

UPPSALA UNIVERSITETSBIBLIOTEK



16000

001966460

2011

2011
2011



Yark Fawā'id al-Hikam

هو المعين

كتاب شرح فصوص الحكيم * للعالم المحقق * والفاضل
المدقق * صوفي زمانه * وشيخ عصره وآنه * الشيخ بالي
افندي * قدس الله سره * وافاض علينا برّه * ومنحنا من
بعض كراماته * ونفعنا بعلومه ومؤلفاته * والمسلمين آمين *

قال في كشف الظنون الشيخ بالي افندي هو المكنى
بمخليفة الصوفيه وى المتوفى سنة تسعمائة وستين

برخصة نظارة المعارف العمومية بنومرة ٨٧٧

طبع في المطبعة النفيسة العثمانية * صانها عن الآفات رب البرية

در سعادت

١٣٠٩

شرح فصوص الحکم للبابي افندي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله على دين الاسلام * وعلى توفيق الايمان * والصلاة على محمد عليه السلام * وعلى آله العظام * واصحابه الكرام * (الحمد لله منزل الحكم على قلوب الكلم) ولما انزل الله تعالى الحكم على قلب الشيخ وكان انزاله مسيبا عن الانزال على قلوبهم خص الحمد بانزال الحكم على قلوبهم لان هذا المطلع اكمل الكمالات واعظمها قدرا ومنزلا بالنسبة اليه فيجب تخصيص الحمد به في اول كتابه وتخصيص الحكم والكلم بالحكم والانباء المذكورين في الكتاب انسب من التعميم فاللام للعهد * والانزال ههنا الايداع لقوله ولما اطلعني الله تعالى في سرّي على ما اودع في هذا لامام الوالد الاكبر وهو الروح الكلي فلا يحتمل التنزيل فضلا عن ان يكون اولى (باحدية الطريق الامم) انزالا ملتبسا باتحاد الطريق المستقيم في اصل الدين وهو التصديق بما جاء من عند الله تعالى والعمل بمقتضاه اتحاد الاشخاص في الانواع واتحاد الانواع في الاجناس

وبه حصل الحب لله تعالى بين الناس الذي يوجب محبة الله اياهم التي
 توجب رحمة الله عليهم ولولم ينزل الحكم بطريق الاتحاد لوقع الاختلاف
 والعداوة بينهم التي توجب عداوة الله عليهم فيستحقون عقابه فاحدية
الطريق اعظم نعمة ورحمة من الله لنا لذلك خص الحمد بها (من المقام
الاقدم) اى من المقام الاقدس عن شائبة الكثرة المراد تنزيه شان الحكم
 بابلغ النزاهة (وان اختلف الملل والنحل لاختلاف الامم) اى وان اختلف
 الدين والعقيدة في فروعها الاصل اختلافاً مسيماً من اختلاف الامم بعد اتفاقهم
 في الاصل وهذا الاختلاف ايضا نعمة عظيمة ورحمة واسعة لنا من الله تعالى
 وبه ترتفع المضايقة وتحصل الوسعة في الطريق التي توجب استراحة الابدان
 والارواح لذلك خص الحمد به فالمراد بانزال الحكم ايداعه في قلوبهم روح
 الشريعة المختصة بهم متضمناً بالاتحاد في الاصل والاختلاف في العوارض
 (وصلى الله على محمد اللهم) على قلوب الامة بحسب استعداداتهم والتوجهات
 القلبية التي تبتى عليها جميع السعادات العلية والعملية اى همه الرجال التي تطلع
 بها حجب جبال النفسانية وتجذب القلوب الى الله تعالى وتصل الى المقصود
 (من خزائن الجود والكرم) اخذ الرسول عليه السلام بقلبه من الخزانة الثلاثة
 الكلية الذاتية والاسمائية والصفاتية فيفيض على قلوبهم بلسانه الافصح بقدر
 استعداداتهم ومناسبتهم بالخزانة والمراد تنزيه اللهم وتقديسها (بالقليل الاقوام)
 اى بالكلام الابليغ الافصح الجامع بين التشبيه والتنزيه على وجه الاعتدال بحيث
 لا ميل فيه الى احد طرفيه وهو القران الكريم بالنسبة الى سائر الكتب السماوية ثم
 كلام الرسول بالنسبة الى كلام الانبياء من قبله فلا قصور في الامداد اصلاً وانما
 القصور لو كان لكان في استعداد الناس فهذا الامداد المخصوص اعظم سعادة ونعمة
 لنا من رسول الله لذلك خص التصلية به فلا يحتمل ان يكون اللام في اللهم للاستعراق
 الا باعتبار ان محمداً صلى الله عليه وسلم مظهر الاسم الاعظم (محمد واله وسلم)
 يجوز ان يعطف الال على محمد اللهم فيخرج عن الامداد وعلى محمد فيدخل
 فيه وراثته وكلا المعنيين حسن* ولما فرغ من الحمد والتصلية شرع في بيان

سبب التأليف وكيفية كهاو دأب المصنفين فقال (فاني رأيت رسول الله
 صلى الله عليه وسلم في مبشرة أريتها في العشر الاخير من محرم سنة سبع وعشرين
 وستمائة) اي رؤيا صالحة لوجود شرائطها في رايها (بمحروسة دمشق)
 اشارة الى عزله عن الخلق بحيث لا عوائق له من الظاهر في ذلك الزمان
 (وييده صلى الله عليه وسلم) خبر (كتاب) مبتدأ اي هذا الكتاب مختص بيد
 رسول الله صلى الله عليه وسلم بحيث لا يشترك فيه يد غيره وهو أعظم كالاته
 المختصة به والمراد بيان عظمة شان الكتاب وعلو قدره وتزده عن المس
 الشيطاني باختصاصه وازافته الى يد رسول الله في رؤيا صالحة (فقال لي
 رسول الله عليه السلام هذا كتاب فصوص الحكم) اضافة المسمى الى اسمه
 فسمى الكتاب الحسي باسم الكتاب المثالي لتطابقهما معنى من غير زيادة ولا
 نقصان (خذ) فيضه عليه السلام والقائه ما في الكتاب على قلب الشيخ
 (واخرج به الى الناس) امره بالافاضة ونظم المعاني والالفاظ على الهيئة
 المأخوذة في الترتيب خالصاً مخلصاً عن الاغراض النفسانية والتلبسات
 الشيطانية بعين ما وصل اليه يدل ذلك على ان كل ما ذكر قبل الشروع في ابراز
 الفصوص ليس من عند نفسه وتصرفاته بل هو داخل في الكتاب المعطى له
 من يد رسول الله المشار اليه بقوله هذا فصوص الحكم فيصدق على الكلام
 المذكور قبل الفصوص انه من مقام التقديس المنزه عن الاغراض النفسية
 التي يدخلها التلبس فيصدق هذا الكلام على نفسه وعلى كل جزء من الكتاب
 الصوري الشهادي من البسملة والحمدلة والتصلية وغير ذلك لذلك قال فاوّل
 ما ألقاه المالك بالقاء المؤذن للارتباط اشارة الى ان المذكور بعدها متصل
 بما قبلها يعني كل ذلك ظهر مني باصر الرسول واللقاء السبوحى (ينتفعون به)
 علة للاخراج امر الناس بالانتفاع في صورة الاخبار وفيه من المبالغة ما ليس
 في الانشاء فامرنا بانتفاع الكتاب على الوجه الابلق (فقلت السمع) اخذ
 وقبوله هذا الفيض منه (والطاعة) تلقيه الامر قبل الشروع بحسن
 القبول ووعده الجميل وهو الاخراج (لله ولرسوله واولى الامر منا كما

امرنا) تخصيص الطاعة بالذكورين بالجمع المطلق اشارة الى ان طاعة احدهم
 عين طاعة الآخر فلا اختلاف في اصل الطاعة لان الطاعة في الكل للاحكام
 الالهية* وعطف رسوله باظهار اللام اشارة الى انه عليه السلام مرتبة الصفات
 فلا يستر ذاته تعالى بل يظهره ويبين الاحكام الالهية* وعطف اولى الامر
 باضمار اللام اشارة الى ان اولى الامر مرتبة الافعال فالعطف اشارة الى
 ظهور الحق واحكامه في مراتب افعاله والاضمار اشارة الى ستره فيها* ولما بين
 سبب حصوله في قلبه وهو فيضه عليه السلام بقوله خذنه واخذته بقوله فقلت
 السمع والطاعة والامر بالاخراج ليس من اسباب الوجود الذهني بل من اسباب
 الوجود الخارجي فيكون الرسول واعطاؤه مثلاً مقدمة كلية من الشكل الاول
 والشيخ واخذته بقوله فقلت السمع مقدمة اخرى صغراء فهذين المقدمتين
 الصحيحتين او جد الله تعالى روح هذا الكتاب في قلب الشيخ شرع في بيان سبب
 وجوده في الشهادة وكيفية الاخراج على الوجه الذي امر فقال (فحققت الامنية)
 تثبت المطلوب وتصويره في ذهنه قبل الابرار الى (واخلصت النية وجردت
 القصد والهمة) عن الاشتغال بالاعراض النفسانية سرّاً وعلانية فهذه الاربعة
 التي كانت كالمقدمتين للشكل الاول المنتجيتين للنتيجة الصادقة ايضا وجد الله تعالى
 هذا الكتاب المعطى له من يد رسول الله عليه السلام في الشهادة فالعرض تراهة
 الكتاب عن التلبس على الوجه الابلغ ظاهراً وباطناً في وجوده المثالي الذي في يد
 رسول الله صلى الله عليه وسلم ووجوده القلبي ووجوده الشهادي فعلى هذا
 لا يجوز اضافة الامنية الى الرسول عليه السلام والاي لزم العدول عن الحقيقة
 الى المجاز بلا نكتة لاسيما يستلزم تنافر الكلام وذله عن سنن اخوانه وهو مخجل
 للفصاحة (الى ابراز هذا الكتاب) الثابت في الخارج بتعبير المؤيد بالاعتصام
 من الكتاب الثابت المحقق في الذهن او في يد رسول الله اي ترجمت وجوده
 الشهادي من وجوده المثالي او الذهني (كما حده لي رسول الله صلى الله عليه
 وسلم من غير زيادة ولا نقصان) ظاهر* ولما ورد من ظاهر كلامه ان يقال
 لم لا يجوز ان يكون كل منها او بعضها اي من تحقيق الامنية وتخليص النية وتجريد

القصد والهمة من التصرفات الشيطانية في صورة الحق ازال هذه الشبهة فقال
 (وسئلت الله ان يجعلني فيه) اي في هذا الكتاب (وفي جميع احوالي) من الامور
 الدينية والدينية وتعميم السؤوال للمبالغة في التنزيه (من عباده الذين ليس
 للشيطان عليهم سلطان) اي حجة وغلبة فالله تعالى اجاب ما سأل عبده لقوله تعالى
 (اجيب دعوة الداع اذا دعان) ولقوله (ادعوني استجب لكم) ولا يحتمل تسلط
 الشيطان في عمله ببركة هذا السؤوال الخالص المخلص لله تعالى * ولما ورد من ظاهر
 الكلام ايضا ان يقال هب ان التنزيه قد حصل بهذا الدعاء في اسبابه القلبية فلم
 لا يجوز ان يقع التليس في اسبابه الصورية من الرقم والنطق والقلب حين التوجه
 الى الرقم او النطق عمم التنزيه عن التليس بابلغ الوجوه فقال (وان يخصني في جميع
 ما يرقه بناني) من الكتاب وغيره قدم اهتماما للتنزيه لزيادة قرينه من الخطأ والتليس
 فتزبيها اهم من غيره (و) في جميع (ما ينطق) اي يتلفظ (به لسانی) من الفاظ
 الكتاب وغيره (و) في جميع (ما ينطوي) اي يشتمل عليه (جناني) بفتح الجيم اي قلبي
 من معاني الكتاب وغيره وتأخيرها اشارة الى انه قد حصل تنزيهه سابقا وذكروه ههنا
 اهتماما لشانه في التنزيه والاى وان لم يحصل التنزيه سابقا لقدم على غيره ههنا
 او اشارة الى الجهتين اعنى جهة حصوله في ذهنه وجهة وسيلته للوجود الخارجي
 فهناك نزه من حيث الحصول في الذهن وههنا من حيث الوسيلة (باللقاء السبوحى)
 اي وان يخصني بالالهام الرحمانى المنزه عن مداخل الالقاء الشيطاني (والنفث
 الروحى) اي وان يخصني بفيض الروح الاعظم على الارواح المقدسة عن
 التصرفات الشيطانية (في الروح النفسى) اي في القلب المنسوب الى الصدر ظرف
 للنفس او الالقاء على سبيل التنازع بضم الراء وسكون الواو وفتح النون وسكون
 الفاء (بالتأييد الاعتصامى) اي وان يخصني مع التأيد المنسوب الى الاعتصام الذى
 من تأيد واعتصم بهذا الاعتصام فقد هدى الى صراط مستقيم * ولما بين كيفية
 الوصول من يدرس رسول الله عليه السلام على الوجه التنزيهى عن التليس بقوله فأتى
 رأيت رسول الله عليه السلام الخ ثم بين كيفية الوصول من يده الى الشهادة على ابلغ
 الوجوه التنزيهى عن التليس بقوله فحقت الامنية واخلصت التبة اراد ان يبين ما هو

المقصود منه فقال (حتى اكون مترجماً) ولما وهم من ظاهر العبارة انه مترجم في المعنى متحكم ومتصرف في اللفظ من عند نفسه دفع هذا الوهم بقوله (لا متحكماً) يعني ان معاني الكتاب والفاظها ونظمها وترتيبها وتعبير معانيها بعبارة دون عبارة وكتابتها وغير ذلك من الاحوال كل ذلك من القاء الحق بالتأييد الاعتصامي وليس له تحكم وتصرف في ذلك فيكون مترجماً على الوجه الكلي لان مسئلته تعم جميع ذلك فتشتمل الترجمة على كل واحد منها فلا وجه لتخصيص الترجمة في المعاني دون الالفاظ (ليتحقق من وقف عليه من اهل الله اصحاب القلوب) هذه علة للترجمة واصحاب القلوب بدل من اهل الله بدل البعض من الكل (انه) مفعول ليتحقق اى الكتاب بجميع اجزائه ومراتبه مثالا وذهناً وخارجاً ولفظاً وكتابة (من مقام التقديس) وهو مجموع ما ذكر من مبشرة وتخليص النية وتجريد القصد والمسئلة على الوجوه المذكورة يدل عليه قوله (المنزه عن الاغراض النفسية التي يدخلها التليس) فيكون ابعاد عن احتمال التليس فيه بل لا يمحتمله اصلاً لطهارته باصله وكليته فالمراد اعلام قدره وتقديسه بحيث لا كتاب له واغيره من المصنفين من اهل الله في هذا الفن يصل الى مرتبة هذا الكتاب في تقديسه وعلو شأنه لانعدام هذا التقديس بانعدام بعض شرائط هذا الكتاب في غيره فيحتمل الاغراض النفسية (وارجو ان يكون الحق تعالى لما سمع دعائى) هذا لسان ادب مع الله (قد اجاب ندائى) تحقيق للاجابة على اليقين واخبار عن وقوعه ليزداد الطالب الصادق تصديقاً وترغيباً اليه لانه لما امر باظهاره اقتضى الحكمة اجابة المسئلة في حقه من اسباب اظهاره على احسن الوجوه فما التى في هذا المسطور شيئاً من المعانى والالفاظ (الا ما يلقى الى) بالالقاء السبوحى (و) كذلك (لا انزل في هذا المسطور) شيئاً (الا ما ينزل على) اى ما اودع فى من يد رسول الله عليه السلام لما علم رضى الله عنه ان الطالبين الصادقين علموا قدر الكتاب مما ذكر وصدقوه فيما قال واحبوه محبة شديدة غالبية على اختيارهم فخاف عليهم ان ينسبوا اليه النبوة كما هو مقتضى غلبة المحبة فضلوا واضلوا عن الهداية لخروجهم عن حد الاعتدال اراد حفظهم عن

هذه المهلكة المخوفة عليهم فقال (ولست بنبي ولا رسول ولكني وارث
 ولا آخرتي حارث) او جواب عن سؤال ناش مما ذكر للطالين الصادقين
 فكأنهم قالوا علما وصدقا بما ذكر أن الكتاب كذا وكذا وما كنا نعلم كيف
 انت أنبي أم رسول ام ولي من الاولياء الذي لاولى مثله وفوق مرتبته لان
 من جاء بمثل هذا الكتاب لا يكون غير ذلك فاجاب بما هو عليه في نفس الامر
 اولما بين مرتبة الكتاب لزم بيان مرتبة نفسه من الكمال واعظم الكمالات
 الانسانية النبوة والرسالة ثم الوراثة فاخرج نفسه منهم بقوله ولست بنبي
 ولا رسول وادخله فيهم من حيث العلوم الالهية والتجليات الربانية بقوله
 ولكني وارث ومن حيث الاعمال بقوله ولا آخرتي حارث اى لاسباب ملاقات
 ربي كاسب (فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه
 احدا) اذ كل الانبياء حارث لامور آخرتهم وفيه دلالة على ان الكمال ان كانوا
 يعبدون الله يريدون اجر الآخرة من دخول الجنة والنجاة عن النار يكون
 عبادتهم خالصا مخلصا لله اذ ارادتهم هذه عين ارادة الله فلا يعبدون الله في كل
 مقام الا لله وبالله خالصا مخلصا عن الاغراض النفسانية * وقوله ولكني وارث
 يدل على ان علوم الاولياء والكمال مكتسبة لكن لا بطريق نظر فكري لان
 الوراثة لا تكون الا للقرابة والقرابة مكتسبة بالعمل الشرعي وتبديل الصفات
 الردية وان كان العلوم الالهية حاصلة عن كشف آلهي لكنه بسبب قرابة النبوة
 (شعر فمن الله فاسمعوا* والى الله فارجعوا*) اخبار في صورة الانشاء عن ابقاء وجوده
 في الله بالكلية في ابراز الكتاب بحيث لا يبقى من الوجود الكلي اثر ولو كان عدما
 واشارة الى انه قد وقع بعد تكميل النفس وقطع مراتبها يعني اذا سمعت الفاظا
 من لساني فاسمعوا فقد سمعت من الله لامني لقضاء المنية فيه واذا رجعت في ادراك
 معانيه وكشف اسراره وحل مشكلاته باستمدادكم من روحاني فارجعوا
 فقد رجعت الى الله لا الى لقضاء مرجعتي فيه ففي اى شئ سمعت
 ورجعت فقد سمعت من الله ورجعت اليه فاني فان في الله بالكلية في ابراز
 هذا الكتاب فهذا اختصاص آلهي به دون سائر كتبه فعضوه واعلموا

قدره بادراك معانيه وكشف اسراره وتعليمه الى طالبيه (فاذا ما سمعتم)
 ما زائدة لتأكيد العموم (ما* آتيت به ففعلوا*) امر للطالين يعني خذوه مني كما
 اخذت من رسول الله وانظروا ما فيه وادركوا معانيه الكلية واحفظوا في
 قلوبكم وهو مرتبة علم اليقين ثم امرهم بعد ذلك الى درجة عين اليقين حتى
 لا يتفعلوا به فقال (ثم بالفهم) اي بسطان القوى ثم لبعده الدرجتين في الفصل
 (فصلوا* مجمل القول) يعني ثم ادركوا بالفهم تفصيلاً من الاصول الكلية
 الحاصلة في قلوبكم اجمالاً ما تشتمل عليه تلك الاصول من الفروع ثم امر الى
 درجة حق اليقين بقوله (واجمعوا*) ثم اجمعوا في الادراك بين الاجمال
 والتفصيل بحيث لا يحجب ادراك احدهما عن ادراك الاخر واذا ادركتم بهذا
 المقام وتحققتم به فقد حصلتم المساواة بيني وبينكم في رتبة الاحاطة واخذتم
 الكتاب مني كما اخذت من رسول الله صلى الله عليه وسلم وفيه بشارة عظيمة
 للطالين اللهم ارزقنا فاذا حصل المساواة فقد وجب عليكم الافاضة للطالين
 فاذا افضتم فقد حصلتم المساواة في الابرار وهو معنى قوله (ثم منوا به) امر
 بالتعليم اي بتعليمكم خالصاً مخلصاً عن الاغراض النفسية يعني القوا معاني
 الكتاب واسراره (على* طالبيه) كما القى الله عليكم بمنه ورحمته والمراد بالطالب
 كل مؤمن يصدق الكتاب ويشغل بقرائه من اهله طلباً للاطلاع بحقائقه
 واسراره سواء استحق بالفعل او لم يستحق (ولا تمنعوا* هذه الرحمة التي* وسعتكم)
 بقولكم لغير المستحقين اي للطالين الغير المستحقين اذهب واكتسب
 الاستحقاق بالرياضات ثم اطلب او للمستحقين انتم قد وصلتكم درجة الحقيقة
 والكشف فاحاجة لكم به فاذا يخاف عليكم استحقاق الذم (فوسعوا*) فاذا وسعتكم
 فقد ارشدتم الطالين الناقصين الى درجة الكمال ببركة تعليم الكتاب وتعلمه
 واقدتم الكاملين الفائدة الجديدة التي لم تحصل لهم بدون هذا الكتاب فيئذ
 استحققتهم المدح بالشرع المطهر المحمدي (ومن الله ارجو) لا من غيره (ان اكون ممن
 ايد) اي ممن ايد الله بالتأييد الاعتصامي وهو تجليه له بالربوبية وظهوره بكمال
 المالكية (فتايد) بقوله هذا التجلي وظهوره بكمال العبودية وهو مقام عبوديته

(وايد) آخرين بحسب استعداداتهم بمثل ما يديه وهو مقام ربوبيته وارشاده
وتكميله الطريقة وهو مقام التجلي الذاتى يسر الله لمن يشاء من عباده وقيد ومن
رباه الله وادبه (بالشرع المحمدى المطهر وتقيده) انقياده واطاعته الشرع وقيد
آخرين بمثل ما قيده وهو تكميل الشريعة فاخبر عن نفسه رضى الله عنه بلسان
الادب بانه مكمل الشريعة والطريقة ترغيباً وارشاداً للطلالين الى هذا المقام
واشارة الى ان من ايد بهذا الكتاب فتايد وايد نال درجة الحقيقة وتحقق
بتكميل الشريعة والطريقة وفي تأخير الشريعة اشارة الى ان تكميلها لا يكون
الا بعد تكميل الطريقة وان كانت الطريقة لا تحصل الا بها فمن ادعى الحصول
بدون الشريعة فقد كذب فحقيقتها حقيقة واحدة وهى الامر الالهى الذى
روحه الطريقة وبدونه الشريعة مثل حقيقة الانسان روحاً وبدناً (وحشرنا
فى زمرة كما جعلنا من امته) ظاهر لما فرغ عن ذكر ما وجب تقديمه شرعاً الى
ابراز الكتاب من الوجود المثالى وان شئت قلت من الوجود الذهنى على ما رآه
الى الشهادة مع بيان ان الترتيب الخصوص والعهد المعين ليس برأيه ليتأكد انه ليس
بمصنف فى هذا الكتاب بل مترجم من اللسان المثالى الى اللسان الشهادى قال (فاول
ما ألقاه المالك) اى مالك يوم ابراز الكتاب اذ ما تجلى الله للشيخ بالتجلى الذاتى
القهارى الا فى يوم الابرار كقوله تعالى ﴿مالك يوم الدين﴾ (على العبد) اى
على عبده فى هذا اليوم لظهور عبوديته بكماله فيه واختصاصه العبادة به
اختصاصاً تاماً فيكون عبداً محضاً فكان فى سائر الايام ليس عبداً بالنسبة اليه
كقوله تعالى ﴿اياك نعبد﴾ فتحقق بقوله تعالى ﴿مالك يوم الدين اياك نعبد واياك نستعين﴾
وهذا المعنى من رموز الشريعة و اشاراته اللطيفة التى لا تحصل الا لمن تنور قلبه بنور
البصيرة ويجوز ان يراد بالمالك الرسول عليه السلام اى اول ما امره المالك على
طريق اللقاء للابرار الى العالم الشهادى اذ لقاء الفصوص على الهيئة المذكورة
على الشيخ ليس الا وهو امر عليه للاخراج من العالم المثالى الى العالم الشهادى
فيكون مأموراً فى الترتيب فدل قوله فاوّل ما ألقاه على ان ابراز كل فص بل كل
معنى فى هذا الكتاب يلفظ بامر الرسول على حده جزءاً فجزأ بعد امره

على الوجه الكلي بقوله خذ واخرج به الى الناس فالامر بالاخراج غير الامر
 بكيفية الاخراج فامر بهما فاخذ للاخراج من يد الرسول فصا بعد فص
 لاجلته ففيه زيادة تنزيه من التصرف من عند نفسه وانما القى اليه هذا ولا
 لان كلمته اول الموجودات واصلها وانما قال المالك لانه هو المالك لما بيده كما
 قال ويده عليه السلام كتاب فهو صاحب الكتاب وانما قال العبد لان من
 امثل او امر سيده فهو عبد كما قال فقلت السمع والطاعة لله ولرسوله (من
 ذلك) الكتاب المثالي المرسوم الذي بيده عليه السلام فمن للتبعض المتضمن
 لمعنى الابتداء لان من تدل على ان الكتاب مبدأ موضع الالتقاء وذلك اشارة
 الى علو مرتبة الكتاب فاطلعه الله تعالى او لامعاني الكتاب بلاصورة ورسم
 وترتيب لانه اطلع سرى مجرد من الضورة ثم اعطاء الرسول الكتاب للابراز
 مرسوماً بغير عبارة على هذا الترتيب المخصوص فالعبارة مستندة الى الشيخ بالتأييد
 الاعتصامي وهو العربي الفصيح اللسان العارف باللغات العربية واصطلاحات
 كل طائفة والمعاني المرسومة من الرسول لقوله كما حدث لي رسول الله والمعاني
 المجردة من الله تعالى لقوله ولما اطلعني الله فذلك الكتاب لا ريب فيه وانما
 لم يقل على قلب العبد ليدل على ان نسخة هذا الكتاب هو الكتاب المثالي الذي
 بيد رسول الله عليه السلام مع المعاني المرئية في قلبه المأخوذة من الصور
 المرئية فيه فحين ابرز فقد احاط ظاهره وباطنه ونظر فيه بقلبه وبصر عينه
 كما قال وجردت القصد والهمة فلا يقع من جانبه خطأ اصلاً فهو صحيح مطابق
 بالاصل الصحيح فان من حفظ الالفاظ في قلبه وكتب هذه العبارات من النسخة
 الصحيحة المطابقة لما في القلب فقد كتب من النسختين الصحيحتين المنظورتين ببصر
 القلب والعين فلا يحتمل الخطأ لصحة الاصل واهتمام الكاتب ولذا قال القاه ولم يقل
 الهمه فان الالتقاء يشعر بان يكون الملقى صورياً كقوله تعالى (انني القى الى كتاب
 كريم) وقوله تعالى (والق عصاك) الى غير ذلك فهذا القول أكد دلالة على
 نفي احتمال الخطأ من الهمه على قلب العبد

فص حكمة آلهية في كلمة آدمية

اعلم ان الفص في هذا الكتاب على اربعة معان احدها الفص الكلمة

نص على ذلك بقوله وفص كل حكمة الكلمة المنسوبة اليها يجعل الفص
 مبتدأ والكلمة خبرا وبقوله قتم العالم بوجوده فهو من العالم كفص الخاتم
 من الخاتم فبهذا المعنى يكون ارواح الانبياء بمنزلة الفص من الخاتم ووجوداتهم
 بمنزلة الخاتم من الفص وثانيها الفص القلب واليه اشار بقوله فص حكمة نقشية
 وغيره من الفصوص المذكورة بعده يجعل الفص مبتدأ والظرف اعنى فى كلمة
 ساداً مسدداً الخبر وحينئذ يكون قلوب الانبياء بمنزلة الفص من الخاتم وارواحهم
 بمنزلة الخاتم من الفص وثالثها الفص الحكمة اى العلوم المنتقشة فى ارواحهم
 وان شئت قلت فى قلوبهم لقوله منزل الحكم على قلوب الكلم وحينئذ يكون
 علومهم بمنزلة الفص من الخاتم وارواحهم بمنزلة الخاتم من الفص واليه اشار
 بقوله ومما شهدته مما نودعه حكمة آلهية ولم يذكر الفصوص فى عدد الحكم
 اشعاراً باطلاق الفص على الحكمة ورابعها الفص خلاصة الحكمة فقد
 نص عليه بقوله فاوّل ما ألقاه المالك على العبد فص حكمة آلهية الخ
 فيكون الخلاصة بمنزلة الفص من الخاتم والحكمة بمنزلة الخاتم من الفص
 فهذه الاربعة تم الغرض من التشبيه وهو اعلام دورية الوجود
 فى المراتب كلها (فاوّل ما ألقاه) مبتدأ و (فص) خبره مضاف الى
 (الحكمة) اضافة العام الى الخاص وهى بمعنى من لجواز اطلاق الفص
 عليها و (فى كلمة آدمية) ظرف للحكمة الا آلهية فيكون المعنى فاوّل ما ألقاه
 المالك على العبد خلاصة العلوم الا آلهية الحاصلة فى كلمة آدمية فظهر لك ان
 المراد بالفص ههنا بمعنى الخلاصة وانما قدم بيان هذا الفص على تعداد
 حكمه مع ان دأب المصنفين عكسه تعظيماً لشانه لاشتماله على جميع ما يشتمل
 عليه الفصوص المذكورة فى الكتاب مع زيادة فكائه يستحق ان يكون كتاباً
 مستقلاً مقابلاً لسائر الحكم (لما شاء الحق) اى لما اقتضى الحق بالحى الذاتى
 * هذا شروع فى بيان حقيقة الكلمة الآدمية مع لوازمها من الحتمية والخلافة
 والفصية وغيرها الى قوله ثم نرجع الى الحكمة لتوقف معرفة الحكمة على
 معرفتها حتى نعلم منه حكمة ايجاد العالم لما ههنا عبارة عن الامداد المعنوى

من الازل الى الابد بمقارنة المشية الازلية ولم يقل لما اراد جري بالكلام على
عادة الناس فان عادتهم في حصول مراداتهم التعليق بالمشية لا بالارادة الحق
هو اسم للذات الثابت بنفسه المثبت لغيره ولم يقل الله مع انه انسب للعادة ليعلم
ان السلطنة في ايجاد الكون الجامع لهذا الاسم وسائر الاسماء الحسنى توابعه
لذلك ذكر فردا حيث قال لما شاء الحق وجمعاً بقوله من حيث اسمائه الحسنى
فانه من الاسماء الحسنى فقد ذكر تكراراً اجمالاً وتفصيلاً تعظيماً لشانه
(من حيث اسمائه الحسنى) اى من حيث انه جامع لاسماء الحسنى (التي لا يبلغها
الاحصاء) اى لا يمكن العد الا لله لانها غير متناهية (ان يرى اعيانها) هذه
صفة لله تعالى وعلّة غائية لايجاد الكون الجامع لاقتضاء هذه الابدان
ان يكون علته الغائية من جانب الوجود ومن كمالاته واما قوله تعالى ﴿وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون﴾ اى ليعرفون فهو صفة للمخلوقات وعلّة غائية
لاعطاء الحق وجوداتهم الخاصة بهم بحسب الاوقات فذلك الابدان يقتضى
ان يكون العلة الغائية من طرف العلول وكمالاته فلا وجه لايراد الشارح في هذا
المقام قوله تعالى ﴿كنت كنزاً مخفياً فأحببت ان اعرف﴾ الحديث لانه صريح
في بيان العلة الغائية لايجاد الجزئيات والمقصود ههنا بيان العلة الغائية لايجاد المادة
الكلية فيختلف العلتان الغائيتان باختلاف الابدان (وان شئت قلت ان يرى
عينه) فقد اسند المشية المتعلقة بالرؤية بقوله ان يرى اعيانها الى الفيض
المقدس والى الفيض الاقدس بقوله ان يرى عينه وشار الى اتحادها بقوله
وان شئت (فى كون) اى فى وجود (جامع يحصر الامر) المطلوب رؤيته وهو
اعيانها او عينه قوله لكونه علة للحصر اى الوجود الجامع متصفا بالوجود
الجامع بين النشأة الروحانية والجسمانية كما قال فيما بعد فخازت رتبة الاحاطة
والجمع بهذا الوجود (ويظهر به) اى بسبب الكون الجامع (سرّه) اى سرّ
الحق وهو عينه (اليه) اى الى الحق لكونه مجلاً بالجزء الاخير الذى هو آدم
فقوله ويظهر اشارة الى انه لا بد من الجلاء لعدم الظهور بدونه وقوله فى كون
جامع يحصر الامر يدل على العلة المادية بالمطابقة وعلى الصورية بالتضمن وعلى

الفاعلية بالالتزام * وقوله ويظهر يدل على العلة الغائية فالتعريف مشتق على العلة
 الاربع يعنى لما اقتضت ذات الحق بالحب الذاتى ان يرى ذاته بجميع اسمائه في خارج
 علمه في مرآة يحصل مراد الله تعالى فيها وقد علم الله في علمه الازلى ان هذه المرآة
 هي الموصوفة بالصفة المذكورة او جده من العلم الى العين فهي النشأة الانسانية
 المسماة بكلمة آدمية فجواب لما شاء محذوف للعلم به اى لما شاء ان يرى عينه في العين
 او جد الكلمة الادمية من العلم الى العين ليوصل مطلوبه تعالى فتم المقصود وهو
 رؤية الله تعالى عينه في الموجود المكمل بالصفات المذكورة وهي الجمع والحصر
 واظهار سره اليه فانه اذا لم يكن على هذه الصفة لم يكن مرآة للرؤية المطلوبة
 ويظهر بالرفع معطوف على محصر ولا يحسن ان يعطف على يرى لمنع الضمير العائد
 في به الى الكون كما لا يخفى مع ان قوله ان يرى عينه دون ان يقول ان يبصر او يعلم
 او يظهر او غير ذلك من الصفات التي تحصل له بوجود هذا الكامل ايماء وتبنيه
 على ان تعلق الحب الذاتى او لا وبالذات الى الرؤية والى غيرها بتبعية الرؤية فانه
 تعالى اشد شوقا الى اتصافه بهذه الصفة من غيرها فاذا عطف قوله ويظهر على
 قوله يرى تقوت هذه الفائدة ولان الظهور من اسباب الرؤية فمالم يكن الشئ
 ظاهرا لم يكن مرئيا فلا يعطف عليه في هذا المحل المطلوب سببته يعنى ويظهر به
 سره اليه حتى يرى عينه لظهور سره اليه بسبب الكون الجامع * ولما يوههم
 كلامه سؤالا وهو ان ماذا كرت من ان المقصود من ايجاد العالم رؤية الله تعالى
 نفسه يدل على ان الرؤية علة غائية للايجاد وليس كذلك لان رؤية الله
 تعالى نفسه صفة ازلية ثابتة له قبل وجود العالم والعلة الغائية بحسب الوجود
 الخارجى يجب ان يكون موجودا بعد وجود المعلول فلا يتوقف ثبوت
 الرؤية له على وجود العالم بل الذات تستقل بها كسائر الصفات فلا يتعلق
 الغرض لاجلها الى ايجاد العالم اراد ان يجيب عنه ويثبت دعواه على طريق
 الشكل الاول بقوله (فان رؤية الشئ نفسه بنفسه ماهى) اى فى الحكم (مثل رؤية
 نفسه) وانما قلنا فى الحكم اذها متحدان فى حقيقة الرؤية فلا معنى لتنى المثلية مطلقا
 بل فى الحكم (فى امر آخر يكون له كالمراة) وانما يقل ماهى عين رؤية نفسه اذ انا

بعينتهما بحسب الاحدية لجواز سلب مثلية الشيء عن نفسه يقال الشيء
 ليس مثل نفسه وانما يقل في المرآة لان عدم المماثلة في المرآة الحسية
 لم يشتهه على احد من الناس وانما الاشتباه في مثلها فلذلك قال كالمراة ليعم
 الدليل (فانه) الضمير للشان (تظهر له) اى للشيء (نفسه في صورة يعطيها)
 اى يظهرها (المحل المنظور فيه مالم يكن يظهر له) اى للشيء (من غير
 وجود هذا المحل) كما قال وقد كان الحق اوجد العالم (ولا تجليه) اى
 من غير تجلي المحل له اى للشيء الناظر ومعنى تجلي المحل ظهوره اليه على الجلاء
 كما قال فكان آدم عين خلاء تلك المرآة واما ما قاله الشارح من انه * ولما كان
 الرأى هنا هو الحق عبر التقابل بالتجلى فضمير تجليه للحق وضميره للمحل فظاهر
 انه تصرف ناش منه من عدم علمه بمراد الشيخ كيف فان المراد من قوله فان
 رؤية الشيء الى قوله وقد كان اوجد العالم اثبات عدم المماثلة على العموم
 حتى يلزم منه ثبوت الخاص وهو عدم مماثلة الرؤيتين المخصوصتين بالحق
 فارجاع الضميرين الى ما قاله الشارح ينافي ذلك وليس المراد من ايراد الدلائل
 في هذا الكتاب بل في كتب هذا الفن لاكتساب الجهولات بطريق فكرى
 بل المقصود منه تفهيم واراءة للطالين المعانى التى لا تحصل الا عن كشف
 آلهى في مقدّماتهم المسلمة عندهم ليعتقدوا وجود هذا الفن الشريف ويتزكوا
 علومهم المكتسبة بطريق نظر فكرى ويرغبوا تحصيل هذا الفن ويتبعوا
 اليه الوسيلة فلا يظن ان علوم الشيخ رضى الله عنه رسمية مكتسبة بنظر فيكون
 من جملة علماء الرسوم * لما ذكر ان المشية الالهية تقتضى لرؤية عين الحق كونا
 جامعا متصفا بالصفات المذكورة فهو آدم عليه السلام فكانه سأل سائل كيف
 اوجد الحق آدم فاراد ان بين كيفية ايجاده وحقيقته وبعض ما يحتاج اليه من
 اللوازم بقوله وقد كان وحينئذ يكون حالا عن ضمير اوجد فى اوجد آدم وهو
 جواب لما شاء حذف للعلم به وان كان جواب لما قوله فاقضى الامر يكون
 حالا عن فاعل لما شاء ودخول الفاء لبعده المسافة بين الشرط والجزاء واما
 قول الشارح اعتراض وقع بين الشرط والجزاء على ان قوله فاقضى جواب

(٣) الفيض الاقدس وهو عبارة عن التجلي الحسي الذاتي الموجب لوجود الاشياء واستعداداتها في الحضرة العلية ثم ﴿ ١٦ ﴾ العينية كما قال (كنت كثر انخفيا

لما والواو للحال فلا ينبغي هذا القول منه لعدم مناسبة الاعتراض بهذا المقام مع كون الواو للحال ينافي الاعتراض (وقد كان الحق اوجد العالم كله) من العلم الى العين قبل ايجاد آدم (وجود شبح مسوي لاروح فيه) مثل الطين في حق آدم والنطفة في حق اولاده وهو ظلمة وخلق محض لا يهتدى به الى شئ وانما اوجده او لا على هذا الطريق ثم جلي بآدم لان المرآة لا تكون الا من كيف ظلماني ولطيف نوراني (فكان) العالم بدون آدم (كمرآة غير مجلوة ومن شان الحكم الالهي) اي وقد كان من اقتضاء حكم الحق (انه مسوي مجلا لا ولا بد ان يقبل) ذلك المحل روحا اليا بسبب تسوية الله تعالى (عبر عنه) اي عن الروح الالهي (بالنفخ فيه) واما القول بارجاع ضمير عنه الى القبول فليس بمناسب اذ القبول صفة المحل القابل والنفخ بمعنى اعطائه القابلية والاستعداد صفة لله تعالى لا بمعنى اخراج الهواء من جوف النافخ وادخاله في جوف المنفوخ فيه فانه محال في حقه تعالى فلا يعبر احدهما بالاخر (وما هو) اي ليس ذلك القبول (الاحصول الاستعداد من تلك الصورة المسوأة لقبول الفيض التجلي الدائم الذي لم يزل ولا يزال) فالعالم المسوي بدون الروح الالهي بمنزلة المرآة الغير الصقيلة وبالروح الالهي بمنزلة الصقيلة فكما ان المرآة بسبب جلالة تقبل صورة من يحاذيها وتعطيها لصاحبها كذلك العالم بسبب قبول الروح الالهي يقبل التجلي الدائم الذي هو ظهور عينه اليه في ذلك المحل المكمل (وما بقي) شئ من المذكور لم يعلم حاله (الاقابل) فانه لما ذكر ولم يبين انه اثر للحق ام لا لزم بيانه حتى ينكشف حقيقة الحال فقال (والقابل) اي المادة القابلة للتسوية واستعدادها للروح الالهي وقبولها لها وغير ذلك من لوازمها الذاتية كل ذلك (لا يكون) اي لا يحصل (الا من فيضه) اي من تجلية (الاقديس ٣) من الكثرة الاسمائية فهذه كلها غير مجعولة اذ كل ما حصل من التجلي الاقدس غير مجعول كالمهايات واستعداداتها الحاصلة منه واما استعدادها لقبول التجلي الدائم الذي من الفيض المقدس (٧) فهو مجعول اذ لا يحصل هذا الاستعداد الا من قبول الروح الالهي وهو اي نفخ الروح من الفيض المقدس والمراد بالفيض

فاجبت ان اعرف (٧) الفيض المقدس عبارة عن التجليات الاسمائية الموجبة لظهور ما تقتضيه استعدادات تلك الاعيان في الخارج

فالفيض المقدس مترتب على الفيض الاقدس فبالاول يحصل الاعيان الثابتة واستعداداتها الاصلية في العلم وبالثاني يحصل تلك الاعيان في الخارج مع لوازمها وتوابعها

كون الجود الالهى سببا لحدوث انوار الوجود فى كل ماهية قابلة للوجود
 بلا انفصال من الله تعالى واتصال الى الماهية القابلة كفيضان الصورة على
 المرآة فان صورة الانسان مثلا سبب لحدوث صورة تماثلها فى المرآة المقابلة بمحاذاة
 الصورة فليس فيهما انفصال واتصال وكذلك نور الشمس سبب لحدوث
 شئ يناسبه فى النورية على الحائط لا بمعنى انه ينفصل شعاع من جرم الشمس
 ويتصل بالحائط ويبسط عليه وهو خطأ واما فيضان الماء من الاناء على اليد فانه
 انفصال جزء من الماء عن الاناء واتصاله على اليد هذا ما ذكره الامام محمد
 الغزالي قدس سره (فالامر) اى كل الموجود سوى الله تعالى من الموجودات
 العلية والعينية (كله) تأكيد للاستغراق (منه) اى حصل من الله تعالى على
 الوجه المذكور (ابتداءؤه وانتهائه) واليه يرجع الامر كله) باستهلاكه بتجلي
 الحق كل آن او بتجليه عند القيمة الكبرى فبقي مجردا عن اللواحق العارضة
 ويتصل اليه تعالى (كما ابتداء منه) يعنى على الهيئة التى تكون الابتداء عليها
 يعنى ان ذوات الاشياء واحوالها من الابتداء والانتهاء والرجوع اليه تعالى
 كل ذلك من الله تعالى ويلزم على ارباب العقول ان يقال اذا كان جميع ذوات
 الاشياء وجميع احواله من الاوصاف والافعال والاقوال من الله تعالى يلزم
 الجبر المحض وهو خلاف ما ذهب اليه اهل السنة فنقول انما يلزم ذلك ان لو كان
 القوابل من الفيض المقدس وليس كذلك وقد صرح بقوله والقابل لا يكون
 الا بالفيض الاقدس وانما لم يقل وما بينهما تحقيقا لما ذهب اليه من ان العالم كله
 عرض لا يبقى زمانين اذ لا ين حيثئذ وهو ابتداء وانتهاء بالجهتين ومقصوده
 رضى الله عنه من هذا الكلام بيان كمال احاطة الحق للاشياء ليزول ما ذهب
 اليه من العقول الضعيفة من ان الكون اذا كان سببا لرؤية الحق عنه كان
 محتاجا اليه للحق تعالى فى حصول ذلك الكمال له تعالى عن الاحتياج الى ما سواه
 ويزول الشبهة العارضة لهما من ان ما ذكرتم من القوابل ليست باثر للحق تعالى
 لان القوابل هى الماهيات والماهيات ليست بمجمولة فلم يجز فى استكمال بعض
 كالاته ان يتخذ اسبابا مغايرة لذاته تعالى خارجة عن صنعه فلما قال وما بقى الا قابل

الى قوله فاقضى الامر زالت الشبهتان معاً لثبوت ان كونه محتاجا اليه من الله تعالى وان القوابل فائضة منه بالفيض الاقدس فالله تعالى قادر بذاته على ايجاد الكمالات التي توجد بسبب الغير لكن وجودها به اكمل من وجودها بدونه ولذلك وقعت به ولم تقع بدونه فلا نقص في حق الله تعالى في استكمال ذلك الكمال بالعالم بل هو من اكمل كالاته اذ كله صنيع الحق سواء كان فائضا بالفيض الاقدس او المقدس فسبحان الله دبر العالم بالعالم كما لا نقص في احتياجه الى صفاته في ايجاد الخلق اذ كلها ليست غير ذاته تعالى والتعبير بلفظ الاحتياج في حقه تعالى وان كان سوء الادب لكن يقتضى بيان المحل لتلك العبارة والله اعلم وقول الشارح والمراد بالامر المأمور بالوجود بقول كن كما قال الله تعالى ﴿ انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون ﴾ لا يتناول الفيض الاقدس لان الامر بالشيء لا يمكن الا بعد التعيين بالشيئية وامتيازته عن الامر ولا تعين ههنا اللهم الا ان يحتمل على التحقيق قوله (فاقضى الامر) جواب لما شاء يعنى لما شاء الحق ان يرى عينه في كون جامع موجد للعالم كمرآة غير مجلوة اقتضى الامر اى الرؤية او الحكم الالهى او الحب الذاتى الذى كان منشأ للرؤية المطلوبة او جواب لشرط محذوف يعنى اذا كان الحق تعالى اوجد العالم كمرآة غير مجلوة اقتضى الامر (جلاء مرآة العالم) اى الوجه الذى يلى الحق فان مرآة العالم منه لا من الوجه الذى هو التعيين الامكانى بل الامر اقتضى عدم جلاله ليتمكن الرؤية فيه من طرف الجلاء فلا يذمنه كما لا بد منه ويجوز ان يكون اضافة الاسم الى المسمى اى المرآة المسمى بالعالم * واغلم ان الله تعالى حرم على الانسان بعض الافعال واخلل بعضها فاذا فعلت فعلا شرعيا وجد منه شئ وجود شئ مسوى لارواح فيه وهو بمنزلة قوله وقد كان اوجد العالم كله وجود شئ مسوى لارواح فيه فاقضى الامر جلاء ذلك الموجود وهو بمنزلة قوله فاقضى الامر جلاء مرآة العالم فكان جلاؤه نور الاسم الذى يحكم عليك فى صدور هذا الفعل منك وهو بمنزلة قوله فكان آدم عين جلاء تلك المرآة فحينئذ رايت نفسك فى فعلك فاذا رايت نفسك رايت ربك لانك تعزف به الرسمى فاذا رايت

ربك فقد رأى ربك نفسه في مرآة فعلك كما رأى في مرآة العالم فعلى هذا
يجرى فعلك على طريق فعل الله تعالى وينتج نتيجة فعله وإذا تحققت باخلاقه وفعلت
ما أمره واعطيته ما طلبه منك وهو المرآة على نوع مخصوص بحسب الفعل
المخصوص والوقت المعين فقد وجدت سعادة بسبب اطاعتك الشرع لا غير
لاجل هذا أمر منها ما أمر بخلاف ما إذا ارتكب المعاصي فإنه وإن كان يوجد
شيء منها لكن لا يمكن به السلوك بهذا المسلك فلا يكون مرآة لصاحبها وربّه
والمقصود منك ليس الا هو لذلك نهى منها ما نهى فحفظ فان هذه المسئلة روح
الشرعية وركن الطريقة فمن عرفها على وجه اليقين برى عن شبهات المباحين
(فكان آدم) اى الروح الكلى (عين جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة)
ليحصل المطلوب من تلك الصورة وهو رؤى الله تعالى ذاته بها فإنه بدون الجلاء
لا يحصل هذا المطلوب (وكانت الملائكة) اى كل ما يطلق عليه اسم الملك
فيتناول الملائكة المهيمون وغيرها من الاملاك وقد انجز الكلام الى بيان القوى
ليكون توطئة لذكر ما جرى بين الملائكة و آدم حتى نتعلم الادب مع الله تعالى
لذلك خص ذكر القوى بالملائكة لعدم هذه الفائدة في غيرها وعدم انضباطها
لكثرتها لذلك قال (من بعض قوى) يعنى ان الملائكة مع كثرتهم بعض قوى
(تلك الصورة) الى حد يقبل التبعيض والتصنيف وهو كناية عن عدم الاحصاء
(التي هي صورة العالم المعبر عنه فى اصطلاح القوم) اى الصوفيه (بالانسان
الكبير) فتكون الملائكة تابعة لآدم فى المعنى لذلك امرت بالسجود ليطابق
الصورة بالمعنى (فكانت الملائكة له) بالنسبة الى الانسان الكبير وهو صورة
العالم (كالقوى الروحانية والحسية التى هى فى النشأة الانسانية) العنصرية
فلا محاز فى اسناد الزعم الى النشأة فى قوله فيما زعم حتى احتاج الكلام الى
تقدير المضاف من الاهل او الافراد لكون المراد النشأة الموجودة فى الخارج
لان النشأة الكلية الموجودة فى العقل (وكل قوة منها) اى من القوى الروحانية
والجسمانية التى فى النشأة الانسانية ولا حاجة لتعميم القوى الى ما خرج من
النشأة الانسانية لان المراد بيان المشبه به وهو القوى الانسانية ليعرف

منه احوال المشبه وهو القوى الخارجة عن النشأة الانسانية كالملائكة
 التي نازعت في آدم (محبوبة بنفسها) لذلك (لا ترى) اى لا تعلم (افضل من
 ذاتها) بل تعلم ان ذاتها افضل من غيرها وترجع بذلك نفسها على غيرها وليس
 ذلك العلم صواباً منها (وان فيها) اى في النشأة (فيما تزعم) اى في زعمها وهو
 بدل الاشتغال من قوله فيها وهو خبر ان فلان معنى لبيان الشارح قوله فيما تزعم بقوله
 كما في زعمها (الاهلية) منصوبة على انها اسم ان (لكل منصب عال ومنزلة رفيعة لما
 عندها من الجمعية الالهية) فلا ترى افضل من ذاتها فادعت انها مستحقة بها
 بالفعل لا احتجابها بالجمعية الالهية كما احتجبت قواها بنفسها لكن هذه الدعوى
 والزعم ليس بصواب منها فان الانبياء واهل التحقيق اذا ادعوا لا يدعون الا
 ما يتحققون به فلم يكن الانسان اهلاً بالفعل بمنزلة رفيعة الا بالتحقق بها
 وبعد تحصيلها مباشرة الاسباب لاسبب الجمعية الالهية اذ ما من موجود
 الا وعنده من الجمعية الالهية في التحقيق وانما اختصت بالذكر بالنشأة
 لظهورها فيها دون غيرها (بين ما يرجع من ذلك) اى هذه الجمعية حاصلة لها
 ودائرة بين شئ يرجع ذلك الشئ فمن زائدة في الموجب على مذهب
 ابي الحسن وانما اختاره مع ان سيويه لم يجز ذلك لمشابهة هذا الكلام صورة
 بالنفي اوليجانس ما قبله (الى الجنب الالهى) وهو الحضرة الواحدية
 (وبين شئ) يرجع ذلك الشئ (الى جانب حقيقة الحقائق) وهى الحضرة
 الامكانية وفي قوله (وفي النشأة الحاملة لهذا الاوصاف الى ما يقتضيه الطبيعة
 الكلية) تقديم وتأخير وتقدير الكلام هكذا وبين شئ يرجع ذلك الشئ الى
 ما يقتضيه الطبيعة الكلية في النشأة العنصرية الحاملة لهذه الاوصاف اى
 القوى الروحانية والجسمانية جميعاً (التي) اى الطبيعة الكلية (حصرت
 قوابل العالم) اى صورته القابلة لارواحها (كله) تأكيد (اعلاه) وهو العالم
 الروحاني (واسفله) وهو العالم الجسماني وهو مبدأ الفعل والانفعال
 والقابلة لجميع التأثيرات الاسماوية والمراد بمقتضى الطبيعة الكمالات الحاصلة
 لمن عنده هذه الجمعية وانما اختار التقديم والتأخير لتلايتوهم في اول التوجه

ان تكون الصفة صفة لغير موصوفها* ولما كانت هذه المسئلة محل دقة واشد
صعوبة واهم مهم من مسائل الكتاب اعلم للطالين من اهل العقل الطريق
الموصل اليها ونفي الطريق الغير الموصل حتى تركوا نظرهم العقلي وتمسكوا
باسباب الفن و اشار اليها فقال (وهذا) المذكور امر (لا يعرفه) على ما هو عليه
(عقل بطريق فكري بل هذا الفن) بجميع مسائله (من الادراك لا يكون)
اي لا يحصل للعقل (الاعن كشف آلهي) فهذا المذكور لا يعرفه العقل الا
بالكشف الآلهي لانه مسئلة من مسائله بل هو أم الفصوص واصل جميع مسائل
الفن فيحتاج الى الكشف كمال الاحتياج (منه) اي من الكشف (يعرف)
على الوجه اليقين (ما اصل) يعني اي شئ حقيقة (صور العالم) المسوأة القابلة
لارواحها وهي حقيقة الحقائق كلها وهي الذات الآلهية من حيث اسماءه الحسنی
منه متعلق بغير قدم للحصر* فان قلت ان كان الطالب من اهل النظر فلاحظ
له من الفن لانه قال في حقه لا يعرفه عقل وان كان من اهل الكشف فلا يحتاج
الى ابراز الكتاب لانه قال في حقه الاعن كشف فامعنى قوله واخرج به
الى الناس ينتفعون به حكاية عن الرسول عليه السلام وقوله ثم منوه على طالبيه
باسناده الى نفسه قلت اما اهل النظر فيحصل له في قراءة ذلك الكتاب من اهل
الكشف واليقين منافع كثيرة وان لم يحصل له كمال المنفعة فيدخل تحت قوله
تعالى (اولق السمع وهو شهيد) بسبب قراءته كما لا يخفى واما اهل الكشف فيحتاج
الى مطالعة الكتاب في ادراك المعاني المتعبرة بالفاظ منتظمة فيه فلا يكفي مجرد
كشفه بل مع مطالعته ان كان من اهل المطالعة او القراءة ان كان من اهله فان مفردات
القرآن الكريم واجزائه معروفة للعرب قبل نزول القرآن العظيم واما المعاني
المبينة بالقرآن الحكيم فيحتاج في ادراكها الى الكلام القديم فهذا الكتاب كرامة
قولية لا ياتي مثله في هذا الفن احد من المصنفين لاقبله ولا بعده فلا يتصور
ادراك هذه المعاني بالكشف الامن جهته كما لا يصل العلم الى معاني القرآن
الامن الجهة القرآنية فمن لم يصل اليه بعد ابرازه مع القدرة فلا نصيب له
من معانيه ولو كان اهل كشف فاجتهد فان المراد بابراز الكتاب متفعباه

فهو مأمور بالابراز بصيغة الامر لحضوره فيه بقوله خذوا واخرج به
الى الناس ونحن مأمورون بصورة الغيبة لغيبنا فيه بقوله ينتفعون به فوجب به
علينا الانتفاع فالكامل والناقص بعد ابراز الكتاب سواء في احتياج الانتفاع
فليلق لنا ترك امر الرسول عليه الصلاة والسلام (فسمى هذا المذكور)
وهو الكون الجامع (انساناً وخليفة فاما انسانيته فلعنوم نشأته) وهي المرتبة
الجامعة بين النشأة الروحانية وهي على صورة الحق والجسمانية وهي
من حقائق العالم وصورة (وحصره الحقائق كلها) من الالهيات
والكونيات فانه حينئذ يونس جميع الحقائق فهو من الانس (وهو) بيان لوجه
تسمية اخرى (للحق بمنزلة انسان العين) بفتح الهمزة (من العين الذي به يكون
النظر وهو المعبر عنه بالبصر فلهذا) اي فلاجل انه للحق بمنزلة انسان
العين من العين (سمي انساناً) بكسر الهمزة للفرق (فانه) تعليل لقوله
وهو للحق بمنزلة انسان العين من العين اي ان الشأن (به) اي بالمذكور
لا بغيره (نظر الحق الى خلقه) اي الى موجوداته الخارجية
بعد ايجادها به فالمقصود الاصلى بايجاد الانسان الكامل النظر به وهو النظر
بالغير فان النظر بالذات لا كالنظر بالواسطة الى خلقه فاحب النظر اليهم بالحب
الذاتي (فرحمهم) بسبب نظره الحبي اليهم واعطى حوائجهم على حسب
استعدادهم وانما قال فرحمهم مع ان المقصود يتم بدونه وهو بيان لوجه التسمية
اشارة الى ان نظر الحق الى عباده نظر عناية ازلية فان الله تبارك وتعالى احب
ان ينظر اليهم على الدوام بحسب العوالم ومن لا يحب شيئاً ينظر اليه فنظر اليهم
بعد ايجادهم بسبب حبه فرحمهم بسبب نظره ففيه بشارة للمؤمنين حتى لا يفتنوا
من رحمة الله وانما فسرنا الخلق بالموجودات فان النظر بالغير لا يتعلق بالمعدوم
كالصورة الحاصلة في المرآة فانه لا يتعلق النظر بها الا بعد وجودها في المرآة
فان ما آل النظر ونتيجته الرحمة والشفقة للمنظور اليه الذي يمسه العذاب ولو
مغضوباً للناظر فضلاً عن ان يكون محبوباً له بخلاف العلم الخالي عن النظر فهو
نظر الرحمة والشفقة لانظر الوجود ولو كان نظر الوجود كما قال الشارح

رحمه الله كان المناسب ان يقال حينئذ فانه به نظر الحق الى الماهيات اى المعدومات
 لان الخلق لا يطلق على المعدوم ويقال فاوجدتهم مكان فرحمهم كما قال الشيخ
 في التديرات الالهية القطب معلوم غير معين وهو خليفة الزمان ومحل النظر
 والتجلى ومنه يصدر الاثار على ظاهر العالم وباطنه وبه يرحم من يرحم ويعذب من
 يعذب (فهو الانسان) لكونه سبباً لنظر الحق به الى خلقه (الحادث) بالحدوث الذاتى
 لعدم اقتضاء ذاته الوجود (الازلى) لكونه غير مسبوق بالعدم الزمانى (والنشأ
 الدائم الابدى فلا انتهاء له) بحسب المستقبل كما لا ابتداء له بحسب الماضى هذا
 باعتبار النشأة الروحانية واما باعتبار النشأة الجسمية لا ازلى ولا ابدى
 (والكلمة) لكونه مركباً من الحروف العاليات بالنشآت الروحانيات (الفاصلة)
 الحافظة من التلاشى بين حضرتى الوجود والامكان (الجامعة) بجميع الحقائق
 الالهية والكونية (قم العالم بوجوده) اى بالانسان لكونه آخر العمل منه
 يدل عليه قوله الذى هو محل النقش (فهو من العالم كقص الخاتم من الخاتم الذى
 هو محل النقش والعلامة التى بها) لا بغيرها (يختم الملك على خزائنه وسماه)
 الله تعالى (خليفة) بقوله تعالى (انى جاعل فى الارض خليفة) (من اجل هذا)
 اى من اجل كونه من العالم كقص الخاتم من الخاتم او من اجل كونه متصفاً بالصفات
 المذكورة (لانه) تعليل لقوله فهو من العالم كقص الخاتم من الخاتم (الحافظ
 خلقه كما يحفظ الختم الخزائن فما دام ختم الملك عليها لا يجسر احد على فتحها
 الا باذنه فاستخلفه فى حفظ العالم) وكان هو الحافظ قبله (فلا يزال العالم) اى
 عالم الدنيا محفوظاً مادام فيه (هذا الانسان الكامل) لانه من اكمل كالاته
 تدبير العالم بالعالم (الاتراء) وهو اراءة الدليل للمحجوبين يكون العالم محفوظاً
 بالانسان الكامل وخزائنه يدونه (اذا زال وفك) هذا الختم (من خزانه الدنيا
 لم يبق فيها ما اختزنه الحق فيها وخرج ما كان فيها) بأسرها دفعة واحدة الى
 الشهادة الدنيوية (والتحق بعضه) اى جزء ما خرج من الخزينة او جزء العالم
 (ببعض) اى بجزء منه اى لا يمازجان فماتت السماء وسارت الجبال وخربت
 الدنيا لعدم الامتزاج الاعتدالى بين اجزائها (وانتقل) الامر الالهى

والموجود بالوجود الدنيوي بسلب هذا الوجود عنه (الى الآخرة) ينقل
 الخليفة اليها فيكون كل ما كان موجوداً بالوجود الدنيوي موجوداً بالوجود
 الاخروي (فكان حتماً على خزائنه الآخرة حتماً ابدياً فظهر) اليه تعالى
 (جميع) ما حصل (في الصور الالهية) بحيث يكون كل فرد فرد من افراد العالم
 مظهر الاسم من اسماء الله تعالى وهي العالم بأسره (من الاسماء) وهي سره
 كما قال ويظهر اليه سره بيان لما (في هذه النشأة الانسانية فجازت رتبة الاحاطة
 والجمع بهذا الوجود) الجامع بين حقائق العالم وبين الاسماء الالهية
 فشهد عنه من حيث اسماء الحسنى في هذه النشأة على ما اقتضاه ذاته
 وهو رؤية ذاته من حيث اسمائه في كون جامع فهذه هي الكلمة الالهية
 والكون الجامع الذي اقتضى ذاته ان يرى عنه من حيث اسمائه الحسنى
 على ما سبق ذكره (وبه) اي وبهذا الوجود الجامع وهو وجود آدم دون
 غيره (قامت الحجة على الملائكة) لاقتضاء ذواتهم اقامتها عليهم
 لاحتجابهم بانفسهم فبعد اقامة الحجة عليهم زال حجابهم فعرفوا مرتبتهم
 وعلما ان لله تعالى اسماء ما وصل علمها اليها فاعترفوا بقصورهم وعجزهم
 بان (قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا) اه (فحفظ) واعمل فانه كفاك واعظاً
 (فقد وعظك الله تعالى بغيرك) وهو الملائكة (وانظر) بنظر العبرة الى قصة الملائكة
 مع آدم التي سنذكره وازجر نفسك عن مذمة الغير والدعاوى التي ما انت متحقق
 بها وسوء الادب مع الله حتى لا تكون عبرة لغيرك كما يكون غيرك عبرة لك
 هذا معنى قوله (من اين اتى على من اتى) واتى وجاء تستعملان بمعنى الفعل
 يعنى من اين فعل على من يقع (عليه) الفعل على وجه التوبيخ والملائكة فانه
 قد هلك من هلك وبوخ من بوخ بامثال هذه الصفات التي تصدر من عدم العلم
 بانفسهم ومرتبة غيرهم ولما كانت هذه القصة اعظم القصص موعظة وهدى
 للناس واهم للطالين اوصى اولاً بالحفظ والنظر ثم شرع الى بيانها بقوله
 (فان الملائكة لم تقف مع ما عطيه) ما ظهره للحق من جميع اسمائه (نشأة هذه
 الخليفة ولا وقفت مع ما تقتضيه حضرة الحق من العبادة الذاتية) التي لا تحصل

الافى نشأة الخليفة وهى العبادة بجميع الاسماء والصفات اى لم تطلع عليهما
 فالوقوف ههنا بمعنى الشعور والاطلاع وكذلك المذكور بعده لان تجر بحمهم
 ودعويهم التسبيح والتقديس مسيب عن عدم علمهم بما ذكر فقد عدى مع
 باعتبار تضحيه معنى الثبوت (فانه ما يعرف احد من الحق الاما تعطيه ذاته) تليل
 للمعطوف والمعطوف عليه معاً اى لا يعرف احد الحق الا بحسب معرفته بنفسه
 ولا يعبد الا بحسب علمه (و) الحال ان (ليس للملائكة جمعية آدم) حتى يحصل فيها
 ما يحصل فيه من العباداة الذاتية فاستغنى بوجودها عن وجود آدم فلا بد من وجود
 آدم ليحصل مقتضى الذات الالهية فلما منع حصول مقتضى الذات فهم ارادوا
 ان يمنعوه بقولهم (أجعل فيها من يفسد فيها) لعدم علمهم بما ذكر وظنهم انفسهم
 كفاية لمصلحة العباداة حيث قالوا (ومن نسج لحمدك ونقدس لك) (ولا وقفت
 مع الاسماء الالهية التى تخصها) تخص الملائكة بها (وسجت الحق بها وقدسته)
 اى لا تطلع باختصاصهم باسمائهم واختصاص تسبيحهم بها (وما علمت ان لله
 تعالى اسماء ما وصل علمها اليها فاسجته ولا قدسته) لخصرهم الاسماء والتسبيح
 والتقديس فيما هم عليه (فغلب عليها ما ذكرناه وحكم عليها هذا الحال)
 فاخرجهم عن حد الاعتدال (فقالت من حيث النشأة) الخاصة بهم (أجعل
 فيها من يفسد فيها وليس) ما قالوا فى حق آدم من الافساد وسفك الدماء
 (الا النزاع) اى نزاع آدم عليه السلام مع الحق (وهو) اى هذا النزاع (عين
 ما وقع منهم فما قالوه فى حق آدم) من المخالفة والمنازعة لامر الحق (هو
 عين ما هم فيه مع الحق) وهذا من اعطاء نشأتهم (فلولا ان نشأتهم تعطى لهم
 ذلك) المذكور (لما قالوا فى حق آدم ما قالوه) وفيه اعتذار من جانبهم
 (ولكن لا يشعرون) انهم كانوا اصحاب النزاع بقولهم أجعل وذاكر الشعور
 دون العلم يدل على ان نزاعهم مع الحق تعالى قد بلغ غاية الظهور فكان
 كالمحسوس المشاهد فاذا لم يشعروا مخالفة انفسهم مع الحق لم يعرفوا نفوسهم
 واحوالهم (فلو عرفوا نفوسهم لعلموا) ربهم ولم يعلموا (ولو علموا) ربهم
 (لعصموا) عن قولهم فى حق آدم كما عصموا بعد العلم باظهار الحجية عليهم (ثم لم

يقفوا مع التجريح حتى زادوا في الدعوى بما هم عليه من التقديس والتسبيح (
 و ثم لبعده مرتبة دعوى التزكية عن التجريح لان فيه ارتكاب النهى ظاهراً
 كقوله تعالى (فلا تزكوا انفسكم) بخلاف قولهم أجعل فيها وحتى للتجاوز عن الحد
 وفيه نوع من التشنيع والتوبيخ (و) الحال ان (عند آدم) كان (من الاسماء الالهية)
 بيان لقوله ما هو اى مفاعل للظرف (ما لم تكن الملائكة) مشتقة (عليها) ولم
 يكن تلك الاسماء عند الملائكة يعنى ما علمت الملائكة هذه الاسماء التي علمها آدم
 (فما سجت ربها بها ولا قدسته عنها تقديس آدم وتسبيحه) مع انهم ظهر واعليه
 بدعوى التسبيح والتقديس بقولهم (ونحن نسبح) فادعوا ما لم يتحققوا به
 ولم يكونوا بحال ولا على علم منه وتركوا الادب مع الله فوقعوا في الحجالة
 بعد انكشاف احوالهم اليهم لذلك (قالوا سبحانك لا علم لنا) (فوصف الحق)
 فحكي (لنا) الحق في القران الكريم (ما جرى) من احوال الملائكة و آدم (لنقف
 عنده ونتعلم الادب) مع الله تعالى كي نقف عند الحق تعالى ونتأدب
 معه ونهتدى ولا تجاوز الحد (فلاندعي ما نحن متحققون به وحاوون)
 اى ومشتلون (عليه) مع صدقنا في دعوا انا قوله (بالتقييد) متعلق بلا ندعي
 (فكيف ان نطلق في الدعوى فنعم بها ما ليس لنا بحال ولا نحن منه على علم
 فنفتضح) اظهور عيوبنا عند انكشاف احوالنا (فهذا التعريف الالهى) وهو
 قصة آدم مع الملائكة ومن في قوله (مما) للتبعيض او للتبيين اى بعض ما (ادب الحق به
 عباده الادباء الامناء الخلفاء) فان غيرهم لا يتأدب بمثل هذه التعريفات الالهية وفي
 ايراده قدس سره هذه القصة في كتابه دلالة على كمال علمه وادبه مع الله عز وجل
 وحسن خلقه مع الناس وهي ان المؤمنين الذين نازعوا وطعنوا في اظهار
 المعانى التي لا يعرفها عقل بطريق نظر فكرى بمنزلة الملائكة الذين نازعوا
 وطعنوا في آدم فنفسه قدس سره بمنزلة آدم فكما كان آدم لا يغضب على الملائكة
 بسبب قولهم في حقه (أجعل فيها) فكذلك الشيخ لا يغضب على الذين يظنون
 السوء في حقه لتحققه بقوله تعالى (والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس) فكما
 ان ما قالوه في حق آدم عين مخالفتهم لامر الحق فكذلك المؤمنون الذين

قالوا في حقه من الذم والطعن عين مخالفتهم لامر الحق لان ابراز الكتاب لا يكون
 الا عن امر الله فمن ظن السوء في حقه ونسب اليه ما لا يليق للمؤمنين ان يتصفوا به
 يخشى عليه الاقتضاح في وقت المعاينة يخبر عنه قوله ففتضح* ولما فرغ عما وجب
 تقديمه من حكاية الملائكة وغيرها شرع في المقصود فقال (ثم نرجع) من القصة
 (الى) بيان (الحكمة) الالهية (فقول اعلم) قال مولانا قلمي في شرح
 مفتاح الغيب للشيخ صدر الدين القونوي اعلم تنبيه وايقاظ لاهل الطلب والترقى
 على التوجه الكامل والاقبال التام على اصغاء ما يرد بعده بقلب حاضر وائتمام
 الى جلالة قدره (ان الامور الكلية) اي الصفات المشتركة بين الحق
 والعباد التي يتحقق الارتباط بها بينهما (وان لم يكن لها وجود
 في عينها) اي وجود خارجي في نفسها (فهي معقولة معلومة بلاشك
 في الذهن) فكانت موجودة بالوجود الذهني (فهي باطنية) متمتعة
 الوجود في الخارج من حيث كونها معقولة لكنها (لا تزول) لا تنفك (عن
 الوجود العيني ولها) اي للامور الكلية (الحكم والاثر) لانها صورة
 الاسماء الالهية فكانت علة (في كل ماله وجود عيني بل هو) بل الامر الكلي
 باعتبار الوجود الخارجي (عينها لا غيرها) ترق في الارتباط فان كمال الارتباط
 ونهايته الاتحاد وفيه بشارة عظيمة لنا اللهم ارزقنا فكان قوله (اعني اعيان
 الموجودات العينية) تفسير لضمير عينها (ولم تزل عن كونها معقولة في نفسها)
 مع كونها عين الاعيان الموجودة في الخارج كالم تزل عن كونها عينها مع كونها
 معقولة في حد ذاتها فاذا كان الامر كذلك كانت هي ذى الجهتين (فهي الظاهرة
 من حيث اعيان الموجودات كما هي الباطنة من حيث معقوليتها) فاذا كان كذلك
 (فاستناد كل موجود عيني) في اظهار كماله قوله (لهذه الامور) الكلية متعلق
 بالاستناد فاستناد مبتدا خبره محذوف لعمومه وهو موجود اي استناد كل
 موجود عيني لهذه الامور الكلية موجود (التي لا يمكن رفعها عن العقل
 ولا يمكن وجودها في العين وجوداً تزول به) اي تزول الامور الكلية
 بسبب الوجود العيني (عن ان تكون مقولة) بل يمكن وجودها في العين وجوداً

والمزاد به والله اعلم ركن الدين احمد القرمي شارح البخاري مات في مصر اه

لا تزول به عن كونها معقولة كوجودها في الاعيان الموجودة فانه لا يخرج عن
ان تكون معقولة بخلاف الموجودات العينية فانها موجودة بوجود تزول به عن
كونها معقولة (وسواء كان الموجود العيني موقتا وغير موقت) تعميم للاستناد
الى قسمي الموجود العيني (نسبة الموقت وغير الموقت الى هذا الامر الكلي نسبة
واحدة) بيان لاستواء نسبتى القسمين الى الكلي (غير ان هذا الامر الكلي يرجع
اليه حكم من الموجودات العينية بحسب ما تطلب حقائق تلك الموجودات
العينية) هذا استثناء منقطع بيان لاستناد الامر الكلي الى الموجودات حتى
نعلم ان الارتباط كان من الطرفين (كنسبة العلم الى العالم والحياة الى الحي)
تمثيل للارتباط السابق بيانه و ابراز في المحسوس المشاهد لانا كيد (فالحياة
حقيقة المعقولة والعلم حقيقة معقولة متميزة عن الحياة كما ان الحياة متميزة عنه
ثم نقول في الحق تعالى ان له علما وحياة فهو الحي العالم فنقول في الملك ان له
حياة وعلما فهو الحي العالم فنقول في الانسان ان له علما وحياة فهو الحي
العالم وحقيقة الحياة واحدة وحقيقة العلم واحدة ونسبتهما الى العالم والحي نسبة
واحدة ونقول في علم الحق تعالى انه قديم وفي علم الانسان انه محدث) ولما بين
الارتباط بين المعدومات والموجودات من الطرفين امر بالنظر فيه لعظمة شان
هذا الامر وكونه من الامور العجيبة فان الارتباط بين المعدوم والموجود امر عجيب
فقال (فانظر الى ما حدثته الاضافة) من الحكم في هذه الحقيقة الواحدة فان
لكل منهما اثر في الآخر باعتبارنا الاضافة والنسبة بينهما فان اعتبرنا انفرادها
لا يحصل لهما هذا الحكم * ولما كان الارتباط اعظم مسألة من مسائل العلوم
الالهية لكونه دليلا على الارتباط بين الحق وعباده تعالى اجمل ذكره اولاً ثم
فصل وكرر امر الوصية بالنظر (فقال فانظر الى هذا الارتباط) الحاصل
(بين المعقولات والموجودات العينية) اى فانظر بعين البصيرة واعتبر فانه
واجب النظر والعبرة كيف يحصل الحكم من احد المتضادين الى الآخر وكيف
يحكم احدهما على الآخر (فكما حكم العلم على من قام به ان يقال انه عالم حكم
الموصوف به على العلم بانه حادث في حق الحادث وقديم في حق القديم فصار كل

واحد محكوماً به ومحكوماً عليه) بيان لما نظر اليه ونتيجة الكلام السابق * ولما لم يقبل
 الامور الكلية كل الحكم من الموجود العيني اراد ان يبينه واعاد ما علم ليتفرع عليه
 قوله فقبل الحكم فقال (ومعلوم ان هذه الامور الكلية وان كانت معقولة فانها معدومة
 العين) اي لا عين لها في الخارج يسمى بالحياة او العلم (موجودة الحكم) على
 الموجود العيني (كما هي محكوم عليه اذا نسبت الى الموجود العيني) وكون
 المعدوم مؤثراً في الموجود ومؤثراً فيه وكذلك الموجود مؤثراً فيه ومؤثراً منه
 من عجائب قدرة الله تعالى ان في ذلك لعبرة لاولى الابصار (فقبل) هذه الامور
 الكلية (الحكم) من الاعيان الموجودة (في) انتسابها الى (الاعيان الموجودة
 ولاقبل التفصيل) اي التعدد (ولا التجزى) اي الانقسام والحال انها من
 احكام الموجودة العيني (فان ذلك) التفصيل والتجزى (محال عليها فانها بذاتها)
 موجودة (في كل موصوف بها) فلا يمكن التعدد في نفسها باعتبار تعدد
 موصوفاتها * ولما كان في هذا الكلام نوع خفاء اراد ان يبينه على الوجه الاوضح
 وبرزه بقوله (كالانسانية) وهي حقيقة معقولة وكل طبيعي للانسان موجود
 (في كل شخص شخص من هذا النوع الخاص) مع انها (لم يتفصل ولم يتعدد بتعدد
 الاشخاص ولا برحت معقولة) ولا زالت معقولة مع كونها موجودة في موصوفاتها *
 ولما بين اصلاً كلياً وهو الارتباط بين الموجودات والمعدومات لتوقف ما هو
 المقصود عليه وهو الارتباط بين الحق والخلق اراد ان يبين ما هو المقصود
 بقوله (واذا كان الارتباط بين من له وجود عيني وبين من ليس له وجود
 عيني قد ثبت) (الحال) (هي نسبة عدمية) لا وجود لها في الخارج بدون موصوفاتها
 (فارتباط الموجودات بعضها ببعض اقرب ان يعقل لانه على كل حال بينهما
 جامع وهو الوجود العيني وهناك) اي بين الموجودات جامع حذف الخبر
 وهو جامع لدلالة قرينة الحال عليه فثمة اي ليس بين الامور الكلية وبين
 الموجودات العينية (جامع وقد وجد الارتباط بعدم الجامع وبالجامع) اي
 بوجود الجامع (اقوى واحق) فظهر ان وجود الارتباط بين الواجب
 والممكن اقوى واحق لوجود الجامع وهو الوجود العيني وشرع في بيان

ذلك بقوله (ولانشك ان المحدث) الموجود الخارجى (قد ثبت حدوثه) اى وافتقاره
 فى وجوده (الى محدث) اى موجود (احدته) اى اوجدته (لامكانه لنفسه فوجوده)
 كان بالضرورة (من غيره) وهو واجب الوجود لذاته (فهو) اى المحدث
 (مرتبط به) اى بالله تعالى (ارتباط افتقار فلا بد ان يكون) ذلك المستند اليه
 (لذاته غنياً فى وجوده بنفسه غير مفترق) الى غيره كما ثبت فى موضعه بالادلة
 القطعية (وهو) اى واجب الوجود (الذى اعطى الوجود) قوله (لذاته)
 متعلق باعطى اى اعطى الوجود لذاته لا غيره (لهذا الحادث فانسب) هذا
 الحادث الى الواجب الوجود لذاته انتساباً ذاتياً اى احتاج اليه فى وجوده
 احتياجاً ذاتياً فكان ذلك الواجب مقتضياً لهذا الحادث اقتضاء ذاتياً
 (ولما اقتضاء) اى اقتضى الواجب الوجود هذا الحادث قوله (لذاته)
 متعلق باقتضى (كان) الحادث (واجباً به) اى بالواجب الوجود
 والاقتضاء ههنا بمعنى الاعطاء لا بمعنى الايجاب كما قال الذى اعطى
 الوجود او بمعنى الايجاب بحسب تعلق الارادة (ولما كان استناده) اى
 الحادث قوله (الا من ظهر عنه) متعلق بالاستناد قوله (لذاته) متعلق بكان
 (اقتضى) الحادث اقتضاء ذاتياً (ان يكون) اى ان يتكون ويوجد (على صورته)
 اى على صفة موجوده (فيما ينسب) الحادث (اليه) الى موجوده (من كل
 شئ من اسم وصفة ماعدا الوجوب الذاتى فان ذلك لا يصح للحادث) والالكان
 واجباً لاحادثاً وان كان واجب الوجود (ولكن وجوبه بغيره لا بنفسه) والا
 لم يكن ممكناً بل واجباً بالوجوب الذاتى (ثم ليعلم انه لما كان الامر على ما قلناه
 من ظهوره) اى الحادث (بصورته) اى بصفة الحق (احالنا تعالى
 فى العلم به) اى بالحق (على النظر) اى على طريق الاستدلال (فى الحادث)
 من الافاق والانس لامتناع العلم به الا بالنظر اليه (وذكر انه ارانا آياته) وهى
 آثار اسمائه وصفاته (فيه) اى فى الحادث فكان الاستدلال واجباً علينا بالامر
 الالهى فاطعنا امره لتحصيل معرفته (فاستدلنا) استدلالاً من الاثر الى المؤثر
 (بنا) بسبب نظرنا فىنا (عليه) اى على الحق فحينئذ لا بد لنا ان نحكم عليه

بوصف على ما يقتضيه طريق الاستدلال قوله عليه يتعلق بالاستدلال (فما وصفناه)
 اى فما حكمنا عليه (بوصف) من الاوصاف (الاكتنا نحن) وجدنا فينا ووصفنا
 انفسنا (ذلك الوصف الا الوجوب الذاتى الخاص) بالحق فانه لا يوجد فينا ولا توصف
 انفسنا به فاذا استدللنا عليه على هذا الطريق علمنا بنا ومانا (فلما علمناه) بنا بسبب علمنا
 انفسنا (نسبنا اليه) اى وصفناه لكل (ما نسبناه اليه) من الاوصاف كالعلم والحياة
 والقدرة وغيرها لا النقائص الا ما ينسبه الحق الى نفسه (وبذلك) اى وبوصفنا
 الحق بكل ما نسبناه اليه (وردت الاخبارات الالهية) من الآيات والاحاديث
 النبوية (على السنة التراجيم) وهى سنة الانبياء عليهم السلام فوصف الحق نفسه اى
 ذاته بكل ما نسبناه اليه فى الاخبارات الالهية (لنا) لاجل استدلالنا عليه فيكون قوله
 (بنا) متعلقا بالاستدلال لقوله فاستدل لنا بنا عليه او لاجل هدايتنا الى طريق العلم
 والشهود فيكون قوله بنا متعلقاً بوصفنا خلقنا على صفة الله تعالى فكنا عبارة عنها
 فى التحقيق فكان وصفه نفسه بصفة عين وصفه نفسه بنا او معناه وصف نفسه بنا
 او بصفاته فاذا وصلنا بهذا الاستدلال الى الحق شهدنا به وشهدنا (فاذا شهدنا به شهدنا
 فيه نفوسنا) لو وجدنا فيه لكونه متصفاً بنا وهو رؤية الحد فى المحدود او شهدنا نفوسنا
 فى التحقيق لاشهدنا به لانه من حيث اتصافه بنا عين ذواتنا لا غيرنا وهو رؤية
 الحد متحداً بالمحدود يعنى الشاهد والمشهود واحد فى هذه المشاهدة وهو
 الاستدلال من الاثر الى المؤثر ومشاهدة الاثر نفسه فى المؤثر اولتستره عنا
 بنا فلا يقع نظرننا الاعلى لنا عليه (واذا شهدنا الحق) بمشاهدتنا اياه (شهدنا
 نفسه) لذلك قال انى اشد شوقاً اليهم لان هذه المشاهدة له لا تحصل بدون
 مشاهدتنا اياه لانه فينا مظهره وهو رؤية المحدود فى الحد او شهدنا نفسه كما مر
 او رؤية المحدود متحداً بالحد يعنى لا اثنينية من هذا الوجه ايضا فانظر الى المرآة
 كيف تجرد فانك اذا نظرت اليها وشهدت فيها صورتك فقد شهدت عينك
 فهو قوله واذا شهدنا شهدنا نفسه واذا شهدت صورتك ونظرت اليك فقد
 شهدت نفسها فى عينك وانت عينها فهو قوله واذا شهدنا شهدنا نفوسنا* ولما
 بين الاتحاد بين العبد والرب من هذين الوجهين شرع فى بيان الافتراق فقال

(ولانشك انا كثيرون بالشخص) باعتبار انضمام تشخصاتنا الى حقيقتنا النوعية
 (و) كثيرون (بالنوع) باعتبار انضمام فصولنا المميزة الى حقيقتنا الجنسية (وانا
 وان كنا على حقيقة) واحدة نوعية (هي كجمعا فنعلم قطعاً ان ثم) اى فى حقيقة واحدة
 (فارقا به) اى بذلك الفارق (تميزت الاشخاص بعضها عن بعض ولو لذلك) الفارق
 (ما كانت) ما وجدت (الكثرة فى الواحد) فاذا حصل الفارق بين الممكنات
 بعد اتحادها فى حقيقة واحدة (فكذلك ايضاً) حصل الفارق بيننا وبين الحق
 (وان وصفنا) الحق (بما وصف به نفسه من جميع الوجوه فلا بد من فارق
 وليس) ذلك (الفارق الا افتقارنا اليه فى الوجود وتوقف وجودنا عليه
 لا مكاننا وغناه عن مثل ما افتقرنا اليه) وهو افتقارنا فى الوجود (فهذا)
 الغناء (صح له الازل والقدم الذى انتفت عنه الاولية التى لها افتتاح الوجود عن عدم
 فلا ينسب اليه هذه الاولية مع كونه الاول) بمعنى مبدأ كل شئ كما
 ينسب اليه الآخريه بمعنى منتهى كل شئ ومرجعه (ولهذا) اى ولاجل
 انتفاء الاولية عنه بمعنى افتتاح الوجود عن العدم (قيل فيه الآخر) فلما
 قيل فيه الآخر لم يكن له الاولية بهذا المعنى (فلو كانت اوليته اولية
 وجود التقييد) اى افتتاح الوجود من العدم (لم يصح ان يكون آخر التقييد)
 اى للممكن بمعنى رجوع الكل اليه لانه حينئذ يكون من الممكنات والممكن
 لا يرجع اليه شئ فكانت آخريته حينئذ بمعنى الانتهاء والانقطاع وهذا
 لا يصح ايضاً (لانه لا آخر للممكن لان الممكنات غير متناهية) اى غير منعدم
 بانتفاء لعينه بحيث تقوته تعالى قال الشيخ رضى الله عنه فى آخر فص يونسية
 واليه يرجع الامر كله فاذا اخذه اليه سوى له مركباً غير هذا المركب من جنس
 الدار التى ينتقل اليها فالكل فى قبضته فلا فقدان فى حقه ثم كلامه فكانت
 الممكنات غير متناهية بهذا المعنى وهو المراد هنا فلا ينافيه الانتهاء بحسب
 الدار الدنيا فاذا كانت غير متناهية (فلا آخر لها) فلا يتصف بالآخريه
 لمنافاة بينها وبين الآخريه فكان الحق آخراً ومنتهى لها (وانما كان) الحق
 (آخر الرجوع كل الامر اليه بعد نسبة ذلك) الامر اليها فاذا كان الرجوع

بعد النسبة الينا فكنا نحن نتصف بالرجوع اليه تعالى في كل آن بحسب كل يوم هو في شأن واذا كان الامر كذلك (فهو الآخر في عين اوليته والاول في عين آخريته) بحيث لا يسبق ولا يتقدم احدهما على الآخر في الرتبة فهو الآخر حيث اول اذ رجوعية الكل اليه ثابت فيه وهو الاول حيث اخر اذ مبتدئية الكل ثابتة فيه فكان اوليته عين آخريته و آخريته عين اوليته ولا كذلك الممكن (ثم لنعلم ان الحق وصف نفسه) في الآية الكريمة (بانه ظاهر وباطن فاوجد العالم) اي الانسان لان المراد بيان الارتباط وكيفية الدليل منا عليه (عالم غيب) وهو بواطننا وارواحنا (و) عالم (شهادة) وهي ظواهرنا وقوانا الظاهرة فكنا مجمع العالمين فليس المراد من ايجادنا على هذا الوجه الا (لندرك) الاسم (الباطن بغيثنا) بسبب ادراكنا غيثنا (والظاهر بشهادتنا) فنعلم قطعاً على طريق الاستدلال من الاثر الى المؤثر بان الحق تعالى هو الظاهر والباطن (ووصف نفسه بالرضاء) بقوله تعالى رضى الله عنهم ورضوا عنه (والغضب) سبقت رحمتي على غضبي فاوجدنا ذارضاء وغضب لندرك الرضاء برضاءنا والغضب بغضبنا وانما لم يذكر هذا الوجه لظهوره مما سبق (واوجد العالم) اي اوجدنا (ذاخوف ورجاء فنخاف غضبه ونرجو رضاه) لان الخوف لازم الغضب والرجاء لازم الرضاء فبنا فتصف بهما فنستدل على غضبه ورضائه مع كونه منزها عن الخوف والرجاء (ووصف نفسه بانه جميل وذو جلال فاوجدنا على هيئة) تحصل من جلال الله تعالى في قلوبنا (وانس) حاصل لنا من جماله فتصف بهما فتستدل على جمال الله تعالى وجلاله مع انهما لا ينسبان اليه تعالى ولا يسمى بهما لكنه يسمى بمبدأهما اي مبدأ الخوف وهو الغضب ومبدأ الرجاء وهو الرضاء وكفى بذلك دليلاً على حصول الارتباط (وهكذا جميع ما ينسب اليه تعالى ويسمى به) سواء كان انتساباً حقيقياً او في الجملة (فعبّر عن هاتين الصفتين) الجمال والجلال (باليدن اللتين توجهتاه) من الحق (على خلق الانسان الكامل) لاعلى خلق غير الانسان الكامل فان التوجه من الله تعالى على خلق غير الانسان

الكامل يد واحدة وانما خلق الله تعالى الانسان بيديه اللتين لمجمعان جميع الصفات اللطيفة والقهرية (لكونه) اى الانسان الكامل (الجامع) بحسب الحقيقة الكلية التى هى عينه الثابتة (لحقائق العالم) اى لحقائقه الكليات التى هى اعيانه الثابتة (ومفرداته) لكونه جامعاً لجميع ما يصدق عليه العالم من الجزئيات فاذا وجد الانسان فى الخارج بخلق الله تعالى بيديه ظهر جميع ما فى العالم فى هذه النسخة الشريفة فاقضى شان الانسان توجه اليدين من الحق تعالى بخلقته فخلق الله تعالى بيديه فانه اعطى كل ذى حق حقه (فالعالم) بجميع حقائقه ومفرداته (شهادة) اى ظاهر الخليفة وصورته (والخليفة) اى الانسان الكامل (غيب) اى باطن العالم وروحه المدبر له وهى اى الخليفة وان كان موجوداً فى الخارج لكنه بحسب الحقيقة يكون غيباً وروحاً مندبراً للعالم الكبير الروحاني والجنماني فالعقل الاول اول ما يربه الخليفة من عالم الارواح فالخليفة سلطان العالم كله (ولهذا) اى ولاجل كون الخليفة غيباً (يحجب السلطان) عن الخلائق لوجود نوع من معنى الخلافة فيه * لما فرغ عن بيان الارتباط الذى يحصل العالم لتأبته شرع فى بيان الارتباط الذى احتجب الحق عنابه فقال (ووصف) اى وستر (الحق نفسه) وانما فسرنا الوصف بالستر لانه لا يقال فى كل لسان من الانبياء والاولياء الله جسم طبيعى او جسم نوزى بل قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم (ان لله سبعين الف حجاب) ولم يقل الف صفات فلاحظ لا وجوب الذاتى فى هذه الاشياء على الوصفية كما لاحظنا فى الوجوب الذاتى فظهر ان مراد الشيخ بالوصف الستر او غير ذلك من المعنى المناسب لحضرة الحق واللائق به لاما اصطلح عليه القوم وانما اختار لفظ الوصف ليجانس ما قبله ويتنظم كلامه فى مسألة الارتباط فى سلك واحد وهو نوع من البلاغة او المعنى وصف نفسه (بالحجب الظلمانية) اى وصف نفسه بالاسماء التى هى مظاهر لها او المعنى وصف نفسه بصفات الحجب الظلمانية كما قال جغت ومرضت وغير ذلك مما ورد به الاخبارات الالهية (وهى الاجسام الطبيعية و) وصف نفسه بالحجب (النورية وهى الارواح اللطيفة فالعالم) دائر (بين كئيف) طبيعى

(ولطيف) روحاني ولما وصف نفسه بالحجب الظلمانية والنورية وكتابين
 كيف ولطيف احتجب ذاته تعالى عنابنا فحجابنا علينا في الحق عين وجودنا
 وهو معنى قوله (وهو) اى العالم (عين الحجاب على نفسه) اى على العالم فاذا
 كان وجود العالم عين الحجاب على نفسه (فلا يدرك) العالم (الحق ادراكه) اى
 العالم (نفسه) فانه لما اتصف بالعالمية فلا يقع نظره على ذوق وشهود الا الى العالم
 لاليه تعالى (فلا يزال) العالم (في حجاب لا يرفع) والا لان عدم العالم كما قال
 (ان الله تعالى سبعين الف حجاب من نور وظلمة لو كشفها لاحتقرت سموات وجهه
 ما انتهى اليه بصره من خلقه) (مع علمه بانه متميز عن موجوده بافتقاره) يعنى
 ان هذا الحجاب لا يمنع علمه بان الله واجب بالذات وغنى عن العالم والعالم بذاته
 مفتقر اليه تعالى قوله (ولكن لاحظ له) اى لا علم للعالم علم ذوق (في الوجود
 الذاتى الذى لوجود الحق) استدراك عن قوله مع علمه فاذا لم يكن له حظ
 في الوجود الذاتى (فلا يدركه ابداً) اى فلا يدرك العالم الحق تعالى ابداً علم ذوق
 من هذا الوجه فان ذوق الشئ شيئاً في غيره فرع ذوقه ذلك الشئ في نفسه فاذا
 لا يدركه من هذه الحيثية (فلا يزال الحق من هذه الحيثية غير معلوم علم ذوق
 وشهود لانه لا قدم) بفتح القاف اى في الاتصاف (للحادث في ذلك) الوجود الذاتى
 حتى يعلم الحادث الحق علم ذوق وشهود من هذه الحيثية ولو كان ذلك الحادث
 من اهل الله تعالى فقد لزم من هذا الكلام مسألة مهمة لم تجب بيانها في الكتاب
 وهى انه كما لاحظ له في الوجود الذاتى كذلك لاحظ له في الصفات القديمة
 اذ لا يتصور قدم الصفات مع حدوث الموصوف فلا يدرك العالم الحق ابداً
 فلا يزال الحق من حيث القدم غير معلوم علم ذوق وشهود لانه لا قدم للحادث
 في القدم فعلم الحادث للقديم من حيث القدم ليس من العلوم الذوقية بل بمجرد
 الاطلاع فاذا لم يكن للحادث قدماً في الوجود الذاتى لم يكن جامعاً لجميع
 الصفات الالهية وقد كان الله جمع لادم بين يديه (فما جمع الله لادم بين يديه
 الا تشریفاً) على سائر المخلوقات لا لشرفه في حد ذاته فلو لم يشرفه الله تعالى فهو
 كسائر الموجودات كما ان مكة مشرفة بتشريف الله تعالى والافهوا وادكسائر

الاودية فلا يكون جمعية الانسان الكامل علة تامة لجمعية اليدين بل لا بد في التشریف
 من تشریف الحق (ولهذا) اى ولكون الجمع للتشریف (قال) الله تعالى
 (لا بليس ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي) فانه مستحق ان تسجد له لشرفه عليك
 لكونك مخلوقاً بيد واحدة وهذا التشریف اى تشریف جمع اليدين مختص
 لا دم (وما هو) وليس جمع اليدين لا دم (الا عين جمعه) اى الا عين جمع الله
 لا دم (بين صورتين صورة العالم) وهى مجموع الحقائق الكونية (وصورة
 الحق) وهو مجموع الحقائق الالهية من الاسماء والصفات فآدم عبارة
 عن صورتين واليدين (وهما) اى صورتين (يدا الحق) باعتبار اتحاد الظاهر
 والمظهر اذ لهما يتصرف الحق فعبر عنهما باليدين كما عبر عن الجلال والجمال
 فما امر الملائكة الا لان يسجدوا لله تعالى فكانت سجدتهم لله وقبلتهم آدم و ابي
 ابليس عن امر ربه لعدم علمه بذلك (و ابليس جزؤ من العالم) فكان جزأ من جزء
 آدم (لم تحصل له هذه الجمعية) التى لا دم (ولهذا) اى ولا جل حصول هذه الجمعية
 لا دم (كان آدم خليفة) فاذا كان خليفة فلا بد ان يكون ظاهراً بصورة من
 استخلفه فيما استخلفه فيه (فان لم يكن) آدم (ظاهراً بصورة من استخلفه فيه) اى فى العالم
 (فاهو خليفة) لا متاع التدبير والتصرف حينئذ وكذلك لا بد ان يكون ثابتاً فيه
 جميع ما تطلبه الرعايا (وان لم يكن فيه جميع ما تطلبه الرعايا التى استخلف عليها)
 فليس بخليفة حذف الجواب للعلم به وانما وجب ان يكون فيه جميع ما تطلبه الرعايا
 (لان استنادها) اى استناد الرعايا (اليه) اى الى آدم لا الى غيره فاذا كانت
 مستندة اليه (فلا بد ان يقوم) عليهم (بجميع ما يحتاج اليه والا) اى وان لم
 يتم بجميع ما يحتاج اليه (فليس بخليفة عليهم) فاذا كان الامر كذلك (فما صحت
 الخلافة الا للانسان الكامل) لا لغيره من المخلوقات * ولما فرغ عن ذكر الخلافة
 شرع فى تصريح ما علم التزاماً بقوله (فانشأ صورته) اى صورة الانسان الكامل
 (الظاهرة) الموجودة فى عالم الشهادة وهى صورة الجسدية (من حقائق
 العالم وصوره) اى ومن صور العالم (وانشأ صورته الباطنة) وهى صورته
 الروحية الموجودة فى عالم الغيب وهو المراد من قوله خلق الله آدم (على صورته)

اى على صفات الله واسمائه (ولذلك) اى ولاجل انشاءه على صورته (قال فيه)
 اى فى حق آدم (كنت سمعه وبصره) وهما من صفات الله تعالى (وما قال
 كنت عينه واذنه) وهو من جوارح الصورة البدنية (ففرق بين صورتين)
 صورة الباطن والظاهر فظهر أن هوية الحق بصفته سار في الخليفة (وهكذا)
 اى كما ان الحق سار في الانسان الكامل كذلك (هو) اى الحق سار (فى كل
 موجود من العالم بقدر ما تطلبه حقيقة ذلك الموجود لكن ليس لاحد مجموع
 بالخليفة فافاز) اى فما ظفر الانسان الكامل بالخلافة يدل عليه قوله بعد وهى
 المجموع الذى به استحق الخلافة (الابالمجموع) اى بسببه لا بدونه فكان الحق
 ساريا فى كل موجود من الخليفة وغيره (ولو لا سريان الحق تعالى) اى وجود
 الحق (فى الموجودات بالصورة) اى بالصفة وهو بمعنى الاحاطة لاي معنى الحلول
 والاتحاد وهو باطل عند اهل الحق بالاتفاق وقد ذكر بطالانه فى كثير
 من الكتب الصوفية (ما كان للعالم وجود) لانه بنفسه معدوم فاقتقر العالم
 الى الحق فى وجوده (كما انه) اى كما ان الشان (لولا تلك الحقائق المعقولة
 الكلية) من الحياة والعلم والقدرة وغير ذلك (ما ظهر حكم) واثر كما ذكر
 من قبل (فى الموجودات العينية) فلزم منه انه لولا تلك الموجودات العينية
 ما ظهر حكم (ومن هذه الحقيقة) اى ومن سريان الحق بالصورة فى الموجودات
 (كان) اى حصل (الافتقار من العالم الى الحق فى وجوده) ومن الحق الى
 العالم فى ظهور احكامه فاذا كان الامر كذلك (*شعر* فالكل) اى كل واحد
 من الحق والعالم (مفتقر) الى الآخر من جهتين مختلفتين (ما الكل مستغنى*)
 اى ليس كل منهما مستغن (هذا) اى افتقار الكل وعدم استغناؤه (هو الحق)
 وغيره ليس بحق ولذلك (قد قلناه لانكنى*) اى لا نترك او لا نستربل قلناه صريحا
 لا قلناه كناية اى ستر (فان ذكرت غنيا لا افتقار به*) اى ان سئلت ان الله غنى
 عن العالمين فكيف قلت ان الله مفتقر الى العالم صدقت لكن الغنى من حيث الذات
 بدون اعتبار الصفات لا من حيث الصفات فهو معنى قوله (فقد علمت الذى بقولنا غنى*)
 اى علمت مرادنا بقولنا فالكل مفتقر ما الكل مستغن من حيث الاسماء والصفات

لا من حيث الذات فلا ينافيه الغناء الذاتي فثبت ان الاستغناء من حيث الذات والافتقار من حيث الصفات هذا هو المعنى الذي اخذه القوم في هذا المقام من كلام الشيخ لذلك قال بعض الشارحين الباء في به بمعنى اللام اى لا افتقاره او بمعنى فى اى لا افتقار فى كونه غنياً اما انا فاقول معناه ان يقول لما قال فالكل مفتقر ما الكلى مستغن فكانه قال المعارض لا بل الكلى مستغن لا افتقاره به فاشار الى المعارضة بقوله فان ذكرت غنياً لا افتقاره به والافتقار بمعنى الارتباط لذلك تعدى بالباء دون الى كما قال فالكل بالكل مربوط اى فان وصفت الحق بالغناء عن العالمين لا افتقاره به اى لا يرتبط العالم به من حيث غناء الحق عنه كما لا يرتبط الحق به فانه اذا استغنى الحق به عن العالم فقد استغنى العالم عن الحق من جهة استغناء الحق عنه فان المعلول مستغن عن غير علته والعلّة لوجود العالم مجموع الذات والصفة لا الذات وحدها فثبت على هذا التقدير ان الكلى مستغن اى كل واحد من الحق والعالم مستغن عن الآخر لا يرتبط احدهما بالآخر ولا جل الاشارة الى هذا المعنى اورد الباء دون اللام ومن غير الباء عن معناه الى غيره من الحروف فهو من عدم ذوقه هذا المعنى من كلام الشيخ فانظر بنظر الانصاف الى ما ذكره القوم وان كان صحيحاً فى نفسه لكنه ليس من مدلولات هذا الكلام و اشار الى جواب المعارضة بقوله فقد علمت الذى بقولنا نعى فاذا كان الامر كذلك (فالكل) اى مجموع العالم (بالكل) اى بالحق من حيث الاسماء والصفات وبالعكس (مربوط فليس له *) اى ليس لمجموع العالم (عنه) عن الحق من حيث الاسماء وبالعكس (انفصال خذوا ما قلته عنى * فقد علمت حكمة) اى اصل (نشأة جسد آدم) وهو اى اصل نشأة جسده قوله من قبل فانشأ صورته الظاهرة من حقائق العالم وصوره قوله (اعنى صورته الظاهرة) تفسير لنشأة الجسد لا الحكمة النشأة فكذلك قوله (وقد علمت نشأة روح آدم) وهى قوله وانشأ صورته الباطنة على صورته قوله (اعنى صورته الباطنة) تفسير لنشأة الروح وانما فسر ليعلم ان المراد بآدم الروح الكلى المحمدي لا آدم الذى خلق من طين (فهو الحق فى الخلق)

(وقد علمت نشأة رتبته وهي المجموع الذي به استحق الخلافة فآدم) اى
 آدم كبير وهو الخليفة وهو العقل الاول (هو النفس الواحدة التي خلق
 منها هذا النوع الانساني) وهو آدم ابو البشر وبنوه (وهو) اى قولنا
 معنى (قوله تعالى يا ايها الناس) اى النوع الانساني (اتقوا ربكم الذي خلقكم
 من نفس واحدة) وهي الخليفة المسمى بالانسان الكامل والعقل الاول
 (وخلق منها زوجها) النفس الكلية (وبث منهما رجالا كثيراً) عقولاً
 (ونساء) نفوساً (فقوله اتقوا ربكم) معناه (اجعلوا ما ظهر منكم وقاية لربكم)
 اى انسبوا ما فعلتم من النقائص والشروز الى انفسكم وتزهدوا ربكم عنها
 (واجعلوا ما باطن منكم وهو ربكم وقاية لكم) اى انسبوا الكمالات الى ربكم
 لا الى انفسكم (فان الامر ذم وحمد فكونوا وقايته في الذم واجعلوه وقايتكم في
 الحمد تكونوا ادياء عالمين) فقد ظهر ان المراد بتفسير الآية تعليم الادب للسالكين
 (ثم) اى بعد ما اوجده على ما ذكر (انه تعالى اطلعه) اى اطلع الله هذا
 الوالد الاكبر لان الخليفة يجب ان يطلع على ما اخترته الحق تعالى فيه ما تطلبه
 الرعايا التي استخلف عليها فيعطى كل ذي حق حقه بامر الله تعالى (على ما اودع
 فيه) اى في شأنه من الصفات الالهية والحقائق الكونية وصورها (وجعل
 ذلك) المودع (في قبضته القبضة الواحدة فيها العالم و) في (القبضة الاخرى آدم
 وبنوه وبين مراتبهم فيه) بتصرف ما في قبضته خلافة عن الله تعالى (ولما اطلعني الله
 في سرى على ما اودع في هذا الامام الوالد الاكبر جعلت في هذا الكتاب منه)
 مما اطلعت عليه (ما حد لي لا) كل (ما وقفت عليه فان ذلك لا يسعه كتاب
 ولا العالم الموجود الآن) فهذا الكلام يدل على ان من رآه في مبشرة واعطى له
 قصوص الحكم هو الروح الاعظم المحمدي الذي ظهر وتمثل له في الصورة
 المحمدية ويدل ايضاً على مجازاته رتبة الوالد الاكبر في الاطلاع على ما في
 القبضتين فانظر بنظر الانصاف الى هذا الكامل في رتبة العلم كيف ينكر كلامه
 (فما شهدته مما نودعه في هذا الكتاب كما حده لي رسول الله صلى الله عليه وسلم)

حكمته آلهية في كلمة آدمية وهو هذا الباب (الفاء في فمما لجواب الشرط المحذوف
اي لما كان الامر ما قلناه * ومن زيادة في المرفوع وجاز زيادتها في الموجب على
رأى الكوفيين والاعفش وانما اختار الزائد ليشاكل قوله مما نودعه * وما مبتداً بمعنى
الذي * ومن في مما نودعه بيان له * وحكمة آلهية خبره فمعناه فالذي شهدته في هذا
الامام ونودعه في هذا الكتاب حكمة آلهية وهذا اولي مما قاله بعض الشراح
وهو قوله حكمة مبتداً خبره مما شهدته قدم عليه تخصيصاً للنكرة وليتلى وجه
لهذا التوجيه فان قوله حكم نكرة مخصصة بالصفة وهي قوله آلهية في كلمة آدمية
فيقع بها مبتداً من غير احتياج الى التقديم قوله تعالى (واجل مسمى عنده) قال
القاضي البيضاوي واجل نكرة خصت بالصفة ولذلك استغنى عن تقديم الخبر
فلا يصح تعليل التقديم بتخصيص النكرة والا يلزم تحصيل الحاصل فلا بد للتقديم
وجه آخر فانه اذا قلنا رجل مؤمن في الدار وسئلنا لم جعل رجل مبتداً وحقه
ان يكون معرفة قلنا قد تخصص بالصفة واذا قلنا في الدار رجل مؤمن وقيل لم قدم
الخبر قلنا للحصر واما اذا قلنا في الدار رجل وسئلنا قلنا تخصيصاً للنكرة فعلى تقدير
جعله مبتداً الاوجه للتقديم اصلاً لا حصر أو لا تخصيصاً وايضاً يمكن للسائل ان يقول
ان الفاء وان كانت لازمة للجملة الا انه لا وجه لدخولها في الخبر ههنا فانه قد شرط
النحاة لجواز دخول الفاء في خبر المبتداً وقالوا اذا تضمن المبتداً معنى الشرط
جاز دخول الفاء في خبره وذلك اما ان يكون اسماً موصولاً صلته فعل او ظرف
او نكرة موصوفة باحدهما تم كلامهم وانت تعلم هل شيء من هذه الشروط
ههنا فنجيب عن الثاني بان الشروط المذكورة لفاء خبر المبتداً واما الفاء
الذي نحن فيه وان دخل على الخبر لكنه ليس لخبر المبتداً بل لربط الجملة الى
ما قبلها وهو يقتضى صدر الكلام فاليهما يقع في الصدر دخلت عليه خبراً كان
او مبتداً فلا اختصاص له بالخبر او المبتداً فدخولها ههنا على الخبر لتقدمه على
المبتداً ولو قدم المبتداً لدخل عليه والفاء الذي اقتضى الشروط مختص بالخبر
لا يجوز دخوله على المبتداً قدم او اخر وظنى ان جعله خبراً مع كونه معرفة
متقدمة وحكمة مبتداً مع كونها نكرة ولو مخصصة لعدم علمه بزيادة من

(ثم حكمة نفية في كلمة شيثية * ثم حكمة سبوحية في كلمة نوحية * ثم حكمة قدوسية في كلمة ادرسية * ثم حكمة مهيمية في كلمة ابراهيمية * ثم حكمة حقية في كلمة اسحاقية * ثم حكمة عليية في كلمة اسماعيلية * ثم حكمة روحية في كلمة يعقوبية * ثم حكمة نورية في كلمة يوسفية * ثم حكمة احدية في كلمة هودية * ثم حكمة فاتحية في كلمة صالحية * ثم حكمة قلبية في كلمة شعيبية * ثم حكمة ملكية في كلمة لوطية * ثم حكمة قدرية في كلمة عزيزية * ثم حكمة نبوية في كلمة عيسوية * ثم حكمة رحمانية في كلمة سليمانية * ثم حكمة وجودية في كلمة داودية * ثم حكمة نفسية في كلمة يونسية * ثم حكمة غيبية في كلمة ايوبية * ثم حكمة جلالية في كلمة يحيىوية * ثم حكمة مالكية في كلمة زكرياوية * ثم حكمة ايناسية في كلمة الياسية * ثم حكمة احسانية في كلمة لقمانية * ثم حكمة امامية في كلمة هارونية * ثم حكمة علوية في كلمة موسوية * ثم حكمة صمدية في كلمة خالدية * ثم حكمة فردية في كلمة محمدية * وفص كل حكمة الكلمة المنسوبة اليها) اى الحكمة التى نسبت الى الكلمة التى هى روح ذلك النبي (فاقصرت على ما ذكرته من هذه الحكم فى هذا الكتاب على حد ما ثبت) لى (فى ام الكتاب) وهو الامام الوالد الاكبر (فامتلت) امر الرسول (على مارسم لى) اى على ما مثل لى فى العالم المثالى (ووقفت عندما حدى) فازمت زيادة على ذلك (ولورمت زيادة) بنقص شئ منه او بزيادة شئ وليس منه (على ذلك) الحد (ما استطعت فان الحضرة تمنع من ذلك والله الموفق لارب غيره)

فصل حكمة نفية

بسكون الفاء وهى علوم الوهنية الملقاة فى قلب هذا النبي عليه السلام (فى كلمة شيثية) وهو لغة العبرى هبة الله تعالى (اعلم ان العطايا والمنح الظاهرة) الموجودة (فى الكون) اى فى العالم (على ايدى العباد) كالعلم الحاصل للانبياء والاولياء على ايدى ختم الرسل وختم الاولياء (وعلى غير ايدىهم) كالعلم

الحاصل لخاتم الرسل وخاتم الاولياء فانه من الذات كما سيذكر وكيف كان
وهي (على قسمين) قسم (منها ما يكون عطايا ذاتية) اي يكون منشأها
التجلى الذاتي من غير اعتبار الصفة وان كان لا يخلو عن الصفات (وعطايا
اسمائية) اي يكون منشأها التجلى الصفاتي (ويتميز) كل منهما عن الآخر
(عند اهل الاذواق) عند وصول العطايا اليه فيه اشارة الى ان الفرق بينهما
لطيف ودقيق بحيث لا يتميز الا عند اهل الاذواق * ولما بين العطايا من جانب
المعطي شرع الى بيان باعثها من طرف المعطي له وهو السؤال اذ لهما يتحقق
العطايا فقال (كما ان منها) اي كما ان بعض العطايا (ما) الذي (يكون) يحصل
باعطاء الله تعالى (عن سؤال) اي عن سؤال العبد لفظاً ربه ذلك العطايا
وكان ذلك السؤال (في) حق عطاء (معين) بفتح الياء وان شئت قلت عن سؤال
معين بحذف في يدل عليه قوله (وعن سؤال غير معين) فتعين السؤال وعدم
تعيينه يوجب تعيين العطاء وعدم تعيينه (ومنها ما لا يكون عن سؤال) بل يكون
بدون سؤال لفظي سواء (كانت الاعطية ذاتية او اسمائية) وسواء كانت على
ايدي العباد وعلى غير ايديهم يعني ان القسمة من جانب المعطي لا يمنع القسمة
من طرف القابل (فالمعين) بفتح الياء اي فالسؤال المعين (كمن يقول يارب
اعطني كذا) كقولك اعطني ولدا صالحا وورزقا طيبا ولم يذكر اجزاء ذاته
وكدعاء الرسول عليه السلام (اللهم اجعل لي في قلبي نورا وفي سمعي نورا) الحديث
فيذكر اجزاء ذاته على التعيين فقوله اعطني كذا كناية عنهما جميعا (فيعين)
هذا السائل (امراً) من الاعطية (لا يخطر له) اي للسائل (سواء) اي غير
ذلك الامر (وغير المعين) اي السؤال العالم الشامل لجميع انواع الاعطية
وافرادها التي فيه مصلحة السائل (كمن يقول يارب اعطني ما تعلم) اي العطاء الذي
حصل (فيه مصلحتي) اي حاجتي (من غير تعيين العطاء لكل جزء ذاتي)
للسائل سواء لم يذكر اجزاء ذاته (من لطيف) روحاني (وكيف) جسماني
كما قال العالم بين لطيف وكثيف اي مركب منهما كالمثال المذكور او يذكر
لكن لا على وجه التعيين بل على وجه كلي شامل لجميع اجزاء ذاته من اللطافة

والكثافة كمن يقول اعطني لكل جزء ذاتي من لطيف وكثيف باضافة جزء الى الذات المضافة الى ياء المتكلم او بزيادة من وعلى هذا التقدير فالياء متكلم مضاف اليه ولم يذكر المصنف هذا القسم صريحاً بل ادرج في قوله اعطني مافيه مصلحتي وجعله شاملاً لهذا القسم لكون كل منهما غير معين و اشار اليه ثانياً بقوله من غير تعيين لكل جزء ذاتي من لطيف وكثيف والا فالمناسب ان يقول بعد قوله اعطني مافيه مصلحتي فلا يعين امراً كما قال بعد قوله اعطني كذا فيعين امراً ما فقوله من غير تعيين متعلق بقول فتم السؤال الغير المعين بقوله اي اعطني مافيه مصلحتي كما تم المعين بقوله اعطني كذا فينبذ لا يصلح تعلق قوله لكل جزء ذاتي باعطني بل يتعلق بقوله من غير تعيين فقوله ذاتي بتشديد الياء صفة لكل جزء سواء كان بزيادة من كما وقع في بعض النسخ او بدونه واما في المثال الذي اوردناه فكما قلناه فقوله من غير تعيين لكل جزء ذاتي من لطيف وكثيف ليس من تمام السؤال بل بيان للغير المعين الذي هو المثال المذكور كما ان قوله فيعين امراً ما ولا يخطر له سواء بيان للمعين * ولما فرغ عن بيان السؤال شرع في بيان مراتب السائلين فقال (والسائلون) بلسان القال (صنفان صنف بعثه على السؤال) اي سبب طلبه العطايا قبل حلول او آه (الاستعجال الطبيعي) اي الخلق (فان الانسان خلق عجولاً) وهو داخل تحت حكومة طبعه و محجوب بامور طبيعية وليس على علم بشيء على ما هو عليه (والصنف الآخر) مبتدأ (بعثه على السؤال) جواب (لما علم) وهو مع جوابه خبر المبتدأ (ان ثمة) اي في مقام العطاء (امورا) عطايا حاصلة (عند الله) تعالى (قد سبق العلم) اي علم الله تعالى (بانها لاتنال) اي لا ينال العبد اليها (الا بعد سؤال) العبد من الله تعالى (فيقول) اي فيتفكر في قلبه (فلعل ما نسأله سبحانه يكون من هذا القبيل) فبعثه هذا العلم على سؤاله فاضمر فاعل بعثه وهو العلم دلالة المقام عليه (فسؤاله) هذا (احتياط لما هو الامر عليه من الامكان) لئلا يفوت الامر وهو العطاء لفوات شرطه وهو السؤال (وهو) اي هذا السائل وان كان يعلم هذا لكن (لا يعلم مافي علم الله) تعالى ولكن لعل ان ما يسأله من قبيل ما عين له في علم الله

(ولا ما يعطيه استعداداً في القبول) أي لا يعلم قبول استعداده ولكن يسأله لعله يقبل (لأنه) أي الشأن (من اغمض المعلومات الوقوف في كل زمان فرد) أي معين (على استعداد الشخص في ذلك الزمان) فإن ذلك أي العلم بما في علم الله تعالى والوقوف على الاستعداد في كل زمان لا يكون إلا الكمال فقوله لأنه تعليل لهما (و) هو وان كان لا يعلم هذا لكنه يعلم في ذلك الزمان أنه (لو لا ما اعطاء الاستعداد للسؤال ما سأل) ولكن لا يعلم ما اعطاء الحق في الزمان الذي يكون فيه ولا يعلم في ذلك الزمان ما يقبل استعداداً لعدم حضوره فهذا القدر من العلم بالاستعداد يكون من أهل الحضور والمراقبة حتىخلص عن قيد سؤال الاحتياط وهو من أهل الطلب لأن همته متعلقة في حصول مطلوبه لاني امثال او امر سيده فليس له نصيب في معرفة الاستعداد الاعلى الاجمال (فغاية أهل الحضور) أي نهاية علمهم في الاستعداد (الذين لا يعلمون) استعدادهم (مثل هذا) أي في كل فرد وكان عطاؤهم عن سؤال وانما قيدنا به فان أهل الحضور الذي كان عطاؤهم لا عن سؤال يذكر احوالهم ومراتبهم في القسم الثاني (ان يعلموه) أي استعدادهم (في الزمان الذي يكونون فيه) ويعلمون ايضاً في ذلك الزمان قبول استعدادهم (فانهم لحضورهم يعلمون ما اعطاهم الحق في ذلك الزمان) الذي يكونون فيه (وانهم) لحضورهم يعلمون (ما قبلوه) أي لم يقبلوا ذلك الامر الواصل اليهم (إلا بالاستعداد) الجزئي الخاص بذلك الزمان (وهم) أي أهل الحضور الذين وصفناهم بقولنا ان يعلموه (صنفان صنف يعلمون من قبولهم) ذلك الامر (استعدادهم) أي قابلية ذواتهم واستحقاق انفسهم بذلك الامر (وصنف يعلمون من استعدادهم ما) أي الذي (يقبلونه وهذا) أي الصنف الذين يعلمون من استعدادهم ما يقبلونه (اتم ما يكون في معرفة الاستعداد في هذا الصنف) أي من الصنف الذين يعلمون من قبولهم استعدادهم ففي معنى من (ومن هذا الصنف) أي ومن الصنف الثاني (من يسأل للاستبحال ولا لا مكان وانما يسأل امثالاً لامر الله في قوله ادعوني استجب لكم فهو العبد المحض) التام في العبودية (وليس لهذا الداعي همة متعلقة فيما يسأل فيه من معين او غير معين)

حتى يسأل للاستعجال او للامكان (وانما همته) بسؤاله لفظاً (في امثال او امر سيده)
 هيات بين السائل للامكان وبينه في رتبة العلم (فاذا اقتضى الحال) اي التجلي
 الالهى الحاكم عليه في ذلك الوقت (السؤال) اللفظى (سأل) اي طلب المأمور به
 (عبودية) لا لغرض من اغراضه النفسية (واذا اقتضى) الحال (التفويض)
 امره الى الله فوض (و) ان اقتضى الحال (السكوت) عن طلب ما يحتاج اليه
 (سكت فقد ابتلى ايوب وغيره وما سئلوا رفع ما ابتلاههم الله به) مع شدة
 احتياجهم في ذلك الزمان رفع ما ابتلاههم الله تعالى به لاقتضاء حالهم السكوت
 في ذلك الزمان (ثم اقتضى لهم الحال في زمان آخر ان يسألوا) من الله (رفع ذلك)
 فيما ابتلى فسألوا امثالاً لامر الله (فرفعه الله) تعالى (عنهم) اي اجاب الله عنهم
 سؤالهم فكانوا داخلين تحت حكومة الحال في الوقت وتابعون اليه في السؤال
 وعدمه فكان سكوتهم وسؤالهم لفظاً امثالاً لامر الله لعلمهم بالحال وبما يقتضيه
 من امر الله منهم فهم سائلون بالسؤال اللفظى وقتاً وغير سائلين وقتاً
 فدل ذلك على ان ايوب ومن كان على حاله من هذا الصنف من اهل الحضور
 لا من الصنف الذى سيذكر واما دعاء نبينا محمد عليه الصلاة والسلام بقوله
 ﴿اللهم اجعل لي في قلبي نوراً﴾ الحديث وهو من دخول جميع العوالم فلا اختصاص له
 بصنف دون صنف كما قال ﴿افلا اكون عبداً شكوراً﴾ (والتجليل بالمسئول فيه
 والابطاء) سواء سأل استعجالاً او احتياطاً او امثالاً وسواء كان سؤالاً معيناً
 او غير معين للقدر (المعين له عند الله) اي لاجل تقدير الله بالمسئول فيه بوقت
 معين من الاوقات* الامور مرهونة باوقاتها* (فاذا وافق السؤال الوقت) المعين
 للمسئول فيه (اسرع بالاجابة) اي وقع مسؤل فيه في الحال (واذا تأخر الوقت
 اما في الدنيا واما في الآخرة تأخرت الاجابة اي المسئول فيه الى) وقت معين
 (لا) تأخرت (الاجابة التى هي ليك من الله) اذا دعى العبد به شيئاً فقال الله تعالى
 ليك يا عبدى فان هذه الاجابة تقع في الحال قوله (فافهم هذا) اشارة الى ان من
 دعى من الله شيئاً فقال الله ليك يدل على قبول مراده من الله وان عدم مسئلته
 الآن لعدم حصول وقته (واما القسم الثانى وهو قولنا ومنها ما لا يكون عن سؤال

فانما يريد بالسؤال اللفظة به (اي التلطف به) فانه (اي الشأن) في نفس الامر) اي
 في الواقع (لابد) لكل وارد (من) وجود (سؤال اما باللفظ) كما بين (او بالحال
 او بالاستعداد كما انه لا يصح حمد مطلق قط الا في اللفظ واما في المعنى فلا بد ان يقيد
 اي الحمد (الحال فالذي يبعثك على حمد الله هو المقيد لك باسم فعل) كحمدك على الله
 بالوهاب والرزاق (او باسم تزيه) مثل سبح و قدوس فان قلت قد ثبت من قبل ان
 معرفة الاستعداد حاصل لصاحبه وقوله (والاستعداد من العبد لا يشعر به صاحبه)
 ينافي ذلك قلت ان الشعور يستعمل في المحسوس المشاهد من غير توقف علمه على شيء
 آخر والاستعداد ليس كذلك بل توقف على الاطلاع بالاعيان الثابتة في علم الله
 تعالى فمعنى قوله لا يشعر به صاحبه لا يعلمه بالشعور وان كان يعلم بوجه آخر الشعور
 نوع من انواع العلم وهو العلم بالحس فان الشعور يتعلق باجل المعلومات
 والاستعداد من اغمض المعلومات واخفاها فلا يمكن تعلق العلم من حيث الشعور
 اليه بخلاف الحال فانه اجل المعلومات لذلك قال (ويشعر بالحال) اي وصاحب الحال
 يشعر بحاله (لانه) اي صاحب الحال (يعلم الباعث) على السؤال بالحال بالبداهة
 وليس ذلك الباعث الا (وهو الحال) فاذا كان لا يشعر العبد استعداده (فلا استعداد)
 اي فسؤال الاستعداد (اخفى سؤال) لا يطلع عليه الا من اطالع بعالم الاسماء
 والاعيان الثابتة فان السؤال بلسان الاستعداد ما هو الاسؤال الاسماء ظهور
 كالاتها وسؤال الاعيان وجوداتها فكان هنا ظن من اهل الحضور لا يسئلون
 باللفظ ويرجع قوله (وانما يمنع هؤلاء من السؤال) اي المذكور حكما لانه لما
 قال ومنها ما لا يكون عن سؤال فقد ذكر حكماً غير السائلين وانما منع غير
 السائلين عن السؤال اللفظي (علمهم بان الله فيهم) اي في حقهم (سابقة قضاء)
 اي حكماً سابقاً عليهم في علمه الازلي فلا بد ان يصل اليهم هذا الحكم السابق
 عليهم فهم بذلك قد اخلصوا عن قيد الطلب والامثال و حجابهم (فهم قد هيئوا
 محلهم) اي اشتغلوا بتطهير قلوبهم عن التعلقات بالامور الدينية (لقبول ما يرد
 منه) حتى يبقى الوارد على ما كان عليه من الظهارة (وقد غابوا) بذلك عن نفوسهم
 واغراضهم) فكيف عن السؤال والطلب ولا سبيل عليهم حكومة الحال وهم

صنف واحد ينقسم الى صنفين صنف واقفين على سر القدر وهو ما سيدكره
 المصنف وغير الواقفين عليه ولم يذكره المصنف لوضوحه غاية ايضاح بيان
 الواقفين وتقسيمه الى قسمين وما منع كلامهم عن السؤال الا علمهم الخاص بهم
 لكنهم لما اتحدوا في حد المنع الكلي وهو العلم بالقضاء السابق عليهم وكان
 بعضهم فوق بعض درجات من العلم لم يفرد بالمنع واقتصر على بيان مراتبهم
 في رتبة العلم بالله فقال (ومن هؤلاء) اي من العلماء بالقضاء السابق عليهم
 او من الصنف الذي منعهم علمهم هذا عن السؤال او من عباد الله الذين من هذا
 الصنف (من) اي العبد الذي (يعلم ان علم الله به) اي بذلك العبد (في جميع
 احواله) ظرف للعلم اي في اضافة جميع الاحوال اللازمة لوجوده الخارجي
 (هو ما) اي علم الله بوجوده في اتصافه بجميع احواله هو العلم الذي (كان)
 ذلك العبد (عليه) اي على ذلك العلم (في حال ثبوت عينه قبل وجودها) اي
 قبل وجود العين او قبل وجود الاحوال (ويعلم ان الحق لا يعطيه) اي العبد
 من الواردات (الا ما اعطاه عينه) اي اعطى عين العبد الحق (من العلم به) اي
 بالعبد (وهو ما) اي الذي اعطاه العبد (كان) العبد (عليه) اي على ذلك العلم
 (في حال ثبوته) قبل وجوده (فيعلم علم الله به من اين حصل) اي يعلم ان علم
 الله به سواء كان بعد الوجود او قبله يحصل للحق من العبد ويعلم ان العلم الذي
 كان عليه العبد بعد الوجود هو عين العلم الذي كان عليه في حال ثبوته
 ووجوده وجميع احواله فعلى كل حال العلم تابع لعين العبد (ومائه) اي
 في صنف العالمين بالقضاء السابق (صنف من اهل الله اعلى واكشف من هذا
 الصنف) المعين بالعلم المذكور (فهم واقفون على سر القدر) دون غيرهم فان
 غيرهم من اهل الله يعلم القضاء بانه حكم الله والقدر بانه تقدير ذلك الحكم ويعلم ان
 التقدير تابع للحكم والحكم تابع للعلم وهذا هو علم القدر والقضاء ولا يعلم ان
 علم الله تابع لعين العبد وهو سر القدر فعلم سر القدر ان يعلم ان علم الله به من اين
 حصل فلا يلزم من العلم بالقدر العلم بسر القدر بخلاف سر القدر (وهم) اي الواقفون
 على سر القدر او العلماء بان علم الله به من اين حصل (على قسمين منهم) اي بعض

منهم خبر مقدم (من يعلم ذلك) مبتدأ أى سرّ القدر او العلم المذكور (مجملاً
ومنهم من يعلمه) أى يعلم علم الله به او سرّ القدر (مفصلاً والذي يعلمه مفصلاً
اعلى واتم من الذى يعلمه مجملاً فانه) أى فان الذى يعلم سرّ القدر مفصلاً (يعلم
ما فى علم الله فيه) أى فى حقه وذلك العلم يحصل له (اما باعلام الله اياه بما) أى
بسبب الذى (اعطاه عينه من العلم به واما بان يكشف له) أى للعبد (عن عينه
الثابتة وانتقالات الاحوال عليها الى ما لا يتناهى) وهذا هو العلم التفصيلى (وهو) أى
كشف العلم عن العين الثابتة او بالاعلام (اعلى) من العلم بالاجمال (فانه) أى
فان الذى يعلم نفسه بالانكشاف عن عينه الثابتة او بالاعلام (يكون فى علمه بنفسه
بمنزلة علم الله به لان الاخذ من معدن واحد) وهو العين الثابتة المعلومة * ولما بين
اتحاد علمى الحق والخلق اراد ان يبين الفرق بينهما وان هذه المساواة من أى
جهة كانت فقال (الا انه) أى العلم (من جهة العبد عناية من الله تعالى) (سبقت له هى)
أى العناية (من جملة احوال عينه الثابتة يعرفها) أى العناية (صاحب هذا
الكشف اذا) أى وقت (اطلعه الله تعالى على ذلك) أى على احوال عينه (فانه)
اثبات لقوله الا انه من جهة العبد عناية أى الشأن (ليس فى وسع المخلوق اذا
اطلعه الله) أى وقت اطلاع الله اياه (على احوال عينه الثابتة) وهى الوجود
العلمى (التي يقطع صورة الوجود) أى صورة الوجود الخارجى (عليها) أى
على عينه الثابتة (ان يطلع) ذلك المخلوق (فى هذه الحال) أى حال اطلاعه
على احوال عينه المعروضة لوجوده الخارجى (على ٧ اطلاع الحق على هذه
الاعيان الثابتة فى حال عدمها) أى فى حال ثبوتها فى علم الله تعالى قبل وقوع
صورة الوجود عليها يعنى ان يطلع بعين اطلاع الحق (لانها) أى اطلاع
الحق تأنيث الضمير باعتبار وقوع الاطلاع على الاعيان الثابتة لذلك جمع (نسب
ذاتية لا صورة لها) فى الخارج اذ لم يكن موجوده فيه بخلاف العبد فانه مخلوق
على الصورة (فليس فى وسع المخلوق) على الصورة ان يطلع على ما لا صورته له
ويجوز ان يعود الى الاعيان الثابتة باعتبار كونها فى حال عدمها الا ان النسب

حينئذ أن يقول على أن يطالع على هذه الاعيان بدون قوله على اطلاع الحق ولا بد
من ذكره اثباتاً للمساواة فلم يطالع العبد على ما ليس في وسعه قال
(في هذا القدر) من المساواة (نقول ان العناية الالهية قد سبقت لهذا العبد بهذه
المساواة) مع الحق (في افادة) العين الثابتة (العلم) بالحق والعبد (ومن هنا) اي ومن
افادة العين العلم للحق (يقول الله تعالى حتى نعلم وهي كلمة محققة المعنى) وذلك المعنى
كون ما قبل حتى سبباً لما بعدها فاختبر تعالى عباده بالتكاليف الشاقة ليعلم الصابرين
على هذه التكاليف (ما هي) اي ليس حتى (كما) اي مثل الذي (يتوهمه من ليس له
هذا المشرب) وهو المشرب الصوفي المحقق المنزه في مقام التنزيه وهو غناؤه
تعالى عن العالمين وهو قوله تعالى ﴿والله الغني واتم الفقراء﴾ وغير ذلك من الآيات
الدالة على التقديس والمشبّه في مقام التشبيه وهو ظهوره تعالى بصفات المحدثات
وهو قوله تعالى ﴿حتى نعلم﴾ وقوله ﴿ولنعلم من يتبع الرسول﴾ وقوله ومرضت
فلم تعدنى وغير ذلك من التشبيهات واما من لم يكن له هذا المشرب فمنه فقط
من كل الوجوه عن الحدوث والنقصان (وغاية المنزه اذا نزه ان يجعل ذلك الحدوث)
الحاصل من المعلوم الحادث (في العلم للتعليق) لا للعلم (وهو) اي جعل
الحدوث للتعليق لا للعلم (اعلى وجه يكون للمتكلم بعقله) اي بنظره الفكرى
كما كان للمتكلم بمشاهدته ووجدانه (في هذه المسئلة) اي في مسئلة علم الله بالاشياء
فجميعه الحدوث للتعليق اتصل باهل الله من هذا الوجه في هذه المسئلة (لولا انه)
اي لولا ان المتكلم بعقله (اثبت العلم زائداً على الذات فجعل التعليق له) اي للعلم
(لا للذات) لم ينفصل عن المحقق من اهل الله حتى جواب لولا وهو قولنا
لم ينفصل بقرينة قوله (وبهذا) اي وبإثبات العلم زائداً على الذات (انفصل
عن المحقق من اهل الله صاحب الكشف والوجود) اي صاحب الوجدان
(ثم نرجع الى) تفصيل (الاعطيات) التي ذكرت او لا اجمالاً (فنقول ان
الاعطيات اما ذاتية او اسمائية فاما المنح والهبات والعطايا الذاتية) الظاهرة في الوجود
الخارجى (فلا تكون ابداً الا عن تجلى الهى) اي عن التجلى الذى يحصل من حضرة

الاسم الجامع من حيث الاسم الظاهر فالمراد به تجلي الفيض المقدس لا الاقدس يدل عليه قوله (والتجلي من الذات لا يكون ابدا الا بصورة استعداد المتجلي له) فان التجلي بصورة استعداد المتجلي له لا يكون الا في الفيض المقدس فاذا كان المتجلي له قابلا لتجلي الذات من حضرة الاسم الجامع تجلي الذات من حضرة الجامعة فذلك هو المسمى بالتجلي الالهي الحاصل عنه العطايا الذاتية وهو قوله فلا يكون ابدا الا عن تجلي الالهي واذا كان قابلا لتجلي الذات من حضرة من حضرات الاسماء تجلي عن تلك الحضرة فذلك هو المسمى بالتجلي الصفاتي والاسمائي التي يحصل منه العطايا الاسمائية (غير ذلك لا يكون) تأكيد (فاذن المتجلي له ما رأى سوى صورته في مرآة الحق) اي فعلى تقدير كون التجلي بصورة استعداد المتجلي له ما رأى المتجلي له في اي تجلي كان الا بصورة نفسه في وجه مرآة الحق له في رؤية صورة نفسه فاضافة المرآة الى الحق بيانية لذلك قال (وما رأى الحق) ولم يقل وما رأى مرآة الحق (ولا يمكن ان يراه) لاختفائه واستتاره بصورة استعداد الرائي فاحتجب نظر الرائي عن الحق بصورة نفسه (مع علمه انه ما رأى صورته الا فيه) لعلمه ان صورته لا يقوم بذاته بل يقوم بذات الحق فكان عالماً بالحق برؤية صورته فيه فلا يحجب صورته عن علمه بالحق كما يحجب عن رؤية الحق (كما رأته في الشاهد اذا رأيت الصور فيها لا تراها) لمنع رؤية الصورة عن رؤية المرآة (مع علمك انك ما رأيت الصور او صورتك الا فيها) وذلك ظاهر (فابرز الله) اي اظهر الله (ذلك) الموجود المشاهد (مثلاً نصبه) اي اقامه حجة (لتجليه الذاتي ليعلم المتجلي له انه ما رأى) اي الحق كما يرى المرآة اذ كل ما في الشهادة دليل على ما في الغيب (وماثمه) اي وليس في عالم الشهادة (مثال اقرب ولا شبه) مثلاً (بالرؤية والتجلي من هذا) المثال (واجهد في نفسك) بكليتك (عندما ترى) اي عند رؤيتك (الصورة في المرآة) ان ترى جرم المرآة لا تراها ابداً البتة حتى ان بعض من ادرك مثل هذا) اي ادرك عدم رؤية المرايا (في صور المرايا ذهب الى ان الصورة المرئية) حاصلة (بين بصر الرائي وبين المرآة) لا في المرآة لذلك حاجة عن رؤية المرآة فقد

اصاب هذا البعض في ادراك عدم رؤية المرآة عند رؤية الصورة لكن خطأ
 فيما ذهب اليه لأنه لم يدرك انه مثال لتجليه الذاتي (وهذا) اى المذكور (اعظم)
 ما قدر (على البناء للمفعول او للمعلوم) (عليه) اى على العبد (من العلم والامر كما قلناه
 وذهبنا اليه) فى التجلى الذاتى والمرآة لا كما زعم البعض (وقد بينا هذا تفصيلاً
 فى الفتوحات المكية) فليطلب ثمه (واذا ذقت هذا) المذكور (ذقت الغاية التى ليس
 فوقها غاية فى حق المخلوق فلا تطمع ولا تعب نفسك فى ان ترقى فى اعلى من هذا
 الدرج فما هو ثمه) اى فليس فى هذا الدرج الذى هو الوجود المحض مقام
 موجود غير هذا المقام (اصلاً) قطعاً (وما بعده الا العدم المحض) اذ ما يكون
 وراء الوجود المحض الا العدم المحض (فهو مرآة لك فى رؤيتك نفسك) عند
 تجليه لك بصورة استعدادك (وانت مرآة فى رؤيته اسماءه وظهور احكامها
 وليست) الصورة المرئية فى الحق وهى انت (سوى عينه) بل هى عين الحق
 وبه امتاز عن المرآة فى المشاهدة فان مرآة الحسى غير الصور المرئية فيها
 (فاختلط الامر) اى اختلط امر المرئى وهو الصورة والمرآة وهو الحق
 فى عين الناظر بسبب مشاهدته ان نفسه عين الحق اذ لا اختلاط فى الواقع
 (وابهم) اى واشكل على التميز بينهما ولهذا اختلف اهل التجلى الذاتى
 بان كان بعضه فوق بعض فى رتب العلم بالله (فمننا) اى فمن اهل التجلى (من جهل
 فى علمه) بامر المرئى او علم نفسه ولم يعلم انه عبد او حق ولم يحكم على المرئى
 حكماً من العبودية او الربوبية فججز فى علمه (فقال العجز عن درك الادراك
 ادراك) فالتقاعد والعجز عن درك ما يعجز عن ادراكه غاية الادراك فالعجز اعلى
 المقام فى حق هذا المشرب لافى الواقع فهو عالم وجاهل من ان الرؤية تعطى
 العلم لكنه لم يعلم اى شئ هو (ومنامن علم) الامر على ما هو عليه فعلم
 ان نفسه عين الحق من وجه وغيره من وجه فميز بينهما فى كل مقام (فلم يقل
 بمثل هذا) اى بمثل ما قال من جهل فى علمه (وهو) اى عدم قول من علم
 (اعلى القول) اى قول من عجز فى علمه (بل اعطاه العلم السكوت) اى بل
 اعطى علم من علم السكوت (كما اعطاه العجز) اى كما اعطى علم من جهل العجز

والعلم الذي اعطى السكوت اعلى مرتبة من العلم الذي اعطى العجز فكيف لم يكن السكوت اعلى من القول (وهذا) اي الذي اعطى علمه السكوت ولم يظهر العجز (هو اعلى عالم بالله) من الصنف الآخر (وليس هذا العلم الاختم الرسل وخاتم الاولياء) اي لايتأتى علم العطايا الذاتية الذي اعطى السكوت لاحد من الله بالذات الاختم الرسل من حيث رسوليته وخاتم الاولياء من حيث ولايته والمراد بخاتم الاولياء ههنا خاتم الولاية المحمدية يدل عليه قوله من بعد واما خاتم الاولياء فلا بد له من هذه الرؤيا فقد ذكر في الفتوحات انه رأى هذه الرؤيا فغيرها بانختم الولاية فذكر منامه للمشايع الذين كان في عصرهم ولم يقل من الراى فاولوه بما عبر به والظاهر ان المراد بخاتم الاولياء نفسه رضى الله عنه ومن قال المراد بخاتم الاولياء عيسى عليه السلام فقد خبط فان عيسى عليه السلام خاتم الولاية العامة والولاية الخاصة المحمدية غير الولاية العامة وكذا ختمهما فعيسى عليه السلام وان كان رسولا وخاتماً للولاية العامة لكنه يأخذ هذا العلم من مشكاة ختم الولاية كسائر الانبياء والرسل (وما يراه احد من الانبياء والرسل) من حيث نبوتهم ورسليتهم (الا من مشكاة الرسول الخاتم ولا يراه احد من الاولياء الا من مشكاة الولي الخاتم حتى ان الرسل) من كونهم اولياء (لا يرونه) اي لا يأخذون هذا العلم (متى رأوه) اي متى اخذوه (الا من مشكاة) اي من مرتبة (خاتم الاولياء) وانما يروا الرسل هذا العلم الا من مشكاة خاتم الاولياء (فان الرسالة والنبوة اعنى نبوة التشريع ورسالته) لا الرسالة والنبوة بمعنى الاخبار عن الحقائق الالهية فانهما لا تنقطعان (تنقطعان) لكونهما من الصفات البشرية وهما ظاهر الولاية والظاهر لا يرى ما يراه من كونه باطنا الا من مشكاة الباطن (والولاية لا تنقطع ابدا فالمرسلون من كونهم اولياء لا يرون ما ذكرناه الا من مشكاة خاتم الاولياء فكيف من دونهم من الاولياء وان كان خاتم الاولياء تابعا في الحكم لما جاء به خاتم الرسل من التشريع فذلك) اي كون خاتم الاولياء تابعا لما جاء به رسول الختم (لا يقدح

تابع افضل من المتبوع من حيث انه متبوع لكون المتبوعية له من اعطاء التابع فكان
الله اعلى واشرف على معلوماته من كل الوجوه فكذلك ختم الرسل لكونه جامعاً
لجميع المراتب التي كانت في حق المخلوق فهو محيط بجميع المراتب الامكانية فتابعية
ختم الرسل بختم الاولياء تابعية صاحب القوى قواه في اخذ مراداته وكذلك صاحب
الاسباب تابع لاسبابه لتحصيل بعض افعاله فكان خاتم الاولياء مرتبة من مراتب ختم
الرسل وهو معنى قوله وهو حسنة من حسنات خاتم الرسل وهو معنى قوله فما يلزم
الكامل وبه اخذ من خزينة الحق هذا العلم كما اخذ بجبرائيل عليه السلام علم
الشرائع وهو مفضل على جبرائيل بالنص الالهي والنص على اطلاقه فلزم انه
مفضل عليه من كل الوجوه فثبت بالنص ان خاتم الرسل مفضل على خاتم الاولياء في
ذلك الوجه لعموم النص على جميع الوجوه فخاتم الاولياء خادم لختم الرسل لاخذ
هذا العلم عن المعدن فكان المراد من قوله من وجه يكون اعلى بيان لزيادة مرتبة خاتم
الاولياء من الوجه المذكور ولا يلزم منه الافضية من هذا الوجه عند الله اذ الزائد
قد يكون ادنى من الانزل لتوسط الانزل فانزلية ختم الرسل منه من جملة كالاته
ليست بمعنى الدناءة وقد نزل القرآن وحمد على تنزيله ولو دلتم بحبل الهبط على الله
فنزول الشريف اللطيف عين كاله* ولما بين مرتبة خاتم الاولياء اورد الدليل
الشرعي على ما ذهب اليه تسهيلاً لفهم الطالبين فظهر ان المقصود بيان تقدم مرتبة
خاتم الاولياء من وجه فقال (وقد ظهر في ظاهر شرعنا ما يؤيد ما ذهبنا اليه) من ان
الشيء الواحد انزل من وجه واعلى من وجه (في فضل عمر في اسارى بدر بالحكم
فيهم) كما ذكر قصته في كتب التفسير (و) قد ظهر (في تأبير النخل) كما
ذكر حديثه في كتب الاحاديث والفضل ههنا بمعنى الزيادة في هذه المسئلة لا بمعنى
المفضل والمكرم عند الله (فما يلزم الكامل ان يكون له التقدم في كل شيء وفي كل
مرتبة) فان الرسول لم يتقدم فيهما على اصحابه فقال (اتم اعلم بامور دنياكم) لكن
هذا التقديم ليس من الامور التي تثبت بها الفضيلة المعتبرة عند اهل الله لكونه
في الامور الدنية الخسيسة فهم وان كانوا يتقدمون في هذه المرتبة الدنية لكنهم
تابعون للرسول في المرتبة الشريفة وهي مرتبة العلم بالله فتأخير الرسول في

الامور الدينية عين كماله لان هذا العلم الذي اخذه الرسول منهم بمد لهم من روحه
 فخاتم الاولياء وان كان له التقدم في هذا الوجه من رتب العلم بالله لكنه تابع لحتم الرسل
 في رتبة من رتب العلم بالله وهو علم الشريعة الشريفة على كل مرتبة من رتب العلم بالله
 وعلى علم خاتم الاولياء الذي اخذه عن الرسول لذلك سمي بالشرع المطهر الا ترى
 كيف اتبع موسى الخضر في العلم اللدني فقال (هل اتبعك على ان تعلمن مما علمت رشداً)
 ولم يلزم من اعلمية الخضر من موسى في هذا الوجه افضليته على موسى لان الخضر
 تابع في الحكم بما جاء به موسى من علم التشريع وهذا العلم افضل واعلى من العلم
 اللدني (وانما نظر الرجال) الذين يعلمون الامور على ما هي عليه ويميزون المراتب
 الى التقدم في رتب العلم بالله هنالك مطلبهم واما حوادث الاكوان فلا تعلق
 لخواطرهم بها) ولما كانت هذه المسئلة اعلى المسائل الالهية وانفعها اوصى
 لاهتمامها فقال (فتحقق ما ذكرناه) فان الامر في نفسه على ما بيناه لك (ولما مثل
 النبي عليه الصلاة والسلام النبوة بالحائط من اللبن وقد كمل) الحائط (سوى
 موضع لبنة واحدة) قوله (فكان عليه السلام تلك اللبنة) جواب لما اى كان
 نفسه في رؤياه تنطبع بتلك اللبنة التي ينقص الحائط عنها ويكمل بها (غير انه
 لا يراها) اى تلك الرؤيا (الا كما قال لبنة واحدة) اى تمثله عين رؤياه في حق
 نفسه (واما خاتم الاولياء فلا بد له من هذه الرؤيا) دليله على ختمته في الولاية
 (فيرى مأمثله به) اى بالحائط (رسول الله فيرى في الحائط موضع لبنتين واللبن
 من ذهب وفضة فيرى اللبنتين اللتين ينقص الحائط عنهما ويكمل بهما لبنة فضة
 ولبنة ذهب) قوله (فلا بد ان يرى نفسه تنطبع في موضع تلك اللبنتين) جواب
 اما (فيكون خاتم الولاية تلك اللبنتين فيكمل الحائط) بهما كما يكمل لبنة واحدة
 في رؤيا ختم الرسل لوجوب التطابق بينهما وهذه الرؤيا مختصة لخاتم الولاية
 الحمدي لا يشتركه في المشكائية والحمية واما خاتم الولاية العامة فاشتركه في الحمية
 دون المشكائية فلم يلزم هذه الرؤيا له (والسبب الموجب لكونه) اى لكون خاتم
 الاولياء (يراهما لبنتين انه) اى خاتم الاولياء (تابع لشرع خاتم الرسل في

