهر بالموت اوالقتل، فقد تولاه حين توفاه الرب القابض الباطن، فاذااخذ حفظه فى نشأة و موطن و مقام كالدنيا ، نقله الى نشأة اخرى و موطن و حالة اخرى و تجلّ اعلى و اجل و اولى ، بالنسبة اليه من الاولى ، فهو بقبضه اليه عن ظهور و تجلّ و تبسط فى نور و تجل آخر فى شأن اعلى و فضاء اضوى و بورده مورداً اعذب و احلى فله الحمد ابداً دائماً فى الآخرة والاولى .

قال : «رضى الله عنه» على ان فى قوله : «واليه يرجع الامر كله»[1] اى فيه يقع «التصرف فصوص وهو» المتصرَّف ، فما خرج عنه شىء لم يكن عينه بل هويته عين ذلك الشىء وهو الذى يعطيه الكشف فى قوله : واليه يرجع الامر كله .

١ـ س ١١ ى ١٢٣ .

قال العبد : والبرهان الكشفى على ان الحق بهويته عين كل شئ ، ان الامر الموجود المشهود فى العالم اما نقوش وصور واشكال و هيآت و تعيّنات وجودية. واما وجود حق ظاهر متعين فيما ذكر كذلك والوجود واحد هو فيه عينه لاغيره ولاهو امر زائد على حقيقته ، تعالى عن ذلك ، علواً كبيراً ، والصور والهيآت والنقوش و الكثرات ، مع انها لاتحقق لها فى اعيانها الا بالوجود الحق الظاهر بها عايدة الى حقايق الاشياء وصور معلومياتها فى العلم و هو شئونه واحواله و نسبه الذاتيّة و الذاتيات عين الذات ، غير زائدة عليها فى حقيقتها الا علماً لاوجوداً ، فما ثم الاهو و انا وهو فى انا انا وانا فى هوهو ، كماقلنا : نحن فيه هواعرفنابه و هو فينا نحن فافهم ماقول .

فصّ حكمة غيبية فى كلمة ايوبية

لماكانت احواله ، عليه السلام ، فى زمان الابتلاء و قبله و بعده ، غيبية ، اسندن هذه الحكمة الغيبية الى الكلمة الايوبية ، اما قبل زمان الابتلاء ، فكان الله قداعطاه من غيبه بلاكسبه من الملك والمال والدنيا والبنين والحدم و الخول مالم تحصلها بكسبه ، وكان يصعد له من الاعمال الزاكية ، مثل مايصعد من اهل الارض او اوفى ، فغار عليه ابليس و بنوه وقصده بالاذية هو وذووه ، وكانوا يستكبرون بعمل ويستكثم دونه ، وكان الله ، تعالى ، يشكره ، فى الملاء الاعلى و يذكره ، فقال ابليس : مع هذه المواهب والنعماء والآلاء التى انعم الله بها عليه ، اعماله قليلة ، فلوكان فى حال الابتلا والفقر صبرولم يجزع ، لكان مايأتى من الاعمال ، اعظم قدراً واعلى مكانة ، فاذن له فى اختباره وابتلائه ، والقصة مشهورة فى بلائه ، فسلط الشيطان على ماتمنّى ، فغارت العيون وانقطعت الانهار و خربت الديار و يبست الاشجار والثمار وهلكت مواشيه و مات اثناعشر من بنيه وهجره جلّ اهله و ذويه ، كل هذا ابتلاء غيبىّ من غير سبب معهود و موجب مشهود ، فى مدة يسيرة ، وبعد غيبته عن اهله و ماله ، مسّه الشيطان بضرّ فى نفسه ، فظهرت من غيوب جسمه الآلام والاسقام ، و تولد

الدود فی جسمه و غیوب اعضائه و اجزائه ، فصبر لما عرف السّر ، ولم یجزع ولم یقطع الذکر والشکر ، متلقیًا بحسن الشکر و الصبر ، وهذا الامر الامر ولم یشك الی غیرالله ، الی انقضاء مدة الابتلاء ، فلما بلغ الابتلاء غایته وتناهی الضر نهایته ولم ینقص ایوب ، علیه السلام ، من اذکاره وشکوره و حضوره ، و لم یظهر الشکوی و الجزع ، فتمت حجة الله علی اللعین و علی غیره من الشیاطین ، فتجلی من غیبه ربّه تجلیاً فذکر لربه ما اظهر الشیطان فی حاله امراً فریًا مما لم یکن به حریاً ، فازال الله عنه الآلام والاسقام ، وکشف ما به من ضرّ ووهبه اهله و مثلهم معهم ، رحمة اظهرها له من غیب الامر واظهره ، ایضاً عن غیب الارض مغتسلاً بارداً وشراباً عرفه فی ذلك حقیقة السّر ، فبهذه العجائب الغیبیة اسندت هذه الحکمة الی هذه الکلمة .

قال : «رضی الله عنه» اعلم : ان سرّ الحیاة سری فی الماء ، فهو اصل العناصر و الارکان ، ولذلك جعل الله من الماء کل شیء حی وما ثم شیء الا وهو حی فانه ما ثم شیئی الا وهو یسبح بحمده ای بحمد الله ، ولکن لا نفقه تسبیحه الا بکشف الهی ولا یسبح الا حی و کل شیء الماء اصله حی .

قال العبد : الاختلاف المذکور بین حکماء الرسوم فی وجود الارکان والعناصر ، قد عرف فی کتبهم ، وهو مشهور ، ومن حیث النظر العقلی الصحیح لا یترجح احد اقوالهم علی الآخر الا بالاقناعیات ، فظاهر النظر العقلی و مقتضی التحقیق الکشفی الالهی ان الاثنین من الاربعة فی اصل الطبیعة اصلان ، والآخران منفعلان عنهما ، فالاصلان هما الحرارة والبرودة ، وانفعلت عنهما الیبوسة والرطوبة ، کما ان الاسم الظاهر والاسم الباطن ، اصلان فی الاسماء الذاتیة ، وانفعل عنهما الفعل والانفعال ، فصار کل من الاصلین ، فاعلاً فی الآخر منفعلاً عنه ، فان الظاهر مجلی الباطن وانفعل عنهما الاول والآخر ، وکذلك الاسماء الالهیة ، ان الحیاة والعلم اصلان ، والارادة والقدرة تابعان لهما ، کما علمت ، وهذا فی الاصول والطبیعة ، وعلی هذا یجب ان

يتكوّن النار من الحرارة واليبوسة ويتكوّن الماء من البرودة والرطوبة ، والارض من اليبوسة والبرودة ، والهواء من الحرارة والرطوبة ، هذا رأيى .

وقيل : ان كل ركن منها اصل فى نفسه وسايرها غير متولد عن واحد منها .

وقيل ايضاً ان كل ركن منها اصل و يتكون الباقى من ذلك الاصل، فان النار يمكن ان يكون اصلاً للباقى ، وكذلك كل واحد منها .

و هذا اقوال اربعة ذهب الى كل قول منها قوم .

ويقال ايضاً ان الاركان مركبة من صور الطبايع و هيولاها والطبيعة حقيقة كلية هى عين الكل ، فيجب ان يكون تكون كل منها عن المجموع .

ويعضد هذا الرأى مشرب التحقيق ، وان كل شئ فيه كل شئ ، وهى من الاصول المقررة فى طور التحقيق والكشف ، وقد سبق لنا فى هذا الكتاب ما فيه مقنع من هذه المباحث ، ولكن الشيخ «رضى الله عنه» جعل الماء اصل الاركان كلها لما صحّ كشفاً ان العرش الالهى وهو محل استوائه ، احدية جمع الحياة والعلم والوجود ، كان على الماء قبل وجود الارض والسماء ، فالماء عرش العرش ، والحياه اذا تمثلت او تجسدت ، ظهرت بصورة الماء، وهو ذلك الماء الذى كان عليه العرش .

وايضاً على ماقررنا فى مواضع كثيرة من هذا الكتاب ان الطبيعة ظاهرية احدية جمع الألوهة والالوهية حقيقتها، واركان الالهية اربعة حقايق الحياة، وهى كمال الوجود والعلم والارادة والقدرة، والحياة شرط فى وجود ماعداها وعليها تبتنى هذه الاركان، فمن هذه الحقيقة الكشفية الاصلية يتحقق ايضاً ان الماء اصل الاركان ، فانه صورة الحياة ، ولهذا سرى سرّ الحياة فى الماء .

قال : «رضى الله عنه» الاترى العرش كيف كان على الماء ، لانه منه متكون .

يشير : «رضى الله عنه» الى ان العرش الجسمانى الذى هو على فلك الافلاك الاطلس، فان حقيقة الجسم كان فى بدء الايجاد مثل الجوهرة او الدرة ، فنظر الله.

بتجليه الحبى الايجادى ، فذابت حياء و تحللت اجزاؤها ماء فكان عرشه على ذلك الماء ، قبل وجود الارض والسماء .

ولايتوهم ان هذه الدرة اوالجوهر هى حقيقة الجسم وجوهرته ، تكونت من الهيولى الرابعة التى هى الهيولى الاولى فى صورة احدية جمعية اجمالية اندمجت فيه حقيقة الاجسام كلها ، كالاكرة الكلية الكبيرة المصمتة فتجلى لها الرحمان ، فذابت اى تفصلت ولاحت عليها انوار سبحات وجه الرحمان فحللتها تحليلاً بخارياً دخانياً بعد ماكان التحليل فى اشراق التجلى الاول مادياً[1] ، فيكون فلك الافلاك الاطلس والعرش عليه من ذلك التحليل البخارى الاحدى الجمعى الكمالى ، فغمر الخلاء بوجوده جسماً طبيعياً كلياً احاطياً ملاء فضاء الخلاء المقدر فى مرتبة الامكان ، فصلح هذا الفلك المحيط العرشى ان يكون عرشاً للرحمان المحيط بنور وجدى وتجليه من خزائن وجوده ، احاط بالموجودات كلها ، فلما الح التجلى باشراق على ذلك الجوهر المحلول المائى وتحكمت فى اجزاء بحره المسجور حرارة التجلى ، فدخنت الجوهرة المحلولة كما قلنا بخاراً احدياً جمعياً احاطياً ، واحاط بمركز الجوهر الاصل فى انها مراتب البُعد ، فاحاط بالماء المذكور وطغاكما اشار اليه الشيخ .

قال : «رضى الله عنه»[2] فهو يحفظه من تحته اى الماء كما ان الانسان خلقه الله عبداً فتكبَّر على ربه وعلا عليه ، و هو سبحانه ، تعالى ، مع هذا يحفظه من تحته ، بالنظر الى علو هذا العبد الجاهل بربّه[3] .

يشير : «رضى الله عنه» الى ان العبد صورة تعيّن للوجود الحق المتجلى عليه والمتولى لايجاده ، ثم التعين لابد ان يعلو على المتعين به وهو الوجود الحق ، فهو مستور بالتعين العبدائى ، ولولا حفظ الوجود الحق المتعين به و فيه ، لانعدم اذ لاتحقق للتعين بدون المتعين ، فانه بلاهو ، هالك ، فالحق يحفظ العبد من تحته .

١ـ مساوياً . خ. ٢ـ فطفى عليه (ع) . ٣ـ بنفسه (ع) .

و هو قوله : عليه‌السلام ، لودليتم بحبل لهبط على الله ، فاشار الى ان نسبةالتحت[١] كنسبة الفوق فى‌قوله تعالى : «يخافون ربهم من فوقهم»[٢]، وقوله : «وهوالقاهر فوق عباده»[٣]، فله الفوق‌والتحت ، ولهذا ماظهرت الجهات الستّ الا بالنسبة الى الانسان ، و هو على صورة الرحمان .

يعنى : لماكانت‌نسبة الفوق والتحت اليه سواء ، بحفظه لعبده من تحته ماينافى فوقيّته ، فانه باحاطته فوقه و تحته .

وقال : «رضى‌الله‌عنه» ولامطعم الا الله و قدقال فى‌حق طائفة «ولو انهم اقاموا التورية و الانجيل»[٤] ثمّ نكر و عمم ، فقال «ومااانزل اليهم من ربهم» فدخل‌فى‌قوله : وما انزل اليهم من‌ربهم ، كل حكم منزل[٥] اوملهم ، «لاكلوا من فوقهم» و هوالمطعم من‌الفوقية التى نسبت اليه «ومن‌تحت‌ارجلهم» و هوالمطعم من التحتية التى نسبها الى نفسه على لسان رسوله‌المترجم عنه ، عليه‌السلام ، ولولم‌يكن العرش على الماء ماانحفظ وجوده فانه فى‌الحياة ينحفظ وجود الحى ، الاترى الحى اذا مات‌الموت العرفى انحلت‌اجزاء نظامه وينعدم قواه عن‌ذلك‌النظم‌الخاص.

يعنى : «رضى‌الله‌عنه» اذاعدم الحى الحياة التى الماء صورته انحلت اجزاء نظامه ، و ذلك لان الحرارة العزيزية التى بها حياة الحى ، انما ينحفظ بالرطوبة الغريزيّة ، فحياته الحرارة ايضاً بالرطوبة ، وهو صورة الماء فبفقدانه وجودالموت الذى هو افتراق اجزاء الانسان ، فافهم .

ثم‌عدل «رضى‌الله‌عنه» بعد هذه المقدمات الى ان‌قال: «رضى‌الله‌عنه» قال‌الله، تعالى ، لايّوب : «اركض برجلك هذا مغتسل» يعنى‌ماء بارد «وشراب»[٦] لماكان عليه من[٧]حرارة الالم ، فسكنه الله ببرد الماء ، و لهذا

١ـ اليه (ع) . ٢ـ س١٦ ى٥٢ . ٣ـ س٦ ى١٨ . ٤ـ س٥ى٧٠ .
٥ـ منزل على لسان رسول (ع) . ٦ـ س٣٨ ى٤١ . ٧ـ من افراط (ع) .

كان الطب النقص من الزائد و الزيادة في الناقص .

يعنى : طبه الله ، تعالى ، بنقص حرارة الالم وزيادة البرد والسلام منها فانها كانت اعنى الآلام ناراً اوقدها الشيطان سبع سنين في اعضاء ايّوب ، فشفاه الله عنها، بهذا الطب الالهى .

ثم قال : «رضى الله عنه» والمقصود طلب الاعتدال ، ولا سبيل اليه الا انه يقار به ، و انما قلنا : و لا سبيل اليه ، اعنى الاعتدال من اجل ان الحقايق و الشهود يعطى التكوين مع الانفاس على الدوام ، ولا يكون التكوين الا عن ميل يسمى في الطبيعة انحرافاً او تعفيناً وفي الحق[1] ارادة وهى ميل الى المراد الخاص دون غيره ، والاعتدال يؤذن بالسواء في الجميع و هذا ليس بواقع .

قال العبد : كان «رضى الله عنه» يريد الكون الخلقى والحقى الاسمائى وبموجب النظر العقلى لاغير ، فان الوارد و ردبان ذلك الاعتدال المفقود في الاكوان ، قد انفرد به الله، فهو له وهو فيه، فلا يقبل الزيادة ولا النقص ولا يقبل الكون والفساد، تبارك و تعالى ، من حيث ذاته الغنية عن العالمين و حقيقته العينية الغيبية الجامعة بين التعيّن و اللاتعين و القيد و الاطلاق و قبوله كل حكم و ضدّه من كل حاكم ، وكونه عين النقيضين والمتباينين والمتناسبين والمتنافيين والمتشاكلين معاً ابداً دائماً ، فما بها ابداً ميل عن مقتضاه ذاته ولا حيد عن ماوجب له لذاته الاحدية الجمعية الكمالية المطلقة عن كل قيد حتى عن الاطلاق عنه .

قال : «رضى الله عنه» فلهذا منعنا عن[2] الاعتدال ، وقد ورد في العلم الالهى النبوى ، اتصاف الحق بالرضى و الغضب و بالصفات ، و الرضا مزيل الغضب و الغضب مزيل للرضى عن المرضى عنه ، والاعتدال ان يتساوى الرضى و الغضب ، فما غضب الغاضب على من غضب عليه و هو عنه راض ، فقد اتصف باحد الحكمين في حقه ، و هو ميل ، و مارضى

١ــ وفي حق الحق اراده (ع) .

٢ــ من حكم الاعتدال (ع) .

الراضی عمن رضی عنه و هو علیه غاضب ، فقد اتصف باحد الحکمین فی حقه ، وهو میل ، وانما قلنا هذا من اجل من یری ان اهل النار لایزال غضب الله علیهم دائماً ابداً فی زعمه ، فمالهم حکم الرضی من الله ، فصحّ المقصود ، وان کان کماقلنا مآل اهل النار الی ازالة آلام[1] اهل النار ، فذلك رضی ، فزال الغضب لزوال الآلام ، اذعین الغضب عین الالم ، ان فهمت .

قال العبد : الغضب والرضی ، اذااتصف الحق باحدهما ، زال الآخر ، ولکن بالنسبة الی مغضوب علیه او مرضیّ عنه معینین ، والا فهو بالنسبة الکلیة القضیة[2] القهریة الجلالیة اوالرضی الکلی اللطفی الجمالیّ ، لایزال اتصافه بهما من کونه آلهاً وربّاً ، واما من حیث غناه الذاتی ، فلایتصف بشیءٍ منهما فهو غنیّ عن العالمین ، فصحّ ان المیل و الانحراف لیس الا من قبل القابل ، لظهور حکم الرضی اوالغضب فی القابل وغیر القابل ، لابالنسبة الی الحق وان کانتا حقیقتا الرضی و الغضب الکلیین الالهیین الظاهر احکامهما ابداً دائماً فی المرضیین عنهم والمغضوبین علیهم من العالمین ثابتین لله ، رب العالمین علی السواء ، لایتصف باحدهما دون الآخر الا بالنسبة والاضافة الا بحسب حکم سبق الرحمة الغضب ، و هوذاتیّ وبالنسبة الاحدیة الجمعیة ، فحکم الغضب والرضی المتضادین باعتبار ماذکرنا وفی صلاحیة الوجود الحق الالهی من حیث ظهوره فی الاعیان والاکوان بحسب القوابل و ظهور المیل والانحراف بحسب القابل و غیر القابل ، وفی وقت دون وقت وبالنسبة الی امردون امر ، فافهم .

قال: «رضی الله عنه» فمن غضب فقد تأذّی فلایسعی فی انتقام المغضوب علیه بالملامة[3] الا لیجد الغاضب الراحة بذلك ، فینتقل الالم الذی کان عنده الی المغضوب علیه ، والحق اذاافردته عن العالم ، یتعالی علواً کبیراً عن

۱ــ وان سکنوا النار (ع) .
۲ــ الغضبیة، خ.
۳ــ بایلامه (ع) .

هذه الصفة على هذا الحد، واذا كان الحق هوية العالم، فما ظهرت الاحكام كلها الا فيه و منه ، و هو قوله : «واليه يرجع الامر كله»[1] حقيقة و كشفاً، «فاعبده و توكل عليه»[2] حجاباً وستراً ، فليس فى الامكان ابدع من هذا العالم ، لانه على صورة الرحمان ، اوجده الله ، اى ظهر وجوده بظهور العالم ، كما ظهر الانسان بوجود الصورة الطبيعية ، فنحن صورته الظاهرة وهويته روح هذه الصورة المدبرة لها، فما كان التدبير الا فيه، كما لم يكن الا منه، فهو الاول بالمعنى والآخر بالصورة ، و هو الظاهر بتغيير الاحكام والاحوال و الباطن بالتدبير ، وهو بكل شىء عليم ، فهو على كل شىء شهيد ، ليعلم عن شهود لا عن فكر ، فكذلك علم الاذواق ، لا عن فكر، وهو العلم الصحيح .

يشير : «رضى الله عنه» الى ان العبد بتعينه حجاب على الحق المتعيّن به وفيه، فهو هوية العبد و العبد صورة انية ربه و انانيته ، فالانى المقيد العينى والانا تقيد ان الهو الغيبى فالهوا المطلق روح هذا الأنا والانى المقيدين المتعين ، و حصّة هذا الانى المقيد من الهوية المطلقة روحه المدبر لصورته ، فانا ، وانى ، و نحن ، وانا ، وانت ، وانتم كنايات عن الحق المتعين فى الصور والتعينات ، وهو كناية عنه فى الغيب الذاتى ، وهو غيب الذات وما لا يعلم ولا يضاف من العين المطلقة ، تعالى ، والهويات المقيدة بالاعيان المتعينة فى الصور وبها باعتبار الأنانيات و الانيات الوجودية الشهودية ، و بدون هذا الاعتبار ليست الا هو هو ، فنحن صور تفصيل الانية العظمى الالهية و شخصيات انا نيتها من حيث ظاهرنا و جسمانيتنا وصورتنا و من حيث الباطن والروحانية ، فصور تفصيل هويته الكبرى ، فنحن له وهو لنا وهو فينا نحن ونحن فيه هو، فافهم .

قال : «رضى الله عنه» و ماعداه فحدس و تخمين ، ليس بعلم ، ثم كان لايّوب ، عليه السلام ، ذلك الماء شراباً بازالة الم العطش الذى هو من

١- س١١ ى١٢٣ . ٢- س١١ ى١٢٣ .

النصب والعذاب الذی‌مسه به‌الشیطان ای‌البعد عن الحقایق ان‌یدرکها علی ماهی علیه ، فیکون بادراکها فی محل القرب فکل مشهود قریب من العین ، ولوکان بعیداً من المسافة ، فان البصر یتصل به من حیث‌شهوده[۱]، او یتصل المشهود بالبصر کیف‌کان ، فهو قرب بین البصر و المبصر .

قال‌العبد : سمی الشیطان شیطاناً لبُعده عن الحقایق ، فاشتقاقه من شطن ، اذا بعد ، اومن شاط ، اذانفر ، واذا بعد عن ادراك الحقایق قد بعد عن‌الله فی عین القرب ، لکونه صورة الانحراف التعینی .

قال : «رضی‌الله‌عنه» و لهذاکنی ایوب فی‌المس ، فاضافه الی‌الشیطان مع قرب المَّس ، فقال : العبد[۲] معنی قریب لحکمه فی .

یشیر : «رضی‌الله‌عنه» الی اغلبیة حجابیة التعیّن بالنسبة الی والالم یکن الانحراف فیه حکم وانما حکم علیه وفیه الانحراف فیه والبُعد لبعده عن حقیقة الاعتدال الذی انفرد به العین والحقیقة ، کما اشرنا الیه ، فتذکر.

قال : «رضی‌الله‌عنه» و قدعلمت ان البعد و القرب امران اضافیّان فهما نسبتان لاوجود لهما فی العین ، مع ثبوت احکامهما فی‌القریب والبعید .

واعلم : ان سرَّالله فی ایوب الذی جعله عبرة لنا وکتاباً مسطوراً حالیاً[۳] یقرؤو هذه الامة المحمدیة ، لتعلم[۴] فیه فتلحق بصاحبه تشریفا لها، فاثنی الله علی ایوب بالصبر مع دعائه فی رفع الضرعنه ، فعلمنا ان العبد اذادعاالله فی‌کشف الضرعنه ، لایقدح فی‌صبره و انه صابر ، وانه «نعم العبد»[۵]، کما قال : «انه‌اواب»[۶]،ای‌رجاع الی الله لاالی الاسباب ، والحق یفعل عند ذلك بالسبب ، لان العبد یستند الیه .

۱ــ ولولا ذالك لم یشهده (ع) . ۲ــ البعید. خ فصوص.
۳ــ حاکیاً. خ فصوص . ۴ــ مافیه (ع) . ۵و۶ــ س۳۸ ی۴۴ .

يعنى : فى وجوده المقيد ، او المطلق الى الحق المتعيّن فى السبب ، فلما حمد الله، تعالى، ايّوب ، علمنا ان رجوعه اولاً وآخراً ، ماكان الى الاسباب من حيث حجابياتها .

قال: «رضى الله عنه» اذا الاسباب المزيلة لامر ما كثيره والمسبب واحد المعين[1]، فرجوع العبد الى الواحد العين المزيل بالسبب ذلك الالم ، اولى من الرجوع الى سبب خاص ، ربما لايوافق علم الله فيه ، فيقول : ان الله لم يستجب لى ، وهو مادعاه ، وانما جنح الى سبب[2] معين لم يقتضه الزمان ، فعمل ايّوب بحكمة الله، اذ كان نبيّاً لما علم ان الصبر[3] هو حبس النفس عن الشكوى عند الطائفة .

يعنى انّ المتقدّمين من المشرقيين من اهل التصوف ، قالوا به .

قال : «رضى الله عنه» و ليس ذلك بحدّ للصبر عندنا[4] ، وحدّه ، حبس النفس عن الشكوى لغير الله ، لاالى الله ، فحجب الطائفة نظرهم فى ان الشاكى يقدح بالشكوى فى الرضا بالقضاء ، وليس كذلك ، فان الرضى بالقضاء ، لايقدح فيه الشكوى الى الله ولاالى غيره ، وانما يقدح فى الرضى بالمقضىّ ، و نحن ماخوطبنا بالرضى ، بالمقضى ، والضر هو المقضى ماهو عين القضاء .

يشير : «رضى الله عنه» الى ان القضاء حكم الله بمقتضى حقيقة المقضى عليه وحاله واستعداده بالمقضى به كان ماكان، فالقضاء هو الحكم غير المقضىّ به وهو المحكوم به ، فلايلزم من الرضا بحكم الله الرضا بالمحكوم ، لتغايرهما ، فان المتغايرين متفارقان بماهما متغايران .

قال : «رضى الله عنه» وو علم ايوب ان فى حبس النفس عن الشكوى الى الله فى رفع الضّر ، مقاومة القهر الالهى ، و هو جهل بالشخص ، اذا

١ــ العين خ. فصوص . ٢ــ خاص (ع) . ٣ــ الذى (ع) . ٤ــ وانما (ع) .

ابتلى‌الله بما يتألم منه نفسه فلايدعوالله فى ازالة ذالك‌الأمر المولم بل ينبغى له عند المحقق ان يتضرع و يسأل الله فى‌ازالة ذلك عنه فان ذلك ازالة عن جناب‌الله، عند العارف صاحب الكشف ، فان الله ، قدوصف نفسه، بانه يؤذى ، فقال : «ان‌الذين يؤذون الله ورسوله»[1]، واى اذى اعظم من ان يبتليك ببلاء عندغفلتك اومقام الهى لاتعلمه، لترجع الى الله‌بالشكوى، فيرفعه عنك ، فيصحّ الافتقار الذى هو حقيقتك ، فيرتفع عن‌الحق‌الاذى بسؤالك‌اياه فى رفعه عنك، اذانت صورته الظاهرة، كماجاع بعض‌العارفين فبكى ، فقال له فى‌ذلك من لاذوق له ، فى هذاالفن معاتباًله؛ فقال العارف، انما جوعنى لابكى، يقول: انما ابتلانى بالضّر لاسأله فى‌رفعه عنى، وذلك لايقدح فى‌كونه صابراً ، فعلمنا : ان الصبر ، انما هو حبس النفس عن الشكوى لغيرالله ، واعنى بالغير وجهاً خاصّاً من وجوه‌الله، وقدعين‌الله[2] وجهاً خاصاً من وجوه الله وهو المسمى وجه الهوية ، فيدعوه فى‌ذلك الوجه برفع الضر عنه ، لامن الوجوه الأُخر المسماة اسباباً، وليست الاهو من‌حيث تفصيل الامر فى نفسه .

يشير : «رضى‌الله‌عنه» الى ان السبب الذى يتوجّه‌اليه غيرالعارف ، انما هو حجابية التعيّن والمتعين بذلك التعين الخاص هوالسبب ، فهو من‌كونه متعينا فى ذلك التعيّن والمعين وجه خاص من وجوه الله المتعينة فى‌كل وجه وجهة و وجهة، وهو وان‌كان حقاً معيّناً من‌الله، فى‌تلك الجهة، فانما هو وجه من وجوه‌الله، لاهوهو.

فالاواب هوالرجاع الى الهوية‌الالهيّة المحيطة بجميع الهويات المتعينة بالمسميات اسباباً، وهى ايضاً من‌حيث عدم تحققها بدون المتعين ومن‌حيث تحققها بالمتعيّن فيها وجه من وجوه الحق ، وانت ايضاً من حيث عدم تحققها بدون‌المتعين و من‌حيث تحققها بالمتعيّن فيها ، وجه من‌وجوه الحق ، وانت ايضاًكذلك ، وجه

١ــ س٣٣ ى٥٧ .

٢ــ الحق (ع) .

من الوجوه الالهية ، ولكن لايتوجّه ولاتوجه وجه قلبك الا الى مستندك ، وهو الذى استندت اليه الوجوه كلها ، ولايتقيد بوجه خاص ، فقد لايجيبك فيه ، لعلمه ان ماتسأله فى وجه آخر ، فاذاسألت احدية جميع جميع الوجوه و توجهتها ، فقد اصبت ، فالزم ، ولايلزم التقيد ، فافهم .

قال : «رضى الله عنه» فالعارف لايحجبه سؤاله هوية الحق فى رفع الضر عنه، عن ان يكون جميع الاسباب عينه[1]، وهذا لايلزم طريقته الا الادباء من عباد الله الامناء على اسرار الله، فان لله امناء لايعرفهم الا الله، ويعرف بعضهم بعضاً، وقد نصحناك فاعمل واياه سبحانه، فاسئال .

يعنى : «رضى الله عنه» وجه الهوية الذى عينه على لسان الشارع ، فعليك بالسؤال عن الحق من ذلك الوجه فى كل قليل وكثير ، وبالجزم بالاجابة ايماناً وتصديقاً ، لقوله :تعالى ،«ادعونى استجب لكم»[2] «والله يقول الحق و هو يهدى السبيل»[3] .

فص حكمة جلالية فى كلمة يحيويه

كان الغالب على احوال يحيى ، عليه السلام ، الجد والجهد والقبض والبكأ بكى من خشية الله حتى خدّت الدموع فى خدوده اخاديد ، وكان لايضحك الا ماشاء الله ، وهذه الخلال من حضرة القهر و الجلال ، وكان مقتضى حقيقة القيام بمظهرية حضرة الجلال و تجلياتها ، ثم قتل فى سبيل الله ، وقتل على دمه سبعون الفاً حتى سكنت دمه من فورانها ، ومنبعث تعيّن نفسه و مستقرها بعد المفارقة ، سماء الاحمر عند الجليل القهار ، ولهذا وامثاله ، اضيفت هذه الحكمة الى كلمته .

قال : «رضى الله عنه» هذه الحكمية[4] الاولية فى الاسماء، فان الله سماه يحيى اى يحيى به ذكر زكريا .

يعنى : انه لما طلب زكريّا من ربه و ارثاً يرثه حتى يحيى به ذكره ، فاجاب الله

١ــ س ٤٠ ى ٦٢ . ٢ــ س ٣٣ ى ٤٠ . ٣ــ الحكمة. خ فصوص.
٤ــ من حيثية خاصة (ع) .

دعاه بوارث له يرثه ، وسماه يحيى، اى يبحيى يحيى ذكره من باب الاشارات .

قال : «رضى‌الله‌عنه»: «ولم‌يجعل له من قبل سمياً»[١]، فجمع بين حصول‌الصفة التى فيمن غبر ممن ترك ولدا يحيى به ذكره وبين اسمه بذلك فسماه يحيى، فكان اسمه يحيى كالعلم‌الذوقى، فان آدم حيى ذكره بشيث ونوحاً حيى ذكره بسام، وكذلك‌الأنبياء، ولكن ما جمع‌الله لاحد قبل يحيى بين‌الإسم العلم منه له وبين‌الصفة، الا لزكريا، عناية منه، اذ قال: «رب هب لى من لدنك ولياً»[٢].

يشير : «رضى‌الله‌عنه» الى ان هذه‌الحكمة الجلالية، يتضمن حكمة الاولية فى‌الاسماء والجمع بين العلمية والصفة ، على خلاف العادة والوضع والمفهوم خرقاً للعادة ، اختصاصاً الهياً وتشريفاً لزكريا و يحيى ، كما جمع‌الاسم الله، بين العلمية والصفات الدالة على حقايق الاحدية الجمعية الالهية الجامعة لجميع الاسماء الذاتية والصفاتية والفعلية ، على ماستقصينا بيانه فى شرح الخطبة .

فلذلك جمع‌الله لزكريا فى اسم ولده الذى وهبه‌الله بين كونه اسماً علماً مع دلالته على ان ذكر‌الجار على‌الدار فى قولها : «عندك بيتاً فى الجنّة»[٣] فاكرمه‌الله بأن قضى حاجته وسماه بصفته، حتى يكون‌اسمه تذكاراً لما طلب منه نبيّه زكريا، لأنه، عليه‌السلام، آثر ابقاء‌ذكر‌الله فى‌عقبه اذا‌الولد سر ابيه فقال «يرثنى ويرث من آل يعقوب»[٤] وليس ثمّ موروث فى حق هؤلاء الا مقام ذكر‌الله والدعوة اليه .

قال‌العبد : كان الغالب على زكريا الهيبة والرقة والخشوع والخوف والتقوى والحزن والمجاهدة و عدم التصرف ، بل كانت مظهريته لرحمة وجمال ولطف وانس يتضمن اجلالاً وهيبة و قهراً ، ومن هذا التجلى الجمالى المتضمن للجلال ، وجد

١ــ س١٩ ى٨ له نجعل الايه. ٢ــ س١٩ ى٥ فهب‌لى لدنك الايه.

٣ــ س٦٦ ى١١ ٤ــ س١٩ ى٦

٥ــ فقدم‌الحق على ذكر‌ولده كما‌قدمت آسيته ذكر‌الجار ــ ع

زكريّا، و رحمةالله عبده زكريّا من حضرة الجمال الذى يتضمنه حضرة الجلال خفى و بطن اللطف فى القهر ، فنادى كذلك نداء خفياً من حقيقة كل شئ، فيه كل شئ ، ولهذاكان الغالب على حال زكريا ماذكرنا، وتحكمت عليه الاعداء ايضاً، كما تحكمت على يحيى ، عليه السلام .

قال : «رضى الله عنه» ثمّ انه بشره بما قدمه من سلامه عليه، «يوم ولد ويوى يموت ويوم يبعث حيا»[1] فجاء بصفة الحياة وهى اسمه واعلمه بسلامه عليه و كلامه صدق، فهو مقطوع به، وان كان قول الروح «والسلام على يوم ولدت ويوم اموت ويوم ابعث حيا»[2] اكمل فى الاتحاد، فهذا اكمل فى الاتحاد والاعتقاد، وارفع للتأويلات .

يشير : «رضى الله عنه» ان سلام عيسى على نفسه يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حيّاً اكمل فى الاتحاد من جهته ، فان الله هو المسلم على نفسه من حيث تعينه فى مادة عيسوية، ويدل على كمال تمكّن عيسى من شهود هذه الاحدية ، ولكن سلام الله على يحيى، من حيث ان الله هو عين هويته و ربّه عليه لا فى مادة يحيى، بل من حيث هو ربه، اتم فى الاعتقاد بالنسبة الى شهود اهل الحجاب .

واما بالنسبة الى شهود اهل الذوق ، فالاتحاد من قبل الحق من كونه تعالى ، مسلماً على نفسه فى مادة يحيوية من كونه ربه و وكيلاً له فى التسليم عليه، اما من قبله او من قبل الحق اتم واعم، ولكن للإلتباس الذى عند الجاهل المحجوب .

قال : «رضى الله عنه» فان الذى انخرقت فيه العادة فى حق عيسى، انما هو النطق ، فقد تمكن عقله وتكمل فى ذلك الزمان انطقه الله فيه ، ولا يلزم للمتمكن من النطق على اى حالة كان الصدق فيما كان به ينطق، بخلاف المشهود له كيحيى، فسلام الحق على يحيى من هذا الوجه، ارفع للالتباس الواقع فى العناية الالهية به من سلام عيسى على نفسه، وان كانت

١ــ س١٩ ى١٥ .

٢ــ س١٩ ى٣٤ .

قرائن‌الاحوال تدل على قربه من‌الله فى ذلك وصدقه، اذنطق فى معرض الدلالة على براءة امه، فهو احدالشاهدين، والشاهد الآخر، هزالجذع اليابس، فسقط «رطباً جنياً[1]» من غير فحل ولاتذكير كماولدت مريم عيسى من غير فحل ولاذكر ولاجماع عرفى معتاد، لوقال نبى: آيتى ومعجزتى ان ينطق هذاالحائط، فنطق‌الحائط، وقال فى نطقه تكذب ما انت برسول‌الله، لصحت‌الآية وثبت بها انه رسول‌الله، ولم يلتفت الى مانطق به‌الحائط، فلما دخل هذاالاحتمال فى كلام عيسى يعنى عندالمحجوب الجاهل، باشارة امه اليه، وهو فى‌المهد.

يعنى: «رضى‌الله‌عنه» مجرد نطق عيسى باشارة امّه اليه عند سؤال الاحبار عن‌مريم «بانى لك هذا و ما كان ابوك امرء سوء وماكانت امّك بغياً» كاف فى‌صحّة مدعا مريم و برائتها عما توهمت اليهود، مما براهاالله مما قالوا، ولكن لمايطرق فيمانطق مثل مامثّل فى نطق‌الحائط عندالجاهل، كان سلام‌الله‌على يحيى ارفع من‌هذاالوجه.

قال: «رضى‌الله عنه» فموضع الدلالة انه عبدالله من اجل ماقيل فيه انه ابن‌الله، وفرغت الدلالة بمجرد لنطق، وانه عبدالله، عندالطائفة الاخرى القائلة بالنبوة وبقى مازاد بحكم‌الاحتمال فى‌النظر العقلى.

يعنى: العرفى الحجابّى، لان النظر الصحيح العقلى مع‌ثبوت دلالة القرائن على صحته فى نطقه يقضى بصحة جميع مانطق به‌عليه‌السلام، اذلو تطرّق احتمال نقيض الصدق فى‌بعض مانطق لوقع ارتباك فى غير ذلك البعض، فان‌الكذب فى بعض الكلام يفضى الى احتمال الكذب فى‌الباقى، وبكمال صحة الصدق فى‌موضعى الدلالة يجب صحته فى‌الباقى، وكذلك سقوط الرطب الجنّى باخباره فى‌بطن امّه مع عدم معقوليّة ذلك من‌الجذع اليابس، قبل تسليمه على نفسه، شاهد بصدق اخباراته‌كلها عقلاً مؤيّدا بالنور، وكذلك كلامه فى‌المهد، فان من‌اقدر على‌الكلام

۱ــ س۱۹ ى۲۵.

فی المهد خرقاً لعادة العقل والعرف باذن الله فی موضع اقامة المعجزة علی براءة امّه وانّه نبیٌّ صادق بکلام متصل مفتحة دعوی عبودة الله ومختتمة التسلیم علی نفسه من قبل الله ، بتمکین الله له فی کل ذلك، دلیل صحیح تام علی صدقه فی تمام الاخبارات وارتفاع الالتباس و تطرق الاحتمال فی نظر العقل الصحیح الالهی ، ولکن الاحتمال لاهل الوهم والعقل المحجوب بالعرف والعادة وعندهم لایرتفع الالتباس ، واما عند الشیخ والمحمدیین ، لیس للاحتمال المذکور وجه اصلاً و رأساً ، فافهم ، «والله یقول الحق وهو یهدی السبیل»[1].

فص مالکیة فی کلمة زکریا ویة

اضیفت هذه الحکمة المالکیة الی الکلمة الزکریا ویة ، لما ذکرنا ، مماکان یشدّد علی نفسه فی الاجتهاد ، وظهر فیه آثار الشدّة القهریة والجلال ، وکملت فیه التصرفات الالهیة المالکیة ، وظهرت تماماً ولم یظهر تصرف من قبله ، صلوات الله علیه، فی شئ اصلاً ، قیل انه مالبس نعلاً ولا مازماً ، یحمل بعض تراب و غبار من ارض الی ارض ، فکان یمشی حافیاً وکان مشهده عبدانیته وربوبیته الله فیه وله و علیه ، حتی انه نشر فقطع نصفین ، مع تمکنّه ، علیه السلام من دعاء الله واجابته فی رفع ذلك عنه فی النظر العقلی بثبوت نبوته واجابة الله دعوته باستصحاب الحال والواقع فی سؤال الولد والاجابة فیه و فی رفع الفقر عن امرأته ، وذلك لکونه ، علیه السلام ، فی مشهده تحت حکم مالك هو مملوکه الحقیقی و شهود احدیة التصرف والمتصرف والمتصرف فیه، وامامضیه ودخوله فی جوف الشجرة لم یکن لعدم رضاه وکمال استسلامه وانقیاده لما یتصرف فیه ، وانماکان ابقاء علی قومه بحسب الاحتمال العقلی انه ربما یقلعون عن الظلم علیه و یؤمنوا به بماشاهد واعیاناً من استبطان الشجرة له وستره وکون ذلك معجزاً و حجة علی صدقه و صدق نبوته ، وما اخبر به فی تصدیق

١ــ س٣٣ ی٤ .

عیسی ، ولما شاهد من مفیض عینه الثابتة ان التجلی الجلالی محیط به فی هذه الحیاة الدنیا سلم و استسلم ولم یدع الله فی رفع الضّر عنه حتی قطعوا الشجرة فشقوها بالمناشیر فقطعوه نصفین فی الشجرة ، فظهرت اسرار امتیاز الحقیقة الجلالیة عن الحقیقة الجمالیة المستنبطة احدیهما فی الاخری ، وظهرت رحمة اللطف المضمون فی ضمن القهر وکملت عبودیته التی ظهر نفوذ التصرف والحکم الکلی الالهی فیه بصورة الظلم ، فانعکست حقایق الجلال و القهر علی اعداءالله بتجلیاتها وتعمده الله برحمته الخفیة فی القهر ، فظهرت خلیّة ، فکملت بحلّ القهر والنقمة علی الاعداء فکمل کلّ شق من الجلال والجمال والقهر واللطف فی اهلهما .

قال : «رضی الله عنه» اعلم : ان رحمةالله وسعت کل شیء وجوداً و حکماً وان وجودالغضب من رحمةالله بالغضب، فسبقت رحمته غضبه، ای سبقت نسبة الرحمة الیه نسبة الغضب الیه .

