الكتاب: شرح فصوص الحكم
المؤلف: محمد داوود قيصري رومي
الجزء:
الوفاة: معاصر
المجموعة: فلسفة ، منطق ، عرفان
تحقيق:
الطبعة: الأولى
سنة الطبع: ١٣٧٥ ش
المطبعة: شركة انتشارات علمي وفرهنگي
الناشر: شركة انتشارات علمي وفرهنگي
ردمك: ٩٦٤-٤٤٥-٠٢٧-٢
ملاحظات:

شرح فصوص الحکم
بسم الله الرحمن الرحیم
محمد داوود قیصری رومی
شرح فصوص الحکم
به کوشش
استاد سید جلال الدین آشتیانی
تهران ۱۳۷۵
شرح فصوص الحکم
نویسنده: محمد داوود قیصري رومی
تحقیق: استاد سیدجلال الدین آشتیانی
چاپ اول: ۱۳۷۵
شرکت اتنشارات علمی وفرهنگی

مقدمه قیصری
بر فصوص الحکم

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله (١) الذي عين الأعيان (٢) بفيضه الأقدس (٣) الأقدم (٤) وقدرها (٥) بعلمه في غيب (٦) ذاته وتمم (٧) ولطف برش نور التجلي عليها وانعم وأظهرها بمفاتيح (٨)
خزاين الجود والكرم عن مكامن الغيوب ومقار العدم (٩) ووهب (١٠) لكل منها ما قبل
استعداده فأكرم، وأوجد منها ما كان ممكنا (١١) واحكم لذاته (١٢) باظهار ملابس أسمائه في القدم ودبرها بحكمته (١٣) فاتقن وأبرم. فسبحان الذي تجلى بذاته (١٤) لذاته، فاظهر آدم (١٥) واستخلفه على مظاهر أسمائه المنعوتة بالعالم وأجمل فيه جميع الحقايق وأبهم (١٦) ليكون صورة اسمه الجامع (١٧) العزيز الأكرم وحامل أسرار العليم الأعلم فيدل به عليه فيعلم. وصلى الله على من هو (١٨) الاسم الأعظم (١٩) الناطق بلسان مرتبته (٢٠) (انا سيد ولد آدم) المبعوث بالرسالة إلى خير الأمم (٢١) وعلى آله وأصحابه المصطفين من العرب والعجم (٢٢) الرافعين بأنوارهم أستار الظلم (٢٣)، وعلى وارثيه من الأولياء الكمل السالكين للطريق الأمم المطلعين (٢٤) بالحق على الاسرار والحكم.

---

(١) – المراد بالحمد، في عرفهم، اظهار الكمالات الأزلية فيما لا يزال والشؤون الذاتية في العين بالفيض المقدس الاطلاقي. وبعبارة أخرى، ايجاد الممكنات على ما هي عليه واكتساؤها بأكسية الوجودات الخارجية. ولهذا قال الحمد لله لان اظهار الأشياء برمتها لا يكون الا بالاسم الجامع للأسماء كلها.
(٢) – أي، أفاضها من ذاته الأحدية البسيطة بالتجلي الواحدي والفيض الأقدس ممتازا بعضها عن بعض تميزا علميا.
(٣) – فان الوجود في مرتبة أحديته ينفى التعينات كلها فلا يبقى لها صفة ولا موصوف ولا اسم ولا مسمى الا الذات فقط فلا يقتضى شيئا وهو بهذا الاعتبار غنى عن العالمين.
(٤) – أي، المقدم على الفيض المقدس الموجب لظهورها في العين وانوجادها بوجوداتها الخاصة اللايزالية وترتب الآثار المطلوبة منها عليها.
(٥) – أي، ميزها.
(٦) – المراد به المرتبة الآلهية الموجبة لظهورها في صور الأسماء لا المرتبة الأحدية التي هي غيب ذاته لأنها غير متقدرة في تلك المرتبة، بل مستجنة فيها بحيث لا يمتاز شئ منها عن شئ فالغيب في هذا المقام مقابل ظهور الذات بالفيض المقدس.
(٧) – المراد بالتتميم اما ايجادها في العين بحيث يترتب الآثار المطلوبة منها عليها، أو اظهارها في المرتبة الواحدية، بأحكامها ولوازمها.
(٨) – المراد بالمفاتيح، الأسماء الحسنى التي يحصل بها الأعيان باستعدادها الأصلية. والإضافة اما بيانية أو لامية، على ان يكون المراد بخزائن الجود الوجودات الخاصة العينية أو الشؤون الذاتية الجمعية والجمع باعتبار الأول، وهذا أدق وأنسب بمعنى المفاتيح والخزائن، كمالا يخفى على الأذواق السليمة والأذهان المستقيمة. (غلامعلى)

(٩) – ليس المراد به العدم المطلق بل المراد به وجود العلمي، لأنها فيه معدومة في العين وهذا هو المراد من قوله: يا من خلق الأشياء من العدم.
(١٠) – في الخارج.
(١١) – بحسب الظهور في العين لا ممتنعا فان من الأعيان ممتنع الوجود في الخارج وان كان موجودا في العلم.
(١٢) – أي، احكم لذات ما كان ممكنا في عالم الواحدية.
(١٣) – أي، أظهرها مرتبة بعضها فوق بعض بحكمته وعلمه بالنظام الأحسن الأكمل.
(١٤) – اعلم، ان الأسماء الإلهية التي هي تجلياته، تعالى، في المرتبة الواحدية منبعثة من الشؤون الذاتية المستجنة في غيب الذات وظهوراتها بلا تجاف عن مقامها الشامخ الأحدي الجمعي، كما ان الوجودات العينية من تجليات الأسماء وظهوراتها بلا تجاف عن مرتبتها الأسمائية بل النسبة في المقامين النسبة الظلية، ولكل من الأسماء الإلهية مظهرا خاصا يربيه الا الاسم الجامع، فان مظهره مظهر الكل كما ان نفسه كل الأسماء بنحو الوحدة الجمعية، فعين آدم امام أئمة الأعيان بحكم الاتحاد. فاظهار كل شئ غير آدم بتوسط اسم خاص من الأسماء الا آدم فإنه يظهر في العين بلا توسط اسم خاص بل بكل الأسماء والشؤون. وهذا معنى تجلى بذاته لذاته فاظهر آدم. أو المعنى تجلى ذاته لذاته فرأى ذاته مبدء لجميع الكمالات فاظهر تلك الكمالات بنحو الوحدة في المجلى الأتم والمشهد الأعظم، أعني مرآة مشهد آدم لأنها قابلة لظهورها فيها دون غيرها من المرائي الكونية.
(١٥) – اعلم، ان الأحدية عبارة عن مجلي الذات ليس للأسماء ولا للصفات فيه ظهور أصلا، فالأحدية اسم لصرافة الذات المجردة عن الاعتبارات كلها، وليس لهذا المجلى مظهر في الأكوان أتم من الانسان إذا استغرق في ذاته ونسي اعتباراته وانصرف عن ظواهره فكان هو في هو من غير ان ينسب إليه شئ مما يستحقه من الأوصاف الحقية والخلقية، وبالجملة مجردا عن كل الإشارات والنسب والاعتبارات. وهذه الأحدية في الحقيقة عين الكثرة المتنوعة لا باعتبار الكثرة كأحدية الجدار، مثلا، فإنها اسم لتلك الهيئة الوحدانية الجدارية، كما انك، مثلا، عند استغراقك في ذاتك التي أنت بها أنت لا تشاهد الا نفس هويتك و محض إنيتك ولا يظهر لك في شهودك هذا شئ من حقايقك المنسوبة إليك، فمظهر الأحدية فيك هو ذاتك باعتبار عدم الاعتبارات فأنت باعتبار حقيقتك أتم مظهر للأحدية. فافهم واغتنم. (غلامعلى)
(١٦) – لوحدتها وبساطتها.
(١٧) – الله.
(١٨) – بحكم اتحاد الظاهر مع المظهر.
(١٩) – بل الاسم الأعظم يصلى عليه، فافهم.
(٢٠) – الجامعة.
(٢١) – لكثرة استدادهم للكمال.
(٢٢) – كل ما هو غير العرب.
(٢٣) – أي، التعينات الإمكانية في السير الوجودي والاستكمال الصعودي.
(٢٤) – اعلم، ان المراد بالمطلعين بالحق السالكون الواصلون الذين قد اندكت جبال انياتهم بشراشرها في الهوية الإلهية فبدلت وجوداتهم الإمكانية بالوجود الحقاني، والألم يمكن الاطلاع على الاسرار لان السر ما لا يدركه المحدود المتناهي من الأوصاف الإلهية لعدم شباهتها، ونعم ما قيل: ديده اي وا مى كنم از توبه رويت نگرم زانكه شايستة ديدار تو نبود نظرم.

وبعد فيقول العبد الضعيف داود بن محمود بن محمد الرومي
القيصري (٢٥) مولدا الساوي (٢٦) محتدا، (٢٧) انجح الله مقاصده في الدارين، فلما وفقني الله تعالى وكشف على أنوار أسراره ورفع عن عين قلبي أكنة أستاره وأيدني بالتأييد الرباني باعلام رموزه والتوفيق الصمداني باعطاء كنوزه، وساقتني
الأقدار (٢٨) إلى خدمة مولانا الامام العلامة الكامل المكمل، وحيد دهره وفريد عصره فخر العارفين قرة عين ذات الموحدين ونور بصر المحققين كمال الملة والحق والدين، عبد الرزاق بن جمال الدين أبى الغنائم القاساني، أدام الله على
المستفيدين بركة أنفاسه وأنار بمعارفه قلوب الطالبين وجلاسه، وكان جملة من الاخوان المشتغلين بتحصيل الكمال الطالبين لأسرار حضرة ذي الجمال
والجلال، شرعوا في قراءة كتاب فصوص الحكم الذي أعطاه النبي، صلى الله عليه وسلم، الشيخ الكامل المكمل قطب العارفين وامام الموحدين وقرة عيون المحققين وارث (٢٩) الأنبياء (٣٠) والمرسلين خاتم الولاية (٣١) المحمدية كاشف الاسرار
الآلهية، الذي لا يسمح بمثله الدهور والأعصار ولا يأتي بقرينه الفلك الدوار محيي الملة والحق والدين، رضى الله عنه وأرضاه وجعل أعلى جنانه موطنه ومثواه،
ليخرجه (٣٢) إلى الخلق ويبين لهم ما ستر من الحقايق ويكشف عليهم ما انحجب من الأسرار والدقايق، لأنه (٣٣) كاد (٣٤) ان ينجلي الحق بالنور (٣٥) الموجب للظهور (٣٦) وقرب
ان تنكشف لهم ما ستر من الحقايق ويكشف كل مرموز ومستور وحان طلوع شمس (٣٧) الحقيقة من مغربها (٣٨) وبروز عرش الربوبية من مشرقها (٣٩)، وكان الحق
قد أطلعني على معانيه المتساطعة أنوارها وألهمني بفحاويه المتعالية أسرارها، وأراني في سرى من بشرني بمعرفتي هذا الكتاب وخصصني بالعلم به من بين
ساير الأصحاب من غير تأمل سابق فيه أو مطالعة واستحضار لمعانيه، عناية (٤٠) من الله الكريم وفضلا من الرب الرحيم، لأنه هو المؤيد بنصره من يشاء من عباده والموفق بالظفر على أسرار مبدئه ومعاده، مع تجوال عقول العقلاء حول فنائه و ترجاعهم خاسرين وتطواف فهوم الفضلاء حريم حمائه وترددادهم حاسرين،
لكونه منزلا من سماء يحيط بفلك العقل ولا يحاط، ومقاما ينوط بكل ما يناله الفهم

---

(٢٥) - منسوب إلى القيصرية.
(٢٦) - منسوب إلى الساو.
(٢٧) - أصلا.
(٢٨) - أي، الأوقات أو التقديرات الإلهية.

(٢٩) – اعلم، ان الوراثة من الأنبياء لا تحصل بالتدريس والتدرس والتعليم والتعلم، بل بالمجاهدات والرياضات وعدم متابعة الهوى والشهوات والاقدام على النسك والطاعات ولذا قال الله تعالى: (الا ليعبدون) مع ان المراد ليعرفون.
(٣٠) – إشارة إلى ان علمه بالوراثة والموهبة من الله لا بالتعليم والتعلم.
(٣١) – اعلم، ان الولاية، مأخوذة من الولي، بمعنى القرب، والقرب على قسمين: قرب الهوية الاهية إلى الأشياء كما أشر إليه بقوله: (وهو معكم أينما كنتم) و (أينما تولوا فثم وجه الله) و (نحن أقرب إليكم من حبل الوريد)، وقرب العبد إلى الحق في الكمالات والأخلاق.
والأول، عام لا يختص لشئ، والثاني، مختص بعباده المؤمنين الذين قد تنور قلوبهم باشراق وتجليات الرحمانية والأشعة الإلهية عليها وهذا هو الولاية. وهي على قسمين: عامة و خاصة بالحمديين، اما الأولى، فهي ان يتقرب العبد إلى الحق المتعال لا بحيث يفنى فيه ويبدل وجوده الامكاني بالوجود الحقاني ولم يبق له الجهة الخلقية بل ان كان كان بحسب الحال لا المقام ومظهر تلك الولاية في الدرجة والرتبة آدم الصفي لأنه المظهر التام الأتم للعقل الأول دون غيره ولذا قال الله تعالى: (ونفخت فيه من روحي) بالإضافة إلى نفسه، وفي الزمان عيسى، عليه السلام، لأنه يظهر ثانيا بعد القائم وفيه قال تعالى: (وروح منه) بالتنكير، واما الثانية، فهي ان يفني العبد بانيته في الحق بحيث لم يبق له جهة خلقية و كان باقيا بالله، كما في آخر السفر الأول من الاسفار الأربعة. وتلك على قسمين: مطلقة و مقيدة. اما المطلقة فهي الفناء الذاتي في الحق بحيث يتجلى الحق له بالأسماء الذاتية وكان ذلك له مقاما، وخاتم تلك الولاية في الرتبة المهدى المنتظر، قائم آل محمد، ولا ينافي كون على، عليه السلام، مثلا خاتمها أيضا لان الأئمة، عليهم السلام، كل من نور واحد و أصل فارد، وانما اختصت في الظاهرية، عليه السلام، لأنه خاتمها في الزمان أيضا، واما المقيدة فهي الفناء في الحق فناء صفاتيا لا ذاتيا، وان كان بحسب الحال لا المقام، وخاتم تلك الولاية هو الشيخ محيي الدين. فظهر منه كيفية الجمع بين أقواله في ان الخاتم هو المهدى أو عيسى أو نفسه. فافهم وكن من الشاكرين (قد افاده الأستاذ، دام ظله على رؤوسنا).
(٣٢) – تعليل لقوله: (أعطاه النبي).
(٣٣) – تعليل (ليخرجه ويبين).
(٣٤) – لاستعداد أهل الزمان.
(٣٥) – أي، باسم النور.
(٣٦) – أي، لظهور الحق على الأعيان المستعدة.
(٣٧) – الهوية الإلهية.
(٣٨) – عالم الأجسام.
(٣٩) – عالم الأنوار والعقول.
(٤٠) – أي، بلا تعليم.