الظاهر) لان ولاية الولى لا تحصل ولا تتم الا بتبعيته للرسول (وهو) اى كون
 خاتم الاولياء تابعاً (موضع اللبنة الفضية وهو) اى موضع هذه اللبنة (ظاهرة)
 اى ظاهر خاتم الاولياء (وما يتبعه فيه من الاحكام) يعنى صورة اتباعه لخاتم الرسول
 فى الاحكام الشرعية فكان الحائظ فى حق ختم الرسول حائظ النبوة واللبنة
 الفضية لبنته ولذلك مثلها به واما فى حق خاتم الاولياء فخائظ الولاية فكانت
 اللبنة الفضية جزءاً من حائظ الولاية فى حق هذا الرأى كاللبنة الذهبية فخاتم
 الرسول هو الذى لا يوجد بعده نبى مشرع فلا يمنع وجود عيسى بعده ختمته لانه
 نبى متبع لما جاء به خاتم الرسول وكذلك خاتم الاولياء بالولاية الخاصة هو الذى
 لا يبقى بعده ولى فى قلب خاتم الرسول ولا وارث بعده للولاية المحمدية ولا يمنع
 ايضا ختمته وجود الاولياء الوارثين لسائر الانبياء بعده (كما هو اخذ عن الله فى
 السر ما هو بالصورة الظاهرة متبع فيه) اى كما ان خاتم الاولياء متبع لختم الرسول
 بالصورة الظاهرة فيما اخذه عن الله فى السر فيرى صورة اخذه وصورة اتباعه فيما
 اخذه فقوله بالصورة يتعلق بمتبع وانما وجب الرؤية هكذا (لانه) اى لان خاتم
 الاولياء (يرى الامر) اى يرى جميع الامور (على ما هو عليه ولا بد ان يراه)
 اى ان يرى امر نفسه (هكذا) اى على ما هو عليه من اخذ واتباع ومشكاتية
 وختمية وغير ذلك من الامور التى كانت فى حق نفسه (وهو) اى اخذه هذا العلم عن
 الله (موضع اللبنة الذهبية فى الباطن) وانما اخذ هذا العلم عن الله (فانه) اى لان
 خاتم الاولياء (اخذ من المعدن الذى يأخذ منه الملك الذى يوحى) الحق ما اخذه
 الملك من هذا المعدن (به) اى بواسطة الملك (الى الرسول) فهذا المعدن ليس الا
 هو الحق فاذا كان معدن العليم واحداً فما كان علم الباطن الا وجهاً خاصاً من وجوه
 الشريعة وهو الذى لا يعلم الا عن الكشف الالهى الذى لا يحصل الا بعد تحصيل
 الولاية فهما متحدان فى المال لذلك يسمى علم التأويل بل هو اصل علم الشريعة
 وروحه ولا مخالفة بينهما الا عند اهل الحجاب (فان فهمت ما اشترت به) من الختم
 والمشكاة وغير ذلك فخذ واعمل به (فقد حصل لك العلم السافع) الذى تفتح
 منه علوم كثيرة نافعة لك فى الدنيا والآخرة اذ هو العلم الكلى الذى هو اجل

العلوم (فكل نبي من لدن آدم الى آخر نبي ما منهم احد يأخذ) النبوة (الا
من مشكاة خاتم النبيين وان تأخر وجود طينته فانه بحقيقته موجود) في جميع
العوالم (وهو) اى معنى وجوده بحقيقته معنى (قوله كنت نبياً و آدم بين الماء
والطين وغيره من الانبياء ما كان نبياً الا حين بعث وكذلك خاتم الاولياء كان
ولياً و آدم بين الماء والطين وغيره من الاولياء ما كان ولياً الا بعد تحصيل
شرائط الولاية من الاخلاق الالهية فى الاتصاف بها من كون الله يسمى
بالولى الحميد فخاتم الرسل من حيث ولايته نسبتة مع الختم للولاية نسبة الانبياء
والرسل معه) وانما كانت نسبتة معه كذلك (فانه) اى لان خاتم الرسل (الولى
الرسول النبي وخاتم الاولياء الولى الوارث الاخذ عن الاصل المشاهد
للمراتب) فكانت ولايته مقدمة على ولاية ختم الرسل كما تقدمت على ولاية
سائر الانبياء * ولما توهم من ظاهر كلامه افضلية ختم الولاية على ختم النبوة
دفع هذا التوهم بقوله (وهو) اى خاتم الاولياء (حسنة) اى اعلى مرتبة
(من حسنات خاتم الرسل محمد) عليه السلام اى من مراتبه العالية فكانت
ختمته ومشكائته من ختم الرسل لان العلم الذى يأخذ عن الله تعالى
فى السر ويعطى ختم الرسل لا يأخذ الا بولاية منشعبة من ولاية ختم
الرسل وفى التحقيق يأخذ عن الله بسببه ويعطى اليه بسببه فكان تقدمه
فى هذا الوجه تقدم الجزء على الكل فلا فضل على ختم الرسل باى وجه كان
كما قلنا لك من قبل (مقدم الجماعة) اى جماعة الانبياء والاولياء كلها (وسيد ولد
آدم فى فتح باب الشفاعة) يوم القيمة (فعين) محمد عليه السلام وهو تقدمه
على جميع اولاد آدم باعتبار وجوده الشخصى (حالا خاصاً) وهو الفتح
(ماعمم) اذا التعميم لا يكون الا بحقيقة الكلية فلا يلزم منه تقدمه فى جميع الامور
(وفى هذا الحال الخاص تقدم على الاسماء الالهية فان الرحمن ماشفع عند
المنتقم فى اهل البلاء الا بعد شفاعته الشافعين ففاز محمد عليه السلام بالسيادة
فى هذا المقام الخاص) وهو معظم الامور مع انه لا يلزم منه فضل محمد على

الرحمن لان فوزه بهذه السيادة لا يكون الا من الرحمن وانما يلزم ذلك ان لو كان ذلك الحال حاصلًا له من غير احتياج الى الرحمن وهو ممتنع (فمن فهم المراتب والمقامات) على ما هي عليه (لم يعسر عليه قبول مثل هذا الكلام) * لما فرغ عن بيان العطايا الذاتية شرع في بيان العطايا الاسماوية فقال (واما المنح الاسماوية) فعلى انواع حذف الجواب للعلم به وفي بعض النسخ (فاعلم) فحينئذ يكون الجواب فاعلم (ان منح الله تعالى) اى اعتبار الذات بجمعية الاسماء فكانت العطايا الحاصلة منه كلها اسماوية وفي العطايا الذاتية اعتبارها بحسب نفسه فكانت العطايا الحاصلة منه كلها ذاتية لاهية (خلقه رحمة منه بهم وهي) اى الرحمة او المنح (كلها) اى انواعها واصنافها (من الاسماء) لكونها من حضرة من الحضرات الالهية الجامعة بجميع الاسماء والصفات (فاما رحمة خالصة كالطيب من الرزق اللذيذ في الدنيا الخالص يوم القيمة ويعطى ذلك العطاء اسم الرحمن فهو عطاء رحمانى واما رحمة ممتزجة بنقمة كشرب الدواء الكريه الذى تعقب شربه الراحة) ويعطى ذلك اسم الله على يد الرحمن من حيث جامعته للصفات المتقابلة لذلك كان العطاء الحاصل منه رحمة ممتزجة (وهو عطاء الهى) وانما كانت منح الله تعالى كلها من الاسماء (فان العطايا الالهية) اى العطايا الحاصلة من حضرة الاسم الجامع (لا يمكن اطلاق عطاء منه) اى لا يمكن حصول العطاء من هذا الاسم الاعظم (من غير ان يكون على يد سادن) اى خادم (من سدنة الاسماء) فاذا لم يكن عطاء اسم الله للعبد الا على يد اسم من اسماء الله تعالى (فتارة يعطى الله العطاء العبد على يد الرحمن فيخلص العطاء من الشوب الذى لا يلائم الطبع في الوقت) اى وقت العطاء ولو غير خالص فى المال فهذا هو عطاء ممتزج ورحمة ممتزجة وعطاء الهى حاصل من الله تعالى على يد الرحمن لكن لا يسمى رحمانيا بل يسمى مثل هذا القسم الهيا وفيه اشارة الى ان يد الرحمن لها مدخل فى جميع العطايا التى تحصل على ايدى الاسماء فرحمة الله واسعة على كل شىء (او لا ينيل الغرض) اى او يخلص العطاء من الشوب الذى لا ينال به الطبع غرضه (وما شبه) ذلك الشوب فى

عدم ملائمة الطبع او عدم نيل الغرض (فتارة يعطى الله العبد على يد الواسع فيعم) هذا العطاء جميع احوال العبد و اوقاته و ينال العبد بذلك العطاء غرضه في كل وقت يريد (او على يد الحكيم فينظر في الاصلح في الوقت) فيعطى ما هو الاصلح للعبد في ذلك الوقت (او على يد الوهاب فيعطى لينعم) من انعم اى اظهار الانعام و كرمه (ولا يكون مع الوهاب تكليف المعطى له بعوض على ذلك) العطاء (من شكر او عمل او على يد الجبار فينظر في المواطن و ما يستحقه) من القهر و الجبار ههنا بمعنى القهار بمقابلة قوله (او على يد الغفار) او بمعنى يجبر الكسر (فينظر في المحل و ما هو عليه) من الاحوال (فان كان على حال يستحق العقوبة فيستره عنها او على حال لا يستحق العقوبة فيستره عن حال يستحق العقوبة فيسمى معصوماً و معتقياً به و محفوظاً و غير ذلك مما يشاكل هذا النوع) كله من العطايا الاسماوية (والمعطى) الحقيقي (هو الله) لكن (من حيث ما اى من حيث الاسم الذى (هو خازن لما عنده) اى لما حصل عند هذا الاسم (من خزائنه) اى من خزائن الله و لما كان الامر هكذا (فما يخرج) اى فما يخرج الحق من الخزينة امراً للمعطى له (الا بقدر معلوم) اى بمقدار ما قدر للمعطى له فى علمه الازلى بلا زيادة و نقصان فمن شاهد هذا فقد خلص عن تعب الطلب و كان هذا الاخراج (على يد اسم خاص بذلك الامر) المخرج من الخزينة المخصوصة (فاعطى كل شئ خلقه على يد الاسم العدل و اخواته) فمن فهم هذا برأ عن اضطراب الاعتراض فان العدل ناظر الى ما اقتضاه عين المخلوق فخلق كل شئ بحسب اقتضاء عينه و عين الشئ ليس بمجموع و كذا الاقتضاء صفة ذاتية لازمة له (و اسماء الله تعالى و ان كانت لا تنهاى لانها تعلم بما يكون عنها) اى باثارها (و ما يكون عنها غير متناهية) فكانت اسماء الله تعالى بهذا الاعتبار غير متناهية (و ان كانت ترجع الى اصول متناهية هي امهات الاسماء او حضرات الاسماء) فكانت اسماء الله تعالى دائرة بين التناهى و عدم التناهى (و على الحقيقة) اى و كان فى التحقيق (فائمه) اى فمافى مقام الاسماء المتكثرة

(الاحقيقة واحدة) وهى الذات الالهية (تقبل جميع هذه النسب والاضافات التى يكنى عنها بالاسماء الالهية) مع كونها باقية على وحدتها الحقيقية (والحقيقة الواحدة التى تقبل جميع النسب وتفسير البعض بقوله اى التحقيق يقتضى ان يكون لكل اسم حقيقة مميزة له خطأ لانها نكرة معادة معرفة فهى عين الاول (تعطى ان يكون لكل اسم مظهر الى ما لا يتناهى) اى له مظاهر غير متناهية (حقيقة تتميز بها عن اسم آخر) اى يتميز الاسم بتلك الحقيقة عن غيره من الاسماء (وتلك الحقيقة التى بها يتميز) مبتدأ ثان (الاسم) خبره (عينه) بدل من الاسم اى هى عين الاسم اذ حقيقة الشئ عين ذلك الشئ فامتيازه بتعين غير زائد على نفسه او الاسم مبتدأ ثالث عينه خبر اى الاسم عين هذه الحقيقة ذكر الضمير باعتبار الاسم فاندفع توهم المغايرة من قوله تعطى لكل اسم حقيقة يتميز بها (لاما يقع فيه الاشتراك) اى تلك الحقيقة ليست هى عين الحقيقة المشتركة التى هى الذات الالهية المشتركة بين الاسماء وليس معنى الاشتراك اشتراك الجزئيات فى الكلى ولا اشتراك الصور فى المرآب فى ذوى الصورة ولا اشتراك الاوصاف فى ذاتك وانما معنى الاشتراك توجه الواحد الحقيقى الى جهة خاصة لكمال خاص بتلك الجهة مع بقاء الحضرة الواحدة على وحدته بحيث لا يمنع كل من التوجه التوجه الاخر فما كانت الاسماء والصفات الا لتوجهات الاولية الذاتية الايجابية وما بعدها كلها توجهات ثانية اسمائية اختيارية فكانت الاسماء كلها مشتركة فى دلالتها على الذات ومميزة بحقيقتها المختصة التى هى عينها وهذا لا يعرف الا بالذوق * ولصعوبة هذا المقام اورد دليلا مشاهدا بالحس تسهلا للطلابين فقال (كما ان الاعطيات تتميز كل اعطية) اى كل واحدة منها (عن غيرها بشخصيتها وان كانت) العطايا (عن اصل واحد) وهو الذات الالهية (فمعلوم ان هذه) العطايا (ما هى هذه) العطايا (الاخرى وسبب ذلك) اى وما سبب تميز العطايا (الا تميز الاسماء) وهو استدلال من الاثر وهو تميز العطايا الى المؤثر وهو تميز الاسماء اذ عند المحققين ما من موجود فى الشهادة الا وهو صورة ما فى الغيب ودليله هذا دليل على تميز العطايا واما

الدليل على تميز الاسماء فهو قوله (فما في الحضرة الالهية) اي حضرة جمعية
الاسماء (لاتساعها شئ يتكرر اصلا) والتكرار انما يكون بضيق المقام وقال تعالى
﴿وسعت رحمتي كل شئ﴾ فاذا ثبت تميز كل شئ من الاشياء ثبت تميز الاسماء
(هذا) اشارة الى كل ما ذكر في العطايا الاسمائية (هو الحق الذي يعول
عليه) عند اهل الحقيقة (وهذا العلم) اي علم العطايا الاسمائية (كان علم شيث)
عليه السلام (وروحه هو الممد لكل من يتكلم في مثل هذا) العلم (من الارواح
ما عدا روح الختم) اي روح ختم الرسل (فانه لا ياتي به المادة) اي لا ياتي اليه ممد
هذا العلم (الامن الله تعالى لا من روح من الارواح بل من روحه يكون المادة
لجميع الارواح) فتقدم ختم الرسل على ختم الاولياء وعلى شيث في هذا العلم
وكذلك شيث تقدم على جميع الارواح وعلى روح خاتم الاولياء لكونه بيده مفتاح
الحزائن الاسمائية كما ان بيده مفتاح الحزائن الذاتية (وان كان لا يعقل ذلك من
نفسه) اي وان كان لا يعلم ذلك الامداد من روحه لجميع الارواح (في زمان تركيب
جسده العنصري) لاحتجابه عن علم هذا بسبب وجوده بالجسد العنصري (فهو
من حيث حقيقته ورتبته عالم بذلك) اي يكون المادة لجميع الارواح من روحه
(كاه عينه) تأكيد والضمير لكل اي عالم بكل واحد من الارواح بشخصه
وبتعيينه والاستعداد الخاص به وامداد روحه لكل واحد منهم ما يناسب
استعداداتهم واحوالهم بحيث لا يفوته عن علم ذلك شئ و (من حيث ما هو جاهل
به) اي كما انه من حيث الذي جهل به (من جهة تركيبه العنصري) بيان لمن حيث ما
(فهو العالم الجاهل) لكن جهله عين كاله كما بين في موضعه (فيقبل
الاتصاف بالاضداد) بالاعتبارين (كما يقبل الاصل الاتصاف بذلك) اي
بالاضداد لكنه باعتبار واحد كما بين في موضعه (كالجليل والجميل وكالظاهر
والباطن والاول والاخر وهو عينه وليس غيره) اي خاتم الرسل من حيث
حقيقته عين الحق وان كان من حيث جسده العنصري غيره ومعنى عينيته
من حيث الحقيقة كونه على صفته لا غير (فيعلم) من حيث كونه عين اصله

(لا يعلم) من حيث كونه غيره ومن اجل هذين الوجهين ينسب اليه ما ينسب الى الاصل غير الوجوب الذاتي وما لا ينسب اليه وكذا قوله (ويدري لا يدري ويشهد لا يشهد) والمراد من اتصاف هذا الكامل بالاضداد اتصافه بالصفات اللائقة لحضرة الامكان من النقصان والكمال لذلك قال فهو العالم الجاهل فيعلم لا يعلم والمراد من اتصاف الاصل اتصافه بالصفات الكاملة اللائقة لحضرة الوجوب لذلك قال كالجميل والجليل فمن كان اصله يعلم في مرتبة الالهية ولا يعلم في مرتبة ظهوره في صور الجاهلين مع انه سوء ادب مع الله فقد اخطأ في فهم المراد من المقام * ولما فرغ من احوال ختم الرسل رجع الى شيث فقال (وبهذا العلم) اي بسبب علمه العطايا الاسمائية (سمي شيث لان معناه) اي معنى شيث (هبة الله) فاذا كان هذا العلم مختصا بشيث عليه السلام (فييده مفتاح العطايا على اختلاف اصنافها ونسبها) فلا يأخذ احد ما عدا روح الخاتم من هذه الخزائن شيئا الا بشيث وانما كان مفتاح العطايا بيده (فان الله وهبه لا دم اوّل ما وهبه) فكان عليه السلام اوّل مظهر للفتوحات الاسمائية لا دم واول سبب فتح الله به عطايه فكان مفتاح العطايا بيده (وما وهبه) لا دم (الامنه) اي الا وهبه من نفس آدم وانما كان ما وهبه الامنه (لان الولد سرّ ابيه) ليس امرا خارجا عن وجود ابيه (فمنه خرج) في صورة النطفة (واليه عاد) بصيرورته على صورة ابيه فالهبة عبارة عن الاخراج والاعادة فاذا كان الولد سرّ ابيه (فما اتاه) اي فما اتى الولد اباه (غريب) اي على غير صورة ابيه بل اتى على صورة ابيه لذلك احبه واذا لم يأت على صورته استكره ونقر منه وليس له ولد ولا بد لسرّ الشئ بان يعود الى ذلك الشئ او فما اتاه عن خارج نفسه فعوده اليه منه (لمن عقل عن الله) اي لمن كان على بصيرة من ربه وعلم الاشياء على ما هي عليه (وكل عطاء في الكون على هذا المجرى) اي وكل ما وهب الله للعباد من العطايا ليس الامنهم واليهم واذا كان عطاء الحق على هذا (فما في احد من الله شئ) من العطايا الامنه واليه حتى الوجود منه واليه بامر الله وهو

قول كن (وما في احد من سوى نفسه شيء) فكان العطاء الذي خرج من نفسه وعاد اليه عين نفسه لا غير (وان تنوّعت عليه الصور وما كل احد يعرف هذا) اي ما قلناه (وان الامر على ذلك) اي وما يعرف ان امر العطاء على ما بيناه في نفس الامر فقوله يعرف هذا يتعلق بالمدكور وقوله وان الامر على ذلك يتعلق بمطابقته في نفس الامر الاول مرتبة التصور الثاني التصديق (الا احاد من اهل الله) وهم الذين تحققوا بالتجليات الاسمائية ووقفوا باسرار الاسماء والصفات (فاذا رأيت من يعرف ذلك فاعتمد عليه) فانه من كبار الاولياء يرشدك الى مقصودك (فذلك) العلم (عين صفاء خلاصة) وهي العلوم العالية الصافية الخالصة عن شوب كدورات النفسانية وكيف لم يعتمد من يعرف بمثل هذا العلم (خاصة الخاصة) الخاصة اهل التجلي الصفاتي وخاصة الخاصة اهل التجلي الذاتي (من عموم اهل الله) اي من جمهور اهل الله فاذا لم يكن في احد من الله شيء ولا في احد من سوى نفسه شيء (فاي صاحب كشف شاهد صورة تلقى اليه) قوله (مالم يكن عنده) مفعول تلقى (من المعارف) بيان لما (وتمنحه) اي ويوهب تلك الصورة (مالم يكن قبل ذلك في يده) فجملة تمنحه عطف على جملة تلقى اليه للايضاح (فتلك الصورة) الملقية اليه (عينه) اي عين الملقى اليه (لا غيره فمن شجرة نفسه) اي واذا كانت تلك الصورة عينه كانت من شجرة نفسه (جنى ثمرة غرسه) يعني غرس شجرة نفسه وثمرتها وما تلقى اليه اي من المعارف كل ذلك مستندة الى العبد وما استند الى الله الا الاعطاء خاصة على ايدي الاسماء بطلب العبد فكان فصوص الحكم من ثمرة غرسه قدس سره تلقى اليه على يد رسول الله عليه السلام فالرسول ليس من ثمرة غرسه ولا هو عينه بل هو خاتم الرسل فلا يكون العبد مفيضاً على نفسه بل يحتاج الى فياض آخر غيره وان كانت هذه الثمرة في غرسه ومن قال في هذا المقام العبد هو المفيض على نفسه لا غير فقد اخطأ * ولما فرغ عن الكلام في المعاني الغيبية شرع في الصورة الظاهرة ايضاحاً وتسهيلاً للطالبين فقال

(كالصورة الظاهرة) اى مثال الصورة الملقية الى صاحب الكشف فى العينية هو الصورة الظاهرة (منه فى مقابلة الجسم الضيق ليس غيره) اى كما ان هذه الصورة ليست غيره بل عينه كذلك هذه الصورة المعنوية ليست غيره (الا استثناء عن قوله فتلك الصورة عينه لا غيره لبيان وجه المغايرة) ان المحل او الحضرة) وهى حضرة الخيال (التي راي فيها صورة نفسه تلقى اليه) اى تلقى تلك الحضرة تلك الصورة الى الرأى (تقلب من وجهه) وذلك التقلب (لحقيقة تلك الحضرة) اى لاجل اقتضاء حقيقة تلك الحضرة وذلك لا ينافى عينيتها بحسب الحقيقة فشبه ايضاً هذه المعانى المثالية بالظاهر للايضاح وتطبيق الظاهر بالباطن حتى يعلم منه ان العالم الظاهر وهو علم الشريعة وعالم الباطن وهو علم الحقيقة شئ واحد وحقيقة واحدة لا مغايرة بينهما الا بتقلب من وجه حقيقة المحل وهى قلوب المؤمنين لتفاوت درجات عقولهم كما الناس على قدر عقولهم فالمغايرة حاصله لمرآة قلوبهم فقال (كما يظهر الكبير فى المرآة الصغيرة صغيراً او) يظهر غير المستطيل (فى المستطيلة مستطيلاً و) يظهر غير المتحرك (فى) المرآة (المتحركة متحركاً) كالماء الجارى (وقد تعطيه انتكاس) اى انعكاس (صورته من حضرة خاصة) كالماء فان من نظر اليه وجد صورته منكسة (وقد تعطيه عين ما يظهر منها) اى من عين الرأى بدون انتكاس (فيقابل اليمين منها) اى من الصورة (اليمين من الرأى) كالمرآة (وقد يقابل اليمين اليسار وهو) اى كون اليمين مقابلاً لليسار (الغالب فى المرايا بمنزلة العادة فى العموم وبخرق العادة يقابل اليمين اليمين) يعنى ان اعتبرت صورتك فى المرآة كالانسان المقابل وجهه وجهك كان يمينك مقابلاً ليسار صورتك فكان هذا التقابل بمنزلة العادة اذ تقابل الصور الانسانية مجرى على ذلك عادة واذا اعتبرت ان ما يقابل يمينك من صورتك هو ما حصل عن يمينك فقد تقابل يمينك ليمين صورتك فكان هذا التقابل بخرق العادة (ويظهر الانتكاس) اى وبخرق العادة يظهر الانتكاس اذ العادة فى المقابلة الظهور على قدمه هذا كله ظاهر لمن نظر فى المرآة (وهذا كله) اى الاختلاف المذكور

بين الرأى والمرئى فى حقيقة الحضرة اى تنوع الصورة على الرأى (من اعطيات
 حقيقة الحضرة المتجلى فيها التى انزلناها منزلة المرأى) ونسبنا هذه الاعطيات
 الى المرأى وعلى الحقيقة كليهما من حقيقة الحضرة المتجلى فيها فاذا ثبت ان الصور
 المتنوعة على الرأى فى الحضرات عين الرأى والكثرات تنشأ من الحضرات
 (فمن عرف استعداده عرف قبوله) اى عرف ما يقبل استعداده فى كل زمان
 وفى كل حضرة (وما كل من عرف قبوله) اى ما يقبله استعداده (يعرف
 استعداده الا بعد القبول) اى لولا الاستعداد ما قبل (وان كان يعرفه مجملا)
 لان العلم بعد القبول علم من الأثر الى المؤثر وهو علم اجمالى فاذا كان كل
 ما حصل للممكن منه اليه ما فعل الحق بالممكن شيئا الا بحسب اقتضاء ذاته
 وبحسب قابليته فشيئته تعالى تابعة لاحوال الممكن فما يشاء تعذيب من يستحق
 التعيم ولا كفر من يستحق الايمان فلا جبر اصلا من الله لا صرفا ولا متوسطا
 فان كان وذلك ايضا منه واليه ونسبة جبر المتوسط الى الله مجرد اصطلاح ممن
 عجز عن ادراك الاشياء على ماهى عليه والا فلا اصغر من الفتيلى ولا يظلمون
 فتيلا بسبب الظلم من الله عن اصله ولكن الناس انفسهم يظلمون فلا يلومون
 الا انفسهم فما شاء الله ما يناقض حكمته (الا) استثناء منقطع (ان بعض اهل
 النظر من اصحاب العقول الضعيفة يرون ان الله لما ثبت عندهم انه فعال لما يشاء)
 اى فعال مقتضى مشيئته لا الحكمة (جوّزوا على الله ما يناقض الحكمة)
 (و) جوّزوا ما يناقض (ما هو الامر عليه فى نفسه) لما لزمهم ذلك فجوّزوا
 تعذيب من يستحق التعيم تعالى عن ذلك (ولهذا) اى ولاجل ان عندهم
 ان الله فعال مطلقا كيف يشاء (عدل بعض النظار الى نفي الامكان) لئلا
 يلزمهم جواز ما لا يليق الى الله على تقدير ثبوت الامكان فلم يجوّز هذا
 البعض على الله ما جوّز ذلك البعض لعدم لزوم ذلك على تقدير نفي الامكان
 فى زعمهم (واثبات الوجوب بالذات وبالغير) وما عرفوا الامكان والوجوب
 بالغير فانه بعينه الامكان (والمحقق يثبت الامكان ويعرف حضرته و) يثبت
 (الممكن) ويعرف (ما هو الممكن) فى حقيقته (ومن اين هو ممكن) اى

ويعرف من اى سبب يكون متصفا بصفة الامكان (و) يعرف (هو) اى الممكن
 (بعينه واجب بالغير) الا ان الامكان وصف له قبل الوجود وبعده والوجوب
 بالغير وصف بعد الوجود لاقبله (و) يعرف (من اين صح عليه اسم الغير الذى
 اقتضى ذلك) الغير (له) اى للممكن (الوجوب) فما وقع اسم الغير الا لاحتياجه
 الى الواجب بالذات (ولا يعلم هذا التفصيل الا العلماء بالله خاصة) تأ كيد لقوله
 والمحقق يثبت الامكان (وعلى قدم شيث) اى اوردت هذه المسئلة على آخر
 قصة (يكون آخر مولود يولد من هذا النوع الانسانى وهو حامل اسراره)
 من العطايا الاسمائية (وليس يولد بعده ولد فى هذا النوع فهو خاتم الاولاد)
 الذكور كما ان شيث اول اولاد الذكور (وتولد معه اخت له) وهى خاتمة
 الاولاد الاثني كما ان اخت شيث اول الاثني (فخرج قبله ويخرج بعدها) لابتداء
 الدورة على عكسها (يكون رأسه عند رجليها) لكون الاحكام فى ذلك الزمان
 (لا استراحة) للطبيعة (ويكون مولده بالصين) لكونه اصعب الامكنة فمولده
 فيه اشارة الى ان فى ذلك الزمان لا استراحة فى وجه الارض للمؤمنين (ولغته
 لغة بلده ويسرى العقم فى الرجال والنساء فيكثر النكاح من غير ولادة
 ويدعوهم) اى اهل بلده (الى الله) اى الى معرفة الله تعالى وهى العلم
 بالتجليات الاسمائية بالطريق الخاص من مرتبة ختم الرسل كطريق مشايخنا
 رحمهم الله (فلا يجاب) دعوته لانقطاع الفيض الروحانى فيختم به الاسرار
 الشيئية فلا يطلب تحصيل هذا العلم مؤمنون زمانه ولا يجيبون دعوته مع انه
 لا يضر ايمانهم لانهم وان كانوا لا يجيبون لكنهم لا يردونه ولا ينكرونه لكون
 دعوته مطابقة لدينهم كما ان المؤمنين فى زماننا الذين لم يجيبوا دعوة مشايخنا
 لا يضرهم يدل عليه قوله (فاذا قبضه الله وقبض مؤمنى زمانه بقى من بقى مثل
 البهائم لا يحلون حلالا ولا يحرمون حراما يتصرفون بحكم الطبيعة شهوة
 مجردة عن العقل والشرع وعليهم تقوم الساعة) هذا الولد هو الولي الذى
 لا يستجاب دعوته يكون بعد ختم الولاية العامة وهو عيسى عليه السلام فعنى
 قوله لاولى بعده اى الولي الذى يستجاب دعوته ويؤثر ولايته وينتفع الناس

بكمالاته ومعارفه فلا ينافي ختمته وجود هذا الولد كما لا ينافي ختمته ختم الرسل
وجود عيسى بعده مع انه بنى مرسل اعدم احكام نبوته ومن قال ان هذا الولد
هو عيسى عليه السلام فقد اخطأ في اظاهر والباطن

فصل في حكمة سبوحية في كلمة نوحية

(اعلم ان التنزيه عند اهل الحقائق) اي عند المطالعين بالحقائق الاسماوية
(في الجناب الالهى عين التوحيد والتقديد) والله منزه عن التوحيد والتقديد
فنزاهة اهل الحقيقة عن التنزيه فهم ليسوا بمنزهين فقط بل هم منزهون
في مقام التنزيه والمشبهون في مقام التشبيه فلا يمكن معرفة الحق من غير
توحيد وتقديد (فالمنزه) فقط (اما جاهل) اي غير قائل بالشرائع كالفلاسفة
ومقلديهم الذين ينزهون الحق بمقتضى عقولهم عن الصفات التي اخبر الحق
عن اتصاف نفسه بها فهم ضلوا واضلوا (واما صاحب سوء ادب) اي قائل
بالشرائع (ولكن اذا اطلقاه) اي التنزيه على الله تعالى (وقالاه) اي
اعتقدا بان الله منزه عن الصفات الوجودية كالحياة والعلم والسمع والبصر
 وغير ذلك فغير القائل بالشرائع فهو الجاهل اي الكافر لا كلام فيه لظهور
بطلانه لذلك ترك هذا القسم (فالقائل) اي المعتقد (بالشرائع المؤمن) عطف
بيان للقائل بالشرائع (اذا نزه ووقف عند التنزيه ولم ير غير ذلك) اي
 ولم يشبهه في مقام التشبيه (فقد اساء الادب واكذب الحق والرسل وهو
 لا يشعر ويتخيل انه في الحاصل وهو في الفائب وهو كمن آمن ببعض
شرائع (وكفر ببعض ولا سيما) كالمعتزلة فانهم انكروا بعض الشرائع كصفات الله
وبعض امور الآخرة * ولما قال ووقف عند التنزيه فقد اساء الادب واكذب
الحق والرسل اراد ان يبين التشبيه والتنزيه حتى ظهر تكذيبه الحق والرسل
فقال (وقد علم) على البناء للمفعول (ان السنة الشرائع الالهية اذا نطقت
في الحق تعانى بما نطقت به) هذه الالسننة من التنزيه والتشبيه (انما جاءت به في العموم
على المفهوم الاول) يفهمه كل من يسمع ذلك اللفظ (وجاءت به على الخصوص)

اى الخواص من المحققين جاءت به (على كل مفهوم يفهم من وجود ذلك
 اللفظ باى لسان كان) سواء كان ذلك عربياً كالقرآن العظيم او غير عربى
 كسائر الكتب المنزلة (فى وضع ذلك اللسان) فبين الله للعباد كلها على حسب
 مراتبهم بالسنن الشرائع فى حق نفسه من التنزيه والتشبيه فمن وقف
 عند التنزيه ولم ير التشبيه وهو آمن ببعض وكفر ببعض لكنه لا يشعر بذلك
 وهو معذور بذلك لذلك لا يكفر بل هو مؤمن عند اهل الظاهر والباطن
 لكونه معتقدا بالشرائع كلها فى ظنه وانما جاءت فى عموم الناس على المفهوم
 الاول وعلى خصوصهم على كل مفهوم يفهم من وجود ذلك اللفظ (فان
 للحق فى كل خلق ظهوراً) خاصاً ظهوراً للحق فى العموم غير ظهوره فى الخصوص
 فتجلى الله تعالى فى الكلام العزيز لعباده على حسب استعداداتهم فكلمهم
 على قدر عقولهم فاذا كان للحق فى كل خلق ظهوراً خاصاً (فهو الظاهر
 فى كل مفهوم) اى فى كل ما يفهم من اللفظ الذى نطق فى حقه (وهو
 الباطن عن كل فهم) اى لا يفهم ظهوره فى كل مفهوم (الا عن فهم من قال
 ان العالم صورته وهويته) اى الا من عرف ان العالم باعراضه مظهر صفاته
 وبجوهره مظهر ذاته فما فى العالم شىء الا وهو دليل على صفاته ووحدانية
 ذاته وفى كل شىء آية تدل على انه واحد فان من عرف هذا يظهر له الحق
 فى كل مفهوم فتجلى الله له فى كلامه كما تجلى له فى عالمه (وهو) اى العالم مظهر
 (الاسم الظاهر كما انه) اى كما ان الحق (بالمعنى روح ما ظهر فهو الباطن)
 والروح مظهر الاسم الباطن فاطلاق الروح على الحق مجاز (فنسبته لما ظهر)
 اى نسبة الحق الى كل ما ظهر (من صور العالم نسبة الروح المدبر للصورة)
 فحذفت صلة النسبة وهى الى الصورة للدلالة الصورة عليها فاذا كانت نسبة
 الحق الى صور العالم نسبة الروح الى صورته (فيؤخذ) الحق (فى حد
 الانسان مثلاً باطنه وظاهره) فان حد الانسان مركب من الحيوان الناطق
 فكان بروحه مظهراً لاسمه الباطن وبصورته جسده مظهراً لاسمه الظاهر
 فعلم ان الحق هو الظاهر والباطن بالدلالة حد الانسان (وكذلك) يؤخذ

في حد (كل محدود) اذما من شئ الاوله ظاهر وباطن (فالحق محدود)
 اى معلوم (بكل حد) وهو على طريق الاستدلال من الاثر الى المؤثر
 (وصور العالم لا تنضبط ولا يحاط بها ولا يعلم حدود كل صورة منها) اى
 من صور العالم حد الحق (الاعلى قدر ما حصل لكل عالم) بالحد (من صوره)
 اى من صور العالم (فلذلك) اى فلاجل عدم انضباط صور العالم لانها
 جزئيات غير متناهية (يجهل حد الحق فانه لا يعلم حده) من حيث مظهره
 (الابعلم حد كل صورة وهذا) اى العلم بحد كل صورة (محال حصوله فحد
 الحق) الموقوف على المحال (محال) حصوله وليس المراد بالحد هو المصطلح
 عند علماء الرسوم وهو المركب من ذاتيات المحدود تعالى عن ذلك وانما المراد
 آثار اسماؤه وصفاته يستدل بها على صفات الله تعالى واسماؤه على وجه التحديد
 والتعيين وانما خص عدم الانضباط الى الصور دون المعانى لان معانى العالم
 امور كلية منضبطة عند العقل لكن الصور اجزاء للحد فلا يحصل الحد بدون
 انضباطها (وكذلك من شبهه وما نزهه فقد قيده وحدده وما عرفه) حق
 معرفته وهو كمن آمن ببعض وكفر ببعض كالمنزه الواقف عند تنزيهه
 (ومن جمع في معرفته) اى في معرفة الحق (بين التشبيه والتنزيه ووصفه
 بالوصفين) اى التنزيه والتشبيه (على الاجمال) وانما قال على الاجمال (لانه
 يستحيل ذلك) اى التوصيف بالوصفين (على التفصيل لعدم الاحاطة بما
 في العالم من الصور فقد عرفه مجملا لاعلى التفصيل كما عرف نفسه مجملا
 لاعلى التفصيل) فما امكن للانسان في مقام توصيف الحق بالوصفين من العلوم
 الا العلم الاجمالي (ولذلك) اى ولاجل كون الجمع بين التنزيه
 والتشبيه والوصف بهما سببا لمعرفة الله تعالى لا غير (ربط النبي معرفة الحق
 بمعرفة النفس فقال من عرف نفسه فقد عرف ربه) لان باطن النفس الانسانية
 تنزيه لكونه مخلوقا على صفة الله تعالى وظاهرها تشبيهه فمن جمع في معرفة
 نفسه بينهما ووصف نفسه بهما فقد جمع في معرفة ربه بينهما ووصف
 ربه بهما ونال بمعرفة نفسه درجة الكمال في العلم بالله تعالى (وقال الله تعالى)

اى ولاجل هذا قال الله تعالى (سنريهم آياتنا) اى دلائلنا لهم على معرفتنا
 (فى الآفاق) وهو راجع الى الآفاق باعتبار كل فرد اى كل فرد فرد من الآفاق
 او باعتبار ما بعده ما خرج عنك (وفى انفسهم) اى وسنريهم آياتنا فى انفسهم (وهو)
 اى كل فرد من الانفس (عينك حتى يتبين لهم اى للناظرين) فيهما (انه)
 اى الله تعالى (الحق من حيث انك صورته) اى صفته (و) يتبين (هو)
 اى الحق (روحك) لان ظاهر العالم تشبيهه وباطنه تنزيهه فمن جمع فى
 معرفة العالم بينهما ووصف لهما فقد جمع فى معرفة رب العالمين بينهما ووصل الى
 درجة الحقيقة فى رتب العلم فما يعرف الحق احد الا بالعالم آفاقا كان او انفسا
 (فانت له) بجميع اجزائك من الروح والجسد (كالصورة الجسمية لك)
 اى لروحك (وهو لك) فى التدبير والتصرف فيك وفى الآفاق (كالروح
 المدبر لصورة جسدك والحد يشمل الظاهر والباطن منك) اى وحدك
 وهو الحيوان الناطق يشمل ظاهرك وهو صورة جسدك ويشمل باطنك
 وهو روحك المدبر لجسدك وانما يشمل حد الانسان ظاهره وباطنه (فان
 الصورة الباقية) وهو جسده بعد مفارقة الروح (اذا زال عنها الروح
 المدبر لها لم تبق) هذه الصورة (انسانا ولكن يقال فيها) اى فى حق
 هذه الصورة (انها صورة تشبه صورة الانسان فلا فرق بينها وبين صورة من
 خشب او حجارة ولا ينطلق عليها اسم الانسان الا بالمجاز لا بالحقيقة) باعتبار
 مجاورة الروح مدة (وصور العالم) وان كانت متبدلة لكنه (لا يمكن زوال
 الحق عنها اصلا) اى لا يمكن ان يخرج عن حكومته وتصرفاته فى حال
 الموت والحياة وحال التبدلات وانحلال التركيبات الى الاجزاء وفى حال
 البقاء كما فى الآخرة فاذا لم يمكن زوال الوهية الحق عن الممكنات فى اى
 احوال كانت (فحد الوهية له بالحقيقة لا بالمجاز) اذ تحديه بالالوهية لا يمكن
 الا بالمألوه فان الاجساد الباقية بلا روح مألوهة له فحد الوهية له ليس كحد
 الانسان لعدم خلو المألوه عنه فلا يزال حده بالالوهية عن الحقيقة ابدا واما
 حد الانسان فتارة يكون بالحقيقة كما اذا كان حيا وتارة بالمجاز كما اذا كان ميتا

(كاهو) عبارة عن قوله (حد الانسان) ولم يرجع الى شيء قبله اذا كان حيا اي كما ان حد الانسان حقيقة لا مجاز (اذا كان حيا) كذلك حد الحق بالالوهية حقيقة لا مجاز (وكما ان ظاهر صورة الانسان يثنى) اي يسبح (بلسانها على روحها ونفسها والمدبر لها) ولكن لا يفقه احد تسبيح صورته الامن بحلى الله تعالى له باسمه السميع وكما ان لكل واحد من اجزاء صورة الانسان لسان خاص يثنى به على مدبره كذلك الصورة المجتمعة من الاجزاء لها لسان خاص يثنى به على مدبره وهذا التسبيح ثابت لصورة الكافر لكن لانفع له من ذلك التسبيح (كذلك جعل الله تعالى صور العالم تسبح بحمده ولكن لا تفقهون) اي لا تدركون بسماعكم اي لا تسمعون كل واحد منكم بل البعض منكم لا يسمعون وهو اهل الحجاب والبعض الآخر وهو اهل الكشف يسمعون (تسبيحهم) اي تنزيهه بعض الموجودات دون بعض ولا يسمعون من يسمع منكم تسبيح كل واحد من الموجودات (لانا لا نحيط بما في العالم من الصور) كله حتى نسمع تسبيح جميع الصور فما كان السماع الا اهل الكشف وبقدر الاحاطة فقد وقع من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين سماع تسبيح الجمادات وكذلك في بعض اهل الكشف فسبح لله تعالى جميع الموجودات حيا في الحس كان او غير حي بلسان عربي فصيح بلغة فصيحة تكلم تسبيحهم كما تكلم لسان فمنا تسبيح خاص بنا لا يكون هذا التسبيح لغيرنا يسمع تسبيحهم اهل الكشف كما نسمع تسبيح لساننا الظاهر وليس التسبيح بلسان الحال الذي يقوله اهل النظر لسان الحال انطق من لسان المقال (فالكل) اي جميع الموجودات (السنة الحق) محددة معرفة للحق (ناطقة بالثناء على الحق ولذلك) اي ولاجل ان الكل السنة الحق (قال الحمد لله رب العالمين اي اليه يرجع عواقب الثناء فهو المثني) من كل السنة (والمثني عليه) بكل السنة فهو المثني على نفسه بلساننا لا نحن لان لساننا لسانه وليس لنا لسان في الحقيقة حتى اثني عليه اذ استناد كل شيء ينتهي اليه (*شعر* فان قلت بالتنزيه) اي ان وقفت عند تنزيهك (كنت مقيدا) لله تعالى بالامر العدمي (وان قلت بالتشبيه كنت محمدا) للحق

مطالب مهم في تسبيح الجمادات

بالصفات الثبوتية (وان قلت بالامرین) ای التنزيه والتشبيه (كنت مسدداً)
 ای ظفرت طريق الهداية (و كنت اماماً في المعارف سيداً) لاجل تصديقك
 الرسل في كل ما جاؤا به (فمن قال بالاشفاعة) ای فمن ثبت عند التشبيه (كان
 مشركاً) ای جعل غير الحق شريكاً معه في وصفه وقد ذهل عن وحدة الحق
 الواجب علمها (ومن قال بالافراد) ای ومن وقف عند التنزيه (كان موحداً)
 ای فقد جهل بكثرة اسمائه وصفاته فاعرف الحق حق معرفته * ولما بين حال
 صاحب الجمع وحال المنزه والمشبه وكان المنزه فقط والمشبه فقط خارجاً
 عن طريق الرسل حذر السالكين فقال (و اياك والتشبيه ان كنت ثانياً) ای
 ان وصفت به بصفات ثبوتية (و اياك والتنزيه ان كنت مفرداً) بكسر الراء
 ای لم تثبت معه غيره ثم رجع الى بيان جمع التنزيه والتشبيه في انفسنا فقال
 (فما انت هو) بتنزيه الحق عنك بسلب نفسك عنه من حيث امكانك واحتياجك
 اليه (بل انت هو) من حيث حقيقتك لانك مخلوق على صفة الله تعالى (و تراه)
 ای وانت ترى الحق (في عين الامور) ای في ذوات الاشياء (مسرّحاً) ای مطلقاً
 (ومقيداً) ای منزها ومشبها بعين ما ترى في نفسك (قال الله تعالى ليس كمثله
 شيء) من حيث انه غني عن العالمين (فنزه وهو السميع البصير) من حيث اسمائه
 ومظاهر صفاته وهو يقتضي اثبات المماثلة في السمع والبصر (فشبّه) هذا ناظر
 الى زيادة الكاف (قال الله تعالى ليس كمثله شيء) من حيث الوهيته وتعلق قدرته
 الى مقدوراته (فشبّه وثنى وهو السميع البصير) اذ لا غير حتى يشترك معه من
 حيث انه كان الله ولم يكن معه شيء (فنزه وافرد) ای فنزه الحق عن عدم السمع
 وعدم البصر وافرد فيهما بحيث لا اشترك لغيره فيهما هذا ناظر الى عدم
 الزيادة وانما كان قوله تعالى (وهو السميع البصير) تشبيهاً في الاول وبالعكس
 في الثاني وكذا قوله تعالى (ليس كمثله شيء) تنزيهاً في الاول وبالعكس في الثاني
 لان المراد بالتنزيه والتشبيه كلامان متغايران بالايجاب والسلب مع المحاد
 الموضوع والمحمول من جهة وتغايرها من جهة اخرى فاليهما سبق في حق

مطلب المنزه فقط خارج والمشبه فقط خارج عن طريق الرسل

الحق يقتضى تعقيبها بالآخر بلا فصل شئ خارج عنهما لوجوب اجتماعهما ليكون
احدهما فى المعنى جزءاً من الآخر فلا يمكن حمل قوله فى الموضوعين على التنزيه
مع وجود اداة الحصر فيهما وهما الضمير واللام فى الخبر لئلا يفوت الجمع فما
انزل الله تعالى فى حق نفسه كلاماً الا وهو على طريق الجمع ولا يخفى على
من اطلع معانى كلام رب العزة واسرارده* ولما اتم البيان فى التنزيه والتشبيهه اورد
ما جاء من آيات القرآن العظيم فى حق نوح عليه السلام وقومه ليظهر فضل
القرآن على سائر الكتب المنزلة وبين ما قال ان السنة الشرائع الالهية انما
جاءت فى حق العامة على المفهوم الاول وعلى الخصوص على كل مفهوم
يفهم من وجوه ذلك اللفظ فقال (ولو ان نوحا جمع لقومه) اى لقومه
الذين لم يجيبوا دعوته اذ القوم الذين اجابوه لا يحتاج فى حقهم الى الجمع
(بين الدعوتين) اى دعوتى التنزيه والتشبيه (لاجابوه) من كان شأنه
قبول الدعوة ولم تف الدعوة بدون الجمع ولو جمع لهذه الطائفة لاجابوا
دعوتهم لاجبى انهم اجابوا كلهم كما ان رسول الله تعالى جمع بين الدعوتين
ولم يجب من لا استحقاق لقبول الدعوة كى جهل واضرابه فظهر ان الجمع
لا يوجب اجابة الدعوة مطلقاً ولم يفعل نوح عليه السلام كذلك لانه لم يؤت
بجوامع الكلم (فدعاهم جهاراً) اى ظاهراً وهو دعوته قومه الى الحق
بالتشبيه (ثم دعاهم اسراراً) اى باطنا وهو دعوته بالتنزيه فقد دعاهم
بالتنزيه والتشبيه لكنه لاعلى طريق الجمع لذلك اورد ثم المقتضى للتأخير
والتراخى (ثم قال لهم) بعد الدعوة (استغفروا ربكم) يعنى لما علم نوح
منهم انهم لا يجيبون دعوته ابداً ولا يصلون الى المعارف الحاصلة من الاجابة
وعلم ان طريق وصولهم الى ما يدعوا اليه قومه لا يكون الا بالاستهلاك
يدعوهم به ليحصل لهم هذا المقام فقال استغفروا ربكم اى اطلبوا ستر
وجوداتكم بظهور الحق بالصفة القهارية حتى يحصل لكم الوصلة الى الحق
باستهلاككم فيه لعدم قابليتكم واستعدادكم الى حصول كمالكم بغير هذا الطريق
وهو الهلاك فاذا هلكوا فقد وصلوا كمالهم لكن لا يجديهم نفعا لعدم وقوعه

في اوانه (انه) اى الله تعالى (كان غفارا) اى ستارا لمن طلب الستر
 فدعاهم بثلك دعوات الى الباطن وهو التنزيه والى الظاهر وهو التشبيه
 والى الفناء فى الله تعالى وهو استغفروا ربكم ولم نف استعدادهم بقبول
 الاجابة بليك فقبلوا دعوته بالفطر وان لم يعرفوا قبولهم وهو افناء
 وجوداتهم فى الله تعالى لذلك اغرقوا بالطوفان وقال رب انى (دعوت قومى)
 اى اخبر عن دعوته قومه (ليلا ونهارا) اى تنزيها وتشبيها (فلم يزدتهم
 دعائى الا فرارا) صلة الفرار محذوفة للعموم وهى من والى اذ الفرار حركة
 لا بد له من البدء والغاية فكان المعنى فى حق الخواص الا فرارا من وجوداتهم
 الى الله تعالى اى تركوها ووصلوا الى الله تعالى فكان ابتداء الفرار وهو
 الستر من وجوداتهم وذواتهم وغايته الحق فكان هذا الكلام منه فى حقهم
 مدحا وثناء لازما يفهمه العلماء بالله وكذلك فى حق العامة مدح لكون ابتداء
 فرارهم من ذنوب انفسهم وانتهاؤهم الى جناب الحق بحسب مراتبهم واما
 فى حق قومه من المشركين فدم لفرارهم من الحق الى اللذات الحسية
 (وذكر عن قومه انهم تصاموا عن دعوته لعلمهم بما يجب عليهم من اجابة
 دعوته فعلم العلماء بالله تعالى) اى كل واحد من العلماء من اى ام كانوا ممن
 سمع كلام نوح عم من اى لسان كان علما من وجوه نظم كلامه (ما اشار اليه
 نوح عم فى حق قومه من الثناء عليهم بلسان الذم) فان هذا الثناء دعاء عليه
 فى حق بعضهم بالمفهوم ودعاء له فى بعضهم بالاشارة كما سذكروه (وعلما) اى
 العلماء بالله تعالى اضمح الفاعل للعلم به (انهم انما لم يجيبوا دعوته) بالقول
 (لما فيها من الفرقان) بين التشبيه والتنزيه (والامر) اى الدعوة الموجبة
 للاجابة (قران) اى جمع بين التنزيه والتشبيه (لافرقان ومن اقيم) من الله
 تعالى (فى القران) اى فى مقام الجمع الاسمائى كنبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم
 (لا يصغى) اى لا يميل فى دعوة امته (الى الفرقان) اى الى القول الذى لا جمع
 فيه اى لا يدعو امته الا بالجمع بين التنزيه والتشبيه ولاجل عدم اقامة نوح عم
 فى القران اى فى الجمع الاسمائى لا يدعو قومه به بل بالقول الفرقانى (وان

كان فيه) اى وان كان الفرقان فى القرآن (فان القرآن يتضمن الفرقان)
 لكون الفرقان جزءاً من القرآن (والفرقان لا يتضمن القرآن) لوجود الجزء
 بدون الكل والمراد من القرآن والفرقان اعم من ان يكون قوليا او مقاميا
 فان مرتبة محمد عليه السلام قرانى متضمن اى جامع لجميع المراتب
 الفرقانية من الانبياء وغيرهم كما ان القرآن القولى متضمن لجميع الفرقان
 القولى من الكتب المنزلة (ولهذا) اى ولاكون القرآن يتضمن الفرقان
 (ما اختص بالقران الا محمد عليه السلام) لكونه متضمنا لجميع الفرقان
 المرتبى فما انزل الله تعالى القرآن الا الى القرآن (وهذه الامة التى هى خير
 امة اخرجت للناس) اى اصطفيت وفضات بان يكونوا امة لهذا النبي لقربهم
 اليه فى المرتبة القرآنية (فليس كمثله شئ فجمع) محمد عليه السلام (الامر) اى
 التنزيه والتشبيه (فى امر واحد) اى فى كلام واحد (فلو ان نوحاً اتى بمثل
 هذه الآية لفظا اجابوه) لفظاً (فانه) اى النبي عليه السلام (شبه ونزه فى آية
 واحدة) وهى قوله تعالى (ليس كمثله شئ) وهو السميع البصير (بل) شبه ونزه
 (فى نصف آية) وهو ليس كمثله شئ لذلك قبل دعوته وكثرت ايمته يوماً
 الى يوم القيمة (ونوح دعا قومه ليلاً) الى التنزيه (من حيث عقولهم وروحانيتهم
 فانها) اى العقول (غيب) لا يكون الدعوة الى مقام التنزيه الا بها (ونهاراً) الى
 مقام التشبيه (دعاهم ايضاً من حيث صورهم وجشهم) فانها ظاهر موجب
 للتشبيه (وما جمع فى الدعوة بينهما مثل ليس كمثله شئ فنفرت بواطنهم) اى
 عقولهم وقلوبهم (بهذا الفرقان) ولخشونة طبيعتهم المانعة للاجابة (فزادهم
 فراراً) فظهر الفرق بين المقام المحمدية والنوحية لان دعوة محمد عليه السلام
 علة تامة مؤثرة موجبة للاجابة واما دعوة نوح عليه السلام فليست علة تامة
 مؤثرة بل هى جزء من علة مؤثرة لذلك اسند الشيخ عدم اجابتهم ونفرتهم اليها
 فكان نوح على النصف من الدعوة لذلك لم يؤثر وكم بين دعوة محمد عليه السلام
 ودعوة نوح عليه السلام فالمقصود بيان تفاوت المراتب مقام نوح عليه السلام مرتبة
 من المراتب الالهية وهو التنزيه يظهر منه الاحكام الالهية بمقتضى مرتبة من غير

نقص منها ولا زيادة عليها على ان الزيادة نقص فعدم الجمع كمال بالنسبة اليه والجمع نقص بالنسبة الى مرتبته ومقامه وهو تفضيل التنزيه اذ لا تفضيل في الجمع فلواتى بالجمع فقد نقص عن مقامه لعدم اتيانه بالتنزيه على وجه التفضيل كما ان محمداً عليه السلام لو لم يات بالجمع لنزل عن درجته فمغنى قوله لو ان نوحاً جمع لقومه بين الدعوتين لا جابوه اى لو كان مرتبة نوح عم مقام الجمع لا جابوه فزال توهم النقص للعقول الضعيفة فلو جاء محمد في زمن نوح وغيره من الانبياء عم لا جاب قوم هذا الزمان لجمعه بين الدعوتين (ثم قال عن نفسه) اى ثم اخبر عن دعوة قومه (انه دعاهم ليغفر لهم) اى ليستر لهم الحق حقيقة الامر (لايكشف لهم وفهموا ذلك منه) اى قصد نوح عم من دعوته (فلذلك) اى لاجل فهمهم معنى الدعوة (جعلوا اصابعهم في آذانهم واستغشوا ثيابهم وهذه كلها صورة السر التي دعاهم اليها) هذا هو المعنى الذى يفهمه الخواص (فاجابوا دعوته بالفعل لا بليك ففي ليس كمثلته شئ اثبات المثل ونفيه) عند اهل الله تعالى لان وجود المماثل عندهم اشتراك الغير في وصفه تعالى فكان الكاف حينئذ عندهم على تقدير عدم الزيادة لاثبات المثل في صفة لا لغيره وما هذا الا وهو بعينه مذهب اهل الشرع لذلك اورد الدليل عليه بقوله (وبهذا) اى بسبب كون اثبات المثل ونفيه في ليس كمثلته شئ (قال) اى اخبر (عن نفسه) عليه السلام (انه) اى الرسول (اوتى جوامع الكلم) اوهو قوله (اوتيت جوامع الكلم) يعنى ما انزل الله تعالى على في حق نفسه آية بل نصف آية الا وهى جامع بين التنزيه والتشبيه ومن جملتها قوله تعالى (ليس كمثلته شئ وهو السميع البصير) فاذا اوتى جوامع الكلم (فما دعا محمد عليه السلام قومه ليلاً ونهاراً) اى تفريقاً بين الجمع (بل دعاهم ليلاً في نهار ونهاراً في ليل) اى دعاهم بالجمع بين الدعوتين (فقال نوح في حكمته لقومه) اى اشار نوح عم الى قومه في حكمته دعوته قومه (يرسل السماء عليكم) اى يرسل الله من عالم الارواح عليكم (مدراراً وهى) اى المدرار (المعارف العقلية في المعانى) المعقولة (والنظر الاعتبارى) اى المدرار هى النظر فى الاشياء للاستدلال بها على وجود الصانع (ويمدكم

باموال اى بما يميل بكم اليه) اى ويمدكم الحق بسبب تجلى جمالى جاذب بكم
الى الحق (فاذا مال بكم) اى جعلكم موجهاً الى جناب الحق وهى التجليات الجاذبة
الى الحق (اليه) اى الى الحق (رأيتكم صوراً فيكم فيه) اى فى الحق (فمن تخيل منكم انه
رآه) اى الحق (فما عرف ومن عرف منكم انه رأى نفسه فهو العارف فلهذا
انقسم الناس) من اهل الكشف (الى عالم وغير عالم) كما مر فى الفص الشئى
وهذا كله يستفاد من وجوه الكلام يفهمه الخواص (وولده) اى المراد
من قوله وولده (هو ما اتجه لهم نظرهم الفكرى) اى العلوم الحاصلة لهم
بنظرهم الفكرى (والامر) اى مادعا اليه نوح عم (موقوف علمه على المشاهدة
بعيد عن نتائج الافكار) فهم عصوه واتبعوا الى نتائج افكارهم وكانوا محرومين
عن حكمة دعوته لعدم علمهم ما اشار اليه نوح عم ولعدم حصول هذا العلم
بنظرهم الفكرى (الاخساراً) الاضياًعاً من عمرهم لصرفهم بما لا ينبغى
لما ان فى زعمهم ان نظرهم الفكرى يوصل الى الحق وصرخوا عمرهم فى ذلك
وما عرفوا ان حكمة دعوته لا يحصل بذلك وما عرفوا زوال ما فى ايديهم
من الملك الذى يتعلق به نظرهم الفكرى (فما ربحت تجارتهم) وما كانوا
مهتدين بما يدعوهم نوح عم اليه (فزال عنهم) بالطوفان (ما كان فى ايديهم مما كانوا
يتخيلون انه ملك لهم) وما سبب تخيلهم الا عدم علمهم ما اشار اليه نوح عم فى دعوته
من المفهوم الثانى وقصرهم بمقتضى عقولهم على المفهوم الاول وتصرفهم
بنظرهم الفكرى ولم يعتبروا بنظر الاعتبار وكانوا بعيداً عن طريق المشاهدة
بذلك فايك ان تقتصر كلام الله تعالى وكلام الرسول على المفهوم الاول
فان الامر ما كان على طريق المشاهدة لاعلى طريق النظر الا ترى قوم
نوح عم كيف كان حالهم لصرفهم ما جاء به نبينهم على المفهوم الاول بمقتضى عقولهم
فلا يعرفون ان ما فى ايديهم ليس بملك لهم لاتباعهم نظرهم فضلوا عن طريق
الهدى وهو طريق المشاهدة (وهو) اى ما كان فى ايديهم من الملك ليس
بملك لهم حقيقة بل هو ملك لله وهم مستخلفون فيه ولم ينكشف لهم حقيقة
الامر ويدل على ذلك ما جاء (فى المحمدين) اى فى حق هذه الامة (وانفقوا

مما جعلكم الله (مستخلفين فيه) فأنبت الملك لنفسه والوكالة لهم لكونهم عالمين الامر
 على ما هو عليه في نفسه فانزل الله كلامه في حقهم على الحقيقة (وفي نوح عم الا
 تخذوا من دوني وكيفا فأنبت الملك لهم والوكالة لله فيه) اي في الملك فاخرج الله
 كلامه في حقهم على تخيلهم لا على الحقيقة فلما مكر والله مكر الله معهم والمحمديون
 لما عرفوا بالكشف صدقهم الله وما مكر معهم في ان ما في ايديهم من الآلات
 البدنية والاولاد والاموال ليس ملك لهم (فهم مستخلفون فيه) اي فيما
 في ايديهم (فالملك لله) في الحقيقة (وهو وكيلهم فالملك لهم) اي الحق وكيل
 المحمدين والملك حينئذ لهم لانهم لما جاء في حقهم وانفقوا فقد اثبت التصرف لهم
 في ملك الحق ولما اخبر الله بهم من معاملته مع قوم نوح عم بقوله لا تتخذوا وكيفا
 دعاهم الى طريق المشاهدة وفي حق المحمدين معناد استخلفوني فيما كنتم مستخلفين
 فيه واتركوا تصرفكم في ملكي من الانفاق وغيره واثبتوا لي التصرف كما اثبت لكم
 بقولنا وانفقوا فان ذواتكم وصفاتكم وافعالكم كلها في الحقيقة وانتم مستخلفون فيها
 فهو مالك الملك كلها وهو عزل الوكيل فكانت هذه الآية مكرافي قوم نوح عم وامرا
 في حقنا الى الفناء في الله فجاء المستخلف في حقا صريحاً بفتح اللام وضمنا بكسر اللام
 فحن جعلنا الحق مستخلفاً بفتح اللام بامر الله تعالى باثبات الملك كله لله في ضمن قوله
 تعالى الا تتخذوا وكيفا بقبوله وانفقوا ركان وكيلنا بقوله الا تتخذوا مجازاة
 لنا واما لهم فلا لان هذه الآية ما جاءت في حقهم الا اثبات الملك لهم ووكالة
 لله على زعمهم فالحق لا يكون وكيفا منهم اذ الوكالة باستخلاف الموكل فهم لم
 يجعلوا الحق مستخلفاً فيما بين ايديهم فظهر ان الضمير في قوله وكيلهم يرجع الى
 المحمدين وبعضهم قال يرجع الى قوم نوح عم وهو صحيح لكن الاول انسب بالمقام وهذا
 هو المعنى الذي يفهمه العلماء بالله لذلك نصبوا انفسهم بامر الله تعالى لارشاد العباد
 الى مثل هذه المعاني الشريفة والعلوم الحقيقية من لطائف القرآن واسرارها التي
 لا تحصل الا بطريق التصفية (وذلك) اي كون الملك للمحمدين والحق
 وكيلهم او كون الملك لقوم نوح عم والحق وكيلهم على تقدير ارجاع ضمير وكيلهم
 الى قوم نوح عم او قوله الا تتخذوا من دوني وكيفا (ملك الاستخلاف) وهم الذين

جعلوا الحق مستخلفا في ملك الحق الذين جعلهم الحق مستخلفين فيه وهذا هو معنى ملك الاستخلاف الذي يسر الله لعباده الكمل وهم الذين افنوا افعالهم وصفاتهم وذواتهم كلها في الله ولم يروا شيئا لانفسهم حتى تصرفوا فيه فتركوا الحق يتصرف لهم في ملكه (وبهذا) اي وبسبب ملك الاستخلاف (كان الحق مالك الملك كما قال الترمذي) اذ الموكل ماله التصرف في الوكيل بجعله وكيلا فكان الحق مالكا لملكه في اصطلاح اهل الله في ملك الاستخلاف (ومكروا) اي قوم نوح عم بنوح (مكرا كبيرا لان الدعوة) اي دعوة الانبياء (الى الله تعالى مكر بالدعوة) اي قومه (لانه) اي الله تعالى وهو المدعو اليه (ما عدم من البداية) وهي ما يعبدون من الاصنام اذ لا ينكر احد وجود الحق وربوبيته وانما وقع الغلط في تعيينه وازافة ربوبيته فبعضهم اضافها الى انفسهم وبعضهم الى الاصنام او غير ذلك والانبياء يدعون قومهم من هؤلاء وهي البداية فلا عدم الحق من هؤلاء (فيدعى الى الغاية ادعو الى الله) وهو معبود بالحق (فهذا) اي الدعوة من البداية الى الغاية ذكر الاشارة باعتبار القول (عين المكر على بصيرة) لعلمهم ما يدعونه فكانت دعوة الانبياء وان كان مكررا لكونها على بصيرة حق واقع (فبها) يعني لما دعا نوح عم قومه من البداية الى الغاية نبه (ان الامر له كله) لكون دعوته يشير ذلك وهو استغفروا ربكم حيث اضاف الرب الى كل واحد منهم اي استروا كل واحد منكم ربكم الخاص بكم فبها ان هوية الحق بالربوبية سارية في كل موجود ومكروا بسبب ذلك (فاجابوه مكر كما دعاهم) يعني لما نبه نوح عم في دعوته لقومه (مكرا) اجابوه مكر كما دعاهم جزاء عن مكره لانه وان دعاهم الى الله من حيث اسمائه لكنه نبه في دعوته ثبوت الحق في كل موجود فكان الدعوة من حيث الاسماء مخفية مستورة بهذا التنبيه فلما علموا منه ذلك مكروا فقالوا فالحق معنا ومع اصنامنا فنحن على دعوتك لم تركنا اصنامنا بل نعبد الحق في صورة اصنامنا لكون الحق ظاهرا في اصنامنا فلم يعلموا دعوة النبي بسبب التنبيه فاجابوه مكر

(فجاء المحمدي) للدعوة والمراد محمد عليه السلام وإنما جاء ببياء النبي إشارة إلى أن الداعي هو الروح الظاهر في صورة الجسد المحمدي وهو الروح الجزئي المنسوب إلى الروح الكلي لا الروح الكلية المحمدية (وعلم) هذا المحمدي قبل أن يؤمر بالدعوة (أن الدعوة إلى الله ما هي من حيث هويته وإنما هي من حيث اسمائه) فصدقه الله فيما علم (فقال يوم يحشر المتقين إلى الرحمن وقد جاء بحرف الغاية وقرنها بالاسم فعرفنا أن العالم كان تحت حيطه اسم الهي أو جب) ذلك الاسم (عليهم) أي على أهل العالم كله (أن يكونوا) أي أهل العالم (متقين) أي حافظين محترزين عبادة غير هذا الاسم الإلهي من الأسماء التي تحت حيطه فما مكر قوم محمد عم معه لا لعدم موجب المكر وهو التنبية في الدعوة إلى هوية الحق فدعى قومه إلى الله من حيث اسمائه بلا تنبيه إلى هويته فما مكر في الدعوة حتى أجابوه مكرًا بخلاف دعوة نوح عم ولو دعى قومه بمثل هذه الدعوة لأجابوه بلا مكر وكم بين الدعوتين وما علم الدعوة مثل ما علم محمد عليه السلام فلا يدعو مثل مادعاه محمد عليه السلام فكانت إجابة كل قوم بحسب دعوة نبيه (فقالوا) بعضهم لبعض (في مكرهم) مع نوح عم (لا تذرنا آلهتكم ولا تذرنا وداً ولا سواعاً ولا يغوث ويعوق ونسراً) كل ذلك أسماء الأصنام والآلهة شاملة لها وإنما قالوا ذلك (فإنهم إذا تركوهم جهلوا من الحق على قدر ما تركوا من هؤلاء) وإنما ألزمهم الجهل من هذا الترك لأنهم حصروا التقريب إلى الله والعلم به في الأصنام لذلك قالوا ما عبدتهم إلا ليقرّبونا إلى الله فليس في شأنهم عرفان بغير هذه الطريقة فلم يقبلوا دعوة النبي البتة حذراً عن الجهل (فإن للحق في كل معبود وجهها) وهم اسم جزئي من أسماء الله داخل تحت حيطه الاسم الجامع برب ذلك المعبود (يعرفه) أي وجه الحق (من عرفه) أي الحق وهو مرتبة الكاملين (ويجهله) أي الوجه (من جهله) أي الحق وهم لا يعرفون الحق ولا الوجه لكنهم قالوا ذلك عن جهل مكرًا معه وإنما قال في كل معبود ولم يقل في كل موجود مع أن وجه الحق لا يختص بالمعبود إشارة إلى أن كل موجود معبود إما بشخصه أو بنوعه

او بجنسه فما جاءت في حقهم الدعوة من عبادة الارباب الجزئية الى الاسم الجامع
 وجاء ذلك (في المحمدين وقضى ربك) فان رب محمد هو الاسم الجامع
 (الا تعبدوا الا اياه) اي حكم بالعلم الازلي ان العبادة في اي معبود كانت
 لا يكون الا اياه لا الى غيره في الحقيقة وان كان الى غيره صورة فكانت العبادة
 في صورة الاصنام الى الله تعالى حقيقة والى الاصنام صورة بالنص الالهي
 لكن مثل هذه العبادة غير مقبولة عند الله بالنص الالهي كما ان العبادة لا تكون
 الا لوجه الله تعالى بالنص انما تولوا فثم وجه الله لكن الصلاة لا يجوز بالنص
 الا بالتولى الى الكعبة فما جاء نوح عم بمثل هذا الحكم حتى لا يعبد قومه الاسماء
 الجزئية فان ربوبية الرب بحسب مربوبه (فالعالم بالله) اي بالاسم الجامع
 (يعلم من عبد) بضم العين (وفي اي صورة ظهر حتى عبد) فانه يرى الوجه
 المطلق اي الاسم الجامع في الوجه الخاص يعبد فيه واما الجاهل فعبادته عن جهله
 ولا يعلم اي شئ يعبد (و) يعلم (ان التفريق والكثرة) الاسماوية بالنسبة
 الى الاسم الجامع وهو قوله (قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايما تدعوا فله
 الاسماء الحسنى) (كالأعضاء في الصورة المحسوسة وكالقوى المعنوية في الصورة
 الروحانية) يعني ان جميع الاسماء والصفات امور مجتمعة في حضرة الذات
 الالهية كاجتماع اجزائنا في صورنا المحسوسة وكاجتماع قوى ارواحنا
 في صورنا من العقل والوهم والمفكرة وغير ذلك فمن شاهد حضرة الجمع
 فقد شاهد فيها جميع الاسماء مجتمعة وعبد جميعها من حيث الجمعية لا من حيث
 الانفراد فانه لا يصلح ان يكون معبودا فاذا كان كثرة الاسماء بالنسبة الى
 حضرة الجمع متصلة كاعضائنا لا امورا منفصلة (فماعد غير الله في كل معبود)
 لان الاسماء حينئذ عين المسمى من وجهه ولا يعرف هذا الامن عرف
 الحق بالمشاهدة فاذا كان العبادة في كل معبود الى الله لا الى غير
 الله تعالى كانت مرتبة العابدين متفاوتة (فالادنى) اي فادنى العابدين مرتبة
 (من تخيل) بالبناء للفاعل (فيه) اي في معبوده (الالوهية) يعني لا يعلم يقينا انه
 مظهر للاسم الالهي ولا يصدق انه بل تخيل (فلو لا هذا التخيل ما عبد

الحجر ولا غيره) اذ لا سبب للعبادة لمثل هذا غير التخييل لانه حماد لا تأثير له
 شئ اصلا يعلم عابده انه ليس بالله فما عبد الحجر الا للتخييل (ولهذا) اى
 اى ولاجل كون عبادة الحجر للتخييل لا لغيره (قال الله تعالى لتبديه الزاما)
 للعابدين اليه (قل سموهم فلو سموهم لسموهم حجرا او شجرا او كوكبا ولو قيل
 لهم من عبدتم لقالوا نعبد الها) بالنكرة لعدم علمهم ربهم الا بالتخييل وزعمهم
 ان الارباب متفرقة لا مجتمعة في الحضرة الواحدية المعبودة لكل العابدين
 (ما كانوا يقولون) نعبد (الله ولا الاله) فلو لم يتخيّلوا الالهية لقالوا عند
 السؤال نعبد الله تعالى او نعبد الاله بالاسم الجامع المعرف والمعين للمعبودية
 لكل فاذا قالوا الها بالنكرة المجهولة علمنا انهم ما عبدوهم الا لتخييل الالهية
 (والاعلى) اى واعلى العابدين (ما تخيل) اى لا يتخيّل الالهية فيه (بل قال
 هذا مجلى الهى ينبغى تعظيمه) على كل احد كما اذا سئنا لم صليتم الى الكعبة
 قلنا هذه اعظم مظهر من المظاهر الالهية فعضمتها لاجل ذلك فاما عبادتنا
 فلا يكون الاله في اى مظهر كان لا من حيث كونه في ذلك المظهر (فلا يقتصر)
 هذا العابد عبادة للحق في مظهر دون مظهر بل يعبد من حيث ظهوره
 في جميع المظاهر لعلمه بالله وباسمائه (فالادنى) اى ادنى العابدين (صاحب
 التخييل) عطف بيان اذا سئل وقيل اذا كان حجرا لاي شئ عبدتم (يقول)
 فى جوابه (ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى) وهم المشركون اى قربا
 (والاعلى العالم) بخبر عن مشاهدته على ما كان عليه الامر مخاطبا لصاحب
 التخييل (ويقول انما الهكم اله واحد) ظاهر فى جميع المظاهر لا الهة متعددة
 متفرقة (فله اسلموا) اى اتقادوا واعبدوا (حيث ظهر) اى فى اى مظهر
 ظهر لا الى غيره اذ لا اله غيره حتى يعبد فلا تقتصروا مظاهره الى اصنامكم
 واعلموا ان جميع الاشياء كلها مظاهره واعبدوه من حيث ظهوره فى جميع
 المظاهر* ولما فرغ عن ذكر ما وجب عليه اراد ان يشرع الى بيان اشارات
 نوح فى دعائه لقومه واورد آية مناسبة لما قبلها فى المعنى لينبئ عليها بيان
 اشاراته (وبشر المحبتين الذين خبت نار طبيعتهم) اى طفتت (فقالوا الها

ولم يقولوا طبيعة) يعنى كانت طائفة من عباد الله طفئت نار طبيعتهم بحيث لا يصدر منهم من الآثار الطبيعية شئ فظهر لهم من كل طبيعة الصفات الالهية والانوار الذاتية فغابوا عن طبائع الاشياء ولم يميزوا الاله والمألوه ولم يروا المألوه ولم يدركوا الطبائع فاذا سئلوا عنها اخبروا عن ما شاهدوه من اثار الالهية فقالوا الهها ولم يقولوا طبيعة اى حجرا او شجرا او غير ذلك من الطبائع ولا يقولون مجلى الهى ينبغى تعظيمه اذ لم يروا غير الاله شيئا بغلبة مجلى الذات حتى اخبروا عن اسمائها واذا قالوا الهها اشار نوح فى دعائه لقومه الى هذه الطائفة الشريفة وجمع فى الدعوة مع قومه للمناسبة الصورية بينهما فى اسناد الالهية الى الطبائع فدل دعاؤه بالمفهوم الاول على المشركين وبالمفهوم الثانى على هذه الطائفة الشريفة يعنى هذه الدعوة تدل على كليهما بحسب الداليتين فلما لم يقل المختبون الطبيعة بل قالوا الهها (وقدا ضلوا كثيراً) اى المحجوبين من اهل العالم كاضلال من يعبد الاصنام بقولهم لا تذر الهتكم (اى حير وهم) اى اعطاهم حيرة الجهل بقولهم الهها (فى تعداد الواحد بالوجوه والنسب) فلا يعلمون ان الههم واحد حقيقى والكثرة والتفرقة كاعضائنا فى صورنا المحسوسة فتخيروا فى علمه فوقعوا فى حيرة بسبب استماع كلامهم فكانوا اى المختين ظالمين بوجهين ظلم لانفسهم باطفاء مقتضيات انفسهم من الهوى بالمجاهده وظلم لغيرهم بايقاعهم فى حيرة الجهل بسبب قولهم الهها ولم يقولوا طبيعة فدعى لهم نوح بذلك على زيادة حيرتهم بالعلم بقوله (ولا تزد الظالمين لانفسهم) فكان المراد من الظالمين فى دعاء نوح هم الظالمون فى قوله فمنهم ظالم لنفسه لذلك وصف بقوله (المصطفين الذين اورثوا الكتاب) وهو قوله (ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات) (فهم) اى الظالمون لانفسهم (اول الثلاثة فقدمه على المقتصد والسابق) فكان الظالمون لانفسهم اكمل الناس واعرفهم فاشار نوح عليه السلام فى دعائه لقومه بلسان الذم الى هذه الطائفة فقال ولا تزد الظالمين (الاضلالا الاحيرة) فى العلم حتى لا يقولوا الهها ولا يحيروا

القوم في تعداد الواحد بالوجود فدعاء نوح عليه السلام لهذه الطائفة ازدياد
التحير في العلم بالله تعالى بصورة الضلال وهو ما دعى به (المحمدى) بقوله (زدنى
فيك محيراً) فان ازدياد التحير في الله تعالى لا يكون الا عن زيادة علم وهو في حق
الظالمين لانفسهم من امة محمد عليه السلام بلسان المحمدى وجاء ما اشار نوح عم
في حق قوم موسى في قوله (كلما اضاء لهم) اي كلما تجلى الله تعالى لهم باسمه النور
(مشوا فيه) اي ذهبوا علماً بسبب ضياء هذا النور الى حضرة جنابه (واذا اظلم
عليهم) اي اذا قبض منهم ضياءه وخفى عليهم لظهور التجلى الجلالى عليهم
(قاموا) حيارى فكما ازداد علمهم ازادت حيرتهم هكذا حالهم الى آخر
عمرهم كل ذلك اول الثلاثة من كل امة لا تختص امة دون امة * فلما انجر كلامه الى
الحيرة وكان مقام الحيرة اعلى المقامات واشرفها شرع الى بيان مرتبة الحائر
واحواله فقال (فالْحَائِرُ له الدور والحركة الدورية حول القطب) وهو الذى
مدار الوجود عليه وهو الحقيقة المحمدية قطب العالم فالوجود دورى فاذا دار
الحائر حول القطب (فلا يبرح منه) اي لا يزال ولا ينفك من القطب لانه
انما تولى يرى وجه الله تعالى فى دائرة الوجود ويرى ان مطلوبه معه فى كل
موجود وهو مقام الواصلين من اهل الله تعالى (وصاحب الطريق المستطيل
مائل خارج عن المقصود طالب ما هو فيه) اي نفسه فى خارج وزعم انه يوصل
الى مطلوبه مجرداً عن المظاهر فهو صارف عمره فيما لا يمكن حصوله (صاحب
خيال اليه) اي الى الخيال (غايته) فهو واصل الى ما يتخيله نفسه لا الى مطلوبه
(فله) اي لصاحب الطريق المستطيل (من والى وما بينهما) اي له ابتداء
وانتهاء ومسافة فابتداءه من نفسه وانتهائه الى خياله ومسافته ما بينهما
فلا يصل الى مطلوبه بهذا الطريق وهو طريق العابدين من اهل الظاهر فهم
ليسوا من الحائرين الذين نحن فى بيانه (وصاحب الحركة الدورية لابدائه)
فى حركته (فيلزمه من) نصب باضمار ان (ولا غاية له) لمشاهدة مطلوبه فى كل
مظهر ولانهاية للمظاهر فلا غاية لصاحب هذه الحركة (فتحكم عليه الى) كناية
عن الانتهاء (فله) اي لصاحب الحركة الدورية (الوجود الاتم) اي الاحاطة

بمراتب الوجود كلها وشاهد مقصوده فيها (وهو المؤتى جوامع الكلم والحكم) وهو محمد عليه السلام فمقام الحيرة جامع لجميع الحقائق الالهية والحكم الربانية فاشار نوح عم في دعائه الى هذا المقام بقوله الا ضلالا ثم رجع الى الاشارات بقوله تعالى في حق قوم نوح عم (مما) اي من اجل (خطيئاتهم فهي التي خطت) اي ساقط (بهم) وهي مجاهداتهم في السلوك بالتعدى حدود الله تعالى باوامر انفسهم (فغرقوا) بسبب ذلك (في بحار العلم بالله وهو) اي بحار العلم (الحيرة فادخلوا ناراً) اي نار المحبة (في عين الماء) وهو العلم وجاء كون النار في الماء (في المحمدين واذا البحار سمجرت سمجرت التور اذا وقده) فكان المحمديون داخلين ناراً في بحار العلم بالله فاذا ادخلوا ناراً في عين الماء (فلم يجدوا) هذا القوم في وقت ادخالهم النار في عين الماء (لهم) اي لانفسهم (من دون الله انصاراً فكان الله) تعالى في ذلك الوقت (عين انصارهم) لانهم لم يروا في ذلك المقام الا آثار الالوهية لانهم يشاهدون الحق في جميع المظاهر فلم يروا غير الله شيئاً وهذا هو معنى العينية فاذا كان الله عين انصارهم (فهلكوا فيه) اي في الله تعالى (الى الابد) فلم يخرجهم من هذا المقام الى عالم بشريتهم (فلو اخرجهم الى السيف) بكسر السين (سيف الطبيعة) اي الى ساحل طبيعتهم (انزل بهم عن هذه الدرجة الرفيعة) لغية محبوبهم بظهور الطبائع (وان كان الكل) اي وان كان كل واحد من العالم مختصاً (لله) (و) قائماً (بالله بل) كل واحد منهم في نظر هذا الشخص (هو الله) لغية شيئية الاشياء بظهور نور الحق كخفاء النجوم بطلوع الشمس فلا اثر ولا نور ولا وجود للنجوم عند من نظر الى الشمس لا في الواقع او بحذف المضاف اي هو مظهر الله (قال نوح عم) في دعائه (رب ما قال الهى فان الرب له الثبوت) في الربوبية (والاله يتنوع بالاسماء وهو) اي الاله (كل يوم هو في شأن) الشأن والحال لا ثبوت له (فاراد بالرب ثبوت التكوين اذ لا يصح الا هو) اي لا يصح الترقى في السلوك الا بالثبوت في التكوين وهو التكوين في الاسماء وهو اعلى من التمكين فيها فالتجاء نوح عم في دعائه الى ما يعطى هو هذا المقام له اذ لا يقضى الله تعالى

حاجته الا على ايدى هذا الاسم (لا تذرى على الارض يدعوا عليهم ان يصيروا
 فى بطنها) لئلا يضلوا عباد الله ويصلوا الى مطلوبهم فى بطن الارض وجاء
 كون الحق فى بطن الارض وفى بطون جميع الاشياء (فى المحمدى لو دلتم بحبل
 لهبط على الله له مائى السموات وما فى الارض) فاذا كان الحق فى باطن الارض
 المغنى والصورى (فاذا دفنت فيها) بالموت الارادى (فانت فيها) مع الحق
 (وهى طرفك) فاشار نوح عم الى هذا المقام الا على والى اهله من المؤمنين كما
 اراد بالمفهوم الاول الكافرين وجاء دفنك فى الارض والاخراج منها
 بعد الدفن فى قوله تعالى (وفىها) اى فى الارض (نعيدكم) بالموت الارادى
 ليوصلكم الى (ومنها نخرجكم تارة اخرى) حتى تظهرونى وترشدون
 عبادى الى واليه اشار بقوله (لاختلاف الوجوه) فان الاعادة لها وجه
 والاخراج له وجه فاختلف الوجوه اقتضى ذلك ثم رجع الى آية نوح عم فقال
 (من الكافرين) اى لا تذرى على الارض من الكافرين (الذين استغشوا ثيابهم)
 اى الذين ستروا وجوداتهم بوجود الحق (وجعلوا اصابعهم فى آذانهم)
 وجعل الاصابع فى الاذان فى حقهم عبارة عن مباشرة اسباب افنائهم قلوبهم
 الظاهرة حتى لا يسمعون غير الحق كما ان الكفار تصامموا حتى لا يسمعون الحق
 وانما فعلوا ذلك (طلباً للستر) اى لاجل طلبهم الستر من دعوة نوح عم فالمؤمنون
 طلبوا ستر وجودهم بوجود الحق فى الارض المغنوية وهى باطن الملك كلها كما
 ان الكافرين طلبوا ستر وجوداتهم بوجود الحق فى الارض الصورية فتجلى الله
 لهم بالقهارية وانما طلبوا الستر (لانه) اى لان نوحاً (دعاهم ليغفر لهم والغفر
 الستر) ففهموا منه كل واحد منهم على حسب ما يليق بحالهم فطلبوا الستر على
 حسب فهمهم فدعا عليهم على حسب طلبهم (دياراً) اى لا تذرى من طالب الستر
 من المؤمنين والكافرين احداً (حتى تعم المنفعة كما عمت الدعوة) المؤمنين
 والكافرين فان منفعة الدعوة الا يصل الى المدعو اليه وهذه المنفعة وان حصلها
 الكفار لكن لم تنفع لعدم وقوعه فى آوانه فلما دعا نوح عم من الله استهلاك قومه
 عرض على الله تعالى سبب دعائه عليهم فقال (انك ان تذرىهم اى تدعهم وتتركهم)

على حال بشريتهم على الارض (يضلوا عبادك اى يحيروهم ويخرجوهم
من العبودية الى ما فيهم من اسرار الربوبية فينظرون انفسهم) بسبب
خروجهم من عبوديتهم (ارباباً بعد ما كانوا عند نفوسهم عبيداً)
فاذا كان كذلك (فهم العبيد الارباب ولا يلدوا اى ما ينتجون ولا يظهرون
الا فاجراً اى مظهراً ماستر) على البناء للمفعول اى مظهراً ماستره
الحق من الربوبية فى مظاهره (كفاراً اى ساتراً ماظهر بعد ظهوره
فيظهرون ماستر) من الربوبية (ثم يسترونه بعد ظهوره) بحسب اقتضاء
المقامين من الربوبية والعبودية يعنى تكلموا تارة عن وحدة الوجود و آثارها
واحكامها من الربوبية ويظهرون للسامعين اسرار الربوبية فيهم وتارة تكلموا
من الكثرة والعبودية (فيحار الناظر) السامع لسلامتهم (فلا يعرف) الناظر
(قصد الفاجر) اى قصد المظهر ماستر الحق من الربوبية (فى فجوره) اى فى اظهاره
سر الربوبية (ولا الكافر فى كفره) ولا قصد الساتر فى ستره (والشخص
واحد) والحال ان المظهر والساتر واحد كيف يناقض نفسه فلما دعاهم
الى الله تعالى ليغفر لهم اى ليستر لهم ودعا عليهم بالستر دعا لنفسه ولا تباعه
بالستر وهو عين مادعاهم اليه فنوح عم ما اراد لغيره شيئاً الا ما يريد لنفسه فكان
دعاؤه عليهم لله تعالى لامرادات نفسه من الانتقام وغيره ولو كان لمراد نفسه
لما دعا لنفسه بمثل مادعا عليهم بقوله (رب اغفر لى اى استر لى واستر من اجلى)
عطف تفسير لقوله استر لى اى استر ذاتى من اجلى بانوار ذاتك حتى تهلك
فيك ابداً كما يهلك القوم فيك ابداً بدعائى عليهم فدعا كلهم بالستر لئلا
يضلوا عباده ودعا لنفسه بالستر كي يجهل قدره لان مجهول القدر من اجل
علو المرتبة (فيجهل مقامى وقدرى) بحيث لا يطلع احد غيرك على مقامى
ولا يصل اليه (كما جهل قدرك فى قولك وما قدروا الله حق قدره) فدعا لنفسه
من الله تعالى مقاما مختصا لله حتى الحمد معه فيه بحيث لا يسعه غيره وذلك
من علو همته لنفسه (ولو الدى من كنت نتيجة عنهما وهما العقل والطبيعة
ولمن دخل بيتى اى قلبى) وهو القوى الروحانية (مؤمناى مصدقاً بما يكون

فيه) اى فى القلب (من الاخبارات الالهية وهو) اى ما يحصل فى القلب
 (ما حدثت) اى اخبرت به (انفسها) اى انفس النفوس وتأنيت الضمير
 باعتبار النفوس (وللمؤمنين من العقول والمؤمنات من النفوس ولا تزد
 الظالمين) مأخوذ (من الظلمات اهل الغيب) عطف بيان للظالمين (المكشفين
 خلف الحجب الظلمانية الاتباراً) اى هلاكاً فيك فاذا هلكوا (فلا يعرفون
 نفوسهم لشهودهم وجه الحق دونهم) اى من دون انفسهم وما اشار اليه
 نوح عم فى دعائه بالتار (جاء فى الحمد بين كل شئ هالك الا وجهه والتبار
 الهلاك) فالظالمين ههنا غير ما ذكر فى الاول وهذا اعلى من الاول لذلك
 دعا فى حق الاول بزيادة الحيرة بقوله الاضلالاً اى حيرة فهم المتخبرون
 والحيرة من بقاء الوجود وفى الثانى بزيادة الهلاك بقوله الاتباراً فهم الهاككون
 المتخلصون عن قيد الحيرة اذ لا وجود لهم بسبب هلاكهم فى الله فهم اعلى
 من الاول فى مقام الفناء وان كان الاول اعرف فى مقام العرفان (ومن اراد
 ان يقف بتمامه على اسرار نوح عم فعليه بالترقى فى فلك يوح) وهى الشمس (وهو)
 اى الوقوف على اسرار نوح عليه السلام او فلك يوح المذكور (فى التنزلات
 الموصلية لنا) فان ما ذكرته من اسراره ثم لم يذكر ههنا

فصل فى حكمة قدوسية فى كلمة ادريسية

اى حكمة تقديس الله تعالى عن كل ما لا يليق بمحضته مودعة فى روح هذا
 النبي وفى التقديس مبالغة ليست فى التسبيح فتزويه ادريس عليه السلام اشد
 من تزويه نوح عليه السلام لذلك لم ينم ستة عشر سنة ولم يأكل حتى بقى عقلاً
 مجرداً وخالط الارواح المجردة والملائكة ورفع الله مكاناً علياً (و) لما كان العلو
 من لوازم التقديس وكان معرفة التقديس على التفصيل موقوفة على معرفة
 العلو (قال الله تعالى) فى حق ادريس (ورفعناه مكاناً علياً) شرع فى بيان العلو
 فقال (العلو) بتشديد الواو (نسبتان) لا يمكن تصور العقل بدون اضافته الى
 شئ آخر لكون النسبة جزءاً من مفهومهما (علو مكان وعلو مكانة فعلو المكان)

قوله تعالى في حق ادريس عليه السلام (ورفعناه مكاناً علياً واعلى الامكنة)
 بعلو المكانة (المكان الذي يدور عليه رحي عالم الافلاك فهو فلك الشمس وفيه
 مقام روحانية ادريس عم وتحتة سبعة افلاك وفوقه سبعة افلاك وهو) اى فلك
 الشمس (الخامس عشر) وهو قاب الافلاك لذلك كان وسط الافلاك (والذى
 فوقه فلك الاحمر وفلك المشتري وفلك كيوان وفلك المنازل وفلك الاطلس)
 المتحرك بالحركة اليومية (فلك البروج) عطف بيان لفلك الاطلس (وفلك الكرسي
 وفلك العرش والذى دونه فلك الزهرة وفلك الكاتب وفلك القمر واكرة
 الاثير واكرة الهواء واكرة الماء واكرة التراب) وتفصيل ذلك مبين في علم
 آخر ولذلك اكتفى بذلك الاجمالي ولم يفصّلها فابقيناها على ذلك (فمن حيث هو) اى
 فلك الشمس (قطب الافلاك هو) اى ادريس (رفيع المكان) الذى اعلى الاماكن
 بعلو المكانة فكان ادريس عالياً بعلو المكان لا بعلو المكانة اذ المكانة وصف لمكانه
 لاله اذ ما ثبت بالنص الالهى لادريس عم الاعلو المكان لا علو المكانة ولا يلزم من ثبوت
 علو المكانة لمكانه ثبوتها له فلم يثبت له علو المكانة بالنص (واما علو المكانة فهو لنا)
 بالنص الالهى (اعنى المحمديين قال الله تعالى واتم الاعلون والله معكم فى هذا
 العلو وهو يتعالى عن المكان لا عن المكانة) ولما قال والله معكم علمنا ان المراد
 من قوله واتم الاعلون اثبات علو المكانة لنا لتعالى عن المكان
 دون المكانة ولو كان المراد علواً بالمكان لزم اثبات ما هو من خواص الاجسام
 للحق تعالى عن ذلك فعلو الحق لا يكون الا بالمرتبة وعلونا قد يكون بالمكان
 وقد يكون بالمكانة وقد يكون بهما (ولما خافت نفوس العمال منا) يعنى لما علم الله
 تعالى ان نفوس العمال خافت بسبب هذه الآية ان لا يكون لهم نصيب من العلو
 المكنانى لانه لما تبع الخطاب بقوله والله معكم علموا ان ليس المراد العلو المكنانى الذى
 نتاج اعمالهم فكانوا خارجين عن الخطاب فضاعت اعمالهم فخافوا فلما خافوا
 (اتبع المعية بقوله ولن يترك اعمالكم) لازالة خوفهم وتسليمهم فالعمل يطلب
 المكان كما فى ادريس عم تبدلت بشريته بالرياضات والاعمال الصالحات حتى
 رفعه الله مكاناً علياً جزاء عن اعماله ولم يكن له علو المكانة لما ان ذلك بالفناء

في الخلق وادريس عم لم يكن له الفناء الذي يوصل الى التوحيد الذاتي المحمدي
 هذا في حال حياته واما في الآخرة فقد جمع الله له الرفعتين فجمع الله بين الرفعتين
 الا لمن كان عالماً وعاملاً (فالعلم يطلب المكانة والعمل يطلب المكان) فمن كان
 علياً بالعلم فله علو المكانة ومن كان علياً بالعمل فله علو المكانة (فجمع) الله (لنا
 بين الرفعتين بالنص علو المكانة بالعمل وعلو المكانة بالعلم) هذا الجمع في الدار الآخرة
 فان علو المكانة يختص بولاية الامر وان كان اجهل الناس فعلنا ان العمل يطلب
 علو المكانة في الآخرة وعلما ان العلم يطلب كذلك فما كان علياً منا في الدار الآخرة
 بعلو المكانة فهو علي بعلو المكانة اذ لا يحصل العلم الحاصل من الفناء في الله الا بالعمل
 الموجب له الا المجذوبين وليس كل من كان علياً بالمكانة علياً بالمكانة كالزهاد
 فانهم في اعلى الجنان وليس لهم علو بالمكانة لان اعمالهم لا تطلب العلم بالله بل
 لطلب المكانة العلى فاعطى الله مرادهم على حسب طلبهم * ولما قال والله معكم اثبت
 لنفسه ما اثبت لنا وهو العلو بالمكانة فجعلنا شريكاً لنفسه في اسمه العلى فكان علوه تبعاً
 بالمكانة كعلونا فلزم تنزيه اسمه عن الاشتراك فاورد الشيخ آية التنزيه بقوله
 (ثم قال تنزيهاً للاشتراك بالمعية سبح اسم ربك الاعلى عن هذا الاشتراك
 المعنوي) اي الاشتراك الذاتي بمعنى ان العلو كما ينسب الى الله تعالى لذاته كذلك
 ينسب الى المكانة لذاتها وهذا هو المفهوم من الآية السابقة فلما قال سبح اسم
 ربك الاعلى علم ان علوه تعالى لذاته وعلو الموجودات كلها لذاتها بل العلو له
 تعالى كله حيث ظهر وغيره على بعلوه فلا يقع اشتراك غيره معه في علو بالاشتراك
 المعنوي بل الاشتراك في العلو لا يكون اللفظاً (ومن اعجب الامور كون
 الانسان اعلى الموجودات اعنى الانسان الكامل) وهو روح الاعظم المحمدي
 تظهر للاسماء (وما نسب اليه العلو الابالتيبية اما) بالنسبة (الى) علو (المكان)
 (واما) بالنسبة (الى) علو (المكانة وهي المنزلة) لان العلو نسبة ولا يظهر نسبة الى شيء
 الا بالاضافة الى شيء آخر له علو فيما يحدث العلو في شيء الا بالتبع الى علو المكان او الى
 علو المكانة واذا كان الانسان مع كونه اعلى الموجودات يحتاج في ظهور علوه الى
 المكان والمكانة اذ لا ينسب اليه العلو الا بعد الظهور بالعلو فلا يظهر العلو في شيء

الا بالنسبة الى المكان او المكانة (فما كان علوه لذاته) وهو الله تعالى وحده
 لا يشترك فيه معه غيره (فهو العليّ بعلو المكان) اي كما انه ينسب اليه العلو
 الذاتى من غير اضافة وتبعية الى شئ كذلك ينسب اليه تبعية المكان
 (والمكانة) فيقال وهو العليّ بعلو المكان والمكانة كما يقال هو العليّ بعلوه
 الذاتى ومعنى علوه بعلو المكان والمكانة كونه تعالى تابعا اليهما فى اظهار
 هذا الاسم فيهما ليكونا دليلين على علو الذاتى فعلو المكان دليل على علوه
 الذاتى من حيث الظاهر فنستدل به بانه ما كان عليا فى الظاهر الا وهو اثر
 من علوه الذاتى فهو عليّ بالذات على كل ظاهر وعلو المرتبة دليل على
 انه لا عليّ فى الباطن من المراتب الا وهو عليّ بعلوه فالعلو للممكنات اختصاص
 من الله تعالى يعطى الله لمن يشاء لاظهار كالات هذا الاسم منه لا من مقتضيات
 الطبيعة (فالعلو لهما) من حيث الظهور وان كان الله بحسب الذات ومعنى
 اتباع الحق فى العلو الى المكان والمكانة توجهه اليهما فى اظهار هذا الاسم
 فبهذا المعنى يجوز ان ينسب اليه العلو المكنانى واليه اشار بقوله فما كان علوه
 لذاته فهو العليّ بعلو المكان ولم يقل فهو العليّ بالمكان لان فيه اثبات الجلوس
 تعالى عن ذلك فلا يتعالى عن علو المكان بل يتعالى عن نفس المكان و اشار
 اليه فيما سبق بقوله وهو يتعالى عن المكان ولم يقل يتعالى عن علو المكان
 (فعلو المكان) للحق ثابت بالنص الالهى (كالرحمن على العرش استوى)
 اي اظهر علوه الذاتى بجعل هذا المكان تحت تصرفه وقدرته (وهو) اي
 العرش (اعلى الا ما كن) لانه ليس فوقه مكان فكان علو العرش بعلو
 المكان وعلو فلك الشمس بعلو المكانة فهو العليّ بعلو هذا المكان الاعلى مع
 انه العليّ بالعلو الذاتى (وعلو المكانة) ثابت لله ايضا بالنص وهو كقوله تعالى
 (كل شئ هالك الا وجهه) لان هلاك كل شئ وبقاء ذاته تعالى مرتبة ليس
 فوقها مرتبة وكذلك قوله تعالى (واليه يرجع الامر كله) اذ رجوع الامر
 كله اليه مرتبة عظيمة وكذلك (ءاله مع الله) اذ الانفراد بالالوهية مرتبة
 رفيعة ليس فوقها مرتبة وكما ان علو المكان ثابت لله بالنصوص كذلك فى حق

المخلوق ثابت بالنصوص فشرع في بيان ذلك بقوله (ولما قال تعالى ورفعناه
 مكانا عليا) على ما هو غيره من الامكنة (فجعل عليا نعتا للمكان) عرفنا
 منه ان العلو ليس له ذاتيا لانه لا يعم مع اشراك الاماكن في حد المكان علما
 ان علوه لمرتبة عند الله تعالى لا للمكانية المكان والا لكان لكل مكان فعلو
 فلك الشمس لمرتبة هي قطبية للافلاك فالعلو لمرتبة القطبية اصالة وللمكان
 تبعاً وجواب لما قولنا عرفنا او علما حذف للعلم به (واذ قال ربك للملائكة
 اني جاعل في الارض خليفة فهذا علو بالمكانة) لان الخليفة على من
 استخلف عليه فكان علوه لكونه خليفة لا لكونه انسانا (وقال
 في الملائكة استكبرت ام كنت من العالين فجعل العلو للملائكة) فعلنا منه ان
 العلو لهم لا لكونهم ملائكة (فلو كان لكونهم ملائكة لدخل الملائكة كلهم
 في هذا العلو) ولم يعمهم هذا العلو (فلما لم يعم مع اشتراكهم في حد الملائكة
 عرفنا ان هذا علو المكانة عند الله وكذلك الخلفاء من الناس) لا يكون
 علوهم الحاصل بالخلافة ذاتيا لانه (لو كان علوهم) الحاصل لهم (بالخلافة
 علوا ذاتيا) لطبيعتهم (لكان) ذلك العلو حاصلا (لكل انسان) ولم يعم ذلك
 العلو لكل انسان (فلما لم يعم عرفنا ان ذلك العلو للمكانة) * ولما فرغ عن
 بيان علو المكان والمكانة شرع في بيان العلو الذاتي بقوله (ومن اسمائه
 الحسنی العلیّ علی من وماثمه الا هو) لانه من اسمائه الذاتية فلا يستدعي
 بالاضافة فاذا كان عليا وماثمه غيره (فهو العلي لذاته او) هو العلي (عن ماذا)
 اي عن اي شيء اكتسب العلو (وما هو) اي ليس ذلك الشيء (الاهو) الا
 عين الحق لا غيره فاذا كان ما استفاد الحق منه العلو عين الحق (فعلوه لنفسه
 وهو) اي الحق (من حيث الوجود عين الموجودات) وان كان كل واحد
 منهما ممتازا بالوجوب والامكان فلا يكتسب العلو عن غيره فمعنى كون الحق
 من حيث الوجود عين الموجودات المحاده في حقيقة الوجود كالمحاده في العلم
 والقدرة وغير ذلك فكان الاتحاد من جهة واحدة لا مطلقا وانه محال

فاذا كان الحق من حيث الوجود عين الموجودات (فالمسمى محدثات)
 من حيث الوجود (هي العلية لذاتها وليست) من حيث الوجود
 (الاهو) اي الاعمى الحق (فهو) اي الحق (العلى لا علو اضافة)
 اذ المضاف ليس الاعمى المضاف من حيث الوجود فكل موجود من هذا
 الوجه فهو العلى لا علو اضافة وانما كان الحق من حيث الوجود عين الموجودات
 (لان الاعيان التي لها العدم الثابتة فيه) اي في العدم (ما شئت رائحة من الوجود)
 (فهي) باقية في العدم بعد ظهور الموجودات (على حالها) الاول من غير تغيير
 فالاعيان هي المراتب المتمايزة المعلومة لله تعالى في علمه الازلى لا تزال ان تكون
 معلومة ابدأ (مع تعداد الصور) اي مع تكثر الصور (في الموجودات)
 فالوجود حقيقة واحدة فهو بالاصالة لذات واحدة فهي ذات الواجب
 الوجود فالذات واحدة والوجود حقيقة واحدة فما كان الموجود الحقيقي
 الا واحداً حقيقياً في الموجودات انعكاس ذلك الموجود الحقيقي في المراتب
 المعلومة وعكس الشيء عين ذلك الشيء كصورك في المرايا المختلفة مع انك
 واحد وهي عينك وهذه الكثرة لا وجود لها وهي نسب محصل من ظهورك
 في المرايا المختلفة (والعين) اي الموجود الحقيقي (واحدة من المجموع) اي
 كان من جملة الموجودات التي هي عكسها وكان من حيث الوجود ثابتاً
 (في المجموع) لا خارجاً عنها فما كان الموجود الحقيقي في جملة الموجودات الا
 واحداً (فوجود الكثرة في الاسماء) اي في مظهر الموجود الحقيقي (وهي) اي
 الاسماء (النسب) اي نسبة الذات الواحدة الى المراتب المعلومة (وهي) اي
 النسب (امور عدمية) لا وجود لها في الخارج (وليس) الموجود بالوجود
 الحقيقي في الموجودات (الاعمى الذى هو الذات) الالهية الظاهرة في مرايا
 الاعيان (فهو) اي الحق (العلى لنفسه لا بالاضافة) اذ لا غير حينئذ حتى اضيف
 اليه (فما في العالم من هذه الحيثية علو اضافة) اذ الاضافة تقتضي التغير ولا تغاير
 من هذه الحيثية ومن هذه الحيثية الوجود للحق وانك مرآة واما اذا كان
 الوجود لك والحق مرآة فله حكم آخر واليه اشار بقوله (لكن الوجوه

الوجودية متفاضلة) بعضها على بعض فان محمداً عليه السلام وجه من الوجوه
 الوجودية متفاضل على سائر المخلوقات فالحق هو العليّ بالاضافة على ما تفاضل
 عليه محمد عليه السلام (فعلوا الاضافة موجود في العين الواحدة) وهي ذات
 الحق (من حيث الوجوه الكثيرة) وهذا باعتبار الغيرية فكان الموجودات عينه
 من وجه وغيره من وجه واليه اشار بقوله (لذلك) اي لاجل هذين الاعتبارين
 (نقول فيه) اي في حق الحق (هو) اي الحق عين جميع الموجودات من حيث
 الوجود (لا هو) اي ليس الحق عين الموجودات من حيث الوجوه الكثيرة
 وكذلك (انت) اي الموجودات عين الحق من حيث الاحدية الذاتية (لانت)
 اي الموجودات ليس عين الحق من حيث التعينات الخلقية وقد اورد على هذا
 المعنى نقلاً عن كبار الاولياء فقال (قال الخراز رحمه الله وهو وجه من وجوه الحق
 ولسان من السنة) اي وجوده وجه من وجوه وجود الحق ولسانه وجه
 من وجوه سنته الحق (ينطق) اي يخبر بلسان الحق (عن نفسه) اي عن مرتبته
 ومقامه في رتبة العلم بالله (بان الله لا يعرف الا بجمع بين الاضداد في الحكم عليه)
 اي على الله (بها) اي بالاضداد ثم بعد ذلك حكم عليه بالاضداد فقال (هو
 الاول والاخر والظاهر والباطن) وهذا حكم عليه بالاضداد واما جمع
 فقد اشار اليه بقوله (فهو عين ما ظهر وهو عين ما بطن في حال ظهوره)
 فقد جمع الظاهر والباطن من جهة واحدة وهي حال الظهور (وماثمه) اي
 وما في العالم (من يراه غيره) اي من يرى الحق غير نفسه اذ كل من يراه فهو عين
 نفسه (وماثمه من يبطن) الحق (عنه فهو ظاهر لنفسه باطن عنه وهو المسمى
 ابوسعيد الخراز) من هذا الوجه (وغير ذلك من اسماء المحدثات) اذ المسمى
 باسماء المحدثات حينئذ عين الحق كما ان الصور المختلفة الحادثة في المرايا باي اسماء
 سميتها لا يسمى بها الا صاحب هذه الصور لان ما يسمى بهذه الاسماء عين صاحب
 هذه الصور فذات الخراز اسم الله تعالى ودليله فهو المسمى والمدلل ابوسعيد
 الخراز والاسم اي اللفظ الدال على الخراز دال على ما دل عليه الخراز عند العارف
 بالله وباسمائه وهذا لسان الوحدة عبر الخراز عند انكشافها بهذه العبارات

وبعد قول الحراز شرع في بيان الاضداد واحكامها بقوله (فيقول الباطن
 لا اذا قال الظاهر انا ويقول الظاهر لا اذا قال الباطن انا) يعني اذا قال الواحد
 المتكلم وهو الله تعالى هو الظاهر قال ذلك المتكلم لامن جهة بطونه واذا
 قال ذلك المتكلم هو الباطن قال هو لامن جهة ظهوره فقد حكم المتكلم على
 نفسه بالاضداد بالجمع بينهما بقوله هو الاول والاخر والظاهر والباطن
 وهو بكل شئ عليم (وهذا الحكم في كل ضد و) الحال ان (المتكلم) بهذا
 الكلام (واحد وهو) اي المتكلم (عين السامع) اذ لا غير في هذه الجمعية
 فالسامع والمتكلم واحد واورد علي اثبات هذا المعنى قول الرسول عليه السلام
 ليسهل فهمه على الطالبين بقوله (يقول النبي عم وما حدثت به انفسها) الحديث
 قل (ان الله تجاوز عن امتي ما حدثت انفسها ما لم يتكلم او يعمل فهي) اي النفس
 (المحدثه) اي تتكلم وتخبّر (السامعة حديثها) اي كلامها (العالمة بما حدثت به
 نفسها و) الحال ان (العين واحدة وان اختلفت الاحكام) عليه (ولا سبيل
 الى جهل مثل هذا فانه) اي الشأن (يعلمه كل انسان من نفسه) بسبب
 مراجعته الى وجدانه فاذا ثبت هذا الحكم في الانسان (وهو) والحال
 ان الانسان (صورة الحق) ثبت في الحق وهو استدلال من الاثر الى المؤثر
 ولزيادة تفصيل هذا المعنى وايضاحه اورد العدد فقال (فاختلطت الامور)
 بعضها مع بعض (وظهرت الاعداد بالواحد) اي بوجود الواحد (في المراتب
 المعلومة فاوجد الواحد العدد) وهو ينظر لايجاد الحق العالم (وفصل العدد
 الواحد) وهو نظير لتفصيل العالم الحق واحكامه واسمائه اذ الواحد اوجد
 بتكرره العدد والعدد يفصل الواحد في المراتب المعلومة مثل الاثنين والثلاثة
 فكانت مراتب العدد كله مراتب الواحد يظهر فيها بتكرره فهو عين واحدة
 يختلف عليها الاحكام بحسب المراتب فان صورة الثلاثة مثلا واحدة ومادته
 وهي تكرر الواحد والكثرة معدومة في الخارج فلا موجود في الخارج الا عين
 واحدة (وما ظهر حكم العدد) وهو تفصيل الواحد (الا بالمعدود) لانه

عرض غير قائم بنفسه يقتضى محلاً يقوم به وهو الجوهر (والمعدود منه عدم)
 اى معدوم في الحس (ومنه موجود) فيه (فقد يعدم الشيء من حيث الحس
 وهو موجود من حيث العقل) فلا يقتضى العدد لظهور حكمه الا المعدود
 سواء كان موجوداً في الحس او في العقل فالاعيان وهى الصورة العلية
 بمنزلة العدد فما ظهر حكمها الا بالموجودات الخارجية او بالموجودات التى
 لا وجود لها في الخارج (فلا بد من عدد) يفصل الواحد في المراتب المعلومة
 (ومعدود) يظهر حكم العدد (ولا بد من واحد ينشئ) اى يوجد
 (ذلك) العدد (فينشأ) اى يوجد ذلك الواحد تفصيلاً (بسيبه) اى بسبب
 ذلك العدد فظهر به كيفية ايجاد الحق الاشياء فاذا كان الواحد وجد العدد يفصله
 ففيه اعتباران (فان كان كل مرتبة) اى فان اعتبرنا ان كل واحد (من)
 مرتبة (العدد حقيقة واحدة) ممتازة عن الاخرى (كالتسعة والعشرة مثلاً الى
 ادنى والى اكثر الى غير نهاية ما هى مجموع) اى ليس هذه المراتب بمجرد جمع
 الآحاد فقط بل ينضم اليها ما به الامتياز (ولا ينفك عنها) اى عن هذه المراتب
 (اسم جمع الآحاد) اذ هو ما به الاتحاد (فان الاثنين حقيقة واحدة والثلاثة
 حقيقة واحدة بالغاً ما بلغت هذه المراتب) لا ينفك عنها جمع الآحاد مع
 امتياز كل واحدة منها عن الاخرى فهذا نظير اعتبار الحق مع الخلق وجزاء
 الشرط محذوف لدلالة قوله ما هى مجموع فهى حقائق مختلفة (وان كانت) اى
 وان اعتبرنا انها (حقيقة واحدة) مع قطع النظر عن ما به الامتياز (فما) اى
 الذى هو (عين واحدة منهن عين مابقي) وهذا نظير اعتبار الحق بلا خلق
 فكان الاثنين عين الواحد والثلاثة عين الاثنين فكل المراتب عين الواحد
 وعين الاخرى وليس هذا الاعتبار اعتباراً محضاً بل هو مطابق بما هو الامر
 عليه وعلى كلا التقديرين (فالجمع يأخذها) اى يأخذ عيناً واحدة كالواحد
 (فيقول بها) اى يتكلم بتلك العين الواحدة فالباء للصلة (منها) اى ابتداء
 تكلمه من هذه العين الواحدة (ويحكم) الجمع (بها) اى بهذه العين الواحدة
 (عليها) اى على هذه العين الواحدة فاذا كان المأخوذ عيناً واحدة والقول بها

ومنها والحكم بها عليها فلا شيء في كل مرتبة خارجاً عنها فكانت العين الواحدة موضوعة ومحمولة في كل مرتبة فالموضوع عين المحمول والمحمول عين الموضوع فما كان محكوماً عليه بالاثنين والثلاثة والاربعة الى غير النهاية الا عيناً واحدة فهي المسمى باسماء المحدثات بحسب المراتب وهو قول الخراز فالعين الواحدة تسمى واحدة في مرتبة واثنين في مرتبة وثلاثة في مرتبة واربعة في مرتبة وهكذا في كل مرتبة فما تجرى هذه الاحكام المختلفة الاعلى عين واحدة (قد ظهر في هذا القول) اي في قوله فالجمع يأخذها (عشرون مرتبة) مفردة وهي مرتبة الواحد ومرتبة الاثنین الى العشرة وعشرون وثلثون واربعون وخمسون وستون وسبعون وثمانون وتسعون ومائة والف (فقد دخلها التركيب) اي دخل فيما بينهن التركيب نحو احد عشر واثنى وغير ذلك فعلى كلا التقديرين (فما تنفك) اي ما تزال (تثبت عين ما) اي عين الذي (هو منفي عندك لذاته) فانك اذا قلت واحدا فقد اثبت الواحد واذا قلت اثنين فقد اثبت الاثنین ونفيت الواحد واذا قلت ثلثة فقد اثبت ثلثة ونفيت الواحد والاثنین مع ان الاثنین والثلثة لا يمكن بدون الواحد فثبت ما نفيته في كل المراتب (ومن عرف ما قررناه في الاعداد وان نفيها عين ثبتها علم ان الحق المنزه هو الخلق المشبهه) من وجه وكذا الخلق المشبه هو الحق المنزه من وجه (وان كان تميز الخلق من الخالق) من وجه وهو وجوب الخالق وامكان المخلوق (فالامر الخالق المخلوق) من وجه (والامر المخلوق الخالق) من وجه فمنهم من نظر الى الخلق ولا يرى الخالق ومنهم من يرى الخالق ولا يرى المخلوق ومنهم من جمع بينهما في كل مقام ومرتبة وهو اكمل الناس والمرشد الاكمل فقد فاز الحقيقة في رتبة العلم بالله التي ليس للمخلوق فوقها مرتبة وعلم ايضاً ان كون الحق عين المخلوق في امور كلية كالوجود والعلم والحياة وغير ذلك وغيريته امتياز به بامر مختص كالوجوب والامكان وهذا بعينه هو مذهب اهل السنة لانهم ما قالوا ان الحق مطلقاً عين المخلوق حتى يخالف الشرع (كل ذلك) الامر المخلوق يحصل (من عين واحدة) لامن

عين واحدة (بل) في نفس الامر (هو) اى كل ذلك من حيث هويته واحدية ذاته (العين الواحدة) اى عين الحقيقة الواحدة (وهو) اى العين من حيث اسمائه وصفاته (العيون الكثيرة) اى الحقائق المختلفة فما فى الكون الا الحق ويجوز ان يكون معناه وهو اى الامر المخلوق من حيث اختلاف الصورة عليه العيون الكثيرة لكن الاول انسب الى المقام لان المراد بقوله لابل اضراب عن الكلام الذى يشعر المغايرة ولا يكون الاضراب الا باثبات ان ليس فى الوجود الا الحق وهذا المعنى ثابت فى الاول دون الثانى (فانظر ماذا ترى) اشارة الى اهتمامه فى بيان الحق وحث لطالب الحق على طلبه (قال) ولد ابراهيم عم (يا ابت افعل ما تؤمر) وفيه اشارة الى ان الواجب على المرشد ما فعل بالمريد الا بامر الحق وان الواجب على المريد ما فعل الا بامر المرشد (والولد عين ابيه) كما سبق وجهه (فما راى) الوالد (يدبح سوى نفسه وفداه بذبح عظيم فظهر بصورة كبش) فى عالم الحس (من ظهر) فى عالم الرؤيا (بصورة انسان) وهو ولد ابراهيم (فظهر بصورة ولد لابل بحكم ولد من هو عين الوالد) فالامر واحد ظهر بصورة الكبش والولد والوالد فهو عين ما ظهر فكان كل واحد من المظاهر عين الاخر بهذا الاعتبار (وخلق منها زوجها) فاذا خلق منها (فما نكح) آدم (سوى نفسه) فذا الصاحبة والولد والامر واحد فى العدد) ولا شىء فى العدد غير الواحد فاذا كان اصل الامور واحدا (فمن الطبيعة ومن الظاهر منها) استفهامى اى اخبرونى اى شىء هما اى وما ادركتم اى شىء هما (وما رأيناها نقصت بما ظهر عنها ولا زادت بعدم ما ظهر) الطبيعة هى القوة السارية فى الاجسام كلها و اشار الى ان الامر الواحد فى العدد هو الطبيعة ثم بين بعد الاستفهام حالهما ونقل كلامه من الجمع الى الفرق بقوله (وما) استفهام (الذى ظهر غيرها وما هى عين ما ظهر) اى ما ظهر من الطبيعة غير الطبيعة وكذلك الطبيعة غير ما ظهر منها (لاختلاف الصور بالحكم عليها) اى على الطبيعة فى قولنا (فهذا) اى هذا الشىء او هذا المزاج (بارد يابس وهذا) المزاج (حار يابس فجمع) بينهما

ليس) اى بسببه (وابان) اى ظهر الجامع (بغير ذلك) وهو البرودة والحرارة فظهر من الطبيعة بعد الجمع البرودة والحرارة اللتين لم تكونا قبل الجمع فاختلقت الصور بالحكم عليها فكان ماظهر منها غيرها وهى غير ماظهر (والجامع) بين البارد واليابس والحر واليابس (الطبيعة) فكانت طبيعة سارية فى الموجودات ظاهرة بالصور المختلفة (لابل العين) واحدة التى ظهرت بصور الموجودات كلها هى عين (الطبيعة فعالم طبيعة صور) والطبيعة ملكوت تلك الصور (فى مرآة واحدة) وهى ذات الالهية وهذا اذا اعتبر ان الوجود للمخلوق والحق مرآة له وحينئذ طبيعة غير العين الواحدة (لابل) عالم الطبيعة (صورة واحدة) وهى ذات الالهية التى تسمى عين واحدة (فى مرايا مختلفة) وبهذا الاعتبار كانت الطبيعة عين العين الواحدة (فماثمه) اى ليس فى هذه المسئلة (الاحيرة تفرق النظر) لانه بالنظر الى صور فى مرآة واحدة يظهر الخلق ويختفى الحق وبالنظر الى صورة واحدة فى مرايا مختلفة يظهر الحق ويختفى الخلق وهذا معنى تفرق النظر (ومن عرف ماقلناه) من ان الحق المنزه هو الخلق المشبه (لم يحجر) لعدم تفرق النظر فيه او ماقلناه من ان العين الواحدة ظهرت بالصور المختلفة فى المرايا المختلفة فلا تفرق النظر يحصل من تفرق طريق وما بينه طريق واحد حق لا تفرق فيه (وان كان فى مزيد علم) اى وان كان العارف ماقلناه يعلم الحق من وجوه كثيرة فان ما ذكره من تعريف الالهى يرفع حيرة العارف فى عرفان كل وجه اذ لا ينفك العلم منه ذا علم ولو كان فى مزيد علم فلم يحجر لخلوصه عن تفرق النظر بسبب هذا لعلم فاذا كان الحق حقيقة واحدة يظهر بصور مختلفة (فليس) ذلك الظهور المختلفة العين الواحدة (الامن حكم المحل) لامن جهتها (والمحل) وهو الموجودات واحوالها (عين العين الثابتة فيها) اى فبسبب العين الواحدة (يتنوع الحق فى المجلى) وهو عين العين الثابتة فاذا كان الحق يتنوع فى المجلى (فتنوع الاحكام عليه فيقبل) الحق (كل حكم وما يحكم عليه الا عين ما مجلى فيه)

الحق وهو العين الثابتة (وماثمه الا هذا) اى وليس فى وسع المخلوق فى العلم بالله الا ما قاله فلا مرتبة فوقه * فلما فرغ عن بيان الحق واحكامه شرع فى تلخيصه بالآيات فقال (* شعر * فالحق) الفاء نتيجة ما ذكر (خلق بهذا الوجه) وهو كونه متنوعا باحكام الموجودات (فاعتبروا*) وفيه اشارة الى ان هذا الوجه معتبر عنده وجليل القدر وعظيم الشأن والا لما امر واوصى بالاعتبار (وليس خلقا بذاك الوجه فادكروا*) وهذا الوجه هو كون الحق مرآة للموجودات والحق محتفى منزه عن احكام الخلقية (من يدر) اى من يعلم (ما قلت) عن بيان الحق (لم نخذل بصيرته*) وهى بصر القلب (وليس يدريه) اى ما قلته (الا من له بصر*) الذى لا يعجز فى مشاهدته الحق فى ظهوراته (جمع) بين الحق والخلق وقلت الحق عين الخلق (وفرقت) بينهما فقلت الحق ليس بخلق (فان العين واحدة * وهى الكثيرة) فيقبل الجمع والفرق (لاتبقى) وانت فى الجمع بعد الجمع بل فرقه (ولاتذر*) اى لاتترك الجمع فى التفريق بل اجمع فى عين التفريق وفرق فى عين الجمع فان من فرق فلم يجمع فى عين تفريقه وجمع ولم يفرق فى عين جمعه فقد تفرق نظره فثامه الاخيرة وهذا هو خلاصة ما ذكره تفصيلا رجع الى ما كان بصدده فقال (فالعلی لنفسه هو الذى يكون له الكمال الذى يستغرق به) اى بسبب ذلك (جميع الامور الوجودية) كالموجودات الخارجية (والنسب العدمية) كالامور التى لا وجود لها فى الخارج وهى الامور الكلية الشاملة بجميع الموجودات كالوجود والحياة (بحيث لا يمكن ان يفوته) اى ان يفوت صاحب الكمال (نعت منها) اى من الامور الوجودية والنسب العدمية (وسواء كانت) النعت (محمودة عرفا وعقلا وشرعا او مذمومة عرفا وعقلا وشرعا) كلها قائم به وموجود بايجاده (وليس ذلك) الكمال الأستغراقى (الالمسمى الله خاصة) وهو الاسم الاعظم الاعلى على جميع الاسماء (واما غير مسمى الله خاصة مما هو مجلى له) اى لمسمى الله (او صورة فيه) اى او كان غير مسمى الله صفة ظهرت فى مسمى الله هذا ناظر الى ان صفات الله

يست عين ذاته من وجه (فان كان مجلي له) اى وان كان ذلك الغير مظهر
 مسمى الله (فيقع التفاضل لابد من ذلك) العلو (بين مجلي ومجلى) بقدر
 نصيبه من الاحاطة (وان كان صورة فيه فلك الصورة) اى تلك الصفة
 نقائمة بذات مسمى الله (عين الكمال الذاتى) اى عين صاحب الكمال
 الذى لمسمى الله (لانها) اى لان هذه الصفة (عين ماظهرت) هذه
 الصفة (فيه) وهو مسمى الله فكان لها العلو الذاتى لالتحاد الصفة مع الذات
 فاذا كانت تلك الصفة عين مسمى الله خاصة (فالذى لمسمى الله) من العلو الذاتى
 (هو الذى لتلك الصورة) التى هى عين مسمى الله (فعلوه الذى لمسمى الله
 هو علوه الذى لتلك الصورة ولا يقال هى هو ولاهى غيره) اى
 لا يقول اهل النظر هى هو ولاهى غيره واما اهل الله فقد قالوا هى
 هو وهى غيره من جهتين (وقد اشار ابو القاسم بن قسى) بفتح القاف وهو
 من كبار الاولياء (فى خلعه) وهو الكتاب المسمى بجمع النعلين (الى هذا) اى
 كون الصفة والاسم عين الذات من وجه وغيره من وجه (بقوله ان كل اسم الهى)
 كالقادر والمريد وغير ذلك (يسمى بجميع الاسماء الالهية) كما ان مسمى الله يسمى
 بجميع الاسماء (وينعت بها) كما ينعت مسمى الله بها (وذلك هناك) اى وقال
 فى بيان هذا الكلام فى ذلك مقام (ان كل اسم يدل على الذات وعلى المعنى الذى
 سيق له) اى وضع ذلك الاسم لهذا المعنى (ويطلبه) اى يطلب ذلك الاسم
 هذا المعنى الموضوع له الاسم (فمن حيث دلالة على الذات له جميع الاسماء ومن
 حيث دلالة على المعنى الذى ينفرد به يتميز عن غيره كالرب والخالق والمصور
 الى غير ذلك فالاسم عين المسمى من حيث الذات والاسم غير المسمى من حيث
 ما يختص به من المعنى الذى سيق له) فعلم منه ان الصفات عين الاسماء (فاذا
 فهمت ان العلى ما ذكرناه) وهو قوله فالعلى لنفسه الخ (علمت انه) اى ان علو
 مسمى الله (ليس علو المكان ولا علو المكانة) اى ليس سبباً لعلو المكان والمكانة
 وان وجدانيته بل سبب علوه ذاته فعلوه بالمكان والمكانة عين علوه الذاتى اذها

من جملة الكمالات التي استغرق الذات بها فالعلو الذاتي هو مسمى الله خاصة (فان علو المكانة) اي العلو الذي المكانة سبب له في الدنيا (يختص) بما في عالم الشهادة من جنس الانسان فلا ينافي قوله علو المكان بالعمل وعلو المكانة بالعلم يدل عليه قوله (بولاية الامر كالسلطان والحكام والوزراء والقضاة وكل ذي منصب سواء كانت فيه اهلية ذلك المنصب) كالعدالة والعقل والعلم (اولم يكن والعلو بالصفات ليس كذلك) وهو علو مسمى الله خاصة وعلو بعض مجاله وهم العلماء بالله فان علوهم بالصفات العلمية الباقية ازلاً وابدأً (فانه قد يكون اعلم الناس يتحكم فيه من له منصب التحكم وان كان اجهل الناس فهذا على المكانة بحكم التبعية ما هو على نفسه) واما العالم فهو على نفسه ولذلك لا يزال عن رفعة العلم (فاذا عزل) ذلك الجاهل (زالت رفعة والعالم ليس كذلك)

﴿ فص حكمة مهيمية في كلمة ابراهيمية ﴾

الهيمن هو افراط الحب الذاتي الساري في جميع الموجودات وكان هذا غالباً في روح ابراهيم عليه السلام لذلك طلب الحق في المظاهر النورية وأشار الى شدة سر بيان المحبة الالهية في وجوده عليه السلام وبين معنى الهيمن بقوله (انما سمي الخليل خليلاً لتخلله) اي لتخلل الخليل (وحصره) عطف تفسيره (جميع ما اتصفت به الذات الالهية) كما ان الذات الالهية يحيط ويحصر جميع اسمائه وصفاته كذلك الخليل عم يحصر جميع الاسماء الالهية لتجلى الحق له جميع اسمائه وصفاته واستشهد عليه (بقول الشاعر وتخللت مسلك الروح مني) اي سرية انت في وجودي وذاتي كسريان الروح الحيواني في جميع اجزاء البدن (وبه) وبهذا التخلل (سمي الخليل خليلاً كما يتخلل اللون المتلون) بكسر الواو (فيكون العرض بحيث جوهره) اي في مكان جوهره بسبب سريان العرض في جميع اجزاء جوهره بحيث لا امتياز بينهما في الحسي (ما هو) اي ليس ذلك التخلل (كالمكان والتمكن) فيه فانه لا يتخلل فيه حساً وعقلاً هذا ان كان ابراهيم عليه السلام محبوباً والحق محباً له فكان الهيمن وهو من زيادة

المحبة الإلهية تتعلق بإبراهيم عم فكان تخلل إبراهيم عليه السلام جميع صفات الحق
 بمنزلة تخلل المحبوب الى جميع اجزاء المحب واما ان كان إبراهيم محباً والحق
 محبوباً له وقد اشار اليه بقوله (او لتخلل الحق وجود صورة إبراهيم عم) ولما
 بين ثبوت معنى التخلل من الطرفين لغة شرع في اثباته فيهما بالدليل العقلي
 فقال (و كل حكم) على الله من صفات المحدثات وعلى العبد من صفات الحق
 (يصح من ذلك) التخلل ولو لا التخلل ما صح هذا الحكم (فان لكل حكم موطناً)
 خاصاً به (يظهر به) ذلك الحكم به اى بسببه اوفيه (لا يتعداه) اى لا يظهر ذلك الحكم
 بغير ذلك الموطن ولا يظهر في ذلك الموطن غير ذلك الحكم لا اختصاصها من الطرفين
 ولو لا تخلل المحكوم عليه ذلك الموطن لم يظهر ذلك الحكم ابداً مع انه قد
 شاهدنا ظهور الاحكام واليه اشار بقوله (الا ترى الحق يظهر بصفات
 المحدثات واخبر بذلك عن نفسه وبصفات النقص وبصفات الذم) ولو لم يتخلل
 الحق وجود صورة المحدثات لم يظهر منه الحكم على نفسه بصفات المحدثات
 (الا ترى المخلوق يظهر بصفات الحق من اولها الى آخرها) الا الوجوب
 الذاتى (وكلها) اى كل صفات الحق (حق له) اى ثابت للمخلوق وينعت
 المخلوق بها ولو لا تخلل العبد الحق لما صح هذا الحكم (كما هي) ضمير الشان
 يفسره قوله (صفات المحدثات حق) اى ثابت (للحق) اعلم ان التخلل عبارة
 عن السريان ومعنى سريان الحق فى العبد وجوده اثر ذاته وصفاته فى وجود
 العبد مع كون الحق منزهاً بجميع صفاته عن هذا الكون لان الاتحاد من كل
 الوجوه باطل عندهم فلما نزل الحق نفسه منزلة العبد فاثبت لنفسه ما هو من
 خواص عبده فقال مرضت وجعت علمنا ان المريض والجائع ليس
 صورة العبد بل الروح المتصف بصفات الله تعالى الظاهر فى صورة العبد
 بالهيكل المحسوس الشاهد فما اثبت صفات المحدثات فى الحقيقة لنفسه بل اثبت
 لاثر نفسه تنبيهاً على انه واجب التعظيم فانه ظل الله تعالى فالله تعالى عظيم
 ظله كما عظم نفسه فما قال الا تعظيماً للعباد فمن اعاد فقد اعاد الحق فمن اشبعه
 فقد اشبع الحق على طريق من اكرم عالماً فقد اكرمنى وهذا مخصوص

بالانسان دون غيره لان كمال ظهور الحق فيه لاني غيره كذلك لا يثبت لنفسه صفات سائر المحدثات ومعنى سريان العبد في الحق احاطته بجميع ما اتصفت به ذات الحق بحسب استعداده وقد صرح بهذا المعنى بقوله وحصره بعد قوله لتخلله فانظر بنظر الانصاف كيف عادت مسائل الفن بتوجيهنا الى سيرتها الاولى سيرة الشريعة وسجيء تحقيقه ويدل على ثبوت صفات المحدثات للحق قوله تعالى (الحمد لله فرجعت اليه عواقب الثناء من كل حامد ومحمود) لاختصاص الحمد لنفسه (واليه يرجع الامر كله) فاذا كان رجوع الامر اليه كله (فعم) الامر (ماذم وحمد) على بناء المجهول (ومائمه) اى وما فى العالم (الا محمود او مذموم) يعنى الامر اما محمود او مذموم وكل منهما يرجع اليه تعالى من حيث الوجود اما المحمود فظاهر لانه مستحق بالذات ان يحمد واما المذموم فمن حيث ملكوته ونسبته الى الله محمود ومن حيث صورته وشيئية مذموم فما فى العالم مذموم من هذا الوجه فثبت للحق الاملكوت صفات المحدثات لاصورتها الحسية والمراد بالملكوت هى الصفات التى تكون منشأ خلق صفات المحدثات فملكوت المرض والجوع محمود ومطهر وثابت للحق ومن هذا الوجه كمال من الكمالات الالهية ومن صورة حدوته وكثافته نقص لا يمكن ان يكون صفة الله تعالى وكان الحق محمودا بملكوت الذم فلا يلزم من ثبوت ملكوت الذم له ثبوته له كما لا يلزم من حدوث تعلق العلم بملكوت كل شىء حادث من حيث تعلقه الى ذلك الشىء ومن حيث نسبته وازافته الى الله قديم اذ هو اسم من اسماء الله وصفة من صفاته فالمراد بقوله صفات المحدثات حق للحق ملكوت الصفات لانفس الصفات لكن ورد النص على الظاهر اخرج كلامه على طريق النص فظهور الحق بصفات المحدثات بناء على ان الممكنات ثابتة على عدمها ما شئت رائحة من الوجود فما وجودها الا اضافة وجود الحق اليها فظهرت بهذه الاضافة بصفات المحمودة او المذمومة واتصفت اضافة الوجود بتلك الصفات المذمومة والذات مع صفاته منزه عن هذا وهذا معنى قولهم صفات المحدثات حق للحق (اعلم انه ما تخلل

مطلب المرض والجوع محمود ومطهر وثابت للحق ومن صورة حدوته وكثافته نقص مذموم

شئ شيئاً الا كان (ذلك المتخلل اسم فاعل (محمولاً فيه) اى فى المتخلل
 اسم مفعول (فالمتخلل اسم فاعل محجوب بالمتخلل والمتخلل اسم مفعول فاسم المفعول
 هو الظاهر واسم الفاعل هو الباطن المستور وهو) اى الباطن (غذاء له)
 اى للظاهر (كالماء يتخلل الصوفة فتربو به) اى بالماء (وتتسع) تلك
 الصوفة (فان كان الحق هو الظاهر فالخلق مستور فيه فيكون الخلق جميع
 اسماء الحق) قوله (سمعه وبصره وجميع نسبه وادراكاته) عطف بيان
 لقوله جميع اسماء الحق هذا نتيجة قرب الفرائض فشاهد العبد فى ذلك
 المقام فى مرآة وجوده الوجود الحق ويرى ان الحق يسمع به ويبصر به
 وكان الاحكام كلها للحق لكن سبب العبد وهذا اذا تجلى الله لعباده باسمه الباطن
 وحينئذ كان العبد باطناً والحق ظاهراً له (واذا كان الخلق هو الظاهر فالحق
 مستور وباطن فيه) اى فى الخلق (فالحق يكون سمع الخلق وبصره ويده ورجله
 وجميع قواه) اى يرى العبد ان الحق قواه الظاهرة والباطنة فاخبر الحق
 عن ذلك المقام على حسب مشاهدة العبد والا لم يكن الحق يد اُحد ولا رجله
 فى نفس الامر (كما ورد فى الخبر الصحيح) كنت سمعه وبصره هذا اذا تجلى الحق
 العبد بالاسم الظاهر فيرى العبد وجوده فى مرآة الحق فشاهد ان الاحكام
 كلها ثابتة لنفسه وان الحق سبب له لظهور الاحكام من العبد وهو نتيجة قرب
 النوافل هذا ان اعتبرت الذات الالهية من حيث النسب والاضافات وهى
 اعتبار الذات مع جميع الصفات (ثم ان الذات لو تعرت عن هذه النسب لم تكن
 آلهة) اى لم يظهر الوهيته (وهذه النسب) اى الصفات الالهية التى تثبت
 للحق كالحالق والرزاق وغير ذلك من الصفات الاضافية (احدثها اعياننا)
 اى اظهرت اعياننا الخارجية هذه الصفات (فنحن جعلناه بالوهيتنا آلهة) اى
 فنحن بعبوديتنا اظهرنا معبوديته كما اظهرنا باعياننا الخارجية الوهيته وهى
 اتصافه بجميع الصفات فاذن لم يكن ظهور الصفات الا بوجودنا (فلا يعرف)
 الحق من حيث الصفات (حتى نعرف) فيتوقف معرفة الحق من حيث الصفات
 الى معرفة وجودنا كما توقف ظهور الصفات الى وجودنا (قال عليه السلام

من عرف نفسه فقد عرف ربه (فقد ربط معرفة الرب الى معرفة النفس
 (وهو اعلم الخلق بالله) فدل ذلك على ان الامر كما قلناه فلا يعلم الحق من
 حيث انه الله من غير نظر الى العالم فلا تطلب انت معرفة الحق من غير نظر
 الى العالم لئلا تقع في الغلط (فان بعض الحكماء) وهو ابو علي ومن تابعه (و ابا
 حامد) وهو الامام الغزالي ومن تابعه (ادعوا انه) والضمير للشان (يعرف الله
 من غير نظر الى العالم وهذا غلط نعم تعرف ذات قديمة ازلية) لا كلام ولا نزاع
 فيه وانما كلامنا في انه (لا يعرف انها الله حتى يعرف المألوه فهو) اي المألوه
 (الدليل عليه) اي على الآله فمن لم يعرف الدليل لم يعرف المدلول و ابو حامد
 نفي ذلك بقوله يعرف الله من غير نظر الى العالم واما معرفة ذات قديمة ازلية
 فثبت عند الشيخ بدون النظر الى العالم (ثم بعد هذا) اي بعد معرفتك الحق
 بالعالم وهذا اول مرتبة في العلم بالله لانه استدلال من الاثر الى المؤثر ولا توقف له
 على الكشف لذلك قال (في ثاني حال يعطيك الكشف ان الحق نفسه كان عين
 الدليل على نفسه وعلى الوهيته) فان الاستدلال من الاثر الى المؤثر يوصل
 الى هذا الكشف على معنى انه استدلالنا بوجودنا الخارجي الى اعياننا الثابتة
 لانه اثرها واستدلالنا باعياننا على الوهيته وهي صفات الله واسمائه واستدلالنا
 باسمائه وصفاته على ذاته تمت مرتبة الاستدلال ثم يعطيك الكشف ان اعياننا
 الثابتة عين الصفات وان الصفات عين الذات فكان الحق نفسه عين الدليل على
 نفسه وعلى الوهيته فاذا كان الحق عين الدليل على نفسه كان نفس الحق دليلا
 على نفسه وعلى الوهيته لا العالم بل العالم مرآة لفيضانه الوجود فيه بالتجلي
 الاسمائي كالمراة فان المرآة ليست دليلا على وجود الرائي بل الدليل
 هو الصورة الحاصلة فيها من الرائي التي هي عين الرائي فكان الرائي عين
 الدليل على نفسه (و) يعطيك (ان العالم ليس الا تجليه في صور اعيانهم الثابتة
 التي يستحيل وجودها) في الخارج (بدون) اي بدون ذلك التجلي (و) يعطيك
 الكشف (انه) اي الحق (يتنوع ويتصور) على البناء للفاعل (بحسب
 حقائق هذه الاعيان واحوالها وهذا) الكشف والذوق (بعد العلم به)

اى بعد العلم والحكم (منا انه آله لنا) ونحن تحت حكومته هذا نتيجة
 قرب الفرائض ويسمى مقام الجمع وفي هذا المقام يكون الحق
 ظاهراً والعبء مخفياً (ثم يأتى الكشف الآخر فيظهر صورنا فيه)
 اى فى الحق (فيظهر بعضنا لبعض فى الحق) للمناسبة المقتضية للظهور
 (فيعرف بعضنا بعضاً ويتميز بعضنا عن بعض) فى الحق فظهر منه ان
 البعض لا يظهر ولا يعرف ولا يتميز عن بعض وهذا الكشف اعلى من الاول فانه
 قرب النوافل ويسمى مقام الفرق بعد الجمع وجمع الجمع (فمنما من يعرف ان فى الحق
 وقعت هذه المعرفة لنا بنا) بظهور صورنا فيه (ومنما من يجهل الحضرة التى وقعت
 فيها هذه المعرفة بنا) فلا يحصل له هذه المعرفة لان فى الحضرة فرع المعرفة بنفس
 الحضرة ومن لم يعرف الحضرة لم تكن الحضرة مرآة ولم يظهر له الصور فيها
 حتى حصل المعرفة (اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين) الحضرة * ثم بين جمع
 المقامين الحاصلين عن الكشفين بقوله (وبالكشفين معا) يحصل لنا العلم
 بان (ما يحكم) الحق (علينا الابنا) بسبب طلبنا ذلك الحكم منه لكن يظهر ذلك الحكم
 فينا هذا ناظر الى الكشف الاول (لا) اى لا يحكم الحق بحكم من الاحكام
 علينا بنا (بل نحن نحكم علينا بنا) اى بل الحاكم علينا بنا نحن (ولكن) ذلك الحكم
 يظهر (فيه) اى مرآة الحق هذا ناظر الى الكشف الثانى فمن جمع بينهما بحيث
 لا يحجب احدهما عن الآخر فهو الواصل الى درجة الكمال فى رتب العلم بالله
 (ولذلك) اى ولا جل ان كون الحكم علينا منا لا من الله وان الله ما فعل بنا الا ما نحن
 نفعل بانفسنا (قال الله تعالى قل فله الحجة البالغة يعنى على المحجوبين) الذين لم ينكشف
 لهم ما انكشف للعارفين فى الدار الدنيا (اذا قالوا للحق لم فعلت بنا كذا وكذا مما
 لا يوافق اغراضهم فيكشف) الحق (لهم عن ساق) اشارة الى قوله تعالى (يوم
 يكشف عن ساق) وساق الامر اصله ونهايته (وهو) اى الكشف عن ساق
 فى الآخرة (الامر الذى كشفه العارفون هنا) وتحقق به (فيرون) المحجوبون
 عند كشف الحق لهم عن ساق الامر (ان الحق ما فعل بهم الاما) اى الذى
 (ادعوه) فى حال حجابهم (انه) اى الحق (فعله) اى فعل ما ادعوه وهو قولهم

لم فعلت بنا كذا وكذا (و) يرون (ان ذلك) الفعل الذي اسندوه للحق صدر
 (منهم) لا من الله (فانه) اى الحق (ما علمهم الا على ما هم عليه) وما فعلهم الا
 ما علمه منهم (فتدحض) اى تبطل (حجتهم وتبقى الحججة لله) تعالى (البالغة)
 على المحجوبين (فان قلت فمافائدة قوله تعالى ولو شاء لهداكم اجمعين) يعنى
 اذا كان الحكم علينا منا لا من الله فامعنى تعلق المشية الى هداية الكل فى قوله
 تعالى ﴿ولو شاء لهدىكم اجمعين﴾ (قلنا) فى بيان فائدة هذا الكلام (ان لو حرف
 امتناع لامتناع) اى حرف موضوع لامتناع الشئ لامتناع غيره فامتناع
 هداية الكل انما كان لامتناع تعلق المشية اليها وانما امتنع تعلق المشية الى هداية
 الكل لان تعلق المشية تابع لتعلق العلم والى العلم تابع للمعلوم فمعلم الله الا على ما هو
 الامر عليه (فما شاء الا ما هو الامر عليه) فلو كانت الاعيان الثابتة كلها طالبة
 من الله الهداية لشاء هداية الكل لهداهم كلهم فكانت هداية الكل ممتعة فى نفس
 الامر لانه لا امكان لها ولا تعلق للمشية بالمتنع واما عند العقل فلا امتناع واليه
 اشار بقوله (ولكن عين الممكن) لامكانه (قابل للشئ ونقيضه فى حكم دليل
 العقل) فامكن عند العقل هداية عين كل ممكن لان العقل قاصر عن ادراك
 الشئ على ما هو عليه فجاز أن يكون الشئ الواحد ممتعاً فى نفسه وممكناً
 عند العقل (واى الحكيمين المعقولين) من الهداية وعدمه (وقع ذلك) الحكم
 المعقول (هو الذى كان عليه الممكن فى حال ثبوته) فلا يمكن الهداية اى الايمان
 بالرسول فى استعداد كل احد فلا يشاء ايمانه ولو امكن ايمانه فى نفسه لشاء فحصل له
 الايمان* ولما حقق الآية على التفسير شرع تأويلها وتطبيقها بما ذكر من حاصل
 الكشفين بقوله (ومعنى لهدىكم ليبين لكم) اجمعين ما هو الامر عليه كما بين
 لبعضكم لاقتضاء استعداد ذلك البعض بيان الامر على ما هو عليه (وما) اى
 ليس (كل ممكن من العالم فتح الله عين بصيرته لا ادراك الامر فى نفسه على ما هو)
 الامر (عليه) لان منهم يقتضى ذلك الفتح فتح الله له ومنهم من يقتضى عدم الفتح
 فلم يفتح الله له (فمنهم العالم) حقيقة الامر على ما هو عليه بفتح الله عين بصيرته

مطلب اعلم ان الله تعالى تابع للمعلوم

(و) منهم (الجاهل) حقيقة الامر على ما هو عليه بعدم فتح الله عين بصيرته فاذا لم يفتح عين بصيرة كل ممكن (فما شاء) هداية الكل (فما هديهم اجمعين ولا يشاء) اي ولا تعلق لمشيته هداية الكل في الماضي والمستقبل (وكذلك) اي ولو شاء (ان يشاء) يعنى اذا تعلق المشية بهداية الكل في الاستقبال بحرف ان (فهل يشاء هداية الكل ام لا) استفهام انكارى بل ما يشاء هداية الكل بعين مامر فى ولو شاء فى السؤال والجواب غايته ان لو شاء مالم يكن (وهذا) اي وان يشاء (مالا يكون فمشيته احدية التعلق) اي مشية الله تعالى واحدة متعلقة بالاشياء على حسب علمه (وهى) اي المشية (نسبة تابعة للعلم) لان مالم يعلم لا يمكن تعلق المشية به (والعلم نسبة تابعة للمعلوم والمعلوم انت) كناية عن جميع الاعيان (واحوالك فليس للعلم اثر للمعلوم) اي وليس للعلم الحق اثر للمعلوم حتى يتبع المعلوم لعلم الله تعالى فكان المعلوم تابعا لمشيته وليس كذلك (بل للمعلوم اثر) اي حكم (فى العلم فيعطيه) اي فيعطى المعلوم العالم (من نفسه) اي من نفس المعلوم (ما هو عليه فى عينه وانما ورد الخطاب الا لى بحسب ما تواطأ عليه المخاطبون و) بحسب (ما اعطاه النظر العقلى) لاشترك المخاطبين كلهم فى النظر العقلى (ما ورد الخطاب على) حسب (ما يعطيه الكشف) والالفات نصيب ارباب العقول من الخطاب الا لى لعدم وفاء استعدادهم بذلك (ولذلك) اي ولو ردد الخطاب على حسب ادراك ارباب العقول (كثرت المؤمنون وقل العارفون اصحاب الكشف) لان اصحاب الكشف قليل من ارباب العقول فاذا ورد الخطاب على حسب ادراك العقلاء كثرت المؤمنون وقل العارفون لعدم ورود الخطاب على ما يعطيه الكشف (وما) احد (منا) الاله مقام معلوم) فى علم الله تعالى لا يتعداه فى العلم فعلم بعضنا بنظر العقل ولا يتعدى عن حكم العقل وعلم بعضنا بالكشف والاطلاع على سر القدر ولا يتعدى عن حكومة سر القدر (وهو) اي المقام المعلوم لك (ما كنت) متصفا (به فى ثبوتك) فى علم الله (ظهرت) متصفا (به فى وجودك) الخارجى

(هذا) اى كون المقام بهذا المعنى (ان ثبت ان لك وجوداً فان ثبت ان الوجود
للحق لالك فالحكم لك بلا شك فى وجود الحق) اى فان كنت معدوماً باقياً
فى حال عدمك والظاهر الحق فى مرآة وجودك فانت تحكم على الله بما
فى عينك فى وجود الحق (وان ثبت انك الموجود) هذا هو القسم الاول
اورده لبيان احكامه (فالحكم لك بلا شك) اى ان كنت موجوداً فى مرآة
الحق فانت تحكم عليك بك فى وجودك (وان كان الحاكم) عليك فى ذلك المقام
(الحق فليس له الا افاضة الوجود عليك) اى فليس للحق من الحكم عليك الا افاضة
الوجود عليك فقط لا غير وما عدا ذلك كله لك عليك (والحكم لك عليك) على
كلا التقديرين غير افاضة الوجود وذلك ايضا من طلبك من الله ولو لا طلبك لما افاضه
فاذا كان رجوع الحكم منك اليك (فلا محمد) عند ورود الحكم الملايم لطبعك
الاتفسك (ولا تدم) عند ورود الحكم الغير الملايم لطبعك (الاتفسك) فما
حمدك وذكرك الاتفسك (وما يبقى للحق) من الحمد (الاحمد افاضة الوجود)
وبذلك تفرق الرب من العبد (لان ذلك له لالك) بل هو ايضا يحصل لك
من الله بطلب عينك فاذا كان الامر على ما قلناه (فانت غذاؤه) اى غذاء الحق
(بالاحكام) هذا ناظر الى ان الوجود للحق لكنه ظهر فى مرآة العبد (وهو)
اى الحق (غذاؤك بالوجود) هذا ناظر الى ان الوجود للحق لكنه ظهر فى مرآة
الحق فاذا كنت غذاؤه بالاحكام وهو غذاؤك بالوجود (فتعين عليه) من الاحكام
(ما تعين عليك) فى حال ثبوتك (فالامر منه اليك) بالوجود (ومنك اليه)
بالاحكام (غير أنك تسمى مكلفاً وما كلفك) الحق (الا بما قلت له كلفنى بحالك
وبما انت عليه) اى وما كلفك الحق بحالك وما كلفك بما انت عليه الا بسبب
قولك له كلفنى بحالى وبما انا عليه فكان التكليف من وجهك من وجهه فبحالك
يتعلق بكلفك وبما انت عليه معطوف على بحالك على ما ذهب اليه بعض
الشراح والاولى ان يتعلق بحالك بقوله كلفنى (ولا يسمى) الحق (مكلفاً اسم
مفعول) لعدم القول منه لك بكلفنى لانه موجود بذاته مفيض للوجود عليك