یعنی : رضی الله عنه ان الرحمة له ، تعالی ، ذاتیة ، لانه بالذات جواد فیاض بالوجود من خزائن الرحمة والجود ، والوجود المفاض علی کل شئ هو الرحمة العامة التی وسعت کلّ شئ ، واما الغضب فلیس بذاتیّ للحق ، تعالی ، بل هو حکم عدمی من عدم قابلیة بعض الاشیاء لظهور آثار الوجود واحکامه فیه تماماً ، فاقتضی عدم قابلیته للرحمة عدم ظهور حکم الرحمة فیه دنیا او آخرة فسمّی بالنسبة الیه غضباً من قبل الراحم وشقاوة وشرّاً وما شاکل هذه الالفاظ ، وانظر الی کمال شهود النبی وایمانه النبوی الی الامرین معاً فی قوله : «اللهم ان الخیر کله بیدك والشّر لیس الیك» لانه حکم عدمیّ من عدم قابلیة بعض الممکنات لحکم رحمته ، و حیث لم تجد الرحمة المفاضة بالتجلی الرحمانیّ علی الاعیان فیما لم یکن قابلیة نور الوجود الا نسباً عدمیّة اوعدمیات نسبیة ، اذالعدم المحض لاحقیقةله تتعلّق الرحمة بها فعمّت الرحمة التی وسعت کل شئ، هذه الاعدام النسبیة و هذه النسب العدمیة وطئتها فاوجدت الغضب والآلام والاسقام والمحن والموت والفقر وامثالها من النسب

العدميّة ، وذلك لكمال سعة الرحمة ، فافهمه .

قال : «رضى الله عنه» ولما كان لكل عين وجود يطلبه من الله لذلك عمت رحمته كل شيء، فانه برحمته التى يرحمه بها قبل رغبته فى وجود عينه فاوجدها، فلذلك قلنا ان رحمة الله وسعت كل شيء .

يشير : «رضى الله عنه» الى ان الاعيان الثابتة كانت فى ثبوتها العلمىّ الازلى معدومة الاعيان بالنسبة اليها ، اى لم يكن موجودة لنفسها ، ولم ينسحب عليها الحكم الايجادى ، فرغبتها فى الوجود العينى وهى عبارة عن قابلياتها واستعداداتها الذاتية الغير المعدومة معدومة الاعيان ايضاً كهى ، فلما رحمها الرحمان بالتجلى الايجادى وافاضة النور الوجودى بالتوجه الارادى ، فاول اثر للرحمة فيها ان اعطتها صلاحيّة قبول التجلى الوجودى و ذلك التجلى العينى الواقع غيباً ، فحييت بذلك التجلى الاستعدادات المعدومة الميتة بحكم قهر الاحدية الغيبية فحصلت لها صلاحية قبول الوجود ، فتعلقت الرحمة الوجودية بها ، فاوجدتها بحسب خصوصياتها من الاحاطة والسعة والضيق والتقدم والتأخّر وغير ذلك ، فكان الغضب ايضاً من جملة النسب العدمية الناشية من عدم الصلاحيّة والقبول لاثار الرحمة الوجودية ، وكذلك الالام والعلل والاسقام والبلايا والمحن و غيرها من الامور العدمية النسبية .

قال : «رضى الله عنه»[1] والاسماء الالهية من الاشياء، وهى يرجع الى عين واحدة، فاول ما وسعت رحمة الله سبعية[2] تلك العين الموجده للرحمة بالرحمة، فاول شيء وسعت الرحمة نفسها، ثمّ الشيئية المشار اليها ثم شيئيه كل موجود يوجد الى مالايتناهى دنيا وآخرة عرضاً وجوهراً، مركباً و بسيطاً .

يشير «رضى الله عنه» بهذا الترتيب الى ان الحقايق الربانية والنسب والاعيان الكونية ، كانت معدومة الآثار ، غير متميّزه فى الظهور

١ــ وجوداً وحكماً (ع) .

٢ــ شيئية. خ فصوص .

والآثار لعدم مظاهرها ، فعمتها الرحمة بتعلقها بتلك الاعيان اولاً، فظهرت النسبة الالهية فى مظاهرها ثانياً ، ثم اثرت الاسماء الالهية فى ايجاد اعيان الاكوان فى ارض الامكان ثالثاً ، عند من يقول بوجود الحقايق المعلمية[1] وجوداً نعتياً ، وعلى الكشف الاتم والشهود الاعم ، وجدت وجوداً نسبياً مثالياً فى مرآة الوجود الواحد، لاوجودياً حقيقياً ، وقداشرنا الى الذاتية الجودية الوجودية و وجود الاشياء بالرحمة الرحمانية الالهية الاسمائية ، فتحقق ذلك .

قال : «رضى الله عنه» ولايعتبر فيها حصول غرض ولاملائمة طبع، بل الملايم وغير الملائم[2] وسعتهما الرحمة الالهية وجوداً، وقد ذكرنا فى الفتوحات ان الاثر لايكون الا للمعدوم لاللموجود، وان كان للموجود فبحكم المعدوم، وهو علم غريب ومسألة نادرة، لايعلم تحقيقها الا اصحاب الاوهام، فذلك بالذوق عندهم، واما من لايؤثر الوهم فيه، فهو بعيد عن هذه النسبة[3] .

يشير : الى ان الاعيان الثابتة التى هى معدومة لنفسها هى المؤثرة فى الوجود الواحد الحق المنبسط عليها بالتعيين والتقييد والتكييف والتسمية بحسب خصوصياتها، حتى يظهر الاسماء الالهية والنسب الربانية ، ثم النسب الالهية التى هى من حيث هى نسب ، معدومة الاعيان لاتحقق لها الا بين طرفيها من الحق ، مؤثرة ايضاً فى وجود الاشياء ، فالآثار كلها ان كانت من الالهية ، فمن النسب العدمية ، وان كانت منها مع الذات المتعينة بها ، فمن الوجود من حيث هذه النسب المعدومة الاعيان ، وان كانت من الاعيان الثابتة فى الوجود الحق ، فالاثر للمعدوم العين ، وكذلك فى الاكوان كل اثر يظهر من موجود، فانه غير منسوب الى وجوده المتعين بتلك الشيئية العدمية.

قال : «رضى الله عنه» فرحمة الله فى الاكوان سارية، وفى الذوات وفى الاعيان جارية، مكانة الرحمة المثلى اذا علمت، من الشهود مع الافكار عاليه، فكل من ذكرته الرحمة فقد سعد، وما ثم الا من ذكرته الرحمة، و ذكر

١ــ العلمية. خ. ٢ــ كله (ع) . ٣ــ هذه المسأله (ع) .

الرحمة للاشياء ايجادها اياها، فكل موجود مرحوم، ولاتحجب يا وليي عن ادراك ما قلناه، مما[1] تراه من اصحاب البلاء، وما يؤمن به من الآلام الآخرة التي لاتفتر عمن قامت.

واعلم: اولا ـ ان الرحمة انما هي في الايجاد عامة وبالرحمة بالآلام اوجد الآلام، ثم، ان الرحمة لها الاثر بوجهين، اثر بالذات وهو ايجادها كل عين موجودة، ولاتنظر الى غرض ولاالى عدم غرض ولاالى ملائم ولا الى غير ملائم، فانها ناظرة في عين كل موجود قبل وجوده، بل تنظره في عين ثبوته، ولهذا رأت الحق المخلوق في الاعتقادات عيناً ثابتة في العيون الثابتة، فرحمته بنفسها في الايجاد، ولهذا قلنا: ان الحق المخلوق في الاعتقادات اول شيء مرحوم بعد رحمتها بنفسها، في تعلقها بايجاد المرحومين، ولها اثر آخر بالسؤال، فيسئال المحجوبون الحق اين يرحمهم في اعتقادهم، واهل الكشف، يسئالون رحمة الله، ان تقوم بهم، فيسئالونها باسم الله، فيقولون يا الله ارحمنا[2]، ولايرحمهم الاقيام[3] الرحمة بهم، فلها الحكم، لان الحكم انما هو في الحقيقة بالمعنى القائم بالمحل.

يشير: «رضي الله عنه» الى ان الوجود الحق المتعين في كل عين عين بعد تعينه بالمظهر و قيامه بمحل الظهور يحكم على القابل بمقتضى حقيقته وقيامها، اعني الرحمة الوجودية الفيضة[4]، وليست "لا الوجود بعينها اولا" بالذات في حقايق الاشياء واعيانها الثابتة، فبنفس تعلقها بالحقايق ازلا" للايجاد يوجد الحق المخلوق في الاعتقادات بعد تعينها في عين نفسها، يعني الرحمة، ونسب ذات الرحمة، فان تعيّن الوجود في علوم المعتقدين بعد تعينه في علم الله، فتعلق الرحمة الوجودية به كذلك بحسب تعلقه في حقايقهم متأخّر الرتبة عن حقيقة الرحمة، و متقدم على المرحوم

١ـ بما تراه (ع).
٢ـ لرحمنا. خ دراصل.
٣ـ بقيام. خ فصوص.
٤ـ الفيضية خ.

بحسب اعتقادهم .

قال : «رضى‌الله عنه» فهوالراحم على‌الحقيقة، فلايرحم‌الله عباده المعتنى بهم الابالرحمة، فاذاقامت بهم الرحمة،وجدوا حكمهما ذوقا، فمن ذكرته الرحمة، فقد رحم، واسم الفاعل هوالرحيم والراحم، والحكم لا يتصف بالخلق، لانه امر يوجبه المعانى لذواتها، فالاحوال، لاموجودة ولا معدومة، اى لاعين لها فى‌الوجود ولامعدومة فى‌الحكم، لان‌الذى قام بـه العلم يسمى عالماً، وهوالحال، فعالم ذات موصوفة بالعلم ماهو عين‌الذات ولاعين العلم، وما ثمّ الا علم وذات قام بها هذاالعلم، فكونه عالماً حـال لهذه‌الذات باتصافها. بهذاالمعنى، فحدث نسبةالعلم اليه، فهوالمسمى عالماً، والرحمة على‌الحقيقة نسبة من‌الراحم وهى الموجبه للحكم، فهى‌الراحمه والذى اوجدها[1] ليرحمه بها، وانما اوجدها ليرحم بها من قامت به، وهـو سبحانه، ليس بمحل للحوادث، فليس بمحل لايجاد الرحمة فيه، هوالراحم، ولايكون الراحم راحماً الا بقيام الرحمة به فثبت انه عين‌الرحمة . يعنى : الراحم وهوالحق عين‌الرحمة والا لزم كونه محلا للحوادث .

ومن لم يذق هذاالامر ولاكان له فيه قدم، ما اجترء ان يقول انه عين الرحمة او[2] عين‌الصفة ولاغيرها، فصفات الحق عنده لاهى هو ولاهى غير لانه لايقدر على نفيه ولايقدر ان يجعلها عينه، فعدل الى هذه‌العبارة، وهى عبارة حسنة وغيرها احق بالامر منها وارفع للاشكال، وهوالقول بنفـى اعيان الصفات وجوداً قائماً بذات‌الموضوف، وانما هى نسب واضافات بين الموصوف بها وبين اعيانها المعقول .

قال العبد : جل هذه‌المباحث قد ذكرنا فيه مايكفى ويشفى فتـذكر لاتتكرر ،

قال : «رضى‌الله عنه» وان كانت الرحمة جامعة، فانها بالنسبة الى كل

١ــ فى‌المرحوم ما اوجدها (ع) .

٢ــ فقال ماهو (ع) .

اسم الهى مختلفة، فلهذا يسئال سبحانه ان يرحم بكل اسم[١] فرحمه الله، والكناية هى التى وسعت كل شىء، ثمّ لها شعب كثيرة تتعدد بتعدد الاسماء الالهية، فما تعم بالنسبة الى ذلك الاسم الخاص[٢] فى قول السائل يا رب ارحم وغير ذلك من الاسماء حتى المنتقم له ان يقول يا منتقم ارحمنى، وذلك لان هذه الاسماء تدل على الذات المسماة[٣] بذلك الاسم لاغير، لابما يعطيه مدلول ذلك الاسم الذى ينفصل به عن غيره لذاته، اذ المصطلح عليه باى لفظ كان حقيقة متميزة بذاتها عن غيرها، وان كان الكل قد سيق ليدل على عين واحدة مسماة، فلاخلاف فى انه لكل اسم حكم ليس للاخر فذلك ايضاً ينبغى ان يعتبر كما يعتبر دلالته على الذات المسماة، ولهذا قال ابو القاسم بن قسى فى الاسماء الالهية، ان كل اسم على انفراده مسمى بجميع الاسماء الالهية كلها اذا قدمته فى الذكر نعته بجميع الاسماء وذلك لدلالتها على عين واحدة، وان تكثرت الاسماء عليها واختلفت حقايقها اى حقايق تلك الاسماء، ثمّ ان الرحمة تنال على طريقين، طريق الوجوب وهو قوله : «فسئا كتبها للذين يتقون ويؤتون الزكوة»[٤] وما قيدهم به من الصفات العلمية والعملية، والطريق الآخر الذى ينال به هذه الرحمة طريق الامتنان الالهى الذى لم يقترن به عمل وهو قوله : «و رحمتى وسعت كل شىء»[٥] ومنه قيل «ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر»[٦] ومنها قوله : اعمل ماشئت فقد غفرت لك، فاعلم ذلك .

يشير : «رضى الله عنه» الى ان رحمة الامتنان ذاتية ، ليست فى مقابله عمل تنال الاشياء كلها ، فكل ماتناولته الشيئية تناله هذه الرحمة ولابّد ، واعمل ماشئت فقد غفرت لك ، وغفران ماتقدم و ماتأخر ، من مقتضى هذه الرحمة ولسانها يقول ذلك ،

١ــ اسم الهى (ع) . ٢ــ الألهى (ع) .

٣ــ وتدل بحقايقها على معان مختلفه فيه عوبها فى الرحمة من حيث دلالتها على الذات سماه بذالك الأسم لاغير (ع) .

٤ــ س٧ ى١٥٥ . ٥ــ س٤٨ ى٢ . ٦ــ س٧ ى١٥٧ .

و بهذه الرحمة استظهار الابالسة والشياطين والسحرة والكفرة والفجرة والمردة والفراعنة ، وقدسبق كل ذلك مراراً فتذكره تذكر والله الموفق .

فص حكمة ايناسية فى كلمة الياسيه

قدذكرنا سبب استناد هذه الحكمة الى الكلمة الالياسية و سنزيدها بياناً فى شرح المتن .

قال : «رضى الله عنه» الياس هو ادريس كان نبياً قبل نوح و رفعه الله «مكاناً عليا»[1] فهو فى قلب الافلاك ساكن، وهوفلك الشمس، ثم بعث الى قرية بعلبك، وبعل اسم صنم وبك هوسلطان تلك القرية، وكان هذا الصنم المسمى بعلا مخصوصاً بالملك .

قال العبد : اعلم : ان النفوس المفارقة هياكلهم بالمسمى نونا وهو مفارقة لطيفهم عن كثيفهم ، كماذكرناه مراراً و بتناسب ذلك الافتراق انه لغلبة حكم مابه بباين اللطيف الكثيف وعدم وفاءقوة الكثيف من حيث هوكذلك واقتضائه بمظهرية اللطيف و بقائه معه مدة حياته و بقائه ، فلامناسبة تجمع بين اللطيف والكثيف الاسر احدية جمع كل شئ فيه كل شئ، و ان فى اللطيف كثافة معنوية من حيث تراكم كثرة حقايقها النسبية وتضاعف قواها ، فان ذلك كثافة معنوية ، فبهذه المناسبة جمع الله بين هذا اللطيف الروحانى والكثيف الجسمانى، فنزل الله اللطيف الى الكثيف، واظهر تلك الكثافة المعقولة فى اللطيف الاحدى باظهار قواه المتكثرة ، واوحى الى النفس بان يكمل نشأة الكثيف فى قيام مظهريته لحقايق اللطيف و خصايصه بجزويات مظهرياتها الخصيصة بكل عضو ، فنزل اللطيف بامرالله القدير القاهر ، لطفاً وتكيّف بكيفية الكثيف فيسمّى نفساً امارة لكونها آمرة بالوحى الالهى لقواها و حقايقها ان يظهر حقايق الجسم الكثيف وخصايصها تماماً اولاً لتعمير العالم الكثيف ، واظهار مااودع الله فيه من كامنات اسراره ، ولم يكن يتأتى ذلك الا بجلب مافيه منفعة الكثيف[2] ودفع

١ــ س١٩ ى٥٨ .

٢ــ الكشف. خ.

مضرته ، فخلق الله فى النفس الشهوة والغضب ، فاشتهت مافيه بقاء صورته النوعية وغضبت لما فيه دفع ما يضره و يضرها من جهته .

فهذه النفس المسماة امارة عرفاً شرعياً مأموراً اولاً بماتأمر، فما امرت الا بما امرت وامرت ، فظهر من حقيقتى الشهوة و الغضب المستندتين فى علم الحقايق الى الرضى و الغضب الالهيتين ، فلاتنس ولاتغفل عن اصول الحقايق الكونية فى الحقايق الالهية ، و تعيّن روحان لمظهريتهما ، وهما الروح الطبيعى الذى صورته الدم ، والروح الحيوانى الذى صورته البخار اللطيف الكاين فى احد تجويفى القلب الصنوبرى الجسمانى، لاالقلب الالهى ، وفى التجويف الآخر، جوهر الروح الطبيعى، فينتشران من الابهرين الى اعالى اعضاء الهيكل و اسافلها فى الشرايين والاوردة ، فخلقت صور الاعضاء الآلية[1] والاعضاء المتشابهة الاجزاء ، وظهرت القوى المسماة جسمانية من وجه ونفسانية من آخر بالاصالة ، فى هذه الاعضاء ، فسبحان اللطيف المتجلى بحقايق اللطف و دقايق القوة ورقايق الحياة ، العليم بما يخلق ، الخبير بما يفعل .

وظهرت الجاذبة و المشتهية من الروح الشهوى ، والماسكة والهاضمة والمحيلة اى المغيرة و الغاذية والمولدة و المصورة والمشبهة ، ولها جزويّات تفريقية[2] لم تسم فى الحكمة العرفية ، فانهم اقتصروا على الابين الاظهر الاجمع منها لسايرها ، «رحمهم الله» و هذان الروحان مخصوصان مأموران بخدمة هذا الهيكل الشريف الالهى الذى هو بنيان الرب اللطيف و موسومان بتعميره و تدبيره العملى من قبل النفس بهما ، ولكن هذا التدبير العملى للنفس من حيث القوة العملية التى هى ذاتية لها ، وانما يتيسّر و يتأتى لها ذلك بالتدبير العملى من حيث قوتها العلمية التى هى ايضاً ذاتية للنفس ، وهى اصل القوة العملية فى الحقيقة ، وهى اختص بالنفس من حيث روحانيتها وجوهريتها و نورانيتها ، فخلق الله للقوى الخصيصة بالنفس

١ــ الالية. خ.

٢ــ تعريفية. ح.

من حيث روحانيتها الروح النفسانى من احدية جمع الروحين الاولين و جعلهما مركبين وخادمين له ، وعيّن مظاهرها فى اعضاء اعالى البدن ، وجمع جميع قوى هذا الروح النفسانى الروحانى النورانى ، فى عشر قوى كلية ، خمسة منها باطنة مخصوصة بالروح الانسانى الظاهر فى النفس المطمئنة ، وهى المصوّرة ، اعنى المتخيّلة ، والمفكرة ، والحافظة ، والذاكرة ، والعاقلة الناطقة .

ثم الوهم ينتشى بين المتخيلة والمتفكرة ، وينشى القوة المصوّرة للصور الذهنيّة والخياليّة ، وينتشى من العاقلة الناطقة ، و هى كمالها .

خمسة ظاهرة، وهى الشم ، والذوق ، واللمس ، والسمع ، والبصر ، وفى هذه المباحث مباحث جمّة ، عرفت فى الحكمة الرسميّة من حيث ظاهرها ورسمها ، واشرنا الى بعض حقايقها فى القصّ الآدمى ، فتأمّل ذلك منه ، انشاءالله ، تعالى ، فظهرت قوى النفس الناطقة لتكميل تعمير هيكله، فدبّرت وفكرت واقبلت وادبرت، حتى قامت الممكنة ، ثم انقسمت النفوس بموجب ماارادالله به المدبّر الحكيم العليم الى صنفين، صنف غلبوا الروح النفسانى الروحانى الالهى على الروح الطبيعى الشهوانى ، و على الروح الغضبى الحيوانى ، واقاموهما فى خدمة الروح النفسانى ، فدبرت آمر هذا الهيكل على الوجه الاعدل و عمرتها بالافضل الاكمل ، فظهرت الحقايق الروحانية والنورانية و تبيّنت الدرج والدقايق الالهية و الرحمانية والانسانية .

وهذا الصنف ، صنفان صنف منهم غلبوا القوى الروحانيّة على القوى الجسمانيّة بالكلية ، فاستهلكت القوى الغضبيّة والشهوية بالكلية ، وداوموا بالحكمة والموعظة الحسنة على الهوى والنفس الامارة بالسوء ، حتى غيروها واحالوها الى الحقايق الروحانية ، والخصايص النفسانيّة الانسانية و واظبوا على الرياضات والمجاهدات الدائمة ، حتى تنوّرت هياكلهم وتطهّرت عن التلوينات البشرية ،

١ــ المفكرة. خ.

فصارت هياكلهم روحانيّات، وانفسهم وارواحهم نورانيّات ربّانيّات وعادوا بمقتضى حقايقهم ارواحاً قائمة وحصلوا فوق الحيوانية البهيمية والسبعية وتجازوا مقام الموت، فهم احياء لايموتون ابداً وهياكلهم لطايف الجوهر الجسمّى المتروحيّة روحانية، فقطعوا البرازخ الخصيصته بالنفوس البشرية والاجسام.

وكان ادريس، عليه السلام، منهم، فتروحّن كماذكرنا من قبل ونذكر ايضاً من قريب مايبقى من التتمة فى موضعه، انشاءالله، تعالى.

والصنف الثانى منهم، قصدوا الاقتصاد، فلم يغلبوا روحانيتهم على جسمانيتهم بحيث تستهلك القوى الجسمانية، فحليها الى الجوهر الروحانى، ولكن عدلوها وقوموها وثقفوها بالسياسة الالهية الشرعية و الحكمية، وما عطّلوا قوّة من القوى الشهوية و الغضبيّة، و مابطلوها، وانما صرفوا اخلاقها المسماة فى الحكمة الرسمية رذايل الى المصارف المستحسنة عقلاً و شرعاً و عرفاً، فصارت كلها فضائل واخلاقاً الهية، «اولئك الذين يبدل الله سيئاتهم حسنات»[1] وهم اهل الاقتصاد والسداد، و منهم الكمل المقربون من الانبياء والاولياء ارباب الكمال، وكملت المقابلات[2] العبدانية والاخلاق الالهية، والمراتب الروحانية والكمالات النورانية فى هذين الصنفين، وهم الرسل والخلفاء و الاولياء والحكماء الالهيّون، لاغير.

ثمّ انقسم الصنف الباقى ايضاً الى صنفين، وكلاهما غلبوا النفس الامارة بالسوء و الهوى على العقل والروح واسروا الروح النفسانّى و استعملوا قواه بموجب الهوى فى تحصيل الكمالات الوهميّة الجسمانية الحيوانية، فغلبوا واستولوا بالكليّة على هذه الممكنة الهيكلية، وازدوجت النفس من كونها امارة بالهوى، فالصنف الواحد منهم، غلبوا الشهوة على الغضب بعد تغليبها على الروح النفسانّى الانسانّى فتولدت الاخلاق الرذلة الندلة، وهى المعقيات المذكورة فى كتب الامام

١ــ س٢٥ ى٧٠ فاولئك يبدل الاية. ٢ــ المقامات. خ.

حجةالاسلام ابى حامد الغزالى ، «رحمه‌الله» وامهاتها الحرص والشره والبخل و الطمع والحسد والذلة والخسّة والخور والجزع والفزع والجبن والهلع والفشل والكسل والركة والوضاعة وماشاكلها وانتشا ، منها ممالاتحصى جزوياتها الاالله.

والصنف الآخر غلبواالقوة الغضبيّة على الشهوة بعد تغليبها معاً على الروح النفسانى ، وقواه ، فظهر منها ، التهور ، والظلم و الجور، والاستيلاء، والاستعلاء، والايذاء والقهر ، والحقد ، والحمية الجاهلية ، والنخوة ، والخيلاء، والقساوة و الجسارة والشكاسة والقتل وامثالها .

واذا اعتدل ، فالشجاعة ، والشهامة ، والنبالة ، وامثالها ، ثمّ تولّدت من بين هاتين القوتين بالمطابقات والموافقات الواقعات بينها و بين قواها فى اشخاص هم مظاهرها ، اخلاق شيطانية ، كالتخويف والخوف من الفقر والحزن على فوت الاغراض الدنياويّه والاستعلاء والاستكبار والتفاخر والتكاثر بالمال والجاه و المراء والجدل بالباطل ، والكفر والشرك والتثبيط عى الطاعات والعبادات والمنع والامتناع من الذكر والكفر والصلاة ، وايقاع العداوة بين الاحبّاء و الاصدقاء والمؤمنين والزوجين وماشاكل ذلك .

ومن ارادالاطلاع على امّهاتها وكليّاتها فليطالعها فى كتاب اكسيرالكمال وكتاب خلاصة الارشاد لنا ، والغرض من ذكرها هيهنا ، هو ان يطلع المسترشدين المستبصرين من اخواننا و اصحابنا و اولادنا على اخلاق المتروحين و اهل الانسلاخ من الاوساخ، وكيفية ظهور الروح المفارق الكامل القاطع للبرازخ بعدالموت العرفىّ، وكيفية ظهور الانسان المتروحن فى الارواح و جسمه الروحانى ، ولماكان ادريس ، عليه‌السلام ، من اقطاب المتروحين واكابرهم ، وله نشأتان ، غرضنا لذكر اصل ذلك على سبيل الاجمال ، وفى تفصيله تطويل .

قال : (رضى‌الله عنه) وكان الياس الذى هوادريس، قد مثل له انفلاق الجبل المسمى لبنان من اللبانة، وهى الحاجة عن فرس من نار وجميع آلاته

من نار، فلما رآه ركب عليه، فسقطت عنه الشهوة، فكان عقلاً بلا شهوة، فلم يبق له تعلق بما يتعلق به الاغراض النفسية فكان الحق فيه منزهاً، فكان على النصف من المعرفة بالله، تعالى.

قال العبد: الجبل المسمى لبنان حقيقة الجسمانيّة التى يبلغ فيها الروح الالهى لباتتها و حاجتها من تكميل قواها بها و فيها، وانفلاقها صورة الفرقان العقلى بين المعانى الشريف والسافل السخيف من قواها و حقايق ذاتها، والفرس صورة الحياة والطلب والشوق والتشوق الى المقامات القدسية الروحانية على القوى الجسمانية، فكان ممانقل الينا انه بقى ستة عشر سنة اواكثر لم ينم ولم ينقصده، ولم يأكل ولم يشرب الا ماشاء الله، الى ان غلبت عليه الروحانية، فتروحن اى عادروحانياً وانقلبت قواه الحيوانية روحانية، والشهوية نفسانية، والنفسانية الهية فامتنع عن الشهوات النفسانية الطبيعية حتى كملت حقيقة التروحن، فتمثلت نفسه الناطقة، وهى نورية فى صورة فرس من نار، فالصورة النارية لشدة الشوق والطلب الارادى لاحراق القوى الشهوية والاخراق لحجبها المانعة عن الانسلاخ والتقديس والطهارة عن الاوساخ، والصورة الفرسية لحقيقة همته المترقية الى اعالى ذرى العروج وجميع آلاته صورة تكامل قواه الروحانية للانسلاخ والمفارقة عن الادناس والاوساخ لاجل السير والسلوك الروحانى الذى كان بصدده، فلما امر بالركوب عليه ركبه، فسقطت القوى الشهوية منه عن التعلق بالملاذ الجسمانية الطبيعية، فبقى روحاً، والعقول المجردة الكلية، وهى نصف المعرفة بالله، والنصف الآخر ظهر بالنصف الآخر من النفوس، كما بينا، فاذكر.

قال: «رضى الله عنه» فان العقل اذا تجرد لنفسه من حيث اخذه العلوم عن نظره كانت معرفته بالله على التنزيه لا على التشبيه، واذا اعطاه الله المعرفة بالتجلى كملت معرفته بالله، فنزه فى موضع التنزيه تنزيهاً حقيقياً لا وهمياً رسمياً، وشبه فى موضع التشبيه تشبيهاً شهودياً كشفيا و رأى سريان الحق

بالوجود فى الصور الطبيعية والعنصرية، ولاتبقى صورة الا ويرى الحق عينها، وهذه هى المعرفة التامة الكاملة التى جاءت بها الشرايع المنزله من عندالله، وحكمت ايضاً بها[1] الا وهام كلها .

يشير : «رضى‌الله‌عنه» الى ان الوهم يستشرف الى ماوراء موجبات الافكار ولاينفعل للقوة الفكرية العقلية من حيث تقيدها انفعالا يخرجها عن الاطلاق بل الوهم يتعلق ابداً بمافوق المدرك بالعقل فيجيز الحكم على المطلق بالتقييد مرّة ويحكم بالعكس اخرى ، ولايحيل ذلك، ويحكم بالشاهد على الغائب، تارة وعلى عكس ذلك اخرى ، وهذافى جميع من اله قوة الوهم من المقلدين والمؤمنن .

قال : «رضى‌الله عنه» ولذلك كانت الاوهاى اقوى سلطاناً فى هذه النشأة من العقل[2]، لان العاقل وان بلغ من عقله مابلغ لم يخل عن حكم الوهم عليه والقصور فيما عقل، فالوهم هوالسلطان الاعظم فى هذه النشأة الانسانية الكاملة وبه جاءت الشرايع المنزلة، فشبهت ونزهت فى التشبيه بالعقل ، فارتبط الكل بالكل، فلم يمكن ان يخلو تنزيه عن تشبيه ولاتشبيه عن تنزيه، قال، تعالى «ليس كمثله شىء»[3] فنزه وشبه .

يعنى : «رضى‌الله عنه» نزه فى عين التشبيه ، لانه نزه فى مماثلة المثل مالا يماثله فى هذالمثلية وهو عين التشبّه[4] ، لانه اثبات المثل و نفى مماثلته ، فنزه ان يكون شىء من الاشياء مثلا لهذا المثل المنزه ، فينتفى عن الحق المماثلة بالاخرى والاحق، وذلك على ان الكاف غير زائدة ، فهوكما ذكرنا تنزيه فى تشبيه اوتشبيه فى تنزيه ، وكلاهما سائغ فيه ، فتأمّل ، «وهوالسميع البصير»[5] فشبه اى شبه ى عين التنزيه ، لانه اثبت السمع والبصر اللذين هما ثابتان عرفاً للعبد ، ولكنه خصص الاضافة اليه ، سبحانه ، فانه حملهما على هويته ، تعالى، المنزهة المقدسة عن ان يكون معه غيره،

١ــ بهذه المعرفة (ع) .
٢ــ من العقول (ع) .
٣ــ س٤٢، ى٩ .
٤ــ التشبيه. خ.
٥ــ س٤٢، ى٩ .

فهو السميع لاسميع غيره معه ، وهو البصير، لابصير سواه دونه كذلك، ولذلك يسوغ ايضاً كالاول فيليس كمثله ان يكون تنزيهاً فيعين التشبيه من حيث تخصيص السميعية والبصيرية اللتين اشترك فيهما عرفاً وعقلا وشرعاً ، لاكشفاً ، كل حيوان ذوبصر وسمع بالحق دونه ، ان فرضت غيراً ، فانظر تداخل الحقايق بعضها فيـ البعض من حيث النظرة الكشفى والتحقيق الشهودى الكمالى.

قال : «رضى الله عنه» وهى اعظم آية[1] نزلت فى التنزيه ومع ذلك لم يخل عن تشبيه بالكاف، فهو اعلم العلماء بنفسه، وما عبر عن نفسه الابما ذكرناه ، ثم قال «سبحان ربك رب العزة عما يصفون»[2] وما يصفونه الا بما يعطيه عقولهم، فنزه نفسه عن تنزيههم، اذحددوه بذلك التنزيه و ذلك لقصور العقل عن ادراك مثل هذا .

يعنى : «رضى الله عنه» قصور العقل المقيد بالقوة البشرية النظرية بالفكر ، لاالعقول المنورة القابلة نور التجلى والوهب الالهيين على الكشف والشهود .

قال : «رضى الله عنه» ثم جاءت الشرايع كلها بما يحكم به الاوهام ، فلم يخل الحق عن صفة يظهر فيها كذا قالت وبذا جاءت، فعلمت الامم على ذلك، فاعطاها الحق التجلى، فلحقت بالرسل وراثة فنطقت بمانطقت به رسل الله «الله اعلم حيث يجعل رسالته»[3] فالله اعلم موجه له وجه بالخيرية الى رسل الله ،

يعنى: هذا الرسول ، وتم كلام القوم وابتدء برسل الله ، ثم حمل الله اعلم على رسل الله ، بمعنى ان رسل الله هم الله ، فانه هويتهم وهم صورته وهو من حيث هو اعلم حيث يجعل رسالاته ، فجعل الله هوية رسله ، فكان تشبيهاً فى عين تنزيه ، والوجه المشهور ظاهر، وفى تسويغ هذا الوجه دقة وتلطف ، فتدبره بفهمك الثاقب ولذلك .

١ـ آيه تنزيه (ع) . ٢ـ س٣٧، ى١٨٠ . ٣ـ س٦، ى١٢٤ .

قال : وكلاالوجهين حقيقة فيه لذلك قلنا بالتشبيه فى التنزيه وبالتنزيه فى التشبيه ، فانك اذا حملت الله اعلم على رسل الله ، نفيت الغيرية، فاثبيت الوحدة الحقيقية ، كقوله ، عليه السلام ، هذه يدالله ، واشارالى يمينه المباركة ، صلى الله عليه وسلم ، فأول اهل الحجاب وآمن اهل الايمان ، وكشف اهل الشهود والعيان ، ان يده ، عليه السلام ، هى عين يدالله العليا ، فى قوله : «يدالله فوق ايديهم» [١] رأى عيان، فافهم .

قال : «رضى الله عنه» وبعد ان تقرر هذا، فيرخى الستور ونسدل الحجب على عين المنتقد والمعتقد، وان كانا من بعض صور ماتجلى فيها الحق، ولكن قد امرنا بالستر .

يعنى: «رضى الله عنه» لهم وعنهم وفى نظرهم وبموجب زعمهم ، ليظهر تفاضل استعداد الصور ، وان التجلى فى صورة هو يحكم استعداد تلك الصورة ، فينسب اليه مايعطيه حقيقتها ولوازمها ، لابد من ذلك حتى ينسب الى التجلى، ماينسب الى تلك الصورة من الحجاب والكشف والتجلى والستر والعرفان والنكر .

قال : «ضى الله عنه» مثل من برى الحق فى النوم[٣]،ولاشك هذا، وانه لاشك الحق عينه، فيتبعه لوازم تلك الصورة وحقايقها التى تجلى فيها فى النوم، ثم بعد ذلك يعبر اى يجاز عنها الى امر آخر يقتضى التنزيه عقلا ، فان كان الذى يعبرها ذاكشف اوايمان، فلايجوز عنها الى تنزيه فقط، بل يعطيها حقها، من التنزيه، ومما ظهرت فيه .

يعنى: من التشبيه ، فالله على التحقيق عبارة لمن فهم الاشارة وروح هذه الحكمة وفصها ان الامر ينقسم الى مؤثر ومؤثرفيه[٤]، فالمؤثر بكل وجه ، وعلى كل حال وفى حضرة هوالله ، والمؤثر فيه بكل وجه وعلى كل حال وفى كل حضرة

١ــ س٤٨، ى١٠ .
٢ــ وله وجهه بالابتداء الى اعلم حيث يجعل رسالاته(ع).
٣ــ ولاينكر هذا (ع) .
٤ــ وهما عبارتان (ع) .

هو العالم، اذا ورد وارد الحق كل شيء باصله الذى يناسبه ، فان الوارد ابدالابد،

انيكون فرعاً عن اصل كانت[٢] المحبة الالهية عن النوافل من العبد، فهذا اثر فيه، كان مؤثر ومؤثر فيه[٣]، كان الحق سمع العبد وبصره وقواه عن هذه المحبة، فهذا اثر مقرر لايقدر على انكاره، لثبوته شرعاً ،ان كنت مؤمناً، واما العقل السليم ، فهو اما صاحب تجل الهى فى محل طبيعى، فيعرف ما قلناه .

واما مؤمن مسلم يؤمن به، كما ورد فى الصحيح، ولابد من سلطان الوهم ان يحكم على العاقل الباحث فيما جاء به الحق فى هذه الصورة، لانه مؤمن[٣]

واما غير المؤمن، فيحكم بالوهم على الوهم فيتخيل بنظره الفكرى، انه قد احال الله ما اعطاه ذلك المتجلى فى الرؤيا والوهم فى ذلك، لايفارقه ، من حيث لايشعر (بغفلته عن نفسه فصوص)

يشير : «رضى الله عنه» الى ما ذكر اولا عن سعة سلطان الوهم، والوهم قوة، لها مدخل فى التخيلات وتحكم ايضاً فى المعقولات والمحسوسات، من شأنها ان تركب اقسية كلية من المواد الجزوية، ويحكم بالشاهد على الغائب ويجرى الحكم كلياً والمقيس عليه جزوى والمقيس كلى، ويعبر فى العرف النظرى عن هذا القياس بالتمثيل، والمثال فيما نحن بصدده : ان الحق مثلا تجلى فى صورة انسانية نوماً، فالمؤمن العاقل يؤمن بذلك ويتوهم انه مطرد فى جميع صور التجلى، اوانه كلما يتجلى، يتجلى[٤] فى الصورة الانسانية، اوان الصورة الانسانية، صورته فى كل تجل، والمنزه ينزه الحق عن الصورة فى الدليل العقلى، ويحكم بالوهم : ان ذلك له، تعالى، ذاتى و ذلك تعين له فى مرتبة الفكر، لا فى الكشف ولا فى التجلى، ولا كلما شاء، فانه، تعالى، ان شاء ظهر فى كل صورة، فاضيف اليه ما يضاف الى تلك الصورة، وان لم يشأ، لايضاف اليه صورة اصلا، فلايحكم عليه انه فى كل موطن ومقام، منزه كذلك، وهو وهم من المنزه، لان تنزيهه عن الصورة،

١ــ كما كانت (ع) . ٢ــ روكما (ع) . ٣ــ بها (ع) . ٤ــ تجلى. خ.

حصوله فيما لاصورة له وحده به، وهو تعالى، غير محدود وتشبيه له، تعالى بالعقول والمجردات عن الصور، فى زعم من يقول بذلك وهوقد يتوهم انه قد نزه، وهوفى عين التشبيه، فلايخلو عاقل، كما ذكر «رضى الله عنه» عن الوهم .

قال : «رضى الله عنه» ومن ذلك قوله : «ادعونى استجب لكم»[1] قال، تعالى «واذا سألك عبادى عنى فانى قريب اجيب دعوة الداعى اذا دعانى»[2] اذ لايكون مجيباً الا اذا كان من يدعوه غيره .

يعنى : يتوهم الداعى ذوالوهم، ان قربه عنه كقرب الاشياء الجسمانية بعضها من بعض، وانه غيره من كل وجه، و ذلك وهم منه، اذهو هو، لاغير، ويتوهم المفكر ايضاً ان القرب والبعد، لايكونان الا بين الاجسام المتحيزة بعضها من بعض، وهوايضاً وهم منه .

قال : «رضى الله عنه» وان كان عين الداعى عين المجيب، فلاخلاف فى اختلاف الصور، فهما صورتان بلاشك، وتلك الصورة كلها كالاعضاء لزيد فمعلوم ان زيداً حقيقة واحدة شخصية، وان يده ليست صورة رجله ولارأسه ولاعينه ولاحاجبه .

يعنى : مع ان زيداً ليس الاهيئة اجتماعية من هذه الاعضاء، فليس صورة عضو منه، عين عضو آخر .

قال : «رضى الله عنه» فهوالكثير الواحد، الكثير بالصورة والواحد بالعين وكالانسان بالعين واحد بلاشك لانشك ان عمراً ماهو زيد ولاخالد و لا جعفر، وان اشخاص هذه العين الواحدة لاتتناهى وجوداً شخصياً، فهو وان كان واحدا بالعين، فهوكثير بالصور والاشخاص، وقدعلمت قطعاً ان كنت مؤمناً ان الحق عينه يتجلى يوم القيامة فى صورة فيعرف ثم يتحول فى صورة فينكر ثم يتحول عنها فى صوره فيعرف وهو هوا المتجلى ليس غيره كل صورة، ومعلوم ان هذه الصورة ما هى تلك الصورة الاخرى، فكان

١ــ س٤٠، ى٦٢ .

٢ــ س٢، ى١٨٢ .

العين واحده قامت مقام المرآة، فاذا نظر الناظر فيها الى صورة يعتقد فى الله عرفه واقربه، واذا اتفق ان يرى فيها معتقد غيره، انكر كما يرى فى المرآة صورته وصورة غيره، فالمرآة عين واحده والصور كثيره فى عين الرائى، وليس فى المرآه صوره منها جملة واحده مى[1] ان المرآه لها اثر فى الصور بوجه وما لها اثر بوجه، فالاثر الذى لها، كونها ترد الصورة متغيرة الشكل من الصغر والكبر، والطول والعرض، فلها اثر فى المقادير، و ذلك راجع اليها، وانما كانت هذه التغييرات منها، لاختلاف مقادير المرئى .