ولا يناط، مشيرا بحقايق، عجزت العقول عن ادراكها وكاشفا لدقايق وقفت القلوب عن ذرى أفلاكها وحارت أعين ذوي البصائر والابصار في عرايس معانيها المتلألئة من وراء الحجاب وشخصت ابصار أهل العلم والفهم في محاسن مجاليها المتجلية لأولي الألباب، يحول عقول الخلق حول جنابه ولم يدركوا من برقه غير لمعة من سرابه، سنح (٤١) لي ان اكشف بعض أسراره على طالبيه وارفع القناع عن وجوه عرايس معانيه التي فاضت على قلبه المنور وروحه المطهر من حضرة العليم الخبير الحكيم القدير، بالتجلي منه عليه والدنو منه والتدلي إليه (٤٢)، امتثالا لأمره وانقيادا لحكمه حيث قال (٤٣): هذه الرحمة التي وسعتكم فوسعوا.
ودخولا فيمن قال، تعالى، فيهم: (ومما رزقناهم ينفقون). وأداء لشكره كما قال (واما بنعمة ربك (٤٤) فحدث) (٤٥). فشرعت فيه مستعينا بالله طالبا لرحمته، ان أقيد
بعض ما فتح الله لي فيه وما استفدت من كتب الشيخ وكتب أولاده (٤٦)، رضوان الله عليهم أجمعين، بعبارة واضحة وإشارة لايحة، من غير ايجاد مخل ولا تطويل ممل، شارطا ان لا انزل كلامهم الا على قواعده ولا أتعرض في معاقده الا بأذيال عقايده، بل أبين بحيث يتضح للناظر معنى الكتاب ويعلم ما هو الباطل (٤٧) من الصواب، فيحق الحق ويبطل الباطل من غير إشارة منى (٤٨) وخطاب، مع اعترافي بالعجز والتقصير واقراري بأنه هو العليم الخبير.
ولما كان العلم بهذه الأسرار موقوفا على معرفة قواعد وأصول اتفقت عليها هذه الطايفة، قدمت لبيانها فصولا وبينت فيها أصولا تبتنى قاعدة التوحيد عليها وتنتسب هذه الطريقة إليها بحيث يعلم منها أكثر قواعد هذا العلم لمن وفقه الله تعالى وانعم عليه بالفهم، وجعلتها اثنى عشر فصلا:
الفصل الأول – في الوجود (٤٩)، وانه هو الحق (٥٠).
والفصل الثاني – في أسمائه وصفاته، تعالى
والفصل الثالث – في الأعيان الثابتة والتنبيه على بعض مظاهر الأسماء في الخارج
والفصل الرابع – في الجوهر والعرض وما يتبعهما على هذه الطريقة

---

(٤١) – جواب لما.
(٤٢) – اعلم، ان السالك والمسلوك إليه ان اتصلا في الوسط المتوهم في الطريق يسمى ذلك في اصطلاحهم بالمنازلة، وان وصل السالك به وتجلى المسلوك إليه عليه، قبل بلوغه الوسط، يسمى ذلك بالتدني وبعده يسمى بالتدلي.
(٤٣) – الشيخ في حق الاسرار المودعة في هذا الكتاب.
(٤٤) – من العلم والحكمة الفائض عليك في مقام البقاء.
(٤٥) – بتعليم الناس واغنائهم بالخير الحقيقي كما أغنيتك.

(٤٦) – الروحانية وهي تلامذته.
(٤٧) – مما ظهر لشراح هذا الكتاب أو مطلقا.
(٤٨) – إلى المصيب والمخطئ من هو.
(٤٩) – وانه كذا وكذا أو ليس كذا وكذا، والاستدلال منه على وجوبه على طريقة القديسين لأنها الاستدلال على كونه واجبا بالنظر فيه بحيث يكون هو منشأ للوجوب، سواء كان بوسائط أم لا.
(٥٠) – أي، الموجود بالذات.

والفصل الخامس – في بيان العوالم الكلية والحضرات الخمس (٥١) الآلهية
والفصل السادس – فيما يتعلق بالعالم المثالي والفصل السابع – في مراتب الكشف وأنواعها اجمالا
والفصل الثامن – في ان العالم هو صورة الحقيقة الانسانية (٥٢) بحسب مراتبها
والفصل التاسع – في بيان خلافة (٥٣) الحقيقة المحمدية والأقطاب.
والفصل العاشر – في بيان الروح الأعظم (٥٤) ومراتبه وأسمائه في العالم الانساني
والفصل الحادي عشر – في عود الروح ومظاهره العلوية والسفلية إليه، تعالى
والفصل الثاني عشر – في النبوة والرسالة والولاية
ووشحتها بغرايب قد من الله بها على ولم أر في كتب الطائفة شيئا منها ولطايف استنبطها من قواعدهم. وسميت الكتاب بمطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم. وجعلته مشرفا بألقاب المولى المعظم الصدر الأعظم صاحب ديوان الأمم دستور الممالك في العالم مربى ضعفاء العرب والعجم سلطان الوزراء وأكمل من في عصره من الوراء حاوي الشيم الملكية مظهر الصفات الرحمانية مجمع الأخلاق الربانية اللطيف بعباد الله المتخلق بأخلاق الله الذي لم يتشرف مسند الوزارة بمثله في الصدارة ولم يمكن إحاطة صفاته بلسان العبارة والإشارة.
شعر
كملت محاسنه فلو اهدى السنا للبدر عند تمامه لم يخسف
وعلى تفنن واصفيه بحسنه يفنى الزمان وفيه ما لم يوصف
أردت له مدحا فما من فضيلة تأملت الأجل عنها وقلت
الصاحب غياث الملة والحق والدين، أمير محمد بن صدر السعيد الشهيد المغفور المرحوم رشيد الدنيا والدين، أنار الله تعالى، ضريح السلف وضاعف جلال الخلف واعز أنصار دولته وأعوان رفعته، لا زال الحفيظ (٥٥) لجنابه حفيظا والرقيب المجيب له رقيبا، لكونه متحليا بهذه الأسرار العلية وحاملا للأنوار السنية سالكا طريق الحق متوجها إلى مقعد الصدق مدبرا بظاهره نظام

---

(٥١) – عالم الحس وعالم المثال وعالم العقول وعالم الأسماء والكون الجامع.
(٥٢) – وهي الحقيقة المحمدية.
(٥٣) – من الحق.
(٥٤) – العقل الأول.
(٥٥) – أي، الحق تعالى.

العالم مشاهدا بباطنه كمال بنى آدم، فاستحق (٥٦) ان يخلد بخلود ذكره ويحمد بمحامد خلقه وخلقه، ان قرن بعنايته الجسيمة التامة وألطافه العميمة العامة، و نظر أصحابه المخاديم الكرام وقدوة فضلاء الأنام، أعزهم الله وحرسهم إلى يوم القيام، وكل ناظر فيه (٥٦) بعين الانصاف تاركا طريق الجور والاعتساف، إذ لا يستفيد بهذا النوع من العلم الا من تنور باطنه بالفهم وجانب طريق الجدل و نظر بنظر من انصف وعدل وانعزل عن شبهات الوهم الموقع في الخطاء والخلل و طهر الباطن عن دنس الأغيار وتوجه إلى الله الواحد القهار وآمن بان (فوق كل ذي علم عليم) وعلم قصور العقل عن ادراك أسرار العزيز الحكيم. فان أهل الله انما وجدوا هذه المعاني بالكشف واليقين لا بالظن والتخمين. وما ذكر فيه مما يشبه الدليل والبرهان انما جئ به تنبيها للمستعدين من الاخوان، إذ الدليل لا يزيد فيه الا خفاء (٥٧) والبرهان لا يوجب عليه الا جفاء لأنه طور لا يصل إليه الا من
اهتدى ولا يجده عيانا الا من زكى نفسه واقتدى. فأرجو من الله الكريم ان يحفظني على الطريق القويم ويجعل سعيي مشكورا وكلامي مقبولا، واسأل الله العون والتوفيق والعصمة من الخطاء في مقام التحقيق.

---

(٥٦) - الكتاب.
(٥٧) - لان غير المتناهي لا يصير متناهيا محصورا.

الفصل الأول

في الوجود (١) وانه (٢) هو الحق (٣)

اعلم، ان الوجود من حيث هو (٤) هو غير الوجود الخارجي والذهني، إذ كل منهما نوع من أنواعه (٥) فهو من حيث هو هو، أي لا بشرط شئ، غير مقيد بالاطلاق والتقييد ولا هو كلي ولا جزئي ولا عام ولا خاص (٦) ولا واحد بالوحدة الزائدة (٧) على ذاته ولا كثير، بل يلزمه هذه الأشياء بحسب مراتبه (٨) وتجلياته ومقاماته المنبهة عليها بقوله: (رفيع الدرجات ذو العرش). فيصير مطلقا ومقيدا وكليا وجزئيا و عاما وخاصا وواحدا وكثيرا (٩) من غير حصول التغيير في ذاته وحقيقته. وليس بجوهر لأنه موجود في الخارج لا في موضوع أو ماهية لو وجدت لكانت لا في موضوع، والوجود ليس كذلك والا يكون كالجواهر المتعينة المحتاجة إلى الوجود الزائد ولوازمه، وليس بعرض لأنه عبارة عما هو موجود في موضوع أو ماهية لو وجدت لكانت في موضوع، والوجود ليس موجودا بمعنى ان له وجودا زائدا فضلا عن ان يكون موجودا في موضوع، بل موجوديته بعينه وذاته لا بأمر آخر يغايره عقلا أو خارجا (١٠)، وأيضا، لو كان عرضا لكان قائما بموضوع موجود قبله بالذات

---

(١) – قد اختلف أصحاب القلوب من مشايخ العرفاء، بعد اتفاقهم في وحدة الوجود وانه هوية عينية متحققة بنفس ذاتها، في ان حقيقة الواجب، عز اسمه، هل هو الوجود المأخوذ لا بشرط الأشياء وعدمها، أي نفس طبيعة الوجود من حيث هو هو المعبر عندهم بالهوية السارية في الواجب والممكن والغيب المجهول وغيب الهوية وعنقاء المغرب، إذ لا يبلغه عقول العقلاء ولا يصطاده أوهام الحكماء، كما قيل بالفارسية: عنقا شكار كس نشود دام باز گير كانجا هميشه باد به دست است دام را، أو الماخوذ لا بشرط عدم الأشياء المسمى بمرتبة الأحدية والغيب الأول والتعين الأول والوجود بشرط لا. ففريق منهم يقولون بالأول وفريق بالثاني. والفريقان يتفقان في ان الوجود العام المنبسط على الأشياء والأعيان الثابتة والخارجية في العلم والعين المعبر بالنفس الرحماني
والفيض الأقدس في مقام العلم والفيض المقدس والحق الثاني والحق المخلوق به في مقام العين، ظل لتلك الحقيقة و
ظل الشئ عينه بوجه وغيره بوجه.
وتحقيق المقام يستدعى مقدمة. هي ان المصداق بالذات لكل مفهوم ما ينتزع منه ذلك المفهوم مع عزل النظر عن جميع ما يغايره، من الحيثيات التقييدية والتعليلية، ويحمل عليه والا لم يكن المصداق مصداقا بالذات، والذاتي ذاتيا كما ان مفهوم السواد ينتزع من نفس طبيعة السواد مع عزل النظر عن انها مع عدم البياض وغيره من الإضافات والاعتبارات.
ولذلك كان حمل ذات الشئ أو ذاتياته عليه بالضرورة الذاتية، فان كانت الذات أزلية كانت الضرورة ذاتية أزلية والا كانت ذاتية غير أزلية. إذا تمهد ذلك فنقول، انتزاع مفهوم الوجود عن طبيعته وحمله عليها باعتبار نفس ذات تلك الطبيعة مع عزل النظر عن جميع الحيثيات والاعتبارات، تعليلية كانت أو تقييدية، فكان حمله عليها بالضرورة الذاتية. ولما كانت تلك الطبيعة أزلية، والا لكانت لها علة موجودة فيلزم تقدم الشئ على نفسه، فكان حمل المفهوم عليها بالضرورة

الأزلية، وإذا كان الامر كذلك فالوجود المأخوذ لا بشرط هو الحق الواجب بالذات، لا المأخوذ بشرط لا إذ لا دخل لذلك القيد في
انتزاع المفهوم وحمله عليه وضرورته الأزلية، إذا المفهوم ينتزع من نفس ذاته من غير ملاحظة الغير والقيد ملاحظة الغير. وأيضا، الوجود العام المجامع للأشياء ظل للوجود المأخوذ لا بشرط لا المأخوذ بشرط لا وان كانا عينا واحدة لكن الاعتبار مختلف ولذلك يجامع
الأشياء، فان بشرط لا، يتأبى عن الاجتماع مع الأشياء. وليتأمل في قوله تعالى: (هو معكم) وقوله: (هو الأول والآخر والظاهر والباطن) وقوله: (ما رميت إذ رميت ولكن
الله رمى) وقوله: (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم انه الحق). وقول أمير المؤمنين، عليه السلام: (داخل في الأشياء لا بالممازجة، خارج عن الأشياء لا بالمزايلة). وقوله، صلى الله عليه وآله وسلم: (لو دليتم بالأرض السفلى، لهبطتم
على الله)، كل ذلك يدل على ما أفدناك. فان قلت، إذا كان حقيقة الواجب نفس الطبيعة والطبيعة مع كل موجود فحقيقة الواجب مع كل موجود اما عينه أو جزؤه، لان الوجود اما عين الموجود أو جزوه. قلت: قد أشرت إلى ان طبيعة الوجود ينتزع عنها مفهوم الوجود مع عزل النظر عن جميع الحيثيات والاعتبارات سوى حيثية ذاتها، وماهيات الأشياء ينتزع عنها مفهوم الوجود باعتبار الحيثيتين التقييدي والتعليلي معا، ووجودات الأشياء ينتزع عنها المفهوم باعتبار الحيث التعليلي، فليس شئ منها نفس الطبيعة بخلاف الواجب بالذات. وليتأمل في قوله تعالى: (ليس كمثله شئ). فلو كان وجودات الأشياء افراد الطبيعة، كانت أمثالا له، تعالى عن ذلك. فان قلت، فهو تعالى ليس مع الأشياء وقد قال (هو معكم). قلت، الوجود العام مع كل شئ وهو
ظله تعالى، كما أشرت إليه، وظل الشئ عينه بوجه فهو مع كل شئ. والحاصل، ان الوجود المأخوذ لا بشرط، أي
طبيعة الوجود من حيث هو هو، موجود بالضرورة الأزلية وكل موجود كذلك واجب الوجود بالذات فالوجود المأخوذ لا بشرط واجب الوجود بالذات. والوجود العام المنبسط عينه بوجه وغيره بوجه، وبوجه العينية مصحح الوحدة وبوجه الغيرية مصحح الكثرة، و بالوحدة يصح التوحيد الوجودي وبالكثرة يصح اختلاف احكام الواجب والممكن والنزول والصعود والمبدء والمعاد والملل والأديان والشرايع والاحكام. ولو تأملت فيما مر، يظهر لك معنى آخر وهو ان وحدة الوجود وحدة شخصية لا وجود ولا موجود الا هو والوجودات الإمكانية ظهوراته وشؤوناته ونسبه واعتباراته. موجود تويى
على الحقيقة باقى نسبند واعتبارات. واعلم، ان الوجود لما كان حيث ذاته حيث التحقق والعينية، فهو متحقق بنفس ذاته، ولما كان واجبا بذاته والواجب بالذات ماهيته إنيته، فليس فيه سوى حيث الوجود حيث، فلم يكن معه شئ، فكان الله ولم يكن معه شئ و الان كما كان، وهذا هو الذي يوهم انه وجود بشرط لا، والامر كذلك الا ان كونه بشرط لا من لوازم ذاته ولا دخل له في وجوب ذاته. فان قلت، فما معنى سريان تلك الحقيقة في الواجب والممكن؟ قلت، معنى السريان، الظهور، فقد يكون ظاهرا بنفس ذاته لذاته وهذا معنى سريانه في الواجب، وقد يكون ظاهرا في ملابس الأسماء والأعيان الثابتة في العلم، وقد يكون ظاهرا في ملابس أعيان الموجودات في الأعيان والأذهان وهذا سريانه في الممكن، والكل شؤوناته الذاتية. فالوجود المأخوذ لا بشرط عين الوجود بشرط لا بحسب الهوية والاختلاف انما هو في الاعتبار وإليه أشير في قوله تعالى: (قل هو الله أحد). فان لفظ (هو) يشير إلى الذات. ويشير إلى ان لا اسم له، ولفظ الله اسم لذات الحق بحسب الظهور الذاتي ولفظه أحد قرينة دالة على ان اسم الله هناك للذات فإنه مشترك بين الذات وهي الذات الجامعة لجميع الصفات وفي الظهور