لانه لايجب هذا القول الامن استفاض عن غير ذلك لايسمى مكلفاً بل يسمى مكلفاً
 اسم فاعل* ولما بين المقامين وهما ان يكون الحق ظاهراً والعبد باطناً وان يكون العبد
 ظاهراً والعبد باطناً ادرج نتائج المذكورات مع المعاملات والمجازات بين الحق
 والعبد في الايات تسهيلاً للطالبين فقال (*شعر* فيحمدني) على اظهار اياه اسماءه
 وصفاته واحكامه لان احكامه تربي بي هذا ناظر الى ان العبد باطن
 والحق ظاهر (واحمده*) على افاضة الوجود على لان وجودي وجميع احكامي
 تربي به هذا ناظر الى ان العبد ظاهر والحق باطن وكذلك (ويعبدني) فاني
 مرب لاحكامه فكان مربوبي من حيث ظهور احكامه بي هذا ناظر الى ان
 العبد باطن والحق ظاهر (واعبده*) فاني مربوب له من حيث الوجود والاحكام
 هذا ناظر الى ان الحق باطن والعبد ظاهر وليس المراد بعبادة الحق عبادة
 تكليف شرعي فانه محال على الله بل المراد بيان وجود معنى الربوبية والعبودية
 من الطرفين فلا اساء الادب في المعنى بل في اللفظ فترك الادب لضيق العبارة
 وهو من دأبهم والالزم ترك ماوجب عليه اظهاره في هذا المقام وهو معنى
 من المعاني المعلومة عن الحديث الالهي الذي لايمكن التعبير عنه الا بهذه العبارة
 بل استعمال هذه الالفاظ في هذه المعاني في حق الحق باذن الله تعالى ونظرهم
 في الالفاظ الى معنى اللغة وما يناسبها فان بين الربوبية والعبودية مناسبة
 في المعنى اللغوي وقد اشار اليه في الايات الاخرى ، العبد رب والرب عبد ،
 هذا ان كان العبد باطناً والرب ظاهراً فجمع العبودية والربوبية ، ياليت شعري
 من المكلف ، من هذا الوجه وقد ينالك وجه التكليف (في حال) اي
 في ظهور الحق وبطوني (اقر به*) اي بالحق (وفي الاعيان) اي في حال
 ظهوري وبطونه غني (اجمده* فيعرفني) في الاعيان (وانكره*) فيها لعدم
 علمي به في الاعيان لظهور الاعيان في مرآة الحق فكان هو محتفياً بالاكوان
 فكان قوله وانكره ناظر الى قوله اجمده (واعرفه) في حال ظهوره وبطوني
 (فاشهده*) اي اقر به في الحال لان المعرفة تقتضي الاقرار والشهادة كما ان
 عدم المعرفة تقتضي الانكار (فاني بالغني) غني من جميع الوجوه (و) الحال

مطلب خريته بحجة فتأمل بها

(انا*اساعده) باظهار احكامه وكالاته على حسب استعدادى هذا ناظر الى ان العبد باطن والحق ظاهر (واسعده*) باظهار وجودى وكالاتى فيه هذا ناظر الى ان العبد ظاهر والحق باطن (لذلك) اى لاجل اسعادى اياه (الحق اوجدنى*) اى جعلنى موجوداً واثبت الوجود لى هذا ناظر الى ان العبد ظاهر والحق باطن (فاعله) بهذا الوجود نفس متكلم من الثلاثى (فاوجده*) اى اثبت انما هذا الوجود له كما اثبت هولى هذا ناظر الى ان العبد باطن والحق ظاهر وهذا مجازات بين الرب والعبد (بذا) اى بالذى قلت (جاء الحديث) الالهى (لنا*) فهو قوله فخلقت الخلق لاعرف (وحقق) على البناء للمفعول من التفعيل (فى) مشددة متكلم (مقصده) بمعنى المقصود والمطلوب وهو العبادة والمعرفة* ثم رجع الى بيان احكام الخليل عليه السلام التى لم يبين فقال (ولما كان للخليل عم هذه المرتبة التى بها سمي خليلاً) وهى التخلل بين الطرفين الحق والعبد (لذلك) اى لاجل ذلك المرتبة (سن الخليل القرى) اى الضيافة (و) لاجل هذه المرتبة له (جعله ابن مرة) بتشديد الراء المهملة وهو من كبار اهل الطريقة (مع ميكائيل للارزاق) اى قال ابن مرة ميكائيل وابراهيم للارزاق اى مؤكلان لها (وبالارزاق يكون تغذى المرزوقين فاذا تخلل الرزق ذات المرزوق بحيث لا يبقى فيه) اى فى اجزاء المرزوق (شئ الا تخلله) اى تخلل الرزق ذلك (فان الغذاء يسرى فى جميع اجزاء المتغذى كلها) فوجب للخليل بهذه المرتبة ان يسرى الحق (وما هنالك) اى وليس فى الحق (اجزاء) اذا لاجزاء محال عليه بل فيه اسماء وصفات (فلا بد ان يتخلل جميع المقامات الالهية المعبر عنها) كلها (بالاسماء فتظهر بها) اى بالاسماء (ذاته جل وعلا) قوله فاذا للشرط وجوابه فلا بد فاذا كان الامر ما قلناه (*شعر* فنحن اه) كما (ثبت* ادلتنا) فى اظهار احكامه وكالاته هذا ناظر الى ان المتخلل اسم فاعل هو العبد والمتخلل اسم مفعول هو الحق فكان العبد غذاء للحق (ونحن لنا) لاظهار وجودنا واحكامنا فى الحق هذا ناظر الى ان المتخلل اسم فاعل وهو الحق والمتخلل اسم مفعول هو العبد فكان

الحق غداء للعبد (وليس له سوى كوني*) اى ليس للحق حكم سوى فيض الوجود على في كوننا لنا هذا ناظر الى تحلل الحق وجود العبد فكان الحق غداء للعبد (فنحن له) هذا ناظر الى تحلل العبد وجود الحق فكان العبد غداء للحق (كنحن بنا*) والباء في بنا بمعنى اللام هذا ناظر الى تحلل الحق وجود العبد فكان الحق غداء للعبد فمعناه كما ان الوجود في مقام نحن له للحق لاننا وهو مقام كون العبد باطنا والحق ظاهراً كذلك في مقام نحن لنا وهو مقام كون الحق باطناً والعبد ظاهراً والوجود للحق لاننا وبهذا المعنى صرح بقوله وليس له سوى كوني فثبت ان الوجود له في هذا المقام ايضاً فاذا ثبت في حقنا نحن له ونحن لنا (فلى وجهان هو) فمن هذا الوجه كنا نحن له ومن هذا الوجه لاتعين لنا لان التعين تابع للوجود والوجود للحق لاننا (وانا*) فمن هذا الوجه كنا نحن لنا فكان الحق عيننا بافاضة الوجود علينا فنحن لنا لكونه نحن لنا واما انية وهي به لابنا فصار تعيننا بسبب الحق (وليس له انا بانا*) يعنى ليس تعين الحق بسببنا لان التعين لما كان تابعاً للوجود وكان وجوده تعالى لذاته وعين ذاته كان تعينه لذاته فانه يمكن المجازاة في هذا الوجه فلا يتعين بتعيننا (ولكن في) بتشديد الباء (مظهره*) وفي قوله في دون قوله انا اشارة الى ان المظهر للحق في الحقيقة ليس الهيكل المحسوس الصورى بل المظهر هو مدبر هذا الهيكل ومملكوته (فنحن له كمثل انا) اى كالظروف وقد اشار الى عدم الحلول وكال امتياز عنا بقوله ولكن في مظهره فنحن له كمثل انا (والله يقول الحق وهو يهدى السبيل)

فص حكمة حقية في كلمة استحقاقية

(فداء بنى) استفهام للتعجب حذف همزته للعلم بها (ذبح) بفتح الذال مصدر (ذبح) بالكسر ما يذبح من الحيوانات (لقربان* واين ثواج الكباش) اى واين صوت الغنم وحركته (من نوس انسان*) اى من صوت الانسان وحركته حين يذبح (وعظمه الله العظيم) اى والحال ان الله عظيم ذلك

الكبش بقوله وفديناه بذبح عظيم (عناية به*) اي بالذبح تعظيماً به بجعله فداء
 عن النبي العظيم القدر عند الله (او بنا) اي تعظيماً لسان نبينا مع مجمل الذبح
 العظيم الشأن عند الله فداء عنه (لم ادر) هذا التعظيم (من اي ميزان*)
 اي من اي قسم من قسمي التعظيم (ولاشك ان البدن) بضم الباء وسكون
 الدال جمع بدنة (اعظم قيمة*) من الكبش (و) الحال (قد نزلت) اي
 انحطت (عن ذبح كبش لقربان*) اي لم تكن البدنة فداء عن نبي كريم مع انها
 اعظم قيمة من الكبش (فياليت شعري كيف ناب بذاته* شخص كبش)
 تصفيرين (عن خليفة رحمان*) يعني لا ينوب بذاته عن خليفة رحمان بل
 لمعنى زائد على ذاته الجليل القدر عند الله الذي كان في خليفة رحمان فيه كان
 وهو اسحق عليه السلام واكثر المفسرين ذهبوا الى ان مارآه ابراهيم
 اسماعيل عليهما السلام وبعضهم ذهب الى انه اسحق عم والشيخ اختار هذا
 المذهب لتطابق كشفه مذهب البعض والمراد باتيان التصفير ان يعلم ان
 العظمة ليست بالنظر الى الصورة ولا بالنظر الى القيمة بل المراد العظمة
 عند الله وهو الوفاء بالعهد السابق ويجوز ان يكون المراد من خليفة رحمان
 ابراهيم عليه السلام او كليهما لان الفداء عن الولد فداء عن الوالد (الم تدر)
 استفهام تقرير خطاب (ان الامر فيه) اي في الفداء (مرتب*) متناسب
 في الوصف وان لم يكن له مناسبة في الذات والصورة لكن الاعتبار بالمعنى
 وقد اعتبره الله تعالى بقوله بذبح عظيم فلاناب بذاته بل مع الوصف الشريف
 والكبش اعظم انقيادا وتسليماً للذابح من غيره بل هذا الوصف اصل
 في الكبش وفدى الشريف عن الشريف (وفاء) اي اطاعة وتسليم
 لامر الله (لارباح) بكسر الهمزة اي لتجارة رابحة فكانت تجارة ابراهيم
 واسحق عليهما السلام الانقياد والتسليم رابحة مربحة وربح التجارة الفداء
 عنهما وكان تجارة الكبش وهي انقياده وتسليمه للذابح رابحة وهي فداؤه عن
 خليفة رحمان (ونقص لخسران*) ولو نقصا في الانقياد والتسليم ماربحت تجارتهما
 ولم يفد عنهما والارباح مرتب على الوفاء والخسران مرتب على النقص وقوله

وفاء ونقص خبر مبتدأ محذوف تقديره وهو اى المرتب وفاء الخ * وقوله بين
 جهة العلو في الكبش شرع بهذه المناسبة في بيان جهة بعض الاشياء على بعض
 بحسب التركيب من قلة الاجزاء وكثرتها فقال (فلا خلق اعلى من جماد)
 لقلة اجزائه فكان اقرب من المبدأ من غيره لقلة الوسيط وما كان اقرب
 فهو الافضل من الابدع فقد كان افضل ما كان اسفل عندك واسفل
 ما كان افضل عندك فاعتبروا ايها السالكون في طريق الحق واتركوا علومكم
 العادية والرسومية حتى يعلمكم الله من لدنه علما (وبعد *) اى والاعلى بعد الجماد
 (نبات على قدر يكون واوزان *) يعنى ان العلو يكون على قدر اجزائه واوزانه
 (وذو الحس بعد النبت) لانه اكثر اجزاء من النبت فكان ابعد من الحق منه
 (فالكل عارف * بخلاقه) لعدم احتجابهم عن ربهم بسبب قلة الاجزاء والامكانات
 في تركيب وجودهم وقد علم عرفانهم بخلاقهم (كشفا وايضاح برهان *) اى علم
 عرفانه بكشفنا وايضاح برهان لان عرفانهم لا يكون عن كشف وايضاح برهان
 اذ الكشف عبارة عن رفع الحجاب فلا حجاب لهم فلا رفع ولا حظ لهم عن
 ايضاح برهان فلا ينصرف الكشف والايضاح الى عرفانهم ويجوز ان يكون
 الكشف عبارة عن عدم الحجاب وايضاح برهان عبارة عن انفسهم لان انفسهم
 بسبب قلة الاجزاء براهين واضحة على ربهم دون نفس الانسان فيتعلق
 الكشف والايضاح الى عرفانهم وعلى الوجه الاول البرهان قوله تعالى
 ﴿سبح لله ما فى السموات وما فى الارض﴾ وقوله تعالى ﴿وان من شئ الا يسبح
 بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم﴾ والتسبيح لا يكون الا عن علم ويؤيده قوله
 (واما المسمى آدم فمقيد * بعقل وفكر) ان كان من اهل النظر (او قلادة ايمان *)
 ان كان من المؤمنين فمقيد بالايمان التقليدى لكثرة قيودهم واجزائهم فكانوا
 محجوبين عن ربهم فلم يصل الى درجتهم الا بالكشف فكان كلهم اعلى من آدم عم
 من هذا الوجه وقد كان علمك على ان آدم عم افضل الخلق كيف ظهر خلاف
 علمك فاترك علمك واطلب العلم النافع الذى يحصل عن كشف الهى لا خلاف
 فيه وهو مقام الحيوانات والنباتات والجمادات (بذا) اى بما قلت (قال سهل) وهو

من كبار الاولياء وقال (المحقق مثلنا*) فان علم المحققين يحصل عن كشف آلهى
 فلا يقبل الاختلاف والاختلاف لا يكون الا فى العلم الاجتهادى لذلك قال مثلنا
 اذ كلهم واحد فى الاطلاع على حقيقة الامر واليه اشار بقوله (لانا واياهم
 بمنزل احسان*) بمقام المشاهدة والعيان (فمن شهد الامر الذى قد شهدته* يقول
 بقولى فى خفاء وعلان*) ان يتكلم قولى فى اى حال كان لان ما شهدته مطابق
 بنص قرآن (ولا تلتفت قولاً يخالف قولنا*) وهو قول بعض اهل النظر
 (ولا تبذر السمراء فى ارض عميان*) اى لا تقل قولى لمن كان اعمى قلبه وهو قوله
 تعالى (لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور) فانه لا تنبت المعارف
 الا لاهية فى ارضهم (هم) اى العميان (الصم والبكم الذين اتى بهم* لاسماعنا
 المعصوم) فاعل اتى المعصوم وهو محمد عليه السلام (فى نص قرآن*) وهو قوله
 تعالى (صم بكم عمى فهم لا يعقلون) (اعلم ايدنا الله واياكم ان ابراهيم عم قال لابنه
 انى ارى فى المنام انى اذبحك والمنام حضرة الخيال فلم يعبرها) من العبور
 او من التعبير فحمل ما رآه على ظاهره كما هو عادة الانبياء فظن ان الحق امره
 ذبح ابنه فباشر الذبح اطاعة لآمر ربه (وكان) ما رآه (كبشاً ظهر فى صورة
 ابن ابراهيم عم فى المنام) لمناسبة بينهما فى الانقياد والتسليم (فصدق ابراهيم الرؤيا)
 بمباشرة الذبح (فقداه) عن ابنه (ربه من وهم ابراهيم عم) من انه وهم ابراهيم
 عليه السلام ان ما رآه ابنه والى الافداء فى الحقيقة (بالذبح العظيم الذى هو) اى
 الذبح العظيم (تعبير رؤياه عند الله وهو) اى ابراهيم عليه السلام (لا يشعر)
 ان الذبح الذى اتى به عند قصده ذبح ابنه وهو تعبیر رؤياه فقال وفديناه بذبح
 عظيم (فالتجلى الصورى فى حضرة الخيال محتاج الى علم آخر) وهو العلم
 الحاصل من التجلى الالهى (يدرك به ما اراد الله بتلك الصورة) واستدل على
 ذلك بحديث الرسول عليه السلام فقال (الا ترى كيف قال رسول الله عم لابي
 بكر رضى فى تعبيره الرؤيا اصببت بعضاً واخطأت بعضاً فسأله ابو بكر ان يعرفه ما اصاب
 فيه وما اخطأ فلم يفعل عليه السلام) حكاية الرؤيا مذكورة فى كتب الاحاديث

وقال الله تعالى لابراهيم عم حين ناداه ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا (اي
 قد جعلت رؤياك صادقا في الحس باعتقادك ومباشرتك بحسب اعتقادك وليس
 مراد برؤياك ما اخذته بل المراد غير ذلك ولم تطالع على ما هو المراد من رؤياك
 دع نفسك عن ذبح ولدك فانك قد ذهبت الى غير سبيل رؤياك بان كنت مصدقا
 برؤيا بقصد ذبح ولدك وما كان في علمي ان تذبح ولدك فاني قد حرمت ذبح الانسان
 وليس لك ذبح في علمي الا الكبش الذي رأيت في صورة ولدك ولو صبر ابراهيم
 عليه السلام وطلب علم ما رآه من الله لنزل الكبش اليه البتة اذ هو المعجزة
 مخصوصة المقدره في العلم الازلي فكان المراد من الرؤيا عند الله غير ابنه
 وهو كان المراد هو ابنه لقال حين ناداه ان يا ابراهيم قد صدقت بالتخفيف
 في الرؤيا انه ابنك (وما قال له صدقت) بالتخفيف (في الرؤيا انه ابنك) ولما لم
 يقل ذلك بل قال له قد صدقت الرؤيا علمنا ان ما رآه ليس ابنه وان الفداء فداء
 عن ذهن ابراهيم عم وانما قال قد صدقت الرؤيا (لانه ما عبرها بل اخذ بظاهر
 مرأى والرؤيا) اي رؤياه هذه فاللام للعهد اذما كل الرؤيا يدخل فيه التعبير
 بذلك قال في حق رؤياه هذه قد صدقت فانه يدخل فيها التعبير ولو لم يطلب
 رؤياه التعبير لما قال ذلك او المراد الجنس اي والحال ان جنس الرؤيا وهو
 نسب لقوله (تطلب التعبير ولذلك) اي لاجل طلب الرؤيا التعبير (قال
 عزير ان كنتم للرؤيا تعبرون) لعلمه ان رؤياه تطلب التعبير (ومعنى التعبير الجواز
 من صورة ما رآه الى امر آخر) الذي هو المراد الصورة المرئية (فكانت
 بقدر سنين في المحل والخصب) اي المراد من صورة البقر العجاف سني القحط
 ومن البقر السمان سني السعة فاذا كان رؤياه تطلب التعبير لم يصدق ابراهيم عم
 في رؤيا ولو لم تطلب الرؤيا التعبير لصدق ابراهيم عم (فلو صدق) ابراهيم عم
 في الرؤيا لذبح ابنه) لان فعل الذبح وهو قطع عنق ولد بالسكين واقع عن ابراهيم عم
 في الرؤيا يدل على ذلك ظاهر الآية ﴿اني ارى في المنام اني اذبحك﴾ ولو لم ير
 صور هذا الفعل منه في المنام لما هم وقصد القطع حتى غضب ورمى السكين
 ثم يكون ابراهيم عم صادقا في الرؤيا ان لو وقع هذا الفعل بعينه عنه في الحس

فلم يقع اذ ما يصدر عن الانبياء ما لا يرضى الله تعالى عنه ولا يتعلق ارادته خصوصا من الكبار فلم يصدق (وانما صدق الرؤيا في ان ذلك عين ولده) وليس ذلك عين ولده ولم يصدق في هذا التصديق لعدم مطابقته في نفس الامر فاذا لم يصدق في تصديقه لم يصدق في رؤياه كما بينا (وما كان عند الله الا الذبح العظيم) الذي رآه (في صورة ولده) فكما ان ما كان عند الله الا الذبح العظيم كذلك ما كان عند الله الا تصديق الرؤيا عن ابراهيم عم في ذلك عين ولده وما فعل الانبياء الا ما هو عند الله (ففداءه) الحق بالذبح العظيم (لما وقع في ذهن ابراهيم عم) عن ذبح ولده (ما هو) اي ليس ذلك الذبح (فداء في نفس الامر عند الله) بل هو فداء عند الله في ذهن ابراهيم عم للرؤيا صورتان صورة الذبح وهي بعينه الذبح الذي وقع في الحس في الكبش فكان المراد عين تلك الصورة لا غير اذ الحس لا يصور الا عين الصورة فلا يطلب ما في الحس التعبير بخلاف الخيال فما كان المراد بالصورة الحسية الا عين تلك الصورة (فصور الحس الذبح وصور الخيال ابن ابراهيم عم) لذلك دخل التعبير اذ المراد من الصور الخيالية ما حصل من المعاني لانفس تلك الصور فظهر المعنى الكبشية في خيال ابراهيم عليه السلام في صورة ولده فحكم وهم ابراهيم عم ان المراد هو نفس الصورة فعمل بما حكم عليه وهمه فجاز ظهور المعاني في الخيال بما يطابق بصورها الحسية او بغيرها فاذا جاز ظهور المعاني في الخيال بغير صورته الحسية لم يظهر معنى الكبشية في خيال ابراهيم عليه السلام بصورته الكبشية لحكمة فلم ير صورة الكبش (فلو رأى الكبش في الخيال لعبره) اي لوجب تعبير الكبش (بابنه او بأمر آخر) لان هذه الرؤيا في حق ابراهيم عليه السلام ابتلاء واختيار هل يعلم ما في الرؤيا من التعبير ام لا وذلك لا يمكن الا بالرؤيا التي تقتضي التعبير وبه يندفع ما في وهمك من انه لم لا يجوز ان يرى الكبش في الخيال فوق كافي بعض الواقعات فلا يقتضي التعبير (ثم قال) ابراهيم عم (ان هذا لهو البلاء المبين اي الاختبار المبين اي الظاهر) وانما قال ابراهيم عليه السلام هذا القول لعلمه عند ذبح الكبش ان المراد بما في المنام من ذبح ولده هو هذا الكبش فكان قول ابراهيم عليه السلام ان هذا لهو البلاء المبين بمنزلة قول

يوسف النبي عليه السلام هذا تأويل رؤياى من قبل قد جعل جعابها ربي حقا فكان
 هذه الآية مقدمة في النظم مؤخر آفي الوقوع عن آية الفداء (يعنى الاختبار) اى اختبار
 الحق لبراهيم عليه السلام (فى العلم) اى فى علم الرؤيا (هل يعلم) ابراهيم عليه السلام
 (ما يقتضيه موطن الرؤيا من التعبير ام لا لانه) اى الحق (يعلم ان موطن الخيال
 يطلب التعبير فغفل) ابراهيم عليه السلام عن طلب موطن الخيال التعبير فاذا
 غفل (فما وفى موطن حقه وصدق الرؤيا لهذا السبب) وهو الغفلة وانما قال
 فغفل ابراهيم عليه السلام ولم يقل فلم يعلم لان ابراهيم عليه السلام يعلم
 ان موطن الخيال يطلب التعبير فى بعض الرؤيا ولم يطلب فى بعضها
 واعتمد على ان هذه الرؤيا من قبيل الثانى مع علمه ان عادة رؤيا الانبياء
 لا يدخل التعبير فغفل لذلك ولم يعبر (كما غفل تقي بن محمد الامام) بفتح الميم وسكون
 الحاء المعجمة (صاحب المسند) كتاب فى الحديث من تصنيفاته (سمع فى الخبر
 الذى ثبت عنده انه قال عليه السلام من رآنى فى النوم فقد رآنى فى اليقظة فان
 الشيطان لا يمثلى على صورتي فرآه تقي بن محمد وسقاه النبي عليه السلام
 فى هذه الرؤيا لبنا فصدق تقي بن محمد رؤياه) فى نومه عند اليقظة (فاستقاء)
 فى اليقظة (فقاء لبنا ولو عبر رؤياه لكان ذلك اللبن علما فحرمه الله علما كثيرا على
 قدر ما شرب الاتزى ان رسول الله اتى) على بناء المفعول (فى المنام بقدر لبن قال
 فشربته حتى خرج الرى من اطافيري ثم اعطيت فضلى عمر قيل ما اولته) اى قال
 اسامعون باى شىء عبرت هذه الرؤيا (يا رسول الله قال العلم وما تركه) اى
 ما رآه (لبنا على صورة ما رآه لعلمه بموطن الرؤيا و) لعلمه (ما يقتضى من
 تعبير) وانما اول اللبن بالعلم لان الروح الطيف المخلوقات والعلم الطيف
 لاغذية الروحانية والصبيان الطيف الاجسام واللبن غداؤهم وهو الطيف
 الغداء الجسمانية (وقد علم ان صورة النبي عم التي شاهدها الحس) فى المنام (انها
 فى المدينة مدفونة و) علم (ان صورة روحه ولطيفته ما شاهدها احد من) صورة
 (احد ولا من) صورة (نفسه) بل لابد لشهود روحه من صورة جسده

المدفونة في المدينة (كل روح بهذه المثابة) في انه لا يرى الا بالتمثل الجسد
المثالي (فيتجسده روح النبي عم في المنام بصورة جسده كما مات عليه) فيرى
الرأى روح النبي عم بصورة هذا الجسد ولا يمكن للرأى ان يرى روح النبي عم
بصورة غير هذا الجسد الذي (لا يخرم منه شيئاً) اى لا يقطع ولا يغير من
اجزاء هذا الجسد شئ (فهو) اى ما يرى للرأى في المنام بصورة جسده
(محمد عليه السلام المرئى من حيث روحه في صورة جسدية تشبه المدفونة)
يعنى لا يرى محمد عم في نفس ذلك الجسد المدفون بل يرى في صورة جسدية
مثالية تشبه المدفونة بحيث لا يميز الحس بينهما (لا يمكن لشیطان ان يتصور
بصورة جسده عليه السلام) اى الجسد الذى مات عليه لا يقبل التغيير ولا
النقص ولا الزيادة وتنكير الشيطان للتحقير (عصمة من الله في حق الرأى)
وتعظيماً لشان النبي عم فعلم منه ان جسد محمد عليه السلام الذى مات عليه لا يستعمل
الشیطان بما يماثل ذلك الجسد وكذلك الجسد في حال الصباية والشبابية
والشيوخة لا يتمثل الشيطان بما يماثل بصورة الجسد الذى كان محمد عليه
السلام عليه في ذلك الزمان بحيث لا امتياز بينهما فان تمثل فلا بد من فارق
في الحس اما بزيادة او نقص او عدم مشابهة بعض الاجزاء الى بعض فان كان
مشابهاً في بعض الاجزاء اذ لا يمكن لاحد ان يتمثل في صورة جسدية محمد عليه
السلام من كل الوجوه لعظمة شان محمد عليه السلام ولا يتمثل روح محمد
عليه السلام في صورة جسده في عالم الصباية او الشبابية او الشيوخة لعدم
وسع هذا الجسد بالصورة المحمدية فلا يتمثل الشيطان اصلاً وان كان مماثلاً
في بعض اجزائه لان جسد محمد عليه السلام مجموع الهيئة الاجتماعية المعينة
بالتعيين المحمدية عليه السلام فالتمثل الذى فرق الحس بينهما ليس جسد
المحمدية عليه السلام فلا يصدق التماثل الا اذا كان مشابهاً لمجموع الهيئة
الاجتماعية بحيث لا امتياز بينهما وليس كذلك فمن رأى محمدًا عليه السلام
بغير صورة الجسد الذى مات عليه لم يرو روح محمد عليه السلام بل يرى احوال
نفسه يتمثل بصورة جسد محمد عليه السلام بقدر المناسبة (ولهذا) اى ولا جل

عدم تمثل الشيطان بصورة جسد محمد عليه السلام عصمة من الله في حق الرائي
 (من رآه) أي روح محمد عليه السلام (بهذه الصورة يأخذ) الرائي
 (عنه جميع ما يأمره) به (أو ينهاه عنه أو يخبره كما كان يأخذ عنه) أي لو كان
 ذلك الرائي مع الرسول عم (في الحياة الدنيا من الأحكام على حسب ما يكون)
 أي على حسب الذي يصدر (منه) أي من الرسول عم (اللفظ الدال عليه)
 الضمير في عليه يرجع إلى ما (من نص أو ظاهر أو مجمل أو ما كان) عليه بيان
 ما بخلاف ما إذا رأى بغير هذه الصورة فإنه ما رأى روح محمد عليه السلام
 حتى يأخذ الأحكام عنه وهذا علامة نصبها الله تعالى لعباده للفرق بين
 الرائي وغير الرائي حتى يتميز لهم الرائي من غير الرائي فمن رأى محمداً عليه
 السلام بهذه الصورة (فإن أعطاه) محمد عليه السلام في حضرة المنام (شيئاً
 فإن ذلك الشيء هو الذي يدخله التعبير) أن لم يخرج في الحس (فإن خرج) ذلك
 الشيء (في الحس كما كان في الخيال) أي بصورة ما كان عليه في المنام (فتلك
 الرؤيا لا تعبير لها وبهذا القدر) أي وبسبب قدر وقوع بعض الرؤيا بلا تعبير
 (وعليه) أي وعلى قدر وقوعه (اعتمد إبراهيم عليه السلام وتقي بن مخلد)
 ما عبر أفسد قارواً يهاو وهو سبب غفلة إبراهيم عم (*ولما كان للرؤيا هذان الوجهان)
 أي التعبير وعدم التعبير (وعلمنا الله فيما فعل بإبراهيم عم) بالوحي نبينا عليه السلام
 (و) علمنا (ما قال له) من قوله أن يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا وما عبرت (الأدب)
 أي علمنا الأدب (لما يعطيه) أي الأدب (مقام النبوة) فالأدب في مقام النبوة
 الطالب علم كل شيء من الله بالأحكام بالرأي فغفل إبراهيم عم من هذا الأدب بسبب
 اعتقاده على هذا الوجه وأدبه الله تعالى بقوله ﴿قد صدقت الرؤيا﴾ فأخبرنا
 عن أحواله تعليمياً لنا الأدب مع الله (علمنا) جواب لما (في رؤيتنا الحق تعالى في صورة)
 مثالية (يردّها الدليل العقلي) أي استحالة العقل (أن تعبر تلك الصورة) التي يردّها
 الدليل العقلي (بالحق المشروع) وهو ما ثبت بالشرع أن الحق يظهر بصورة
 اعتقادات المعتقدين على حسب اعتقاداتهم كما في حديث التحول أن الحق

يتجلى يوم القيمة بصورة فينكرونه ثم يتجلى بصورته فيقبلونه فالحق المشروع هو الذى اثبت عليه الشرع الاحكام المختلفة بحسب مايناسب حال الرأى وهو اعتبار الحق مع الاسماء والصفات وفى الحقيقة ما ظهر بهذه الصور الا الاسماء والصفات وذات الحق منزه عن هذه الظهورات واما الحق الذى ثبت بالدليل العقلى وهو الحق من حيث استغناؤه عن العالمين فممنوع عند العقل ان يثبت له شئ الا الصفات الكمالية فالتعبير بالحق المشروع (اما) واقع (فى حق حال الرأى او) واقع فى حق (المكان الذى رآه) اى رأى الحق الرأى (فيه) اى فى ذلك المكان اذا لا مكنة مختلفة بالشرف فللمكان مدخل فى الرؤية بالشرف والحساسة (اوهما) اى واقع فى حقها (معاً) يعنى اذا رأينا الحق فى المنام بتلك الصورة تعبر بالشرع فنقول ان الحق يظهر لنا بصور احوالنا فتلك الصورة لنا لاله ابقاء بحكم الدليلين العقلى والشرعى فتلك الرؤيا بتلك الصورة فى الحق يدخل فيها التعبير وكذلك المكان كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (رأيت ربي فى احسن صورة شاب) يردّها الدليل العقلى فصورة الشبابة فى حق الرسول عم ظهور الحق له بهذه الصورة وهى عبارة عن ربوبية بأنه كاملة وهى الربوبية الجامعة الاسماوية (فان لم يردّها الدليل العقلى) اى وان رأينا الحق بصورة لم يردّها الدليل بان كان ظاهراً بالصفة الكمالية كالربوبية والقادرية وغير ذلك من الصفات التى لم يردّها الدليل العقلى لم نعبّر تلك الرؤيا (ابقيناها على مارأيناها) ابقاء لحكم الدليلين لاجتماعهما فى ظهور الحق بالصفات الكمالية شبه رؤية الحق بالصفة التى لم يردّها الدليل العقلى فى الظهور بحيث لا يخفى على احد أنه الحق فلا يحتاج الى التعبير لايضاحه غاية الايضاح والاحتياج الى التعبير ينشأ من نوع خفاء فى الظهور رؤية الحق فى الآخرة بقوله (كما يرى الحق فى الآخرة سواء) بحيث لا يخفى على احد حتى يحتاج الى التعبير لظهوره فيها على وجه الكمال * ولما بين ان الحق ظهورات بجميع الصور بالتعبير او عدمه اورد نتيجة ذلك بالآيات تسهيلاً للطالبين بقوله (شعر* فلما واحد الرحمن) صفة للواحد حاصل (فى كل موطن * من الصور)

بيان لما قدم للضرورة (ما) فاعل الظرف وهو في كل موطن اي الذي (ينحفي)
الحق في هذه الصورة على بعض الناس كظهوره بصور الاكوان فيحتاج
الى التعبير بالحق المشروع (وما هو ظاهر *) عطف على الجملة الفعلية للضرورة
اي الذي يظهر الحق في هذه الصورة كظهوره بالصورة الكمالية التي اثبتتها
العقل فلزم من هذا البيت ان الظاهر بجميع الصور الكمالية والكونية
هو الواحد الرحمن فاذا كان الامر كذلك (فان قلت هذا) اي الذي ظهر
بالصور هو (الحق) لانكشف الحق عليك في جميع الصور (قدتك صادقاً *)
بمطابقة خبرك الواقع فارؤيتك هذه الا كما ترى في الآخرة على ان قد للتحقق
او معناه قدتك صادقاً عند الشرع ولم تك صادقاً عند العقل ترد قولك في بعض
الصور على ان قد للتقليل (وان قلت امراً آخر) باحتجابك بالصور عن الحق
(انت عابر *) اي مجاوز من الصورة الى امر آخر فانت صادق ايضاً على هذا الوجه
(فما حكمه) اي فليس ظهوره بحكم مختصاً (في موطن دون موطن *) كما جعل العقل
منحصراً لظهوره في الصفة الكمالية (ولكن) اي لكن الحق (بالحق) اي الحق
بذاته (للخلق) اي لاجل ايجاد الخلق (سافر *) اي سير نزولاً من مقام احديته
الى مقام تفصيله فلا يكون موطن الا والحق ظاهر فيه بالاحكام اللائقة بهذا
الموطن (اذا) شرط (ما) زيدت للتأكيد (تجلي) الحق (للعيون) بالصورة
الحسية والمثالية (ترده *) اي ترد الحق (عقول ببرهان) اي بسببه (عليه) اي
على ذلك البرهان (تثار *) تداوم العقول وتواظبه دائماً قوله عليه يتعلق بقوله
تثار (ويقبل) الحق على البناء للمفعول (في مجلي العقول وفي) المجلي (الذي *)
يسمى خيالاً) وقابل الحق في مجلي العقول المجردة وفي مجلي الخيال
القلب والنفوس المجردة فحضر ظهور الحق كل منهما في مرتبتهما وليس ذلك
الحضر بصحيح (والصحيح) في قبول الحق ما تقبله (النواظر) وهي جمع ناظرة
فيشاهد اهل الناظرة الحق في جميع المراتب الالهية والكونية فيعرفون الحق
في كل موطن فيعبدونه فهم يسعون الحق بجميع كالاته فلا يحتجبون بصور

الاكوان عن الحق فقلوبهم يسعون الحق فيفوتهم غير الحق (يقول ابو يزيد رح
 في هذا المقام) اى فى مقام سعة القلب (لو أن العرش وما حواه) اى مع احاطته من
 السموات والارضين (مائة الف مرة فى زاوية من زوايا قلب العارف ما احس
 به) اى لا يدرك ذلك العارف ما فى زاوية قلبه اى لا يشغله عن مشاهدة ربه
 ولا يضيق وسعة قلبه الحق (وهذا) اى ما قال ابو يزيد (وسع ابى يزيد فى عالم
 الاجسام) اذ قيد وسعة القلب فى الاجسام بقوله لو أن العرش ولم يعم وسعته
 عالم الارواح فكان ذلك وسعة قلب ابى يزيد (بل اقول لو أن ما لا يتناهى وجوده)
 مطلقاً من اى عالم كان (قدر انتهاء وجوده مع العين الموحدة له) وهى العقل
 الاول اذ به يخلق الله تعالى جميع المخلوقات (فى زاوية من زوايا قلب العارف)
 (ما احس) ذلك العارف بالحق (بذلك) اى بما كان فى قلبه من الامور الغير المتناهية
 (فى علمه) بالحق اى لا يشغل العارف عن الحق وجود هذا الاشياء فى زاوية قلبه
 وانما لا يحس العارف بما فى قلبه (فانه قد ثبت ان القلب وسع الحق ومع ذلك)
 الوسع (ما اتصف) اى لا يتصف القلب (بالرى) وانما لم يتصف بالرى لانه
 لو اتصف بالرى لامتلاء (ولو امتلاء ارتوى وقد قال ذلك) اى عدم الارتداد
 (ابو يزيد) فى كلام آخر وهو قوله * شربت الحب كما ساء بعدك اس * فما نقد الشراب
 ولا رويت (ولقد نبهنا على هذا المقام) اى على وسع القلب (بقولنا شعر * يا خالق
 الاشياء) اى موجود الممكنات (فى نفسه) * اى ذاته تعالى لان مجموع العالم اعراض
 عندهم قائم بذاته تعالى لا كقيام العرض بالجواهر بل كقيام الظل بصاحبه
 فلا يخلو شئ عن الحق بل هو موجود به فيه ومعنى وجود الاشياء فيه عبارة
 عن احاطة الاشياء بتعلق قدرته وبعضهم فسره بقوله اى فى علمه وهو لا يناسب
 بقوله يا خالق فانه لا يقال ان الله خالق الصور العلمية له بل هو موجب لها ولا يناسب
 ايضاً مراد الشيخ اذ مراده بيان وسعة الحق الموجودات الخارجية كلها لبيان
 سعة علمه اذ وسعة علمه ظاهر بحيث لا يخفى على احد يدل عليه قوله (انت لما خلقت
 جامع) * لو جودك المحيط بكل شئ (مخلق ما لا ينتهى) اى غير المتناهى (كونه) * اى

(وجوده)

وجوده (فيك) ظرف للخلق اولعدم الانتهاء اوللكون فاذا خلقت فيك
 الاشياء التي لايتناهى وجودها (فانت الضيق) لانه لايسع معك غيرك في قلب
 العارف (الواسع*) لانه يسع الامور الغير المتناهية التي خلقت فيك (لو ان ما)
 زائدة للتأكيد (قد خلق الله) في قلبي حذف في قلبي لدلالة قوله (ما* لاح بقلبي)
 اى ماظهر بقلبي فحينئذ يتعلق بقلبي الى ما لاح لا الى ماخلق (فجره) الضمير
 يرجع الى ما اى نوره (الساطع*) اى المرتفع فلو كان كان الشمس في قلبي مع نورها
 الواضع الاعلى المرتفع الذى لاينحفي نورها لاحد ما لاح بقلبي نورها فان الحق
 يضيق قلبي بدخول الغير معه لا ختفاء نور الخلق عند ظهور نور الحق (من وسع
 الحق فماضاق عن* خلق) استفهام على سبيل التعجب (فكيف الامر) ان من وسع
 الحق الواسع لجميع الامور الغير المتناهية يضيق عن الخلق الذى فى الحق ام
 لا كيف الامر فى ذلك اجبنا (ياسامع*) الدعاء* ولما انجر كلامه الى الخلق شرع
 فى بيان احواله بقوله (بالوهم) لا بغير ذلك من القوى (يخلق) اى يخترع
 (كل انسان فى قوة خياله مالا وجود له الا فيها) اى الا فى قوة خيالية
 (وهذا) اى الابداد فى القوة الخيالية (هو الامر العالم) يعنى ان غير العارف
 يوجد شيئا ولا يكون ذلك الشئ موجوداً فى الخارج بل فى قوة خيالية
 (والعارف يتخلق بهمته) وتوجهه وقصده بقدره الله وامره (ما يكون له
 وجود من خارج محل الهمة) والخلق هنا بمعنى قصد الاظهار من الغيب الى
 الحضور ومعطى الوجود على حسب قصدهم هو الله لا غير (ولكن لا تزال
 الهمة يحفظه) اى يحفظ ما خلقه (ولا يؤدها) اى لا يثقل الهمة (حفظه)
 اى حفظ ما خلقته الهمة (فتى طراً على العارف غفلة عن حفظ ما خلق
 عدم ذلك المخلوق) لانعدام الامداد بالغفلة لزوال الهمة بالغفلة فزال المعلول
 (الا ان يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات) وهى الحضرات الخمس
 عالم المعانى والاعيان الثابتة وعالم الارواح وعالم الشهادة وعالم الانسان
 الكامل الجامع لجميع العوالم كلها (وهو) اى العارف (لا يغفل مطلقاً بل

لا بد له من حضرة يشهد بها (العارف) (فاذا خلق العارف بهيمته ما خلق)
 (و) الحال ان (له هذه الأحااطة ظهر ذلك الخلق بصورته في كل حضرة) لان
 هذا العارف يخلق ذلك الخلق من مقام الجمع فيكون موجوداً على صورته
 في كل حضرة بقدر نصيبه (وصارت الصور يحفظ بعضها بعضاً) لانه اذا
 كان الخلق بصورته موجوداً في كل حضرة فقد تحفظ الهمة الصورة التي
 لا يغفل العارف عن حضرتها وتحفظ باقى الصور بالصور المحفوظة بالهمة
 لوجوب التطابق بين الصور وهو معنى قوله (فاذا غفل العارف عن حضرة
 ما او عن حضرات وهو شاهد حضرة ما من الحضرات حافظ لما فيها من
 صور خلقه المحفوظت جميع الصور بحفظه تلك الصورة الواحدة في الحضرة
 التي ما غفل) العارف (عنها لان الغفلة ما تم قط) جميع الحضرات (لاني العموم
 ولا في الخصوص) اى لاني حق العامة ولا في حق الخاصة حتى انعدم تلك
 الصورة في جميع الحضرات (* وقد اوضحت هنا سرّاً لم يزل اهل الله تعالى
 يغارون على مثل هذا ان يظهروا) وانما يغارون من ان يظهروا بالخفية
 بما اوضحه من السر (لما ثبت فيه) اى في اظهار هذا السر (من رد دعويهم
 انهم الحق) من حيث ايجادهم شيئاً وانما رد دعويهم بهذا السر (فان الحق
 لا يغفل) عن شئ اصلاً (والعبد لا بد له ان يغفل عن شئ دون شئ فمن
 حيث الحفظ لما خلق له ان يقول انا الحق) كما قال المنصور رحمه الله ولم يزل
 من هذا القول لعدم ظهور هذا الفرق له بغلبة نور الحق له (ولكن ما حفظه)
 اى ليس حفظ العبد (لها حفظ الحق) لما خلق (وقد بينا الفرق) بين حفظ
 الحق وحفظ العبد فهم يغارون بهذا الفرق من ان يظهروا بدعوى الربوبية
 (ومن حيث انه ما غفل) اى ومن حيث غفلة العبد فمصدرية (عن صورة ما
 وحضرتها) وعن الحضرة التي ثبت الصورة فيها (فقد تميز العبد من الحق)
 من هذا الوجه وهو الغفلة في العبد وعدم الغفلة في الحق (ولا بد ان يميز)
 العبد من الحق (مع بقاء الحفظ لجميع الصور بحفظ صورة واحدة منها)

في الحضرة التي ما غفل (العبد) عنها) اى عن الحضرة التي كانت الصورة فيها (فهذا) الحفظ (حفظ بالتضمن وحفظ الحق ما خلق ليس كذلك بل حفظه لكل صورة على التعيين وهذه) اى وهذه المسئلة التي اخبرتك (مسئلة اخبرت) في عالم المثال كما اخبرتك في عالم الحس (انه) اى الشان (ماسطرها احد في كتاب لانا ولا غيرى الا في هذا الكتاب فهمي) اى هذه المسئلة (يتيمة الوقت وفريده فاياك ان تغفل عنها) وانما اوصى ان لا تغفل عن هذه المسئلة (فان تلك الحضرة التي يبقى لك الحضور فيها مع الصورة مثلها) اى مثل تلك الحضرة (مثل الكتاب الذي قال الله تعالى فيه) اى في حقه (ما فرطنا في الكتاب من شيء) وقال الله تعالى فيه ﴿ ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ﴾ فاذا شاهدت تلك الحضرة التي تبقى لك الحضور فيها مع الصورة فقد شاهدت جميع ما في باقى الحضرات من الصور فانها كتاب جامع لجميع ما في الحضرات (فهو) اى الكتاب الذي قال الله تعالى فيه ﴿ ما فرطنا في الكتاب ﴾ (الجامع للواقع) اى ما كان في الخارج (وغير الواقع) في الخارج وهذه الحضرة مثل ذلك الكتاب في الجامعة فلا تغفل عنها (ولا يعرف) ذوقاً وحالاً وتحققاً (ما قلناه الامن كان قرأنا) اى جامعاً (في نفسه) جميع الحضرات بارتفاع حجب انية بالفناء في الله فمن كان قرأنا في نفسه يصل الى هذه المسئلة ذوقاً وحالاً وامان لم يصل الى مقام الجمع فهو يصل الى مجهوله علماً بسماع هذه المسئلة منه ثم يطلب الذوق والشهود بالفناء في الله وانما لا يعرفه الا هذا الشخص (فان المتقى الله) اى فان من يتقى الله بان لا يشرك معه شيئاً في افعاله وصفاته وذاته باسناده جميعها اليه تعالى لا الى غيره (يجعل) الله تعالى له (فرقانا) اى نوراً في قلبه يعرف به ويميز بين العبد والحق ويصل به الى مقام القرانية فيعرف ما قلناه وهذا ارشاد وتعليم للطريق الموصل الى معرفة هذه المسئلة (وهو) اى الذي يجعل الله تعالى له فرقانا (مثل ما ذكرناه في هذه المسئلة فيما يميز به العبد من الرب) اى يخلق بهمة شيئاً ما ويحفظ بالهمة ويفرق بينه وبين ربه بعين ما ذكرناه واما فتح هذه المسئلة وظهوره في الحس فمختص بالشيخ رضى الله تعالى عنه واليه

اشار بقوله فهي يتيمة الوقت وفريدته (وهذا الفرقان) اى الفرق الذى بيناه
 بين العبد والحق فى هذه المسئلة (ارفع فرقانا) واعظمه لا يكون فوقه فرقانا
 لانه به ظهر الفرق بين العبد والرب على اى وجه وفى اى مرتبة كان بخلاف الفرق
 المذكور بين الناس فانه ليس بمثابته فى رفع الاشتباه فقد اورد نتيجة ما ذكره بقوله
 (شعر * فوقتا يكون العبد ربا بلا شك*) بظهور تجلى الربوبية له واختفاء عبوديته
 وهو قوله والعارف يخلق بهمته (ووقتا يكون العبد عبداً بلا افك*)
 عن عبوديته عند ظهور عجزه وقصوره بزوال صفة الربوبية (فان كان عبداً
 كان بالحق واسعاً*) لانه قال ما وسعنى ارضى ولا سماءى الا قلب عبدى المؤمن
 (وان كان ربا كان فى عيشة ضنك*) اى ضيق ومشقة لعجزه عند المطالبة
 بالاشياء عن اتيانها (فمن كونه عبداً يرى عين نفسه*) عاجزة وقاصرة عن اتيان
 الامور (وتتسع الآمال) اى تتسع آماله (منه) الى موجدده (بلا شك* ومن
 كونه ربا يرى الخلق كله* يطالبه من حضرة الملك) بضم الميم وسكون اللام
 عالم الشهادة (والملك*) بفتح الميم وسكون اللام عالم الملكوت (ويعجز عما
 طالبوه) اى لا يقدر اعطاء ما طالبوه منه (بذاته*) بل يراجع فى ذلك الى ربه
 بخلاف ربوبيته الحق فانه بذاته قادر على ذلك فظهر الفرق من حيث كونه
 ربا (لذا) اى لاجل عجز العبد عما طالبوه منه (ترى بعض العارفين به) اى
 بهذا المعنى (يبكى) فاذا كان سلامتكم فى العبودية وافتك فى الربوبية (فكن
 عبداً) اى فتظهر بالعبودية فتسلم عن عقوبات النار (لا تكن رب عبده*)
 اى لا تظهر بمقام الربوبية التى ليست حقاك والا (فتذهب بالتعليق فى النار
 والسبك) اى تدخل فى نار جهنم وتسبك فيها لتخلصك عن هذه الصفة

فصل فى حكمة عليّة فى كلمة اسماء عليّة

اى العلوم المنسوبة الى المرتبة العلية حاصلة فى روح هذا النبي عليه السلام
 شرع فى بيان هذه العلوم فابتداً بالاسم الجامع لكونه اعلى المراتب الاسماءية
 بقوله (اعلم ان مسمى الله تعالى احدى بالذات) اى لا كثرة

في ذاته (كل بالاسماء) اى كل مجموعى يجمع الاسماء والصفات فكان لمسمى الله احديتان الذاتية والاسمائية فيسمى الاحديته الذاتية بالاحدية الالهية والاحدية الاسمائية بمقام جمع الاسماء (وكل موجود فماله) اى فمال كل واحد من افراد الانسان (من) مسمى (الله تعالى) باعتبار كونه كلاً بالاسماء (الاربه خاصة يستحيل ان يكون له الكل) لذلك قال النبي عليه السلام ﴿ رأيت ربى ﴾ ولم يقل رأيت رب العالمين وان كان حقيقته وروحه الاعظم مربوطاً بالكل الا انه بوجوده الحسى واستعداده الجزئى له رب خاص فوق سائر الارباب وكذلك سائر الانبياء عليهم السلام يتنوع فيهم الكل بحسب استعدادهم فلا يمكن لاحد من هذا الوجه الكل من حيث هو كل (واما الاحدية الالهية) وهى الاحدية الذاتية التى يشير اليها بقوله احدى بالذات (فمالواحد) من الاسماء (فيها قدم) اى وجود فليس لها الربوبية لاحد فكانت خارجة عن قوله عليه السلام ﴿ من عرف نفسه فقد عرف ربه ﴾ فلا تعرف بمعرفة النفس بل يعرف ماله الربوبية وبعد ذلك تعرف هذه الاحدية الالهية عن كشف الهى وانما لم يكن لواحد من الاسماء فيها قدم (لانه لا يقال لواحد منها) اى من الذات الاحدية (شئ ولا آخر منها شئ) حتى يتعين الاسماء فيها بالوجود المتعين الذى يتميز به كل منها عن الآخر وانما لا يقال هذا القول فى حقها (لانها) اى لان الاحدية الالهية (لا تقبل التبعض) حتى يقال لها هذا الكلام (فاحديته مجموع كله بالقوة) والضمير الاول راجع الى مسمى الله والثانى الى الاسماء باعتبار الاتحاد فى هذه الاحدية فمعناه فاحدية مسمى الله ما كان كل الاسماء مجموعاً فيه بالقوة فباعتبار جمعية الاسماء فى مسمى الله بالقوة يسمى احدى بالذات وباعتبار جمعيتها فيه بالفعل كل بالاسماء (والسعيد من كان عند ربه مرضياً وماتمه) اى وما فى العالم من العباد (الا من هو مرضى عند ربه) وما فى العالم شقى من هذا الوجه بل كله سعيد وان كان بعضه شقياً وبعضه سعيداً من وجه آخر وانما كان كل العباد مرضياً عند ربهم الخاص بهم (لانه الذى

يبقى عليه ربوبيته) اى ربوبية الرب (فهو) اى الذى يبقى عليه ربوبية ربه (عنده)
 اى عند ربه (مرضى) لبقاء ربوبيته عليه فاذا كان مرضياً (فهو سعيد)
 والمراد من هذا الكلام اظهار عموم معنى السعادة المستورة عن ادراك اهل
 الحجاب لا السعادة النافعة المعتبرة عند الله (ولهذا) اى ولاجل بقاء الربوبية
 على العبد (قال سهل) وهو من كبار الاولياء المعتمد عليه قوله (ان للربوبية سرّاً)
 وسرّ الشئ روحانية ذلك الشئ وسبب بقائه (وهو) اى سرّ الربوبية (انت
 مخاطب كل عين لو ظهر) اى لو زال عن ان يكون سرّاً موجوداً فى غيب الله
 تعالى فلزم ان يكون معدوماً فبطلت الربوبية بعده (لبطلت) اى لزال
 (الربوبية فادخل) سهل (عليه) اى على العين (لو وهو حرف امتناع لامتناع وهو)
 اى العين (لا يظهر) اى لا يزال ابداً (فلا تبطل) اى فلا تزول (الربوبية)
 ابداً وانما لا يزول العين (لانه لا وجود لعين الابره) والرب موجود دائماً
 (والعين موجودة دائماً) بحسب النشأة بدوام وجود علته فالربوبية موجودة
 دائماً بدوام وجود علتها فهى العين فالرب سبب لوجود العين والعين سبب
 لوجود ربوبية ربه فاذا بقى ربوبية الرب بوجود عبده كان العبد مرضياً
 عنده (وكل مرضى محبوب) للرب الراضى عنه (وكل ما يفعل المحبوب محبوب)
 يعنى كما ان ذات المرضى محبوب ذاته لربه كذلك كل ما يفعله محبوب عند ربه
 فاذا كان كل ما يفعل المحبوب محبوباً (فكله) اى فكل ما صدر من المحبوب
 (مرضى) عند ربه وليس المراد من الحب والرضاء من حيث انهما نافعان
 لصاحبيهما ويصل العبد بسببيهما درجة القربة الى الله تعالى وانما المراد كشف
 سرّيان الحب والرضاء فى كل احد حتى يعلم ان اسمعيل عليه السلام باى حكمة
 كان عند ربه مرضياً وانما كان فعل المحبوب مرضياً (لانه) اى الشان (لا فعل
 للعين بل الفعل لربها) يظهر (فيها فاطمأنت العين من ان يضاف الفعل اليها فكانت)
 العين (راضية بما يظهر) اى بما يوجد (فيها وعنهما) اى وبسبب ما يظهر عنها
 (من افعال ربها) بيان لما (مرضية تلك الافعال) اى العين كانت راضية بما يظهر

بمرضية تلك الافعال عند فاعلها وانما كان الفعل مرضيا عند فاعله (لان كل فاعل
وصانع راض عن فعله وصنعتة فانه) اي الفاعل (وفى) بالتشديد (فعله وصنعتة
حق ما هي عليه) ويدل على ذلك قوله تعالى (اعطى كل شئ خلقه ثم هدى) اي
بين واخبر لنا بعد اعطائه كل شئ خلقه (انه) اي الحق (اعطى كل شئ خلقه فلا يقبل)
ذلك الشئ (النقص) عن استعداده (ولا الزيادة) على استعداده لان الله تعالى
اعطى الخلق على حسب استعداد كل شئ فكان كل موجود عند ربه مرضيا
(فكان اسمعيل عليه السلام بعثوره) اي باطلاعه (على ما ذكرناه عند ربه مرضيا)
فتفرّد اسمعيل عليه السلام بهذه المرضية عن غيره لورود النص في حقه دون غيره
لان هذا العلم مودع في روجه ويأخذ كل من علم هذا العلم من روجه عليه السلام
ما عدا ختم الرسل (وكذا) اي وكاسمعيل عليه السلام (كل موجود مرضى عند ربه
ولا يلزم اذا كان كل موجود عند ربه مرضيا على ما بيناه ان يكون مرضيا عند
رب عبد آخر) فان عبد المضل ليس مرضيا عند الهادي وبالعكس لعدم
ظهور ربوبية كل منهما في عبد الآخر فلا يكون الاشقياء مرضيين عند
رب السعداء حتى يدخلون دار السعداء معهم وانما لم يكن ذلك العبد مرضيا
عند رب عبد آخر (لانه) اي لان ذلك العبد (ما اخذ) اي لا يأخذ (الربوبية
الامن كل) بالاسماء (لامن واحد) اي لامن احدى بالذات فاذا اخذ الربوبية
من كل لامن واحد (فما تعين له) اي لا يتعين لذلك العبد (من الكل الا
ما يناسبه) اي الا الذي يناسب ذلك العبد وما يناسب استعداده (فهو) اي
ما تعين له من الكل (ربه) خاصة فلا يكون محلا لربوبية رب غير ذلك الرب حتى
يرضى رب عبد آخر عنه فلا يكون مرضيا الا عند ربه * ولما كان في هذا المقام
مطنة سؤال وهو ان يقال ان ما قلتم من ان العبد مرضى عند ربه غير مرضى
عند رب آخر بناء على ان كل عبد لا يأخذ الربوبية الا عن كل فمسلم لانه حينئذ
يقتضى تميز الارباب فلم لا يجوز الاخذ من حيث الاحدية فحينئذ لا تميز في الارباب
فمن كان مرضيا عند ربه كان مرضيا عند رب آخر لان رب عبد عين رب عبد آخر
فلزم حينئذ اذا كان كل موجود عند ربه مرضيا ان يكون مرضيا عند رب

عبد آخر اراد دفعه بقوله (ولا يأخذ احد) اي لا يأخذ من مسمى الله ربا (من حيث احدية) حتى كان من كان عند ربه مرضيا مرضياً عند رب عبد آخر (ولهذا) اي ولاجل عدم اخذ احد ربا من حيث احدية الحق (منع اهل الله التجلي في الاحدية) اي منع عن طلب التجلي الاحدى لعدم حصوله لاحد لثلا يضيع اوقات السالكين في طلب المحال وانما لا يمكن حصول التجلي الاحدى (فانك ان نظرت به) اي نظرت الحق بالحق وهو النظر مع انتفاء التعين (فهو الناظر نفسه فما زال ناظرا نفسه بنفسه) فما ظهر لك ذلك التجلي بل ظهر نفس الحق بنفسه (وان نظرت بك) اي مع بقاء تعينك (فزالت الاحدية بك) اي لا احدية حينئذ لوجود الاثنية (وان نظرت به وبك) اي وان جمعت في النظر اليه بينه وبينك (فزالت الاحدية) فلا احدية (ايضا لان ضمير التاء في نظرت ما هو عين المنظور) وعلى كلا التقادير الثلاث (فلا بد من وجود نسبة ما اقتضت امرين ناظرا ومنظورا فزالت الاحدية) لوجود الاثنية في كل واحد من الوجوه كما يدل عليه قوله (وان كان لم ير) الحق (الا نفسه بنفسه ومعلوم انه) اي الشان (في هذا الوصف) وهو رؤية الحق نفسه بنفسه (ناظر ومنظور) وهو يوجب الاثنية وان كان اعتباريا فاذا علمت هذا (فالمرضى) عند ربه (لا يصح ان يكون) عند ربه الخاص (مرضيا مطلقا) اي عاما في جميع الاوقات بحيث لا ينفك عنه كونه مرضيا عند ربه في حال اصلا كما ان النص الواردة في حق اسمعيل عليه السلام كذلك (الا اذا كان جميع ما يظهر به) اي بسبب المرضى (من فعل الراضى) بيان لما (فيه) اي في المرضى واما اذا لم يظهر جميع افعال الراضى في المرضى بل بعضه يظهر فيه و بعضه لم يظهر لم يكن المرضى مرضيا عند عدم ظهور ذلك البعض فلم يكن مرضيا مطلقا عند ربه فقد ثبت بالنص والكشف انه مرضى مطلقا لظهور جميع فعل الراضى فيه * فلما استوى كل موجود مع اسمعيل عليه السلام في كونه مرضيا عند ربه اراد ان يبين جهة امتيازه بقوله (ففضل اسمعيل عليه السلام

على غيره من الاعيان بما نعتة الحق به من كونه عند ربه مرضيا وكذلك كل نفس مطمئنة قيل لها ارجعي الى ربك فما امرها ان ترجع الا الى ربها الذي دعاها (اي الا الى الرب الله الذي دعى النفس المطمئنة اليه بالرجوع (فعرفته) اي فعرفت النفس المطمئنة ربها (من الكل) بسبب قبول دعوته (راضية) عن ربها (راضية) عند ربها (فادخلت في عبادي من حيث ما) اي من الوجه الذي حصل (لهم هذا المقام) فانت لائق مستحق بان تدخل في زمرة ائمتهم بسبب كسبك هذا المقام (فالعباد المذكورون هنا كل عبد عرف ربه تعالى) من الكل (واقصر) نفسه (عليه) اي على ربه (ولم ينظر الى رب غيره) كما لم ينظر ربه الى عبد رب آخر فان النظر الى رب غيره لا يكون الا من الجهل ربه (مع احدية العين) اي مع ان ربه عين رب غيره في مقام احدية الذات ومع ذلك (لا بد من ذلك) اي من عدم النظر الى رب الغير فان الامر في نفسه على ذلك (وادخلت جنتي التي هي سرّي) بكسر السين اي حجابي (ولست جنتي سواك) فانت تسترني بذاتك (فذا لك حجاب بيني وبينك فادخلت ذاتك باقنائك في ذاتي حتى تشاهد ذاتي فكما ان رؤية الله تعالى لا يمكن في عالم الصورة الا بدخول الجنة في عالم الآخرة كذلك لا يشاهد الحق في عالم المعاني الا بالدخول في الجنة المعنوية (فلا اعرف الابك) اي لا يظهر آثار ربوبيتي الا بسببك لا بدونك (كما انك لا تكون) اي لا توجد (الابي) اي بسببي فاذا لم اعرف الابك (فمن عرفك عرفني وانا لا اعرف) الابك (فانت لا تعرف) الابي كما قال عرفت الله بالاشياء وعرفت الاشياء بالله فتوقف معرفة كل منهما الى الآخر الاول مشاهدة المؤثر من الاثر والثاني مشاهدة الاثر من المؤثر وهو اتم من الاول معرفة ومعناه لا يعرفني عبد الا انت ولا يعرفك رب الا انا وجاز ان يكون معناه وانا لا اعرف على البناء المعلوم الا انت فانت لا تعرف الا انا اذ كل رب لا يعرف الا ما كان مظهر الربوبية كما ان كل عبد لا يعرف الا ربه الخاص وقد انحصرت الامر من الطرفين قال بعض الشراح وانا لا اعرف بحسب الحقيقة وانت لا تعرف بحسبها وان كان له وجه لكنه لا يناسب المقام يظهر

بادنى تأمل (فاذا دخلت نفسك دخلت جنته) فاذا دخلت جنته (فتعرف نفسك معرفةً اخرى غير المعرفة التي عرفت بها) اى عرفت نفسك بهذه المعرفة (حين عرفت ربك بمعرفتك اياها فتكون) بسبب دخولك جنته (صاحب معرفتين معرفة به) اى بالحق بك (من حيث) انك (انت ومعرفة به بك من حيث) انك (هو لا من حيث انك انت) ولم تكن هاتين المعرفتين الا لمن دخل جنة ربه الخاص (*شعر* فانت عبد) من حيث التعيين (وانت رب *) من حيث الهوية (لمن له فيه انت عبد *) اى للذى انت له فى حقه عبد فالعبد رب لربه الخاص لا لغيره كما انه عبد له لا لغيره فتعلق ربوبية العبد لمن تعلق عبوديته ومعنى ربوبية العبد ربه قبول احكامه واظهار كالاته فيه وهذا مجازاة بين العبد وبين ربه الخاص واما بين العبد وبين رب الارباب وهو قوله (وانت رب وانت عبد * لمن له فى الخطاب عهد *) وهو خطاب الست والعهد قول المخاطبين قالوا بلى فان هذا الخطاب عن مقام الجمع فكان الكل عبيداً للكل بسبب ربهم الخاص بهم فكان الخطاب عاماً والعهد عاماً فيتشوع العهد الكلى بحسب القوابل الى العهد الجزئى الذى بين العبد وبين ربه الخاص واما بينه وبين رب المطلق وهو عهد كلى فاذا تشوع العهد (فكل عهد) اى فكل واحد من العهد (عليه) اى على ذلك العقد (شخص *) من المخاطبين المعاهدين اى ثابت على ذلك العقد بحفظه دائماً عن النقض والحل (يحله) اى يحل ذلك العقد (من سواه عهد *) اى من له عهد سوى ذلك فان من له العهد بينه وبين الاسم الهادى يحل العقد الذى بين الاسم المضل وبين عبيده فكان كل واحد من العبيد يحفظ عقده ويحل عقده غيره (فرضى الله) اى كل بالاسماء (عن عبيده فهم مرضيون) لان عبيد الارباب عبيده ومرضى الارباب مرضيه (ورضوا عنه فهو مرضى) فكان الامر الذى بين العبد وربّه الخاص بعينه ثابت بينه وبين رب المطلق فكل عبد مرضى عند الله بالامر الارادى واما بالامر التكليفى فبعضهم مرضى كالانبياء والاولياء وغيرهم من المؤمنين حسب مراتبهم وبعضهم ليس بمرضى كالكفار والعصاة فالنجاة عن النار

جمع الامرين في الرضاء ولا ينفع الرضاء بالامر الارادى مجرداً عن الرضاء
 بالامر التكليفى (فتقابلت الحضرتان) اى الربوبية والعبودية (تقابل الامثال
 والامثال اضداد لان المثليين لا يجتمعان) المجتمعان والمثلان متميزان فلا يجتمعان
 (لا يتميزان فثامه) اى فما فى العالم من حيث الوجود (الامتيز) واحد (فثامه)
 اى فى العالم (مثل) لان المثلية تقتضى الاثنينية (فما فى الوجود مثل) اذ الوجود
 هو عين التميز (فما فى الوجود ضد فان الوجود حقيقة واحدة والشئ لا يصاد
 نفسه) فاذا ارتفع الاضداد والامثال بظهور وحدة الوجود (*شعر* فلم يبق
 الا الحق لم يبق كائن*) اى عالم الاكوان لفناء بها فى الحق (فثامه) اى فى الوجود
 (موصول ولا ثامه باين*) اى لا موصول ولا واصل ولا مفارق لاستهلال الكل
 فى عين الوجود عند تجلى وحدة الوجود (بذا) اى بما ذكرنا من وحدة الوجود
 (جاء برهان العيان) وهو البرهان الكشفى (فما رى* بعينى*) شيئاً (الاعينه) اى الا
 ذات الحق لا غيره لاستهلاك جميع الاشياء فى نظرى فى ذات الحق (اذا عاين*) اى
 اذ اشاهد معاينة حقيقة الامر وهذا لمن لم يخشى ربه ان يكون هو
 لعدم علمه بالتميز فهو فوق مقام الخشية واما قوله (ذلك) اى رضى الله
 عنهم ورضوا عنه فهو (لمن يخشى ربه ان يكون هو لعلمه بالتميز) بين
 الربوبية والعبودية (لماد لنا على ذلك) التميز (جهل اعيان فى الوجود)
 يتعلق بجهل وكذا (بما اتى به عالم) يتعلق به والمراد بما اتى به عالم ما ذكره
 من وحدة الوجود فى الابيات فعالم بالله يثبت التميز فى مقام ويثبت عدم
 التميز فى مقام واما من لم يكن عالماً بالله فلا يثبت الا التميز فد لنا على التميز
 عدم علمهم بعدم التميز (فقد وقع التميز بين العبيد) فاذا وقع التميز بين العبيد
 (فقد وقع التميز بين الارباب) ضرورة وجوب وجود العلة عند وجود
 المعلول لان التميز بين العبيد اثر حاصل من التميز بين الارباب* ولما كان فى هذا
 الدليل نوع خفاء عند العقل اذ يجوز للعقل ان يمنع الملازمة اورد على
 ذلك الدليل بقوله (ولو لم يقع التميز) بين الارباب (لفسر الاسم الواحد

الآلهى من جميع وجوهه بما يفسر به الآخر والمعز لا يفسر بتفسير المذل الى
 مثل ذلك لكنه) اى لكن المعز (هو) المذل (من وجه الاحدية كما تقول
 فى كل اسم انه دليل على الذات وعلى حقيقته) اى حقيقة ذلك الاسم (من
 حيث هو فالمسمى واحد فالمعز هو المذل من حيث المسمى والمعز ليس المذل
 من حيث نفسه و حقيقته) وانما لم يكن المعز هو المذل من حيث نفسه (فان
 المفهوم مختلف فى الفهم فى كل واحد منهما) فدل اختلاف مفهوما فى الفهم
 على ان احدهما ليس هو الآخر بحسب نفسه و حقيقته * ولما بين فى الاسماء جهة
 الاتحاد و جهة الاختلاف اراد ان يبين هذا المعنى بين الحق والخلق (* شعر * فلا تنظر
 الى الحق * وتعريه عن الخلق *) اى مع تعري الحق من الخلق من كل الوجوه
 بل اجعله معري مستغنياً من حيث الذات عن الخلق واجعله متعلقاً من حيث
 الصفات الى الاكوان (ولا تنظر الى الخلق * وتكسوه سوى الحق *) من كل
 الوجوه بل تكسوه بالغيرية فى مقام الكثرة وتكسوه بالحق فى مقام الجمع
 وهو مقام تحققه بصفات الحق (ونزهه وشبهه *) اى نزه الحق فى مقام التنزيه
 وهو مقام استغناء ذاته تعالى عن العالمين وشبه الحق فى مقام الصفات باثباتك له
 بالصفات الكاملة كالحياة والعلم والسمع وغير ذلك (وقم فى مقعد الصدق *)
 يعنى اذا علمت ذوق ما ذكرنا لك وعلمت به فقد اقامت فى مقام الكاملين وهو
 مقام الجمع بين الكماليين التنزيه والتشبيه فاذا نزهت وشبهت وقمت فى مقعد
 الصدق ولا يبالي لك بعد ذلك (وكن فى الجمع ان شئت * وان شئت فى الفرق *)
 لانك حينئذ نلت درجة المحققين والموحدين فلا يضرك فى اى مقام كنت
 من الفرق والجمع فاذا تحققت بما قلناك (محز) اى تقابل وتساوى (بالكل)
 اى بكل الناس فى هذا الكمال (ان كل * تبدي) اى ان قصد كل من الناس
 (قصب السبق *) فلا يسبق عليك شئ منهم و انت لا تسبق عليهم لانه ليس
 وراء هذا المقام مقام آخر فقول له ان كل شرط محز جزاؤه والجملة الشرطية
 جواب لشرط محذوف كما ذكرنا الشرط المقدر فلما كان الامر كما ذكرنا
 (فلا تفنى) من حيث حقيقتك من فنى يفنى (ولا تبقى *) من حيث خلقيتك

(وتعينك)

وتعينك لتبدل احكام الخلقية عليك (ولا تقنى) الاشياء من جهة الحقية من افنى
 يقنى (ولا يقنى *) من حيث التعينات من ابقى يبقى (ولا يلقي) على البناء للمفعول
 (عليك الوحي * فى غير ولا تلقى *) اى لا يلقي الله الوحي عليك فى حق غير بل يلقيه
 على نفسه فانك هو من حيث هويتك وحقيقتك وانت مرتبة من مراتب تفصيله
 هذا ان كان الحق باطنا والعبد ظاهراً او لا يلقي الوحي فى حق غيرك بل يلقيه
 على نفسك فان الحق انت من حيث الحقيقة هذا ان كان الحق ظاهراً والعبد
 باطناً والوحي من جانب الحق كونه سبباً لوجود العبد ولكل ما يحتاج العبد
 اليه ومن طرف العبد كونه سبباً لظهور كالات الحق واحكامه * ولما بين
 اسرار الرضاء شرع فى بيان اسرار الثناء فان كلا منهما مودع فى كلمة
 اسمعيل عليه السلام بقوله (الثناء) يكون (بصدق الوعد لا بصدق
 الوعيد) بخلاف الرضاء فانه يكون بصدق والوعيد كما اثبت (والحضرة
 الآلهية تطلب الثناء المحمود بالذات) من كل عبد سعيداً كان او شقيماً فلا بد
 وقوع مطلوب الحق من كل عبد فلا بد صدق الوعيد والتجاوز من الحق فى
 حق كل عبد على حسب ما يليق بذواتهم حتى يحصل له الثناء المحمود من كل
 عبد حسب مراتبهم (فيثنى عليها بصدق الوعد لا بصدق الوعيد) اى لما طلب
 الذات الآلهية بذاته الثناء المحمود لا يثنى عليها الا بصدق وعده بالتجاوز عن
 سيئاتهم واداء الثناء المحمود لا يكون الا بصدق الوعد لا بصدق الوعيد (بل) يثنى
 عليها (بالتجاوز) عن وعيده بالعمو يدل على ذلك قوله تعالى (فلا تحسبن الله
 مخلف وعده رساله ولم يقل ووعيده) لعدم الثناء المحمود بصدق الوعيد (بل قال
 ويتجاوز عن سيئاتهم مع انه) اى الحق (توعد على ذلك) اى على الشئ
 فدل هذه الآية على ان الله تعالى يطلب بذاته عن عباده الثناء المحمود وان
 هذا الثناء لا يحصل الا بصدق وعده عباده وبالتجاوز عن سيئاتهم فمع التجاوز
 للنخالدين فى النار ابداً بحصول النعيم المهتزج بالعذاب لهم فيثنون بذلك على الله
 تعالى فمع الثناء المطلوب فاذا كان الثناء فى حق الحق بصدق الوعد (فاقضى على
 اسمعيل عليه السلام بانه كان صادق الوعد) فالثناء المحمود سواء كان من العبد

على الحق او من الحق على العبد لا يكون الا بصدق الوعد (وقد زال الامكان)
 اى وقد زال بدلالة النص امكان وقوع الوعيد على الابد (فى حق الحق
 لما فيه) اى وقوع الامكان (من طلب مرجح) والطلب المرجح لوقوع الوعيد
 هو الذنب وذلك يرتفع بوعدته تعالى بقوله (ويتجاوز عن سيئاتهم) فان وعده
 واجب الوقوع فى كل عبد فزال وقوع الوعيد وقت وقوع التجاوز وليس
 التجاوز فى حق الكفار التخليص عن الم النار بل المراد بالتجاوز حصول الرحمة
 الممتزجة بالم النار فاذا زال صدق الوعيد (* شعر * فلم يبق الا صادق الوعد وحده * وما)
 اى ليس (لو عيد الحق عين تعين *) على البناء للمفعول اى شخص تعين له
 العذاب الخالص عن الرحمة على الابد بالنص (وان دخلوا) اى الاشقياء
 (دار الشقاء فانهم * على لذتها) اى فى تلك الدار (نعيم مبين *) خبر مبتدأ
 محذوف (نعيم) منصوب بمباین (جنان الخلد فالامر) اى نعيم جنات الخلد
 ونعيم دار الشقاء (واحد * وبينهما) اى بين النعيمين (عند التجلى) اى عند
 الظهور (تبين *) لان نعيم الجنان رحمة خالصة عن العذاب ونعيم دار الشقاء
 رحمة ممتزجة لا يخلو عن العذاب اصلاً فكانا عند التحقيق واحداً داخلاً
 فى حد النعم ومتباينان عند التجلى فهذا هو معنى قوله فالامر واحد
 بينهما عند التجلى تبين (يسمى) نعيم دار الشقاء (عذاباً من عدو به
 طعمه *) اى لاجل عدو به طعم هذا النعيم لاهله يعنى كما ان العذاب
 الاصطلاحى متحقق فى الكفار فى دار جهنم كذلك العذاب اللغوى وهو اللذة
 متحقق فيهم فكانوا جامعين بينهما ومتحققين بهما على الابد يدل على ذلك
 (وذاك) اى عذابهم (له) اى لنعيمهم (كالقشر والقشر صائناً *) اى حافظ
 لربه فلا يزال العذاب صائناً لربه وهو نعيمهم فلا يزال العذاب الاصطلاحى عنهم
 ابداً كما هو مذهب اهل السنة فان المصنف قسم الرحمة الى رحمة ممتزجة
 بالعذاب والى رحمة خالصة من العذاب ثم قال لا يكون هذه الرحمة فى الدار
 الآخرة الا لاهل الجنان تم اثبت النعيم المبين لاهل الشقاء فالنعيم هو عين
 الرحمة عنده وعند سائر اهل الله فالنعيم منه نعيم خالص مختص باهل الجنان

ومنه نعيم ممتزج بالعذاب مختص باهل جهنم وبعض الشارحين حمل كلامه على خلاف مراده وقال في شرح كلامه في هذه المسئلة ان العذاب منقطع مطلقا عن الكفار ومن ذلك ظن بعض الناس السوء على الشيخ وعلى اهل الله الذي على طريقته في العلم بالله تعالى وسنطاع حقيقة هذا المقام في آخر الفص اليهودي ان شاء الله تعالى

﴿ فص حكمة روحية في كلمة يعقوبية ﴾

فص حكمة روحية اى العلوم التى تختص ادراكها بالروح فى كلمة يعقوبية اى مودع فى روح هذا النبى عليه السلام روحية بضم الراء اتم من فتحه فكان المراد ههنا الضم لان العلوم التى تذكر فى هذا الفص كلها من ادراكات الروح ومن خواصه * ولما وصى يعقوب بنيه وقال يا بنى ان الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن الا واتم مسلمون اراد ان يبين ان اسرار الدين الذى مودع علمه فى روح يعقوب عليه السلام فقال (الدين دينان) اى الدين يطلق عند اهل الله تعالى على معينين احدهما (دين عند الله و) دين عند (من عرفه الحق تعالى) وهم الرسل (و) دين عند (من عرفه من عرفه الحق) وهم العلماء ورثة الانبياء فهذا كله دين عند الله تعالى (و) ثانيها (دين عند الخلق) اى عند الخواص وهو الطريق الخاص الحاصل لهم باختراعهم (وقد اعتبره الله فالدين الذى عند الله هو الذى اصطفاه الله واعطاه الرتبة العلية على دين الخلق) فدل ذلك على ان الشريعة اقوى وافضل على طريقة اهل الله وان كانت تلك الطريقة جامعة لدين الحق (فقال تعالى ووصى بها ابراهيم بنيه ويعقوب يا بنى ان الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن الا واتم مسلمون اى منقادون اليه وجاء الدين بالالف واللام للتعريف وللجهد وهو) اى المعهود (دين معلوم معروف) عند المخاطب (وهو) اى الدين المعروف (قوله تعالى) اى هو المراد من قوله تعالى (ان الدين عند الله الاسلام وهو) اى الاسلام (الانقياد) فاذا كان الاسلام هو الانقياد (فالدين عبارة عن انقيادك والذى) جاء (من عند الله هو الشرع الذى انقذت انت اليه)

فقوله تعالى (ان الله اصطفى لكم الدين) يدل على ان الدين عند الله هو الشرع المصطفوية والاسلام هو انقياد اليه وقوله تعالى (ان الدين عند الله الاسلام) يدل على ان الدين عند الله هو انقياد العبد الى الشرع فصح اطلاق الدين على المعنيين فبنى كلامه على الفرق فقال (فالدين الانقياد والناموس هو الشرع الذي شرعه الله) اى جعله طريقاً ومذهباً لعباده يسلكونه (فمن اتصف بالانقياد لما شرعه الله فذلك) الشخص (الذى قام بالدين واقامه اى انشاء كما يقيم الصلاة فالعبد هو المنشى للدين والحق هو الواضع للاحكام) وهى النواميس الالهية فاذا كان العبد هو المنشى للدين (فالانقياد عين فعلك) وهو الانشاء (فالدين) حينئذ حاصل (من فعلك) وهو الانقياد وهو معنى ثالث للدين مغاير للمعنيين الاولين (فما سعدت الا بما كان منك) اى بما حصل من انقيادك وهو الدين فما سعدت الا بما تارك (فكما اثبت السعادة لك ما كان الافعلك) اى ما كان حاصلًا من فعلك اذ نفس الفعل وهو الانقياد معنى مصدرى معدوم فى الخارج لا تثبت به السعادة بل تثبت باثره الوجود فى الخارج (كذلك ما اثبت) اى ما اظهر (الاسماء الالهية الافعال) اى افعال الحق (وهى) اى افعال الحق (انت) فقوله (وهى) المحدثات) جملة مفسرة لجملة وهى انت (فباثاره) اى باثار الحق هى المألوهات (يسمى) الحق (الها وبآثارك) وهى اقامتك الدين (سميت سعيداً) بالسعادة العظمى وهى سبب لنجاتك عن النار ودخولك فى الجنان فما كان احد سعيداً ومرضياً عند ربه الا بالانقياد الى الشرع (فانزلك الله) فى التسمية وظهور كالاتك (منزلته) فى التسمية وظهور كالاته (اذا اقت الدين وانقذت الى ما شرعه لك وسابسط) لك (فى) بيان (ذلك) المقام (ان شاء الله تعالى ما) مفعول سابسط اى الذى (يقع به الفائدة بعد ان نبين الدين الذى عند الخلق الذى اعتبره الله تعالى) فاذا اعتبر الله الدين الذى عند الخلق (فالدين كله) اى سواء كان عند الحق او عند الخلق مختص (لله) لا يكون لغيره (وكله) اى سواء كان عند الحق او عند الخلق (منك لامنه) اى حاصل منك لا من الله (الابحكم الاصاله) فان الاشياء كلها بحكم الاصاله لله وباللّه والى الله * ولما وعد بيان الدين الذى

عند الخلق شرع في بيانه بقوله تعالى فقال (قال تعالى ورهبانية) وهي التي
 فعلها الراهب العالم في الدين العيسوي من العزلة عن الخلق والرياضة وتقليل
 الاكل والشرب وغير ذلك (ابتدعوها) اي اخترعوا تلك الرهبانية من عند
 انفسهم وكلفوا انفسهم بذلك من غير تكليف من ربهم طلباً بذلك من الله
 اجراً (وهي) اي الرهبانية (النواميس) اي الشرائع (الحكمية) اي تحصل
 منها الحكمة والمعرفة الالهية التي لا تحصل من غيرها لذلك اعتبره الله تعالى فالدين
 الذي عند الخلق هو الذي وضعه الخلق موافقاً لإحكام الشرعية واعتبره الحق
 (التي لم يجيء الرسول المعلوم من عند الله تعالى بها) اي بهذه النواميس الحكمية (في)
 حق (العامة) قوله (بالطريقة الخاصة المعلومة في العرف) متعلق بقوله المعلوم
 وهذه الطريقة الخاصة المعلومة في العرف وهو ظهور انسان بدعوى
 النبوة واظهار المعجزة وبهذه الطريقة يعلم النبي في عرف الناس فهو من
 باب التنازع فقدر مفعول ابتدعوها او متعلق بقوله لم يجيء فالمراد بالطريقة
 الخاصة طريق الوحي او متعلق بقوله ابتدعوها فالمراد طريق الرياضات (فلما
 وافقت الحكمة والمصلحة الظاهرة فيها) اي في النواميس (الحكم الالهية
 في المقصود بالوضع المشروع الالهية) وهو تكميل النفس الانسانية بالعلم والعمل
 (اعتبره) اي اعتبر الحق ما وضعه الراهب العالم في الدين المسيحي من النواميس
 الحكمية (اعتبار ما شرعه من عنده تعالى) فكان ذلك الطريق الخاص الذي
 هو دين عند الخلق دين عند الله في المفهوم واستحقاق الاجر بالعمل به بسبب
 اعتباره تعالى اعتبار ما شرعه من عنده (وما كتبها) اي الذي اخترعوها
 ما فرض الله اي هذه النواميس بالوضع من عنده (عليهم) اي على المخترعين
 الذين اوجبوها على انفسهم (ولما فتح الله بينه وبين قلوبهم) بسبب تحماتهم بهذه
 الاعمال الشاقة (باب العناية والرحمة) وهو معنى قوله (وجعلنا في قلوب الذين
 اتبعوه رافة ورحمة) (من حيث لا يشعرون) ذلك الفتح (جعل في قلوبهم تعظيم
 ما شرعوه) اي الذي جعلوه مذهباً وطريقاً لانفسهم كانوا (يطلبون بذلك) اي
 بما شرعوه (رضوان الله تعالى) قوله (على غير الطريقة النبوية) متعلق بما شرعوه

(المعروفة) في العرف العام (بالتعريف الالهي) اي باظهار المعجزات والمراد بالغيرية وضعهم اموراً زائدة على الفرائض التي اتى به النبي في حق العامة وهذه الزوائد من جنس تلك الفرائض ومن فروعاتها لان المراد اتيان ما يباينها فان تقليل الطعام وكثرة الصيام وقلة النوم وغير ذلك من تكليفاتهم على انفسهم لا يخالف الشرع بل هو من دقيقته فمن عمل بطريق التصفية فقد عمل باصله فله اجران اجر الفرائض واجر الطريق الذي اعتبره الله تعالى (فقال فمارعوها هؤلاء الذين شرعوها) اي هذه الطريقة (وشرعت لهم) اي شرع الله لهم هذه الطريقة باعتبارها ما شرعه (حق رعايتها) اي فلم يعظموها حق تعظيمها ولم يعبدوا الله بها وما اوجبها على انفسهم (الا ابتغاء رضوان الله ولذلك) اي ولاجل علمهم حصول رضوان الله فيها لمن يعمل بها (اعتقدوها) وعملوا بها فمن اقامها بحقها قال الله تعالى في حقهم (فآتيننا الذين آمنوا بها) بالايان الصحيح وهو الايمان بمحمد عليه السلام وانقادوا اليها (منهم) اي من هؤلاء (اجرهم) وهو الرضوان وثواب الدار الآخرة (وكثير منهم اي من هؤلاء الذين شرع فيهم هذه العبادة) اي شرع الله في حقهم بعد ان شرعوا لانفسهم باختراهم هذه العبادة (فاسقون اي خارجون عن الانقياد اليها والقيام بحقها) ولم يؤمنوا بمحمد عليه السلام (ومن لم ينقد اليها) اي هذه العبادة (لم ينقد اليه مشرعه) اي مشرعه ذلك الشرع وهو الحق فانه لما اعتبره فقد اضاف اليه تعالى فكان اجره على الله (بما يرضيه) عن اعطاء الجنة فان الرضوان وثواب الدار الآخرة اجر الانقياد فمن لم ينقد الى الشرع لم ينقد اليه واضع الشرع باعطاء الجنان التي لو انقاد حصلت له تلك الجنان فالمراد بقوله وكثير منهم فاسقون هم الرهبان الذين لم يؤمنوا بمحمد عليه السلام قال بعض العلماء فرض الله عليهم هذه الطريقة بعد اختراعهم واوجبهم على انفسهم وقال بعضهم ذلك كالتطوع من التزمه لله لزمه كالنذر والصحيح عندي انه لا يكتب عليهم بعد ذلك فلو ترك واحد منهم هذه الطريقة بعد شرعهم او بعض آدابها

وعمل بالشرع الذي جاء في العامة من عند الله لم يواخذ على ذلك ولكن لم يحصل له الدرجات العالية في الدنيا والآخرة التي هي لعاملها وليس ذلك كالتطوع نحو الصلاة والصوم ولا كالنذر حتى لزم من التزمه بل هو كمن ذهب الى الكعبة بقصد الزيارة ولم ينذر فاذا رجع بدون شروع بركن من اركانها لم يلزم عليه شيء فطر يقتنا هذه كذلك فمن شرع منا الى هذه الطريقة ورجع قبل التكميل وترك العمل مقرراً بحقيقتها وعمل بالشرع العام فله الاجر بقدر عمله ولا يعاقب على تركه ومن ترك التكميل وتحصيل المعرفة والكمال بعدم طاقة نفسه بالاعمال الشاقة او للمصالح اللازمة له وتحقيق اركان الشرائع وواجباتها وسننها وله اجر غير مقطوع في الدنيا والآخرة فهو كمن عمل في جميع الاوقات (لكن الامر) الارادى (يقتضى الانقياد) من الجانبين وان كان الامر التكليفي يقتضى عدم انقياد المشرع الى من لم ينقد الى شريعة المشرع (وبيانه) اى بيان اقتضاء الامر الانقياد (ان المكلف اما منقاد بالموافقة او مخالف فالموافق المطيع لا كلام فيه لبيانه) فانه ينقاد اليه مشرعه كما ينقاد هو اليه (واما المخالف فانه يطلب بخلافه الحاكم عليه) اى يطلب بسبب خلافه الذي يحكم عليه ويمنعه عن الطاعة (من الله حد امرين اما التجاوز والعفو واما الاخذ على ذلك) الخلاف (ولا بد من احدهما لان الامر حق) اى مطابق للواقع (في نفسه) لا يخلو من احدهما (وغلى كل حال) اى حال انقياد العبد وعدم انقياده (قد صح انقياد الحق الى عبده لافعاله) اى لافعال العبد (وما هو عليه) اى الذي هو عليه العبد (من الحال) فان العبد وان كان مخالفاً بالامر التكليفي لكنه منقاد لربه من حيث الامر الارادى فيعطى الحق ما يطلبه منه بخلافه (فالحال) اى حال العبد التي تقتضى انقياد الحق باعطاء ما يطلبه منه (هو المؤثر) في انقياد الحق الى عبده باعطاء ما يطلبه (فمن هنا) اى ومن حصول الانقياد من الطرفين (كان الدين جزاءً اى معاوضة بما يسر) وهو الرضاء من الطرفين (وبما لا يسر) وهو عدم الرضاء من الطرفين فيه (فبما يسر رضى الله عنهم ورضوا عنه هذا) اى قوله تعالى رضى الله عنهم ورضوا عنه (جزاء) ومعاوضة

من الجانبين (بما يسر) وقوله تعالى (ومن يظلم منكم نذقه عذاباً اليماً هذا جزاء
 بما لا يسر) لانه لا رضاء من الجانبين وقوله تعالى (ويتجاوز عن سيئاتهم
 هذا جزاء) بما رضوا عنه لا جزاء بما رضى الله عنهم بل جزاء بما لا يرضى الله
 عنهم فعلى اى حال (فصح ان الدين هو الجزاء كما ان الدين هو الاسلام
 والاسلام هو عين الانقياد فقد انقاد) الحق باعطاء ما يطلبه العبد (الى ما يسر
 والى ما لا يسر وهو) اى الانقياد (عين الجزاء هذا) المذكور فى بيان معنى
 الدين وهو ان يكون الدين جزاء ومعاوضة بين الله وبين العبد بانقياد كل
 منهما الى الآخر فعلى هذا الوجه فالدين منقسم بين العبد والحق بعضه
 من العبد وبعضه من الحق (لسان الظاهر فى هذا الباب) اى فى تحقيق معنى
 الدين يعنى يعلم هذه المسئلة اهل الظاهر (واما سره وباطنه) اى واما سر اللسان
 وباطنه او سر الدين فى هذا الباب (فانه) اى فان الدين او الجزاء (تجلى) اى
 ظهور من الممكنات (فى مرآة وجود الحق وهو) اى الظهور (عليه) تعالى
 بالممكنات (فلا يعود على الممكنات من الحق الاما تعطيه ذواتهم) اى ذوات
 الممكنات (فى احوالها فان لهم) اى للممكنات (فى كل حال صورة فتختلف
 صورهم لاختلاف احوالهم) كالصباوة والشبابة والشيوخوخة يختلف
 فى شخص واحد لاختلاف الازمان والاحوال (فيختلف التجلى) فى مرآة
 وجود الحق (لاختلاف الحال) اى لاختلاف حال الممكن (فيقع الاثر)
 من الحق (فى العبد بحسب ما يكون) العبد فى حاله (فما اعطاه) اى العبد
 (الخير) وهو ما يسر (سواه) اى سوى ما اعطاه العبد الحق وكذلك قوله
 (ولا اعطاه ضد الخير) وهو ما لا يسر (غيره بل هو منعم ذاته ومعذبها فلا يذم
 الا نفسه ولا يحمدن الا نفسه فله الحجة البالغة فى علمه بهم اذ العلم يتبع المعلوم)
 فما اعطاهم الا بعلمهم وما علمهم الا على حسب احوالهم فكان الدين كله للعبد
 من العبد على هذا الوجه فهو جزاؤه حاصل له من نفسه خيراً او شراً (ثم
 السر الذى فوق هذا) السر (فى مثل) هذه (المسئلة ان الممكنات) ثابتة

(على اصلها من العدم) بيان للاصل (وليس وجود الا وجود الحق) ملتبساً
 (بصور احوال ما هي عليه الممكنات في انفسها واعيانها) وهو الحق الخلق وهو
 غير الوجود الواجبي (فقد علمت من يتلذذ او من يتألم) وهو حقيقة الوجود
 من حيث تعينه باحوال الممكنات فهو وجوده بمقام العبودية واما
 لوجود الواجبي فهو منزّه عن التلذذ والتألم وعلى هذا السرّ الدين
 كله لله من الله فالمتلذذ والمتألم في هذا السرّ هو العبد بعينه كما في الوجهين
 الأولين لكن تلذذ العبد وتألمه في هذه الصورة كله من الحق في علم العبد فقوله
 هي راجع الى الممكنات قبله والممكنات الثاني بدل منه (و) علمت (ما) اي شئ
 او الذي (يعقب كل حال من الاحوال) وما يعقب كل حال من الاحوال الا
 الحال بمعنى يتعاقب كل من الاحوال الاخرى فكان كل منها جزءاً للاخرى
 فكان الجزء كله من تجليات الحق وكل مفعول يعقب (وبه) اي وسبب كون
 الجزء يعقب حالاً بعد حال (سمى) الجزء (عقوبة وعقاباً وهو) اي
 العقاب (سائق) جائز بحسب اللغة (في الخير والشرّ غير ان العرف الشرعي
 سماه) اي الجزء (في الخير ثواباً وفي الشرّ عقاباً ولهذا) اي ولاجل ان
 الجزء كل حال يعقبه حال اخرى (سمى او شرح الدين) الذي هو الجزء
 (بالعادة) انما سمي بالعادة (لانه) اي الشأن (عاد عليه) اي على العبد
 (ما يقتضيه ويطلبه حاله) من الجزء فما فاعل عاد وضمير المفعول في يقتضيه
 راجع الى ما ويطلبه تفسير ليقتضيه وحاله فاعل يقتضيه الضمير المجرور راجع
 الى العبد فعاد عليه ما يطلبه حاله فالمقتضى حال العبد والمقتضى الجزء فاذا عاد
 عليه ما يطلبه (فالدين العادة) بهذا المعنى كما ان الجزء يسمى عقاباً لتحقيق
 التعقب في مفهومه و(قال الشاعر * كدينك من ام الحويرث قباهما * اي عادتك
 ومعقول العادة) اي المفهوم من العادة عقلاً (ان يعود الامر بعينه الى حاله)
 الاول (وهذا) المعنى المعقول من العادة (ليس) موجود (ثمه) اي في الجزء
 وليس في الوجود (فان العادة) بمقتضى العقل (تكرار) ولا تكرار في التجليات
 الالهية فلما توجه ان يقال فاذا لم يكن ثمه تكرار فكيف سمي الدين بالعادة استدرك

بقوله (لكن العادة) وهي عود الشيء الى ما كان عليه من اول حاله (حقيقة واحدة معقولة) اي ثابتة في العقل لا تعدد في نفس تلك الحقيقة (والتشابه) اي التعدد (في الصور) الحسية (موجود) واستدل عليه بقوله (فنحن نعلم ان زيد اعين عمرو في الانسانية وما عادت الانسانية اذ لو عادت لتكثرت) الانسانية (وهي حقيقة واحدة والواحد لا يتكرر في نفسه ونعلم ان زيدا ليس عين عمرو في الشخصية وشخص زيد ليس شخص عمرو مع تحقيق وجود الشخصية بما هي شخصيته) اي مع وجود سبب الشخصية وهو الانسانية (في الاثنين زيد وعمرو فقول في الحس عادت) الانسانية (لهذا الشبه) وهو المثلية بالعود في وجود الانسانية في الاثنين (ونقول في الحكم الصحيح لم تعد) الانسانية (فما) اي فليس (ثمه) اي في الجزاء (عادة بوجه) لعدم التكرر والمغايرة في نفس الامر (وثمره عادة بوجه) اي من حيث ان الحال الثاني مثل الحال الاول في الحس (كما ان ثمة جزاء بوجه وما ثمة جزاء بوجه فان الجزاء ايضا) اي كالعادة حال حاصل (في الممكن من احوال الممكن) بيان لحال فجاز فيه الوجهان فمن حيث انه يوجب الحال الاول للحال الثاني ثبت فيه الجزاء والعوض ومن حيث انه حال اخر لعين الممكن ما ثمة فيه جزاء فلما فرغ عن بيان الفائدة الموعودة بقوله وسابسط ذلك ان شاء الله ما تقع به الفائدة اراد ان يبين اختصاص الفائدة بنفسه يجب لا تقع هذه الفائدة من العلماء بالله لاقبله ولا في زمانه الابه فهذه المسئلة مما تفرده لذلك قال (وهذه مسئلة اغفلها علماء هذا الشأن) اي الفن * ولما اوهم ظاهر كلامه نسبة الجهل اليهم وهي نوع من المذمة التي لا تليق لهذا الكامل بل هو كذب لعلمهم بهذه المسئلة فسر لدفع هذا الاحتمال الغير المرضي بقوله (اي اغفلوا ايضاحها على ما ينبغي) حتى تقع الفائدة التي تقع بايضاحي هذا فدل هذا الكلام على وقوع الايضاح منهم لكن لا على ما ينبغي واكد تفسيره بقوله (لا انهم جهلوا هذه) المسئلة فلما نسب الغفلة عن الايضاح اليهم والايضاح الى نفسه دل ظاهر كلامه

على ترجيح نفسه عليهم بنسبة النقص اليهم والكمال اليه وهو لا يليق بهذا
المرشد الاكمل فدفع هذا التوهم مع بيان بعض احوال المسئلة بقوله (فانها)
اي هذه المسئلة (من جملة سر القدر المتحكم في الخلائق) فالخلائق تحت
حكومته فحكمت هذه المسئلة عليهم عن ايضا حها في الغفلة فغفلوه فان الغفلة عن
ايضاح المسئلة حال من احوال عينهم الثابتة فالايضاح حال من احوالى فحكم
على بالايضاح فوضحت فحينئذ قد ثبت الاستواء بينه وبينهم في هذه المسئلة
في اتباع حكمها فقوله فانها من سر القدر المتحكم في الخلائق جاء لبيان عذرهم
في غفلتهم* ولما بين ان الدين هو حال الممكن شرع في بيان احوال خادم الدين
وهو الرسل عليهم السلام وورثتهم (واعلم انه كما يقال في الطيب انه خادم الطبيعة
كذلك يقال في الرسل والورثة انهم خادموا الامر الالهى في العموم) اى فى حق
عامة الخلق (وهم فى نفس الامر خادموا احوال الممكنات) لان الله لا يأمر
العبد الا ما طلبه العبد منه من احوال عينه الثابتة (وخدمتهم من جملة احوالهم
التي هم عليها فى حال ثبوت اعيانهم فانظر ما اعجب هذا) كيف يكون الاشرف
خادماً وهو الرسل وورثتهم للاخس وهو من دونهم* ولما اجل خادم الطبيعة
وخادم الامر الالهى اراد أن يفصل حتى يتبين ما هو المقصود فقال (الا)
استثناء منقطع اى لكن (ان الخادم المطلوب هنا) سواء كان خادم الطبيعة
او خادم الامر الالهى (انما هو واقف) اى ثابت (عند مرسوم) اى عند امر
مخدومه اما بالحال او بالقول (متعلق بمرسوم يعنى ان المراد بالخادم هو الثابت
فى خدمة مخدومه بامر مخدومه اليه لخدمة نفسه بالحال او بالقول كيف لا يكون
المراد من الخادم المذكور ما قلنا (فان الطيب انما يصح ان يقال فيه خادم الطبيعة
لو مشى بحكم المساعدة لها) وما هذا المشى الا وهو وقوف الطيب عند امر
الطبيعة فظهر أن قوله كما يقال فى الطيب انه خادم الطبيعة انما يصح لو كان
الطيب خادماً للطبيعة بحكم الطبيعة عليه فاذا لم يمش الطيب بحكم المساعدة لها
لم يكن خادماً لها (فان الطبيعة قد اعطت فى جسم المريض مزاجاً خاصاً به) اى
بسبب ذلك المزاج (يسمى) الجسم (مريضاً ولو ساعدها الطيب) اى الطبيعة فى ذلك

المزاج الخاص (خدمة لزيد) الجسم المريض (في كمية المرض بها) اي بسبب
 الخدمة (ايضاً) كما زاد مزاجاً خاصاً باعطاء الطبيعة والمراد الطبيعة ملكوت
 الجسم فلم يساعد الطيب الطبيعة في المرض بل يمنعها عن المرض (وانما يردعها)
 اي وانما يمنع الطيب الطبيعة عن المرض مباشرة بما يزيل به المرض (طلباً للصحة)
 اي لصحة جسم المريض (والصحة) للجسم المريض تحصل (من الطبيعة ايضاً) كما
 يحصل المرض منها (بانشاء مزاج آخر) وهو المزاج الصحيح (يخالف هذا المزاج)
 المريض (فاذن) اي فعلى تقدير عدم مساعدة الطيب الطبيعة في الجسم المريض
 (ليس الطيب بخادم للطبيعة) مطلقاً بل خادماً من وجهه وغير خادم من وجهه
 (وانما هو خادم لها) اي وانما كان الطيب خادماً للطبيعة (من حيث انه لا يصلح
 جسم المريض ولا يغير هذا المزاج) المريض من المرض الى الصحة (الا بالطبيعة)
 اي الا بامر الطبيعة له بلسان الحال (ايضاً) كما ان عدم التغيير من المرض الى الصحة
 لا يكون الا بالمساعدة للطبيعة فحكم الطبيعة بلسان الحال على الطيب بالامر
 دفع المرض والمساعدة فيه فلا بد ان يقع عند الطيب ما هو الاصلح في حق جسم
 المريض (ففي حقها) اي فالطيب في حق الطبيعة (يسعى من وجهه خاص)
 وهو اصلاح جسم المريض (غير عام) تأكيداً لوجهه خاص (لان العموم لا يصح
 في مثل هذه المسئلة) ولا يؤدي الى اجتماع النقيضين فاذا كان الامر كذلك (فالطيب
 خادم) للطبيعة من حيث الاصلاح (لا خادم) بحكم عدم المساعدة* فلما فرغ
 عن بيان احوال الطيب شرع في بيان ما هو المقصود الاصلى الواجب علمه
 بقوله (كذلك) اي كالطبيب الخادم للطبيعة (الرسول والورثة في خدمة) امر
 (الحق والحق على وجهين) وقوله (في الحكم) اي في الامر يتعلق بالحق
 وقوله (في احوال المكلفين) يتعلق بالحكم (فيجري الامر) اي فيصدر
 ما امره الحق بالعباد (من العبد بحسب ما) اي باعتبار الذي (تقتضيه ارادة
 الحق ويتعلق ارادة الحق به) اي بوقوع ذلك المراد من العبد (بحسب ما يقتضيه
 علم الحق ويتعلق علم الحق به على حسب ما اعطاه المعلوم من ذاته) فاذا وافق

الامر الالهي بالارادة وقع المأمور به من المكلف فيقال في حقه المطيع فاذا
 لم يوافق الامر التكليفي الامر الارادي في الوقوع لم يقع الامر التكليفي
 من المأمور فيقال في حقه العاصي فاذا كان ارادته تعالى تابعة لعله وعله
 تابعا لمعلومه (فما ظهر) اي فما يوجد كل معلوم في الخارج (الابصورية)
 التي هو عليها في علم الله تعالى فاذا كان الامر الالهي على وجهين
 (فالرسول والوارث خادم الامر الالهي) التكليفي قوله (بالارادة) يتعلق
 بخادم اي تعلق ارادته تعالى في علمه الازلي بان الرسول خادم اي مبلغ للامر
 الالهي الى المكلف سواء وقع ذلك الامر من العبد المكلف اولا (لا خادم
 الارادة) والالساعد الفاسق في فسقه ولم يكن كذلك فاذا كان الرسول
 خادما للامر الالهي بالارادة لا خادم للارادة (فهو) اي الرسول (يرد)
 ما صدر من العبد بما يخالف الامر الالهي (عليه) اي على المكلف (به)
 اي بالامر الالهي ولا يقبل منه الفعل الذي يخالف الامر التكليفي مع
 انه لا يكون الا بارادة الله تعالى ولو خدم الارادة لما يرد هذا الفعل منه فان الله
 يأمره ان يخدم الامر الالهي بان يرد ما يخالف الامر الالهي على صاحبه
 فهو مأمور برد المنكر عليه والمعروف اليه (طلبا لسعادة المكلف) وهي الاصلح
 في حقه فاذا رد ما وقع من العبد بالارادة فلا يخدم الارادة (فلو خدم الارادة
 الالهية ما نصح) الخلق بل يتركهم على حالهم لانه المراد وقوعه (وما نصح الا
 بها اعني بالارادة) اي الا بالارادة المتعلقة بالنصيحة مطلقا سواء طابقت الارادة
 اولا لذلك كانت الدعوة عاما في السعيد والشقي ولم يزل النبي عن دعوة احد
 وان علم منه عدم قبول الدعوة ما لم يأت البرهان من عند الله القاطع عن الدعوة
 في حقه لانه ما عليه الا التبليغ والنصيحة في حق العامة (فالرسول والوارث
 طبيب اخروي للنفوس منقاد لامر الله حين امره) لتبليغ احكامه للناس
 (فينظر) بنور الله (في امره) اي في امر الحق الى الرسول ليلغنه الى عباده
 ويعلم حكمته امره (وينظر في ارادته تعالى) ويعلم حكمته ارادته بذلك النور (فيراه)
 اي الحق بسبب علمه هذين الامرين (قد امره) اي للمكلف (بما يخالف

ارادته) الحال (لا يكون الا ما يريد) الحق (ولهذا) اى ولاجل ان لا يكون
 الا ما يريد الحق (كان) اى وجد (الامر) الا لاهى لانه المراد وقوعه من الله
 (فازاد الامر) اى فاراد وقوع الامر وهو التكليف الشرعية (فوق
 وما اراد وقوع ما امر به) اى وقوع المأمور به (بالمأمور) متعلق بما امر به
 وهو الرسول اذ بواسطته بامر المكلف (فلم يقع) المأمور به بالامر (من المأمور)
 وهو المكلف فاراد الحق وقوع الامر من الرسول وهو التبليغ الى المأمور
 فوق الامر منه ولم يرد وقوع المأمور به من المأمور فلم يقع كما فى ابى جهل
 فان مراد الله وقوع الامر فى حقه وكونه مخاطباً بالاحكام الشرعية بلسان النبي
 فوق لانه مراد الله لا بد وقوعه ولم يقع المأمور به وهو قبوله حكم الله لانه
 ما اراد الله وقوعه منه فوق وقوع الامر له وعدم وقوع المأمور به منه من جملة
 عينه الثابتة فله الحجج البالغة فاذا اراد وقوع المأمور به وقع كلاهما فالله تعالى
 قد يأمر ويريد ضد المأمور به فيوجد الامر ولم يوجد المأمور به وقد يأمر
 ويريد المأمور به فيوجد كلاهما وكل ذلك من احوال عين المكلف
 (فسمى) اى فاذا امر ولم يقع المأمور به سمي (مخالفة ومعصية فالرسول
 مبلغ) للامر الى عباد الله خالف ذلك الامر الارادة اولم يخالف
 فما عليه الا وقوع الامر لا وقوع المأمور به من الامور (ولهذا)
 اى ولاجل ان الله تعالى قد يأمر عباده بما يخالف ارادته فلم يقع المأمور
 به (قال) الرسول عليه السلام (شيتى هود واخواتها لما تحوى) اى
 تشتمل (عليه) الضمير راجع الى ما (من قوله فاستقم كما امرت فشيبه) قوله تعالى
 (كما امرت فانه) اى الرسول (لا يدري) اى لا يعلم (هل امر بما يوافق الارادة
 فيقع) المأمور به فيكون مطيعاً لله تعالى (او بما يخالف الارادة فلا يقع)
 فيكون خارجاً عن طاعة الله فما شيبه الا تردده بين هذين الامرين اللذين
 يوجب اشد الخوف والخشية من الله تعالى (ولا يعرف احد حكم الارادة)
 لكونها من سر القدر (الابعد وقوع المراد الامن كشف الله عين بصيرته

فادرك اعيان الممكنات في حال ثبوتها على ما هي عليه فيحكم (الارادة قبل وقوع المراد (عند ذلك) اى عند ادراكه (بما) اى بسبب الذى (يراه) عن كشف آلهى (وهذا) العلم (قد يكون لا حاد الناس) وهم الانبياء وبعض الاولياء (فى اوقات) اى فى وقت (لا يكون مستحجبا) لجميع الاوقات ويدل على ذلك قوله تعالى لنبيه عليه السلام (قل ما ادري ما يفعل بى ولا بكم) اى ما علم ارادة الله قبل وقوع المراد (فصرح) الحق (بالحجاب) فعلنا منه ان هذا الكشف لا يكون مستحجبا فى حق الرسول فضلا عن غيره وانما لا يستحجب فى الرسول فانه عليه السلام من حيث نشأته العنصرية لا يدوم له هذا الكشف واخذ بعض الشارحين قوله فصرح على صيغة الامر وان كان له وجه لكن الاوجه كونه على صيغة الماضى (وليس المقصود) بالاطلاع حكم الارادة (الا ان يطاع) احد (فى امر خاص لا غير) لانه ليس فى وسع احد ان يطلع جميع معلومات الله من الممكنات

فص حكمة نورية فى كلمة يوسفية

(فص حكمة نورية) اى العلوم المنسوبة الى النور مودعة (فى كلمة يوسفية) اى فى روح ذلك النبي عم (هذه الحكمة النورية) مبتداً (انبساط نورها) مبتدأ ثان الضمير يرجع الى الحكمة (على حضرة الخيال) خبر والجملة خبر المبتداء الاول اى هذه الحكمة النورية التى فى كلمة يوسفية ينسب نورها على حضرة المنام فيرى بسبب هذا النور رؤيا صادقة (وهو) اى انبساط النور على حضرة الخيال (اول مبادئ) اول منشأ ظهور (الوحي الالهى فى اهل العناية) اى فى حق الانبياء فاول الوحي الرؤيا الصادقة وسبب ظهورها انبساط النور على حضرة الخيال واورد على ذلك دليلاً قول عائشة رضى الله عنها فقال (تقول عائشة) رضى الله عنها (اول مبادئ) اى اول ما ظهر به (رسول الله) صلى الله عليه وسلم (من الوحي الرؤيا الصادقة فكان) رسول الله عليه السلام (لا يرى رؤيا الا خرجت) اى ظهرت تلك الرؤيا فى الحسن

(مثل فلق الصبح) في الظهور هذا من قول عائشة رضي الله عنها (تقول)
 اي عائشة (لاختفاء بها) في صدقها هذا كلام الشيخ تفسير لقول عائشة
 رضي الله عنها (والى هنا بلغ علمها لا غير) وليس الامر على ما علمت عائشة
 (فكان المدة له) اي لرسول الله عم (في ذلك) الوحي (ستة اشهر ثم جاءه الملك)
 هذا قول عائشة رضي الله عنه قالته في حق رسو الله عليه السلام (وما علمت)
 عائشة رضي الله عنها (ان رسول الله عليه السلام قد قال ان الناس نيام فاذا ماتوا
 انتبهوا وكل ما يرى) رسول الله عليه السلام (في حال النوم) وهو اليقظة
 في العرف العام التي عبر عنها رسول الله عليه السلام بقوله الناس نيام (فهو) اي
 كل ما يرى فيه (من ذلك القبيل) اي من قبيل ما رآه رسول الله عليه السلام
 في ستة اشهر من الرؤيا الصادقة فما رأى الملك الا من حضرة الخيال كالرؤيا
 الصادقة (وان اختلف الاحوال) على الرأى باليقظة والنوم (فمضى) عمره
 في الوحي (قولها) اي في قول عائشة في منام بالرؤيا الصادقة (ستة اشهر)
 ومضى بعد ذلك عمره في الوحي بمجيء الملك في اليقظة لا في المنام فما رأى الملك
 من حضرة الخيال في قولها بل من حضرة الشهادة وليس الامر كما قالت
 عائشة (بل) مضى (عمره كله في الدنيا) في الوحي (بتلك المثابة) اي بمثابة ستة
 اشهر في كون الوحي في المنام فاذا مضى عمره في الوحي بتلك المثابة فوجه
 كله انما هو منام في منام او فمضى عمره كله في الوحي كله (انما هو منام في منام) فالمنام
 الاول هو حضرة الخيال والثاني قوله عليه السلام الناس نيام وهو اليقظة
 فكان عمره كله في الوحي في نيام مثل ما قالت عائشة ستة اشهر فما ورد الوحي
 اليه الا من قبيل المنام في المنام (وكل ما ورد من هذا القبيل) اي من قبيل
 المنام في المنام (فهو المسمى عالم الخيال) فكان الوحي كلها سواء كان بالرؤيا
 الصادقة او بالملك او بغيرها سواء سمي نائماً كما في الرؤيا اولم يسم كما في غيرها
 من عالم الخيال (ولهذا) اي ولاجل كون كل ما ورد من قبيل المنام في المنام من
 حضرة الخيال (يعبر) بالتشديد على البناء للمفعول (اي الامر الذي هو في نفسه على

صورة كذا ظهر للنائم (في صورة غيرها) أي غير صورته في نفسه (فيجوز) أي
 فيعبر (العابر من هذه الصورة التي أبصرها النائم إلى صورة ما هو
 الأمر عليه) في نفسه (ان اصاب) العابر (كظهور العلم) لرسول الله
 عليه السلام في منامه (في صورة اللبن فعبر) أي جاز رسول الله
 عليه السلام (في التأويل من صورة اللبن إلى صورة العلم فتأول) رسول الله
 عليه السلام (أي قال ما آل هذه الصورة للبنية) وهي التي أبصرها رسول الله
 عليه السلام (إلى صورة العلم) التي لم يبصرها رسول الله (ثم نه عليه السلام
 كان إذا أوحى إليه) بدون تمثل الملك (أخذ عن المحسوسات المعتادة) أي
 عن محسوساته المعتادة له (فسمي) بالتشديد أي فستر عن المحسوسات المعتادة
 (وغاب عن الحاضرين عنده) بدخوله في حضرة الغيب (فأذا سرتي) بالتشديد
 أي رفع (عنه) ما به غاب عن الحاضرين (رد) إلى المحسوسات المعتادة (فما أدركه)
 أي إلا مر حين غيبته عن الحس (إلا في حضرة الخيال إلا أنه لا يسمى)
 رسول الله (نائماً) في ذلك الوقت (وكذلك إذا تمثل له الملك) أي إذا جاءه الملك
 لأوحى فتمثل له (رجلاً فذلك) الملك الظاهر له بصفة الرجل (من حضرة
 الخيال) فمارآه رسول الله عليه السلام والأصحاب رضوان الله عليهم إلا من حضرة
 الخيال إلا من حضرة الشهادة وإنما كان ذلك الملك من حضرة الخيال (فإنه) أي فإن
 ذلك الملك (ليس برجل في نفسه وإنما هو) في الحقيقة (ملك) فدخل في صورة
 انسان) فظهر له لأوحى (فعبره الناظر العارف) حقيقة الحال وهو الرسول
 (حتى وصل إلى صورته الحقيقية) وهي صورة الملكية (فقال هذا جبرائيل
 أتاكم يعلمكم) أمر (دينكم) فهذا حكم التعبير (و) الحال (قد قال) عليه السلام
 (لهم) أي لأصحابه الذين منعوا دخول الرجل عليه (ردوا على الرجل
 فسماه بالرجل من أجل) أي بسبب (الصورة التي ظهر لهم) أي ظهر
 جبرائيل لأصحابه الحاضرين في ذلك المجلس (فيها) أي في صورة الرجل (ثم
 قال) بعد قوله ردوا على الرجل (هذا جبرائيل فاعتبر الصورة التي ما آل هذا الرجل

التخييل اليها فهو صادق في المقالتين) هذا جبرائيل وردوا على الرجل (صدق) في تسمية الرجل (للعين) اي لاجل البصر الذي كان موضعه (في العين الحسية) فان العين يطلق على البصر وعلى موضعه فان الحاضرين لا ينظرون اليه الا بالبصر الذي كان موضعه في عين رؤسهم لا بالبصر الذي كان في قلوبهم ولو ادركوا بذلك لقالوا هذا جبرائيل كما قال الرسول عليه السلام فما يسمى هذا العين الا بالرجل فصدق الرسول عليه السلام في قوله لاجل هذا العين فهو معنى قوله فسماه بالرجل من اجل الصورة التي ظهر لهم فهو حكم من الرسول عليه السلام بحسب العين الحسية او معناه صدق للعين اي لعين الرجل (وصدق في قوله (ان هذا جبرائيل فانه جبرائيل) في نفسه (بلا شك *) ولما فرغ عن بيان حال محمد عليه السلام في الرؤيا والوحي شرع في بيان حال يوسف عليه السلام في رؤياه ليظهر الفرق بينهما في رتب العلم في الرؤيا بقوله (وقال يوسف) عليه السلام (اني رأيت احد عشر كوكباً والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين فرآى اخوته في صورة الكوكب ورآى اياه وخالته في صورة الشمس والقمر هذا) اي ادراك هذه الاشياء (من جهة يوسف عم) فقط لا من جهة المرئي (ولو كان) هذا الادراك (من جهة المرئي لكان ظهور اخوته في صورة الكواكب وظهور ابيه وخالته في صورة الشمس والقمر مراداً لهم) ولم يكن لهم هذا الظهور مراداً والا لكان لهم علم بما رآه يوسف عم ولم يكن لهم علم بما رآه يوسف (فلما لم يكن لهم علم بما رآه يوسف عم كان الادراك من جهة يوسف في خزانه خياله) لا من المرئي فان ادراك ما في خزانه الخيال قد يكون من الرائي والمرئي معاً كظهور جبرائيل للنبي فان جبرائيل علم بما رآه محمد عليه السلام فكان الادراك واقعاً منهما بخلاف يوسف عم مع اخوته (وعلم ذلك يعقوب) عليه السلام اي عدم علمهم بما رآه يوسف عم (حين قصها عليه) اي حين قص الرؤيا على يعقوب (فقال يا بني لا تقصص رؤياك على اخوتك) لئلا يطلعوا على رؤياك فانهم لو اطلعوا رؤياك لعلوا تفوقك عليهم (فيكيدوك كيداً)

اى فيجتالوا الاهلاك حياة (ثم برأ بنيه عن ذلك الكيد والحقه بالشیطان)
 اى بعد اسناد ذلك الكيد الى بنيه اسند الى الشيطان لان كيدهم باغوائه
 واضلاله (وليس) الحاق الكيد بالشیطان (الاعين الكيد) من يعقوب
 مع يوسف عليهما السلام لتلايى عداوة اخوته فى قلبه فانه لما اسند الكيد الى
 بنيه علم يوسف عليه السلام ان اخوته عدو له فوقع فى قلب يوسف عليه السلام
 عداوة اخوته فعلم يعقوب عليه السلام ذلك من يوسف عليه السلام فالحق الكيد
 بالشیطان لدفع ذلك من يوسف عليه السلام (فقال ان الشيطان للانسان عدو مبين
 اى ظاهر العداوة) فعلم يوسف عليه السلام من ذلك ان اخوته ليسوا عدوا له
 بل عدو الشيطان فكان هذا الكلام من يعقوب عليه السلام عين الكيد مع
 يوسف عليه السلام حتى لا يزول عن قلبه محبة الاخوة مع بقاء الاحتراز وهو
 قوله لا تقصص فمراد يعقوب عليه السلام اثبات محبتهم فى قلبه مع حفظه
 يوسف عليه السلام عن كيدهم وانما قال الحق الكيد مع ان الملحق العداوة
 لا الكيد لكون العداوة سبباً للكيد فالحق العداوة الحاقة (ثم قال يوسف عليه
 السلام بعد ذلك) اى بعد ظهور هذه الاشياء له (فى آخر الامر) وهو
 وقت لقائه الى ابيه وخالته واخوته (هذا تأويل رؤياى من قبل قد جعلها ربي
 حقاً اى اظهرها فى الحس بعد ما كانت فى صورة الخيال) فلم يعلم تأويل رؤياه
 الا بعد وجودها فى الحس ففرق بين الصورة الخيالية والحسية ولم يجعل
 الخيالية من المحسوسات والمحسوسات من الخيالية وليس الامر كذلك بل كلها
 خيالية حسية (فقال له النبي محمد) عليه السلام اى للحس الذى لم يجعله
 يوسف عليه السلام من الخيال (الناس نيام) فجعله محمد عليه السلام من الخيال
 (فكان قول يوسف) عليه السلام فى ادراك محمد عليه السلام (قد جعلها
 ربي حقاً بمنزلة من رأى فى نومه انه قد استيقظ من رؤيا رآها ثم عبرها ولم يعلم)
 هذا الشخص (انه) اى الشان موجود (فى النوم) قوله (عينه) بالجبر تأكيد
 للنوم (ما برح) اى ما زال عن النوم (فاذا استيقظ يقول رأيت رأيت كذا
 ورأيت كذا استيقظت واوتلتها بكذا هذا) اى قول يوسف عليه السلام

قد جعلها ربي حقاً (مثل ذلك) الشخص في كونه مناماً في منام (فانظر كم بين ادراك محمد عليه السلام وبين ادراك يوسف عليه السلام في آخر امره حين قال هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقاً معناه) اي معنى قوله حقاً (حسا اي محسوساً وما كان) ذلك المرثى في حضرة الخيال قبل قوله حقاً اي محسوساً (الا محسوساً فان الخيال لا يعطى ابداً الا المحسوسات) قوله (غير ذلك) مبتدأ (ليس له) خبره فالجملة تأكيد لبقوله فان الخيال لا يعطى ابداً الا المحسوسات اي ليس للخيال اعطاء غير المحسوسات ولم يعلم يوسف عليه السلام كما علم محمد عليه السلام فقال ان الكون كله خيال وما يعطى الخيال الا المحسوسات (فانظر ما اشرف علم وورثة محمد) عليه السلام كيف يطالعون هذه الاسرار فان هذه مسألة دقيقة في الفن لا يطالعها الا ورثة محمد عليه السلام وفيه تعظيم شان محمد عليه السلام والمراد من الورثة وان اتى بالجمع نفسه قدس سره لان هذا العلم لا يظهر من احد من العلماء بالله قبله (وسابست القول) اي وسنفصل القول المجمل المذكور في هذه الحضرة الخيالية فاللام اشارة الى القوم المذكور فيما سبق لبيان حضرة الخيال وسابست وعد الى تفصيل ما اجمله في حضرة الخيال فقوله (في هذه الحضرة) متعلق بالقول * ولما كان حضرة الخيال في روحانية يوسف عليه السلام قال (بلسان يوسف) عليه السلام * ولما كان نفسه قدس سره وارثاً للولاية الخاصة المحمدية قال (المحمدي) لانه اذا كان قائماً بالولاية الخاصة المحمدية كان جامعاً لجميع ولايات الانبياء فكان قائلاً بلسان موسى المحمدي عليه السلام ولسان عيسى المحمدي عليه السلام فالمراد بلسان يوسف المحمدي عليه السلام نفسه (ما) موصول صفة لمخدوف اي سابست البسط الذي (تقف) اي تطالع عليه (ان شاء الله تعالى) او بدلاً من القول او موصوفة بمعنى بسطاً تقف به على علم وورثة محمد عليه السلام * ولما بين حضرة الخيال بالنسبة الى الرؤيا فهي بهذا الاعتبار عالم خاص كما ذكر وغيره من العوالم ليس بخيال شرع في بيان ان العالم كله خيال فقال (فنقول اعلم ان المقول عليه سوى الحق او مسمى العالم هو) اي مسمى العالم (بالنسبة الى

الحق كالظل للشخص (فكما ان الظل معدوم في نفسه موجود بالشخص كذلك العالم معدوم في نفسه موجود بالحق (فهو) اى العالم (ظل الله فهو) اى ظل الله (عين نسبة الوجود الى العالم) فاذا كان ظل الله هو عين العالم فلا بد في ظهور العالم كل ما لا بد في ظهور ظل العالم بحسب ما يناسب الظهور وانما كان ظل الله عين نسبة ظل العالم الى العالم (لان الظل) اى ظل العالم (موجود بلاشك في الحس ولكن اذا كان ثمه) اى في الحس (من يظهر فيه ذلك الظل حتى لو قدرت عدم من يظهر فيه ذلك الظل كان الظل معقولا غير موجود في الحس بل يكون بالقوة في ذات الشخص المنسوب اليه الظل) ولا بد ايضا من النور ليدرك به ولم يذكره اكتفاء بذكره بعده (فمحل ظهور هذا الظل الالهى المسمى بالعالم انما هو اعيان الممكنات عليها امتداد هذا الظل فيدرك من هذا الظل بحسب ما امتد عليه من وجود هذا الذات) التى تمتد الوجود عليها فاعيان الممكنات ليست من العالم بل محل ظهور العالم فالاعيان لا تظهر ابداً من هذا الوجه فلا يمتد ظلال الابعس اقتضاء المحل (ولكن باسمه النور) اى لكن بمظهر اسم النور وهو الشمس (وقع الادراك) اى وبانبساط نور الشمس على العالم يدرك العالم وهو ظل الالهى (وامتد هذا الظل على اعيان الممكنات) قوله (فى صورة) متعلق بامتداد (الغيب المجهول) وهو الذى يعلم لنا بالمجهولية فصار معلوماً من وجه ومجهولاً من وجه كشبح تراد من بعيد وهو معلوم لنا بالصورة الشجيرة ومجهول لنا بالكيفية والحقيقة فانه لا نعرف انه انسان ام غيره كذلك العالم معلوم لنا حيث انه ظل الله ومجهول لنا من حيث الحقيقة فان حقيقته راجعة الى حقيقة الحق وامتداد الظل عليها ظهوره فيها على حسب ما هى عليه من الاحوال فكان صورة الظل صورة غيب المجهول فان اعيان الممكنات معدومة فى الخارج فكانت مختفية عنا بالظلمة العدمية واستدل على ما فى الغيب بما فى الشهادة تسهيلاً للطالبين بقوله (الا ترى الظلال تضرب الى السواد تشير الى ما فيها) اى فى انفس الظلال (من الخفاء) وانما كان الخفاء فى الظلال (لبعده المناسبة بينها)

اى بين الظلال (وبين اشخاص من هي) اى الاشخاص (ظل له) اى
 للحق فن عبارة عن الحق والاشخاص العالم فاذا ثبت في ظلالنا الخفاء
 لبعده المناسبة بيننا وبين ظلالنا ثبت في العالم الخفاء لبعده المناسبة بينه وبين
 من هو ظل له فان من اتصف بالعبودية بعيد عن من اتصف بالربوبية
 فاذا كان العالم في صورة الغيب المجهول فلا يعلم العالم من كل الوجود
 فلا يعلم الحق من كل الوجود (وان) وصل (كان الشخص ابيض فظله بهذا
 المثابة) اى يضرب الى السواد واستدل على ان البعد سبب للخفاء بشهادة
 الوجود الخارجى على طريق التمثيل بقوله (الا ترى الجبال اذا بعدت عن
 بصر الناظر يظهر سوادا وقد تكون في اعيانها على غير ما يدركها الحس
 من اللونية وليس ثمه علة) للسواد (الا البعد وكزرق السماء فهذا ما انتجه البعد
 في الحس في الاجسام غير النيرة وكذلك اعيان الممكنات ليست نيرة لانها
 معدومة) فوق الخفاء في صورتها وهى ظل الله وهو العام (وان) وصل
 (اتصفت بالثبوت لكن لم تتصف بالوجود الخارجى اذ الوجود نور) لا يجتمع
 مع الظلمة بخلاف الثبوت فانه ليست بنور فيجتمع مع الظلمة وهى العدم فظهر
 الفرق بين الثبوت والوجود (غير ان الاجسام النيرة يعطى فيها البعد للحس
 صغرا فهذا) اى الصغر (تأثير آخر للبعد) يعطيه في الاجسام النيرة (فلا يدركها
 الحس) اى الاجسام النيرة (الصغيرة الحجم) (و) الحال (هى) اى الاجسام
 (في اعيانها) اى في وجودها الخارجى (كبيرة عن ذلك القدر واكثر كميات كما يعلم
 بالدليل ان الشمس مثل الارض في الجرم مائة وستين مرة وربع وثمان مرة وهى
 فى الحس على قدر جرم الترس مثلا وهذا اثر البعد ايضا) فلما كان البعد علة للخفاء
 لزم ان يمتد الظل على الاعيان فى صورة الغيب المجهول فاذا امتد فى صورة
 الغيب المجهول (فما يعلم من العالم) وهو ظل الله (الا قدر ما يعلم من الظلال)
 اى من ظلال العالم وما يجهل من العالم الا قدر ما يجهل من الظلال وما يعلم
 من الحق الا قدر ما يعلم من العالم (ويجهل من الحق على قدر ما يجهل من الشخص

الذى عنه) اى عن ذلك الشخص (كان) اى وجل (ذلك الظل) وهو ظل العالم
 فاذا كان الامر كذلك (فمن حيث هو) اى العالم (ظل له) اى للحق (يعلم) الحق للعلم
 بالظل من هذا الوجه فيعلم من الحق بهذا المقدار (ومن حيث ما) زائدة للتأكيد
 (يجهل ما) موصولة قائم مقام فاعل يجهل (فى ذات ذلك الظل من صورة شخص
 من امتد عنه) ذلك الظل (يجهل من الحق فلذلك) اى فلاجل ان الظل معلوم
 من وجه (نقول ان الحق معلوم لنا من وجه) لكون ظله معلوماً لنا من وجه
 (ومجهول لنا من وجه) لكونه ظله مجهولاً لنا من وجه ويدل على ان العالم
 اى الوجود الخارجى ظل الهى ممتد على اعيان الممكنات قوله تعالى (الم
 ترالى ربك كيف مدّ الظل) اى كيف بسط الوجود الخارجى وهو العالم
 (ولو شاء) عدم مده (لجعله) اى لجعل ذلك الظل (ساكناً اى يكون فيه)
 اى فى وجود الحق (بالقوة) كظل الشخص فى وجوده اذا لم يكن ثمه من
 يظهر فيه يعنى (يقول) الله (ما كان الحق ليتجلى للممكنات) على طريق قوله
 وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم (حتى يظهر الظل) يعنى انما يتجلى الله
 للممكنات كى يظهر الظل فلولا تجلى الحق للممكنات لم يظهر الظل (فيكون
 الظل كما بقى) الآن (من الممكنات التى ماظهر لها عين فى الوجود) الخارجى
 ويدل على وقوع الادراك باسمه النور قوله تعالى (ثم) اى بعد مد الظل
 (جعلنا الشمس عليه) اى على ذلك الظل (دليلاً) ليدرك به ذلك الظل
 (وهو) اى الدليل (اسمه النور) اى مظهره (الذى قلناه) بقولنا لكن
 باسمه النور وقع الادراك (ويشهد له) اى لكون النور دليلاً (الحس فان
 الظلال لا تكون لها عين) اى وجود فى الخارج (بعدم النور) كما فى الليل
 المظلمة (ثم قبضناه) اى ذلك الظل بقبض انور الذى دل عليه (الينا قبضاً
 يسيراً) يعنى لا يعسر علينا قبضه كما لا يعسر مده (وانما قبضه اليه لانه ظله فتمه
 ظهر فاليه يرجع) واليه يرجع (الامر كله) فى القيمة الكبرى لان جميع الامور

ظلاله والظل لا يرجع اذا رجع الا الى صاحبه * ولما حقق ان العالم كله ظل الحق اراد ان يبين ان العالم من اى جهة امتاز عن الحق ومن اى جهة اتحد معه فقال (فهو) اى وجود العالم (هو) اى عين وجود الحق من وجه (لاغيره) فاذا كان وجود العالم عين الحق من وجه (فكل ماتدرکه) انت من العالم (فهو) اى ماتدرکه هو (وجود الحق) المنبسط (في اعيان الممكنات) فهذا الاتحاد اتحاد العبد مع الحق في جهة خاصة كاتحاده معه في حقيقة العلم والحياة وغير ذلك وأشار الى جهة الاتحاد بقوله (فمن حيث ان هوية الحق) ظاهرة فيه (هو) اى ماتدرکه (وجوده) اى عين وجود الحق فان عكس الشئ عين ذلك الشئ من وجه (ومن حيث ان اختلاف الصور) واقع (فيه) اى في كل ماتدرکه (هو) اى ماتدرکه (اعيان للممكنات فكما لا يزول عنه) اى عن العالم (باختلاف الصور فيه اسم الظل كذلك لا يزول عنه باختلاف الصور اسم العالم او اسم سوى الحق) فيمتاز بهذا الوجه عن الحق لتنزه الحق عن الحدوث والامكان وغير ذلك من النقائص الامكانية (فمن حيث احدية كونه) اى كون العالم (ظلا هو الحق) اى هو الموصوف بالواحد الاحد (لانه) اى لان الحق اولان الظل (الواحد الاحد ومن حيث كثرة الصور هو العالم) فلا يظهر الفرق للناظر الى هذه المرتبة الاحدية فلا يطلق عليه من هذا الوجه اسم العالم وسوى لكن بين احدية الحق وبين احدية العالم فرق في نفس الامر فان احدية الحق احدية ذاتية منزهة عن تعين الكثرة ولا يتعين اصلا بتعين الكثرة ولا بعدم تعين الكثرة واما احدية العالم فانه عبارة عن عدم اعتبار تعين الكثرة فتعين احدية العالم بعدم تعين الكثرة كما اذا قطعت النظر عن الشخص الزيدى بقى في نظرك الانسان فهذا احدية الزيد لا احدية حقيقة الانسان فان ذلك قد عرض عليه التعين فزال فبقى متعينا بزوال التعين لانه لا يزول عن احدية العالم هذا الوصف العدمى حتى اتحد الا حديتين في نفس الامر فان المتعين بتعين عدمى

مانع الوصول الى الاطلاق والحقيقي فلا يخرج احدية العالم تحت الامكان
 ولاحظ له من الوجوب الذاتي وان اتصف من هذا الوجه بالواحد الاحد
 واطلق عليه الحق وانما يطلق عليه من هذا الوجه غيره من الاسماء
 كالحالق والرازق وغيرها اذ لا يلزم من الاتحاد في الاحدية الاتحاد بالكلية
 لان الاحدية وجه من وجوه الحق وانما كان اطلاق اسم الحق على العالم
 من هذا الوجه عند اهل الله بحسب ما يعطيه النظر من المساواة في هذا الوصف
 لا بحسب نفس الامر اذ لا مساواة في الحقيقة * ولما كان هذه المسئلة انفع علما
 اوصى وامر بالسالكين بالحفظ والتفطن فقال (فتفطن وتحقق ما اوضحته
 لك) فانه اذا تفطنته وتحققت به فقد وصلت الى اصل الاصول الذي يفتح
 لك منه كثير من مسائل العلوم الالهية ثم استعمل حرف الشك في
 محقق الوقوع الذي لا يحتمل خلافه وقال (واذا كان الامر على ما ذكرته
 لك) مع ان الامر على ما ذكره في نفسه في يقينه تنبيهها للطالين حتى
 لا يعتمدوا على انفسهم في العلم فينقطعوا عن طاب العلم (فالعلم متوهم ما) اى
 ليس (له وجود حقيقي مغاير) بالذات من كل الوجود لوجود الحق بل الوجود
 الحقيقي والوجود الاضافى للعالم وليس الا وهو ظل الوجود الحقيقي فلم يقم
 بنفسه لكونه ظلا بل قائم بمن هو ظل له فقد عرفت وجه الاتحاد ووجه
 الامتياز (وهذا) اى كون العالم متوها لا موجوداً حقيقياً (معنى الخيال اى
 خيل لك انه) اى العالم (امر زائد قائم بنفسه خارج عن الحق) كما اخذ اهل
 الحجاب هذا التخيل تحقيقاً واختاروا مذهباً حقاً لانفسهم (وليس العالم
 كذلك في نفس الامر) وكيف العالم كذلك في نفس الامر (الاتراء) اى ترى
 الظل (في الحس متصلاً بالشخص الذى امتد عنه) ذلك الظل (يستحيل عليه)
 اى على الظل (الانفكاك عن ذلك الاتصال) اى كون الظل قائماً بالشخص
 (لانه يستحيل على الشئ الانفكاك عن ذاته) فالظل يستحيل انفكاكه عن الشخص
 الذى امتد عنه لان الظل عن ذلك الشخص وذاته لا امر زائد قائم بنفسه خارج

عن الشخص فإثمه إلا امر واحد يظهر بالصورتين الشخصية والظلية وبه يتوهم المغايرة وتخيل ان الظل موجود متحقق فاذا رأيت الظل وعرفت نسبته الى الشخص او فاذا تظننت ما اوضحته لك فتوجه الى نفسك (فاعرف عينك) اي وجودك الخارجى (و) اعرف (من انت) اموجود حقيقى ام متوهم متخيل (و) اعرف (ما هويتك) اهو الحق ام غيره (و) اعرف (ما) اي شئ (نسبتك الى الحق و) اعرف (بما) اي باى سبب (انت حق و) اعرف (بما) اي باى سبب (انت عالم وسوى وغير ذلك وماشا كل هذه الالفاظ) وهذا الكلام اخبار فى صورة الانشاء يعنى فاذا تظننت ما اوضحته لك فقد عرفت فى نفسك هذه الامور فظفرت المطلوب الأعلى فى رتب العلم بالله (وفى هذا) العلم (يتفاضل العلماء فعالم بالله واعلم) فان هذه المسئلة من اغمض مسائل العلوم والآهية فكانت محلا لتفاوت شان العلماء* ولما بين حكم نسبته الظل الى الحق اراد أن يبين نسبته الحق الى الظل بقوله (فالحق بالنسبة الى ظل خاص صغير وكبير وصاف واصفى) فى حكم الحس لا فى نفس الامر فان الظل قد يكون مساويا للشخص وقد يكون صغيراً وكبيراً بحسب اختلاف الاوقات فمن نظر الى الظل مع غيبة عن الشخص وقد حكم على الشخص بحكم الظل بحسب الصور المختلفة والشخص باق على حاله لا يختلف باختلاف الصور الظلية فكذلك الحق باق على حاله منزه عن هذه الامور فى نفسه لكن الحس يحكم عليه بهذه الاحكام المختلفة من احكام الظل بحسب المحل ومثال كون الحق محكوما عليه بهذه الامور المختلفة (كالنور) اي ضياء الشمس (بالنسبة الى حجابها) اي الى ما يحجبها (عن الناظر) قوله (فى الزجاج) متعلق بحجابها اي حجابها الحاصل فى الزجاج او متعلق بالنور اي كالنور الحاصل فى الزجاج او متعلق بالناظر (يتلون) هذه النور (بلونه) او بلون الزجاج فى الحس (وفى نفس الامر لالونه) اي للنور وانما كان اللون فى الحقيقة للزجاج لاله (ولكن هكذا نراه) مبنى للمفعول اي ارانا الحق النور فى الزجاج حال كونه متلوتا بالالوان

المختلفة (ضرب) اى نوع (مثال لحقيقتك بربك) اى مع ربك (فان قلت ان النور اخضر لخضرة الزجاج صدقت وشاهدك) اسم فاعل (الحس وان قلت انه ليس باخضر ولاذى لون لما اعطاه لك الدليل صدقت وشاهدك) على ما حكم به الدليل (النظر العقلى الصحيح) اذ الدليل نتيجة النظر العقلى لانفس النظر العقلى فيجعل شاهداً عليه وجزاز أن يكون معناه وشاهدك اى ودليلك فينشد بجعل الدليل عين النظر العقلى (فهذا) اى النور المتلون بلون الزجاج (نور ممتد عن ظل وهو) اى الظل الذى امتد عنه هذا النور (عين الزجاج فهو) اى النور المتلون (ظل نوري لصفائه) اى لصفاء الزجاج فبقى اصل النور على حاله منزها عن التلون فكما ان النور يختلف عليه الاحكام بحسب ظروفه (كذلك المتحقق منا بالحق تظهر لصفاء صورة الحق فيه كثر مما تظهر في غيره) لاختلاف اعياننا فلا نسع الحق منا الا بحسب قابليتنا (فمنا من يكون الحق سمعه وبصره وجميع قواه وجوارحه بعلامات) بدلائل (قد اعطاها) اى هذه العلامات (الشرع الذى يخبر عن الحق) وهو اشارة الى الحديث القدسي كنت سمعه وبصره الخ (ومع هذا) اى مع كونه الحق جميع قوى وجوارح هذا العبد (عين الظلي) وهو العبد (موجود) لا فان فى الحق (فان الضمير) اى ضمير قوله سمعه وبصره (يعود عليه) اى على العبد فعود الضمير على الشئ يدل على وجود ذلك الشئ (وغيره من العبيد ليس كذلك) اى ليس يظهر الحق فيهم كظهوره فيه (فنسبة هذا العبد اقرب الى وجود الحق من نسبة غيره من العبيد) الى وجود الحق فما حكم على الحق بالاحكام المختلفة الا اعياننا فالحق فى نفسه منزه عن هذه الاحكام (واذا كان الامر على ما قررناه) من ان العالم ماله وجود حقيقي والموجود الحقيقي هو الحق (فاعلم انك خيال وجميع ما تدركه مما تقول فيه ليس انا) الا (خيال فالوجود) الظلي (كله خيال فى خيال) الخيال الثانى المخاطب اى انت وقوى مدركك خيال وجميع

ما تدركه من العالم كله خيال فيك فليس العالم الا الوجود المتخيل (والوجود الحق) الثابت لذاته (انما هو الله خاصة من حيث ذاته وعينه لا من حيث اسمائه) فوجوده تعالى عين ذاته من حيث ذاته وغير ذاته من حيث اسمائه (لان اسماءها مدلولان) اى لان مدلول الاسماء مركب من جزئين الذات والصفة (المدلول الواحد عينه) اى ذات عين الحق (وهو) اى الاسم (عين المسمى) وهو ذات الحق فالوجود بهذا الاعتبار هو الله خاصة وكل واحد من الاسماء بهذا الاعتبار عين الآخر (والمدلول الآخر ما يدل عليه مما ينفصل الاسم) الدال (به عن هذا الاسم الآخر) فيتميز فإين الغفور من الظاهر ومن الباطن واين الاول من الآخر) فهذا الاعتبار جميع الاسماء مع مظاهرها كلها ظلال الذات الالهية (فقد بان) اى فقد ظهر (لك بما هو كل اسم عين الاسم الآخر) وهو باعتبار اشتغال كل واحد منها على ذات الحق تعالى وبهذا الاعتبار ليست الاسماء ظلالاً لذات الحق (وبما هو غير الاسم الآخر) وهو باعتبار اشتغال كل واحد منها على الصفة المتميزة بها الاسم عن الآخر لما في قوله بما هو كل اسم وفي قوله وبما هو غير الاسم (فيما) اى فيسبب الذى (هو) اى الاسم (عينه) اى عين الحق او عين الاسم الآخر (هو) اى الاسم (الحق وبما) اى وبسبب الذى (هو) اى الاسم (غيره) اى غير الحق او غير الاسم الآخر (هو) اى الاسم (الحق المتخيل الذى كئنا بصدده) وهو ظل الله (فسبحان من لم يكن عليه دليل سوى نفسه) لان العالم كله بحسب الاحدية نفسه (ولا يثبت كونه) اى وجود الحق وهو الله خاصة (الابعينه) وذاته فان ما يثبت به المدلول ولا موجود بالوجود الحقيقي الا هو فلا دليل عليه الا هو فاذا كان لا يثبت وجود الحق الابنفسه (فما) اى فليس (فى الكون) اى فى الوجود (الامادلت عليه الاحدية) فكان الحق مدلول الاحدية وهى عين الحق اذ ما يدل على الواحد الا الواحد ولا واحد الا هو فلا دليل على نفسه الا هو (وما) اى وليس (فى الخيال الامادلت عليه الكثرة) اذ الخيال متوهم لاموجود محقق وكذا الكثرة فما دل على الخيال الا الخيال

كما دل على الحق الإلهي (فمن وقف) أي ثبت وقنع (مع الكثرة كان مع العالم
 ومع الأسماء الإلهية وأسماء العالم) فكان محجوباً عن وحدة الحق (ومن وقف
 مع الإحدى) الذاتية (كان مع الحق من حيث ذاته الغنية عن العالمين لا من حيث
 صورته) أي صفاته فكان محجوباً عن صفات الحق وكثرة أسمائه ومن وقف
 معهما فقد نال درجة الكمال (وإذا كانت) الذات الإحدى (غنية عن العالمين
 فهو) أي غناؤها عن العالمين (عين غنائها) أي غناء الذات (عن نسبة الأسماء
 إليها) أي إلى الذات الإحدى وإنما كان غناء الذات الإحدى عن العالمين عين
 غنائها عن نسبة الأسماء إليها (لأن الأسماء كلها لها) أي للذات (كما تدل عليها)
 أي على الذات (تدل على مسميات) أي مفهومات (آخر يحقق ذلك) المسمى
 (أثرها) أي أثر الأسماء أو أثر الذات الذي هو العالم وهو عين الأسماء من وجه
 فإذا استغنى الحق من حيث إحديته عن العالم فقد استغنى عن نسبة الأسماء
 إليه من تلك الحيثية وقوله ذلك فاعل يحقق وأثرها مفعوله فكانت الذات
 الإلهية من حيث الإحدى الذاتية غنية عن الأسماء وغير غنية من حيث تحقق أثرها
 إذ لا يتحقق أثر الذات إلا بالأسماء فكانت الأسماء من وجه عينه ومن وجه غيره
 فأحدى الله تعالى من حيث عينه لا من حيث أسمائه وصفاته ويدل على ذلك
 قوله تعالى (قل هو الله أحد من حيث عينه الله الصمد من حيث استنادنا)
 أي استناد وجود العالم (إليه) إذ الصمد هو المحتاج إليه لا يتحقق بدون المحتاج
 (لم يلد من حيث هويته و) من حيث هو (نحن) ولا يجوز أن يكون معناه ونحن نلد
 فلا يلزم التكرار بقوله فنحن نلد مع أن المراد بيان صفات الله خاصة
 فلا يناسب ذكر صفاتنا في خلالها ويدل عليه قوله فهذا نعته (ولم يولد كذلك)
 أي من حيث هويته (ولم يكن له كفواً أحد كذلك) أي من حيث هويته
 والمراد بيان سبب تنزيه الحق عن هذه الصفات الثلث وهو من حيث الهوية
 لازلية الدائمة فيوجب دوام سلبها فذاته تعالى دائمة وما تقتضيه من الصفات
 نسبية دائمة فلا يتوهم من قوله كذلك أنه إذا اعتبر خلاف ذلك جاز إثبات