قال العبد : قد صرح بالحق الموجود المشهود فى هذا المثال، فان عين الحق، تعالى، لما تجلى فى قابلية كلية، يعم ظهور هذه الصور الاعتقادية فيها بحسبها، فلاشك ان كل ناظر يعتقد فيه صورة اذا رأى صورة معتقد فيه اقر و اعترف، ذلك التحقيق يقتضى انه لم يقر ولم يعترف الا بصورة اعتقاده فى الحق لا بالحق، فلو اقر واعترف بالحق لاعترف واقربه فى صور المعتقدات كلها، مع اقراره واعترافه انه غير محدود ولامنحصر فى شىء منها، ولا فى الجميع، ولكنه اذا رأى صورة غير صورة معتقده انكره، وهو، تعالى، يقبل انكاره من حيث خلاف صورة معتقده، كما يقبل اقراره فى عين صورة معتقده، ويكون عين الكل وهو فى ذاته، تعالى، الغنية عن العالمين، منزه عن كل هذا وعن الظهور والتعين بها جمعاً وفرادى، وعن تفيك هذه الامور والصور عنه وتنزيهه عنها .

واما ظهور الصور متغيرة فى مرآة الحق لاختلاف فى المرآة، فضرب مثل لتجلى الحق فى صور الحضرات مرائى، فلايكون تجليه وظهوره فى مرآتية كل حضر حضرة الا بحسبها، فان نظر ناظر الى الحق من حيث تجليه فى حضرة فانه يظهر صورة الرائى له فى تلك الحضرة بحسبه، واما فى تجليه الوجودى الذاتى الاحدى الجمعى، فلايرى فيه صورة الا على ماهى عليه، ولكن الناظر ان لم يغلب على نظره التقيد بصورة دون صورة ولاحصره فى الصورة المرئية فى المرآة كلها

١ــ مع كون المرآه (ع) .

ولم ينفها عنه مطلقاً فانه يرى العين بعين رؤية العين عينها، فافهم .

قال : «رضى الله عنه» فانظر فى المثال مرآة واحدة من هذه المرائى لاينظر الجماعة، وهو نظرك من حيث كونه ذاتاً، فهو غنى عن العالمين ، ومن حيث الاسماء الالهية فذلك الوقت يكون كالمرائى، فاى اسم الهى نظرت فيه نفسك اومن نظر، فانما يظهر فى الناظر حقيقة ذلك الاسم، فهكذا هو الامر، ان فهمت، فلاتجزع ولاتخف، فان الله يحب الشجاعة، ولو على قتل حية وليست الحية سوى نفسك، والحية حية لنفسها بالصورة، والحقيقة ، والشىء لايقتل عن نفسه وان افسدت الصورة فى الحس، فان الحد يضبطها والخيال لايزيلها .

يشير : «رضى الله عنه» محرضاً على اطلاق العلم بالله عن كل قيد وحصر فى عقد، وليس ذلك الا بافساد الاعتقادات الجزئية التقييدية التحديدية صورة او معنى اوبهمامعاً، ويشجع الناظر فى حقيقة الحق على افساد صورة التقييد والتحديد، حتى يشهد الحق الموجود المشهود الشاهد، كما هوفى حقيقته، و ذلك بان يراه عين كل شىء غير منحصر فى تعينه به وفيه، ولافى الكل مطلقاً عن الكل جامعاً بين التعين واللاتعين مطلقاً فى جمعه بينهما، قابلا كل وصف وحكم واعتبار من كل حاكم و واصف معتبر، مع كمال تقديسه ونزاهته فى حقيقته عن كل ذلك ، واطلاقه فى ذاته الغنية عن العالمين، فهذا هو العلم المحقق الصحيح بحقيقة الحق على مايعلم نفسه، وفى تفصيل ذلك طول فتدبر وتحقق ان شاءالله تعالى .

واعلم : انه ليس وراءالله مرمى ولادونه منتهى، وهوالمنتهى والمنتهى ولا انتهاء له الا اليه، اليه المصير، وهوالواحد الاحد الذى ليس فى الوجود غيره .

قال : «رضى الله عنه» واذا كان الامر على هذا فهذا هوالامان على الذوات والعزة والمنعة، فانك لاتقدر على افساد الحدود واى عزة اعظم من هذه العزة فتتخيل بالوهم انك قتلت، وبالعقل والوهم لم تزل الصورة

موجودة في الحد، والدليل على ذلك «وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى»[١]. والعين ما ادركت الا الصورة المحمدية التي ينسب لها الرمي في الخس، و هي التي نفى الله الرمي عنها اولا ثم اثبته لها وسطاً ثم عاد بالاستدراك ، ان الله هو الرامي في صورة محمدية، ولابد من الايمان بهذا. فانظر الى هـذا المؤثر، حتى انزل الحق في صورة محمدية فاخبر[٢] الحق نفسه عباده بذلك، فما قال اخذ منا عنه ذلك، بل هو قال عن نفسه، وخبره صدق والايمان به واجب سواء ادركت علم ماقال اولم تدركه، فاما عالم اومسلم[٣] مؤمن، ومما يدل[٤] على ضعف النظر العقلي من حيث فكره، كون العقل يحكم على العلة ، انها لاتكون معلولة لمن هي علة له، هذا حكم به العقل[٦٥] صحيح مع التحرير في النظر، وغايته في ذلك ان يقول اذا رأى الامر على خلاف ما اعطاه الدليل النظري ان العين بعد ان ثبت انها و احدة في هذا الكثير، فمن حيث هي علة في صورة من هذه الصور لملولها في خال كونها علة، بل ينتقل الحكم بانتقالها في الصور فتكون معلولة لمعلولها فتصير معلولها علة لها، هذا غايته اذا كان قدر أي الامر على ماهو عليه ولم يقف مع نظره الفكري .

يشير الى ان العلية معلولة وجوداً وتقديراً لمعلولية المعلول ، لانـه لولا معلولية المعلول لم يتحقق علية العلة ، وحينئذ لم يكن العلة علة لهذا المعلول، فعلية العلة متوقفة التحقق على معلولية المعلول، فاذن معلولية المعلول علة لعلية العلة، ولولا العلة وعليتها لماكان المعلول معلولا ولا المعلولية نعتاله ، فيكون علية العلة علة لمعلولية المعلول، والمعلول معلول بقيام المعلولية به، وكذلك العلة علة لقيام العلية بها فالعلة مع عليتها التي بها علة للمعلول معلول لمعلومية المعلول

١ـ س٨ ى١٧ . ٢ـ واخبر. خ.
٣ـ واما مسلم (ع) . ٤ـ لك (ع) . ٥ـ لاخفاء به (ع) .
٦ـ هذا حكم العقل لإخفاء به وما في علم التجلي الاهذا، وهون ان العلة يكون معلولة لمن هي علة له، والذي حكم به العقل صحيح ... الى آخره.، خ، فصوص .

الذى هوبها معلول، اذهى عينه، كما ان العلية ليست زائدة على العلة الا فى التعقل لافى الوجود ، اذالعقل ينتزع معنى العلية فيفرزه زائداً على عين العلة ، وليس كذلك اذالعلية والمعلولية لاعين لهما خارجاً عن العلة والمعلول فى الوجود، اذلو كان لهماتحقق وجودى دون عين العلة والمعلول،لتحقق امتيازهما عنهما فى الوجود، والامتياز ليس الا فى تعقل المتعقل، وكذلك جميع المتضايفات لاتحقق لاحدهما الا بالآخر، فكل منهما علة لمعلوله، فيقول الناظر المناظر والمفكر الماهر بعد تحققه احدية عين العلة والمعلول، هذه العين الواحدة باعتباركونها علة ، ليست معلولة لعلته بل باعتبار آخر فينتقل العلية الى المعلول باعتبار آخر والمعلولية الى العلة كذلك باعتبار آخر، ويتغاير الاعتبارين بتغاير الحكمان ، فنقول والعلة باعتبار عليّة ليست معلولة لمعلولها ، والمعلول باعتبار معلوليته ليس علة لعلته الاباعتبار الانتقال المذكور، فنقول له بلسان الذوق والتحقيق للعين الواحدة فيهما مع وجود الاعتبارين صلاحية قبول الكل بكونها عين العلة وعين المعلول، حال كون العلة علة وكون المعلول معلولا وعين العلية والمعلولية المعتبرتين فى العلة والمعلول حالتئذ فهى فى عينها جامعة بين العلية والمعلولية فهى العلة بعليتها و المعلول بمعلوليتها ، اذلايمكن اعتبار هذه العين الواحدة الا وجميع الاعتبارات لها من عينها فى حالة واحدة على السواء، وهذاصورة الامر فى التجلى فان المتجلى والمتجلى له ولتجلى وكون المتجلى متجلياً والمتجلى له متجلى له هو الحق الواحد عينه المستغرق لجميع هذه الاعتبارات التى يتعقلها[1] العقل والامتياز والفرقان ليس الا فى العقل والصور المتعقلة المفروضة المنتزعة عن العين، والدليل على ذلك احدية العين، فان واحداً احد ماثم الاهو، فانظر ماذاترى ، وتأمّل ملياً تجده واضحاً جلياً .

قال : «رضى الله عنه» واذا كان الامر فى العلة[2] بهذه المثابة فماظنك باتساع النظر العقلى فى غير هذا المضيق، فلا اعقل من الرسل، صلوات

١ــ يتعلقها، خ.

٢ــ فى العليّة. خ. فصوص.

الله عليهم، وقد جاؤا بما جاؤا به فى الخبر عن الجناب الالهى، فاثبتوا ما اثبته العقل، يعنى فى طور العقل. وزادوا ما لايستقل العقل بادراكه وما يحيله العقل رأساً ويقربه فى التجلى، فاذا خلى بنفسه بعد التجلى، حار فيما رآه، فان كان عبد رب رد العقل اليه، وان كان عبد نظر رد الحق الى حكمه، وهذا لايكون الا مادام فى هذه النشأة الدنياوية محجوبا عن نشأته الآخرة فى الدنيا.

يعنى يكون فى هذه النشأة ابداً مقيداً فيحار ويجار عن الحق ولايجأر اليه حتى يجيره عما يحيره ويخبر بما يخبره.

قال: «رضى الله عنه» فان العارفين يظهرون هنا كأنهم فى الصورة الدنياوية لما يجرى عليهم من احكامها، والله، تعالى، قد حولهم فى بواطنهم فى النشأة الأخراوية لابد من ذلك، فهم بالصورة مجهولون الا لمن كشف الله عن بصيرته، فادرك، فما من عارف بالله من حيث التجلى الالهى وهو على النشأة الآخرة قد حشر فى دنياه اى جمع ليوم الجمع ونشر من قبره اى انطلق عن قيده ولم يتقيد بتعينه، فهو يرى مالايرون ويشهد مالا يشهدون عناية من الله ببعض عباده فى ذلك.

قال: «رضى الله عنه» فمن اراد العثور على هذه الحكمة الالياسية الادريسية الذى انشأه الله نشأتين وكان نبياً قبل نوح ثم رفع ونزل[1] بعد ذلك، فجمع الله له، بين المنزلين[2]، فلينزل عن حكم عقله الى شهوته ويكون حيواناً مطلقاً يعنى من غير تصرف عقلى حتى يكشف مايكشفه كل دابة ماعدا الثقلين، فحينئذ علم انه قد تحقق بحيوانيته، وعلامته علامتان، الواحدة هذا الكشف فيرى من يعذب فى قبره ومن ينعم ويرى الميت حياً والصامت متكلماً والقاعد ماشياً.

١ــ رسولا (ع).

٢ــ المنزلتين. خ، فصوص.

والعلامة الثانية الخرس بحيث انه لواراد ان ينطق بما رآه لم يقدر فحينئذ يتحقق بحيوانيته وكان لنا تلميذ قدحصل له هذا الكشف، غير انه لم يحفظ عليه الخرس، فلم يتحقق بحيوانيته، ولما اقامنى الله فى هذا المقام تحققت بحيوانيتى تحققاً كلياً، فكنت ارى واريد النطق بما اشاهده، فلا استطيع، فكنت لاارى[1] الفرق بينى وبين الخرس الذى[2] لايتكلمون.

قال العبد : انما ذكر الشيخ «رضى الله عنه» قبيل ذكره سرهذا الكشف مسألة ظهور العين الواحدة فى صور كثيرة هى فى تلك الصور عينها غيرمقيدة ولامنحصرة فى شىء منها، فيصدق على تلك العين الواحدة فى صوره من تلك الصورة الكثيرة انها عينها فى صورة اخرى اوصورأخر من وجه ، ويصدق ايضاً انها من كونها فى صورة عينها انها عين الاخرى من حيث تغاير الصورتين ، والتعيين باعتباراخر ، فيقال فى ادريس انه هوالياس عينه اوالياس المرسل الى بعلبك هوادريس الذى كان يوحى اليه قبل نوح من حيث التعين، ويصدق انه غيره من حيث الصورة والتعين فتحقق ولاتغلط فى الحقايق والاعيان بالتباس التعينات عليك .

فلوقلنا : ان العين اخلت الصورة الادريسية وانتقلت الى الصورة الالياسية فكانت عامرتها دون الصورة الادريسية ، لكان عين القول بالتناسخ ، ولكن الفرق مابينا فتدبَّر وتبصَّر، فانا نقول : ان عين ادريس وهويته مع كونها قائمة فى انية ادريس وصورته فى السماء الرابعة هى الظاهرة فى صورة الالياسية والمتعينة فى انية الياس الباقى الى الآن ، فيكونان من حيث العين والحقيقة واحداً ، ومن حيث التعين الصورى والظهور الشخصى، اثنين كحقيقة جبرئيل وعزرائيل وميكائيل، يظهرون فى الآن الواحد فى مائة الف مكان بصور شتّى ، كلها قائمة موجودة مشهودة بهؤلاء الارواح الكلية الكاملة ، فكذلك ارواح الكمل وانفسهم ، فافهم، وكذلك الحق المتجلى فى صور تجليات لايتناهى وتعينات اسماء الهية لاتحصى،

١ــ لاافرق (ع) .

٢ــ الذين. خ، فصوص .

واحد فى ذاته وعينه المنزهة فى عين كونه كثيراً بالصور والتعينات .

ثم انّه «رضى الله عنه» احال التحقق بهذه الحقيقة على الحقيقة من غير الطريقة على ان يتحقق السالك بحيوانيته وينزل من حكم العقل الى حيوانيته ويعزل عن حكم العقل جانباً حتى يبقى حيواناً محضاً حقيقة ليعلم سرّ نزول ادريس بعد ان تحقق بروحانيته حتى بقى عقلا مجرداً بلا شهوة الى صورة الياسية مبعوثاً الى اهل بعلبك ، وفايدته فى ذلك ، التحقق بالمنزلتين منزلة شهود الحق والتحقق به فى الملأ الاعلى ذوقاً ، والتحقق بشهود الحق ايضاً فى الاسفل والتحقق به كذلك . حققنا الله واياك بحقايق الجمع بين هذين الكمالين، بحوله وفضله وطوله ، انّه قدير، ولهذا دعاقومه فى صورة الياسية واخبرهم باحدية العين فى عين كثرة لاتنحصر، فقال الله ، تعالى، حكاية عنهم فى القرآن ، انه قال لهم : «الله ربكم ورب ابائكم الاولين»[1] مع تحقق كثرة المربوبين فى ازمنة متغايرة بالتعين، ومعلوم ان نسبة مربوب الى رب غير النسبة الاخرى الى مربوب آخر ، على ان النسبة والتعين والربوبية والمربوبية فى الكل من حيث الاطلاق واحدة ايضاً ، ولكن ليست هذه النسبة عين تلك النسبة الاخرى . فاعقل ذلك ولاتغفله ولاتهمله ابداً ، فادريس هو الياس بحقيقته وعينه، وليست صورته الادريسية عين صورته الالياسية، فالصورتان متميزتان غيران ، والعين واحدة ، والصورة من كونها صورة مطلقة واحدة ايضاً، فلاغيرية الا فى التعين والتشخص لاغير، وهو متعلق الحدوث والفناء والزوال و غيرها ، فافهم .

قال : «رضى الله عنه» فاذا تحقق بما ذكرناه يعنى اذا نزل الى حيوانيته وتحقق بها انتقل الى ان يكون عقلا مجرداً فى غير مادة طبيعية، فيشهد اموراً هى اصول لما يظهر فى الصور الطبيعية، فيعلم من اين ظهر هذا الحكم فى صور الطبيعية علماً ذوقياً .

١ـ س ٣٧، ى ١٢٦ .

يعنى : «رضى‌الله عنه» ان السالك المتحقق بحيوانيته ان انتقل بعدذلك الى التحقق بكونه عقلا مجرداً عن القيود الطبيعية ، تحقق حينئذ ذوقاً ، ان العين‌التى كانت فى‌العقل عين العقل هى‌النفس عين‌النفس وفى‌المعانى معنى مجرد معقول، وفى‌الحقية وجود بحت صرف هو عين ذاته ، تباركت وتعالت، وهـو فى‌الحيوان حيوان وفى‌الجماد قدظهرت‌العين الحقيقة بهذه الصوركلها، فهى‌اصل الكل ومنشأه ومنبعه ومنه وعليه منبعثة ومهيعه والى العين مصيره ومرجعه ، وانه ايضافى‌صورة من صورها اصل ومنشأ لصورة اخرى بعدها .

قال : «رضى‌الله عنه» فان كوشف على ان الطبيعة عين نفس‌الرحمان فقد اوتى خيراً كثيراً، فانه قد اوتى الحكمة التى بها يغلب اعيان خلق العالم كله مع كثرة صورها الغير المتناهية حقاً واحداً احداً لاكثرة فيـه اصلا ، وهذا هوالخير الكثير .

قال : «رضى‌الله عنه» وان اقتصر[1] على ما ذكرناه، فهذا القدر يكفيـه من‌المعرفة الحاكمة على عقله، فيلحق بالعارفين ويعرف عند ذلك ذوقـاً «فلم تقتلوهم ولكن‌الله قتلهم»[2] يعنى «رضى‌الله عنه» ان‌الله قتلهم‌فى‌صوركم ومواد‌كم، وما قتلهم الا الحديد، والضارب والذى خلـف هـذه‌الصـور فبالمجموع وقع‌القتل والرمى، فيشاهد الامور باصولها وصورها، فيكون تاماً فان شهدالنفس كان مع التمام كاملا، فلايرى الاالله عين مايرى فيرى الرائى عين‌المرئى كما كان يرى العلة عين‌المعلول، وهذا القدر كاف ، والله الموفق .

فص حكمة احسانية فى كلمة لقمانية

انما اضيفت هذه الحكمة الى الكلمة اللقمانية لكون الغالب علـى لقمان، عليه‌السلام ، شهود مقام الاحسان، وهوشهود علمى على مايأتى فى وصاياه لابنه،

١ــ معه (ع) .

٢ــ س٨ ى١٧ .

سر و« وصيّنا الانسان بوالديه حسناً»[1] وغيرذلك .

قال : «رضى الله عنه»

اذا شاء الإلـه يريـد رزقاً لـه فالكـون اجمعه غذاء

يعنى: «رضى الله عنه» اذا تعلقت مشية الحق بارادة الرزق له من حيث انه عين الوجود الحق المتعين باعيان المسكنات ، فان الكون كله والاحكام الظاهرة الآلهية بالكون غذاء للوجود ، لظهوره بها فى ملابس من الاسماء والصفات والنسب والاضافات،ان الهوية الآلهية الحقية، من حيث غيبها وتجردها عن المظاهر غنية عن العالمين وعن الاسماء كماعرفت من قبل، واما تعلق المشية بارادة الرزق، فمن كونه ظاهراً ومتعيناً فى اعيان العالم ، والارادة عين المشية من وجه ، وكذلك قوله : وان شاء الآله يريد رزقاً لنافهو المشاء كمايشاء اى هو المراد كماشاءواراد، بمعنى وان تعلقت مشية الحق بارادة الرزق من لدنه لنا فهو من حيث كونه عين الوجود ، يكون مراداً له فى تعلق مشيّته ، فيكون رزقاً لنابوجوده كماشاء .

وانما نحن نقوش وصور واشكال وهيآت وحروف وكلمات وسور وآيات، والكل تعينات نسبية لاتحقق لهافى حقايقها ، لكن بالمتعين بها، فمالنا وجود ولا حياه ولابقاء الابالوجود الحق المتعين بناوفينا ، فهو رزقنا وهوغذاؤنا، كمانحن غذاؤه بالاحكام ، فكماان بقاء نابالوجود فكذلك بقاؤالاسماء الآلهية والنسب الربانية والحقايق الوجودية الوجوبية ، باعيان الاكوان ، وقدمرهذا الذوق فى الحكمة الابراهيمية ، فتذكّر .

ثم قال : «رضى الله عنه»[2]

مشيته ارادية فقولوا بها قدشاءها فهى المشاء

يامر «رضى الله عنه» بالقول ان المشية تتعلق بالارادة مع انها عينها ، اى قولوا شاء ان يريد، فمفعول المشية اذن ، الارادة ، ولماكانت الارادة تخصيص المعلوم

١ــ س٣١ ى١٣ . ٢ــ وان شاءالآله يريد رزقا لنا فهو الغذاء كما يشاء (ع)

المراد لمايقتضيه، والارادة من جملة المعلومات ، ولاسيما الارادة المخصوصة، فانه من حيث ذاته ليست نسبة المشية اواللامشية اليه ، اولى من احديهما، فهومن كونه الهآله ان يريد فتخصص حقيقة الارادة لتخصيص ماراد .

ثم قال : «رضى‌الله عنه»

يريد زيادة و يـريد نقصاً و ليس مشاؤه الا المشـاء

يريد «رضى‌الله عنه» ان المشية قد تتعلق بالارادة كارادة الايجاد ويتعلق بارادة النقص بالاعدام ، فالارادة تعلق المريد بالمراد المعلوم ليوجده كقوله ، تعالى «فعال لمايريد»[١] اى يوجد ، فان فعله الايجاد ، ومـاتعلقت الارادة حيث وردت فى‌القرآن العظيم الا بالمعلوم المعدوم العين ليوجده ، كقوله تعالى،«انما قولنا لشىء اذا اردناه»[٢] اى للايجاد «ان يقول لهكن فيكون»[٣] وكقوله « فاراد ربك ان يبلغا اشدهما ويستخر جاكنزهما»[٤] ، وقوله «فاردناان يبدلهما ربهماخيراً منه»[٥] واما المشية فتعلقها اعم ، فاتها يتعلق بالموجود للاعدام ويتعلق بالمعدوم ايضاً للايجاد ، كقوله ، تعالى «ان يشأيذهبكم ويأت بخلق جديد»[٦] فتعلقت بهم وهم موجودون ليذهبهم، وهواعدام عينهم وتعينهم الشخصى العينى ، ويأت بخلق جديد ، تعلق بخلق معدوم الاعيان لم يأت بعد ليأتى به .

قال : «رضى‌الله عنه»

فهذا الفرق بينهما فحقق ومن وجه فعينهمـا سـواء

يريد ان المشية تتعلق بالزيادة عندالايجاد وتتعلق بالنقص عندالاعدام والا فساد، وليست الارادة كذلك ، فانه مخصوص بالايجاد والفعل ، دون الاعدام ، فهذا هوالفرق بين‌المشية والارادة ، وهمامن حيث حقيقتهما الاحدية الجمعيةالتى

١ـ س١١ ى١٠٩ .
٢و٣ـ س١٦ ى٤٢ .
٤ـ س١٨ ى٨٢ .
٥ـ س١٨ ى٨١ .
٦ـ س٣٥ ى١٧ .

يشملها ، عين واحدة .

وانما اورد هذه المسألة فى هذا الفص، لما يتضمن من حكمة الرزق، وانه لابد من ايصال كل رزق الى كل مرزوق ، وكيفية توصيله بتفصيله .

قال : «رضى الله عنه» قال الله تعالى «ولقد آتينا لقمان الحكمة»[1] «و من يؤت الحكمة فقد اوتى خيراً كثيراً»[2]، فلقمان بالنص هو ذو الخير الكثير، لشهادة الله له، بذلك، والحكمة قد يكون متلفظاً بها ومسكوتاً عنها .

يعنى : ان النطق فى موضعه حكمة والسكوت ايضاً فى الموضع الاليق الانسب بذلك كذلك حكمة ، كما سكت لقمان عن سؤال داود، عليه السلام، فى صفة السرد وعمل الدروع بحضرة من لقمان، فلم يسأله عنه وسكت، حتى اذا اتمه واكمله داود، فافرغه على لقمان، فقال لقمان: نعم الآلة للحرب، فقيل انه قال له داود عند ذلك : الصمت حكمة ، فمثل هذا السكوت لعسر الله حكمة يدفع بها الاستعجال و يورث التؤودة والوقار .

قال : «رضى الله عنه» مثل قول لقمان لابنه «يا بنى انها ان تك مثقال حبة من خردل فتكن فى صخرة اوفى السموات اوفى الارض يأت بها الله»[4] فهذه حكمة منطوق بها، وهى ان جعل الله هو الآتى بها، وقرر ذلك الله فى كتابه ولم يرد هذا القول على قائله، واما الحكمة المسكوت عنها، وقد علمت بقرينة الحال، فكونه سكت عن المؤتى اليه بتلك الحبة، فما ذكره ، وما قال[5] يأت بها الله اليك اوالى غيرك، فارسل الاتيان عاماً يعنى فى يأت بها الله، فالاتيان بها عام من الله من كل مكان، وجعل المؤتى به فى السماوات ان كان او فى الارض، تنبيهاً لنظر[6] الناظر فى قوله، «وهو الله فى السموات

١ـ س ٣١ ى ١١ .
٢ـ س ٢ ى ٢٧٢ .
٣ـ صنعة. ظ. عميد .
٤ـ س ٣١ ى ١٥ .
٥ـ لأبنه (ع) .
٦ـ لينظر الناظر (ع) .
٧ـ لينظر. خ. فصوص .

وفى الارض»[1] فنبه لقمان بما تكلم به وبما سكت عنه، ان الحق عين كل معلوم، لان المعلوم اعم من الشىء، فهو انكر النكرات .

قال العبد : اما تنبيهه على ان الحق عين كل معلوم ، فمن حيث ان المعلومات اما علويات يسمى سماويات اوسفليات ، وهى الارضيات ، فالسماوات السامیات العلويات حقيقة هى الحقايق والاعيان الاسمائيّة والروحانية على كثرة اختلاف طبقاتها وصورها ومعانيها ومراتبها، مع عدم تناهى شخصياتها فى التعينات والنوعية، وانها هى العلويات الاصلية البحتة والسفليات الحقيقية والارضيات هى الحقايق الكونية ، لانها تحت احكام الحقايق الالهية الوجوبية ، فلحقايق الوجوب حقايق السموت .

ثم الارواح العلية الكلية العلية الالية المحيطة باشراق نورها على العوالم الجسمانية والسفل للحقايق الكونية اولا لانه منفعلة عن الحقايق العلية العلية كما ذكرنا ، ثم عالم الاجسام فانها تحت آثار العقول والنفوس والارواح وتحت احكامها وتصرفاتها .

ثم الاجسام منها العلويات ايضاً كذلك ، وهى السماوات المعروفة عرفاً وفى الحقيقة السموت هى العلويات كلها والسفليات كلها ارضيات فلماقال «يأت بهالله»[2] اى بمافى السماوات وما فى الأرض من الرزق، فقد جعله الهاً رزاقاً من السماوات والارض، والكائن فى السماء سماوى ليس بارضى والارضى كذلك لكون الوجود متبعناً بحسبه وبحسب موطن المعين، فان لم يكن موجوداً مطلق الوجود والتعين والتصرف والعلم محيطاً بالعين لمافى السماوات والارض من المرزوقين والارزاق، لم يتأت ان يأتى بمافى السماوات الى من فى الارض اوفى السماء ، ولا بمافى الارض لمن فى السماء اوفى الارض من ارزاق المرزوقين ، واحاطة عين الوجود الحق بما فى السماوات والارض من الاعيان، بان يكون عينها ، والا لايكون احاطة كلية

١ـ س٦ ى٣ .

٢ـ س٣١ ى١٥ .

مطلقة من العلم الابالعين لائقة بجناب الله، تبارك وتعالى، فهو من كونه عين المرزوق والرزق، يأتى بما فى السماوات والارض من الرزق.

واما كون المعلوم اعم من الشىء ، فلان الشىء هو الذى له وجود عينى و تحقق فى عينه ، والمعلوم يتناول ماله وجود عينى بل علمى، فان الموجودات معلومة للحق، وكذلك علمه محيط بما لم يتحقق له وجود ، فان عينه يتعين به وفيه، فالمعلوم اعم من الشىء .

قال بعض اهل النظر، قد يكون الشىء ثابتاً وسمى الماهيات الاشياء ثابتة ، فرجح الشيخ «رضى الله عنه» قول القائل بالاول، ويعضده و ايانا فيه التحقيق والنظر اللغوى، فان الشىء مشتق من المشية ، كما قيل كل شىء يشيئه الله ، اى بمشيته والشىء ما خصصه المشية وعينته الايجاد من المعلومات ، وليس كل معلوم مراد للايجاد او للاعدام ، وهو فعل بمعنى محل تعلق المشية ، وما يتعلق به المشية ومالا يتعلق به المشية ، فليس كل معلوم مراد للايجاد او الاعلام ، فافهم .

قال : «رضى الله عنه» ثم تمم الحكمة واستوفاها لتكون النشأة كاملة، فقال[1]: «ان الله لطيف خبير»[2] فمن لطافته ولطفه، انه فى الشىء المسمى بكذا المحدود بكذا عين ذلك الشىء حتى لا يقال فيه الا ما يدل عليه اسمه بالتواطؤ والاصطلاح، فيقال : هذا سماء وارض وصخرة وشجرة وحيوان و رزق و ملك وطعام، والعين واحدة من كل شىء وفيه، كما تقول الاشاعرة ان العالم كله متماثل بالجوهر، فهو جوهر واحد، فهو عين قولنا : العين واحدة، ثم قالت ومختلف ويتكثر بالصور والنسب حتى يتميز، فيقال : هذا ليس هذا من حيث صورته او عرضه او مزاجه، كيف شئت فقل، وهذا عين هذا من حيث جوهره، ولهذا يؤخذ عين الجوهر فى حد كل صورة ومزاج، فنقول: نحن انه ليس سوى الحق، ويظن المتكلم ان مسمى الجوهر، وان كان حقاً

١ــ فيها (ع) .

٢ــ س ٣١ ى ١٥ .

ما هو عين الحق الذى يطلقه اهل الكشف والتجلى، فهذا حكمة كونه لطيفاً.

يشير: «رضى الله عنه» الى ان الاشاعرة مع قولهم باحدية الجوهر فى صور العالم كلها ، يقولون باثنينية العين ، ولوكان كما قالوا لما كان الحق الموجود المشهود المطلق واحداً احداً فى الوجود، بل كانا عينين موجودتين، وانتهى حدّ كل منهما الى الاخرى وتمايز الكون كل منهما غير الآخر، وليس عينه، وحينئذ يتميز كل منهما عن الآخر ويحد بامتيازه عن الآخر، والحق، يتعالى، ان يكون معدوداً محدوداً ، او يكون معه غيره فى الوجود ، حقيقة ، فالحق ان يقول : مافى الوجود الاعين واحدة، هى عين الوجود الحق المطلق وحقيقته ، وهو الموجود المشهود لاغير، ولكن هذه الحقيقة الواحدة والعين الاحدية ، لها مراتب ظهور لايتناهى ابداً فى التعين والشخص، فاول مراتبها اطلاقها وعدم انحصارها ولاتعينها عن كل قيد واعتبار، والمرتبة الثانية تعينها فى عينها وذاتها بتعين جامع لجميع التعينات الفعلية الموثرة ، وهى مرتبة الله ، تعالى ، ثمّ المرتبة التفصيلية لتلك المرتبة الجمعية الأحدية الالهية، وهى مرتبة الاسماء وحضراتها، ثم المرتبة الجامعة لجميع التعينات الانفعالية التى من شأنها التأثر والانفعال ووالاسعال والتقيد ولوازمها ، وهى المرتبة الكونية الخلقية .

ثم المرتبة التفصيلية لهذه الاحدية الجمعية الكونية ، وهى مرتبة العالم ، ثم هكذا فى جميع الاجناس والانواع والاصناف والاشخاص والاجزاء والاعضاء والاعراض والنسب، ولايقدح كثرة التعينات واختلافها وكثرة الصور، فى احدية العين، اذلاتحقق الالها فى عينها وذاتها ، لاغير، لااله الاهو، فالعين باحدية الجمع النفسى الفيضى الوجودى، سارفى جميع هذه المراتب والحقايق المترتبة فيها ، فهوفيها هى عينها لاغيرها ، كماكانت هى فيه فى المرتبة المذكورة الاحدية الجمعية الاولى هولاغيره ، كان الله ولاشىء معه ، فافهم .

قال : «رضى الله عنه» ثم نعت فقال خبير، اى عالم عن اختيار وهو

قوله «ولنبلونكم حتى نعلم»[١].

يشير «رضى الله عنه» الى العلم الثابت للحق من حيث حقية وجود العباد.

قال: «رضى الله عنه» وهذا هو علم الاذواق، فجعل الحق نفسه[٢] بما هو الامر عليه مستفيداً علماً، ولاتقدر على انكار ما نص الحق عليه، فى حق نفسه، ففرق مابين علم الذوق والعلم المطلق، فعلم الذوق مقيد بالقوى، وقد قال عن نفسه انه عين قوى عبده فى قوله: كنت سمعه وهو قوة من قوى العبد، وبصره ولسانه وهو عضو من اعضاء العبد و رجله ويده، وما اقتصر فى التعريف على القوى فحسب، حتى ذكر الاعضاء، وليس العبد بغير هذه الاعضاء والقوى، فعين مسمى العبد هو الحق، لاعين العبد هو السيد، فان النسب متميزة لذاتها، وليس المنسوب اليه متميزاً فانه ليس[٣] سوى عينه معه فيتميز عنه، فهو هو وحده فى جميع نسبه الذاتية التى هى عينه، فهو عين واحدة ذات نسب واضافات واسماء وصفات، فمن تمام حكمة لقمان فى تعليمه ابنه ما حار[٤] به فى هذه الآية من هذين الاسمين الالهيين لطيفاً خبيراً، سمى بهما الله، فلو جعل ذلك فى الكون وهو الوجود، فقال كان، لكان اتم فى الحكمة وابلغ، فحكى الله قول لقمان على المعنى، كما قال، ولم يزد عليه شيئاً.

يشر: «رضى الله عنه» الى ان قوله لطيف خبير، اخبار انه موصوف باللطف والخبرة، والاخبار بكونه كذلك اذا كان عن كونه كذلك فى وجوده ومقتضى ذاته من مقام كان الله، كان الاخباراً بكونه خبيراً عن خبرة لرعاية النسبة، فانه يخبر حينئذ عن خبرة انه كان كما كان ازلا فى ذاته خبيراً فهو كذلك فى نفسه بلاقرينة دالة على الخبرة، بخلاف كان، فانه دلالة وجودية، ولكن لقمان، عليه السلام، لما كان بصدد بيان الاخبار عن الواقع، قال بهذه الصيغة، وهى اللطيف الخبير جزماً ليتحقق

١ــ س ٤٧ ى ٣٣.
٢ــ مع علمه (ع).
٣ــ ثم (ع).
٤ــ جاء. خ. فصوص.

ابنه انه قد تحقق ذلك ، فافهم ، فانه دقيق لطيف .

قال : «رضی‌الله عنه» وان كان قوله : ان‌الله لطيف خبير من قول‌الله يعنی فی‌القرآن، فلما علم‌الله، تعالی، من لقمان، انه لو نطق متمماً لتمم بهذا .

يعنی فی‌اللغة العربية ، ومن حيث دلالة لفظ لقمان بلسانه ولغته بهذا ، وذلك من حيث التحقيق والنظر الدقيق، والعذر ماذكرنا ، فاذكر فانه بثوت‌كونه اوتی الحكمة ، ثم هوفيما نحن بصدد بيانه فی‌مقام التعليم والارشاد لابنه وثبوت بنوة ابنه مع‌ابوته‌له، وبصحة ثبوته عندابنه وعندنا، فقام بهذه القرائن اخباره عن‌الواقع اخباراً حقيقياً جازماً ، فقام الاخبار عن خبرة ووجود ، كمالوقال كان‌الله لطيفاً خبيراً، وهذا وان كان كذلك، فالمبالغة والاتمام لسياق الكلام على‌الوجه‌الانسب انسب فی‌الحكمة ، فاخبرالله عنه صورة ماجری ، والحال الواقع ، من غيرزياده‌ولا نقصان .

قال : «رضی‌الله عنه» واما قوله «وان يك مثقال حبة من خردل»[1] لمن هی غذاء[2] له، وليس الا الذرة المذكورة فی‌قوله : «ومن يعمل مثقال ذرة خيراً يره»[3] «ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره» ، فهی اصغر متغذ .

يعنی: «رضی‌الله عنه» لوكان اصغر منهالذكره‌الله فی‌هذه الآية ، لكونه‌تعالی فی‌بيان انهی درجه المبالغة ، وايضاً لان الحبة من‌الخردل، اصغر غذاء ، ولوكان ثم اصغرمنه ، لجاء به، كماجاء بقوله، تعالی «ان الله لايستحيی ان يضرب مثلا ما بعوضة فمافوقها»[4] ثم لما علم ان ثم ماهو اصغرمن البعوضة،قال فمافوقها ، يعنی فی‌الصغر، وهذا قول‌الله، والتی فی‌الزلزلة قول‌الله ايضاً، فاعلم ذلك .

قال‌العبد : فمافوق البعوضة فی‌الصغر، الذرة وثم لطيفة اخری، وذلك ان الذرة مع صغرها اخف فی‌الوزن ايضاً لكونها حيواناً ، اذالحی اخف من‌الموات،

١ــ س٣١ ی١٦ . ٢ــ له غذا (ع) .

٣ــ س٩٩ ی٧ــ٨ : فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره، الآية . ٤ــ س٢ ی٢٤ .

فانظر كمال البلاغ ، بان العمل اذا كان مثقال ذرة فى الصغر والخفة ، فلابدّ من رؤية الجزاء .

قال : «رضى الله عنه» فنحن نعلم ان الله ما اقتصر على وزن الذرة ، و ثم ما هو اصغر منها، فانه جاء بذلك على المبالغة[1]. واما تصغيره لاسم ابنه فتصغير رحمة، ولهذا وصاه[2] بما فيه سعادته اذا عمل بذلك. واما حكمة وصيته فى نهيه اياه ان «لاتشرك بالله، فان الشرك لظلم عظيم» والمظلوم المقام حيث نعته بالانقسام، وهو عين واحدة، فانه لايشرك معه الا عينه، وهذا غاية الجهل، وسبب ذلك ان الشخص الذى لامعرفة له بالامر على ماهو عليه ولابحقيقة الشىء اذا اختلفت عليه الصور فى العين الواحدة، وهو لايعرف ان ذلك الاختلاف فى عين واحدة، جعل الصورة مشاركة للاخرى فى ذلك المقام، فجعل لكل صورة جزء من ذلك المقام، ومعلوم فى الشريك ان الجزء[3] الذى يخصه[4] بماوقعت فيه المشاركة، ليس عين الآخر الذى شاركه، اذهو للاخر، فما ثم شريك على الحقيقة، فان كل على حظه مماقيل فيه ان بينهما[5] مشاركة فيه، وسبب ذلك الشركة المشاعة، وان كانت مشاعة، فان التصريف من اخدهما يزيل الاشاعة ، «قل ادعوا الله اوادعوا الرحمن»[1]، هذا روح المسألة .

هذه المباحث الشريفة ظاهرة، والشركة بين الصورة الآلهية متوهمة ،عند اهل الحجاب، فان الدعوة للذات فى الصورة الرحمانية اوالصورة الآلهية اوهمامعاً ، والداعى للرحمان مختص به من وجه ، فلاشركة، وكذلك المختص بدعوة الله هذه فى المحجوب بالصورة ، واما فى دعوة صاحب الشهود، فلاشركة لاحدية المدعوا والمعبود ، ولهذا علل سوغان الاجازة فى دعوة احدهما بقوله : «فله الاسماء

١ــ والله اعلم (ع) . ٢ــ لما فيه .

٣ــ ان الأمر الذى (ع) . ٤ــ مما وقعت . ٥ــ بينهما .

الحسنى[1]» اى الدعوة للهوية العينية الغيبيّة الاحدية الجمعية بين صورالاسماء الحسنى والمسميات ، فلاشركة اصلا .

فص حكمة امامية فى كلمة هارونية

انمانسب الحكمة الامامية الى الكلمة الهارونية ، لكون هارون خليفةموسى فى‌قومه ، وقدقال له: «اخلفنى فى‌قومى[2]» والامامة لقب من القاب الخلافة ، و كانت الامامة لهارون فى‌صلواتهم ، وكذلك الامامة فيهم الى‌اليوم فى‌آل هارون .

قال : «رضى‌الله عنه» : اعلم، ان وجود هارون عليه‌السلام كان من حضرة الرحموت بقوله : «و وهبنا له من رحمتنا»[3] يعنى موسى «اخاه هرون نبيا»[4] فكانت نبوته من حضرة الرحموت، فانه اكبر من موسى سناً، وكان موسى اكبر منه نبوة. ولما كان نبوة هارون من حضرة الرحمة ، لذلك قال لاخيه موسى، عليه‌السلام : «يابن ام»[5] فناداه بامه لابيه[6]، اذكانت الرحمة للام دون الاب اوفر فى‌الحكم، ولولاتلك الرحمة لما صبرت على مباشرة التربية. ثم قال : «لاتأخذ بلحيتى ولا برأسى»[7] و «لاتشمت بى الأعداء»[8] ، فهذا كله نفس من انفاس الرحمة. وسبب ذلك عدم‌التثبت فى‌النظر، فيما كان فى يديه من الالواح التى القاها بين يديه[9] فلونظر فيها نظر تثبت، لوجد فيهاالهدى والرحمة، فالهدى بيان ما وقع من‌الامر الذى اغضبه مما هو هارون برىء منه والرحمة باخيه، فكان لايأخذ بلحيته. بمرأى[10] من قومه‌مع كبره، وانه‌اسن منه وكان‌ذلك من هارون شفقة على موسى، لان نبوة هارون من رحمةالله، فلايصدر منه الا مثل هذا، ثم قال

١ـ س١٧ ى١١٠ .
٢ـ س٧ ى١٣٨ .
٣و٤ـ س١٩ ى٥٤ .
٥ـ س٢٠ ى٩٥ .
٦ـ لا بأبيه. خ. فصوص.
٧ـ س٢٠ ى٩٥ .
٨ـ س٧ ى١٤٩ .
٩ـ من يديه .
١٠ـ بمرئى .