الذاتي أي التجلي الذاتي بالأسماء الجلالية والأحدية الذاتية لا نعت ولا صفة كما قال آدم الآولياء: كمال التوحيد نفى الصفات عنه. كمال الاخلاص نفى الصفات، كما في النهج أي الغيب
المجهول هو الذات الظاهرة بالأحدية. ولما كان لفظة أحد قد تعلق بمعنى سلبي كما في هذا الوضع فإنه يسلب عنه جميع الأشياء بل الأسماء، فيتوهم انه خال عن الأشياء فاقد لها، فاستدرك بقوله: (الله الصمد، فان الصمد هو الواحد الجامع، ثم استدل عليه بأنه لم يلد ولم يولد، أي لم يخرج عنه شئ ولم يخرج عن شئ ليكون ناقصا بخروج شئ عنه. فأحديته يسلب تعينات الأشياء عنه، وصمديته باندماج حقايقها فيه. هذا بيان المرام في المقام والله اعلم بالسرائر والضماير. (للأستاذ ميرزا محمد رضا القميشه اى أدام الله تعالى فيضه على المستعدين).

(٢) – وانه ليس بكلي وجزئي و...، من أوصافه السلبية، أو انه كذا وكذا، من أوصافه الثبوتية. والاستدلال منه على وجوبه، ولما كان المنشأ لذلك النظر في الوجود نفسه فهو دليل القديسين أو باعتبار كون أوصافه تعالى عين ذاته ١٢.

(٣) – الواجب بالذات.

(٤) – لا بشرط.

(٥) – أي تجل من تجلياته.

(٦) – لان هذه الأوصاف للمفاهيم، وحقيقة الوجود ليست من قبيل المفاهيم بل هي مظاهرها عند مجليها ١٢

(٧) – كما هي أوصاف للماهية. ١٢

(٨) – وهي كثيرة بما هي مراتب ومتحدة بما هي وجود. والماهيات أيضا من مراتبه لأنها وجودات خاصة. ١٢

(٩) – بحسب مراتبه وشئونه فيتصف بها باعتبار اتحاده مع تلك المراتب. ١٢

(١٠) – فيه إشارة إلى رد بعض المشائين حيث قال بكون الوجود محمولا بالضميمة للماهية. ١٢

فيلزم تقدم الشئ على نفسه، وأيضا، وجودهما (١١) زايد عليهما والوجود لا يمكن ان يكون زائدا على نفسه (١٢) ولأنه مأخوذ في تعريفهما لكونه أعم منهما، فهو غيرهما (١٣).
وليس أمرا اعتباريا، كما يقول الظالمون، لتحققه في ذاته مع عدم المعتبرين
إياه فضلا عن اعتباراتهم، سواء كانوا عقولا أو غيرها كما قال، عليه السلام:
(كان الله ولم يكن معه شئ). وكون الحقيقة (١٤) بشرط الشركة (١٥) أمرا عقليا اعتباريا لا يوجب ان يكون لا بشرط الشئ كذلك. فليس صفة عقلية وجودية (١٦) كالوجوب والامكان للواجب والممكن. وهو أعم الأشياء باعتبار عمومه و
انبساطه (١٧) على الماهيات حتى يعرض مفهوم العدم المطلق والمضاف في الذهن عند
تصورهما، ولذلك يحكم العقل عليهما بالامتياز بينهما وامتناع أحدهما وامكان الآخر (١٨) إذ كل ما هو ممكن وجوده ممكن عدمه، وغير ذلك من الاحكام (١٩).
وهو أظهر (٢٠) من كل شئ تحققا وإنية حتى قيل فيه: انه بديهي (٢١)، وأخفى
من جميع الأشياء ماهية (٢٢) وحقيقة، فصدق فيه ما قال اعلم الخلق به في دعائه: (ما عرفناك حق معرفتك). ولا يتحقق شئ في العقل ولا في الخارج الا به،
فهو المحيط بجميعها بذاته وقوام الأشياء به، لان الوجود لو لم يكن لم يكن شئ لا في الخارج و
لا في العقل فهو مقومها بل هو عينها (٢٣) إذ هو الذي يتجلى في مراتبه و
يظهر بصورها وحقايقها في العلم والعين فيتسمى بالماهية (٢٤) والأعيان الثابتة (٢٥، كما نبينه في الفصل الثالث، انشاء الله تعالى.
فلا واسطة بينه وبين العدم، كمالا واسطة بين الموجود والمعدوم، مطلقا.
والماهية (٢٦) الحقيقية (٢٧) واسطة بين وجودها الخاص وعدمها والمطلقة الاعتبارية (٢٨)
لا تحقق لها في نفس الأمر (٢٩) والكلام فيما له تحقق فيه (٣٠).
ولا ضد له ولا مثل لأنهما موجودان متخالفان أو متساويان (٣١)، فخالف
جميع الحقايق (٣٢) لوجود أضدادها وتحقق أمثالها (٣٣) دونه، فصدق فيه: (ليس كمثله
شئ) (٣٤). والوجود، من حيث هو واحد، لا يمكن ان يتحقق في مقابله وجود آخر، وبه يتحقق الضدان ويتقوم المثلان، بل هو الذي يظهر بصورة الضدين و
غيرهما (٣٥) ويلزم منه (٣٦) الجمع بين النقيضين إذ كل منهما يستلزم سلب الآخر. و

---

(١١) – العرض والجوهر.
(١٢) – للزوم الدور أو التسلسل.
(١٣) – لان العام غير الخاص.
(١٤) – حاصله ان كون مفهوم الوجود اعتباريا لا يستلزم كون حقيقته اعتبارية. وانما أدى بهذه العبارة ايماء إلى ان المفهوم أيضا من تجلياته وهو الحقيقة المتنزلة لا غير. ١٢
١٥ – أي، التنزل في مقام المفهوم. ١٢
١٦ – ثبوتية.
١٧ – انما نسب الانبساط إليه من جهة ان الفيض هو المفيض بوجه. ١٢
١٨ – هذا إذا كان المضاف إليه ممكنا، واما إذا كان ممتنعا كشريك الباري فعدمه واجب، وإذا كان واجبا فعدمه ممتنع، وأيضا العدم المضاف قد يتحقق كالعمى بخلاف العدم المطلق. ١٢
١٩ – كالكثرة والوحدة فان العدم المطلق واحد والمضاف كثير. ١٢
٢٠ – لكونه الظاهر بالذات ولكونه مشهودا أولا ومدركا بتمام القوى. ١٢
٢١ – بمعنى كمال الظهور.
٢٢ – اعلم، ان الحق تعالى، ماهيته عين إنيته فكيف يتصف بالظهور والخفاء باعتبار واحد؟ و تحقيق الحق ان الإنية، كما صرحوا به، عبارة عن ظاهر الحق تعالى باعتبار شمول ظهوره لبطونه، قال تعالى: (انه انا الله لا اله الا انا)، يعنى، ان الهوية المشار إليها بلفظة (هو) هي عين الإنية المشار إليها بلفظة (انا)، فكانت الهوية معقولة في الإنية. وهذا معنى قولهم: ظاهره باطنه وباطنه ظاهره، لا انه باطن من جهة، ظاهر من أخرى. ولما كان
اعتبار البطون عين الظهور، يوجب للعقل ترددا، أكدها بقوله: (لا اله الا انا). فالمسمى بالظاهر عين المسمى بالباطن والفرق بالاعتبار: فالإنية إشارة إلى الذات باعتبار ظهورها، والحقيقة إشارة إلى الذات باعتبار خفائها. فافهم. (غلامعلى).
٢٣ – في الظهور، اعلم، ان الموجود المطلق إذا اخذ بشرط المحوضة فهو عين المرتبة البسيطة الأحدية، وإذا تنزل، أي تجلى، في مراتب كمالاته وتبدى بصور أسمائه وصفاته يصير عقلا ونفسا بلا تجاف عن مقامه الأصلي. وليس يتجزى عند ظهوره بصور الممكنات لأنه بسيط من جميع الوجوه بل يظهر بتمامه في تمام الأشياء والأشياء لنقصانها لا يحكى عنها الا بقدر استعدادها، وهو عين كل مرتبة في تلك المرتبة لسعته وحيطة كماله، وغيره في مرتبة ذاته كما ان المراتب عينه في مرتبته وغيره في مرتبتها فهي غيره بوجه وعينه بوجه فهي متكثرة من وجه ومتحدة من وجه، فالتوحيد الخاص الخاص هو الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة. ١٢
٢٤ – في العين.
٢٥ – في العلم.
٢٦ – قيل، المراد بها الأعيان الثابتة الممكنة والمراد بالمطلقة الاعتبارية الأعيان الممثلة. ١٢
٢٧ – أي، التي يتحقق في العين.
٢٨ – وهي مفهوم الماهية المشتركة بين الماهيات. ١٢
٢٩ – أي، في حضرة العلم، بمعنى انها ليست لها حقيقة تظهر في العين ولا لها وجود خاص بها كان الحق واجدا له. فافهم.
٣٠ – لا يقال، ان الكلام في عدم الواسطة بين الوجود والعدم لا فيما له تحقق في الخارج أم لا. لأنا نقول، ان هنا قضيتين: الأولى انه لا واسطة بين الوجود والعدم، والثانية ان الماهية واسطة بين الوجود والعدم. ومراد الشارح، قدس سره، ان الماهية، سواء كانت حقيقية أي ما كان متحققا في الخارج أم اعتبارية، ليست بواسطة بين الوجود المطلق والعدم المطلق، واما الماهية الحقيقية التي هي واسطة فهي واسطة بين وجودها الخاص و

عدمها لا الوجود المطلق، فالمراد بقولنا: الماهية واسطة، الماهية الحقيقية وماله تحقق، واما الماهية المطلقة فلا كلام فيها لأنه لا تحقق لها والكلام فيما له تحقق. (من إفادات الأستاذ آقا محمد رضا قمشه اى، رض)

٣١ – حاصله، ان الضدين الماهيتان الموجودتان المتخالفتان والمثلين الماهيتان الموجودتان المتساويتان. والوجود لا ماهية له فليس موجودا بهذا المعنى بل معنى كونه موجودا ان الموجودية عين ذاته ونفس تحققه. ١٢

٣٢ – والأعيان الثابتة. ١٢

٣٣ – ان قلت، ما تقول في العقل الأول، مثلا، حيث لا مثل له لأنه منحصر في الفرد والمثلان هما الفردان المتساويان في الماهية النوعية؟ قلت، هذا بالنظر إلى وجوده واما بالنظر إلى ماهيته فيمكن له المثل. ان قلت، الممكن ما يمكن وجوده في الخارج مع ان وجود المثل له ممتنع فيه فان وجود ما يماثله يستلزم التكرار في التجلي وهو محال: (وما أمرنا الا واحده). قلت، عدم امكان وجوده ثانيا بالنظر إلى فاعله الحق تعالى شأنه، فإنه لا يتجلى في صورة مرتين واما بالنظر إلى نفس القابل بما هي قابلة فلا امتناع. ان قلت، نفس القابل أيضا تتأبى عن هذا القبول، فان القابل لا يستدعى المحال عن المفيض الفعال بل مع قطع النظر عن لزوم التكرار لا يمكن أيضا وجود المثال له بما هو عقل أول، لان الماهيات الموجودة في سلسلة النزولية موجودة بتمام وجوداتها الخصيصة بها فلو وجدت ثانيا لزم اما كونها عينها بحسب وجوداتها أو من يراد، التالي بشقيه محال فكذا المقدم. قلت، الحق في الجواب انه لا ماهية له بحسب الواقع والفرق بينه وبين مبدئية المفيض بالشدة والضعف. أو نقول على فرض التسليم يكون له المثل بمعنى آخر. فافهم. (غلامعلى).

٣٤ – أي، كل الأشياء ثابتة فيه هالكة فلا شئ يماثله في الشيئية والوجود. ١٢

٣٥ – ويتجلى بهما.