تلك الصفات له ويدل عليه قوله في النتيجة فحن نلد ولم يقل فهو يلد فعلم ان
 المراد سلب هذه الصفات عن الحق من جميع الوجوه فما كان السبب لهذا
 السلب الكلي الا كون الحق كذلك فلم يزل عنه كونه كذلك فلم يزل عن كونه
 كذلك فيجتمع اثباتها بوجه من الوجوه (فهذا) المذكور (نعتة فافر د ذاته
 بقوله الله احد وظهرت الكثرة بنعوتة المعلومة عندنا) وهي صفاته المتكثرة
 كالعلم والحياة والقدرة (فحن نلد ونولد ونحن نستند اليه ونحن اكفاء بعضنا
 لبعض وهذا الواحد منزه عن هذه النعوت فهي) اي هذا الواحد انت الضمير
 باعتبار الذات (غنى عنها) اي عن هذه النعوت (كاهو) اي هذا الواحد
 (غنى عنا وما) جاء (للحق نسب) الالهية في سورة نزلت في حقها (الا هذه
 السورة سورة الاخلاص وفي ذلك) اي في حق التوصيف بتلك الاوصاف
 (نزلت) فظهر ان النسب بكسر النون وفتح السين جمع نسبة النسب الى المقام
 لا بفتح النون والسين الذي هو مصدر فظهر ان احدية الحق على نوعين
 (فاحدية الله من حيث الاسماء الالهية التي تطلبنا) لاطهار آثارها فينا يقال لها
 (احدية الكثرة واحدية الله من حيث الغناء عنا وعن الاسماء) يقال لها
 (احدية العين وكلاهما يطلق عليه اسم الاحد فاعلم ذلك) حتى لا يشتبه عليك
 عند استعماله في مقامه (فما اوجد الحق الظلال وجمعها ساجدة) اي منبسطة
 على الارض (متفيئة) اي راجعة (عن الشمال واليمين الادلائل لك عليك
 وعليه) اي على الحق (لتعرف من انت) يدل عليك ظلك انت ظل الالهى
 من ظلال الذات الالهية (وما نسبتك اليه) اي الى الحق يدل نسبة ظلك اليك
 على نسبتك الى ربك (وما نسبتك اليه) اي نسبة الحق (اليك) يدل نسبتك الى
 ظلك على نسبة الحق اليك (حتى تعلم من اين او من اي حقيقة الالهية) اي
 من اي سبب وحكمة (اتصف ما سوى الله بالفقر الكلي الى الله وبالفقر النسبي
 اليه بافتقار بعضه الى بعض) فاذا عرفت ان ظلك لكونه ظلك يفتقر اليك
 بالفقر الكلي فقد عرفت منه اتصاف العالم بالفقر الكلي الى الله لكون العالم

كله ظل الله وعرفت منه ايضاً اتصاف العالم بالفقر النسبي الى الله بافتقار بعضنا الى بعض يرجع الى افتقارنا الى الحق لان افتقار العالم الى العالم ليس من جهة ظلية بل من جهة ربوبية وهو من هذه الحيثية عين الحق لاظهاره فما كان الافتقار الا الى الله خاصة (وحتى تعلم من اين او من اى حقيقة اتصف الحق بالغنى عن الناس والغنى عن العالمين واتصف العالم بالغنى اى بغنى بعضه عن بعض بالوجه ما هو عين ما افتقر الى بعضه به) يعنى كما انك اتصفت بالغنى عن ظلمك من حيث ذاتك كذلك اتصف الحق بالغنى بحسب الذات عن العالم فاذا كان ظلمك مفتقراً اليك ومستغنياً عن غيرك فقد عرفت منه ان اتصاف بعض بالغنى عن بعض ليس عين افتقاره الى بعض كالولد بالنسبة الى والده مفتقر من حيث ربوبيته ومستغنى من حيث انه عبد محتاج مثله فاحتياجه من هذه الحيثية الى الله لا اليه فما كان وجه استغناؤه وجه افتقاره واستغناؤه لعدم سببية من وجهه في وجوده وافتقاره لوجود سببية هذا البعض فكان افتقار البعض الى البعض عين افتقاره الى الحق فان ذلك البعض من حيث الربوبية عين الحق وهو معنى قوله وبالفقر النبي عليه السلام فقد عرفت منه ايضاً ان اتصاف الحق بالغنى عن الناس من اى جهة وبالافتقار اليه من اى جهة فغناؤه بحسب ذاته وافتقاره بحسب ظهور احكامه وانما افتقر العالم الى الله سواء كان افتقاراً كلياً او افتقاراً نسبياً (فان العالم مفتقر الى الاسباب بلا شك افتقاراً ذاتياً واعظم الاسباب له سببية الحق) اى ان يكون الحق سبباً له لا غيره (ولا سببية للحق) اى ولا يمكن للحق ان يكون سبباً للعالم (يفتقر العالم اليها) اى الى هذه السببية (سوى الاسماء الالهية) اذ مادبر الحق العالم الابيدى اسماءه فسبحان من دبر العالم بالعالم (والاسماء الالهية كل اسم يفتقر العالم اليه) سواء كان ذلك الاسم المفتقر اليه (من) جنس (العالم مثله) اى مثل المفتقر كالوالد بالنسبة الى الولد فانه اسم الهى يفتقر اليه الولد في وجوده الخارجى مع انه من العالم مثل الولد فلا يطلق الاسم على شىء الا بسبب كونه محتاجاً اليه للعالم (او) تجلى من (عين الحق) فكيف كان

(فهو) اى الاسم المفتقر اليه (الله) اى عين الحق باعتبار الربوبية (لاغيره) وان كان غيره باعتبار الظلية اذ لا يحتاج اليه ولا يطلق عليه الاسم بهذا الاعتبار فكان العالم كله من الاسماء والاعيان وغيرها يفتقر الى الله خاصة (ولذلك) اى ولاجل ان العالم كله محتاج الى الله لا الى غيره (قال الله تعالى يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله والله هو الغنى الحميد) فالغناء لا يكون الا لله والفقير لا يكون الا للعالم (ومعلوم ان لنا افتقارا من بعضنا لبعض فاسماؤنا) من جنسنا التى يحتاج اليها اسماء الله تعالى (واسماء الله تعالى) عين ذاته من حيث الربوبية (اذ اليه الافتقار بلاشك) لا الى غيره لان الغير ظل الله والظل لا يقال فيه يفتقر اليه غيره (واعياننا) اى وجوداتنا الخارجية (فى نفس) الامر (ظله لاغيره) اى لاغير ظله او لاغير الحق اذ ظل الشئ عينه (فهو) اى الحق (هويتنا) باعتبار ظهوره هوية الحق فينا فلا امتياز بهذا الوجه وهو وجه الاحدية (لاهويتنا) باعتبار ظهور الاختلاف فينا * ولما كان هذا البيان اوضح الطريق واقربه الى معرفة الحق اوصى للسالكين بقوله (وقد مهدنا لك السبيل) اى بسطنا واوضحنا لك طريقاً واسعاً يوصل لمن سلك به الى الحق (فانظر) فيه تصل الى مقصودك والله المعين

فصل فى حكمة احدية فى كلمة هودية

اى العلوم المتعلقة بالحقيقة الاحدية مودعة فى روح هذا النبي لذلك دعا قومهم الى مقام الاحدية بقوله ﴿ ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها ان ربي على صراط مستقيم ﴾ ولما كانت لكل اسم احدية الصراط وكان احدية الصراط الاسم الله جامعاً لجميع احدية صراط الاسماء شرع فى بيان الاحدية الجامعة او لا بقوله (شعر * ان لله الصراط المستقيم * ظاهر) خبر لمبتدأ محذوف وهو هو (غير خفى) تأكيد (فى العموم *) اى جاء هذا الصراط المستقيم من عند الله فى حق عموم الناس وهو صراط الانبياء كلهم المشار اليه بقوله تعالى ﴿ اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم ﴾ او تعلق فى العموم بقوله غير خفى اى هذا الصراط المستقيم مشهور معروف بين الخلائق كلها وهو طريق الانبياء طريق الهدى (فى كبير

وصغير) خبر (عينه*) مبتدأ (وجهول بامور وعليم*) (معطوف على الخبر فمعناه ان ذاته تعالى من حيث اسمائه وصفاته موجود في كبير وصغير اي في كل وجزئ بالنسبة الى الاسماء وبالنسبة الى الاجسام في كبير الحجم وصغيره اي لاذرة في الوجود الا وهي نور من ذات الحق لكون كل ما في الوجود من الممكنات مخلوقاً من نوره فالذات من حيث هي غنية عن الوجود الكوني (ولهذا) اي ولاجل كون ذات الحق مع جميع صفاته محيطاً بكل شيء وفي كل شيء آية تدل على انه واحد قال تعالى ﴿سريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم﴾ كل ذلك صراط مستقيم يوصل من مشى عليه الى الله وهذا لسان الظاهر في كلامه قدس سره واما لسان الباطن فستطلع عليه (وسعت رحمته* كل شيء من حقير وعظيم*) فانه اذا كان ذات الحق مع صفاته موجوداً في كل شيء ومن جملة صفاته رحمته فوسعت رحمته كل شيء فاذا كان كل شيء تحت قدرته تعالى كان (مامن دابة الا هو) اي الله (آخذ بناصيتها) يتصرف فيها كيف يشاء على حسب علمه الازلي التابع لعين المعلومات واحوالها فلا جبر من الله اذ التصرف كيف كان لا يكون الا تابعاً للمعلومات (ان ربي على صراط مستقيم) فاذا اخذ الله ناصية كل دابة (فكل ماش فعلى صراط الرب المستقيم) اي فكل ماش مامشى الاعلى صراط من اخذ بناصيته وهو ربه وما كان صراط ربه الا مستقيماً فما مشى الاعلى صراط ربه الخاص فمن مشى على صراط ربه (فهو) اي الماشى على صراط ربه (غير المغضوب عليهم من هذا الوجه) اي من حيث انه ماش على صراط ربه المستقيم لان ربه راض عن فعله فلا غضب عليهم من ربهم (ولا الضالين) من هذا الوجه عن صراط ربهم المستقيم حتى يغضب عليهم ربهم ففي قوله من هذا الوجه دلالة على ان الغضب قد يقع عليهم من غير هذا الوجه كعبيد المضل غير المغضوب عليهم من ربهم لكنهم مغضوب عليهم من اسم الهادي لكونهم ضالين عن صراط الهادي (فكما كان الضلال عارضاً) لان الارواح كلها بحسب الفطرة الاصلية قابلة للتوحيد لقوله تعالى ﴿الست بربكم قالوا بلى﴾ ولقول الرسول عليه السلام ﴿كل مولود يولد على فطرة الاسلام ثم

ابواه يهوء دانه وينصرانه ﴿ فاعرض الضلال الا بالغواشى الطبيعية الظلمانية
 (كذلك الغضب الا لى عارض) لقوله تعالى ﴿ سبقت رحمتى على غضبى ﴾ اى
 فى حق كل شىء والمراد من الغضب العذاب اذ لا يصح الغضب فى حق الحق
 الا بمعنى انزال العذاب (والمآل) اى وما آل الغضب (الى الرحمة التى وسعت
 كل شىء وهى) اى الرحمة (السابقة) الرحمة عند اهل الله على نوعين رحمة خالصة
 ورحمة ممتزجة بالعذاب ففى حق عصاة المؤمنين من اهل ما آل الغضب الى رحمة
 خالصة من شوب العذاب وذلك لا يكون الا باذخالهم الجنة وفى حق المشركين
 ما آل الى الرحمة الممتزجة بالعذاب وهذا لا يكون الا بان كانوا خالدين فى النار
 فاعلم ذلك وفيه كلام ستسمع ان شاء الله فى آخر الفصل (وكل ما سوى الحق
 دابة فانه) اى ما سوى الحق ذوروح لانه مسح بالنص الا لى وكل مسح
 (ذوروح) كله ماش على صراط ربه المستقيم (وماتمه) اى ليس فى العالم
 (من يدب) اى يمشى ويتحرك (بنفسه) لانه مأخوذ بناصيته (وانما يدب بغيره)
 الذى آخذ بناصيته فاذا كان العالم يدب بغيره (فهو) اى العالم (انما يدب بحكم
 التبعية للذى هو على الصراط المستقيم) فكان مشى العالم على الصراط المستقيم
 لا بالاصالة بل بتبعيته لمن مشى على الصراط المستقيم فامشى على الصراط المستقيم
 اصالة الارب العالمين الذى آخذ بناصيته لذلك قال ان ربي على صراط مستقيم وانشى
 فى حق الحق عبارة عن افعاله وشئونه وهو كل يوم فى شان والصراط المستقيم
 عبارة عن صدور افعاله على موافقة حكمته وانما كان الرب على الصراط المستقيم
 (فانه) اى الشان (لا يكون) الصراط (صراطاً الا بالمشى عليه) اذ الصراط
 عبارة عن المشى والمسافة هذا ان كان الخلق ظاهراً والحق باطناً فحينئذ الحكم
 للحق فى وجود الخلق والخلق تابع للحق فى حكمه واما اذا كان الخلق باطناً
 والحق ظاهراً والحكم للخلق والحق تابع للخلق فيما يطلبه منه فى هذا الوجه
 ما طلب العبد من الحق شيئاً الا وهو يعطيه وفى الوجه الاول ما حكم الحق
 على العبد بحكم الا وهو تابع لحكمه فيما امر به* ولما بين تبعية العالم للحق شرع فى
 بيان عكسه بقوله (*شعر* اذا دان) اى اذا انقاد (لك الخلق) واتبعك (فقد دان)

اى فقد اعطى (لك الحق*) ما طلبته منه يعنى ان اتباع الخلق لك يوجب اتباع الحق
 لك فان اتباع الخلق لا يمكن بدون اتباع الحق لان اتباع الخلق صورة اتباع
 الحق واثره لعدم وجود الخلق بدون الحق ولعدم وجود فعل الخلق بدون
 فعله فالخلق على كل حال محتاج الى الحق فدل اتباع الخلق الى اتباع الحق فنستدل
 منه على اتباع الحق (فان دار لك الحق فقد لا يتبع لك الخلق*) وقد يتبع فان الحق
 موجود بدون الخلق فاستقل في فعله فلا يتبع فعله الى الخلق فلا يستلزم اتباع
 الحق الى الخلق فان الانبياء عليهم السلام تابعهم الحق باعطائهم ما طلبوا
 منه مع ان بعض الناس يتبعون لهم بسبب استعداداتهم ومناسباتهم بنور الحق
 وبعضهم لا يتبعون بسبب بعدهم عن نور الحق ومناسباتهم بالغواشى الظلمانية
 وعدم اتباعهم لا يدل على عدم اتباع الحق لهم (فحقق) اى فصدق (قولنا فيه)
 اى في هذا المقام (فقولى كله) في بيان الحق والخلق (حق*) اى ثابت ومطابق
 للواقع خصوصاً في هذا الكتاب فان كل ما فيه باصر الرسول عليه السلام فلا يحتمل
 الخلاف (فما في الكون) اى فليس في الوجود الكونى (موجود) مخلوق (تراه ما)
 اى الذى (له نطق*) فصيح يذكر الله ويسبحه يسمع آذان العارف كما نسمع بعضنا كلام
 بعض (وما خلق) اى وليس خلق (تراه العين) اى البصر (الاعينه) اى عين
 ذلك الخلق المرئى وذاته (حق*) باعتبار احديته* ولما ذكر اتحاد الخلق مع الحق
 نبه امتياز الخلق عنه بقوله (ولكن) الحق (مودع فيه) اى في الخلق (لهذا) اى
 لكون الحق مودعاً في الخلق (صورة) اى صور الخلق جمع الصورة يسكن
 الواو لضرورة الشعر (حق*) بضم الحاء وتشديد القاف جمع الحقائق فكان كل
 موجود حقة من الحقائق الالهية والحق موجود في تلك الحقائق ومن ذلك
 وجب تعظيم كل موجود لكونه حاملاً للاسرار الالهية ويعلم منه ان صور
 الاشياء لا يمكن ان يكون عين الحق باى اعتبار كانت بل ما كان عين الوجود
 الحق الا الحق المودع في الاشياء (واعلم ان العلوم الالهية الذوقية الحاصلة
 لاهل الله تعالى) انما خص حصول العلوم الذوقية لاهل الله فان العلوم الالهية

لعلماء علم الرسوم ليست ذوقية بل يحصل هذا العلوم بنظرهم الفكري وهو لا يفيد شيئاً من الذوق واما اهل الله فعلموهم عن كشف آهى والكشف لا يعطى الا الذوق (مختلفة باختلاف القوى الحاصلة) اى هذه تختلف باختلاف قوتهم الحاصلة لهم (منها) اى من قوتهم المختلفة (مع كونها) اى مع كون هذه القوى المختلفة (ترجع الى عين واحدة) اى كلها حاصلة عن حقيقة واحدة وهى الهوية الالهية ولا يجوز أن يكون ضمير كونها راجعاً الى العلوم ولا يقع تكرارها بما جاء بعده من قوله يخصها من عين واحدة فكان قوله الحاصلة صفة للعلوم وان كان بعيداً للقوى وان كان قريباً وانما ترجع القوى المختلفة للعبد الى عين واحدة (فان الله تعالى يقول كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ويده التى يبطش بها ورجلاه التى يسعى بها) وهذا نتيجة قرب النوافل يعنى يقول الله تعالى اذا تقرب عبدى الى بقرب النوافل تجليت له باسمى السميع فيسمع كل ما يسمع بالسمع المضاف الى لا يسمع نفسه فكان كل مسموعاته دليلاً له على تجليت له بالبصير فما رأى شيئاً الا رأى فى فيه وتجلت له بالقدرة فيقدر بقدرتى على تصرفات نفسه باخذ ناصيتها كتصرف الحق فى الاشياء باخذ نواصيها وما من دابة الا هو آخذ بناصيتها وكذلك هذا العبد المتجلى له بالقدرة ما من دابة من قوى نفسه الا هو آخذ بناصيتها وتجلت له بافعالها اذ الرجل فى حق الحق عبارة عن كونه كل يوم هو فى شان كما ان اليه عبارة عن القدرة التامة ثم هداية الصراط المستقيم فلا يمشى الا على الصراط المستقيم يعنى ما يفعل هذا العبد فعلاً الا وقد رضى الله عنه ذلك الفعل * ثم شرع فى ذكر ما هو المقصود بايراد الحديث فقال (فذكر أن هويته هى عين الجوارح) من وجه وهو وجه الاحدية مع انه غيره من حيث الكثرة فقد نبه عليه بارجاع الضمير الى العبد فكان هذا الكلام جامعاً بين التنزيه والتشبيه (التي هى عين العبد) من وجه وهو وجه الاحدية لان العبد هو مجموع الاجزاء الاجتماعية والجزء لا يقال فيه غير الكلى واما بحسب المتعين فيمتاز كل واحد منها عن الآخر وعن الكل

(فالهوية) اى هو الحق (واحدة والجوارح) اى جوارح العبد (مختلفة
ولكل جارحة) من جوارح العبد الذى هو من اهل الله علم من علوم الاذواق
لان من لم يكن من اهل الله لم يكن لجوارحه (علم من علوم الاذواق ينحصها)
اى ينحص ذلك العلم الذوقى بتلك الجارحة المنصوصة حال كون تلك الجارحة
(من عين واحدة) وهى عين العبد او معناه اى ينحص ذلك العلم حال كونه من عين
واحدة وهى حقيقة العلم التى هى حقيقة واحدة ففيه تنبيه على ان حقيقة العلم
عين ذات الحق اذ ما يفيض الحق ذلك العلم الا عن حقيقة العلم وهى العين
الواحدة التى هى عين الحق فما يفيض الا عن نفسه و اشار الى ما نقول بقوله كالماء
حقيقة واحدة (تختلف) هذه العين الواحدة (باختلاف الجوارح) فالعلم
حقيقة واحدة والاختلاف انما وقع بالاسباب الكثيرة المتخالفة فحقيقة العلم
باقية على حالها من الواحدة كما ان الحق باقية على وحدته مع الاختلاف بالجوارح
(كالماء حقيقة حقيقة واحدة تختلف في الطعم باختلاف البقاع فمعه عذب فرات
ومنه ملح اجاج وهو ماء في جميع الاحوال لا يتغير عن حقيقته وان اختلفت
طعمومه) فكذلك ذات الحق حقيقة واحدة وان اختلفت الاشياء والجوارح
والعلم حقيقة واحدة في كل حال وان اختلفت احكامه باختلاف اسبابه * ولما بين
انواع العلوم الذوقية وقويها اراد ان يبين ان هذه الحكمة باى قوى تحصل
فقال (وهذه الحكمة) الاحدية (من علم الارجل) اى نوع من العلوم الذوقية
الحاصلة بالسلوك والرياضات والمجاهدات في صراط الحق فلا يمكن حصول
هذا العلم بجارحة من جوارح الابل بالارجل (وهو) اى علم الارجل (قوله تعالى)
(فى) حق (الاكل لمن) متعلق بقول قوله تعالى (اقام كتبه) وهو قوله تعالى (ولو انهم
اقاموا التوراة والانجيل وما انزل اليهم من ربهم لاكلوا من فوقهم) اى
لحصل لهم الفارضة من ارواحهم من غير كسب وسعى في السلوك (ومن تحت
ارجلهم) مقول القول وانما كان هذه الحكمة من علم الارجل من علوم
الاذواق لا من غيره من الجوارح (فان الطريق الذى هو الصراط) المستقيم (هو)

اى ذلك الطريق (للسلوك) اى وضع لان يسلك (عليه والمشي فيه والسعى)
 فيه (لا يكون) ذلك المشى المعنوى (الا بالارجل) المعنوى كما ان المشى
 الصورى لا يكون الا بالارجل الصورى والمقصود من الحكمة الاحدية
 شهود احدية ذاته تعالى من حيث كونها فى كلمة هودية وما كان احدية الذات فى كلمة
 هودية الا اخذ الحق النواصى وكونه على صراط مستقيم ولاجل مشاهدة هود
 عليه السلام احدية الذات على هذا لطريق قال (ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها
 ان ربي على صراط مستقيم) فاذا لم يكن السلوك على الطريق الا بالارجل (فلا
 ينتج هذا الشهود) الاحدى الذى لا يحصل الا (فى اخذ النواصى) قوله
 (بيد من) يتعلق بالاخذ (هو على صراط مستقيم الا هذا الفن الخاص)
 وهو علم الارجل (من علوم الاذواق) فلا يكون هذه الحكمة الهودية الا
 بالكسب والسلوك والمشي على الصراط المستقيم فلا بد هذا الشهود لكل احد
 من الناس مطيعاً كان او مجرماً بحسب اوقاتهم المقدرة لهم اذ ما منهم الا وهو
 يمشى على الصراط المستقيم الذى يوصل من يسلك فيه الى هذا الشهود فمنهم
 من يوصل صراط المستقيم الى هذا الشهود فى الدنيا كالانبياء والاولياء الفانين
 فى الله والباقيين به ومنهم من وصل فى الدار الآخرة حتى ان المشركين يوصلهم
 صراطهم المستقيم الى هذا الشهود فى نار جهنم مؤبداً فيها لا ينفع لهم لعدم
 وقوعه فى وقته فجمع الله عذابهم مع هذا الشهود فقد شرع فى بيان ما نقوله
 بقوله تعالى (ونسوق المجرمين وهم الذين استحقوا المقام الذى ساقهم) اى
 ساق الله المجرمين (اليه) اى الى ذلك المقام وهو مسمى بجهنم الذين استحقوه
 بسبب سلوكهم فى الطريق المستقيم الذى يوصلهم الى هذا المقام الذى يحصل
 لهم فيه هذا الشهود (بريح الدبور) وهى الهواء التى فعلوا من مقتضيات انفسهم
 وانما سمي ريح الدبور لانه يأتى من جهة الخلقية جهة الخلف (التى اهلكهم)
 الله (عن نفوسهم بها) اى بسبب ريح الدبور واهلاكهم تعذيبهم بهذه الريح
 فى صورة النار فهلكوا عن انفسهم فشهدوا ان الحق هو الاخذ بنواصيهم
 والسائق الى ان وصلوا الى هذا النوع من العلوم الذوقية فانهم وان عذبوا الى

الابد لكنهم يتحققون بهذا الذوق (فهو) اى الله (الآخذ بنواصيهم) اى
 نواصي الجرمين (والريح تسوقهم وهى) الريح (عين الالهواء التى كانوا
 عليها) فى الدنيا (الى جهنم) متعلق بتسوق (وهى) اى جهنم (البعء الذى كانوا
 يتوهمونه) اى كونه جهنم بعيداً عن الحق فى توهمهم لافى نفس الامر فان الله
 قريب من كل شىء (فلما ساقهم الى ذلك الموطن) وهو جهنم (حصلوا) اى
 وجدوا (فى عين القرب فزال البعد) المتوهم لعلمهم ان الله معهم فى كل موطن
 (فزال مسمى جهنم فى حقهم) من حيث انه بعد لامن حيث انه عذاب لذلك
 قال (ففازوا بنعيم القرب) فى جهنم ولم يقل بنعيم مطلقاً فان الفوز بنعيم القرب
 وهو مشاهدة الحق لا يوجب رفع العذاب فى حق المخالدين كما تألم بعض المقرئين
 فى الدنيا (من جهة الاستحقاق) وانما فازوا بنعيم القرب فى جهنم (لانهم
 مجرمون) اى الكاسبون الصفات الظلمانية الحاجبة بشهود الحق فهذا الشهود
 اجر المجرمين فاستحقوا بسبب جرمهم بهذا المقام (فما اعطاهم) الله (هذا
 المقام الذوقى اللذيد) الروحانى (من جهة المنة) اى بلا اكتساب منهم بل
 من جهة استحقاقهم بالمجاهدة والسلوك فى الصراط المستقيم فلا يحصل علم
 الارجل لاحد الا من جهة الاستحقاق لامن جهة الفضل والمنة (وانما اخذوه)
 وانما اخذ المجرمين هذا العلم الذوقى علم الارجل من الله (بما) اى بسبب الذى
 (استحقته) اى استحققت هذا العلم الذوقى (حقائقهم) اى اعيانهم الخارجية
 (من اعمالهم التى كانوا عليها) فى الدنيا فويل لهم مما كتبت ايديهم وويل لهم
 مما يكسبون فحصل لهم نتيجة هذا الكسب وهى علم اللذيد فى الويل (وكانوا)
 فى الدنيا (فى السعى فى اعمالهم على صراط الرب المستقيم) فيوصل صراطهم
 لكونه مستقيماً الى مشاهدة ربهم وانما كان سعيهم فى اعمالهم على الصراط
 المستقيم ولم يكن على الصراط الغيرا مستقيم (لان نواصيهم كانت بيد من له
 هذه الصفة) اى بيد من كان على الصراط المستقيم فلا يمكن انحرافهم عن صراط
 ربهم المستقيم فاذا كانت نواصيهم بيد ربهم الذى على صراط مستقيم (فما مشوا

بنفوسهم) حتى يمكن لهم الذهاب الى طريق غير مستقيم (وانما مشوا بحكم الجبر) من القائد والسائق وهو ربهم (الى ان وصلوا الى عين القرب) في موطن يسمى جهنم والجبر في الحقيقة راجع اليهم باقتضاء اعيانهم الثابتة فهم طلبوا حكم الجبر من الله فحكم الله عليهم بالجبر على حسب طلبهم * اعلم ان اهل النار من عصاة المؤمنين عذبوا بنار الجحيم الى ان وصلوا عين القرب فاذا وصلوا الى عين القرب حصل لهم هذا العلم الذوقى الذى استحقوه فما اخذوه من الله الا باستحقاقهم لان هذا العلم من علم الارجل لا بد له من كسب ثم يأتى لهم فضل من ربهم فاخرجهم من دار الجحيم وادخلهم فى دار النعيم فما اعطاهم هذا المقام وهو دار النعيم الا من جهة المنة والفضل وما اخذوه من الله الا كذلك واما المخلدون فاحرقوا بالنار الى ان وصلوا وما وصل عصاة المؤمنين اذ لا بد من الوصول اليه ثم لا يأتى لهم فضل ابداً من ربهم فمن حيث روحانيتهم يتنعمون بنعيم القرب وهو التلذذ العلمى ومن حيث صوراتهم الجسدية يتعذبون كلما عذبوا ازدادوا علماً هكذا الى غير النهاية ولا استحالة فيه لان بعض المقر بين يتلذذون بنعيم مشاهدة ربهم مع انهم يتألمون بما اصابهم من الألم هذا ممن افاض على من روح صاحب الكتاب وقد غلط بعض الشارحين بحمل كلامه على انقطاع العذاب عن الكفار وليس ذلك مراد الشيخ بل مراده اثبات علم الارجل لاهل النار فى النار من جهة الاستحقاق كما اثبتة للمؤمنين فى الدنيا من جهة الاستحقاق اى وكيف كان لا بد لكل احد من علم الارجل ولا بد ان لا يكون ذلك العلم الا من جهة الاستحقاق ويدل على ثبوت قرب الحق من عباده قوله تعالى (ونحن اقرب اليه) اى الى الميت (منكم) فقد اثبت قربه من المخاطبين باثبات اقربيته اليه (ولكن لا تبصرون) قربى منكم ومن كل شئ (وانما هو) اى الميت صاحب القرب (يبصر) قربى منه وانما يبصر صاحب هذا القرب (فانه) اى لان صاحب هذا القرب (مكشوف الغطاء) اى الحجاب عن بصره (فبصره حديد) يبصر ذاتى وصفاتى ويشاهد قربى اليه

اما اتم قاتم مكشوف الغطاء فبصر كم ليس بمحديد (فما خص) القرب (ميتامن ميت
 اى ما خص سعيداً فى القرب من شقى) فدل ذلك على ان نعيم القرب عام
 فى حق كل احد سعيداً كان او شقىاً وكذلك يدل على عموم نعيم القرب قوله
 (ونحن اقرب اليه) اى الى الانسان (من جبل الوريد ما خص انسانا من
 انسان) بل يعم فى حق كل انسان سعيداً او شقىاً (فالقرب الا لى من العبد)
 ثابت محقق (لا خفاء به) اى القرب (فى الاخبار الا لى فلاقرب اقرب من
 ان تكون هويته عين اعضاء العبد وقواه وليس العبد سوى هذه الاعضاء
 والقوى) فاذا كان الحق عين قوى العبد (فهو) اى هوية الحق الذى كان
 عين اعضاء العبد ذكر الضمير باعتبار الحق (حق مشهود فى) صورة (خلق
 متوهم فالخلق معقول) بمنزلة المرآة (والحق محسوس مشهود) ظاهر فيه
 (عند المؤمنين) الذين قلدوا الانبياء فيما اخبروا به من الحق قال رسول الله
 صلى الله عليه وسلم فى حقهم فى الاحسان ان تعبد الله كأنك تراه (و) عند اهل
 الكشف والوجود) اى الوجدان فانهم يشاهدون هذا المقام بالذوق
 وما عدا هذين الصنفين) الذين اتبعوا فى تحصيل معلوماتهم نظرهم الفكرى
 (فالخلق عندهم معقول والخلق مشهود فهم) اى فعلم هذه الطائفة (بمنزلة
 الماء الملح الاجاج) كما ازدادوا علماً ازدادوا شبهة بحيث لا يروى ولا يقنع علمهم
 كالمالح الاجاج لا يرى لشاربه وقد اشار الى افتراق المؤمنين من اهل الكشف
 او لا الى اتحادها ثانياً بقوله (والطائفة الاولى) علمهم (بمنزلة الماء العذب
 الفرات السائغ لشاربه) اذ العلم الحاصل عن كشف آلى لا يحتمل خلافه
 فيروى لشاربه فاذا كان الناس طائفتين فى العلم اهل الكشف واهل الحجاب
 (فالناس على قسمين فمن الناس من يمشى على طريق يعرفها ويعرف غايتها)
 اى غاية طريقه الذى تنتهى الى الحق وهم الذين وصلوا الى نعيم القرب الحاصل
 لهم من سلوكهم (فهى فى حقه صراط مستقيم) لوصوله الى مطلوبه (ومن الناس
 من يمشى على طريق مجهولها ولا يعرف غايتها وهى) اى طريق هذا الشخص

(عين الطريق التي عرفها الصنف الاول فالعارف) اى فعارف الطريق وغايتها
 (يدعوا) الخلق (الى الله على بصيرة) لعلمه الطريق وغايتها وهم الانبياء
 صلوات الله عليهم والاولياء رضى الله عنهم الوارثون والمؤمنون اى المقلدون
 الى الانبياء (وغير العارف يدعوا) الخلق (الى الله على التقليد والجهالة)
 وهم الحكماء المقلدون عقولهم الجاهلون اى المنكرون بالاخبارات الالهية
 فى حق الحق المحرومون عن العلم عن كشف الهى فلا يعلمون الطريق ولا غايتها
 وكذا المعتزلة فانهم وان لم ينكروا النصوص لكنهم يؤولونها بمقتضى عقولهم
 فلا يقلدون الانبياء عليهم السلام فيما خبروا به بل هم المقلدون ادلة عقولهم
 كالحكماء فلا يحصل لهم العلم عن كشف الهى (فهذا) اى العلم الحاصل
 لاهل الكشف (علم خاص) من علوم الاذواق (ياتى) اى يحصل لهم (من اسفل
 سافلين لان الارجل هى السفلى من الشخص واسفل منهما) اى الذى (تحتها) اى
 تحت الارجل (وليس) ماتحت الارجل (الا الطريق) ولا يحصل هذا العلم لنا
 الا ان نجعل انفسنا طريقاً تحت اقدام الناس يعنى ان نشرع طريق الفناء
 طريق التصفية * ولما بين احكام مقام الفرق شرع فى بيان احكام مقام الجمع بقوله
 (فمن عرف الحق عين الطريق) اى فمن عرف ان الحق هو عين الطريق
 (عرف الامر على ماهو عليه فان) تعليل وبيان لكون الامر على ماهو
 عليه فى هذه المسئلة (فيه) اى فى الطريق (جل وعلا يسلك ويسافر)
 فى نفس الامر (اذ لا معلوم الا هو وهو) اى الحق (عين السالك والمسافر
 فلا عالم الا هو) هذا باعتبار الاحدية الذاتية فاذا كان السالك والطريق والعالم
 والمعلوم وهو الحق (فمن انت) استفهام انكار اى انت معدوم فى نفسك
 (فاعرف) اليوم (حقيقتك وطريقتك) وتفوت وقتك حتى لا تدخل الالعر فان
 حقيقتك وطريقتك فى حكم قوله تعالى (ونسوق المجرمين) فاذا عرفت ما قلناه
 فقد عرفت حقيقتك وطريقتك (فقد بان) اى فقد ظهر (لك الامر)
 من الله على ماهو عليه وهو كون الطريق والسالك والعلم والمعلوم عين الحق

باعتبار احدية الجمع (على لسان الترجمان) وهو نفسه لقوله حتى اكون
 مترجماً لامتحكما او الحق مترجماً لنا عن نبيه هود عليه السلام مقالته وهي
 قوله ما من دابة الخ او نبينا عليه السلام مترجماً عن الحق مقالته وهي قوله كنت
 سمعه الخ وكذا جميع الانبياء عليهم السلام والاولياء رضى الله عنهم (ان فهمت
 ما ظهر) من لسان الترجمان اى ان كنت ذافهم (فهو) اى لسان الترجمان
 (لسان الحق فلا يفهمه) اى لا يفهم احد لسان الحق (الامن يفهمه) بسكون
 الهاء (حق) حتى يفهم الحق من مطلقات كلام الحق فان الشهود باحدية
 الاشياء من مطلقات كلام رب العزة ومن مفهوماته الثابتة ولا يفهمه
 الا العلماء بالله وهم الذين كان الحق يفهمهم وسمعهم وجميع قواهم
 وانما دل على هذا المعنى لسان الترجمان (فان للحق نسبة كثيرة
 ووجوهاً مختلفة) بالنسبة الى شئ واحد بعضها ظاهر في العموم وبعضها
 خفى لا يظهر الا لمن نور الله قلبه وكذلك بالنسبة الى آية واحدة معانى كثيرة
 ووجود مختلفة بعضها ظاهر يفهمه كل احد وبعضها خفى لا يفهمه الا من كان
 يفهمه حقاً فلا ينحصر معنى الكلام القديم على المفهوم الاول وهو ما يفهمه
 العموم بل لا بد من مفهوم ثان يفهمه الخصوص وهو الذى لا يباين ولا ينافى
 المفهوم الاول فان الله تعالى يعامل عباده فى كلامه بحسب ادراكهم فكان فى كلامه
 القديم اشارات لطيفة لا يفهمها الا من فهم عن الله واورد شاهداً على ثبوت
 ذلك المعنى فقال (الأتري عاداً قوم هود عليه السلام كيف قالوا) حين ظهور
 العذاب لهم فى صورة السحاب (هذا عارض) اى سحاب (مطرنا) اى ينفعنا
 بانزال المطر (فظنوا) هذا القهر (خيراً) اى لفظاً ورحمة لهم فحسن ظنهم
 بالله فعاملهم الله باعطائه لهم جزاء حسن ظنهم (بالله) من الجهة التى غير
 ما تخيلوه (وهو) اى الحق (عند ظن عبده به فاضرب لهم الحق عن هذا
 القول) اى عن قولهم هذا عارض لحسن ظنهم به (فاخبرهم بما هو اتم
 واعلى مما تخيلوه فى القرب فانه) اى الشأن (اذا امطرهم) اى اذا اعطاهم

الحق مما تخيلوه (فذلك) الامطار (حظ الارض وسقى الحبة) المزروعة
 في الارض (فما يصلون) هذا القوم (الى نتيجة ذلك المطر الا عن بعد)
 وهي حصول الغذاء الجسماني من حظوظ انفسهم فما يحصل هذه النتيجة
 من المطر الا بعد مدة مديدة بخلاف اهلا كههم فانه يوصلهم في الحال الى
 مشاهدة ربهم فهم متلذذون بارواحهم بهذه المشاهدة ولو عذبوا من وجه
 على الابد* ولما بين احوال قوم هود عليه السلام شرع في بيان اشارات الآية
 ولطائفها بقوله (فقال لهم بل هو ما استعجلكم به ريح) حاصلة لهم (فيها عذاب اليم فجعل)
 الحق (الريح اشارة الى ما فيها) اي في الريح (من الراحة لهم فان بهذه الريح يريح)
 الحق (ارواحهم من هذه الهياكل المظلمة والمسالك) اي الطريق (الوعرة)
 اي الصعبة (والسدف) بضم السين وفتح الدال جمع سدفة اي الحجاب
 (والمذلمة) اي الليل المظلمة (و) اشارة الى ان ما (في هذه الريح عذاب اي امر
 يستعذبونه اذا ذاقوه الا انه) الا ان ذلك الامر اللذيذ (يوجعهم لفرقة المألوفات)
 فجمع الله الرحمة والعذاب فيهم فيرحمهم الله بالرحمة الممتزجة بالعذاب
 في دار الشقاء فما كان في حق المشركين من الله الا هذه الرحمة لا غير فان الرحمة
 الخالصة من شوب العذاب مختصة للمؤمنين في الدار الآخرة تفرقاً بينهما
 اكمل تفريق قال بعض الشراح في هذا المقام ان الله تعالى هو الرحمن الرحيم
 ومن شان من هو موصوف بهذه الصفات ان لا يعذب احداً عذاباً ابدياً
 تم كلامه هذا كلام صادق لكنه لا يعلم هذا العارف ان بعض العباد يقتضى شانه
 بحسب عينه الثابتة ان يعذب عذاباً ابدياً فيعذبه الله على مقتضى شانه ابداً
 (فباشرهم) اي الحق (العذاب) حتى خلصوا عن الهياكل المظلمة فيصلوا
 في الحال الى الغذاء الروحاني وهو مشاهدة ربهم (فكان الامر) الحاصل لهم
 بالهلاك (اليهم اقرب) ومتعلق اقرب قوله اليهم (مما) اي من الذي (تخيلوه)
 فاذا باشرهم الحق العذاب (فدمرت كل شئ بامر ربها) اي قطعت الريح تعلق
 ارواحهم بطواهر ابدانهم (فاصبحوا) اي فصاروا (لا يرى الامساكنهم

م
 ط
 ح
 ك

وهي جثتهم) أي ابدانهم (التي عمرتها ارواحهم الحقية) وهي الروح التي قال الله تعالى ﴿فأذا سويته ونفخت فيه من روحي﴾ (فزالت) عنهم (حقية هذه النسبة الخاصة) وحقيتها كونهم على صورة الحق من العلم والحياة والقدرة بسبب تعلق الارواح الحقية بهم فإذا زالت تعلق الروح زالت عنهم هذه الكمالات الحقية (وبقيت على هياكلهم الحياة الخاصة بهم من الحق) وهي الحياة التي تصيب منها لكل شيء من الله بدون نفخ منه بخلاف الحياة الحقية فانها لا تحصل الا لمن يقبل الاستواء (التي) أي الحياة التي (تنطق بها) أي بسبب هذه الحياة (الجلود والايدي والارجل ويدوق) الميت بها (عذابات الاسواط والافخاذ في القبر وقد ورد النص الإلهي) من الآيات والاحاديث (بهذا) المذكور (كاه) فهذه نسب جسمانية لان نسب حقيانية * ولما بين الامر على ما هو عليه شرع في بيان سبب عدم ظهور هذه المعاني لبعض الناس بقوله (الا) أي غير (انه تعالى وصف نفسه بالغيره ومن جملة غيرته حرّم الفواحش وليس الفحش الا ما ظهر واما فحش ما بطن فهو لمن ظهر له) أي بالنسبة اليه فحش واما بالنسبة الى من لم يظهر له وليس بفحش (فلما حرّم الفواحش أي منع ان تعرف) خطاب عام أي منع ان يعرف كل انسان (حقيقة ما ذكرناه وهي عين الاشياء) أي حقيقة ما ذكرناه من كون الحق عين الاشياء كانت تلك الحقيقة ما بطن من الفواحش فاذا كانت تلك الحقيقة فاحشة باطنة (فسترها) أي ستر الحق تلك الحقيقة عن الغير لئلا يطلع عليها احد الا بالمجاهدات والرياضات بالسلوك بطريق التصفية فجواب لما قوله فسترها والفاء زائدة لتأكيد الستر هذا ما اختاره بعض الشارحين والأولى ان يجعل جواب لما محذوفاً للعلم به أي لما حرّم الفواحش كانت تلك الحقيقة فاحشة باطنها فقوله فسترها جواب لشرط محذوف (بالغيره وهو) أي الغيره (انت) يخاطب كل عين مأخوذة (من الغير) وتذكير الضمير باعتبار الغير (فالغير) أي الذي لم يعلم ان الحق عين الاشياء (يقول السمع سمع زيد) لعدم ظهور هذا المعنى له (والعارف) أي الذي يعلم ان الحق

عين الأشياء (يقول السمع عين الحق وهكذا ما بقي من القوى والاعضاء فما كل
 احد عرف الحق فتفاضل الناس) بعضهم على بعض في العلم بالله (وتميزت المراتب)
 اى مراتبهم (فبان) اى ظهر (الفاضل والمفضول) بين الخلائق (واعلم انه) اى الشان
 (لما اطلعنى الحق واشهدنى اعيان) اى ارواح (رسله وانبيائه كلهم البشرين)
 اى لا يكون فيهم رسل من غير البشر (من آدم الى محمد صلى الله عليه وعليهم
 اجمعين) فكان آدم ومحمد عليهما السلام داخلان في شهوده (في مشهد) اى فى
 مقام (اقت) على المجهول (فيه) اى فى ذلك المشهد (بقرطبة) هى مدينة فى الغرب
 (سنة ست وثمانين وخمسمائة) قوله (ما كلنى احد من تلك الطائفة الا هود)
 عليه السلام جواب لما (فانه اخبرنى بسبب جمعيتهم ورأيتهم عليه السلام رجلاً
 ضخماً) فى الجسامة (فى الرجال حسن الصورة لطيف المحاورة عارفاً بالامور
 كاشفاتها ودليل على كشفه لها قوله ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها ان ربي على
 صراط مستقيم و اى بشارة للخلق اعظم من هذه) البشارة فان فى هذه الآية
 دلالة على كمال قرب الحق من العبد وعلى كمال تصرف الحق فى العبد (ثم
 من امتنان الله علينا ان اوصل اليها هذه المقالة عنه) اى عن هود عليه السلام
 (فى القرآن ثم تممها) هذه المقالة فى بيان معناه وتحقيقه (الجامع لكل) اى لكل
 المراتب وهو (محمد عليه السلام بما اخبر به عن الحق عز وجل بانه عين السمع والبصر
 واليد والرجل واللسان اى هو) اى الحق (عين الحواس) الظاهرة (والحال)
 ان (القوى الروحانية اقرب) الى الحق (من الحواس) اى من القوى الظاهرة
 (فاكتفى) رسول الله (بذكر الابد الممدود) اى معلوم الحد وهو الحواس
 (عن الاقرب المجهول الحد) وهى القوى الروحانية فانه لما كان الحق عين ماهو
 ابعد منه فبالحرى ان يكون عين ماهو اقرب منه لذلك اكتفى رسول الله بذكره
 والمراد بكون الحق عين الأشياء وعين قوى العبد اتحاده معها فى بعض صفاته
 او عبارة عن كمال القرب يدل عليه قوله الاقرب المجهول وقد بينا كيفية اتحاد

الحق مع الاشياء وعينيته في غير موضع (فترجم الحق لنا عن نبيه هود عليه السلام
 مقالته لقومه بشرى لنا وترجم رسول الله عن الله مقالته بشرى لنا فكممل العلم)
 بهذه البشارات (في صدور الذين اوتوا العلم وما يحمد باياتنا) اي وما ينكر
 بدلائلنا (الا القوم الكافرون فانهم) اي الكافرين (يسترونها) اي يسترون
 ما جاءت به الشرائع من عند الله (وان عرفوا بها) اي وان عرفوا انها حق
 لكنهم يسترونها (حسداً منهم ونفاسة) اي بخلا (وظلماً) لان ستر الحق
 بعد العلم ظلم وبخل واياك وستر الحق والمراد من ايراد هذا الكلام في هذا
 المقام تعريض لاهل الحق الذين يعلمون الحق ثم يسترونه ولم يظهره واعتذار
 في اظهاره اسرار الحق وتحذير للسالكين في طريق الحق حتى لا ينكروا احوال
 الاولياء من اظهار اسرار الحق بعد العلم بحقيقتهم وتوطئة لما يذكره من الآيات
 الدالة على وجود الحق مع كل موجود (وما رأينا قط من عند الله في حقه
 تعالى في آية انزلها او اخبار عنه او صله اليها فيما يرجع اليه) اي الى الحق يعنى
 وما رأينا قط في آية انزلها الله من عنده في حق نفسه وما رأينا قط في خبر عنه
 في حق نفسه الذي او صله نينا اليها (الا) وهو ملتبس (بالتحديد تنزيهاً كان)
 ذلك المنزل او الخبر (او غير تنزيه) فان التنزيه عن التحديد (اوله) اي اول
 التحديد (العماء الذي) اخبر رسول الله عليه الصلاة والسلام بان الله كان في عماء
 (ما فوقه هواء وما تحته هواء فكان الحق فيه قبل ان يخلق الخلق) فكان ذلك
 المقام اول ما ظهر من التعينات لذلك قال اوله (ثم ذكر) الحق في القرآن
 العظيم (انه استوى على العرش فهذا تحديد ايضاً) ثم ذكر بلسان نبيه عليه
 السلام ينزل الحق (الى سماء الدنيا فهذا تحديد ثم ذكر أنه) اي الحق (آله
 في السماء وانه آله في الارض وذكر انه معنا ايما كنا) وقد حدد نفسه حتى
 اوصل تحديده في المبالغة (الى ان اخبرنا انه) اي الحق (عيننا ونحن
 محدودون به) وهو حدنا (فما وصف نفسه الا بالحد) في قوله كنت سمعه

وبصره (وقوله ليس كمثله شيء حد ايضاً ان اخذنا الكاف زائدة لغير الصفة)
 اى لا تكون لافادة اثبات المثل فحينئذ قد تميز عن المحدود (ومن تميز عن المحدود
 فهو محدود بكونه ليس عين هذا المحدود) والمراد بالمحدود الاشياء
 فاذا لم يكن الحق عين الاشياء كان محدوداً بهذا الحد فاذا كان الحق
 محدوداً بكونه ليس عين المحدود (فالاطلاق عن التقييد تقييد والمطلق
 مقيد) وزائدة (بالاطلاق لمن فهم) الاشياء على ماهي عليها (وان جعلنا الكاف
 للصفة فقد حددناه وان اخذنا ليس كمثله شيء على نفي المثل) مطلقاً
 على ان الكاف زائدة لغير الصفة (تحققنا بالمفهوم) اى اطلعنا بالمعنى المراد من
 الآية وهو انه عين الاشياء فان مفهومه اثبات الوجود لغيره ومفهوم الثانى نفي
 المثل فيلزمه نفي الوجود عن غيره فتبين بهذا الوجه انه عين الاشياء كما كان
 في الاخبار الصحيح لذلك اوردها في اثبات هذا المعنى دون الوجه الاول
 (و) تحققنا (بالاخبار الصحيح انه) اى الحق (عين الاشياء) و اشار الى فوق الآية
 والحديث الصحيح فى الدلالة على انه عين الاشياء بقوله فى الآية بالمفهوم
 وفى الحديث بقوله وبالاخبار ولم يقل وبمفهوم الاخبار فان قوله كنت سمعه
 وبصره الخ فى العينية معلوم للعموم بخلاف الآية فانها لا تدل بهذه الدلالة
 بل تدل على العينية بالمفهوم الذى يفهم من وجوه اللفظ ولا يعلم ذلك الا
 من كان له بصيرة من ربه فدلالة الحديث على العينية اتم واعم من دلالة الآية
 (والاشياء محدودة وان) وصل (اختلفت حدودها) فاذا كان الحق عين
 الاشياء وكانت الاشياء محدودة (فهو) اى الحق (محدود بمحدك محدود)
 فاذا كان محدوداً بمحدك محدود (فما يحد شيء الا وهو) اى ذلك الحد (حد
 للحق) فاذا كان حدك شيء حداً للحق (فهو السارى فى مسمى المخلوقات)
 وهى المسبوقه بالزمان (و) مسمى (المبدعات) وهى الغير المسبوقه بالزمان
 وسريان الحق فى الموجودات هو وجود اسمائه وصفاته فيها بحسب قابليته
 اعيانهم الثابتة (ولو لم يكن الامر كذلك) اى ولو لم يكن الحق سارياً فى

الموجودات (لما صح الوجود) لما كان شئ موجوداً (فهو عين الوجود
 فهو على كل شئ حفيظ) عن انعدامه بان كان ذلك الشئ على غير صورة الحق
 (بذاته فلا يؤده) اى فلا يثقله (حفظ شئ) اذ عين الشئ لا يثقل حفظه
 على ذلك الشئ فاذا كان الحق عين الوجود وحافظاً للأشياء بذاته (فحفظه
 تعالى للأشياء كلها حفظه لصورته) اذ الأشياء عبارة عن الصورة الوجودية التي هي
 صورة الحق اى صفة الحق (ان يكون) اى ان يوجد (الشئ) على (غير صورته)
 اى على غير صفة الحق (ولا يصح الا هذا) اى لا يصح الا ان يكون الشئ على
 صورة الحق فكان وجود الشئ على غير صورة الحق محال (فهو) اى الحق
 (الشاهد من الشاهد والمشهود من المشهود) باعتبار الاحدية (فالعالم صورته)
 اى مظهره (وهو روح) اى باطن (العالم المدبر له) اى للعالم كالروح المدبر
 للبدن (فهو) اى مجموع العالم (الانسان الكبير * شعر * فهو) اى الحق (الكون)
 اى الوجود (كله * وهو الواحد الذى * قام كوني بكونه *) كناية عن العالم اى قام
 وجود العالم بوجود الحق (ولذا) اى ولاجل ان الحق هو الواحد القيوم
 الذى قام به وجود العالم (قلت) له (يغتذى *) بنا من حيث ظهور احكامه فينا
 واخفاؤنا في وجوده (فوجودى غذاؤه *) لقيام احكامه وكالاته بنا هذا ان كان
 الحق ظاهراً والعبد باطناً (وبه) اى بالحق (نحن نحتذى *) اى نغتذى لقيام
 وجودى بوجوده هذا ان كان العبد ظاهراً والحق باطناً (فيه منه) جزاء
 (ان نظر * ت بوجه) شرط (تعوذى *) متعلق لقوله فيه منه اى ان نظرت بوجه
 الوحدة يكون تعوذى بالحق من الحق فمعنى قوله تعالى اعوذ بالله من الشيطان الرجيم
 بهذا الوجه اعوذ بالاسم الهادى من الاسم المضل فكان قول الرسول
 عليه السلام اعوذ بك منك ناظراً الى هذا الوجه فالاسماء كلها قبل وجودها
 فى الخارج مكنونة مستورة فى ذات الحق طالبة كلها الخروج الى الاعيان
 كالنفس الانسانية فيجس النفس الطالب الخروج يحصل الكرب للانسان
 فاذا تنفس يزول كربيه فجاز نسبة الكرب الى المتنفس والى النفس قبل الخروج

من جوف الانسان فشبهت نسبة الاسماء الى الحق بنسبة نفس الانسان الى الانسان تسهيلاً لفهم الطالبين فانما يتنفس الانسان لثلا يلزم الكرب فلولم يعطى الحق ما طلبته الاسماء منه من ايجاد العالم لزم الكرب المحال على الله فان كون الشئ على خلاف ما يقتضيه كرب له ومن جملة ما يقتضى ذاته تعالى انه يعطى كل ذى حق حقه فكذلك لولم يحصل ما طلبته الاسماء من الله من صور العالم لحصل الاسماء من الله كرب وهو ظلم منه تعالى عن ذلك علواً كبيراً (ولهذا الكرب) اى ولثلا يلزم هذا الكرب المحال (تنفس) اى اخرج الحق ما فى باطنه الى الظاهر بكلمة كن فيكون هو فى الظاهر بعد كونه فى الباطن فما كان فى نفس الامر الا هذا ولا بد ان ينسب هذا النفس الى يد من ايدى الاسماء (فنسب النفس) اى نسب الحق نفسه (الى الرحمن) بلسان نبيه عليه السلام انى اجد نفس الرحمن من قبل اليمين فكانت الموجودات حاصلة من نفس الرحمن بل هى عين نفس الرحمن وانما نسب الحق النفس الى الرحمن (لانه) اى الحق (رحم) اى اعطى (به) اى بالاسم الرحمن (ما طلبته النسب الالهية) التى هى الاسماء (من ايجاد الصور العالم) بيان لما (التى قلنا هى) اى صور العالم (ظاهر الحق) وانما كان صور العالم ظاهر الحق (اذهو الظاهر) لا غير (وهو باطنها) اى باطن العالم (اذهو الباطن) لا غير (وهو الاول اذ كان) الله (ولا هى) اى وليس صور العالم موجودة معه (وهو الاخر اذ كان عينها) اى عين صور العالم (عند ظهورها) اى عند وجود صور العالم فى الخارج فاذا كان الامر كذلك (فالاخر عين الظاهر والباطن عين الاول) وهو معنى قوله تعالى هو الاول والاخر والظاهر والباطن (وهو بكل شئ عليم لانه بنفسه عليم) وليس العالم سوى من حيث الاحدية وليس علمه بالاشياء الا عين علمه بذاته وصفاته واسمائه (فلما اوجد) الحق (الصور) اى صور العالم وهى الموجودات الخارجية (فى النفس) اى فى النفس الرحمانى وهو هوى العالم كله القابلة لجميع الصور كما ان النفس

الانسانى يخرج من الباطن الى الخارج فيوجد في هذا النفس بحسب المخارج
 صور الحروف المختلفة (وظهر) في هذه الصور (سلطان) اى حكم (النسب)
 بكسر النون وفتح السين (المعبر عنها) اى عن النسب (بالاسماء صح النسب)
 بفتح النون والسين مصدر بمعنى الانتساب (الآلهى للعالم) اى صح للعالم
 اى ان ينتسب الى الله (فانتسبوا) اى العالم (اليه تعالى فقال) الله تعالى على لسان
 نبيه (اليوم) وهو القيمة الكبرى (اضع نسبكم وارفع نسبي اى اخذ عنكم
 انتسابكم الى انفسكم واردمكم انتسابكم الى) فصح للعالم نسبتان نسبة الى العالم
 مثله ونسبة الى الحق فاحتجب الناس بانتسابهم الى العالم عن انتسابهم الى الحق
 ولا يشاهد ذلك الا من افنى وجوده في وجود الحق ومن لم يفعل ذلك تأخر
 مشاهدته الى يوم لا انساب بينهم فاذا رد الحق انتساب العالم اليه كان العالم
 بذاته وجميع صفاته وافعاله عين الحق باعتبار الاحدية الذاتية (اين المتقون
 اى الذين اتخذوا الله وقاية) لانفسهم باسناد ذواتهم وصفاتهم وافعالهم كلها
 الى الحق (فكان الحق ظاهرهم اى عين صورهم الظاهرة) فتحققوا بقوله
 تعالى اليوم اضع نسبكم بفنائهم في الله وبقائهم به (وهو) افراد الضمير باعتبار
 قوله (اعظم الناس واحقه واقواه عند الجميع) اى عند جميع اهل الله لو صولهم
 نهاية الامر فكان قولهم ان الحق عين الصور الظاهرة صادقاً لشهودهم
 ان انتساب العالم كله الى الحق (وقد يكون المتقى من جعل نفسه وقاية للحق
 بصورته) اى بسبب كون العبد صورة الحق اى بسبب اسناد العبد صورة
 الحق الى نفسه وانما كان الحق صورة المتقى (اذ هوية الحق) عين (قوى العبد
 كما قال كنت سمعه وبصره فسمى العبد حينئذ) اى حين كون المتقى (وقد
 يكون المتقى من جعل نفسه وقاية للحق بصورته اذ هوية الحق قوى العبد
 فجعل مسمى العبد وقاية لمسمى الحق) فاثبت هذا المتقى الفعل لنفسه وقاية
 لربه في المدام اذ حينئذ يكون العبد صورة الحق واما المتقون الذين اتخذوا الله
 وقاية فحينئذ مسمى الحق وقاية لمسمى العبد وهى اسناد العبد جميع احواله

الى الحق (على الشهود) متعلق بقوله وقاية لمسمى الحق اى هذه الوقاية سواء كانت وقاية للحق او وقاية للعبد كانت على الشهود لاعلى التقليد (حتى يتميز العالم من غير العالم) فى مقام التقوى بسبب المشاهدة فمن جعل نفسه وقاية للحق من غير الشهود فليس بعالم بمقام التقوى ولم يكن من المتقين وكذلك من اتخذ الله وقاية بلا مشاهدة ليس من اهل العلم ولا من اهل التقوى فالعالم من كان علمه بالمشاهدة فمن لم يكن علمه بالمشاهدة والذوق فليس بعالم فميز الله تعالى بين العالم وغير العالم بقوله (قل هل يستوى الذين يعلمون) الحق بالشهود (والذين لا يعلمون) بدونه فنفى الحق العلم ممن لا يعلمون بالمشاهدة ويدل على ذلك قوله تعالى (انما يتذكر) اى ما يعلم الحق (الا اولوا الالباب) فمن لم يكن من اولى الالباب لم يكن عالماً فاورد هذه الآية دليلاً على ان المراد من قوله قل هل يستوى الذين يعلمون هم العالمون بالمشاهدة (وهم) اى اولوا الالباب (الناظرون فى لب الشئ الذى هو المطلوب من الشئ) ولب الشئ وهو جهة حقيقة فمن نظر فى هذه الجهة يشاهد الحق فيها فهو العالم (فما سبق) اى ما تقدم فى رتب العلم بالله (مقصر) وهو الذى يطلب تحصيل العلم بنظر العقل وهو مسمى باهل النظر (مجداً) وهو اهل التصفية والمجاهدة والذين جاهدوا فبنا لنهدينهم سبلنا فهم يطلعون لب الشئ ويعلمونه على ما هو عليه فلا مدام من حيث اللب فالمتقون هم الذين اتخذوا وقاية من حيث اللب لامن حيث الصورة فان صورة الاشياء كلها حدوث والحدوث كله مدام فى حق الحق لا ينسب الى الله تعالى عند اهل الله وكذلك كل ما ينسب الى كسب العبد لا ينسب من هذا الوجه الى الحق * ولما بين الفرق بين المقصر والمجد فى العلم اراد ان يبين الفرق بينهما فى العمل بقوله (كذلك لا يماثل اجير) وهو الذى يعمل للنجاة عن النار والدخول فى الجنة (عبداً) وهو الذى يلازم باب سيده بمقتضى او امره من غير طلب الاجر من عبادته فكيف بينهما فالمراد ان اهل الظاهر لا يصل الى درجة اهل الله لافى العلم ولا فى العمل

فقد علمت مما ذكر أن الحق قد يكون وقايةً للعبد والعبد قد يكون وقايةً للحق (وإذا كان الحق وقايةً للعبد بوجهه) أي من حيث كون الحق ظاهر العبد هذا ناظر إلى قوله ابن المتقون (والعبد وقايةً للحق بوجهه) أي من حيث كون العبد ظاهر الحق فقد حصل في تلك المسئلة خمسة أوجهٍ كلها صحيحة لكنها يتفضل بعضها على بعض فشرع في تفصيلها بجزء الشرط وهو قوله (فقل في الكون) أي في حق الكون (ما شئت أن شئت قلت هو) أي الكون (الخلق) باعتبار وقاية الكون للحق (وان شئت قلت هو) أي الكون (الحق) باعتبار وقاية الحق للكون (وان شئت قلت هو الحق الخلق) بالجمع بينهما (وان شئت قلت لاحق) أي الكون لاحق (من كل وجه ولا خلق من كل وجه) فصدق سلب إيجاب الكلّي فلا يصدق أصلاً في الكون إيجاب الكلّي لافي الحقيقة ولا في الخاقية (وان شئت قلت بالحيرة في ذلك) أي في حق الكون فمن قال بالحيرة لم يصدر منه حكم في حق الكون فإذا قلت بهذه المقامات (فقد بان) أي ظهرت (المطالب بتعيينك المراتب) وكل ذلك تحديد الحق (ولولا التحديد) أي ولو لم يقع التحديد في نفس الأمر (ما أخبرت الرسل بتحول الحق في الصور) وهو ما جاء في الخبر الصحيح أن الله يتجلى للخلق يوم القيمة في صورة منكورة فيقول أنا ربكم الأعلى فيقولون نعوذ بالله منك فيتجلى في صورة عقائدهم فيسجدون له (ولا ووصفته) أي ولا ووصفت الرسل الحق (بمجمع الصور عن نفسه) أي لم يقولوا أن الله يتجلى يوم القيمة خالياً عن الصور بل قالوا أن الله يتجلى في الصور والصور كلها محدودة فالحق المتجلى في المحدود محدود فكان الحق هو الظاهر في كل صورة فحينئذ (*شعر* فلا تنظر العين) في الحقيقة (الإليه*) لكنه لا يعلم من احتجب بالصور (ولا يقع الحكم الأعلى*) باعتبار الإحدية (فحنن له) عبيد وهو ربنا (وبه) أي وجودنا وقيامنا بالحق (و) قلوبنا (في يديه*) يقلبنا كيف يشاء وهو إشارة للحديث قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء أو في يديه مجبورون

يتصرف كيف يشاء (وفي كل حال) من الاحوال الحسنة او السيئة (فانا)
 حاضر ون (لديه *) فهو معناينما كنا (ولهذا) اى لاجل ظهور الحق فى كل صورة
 (ينكر ويعرف وينزه ويوصف) على حسب مراتب الناس فاذا لم تنظر العين
 الا اليه صار النظر مختلفة فى رؤية الحق بان كان بعضه فوق بعض (فمن رأى الحق
 منه) اى من الحق (فيه) اى فى الحق (بعينه) اى بعين الحق (فذلك العارف)
 لكون الناظر والنظر والمنظور منه والمنظور فيه والمنظور اليه كلها حق فى نظره
 (ومن رأى الحق منه) اى من الحق (فيه) اى فى الحق (بعين نفسه فذلك
 غير العارف) لعدم علمه ان الحق لا يرى بعين غيره (ومن لم يرا الحق منه)
 اى من الحق (ولا فيه) اى لا فى الحق (وانتظر ان يراه بعين نفسه فذلك الجاهل)
 لعدم رؤيته بالحق اصلاً بخلاف غير العارف فانه عارف من حيث انه يرى الحق
 من الحق فى الحق وغير عارف من حيث انه يرى بعين نفسه لا بعين الحق فظهر
 فى هذا المقام ثلث مراتب عارف وغير عارف وجاهل لذلك قال (وبالجملة
 فلا بد لكل شخص من عقيدة فى ربه) اى فى حق ربه (يرجع) ذلك الشخص
 (بها) اى مع تلك العقيدة (اليه) اى الى ربه (ويطلبه) اى يطلب
 ذلك الشخص ربه (فيها) اى فى تلك العقيدة (فاذا تجلى له الحق) يوم القيمة
 (فيها) اى فى صورة عقيدته (عرفه واقر به وان تجلى له فى غيرها) اى
 فى صورة غير صورة عقيدته (انكره) اى الحق (وتعود منه واساء الادب
 عليه) اى على الحق (فى نفس الامر وهو عند نفسه) يعتقد (انه قد تأدب
 معه) فاذا كان الامر فى حق المحجوب كذلك (فلا يعتقد معتقد) محجوب
 (آلهما الا بما جعل) اى تصور المعتقد ذلك الآله (فى نفسه) اى فى ذهنه
 فاعتقد كون الحق على تلك الصورة ونفاه عما عداها فحينئذ (فالآله) حاصل
 (فى الاعتقادات بالجعل) اى بسبب جعل المعتقد فاذا رأوا الحق يوم القيمة
 (فما) اى فليس (رأوا) اى المعتقدون (الا) عين (نفوسهم) رأوا (ما) اى الذى
 (جعلوا فيها) اى فى انفسهم فما رأوا الحق (فانظر مراتب الناس فى العلم بالله)

قوله (هو) راجع الى المراتب افرد باعتبار العلم بالله (عين مراتبهم في الرؤية يوم القيمة) هذا هو حال المعتقدين الذين حصروا الحق في صورة اعتقاداتهم وقد حذر السالكين عن ذلك مع بيان مقام اهل الشهود بقوله (وقد اعلمتك بالسبب الموجب) وهو حصر الحق في صورة الاعتقاد (لذلك) اي لتجلى الحق يوم القيمة فما يتجلى الحق لاحد يوم القيمة الا على حسب اعتقاده في الدنيا في العلم بالله بقيد او اطلاق (فايك ان تتقيد) في الدنيا (بعقد) اي باعتقاد (مخصوص وتكفر) الحق (بما سواه) اي بما سوى ذلك الاعتقاد حتى لا تكفر يوم القيمة اذا تجلى لك في غير ذلك الاعتقاد (فيفوتك خير كثير) اي علم كثير نافع في الدنيا ودرجة عالية في العقبى (بل يفوتك العلم بالامر على ما هو عليه) اذا الحق لا ينحصر في عقد دون عقد (فكن في نفسك هيولى لصور المعتقدات) بفتح القاف (كلها فان الاله تبارك وتعالى اوسع واعظم من ان يحصره عقد دون عقد فانه يقول فانما تولوا فثم وجه الله وما ذكرنا من اين) الا (وذاكر ان ثمه) اي في الاين المذكور (وجه الله ووجه الشيء حقيقته فبه) الحق (بهذا) القول وهو قوله انما تولوا فثم وجه الله (قلوب العارفين لئلا تشغلهم العوارض في الحياة الدنيا عن استحضار الحق) الحق (مثل هذا) الاستحضار وهو كون وجه الحق في كل اينية فلا يغفل قلوب العارفين عن الحق في كل حال فهذا التنبيه عناية من الله لهم حتى يكونوا مع مشاهدة الحق في جميع الاحوال التي تعرض عليهم في الحياة الدنيا فلا يقبضوا مع غفلة (فانه لا يدري العبد في اي نفس يقبض فقد يقبض في وقت غفلة) فيستحق العبد من الله البعد والاهانة (فلا يستوى مع من قبض على حضور) فانه يستحق القربة والكرامة (ثم ان العبد الكامل مع علمه بهذا) اي بكون الحق في كل جهة (يلزم) اي يجب عليه انقياد الامر الحق (في الصورة الظاهرة والحال المقيدة) اي للعبد الكامل وهي الصلاة (التوجه) فاعل يلزم اي ملتبساً بالصلاة الى شطر

المسجد الحرام ويعتقد أن الله في قبلته حال صلاته وهي (أي القبلة) بعض مراتب وجه الحق من انما تولوا فثم وجه الله فشطر المسجد الحرام منها)
 أي بعض من تلك المراتب (ففيه) أي في المسجد الحرام كان (وجه الله ولكن لا تقل هو) أي الحق (هنا) أي في المسجد الحرام (فقط بل قف عندما دركت)
 أي عند ادراكك الحق (والزم الادب في الاستقبال شطر المسجد الحرام والزم الادب في عدم حصر الوجه في تلك الاينية الخاصة بل هي) أي بل الاينية الخاصة (من جملة اينيات ما) أي الذي (تولى متول اليها) أي الى تلك الاينيات (فقد بان) أي فقد ظهر (لك عن الله) أي فقد عرفت بما اخبر الحق به عن نفسه (انه) أي الحق كان (في اينيته كل وجهٍ ومائمه) أي وليس في عقل كل واحد من افراد الانسان في حق الحق من الاينيات (الا الاعتقادات فالكمل)
 أي فكل واحد من صاحب الاعتقادات (مصيب) في اعتقاده الحق في نفس الامر سواء طابق ذلك الاعتقاد بالشرع او لم يطابق لكنه اذا لم يطابق بالشرع لا ينفع (وكل مصيب ما جور) بحسب اعتقاده فكان جر من اعتقد الحق على ما يخالف الشرع من الكفار التلذذات الروحانية لمشاهدة ربه مخلداً في النار (وكل ما جور سعيد وكل سعيد مرضى عند ربه) وقد علمت معنى السعادة والرضاء في فص اسمعيل عليه السلام (وان شقي) أي وان عذب ذلك السعيد بالعذاب الخالص (زماناً) طويلاً (في الدار الآخرة) فكان المؤمنون سعداء خالصين من الشقاء لذلك ادخلوا الجنة والكفار الشقاء لذلك ابقوا في النار وكذلك في الرضاء (فقد مرض وتأم اهل العناية مع علمنا)
 سعداء ممتزجين من (انهم سعداء اهل حق) قوله (في الحياة الدنيا) متعلق بتأم (فمن عباد الله من تدر كههم تلك الآلام في الحياة الاخرى في دار تسمى جهنم)
 فكما لا ينال في الآلم السعادة في الحياة الدنيا كذلك لا ينال في الحياة الاخرى فكما ان اهل الحق اذا تألموا في الحياة الدنيا فهم على لذة في ذلك الآلم بمشاهدة ربهم فلا يشغلهم الآلم عن ربهم فان الآلم اين من الاينيات والاين لا يشغل

العارفين عن استحضار الحق كذلك اهل النار في الحياة الاخرى وان كانوا يتألمون فهم على لذة روحانية بمشاهدة ربهم لانهم عارفون فيها فلا يحبون بالآلم عن الحق فلا ينافي الآلم راحتهم وقد اورد دليلاً على ذلك كلام اهل الله بقوله (ومع هذا لا يقطع احد من اهل العلم الذين كشفوا الامر على ما هو عليه انه لا يكون لهم في تلك الدار نعيم خاص بهم اما بفقد ألم كانوا يجدونه فارتفع عنهم فيكون نعيمهم راحتهم عن وجدان ذلك الألم او يكون نعيم مستقل زائد) على فقد المهم مناسب لحالهم (كنعيم اهل الجنان في الجنان) قوله (والله اعلم) يدل على توقف المص في هذه المسئلة اقول ان لهذا الكلام مبني وتحققاً امامنا فهو ان رحمة الله متنوعة بلاشك رحمة خالصة من شوب الألم كما في الجنة ورحمة ممتزجة بالألم كما في الانبياء فان منهم من يدركهم الألم في الدنيا وهم في لذة وراحة في ذلك الألم بل الألم عين الرحمة في حقهم فهم يحسون الراحة مع حسهم الألم اذ لا ينفك نعم الله منهم في اى حال كانوا ولا ينبغي لاحد أن ينكر اجتماع الألم واللذة في طبيعتهم الشريفة فلما سبقت رحمته غضبه لا يكون العذاب ابدأ الامتزج اذ رحمة الله بالنسبة اليه عامة في حق كل شئ والعذاب قد عرض باستحقاق عين الممكن بالمخالفة او بحكمة اخرى فلزم الامتزاج من ذلك فلا ينافي الألم ظهور اثر الرحمة وهو وجدان الراحة في بعض المزاج هذا هو مبني الكلام واما تحقيقه فهو أن قوله وسعت رحمتي كل شئ عام في حق كل شئ وكذلك سبقت رحمتي غضبي عام والنصوص الواردة في حق الكفار كلها بحسب اجتماعها وانفرادها لا تدل قطعية الا على حرمانهم ابدأ عن رحمة خالصة وهي نعيم الجنان يعنى لا يخرجون عن النار ابدأ ولا يدخلون الجنة واما دلالة النصوص على انهم لا يدخلون عن العذاب ابدأ على معنى لا يرتفع العذاب اصلاً لا ينافي كلامهم فان قولهم يجوز أن يكون لهم في دار جهنم بعد التعذيب الى ما شاء الله نعيم مبان لنعيم الجنان هو بعينه نعيم ممتزج بالعذاب لان النعيم الخاص في الدار الآخرة عندهم مختص بنعيم الجنان لا يوجد في غيره فلا يدخلون عن العذاب

غريبة مهمة تحقيق كلام الشيخ وتطبيقه للشرع مع تحقيق من رده بظاهر الشرع والاجماع وهذا التحقيق قل ما يوجد في الكتب شكر الله سبحانه وقدس سره

اصلا على ذلك التقدير غايته يحسون الراحة ويجدون اللذة بعد المدة المديدة
ويجمعون اللذة والألم لظهور الرحمة التي سبقت في حقهم بقدر نصيبهم
فيحسونها في الألم لكسب الاستعداد الى وجدان الحس فان العذاب متنوع
فجاز أن يجمع نوع من العذاب بنوع من الرحمة ويؤيد ما قلناه تفسير
البيضاوي في قوله تعالى فلو جعل قوله لا يذوقون فيها برداً ولا شراباً الا حيماً
وغساقاً حالاً من المستكن في لاثين او نصب احقاباً لا يذوقون احتمال ان يلبثوا
فيها احقاباً غير ذائقين الا حيماً وغساقاً ثم يبدلون جنساً آخر من العذاب
فلا تقطع النصوص الواردة في حقهم الرحمة بكليتها بالنظر الى نفسها من غير
اقتران بالاجماع فظهر ان كلامهم ادل على بقاء العذاب للكفار من النصوص
والاجماع لانهم لما قسموا الرحمة الى الخالصة عن الألم والممتزجة مع الألم
وحصروا الخالصة في الدار الآخرة الى نعيم الجنان تعين ما اثبتوا لهم من
الراحة على الاحتمال ومجرد الجواز لا على تحقيق الوقوع لا يكون
ابداً الا رحمة ممتزجة بالألم فلا يخلو عن العذاب قطعاً ولا يخفف عنهم
العذاب بتقليل اسبابه اذ مال التخفيف الى ارتفاع العذاب وذا ينافي
الرحمة الممتزجة لهم ولا هم ينظرون بنظر الرحمة التي في دار الجنان فان
هذه الرحمة ليست بنظر الرحمة في حقهم بل هي سبقت في حقهم مركزة
في جبلتهم ومكنونة في بطونهم ظهرت في وقتها لوجود شرائط ظهورها وهي
من مقتضيات طبيعتهم تحصل لهم لا تحصل بنظر الله لهم لذلك لا يرتفع بظهورها
العذاب ولو كانت تلك الرحمة بنظر الله تعالى لارتفع عذابهم فلا يخصص
بالنصوص الواردة في تأييد العذاب في حق الكفار قوله وسعت رحمتي كل شيء
وبقي على عمومته بحسب نصيب كل شيء منها ولا تسقط بها عموم الرحمة
في حق الكفار الا في نوع واحد من انواعه وهو نعيم الجنان فرحمة الله تعالى
تعم الاشياء كلها بالنص الالهي حتى العذاب اذ العذاب وجود والوجود من
رحمة الله تعالى بل الحق ايضاً بمعنى اتصال الرحمة فيه كان رحيماً فشيئاً لا كشيء
والله على كل شيء قدير بل كشيء والله بكل شيء عليم ورحمة الله تعالى واسعة

ونور من الله تصل الى عباده على حسب استحقاقهم ولا يطفى نور الله شئ
 في حق شئ والله متم نوره بل نقول ان الله قد يتجلى في الجنة لقلوب عباده من
 اهل الله بعظمة جلاله وكبريائه فيشاهدون قدرة الله على اهلاكهم واهلاك
 الجنة لامكان الهلاك في نفسه وان كان وعد الله حقاً وهو النصوص
 الواردة في عدم هلاكهم وهلاك الجنة لكن لاينا في ما قلناه كالمبشرة
 من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين يزيد خوفهم من الله
 بعد البشارة بالجنة بالنص الالهي فخالهم هذه ناشئة من كمال يقينهم
 بالنص في حقهم فيقعون في خشية الله تعالى بسبب هذا العلم الحاصل من
 التجلي انما يخشى الله من عباده العلماء والخشية توجب الخوف والخوف نوع
 من الالم من كونهم في الراحة الكلية فيجمعون الالم المعنوي الجزئي والراحة
 الصورية الكلية في دار النعيم والنصوص لا تقطع في حقهم الا الالم الصوري
 لا الالم المعنوي قال الشيخ في كلمة عزيزية العلم بسر القدر يعطى الراحة الكلية
 للعالم به ويعطى العذاب الاليم ايضاً للعالم به فهو يعطى النقيضين تم كلامه وقد
 ظهر سر القدر في اليوم الآخر لكل احد فيعطى النقيضين في ذلك اليوم ايضاً
 والانسان لكونه مظهراً للاسماء الالهية المتقابلة لا يزال جامعاً للنقيضين الالم
 والراحة بحسب المقامات وبحسب الظهور والبطون فالم اهل الجنة في غاية
 الخفاء والبطون بظهور الراحة الكلية كما ان راحة اهل النار في غاية الخفاء
 والبطون بظهور العذاب الاليم فلا يصح في التحقيق سلب الالم والنعيم
 عن الانسان من كل الوجوه لعموم الجمعية في نشأته الدنيوية والاخروية
 والمقصود اثبات عدم انقطاع اثر الاسماء المتقابلة واحكامها عن وجود الانسان
 وقد ناز عنى بعض العلماء في ذلك بقوله تعالى ﴿ كما نضجت جلودهم بدلناهم
 جلوداً غيرها ﴾ وما علموا ان كما لعموم الفعل لا لدوام ثبوته فمأثرت قطع الرحمة
 بالكلية في حقهم الا بالاجماع ومالهم نص في ذلك الا انه لما دل النصوص على
 حرمانهم ابداً عن الرحمة العظمى والجليل القدر عند الله والنعمة العظمى
 والنافعة الكبرى وهي نعيم الجنان فلا رحمة عندهم في الدار الآخرة اصلاً غير

ذلك وكل ما عدا ذلك عذاب محض غير الاعراف وما جاز عند اهل الفناء من الرحمة الممتزجة بالعذاب ليس بشيء من الرحمة عندهم على انه من اى شيء عرقت ان الاجماع وقع على نفي ما جاز عند اهل الله لا بد من البيان فجاز وقوع الاجماع على ما دل عليه النصوص بدون سلب كل غايته انهم لم يتعرضوا جوازه ولا عدم جوازه فجاز ان يدخل تحت الاجماع وان لا يدخل بل التفويض والتوقف في ذلك اولى وانسب من اهل الفناء الى الاجماع لان حكمهم على حسب علمهم ولا يتعلق علمهم بما في العذاب بدون نص حتى يتعلق حكمهم بالنفي او الاثبات الى ما في لب العذاب اذ كل نص عندهم لا يدل الا على بقاء ظاهر العذاب ولا يلزم منه الدلالة على ما في العذاب فلا حكم لهم في باطن العذاب اصلا بحسب النصوص وان قلتم اجتمعوا على ذلك برأيهم او بالنص هات البرهان على ذلك من النقل او العقل فلا يتوهم ان هذا المعنى تكلم منهم من عند انفسهم بل اخذوا الرحمة عن بعض النصوص وهو قوله سبقت رحمتي غضبي ورحمتي وسعت كل شيء وغير ذلك من النصوص الدالة على شمول الرحمة واخذوا عن بعض النصوص بقاء العذاب عليهم فجوزوا والرحمة الممتزجة من العذاب ابقاء حكم النصوص اذ لا يترك حكم الله من غير ضرورة ولا ضرورة ههنا وعاملاً بقوله تعالى ﴿ اعطى كل ذي حق حقه ﴾ فنهاية علم العلماء بالله في مثل ذلك التوقف ونفويض الامر كما توقف الشيخ صاحب الكتاب رضى الله عنه في حق فرعون وفوقض امره الى الله وقال ثم اننا نقول بعد ذلك والامر فيه الى الله لما استقر في نفوس عامة الخلق الى شقائه فراعى الشيخ جانب الاجماع لان الاجماع كما كان حجة عند اهل الظاهر كذلك حجة لاهل الله سواء كان بالنص او بدونها فاذا عرفت هذا فاعلم ان اهل الله الذين انكشف لهم اسرار النصوص الالهية في مثل هذه المسائل اذا نظروا الى النصوص يبسطون ويرجون رحمة الله واذا نظروا الى الاجماع خافوا عقاب الله هكذا حالهم الى آخر عمرهم فلمهم هذا يعطى الحيرة والتوقف وتفويض الامر الى الله وهو مقام الاعراف وعلى الاعراف رجال فهم ثابتون في هذا المقام الا على والاشرف فكان ثبوتهم بين هذه

(النصوص)

كلام الشيخ المشرح يدل على ان المصنف توقف في حق فرعون لانه المشهور عند الناس ان المصنف ذهب الى ايمان فرعون والشارح عالم بحاله وجهما الله تعالى

النصوص والاجماع وهو عين ما ذهب اليه جميع الملل الاسلامية من انه المؤمن بين الخوف والرجاء فلا يكذبون النصوص ولا الاجماع بل يصدّقون ويجمعون بينهما كيف فان قوله لا يقطع ان يكون لهم نعيم مابين لا يدل الاعلى احتمال الوقوع لاعلى تحقق الوقوع والرجاء يتحقق بمجرد احتمال وقوع الوعد فليس في كلامهم في هذه المسئلة دلالة على تحقق وقوع الرحمة ولو ممتزجة بل على جواز الوقوع فكما ان المؤمن في حالة الرجاء لا يكذب النصوص الواردة في الوعيد وفي حالة الخوف لا يكذب النصوص الواردة في الوعد وكذلك اهل الفناء فامسئلنا هذه الا وهى عين ذلك ولا تحمّل عليه اى على الشيخ ما لا تحمّل عبارته بل كل ما نقوله من مدلولات كلامه ومقصوده وليس مقصوده من ايراد هذه المسئلة الا لتحقيق دلالة النصوص في هذا الباب فان اكثر الناس لا يعلمون مثل ما علمه فمأثبت قطع الرحمة عنده بالكلية الا بالاجماع واما النصوص فلا تدل الاعلى قطع نوع من الرحمة وهو نعيم الجنان فقد رفع الحجاب بذلك التحقيق عن وجوه المعانى لاهل الانصاف وهذا التطبيق والتوجيه على مراده مما لم يهتد به احد من قبلى والله الهادى الى صراط مستقيم وما ذلك الكتاب الا كرامة منه لذلك ردّ البعض وقيل البعض وذلك من خصائص المعجزة والكرامة شعبة منها الا ان منهم من ردّه لغير اهله واجازه لاهله فله وجه ظاهر مطابق للواقع ومنهم من ردّه وبالغ في ردّه بالابطال والاحراق فله وجه صحيح ايضاً فان الفتوى لا يكون عن جهل لانه هو الحكم على ما ينتهى اليه علم المفتى من الحق والباطل فان الحكم فى حق الشئ بالحق او الباطل تابع بعلم المفتى لاعلى ما كان عليه نفس ذلك الشئ فى الواقع فلا يكلف الا بالجهد على قدر طاقته البشرية بحيث لا يكون مقصراً فى جهده فى حكم شئ كالمصلى المتحرى نحو القبلة ولا يكلف بالاطلاع على حقيقة الامر فان ذلك ليس فى وسع كل احد فكان مثاباً وما جوراً بعمل ما يجب عليه من حفظ الشريعة المطهرة ولا يتعلق به لسان الذم شرعاً وحقيقة بل هذا عند اهل الله بل عند صاحب الكتاب اكمل الناس

في مقام الشرع لظهور غاية الشرع بكماله منه فكان الاحراق في حق الكتاب وان كان ظلماً اولى من ان لا يطاع ويعمل به فاستحق بذلك عند اهل التحقيق لسان المدح فلا ينبغي للسالكين ان يظنوا السوء بالعلماء في مثل ذلك فان ظهور هذه الافعال منهم لا يكون الا عن كالاتهم في مرتبتهم اقتضت صدور ذلك لاعن نقصهم فمن ظن السوء منا فليس ذلك الاعن جهاه وقصوره في طريق التصوف * ايها المحب اسمع من لسان الفقير فائدة جديدة جلية وهي انه لما قال الله تعالى ﴿ للملائكة اني جاعل في الارض خليفة قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ﴾ انضمت هذه المنازعة الى علة آدم فاثرت في وجوده فكان آدم حاملاً لها فخرجت من ذريته ثلثة طوائف خليفة عن الحق والملائكة معاً وهم الانبياء والمرسلون وخليفة عن الحق وهم اولياء الله ومن كان في طريقهم وخليفة عن الملائكة فمقام الاولياء العفو والستر والنظر الى جهة الكمال كما فعل الحق بادم ولا ينظرون الى جهة القصور بل كل شيء تام بنظرهم لعلمهم بان الله تعالى قبل آدم واوجد ولم يرد قول الملائكة في حقه مع علمه بعصيان آدم ولم ينظر الى قصورهم بل نظر الى جهة كماله وقيل من كل عيب ثم اوجدهم وقال في جوابهم ﴿ اني اعلم ما لا تعلمون ﴾ يعني ان ما قلتم في حقه صدق لكنه اني اعلم منه غير ذلك من الكمال ولو علمتم ما اعلم لم ينازعني فلما علم الملائكة ما علم الله بتعليم الاسماء ارتفع نزاعهم فقالوا ﴿ لا علم لنا الا ما علمتنا ﴾ فهذا هو مقام اهل الله خلافة عن الحق واما خليفة الملائكة فهم علماء الشريعة وائمة الدين فان مراد الملائكة بقوله ﴿ اتجعل فيها ﴾ تقديس الحق وتزيهه عما لا يليق بجناب عزه من الافساد وسفك الدماء وغير ذلك من المناهي الشرعية لذلك قالوا ﴿ نحن نسبح بحمدك ونقدسك ﴾ يعني لا يليق بحضرتك الا التسبيح والتقديس فاقامهم الله في مقام التقديس مقام الملائكة فسبحوا وقد سوا الحق بحسب علمهم عن كل ما يليق به تسبيحهم وتقديسهم وان لم يعلموا مرتبتهم فاذا علموا ما علم اهل الله ارتفع نزاعهم لعلمهم علماً وراء علمهم الذي انكروه قبل ذلك لحصرهم العلم على علمهم فما كان نزاعهم في التحقيق الا لطلب العلم عن

اهله وان كانوا لا يشعرون بذلك فالنزاع ينشأ من عدم علمهم بحقيقة العلم
 فاذا علموا سموا كالملائكة عند علمهم من آدم بما علم الله منه كما ان الملائكة ليس
 مرادهم المنازعة مع الحق بل طلب العلم بحكمة الخلافة مع التقديس جناب
 الحق فاذا كان العلماء خليفة الملائكة وجب تعظيمهم كالملائكة بل هم احق بالتعظيم
 من الملائكة فهم البشر الملك والملك ملك وحده فانهم حجة واضحة لله تعالى
 في الارض عامة الحكم لجميع الناس وليس كذلك اهل الحق فانهم حجة
 مخصوصة لطائفة مخصوصة وكما بينهما الا فتعظموهم على اى حال كانوا
 من الاقرار والانكار فان انكارهم بعض افعال الفقراء واقوالهم واحوالهم
 عين تنزيههم الحق وتقديسهم عما لا يليق به اقتضت غيرة الحق بحسب
 مقامهم صدورهم منهم فتعظيمهم تعظيم الحق والملائكة وتعظيم الانبياء فانهم
 كانوا بنى اسرائيل وورثة الانبياء فهم حملوا على ظهورهم ما لا تحمله السموات
 والارض وما قدر احد حق قدرهم الا من علمه الله من لدنه علما فلا يصح
 المعارضة والمنازعة معهم فى شئ فالواجب علينا فيما اشكل عليهم من كلام
 اهل الفناء التطبيق الشرعى فان علم اهل الله المسمى بالعلم الباطن من مدلولات
 ما دل على العلم المسمى بالعلم الظاهر والاول عين الثانى بالذات فهو مستفاد
 من وجوه الشريع لكن لا يفهمه كل احد بل يفهم من تنور عقله بالنور
 الا الهى فمن ذهب الى انه مغاير بالذات لا يمكن التطبيق الشرعى بحيث يسلم
 ويقبل عند الشرع بحسن القبول فقد اخطأ

﴿ فص حكمة فتوحية فى كلمة سالحية ﴾

(فص حكمة فتوحية) اى خلاصة العلوم المنسوبة الى الفتوح مودعة (فى كلمة
 سالحية) اى فى روح هذا النبي الفتح حصول شئ عن الشئ الذى لم يتوقع
 حصوله عن ذلك الشئ كناية صالح عليه السلام فان الجبل لم يتوقع خروج
 الناقة منه فقد انفتح فخرج منه الناقة معجزته عليه السلام ولكون صالح عليه السلام

مظهر الاسم الفتح انفتح له الجيل وخرجت منه الناقة اورد الحكمة
الفتوحية في كلمة سالحية وبين الفتوح الغيبية فيها فقال (من الآيات) خبر (آيات
الركائب*) مبتدأ واذافة الآيات الى الركائب اضافة عام الى خاص من وجه
الركائب جمع ركيبة اى ومن جملة المعجزات الدالة على صدق الانبياء معجزات
الركائب كالبراق لمحمد والناقة لصالح عليهما السلام فكل آيات ليست
بركائب وكذا كل الركائب ليست بايات وان كان المراد بالركائب هنا نفس
الآيات وهى البراق والناقة لكنه صح الاضافة من حيث مغايرتهما بحسب
المفهوم بالعموم والخصوص من وجه (وذلك) اى كون الركائب من الآيات
(لاختلاف في المذاهب*) اى بان كان بعضها ذاهباً الى الحق وبعضها الى برارى
عالم الظلمات والركائب قابلة للذهاب الى كل منهما موصلة للركاب الى مقصوده
من حق او غيره وهى جمع مذهب وهو الطريق فكما ان المراكب الصورية
يركب البعض عليها ويقطع بها المنازل للوصول الى مراداته النفسانية مما
لا يرضى الله عنه والبعض الآخر للوصول الى امر الله كذلك الركائب
الحقيقية وهى صورة النفس الحيوانية التى هى مراكب النفوس الناطقة
فان بعض النفوس يركب عليها لتحصيل الكمالات الالهية ويستخدمها
فى طريق الحق بامر الحق واراادته لابرادة انفسهم فيحصل لهم العلم من عند الله
ويعلم به الاشياء على ما هى عليه والبعض الآخر يستعملها بارادة انفسهم
على مقتضى عقولهم ويستخدمها فى ترتيب المقدمات المعلومة للوصول
الى الجهولات وبين هذين الطائفتين بقوله (فمنهم) اى واذا كان المذاهب
مختلفة فمن عباد الله (قائمون بها) اى اقاموا مراكبها وهى صورة النفوس
الحيوانية فى طريق الحق وطاعته (بحق*) اى بامر حق لا بامر انفسهم (ومنهم
قاطعون بها) اى بتلك المراكب (السباسب*) اى صحارى عالم الاجسام التى
تاهوا فيها ولم يخرجوا عنها (فاما القائمون فاهل عين*) وشهود وهم الواصلون
حقيقة العلم والمخلصون عن ظلمات الجهل وهم اهل الكشف واليقين

(واما القاطعون هم الجنائب *) اى البعداء عن معرفة الحق واذ استدلوا بنظرهم الفكرى من الاثر الى المؤثر لكنهم محجوبون عن حقيقة العلم وهم اهل النظر والاستدلال حذف الفاء من فهم لضرورة الشعر (وكل منهم) اى وكل واحد من القائمين والباطعين (ياتيه منه *) اى من الحق (فتوح غيوبه) اى غيوب الحق (من كل جانب *) اى من جانب ربهم الخاص فيكون لكل واحد منهم جانب خاص ياتيه غيوبه من الحق من جانبه لا من جانب آخر فكان كل فى قوله من كل جانب تصرف الى روحانى وجسمانى * ولما كانت الفتوح حاصلة من مفاتيح الغيب التى هى سبب اليجاد وكان وجود العالم من الفتوح الغيبية شرع فى بيان الامر اليجادى وكيفيته بقوله (اعلم) ولما كان هذه المسئلة من المسائل الغامضة طلب من الله للسالكين التوفيق فقال (وفقك الله ان الامر) اليجادى (مبنى فى نفسه على الفردية ولها) خبر (التثليث) مبتدأ قدم الخبر لاختصاص التثليث بالفردية (فهى) اى الفردية حاصلة (من الثلاثة فصاعدا) كالتحسة والسبعة وغيرها (فالثلاثة اول الافراد وعن هذه الحضرة الالهية) اى الحضرة الفردية الاولى وهى الفردية الثالثة التى سندكرها تفصيلاً (وجد العالم فقال تعالى) اى فالدليل على ان وجود العالم عن الحضرة الفردية الالهية قوله تعالى (انما قولنا) اى امرنا (لشيء اذا اردناه) اى اذا اردنا وجوده فى الخارج (ان نقول له) اى ان نحاطب له بقولنا (كن فيكون) ذلك الشيء بلامهلة وتراخ عن قولنا كن (فهذه) الفردية الثالثة (ذات ذات ارادة وقول فلولا هذه الذات) وهى ذات الحق (وارادتها) اى وارادة الذات (وهى) اى الارادة (نسبة التوجه) اى توجه الذات (بالتخصيص لتكوين امر ما ثم لولا قوله عندهذا التوجه كن لذلك الشيء ما كان ذلك الشيء) اى لو لم يكن هذا التثالث لم يكن ذلك الشيء * ولما بين الفردية التى من جهة العلة شرع فى بيان الفردية التى من جهة المعلول فقال (ثم ظهرت الفردية الثالثة ايضا فى ذلك الشيء) الكائن (وبها صح) اى وبسبب الفردية الظاهرة (من جهته) اى من جهة ذلك الشيء (صح تكوينه) اى صح ان

يجعل ذلك الشيء مكوناً (و) صح (اتصافه) اى اتصاف ذلك الشيء بالمأمور بقول
 كن (بالوجود وهو) اى فردية الشيء ذكر الضمير باعتبار الشيء (شيئته وسماعه
 وامثاله امر مكونه بالايجاد فقابل ثالثة) التى من طرف المعلول (بثالثة) التى من
 طرف العلة (ذاته) اى ذات ذلك الشيء (الثابتة فى حال عدمها فى موازنة) اى
 مقابلة (ذات موجدها وسماعه فى موازنة ارادة موجده وقبوله بالامثال
 لما امره) موجده (به من التكوين) بيان لما (فى موازنة قوله كن فكان هو) اى
 فوجد ذلك الشيء بهاتين الفرديتين الثلاثيتين (فنسب) الحق (التكوين اليه)
 اى الى الشيء الممكن فى قوله كن فيكون (فلولا انه فى قوته التكوين من نفسه)
 اى فلولم يكن التكوين حاصلًا بالفيض الاقدس فى قوة نفس ذلك الشيء (عند
 هذا القول) وهو قول كن (ما تكون) ويوجد ذلك الشيء عند سماع ذلك
 القول من الله تعالى فاذا كان الامر كذلك (فما اوجد هذا الشيء بعد ان لم يكن
 عند الامر بالتكوين الانفسه) فلا ينسب الايجاد الا الى نفس ذلك الشيء نعم
 ينسب الى الحق لكونه امراً بالتكوين فكان اسناد الايجاد فى الحق مجازاً
 وفى العبد حقيقة (فثبت الحق تعالى ان التكوين للشيء نفسه) بجر نفسه تأكيد
 للشيء (لالحق والذى للحق فيه) اى فى التكوين (امر) اى امر الحق للشيء
 بكن (خاصة وكذا) اى وكما خبره عن نفسه فى قوله تعالى انما قولنا الخ (اخبر
 عن نفسه فى قوله انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فنسب
 التكوين) بالنص الالهى (لنفس الشيء) اى الى نفس الشيء (عن امر الله)
 متعلق بنسب فالحق امر بالتكوين والعبد فاعل به (وهو الصادق فى قوله وهذا)
 اى كون التكوين صفة لنفس الشيء لالحق (هو المعقول فى نفس الامر) اى
 لا استحالة فيه عند العقل فلا يحتاج النصوص الواردة فى حقه الى التأويل
 ولايضاح هذا الامر المعقول اورد مثلاً فى الخارج فقال (كما يقول الامير الذى
 يخاف فلا يعصى) مبيان للمفعول (لعبدته ثم فيقوم العبد امثالا لامر سيده
 فليس للسيد فى قيام هذا العبد سوى امره له بالقيام والقيام من فعل العبد

لا من فعل السيد) فكان التكوين من فعل العبد المأمور بكن لا من فعل الحق
 وإنما كان هذا هو الامر المعقول في نفسه اذ يجوز أن الله اعطى لذلك الشيء
 وجوداً مغايراً لهذا الوجود وبه سمع كلام الحق وامثل امره كما في ذرية آدم
 عليه السلام حين قال ألسنت بر بكم فسمعوا كلامه وامثلوا امره وقالوا بلى من
 قبيل هذا الوجود (فقام اصل التكوين على التثليث اى) حصل (من الثلاثة
 من الجانبين من جانب الحق ومن جانب الخلق) * ولما بين كيفية اليجاد
 في الاعيان شرع في بيان اليجاد في المعانى لكونها من الفتوح فقال
 (ثم سرى ذلك) التثليث (في ايجاد المعانى) وهى النتائج (بالادلة) يتعلق بايجاد
 (فلا بد من الدليل) اى فى الدليل (ان يكون مركبا من ثلاثة) موضوع النتيجة
 ومحمولها والحد الاوسط وهى اجزاء مادية له (على نظام مخصوص) متعلق
 بمركبا وهو جزئى صورى له (وشرط مخصوص) وهو ان يكون الصغرى موجبة
 والكبرى كلية فى الشكل الاول (وحيث ان) اى فحين تحقق هذه المذكورات فى الدليل
 (ينتج) الدليل (من ذلك) اى من اجل تركبه من ثلاثة على نظام مخصوص وشرط
 مخصوص (وهو) اى النظام المخصوص او تركيب الدليل من ثلاثة (ان يركب الناظر
 دليلا من مقدمتين كل مقدمة) اى كل واحد منها (تحوى) اى تشتمل (على مفردين)
 موضوع ومحمول (فيكون اربعة واحد من هذه الاربعة يتكرر فى المقدمتين
 ليربط احدهما بالآخرى) ولايضاح هذا الامر المعقول ذكر مثالا فى
 الامور العينية بقوله (كالنكاح) فان النكاح قائم على ثلاثة اركان زوج وزوجة
 وولى عاقد والشهود شروط (فيكون) اى فيوجد (فيه ثلاثة لا غير لتكرار
 الواحد فيهما فيكون) اى فيوجد (المطلوب اذا وقع هذا الترتيب على هذا
 الوجه المخصوص وهو) اى الوجه المخصوص (يربط احدى المقدمتين
 بالآخرى بتكرار ذلك الواحد المفرد) على صفة اسم الفاعل اى الواحد
 الذى يجعل الدليل بتكراره فردا (الذى به) اى بسبب ذلك الفرد (صح التثليث)
 اى كان الدليل ثلاثة (والشرط المخصوص) هو (ان يكون الحكم) اى

المحكوم به في النتيجة (اعم من العلة) كقولنا الانسان حيوان وكل حيوان جسم
 فالجسم هو المحكوم به واعم من العلة وهو الحيوان (او مساويها) كقولنا الانسان
 حيوان وكل حيوان حساس فالانسان حساس والحساس هو المحكوم به ومساو
 للعلة وهو الحيوان (وحينئذ) اى وحين تحقق الشرط المخصوص (يصدق)
 اى ينتج القياس نتيجة صادقة (وان لم يكن كذلك) اما بانتفاء النظم والشرط معاً
 او بانتفاء احدها (فانه) اى الشان (ينتج) الدليل (نتيجة غير صادقة وهذا)
 اى كون الدليل منتجا نتيجة غير صادقة (موجود في العالم) عالم الشهادة (مثل
 اضافة الافعال الى العبد معرّاة عن نسبتها الى الله) وهذا تعريض للمعتزلى
 ومن تابعهم فانهم قالوا العبد خالق لافعاله (او اضافة التكوين الذى نحن بصدده
 الى الله مطلقاً) من غير مدخل للعبد فيه هذا تعريض لبعض اهل النظر من
 اهل السنة فانهم قالوا التكوين صفة لله (والحق ما اضافه الا الى الشئ الذى
 قيل له كن) فلا ينتج قياس الفريقين الا نتيجة غير صادقة اذا فاعال العباد منسوبة
 الى الله من وجه والى العبد من وجه وكذا التكوين منسوب الى الله من وجه
 وهو الامر والى العبد من وجه وهو التكوين فاضافة التكوين الى الله مطلقاً
 غير صادقة وكذا اضافة الافعال الى العبد مطلقاً غير صادقة * ولما بين حقيقة
 القياس الصحيح واحواله اورد مثلاً لزيادة الانكشاف (ومثاله) اى مثال الدليل
 المنتج نتيجة صادقة (اذا اردنا ان ندل ان وجود العالم عن سبب فنقول كل حادث
 فله سبب فمعنى الحادث والسبب ثم نقول في المقدمة الاخرى والعالم حادث
 فتكرر الحادث في المقدمتين والثالث قولنا العالم فاتج ان العالم له سبب) وهو نتيجة
 صادقة لكون الدليل على نظام مخصوص وشرط مخصوص (فظهر في النتيجة
 ما ذكر في المقدمة الواحدة وهو السبب) وهو قوله فله سبب (فالوجه الخاص)
 وهو قوله على نظام مخصوص (هو تكرار الحادث والشرط الخاص هو
 عموم العلة لان العلة في وجود الحادث السبب) فى قوله فله سبب (وهو) اى
 السبب (عام فى حدوث العالم من الله اعنى) بقولى وهو عام (الحكم) اى المحكوم به

وهو فله سبب (فتحكم على كل حادث ان له سببا سواء كان ذلك السبب مساويا
 تحكم) اي للمحكوم عليه وهو كل حادث كما اذا اردنا بالحادث معنى عام في الحدوث
 بذاتي والزمانى فحينئذ يساوى المحكوم به وهو فله سبب للمحكوم عليه وهو
 كل حادث (او يكون الحكم) اي المحكوم به (اعم منه) اي من المحكوم عليه كما
 اذا اردنا بالحادث حدوثا زمانيا فحينئذ يكون محمول الكبرى وهو فله سبب
عم من موضوعه وهو كل حادث فاياما كان (فيدخل) المحكوم عليه (تحت
 حكمه) اي تحت حكم المحكوم به (فتصدق النتيجة) وهو ان العالم له سبب
 (فهذا) اي ايجاد المعانى (ايضا) اي كايجاد الاعيان قام على التثليث فهذا
 مبتدأ خبره محذوف للعلم به وهو قام على التثليث (قد ظهر) لك بالبيان
 (حكم التثليث في ايجاد المعانى التى تقتضى) اي تكتسب (بالادلة)
 فذا كان اصل التكوين مطلقا عينا كان او معنى التثليث (فاصل الكون)
 ندى حصل من التكوين (التثليث ولهذا) اي ولاجل كون اصل
 الكون التثليث (كانت حكمة صالح عليه السلام التى اظهرها الله قوله فى
 تأخير اخذ قومه) متعلق بكانت (ثلثة ايام) منصوب بالتأخير (وعدا غير
 مكذوب) خبر كانت (فاتج) هذا التثليث وهو ثلثة ايام (صدقا) اي نتيجة
 صادقة (وهى) اي النتيجة الصادقة (الصيحة التى اهلكهم الله بها) اي بهذه الصيحة
 كما اخبر الله عن هلاكهم بقوله (فاصبحوا فى دارهم جائعين) اي هالكين
 (فاول يوم من الثلثة اصفرت وجوه القوم وفى الثانى احمرت
 وفى الثالث اسودت فلما كملت الثلثة صح الاستعداد) بالنتيجة وهى الهلاك
 (فظهر كون) اي وجود (الفساد فيهم) بالتثليث (فسمى ذلك الظهور)
 اي الوجود (هلاكا) لخروجهم عن الوجود الشهادى ودخولهم فى الوجود
 البرزخى فهو كون فى الحقيقة لاهلا كه فقام اصل الكون فى ذلك ايضا
 على التثليث (فكان اصفرار وجوه الاشقياء فى موازنة) اي فى مقابلة
 (اصفرار وجوه السعداء فى قوله تعالى وجوه يومئذ مسفرة من السفور

وهو الظهور كما كان الاصفرار في اول يوم ظهور علامة الشقاء في قوم صالح
 عليه السلام ثم جاء في موازنة الاحمرار القائم بهم قوله تعالى في السعداء ضاحكة
 فان الضحك من الاسباب المولدة للاحمرار الوجوه فهي في السعداء احمرار
 الوججات ثم جعل في موازنة تغيير بشرة الاشقياء بالسواد قوله تعالى
 مستبشرة (والمقصود قام دخول السعداء في الجنة وهو الكون على التلث
 الحاصل في بشرتهم من علامة السعادة وقام دخول الاشقياء في النار
 وهو الكون على التلث الحاصل في بشرتهم من علامة الشقاء (وهو) اي
 الوجه المستبشر (ما) اي الذي (اثر السرور في بشرتهم) اي في بشرة
 السعداء (كما اثر السواد في بشرة الاشقياء ولهذا) اي ولجل التأثير الحاصل
 في بشرة الفريقين (قال تعالى في) حق (الفريقين بالبشرى اي يقول لهم
 قولاً يؤثر في بشرتهم) اي يؤثر هذا القول في بشرة كل من الفريقين (فيعدل)
 العبد (بها) اي بسبب هذه البشري (الى لون لم يكن البشرية تتصف به)
 اي بهذا اللون (قبل هذا) اللون (فقال في حق السعداء يبشرهم ربهم برحمة
 منه ورضوان وقال في حق الاشقياء فبشرهم بعذاب اليم فآثر في بشرة كل
 طائفة ما حصل في نفوسهم من اثر هذا الكلام فما ظهر عاينهم في ظواهرهم
 الاحكام ما استقر في بواطنهم من المفهوم) من مفهوم الكلام (فما اثر فيهم
 سواهم) بل اثر فيهم انفسهم (كما لم يكن التكوين الا منهم فله الحجة البالغة)
 فما ظلمهم الله ولكن كانوا انفسهم يظلمون باستحقاقهم بما لا يلايم غرضهم
 (فمن فهم هذه الحكمة وقررها في نفسه وجعلها مشهودة له اراح نفسه
 من التعلق بغيره وعلم انه لا يؤتى عليه بخير ولا بشر الامنه واعنى بالخير ما يوافق
 غرضه ويلايم طبعه ومزاجه واعنى بالبشر ما لا يوافق غرضه ولا يلايم طبعه
 ولا مزاجه ويقم صاحب هذا الشهود) قوله (معاذير الموجودات كلها) مفعول
 يقيم قوله (عنهم) اي عن الموجودات يتعلق بيقم (وان) وصل (لم يعتذروا
 ويعلم) صاحب هذا الشهود (انه منه) اي من نفسه يتعلق بقوله (كان كل

ما هو فيه) اى فى نفسه (كما ذكرناه اولاً فى ان العلم تابع للمعلوم فيقول لنفسه
 (اذا جاءه ما لا يوافق غرضه) قوله (يدك او كتفا) اى كسبتنا (وفوك تفخ) مقول
 القول وهو مثل مشهور (والله يقول الحق وهو يهدى السبيل)

﴿ فص حكمة قلبية فى كلمة شعيبية ﴾

(فص حكمة قلبية) اى العلوم المنسوبة الى تقلبات الحق فى الصور مودعة (فى كلمة
 شعيبية) اى فى روح هذا النبي صلى الله عليه وسلم (اعلم ان القلب اعنى قلب
 العارف بالله) لان قلب غيره ليس قلباً واسعاً فلا يعتبر عند اهل التحقيق
 (هو) صادر (من رحمة الله تعالى وهو اوسع منها فانه وسع الحق جل جلاله)
 كما قال ما وسعنى ارضى ولا سماءى ووسعنى قلب عبدى المؤمن التقي النقي
 (ورحمته لا تسعه) اذ لا يقال بلسان العموم انه مرحوم و(هذا) اى عدم كون
 الرحمة واسعة للحق (لسان عموم من باب الاشارة فان الحق راحم ليس
 بمرحوم فلا حكم للرحمة فيه) عندهم (واما الاشارة من لسان الخصوص
 فان الحق وصف نفسه) بلسان نبيه (بالنفس) بفتح الفاء وهو قوله عليه السلام
 ﴿انى لا اجد نفس الرحمن من قبل اليمين﴾ (وهو) مأخوذ (من التنفيس وان الاسماء
 الالهية) بحسب الاحدية (عين المسمى) اى عين ذات الحق (وليس ذلك
 المسمى الا هو) اى عين الحق فلم يكن الاسماء كلها الاعين الحق (وانها طالبة
 ما) اى الذى (تعطيه) اى تعطى الاسماء الالهية للحق (من الحقائق) بيان لما
 (وليست الحقائق التى تطلبها الاسماء) من الحق تعالى (الا العالم) فاذا كان
 الامر كذلك (فالالوهية) وهى اسم لمرتبة جامعة لاسماء الذات والصفات
 والافعال كلها (تطلب المألوه) وهو اسم للعالم من حيث الوجود فكان العالم
 من حيث المألوهية مظهر لذات الحق مع جميع لوازمه من الصفات والافعال
 اذ وجود العالم عارض لذاته وماهية فكان مظهراً لذات الحق مع جميع
 لوازمه من الصفات والافعال (والربوبية) وهو اسم للحضرة الجامعة
 لاسماء الصفات والافعال فقط (تطلب المربوب) وهى اسم للعالم

من حيث الوجود مع الصفات التي تلحقه بعد الوجود فكان العالم
 من حيث الصفة الربوبية مظهراً لاسم الصفات وهو الرب وقد اشار الى
 اتحادها من بعد بقوله فاول ما (والا) اى وان لم تطلب الالهية المألوه والربوبية
 المربوب لا يكون شئ من المألوه والمربوب موجودا فاذا لم يكن شئ منهما موجوداً
 لا يتحقق بشئ من الالهية والربوبية فاذا كان تحقق الالهية والربوبية
 لكونهما من الامور الاضافية كالأبوة والبنوة موقوفاً على وجود الماء
 والمربوب (فلا عين) اى فلا تحقق (لها) للالهية او الربوبية (الابه) اى
 بالمألوه او المربوب او بالعالم (وجوداً او تقديراً) اى سواء كان العالم موجوداً
 بالفعل او مقدر الوجود (والحق من حيث ذاته غنى عن العالمين والربوبية ما)
 اى ليس (لها هذا الحكم) اى حكم الغنى عن العالمين وكذلك الالهية
 (فبقي الامر) اى الشان الآلهى (بين ما تطلبه الربوبية وبين ما تستحقه الذات
 من الغنى عن العالم وليست الربوبية على الحقيقة والاتصاف الاعين هذه الذات)
 وان كانت غيرها من وجه فكانت الذات مستحقة بالغنى عن العالم من حيث
 الاحدية ومستحقة بالافتقار اليه من حيث الربوبية (فلما تعارض الامر) الآلهى
 (بحكم النسب) اى بحكم الاسماء باقتضاء بعضها لطفاً وبعضها قهراً (ورد فى الخبر
 ما وصف الحق به نفسه) قوله (من الشفقة على عباده) بيان لما وهو قوله تعالى
 ﴿والله رؤوف بالعباد﴾ اذ ربوبيته يتحقق بهم فكانت الربوبية اول صفة تطلب
 من الله وجود العالم ثم الاسماء الآلهية (فاول ما) اى فاول شئ (نفس) الحق
 (عن الربوبية) لانها اول شئ تطلب وجود العالم فتتنفس عنها اول دفعاً
 للكرب فشبّه بتنفس الانسان لان المتنفس ما تنفس الا لازالة الكرب فكان
 المتنفس مرحوماً لوجدانه الراحة بالنفس فكان الحق مرحوماً بنفسه وهو ايجاد
 العالم تشبيهاً لا تحقيقاً فاول مبتدأ وخبره عن الربوبية (بنفسه) يتعلق بنفس
 اى نفس بسبب نفسه (المنسوب الى الرحمن بايجاد العالم) اى هذا النفس الذى
 نفس به الحق عن الربوبية منسوب الى الرحمن بسبب ايجاد الحق العالم قوله

(بالمجاهده) يتعلق بنفس (الذى تطلبه الربوبية عن الله بحقيقتها) اى بحسب اقتضاها الذاتى كما ان استغناء الحق بحسب ذاته وحقيقته كذلك طلب الربوبية بحسب حقيقتها فلما نفس الحق عنها ظهر آثارها فزال الكرب عنها بظهور آثارها يعنى لو لم يظهر آثارها لتجد الكرب فإظهر الله آثارها لتلا تجد الكرب المحال فى حقه تعالى واسمائهُ (وجميع) يجوز أن يعطف على الربوبية المجرورة اى نفس عن الربوبية وعن جميع (الاسماء الالهية) ويجوز أن يعطف على الربوبية المرفوعة اى وتطلبه جميع الاسماء الالهية وكلاهما حسن لكن يدل على ان المراد هو الوجه الاول قوله فى الفص العيسوى العالم ظهر فى نفس الرحمان الذى نفس الله به عن الاسماء الالهية (ثبت من هذا الوجه) وهو اعتباره من حيث الاسماء والصفات (ان رحمته وسعت كل شئ) اسماً كان او عيناً (فوسعت الحق) لانه عين الاسماء من وجه فكان الحق مرحوماً من حيث الاسماء وليس مرحوماً بحسب الذات فثبت بلسان الخصوص ان الحق كان راحماً ورحوماً بهذا الوجه فعلى لسان الخصوص (فهى) اى الرحمة (اوسع من القلب) لشمولها القلب والحق من حيث اسمائه والقلب لا يسع نفسه (او مساوية له فى السعة) باعتبار أن القلب يسع نفسه من حيث الاحاطة العلية (هذا مضمي) اى تم الكلام فى القلب والرحمة وسعتهما (ثم ليعلم ان الحق تعالى كما ثبت فى الخبر الصحيح يتحول فى الصور عند التجلى) لاهل الحشر فى يوم القيمة (و) لتعلم (ان الحق) تعالى (اذا وسعه القلب لا يسعه) اى لا يسع القلب (معه) اى مع الحق (غيره) اى غير الحق (من المخلوقات) بيان لغير الحق (فكانه يملاء) اى فكان الحق يملاء القلب (ومعنى هذا) القول (انه) اى القلب (اذا نظر الى الحق عند تجليه له لا يمكن) للقلب (معه) اى مع نظره الى الحق (ان ينظر) معه (الى غيره) لغيبوبة الغير عن نظره بسبب نظره الى الحق عند تجلى الحق فلا يمنع ذلك التجلى وجود الغير مع الحق فى القلب وانما يمنع نظره الى الغير فكانت الغيرية مسلووبة فى نظره

لظهور الحق له في كل شيء فما نظر الى شيء الا والحق يظهر له فيه وفي الحقيقة
 لا يسع نظر القلب اذا نظر الى الحق مع الحق غير الحق (وقلب العارف من
 السعة كما) اي مثل الذي (قال ابو يزيد البسطامي لو أن العرش وما حواه)
 اي مع ما اشتمل عليه (مائة الف الف مرة) اي بحيث لا يعد ولا يحصى
 الا الله (في زاوية من زوايا قلب العارف ما احس به) لان القلب يسع
 تجليات غير متناهية والعرش وما حواه على اي وجه يفرض يكون متناهي
 والقلب الواسع بتجليات غير متناهية غير متناه فكيف يحس المتناهي
 الوجود في زاويته لكون نظر ذلك العارف الى الحق لا الى الغير
 (وقال الجنيد في هذا المعنى) اي في معنى ما قال ابو يزيد (ان المحدث
 اذا قرن بالقديم) اي اذا تجلى القديم للحادث (لم يبق له اثر) من الوجود
 لفناء وجود الحادث عند تجلي الذات القديمة له بالصفة القديمة وهذا التجلي
 لا يكون الا لقلب واسع للقديم (وقلب يسع القديم كيف يحس بالمحدث) قوله
 (موجودا) حال من المحدث (واذا كان الحق يتنوع تجليه للقلب في الصور)
 كما يتحول في الصور عند التجلي في الخبر الصحيح (فبالضرورة يتسع القلب ويضيق بحسب
 الصورة التي يقع فيها التجلي الا لهي) فيتبع القلب في السعة والضيق بهذا التجلي
 وانما يتسع ويضيق بها (لانه) اي الشأن (لا يفضل من القلب شيء عن صورة
 ما يقع فيها التجلي) حتى يسع في القلب غيرها معها فيسعها فيضيق غيرها وانما
 لا يفضل (فان القلب من العارف او الانسان الكامل بمنزلة محل فص الخاتم من الخاتم
 لا يفضل شيء) عن محل فص الخاتم (بل يكون) المحل (على قدره) اي على
 مقدر الفص (وشكله من الاستدارة ان كان الفص مستديراً او من التربع
 والتسدیس والتثمين وغير ذلك من الاشكال ان كان الفص مربعاً او مسدساً
 او مثلثاً او ما كان من الاشكال فان محله من الخاتم يكون مثله) اي مثل الفص
 (لا غير) وفي تشبيه الانسان الكامل حلقة الخاتم اشارة الى ان الوجود دوري
 اي ابتداء من الله واليه ينتهي وفي تشبيه القلب محل الفص اشارة الى ان المقصود

من الانسان القلب لكونه محلاً للتجليات الالهية فالتجليات الواقعة فيه بمنزلة
 النقوش الواقعة في فص الخاتم فتم المقصود وهو القلب كاتم المقصود من الخاتم
 وهو الفص وهذا بالنسبة الى الفيض الاقدس واما بالنسبة الى الفيض المقدس
 فالامر بالعكس لذلك قال (وهذا) اى ما اشرنا اليه من ان القلب يكون على قدر
 تجلى الحق (عكس ما تشير اليه الطائفة من ان الحق يتجلى على قدر استعداد
 العبد وهذا) اى ما اشار اليه الطائفة (ليس كذلك) اى ليس مثل ما اشرنا
 اليه (فان العبد يظهر للحق على قدر الصورة التى يتجلى له) اى للعبد (فيها)
 اى فى تلك الصورة (الحق) فحينئذ يتبع التجلى للمتجلى له فهذا بالنسبة الى
 الفيض المقدس فالمراد بقوله وهكذا عكس ما تشير الخ اعلام منه باختصاص
 اظهار هذا المعنى بنفسه رضى الله عنه فكان هذا القول منه متضمناً لدعوى
 التفرد فان هذا المعنى مع كونه واجب البيان لكونه من اعظم مسائل الفن وهى
 مسائل التجليات الالهية لم يظهر من احد غيره فاستحق بدعوى التفرد ليوازى
 هذا المعنى وهو العكس العين فى الاهتمام بلا تفرقة مع انهم لم يبينوا ذلك
 (ومحرير هذه المسئلة) اى مسئلة تجلى الحق للقلب (ان الله تجلين تجلى غيب
 وتجلى شهادة فن تجلى الغيب يعطى الاستعداد الذى يكون عليه القلب) فيكون
 على قدر ذلك التجلى (وهو) اى التجلى الغيبى (التجلى الذاتى الذى هو الغيب
 حقيقة) فلا يزال هذا التجلى عن الغيب ابداً فكان هذا التجلى من الاسم الباطن
 والفيض الاقدس الذى يكون للمتجلى له على حسب التجلى (وهو) اى التجلى
 الذاتى الغيبى (الهوية التى يستحقها بقوله عن نفسه) قوله (هو) راجع الى الحق
 فاعل يستحقها اى يستحق الحق تلك الهوية عن ذاته فاذا استحق الحق هذا
 التجلى لذاته (فلا يزال هو) اى ذلك التجلى (له) اى للحق (دائماً ابداً) فلا يظهر
 الحق فى هذا التجلى للعبد بل يظهر العبد للحق بصورة هذا التجلى فلم ير العبد
 فى التجلى الذاتى الغيبى الحق بل يراه فى التجلى الشهودى الذى يترتب على التجلى
 الاستعدادى واليه اشار بقوله (فاذا حصل له اعنى للقلب هذا الاستعداد)

الحاصل من التجلي الغيبي (تجلى له) اى تجلى الحق للقلب على قدر ذلك الاستعداد (تجلى الشهودى فى الشهادة) وهذا التجلى من الاسم الظاهر والفيض المقدس الذى يكون التجلى على حسب المتجلى له وهو ما اشارت اليه الطائفة من ان الحق يتجلى على قدر استعداد العبد (فرآه) اى رأى القلب الحق فى صورة ذلك التجلى (فظهر) الحق للقلب (بصورة ما تجلى) الحق (له) اى للقلب (كما ذكرناه فهو تعالى اعطاه) اى القلب او العبد (الاستعداد) من التجلى الغيبي فيكون القلب مستعداً بالتجلى الشهودى (بقوله) اى بدليل قوله تعالى (اعطى كل شئ خلقه) اشارة الى اعطاء الاستعداد (ثم هدى) اشارة الى التجلى الشهودى (ثم رفع الحجاب) بسبب التجلى الشهودى (بينه وبين عبده فرآه) اى العبد الحق (فى صورة معتقده فهو) اى الحق المرئى له (عين اعتقاده) اذ هو المتجلى له بصورة اعتقاده فما رآه الا بها فاذا كان الحق عين اعتقاد العبد (فلا يشهد القلب) فى الحقيقة بعين البصيرة (و) لا يشهد (العين) الحسنة (ابداً الا صورة معتقده فى) مرآة (الحق) فلا يشهد الحق بل يشهد الحق الاعتقادى وهو صورة نفسه فى الحقيقة (فالحق الذى فى المعتقد) اسم مفعول (هو الذى وسع القلب صورته وهو) اى الحق الذى وسعه القلب صورته (هو الذى تجلى له) اى للقلب بحسب اعتقاده (فيعرفه) اى فيعرف القلب الحق لكون التجلى على حسب ظنه كما قال ﴿انا عند ظن عبدي﴾ فاذا تجلى على خلاف اعتقاده فلا يعرفه بل ينكره (فلا ترى العين) عند التجلى فى الآخرة (الا الحق الاعتقادى) اى الحق الثابت فى اعتقاده لا غير (ولا خفاء فى تنوع الاعتقادات) بحسب الاشخاص الانسانية ولا خفاء فى تنوع التجليات بحسب الاعتقادات فمنهم من قيد الحق ومنهم من اطلقه (فمن قيده) اى من قيد الحق وحصره فى صورة اعتقاده كاصحاب العقول (انكره) اذا تجلى له (فى غير ما قيده واقربه فيما قيده به اذا تجلى) له فيما قيده به فهو منكر فى صورة غير صورة اعتقاده ومقرّ فى صورة هى عين صورة اعتقاده

(ومن اطاقه) اى اطاق الحق (عن التقييد لم ينكره واقر له فى كل صورة
 يتحول) اى يتنوع ويتجلى له (فيها) كاصحاب القلوب من الكمل والعارفين
 (ويعطيه) اى ويعطى الحق (من نفسه) اى من عند نفسه (قدر) اى عظمة
 (صورة ما تجلى له فيها الى ما لا يتناهى) فيعظم الحق فى صورة غير متناهية
 ولا يحصر التعظيم فى صورة غير صورة ويعرفه فى كل صورة ويعبده فيها
 (فان صورة التجلى ما) اى ليس (لها نهاية) حتى (يقف) المتجلى له (عندها)
 اى عند تلك الصورة فكما ان التجلى من الله ماله نهاية (وكذلك العلم بالله ما)
 اى ليس (له غاية فى العارفين) حتى (يقف) العارف (عندها) اذا العلم يتبع التجلى
 قوله (بل هو العارف) ضمير الشأن قوله (فى كل زمان) متعلق بقوله (يطلب الزيادة)
 اى من الله (من العلم به رب زدنى علماً رب زدنى علماً رب زدنى علماً) فالامر
 الا لى لا يتناهى من الطرفين) وهو التجلى من طرف الحق والعلم من طرف
 العارف فلما تكلم فى مقام الكثرة واحوالها رجع الى مقام الوحدة واحوالها
 فقال (هذا) المذكور (اذا قلت الامر حق وخالق) اى اذا نظرت امتيازها
 وجمعت بين التشبيه والتنزيه فقد اثبت الحق والخالق (واذا نظرت فى قوله
 تعالى كنت رحله التى يسعى بها ويده التى يبطش بها ولسانه الذى يتكلم به
 الى غير ذلك من القوى ومحلها) اى المحل (التى هى الاعضاء لم تفرق)
 بين الحق والخالق (فقات الامر) اى الموجود (حق كله) هذا ان كان الوجود
 للحق والعدم آتله (او خالق كله) هذا ان كان الوجود للعبد والحق مر آتله* فلما
 ذكر هذا التفصيل اشار الى المقام الاعلى مقام الكمل بقوله (فهو حق بنسبة)
 اى بوجه (وخالق بنسبة) فلا يحجب العارف بالنظر الى احدها عن الآخر
 بل جمع بينهما بنظر واحد (والعين) القابلة لهذه الاعتبارات المختلفة (واحدة)
 فى ذاته لا يتعدد بقبول الاعتبارات الكثيرة فاذا كان العين وهى حقيقة الوجود
 واحدة (فعين صورة ما تجلى) اى صورة المتجلى (عين صورة ما قبل ذلك التجلى
 فهو) اى الحق (المتجلى) بوجه والمتجلى له بوجه وان اختلف الاحكام فى المتجلى

(والمجلى له فانظر ما احجب امر الله من حيث هويته) فانه واحد في حد ذاته لا تعدد ولا كثرة فيه لانه غنى عن العالمين من هذا الوجه (ومن حيث نسبه الى العالم في حقائق اسمائه الحسنى) فانه متكثر بهذا الوجه فلا ينافى وحدة ذاته فانه واحد بالذات كثير بالاسماء فاذا كانت العين واحدة في الامور المتكثرة (*شعر* فمن ثمه) اى في الوجود اوفى العالم استفهام لاولى العقول (وما ثمه*) استفهام لغير ذوى العقول (وعين ثمه) اى في ذوى العقول (هو) اى العين الذى في ذوى العقول (*ثمه*) اى عين العين الذى في غير ذوى العقول معناه اخبر وفي عين العقلاء وغير العقلاء اى شئها في الوجود والحال ان العين الذى في العقلاء هو العين الذى في غير العقلاء فليس في الوجود الا هو لا غير والذى ظهر في صورة العقلاء في مرتبة هو الذى ظهر في صورة غير العقلاء في مرتبة اخرى فاذا كان كذلك (فمن قد عمه) اى الذى عم العين الى الافراد المخصوصة (خصه*) اى خص ذلك العين لا غير اذ العام يقتضى خاصاً ليشمله (ومن) قد (خصه) اى جعله خاصاً تحت عام (عمه*) ذلك العين الذى جعله خاصاً اذ الخاص يقتضى العام ايضاً لكونهما من الامور المتضائفة التى لا يدرك احدهما بدون الآخر فالعين واحدة ظهرت في مرتبة بصورة العموم واخرى بصورة الخصوص فالضمائر عائدة الى العين باعتبار الوجود او باعتبار الحق (فما) اى فليس (عين سوى عين* فنور عينه ظلمة*) مع ان النور متضاد للظلمة اذ لا تضاد في الاشياء من حيث الوجود والحقيقة فان التضاد يقتضى الغير ولا غير بهذا الوجه فلا تضاد (فمن يغفل عن هذا*) المقام مقام الوحدة (يجد في نفسه) اى في قلبه (غممة*) بضم الغين المعجمة اى الظلمة وهى حجاب الكثرة (ولا يعرف ما قلنا*) من ان العين واحدة في حد ذاته وكثيرة بالاسماء والصفات (سوى عبد له همة*) اى الذى لا يقنع بظواهر العلوم التى تحصل بنظر العقل بل يطلب العلم الذى يحصل عن كشف الهى وهو صاحب قلب كما قال تعالى فى القرآن المجيد

ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب (فان كلام الشيخ تحقيق لمعنى القرآن
 ففي ذلك ايضاً لذكرى لمن كان له قلب وانما اختص الذكرى لمن كان له قلب
 (لتقلبه) اى لتقلب القلب (في انواع الصور والصفات) فيعلم ان الحق
 هو المتجلى في كل صورة ويعبده فيها فيدرك الامر على ما هو عليه ولا يحصره
 في وصف دون وصف بل يعم جميع انواع الصفات كما هو الامر في نفسه
 كذلك فالمراد بالذكرى مشاهدة العين الواحدة في صور كثيرة او التذكر
 مانسيه من مشاهدة الحق بسبب ظهوره في هذه النشأة العنصرية فهذه
 المشاهدة لا تكون الا لمن له قلب (ولم يقل الحق لمن كان له عقل فان العقل
 قيد فيحصر الامر في نعت واحد والحقيقة تأتي الحصر في نفس الامر)
 فلا يعلم ذوا العقول الامر على ما هو عليه في نفسه (فما هو) اى ليس القرآن
 (ذكرى لمن كان له عقل) فان القرآن انزل لبيان ما هو الامر عليه في نفسه
 والعقل لا يوصل اليه بنظره الفكرى (وهم) اى من كان له عقل (اصحاب
 الاعتقادات) الجزئية (الذين يكفر بعضهم بعضاً ويلعن بعضهم بعضاً)
 لحصرهم الحق في صورة اعتقادهم الخاص ونفيهم عن غيره من الاعتقادات
 بخلاف اصحاب القلوب فانهم لا يكفر احداً الا بلسان الشرع لا بلسان
 الحقيقة فلا منازعة عذر اصحاب القلوب في شئ وانما النزاع والمخالفة بين
 اصحاب الاعتقادات (فما لهم من ناصرين) اى ليس لاصحاب الاعتقادات
 عند عجزهم نصرته من آلهم (فان آله المعتقدا) اى ليس (له حكم
 في آله المعتقد الآخر) حتى ينصر اعبدته المعتقد له فان النصره دفع المكاره
 الواصلة له عن يد المعتقد الآخر فاذا لم يكن الآله المعتقد حكم آله المعتقد
 الآخر لم يكن له حكم في معتقد ذلك الآله فلم يكن لآله المعتقد نصرته لمعتقده
 ولا يفيد طلب النصره من آلهه عند المكاره لان الحق منزه عن ذلك
 الاعتقاد فهو ليس بطالب النصره عن الحق بل طالب عمها طابق صورة
 اعتقاده فلا تأثير له اصلاً فلا يدفع المضرة عن عبده ولا ينصره (فصاحب

الاعتقاد يذب) اى يدفع (عنه اى عن الامر الذى اعتقده فى آلهه)
 اى اعتقد أن ذلك الامر آلهه يدفع عنه ما يخالفه فى اعتقاده كاصحاب النظر
 فان بعضهم يدفع عن الآله الذى فى اعتقاده ما اثبت له البعض مما يخالف
 اعتقاده (وينصره وذلك الذى فى اعتقاده لا ينصره) فكان صاحب الاعتقاد
 آلهه لا آلهه وهو لا يشعر بذلك (وهذا الاعتقاد) اى اعتقاد اصحاب
 العقول من اهل الشرع (مقبول عند الله) لانقيادهم الشرع واستفادتهم
 هذا الاعتقاد منه لانه ليس فى وسع كل احد أن يشاهد الحق على اطلاقه
 حتى كلف بهذا الاعتقاد لا يكلف الله نفساً الا وسعها والمراد بايراد هذا
 الكلام بيان مراتب الناس فى العلم بالله لا تقيح اعتقاد ارباب العقول من
 اهل الشرع (ولهذا) اى ولاجل ان آلهه المعتقد لا ينصره عند التجاهه
 (لا يكون له) اى لا آلهه المعتقد (اثر فى اعتقاد المنازع له ولا المنازع ماله نصره من
 آلهه الذى فى اعتقاده فمالهم من ناصرين) من آلههم الذى فى اعتقادهم
 عند اصابة المكاره واما آلههم فى نفس الامر وهو الآلهه الحقيقى لا الاعتقادى
 فهو ينصرهم ويدفع عنهم المكاره (فنفى الحق النصره عن آلهه) اصحاب
 (الاعتقادات على انفراد كل معتقد على حدته) بقوله فمالهم من ناصرين
 اى لا ينصره كل واحد من المعتقدين لمعتقديه والحال ان كل واحد من
 المعتقدين ينصر آلهه وهذه الآية وان كانت فى حق الكفار لكنها اشارة الى
 احوال اصحاب الاعتقادات يعنى كما ان الكفار لا ينصر لهم آلههم الذى فى
 اعتقادهم فى رفع العذاب عنهم فى الآخرة كذلك آلهه المعتقد لا ينصره
 فى الدنيا فى دفع المكاره عنه (والمنصور) الثابت بالنص الالهى وهو أن
 تنصروا الله (المجموع) اى الحضرة الجمعية الاسمائية لا المنفرد (والناصر)
 الثابت بالنص وهو ينصركم الله (المجموع) اى تلك الحضرة يعنى ان
 تنصروا الله فى مظهر ينصركم الله فى مظهر فهذه الحضرة الجامعة
 ناصر ومنصور فى المظاهر وهو رب الارباب رب اصحاب القلوب

فنفى الحق النصره عن الارباب المتفرقه التي في اعتقادات اصحاب العقول
واثبت النصره للاسم الجامع لاسم الله الذي في قلوب العارفين كما قال
ما وسعني ارضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن اتقى النقي
فظهر أن اهل الحجاب لا ينصرون الله بل ينصرون ما في اعتقادهم تعالى
عن ذلك علواً كبيراً ولا يأتون ما امر الله بهم من النصره وهم لا يشعرون
بذلك (فالحق عند العارف هو المعروف الذي لا ينكر فاهل المعروف في الدنيا
فهم) الذين عرفوا الحق في الدنيا في صور تجلياته (هم اهل المعروف في الآخرة)
اذا تحول في الصور عند التجلي فلا ينكرونه فيها (فلهذا) اي فلاجل كون
اهل المعروف في الدنيا هم اهل المعروف في الآخرة (قال) ان في ذلك
لذكرى (لمن كان له قلب) فان من لم يكن اهل القلب لم يكن اهل المعروف
بخلاف اهل العقل فانه لا يتقلب في الصور فلم يعلم تقلب الحق في الصور فينكر
الحق اذا تجلى وظهر له على خلاف اعتقاده (فعلم) القلب (تقلب الحق
في الصور بتقليبه) اي بتقلب نفسه (في الاشكال فمن نفسه عرف نفسه) اي
فمن علم تقلب نفسه في الصور عرف تقلب ذات الحق في الصور والضمير
في نفسه الثاني يجوز أن يرجع الى الحق والى العارف الثاني اظهر * فلما اتم الكلام
في هذا المقام في مراتب الكثرة شرع في بيان الوحدة بقوله (ولست نفسه
بغير) اي وليست نفس العارف مغايرة (لهوية الحق) من حيث الوجود
والاحدية (ولاشئ من الكون) اي من الموجودات ايضا (مما هو كائن
ويكون بغير لهوية الحق بل هو) اي الموجود (عين الهوية) الالهية (فهو)
اي الحق (العارف والعالم والمقر في هذه الصورة) اي في صورة زيد او عمرو
مثلا (وهو الذي لا عارف ولا عالم وهو المنكر في هذه الصورة الاخرى)
يعنى كل ما ظهر في المراتب المتعينة مستندة الى الحق تعالى من حيث الحقيقة
لانه موجود الاشياء كلها من الذوات والصفات والافعال واما من حيث التعيين
فالافعال مستندة الى من ظهرت عنه فالعالم في الصورة الزيدية هو الحق من

حيث الحقيقة لانه خالق زيد مع جميع اوصافه وافعاله ومن حيث التعيين العالم هو زيد لا الحق فعين زيد هو عين الحق من حيث احدية الوجود وغيره من حيث التعيين المشخص له فزيد عمرو و فزيد ليس بعمر و فان من ظهر بالصورة الزيدية هو الذي ظهر بالصورة العمروية فزيد عمرو بهذا الوجه وليس بعمر و بالتعيين هكذا نسبتك مع الحق وما ميزك عن الحق الا امكانك وما ميز الحق عنك الا وجوده الذاتي واما سائر الحقائق الكلية كالعلم والحياة والقدرة وغير ذلك فانها تقضى الشمول بحقيقته على الواجب والممكن فلا يتصور تميز الشيء بالنسبة اليها على ما هو شأن الامور الكلية فكل شيء واحد بحسب الامور الكلية و (هذا) اي علم تقليب الحق في الصور المتنوعة عند التجليات (حظ) اي نصيب (من عرف الحق من التجلي والشهود) قوله (في عين الجمع) يتعلق بعرف اي عرف الحق في عين الجمع من مشاهدة تقليبات نفسه في الصور لاحظ من عرف الحق بالنظر العقلي (فهو) اي الحظ المذكور هو المراد من (قوله لمن كان له قاب يتنوع في تقليبه) اي في تقليب الحق في الصور او في تقليب نفسه في الصور فالمراد من قوله لمن كان له قلب الانبياء والرسل عليهم السلام والاولياء وهم اهل القلوب هذا هو اهل الايمان الذين تخلصوا عن قيد التقليد ونالوا درجة التحقيق في الايمان وهم المسمى باهل الحقيقة عند الصوفيين (واما اهل الايمان وهم المقلدة الذين قلدوا الانبياء والرسل عليهم السلام فيما اخبروا به عن الحق) وقوله (لا من قلدا اصحاب الافكار) توخي للفلاسفة ومن قلدهم فالمراد باصحاب الافكار الفلاسفة قوله (و) لا من قلدهم (المتأولين الاخبار الواردة بحملها على ادلتهم العقلية) توخي للمعتزلة ومن تابعهم حيث لم يعد لهم من اهل الايمان ولا فرق بين متأول النصوص ومنكره عنده في انه ليس من اهل الايمان هذا اذا عارض النص الادلة العقلية واما اذا تعارضت النصوص فالتأويل الشرعي واجب توفيقا لاحكام الشرعية فتأويل اهل السنة بعض الاحكام على مقتضى الشرع وتأويل المعتزلة على مقتضى

العقل فما قلدها الانبياء عليهم السلام من الفرق الا اهل السنة قوله (فهو لاء
الذين قلدها الرسل) عليهم السلام جواب اما (هم المرادون بقوله او التي
السمع) والقاء السمع القبول (لما وردت به الاخبارات الالهية على السنة
الانبياء عليهم السلام) من غير التفات الى الادلة العقلية (وهو يعنى هو
الذى التي السمع) للاخبارات الالهية (شهيد) اى شاهد ومؤمن بتقليب
الحق فى الصور بسبب القاء سمعه للاخبارات الالهية لانه عارف من
تقليب نفسه فى الصور تقلب الحق فى الصور يسمونه اهل الله مؤمنا
فمن لم يكن فمن كان له قلب او ممن التي السمع فليس بمؤمن عند اهل الله
فايمان صاحب القلب ايمان عيني وايمان صاحب السمع ايمان بالغيب
المطابق بما هو الامر عليه فى نفسه قال على رضى الله عنه * لو كشف غطائي
ما اردت يقينا * مع انه مكشوف الغطاء لكن مراده اخبار عن هذا المقام فمن تفرق
عن اهل السنة والجماعة فليس بمؤمن عندهم لعدم نصيبهم من هذه الآيه بل
نصيبهم من قوله اذ تبرا الذين اتبعوا من الذين اتبعوا (ينبه) الحق بقوله او التي
السمع وهو شهيد (على حضرة الخيال) وهى قوة من القوى الانسانية التى تظهر
فيها الصور الخيالية (و) على (استعمالها) فان القاء السمع يدل على استعمال حضرة
الخيال فهذا التنبيه من الله امر باستعمال القوة الخيالية ونهى عن استعمال
القوة المفكرة فان من استعمل القوة الفكرية يسد عليه باب الكشف لذلك
منع اهل الله عن الطالب الاشتغال بظواهر العلوم التى تحصل عن استعمال
القوة النظرية وجعل مشغولا بالذكر لتسكين المفكرة عن حركاتها (وهو) اى
معنى قوله او التي السمع وهو شهيد معنى (قوله عليه السلام فى الاحسان
ان تعبد الله كأنك تراه) وقال فى حديث آخر (والله فى قبلة المصلى) الذى
يصلى كأنه يراه (فلذلك) اى فليكون الحق فى قبلة ذلك المصلى (هو) اى المصلى
الذى يصلى يصلى بالحضور (شهيد) للحق فمن لم يصل الله كأنه يراه فهو ليس
بمصلى فليس بشهيد للحق لذلك قالوا الا صلاة الا بالحضور (ومن قلدها صاحب

نظر فكري وتقيده (اي بالنظر الفكري في تحصيل المجهولات وقد ادرج في هذا القسم المعتزلي ومن قلده فان المعتزلي فمن قلدوا الفلاسفة في التمسك في تأويلات بعض الاخبارات الالهية (فليس هو الذي التقي السمع فان هذا الذي التقي السمع لا بد أن يكون شهيداً لما ذكرناه) من تقلب الحق في الصور وهذا الذي تقيده بنظر الفكري لم يكن شهيداً لما ذكرناه (ومن لم يكن شهيداً لما ذكرناه مما هو المراد بهذه الآية فهو لاء) اي الذين كانوا صاحب العقل (هم الذين قال الله فيهم اذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا والرسول لا يتبرأون عن اتباعهم الذين اتبعوهم) يعني ان المتبعين اما الرسل واما اصحاب النظر اما الرسل فهم لا يتبرأون عن اتباعهم بل يشفعون عصاتهم فلا يصح هذا النص في حقهم فتعين الآية لاصحاب النظر وتخصهم فاصحاب النظر كالفلاسفة وامثالهم لظهور سوء حالهم في الآخرة تبرأوا عن مقلديهم* ولما كانت هذه المسئلة من اعظم مسائل العلوم الالهية واركائها واهمها علماً اوصى للطالين بتحقيقه فقال (فحقق يا ولي) اي صاحبي (ما ذكرته لك في هذه الحكمة القلبية واما اختصاصها) اي اختصاص الحكمة القلبية (بشعب عليه السلام لما فيها من التشعب اي شعبها) اي شعب القلبية (لا تختص لان كل اعتقاد شعبة) من القلب (فهي شعب كلها قوله اعني الاعتقادات) تفسير للضمير (فاذا انكشف الغطاء) اي اذا ارتفع الحجاب عن الابصار يوم القيمة (انكشف لكل احد بحسب معتقده) والمراد بالمعتقد المعتقد بوحداية الحق دون الشرك فان الشرك ليس بشيء من الاعتقاد في الحق اصلاً بل يحدث الاعتقاد عند المعاينة (وقد ينكشف) الغطاء (بخلاف معتقده في الحكم) فان بعض اهل الاعتقاد يعتقد في الحق حكماً وبعضهم يعتقد بخلاف ذلك الحكم (وهو) اي انكشف الغطاء بخلاف المعتقد معنى (قوله) تعالى (وبدا) اي ظهر (لهم) اي لاهل الاعتقاد (من الله ما لم يكونوا يحتسبون) اي لم يعتقدوا واحصول هذا الشيء من الله لهم بل يعتقدون خلافه (فاكثرها) فاكثر اختلافات الاعتقاد حاصلة (في الحكم كالمعتزلي

يعتقد في الله نفوذ الوعيد في العاصي اذا مات على غير توبة فاذا مات (ذلك المعتزلى بغير توبة) وكان سر حوماً عند الله قد سبقت له عناية بانه لا يعاقب وجد الله غفوراً رحيماً فبداله (حكم) من الله ما لم يكن محتسبه) فقد انكشف له الغطاء بخلاف معتقده في الحكم هذا هو الانكشاف بخلاف المعتقد في الحكم (واما) اختلاف الاعتقادات (في الهوية فان بعض العباد يجزم في اعتقاده ان الله كذا وكذا) كناية عن الهوية (فاذا انكشف الغطاء رآى صورة معتقده وهي حق) في نفسه (فاعتقدها) في الدنيا على انه حق (وانحلت العقدة) وهي عقدة الاعتقاد وهي الحجاب على القلب المانع من الانكشاف (فزال الاعتقاد) لزوال العقدة (وعاد) اى رجع علم بالاعتقاد (علماً بالمشاهدة) فلم يبدولهم من الله ما لم يكونوا محتسبون بل كل ما بدالهم من الله من هوية الحق في الصور فهو مما محتسبونه منه فيعتقدونه قبل كشف الغطاء فما هو المراد بقوله تعالى ﴿ وبدالهم من الله ما لم يكونوا محتسبون ﴾ فكان بصرهم حديداً برفع كلاله النظر فشاهدوا الحق بالمعينة على وفق اعتقادهم في الدنيا وهم الذين قلدوا الرسل ويؤمنون بتجليات الحق في الصور فلا يظهر لهم خلاف اعتقادهم لان الحق هو الذى على اعتقادهم لعدم تقيدهم الحق في اعتقادهم في صورة وهم الذين قال في حقهم اوالقى السمع وهو شهيد ورجوان مصداق الآية في هذه الامة اهل السنة والجماعة دون غيره من الفرق فان اعتقاد اهل السنة تقيدهم تجلى الحق بعموم فيعجبون تجلى الحق في جميع الصور الاعتقادية فلا ينحصر الحق في اعتقادهم فلا يكفر احد الا حصره الحق في الصورة الحاصلة في اعتقاده من الحق ولا كذلك المعتزلة وغيرها فانهم قيدوا الحق في اعتقادهم في صورة مخصوصة ونفوا غيرها عن الحق قوله (وبعد احتداد البصر) اى وبعد ظهور الحق للعباد بظهور تام (لا يرجع كليل النظر) اى لا يحصل الخفاء التام رد لقول اهل التناسخ فانهم ذهبوا الى ان العبد بعد الموت يأتى الى الدنيا مراراً فيكل نظره عن الحق بعد احتداده لوقوع الحق في الخفاء التام فهم قسمان قسم قالوا بالتناسخ في حق

الكامل لزعمهم انهم يأتي لتكميل النافعين وقسم في جميع الافراد الانسانية وكلاهما مردود (فييدوا) الحق (لبعض العبيد باختلاف التجلي في الصور عند الرؤية) في يوم القيمة كما جاء في حديث التحول (على خلاف معتقده) اي يظهر له الحق على خلاف اعتقاده (لانه لا يتكرر) التجلي (فيصدق عليه في الهوية فبدالهم من الله في هويته ما لم يكونوا يحتسبون) الحق (فيها) اي في الدنيا (قبل كشف الغطاء) فقد يفهم مما ذكر ان هذه الآية لا تصدق على اهل السنة فانهم وان اثبتوا للحق الصفات الثبوتية والسلبية في اعتقادهم لكنهم لم يحصر والحق بهذا الاعتقاد بل قالوا بعد تقييد الحق بهذا الاعتقاد فالله تعالى منزه عن تصورات اذهاننا وتصديقات قلوبنا فهذا صورة التعميم فيعم اعتقادهم في الدنيا جميع صور التجليات وان لم يشعروا بذلك فلا يصدق عليهم في الهوية فبدالهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون بخلاف المعتزلة وغيرهم من الفرق فانهم لحصرهم هوية الحق في اعتقادهم يصدق عليهم في الهوية فبدالهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون فظهر من هذا الكلام ترقى العباد بالموت مؤمنا كان او غير مؤمن لكنه لا ينفع ترقى من لا يقبل الانبياء ويدل على دلالة كلامه السابق على الترقى قوله (وقد ذكرنا صورة الترقى بعد الموت في المعارف الالهية في كتاب التجليات لنا عند ذكرنا بعض من اجتمعا به من الطائفة في الكشف) وهي اكابر الاولياء كالجنيد والشبلي وابي يزيد وغيرهم (وما) اي الذي (افدناهم في هذه المسئلة مما) اي من الذي (لم يكن عندهم) فقد استفادوا هذه المسئلة من الشيخ بعد الموت فيحصل الترقى في العلم بالله بعد الموت (ومن اعجب الامور انه) اي الانسان ثابت (في الترقى دائما) من ابتداء سيره الى انتهائه بحسب العوالم باعتبار كل يوم هو في شأن فيترقى الانسان من شأن الى شأن آخر (ولا يشعر بذلك) الترقى (للطائفة الحجاب ورقته) فان الترقى حجاب لطيف ورقيق لا يشعر به صاحبه في كل زمان فرد ولا يشعر بذلك (لتشابه الصور مثل قوله تعالى واتوا به متشابهها) في حق اهل الجنة فان عدم تميزهم بين الاثمار لا يتاها متشابهها