هارون لموسى، عليهما السلام: «انى خشيت ان تقول فرقت بين بنى اسرائيل»[١] فيجعلوا سبباً فى تفريقهم، فان عبادة العجل، فرقت بينهم، وكان منهم من عبده اتباعاً للسامرى وتقليداً له، ومنهم من توقف عن عبادته، «حتى[٢] يرجع» موسى اليه، فيسألونه فى ذلك، فخشى هارون ان ينسب ذلك الفرقان بينهم اليه، وكان موسى اعلم بالامر من هارون، لانه علم ما عبده اصحاب العجل، لعلمه بان الله قد قضى «الا يعبد الا اياه»[٣] وما حكم الله بشىء الا وقع، فكان عتب موسى لاخيه هارون لما وقع الامر فى انكاره وعدم اتساعه، فان العارف من يرى الحق فى كل شىء[٤]، وكان موسى ربى هارون تربية علم، وان كان اصغر منه فن السن.

قال العبد: يريد التربية الربانية المتعينة لهارون فى مادة موسى، عليهما السلام، فان التربية لايكون حقيقة الامن الرب، لان نبوته من رحمة ربانية بموسى حتى يكمل بهارون امره ويشد به ازره، فكان فى تربية هارون وموسى من حيث لايشعر بذلك الامن شاء الله، فان جميع افعال العبيد التى يجرى الله على ايديهم صور نسب احكام حقايقهم، فيوجدها الله على حكم وعلوم تفرّد بعلمها هو، ومن اعلمه بها، فوقوع العتب وعدم التثبت والقاء الالواح من موسى واخذه بلحية هارون ورأسه، تأثير قوى غير متوقع من مثله فى مثل اخيه الذى هو اكبر منه سناً، انما حصل لتنبهه وتربيته على معرفة اسرار ماوقع من عبادة العجل وهو سر عظيم، طوى عن الانبياء من حيث نبواتهم، فيعلمهم من حيث ولايته لهم، فيعلمون آخرا، فافهم.

وهيهنا دقيقة اخرى، وهى ان موسى، عليه السلام، كان فى مبالغته فى عتب اخيه، يرى قومه ان عبادة غير الله اومايسمى فى زعم اهل الحجاب غيراً وسوى او

١- س ٢٠ ى ٩٥.
٢- س ٢٠ ى ٩٣.
٣- س ١٧ ى ١٤: وقضى ربك الاتعبدوا الا اياه ... الآية.
٤- بل يراه عين كل شيئى (ع).

تعيناً جزوياً فى شهود اهل الكشف والوجود ، جهل اوكفر، اما كونه جهلا، فان المعبود مافى الصور من الحق، فان العبادة لايستحقها الاالله الذى هوعين الكل، وله هوية هذه الصور المعبودة فى زعم اهل الحجاب .

واما كونه كفراً لكونه ستراً بالتعين على الحق المتعين، ففعل ذلك به رب موسى من مادته ، ليتنبهوا على ماقدكان حذرهم من قبل حين قالوا له «ياموسى اجعل لنا الهاً كمالهم الهة ، قال انكم قوم تجهلون[1]» يعنى حقيقة الامر، ان العبادة مطلقا لايكون الاللرب المطلق، كماقال : «انما الهكم الله الذى خلق السموات والارض ويعلم ماتبدون وماكنتم تكتمون[2]» والآله المجعول، ليس له الخلق، فلا يستحق عباده المخلوق اياه ، ولاعلم له بماتبدون وماتكتمون، ولعلمه، صلى الله عليه بجهلهم بمثل هذا، توجه العتب على هارون، فانه فى تربيته قولا وفعلا، ليعلمه من حيث ولايته ونبوته مشعراً بذلك حالتئذ اولم يشعرا الابعد وقوع ماوقع وليعلمه بماهو الامر عليه، عندالله كذلك، فلما نبه هارون الحقيقة المذكورة وتحقق هو بذلك وبماوقع منه ، اعرض عن قومه ، بعدما اراهم واعلمهم بخطائهم الى السامرى ، فلم يعتبهم ، وذلك ابلغ فى الغرض.

قال : «رضى الله عنه» ولذلك لما قال هارون ما قال، رجع الى السامرى فقال له : «ما خطبك ياسامرى»[3] يعنى فيما صنعت من عدولك الى صورة العجل على التعيين[4]، وصنعك هذا الشبح من خلى القوم حتى اخذت بقلوبهم من اجل اموالهم، فان عيسى يقول لبنى اسرائيل : يا بنى اسرائيل، قلب كل انسان حيث ماله، فاجعلوا اموالكم فى السماء يكن قلوبكم من السماء، وما سمى المال مالا الا لكونه بالذات يميل[5] اليه بالعبادة، فهو المقصود الاعظم المعظم فى القلوب ، لما فيها من الافتقار، وليس للصور بقاء، فلابد من ذهاب

---

١ و٢ـ س٧ ى١٣٤ .
٣ـ س٢٠ ى٩٦ .
٤ـ على الاختصاص (ع) .
٥ـ تميل القلوب اليه (ع) .

صورة العجل، لولم يستعجل موسى بخرقه، فغلبت عليه الغيرة، فخرقه، ثم نسف رماد تلك الصورة في اليم نسفاً، وقال له : «انظر الى الاهك»[1]، فسماه الهاً بطريق التنبيه للتعليم، لما علم انه بعض المجالى الالهية، «لاخرقنه»[1] فان حيوانية الانسان لها التصرف فى حيوانية الحيوان .

قال العبد: اعلم: ان الانبياء كلهم صور الحقايق الالهية النورانية والروحانية السلطانيّة، والفراعنة صور الحقايق والقوى النفسانية الظلمانية الحجابية والهوى، ولهذا كانت العداوة والمنافاة والمخالفة دائماً واقعةً بين الانبياء والرسل و بين الفراعنة، كما ان المخالفة والمنافاة والمحاربة والمباينة والمجانبة واقعة دائماً بين العقل والهوى وبين الروح والشيطان وانّهم اعنى الانبياء والرسل والخلفاء الالهيّين وان كانوا متشاركين فى كونهم جميعاً صور الحقائق الروحانية والالهية الربانيّة، فهم الارواح الالهية الانسانية الكمالية ، ولكن الحقيقة الانسانية فى الروح الانسانى انّما تعيّنت فى كل واحد واحد، على صورة حقيقة من حقايق الحقيقة الانسانية التى هى حقيقة الحقايق، بمعنى ان سايـر حقايق حقيقة الحقايق الانسانية منصبغة بحكم تلك الحقيقة النسبيّة على التعيين، وبهذا اختلفوا فى الصور والتعيّن والشخص[2] والعلوم والاذواق والمشاهد والمشارب والتجليات والاخلاق، والا فكلّهم كنفس واحدة من نفس واحدة الهية على ال واحد لرب واحد، هو رب الارباب المتعيّنين فى حقايقهم من حيث صور تلك النسب وبحسبها، فظهر الحق المتعيّن فى الصور الانسانيّة من الحقيقة الانسانيّة الكمالية الالهية المتعينة بالتعين الاول، واحداً احدياً فى هؤلآء الصور الالهية الانسانية الكمالية كثيراً متعدداً متنوع التجلّى والظهور، فكلهم صور الحق، والحق الانسانى الكمالى الذاتى، هو المتعين الظاهر فى هذه الصور كلّها، ولكن الصور للنسب والاحكام والاحوال العينيّة الغيبيّة الانسانية، فينسب التحقيق كلاً منهم الى الصورة الظاهرة الالهيّة به، فآدم صورة ظاهريّة الالهية الاحدية الجمعية الانسانية

١ــ س ٢٠ ى ٩٧ .

٢ــ التشخص. خ.

البشرية وشيث صورةالوهب والفيض النورى الوهبى العلمى .

وادريس صورةالتقديس العقلى والطهارة، والروحية الانسانية الكماليّة،ويعرف الصور بحسب الحال والحكم والخلق والفعل والصفة والنعت والعلم والحكمةالغالبة على ذلك النّبى اوالخليفة والولى، فهذا امتيازالصور بعضها عن بعض و تعيناتهم عند استقرارهم فىمراتبهم البرزخيّة وصورهم الحشريةوالجنانيّة وغيرها.وبهذايتمايزون ويتظاهرون ويتعددون، فاعرفه .

ولمّاكان الغالب على موسى عليه السلام، شهودالتجلّى النورى فىصورة النار ، وهوشهودالواحد فىالكثير كثيراً، ولهذا كان علومه فرقانيّة لا قرآنيّة، ولـوكان قرآنيّاً لشهدالكل فىالكل، وكل واحد كلاً وشهدالواحد فىالكثير، واحداً كثيراً، وشهدالكثير فىالواحد واحداً .

والنارمن شئانها التفريق وتفكيك اجزاء ماسلطت عليه حتى تفرق لطائفهعن كثائفه واجزاء كثائفه بعضها عن بعض، فغلب على موسىالفرقان والتمييز والقوة والغلبة والظهور والسلطان والقهر والجلال، وبهذا السر سلط النارالتى فىصورتها شاهدالنور الحق الواحدة فىالكثرةالشجرية علىصورة العجل الذى جعلهالسامرى الهاً لمن عبدها ، حتى احرقته وفرقت اجزاءها المتوحدة ، لان التجليات الفرعية يضمحل ويتلاشى عند ظهور التجلى الكلى الآلهى الجمعى، و المحدث اذاقـرن بالقديم ، لم يبقله اثر، كماقيل : لانك شمس والملوك كواكب اذاطلعت لم تبد فيهن كوكب. وصورالعالم ، وان كانت كلها مجالى، ولكن ظهورالحـق وتجلية فىالمجلى الموسوى اعظم منالمجالى الصنمية ، فسبحات وجهه تحرقها .

قال: ولاسيما واصله ليس من حيوان، فكان اعظم فىالتسخير ، لان غيرـ الحيوان مـاله ارادة ، بل هو بحكم من يتصرف ، من غير ابائه ، واماالحيوان فهود ذوارادة وغرض، فقد يقع منه الابائة فى بعض التصريف، فان كان فيه قوة اظهار ذلك، ظهر منهالجموح لمـا يريده منهالانسان، وان لم يكن له

هذه القوة اوصادف غرض الحيوان انقاد مذلّلا لما يريده منه كما ينقاد مثله لامر فيما رفعه الله به من اجل المال الذى يرجوه منه المعبر عنه، فى بعض الاحوال بالاجرة، فى قوله : «و رفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً»[1] فما يسخره من هو مثله الا من حيوانيته لامن انسانيته، فان المثلين ضدان، فيسخره الارفع فى المنزلة بالمال اوبالجاه بانسانيته ويتسخر له ذلك الآخر اما خوفاً اوطمعاً من حيوانيته لامن انسانيته فما يسخر له من هومثله، الاترى مابين البهائم من التخريش، لانها امثال فالمثلان ضدان، ولذلك قال : «و رفع بعضكم فوق بعض درجات»[2] فما هو معه فى درجته، فوقع التسخير من اجل الدرجات. والتسخير على قسمين : تسخير مراد للمسخر اسم فاعل قاهر فى تسخيره لهذا الشخص المسخر كتسخير السيد لعبده، وان كان مثله فى الانسانية، وكتسخير السلطان لرعاياه، وان كانوا امثالا له، فسخرهم بالدرجة .

والقسم الآخر تسخير بالحال، كتسخير الرعايا للملك القائم بامرهم فى الذب عنهم وحمايتهم وقتال من عاداهم وحفظه اموالهم وانفسهم عليهم، وهذا كله تسخير بالحال من الرعايا، يسخرون بذلك مليكهم، ويسمى على الحقيقة تسخير المرتبة، فالمرتبة حكمت عليه بذلك، فمن الملوك من سعى لنفسه، ومنهم من عرف الامر، فعلم انه بالمرتبة فى تسخير رعاياه، فعلم قدرهم وحقهم، فآجره الله على ذلك اجرة العلماء بالامر على ماهو عليه واجر مثل هذا يكون على الله، من كون الله فى شئون عباده، فالعالم كله يسخر بالحال من لايمكن ان يطلق عليه اسم مسخر، قال الله تعالى «كل يوم هوفى شأن»[3].

قال العبد : هذا المباحث ظاهرة والتقريب ان تسخير موسى لقومه ، كان برتبة النبوة ، ولهذا كان يعلم حقهم ويرعاه ويراعيهم رعاية الراعى لغنمه ، فمهما غاب

١و٢- س٤٣ ى٣١ : ورفعنا بعضهم : الآية . ٣- س٥٥ ى٢٩ .

فیه ذئب غریب قابله وقاتله ، کالسامری بالاحراق وتحریق العجل اوشدد علی خلیفته ، مخافة المخالفة ، کمافعل باخیه هارون ، وکل هذاتسخیر لهم بماعنده من‌الله فی‌عین ماهم مسخرون‌له بالحال، علی‌ان یسعی عندالله فی‌مصالحهم الدینیة والدنیاویة، عرفوا ذلك اولم یعرفوا، اذلایعرفه الاالعارفون وماتعقله‌الاالعالمون.

قال : «رضی‌الله عنه» فکان عدم[1] ارداع قوة هارون بالفعل ان ینفذ فی اصحاب العجل، کما سلط موسی علیه حکمة من‌الله، ظاهرة فی‌الوجود لیعبد فی کل صورة، وان ذهبت تلك الصورة بعد ذلك، فما ذهبت الا بعد ماتلبست عند عابدها بالالوهة، ولهذا مابقی نوع من‌الانواع الا وعبد اما عبادة تأله او عبادة تسخیر، ولابد من ذلك لمن عقل .

یشیر: «رضی‌الله عنه» الی انه لماکان الحق‌المعبود الموجود الذی امران‌لا تعبدوا الاایاه ، قدظهر بنورالوجود الحق فی‌کل نوع من هذه‌الانواع وفی‌کل شخص فلابدّان یعبد فی‌تلك الصورة اماعبادة عبدلآلهه اوعبادة تسخیر، کماعبدت عبدةالاصنام الحجر والشجر والشمس والقمر، لمکون الآلهیة ذاتیة للوجود الحق.

والعبادة التسخیریة ، لیس لهااسم العبادة ، وهی مخصوصة بالتألّه عرفاً والعبادة والعبودة متحققة فی‌الوجهین بالاعتبارین، فانك عبدمن ظهرعلیك‌سلطانه.

قال : «رضی‌الله عنه» وما عبد شیء من‌العالم الا بعدالتلبس بالرفعة عندالعابد، والظهور بالدرجة فی قلبه، ولذلك یسمی‌الحق لنا «برفیع الدرجات»[2] ولم یقل رفیع‌الدرجة، فکثرالدرجات فی عین واحدة، فانه قضی ان لایعبد الا ایاه فی درجات کثیرة مختلفة اعطت کل درجة مجلی الهیاًعبدفیها، واعظم‌مجلی‌عبدفیه واعلاه‌الهوی، کماقال: «أفرأیت من‌اتّخذ

١ــ عدم قوه (ع) .
٢ــ س٤٠ ی١٥ .

الههواه»[١]، فهو اعظم معبود فانه لايعبد شئ الا به ولا يعبد هوالابذا[٢] وفيه.

اقول : وحق الهوى ان الهوى سبب الهوى

ولولا الهوى فى القلب ما عبدالهوى

قال العبد : يشير «رضى الله عنه» الى ان عبودتى التألّه والتسخير لايكون من العابد ، لاى معبود كان ، الابهواه ، فماعبد الاالهوى ، فهوالصنم والجبت والطاغوت الحقيقى لمن يرى غيرالحق فى الوجود، واما عندالعارف، فهواعظم تجل اواعظم مجلى عبدفيه ، وهوباطن ابداً لايظهر بالعين الافى الاصنام وكليات مراتبه بعدالانواع المعبودة ، وهى وان كثرت ، فقداشرنا الى امهاتها فى الفص النوحى، فانظرها فيه .

قال : «رضى الله عنه» الاترى علم الله بالاشياء ما اكمله، كيف تمم فى حق من عبد هواه، واتخذه الها، فقال «واضله الله على علم»[٣] والضلالة الحيرة، و ذلك انه لما رأى هذاالعابد ما عبد الا هواه، بانقياده لطاعته فيما يأمره به من عبادة من عبده من الاشخاص، حتى[٤] عبادته لله، كانت عن هوى ايضاً، لانه لولم يقع له فى ذلك الجناب المقدس هوى وهو الارادة بمحبة ما عبدالله ولا آثره على غيره، فكذلك كل من عبد صورة ما من صورالعالم واتخذها الهاً ماتخذها الا بالهوى، فالعابد لايزال تحت سلطان هواه، ثم رأى المعبودات تتنوع فى العابدين، وكل عابد امراً مايكفر من يعبد سواه والذى عنده ادنى تنبه يخار لاتحاد الهوى بل لاحدية الهوى، فانه عين واحدة فى كل عابد، فاضله الله، اى خيره على علم، بان كل عابد ماعبد الا هواه ولا استعبده الا هواه[٥]، صادف الامر المشروع اولم يصادف والعارف

١ــ س٢٥ ى٤٥ . ٢ــ بذاته. خ. فصوص .

٣ــ س٤٥ ى٢٢ . ٤ــ حتى ان عباده الله (ع) . ٥ــ سواء (ع)

المكمل من رأى كل معبود مجلى للحق يعبد[1]، ولذلك سموه كلهم الهاً مع اسمه الخاص بحجرا وشجرا وحيوان اوانسان اوكوكب اوملك، هذا اسم الشخصية فيه والالوهة مرتبة تخيل العابد له انها مرتبة معبوده وهى على الحقيقة مجلى الحق لبصر هذا العبد الخاص المعتكف على هذا المعبود فى هذا المجلى المختص .

يشير: «رضى الله عنه» الى ان حقيقة الهوى لماكان ميلا نفسياً من كل ذى هوى الى مافيه هواه بحسب مناسبة[2] اياه ، فالمعبود فى الكل وان تكثرت اشخاص المعبودين بحسب توجهات العابدين الى مافيه نسبة مثله لهم اليها من كون ذلك النسبة فيهم ايضاً فحملتهم وامالتهم اليها فى جهة اخرى، فعبد نفسه فى غيره من وجه وماعبد ذلك الغير من كونه غيراً بل من كون مافيه منه وفيه، وسواء كان ذلك الغير حقاً اوخلقاً ، كائناً من كان، فانه ماعبده الا بحسب ذلك الميل الكلى الحبى الى المعبود، بحسب مامنه فيه، ماعبده الا بهواه ، فلم يعبد الا هواه ، وهو مايهوى ابداً الا نفسه ، ولكن فيمايغايره من وجه ولايمكن ان يهوى احد غيره من حيث هما غيران لعدم الجامع ووجود المباينة ، ولايمكن ايضاً ان يهوى احد نفسه فى نفسه، لعدم الاثنينية والبينية ، ووجود الاحدية ، وتحصيل الحاصل باطل .

ولايقال: كيف يطلب احد نفسه اويميل الى نفسه اويهواه وهو هو نفسه واحد والواحد من كونه واحداً حاصل لنفسه وليس فيه اختلاف جهة يقتضى الميل من جهة الى جهة .

لانا اعلمناك ان الطالب ومن له هوى فى شىء، انمايهوى نفسه فى غيره طلباً للاتحاد ، وظهور الوحدة الاصلية الاصيلة ، ولهذه الحكمة اضله الله على علم بحقيقة الامر، انه تبارك وتعالى، عينه وعين مايعبده وهومايميل الاالى عينه ولايعبد الا عينه ولايهوى الاعينه ، وانما يقع المؤاخذة والعتب على عدم العلم ، ولما، وله بنفسه وعينه من حيث شخصيته وتعينه وحصر هواه وميله الى العين المتعينة

١ــ فيه (ع) .

٢ــ مناسبته. خ.

المتشخصة بتعين يمتاز عن الكل، والحق المطلق والعين المحيطة والامر الكلى يقضى باطلاق الكل والهوى عن كل قيد حتى عن الاطلاق الآلهية التى امرربها اذلا يعبد الاياه ، يقتضى لذاتها الانحصار فى جهة معينة من كل وجه فكهكذا وبحسب ذلك يجب ان يكون هوى المحقق المحق والمدقق المرق الى الحق المطلق، فى عين جمعه بين التعين واللاتعين مطلقاً عن كل قيد .

وهذا الهوى فيمن له وبه الهوى ومن ليس يهوا ويهوى السوى هوى

وذلك لان السوى مايصدق الاعلى متعين ممتاز عن غيره والحقيقة المحيطة بالذات على الكل بالاستغراق، لايكون له غيربالاتفاق، ولايفرض امتيازله وعمن وماثم الاهو.

قال : «رضى الله عنه» ولهذا قال[1] من لم يعرف مقالته جهالة : «ما نعبد هم الا ليقربونا الى الله زلفى»[2] .

يشير الى ان العين المعبودة بالذات فى العابد والمعبود، سواء فيما ذاتقربة الى الحق وماالذى ليس له ، وهوعينه ، فالتمسك بماخرج عنه توصلا وتوسلا الى ماهو عينه جهل، والسرفيه قد ذكر، وهوواضح .

قال : «رضى الله عنه» مع تسميتهم لهم[3] الهة، كما[4] قالوا : «اجعل الالهة الهاً واحداً ان هذا لشىء عجاب»[5]، فما انكروا بل تعجبوا من ذلك، فانهم وقفوا مع كثره الصور ونسبة الالوهة لها، فجاء الرسول و دعاهم الى اله واحد يعرف، ولايشهد بشهادتهم انهم اثبتوا عندهم واعتقدوه فى قولهم «ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى» لعلمهم بان تلك الصور حجارة، و لذلك قامت الحجة عليهم بقوله : «قل سموهم» فما يسمونهم الا بمايعلمون ان تلك الاسماء لهم حقيقة واما العارفون بالامر على ماهو عليه فيظهرون بصورة الانكار لما عبد من الصور الا ان مرتبتهم فى العلم يعطيهم ان يكونوا

١ــ بعض (ع) . ٢ــ س٣٩ ى٤ . ٣ــ اياهم (ع) .
٤ــ حتى قالو (ع) . ٥ــ س٣٨ ى٤ .

بحكم الوقت لحكم[١] الرسول الذى آمنوا به عليهم الذى به سموا مؤمن[٢] فهم عبادالوقت مع علمهم بانهم ماعبدوا من تلك الصور اعيانها، وانما عبدوا الله فيما يحكم سلطان التجلى الذى عرفوه منهم وجهله المنكر الذى لاعلم له بما تجلى، اوستره العارف المكمل من نبى و رسول و وارث عنهم، فامرهم بالانتزاح عن تلك الصورة لما انتزح عنها رسول الوقت اتباعا للرسول طمعاً فى محبةالله اياهم بقوله : «ان كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله»[٣] فدعا الى اله يصمد اليه ويعلم من حيث الجملة ولايشهد ولا يدرك الابصار، بل هو يدرك الابصار للطفه وسريانه فى اعيان الاشياء، فلا يدرك الابصار، كماانها لاتدرك ارواحها المدبرة اشباحها وصورها الظاهرة، فهو اللطيف الخبير، والخبرة ذوق، والذوق تجل والتجلى فى الصور، فلابد منها ولابد منه، فلابد ان يعبده من رآه بهواه، ان فهمت، «وعلى الله قصد السبيل»[٤].

فص حكمة علوية فى كلمة موسوية

انما اضيفت هذه الحكمة العلوية الى الكلمة الموسوية ، لماجعل الله هذه الكلمة هى العليا، وكلمة فرعون والسحرة وآل فرعون هى السفلى، فقال : «لاتخف انك انت الاعلى[٥]» فاشركه الله فى صفته الاعلوية وان كانت اعلوية الله مطلقة واعلوية موسى نسبية ، وذلك من قوله «تعالى» «سبح اسم ربك الاعلى[٦]» صفة لربك، ولماقال «فرعون اناربكم الاعلى[٧]» وقال الله «تعالى» فى حقه : « انه كان عاليا من المسرفين»[٨] وهم اهل الغلو فى العلو، فاعلم الله موسى، انه هو الاعلى،

١ــ بحكم. خ. فصوص.
٢ــ مؤمنين. خ. فصوص .
٣ــ س٣ ى٢٩ .
٤ــ س١٦ ى٩ .
٥ــ س٢٠ ى٧١ .
٦ــ س٨٧ ى١ .
٧ــ س٧٩ ى٢٤ .
٨ــ س٤٤ ى٣٠ .

فاعلوية موسى بالنسبة الى فرعون وغلوه فى علوه ، واعلوية الله لا بالنسبة والاضافة، فهو الاعلى بذاته لذاته فى ذاته وفى كل عال واعلى، والعلو والاعلوية له ، اولى واولى.

قال : «رضى الله عنه» حكمة قتل الابناء من اجل موسى، لتعود اليه بالامداد حياة كل من قتل من اجله، لانه قتل على انه موسى، وما ثم جهل، فلابد ان تعود حياته على موسى، اعنى حياة المقتول من اجله، وهى حياة ظاهرة على الفطرة لم تدنسها الاغراض النفسية، بل هى على فطرة بلى، فكان موسى مجموع حياة من قتل على انه هو، فكان ما كان مهيئا لذلك المقتول ، مما كان استعداد روحه له، كان فى موسى، عليه السلام، وهذا اختصاص الهى لموسى، لم يكن لاحد قبله، فان حكم موسى كثيرة .

قال العبد : اعلم : ان النفس الكلية ، احدية جمع النفوس الجزئية الانسانية وهى انما تعينت فى صورتها الكلية احدية جمعية كلية لحقايقها الكلية الجزوية ثم تعينت فى صور حقايقها الكلية فى النفوس السماوية الكلية المحيطة الفلكية من الدرج والدقايق والثوانى والثوالث ، بالغاً ما بلغ ، فما من جزء من الاجزاء الفلكية السموية الا وقد قبلت روحاً ونفساً بحسب امزجتها الفلكية الطبيعية وهم الملائكه والارواح الفلكية النورانية، وهم على طبقات وجدت فى كل فلك فلك وسماء سماء وجزء جزء من اجزائه على مزاج خاص وطبيعة خصيصة بذلك الفلك، والاسم المستوى على عرش تلك السماء او الفلك، حتى عمر الله بهم الافلاك والسماوات ، فمنهم حمله العرش والكروبيون والحافون والصافون، وكلهم طبيعيون نورانيون، ولهم صور طبيعية عرشية وفلكية ، ثم سماوية، والنفس من ورائهم محيطة بالامداد والنور والروح والحياة ، وامداد هالهم بالفيض النورى الروحى الذى يقبله من التجليات الاسمائية الذاتية ، ومن جملة مايشتمل عليه هذه النفس الكلية التى هى مظهر الاسم المصل، واسمها فى لسان الشرع اللوح المحفوظ وهى ام الكتاب المفصل والتى تحتوى عليه هى الارواح البشرية الانسانية الكمالية الكية والنفوس

البشرية الجزئية ، وهذا الروح الاعظم الاكمل، مع من تعين من الارواح والنفوس السماوية يفيض وتفيض الانوار الروحية والاشعة النفسية على الطبيعيات والعنصريات، فمهما تعينت بحسب التشكلات الفلكية والاوضاع الرفيعة السماوية والاتصالات والانفصالات الكوكبية ولمتزاجاتها بموجب مقتضى ارواحها ونفوسها، والاسماء الآلهية الظاهرة بها والمتوجهة الى ايجاد الصور الاحدية الجمعية الكمالية الإنسانية في العوالم العنصرية السفلية عند الظاهرية المسماة بعالم الكون والفساد عرفاً رسمياً امزجة بشرية انسانية مستعدة لقبول ارواح انسانية ، فان فيض الارواح والنفوس العلوية وفيض النفس الكلية يتعين فيها بحسب ما استعدت له من الكمالات بالميل التام والعشق العام من القابل والمقبول الى صاحبه اعنى المزاج العنصرى وفيض الروح الفلكى والكمة الآلهية المحمولة فى ذلك الفيض الروحانى والنفس الرحمانى، فينعث فى عنصر عنصر من الارواح الانسانية من هذا اللوح الآلهى والروح الاعظم الرحمانى ما اراد الله اظهاره فى ذلك العنصر من آياته واسمائه الكلية وكلماته الكمالية ، ولامانع لتعين الفيض الروحى والنور النفسى المحمول فى الانوار والاشعة الكوكبية فى امزجة خصيصة بها مشاكلة مناسبة لظهور حقايقها وخصايصها، فيها وبها الاحصول التعين المزاجى العنصرى وكمال التسوية لقبول النفخ الملكى الآلهى للروح فيه ، فافهم هذا الاصل الكلى والضابط الآلهى الجملى.

ثم اعلم : انه لما اراد الله اظهار آياته الكاملات وكلماته الفاضلات وحكمه العامات التامات الشاملات فى الكمة الموسوية وسرى حكم حكم هذه الارادة فى النفس الكلية ونزول الوحى الآلهى بذلك الى عالم العنصر وتوجهت الاسماء الكلية الظاهرة والارواح والانفس الطاهرة الى تحصيل مطالبهم وتوصيل مآربهم، فتعينت بموجبها امزجة كثيرة بحسب حقايق ما فى الروح الموسوى قبل تعين مزاجه الكامل النبوى، فقبلت تلك الامزجة من الانوار والاشعة والارواح المنبثة من النفوس الكلية الفلكية انفساً جزوية لاعلى الوجه الاكمل ، لظهور الكمالات الموسوية واظهار الآيات التى اراد الله ان يظهرها فلما لم يكن وافية كافية فى مظهريتها،

ارادالله ان يبدلها ربها خيراً منها وكانت حكماء الزمان وعلماء القبط اخبروا فرعون ان هلاكه وهلاك ملكه يكون على يدى مولود يولدفى ذلك الزمان ، فامرفرعون بقتل كل ولديولد فى ذلك الزمان ، ولم يعلم ان الذى قدرالله هلاكه وهلاك ملكه على يده وارادالله حياته ، لن يظفربه ولن يقدر عليه ، فانه لاراد لامرالله ولامعقب لحكمه ، فقتلوابامر فرعون كل مولود ولدووجد فى ذلك الزمان على انه ذلك الذى يكون هلاك فرعون على يده ، فقلت عن نفوسها اعنى تلك الصورة والاشخاص والامزجة التى قبلت تلك الارواح الحاصلة للاسرار الكمالية والفضايل الروحانية التى كانت ظهورها فى موسى عليه السلام ، اكمل واتم ، ولاشك ان الزمان زمان ظهورها ، والامرالارادى الآلهى قد نفذ بذلك ، فلما تبادرت بالظهور قبل تكامل النور وبلوغ عين الزمان والوقت الذى فيه التجلى الجامع لحقايق الحكم والآيات والكمالات التى للكلمة الموسوية ، فقبلت على اسمه ، لماعلم الله انظهورها فى مزاج واحد كلى محيط بماكانت متفرقة فيها اجمع واتم وانفع واعم ، فتوجهت ارواح هؤلاء المقتولين الى الروح الموسوى الكمالى الموجه من الله ، لاظهارما اراده ومظهريته ، على الوجه الافضل الاكمل ، فاتصلت الانوار بنوره وتحصلت الارواح الى روحه ، تجمعت فيه خصايص الكل وحقايق الفرع والاصل ، فكان الروح الموسوى[1] مجموع تلك الارواح كلها وجامعها ، فتضاعفت القوى وتقوت وتكاملت الانوار واستوت وتعين مزاجه الشريف الجسمانى المبارك ، عليه السلام ، فنفخ الله فيه هذا الروح الكامل الجامع الموسوى المجموع ، ولهذاكانت آياته و معجزاته فى كمال الوضوح والظهور ، لكمال توجه الهمم الروحانية و النفوس والملائكة ، وهمم اهل الزمان اجمعهم ، فظهرامرالله وشأنه وغلبت حجته وبرهانه ، وغلبت قوته وسلطانه ، وقهرفرعون واله حكمه وانصاره واعوانه ، والحمدلله .

قال : «رضى الله عنه» وانا «ان شاءالله ، تعالى» اسرد منها يعنى من الحكم الموسوية فى هذا الباب على قدر مايقع به الامر الالهى فى خاطرى ،

١ــ الموسوى . خ .

فكان اول[1] ما شوفهت به من هذا الباب هذا، فما ولد موسى الا وهو مجموع ارواح كثيرة جمع قوى فعالة، لان الصغير يفعل فى الكبير الا ترى الطفل يفعل فى الكبير بالخاصية، فينزل الكبير من رياسته اليه يلاعبه ويزقزق له، ويظهر له بعقله، فهو تحت تسخيره وهو لايشعر ثم شغله بترتيبه وحمايته و تفقد مصالحه وتانسيه[2] حتى لايضيق صدره، هذا كله من فعل الصغير بالكبير، و ذلك لقوة المقام، فان الصغير حديث عهد[3] بربه، لانه حديث التكوين و الكبير ابعد، فمن كان من الله اقرب، سخر من كان من الله ابعد، كخواص الملك المقرب منه يسخرون الابعدين.

قال العبد : اعلم : ان القرب والبعد نسبتان للقريب والبعيد من الحق من مقامين الآلهيين، وعليهما يترتب مراتب السعادات والولايات، وكذلك الشقاوات ومحال البعد.

المقام الاول ـ مقام الاحدية الآلهية، فان الكثرات كلها منها تنزلت وتفصلت وتعدد، فمن كانت الوسائط بينه وبين الموجد الواحد الاحد اقل، فهو اقرب، و كذلك التعينات الاول اول ماتظهر وتبدو تكون قريبة من ربها الذى قيامها وقيوم يقوم باقامة صورته فيسخر بمقامه من ربه وموجده من ليس له هذا النوع من القرب الاولى فى الظهور والحدوث، كالصغار من الاولاد، فان الحق الظاهر المتعين فى صورهم يسخرلهم من طال مكثه فى قبول التجليات مدة مديدة، وله حكم اخر كمالى غير هذا القريب وهو الثانى، وذلك هو القرب الحقيقى الذاتى الآلهى الكمالى من حيث الصورة الاحدية الجمعية الكمالية الآلهية الانسانية فمن كانت نسبته من هذه الجمعية الكمالية اكمل واتم، فهو اقرب الى الله من حيث احدية جمع جمع الكمالات الذاتية والآلهية، وقربه من الله اعظم واعم واوسع واكمل واتم، فالكبير القريب من هذه المرتبة القريبة لكماله ينزل لتكميل ذلك القريب الاول من حداثة تعين المربوبية، باحداثه واظهاره والتجلى له وبه وفيه، اتباعا للحق النازل اليه و

١ـ فكان هذا (ع).
٢ـ تانيسه. خ. فصوص.
٣ـ عهده. خ.

الى مربوبيته ومظهريته وحدثه وحداثة وجوده من اصله الذى انبعث منه روحه و تعين من المحتد العنصرى مزاجه وهيكله ، فهذا معنى القرب والبعد ومراتبها ، والادنى حيث الوجود الحق المتعين الظاهر فى الكل على السواء ، فلابعد والكل فى نفس المظهرية والمراتية فعلى السواء ، والافضل فيه الاكمل جمعية والاشمل حيطة وسعة ، فقد يكون من بلغ ستين سنة من عمره ابعد من مبدئيته واوله[1] بعين الحق فيه ، وان تضاعفت التجليات واستنامت الفضائل والكمالات فيه باضعاف اضعاف ماكان له اولغيره فى البدو واول الفطرة ، فافهم .

قال : «رضى الله عنه» كان رسول الله، صلى الله عليه وسلم، يبرز نفسه[2] للمطر اذا نزل ويكشف رأسه له حتى يصيب منه، ويقول انه حديث عهد بربه، فانظر الى هذه المعرفة بالله من هذا النبى، ما اجلها وما اعلاها و اوضحها، فقد سخر المطر افضل البشر لقربه من ربه، فكان مثل الرسول الذى ينزل عليه بالوحى، فدعاه بالحال بذاته، فبرز اليه ليصيب منه ما آتاه[3] من ربه، فلولا حصل له منه الفائدة الالهية بما اصاب منه، ما برز بنفسه اليه، فهذا رسالة ماء جعل الله منه كل شىء حى[4] .

يشير الى ان رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، كان يشاهد صور العلم الآلهى النازل بالوحى فى المطر، فيبرز اليه ويبرز جسده المبارك وكرم رأسه تلقيا لسر العلم الآلهى النازل على ام رأسه من الكتاب الاكبر الذى هو رتبته ببرزخية الاولى فى التعين الاول، فافهم، فكذلك توجهت الاسماء الآلهية والارواح الكلية الفلكية والسماوية التى منها انبعثت ارواح اولئك المقتولين على اسم موسى، عليه السلام، الى الصورة الموسوية وروحه المدبر، اذذاك لجسده الشريف ، حتى فعلت فى اعداء مافعلت واظهرت من آيات الله ماظهرت وحملت ، فافهم .

قال : «رضى الله عنه» واما حكمة القائه فى التابوت ورميه فى اليم ،

١ــ واوليته. خ.
٢ــ يبرز بنفسه. خ. فصوص .
٣ــ به (ع) .
٤ــ فافهم (ع) .

فالتابوت ناسوته، واليم ما حصل له من العلم بوساطة هذا الجسم، مما اعطته القوة النظرية الفكرية، والقوى الحسية والخيالية التى لايكون شيء منها ولامن امثالها، لهذه النفس الانسانية الا بوجود هذا الجسم العنصرى، فلما حصلت النفس فى هذا الجسم، فامرت بالتصرف فيه وتدبيره، جعل الله لها هذه القوى الآت يتوصل بها الى ما اراد الله منها فى تدبير هذا التابوت الذى فيه سكينة الرب، فرمى به فى اليم ليحصل بهذه القوى على فنون العلم، فاعلمه بذلك انه وان كان الروح المدبر[1] هو الملك، فانه لايدبره الا به، فاصحبه هذه القوى الكامنة فى هذا الناسوت الذى عبر عنه بالتابوت فى باب الاشارات والحكم، كذلك تدبير الحق العالم مادبره الا به او بصورته، فما دبره[2] به كتوقف الولد على وجود الوالد، والمسببات على اسبابها والمشروطات على شروطها، والمعلولات على عللها، والمدلولات على ادلتها والمحققات على حقايقها، وكل ذلك من العالم، وهو تدبير الحق فيه، فما دبره الا به .

واما قولنا : او بصورته، اعنى بصورة العالم، فاعنى به الاسماء الحسنى والصفات العلى التى يسمى الحق بها واتصف بها .

يشير «رضى الله عنه» الى ان العالم وصورة ظاهريات مظاهر الاسماء الحسنى والصفات العلى، ولهذا كثرت الصور مع احدية العين، فهذه النقوش والاشكال والصور، منها ولها وبها وباطن العالم وهويته للوجود الحق المتعين فيها بحسبها، فصوره العالم ناسوته والتابوت هو الوجود المتعين فيه، وهو سيكنة الرب، واليم بهذا الاعتبار هو الوجود المطلق الحق، فافهم .

قال : «رضى الله عنه» فما وصل الينا اسم يسمى به الا وجدنا معنى ذلك الاسم و روحه فى العالم، فما دبر العالم[3] الا بصورة العالم .

يعنى: «رضى الله عنه» ان الاسماء الآلهية ، كالحى والعالم والمريد والخالق والقادر والرازق التى يسمى بها الحق حقايقها وارواحها هى الحياة والعلم والارادة

١ــ له (ع) . ٢ــ الابه (ع) . ٣ــ ايضاً (ع) .

والقدرة والخلق والرزق، وهى موجودة فى الحى والعالم والمعلوم والمراد و المقدور والمخلوق والمرزوق فى العالم ، فما دبر العالم الا بصورته وهى الهيأة الإجتماعية من الاسماء الآلهية .

قال : «رضى الله عنه» ولذلك قال فى خلق آدم الذى هو البرزخ[١] [٢] الجامع لنعوت الحضرة الالهية التى هى الذات[٣] والافعال ان الله خلق آدم على صورته، وليست صورته، سوى الحضرة الالهية، فاوجد فى هذا المختصر الشريف الذى هو الانسان الكامل، جميع الاسماء الالهية وحقايق ماخرج عنه فى العالم الكبير المفصل، وجعله روحاً للعالم، فسخر له العلو والسفل لكمال الصورة، فكما انه ليس شىء من العالم الا[٤] وهو مسخر لهذا الانسان الكامل لما يعطيه حقيقة صورته، فقال : «وسخر لكم ما فى السموات وما فى الارض جميعاً منه»[٥] فكل مافى العلم[٦] تحت تسخير الانسان، علم ذلك من علمه وهو الانسان الكامل، وجهل ذلك من جهله، وهو الانسان الحيوان فكانت صورة القاء موسى فى التابوت والقاء التابوت فى اليم، صورة هلاك يعنى فى الظاهر وفى الباطن كانت نجاة له من القتل، فحيئ كما تحيى النوس بالعلم من موت الجهل ، كما قال «اومن كان ميتاً» يعنى بالجهل «فاحييناه» يعنى بالعلم «وجعلنا له نوراً يمشى به فى الناس» وهو الهدى «كمن مثله فى الظلمات» وهى الضلال، «ليس بخارج منها»[٧] اى لايهتدى ابداً، فان الامر فى نفسه لاغاية له يوقف عندها، فالهدى[٨] ان يهتدى الانسان الى الحيرة، فيعلم ان الامر حيرة والحيرة قلق وحركة والحركة حياة، فلاسكون ولاموت[٩] ، و وجود فلاعدم، وكذلك فى الماء الذى به حياة الارض وحركتها قوله : «فاهتزت»[١٠] وحملها قوله : «وربت» و ولادتها، قوله : «وانبتت من كل

١ـ البرنامج (ع) . ٢ـ البرنامج. خ. فصوص. ٣ـ والصفات (ع) .
٤ـ الا وهو يسبح بحمده (ع) . ٥ـ س٤٥ ى١٢ .
٦ـ فكل ما فى العالم (ع) . ٧ـ س٦ ى١٢٢ . ٨ـ هو (ع) .
٩ـ فلاموت. خ. فصوص . ١٠ـ س٢٢ ى٥: واهتزت. خ. فصوص .