٣٦ – أي، الظهور في صورة الضدين. ١٢

اختلاف الجهتين (٣٧) انما هو باعتبار العقل واما في الوجود فتتحد الجهات كلها، فان الظهور والبطون (٣٨) وجميع الصفات الوجودية المتقابلة مستهلكة في عين الوجود
فلا مغايرة الا في اعتبار العقل. والصفات السلبية مع كونها عايدة إلى العدم، أيضا راجعة إلى الوجود من وجه (٣٩)، فكل من الجهات المتغايرة من حيث وجودها العقلي عين باقيها (٤٠) ولكونهما (٤١) مجتمعين في عين الوجود يجتمعان أيضا
في العقل إذ لو لا وجود هما فيه لما اجتمعا (٤٢)، وعدم اجتماعهما في الوجود الخارجي
الذي هو نوع من أنواع الوجود المطلق لا ينافي اجتماعهما في الوجود من حيث هو هو (٤٣). ولا يقبل الانقسام والتجزي أصلا خارجا وعقلا لبساطته، فلا جنس له ولا فصل فلا حد له (٤٤).
ولا يقبل الاشتداد (٤٥) والضعف (٤٦) في ذاته (٤٧) لأنهما لا يتصوران الا في الحال القار كالسواد والبياض الحالين في محلين، أو الغير القار متوجها إلى غاية ما من الزيادة أو النقصان كالحركة والزيادة والنقصان والشدة والضعف يقع عليه بحسب ظهوره وخفائه في بعض مراتبه كما في القار الذات (٤٨) كالجسم و غير القار الذات كالحركة والزمان (٤٩). وهو خير محض وكلما هو خير فهو منه وبه. وقوامه بذاته لذاته إذ لا يحتاج
في تحققه إلى امر خارج عن ذاته، فهو القيوم (٥٠) الثابت بذاته والمثبت لغيره. وليس له ابتداء والا لكان محتاجا إلى علة موجودة لا مكانه حينئذ، ولا له انتهاء والا لكان معروضا للعدم فيوصف بضده (٥١) أو يلزم الانقلاب (٥٢). فهو أزلي (٥٣)
وأبدى: (فهو الأول (٥٤) والآخر (٥٥) والظاهر (٥٦) والباطن (٥٧)). لرجوع كلما ظهر
في الشهادة أو بطن في الغيب إليه (٥٨). وهو بكل شئ عليم لاحاطته بالأشياء بذاته، وحصول العلم لكل عالم انما هو بواسطته فهو أولى بذلك. بل هو الذي يلزمه جميع الكمالات (٥٩) وبه تقوم كل من الصفات كالحياة والعلم والإرادة والقدرة والسمع والبصر وغير ذلك.
فهو الحي العليم المريد القادر السميع البصير بذاته لا بواسطة شئ آخر إذ به يلحق الأشياء كلها كمالاتها (٦٠)، بل هو الذي يظهر بتجليه وتحوله في صور مختلفة

---

٣٧ - أي، جهتي الضدين وغيرهما أو جهتي ماهيتهما والوجود. ١٢
٣٨ - وكليهما عين الوجود.

٣٩ – اما لأنها سلب السلب وهو الوجود، أو لان الوجود أيضا يظهر في صورها. ١٢
٤٠ – في الوجود.
٤١ – الضدين.
٤٢ – فان العقل وجود مقيد ولا يظهر في المقيد ما ليس في المطلق.
٤٣ – فان ما يظهر في المقيد اما يظهر لكونه في المطلق، واما يكون في المطلق لا بد ان يظهر في المقيد. فافهم. (غلامعلى)
٤٤ – فليس من سنخ الماهية فليس له اجزاء لا مقدارية ولا غيرها. (غلامعلى)
٤٥ – الحركة نحو الشدة.
٤٦ – الحركة نحو الضعف.
٤٧ – هذا لا ينافي ما قاله صدر المتألهين من ان الوجود بنفس ذاته متفاوت بالشدة والضعف وأمثالهما، لان مراده، قدس سره، ان ما به التفاوت امر خارج عنه والتشكيك فيه خارجي ومراد الشارح، قدس سره، انه لا يتصور التفاوت عند اعتبار ذاته بلا ملاحظة المراتب و نسبة بعضها إلى بعض. ويمكن ان يكون مراده، قدس سره، من التشكيك في ظهوره، و انما أسند التشكيك إلى نفس الطبيعة باعتبار عينية الفيض للمفيض واتحاده معه. وهنا سر لطيف لا يقتضى المقام التنصيص عليه. فليتأمل. (غلامعلى)
٤٨ – الوجود الشديد.
٤٩ – الوجود الضعيف.
٥٠ – بمعنى المقوم.
٥١ – ان كان باقيا حين عروض العدم. ١٢
٥٢ – ان لم يكن باقيا.
٥٣ – الأزل عبارة عن القبلية المعقولة المحكوم بها الله تعالى من حيث وجوبه الذاتي وما يقتضيه في كماله لا من حيث انه تقدم على الحادثات، واما الأشياء فتتصف بالأزلية الإضافية. و معنى الأبد يعلم بالقياس إلى الأزل. فافهم. (غلامعلى)
٥٤ – باعتبار أزليته.
٥٥ – باعتبار أبديته.
٥٦ – باعتبار إنيته.
٥٧ – باعتبار مقام غيبه وغنائه عن العالمين.
٥٨ – أي يظهر عند التأمل التام ان الوجود كله من إقليم الله تعالى، فليس الرجوع بمعنى العود. ١٢
٥٩ – الترقي من الأولوية إلى اللزوم ومن العلم إلى جميع الكمالات. ١٢
٦٠ – فان كمالات الأشياء كمالات الوجود، فكل موجود يتصف بالكمال على قدر قبوله للوجود وتفاوت الأشياء في الكمال بحسب تفاوتها في قبول الوجود. ومنشأ ذلك التفاوت اختلاف استعداداتها الناشئة من خصوصيات صورها العلمية وهي غير مجعولة. فليتأمل. (غلامعلى)

بصور تلك الكمالات (٦١)، فيصير تابعا للذوات (٦٢) لأنها أيضا وجودات خاصة (٦٣)
مستهلكة في مرتبة أحديته ظاهرة في واحديته.
وهو حقيقة واحدة لا تكثر فيها، وكثرة ظهوراتها وصورها لا يقدح في وحدة ذاتها (٦٤): وتعينها وامتيازها بذاتها لا بتعين زايد عليها إذ ليس في الوجود ما يغايره ليشترك معه في شئ ويتميز عنه بشئ، وذلك لا ينافي ظهورها في مراتبها المتعينة، بل هو أصل جميع التعينات الصفاتية والأسمائية والمظاهر العلمية (٦٥) والعينية (٦٦).
ولها وحدة (٦٧) لا يقابل الكثرة بل هي أصل الوحدة المقابلة لها وهي عين ذاتها الأحدية. والوحدة الأسمائية (٦٨) المقابلة للكثرة التي هي ظل تلك الوحدة الأصلية الذاتية (٦٩) أيضا عينها من وجه كما سنبين، انشاء الله تعالى.
وهو نور محض أدبه (٧٠) يدرك الأشياء كلها لأنه (٧١) ظاهر بذاته ومظهر لغيره (٧٢) و
منور سماوات (٧٣) الغيوب (٧٤) والأرواح (٧٥) وارض الأجسام (٧٦) لأنها به توجد وتتحقق،
ومنبع جميع الأنوار الروحانية (٧٧) والجسمانية (٧٨).
وحقيقته غير معلومة (٧٩) لما سواه وليست عبارة عن الكون ولا عن الحصول والتحقق والثبوت، ان أريد بها المصدر، لان كلا منها عرض حينئذ ضرورة، وان أريد بها (٨٠) ما يراد بلفظ الوجود فلا نزاع، كما أراد أهل الله بالكون وجود العالم و حينئذ لا يكون شئ منها (٨١) جوهرا ولا عرضا كما مر. ولا معلوما بحسب حقيقته وان كان معلوما بحسب إنيته، والتعريف اللفظي لا بدان يكون بالأشهر
ليفيد العلم والوجود أشهر من الكون وغيره ضرورة.
والوجود العام المنبسط على الأعيان في العلم ظل من أظلاله لتقيده بعمومه، وكذلك الوجود الذهني والوجود الخارجي ظلان لذلك الظل لتضاعف التقييد.
وإليه الإشارة بقوله: (ألم تر إلى ربك كيف مد الظل (٨٢) ولو شاء لجعله ساكنا) (٨٣).
فهو الواجب الوجود الحق، سبحانه وتعالى، الثابت بذاته المثبت لغيره الموصوف بالأسماء الإلهية المنعوت بالنعوت الربانية المدعو بلسان الأنبياء والأولياء الهادي خلقه إلى ذاته الداعي مظاهره بأنبيائه (٨٤) إلى عين جمعه (٨٥) ومرتبة ألوهيته.
أخبر بلسانهم انه بهويته مع كل شئ (٨٦)، وبحقيقته (٨٧) مع كل حي. ونبه أيضا انه

---

٦١ - اعلم، ان مظهر الشئ صورته وصورة الشئ عبارة عما يعقل به الشئ أو يتخيل أو يحس، وظهور الشئ تميزه وتعينه، كما ان ظهور الجنس في الأنواع تعينه بالمنوعات وظهور النوع في الاشخاص تعينه بالمشخصات. وكل مظهر يغاير ما يظهر فيه ويظهر الظاهر فيه بصورته

وشبحه لا بهويته وذاته كما يشاهد في المرآة والماء وما يترائى فيهما بخلاف المظاهر الإلهية، فان الظاهر يتحد فيها مع المظهر والفرق بينهما بالاطلاق والتقييد. مثلا، الحقيقة الاطلاقية الانسانية باعتبار اطلاقها ظاهرة وباعتبار تقيدها بالمشخصات مظهر، ولا شك ان تلك الحقيقة عين افرادها فالمظهر في ذلك المقام عين الظاهر والظاهر ظاهر فيه بذاته لا بصورته والظاهر في تعينه تابع للمظهر والمظهر في تحققه تابع للظاهر. والمظهر من حيث هو مظهر باطن فالظهور صفة الظاهر لا المظهر وباطن الظاهر نفس الظاهر لكن باعتبار تقدمه على حال الظهور. فافهم. (غلامعلى)

٦٢ – أي، يصير الوجود المطلق تابعا للذوات عند تجليه في صور الصفات كما انه متبوع عند تجليه بصور الذوات. والحاصل انه هو الموصوف والصفة وله باعتبار تجليه في كل منهما حكمه من التابعية والمتبوعية. قيل يرجع الضمير إلى التجلي ومعنى كونه تابعا، ان الذوات لما تكون مظاهر له فيظهر فيها بقدر سعة مكانها ويتعين بها. (غلامعلى)

٦٣ – كما سيجئ بيانه.

٦٤ – فان كثرة الظهور وصوره راجعة إلى كثرة النسب والإضافات وهي لا تستلزم تكثر المنسوب والمضاف، فلو قام عمر ومن يمين زيد وجلس على يساره لاختلف نسبة زيد إليه ولا يختلف ذاته وصفاته الخلقية الحقيقية، ظ. مع ان هذه الكثرة في عالم الفرق و اما مرتبة الجمع فلا كثرة فيها ابدا فكانت باقية على وحدتها الذاتية أزلا وأبدا. (غلامعلى)

٦٥ – كالأعيان.

٦٦ – كالماهية بل كالوجود الخاص.

٦٧ – هي وحدة الذات الاطلاقي.

٦٨ – أي، الوحدة الإضافية وهي ظهور الذات الواحدة وانبساطها واعتبار إثبات النسب والإشارات المنشأ للآثار.

٦٩ – والوحدة الافعالية وهي توحد الأعيان في الفيض المقدس ظل لتلك الوحدة. ١٢

٧٠ – تعليل: (لقوله لأنه ظاهر بذاته مظهر لغيره). ١٢

٧١ – تعليل لقوله: (وهو نور محض).

٧٢ – ان قلت، ان الكلام في الوجود المطلق وهو ليس بذاته مظهرا للغير. قلت، لما كان المظهر للغير وجهه على وجه العينية فهو المظهر له حقيقة. ١٢

٧٣ – اعلم، ان المراد بالسماوات والأرض جهتا العلو والسفل في كل عالم: فسماوات عالم الواحدية الأسماء وأرضه الأعيان الثابتة، وسماوات عالم المفارقات العقول، وأرضه النفوس الجزئية، وسماوات عالم الطبيعة الأفلاك العلوية وأرضه هذه الأرض. ١٢

٧٤ – الأسماء الإلهية.

٧٥ – العقول والنفوس.

٧٦ – سواء كانت مثالية أم طبيعية.

٧٧ – العلوم والمعارف.

٧٨ – الأشعة الحسية.

٧٩ – لان العلم بالشئ اما بحصول صورته في المدرك وهو محال في الوجود للزوم الانقلاب، و اما بشهوده وهو أيضا ممتنع لما سواه، لأنه محدود متناه وهو غير متناه فلا يكتنه حقيقته مطلقا وشهود الأشياء له بقدر استعدادها لا غير. ١٢

٨٠ – بهذه الألفاظ.

٨١ – من هذه الألفاظ، أي الكون إلى آخره...

٨٢ – من العقل إلى الهيولى.

٨٣ – لكنه لم يشأ فلم يجعله ساكنا و (لجعله ساكنا) معناه: لجعله ثابتا في العدم الذي هو خزانة

جوده، لا العدم الصرف بمعنى اللاشئ فإنه لا يقبل الوجود أصلا. والايجاد والاعدام ليس الا اظهار ما هو ثابت في الباطن واخفاؤه فحسب، وهو الظاهر والباطن. ١٢

٨٤ – أي، بواسطتهم.

٨٥ – المراد بعين جمعه المرتبة الجامعة للأسماء كلها وهي المدلول عليها باسم الله، امام أئمتها، واما الدعوة إلى مقام الفرق فهو تحصيل الحاصل لان كل واحد من الأشياء مظهر لاسم من الأسماء ومخصوص بتربيته، كما أشير إليه في قوله تعالى: (وما من دابة الا هو آخذ بناصيتها). فكل بهذا الاعتبار على صراط مستقيم يدعى إلى مبدئه وهو الاسم الخاص به المربى له. واما الصراط الجامع الذي يدعى سالكه إلى عين جمعه فهو صراط محمد المشار إليه بقوله تعالى: (صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين). والأنبياء كلهم يشاركه في هذا الصراط الجامع والتفاوت بالشدة والضعف. (غلامعلى)

٨٦ – في قوله: (هو معكم). أي، المعية الحقيقية التي تستلزم الاتحاد لا المعية بحسب الانضمام كمعية البياض مع الجسم وغيره. المعية القيومية يستلزم الاتحاد: اتحاد الحقيقة والرقيقة. ١٢

٨٧ – المراد بها ليس حقيقته الاطلاقية بل تجليه وفيضه. وانما لم يقل بفيضه وتجليه لأنه لفظ متشابه يعم ما على وجه العينية وما على وجه الغيرية، ومظهرية الفيض للأشياء على وجه العينية لا الغيرية لأنه بهذا الوجه عدم. ١٢