مطلب الترقى لكل احد في المعارف دائما لكن لا يشعرون بذلك

في الصور فلذلك قالوا عند الايتان هذا الذي رزقنا من قبل (وليس هو) ضمير
 شان اسم ليس (الواحد) مفسر له (عين الآخر) خبره اى وليس ذلك المشابه
 الواحد عين المشابه الآخر (فان الشبيهين عند العارف) من حيث (انهما
 شديهان) قوله (غير أن) خبر أن في قوله فان الشبيهين وشديهان خبر أن في قوله
 انهما (وصاحب التحقيق يرى الكثرة) اى قبل ظهورها حال كونها (في) قوة
 (الواحد كما يعلم ان مدلول الاسماء الالهية) كالحي والعليم والقادر فان مدلول الحي
 من له الحياة والعليم من له العلم والقادر من له القدرة وهى حقائق اسمائية مختلفة
 (وان اختلفت حقائقها وكثرت انبعاثها) اى تلك الحقائق المتكثرة (عين واحدة) بحسب
 الوجود الخارجى وهى الذات الواجب الوجود (فهذه) اى مدلولات الاسماء
 (كثرة معقولة) اى يكون بالقوة (في عين) اى فى حقيقة (الواحد) الواجب الوجود
 المشهود (فتكون) هذه الكثرة المعقولة (فى التجلى) اى فى الظهور (كثرة مشهودة
 فى عين واحدة) معقولة فتستتر الهوية الالهية بعد التجلى بصور الاكوان
 فكانت معقولة بعد أن كانت مشهودة كما ان النواة مشهودة والشجر معقول
 فيها قبل ظهوره وبعد الظهور النواة معقولة فيه والشجر مشهود ولتفهم
 مرتبة اهل الكشف فى العلم بالله لاهل النظر شبه هذه المسئلة الى مسلتهم
 المعلومة المسئلة عندهم حتى يعلموا علو درجتهم فى العلم ورجعوا عن طريقهم
 طريق النظر الى طريق الكشف فقال (كما ان الهولى تؤخذ فى حد كل
 صورة وهى) اى الهولى المأخوذة (مع كثرة الصور واختلافها ترجع)
 هذه الهولى المأخوذة مع الكثرة وهى الهولى الجزئية (فى الحقيقة
 الى جوهر واحد) كلى (وهو هولاها الكلية فمن عرف نفسه بهذه المعرفة)
 اى من عرف ان نفسه هى حقيقة الحق ظهرت بهذه الصورة وهى حق مأخوذ
 فى حده (فقد عرف ربه) لانتقاله من المقيد الى المطلق وهو رب الارباب
 كلها بمنزلة الهولى الكلية فمن عرف نفسه بغير هذه المعرفة كما هو اهل النظر
 لم يعرف ربه فوجب معرفة النفس بهذه المعرفة (فانه) اى الحق (على صورته)

اى على صفته الكاملة (خلقه) اى الانسان (بل هو) اى بل الانسان (عين
 هويته و حقيقته) فثبت ان من عرف نفسه بهذه المعرفة فقد عرف ربه (ولهذا)
 اى ولاجل ان حقيقة النفس عين هوية الحق (معاثر) اى ما اطلع (احد
 من العلماء والحكماء على معرفة النفس و حقيقتها الا الا لهيون من الرسل)
 (و) الا كابر من (الصوفية) وهم الذين حصل لهم العلم عن الوحي و عن كشف
 الهمى لا عن نظر فكري (و اما اصحاب النظر و ارباب الفكر من القدماء و المتكلمين
 فى كلامهم فى) معرفة (النفس و ماهيتها فاما منهم من عشر) اى فليس احد منهم
 اطلع (على حقيقتها و لا يعطيها) اى و لا يعطى معرفة النفس لا حد (النظر
 الفكرى ابدأ فمن طلب العلم بها) اى بماهية النفس (من طريق النظر الفكرى
 فقد استسين) اى طلب حصول سمان (ذا ورم و نخب فى غير ضرم) اى نخب فى غير
 ما يوقد به النار و هما ضرب مثل يستعمل فى طلب حصول امر من غير طريقه
 (لاجرم انهم) اى الذين طلبوا معرفة النفس من طريق النظر كانوا (من الذين
 ضل سعيهم فى الحياة الدنيا و هم يحسبون) اى يظنون (انهم يحسنون صنعا)
 اى يفعلون فعلا حسناً (فمن طلب الامر من غير طريقه فماتفر بتحقيقه) اى
 فمواصل حقيقة ذلك الامر و هذا كله اظهر لمرتبة اهل النظر فى العلم * و لما فرغ
 عن بيان تقلبات القلب و احواله شرع فى تبدلات العالم لكونه نوعاً من التقلبات
 و قال (و ما احسن ما قال الله تعالى فى حق العالم و تبدله مع الانفاس فى خلق
 جديد فى عين واحدة فقال فى حق طائفة بل) فى حق (اكثر العالم) بفتح اللام
 (بل هم فى لبس من خلق جديد فلا يعرفون تجديد الامر مع الانفاس) وهم
 المحجوبون بتشابه الصور عليهم (لكن قد عثرت عليه) اى على تجديد الخلق
 او على تبدل العالم (الاشاعرة فى بعض الموجودات و هى الاعراض) فانهم
 قالوا العرض لا يبقى زمانين (و عثرت عليه) اى على التبدل (الحسبانية) وهم
 السوفسطائية (فى العالم كله و جهلهم) اى جهل الحسبانية من التجهيل (اهل
 النظر باجمعهم) مع انهم علموا الامر فى ذلك على ما هو عليه فى نفسه (ولكن

اخطأ الفريقان اما اخطاء الحسابية فبكونهم ماعثروا مع قولهم في التبدل
 في العالم بأسره على احدى عين الجوهر المعقول الذي قبل هذه الصورة
 ولا يوجد) ذلك الجوهر المعقول في الخارج (الابها) اي الابتك الصورة
 (كما لا تعقل) تلك الصورة (الابه) اي بالجوهر (فلو قالوا بذلك) اي باحدى
 عين الجوهر (فازوا بدرجة التحقيق في الامر) فانهم حينئذ كانوا من العارفين
 الامر على ماهو عليه (واما الاشاعرة فلما علموا ان العالم كله مجموع اعراض)
 اي العالم كله عبارة عن اعراض مجتمعة في جوهر واحد قائمة به (فهو يتبدل
 في كل زمان اذ العرض لا يبقى زمانين) فخطأ الحسابية في امر واحد
 والاشاعرة في امرين (ويظهر ذلك) اي العالم كله اعراض او يظهر خطأ
 الاشاعرة (في الحدود للاشياء فانهم اذا حدوا الشيء تين في حدهم تلك
 الاعراض و) تين (ان هذه الاعراض المذكورة في حده) اي في حد ذلك الشيء
 المحدود (عين هذا الجوهر) الذي ظهر فيه الاعراض (وحيقيقته) قوله
 (القائم بنفسه) صفة الجوهر (ومن حيث هو عرض) اي القائم بذاته من حيث
 هو عرض اذ العرض عين ذلك الجوهر (لا يقوم) ذلك الجوهر (بذاته فقد
 جاء من مجموع ما لا يقوم بنفسه) وهي الاعراض (من يقوم بنفسه) الذي هو الجوهر
 (كالتحيز في حد الجوهر القائم بنفسه الذاتي) اي التحيز جزء لماهية الجوهر فانهم
 حدوا الجوهر بانه هو الجسم المتحيز القابل للابعاد وهي الاعراض (وقوله)
 اي قبول الجوهر (للاعراض حده ذاتي ولا شك ان القبول عرض اذ لا يكون
 الا في قابل لانه لا يقوم بنفسه وهو) اي القابل (ذاتي للجوهر والتحيز
 عرض ولا يكون الا في متحيز فلا يقوم بنفسه وليس التحيز والقبول بامر
 زائد على عين الجوهر المحدود لان الحدود الذاتية هي عين المحدود وهويته
 فقد صار ما لا يبقى زمانين يبقى زمانين وازمنة وعاد ما لا يقوم بنفسه يقوم
 بنفسه) فكان احدهما عين الاخر فالعالم كله عرض يتبدل في كل آن (ولا
 يشعرون) اي الاشاعرة او المحجوبون (لما هم عليه) من الخطأ وهو

المناقضة والمخالفة بما ذهبوا اليه فانهم قالوا العالم اما قائم بنفسه او غير قائم بنفسه الاول الجوهر والثاني العرض ثم قالوا يتبدل العرض لا الجوهر وعرفوا الجوهر بالعرض فكان الجوهر عين العرض لا اتحاد الحد والمحدود فقد لزمهم بمقتضى حدودهم بان العالم كله عرض قائم بذاته تعالى يتبدل في كل آن لكنهم لا يشعرون لما لزمهم من المحذور بمقتضى حدودهم (وهؤلاء) اى طائفة المحجوبين (هم فى لبس من خلق جديد) ولا يشعرون بان الله يخلقهم فى كل آن خلقا جديداً (واما اهل الكشف فانهم يرون) اى يشاهدون (ان الله يتجلى فى كل نفس ولا يكرر التجلى) لحصول الفناء والبقاء فى كل آن فينابى التكرار (ويرون ايضا شهوداً ان كل تجلى يعطى خلقا جديداً ويذهب بخلق فذهابه) اى ذهاب الخلق السابق (هو الفناء عند التجلى) اللاحق لكن لما كان التجلى الثانى من جنس الاول التبس الامر على المحجوبين ولا يشعرون التحدد (والبقاء لما يعطيه التجلى الآخر) وهو التجلى الموجب للبقاء بالخلق الجديد (فافهم) فان الامر هو ما نقول دون غيره

﴿ فص حكمة ملكية فى كلمة لوطية ﴾

ولما التجأ لوط عليه السلام الى الله لضعف نفسه وقوة قومه بقوله لو ان لى بكم قوة او آوى الى ركن شديد نسب الحكمة الملكية فى كلمته عليه السلام (الملك) بفتح الميم وسكون اللام (الشدة والمليك الشديد يقال ملكت العجين اذا شددت عجينه قال قيس بن الحظيم يصف طعنته) بشدة ضربه العدو بالرمح (*شعر* ملكت بها كفى فانهرت فتقها*) اى فوسعت فتق الطعنة حتى (يرى قائم من دونها ما وراءها*) اى يرى القائم ما وراء الطعنة من جانب آخر (اى شددت بها كفى يعنى الطعنة فهو) اى الملك المذكور مستفاد (عن قول الله عن لسان لوط عليه السلام وهو) اى قول الله تعالى (لو ان لى بكم قوة) لمقاومتكم (او آوى) اى التجأ (الى ركن شديد) الى قبيلة غالبية على الاعداء (فقال رسول الله عليه السلام يرحم الله اخى لوطا لقد كان

يأوى الى ركن شديد فنبه عليه السلام انه كان مع الله من كونه شديداً (فكان
 غالباً على اعدائه مع نصرة الله من ركن شديد فكان له ابوطالب ركناً شديداً
) (والذى قصد لوط عليه السلام) متبداً (القبيلة) خبره (بالركن الشديد)
 يتعلق بقصد (والمقاومة) عطف على القبيلة (بقوله لو أن لى بكم قوة)
 يتعلق بقصد (وهي الهمة هنا من البشر خاصة) اي القوة الروحانية
 المؤثرة في النفوس لا القوة الجسمانية فان القوة الروحانية اقوى تأثيراً
 من القوة الجسمانية فطلب لوط عليه السلام من الله لمقاومة قومه القوة
 الروحانية وهي الهمة هنا من البشر خاصة وهي همة الانبياء والاولياء لاهمة
 عامة في جميع البشر (فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن ذلك الوقت
 يعنى من الزمن الذى قال فيه لوط عليه السلام او آوى الى ركن شديد ما بعث
 نبي بعد ذلك الا في شدة ومنعة من قومه) يمنعون شر العدو منه الحديث هكذا قال
 رسول الله صلى الله عليه وسلم يرحم الله اخى لوطاً لقد كان يأوى الى ركن
 شديد فمن ذلك الوقت ما بعث نبي بعد ذلك الا في منعة من قومه (فكان
 يحميه قبيلته) اي يحفظونه ويمنعون عن ضرر عدوه (كأبي طالب مع
 رسول الله صلى الله عليه وسلم فقوله لو أن لى بكم قوة) يعنى انما قال لوط عليه السلام
 هذا القول (ليكونه عليه السلام سمع الله يقول الله الذى خلقكم من ضعف بالإصالة)
 فالضعف منشأ ومبدأ للخلق (ثم جعل من بعد ضعف قوة فعرضت القوة)
 على الضعف الاصلى (بالجعل) اي بالخلق الجديد (فهى قوة عرضية ثم جعل
 من بعد قوة ضعفاً وشيبة فالجعل تعلق بالشيبة) لكونها امراً وجودياً عرضياً
 كالقوة واوجدها الحق سبحانه بالخلق الجديد (واما الضعف فهو رجوع
 الى اصل خلقه وهو قوله خلقكم من ضعف) وهو عدم القوة فلا يتعلق
 الجعل به فان قلت فكيف يصح هذا التوجيه فان قوله تعالى ثم جعل من بعد
 قوة ضعفاً وشيبة ظاهر فى تعلق الجعل بهما قلنا صدقتم فى قولكم هذا
 لكنه لما كان الشيب صفة عارضية للانسان اعتبر المص تعلق الجعل اليه بمعنى

الایجاد * ولما كان الضعف وصفا أصليا له اعتبر الجعل اليه بمعنى الرد إلى أصله
 لذلك قال (فردّه) أي ردّ الله الإنسان (لما) أي إلى ما (خلق منه) وهو
 الضعف والشبهة سبب موجب لرد الشيء إلى أصله وهو الضعف وأورد
 دليلا على أن الضعف بعد القوة رد على أصله لا يتعاقب به الجعل قوله تعالى
 (كما قال ومنكم من يرد إلى أرذل العمر لكيلا يعلم من بعد علم شيئا فذكر)
 في هذه الآية (انهردّ) الحق الإنسان (إلى الضعف الأول) فلا يتعاقب الجعل
 إلى الضعف فإن الرد رجوع إلى الأصل فينافي تعلق الجعل اليه فاذا رد
 الإنسان بالشيخوخة إلى الضعف الأول (فحكم الشيخ حكم الطفل في الضعف)
 لذلك ناسب حركة الشيخ الطفل (وما بعث نبي إلا بعد تمام الأربعين وهو
 زمان أخذه في النقص والضعف فلذا) أي فلاجل ادراك لوط عليه السلام
 معنى قول الله بالنور الألهي (قال لو أن لي بكم قوة مع كون ذلك) أي مع
 وجود القوة الجسمانية (يطلب همّة مؤثرة) فظهر أن ما طالب لوط عليه السلام
 ليس بقوة جسمانية (فإن قات وما يمنعه من الهمّة المؤثرة وهي موجودة
 في السالكين) يتصرفون بها في بعض الأشياء (من الاتباع والرسال عليهم
 السلام أولى بها) أي بالهمّة المؤثرة (قلنا صدقت ولكن نقصك) أي منعك
 عن التصرف (علم آخر وذلك أن المعرفة لا تترك للهمّة تصرفا فكلماعت معرفته)
 أي معرفة الشخص (نقص تصرفه بالهمّة وذلك) أي منع المعرفة التصرف
 بالهمّة (لوجهين الوجه الواحد لتحقيقه) أي لتحقيق العارف (بمقام العبودية
 ونظيره إلى أصل خلقه الطبيعي) الذي هو الضعف وهذه المعرفة والنظر
 إلى أصله تمنع لوطا عليه السلام عن التصرف بالهمّة مع وجود الهمّة فيه
 (والوجه الآخر أحدية المتصرف والمتصرف فيه فلا يرى) من أطلع هذا
 المقام (على من يرسل همته فيمنعه) عن التصرف (ذلك) العلم فعلم من ذلك أن
 المعرفة تمنع العارف عن التصرف وإن من تصرف من الأنبياء عليهم السلام
 والأولياء رضوان الله عليهم إنما هو بأمر الله تعالى (وفي هذا المشهد)

اى وفي مقام شهود الاحدية (يرى) المشاهد (ان المنازع له) وللانبياء
 عليهم السلام والاولياء رضوان الله عليهم (ماعدل عن حقيقته التي هو) اى
 المنازع (عليها) اى على تلك الحقيقة (في حال ثبوت عينه وحال عدمه
 فما ظهر في الوجود الا ما كان له في حال العدم في الثبوت فما تعدى حقيقته ولا
 اضل بطريقته) فكما ان الانبياء عليهم السلام والاولياء رضوان الله عليهم
 ماعدلوا عن حقائقهم التي هم عليها في حال ثبوت اعيانهم من الطاعة لامر الله
 كذلك المنازع لهم ماعدل عن حقيقته التي هو عليها من المخالفة لهم كل ذلك
 بتقدير الله و ارادته فثامه احد تعدى حقيقته و اضل طريقته فلانزاع في الحقيقة
 (فتسمية ذلك نزاعا) مطلقا وانما قلنا مطلقا فان اهل الله يسمى نزاعا بحسب
 الامر التكليفي ولا يسمى نزاعا بحسب الامر الارادى واما اهل الحجاب
 فيسمون نزاعا مطلقا (انما هو) عائد الى التسمية باعتبار النزاع (امر عرضى
 اظهره الحجاب الذى على اعين الناس) المانع للاطلاع على سر القدر فانهم
 لعدم وقوفهم بسر القدر يزعمون ان الناس كلهم قابل للهداية واتباع الرسل
 عليهم السلام فيما جاؤا بهم وما يعلمون ان كلا موافق لطريقته التي عينت لهم
 في الازل من عند الله بحسب اقتضاء عينهم الثابتة في العلم لذلك يسمون عدم
 اتباع الكفار نزاعا ومخالفة مطلقا فلو علموا ما علم اهل الكشف ما كانوا
 يسمونه نزاعا مطلقا بل يسمونه نزاعا من وجه واتباعا من وجه (كما قال الله
 تعالى فيهم) اى في حق اهل الحجاب (ولكن اكثر الناس لا يعلمون)
 سر القدر (يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا) اى ما ظهر في نشأتهم
 الدنيوية (وهم عن الآخرة) اى عن النشأة الاخروية التي يظهر
 عندها سر القدر (هم غافلون) وهم الذين قلوبهم في غلاف (وهو)
 الغافل (من) باب (المقلوب فانه) اى الغافل مأخوذ (من قولهم قلوبنا
 غلف اى في غلاف) فقلب اللام والفاء بالقلب المكاني فكان اصل غافلون
 غالفون اى غالفون قلوبهم في غلاف الحجاب (وهو) اى الغلاف (الكن الذى

يستره) اى يستر القلب (عن ادراك الامر على ما هو عليه) وهذا الكن هو الذى ذكر الحق فى قوله تعالى ﴿انا جعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه ووفى آذانهم وقر﴾ (فهذا) اى التحقيق بمقام العبودية والنظر الى اصل الخلقة والاطلاع على احدية التصرف والمتصرف فيه (وامثاله يمنع العارف من التصرف بالهمة فى العالم ويدل عليه ما قال الشيخ ابو عبد الله محمد بن قائد للشيخ ابى السعود بن الشبلى لم لا تتصرف فقال ابو السعود تركت الحق يتصرف لى كما يشاء يريد قوله تعالى أمراً فاتخذة وكيلاً فالوكيل هو المتصرف) فاتخذ ابو السعود الحق وكيلاً يتصرف (ولاسيما وقد سمع) ابو السعود أن (الله يقول وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه فعلم ابو السعود والعارفون) بالعلم الشهودى (ان الامر الذى بيده ليس له وانه مستخلف فيه) اى فى ذلك الامر وافراد الضمائر باعتبار الكل اذ اللام فى العارفون للاستغراق اى فعلم كل واحد من العارفين (ثم قال له) اى لابي السعود (الحق هذا الامر الذى استخلفتك فيه وملكته اياه اجعلنى واتخذة فيه وكيلاً) اى فقد تجلى الله لابي السعود فى هذه الآية (فامتثل ابو السعود امر الله فاتخذة وكيلاً فكيف يبقى لمن يشهد مثل هذا الامر همة يتصرف بها والهمة لا تفعل الا بالجمعية التى لا يتسع لصاحبها الى غير ما اجتمع عليه وهذه المعرفة تفرقه) اى تفرق صاحبها (عن هذه الجمعية فيظهر المعارف التام المعرفة بغاية العجز والضعف قال بعض الابدال للشيخ عبد الرزاق رحمه الله قل للشيخ ابى مدين بعد السلام عليه يا بامدين لم لا يعتاص علينا شئ) اذا اردنا حصوله يحصل بتصرفنا ويلين لنا ولا ينازعنا (وانت تعتاص عليك الاشياء) اى لا يتبع على مرادك يعنى نحن نتصرف وانت لا تتصرف (والحال) نحن نرغب فى مقامك وانت لا ترغب فى مقامنا وكذلك كان) ابو مدين يعتاص عليه الاشياء فلا يتصرف وغيره يرغب فى مقامه ولا يرغب هو فى مقام غيره (مع كون ابى مدين كان عنده ذلك المقام) وهو مقام الابدال صاحب التصرف (وغيره) اى وغير ذلك المقام (ونحن اتم فى مقام الضعف والعجز منه) اى من ابى

مدين (ومع هذا قال له هذا البدل ما قال وهذا) اى الذى منع ابا مدين
 من التصرف (من ذلك القبيل) اى من قبيل ما يمنع ابا السعود وامثاله
 من التصرف وهو المعرفة التامة (ايضا) كابى السعود وغيره من العارفين
 فظهر أن للبدل الذى قال لابي مدين نصف من المعرفة ولو علم ما قال له لعلمه
 ان العارف لا يتصرف بالاختيار بل بالجبر والامر من الله تعالى (وقال صلى الله
 عليه وسلم فى هذا المقام عن امر الله له بذلك) المقام وهو مقام العجز والضعف
 (ما ادرى ما يفعل بى ولا) ادرى ما يفعل (بكم ان اتبع الاما يوحى الى فالرسول
 يحكم ما يوحى اليه به ما) اى ليس (عنده غير ذلك) اى غير الوحي (فان اوحى
 اليه بالتصرف) بجزم (تصرف وان منع امتنع وان خير اختار ترك التصرف)
 لظهوره بمقام العبودية من العجز والضعف (الا) استثناء منقطع (ان يكون)
 المحير (ناقص المعرفة) فانه اختار التصرف لعدم علمه بمقام عبوديته (قال
 ابو السعود لاصحابه المؤمنين به ان الله اعطانى التصرف) اى اعطانى قدرة
 للتصرف وخيرنى فيه (منذ خمس عشر سنة وتركناه تطرفا) اى اختارنا
 ولم يقل وتركناه لكمال المعرفة مع علمه بذلك اظهاراً لعجزه وضعفه وتنسيها
 للمخاطبين على ان المقام الاصلى مقام العبودية وتادبا بمقام العبودية حيث لم
 يثبت لنفسه كمال المعرفة مع حصولها له والى هذا اشار المص بقوله (وهذا)
 الذى ذكر ابو السعود لاصحابه فى وجه ترك التصرف وهو قوله تركناه تطرفا
 (لسان اذلال) اى لسان عبودية وفناء لالسان بيان عن الحقيقة فليس التطرف
 وجهاً فى ترك التصرف فى حق الكاملين وانما الوجه فيه كمال المعرفة وهو لسان
 الوجود وبينه بقوله (واما نحن ما تركناه تطرفا وهو تركه ايثارا وانما تركناه
 لكمال المعرفة) اى نحن نقول فى وجه ترك التصرف على ما هو الامر عليه وهو
 لكمال المعرفة ولا نقول كما يقول ابو السعود وهو للتطرف وليس الامر على
 ما يقوله فترك لسان الاذلال واختار لسان الوجود لكونه مأموراً بالبيان
 عن حقيقة الامر ولم يظهر هذا المعنى الا بقوله لكمال المعرفة بخلاف ابى السعود

فانه مختار في الاظهار لذلك لم يكشف الامر لاصحابه مع علمه بحقيقة الامر كما قال في حقه فكيف يبقى لمن يشهد مثل هذا الامر همة فان من شهد هذا المشهد يعلم انه اى شئ منعه عن التصرف وانما اختار ابو السعود هذا اللسان تعليماً لاصحابه طريق الفناء والتوحيد وهو بذل النفس وترك التصرفات بالاختيار (فان المعرفة) اى كمال المعرفة (لا تقتضيه) اى التصرف (بحكم الاختيار) فلا اختيار للعارف في التصرف * ولما يوهم ظاهر كلام ابى السعود ان العارف يتصرف بالهمة عن اختيار قال هذا لسان اذلال (فتى تصرف العارف بالهمة في العالم فعن امر الهى وخبر لا باختيار ولا شك ان مقام النبوة يطلب التصرف لقبول الرسالة) اذ التصرف سبب لقبول الرسالة (التي جاء) الرسول (بها) اى بهذه الرسالة (فيظهر عليه) اى على الرسول جاز كونه من الاظهار فكان فاعله ضميراً عائداً الى التصرف او من الظهور فاعله (ما يصدق) اى الذى يصدق الرسول في دعوى الرسالة (عند امته وقومه) من المعجزات وكذلك (ليظهر) من الاظهار فاعله ضمير عائداً الى الرسول او من الظهور فاعله (دين الله والولى ليس كذلك ومع هذا) ان الرسول يحتاج الى التصرف في اظهار الدين (فلا يطلبه) اى التصرف (الرسول فى الظاهر) اى من حيث النشأة العنصرية واما من حيث النشأة الروحانية يطلب التصرف لذلك وانما لا يطلب الرسول التصرف وهو اظهار المعجزة (لان للرسول الشفقة على قومه فلا يريد ان يبالح في ظهور المعجزة عليهم فان فى ذلك) اى فى ظهور المعجزة (هلاكم) اسم ان والظرف مقدم خبره (فيبقى) من الابقاء (عليهم) حجابهم لتعطفهم (وقد علم الرسول عليه السلام ايضا ان الامر المعجز اذا ظهر للجماعة فمنهم من يؤمن عند ذلك) اى عند ظهور المعجزة (ومنهم من يعرفه ويحجده ولا يظهر التصديق به ظمناً وعلواً وحسداً ومنهم من يلحق ذلك بالسحر والايهام) اى الشعبذة (فلما رأت) اى شاهدت (الرسول ذلك) الامر من اعيان قومه (و) رأت (انه) اى الشأن (لا يؤمن) احد وان ظهرت المعجزة له (الامن انار الله قلبه) فى علمه (بنور الايمان) الازلى (ومتى

لم ينظر الشخص بذلك النور المسمى ايماناً (عند الظهور فلا يظهر التصديق
 عن مثل هذا الشخص لعدم تنور قلبه بنور الايمان الازلي (فلا ينفع في حقه
 الامر المعجز) فاذا علمت الرسل هذه الاحوال من قومهم (فقصرت الهمم) اي
 هم الرسل (عن طالب الامور المعجزة) من الله لاظهار دين الله وانما قصرت همم
 الرسل عن طلب المعجزة (لما لم يعلم اثرها) اي اثر المعجزة (في الناظرين) كله فان بعض
 ناظري المعجزة لا يقر بها اي لا يؤثر المعجزة في ناظري المعجزة (ولا) يعلم اثرها
 (في قلوبهم) فان بعض قلوب الناظرين لا يصدق به فكان من الناظرين من يقر
 بلسانه ويحمد بقلبه وهم المنافقون لذلك قال ولا في قلوبهم فيختص اثر المعجزة
 من الناظرين لمن نور الله قلبه بنور الايمان الازلي فقصرت المعجزة فقصرت
 الهمم ولو عمت لعمت (كما قال في حق اكمال الرسل واعلم الخلق واصدقهم
 في الحال انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء) فلا اثر للهمة (ولو
 كان للهمة اثر ولا بدلم يكن احداً كمل من رسول الله عليه السلام ولا اعلى درجة
 واقوى همة منه وما اثرت) همة (في اسلام ابى طالب عمه فيه) اي في حق ابى
 طالب (نزلت الآية التي ذكرناها وكذلك قال في الرسول انه ما عليه
 الا البلاغ) وهو قوله تعالى ﴿وما عليك الا البلاغ﴾ فنفى عنه ما عدا التبليغ (وقال
 ليس عليك هديهم ولكن الله يهدي من يشاء) فنفى عنه هدايتهم كل ذلك نفى
 لتأثير همته مع كونه اكمل البشر بل اكمل الموجودات * ولما كان ايضاح هذه
 المسئلة موقوفة على سر القدر بينه بقوله (وزاد) الحق تعالى نفى اثر الهمة
 (في سورة القصص وهو اعلم بالمهتدين اي بالذين اعطوه) اي الحق (العلم بهدايتهم
 في حال عدمهم باعيانهم الثابتة فاثبت) الحق (ان العلم تابع للمعلوم) فاذا كان العلم
 تابعاً للمعلوم (فمن كان مؤمناً) اي فمن كان اعطى العلم للحق بايمانه (في ثبوت عينه
 وحال عدمه ظهر بتلك الصورة في حال وجوده وقد علم الله ذلك) اي الايمان
 (منه انه هكذا يكون) اي الذي كان مؤمناً في حال عدمه يكون مؤمناً في وجوده
 الخارجى (فالذالك) العلم (قال وهو اعلم بالمهتدين فلما قال مثل هذا) القول وهو

قوله وهو اعلم بالمهتدين (قال ايضاً ما يبدل القول) وهو حكم الله بايمان البعض وكفر البعض (لدى لان قولي على حد) اي على حسب (علمي في خلقي وما انا باظلام للعبيد اي ما قدرت عليهم) اي على العبيد (الكفر الذي يشقيهم) بدون اقتضاء اعيانهم الثابتة وطلبهم مني (ثم طلبتهم بما ليس في وسعهم ان يأتوا به) حتى لا اكون ظالماً للعبيد فكان امر الحق بهم ما ليس في وسعهم من احوال عينهم الثابتة وهذا هو الكلام الذي قطع عرق الجبر عن كليته فلا ظلم اصلاً فلا جبر قطعاً لا صرفاً ولا متوسطاً اذ مال الجبر الظلم فلا يصح الجبر اصلاً كما لا يصح الظلم (بل ما عاملناهم الا بحسب ما علمناهم وما علمناهم الا بما اعطونا من نفوسهم بما هم عليه) في حال عدمهم فما كان الله ظالماً للعبيد في هذه المعاملة (فان كان ظالماً) هذا مجرد تقدير وفرض لا لزام الخصم (فهم الظالمون) لانفسهم لا الحق لاقتضاء اعيانهم الثابتة هذا الظلم وطلبته من الله فما فعل الحق بهم بظلم الاما فعلوا بانفسهم من الظلم فما ظلمهم الله ولكن كانوا انفسهم يظلمون (ولذلك قال ولكن كانوا انفسهم يظلمون) فلما كانوا هم الظالمين قال (فما ظلمهم الله) فما طلب الحق منهم بما ليس في وسعهم الا على حسب اقتضاء اعيانهم في حال عدمهم فكما ان ما عاملناهم الا بحسب ما اعطونا من نفوسهم من العلم بهم (كذلك ما قلنا) والمراد من القول التكليف الشرعية اي ما امرنا (لهم الا ما اعطته ذاتنا ان نقول لهم وذاتنا معلومة لنا بما هي عليه من ان نقول كذا) من ان (لا نقول كذا) فكما اعطى الحق لهم ما طلبت ذواتهم من الكفر او الايمان وغيره من الاحوال كذلك اعطى الحق لذاته تعالى ما اقتضت ذاته من القول كذا وعدم القول كذا (فما قلنا الا ما علمنا) من ذاتنا (انا نقول قلنا القول منا) اي الامر التكليفي يدل على ذلك قوله (ولهم الامتثال وعدم الامتثال مع السماع منهم) فان عدم الامتثال لا يمكن في الامر الارادي (فالكل) اي القول والامتثال وعدم الامتثال (منا) اي من الحق من وجه (ومنهم) اي من العبيد من وجه (والاخذ) اي التعذيب بمن لم يمثل الامر التكليفي (عنا) اي عن الحق

(وعنهم) اى عن العبيد فهم كانوا منا (ان لم يكونوا منا فنحن لاشك نكون منهم) تحقيقاً للعبودية والربوبية فانه اذا لم يكن الحق منهم على تقدير عدم كونهم من الحق لم يتحقق الربوبية والعبودية فكون الحق منهم محال بالضرورة فكانوا من الحق والحق ليس منهم واما الاحوال التى بينهم وبين الحق فهى كلها منه ومنهم ويجوز أن يكون معناه فالكل اى اعطاء الكل منا ومنهم والاخذ اى اخذ الكل عنا وعنهم فكان الحق معطياً و آخذاً والعبد معطياً و آخذاً فهذا هو المعاملة بين الرب والعبد ان لم يكونوا يأخذون منا ما لم يعطونا او لا فنحن لاشك نأخذ عنهم ما لم اعطه قبله لهم وهو العلم فان علمه بهم يأخذ عنهم ولم يعطه او لا ذلك العلم لهم لان علمه تعالى تابع لمعلومه بخلاف العبد فانه لا يمكن له ان يأخذ عن الحق ما لم يعطه للحق او لا الا الوجود بل الوجود ايضا فائض عليهم من الله تعالى على حسب طلبهم ولاشتمال هذا الفص على المسائل الكلية اللطيفة اوصى بالتحقيق قال (فتحقق ياولى هذه الحكمة الملكية من الكلمة اللوطية فانها لباب المعرفة فقد بان) اى ظهر (لك السر) اى سر القدر (وقد اتضح الامر) الذى اشبهه على علماء الظاهر (وقد ادرج فى الشفع) اى فى الخلق (الذى) قائم مقام الفاعل لادرج (قيل هو الوتر) اى الحق كما ان الاثنين يحصل من الواحد كذلك الخلق يحصل من الحق فادرج الحق فى الخلق كما ادرج الواحد فى الاثنين يعنى ان تحققت الحكمة الملكية يظهر لك هذه المذكورات التى لا وسع لكل احد أن يطلع عليها

فص حكمة قدرية فى كلمة عزيزية

ولما كان العزيز عليه السلام بعينه الثابتة واستعداده الاصلى طالباً للمعرفة بسر القدر بقوله (انى يحيى هذه الله بعد موتها) اختصت كلمته بالحكمة القدرية ولما تقدم القضاء على القدر بالذات قدمه عليه بالوضع فقال (اعلم ان القضاء حاكم الله فى الاشياء) القضاء فى اصطلاح الطائفة هو الحكم اى الالهى فى الموجودات كلها على ما هى عليها من الاحوال (وحاكم الله فى الاشياء) كان

(على حد) أي على حسب (علمه بها) أي بالأشياء (و) على حد علمه (فيها) فقوله بها إشارة إلى احاطة علمه تعالى بظواهر الأشياء وقوله فيها إشارة إلى احاطته ببواطن الأشياء (وعلم الله في الأشياء على ما أعطته المعلومات مما هي عليه في نفسها) فقد استغنى بفي الأشياء عن ذكره بالأشياء لأن من علم باطن الأشياء فبالحرى أن يعلم ظاهرها (والقدر توقيت ما هي عليه الأشياء في عينها) أي القدر إيجاد الأشياء في أوقاتها بحسب اقتضاء عينها الثابتة ووقوعها في ذلك الوقت (من غير مزيد) ونقص عن اقتضاء استعدادها (فما حكم القضاء) أي القاضي وهو الحق تعالى (على الأشياء) بالكفر والعصيان (الابها) أي بما هي عليها في عينها فما قدر الكفر للعبيد الأباقتضاء عينهم الثابتة فلا جبر أصلاً من الله لا صرفاً ولا متوسطاً وإنما يلزم ذلك أن لو قدر من عند نفسه من غير اقتضاء عين العبد فهذا البيان رفع توهم الجبر عن أهل الحجاب الذين لم ينكشف لهم أصل المسئلة (وهذا) أي كون حكم الله على الأشياء بحسب ما هي عليها في حد ذاتها (هو عين سر القدر) الذي يظهر (لن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد) ولا يظهر لغير هذين الطائفتين فلا حظ لأهل النظر من المتكلمين والحكماء من مسئلة سر القدر ولا يصل إليه أحد بنظر العقل أبداً (فبها الحججة البالغة) أي الكلامة التامة يعنى إذا كان تقدير الحق أحوال العباد وأفعاله بحسب اقتضاء عينهم الثابتة كان لله الحججة التامة على خلقه لا للخلق عليه إذا قيل لم قدر على فلان الإيمان وعلى فلان الكفر أو لم قدر بعض الأشياء على صورة قبيحة وبعضها على الصورة الحسنة وإذا كان لله الحججة البالغة على خلقه لا للخلق على الله (فالحاكم) وهو الحق تعالى (في التحقيق تابع) في حكمه (لعين المسئلة) وهي عبارة عن المحكوم عليه وبه والحكم (التي يحكم) الحق في القضاء والقدر (فيها) أي في تلك المسئلة (بما) أي بحسب ما (تقتضيه ذاتها) أي ذات المسئلة والمراد بعين المسئلة الأعيان الثابتة في العلم (فالمحكوم عليه بما) أي بالذي (هو) وجد (فيه) أي في المحكوم

مطلب تعريف القدر

مطلب في تحقيق أهل السنة الماتريديه

عليه (حاكم على الحاكم ان يحكم عليه بذلك) فحكم العبد المؤمن على الحق بقوله فاحكم عليّ بالايمان فحكم الله به اجابة لدعوة العبد فانه يجيب دعوة الداعي اذا دعى وكذلك في الشقاء (فكل حاكم محكوم عليه بما) اي بالذي (حكم به) (و) بما حكم (فيه) كان الحاكم من كان ربا او عبدا فكان كل واحد من الرب والعبد حاكماً ومحكوماً عليه لكن حكم العبد على الحق بما فيه سابق على حكم الحق على العبد به لذلك كانت الحجّة البالغة لله على العبد لا للعبد على الله واعلم ان العبد في الحكم على الحق على وجهين اخبار وهو حكمه عليه بصفاته وافعاله الصادرة منه تعالى وانشاء كقوله رب اغفر لي ولا يقال عند اهل الشرع العبد حكم على الحق وامره مع وجود المعنى الاصلى للحكم والامر ههنا بل يقال في الاول العبد مسح او منزّه وفي الثاني طالب من الله المغفرة احترازاً عن سوء الادب فان الحكم والامر من العبد بقوله حكمت على الحق او امرته او منك بقولك حكم العبد على الحق وامره يوهم الجرأة على الله تعالى وكذا عند اهل الحقيقة في دائرة الشرع اذ ليس لهم لسان واصطلاح غير لسان اهل الشرع واصطلاحه واما في مرتبة الحقيقة فقالوا ان الاعيان الثابتة حاكمة على الحق و امرة بلسان الاستعداد بياناً لوجود معنى الحكم والامر في الاعيان فهم لم يقولوا ان العبد حاكم على الحق باللسان الصوري كما انهم لم يقولوا كذلك والامر كما قلنا فان اهل الشرع يتعلق غرضه بلسان الظاهر لسان الصوري الجسماني واهل الحقيقة يتعلق غرضه بلسان الباطن المعنوي الاستعدادي لسان الاعيان الثابتة في العلم فاذا لم يتعلق غرض الشرع بالاعيان الثابتة ولسانها نفيًا واثباتاً لم تقع المخالفة بينهما اذ المخالفة انما تكون بين القولين لا بين السكوت والقول فهم ما قالوا خلاف ما ثبت عند الشرع حتى يلزم المخالفة ويرتكب التأويل بل قالوا ما سكت عنه الشرع فاهل الله اظهر والمعاني اللطيفة من معاني القران والاحاديث التي لم يبين اهل الشرع هذه المعاني لعدم اطلاعه بانتفاء شروطه واسبابه فلا يلزم من عدم وجود ما قاله اهل الله في الشرع ان يكون ذلك مخالفاً للشرع وهذا ان فهمت يطالعك

مطلب مهم

الموافقة بين العلوم الآلهية والشرعية فتحقق قولنا فان الموافقة بين العالين
 ما جهلت الا لشدة الظهور يدل عليه (فتحقق هذه المسئلة فان القدر ما جهل
 الا لشدة ظهوره) لا لشدة الخفاء فان الصورة المشاهدة في الحس هي صور
 القدر فكما ان شدة الخفاء لغاية بعدها عن ادراك البصائر سبب للجهل كذلك
 شدة الظهور لغاية قربها وانحرافها عن الحد الاوسط سبب للجهل كالمرآة
 القريبة من الرائي لم يظهر له صورة فيها لشدة قربها منه بل نقول مسائل
 العلوم الآلهية كلها ما جهلت الا لشدة ظهورها (فلم يعرف وكثر فيه الطلب
 والاحراج) فقال ابراهيم عليه السلام ارني كيف يحي الموتى وقال العزيز
 عليه السلام اني يحي هذه الله بعد موتها فهذا السؤال من عدم علمهم بسر
 القدر فان السؤال يطلب حصول ما لم يحصل (واعلم ان الرسل صلوات الله
 عليهم اجمعين من حيث هم رسل لا من حيث هم اولياء) وقوله (وعارفون
 على مراتب ما هي عليهم) تفسير لقوله لا من حيث هم اولياء لان كونهم اولياء
 لا يكون الا كذلك فمن حيث كونهم رسلا (فما) اي فليس (عندهم) من الله (من العلم
 الذي ارسلوا به الا قدر ما يحتاج اليه امة ذلك الرسول عليه السلام لا زائد ولا ناقص)
 اي لا يكون ذلك العلم زائدا على قدر احتياج تلك الامة ولا ناقصا عنه (والامم
 متفاضلة يزيد بعضها على بعض) في الكمال واذا كانت متفاضلة (فتفاضل
 الرسل في علم الارسال) يزيد بعضها على بعض (بتفاضل اممها وهو) اي
 تفاضل الرسل بتفاضل الامم معنى (قوله تعالى تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض)
 اي فضلنا بعضهم على بعض في علم الارسال بتفاضل الامم (كما هم ايضا
 فيما يرجع الى ذواتهم عليهم السلام من العلوم والاحكام متفاضلون بحسب
 استعداداتهم) فهم كانوا ذوى تفاضلين بحسب ذواتهم وبحسب تفاضل
 اممهم (وهو) اي التفاضل بحسب الاستعداد معنى (قوله تعالى ولقد فضلنا
 بعض النبيين على بعض) في العلوم الراجعة بالكثرة والقلة الى ذواتهم (وقال
 الله تعالى في حق الخلق والله فضل بعضكم على بعض) في الازل (في الرزق

مطلب جهالة القدر لظهوره

والرزق منه ماهو روحاني كالعلوم وحسي كالاغذية) ثم ينزله على الخلق
 في الشهادة باوقاتها (وما ينزله) اي وما ينزل (الحق) الرزق على الخلق روحانياً
 كان او حسيماً (الابقدر معلوم) للحق من استعداد الخلق في وقت (وهو)
 اي القدر المعلوم (الاستحقاق الذي يطلبه) اي يطلب (الخلق) ذلك الاستحقاق
 من الله وانما يطلب الخلق ذلك الاستحقاق من الله (فان الله تعالى اعطى كل
 شئ) مقتضى (خالقه) في الازل دفعة واحدة من الرزق المعنوي والصوري
 (فينزل بقدر ما يشاء وما يشاء الا ما علم فحكم به وما علم كما قلناه الا بما اعطاه
 المعلوم من نفسه) معناه ظاهر (فالتوقيت) اي توقيت ما عليه الاشياء
 (في الاصل للمعلوم) اي من اقتضاء ذات المعلوم فانه طالب من الله ذلك
 التوقيت باستعداده (والقضاء والعلم والارادة والمشية) كلها (تبع للقدر)
 اي للتوقيت اي يتعلق كلها للاشياء بحسب الاوقات والازمان التي اقتضت
 ذات المعلوم (فسر القدر) اي فعلم سر القدر (من اجل العلوم ما يفهمه
 الله تعالى الا لمن اختصه بالمعرفة التامة فالعلم به يعطى الراحة الكلية للعالم به)
 لعلمه ان كل الرزق الصوري والمعنوي الذين اقتضت ذاته وطلبته لا بد ان
 يصل اليه فيحصل الاطمئنان فيستريح عن الطلب به (ويعطى العذاب الاليم
 للعالم به ايضا فهو يعطى النقيضين) لعلمه ان ما لا يلايم عرضه من مقتضى ذاته
 كالفقر وسوء المزاج وغير ذلك لا يزول البتة فلا يرى سبباً للخلاص فيتالم
 بالعذاب الاليم وهذا حكم سر القدر في الخلق واما حكمه في الحق فقد بينه
 بقوله (وبه) اي وبسر القدر او بعلمه (وصف الحق نفسه بالغضب والرضاء وبه
 تقابلت الاسماء الالهية) وانقسمت الى اللطف والقهر من جهة العين لان
 العين المؤمنة تقتضى ان يتجلى الله لها باللطف والعين الكافرة تقتضى ان يتجلى
 الله لها بالقهر فاطهرت الاعيان اللطف والرضاء والقهر والغضب واذا كان
 الامر كذلك (فحقيقته) اي فحقيقة سر القدر او حقيقة العلم بسر القدر
 (تحكم) باللطف والرضاء وبالقهر والغضب (في الموجود المطلق) اي

فى الحق (و) تحكم بالسعادة والشقاوة او بالراحة والالم فى (الموجود المقيد)
 اى فى الخلق (لا يمكن ان يكون شىء اتم منها) اى من حقيقة سر القدر
 (ولا اقوى) منها (ولا اعظم لعموم حكمها) باللطف والقهر (المتعدى) اى الحق
 (و) لعموم حكمها بالسعادة والشقاوة (غير المتعدى) اى الخلق قال بعض
 الشراح والمراد بالحكم المتعدى بالاحكام والتاثيرات التى تقع من الاعيان
 وغير المتعدى ما يقع من مظاهرها فيحتاج الى حذف الموصوف تقديره الحكم
 المتعدى (ولما كانت الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين لا تأخذ) اى لا يأخذون
 (علومها الا من الوحي الخاص الالهى) اى الوحي الخاص بهم لا يأخذ غير
 الانبياء عليهم السلام من ذلك الوحي قوله (فقلوبهم) جواب لما ودخول
 الفاء لكونه جملة اسمية (ساذجة) خالية من العلوم التى تكسب (من النظر
 العقلى لعلمهم بقصور العقل من حيث نظره الفكرى عن ادراك الامور على
 ماهى عليه والاخبار ايضا) كالعقل من حيث نظره الفكرى (يقصر عن
 ادراك ما لا ينال الا بالذوق) فيختص بما يسهه العبارة والذوقيات لا تقبل
 التعبير (فلم يبق العلم الكامل الا فى التجلى الالهى وما) اى وفى الذى (يكشف
 الحق عن عين البصائر والابصار قوله من الاغطية) بيان لما (فتدرك
 الامور قديمها وحديثها وعدمها ووجودها ومحالها وواجبها وجائزها
 على ماهى عليه فى حقائقها واعيانها) ولا يكفى فيهن نظر العقل والاخبار
 فبالتجلى الالهى والكشف يحصل العلم بحقائق الاشياء على ماهى عليه
 بخلاف النظر العقلى والاخبار فظهر احتياج ارباب العقول الى ارباب
 التجلى فى العلم (فلما كان مطلب العزيز) وهو قوله انى يحيى هذه الله
 بعد موتها (على الطريقة الخاصة) لله تعالى يدل عليه قوله بعد فطلب
 ان يكون له قدرة تتعلق بالمقدور وقوله فطلب ما لا يمكن وجوده فى الخلق ذوقا
 فلا يجوز ان يكون المراد بها طريق الوحي كما جوزه البعض (لذلك) اى لكون
 مطلب العزيز على الطريقة الخاصة لله تعالى (وقع العتب عليه) جواب لما

لذلك يتعلق بوقع (كما ورد) ذلك العتب (في الخبر) وهو لئن لم تنته لأمحون
اسمك من ديوان النبوة (ولو طالب) العزيز بهذا المطلب (الكشف الذي
ذكرناه) الذي طريق الأنبياء والأولياء (ربما كان لا يقع عليه عتب في ذلك)
الطلب كما كان إبراهيم عليه السلام فإن مطلبه امر ممكن حصوله للإنسان لذلك
لم يقع عليه عتب فلما عتب الحق على العزيز علم ان ما طلبه من الخصائص الآلهية
(والدليل على سدا جة قلبه قوله عز وجل في بعض الوجوه اني يحيي هذه الله بعد موتها)
حيث لم يعلم وقوع العتب عليه بهذا السؤال قوله في بعض الوجوه اشارة الى
اختلاف المفسرين في تفسير هذه الآية فان منهم من قال قائل هذا الكلام
العزيز وهو ما اختاره الشيخ وقيل ارميا وقيل الخضر وقيل كان علما
كافرا هذا المعنى الذي ذكر في مطلب العزيز وهو وقوع العتب عليه في مطلبه
الذي على الطريقة الخاصة على اخذ البعض لا مطلقا يدل عليه قوله (واما عندنا
فصورته في قوله هذا) اي في اني يحيي هذه الله بعد موتها (كصورة ابراهيم عم
في قوله ارني كيف تحيي الموتى و يقتضى ذلك) اي و تقتضى صورة سؤال
العزيز (الجواب بالفعل الذي اظهره الحق فيه) اي في نفس العزيز (في قوله
فاما لله ما شاء الله ما شاء الله ثم بعثه فقال له انظر الى العظام كيف نشزها ثم نكسوها
لحمها فعان كيف تنبت الاجسام معاينة تحقيق فأراه الكيفية) كما اراه ابراهيم عم
فلا فرق في المطلب بالنظر الى الآية وانما كانت التفرقة في الطلب بين ابراهيم
وعزير عليهما السلام من امر خارج وهو العتب (فسأل) هذا استئناف
لما تقدم من قوله فلما كان مطلب العزيز اي فتعين ان سأل (عن القدر الذي
لا يدركه الا بالكشف للأشياء في حال ثبوتها في عدمها فما اعطى) الحق
(ذلك) السؤال بل رده واعطى ما يمكن في حقه وانفع في نفسه فأراه الكيفية
كما اجاب لمن سأل عن الالهة فقال قل هي مواقيت للناس والحج فاعطى
الاطلاع على غير الطريقة الخاصة التي طلبها فلا يذوق كيفية الاحياء بل يشاهدها
(فان ذلك) اي الاطلاع بسر القدر ذوقا (من خصائص الاطلاع الآلهي فمن

المحال ان يعلمه) اى ان يعلم سر القدر ذوقا (الالهو) وانما لم يعلم سر القدر على هذه الطريقة الخاصة الا الله (فانها) اى فان الاعيان الثابتة (المفاتيح الاول اعنى مفاتيح الغيب التى لا يعلمها الا هو) وقد يطالع الله من يشاء من عباده على بعض الامور من ذلك) الغيب كما قال تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احداً الا من ارتضى من رسول كمحمد عليه السلام فى انشقاق القمر وعيسى عليه السلام فى احياء الموتى و ابراء الالكه والابرص (واعلم انه لا تسفى) الاعيان (مفاتيح الا فى حال الفتح وحال الفتح هو حال تعلق التكوين بالاشياء وقل ان شئت حال تعلق القدرة بالمقدور ولاذوق لغير الله فى ذلك) اى فى تعلق القدرة بالمقدور (فلا يقع فيها) اى فى القدرة (تجلى ولا كشف) على طريق الذوق (اذ لا قدرة ولا فعل الا لله خاصة اذ له الوجود المطلق الذى لا يتقيد) فلا يقدر من له الوجود المقيد على الاجاد والاعداء الا لمن ارتضى من رسول فانه عناية آلهية سبقت له فى حقه (فلما رأينا عتب الحق له عليه السلام فى سؤاله فى القدر علمنا انه) اى العزيز (طلب هذا الاطلاع) اى الاطلاع المذكور المختص للحق (فطلب ان تكون له قدرة تتعلق بالمقدور وما يقتضى ذلك الا من له الوجود المطلق فطلب ما لا يمكن وجوده فى الخلق ذوقا فان الكيفيات لا تدرك الا بالذوق وما روينا) ولما حقق معنى الآية وهو لا يدل على المطالب الخاص الا بقريظة العتب شرع فى تحقيق العتب بقوله (مما اوحى الله به اليه) يريد ان الانتهاء عن مثل هذا السؤال واجب عليك اما بنهى آلهى واما بنهى عن نفسك والفرق بينهما ان الآلهى يتعلق بوجود المنهى عنه بمعنى وجد فى المحل ثم نهى الله عنه والنهى عن النفس يتعلق بعدمه بمعنى لم يوجد فى المحل اصلا فلما سأل نهى الله عن السؤال الذى لا يناسب حاله فانتهى عن السؤال مع الندامة فقال اولاً لم اسئل لظنه ان عدم صدوره خير من ان يصدر فبين الله ان وجود السؤال منه ثم النهى عنه عناية له فى حقه بقوله (لئن لم تنته) بنهى آلهى عن السؤال عن الاطلاع الخاص لله (لا محون اسمك من ديوان النبوة) كي يحصل الانتهاء

منك بنفسك اى لا بد من الانتهاء عن السؤال الذى ليس فى استعدادك قوله (اى ارفع) قائم مقام جواب اما تقديره فمعناه ارفع (عنك طريق الخبر واعطيك الامور على التجلى والتجلى لا يكون الا بما انت عليه من الاستعداد الذى به يقع الادراك الذوقى فتعلم انك ما ادركت الا بحسب استعدادك فتتظر فى هذا) اى (الامر الذى طلبت فاذا لم تره) اى الامر الذى طلبته (تعلم انه ليس عندك الاستعداد الذى تطلبه و) تعلم (ان ذلك) الامر (من خصائص الذات الالهية وقد علمت ان الله تعالى اعطى كل شىء خلقه فاذا لم يعطك هذا الاستعداد الخاص فما هو خلقك ولو كان خالقك لاعطاك الحق الذى اخبر انه اعطى كل شىء خلقه فتكون) على هذا التقدير (انت الذى تنتهى عن مثل هذا السؤال من نفسك لا تحتاج فيه الى نهى الهى) ولم افعل بك ذلك بل ابقيتك على نبوتك وجعلتك محتاجاً الى نهى الهى وهذا اعلى مرتبة لك من ان تنتهى من نفسك فان النبوة لاشتمالها الولاية اعلى مرتبة من الولاية بدونها فلما علم العزيز حمد الله على عنايته له فزال ندامته على سؤاله والنهى عنه هذا هو الذى انكشف لى فى هذا المقام فعلى هذا التحقيق لا عتب على عزيز على هذا المطلب بل صح من الانبياء بمثل هذا السؤال حيث لم يعتب عليه وان لم تقبل مسألتهم (وهذا) اى ما فعله الحق بالعزيز (عناية من الله بالعزيز عم) لا عتب عليه اخبر الله بها بقوله لئن لم تنته لامحون اسمك من ديوان النبوة فدل قوله لئن لم تنته على ان مطلب العزيز على طريقة خاصة (علم ذلك) العناية ذكر الاشارة باعتبار التاديب (من علمه وجهل من جهله) فلما علم من كلامه انه لا يعلم سر القدر الا الله او ممن يطلعه الله من الانبياء والاولياء شرع فى بيان الولاية والنبوة (واعلم ان الولاية) اى حقيقة الولاية (هى الفلك المحيط العام) الكلى الشامل على النبوة والرسالة (ولهذا) اى ولاجل احاطتها وعمومها (لم تنقطع ولها الانبياء العام واما نبوة التشريع والرسالة فنقطعة وفى محمد عليه السلام قد انقطعت فلا نبى بعده مشرّعا) على صيغة اسم الفاعل اى لادخاله تحت

شريعته فان عيسى عم نبي يحيى داخلاً تحت شريعته (او مشرعاً عاله) اى داخلاً
تحت شريعة نبي مشرع وتابعا لشريعته كانباء نبي اسرائيل عليهم السلام
فانهم على شريعة موسى عليه السلام (ولا رسول) عطف على فلا نبي عليه السلام
(وهو) اى والحال ان ذلك الرسول عليه السلام هو (المشرع وهذا الحديث)
وهو قوله عليه السلام لا نبي بعدى (قصر) اى قطع (ظهور اولياء الله) بالانباء
عن المعارف الالهية كما ظهر الانبياء عليهم السلام بها من جهة ولايتهم (لانه)
اى لان هذا الحديث (يتضمن انقطاع ذوق العبودية الكاملة التامة) لان هذا
الذوق لا يكون الا فى الرسول والنبي عليه السلام فاذا انقطعت الرسالة
والنبوة بعد محمد صلى الله عليه وسلم انقطع هذا الذوق فاذا انقطعت العبودية
الكاملة (فلا ينطلق عليها) اى على العبودية الكاملة (اسمها الخاص بها)
وهو النبوة والرسالة وانما لم يظهر اولياء الله بانقطاع العبودية الكاملة
(فان العبد) الولي (يريد ان لا يشارك سيده) فى اتصافه بالاسم الولي لعلمه
ان الاتصاف ليس من مقتضى ذاته بل يحصل له عند فناه فى الحق بل يريد
ان يظهر بمقتضى ذاته وهو العبادة فانقطع عن الظهور بالولاية (وهو الله
فى اسم) يتعاقب بلا يشارك (والله لم يتسم نبي ولا رسول عليه السلام ويسمى
بالولي واتصف بهذا الاسم فقال تعالى الله ولي الذين آمنوا وقال تعالى وهو الولي
الحميد وهذا الاسم باق جار على عباد الله دنيا و آخرة فلم يبق اسم يختص به العبد
دون الحق بانقطاع النبوة والرسالة) فلم يبق اسم يختص بظهوره بالولاية
وهى واجبة الظهور لمصالح العباد فى الدين والدنيا الى انقراض الزمان فاظهرها الله
تعالى لطفاً وعناية بعباده بابقائه لهم النبوة العامة فظهر بها الولاية كما
ظهر بالنبوة والرسالة واليه اشار بقوله (الا ان الله لطف بعباده فابقى لهم
النبوة العامة التى لا تشريع فيها) وهى الانبياء اى الاخبار عن المعارف الالهية
فلا ولياء وارثون بواطنهم اى جهة ولايتهم يظهر ون احكام ولايتهم من المعارف
والحقائق الالهية يرشدون الامة الى الله ويفيضون عليهم المعارف الالهية

بقدر نصيبهم منها فابقاء النبوة العامة ليس الا لظهور الولاية الخاصة للنبوة
 عن الاولياء وراثه (وابقى لهم التشريع في الاجتهاد في ثبوت الاحكام
 وابقى لهم الوراثة في التشريع فقال العلماء وراثه الانبياء وماثمه ميراث في
 ذلك الا فيما اجتهدوا فيه من الاحكام فشرعوه) اي فشرعوا ما اجتهدوا
 من الاحكام الشرعية فالائمة الاربعة وغيرهم من المجتهدين وارثون
 ظواهرهم اي نبوتهم الخاصة بهم لا يرثون ولايتهم الخاصة كما يرث
 ظواهرهم من يرث بواطنهم فلا يجتمع الوراثة في شخص واحد ولذلك
 لا يصح نصب المفتي من الاولياء الوارثين لعدم اجتهادهم في ثبوت الاحكام
 الشرعية فالمجتهدون كلهم اولياء بالولاية العامة لا الولاية بالوراثة ولذلك
 لم يظهروا بالولاية اي بالانبياء عن الحقائق الالهية بل ظهروا بالاخبار عن
 الاحكام الاجتهادية فالمراد باظهار الولاية بالوراثة لكونه سبباً لارشاد
 الخلق وانتفاعه واما الولاية للمؤمنين فلا يظهر ابدأً عن صاحبها فلا ينتفع عنه
 غيره كما في الائمة الاربعة فان ولايتهم العامة مستورة مخفية بوارثتهم في
 التشريع في الاجتهاد والمجتهد لا يتكلم بكلام خارج عن التشريع بل كل
 كلامه داخل تحت التشريع في الاجتهاد كان الولي الوارث لا يتكلم بكلام
 داخل تحت التشريع في الاجتهاد بل كل كلامه خارج عن الاحكام
 الاجتهادية وهو الانبياء عن الحقائق الالهية والانبياء لكونهم جامعين بين
 الولاية والرسالة يتكلمون بكليهما (فاذا رأيت النبي يتكلم بكلام خارج عن
 التشريع فمن حيث هو ولي وعارف) بالحقائق الالهية لا من حيث انه نبي
 ورسول كقوله عليه السلام الحديث القدسي عن الله وكقوله لو دليتم بحبل
 لهبط على الله (ولهذا) اي ولاجل عدم انقطاع الولاية وانقطاع النبوة
 والرسالة كان (مقامه من حيث هو عالم) بالله واسمائه وصفاته (وولي اتم واكمل
 من حيث هو رسول او ذو تشريع وشرع فاذا سمعت احداً من اهل الله
 يقول او ينقل اليك عنه انه قال الولاية اعلى من النبوة فليس يريد ذلك

مطلب ان الولي فوق النبي والرسول في شخص واحد

القائل الا ما ذكرناه او يقول ان الولي فوق النبي والرسول فانه يعنى بذلك في شخص واحد وهو ان الرسول من حيث انه ولي اتم منه من حيث هو نبي ورسول لان الولي التابع له اعلى منه فان التابع لا يدرك المتبوع ابداً فيما هو تابع له فيه (اما فيما هو غير تابع له فيه فقد يدركه فيه (اذلو ادركه) فيما هو تابع له فيه (لم يكن تابعه فافهم) فاذا كان الرسول من حيث هو ولي اتم منه في العلم من حيث هو نبي ورسول (فارجع الرسول والنبي المشرع الى الولاية والعلم) بالله وباسمائه وصفاته واستدل عليه بقوله (الا ترى ان الله قد امره) اي الرسول (بطلب الزيادة من العلم لامن غيره) اي من غير العلم وهو الرسالة والنبوة ولم يقل رب زدني رسالة او نبوة (فقال له امراً وقل رب زدني علماً وذلك) اي بيان الامر بطلب زيادة من العلم لامن غيره وهو (انك تعلم ان الشرع تكليف باعمال مخصوصة او نهى عن اعمال مخصوصة ومحامها) اي محل الاعمال المخصوصة امراً او نهياً (هذه الدار) فاذا كان محل الرسالة هذه الدار (فهي) اي الرسالة (منقطعة) كمحامها لكونها صفة بشرية حادثة وكل حادث متناه (والولاية ليست كذلك) اي لا تنقطع ابداً في الدنيا والآخرة كانقطاع الرسالة (اذلو انقطعت لانقطعت من حيث هي كما انقطعت الرسالة من حيث هي) اي من حيث الحقيقة (واذا انقطعت من حيث هي لم يبق لها) اي للولاية (اسم) لان في حق الحق ولا في عباده (والولي اسم باق لله) كما قال في حق يوسف انت ولي في الدنيا والآخرة (فهو) اي الولي اسم (لعبيده تحققاً) في افناء ذاته في ذات الحق (ومخلقا) في افناء صفاته في صفات الحق (وتعلقاً) في افناء افعاله في افعال الحق فقد ظهر لك من هذا البيان ان الولاية مع الرسالة اعلى مرتبة منها بدون الرسالة فاذا كانت الولاية مع الرسالة اعلى مرتبة منها بدونها (فقوله للعزير لئن لم تنته عن السؤال عن ماهية القدر لا محون اسمك من ديوان النبوة فيأتيك الامر على الكشف بالتجلى ويزول عنك

سم النبي والرسول قوله ويبقى له ولايته (التفات من الخطاب الى الغيبة
 قوله فقوله مبتدأ خبره فيأتيك الامر اي معناه يأتيك الامر * فلما تبين
 ان هذا الخطاب عنده غاية له شرع في اختلاف القوم فيه بقوله (الا) اي
 غير (انه لما دلت قرينة الحال) اي حال السؤال وهي كونه على الطريقة
 الخاصة (ان هذا الخطاب جرى محرى الوعيد علم من اقترنت عنده هذه
 الحالة) وهي حالة السؤال (مع الخطاب) وهو قوله لأن لم تنته (انه) اي
 الخطاب (وعيد بانقطاع خصوص بعض مراتب الولاية في هذه الدار
 النبوة والرسالة خصوص رتبة في الولاية على بعض ما تحوى عليه الولاية
 من المراتب) اي خصوصيان زائدتان على الولاية في هذه الدار وتنقطعان
 عنها فيها ويبقى الولاية مجردة عنها (فيعلم انه) اي النبي والرسول عليه السلام
 (اعلى من الولى الذى لانبوة تشريع عنده ولارسالة) فعلى تقدير الوعيد
 يكون معناه ياعزيز انتة عن السؤال عن ماهية القدر التي لا يمكن حصوله لك
 ولا تسألني مرة اخرى لأن لم تنته لاخذتك بهذه العقوبة وهي الاسقاط
 عن الدرجة العالية درجة النبوة والرسالة مع الولاية فلم يقبل سؤاله الذوقى
 فأراه كيفية الانبات كما في ابراهيم عليه السلام (ومن اقترنت عنده حالة اخرى)
 وهي ان النبي عليه السلام لكونه وليا عارفا لا يمكن ان يسأل عن الله مالا
 يمكن حصوله (تقتضيها ايضا) كالحالة الاولى (مرتبة النبوة يثبت عنده ان
 هذا وعدا وعيد وان سؤاله عم مقبول) بالفعل وهو كشف سر القدر بالامانة
 (اذ النبي هو الولى الخاص) المستجاب الدعوة (ويعرف هذا) الشخص
 (بقرينة الحال ان النبي من حيث له في الولاية هذا الاختصاص) وهو كونه
 عارفا بربه واسمائه (محال ان يقدم على ما يعلم ان الله يكرهه منه او يقدم على
 ما يعلم ان حصوله محال فاذا اقترنت هذه الاحوال عند من اقترنت عنده
 وتقررت اخرج هذا الخطاب الآهى عنده في قوله لا محون اسمك من ديوان
 النبوة فخرج الوعد وصار) الخطاب (خبرا يدل على علو مرتبة باقية

وهي المرتبة الباقية) أي مرتبة العزيز وهي الولاية (على الأنبياء والرسل في الدار الآخرة التي ليست) تلك الولاية (بمحل الشرع يكون عليه أحد من خلق الله في جنة ولانار بعد الدخول فيهما) فعلى هذا التقدير كان معناه يا عزيز أنته عن السؤال عن ماهية القدر التي ممكنة الحصول لك لكن ليس هذا وقته لأن لم تنته في حصوله بغير اوانه لا محون اسمك من ديوان النبوة وهي ادنى مرتبتك او ابقيتك على ولايتك وهي اعلى مرتبة لك من نبوتك فحينئذ يحصل مرادك فما كان في شأنك في هذا الوقت الاحصول كيفية سرّ القدر لا ذوقه فأراد الكيفية الآن ووعد ذوقه في الآخرة فكان هذا الخطاب ووعد حصول مطلوب العزيز وهو الذوق بسر القدر وخبر يدل على بقاء علو مرتبة العزيز وهي المرتبة الباقية على الأنبياء والرسل واما عند الشيخ فبهذا الخطاب عتاب عناية ولطف لاعتاب قهر اذ العتاب في حق الأنبياء عليهم السلام لللطف والتأديب لا وعد ولا وعيد (وانما قيدناه بالدخول في الدارين الجنة والنار لما يشرع يوم القيمة لاصحاب الفترات) وهم الذين ما بعث في زمانهم نبي مشرع لهم ولم يصل اليهم شريعة من كان قبلمهم (والاطفال الصغار) وهم الذين ماتوا قبل اوان التكليف (والمجانين) وهم الذين عرض لهم ما ينافي العقل فسقط التكليف معه في الدنيا (فيحشر هؤلاء في صعيد واحد) كلهم عقلاء بالغين لان من لم يكن بالغاً لا يستحق المؤاخذة بالجريمة والثواب العملي (لاقامة العدل) قوله (والمؤاخذة بالجريمة) في حق اصحاب النار (والثواب العملي في اصحاب الجنة) تفسير للعدل (فاذا حشروا في صعيد واحد بمعزل) أي بمكان بعيد (عن الناس بعث فيهم نبي من افضلمهم وتمثل لهم نار يأتي بها هذا النبي المبعوث في ذلك اليوم فيقول لهم انا رسول الله اليكم فيقع عندهم التصديق به ويقع التكذيب عند بعضهم) وفي الكلام تقديم وتأخير وتقدير الكلام هكذا (فيقول لهم) انا رسول الله اليكم (اقحموا) أي ادخلوا (هذه النار بانفسكم فمن اطاعني نجا ودخل الجنة

ومن عصاني وخالف امرى هلك وكان من اهل النار) فيقع عندهم
 التصديق به ويقع التكذيب عند بعضهم (فمن امثل امره منهم ورمى بنفسه
 فيها سعد ونال الثواب العملي ووجد تلك النار برداً وسلاماً) وفي الكلام
 تقديم وتأخير مع التقدير اصل الكلام هكذا روى بنفسه فيها سعد ووجد
 تلك النار برداً وسلاماً فدخل الجنة فنال الثواب العملي وهو التمتع بحور العين
 وغير ذلك من طعوم الجنة التي لا ينال الا بسبابه (ومن عصاه استحق العقوبة
 فدخل النار ونزل فيها بعمله المخالف) وانما فعل ذلك (ليقوم العدل من الله
 في عباده) اذ لا بد من اقامة العدل فيهم فالاطفال والمجانين والمؤمنين كلهم
 سعدوا ونالوا نتائج اعمالهم لورود النص ان اطفال المؤمنين يشفعون لآبائهم
 وامهاتهم فلا يجوز أحد منهم ان يعصى امر نبيه بخلاف اطفال الكفار
 ومجانينهم فجاز منهم العصيان والامتنان فعلى هذا لا فضل من الله الا وفيه
 عدل ولو لم يفعل ذلك لقات العدل وهو يخالف الحكمة وانما اتى بالنار
 دون غيرها لان باطنها نوراً لهي يناسب النفوس النورية لذلك اختار الدخول
 بعضهم وظاهرها نار يناسب النفوس الظلمانية لذلك ابى بعضهم فلما اخبر عمار آه
 في كشفه الصحيح اورد دليلاً على ذلك قوله تعالى (وكذلك قوله تعالى يوم يكشف
 عن ساق) اي امر عظيم من امور الآخرة (ويدعون الى السجود فهذا) اي
 هذا الامر (تكليف وتشرع فيهم فمنهم من يستطيع) كما استطاع في الدنيا (ومنهم
 من لا يستطيع وهم الذين قال الله فيهم ويدعون الى السجود فلا يستطيعون كما
 لا يستطيع في الدنيا امتثال امر الله بعض العباد كابي جهل وغيره فهذا) التكليف
 والتشريع (قدر ما يبقى من الشرع في الآخرة يوم القيمة قبل دخول النار
 والجنة فلهذا قيدناه والحمد لله رب العالمين) وتحقيق هذا المقام لما قال الله تعالى الست
 بركم وقالوا بلى فالخطاب عام فالاجابة عامة على معنى بيان الطريق الموصل الى
 منكم والسلوك اليه منا اذما يظهر ما في استعداد الشخص الا بالتكليف ولا يكلف
 العبد الا بما قال لمولاه بلسان استعداده كلفني فكلفه الله بحسب الاوقات ليظهر

مطلب اطفال المؤمنين والمجانين منهم وكذلك اطفال المشركين والمجانين منهم

ما في استعداده من الكمالات اللائقة به فلا بد من التكليف اما في الدنيا كما كان واما في الآخرة كما يكون في هؤلاء الطائفة وعد الله لهم ان يبين طريق الهداية بسبب طلبهم ذلك من الله على حسب قابليتهم * فلما لم يبين لهم طريق الهداية في الدنيا لعدم مساعدة امزجة الاطفال والمجانين ولما منع في اصحاب الفترات في يوم القيمة وفاء لعهد السابق ولايتوهم ان هذا القول لا يقوله اهل الشرع ولا يذهب اليه احد منهم فكان مخالفا للشرع لان احوال هذه الطوائف مختلف فيها عند اهل الشرع فمثل هذا الخلاف لا يعد مخالفا للشرع

﴿ فص حكمة نبوية في كبة عيسوية ﴾

ولاجل حصول هذه الحكمة في كتمه اخبر عن نبوته في المهد بقوله انى عبد الله آتانى الكتاب وجعلنى نبيا بخلاف سائر الانبياء فانهم لا يدعى احد منهم مثل ذلك والمراد بها النبوة العامة لا النبوة التشريعية فعيسى عليه السلام ختم النبوة العامة والولاية العامة فالانبياء والاولياء لا يأخذونها الا من مشكاته الا ختم الرسل (* شعر * عن ماء مريم) استفهام تقرير حذفته همزته (او) بمعنى الواو (عن نفخ جبرين*) اى جبرئيل قوله (في صورة البشر الموحود) ظرف لجبرين اى المخلوق (من طين*) وقوله عن ماء مريم متعلق بقوله (تكون الروح) العيسوى (في ذات مطهرة*) وهى ذات مريم (من الطبيعة) اى من ادناسها وارجاسها ومقتضياتها من اللذات الشهوانية (تدعوها) اى الطبيعة التى تدعوا مريم اى شان هذه الطبيعة ان تدعو مريم (بسجين*) اى بجحيم (لاجل ذلك) اى لاجل تكون الروح العيسوى فى الذات المطهرة (قد طالت اقامته* فيها) اى فى السموات فان طهارة المحل تبعد الحال عن الكون والفساد (فزاد على الف بتعيين*) مبين فى علم التواريخ (روح) خبر مبتدأ محذوف (من الله لا من غيره) اى هو خلقه الله بذاته لا بواسطة روح من الارواح (فلذا*) اى فلكون روحه من الله بغير واسطة (احى الموات وانشأ الطير من طين*) بسبب تقربه الى الله وتحققه بصفاته الخاصة به وانما احى الموتى وانشأ الطير (حتى يصح) اى كى يصح او معناه لاجل احياء

الأموات وإنشاء الطير صح (له من ربه نسب*) بفتح النون مصدر والمراد به وصف أو بالكسر جمع نسبة وكلاهما صحيح (به) أي بسبب هذا النسب (يؤثر في العالی) وهو أحياء الموتى من الإنسان (وفي الدون*) وهو خلق الطير المعروف من الطين (الله طهره جسماً) من أرجاس الطبيعة (ونزهه* روحاً) عما يوجب النقائص وزينه بالصفات الإلهية والأخلاق الكريمة (وصيره) أي جعله (مثلاً) أي مماثل له تعالى (بتكوين*) أي بسبب تكوين الطير (واعلم أن من خصائص الأرواح أنها لا تطأ شيئاً أحيى ذلك الشيء وسرت الحياة فيه) لأن الحياة أول صفة تعرض للروح فيؤثر بها الروح فيما يطاق عليه (ولهذا) أي ولاجل سر بيان الحياة فيما يطاق عليه الروح (قبض السامري قبضة من أثر الرسول) أي أخذ السامري تراباً من مكان الذي وطئ عليه الرسول عليه السلام (الذي هو جبرئيل وهو الروح وكان السامري عالماً بهذا الأمر فلما عرف أنه جبرئيل عرف أن الحياة قد سرت فيما وطئ عليه فقبض قبضة من أثر الرسول عليه السلام بالضاد) المعجمة (أو بالصاد) المهملة (أي بملايده) تفسير بالضاد المعجمة (أو باطراف أصابعه) تفسير بالصاد المهملة (فبذها) أي القبضة والمراد به المقبوضة (في العجل فخار العجل) لسريان الحياة فيه وإنما لم يصوت غير الخوار (اذصوت البقر إنما هو خوار) لا غير (ولو أقامه) أي ولو نبذ السامري ما قبضه من أثر الرسول عليه السلام (صورة أخرى) أي غير صورة العجل (لنسب إليه اسم الصوت الذي لتلك الصورة كالرغاء للابل والثواج للكباش والعياء للشياه والصوت للإنسان أو النطق أو الكلام فذلك القدر من الحياة السارية في الأشياء يسمى) الروح (لاهوتا) لكون الحياة صفة إلهية فيسمى الروح بسبب اتصافه بالحياة السارية في الأشياء لاهوتاً (والناسوت هو المحل القائم به ذلك الروح) فالناسوت هو البدن (فسمى الناسوت روحاً بما) أي بسبب الذي قام) هو (به) أي الناسوت وقد يسمى المجموع روحاً لقوله عليه السلام وهو روح منه (فلما تمثل الروح الأمين الذي هو جبرئيل لمريم عليها السلام بشراً سوياً تخيلت

مريم (انه) اي جبرئيل (بشر يريد موافقتها فاستعادت بالله منه استعاذة بحمعية
 منها) اي استعاذة بجميع قواها الروحانية من نفسها (لخصها الله منها ما تعلم
 مريم (ان ذلك) الفعل (مما لا يجوز) للانسان ان يفعله (فحصل لها) بسبب هذه
 الاستعاذة (حضور تام مع الله) على وجه لا يبقى مناسبتة خلقية لها (وهو) اي
 الحضور التام (الروح المعنوي) فلما حصلت هذه الحالة لمريم لم ينفخ جبرئيل
 فيها في ذلك الوقت (فلو نفخ فيها في ذلك الوقت) حال كون مريم (على هذه الحالة)
 اي على الحضور التام مع الله (لخرج عيسى عليه السلام لا يطيقه احد اشكاسة)
 اي لصعوبة (خلقه بحال امه) لان الولد يتبع الام في الصفات والاخلاق
 (فما قال) جبرئيل (لها انما انا رسول ربك جئت لاهب لك غلاما زكيا انبسطت
 عن ذلك القبض وانشرح صدرها فنفخ فيها في ذلك الحين عيسى عليه السلام
 فكان جبرئيل ناقلا لكلمة الله لمريم كما ينقل الرسول كلام الله لامته وهو) اي تلك
 الكلمة المنقولة عن جبرئيل الى مريم (قوله تعالى وكلمته القاها الى مريم
 وروح منه) وتذكير الضمير باعتبار عيسى عليه السلام او باعتبار ما بعده فاذا نفخ فيها
 فسرت الشهوة في مريم فخلق جسم عيسى عليه السلام من ماء محقق من
 مريم ومن ماء متوهم من جبرئيل سرى في رطوبة ذلك النفخ لان النفخ من الجسم
 الحيواني رطب لما فيه) اي في الجسم الحيواني (من ركن الماء فيكون جسم عيسى عليه
 السلام من ماء متوهم) ماء جبرئيل (و) من (ماء محقق) ماء مريم فكان لكل واحد
 منهما خواص تظهر من عيسى عليه السلام (وخرج على صورة البشر من اجل
 امه ومن اجل تمثل جبرئيل في صورة البشر حتى لا يقع التكوين في هذا النوع
 الانساني الاعلى الحكيم المعتاد) فان حفظ هذه الصورة الشريفة واجب على انه
 لو لم يكن على هذه الصورة لما كان نبيا مبعوثا اليهم لعدم بقاء المناسبة بينه وبينهم (فخرج
 عيسى عليه السلام) بسبب تكونه من هذين الامرين (يحيي الموتى لانه روح الهى
 وكان الاحياء لله والنفخ لعيسى عليه السلام كما كان) النفخ (لجبرئيل والكلمة لله فكان
 احياء عيسى عليه السلام للا موات احياء محققا من حيث ما ظهر عن نفخته كما ظهر

هو عن صورة امه فكان احياءه ايضا متوهما انه) اي الاحياء (منه وانما كان) اي
الاحياء (لله) حقيقة ولعيسى عليه السلام مجازاً (لجمع) عيسى عم هذين الوجهين
(بحقيقته التي خلق عليها كما قلناه انه لمخلوق من ماء متوهم ومن ماء محقق لينسب
اليه الاحياء بطريق التحقيق من وجه) اي من حيث انه ظهر الاحياء من نطفة
(وبطريق التوهم من وجه) اي من حيث ان الاحياء في الحقيقة لله (وقيل فيه)
اي في حق عيسى عليه السلام (من طريق التحقيق وتحي الموتى) اي اسند الاحياء
اليه حقيقة (وقيل فيه من طريق التوهم فتنفخ فيه فيكون طيرا باذن الله فالعامل في
المجروور يكون لا قوله تنفخ) فيكون الطير صادراً عن الله في الحقيقة فما كان لعيسى عم
الا تنفخ (ويحتمل ان يكون العامل فيه تنفخ فيكون طيراً) صادراً عن نفخ عيسى
عم (من حيث صورته الجسمية المحققة) في الاحياء لعيسى عم حقيقة وما كان
لله الا الاذن بالتنفخ (وكذلك) اي وكذا القول في قوله تعالى في حق عيسى
عم (تبرئ الائمة والابرص وجميع ما ينسب اليه) اي الى عيسى عم (والى
اذن الله او اذن الكناية) يقبل الجهتين جهة التحقيق وجهة التوهم (في مثل
قوله تعالى باذني) وهو اذن الكناية (وباذن الله فاذا تعلق المجروور بالتنفخ فيكون
النافخ ما ذونا له في التنفخ فيكون الطائر عن النافخ باذن الله) وهذا هو جهة
الحقيقة (واذا كان النافخ نافخا لا عن الاذن فيكون التكوين للطائر طائراً) نفسه
(باذن الله فيكون العامل عند ذلك يكون) هذا هو جهة التوهم فثبت ان حقيقة
عيسى عم من ماء محقق ومن ماء متوهم (فلولا ان في الامر) اي في حقيقة عيسى عم
(توها وتحققا ما قبلت هذه الصورة) صورة الآيات وصورة عيسى عم (في هذين
الوجهين بل) ثابت او مختص (لها) اي لهذه الصورة (هذان الوجهان لان
النشأة) اي الحقيقة (العيسوية تعطى ذلك) الوجهين للصورة العيسوية
(وخرج عيسى عليه السلام من التواضع الى ان شرع) بتشديد الراء (لامته)
فسرى ذلك التواضع الحاصل لعيسى عليه السلام من جهة امه الى (ان يعطوا
الجزية عن يد وهم صاغرون) اي متذلون متواضعون جاعلون لانفسهم

حقيراً ذليلاً منقاداً (وان احدهم اذا لطم في خده وضع الخد الاخر لمن يلطمه
 ولا يرتفع عليه ولا يطالب القصاص منه هذا له) اى هذا التواضع حاصل لعيسى
 عليه السلام (من جهة امه اذا المرأة لها السفلى) فى الحقيقة (فإيها التواضع
 فى الصورة لانها تحت الرجل حكماً) كما فى قوله تعالى الرجال قوامون على
 النساء (وحسباً) كما فى التصرف فما كان فيه وامته من الضعف فهو من جهة امه
 (وما كان فيه من قوة الاحياء والابراء فمن جهة تفخ جبرئيل عليه السلام
 فى صورة البشر فكان عيسى عليه السلام يحي الموتى بصورة البشر) من اجل
 ذلك (ولولم يأت جبرئيل عليه السلام فى صورة البشر واتى فى صورة غيرها
 من صور الاكوان العنصرية من حيوان او نبات او جماد لكان عيسى عليه
 السلام لا يحي الموتى الا حين يتلبس بتلك الصورة ويظهر فيها ولو اتى جبرئيل
 عليه السلام بصورته النورية الخارجية عن العناصر) والسماوات فان كلها عنصرية
 (والاركان اذ) اى حيث (لا يخرج عن) صورة (طبيعية) النورية (لكان عيسى
 عليه السلام لا يحي الموتى الا حين يظهر فى تلك الصورة الطبيعية النورية
 لا العنصرية مع الصورة البشرية من جهة امه فكان يقال فيه) اى فى حق عيسى عليه
 السلام حين تلبسه بالصورتين (عند احيائه الموتى هو) من حيث تلبسه بالصورة
 البشرية (لاهو) من حيث تلبسه بالصورة النورية (وتقع الحيرة فى النظر
 اليه كما وقعت فى العاقل عند النظر الفكرى اذا رأى شخصاً سويماً من البشر يحي
 الموتى وهو) اى احياء الموتى (من الخصائص الالهية احياء النطق) اى
 يحي الانسان الميت ناطقاً لعيسى عليه السلام مجيباً لدعوته فكان الاحياء
 مع النطق (لا احياء الحيوان) اى لا الاحياء الذى يتحرك الميت ويقوم من
 قبره بدون النطق اذ لو كان كذلك لم يكن معجزة فلما احيى سام فقام وشهد
 نبوته ثم رجع الى اول حاله تحيروا فيه فاختلفوا على حسب مظهر نظرهم
 (بقى الناظر حائراً اذ يرى الصورة بشراً بالآثر الالهى فادى) نظر (بعضهم
 فيه) اى فى حق عيسى عم (الى القول بالحلول) يعنى قال بعضهم من النصارى

ان الله تعالى حل في عيسى عم فاحي الموتى (وانه) اى وبعد قولهم بالحلول قال ذلك البعض ان عيسى (هو الله بما) اى بسبب الذى (احي به الموتى) وهو قوله قم باذن الله (ولذلك) اى ولاجل ان بعضهم قالوا ان الله حل في صورة عيسى عليه السلام وان عيسى عليه السلام هو الله (نسبوا الى الكفر وهو الستر لانهم ستروا الله الذى احى الموتى) قوله (بصورة بشرية) تنازع فيه ستروا واحي فاليهما عمل حذف مفعول الآخر (عيسى) عليه السلام بيان لصورة بشرية (فقال تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم فجمعوا بين الخطأ) وهو حصر الحق في الصورة العيسوية (والكفر) وهو ستر الحق فيهما (في تمام الكلام كله) فكفروا بقولهم هذا بالكفر الشرعى (لا بقولهم هو الله) لانه هو الله من حيث تعينه بالصورة العيسوية واحياء الموتى وخلق الطير فالله ليس هو من حيث تعينه بصورة اخرى فكان عيسى عليه السلام هو لاهو (ولا بقولهم ابن مريم) اى لصدق هذا القول (فعدلوا بالتضمين) اى بان جعلوا الحق في الصورة العيسوية وهو قولهم ان الله يحل في صورة عيسى عليه السلام (من الله) متعلق بعدلوا (من حيث انه) اى من حيث ان الله (احي الموتى) قوله (الى الصورة الناسوتية البشرية) متعلق بعدلوا (بقولهم ابن مريم وهو ابن مريم بلاشك) وهو دليل عدولهم من الله الى الصورة الناسوتية (فتخيل السامع) اى سامع قولهم ان الله هو المسيح ابن مريم (انهم) اى القائلون بهذا القول (نسبوا الالهية) ابتداء للصورة العيسوية (وجعلوها) اى الالهية (عين الصورة وما فعلوا) ذلك (بل جعلوا الهوية الالهية ابتداء) حالة (في صورة بشرية) صورة عيسى عليه السلام (وهي ابن مريم) وهو صورة سترهم (ففصلوا بين الصورة) العيسوية (والحكم) اى الهوية الالهية فكفروا بالكفر اللغوى وهو الستر اذ كل صورة وهي استار طلعت لان الكفر الشرعى في تمام الكلام كله وهو معنى قولهم بالحلول اى الله حال في صورة عيسى عليه السلام فاحي الموتى فلما قالوا بالحلول

حكروا ان الله هو عيسى وهو معنى قوله لا بقولهم هو الله وحصره في الله في المسيح
 فما جمع الكفر والخطأ الا في قولهم هذا (لا انهم جعلوا الصورة عين الحكم
 ابتداء وانما نسبهم الحق الى الكفر لا الى الخطأ فان خطأهم وهو الحصر في
 قواهم ان الله هو المسيح ظاهر بين واما كفرهم فلا يدل ظاهر الآية عليه لان ظاهر
 قواهم ان الله هو المسيح لا يدل الا على العينية والكفر هو الستر والستر يقتضى
 المغايرة فلما نسبهم الحق في قولهم هذا الى الكفر ارتفع تخيل السامع فظهر
 الحق بما قلناه من انهم فصلوا بين الصورة والحكم ابتداء ولو انهم لم يفعلوا
 ما قلناه لم ينسبوا الى الكفر ولم يقل الحق في حقهم (لقد كفر الذين قالوا
 ان الله (الآية فكانت الهوية ولا عيسى عليه السلام ثم وجد لتحققها بدون
 (كما كان جبرئيل) ممثلاً (في صورة البشر ولا نفخ ثم نفخ ففصل) اى فرق
 (بين الصورة والنفخ) سواء كان النفخ من صورة جبرئيل في عيسى
 عليهما السلام او من صورة عيسى عليه السلام في الطير (وكان النفخ) اى
 وجد (من الصورة فقد كانت) اى وجدت الصورة (ولا نفخ) فاذا فصل
 بين الصورة والنفخ (فمما هو النفخ من حدها الذاتى) اى ليس النفخ من الحد
 الذاتى للصورة سواء كانت الصورة لجبرئيل او لعيسى عليهما السلام لوجود
 الصورة بدون النفخ ولا الصورة العيسوية حداً ذاتياً للهويه الاية لتحقق
 الهوية بدون الصورة العيسوية ولا الاحياء حداً ذاتياً للصورة العيسوية
 لوجودها قبل الاحياء (فوقع الخلاف بين اهل الملل في عيسى عليه السلام
 ما هو فمن ناظر فيه من حيث صورته الانسانية البشرية فيقول هو ابن مريم
 ومن ناظر فيه من حيث الصورة الممثلة البشرية فينسبه لجبرئيل ومن ناظر فيه
 من حيث ما ظهر عنه من احياء الموتى فينسبه الى الله بالروحانية فيقول روح الله
 اى به ظهرت الحياة فيمن نفخ فيه فتارة يكون الحق فيه متوهماً اسم مفعول)
 من حيث احياه الموتى (وتارة يكون الملك فيه متوهماً) اسم مفعول من حيث
 كونه عن نفخ جبرئيل (وتارة تكون البشرية الانسانية فيه متوهمة) من حيث

انه ابن مريم (فيكون) عيسى عليه السلام (عند كل ناظر بحسب ما يغلب عليه فهو كلمة الله) لكونه حاصلا عن نفخ جبرئيل (وهو روح الله) لظهور الحياة فحين نفخ فيه (وهو عبد الله) لكونه على الصورة البشرية (وليس ذلك) الاجتماع اوليس ذلك النفخ الحاصل في الصورة الحسية العيسوية حاصلا (في الصورة الحسية) البشرية (لغيره) حتى وقع فيه الخلاف الواقع بين اهل الملل في عيسى عليه السلام (بل كل شخص) لعدم اجتماع حقائق هذه الوجود فيه (منسوب الى ابيه الصوري لا الى النافخ روحه في الصورة البشرية) وانما لم يكن لغير عيسى عليه السلام من البشر ما كان لعيسى عليه السلام (فان الله تعالى اذا سوي الجسم الانساني كما قال فاذا سويته) فنفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين قوله (نفخ فيه هو تعالى من روحه) جواب لقوله اذا سوي الجسم الانساني (فنسب الروح في كونه) اى في وجود الانسان (وعينه) الحسى (اليه تعالى) فكان نسبة الروح الى الله في حقه بعد التسوية ففصل بين تسوية الجسم والنفخ الروحي في غيره فلم يسم روح الله (وعيسى عليه السلام ليس كذلك فانه اندرجت تسوية جسمه وصورته البشرية بالنفخ الروحي) فلم يفصل بين تسوية الجسم العيسوى وبين روحه فلا يتقدم تسوية جسمه على نفخ روحه (وغيره كما ذكرناه لم يكن مثله) اى لم يكن مثل عيسى عليه السلام في الحلقة فلا يكون غير عيسى عليه السلام محالاً للخلاف كما كان عيسى عليه السلام فاذا كان نافع الروح هو الله (فالوجودات كلها كلمات الله التي لا تنفذ فانها) اى الموجودات صادرة (عن كن وكن كلمة الله) فتنسب كلمة كن الى الله اما بحسب مرتبة الوهية واما بحسب نزوله الى صورة من يقول كن لاحياء الموتى واليه اشار بقوله (فهل تنسب الكلمة اليه تعالى بحسب ما هو عليه) من مقام الوهية بدون النزول وتكلم بلسانه بكلمة كن فاحي الموتى وخلق الطير من صورة عيسى

عليه السلام (فلا تعلم ماهيتها) حينئذ اذ كلمته عين ماهيته فلا تعلم ماهيته فلا تعلم
كلمته (او ينزل هو تعالى الى صورة من يقول) له (كن فيكون قول كن حقيقة
لتلك الصورة التي نزل) الحق (اليها وظهر فيها) وتكلم بكن لاجياء الموتى
وخلق الطير (فبعض العارفين يذهب الى الطرف الواحد) وهو ان الله
متكلم بكلمة كن في مقام الوهيته وهو المحي والخالق لا العبد (وبعضهم
الى الطرف الآخر) وهو ان الله منزل في صورة من يتكلم بكلمة كن
فالخالق والمحى هو العبد باذن الله (وبعضهم يحار في الامر) اى في صدور
الامر الخارق من العبد كالاحياء وخلق الطير (ولا يدري) من اى
شئ هو اذن الحق ام من العبد لان هذا العارف يعلم ان الاحياء من
الخصائص الالهية فشاهد صدوره من العبد فيحار في نسبتها الى الله والى
العبد لعدم ذوق هذا العارف من تلك المسئلة (وهذه) اى الاحياء والخالق
(مسئلة لا يمكن ان تعرف) ولكنه الحقيقة (الا ذوقا كابي يزيد حين نفخ في النملة
التي قتلها فحييت) بسبب نفخه (فعلم عند ذلك) النفخ (بمن ينفخ فنفخ فكان) ابو
زيد (عيسوى المشهد) فعلم منه ان كل ما صدر من الاولياء مثل هذا كان بواسطة
روحانية عيسى عليه السلام هذا هو الاحياء الصورى (واما الاحياء المعنوى
بالعلم فتلك الحياة الالهية الذاتية العلمية النورية التي قال تعالى فيها) اى في حق
هذه الحياة (او من كان ميتاً) بالجهل (فاحييناه) بالحياة العلمية (وجعلنا له نوراً)
وهو العلم (يمشى به) اى بالنور (فى الناس) فيدرك بذلك النور ما فى انفسهم
(فكل من يحيى نفساً ميتة بحياة علمية فى مسئلة خاصة متعلقة بالعلم بالله فقد احياء
بها وكانت) هذه الحياة العلمية (له نوراً يمشى به فى الناس اى بين اشكاله) قوله
(فى الصورة) هو متعلق باشكاله وضمير اشكاله لمن له النور فظهر ان الاحياء الحسى
والمعنوى اما من الله بواسطة الانسان الكامل باذن الله فكان لكل واحد
من الحق والعبد مدخل فى وجود حادث فيستند الوجود الى الحق والعبد
(*شعر* فلولا له ولولا نا*) اى ولولم يكن الحق واعياننا (لما كان الذى كانا*) اى

لما ظهر في الكون ما ظهر وهو بيان لاتحاد الانسان مع الحق في الربوبية
 (فانا عبد حقاً* وان الله مولانا*) وهو بيان للفرق (وانا عينه فاعلم* اذا ما قلت
 انساناً*) اي اذا سميت عينك بانسان اي لا ينافي عينتنا مع الحق انسانيتنا
 (فلا تحجب) على صيغة المجهول (بانسان*) اي لا تحجب بان تسمى بالانسانية عن
 عينتك مع الحق (فقد اعطاك) على عينتك او عينيتنا مع الحق (برهاناً*) وهو
 قوله كنت سمعه وبصره وغير ذلك (فكن حقاً) بحقيقتك وروحك (وكن خلقاً*)
 بنشأتك العنصرية (تكن بالله رحماناً*) اي عام الرحمة بافاضتك الكمالات الالهية
 على عباده (وغذ خلقه منه*) الضمير ان عائدان الى الله (تكن روحاً) وغذاء
 روحانية لخلقه يغتذى بك ويتلذذ بك (وريحاناً*) تشم من تفحات انسك مع الحق
 (فاعطيناه ما يبدو* به) اي فاعطيناه الحق ما يظهر به من صورة استعدادنا (فينا)
 من الاسماء والصفات كالحياة والعلم والقدرة فيظهر فينا بهذه الصفات بحسب
 استعدادنا وفاعل ما يبدو ضمير عائد الى الحق وبه عائد الى الموصول (واعطانا*)
 ما ظهرنا به من وجودنا واحوالنا ومقتضيات ذواتنا (فصار الامر مقسوما*)
 (يايه) اي بما اعطيناه اياه (واياناً*) اي بما اعطاه ايانا (فاحياه) الضمير للقلب
 المذكور حكماً اي احيى قلبي بالحياة العلمية (الذي يدري* بقلبي) اي يعلم قلبي
 واستعداده الازلي (حين احيانا*) بالحياة الحسية (وكنافيه) اي وكنافيه غيب
 الحق قبل الحياة (اكوانا* واعيانا وازمانا*) لاحياة لنا بالحياة الحسية والعلمية
 (وليس) هذا المذكور وهذا التقرب مع الله (بدائم فينا* ولكن ذاك احيانا*) اي
 وقتادون وقت كما قال عليه السلام (لى مع الله وقت لا يسغني فيه ملك مقرّب ولا بنى
 مرسل) (ومما يدل على ما ذكرناه في امر النفخ الروحاني مع صورة البشر
 العنصرى) يعنى ان جبرئيل نفخ الروح العيسوى مع صورة البشر العنصرى
 العيسوى بلا تقدم الاستواء على النفخ لا كما لغيره من اولاد آدم فان استواء
 صورتهم البشرية العنصرية مقدم على نفخ ارواحهم بخلاف عيسى عليه السلام
 فان تسوية جسمه مندرجة في نفخ روحه تحصل مع حصول روحه والدليل على ذلك

هو (ان الحق وصف نفسه بالنفس الرحمانى ولا بد لكل موصوف بصفة ان يتبع
 الصفة جميع ما تستلزم تلك الصفة) فاذا وصف الحق نفسه بالنفس فلا بد
 ان يصف نفسه بما يستلزم النفس (وقد عرفت ان النفس) الانسانى (فى المتنفس
 ما تستلزمه) اى اى شئ الذى يستلزمه من ازالة الكرب وصور الحروف
 والكلمات النطقية وغير ذلك فاتبع المتنفس بالنفس جميع ما تستلزمه من
 ازالة الكرب وصور الحروف والكلمات النطقية (فلذلك) اى فلا جد
 اتباع الموصوف جميع ما تستلزمه تلك الصفة (قبل النفس الالهى صور العالم
 فهو) اى النفس الالهى صور العالم (انها) اى لصور العالم (كالجوهر الهبولانى
 وليس) النفس الالهى (الاعين الطبيعية) التى هى تقبل الصور فقبل نفخ جبرئيل
 الصورة البشرية لعيسى بحيث لا تنفك عن النفخ الروحى (فالناصر) الاربع
 وهى الماء والتراب والهواء والنار والسموات السبع (صورة من صور الطبيعة
 وما فوق العناصر وما تولد عنها) اى عن فوق العناصر انث الضمير باعتبار كثرة
 الفوق (فهو ايضا من صور الطبيعة وهى الارواح العلوية التى فوق السموات
 السبع) وهى صورة من صور الطبيعة غير عنصرية والمراد بفوق السموات السبع
 العرش والكرسى وبالارواح العلوية ما تولد منهما من ملائكتيهما واوراحهما
 مع صورهما وغيرها من العقول والنفوس المجردة كل ذلك غير عنصرية
 فالسموات وما تولد منها داخلة فى العناصر يدل على ذلك قوله (واما ارواح
 السموات السبع) المدبرة لاجسامها (واعيانها) اى واجسام السموات
 السبع (فهى عنصرية) وصورة من الطبيعة (فانها) اى السموات السبع
 متولدة (من دخان العناصر المتولد عنها) اى الدخان الذى تولد عن العناصر
 فالارواح المنطبعة المدبرة بالعناصر ايضا عناصر (وما تكون) من التكون
 (عن كل سماء من الملائكة فهو) ايضا (منها) اى من العناصر (فهى) اى
 الملائكة الذين تكونوا من السموات السبع (عنصريون) كالسموات (و) ما تكون
 (من فوقهم) اى من فوق هذه الملائكة طبيعيون فالعرش والكرسى مع

مطلب العناصر الاربعة واوراح العلوية واوراح السموات السبع

رواحهما وما ارتكبتهما (طبيعيون) فما من صورة من الصور مما سوى الله
لاوهى صورة من صور الطبيعة ما عدا الملائكة المهيمية ومنهم العقل الاول
فانهم نوريون وان كانوا طبيعيين لكنهم لا داخلون تحت حكم الطبيعة وما من
صورة من صور الطبيعة الا لهية الا وهى اما عنصرى واما طبيعية (ولهذا) اى
ولا جل كون الملائكة التى فوق السموات السبع طبيعيين (وصفهم الله بالاختصاص)
فى الحديث القدسى قوله (اعنى الملائكة الاعلى) تفسير للملائكة الموصوفة
بالاختصاص وانما وصف الحق الملائكة الاعلى بالاختصاص (لان الطبيعة متقابلة)
وهى مظهر ولاية الاسماء المتقابلة فاجسام الارواح الملائكة العلوية المسماة
بالاعلى ملائكة الاعلى والملائكة المهيمية المخلوقة من جلال الله اجسام نورية
طبيعية وهى اول ما خلق الله من الاجسام (والتقابل الذى فى الاسماء الالهية
التى هى النسب انما اعطاء النفس) الرحمانى وهو عين الطبيعة فكان التقابل
للاطبيعة لذاتها وللإسماء بسبب كون الطبيعة محلا لولايتها فكان التقابل فى الاسماء
والطبيعة لا فى الذات من حيث هى (الاترى الذات) وهى الذات الاحدية
(الخارجة عن هذا الحكم) اى عن حكم التقابل (كيف جاء فيها الغنى
عن العالمين) ولم يجيء فى حق الذات الداخلة فى حكم التقابل الغنى عن العالمين
(فلهذا) اى فلا جل كون التقابل حاصلًا فى الحضرة الاسمائية (خرج العالم
على صورة من اوجدهم) اى العالم (وليس) من اوجدهم الا النفس
الالهية (فخرج العالم يتقابل بعضها بعضاً فالطبيعة والعالم والنفس الالهية
يقتضى كل واحد منها التقابل (فبما) اى فبسبب الذى (فيه) اى حاصل
فى النفس الالهية (من الحرارة) بيان لما (علا) ما علا من العالم كالنار والهوى
(وبما فيه من البرودة والرطوبة سفلى) من العالم ماسفل كالتراب والماء فتقابل
بعض العالم بعضها بالعلو والسفلى لتقابل طبيعتهما بالحرارة والبرودة فخرج العالم
على صورة النفس الالهية من التقابل (وبما فيه من اليبوسة ثبت ولم يتزلزل)
اى لم يتحرك (فالرسوب) وهو مقابل الثبوت والتزلزل (للبرودة) اى لمقتضى

البرودة (والرطوبة الا ترى الطيب اذا اراد سقى دواء لاحد ينظر في قارورة
 مائه فاذا رآه) اي قارورة مائة ذكر الضمير لاستواء التذكير والتأنيث
 في قارورتا و باعتبار تعلقه لاحد (رسبا علم) الطيب (ان النضج) اي ان قابلية
 اندفاع المرض عن هذا الشخص (قد كمل فيسقيه) اي هذا المريض (الدواء
 ليسرع) الدواء (في النضج) اي في النجاح لا ليرسب (وانما يرسب لرطوبته وبرودته
 الطبيعة) فظهر أن الرسوب للرطوبة والبرودة والاسراع للدواء فاختلف
 العالم بالكيفيات المختلفة في الطبيعة (ثم ان هذا الشخص الانساني) وهو آدم عليه
 السلام (عجن) اي خمر الحق (طينته بيديه) وهو اشارة الى قوله خمرت طينة
 آدم بيدي اربعين صباحاً (وهما متقابلتان) كنايةتان عن صفته الجلال والجمال
 الجامعتين بجميع الصفات القهرية واللطفية (وان كانت كلتا يديه يمينا) اي
 وان كانتا متحدتين في الاخذ والقوة لكنهما متقابلتان بالآثار (فلا خفاء بما بينهما
 من الفرقان) بالآثار والاحكام (ولو لم يكن) بينهما من الفرقان من كونهما
 يمينا مباركا موصلا الى المطلوب متساويين القدرة والتأثير (الا) لكن (كونهما
 اثنتين اعني يدين) دليل واضح على ان بينهما من الفرقان يعنى لو لم يكن بينهما
 تقابل لما قال تعالى بيدي بالتثنية بل قال بيدي بالوحدة وانما تقابل اليدين
 (لانه) اي الشان (لا يؤثر في الطبيعة الا ما يناسبها وهي) اي الطبيعة (متقابلة
 فجاء) في حق تخمير طبيعة هذا الشخص (باليدين) المتناسبتين للطبيعة في التقابل
 فعلم منه انه لا يؤثر العلة في المعلول الا بشرط وجود المناسبة بينهما فاوجد آدم
 باليدين بهذا المناسبة (ولما اوجده باليدين سماه بشرا المباشرة اللائقة بذلك الجناب)
 لا المباشرة الغير اللائقة به وهي المباشرة الجسمية الحسية فانه منزه عن هذه
 المباشرة (باليدين المضافتين اليه) لا اليدين الغير المضافتين اليه تعالى
 وهما العضوان المخصوصان من اعضاء الانسان فانها محال ان يضاف الى الله
 تعالى (وجعل ذلك) الایجاد وهو الایجاد باليدين (من عنايته بهذا النوع الانساني)
 واستدل على جعل الحق ذلك الایجاد من عنايته بهذا النوع بقوله تعالى (فقال

مطلب وجه تسمية آدم بشرا

تعالى لمن ابى عن السجود له (اى لا دم عم) مامنعك ان تسجد لما خلقت
بيدي استكبرت على من هو مثلك يعنى عنصرىا) اى لا مثلك فى الخلقة فانه
خالقته بيدي وخالقتك بيد واحدة فالذى خلق باليدين اعلى واشرف على
من هو بيد واحدة فلم لم تسجد لما فضلت عليك فى الخلقة ما سبب منع سجدتك
لما خلقت بيدي مجرد الاستكبار (ام كنت من العالين عن العنصر ولست
كذلك) اى ولست من العالين عن العنصر فتعين ان المانع من السجود
استكبارك القبيح اللازم لشانك الخيىث (ويعنى بالعالين من علا بذاته عن
ان يكون فى نشأته النورية عنصرىا وان كان طبيعياً) وهم الملائكة المهيمون
والملائكة المقربون كجبرئيل وغيره من ملائكة العرش والكرسى (فما
فضل الانسان) اى نوع الانسان (غيره من الانواع العنصرية الا يكونه بشرا
من طين فهو افضل نوع من كل ما خلق من العناصر من غير مباشرة) باليدين
وغيره من العناصر الارضية والسماوية حاصلة بمباشرة يد واحدة او من غير
ورود النص فى مباشرته (فالانسان فى الرتبة فوق الملائكة الارضية والسماوية
والملائكة العالون خير من هذا النوع الانسانى بالنص الإلهى) وهو قوله
ام كنت من العالين وقوله ومن ذكرنى فى ملا ذكرته فى ملا خير منهم فالانسان
من حيث كونه جامعاً بجميع ما فى الحقائق الكونية والآلهية خير
من الملائكة العالين فكان بعض افراد هذا النوع كالانبياء والمرسلين افضل
من هذه الملائكة وغيرها من الموجودات فيكفى خيرية الملائكة من هذا النوع
الانسانى خير يتهم من بعض افراد النوع كما قال المحققون من علماء الشريعة
رسل الملائكة افضل من عامة البشر فكل واحد من الانسان والملائكة العالين
فاضلاً ومفضولاً فالانسان من حيث حقيقته الجامعة لجميع المراتب افضل
من الموجودات العنصرية والطبيعية فكان الانسان افضل من الملائكة العالين
من ذلك الوجه والعالون افضل من الانسان من حيث انه لم يكن
نشأتهم النورية عنصرىا واليه اشار بقوله ويعنى بالعالين فالمراد بالخيرية بالنص

مطلب افضلية الانسان على الملائكة العالين اعنى المهيمون من جهة جامعة الانسان لجميع المراتب الكونية والآلهية

هي هذه الخيرية لا الخيرية من كل الوجود (فمن اراد ان يعرف النفس الالهية)
 بحقيقته (فليعرف العالم) الذي هو صورته وانما توقف معرفة النفس
 الالهية الى معرفة العالم (فانه) اي لانه (من عرف نفسه) وهو جزء
 من العالم (فقد عرف ربه) فان نفسه تفصيل وتعريف لربه فمن عرفها عرفه
 ولما يوهم قوله (الذي ظهر فيه) صفة للرب فسره ليعلم ابتداء انه صفة للعالم
 لا للرب فقال (اي العالم ظهر في نفس الرحمان الذي نفس الله به) اي
 بسبب الرحمان (عن الاسماء الالهية) قوله (ما) مفعول نفس (تجده)
 ضمير الفاعل عائد الى الاسماء (من عدم ظهور آثارها) متعلق بتجد بيان لما
 والذي تجده من عدم ظهور آثارها هو الكرب (بظهور آثارها) متعلق
 بنفس اي نفس الله عن الاسماء الكرب بسبب ظهور آثارها اي ازال
 عنها الكرب بسبب اظهار كالاتها التي في كونها ولو بقي آثارها في بطونها
 ولم تظهر في اوقاتها لزم الكرب للاسماء فاظهرها الله في اوقاتها لئلا
 يلزم الكرب لان الكرب يحصل ثم ازاله الله بتنقيسه عن الاسماء فان هذا محال
 في حق الله وحق الاسماء (فامتن على نفسه) بقوله الحمد لله (بما اوجد)
 اي بالذي اوجد من صور الاعيان (في نفسه) بفتح الفاء متعلق باوجد
 (فاول اثر كان) اي حصل (لنفس) اي من النفس الرحمانى (انما كان
 في ذلك الجناح الالهى) اي عن الحضرة الاسم الله الجامع (ثم لم ينزل الامر
 ينزل بتنقيس الغموم الى آخر ما وجد *شعر* فالكل) اي ظهور العالم كله
 (في عين النفس*) الرحمانى (كالضوء) اي كظهور الضوء بدون الشمس
 (في ذات الغلس*) اي في آخر ظلمة الليل فكما ان الليل والنهار لا يظهر أحدهما
 بدون الآخر كذلك لا يظهر كل واحد من النفس الرحمانى والعالم بدون
 احدهما (والعلم) اي العلم الحاصل (بالبرهان في *سلخ النهار) اي في آخره
 (لمن نعس*) اي لمن نام ولم يتحصل علم ما قلته بالكشف العيانى قبل
 سلخ النهار فقوله لمن يتعلق بالعلم وفي سلخ النهار كذلك (فيرى) الناعس

(الذى) مفعول يرى (قدقلته*) من تحقيق انفس الرحمانى والعالم (رؤيا)
مفعول ثان ليرى (تدل على النفس*) صفة للرؤيا (فيريح) اى يريح هذا العلم
الناعس (من كل غم*) اى من كل جهل حاصل (فى تلاوته) اى فى فكره
(عبس*) اى كأنه تلى بلسان الحال عبس وتولى حيث كانت نفسه فى ضيق
الجهل وعبوس الفكر لكن هذا العلم لا يجديه نفعا لانه تعبير واستدلال بنظر
العقل فلا يستلزم علم حقيقته ما يراه فهذه الايات فى حق من طلب العلم
بنظر عقلى لا من طلب بالكشف والبرهان واما الذى طلب بطريق التجلى
والكشف فحصل مطلوبه فهو الذى قال فى حقه (ولقد تجلى للذى* قد جاء
فى طالب القبس*) شبه السالكين بحال موسى عليه السلام فى حصول مطلوبهم
فكما تجلى الله لموسى عليه السلام فى طلب القبس من النار كذلك تجلى الله
للسالكين الذين جاؤا فى طلب القبس من النور فنفع علمهم لحصوله فى وقته
(فرآه) اى رأى موسى عليه السلام الحق (نارا) وهى صورة مطلوبة (وهو
نور* فى الملوك) وهم الذين خاصوا عن ظلمة الطبيعة وملكوا نورا للحق فلا ليل
عندهم والعالم كله نهار عندهم (وفى العسس*) وهم السالكون الذين لم
يصلوا درجة التحقيق ولم يخاصوا عن ظلمة طبيعتهم وهم يتصرفون فى ظلمة طبيعتهم
بالنور الا لى كما يتصرف العسس فى ظلمة الليالى بالنار فكما ان العسس تابع
فى التصرف بالملوك كذلك السالكون المتوسطون تابعون فى تصرف طبيعتهم الظلمانية
بالكامل والمرشدين هم ملوك الطريقة وسلاطين الحقيقة) فاذا فهمت مقالتى* تعلم
بانك مبتس*) اى فقير ليس لك شىء من العلم بالحقائق فدعوتك غنى بالعلم
كدعوة الفقير المفلس غنى بالمال وهذا دعوة من الشيخ رضى الله عنه فى تحصيل
العلم من طريق العقل الى طريق الكشف (لو كان) موسى عليه السلام (يطلب
غيرذا*) اى غير النار (لرآه) اى لرأى الحق (فيه) اى فى مطلوبه اى مطلوب
كان (وما نكس*) الحق فى اعطاء مطلوب كل طالب اذا توجه اليه فتجلى له الحق
فى صورة مطلوبة وهو منزه عن الصورة والصورة تنشأ عن بصر الرأى

ولما فرغ عن بيان الحقيقة العيسوية وما يتعلق بها شرع في بيان حكمته
وتحقيق الآيات الواردة في حقه عليه السلام فقال (واما هذه الكلمة العيسوية
لما قام لها) اي الكلمة العيسوية في اليوم الآخر (الحق في مقام حتى نعلم)
بالتكلم (ويعلم) بالغائب (استفهمها) اي استفهم الحق كلمة عيسى عليه السلام
(عما نسب اليها) اي الى كلمة عيسى عليه السلام والى امها من الالهية حتى
يعلم الحق (هل هو) اي المنسوب اليها وهو الالهية (حق) واقع في نفس
الامر (ام لامع علمه الاول بهل وقع ذلك الامرام لا) لكنه استفهم ليظهر علمه
الاول عن صورة عيسى عليه السلام وانما لم يقل عما نسب اليه مع ان الالهية
منسوبة اليه اذ لا يقع دعوى الالهية عن المرأة لذلك استفهم عيسى
عليه السلام عن الالهية المنسوبة الى امه دون امه فجمعها في الاستفهام
(فقال له) اي فقال الله لعيسى عليه السلام (اءنت قلت للناس اتخذوني وامى
آلهين من دون الله) يعنى اءنت نسبة الالهية اليك وامرت بالناس باتخاذكما
آلهين من دون الله ام الناس نسبوا الالهية واتخذوكما آلهين من عند
انفسهم (فلا بد في الادب من الجواب للمستفهم) اي لا بد في الادب ان يجيب
المستفهم الذي استفهمه جواباً موافقاً لسؤاله (لانه لما تجلى له) الحق (في هذا
المقام) وهو مقام التفرقة وهو ضمير الخطاب (و) في (هذه الصورة) وهي صورة
الاستفهام الانكارى (اقتضت الحكمة الجواب في التفرقة بعين الجمع) اي
اقتضت الحكمة الجواب الجامع لمقام الفرق والجمع (فقال وقدم التنزيه
سجنانك فحدد بالكاف التي تقتضى المواجهة والخطاب) فيزاو لا بين العبودية
والالهية وهو التفرقة فخطبه في الجواب كما خاطبه في السؤال (ما يكون
لى من حيث انا نفسى) لى من حيث عبوديتى وانيتى (دونك) من دون ربوبيتك
وهويتك (ان اقول ما ليس لى بحق اى ما تقتضيه هويتى ولا ذاتى) فان مقتضى
ذاتى العبودية لا الالهية فلا اكون اقول ما لا تقتضيه ذاتى (ان كنت قلته)

اى ما ليس لى بحق وهو الالوهية (فقد علمته لانك انت القائل) فى صورتى
 (ومن قال امراً فقد علم ما قال وانت اللسان الذى اتكلم به) والوجود
 واللسان والقول كله لك وما لى الالعدم وهذا هو جهة الجمع (كما اخبرنا رسول الله
 صلى الله تعالى عليه وسلم عن ربه فى الخبر الا لهى فقال كنت لسانه الذى يتكلم به)
 فى انه اخبر عن الاشياء على ما هى عليه فان العبد اذا تقرب اليه علم الاشياء على
 ما هى عليه فاخبر عنها فعلمه علم الحق ولسانه لسان الحق (فجعل) الحق (هويته)
 اى هوية نفسه بقوله كنت لسانه (عين لسان المتكلم) لكونه عين المتكلم
 بحسب الحقيقة (ونسب الكلام الى عبده) بقوله الذى يتكلم به لكونه غير
 المتكلم بحسب التعيين فالمتكلم هو العبد لكنه بالحق يتكلم وهو نتيجة قرب النواقل
 فجمع التنزيه والتشبيه فى كلام واحد (ثم تم العبد الصالح الجواب بقوله تعلم
 ما فى نفسى) من الكمالات والنقائص المستترة بهويتى لان نفسى بحسب
 الحقيقة عين نفسك (والمتكلم) اى والحال ان المتكلم بهذا القول (الحق)
 لكنه بلسان عيسى عليه السلام وهو اشارة الى نتيجة قرب الفرائض (ولا اعلم
 ما فيها فنفى) الحق بلسان عيسى عليه السلام (العلم عن هوية عيسى عليه
 السلام من حيث هويته) فانه حينئذ عدم (لامن حيث انه) اى لامن حيث
 ان عيسى عليه السلام (قائل وذو اثر) فانه من هذه الحيثية عين الحق (انك انت
 علام الغيوب فجاء بالفصل والعماد) وهوانت (تأ كيد اللبان واعتماداً عليه اذ لا يعلم
 الغيب الا الله ففرق) عيسى عليه السلام الحق بجعله مخاطباً بقوله سبحانه
 (وجمع) بقوله ان كنت قلته فقد علمته (ووحيد) وهو لازم للجمع (وكثر)
 وهو لازم للتفرقة (ووسع) من حيث سرى ان هويته جميع الموجودات وهو
 قوله تعلم ما فى نفسى (وضيق) باعتبار الظاهر وهو قوله ولا اعلم ما فى نفسك
 واتى كله بالتشديد للمبالغة (ثم قال) العبد الصالح (متمماً للجواب) اذ الجواب
 يحصل بقوله ان كنت قلته فقد علمته فعدت ذلك من متمماته (ما قلت لهم الا

ما امرتني به فنفى اولاً عن نفسه قولاً (مشيراً الى انه ما هو ثمه) اى الى ان
 عيسى عليه السلام ليس هو موجوداً في هذا المقام حتى يقول قولاً بل
 الوجود كله لله (ثم اوجب القول ادباً مع المستفهم ولو لم يفعل كذلك لا تصف)
 عيسى عليه السلام (بعدم العلم بالحقائق وحاشاه من ذلك) فلو لم يثبت الهوية
 الآهية بعد نفيه الهوية العيسوية لكان نفيها مطلقاً وليس كذلك بل الامر
 الاثبات بعد النفي او نفي بعد الاثبات فثبت الهوية الآهية (فقال الاما امرتني به
 وانت المتكلم على لسانى وانت لسانى) فثبت الهوية الآهية فى ضمن الهوية
 العيسوية فالقول قول الحق واللسان لسان الحق لكن ظهر فى الصورة
 العيسوية (فانظر الى هذه التنبئة) من الانبياء على وزن تفعله (الروحية
 الآهية) اى فانظر الى هذا الاخبار الروحى الآهى ومن التنبى باعتبار
 السؤال من طرف الحق والجواب من عيسى عليه السلام يعنى فانظر الى هذا السؤال
 والجواب (ما الطفها) بعبارتها (وما ادقها) باشارتها (ان اعبدوا الله فحياء)
 عيسى عليه السلام ما امر الله به (بالاسم الله لا اختلاف العباد فى العبادات
 واختلاف الشرائع ولم يخص اسماً خاصاً دون اسم) ولم يقل ان اعبدوا
 الرحمن او غيره من الاسماء الخاصة (بل جاء بالاسم الجامع للكل) اى لجميع
 الاسماء (ثم قال) عيسى عليه السلام (له) اى لله (ربى وربكم) وهو معلوم ان نسبته
 اى نسبة الحق (الى موجود ما بالر بوبية غير نسبة الى موجود آخر)
 فان عبد الرحيم ليس عبد القهار (فلذلك) اى فليكون نسبة الربوبية باختلاف
 المظاهر (فصل) عيسى عليه السلام الرب (بقوله ربى وربكم بالكنايتين كناية المتكلم به
 وكناية المخاطب الاما امرتني به فثبت نفسه مأموراً وليست نفسه سوى عبوديته
 اذ لا يؤمر الامن يتصور منه الامثال) الى الامر (وان لم يفعل) فكان نفسه
 عين عبوديته والامال اما امرتني (ولما كان الامر) اى امر الحق عباده
 بالتكليف (ينزل) من الحضرة الجامعة لجميع الاسماء وهو الاسم الله (بحكم
 المراتب) اى بحكم المظاهر الكونية فيتصف بصفاتهما من الحدوث والامكان

وغير ذلك من الصفات الامكانية (لذلك) اى لاجل نزول الامر التكليفي
 بحكم المراتب (ينصبع كل من ظهر في مرتبة ما) من المراتب (بما) اى
 بالذى (تعطيه حقيقة تلك المرتبة) فان القرآن الكريم بالنسبة الى الحق القديم
 قديم وباعتبار نزوله وظهوره في مراتبنا حادث وجواب لما محذوف تقديره
 لما كان الامر ينزل نزل بحكم المراتب او قوله ينصبع لان قوله لذلك مؤخر عنه
 معنى (مرتبة المأمور) وهى مرتبة كلية مشتتة على مراتب مخصوصة جزئية
 (لها حكم) وهو التسليم والطاعة والقبول بامر امره (يبدو) اى يظهر
 ذلك الحكم (فى كل مأمور) اى فى كل مرتبة من جزئيات تلك المرتبة
 الكلية (ومرتبة الامر) وهى مرتبة جامعة لجميع مراتب مخصوصة وهى
 مرتبة الاسم الله (لها حكم) يحكم به على المأمور وهو التكليف الشرعى للمأمور
 (يبدو فى كل امر) من خصوصيات تلك المرتبة الكلية الامرية (فيقول الحق
 اقيموا الصلاة فهو الامر والمكلف) بكسر اللام (المأمور) العبد فكان الحق
 فى مرتبة الامر يظهر منه الحكم والعبد فى مرتبة المأمور يظهر منه الطاعة لامره
 (ويقول العبد رب اغفرلى فهو الامر) بحسب مفهوم الصيغة واللغة لا بحسب
 الاصطلاح وكذا قوله (والحق المأمور) ولا يسمى الحق بحسب الشرع بانه
 مأمور بامر شئ لكن اهل الله قد يطلقون لكشف المعانى المستورة على اعين
 اهل الحجاب لحكمة تقتضى كشفها فكان كل واحد من الحق والعبد آمراً
 ومأموراً لكن المأمور فى حق الحق بمعنى المطلوب والامر فى حق العبد
 فى رب اغفرلى بمعنى الطالب واليه اشار بقوله (فما يطلب الحق من العبد بأمره
 هو بعينه يطلب العبد من الحق بأمره) وليس ماطلبه كل واحد من الآخر
 بأمره الا الاجابة وكانت الاجابة مطلوبة فمطلوب العبد من الحق بقوله رب
 اغفرلى وجود الغفران ومطلوب الحق من العبد بقوله اقيموا الصلاة اقامة
 الصلاة اذ لا يتصور اقامة الصلاة الا من فعل العبد فحصول الصلاة من الحق
 محال لذلك طلب حصولها من العبد كما ان حصول الغفران لا يكون الا من الحق

لذلك طلب العبد من الله (ولهذا) اى ولاجل كون المطلوب من الطرفين
 الاجابة (كان كل دعاء) اى طلب سواء كان من الحق او من العبد (مجاباً)
 ليحصل المجازاة بينهما كما قال من اطاعنى فقد اطعته ومن عصانى فقد عصيته
 (ولابد وان تأخر) حصول الدعاء عن وقت الطلب (كما تأخر) حصوله
 (عن بعض المكلفين فمن اقيم مخاطباً باقامة الصلاة فلا يصلى فى وقت) اى فى وقت
 كونه مخاطباً (فيؤخر الامتثال ويصلى فى وقت آخر ان كان متمكناً) اى قادراً
 بالاقامة (من ذلك) اى فى ذلك الوقت (فلا بد من الاجابة) من العبد (ولو) تأخر
 الامر التكليفى (بالقصد) اى بقصد العبد (ثم قال) عيسى عليه السلام
 (وكنتم عليهم) اى على الامم (ولم يقل على نفسى معهم) اى لم يفصل من
 نفسه وانفسهم (كما قال ربي وربكم) اى كما فصل بين ربه وربهم بقوله ربي
 وربكم (شهيدا مادمت فيهم) وانما قال هذا القول (لان الانبياء شهداء على
 اممهم ماداموا فيهم فلما توفيتى اى رفعتى اليك) وانما فسر توفيتى برفعتى
 ليثبت حياة عيسى عليه السلام (وحجبتهم عنى وحجبتى عنهم كنت انت الرقيب
 عليهم فى غير مادتى بل فى موادهم) بمعنى المعية بحكم والله معكم لا بمعنى الحلول
 فى موادهم الروحانية والجسمانية فانه محال فى حق الله كما ثبت عند اهل الله
 (اذ كنت) تعليلاً لقوله بل فى موادهم (بصرهم الذى يقتضى المراقبة) وهو
 البصر المجرد عن المواد وهو النور الالهي (فشهود الانسان) اى الانسان
 الكامل (نفسه شهود الحق اياه) لكون الحق بصر الانسان الكامل دون
 غيره (وجعله) اى جعل عيسى عليه السلام ذلك الشهود فى الحق (بالاسم
 الرقيب لانه) اى لان عيسى عليه السلام (جعل الشهود له) اى للحق فى قوله
 وكنتم عليهم شهيدا لان شهود عيسى عليه السلام شهود الحق فى مادة عيسى
 عليه السلام فلم يفصل بينه وبين ربه (فأراد ان يفصل بينه وبين ربه) كما هو
 عادة العالمين بالحقائق (حتى يعلم انه هو) اى ان عيسى عليه السلام هو
 عيسى عليه السلام (لكونه عبداً) فى الواقع (و) يعلم (ان الحق هو الحق) فى

الواقع (لكونه رباله فجاء لنفسه بأنه شهيد) لان الشهيد قد يؤخذ بمعنى
 الشاهد على الشخص الحاضر عنده (و) جاء (في الحق بانه رقيب) لان
 الرقيب هو الشاهد على الشيء ازلاً وابدأ وفرق بين نفسه وبين ربه في الشهود
 عليهم لذلك قيد شهوده بقوله مادمت فيهم واطلق في الحق بقوله انت الرقيب
 عليهم (وقدمهم في حق نفسه فقال عليهم شهيداً مادمت فيهم اثار الهم في التقدم
 وادبا واخرهم في جانب الحق عن الحق في قوله الرقيب عليهم لما يستحق الرب
 من التقدم بالرتبة ثم اعلم) عيسى عليه السلام على صيغة الماضي اى اخبر
 (ان للحق الرقيب الاسم الذي جعله عيسى عليه السلام لنفسه وهو الشهيد
 في قوله عليهم شهيداً فقال وانت على كل شيء شهيد) بمعنى انا شهيد على قوم
 مخصوص مادمت فيهم وانت شهيد عليهم وعلى كل شيء ازلاً وابدأ وهى شهادة
 الحق في مقام الجمع والاطلاق (فجاء بكل للعموم وشيء لكونه انكر النكرات وجاء
 بالاسم الشهيد) فاذا كان الامر كذلك (فهو الشهيد على كل مشهود بحسب ما تقتضيه
 حقيقة ذلك المشهود فنبه) عيسى عليه السلام بقوله وانت على كل شيء شهيد
 (على انه تعالى هو الشهيد على قوم عيسى عليه السلام حين قال وكنتم عليهم شهيداً
 مادمت فيهم فهى) اى شهادة عيسى عليه السلام (شهادة الحق) عليهم (في مادة
 عيسوية كما ثبت انه لبسانه وسمعه وبصره) فثبت الشهادة اولا لنفسه بقوله وكنتم
 عليهم شهيداً ونفى ثانياً باثباتها وحصرها للحق بقوله وانت على كل شيء شهيد لا غير
 (ثم قال) الحق (كلمة عيسوية ومحمدية) مقول قال (اما كونها عيسوية فانها
 قول عيسى عليه السلام باخبار الله عنه في كتابه واما كونها محمدية
 فلو قوعها عن محمد عليه السلام بالمكان الذى وقعت منه فقام) محمد
 عليه السلام (بها) اى بهذه الكلمة (ليلة كاملة) وقرأها (يردها
 لم يعدل الى غيرها حتى طلع الفجر) فهذه الكلمة المنسوبة الى عيسى والى
 محمد عليهما السلام قوله تعالى (ان تعذبهم) بجرهم وهو جعلهم شركاء لله
 (فانهم عبادك) لا اعتراض على المولى المطلق فيما يفعل بعبيده بما استحقوا به

(وان تغفر لهم) اى تسترهم عن الذنوب (فانك انت العزيز الحكيم) اى
 انت القادر القوى على عفو المجرمين فان عذبت فعذل فان غفرت ففضل
 هذا تفسيرها واما اشاراتها ولطائفها فسنبينك (وهم) فى قوله ان تعذبهم
 وان تغفر لهم (ضمير الغائب كما ان هو) فى قوله تعالى قل هو الله احد وفى غير
 ذلك (ضمير الغائب كما قال هم الذين كفروا بضمير الغائب فكان الغيب ستراً لهم
 عما يراد بالمشهود الحاضر) والمراد بالمشهود الحاضر عالم الشهادة وبما يراد به
 هو الحق تعالى اى يشاهد الحق بالمشهود والحاضر ويستدل به فكان الحق
 نفسه مشهوداً بالعالم الشهادة وهم لا يشاهدون الحق بالمشهود يستدلون به
 لكون الغيب ستراً وحجاباً لهم فكانوا محجوبين عن الحق فاذا كان الغيب
 ستراً لهم (فقال ان تعذبهم بضمير الغائب وهو) اى الغيب (عين الحجاب
 الذى هم) كانوا (فيه) اى فى ذلك الحجاب الذى (عن الحق) اى حصل عن
 الحق فغيب الحق تسترهم فالحق معهم فى حجابهم بل الحق عين حجابهم وهم
 لا يشعرون بذلك (فذكرهم الله) النبى بتشديد الكاف فتذكر النبى فدعا لهم
 بضمير الغائب فى قوله ان تعذبهم على كونهم فى حجاب فى الحياة الدنيا (قبل
 حضورهم) بين يدى الله فى يوم القيمة (حتى اذا حضروا) بين يدى الله
 وشاهدوا ما كانوا عليه قبل ذلك من الحجاب (تكون الحميرة) هى خميرة
 ما اودع فى طينة ابدانهم من استعداد الوصول الى حضرة الحق (قد تحكمت
 فى العجين) اى فى عجينة طينة ابدانهم (فصيرته) اى صيرت الحميرة
 العجين فى وقت حضورهم (مثاها) اى مثل الحميرة فى ايصالهم الى الحق
 فقتضى العجين الستر والحجاب عن الحق والحميرة الكشف عن الحق والوصول
 الى الحق فقد يحكم عجينةهم على خميرتهم فى الحياة الدنيا فصيرها مثله فى عدم
 الايصال الى الحق فاذا قامت قيامتهم انتهى بحكم العجين فتحكمت فيه كما تحكم فيه
 فصيرته مثاها كما صيرها مثله فقيام النبى عليه السلام بهذه الآلية كاملة وانتهت
 عند ظهور نور الشمس يدل على انهم فى ستر من الحق فى الحياة الدنيا فى

كلها لية كاملة في حقهم لذلك لم يفعل العكس ولا نهار لهم في الدنيا لعدم ظهور
 الحق لهم فيها ولعدم شهودهم انفسهم فيها وهم عند شهودهم انفسهم
 وشهودهم الحق في اليوم الآخر فالحق مذكرهم ماداموا في غيبة موادهم
 الغيبية فاذا حضروا بين يدي الله في يوم القيمة فالحق مشاهدتهم في موادهم
 الصورية الاخرية مع كونه مشاهدتهم في مقامه الجمعي الالهي ازلا وابدأ
 فتذكريهم الحق النبي على هذا الوجه يدل على استحقاقهم المغفرة بدعاء النبي عم
 (فانهم عبادك فافرد الخطاب للتوحيد الذي كانوا عليه) في التولد وفي جواب
 الست يعنى وان خالفوا امرك في الظاهر ويعبدون غيرك ويجعلون لك شريكا
 لكنهم في المعنى يعبدونك لكون فطرتهم الاصلية على التوحيد (ولاذلة اعظم
 من ذلة العبيد) وانما كانوا عبادك (لانهم لا تصرف لهم في انفسهم فهم
 يحكم ما يريد بهم سيدهم ولا شريك له) اى لسيدهم (فيهم) وانما كان
 لا شريك لله فيهم (فانه قال) بلسان نبيه (عبادك فافرد) فلما توجه ان يقال
 اذا كانوا يحكم ما يريد به سيدهم فلا استحقاق لهم العذاب الموجه من هذا
 الوجه قال (والمراد بالعذاب اذلالهم و) الحال (لا اذل منهم لكونهم عبادا
 فدواتهم تقتضى انهم اذلاء فلا تذلة لهم) فمعنى قوله ان تعذبهم اى ان تريد
 اذلا لهم (فانك لا تذلةم بادون مما هم فيه) من الاذلال (من كونهم عبيدا)
 فلا سبيل الى اذلالهم لامتناع اذلال الاذلاء وامتناع تعلق قدرتك بالمتنع
 ولا سبيل الى العذاب الموجه على الشق الاول من التريد لعدم استحقاقهم
 من هذا الوجه (وان تغفر لهم اى تسترهم عن ايقات العذاب) الموجه
 (الذى يستحقونه بمخالفتهم) بامرئ التكليفى (اى تجعل لهم عفرا يسترهم
 عن ذلك) العذاب (ويمنعهم منه فانك انت العزيز اى المنيع الحمى) يعنى
 ان ذاتك بحسب الاسم العزيز والغفور يقتضى مظهرا يظهر بهما بكمال
 الظهور ولا اكمل مظهرا ممن جعل لك شريكا فان لم تسترهم من العذاب لفانت
 هذه الحكمة التى يراد وقوعها وهو ظهور الحق بكمال الغفارية فلا بد

من ظهور الحق بكمال الغفارية ولا بد من اجابة دعاء الرسول عم في حقهم باذن الله فلا بد من ستر الحق عنهم ايقاع العذاب الذي يستحقونه بجرمهم هذا في حق المشركين الذين استحقوا العفو والمغفرة في العلم الازلي بشرط دعاء الرسول عليه السلام لياته الكاملة فحانتهم في آخر نفسهم على الايمان واما الذين قبضوا على الشرك فان يغفر الله لهم فلا يؤذن للرسول عليه السلام ان يدعو لهم بل يدعو عليهم ولو جوب التعذيب في حقهم بالنص ولا يجوز الخاحاً من النبي على ربه في المسئلة لاية كاملة طلباً للمغفرة لمن وجب في حقه التعذيب بالنص فلا ينفع الدعاء لهم فالانبياء معصومون عن فعل العيب قال القاضي البيضاوي في تفسير الآية وعدم غفران الشرك مقتضى الوعيد فلا امتناع فيه لذاته ليجتمع الترديد تم كلامه فحينئذ ليس المراد من الترديد طلب المغفرة لهم بل ثناء لله من النبي عليه السلام بكمال التوحيد وكمال القدرة لكن الانبياء ممنوعون بالنص الا لاهي عن طلب المغفرة للمشركين فكان الترديد عبادة خاصة للرسول نافعة له لا لهم هذا وان كان له وجه لكن ظاهر الآية وقرنية الحال وهي تلاوة النبي عليه السلام لاية كاملة يدلان ما قاله الشيخ رضى الله عنه من انه دعاء لهم من النبي عليه السلام باذن الله فما كان الدعاء الا لطلب الاجابة فاجاب الله دعاءه ولو لم يجب لردّه في كرة او كرتين او ثلاث كرات كما قال تعالى ﴿استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم﴾ فمنع نبيه عليه السلام عن طلب الاستغفار للمشركين وكما قال تعالى ﴿لن تراني﴾ ياموسى فمن سنة الله منع نبيه عليه السلام عن فعل مالا يفيد ولو لم يفد هذا الترديد في حقهم لما ترك نبيه عليه السلام في لاية كاملة فما ترك الترديد الا بطلوع الفجر ولو طال لطل فظاهر الآية يدل على كمال شفقة النبي عليه السلام وترحمه عليهم فما هذا الادعاء وشفاعة لهم لا مجرد ترديد خال عن طلب المغفرة (وهذا الاسم) العزيز (اذا اعطاه) اى هذا الاسم (الحق لمن اعطاه من عباده يسمى الحق) في ذلك الوقت (بالمعز و) العبد (المعطى له هذا الاسم) يسمى (بالعزيز) لكونه مظهراً لتجلى الحق بالعزة (فيكون) الحق (منيع الحمى) اى مانع احماء

وما حماه الإعين عبده (عما يريد به المنتقم والمعذب من الانتقام والعذاب) فقتضى هذا الاسم منع العذاب عن العبد المذنب لذلك التجأ في دعائه إليه فاجاب الله دعاه حفظاً عن اضاءة مجاهدته في ليلة كاملة (وجاء بالفصل والعماد أيضاً تكيداً للبيان ولتكون الآية على مساق واحد في قوله انك انت علام الغيوب وقوله كنت انت الرقيب عليهم فجاء أيضاً انك انت العزيز الحكيم) اعاده ليتفرع عليه بعض الاحكام (فكان) ترديد النبي عليه السلام ليلته (سؤالاً من النبي عليه السلام والخاصاً منه على ربه في المسئلة ليلة الكاملة الى طلوع الفجر يرددها) اى يردد النبي عليه السلام تلك المسئلة (طلباً للاجابة فلو سمع الاجابة في اول سؤاله ما كرر) سؤاله (فكان الحق يعرض عليه) اى على النبي عليه السلام (فصول ما استوجبوا به) اى استحقوا به (العذاب) وهو الذنب الذى يطاب المغفرة وهو ما عدا الشرك اذ الشرك لا يقبل المغفرة فالشئ لا يطاب ما لا يقبله (عرضاً مفصلاً) اى كل واحد من الذنوب والمذنبين (فيقول) النبي عليه السلام (له) اى للحق (فى كل عرض عرض وعين عين) اى فى كل عرض وعين فرداً فرداً (ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم فلو رآى) النبي عليه السلام (فى ذلك العرض) اى عرض الحق على النبي عليه السلام (ما يوجب تقديم الحق وايشار جنابه) من ان الحق يريد القهر والانتقام منهم لا يريد المغفرة لهم (لذا عليهم لالههم) لان الانبياء لا يريدون ما لا يريد الحق فعلم النبي عليه السلام فى ذلك العرض ان الحق يريد العفو والمغفرة لهم بدعائه فبالغ فى دعائه ليلة كاملة (فما عرض) الحق (عليه) اى على النبي عليه السلام (الاما استحقوا به) اى بسبب ذلك الشئ وهو الذنب (ما) مفعول استحقوا اى الذى (تعطيه) اى تعطى ذلك الشئ (هذه الآية) قوله (من التسليم لله والتعريض لعفوه) بيان لما يعنى ان هذه الآية تعطى الرسول عليه السلام ما استحقوا به من ان الرسول عليه السلام يسلم

لله في دعائه لهم اذ لا يدعولهم الا باصر الحق ويعرض على الحق مغفرتهم فما نزل
 الآية عليه الا ان يشفع لهم ولا يشفع الا لمن يقبل الشفاعة (وقد ورد) في الخبر
 (ان الحق اذا احب صوت عبده في دعائه اياه) اي الى الحق (اخر الاجابة عنه)
 اي عن العبد (حتى يتكرر ذلك) الدعاء (منه) اي من العبد (حياً فيه) اي
 في دعائه (لا اعراضاً عنه ولذلك) اي ولاجل تأخير الاجابة عن العبد
 حياً من الله ليتكرر من العبد (جاء بالاسم الحكيم والحكيم هو الذي يضع
 الاشياء في مواضعها ولا يعدل بها) اي الاشياء (عما) اي عن الذي
 (تقتضيه وتطلبه حقاً ثقتها) اي حقائق الاشياء (بصفاتها) اي بصفات
 الحقائق (فالحكيم هو العليم بالترتيب فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم
 بترداده هذه الآية على علم عظيم من الله فمن تلى هذه الآية فهكذا يتلو)
 اي كتلاوة الرسول عليه السلام في كونه على علم عظيم (والا
 فالكسوت اولى به فاذا وفق الله عبداً الى نطق بامر ما فما وفقه) اي
 العبد (اليه) الى نطق (الا وقد اراد اجابته) اي اجابة عبد (فيه) اي في ذلك
 النطق (وقضاء حاجته) فاذا كان الامر كذلك (فلا يستبطن) اي فلا يغم
 (احد) بتأخير (ما يتضمنه ما وفق له) من الدعاء (وليثابر) اي وليواظب
 على دعائه مثل (مثابرة رسول الله عم على هذه الآية في جميع احواله) اي احوال
 الرسول (حتى يسمع) الداعي (بأذنه) الجسماني (او بسمعه) القلبي (كيف
 شئت او كيف اسمعك الله الاجابة فان جازاك) الحق (بسؤال اللسان اسمعك
 بأذنك وان جازاك بالمعنى اسمعك بسمعك)

فصل في حكمة رحمانية في كلمة سليمان

(فصل في حكمة رحمانية) اي زبدة علوم منسوبة الى الرحمن حاصلة (في كلمة
 سليمان) اي في روح هذا النبي عليه السلام فكل من علم هذه الحكمة
 وتكلم بها فمن روح هذا النبي قال الله تعالى حكاية عن قراءة بلقيس

كتاب سليمان عليه السلام (انه يعنى الكتاب) الملقى الى (من سليمان وانه اى مضمونه)
 وانما رجع الضمير الثانى الى المضمون لا الى الكتاب لان ما فى الكتاب
 لا ينحصر فى البسملة (بسم الله الرحمن الرحيم فاخذ بعض الناس) اى
 ذهب بعض المفسرين (فى تقديم) يتعلق باخذ باعتبار تضمنه معنى شرع
 وان كان متعديا (اسم سليمان على اسم الله) اى قدم سليمان فى كتابه اسمه على
 اسم الله فحكى بلقيس مع حواشيها كذلك (ولم يكن كذلك) والحال ان سليمان
 لم يقدم اسمه على اسم الله فى كتابه بل انما كان التقديم عن قراءة بلقيس لانه
 لما قالت بلقيس لحواشيها انى القى الى كتاب كريم نصب السامعون اعينهم
 وانتظروا الى ذكر الملقى فاقتضى المقام تقديم اسمه على اسم الله فى قراءة
 بلقيس وكذلك فى كتاب سليمان بل قدم اسم الله على اسمه (وتكلموا فى ذلك)
 اى فى وجه تقديم سليمان اسمه على اسم الله (بملا ينبغى) يتعلق بتكلموا (بما)
 بيان لما لا ينبغى (لا يلىق بمعرفة سليمان عم بربه) فانهم قالوا انما قدم اسمه على
 اسم الله لئلا يحرق الكتاب بجرمة صاحبه وبعضهم قالوا انما قدم اسمه على
 اسم الله لانها ملكة كافرة فخاف سليمان شتمها عند القراءة فقدم اسمه ليرجع
 الشتم اليه لا الى الله كل ذلك لا يلىق بمحضرة سليمان العالم بالامور على ما هى عليه
 لذلك ذهب الشيخ الى ان سليمان لم يقدم اسمه على اسم الله والتقديم بتوهم
 من حكاية بلقيس (وكيف يلىق ما قالوه وبلقيس تقول) لحواشيها (فيه)
 اى فى حق الكتاب (انى القى الى كتاب كريم اى يكرم عليها) على بلقيس
 وسليمان عالم بهذا القول من بلقيس قبل ان تقول فكيف يلىق بهذه المعرفة
 معرفة سليمان ما قالوه فى حقه من نسبة الجهل (وانما حملهم) اى بعض
 الناس (على ذلك) التقديم (ربما) فاعل حملهم على التقديم علة
 حملهم على التقديم (تمزيق كسرى كتاب رسول الله عم) يعنى قالوا انما قدم
 سليمان اسمه على اسم الله لئلا تمزق كتابه كما مزق كسرى كتاب رسول الله عليه السلام
 لتقديم اسم الله على اسمه فقولهم قدم الرسول اسم الله على اسمه وقولهم

مزق كسرى كتاب رسول الله عليه السلام قد اصابوا فيه لكنهم اخطأوا في قولهم
 ان تمزيق كسرى كتاب رسول الله لتقديم اسم الله على اسمه ولولا ذلك
 التقديم لما مزقه والى بطلان هذا القول اشار بقوله (وما مزقه) اى
 وما مزق كسرى كتاب رسول الله (حتى قرأه كله وعرف مضمونه
 ولو كان تقديم اسم الله سبباً لتمزيق كتاب رسول الله عليه السلام لما قرأ
 كله بل مزق عند رؤية اسم الله بدون قراءة ما فى الكتاب فاما مزقه الاعداء
 توفيق الله له (وكذلك) اى ككسرى (كانت تفعل بلقيس) اى ما مزقته
 حتى قرأت كله وعرفت مضمونه (لو لم توفيق) من التوفيق على بناء
 المجهول (لما وفقت له) فسبب التمزيق عدم التوفيق وسبب عدم التمزيق التوفيق
 فلم يكن يحى الكتاب عن الاحراق بحرمة صاحبه تقديم اسمه عليه السلام على اسم
 الله عز وجل ولا تأخيره) اى لم يكن تقديم اسمه ولا تأخيره سبباً لحفظ الكتاب
 عن التمزيق قوله الكتاب مفعول يحى وتقديم فاعله (فاتى سليمان بالرحمتين
 رحمة الامتتان) وهى ما يحصل من الله تعالى للعبد بدون مقابلة عمل من
 اعماله بل عناية سابقة فى حق عبده كاعطاء الوجود والقدرة للعمل والصحة
 فانها رحمة من الله للعبد ليست فى مقابلة عمل بل منة وعطاء محض من الله
 تعالى (ورحمة الوجوب) وهى التى تحصل من الله للعبد بمقابلة عمله كاعطائه
 ثواب اعمالهم فى الجنة (اللذان هما الرحمن الرحيم فامتن) اى امتن الحق
 (بالرحمن) لعموم حكمه على جميع الموجودات فامتن بقوله رحمتى وسعت كل
 شىء وبقوله ربنا وسعت كل شىء رحمة وعلم (واوجب) اى جعل الحق
 على نفسه الرحمة واجباً (بالرحيم) المخصص بالرحمن العام (وهذا الوجوب) اى
 وجوب رحمة الوجوب (من الامتتان فدخل الرحيم فى الرحمن دخول تضمن)
 يعنى دخول الخاص تحت العام وانما كانت رحمة الوجوب من الامتتان (فانه كتب
 على نفسه الرحمة سبحانه ليكون ذلك) وجوب الرحمة (للعبد بما) اى بسبب
 الذى (ذكره الحق من الاعمال) بيان لما اول ضميره (التي يأتى بها هذا العبد)