زوج بهيج» انها ما ولدت الا ما يشبهها[1] اى طبيعيا مثلها، فكانت الزوجية التى هى الشفعية لها بما تولد منها وظهر عنها، كذلك وجود الحق كانت الكثرة له، وتعدد الاسماء انه كذا وكذا بما ظهر عنه من العالم الذى يطلب نشأته حقايق الاسماء الالهية، فثبتت به .

يشير «رضى الله عنه» انه كماشفعت النتايج والثمرات اصولها ، كذلك كثره الاسماء شفعت احدية الوجود الحق، فان الاسماء يثبت للوجود الحق بالعالم ، اذهو المألوه والمربوب المقتضى وجود الربوبية والآلهية .

قال : «رضى الله عنه» ويخالفه[2] احدية الكثرة، وقد كان احدى العين من حيث ذاته كالجوهر الهيولانى احدى العين من حيث ذاته، كثير بالصور الظاهرة فيه، التى هوخامل لها بذاته، كذلك الحق بما ظهر منه من صور التجلى، فكان مجلى صور العالم مع الاحدية المعقوله، فانظر ما احسن هذا التعليم الالهى الذى خص الله بالاطلاع عليه من شاء من عباده، و لما وجده الفرعون فى اليم عند الشجرة، سماه فرعون موسى، والمو، هوالماء بالقطبطية، والسا، هوالشجر، فسماه بما وجده عنده، فان التابوت وقف عند الشجرة فى اليم .

قال العبد : كماان التابوت كان ضرب مثل للهيكل الجسمانى الانسانى الذى فيه سكينة الرب وهوالروح الذى اسكنه الله فى هيكله وسكنه به وموسى صورة الروح من حيث هذا الوجه ، واليم الذى هوالبحر، صوره العلم الحاصل للروح الانسانى، بسبب هذه النشأة العنصرية اى الحاصل ظهورماكان لهابالقوة بواسطته بالفعل ، فان القوة العلمية ذاتية للنفس ولكن ظهورها بالفعل على الوجه الاكمل، متوقف على مظاهر قواها ، من هذه الصورة الهيكلية العنصرية ، فكذلك فرعون صورة الهوى الذى، هوالسلطان الغالب فى مصر النشأة العنصرية ووجدانه للتابوت

١ــ من يشبهها. خ. فصوص .

٢ــ وبخالفة. خ. فصوص .

وحصوله له وعنده، صورة تعين الروح ووقوفه اولا فی تعمیر البدن فی حکم الهوی وعنده ، فان تربیة الروح الانسانی، انما یتم بوجود الهوی للنفس فی تعمیر البدن ومع تکامل القوی المزاجیة یتکامل تربیة الروح ، فیظهر قواه بالروح الانسانی الی ان یبلغ اشده ویظفر بالهوی ویملك مصر الکمال الطبیعی، ووقوف تابوته عند الشجر اشارة الی ان الهیکل الکمال الانسانی یتوقف وجوده علی الارکان المتشاجرة الاغصان من اصل الطبیعة الواحدة، فان الشجر، انما سمی شجراً لاختلاف اغصانه والتفاتها ، والمشاجرة هی المخالفة والمخاصمة ، کذلك هذا التابوت الناسوتی الهیکلی واقف عند الهوی بمقتضی القوی والخصایص الروحانیة، فافهم.

قال : «رضی الله عنه» فاراد قتله، فقالت امرأته وکانت منطقه بالنطق الالهی الذی انطق به کل شیء فیما قالت لفرعون ، اذا[1] کان الله خلقها للکمال، (کما فصوص) قال، علیه السلام، عنها حیث شهد لها ولمریم بنت عمران بالکمال الذی هو الذکران[2]، فقالت لفرعون فی حق موسی : انه «قرة عین لی ولك»[3] فیه قرت عینها بالکمال الذی حصل لها، کما قلنا وکان قرة عین لفرعون بالایمان الذی اعطاه الله عند الغرق، فقبضه طاهراً مطهراً، لیس علیه شیء من الخبث، لانه قبضه عند ایمانه، قبل ان یکتسب شیئاً من الآثام، والاسلام یجب ماقبله، وجعله آیة علی عنایته سبحانه، لمن شاء، حتی لاییأیس احد من روح الله الا القوم الکافرون، فلو کان فرعون ممن یئس ما بادر الی الایمان، فکان موسی، علیه السلام، کما قالت امرأة فرعون عنه، انه قرة عین لی ولك عسی ان ینفعنا وکذلك، وقع، فان الله نفعهما به علیه السلام، واذا کانا[3] ماشعراً بانّه هو النبی الذی یکون علی یدیه هلاك ملك فرعون وهلاك آله .

١ــ اذ کان الله. خ. فصوص .
٢ــ فبدفرت (ع) .
٣ــ وان کانا (ع) .

قال‌العبد : قدتقرر فی‌نفوس العامة من‌المسلمین وغیرهم من‌الیهود والنصاری ان فرعون کافر وانه من اهل النار، بماثبت عنه قبل‌الغرق من‌المعاداة لنبی‌الله و لبنی اسرائیل وبماقال «اناربکم الاعلی[1]» وبقوله : «ماعلمت لکم من‌اله غیری[2]» وبافعاله السیئة ، اذذاك، ولکن القرآن اصدق شاهد بایمانه عندالغرق قبل‌ان یغرغر بل حال تمکنه من‌النطق بالایمان وعلمه بان النجاة حصرفی ذلك، فقال «آمنت بالذی آمنت به بنواسرائیل وانامن المسلمین[3]» وهذا اخبار صحیح لایدخله النسخ ، ولکن فیه دلیلا ایضاً انه لم‌یکن مؤمناً قبل هذا الایمان ، کمازعم اهل‌الاخبار انه‌کان مؤمناً فی‌الباطن ، وانه‌کان یکتم ایمانه عن قومه سیاسته حکمیة ، اذلا دلیل علی ذلك من‌القرآن ولافیما صح من‌الحدیث ، فلم یکن ایمانه الا عندالغرق بالاستدلال علی وجودالله ، وکمال قدرته بمارأی انه انجابنی‌اسرائیل الذین آمنوا به من‌الغرق، فآمن به، اما طلباً للنجاه اوا یماناً لالعلة.

قال : «رضی‌الله عنه» ولما عصمه الله من فرعون، اصبح فؤاد ام موسی فارغاً من‌الهم الذی کان قد اصابها .

قال‌العبد : ام موسی صورة المزاج القابل للروح الانسانی من طبیعته‌الخاصة والاعتدال الخصیص المنتج لهذه النتیجة الشریفة الروحیة ، فان الروح الانسانی، وان‌کان عندنا موجوداً قبل وجودالبدن، ولکن تعین هذا الروح المعین مثلا متوقف علی المزاج ، وکان موجوداً بصورته الروحانیة الخصیصة به‌الموجود هو فیها وبها قبل تعلقها بالبدن وجوداً روحانیاً عقلیاً نورانیاً لانقلیاً جسمانیا ، فالحادث بوجود هذه الام الشریفة ، انما هوهذا التعین الشخصی لاالروح فی حقیقة الجوهریة ، فافهم .

قال : «رضی‌الله عنه» ثم ان‌الله حرم علیه المراضع حتی اقبل علی ثدی امه[4] لیکمل‌الله لها سرورها به، کذلك علم‌الشرایع، کما قال : «لکل جعلنا

١ـ س٧٩ ی٢٤ . ٢ـ س٢٨ ی٣٨ .
٣ـ س١٠ ی٩٠: آمنت انه لااله الاالذی آمنت به... الایه
٤ـ فارضعته (ع) .

منكم شرعة ومنهاجاً»[1] اى من تلك الطريقة جاء، فكان هذا القول، اشارة الى الاصل الذى منه جاء، فهذا غذاؤه كما ان فرع الشجرة لايتغذى الا من اصلها، فما كان حراماً فى شرع يكون حلالا فى شرع آخر يعنى فى الصورة اعنى قولى حلالا وفى نفس الامر ماهو عين ما معنى، لان الامر خلق جديد ولاتكرار، ولهذا نبهناك، فكنى عن هذا فى حق موسى بتحريم المراضع.

يشير: «رضى الله عنه» الى ان اللبن الذى يرضعه كل مولود وان كان فى الصورة عيناً واحدة هو اللبن، ولكن لبن شخص دون شخص ماهو عين ذلك اللبن، وكذلك الشريعة التى جعلها الله لنبى وجبله عليها هى التى يأخذها ذلك النبى دون غيرها، فان الشرايع وان كانت كلها منزلة من عند الله ولله، ولكن لكل احد شرعة منها شرع فى طلب الحق والتوجه اليه، ومنها جاء فى الاصل، واما تنزيل تحريم المراضع على حقيقتها فى الروح الانسانى من البدن، هو ان لكل نفس نفس مزاجاً خاصاً يناسبها، لايليق الالها فى ثانى حصول كمالاتها لها فى هذا المزاج الخاص، فيكون محرماً على الارواح الزاكية الكاملة الطاهرة ان يتغذى بالقوة المخالفة للقوى الروحية وهى الهوى والشيطان والنفس وصور هذه القوى هى التى حرمت على موسى مراضعها من نساء اهل فرعون، فافهم.

قال: «رضى الله عنه» فامه على الحقيقة من ارضعته لامن ولدته، فان ام الولادة[2] على جهة الامانة، فيكون[3] ويغذى بدم طمثها من غير ارادة لها فى ذلك، حتى لايكون لها عليه امتنان، فانه[4] انما يتغذى بمالم يتغذ به ولم يخرج عنها ذلك الدم لاهلكها وامرضها، فللجنين المنة على امه بكونه تغذى بذلك الدم، فوقاها بنفسه من الضرر الذى كانت تجده لوامتسك ذلك عندها ولم يخرج ولم يتغذ بها جنينها، والمرضعة ليست كذلك، فانها قصدت برضاعة[5] حياته[6] فجعل الله ذلك لموسى فى ام اولاده، فلم يكن لامرءة

١ــ س٥ ى٥٢ ٢ــ الولادة حملته على ــ خ. فصوص
٣ــ فيها (ع). ٤ــ فانه ماتغذى الابما انه لولم يتغذبه ولم يخرج عنها .. خ. فصوص.
٥ــ برضاعته (ع). ٦ــ وابقائه (ع).

عليه فضل الالام ولادته لتقر ايضاً عينها بتربيته وتشاهد انتشاؤه فى خجرها ولاتحزن ونجاها الله من غم التابوت فخرق ظلمة الطبيعة بما اعطاه الله من العلم الالهى وان لم يخرج عنها .

قال العبد : الارواح الكاملة التى للكمل كماانها ابناء ارواح كاملة كلية فكذلك امزجتهم العادلة الفاضلة ، انماتكون من حقايق كلية طبيعية تامة معتدلة مشاكلة لهافى مظهرية الكمالات الآلهية المطلوبة منها ، وتلك الهيأة الاجتماعية الفاصلة بين هذه الحقايق الطبيعية العادلة التى استجلبت واستدعيت تعين الفيض الآلهى الكامل والروح الانسانى الفاضل انكانت تربية الروح بعدالتعين فيهاايضاً بها وبحسبها ، كانت التربية انسب وبالكمالات المطلوبة منها اشكل واكمل، و كذلك كانت ام موسى، من بنى اسرائيل ، مؤمنة موحدة اوحى اليها بشهادة الله فى القرآن بقوله : «اوحينا الى ام موسى الآية[1]» فاراد تكميل تربية وانتشائه ، عليه السلام ، على يديها رحمة وامتناناً بهما جميعاً ، من حيث يشعرامه ولايشعرهو، اذذاك بذلك .

قال : «رضى الله عنه» وفتنه فتوناً اى اختبره فى مواطن كثيرة ، ليتحقق فى نفسه صبره على ما ابتلاه الله به، فاول ما ابتلاه الله به قتله القبطى بما الهمه و وقفه له فى سره، وان لم يعلم بذلك، ولكن لم يجد فى نفسه اكتراثاً بقتله، مع كونه ما توقف حتى يأتيه امر ربه بذلك، لان النبى عليه السلام معصوم الباطن من حيث لايشعر، حتى ينبأ اى بخير بذلك، و لهذا اراه الخضر قتل الغلام فانكر عليه ولم يتذكر قتله القبطى، فقال له الخضر، «ما فعلته عن امرى[2]» ينبهه على مرتبته قبل ان ينبأ، انه كان معصوم الحركة فى نفس الامر وان لم يشعر بذلك .

يشير «رضى الله عنه» الى ان جميع افعاله ، عليه السلام ، وحركاته وماجرى عليه ومنه ، انماكان بامرالله وارادته وعلمه ، وانلم يشعربه، اذذاك، فكان معصوماً

١ـ س٢٨ ى٦ .

٢ـ س١٨ ى١٨ .

فى جميع افعاله بمالايشبه افعال المعصومين، كقتله القبطى فانه ، عليه السلام ، لم يعلم به حينئذ، انه كان بعلم الله وارادته وامره ، ولهذا الحقه بالشيطان واضافه الى نفسه ، فقال : « هذا من عمل الشيطان»[1] اى بعيد عن الحق والصواب، وكان الحق والصواب فيه من حيث ما اراد الله ذلك وامره بالفعل لا بالقول، بافعله[2] على يده لما كان يعلم انه لو بقى افسد ما بين بنى اسرائيل، وافضى الى فتنة عظيمة ، فرد الله بقتله الفتنة .

قال : «رضى الله عنه» واراه خرق السفينة التى ظاهرها هلك وباطنها نجاة عن يد الغاصب، جعل له ذلك فى مقابلة التابوت الذى كان فى اليم مطبقاً عليه، وظاهره هلاك وباطنه نجاه، وانما فعلت به امه[3] خوفاً من يد الغاصب فرعون ان يذبحه صبراً وهى تنظر اليه مع الوحى الذى الهمها الله به، من حيث لاتشعر، فوجدت فى نفسها انها يرضعه، فاذا خافت عليه القته فى اليم، لان فى المثل عين لاترى قلب لاينجع[4]، فلم يخف عليه خوف مشاهدة عين ولاحزنت عليه حزن رؤية بصر، وغلب على[5] قلبها ان الله ربما رده اليها لحسن ظنها به، فعاشت بهذا الظن فى نفسها، والرجا يقابل الخوف والياس، وقالت حين الهمت لذلك، لعل هذا هو الرسول الذى يهلك فرعون والقبط على يده، فعاشت وسرت بهذا التوهم بالنظر اليها، وهو علم فى نفس الامر .

قال العبد : سمعت الشيخ الاكمل، قدوة الكمل ابا المعالى صدر الحق والدين محيى الاسلام والمسلمين ، محمد بن اسحاق بن محمد بن يوسف ، سلام الله عليه، عن الشيخ خاتم الاولياء المحمديين ، سلام الله تعالى، عليه فى الاولين والآخرين، انه اجتمع بابى العباس خضر، صلوات الله عليهما، فقال له كنت اعددت لموسى بن عمران الف مسألة مساجرى عليه من اول ماولد الى زمان اجتماعه ، فلم يصبر على

١ــ س٢٨ ى١٤ . ٢ــ بل فعله (ع) . ٣ــ ذالك (ع) .
٤ــ لايفجع. خ. فصوص . ٥ــ على ظنها (ع) .

ثلاث مسائل منها تنبيهاً من الخضرلموسى ان جميع ماجرى عليه ويجرى بامرالله وارادته وعلمه الذى لايمكن وقوع خلافه ، وقال رسول‌الله ، صلى‌الله عليه وسلم، ليت اخى موسى سكت حتى يقص علينا من‌انبائهما ، تنبيهاً على هذه الاسرار، فان العلم بها من خصوص الولاية التى لاردفيها ولاانكار، فان من شاهدان مايجرى على‌ايدى العباد وعليهم ، انماهومن امرالله الذى لايرد، فانه مقترن بالارادة ، مؤيَّدبها ، ولابد من وقوعه لايصدرمنه انكارعليه ولانهى عنه ولاامر بخلافه ، ولواطلع الرسول على سرالقدر، فان همته ربما يفتر عن ابلاغ ماامر بتبليغه ، فانه انماامر بتبليغه على علم من‌الله بوقوع المأموربه من‌البعض وعدم وقوع ذلك من آخرين ، والمراد بامره للرسول بالتبليغ هوالتبليغ فقط ، فانه ماعلى‌الرسول الا البلاغ ، فقد ينظرالمطلع على سرالقدر، عدم وقوع ماامر بتبليغه على علم من‌الله بوقو المأموربه من‌البعض وعدم وقوع ذلك من‌آخرين، والمراد بامره للرسول بالتبليغ ، هوالتبليغ فقط ، فانه ماعلى الرسول الاالبلاغ ، فقد ينظرالمطلع على سرالقدر، عدم وقوع ماامر بتبليغه ، فلم يقصرعلى انه مأمور بالتبليغ فقط ، سواء وقع المأموربه ، اولم يقع ، فربمايتقاعد عن تبليغ ماامر بتبليغه اويفتراويشق عليه، فطوى‌الله علم ماشاكل هذه الاسرار عن الانبياء ، رحمة بهم، ولايوجب ذلك‌نقصاً فى‌مراتبهم النبوية ، ولايقدح فى‌كمالاتهم الخصيصة بهم ، فان اكملهم اعنى رسول‌الله ، صلى‌الله عليه وسلم ، وقد[1] كشف من هذه العلوم مالم يكشف غيره ، اشارالى هذا السر، فقال : شيبتنى هود واخواتها ، لما اشتملت على الامر بالاستقامة فى‌الدعوة التى قدترد عندالكافر ولاترد عندالمؤمن ، فيشق عليه ان يرد امرالله ، ولايجدبداً من‌الدعوة ، لكونه مأموراًبها بامتثال قوله، تعالى: «فاستقم كماامرت»[2] فالمحمدى المشهد لايأخذه عند شهود ذلك فتور ولالومة لائم ، ولم يكن غيره من الانبياء كذلك ، فافهم ، ولاتجبن، فان المحمديين يرون ذلك و

١ــ فقد. خ.

٢ــ س١١ ى١١٤ .

يدعون الى الله على بصيرة ، وعلم هذه الاسرار للانبياء الكمل من كونهم رسلا ، فهكذ امر موسى مع الخضر ومع الحق فاعلم ذلك .

قال : «رضى الله عنه» ثم انه لما وقع عليه الطلب خرج فاراً خوفاً فى الناظر فى المعنى حباً فى النجاة، فان الحركة ابداً انما هى حبية ويحجب الناظر فيها باسباب اخر، وليست تلك و ذلك، لان الاصل حركة العالم من العدم الذى كان ساكناً فيه الى الوجود، ولذلك يقال : ان الامر حركة عن سكون، فكانت الحركة التى هى وجود العالم، حركة حبية، قدنبه رسول الله، صلى الله عليه وسلم، على ذلك، بقوله : كنت كنزاً لم اعرف، فأحببت أن أعرف فلولا هذه المحبة ما ظهر العالم فى عينه، فحركته من العدم الى الوجود ، حركة خب الموجد لذلك، ولان العالم ايضاً يحب شهود نفسه وجوداً كما شهدها ثبوتاً فكانت بكل وجه حركته من العدم الثبوتى الى الوجود حركة حبية من جناب الحق وجانبه، فان الكمال محبوب لذاته وعلمه، تعالى، بنفسه من حيث هو غنى عن العالمين، هوله،وما بقى له الاتمام مرتبة العلم بالعلم الحادث الذى يكون من هذه الاعيان اعيان العالم اذا وجدت فيظهر صورة الكمال بالعلم المحدث والقديم، فيكمل مرتبة العلم بالوجهين وكذلك يكمل مراتب الوجود، فان الوجود منه ازلى .

يعنى اذا اضيف الى الازلى فى غير الازلى ، كما مر فى الفص الشيثى، فتذكر.

قال : «رضى الله عنه»[1] وهو الحادث يعنى غير الازلى. والازلى وجود الحق لنفسه بصور العالم[2] وجود الحق بصور العالم الثابت، فيسمى حدوثاً لانه ظهر بعضه لبعضه وظهر لنفسه بصور العالم، فكمل الوجود، فكانت حركة العالم حبت[3] للكمال، فافهم .

يشير «رضى الله عنه» الى حركة موسى وفراره ، وان كانت على ماعلل ذلك

١ـ غير الأزلى (ع) . ٢ـ وغير الازلى . ٣ـ حبيّة. خ. فصوص.

عند فرعون بقوله : «ففررت منكم لماخفتكم[1]» بسبب الخوف وكذلك حركة كل ذى خوف وفرار من امرمخوف وانكان بالنظر الظاهر معللا بسبب قريب وهوالخوف، ولكن التحقيق يقتضى ان لايكون الحركة عن خوف، فانالخوف يقتضى السكون والجمود ولايقتضى الحركة ، وانما السبب الموجب للحركة فيمن يفر عن مكروه هوحب الحياة والنجاة، فلما رأى امراً يوجب فوت محبوبه وهوالنجاة والحياة ، خاف ذلك فتحرك وفرطلباً للحياة ، فموجب الحركة فىالحقيقة ، لم يكن الخوف ، بل الحب للنجاة اوالحياة اوغير ذلك ممايحب وجوده ويخاف عدمه .

ثم بين «رضىالله عنه» ان الحركة فىالاصل حبية ، وذكر فىذلك اسراراً عالية فىالجناب الآلهى والعالم ، وانها وان سبقت الاشارة اليها فيماسلف، ولكن نبحث هيهنا علىما يبقى منالاسرار، وهوان قوله ،تعالى علىلسان اكملمظاهره الانسانية : «احببت ان اعرف» ليس محتده هذه المحبة ، واصل هذا التجلى من حيث الذات الغنية عنالعالمين وذلك لان الكمال الذاتى حاصل للذات بالذات، و متعلق المحبة ابداً امرمعدوم غيرحاصل المعرفة به ، فمايسمى غيره وسواه ، فلم يكن حاصلا ، لعدم المعارف اذذاك، فاحب حصوله ووجوده، فخلق الخلقوتعرف اليهم ، فعرفوه ، فكمل مرتبة العلم والوجود، فوضح وصح، ان الكناية بتاء احببت لاتعود الى ذات الذات، تعالت وتباركت وجلت عن مثل ذلك، وانماتاء الكناية تعود الى احدية النسب الذاتية ، وهى حقايق الاسماء والىالشئونالغيبية العينية ، فان هذهالنسب هىالتى لم تكن موجودة لاعيانها ولاظاهرة فىمظاهرها، فان الالوهية والربوبيةوالخالقية والرازقية وسايرالنسب فىحقايقها متوقفةالوجود والتحقق علىالمألوه والمربوب والمخلوق والمرزوق وجوداً وتقديراً ، وحيثلم يكن عالم يكون مألوها ، مربوباً ، مخلوقاً ، مرزوقا ، موجوداً فىعينه و كذلك الخالقية والرازقية والربوبية والآلهية، لم تكن ظاهرة الاعيان ولاموجودة الآثار،

١ــ س٢٦ ى٢٠ .

فكانت مستهلكة تحت قهر الاحدية الاحاطية الذاتية مع النسب التى هى عليها متوقفة، كاستهلاك النصفية والثلثية والربعية والخمسية وغيرها من النسب العددية التى لايتناهى فى احدية الواحد، فان الواحد قبل ان يتعدد وينشىء الاعداد فى احدية واحديته لانصف ولاثلث ولاربع ولاخمس ولاسدس ولاغيرها بالفعل ، ولكن ثبوت هذه النسب للواحد مشروط بانشائه العدد بنفسه ، فاذا وجد الواحد فى مرتبتين اوثلاثة اواربعة بالفعل بنفسه ، حينئذ كان الواحد عين هذا النسب بالفعل، وظهرت هذه النسب فيه عينها، فكان الواحد بالفعل نصف الاثنين وثلث الثلاثة و ربع الاربعة وخمس الخمسة وجزء من اى عدد فرضت بالفعل فهكذا كانت النسب الاسمائية مستهلكة الاعيان فى احدية الذات ، فاجبت اى احب الواحد من حيث هى لامن حيث هو هو ذاته الغيبية الغنية عن العالمين ان يظهرها متمايزة الاعيان فى الوجود موجودة الآثار فى عرصة الشهود كناية عن تلك النسب، فتجلى تجليا حبياً منها وفيها، فسرى سر التجلى الحق فى الحقايق كلها ، فتحركت حقايق نسب الواحد من مقام استهلاكها الى قوابلها ومظاهرها ، فحبت الآلهية الى المألوه و الربوبية الى المربوب والخالقية الى المخلوق، وكذلك تحركت المخلوقية الى الخالقية والمرزوق الى الرازق والمربوب الى الرب ، فاحب الخلق من حيث هى لا من حيث ذاته ، لاسعافهم باعيان مطالبهم وايجاد مقاصدهم ومآربهم ، لانه من حيث ذاته الغنية عن العالمين لايمكن ان يعرف اويعلم ، وانما يعرف ويعلم باسمائه وصفاته وشئونه ونسب ذاته واضافاته ، فهذه النسب هى الكنز الذى لم يكن يعرف، فاحب الحق ان يعرف من حيث كونه هى ان يعرف، فتجلى بنفسه ونفسه الذى هو فيها هى فظهر بوجودة الحق الذى به تحققت المتحققات من الماهيات فى مراتب حقايق الممكنات التى لايتناهى، ويسمى باسماء المراتب جميعها وماثم الاهو، والظهور والتعين والاسماء كلها نسب لاتحقق لها الا به وله، اذ الظهور لاتحقق له الا بالظاهر، وكذلك التعين لاوجود له من حيث هو هو، بل بالمتعين بذلك التعين،

فالواحد هوهو واحد، فيجميع هذه المراتب العددية ، فواحدو واحد اثنان، و واحد وواحدان ثلاثة ، وهكذا الى مالايتناهى، فيسمى الواحد باسماء الاعداد الغيرالمتناهية وقبل الكل وصحت اضافة الجميع اليه لامن حيث ذاته، بل من حيث ظهوراته وتجلياته وتعيناته ، فافهم .

واللطيفة الشريفة الاخرى انالله الواحد الاحدالحق يعظم ويجل ان يعرفه غيره ، وماثم الاهو، والمعروف والعارف والمعرفة يقضى بالكثرة والكثيرواذا كانالله ولاشىء معه ، فلايمكن ان يعرفه غيره ، ولكنالواحد اذاظهربوجوده و نفسه فيمراتب كثيرة عددية ، فانه من حيث تعينه فيمرتبة غيره منكونه متعيناً فيمرتبة اخرىله ان يعرف نفسه حقيقة فلم يعرفه الاهوبه ، فليس الاثنان ثلاثة ولااربعة ولاخمسة ولاستة ولاسبعة ، فتحققت الغيرية النسبية والتغاير الاعتبارى، فعرف نفسه ، فكان عارفاً من حيث ظهوره بوجودالعالم يالمألوه والمربوب المخلوق المرزوق، ومعروفاً منكونه موجدالها رباً خالقاً رازقا ، فحصل ماتعلقت به المحبة الآلهية انيعرف، ولكن ماعرفه الاهو، فهوالعارف وهوالمعروف من حيثيتين متغايرتين بالنسبة والاضافة الى التعين والظهور فيمراتت عددية معقولة لاوجود لها الابهذا الواحد المنشئى بذاته للاعداد، فسبحانه لااله الاهوالواحد الاحدالذى لاوجود لاحد فيذاته الاهو، فتحقق هذهالمباحث، فانها من فيض انوار مادس الشيخ «رضىالله عنه» فيمتن الكتاب، وانه لباب الحق فيالباب ، عند ذوى الالباب ، والله الموفق للصواب .

قال : « ضىالله عنه» الا تراه كيف نفس عنالاسماء الالهية ما كانت تجده من عدم ظهور آثارها فى عين مسمىالعالم، فكانت الراحة محبوبة له، ولم يوصل اليها الا بالوجود الصورى الاعلى والاسفل .

يشير : «رضىالله عنه» الىالوجود الظاهربعين الحق والخلق، فالاعلىوجود الحق المطلق باسمائه وصفاته والاسفل وجودالعالم المقيد باجناسه وانواعه و

شخصيّاته .

وقال : «رضى الله عنه» فثبت ان الحركة كانت للحب، فما ثم حركة فى الكون الا وهى حبية، فمن العلماء من يعلم ذلك ومنهم من يحجبه السبب الأقرب لحكمة فى الحال واستيلائه على النفس، فكان الخوف لموسى مشهوداً له بما وقع من قتله القبطى وتضمن الخوف حب النجاة من القتل، ففر لما خاف، وفى المعنى فر لما احب النجاة من فرعون وعمله به، فذكر السبب الاقرب المشهود له فى الوقت الذى هو كصورة الجسم للبشر وحب النجاة مضمن فيه تضمين الجسد للروح المدبر له والانبياء لهم لسان الظاهر به يتكلمون لعموم الخطاب واعتمادهم على فهم العالم السامع، فلا تعبر الرسل الا العامة، لعلمهم بمرتبة اهل الفهم، كما نبه، عليه السلام، على هذه المرتبة فى العطايا، فقال انى لاعطى الرجل وغيره احب الى منه، مخافة ان يكبه الله فى النار، فاعتبر الضعيف العقل والنظر الذى غلب عليه الطمع والطبع، وكذا ما جاؤا به من العلوم جاؤا به وعليه خلقه ادنى[1] المهوم، فليقف من لاغوص له عند الخلعة، فيقول ما احسن هذه الخلعة ويراها غاية الدرجة، ويقول صاحب الفهم الدقيق الغايص على در ر الحكم : بما استوجب هذه الخلعة من الملك، فينظر فى قدر الخلعة وصنفها من الثياب، فيعلم منها قدر ما خلعت عليه ،فيعثر على علم لم يحصل لغيره ممن لاعلم له بمثل هذا، ولما علمت الانبياء والرسل والورثة، ان فى العالم وفى امتهم من هو بهذه المثابة، عمدوا فى العبارة الى اللسان الظاهر الذى يقع فيه اشتراك الخاص والعام، فيفهم منه الخاص ما فهم العام منه و زيادة ماصح له به اسم انه خاص بميزيه[2] عن العامى، فاكتفى المبلغون للعلوم بهذا، فهذا حكمة قوله، عليه السلام : «ففررت منكم لما خفتكم»[3] ولم يقل ففررت منكم حباً فى السلامة والعافية .

١ــ خلقه ادنى الفهوم (ع) . ٢ــ فيميز (ع) . ٣ــ س٢٦ ى٢٠ .

يشير «رضى‌الله عنه» فى‌كل هذه‌الحقايق الى‌ان قوله : لماخفتكم رعاية منه لمفهوم العموم ، فافهم ماينظرون الا الى‌السبب الاقرب الظاهر لاالى الحقيقة و باطن السر .

قال : «رضى‌الله عنه» فجاء الى مدين، فوجد الجاريتين، «فسقى لهما» من غير اجر، «ثم تولى الى الظل» الالهى، «فقال : رب انى لما انزلت الى من خير فقير[1]» فجعل عين عمله السقى عين‌الخير الذى انزله الله اليه، و وصف نفسه بالفقر الى‌الله فى‌الخير الذى عنده فأراه الخضر اقامة الجدار من غير اجر، فعتبه على ذلك، فذكره الخضر سقايته عن غير اجر، الى غير ذلك مما لم يذكره حتى تمنى، صلى‌الله عليه وسلم، ان يسكت‌موسى، عليه‌السلام، ولايعترض حتى يقص‌الله عليه من امرهما، فيعلم بذلك ما وفق اليه موسى من غير علم منه، اذلو كان عن علم ما انكر مثل ذلك على‌الخضر الذى قد شهدالله له عند موسى و زكاه وعدله، ومع هذا عفل موسى عن تزكيةالله وعما شرطه عليه فى اتباعه، رحمة بنا اذا نسينا امرالله، ولوكان موسى عالماً بذلك، لما قال له‌الخضر مالم تحط به خبراً، اى انى على علم لم يحصل لك عن ذوق، كما انت على علم لااعلمه انا، فانصف، واما حكمة فراقة، فلان‌الرسول يقول‌الله فيه «وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا»[2] فوقفت العلماء بالله الذين يعرفون قدرالرسالة والرسول، عند هذا القول، وقد علم الخضر، ان موسى، عليه‌السلام، رسول‌الله، فأخذ ترقب مايكون منه، ليوفى الادب حقه مع‌الرسل[3]، فقال له : ان سألتك عن شىء بعدها فلاتصاحبنى، فنهاه عن صحبته، فلما وقعت منه الثالثة .

قال‌العبد : هذه الاحوال التى يقص علينا، كلهاصوراحوال للروح الانسانى

١ــ س٢٨ ى٢٤ . ٢ــ س٥٩ ى٧ . ٣ــ الرسول. خ. فصوص .

الكمالى الآلهى من اول تعينه فى المزاج الجسمانى العنصرى، كما اوما نا اليه فى حكمة تحريم المراضع، فلتذكر من بعض مايبقى من اسرار رسله والله الموفق، وذلك ان تربية الروح الانسانى وتغذيته ، انما يكون فى بدو الفطرة واول النشأة ، بالقوى الطبيعية التى للروح الطبيعى الشهودى الذى صورته الدم والروح الحيوانى الذى صورته البخار المتصل من لطايف الروح الطبيعى، وتربيه الروح الانسانى النفسانى الذى تيسته فى القوى النفسانية وقوى الروح العقلى وخصايصه ، بهيأة احدية جمعية اعتدالية بين قوى الروح النفسانى، وهذه القوى مختلطة ومرتبطة بعضها بالبعض فى اول النشو والنماء .

والروح الانسانى ، وان كانت ولادته وتعينه فى تلك الهيأة العادلة الفاضلة الحاصلة بين قوى الروح النفسانى فيمن سبقت له العناية الآلهية الازلية ، ولكن القوى الروحية الحيوانية ، وقوى الروح الطبيعى، غالبة فى بدو النشو، و كذلك كانت تربية موسى فى حجرامها التى هى صورة افضل القوى الخصيصة بتربية الروح من قوى الطبيعة ، ولكن كان بين آل فرعون الذى هو صورة الهوى الطبيعى والحيوانى وآله صور القوى السبعية والشهوية التى للروح الحيوانى والطبيعى و كانوا هم الغالبين، اذذاك ، ثم لما تم نشوه وتكاملت قواه وبلغ اشده واستوى ومميز بين القوى الروحانية الانسانية الآلهية وبين القوى الحيوانية الغضبية وبين القوى النفسانية الانسانية وحصل على علم الفرقان بينها حينئذ فضل القوى الروحانية الانسانية على القوى الطبيعية كتفضيل موسى وآله من بنى اسرائيل على قوى الهوى التى هى حقايق آل فرعون .

واما قتله القبطى، فهو صورة ابطال الروح العقلى لبعض القوى الانحرافية الشيطانية التى تدعو الى الشر وتسرع الى الفساد والضر وتثبط عن الخير بالضير و تمنع عن الصلاة والذكر، ويأمر بتغليب القوى الطبيعية المزاجية على القوى الروحية العقلية التى كانت بنو اسرائيل صورها ، وبين هذه القوى الانحرافية الشيطانية و

بين القوى الروحية العقلية والقوى الايمانية لزام وخصام وجدال ونضال لافتور لها ، كماكانت المخاصمة والمعاداة بين آل فرعون وبين اسرائيل حتى قتل القبطى بوكزة موسى وصورة الوكز نظير حجر العقل والحجر وقهره لتلك القوة بمعاونة قوة الايمان والفكر والذكر، وقتله تعطيل تلك القوى الشيطانية بالكلية وتبطيل وجوده وشيطنته بسلطان الروح وبرهان العقل وتبيان فى بعض النشآت الكمالية، كنشأة موسى، فيمانحن بصدد بيانه ، ولكن بعض المحققين من اهل الكمال لايبطلونها ولايعطلونها بالكلية ، ولكنهم يسخرونها ويستعملونها فى المصارف المستحسنة الكمالية كمااشار الى ذلك رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، انه مكن من اخذ العفريت ، واشار ايضاً الى ان شيطانه اسلم ولايأمره الابخير، فيقلب هؤلاء الكمل اعيان القوى الأمرة بالشر الى اعيان القوى الأمرة بالخير بالاكسير الكمالى الاحدى الجمعى الكاسرة لصور النقص والضير، وهو من المشرب المحمّدى الختمى.

واما حبّه النجاة وفراره من الهلاك ، فانه مستحسن فى الله فان نفسه لله لاله ، كماقال : «ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم[1]» ونفوس الكمل لله، فيجب ان يحب كل منهم نجاته وحياته حبّاً لله وفى الله ، فان نفسه لله، بل هو ظاهره وهو باطنه وهو عينه وهو هو من حيث تجليه فى حقيقة وعينه الثابتة ، والرجل الذى «جاء من اقصى المدينة يسعى، قال ياموسى ان الملأ يأتمرون بك ليقتلوك فاخرج انى لك من الناصحين[2]» هو الالهام الآلهى من اصل الوحى يحصل من اقاصى القوى النفسانية الذى يرد على بعض النفوس الكاملة عناية من الله ولذلك الشخص كان صورة القوة الملهمة بامره واذنه .

واما توجهة تلقاء مدين فهو نظير اعراض الروح عن قوى الهوى التى آل فرعون صورة نظائرهم ، وتوجهه بمقتضى القوى العقلية والعقدة الايمانية النقلية الى مدين وهو صورة الهيأة الاجتماعيه بين خصايص القوى الروحية الالهية وبين القوى الطبيعية الجسمانية القابلة للحقيقة القلبية التى شيعب مظهره فان الروح

١ـ س٩ ى١١٢ .

٢ـ س٢٨ ى١٩ .

الانسانى بعد تميزه وفرقانه بين الخيروالشر والمحمود والمذموم يهاجرويطلب النجاة من غلبه القوى الشهوية والحيوانية على القوى العقلية والايمانية، فيعرض من الانبساط الى القوى الظاهرة الهيكلية القابلية الى القوى الباطنة الروحانية القلبية، وماء مدين صورة العلم المشروع العالم فى الحياة الدنيا الذى يشترك فيه اهل العموم والخصوص من القوى القالبية والقلبية والظل الألهى هو الوجود الألهى مأوى الروح العقلى الأنسانى والشجرة التى منها الظل احدية الجمع الجمعى الكمالى الانسانى روحانيها وجسمانيها غضبيها وشهويها ونفسانيها ، فانها احدية جمع كثرة متشاجرة اى متمازجة مختلطة والجاريتان صورتا قوة الايمان والهمة ، وهما من نتايج القوى القلبية الجامعة بين خصايص القوى الروحية والقوى الطبيعية ، فافهم ، هذه الحكم ايضاً ، فانها من مشرب الخضر المحمدى ، والله الموفق.

قال : «رضى الله عنه» قال الخضر «هذا فراق بينى وبينك[1]» ولم يقل له موسى لاتفعل ولاطلب صحبته، لعلمه بقدر الرتبة التى هو فيها التى نطقته بالنهى عن ان يصحبه، فسكت موسى و وقع الفراق، فانظر الى كمال هذين الرجلين فى العلم وتوفية الادب[2] حقه، واتصاف الخضر فيما اعترف به عند موسى حيث قال : انا على علم علمنيه الله، لاتعلمه انت، وانت على علم علمكه الله لا اعلمه انا، فكان هذا الاعلام من الخضر لموسى دواء لما جرحه به فى قوله : «وكيف تصبر على مالم تحط به خبرا»[3] مع علمه بعلو رتبته بالرسالة، وليست تلك الرتبة للخضر، فظهر ذلك فى الامة المحمدية فى ابار النخل، فقال، صلى الله عليه وسلم، لاصحابه : انتم اعلم بمصالح دنياكم، ولاشك ان العلم بالشىء خير من الجهل، ولهذا مدح الله نفسه، بانه بكل شىء عليم، فقد اعترف، صلى الله عليه وسلم، لاصحابه بانهم اعلم بمصالح الدنيا منه، لكونه لاخبرة له بذلك، فانه علم ذوق وتجربة، ولم يتفزع، صلى الله عليه وسلم ،

١- س١٨ ى٧٧ . ٢- الالهى (ع) . ٣- س١٨ ى٧٦ .

لعلم ذلك، بل كان شغله بالاهم فالاهم، فقد، نبهتك على ادب عظيم تنتفع به ان استعملت نفسك فيه .

قال العبد : «ايده الله به» اعلم : ان الخضر، صلوات الله عليه ، صورة الاسم الله الباطن ، وله علوم الولاية والقرب والغيب ، واسرار القدر ، وعلوم الهوية والانية، والعلوم اللدنية والاسرار، ولهذا محتد ذوقه الوهب والايتاء ، قال الله ، تعالى ، «فوجدا عبداً من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علماً[1]» وكما كان يشير الى ذلك فى كلماته الكاملات ، لموسى، بقوله : «فارادربك[2]» فوحد وعين انية الربوبية واخبر عن الارادة الربانية الباطنة ، وقال : «اردت[3]» فعين وقيد ، واخبر عن تعيين علمه وتخصيص ارادته بعض مافى باطنه ، وقال «فاردنا ان يبدلهما ربهما خيراً منه زكوة[4]» فجمع فى الكناية ، وهو عين التوحيد واحدية الارادية والتصرف والعلم عن ذوق وخبرة، وكل ذلك اشارة منه ، صلى الله عليه ، الى اسرار البطون والغيب وخفيات الغيبة واسرار المشية وسراير الارادة .