عين الأشياء بقوله: (هو الأول ولآخر والظاهر والباطن (٨٨) وهو بكل شئ عليم).
فكونه عين الأشياء بظهوره في ملابس (٨٩) أسمائه وصفاته في عالمي العلم والعين، و كونه غيرها باختفائه (٩٠) في ذاته واستعلائه بصفاته (٩١) عما يوجب النقص والشين و
تنزهه عن الحصر والتعيين وتقدسه عن سمات الحدوث والتكوين. وايجاده
للأشياء، اختفاؤه (٩٢) فيها مع اظهاره إياها (٩٣) واعدامه لها في القيامة الكبرى، ظهوره بوحدته وقهره إياها بإزالة (٩٤) تعيناتها وسماتها وجعلها متلاشية كما قال: (لمن الملك اليوم لله الواحد القهار) و (كل شئ هالك الا وجهه). وفي الصغرى تحوله (٩٥) من عالم الشهادة إلى عالم الغيب (٩٦)، أو من صورة إلى صورة في عالم واحد (٩٧).
فالماهيات صور كمالاته ومظاهر أسمائه وصفاته (٩٨)، ظهرت أولا في العلم
ثم في العين بحسب حبه اظهار آياته ورفع اعلامه وراياته فتكثر بحسب الصور و هو على وحدته الحقيقية (٩٩) وكمالاته السر مدية. وهو يدرك حقايق الأشياء بما يدرك
حقيقة ذاته لا بأمر آخر (١٠٠) كالعقل الأول (١٠١) وغيره، لان تلك الحقايق أيضا عين
ذاته حقيقة وان كانت غيرها تعينا. ولا يدركه غيره كما قال: (لا تدركه الابصار و هو يدرك الابصار) و (ولا يحيطون به علما) و (ما قدروا الله حق قدره) (١٠٢)، (ويحذركم الله نفسه والله رؤوف بالعباد)، نبه عباده تعطفا منه ورحمة لئلا يضيعوا أعمارهم فيما لا يمكن حصوله. وإذا علمت ان الوجود هو الحق وعلمت سر قوله: (وهو معكم
أينما كنتم)، (ونحن أقرب إليه منكم ولكن لا تبصرون)، (وفي أنفسكم أفلا تبصرون) (١٠٣)، (وهو الذي في السماء اله وفي الأرض اله) (١٠٤). وقوله: (الله نور السماوات والأرض)، (والله بكل شئ محيط) و (كنت سمعه وبصره). و سر قوله عليه السلام: (لو دليتم بحبل لهبط على الله)، وأمثال ذلك من الاسرار المنبهة للتوحيد بلسان الإشارة.
تنبيه للمستبصرين بلسان أهل النظر
الوجود واجب لذاته (١٠٥) إذ لو كان ممكنا لكان له علة موجودة (١٠٦) فيلزم تقدم الشئ

---

٨٨ - هو الأول الذي يبتدى منه الوجود الإضافي باعتبار اظهاره، والآخر الذي ينتهى إليه الوجود باعتبار امكانه وانتهاء احتياجه إليه، فكل شئ به يوجد وفيه يفنى فهو أوله وآخره في حالة واحدة باعتبارين، والظاهر في المظاهر الكونية بصفاته وأفعاله،

والباطن باحتجابه بماهياته وصفاته. ١٢
٨٩ – الماهيات.
٩٠ – عن المراتب لا عن الذات. ١٢
٩١ – الذاتية.
٩٢ – كاختفاء النفس في مراتبها. ١٢
٩٣ – والا لم يمكن ظهور الأشياء.
٩٤ – على نحو الاستهلاك في نظر شهود السالك لا على نحو الهلاك لان الوجود لا يعدم. ١٢
٩٥ – تحول عالم الحس من النفس إلى عالم الخيال.
٩٦ – الآخرة.
٩٧ – باعتبار ان مجموع العالم شخص واحد ذو درجات. ١٢
٩٨ – أي، ما يمتاز به كمالاته وأسمائه كل من الآخر ويعلم.
٩٩ – أي، التجليات لا تستلزم تغيرا في ذاته ولا في صفاته. ١٢
١٠٠ – لان الأشياء وجودات خاصة مستجنة في نسب ذاته وهي في تلك المرتبة عين ذاته. والحاصل، ان الذات في مرتبة صرافتها ومحوضتها لا تقتضي اسما ولا رسما وتلك الأسماء تطلق عليها عند تنزلها في مراتب كمالاتها. فالماهيات هي الحق في الأحدية والجمع باعتبار الكثرة التي فيما لا يزال، الا انه يلزم تلك الأسماء المختلفة عند تنزله وتجليه في المراتب التي ما دون مرتبته الأحدية. وبالجملة للوجود في كل مرتبة اسم الا في مرتبة الأحدية. ١٢
١٠١ – أي لا واسطة في علمه. ١٢
١٠٢ – أي، ما عرفوه حق معرفته إذ انتسبوا التأثير إلى غيره واثبتوا وجوده بغيره ولو عرفوه لكانوا فانين فيه لا يرون الا الله شيئا.
١٠٣ – من أنوار تجلياتها.
١٠٤ – أي، هو معبود في جميع المراتب.
١٠٥ – الواجب عند الحكماء جزئي حقيقي متعين بتعين هو عين ذاته. وعند الصوفية ليس بكلي ولا جزئي ولا عام ولا خاص وبالجملة هو اللا متعين الصرف. فافهم.
١٠٦ – أي سواء كانت علته نفسه أو جزئيا من جزئياته.

على نفسه (١٠٧). لا يقال (١٠٨)، الممكن في وجوده (١٠٩) لا يحتاج إلى علة وهو غير موجود
عندنا (١١٠) لكونه اعتباريا، لأنا لا نسلم ان الاعتباري (١١١) لا يحتاج إلى علة فإنه لا يتحقق في العقل الا باعتبار المعتبر فهو علته. وأيضا، المعتبر (١١٢) لا يتحقق في الخارج الا بالوجود إذ عند زوال الوجود عنه مطلقا لا يكون الا عدما محضا فلو كان اعتباريا لكان جميع ما في الوجود أيضا اعتباريا إذ الماهيات منفكة عن الوجود أمور اعتبارية (١١٣) وهو ظاهر البطلان. وتحقق الشئ بنفسه لا يخرجه عن كونه أمرا حقيقيا (١١٤) ولأن (١١٦) طبيعة الوجود من حيث هي هي حاصلة للوجود
الخاص الواجبي (١١٧) وهو في الخارج فيلزم ان يكون تلك الطبيعة موجودة فيه لكن لا بوجود زائد عليها، وحينئذ لو كانت ممكنة لكانت محتاجة إلى علة ضرورة.
تنبيه (١١٨) وآخر
الوجود ليس بجوهر ولا عرض لما مر، وكل ما هو ممكن فهو اما جوهر أو عرض ينتج ان الوجود ليس بممكن فتعين ان يكون واجبا (١١٩).
وأيضا، الوجود لا حقيقة له زائدة على نفسه والا يكون كباقي الموجودات في تحققه بالوجود ويتسلسل، وكل ما هو كذلك (١٢٠) فهو واجب بذاته لاستحالة (١٢١)
انفكاك ذات الشئ عن نفسه.
فان قلت: الوجوب نسبة تعرض للشئ نظرا إلى الوجود الخارجي،
فمالا وجود له في الخارج زائدا على نفسه (١٢٢) لا يكون متصفا بالوجوب.
قلت: الوجوب عارض للشئ الذي هو غير الوجود باعتبار وجوده، اما
إذا كان ذلك الشئ عين الوجود فوجوبه بالنظر إلى ذاته لا غير لأن الوجوب يستدعى التغاير مطلقا (١٢٣) لا بالحقيقة (١٢٤) كما ان العلم يقتضى التغاير بين العالم و
المعلوم تارة بالاعتبار وهو عند تصور الشئ نفسه، وتارة بالحقيقة، و
هو عند تصوره غيره.
وأيضا، كل ما هو غير الوجود يحتاج إليه من حيث وجوده وتحققه، والوجود من حيث هو وجود لا يحتاج إلى شئ فهو غنى في وجوده عن غيره، وكل ما هو غنى

---

١٠٧ - أقول، يمكن ان يبرهن على تلك البغية من مسلك آخر لاح لي عند التعمق البليغ فيه و هو يبتنى على مقدمات بينة أو مثلها: الأولى، ان البرهان القاضي بأصالته وتحققه بالذات في الخارج مطلق غير مقيد وعام غير مخصص، أي يقضى بأصالة تلك الحقيقة مطلقا لا ينظر في ذلك الحكم إلى ما يضاف إلى الواجب أو الممكن، الثانية، ان الشئ لا ينفك عن نفسه

بالأولى مطلقا وان نسبته إلى نفسه لا تتساوى نسبته إلى غيره بل هذه بالوجوب وتلك بالامتناع، الثالثة، ان الامكان الماهوي يخالف الامكان الوجودي فان الأول بسلب ضرورة النسبتين أو بتساويهما والثاني بالفقر والربط المحض، والرابعة، ان حقيقة الوجود لا يعقل في مقابلها الا العدم البحت، أي ليس ورائها الا العدم. إذا تمهدت تلك المقدمات نقول، لو لم يكن الوجود واجبا لكان ممكنا فان المقسم هو الموجود فلا يكون ممتنعا، ولكنه ليس بممكن فيكون واجبا: فان الامكان ان كان بمعنى الماهوي يلزم خلاف ما قرر في الثانية، وان كان بمعنى المقول في الوجود يلزم خلاف ما قرر في الرابعة. وأيضا معنى الوجوب في البسيطة ليس ما ذكر في الميزان، فان مفادها في غيره كون الشئ، وفيه كون نفسه، لا ما يعتبر فيه انعقاد القضية، فهو بمعنى تأكده وشدته وهما في الحقيقة الاطلاقية أصدق وأليق. فافهم. (غلامعلى)

١٠٨ – قوله (لا يقال...) أراد ان الممكن موجود بوجود زائد على نفسه وذلك الوجود جهة احتياجه إلى العلة، والوجود، وان كان ممكنا، لكنه ليس موجودا بوجود زائد على نفسه لأنه اعتباري والاعتباري لا يكون موجودا، فلا يكون محتاجا إلى العلة لعدم جهة الاحتياج إلى العلة فيه. فأجاب أولا، بمنع كون الاعتباري غير محتاج إلى العلة، لما استدل المستدل على عدم احتياجه احتج الشارح المانع إلى سند المنع، فذكره. وثانيا، بمنع كون الوجود اعتباريا، واستدل على عدم اعتباريته ودفع توهم كونه اعتباريا بقوله: وتعلق الشئ بنفسه، إلى آخره. ثم استدل على كونه موجودا بقوله: (ولان...). (محمد رضا قمشه اى سلمه الله تعالى)

١٠٩ – لا في ذاته. والصحيح تحقق الشئ بنفسه بلا حيثية تقييدية.

١١٠ – القائلين باعتباريته.

١١١ – على طريق المماشاة.

١١٢ – بالكسر اسم الفاعل، قيل، أي الشئ الاعتباري. ١٢

١١٣ – وانضمام الاعتباري بالاعتباري لا يفيد التحقق. ١٢

١١٤ – رد على الشيخ الاشراقي، حيث قال كلما يلزم من فرض وجوده تكرر طبيعته فهو اعتباري. (غلامعلى)

١١٥ – أي، الوجود بنفسه في كونه موجودا لا بأمر يغاير، رد على من زعم ان الوجود اعتباري، لأنه لو كان موجودا لكان له وجود وهكذا فيتسلسل، وهو محال. ١٢

١١٦ – تعليل آخر لكون الوجود موجودا في الأعيان ويمكن كونه دليلا آخر على انه واجب لذاته. فتأمل. ١٢

١١٧ – والتحقيق ان الوجود المطلق ليس بعام ولا خاص ثم يصير عاما ثم يصير خاصا. ١٢

١١٨ – انما صدر هذه المباحث بالتنبيه مع انها برهانية، للإشارة إلى ان هذا التصديق أي قولنا الوجود واجب بديهي لا يحتاج إلى البرهان، الا ان التصديقات البديهية قد يقع فيها الخفاء لعدم تصور أطرافها كما هي فتحتاج إلى تنبيه ما، كما فيها نحن فيه. فان بين تصور معنى الوجود وانه بذاته يأبى عن العدم وبذاته يقتضى تحققه لا بأمر زائد عليه، ومعنى الوجوب وانه عبارة عن امتناع انفكاك الشئ عن نفسه، يتيقن بالحكم بان الوجود واجب. (غلامعلى)

١١٩ – لعدم الواسطة.

١٢٠ – هذا منتقض بالوجودات الخاصة، فليتأمل.

١٢١ – تعليل لقوله (واجب بذاته).

١٢٢ – كالوجود.

١٢٣ – ولو اعتبارا.

١٢٤ – أقول، هذا على فرض تسليم كون الوجوب من الجهات والكيفيات للنسبة هنا، لأنه لا رابط في الهلية البسيطة بل معناه شدة الوجود وتأكده. (غلامعلى)

في وجوده عن غيره فهو واجب فالوجود واجب بذاته.
فان قلت: الوجود من حيث هو هو (١٢٥) كلي طبيعي وكل كلي طبيعي لا يوجد الا في ضمن فرد من افراده، فلا يكون الوجود من حيث هو واجبا لاحتياجه في تحققه إلى ما هو فرد منه.
قلت: ان أردتم بالكبرى الطبايع الممكنة الوجود فمسلم، ولكن لا ينتج المقصود لان الممكنات من شأنها ان توجد وتعدم وطبيعة الوجود لا تقبل ذلك لما مر (١٢٦)، وإن أردتم ما هو أعم منها فالكبرى ممنوعة. وليتأمل في قوله تعالى: (ليس
كمثله شئ، الآية)، بل لا نسلم ان الكلى الطبيعي في تحققه متوقف على وجود ما يعرض عليه (١٢٧)، ممكنا كان أو واجبا، إذ لو كان كذلك لزم الدور، سواء كان العارض منوعا (١٢٨) أو مشخصا (١٢٩)، لان العارض لا يتحقق الا
بمعروضه فلو توقف معروضه عليه في تحققه لزم الدور. والحق ان كل كلي طبيعي في ظهوره
مشخصا (١٣٠) في عالم الشهادة يحتاج إلى تعينات مشخصة له فائضة عليه من موجده
وفي ظهوره في عالم المعاني منوعا يحتاج إلى تعينات كلية منوعة له لا في تحققه في نفسه.
وأيضا، كل ما تنوع أو تشخص فهو متأخر عن الطبيعة الجنسية والنوعية بالذات، والمتأخر لا يكون علة لتحقق المتقدم بل الامر بالعكس أولى، والجاعل للطبيعة طبيعة أولى منهما (١٣١) ان تجعل تلك الطبيعة نوعا أو شخصا بضم ما يعرض عليها من المنوع والمشخص وجميع التعينات الوجودية راجعة إلى عين الوجود (١٣٢) فلا يلزم احتياج حقيقة الوجود في كونها في الخارج إلى غيرها وفي الحقيقة ليس في الوجود غيره.
تنبيه وآخر
كل ممكن قابل للعدم ولا شئ من الوجود المطلق بقابل له فالوجود واجب بذاته.
لا يقال، ان وجود الممكن قابل للعدم (١٣٣). لأنا نقول، وجود الممكن (١٣٤) عبارة عن حصوله في الخارج وظهوره فيه، وهو من أعراض الوجود الحقيقي

---

١٢٥ - أي، طبيعة الوجود.
١٢٦ - بل نقول من رأس، الوجود ليس بكلي طبيعي أصلا. ١٢
١٢٧ - ومراده ان وجود الفرد وجود الكلى بالذات ووجود الفرد بالعرض.
١٢٨ - كالفصل بالنسبة إلى الجنس.
١٢٩ - كالعوارض بالنسبة إلى النوع.