قوله (حقاً) خبر ليكون (على الله) متعلق بحقا (اوجبه) الضمير المنصوب المتصل يرجع الى الله وجوب الرحمة (له) يتعلق باوجبه والضمير المجرور المتصل يرجع الى العبد اى اوجب الحق الرحمة (على نفسه) للعبد على نفسه يتعلق باوجبه (يستحق بها) اى يستحق العبد باتيان الاعمال التى امره الحق ان يفعلها (هذه الرحمة) مفعول يستحق (اعنى رحمة الوجوب) يعنى ان العبد من حيث انه عبد يجب عليه اتيان اوامر مولاه فلا تجب الرحمة على المولى فى مقابلتها شئ فاذا قدر المولى واوجب على نفسه لعبده شيئاً فى مقابلة عمله يستحق العبد بذلك الشئ بسبب عمله فوصل ذلك الشئ للعبد من المولى فى مقابلة عمله فذلك امتنان وعطاء محض ومن ذلك قالوا الجنة فضل آلهى فلا يستحق بها العبد الا بفضل الله تعالى فان جعل الحق الاعمال اسباباً للجنة وهو من جملة فضل الله فكان وجوب الرحمة من رحمة الامتنان (ومن كان من العبيد بهذه المثابة) اى محققاً بهذه المرتبة ومشاهداً اياها وهى مرتبة ان يكون الحق موجبا على نفسه الرحمة للعبد (فانه) اى فان ذلك العبد (يعلم من هو العامل منه) اى يعلم ذلك العبد يقيناً ان العامل فى الحقيقة من نفسه هو الحق ويعلم ان العمل لا يستند اليه الا بحسب الظاهر واما العبد الذى لم يكن بهذه المثابة فهو يزعم انه عامل فى الحقيقة * ولما قال ان العامل فى الحقيقة من صورته العبد هو الحق شرع فى بيانه بقوله (والعمل منقسم على ثمانية اعضاء من الانسان) لكل عضو عمل خاص له يعمل الانسان ذلك العمل بذلك العضو على ما لا يخفى (وقد اخبر الحق تعالى انه) اى الحق (هوية كل عضو منها) اى من اعضاء الانسان فاذا كان الحق هوية كل عضو (فلم يكن العامل فيها غير الحق والصورة) التى تظهر منها العمل (للعبد والهوية) الالهية (مندرجة فيه) اى فى العبد (اى فى اسمه) اى فى اسم الله او فى اسم العبد اذ لكل عبد اسم يظهر فيه احكام ذلك الاسم (لاغير) فسر بقوله اى فى اسمه ليعلم ان اندارج الهوية ليس فى نفس العبد بل فى اسمه الظاهر فى العبد كما قال

ولكن في مظهره ولم يقل انا مظهره لكنهم ساءحوا وقالوا الهوية الالهية
 مندرجة في العبد والمراد ما يظهر في العبد ويريه من اسماء الله تعالى فان
 اندراج الهوية لا يكون الا في الاسماء الالهية ومعنى اندراج الهوية
 الالهية في الموجودات كاندراج الهوية الشخصية في صورها الحاصلة
 في المرايا المختلفة وبه اندفع توهم الحلول لاهل الحجاب فان الحلول محال عند
 اهل الله ايضا وانما كانت الهوية الالهية مندرجة في العبد (لانه تعالى عين
 ماظهر) منه (ويسمى خلقا) ومعنى كون الحق عين ما ظهر منه اى كون
 الحق عين الخلق كون المخلوق ظاهراً على صفة الحق وهى الحياة والعلم والقدرة
 ومعنى كون الحق غير الخلق كون الخلق ظاهراً على الصفة الناقصة كالحدوث
 والامكان ولو ازمهما فكما انت عين ماظهر منك فى المرايا المختلفة كذلك الحق
 عين العبد الذى ظهر منه بمعنى ما من صفة من صفات الحق الا وهى موجودة
 فى العبد الا الوجوب الذاتى فانه لاحظ للممكن فيه فمعنى العينية فى اصطلاح
 هذه الطائفة اشتراك الامرين او الامور فى الحقيقة الواحدة كاشتراك زيد
 وعمرو و خالد فى حقيقة الانسانية فان كل واحد منهم عين الآخر فى الانسانية
 او فى صفة اشتراك زيد وعمرو فى العلم وكاشتراك الموجودات مع الحق
 فى الوجود يعنى لا تمايز بينهما من هذا الوجه والغيرية امتيازها بوصف مختص
 فظهر لك معنى قوله لانه تعالى عين ماظهر اى عين ماظهر من حيث الامور
 الكلاية المشتركة بينهما لا من جميع الوجوه فانه محال (وبه) اى وبكون الحق
 عين ماظهر (كان) اى حصل (الاسم الظاهر والاخر للعبد وبكونه) اى
 وبكون العبد (لم يكن ثم كان ويتوقف ظهوره) اى ويتوقف ظهور العبد
 (عليه) اى على الحق (و)توقف (صدور العمل منه) اى من العبد على الحق
 او يتوقف ظهور الحق على العبد وتوقف صدور العمل من الحق على العبد (كان
 الاسم الباطن والاول) للعبد فكان هو الاول والاخر والظاهر والباطن
 كما كان الحق كذلك اولية العبد و آخريته و ظاهريته و باطنيته لا كما كان الحق
 (فاذا رأيت الخلق رأيت الاول والاخر والظاهر والباطن) يعنى ان الخلق

دليل تام على الخالق واسمائه وصفاته من كشف الله عين بصيرته (وهذه معرفة)
 وهي معرفة الحق من الخلق بامهات اسمائه (لا يغيب عنها سليمان عليه السلام)
 لكونه متصرفاً في الملك متحققاً بمعرفة الاسماء الالهية ليتمكن التصرف بها
 في الملك كله (بل هي) اي بل هذه المعرفة (من الملك الذي لا ينبغي لاحد
 من بعده) اي من بعد سليمان عليه السلام (يعنى الظهور به) اي بهذا الملك
 (في عالم الشهادة) فدعى سليمان عليه السلام اختصاص ظهور الملك لا نفس
 الملك فجاز ان يعطى هذا الملك لاحد بعده لكن لا يظهر به (فقد اوتى محمداً
 صلى الله عليه وسلم ما اوتيه سليمان عليه السلام وما ظهر) اي ولم يظهر
 محمد عليه السلام (به) لان ظهوره مختص بسليمان عليه السلام (فمكنه الله) اي
 محمداً بتشديد المكاف (تمكين قهر من العفريت) اي من كفره الجن (الذي
 جاءه) اي جاء الرسول عليه السلام (بالليل ليضل به) وفي بعض النسخ ليفتك
 به اي ليقتله غفلة (فهم) اي قصد الرسول عليه السلام (باخذه) اي باخذ
 العفريت (وربطه بسارية) اي بعمد (من سوارى) اي من عمود (المسجد
 حتى) ان (يصبح فياغب به) اي بهذا العفريت (ولد ان المدينة فذكر)
 الرسول عليه السلام (دعوة سليمان عليه السلام) وهي قوله رب هب لي
 ملكاً لا ينبغي لاحد من بعدي (فرد الله) اي العفريت (خاسماً) من الظفر
 على محمد صلى الله عليه وسلم (فلم يظهر) محمد (عليه السلام بما اقدر عليه) على
 انبناء للجهول اي جعل الحق محمداً قادراً على العفريت (وظهر بذلك)
 اي بما اقدر عليه محمد عليه السلام (سليمان عليه السلام ثم قوله ملكاً فلم
 يعلم فعلمنا انه) اي سليمان عليه السلام (يريد ملكاً ما) اي ملكاً خاصاً من الاملاك
 (ورأيناه) اي رأينا سليمان عليه السلام (قد شورك) سليمان عليه السلام
 مع غيره (في كل جزء من الملك الذي اعطاه الله فعلمنا انه) اي ان سليمان
 عليه السلام (ما اختص الا بالمجموع من ذلك) الملك الخاص المعطى له واما
 اجزاء ذلك الملك الخاص فلا اختصاص لسليمان عليه السلام به فكان المجموع

مختصاً والاجزاء مشتركة (و) علمنا (بحديث العفريت انه) اى ان سليمان عليه السلام (ما اختص الا بالظهور وقد يختص) اى وقد اختص سليمان عليه السلام (بالمجموع) اذ لا يعطى هذا المجموع غير سليمان عليه السلام فلا شورك في نفس المجموع فكيف يشارك في الظهور بالمجموع وهو الملك المركب من الاجزاء (والظهور) اى اختص سليمان عليه السلام بظهور جزء جزء من الملك الذى اعطاه الله فلا يختص سليمان عليه السلام بذات جزء جزء (فلو لم يقل عليه السلام في حديث العفريت فامكننى الله منه) اى اعطانى الله قدرة وتصرفاً في العفريت (لقنا انه لما هم باخذه) اى باخذ هذا العفريت (ذكره الله دعوة سليمان عليه السلام ليعلم الرسول عليه السلام انه لا يقدره الله) من الاقدار اى ليعلم الرسول عليه السلام ان الله لا يعطى له القدرة (على اخذه فردّه الله خاسئاً فلما قال فامكننى الله منه علمنا) من هذا القول (ان الله تعالى قد وهبه التصرف فيه) اى في العفريت (ثم ان الله ذكره) من التذكير (فتذكر) الرسول عليه السلام (دعوة سليمان عليه السلام فتأدب معه فعلمنا من هذا) اى من حديث العفريت (ان) هذا (الذى) اى الملك الذى (لا ينبغي لاحد من الخلق بعد سليمان عليه السلام الظهور بذلك) الملك (فى العموم) اى لا يظهر تصرفه فى ذلك الملك فى عموم الخلائق فعلم اختصاصه بالظهور بحديث العفريت واختصاصه بالمجموع باشتراكه فى اجزاء الملك (وليس غرضنا من هذه المسئلة) المذكورة (الا الكلام والتنبيه على الرحمتين) الرحمة العامة وهى صورة اشتراك سليمان عليه السلام فى اجزاء الملك والرحمة الخاصة وهى اختصاص سليمان عليه السلام بالمجموع وبالظهور فجمع سليمان عليه السلام الرحمة العامة والرحمة الخاصة (اللتين ذكرها سليمان عليه السلام فى الاسمين اللذين تفسيرهما بلسان العرب الرحمن الرحيم فقيد) الحق (رحمة الوجوب) فى قوله وكان بالموؤمنين رحيماً وفى قوله فسأ كتبها للذين يتقون (واطلق مرحة الامتان فى قوله ورحمتى وسعت كل شىء حتى الاسماء الالهية

اعنى حقائق النسب (فرحم الله تعالى الاسماء رحمة الامتتان باعطاء ما طلبته
من المظاهر (فامتن) الله (عليها) اى الاسماء (بنا) عبارة عن العالم كله اى بوجودنا
فان كان كذلك (فنحن نتيجة رحمة الامتتان بالاسماء) اى بسبب الاسماء
(الالهية والنسب الربانية ثم) اى بعد اعطاء وجودنا بالرحمة الامتتانية
(اوجبها) اى اوجب تلك الرحمة الامتتانية (على نفسه بظهورنا) اى بسبب
ظهورنا برحمة الامتتان (لنا) متعلق باوجب اى ليرحمنا بها (واعلمنا) من الاعلام
(انه) اى الله (هو يتنا) وهو قوله كنت سمعه وبصره (لنعلم انه ما اوجبها)
اى ما اوجب الحق تلك الرحمة (على نفسه) فى التحقيق (الالنفسه) اى علة
الوجوب وسببه هى جهة اتحادنا عينيتنا معه فى صفاته لامن جهة غيريتنا معه
ولو كنا غير الحق من كل الوجود لما كتب الرحمة على نفسه والرحمة لا تكون الا بقرب
المناسبة وكثيرتها الا ترى ان الانسان يتفاوت ترجمه بقوة المناسبة وضعفها والرحمة
تنشأ من الميل الحسى والشئ لا يميل الى مبانيه بل يميل الى مجانسه فالحق
لا يميل اليها الا بمجانستنا اياه فى اخلاقه واوصافه (فما خرجت الرحمة عنه)
خروجاً منفكاً بحيث يزول عنه ويحدث فى غيرها لان رحمة واصلة الى من
اتصف بصفاته الكاملة وصفاته عين ذاته من وجه او موجوده فيه فمنه
خرجت واليه عادت (فعلى من امتن وماتمه) اى وما فى مقام الامتتان
(الاهو) اى الا الله فان قوله كتب على نفسه الرحمة قديم ازلى واقع قبل
ان يحدث العالم فى مقام كان الله ولم يكن معه شئ وهذا المقام ثابت للحق
الآن * فلما تكلم عن لسان التوحيد اراد ان يتكلم بلسان التفريق على
ما هو سنته وسنة اهل التحقيق للجمع بين الوحدة والكثرة فقال (الا انه)
استثناء منقطع (لا بد من حكم لسان التفصيل) كما لا بد من حكم لسان
الاجمال فان الكثرة واقعة كما ان الوحدة واقعة فلا بد من البيان عن احكامهما
وانما كان لا بد من حكم لسان التفصيل (لما ظهر من تفاضل الخلق فى العلوم
حتى يقال ان هذا اعلم من هذا مع احدية العين) بحسب الحقيقة والتفاضل

انما يكون بحسب تفاوت الاستعدادات من القرب والبعد من الاعتدال
الروحاني والجسماني (ومعناه) اي معنى تفاضل الخلق في العلوم مع
احدية العين (معنى نقص تعلق الارادة عن تعلق العلم) فان الارادة تتعلق
بالممكنات والعلم يتعلق بالممكنات والممتنعات (فهذه مفاضلة في الصفات
الالهية و) معنى (كمال تعلق الارادة وفضلها) لكونها سابقة على تعلق
القدرة وشرطا لحصولها (وزيادتها) اي زيادة تعلق الارادة (على تعلق
القدرة) فان الارادة والقدرة تتعلقان بايجاد المعدوم الممكن واعدامه
والارادة تتعلق بعدم ممكن الوجود في نفسه فكان ممتنع الوجود بارادة الله
ولا يقال ممتنع بقدرة الله بل يقال ممتنع بارادة الله كالغفران للشركين
الذين ماتوا وهم كفار فانه ممكن في ذاته لان العفو مستحسن لكل مجرم وعدم
غفران الشرك مقتضى الوعيد (وكذلك السمع الالهي والبصر وجميع
الاسماء الالهية على درجات في تفاضل بعضها على بعض) علم ذلك التفاضل
من علم المراتب الاسماء الالهية وحقائقها (كذلك) اي كتفاضل الاسماء
(تفاضل ماظهر في الخلق من ان يقال هذا اعلم من هذا مع احدية العين)
فالتفاضل في الاسماء الالهية والخلق بحسب التعينات لبحسب الاحدية
(وكما ان كل اسم الالهي اذا قدمته سميته بجميع الاسماء ونعته) من التعينات (بها
كذلك فيما ظهر من الخلق فيه اهلية كل ما فوضل به) اي حصل في المفضول
عليه اهلية كل مفضول به لاندراج الهوية الالهية في المفضول عليه التي
يستند جميع الكمالات الصادرة من المظاهر الخلقية اليها فزيد من حيث تضمنه
الهوية الانسانية فيه اهلية لجميع الكمالات الموجودة في افراد تلك الحقيقة
لان الكمالات الظاهرة في افراد كل نوع مودعة في شان ذلك النوع وباعتبار
ذلك كل فرد من ذلك النوع فيه اهلية كل ما كان في جميع افراد ذلك النوع
من الكمالات وهو معنى قوله (فكل جزء من العالم مجموع العالم اي هو قابل
بحقائق متفرقات العالم كله) لان معناه انه تكون تلك الاهلية ظاهرة بالفعل

في كل جزء (فلا يقدر قولنا ان زيدا دون عمرو في العلم) يعني ان الاختلاف في
 الاحكام لا يقدر الاتحاد في الهوية (ويكون) الحق (في عمرو اكمل واعلم
 منه في زيد) هذا اذا اسند العلم والكمال الى الحق اى نظر الى جهة اسناد
 الكمالات الظاهرة من المظاهر الخلقية الى الحق فكان علمه الظاهر في
 صورة عمرو اكمل واتم منه في علمه الظاهر في صورة زيد فكانت الذات
 الواحدة في حد نفسها بالوحدة الحقيقية فاضلا ومفضولاً على نفسه
 باعتبار المظاهر واما من حيث ذاته فلا فاضل ولا مفضول كما ان الحقيقة
 الانسانية واحدة لذاتها كثيرة بحسب الاشخاص وكثرتها مودعة في
 شان تلك الحقيقة فالواحد والوحدة والكثير والكثرة والاشخاص
 هي تلك الحقيقة التي تظهر في مراتبها باحكامها (كما تفاضلت الاسماء
 الالهية و) الحال ان الاسماء الالهية (ليست غير الحق) من وجه
 فتفاضلها تفاضل الحق من حيث كونه مسمى بها موصوفاً بحقائقها فاذا كان
 الحق متفاضلاً على نفسه بتفاضل الاسماء (فهو تعالى من حيث هو عالم اعم
 في التعلق من حيث هو مرید وقادر وهو) اى الحق (هو) عين العالم والمرید
 والقادر (ليس غيره) لان الاسماء الالهية متحدة في الهوية الالهية فكان
 الحق ظاهراً في كل مقام ومظهراً كاملاً او ناقصاً فاذا كان الامر كذلك
 (فلا تعلمه ياولى) اى فلا تعلم الحق يا صاحبي (هنا) اى في مقام لعلو شأنه وشرفه
 (ولا تجبهه هنا) اى لا تجهل الحق في مقام لدنائه وخساسته بل تعلمه في كل مقام شريفاً
 كان او حقيراً (و) لا (تنفيه هنا) اى في مقام نظر الى نقصه (و) لا (تثبته هنا) نظراً
 الى شرفه وزيادته بل اعلم الحق في كل مظهر ومقام عظيم او حقير واثبته كذلك
 لتكون عالماً بالاسماء على ما هي عليه (الا ان اثبته) اى الا ان اثبت الحق
 (بالوجه الذى اثبت نفسه ونفيته عن كذا بالوجه الذى نفي نفسه) فحينئذ المثبت
 والنا في الحق لا انت وحينئذ انت عبد محض تابع لحكم الحق في الحكم بالنفي
 والاثبات وحكم الحق على نفسه بالنفي والاثبات (كالآية الجامعة للنفي والاثبات

في حقه تعالى حين قال ليس كمثله شئ فنفي وهو السميع البصير فثبت بصفة تم كـ
 سامع بصير من حيوان وماثمه (اي وما في العالم (الاحيوان الا انه) اي لكنه
 (بطن) الحيوان (في الدنيا عن ادراك بعض الناس) وهم محجوبون فيسمون
 بعض الاشياء جماداً والبعض الآخر حيواناً (وظهر في الآخرة لكل الناس
 فانها دار الحيوان وكذلك الدنيا) كلها حيوان (الا ان حياتها) اي حياة
 الدنيا (مستورة عن بعض العباد ليظهر الاختصاص والمفاضلة بين عباد الله
 بما يدركونه من حقائق العالم فمن عم ادراكه كان الحق فيه اظهر في الحكمة
 ممن ليس له ذلك العموم) فيتفاضل من عم ادراكه على من لم يعلم فاذا كان الامر
 على ما بيناه (فلا تحجب) على المبنى للمفعول اي لا تكن محجوباً (بالتفاضل وتقول)
 اي والحال انك قائلاً (لا يصح كلام من يقول ان الخالق هو به الحق بعد) يتعلق بلا
 تحجب (ما) له (ارائك التفاضل في الاسماء الالهية التي لا تشك انت في انها هي
 الحق ومدلولها المسمى بها ليس الا الله) فلا منافاة بين التفاضل واتحاد العليين
 في الهوية * ثم رجع الى بيان حكمة تقديم سليمان عليه السلام اسم الله على اسمه
 فقال (ثم انه كيف تقدم سليمان عليه السلام كما زعموا وهو) اي سليمان عليه السلام
 (من جملة من اوجدته الرحمة) الرحمانية ومن جملة من رحمة الرحمة بافاضة
 الكمالات المختصة به (فلا بد ان يتقدم الرحمان الرحيم ليصح استناد الرحوم)
 اليهما لكونه علة لوجود سليمان عليه السلام ومرحوميته (هذا) اي تقديم
 سليمان عليه السلام اسم الله (عكس الحقائق) وهو (تقديم من يستحق
 التأخير وتأخير من يستحق التقديم في الموضع الذي يستحقه) وسليمان عليه
 السلام مع كونه عالماً بذلك كيف يقدم اسمه الذي يستحق التأخير على اسم الله
 الذي يستحق التقديم مع ان اسم الله يستحق التقديم في ابتداء كل امر ذي بال
 وكتاب سليمان عليه السلام امر ذو بال يجب تقديم اسم الله على ما في الكتاب
 ثم شرع في بيان حكمة بلقيس بقوله (ومن حكمة بلقيس وعلو علمها كونها
 لم تذكر) لحواشيها (من التي اليها الكتاب وما عملت) بلقيس (ذلك) العمل

(الاعتعلم) بلقيس من الاعلام (اصحابها ان لها اتصالاً الى امور لا يعلمون طريقها) اى لا يعلمون حواشيها الطريق الواصل الى تلك الامور التي وصلت الى بلقيس (وهذا) اى ماعملته بلقيس مع حواشيها (من التدبير الآلى في الملك لانه اذا جهل طريق الاخبار الواصل للملك خاف اهل الدولة على انفسهم في تصرفاتهم فلا يتصرفون الا في امر اذا وصل) ذلك (الامر الى سلطانهم عنهم) اى عن اهل الدولة (يا منون غائبة ذلك التصرف فلو تعين لهم) اى لاهل الدولة كوزراء السلاطين (على يدى من) قوله على يدى من متعلق بتصل ومن فاعله اى لو تعين لهم من على يديه (تصل الاخبار الى ملكهم) متعلق بتصل (لصانعوه) اى لخدموا صاحب تلك اليدى (واعطوا له الرشا) بضم الراء جمع رشوة (حتى يفعلوا ما يريدون ولا يصل ذلك) الاخبار (الى ملكهم فكان قواها) اى قول بلقيس (التى الى ولم تسمع من القاه سياسة منها اورثت الخذر منها) اى من بلقيس (فى اهل مملكته وخواص مدبرها وبهذا) العلم (استحقت) بلقيس (التقدم عليهم) اى على خواص مدبرها مع كونها امرأة يجب تأخيرها عن مرتبة الرجال (واما فضل العالم) وهو آصف بن برخيا وزير سليمان عليه السلام (من الصنف الانسانى على العالم من الجن) وهو من قال من الجن انا آتيك به قبل ان تقوم (باسرار التصرف) يتعلق بالعلم (وخواص الاشياء فمعلوم) اى ذلك الفضل معلوم (بالقدر الزمانى فان رجوع الطرف الى الناظر) قوله (به) يتعلق بالناظر والضمير المجرور راجع الى الطرف (اسرع من قيام القائم من مجلسه لان حركة البصر فى الادراك) قوله (الى ما يدركه) متعلق بالحركة (اسرع من حركة الجسم فيما يتحرك منه فان الزمان الذى يتحرك فيه البصر عين الزمان الذى يتعلق بمبصره مع بعد المسافة بين الناظر والمنظور فان زمان فتح البصر عين زمان تعلقه بتلك الكواكب الثابتة وزمان رجوع طرفه اليه) اى زمان رجوع طرف العين الى الناظر (عين زمان عدم ادراكه والقيام من مقام الانسان ليس

كذلك اى ليس له هذه السرعة فكان قول (آصف بن برخيا) وهو قوله انا آتيتك
 به قبل ان يرتد اليك طرفك (اتم في العلم من الجن) واثمية العمل توجب اتميه العبد
 فكان العالم من الانس باسرار التصرف افضل من العالم من الجن (فكان عين قور
 آصف بن برخيا عين فعلاه في الزمن الواحد) فان قول اهل التصرف وجميع قواد
 عين الحق من وجه خاص يتصرفون فيما يريدون باذن الله فكان قول آصف
 بمنزلة قول الله تعالى كن فيكون في ان قول الحق عين فعلاه في الزمن الواحد وبذلك
 كان وزير سليمان عليه السلام (فرآى في ذلك الزمان) الضمير المحدود
 في (بعينه) راجع الى الزمان (سليمان عليه السلام عرش بلقيس) حال كون
 العرش (مستقراً عنده) اى موجوداً او حاصلًا عند سليمان عليه السلام
 وانما قال تعالى مستقراً عنده بعد قوله فلما رآه (لئلا يتخيل) على المبنى للمفعول
 (انه ادركه) اى ان سليمان عليه السلام ادرك العرش (وهو) والحال
 ان العرش ثابت (في مكانه من غير انتقال) بان رفع الحجاب من بين فرآه
 سليمان عليه السلام بدون حصول عنده فلما قال مستقراً عنده زال ذلك
 التخيل وعلم ان العرش قد انتقل عن مكانه بفعل آصف وحصل عند سليمان
 فرآه عنده هذا عند من كان عنده باتحاد الزمان انتقال فكان استقرار
 العرش عند سليمان عنده بالانتقال واما عند من لم يكن عنده باتحاد الزمان
 انتقال وقد صرح به بقوله (ولم يكن عندنا باتحاد الزمان انتقال) يعنى ان
 قوله انا آتيتك به قبل ان يرتد اليك طرفك عين فعلاه في زمان واحد فاتحد
 قوله وفعلاه باتحاد الزمان ولا يمكن فيه الانتقال فان الانتقال حركة والحركة
 لا بد لها من زمان كما ان القول لا بد له من زمان فلا يمكن ان يكون زمان القول
 عين زمان الانتقال فلم يكن فعلاه بالعرش انتقالاً (وانما كان اعداماً وایجاداً)
 اى وانما كان فعلاه اعداماً في مكانه وایجاداً عند سليمان عليه السلام فعلى هذا
 كان معنى قوله تعالى مستقراً عنده اى اعدم في مكانه واوجد عند سليمان
 عليه السلام من غير انتقال (من حيث لا يشعر احد بذلك) الاعداء

والإيجاد (الامن عرفه) اى من عرف الاعدام والإيجاد ذوقا وحالا من
 اهل التصرف فهو يشعر لاغير (وهو) اى ذلك الاعدام والإيجاد (قوله
 تعالى) اى بين الله تعالى من لم يعرف ذلك الاعدام والإيجاد فى قوله (بل هم
 فى لبس من خلق جديد) فمن لم يعرف معنى الخلق الجديد لم يشعر بذلك
 (ولا يمضى عليهم وقت لا يرون فيه ما هم راؤون له) اى انما لم يشعروا بالإيجاد
 والاعدام فى كل آن لان كل ما يعدم يوجد مثله فى آن عدمه فاتوا به متشابها
 فيزعمون ان وجودهم باق فى الماضى والمستقبل بدون الإيجاد والاعدام
 فيرون بسبب ذلك فى وقت يمضى عليهم ما هم راؤون له ولا يعلمون ان العالم
 فى كل وقت فى لبس جديد من خلق جديد فهم لعدم شعورهم بذلك كانوا
 فى لبس من خلق جديد (واذا كان هذا) اى حصول العرش عند سليمان
 عليه السلام (كما ذكرناه) من ان حصول العرش عند سليمان عليه السلام
 بطريق الإيجاد والاعدام فى زمان واحد (فكان زمان عدمه اعنى عدم العرش من
 مكانه) عين (زمان وجوده عند سليمان عليه السلام من تجديد الخلق مع
 الانفاس ولا علم لاحد بهذا القدر بل الانسان لا يشعر به من نفسه انه فى كل
 نفس لا يكون ثم يكون) قوله (ولا تقل ثم تقتضى المهلة فليس ذلك بصحيح)
 رد للاعتراض الوارد على قوله بل الانسان فى كل نفس لا يكون ثم يكون
 وهو ان لفظه ثم للمهلة فلا يكون زمان عدمه عين زمان وجوده واجاب
 عن هذا الاعتراض بقوله (وانما هى تقتضى تقدم الرتبة العلية) بكسر العين من
 العلة (عند العرب فى مواضع مخصوصة كقول الشاعر* كهز الردينى ثم
 اضطرب* وزمان الهز عين زمان اضطراب المهزوز بلاشك وقد جاء ثم
 ولا مهلة) فلا يستعمل ثم مطلقا للمهلة بل قد يكون للمرتبة العلية كما
 فى قول الشاعر فاستعملنا ثم فى قولنا لا يكون للرتبة العلية لان اعدامه فى آن
 علة لإيجاده فى آن آخر فكان زمان عدمه عين زمان وجوده بان يحصل
 عدمه فى آن ووجوده فى آن آخر لان اقل جزء الزمان من آئين فكما ان

زمان الهز زمان المهزوز في قول الشاعر (كذلك تجديد الخلق مع الانفاس
 زمان العدم عين زمان وجود مثل) ولما كانت في ادراك تجديد الخلق
 صعوبة شبه بقول الاشاعرة تسهيلا لاهل النظر فقال (كتجديد الاعراض
 في دليل الاشاعرة) في الاعراض فاختص دليل الاشاعرة في تجديد الخلق
 بالاعراض والشيخ رضى الله عنه قد اثبت تبدل الجواهر والاعراض كما مر
 بتحقيقه* ولما كان هذا المقام مظنة ان يقال لم طول الكلام في حصول العرش
 مع ان البيان على وجه الاختصار مطلوب اجاب بصورة الاعتذار يعنى انما
 طوّلت الكلام في تحقيق صورة العرش (فان مسألة حصول عرش بلقيس من اشكل
 المسائل الا عند من عرف ما ذكرناه آنفا في قصته من الابداد والاعداء) ان حصوله
 اعدام في مكانه ايجاد عند سليمان عليه السلام في زمان واحد من تجديد الخلق
 مع الانفاس فاذا كان الامر كذلك (فلم يكن لا صف من الفضل في ذلك)
 الفعل (الا حصول التجديد في مجلس سليمان عليه السلام) فاذا كان
 حصول العرش على طريق التجديد (فما قطع العرش مسافة ولا زويت
 له) اى ولا طويت للعرش (ارض ولا خرقها) اى ولا خرق آصف
 او العرش الارض (من فهم) معنى (ما ذكرناه) من تجديد الخلق (وكان)
 اى وحصل (ذلك) الفعل العظيم الشأن وجليل القدر (على يدى بعض
 اصحاب سليمان عليه السلام) وهو آصف بن برخيا (ليكون) ذلك الفضل
 (اعظم لسليمان عليه السلام) اى ليكون مفعله آصف بالعرش من الامور العظام دليلا
 على اعظمية سليمان عليه السلام (في نفوس الحاضرين من بلقيس واصحابها)
 فان اعظمية التابع تدل على اعظمية المتبوع فكان فعل آصف معجزة لسليمان
 عليه السلام (وسبب) حصول (ذلك) الفعل على يدى بعض اصحابه مع ان
 سليمان عليه السلام قادر عليه (كون سليمان عليه السلام هبة الله لداود عليه
 السلام من قوله تعالى ووهبنا لداود سليمان والهبة عطاء الواهب بطريق الانعام
 لا بطريق الجزاء الوفاق) اى الجزاء الموافق لاعمال العباد كما قال جزاء

وفاقاً (او) بطريق (الاستحقاق) بحسب العمل يعنى ان وجود سليمان
 عليه السلام هبة الله لداود والفعل الذى حصل على يدي بعض اصحابه
 فى مجلس سليمان عليه السلام هبة الله لسليمان لذلك لم يظهر على يدي نفسه
 اذ لو ظهر لتوهم ان ذلك فى مقابلة عمله لا بطريق الانعام (فهو) اى ما فعل
 آصف بالعرش فى مجلس سليمان (النعمة السابقة) لسليمان (والحجة السالفة)
 على اعيان امته يوم القيمة (والضربة الدامغة) فى حق الكفار (واما علمه)
 اى واما اختصاص سليمان بالعلم يريد ذلك بيان مرتبة سليمان فى العلم (بقوله)
 تعالى (ففهمناها سليمان مع نقيض الحكم) اى مع وجود نقيض حكم سليمان
 وهو حكم داود فى المسئلة (وكلا) اى وكل واحد من الانبياء (آناه الله
 حكماً وعلماً فكان علم داود علماً مؤثى آناه الله) على يد من ايدى الاسماء
 من الوهاب وغيره فجاز فى حكمه ان يصيب وان لا يصيب كما فى المسئلة
 (وعلم سليمان علم الله فى المسئلة اذا كان) اى سليمان (هو الحاكم بلا واسطة)
 فعلم سليمان الامر على ما هو عليه لكون علمه عين علم الحق وفضل سليمان
 على داود عليهما السلام فى رتب العلم فى هذه المسئلة لاينا فى افضلية داود
 على سليمان (فكان سليمان ترجحان حق فى مقعد صدق) فكان لسليمان
 فى المسئلة اجران ولد داود اجر واحد (كما ان المجتهد المصيب لحكم الله الذى
 يحكم به الله) اى بذلك الحكم (فى المسئلة لو تولاها بنفسه) اى لو تولى الحق
 بنفسه المسئلة (او) تولاها (بما يوحى به لرسوله له) خبر مقدم الضمير يرجع الى المصيب
 (اجران) مبتدأ والجملة خبران اى فله اجر لاصابته فى الحكم واجر
 لبذل جهده (وانخطىء لهذا الحكم المعين له اجر) واحد لبذل جهده
 (مع كونه) اى مع كون خطاه يعد (علماً) بحسب الشرع كعلم المصيب (و)
 يعد حكمه (حكماً) بحسب الشرع فى وجوب العمل به كحكم المصيب (فاعطيت
 هذه الامة المحمدية رتبة سليمان عليه السلام فى الحكم) بالاصابة (ورتبة
 (داود عليه السلام) بالاجتهاد فجمع هذه الامة رتبة سليمان

ورتبة داود عليهما السلام (فما افضاها) تعجب اى فما افضل رتبة سليمان
ورتبة داود عليهما السلام (من امة) محمدا ولايتوهم افضلية الامة عليهما
في هذه الرتبة لان هذه الرتبة لسليمان وداود عليهما السلام اعطيت من الله
اولاً وبالذات وللامة بواسطة روحانيتهما (ولما رأت بلقيس عرشها مع علمها
ببعد المسافة واستحالة انتقاله في تلك المدة عندها قالت كانه هو) اى حكمت
بالمغايرة على وجه التشبيه (وصدقت بما ذكرناه من تجديد الخلق بالامثال
وهو هو وصدق الامر) فكان كلام بلقيس جامعاً بين الكثرة والوحدة
فقواها كان اشارة الى المثلية فان مثل الشئ من حيث انه لا يكون عينه
وقواها هو اشارة الى العينية فان مثل الشئ عين ذلك الشئ بحسب الحقيقة
(كما انك في زمان التجديد عين ما انت في زمن الماضى ثم انه من كمال علم سليمان
عليه السلام التنبيه الذى ذكره فى الصرح ففعل لها ادخل الصرح وكان صرحاً
املس لامت) اى لاعوج (فيه من زجاج فلما رآته حسبته لجة اى ماء فكشفت
عن ساقها حتى لا يصيب الماء ثوبها فبها بذلك على ان عرشها الذى رآته
من هذا القبيل) اى من قبيل التشابه (وهذا) التنبيه (غاية الانصاف) من سليمان
عليه السلام (فانه اعلمها) اى فان سليمان عليه السلام اعلم بلقيس (بذلك)
التنبيه (اصابتها فى قواها كانه هو فقالت عند ذلك) التنبيه (رب انى ظمت
نفسى) بالعصيان الى هذا الوقت (و) الآن (اسلمت مع سليمان اى اسلام سليمان)
عليه السلام اى تبعت له فى الاسلام (لله رب العالمين) اسلام سليمان (فما انقادت
لسليمان وانما انقادت لرب العالمين وسليمان من العالمين فما تقيدت فى انقيادها)
فى الله رب خاص حيث لم تقل اسلمت برب سليمان عليه السلام او لسليمان
عليه السلام كما قال السحرة آمنت برب موسى وهارون (كما لا تقيد
الرسول فى اعتقادها فى الله) فكان اسلام بلقيس عين اسلام سليمان عليه
السلام فى الاطلاق وان كانت تابعة له فى الاسلام (بخلاف فرعون فانه
قال رب موسى وهرون) حيث لم يقل رب العالمين فخصص اعتقاده

برب دون رب (وان كان) انقياد فرعون (يلحق بهذا الانقياد البلقيسى
 من وجه) وهو من حيث ان ربها رب العالمين (ولكن) انقياد فرعون
 (لا يقوى قوته) اى لا يساوى انقياد بلقيس فى القوة لتقيده فى اعتقاده الله
 برب خاص رب موسى عليه السلام وهرون عليه السلام (فكانت)
 بلقيس (افقه من فرعون فى الانقياد لله فكان فرعون تحت حكم الوقت
 حيث قال آمنت بالذى آمنت به بنو اسرائيل فخصص فرعون) ايمانه
 برب بنى اسرائيل وان كان رب بنى اسرائيل رب العالمين لكن
 لم يقبل به صريحاً (وانما خصص لما رأى السحرة قالوا فى ايمانهم
 بالله رب موسى وهارون) فكان ايمان بلقيس لاطلاقه فوق ايمان السحرة
 وايمان فرعون فى القوة فكان ايمان فرعون كإيمان السحرة فى القوة
 لكنه لم يقبل منه لعدم وقوعه فى وقته وفيه كلام تتكلم ان شاء الله فى حكمة
 موسوية (فكان اسلام بلقيس اسلام سليمان عليه السلام اذ قالت مع سليمان
 عليه السلام فتبعته) فى الاسلام (فما يمر سليمان عليه السلام بشئ من العقائد
 الامرّات) بلقيس (به) اى بذلك الشئ مع سليمان عليه السلام (معتقدة) اى
 حال كون بلقيس معتقدة (ذلك) الشئ (كما كنا نحن على الصراط المستقيم
 الذى الرب تعالى عليه لكون نواصينا فى يده ويستحيل مفارقتنا اياه) فاذا
 كان الامر كذلك (فنحن معه بالتضمين وهو معنا بالتصريح فانه قال وهو معكم انما
 كنتم) وهذا هو التصريح (ونحن معه بكونه آخذاً بنواصينا) وهو معنى التضمين
 فلما اتجه ان يقال اذا كان الحق معنا لزم ان يكون تابعاً لنا كما اذا كنا معه اعتباراً
 بمعنى مع وكون الحق تابعاً لشيء من الاشياء محال فكيف يصح معيته بنا دفع
 ذلك بقوله (فهو تعالى مع نفسه حيث ماشى بنا من صراطه فما احد من العالم
 الا على صراط مستقيم وهو صراط الرب فهو عيننا) من حيث الوجود
 والحقيقة وان كان غيرنا باعتبار تعيناتنا الشخصية فكونه معنا من حيث الوجود
 والوحدة معنا مشيته معنا عين مشيته مع نفسه فكما علمنا اننا كنا مع الحق بالتبعية

(وكذا علمت بلقيس من سليمان عليه السلام) انه مع الله بالتبعية فتبعته في الاسلام لتكون مع الله بالتبعية كما كان سليمان عليه السلام (فقالت لله رب العالمين وما خصصت عالماً من عالم) اي ما خصصت اسلاهما رب عالم بل اضافت اسلاهما رب جميع العوالم (واما التسخير الذي اختص به سليمان عليه السلام وفضل به) من التفضيل على البناء المجهول (على غيره) اي فضل بذلك التسخير على غيره (وجعله الله) اي جعل الله ذلك التسخير لسليمان (من الملك الذي لا ينبغي لاحد من بعده فهو كونه) اي كون ذلك التسخير (عن امره) اي عن امر سليمان (فقال) تعالى في حقه (فسخرنا له الريح تجري بأمره) اي بأمر سليمان (فما هو) اي فما كان اختصاص سليمان ذلك التسخير (من كونه تسخييراً) والاما عمم الله التسخير في حقنا (فان الله تعالى يقول في حقنا كلنا) بني آدم (من غير تخصيص باحد منا سليمان كان او غيره وسخر لكم ما في السموات وما في الارض جميعاً منه وقد ذكر) الحق (تسخير الرياح والنجوم وغير ذلك ولكن) ذلك التسخير لنا (اعن امرنا بل عن امر الله) وسليمان بأمر سليمان (فما اختص سليمان ان عقلت الابالامر من غير جمعية ولاهمة بل بمجرد الامر وانما قلنا ذلك لانا نعرف ان اجرام العالم تنفعل بهم النفوس اذا اقيمت في مقام الجمعية وقد عاينا) اي وقد ظهر لنا (ذلك) اي النفعال الاجرام بهم النفوس حين اقامهم في مقام الجمعية فكان الريح والنجوم مسخرات لنا بأمر الله بجمعيةنا وهمتنا (في هذا الطريق) اي في طريق اهل الله اوفى طريق الجمع (فكان) التسخير منا بجمعية وهمة فكان ذلك التسخير (من سليمان مجرد التلفظ بالامر ان اراد تسخيره من غير همة ولاجمعية واعلم ايدينا الله واياك روح منه) والمراد من التأييد الحياة العلية وبالروح المعنوي وهو الاحضار التام مع الله دعا لنفسه ولنا بذلك اشارة الى ان من لم يكن على هذا الوصف لا يدرك المسئلة المذكورة بوجد اعلم استعظاما لشان المسئلة (ان مثل هذا العطاء) الدنيوي (انما حصل للعبد اي عبد كان فانه) اي الشان (لا ينقصه)

اى العبد (ذلك) العطاء (من ملك آخرته ولا يحسب عليه) فى الآخرة
 اذا حصل من غير طلب من العبد او مع طلب ولكنه عن امر الله (مع
 كون سليمان عم طلبه) اى ذلك العطاء (من ربه تعالى) لكن عن امر ربه فكيف
 ينقص درجته ويحسب عليه فى الآخرة تعريض لمن زعم انه اختار الدنيا
 وطلب انه لا يكون لاحد بعده فينقص من ملك آخرته ويحسب عليه
 (فيقتضى ذوق الطريق) اى طريق سوق الآية الكريمة فى حق سليمان
 او طريق الكشف او طريق التصوف او طريق سليمان او طريق
 الحق وهى صراط مستقيم وهذه احسن الوجوه (ان يكون قد عجل له)
 اى لسليمان (ما اذخر لغيره) فلا يحاسب على ما عجل له كما لا يحاسب
 غيره على ما اذخر عليه (ويحاسب) العبد (به) اى بذلك العطاء ان شاء
 الحق حسابه (اذا اراده) من غير امر آلهى (فى الآخرة) تتعلق بحاسب
 (فقال الله هذا عطاؤنا ولم يقل) بعد اضافة العطاء الى نفسه (لك) اى
 لاجلك (ولا اغريك فامنن اى اعط او امسك بغير حساب) اى لا حساب به
 عليك فى الآخرة (فعلمنا من ذوق الطريق) وهو طريق الجواب او غير
 ذلك مما ذكرناه (ان سؤاله) عليه السلام (ذلك) اى الملك الذى لا ينبغي
 لاحد من الحق بعده (كان) اى حصل ذلك السؤال (عن امر ربه
 والطلب اذا وقع عن الامر الآلهى كان الطالب له الاجر التام على طلبه
 والبارى تعالى ان شاء قضى حاجته فيما طلب منه وان شاء امسك وان العبد
 قد وفى ما اوجب الله عليه من امثال امره فيما سأل ربه فيه فلو سأل ذلك من
 نفسه عن غير امر ربه له بذلك لحسابه) ان تعلق ارادته بحسابه (وهذا)
 الحكم الذى ذكرناه فى حق سؤال سليمان (سار فى جميع ما يسأل فيه الله تعالى
 كما قال لنبىه محمد عليه السلام قل رب زدنى علماً فامثل الرسول امر ربه فكان
 يطلب الزيادة من العلم حتى كان اذا سيق له ابن يتأوله علماً كما تؤول رؤياه لما رأى

في النوم انه اتى اليه بقدر لبن فشربه واعطى فضله عمر بن الخطاب قالوا
 فما اولته قال العلم وكذلك لما اسرى به (في ليلة المعراج) اتاه ملك
 باناء فيه لبن واناء فيه خمر فشرب اللبن) لكونه مأموراً بشربه دون
 الخمر (فقال له الملك اصبحت الفطرة اصاب الله بك امتك فاللبن متى ظهر
 فهو صورة العلم فهو) اي ما شرب الرسول (العلم تمثل في صورة اللبن) فما
 شرب الاطبا للزيادة من العلم (كجبرائيل تمثل في صورة بشر سوى لمريم)
 في كون كل واحد منهما يعطى الحياة الا ان جبرئيل بتمثله في صورة بشر
 سوى يعطى الحياة الحسية والعلم بتمثله في صورة اللبن يعطى الحياة
 المعنوية (ولما قال عليه السلام الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا نبه علي انه كل ما يراه
 الانسان في حياته الدنيا انما هو بمنزلة الرؤيا للنائم خيال فلا بد من تأويله)
 كما لا بد من تأويل الرؤيا (* شعر * انما الكون خيال *) لانه ظل آلهي وظل
 الشيء من حيث انه ظل له غير ذلك (وهو) اي الكون (حق) اي عين
 الحق (في الحقيقة *) باعتبار الجود والحقيقة وقد سبق غير مرة تحقيق كون العالم
 عين الحق (* والذي يفهم هذا *) اي يفهم كون العالم خيالاً من وجه وحقاً من وجه
 (حاز اسرار الطريقة * فكان عليه السلام اذا قدم له لبن قال اللهم بارك لنا فيه وزدنا
 منه لانه كان يراد صورة العلم وقد امر بطلب الزيادة من العلم واذا قدم اليه غير اللبن
 قال اللهم بارك لنا فيه واطعمنا خيراً منه فمن اعطاه الله ما اعطاه بسؤال عن امر
 آلهي فان الله لا يحاسبه فيه في الدار الآخرة ومن اعطاه الله ما اعطاه بسؤال
 عن غير امر آلهي فالامر فيه الى الله ان شاء حاسبه وان لم يشأ لم يحاسبه
 وارحوا من الله في العلم خاصة انه لا يحاسبه به فان امره تعالى لنبيه بطلب الزيادة
 من العلم عين امره لامته فان الله تعالى يقول لقد كان لكم في رسول الله اسوة
 حسنة واي اسوة اعظم من هذا التأسى) وهو طلب الزيادة من العلم (لمن عقل
 عن الله تعالى ولو نبهنا على المقام السليماني على تمامه لرأيت امراً يهولك الاطلاع
 عليه فان اكثر علماء هذه الطريقة) وهي طريقه نظر العقل (جهلوا حالة

سليمان عم ومكانته) وزعموا انه قدم اسمه على اسم الله ملك الدنيا وطلب ان لا يكون لاحد بعده (وليس الامر كما زعموا والله يقول الحق وهو يهدي السبيل)

﴿ فص حكمة وجودية في كلمة داودية ﴾

(فص حكمة وجودية) اى فص الحكمة المنسوبة الى الوجود الانساني حاصلة (في كلمة داودية) اى فى روح منسوبة الى داود عليه السلام وانما نسب الحكمة الوجودية الى داود عليه السلام لان المقصود من الوجود الانساني الخلافة ولا يتم ذلك بكماله الا بـداود عليه السلام لذلك ما ظهرت الخلافة فى احد مثل ظهورها فى داود عليه السلام حيث خاطبه الحق بقوله يا داود انا جعلناك خليفة بخلاف آدم عليه السلام فانه ليس بهذه المثابة فى التصريح فلا يظهر خلافة آدم بتمامه الا بـداود (اعلم انه لما كانت النبوة والرسالة اختصاصاً آلهياً ليس فيها شئ من الاكتساب) اى لا يحصل بتعلق ارادة الانسان (اعنى نبوة التشريع) فالنبوة العامة لكونها لازمة للولاية الكسبية خارجة عن هذا الحكم (كانت عطاياه تعالى لهم عليهم السلام من هذا القبيل) قوله (مواهب ليست جزاء ولا يطالب عليها منهم جزاء فاعطاه تعالى اياهم على طريق الانعام والافضال) بدل من قوله من هذا القبيل على التفضيل (فقال ووهبنا له اسحق ويعقوب يعنى لـابراهيم الخليل وقال فى ايوب ووهبنا له اهله ومثاهم معهم وقال فى حق موسى ووهبنا له من رحمتنا اخاه هارون نبياً الى مثل ذلك فالذى تولاهم او لا) اى تولا باعطاء كما لاتهم فى الدنيا من غير كسب (هو الذى تولاهم آخر اى عموم احوالهم او اكثرها) باعطاء درجاتهم من غير كسب فكانت نعم الله عليهم فى الدنيا والآخرة بطريق الافضال لكونهم مظاهر اسمه الوهاب فلا ينفك تصرف الاسم الوهاب ولا الجواد عنهم (وليس) متولاهم (الا اسمه الوهاب وقال فى حق داود عليه السلام ولقد آتينا داود منا فضلا فلم يقرن) الحق (به) اى باعطائه لداود عليه السلام (جزاء) اى عملاً

(يطلبه منه) اى يطلب الحق ذلك العمل من داود عليه السلام (ولا اخبر)
الحق (انه) اى الفاضل (اعطاء) اى اعطى الحق لداود عليه السلام (هذا)
متداً (الذى ذكره) صفة (جزاء) خبره اى ولا اخبر الحق ان الفضل
الذى اعطى لداود عليه السلام جزاء من عمل داود عليه السلام (وما طلب الشكر
على ذلك بالعمل طلبه) اى طلب الحق ذلك الشكر (من آل داود عليه السلام
ولم يتعرض لذكر داود عليه السلام) فى طلب الشكر (ليشكره) يتعلق بطلبه
اى انما طلب الحق الشكر من آل داود ليشكر (الآل) الحق (على ما انعم به
على داود) عليه السلام حتى يزيد نعم الله على عباده بالشكر لقوله تعالى
﴿ لئن شكرتم لازيدنكم ﴾ فكان طلب الشكر من العباد نعمة وعطاء محضاً من الله
على عباده فاعطاء النعمة على العباد احب اليه تعالى لذلك طلب الشكر الذى
يزيد به النعمة فالشكر احب الاعمال الى الله تعالى فاذا لم يطلب على ما انعم به على
داود عليه السلام من داود عليه السلام جزاء (فهو) اى ذلك الفضل (فى حق
داود عليه السلام عطاء نعمة وافضال) فاذا طلب على ذلك من آله جزاء لم يكن
النعمة فى حق آله افضالاً لذلك قال (وفى حق آله على غير ذلك) بالاعطاء
والافضال (لطلب المعاوضة) فى حق آله دون داود عليه السلام (فقال
تعالى اعملوا آل داود شكراً) اى اشكروا الله يا امة محمد على ما انعمت به
على نبيكم محمد عليه السلام كما شكر آل داود عليه السلام على ما انعمت به
على نبيهم داود عليه السلام (وقليل من عبادى الشكور) وهو بيان
لعظمة شان الشكر عند الله فلا يصل الى مرتبة الشكر من العباد الا قليل
(وان كانت الانبياء قد شكروا الله على ما انعم به عليهم) الحق (ووهبهم) من الرسالة
والنبوة والكمالات المختصة بهم (فلم يكن ذلك) الشكر منهم (عن طلب من الله
بل تبرعوا بذلك) الشكر (من نفوسهم كما قام رسول الله صلى الله عليه وسلم
حتى تورمت قدماء شكراً لما غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر فلما قيل له
فى ذلك) يعنى قيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله غفر لك ما تقدم

من ذنبك وماتاً آخر فلم فعات ذلك الفعل الشاق (قال افلا كون عبداً شكوراً) لعلمه ان الشكر اعظم منزلة عند الله فالعبد الشكور من خواص عباده تعالى لذلك قال قل الشكور فطلب رسول الله والانباء كلهم ان يكون عبداً شكوراً (وقال في نوح عليه السلام انه كان عبداً شكوراً والشكور من عباد الله قائل) فالعبد الشكور هو الذي شكر الله على ما انعم الله به عليه من غير طلب من الله الشكر واما الذي شكر عن طلب من الله فهو ليس عبداً شكوراً فما كان الشكور من عباد الله الا الانبياء عليهم السلام خاصة لورود النص في حقهم وهو قوله تعالى في حق نوح عليه السلام انه كان عبداً شكوراً وقول الرسول عليه السلام (افلا كون عبداً شكوراً) واما غيرهم من المؤمنين وان كانوا شاكرين لكنهم لا يكونون عبداً شكوراً لعدم ورود النص في حقهم نعم قد انعم الله على المؤمنين بعض نعمة من غير طلب الشكر فبرعوا الشكر من عند انفسهم فكانوا حينئذ عبداً شكوراً لكن الكلام في النص الا لهي (فاول نعمة انعم الله بها على داود عليه السلام ان اعطاه اسماً ليس فيه حرف من حروف الاتصال) والاتصال يعتبر الى البعد فهذه الحروف لا تتصل الى حرف بعدها ويتصل بها غيرها قبلها فهذه الحروف تنقطع عن الحروف الباقية وتتصل الحروف الباقية اليها فداود عليه السلام ينقطع عن العالم اى لا يميل اليه والعالم يتصل اليه لذلك ترجع الجبال معه (فقطعه) اى قطع الحق داود عليه السلام (عن العالم بذلك) اى باعطاء ذلك الاسم له فكان هذا الاسم سبباً لقطعه تعالى عن العالم وانما فعل الحق ذلك في حق داود عليه السلام (اخباراً) اى للاخبار (لنا عنه) اى عن قطعه عن العالم (بمجرد هذا الاسم) المنقطع الحروف قوله بمجرد يتعلق باخباراً (وهي الدال والالف والواو) فلما اعطاه ذلك علمنا منه ان الله قد قطعه عن العالم بدون مجاهدة وكسب من داود عليه السلام فكان ذلك القطع عطاء نعمة وافضال من الله على داود عليه السلام (وسمى الله محمداً عليه السلام بحروف الاتصال والانفصال فوصله) اى محمداً

صلى الله عليه وسلم بذلك الاسم من جهته وصله (به) اى بالحق او وصله بسبب
 هذا الاسم الى الحق (وفصله) بهذا الاسم من جهة فصله (عن العالم فجمع له)
 اى لمحمد عليه السلام (بين الحالتين) حالتى الاتصال والانفصال (فى) لفظ
 (اسمه) فعلمنا من اسم محمد صلى الله عليه وسلم ان محمداً صلى الله عليه وسلم
 قد انفصل عن العالم واتصل بالحق بخلاف داود عليه السلام فانه وان علمنا
 انقطاعه عن العالم واتصاله بالحق لكن الاتصال بدلالة المعنى فان الانقطاع
 عن العالم يوجب الاتصال بالحق فدل اسم داود عليه السلام عليه التزاما وهو
 معنى قوله (كما جمع لداود عليه السلام بين الحالتين من طريق المعنى ولم يجعل
 ذلك) الجمع (فى اسمه فكان ذلك) الجمع فى اسم محمد صلى الله عليه وسلم (اختصاصاً
 لمحمد عليه السلام على داود عم) قوله (اعنى التثنيه عليه باسمه) تفسير لقوله فكان
 ذلك اختصاصاً (فتم له الامر) اى امر الجمع (من جميع جهاته) من الاسم والمعنى
 (وكذلك فى اسمه احمد فهذا) اى الجمع بين الحالتين فى اسم محمد واسم داود
 عليهما السلام (من حكمة الله تعالى) وهى الانقطاع عن العالم والاتصال ظاهر
 بالحق فلا يخلو ما فى الوجود لفظاً وكتابةً وعقلاً وخارجاً عن حكمة آلهية
 ولا يطلع على هذا المعنى الا من اکتحل بصره بالنور الالهي (ثم قال فى حق
 داود عليه السلام) والضمير المنصوب (فيما اعطاه) راجع الى ما اى وما اعطاه
 اياه (على طريق الانعام) والضمير المجرور فى (عليه) راجع الى داود عليه السلام
 والجار والمجرور يتعلق بالانعام ترجيع الجبال معه التسبيح مقول قال التسبيح
 منصوب بترجيع اى قال الله فى حق داود عليه السلام (ترجيع الجبال معه التسبيح)
 فى قوله وسخرنا الجبال معه يسبحن بالعشى والاشراق (فتسبح) الجبال (تسبيحه ليكون
 له) اى لداود عليه السلام (عملها) اى عمل الجبال (وكذلك) خبر مقدم (الطير)
 مبتدأ اى وكالجبال الطير فى الترجيع معه التسبيح او بالجر على تقدير المضاف اى
 وكذلك قال الله تعالى ترجيع الطير معه التسبيح فى قوله ﴿والطير محشورة كل له اواب﴾
 وتسبيح الجبال والطير معه وهو تسبيح داود لا التسبيح المخصوص بكل منهما

(واعطاء القوة ونعته بها) في القرآن الكريم بكلامه ذا الابد انه اوّاب
 (واعطاء الحكمة) اى علم الحقائق والاسماء والصفات (و اعطاء) فصل
 الخطاب) قال مولانا سعد الدين فى كتابه المسمى بالمطول يقال الكلام البين
 فصل بمعنى المفصول ففصل الخطاب البين من الكلام الملخص الذى ينبه من
 مخاطب ولا يلتبس عليه او بمعنى الفاصل اى الفاصل من الخطاب الذى يفصل
 بين الحق والباطل والثواب والخطأ (ثم المنة الكبرى والمكانة الزلفى) اى
 المرتبة القربى من الله (التى خصه الله تعالى بها التنصيب) قوله ثم المنة مبتدأ
 والتنصيب خبره (على خلافته ولم يفعل ذلك) التنصيب (مع احد من ابناء
 جنسه) اى من بنى آدم (وان كان فيهم خلفاء) فلا يكون نفس الخلافة
 لداود المنة الكبرى والمكانة الزلفى بل المنة الكبرى التنصيب على خلافته
 لعموم الخلافة وخصوص تنصيبه وانما كان تنصيب الخلافة المنة الكبرى
 دون تنصيب سائر النعم التى خصها لداود لان الخلافة لكونها المرتبة
 الالهية اعلى المراتب كلها فتتبعها كذلك ولم يلزم فضل داود عليه السلام
 بذلك التنصيب على سائر الخلفاء من الانبياء عليهم السلام تلك الرسل
 فضلنا بعضهم على بعض وان الفضل بيد الله يؤتية من يشاء من عباده
 ولو كان داود عليه السلام فاضلا بذلك التنصيب على الخلفاء لما نص فضل محمد
 عليه السلام على الانبياء عليهم السلام كلها فتتبعها الخلافة غير تنصيب الفضل
 مع ان الفضل بذلك لا يستلزم الفضل مطلقا فالشئ الواحد جاز ان يكون
 فاضلا ومفضولا بحسب الوجوه والمراتب وقد بيناه غير مرة (فقال يا داود
 انا جعلناك خليفة فى الارض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى اى
 ما يخطر لك فى حكمك من غير وحي منى فيضلك عن سبيل الله اى عن الطريق
 الذى اوحى انابه) اى بهذا الطريق (الى رسلى ثم تأدب سبحانه معه فقال ان الذين
 يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب ولم يقل له فان ضللت
 عن سبيلى فلك عذاب شديد) فانظر كيف تأدب الحق مع عباده حتى نتأدب معه

ومع عباده (فان قلت و آدم عليه السلام قد نص على خلافته) فاما معنى اختصاص
التنصيب على خلافة داود عليه السلام (قلنا ما نص) آدم عليه السلام على
خلافته (مثل التنصيب على) خلافة (داود عليه السلام وانما قال للملائكة اني
جاعل في الارض خليفة ولم يقل اني جاعل آدم عليه السلام في الارض) خليفة
(ولو قال) اني جاعل آدم عليه السلام خليفة (لم يكن) هذا القول الذي
في حق آدم (مثل قوله انا جعلناك خليفة في حق داود عليه السلام فان هذا) اي
قوله في حق داود عليه السلام (محقق) لانه خطاب (وليس ذلك) اي وليس قوله اني
جاعل آدم عليه السلام خليفة (كذلك) في التحقيق لانه غيب (وما) اي ولا يدل
ذكر آدم عليه السلام في القصة بعد ذلك (اي بعد قوله اني جاعل في الارض
خليفة) على انه) اي على ان آدم عليه السلام (عين ذلك الخليفة الذي نص الله
عليه فاجعل بالاك لاخبارات الحق عن عباده اذا اخبرك) اي اخبر بالتنصيب
ام لا (وكذلك في حق ابراهيم الخليل قال اني جاعلك للناس اماما ولم يقل
خليفة وان كنا نعلم ان الامامة هنا خلافة ولكن ما هي مثلها لانه) اي الشان
(ما ذكرها) اي ما ذكر الحق الامامة (باخص اسمائها وهي الخلافة) وغيرها
فالامامة تعم الخلافة وغيرها (ثم في داود عليه السلام من الاختصاص
بالخلافة ان جعله خليفة حكم وليس ذلك) اي خليفة حكم (الا عن الله فقال له
فاحكم بين الناس بالحق و خلافة آدم عليه السلام قد لا تكون من هذه المرتبة
فتكون خلافته ان يخلف من كان فيها) اي في الارض (قبل ذلك) اي قبل
آدم عليه السلام من الملائكة (لانه) اي لا يدل ان آدم عليه السلام (نائب
عن الله في خلقه بالحكم الآلهي فيهم وان كان الامر كذلك وقع) اي وان كان
آدم نائبا عن الله في خلقه بالحكم الآلهي فيهم في نفس الامر (ولكن ليس
كلامنا) في حق داود عليه السلام (الا في التنصيب عليه) اي على داود
عليه السلام (والتصريح به) فامتاز داود عليه السلام عن آدم عليه السلام

في الخلافة تنصيبها (ولله في الارض خلائف عن الله وهم الرسل) فلا اختصاص
 في الخلافة كما اختص داود عليه السلام الا على تنصيبها (واما الخلافة
 اليوم) اي الخلافة التي بعد انقضاء الرسل (فعن الرسل لا عن الله فانهم) اي الخلفاء
 اليوم (ما يحكمون الا بما شرع لهم الرسول عليه السلام ولا يخرجون عن ذلك)
 التشريع (غير ان هنا) اي الان في مقام الخلافة (دقيقة لا يعلمها) ذوقا وحالا
 (الا امثالنا) في العلم والمرتبة (وذلك) الدقيقة المعلومة لنا حاصله (في اخذ
 ما يحكمون به) ومن في (مما) بيان لما (هو) راجع الى ما في (مما) شرع للرسول عليه
 السلام) على البناء للمجهول من التشريع (فالخليفة عن الرسول من يأخذ الحكم
 بالنقل عنه او بالاجتهاد الذي اصله ايضا منقول عنه) هذا تفصيل لقوله
 واما الخلافة اليوم فمن الرسل الى قوله غير ان هنا شرع في تفصيل قوله
 غير ان هنا دقيقة الى آخره بقوله (وفينا من يأخذه) اي الحكم (عن الله
 فيكون خليفة عن الله بعين ذلك الحكم) اي الحكم الذي يأخذه خليفة الرسول
 بالنقل او بالاجتهاد ويأخذ من ذلك الحكم بعينه عن الله كما يأخذ الرسول
 عنه (فتكون المادة) في اخذ الحكم (من حيث كانت المادة لرسول الله)
 عليه السلام وهذه المرتبة والمساواة برسول الله عليه السلام لمن سبقت له
 النهاية الازلية من كبار اولياء الله واتحاد الولى مع النبي في درجة واحدة
 وهي مادة اخذ العلم او في غير ذلك من الكمالات لا ينافي افضلية الانبياء
 على الاولياء (فهو) اي من يأخذ الحكم عن الله (في الظاهر) متعلق
 بقوله (متبع) اي للرسول (لعدم مخالفته) الرسول (في الحكم) لكون الاخذ
 من معدن واحد (كعيسى) عليه السلام (اذا نزل فحكم) فانه يأخذ
 الحكم عن الله ويتبع الرسول في الظاهر فيكون خليفة عن الله لا خليفة
 عن الرسول اذ لم يأخذ الحكم بالنقل عنه او بالاجتهاد لكن بلسان
 الظاهر يقال خليفة رسول الله (وكالني محمد عليه الصلاة والسلام في قوله

تعالى اولئك الذين هدى الله فبهم راھم اقتده (فقد أمر الله تعالى الرسول باتباع
 هدى الانبياء والمرسلين فالهدى حقيقة واحدة تدوم بدوام الانسان الى
 يوم القيمة باتباع اللاحق بالسابق (وهو) اى الاخذ عن الله تعالى (فى حق
 مانعرفه) على صيغة التكلم او الغائب (من صورة الاخذ) بيان لما (مختص)
 اى لا يأخذ الحكم الا عن الله (موافق) للرسول فى الحكم فقوله وهو مبتدأ
 مختص خبره وموافق صفة مختص او خبر ثانٍ (هو) مبتدأ اى ذلك الاخذ
 (فيه) اى فى اخذ عن الله وتقرير شرع رسول الله عليه السلام وخبر المبتدأ
 قوله (بمنزلة ماقرره النبي من شرع من تقدم من الرسل) قوله (بكونه) يتعلق
 بقوله (قرره) اى قرر الرسول شرع من تقدم من الرسل بإيجاده لا بالنقل
 عنهم (فاتبعناه) اى الرسول فيما قرره من شرع من تقدم (من حيث تقريره)
 اى تقرير الرسول (لا من حيث انه هو شرع لغيره قبله) اذ لا يكون من هذه
 الحيثية شرع محمد صلى الله عليه وسلم فمخبر مأمورون باتباع شريعة محمد
 صلى الله عليه وسلم لا باتباع شريعة غيره من الرسل (وكذلك) يعنى كما
 ان ما اخذ الرسول عن الله عين ما اخذ الرسل منه كذلك (اخذ الخليفة
 عن الله عين ما اخذ منه الرسول فنقول فيه) اى فى حق الاخذ عن الله
 (بلسان الكشف خليفة الله و بلسان الظاهر خليفة رسول الله و لهذا) اى
 و لاجل ان من عباد الله من يأخذ الخليفة عن الله (مات رسول الله صلى الله
 عليه وسلم و مانص بخلافة عنه الى احد عنه و لا عينه لعلمه ان فى امته من يأخذ
 الخلافة عن ربه فيكون) ذلك الاخذ (خليفة عن الله مع الموافقة) لرسول الله
 (فى الحكم المشروع) و النصوص الواردة فى حق الاصحاب فى الامامة لافى الخلافة
 وان كان الامر قد وقع كذلك لكن امر الخلافة لا كما فى الامامة كما عرفت
 (فلما علم ذلك عليه السلام لم يحجر الامر) اى لم يمنع امر الخلافة عن احد فاذا
 لم يمنع الرسول الخلافة (فله خلفاء فى خلقه يأخذون من معدن الرسول
 و الرسل) قوله (ما اخذته الرسل) مفعول يأخذون المعدن هو ذات الحق

واسمائه وصفاته (ويعرفون) عطف على يأخذ (فضل المتقدم) في الرتبة
 (هناك) اى فى الاخذ عن الله فان الاخذ عن الله يتفاوت بحسب المشارب
 والمراتب وكم بين اخذ الانبياء عن الله وبين الاولياء فيتفاوت اخذ الانبياء
 بحسب درجاتهم قال الله تعالى ﴿ تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض ﴾ وكذا الاولياء
 وانما فضل الرسول على الخلفاء في المرتبة (لان الرسول قابل للزيادة وهذا
 الخليفة) اى الخليفة الذى يأخذ عن الله مع الموافقة فى الحكم المشروع
 للرسول (ليس بقابل للزيادة التى لو كان) هذا الخليفة (الرسول قبلها)
 على صيغة الماضى فاذا كان الامر كذلك (فلا يعطى) الله ذلك الخليفة
 (من العلم والحكم فيما شرع له) على البناء للمجهول الامر (الا ما شرع للرسول خاصة
 فهو) اى الولى الاخذ عن الله (فى الظاهر) متعلق بقوله (متبع غير مخالف
 بخلاف الرسل) فان شريعة بعضهم تخالف شريعة من قبلهم فى بعض الاحكام
 المشروعة وان كانت شريعة كلهم متفقة فى الهدى لقوله تعالى ﴿ فبهديهم اقتده ﴾
 فالهداية لا تقبل الزيادة والنقصان بخلاف الاحكام (الا ترى عيسى عليه السلام
 لما تخيلت اليهود انه لا يزيد على) دين (موسى عليه السلام مثل ما قلناه فى الخلافة
 اليوم مع الرسول آمنوا به واقربوه فلما زاد) عيسى عليه السلام (حكما او نسخ
 حكما كان قد قرره موسى عليه السلام) قوله (لكون عيسى عم رسولا) يتعلق
 بقوله فلما زاد (لم يحتملوا) اى اليهود (ذلك) الزائد او النسخ فانكروا عيسى
 عليه السلام واعرضوا عن حكمه وانما لم يحتملوا (لانه خالف) اى عيسى
 عليه السلام (اعتقادهم فيه) اى فى الحكم الزائد او النسخ (وجهلت اليهود
 الامر على ما هو عليه) اى جهلت اليهود ان الرسالة تقبل الزيادة والنقصان
 (فطلبت قتله فكان من قصة ما اخبرنا الله فى كتابه العزيز عنه وعنهم فلما كان)
 عيسى او الخليفة (رسولا قبل الزيادة اما بنقص حكم قد تقرر او زيادة حكم
 على ان النقص) اى نقص حكم قد تقرر (زيادة حكم بلا شك) فان نقص
 الحكم حكم زائد على ما قرره (والخلافة اليوم ليس لها هذا المنصب) اى

قبول الزيادة والنقص * ولما قبل خلافة اليوم الزيادة والنقصان في بعض الاحكام
المشروعة وهي المسائل الاجتهادية قال (وانما تنقص او تزيد على الشرع
الذي قد تقرر بالاجتهاد) و (لا) تزيد ولا تنقص (على الشرع الذي شوفه
اي خوطب (به محمد صلى الله عليه وسلم) والشرع الذي شوفه به
محمد صلى الله عليه وسلم هو المشروع المنصوص الذي لا يقبل
الزيادة والنقصان لامتناع دخول الاجتهاد فيه فلا يتغير بالزيادة او النقص
(وقد يظهر من الخليفة) اليوم (ما يخالف حديثا ما في الحكم فيتخيل انه
على البناء للمفعول اي فيتخيل اهل الحجاب ان ذلك الحكم منه) من الاجتهاد
وليس كذلك وانما هذا الامام لم يثبت عنده من جهة الكشف ذلك الخبر
عن النبي عليه السلام ولو ثبت (ذلك الخبر عنده عن النبي من جهة الكشف
(لحكم به) اي بذلك الخبر (وان كان الطريق فيه) اي في ثبوت الخبر
(العدل من العدل فما هو) اي فليس العدل (معصوم عن الوهم ولا من النقل
على المعنى) فاحتمل فيه على ما هو الامر عليه بخلاف الكشف الالهي فانه
يعطى الامر على ما هو عليه في نفسه فالكشف الالهي اقوى وارحج من العدل
في افادة اليقين (فمثل هذا يقع من الخليفة اليوم) كما يقع من الخليفة اليوم
ما يخالف حديثا ما في الحكم (كذلك يقع من عيسى عليه السلام فانه اذا نزل
يرفع كثيرا من شرع الاجتهاد المقرر) لعدم ثبوت ذلك الشرع الاجتهادي
من جهة كشفه فكل حكم شرعي اجتهادي مقرر اذا وافق كشفه ثبتته واذ
لم يوافق برفعه (فيبين) على صيغة المعلوم او المجهول (برفعه صورة الحق المشروع
الذي كان عليه النبي ولا سيما اذا تعارضت احكام الائمة في النازلة الواحدة
فنعلم قطعا انه لو نزل وحي لنزل باحد الوجوه فذلك هو الحكم الالهي وما عدا
اي ما عدا ذلك الوجه (وان قرره الحق) اي ما عدا الوجه الذي لو نزل وحي
لنزل به (فهو شرع تقرير لرفع الحرج عن هذه الامة واتساع الحكم فيها
فعلم منه ان الشارع قد ستر الحق المشروع في بعض احكامه فاختلف الناس فيه

بحسب اجتهادهم وقرر اجتهاد كل منهم لرفع الخرج عن هذه الامة فهذا
 عناية من الله في حقهم فرفع الخرج سبب لحياة الامة فاذا نزل عيسى عليه السلام
 نزل معه الخرج فتمت مدة حياتهم وقرب هلاكهم (واما قوله عليه السلام اذا
 بويع الخليفين فاقتلوا الاخير منهما هذا في الخلافة الظاهرة التي لها السيف)
 قوله (وان) مبالغة (اتفقا فلا بد من قتل احدهما بخلاف الخلافة المعنوية فانه
 لاقتل فيها) لانه لاحكم للسيف لها اصلاً (وانما جاء القتل في الخلافة الظاهرة)
 في حق الاخير (وان لم يكن لذلك الخليفة) التي جاء القتل في حقه (هذا المقام)
 وهو اخذ الحكم عن الله (وهو خليفة رسول الله عم) كالاولى (ان عدل)
 اذ قول الرسول عليه السلام في حقهما خليفين يشتمل كليهما على السؤال
 وجواب اما قوله (فمن حكم الاصل الذي به) اي بسبب ذلك الاصل (تخييل
 وجود آلهين) فالقتل يتوجه الى من كان سبباً لتخييل وجود آلهين وهو
 الثانى دون الاول فان الخليفة مظهر الحق فيتخييل بتعدد تعدد الحق فوجب
 لرفع التخييل قتل الثانى الذى هو سببه (ولو كان فيهما آلهة الا الله
 لفسدتا وان اتفقا) اي آلهين (فمن نعم) قطعاً (انهما لو اختلفا تقديراً لنفذ
 حكم احدهما فالنافذ الحكم هو الآله على الحقيقة والذى لم ينفذ حكمه ليس
 بالآله ومن ههنا) اي ومن قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا (نعم ان
 كل حكم ينفذ اليوم في العالم فانه حكم الله وان) مبالغة (خالف) ذلك الحكم
 النافذ (الحكم المقرر في الظاهر المسمى شرعاً اذ لا ينفذ حكم الا الله في نفس
 الامر) وان كان ينفذ في الظاهر من مظهر خاص (لان الامر الواقع) الامر يعم
 جميع الافعال والاقوال (في العالم انما هو على حكم المشية الالهية لاعلى حكم
 الشرع المقرر وان كان تقريره) ان مبالغة اي وان كان تقرير الشرع المقرر
 (من المشية ولذلك) اي ويكون تقرير الشرع من المشية (نفذ تقريره خاصة)
 عند عدم العمل به (وان) بالفتح عطف على نفذ (المشية ليست لها فيه) اي
 في الشرع الذى نفذ تقريره خاصة (الا التقرير لا العمل بما جاء به) فالمشية

اذا تعلق تقرير الحكم المشروع خاصة نفذ تقرير ذلك الحكم لا العمل به
 واذا تعلق تقريره مع العمل به نفذ تقرير ذلك الحكم والعمل به فالتكاليف
 نفذ تقريرها واما العمل بها فقد ينفذ لتعلق المشية به وقد لا ينفذ لعدم تعلقها به
 فاذن لم يقع الامر الا بحسب المشية فاذا كان الامر كذلك (فالمشية سلطانها)
 اى قوتها وقدرتها (عظيم ولهذا) اى ولاجل عظمة سلطان المشية (جعلها
 ابوطالب) وهو من كبار الالياء (عرش الذات) اى يظهر حكم الله بها قوله
 (لانها) علة لقولها سلطانها عظيم ويجوز أن يكون علة لقوله عرش الذات
 اى لان المشية (لذاتها تقتضى الحكم فلا يقع فى الوجود شئ ولا يرتفع عنه)
 قوله (خارجا) قيد بالوقوع والارتفاع (عن المشية) وعلل عدم خروج شئ
 عن المشية وجوداً وارتفاعاً بقوله (فان الامر الاهى اذا خولف هنا) اى
 فى مقام الشرع (بالمسمى) اى بالذى يسمى (معصية فليس) ذلك الامر
 الاهى الذى خولف (الا الامر بالواسطة) اى بواسطة الانبياء كالصلاة
 اذا لم يفعل المكلف فانه خالف الامر الواسطى (لا الامر التكوينى) وهو قوله
 تعالى (اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون) ولو اراد الله بالامر التكوينى عن ذلك
 العبد فعل الصلاة لفعل (فما خالف الله احد قط فى جميع ما يفعاله من حيث امر
 المشية فوَقعت المخالفة من حيث امر الواسطة) اذالم يتعلق المشية بذلك الامر
 (فافهم) اشارة الى ان هذه المسئلة من دقائق الفن واعظم مسائله * ولما يشعر كلامه
 ان للعبد تأثيراً فى الجملة فى وجود الفعل نفي ذلك بقوله (وعلى الحقيقة فامر
 المشية انما يتوجه على ايجاد عين الفعل لاعلى من ظهر) الفعل (على يديه
 فيستحيل ان لا يكون) ذلك الفعل (ولكن فى هذا المحل الخاص) فكان ذلك
 المحل شرطاً لصدور الفعل فامر المشية يتعاق بالمشروط بتعلق آخر غير تعلقه
 بالشرط لان المشية تتعلق بعين العبد والعبد يفعل الفعل بالاتعلق المشية بذلك
 الفعل او يشترك فى الفعل معنى المشية فالمشية تستقل فى وجود الفعل فى التأثير
 كما تستقل فى وجود العبد فالعبد لا تأثير له فى فعله كما لا تأثير له فى وجود نفسه

وانما بنى هذا المعنى على الحقيقة لانه بناء على الظاهر هو أن العبد يكسب فعله
 فالله يخلقه فكان للعبد تأثيراً في فعله بهذا الوجه ولا تأثير بذلك الوجه فمرا دالله
 بحسب الوقوع في الخارج تابع لمشيئته وبحسب الوجود العلى فالمشيئة تابعة له
 فلا جبر فان كان الجبر فمن العبد لا من الله وانما كان من الله ان لو كان المعلوم
 والمراد تابعاً للعلم والمشيئة من كل الوجوه (فوقاً يسمى به مخالفة لامر الله ووقفاً
 يسمى موافقة وطاعة لامر الله ويتبعه لسان الحمد او الذم على حسب ما يكون ولما
 كان الامر في نفسه على ما قرناه) من انه لا يقع شيء في الوجود ولا يرتفع خارجاً
 عن المشيئة (لذلك) يتعلق بقوله (كان ما ل الخلق) في الآخرة (الى السعادة)
 اى الى الرحمة (على اختلاف انواعها) اى انواع السعادة لان ما ل بعضهم الى
 رحمة خالصة من شوب الالم وهم اهل الجنان وبعضهم الى الرحمة الممزوجة
 من العذاب وهم المخلدون في النار قوله كان جواب لما (فمبر) الحق (عن
 هذا المقام بان الرحمة وسعت كل شيء وانها سبقت الغضب الالهى) اى
 العذاب الالهى باستيفاء * اعلم ان العذاب في حق العباد الالهى وامكاني
 والعذاب الالهى ينقطع باستيفاء حقوق الله وحقوق الناس في النار عن عصاة
 المؤمنين ثم يخرجون منها ويدخلون النعيم لان ذواتهم يقتضى ذلك وعلم
 الله منهم فتعلقت مشيئته على حسب علمه فوق الامر على حسب تعلق مشيئته
 والعذاب الامكاني هو الذى يقتضيه ذات الممكن فلا ينفك ذلك العذاب عن
 ذات الممكن في الآخرة ابداً وهم المخلدون في جهنم ابداً فانهم وان انقطع العذاب
 الالهى في حقهم باستيفاء الحقوق الشرعية لكن لا ينقطع عنهم العذاب
 الذى يقتضى ذواتهم ظهر لهم بانقطاع العذاب الالهى عنهم فان ذواتهم تقتضى
 ذلك وعلم الله منهم ذلك وتعلقت مشيئته على ذلك فكانت المشيئة تابعة
 لمقتضى ذواتهم فلا تسبق الرحمة في حقهم الا على العذاب الالهى لا
 العذاب الامكاني لتقدمه على المشيئة وانما يكون ذلك ان لو كانت المشيئة
 متقدمة من كل الوجود على ذوات المعلومات ومقتضياتها وليس كذلك كما
 قال الشيخ الاكبر خفف الكتاب فما شاء الابعلم وما علم الاما اعطته المعلومات

فسبق في حقهم من جهة كونهم تابعة للمشيئة في وجودهم ووجود مقتضياتهم
 فمالهم الى الرحمة من هذا الوجه واما من جهة ان المشية تابعة باحوالهم
 ومقتضياتهم فمالهم الى الالم ابدأ فالله تعالى اعطى كل ذي حق حقه فحقهم
 على حسب اقتضاء ذواتهم الراحة مع الالم وهذا هو النعيم في عين الجحيم
 والنعيم الذي في عين الجحيم لا يخلو ابدأ عن نوع من العذاب وبه حصل
 التوفيق بين اهل الشرع واهل التحقيق فلا يزالون عن العذاب الممتزج
 بالالم ابدأ ولو كان احد منهم آمن بالله ورسوله وعمل بمقتضاه ولا يعصى الله
 قط في مدة عمره ولا يبقى على ذمته حقوق الناس اصلاً وقبض في آخر جزء
 من عمره على الشرك للقضاء السابق عليه فعوذ بالله من ذلك فقد وصل
 في النار بلا حساب ولا عذاب غايته وهي الرحمة الممتزجة بالالم كما ان من
 اهل الجنة من ينال غايته بلا حساب ولا عذاب واما الذين لم يؤمنوا بالله
 ورسوله فاهم عذاب اليم الاستيفاء الحقوق الشرعية ثم الوصول الى غايتهم
 وهي الرحمة الممتزجة بالالم ومن العذاب الذي نشأ من شقاوتهم الذاتية
 حبسهم في بيت مظلم بلا اكل وشرب على الأبد وهو اقل العذاب
 الأبد لهم واشد عذابهم خلودهم في نار شقاوتهم الذاتية بعد
 انقطاع عذاب نار شقاوتهم العارضية وهي مخالفتهم الشرائع وقد
 فهمت هذه المسئلة من كلام الشيخ هكذا فتوقفت ولم اسطر الى ان جاء
 الاثبات على فهمي من روح صاحب الكتاب ولقد أورد الشيخ هذه
 المسئلة كثيراً ما استعظماً لشانها واهتماماً على فهمها فافهم فان
 فهمها سعادة ينحل به جميع المشكلات الاعتقادية الكلامية الشرعية
 (والسابق متقدم فاذا لحقه) اي المتقدم او السابق بالسلوك اذ هو غايته لان
 الكل سالك الى الغاية (هذا) فاعل لحقه (الذي) صفته (حكيم عليه
 المتأخر) اي العذاب مدة ايام دولته (حكيم عليه المتقدم) وهو الرحمة والا
 كان ذلك العبد عدماً محضاً وهو خلاف ما وقع عليه النص والكشف من

انهما مع اهلهمما يبقيان لا يفنيان (فذاته الرحمة اذ لم يكن غيرها سبق)
 من مواعظ ظهورها والعذاب الذي اجتمع معها لا يعدّ غيرها وان لم يكن
 عينها (فهذا) اى هذا المعنى الذي بيناه بقولنا والسابق متقدم (معنى
 سبقت رحمته غضبه) وما سبقت الرحمة على الغضب الا (لتحكم الرحمة على من
 وصل اليها) وانما وجب الوصول اليها (فانها فى الغاية وقفت والبكل سالك
 الى الغاية فلا بد من الوصول اليها فلا بد من الوصول الى الرحمة ومفارقة
 الغضب) فكانت الرحمة مركز العالم كلها (فيكون الحكم لها فى كل واصل اليها
 بحسب ما تعطيه حال الواصل اليها) لان بعضهم يصل اليها فى عين الجحيم مع
 بقاء الالم وبعضهم يصل فى دار النعيم بلا الالم (*شعر* فمن كان ذافهم) اى ذا بصيرة
 وصاحب كشف (يشاهد ما قلنا *) من غير اخذ عن قولنا (وان لم يكن) ذا فهم
 (فياخذ عنا *) اى فيدرك هذا المعنى عن قولنا على ما هو الامر عليه بالعقل
 السليم وهم المؤمنون بحال اهل الله وفيه اشارة الى ان المحبين من زمرة اولياء الله
 (فثامه) اى فما فى هذه المسئلة فى نفس الامر (الا ما ذكرناه فاعتمد * عليه وكن
 بالحال فيه) اى فيما ذكرناه لا تكن بالقول (كما كنا *) بالحال فيه (فثمه) اى من الحق او من
 الرسول اذ ما فى الكتاب كله نزل اليه من الرسول فى الرؤيا وان كان فى التحقيق
 من الله (الينا ما تلونا) اى الذى تلونا (عليكم * ومنا) نزل (اليكم ما) اى ليس
 (وهبنا كم منا *) اى من عند انفسنا (واما تليين الحديد فقلوب قاسية) اشارة الى
 القلوب القاسية التى (يلينها الزجر والوعيد تليين) اى كتليين (النار الحديد وتليين
 الحديد ما هو صعب) فلا صعب فى القلوب القاسية التى كالحديد فانها يلينها الوعظ كما
 يلين النار الحديد (وانما الصعب قلوب اشد قساوة من الحجارة فان الحجارة تكسرها
 وتكلسها النار ولا تليينها) فالحجارة وان كانت لا تليينها النار لكنها تكسرها فمن
 القلوب القاسية من اشد قساوة من الحجارة بحيث لا يلين بالزجر ولا تكسر وهو قوله
 تعالى (وهى كاللحجارة او اشد قسوة) (وما الان) الحق له لداود عليه السلام
 (الحديد الا لعمل الذروع) بضم الدال جمع الدرع (الواقية) اى الحافظ

عن ضرر سلاح العدو و (تنبيها من الله ان لا يتقى) على البناء المجهول (الشئ
 الا بنفسه فان الدرع يتقى به السنان والسيف والسكين والنصل فاتقت
 انت (الحديد) اى من الحديد (بالحديد) فجاء الاتقاء من الحديد بالحديد
 فى شرع داود عليه السلام (فجاء الشرع المحمدى باعوذ بك) من حيث
 رحمتك (منك) من حيث انتقامك (فهذا) المذكور (روح تليين الحديد
 فهو المنتقم الرحيم) فيستعاذ من الاسم المنتقم بالرحيم (والله الموفق) لهذه
 الاستعاذة وادراك روح الشريعة لا غير

﴿ فص حكمة نفسية فى كلمة يونسية ﴾

(فص حكمة نفسية) بفتح الفاء (فى كلمة يونسية) ولما كان بين النفوس الناطقة
 وبين هذا النبي مناسبة فى بعض الاحكام وهى ابتلاؤه بالحوت وابتلاؤها
 بالتعلق بالجسم الظلماني وغير ذلك من المناسبات الجامعة التى ذكرها
 داود القيصرى فى شرحه لهذا الكتاب اورد حكمتها فى كتبه (اعلم
 ان هذه النشأة الانسانية بكمالها) قوله (روحا وجسما ونفسا) وقع تميزا
 بكمالها (خلقها الله على صورته) اى على صفته الكاملة من السمع والبصر
 والقدرة والارادة وغير ذلك كما قال كنت سمعه وبصره اخ فاذا خلق الله
 هذه النشأة على صورته (فلا يتولى) احد (حل نظامها الا من خلقها اما بيده)
 اى اما حل بيده من غير واسطة فى الخارج (وليس) سبب الحل (الا ذلك)
 اى باليد (او بامر) اى بامر الحق كالقصاص وغيره من الاسباب الشرعية
 فقوله وليس الا ذلك جملة معترضة بين قوله اما بيده او بامر لخصر الحل
 فى احدها فقطعت احتمال السبب الآخر غيرهما (ومن تولاهما) اى ومن تولى
 حل نظام هذه النشأة (بغير امر الله) اى بغير امر شرعى كالقتل بغير حق
 (فقد ظلم نفسه واعدى حد الله فيها) اى فى النشأة الانسانية (وسعى فى
 خراب ما امره الله بعمارتها) وهو قوله تعالى ﴿ ومن يتعد حدود الله فقد ظلم

نفسه) (واعلم ان الشفقة على عبادة الله احق بالرعاية من الغيرة في الله) اي
من القتل بامر الله واورد دليلاً على ذلك بقوله (اراد داود عليه السلام بنيان
بيت المقدس فبناه مراراً فكلما فرغ منه تهدم فشكى ذلك الى الله فاوحى الله
اليه ان بيتي هذا لا يقوم على يد من يسفك الدماء فقال داود عليه السلام يارب
الم يكن ذلك) الدماء (في سبيلك قال الله تعالى بلى ولكن هم ليسوا عبادي)
فاشفق الحق عباده الذين وجب عليهم القتل بامرهم فكيف على عباده الذين
لم يجب عليهم القتل (فقال) داود عليه السلام (يارب اجعل بنيانه على يدي من هو
مني فاوحى الله اليه ان ابنك سليمان عليه السلام يبنيه فالغرض من هذه الحكاية
مراعاة هذه النشأة الانسانية وان اقامتها اولى من هدمها الا ترى عدو الدين
قد فرض الله في حقهم الجزية والصلح ابقاء عليهم وقال وان جنحو للسلام فاجنحوا لها)
اي للسلام وهو مؤنث سماعي (الا ترى من وجب عليه القصاص كيف شرع
لولى الدم اخذ الفدية او العفو فان ابى فحينئذ يقتل الا ترى سبحانه اذا كان اولياء
الدم جماعة فرضى واحد بالدية او عفى وباقي الاولياء لا يريدون الا القتل
كيف يراعى من عفى ويرجع على من لم يعف فلا يقتل قصاصاً الا تراها عليه السلام
يقول في صاحب التسعة) اي صاحب الخيل (ان قتله كان مثله) حكايته مذكورة
في كتب الاحاديث (الا ترى تعالى يقول وجزاء سيئة سيئة مثلها فجعل القصاص
سيئة اي يسوء ذلك الفعل مع كونه مشروعا فمن عفى واصلح فاجره على الله
لانه) اي لان المعفو عنه (على صورته) اي على صورة الحق (فمن عفى عنه)
اي عن القاتل (ولم يقتله فاجره) اي اجر من عفى عنه (على من) وهو الحق (هو)
راجع الى المعفو عنه (على صورته) الضمير المجرور راجع الى من (لانه) اي لان
الحق (احق به) اي بالعفو من ذلك العبد العفو (اذا نشأ) اي العبد (له)
اي لنفسه ليكون مظهراً لكمالاته واحكامه (وما ظهر الحق) بالاسم (الظاهر
الا بوجوده) اي بوجود العبد او بوجود الانسان (فمن راعاه) اي الانسان
(فانما يراعى الحق) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (من اكرم عالماً فقد اكرمني

ومن اكرم منى فقد اكرم الله تعالى (وما يذم الانسان لعينه) اذ عينه مخلوق
على صورة الحق (وانما يذم لفعله وفعاله ليس عينه وكلامنا) في مدحه (في عينه)
لا من حيث فعله (ولا فعل الا الله ومع هذا ذم منها) اى من الافعال (ما ذم وحمد
ما حمد ولسان الذم على جهة الغرض مذموم عند الله) واما لسان الذم على جهة
الشرع فمدوح عند الله فالمدموم بلسان الذم على جهة الغرض ليس بمذموم
عند الله بل هو مذموم عند صاحب الغرض لعدم موافقة ذلك الشئ غرضه
فذمه ليس باخبار عن الشئ على ما هو عليه فلا يكون ذمه لحكمة (فلا مذموم
الا ما ذمه الشرع فان ذم الشرع لحكمة يعلمها الله او من اعلمه الله) فكان ذم الشرع
اخبارا عن الشئ على ما هو عليه فذلك الذم لا يخلو عن حكمة (كما شرع
القصاص للمصلحة) قوله (ابقاء) بيان للمصلحة ومفعول لشرع (لهذا النوع
واردا على المتعدى حدود الله فيه) اى هذا النوع الانسانى قال الله تعالى (ولكم
في القصاص حيويا اولى الالباب) قوله (وهم) مبتدأ (اهل لب الشئ) خبره
(الذين عثروا) صفة اهل لب اى اولى الالباب اهل لب الشئ الذين اطاعوا
(على اسرار النوامس) اى الشرائع (الالهية) اسرار (الحكمية) العقلية (واذا
علمت ان الله راعى هذه النشأة) راعى (اقامتها فانت اولى) واحق من الحق
(بمراعاتها ذلك) خبر (بذلك) يتعلق بالظرف (السعادة) مبتدأ اى اذا
حصل ذلك بسبب رعاية هذه النشأة السعادة فالحق اولى منك برعاية هذه
النشأة لانه انشاء لاجل ظهور احكامه فانت اولى منه برعايتها اذ بها لا بغيرها
يحصل لك السعادة وهى اجر من الله واذا لم يراع الحق لم يزد ولم ينقص
فى الوهية وكما ذاته شئ واذا لم تراع تحصل لك السعادة فقد انحطت
عن درجة الكمال اذ كمال الانسان السعادة لا غير فانت احق بالاولوية
فى رعايتها وبما ذكرنا اندفع توهم المخالفة بين قوله لانه احق به وبين قوله
فانت اولى بمراعاتها وانما تحصل لك السعادة برعايتها (فانه) اى الشان (مادام
الانسان حيا يرحى له تحصيل صفة الكمال) وهى ظهور معرفة الله

تعالى منه (الذى خلق له) فاذا راعيته فقد اعنته لتحصيل كماله فحينئذ كان اجر عمالك على الله (ومن سعى في هدمه فقد سعى في منع وصوله لما خلق له) فمن سعى في منع وصوله لما خلق له فقد سعى في منع وصول نفسه لما خلق لها لقوله تعالى فجاء سيئة سيئة مثلها فالله تعالى يجازى عباده بمثل اعمالهم (وما احسن) تعجب (ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الا انبئكم) اى اخبركم (بما هو خير لكم وافضل من ان تلقوا عدوكم فتضربوا رقابهم ويضربوا رقابكم ذكر الله) اى لا يقابل جزاء الغزاة في سبيل الله جزاء ذكر الله لان فيه منعا عن ذكر الله بسبب عدم بنيان الرب فالانسان مادام حيا يرجى له ذكر الله وان كان عدو الله (وذلك) اى وبيان افضلية ذكر الله من الغزو في الشهادة في سبيل الله (انه) اى الشان (لا يعلم قدر هذه النشأة الانسانية الا من ذكر الله الذكر المطلوب منه) وهو الذى يشاهد الذكر به ربه (فانه تعالى جليس من ذكره) اى حاضر لمن ذكره (والجليس مشهود اذا كرومتى لم يشاهد اذا كره الحق الذى هو جليسه فليس بذاكر) بالذكر المطلوب بل هو ذاكر باللسان خاصة وهو من الغافلين عند اهل الله فذكره ليس بذكر الله على الحقيقة (فان ذكر الله) بالذكر المطلوب (سار فى جميع اجزاء العبد) من قواه الروحانية والجسمانية قوله (لا من ذكره بلسانه خاصة) عطف على قواه جليس من ذكره اى فان الله تعالى جليس من ذكر بالذكر السارى فى جميع اعضائه لا جليس من ذكره بلسانه خاصة (فان الحق لا يكون فى ذلك الوقت) اى فى وقت ذكر العبد باللسان خاصة لا بقلبه وروحه (الا جليس اللسان خاصة فيراه اللسان من حيث لا يراه الانسان) وليس ذلك من تمام مراد الله بل المطلوب من ذكر الانسان رؤية الانسان ربه لا رؤية جزء من اجزائه فاذا رآه الانسان فقد رآه كل جزء من اجزاء الانسان من حيث يراه الانسان فالكمال ذكر الانسان لا ذكر اللسان قوله (بما هو راء) يجوز ان يكون متعلقا بقوله لا يراه اى من حيث لا يراه الانسان بالذى هو

اي الانسان لا يراه وهو بصره المعروف الموضع بل يراه الانسان بما يراه به
 اللسان لان للسان بصر يخصه و يجوز أن يكون متعلقا بقوله فيراه اي يراه
 اللسان بالذي هو اي اللسان راءه ولا يراه بما يرى به الانسان والمقصود من رؤية
 اللسان الحق رؤيته بما يرى به الانسان كما ورد في الخبر الصحيح (كنت سمعته وبصره
 وبي يسمع وبي يبصر) فكان هذا القول من قبيل التنازع فاليهما عمل قدر
 مفعول الآخر والضمير العائد الى الموصول محذوف وهو به وظهر من هذا
 البيان ان ذكر الله افضل من سائر الاعمال (فافهم هذا السر) اي افضل سر
 الذكر (في ذكر الغافلين فالذاكر) وهو اللسان (من الغافل حاضر) لا غافل
 (بلاشك والمذكور جليسه فهو) اي الذاكر وهو اللسان (يشاهده) اي
 يشاهده جليسه وهو الحق (والغافل) وهو الانسان (من حيث غفلاته)
 لا من حيث جزئه الذاكر اذ من هذه الحيثية ذاكر في الجملة لا غافل لذلك قيده
 بهذه الحيثية (ليس بذاكر فها هو) اي فليس الحق (جليس الغافل فان الانسان
 كثير) بالاجزاء (ما هو) اي ليس الانسان (احدى العين) لكون عينه مركبا
 من الاجزاء (والحق احدى العين) لكونه لاجزاء له (كثير بالاسماء الالهية)
 والاسماء الالهية ليست اجزاء لذات الحق وهو منزه عن الاجزاء والتأليف
 فعناء ان ذاته تعالى موصوفة بالصفات الكثيرة فيعدد عند اعتبار العقل فانه من
 حيث انه ضار يغاير من حيث انه نافع عند العقل (كما ان الانسان كثير بالاجزاء
 وما يلزم من ذكر جزء ما ذكر جزء آخر) حتى يلزم من ذكر الجزء ذكر الكل
 ليلزم الذكر المطلوب في كل ذاكر من الانسان فاعتبر الى هذا البيان هل تظنك
 ذاكر ام غافلا واذ ذكر الله ذكر المطلوب حتى كان الحق جليسا بخلاف سائر
 الاعمال من الغزو وغيره فانه ما كان الله جليسا لعامتها والمقصود من تحقيق
 الذكر في هذا المقام تحريض وترغيب للساكنين الطالبين لاسرار الذكر (فالحق
 جليس الجزء الذاكر منه) اي من الانسان (والآخر متصف بالغفلة عن
 الذكر ولا بد ان يكون في الانسان جزء) قوله (يدكر به) جاز على البناء

المجهول والمعلوم وانما لا بد للانسان جزء ذا كراذولم يكن كذلك لعدم الانسان
 (فيكون الحق جليس ذلك الجزء) الذاكر فيحفظ ذلك الجزء بذكر الله
 وجليسه (فيحفظ باقى الاجزاء بالعناية الالهية) بسبب الجزء الذاكر والانسان
 مادام ذا كراً للحق فهو حي محفوظ بالعناية الالهية فاذا جاء اجله فنسى ذكر الله
 فطراً عليه الموت * ولما اتجه ان يقال ان وجود الانسان خير محض فى حقه من
 عدمه ومراعى عند الله فما الحكمة يتولى الحق بهدمه بالموت اجاب عنه بقوله
 (وما) موصولة (يتولى الحق بهدم هذه النشأة بالمسمى موتاً فليس باعدام) مطلقاً
 حتى تفوت الحكمة (وانما هو) اى الموت (تفريق) لاجزاء الانسان
 (فياً خذه اليه وليس المراد) بالموت (الا ان يأخذها الحق اليه تعالى) كما ان للقصاص
 وان كان سبباً للموت حكمة وهى ابناء النوع الانسانى كذلك للهدم وان كان
 سبباً للموت حكمة وهى اخذ الحق عبادة به وتقريبه الى ذاته تعالى وانجاء هم
 عن العالم الجسمانى الظلمانى وادخالهم فى نور ذاته وصفاته وهذا خير فى حق
 الانسان من حياته وبقائه فى الدنيا (واليه يرجع الامر كله) وموت الانسان
 سبب لرجوعه الى الله تعالى فما فعل الانسان الا باحسن الامر فى حقه (فاذا
 اخذه اليه) يقبض روحه (سوى له مركباً غير هذا المركب من جنس الدار
 التى ينتقل اليها وهى دار البقاء) فكان ذلك المركب باقياً (لوجود الاعتدال)
 الذى يوجب البقاء وينافى الفناء (فلا يموت) بعد ذلك (ابداً) اى (لا تفترق
 اجزأؤه) الاخروية * ولما اتجه ان يقال ان هذا الكلام لا يصدق الا فى حق
 اهل النعيم واما اهل الجحيم فيفترق اجزاء ابدانهم الاخروية بالنصوص كما
 قال الله تعالى ﴿ كما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ﴾ فالنار تأكل لحومهم
 وعظامهم فتفرقت الاجزاء بأكل النار ثم سوى لهم مركباً من الابدان
 الاخروية فلا بقاء لهم بهذا المعنى اى بمعنى عدم افتراق الاجزاء اجاب عنه
 بقوله (واما اهل النار فما لهم الى النعيم) يعنى ان تبديل جلودهم واقفاء اجزائهم
 بسبب اكل النار لحومهم قبل وصولهم الى نعيمهم الخاص بهم وبعد وصولهم وان

كانوا يعذبون بالنار ابداً ويتنعمون بمشاهدة ربهم ابداً لكن لا يموتون ابداً اي لا
يفترق اجزاؤهم بذلك لحصول الاعتدال بالاحراق وتبديل الابدان فكان حالهم
في النار حال اهل النعيم في النعيم في عدم افتراق اجزاء ابدانهم والنعيم باق وكذا اهله
باق سواء كان في دار النعيم او المحيم * اعلم ان هذه المسئلة مبنية على اصل عند
اهل الله وهو أنهم قسموا اسماء الله تعالى بحسب الاحكام منها ما لا ينقطع حكمه
ابداً كالاسماء الحاكمة على الآخرة منها اللطيف والقهار وهذان الاسمان قسم
من الاسم الآخر فلا ينقطع حكم القهار ابداً وهو وصول اثره الى اهل النار
وهو العذاب كما ان حكم اللطيف لا ينقطع حكمه ابداً في دار السلام فلا يخلو اهلها
عن العذاب كما لا يخلو اهل دار السلام عن النعيم فلا ينقطع حكم النار عن اهلها
وهو الاحراق هذا هو الاصل الثابت بالنص الآلهي والكشف الآلهي عند
الشيخ صاحب الكتاب وامثاله من اهل الله * فاذا علمت هذا فاعلم ان معنى قوله
واما اهل النار فما لهم اي آخر حالهم ان يرجع من العذاب الخاص عن الراحة
والنعيم الى النعيم الممتزج بالعذاب فتبدل عذابهم الخالص الى العذاب الذي فيه
العذاب لان العذاب محرق في الاصل وهذا لا يكون الا بظهور حكم الرحمة
التي سبقت في حقهم بعد استيفاء الحقوق فكان العذاب لاستيفاء الحقوق ساقطاً
في حقهم وبعد ذلك ظهر العذاب الذي اقتضته شقاوتهم الذاتية فعذبوا لاجل
ذلك على الابد لاستيفاء الحقوق فصار النار برداً وسلاماً لارواحهم من هذا
الوجه ومولماً لابدانهم من حيث شقاوتهم الذاتية فقد تساوى راحتهم عذابهم
فيجتمع نوع من الرحمة بنوع من العذاب فيهم لاستحقاقهم الذاتي فلا ينقطع
حكم الرحمة بعد الوصول اليها ولا حكم القهر عنهم ابداً (ولكن) هذا النعيم
حاصل لهم (في النار) وانما كان النعيم لهم في النار (اذلا بد لصورة النار بعد
انتهاء مدة العقاب) وهي مدة استيفاء الحقوق (ان تكون) تلك الصورة النارية
مع بقاء صورته اللونية (برداً وسلاماً على من فيها) من حيث روحانيتهم من جهة
انها لا تأكل لحومهم وجلودهم ولا تضجت وتمزقت جلودهم ولا يفنى ابدانهم
لكنها احرقت ابدانهم بوجه آخر فلا يطلع على افئدتهم بعد ذلك لعدم تبديل

الجلود ونضجها فلا يصل إليها إلى ارواحهم بخلاف العذاب الأول فإنه يأكل النار أبدانهم ويبقى أفئدتهم ليصل إليها إلى ارواحهم ثم وثم إلى ما شاء الله ثم سوى مركبا معتدلا من جنس هذا الدار لا يفنى بعذاب النار فلا مخالفة بين الطائفتين في دوام أصل العذاب بل الاختلاف في نوعه ولا يضر في الاعتقادات الدينية هذا المقدار من الاختلاف في مثل هذا المحل فإنه محل تحير العقول فيه فأرواحهم في راحة لتجلى الحق لهم بالرحمة التي سبقت في حقهم وإيصاله لهم غذاء أرواحهم من انكشاف جماله على حسب مراتبهم فهم في راحة غير راحة فالنار تكون بردا وغير برد ولا يعجبك هذا الكلام فإن الإنسان إذا شرع في تحصيل الكمالات بتكاليف الشاقة التي لا تلايم الطبع والنفس فهو في تعب وعذاب من حيث النفس والبدن وتلذذ وراحة من حيث الروح فإن روحه متلذذ بنتائج هذه الأعمال الشاقة لا جل تلذذه يتحمل الأعراب فكانت الراحة مع العذاب في حق الكفار أحق من الراحة بدون العذاب إذ راحتهم نتيجة عذابهم فكما ازدادوا عذابا ازدادوا راحة كما ان طالب المعارف الإلهية كلما ازدادوا تعباً ومشقة ازدادوا راحة ولذة روحانية وهي تلذذ راحة بالمعارف (وهذا) أي كون النار برداً وسلاماً على من فيها (نعيمهم) وهذا المقدار القليل الغير المتعدى به من النعيم ضيافة الله لهم فإنهم وإن كانوا الشقياء لكنهم ليسوا عباد الله فلا وجه لمنع ضيافة الله عن عباده بكليتها قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ﴿ اكرموا الضيف ولو كان كافراً ﴾ والأكرام إيصال النعم وحسن المعاشرة معه والشرع وضع على الحقيقة فدل ذلك الحديث على أن الأكرام على حسب حالهم ومقامهم واقع عند الله فما أكرم وأنعم عليهم إلا بكون النار عليهم برداً وسلاماً فقط لا غير مع أن زيادة النعم بالغاً ما بلغ حسن عند الله تعالى لذلك لا يعد ولا يحصى نعمه لعباده إلا الله على أن كونهم في حجيم بلا كل وشرب وحوار ولباس حرير وغير ذلك من نعم الجنان عين العذاب وإن كان النار برداً وسلاماً وإياك وظن السوء لأولياء الله في ظهور مثل هذا المعنى منهم * فلماذا ذكر أحوال أهل النار مثل بقصة إبراهيم عليه السلام

تفهميا لاهل الحجاب لان بعض احوالهم في النار تشبه بعض احوال ابراهيم عليه السلام والا فليس حالهم كله يشبه حال ابراهيم عليه السلام فقال (فنعيم اهل النار بعد استيفاء الحقوق) التي كانت ثابتة على ذمتهم فالنعيم حاصل لهم بعد استيفاء المنتقم حقوق الغير فعذبوا على الابد لاستحقاق ذواتهم التي تقتضى الشقاوة ابدا فتمتع اجابتهم الدعوة في اى حال كانوا ويدعون الى السجود اى الى الاطاعة فلا يستطيعون فعذبوا بها بنار الجلال على الابد فذواتهم باقية وكذا اقتضاؤها وهو شقاوتهم الذاتية ومقتضى الشقاوة الذاتية التعذيب على الابد بنوع من العذاب وذاته تعالى اقتضت سبقة رحمته على غضبه فكان حق الرحمة السابقة على الغضب وحق الشقاوة الذاتية التعذيب على الابد ومن مقتضى ذاته ان يعطى كل ذى حق حقه فجمع الله تعالى بحسب مقتضى حكمته الراحة والالم في وجودهم ومن اعتقد ان للشئ الواحد وجوها مختلفة بالظهور والخفاء متضادة بعضها بعضا وعرف ان التجليات الالهية متنوعة علم ما قلناه

(نعيم) منصوب بتقدير حرف الجر (خليل الله حين التقى في النار فانه عليه السلام تعذب) ماض على البناء المعلوم اى تعذب بنفسه من غير تعذيب من الله بمس النار (برؤيتها) تعذب (بما) اى بسبب الذى (تعود) بالدال المهملة ماض معلوم من التعود اى اعتقاد ابراهيم عليه السلام (فى علمه وتقرر من انها) اى النار (صورة تولم من جاورها من الحيوان وما علم) ابراهيم عليه السلام (مراد الله فيها ومنها فى حقه) اى فى حق ابراهيم عليه السلام (فبعد وجود هذه الآلام) المذكورة فى وجود ابراهيم عليه السلام (وجد) ابراهيم عليه السلام النار (برداً وسلاماً مع شهود الصورة اللونية) التي توجب الاحراق فعلم ابراهيم عليه السلام ان التأثيرات كلها لله لا للاشياء فزال عن ابراهيم عليه السلام هذا الالم لزوال تعوده بعلم الالم فلا يخاف ابراهيم عليه السلام عن النار بعد ذلك اى بعد وجدان النار برداً وسلاماً فلا يتعذب بشهود الصورة اللونية لعدم ذوقه الم النار واما اهل النار فانهم لتعودهم بذوق يخافون عن

عود العذاب على عادته الاولى لبقاء الصورة النارية فيتعذبون بشهود الصورة
ابداً فيرضون بذلك العذاب بالضرورة لعلمهم بعدم النجاة عن النار ابداً فانهم
يظنون قبل ذلك ان في حقهم رحمة تصل اليهم ويرجونها ولكن لا يدرون
كيفيتها ووقتها فلما وصلت اليهم بهذه الكيفية انقطع رجاؤهم فرضوا بمقامهم
وحالهم وذلك نعيمهم ولا يرفع بذلك حكم النصوص على تخليدهم في العذاب
بل تصدق النصوص على ذلك التقدير ايضا فلا وجه للنزاع مع اهل الله فيه
فمن نازع فقد نازع بلا دليل وتمسك قوله (في حقه) متعلق بربداً وسلاماً
او بوجد (وهي) اي الصورة اللونية (نار في عيون الناس) ونور وراحة
وسلام في حق ابراهيم عليه السلام حتى لو كان مع ابراهيم عليه السلام احد
من الناس لجاز احراقه ولو في جبة مع ابراهيم عليه السلام مع كون النار في حق
ابراهيم عليه السلام برداً وسلاماً فكان حال اهل النار حال ابراهيم عليه
السلام في انه تعذب برؤيتها ولما تعود في علمه قبل وجدان النار برداً وسلاماً
مع انه لا يخلو في تلك الحالة عن الراحة الروحانية فهو في ذلك الوقت متلذذ
ومتألم حكى ان جبرائيل عليه السلام جاء لخلاصه حين التقى في النار فقال
ابراهيم عليه السلام يكفني علم ربي بحالي فهذا القول منه يدل على راحته
ومحبي جبرائيل يدل على تألمه وكل ذلك في شخص واحد في وقت واحد
وهكذا احراق اهل النار في النار على الابد (فالشيء الواحد يتنوع في عيون
الناظرين) فان النار برد وسلام في عين ابراهيم عليه السلام ونار محرق في عيون
الناس (هكذا) اي كنار ابراهيم عليه السلام (هو) ضمير الشأن (التجلى
الالهي) عبارة عن الضمير فان التجلى الالهي وان كان واحداً لكنه يتنوع
بحسب قابلية الخلائق فيتكثر بذلك واهل الحجاب لعدم علمه بذلك يزعم
ان الامر في نفسه ينحصر الى ما في علمه فينكر بعض التجليات الخفية عن
ادراكه فاذا علمت ان الشيء الواحد يتنوع (فان شئت قلت ان الله تجلى)
لقلوب عباده (مثل هذا الامر) اي مثل تجلى نار ابراهيم عليه السلام

لعيون الناظرين وهذا ظهور الحق في الخلق (وان شئت قلت ان العالم في النظر اليه وفيه) قوله في النظر اليه اشارة الى مرتبة الصفات وقوله وفيه اشارة الى مرتبة الذات (مثل الحق في التجلي) خبر ان اى العالم يتنوع في مرآة وجود الحق كما يتنوع الحق في مرآة العالم عند التجلي وهو ظهور الخلق في الحق (فيتنوع) التجلي (في عين الناظر بحسب مزاج الناظر) هذا في التجلي الشهادي (او يتنوع مزاج الناظر لتنوع التجلي) هذا في التجلي الغيبي وقد مر بيان هذين القسمين في الفص الشعبي (وكل هذا سائغ في الحقائق) ولما فرغ عن احوال الآخرة رجع الى ما صدره وهو قوله والانسان بالموت يرجع اليه فقال (ولو ان الميت او المقتول اى ميت كان) شقيا او سعيدا (او اى مقتول كان) ظلما او حقا (اذامات او قتل) قوله (لا يرجع الى الله) خبر ان لم يقض الله بموت احد ولا شرع قتله) جواب لو اى ولو قضى بلا رجوع لوقع موت العبد بلا حكمة مع ان وجوده راجع ومراعى عند الله وذلك محال على الله (فالكل) سواء كان ميتا او مقتولا (في قبضته فلا فقدان) للعبد (في حقه) اى في حق الحق (فشرع القتل وحكم بالموت لعلمه بان عبده لا يفوته فهو راجع اليه) بالموت (على ان في قوله واليه يرجع الامر كله اى) يقع (فيه) اى في الامر (يقع التصرف وهو) اى الحق (المتصرف) فلا يخلو العبد ان يكون متصرفا فيه الحق ابداً والعدم المحض لا يقبل التصرف فلا يكون العبد بالموت عدماً مطلقاً فحذف اسم ان للعالم به اى على ان في قوله واليه يرجع الامر كله دلالة على هذا المعنى (فما خرج عنه) اى ما ظهر عن الحق (شئ لم يكن) ذلك الشئ (عينه) اى عين الحق في بعض صفاته لاني كلها كما قال الشيخ الاكبر في مواضع وكل وصف وصف الله به نفسه كنا نتصف به الا الوجوب الذاتي فانه لاحظ للانسان فيه وكل وصف نتصف به اتصف الحق به الا الامكان الذاتي ولو ازمه فان ذلك يستحيل على الله ثم كلامه (بل هويته) اى هوية الحق هو راجع الى الهوية باعتبار اضافتها الى الحق

لذلك ذكر (عين ذلك الشيء) من وجه وهو كونه مخلوقاً على صفة الحق لا غير
فانه قال قدس سره من قبل فان الانسان كثيراً ما هو احدى العين والحق احدى
العين فدل ذلك الكلام على امتناع اتحاد العينين (وهو) اى ما ذكرناه (الذى
يعطيه الكشف فى قوله واليه يرجع الامر كله) اشارة الى ان اخذ هذا المعنى
من هذا القول لا يكون الا بالكشف لخفاءه من ادراك العقول فظهر منه
ان للقرآن والاخبار معان لا تظهر دلالتها عليها الا بالكشف الالهى

﴿ فص حكمة غيبية فى كلمة ايوبية ﴾

لما كان سر بيان سر الحياة فى الماء اظهر وكان سر الشيء غيبه وكان طهارة
جسم ايوب عليه السلام عن الامراض بالماء سمي هذه الحكمة غيبية و اضافها
الى كلمته لذلك ابتداء بقوله (اعلم ان سر الحياة سرى فى الماء فهو) اى الماء
(اصل العناصر والاركان) وهى النار والتراب والهواء والحياة صفة من
صفات الله تعالى حقيقة واحدة كلية شاملة على جميع الموجودات لكن يظهر
فى بعضها فى العموم والخصوص وفى بعضها لا يظهر الا فى حق الخصوص وسرها
هو الهوية الالهية الظاهرة بالصورة الحيوانية فاول ما ظهرت به الهوية الالهية
الحياة لذلك تقدمت على باقى الصفات تقدماً ذاتياً واول ما ظهرت به الحياة من
الممكنات الماء لذلك كان اول كل شىء واصله (ولذلك) اى ولاجل سر بيان
سر الحياة فى الماء (جعل الله من الماء كل شىء حياً) كالحوانات فانها خلقت من
نطفة الامهات والاباء وهى الماء وكالنباتات فانها لا تنبت الا (ومائه) اى ومافى
العالم عند الخواص (شىء الا وهو حى فانه ما من شىء الا وهو يسبح بحمد الله
ولكن لا يفقه) يجوز على البناء المجهول والمعلوم فمعناه على المجهول لا يفقه
احد (تسبيحه) بشىء (الا بكشف الهى ولا يسبح) بحمد الله (الا حى فكل شىء
حى وكل شىء اصله الماء) عند اهل الحقيقة بخلاف اهل الحجاب فانه يزعم ان
بعض الاشياء حى وبعضها ليس بحى وان اصل بعضها من الماء وبعضها ليس
من الماء (الاترى العرش كيف كان على الماء) لقوله تعالى ﴿وكان عرشه على

الماء) (لانه تكوّن منه فطفي) اي ارتفع (عليه فهو يحفظه من تحته) اي الماء يحفظ العرش من تحته فاذا كان الماء اصلاً للعرش كان اصلاً لكل ما احاط العرش فكل شيء اصله الماء قال بعض الافاضل المراد بالماء الذي هو اصل كل شيء النفس الرحمانى الذي كان عرشه عليه ويراد بالعرش الملك فهذا وجه صحيح قد بين الشيخ في مواضع لكن لايناسب هذا المقام فان اول الكلام مختص بالعناصر وهو قوله سرى في الماء فهو اصل العناصر وقوله فكل شيء حى وكل شيء اصله الماء نتيجة القياس وما ينتج القياس الصحيح الا عين الدعوى وهى وكل شيء من العناصر اصله الماء المتعارف فالمراد بالعرش العرش المتعارف عند اهل الشرع واما قوله رضى الله عنه فى الحكمة العيسوية وما فوق السموات كالعرش والكرسى وملائكتهما طبيعون لا عنصريون فهو ما ثبت عند اهل الحقيقة والعرش عند اهل الشرع سابع السبعة التى خلقت من دخان الماء الذى هو اصل العناصر ويدل على ما قلناه قوله الا ترى العرش فانه انما اوردته بعد اثبات المطلوب تسهيلاً لفهم اهل الحجاب بما هو معلوم ومسلم عندهم فانهم قائلون بان العرش المعروف عندهم كان على الماء المتعارف وانه يحيط بالاشياء وما هذا الا قول منهم بان اصل كل شيء الماء ولكن لا يشعرون فيشعرهم بذلك بهذا الكلام ليزول حجابهم فيطلعون حقيقة الامر فى دائرتهم اولان المراد بيراد هذا الكلام فى اول النص بيان خواص الماء الذى هو يزيل به مرض ايوب عليه السلام وهو الماء المتعارف والماء الذى هو النفس الرحمانى خارج عن المقصود فى اختصاص ازالة الم ايو ب عليه السلام بالماء فما زال الماء مرض ايوب عليه السلام الا الحكمة مختصة وهى سر بيان الحياة فى الماء المتعارف بالذات وفى غيره بواسطة الماء فان قيل كيف يصح قوله فهو اصل العناصر والاركان فقد ورد فى الحديث النبوى ان الله خلق درة بيضاء فنظر اليها بنظر الجلال والهيبة فذابت حياء فصارت نصفها ماءً ونصفها ناراً فحصل منها دخان فخلق السموات من دخانها والارض من زبدها ومقتضى هذا الحديث ان الماء ليس باصل للنار قلنا المراد بالنار المتعارف وهو النار التى تستخرج من الحديد والحجر

بضرب احدها على الآخر فالارض زبد الماء والحجر والحديد من جنس الارض
 فالماء اصل النار وعلى الحقيقة ان الصورة المذابية وان تضمنت الحرارة النارية
 والبرودة المائية لكن المائية غالبية في هذا المزاج المذابي حتى لو عين له الاسم
 لاستحق باسم الماء دون غيره فعلى كلا التقديرين كان الماء اصلاً للنار لكن هذا
 المعنى غير مناسب بالمقام كما قلنا في نفس الرحمانى وانما قلنا المائية غالبية في هذه
 الطبيعة لامتناع الاعتدال الحقيقى الذى يوجب البقاء وذا لا يكون الا في الوجود
 الاخرى فالاعتدال لا يكون الا فيه (كما ان الانسان خلقه الله عبداً فتكبر على ربه
 وعلا عليه) هذا اشارة الى من ادعى الربوبية (فهو سبحانه مع هذا) اى مع تكبر
 عبده عليه لا يتكبر عليه ولا يهلكه مع انه قادر بذلك (يحفظه من تحته) بلطفه
 وكرمه (بالنظر الى علو هذا العبد) من حيث انه مخلوق على صورته (الجاهل
 بنفسه) ولو عرف نفسه لعرف ربه ولو عرف ربه ماتكبر وماعلا (وهو) اى
 المذكور معنى (قوله عليه السلام لو دليتم بحبل لهبط على الله فاشار الى ان نسبة
 التحت اليه كما ان نسبة الفوق اليه) وفي بعض النسخ كما نسبة الفوق اليه وفي بعض
 النسخ كما نسبة الفوق اليه فما زائدة للتأكيد اى كنسبة الفوق اليه (فى قوله
 يخافون ربهم من فوقهم وهو القاهر فوق عباده فله الفوق) اى ثبت ان به
 الفوقية بهذه الآية باضافة الفوق الى الانسان (والتحت) بهذا الحديث فلا يظهر ان له
 الفوق والتحت الا بالانسان لاستواء نسبة الفوق والتحت اليه لكونه محيطاً بالاشياء
 من جميع الجهات (ولهذا) اى ولاجل استواء نسبة الفوق والتحت اليه (ما ظهرت
 الجهات الست) اى الى الحق بشئ (الا بانسان فهو على صورة الرحمن) فان
 الجهات الست وجميع الصفات المتقابلة سره ولا يظهر سره اليه الا بمن هو
 على صورته كما مر تحقيقه فى اول الفص الا دعى فظهر ان الفوق والتحت
 لله لا للانسان وما عرف العبد الجاهل ذلك فتفوق على ربه وعلا وكلام
 بعض الافاضل فى توجيه هذا الكلام مما لا ينبغي لهذا الكلام (ولا يطعم
 الا الله وقد قال الله فى حق طائفة) اى فى حق قوم عيسى عليه السلام
 (ولو أنهم اقاموا التوراة والانجيل) اى ولو عملوا بما فيهما من الاحكام

(ثم نكر وعمم) المعطوف (فقال و) اقاموا (ما انزل اليهم) من الاحكام
 (من ربهم فدخل في قوله وما انزل اليهم من ربهم كل حكم منزل) من
 ربهم (على لسان رسول الله) ولم يوجد ذلك الحكم نسخاً او اثباتاً في
 التورية والانجيل والا لكان من التورية والانجيل كسائر الاحكام الموجودة
 فيهما ويدل عليه قوله (او ملهم) من ربهم على قلوبهم مما لا يعلم بالتورية
 والانجيل وما انزل على لسان رسول من الاحكام والا لكان ذلك الحكم
 داخلاً فيها والمقصود تعميم الحكم بها لا يدخل فيها (لا كلوا) من المعارف
 الالهية وهي الارزاق الروحانية (من) جهة (فوقهم) المعنوي كما كلوا الرزق
 الصوري من فوقهم الصوري بسبب المطر فعلى اى حال (وهو المطعم من الفوقية
 التي نسبت اليه و) لا كلوا الرزق المعنوي (من تحت ارجلهم) بالسلوك والرياضات
 والمجاهدات كما كلوا الرزق الصوري من انواع الفواكه من الارض التي
 تحت ارجلهم (وهو المطعم من التحيمة التي نسبتها الى نفسه على لسان رسوله المترجم
 عنه) بقوله لودليتم بحبل ليهبط على الله * ولما فرغ عن بيان حفظ وجود
 الحق عباده من فوقهم وتحتهم رجع الى اثبات حفظ الماء وجود العرش من تحته
 فقال (ولو لم يكن العرش على الماء ما انحفظ وجوده فانه بالحياة ينحفظ وجود الحى
 الا ترى الحى اذا مات الموت العرفى ينحل اجزاء نظامه وتنعدم قواه عن ذلك النظم
 الخاص) وكل شىء حى وكل حى ينحفظ وجوده بالحياة ومن الماء كل شىء حى
 فاذا لم يكن العرش على الماء لم ينحفظ وجوده من تحته فلم يكن حياً بل ينحل
 اجزائه عن الظلم الخاص وتبدلت اخرى فاخص حفظ الانسان بالنص
 الالهى بالحق وحفظ العرش بالماء مع انه هو حافظ ايضاً تعظيماً لشان الانسان
 فعظمه الله حق تعظيم فلو علم الانسان قدره عند الله لم يخالف الله قط * ولما فرغ
 عن بيان خواص الماء وما يتوقف عليه من معرفة حال ايوب شرع في بيان حال
 ايوب عليه السلام قال (قال الله تعالى لا يوب اركض) اى اضرب (برجلك)
 الارض فلما ركض خرج منها الماء فقال (هذا مغتسل بارد اى ماء بارد) يزيل

باغتساله مرضك من بدنك وانما كان الماء بارداً (لما كان عليه من افراط حرارة
 الالم فسكنه الله) افراطها (ببرد الماء) من التسيكين الضمير يرجع الى الافراط
 فسكن الله افراطها الزائد المهلك فبقي الحرارة النافعة للانسان والاشارة
 فيه وهي ان الله تعالى امر نبيه بضرب الرجل على الارض ليخرج منها الماء
 لازالته الم البدن فهو امر لنا بالسلوك والمجاهدة ليخرج الماء الحياة وهو العلم
 بالله والارض وجودنا لازالة امراض ارواحنا وهي الحجبات المبعدة عن الحق
 وفي هذه الآية سر لطيف وهو ان السالكين سلوك التقوى بالمجاهدة
 والرياضات اذا اجتمعوا في منزل وذكروا الله كثيراً باعلى صوت وضربوا
 ارجلهم على الارض مع الحركة اى حركة كانت وكانت نيتهم بذلك لازالة
 الم الروحاني جاز منهم ذلك اذ ضرب الرجل الصوري على الارض الصورية
 مع الذكر الصوري بنية خالصة يوصل الى الحقيقة اذما من حكم شرعي الاوله
 حقيقة يوصل عامله الى حقيقته (ولهذا) اى ولكون الازالة افراط الحرارة
 مطلقاً (كان الطب النقص من الزائد والزيادة في الناقص فالمقصود) من نقص
 الزائد وازدياد الناقص (طلب الاعتدال ولا سبيل اليه الا انه يقاربه) فكان
 المزاج المنحرف قريباً من الاعتدال بالتداوى (وانما قلنا ولا سبيل اليه اعنى
 الاعتدال من اجل ان الحقائق والشهود يعطى التكوين مع الانفاس على الدوام
 ولا يكون التكوين الا عن ميل يسمى) ذلك الميل (في الطبيعة انحرافاً) كالانسان
 وغيره من الحيوانات (او تعفيناً) كما في الماء كولات والمشروبات كالفاكهة
 واللبن او عصيراً وغيرها اذا تغيرت امزجتهم (وفي حق الحق) يسمى ذلك
 الميل (ارادة وهو) راجع الى الارادة باعتبار الميل (الى المراد الخاص دون
 غيره والاعتدال يؤذن بالسواء في الجميع وهذا) السواء (ليس بواقع) لاعطاء
 الحقائق والشهود خلاف (فلهذا) اى فلاجل عدم وقوع التسوية في الجمع
 او فلاجل هذا المذكور (منعنا من حكمة الاعتدال) بقولنا ولا سبيل اليه الا انه
 يقاربه (وقد ورد في العلم الالهي النبوي اتصاف الحق بالرضى وبالغضب

وبالصفات المتقابلة والرضى مزيل للغضب (عن المغضوب عليه) والغضب
 مزيل للرضى عن المرضى عنه والاعتدال ان يتساوى الرضى والغضب (
 وهذا ليس بواقع كما مر آنفا فاذا ثبت ان حقيقة الرضى ازالة الغضب عن المغضوب
 عليه وحقيقة الغضب ازالة الرضى عن المرضى عنه (فما غضب الغاضب على
 من غضب عليه وهو عنه راض فقد اتصف) الحق (باحد الحكمين في حقه)
 اى فى حق المغضوب عليه (وهو) اى الاتصاف باحد الحكمين فى حق المغضوب
 عليه وهى الرضى والغضب (ميل) من الاتصاف بالرضى الى الاتصاف بالغضب
 فكان الغضب قبل اتصافه بالغضب متصفاً بالرضى فى حقه اذ الغضب ازالة
 وجود الرضى (وما رضى الحق عن من رضى عنه وهو) اى الحق (غاضب عليه
 فقد اتصف باحد الحكمين فى حقه وهو) اى الاتصاف باحد الحكمين فى حق
 المرضى عنه وهو الرضى (ميل) من الاتصاف بالغضب الى الاتصاف بالرضى
 والمقصود أن الله لا يخلو عن الاتصاف فى حق عباده باحد هذين الحكمين
 المتقابلين فلا بد اتصافهما باحدهما فى حق شخص قبل ان يسبق اتصافه بالآخر
 فى حق ذلك الشخص لعدم الاعتدال فانقطع التسلسل بقوله سبقت رحمتى على
 غضبى الا ترى اىوب عليه السلام كيف اتصف الحق باحد الحكمين
 فى حقه فاتصف الحق بالغضب عند المرض اذ الغضب عين الالم فزال
 ذلك الالم بالماء فاتصف فى حقه بالرضى اذ زوال الالم عين الرضى فقد
 اتصف الحق فى حق الانبياء عليهم السلام باحد الحكمين فانهم يتألمون بآية
 الورود وان لم تمسهم النار فقد اتصف الحق فى حقهم بالرضى وبادخال الجنة
 فزال عنهم ذلك الالم فقد ظهر من هذا التحقيق ان اهل النار ما غضب الله
 عليهم الا وهو عنهم راض فكان حكم الرضى ثابتا فى حقهم فلا يدوم غضب الله
 عليهم فى النار فلهم حكم الرضى من الله الذى سبق على الغضب وانما يدوم
 عذابهم اذا لم يتصف الحق فى حقهم باحد الحكمين بان يتساوى الرضاء

والغضب وليس بواقع فالواقع اتصاف الحق باحد الحكمين في حقهم فالواقع
 في حقهم حكم الرضاء من الله بازالة الغضب وهذا معنى قوله (وانما قلنا هذا)
 المذكور (من اجل من يرى ان اهل النار لا يزال غضب الله عليهم دائماً
 في زعمه) فاذا كان غضب الله عليهم دائماً في زعمه (فإلهم حكم الرضى
 من الله) في زعمه فاذا قلت هذا من اجل ذلك قلنا (فصح المقصود) وهو أن لهم
 حكم الرضا من الله فلا يصح قول من زعم انه مالهم حكم الرضى من الله
 فكان الامر كما قلناه لا كما قاله فكان هذا القول منه رداً لمن زعم ان اهل
 النار لا يزال غضب الله عليهم دائماً (فان كان كما قلنا حال اهل النار الى ازالة
 الآلام وان سكنوا النار فذلك رضى فزال الغضب لزوال الآلام اذ عين الالم
 عين الغضب ان فهمت) تصريح منه بان الوجود المذكورة في اثبات حكم الرضى
 والرحمة تدل على جواز وقوع ذلك الحكم لهم فلا يقع ان يكون العذاب
 دائماً لهم فيؤدى ادلته الى التوقف بين جواز دوام وقوع العذاب وبين جواز
 ازالته فمذهبه التوقف في مثل هذه المسئلة كما بيناه من قبل وسنين ان شاء الله
 تعالى في مسئلة فرعون فقد أعاد الشيخ رضى الله عنه هذه المسئلة في هذا الكتاب
 كثيراً في مواضع لتضمنه في كل اعادة فائدة جديدة للطالين لذلك شرحت
 في كل مرة وان كان البيان كافياً في موضع * فلما بين غضب الله وهو اصال الالم
 الى عباده اراد أن يبين غضب الناس فقال (فمن غضب) من الناس على غيره
 (فقد تآذى) بذلك الغضب (فلا يسعى في انتقام المغضوب عليه بايلام الالم
 الغاضب الراحة بذلك) الالم فاذا وجد الراحة بايلام المغضوب عليه (فينتقل
 الالم الذى كان عنده الى المغضوب عليه والحق اذا افردته) اى اذا نظرت
 من حيث غناؤه (عن العالم يتعالى علواً كبيراً عن هذه الصفة على هذا الحد
 فاذا كان الحق هوية العالم) اى اذا نظرت من حيث اسمائه وصفاته كان مرآة
 للعالم (فما ظهرت الاحكام كلها الا فيه ومنه) مع انه متعال منزّه بالانفعال
 والتأثير بالاحكام كظهور احكام الرأى فى المرآة فان صورة المتألم فى المرآة

لا تتألم به الرأى او نقول اذ كان الحق هوية العالم ففي حق كل فرد من العالم هوية من الحق مختصة به يظهر جميع احكامه في الهوية المختصة به وهو الحق الخالق وهو العبد فالتألم هو الحق الخالق لا الحق الخالق فلا يستريح الخالق باستراحة المخلوق ولا يتألم بتألمه فهو هوية العالم هو الحق المخلوق لا الحق الخالق فالانسان من حيث تحققه بالصفات الالهية من الحياة والقدرة والارادة وغير ذلك يقال له حق ومن حيث امكانه وتحقيقه بالصفات اللائقة بشانه حق ومن حيث وجوبه الذاتى خالق وموجد جرى اصطلاحهم على ذلك (وهو) اى ظهور الاحكام كلها فى معنى قوله لاحتياجه اليه (قوله واليه يرجع الامر كله) فى الظهور فيه كما ان الصورة فى المرآة ترجع فى الظهور الى صاحبها (حقيقة وكشفاً) اى يعلم هذا المعنى من هذا القول بالحقيقة والكشف فكل شئ يرجع اليه لاحتياجه اليه من كل الوجود لا يرجع هو الى شئ اصلاً وهو المرجع والمآب فاذا كان الامر فى نفسه على ما قلناه فانت عبد ضعيف (فاعبده) بما امرك (وتوكل عليه حجاباً) اى حياءً من ربك (وستراً) اى وكن مستور الحال بين الناس بحفظ آداب الشريعة والطريقة (فليس فى) عالم (الامكان) وهو عالم الاول والاخر والظاهر والباطن (ابدع من هذا العالم) وهو العالم الظاهر الجامع جميع ما فى العوالم (لانه على صورة الرحمن) يتعلق بقوله اوجده الله تعالى (اى وانما كان هذا العالم ابداع من غيره من العوالم لان الله اوجده على صورة الرحمن قوله (اى ظهر وجوده تعالى بظهور العالم) تفسير لقوله على صورة الرحمن اوجده الله اى وانما كان ابداع لانه ظهر وجود الحق بظهور العالم لا ببطونه وفيه دليل على ان علم الشريعة لكون ظهور وجود الحق بظهوره ظهوراً تاماً ابداع من العلم المسمى بالباطن فكان ابداع العلوم كلها (كما ظهر) حقيقة (الانسان) وهى الروح الانسانية (بوجود الصورة الطبيعية) وهى هذا الهيكل المحسوس قوله (فتحن) يجوز أن يكون عبارة عن الانسان خاصة اى فاذا كان الامر كذلك فتحن مع ارواحنا

وابداننا (صورته الظاهرة) اى الصورة الفائضة لارواحنا منه (وهو يته
 تعالى روح هذه الصورة المدبرة لها) لظهور وجود الحق بوجودنا لكوننا
 على صورة الرحمن كما ظهر الحق بوجود هذا العالم لكونه على صورة الرحمن
 فالعالم من حيث كونه عبارة عن الهيئة الاجتماعية كان على صورة الرحمن اى
 يظهر الحق فيه مع جميع صفاته واسماؤه وافعاله وليس كذلك اجزائه الا
 الانسان فانه وان كان جزءاً منه لكنه لكونه جامعاً لما فيه كان على صورة الرحمن
 ويجوز أن يكون كناية عن العالم كله فنحن اى العالم من حيث صورته الجمعية
 (فما كان التدبير) اى تدبير الحق العالم كله (الا فيه) اى فى الحق (كالم يكن)
 التدبير (الامنه) فكان الحق مدبراً فيه ومدبراً منه اى يقع التدبير منه وفيه
 بالاعتبارين هذا لسان الوحدة (فهو الاول بالمعنى) اى يظهر اوليته بسبب
 المعنى (والآخر بالصورة) اى يظهر آخريته بسبب ظهور الصورة
 (وهو الظاهر بتغيير الاحكام والاحوال) اذ لا بد من متغير فيظهر الحق
 بسبب تغير الاحوال (والباطن بالتدبير) اى بتدبير خلقه (وهو بكل
 شئ عليم) فاذا كان بكل شئ عليم (فهو على كل شئ شهيد) وانما قال
 الله فى حقه فهو على كل شئ شهيد (ليعلم) ان علمه بكل شئ (عن شهود
 لا عن فكر) ويجوز ليعلم ان يكون مبنياً للفاعل من الاعلام ليعلم الحق
 خلقه او من العلم اى ليعلم الخلق وان يكون مبنياً للمفعول (فكذلك علم
 الاذواق) عن شهود (لا عن فكر وهو) اى علم الاذواق (العلم الصحيح) لانه
 حاصل بتجلى الحق لعباده بعلمه فلا يقع فى هذا العلم خطأ (وما عداه) من العلم
 (فخدس وتخمين ليس بعلم اصلاً) * ثم رجع الى بيان حكمة مسألة ايوب
 عليه السلام فقال (ثم كان لايوب عليه السلام ذلك الماء) اى الماء الذى سرى
 الحياة فيه فكان ذلك الماء ماء الحياة (شراباً لازالة الم العطش) وهو نار
 الاشتياق (الذى هو) حاصل له (من النصب) اى الضرر بفتح النون والصاد
 وضمتهما وضمة وسكون (والعذاب الذى مسه به) اى بذلك العذاب (الشيطان

اي البعد عن الحقائق ان يدركها على ما هي عليها) فلما اغتسل ايوب زال حرارة
 بدنه التي كانت من مس الشيطان بضر فاذا شرب زال حرارة العطش من
 روحه التي حصلت من مس الشيطان اي البعد عن ادراك الحقائق وهو الحجاب
 الذي يقع على عين القلب فيبعده عن الادراك فاشار عليه السلام في كلامه الى
 انه الروحاني فاذا شرب ادرك الحقائق وانما فسر الشيطان بالبعد عن ادراك
 الحقائق مع ان الشيطان بعيد عن ادراك الحقائق ليس ببعد لكون البعد من صفة
 الشيطان فكان المعنى اني مسني شطن الشيطان فتركت الاضافة الى الشيطان
 مبالغة (فيكون) ايوب عليه السلام (بادراكها في محل القرب وكل مشهود قريب
 من العين ولو كان) ذلك المشهود (بعيداً بالمسافة) من البدن (فان البصر)
 بسبب خروج الشعاع منه (يتصل به) اي بالمشهود (من حيث شهوده ولو لا
 ذلك) الاتصال (لم يشهده) اي لم يشهد الشاهد المشهود (او يتصل المشهود
 بالبصر) بحسب انطباعه به (كيف كان) قلت (فهو) اي الشهود (قريب بين
 البصر والمبصر ولهذا) اي ولاجل كون الشهود قريباً بين البصر والمبصر
 (كنى) اي اتى (ايوب عليه السلام) كلامه (في المس) بالكناية (فاضافه الى
 الشيطان) بقوله اني مسني الشيطان وهو البعد (مع قرب المس فقال البعيد
 مني) وهو الشيطان (قريب مني لحكمة في) وهذه الحكمة هو الحجاب الذي
 لمس عين قلبه فالشيطان يقرب منه بسبب هذا المعنى فطلب من الله ازالة الحجاب
 عنه خوفاً عن تصرف الشيطان فيه (وقد علمت ان القرب والبعد امران
 اضافيان فهما نسبتان لا وجود لهما في العين مع ثبوت احكامهما في البعيد
 والقريب) فكان البعيد من الشيء لمعنى قريباً منه لمعنى آخر كما ذكر في المشهود
 فانه قريب من الشاهد من مشهوده بعيد من حيث المسافة (واعلم ان
 سر الله في ايوب عليه السلام الذي جعله عبرة لنا وكتاباً مسطوراً حالياً)
 اي لا يعرف معنى ذلك الكتاب الا اهل الحال ومنسوبا الى حال ايوب عليه
 السلام (تقرؤه هذه الامة المحمدية لتعلم ما فيه) من الاعلام على البناء للفاعل

او من العلم على البناء للمفعول او على صيغة الغيبة وكذا قوله (فتلحق بصاحبه)
 اى فتصل هذه الامة فى الدرجة بمقام صاحب ذلك الكتاب وهو ايوب
 عليه السلام فى الرضاء بالقضايا والصبر على البلايا فمن صبر منا على
 الاعمال الشاقة فى طريق الحق فقد اعطى الله له ما اعطى ايوب
 عليه السلام وانما جعله الله هكذا (تشرىفها) اى لهذه الامة واى
 تشرىف وتكريم اعظم من هذا الذى ابتلى نبيه لنا (فانى الله عليه) اى فاذا
 كان البصر اجمل الوصف الجميل واكرمه عند الله اثنى عليه (اعنى على ايوب
 عليه السلام بالصبر مع دعائه فى رفع الضر عنه فعلمنا) من معاملة الحق مع ايوب
 عليه السلام (ان العبد اذا دعا الله فى كشف الضر عنه) اى عن نفس العبد
 (لا يقدح فى صبره) والا لما اثنى الله على ايوب عليه السلام (وانه) اى والحال
 ان ايوب عليه السلام (صابر وانعم العبد) ولو كان دعاؤه فى كشف الضر عنه
 يقدح فى صبره لما جعله متصفا بهذه الصفة الحسنة (كما قال) تعالى فى حقه
 (انه او اب اى رجاء الى الله) فى كشف الضر (لا الى الاسباب) فلا ينافى صبره
 اذ الرجوع الى الله فى كل امر احسن الصفة الحسنة فلا ينافى الصبر بل انما ينافيه
 الرجوع الى الاسباب فى رفع الضر (والحق يفعل) مادعا العبد (عند ذلك) اى
 عند دعائه (بالسبب) وانما اعطى الحق ما طلبه العبد منه بالسبب مع ان الله قادر ان
 يفعل بدون سبب (لان العبد) وان كان رجاء الى الله لكنه (يستند اليه) اى السبب
 * ولما اتجه ان يقال لم لا يجوز رجوع العبد الى الاسباب مع ان الرجوع الى الاسباب
 رجوع الى الله بحسب العين على ان الازالة لا يكون الا بالاسباب فلا يذم العبد فى
 رجوعه الى ما ينزل به ضره فلا ينافى ذلك الرجوع ايضا صبره اجاب ذلك بقوله له
 (اذ الاسباب المزيلة لامر ما) من الامور المضارة (كثيرة) والعبد لا يعلم يقينا
 ان الحق باى سبب كشف ضره (والمسبب واحد العين فرجوع العبد الى
 الواحد العين المزيل بالسبب ذلك الالم اولى) اى اوجب (من الرجوع الى
 سبب خاص ربما لا يوافق) ذلك الرجوع (علم الله فيه فيقول) العبد (ان الله

لم يستجب لي دعائي (وهو مادعاة) اى والحال ان العبد لم يدعو فافتري على الله
وعلى نفسه وهو لا يشعر بذلك واساء الادب (وانما جحج) اى مال العبد فى وقت
دعاة (الى سبب خاص لم يقتضه) اى السبب (الزمان ولا الوقت فعمل ايوب
عليه السلام بحكمة الله اذ كان نبيا لما علم) ايوب عليه السلام (ان الصبر الذى هو
حبس النفس عن الشكوى) مطلقا (عند الطائفة) الذين لم يروا الامر
على ما كان عليه (وليس ذلك) اى مذهب الطائفة (بحمد للصبر عندنا) اى
عند الانبياء والاولياء الكاملين (وانما كان) هذا عندنا (حبس النفس عن
الشكوى لغير الله لا الى الله فحجب الطائفة نظرهم فى ان الشاكي يقدر بالشكوى
فى الرضاء بالقضاء) كما يقدر فى الصبر بالبلاء (وليس كذلك فان الرضاء بالقضاء
لا يقدر فيه الشكوى الى الله ولا الى غيره وانما يقدر) الشكوى (فى الرضاء
بالمقضى ومحوه ما خوطبنا بالرضاء بالمقضى والضرر هو المقضى ما هو عين القضاء)
اذ المقضى هو المحكوم به والقضاء حكم الله فظهر ان الصبر اخص مطلقا من الرضاء
(وعلم ايوب عليه السلام ان فى حبس النفس عن الشكوى الى الله فى رفع الضرر
مقاومة القهر الالهى وهو) اى مقاومة القهر الالهى ذكر الضمير باعتبار حبس
النفس او باعتبار ما بعده (جهل بالشخص اذا ابتلاه الله بما تألم منه نفسه فلا يدعو
الله فى ازالة ذلك الامر المولم بل ينبغي له عند المحقق ان يتضرع ويسأل الى
الله فى ازالة ذلك الالم عنه) اى عن نفسه (فان ذلك ازالة عن جناب الله عند
العارف صاحب الكشف فان الله قد وصف نفسه) على البناء للفاعل (بانه
يؤذى) على المبنى للمفعول (فقال ان الذين يؤذون الله ورسوله) فان الرسول
وجه خاس من الوجوه الالهية فمن يؤذيه فقد أذى الله والله منزه عن التألم
لكن لما كان الاذى غاية كراهة عنده وصف نفسه بما يتأذى به عبده (واى
اذى اعظم من ان يتليك ببلاء عند غفلتك عنه او) عند غفلتك (عن مقام الالهى
لا تعلمه) اى لا تعلم انت ان ابتلاءك اعظم اذى للحق فانه يتأذى بما تتأذى به اى لا يرضى
الحق ان يتأذى عباده فكانت غفلتك سببا لابتلاءك باشتغالك بغير الله والغفلة

في الحقيقة اعراض عن الحق (لترجع اليه بالشكوى في رفعه) اي فيرفع الله ذلك
 الابتلاء (عنك) فالبلاء عناية ورحمة من الله على عباده المحيين والاشارة في هذه
 المسئلة يقول الله لعباده المحيين السالكين في طريق الحق بالرياضات والمجاهدات
 اذا ابتلاهم الله عند غفلتهم يا عبادي ان رضيتم ببلائي فقد رضيتم بغفلتكم عنى
 وان شكيتم الى من ضرى فقد شكيت اليكم من غفلتكم فهذا الكراهة غفلة العبد
 عبد الله (فيصح الافتقار الذي هو حقيقتك) اي لازم لحقيقتك وبه تميز العبد
 عن ربه كأنه عين حقيقة العبد لذلك قال هو حقيقتك (فيرتفع الاذى عن الحق
 بسؤالك اياه في رفعه عنك اذ انت صورته الظاهرة) اي انت مظهر من
 مظاهره فاذا رفع الاذى عنك فقد ارتفع عن الحق الذي هو حقيقتك ونصيبك
 عن الحق الواجب الوجود الخالق والحق من هذه الحيثية لا يوصف بانه يوذى
 فقد عرفت ان الانسان من حيث تحققه بالصفات الالهية يوصف بانه حق
 في الحقيقة كان معناه فترفع الاذى عن جهة حقيقتك بسؤالك اياه في رفعه عن جهة
 حقيقتك والله تعالى منزّه عن الاذى اذا فردته عن العالم (كما جاع بعض العارفين
 فبكى فقال له في ذلك) البكاء (من لاذوق له في هذا الفن) اي في العلوم الالهية
 (معاتبته فقال العارف) المبتلى مجيباله (انما جوت عنى لا بكى يقول) العارف (انما
 ابتلائي بالضرى لاسأله في رفعه عنى وذلك) السؤال (لا يقدر كوني صابرا
 فعلمنا) من قول هذا العارف (ان الصبر انما هو حبس النفس عن الشكوى
 لغير الله واعنى بالغير وجهاً خاصاً من وجوه الله) متعينا بتعينات متعددة وهو
 الوجه المفصل والمقيد (وقد عين الحق وجهاً خاصاً من وجوه الله وهو المسمى
 وجه الهوية فيدعوه) اي فيدعوا العبد المبتلى من الحق (من ذلك الوجه في
 رفع الضرى لا) يدعوا (من الوجوه الاخر المسماة اسباباً وليست) اي والحال
 ان الوجوه الاخر والاسباب ليست (الاهو) اي الاعين ذلك الوجه الخاص
 المدعوى في رفع الضرى (من حيث تفصيل الامر في نفسه فالعارف لا يحجب
 سؤاله هوية الحق في رفع الضرى عنه عن ان يكون جميع الاسباب عينه من حيثية