واما موسى، عليه السلام ، فصورة الاسم الظاهر، وله الرسالة والنبوة وعلوم التشريع من الامر بالمعروف والنهى عن المنكر والحكم بالظاهر ولذلك معجزاته فى كمال الظهور والوضوح ، فلما اراد الله تكميل موسى بالجمع بين التجليات الظاهره والباطنة وعلوم النبوة ومافى استعداده من علوم الولاية ، وكان موسى قد ظهر بدعوى بين قومه ، انه اعلم اهل الارض ، وذلك فى ملاء من بنى اسرائيل ، فاوحى الله الى موسى، بل عبدلنا بمجمع البحرين اى بين بحرى الوجوب والامكان، او بحر الظاهر وبحر الباطن، او بحر النبوة وبحر الولاية فاستحى موسى من دعواه ، فسأل الله ان يقدر الصحبة بينهما واستأذن فى طلب الاجتماع به حتى يعلمه مما علمه الله، فلو آثر صحبة الله واخذ العلم منه من طريق الولاية ، من حيث ان كل نبى وولى وان الولاية باطن النبوة لاغناه الله عن اتباع الخضر، ولكنه آثر صحبة الله المتجلى من

١ـ س١٨ ى٦٤ .
٢ـ س١٨ ى٨١ .
٣ـ س١٨ ى٧٨ .
٤ـ س١٨ ى٨٠ .

الحضرة الخضرية والتجليات الباطنة الخفية والاسرار العلية الآلية الحقية، فلما وقع الاجتماع ظهر النزاع لما بين الظهور والبطون من المباينة والمغايرة ، وبعد حصول ما اراد الله ايصاله الى موسى من ذلك فى صحبة الخضر، صلى الله عليهما، كما بينا ، وقع الفراق، لان الظاهر من كونه ظاهراً يفترق من الباطن من كونه باطناً ولابدّ ولنا بحمد الله من المقام الخضرى والمقام الموسوى من الوارث المحمدى حظ وافر ، والحمد لله الاول والآخر الباطن الظاهر .

وقوله : «فوهب لى ربى حكما[1]» يريد به الخلافة «وجعلنى من المرسلين[2]» يريد به الرسالة ، فما كل رسول خليفة ، والخليفة صاحب السيف والعزل والولاية، والرسول ليس كذلك، انما عليه بلاغ ما ارسل به، فان قاتل عليه وجاء[3] بالسيف فذلك الخليفة الرسول، فكما ان ما كل نبى رسولا فكذلك ما كل رسول خليفة، اى ما اعطى الملك ولا الحكم فيه[4] .

واما حكمة سؤال فرعون عن الماهية الآلهية ، فلم يكن عن جهل، وانما كان عن اختبار حتى يرى اجوابه مع دعواه الرسالة عن ربّه، وقد علم فرعون مرتبة المرسلين فى العلم ، فيستدل بجوابه على صدق دعواه ، وسأل سؤال ابهام من اجل الحاضرين حتى يعرفهم من حيث لا يشعرون بما شعر هو فى نفسه فاذا اجابه جواب العلماء بالامر، اظهر فرعون ابقاء لمنصبه : ان موسى ما اجابه على سؤاله ، فيبين عند الحاضرين لقصور فهمهم ان فرعون اعلم من موسى، ولهذا لما قال له فى الجواب[5]، وهو فى الظاهر غير جواب على ما سئل عنه وقد علم فرعون انه لا يجيبه الا بذلك ، فقال لاصحابه : «ان رسولكم الذى ارسل اليكم لمجنون»[6] اى مستور عنه علم ما سألته عنه، اذ لا يتصور ان يعلم اصلا فالسؤال صحيح فان السؤال عن الماهية سوال عن حقيقة

---

١ و٢ – س٢٦ ى٢٠ .
٣ – وحماه. خ. فصوص .
٤ – والتحكم فيه. خ. فصوص.
٥ – ماينبغى (ع) .
٦ – س٢٦ ى٢٦ .

المطلوب ولابدان يكون على حقيقة فى نفسه لايكون لغيره ، فالسؤال صحيح ، واماالذين جعلوا الحدود مركبة عن جنس وفصل، فذلك فى كل مايقع فيه الاشتراك ومن لاجنس له ، لايلزم ان لايكون على حقيقة فى نفسه لايكون لغيره فالسؤال صحيح على مذهب اهل الحق والعلم الصحيح والعقل السليم .

يشير : «رضى الله عنه» الى فساد ماتقرر فى نفوس الجمهور ان سؤال فرعون بقوله : «ومارب العالمين[1]» غير صحيح لانه سؤال عن الماهية على مازعموا مركبة على جنس وفصل فيمامن شأنه ان يدخل تحت الجنس والفصل، والموجود الذى لا يدخل تحت جنس وفصل لايلزم ان لايكون له حقيقة غير داخلة تحت الجنس والفصل، ويسئل عن ماهيته وحقيقته ، فان السؤال عن الماهية هو السؤال عن الحقيقة ، ولا شك ان رب العالمين له حقيقة فى نفسه والالزم انلايكون له حقيقة وهو باطل بالضرورة ، فله حقيقة فى نفسه، ولكن لاتعلم ولاتعرف فلايعرف ، ونفس عدم دخوله تحت الجنس والفصل يميزه ويخصصه، فان عدم العلامة علامة من لاعلامة له، ولابدان يكون لله حقيقة ، فالسؤال صحيح عن الحقيقة ولايلزم ان يكون داخلا تحت جنس وفصل، ويجاب عن ذلك ايضاً بمايشترك فيه مع غيره من اللوازم الكلية العامة ، بمايختصه وينفرد به ، فكان سؤال فرعون صحيحاً وجواب موسى ايضاً صحيحاً ، فان سؤاله كان عن حقيقة رب العالمين،

ولكن الجواب عن هذا لايكون الا ببيان المضاف اليه ، فان الربوبية معلومة لهم ، والرب من الاسماء المضافة ولايرد الامضافة ، وكان فرعون يقول: «انا ربكم الاعلى[2]» فكان يضيف اليهم ربوبيته العرضية ، فلزم ان يعرف المضاف اليه فى الجواب فيتحقق امتياز ربوبية هذا الرب عن ربوبية غيره مما توهموا فيه الربوبية ، فقال فى الجواب : «رب السموات والارض ومابينهما[3]» يعنى هذا الرب

١ــ س٢٦ ى٢٢ .
٢ــ س٧٩ ى٢٤ .
٣ــ س٢٦ ى٢٣ .

ربوبيته محيطة كلية عامة فی کل ما هو موجود فی السماوات العلويات والارضين السفليات ، ولما كان المتداول عندهم فی التعريفات بيان الجنس والفصل، ولم يقع الجواب علی ذلك النهج، اوهم فرعون الحاضرين بموجب ماكان مستقراً فی نفوسهم ان جواب موسی غير مطابق لسؤال فرعون .

قال : «رضی الله عنه» والجواب عنه لايكون الا بما اجاب به موسی و هنا سر كبير، فانه اجاب بالفعل لمن سأل عن الحد الذاتی، فجعل الحد الذاتی غير[1] اضافته الی ماظهر به من صور العالم،[2] فكأنه قال[3] يعنی ذلك الجواب، وهو رب السموات والارض وما بينهما له فی جواب قوله : «وما رب العالمين»[4] قال الّذی يظهر فيه صور العالم[5] ای بالمربوبية من علو وهو السماء اوسفل، وهو الارض «ان كنتم موقنين»[6] اويظهر هو بها يعنی بالربوبية فلما قال فرعون لاصحابه : «انه لمجنون»[7] كما قلنا فی معنی كونه مجنوناً، زاد موسی فی البيان ليعلم فرعون رتبته فی العلم الالهی ، لعلمه بان فرعون يعلم ذلك، فقال : «رب المشرق والمغرب»[8] جاء بما يظهر ويستر وهو الظاهر والباطن وما بينهما وهو قولنا «بكل شیء عليم» ان كنتم تعقلون، ای ان كنتم اصحاب تقييد، اذ العقل تقييد، فالجواب الاول جواب الموقنين، وهم اهل الكشف والشهود[10] بالوجود فقال : ان كنتم موقنين، ای اهل كشف و وجود، فقد اعلمتكم بما تيقنتموه فی شهودكم و وجودكم، وان لم تكونوا من هذا الصنف فقد اجبتكم فی الجواب الثانی ، ان كنتم اهل عقل وتقييد وحصر، ثم الحق فيما تعطيه ادلة عقولكم، فظهر موسی بالوجهين ليعلم فرعون فضله و صدقه .

١ــ عين. خ. فصوص. ٢ــ عين (ع) .
٢ــ اوماظهر فيه من صور العالم ــ ع. ٣و٩ــ قوله ــ ع
٤ــ س٢٦ ی٢٢ ٥ــ فان العقل ــ ع ٦ــ س٢٦ ی٢٣
٧و٨ــ س٢٦ ی٢٦ و٢٧ ١٠ــ والوجود ــ ع

يشير: «رضى‌الله عنه» الى‌ان الجواب الاول على مقتضى الكشف والشهود، فانه اعلم فى‌ذلك ان‌الجواب عن‌الحقيقة والماهية مع قطع النظرعن الاضافة محال، فاعراضه بالفعل عن‌التصدى للجواب عن السؤال بالماهية اعلام تام ، انه مطلق عن كل قيد وحدّ، ولايدخل تحت حدّ بجنس وفصل، لاستغراقه الكل وعدل الى بيان حقيقه الربوبية المضافة ببيان المضاف اليه، بانه هوالذى‌له ربوبية‌العالمين، وهوعالم الارواح العالية والاجسام السافلة ورب ماعلاوماسفل من‌الاجسام اى الظاهر بربوبيته فى‌العالمين، والباطن بهويته ، لكونها عين العالمين ومابينهما من الاسماء والصفات والنسب والاضافات .

والجواب الثانى‌ـ بماظهرمن عالم الاجسام والخلق ومابطن عالم الارواح والعقول ومابين الظاهر والباطن من‌التعينات الجامعة بين‌الارواح والاجسام، فان المشرق للظهور والمغرب للبطون ، والحق هوالظاهرالمتعين بجميع ماظهرباشراق نوره واطلاق ظهوره، وهوالباطن المتعين بجميع مابطن‌فى‌غيب عينه‌وعين حضوره، واهل التقييد والتحديد اما ان قيدوه بالتشبيه بالاجسام الظاهرة ، فيقولون انه جسم مطلق اومقيد اوينزهوه فيحدوه ويقيدوه بتمييزه عن‌الاجسام وكانوا حينئذ فى‌عين التشبيه بالعقول والمجردات مع تنزيههم العقلى فى‌زعمهم والوهمى فى‌نظر اهل التحقيق والكشف، فلهذا قال : ان كنتم تعقلون، اى اهل عقل وتقييد.

قال : «رضى‌الله عنه» وعلم موسى ان فرعون يعلم ذلك لكونه سأل عن‌الماهية، فعلم ان سؤاله ليس على اصطلاح القدماء فى‌السؤال بما هو لكونهم لايجيزون السؤال عن ماهية مالاحد له بجنس وفصل، فلما علم موسى ذلك اجاب، فلوعلم منه غير ذلك خطأه فى‌السؤال، فلما جعل موسى المسئول عنه عين الكل[1]، خاطبه فرعون بهذا اللسان الكشفى، والقوم لايشعرون، فقال له : «لئن اتخذت الهاً غيرى لاجعلنك من‌المسجونين»[2]

١ـ العالم (ع) .

٢ـ س٢٦ ى٢٨ .

والسين فى السجن من حروف الزوايد اى لاسترنك، فانك اجبت بما ايّدتنى[١] ان اقول لك مثل هذا القول، فان قلت لى: فقد جهلت يا فرعون بوعيدك اياى والعين واحدة فكيف فرقت؟

فيقول فرعون : انما فرقت المراتب العين[٢]، ما تفرقت العين ولا انقسمت فى ذاتها ومرتبتى الآن الحكم فيك يا موسى بالفعل، وانا انت بالعين وغيرك بالرتبة،فلما علم[٣] ذلك موسى عنه اعطاه حقه فى كونه يقول له لاتقدر على ذلك، والرتبة تشهد له بالقدرة عليه واظهار الاثر فيه، لان الحق فى رتبة فرعون من الصورة الظاهرة لها التحكم على المرتبة التى كان فيها ظهور موسى فى ذلك المجلس، فقال له يظهر حالكونه يظهر له المانع من تعديه عليه «اولوجئتك بشىء مبين»[٤] فلم يسع فرعون الا ان يقول له : «فات به ان كنت من الصادقين»[٥] حتى لايظهر فرعون عند الضعفا الرأى من قومه بعدم الانصاف، فكانوا يرتابون فيه، وهى الطائفة التى استخفها فرعون، «فاطاعوه انهم كانوا قوماً فاسقين»[٦] اى خارجين عما يعطيه العقول الصحيحة من انكار ما ادعاه فرعون باللسان الظاهر فى العقل، فان له حداً يقف عنده اذا جاوزه صاحب الكشف واليقين، ولهذا جاء موسى بالجواب بما يقبله المؤمن[٧] والعاقل خاصة «فالقى عصاه» وهى صوره ما عصى به فرعون موسى فى ابائه عن اجابه دعوته، «فاذا هى ثعبان مبين»[٨] اى حية ظاهرة، فانقلبت المعصية التى هى السيئة طاعة[٩] حسنة، كما قال : «يبدل الله سيئاتهم حسنات»[١٠] يعنى فى الحكم، فظهر الحكم هنا عيناً متميزة فى جوهر واحد، فهى العصا وهى الحية والثعبان الظاهرة، فالتقم امثاله من الحيات من كونها حية، والعصا من كونها عصياً، فظهرت حجة

١- به - ع ٢- للعين. خ. فصوص ٣- فهم - ع
٤و٥و٨- س٢٦ ى٢٩، ٣٠و٣١ ٦- س٤٣ ى٥٤ ٧- الموقن-ع.
٩- اى - ع ١٠- س٢٥ ى٧٠

موسى على حجج فرعون فى صورة عصى وحيات وحبال ، فكانت السخرة[1] الحبال، ولم يكن لموسى حبل والحبل التل الصغير، اى مقاديرهم بالنسبة الى قدر موسى بمنزلة الحبال من الجبال الشامخة، فلما رأت السحرة ذلك علموا رتبة موسى فى العلم وان الذى رأوه ليس من مقدور البشر، وان كان من مقدور البشر، فلايكون الا ممن له تميز فى العلم المحقق عن التخييل والايهام، فآمنوا برب العالمين، رب موسى وهارون، اى الرب الذى يدعو اليه موسى و هارون، بعلمهم بان القوم يعلمون انه ما دعا لفرعون، فلما كان فرعون فى منصب التحكم صاحب الوقت، وانه الخليفة بالسيف، وان جار فى العرف الناموسى لذلك قال : «انا ربكم الاعلى»[2] اى وان كان عين الحق، فالصورة لفرعون فقطع[3] الأيدى والارجل و صلب بعين حق فى صورة باطل لنيل مراتب لاينال الا بذلك الفعل، فان الاسباب لاسبيل الى تعطيلها .

قال العبد : يشير «رضى الله عنه» فى كل ذلك الى الربوبيات العرضية المشوثة فى كل من اعطاه الله تصرفاً ، فكل من كان تصرفه و حكمه فى الظاهر اتم واعم ، ربوبيته كذلك اعم واتم، فان الرب لغة هو المالك، وقيل هو السيد والرب هو المربى والمالك يتصرف فى ملكه بما اراد ، والسيد يحكم بسيادته على العبيد بما يبقى له عليهم السيادة ولهم العبودية له ، وهو كما يقال رب الدار ورب الخاتم ورب الثوب ورب القرية والمدينة ، وهو اسم اضافى ابداً ، واذا عرف بلام التعريف والعهد يكون مدلوله رب العالمين ورب الارباب فلم يبرح عن الاضافة فى المعنى.

وهذه النسبة اعنى الربوبية لعين واحدة ظاهرة بصور كثيرة شتى وهى بعينها تربى وترب وتصلح صورها التى هى لها مجال ومراء ومحال ظهور وتراء والرب له

١ــ للسحرة. خ. فصوص. ٢ــ س٧٩ ى٢٤ .

٣ــ فى الفصوص: هنا فروق وزيادة. عميد

خمسة معان، فانه المالك والسيد والثابت والمصالح والمربى والعين الاحدية الظاهرة بحقيقتها فى كل صورة بقدر قابليتها لها احدية جمع جميع هذه المعانى كلها، فانها مالكة الصور المشهودة منها، فهى لها ولها ايضاً السيادة على الكل جميعاً وعلى كل عين عين منها مايخصها ، فانها عين هذه الاعيان الظاهرة بصور الكل، وهى ايضاً تصلحها بما تصلح لها وتربيها وتغذيها فتغذى الصور باعيانها المتعينة بها وفيها، وتغذى الاعيان بالاحكام والآثار والافعال والاحوال والنسب والاضافات والاسماء والصفات الحضيصة بها جمعاً وفرادى وتغذى وتربى المجموع بالفيض الاحدى الجمعى النفسى الذى هو مادة هذه الصور كلها وهيولاها ، وهى الثابتة فى عينها لعينها، فالثبات للعين فيها لالها الابها وفيها، اذ الصور والنسب والتعينات والظهور، اعراض لا تبقى زمانين، والتحقق والثبوت للعين فى الكل، فلما كان فرعون صاحب الوقت ورب السيف فى الكل والربوبية ظهورها فيه اكثر لتحكمه فيهم جميعاً ظاهراً فقال بلسان الحق الذى النطق كل شىء ونطق بالسنة كل ميت وحى، فى صورة هداية وغى، اشارة الى العين الظاهرة المتعينة بصورة فرعون وفيها، وهو عين الحق فى صورة من صور الباطل «انا ربكم الاعلى[1]» اى ربوبيتى اعلى من ربوبيتكم ،والعين الظاهرة فى صورتى بربوبية اعلى اعلى واجلى، وصدق فى كون ربوبيته اعلى من ربوبية غيره فى ملائه كما اشار الى هذا المقام الشيخ ابومدين البجائى

لاينكر الباطل فى طوره فاته بعض ظهوراته
واعظمه منك بمقدار حتى توفى حق اثباته

وقلنا فى تتمتها : فالحق قد يظهر فى صورة ينكرها الجاهل فى ذاته .

ثم اعلم ياأخى : ان المحاجة والمباحثة الواقعة بين فرعون وموسى ضرب مثل ضربها الحق فى الشاهد لصور المحاجة والمخاصمه الواقعه بين الروح العقلى الانسانى المؤيد من الله وبين الهوى النفسى الطبيعى والانانية التعينية الحجابية،

١ــ س ٧٩ ى ٢٤ .

فان طاغوت الهوى وفرعون صنمية الحجاب التعيينية الصورية ، يدعوالى ربوبية العرضية المفيدة بمصرالطبيعة الشهوية، والقوى الحيوانية الغضبيّة والقوى النفسانية الفكرية المنصبغة باحكام الشهوة والغضت ، الشهوة تساعدها وتعاضدها ، والروح العقلى الآلهى المؤيّد بنورالله، يدعوالى‌الله الواحد الاحد فى‌عين ماتكثر وتعدد، وقدعلمت فيما سلف ان كلا منها صور ماذا فطابق‌بها بين الكل فى‌جميع المحاجات والمخاصمات الواقعة بين‌فرعون وموسى وبين‌العقل والهوى، تعثرعلى حقايق عزيزة ، ان شاءالله، تعالى، والسحرة صورالقوى النفسانية والروح النفسانى المنصبغة بحكم‌الهوى وقوتى‌الشهوة و الغضب المنحرفة الى خصايص الروحين الطبيعى والحيوانى، فان قوى‌الروح النفسانى اذاتكيفت بكيفيات هاين القوتين و انصبغت بصبغة احكامهما صاغت صورالباطل فى‌صيغة الحق واظهرت الشبه المكاذبة فى‌صورالحجج‌الصدق، فخيلت واوهمت بما لاحقيقةله ، وادعت الحكم والربوبية للهوى كماقالت السحرة فى اول الدعوى «بعزة فرعون انالنحن الغالبون[1]» فانقادت للهوى وخضعت، فاسرها الهوى، واستعملها فيمايشاء ويهوى، فقطع ايديهم اى قواهم العلوية الروحية و ارجلهم اى‌قواهم الساعية بموجب العقل والشرع فى‌تعميرالمملكة الهيكلية ، ثم الروح العقلى الانسانى اذا تأيّد بربه وتجلى‌له الحق بعدالتحقق بالحق‌المستوى على احدية جمع شعب قلبه واستعمال اعضائه الثمانية بحكم الايمان وشعبها النورانية ، طلباً للاجروالثواب القلبى الاحدى الجمعى وسيرّه باهله مع‌ماصحبه من فضله‌من مدين القلب‌الى شاطىء الوادى الايمن الروحى‌الآلهى والتجلى النورى الاحدى الجمعى فى صورة التفرقة النارية بأنّه هوالواحد الأحد فى كثرة لايتناهى من‌العدد اعطاه‌الله صورة الاستقامة على‌شهوده فى‌صورة العصاالذى عصابه اولا فرعون الهوى واتبع سبيل‌الهدى بصورة الايمان

١ـ س٢٦ ى٤٣ .

والإستقامة والتأييد الذى كان متوكأ عليها، اى يعتمد بالايقان الذى كان يعتقد ويهش بها على غنمه من القوى الآلهية التى بها ايده الله وهو عين ماعصى فرعون موسى آخر حين دعاه الى الاستقامة على عبادة الله والاقلاع عن الربوبية العرضية ، وهو دعوه الروح الانسانى العقلى للهوى النفسى، ان يكون تبعاً للعقل المؤيد من عند الله فى عباده الله ، فيكون هواه فى الله وبالله ولله ، لايقع الاجابة الا عند غرق الهوى فى بحار الكشف وامواج التجلى ، فيظهر له سلطان احدية العين بعين بطلان الربوبية العرضية الموجبة للفرق والبين، كما آمن فرعون عند الغرق برب العالمين رب موسى وهارون، فقول لهوى الربوبية العرضية لسان احدية العين عند شهود عين اليقين «آلان وقد عصيت من قبل وكنت من المفسدين[1]» اى الآن رجعت الى الحق واسلمت حين اشرفت على الهلاك واسلمت، فاليوم لابدّان يغرق ببحر الربوبية العامّة الكلية ، فيقول لسان حال الربوبية العرضية القائمة بصورة الهوى الطبيعى الذى فرعون مصر صورته وتمثاله اجل، قضيت اجلى الذى اجلت وامهلت وماعجلت، فلما انقضى الاجل وانتهى الامل وانقطع العمل فاليك المصير، وكان فيك وبك ولك واليك المسير فاستغرقنى ببحار رحمتك، فقد آمنت واسلمت ونجنى من صور الحجاب التعينى وآمنى فقد استجرت واستسلمت فنقول بلسان الربوبية المستغرقة لربوبيات الارباب رب العالمين، «فاليوم ننجيك ببدنك لتكون لمن خلفك آية[2]» فاذا غرقت انانيتك فى بحر انيتى ، فقد بلغت الغاية وانتهيت الى النهاية ، وقبل هذا عند اجتماع الروح العقلى مع فرعون الهوى، لابدان يظهر الهوى بصورة الربوبية العرضية الاولى ويقهر من دونه وقبله من قبيله بدعوى «انا ربكم الاعلى[3]» ويكون حينئذ معه خطاب موسى الروح العقلى الآلهى ودعوته الى الربوبية المطلقة المستغرقة لربوبية الارباب التى تحت حيطة الاسم الظاهر الآلهى ، فيقول للهوى: انى اليك رسول رب العالمين، فيدعوه الى رب الارباب والربوبية المحيطة المستغرقة لربوبيته

---

١ و ٢ – س ١٠ ى ٩١ و ٩٢ .

٣ – س ٧٩ ى ٢٤ .

العرضية فى جبلة العالمين، فيقول فرعون الهوى : ومارب العالمين ، لاعلى طريقة السؤال الابـق[1] عن تلك الحقيقة المطلقة اختياراً منه لغرض عرض له واختيار الا جهلا واستحقاراً ، بل اعتباراً واسبصارا اذالسؤال عن الماهية انمايتأتى ويجوز فيما يكون له ماهية متميزة عن غيرها ، فيكون تحت جنس اوفصل ، والحقيقة المطلقة الربوبية فى العالمين ، يتعالى ، عن مثل هذا السؤال وتجل عن الضدوالند والمثال، فيقول الروح العقلى للهوى فى جوابه : «رب السموات والارض ومابينهما انكنتم موقنين[2]» مبيناً تفصيل مظاهر حقيقة الربوبية المطلقة الكلية العامة فى العالمين، فيوهم فرعون الهوى آله من قوى الطبيعة والحيوانية ، انه لم يجب بمايطابـق سؤاله ، اذلـم يجب بمايبين الماهية الآلهية الربانية ، بـل بين المضاف اليه ، كما ذكرنا .

فيقول الهوى : «ان رسولكم[3]» اى الـروح العقلى الآلهى المرسل بالتجلى «الذى ارسل اليكم لمجنون[4]» اى مستورعنه ربوبيتى الظاهرة فى الوقت ، فيد عوالى غيرى ، ولاالى عينى .

فزاد موسى الروح العقلى الكشفى ارداعاً له و افحاماً لااجحاباً و ابهاما «رب المشرق والمغرب[5]» اى رب ماظهرومابطن، فانك ماتدعو الاالى ماتدعى من الربوبية الظاهرة الجزوية العرضية فى المملكة الهيكلية ، وانا ادعوك الـى حقيقة الربوبية الحقيقية القائمة بماظهرو مـابطن، انكنتم تعقلون، اى تقيدون الظـاهر بحدوده الظاهرة اوتقيدون الباطن بحدود الباطنة، وانّ ماادعواليه، اتم واكمل واعم واشمل فانظر ماذاترى، فانه رب مافوق السماوات العلى و ماتحت الثرى.

فيقول له فرعون الهوى مايقول ومايؤل امره الى مايؤل.

١ــ اللايق. ظ. عميد.
٢ــ س٢٦ ى٢٣ .
٣و٤ــ س٢٦ ى٢٦ .
٥ــ س٢٦ ى٢٧ .

وامّا هارون فصورة الروح من حيث القوى الناطقة التى هى بمثابة الاخ للقوة العاقلة، وهى اكبر سنّا من القوّة العاقلة الالهيّة الكشفية ، لان النطق العرفى بحكم العادة والعقل المعيشى يكون قبل النطق بموجب الحكمة الالهيّة ، والعقل المؤيّد بنور الكشف والتجلّى، والقوّة العاقلة فى النبوّة و ادراك الحقايق اكبر من القوة الناطقة بالاصالة، فان النطق لايكون الا بالعقل ، ولكنّها افصح منها لساناً، لانّها المترجمة عن القوّة العاقلة.

واما هامان: فنظير القوة الشهوية للروح الطبيعى، لها الوزارة عن الروح الحيوانى الذى له الإستيلاء والغلبة ، فان الغلب للغضب والروح الطبيعى بناء هذه البنية الهيكلية ، كما اشار اليه بقوله ، تعالى، حكاية عن فرعون: « ياهامان ابن لى صرحاً » اى انشأ لى مزاجاً خاصاً وهمياً عالياً يعطى الاطلاع على مايخبر عنه وينبئى الروح العقلى، ثم لما تبينت القوى النفسانية المنصبغة بحكم الهوى والشهوة ولغضب المظهرة للباطل والكمالات الوهمية فى صورة الحق التى صورها السحره، ان الروح العقلى الآلهى قد تأيّد وانه هو الحق الظاهر بالحق الباطن فآمنوا واقلعوا عن عادة الهوى ، واتبعوا الهدى واجتنبوا فى اتباع القوى الحيوانية والطبيعية الردى ، فاستسلموا لامر الله ، وانقادوا لحكمه فقطعت ايدى تصرفاتهم وارجل مساعيهم الى طلباتهم التى كانت مطلقة بامر فرعون الهوى، فكان الله اذذاك عن ايديهم وارجلهم والسنتهم ، فنطقوا بالحق انا امنا بربنا رب الروح الآلهى المؤيّد بالتجلى، ليغفر لنا خطايا نا التى تخطينا اليها فى طاعة الهوى وما اكرهتنا عليه من السحر، وهو ستر الحق فى صورة الباطل والظهور بالباطل فى صورة الحق والله خير وابقى، فانهم .

قال : «رضى الله عنه» فقطع الايدى والارجل وصلب تعين حق فى صورة باطل لنيل مراتب لاينال الا بذلك الفعل، فان الاسباب لاسبيل الى تعطيلها، لان الاعيان الثابتة اقتضتها، فلايظهر فى الوجود الا بصورة ما كان

١ــ ماهى عليه (ع) .

عليه فى‌الثبوت، اذلاتبديل لكلمات‌الله، وليست كلمات‌الله سوى اعيان الموجودات، فينسب اليها التقدم من حيث ثبوتها وينسب اليها الحدوث من حيث وجودها .

يعنى: وجودها النسبى من حيث التعين ، فان متعلق الحدوث الظهور والتعين لاغير .

قال : «رضى‌الله‌عنه»[١] كما تقول حدث اليوم عندنا انسان اوضيف ولا يلزم من حدوثه انه ماكان له وجود قبل هذا الحدوث، لذلك قال‌الله، تعالى، فى كلامه العزيز،اى فى اتيانه مع قدم كلامه «ما يأتيهم من ذكر من ربهم مخدث الا استمعوه وهم يلعبون»[٢] «وما يأتيهم من ذكر من‌الرحمن محدث الا كانوا عنه معرضين»[٣] والرخمة يعنى‌القرآن لايأتى الا بالرخمة، ومن اعرض عن‌الرحمة استقبل العذاب الذى هو عدم‌الرحمة، واما قوله : «فلم يك ينفعهم ايمانهم لما رأوا بأسنا سنة‌الله التى قدخلت فى عباده»[٤] الاقوم يونس، فلم يدل ذلك على انه لاينفعهم فى‌الآخرة، بقوله فى‌الاستثناء الا قوم يونس، فاراد ان ذلك يعنى‌الايمان لايرفع عنهم الاخذ فى‌الدنيا، فلذلك اخذ فرعون مع وجودالايمان منه، هذا ان كان امره امرمن تيقن بالانتقال فى تلك الساعة وقرينة الحال تعطى انه ماكان على يقين من‌الانتقال لانه عاين المؤمن[٥] فى‌الطريق اليبس الذى ظهر بضرب موسى بعصاه البحر فلم يتيقن فرعون بالهلاك اذا آمن، بخلاف المختصر حتى لايلحق به .

يعنى لايلحق بالمحتضرالذى يؤمن بعدتيقنه بالهلاك

فآمن بالذى آمنت به بنواسرائيل على‌التيقن بالنجاة، فكان كما تيقن،

١ــ وظهورها (ع) .
٢ــ س٢١ ى٢ .
٣ــ س٢٦ ى٤ .
٤ــ س٤٠ ى٨٥ .
٥ــ المؤمنين يمشون فى‌الطريق. خ. فصوص .

لكن على غير الصورة التى اراد، فنجاه الله من عذاب النار[1] فى نفسه ونجا بدنه، كما قال: «فاليوم ننجيك ببدنك لتكون لمن خلفك آية»[2] لانه لو غاب بصوته ر ربما قال قومه احتجب، فظهر بالصورة المعهودة ميتاً ليعلم انه هو، فقد عمته النجاة حساً ومعنى.

يعنى: «رضى الله عنه» ان المخاطب فى قوله «فاليوم ننجيك ببدنك» ان كان روحه ونفسه، فمقتضى الآية انه بروحه منجى، وان كان المخاطب مجموع الصورة والروح، فكذلك ليتناول الخطاب المجموع، وعلى التقديرين، وعد من الله واخبار منه انه ينجيه، ووعد الله حق، واخباره صدق، فقد عمته النجاة جسماً وروحاً.

قال: «رضى الله عنه» ومن حقت عليه كلمة العذاب الاخراوى لايؤمن، ولوجاءته كل آية حتى يروا العذاب الاليم، اى يذوق العذاب الاخراوى، فخرج فرعون من هذا الصنف، هذا هو الظاهر الذى و ردبه القرآن، ثم انا نقول بعد ذلك، والامر فيه الى الله، لما استقر فى نفوس عامة الخلق من شقائه ومالهم نص فى ذلك مستندون[3] اليه، واما آله، فلهم حكم آخر، ليس هذا موضعه،

ثم ليعلم انه مايقبض الله احدا الا وهو مؤمن اى مصدق بماجاء به الاخبار الالهية، واعنى من المختصرين، ولهذا يكره موت الفجأة وقتل الغفلة، فاما موت الفجأة ان يخرج النفس الداخل ولايدخل النفس الخارج، فهذا موت الفجأة، وهذا غير المختصر، وكذلك قتل الغفلة بضرب عنقه من ورائه، وهو لايشعر، فيقبض على ما كان عليه من ايمان وكفر، ولذلك قال، عليه السلام، ويحشر الناس على ما هو عليه مات كما انه يقبض على ماكان عليه، والمختصر مايكون الأصاب[4] شهود، فهو صاحب ايمان بما ثم فلا يقبض الا على ماكان عليه، لان كان خرف وجودى لاينجر معه زمان الا بقرائن

١ـ عذاب الأخرة (ع).
٢ـ س ١٠ ى ٩٢.
٣ـ يستندون اليه. خ. فصوص.
٤ـ صاحب (ع).

الاحوال، فيفرق بين الكافر المختصر وبين الكافر المقتول غفلة اوالميت فجأة، كما قلنا فى حدالفجأة .

يشير: «رضى الله عنه» الى بشارة عظيمة لمن احتضرمن الكفارو المشركين والمحجوبين بانهم يشاهدون الملائكة وامارات الآخرة ، فيؤمن بحكم مايشهد ، ولابدّ ، ولكن قديكون ايمانه حال الغرغرة ، والله يقبل توبة العبد مالم يغرغر، والمؤمن منهم عندالغرغرة امره الى الله ان شاء عفاعنه وان شاء اخذ، والميت فجأة والمقتول غفلة من الكفار يقبض على ماكان عليه فى آخرنفسه كفراً كان اوايماناً ويحشر على صورة خاطره اذذاك ، والمحتضر من الكفار بخلافهما ، وامافرعون غيرداخل فيهم ، فانّه مؤمن قبل الغرغرة راج للنجاة من عذاب الغرق ولات حين مناص.

قال : «رضى الله عنه» واما حكمةالتجلى والكلام فى صورة النار، فلانها كانت بغية موسى، فتجلى له فى مطلوبه ليقبل عليه ولايعرض عنه، فانه لو تجلى له فى غير صورة مطلوبه اعرض عنه لاجتماع همه على مطلوب خاص، ولواعرض لعاد عمله عليه، فاعرض عنه الحق، وهو مصطفى مقرب، فمن قربه انه تجلى له فى مطلوبه[1] كنارموسى يراهاحين[2] حاجته، وهوالاله، ولكن ليس يدريه .

قال العبد : النار اعظم الاسطقسات واقواها ، ولايفارق النور صورة النار، اذلها الاشراق وكمالها الاحراق، وهى تفنى ماسواها من الاشكال والمولّدات اذا قربت وسلطت عليه ولها من الحقايق الآلهية التجلى الارادى والحب الآلهى ، وكان الغالب على التجليات الكلامية التى اوتيها موسى ، عليه السلام ، من حضرة المحبة والمشية و مستند الحقيقة الكلامية ايضاً، هى الارادة، فانّ الكلام مظهر السرالارادى و مظهر ماحب المتكلم ايجاده من صور سبب علمه، و قال الله، تعالى، لموسى :

١ــ وهولايعلم (ع) .

٢ــ عين .

«والقيت عليك محبة منى[1]» والآية يحتمل الوجهين فى المحبة : احدهما ـ ان يكون الحق القى محبته عليه واحبه.

والثانى ـ القى محبة الحق فى قبله و سلّطها عليه، فاحب موسى الحق وايضاً فى قوله: «وعجلت اليك رب لترضى[2]» فكان طالباً رضى الله و محبا لمحبته اياه،

وايضاً كان شهوده الغالب عليه فى آخر امره وكماله شهود الواحدة التى هى عين الكثرة خارجاً عنها، و شهود الكثرة فى وحدة العين كثيراً ولذلك كان التجلى ـ فى الصورة النارية وهو النور و نور الواحدة الجمعية التى فى نار التفرقة وكان متعلق نظره الفرق فى الجمع، ولهذا اوتى الفرقان و تجلى له نور الواحد فى نار الكثرة و عين مطلوبه من الشجره وهو صورة التفرقة التفصيلية الفرقانية بين المتشاجر اب المتخالفات فى عين الوفاق، كاختلاف الشجرة بعضها الممتد من اصل شجرة اعيان العالم وهو ظلّ الله الممدود المتعيّن الظاهر بصورة العالم، فانظر التفرقة فى نظره اذ قال «رب ارنى اظر اليك[3]» فاثبت اثنين واضاف فعلين الى فاعلين وانت اذا قلبت احواله واقواله ، وجدت الفرقان والتمييز، لهذا وقع التجلى له على التعيين فى صورة النار من الشجرة كلاماً فجمع له بين الكلام والشهود ، لكون الشهود مثالياً ، اذ لا يجمع بينهما فى الشهود المعنوى الحقيقى، لفناء الشاهد فى المشهود حقيقة ، وكان شهود موسى وصورة النار الشجرة ممثلا تمثل له الواحد الاحد الحق فى عين الكثرة ، وكذا الكلام ، لان الشهود الحقيقى يقتضى فناء المتجلى له فى المتجلى ، والتجلى وظهور المتجلى ببقائه فى عين المتجلى له والتجلى بلا اثنينية فى الانية بل وحدة بحتة ونور محض وحق صرف واحد احد وحدته عينه فلا تجلى ولا متجلى له، ولا كلام ولا مخاطب، فانها تقتضى الفرقان والتمييز، ولهذا اندك ظهور تعينه من طور انانيته وفنى وخرّ صعقاً لما بدا انيتى اجلى سواه وافنى فشاهد العين منا فكان فى الكل

١ـ س ٢٠ ى ٣٩ . ٢ـ س ٢٠ ى ٨٦ .
٣ـ س ٧ ى ١٣٩ .

عيناً مشهودة العين عيناً ، والله يقول الحق وهويهدى السبيل .

فص حكمة صمدية فى كلمة خالدية

كان هجيرخالد الاحدالصمد ومشهوده الصمدية وكان فى‌قومه مظهرالصمدية يصمدون اليه فى‌المهمات ويقصدونه فى‌العظايم والملمات ، لهذا ضيفت الحكمة الصمدية اليه ، كماسنذكر، انشاءالله تعالى .

قال : «رضى‌الله عنه» واما حكمة خالدبن سنان، فانه اظهر بدعواه النبوة البرزخية، فانه ما ادعى‌الاخبار بماهنا لك الا بعدالموت، فامر ان ينبش عليه ويسئل فيخبر ان‌الحكم فى‌البرزخ على صورة الحياة الدنيا فيعلم بذلك صدق‌الرسل كلهم مما اخبروا به فى حياتهم‌الدنيا، فكان غرض خالد، عليه‌السلام، ايمان‌العالم كله بما جاءت به‌الرسل ليكون رخمة للجميع، فانه اشرف[1] بقرب نبوته من‌نبوة محمد، صلى‌الله عليه وسلم، وعلن ان‌الله ارسله رحمة للعالمين، ولم يكن خالد برسول، فاراد ان يحصل من هذه الرحمة فى‌الرسالة المحمدية على حظ وافروان لم يؤمر بالتبليغ، فارادان يخطى بذلك فى‌البرزخ ليكون اقوى فى‌العلم فى حق‌الخلق فاضاعه قومه .

يشير : «رضى‌الله عنه» الى‌ان خالداً لمااستشرف على‌كمال نبوة محمد، وانّه المبعوث رحمة للعالمين كافة ، تمنى‌ان يكون‌له عموم انباء ونبّوة مستندة الى العلم الحاصل للكافة بمافى‌البرزخ بعدالموت ، فان العامة والجمهور لاينقادون لانباء الانبياء وابنائهم مثل‌انقيادهم مثلا الى انباء من‌ينبئى بمابعدالموت وانبائه بعدان يموت واحياءالله فى‌رأى العين واخبربماشاهد، فان تأثير مثل ذلك فى‌عموم ايمان الخلق ابلغ ، فكان من قضيّة[2] خالد ، عليه‌السلام ، انه‌كان قوى الهمة ، و الغالب عليه شهود الاحدية ، فظهرت فى‌زمانه بين قومه وكانوايسكنون فى‌بلاد

١ــ شرف. خ. فصوص. تشرف (ع) . ٢ــ وقصته. خ. فصوص .

عدن نار عظيمة خرجت من مغارة ، فاهلكت الزرع والضرع ، فصمد اليه قومه و قصدوه على ما اعتادوا منه فى دفع الملمات ورفع المهمات حتى يدفع عنهم اذية تلك النار، وكانوا مؤمنين ، فلما رأى خالد بن سنان، عليه السلام ، تلك النار، اخذ يضربها بعصاه من خلفها ، ويقول بدأ بدأ ، حتى بدد النار وفرقها ، فرجعت النار هاربة ، وهو يضربها بعصاه ويقول بدّداً بدّداً حتى ساقها الى مغارة خرجت منها فادخلها فى المغارة ثم قال لاولاده وقومه : انى ادخل المغارة خلف النار، حتى اطفيها وامرهم ان يدعوه ولا يدعوه الى ثلاثة ايام تامة ، فانهم ان نادوه ودعوه قبل تمام ثلاثة ايام وفى اثنائها ، فانه يخرج ويموت ، وان صبروا الى تمام ثلاثة ايام ، خرج سالماً ، وقد دفع عنهم اذية النار ، فلما دخل المغارة خلف النار، صبروا يومين واستفزهم الشيطان ، فلم يصبروا تمام ثلاثة ايام ، فصاحوا به قبل تمام الوقت ودعوه ونادوه وارتابوا انه ربما يكون قد هلك ، فخرج ، عليه السلام ، من المغارة ويداه على رأسه من الالم الذى الّم به من صياحهم وندائهم قبل تمام الميقات، فقال لهم : ضيعتمونى واضعتم قولى وعهدى واخبرهم بموته وامرهم ان يقبروه ويرقبوه اربعين يوماً فانه يأتيهم بعد الاربعين قطيع غنم يقدمها حمار ابتر مقطوع الذنب، فاذا حاذى قبره ووقف، فلينبش على خالد، عليه السلام، قبره، فانّه يقوم ويخبرهم بجلية الامر بعد الموت عن شهود ورؤية ويقين، فيحصل الخلق كلهم على اليقين بما اخبرت الرسل ، ويصح عندهم الاخبارات النبوية كلها ، ثم مات خالد، فدفنون وانتظر واعبور اربعين يوماً وانتظروا بعد ذلك قطيع غنم ، فجاء القطيع ، كما ذكر يقدمه حمار ابتر، فوقف حذاء قبره فهمّ مؤمنوا قومه واولاده ان ينبشوا عليه ، كما امرهم حتى يخبرهم بصدق الانبياء والنبوات كلها فابى اكابر اولاده ، وقالوا يكون عار عند العرب ان ينبش على ابينا ، فيقال فينا اولاد المنبوش وندعى بذلك ، فحملتهم الحمية الجاهلية على ذلك ، فضيعوا وصيّته واضاعوه ، ثم بعد بعثة رسولنا محمد، صلى الله عليه وسلم، جاءته بنت خالد، فقال رسول الله،

صلى‌الله عليه وسلم ، مرحباً بابنة نبّى اضاعه قومه .