١٣٠ – والا مع قطع النظر عن تشخصه وتنوعه فهو موجود بوجود نفسه ففي وجود نفسه لا يحتاج إلى شئ بل في وجوده نوعا أو شخصا. ١٢
١٣١ – أي، من المنوع والمشخص. ١٢
١٣٢ – اعلم، ان التعينات الوجودية بنفس ذات الوجود لا بأمر غيره، واما التعينات فهي ليست معينة للوجود بل هي لوازم تعيناته لا نفسها. ١٢
١٣٣ – قال بعضهم: أي، الماهية الممكنة تارة تكون موجودة وتارة تكون معدومة وفي حال عدمها لا يكون وجودها موجودا فيكون وجودها معدوما. جوابه: ان وجود الممكن في حال عدمه يكون موجودا ولكن لا يكون له ظهور في هذه العين ولا يكون له إضافة إلى هذه العين المخصوصة، فالذي يكون معدوما في حال عدم الممكن هو ظهور الوجود في هذه العين والإضافة إلى هذه العين لا نفس الوجود، فالظهور والإضافة قابلان للعدم وهما ليساعين الوجود بل خاصتان عارضتان له.
١٣٤ – مراده، قدس سره، ان وجود الممكن في الحقيقة ليس بطبيعة الوجود بل هو من اعراض حقيقة الوجود، أي من تجلياتها وظهوراتها وظهور الشئ بما هو ظهور الشئ ليس بالشئ.
والمراد من قولنا: لا شئ من الوجود بقابل للعدم، لا شئ من طبيعة الوجود وحقيقته بقابلة للعدم ووجود الممكن ليس بطبيعة الوجود، ولهذا قال صدر المتألهين وجود الممكنات وجود رابط. (غلامعلى)

الراجعة إليه بوجه عند اسقاط الإضافة لا عينه (١٣٥).
وأيضا (١٣٦)، القابل لا بد أن يبقى مع المقبول والوجود لا يبقى مع العدم فالقابل له هو الماهية لا وجودها. ولا يقال، ان أردتم ان العدم لا يعرض على الوجود فمسلم، ولكن لم لا يجوز ان يزول الوجود في نفسه ويرتفع؟
لأنا نقول، العدم ليس بشئ حتى تعرض الماهية أو الوجود. وقولنا الماهية تقبل العدم معناه انها قابلة لزوال الوجود عنها، وهذا المعنى لا يمكن في الوجود والا لزم انقلاب الوجود إلى العدم.
وأيضا (١٣٧)، امكان عدمه (١٣٨) مقتضى ذاته حينئذ والوجود يقتضى بذاته نفسه ضرورة كما مر، وذات الشئ الواحد لا يمكن ان يقتضى نفسه وامكان عدم نفسه (١٣٩) فلا يمكن زواله. وفي الحقيقة (١٤٠) الممكن أيضا لا ينعدم بل يختفي ويدخل
في الباطن الذي ظهر منه، والمحجوب يزعم انه ينعدم. وتوهم انعدام وجود الممكن أيضا، انما ينشأ من فرض الافراد للوجود كأفراد الخارجية التي للانسان، مثلا، وليس كذلك. فان الوجود حقيقة واحدة (١٤١) لا تكثر فيها وافرادها باعتبار اضافتها (١٤٢) إلى الماهيات والإضافة امر اعتباري (١٤٣)، فليس لها افراد موجودة ليعدم
ويزول، بل الزائل اضافتها إليها ولا يلزم من زوالها انعدام الوجود وزواله ليلزم انقلاب حقيقة الوجود بحقيقة العدم إذ زوال الوجود بالأصالة (١٤٤) هو العدم ضرورة وبطلانه ظاهر.
تفريع
وإذا لم يكن للوجود افراد حقيقية (١٤٥) مغايرة لحقيقة الوجود لا يكون عرضا عاما عليها (١٤٦).
وأيضا، لو كان عرضا عاما (١٤٧) لكان اما جوهرا أو عرضا (١٤٨)، وقد بينا انه ليس بجوهر ولا عرض.
وأيضا، الوجود من حيث هو هو محمول على الوجودات المضافة لصدق قولنا هذا الوجود وجود. كل ما هو محمول على الشئ لا بدان يكون بينه وبين موضوعه

---

١٣٥ - أي، لا عين الوجود الحقيقي أو عند اسقاط الإضافة عنه لا باسقاط عينه، لان عينه راجعة إلى الوجود الحقيقي وهو باق لا يزال. ١٢
١٣٦ - جواب آخر.
١٣٧ - جواب آخر.
١٣٨ - الوجود.
١٣٩ - لأنه لا ضرورة الوجود، ومعلوم ان اقتضاء ضرورة الوجود ينافي اقتضاء لا ضرورة الوجود. ١٢

١٤٠ – جواب آخر، بناء على التوحيد الخاص الخاص وعدم وجود الممكن. ١٢
١٤١ – أراد بالوحدة هنا الوحدة الشخصية. فان وحدة الوجود قد تطلق في عرفهم على الوحدة الانبساطية التي تشمل على وجود الواجب بالذات ووجودات الممكنات، وهذا بحسب الكشف الجلي في أواسط السفر الأول من الاسفار الأربعة للنفس، وقد تطلق على الوحدة الشخصية المنحصرة في الواجب بالذات، وهذا بحسب الشهود العرفاني في نهاية السفر المذكور يحصل للأولياء العاملين وحينئذ لا يبقى للمكنات وجود ليكون واحدا مع وجود الواجب أو كثيرا بل لا وجود ولا موجود الا هو، والوجود واحد شخصي و هو الواجب بالذات والوجودات الإمكانية لمعات نوره واشراقات ظهوره بل هي (كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء ثم إذا جاءه لم يجده شيئا فوجد الله عنده). والأول توحيد خاص، والثاني توحيد خاص الخاص. وقد أشرت إلى كلا المعنيين في تحقيق قولهم، حقيقة الواجب الوجود المأخوذ لا بشرط الأشياء وعدمها فليرجع إليه يظهر لك تحقيقه. و إذا ظهر لك ان الوجود واحد بالوحدة الشخصية يظهر لك انه ليس متواطيا ولا مشككا، فإنهما من نعوت الكليات والوجود ليس بكلي ولا جزئي وليس كمثله شئ فتبصر وتنبه ان الوجودات الإمكانية بل ماهياتها أيضا آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم، واركب معنا ولا تكن مع الكافرين. (للأستاذ المحقق البارع الإلهي، ميرزا محمد رضا الأصفهاني)
١٤٢ – أراد بالإضافة الاشراقية التي تنبعث عنها الماهيات لا الإضافة المقولية التي هي تابعة للماهيات ويتحقق بعد تحقق الطرفين، وهي، أي الإضافة الاشراقية، نفس الظهور وهي امر اعتباري أي من الاعتبارات العرفانية التي هي الروابط لا الاعتبارات الحكمية التي هي من المعاني الانتزاعية الغير المتأصلة في الخارج، وأنت خبير بان الرابطة والظهور ليسا من حقيقة الوجود بل ان هي الا كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء فإذا جاءه لم يجده شيئا. وبالجملة وجود الممكن ظل لحقيقة الوجود: (ا لم تر إلى ربك كيف مد الظل). وزواله رجوعه إلى أصله واستهلاكه فيه: (ثم قبضناه إليه قبضا يسيرا).
(هكذا أفاد الأستاذ آقا محمد رضا رحمة الله عليه).
١٤٣ – أي، اعتباري عرفاني لا حكمي كما أشرنا إليه في الحاشية. ١٢
١٤٤ – قيد للوجود أي زوال الوجود الحقيقي لا وجود الممكن. ١٢
١٤٥ – بل له مراتب متميزة وهو حقيقة واحدة شخصية ليس في الحقيقة بمشترك معنوي فضلا عن اللفظي، كما لا يخفى.
١٤٦ – لأنه فرع تعدد العروض.
١٤٧ – فاما ان يكون جوهرا كالصورة بالنسبة إلى الهيولى أو عرضا مطلقا. ١٢
١٤٨ – ان قلت، كونه عرضا عاما لا يستلزم كونه اما جوهرا أو عرضا، إذ الشيئية عرض عام و ليست بجوهر ولا عرض. قلت، هذا بعد كون الوجود أصلا والشيئية وأمثالها اعتبارية. ١٢

ما به الاتحاد وما به الامتياز (١٤٩)، وليس ما به الاتحاد هنا سوى نفس الوجود (١٥٠) وما
به التغاير سوى نفس الهذية (١٥١) فتعين ان يكون الوجود من حيث هو هو عين الوجودات المضافة (١٥٢) حقيقة (١٥٣)، والا لم يكن وجودا ضرورة (١٥٤)، والمنازع يكابر
مقتضى عقله، الا ان يطلق لفظ الوجود عليها وعلى الوجود من حيث هو هو بالاشتراك اللفظي (١٥٥) وهو عين الفساد.
وما يقال بان الوجود يقع على افراده لا على وجه التساوي: فإنه يقع
على وجود العلة ومعلولها بالتقدم والتأخر وعلى وجود الجوهر والعرض بالأولوية وعدمها وعلى وجود القار وغير القار بالشدة والضعف، فيكون مقولا عليها بالتشكيك، وكل ما هو مقول بالتشكيك لا تكون ماهية شئ (١٥٦) ولا جزوه (١٥٧)، ان
أرادوا به ان التقدم والتأخر والأولوية وعدمها والشدة والضعف باعتبار الوجود من حيث هو هو فهو ممنوع، لكونها من الأمور الإضافية التي لا تتصور الا بنسبة بعضها إلى بعض. ولأن المقول على سبيل التشكيك انما هو باعتبار الكلية والعموم، والوجود من حيث هو لا عام ولا خاص. وان أرادوا به انها تلحق الوجود بالقياس إلى الماهيات فهو صحيح (١٥٨). لكن لا يلزم منه ان يكون الوجود من حيث هو مقولا عليها بالتشكيك إذ اعتبار المعروضات (١٥٩) غير اعتبار الوجود. و
ذلك بعينه كلام أهل الله، لأنهم ذهبوا إلى ان الوجود باعتبار تنزله في مراتب الأكوان وظهوره في حظاير الامكان وكثرة الوسايط يشتد خفاؤه فيضعف ظهوره وكمالاته وباعتبار قلتها يشتد نوريته ويقوى ظهوره فتظهر كمالاته وصفاته فيكون اطلاقه على القوى أولى من اطلاقه على الضعيف.
وتحقيق ذلك بان تعلم ان للوجود مظاهر في العقل (١٦٠)، كما ان له مظاهر في الخارج، منها هي الأمور العامة (١٦١) والكليات التي لا وجود لها الا في العقل. و كونه مقولا على الافراد المضافة إلى الماهيات بالتشكيك انما هو باعتبار ذلك الظهور العقلي، ولذلك قيل انه (١٦٢) اعتباري، فلا يكون من حيث هو هو مقولا عليها بالتشكيك (١٦٣) بل من حيث انه كلي محمول عقلي. وهذا المعنى لا ينافي كونه
عين ماهية افراده باعتبار كليه الطبيعي كما ان الحيوان طبيعته فقط جزء الافراد

---

١٤٩ - واما حمله على الواجب فأولى.
١٥٠ - أي، نفس الطاردية عن العدم وهي جهة الاشتراك بين الوجودات كلها، أي لا يخلو

جهة من الجهات الوجودية من هذه الحيثية الاشتراكية، حيث لا جهة فيها الا وهذه الحيثية تصدق عليها وما به التغاير هو نفس الهذية الوجودية الممتازة عن الهذية الأخرى لا بأمر عدمي أو ما هوى بل لوجدان الهذية الأولى لمقدار من الحيثية الاشتراكية ووجدان الأخرى لمقدار آخر، فوقه أو تحته. وهذا المقدار الموجد الذي هو مناط التمايز عين الطاردية أيضا فما به الاشتراك عين ما به الامتياز أي من سنخه وجنسه، لا ان هنا جهة جامعة وراء الجهات الميزية وإلا لزم ان يكون بينهما جهة جامعة أخرى فيتسلسل. على ان الجهة الجامعة حينئذ خالية عن التفاوت فمن أين جاء التفاوت في المراتب المتأخرة. وهذا المقدار من البيان، و ان كان في غاية الايجاز، لكنه كاف للناقد البصير، فيلتأمل فإنه من مزال الاقدام.
(غلامعلى)

١٥١ – أي، نحو من الوجود.

١٥٢ – لان ما به الاتحاد مع الشئ عين الشئ.

١٥٣ – فلا يكون عرضا عاما.

١٥٤ – لان ما به الاتحاد للشئ عين الشئ فإذا لم يكن عينا لم يكن هو ما به الاتحاد وإذا لم يكن هو ما به الاتحاد لم يكن وجودا لان ما به الاتحاد ليس الا الوجود. وصورة القياس هكذا: الوجود ما به الاتحاد للوجودات المضافة، وكلما به الاتحاد للوجودات فهو عين الوجودات، فالوجود عين الوجودات. ١٢

١٥٥ – وكان معنى هذا الوجود وجودان لفظه يطلق عليهما. ١٢

١٥٦ – لأنه لا تشكيك في الذات والذاتي. ١٢

١٥٧ – فيكون عرضا عاما.

١٥٨ – لا يقال ان الماهيات أمور اعتبارية لا يصح ان يكون ما به التفاوت. لأنا نقول المراد بالمهيات اما الوجودات الخاصة أو الأعيان الثابتة والماهيات الاعتبارية، ويكون المراد انها تلحق الوجود باعتبار تنزله وكونه بحيث يصح ان ينتزع منه الماهية. واما حمله على ما هو الظاهر من نفس هذه العبارة من وحدة الوجود المنسوبة إلى جهلة الصوفية فهو توجيه ما لا يرضى صاحبه.

١٥٩ – للماهيات، أي الوجودات الخاصة.

١٦٠ – فمفهوم الوجود الذي في الذهن أيضا ظهور منه وليس في المفاهيم العامة أدل منه على حقيقة الوجود وان لم يكن هو أيضا حاكيا عن تمام الوجود وحقيقته الا انه يطلق عليه إشارة إلى انه ليس بعدم، لان الوجود من حيث هو غير محدود عدة ومدة وشدة. ومناط كونه غير متناه في الكمالات وجامعا لها هو عدم محدوديته في الشدة ومفهوم الوجود ليس بغير محدود في الشدة والا لكان جامعا لكل المفاهيم. (غلامعلى)

١٦١ – كالوجود وأمثاله من المفاهيم العامة. ١٢

١٦٢ – الوجود.