خاصة) فاذا سأل غير العارف زيدا في رفع ضربه عنه فقد سأل عن الحق المتعين بذلك الوجه الخاص من وجوه الله فسؤاله انما يكون هوية الحق لكن سؤاله يحجبه عن ان يكون جميع الاسباب عينه من حيثية خاصة بخلاف العارف وان كان سؤاله عما سأل غير العارف لكن لا يحجبه سؤاله عن ان يكون جميع الاسباب عينه فسؤال العارف حين سأل وجه الهوية الخاصة سؤال عن وجه الهوية المطلقة التي تجمع جميع الوجود وهو الاسم الله ولا كذلك غير العارف لاحتجابه عن العينية كان سؤاله عن الغير لا عن الله (وهذا) اي ما ذكرناه (لا يلزم طريقته) اي لا يلزم ولا يداوم عن السؤال الذي على هذه الطريقة (الا الادباء من عباد الله الامناء على اسرار الله فان لله امناء لا يعرفهم الا الله ويعرف بعضهم بعضا وقد نصحتك فاعمل واياها سبحانه فاسئل) فكن من عباد الله الامناء

﴿ فص حكمة جلالية في كلمة يحوية ﴾

اعلم ان وجه اختصاص كل حكمة في كلمة مخصوصة هو التفاوت في الظهور والتصيص لا غير فلما كان اثر جلال الله تعالى غالبا على يحيى عليه السلام وكان النص واردا في حقه على ذلك اختصت هذه الحكمة بكلمة يحيى عليه السلام ولما كانت الجلال المطلق اولية في الصفات اي في الجمال المطلق اذا جلال الخفاء وهو بلي الذات والجمال الظهور وهو بعد الخفاء لابعدية زمانية والى هذا المعنى اشار بقوله (كنت كنزاً مخفياً) وكانت يحيى عليه السلام اولية في الاسماء صح لحكمة يحيى الاسماء الجلالية والاولية لذلك صرح بالجلالية بقوله حكمة جلالية وبقوله (هذه) اي الحكمة الجلالية (حكمة الاولية في الاسماء فان الله سماه) اي هذا الشخص (يحيى) فسر بقوله (اي يحيى به ذكر زكريا) اعلاماً لاعتبار الصفة في هذا الاسم في يحيى عليه السلام (ولم يجعل له من قبل سمياً) اي لم يسم الله بهذا الاسم احدا قبل يحيى عليه السلام (فجمع) الله (بين حصول الصفة التي) حاصلة (فمين عبر) اي مضى (ممن ترك ولد يحيى به ذكره وبين اسمه بذلك) اي يحيى (فسماه) اي الولد (فكان اسمه يحيى) كعينه (كالعلم الذوق) الذي يحيى به قلوب

الموتى بالجهل وانما قلنا ممن ترك ولد يحيى به ذكر آييه (فان آدم حى ذكره بشيث
ونوح حى ذكره بسام وكذلك الانبياء عليهم السلام ولكن ما جمع الله لاحد قبل
يحيى بين الاسم العلم منه وبين الصفة الا لذكرىا عليه السلام عناية منه) وانما كان
هذا الجمع عناية من الله فى حق ذكرىا عليه السلام ولم يفعل ذلك فى غيره
من الانبياء عليهم السلام (اذ) اى لانه (قال هب لى من لدنك ولياً يرثى
فقدم الحق على ذكر ولده كما قدمت آسية ذكر الجار على الدار فى قولها عندك
بيتا فى الجنة فاكرمه الله بان قضى حاجته وسماه) اى ذلك الولد (بصفته)
فاختص يحيى عليه السلام بهذا الجمع تكريمة من الله به لآييه ذكرىا عليه السلام
(حتى يكون اسمه تذكارا لما طلب منه نبيه ذكرىا) اى يكون اسم يحيى
عليه السلام دليلا على ما طلبه ذكرىا عليه السلام من الله (لانه اثر بقاء ذكر الله
فى عقبه) كما بقى ذكر الله ببقائه له (والولد سر آييه فقال يرثى ويرث من آل
يعقوب وليس ثمه) اى فى مقام طلب ذكرىا عليه السلام (موروث فى حق
هؤلاء) وهم آل يعقوب عليه السلام (الامقام ذكر الله والدعوة اليه) فلما طلب
من الله بقاء ذكر الله ابقى الله ذكره باسم ولده يحيى عليه السلام (ثم انه تعالى
بشره) اى بشر ذكرىا عليه السلام (بما قدمه من سلامه عليه) اى على يحيى
عليه السلام (يوثم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حيا فجزاء بصفة الحياة وهى اسمه)
اى اسم يحيى عليه السلام وفيه دلالة على ان الاسم قد يطلق على الصفة
(واعلم) الله (ذكرىا بسلامه عليه وكلامه صدق فهو مقطوع به وان كان قول
الروح والسلام على يوم ولدت ويوم اموت ويوم ابعث حيا اكمل فى الاتحاد)
اى هذا القول اكمل فى الدلالة على اتحاد عيسى عليه السلام مع الحق فاذا كان
قول الحق صدقا مقطوعا به (فهذا) اى قول الحق فى حق يحيى عليه السلام
(اكمل فى الاتحاد) اى اكمل فى الدلالة على اتحاد الحق مع يحيى عليه السلام
(و) اكمل فى (الاعتقاد) فى عدم الاحتمال على خلافه اذ شهادة الحق على
سلامة العبد اقوى من شهادة العبد على سلامة نفسه (وارفع للتأويلات)

بمخلاف قول عيسى عليه السلام فانه يؤول بان عيسى عليه السلام لسان الحق
 وبه نطق وشهد على سلامة نفسه فشهادته على نفسه شهادة الحق عليه وكلامه
 صدق فهو مقطوع به لانه كلام الحق اذ هو شاهد على براءة امه وبهذا
 التأويل يصل الى درجة الاكلمية في الاعتقاد فاحتاج قول الروح في رفع
 الالتباس الى التأويل والمقصود مانص سلامة عيسى عليه السلام مثل تنصيب
 سلامة يحيى وسلامة عيسى عليهما السلام بالنسبة الى سلامة يحيى عليه السلام
 كخلافة آدم بالنسبة الى خلافة داود في التنصيب كما مر بيانه في موضعه فقوله
 وان كان قول الروح الظاهر انه يتصل الى ما قبله من قوله فهو مقطوع اي
 قول الحق في سلامة يحيى مقطوع به وان كان قول الروح في سلامة نفسه
 اكمل في الاتحاد لكن لا يصل الى درجته في القطع فان قول الحق زائد
 بزيادتين على قول الروح وهما قوله واكمل في الاعتقاد وارفع للتأويلات وقال
 بعضهم ان في هذا الكلام تقديماً وتأخيراً تقديره فهذا اكمل في الاتحاد
 والاعتقاد وارفع للتأويلات وان كان قول الروح اكمل في الاتحاد وهو
 عدول عن الظاهر بلا ضرورة ونكته وانما كان قول الحق في سلامة يحيى
 اكمل في الاعتقاد من قول الروح في سلامة نفسه (فان الذي انخرقت فيه العادة
 في حق عيسى عم انما هو النطق) وهو تكلمه في المهد (فقد تمكن) من التمكين
 (عقاه وتكمل) من التكميل (في ذلك الوقت الذي انطقه الله فيه ولا يلزم
 للمتمكن من النطق) اي القادر الى النطق (على اي حالة كان) المتمكن اي
 سواء اتى للمجزرة والشهادة على الحق اولا (الصدق) فاعل يلزم (فيما به
 نطق) اي في الكلام الذي تكلم به (خلاف المشهود له كيجي) عليه السلام
 حيث شاهد الحق له بسلام عليه فاذا كان الامر كذلك (فسلام الحق على
 يحيى من هذا الوجه) اي من وجه انه مشاهد (ارفع للالتباس الواقع
 في العناية الالهية به) اي بجي والعناية هي سلام الحق عليه اذ الشاهد لرفع
 الالتباس الواقع في وقوع الامر فاذا شهد الحق بسلامه عليه علم علماً يقيناً ان

العناية الالهية قدسبقت عليه بخلاف سلام عيسى على نفسه فانه وان كان ارفع
 للالتباس الواقع في العناية الالهية في حق امه لانه احد الشاهدين في براءة امه
 فلا يدخل الاحتمال من هذا الوجه اصلا لكنه ليس كذلك في حق نفسه لدخول
 الاحتمال الوهمي في حق نفسه فكان كلام عيسى في حق امه ارفع للالتباس
 وفي حق نفسه رافع الالتباس لذلك قال فسلام الحق على يحيى ارفع للالتباس
 (من سلام عيسى عم على نفسه وان كانت قرائن الاحوال تدل على قربيه) اي على
 قرب عيسى (من الله في ذلك) الوقت (و) تدل على (صدقه) فيما به نطق
 (اذ نطق في معرض الدلالة على براءة امه في المهد فهو احد الشاهدين)
 فلا يستوى كلامه مع كلام الحق في رفع الالتباس بوجود هذه القرائن لانه
 لما كان هذا الكلام منه بشارته امه لم يخص عن دخول الاحتمال وهو عدم
 الالتفات الى ما نطق به مع ثبوت براءة امه به (والشاهد الاخر) على براءة امه
 (هز) المريم (الجذع) اي النخلة (اليابس فسقط رطباً جنياً من غير فحل
 ولا تذكر كما ولدت مريم عيسى عليه السلام من غير فحل ولا ذكر ولا جماع
 عرفى معتاد) فكان حال الشاهد حال المشهود له (لو قال نبى آتى ومجزتى ان
 ينطق هذا الحائط فنطق الحائط وقال في نطقه تكذب ما انت رسول الله لصحت
 الآية وثبت بها انه رسول الله ولم يلتفت الى ما نطق به الحائط فلما دخل هذا الاحتمال
 في كلام عيسى بشارته امه اليه وهو في المهد كان سلام الله على يحيى ارفع
 للالتباس (من هذا الوجه) اي من وجه دخول الاحتمال في كلام عيسى
 وعدم دخوله في كلام الحق فلو لم يكن هذا الكلام منه بشارته امه ولم يكن في
 معرض الدلالة على براءة امه لم يدخل هذا الاحتمال (فوضع) اي متعلق
 (الدلالة انه عبدالله) في قوله انى عبدالله آتانى الكتاب (من اجل ما قيل فيه انه
 ابن الله وفرغت اي تمت الدلالة بمجرد النطق) وهو قوله انى عبدالله اذ
 باقراره ثبت عبوديته وينتفى ما قيل في حقه انه ابن الله (وانه عبدالله عند
 الطائفة الاخرى القائلة بالنبوة وبقي ما زاد في حكم الاحتمال في النظر العقلي

حتى ظهر في المستقبل) عند نزوله (صدقه) اي صدق عيسى (في جميع ما اخبر
به في المهد فحقق ما اشرنا اليه) من اسرار الكلامين الذين في حق عيسى
ويحي عليهما السلام

﴿ فص حكمة مالكية في كلمة زكريا وية ﴾

ولما كان اظهر مالكية الحق في وجود زكريا عليه السلام اذا اخذ بالشدة لان
المليك الشديد حتى قد بنصفين وصبر ولم يدع الله رفع ذلك فكان كيوم الدين
كما اضاف الحق مالكيته الى يوم الدين لظهور كمال مالكيته فيه في قوله مالك
يوم الدين فكان الله مالك زكريا كما كان مالك يوم الدين فزكريا بمنزلة يوم الدين
في تحققه باحواله من ظهور الرحمة والنعمة فان الله تعالى يرحم بعضا ويعذب
بعضا في ذلك اليوم فكما يظهر مالكيته بظهور الرحمة والعذاب بذلك اليوم
لذلك اضاف اليه كذلك يظهر بظهورها في هذا اليوم في وجود زكريا
عليه السلام لذلك اضاف هذه الحكمة الى كلمته وبين الرحمة والغضب في كلمته
ليعلم ان الآلام الموجودة في وجوده رحمة به من الله لا اعراض عنه فقال
(اعلم ان رحمة الله تعالى وسعت كل شيء وجودا وحكما وان وجود الغضب
من رحمة الله بالغضب) فرحمة الله قد ظهرت بصورة نفسها فقد سترت بصورة
الآلم لحكمة يعلمها (فسبقت رحمة غضبه اي سبقت نسبة الرحمة اليه نسبة
الغضب اليه) فان اول ما نسب اليه تعالى وجود الاعيان وهو عين الرحمة فسبقت
نسبة الرحمة اليه على كل ما نسب اليه تعالى من الموجودات * ولما دعي ان رحمة الله
وسعت كل شيء اراد أن يثبتته فقال (ولما كان لكل عين وجود) خاص بها
(تطالبه) تطالب تلك العين ذلك الوجود الخاص بها (من الله لذلك) اي لاجل
طلبها وجودها من الله (عمت رحمة كل عين) قوله لذلك يتعلق بعمت وعمت
جواب لما وانما عمت رحمة كل عين من اجل ذلك الطلب (فانه) اي كل عين
او الله (برحمته) اي برحمة الله (التي رحمة بها) اي رحم الحق كل عين بتلك

الرحمة (قبل) العين (رغبته) اى طلب كل عين من الله (في وجود عينه) الخارجى
 (فاوجدها) فى الخارج بعد حصول قبول الطلب من الله او بعد قبول الحق
 طلبه قوله برحمته يتعلق بقوله قبل بكسر الباء ويجوز أن يكون قبل جواب
 لما والجملة اعتراضية اى لما طلب قبل طلبه فاوجدها او معناه فانه اى فان الله
 تحقق برحمته التى رحم اى اوجد بها كل عين فى علمه الازلى قبل طلب كل عين
 وجوده الخارجى فالرحمة صفة ازلية للحق وذات الحق سابقة على كل عين وكذا
 لوازمه من صفاته ﴿ قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن اياما تدعوا فله الاسماء الحسنى ﴾
 فكل عين مع لوازمه رحمة من رحمة الرحمن بل الاسماء الالهية كلها
 ونفس الرحمة رحمة من الاسم الرحمن فعموم الرحمة من اجل المعلومات وما ذكره
 الشيخ فى اثباته تنبيهات فقبل حينئذ بسكون الباء او معناه فانه اى فان كل عين
 موجود بالوجود العلمى برحمة الله التى اوجد الله بها كل عين ويجوز أن يكون
 جواب لما فاوجدها ودخول الفاء لطول الكلام المعترض بينهما اى لما كان لكل
 عين وجود طلبه من الله اوجدها الله اى اعطى الله لها ما طلبها من الوجود فعلى
 اى حال والمقصود أن الطالب هو العين والمطلوب هو الوجود والطلب وقبوله
 تعالى كل ذلك من رحمة الله واليه اشار بقوله (فلذلك) اى فلاجل كون الامر
 على ما حققناه من عموم رحمة تعالى (قلنا ان رحمة الله وسعت كل شئ وجودا)
 بالنسبة الى الاعيان الخارجية (وحكما) بالنسبة الى الاعيان الثابتة فى العلم
 اذ لا يحكم عليها ظاهرا بالوجود فكانت الاعيان الخارجية من رحمة الله وجودا
 والاعيان الثابتة من رحمة الله حكما او معناه لاحكم الابها كما لا جود الابها كما
 سنينه عن قريب بقوله فإلهما الحكم والحكم ليس بموجود فى الخارج (والاسماء
 الالهية من الاشياء) فتدخل تحت الرحمة (وهى ترجع الى عين واحدة)
 وهى العين الرحمانية (فاوّل ما وسعت رحمة الله شئية تلك العين الموحدة)
 فى الخارج (للرحمة) علة غائية للايجاد (بالرحمة) اى بسبب الرحمة وهى
 الحقيقة المحمدية التى هي عين الرحمة اوجدها الله بالرحمة رحمة للعالمين اى

تعالى خلقتك من نوري و خلقت الاشياء من نورك فالرحمة شئ (فاول شئ وسعته الرحمة نفسها) اى نفس الرحمة (ثم الشيئية المشار اليها) بقوله شيئية تلك العين الموجودة والمراد بالمشار اليها وصف جى به لبيان معنى الشيئية فالرحمة من حيث نفسها صفة ذاتية للحق ومن حيث شيئيتها حقيقة محمدية مظهر للاسم الرحمن شيئية الشئ مابه يتعين الشئ ويمتاز عن غيره وهى من لوازم الوجود (ثم شيئية كل موجود يوجد الى ما لايتناهى دنيا و آخرة عرضا وجوهرا ومركبا وبسيطا) وقوله جوهر ا على لسان الظاهر اذا العالم كله عرض عند اهل الحقيقة (ولا يعتبر فيها) اى فى الرحمة (حصول عرض ولا ملائمة طبع بل الملايم وغير الملايم كله وسعته الرحمة الالهية وجودا وقد ذكرنا فى الفتوحات المكي ان الاثر لا يكون الا للمعدوم) فى الخارج مع كونه موجودا فى الباطن (لا للموجود) الخارجى (وان كان) الاثر (للموجود فبحكم المعدوم) فالرحمة وان كانت لا عين لها فى الخارج لكن لها اثر فى كل ماله وجود فى الخارج (وهو) اى كون الاثر للمعدوم لا للموجود (علم غريب ومسئلة نادرة) اشارة الى ان هذه المسئلة لا تظهر تماما الامنه وان علمها غيره من اهل الحقيقة قوله (ولا يعلم تحقيقها الا اصحاب الاوهام فلدك) العلم حاصل (بالذوق عندهم) اشارة الى ان اصحاب الاوهام نادرا لوقوع وانها غريب بين الناس لعدم المجانسة والمماثلة بهم فقوله فذلك بالذوق عندهم اى اصحاب الاوهام يذوقون ان الامور المعدومة تؤثر فى وجودهم فمن لاوهم له لاذوق له ان الاثر للمعدوم لا للموجود اذا الامور المعدومة المتوهمة لا تدرك الا بالوهم (واما من لا يؤثر الوهم فيه) اى من لا يتوهم امورا معدومة ولا يتاثر باذراكها (فهو بعيد عن) علم (هذه المسئلة) فاذا كان الامر كذلك (* شعر * فرحمة الله فى الاكوان سارية *) وجودا (وفى الذوات وفى الاعيان جارية *) حكما وفى اختصاص الجريان بالذوات والاعيان التى لا عين لها فى الخارج اشارة الى غاية

لطافتها فكأنها تجري كالماء الجاري فانها انوار لطيفة ولا تحجب ما وراها
 (مكانة الرحمة) مبتدأ (المثلي) خبره وجاء الخبر معرفة باللام لنكتة والجملة
 جزاء لقوله (اذا علمت * من الشهود) وقوله (مع الافكار) مفعول للشرط
 المقدر (عالية *) خبر لمبتدأ محذوف والجملة جزاء للشرط المقدر وباب التقدير
 واسع في الابيات فمعناه مرتبة الرحمة الفضلى اذا علمت من الشهود واذا علمت
 مع الافكار فهي عالية فوسعت الرحمة العلم كلها ذوقيا اي فكرا كما وسعت
 الامور كلها موجودها ومعدومها وكلام بعض الافاضل في هذا المقام لا يناسب
 المقصود اذ المقصود بايراد البيتين ذكر محصل التفضيل المذكور ونتيجة لذلك
 اورده بالفاء السببية فقسم الاشياء الى الموجود والمعدوم وعبر عنهما
 بالاكوان والذوات وادرج شمول الرحمة على كلها في البيت الاول وقسم
 العلم الى الشهودي والفكري وادرج وسعة الرحمة العلم فيهما في البيت
 الثاني فوسعت الرحمة كل شيء وجودا وحكما وعلما وهو المطلوب (فكل
 من ذكرته الرحمة فقد سعد وماثمه) اي وما في العالم (الا من ذكرته الرحمة)
 فما في العالم الا من سعد والمراد بالسعادة ههنا النجاة عن ظلمة العدم لا السعادة
 المعتبرة في الشرع التي بها يحصل النجاة عن النار (وذكر الرحمة الاشياء عين
 ايجادها اياها فكل موجود مرحوم) فكل مرحوم سعيد (ولا تحجب)
 على البناء للمفعول (ياولى عن ادراك ما قلناه) من ان رحمته وسعت كل شيء
 (بما تراه من اصحاب البلاء وما) اي وبما (تؤمن) انت (به من الآلام الآخرة التي
 لا تفر عنك قامت به) الآلام (فاعلم او لا ان الرحمة انما هي في اليجاد عامة
 فبالرحمة بالآلام اوجد الآلام) كما ان بالرحمة اوجد الرحمة المطلقة (ثم ان
 الرحمة اياها الاثر بوجهين اثر بالذات وهو ايجادها كل عين موجودة) وهو
 اثر الرحمة الرحمانية (ولا تنظر) الرحمة في اليجاد (الى غرض ولا الى عدم
 غرض ولا الى ملايم بالطبع ولا الى غير ملايم فانها ناظرة في عين كل موجود
 قبل وجوده بل تنظره) بنظرة (في عين ثبوته) وفي الكلام تقديم وتأخير

تقديره بل تنظره في عين ثبوته فانها ناظرة في عين كل موجود قبل وجوده
 فقبل بسكون الباء لاعلى صيغة الماضي (ولهذا) اى ولكون الرحمة ناظرة في
 عين ثبوت كل موجود (رأيت الحق المخلوق في الاعتقادات عينا ثابتة
 في العيون الثابتة فرحمته بنفسها) اى رحمت الرحمة الحق المخلوق بنفس الرحمة
 (بالايجاد) اى بايجاد نفسها فاوجدت الرحمة نفسها بالرحمة ثم اوجدت الحق
 المخلوق بنفسها (ولذلك) اى ولاجل ان الرحمة رحمت الحق المخلوق بنفسها
 بالايجاد (قلنا) اى نقول عبر بالماضى لتحقيق وقوع معناه اولسابق هذا القول
 منه معنى في قوله فاول ماوسعته الرحمة نفسها ثم الشئية المشار اليها (ان الحق
 المخلوق في الاعتقادات اول شئ مرحوم بعد رحمتها بنفسها في تعلقها بايجاد
 المرحومين ولها اثر آخر بالسؤال) وهو اثر الرحمة الرحمة (فيسأل
 المحجوبون الحق ان يرحمهم) بان يغفر لهم عن ذنوبهم ويدخلهم الجنة
 (في اعتقادهم) يتعلق بالحق ان يسألون الحق الذى هو في اعتقادهم ان
 يرحمهم (واهل الكشف يسألون رحمة الله ان تقوم بهم) ومعنى قيام الرحمة
 بهم اتصافهم بالرحمة (فيسألونها باسم الله) اى يسألون الرحمة عن الحضرة الجامعة
 الالهية فكلم بين السؤالين (فيقولون) اى اهل الكشف فى السؤال ياالله
 ارحمنا ولا يرحمهم الاقيام الرحمة بهم لان مرادهم بالسؤال هو لاغير كما اذا
 سأل اهل الحجاب فقال فى السؤال (ياالله ارحمنا ولا يرحمهم الاقيام) اثر
 (الرحمة بهم) وهو الاستراحة فى عيشة راضية وهو يعطى كل ذى حق حقه
 ولما كان اعتقاد المحجوبين مطابقا بما وصف الله به ذاته وصفاته وعرف به نفسه
 فى الشرع المطهر اجاب الله سؤالهم واعمالهم ويغفر لهم من ذنوبهم ويدخلهم
 الجنة اذلا وسعة لكل احد بهذا المقام فى السؤال والاعمال فاذا كان لها الاثر
 بالذات والاثر بالسؤال (فلها الحكم) فى كل راحم ومرحوم لاغيرها (لان
 الحكم انما هو فى الحقيقة للمعنى القائم بالمحل فهو) اى هذا المعنى القائم بالمحل
 (الراحم على الحقيقة) لا المحل فالراحم هو الرحمة لامن اتصف بها (فلا يرحم

عبادة المعتنى بهم) وهم اهل الكشف والوجود (الابرحة) فقامت بهم
 (فاذا قامت بهم الرحمة وجدوا حكمها) في انفسهم (ذوقا) فان الرحمة تحكم
 عليهم ان يرحموا من طلب منهم الرحمة فعملوا ذوقا كيف يرحمهم الله عباده
 فان الرحمة حاكمة على الحق ان يرحم من يسأل الرحمة من عباده فاذا وجدوا
 حكم الرحمة فقد ذكروا الرحمة (فمن ذكرته الرحمة) اي قامت الرحمة به
 (فقد رحم) لكون الرحمة حاكمة عليه ان يرحم على غيره ممن يسأل الرحمة
 منه (واسم الفاعل) ممن ذكرته الرحمة (هو الرحيم والراحم) فكان رحمة
 الرحيم او الراحم من حكم الرحمة القائمة هي به (والحكم لا يتصف بالخالق لانه
 امر توجيه المعاني لذواتها) لمن اتصف بها من الذوات فالرحمة معنى من المعاني
 لانها لا عين لها في الخارج توجب الحكم لذاتها الذي لا عين له في الخارج
 لذلك قال وسعت رحمتي كل شيء وجوداً وحكماً ولم يكتف بقوله وجوداً
 والامور التي توجبها المعاني احوال فالحكم حال من الاحوال (فالاحوال لا
 موجودة ولا معدومة اي لا عين لها) اي للاحوال (في الوجود لانها نسب ولا
 معدومة في الحكم لان الذي قام به العلم يسمى عالماً وهو) اي كونه عالماً (الحال
 فعالم ذات موصوفة بالعلم فاهو) اي فليس كون العالم ذاتاً موصوفة
 بالعلم (عين الذات) اي عين ذات العالم (ولا عين العلم وماتمه) اي وليس
 في ذات موصوفة بالعلم (الا علم وذات قام بها هذا العلم وكونه) اي وكون العالم
 (عالماً حال لهذه الذات باتصافها) اي بسبب اتصاف الذات (بهذا المعنى) وهو
 العلم فحدث نسبة العلم اليه) اي الى العالم بسبب اتصافه بالعلم (فهو المسمى عالماً)
 وهو الحال ثم رجع الى اصل المسئلة التي هو بصددھا فقال (والرحمة على
 الحقيقة نسبة من الراحم وهي الموجبة للحكم) في الراحم (فهى الراحة) على
 الحقيقة لا الراحم بل الراحم انما يرحم بسبب قيامه به (والذي) وهو الحق
 (او جدها في المرحوم ما او جدها ليرحمه بها) اي ليجعل الحق ذلك الشخص
 مرحوماً (وانما او جدها ليرحم بها من قامت) الرحمة (به) ومن فاعل يرحم

اى بل انما اوجدها ليجعل ذلك المرحوم راحماً لغيره فصار مرحوماً للحق راحماً
 لغيره (وهو) اى الحق (سبحانه ليس بمحل للحوادث فليس بمحل لايجاد الرحمة
 فيه وهو) اى والحال ان الحق (الراحم ولا يكون الراحم راحماً الا بقيام الرحمة به
 فثبت انه) اى الحق (عين الرحمة ومن لم يدق) والذائق اهل الكشف فانهم
 اجترأوا ان يقول ان الصفات عين ذاته تعالى (هذا الامر) اى امر الرحمة (ولا كان له
 فيه قدم) ومن كان له قدم في هذا الامر اى علم في الجملة وهم الحكماء والمعتزلة
 فانهم اجترأوا ان يقول ان ذاته عين صفاته (ما اجترأوا ان يقول انه) اى الحق
 (عين الرحمة او عين الصفة فقال) الذى لم يقل هكذا (ما هو) اى ليس الحق
 (عين الصفة ولا غيرها فصفات الحق عنده لاهى هو ولا هى غيره لانه لا يقدر على
 نفيها ولا يقدر ان يجعلها عينه) لعدم ذوقه الامر على ما هو عليه وهم الاشاعرة
 (فعدل الى هذه العبارة وهى عبارة حسنة وغيرها) اى وغير هذه العبارة
 (احق بالامر منها) اى احق بالدلالة على الامر على ما هو عليه في نفسه من
 هذه العبارة (وارفع للاشكال) وهو كون الحق محلاً للحوادث اذا لم يكن عينها
 فانه وان رفع الاشكال بهذه العبارة الحسنة لكنه ارفع غيرها (وهو) اى ذلك
 الغير (القول بنفى اعيان الصفات وجوداً) في الخارج (قائماً بذات الموصوف
 وانما هى نسب واضافات بين الموصوف بها وبين اعيانها المعقولة) فصفات الحق
 موجودة زائدة على ذاته في العقل فان لها حقائق معقولة ممتازة واما في الخارج
 فلا اعيان لها فلا وجود فكان وجودها في الخارج عين ذاته تعالى والتحق الحكماء
 والمعتزلة في هذه المسئلة باهل الحق (وان كانت الرحمة) في المرتبة الرحمانية
 الاجمالية وهى مرتبة اسم الله واسم الرحمن (جامعة) لانواعها (فانها بالنسبة الى
 كل اسم الهى مختلفة فلهذا) الاختلاف (يسأل) على البناء المجهول او على البناء
 المعلوم اى يسأل العبد (سبحانه) وكذلك (ان يرحم) جاز فيه الوجهان قوله (بكل
 اسم الهى) يجوز ان يتعلق برحم وان يتعلق بيسأل فاليهما اععمل قدر مفعول

الآخر فهو من باب التنازع (فرحمه الله) اى رحم الله ذلك السائل (والكناية)
وهي ضمير المتكلم في ورحتي وسعت كل شىء والخطاب في ربنا وسعت كل شىء
(هي التي وسعت كل شىء) اذ ذاته تعالى عين الرحمة فوسعة الرحمة وسعة ذات الحق
(ثم) اى بعد جامعيتها ووسعتها كل شىء (لها شعب كثيرة تتعدد بتعدد الاسماء الالهية)
فاذا تعددت بتعدد الاسماء (فما تم بالنسبة الى ذلك الاسم الخاص الالهى) الذى يسأل
الله السائل بذلك الاسم الخاص الالهى الحاصل (فى قول السائل يارب ارحم وغير
ذلك من الاسماء) سواء كان من الاسم الجامع كالاسم الله والاسم الرحمن (حتى
المنتقم له) اى للسائل (بان يقول يا منتقم ارحمنى) اى ارفع عنى العذاب فاذا قلت
يا الله او يارب ارحم او غير ذلك ارحمنى تريد الاتصاف بكلمات اللاتفة بك فلا تم
الرحمة فى قول السائل يارب ارحم بالنسبة الى اسم الرب جميع انواع الرحمة بل
تريد نوعا مخصوصا من انواع الرحمة (وذلك) اى بيان عدم عموم الرحمة (ان هذه
الاسماء) وهي الاسماء الحسنى التى يدعو السائل بها الرحمة (تدل على الذات
المسماة وتدل بحقائقها) الممتازة عن غيره (على معان مختلفة فيدعو)
السائل (بهافى) طلب (الرحمة من حيث دلالتها) اى من حيث دلالة الاسم
المدعو (على الذات المسماة بذلك الاسم لا غير) اى اعتبر الداعى دلالة الاسم
على الذات المسماة بهذا الاسم فقط (لا بما يعطيه مدلول ذلك الاسم الذى
ينفصل) ذلك الاسم (به) اى بذلك المدلول (عن غيره ويتميز) اى لا يدعوه
فى الرحمة من حيث دلالاته على هذا المعنى يعنى اذا قال المريض يا شافى
ارحمنى يدل الشافى على الذات وعلى معنى يمتاز به عن الاسم الآخر
وذلك المعنى حقيقة كلية نوعية تحته خصوصيات كثيرة فاذا اعتبر هذا المعنى
تم الرحمة جميع ماتحته من الخصوصيات المتكثرة فلانظر للسائل فيه حتى
تكون الرحمة فى سؤاله عامة بالنسبة الى ذلك الاسم (فانه) اى الاسم الخاص
(لا يتميز عن غيره) فى الدلالة على الذات (وهو) اى ذلك الاسم الخاص
(عنده) اى عند السائل (دليل الذات) لا دليل الحقيقة المتميزة اذ لا حاجة له

في الحقيقة المتميزة بل حاجته في الذات التي هي قاضي الحاجات وقيلتها (وانما يتميز)
 الاسم الخاص (بنفسه عن غيره لذاته اذ المصطلح عليه باي لفظ كان حقيقة
 متميزة بذاتها عن غيرها) وهذا المعنى مسلوب في نظر السائل عن دلالة الاسم
 عليه (وان كان الكل قد سيق ليبدل على عين واحدة مسماة) وهي ذات الحق
 (ولا خلاف في انه لكل اسم حكم ليس للاخر فذلك الحكم ايضا ينبغي ان
 يعتبر) في ذلك الاسم في السؤال (كما يعتبر دلالاتها على الذات المسماة) فاختصت
 الرحمة بحكم ذلك الاسم فنامت الرحمة بالنسبة الى ذلك الاسم فاذا قال المريض
 يا شافي ارحمني فلا يريد الاصححة البدن بالخلوص عن المرض فقد اعتبر حكم
 الشافي في الرحمة وهي هذه الصفة المخصوصة وكذا في غيره فقد ظهر منه ان
 الرحمة تتعدد بتعدد الاسماء وتتبع حكم كل اسم دعيت به (واهذا) اي ولاجل
 سوق كل اسم للدلالة على عين واحدة مسماة بكل واحد منها (قال ابو القاسم
 بن القيسى) وهو من كبار اهل الطريق (في) تحقيق (الاسماء الالهية ان
 كل اسم الهى) على انفراده (مسمى بجميع الاسماء الالهية كلها اذا قدمته
 في الذكر نعتة بجميع الاسماء وذلك) النعت (لدلالاتها) اي لدلالة الاسماء
 كلها (على عين واحدة) والعين تسمى بجميع الاسماء وكذا ما يدل عليها (وان
 تكثرت الاسماء عليها) اي على عين واحدة (واختلاف حقائقها اي حقائق
 تلك الاسماء ثم ان الرحمة تنال على طريقين طريق الوجوب) يعنى اوجب
 الله هذه الرحمة على نفسه لعباده الصالحين في مقابلة اعمالهم (وهو) اي
 طريق الوجوب (قوله تعالى فسا كتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة)
 قوله (وما) اي الذى (قيدهم به من الصفات العملية والعلمية) عطف على
 قوله وهو قوله (والطريق الاخر الذى ينال به) العبد (هذه الرحمة على
 طريق الامتنان الالهى الذى لا يقترن به عمل وهو) اي طريق الامتنان
 (قوله تعالى ورحمتى وسعت كل شئ) وهو عام في حق كل شئ وهو الرحمة
 الذاتية (ومنه) اي من طريق الامتنان قوله تعالى (ليغفر لك الله ما تقدم من

ذنبك وما تأخر) في حق نبينا عليه السلام وهي رحمة امتنانية خاصة به عليه السلام (ومنها قوله اعمل ما شئت فقد غفرت لك فاعلم ذلك)

﴿ فص حكمة ايناسية في كلمة الياسية ﴾

اعلم ان الياس عليه السلام لما انس الملائكة وخالطهم بحسب مزاجه الروحاني وانس الانسان بحسب مزاجه العنصري اورد الحكمة الايناسية في كلمته فبين في هذا الفص التنزيه والتشبيه فالتنزيه من جهة ملكيته والتشبيه من جهة بشريته فتم له الامر و (الياس هو ادريس) وكون الياس هو ادريس معلوم له من الكشف الالهي اذا اطلعه الله اعيان رسله من آدم الى محمد عليهم الصلاة والسلام وما ذكر في كتب التفسير من قصة ادريس والياس وان دل على تغاير الاحوال لكن لا يدل قطعيا على تغايرها في المسمى فسمى بالياس بعد البعثة الى قرية بعليك قال المفسرون وهو الياس بن ياشين سبط هرون اخي موسى بعث بعده وقيل هو ادريس لانه قرى ادريس وادراس مكان الياس وكشف الشيخ وافق الاخير فادريس (كان نبيا قبل نوح ورفعه الله مكانا عليا وهو) اي ادريس (في قلب الافلاك) متعلق بقوله (ساكن وهو) اي قلب الافلاك (فلك الشمس ثم بعث الى قرية بعليك وبعل اسم صنم وبك هو سلطان تلك القرية وكان هذا الصنم المسمى بعلا مخصوصا بالملك وكان الياس الذي هو ادريس قد مثل له انفلاق الجبل المسمى لبنان من اللبانة وهي الحاجة) قوله (عن فرس) يتعلق بانفلاق اي انفراج الجبل فنخرج منه فرس (من نار وجميع الآيات من نار فلما رآه ركب عليه فسقطت عنه الشهوة فكان عقلا بلا شهوة فلم يبق له تعلق بما يتعلق به الاغراض النفسية) اما الفرس فهو النفس الناطقة المجردة مركب الروح المجردة وكون جميع الآيات نارا حرارة الشوق بجميع قواه الى لقاء الله وركوبه تصرفه في عالم المجردات وانعزاله عن مركب النفس الحيواني لذلك سقطت عنه الشهوة فآثر الركوب عليه في حيوانية فقطع تعلقه بالاغراض النفسية التي

كانت بسبب الحقيقة الحيوانية فكان هذا الفرس نوراً على صورة النار كل ذلك من غلبة نور القدس على روحه وجميع قواه لذلك آنس الملائكة وخالطهم فسبح الحق وقدسسه تقديسهم وتسبيحهم (فكان الحق فيه) أي في قلب الياس أوفى هذا المقام (منزها) اسم مفعول أي كان الياس ينزه من جهة كونه عقلاً مجرداً عن الشهوة (وكان) الياس (على النصف من المعرفة بالله فان العقل اذا تجرد لنفسه من حيث اخذ العلوم عن نظره كانت معرفته بالله على التنزيه) خاصة (لا على التشبيه) والتنزيه فمن كانت معرفته بالله على التنزيه بلا تشبيه او على التشبيه بلا تنزيه كانت معرفته على النصف ثم بعد ذلك تجلى الله له بالاسم الجامع تكملة له فاعطاه المعرفة بالتجلي فسقط عنه اخذ العلوم عن نظر العقل (واذا اعطاه الله المعرفة بالتجلي كملت معرفته بالله فنزه بموضع) التنزيه (وشبه في موضع) التشبيه (ورآى) أي شاهد بسبب هذا التجلي (سريان الحق في الصور الطبيعية والعنصرية وما بقيت له) أي لالياس (صورة الاويرى عين الحق عينها) من وجه ومعنى سريان الحق في الصور ظهور آثار اسمائه وصفاته فيها ولو لم يكن للصورة مع الحق جهة الاتحاد والعينية في وجه خاص لم يكن العالم دليلاً على وجوده ووجوبه ووحدانيته فكان الياس من هذا الوجه آنس الاناسى فسريان الحق في الصور عند اهل الحقيقة كحاطة الحق بالاشياء عند علماء الرسوم في ان المراد بكل واحد منهما معنى واحد وكون الحق عين الاشياء عند اهل الله كاتحاد الحق مع الاشياء في بعض الامور الكلية عند اهل الظاهر ولا مخالفة بينهما الا في العبارة لا في المعنى (وهذه المعرفة التامة) التي تحصل من تجلي الحق وهي مشاهدة سريان الحق في كل صورة (التي جاءت بها الشرائع المنزلة) من التنزيل (من عند الله) اذا الشرائع كلها جاءت بالتنزيه والتشبيه معاً ولم تنفرد باحدهما (وحكمت بهذه المعرفة الاوهام كلها) الوهم والعقل قوتان روحانيتان في هذه النشأة الانسانية العنصرية (ولذلك) أي ولاجل كون الاوهام حاكمة بهذه المعرفة التامة دون العقول (كانت الاوهام اقوى سلطاناً)

اى قوة و حجة (فى هذه النشأة من العقول لان العاقل ولو بلغ ما بلغ فى عقله)
 اى بلغ كمالا فى التنزيه تنتهى اليه العقول (لم يخل) ذلك العاقل (عن حكم الوهم
 عليه و التصور) اى وعلى تصوره (فيما عقل) فاذا حكم العقل بالتنزيه فى موضع
 فقد حكم الوهم بالتشبيه فى ذلك الموضع لشهوده سر يان الحق فى الصور الذهنية
 و الخارجية فشاهد الحق فى صورة التنزيه الذى حصل فى العقل و يرى
 ان اثبات التنزيه له تحديد و التحديد عن التشبيه و لا شعور للعقل ان تنزيهه
 صورة من الصور التى يجب تنزيه الحق عنها عنده فحكم على العقل وعلى
 ادراكه (فالوهم هو السلطان الاعظم فى هذه الصورة الكاملة الانسانية و به)
 اى و بهذا المعنى وهو التشبيه (جاءت الشرائع المنزلة) و التنزيه اعاد تنزيل
 الشرائع ليورد بعض الاحكام عليها (فشبهت و نزهت شبهت فى التنزيه)
 اى فى تنزيه العقل (بالوهم و نزهت فى التشبيه) اى فى تشبيه الوهم (بالعقل
 فارتبط الكل بالكل) اى ارتبط كل واحد منهما بالآخر (فلا يمكن ان يخلو
 تنزيه عن تشبيهه و لا تشبيهه عن تنزيه) ولما فرغ عن بيان التنزيه و التشبيه شرع
 فى ايراد الآيات الجامعة بين التنزيه و التشبيه فقال (قال تعالى ليس كمثله شئ)
 (فنزه) بحكم العقل (فشبه) بحكم الوهم فالتنزيه ناظر الى جهة النفي وهو على
 تقدير زيادة الكاف و التشبيه ناظر الى جهة الاثبات لانه لما نفي المماثلة عن مثله
 فقد اثبت المثل لنفسه وهو التشبيه والمراد بالمثل هو الانسان المخلوق على
 صورته والمراد بالمماثلة هو الاتصاف بصفات الحق كالحياة و العلم و القدرة و غير
 ذلك ما عدا الوجوب الذاتى (وهو السميع البصير فشبه) ولم يقل و نزه وان كان
 فيه التنزيه ايضا لعدم استفادة التنزيه من نفس الكلام بل انما استفاد
 التنزيه من تقديم الضمير بخلاف الاول فان التنزيه و التشبيه مستفاد من نفس
 الكلام (وهى) اى هذه الآية (اعظم آية تنزيه نزلت و مع ذلك لم تخل عن
 تشبيهه بالكاف فهو) اى الحق (اعلم العلماء بنفسه و ما عبر عن التعبير عن نفسه
 الا بما ذكرناه) من التنزيه و التشبيه بحكم العقل و الوهم (ثم قال سبحان ربك

رب العزة عما يصفون وما يصفونه الا بما اعطيه عقولهم فنزه نفسه عن تنزيههم
اذ حددوه بذلك التنزيه (والتحديد بالتنزيه تشبيه وهم لا يشعرون بذلك
(وذلك) التحديد الذي يلزمهم من تنزيههم (لقصور العقول عن ادراك
مثل هذا) اى عن ادراك ان التنزيه عين التحديد بخلاف الوهم فانه يدرك
ذلك لذلك حكم على العقل بالتشبيه فيما نزهه فلما نزه وشبه ثم نزه نفسه عن
التنزيه وابقى التشبيه على حاله كان الاعتماد فى ادراك الامر على ما كان عليه
فى نفسه على الوهم دون العقل فان الامر فى نفسه لا يخلو عن صورة ما
بالشرع والكشف والعقل مجردة عنها دائما والوهم يشبهها له دائما (ثم جاءت
الشرائع كلها) من لدن آدم الى محمد عليهم السلام (بما تحكم به الاوهام كلها)
وما حكم الاوهام الا بسريان الحق فى كل صورة من الصور التنزيهية والتشبيهية
فكذلك الشرع جاء نزه وشبه ثم نزه عن التنزيه وقرر بذلك حكم الوهم فاذا
جاءت الشرائع بما حكم به الاوهام (فلم تخل) من الاخلاء اى لم تجعل الشرائع
(الحق) خاليا (عن صفة تظهر فيها) اذ لا بد بظهور الحق من صفة وثبوت
تلك الصفة له عين التشبيه على ان كونه فى كثره ظهوره بصفة الخفاء والعماء
وتنزيه الشرع انما هو بمقتضى العقول لا لكون الامر فى نفسه كذلك لذلك
نزه عن تنزيه العقول بقوله سبحانه ربك رب العزة عما يصفون (كذا) اى
كقولى هذا (قالت) الشرائع (وبذا) اى وبما حكم الاوهام (جاءت فعلت
الامم) اى جميع الامم (على ذلك) اى على ما جاءت به الشرائع وحكم الاوهام
(فاعطاها) اى الامم (الحق التجلى) الذى يحصل به شهود سريان الحق
فى جميع الصور كما اعطاه الرسل (فحققت) الامم فى هذا التجلى (بالرسول وراثته
فنطقت) الامم (بما نطقت به رسل الله) من التنزيه والتشبيه وقال الله تعالى
(الله اعلم حيث يجعل رسالته فالله اعلم موجه له وجه بالخبرية الى رسل الله)
على تقدير ان يكون قوله لن تؤمن حتى تؤتى مثل ما اوتى كلاما تاما بان
جعل مفعول اوتى الذى اقيم مقام الفاعل ضميرا عائدا الى الرسل فعلى هذا

قوله رسل الله مبتدأ الله خبره واعلم خبر مبتدأ محذوف اى رسل الله هم عين الله من جهة اتصافهم بالصفات الحقانية وان كانوا غيره من جهة اتصافهم بالصفات الامكانية فكان هذا القول من قبيل ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله ومن يطع الرسول فقد اطاع الله ومن اكرمى فقد اكرم الله وغير ذلك ولا استحالة فى هذا التوجيه والمقصود من هذا التوجيه مع انه لا يخلو عن تعسف اظهار التشبيه للمحجوبين فى الآية فلا يظهر لهم التشبيه فى الآية الا

بهذا الوجه (وله وجه بالابتداء الى اعلم حيث يجعل رسالته) وهو ظاهر وبهذا الوجه ثبت التنزيه اى الله اعلم لا غير (وكلا الوجهين حقيقة فيه) اى فى الله اما كون وجه الابتداء حقيقة فلكون دلالتها على الذات الموصوفة بالالوهية حقيقة واما كون وجه الخبرية حقيقة فلكونه للوصفية فى التحقيق (لذلك) اى لاجل كون كلا الوجهين حقيقة (قلنا بالتشبيه فى التنزيه

وبالتنزيه فى التشبيه وبعد ان تقرر هذا) ولما انتقل كلامه الى مقام الفرق

والفرق لا يكون الا بالاحتجاب قال (فرخى الستور ونسدل الحجب على

عين المتقيد) وهو اهل الحقيقة (والمعتقد) وهو الذى يعتقد باهل الحق

ويصدق فيما يقوله (وان كانا من بعض صور ما تجلى فيها الحق ولكن قد امرنا

بالستر ليظهر تفاضل استعداد الصور) تجلى الحق المراد من هذا الكلام

النهى عن الظهور بما تقرر من اسرار التنزيه والتشبيه والامر بالستر ليظهر

التفاضل (فان المتجلى فى صورة) انما يتجلى (بحكم استعداد تلك الصورة

فينسب اليه) اى المتجلى وهو الحق (ما تعطيه حقيقتها) اى حقيقة تلك

الصورة (و) ينسب اليه ما عطيه (لوازمها) اى لوازم تلك الحقيقة فلا يذوق

هذه المسئلة الا من تجلى له الحق فى صورة استعداده فينسب ما نسبه لنفسه

ويشاهده بذلك التجلى تفاضل الصور فيشبهه فينزهه (لا بد من ذلك) فى التجلى

فلا بد لظهور استعداد الصور من التجلى مثل هذه المسئلة بما وقع فى المنام من

الصور الالهية حتى يعلم منه ما فى اليقظة فان اليقظة على الحقيقة منام قال عليه السلام

الناس نيام فكما قيل انما الكون خيال فقال (مثل من يرى الحق في النوم) في صورة (ولا ينكر هذا) كما رأى رسول الله عليه السلام وقال رأيت ربي في احسن صورة شاب (وانه لاشك الحق عينه) اى ولا ينكر ان الحق عين ذلك المرئى بلاشك (فيتبعه) اى الحق (لوازم تلك الصورة وحقائقها) قوله (التي تجلى فيها في النوم) صفة للصورة (ثم بعد ذلك يعبر) ذلك الرأى (اى يجاز عنها) اى عن الصورة التي رأى فيها الحق (الى امر آخر يقتضى) ذلك الامر (التنزيه عقلا فان كان الذى يعبرها ذا كشف او) ذا (ايمان فلا يجوز عنها الى تنزيه فقط بل يعطيها حقها) اى بل ذلك الرأى يعطى حق تلك الصورة المرئية (من التنزيه ومما ظهرت) تلك الصورة (فيه) الضمير راجع الى ما كان لهذه الصورة حقان حق التنزيه وحق التشبيه مما يلزمها فى المنام فالعابر المذكور يعطى لها حقها فى التنزيه بان يقول الحق منزّه عن الصورة بحسب ذاته ويعطى حقها من التشبيه بان يقول هذه صورة من الصور التي يظهر فيها الحق هكذا اهل الكشف والشهود يرى الحق فى كل صورة وفى كل كلام ينزه ويشبه يعنى يرى من وجه ولم ير من وجه فجمع الرؤية وعدمها فى صورة واحدة فى زمان واحد (فالله) يعنى فاذا علمت ما ذكرته فاعلم فلفظة الله فى قوله تعالى رسل الله الله اعلم (على التحقيق عبارة) عن ذات الحق من حيث ظهوره بالالوهية وما يظهر الوهية تعالى الا فى صورة مألوهاته فكما يظهر فى صور مصنوعاته يظهر فى كلامه لذلك وجه بالخبرية والابتدائية اعطاء الحق التشبيه والتنزيه فى الكلام ايضا او معناه فالله على التحقيق عبارة اى نسبة واطافة فى التحقيق لا وجود له فى الخارج ثم جعل علما لذات الواجب الوجود من حيث اتصافه بالالوهية بالنسبة الى مألوهاته فجعله خبراً بناء على هذا الاصل بلا اعتبار كونه علما للذات فان اعتبار الذات مانع للخبرية ولا اعتبار هذا التحقيق قال (لمن فهم الاشارة) اى اشارة كلامه القديم فان اهل الاشارة يفهم من وجه لفظة الله هذا المعنى فى هذا المقام وان تركه اهل الشرع او معناه ان يقول فالله

على التحقيق عبارة اى يعبر عنه القارى بهذين الوجهين الى التنزيه والتشبيه
كما يعبر عن مسماه فى المقام اليهما فان قيل ان الله علم لذات الواجب الوجود فمن
اطلق على غيره فقد كفر واشرك بالله تعالى فكيف وجه هذا الكامل وجه
الخبرية قلنا ان معنى التنزيه والتشبيه عندهم عين معنى النفي والاثبات فى كلمة
التوحيد عندها اهل الشرع الا ترى كيف يعنى النفي بحسب المفهوم وجود الواجب
والممكن فى كلمة التوحيد لذلك لو توقف القائل فى النفي زمانا بلا عذر يكفر فوجب
بالشرع ذلك النفي المحال على الله تعالى بمقارنة الاثبات بمعنى لولا الاثبات لاستحال
على الله ذلك النفي فلا وجود لهذا النفي فى الشرع ولا فى نفس الامر الا بالاثبات
لذلك تسمى كلمة لا كلاماً وان كان تفيد فائدة الكلام اذ الكلام يقتضى وجود
الاجزاء قبل التأليف فهى كلمة عزيزة مركبة من النفي والاثبات فنيه اشارة
الى تنزيه الحق واثباته اشارة الى تشبيهه الحق وصورته المخصوصة اشارة الى ان
ذاته تعالى جامعة محيطه بكل ما يدخل تحت العدم المطلق والوجود المطلق فكما
لا يخلو النفي عن الاثبات ولا الاثبات عن النفي فى كلمة التوحيد كذلك
لا يخلو التنزيه عن التشبيه ولا التشبيه عن التنزيه كما مر فكما يكفر
قائل النفي بدون الاثبات كذلك يكفر المشبه بدون التنزيه وبالعكس اى
يستر بعض احكام الله التى جاءت بها الشرائع فظهر انه انما يلزم ذلك لو لم
يقارن ذلك الاطلاق التشبيهي الى التنزيه فهو بعينه مع التنزيه النفي مع
الاثبات فاطلق فزه فى زمان واحد فلا ينفك الوجه الخبرى عن الوجه
الابتدائى ولا الابتدائية عن الخبرى فى مشاهدة اهل الذوق فما اطلق فقط
بدون النفي حتى يكفر بل اطلق فنفي فى زمان واحد بلا فصل بينهما
بشئ فيهما كلمة واحدة لاعتين لها فى الخارج كما ان كلمة التوحيد لاعتين لها
فى الخارج اذ ما فى الخارج شئ مركب من النفي والاثبات يصدق عليه هى بل
ما فى الخارج الا ذات واحدة مستجمعة بجميع الصفات مع ان هذا الوجه اى
الوجه الخبرى فى الله مختص بالرسول عندهم لا يتناول الى غيرهم من الاعيان

لكون الحق سمعهم وبصرهم وجميع قواهم من اجل تحصيلهم بالنوافل المحبة
 الالهية فلم يكن الحق قوى لمن لم يحصل له هذا الكمال فصدق الله على الرسل
 الى التنزيه مقدار صدق النفي عليه الى الاثبات بل هو اقصر منه صدقاً
 لطول النفي باللسان منه وليس هذا اعقل من ذلك فجمع بين التنزيه والتشبيه
 اهل الحقيقة والشهود في قولهم هو لاهو كما جمع في كلمة التوحيد بين النفي
 والاثبات فجمع الشهود بينهما اسرع من جمع اللسان لان جمع التنزيه والتشبيه
 يرجع الى العقل والوهم فالعقل ينزه الحق عما ثبت له الوهم والوهم يثبت
 للحق عما ينزهه عنه والشهود يجمع بينهما بلا تحلل آن والشيخ قدس سره
 وجه بالخبرية اعلماً للمحجوبين بهذا المعنى وهو من لطائف كلام رب العزة
 واسراره لا يطلعه الا اهل الاشارة بهذا التوفيق وبهذا ظهر تقدم
 اهل الكشف والذوق في رتب العلم عند اهل الانصاف* ولما فرغ عن بيان
 حقيقة التنزيه والتشبيه وما يلزم منهما من الاحكام شرع فيما هو المقصود من
 هذا الفص فقال (وروح هذه الحكمة وفصها) اشار به الى ان للفص فصاً
 وهو روح ذلك الفص (ان الامر ينقسم الى مؤثر) وهو ايجاد الاثر في غيره
 (و) الى (مؤثر فيه) وهو قبول الاثر عن غيره (وهما عبارتان) متقابلتان
 لا يصدق احدهما على ما يصدق عليه الاخرى كتقابل العلة والمعلول وان
 كان كل واحد منهما مظهراً بحقيقة واحدة (فالمؤثر بكل وجه وعلى كل حال وفي
 كل حضرة هو الله تعالى والمؤثر فيه بكل وجه وعلى كل حال وفي كل حضرة
 هو العالم) فالأثر هو الاضافة الحاصلة بينهما فكان الحق اصلاً للبعض المناسب له
 والعالم اصلاً للبعض المناسب له (فاذا ورد) عليك الوارد وهو ظهور الحق
 في النوم في صورة مثالية او في صورة حسية شهادية او الوارد الاثر مطلقاً
 (فالحق) انت (كل شيء) من الوارد (باصله الذي يناسبه) فان الكمالات
 الالهية كالوجود والعلم والقدرة والحياة وغير ذلك آثار فيك لاحقة الى
 اصلها الذي مناسبه وهو الحق تعالى قال الله تعالى ﴿ما اصابك من حسنة فمن الله﴾

والنقائص الامكانية كالاحتياج وغيره وهو الاثر الحاصل فيك من الله فالحق الى اصله الذي يناسب ذلك الاحتياج به وهو انت فلا يكون الحق اصلا له وانما الحق الوارد باصله المناسب له (فان الوارد ابدأ) لكونه اثراً (لا بد ان يكون فرعا عن اصل كذلك كانت المحبة الالهية فرعا عن النوافل من العبد فهذا) اي المحبة الالهية او الحب عن النوافل (اثر) حاصل (بين مؤثر) وهو الحق (ومؤثر فيه) وهو العبد العامل بالنوافل فالمحبة الالهية على التحقيق هي صورة ظهور ذلك العبد بالنوافل فالحق الى اصله (كان الحق سمع العبد وبصره وقواه عن هذه المحبة الالهية فهذا) اي كون الحق قوى العبد (اثر) حاصل بين المؤثر وهو الحق والمؤثر فيه وهو العبد المحب فكون الحق قوى العبد على التحقيق هي صورة ظهور المحبة الالهية وهو اثر حاصل من العبد العامل بالنوافل فالحق الى اصله (مقرر لا تقدر) انت (على انكاره لثبوت شرعا ان كنت مؤمنا) بالشرع * ولما اتم انقسام الامر الى المؤثر والمؤثر فيه واحوالهما رجع الى تفصيل ما اجمعه في رؤية الحق في المنام فقال (واما العقل السليم) وهو الباقي على الفطرة الاصلية الخالي عن العقائد الفاسدة (فهو اما صاحب تجل آلهي في مجلي طبيعي فيعرف) ما قلناه من ظهور الحق في صور الاشياء في النوم وغيره او يعرف ما قلناه من انقسام الامر الى مؤثر ومؤثر فيه (واما مؤمن مسلم يؤمن به) اي يؤمن ما قلناه (كما ورد في الصحيح) وايا ما كان (ولا بد من سلطان الوهم ان يحكم على العاقل الباحث فيما جاء به الحق في هذه الصورة) المرئية في المنام (لانه) اي العاقل (مؤمن بها) اي بهذه الصورة التي تجل الحق له فيها فطلب حقيقتها فبحث بالوهم في ذلك فيحكم الوهم عليه في تصوره (واما غير المؤمن) وهو صاحب الاعتقادات الفاسدة والعقل المشوب بالوهم الحيواني (فيحكم على الوهم) اي فيحكم على بطلان ما حكم عليه الوهم من ظهور الحق بصور الاشياء (بالوهم) فيتخيل بنظره الفكري انه قد احال على الله ما اعطاء ذلك التجلي في الرؤيا والوهم في ذلك لا يفارقه) اي

والحال ان الوهم السلطاني لا يفارق عن ذلك التخييل (من حيث لا يشعر) عدم
 مفارقة الوهم عنه (لغفلة عن نفسه ومن ذلك) اى ومن انقسام الامر
 الى مؤثر ومؤثر فيه (قوله تعالى ادعوني استجب لكم واذا سألك عبادى عنى
 فانى قريب اجيب دعوة الداعى اذا دعان اذلا يكون محييا الا اذا كان) اى
 وجد (من يدعو) فالجيب فاعل ومؤثر والداعى قابل ومؤثر فيه فالأثر
 الحاصل بينهما وجه الى الفاعل ووجه الى القابل فالحق كل شئ باصله
 (وان كان عين الداعى عين المجيب) فى الحقيقة (فلا خلاف فى اختلاف الصور
 فهما صورتان بلا شك) فان قيل لاشك ان المراد بالمجيب هو الحق تعالى الواجب
 الوجود وبالذاعى هو العبد الممكن الوجود فلا يمكن الاتحاد والعينية بينهما فى
 الحقيقة فان حقيقة الممكن لا يكون الاممكنا كما ان حقيقة الواجب لا يكون الا
 واجبا قلنا لاشك ان صورة الداعى اثر بصورة المجيب والأثر لا حقيقة له فى نفسه
 بل حقيقة حقيقة من له ذلك الأثر فان الأثر الحاصل منك فى المرآة لاشك انه
 عينك فى الحقيقة اذلا حقيقة له الا حقيقتك فعينية الحق والعبد فى الحقيقة عينية
 الأثر بمن له الأثر لا عينية زيد وعمرو فى الحقيقة الانسانية فان هذه الحقيقة
 حقيقة كل واحد منهما فى نفسه بالنسبة اليهما وعند التحقيق تلك الحقيقة اثر
 للحق فقولنا حقائق الاشياء ثابتة وان لم يكن مجموعلة لكونها امورا معقولة
 لا اعيان لها فى الخارج لكنها لا يقال فى حقها انها ليست بفيض الفيض فلا حقيقة
 فى انفسها لكونها آثارا لا حقيقة الحق الفيض لذلك كان الحق حقيقة
 الحقائق خلق الله آدم على صورته وهو آدم عليه السلام الحقيقى الذى هو
 العقل الاول والروح المحمدى لا آدم الصورى العنصرى وهو اول ما خلقه
 الله من الاشياء وهو حقيقة الانسان الكامل عند اهل الكشف الذى خلق الله
 على صفة الكامل وهو امر لطيف نورى ومن لطافته ينشعب منه الارواح
 الكثيرة وما نقص بالانشعاب وما زاد بعدم لذلك قال الرسول عليه السلام (انا
 اب الارواح واما الاشياء) (وتلك الصورة كلها) التى تظهر فيها الحقيقة الواحدة

اسمائية كانت او كونية (كالأعضاء لزيد) من بعض الوجوه وهو تمثيل بالظاهر
 لما في الباطن (فمعلوم ان زيدا حقيقة واحدة شخصية وان صورة يده ليست
 صورة رجليه ولا رأسه ولا عينه ولا حاجبيه فهو الكثير الواحد الكثير بالصور
 الواحد بالعين) اى الكثير باعتبار اجزائه اذ لكل جزء من اجزائه صورة
 شخصية يمتاز بها عن الآخر فكان بالنسبة الى اجزائه كثيراً وواحداً باعتبار
 حقيقة الشخصية اذ هي صورة واحدة ممتازة بذاتها عن الآخر (وكالانسان
 بالعين) اى باعتبار حقيقة الكلية (واحد بلاشك ولاشك ان عمراً ما هو
 زيد ولا خالد ولا جعفر) فى الصورة (وان اشخاص هذه العين الواحدة لا يتناهى
 وجود أفهوا) اى الانسان (وان كان واحداً بالعين فهو كثير بالصور والاشخاص)
 فكذلك الحق تعالى جل ذكره واحد من حيث ذاته كثير بحسب اسمائه وصفاته
 فلا تعدد فى ذاته بتعدد اسمائه وصفاته * ولما فرغ عن التمثيل شرع فى المقصود من
 التمثيل فقال (وقد علمت قطعاً ان كنت مؤمناً) بالشرائع (ان الحق عينه) وعينه
 تأكيد للحق (يتجلى يوم القيمة فى صورة فيعرف ثم يتحول فى صورة فينكر ثم يتحول
 عنها) فيتجلى (فى صورة فيعرف وهو) اى الحق (هو المتجلى) وجاء ضمير الفصل
 لحصر التجلى بالحق (ليس غيره) تأكيد للحصر (فى كل صورة) تنازعا فيه المتجلى
 وليس فاليهما اعلم قد رمفعول الآخر كما ان المتجلى فى صورة زيد وعمرو وخالد
 ليس الا عين الانسان لا غير (ومعلوم ان هذه الصورة ما هي تلك الصورة
 الاخرى) اى الصورة المعروفة ليست عين الصورة المنكرة ولا الصورة
 المعروفة عين الصورة المعروفة الاخرى (فكان) بالتشديد (العين الواحدة)
 وهى الذات الالهية (قامت مقام المرآة) فى ظهور اختلاف الصور فيها
 بعين الناظرين (فاذا نظر الناظر فيها الى صورة معتقدة فى الله عرفه
 فاقرب به واذا اتفق ان يرى فيها معتقد غيره انكره كما يرى فى المرآة
 صورته وصوره غيره فالمرآة عين واحدة والصورة كثيرة فى عين
 الراى) والحال (ليس فى المرآة صورة منها) اى من الصور التى رأى الراى

فيها (جملة واحدة) اى اصلا بل الصور انما تحصل في عين الرائي عند نظره في المرآة (مع كون المرآة لها اثر في الصور بوجه وما) اى ليس (لها اثر بوجه فالأثر الذى لها) اى المرآة (كونها) اى كون المرآة (ترد الصورة) الى الناظر (متغيرة الشكل من الصغر والكبر والطول والعرض) فاذا كان الامر كذلك (فلها) اى للمرآة (اثر في المقادير وذلك الاثر راجع اليها) اى الى المرآة لا الى الرائي (وانما كانت هذه التغيرات منها لاختلاف مقادير المرايا) فللمحقق اثر في الصورة الظاهرة في مرآة بحسب تجلياته الذاتية وللرائي اثر بحسب اعتقاده اذ الحق لا يتجلى له الا بصورة اعتقاده فكان للحق اثر بوجه وماله اثر بوجه فاهل الذوق والتمييز لعلمه بمراتب الاشياء يلحق كل اثر الى صاحبه يعطى كل ذى حق حقه فان طلبت انت معرفة الحق بالمثل الشهادى (فانظر فى المثال مرآة واحدة من هذه المرآى لا تنظر الجماعة) اى لا ينظر العامة بل ينظر الخواص فان العامة لا تنظر فيها لطلب معرفة الله بل انما تنظر لمعرفة صورته المجهولة له بوجه والخواص انما ينظرون من حيث كونها مثالا لمعرفة الله هنالك مطلبهم او بناء الخطاب فمعناه لا تنظر كثرة المرآة (وهو) اى النظر فى المثال مرآة واحدة (نظرك) فى الحق (من حيث كونه ذاتا فهو) اى الحق من هذه الحيثية (غنى عن العالمين) لا يكون مرآة لاحد ولا يكون احد مرآة له فكما ان المرآة المنظور فيها من حيث نفسها واحدة غنية عن الصور الحاصلة فيها كذلك ذات الحق (من حيث ذاته غنى عن العالمين) وانظر الى المرايا المتخالفة فى المقدار وهو نظرك فى الحق (من حيث الاسماء الالهية فكذلك الوقت) اى وقت نظرك فى الحق من حيث الاسماء الالهية (يكون) الحق (كالمرايا المتكثرة المتخالفة المقادير فإى اسم الهى نظرت) انت (فيه نفسك او من نظر فيه) نفسه (فانما يظهر للناظر حقيقة ذلك الاسم) كما يظهر للناظر حقيقة المرآة من الطول فى المرآة الطويلة والعرض من المرآة العريضة والصغر والكبر والناظر واحد وهذه الصور المختلفة هى حقائق المرايا تظهر للناظر

(فهكذا) اى فكما ذكرنا (هو) الشأن (الامر) فى حق الحق (ان فهمت) فاطلب بقتل نفسك بالفناء فى الله فاصبر بالبلايا فى طريق الوصول الى ما ذكرناه من معرفة الحق (فلا تجزع ولا تخف) وكن شجاعا على قتل نفسك فانه يوصلك الى شهود الحق (فان الله يحب الشجاعة ولو على قتل حية) حقيرة خارجة عنك قليلة الضرر والعداوة التى لا تضرّك اذالم تقتل فلا يجب عليك قتلها مع انها لو قتلها وصلت درجة الشجاعة فاستحقت حب الله (ولست الحية) الكاملة فى العداوة المهلكة الواجب القتل المانعة عما ذكرناه من المعارف الالهية (سوى نفسك) فاذا قتلتها بالفناء فى الله فقد وصلت اعلى درجة الشجاعة فاستحقت كمال حب الله فلما شجع السالكين الى محاربة النفس ونفاهم من قتل قتيلا فله سلبه وسلب النفس حب الله ومعرفة رجوع الى تحقيق القتل والاعدام وجعله مبنى لبيان المعارف بعده فقال (والحياة حية لنفسها بالصورة والحقيقة) اى الحياة لا تعدم بالقتل مطلقا بل هى باقية بذاتها وحققتها بصورتها النوعية وان انعدمت بالصورة الحسية (والشئ لا يقتل عن نفسه وان افسدت الصورة فى الحس) فنفسه باقية بالصورة البرزخية قال بعض الافاضل انما نقل الكلام فى هذه الحكمة الايناسية الى بيان البقاء وكشف المعاد لان الياس كان ادريس فارتفع الى السماء وبقي فيها وفى صورته الشخصية ثم عاد الى الصورة الالياسية ثم كلامه وليس بصحيح لان ادريس انما رفع الى السماء بعد تحصيل الاعتدال الحقيقى الذى هو سبب للبقاء فينا فى فناء صورته الشخصية وانما جاءت الصورة الالياسية لتحويل الحق باطنه فى النشأة الاخرى فمخسر بالحشر الروحانى مع بقاء صورته الشخصية كما سيأتى تحقيقه تفصيلا فى المتن ولا اشارة فى كلام المص الى مقاله ذلك الفاضل بل كلامه كله فى هذا المقام يدل على خلافه ومثل هذا الكلام ينشأ من الميل الى التناسخ وانما يبقى ذات المقتول او الميت بالصورة (فان الحد) اى حد المقتول (يضبطها) اى الصورة (والخيال) البرزخى (لا يزيلها) اى الصورة (واذا كان الامر على هذا فهذا هو الامان من الله على الذوات والعزة

والمنفعة فانك لا تقدر على فساد الحدود و اى عزة اعظم من هذه العزة) وفيه دلالة على ان الانسان فى الحقيقة هو الروح الباقى ازلا وابدأ ولا يفنى بقاء الصورة العنصرية بل يصور بصورة بحسب استعداده وينتقل الى عالم آخر فلا قتل ولا موت عن نفسه فلا خوف من الموت لمن انكشف له هذا المعنى وانما الخوف للمحجوبين (فتخيل) انت (بالوهم) الفكرى (انك قتلت) وازلت الصورة مطلقا (وبالعقل) المنور بنور القدس (والوهم) السلطانى (لم تنزل الصورة موجودا فى الحد) وانك لا تقتل الا فى تخيل عقلك المشوب بالوهم والامر فى نفسه ليس على ما فى تخيلك بل القاتل فى الحقيقة هو الله لا انت (والدليل على ذلك) اى على انك قاتل فى تخيلك بالوهم وان الله هو القاتل فى الحقيقة لا انت (قوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى والعين ما ادركت الا الصورة المحمدية التى ثبت لها الرمى فى الحس وهى) اى الصورة المحمدية (التى نفى الله الرمى عنها و لا) بقوله ما رميت (ثم اثبتته) اى الرمى (لها) اى للصورة المحمدية (وسطاً) بقوله اذ رميت بناء على ما ادركته العين من ثبوت الرمى لها فى الحس (ثم عاد بالاستدراك ان الله هو الرامى فى صورة محمدية) فاثبت الحق لنفسه الرمى ملاصقاً بالصورة المحمدية لامن حيث كونه مجرداً عنها والمقصود ان الرمى اثر حاصل بينهما (ولا بد من الايمان بهذا فانظر الى هذا المؤثر) وهو الرمى فانه وان كان فى التحقيق اثر للحق لكنه يؤثر فيه (حتى انزل) هذا المؤثر (الحق فى صورة محمدية) فالمعلول علة لعله بوجه كاسياتى فان تأثير الحق فى وجود الرمى وتأثير الرمى فى نزول الحق فى صورة رامية ليظهر منه (واخبر) الحق قوله (نفسه) بالنصب او بالرفع (عباده بذلك) اى رمية فى صورة محمدية (فما قال احد منا ذلك بل هو قائل عن نفسه وخبره صدق والايمان به واجب سواء ادركت) بالذوق والشهود (علم ما قال) الحق فى الرمى (اولم تدركه) فاذا وجب الايمان به (فاما عالم) انت (واما مسلم مؤمن) ولا تالك الاباطل وهو العقل الذى ينقاد الى نظره الفكرى فى تحصيل مجهولاته فان طابق شئ

بنظره الفكري قبل والا فلا (ومما يدل على ضعف النظر العقلي من حيث فكره كون العقل يحكم على العلة انها لا تكون معلولة لمن هي علة له هذا حكم العقل لا خفاء به وما) اي وليس (في علم التجلي الا هذا) قوله (وهو) بيان لما اشير اليه بهذا فهو ضمير الشأن (ان العلة تكون معلولة لمن هي علة له) فالعقل يحكم على ان العلة لا تكون معلولة لمعلولها والكشف وهو العلم الحاصل من التجلي يحكم على ان العلة تكون معلولة لمعلولها فلا يصح حكم العقل من حيث نظره الفكري والا لما حكم على ان العلة ليست معلولة لمعلولها وليس كذلك بل العلة قد يكون معلولة لمعلولها بالكشف الصحيح وجاء من العقل الحكم الصحيح اذا تحرز عن الفكر عند رؤية الامر على ما هو عليه وبينه بقوله (والذي حكم به العقل صحيح) واقع مطابق بما في نفس الامر (مع التحرز في النظر) اي اذا لم يقف مع نظره الفكري بل جرد نفسه عنه (وغايته) اي غاية العقل (في ذلك) اي في صحة حكمه مع التحرز في نظره (ان يقول اذا رأى) العقل (الامر على خلاف ما اعطاه الدليل النظري) قوله (ان العين) مقول القول (بعد ان ثبت) اي بعد التسليم (انها) اي العين (واحدة في هذا الكثير) فاذا كانت واحدة (فمن حيث هي علة في صورته من هذه الصور) وهي صورته العلية (لمعلول ما) يتعلق بقوله علة (فلا يكون) العين (معلولة لمعلولها في حال كونها علة) اي حال كون العين علة لذلك المعلول (بل ينتقل الحكم) اي حكم العلية والمعلولية (بانتقالها) اي بانتقال العين (في الصور فتكون) العين التي هي علة في صورة (معلولة لمعلولها فيصير معلولها) اي معلول العين (علة لها) اي للعين كالمعلول الاول وهو العقل الاول فان العين علة له فلما انتقل العين الى المعلول الثاني وهو نفس الكلية يصير العقل الاول علة لظهور العين في صورة النفس الكلية ومما اظهر لك منه آدم وحواء ابنوه فان العين تعينت في صورة من الصور فكانت علة لا دم فلا يكون العين معلولة لا دم في حال كونها علة له بل ينتقل الحكم بانتقال العين التي هي علة لا دم الى صورة حواء وصورة البنين والبنات فيصير

آدم علة للعين في ظهورها بهذه الصورة (هذا) الحكم الصحيح (غايته) أي
 غاية العقل (إذا كان قدر أي الأمر على ما هو عليه) وهو رؤيته أن العين
 واحدة في الكثير (ولم يقف مع نظره الفكري) فاذا وقف مع نظره الفكري
 ولم يحرز في النظر لا يجيء هذا الحكم منه بل يحكم على العلة بانها لا يكون
 معلولة لمعلولها (فاذا كان الأمر في العلية) في حق النظر العقل (بهذه المثابة)
 فانه لا يدرك الأمر في العلية على ما كان عليه إلا مع التحرز في النظر فلا يسع
 الأمر في هذا المضيق مع أن الأمر لم يكن خارجاً عن طوره في هذا المقام
 (فما ظنك باتساع النظر العقلي في غير هذا المضيق) الذي اضيق منه فان من
 الأمور اضيق منه بحيث كانت خارجة عن طور النظر العقلي فكيف يتسع
 العقل فيها فلا تظن أن العقل يدركها بالنظر فانما علمها بالتجلى الآلهي (فلا عقل
 من الرسل صلوات الله عليهم اجمعين وقد جاؤا بما جاؤا به في الخبر عن الجناب
 الآلهي فاثبتوا للحق ما اثبتته العقل وزادوا فيما لا يستقل العقل بأدراكه)
 بل يحتاج إلى التجلى الآلهي (وما يخيله رأساً) أي ولا يخيل العقل ثبوته للحق بكمية
 (ويقرّبه) من الاقرار (في التجلى الآلهي) إذ التجلى يزيد حكم النظر العقلي
 أي زادوا كل ذلك في الاثبات (فاذا خلا) العقل (بعد التجلى بنفسه) أي
 رجع إلى مرتبة عقله (حارفاً رآه) فاذا كان الأمر كذلك (فإن كان) العبد
 (عبد ربه العقل إليه) إلى ربه كالانبياء والاولياء (فإن كان) العبد (عبد
 نظر رد الحق إلى حكمه) أي حكم العقل أو فإن كان المتجلى له عبد ربه رداً إلى (وهذا)
 أي رداً إلى حكم العقل (لا يكون الامادام) المتجلى له (في هذه النشأة الدنيوية
 محجوباً عن نشأة الاخرية في الدنيا فإن العارفين يظهر من هنا) أي في عالمنا
 هذا (كأنهم في الصورة الدنيوية لما يجري عليهم من احكامها) أي من احكام
 الدنيوية (والله تعالى قد حوّلهم في بواطنهم في النشأة الاخرية لا بد من ذلك)
 التحول لهم والا لم يكونوا عارفين (فهم بالصورة مجهولون) لا يعلمهم الناس
 فانهم ستروا الله عن اعين الاغيار فسترهم الله عن اعين المحجوبين (الامن

كشف الله (غطاءه (عن بصيرته فادرك) وهم الذين قال تعالى في حقهم اوليائي
 تحت قبابي لا يعرفهم غيري (فممن عارف بالله من حيث التجلي الالهى الا وهو
 على النشأة الاخروية قد حشر في دنياه ونشر من قبره) في باطنه (فهو يرى
 ما لا يرون) اى المحجوبون (ويشهد ما لا يشهدون عناية من الله ببعض عباده
 فى ذلك) المقام الدنيوى فمجل لهم ما اجل لغيرهم فانشاء الله العارفين نشأتين
 فجمع العارفون فى حال حياتهم نشأتين دنيوية واخروية (فمن اراد العثور)
 اى الاطلاع (على هذه الحكمة الاليسية الادريسية الذى انشاء الله نشأتين)
 فجمع الاليس وهو ادريس نشأتين نشأة دنيوية ونشأة اخروية من حيث
 التجلي الالهى كما ذكر فى حق العارفين (فكان نينا قبل نوح ثم رفع) الى السماء
 (ونزل رسولا بعد ذلك فجمع الله) فيه (بين المنزلتين) النبوة والرسالة
 (فليزل) جواب من (عن حكم عقله الى شهوته وليكن حيوانا مطلقا) بحيث
 لا يحكم العقل عليه اصلا فيفوته العقل مطلقا (حتى يكشف) ذلك النازل
 (ما يكشفه كل دابة ماعدا الثقيلين) من احوال الموتى من التعيم والتعذيب
 (فحينئذ) اى فحين يكشف ما يكشف كل دابة (يعلم انه قد تحقق بحيوانيته)
 فيه انزل منزلة ادريس حيث نزل عن سماء غفلة الى ارض نفسه فهذا النزول
 لا يكون الا بعد العروج الى سماء الروح بالرياضات والمجاهدات كما كان رفع
 ادريس الى السماء كذلك (وعلامته) اى وشرط التحقق بمقام الحيوانية
 (علامتان الواحدة هذا الكشف) المذكور وهو قوله حتى يكشف ما يكشفه
 كل دابة فاذا كشف هذا المذكور (فيرى من يعذب فى قبره ومن ينعم ويرى
 الميت حيا فى قبره والصامت متكلم والقاعد ماشيا والعلامة الثانية الخرس
 بحيث انه لو اراد ان ينطق بما رآه لم يقدر فحينئذ) اى فحين تحقق العلامتان
 (يتحقق بحيوانيته وكان لنا تلميذ قد حصل له هذا الكشف غير انه لم يحفظ
 عليه الخرس فلم يتحقق بحيوانيته) لعدم وجود العلامتين (ولما اقامنى الله
 تعالى فى هذا المقام تحققت بحيوانيتى تحققا كليا فكنت ارى واريد

ان انطق بما اشاهده فلا استطيع فكنت لا افترق بينى و بين الخرس الذين
لا يتكلمون فاذا تحقق (بما ذكرناه) من مقام حيوانيته (انتقل
الى ان يكون عقلا مجرداً فى غير مادة طبيعية) حينئذ قد تحقق بمقام الياسية
(فيشهد اموراً) كلية مجردة فى غير مادة طبيعية (هى اصول لما تظهر فى الصورة
الطبيعية) كشهود الياس (فيعلم) حينئذ (من اين يظهر هذا الحكم) وهو الرمى
والقتل وغير ذلك (فى الصور الطبيعية علماً ذوقياً) كما علم الياس (فان كوشف)
لهذا العارف المشاهد اصول الامور مع هذا الكشف (على ان الطبيعية عين
النفس الرحمان فقد اوتى خيراً كثيراً وان اقتصر) هذا العارف (معه) اى مع
هذا الكشف (على ما ذكرناه فهذا القدر) اى كشف الاصول الظاهرة
فى صور الطبيعية على الاقتصار (يكفيه من المعرفة الحاكمة على عقله فيلحق
بالعارفين ويعرف عند ذلك) الشهود (ذوقاً) معنى قوله تعالى (فلم تقتلوهم
ولكن الله قتلهم) لشهوده كيفية صدور الافعال من الله (وما قتلهم) فى الحقيقة
(الا الحديد والضارب والذى خلق هذه الصورة) الضاربة والحديدية وهو
الذات الالهية الباقية بعد افساء هذه الصورة العنصرية (فبالجموع وقع القتل
والرمى فيشهد الامور باصولها) وهى الحقائق المجردة الالهية والحقائق
المجردة الكونية (وصورها) الطبيعية والعنصرية ويشاهد كيفية صدور
الاحكام من جملتها (فيكون تاماً) فى المعرفة بالله لا كاملاً (فان شهد النفس)
اى فان شهد مع ذلك ان النفس الرحمن عين الطبيعة (كان مع التمام كاملاً)
فى المعرفة بالله فعلى هذا التقدير (فلا يرى الا الله فى عين كل ما يرى فيرى الرأى
عين المرئى) فمن حيث انه كاملاً يرى الرأى عين المرئى ويرى غيره من حيث انه
تام لا كامل فجمع بين الشهودين شهود نفس الرحمن وشهود اصول الامور
وصورها فلكل شهود حكم فى هذا العارف (وهذا القدر) من البيان فى المعرفة بالله
(كاف) للطلابين والسالكين الى الله (والله الموفق والهادى الى سبيل الرشاد)

﴿ فص حكمة احسانية في كلمة لقمانية ﴾

ولا اختصاص الخير الكثير بلقمان بالنص اورد هذه الحكمة في كلمته (* شعر *
اذشاء الآله يريد رزقا * له) اي اذا اراد الحق سبباً لظهور نفسه (فالكون
اجمع غذاء * له) من حيث اظهارها اياه واختفاؤها فيه (وان شاء الآله يريد
رزقا * لنا فهو) اي الحق (الغذاء) لنا من حيث اختفائه فينا وبقاء وجودنا به (كما
نشاء *) من الله بحسب استعدادنا وقابليتنا الرزق والغذاء ولفظ كما نشاء يجوز
على صيغة المتكلم والغائب فالرزق والغذاء روحاني ومجاز من الغذاء الصوري
والرزق الصوري يطلق على هذا المعنى لادنى مناسبة ففرق بين المشية والارادة
حيث جعل المشية متعلقة بالارادة فكانت سابقة على الارادة بالسبق الذاتي
كسبق بعض الصفات على البعض فهي غيرها من هذا الوجه (مشيته) عين
(ارادته فقولوا * بها قد شاءها) اي بالمشية قد شاء الارادة (فهي) اي الارادة
(المشاء *) بفتح الميم اي المراد فهذا وجه اتحادهما ومعنى البيت الاول على تقدير
الاتحاد اذا شاء الآله ان يشاء فحينئذ يكون المشية المشاء ويفرق بينهما فرقا
آخر بقوله (يريد زيادة ويريد نقصا *) يعنى ان الارادة تتعلق بزيادة شئ
ونقصه (وليس مشاؤه الا المشاء *) اي لا يتعلق مشيته بزيادة شئ ونقصه بل
هي العناية الالهية المتعلقة بايجاد المشاء من غير تعرض الى الزيادة والنقصان
(فهذا الفرق بينهما محقق * فمن وجه فعيتهما سواء *) وهو كون عين كل واحد
منهما عين الذات من حيث الاحدية (قال الله تعالى ولقد آتينا لقمان الحكمة
ومن يؤتى الحكمة فقد اوتى خيراً كثيراً فلقمان بالنص هو ذوالخير الكثير
بشهادة الله له بذلك) اي بكونه ذا الخير الكثير (والحكمة قد تكون متلفظاً بها
وقد تكون مسكوتاً عنها) اما الحكمة المتلفظ بها (مثل قول لقمان لابنه يا بني
انها) اي القصة (ان تك مثقال حبة من خردل فتكن في صخرة او في السموات
او في الارض يأت بها الله فهذه حكمة منطوق بها وهي ان جعل الله هو الآتى بها
وقرر الله ذلك) الكلام (في كتابه ولم يرد هذا القول على قائله) مع ان الاتيان

يضاف الى العبد ايضاً ولم يقل الحق للقممان ليس الامر كما قلت فدل ذلك على ان كل
 آتى الحجة عين الحق من جهة الحقيقة (واما الحكمة المسكوت عنها) قوله (وعلمت)
 معطوف على قول المسكوت باعتبار تضمنه بمعنى الفعل تقديره الذي سكت عنها
 وعلمت تلك الحكمة (بقريئة الحال) وجواب اما قوله (فكونه سكت عن الموتى
 اليه بتلك الحجة فما ذكره) اى فما ذكر لقممان الموتى اليه (ولا قال لابنه يأت بها
 الله اليك ولا الى غيرك فارسل لقممان الايتان عاماً) اى لا يجعل متعلقاً بشيء
 (وجعل الموتى به) وهو حبة من خردل (فى السموات) ان كان ذلك الموتى به فيها
 (او فى الارض) ان كان ذلك فيها (تنبيها) بذلك الجعل (لينظر الناظر فى قوله
 وهو الله فى السموات وفى الارض فنبه لقممان بما تكلم به) وهو جعل الموتى به
 فى السموات او فى الارض وجعل الآتى هو الله (وبما سكت عنه) وهو سكوتها عن
 الموتى اليه (ان الحق عين كل معلوم) سواء كان موجوداً او معدوماً قوله (لان المعلوم
 اعم من الشئ) دليل على تنبيهه بالمنطوق والمسكوت عنه من ان الحق عين كل
 معلوم لان المراد بهذا التنبيه تعميم احاطة الحق وذاليم الا بما هو اعم ولو كان
 الشئ اعم من المعلوم لنبه به فقال ان الحق عين كل شئ فلو وجد اعم من المعلوم
 لآتى به وبهذا المعنى اشار بقوله فارسل الايتان عاماً فما حذف المفعول الا للتعميم
 ولو قيل عين كل شئ لفات التعميم واختص احاطة الحق وهو يخالف بما
 هو المفهوم من كلام لقممان من التكلم والمسكوت فهذا التعميم ثبت من كلامه
 اقتضاء فاقضى هذا الكلام ان الحق عين اعم الاشياء صدقاً ولا اعم من المعلوم
 فكان عين كل معلوم (فهو) اى الشئ (انكر النكرات) واعلاها فاستوى
 المعلوم مع الحق فى رتبة الاحاطة دون الشئ وغيره من النكرات (ثم
 تم الحكمة واستوفاهما لتكون النشأة) اللقمانية (كاملة فيها) اى فى الحكمة
 والمعرفة (فقال ان الله لطيف فمن) غاية (لطافته ولطفه انه) اى الله (فى الشئ
 المسمى بكذا المحدود بكذا) اى فى الاشياء المختلفة الاسماء والحدود (عين ذلك
 الشئ) فان اللطيف للطافته يرى الكفيف (حتى لا يقال فيه) اى لا يحمل

في حق ذلك الشيء (الا ما يدل عليه اسمه) وما عبارة عما يدل عليه اسم
 ذلك الشيء من المفهوم فان قولنا هذا سماء لا يحتمل على المبتدأ الا مدلول
 السماء (بالتواطىء) اى بالتوافق (والاصطلاح فيقال هذا سماء وارض
 وصخرة وشجر وحيوان وملك ورزق وطعام) الحال ان (العين واحدة
 من كل شيء) مسمى بالاسماء المختلفة ومحدود بالحدود المختلفة (وفيه) اى
 وفي موجود كل شيء (كما تقول الاشاعرة ان العالم كله متماثل بالجوهر)
 كتماثل افراد الانسان بالانسان (فهو جوهر واحد) في كل تماثل كما ان الانسان
 واحد في كل تماثل من افراده (فهو) اى قول الاشاعرة (عين قولنا العين
 واحدة ثم قالت) الاشاعرة (ويختلف) ذلك الجوهر الواحد (بالاعراض
 وهو) اى هذا القول (قولنا ويختلف) العين (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) اى ولاجل اتحاد كل
 شيء في الجوهر الواحد (يؤخذ عين الجوهر في حد كل صورة ومزاج فيقول
 انه ليس سوى الحق ويظن المتكلم) بعقله ونظره الفكري (ان مسمى
 الجوهر وان كان حقا ثابتا في نفسه ما) اى ليس (هو عين الحق الذي يطلقه
 اهل الكشف والتجلي) من ان مسمى الجوهر هو الحق تعالى وهو جوهر
 حقيقي سار في كل شيء (فهذا) السريان في الاشياء (حكمة بكونه) اى كون
 الحق (لطيفا ثم نعت) لقمان الحق (فقال خيرا اى عالما عن اختبار وهو)
 اى كون الحق عالما عن اختبار قوله تعالى (ولنبلونكم حتى نعلم وهذا) اى
 العلم الاختبارى (هو علم الاذواق) اى مختص بالذوق الذي لا يحصل الا بالقول
 (فجعل الحق نفسه مع علمه) بالعلم المطلق (بما هو الامر عليه مستفيدا علما) بقوله حتى
 نعلم وهو علم الذوق لا العلم المطلق (ولا يقدر على انكار ما نص الحق عليه في حق
 نفسه ففرق تعالى ما بين علم الذوق والعلم المطلق) بقوله حتى نعلم فيتميز الاسم

الخير من الاسم العليم (فعلم الذوق مقيد بالقوى) الروحانية او الجسمانية
 (وقد قال تعالى عن نفسه انه عين قوى عبده في قوله كنت سمعه وهو) اى
 السمع (قوة من قوى العبد وبصره وهو قوة من قوى العبد ولسانه وهو
 عضو من اعضاء العبد ورجله ويده فما اقتصر في التعريف) اى فى تعريف
 نفسه (على القوى فحسب حتى ذكر الاعضاء) لحصول العلم الذوقى (وليس العبد
 بغير لهذه الاعضاء والقوى) فعلى هذا (فعين مسمى العبد) ومسمى العبد
 مجموع الاعضاء والقوى (هو الحق لا عين العبد هو السيد) فاذا اعتبر السيادة
 والعبودية لا يمكن ان يكون احدهما عين الآخر وانما يمكن عين العبد هو السيد
 وكان عين مسمى العبد هو الحق (فان النسب متميزة لذاتها) وهى السيادة
 والعبودية وغيرهما (وليس المنسوب اليه متميزا فانه ليس ثمه) اى فى العالم (سوى
 عينه فى جميع النسب فهو عين واحدة ذات نسب واضافات وصفات) وما الكثرة
 الا فى هذه المراتب والعين التى ظهرت فيها واحدة (فمن تمام حكمة لقمان فى
 تعليمه ابنه ما جاء به فى هذه الآية من هذين الاسمين الالهين لطيفا خيرا سمي
 بهما الله تعالى فلو جعل ذلك) اى ما جاء به من الاسمين (فى الكون وهو الوجود
 فقال كان الله) لطيفا خيرا (لكان) ذلك القول (اتم فى الحكمة وابلغ) لدلالته
 على اتصاف الحق فى الازل بهذين الاسمين بخلاف قوله ان الله لطيف خبير
 (فحكى الله قول لقمان على المعنى كما قال) لقمان (لم يزد عليه شيئا) من الكون
 (وان كان قوله) اى قول لقمان (ان الله لطيف خبير من قول الله) فان الله
 اخبر عن نفسه بذلك لجميع الانبياء لكن لما تكلم به لقمان فى تعليمه لابنه جعل الله
 من قوله فحكى عنه (فلما علم الله تعالى من لقمان انه لو نطق متمما لثم بهذا) فحكاية
 الله قول لقمان من غير زيادة مع احتياجه الى الزيادة كانت من تمام حكمة لقمان
 وانما لم ينطق متمما مع ان المقام التتميم لانه اورد فى مقام التعليم والنصيحة فالواجب
 عليه الاتيان بما هو اول على المعرفة بالله متادبا مع الله لعله ان هذا القول قول الله
 فحكى كما قال لابنه من غير زيادة فتأدب الله معه فحكى قوله كما قال فكان عدم

نطقه متمما مع علمه بالتتميم من تمام كلمته فجواب فلما محذوف لدلالة قوله فحكي الله
تقديره فلما علم الله من لقمان انه لو نطق متمما لتمم بهذا حكي الله قوله كما قال لم يرد
عليه شيئا حذف للعلم به (واما قوله) اي واما الحكمة في قوله (وان تك مثقال
حبة من خردل لمن هي له غذاء وليس) ذلك المتغذى (الا الذرة المذكورة
في قوله فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره) وجواب
اما قوله (فهى) اي الذرة التي هي النملة الصغيرة (اصغر متغذ) من الحيوان
(والحبة من الخردل اصغر غذاء) من الاغذية (ولو كان ثمه) اي في العالم (اصغر)
غذاء و متغذيان خردل و ذرة (لجاء به كما جاء بقوله ان الله لا يستحي ان يضرب
مثلاً ما بعوضة ثم لما علم انه ثمه ما هو اصغر من البعوضة قال فما فوقها يعنى
في الصغر وهذا قول الله) اي ليس حكاية عن قول احد (والتي في الزلزلة قول
الله ايضا فاعلم ذلك فحن نعم ان الله ما اقتصر على وزن الذرة و) الحال ان (ثمه)
اي في العالم من المتغذى كان (ما هو اصغر منها) بل انما اقتصر لعدم كونه
اصغر من الذرة (فانه جاء) اي لو كان ثم اصغر من الذرة لجاء (بذلك) الاصغر
ايضاً (على المبالغة) اذ الكلام سيق للمبالغة كما جاء في ضرب المثل بقوله
فما فوقها ولما شبه الحق بقوله فحن نعم نزه بقوله (والله اعلم) وهذا تادب
منه مع الله (واما تصغيره اسم ابنه فتصغير رحمة) لانه صغير غير بالغ في نفسه
(ولهذا) اي ولاجل تصغيره تصغير رحمة (وصاه بما فيه سعاده اذا عمل بذلك)
اي بما وصاه (واما حكمة وصيته في نهيه اياه) اي ابنه (ان لا يشرك بالله) اي لا تقل
ان فيهما آلهة يتصرفون على الاشتراك فان الله فرد واحد لا ثاني له في نفس
الامر فان اشركت بالله فما اشركت الامع عينه (فان الشرك لظلم عظيم) والظلم
يقضى المظلوم (والمظلوم المقام) الذي وقع فيه الظلم (حيث نعته) اي حيث
وصف المشرك ذلك المقام الذي هو الحق (بالانقسام) الى الاثنية (وهو)
اي الحال ان المقام (عين واحدة) وهو الله الواحد بالوحدة الذاتية وجوب
اما قوله (فانه) اي الشريك (لا يشرك معه) اي مع الله (الاعينه وهذا) اي

الاشرار مع الله عينه (غاية الجهل) لذلك قال عظيم فقد ظلم نفسه بالجهل حيث
 لم يعلم بان العين واحدة لا تقبل الانقسام وجعل له شريكا وما جعله شريكا
 الاعينه اذ اثبات الشريك معه في ملكه يقتضى انقسام ذلك العين الواحدة
 التي لا تقبل الاثنائية فما قسمه الا الى عينه فلا يشرك الا عينه لذلك
 قال (وسبب ذلك) الاشرار الذي هو غاية الجهل (ان الشخص الذي
 لا معرفة له بالامر على ما هو عليه ولا بحقيقة الشيء اذا اختلفت عليه الصور
 في العين الواحدة وهو لا يعرف ان ذلك الاختلاف في عين واحدة جعل
 الصورة مشاركة للاخرى في ذلك المقام فجعل لكل صورة جزءاً من ذلك المقام
 ومعلوم في الشريك ان الامر الذي يخصه (اي يخص الشريك) مما وقعت فيه
 المشاركة ليس (ذلك الامر) (عين) الامر (الاخر الذي يشاركه اذ هو
 للاخر فاذا ما تم شريك على الحقيقة فان كل واحد) منهما كان (على حظه)
 اي نصيبه (مما قيل فيه ان بينهما مشاركة فيه) . كالانسان والفرس
 فان الحيوان الذي يخص الانسان ليس عين الحيوان الذي يخص الفرس فاذن
 لا شركة على الحقيقة في عين واحدة بل الشركة فيه وهم محض فان كل واحد
 منهما على حظه فاذا اخذ كل واحد منهما نصيبه من الطبيعة الحيوانية لا يبقى
 لكل واحد منهما حق فيها حتى اشتركا فيها قوله (وسبب ذلك الشركة)
 مبتدأ (المشاعة) خبره اي وسبب ذلك الشركة المذكورة الاشاعة في عين
 واحدة ولا اشاعة في الحقيقة فلا شركة اذ الشركة تبني على الاشاعة
 (وان كانت) العين الواحدة (مشاعة) فلا بد ان يتصرف كل واحد منهما
 وذلك محال فان المتصرف في الملك مطلقا هو الله الواحد القهار فلا تصرف
 للاخر فزال الاشاعة (فان التصرف من احدهما يزيل الاشاعة) فما اثبتته
 الاشقياء من الشريك بالله امر وهمي لا روح فيه واما ما اثبتته السعداء
 من الاولياء المشتركين فانه حق فانهم يجعلون الاسماء الالهية مشتركة
 في الذلالة على الذات الواحدة وهو الذات الواجب الوجود فان لكل واحد

من الاسماء الالهية الحكم في الذات الواحدة على السواء وهو الدلالة وذلك
 الشراكة امر حقيقي لذلك قال (قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن) فان كل واحد
 من الاسم الله والاسم الرحمن مشترك في الدلالة على الذات الواجب الوجود
 قلة الحاجات فبايها دعا دعوتهم يقضى الله حاجتكم وكذا كل الاسماء الالهية
 قال عليه السلام ﴿اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم﴾ فان النجوم مشتركة
 في الدلالة على الطريق الموصل الى المطلوب وكذا الاصحاب مشتركة على
 الحقيقة في الدلالة على الصراط المستقيم الموصل الى الحق (هذا) اي الاشتراك
 بين الاسماء في الدلالة على الذات الواحدة (روح المسئلة) اي روح مسئلة
 الشراكة لوجود معنى الشراكة فيها على الحقيقة واما ما قاله المنطقيون من
 ان الجزئيات مشتركة في الامر الكلي الشامل لها فمجرد اصطلاح منهم
 لا شراكة فيه في الحقيقة بل هو امر وهمي فما وقع اصطلاحهم الاعلى ما في
 وهمهم من الشراكة فلا روح لمسئلة الشراكة فيه وانما الشراكة في دلالة القاب
 الجزئيات على ذلك الكلي فاعلم ذلك فدعوى الشراكة من الكفار كاذبة
 لاثباتهم الشراكة فيما لا شراكة فيه ولا قابلية لها اصلاً ودعوى الموحد
 صادقة لاثباتهم الشراكة في محلها والله الهادي الى صراط المستقيم

﴿ فص حكمة امامية في كلمة هارونية ﴾

ولما كان هارون نبياً وخليفةً من الله وخليفة من موسى عليهما السلام اورد
 الحكمة الامامية في كلمته (اعلم ان وجودهاون كان من حضرة الرحمت) (
 مبالغة من الرحمة) بقوله ووهبنا له من رحمتنا يعني لموسى اخاه هارون نبياً
 فكانت نبوته من حضرة الرحمت) بالنص الالهي (فانه) اي هارون
 عليه السلام (اكبر من موسى سنا) واليكبير لشفقته ورحمته للصغير تحت
 تسخير (وكان موسى اكبر منه نبوةً ولما كانت نبوة هارون من حضرة الرحمة
 لذلك) اي لاجل كون نبوته من الرحمة (قال لآخيه موسى) في وقت اخذه

بلحيته (يا ابن ام فنادام بامه لابييه) اي لم يقل لموسى يا ابن ابى (اذ كانت الرحمة
 للام دون الاب او فر) اي اغلب (فى الحكم) اي فى الشفقة والمرحمة للولد
 (ولو لا تلك الرحمة) للام (ما صبرت على مباشرة التربية) لولده وجواب
 لما قال فى قوله لذلك قال فان العامل مقدم على معموله فى الاصل فكان اصل
 الكلام قال لذلك (ثم قال) هارون لآخيه موسى (لا تأخذ بلحيتى ولا برأسى
 ولا تشمت بى الاعداء فهذا كله نفس من انفاس الرحمة وسبب ذلك) الاخذ
 من موسى عليه السلام (عدم التثبت فى النظر فيما كان فى يديه من الألواح التى القاها
 من يديه فلو نظر فيها نظر تثبت لوجد فيها الهدى والرحمة فالهدى) التى
 وجدت فى الألواح (بيان ما وقع من الامر الذى اغضبه) اي الامر الذى اغضب
 موسى عليه السلام هو عبادة قومه العجل (بما هو هارون برئى منه) اي وجد موسى
 عليه السلام فى الألواح ما اضل قومه الا السامرى وهرون برئى منه (والرحمة)
 هى الرحمة (باخيه) فالرحمة مبتدا وخبره محذوف اي الرحمة التى وجد موسى
 عليه السلام فيها هى رحمة هرون على موسى ^{عليهما السلام} (فكان) موسى
 (لا يأخذ بلحيته ولا برأسه بمراى) اي بمنظر (من قومه مع كبره وانه) اي هرون
 (اسن منه فكان ذلك الكلام كله من هرون) الى موسى عليه السلام (شفقة على موسى
 عليه السلام لان نبوة هرون من رحمة الله فلا يصدر منه الا مثل هذا ثم قال
 هرون لموسى ^{عليهما السلام} انى خشيت ان تقول فرقت) من التفريق (بين
 بنى اسرائيل فتجمعانى يا موسى سبباً فى تفريقهم) وما كنت سبباً فى تفريقهم وانما
 قال هرون فى تفريقهم (فان عبادة العجل فرقت بينهم فكان منهم من
 عبده اتباعا للسامرى وتقليدا له ومنهم من توقف عن عبادة حتى يرجع
 موسى اليهم فيسألونه فى ذلك) اي فى عبادة العجل (فخشى هرون ان ينسب
 موسى ذلك الفرقان بينهم اليه) اي الى هرون فخطبه بهذا الكلام لئلا ينسب
 هذا الفرقان اليه (وكان موسى عليه السلام اعلم بالامر من هرون لانه علم
 موسى عليه السلام (ما) اي الذى (عبده اصحاب العجل) فكانت العبادة فى علم

موسى عليه السلام للحق الظاهر في صورة العجل لا للعجل (لعله بان الله قد قضى)
 اى حكم (ان لا يعبد) على صيغة الغائب المبني للمفعول (الا اياه وما حكم الله
 بشيء الا وقع) فقد حكم الله في الازل ان يعبد له فصورة العجل لذلك وقع وهرون
 لم يعلم بذلك فانكر عبادة الحق في صورة العجل (فكان عتب موسى اخاه هرون
 لما وقع الامر في انكاره) لعدم علمه بما علم موسى (وعدم اتساعه فان العارف من يرى
 الحق في كل شيء بل يراه عين كل شيء) وقدم مراراً تحقيق كون الحق عين
 كل شيء (فكان موسى يربى هرون تربية علم وان كان اصغر منه في السن)
 فالانبياء والاولياء العارفون وان كانوا ينكرون العبادة للارباب الجزئية
 لكن انكارهم ليس لاحتجابهم عن الحق الظاهر في صورة الاشياء بل انكارهم
 بحسب اقتضاء نبوتهم وبحسب اقتضاء الظاهر فانهم يرون الحق بحسب الباطن
 في كل شيء ونهى العبادة عن الامة بحسب النبوة في مظهر خاص والمحجوبون
 وان انكروا ايضاً لكن انكارهم لاحتجابهم عن ظهور الحق في صور الاشياء
 (ولذلك) اى ولاجل كون موسى عليه السلام مربياً لهرون (لما قال له هرون
 ما قال رجع) موسى (الى السامري فقال له ما خطبك) اى ما مرادك (ياسامري
 يعنى فيما صنعت من عدولك الى صورة العجل على الاختصاص وصنعك هذا الشبح
 من حلى القوم حتى اخذت انت بقلوبهم من اجل اموالهم) وانما اخذت القلوب
 من اجل الاموال (فان عيسى عليه السلام يقول ابني اسرائيل يا بني اسرائيل قلب كل
 انسان) اى المراد منه قلب كل انسان لا يختص لبني اسرائيل (من حيث ماله فاجعلوا
 اموالكم في السماء تكن قلوبكم في السماء) فاشار عيسى عليه السلام الى ان القلوب
 حيث كان المال (وما سمى المال مالا الا لكونه بالذات تميل القلوب اليه بالعبادة فهو) اى
 المال (المقصود الاعظم المعظم في القلوب لما فيها) اى في القلوب (من الافتقار
 اليه) اى الى المال (وليس للصور بقاء فلا بد من ذهاب صورة العجل لو لم يستعمل
 موسى عليه السلام محرقة فغلبت عليه الغيرة فحرقه ثم نسف رماد تلك الصورة
 في اليم نسفاً وقال) موسى عليه السلام (له) للسامري (انظر الى آهك فسماه

آلها بطريق التنبيه للتعليم) انه مظهر آلهى (لما علم) موسى عليه السلام (انه بعض المجالى الالهية) فعلم هرون ما اشار اليه موسى عليه السلام من كلامه الى السامرى وعلم ان غضبه واخذة بلحيته لا لاجل عبادة قومه العجل بل لاجل تعليمه بان الحق يعبد فى صورة العجل فاقال للسامرى ما قال وما غضب على هرون الاتربية لهرون بالعلم (لا حرقة) اى وقال له انظر الى آلهك لا حرقة ولنسفته وانما تصرف موسى فى صورة العجل بالحرق والنسف (فان حيوانية الانسان لها التصرف فى حيوانية الحيوان لكون الله سخرها) اى الحيوان (للانسان ولا سيما واصبه ليس من حيوان) بل هو معمول من الحلى (فكان) العجل المعمول (اعظم) اى اهون (فى التسخير لان غير الحيوان ما) اى ليس له ارادة) فلا يتمتع بما يريد الانسان (بل هو بحكم من يتصرف فيه من غير اباء) اى امتناع (واما الحيوان فهو ذو ارادة وغرض فقد يقع منه الاباءة فى بعض التصريف فان كان فيه) اى فى الحيوان (قوة اظهار ذلك) الاباءة (ظهر منه الجموح) يقال جمع الفرس جماحاً وجموحاً وبالفارسية سر كشى كردن اى ظهر منه عدم الانقيادى و(لما يريد منه الانسان وان لم يكن له هذه القوة او يصادف) اى يوافق (الانسان غرض الحيوان انقاد) الحيوان (مذلاً لما يريد منه) الانسان (كابتقاد) الانسان (مثله) من الانسان (لا امر) اى اى لاجل امر (فما رفعه الله) اى فى الذى رفع الله ذلك المثل المنقاد اليه (به) عائد الى ما قوله (من اجل المال الذى يرجوه منه) يتعلق بالانقياد (المعبر عنه فى بعض الاحوال بالاجرة فى قوله تعالى) اى كما جاء انقياد الانسان مثله فى قوله تعالى (ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً فما يسخره من هو مثله الا من) جهة (حيوانيته لا من) جهة (انسانيته) فالمسخر اسم فاعل هو الانسانية والمسخر اسم مفعول هو الحيوانية وانما لا يسخر من انسانية (لان المثلىن ضدان) والضدان متساويان فى الدرجة لا يجتمعان ليس بينهما جهة جامعة من هذا الوجه فلا ينقاد الانسان من هو مثله من جهة

الانسانية (فيسخره الارفع في المنزلة بالمال او بالجاه بانسانيته و يتسخر له ذلك
 الاخر اما خوفا او طمعا) قوله (من حيوانيته لا من انسانيته) يتعلق بتسخر
 (فما يسخر له من هو مثله) في المنزلة (الا ترى ما بين البهائم من التحريش لانها
 امثال فالمثلان ضدان فلذلك) اي فلاجل عدم تسخير الامثال بعضهم بعضا (قال الله
 تعالى و رفع بعضكم فوق بعض درجات فما هو) اي فليس المسخر (معه) اي
 المسخر (في درجته) اي في درجة المسخر (فوقع التسخير من اجل الدرجات
 و التسخير على قسمين تسخير مراد للمسخر اسم فاعل قاهر في تسخيره لهذا
 الشخص المسخر كتسخير السيد لعبده وان كان مثله في الانسانية و كتسخير
 السلطان لرعاياه وان كان امثاله في الانسانية فيسخرهم) اي فيسخر السلطان
 لرعاياه (بالدرجة و القسم الاخر تسخير بالحال كتسخير الرعايا الملك القائم
 بامرهم في الذب عنهم و حمايتهم و قتال من عاداهم و حفظ اموالهم و انفسهم
 عليهم و هذا) المذكور (كله تسخير بالحال من الرعايا يسخرون بذلك ملكهم
 و يسمى) هذا التسخير (على الحقيقة تسخير المرتبة) و اما على الظاهر فتسخير
 بالحال (فالمرتبة حكمت عليه) اي مرتبة الرعية حكمت على الملك (بذلك
 فمن الملوك من سعى لنفسه) و ما عرف ان مرتبة الرعية تسخره في ذلك الامر
 (و منهم من عرف الامر فعلم انه بالمرتبة في تسخير رعاياه فعلم قدرهم و حقهم
 فاجر الله) اي اعطى الله ذلك الملك العالم العامل (على ذلك) العلم و العمل
 (اجر العلماء بالامر على ما هو عليه و اجر مثل هذا) العمل الذي (يكون
 على الله في كون الله في شؤون عباده) فمثل هذا السلطان خليفة الله و قائم مقامه
 في قضاء حوائجهم فاجر هذا العمل على الله (فالعالم كله مسخر بالحال) اسم
 الفاعل (من لا يمكن ان يطلق عليه انه مسخر) اسم مفعول فاستحال على الله اطلاق
 هذا الاسم عند اهل الشرع و اما عند اهل الحقيقة فمجرد وجود المعنى يجوز
 اطلاق اسم ذلك المعنى على الله (قال الله تعالى) في ثبوت هذا التسخير بينه و بين

عباده (كل يوم هو في شأن) من شؤون عباده ثم رجع الى اصل المسئلة فقال
 (فكان عدم قوة ارداع) اى عدم تأثير منع (هرون بالفعل ان ينفذ في
 اصحاب العجل بالتسليط على العجل كما ساط موسى عليه السلام) اى العجل
 بالحرق والنسف ولم يقدر هارون بالفعل كذلك (حكمة من الله) خبر كان
 (ظاهرة في الوجود ليعبد) الحق في كل صورة نوعية من الانواع وانما قيدنا
 بذلك القيد اذ لا يعبد الحق (في كل صورة) شخصية بل يعبد في صورة شخص
 من كل نوع (وان ذهبت تلك الصورة بعد ذلك) اى بعد عبادة الحق فيها
 (فما ذهبت) الصورة (الا بعد ما تلبست عند عابرها بالالوهية ولهذا) اى
 ولاجل اقتضاء الحكمة ان يعبد الحق في كل صورة (ما بقى نوع من الانواع
 الا وقد عبد الحق) في صورة فرد من افراد ذلك النوع (اما عبادة تاله) كما فى
 العجل والاصنام والشمس والقمر والنار (واما عبادة تسخير) كما مر فى تحقيق
 التسخير (فلا بد من ذلك) العبادة اما تالها واما تسخيها (لمن عقل) عن الله
 فانه يعلم ما قلناه ويميز المراتب فالامر فى هذا المقام منقسم بين العابد والمعبود
 والمعبود لا يكون معبوداً الا بعد الظهور بالرفعة عند عباده وهذا معنى قوله
 (وما عبد شئ من العالم الا بعد التلبس بالرفعة عند العابد و) بعد (الظهور
 بالدرجة فى قلبه ولذلك) اى ولاجل عدم عبادة المعبود الا بعد ظهوره بالدرجة
 فى قلب العابد (يسمى الحق لنا برفيع الدرجات ولم يقل رفيع الدرجة فكثير)
 من التكثير (الدرجات فى عين واحدة فانه قضى ان لا يعبد الا اياه فى درجات
 كثيرة مختلفة اعطت كل درجة مجلى آلهيا عبد فيها واعظم مجلى عبد فيه
 واعلاه الهوى كما قال افرايت من اتخذ آلهه هواه فهو اعظم معبود) وانما
 كان الهوى اعظم معبود (فانه لا يعبد شئ الا به) اى بالهوى حتى الحق
 لا يعبد الا به (ولا يعبد هو) اى ولا يعبد الهوى (الابذاته وفيه) اى فى حق
 الهوى (اقول * شعر * وحق الهوى) والمراد هو الحق (ان الهوى سب الهوى *)

ولولا الهوى في القلب) وهو المعبود بذاته (ماعبد الهوى *) وهو المعبود
 بالهوى (الاترى علم الله بالاشياء ما اكمله) اى علمه (كيف تم) علمه (في حق
 من عبد هواه واتخذها آلهها) اى سماه آلهها فقط دون من مجالى الحق لظهور
 الحق له فيه دون غيره (فقال) فى حقه (وأضله الله على علمه والضلالة الحيرة
 وذلك) التكميل والتتميم (انه لما رأى) الحق (هذا العابد) وهو من عبد هواه
 واتخذها آلهها (ماعبد الاهواء بانقياده لطاعته) اى لطاعة هواه (فيما) اى
 فى الذى (يأمره) الهوى (به) راجع الى العابد (من عبادة من عبده من
 الاشخاص) بيان لما (حتى ان عبادته) اى عبادة من عبده هواه (لله كانت
 عن هوى ايضاً) كما ان عبادته لمن عبده من الاشخاص عن هوى وانما كانت
 عبادة هذا العباد لله عن هوى (لانه لو لم يقع له فى ذلك الجنب المقدس هوى
 وهو الارادة) النفسانية من رجاء الجنة والنجاة عن النار (بمحبه) اى مع
 محبة الله (ماعبد الله ولا آثره على غيره) ولولا عظمة شان الهوى لما سلط على
 هذا العابد (وكذلك كل من عبد صورة ما من صور العالم واتخذها آلهها
 ما اتخذها) آلهها (الا بالهوى) فاذا كان كذلك (فالعابد لا يزال تحت سلطان
 هواه) فله حكم فى كل عابد (ثم رأى) اى علم الحق (المعبودات) الكونية
 والاعتقادية (تنوع فى العابدين فكل عابد امراً ما يكفر من يعبد سواه) وهم
 المحجوبون (والذى عنده ادنى تنبه) اى ادنا مرتبة من العلم وهو الذى عبد
 هواه واتخذها آلهها (يحار) اى وقع فى الحيرة فلا يكفر احداً من العابدين فيما
 عبده فقوله والذى مبتدأ يحار خبره (لا تحجاد الهوى) يتعلق بقوله ادنى
 تنبه لا بقوله يحار اذ سبب الحيرة هو العلم باتحاد الهوى (لا اتخذ الهوى)
 ويجوز أن يتعلق بقوله يحار (بل لاحدية الهوى فانه) اى الهوى (عين
 واحدة فى كل عابد فأضله الله اى حيره على علم بان كل عابد ماعبد الاهواء
 ولا استعبده الاهواء سواء صادف) هواه (الامر المشروع اولم يصادفه) فاذا علم

هذا العابد هذا المعنى اكمله الله علمه في حقه بقوله فأضله الله على علم ولم يقل
 فأضله الله على جهل وهو حيرة الجهل فهو علم تام عند الله فهذا العابد يعلم
 هذا المقام كما علم الله والمقصود أن الهوى اعظم مجلى عبد فيه الحق لذلك
 اكمل الحق علمه في حق من عبد الهوى واتخذة آلهما بقوله وأضله الله على علم
 فدل هذا الكلام ان الهوى اعظم مجلى آلهى عبد فيه الحق فكانت عبادته
 للهوى واتخاذة آلهما عن علم تجلى وجواب لما قوله فأضله الله ادخله الفاء
 لطول الكلام او محذوف لقريئة دالة عليه تقديره لما رأى الحق كذا وكذا اكمل
 علمه في حق من عبد الهوى واتخذة آلهما او تتم علمه او أضله الله كيف شئت
 قلت ويظهر من هذا المقام ان العابد ثلاثة اقسام عابد جاهل غير منقاد للشرع
 كعابد الاصنام وعابد محبوب منقاد للشرع ولا يعلم هذا العابد بان كل عابد
 ما عبد الا هو بل هو صاحب اعتقاد يعتقد امرأ ما في حق الحق وعابد يعلم
 بان كل عابد ما عبد الا هو وهوالذى قال في حقه وأضله الله على علم وهو الذى
 اعلى العابدين وادنى العارفين وليس هو عارفا مكتملا (والعارف المكتمل من
 رأى كل معبود مجلى للحق يعبد فيه) اى يعبد الحق فى ذلك المجلى ولا كذلك
 ذلك العابد فانه رأى الهوى مجلى للحق يعبد فيه وبه يلحق بالعارفين ولا يرى
 غير الهوى مجلى آلهيا يعبد فيه الحق وليس كذلك بل الحق هو المعبود مطلقا
 سواء كان فى الصور الهوائية او غيرها من الصور الامكانية وبعد علمه بهذا
 انفصل عنهم (ولذلك) اى ولا جل ان العارف المكتمل رأى كل معبود مجلى يعبد
 فيه الحق (سموه كلهم) اى سمو المعبود كلهم (آلهما) مجازاً تسمية المظهر باسم
 الظاهر وانما اصطالحوا هذا الاسم لتوقف افادة بعض المعانى واستفادتها عليه
 وهذا الاسم ليس من حيث شخصيته بل من حيث انه مظهر آلهى من المظاهر
 الالهية (مع اسمه الخاص بحجر او شجر او حيوان او انسان او كوكب او ملك هذا اسم
 الشخصية فيه) اى فى كل معبود (والالوهية) فيه (مرتبة آلهية تخيل العابده) اى
 تخيل عابد هذا المعبود (انها) اى الالوهية (مرتبة معبوده) وليس الامر كما

تخيه بل الامر فيه على الحقيقة ما بينه بقوله (وهي) اي تلك المرتبة (على الحقيقة
 مجلى للحق لبصر هذا العابد الخاص المعتكف على هذا المعبود في هذا المجلى المختص
 ولهذا) اي ولا جل كون تلك المرتبة مجلى للحق لبصر هذا العابد (قال بعض
 من عرف) هذا المعنى من عبادة الاصنام (مقالة جهل) مصدر قال (ما نعبدهم
 الا ليقربونا الى الله زلفى مع تسميتهم اياهم آلهة) فلو لم يعرفوا وحدة الحق لما
 اجابوا بهذا القول فان قولهم ليقربونا الى الله يدل على ما في علمهم من وحدة الحق
 وتسميتهم آلهة تدل على انها مجالى الحق لكنهم عبدوا المجالى من حيث هي مجالى
 للحق لا من حيث شبيعتها ولا يعبدون الحق الظاهر فيها وانما كان هذا القول مقالة
 جهل جهالة لان عبادة الاصنام لا يقرب فيها الى الله فصدر هذا الكلام منهم
 عن جهل (حتى قالوا اجعل الآلهة لها واحدا ان هذا) اي جعل الآلهة لها
 واحداً (لشيء عجاب فما انكروه) اي ما انكروا كون الآلهة واحداً (بل تعجبوا
 من ذلك) اي من كون الآلهة واحداً وانما تعجبوا من ذلك (فانهم وقفوا) اي
 ثبتوا وقفوا (مع كثرة الصور ونسبة الالهية لها) اي الى الصور الكثيرة (فجاء
 الرسول ودعاهم الى آله واحدا يعرف) اي معروف عندهم (ولا يشهد) اي
 ولا مشهود فان آلهتهم المشهودة لهم اصنامهم (بشهادتهم انهم اثبتوه) اي الآلهة
 الواحد (عندهم واعتقدوه في قولهم ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى) وانما
 قالوا ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله ولم يقولوا لكونهم آلهة (لعلمهم بان تلك
 الصورة حجارة) لا تستحق العبادة لذاتها بل انما تستحق العبادة لكونها
 مقربة الى الله (ولذلك) اي ولا جل علمهم بان تلك الصورة حجارة
 لا تستحق العبادة والالهية (قامت الحججة عليهم بقوله قل سموهم فما
 يسمونهم الا بما يعلمون ان تلك الاسماء لهم) من الحجر والشجر والكوكب (حقيقة)
 فظهر ان تسميتهم آلهة لهم مجاز عندهم والمقصود ان الرسول مادعاهم الى المجهول
 المطلق عندهم بل دعاهم الى عبادة ما علموا من الحق فانهم علموا ان الله واحد
 حقيقى واعتقدوه لكنه لما غاب وبعد عن مشاهدتهم لا يعبدون ولا ينقادون اليه

لاستحالتهم عبادة الغائب عن المشاهدة ولو قرب مع مشاهدتهم لعبدوه لذلك
قالوا ليقر بونا فلا يمكن العبادة بدون القرب والمشاهدة عندهم فكانهم قالوا
في التحقيق ما نعبد آلهما لم نره ولم ينكروا بان الله واحد وانما انكارهم في عبادة
الآله الواحد المعروف الغير المشهود لهم فجاء الرسول بما يزيل به انكارهم من
ان الآله المعروف الغير المشهود يجب له العبادة وقرّر ما في علمهم واعتقادهم من ان
الآله واحد (واما العارفون بالامر على ما هو عليه) وهم الذين علموا ان الحق
واحد ظاهر في مجالي متعددة (فيظرون بصورة الانكار لما عبد من الصور)
مع علمهم بان الصور كلها مجالي آلهى عبد فيها الحق (لان مرتبتهم في العلم تعطيم ان
يكونوا بحكم الوقت لحكم الرسول الذي آمنوا به عليهم الذي به) اى الايمان الذي
بسيبه (سموا مؤمنين فهم عباد الوقت) اى يعبدون الله بمقتضى الوقت فالوقت يحكم
على ظهورهم بصورة الانكار لما عبد من الصور قوله (مع علمهم) يتصل الى قوله
فيظرون العارفون بصور الانكار مع علمهم (بانهم) اى بان عبدة الاصنام (ما عبدوا
من تلك الصورة اعيانها) المسماة باسماء المحدثات (وانما عبدوا الله فيها) اى
في اعيان الاصنام (بحكم سلطان التجلى الذى عرفوه منهم) اى من صور اصنامهم
فعبادتهم للاصنام ليست الا ما كان عليه الامر فانكار العارفين ليس عن جهل
بحقيقة الامر بل مرتبتهم في العلم تعطيم ذلك وقوله بحكم يتعلق بقوله
عبدوا الله (وجهاه) اى جهل بما علم العارفون من ان عبدة الاصنام ما عبدوا
اعيانها (المنكر الذى لا علم له بما تجلى) الله لعباده في صور الاكوان (وستره)
اى ستر تجلى الحق فى الصور الكونية والعبادة فيها (العارف المكمل من نبى
ورسول ووارث عنهم) فانكارهم ستر الانكار على الحقيقة (فامرهم) اى امر
العارف عبدة الاصنام (بالانتزاح) اى بالاجتناب (عن) عبادة (تلك الصور لما
انتزح عنها رسول الوقت اتباعا للرسول طمعا فى محبة الله اياهم الثابتة بقوله قل ان كنتم
تحبون الله فاتبعونى يحيىكم الله فدعا) الرسول عابد الاصنام (الى) عبادة (آله يصمد)
على صيغة المجهول اى يحتاج (اليه) كل شىء فى وجوده وجميع احواله ولا يحتاج

هو الى غيره (ويعلم) مبنى للمفعول (من حيث الجملة) اى من حيث الاجمال
 اى يعلم كل شئ اجمالاً ان لهم آلهاً وهذا العلم بديهي لذلك لا ينكر احد
 وجود الحق وانما الاختلاف فى التعيين فبعضهم عين الاصنام وبعضهم
 الكوكب وبعضهم النار وغير ذلك (ولا يشهد ذاته كما قال تعالى لا تدركه الابصار
 وهو يدرك الابصار) قوله (للطفه وسريانه فى اعيان الاشياء) تعليل لقوله
 لا تدركه ولقوله وهو يدرك (فلا تدركه الابصار كما انها) اى كما ان الابصار
 (لا تدرك) قوله (ارواحها) مفعول لا تدرك الضمير راجع الى الابصار (المدبرة)
 منصوب صفة ارواحها (اشباحها) منصوب بالمدبرة (وصورها) عطف على اشباحها
 (الظاهرة) صفة لصورها فاذا كان كذلك (فهو) اى الحق (اللطيف الخبير والخبرة
 ذوق) كما ذكر (والذوق تجلى والتجلى) لا يكون الا (فى الصور فلا بد) لظهور
 التجلى (منها) اى من الصور (ولا بد) لظهور الصور (منه) اى من التجلى اذ لا يكون
 الصور ايضاً بدون التجلى (فلا بد ان يعبد من رآه) قوله (بهواه) متعلق
 بقوله ان يعبد (ان فهمت) ما ذكرناه لك (وعلى الله قصد السبيل) اى بيان
 الطريق الموصلة اليه

فص حكمة علوية فى كلمة موسوية

اورد الحكمة العلوية فى كلمة موسى عليه السلام فان علو موسى عليه السلام
 يقتضى من هو علا عليه باعتبار ابطال دعوى علوية من هو علا عليه وانه قال
 تعالى فى حقه (لا تخف انك انت الاعلى) فكان موسى عليه السلام علا على
 من ادعى العلوية الربوية بقوله انا ربكم الاعلى فابطل دعويه الكاذبة وسحره
 (حكمة قتل الابناء من اجل موسى) عليه السلام (ليعود اليه) اى الى موسى
 عليه السلام (بالامداد حياة كل من قتل من اجله) اى يمدد موسى عليه السلام
 فى هلاك فرعون ويعيثنه فيه فكان موسى اعلى على فرعون بالامداد
 من ارواحهم وانما يعود اليه بالامداد (لانه قتل على انه موسى وماتمه) اى
 وما فى قتل الابناء من اجل موسى (جهل) لعله بان من الكائن قد يدفع بمباشرة

الاسباب اذ ليس بلا حكمة يعنى ما قتل الابناء من اجل موسى عن جهل بل انما قتل من اجله عن علم وحكمة وهى العود اليه بالامداد ولو لم يقتل من اجل موسى لا يعود اليه بالامداد فقد كان فى علمه تعالى ان موسى لا يعلو على فرعون الا بالامداد ممن قتل من اجله على يد فرعون وما فعل فرعون الا ما هو فى علم الله ويجوز ان يكون معناه وما ثمة جهل اى وما فى قتل الابناء على انه موسى عليه السلام جهل بل علم قتل كل واحد منهم على انه موسى بالنص الالهى او معناه وما جهل فرعون ان قتل الابناء على انه موسى عليه السلام ليس بموسى فكان ذلك القتل عمداً وظلماً فوجب عليه القصاص فعلى كل حال (فلا بد

ان تعود حياته على موسى اعنى حياة المقتول من اجله) وفيه معنى لطيف وهو انه لما قتل فرعون على انه موسى وجب عليه القصاص فوجب على موسى اداء من قتل من اجله فاجتمعوا مع موسى وطلبوا حقهم منه فكانهم قالوا يا موسى انا قد قتلنا من اجلك فكان لنا حقاً ثابتاً عليك فادّ الينا حقنا فقتل موسى فرعون اداءً لما هو عليه من حقهم فما كان قتل فرعون على الحقيقة الا قصاصاً (وهى) اى حياة المقتول (حياة ظاهرة على الفطرة لم تدنسها

الاعراض النفسية بل هى على فطرة بلى) فهى ارواح لطيفة مجردة عن تعلق الصور المادية وانوار لطيفة وكذلك روح موسى نور لطيف فناسب كل منهم لاخر كذلك اتحد كلهم كاتحاد نور القمر والشمس فى النهار فمثل هذه الارواح للطاقتها قد يتحد بعضها مع بعض ويمتاز اخرى كما يمتاز نور القمر عن نور الشمس بعد اتحاده معها فى النهار فاذا انقطع روح موسى عن تعلق الصورة الموسومة العنصرية افترقوا عنه وامتاز كل واحد منهم على الآخر كما امتاز قبل الاتحاد فانفرد كل واحد منهم كما انفرد قبل الاجتماع ورجع الى مقامهم الاصلى فانفرد روح موسى كما انفرد قبله فان لكل صورة روح خاص عند الله ممتاز عن روح الصورة الاخرى وبهذا المذكور قد انقطع وهم التناسخ من ظاهر كلامه (فكان موسى) اى فاذا اجتمع هذه الارواح

الطيبة اللطيفة في حياة موسى وكان موسى (مجموع) بالنصب خبر كان (حياة من قتل على انه هو وكل ما كان مهياً لذلك المقتول) قوله (مما) بيان لما كان استعداد روحه) الضمير يرجع الى المقتول (له) راجع الى ما في قوله مما (كان في موسى) اى ظهرت تلك الكمالات المهيآت للمقتول في استعداد روحه في صورة موسوية (وهذا) الامداد (اختصاص الالهى لموسى لم يكن لاحد قبله) من الانبياء ولا يكون ايضا بعده فلا تجب اختصاص هذا الحكم بموسى دون غيره من الانبياء (فان حكم موسى) اى فان الاحكام الالهية المختصة لموسى (كثيرة) فان شأن موسى في اختصاص الاحكام الالهية لا كشأن سائر الانبياء قبله (وانا ان شاء الله اسرد منها في هذا الباب على قدر ما بلغ به الامر الالهى في خاطرى وكان هذا) الاختصاص المذكور (اول ما شوفهت) اى خوطبت (به) مشافهة (من هذا الباب) اى من الفص الموسوى فاذا كان الامر في حق موسى على ما ذكرناه (فما ولد موسى الا وهو مجموع ارواح كثيرة) موجودة بوجود واحد بحيث لا امتياز بينها (جمع قوى فعالة) على صيغة المفعول بدل من قوله مجموع ارواح اى فما ولد موسى الا وهو جمع قوى فعالة ويجوز ان يكون مصدراً بمعنى المجموع وهو ما يدل من مجموع على ما ذكر او صفه له او خبر مبتداً محذوف اى هو جمع قوى فعالة او منصوب بنزع الخافض اى كجمع قوى فعالة وانما قلنا جمع قوى فعالة (لان الصغير يفعل في الكبير) لذلك يفعل موسى في صغره لفرعون وغيره لانه مجموع ارواح الاطفال وهى قوى فعالة (الآتري الطفل يفعل في الكبير بالخاصية فينزل) من التنزيل (الكبير من رياسته اليه فيلاعبه الكبير) ولهذا صح هذه الملاعبة في الشرع مع انه قال الشارع كل لعب حرام لان هذه الملاعبة ليست من فعل الكبير بل فعل الصغير في الكبير يظهر من صورة الكبير يصدر منه بلا اختيار وشعور ولا يؤخذ الفاعل بمثل هذا الفعل (ويزقزق) اى يتكلم الكبير بلسان الصغير (له) اى للصغير (ويظهر له بعقله) اى وينزل الكبير للصغير في مرتبة عقل الصغير (فهو) اى الكبير (تحت

تسخيره وهو) اى الكبير (لا يشعر) انه تحت تسخير الصغير (ثم يشغاه) اى يجعل
 الطفل الكبير مشغولاً (بتربيته وحمايته وتفقد مصالحه وتأييده حتى لا يضيق
 صدره هذا كله من فعل الصغير بالكبير وذلك) اى فعل الصغير بالكبير (لقوة
 المقام فان الصغير حديث عهد بربه لانه حديث التكوين والكبير ابعد فمن كان من
 الله اقرب سخر من كان من الله ابعد كخو اص الملك للقرب منه) اى لكونهم قريباً
 من الملك (يسخرون الا بعدين كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يبرز) اى يظهر
 (بنفسه للمطر اذا نزل ويكشف رأسه حتى يصيب منه ويقول انه حديث عهد
 بربه) وبرزه عم اليه تلقيه الى ما ينزل عليه من ربه من العلوم والمعارف الالهية
 وكشف رأسه رفع التعينات المانعة لوصول الفيض الالهى (فانظر الى هذه
 المعرفة بالله من هذا النبي ما اجلها وما اعلاها وما اوضحها فقد سخر المطر افضل
 البشر لقربه من ربه فكان) المطر (مثل الرسول) اى الملك وهو جبرئيل
 (الذى ينزل اليه) اى الى الرسول (بالوحي فدعاه بالحال بذاته) اى دعا المطر الرسول
 بذاته بلسان الحال كما دعا الملك بلسان الوحي (فبرز اليه) الى المطر النازل (ليصيب منه
 ما اتاه من ربه) من المعارف وحقائق العلوم الالهية كما برز للملك النازل
 ليصيب من الملك ما اتاه به من ربه من الوحي (فلولا ما حصل له) اى للرسول
 (منه) اى من المطر (الفائدة الالهية بما اصاب) الى الرسول (منه) اى من المطر
 (ما برز بنفسه اليه) فقوله بما اصاب يتعلق بقوله حصلت وفاعل اصاب
 يرجع الى ما وما فى قوله فلولا ما حصلت زائدة زيدت لتأكيد الفائدة الحاصلة
 من المطر (فهذه) اى ما ذكر من احوال النبي مع المطر (رسالة ماء جعل الله
 منه كل شئ حتى فافهم واما حكمة القائه فى التابوت ورميه فى اليم) وهو المسمى
 بالنيل (فالتابوت) اشارة الى (ناسوته) وهو الجسم العنصرى الموسوى
 (واليم) اشارة الى (ما حصل له) اى لموسى (من العلم بوساطة هذا الجسم)
 قوله (مما) بيان للعلم (اعطته) اى اعطت ذلك العلم لموسى (القوة النظرية

الفكرية والقوى الحسية والخيالية) قوله (التي) صفة لقوى المذكورة كلها
 (لا يكون شئ منها) اي من تلك القوى (ولا) يكون ايضا (من امثالها لهذه
 النفس الانسانية الوجود هذا الجسم العنصري) فالجسم العنصري الانساني
 اجل مخلوق الله تعالى خلقه الله للانسان ليحصل كالاته المودعة في نشأته
 وبه عظم الله آدم فامر الملائكة بالسجود (فلما حصلت النفس في هذا الجسم
 وامرت بالتصرف فيه وتديره جعل الله لها) اي للنفس الانسانية (هذه
 القوى آلات يتوصل بها الى ما اراده الله منها) اي من النفس (في تدبير هذا
 التابوت الذي فيه سكينه الرب) اذ ربوبيته تعالى لا تزال تتحرك الى ان تصل
 الى هذا المربوب التام فسكن فيه الرب لحصول ما هو المقصود من الربوبية بهذا
 التابوت دون غيره (فرمى به) على صيغة المجهول اي رمى موسى بالتابوت
 او المعلوم اي رمى الحق موسى بالتابوت على يدايمه (في الميم ليحصل) اي ليكون
 موسى مستعليا (بهذه القوى) وهي القوى المذكورة للنفس بواسطة الجسم
 العنصري (على فنون العلم) يعني ان هذا الرمي اشارة الى النفس الانسانية
 القيت في تابوت البدن ورميت به في يم العلم لتكون بهذه القوى الحاصلة لها
 في التابوت مستعلية على فنون العلم (فاعلمه) اي الحق موسى (بذلك) الرمي (انه)
 اي الشأن (وان كان الروح المدبر له) اي للتابوت هو الجسم العنصري (هو الملك)
 بفتح الميم وكسر اللام اذ الروح مالك التابوت وجاز بكسر الميم وسكون اللام
 فان الروح ملك الحق (فانه) اي فان الشأن (لا يدبره) اي لا يدبر هذا التابوت
 (الابه) اي بسبب هذا التابوت (فاصحبه) اي فاصحب الله الروح (هذه القوى
 الكائنة في هذا الناسوت الذي عبر) على البناء للمفعول من التعبير (عنه بالتابوت
 في باب الاشارات) قوله (والحكم) على صيغة الجمع اي يقال في اصطلاح اهل
 الاشارة للناسوت تابوتا فدبر الروح ملكه الذي هو الجسم العنصري بملكه التي
 هي القوى الكائنة في هذا الناسوت فدبر ملكه بملكه (كذلك تدبير الحق العالم
 فانه مادبره الابه) اي الحق مادبر العالم الابه العالم (او بصورته) وتفسير الصورة

سيأتي من بعد فاياما كان (فمادبره الابيه) اي فمادبر الحق العالم الاب العالم اذ صورة
العالم من العالم لكنه ليس من عالم الناسوت فجعل مقابلاً تارة بقوله او بصورته
ومتحداً بقوله فمادبره الابيه (كتوقف الولد على ايجاد الوالد والمسببات على
اسبابها والمشرطات على شروطها والمعلولات على عللها والمدلولات على
ادلتها والمحققات) بفتح القافين (على حقائقها وكل ذلك من العالم وهو) اي
توقف المذكور (تدير الحق فيه) اي في العالم (فمادبره الابيه واما قولنا او بصورته
اعني صورة العالم فاعني به) اي بقوله صورة العالم (الاسماء الحسنی والصفات
العليا) قوله (التي) صفة للاسماء والصفات (تسمى الحق بها) اي بالاسماء
الحسنی (واتصف) الحق (بها) اي بالصفات العليا وانما فسر الصورة ههنا
بالاسماء الحسنی والصفات العليا مع ان صورة العالم هي الاعيان الثابتة في العلم
وهي مظاهر الاسماء الحسنی والصفات العليا نظر الى اتحادها بالذات فاذا دبر
الحق العالم بالاسماء والصفات (فما وصل اليها من اسم تسمى به) الحق (الاوجدنا
معنى ذلك الاسم وروحه في العالم فمادبر العالم ايضاً) كتدييره بالعالم (الابصورة
العالم) فاجتمع في كل فرد فرد من العالم الناسوت تدبيران من وجهين تدبير
بصورته وهي الاسماء الحسنی وحينئذ ليست الاسماء الحسنی والصفات العليا
والاعيان الثابتة في العلم من العالم بل هي صورة العالم فصورة العالم ليست من العالم
بالنسبة الى ذى الصورة واما بالنسبة الى ذات الحق المدبرة لها فهي من العالم
فذات الحق مدبرة لها فالمراد ههنا بالعالم ما عدا الاسماء الحسنی اذ الكلام
في عالم الناسوت وهو التابوت والعالم الجسماني وعالم الملك لافي عالم اللاهوت
وهو عالم الاسماء والارواح فتدبير الحق في مثل هذا العالم عالم الاسماء لا يكون
الابدانه لا بواسطة امر آخر بخلاف عالم الناسوت فلا بد من تدبير الحق فيها
من واسطة وتدبير العالم بالعالم مثله فالحرف الفاصلة بمعنى الواصلة (ولذلك) اي
ولا جيل ان الحق مادبر العالم الابصورة العالم (قال في خلق آدم الذي هو البر
ناج) اي الانموزج (الجامع لتعوت الحضرة الالهية التي هي الذات والصفات

والافعال قوله ان الله خلق آدم على صورته (مقول قال (وليست صورته)
 اى صورة الحق (سوى) تلك (الحضرة الالهية فوجد في هذا المختصر
 الشريف الذى هو الانسان الكامل جميع الاسماء الالهية و) جميع (حقائق ماخرج)
 هو (عنه) اى عن هذا المختصر (فى العالم الكبير المنفصل) وانما قال حقائق ماخرج
 عنه اذ ما يوجد فى المختصر جميع ما فى العالم الكبير بصورها وتخصاها وتعيناتها
 بل ما يوجد ما فى العالم الكبير الا بحقائقها وهى الامور الكلية التى تحتها افراد
 شخصية فلا يوجد فى الانسان الكامل الاشخاص الجزئية الموجودة فى العالم الكبير
 بل توجد حقائق تلك الاشخاص فيه (وجعله روحا للعالم) الكبير المنفصل
 (فسخر له العلو والسفل لكمال الصورة) التى خلق الله الانسان الكامل
 عليها فالمراد بادم فى قوله خلق الله آدم على صورته هو آدم الحقيقى
 الذى يسمى الانسان الكامل والروح المحمدى وهو قوله اول ما خلق الله
 روحى وهو عالم اللاهوت لا آدم الصورى العنصرى وهو جزء من عالم
 الكبير عالم الملك مسخر لهذا الروح الكلى وهو صورة العالم الكبير وروحه
 فدبر الحق الانسان الكامل بذاته ودبر العالم بالانسان الكامل (فكما انه
 ليس شئ من العالم الا وهو يسبح الله بحمده كذلك ليس شئ فى العالم الا وهو
 مسخر لهذا الانسان لما تعطيه حقيقة صورته) اى تقتضى حقيقة الانسان
 الكامل وهو صورة العالم ان يكون العالم كله مسخراً له (فقال وسخر لكم
 ما فى السموات وما فى الارض جميعاً منه وكل ما فى العالم تحت تسخير الانسان علم
 ذلك) اى علم كون كل ما فى العالم تحت تسخير الانسان (من علمه) اى من
 علم الانسان (وهو) اى العالم بذلك (الانسان الكامل) اذ علمه عن كشف
 الهى وتجلي جمعى (وجهل ذلك) التسخير (من جهله) اى من جهل
 الانسان (وهو) اى الجاهل بذلك (الانسان الحيوان فكانت صورة القاء
 موسى فى التابوت والقاء التابوت فى اليم صورة هلاك فى الظاهر وفى الباطن
 كانت نجاة له من القتل) فدبر الحق حياة موسى فى صورة الهلاك (ففى) موسى

بالبع من موت القتل (كما تحيي النفوس بالعلم عن موت الجهل كما قال او من
 كان ميتاً يعنى بالجهل فاحييناه يعنى بالعلم وجعلنا له نوراً يمشى به فى الناس
 وهو) اى النور (الهدى كمن مثله فى الظلمات وهى) اى الظلمات (الظلال
 ليس بخارج منها اى لا يهتدى ابدأ فان الامر فى نفسه لا غاية له يوقف عندها
 فالهدى هو أن يهتدى الانسان الى الحيرة فيعلم (الانسان) ان الامر حيرة)
 فالظلال ههنا ما يقابل الحيرة الحاصلة من العلم اذ هو تفسير للظلمات وهو
 الجهل وهو لا يهتدى الانسان به الى الحيرة فلا يعلم ان الامر حيره (والحيرة
 قلق) بثت فتمت (وحرارة) عطف تفسير للقلق (والحركة حياة فلا يكون
 فلاموت) ابدأ لمن كان حياً بحياة العلم (ووجود) عطف على حياة اى
 الحركة وجود (فلا عدم) فظهر بذلك ان العلم حياة ووجود والجهل موت
 وعدم (وكذلك فى الماء الذى به حياة الارض) اى كما ان حياة الانسان
 بالعلم كذلك حياة الارض بالماء (وحركتها) اى حركة الارض (قوله فاهتزت)
 وهو قوله وترى الارض هامدة اى ميتة ساكنة فاذا انزلنا عليها الماء
 اهتزت اى تحركت والحركة حياة فكانت الارض الميتة حيا بالماء كما ان النفوس
 الميتة حيا بالعلم وربت اى ازدادت (وحملها قوله وربت وولادتها قوله
 وانبتت من كل زوج بهيج اى انها) اى الارض (ماولدت الامن يشبهها
 اى طبيعياً مثلاً) كما ان ارض بدن الانسان ماولدت الامثلها (فكانت الزوجية
 التى هى الشفعية لها) اى للارض (بما تولد منها وظهر عنها كذلك وجود
 الحق كانت الكثرة له وتعداد الاسماء انه كذا وكذا بما) اى بسبب ما (ظهر
 عنه) اى عن الحق (من العالم الذى يطلب بنشأته حقائق الاسماء الالهية)
 ليظهر عن الحق سبب اتصافه بها (فثبت به) على صيغة المجهول من باب التفعيل
 اى شفت بسبب العالم (وبخالقه) بالقاف اى وبسبب خالق العالم اذا الحق
 لا يوجد العالم الا من حيث اتصافه بحقائق الاسماء الالهية وهى الحياة والعلم
 والقدرة فثبت بهذا المجموع اى العالم وحقائق الاسماء وبالفاء اى ثبت بالعالم

وبالاسماء اذ الاسماء والعالم حضر تان متقابلتان بالربوبية والمربوبية فالمعنى واحد بل الفاء اقرب الى الفهم وانسب بالمقام لان الاسماء الحسنى ما ذكرت في هذا المقام الامقابلا ومخالفا للعالم فهى خلاف العالم وصورته وروحه المدبرة له قال الشارح القيصرى وصحف بعض الشارحين قوله بخالقه وقرأ بخالفه من الخلاف وهو خطأ تم كلامه فانظر بنظر الانصاف هل هو محل تخطئة ام لا (احدى الكثرة) مفعول قام مقام فاعل تثبت (وقد كان) والحال ان الحق (احدى العين من حيث ذاته) غنى عن العالمين و احدى الكثرة نشأ بما ظهر عنه من العالم (كالجوهر الهولانى احدى العين من حيث ذاته كثير من حيث الصور الظاهرة فيه) اى فى الجوهر (الذى هو) اى الجوهر (حامل لها بذاته) بين او لان الحق احدى العين من حيث ذاته وكثير بالاسماء والعالم وشبهه بالجوهر الهولانى ثم عكس التشبه اهتماماً فى بيان هذه المسئلة التى هى اصل المسائل الآلهية فقال (كذلك) اى كالجوهر الهولانى (الحق) احدى العين من حيث ذاته كثير (بما ظهر منه من صور التجلى وكان) الحق (مجلى صورة العالم مع احدىته المعقولة) كالمرة الواحدة التى كانت مجلى للصور الكثرية مع احدىتها (فانظر ما احسن هذا التعليم الآلهى الذى خص الله بالاطلاع عليه من شاء من عباده) وانما كان هذا التعليم آلهيا اذ كل ما ذكر من التعليم هو التحقيق الذى علمه الله فى كلامه المجيد (ولما وجدته آل فرعون فى اليم عند الشجرة سماه فرعون موسى و*المو* هو الماء بالقبطية و*سى* هو الشجر فسماه بما وجدته عنده فان التابوت وقف عند الشجرة فى اليم فأراد قتله فقالت امرأته آسية وكانت (منطقة بالنطق الآلهى) اى هى التى انطقها الله من غير اختيار (فيما قالت لفرعون) وانما قالت منطقة بالنطق الآلهى (اذ كان الله خلقها للكمال كما قال عليه السلام عنها حيث شهد لها ولمريم بنت عمران) قوله (بالكمال) يتعلق بقوله شهد اى شهد بالكمال (الذى هو لذكرا) وهذا معنى حديث النبى عليه السلام كملت من النساء اربع مريم بنت عمران و آسية