قال : «رضى‌الله عنه» ولم يصف‌النبى، صلى‌الله عليه وسلم، قومه بانهم ضاعوا، وانما وصفهم بانهم اضاعوا نبيهم، حيث لم يبلغوه مراده فهل بلغه‌الله اجر منيته، فلاشك ولاخلاف، ان له اجر امنيته، وانماالشك والخلاف فى اجرالمطلوب، هل يساوى تمنى وقوعه عدم وقوعه بالوجود ام لا، فان فى‌الشرع ما يؤيدالتساوى فى مواضع كثيرة، كالآتى للصلاة فى‌الجماعة فيفوته الجماعة، فله اجر من حضرالجماعة، وكالمتمنى مع فقره ماهم عليه اصحاب الثروة والمال من فعل‌الخيرات، فله مثل اجورهم، ولكن مثل اجورهم فى نياتهم اوفى عملهم، فانهم‌جمعوا بين‌المنيه[1] والعمل، ولم ينص النبى عليهما ولاعلى واحد منهما، والظاهر انه لاتساوى بينهما، ولذلك طلب خالدبن سنان الابلاغ حتى يصح له مقام الجمع بين‌الامرين، فيحصل على الاجرين ،

وكل هذاظاهر جلّى ، والله الموفق[2]

فص حكمة فردية فى كلمة محمديه صلى‌الله‌عليه وعلى‌آله وسلّم

قال‌العبد : قد قدّمنا فى‌شرح فهرس الفص، علّة استناد هذه‌الحكمة الكلية الفردية الى الكلمة الكاملة الآلهية ، وسيرد فى‌متن الفص وشرحه ، مافيه بلاغ ، ولكنا نؤمى‌الى اولية المرتبة الفردية، فان للفردية مراتب ظهور، وهى فى‌كل مرتبة علة للانتاج وسبب للاثمار .

فنقول «والله المؤيّد بايدى ايّده لعبده المؤيدبه ثم بمامن عنده» قدعلمت فيما تقدم : ان اول المراتب الذا نية ، الاطلاق واللاتعين ، وهوغيب غيب ذات الذات الآلهية ،

والمرتبة الثانية التعين الاول الذاتى الاحدى الجمعى‌الذى به تعينّت‌العين لعينها وتحققت الحقيقة الذاتية لذاتها وحقيقتها التى هى‌عين الذاتية ، وتسمى

١ــ بين‌العمل والنية ــ ع ٢ــ والله اعلم ــ ع

حقيقة الحقايق الكبرى عندنا ، ولهذا التعين الاول الاحدية من وجه ، والوترية من وجه والشفعية من وجه ،اما شفعيته ، فلانّه شفع مرتبة الغيب الذاتى الاطلاقى بتعينه وتميزه عن اللاتعين، واما وتريته، فلانّه امتاز بنفس التعين عن اللاتعين الذى نسبته الى العين كنسبة التعين سواء ، فان العين المتعينة بالتعين الاول من حيث هى هى اللامتعينة فى اللاتعين والاطلاق، بل التعين واللاتعين نسبتان لهاذاتيتان ، ليس احديهما اولى من الاخرى ، ومع كونها عينهما ، فهى مطلقة عن الجمع بينهما والاطلاق عنهما ، ولكن المتعين الاول بالتعين الاول ، لماامتاز بنفس التعين عن اللاتعين وليس ثمّة من يشفع احديته ، اذهو احدية جمع جميع التعينات المعنوية المرتبية للحقايق، بقى وتراً ، وهواول مرتبة الوتريّة ، اذليس فى مرتبة اللاتعين والاطلاق حكم ولااسم ولا رسم ولانعت ولاوصف ولاعلم ، فلاشفع ولاوتر ولاواحد ولافرد ، ولاغير ذلك .

واما احديته ، فلكون هذا التعين عين المتعين ، لازايد عليه الافى تعقلنا ، فانّه تعين الذات، بذاتية الذات فلااثنينية ولاكثرة، فلهاالاحدّية، فالاحدية والوترية والشفعية، مستندها الى هذا التعين الاول الذاتى العينى، وللعين الجمع بين التعين واللاتعين والقيد والاطلاق وللتعين الاول الجمع بين الشفعية والوترية والاحدية ، كمامر، فظهرت فى مجموع هذه المراتب الثلاث الفردية الاولى، وكذلك للتعين الاول وللعين ، فتعيّنت الحقيقة البرزخية الجمعية بين الاطلاق والتعين، وبين التعين والمتعين، وبين الشفعية والوترية ، بمعنى ان هذه الحقيقة البرزخية ، لهاالجمع ولهاالفصل بين الطرفين ، وهى عين الطرفين، فى هذه المراتب كلها .

وهذه البرزخية برزخية الحقيقة الانسانية الاحدية الجمعية الازلية الابديّة المحمدية التى هى الاحدية الجمعية الكمالية الذاتية الاولى، ولها جمع الجمع الاول وصورته فى اول المرتبة النبوية الانسانية البشرية ، آدم عليه السلام ، وفى آخر المرتبة النبوية الكمالية الجمعية الختمية ، محمد، صلى الله عليه وسلم ، وله احدية

جمع جمع الحقايق الآلهية والحقايق الكمالية الانسانية ولهذه الحقيقة المحمدية المشارإليها الفردية الاولى، ومنها تفرعت الفرديات فى جميع المراتب المعنويّة والروحانية والآلهية والكونية وغيرها ، فاسندالشيخ «رضى‌الله عنه» هذه‌الحكمة للكلمة الكاملة المحمدية ، فافهم .

قال : «رضى‌الله عنه» انما كانت حكمته فردية، لانه اكمل موجود فى هذا النوع الانسانى، ولهذا بدى به‌الامر وختم، فكان نبياً وآدم بين‌الماء والطين، ثم كان بنشأته العنصرية خاتم‌النبيين . (الف)

يشير : «رضى‌الله عنه» الى‌ان الفردية‌له ، من‌كونه اكمل النوع الانسانى الكمالى، لان‌الفردية مخصوصة ، كماذكرنا بالانسان الكامل، ولااكمل من محمد صلى‌الله عليه وسلم ، فله الفردية الحقيقية الغيبيّة العينية المشارإليها ، من حيث حققته ومعنويته ، اولا فى‌عالم المعانى ، ثمّ بنشأته الروحانية كان نبياً مبعوثاً الى كافة الارواح النبوية ، ثمّ بنشأته العنصرية‌كان خاتم النبيين ، فحصلت الفرديّة الاولى، وله الفردية الجامعة بين‌البدء والفاتح والختام الواضح ، ونبوة روحانيته بالكمال‌الراجح، وثمّ سرآخر :

وهوان الفردية جامعة بين‌الشفع الاول‌الذى هواثنين ، والوترالاول لان‌اول الافراد الثلاثة ، وهى‌يجمع بين‌الاثنين والواحد، وبالجمع يحصل فرديته ، فهو اعنى‌الثلاثة‌الفردية من‌الاعداد الاول ، وليس هذا للاحدية ولاللواحد ولاللاثنين، فافهم .

فان قلت : الاثنان يجمع بين‌الاحدية والاثنينيّة .

قلنا : ليس‌له الفردية كمالاول الافراد .

قال : «رضى‌الله‌عنه»[1] ومازاد على‌هذه الاولية من‌الافراد، فانه عنها ، فكان، عليه‌السلام، ادل دليل على ربه، فانه اوتى جوامع الكلم التى هى مسميات اسماء آدم .

١ــ واول الأفراد الثلثه (ع) .

يعنى: «رضى الله عنه» مسميات الاسماء التى، علمها الله آدم ، والكلمات الآلهية ، وان كانت لاتنفد ، فانها لاتتناهى، وهى اعيان الممكنات، لكنّها تنحصر فى امهات ثلاث :

الاولى ـ هى الحقايق والاعيان الفعلية المؤثرة الوجوبية الآلهية .

والثانية ـ الحقايق الانفعالية الكيانية المربوبية الامكانية .

الثالثة ـ الحقايق الجمعية الكمالية الانسانية، والكل امهات الشئون الذاتية، وللحقيقة الغنية الذاتية الاحاطة والاطلاق، فهذه الكلم هى الكلم التى اوتيها محمد، صلى الله عليه وسلم ، فجمعها ببرزخية المذكورة .

قال : فاشبه الدليل فى تثليثه .

يشير: «رضى الله عنه» الى التثليث المذكور فى اول الفص المحمدى الصالحى فتذكر، وهذا التثليث يتضمن التربيع ، كماذكرنا ، فان الدليل، وان كان مثلث الكيان ، فانه مربع الكيفية ، وقد ذكر، فلانعيد، فاذكر.

قال : «رضى الله عنه» والدليل دليل (لنفسه)

اى دلالته ذاتية له، وهى ايضاً ثلاثية ، اذلابدّ من دليل ومدلول ودلالة .

قال : «رضى الله عنه» ولما كانت حقيقته تعطى الفردية الاولى بما هو مثلث النشؤ. يعنى بروحه وجسمه وحقيقته الجامعة كما مر. ولذلك قال فى المحبة التى[1] هى اصل الوجود: حبب الى من دنياكم ثلاث، بما فيه من التثليث، ثم ذكر النساء والطيب، وجعلت قرة عينه، فى الصلاة فابتدء بذكر النساء واخر الصلاة، و ذلك لان المرءة جزء من الرجل فى اصل ظهور عينها ومعرفة الانسان بنفسه مقدمة على معرفته بربه، فان معرفته بربه نتيجة عن معرفته بنفسه، لذلك قال، صلى الله عليه وسلم : من عرف نفسه عرف ربه . فان شئت قلت : بمنع المعرفة فى هذا الخبر والعجز عن الوصل[2]، فانه سايغ فيه.

١ـ اصل الموجودات .

٢ـ عن الوصول (ع) .

وان شئت قلت بثبوت المعرفة. فالاول ان تعرف ان نفسك لاتعرفها، فلا تعرف ربك، والثانى ان تعرفها فتعرف ربك، فكان محمد اوضح دليل على ربه، فان كل جزء من العالم دليل على اصله الذى هو ربه (١) .

يشير: «رضى الله عنه» ان نفس الانسان الكامل من حيث ان الحق هو المتعين فى عينها على اطلاقه الذاتى الغير المنحصر فى تعين واطلاق، لاتعرف ، فلايعرف الحق، فانه لايتعلق العلم بالحق من حيث لاتعينه ، ولكن من حيث تعينه بعينه فيعرف نفسه من هذه الحيثيّة فيعرف الحق ولايعرفه الاهو ، فلايعرف الحق الاهو فلايعرف الحق الاالحق المتعين بالتعين الاول الذاتى الاحدى الجمعى الكمالى،

ولكن هذه المعرفة من كونها استدلالية على وجهين من حيث الدلالة العينيّة ومن حيث الدلالة بالصورة ، ولان الصورة المحمدية الكمالية لماكانت جامعة بين الصورة الآلهية الاحدية الذاتية ، وبين الصورة الاسمائية الجمعية ، كان اكمل دليل على ربّه واتمّه .

واما دلالته من حيث العين، فهو ان لعين من كونها متعينة بالبرزخية الكبرى المذكورة نفس العين المتعينة بالتعين الاول الذاتى ، فهذه دلالة نفسية .

واما دلالته من حيث الصورة ، فان دلالة الصورة المحمدية من حيث تعين الحق فى وجوده الكامل الجامع بين المعنى والروح والصورة دال على الحق من حيث احدية جمعه بين الكمال الذاتى والاسمائى ، والجمعى الانسانى، وكل واحدة من الدلالتين على وجهين ايضاً ، دلالة بالكمالات الثبوتية الظاهرة فى الصورة المحمدية ودلالة من حيث الكمالات النسبيه السلبية كالغنى والاطلاق واللاتعين واللا انحصار ، فان محمداً بصورته وحقيقته دليل دال على ربه ، فهو اتم دليل لكونه اكمل المظاهر الجمعية الكمالية الآلهية الانسانية وصورته اجمع الصور و سورته افضل السور .

---

(١) : فافهم .

قال : «رضى الله عنه» (١) : انما حبب اليه النساء فحن اليهن، فانه (٢) من باب خنين الكل الى جزئه .

يعنى «رضى الله عنه» ان كلية لايكون الا بالجزء ، اذ الكل بالجزء كل فهو حنين الشيء الى نفسه باعتبارين وحيثيتين .

قال : فابان بذلك عن الأمر فى نفسه من جانب الحق فى قوله فى هذه النشأة[1] العنصرية «ونفخت فيه من روحى»[2] ثم وصف نفسه، بشدة الشوق الى لقائه، فقال للمشتاقين يا داودانى اشد شوقاً اليهم، يعنى (٣) للمشتاقين اليه، وهو لقاء خاص، فانه قال فى حديث الدجال : ان احدكم لن يرى ربه حتى يموت، فلابد من الشوق لمن هذه صفته .

يعنى «رضى الله عنه» لمن يجب ان يموت شوقاً الى الحق ، والسّر ان الحق من حيث تعينه بعين العبد المشتاق يشتاق الى نفسه من حيث تعينه فى الاصل ، ثم انه من حيث الاصل يشتاق الى نفسه فى مرتبة التقييد ، فيكون حينئذ اشتياق الحق اشد لكون شوقه، تعالى، ضعف الشوق الظاهر من المسمى عبداً اذ هو المشتاق الى نفسه من حيثيتين ، فى مرتبتين له ، ذاتيتين ، فافهم ، فانه عاد من مقام قوله من تقرب الىّ شبراً ، تقربت منه ذراعاً ومن تقرب الى ذراعاً تقربت منه باعاً ، و من اتانى يمشى اتيته هرولة .

قال «رضى الله عنه» : فشوق الحق لهؤلاء المقربين مع كونه يراهم ، فيجب ان يروه .

يعنى بارتفاع حجابية التعين من العين الموجب فى زعمه بالبين فى البين ، وبارتفاعه يرتفع الغين من العين ، فتقر العين بالعين ، فيقرب اين العين من العين ، ان شاء الله ، تعالى .

---

(١) : فانما . (٢) : لانه من باب . (٣) : المشتاقين .

١ــ الانسانية (ع) . ٢ــ س٣٨ ى٧٢ .

قال : «رضى‌الله عنه» ويأتى المقام ذلك، فاشبه قوله: «حتى‌نعلم»[1] مع كونه عالماً، فهو يشتاق لهذه الصفة الخاصة التى لا وجود لها الا عند الموت فيبل بها شوقهم اليه، كما قال فى حديث التردد وهومن هذا الباب: «ما ترددت فى شئ انا فاعلة ترددى فى قبض نسمة[1] عبدى المؤمن يكره الموت، وانا اكره مساءته، ولابدله من لقائى. يعنى ليس ذلك الا بارتفاع الحجاب واندفاع الحجاب من‌الباب. فبشره بلقائه، وما قال له ، ولا بدله من‌الموت لئلايهمه[2] بذكر الموت، ولما كان‌لايلقى‌الله[3] الا بعدالموت، كما قال، عليه‌السلام، ان احدكم لايرى ربه حتى يموت، لذلك قال، تعالى، ولابد له من لقائى، فاشتياق الحق لوجود هذه النسبة .

قال‌العبد : ولان الشوق، انمايكون ممن احبّ وشهد محبوبه ، ثمّ وقع الفراق وامتنع الوصال والاعتناق ، فينبعث باعث طلب الاتحاد والاشتباك بتقوية مابه الاشتراك والتعرية عمابه المباينة والانفكاك والتبرئة عن حجاب‌التعين‌القاضى على‌الشايق بالهلاك المفضى الى الارتياب والارتباك، فذلك الانبعاث العشقى‌لطلب الوصال فى‌الفراق ، هوالشوق والاشتياق‌الذى يزداد ويشتد ، انمايكون للقاء خاص فى‌عين الشهود والوصال ، وهو بارتفاع التعين العبدانى وفنائه فى‌العين الاحدية بالبقاء الربانى ، فيتسع سعة وطنه بعدضيق عطنه ، ويرتفع من حضيض تقييده الى ذروة اطلاقه وتوحّده ، والافهى فى‌الشهود دائماً لربه‌الذى هومتعلق شوقه ووجده ، وربه دائم الشهود لعبده فى‌جميع مراتب قربه وبعده شهود جمع فى‌جمع ، على ماهوعليه الامر فى‌نفسه ، فناء فى‌بقاء وبقاء فى‌فناء من جهة‌العبد ، وبقاء فى‌بقاء ، من جهة‌الرّب .

ثمّ الذى يشهدالتعين نسبة ذاتية للمتعين ويراه عينه ويرى عينه اياه ، فانه

١ــ س٤٧ ى٣٣ . ٢ــ لئلايفمه. خ. فصوص. ٣ــ الحق (ع).

(١) : ترددى فى تبض ... ، كترددى على قبض ....

دائماً في لقاء وهو في فناء وبقاء بقاء ، ولكن هذا النوع من الاشتياق المنسوب الى الابرار ، انما يكون بالنسبة الى من ليس مشهده ماذكرنا .

واما اشتياق العبد البالغ ، فانه لايزول مع دوام الشهود ولايحول مع اتصال الوصال والوجود ، جعلنا الله واياكم ممن امتن عليه بهذا التجلي الدائم ، انه ولي الوهب والجود .

واما من حيث هذا الاشتياق واللقاء الخاص، فشوقة اضعاف اضعاف جمع الشائقين والمتلقين للقاء رب العالمين، وله شوق آخر من حيث احدّيه جمع الشوقين والاشتياقين ، اعني شوق اهل الحجاب واشتياق اهل الشهود ، بمعنى ان هذا العبد يموت في عين حياته الدنيا ويتوفاه الله اليه ويلقاه ويلقى ربه، فيبل كل واحد من صاحبه شوقه ويشهد كل منهما كلا منهما جمعاً وفرادى في الصور البرزخية النورية والهيآت المثالية والفلكية الصورية التي لاوصول الى شهود الحق فيها بهذا التعين النقلي السفلي، وبعد ذلك اللقاء والموت عن هذه النشأة ، ان اشتاق الى الحق المتعين في هذه التعينات وحجبه ذلك المقام والتعين اللايق به عن شهوده هنا ، فيرده الله اليه في هذه النشأة ، فاقر عينه به وبشهوده في هذا المقام ، وهكذا يداوم على هذين الشوقين والاشتياقين الى اللقاء حتى يتحد الاشواق ويبقى في شهود احدية جمع الجمع بين القيد والاطلاق، كما هو الاصل في الاصل، والله ولي التوفيق بالاطباق والاتفاق .

قال : «رضي الله عنه» يحن الحبيب الى رؤيتي واني اليه اشد حنيناً و تهفوا النفوس ويأبى القضا فاشكوا الانين ويشكو الانينا .

يريد: «رضي الله عنه» ان الحق يقول على لسانه من حيث المرتبة، فان المحب للعبد العارف به العالم له ، فحنينه عين حنينه الى محبه ، ولكن حنين الحق القائل احببت اليه اشدّ ، كما بينا في سر التعريب العبداني والرباني، من حيث تعينه في عين عبده يشتاق ويتقرب الى نفسه ، ثم يجاريه عن شوقه اليه ايضاً ويقربه بالشوق

والتقرب الى العبد المشتاق المتقرب ، والمجاراة بعشرا مثالها ، فيكون شوق الحق الى العبد ، اضعاف اضعاف شوقه اليه، فافهم هذا السرايضاً ، فانّه عزيز .

قال : «رضى الله عنه» فلما ابان انه نفخ فيه من روحه، فما اشتاق الا الى نفسه، الاتراه فى خلقه على صورته، لانه من روحه، ولما كانت نشأته من هذه الاركان الاربعة المسماة[1] اخلاطاً،حدث عن نفخه اشتعال بمافى جسده من الرطوبة .

يعنى «رضى الله عنه» الرطوبة الغريزية التى هى مادة الحرارة الغريزية التى هى مادة الحرارة العزيزية ، وبها بقاؤها .

قال : «رضى الله عنه» فكان روح الانسان ناراً لاجل نشأته .

يعنى: «رضى الله عنه» الحرارة العزيزية التى هى مركب حياة الروح النفسانى، اعنى النفس الناطقة ، فان النفس على صورة نارية ، والروح فى صورة نورية .

قال : «رضى الله عنه» ولهذ ما كلم الله موسى الا فى صورة النار، وجعل حاجته فيها، فلو كانت نشأته طبيعية، لكان روحه نوراً وكنى عند بالنفخ يشير الى انه من نفس الرحمان، فانه بهذه[2] النفس الذى هو النفخة ظهر عينه، وباستعداد المنفوخ فيه كان الاشتغال ناراً لانوراً .

يشير: «رضى الله عنه» الى الجوهر النورى الظاهر بصورة النار المشتعل لفتيلة جسده ودهن رطوبته الغريزية المشار اليها فى بعض وجوهها بقوله : «يكاد زيتها يضئ ولولم تمسسه نار[3]» وانما فسرت قوله : روحه بالنفس ، لان الروح غير متلق وانما المتعلق هو النار ، والنور محمول فى النار، كقيام العقل وهو الروح بالنفس الناطقة .

قال : «رضى الله عنه» فبطن نفس الحق[4] فيما كان به الانسان انسانا، ثم اشتق له شخصاً على صورته، فسماه امرأة، فظهرت بصورته، فحن اليها حنين

١ــ فى جسده (ع) .
٢ــ بهذا. خ. فصوص .
٣ــ س٢٤ ى٣٥ .
٤ــ الرحمن (ع) .

الشيء الى نفسه، وحنت اليه حنين الشيء الى وطنه، فحبب اليه النساء، فان الله احب من خلقه على صورته، واسجد له ملائكته النوريين على عظم قدرهم ومنزلتهم وعلو نشأتهم الطبيعية، فمن هناك وقعت المناسبة والصورة اعظم مناسبة واجلها واكملها، فانها زوج اى شفعت وجودالحق، كما كانت المرأة شفعت بوجودها الرجل، فصيرته زوجاً، فظهرت الثلاثة حق ورجل وامرأة، فحن الرجل الى ربه الذى هواصله، خنين المرأة اليه .

يعنى: «رضى الله عنه» لماكان على صورة ربّه بل هوصورة ربّه فى عصره ، والحق هوية هذه الصورة وروحها ، فهوبصورته شفع الحق الواحد الاحد الوتر، فان الانية يشفع الهوية ، كمايشفع الزوج الزوج بوجوده .

قال : «رضى الله عنه» فصيرته زوجاً، اى شفعت الزوجة الزوج، فصيرته زوجاً، لان كل زوج على صورة زوجه .

قال : «رضى الله عنه» فحبب اليه ربّه النساء ، كمااحب الله من هوعلى صورته ، فماوقع الحب الالمن تكون عنه ، وقدكان حبه لمن تكون منه ، وهوالحق ، فلهذا قال حبب الى، ولم يقل احببت من نفسى، لتعلق حبّه بربه الذى هوعلى صورته ، حتى فى محبته لامرأته ، فانّه احبها بحب الله اياه تخلقا الهياً ، ولمااحب الرجل المرأة طلب الوصلة اى[1] غاية الوصلة التى يكون فى المحبّة، فلم يكن فى صورة النشأة الغصرية اعظم وصلة من النكاح، ولهذا تعمّ الشهود[2] اجزاء كلها، ولذلك، امر بالا غتسال منه، فعمت الطهارة كما عم الفناء فيها عندحصول الشهوة ، فان الحق غيورعلى عبده ان يعتقد انّه يلتذ بغيره، فطهره بالغسل، ليرجع بالنظر اليه، فيمن فنى فيه ، اذالايكون الاذاك ، فاذاشاهد الرجل الحق فى المرأة كان شهوداً فى منفعل، واذاشاهده

١ــ الى. خ. فصوص. ٢ــ الشهوة اجزاءه. خ. فصوص. (وفروق اخر غير مخل بالمعنى) .

فى نفسه من حيث ظهور المرأة عنه ، شاهده فى فاعل ، واذا شاهد من نفسه من غير استحضار صورة من تكون عينه، كان شهوده فى منفعل عن الحق، بلا واسطة فشهوده للحق فى المرأة اتمّ واكمل لانه يشاهد الحق من حيث هو فاعل منفعل ومن نفسه من حيث هو منفعل خاصّة ، فلهذا احب ، صلى الله عليه وسلم ، النساء ، لكمال شهود الحق فيهن، اذ لا يشاهد الحق مجرداً عن المواد ابداً ، فان الله بالذات غنى عن العالمين، واذا كان الامر من هذا الوجه ممتنعاً ولم تكن الشهادة الا فى مادة ، فشهود الحق فى النساء اعظم شهوده واكمله .

اى فى منفعل حالة انفعاله وفعله ، فانه جامع لشهود الحق منفعلا فى عين كونه فاعلا فى عين انفعال فعلا فى عين انفعال وانفعالا فى فعل ، وهيهنا اسرار مكتمة، وعلى من ليس من اهلها محرمة .

قال: «رضى الله عنه» واعظم الوصلة النكاح، وهو نظير التوجه[1] الارادى[2] على من خلقه على صورته ليخلفه فيرى فيه نفسه ، فسواه وعدله ، ونفخ فيه من روحه الذى هو نفسه ، فظاهره خلق وباطنه حق، ولهذا وصفه بالتدبير لهذا لهيكل، فانّه ، تعالى، يدبر الامر من السماء وهو العلو الى الارض وهو اسفل سافلين ، لانها اسفل الاركان كلها .

يشير : «رضى الله عنه» الى النكاحات الخمسة الكلية الآلهية الموجبة لأتناج العوالم المعنوية والروحية والنفسيّة والمثالية والحسية ، على اختلاف صورها، كما مرت فيما سلف ، فاذكر.

قال: «رضى الله عنه» وسماهن بالنساء وهو جمع لا واحد له من لفظه ولذلك قال ، صلى الله عليه وسلم ، حبب الى من دنياكم ثلاث: النساء ولم يقل المرأة ، فراعى تأخّرهن فى الوجود عنه ، فان النساءة هى التأخير، كما قال، تعالى: «انما النسى زياده فى الكفر»[3] والبيع بنسية يقول: بتأخير، فلذلك

١ــ توجه الألهى ع . ٢ــ الالهى. خ. فصوص. ٣ــ س٩ ى٣٨ .

ذكر النساء، فما احبهن الا بالمرتبة ، فانهن محل الانفعال، فهن له كالطبيعة للحق التى فتح فيها صور العالم بالتوجه الارادى والامر الالهى الذى هو نكاح فى عالم الصور العنصرية ، وهمة فى عالم الارواح النورية ، وترتيب مقدمات فى المعانى للانتاج ، وكل ذلك نكاح الفردية الاولى فى كل وجه من هذه الوجوه ، فمن احب النساء على هذا الحد فهو حب الهى ومن احبهن على جهة الشهوة الطبيعية خاصة نقصه علم هذه الشهود[1] وكان صورة بلا روح عنده ، وان كانت تلك الصورة فى نفس الامر ذات روح ولكنها غير مشهودة لمن جاء لا[2] مرأة اولا نثى حيث كان لمجرد الالتذاذ ولكن لا يدرى لمن ، فجهل من نفسه، ما يجهل الغير ما لم يسمه هو بلسان حتى يظهر[3]، كما قال بعضهم:

صح عند الناس انّى عاشق غيران لم يعرفوا عشقى لمن

كذلك هذا احب الالتذاذ، فاحب المحل الذى يكون فيه ، وهو المرأة، ولكن غاب عنه روح المسألة، فلو علمها لعلم بمن التذ ومن التذ وكان كاملا.

يشير : «رضى الله عنه» الى شهود الحق فى المحل الذى فيه يلتذ عينه ، فلو شهد الحق اذ ذاك شهوداً احدياً جمعياً عين الفاعل والمنفعل مع شهوده عدم انحصاره وتقيده بالتعين فى احدهما او كليهما معاً او فى الجمع او الاطلاق عن الجمع بل شهوداً مطلقاً عن هذه الاعتبارات والتنزه عنها جمعاً وفرادى كان حينئذ هو ذلك الرجل الكامل الملتذ بالحق فى كل عين عين وتعين تعين ، وهو اوحد زمانه ونسيج وحده فى اقرانه واحذانه ، وهو من الكمل او من ندر الافراد .

قال : «رضى الله عنه» وكما نزلت المرأة عن درجة الرجل بقوله، تعالى «وللرجال عليهن درجه»[4] نزل المخلوق عن الصورة عن درجة من النشأة على صورته ، مع كونه على صورته ، فتلك الدرجة التى تميز بها عنه كان

١ــ الشهوة. خ. فصوص.
٢ــ امراته اوانثى. خ. فصوص .
٣ــ يعلم (ع) .
٤ــ س٢ ى٢٢٨ .

غنياً عن العالمين وفاعلا اولا، فان الصورة فاعل ثان ، فماله الاولية التى للحق، فتميزت الاعيان بالمراتب ، فاعطى كل شئ خلقه ، كمااعطى كل ذى حق حقه كل عارف ، فلهذا كان حب النساء لمحمد، صلى الله عليه وسلم عن تحبب الهى ، وان الله اعطى كل شئ خلقه ، وهو، اى المعطى عين حقه ، فما اعطاه الا بالاستحقاق، استحقه بمسماه اى بذات ذلك المستحق.

يشير : «رضى الله عنه» الى ان الحق لماتعين فى كل متعين من كل زوج ، عارف وغيرعارف ، اعطى كل ذى مرتبة مايستحقه لحقيقة ، فاعطى المنفعل خلقه فى انفعاله ، وتأخّره عن الدرجة ، وهوحقه ، واعطى كل الفاعل ، خلقه كذلك فى فاعليته وتقدمه، وذلك حقه، واعطى العارف بذلك شهود الحق فى الكل والالتذاذ به وهوخلقه وحقه ، واعطى غيرالعارف ، خلقه وهوصورة الالتذاذ بلاروح عنده ، وذلك حقه وخلقه .

قال: «رضى الله عنه» وانما قدّم النساء لانهن محل الانفعال ، كما تقدمت الطبيعة على من وجدمنها بالصورة ، وليست الطبيعة على الحقيقة الاالنفس الرحمانى ، فانه فيه فتحت[1] صور العالم اعلاه واسفله لسريان النفخة فى الجوهر الهيولانى فى عالم الاجرام خاصة

واما سريانها لوجود الارواح النورية والاعراض، فذلك سريان آخر ثمّ انه ، عليه السلام ، غلب فى هذا الخبر التأنيث على التذكير، لانه قصد التهمم بالنساء ، فقال ثلاث ، ولم يقل ثلاثة بالهاء الذى هو لعدد الذكران اذفيها ذكر الطيب [2]،وعادة العرب ان يغلب التذكير على التأنيث ، فيقول الفواطم وزيدخرجوا ،ولايقول خرجن، فغلبوا التذكير وان كان واحداً على التأنيث وان كن جماعة ، وهوعربى ، فراعى رسول الله، صلى الله عليه وسلم ، المعنى الذى قصدبه التحبب اليه ، مالم يكن يؤثرحبه ، «فعلمه الله

١ــ انفتحت. خ. فصوص. ٢ــ وهو مذكر (ع) .

مالم يكن يعلم وكان فضل الله عليك عظيما» فغلب التأنيث على التذكير بقوله ، ثلاث بغيرهاء ، فما اعلمه ، صلى الله عليه وسلم ، بالحقايق وما اشد رعايته للحقوق .

ثمّ انه ، جعل الخاتمة نظيرة الاولى فى التأنيث وادرج بينهما[1] المذكر فبدء بالنساء وختم بالصلاة ، وكلتاهما تأنيث والطيب بينهما كهو فى وجوده ، فان الرجل مدرج بين ذات ظهر عنها وبين امرأة ظهرت عنه فهو بين مؤنثين تأنيث ذات وتأنيث حقيقى ، كذلك النساء تانيث حقيقى والصلاة تأنيث غير حقيقى ، والطيب مذكر بينهما كآدم بين الذات الموجود هو عنها وبين حواء الموجود عنه .

وان شئت قلت : الصفة فمؤنثة ايضاً ، وان شئت قلت : القدرة فمؤنثة ايضاً ، فكن على اى مذهب شئت ، فانك لاتجد الا التأنيث ، يتقدم على[2] ان اصحاب العلة الذين جعلوا الحق علة فى وجود العالم ، والعلة مؤنثة .

يشير : «رضى الله عنه» فى تغليب رسول الله فى كلماته الكاملات التامة وعباراته العالية العامة التأنيث على التذكير مع كونه ، صلى الله عليه و سلم من انفس انفس العرب ، وغاية رعاية العرب لعكس ذلك فى تغليب التذكير على التأنيث ، الى ان ذلك لكمال تحققه ، صلى الله عليه وسلم ، بعلم الحقايق ونهاية عنايته برعاية الحقوق ، وذلك الاصل فى الكل الام ، والتأنيث فى الام ، ثمّ ان ام الامهات واصل الاصول الذى مافوقه فوق هى العين اوالحقيقة اوالذات المطلقة ، تباركت وتعالت ، وقد وقعت صورة التأنيث فى هذه الالفاظ كلها ، وان كانت هذه الام من جهة المعنى ابا ، ولكن الحقيقة تجمع بالذات بين الفعل والانفعال الذاتيين الحقيقيين ، فهى ام باعتبارين واب ايضاً باعتبارين ، فان العين المطلقة اوالحقيقة اوالذات ، تباركت وتعالت تقتضى لحقيقتها الجمع بين التعين واللاتعين ، فيتحقق لها بهذين الاعتبارين

١ــ التذكير . خ . فصوص .

٢ــ حتى عند اصحاب . خ . فصوص .

كمامر مراراً نسبتاالظهور و البطون فهى الموصوفة بهمامعاً ، والعين اوالحقيقة هىالمتعينة بالتعين الاول ، واللا[1] متعينة فىاللاتعين وبه ، واحدية العين يقتضى الاعتدال ، اعنى بينالفعل والانفعال .

ثمّ التعين بظهورالذاتى يقتضىان يكون مسبوقاً باللاتعين والاطلاق وكل مسبوق باصل يستنداليه ، فانه منفعل عن ذلك الاصل ومظهرله ولابد، والمتعين بالتعين الاول منالعين المطلقة عن نسبتى التعين واللاتعين فهومنفعل منكونه متعيناً عن نفسه منكونه مطلقاً ، واما اللاتعين ، فان اعتبرناه بمعنى سلب التعين، فانالمعرفة بذلك متوقفة علىالتعين ، اذلولاالتعين لماتحقق اللاتعين فىالعلم ، فهو فىالعلم منفعل التحقق عن المتعين بالتعين الاول والمتعين به، والاتعين باعتبارين لتحقق الفعل لكل منها من حيث تحقق الانفعال للاخر ومنكونالعين المطلقة تقتضى اللاتعين والتعين معاً دائماً ، فانها يتعين ويظهر بالتعين الاول عن بطونها فىاللاتعين وغيبه الذاتى الى شهادتها الكبرى الاولى وكل مظهرومجلى منكونه معيناً مقيداً للمطلق بخصوصيّته، فاعل لتقييدالمطلق وتعيين الغيرالمتعين بتكييفه ، فصدق من هذاالوجه للمتعين والتعين الفعل والتأثير فىالغير المتعين المطلق عنالتعين واللاتعين من قبوله لذلك والانفعال لذلك المطلق، فصدقت الامومة والابوة من حيث الفعل والانفعال للحقيقة .

ولهذا السرصحّ التأنيث فىالحقيقة اوالعين اوالذات ، فتحقق ان الحقيقة الاصليّة التى هى محتدالحقيقة الانسانية يقبل لحقيقتها الفعل والانفعال والظهور والبطون ، فان هذه النسب شئونها الذاتية ، فلاتحول ولاتزول، والحقيقةالاحدية الجمعية، توجب البرزخيةالجامعة بينالاطلاق والتقييد والتعين واللاتعين،والظهور والبطون ، والفعل والانفعال والبرزخية الانسانية المشاراليها ايضاً منفعلة عنالعين بينالتعين الاول ولاتعين الذات جامعاً لهما وفاصلا بينهما ظاهراً بتثليث فرديته

١ــ والامتعينة. خ.

الاولى التى هى محتد نشأته واصل وجوده ، صلى الله عليه ، والتأنيث نعت للمنفعل ذاتى ، والتذكير كذلك وصف للفاعل، والامريين حق باطن اوظاهر، وخلق باطن اوظاهر كذلك فى مقامى الاولية والآخرية ، بنسبتى الظهور والبطون اوالغيب و الشهادة ، والحقيقة واحدة فى الكل، والفعل والإنفال صادقان لها فى جميع هذه النسب ، اعنى الظاهرية والباطنية والغيب والشهادة والخلقية والحقية والرب والعبد بالذات من حيث احدية العين ، فالبرزخ الجامع فاعل بين منفعلين كالتذكير بين تأنيثين، فاظهر صلى الله عليه وسلم هذه الاسرار والحقايق من كونه اوتى جوامع الكلم ، فى جميع اقواله وافعاله ، وراعى الفردية كذلك فى الكل، فقدم التأنيث الحقيقى الذى للذات اوالحقيقة اوالعين اوالآلهية اوالربوبية اوالصفة اوالعلة على اختلاف المشاهد والنظر، واخّر التأنيث ايضاً فى الصلاة من حيث اللفظ وادرج الطيب مذكراً بين مؤنثين، فما اعلمه ، صلى الله عليه وسلم ، كما ذكر «رضى الله عنه» بالحقايق ، فاعلم ذلك ، فان هذه المباحث وان تكرر ذكرها فى هذا الكتاب ، فهى على صعوبتها عند من لم ينكشف له حقيقة ، والله الموفق.

قال : «رضى الله عنه» واما حكمة الطيب وجعله بعد النساء، فلما فى النساء من روائح التكوين ، فانّه اطيب الطيب عناق الحبيب ، كذا قالوا فى المثل السائر، ولما خلق عبداً بالاصالة، لم يرفع رأساً قط الى السيادة بل لم يزل ساجداً واقفاً مع كونه منفعلا حتى كون الله عنه ماكون، فاعطاه رتبة الفاعلية فى عالم الانفاس التى هى الاعراف الطيبة، فحبب اليه الطيب، فلذلك جعل بعد النساء، فراعى الدرجات التى للحق، فى قوله : «رفيع الدرجات ذو العرش»[1] لاستوائه عليه باسمه الرحمان فلايبقى فيمن حواه العرش من لاتصيبه الرحمة الالهية، وهو قوله : تعالى «و رحمتى وسعت كل شىء»[2] والعرش وسع كل شىء والمستوى الرحمان فبحقيقته يكون سريان الرحمة

١ـ س ٤٠ ى ١٥ .

٢ـ س ٧ ى ١٥٥ .

فى‌العالم، كما قدمنا[1] فى غيرموضع من هذا الكتاب، ومن‌الفتوح المكى، و قد جعل‌الطيب تعالى مى هذا الالتحام النكاحى فى براءة عايشة فقال : «الخبيثات للخبيثين والخبيثون للخبيثات والطيبات للطيبين والطيبون للطيبات، اولئك مبرؤن مما يقولون»[2] فجعل روائهم طيبة، لان‌القول نفس، وهو عين‌الرائحة، فيخرج بالخبيث والطيب على حسب مايظهر به فى صورة النطق، فمن حيث ما[3] بحمد ويذم فهو طيب وخبيث، فقال فى خبث الثوم : هى شجرة اكره ريحها، ولم يقل : اكرهها، فالعين لاتكره وانما يكره[4] ولا يكره مايظهر منها، والكراهة لذلك، اما عرفا بملائمة طبع اوعرض اوشرع اونقص عن كمال مطلوب وما ثم‌غير ما ذكرناه .

يشير: «رضى‌الله عنه» الى انّه من حيث برزخيته الجامعة ، لماكان منفعلا عن‌عين العين الجامعة ببرزخيته وفعله وانفعاله ، ظهر، صلى‌الله عليه وسلم بتحقق العبدانية المنفعلة بالاصالةعن الربوبية الفعالة المؤثرة، ولم يظهربالربوبية والسيادة، فآتاه‌الله الفعل من‌عين العين ، فتساوى فيه طرفاالفعل والانفعال، فكان قاب‌قوسى بحرالوجوب والامكان بوجوده ، كماكان جامعاً بين‌التعين واللاتعين برتبته ، و اوتى السيادة العظمى لماتحقق بالعبودة الكاملة الكبرى ، فكان فاعليته فى‌عالم الانفاس لكونه اوتى جوامع الكلم ، وهى هيآت اجتماعية نفسية بحقايق‌الحروف، كماعلمت ، فلهذا حبب الطيب اليه ، وتأخيره عن النساء كشفاً من حيث ان‌النفس متأخر عن‌الاصل والام الذى هوالمتعين الاول الذاتى، واول ماتعين وخرج من‌غير انتقال عن هذا الام هوالنفس الذى نفس‌الله عن‌الحقايق كلهابه ، فظهرت‌به ، فهو مسبوق بالمتنفس بذلك النفس المنفس عن‌نفسه وعما فى‌نفسه ، كمامرّ، فتذكر ، ثمّ الكراهة والطيب المتقابلان عارضان‌على حقيقة النفس من‌جهة المتنفس والمحل

١ــ بيناه (ع) . ٢ــ س٢٤ ى٢٦ .
٣ــ الهى بالأصاله كله طيب فهوطيب (ع) .
٤ــ وانما تكره مايظهر منها، والكراهة لذلك. خ. فصوص .