١٦٣ – الا ان يراد بكونه مقولا بالتشكيك كونه ذا مراتب بحسب الكمال في العين. ١٢

غير محمول عليها وباعتبار اطلاقه، أي لا بشرط شئ، جنس محمول عليها و باعتبار عروضه على فصول الأنواع التي تحتها عرض عام عليها، وهكذا الامر في كل ما يقع على افراده بالتشكيك. والتفاوت في افراد الوجود ليس في نفس الوجود بل في ظهور خواصه من العلية والمعلولية في العلة والمعلول وبكونه قائما بنفسه في الجوهر غير قائم بنفسه في العرض ولشدة الظهور في قار الذات وضعفه في غير قار الذات، كما ان التفاوت بين افراد الانسان ليس في نفس الانسانية بل بحسب ظهور خواصها فيها، فلو كان مخرجا للوجود من ان يكون عين حقيقة الافراد لكان مخرجا للانسانية من ان يكون عين حقيقة افرادها. والتفاوت الذي بين الافراد الانسانية لا يمكن مثله في افراد شئ آخر من الموجودات ولذلك صار بعضها أعلى مرتبة وأشرف مقاما من الأملاك وبعضها أسفل رتبة وأخس حالا من الحيوان كما قال الله، تعالى: (أولئك كالانعام بل هم أضل). وقال: (لقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم، ثم رددناه أسفل سافلين). لذلك يقول الكافر: (يا ليتني كنت ترابا). وهذا القدر كاف لأهل الاستبصار في هذا الموضع. ومن نور الله عين بصيرته وفهم ما مر، وأمعن النظر فيه لا يعجز عن دفع الشبه الوهمية والمعارضات الباطلة، والله المستعان وعليه التكلان.

إشارة إلى بعض المراتب الكلية واصطلاحات الطائفة، فيها (١٦٤):

حقيقة الوجود إذا اخذت بشرط ان لا يكون معها شئ، فهي المسماة عند القوم بالمرتبة الأحدية (١٦٥) المستهلكة جميع الأسماء والصفات (١٦٦) فيها وتسمى

جمع الجمع وحقيقة الحقايق والعماء أيضا (١٦٧).

وإذا اخذت بشرط شئ فاما ان يؤخذ بشرط جميع الأشياء اللازمة لها كليها وجزئيها، المسماة بالأسماء والصفات فهي المرتبة الآلهية (١٦٨) المسماة عندهم بالواحدية ومقام الجمع وهذه المرتبة باعتبار الايصال لمظاهر الأسماء التي هي الأعيان والحقايق إلى كمالاتها المناسبة لاستعداداتها في الخارج تسمى مرتبة الربوبية.

---

١٦٤ - اعلم، انه فرق بين اعتبارات الوجود واعتبارات الماهية من وجهين: الأول، ان تلك الاعتبارات في الوجود واقعية لا اعتبارية محضة بخلافها في الماهية. الثاني، ان هذه الأقسام في الماهية مقومة لمقسمها بخلافها في الوجود، حيث انها متقومة بالمقسم. ١٢

١٦٥ - اعلم، ان الأحدية الذاتية قد تطلق في عرفهم على حقيقة الوجود المطلق أي نفس الوجود من حيث هو وبعبارة أخرى، اللا بشرط المقسمي، وقد تطلق على حقيقة الوجود المأخوذة بشرط لا، أي بشرط عدم الكمالات من العلم والقدرة وأمثالهما في حال كونها ممتازا بعضها عن بعض، فالمسلوب عنها في هذا الاعتبار هو الكمالات الممتازة و في الحقيقة العلم الغير الممتاز عن القدرة، مثلا، ليس بعلم ولذا يسلب. فلا يرد ان الهوية

لا تخلو عن الكمال في مرتبة من المراتب، وقد تطلق على حقيقة الوجود مأخوذة بشرط الكمالات وثبوتها على نحو التوحد والاندماج في غيب ذاته والاستجنان في باطن هويته بلا تميز وقد تسمى تلك المرتبة بالواحدية الأولى والواحدية الاجمالية مقابل الثانية والتفصيلية، والمراد بالأحدية هنا هو المعنى الثاني. ١٢

١٦٦ – المراد باستهلاكها عدم تحددها في تلك المرتبة. ١٢

١٦٧ – وقد تطلق على الوجود المنبسط والانسان الكامل. ١٢

١٦٨ – والواحدية الثانية.

وإذا اخذت لا بشرط شئ (١٦٩) ولا بشرط لا شئ، فهي المسماة بالهوية (١٧٠) السارية في جميع الموجودات (١٧١).
وإذا اخذت بشرط ثبوت الصور العلمية فيها (١٧٢)، فهي مرتبة الاسم الباطن المطلق والأول والعليم رب الأعيان الثابتة.
وإذا اخذت بشرط كليات الأشياء فقط، فهي مرتبة الاسم الرحمان (١٧٣)، رب العقل الأول (١٧٤) المسمى بلوح القضا وأم الكتاب والقلم الاعلى. وإذا اخذت بشرط ان يكون الكليات فيها جزئيات (١٧٥) مفصلة ثابتة من غير احتجابها (١٧٦) عن كلياتها، فهي مرتبة الاسم الرحيم رب النفس الكلية المسماة بلوح القدر وهو اللوح المحفوظ والكتاب المبين.
وإذا اخذت بشرط ان يكون الصور المفصلة جزئية متغيرة (١٧٧)، فهي مرتبة الاسم الماحي والمثبت والمحيي والمميت، رب النفس المنطبعة في الجسم الكلى المسماة بلوح المحو والاثبات.
وإذا اخذت بشرط ان يكون قابلة للصور النوعية الروحانية والجسمانية، فهي مرتبة الاسم القابل، رب الهيولى الكلية (١٧٨) المشار إليها بالكتاب المسطور والرق المنشور.
وإذا اخذت مع قابلية التأثر، فهي مرتبة الاسم الفاعل المعبر عنه بالموجد والخالق، رب الطبيعة الكلية (١٧٩)
وإذا اخذت بشرط الصور الروحانية المجردة، فهي مرتبة الاسم العليم والمفصل والمدبر، رب العقول والنفوس الناطقة. وما يسمى باصطلاح الحكماء بالعقل المجرد يسمى باصطلاح أهل الله بالروح، لذلك يقال للعقل الأول روح القدس. وما يسمى بالنفس المجردة الناطقة عندهم يسمى بالقلب، إذا كانت الكليات فيها مفصلة، وهي شاهدة إياها شهودا عيانيا. والمراد بالنفس عندهم (١٨٠) النفس المنطبعة الحيوانية.
وإذا اخذت بشرط الصور الحسية الشهادية، فهي مرتبة الاسم الظاهر المطلق والآخر، رب عالم الملك.

---

١٦٩ - أي، اللا بشرط المقسمي.
١٧٠ - وهي الأحدية بالمعنى الأول. اعلم، ان الوجوب قد يطلق ويراد به كيفية النسبة بين الشيئين، ولو اعتبارا، ومعناه حينئذ امتناع انفكاك الوجود عن الشئ وذلك الوجوب في مقابل الامكان، والهوية الاطلاقية المأخوذة لا بشرط ليس بممكن ولا واجب بهذا المعنى إذ هو متصور بين الشيئين وفي هذا الاعتبار ليس الا نفس الهوية بلا اعتبار علمه بذاته وتجليه في ذاته لذاته حتى يكون باعتبار علمه بعدم انفكاك الوجود عن نفسه واجبا. نعم، يصدق الوجوب بهذا المعنى في مرتبة تجليه الذاتي وعلمه بنفسه. وقد يطلق ويراد به تأكد الوجود و شدته وعدم تناهيه فيها، وهذا ملاك الأول وما شابهه، والهوية السارية الاطلاقية واجبة

بذلك المعنى، والمتنافي للسريان في الأشياء هو الوجوب بالمعنى الأول لا الثاني. والمراد بسريانها ظهورها في الأشياء بلا تجاف عن مقامها الأصلي والا كان ذلك انتقالا لا سريانا و لا بد ان يكون ذلك التجلي ليس في مرتبة المتجلي وإلا لزم الخلف. ١٢

١٧١ – من الممكن والواجب.

١٧٢ – أي، الأعيان الثابتة، فلا يرد انه لا فرق بينه وبين قوله آنفا: فاما ان تؤخذ بشرط جميع الأشياء...

١٧٣ – الأسماء قد تطلق على حقيقة الوجود مأخوذة مع العلم أو القدرة أو غيرهما من الأوصاف والنعوت، وقد تطلق على مجالي الأسماء ومظاهرها، وهذا هو المراد بلفظ المرتبة في قوله: مرتبة الاسم الرحمان، وما بعده. والحاصل ان الوجود قد يؤخذ بلا تعين وقد يؤخذ مع التعين، وان اخذ مع التعين، فاما ان يكون التعين نوريا كالعلم والقدرة وأمثالهما فهو الاسم، أو يكون التعين ظلمانيا كالماهيات فهو الفعل الخالق، والفعل مرتبة الاسم و تجليه. ١٢

١٧٤ – أي، الاسم الرحمان رب العقل وهكذا فيما بعده. والأولى ان يجعل مرتبة اسم الرحمن مرتبة بسط الوجود على الأشياء طرا، كليها وجزئيها، ومرتبة اسم الرحيم مرتبة بسط كمالاته وايصاله إلى مقامه اللائق به. ١٢

١٧٥ – أي، كليات ممتازة.

١٧٦ – أي، احتجاب حقيقة الوجود. ١٢

١٧٧ – في مرتبة الفيض المقدس لا في مرتبة الاخذ. ١٢

– ملكوت الجسم وهي القوة السارية في جميع الأجسام عنصريا كان أم فلكيا بسيطا كان أم مركبا وهي غير الصورة النوعية. (محمد رضا قمشه اى)

(١٧٨) – المراد بها الوجود المنبسط باعتبار قبوله التجليات، أو الهيولى المصطلحة عند الحكماء. ١٢

(١٧٩) – المراد بها اما نفس الوجود المنبسط، أو هو في مرتبة المثال والطبيعة. ١٢

(١٨٠) – الصوفية.

ومرتبة الانسان الكامل عبارة عن جمع جميع المراتب الآلهية والكونية (١٨١) من العقول والنفوس الكلية والجزئية ومراتب الطبيعة إلى آخر تنزلات الوجود و يسمى بالمرتبة العمائية أيضا، فهي مضاهية للمرتبة الإلهية ولا فرق بينهما الا بالربوبية والمربوبية (١٨٢)، لذلك صار خليفة الله (١٨٣).

وإذا علمت هذا، علمت الفرق بين المراتب الإلهية والربوبية والكونية. و جعل بعض المحققين المرتبة الإلهية هي بعينها مرتبة العقل الأول باعتبار جامعية الاسم الرحمان لجميع الأسماء كجامعية الاسم الله لها. هذا وان كان حقا من وجه (١٨٤) لكن كون الرحمان تحت حيطة اسم الله يقضى بتغاير المرتبتين، ولو لا وجه

المغايرة بينهما ما كان تابعا للاسم الله في (بسم الله الرحمن الرحيم)، فافهم.

تنبيه آخر

قد مر ان كل كمال يلحق الأشياء بواسطة الوجود وهو الموجود بذاته. فهو الحي القيوم العليم المريد القادر بذاته (١٨٥) لا بالصفة الزائدة عليها والا يلزم الاحتياج في إفاضة هذه الكمالات منه إلى حياة وعلم وقدرة وإرادة أخرى، إذ لا يمكن إفاضتها الا من الموصوف بها.

وإذا علمت هذا، علمت معنى ما قيل ان صفاته عين ذاته ولاح لك حقيقته. وان المعنى به ما ذكر، لا ما يسبق إلى الافهام من ان الحياة والعلم والقدرة الفائضة منه اللازمة له عين ذاته، وان كان هذا أيضا صحيحا من وجه آخر (١٨٦)، فان الوجود في مرتبة أحديته ينفى التعينات كلها، فلا يبقى فيها صفة ولا موصوف ولا اسم ولا مسمى الا الذات فقط. وفي مرتبة واحديته التي هي مرتبة الأسماء والصفات يكون صفة وموصوفا واسما ومسمى، وهي المرتبة الإلهية.

كما ان المراد من قولنا ان وجوده عين ذاته، انه موجود بذاته لا بوجود فايض منه وهو عين ذاته، فيتحد الحياة والعلم والقدرة وجميع الصفات الثبوتية كاتحاد الصفة والموصوف في المرتبة الأولى، وحكم العقل بالمغايرة بينهما (١٨٧) في العقل أيضا كالحكم بالمغايرة بين الموصوف والصفة في العقل مع اتحادهما

---

(١٨١) - وهذا هو المراد من الأمانة في قوله تعالى: (انا عرضنا الأمانة على السماوات...). نعم ما قيل: آسمان بار امانت نتوانست كشيد قرعه فال به نام من ديوانه زدند. وفي لفظ الأمانة ايهام إلى انها لا بد ان ترد يوما وذلك لا يكون الا بالفناء المحقق في الحق المتعال والبقاء به. ١٢

(١٨٢) - أي، بالظاهرية والمظهرية. ١٢

(١٨٣) - اعلم، ان لكل تعين وجودا خاصا ولو باعتبار كما إذا كان التعينات المتعددة موجودة بوجود واحد كما في الواحدية، فهذا الوجود الخاص والحصة من الوجود يكون له علاقة مخصوصة بهذا التعين المخصوص فإذا لوحظ هذه الحصة من الوجود يقال: ان هذا الوجود

رب هذا المتعين المخصوص، أي هذا الموجود هو الذي يظهر به هذا التعين المخصوص، و هذا معنى قوله وإذا اخذت كذا يكون رب كذا... ١٢

(١٨٤) - بوجه العينية.

(١٨٥) - إذ معطي الشئ ليس بفاقد له. ١٢

(١٨٦) - وهو عينية الفيض للمفيض. ١٢

(١٨٧) - الأوصاف.

في نفس الوجود (١٨٨). أي العقل يحكم ان العلم مغاير للقدرة والإرادة في العقل كما يحكم بالمغايرة بين الجنس والفصل، واما في الوجود فليست الا الذات الأحدية فقط، كما انهما (١٨٩) في الخارج شئ واحد وهو النوع. لذلك قال أمير المؤمنين كرم الله وجهه: (كمال الاخلاص له نفى الصفات عنه). وفي المرتبة الثانية يتميز العلم عن القدرة وهي عن الإرادة (١٩٠)، فيتكثر الصفات وبتكثرها يتكثر الأسماء ومظاهرها (١٩١) ويتميز الحقايق الإلهية بعضها عن بعض. فالحياة والعلم والقدرة وغير ذلك من الصفات تطلق على تلك الذات (١٩٢) وعلى الحقيقة (١٩٣)
اللازمة لها من حيث انها مغايرة لها (١٩٤) بالاشتراك اللفظي (١٩٥) لان هذه الحقايق
اعراض من وجه لأنها اما إضافة محضة (١٩٦) أو صفة حقيقية (١٩٧) ذات إضافة (١٩٨)، و
جواهر من وجه آخر كما في المجردات، إذ علمها بذواتها عين ذواتها من وجه (١٩٩)، و
هكذا الحياة والقدرة، وتلك الذات جلت من ان يكون جوهرا أو عرضا. و
يظهر حقيقة هذا المعنى (٢٠٠) عند من ظهر له سريان الهوية الإلهية في الجواهر كلها التي
هذه الصفات عينها. ومن حيث ان هذه الحقايق كلها وجودات خاصه والذات الأحدية وجود مطلق والمقيد هو المطلق مع إضافة التعين إليه وهو أيضا يحصل من تجلياته، تكون اطلاقها عليها وعلى تلك الذات بالاشتراك المعنوي على سبيل التشكيك، وعلى افراد نوع واحد منها كالتعينات في العلم، مثلا، على سبيل التواطؤ. فهذه الحقايق تارة لا جوهر ولا عرض وهي واجبة قديمة، وتارة جواهر ممكنة حادثة، وتارة اعراض تابعة للجواهر. فمن لاح له حقيقة ما ذكر و ظهرت وجوه الاعتبارات عنده خلص من الشكوك والشبهات، والله الهادي.