امرأة فرعون وخديجة وفاطمة فشهد رسول الله عليه السلام في حقهن
 بالكمال الذي هو للرجال فجعل رسول الله عم آسية من زمرة الرجال فكانت
 منطقة بالنطق الالهي اى تخبر عن الكمال الذي يحصل لها ولفرعون بموسى
 فكلاهما صدق واقع (فما قالت لفرعون في حق موسى انه قررة عين لى
 ولك) فلما قالت كذلك (فه) اى فبموسى (قررة عينها) اى عين آسية (بالكمال
 الذي حصل لها) اى اعطاها الله ذلك بسبب موسى (كما قلنا) من ان الرسول
 عليه السلام شهد لها بالكمال الذي هو للذكرا ان فكان قررة عين لها بهذا الكمال
 المشهود به (فكان) موسى (قررة عين لفرعون بالايان الذي اعطاه الله
 عند الغرق) والمراد بذلك الكلام اتيان الشاهدة للعادلة لايمان فرعون
 من النساء الصادقة المكرمة عند الله متزكياً بقول الرسول حيث قال عليه
 السلام عنها حيث شهد لها (فقبضه الله) على تقدير ثبوت ما ذكر من الدليل
 (طاهراً) اى حال كونه طاهراً (مطهراً) من حيث البدن والروح (ليس
 فيه) اى بحيث لا يوجد فيه عند الانتقال (شئ من الخبث) وهو الشرك
 وانما قلنا قبضه على الطهارة (لانه) اى لان الشأن (قبضه الله عند ايمانه)
 وهو قوله آمنت بالذي آمنت به بنوا اسرائيل فظهر جسده وروحه بالايمان
 ثم قبض، فكان قبض الروح واقعا بعد الايمان (وقبل ان يكتب شيئاً من الآثام
 والاسلام يجب) اى يسقط ويمحو (ما قبله) من حقوق الله ومقتضى مثل
 هذا الايمان ان يجعل صحيحاً معتدّاً به اى لم يعارضه الدليل او لم يرد المنع على
 دليبه فسنذكره ان شاء الله ما فيه من المنع والمعارضة فقوله وكانت منطقة
 بالنطق الالهي دليل وقوله لانه قبضه دليل وقوله (وجعله آية على عنايته
 سبحانه بمن شاء حتى لا يياس احد من رحمة الله) دليل وقوله (فانه لا يياس
 من روح الله الا القوم الكافرون فلو كان فرعون ممن يياس) من رحمة الله
 (ما يبادر الى الايمان) دليل وقوله من بعد وقرينة الحال تعطى انه ما كان
 على يقين بالانتقال دليل ونتيجة الدلائل المذكورة قوله (فكان موسى كما قالت

امرأة فرعون فيه) اى فى حق موسى (انه قررة عين لى ولك عسى ان
 ينفعنا وكذلك وقع فان الله نفعهما به عليه السلام) اى بموسى (وان كانا ماشعرا بانه
 هو النبي الذي يكون على يديه هلاك ملك فرعون وهلاك آله) وليس كل
 واحد منها دليلا قطعيا على مقبولية ايمان فرعون وصحته عند المص لورود
 المنع على كل منها لا مجموعها دليلا عنده ايضا على صحة ايمانه لتعارض الاجماع
 * اما الاول فلان قوله وكانت منطقة بالنطق الالهى انه قررة عين لى ولك عسى
 ان ينفعنا احتمل ان يكون من قبيل قوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام
 بل فعلاه كبيرهم فكان هذا القول من الكاملة نجاة لموسى عليه السلام عن القتل
 عن يد فرعون سواء كان موسى قررة عين لفرعون بالايمان ام لا فكان سببا
 لحياة موسى فلا يلزم الكذب على تقدير عدم صحة الايمان لصدور هذا الكلام
 عن حكمة وهى النجاة عن القتل فوق كما قلت مع انها لا تقول هذا القول الاعلى
 مراد فرعون مما فى قلبه من تشوق الولد فان الصبيان قررة عين للابوين فكان
 موسى قررة عين لفرعون فى زمان صباوته فصدقت فى قولها عسى ان ينفعنا
 من غير احتياج الى صحة الايمان * واما الثانى فلان قوله لانه قبضه عند ايمانه
 نص فى وجود الايمان ولا يلزم منه الدلالة على صحة الايمان اى على منفعته
 لجواز ثبوت الايمان ولا منفعة لعدم وقوعه فى وقته اذا الايمان هو التصديق
 بما جاء به من عند الله والمقبولية خارجة عن ماهية التصديق لازمة له بحسب
 الوقت كقوله يوم لا ينفع نفسا ايمانها * واما الثالث فلان قوله وجعله آية
 على عنايته سبحانه وتعالى بمن شاء ممنوع لكثرة الدلالة على عنايته سبحانه فى
 الاخبارات الالهية فلا احتياج الى الدليل على عنايته بمن شاء الى صحة ايمانه
 * واما الرابع فلان قوله فلو كان فرعون ممن يياس من رحمة الله ما بادر الى
 الايمان محتمل ان يكون فرعون بادر الى الايمان ولم يكن مأبوساً عن رحمة الله
 بل راجيا رحمة من الله وبادر الى الايمان وكان كافراً لعدم وقوع رجاء الرحمة
 فى وقته كما آمن الناس كلهم عند طلوع الشمس من مغربها وذلك الايمان لا يكون
 الا عن رجاء فانهم لا يياسون ويبادرون الى الايمان لكنهم كافرون لعدم وقوع

مطلب فى حق فرعون

رجائهم وايمانهم في وقته فكان ايمان فرعون ضروريا خارجا عن الاختيار لانكشاف ما جاءت به الاخبارات الالهية من الوعد والوعيد * واما الخامس فلان قوله وقرينة الحال تعطى انه ما كان على يقين بالانتقال لانه عاين المؤمنين يمشون في الطريق فانه يجوز أن يكون ايمانه في تلك الساعة للنجاة عن الهلاك واسر في نفسه بعدها دعوة الربوبية فعلم الله منه ذلك فلم يقبل ايمانه وسبب ذلك ان فرعون حيث رأى السحرة لما آمنوا نجوا عن الهلاك فزعم ان مجرد الاقرار باللسان سبب النجاة عن الهلاك ففعل فعلا لم ينفع له في الدنيا والآخرة فقد ظهر لك ان قوله فقبضه الله طاهراً مطهراً لا يثبت عنده الا على تقدير ثبوت الادلة المذكورة في اثباته فلم يكن هذه الادلة عنده نصوصاً في ايمانه كما لم يكن الادلة الدالة على شقائه في الآخرة عند اهل الظاهر نصوصاً عنده لان قوله تعالى ﴿آلآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين﴾ يحتمل ان يكون عتاباً لفرعون لاراداً للايمان فلا ينافي قبول الايمان وكذا سائر الآيات الدالة على شقائه مثل هذه الآية فلما لم ينص المصنف بآية من القرآن الكريم وبحديث النبي في سعادته وشقاوته في الآخرة ذهب الى التوقف في حق فرعون فقال والامر فيه الى الله واما حديث ابن عباس انه لما قال فرعون لا اله الا الله اتاه جبرائيل فحاشا فاه التراب خشية ان تدركه الرحمة فنص في منع الرحمة عقيب الايمان لا غير ولو كان له نص في ذلك لوجب عليه الحكم بمقتضى النص فقال والامر فيه الى الايمان ولم يقل كذلك اشارة الى ورود المنع المذكور ولم يترجم احد الدليلين على الآخر عنده فتوقف فمن عثر مراتب الادلة لم يعسر عليه قبول مثل هذا الكلام ولا تعرف ان التوقف في مثل هذا المقام مثل هذا الكامل يخالف الاجماع وانما المخالف من ذهب الى صحة ايمانه حاشا من العقلاء فضلا عن هذا الكامل فان التوقف هو الوقوف مع النسبة الحكمية وهو نوع من التقليل الى الجماعة ودخول فيهم في الجملة لانه الوقوف مع خلفهم لا خلافهم الذي هو صحة الايمان فلا يكون خارجاً منقطعاً عنهم ولئن سلم التوقف ليس مذهب

الشيخ وانما مذهبه ما قاله في الفتوحات المكية فرعون ونمرود مؤبدان في النار
 والمراد في هذا المقام اظهار الدلائل الموصلة الى التوقف التي لم يتفطن عليها
 علماء الرسوم ولا يأتونها احد غيره من اهل الله فلا يكون التوقف مذهباً للشيخ
 كيف وقد قال في هذا الكتاب وفي بعض كتبه لا بد لاهل الكشف ان يتبع اماماً
 من الائمة الاربعة في الاعتقادات الدينية والعمليات الشرعية ولا شك ان شقاء
 فرعون من الاعتقادات الدينية والا لما كفر من قال بايمانه ولا دلالة
 في عبارات الكتاب على صحة ايمانه بل عبارته كلها تدل على جواز صحته
 بالنظر الى ظاهر القرآن من غير نظر الى الاجماع لتوقفه في آخر المسئلة
 فيما ذكرناه حصل التوفيق بينه وبين اهل الشرع عند اهل الانصاف
 فظهر لك ان ما يقوله الناس في هذه المسئلة في حق الشيخ افتراء منهم
 عليه ولعل غلط العامة ينشأ من كلام الشارحين الذي لم يصلوا بروحانية
 الشيخ وبينوا كلامه على خلاف مراده لعدم مناسبتهم بالمجردات وموضع
 غلطهم قوله في حق فرعون فقبضه الله طاهراً مطهراً قال داود القيصرى
 في شرح هذا الكلام لما كان ايمان فرعون في البحر حيث رأى طريقاً واضحاً
 عبر عليها بنوا اسرائيل قبل التغر غر وقبل ظهور احكام الآخرة له مما
 يشاهده الناس عند الغر غرة جعل ايمانه صحيحاً معتداً به فانه ايمان بالغيب تم كلامه
 وليس بصحيح لانه لو جعل ايمانه صحيحاً معتداً به لم يتوقف في آخر كلامه اصلاً
 فقد توقف وجعل الاجماع دليلاً على توقفه فقال هذا هو الظاهر الذي
 ورد به القرآن ولم يقل نص ثم نقول بعد ذلك والامر فيه الى الله لما استقر
 في نفوس عامة الخلق من شقائه فتبين آخر الكلام ما هو المراد من قوله
 فقبضه الله طاهراً مطهراً وهو الجواز لا الصحة اى فجاز ان يقبضه الله طاهراً
 مطهراً وقد ثبت في علم الاصول ان الكلام يتوقف على آخره ان كان آخره مغيراً
 بمنزلة الشرط والاستثناء والشيخ قد حرر كلامه في مسئلة فرعون على هذه
 القاعدة وان كان منفصلاً في الظاهر لكنه متصل في المعنى لان الكلام في مسئلة واحدة
 وهى مسئلة فرعون مع انه جاز عند البعض منفصلاً بالحكم والاعتبار للآخر

مطلب ما قاله الشيخ في الفتوحات المكية فرعون ونمرود مؤبدان في النار

دون الاول فكل ما ذكر من الادلة في حق ايمان فرعون مجمل يحتمل البيان
 فقوله ثم انا نقول بعد ذلك والامر فيه الى الله بيان المجمل وهو بيان تفسير
 فيصح موصولاً ومفصولاً وما علم هذا الشارح مراد المص فغلط ومن غلطه
 غلط بعض الناس حتى اكثر الصوفيه في زماننا فشاع هذا المعنى فيما بينهم
 فاشتهر فزعموا ان الشيخ قد ذهب الى ان فرعون من اهل الاسلام وهو برئ
 من زعمهم هذا والمقصود ان الله قد تجلى لاهل الله برحمته فانكشف لهم جواز
 الرحمة في حق فرعون من وجوه الآيات واشاراتها التي لا تنكشف للعلماء
 وسنم الكلام في المسئلة في آخر الفصل ان شاء الله * فان قيل فما الحكمة في انكشاف
 هذا المعنى في حق فرعون من الآيات لاهل الله وعدم انكشافه لاهل الظاهر
 قلنا اما عدم الانكشاف فلانه لما كان رجاء العوام غالباً على خوفهم لبعدهم
 عن الحق باجتبابهم بالصفات النفسانية وكان العلماء رؤسهم ومقتداهم جعل الله
 في قلوبهم غيرة وجرأة حتى اجتمعوا وحكموا بحسب ورود ظاهر القرآن
 على شقائه في الآخرة فلم ينكشف لهم هذا المعنى اللطيف من الآيات ليظهر
 هذه الحكمة المقصودة ظهورها فلو كشف الله لهم ما كشف لاهل الفناء
 لم يظهر منهم هذا الحكم بل يظهر ون جواز الرحمة فيهلك الناس من الجهلاء
 بتخفيف الشرع المطهر فانهم اذا سمعوا من علماءهم الذين هم رؤسهم جواز
 رحمة الله بمثل هذا الكافر المدعى الربوبية كانوا مغرورين بكرمه ولطفه ووسعة
 رحمته فزال عن قلوبهم خوف عظمة الله وكبريائه وقهاريته فاجترأوا على الله
 وارتكبوا المنهيات فهلكوا في بحار العصيان كهلاك فرعون وقومه
 واما الانكشاف فلانه لما كان خوف هذه الطائفة غالباً على رجائهم لانهم اهل
 فناء واهل قرب وكان حالهم ان يروا انفسهم احقر الاشياء واذ لها عند الله
 حتى يشاهدون عند غلبة الفناء ان الكفار اعز واكرم منهم عند الله فلو لم
 يطلعهم الله باشارات القرآن الكريم في حق فرعون لما لوا عن الاعتدال وهو
 بين الخوف والرجاء وخرجوا عن دائرة العقل بسبب ازدياد خوفهم ويبقوا
 حيارى ساقطين عن العمل او تصدعت قلوبهم من خشية الله لشهود

استحقاقهم بعذاب الله فاطهر الله لهم شمول رحمته باخبت الاشياء وهو المدعى
 الربوبية تسلية لهم وحفظا عن مثل هذه المهالك فكانت هذه الدلائل الرحمانية
 آية لاهل الفناء حتى لا ييأس احد منهم من رحمة الله فهم بتلك الدلائل
 يرجون رحمة الله وبالدلائل القهارية يخافون عذاب الله فهم بين الخوف
 والرجاء بالآيات الواردة في حق فرعون فانهم اذا نظروا الى الاجماع
 خافوا عقاب الله واذا نظروا الى اشارات الآيات يرجون رحمة الله فهم
 صاحب الدليلين لانهم جامعون بين الشريعة والحقيقة وتلك الدلائل
 القهارية والانتقامية وهي الاجماع وظاهر القرآن آية لاهل
 الوجود حتى لا يجترأ احد منهم على المعاصي فهم بذلك يخافون عذاب الله
 فقط حيث قهره الله ومن تابمه في الدنيا بالهلاك وفي الآخرة بالعذاب الابدی
 ولا رجاء لهم في حق فرعون لعدم اطلاعهم بالحقائق القرآنية فهم صاحب
 دليل واحد واما حكمة ظهور هذه المعاني من لسانهم فهي ابتلاء من الله
 للراسخين في العلم من علماء الظاهر حتى علموا ان الله عباداً لم يصلوا درجاتهم
 في رتب العلم ويلقوا انفسهم في مدرجة العجز ويضمحل علمهم في علم ذلك العبد
 فمثل هذا الكلام من كراماتهم القولية وتشابهاتهم يصدر منهم بامر الله تعالى
 ومن لم يعلم محكمات اقوالهم اولم يردّها الى المحكمات فقد اخطأ باتباعه بالمشابهات
 فضل واضل وانكر وظن السوء لحناء سيدها عليه فبعد صدور مثل هذا الكلام
 منهم وقع الخلاف بين الناس فمنهم من علم مرادهم من كلامهم وعلم مرتبتهم
 في العلم لسلاسة عقولهم وقوة مناسبتهم الروحانية بينهما ومنهم من فوّض امرهم
 الى الله تعظيماً لهذه الطائفة واتصافاً من انفسهم ومنهم من انكر لعدم المناسبة
 والكل مصيب وما جور الامن اتبع المتشابهات وعمل بها فانه ضال مضل
 اعوذ بالله من الاتباع بالمشابهات والعمل بها والله اعلم بحقيقة الحال * ثم رجع

الى احوال موسى عليه السلام فقال (ولما عصمه الله من فرعون اصبح
 فؤاد ام موسى فارغاً من الهم الذي كان قد اصابها ثم ان الله حرم عليه
 المرضع حتى اقبل على ثدي امه فارضعته ليكمل الله لها سرورها) اي سرور امه (به)

اى بالارضاع او بموسى (كذلك علم الشرائع) من التعلم اى كما ان الله حرم على
 موسى المراضع وعلم ثدى امه من عنده كذلك علم الشرائع لموسى من لدنه وحرم
 عليه اتباع شريعة غيره او من العلم اى نسبة علم الشرائع مع صاحبها كنسبة
 موسى مع لبن امه او معناه كما ان الله حرم على موسى المراضع وعلمه طريق لبنه
 كذلك علم لكل نبى شريعته اى طريقة علمه الذى جاء منها وحرم على ذلك النبى
 شريعة غيره كما حرم على موسى ثدى غير امه (كما قال لكل جعلنا منكم شرعة)
 اى طريقا ومنها جاى من تلك الطريقة جاء فكان هذا القول اشارة الى الاصل
 الذى منه جاء (كل واحد منكم وغداؤكم الروحانى والجسمانى من طريقكم
 الخاصة التى هى الاصل كما ان موسى وغداؤه جاء عن اصله وهى امه (فهو) اى
 الاصل (غداؤه) اى غذاء الذى جاء منه (كما ان فرع الشجرة لا يتغذى الا من
 اصله فما كان حراما فى شرع يكون) عين ما كان (حلالا فى شرع آخر) كما ان
 ما كان حراما لموسى من المراضع يكون حلالا لآخر (يعنى فى الصورة اعنى
 قولى يكون حلالا) اى عينيته الحلال والحرام لا يكون الا فى الصورة (وفى نفس
 الامر ما هو عين ماضى لان الامر خلق جديد ولا تكرر) فى نفس الامر
 فالخمر الحرام فى شرعنا هو عين الخمر المباح فى شرع آخر فى الصورة واما فى
 نفس الامر فليس ما كان حراما فى شرع يكون عين ما كان حلالا فى شرع
 آخر (فلهذا) اى فلاجل كون الامر خالقا جديداً (نبهناك فكفى) الحق (عن
 هذا فى حق موسى) اشارة الى قوله فما كان حراما والى قوله لكل جعلنا منكم
 اولى قوله كذلك علم الشرائع (بتحريم المراضع فامه) اى ام الولد (على الحقيقة
 من ارضعته لا من ولدته فان ام الولادة حملته على جهة الامانة فتكون) من
 التكون (فيها) اى فى رحم الام (وتغذى بدم طمثها) وهو دم الحيض (من
 غير ارادة لها فى ذلك) التكون والتغذى (حتى لا يكون عليه امتنان فانه) اى
 الشان (ما تغذى الابمائه) اى الشان (لولى يتغذبه ولم يخرج عنها ذلك الدم
 لأهلكها وامرضها فلجنين المنة على امه بكونه تغذى بذلك الدم فوقها

بنفسه من الضرر الذي كانت تجده لو أمسك ذلك الدم عندها ولا يخرج
 ولا يتغذى به جنينها والمرضة ليست كذلك فانها قصدت برضاعته وحياته
 وبقائه) وقد اشار بذلك ان الانبياء والمرشدين والمعلمين مرضعة العلم للناس
 قال الرسول انا اب الارواح وام الاشياء وهو ام ولادة وام مرضعة كما كان
 ام موسى (فجعل الله ذلك) الرضاع (لموسى في ام ولادته فلم يكن لامرأة
 عليه فضل الآلام ولادته لتقر عينها ايضا) كما تقر عين امرأة فرعون
 او كما تقر عينها بعصمة الله عن الهلاك من فرعون لكون فؤادها فارغا
 من الهم (بتريته وتشاهد انشاءه في حجرها ولا تحزن ونجاء الله)
 اي ونجا الله روح موسى (من غم التابوت) اي موسى البدن (فخرق)
 موسى (ظلمة الطبيعة بما اعطاه الله من العلم الالهي وان لم يخرج عنها) اي
 عن الطبيعة بالكلية لكن نجى عن حجاب ظلمات الطبيعة (وفتنه فتونا اي اختبره
 في مواطن كثيرة ليتحقق في نفسه صبره على ما ابتلاه الله به فاول ما ابتلاه الله به
 قتله القبطي بما الهمة الله ووفقه له في سره وان لم يعلم بذلك) التوفيق (ولكن
 لم يجد في نفسه اكراماً) اي مبالاةً (بقتله مع كونه ماتوقف) اي ماصبر
 (حتى ياتي امر ربه بذلك) القتل وانما قتله بالهام الله وتوفيقه مع عدم العلم
 بذلك الالهام والتوفيق (لان النبي معصوم الباطن) عن الكبار (من حيث
 لا يشعر حتى يباي اي يخبر بذلك) اي كونه معصوم الباطن (ولهذا) اي
 ولاجل عدم شعور موسى بكونه معصوم الباطن (اراه الخضر قتل الغلام
 وانكر عليه) اي انكر موسى على الخضر (قتله) حيث قال اقتلت نفساً
 زكية (ولم يتذكر) موسى بقتل الخضر الغلام (قتله القبطي) فاحتاج الى
 تنبيه آخر (فقال له الخضر ما فعلته عن امرى ينبهه) اي ينبه الخضر موسى
 عليهما السلام بقوله ما فعلته عن امرى (على مرتبته) اي مرتبة موسى
 (قبل ان يبايانه) اي الشان (كان) موسى (معصوم الحركة في نفس الامر
 وان لم يشعر) موسى (بذلك) اي كونه معصوم الحركة فعلم موسى بذلك

التنبيه ان قتله القبطى عن امر آلهى (واره ايضا خرق السفينة التى ظاهرها
هلاك وباطنها نجاته من يد الغاصب جعل) الخضر (له) اى لموسى (ذلك)
اى خرق السفينة (فى مقابلة التابوت له) اى لموسى (الذى كان فى اليم مطبقا
عليه فظاهره هلاك وباطنه نجاته وانما فعلت به) اى بموسى (امه ذلك) الفعل
وهو جعله فى التابوت والقائه فى اليم (خوفاً من يد الغاصب فرعون) بدل
من الغاصب (ان يذبحه ضيراً) وهو ضرب عظيم من الذبح (وهى) اى ام
موسى (تنظر اليه) خوفاً من ان يذبحه فرعون على نظرامه فانه اشدّ ايلاًماً
من ان يذبحه على غيبتها قوله (مع الوحى) يتعلق بقوله انما فعلت (الذى
الهمها الله من حيث لا تشعر) فعلم موسى بفعل الخضر بالسفينة ان ما فعلت
امه به ليس عن امرها بل عن امر الله والهامة لها وان لم تشعر (فوجدت فى
نفسها انها ترضعه) فوقعت كما وجدت فى نفسها (فاذا فعلت) ذلك الفعل
بموسى (خافت عليه الفتنة) اى خافت على موسى ان يصيبه الفتنة (فى اليم) وهو
خوف غيبته فقوله خافت جزاء لاذن الذى للشرط وفعل الشرط محذوف
لوجود قرينة وهى فعلت (لان فى المثل عين لا ترى قلب لا يجمع فلم تخف
عليه خوف مشاهدة عين ولا حزنت عليه حزن رؤية بصر وغلب على ظنها ان الله
ربما يردّه اليها لحسن ظنها به) اى بالله (فعاشت بهذا الظن فى نفسها والرجاء
يقابل الخوف والياس وقالت حين الهمت) اى حين الهمها الله فعل التابوت
(لذلك) الرجاء وحسن الظن فقوله لذلك يتعاقى بقالت (لعل هذا هو الرسول الذى
يهلك فرعون والقبط على يديه فعاشت وسرت) من السرور (بهذا التوهم
والظن بالنظر اليها وهو) اى ذلك التوهم (علم فى نفس الامر ثم انه لما وقع عليه
الطلب خرج فاراً خوفاً فى الظاهر وكان فى المعنى حباً للنجاة) ففعل موسى
بنفسه مثل ما فعلته امه به فمثل فرار موسى كمثل فعل التابوت من امه فى ان
صورة كل منهما خوف ومعناها حب (فان الحركة ابدأ انما هى حية ويحجب)
مبنى للمفعول (الناظر فيها) اى فى الحركة (باسباب آخر) كالخوف والغضب

وغير ذلك (وليست تلك الاسباب) المحجة للناظر اسباباً لها على الحقيقة
 بل انما كان سببها حياً (وذلك) اى وبيانه اى ان الحركة لا تكون ابدأ الاحية
 (لان الاصل حركة العالم من العدم الذى كان) العالم (ساكناً فيه) اى العدم
 (الى الوجود) يتعلق بالحركة (ولذلك) الاصل (يقال ان الامر) اى الوجود
 (حركة عن سكون فكانت الحركة التى هى وجود العالم حركة الحب وقد نبه
 رسول الله عليه السلام على ذلك) الحب (بقوله كنت كنزاً لم اعرف فاحيت
 ان اعرف فلولا هذه المحبة ما ظهر العالم فى عينه) اى فى وجوده الخارجى
 (وحركته) اى حركة العالم (من العدم الى الوجود حركة حب الموجد لذلك)
 العالم اى السبب لحركة العالم حب الله الموجد للعالم فكان الحق يجب
 حركة العالم من العدم الى الوجود ليكون مرآةً لكمالاته الذاتية والاسمائية
 والصفاتية (ولان العالم ايضا يجب) فى حال عدمه (شهود نفسه وجوداً)
 خارجياً (كما شهدها ثبوتاً) اى فى الاعيان الثابتة (فكانت) الحركة (بكل
 وجه حركته) اى حركة العالم (من العدم الثبوتى الى الوجود العيني حركة
 حب من جانب الحق وجانبه) اى جانب العالم وانما كانت الحركة حية (فان
 الكمال محبوب لذاته) يقول الحركة حية لانه وجود عيني والوجود كمال
 والكمال محبوب لذاته والحركة محبوبة لذاتها (وعلمه تعالى بنفسه من حيث
 هو غنى عن العالمين هو له) اى هذا العلم علمه تعالى لذاته بذاته مختص لله تعالى
 وهو تمام مرتبة العلم الازلى القديم (ومابقى الا تمام مرتبة العلم بالعلم الحادث
 الذى يكون من هذه الاعيان اعيان العالم اذا وجدت فتظهر صورة الكمال
 بالعلم المحدث) العلم (القديم فتكامل مرتبة العلم بالوجهين) اى تكمل مرتبة
 العلم بالعلم القديم الذى كان من ذاته تعالى من حيث غناه عن العالمين وهو
 الوجه القديم وتكامل بالعلم الحادث الذى يكون فى صور الاعيان الخارجية
 وهو الوجه الحادث (وكذلك) اى وكما تكمل مراتب العلم (تكمل مراتب
 الوجود فان الوجود منه ازلى وغير ازلى وهو الحادث فالازلى وجود الحق

لنفسه) وهو الوجود من حيث غناه عن العالمين (وغير الازلى وجود الحق
 بصور العالم الثابت) والمراد منه تعلق وجود الحق الى العالم فالحدوث
 وصف للتعلق لا للوجود فلا يلزم ان يكون وجوده تعالى محلا للحوادث
 الا ترى ان الوجود وصف للموجود والعدم وصف للوجود فلا يلزم منه
 ان يكون الموجود محلا للعدم (فيسمى حدوثا) وانما يسمى هذا الوجود
 وجود العالم حدوثا (لانه ظهر بعضه) اي بعض العالم (لبعضه وظهر) الحق
 لنفسه بصور العالم فكمل الوجود فكانت حركة العالم حية للكمال) وهو
 الوجود والعلم (فافهم الآراء) اي الحق (كيف نفس عن الاسماء الالهية
 ما كانت تجده من عدم ظهور آثارها في عين يسمى العالم فكانت الراحة)
 اي راحة عباده واسمائهم (محبوبة له) اي للحق فيجب ان يوصلها الى عباده
 (ولم يوصل اليها الا بالوجود الصوري الاعلى والاسفل) فلا يتوهم ان
 الحق يتصف بالراحة المعلومة لنا فانه يستحيل ذلك على الله فان كانت الراحة
 وصفاً له فلا بد من معنى لائق بحضرة كما ان حياته غير حياتنا كذلك راحته
 غير راحتنا (ثبت ان الحركة كانت للحب فثمة حركة في الكون) اي فما
 في العالم حركة (الا وهي حية) فقوله في الكون بدل من قوله ثمه (فمن العلماء
 من يعلم ذلك) اي كون الحركة للحب وهي اهل الكشف (ومنهم من يحجبه
 السبب الاقرب لحكمه) اي لحكم السبب الاقرب (في الحال واستيلاءه
 عن النفس) اي على نفس المحجوب فيجعلها محجوبة عن الاطلاع بالحقائق
 (فكان الخوف لموسى عليه السلام مشهودا له بما وقع من قتله القبطى وتضمن الخوف
 حب النجاة من القتل ففرّ لما خاف وفي المعنى ففرّ لما احب النجاة من فرعون وعماله به)
 فكان سبب الفرار في الظاهر الخوف وفي المعنى حب النجاة (فذكر) موسى
 (السبب الاقرب المشهود له) قوله (في الوقت) يتعلق بقوله فذكر اي ذكر
 موسى في وقت ملاقاته مع فرعون وهو قوله ففررت منكم لما خفتكم (الذى)
 اي السبب الاقرب الذى (هو كصورة الجسم للبشر وحب النجاة متضمن فيه

تضمين الجسد للروح المدبر له والانبياء عليهم السلام لهم لسان الظاهر به (الباء يتعلق بقوله (يتكلمون) وانما يتكلمون بلسان الظاهر ولم يبينوا ما في الظاهر من المعنى (لعموم الخطاب واعتمادهم على فهم العالم السامع فلا تعتبر الرسل الا العامة لعلمهم بمرتبة اهل الفهم كما به رسول الله عم على هذه الرتبة في العطايا فقال اني لاعطى الرجل وغيره احب الى منه مخافة ان يكبه الله في النار) روى سعد بن وقاص كان يقسم الغنمية بين رهط فترك منهم رجلاً فقلت يا رسول الله ما اعطيت فلاناً وهو مؤمن فقال الحديث فعلم الرسول ان ايمانه ضعيف فلولم يعطه لاعرض عن الحق فارتد فكان من اهل النار فخاف لاجل ذلك واعطى فكان سببه الخوف لا الحب وعلم من هذا الرجل ان ايمانه كامل تام فلا يخاف عليه بترك العطاء فلم يعطه من الغنمية مع انه احب اليه من الرجل الذي اعطى له فيظن المحبوب ان الاعطاء اثر الحب وتركه اثر البغض فنبه الرسول عم ان الامر ليس كذلك (فاعتبر) الرسول الى (ضعف العقل والنظر الذي غلب عليه الطمع) قوله (والطبع) بثلاث فتحات وهو الدين وهو قوله تعالى طبع الله على قلوبهم (فكذاما جاؤا به من العلوم جاؤا به) الحال ان ما جاؤا به من العلوم و (عليه خامة ادنى الفهوم) اي يفهم هذه الخلعة وهي العبارات والالفاظ الدالة على ما جاؤا به من العلم من له ادنى فهم (ليقف) اي ليثبت (من لا غوص له عند الخلعة) اي عند صورة الخلعة (فيقول) من لا غوص له (ما احسن هذه الخلعة) فاعجيبته صورة الخلعة فاحتجب بذلك ولم يعلم ما في الخلعة (ويراها غاية الدرجة فيقول صاحب الفهم الدقيق الغائص في درر الحكم بما استوجب) الباء في بما استوجب تتعلق بقوله فيقول اي يقول بسبب الذي استجاب صاحب الفهم (هذا) المعطى له (هذه الخلعة) جاءت الينا (من الملك فينظر في قدر الخلعة وصنفها من الثياب فيعلم منها) اي من الخلعة (قدر من خلعت) هذه الخلعة (عليه فيعثر على علم لم يحصل) ذلك العلم (لغيره ممن لا علم له بمثل هذا) وظهر بذلك التمثيل فضل اهل الفهوم على اهل الظاهر في رتب العلم (ولما علمت الانبياء والرسل

والورثة ان في العالم) بفتح اللام (واممهم من هو بهذه المثابة) في العلم وهي مرتبة
من له فهم دقيق (عمدوا في) بيان ما جاؤا به من العلوم في (العبارة الى اللسان
الظاهر الذي يقع فيه اشتراك الخاص والعام فيفهم منه الخاص ما فهم العامة منه)
اي من هذا اللسان (وزيادة) قوله (مما) بيان للزيادة اي من الذي (صح له) اي
للخاص (به) عائد الى الموصول (اسم) فاعل صح (انه خاص) اي يفهم الخاص
ما يفهمه العامة فاشتركا في هذه المرتبة فلم يتميز احدهما عن الاخر ويفهم
الزيادة التي بسببها يصح اطلاق اسم الخاص عليه (فيتميز) الخاص (به) اي بسبب
هذا الاسم او بسبب هذا الفهم او بسبب الزيادة باعتبار الفهم (على العامى
فاكتفى المبالغون العلوم بهذا اللسان) لعموم نفعه في حق اهل الكشف واهل
الحجاب وهذه الزيادة الخاصة لاهل الكشف عين المشترك من وجه وغيره
من وجه والمشارك فيه هو الشريعة والزيادة هي الحقيقة وهما متحدان بالذات
لكونهما من معدن واحد ومتغايران بالاعتبار (فهذا حكمة قوله) اي قول
موسى عليه السلام (ففررت منكم لما خفتكم ولم يقل ففررت منكم حبا
في السلامة والعافية) تبديغا للعلوم بلسان الظاهر على ما هو عادة المبالغين (فجاء
الى مدين فوجد الجاريتين فسقى لهما من غير اجر ثم تولى الى الظل الالهى
فقال رب انى لما انزلت الى من خير فقير فجعل عين عمله السقى) اي عمله
هو السقى (عين الخير الذي انزله الله له ووصف نفسه بالفقر الى الله في الخير
الذي عنده) وهو العلوم الحكيمة المتعلقة بالنبوة فالماء صورة العلم فسقيه عين
افاضته العلوم عليهما فلا اجر لمثل هذا العمل فانه بامر الله فأجره على الله بل
هو محتاج الى الله في افاضته هذا الخير الى محله واهله (فأراه الخضر اقامة الجدار
من غير اجر فعتبه على ذلك) اي عتب موسى عليه السلام الخضر عم على
اقامة الجدار من غير اجر (فذكره) من التذكير (بسقايته) اي ذكر الخضر
موسى عليه السلام بسقاية موسى عليه السلام لجاريتين (من غير اجر وغير ذلك)
من احوالهما (مما لم يذكر) في كلام الله تعالى فما ورد في هذا الكتاب الاما ذكر

في كلام رب العزة وروى انه قد أخبره الخضر في كشفه فقال اعددت لموسى
 ابن عمران الف مسألة مما جرى عليه من اول ما ولد الى زمان الاجتماع
 مما وفق الله اليه موسى من غير علم فلم يصبر موسى عليه السلام على ثلث مسائل
 منهما فاستخبر الشيخ هذه المسائل كلها عن الخضر فاخبره تفصيلا ولم يذكر
 الشيخ حفظا للادب (حتى تمنى رسول الله عليه السلام ان يسكت موسى عليه السلام
 ولا يعترض حتى يقص الله عليه) اي على رسول الله عليه السلام (من امرها
 فيعلم) الرسول (بذلك) اي بما يقص الله عليه (ما وفق اليه موسى عليه السلام من
 غير علم منه) فنبه رسول الله عليه السلام بهذا التمني ان امرها لا ينحصر بما يقص الله
 عليه في كلام المجيد مما وفق اليه موسى عليه السلام من غير علم وتذكيره الخضر بل
 كان كثير من الامور مما وفق اليه موسى عليه السلام من غير علم كما وفق الى هذه
 الامور الثلث من غير علم وانما كان موسى عليه السلام في هذه الامور من غير علم
 منه (اذ لو كان) موسى عليه السلام في تلك الامور (عن علم ما انكر مثل ذلك)
 اي مثل فعل نفسه (على الخضر الذي قد شهد الله له عند موسى عليه السلام وزكاه
 وعدله ومع هذا قد غفل موسى عليه السلام عن ترقية الله وعمما شرطه) الخضر
 (عليه في اتباعه) فكانت تلك الغفلة (رحمة بنا اذا نسينا امر الله) لا يؤخذنا
 بما نسينا فلم يكن موسى عليه السلام عالماً بما علم الخضر (ولو كان موسى
 عليه السلام عالماً بذلك) اي بما علم الخضر (لما قال له الخضر ما لم تحط به خيراً
 اي اني على علم لم يحصل لك عن ذوق كما انت على علم لا اعلمه انا فانصف) الخضر
 في حق موسى (واما حكمة فراقه فلان الرسول يقول الله فيه) اي في حق الرسول
 (وما آتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا فوقف العلماء بالله الذين
 يعرفون قدر الرسالة والرسول) قوله (عند هذا القول) يتعلق بقوله فوقف
 (وقد علم الخضر ان موسى عليه السلام رسول الله فأخذ يرقب ما يكون منه) اي
 ينظر ما يصدر من موسى في الاستقبال وهو السؤال (ليوفي الادب حقه مع
 الرسول) كما يقول الله في حق الرسول (فقال له ان سألتك عن شيء بعدها

فلا تصاحبنى فنهاه عن صحبته) فوفى الادب حقه مع الرسول (فلما وقعت منه الثالثة قال هذا فراق بينى وبينك ولم يقل له موسى لا تفعل ولا طلب صحبته) فوقف عند نهيه (لعله بقدر الربوبية التي هو) اى موسى (فيها التي انطقته) اى انطقت تلك الربوبية الخضر (بالنهي عن ان يصحبه) وهو مرتبة النبوة (فسكت موسى فوقع الفراق فانظر الى كمال هذين الرجلين فى العلم وتوفية الادب الالهى حقه و) الى (انصاف الخضر فيما اعترف به عند موسى حيث قال له انا على علم علمه الله لا تعلمه انت وانت على علم علمك الله لا اعلمه انا فكان هذا الاعلام من الخضر لموسى دواء لما جرحه به) اى لما جعل الخضر موسى عليهما السلام مجروحاً به و (فى قوله فكيف تصبر على ما لم تحط به خيراً مع علمه بعلو مرتبته) اى مع كون الخضر عالماً بعلو مرتبة موسى (بالرسالة وليست تلك المرتبة) وهى الرسالة (للخضر) فان الخضر نبى لا رسول (وظهر ذلك) الانصاف (فى الامة المحمدية) اى من نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فى حق امته (فى حديث ابار النخل فقال لاصحابه اتم اعلم بأمور دنياكم ولا شك ان العلم بالشئ خير من الجهل به واهذا) اى ولاجل كون العلم بالشئ خيراً من الجهل به (مدح الله نفسه بانه بكل شئ عليم فقد اعترف عليه السلام لاصحابه بالعلم بانهم اعلم بمصالح الدنيا منه) اى من الرسول وانما كانوا اعلم بمصالح الدنيا من الرسول (لكونه) اى لكون الرسول (لاخبرة) اى لاعلم (به بذلك) الامر وهو تأبير النخل وامثاله (فانه) اى هذا العلم (علم ذوق وتجربة ولم يتفرغ) اى لم يشغل (عليه السلام لعلم ذلك) الامر الدنيوى (بل كان شغله بالاهم فالاهم فقد نبهتكم على ادب عظيم تنتفع به ان استعملت نفسك فيه وقوله فوهب لى ربي حكماً يريد الخلافة وجعلنى من المرسلين يريد الرسالة فما كل رسول خليفة فالخليفة صاحب السيف والعز والولاية والرسول ليس كذلك اما عليه البلاغ لما ارسل به فان قاتل عليه وحماء بالسيف فذلك الخليفة الرسول فكما انه ما كل نبى رسولا كذلك ما (كان) كل رسول خليفة اى ما اعطى الملك ولا التحكم فيه) اى فى الملك (واما حكمة سؤال

فرعون عن الماهية الآلهية فلم يكن ذلك السؤال من فرعون (عن جهل)
 فانه يعلم ان الماهية الآلهية لا يجاب عنها (وانما كان) هذا السؤال منه (عن
 اختبار حتى يرى) فرعون (جوابه) اى جواب موسى (مع دعواه الرسالة
 عن ربه وقد علم فرعون مرتبة المرسلين في العلم بالله فيستدل) فرعون (بجوابه على
 صدق دعواه وسأل سؤال ايها من اجل الحاضرين حتى يعرفهم) من
 التعريف (من حيث لا يشعرون بما شعر هو في نفسه في سؤاله فاذا اجابه جواب
 العلماء بالامر اظهر فرعون ابقاء لمنصبه) ومفعول اظهر قوله (ان موسى عم) اى
 اظهر فرعون ان موسى (ما اجابه على سؤاله فتبين عند الحاضرين لقصور
 فهمهم ان فرعون اعلم من موسى عم ولهذا) اى ولاجل كون سؤال فرعون
 عن الماهية الآلهية ليتبين عند الحاضرين ان فرعون اعلم من موسى (لما قال)
 موسى (له) اى لفرعون (في الجواب) يتعلق بقوله (ما ينبغي وهو) اى
 والحال ان هذا الجواب (في الظاهر) يتعلق بقوله (غير جواب على ما سئل عنه)
 (و) الحال (قد علم فرعون) قبل السؤال (انه) اى الشأن (لا يحيبه) اى لا يحيب
 موسى فرعون (الابدك) الجواب (فقال لاصحابه) الحاضرين (ان رسولكم
 الذى ارسل اليكم) فى زعمكم (لمجنون اى مستور عنه علم ما سألته عنه اذ لا يتصور)
 ما سئل عنه وهى الماهية الآلهية (ان يعلم اصلا) فكلامه صادق فى المعنى
 وايهام فى الظاهر فضله على موسى فى رتبة العلم (فالسؤال) عن الماهية
 الآلهية (صحيح) لذلك لم يرد موسى سؤال فرعون عنها والجواب ايضا صحيح
 بما اجاب به موسى لذلك صدقه فى المعنى بقوله لمجنون (فان السؤال عن الماهية
 سؤال عن حقيقة المطلوب ولا بد ان يكون) المطلوب (على حقيقة فى نفسه واما
 الذين جعلوا الحدود مركبة من جنس وفصل وذلك) الحد المركب من الجنس
 والفصل (فى كل ما يقع فيه الاشتراك ومن لا جنس له لا يلزم ان لا يكون على حقيقة
 فى نفسه) قوله (لا يكون لغيره) صفة لقوله على حقيقة فى نفسه (فالسؤال) عن
 الماهية الآلهية (صحيح على مذهب اهل الحق و) على (العلم الصحيح والعقل السليم

والجواب عنه لا يكون الا بما اجاب به موسى وهنا سر كبير فانه اجاب بالفعل (اي اجاب موسى بفعل الحق وهو السموات والارض) لمن سأل عن الحد الذاتي فجعل الحد الذاتي عين اضافته الى ما ظهر به من صور العالم او عين (ما ظهر فيه من صور العالم فكانه قال له في جواب قوله وما رب العالمين) قوله (قال) مقول لقوله فكانه قال (الذي تظهر فيه صور العالم من علو وهو السماء وسفل وهو الارض ان كنتم موقنين او يظهر هو بها) اي او كانه قال في الجواب الذي يظهر هو بصور العالم من علو وسفل مقول القول (فلما قال فرعون لاصحابه انه لجنون كما قلنا في معنى كونه مجنوناً زاد موسى في البيان ليعلم فرعون مرتبته في العلم الالهي لعله) اي لكون موسى عالماً (بان فرعون يعلم ذلك) اي يعلم معنى ما زاد موسى في البيان فيعلم فرعون من هذا البيان مرتبة موسى في العلم الالهي (فقال رب المشرق والمغرب فجاء بما يظهر) وهو موضع ظهور الشمس (ويستتر) وهو موضع استتار الشمس (وهو) اي الحق (الظاهر والباطن) اي جاء موسى بهذا القول اشارة الى ان الحق هو الظاهر والباطن (وما بينهما وهو) اي معنى قوله رب المشرق والمغرب وما بينهما معنى (قوله) وهو (بكل شيء) علم ان كنتم تعقلون اي ان كنتم اصحاب تقييد) وانما فسر العقل بالتقييد (فان للعقل التقييد) فاجاب جوابين (فالجواب الاول جواب الموقنين وهم اهل الكشف والوجود) فقال لهم ان كنتم موقنين اي اهل كشف والوجود (فقد أعلمتكم بما تيقنتموه في شهودكم ووجودكم فان لم تكونوا من هذا الصنف فقد اجبتكم في الجواب الثاني ان كنتم اهل عقل وتقييد وحصرتم الحق فيما تعطيه ادلة عقولكم فظهر موسى بالوجهين ليعلم فرعون فضله وصدقه وعلم موسى ان فرعون علم) بلا تأمل وتنبه من جواب موسى (ذلك) اي فضله في العلم بالله (او يعلم ذلك) بعد مدة يسيرة ولا ثالث في حق فرعون في هذا المقام انما علم موسى ذلك من فرعون (لكونه) اي لكون فرعون (سأل عن الماهية فعلم) موسى (ان سؤاله ليس على اصطلاح القدماء في السؤال بما) فانه لا يسأل في اصطلاح القدماء

بما عمل ليس له اجزاء ذاتية فالله سبحانه تعالى عن الاجزاء فلا يسئل عنه بما
(فلذلك) اى فلاجل علمه بذلك (اجاب فلو علم منه) اى فلو علم موسى من
فرعون (غير ذلك لخطأه في السؤال) فقال ان سؤالك خطأ لا يقع موقعه
فعلم موسى من سؤال فرعون بان فرعون يعلم فضل موسى في العلم بالله اذ ظهر
في الجواب بالوجهين فظهر لاجل هذا (فلما جعل موسى عم المسؤل عنه عين العالم
خاطبه فرعون بهذا اللسان والقوم لا يشعرون) بما قصده فرعون من
خطابه موسى (فقال له لئن اتخذت آلهة غيرى لا جعلتك من المسجونين
والسين في السجن من حروف الزوائد) فيدل على الستر والجن ايضا الستر
كذلك فسر بقوله (اى لا أستترنك فانك اجبتني بما ايدتني به ان اقول لك
مثل هذا القول فان قلت لى) يا موسى (فقد جهلت يا فرعون بوعيدك اياى
والعين واحدة فكيف فرقت) وهو كلام فرعون يسئل عن جانب موسى
(فيقول فرعون) في جوابه لموسى (انما فرقت المراتب العين ما فرقت العين ولا
انقسمت في ذاتها ومرتبتي الان التحكم فيك يا موسى بالفعل وانا انت بالعين وغيرك
بالرتبة فلما فهم ذلك موسى منه) اى فلما فهم موسى ذلك الحكم والتسلط من
فرعون (اعطاء) اى اعطى موسى فرعون (حقه في كونه يقول له) اى حال
كون موسى قائلا لفرعون (لا تقدر على ذلك) التحكم يعنى ان قول موسى
لفرعون لا تقدر على ذلك مجرد اعطاء لحق فرعون في مقابلة قوله لموسى
ومرتبتي الان التحكم فيك يا موسى لا تكذيب له في قوله هذا فان مرتبة
فرعون لها التحكم على مرتبة موسى في ذلك المجلس لذلك قيد التحكم بقوله
الآن وبالفعل لعلمه بان مرتبة موسى اعلى منه في غير هذا المجلس ولعلم موسى
ان مرتبة فرعون لها التحكم عليه في ذلك المجلس فكان فرعون صادقا في قوله
هذا وبين المص ما قلناه بقوله (والرتبة) اى رتبة فرعون (تشهد له) اى
لموسى (بالقدرة عليه) اى على موسى (واطهار الاثر فيه) اى واطهار اثر
القدرة في موسى وانما تشهد له الرتبة على ذلك (لان الحق) الظاهر (في رتبة

فرعون) قوله (من الصورة الظاهرة) خبر أن (لها) خبر (التحكّم) مبتدأ أي
 كان لهذه الرتبة الفرعونية التحكّم (على الرتبة التي كان فيها ظهور موسى
 في ذلك المجلس) فلما علم موسى بشهادة الرتبة ان له منصب التحكّم على موسى
 في ذلك المجلس اراد موسى اتيان ما يدفع مضرّة فرعون عن تعديده الى موسى
 في ذلك المجلس (فقال له) حال كونه (يظهر له) أي لموسى (المانع من تعديده) أي
 من ان يتعدى فرعون موسى (عليه) يتعلق بقوله يظهر الضمير المحرور
 لفرعون أي يظهر على فرعون لموسى شيء يمنع فرعون عن التعدي الى
 موسى (اولو جئتك بشيء مبین) حتى يظهر به صدقي فيما قلت انا وكذبك فيما
 قلت انت وهو العصا وهذا القول يمنع فرعون من ان يتعدى موسى بالضرر
 فكانه طلب الامان عن فرعون بذلك القول في ذلك المجلس لعله ان مرتبة
 فرعون لها التحكّم على مرتبته في ذلك المجلس (فلم يسع) أي لم يقدر (فرعون)
 بعد هذا القول بشيء من التحكّم على موسى في ذلك المجلس (الا ان يقول له
 فأنت به ان كنت من الصادقين) في دعواه (حتى لا يظهر فرعون عند ضعفاء
 الرأي من قومه بعدم الانصاف وكانوا يرتابون فيه) أي يشكون في ربوبية
 فرعون (وهي الطائفة التي استخفها فرعون فأطاعوه انهم كانوا قومًا فاسقين
 أي خارجين عما يعطيه العقول الصحيحة) قوله (من) بيان لما في عما (انكار
 ما ادّعاه فرعون باللسان الظاهر) قوله (في العقل) يتعلق بقوله في الظاهر
 ولم ينكروا هذا القوم مع ان العقول الصحيحة تعطى انكار ما ادّعاه من قوله
 انا ربكم الاعلى وهو لسان ظاهر معناه في العقل فكانوا خارجين عما يعطيه
 العقل ولم يقفوا عند ما يعطيه العقل وانما كانوا خارجين عما يعطيه العقل
 (فان له) أي للعقل (حدًا يقف عنده) أي يقف العقل عند ذلك الحد (اذا جاوزه
 صاحب الكشف واليقين ولهذا) أي ولاجل ان لكل واحد من العاقل
 وصاحب الكشف حدًا يقف كل عند حده (جاء موسى في الجواب بما يقبله
 الموقن والعاقل خاصة) فهم لا يقبلون حكم العقل ولا حكم الكشف فهم ليسوا

من الموقنين ولا من العاقلين بل هم بهائم في صورة الاناسي (فالقى عصاه
 وهي صورة ما عصى به فرعون موسى في ابائه عن اجابة دعوته فاذا هي ثعبان
 ميين اى حية ظاهرة فانقلبت المعصية التي هي السيئة طاعة اى حسنة كما قال
 سيد الله سيئاتهم حسنات) روى ان فرعون آمن بالله وصدق بموسى بقلبه
 فاراد اظهاره فشاور لوزيره فمنعه فانقلاب العصا ايماء الى انقلاب كفر فرعون
 ايمانا واعادتها سيرتها الاولى اشارة الى ان فرعون عاد سيرته الاولى فانقلب
 ايمان فرعون كفرا كما انقلبت الحية عصا فكانه قال له الوزير لا تخف خذ
 سينقلب الى سيرته الاولى وهو في مقابلة قوله تعالى لموسى سنعيد لها سيرتها
 الاولى فكانت حقيقة السيئة باقية في فرعون وانما الانقلاب في صورة السيئة
 لذلك قال انقلبت ولم يقل محيت وفسر الانقلاب بقوله (يعنى في الحكم) يريد
 ان حقيقة السيئة التي في فرعون تظهر في صورة الحسنة فتحكم عليها طاعة
 وحسنة كما ظهرت بصورة السيئة فتحكم عليها سيئة لا ان عين السيئة يصير
 حسنة او تحووا حقيقة السيئة وتجيء بدلها حقيقة الحسنة فبقي الكفر
 في فرعون الى ما شاء الله فالتبديل لا يكون الا في الصورة والمقصود بيان
 الاحكام الواردة بينهما في هذا المجلس لا اثبات ايمان فرعون مطلقا
 (فظهر الحكم ههنا) اى في ذلك المقام حال كونه (عينا متميزة) قوله (في جوهر
 واحد) يتعلق بقوله فظهر (فهى) اى تلك العين المتميزة (العصا وهي الحية) فالحية
 والعصا عينان متميزان يظهر كل منهما بحسب الوقت في الجوهر الواحد الذي لا يدركه
 الحس بل لا بد للعقل ان يحكم ان ثمة جوهر او احدى الا يقبل القسمة لذاته ويقبل الصور
 والاحكام (والثعبان الظاهر فالتقم) الثعبان (امثاله من الحيات من) جهة (كونها حية)
 والتقم العصا من) جهة (كونها عصا فظهرت) اى غلبت (حجة موسى عليه السلام
 على حجج فرعون) قوله (في صورة عصا وحيات وحيال) يتعلق بقوله حجج
 (فكانت للسحرة الحبال ولم يكن لموسى عليه السلام حبل والحبل التل الصغير
 اى مقاديرهم) اى مقادير السحرة (بالنسبة الى قدر موسى عليه السلام بمنزلة

الحبال من الحبال الشامخة فلما رأت السحرة ذلك) من موسى عليه السلام (علموا
رتبة موسى عليه السلام في العلم وان الذين رأوه ليس من مقدور البشر وان كان
من مقدور البشر فلا يكون الامن له تميز في العلم المحقق) بفتح القاف الاولى قوله
(عن التخييل والايهام) متعلق بقوله تميز (فأمنوا) بسبب علمهم هذا (رب
العالمين رب موسى وهرون اى الرب الذى يدعو اليه موسى وهرون عليهما
السلام لعلمهم) اى لعلم السحرة (بان القوم يعلمون انه ماعى) موسى عليه السلام
الخالق (لفرعون) اى الى فرعون بل دعى الى رب العالمين (*) ولما كان فرعون
في منصب التحكم) قوله (صاحب الوقت) خبر كان (وانه) اى وان فرعون
(الخالفة بالسيف وان جار) اى ظلم قوله (فى العرف الناموسى) يتعلق بقوله
الخالفة اى يطلق الخلافة بالسيف على الامير الظالم فى الشرع كما قال رسول الله
عليه السلام اطيعوا امراءكم وان جاروا اى ظلموا (لذلك) يتعلق بقوله (قال)
وهو جواب لما (انا ربكم الاعلى اى وان كان الكل ارباباً بنسبة ما فانا الاعلى
منهم بما اعطيته فى الظاهر من التحكم فيكم ولما علمت السحرة صدقه فيما قاله) من
قوله انا ربكم الاعلى (لم ينكروه واقروا بذلك فقالوا انما تقضى هذه الحياة الدنيا
فاقض ما انت قاض فالدولة لك فصح قوله انا ربكم الاعلى) بمعنى صاحب الدولة
ولما اتجه ان يقال كيف يصح ان يقال قوله انا ربكم الاعلى ورب الاعلى ليس
الا وهو عين الحق اجاب بقوله (وان كان) الرب الاعلى (عين الحق فالصورة)
التي ظهرت الربوبية عنها (لفرعون) فصح قوله انا ربكم الاعلى بحسب الصورة
الفرعونية (فقط) فرعون (الايدي) مفعول قطع (والا رجل وصاب بغير
حق) فان السلطنة فى الحقيقة لها لاله (فى صورة باطل) وهى الصورة الفرعونية
وانما وقع القطع والصلب من فرعون (ليل) كل من السحرة وفرعون
(مراتب لاتنال الا بذلك الفعل) اما فرعون فانه لا يصل الى مقصوده فى الدنيا
وهو اظهار التحكم والسلطنة الا بالقتل والصلب وكذلك لا يصل فى الآخرة
الى مقصوده وهو جزاء القتل والصلب الابى وهو من نيل المراتب واما السحرة

فانهم لا ينالون درجة الشهادة في الآخرة الا بالقتل في يد فرعون (فان الاسباب) سواء كانت اسباباً للباطل او للحق (لا سبيل الى تعطيلها فان الاعيان الثابتة) في علم الله التي هي صور العالم (اقتضتها) لتنال الى مقاصدها فعلم الله منها وقضى عليها وقد رها (فلا تظهر الاعيان في الوجود الا بصورة ما هي عليه في الثبوت اذ لا تبديل لكلمات الله تعالى) هذا باعتبار الكثرة واما باعتبار الوحدة فمعنى قوله فقطع اي قطع الحق الايدي والارجل وصب بغير حق اي باقتضاء العين الثابتة في صورة باطلة اي في صورة خلقية فانية اذ كل زائل باطل عندهم وهو مقابل للحق الثابت الباقي وهو عين الثابتة فالحق يفعل القطع بمقتضى العين الثابتة بيد الفاعلة في صورة فرعون وبيد القابلة في صورة السحرة لنيل الحق مراتب الوجود التي لا تنال الا بذلك الفعل (ولست كلمات الله تعالى سوى اعيان الموجودات فينسب اليها القدم من حيث ثبوتها) ويقال من هذا الوجه انه حق ثابت دائم باق (وينسب اليها الحدوث من حيث وجودها وظهورها كما تقول حدث اليوم عندنا انسان اوضيف ولا يلزم من حدوثه انه ما كان له وجود قبل هذا الحدوث ولذلك) اي ولاجل ان ماله وجود وحدث له ثبوت وقدام (قال تعالى في كلامه العزيز اي في اثباته مع قدم كلامه ما يأتىهم من ذكر من ربهم محدث الا استمعوه وهم يلعبون وما يأتىهم من ذكر من الرحمن محدث الا كانوا عنه معرضين والرحمن لا يأتى الا بالرحمة ومن اعرض عن الرحمة استقبل العذاب الذي هو عدم الرحمة) * ولما فرغ عن ذكر الحكم الالهية التي كانت في الآيات الواردة في حق موسى عليه السلام وفرعون رجوع الى اتمام الكلام في حق فرعون فقال (واما قوله تعالى فلم يك ينفعهم ايمانهم لما رأوا بأسنا سنة الله التي قد خلت في عباده الا قوم يونس عليه السلام فلم يدل ذلك على انه لا ينفعهم في الآخرة بقوله في الاستثناء الا قوم يونس عليه السلام فأراد الحق) بالآية (ان ذلك) الايمان وهو الايمان عند اليأس (لا يرفع عنهم الاخذ في الدنيا) عن القوم الذين هم غير قوم يونس عليه السلام كقوم عاد

وصالح وغير ذلك اذ كلهم آمنوا عند ظهور العذاب من ربهم لكن لم ينفعهم
 ايمانهم نجاة عن عذاب الحزى في الحياة الدنيا فلا ينجيهم عن الهلاك في الدنيا
 واما عدم منفعة ايمانهم في الآخرة فلم يدل تلك الآية على ذلك فبقى على
 احتمال النفي في الآخرة ولا يقطع هذا الاحتمال الا بالاجماع لان النصوص
 الواردة في حقهم لا تدل الا على التعذيب والورود الى جهنم وهو لا يدل على
 حرمانهم ابداً لكن الامة قد اتفقوا واجتمعوا بهذه الدلالة على حرمانهم ابداً
 فلم ينفع ايمانهم في الآخرة بالاجماع كما لم ينفعهم في الدنيا فجعلوا عدم نفع ايمانهم
 في الدنيا دليلاً على عدم نفعه في الآخرة فحكموا على شقاء الطائفة المستهلكة
 بقهر الله وعذابه بتكذيبهم النبي عليه السلام ونقل عن مالك رضي الله عنه انه
 ذهب الى ان الايمان عند اليأس وهو قبل نزع الروح عن الجسد بعد انكتاف
 احوال الآخرة من الوعد والوعيد مقبول صحيح اقول هذا المذهب منه
 لعدم النصوص الدالة عنده على عدم صحة الايمان في تلك الساعة واما فرعون
 فقد شقي عنده سواء قبض عند التيقن بالانتقال او قبل التيقن لوجود النصوص
 الدالة عنده على شقائه كسائر الائمة وما كانت عند الائمة نصوصاً في شقاء
 فرعون ليست بنصوص عند الشيخ بل هو ظاهر عنده لذلك قال ومالهم نص
 في ذلك مع ان لهم نصاً في ذلك بحسب علمهم (فلذلك) اى فلاجل ان ايمانهم
 لا يرفع عنهم الاخذ في الدنيا (اخذ فرعون) في الدنيا (مع وجود الايمان منه)
 اى من فرعون (هذا) اى جواز نفع ايمان فرعون في الآخرة (ان كان
 امره) اى امر فرعون في الايمان (امر من تيقن بالانتقال في تلك الساعة)
 كما قال المفسرون والائمة المجتهدون ان ايمان فرعون عند تيقنه بالانتقال الذي
 لا ينفع الايمان في تلك الساعة فحكموا كلهم على ان فرعون شقي في الدنيا
 والآخرة فالسبب بعدم صحة الايمان عندهم التيقن بالانتقال واما عند مالك
 فان الايمان عند التيقن صحيح لو لم يرد الدليل ذلك الايمان فان ايمان فرعون مردود
 عنده بدليل قوله تعالى ﴿الآن وقد عصيت﴾ وغير ذلك من الايات الدالة على
 شقائه لا يتيقنه بالانتقال حتى لو لم يدل النص على شقائه لصح ايمانه عنده ولو

عند التيقن بالانتقال بخلاف جمهور العلماء حتى لو لم يثبت شقاؤه بالنص وثبت
 ان ايمانه كان عند التيقن بالانتقال لم يصح ايمانه واما عند الشيخ فالاولى التوقف
 في مثل هذا الايمان حتى جاء البيان من الصحة وعدم الصحة فانه مالكي المذهب
 فكانه مال الى مذهبه في ذلك لذلك قال في حق فرعون ان كان امره امر من
 يقن بالانتقال فانه لو لم يرد الدليل من النصوص والاجماع لصح عنده ايمان
 من يقن بالانتقال لذلك لم يصح ايمان فرعون عنده مع ورود ظاهر القران
 حيث جعله مؤبداً في النار في فتوحاته المكية وتوقف في هذا الكتاب فان
 الاجماع دليل عنده على عدم صحة ايمانه ثم ذكر القرينة التي لم يتفطن عليها
 علماء الشريعة بقوله (وقرية الحال تعطى انه) اي الشان (ما كان) فرعون
 عند الايمان (على يقين من الانتقال لانه عاين المؤمنين يمشون في الطريق اليبس)
 بالفتحين اي اليبس (الذي ظهر بضرب موسى بعصاه البحر فلم يتيقن فرعون
 بالهلاك اذاً امن) اي وقت ايمانه (بخلاف المحتضر) فانه آمن عند تيقنه
 بالهلاك لذلك لم يجعل ايمانه صحيحاً (حتى لا يلحق به) اي فلم يلحق فرعون بالمحتضر
 على تقدير ثبوت هذه القرينة فكان امر فرعون عنده داراً بين الشئين له
 وجه يلحق به بالمحتضر وله وجه لا يلحق به بالمحتضر بحسب دلالة ظاهر القران مع
 قطع النظر عن الاجماع (فآمن) اي ان كان امره امر من لم يتيقن بالهلاك آمن
 (بالذي آمنت به بنوا اسرائيل على التيقن بالنجاة فكان على ذلك) التقدير (كما تيقن
 لكن على غير الصورة التي اراد) فان مقصوده من الايمان النجاة عن الهلاك
 (فنجاه الله من عذاب الآخرة في حق نفسه) وانما قال في حق نفسه لعدم النجاة
 في حق غيره من حقوق العباد مما كان عليه (ونجى بدنه كما قال تعالى اليوم
 نجيتك بيدك لتكون لمن خلفك آية) اي حتى يعلم قومك ممن اعتقد
 برؤيتك انك كاذب في دعويك (لانه لو غاب بصورته ربما قال قومه
 احتجب) عن اعين الناس فلا يزال اعتقادهم الباطل لعدم تيقنهم بهلاكه
 (فظهر بالصورة المعهودة ميتاً ليعلم انه هو) فيزول اعتقادهم برؤيته

(فقد عمته النجاة حسا) من حيث الصورة المعهودة وان كان ميتا
 (ومعنى) وهو نجاة الروح عن الحجب المبعدة عن الحق من الشرك والكفر
 ودعوى الربوبية التي يحصل للروح بسبب تعلقه بالبدن (ومن حقت عليه
 كلمة العذاب الاخرى لا يؤمن ولو جاءت كل آية حتى يروا العذاب الاليم اى
 يذوق العذاب الاخرى) فلا يصدق في حق هذا الصنف انه قبضه الله تعالى
 طاهراً ومطهراً لانه قبض مع الشرك فبقى جسده نجسا وكذلك روحه وقع
 في القبضة مع الشرك فذاق العذاب الاخرى ثم آمن فلا ينفع ذلك الايمان لهم
 بالنص الالهى وتفسير الرؤية بالذوق على من يرى ايمان اليأس صحيحاً (فخرج
 فرعون) على ذلك التفسير (من هذا الصنف) واما من لم يفسر الآية بذلك
 التفسير دخل فرعون عنده في هذا الصنف (هذا) اى المذكور في ايمان فرعون
 (هو الظاهر الذى ورد به القران) اى يدل عليه ظاهر القران الذى يجب
 العمل به اذا لم يعارضه النص او الاجماع فلما زعم من لا يفهم كلامه انه
 قد جعل فرعون الذى قد ثبت شقاؤه بحجة قاطعة شرعية من المؤمنين فظن
 السوء في حقه اراد دفع ذلك الظن الفاسد في حقه فقال (ثم انا نقول) لازالة
 انكار المنكرين في حقه (بعد ذلك) اى بعد ورود ظاهر القران على ايمانه
 (والامر فيه الى الله) فعدل عن الظاهر الذى ذكره واورده دليلاً على ايمان
 فرعون الى التوقف لمعارضته الاجماع و بين سبب عدوله (لما استقر في نفوس
 عامة الخلق) وهم الفرق الاسلامية كلها بل الكفرة ايضا (من شقائه) بيان
 لما (وما لهم نص في ذلك) اى في شقاء فرعون (يستندون) الشقاء (اليه)
 اى الى ذلك النص او يستندون الشقاء بسبب ذلك النص اليه اى الى فرعون
 (واما آله فاهم حكم آخر ليس هذا موضعه ثم ليعلم انه ما يقبض الله احداً الا
 وهو مؤمن اى مصدق بما جاءت به الاخبار الالهية واعنى) بقوله ما يقبض الله
 احداً الا وهو مؤمن (من المحتضرين ولهذا) اى ولاجل كون المحتضر
 صاحب ايمان وشهود (يكره موت الفجاءة وقتل الغفلة فاما موت الفجاءة

(فحده ان يخرج النفس الداخل ولا يدخل النفس الخارج فهذا موت الفجاءة
وهذا غير المحتضر وكذلك قتل الغفلة بضرب عنقه من ورأه وهو لا يشعر فيقبض
على ما كان عليه من ايمان او كفر ولذلك قال عم ويحشر على ما عليه مات كما انه
يقبض على ما كان عليه والمحتضر لا يكون الا صاحب شهود فهو صاحب ايمان بماثمه)
اي يؤمن بالذي كان يشاهده من الوعد والوعيد فانه ثبت بالنص بان كل كافر
لا يموت الا وهو مؤمن لكن لا ينفع ايمان من يتيقن بالموت وعلى اى حال فالمحتضر
صاحب ايمان (فلا يقبض) احد (الاعلى ما كان عليه) من ايمان او كفر (لان
كان حرف وجودى) تدل على وجود المعنى في محله كما في قوله تعالى (وكان الله
علماً حكيماً) تدل على وجود العلم في ذاته تعالى فيدل على وجود معنى في المقبوض
فقط لا على زمان وجوده في ذلك المقبوض فاعتبر ذلك المعنى في القبض ان خيراً فخير
وان شراً فشر فلا يعتبر الزمان في معناه (لا ينجر معه) اى مع كان (الزمان الا
بقرائن الاحوال) فلا يدل على الزمان الا بالقرائن فلا يستدل به على زمان
القبض على معنى ان كان زمان القبض ياساً قبض ما يوساً فكان كافراً وان لم يكن
ما يوساً في زمان الايمان قبض متيقناً بالنجاة فكان مؤمناً (فنفرق) على صيغة
المتكلم (بين الكافر المحتضر في الموت) وهو الكافر الذى آمن عند التيقن
بالموت فقبض على ذلك الايمان فهو في مشية الله عند المالك (و بين الكافر
المقتول غفلة او الكافر الميت فجاءة) لتحقق الكفر فيهما فقبض على الشرك
واما المؤمن المقتول غفلة او الميت فجاءة فحكم بكر اهتئما لعدم علمه بايمانهما
(كما قلنا في حد الفجاءة واما حكمة التجلى والكلام) قوله (في صورة النار) من
التنازع فحذف مفعول احديهما باعمال الآخر (لانها كانت) النار (بغية) اى
مطلوب (موسى فجبلى الله له) اى لموسى (في مطلوبه ليقبل عليه ولا يعرض
عنه فانه لو تجلى له في غير صورة مطلوبه اعرض عنه لاجتماع همته على مطلوب
خاص) وهو النار لكمال احتياجه اليها (ولو اعرض لعاد عمله عليه) وهو
الاعراض عن الحق (فأعرض عنه الحق) مجازاة له (وهو مصطفى مقرب)

عند الله (فمن قرّبه) اى قرّب الحق من التقريب ومن موصولة اى فمن جعله
الحق مقربا عنده وعند البعض من القرب ومن حرف جر والاول النسب
(انه) اى الشان (تجلى) الحق (له) اى لمن قرّبه الحق (فى) صورة
(مطلوبه وهو لا يعلم كمنار موسى رآها عين حاجته وهو الآله ولكن ليس
يدريه) والضمير فى قوله وهو الآله وفى يدريه راجع الى النار اما باعتبار كون
النار مطلوبا او باعتبار الخير

فصل فى حكمة صمدية فى كلمة خالدية

الصمد المصمد اليه اى المحتاج اليه او الصمد هو الذى لا جوف له ولما غلبت
صفة الصمدية على خالد عليه السلام اختصت الحكمة الصمدية بكلمته
(واما حكمة خالد بن سنان عليه السلام فانه اظهر بدعواه النبوة البرزخية)
اى الاخبار عن احوال القبر (فانه ما ادعى الاخبار بما هنالك) اى لم يدع
الاخبار بما فى البرزخ (الا بعد الموت فامر أن ينبش عليه فيسأل) عن احوال
القبر (فيخبر أن الحكم فى البرزخ على صورة الحياة الدنيا فيعلم بذلك) اى
بما اخبره خالد عم (صدق الرسل كلهم فيما اخبروا به فى حياتهم الدنيا) من نعم
القبر وعذابه (فكان غرض خالد عليه السلام ايمان العالم كله بما جاءت به الرسل)
من المقامات البرزخية و احوالها ومقصود خالد عم من هذا الفعل (ليكون) خالد عم
(رحمة للجميع فانه تشرف) من التشريف (بقرب نبوته من نبوة محمد عليه
السلام و علم) خالد عم (ان الله ارسله) اى محمداً عليه السلام (رحمة للعالمين ولم يكن
خالد عم برسول فأراد أن يحصل من هذه الرحمة فى الرسالة المحمدية على حظ
وافر ولم يؤمر بالتبليغ فأراد أن يحظ بذلك) التبليغ (فى البرزخ ليكون
اقوى فى العلم فى حق الخلق) اى ليظهر اعلميته بين الناس فى البرزخ وقصته
مذكورة فى كتب التفاسير ونحن اوردناها على ما اوردها القيصرى فى شرحه
بعبارة بلا نقص ولا زيادة تبركا بهذه الحكاية وهى انه كان مع قومه يسكنون
بلاد عدن فخرجت نار عظيمة من مغارة فاهلكت الذرع والضرع فالتجأ اليه

قومه فأخذ خالد عليه السلام يضرب تلك النار بعصاه حتى رجعت هاربة
 منه الى المغارة التي خرجت منها ثم قال لاولاده اني ادخل المغارة خلف
 النار حتى اطفئها وامرهم ان يدعوه بعد ثلثة ايام تامة فانهم ان نادون قبل
 ثلثة ايام فهو يخرج ويموت وان صبروا ثلثة ايام يخرج سالماً فلما دخل صبروا
 يومين واستفذهم الشيطان فلم يصبروا تمام ثلثة ايام فظنوا انه هلك فصاحوا به
 فخرج من المغارة وعلى رأسه ألم حصل من صياحهم فقال ضيعتموني واضعتم
 قولي ووصيتي واخبرهم بموته وامرهم ان يقبروه ويرقبوه اربعين يوماً فانهم
 يأتيهم قطع من الغنم يقدمها حماراً بتر مقطوع الذنب فاذا حاذى قبره ووقف
 فلينبشوا عليه قبره فانه يقوم ويخبرهم باحوال البرزخ والقبر عن يقين ورؤية
 فانتظروا اربعين يوماً فجاء القطيع ويقدم حماراً بتر فوقف حذاء قبره فهم
 مؤمنوا قومه ان ينبشوا عليه فابي اولاده خوفاً من العار لئلا يقال لهم اولاد
 المنبوش قبره فحملتهم الحمية الجاهلية على ذلك فضيعوا وصيته واضاعوه
 فلما بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم جاءت بنت خالد عليه السلام فقال
 الرسول عليه السلام مرحباً يا ابنة نبي اضاعه قومه (فاضاعه قومه ولم يصف
 النبي عم قومه بانهم ضاعوه وانما وصفهم بانهم اضاعوا نبيهم) اى وصيته (حيث
 لم يبلغوه) من التبليغ (مراده) من اخبار احوال القبر (فهل بلغه الله اجر
 امنيته) اى قصده ونيته (فلا شك ولا خلاف في ان له اجر امنيته وانما الشك
 والخلاف في اجر المطلوب هل يساوى تمنى وقوعه مع عدم وقوعه) قوله
 (بالوجود) يتعلق بيساوى (ام لا فان في الشرع ما يؤيد التساوى في مواضع
 كثيرة كالاتى للصلاة في الجماعة فتفوته الجماعة فله اجر من حضر الجماعة
 وكالتننى مع فقره ما هم عليه اصحاب الثروة والمال) قوله (من فعل الخيرات)
 بيان لما (فله مثل اجورهم ولكن مثل اجورهم في نياتهم او في عملهم فانهم)
 اى اصحاب الثروة (جمعوا بين العمل والنية ولم ينص النبي عم) اى لم يذكر
 النص (عليهما) اى على العمل والنية (ولا على واحد منهما) بل قال فله

أجر من حضر الجماعة فان من حضر الجماعة له اجر ان اجر النية واجر العمل
 فلم يعين النبي صلى الله عليه وسلم الا جر الحاصل له أجموعهما او واحد منهما
 على التعيين (والظاهر أنه لا تساوى بينهما) اى لا تساوى فى الأجر بين من
 نوى الخير ولم يقدر العمل وبين من نوى وعمل (ولذلك) الا جر (طلب خالد بن
 سنان عم الا بلاغ حتى يحصل له مقام الجمع بين الامرين النية والعمل فيحصل
 الأجرين) ثواب النية وثواب العمل (والله اعلم)

فصل حكمة فردية فى كفة محمدية

(انما كانت حكمته فردية لانه اكمل موجود فى هذا النوع الانسانى) لكونه
 بمرتبة روحه جامعاً بجميع الاسماء الالهية وبمرتبة جسمه جامعاً بجميع المراتب
 الكونية (ولهذا) اى ولاجل انه اكمل موجود (بدي به الامر) اى امر النبوة
 من حيث روحه وختم من حيث جسده العنصرى (فكان نبياً و آدم بين
 الماء والطين) فسبوتة ازلى ونبوة غيره من الانبياء عليهم السلام حادثة فهم
 نبيون حين البعثة (ثم كان) النبي (بنشأته العنصرية خاتم النبيين) كما انه عليه
 السلام بنشأته الروحانية اول النبيين فيه بدي امر النبوة وختم (واول الافراد)
 اى واول ما يوجد من الفردية (الثلاثة) خبر لقوله واول وهى الاحدية الذاتية
 والاحدية الصفائية والحقيقة المحمدية (وما زاد على هذه) الفردية (الاولية من
 الافراد فانه عنها) اى صادر عن هذه الفردية الاولية (فكان عليه السلام ادل دليل
 على ربه فانه اوتى بجوامع الكلم التى هى مسميات اسماء آدم) ومسميات اسماء آدم
 هى الحقائق التى تدل كل واحد منها على ربه فاذا اوتى الرسول بجوامعها
 كان دالا على ربه ادل دليل فكان الرسول من حيث نشأته الروحانية مشتقاً على
 الفردية الثلاثة الاولية (فأشبهه الدليل) المنتج للمعاني (فى تثليثه والدليل دليل لنفسه)
 على ربه لحديث النبي عم (من عرف نفسه فقد عرف ربه) فكل نفس دليل لنفسه
 على ربه ولا يدل نفس شخص لنفس شخص آخر على رب ذلك الاخر لذلك

قال النبي عليه السلام من عرف نفسه ولم يقل من عرف نفسه فظهر أن اللام في قوله والدليل للاستغراق أي كل واحد من افراد الدليل دليل لنفسه على ربه لا للعهد كما زعم بعض الشارحين (ولما كانت حقيقته تعطى الفردية الاولى) قوله (بما) يتعلق بتعطي أي تعطي الفردية الاولى بالذی (هو مثلث النشأة) قوله (لذلك) يتعلق بقوله (قال) وهو جواب لما قال الرسول (في) باب (المحبة التي هي اصل الوجود حجب الى من دنياكم ثلث بما) أي قال ذلك القول او حجب اليه ثلث بسبب الذي وجد (فيه) أي في وجود محمد عليه السلام (من التثليث) بيان لما (ثم ذكر النساء والطيب وجعلت قرعة عينه في الصلاة فابتدأ بذكر النساء واخر الصلاة وذلك) أي بيان سبب تقديم النساء في الذكر على الطيب والصلاة (لان المرأة جزء من الرجل في اصل ظهور عينها) لذلك ابتداء بذكرها ثم رجع الى بيان قوله والدليل دليل لنفسه فقال (ومعرفة الانسان بنفسه مقدمة على معرفته بربه فان معرفته بربه نتيجة عن معرفته بنفسه لذلك) أي لاجل ان معرفة الرب نتيجة عن معرفة الانسان بنفسه (قال عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه فان شئت قلت بمنع المعرفة في هذا الخبر والعجز عن الوصول فانه سائغ فيه) فان حقيقة النفس لا تدرك بكنهها كما اشار اليه النبي عليه السلام ما عرفناك حق معرفتك (وان شئت قلت بثبوت المعرفة) وهو بحسب كالاتها لا بحسب حقيقتها (فالاول ان تعرف ان نفسك لا تعرفها فلا تعرف ربك فانت) عالم بعدم علمك نفسك وربك (والثاني ان تعرفها فتعرف ربك فكان محمد عم اوضح دليل) لنفسه (على ربه) وانما كان اوضح دليل (فان كل جزء من العالم دليل على اصله الذي هو ربه) ومحمد عليه السلام لما كان عبارة عن مجموع حقائق ما في العالم كان اوضح دليل فان دلالة الكل اوضح لكونها دلالة مطابقة كاملة في الدلالة من دلالة الجزء واشار اليه بقوله (فافهم فانما حجب اليه النساء فحن) أي قال (اليهن لانه من باب حنين الكل الى

جزئية فأبان) أي أظهر الرسول عم (بذلك) القول أو بحينه إلى النساء
(عن الأمر في نفسه) قوله (من جانب الحق) يتعلق بالأمر (في قوله) أي في
قول الحق (في هذه النشأة العنصرية وفتحت فيه من روي) فحق الحق الينا
حين الكل إلى جزئه فنحن إليه حين الجزء إلى كله والفرع إلى أصله فأبان رسول
الله هذا المعنى بحينه النساء في قوله حب إلى من دنياكم ثلث النساء فان الأمر
كذلك بين الله وبين عباده (ثم وصف) الحق (نفسه بشدة الشوق إلى لقائه)
يضاف إلى الفاعل وترك ذكر المفعول أي يشتهق الحق للقاء نفسه إلى من
يشتهق إليه (فقال للمشتاقين) لأجل اشتياقهم إليه (ياداود أني أشد شوقاً
إليهم يعني للمشتاقين إليه وهو) أي اللقاء الذي يشتهق الحق أشد اشتياق
(لقاء خاص) بالموت الطبيعي (فانه قال في حديث الرجال ان أحدكم لن يرى
ربه حتى يموت فلا بد من الشوق لمن هذه صفته) أي لا بد لمن لم يرى ربه إلا
بالموت من شوق إلى هذا اللقاء الخاص وان كره سبب هذا اللقاء عنده وهو
الموت فكان الحق أشد شوقاً إلى هذا اللقاء الخاص وان كره سببه عنده
كما في حديث التردد (فشوق الحق) ثابت (لهؤلاء المقرين مع كونه يراهم)
بالشهود المطلق الأزلي (فيجب ان يروه) بالرؤية الخاصة بموت العبد فان رؤيتك
نفسك في نفسك لا كرؤيتك في المرآة فانها رؤية خاصة لا تكون بدون المرآة
(ويأني المقام) الدنيوي (ذلك) اللقاء فلا بد من الخروج من هذا المقام
بالموت الطبيعي لحصول اللقاء فاشبه قوله اني أشد شوقاً إليهم (قوله حتى نعلم مع
كونه علماً) بجميع الأشياء بعلمه الأزلي وهو علم خاص حاصل له بصور
المظاهر (فهو) أي الحق (يشتهق لهذه الصفة الخاصة التي لا وجود لها
إلا عند الموت) الطبيعي وانما قيدنا الموت بالطبيعي فان الموت الأرادى
وان كان سبباً لمشاهدة الرب لكنه ليس سبباً لهذا اللقاء الخاص وتعميم الموت
بالأرادى وغيره في هذا المقام كما قال البعض لا يجوز لان الحق لا يشتهق إلا
للمقرين بين الذين يموتون بالموت الأرادى كما قال فاشتهق الحق لهؤلاء المقرين بين

فلقاء الموت الطبيعي غير لقاء الموت الأرادى (فييل) الحق (بها) اى بتلك
 الصفة التى هى الرؤية الخاصة بالموت (شوقهم اليه) و ينجيهم بماء الوصال
 عن عذاب نار الشوق نار الفراق (كما قال تعالى فى حديث التردد وهو)
 اى حديث التردد (من هذا الباب) وهو باب الشوق اليهم (ما ترددت
 فى شئ انا فاعله ترددى فى قبض عبدى المؤمن يكره الموت وانا اكره) من
 كره يكره (مساءته) اى وانا اكره ما يكرهه المؤمن من الموت فان المحب
 هو الذى يكره ما يكرهه محبوبه (ولا بدله من لقائى) فلا بدله من الموت (فبشره)
 اى بشر الحق العبد المؤمن بلقائه بقوله ولا بد من لقائى (وما قال له) اى
 ولم يقل للعبد المؤمن (ولا بد له من الموت لئلا يغممه بذكر الموت ولما كان
 لا يلتقى) من لقى اى لما كان لا يلاقى المؤمن (الحق الا بعد الموت كما قال عليه
 السلام ان احدكم لا يرى ربه حتى يموت لذلك) يتعلق بقوله (قال تعالى)
 وهو جواب لما (ولا بد له من لقائى فاشتيق الحق) الى لقاء عبده (لوجود
 هذه النسبة) الحاصلة له من موت العبد وكذلك اشتياق العبد الى لقاء ربه
 انما يكون لوجود هذه النسبة الحاصلة له من موته و اشار الى الشوق عن
 لسان الحق تعالى بقوله (* شعر * يحن الحبيب الى رؤيتى * وانى اليه) اى الى
 الحبيب (اشد حنيناً *) فان كل واحد من الحق والعبد كان محباً ومحبوباً فالحق
 محب للعبد ومحبوب له وكذلك العبد (وتهفوا) اى تضطرب (النفوس)
 فى طلب رؤيتى (ويأبى القضاء *) والتقدير الالهى عن حصول مرادهم قبل
 وقت الاجل وقد حكم القضاء وقدّر التقدير لكل نفس اجلها فى وقته
 لا يتقدم ولا يتأخر فاذا كان ذلك (فاشكوا) على صيغة المتكلم (الانين) اى
 فاشكوا من الازمنة والانين الى ان جاء آن الاجل (ويشكوا) الحبيب
 (الانينا *) لكون الانين حائلة بينى وبين حبيبي (فلما أبان) اى فلما اظهر الحق
 (انه) اى ان الشأن (نفخ) الحق (من روحه) فى هذه النشأة العنصرية (فما
 اشتاق الا لنفسه) المتعينة بالتعين الخلقية (الاتراه) اى الانسان كيف

(خلقه) الله (على صورته) وإنما خلقه على صورته (لانه) حاصل (من
روح) المنفوخة في النشأة العنصرية (ولما كانت نشأته من هذه
الاركان الاربعة المسماة في جسده اخلاطاً حدث عن نفضه فيه) اى عن
نفض الحق في جسده (اشتعال) كاشتعال الشمعة (بما) اى بسبب الذى كان
(في جسده) اى في جسد آدم (من الرطوبة) بيان لما وهى كالدهن للسراج
(فكان روح الانسان ناراً) مشتعلاً بالحرارة الغريزية (لاجل نشأته
العنصرية) التى فيها الرطوبة (ولهذا) اى ولاجل كون روح الانسان
(لاجل نشأته) ناراً (ما كلم الله) اى ما تجلى الله (موسى) الا فى صورة النار
و جعل حاجته فيها) اى فى صورة النار (فلو كانت نشأته) اى نشأة الانسان
(طبيعية) لا عنصرية (لكان روحه نوراً) فظهر أن الروح يتبع فى الظهور للنشأة
فكان فى النشأة الطبيعية نوراً كما فى الملائكة التى فوق السموات وفى العنصرية
ناراً كما فى الانسان (وكفى) الحق (عنه) اى عن الروح (بالنفخ) يشير الى انه
حاصل (من نفس الرحمن فانه) اى فان الشان قوله (بهذا النفس الذى هو النفخة)
يتعلق بقوله (ظهر عينه) اى حصل عين الانسان او عين الروح فى الخارج قوله
(وباستعداد المنفوخ فيه) وهو النشأة العنصرية يتعلق بقوله (كان الاشتعال
ناراً لانوراً فبطن نفس الحق فيما كان به الانسان انساناً) وهو الروح الذى
كان به الانسان انساناً فاذا ظهر الانسان بالروح وظهر الروح بنفس الحق
بطن النفس واستتر فى الروح الانسانى (ثم اشتق له شخصاً على صورته سماه
امرأة فظهرت بصورته فحن) آدم (اليها حنين الشئ الى نفسه وحت المرأة
اليه حنين الشئ الى وطنه) واصله (فحب اليه النساء) بذلك الحب (فان الله
احب من خلقه على صورته واسجد له ملائكته النوريين على) اى مع (عظم
قدرهم ومنزلتهم وعلو نشأتهم الطبيعية) والمراد بها الملائكة السماوية فان الملائكة
التى فوق السموات وهم الملائكة العالون لم يسجد لهم الله لا دم وقد يقال للملائكة
السماوية طبيعون كما يقال عنصريون اذ ما فى العالم شئ الا وهو صورة من صور

الطبيعية فهذا الاعتبار كل شئ طبيعي فهم الملائكة العنصريون الطبيعيون
 النوريون فكانوا عالين عن الانسان بحسب نشأتهم النورية وان كانوا
 عنصريين (فمن هناك) اى فمن مقام حب الله او مقام الحنين من الطرفين
 (وقعت المناسبة) اى الارتباط بين الرب والعبد (والصورة) اى والحال
 ان الصورة (اعظم مناسبة واجلها واكملها فانها) اى فان الصورة الانسانية
 (زوجت) من التزويج (اى شفعت وجود الحق كما كانت المرأة شفعت بوجود
 الرجل فصيرته) اى فصيرت المرأة الرجل (زوجاً) فجعل الصورة الانسانية
 الصورة الالهية زوجاً والمقصود اثبات حب الله الى الانسان المخلوق
 على صورته وهو الانسان الكامل وهو المسمى بالقولى والروح المحمدي
 واقل ما انشعب منه ارواح الانبياء وما امر الحق الملائكة الا ان يسجد لمن كان
 على صفة الحق واما جسد آدم وهو قبلة الملائكة كقبلة هذه اذ ليس هو مخلوقا
 على صفة الحق (فظهرت الثلث حق ورجل وامرأة فحن الرجل الى ربه الذى
 هو اصله حنين المرأة اليه فحب اليه ربه النساء) التى على صورته (كما احب الله
 من هو على صورته فما وقع الحب) اى حب الرجل فى الحقيقة (الامن تكوتن)
 من التكوين (عنه) وهو المرأة (وقد كان حبه) اى حب الرجل (لمن تكوتن)
 الرجل (منه وهو الحق فلهذا) اى فلا جل ان حب الرجل لا يكون الا لمن
 تكوتن الرجل منه (قال) الرسول عم (حب الى ولم يقل احببت من نفسه) اى
 لم يسند الحب الى نفسه بل اسنده الى ربه فكان حب الرسول للنساء عين
 حب الحق لمن خلقه على صورته (لتعلق حبه بربه الذى هو) اى الرسول
 (على صورته) اى على صورة ربه (حتى فى محبته لامراته) يتعلق حبه بربه
 (فانه) اى فان الشأن (احبها) اى احب الرسول امراته (بحب الله اياه
 تخلقا آلهيا) فكيف كان لا بد من محبة الرجل المرأة فأحب الرجل المرأة (ولما
 احب الرجل المرأة طلب الوصلة اى غاية الوصلة التى تكون فى المحبة فلم يكن
 فى صورة النشأة العنصرية اعظم وصلة من النكاح) اى الجماع بالنكاح

(ولهذا) اي ولاجل كون الجماع اعظم وصلة (تم الشهوة اجزاءه) اي اجزاء
الرجل (كلها) والمرأة كذلك (ولذلك) اي لاجل عموم الشهوة الى اجزائه
كلها (امر بالاغتسال منه) اي من الجماع (فعمت الطهارة كما عم الفناء فيها)
اي في المرأة (عند حصول الشهوة فان الحق غيور على عبده ان يعتقد)
العبد (انه يلتذ بغيره) اي بغير الحق اي نسي الحق في حالة التذاه
ويعتقد أن من يتلذذ به غير الحق مطلقا فتجسس برجس الغفلة التي
تحصل بالتوجه والاشتغال بمن اتصف بالحدوث والامكان واتسم باسم الغير
فلا يمكن رجوع العبد الى الحق بما كسب من الجماع (فطهره) اي فطهر الحق
ذلك العبد بعد الجماع (بالغسل ليرجع) العبد (بالنظر اليه) اي الى الحق (فيمين
ففي فيه) اي في المرأة فكانت الطهارة لاجل مشاهدة الرجل الحق في المرأة
(اذ لا يكون الا ذلك) النظر والشهود اي نظر الرجل الى الحق في المرأة فلا بد
للرجل ان ينظر الى الحق في المرأة (فاذا شاهد الرجل الحق في المرأة كان
شهوده) اي كان شهود الرجل الحق في المرأة شهوده الحق (في منفعل) متضمنا
مشاهدة فاعل وهو مشاهدة المؤثر من الاثر فكانت المرأة كالمرآة القابلة
لاثر الرائي (واذا شاهده) اي الحق (في نفسه من حيث ظهور المرأة عنه
شاهده في فاعل) متضمنا مشاهدة منفعل وهو مشاهدة الاثر من المؤثر كمن
شاهد الرائي من حيث ظهور صورة عنه في المرآة (واذا شاهده من نفسه من
غير استحضار صورة ما تكون عنه) وهو المرأة (كان شهوده) اي الحق
(في منفعل عن الحق بلا واسطة فشهوده للحق في المرأة اتم واكمل) من شهوده
في نفسه بلا استحضار المرأة (لانه) اي لان الشان (يشاهد) الرجل (الحق)
في المرأة (من حيث هو) اي من حيث ان الله (هو فاعل ومنفعل) وهذا القسم
نتيجة للقسمين الاولين لان كل واحد منهما لا يكون الا باستحضار صورة ما تكون
عنه وهو المرأة فلا يتحقق احدهما بدون الآخر بل كل واحد منهما متضمن
للاخر بخلاف القسم الثالث فانه لا يشاهد الحق فيه الا من حيث هو منفعل

خاصة ولذلك لم يقيد القسمين الاولين بقوله خاصة بناء على الظاهر اذ في الصورتين
 كان احدهما ظاهراً والاخر متضمناً في احدهما لذلك اظهر في النتيجة فقال
 من حيث هو فاعل ومنفعل فيصدق على كل واحد منهما شهوده للحق في المرأة
 اما شهوده من حيث هو فاعل فهو تصرف الرجل فيها كتصرف الحق فيه
 وهو جهة الفاعلية واما شهوده من حيث هو منفعل فهو كونها تحت تصرفه
 ومحل الانفعال (و) يشاهد الحق (من نفسه) من غير استحضار المرأة (من حيث
 هو منفعل خاصة فلهذا) اي فلاجل هذا المذكور (احب) الرسول (النساء
 لكمال شهود الحق فيهن اذ لا يشاهد الحق مجرداً عن المواد ابداً) فهي اكمل
 المواد لمشاهدة الحق (فان الله بالذات غني عن العالمين) فلا يمكن شهوده من هذا
 الوجه (واذا كان الامر من هذا الوجه متمتعاً ولم تكن الشهادة الا في مادة فشهود
 الحق في النساء اعظم الشهود واكمله) * ثم رجع الى اصل المسئلة واعاد ليثبت
 عليها الاحكام فقال (واعظم الوصلة النكاح) اي الجماع الحلال وهو اما
 بالنكاح او بالملك اذ الجماع بدونهما لا روح له فلا يشاهد فيه الحق ابداً لذلك حرم
 الزنا في جميع الاديان فكفى عن الجماع الحلال بالنكاح (وهو) اي النكاح (نظير
 التوجه الالهى على من خلقه على صورته ليخلفه) اي ليكون خليفة في الملك
 كما قال (انى جاعل في الارض خليفة) (فيرى فيه) اي فيمن خلقه (صورته بل)
 يرى (نفسه) فان المتعين بكل تعين هي الطبيعة التي هي مظهر الذات الالهية
 (فسواءه وعدله ونفخ فيه من روحه الذي هو نفسه) اي عينه من جهة حقيقته
 وباطنيته لا من جهة امكانه وحدوثه وخلقته فانه قال عليه السلام ﴿اول ما خلق الله
 روحى﴾ فانه باعتبار اضافته الى الرسول خلق وحادث وباعتبار نسبتته الى الحق
 حق وقديم فكان نسبة الروح الى الحق نسبة الصفات الالهية اليه لذلك قال
 (فظاهره) اي ظاهر من خلقه على صورته (خلق) اي متصف بصفة الخلقية
 من الامكان والحادث ولو ازمها (وباطنه) الذي هو الروح (حق) اي ثابت
 محقق لا يفنى بخراب البدن موصوف ببعض الصفات الالهية من القدم والربوبية

والتدبير (ولهذا) اى ولاجل كون باطنه حقاً (وصفه) اى وصف الحق
 الروح (بالتدبير لهذا الهيكل) المحسوس (فانه تعالى به يدبر الامر) فوصفه
 بما وصف نفسه به (من السماء وهو العلو الى الارض وهو اسفل السافلين لانها)
 اى الارض (اسفل الاركان كلها) فدبر الله تعالى امر الوجود من الروح الانسانية
 وهو السماء الى الارض وهى الهيكل الانسانية او دبر الله الامر من الرجل وهو
 السماء الى الارض وهى المرأة (وسماهن) اى سمي الحق والرسول من تأخر فى الوجود
 عن الرجل (بالنساء) لتأخرهن عن الرجال (وهو جمع لا واحد له من لفظه ولذلك)
 اى ولاجل تأخرهن عن الرجال (قال عليه السلام حيب الى من ديننا كمثلث النساء
 ولم يقل المرأة فراعى) رسول الله عم (تأخرهن فى الوجود عنه) اى عن الرجل
 (فان النساء هى التأخير قوله تعالى انما النسيء زيادة فى الكفر والبيع بنسيئه
 يقول بتأخير فلذلك) اى فلاجل كون وجود معنى التأخير فى وجودهن
 (ذكر النساء فما احبهن) اى فاذا راعى مرتبتهن فى الوجود حيث قال النساء
 علم انه ما احبهن (الابالمرتبة وانهن محل الانفعال) بخلاف ما اذا قال المرأة
 فانها لا تقيد ما افاد به النساء لجواز أن يحبهن لقضاء الشهوة لعدم وجود ما
 روعى فى النساء (فهن له) اى النساء للرجل (كالطبيعة للحق التى فتح فيها
 صور العالم بالتوجه الارادى والامر الالهى الذى هو نكاح فى عالم الصور
 العنصرية وهممة فى عالم الارواح النورية وترتيب مقدمات فى المعانى للانتاج
 وكل ذلك نكاح الفردية الاولى فى كل وجه من هذه الوجوه) فالامر واحد
 وهو فتح الحق الصور فى الطبيعة الكلية بالتوجه الارادى والمراتب كثيرة
 (فمن احب النساء على هذا الحد) اى على المرتبة (فهو) اى حبه (حب الالهى)
 يشاهد ربه فى هذه المرأة الاكمل (ومن احبهن على جهة الشهوة الطبيعية
 خاصة نقصه) اى نقص هذا المحب عن مشاهدة الحق فى النساء (علم هذه
 الشهوة فكان) هذا المحب (صورة بلاروح عنده) اى عند المحب (وان كانت
 تلك الصورة) اى صورة الشهوة الطبيعية (فى نفس الامر ذات روح ولكنها

غير مشهودة لمن جاء لامرأته اولاً حتى حيث كانت بمجرد الالتذاذ لكن لا يدري
 لمن التذاه) ومن استفهام (فجهل) هذا الرجل من نفسه (ما يجهل الغير
 منه) والمراد بالغير من احبهن بحب آلهى فانه يعلم ان التذاذ هذا الرجل لمن
 وما في قوله ما يجهل للنفي والضمير في منه راجع الى الرجل الجاهل من نفسه
 (ما لم يسم هو) اى مادام لم يسم الغير هذا الرجل الجاهل (بلسانه) اى
 بلسان ذلك الرجل (حتى يعلم) يعنى يعلم ذلك الرجل من نفسه ما هو
 وما تلذذه وما امرأته ولمن يلتذاذاً أخبره غيره الذى هو عالم بذلك فينبذ يعلم
 من هو وما تلذذه ولمن ثبت التذاذ وما امرأته (كما قال بعضهم * شعر * صح
 عند الناس انى عاشق * غير أن لم يعرفوا عشقى لمن * كذلك هذا الجاهل احب
 الالتذاذ فاحب المحل الذى يكون) فيه الالتذاذ وهو المرأة (ولكن غاب
 عنه روح المسئلة) وهى مشاهدة الحق فى المرأة فاعلاً ومنفعلاً (فلو علمها)
 اى روح المسئلة (لعلم بمن) موصول او استفهام (التذ ومن التذ وكان كاملاً)
 فى رتب العلم بالله لكونه مشاهداً للحق اعظم شهود (وكما نزلت المرأة عن
 درجة الرجل بقوله وللرجال عليهن درجة نزل المخلوق على الصورة عن
 درجة من انشاء على صورته مع كونه على صورته فتلك الدرجة التى تميز
 الحق (بها) اى بسبب تلك الدرجة (عنه) اى عن مخلوقه على صورته (بها)
 اى بسبب تلك الدرجة (كان) الحق (غنياً عن العالمين وفاعلاً اولاً)
 فكان غناؤه وفاعليته الاولى مسبباً عن تلك الدرجة (فان الصورة) المخلوقة
 على صورته (فاعل ثان) لانه متصرف فى العالم خلافة عن الله (فما) اى ليس
 له الاولية التى للحق) فتميز الحق عنه بالمرتبة (فتميزت الاعيان) عن الحق (بالمراتب)
 وتميز بعضها عن بعض بحصة معينة (فاعطى كل ذى حق حقه كل عارف) بلا
 نقص وزيادة متخافاً بتخلق آلهى (فلهدا) اى فلاجل اعطاء كل عارف وكل
 ذى حق حقه (كان حب النساء لمحمد عليه السلام عن تحبب آلهى وان الله اعطى
 كل شئ خلقه وهو عين حقه) فاقتضى عين محمد عليه السلام حبهن فاعطى الله

حقه فاجبهن فاقتضت اعيان النساء ان يحبهن الرجل فاعطى محمد عليه السلام
 حقهن مما اعطاه الله له فكل عارف اعطى كل ذي حق حقه وهذا معنى
 قوله (فما اعطاه) اي فما اعطى الحق الحب لمحمد عليه السلام (الا باستحقاق
 استحققه) اي استحق محمد عليه السلام حبهن (بمسماه اي بذات ذلك المستحق
 وانما قدم الرسول في الحديث (النساء لانهن محل الانفعال كما تقدمت الطبيعة
 على من وجد منها) قوله (بالصورة) متعلق بقوله تقدمت (وليست الطبيعة
 على الحقيقة الا النفس الرحمانى فانه) اي فان الشان (فيه) اي في النفس
 الرحمانى (اتقحت صور العالم) لاني غيره (اعلاه واسفله) ولا يغنى بالطبيعة
 الا هو فكانت الطبيعة عين النفس الرحمانى في ان كل واحدة منهما محل
 لانفتاح صور العالم فقدمت الطبيعة على من وجد منها من صور العالم (لسريان
 النفخة) يتعلق بقوله اتقحت وهي قوله واذا سووته فنفتحت فيه من روى
 (في الجوهر الهولانى في عالم الاجرام خاصة) فكانت الطبيعة والنفس
 الرحمانى واحدا لان كل واحد منهما يسرى في الاجسام بواسطة الهولوى
 الجسمية (واما سريانها) اي سريان الطبيعة (لوجود الارواح النورية
 والاعراض فذلك سريان آخر) فان الطبيعة تسرى في وجود الارواح بالذات
 والنفس الرحمانى يسرى بواسطة سريان الطبيعة الجوهرية (ثم انه عليه السلام
 غلب في هذا الخبر التانيث على التذكير لانه قصد) الرسول (التهمم بالنساء
 وقال ثلث ولم يقل ثلثة بالهاء الذى هو لعدد الذكر ان اذ وفيها) اي في الثلث
 الواو للعطف والمعطوف عليه مقدر تقديره اذ فيها ذكر النساء وفيها (ذكر
 الطيب وهو مذكور وعادة العرب ان يغلب التذكير على التانيث فتقول
 الفواطم وزيد خرجوا ولا تقول خرجن فغلبوا التذكير وان كان واحداً
 على التانيث وان كن جماعة وهو) اي والحال ان الرسول (عربى) افصح
 الفصحاء مع انه خالف قاعدتهم في ذلك (فراعى النبي عليه السلام المعنى الذى
 قصد) الرسول (به) اي بهذا المعنى (فى التحب اليه) وهو قوله حب الى

ولم يقل احببت من نفسه (ما) دام (لم يكن يؤثر حبه) اى حب الرسول فقوله
 ما لم يكن قيد لقوله فراعى اى فراعى هذا المعنى مادام لم يكن حب الرسول
 اليهن مؤثراً بل هو متأثر بحبهن فيجبهن بحب الله فغلب التأييث على التذكير
 رعاية لهذا المعنى (فعلمه الله) من الحقائق والاسرار (ما لم يكن يعلم) فاخبرنا
 بلسانه الفصيح مما علمه الله فقال حيب الى ولم يقل احببت لتعلق حبه بربه قال
 وثلت ولم يقل ثلثة لقصد التهمم بالنساء (وكان فضل الله عليه) اجراً (عظيماً
 فغلب التأييث على التذكير بقوله ثلت بغير هاء فما اعلمه عليه السلام بالحقائق
 وما شدد رعايته للحقوق) فان حق التأييث في هذا المقام التغليب على التذكير
 فهو اعطى كل ذى حق حقه (ثم انه) اى النبي عليه السلام (جعل الخاتمة
 نظيرة الاولى في التأييث وادرج بينهما التذكير فبدأ بالنساء وختم بالصلاة
 وكتاها تأييث والطيب بينهما كهو) اى النبي عليه السلام او كما دم (في وجوده
 فان الرجل مدرج بين ذات ظهر عنها وبين امرأة ظهرت عنه فهو)
 اى الرجل (بين مؤنثين تأييث ذات وتأنيث حقيقي كذلك النساء تأنيث
 حقيقي والصلاة تأنيث غير حقيقي والطيب مذكر بينهما كما دم بين الذات
 الموجودة هو) اى آدم (عنها وبين حواء الموجودة عنه وان شئت قلت الصفة
 مؤنثة ايضاً وان شئت قلت القدرة مؤنثة ايضاً فكن على اى مذهب شئت
 فانك لا تجد الا التأييث يتقدم حتى ان اصحاب العلة الذين جعلوا الحق علة
 في وجود العالم والعلة مؤنثة) والمقصود اظهار كمال الرسول في الفصاحة
 والبلاغة كيف علم الحقائق وراعاها في كلامه الفصيح وعلنا ما لم نكن نعلم مما
 علمه الله ما لم يكن يعلم (واما حكمة الطيب وجعله بعد النساء فلما في النساء من
 روائح التكوين) فانهن سبب لتكوين الاولاد (فانه اطيب الطيب عنقاق
 الحبيب كذا قالوا في المثل السائر) * ولما فرغ عن بيان حقائق كلامه شرع في بيان
 كماله في نفسه فقال (ولما خلق) رسول الله عليه السلام (عبداً بالاصالة لم يرفع
 رأسه قط) فعلاً وقولاً (الى السيادة بل لم يزل ساجداً واقفاً) اى ثابتاً (مع)

كونه منفعلاً) ولم يتجاوز الى كونه فاعلاً (حتى كَوَّنَ اللهُ عنه ما كَوَّنَ) كما قال
 خلقتك من نوري و خلقت الاشياء من نورك (فاعطاه) اى اعطى الله النبي
 (رتبة الفاعلية) يتصرف بامر الله خلافة عنه (فى عالم الانفاس التى هى
 الاعراف الطيبة) وهى عالم الارواح المدبرة بنفوسهم فى الوجود الشهادى
 فان فيها روائح الطيبة الوجودية فعالم الانفاس بمنزلة النساء فى الشهادة
 فاعطاه رتبة الفاعلية فى النساء فكما وجد فى النساء روائح التكوين كذلك
 وجد فى عالم الانفاس روائح الوجود اذما يحصل الوجود الشهادى الابعالم
 الانفاس (فحبب اليه الطيب) كما حبب اليه ما فيه الطيب وهو عالم الانفاس
 والنساء فالطيب هو الرائحة الطيبة فكانت عرضاً متأخراً الوجود عن
 الجوهر قائماً به قوله فحبب اليه يجوز ان يكون معلوماً ومجهولاً (فلذلك) اى
 فلاجل كون الطيب متأخراً بالوجود عما يقوم به (جعله) اى جعل رسول الله
 عليه السلام الطيب (بعد النساء فراعى) رسول الله عليه السلام فى هذا الترتيب
 (الدرجات التى للحق فى قوله رفيع الدرجات) فاول الدرجات العقل الاول وهو
 آدم الحقيقى والثانى النفس الكلية وهى حواء العقل الاول مذكر بين المؤمنين
 ذات الحق والنفس الكلية فراعى النبي عليه السلام هذه الدرجات الالهية
 بجعل المذكر بين المؤمنين فكان رسول الله رفيع الدرجات الثلث باضافة جبهن
 اليه فى قوله حبب الى وكذلك رفيع جميع الدرجات من الجواهر المجردة والاجسام
 (ذوالعرش لاستواءه) اى لاستواء النبي العرش (باسم الرحمن) فان العرش
 مخلوق من العقل الاول الذى هو روح محمد عليه السلام فكان محمد عليه
 السلام ذالعرش فان الدرجات كما تنسب الى الحق تنسب الى محمد صلى الله عليه
 وسلم تبعاً لاصالة فاذا استوى الرحمن على العرش (فلا يبقى فيمن حوى) اى
 احاط واشتمل (عليه العرش من لا تصيبه الرحمة الالهية الرحمانية وهو) اى
 المعنى المذكور معنى (قوله تعالى ورحتى وسعت كل شئ والعرش وسع كل شئ
 والمستوى) اى الحاكم والمستولى عليه (الرحمن) فكان العرش مظهر الرحمن

يظهر منه فيض الرحمن على ماتحته من الموجودات (فحقيقته) اى بحقيقة
 اسم الرحمن (يكون سر بيان الرحمة في العالم كما قد بيناه في غير موضع من هذا
 الكتاب ومن الفتوح المكي وقد جعل الحق الطيب في هذا الالتحام النكاحي)
 اى نكاح الشهادى الواقع بين الرجل والمرأة (في براءة عائشة رضى الله عنها
 فقال الخيئات للخيئين والخيئون للخيئات والطيبات للطيبين والطيبون للطيبات
 اولئك مبرؤن مما يقولون) من الافتراء في حقهن فان عائشة رضى الله عنها وباقي
 ازواجه اطيب الطيبات كما ان محمداً صلى الله عليه وسلم اطيب الطيبين (فجعل
 روائحهم) اى فجعل الحق روائح الطيبين وهى اقوالهم لان الطيب من يتكلم
 كلمة طيبة اى صادقة والخيث من يتكلم كلمة خيثة وهى كلمة كاذبة طيبة اى صادقة
 وانما جعل اقوالهم روائح (لان القول نفس وهو) اى النفس (عين الرائحة
 فيخرج النفس بالطيب والخيث على حسب ما يظهر به في صورة النطق) اى
 يخرج النفس من الطيب طيباً ومن الخيث خيثاً (فمن حيث هو آلهى بالاصالة
 كله طيب فهو) اى النطق او القول كله (طيب ومن حيث ما يحمد و يذم)
 النفس (فهو) اى القول (طيب و خيث وقال في خبث الثوم هى شجرة اكره
 ريحها ولم يقل اكرهها فالعين لا تكره وانما يكره ما يظهر منها والكره
 لذلك) اى لما ظهر منها وهى الرائحة التى هى العرض القائم بها (اماعرفا او بعدم
 ملائمة طبع او غرض او شرع او نقص عن كمال مطلوب ومائمه) اى وليس في
 كراهة العين سبب (غير ما ذكرناه ولما انقسم الامر الى الطيب والخيث كما قررناه
 حيب اليه) اى الى محمد عليه السلام (الطيب دون الخيث ووصف) النبي
 عليه السلام (الملائكة بانها تتأذى بالروائح الخيثة لما في هذه النشأة العنصرية
 من التعفين فانه) اى الانسان (مخلوق من صلصال من حمأ مسنون اى متغير
 الريح فتكرهه الملائكة بالذات) لعدم ملائمة طبعهم فيكره عين الانسان لهم
 لما ظهر منه من تغير الريح فيتضرر مزاج الملائكة دون غيرهم (كما ان مزاج
 الجمل يتضرر برائحة الورد وهى من الروائح الطيبة فليس الورد عند الجمل

ریح طيبة) كما ان رائحة النكهة التي حصلت من الصوم يتضرر الانسان
 بها وهي عند الله اطيب من المسك (ومن كان) من الناس (على مثل
 هذا المزاج) اى الجعل (معنى) بان يكون قلبه مائلا الى الباطل (وصورة)
 بان يفعل القبائح (اضر به الحق) وهو ریح طيبة (اذا سمعه وسر بالباطل)
 وهو ریح خبيثة فكان محمد عليه السلام عند هذه الطائفة كالورد
 عند الجعل (وهو) اى المذكور (قوله تعالى والذين آمنوا بالباطل وكفروا
 بالله ووصفهم بالخسران فقال اولئك هم الخاسرون الذين خسروا انفسهم
 فانه) اى الشأن (من لم يدرك الطيب من الخبيث) كالملائكة التي نازعت في آدم
 فقالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ولم يدركوا ان آدم طيب مدرج في الخبيث
 (فلا ادراك له فما حجب الى رسول الله عليه السلام الا الطيب من كل شئ
 وماثمه) اى وليس في الحقيقة اى بالنسبة الى مقام الجمع لا بالنسبة الى المظاهر
 (الا هو) اى الطيب (وهل يتصور ان يكون في العالم مزاج لا يجد الا الطيب
 من كل شئ لا يعرف الخبيث ام لاقلنا هذا لا يكون فانا ما وجدناه في الاصل
 الذى ظهر العالم منه وهو الحق فوجدناه يكره ويحب وليس الخبيث الا
 ما يكره ولا الطيب الا ما يحب) مبديان للمفعول هذا باعتبار المظاهر فان الله
 يحب ويكره بها واما باعتبار الجمعي الاتحادي فيجب كل شئ والا لما اجاد
 ما يكرهه في المظاهر فظهر ان ما يكرهه في المظاهر يحبه في مقامه الجمعي (والعالم
 على صورة الحق والانسان على الصورتين) صورة الحق وصورة العالم
 فقد سبق تفصيله (فلا يكون ثمه) اى في العالم (مزاج لا يدرك الا الا امر
 الواحد) الطيب والخبيث (من كل شئ بل ثمه مزاج يدرك الطيب من الخبيث
 مع علمه بانه خبيث بالذوق طيب بغير الذوق فيشغله) اى فيشغل هذا
 المزاج (ادراك الطيب منه) اى من الخبيث (عن الاحساس) اى عن احساس
 ذلك المزاج (خبيثه) اى خبيث ذلك الخبيث (هذا قد يكون) اى هذا المزاج
 قد يوجد (واما رفع الخبيث من العالم اى من الكون فانه لا يصح) لاختلاف

الطبايع (ورحمة الله) موجودة (في الخيـث والطيب والخيـث عند نفسه طيب
 والطيب عنده) اي عند الخيـث (خيـث فائمه) اي فمافي الكون (شيء طيب
 الا وهو من وجه في حق مزاج ما خيـث وكذلك بالعكس واما الثالث الذي به
 كملت الفردية فالصلاة) فقال (وجعلت قررة عيني في الصلاة) وانما جعلت الصلاة
 قررة عين المصلي (لانها مشاهدة) اي سبب لمشاهدة العبد المصلي ربه (وذلك)
 اي بيان كون الصلاة مشاهدة (لانها مناجاة بين الله وبين عبده كما قال فاذا ذكروني
 اذ كرم وهي) اي الصلاة (عبادة مقسومة بين الله وبين عبده بنصفين فنصفها لله
 ونصفها للعبد كما ورد في الخبر الصحيح عن الله تعالى انه قال قسمت الصلاة بيني
 وبين عبدي نصفين فنصفها لي ونصفها لعبدي ولعبدي ما سئـل يقول العبد
 بسم الله الرحمن الرحيم يقول الله تعالى ذكرني عبدي يقول العبد الحمد لله
 رب العالمين يقول الله حمدي عبدي يقول العبد الرحمن الرحيم يقول الله اني
 عليّ عبدي يقول العبد مالك يوم الدين يقول الله مجدني عبدي فوض اليّ عبدي
 فهذا النصف كله لله تعالى خالصاً ثم يقول العبد اياك نعبد واياك نستعين يقول
 الله هذا بيني وبين عبدي ولعبدي ما سئـل فواقع الاشتراك في هذه الآية يقول
 العبد اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم
 ولا الضالين يقول الله فهؤلاء لعبدي ولعبدي ما سئـل فخلص هؤلاء لعبده كما
 خـلص الاول له تعالى فعلم من هذا وجوب قراءة الحمد لله رب العالمين فمن لم يقرأها
 فما صلى الصلاة المقسومة بين الله وبين عبده) فعلم منه ان الصلاة مناجاة بين الله
 وبين عبده (ولما كانت مناجاة فهي) اي الصلاة (ذكر) الحق (ومن ذكر
 الحق فقد جالس الحق وجالسه الحق فانه صح في الخبر الا لهي انه تعالى قال انا جليس
 من ذكرني ومن جالس من ذكره وهو) اي والحال ان من جالس من ذكره
 ذو بصر رأى جليسه فهذه) الصلاة (مشاهدة ورؤية فان لم يكن) ذلك الجليس
 (ذا بصر لم يره) اي لم ير جليسه (فمن هنا يعلم المصلي رتبته هل يرى الحق

هذه الرؤية في هذه الصلاة ام لا فان لم يره فليعبده بالايان كما يراه فيخيله في قلبته
 عند مناجاته ويلقى السمع لما يرد به عليه من الحق فان كان اماماً لعالمه الخاص به
 اى بالمصلى (والملائكة المصلين معه فان كل مصلى فهو امام بلا شك فان الملائكة تصلى
 خلف العبد اذا صلى وحده كما ورد في الخبر) قوله (فقد حصل له رتبة الرسول عم في
 الصلاة) جواب لقوله فان كان فان الامامة مرتبة الرسول (وهي) اى الامامة (النيابة
 عن الله اذا قال) الامام (سمع الله لمن حمده فيخبر نفسه ومن خلفه بان الله قد سمعه
 فيقول الملائكة والحاضرون ربنا لك الحمد فان الله قال على لسان عبده سمع الله
 لمن حمده فانظر علو رتبة الصلاة والى اين تنتهى بصاحبها فمن لم يحصل درجة
 الرؤية في الصلاة فما بلغ غايتها ولا كان له فيها قررة عين لانه لم يرم من يناجيه
 فان لم يسمع ما يرد من الحق عليه فيها فها هو ممن ألقى السمع ومن لم يحضر فيها مع
 ربه مع كونه لم يسمع ولم يره فليس بمصل اصلاً ولا هو ممن ألقى السمع وهو
 شهيد) فكانت الفردية الثلاثة في الصلاة مرتبة الحضور وهي ادنى مرتبة
 للصلاة ومرتبة السمع ومرتبة الرؤية فمن صلى الصلاة خارجة عن احد هذه الثلاثة
 لم يكن مصلياً (ومآثمه) اى وما فى جنس العبادة او فى العالم (عبادة تمنع) اى تمنع
 العابد (من التصرف فى غيرها مادامت) اى مدة بقائها ودوامها (سوى
 الصلاة وذكر الله فيها اكبر ما فيها لما تشتمل) الصلاة (عليه من اقوال وافعال
 وقد ذكرنا صفة الرجل الكامل فى الصلاة فى الفتوحات المكية) فلا يكون
 فى الصلاة فعل او قول خارج عن اقوال الصلاة وافعالها (كيف يكون
 لان الله تعالى يقول ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر لانه) اى لان الشان
 (شرع للمصلى ان لا يتصرف فى غير هذه العبادة مادام فيها ويقال له مصل
 ولذكر الله اكبر يعنى فيها) اى فى الصلاة (اى الذكر الذى يكون من الله تعالى
 لعبده حين يحببه فى سؤاله والثناء عليه اكبر من ذكر العبد ربه فيها لان الكبرياء
 لله تعالى ولذلك) اى ولاجل ان ذكر الله فيها اكبر (قال والله يعلم ما تصنعون
 وقال او ألقى السمع وهو شهيد فالقاؤه السمع هو لما يكون من ذكر الله اياه فيها

ومن ذلك) اى ومن اشتمال الصلاة الامور العجيبة (ان الوجود لما كان عن حركة
 معقولة نقلت العالم من العدم) اى من اعيان العلية (الى الوجود) العيني (عمت)
 جواب لما (الصلاة جميع الحركات وهى ثلث حركة مستقيمة وهى حال قيام
 المصلى وحركة افقية وهى حال الركوع المصلى وحركة منكوسة وهى حال
 سجوده فحركة الانسان مستقيمة وحركة الحيوان افقية وحركة النبات
 منكوسة وليس للجماد حركة من ذاته فاذا تحرك حجر فانما يتحرك بغيره واما
 قوله وجعلت قررة عيني فى الصلاة ولم ينسب الجعل الى نفسه) كالم ينسب
 الحب الى نفسه (فان تجلى الحق للمصلى انما هو راجع اليه تعالى لا الى المصلى)
 وانما كان تجلى الحق للمصلى من الله تعالى لامن المصلى (فانه لو لم يذكر) الحق
 تعالى (هذه الصفة عن نفسه) بان يقول للرسول عليه السلام جعلت انا قررة
 عينك فى الصلاة ولم يذكر الحق بلسان نبيه (لامره) اى الرسول عم (بالصلاة
 على غير تجل منه) اى من الحق (له) اى للرسول (فلما كان منه) اى من الحق
 (ذلك) التجلى (بطريق الامتان) لا بطريق كسب من العبد (كانت المشاهدة)
 التى تحصل للنبي عم من التجلى الامتاني (بطريق الامتان) من الله (فقال) لاجل
 ذلك (وجعلت قررة عيني فى الصلاة) على البناء للمفعول (وليس) قررة العين
 (الامشاهدة المحبوب التى تقربها) بهذه المشاهدة (عين المحب) والقررة مأخوذة
 (من الاستقرار فيستقر العين عند رؤيته) اى رؤية المحبوب فى شىء فى التجلى
 الصفاتى وفى غير شىء فى التجلى الذاتى فانه بلا واسطة شىء وان كان لا يخلو
 عن صورةٍ مما لكن هذه الصورة التى تقع فيها تجلى الذاتى ليست من الامور
 الموجودة فى الخارج وانما قلنا لا يخلو عن صورةٍ مما لان مشاهدة الحق لا يمكن
 مجردة عن المراد (فلا ينظر) المحب (معه) اى مع المحبوب (الى شىء غيره) اى غير
 المحبوب (فى شىء) كفى التجلى الصفاتى اى موجود فى الخارج (وفى غير شىء) كما
 فى التجلى الذاتى اى معدوم فى الخارج يعنى لا يجمع بينهما فى النظر
 فى شىء والمقصود ان النظر فى المحبوب لا يسع منه غيره لاستقرار العين

عند مشاهدة محبوبه فالرؤية والنظر تنازعا في شئ وغير شئ
 فاعملنا النظر وقد رنا مفعول الرؤية كما عرفت (ولذلك) اى ولاجل
 ان المحب لا ينظر مع محبوبه الى شئ غيره (نهى عن الالتفات في الصلاة
 فان الالتفات) في الصلاة الى الغير (شئ يختلسه الشيطان من صلاة
 العبد في حرمه) اى في حرم الشيطان العبد عن (مشاهدة محبوبه بل لو كان
 الحق) محبوب هذا الملتفت ما التفت في صلاته الى غير قبلته بوجهه) وانما قال بوجهه
 ولم يقل بعينه مع ان الالتفات للعين لالوجه اشارة الى ان الوجه حيث ما التفت
 اليه البصر فن التفت بوجهه في الصلاة الى غير قبلته فقد حرم عليه مشاهدة
 ربه والالتفات بالوجه يع وجه القلب ووجه الصورة (والانسان يعلم حاله
 في نفسه هل هو بهذه المثابة في هذه العبادة الخاصة ام لا) اى هل يصلى صلاته
 على هذا الوجه المذكور ام لا (فان الانسان على نفسه بصيرة ولو ألقى معاذيره
 فهو يعرف كذبه من صدقه في نفسه) والكذب كناية عن الصلاة التى يلتفت
 فيها الى غير القبلة والصدق بخلافه (لان الشئ لا يجهل حاله فان حاله له ذوقى
 ثم ان مسمى الصلاة له قسمة اخرى) بين الله وبين عباده (فانه تعالى امرنا ان
 نصلى له واخبرنا) فى كلامه المجيد (انه يصلى علينا) فاذا كان كذلك (فالصلاة
 منا ومنه فاذا كان هو المصلى فانما يصلى باسمه الآخر فيتأخر) ظهور الحق بهذا
 الاعتبار (عن وجود العبد) اى لا يظهر هذه الصلاة منه الا بعد وجود
 العبد كما تأخر رحمة للمذنبين فى اليوم الآخر عن شفاعة الشافعين
 (وهو) اى الحق المصلى علينا (عين الحق الذى يخلق العبد) اى يتصوره
 (فى قلبه بنظره الفكرى) ويعتقد ان الحق فى نفسه على تصور قوله بنظره يتعلق
 بقوله يخلق وكذلك (او بتقليده وهو آله المعتقد) بكسر القاف (ويتنوع)
 الحق (بحسب ما قام بذلك المحل) قوله (من الاستعداد) بيان لما اى يتنوع
 بحسب الاستعداد فالحق بنفسه تعالى عن التنوع فالتنوع للاستعداد لا للحق
 (كما قال الجنيد حين سئل عن المعرفة بالله والعارف لون الماء لون انائه) فوزه

الحق من كل قيد (وهو جواب ساد) اي محكم مطابق للواقع (اخبر عن الامر بما هو عليه فهذا) اي الآله المتشعب بحسب الاعتقادات (هو الله الذي يصلي علينا) وهذا بيان لنزول الحق في الصلاة فينا وهو بعينه نزول الحق في السماء الدنيا في الثلث الأخير من الليل فوجود الحق اي ظهوره اليان من حيث النزول يتأخر عن وجودنا ووجود السماء والليل فلا اشكال في مثل هذه الكلمات (واذا صلينا نحن له كان لنا الاسم الآخر فكنا فيه) اي في تصليتنا الحق (كما ذكرناه في حال من له هذا الاسم) وهو الاسم الآخر يعني فكما اذا كان هو المصلي يتأخر عن وجودنا في ظهوره بصور استعدادنا اذا المتشعب يتأخر عن مابه التشعب فاذا صلينا نحن له كنا بمنزلة الحق اذا صلى علينا (فتكون عنده بحسب حالنا) واعتقادنا (فلا ينظر اليانا الا بصورة ما جئنا بها) قوله بصورة يتعلق بينظر قوله بها يتعلق بجئنا اي ينظر الحق اليانا بصورة ما جئنا الحق بهذه الصورة ما زائدة لتأكيد النظر بهذه الصورة وجاز لتأكيد عموم النكرة (فان المصلي هو المتأخر عن السابق في الحلية وقوله كل قد علم صلاته وتسبيحه اي) علم (رتبه في التأخر و) علم رتبه (في عبادته ربه و) علم رتبه (في تسبيحه الذي يعطيه من التنزيه استعداده) الضمير المنصوب في يعطيه يرجع الى الحق واستعداده فاعل يعطيه والضمير يرجع الى كل (فما من شيء الا وهو يسبح بحمد ربه الحليم) الذي لا يجمل بالعقوبة للمذنبين (الغفور) الذي يستر ذنوب العباد فكان لكل شيء تسبيحاً خاصاً لربه الخاص الحليم الغفور له (ولذلك) اي ولاجل ان لكل شيء تسبيحاً (لانفقه) اي لانطلع (تسبيح العالم على التفصيل واحداً واحداً) لامتناع احاطتنا ما في العالم فرداً فرداً (وثمه) اي وفي مقام التسبيح (مرتبة يعود الضمير على العبد المسبح فيها) الضمير في قوله فيها يعود الى المرتبة (في قوله وان من شيء الا يسبح بحمده اي بحمد ذلك الشيء فالضمير الذي في قوله بحمده يعود على الشيء اي بالثناء الذي يكون عليه) اي

يكون العبد على ذلك الثناء وفي قوله وان من شيء يتعلق بالمقدّر اى الضمير كان
 فى قوله وان من شيء (كما قلناه) اى هذا المذكور (فى المعتقد) بكسر القاف (انه
 انما يثنى على الآله الذى فى معتقده وربط به نفسه وما كان من عمله) اى من عمل
 العبد المعتقد (فهو راجع اليه) لا الى الحق (فما اثنى) ذلك المعتقد (الا على نفسه فانه
) من مدح الصنعة فانما مدح الصانع بلا شك فان حسنها وعدم حسنها) اى
 الصنعة (راجع الى صانعها وآله المعتقد مصنوع للناظر فيه فهو) اى ذلك
 الآله (صنعته) اى صنعة الناظر (فتناؤه) اى ثناء الناظر (على ما اعتقده)
 اى اعتقدها آله (ثناؤه على نفسه) والله تعالى فى حد ذاته منزّه عن الثناء على
 هذا الحد وعن هذا الاعتقاد لكن الله تعالى يقبل ثناء عبده واعتقاده كراماً
 ولطفاً منه اذ لا وسعة لكل احد أن ينظر الحق على اطلاقه ويثنى عليه فكان
 ذلك المعتقد يعين الحق ويقيده على حسب اعتقاده (ولهذا) اى ولاجل تعيين
 الحق وحصره على ما اعتقده (يذم معتقد غيره ولو انصف) ذلك المعتقد
 (لم يكن له ذلك) الذم لما انه مثله ايضاً فهو محمود عند صاحبه (الا) استثناء
 منقطع (ان صاحب هذا المعبود الخاص جاهل لاشك فى ذلك) اى فى ثنائه
 على نفسه ولا يشعر أن ثنائه على نفسه وظن انه يثنى على الله تعالى (لا اعتراضه على
 غيره فيما اعتقده فى) حق (الله) تعالى (اذ لو عرف) ذلك العابد للمعبود الخاص
 (ما قال الجنيدون الماء لون اناؤه) وما مفعول عرف (لسلم لكل ذى اعتقاد بما اعتقده
 وعرف الله فى كل صورة) وفى (كل معتقد) فاذا لم يعرف الله فى كل صورة (فهو
 ظان ليس بعالم فلذلك قال تعالى انا عند ظن عبدي بى اى لا اظهر له الا فى
 صورة معتقده فان شاء اطلق وان شاء قيد) اذ لا بد من القيد بالاطلاق او بغيره
 (فآله المعتقدات) بكسر القاف (تأخذه الحدود) لتقيده بحسب استعداد
 المعتقد (وهو الآله الذى وسعه قلب عبده فان الآله المطلق لا يسعه

شئ لانه عين الاشياء) بحسب الحقيقة لا بحسب الاسماء والصفات
 (وعين نفسه) اذلا شئ في مرتبة الاطلاق غيره (والشئ لا يقال فيه)
 اى في حقه (يسع نفسه ولا لايسعها) فظهور الحق
 في قلب عبده غير ظهوره في مرتبة اطلاقه فالحق واحد
 حقيقى والتعدد بحسب الاسماء والصفات ففى مرتبة
 يقال الآله المطلق وفى مرتبة الآله المحدود وغير
 ذلك من المراتب فالأمر واحد (فافهم)

والله يقول الحق وهو يهدى

السبيل) تم الكتاب

بعون الله الملك

الجليل

٢٢

م



حمداً لمن اطلع شمس المعرفة في سماء قلوب كل اوليائه * وفجر منها ينابيع
 الحكمة * فقاموا على قدم الخدمة * شكر الآله * ومحى فضلاً نقطة الغين
 فعاينوا وحدة وجوده * واثبت العين فتحلوا بمشاهدة جماله وشهوده *
 وجباهم حبه فهم مصونون صفاء طبعهم فاض يقينا * راضون شدا شكرهم
 دام نمويمناً * عارفون بالله حقاً * مشاهدون الوحدة في الكثرة صدقاً *
 والصلاة والسلام على عين الوجود سر الجمع المفرد * علة كل موجود سيدنا
 ومولانا محمد * صلى الله عليه وعلى آله واصحابه * وتابعيه وانصاره واحبابه *
 ملاح بارق * وذو شارق * وسلم تسليماً كثيراً * (اما بعد) * فان من اجل
 مؤلفات سيدنا قطب الوجود * حاتمى الأصل والعلم معدن الفضل والوجود *
 الامام الربانى الشيخ الاكبر * الغوث الفرد الصمدانى الكبريت الأحمر * سيدى
 ومولاي * ووسيلتى ومنتهاى * ابى عبدالله محمد محى الدين بن على بن عربى *
 الحاتمى الطائى الأندلسى * قدس الله سره وروحه * ونور مرقدته وضرىحه *
 كتابه الموسوم بفصوص الحكم * بيدانه كنز مغلق مطلسم * جلى العبارة *
 خفى الاشارة * قد انتدب الجم الغفير لفتح كنوزه * وحل مشكلات رموزه *
 وكان من جملة من اتى بالشرح المفيد * وذكر ما ليس عليه مزيد * بشر
 زمانه * وجنيد عصره واوانه * العلامة الفاضل * الفهامة الكامل * الشيخ
 بالى افدى * عليه رحمة المعيد المبدى * المكنى بخليفة الصوفية ذوى المتوفى
 ٩٦٠ تسعمائة وستين كما نقله فى كتاب كشف الظنون * فلعمري انه الشرح
 الكافى الكافل * الوافى بحل ما فيه من المشاكل * وقد كان طبع ذا الكتاب *
 بعون الله الملك الوهاب * فى عصر حضرة سلطاننا الأعظم * وحقاننا
 الأفخم * خليفة الله الأعظم على افراد بنى الانسان * ثانى الحميدى صرامة
 وحزماً من ملوك آل عثمان * من بسط على رعيته سحائب الأمن والأمان *
 واغدق عليهم سحائب الرأفة والاحسان * فاصبحت الرعية ساكنة فى ظل
 الأمان * راقلة فى ثوب العز والامتنان * المؤيد المظفر المعان * المحفوف
 بعناية الملك الديان * بدر الملة الاسلامية * مجد مجد الدولة العثمانية *

المحفوظ بالقرآن والسبع المثاني * مولانا السلطان ابن السلطان السلطان الغازي
 * **عبد الحميد** * خان الثاني * خلد الله ايام خلافته ما تعاقب الشهور والسنون *
 واجرى احكام سلطنته في اكناف الربع المسكون * وحفظه وذريته وعائلته *
 ومن يلوزبه ومملكته * بالسبع من الست في الخمس من كل الآفات * بجاه فاء
 الفتح وطاء الطمس وعناية اهل الاشارات * منتدباً لطبعه من صفا طبعه *
 فغايته وسمانعه * واعتى بنشره مفرد دهره * وغرة جبهة عصره *
 رضيع ثدى المعارف * سمير كل فاضل وعارف * حاتمى زمانه * وعين عيون
 اهل اوانه * الساعى لنشر ما فى الفخر مجدى * صاحب العطفة محمد سعدى
 بك افندى * وذلك رضاء لوجه الله وحباً بأوليائه * ونفعاً لعباد الله واملاً
 بولائه * وصار تمام طبعه * لداعى نشره ونفعه * فى دار السعادة العلية * بالمطبعة
 العثمانية * صانها عن الآفات رب البريه * وذلك فى ابتداء عام تسع
 وثلاثمائة والى * من هجرة اشرف من حاز شرف الكمال وكمال الشرف *
 ملتزماً تصحيحه العبد الفقير * المعترف بالذنب والتقصير * احقر الورى *
 خادم نعال العلام * محمد صادق نجل شيخ مشايخ الديار الشامية على الاطلاق *
 وبدر بدور البلدة الدمشقية بالاتفاق * الحاوى لمرتبى المعقول والمنقول *
 الحائز لفضيلتى الفروع والاصول * المرحوم الشيخ سليم العطار * عليه
 رحمة ربه الغفار * راجياً من الاخوان * المتصفين بالانصاف اوصاف اولى
 العرفان * اصلاح ما وقع بطبعه من الخطأ والخلل * واخذ اليد عند وقوع
 الزلل * كان الله لى واهم * وبالا احسان وللمسلمين عاملى وعاملهم * بجرمة
 سيد الانام * عليه وعلى آله الكرام * افضل الصلاة واتم السلام * ولما لاح
 بدر تمامه * وفاح مسك طبعه وختامه * ارخه الأديب * الماجد اللبيب *
 الأملعى البارع الأريب * النجيب الكامل * واللوزعى الذكى الفاضل *
 عزتو مصطفى رشدى افندى * الدمشقى حفظه المعيد المبدى *
 اما بعد حمد الله * والصلاة والسلام على رسول الله * وآله وصحبه وتابعيه

وحزبه * فيقول افقر الوري * واحقر الفقرا * الراجي عفوره الجليل *
 مصطفى رشدي الدمشقي بن اسماعيل * غفر الله له * وبالأحسان وللمسلمين
 عامه * لما تم طبع شرح الشيخ بالي على فصوص الشيخ الأكبر * واضاء سناء
 بدره العالی و صبح جماله اسفر * ورق طبعه وراق * وعم نفعه في سائر الآفاق *
 انشده لسان الحال

* قد جئت يا بالي بعقد كالي * للرشدي بيدي بدره متلالي *
 * شرح الفصوص لقد بدا من خدره * بشري لنا نلنا المقام العالی *
 * قل للاولي راموا الكمال الا اسمعوا * وتدبروا يا قومي سر مقالي *
 * ان رمتوا فهم الفصوص فاسرعوا * وتصفحوا صحفاً بدت من بالي *
 * ثم اعرب قلم البيان * بأفصح لسان * عن تاريخ التمام * وشكر الاحسان *

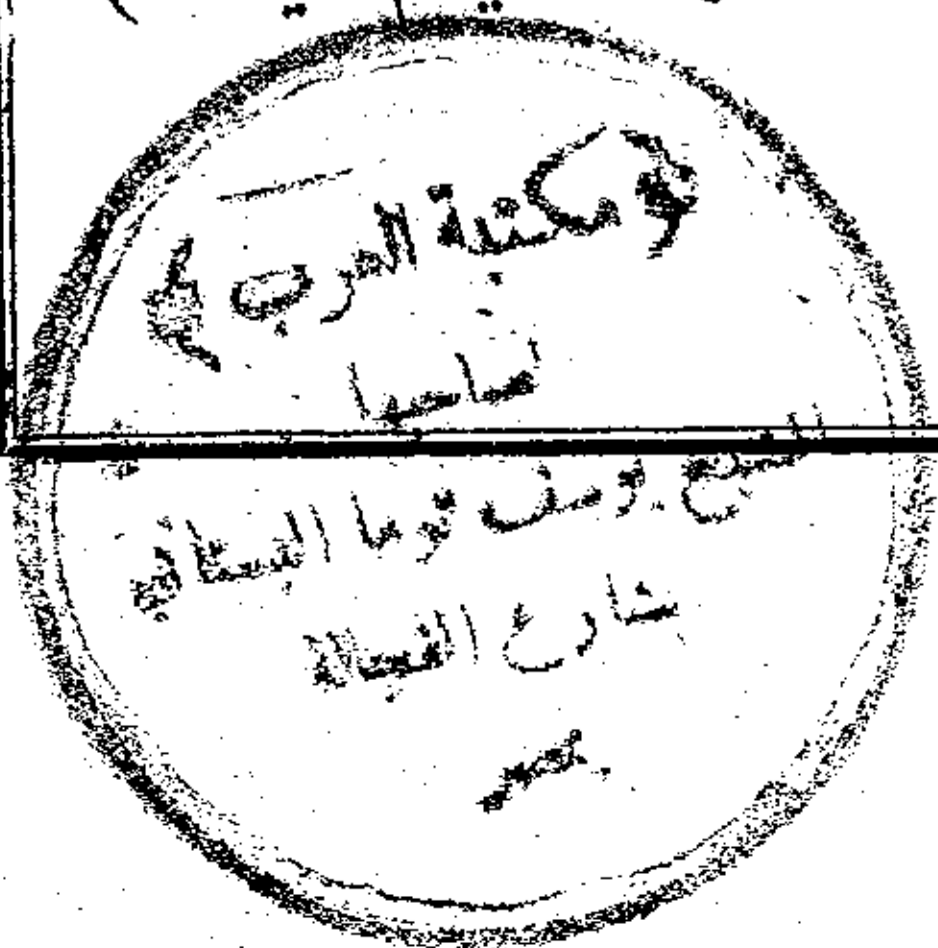
﴿ فقال ﴾

* يا شرح بالي قد شرحت البال بل * اشفيت بلبالاً تنعص بالشخوص *
 * وازلت عن عين البصيرة نقطة * فغدوت ارفل في ميادين النصوص *
 * ودخلت روض الأئس دون رياضة * وبفلك فضلك بحر عرفان اغوص *
 * فسبقت اقراني الى نيل المنى * قل للمشاة الا اركبوا ظهر القلوص *
 * مذراق منك الطبع قلت مؤرخاً * الدرّ فاق بطبعه شرح الفصوص *

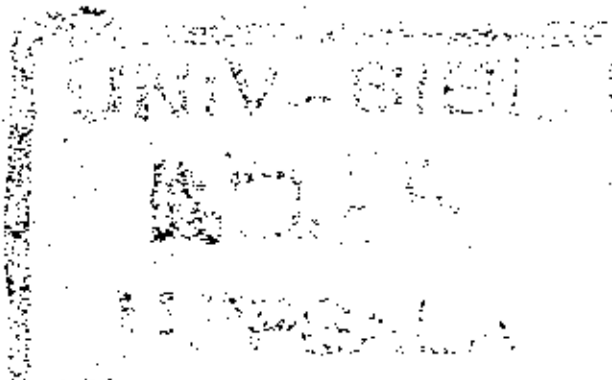
٢٣٥ ١٨١ ٨٨ ٥٠٨ ٢٩٢



﴿ طبع في المطبعة النفيسة العثمانية * لازل شرفها الى يوم القيامة ﴾



١٣٠٩ هـ



﴿ فهرست كتاب شرح فصوص الحکم ﴾

	صفحة
خطبة الكتاب	٢
فص حكمة آلهة في كلمة آدمية	١١
مطلب في الفرق بين الفيض الأقدس والفيض المقدس	١٦
فص حكمة نقيه في كلمة شيشية	٤١
فص حكمة سبوحية في كلمة نوحية	٦٧
مطلب مهم في تسبيح الجمادات	٧١
مطلب المنزه فقط خارج والمشبه فقط خارج عن طريق الرسل	٧٢
مطلب في بيان الفرق بين القرآن والفرقان	٧٥
فص حكمة قدوسية في كلمة ادرسية	٨٨
فص حكمة مهيمية في كلمة ابراهيمية	١٠٢
مطلب المرض والجوع محمود ومطهر وثابت للحق	١٠٤
مطلب اعلم ان الله تعالى تابع للمعلوم	١٠٨
فص حكمة حقية في كلمة اسحاقية	١١٣
فص محكمة عليية في كلمة اسماعيلية	١٢٨
فص حكمة روحية في كلمة يعقوبية	١٣٩
فص حكمة نورية في كلمة يوسفية	١٥١
فص حكمة احديه في كلمة هودية	١٦٨
مطلب تحقيق كلام الشيخ وتطبيقه للشرع	١٩٣
فص حكمة فتوحية في كلمة صالحية	١٩٩
فص حكمة قلبية في كلمة شعيبية	٢٠٧

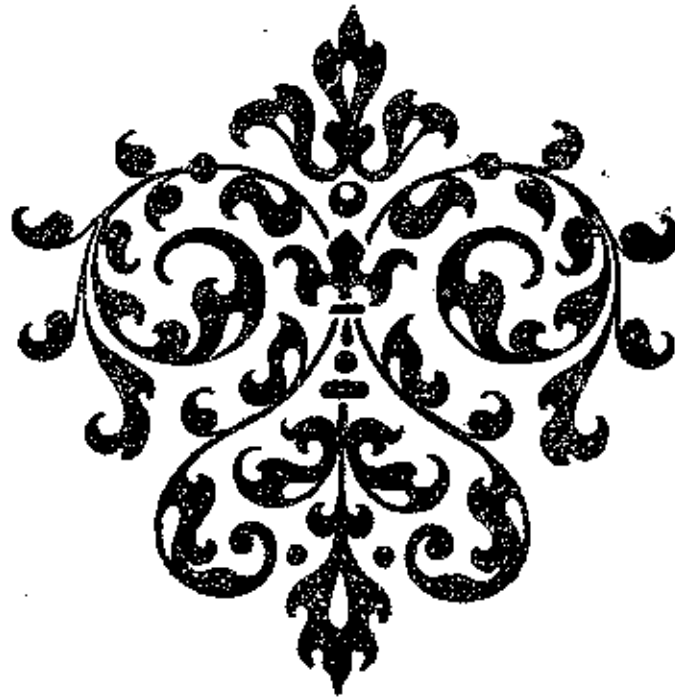
﴿ فهرست كتاب شرح فصوص الحكيم ﴾

صفحة	
٢٢٢	مطلب الترقى لكل احد في المعارف دائماً ولكن لا يشعر بذلك
٢٢٦	فص حكمة ملكية في كلمة لوطية
٢٣٣	مطلب بيان العلم تابع للمعلوم
٢٣٥	فص حكمة قدرية في كلمة عزيزية
٢٣٦	مطلب تعريف القدر
٢٣٨	مطلب جهالة القدر لظهوره
٢٤٣	مطلب بيان الولاية والنبوة
٢٤٥	مطلب ان الولي فوق النبي والرسول في شخص واحد
٢٥٠	فص حكمة نبوية في كلمة عيسوية
٢٥١	مطلب بيان اللاهوت والناسوت
٢٦٠	مطلب العناصر الاربعة
٢٦٢	مطلب وجه تسمية آدم بشراً
٢٦٣	مطلب افضلية الانسان على الملائكة
٢٧٦	فص حكمة رحمانية في كلمة سليمانية
٢٩٧	فص حكمة وجودية في كلمة داودية
٣١٢	فص حكمة نفسية في كلمة يونسية
٣٢٣	فص حكمة غيبية في كلمة ايوبية
٣٣٦	فص حكمة جلالية في كلمة يحيوية
٣٤٠	فص حكمة مالكية في كلمة زكرياوية
٣٤٩	فص حكمة ايناسية في كلمة الياسية

﴿ فهرست كتاب شرح فصوص الحكم ﴾

	صفحة
فص حكمة احسانية في كلمة لقمانية	٣٦٧
فص حكمة امامية في كلمة هارونية	٣٧٣
فص حكمة علوية في كلمة موسوية	٣٨٣
مطلب في حق فرعون	٣٩٣
مطلب ما قاله الشيخ في الفتوحات المكية فرعون ونمرود	٣٩٥
مؤيدان في النار	٠٠٠
فص حكمة صمدية في كلمة خالدية	٤١٨
فص حكمة فردية في كلمة محمدية	٤٢٠

﴿ تمت ﴾



﴿ هذا جدول يحتوي على ما في هذا الكتاب من الخطأ الواقع لدى الطبع ﴾
﴿ والصواب ﴾

صواب	خطا	سطر	صفحة
المرايا	المرائى	٣	٦٥
بسلب	بسبب	١٤	٠٠
مؤمنو	مؤمنون	١٨	٦٦
في الغائب	في الفائب	١٨	٦٧
بتسييح	تسييح	١٧	٧١
بالفعل	بالفطر	٠٤	٧٤
قرآن	قران	٢١	٠٠
القرآن	القران	٠١	٧٥
القرآن	القران	٠٨	٠٠
لأثبات	اثبات	١٧	٧٨
النسبي	النبي	٠١	٨٠
هو	هم	٢٠	٠٠
بشيء	شيء	٠٢	٨٢
ينحبر	ينحبر	١٨	٠٠
خطت	خطت	٠٤	٨٥
نهلك	تهلك	١٨	٨٧
الحق	الخلق	٠١	٩٠
نسبته	نسبة	٢٢	٠٠
السنة	السنة	١١	٩٤
السنة	السنة	١٢	٩٤
قال	قل	١٠	٩٥
اوجد	وجد	٠٩	٩٦
انت	وانت	١٢	١٠٠

صواب	خطا	سطر	صفحة
حيرة	خيرة	١٤	٠٠٠
لمسى	المسمى	٠٢	١٠١
وجدافيه	وجدانته	٢٤	٠٠٠
تصير	تصيره	١٤	١٠٢
لأختصاصهما	لاختصاصها	٠٨	١٠٣
لذلك	كذلك	٠١	١٠٤
ثبثته	ثبثته	١١	١٠٤
بسبب	سبب	٠٩	١٠٥
فيشاهد	فتشاهد	١٥	١٠٥
للعد	العد	١٥	١٠٥
بالممتع	بالممتع	١٢	١٠٨
لشاء	لشاء	١٨	١٠٨
اقل	قليل	٠٠	١٠٩
للخاق	للحق	١٦	١١٠
غيره لذلك	غير ذلك	٠١	١١١
الحق	العد	٠٣	١١١
الكشف	الحديث	١٤	٠٠٠
بين طرفي	بين الطرفين	١٢	١١٢
مرة	مره	١٣	٠٠٠
انته	انية	١١	١١٣
الأحدية	الأحدية	٠٢	١٢٩
الوارد	الواردة	١٨	١٣٢
ربه	ربه	٠٩	١٣٣
الصوفيه وى	الصوفية ذوى	١٧	٤٤٢
جزماً	جزماً	٢٢	٠٠٠

(تمت)

Bālī

Ṣaḥīḥ Fawā'id al-Ḥikam

هو المعين

كتاب شرح فصوص الحكم * للعالم المحقق * والفاضل
المدقق * صوفي زمانه * وشيخ عصره وآنه * الشيخ بآلى
افندى * قدس الله سره * وفاضل عليا بره * ومنحنا من
بعض كراماته * ونفعنا بعلومه ومؤلفاته * والمسلمين آمين *

قال في كشف الظنون الشيخ بآلى افندى هو المكنى
بخليفة الصوفيه وى المتوفى سنة تسعمائة وستين

برخصة نظارة المعارف العمومية بتومرة ٨٧٧

طبع في المطبعة النفيسة العثمانية * صانها عن الآفات رب البرية

در سعادت

١٣٠٩

1309





BĀLĪ

SARH FUSŪS
AL-HIKAM

UPPSALA UNIVERSITETSBIBLIOTEK



16000

001966460

1309