القابل، فهو من حيث الاصالة النفسية طيب كلّه ، ثمّ غير الطيب والطيب بحسب المدرك والمدرك ، فيحمد ويذم ويكره ويحب بحسب القابل ومزاجه، فافهم .

قال : «رضى الله عنه» ولما انقسم الامر الى خبيث وطيب، كما قررناه حبب اليه الطيب دون الخبيث، و وصف الملائكة بانها تتأذى بالروائح الخبيثة لما فى هذه النشأة العنصرية من التعفين، فانه مخلوق من صلصال من حمأ مسنون، اى متغير الريح، فتكرهه الملائكة بالذات، كما ان مزاج الجعل يتضرر برائحة الورد، وهى من الروائح الطيبة، فليس ريح الورد عند الجعل بريح طيبة، ومن كان على مثل هذا المزاج معنى وصورة، اضربه الحق اذ اسمعه وسر بالباطل، وهو قوله : «والذين آمنو بالباطل وكفروا بالله» و و وصفهم بالخسران، قال : «اولئك هم الخاسرون، الذين خسروا انفسهم»[1]، فانه من لم يدرك الطيب من الخبيث ، فلا ادراك له، فما حبب الى رسول الله الا الطيب من كل شيء وما ثم الا هو وهل يتصور ان يكون فى العالم مزاج لايجد الا الطيب من كل شيء، ولايعرف الخبيث ام لا؟ هذا لايكون ، فانا ما وجدناه فى الاصل الذى ظهر العالم منه، وهو الحق، فوجدناه يكره ويحب، ليس الخبيث الا مايكره والطيب الا مايحب، فالعالم على صورة الحق والإنسان على الصورتين، فلايكون ثم مزاج لايدرك الا الامر الواحد من كل شيء، بلى ثم مزاج يدرك الطيب من الخبيث مع علمه بانه خبيث بالذوق طيب من غير الذوق فيشغله[2] الطيب منه عن الاحساس بخبثه، هذا قد يكون، واما رفع الخبيث من العالم، اى من الكون، فانه لايصح .

يشير: «رضى الله عنه» الى ارتفاع الخبيث عن الادراك ، والا فمن حيث اعيان الاشياء ومابه هى هى، ومن حيث الوجود الحق المتعين بكل شئ[3] فى العالم خبيثاً ومايكون بعض الامور طيباً او خبيثاً عند الحق فذلك من حيث تعينه فى مرتبة ما .

١ــ س٢٩ ى٥٢ . ٢ــ ادراك (ع) . ٣ــ فليس شيئى فى العالم (ع) .

فیطیب‌له مایشاکل الحال والوصف والنعت الخصیص بتلك المرتبة وتکره ایضاً کذلك من‌حیث هی‌مایضارها ویناقصها ویباینها وینافیها ، لاغیر، والکل من حیث هوهو طیب‌له وعنده وهو عندالکل طیب کله ، کمامرّ .

قال : «رضی‌الله عنه» و رحمةالله فی‌الخبیث والطیب یعنی بالنسبة والاضافة قال : «رضی‌الله عنه» والخبیث عند نفسه طیب والطیب عنده خبیث، فما ثم شیء طیب الاهو من وجه فی حق مزاج ما خبیث وکذلك بالعکس .

واما الثالثة التی بها کملت الفردیة، فالصلاة، فقال وجعلت قرة عینی فی‌الصلاة، لانها مشاهدة .

یعنی : «رضی‌الله عنه» ان قرة عین‌الحبیب بمشاهدة الحبیب .

قال : «رضی‌الله عنه» و ذلك لانها مناجاة بین‌الله وبین عبده یعنی الصلاة کما قال : «فاذکرونی اذکرکم»[1] وهی عبادة مقسومة بین‌الله وبین عبده بنصفین، فنصفهالله، ونصفها للعبد، کما ورد فی‌الخبر الصحیح عن‌الله، تعالی، انه قسمت الصلاة بینی وبین عبدی نصفین، نصفها لی ونصفها لعبدی، ولعبدی ماسال، یقول‌العبد : بسم‌اللهالرحمن‌الرحیم[2]. یقول‌الله: ذکرنی عبدی. یقول‌العبد : الحمدلله رب‌العالمین. یقول الله : حمدنی عبدی. یقول العبد : الرحمن الرحیم. یقول‌الله : اثنی علی عبدی. یقول‌العبد : مالك یوم الدین . یقول‌الله، فوض الی عبدی، فهذا النصف کله لله، تعالی، خالص، ثم یقول‌العبد : ایاك نعبد وایاك نستعین. یقول‌الله: هذا بینی وبین عبدی، و لعبدی ماسال، فاوقع الاشتراك فی هذه‌الآیة یقول‌العبد : اهدنا الصراط المستقیم صراط الذین انعمت علیهم «السورة» یقول‌الله : هولاء لعبدی، و لعبدی ماسال، فخلص هؤلآء لعبده، کما خلص‌الاولی له، تعالی، فعلم من

۱ــ س۲ ی۱۴۷ .

۲ــ س۱ ی۱ــ۷ .

هذا وجوب قراءة الحمدلله رب العالمين، فمن لم يقرءها، فما صلى الصلاة المقسومة بين الله وبين عبده .

قال العبد : لما ذكر الله على لسان رسوله الصادق ، صلى الله عليه وسلم ، في اول الحديث الصحيح ، نقلا وعقلا وكشفاً ، يقول العبد : بسم الله الرحمن الرحيم دليل لنا وللشافعي «رحمه الله» ان بسم الله الرحمن الرحيم ، من الفاتحة ، ولاسيما ويعضدنا في الاستدلال بذلك ، قوله : لاصلاة الا بفاتحة الكتاب ، مع ما ذكر في هذا الحديث على لسان رسول الله ، صلى الله عليه وسلم، قسمت الصلاة بيني وبين عبدي، ولما تمّم التقسيم في الفاتحة بالفاتحة هي الصلاة المقسومة ومن لم يقرءها ، فلاصلاة له .

وايضاً لما كان الافتتاح شرعاً في كل امر انما هو بالبسملة ، ومن لم يبدء بها في امره ، فهو ابتر، والفاتحة مبدء كتاب الله ، فالاحق والاحرى عقلا ان يكون البسملة آية من الفاتحة بدء بها الله اول هذه السورة التي افتتح بها كتابه الكريم ، وسماها فاتحة الكتاب ، وفي ترجيح ماذهبنا اليه ، دلائل شرعية ، ليس هذا موضع ذكرها ، تذكرها في كتاب الفقه ، ان شاء الله تعالى، واما الحق الذي قسم الصلاة بينه وبين عبده نصفين ، فهو الحق المعبود المعتقد في العقيدة الاسلامته وغيرها ، و ذلك لان الآله الذي في قبلة المصلي، كما قال فاينما تولوا ، هو الذي قسم الصلاة وهو الآله المعتقد وان الله الذي هو رب العالمين غير منحصر في قبله المصلي، فانه كما قال : «فاينما تولوا فثم وجه الله[1]» و «هو معكم اينما كنتم[2]» ، فانظر التثليث والفردية في ام الكتاب الذي خص به محمد، صلى الله عليه وسلم ، فان القسم الاول منه يختص بالحق والاخير يختص بالكون او العبد ، وما بينهما مشترك بين الحق والعبد .

قال : «رضي الله عنه» ولما كانت مناجاة يعني الصلاة فهي ذكر ومن ذكر الحق، فقد جالس الحق، وجالسه الحق، فانه صح في الخبر الالهي انه

١- س٥٧ ى٤ . ٢- س٢ ى١٠٩ .

قال : انا جليس من ذكرنى، ومن جالس من ذكره وهود وبصر رأى جليسه، فهذه مشاهدة و رؤية، فان لم يكن ذابصر، لم يره، فمن هنا يعلم المصلى رتبته، هل يرى الحق هذا الرؤية فى الصلاة[1] ام لا؟ فان لم يره، فليعبده بالايمان، كأنه يراه، فيخيله فى قبلته عند مناجاته، ويلقى السمع لما يرد به عليه الحق، فان كان اماماً لعالمه الخاص به وللملائكة المصلين معه، فان كل مصل، فهو امام بلاشك، فان الملائكة يصلون خلف العبد اذا صلى وحده، كما ورد فى الخبر، فقد حصل له رتبة الرسول فى الصلاة، وهى النيابة عن الله، اذا قال : سمع الله لمن حمده، فيخبر نفسه ومن خلفه، بان الله قد سمعه، فتقول الملائكة والحاضرون : ربنا لك الحمد، فان الله قال على لسان عبده : سمع الله لمن حمده، فانظر علو رتبة الصلاة، والى اين تنتهى بصاحبها، فمن يحصل[2] درجة الردية[3] فى الصلاة، فما بلغ غايتها، ولا كان له فيها قرة عين، لانه لم يرمن يناجيه، فان لم يسمع ما يرد الحق عليه فيها، فماهو ممن القى السمع، ومن لم يحضر فيها مع ربه مع كونه لم يسمع ولم ير، فليس بمصل اصلا، ولاهو ممن القى السمع وهو شهيد .

قال العبد : الرؤية والشهود والسماع من العبد المصلى للحق، قديكون ببصر الايمان ، وقديكون ببصر البصيرة والفهم ، وقديكون بالرؤية البصرية ، فيتهثل الحق متجلياً مشهوداله ، قاسماً للصلاة بينه وبين عبده ، وقديجمع هذه كلها للعبد الكامل اوالفرد النادر، وقدينفردكل واحدمنها بواحد واحد منها ، وهكذا فى السمع والذى يجمع له بين الكل ، فهواكمل الكل .

قال : «رضى الله عنه» وما ثم عبادة تمنع من التصرف فى غيرها مادامت سوى الصلاة وذكر الله[4] اكبر ما فيها لما يشتمل عليه من اقوال وافعال، وقد ذكرنا صفة الرجل الكامل فى الصلاة فى الفتوحات المكية كيف يكون، لان

١ــ فى هذه (ع) .
٢ــ فمن لم (ع) .
٣ــ الرؤية (ع) .
٤ــ فيها. خ. فصوص .

الله يقول : «ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر»[١] لانه شرع للمصلى، ان لاينصرف فى غير هذه العبادة مادام فيها، ويقال له مصل، ولذكر الله اكبر، يعنى فيها، اى الذكر الذى يكون من الله، لعبده حين يجيبه فى سؤاله والثناء عليه، اكبر من ذكر العبد ربه فيها، لان الكبرياء لله، تعالى، ولذلك، قال : «والله يعلم ما تصنعون»[٢] وقال : «او القى السمع وهو شهيد»[٣]، والقاؤه السمع، هو لما يكون من ذكر الله اياه فيها، ومن ذلك ان الوجود لما كان من حركة معقولة نقلت العالم من العدم الى الوجود، عمت الصلاة، جميع الحركات وهى ثلاث حركة، مستقيمة وهى حال قيام المصلى، وحركة افقية، وهى حال ركوع المصلى[٤]، وحركة منكوسة[٥]، وليس للجماد حركة من ذاته، فاذا يتحرك الانسان دوريا بالارادة، ولكنه بالطبع يتحرك فى نموه على استقامة قامته، والحيوان يتحرك فى نشوه بالطبيعة افقياً، والنبات يتحرك بطبيعته منكوساً بالعروق بالاصالة، ثم يتحرك حركة فرعه على عكس حركته الاصلية منكوساً، ايضاً، فيظن ان له حركة مستقيمة، وليس ذلك كذلك، فان حركته الاصلية منكوسة، فان اصله ثابت فى الارض، وان كان فرعه فى ظاهر الارض الى السماء .

ثم اعلم : ان الوجود الكونى، لما كان عن حركة معقولة من حقيقة العالم خرجت بها من العدم العينى الى الشهود الوجودى، فكان حركة الوجود على ثلاثة انحاء من الحركات المعقولة، الاولى : كما مرفى سر الالف، حركة تنزل ونذل من القوق الى التحت، وهى حركة منكوسة لايجاد عالم السفل وهو الكون، وحركة من التحت الى الفوق، وهى حركة مستقيمة، لايجاد عوالم الاسماء الالهية والنسب، فانها انما توجد بوجود الكون ويندرج

---

١ و ٢ – س ٢٩ ى ٤٤ . ٣ – س ٥٠ ى ٥٦ .
٤ – هنا فى الفصوص ٤٨٩، اختلاف فيلحظ . ٥ – وهى حال السجود (ع).

فيه‌الحركة المعراجية لايجاد الارواح والانفس والحركة الجمعية لايجاد العالم الانسانى الجمعى ،

هذا فى‌صلاة الحق الخصيصة به، وهوالتجلى الايجادى، وكذلك فى‌صلاة العبد وهوالوصل والارتباط من‌قبل العبد بالحق، فتمت بهـذا الحركات الثلاث القيام والركوع والسجود ، هذا ى‌افعاله ، وكذلك فى‌اقواله ، كمامرّ فى‌الفاتحة فانظر سرالفردية والتثليث ساريا فى‌هذا القسم الاخيرالذى به‌يتم الفردية المحمدية ما اطفيها وماشرفه لمن عقل .

قال : «رضى‌الله عنه» وجعلت قرة عين فى‌الصلاة، ولم ينسب الجعل الى نفسه، فان تجلى الحق للمصلى انما هو راجع اليه، تعالى، لا الى‌المصلى فانه لولم يذكره بهذه‌الصفة عن نفسه، لامره بالصلاة على غير تجل منه له، فلما كان ذلك منه بطريق‌الامتنان، فقال، وجعلت قرة عينى فى‌الصلاة، و ليست الا شاهدة المحبوب التى تقربها عين‌المحب من‌الاستقرار، فيستقـر العين عند رؤيته، فلاينظر معه الى شىء غيره فى شىء وفى غير شىء .

يعنى: «رضى‌الله عنه» فى‌شىء موجود ، فعلقت المشية بوجوده من‌قولهم : كل‌شىء بشيئيّته اى بمشيئته ، وغيرشىء مالم يتعلق‌به المشيّة من‌النسب ، وقوله: من‌الاستقرار لطيفة ، وذلك ان‌العبد، انمايكون قريرالعين، اذاشاهد عين حبيبه لقرارعينه بعين الحق حين‌المشاهدة ، فلايشاهد سواه ، ويفنى هوعن نفسه وعن كل مايسمى سوى‌الحق فى‌هذا الشهود ، وعلى هذا القرار يثبت ويقرّ، بفتح‌القاف، اذا ابتهج برؤية مايسرّه ، وقريقرّ بكسرالقاف ، اذا ثبت، وانمايقرّ عين‌المحب اذا ثبت لمشاهدته محبوبه ببقاء عين‌الحق وفناء عين‌العبد فيه عن‌حجابية تعين غيريته ، واتحاد بقائه ببقاء الحق، وهذا الشهود، فوق اللقاء المنتظرالموعـود ، لان اللقاء يقتضى الاثنينيّة ، وهذا الشهود يقتضى احدية العين، فافهم .

قال : «رضى‌الله عنه» ولذلك نهى عن‌الالتفات فى‌الصلاة فان‌الالتفات

شيء يختلسه الشيطان من صلاة العبد، فيحرمه مشاهدة محبوبه، بل لو كان محبوب هذا الملتفت ما التفت الى غير قبلته بوجهه.

يعنى: «رضى الله عنه» ان وقع الالتفات بعينه فى جهة القبلة من غير لىّ لوجهه الى جهة غير القبلة، فان الحق قد يعفو عنه، اذ هو فى قبلته و لم يلتفت معرضاً عن القبلة الى غيرها.

قال: «رضى الله عنه» والانسان يعلم حاله فى نفسه هل هو بهذه المثابة فى هذه العبادة الخاصة ام لا، فان «الانسان على نفسه بصيرة، ولو القى معاذيره»[1] فهو يعرف كذبه من صدقه فى نفسه، لان الشيء لا يجهل حاله، فان حاله له ذوقى، ثم ان مسمى الصلاة له قسمة اخرى، فانّه، تعالى، امرنا ان نصلى له، واخبرنا انه يصلى علينا فالصلاة منا ومنه، فاذا كان هو المصلى، فانما يصلى باسمه الاخر، فيتأخر عن وجود العبد، وهو عين الحق الذى يخلقه العبد فى قلبه، بنظره الفكرى او بتقليده، وهو الاله المعتقد، ويتنوع بحسب ما قام بذلك المحل من الاستعداد، كما قال الجنيد «رحمة الله عليه» حين سئل عن المعرفة بالله والعارف، فقال: لون الماء لون انائه، وهو جواب ساد، اخبر عن الامر بما هو عليه، فهذا هو الله الذى يصلى علينا.

يشير: «رضى الله عنه» الى ان المصلّى هو التابع للمجلّى، وهو عبارة عن كون التجلى بحسب المتجلى له، فان تعيّن الوجود الحق وظهوره فى تجلّيه انما يكون بحسب خصوص قابليّة المتجلّى له، كما اشار اليه الاستاذ، بقوله: لون الماء انائه، يعنى ليس للحق صورة معيّنة تسمّى، فتميّزه عن صورة اخرى، كالماء لا لون له، ولكن لون الماء يتلون بحسب لون انائه، فان الحق لذاته يقتضى القبول لكل نعت والظهور بكل وصف بحسب الواصف والحاكم والعالم به، فان كان العالم، صاحب اعتقاد جزوى نسبى، ظهر فى معتقده ومن لا حسبان له فى علمه بالله، بحسب عقد معيّن ولم يتقيّد فى

١ـ س ٧٥ ى ١٤ـ١٥.

معرفته وشهوده بعقيدة معيّنة دون غيره، بل يكون علمه ومعرفته بالله وشهوده له احاطته بالجميع بحيث لا يشذّ عنه صورة الاوعنده له وجه حقيقة، وسع الحق وغمره بتجلّيه وانانيّته كماقال «رضى الله عنه»:

عقد الخلايق فى الاله عقايداً وانا شهدت جميع ماعتقدوا

فذلك هوالعارف العالم الّذى لا لون له يخرج الماء الى ذلك اللون ويكسبه ماليس له الا فيه لا فى نفسه، وفى قوله: رحمة الله عليه دلاله على ان سائله، لم يكن الا صاحب عقد معيّن، فأجابه الجنيد بجواب كلّى يفيد الكل معرفة بالمعرفة بالله، فرقاه الى مافوق معتقده فان من كان على ما ذكرنا، لالون له فيظهر الحق بحسبه، كما هو، تعالى، فى نفسه، ولقد اشرت الى هذا المقام بابيات وردت عقيب شهود كلّى وفناء حقيقى، اتّفق فى عشر ذى الحجّة، خلوت بالحق فى بيت الخلوة التى للجنيد، عليه السلام، بمحروسة[1] دار السلام، وهى كثيرة منها فى المقام، شعر:

حرام على عينى معاينة السوى وحلّ دمى ان كان غيرك فى عينى
لقد كنت عينى حيث كنت ولم اكن وكنت عن الأغيار فى عزّة الصون
فكن لك بى لالى كما كنت دائماً اكن لك عين الكل فيك بلا كونى
فلا اين يحوينى ولا كيف حاضرى ولا فى هيولى الكل منحصر عينى
يقولون لون الماء لون انائه انا الآن من ماء اناء بلا لون

والله الموفّق المؤيّد للمؤيّد الموفق.

قال: «رضى الله عنه» فاذا صلينا نحن، كان لنا الاسم الآخر، فكنا فيه، كما ذكرناه فى حال من له هذا الاسم، فيكون عنده بحسب حالنا فلاينظر الينا[2] بصورة ماجئنا بها، فان المصلى، هوالمتأخر عن السابق فى الحلبة، وذلك لأن مرآة الحق يظهرنا على مانحن عليه، فما نكون عنده الا بحسب حالنا فى صلاتنا، ولو كنّا فيه بحسبه، فقد كملت صلاتنا كصلاة اهل الكمال والرسوخ.

١ــ بمحروسية، خ.
٢ــ الا (ع).

قال : «رضى الله عنه»[1] قدعلم صلوته وتسبيحه اى رتبته فى التأخر فى عبادة ربه، وتسبيحه الذى يعطيه من التنزيه استعداده، فما من شىء الا وهو يسبح بحمد ربه الحليم الغفور .

يشر: «رضى الله عنه» الى ان للاشياء فى تأخّر وجودها عن ربها بمظهريّاتها له او ظهورها فيه، حكمين :

احدهما: ثبوتى والآخر سلبىّ، فالسلبى هو الّذى يسلب وينفى به عن الحق ما هى عليه من التقيّد والنقايص، ونقايص الكمالات، وهو تنزيهها للحق وتسبيحها من النقايص التى هى عليها .

والحكم الآخر: اثبات الكمالات التى هى عليها للحق على الوجه الاكمل الاليق بجنابه، تعالى، على ما مرّ مراراً .

قال : «رضى الله عنه» ولذلك لانفقه تسبيح العالم على التفصيل واحداً واحداً ، وثم قرينة[2] بعود الضمير فيها على العبد المسبح فى قوله : «وان من شىء الا يسبح بحمده»[3] اى بحمد ذلك الشىء، فالضمير الذى فى قوله بحمده يعود على الشىء او بالثناء الذى يكون عليه .

يعنى: «رضى الله عنه» لمّا كان شئ كما ذكرنا مشتملاً على محامد و كمالات خصيصة به، ولا يظهر تلك المحامد على الوجه الذى ظهرت فيه الا منه وبه لا من غيره وفى سواه مستوعباً ايضاً لكمالات يشترك فيها مع غيره، فهو يحمد عين وجوده الظاهر فيه بتلك الكمالات، بل يحمد بوجوده الخاص به عينه الثابتة وحقيقته التى هذه المحامد نسبها ولوازمها كانت كامنة فى عينها الغيبى، فاظهرها الوجود الحقّ لها ووصفها وعرّفها بها فيه اوله فاذن لم يحمد كل شئ بذاته ووجوده الا نفسه فاليه يعود الضمير، فى قوله: «يسبّح بحمده» .

١ــ وقوله كل قدعلم صلوته وتسبيحه (ع) .

٢ــ مرتبة. خ. فصوص . ٣ــ س١٧ ى٤٦ .

واما تسبيحه، وهو تنزيهه عن نقايص كونيّة، يكون بمعنى نفى النقص مطلقاً ، اى كل ماظهر به النقايص النسبيّة المتوهمة ، كمالات حقيّة خفيّة نسبية للوجود والعين بالنسبة الى ذلك، فينزه وجوده وحقيقته جمعاً وفرادى، عمّا توهّمه متوهّم النقص فيه، اذ لا نقص الا بالنسبة والاضافة ولكن ظهور الوجود فى حقيقة الشئ هو كذلك، وذلك درجة او مرتبة لتجلّى الوجود اوظهور تلك العين والحقيقة فى الوجود الحق بحسبه كذلك ليس الا على هذا الوجه، ولكن الناظر بنظره الوهمى، يرى ذلك بالنسبة الى ظهور آخر فى مظهر ومرآة اخرى، نقصاً، فليس فى الوجود نقص حقيقى، بل بالنسبة والاضافة فى وهم المتوهّم او فى التخيل اوالتعقل ، لاغير، و مقتضى التحقيق انه لمّاكان للوجود الحق صلاحيّة الظهور بتلك المحامد التى ذلك الشئ عليها، وقبول الظهور لتلك الأحكام التى توهم النقص من حيث التعين والظهور ذاتيّاً، كانت المحامد والمذام المتوهّمة عائدة على الوجود الحق بالاصالة فى الحقيقة، فاحتمل الضمير فى قوله: «يسبح بحمده[1]» الوجهين معاً ، فافهم .

قال : «رضى الله عنه» كما قلنا فى المعتقد، انه انما يثنى على الاله الذى فى معتقده و ربط به نفسه، وماكان من عمل، فهو راجع اليه فما اثنى الا على نفسه، فانه من مدح الصنعه فانما يمدح الصانع، بلاشك، فان حسنها[2] راجع الى صانعها، والمعتقد مصنوع للناظر فيه، فهو صنعته، فثناؤه على ما اعتقده ثناؤه على نفسه، ولهذا يذم معتقد غيره، ولوانصف، لم يكن له ذلك، الا ان صاحب هذا المعبود الخاص جاهل بلاشك فى ذلك، لاعتراضه على غيره، فما اعتقده فى الله، اذلوعرف ما قال الجنيد : «لون الماءلون انائه» لسلم كل[3] ذى اعتقاد ما اعتقده وعرف الله فى كل صورة وكل معتقد .

يشير: «رضى الله عنه» الى ان الضمير فى قوله: بحمده من وان من شئ الاويسبح بحمده ، الراجع الى المسبح المعتقد، لايصلح ان يكون راجعاً الى الله الامن حيث

١ـ س١٧ ى٤٦ . ٢ـ وعدم حسنها (ع) . ٣ـ لكل (ع) .

الوجه المحقق الذى ذكرنا، لاالى ماعتقده، فانصورة معتقده مصنوعةله ومخلوقةله كذلك ، وليست لموجد الاشياء الذى يجب له التسبيح ، فانالله اخبرعن نفسه بانه «سبحانه ، وتعالى عمايصفون[1]» فانكل معتقد بعقد خاص، فانما يصفه بصفة كمال هوعليه ، لاغير، اذلايعرف غيرذلك الوصف ، واخبرانه «لايحيطون به علماً[2]» وكل ذى اعتقاد ، فانه محيط بصورة معتقده ، واخبر، تعالى ايضاً فى كتابه الذى «لايأتيه الباطل من بين يديه ولامن خلفه[4]» على خلاف ماهوعليه معتقده ، وذلك لان المنزه بالتنزيه العقلى صورفى اعتقاده صورة ليست بجسم ولاجوهر ولاعرض ولاكذا ولا كذا ، وكذلك المشبّه ، حصره فيماشبّههه به ، وهومحيط بماصورة ، لانّه مصنوعه وصورة معتقد كل منهما محدودة بمايباين الآخر ويتميزعنه ، وكل متميز عن غيره متناهى الحدود الى ذلك الغيرومحدود بمابه يخصص ويميز ، فالآلهالذى يعبده فى زعمه هوما صنعه فى خياله ووهمه ، فماحمده به يرجع اليه ، فماحمدالانفسه ،لانه موجد تلك الصورة الذهنية فى ذهنه ، فماسبح الله الذى له مافى السماوات ومافى الارض، فانه غيرمحدود بحد ولامحصور فى حكم ولامحاط به عقلا فانه هوالمحيط بالعقل وبكل شئ بالذات ، احاطة ذاتية ، كماعلمت ، فسبحانه وتعالى عمايقولون علواً كبيراً .

قال : «رضى الله عنه» فهوظان ليس بعالم، فلذلك قال : «انا عند ظن عبدى بى» اى لااظهر له الا فى صورة معتقده، فان شاء اطلق، وان شاء قيد، فالهالمعتقدات يأخذه الحدود، وهوالاله الذى وسعه قلب عبده، فانالاله المطلق لايسعه شىء، لانه، عين الاشياء وعين نفسه، والشىء لايقال فيه : يسع نفسه ولا لايسعها،فافهم (١) .

١- س٦ ى١٠٠ . ٢- س٢٠ ى١٠٩ .
٣- س٤١ ى٤٢ .
(١) : والله يقول الحق وهو يهدى السبيل .

يشير: «رضى‌الله عنه» الى‌ان الاحدية الذاتية يستهلك مايسمّى غيره ، فماثّم الاهوهو ، حتى ان‌الاحدية ، ليست نعتآله ، بل‌الاحدية فى‌هذا المقام عين‌الواحد الاحد ، فلااثنينيّة ، فماثّم من يسعه سواه ، فآلهة الاعتقادات صوروهمية تعقلها المعتقدون من حيث اعتقادكل معتقد على‌التعين، يخالف اعتقاد مخالفه ، وقدميّزكل منهم معتقده عن معتقد مخالفه، فحدده بمابه ميزه‌وعقده وحصرالحق الذى فى‌زعمه فى‌صورة اعتقاده وعقد عليه عقده واعتقد عقيدة وانكرالحق الذى فى‌معتقد غيره ، وجحد ، لكن‌الله الواحد الاحد محيط بكل ماتوحّد فتأحّد ، وماتعدد فتحدد، لايقدح فى‌احديته كثرة مايتعدد فى‌مراتب العدد ولافى‌اطلاقه تقيد ماتعين وتقيد ، فتحدد، فيتنوع التجلى من ينبوع تعيناته فى‌منصات تجلياته ومجالى تعيناته بحسب خصوصيات شئون ذاته ، فيقبل كل ذلك لنفسه من‌نفسه باقتضاءله ذاتى فوسع‌الكل، ولم يسعه الكل ، فالذى وسعه قلب عبده هوالآله الذى اعتقده فوسع قلبه وملأه ، فلايسع معه غيره .

ولكن هيهنا تحقيقاً لمن آتاه‌الله نظراً دقيقاً ولطفاً فى‌الادراك وتدقيقا ، وهو ان‌الله لماكان بوجوده عين ماظهروعين مابطن واستتر، فهذه‌الصور الاعتقادية، تكون من جملة ظهوراته وتعيناته فى‌مراتب الاذهان والاوهام والافهام والبصائر والعقول والقلوب والشهود، والوجود ، فقد وسع‌الحق هذه الصوركلها ، فانها صورة فى‌تلك المراتب الحضيصته بها .

ولايقال : انّه من حيث ظهوره فى‌صورة عين ماظهربصورة اخرى ، فانّه من حيث ظهوره فى‌صورة مامتعين فيها بحسبها محدود بحدها .

ولايقال ايضاً : انّه من‌كونه عين‌الكل هوفيها هذا على‌التعين ، فانّ هذا هذا لاغير ليس ذاك وهوعين الكل والكل صورته وهوهوية الكل، فمن‌لم يحصره فى صورة معينة دون غيره ، فقدعرف الحق على ماهوعليه فى‌نفسه ، فانّه فى‌نفسه‌مطلق عن‌كل قيد وحصر، وهوالمحيط الغيرالمحاط ، من‌كونه هوهو هوهو الاول والآخر

والظاهر والباطن وماثم الاظاهر اوباطن اواول اوآخر، فمن كونه عيناً في غيب عينه باطن اول لااطلاع عليه من هذا الوجه اصلا ورأساً وهومن كونه عين ماظهرمن كل صورة حسيّة جسميّة طبيعية اوعنصرية اوغير حسية بل عقلية ، اووهمية ، اوخيالية عين الكل من غيرحصر في صورة مامنّها على التعين ولافي الجميع ولافي الاطلاق عن الجمع والجميع وعن كل قيد وحصر .

وقوله : «رضي الله عنه» الذى وسعه القلب هوالآله المعتقد، يريد بذلك الاعتقادات الجزوية التقييدية من تنزيه اوتشبيه اوغيرذلك سوى الذى وسعه قلب الكامل، فان قلب الانسان الكامل المشاهد للامرعلى ماهوعليه في نفسه منقلب مع الحق اوله في صور شئونه الذاتية ابداً دائماً، فهومطلق لاقيدله في عقد ، فماله معتقد معين، لحصرالحق فيه ولايكون صوراعتقادية ، بل هو مع الحق في صور شئونه التى فيه يتقلب ويتحول فيها لمقتضى ذاته ، وقدوسعه ، لان قلبه احدّية جمع جميع الشئون الذاتية ، وهوعين الاعيان الغيبيّة العينيّة ، وهوقلب الوجود ولب الشاهد والمشهود والشهود، لانه صورة التعين الاول الذاتى، وهوقلب الحق المطلق والخلق المقيد ، فافهم ، انكان لك قلب يسع الحق على ماهوعليه الحق في نفسه ، والافالق السمع الى الحق الذى انزل القرآن على رسوله ، ونطق على لسان هذا الرسول بالحق، فانه «ماينطق عن الهوى ان هوالاوحى يوحى[1]» فليؤمن بماانزل الله من الكتاب كله وبجميع مانطق به على السنته انبيائه ورسله واوليائه ، من غير تأويل نفسى اوتحكيم عقلى ورأى من عنده ظنّى اوحدسى اوعلمى في زعمه فكرى ، فعساه يكون من اهل النجاة والرشاد والسداد ، والله ولى التوفيق والارشاد والاسعاد واهب الاستعداد ابدالآباد .

والحمدلله الاول الآخر الباطن الظاهر، منتهى الاعداد ومبلغ الامداد ومداد الامداد وغاية الدهور والاماد ، ملأالسماوات والارضين ومابينهما وما فوقهما وما

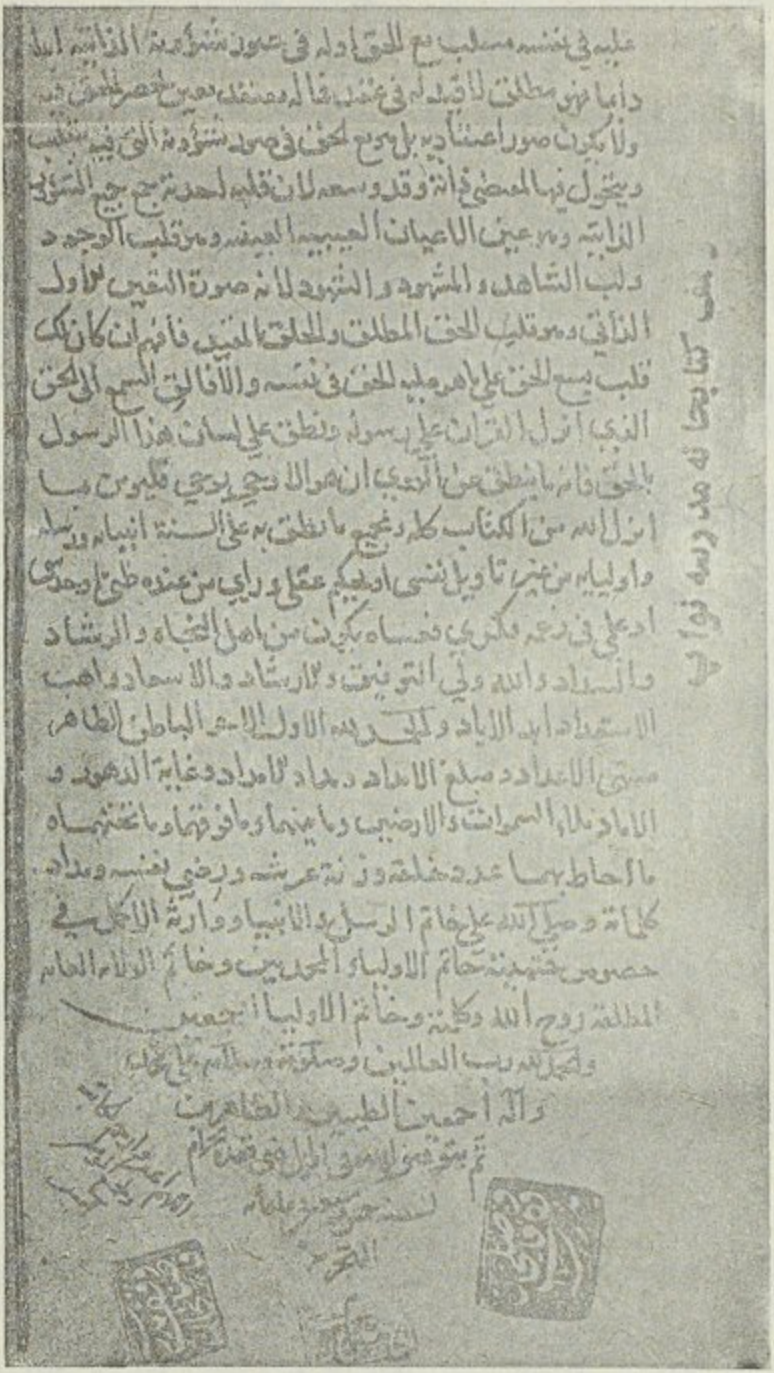
١ــ س٥٣ ى٣ــ٤ .

تحتهما وما احاط بهما ، عدد خلقه وزنة عرشه ورضی نفسه ومداد کلماته .

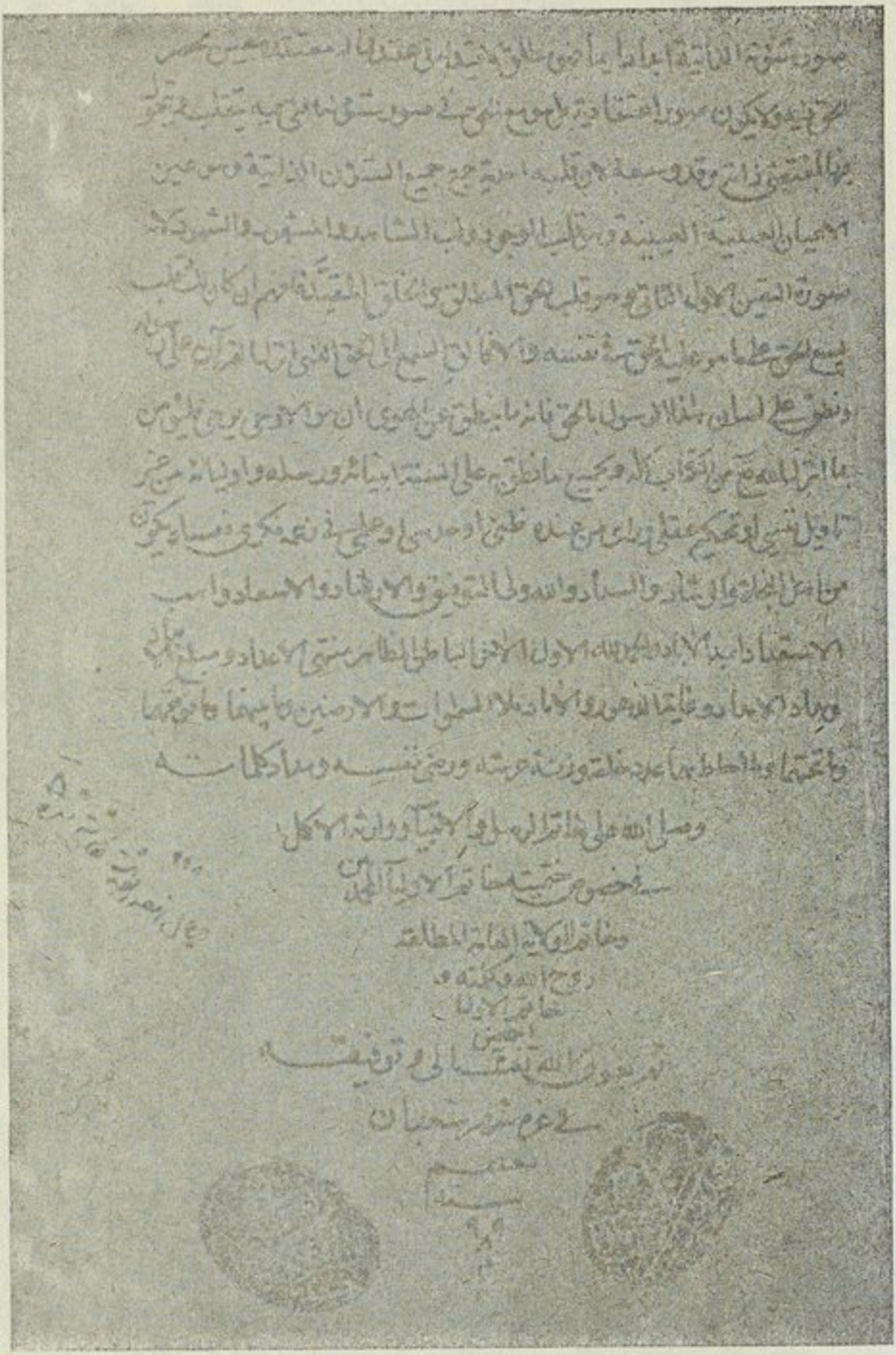
وصلّی‌الله علی خاتم الرسل والانبیاء ووارثه الاکمل فی‌خصوص ختمیته خاتم الاولیاء المحمدیین وخاتم الولایة العامة المطلقة ، روح‌الله وکلمته وخاتم الاولیاء اجمعین ، والحمدلله رب‌العالمین وصلاته وسلامه علی محمد وآله احمعین الطیبّین الطاهرین .

ثمّ بتوفیق‌الله فی اوائل ذی‌القعدة‌الحرام‌لسنة خمس‌وسبعین‌وثمانمأة‌الهجریه ۸۷۵

اللهم اغفروارحم لکاتبه ولجمیع المومنین آمین



نمونهٔ صفحه آخر نسخهٔ مدرسهٔ قدیم فاضلخان



نمونهٔ صفحهٔ آخر نسخهٔ کتابخانهٔ سازمان مرکزی دانشگاه تهران

Mashhad University
Publication No. 80

SHARḤ FUṢŪṢ AL-ḤIKAM

(A Commentary of Ibn al-ʿArabī's Fuṣūṣ al-Ḥikam)

By
Muʾayyid al-Dīn J̌andī

Edited by
Sayyid J̌alāl al-Dīn Āshtiyānī

In Co-operation with
Ġulām Ḥusayn Ibrāhīmī Dīnānī

Mashhad University Press, 1982

0851

WERT
BOOKBINDING
Grantville, Pa.
MAR-APR. 1993
We're Quality Bound

Publication No. 80

SHARḤ FUṢŪṢ AL-ḤIKAM

(A Commentary of Ibn al-ʿArabī's Fuṣūṣ al-Ḥikam)

By

Muʾayyid al-Dīn J̌andī

Edited by

Sayyid J̌alāl al-Dīn Āshtiyānī

In Co-operation with

Ġulām Ḥusayn Ibrāhīmī Dīnānī

Mashhad University Press, Iran

1982