---

(١٨٨) - كما انه يحكم بالاتحاد في الخارج. ١٢

(١٨٩) - الجنس والفصل.

(١٩٠) - وهي تخصيص الحق تعالى لمعلوماته بالوجود على حسب ما اقتضاه العلم. والإرادة التي فينا عين تلك الإرادة لكن باعتبار نسبتها إلينا كان الحدوث اللازم لنا لازما لها، فنقول بان الإرادة مخلوقة. ثم اعلم ان للإرادة مظاهر فينا: الأول، الميل وهو اجتذاب القلب إلى مطلوبه ومحبوبه، والميل عام السريان ونعم ما قيل: يكى ميل است در هر ذره رقاص كشد آن ذره را تا مقصد خاص. وإذا قوى الميل واستدام سمي ولعا وهو المظهر الثاني لها، ثم إذا اشتد وزاد، أي اخذ القلب في الاسترسال فيمن يحبه سمى صبابة كأنه مأخوذ من انصباب الماء إذا فرع وهي المظهر الثالث لها، ثم إذا انفرع القلب له بالكلية و

تمكن ذلك منه سمى شغفا وهو المظهر الرابع، ثم إذا استحكم في الفؤاد واخذه عن الأشياء سمى هوى وهو المظهر الخامس، وهو ما أشار إليه وقال: (هوى ناقتي خلفي و قدامي الهوى) وهو المظهر الخامس، ثم إذا استوفى حكمه على الجسد سمى ولعا غراما وهو المظهر السادس، ثم إذا نما وزالت العلل الموجبة للميل سمى حبا وهو المظهر السابع، ثم إذا هاج وافنى المحب عن نفسه سمى ودا وهو المظهر الثامن، ثم إذا طفح حتى افنى المحب والمحبوب سمى عشقا، وفي هذا المقام يرى العاشق معشوقه ولا يعرفه، كما هو مشهور عن مجنون في بعض حالاته وعند هذا لا يبقى الا العشق وحده وهو الذات الصرف، فافهم. (غلامعلى) وما ذكر في برزات الإرادة مأخوذ عن العارف الجيلي في الانسان الكامل، مع تلخيص: ط ق، ج ١، ص ٤٨.

(١٩١) – أي، الأعيان الثابتة فالصفات واسطة في ثبوت تكثر الأسماء بالذات وتكثر مظاهرها بالعرض.

(١٩٢) – اعلم، انه لا منافاة بين كون الذات الأحدية لا اسم له ولا رسم له وبين اطلاق الصفات عليه، لان اطلاق الصفات عليه لا يقتضى كون الصفات أسماء له ورسوما له لان الشئ لا يكون اسما للذات الأحدية الجامعة لجميع الوجودات والكمالات الا بعد جامعيته لجميع المفاهيم وليس لنا اسم يكون بهذه المثابة، أي على نحو يكون مفهومه عين جميع المفاهيم، حتى لفظة الله، فإنه أيضا مفهوم واحد يأبى عن الاجتماع مع ساير المفاهيم بل اطلاق الصفات على الذات الأحدية للاشعار على ان هذه الذات جلت عن الادراك، جامع واجد لحقيقة هذه الصفات وهذا بخلاف الاطلاق على الذات الواحدية، فان العالم والقادر، مثلا، اسمان للذات الواحدية المتجلية في مرتبة العلم والقدرة. ١٢

(١٩٣) – أي، المعنى الذي يعبر عنه بالعلم والقدرة وأمثالهما. ١٢

(١٩٤) – انما قال: من حيث انها مغايرة لها، إشارة إلى انهما من حيث الاطلاق والتقييد متحدان بالاشتراك المعنوي وان المطلق عين المقيد في الوجود. (غلامعلى)

(١٩٥) – لا الاشتراك اللفظي المصطلح عند الأدباء، كمالا يخفى.

(١٩٦) – كالأولية والآخرية.

(١٩٧) – كالحياة والوجوب.

(١٩٨) – كالعلم والإرادة.

(١٩٩) – باعتبار ان الوجود متحد مع الماهية فعلمها بذواتها عين ذواتها بالعرض. ١٢

(٢٠٠) – يعنى عينية هذه الحقايق للمجردات. ١٢

الفصل الثاني
في أسمائه وصفاته تعالى
اعلم، ان للحق سبحانه وتعالى بحسب (كل يوم هو في شأن (١)) شؤونات وتجليات في مراتب الإلهية وان له بحسب شؤونه ومراتبه صفات وأسماء. والصفات اما ايجابية أو سلبية، والأول اما حقيقية لا إضافة فيها كالحياة والوجوب والقيومية على أحد معنييها (٢)، أو إضافة محضة كالأولية والآخرية، أو ذو إضافة كالربوبية والعلم والإرادة. والثانية كالغنى (٣) والقدوسية والسبوحية (٤). ولكل منها نوع من الوجود سواء كانت ايجابية أو سلبية، لان (٥) الوجود يعرض العدم والمعدوم أيضا من وجه (٦) و
ليست الا تجليات ذاته تعالى بحسب مراتبه التي تجمعها مرتبة الألوهية المنعوتة بلسان الشرع ب (العماء)، وهي أول كثرة وقعت في الوجود وبرزخ بين الحضرة الأحدية الذاتية وبين المظاهر الخلقية لان ذاته تعالى اقتضت بذاته (٧) حسب مراتب الألوهية والربوبية صفات متعددة متقابلة كاللطف والقهر والرحمة والغضب والرضا والسخط وغيرها، وتجمعها النعوت الجمالية والجلالية إذ كل ما يتعلق باللطف (٨) هو الجمال وما يتعلق بالقهر (٩) هو الجلال. ولكل جمال أيضا جلال

---

(١) - اعلم، ان أيام الحق تعالى عبارة عن تجلياته وظهوره بما تقتضيه ذاته من فنون الكمالات و أنواع الفعليات. ولكل تجل من تجلياته، سبحانه وتعالى، حكم عبر عنه بالشأن و لذلك الحكم اثر في الوجود مناسب لذلك التجلي، فاختلاف الوجود وتغيره في كل زمان انما هو اثر للشأن الإلهي الذي اقتضاه التجلي الحاكم على الوجود بالتغير وهو معنى (كل يوم هو في شأن). وعلى هذا المعنى يعود الضمير إلى يوم. ويمكن ان يكون لهذه الآية معنى آخر يعود الضمير إلى الحق، وهو ان يقال كما ان للتجلي شأنا ولذلك الشأن في الوجود الحادث اثر فكذلك لذلك التجلي مقتضى ولذلك المقتضى في نفس الحق تنوع ذاته تعالى وان لم يتغير في ذاته ولكن له في كل تجل وبحسبه تغير يعبر عنه بالتحول في الصور فهو متنوع لا متنوع، أي متحول في ظهوره لا متحول في ذاته. ثم اعلم انه إذا تجلى الحق على عبده سمى ذلك التجلي بالنسبة إلى الحق شأنا وإلى العبد حالا، ولا يخلو ذلك التجلي من ان يكون الحاكم عليه اسما من أسمائه تعالى، فذلك الحاكم هو اسم ذلك التجلي وان لم يكن مشهورا عندنا، أي وان لم يكن من تلك الأسماء المشهورة، فان معان اسم ذلك العبد عين الاسم الذي تجلى به الحق عليه وقد تسمى تلك الأسماء، أي أسماء الأحوال، بالأسماء المستأثرة، أي المستأثرة في غيب المتجلى عليه، والأسماء التي سمى بها نفسه هي الأسماء المعروفة بين العباد. فافهم واستقم. (غلامعلى)
(٢) - وهو القائم بالذات، والمعنى الآخر المقوم للغير وفيه الإضافة إلى الغير. ١٢
(٣) - عدم الحاجة إلى الغير.
(٤) - التنزيه عن التنزيه والتشبيه. ١٢
(٥) - تعليل لكون السلبية موجودة.
(٦) - في التصور والتعقل.

(٧) – أي، ذاته مبدأ الكمالات كلها بلا حيثية زائدة.
(٨) – أي، ما يوجب انجذاب الخلق إليه.
(٩) – أي، ما يتأبى عن ادراكه ونيله. ١٢

كالهيمان الحاصل من الجمال الإلهي فإنه عبارة عن انقهار العقل منه وتحيره فيه و لكل جلال جمال وهو اللطف المستور في القهر (١٠) الإلهي كما قال الله: (ولكم في القصاص حيوة يا أولى الألباب). وقال أمير المؤمنين، عليه السلام: (سبحان من اتسعت رحمته لأوليائه في شدة نقمته (١١) واشتدت نقمته (١٢) لأعدائه في سعة رحمته) (١٣). ومن هنا يعلم سر قوله، عليه السلام: (حفت الجنة بالمكاره وحفت النار بالشهوات) (١٤). وهذا المشار (١٥) إليه برزخ بين كل صفتين متقابلتين.

والذات مع صفة معينة واعتبار تجل من تجلياتها تسمى بالاسم: فان الرحمان ذات لها الرحمة، والقهار ذات لها القهر. وهذه الأسماء الملفوظة هي أسماء الأسماء (١٦). ومن هنا يعلم ان المراد بان الاسم عين المسمى ما هو (١٧). وقد يقال الاسم للصفة إذا الذات مشتركة بين الأسماء (١٨) كلها و التكثر فيها بسبب تكثر الصفات (١٩) وذلك التكثر باعتبار مراتبها الغيبية (٢٠) التي هي (٢١) مفاتيح (٢٢) الغيب (٢٣) وهي معان معقولة في غيب الوجود الحق تعالى يتعين بها شؤون الحق و تجلياته، وليست بموجودات عينية (٢٤) ولا تدخل في الوجود أصلا، بل الداخل فيه ما تعين من الوجود الحق في تلك المراتب من الأسماء فهي موجودة في العقل معدومة في العين ولها الأثر والحكم فيما له الوجود العيني كما أشار إليه الشيخ، رضى الله عنه، في الفص الأول وسيجئ بيانه، ان شاء الله تعالى.

ومن وجه يرجع التكثر إلى العلم الذاتي (٢٥)، لان علمه تعالى بذاته لذاته أوجب العلم بكمالات ذاته في مرتبة أحديته، ثم المحبة الإلهية اقتضت ظهور الذات بكل منها على انفرادها متعينا في حضرته العلمية (٢٦) ثم العينية، فحصل التكثر فيها.

والصفات ينقسم إلى ماله الحيطة التامة الكلية، وإلى ما لا يكون كذلك في الحيطة وان كانت هي أيضا محيطة بأكثر الأشياء. فالأول هي الأمهات من الصفات المسماة بالأئمة السبعة، وهي الحياة (٢٧) والعلم والإرادة والقدرة والسمع والبصر والكلام. وسمعه عبارة عن تجليه (٢٨) بعلمه المتعلق بحقيقة الكلام الذاتي في مقام جمع الجمع والأعياني في مقامي الجمع والتفصيل ظاهرا وباطنا،

---

(١٠) – فيه إشارة إلى ان قهره لطف حقيقة لتكميل المقدمات.
(١١) – أي، النقمة لا تكون الا لايصالهم إلى المراتب العالية. ١٢
(١٢) – ومنه يعلم الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر. ١٢
(١٣) – أي، رحمته عليهم بالنعم الدنياوية عين نقمته عليهم. ١٢
(١٤) – واللذات الحيوانية. ١٢
(١٥) – من النعوت الجامعة للجلال والجمال. ١٢
(١٦) – بل أسماء أسماء الأسماء باعتبار. ١٢

(١٧) – أي، المراد بالاسم الذي هو عين المسمى حقيقة لا لفظ العالم وأمثاله. ١٢
(١٨) – إذ هي الذات المأخوذة مع صفة صفة. ١٢
(١٩) – أي، ما به التكثر وما منه هو العلم الذاتي الآتي بعيد هذا. ١٢
أي، مراتب الصفات وهي معان معقولة في غيب الذات وليست بموجودات عينية. فان العلم والقدرة والحياة، مثلا، من الأمور الكلية التي لا عين لها في الخارج مع قطع النظر عن الأعيان الموجودة كالانسان، مثلا، فهي موجودة بوجود الأعيان الموجودة لا بوجود أنفسها فلها الأثر في الموجود الخارجي والحكم بأنه عالم أوحى ونحوهما. فافهم.
(غلامعلى)
(٢٠) – قيل وهي الأعيان، واطلاق الغيب عليها باعتبار انها في حد ذواتها ليست بموجودة فهي غايبة عن أنفسها معلومة للعالم بها لا لأنفسها. والحاصل ان الصفات متحدة في الوجود الموجودة به والتكثر باعتبار إضافة ذلك الموجود إلى تلك المراتب المغيبة والأعيان الثابتة فيتميز كل عن الآخر تميزا علميا لا عينيا.
(٢١) – قال صدر المتألهين في إلهيات الاسفار: الصور العلمية القائمة بذاته هي عين الذات بوجه وغير الذات بوجه، وعلمه الذاتي السابق على كل شئ حتى تجلى تلك الصور العلمية هو المسمى بالغيب المشار إليه: (وعنده مفاتح الغيب التي لا يعلمها الا هو). فالمفاتيح هي الصور التفصيلية والغيب هو المرتبة الذات البحتة المتقدمة على تلك التفاصيل. وقال أيضا في شرحه لآية الكرسي: والتكثر في الأسماء بسبب تكثر الصفات وذات المتكثر انما يكون باعتبار مراتبه الغيبية التي هي مفاتيح الغيب وهي معان معقولة في عين الوجود الحق بمعنى ان الذات الإلهية بحيث لو وجدت في العقل أو أمكن ان يلحظها العين لكان ينتزع منها هذه المعاني ويصفها بها، فهو في نفسه مصداق تلك المعاني. ١٢
(٢٢) – أي، عنوانات لفهم الحق. ١٢
(٢٣) – المراد بالغيب هنا الماهية الصرفة، وكونها مفاتيحها كونها مجاليها ومظاهرها عند التجلي. ١٢
(٢٤) – قيل، أي لا يكون لها تحقق بالذات بل بواسطة الوجود فيكون تحققها بالعرض لان ما يكون من سنخ المفاهيم لو كان موجودا بالذات لزم الانقلاب. ١٢
(٢٥) – اعلم، ان ما به تكثر الصفات وتميزها الأعيان الثابتة في الحضرة العلمية ومنشأ ذلك التكثر وعلته العلم بذاته المستلزم للعلم بجميع كمالاته، وقد أشار إلى الأول بقوله، قدس سره: (وذلك التكثر...) وإلى الثاني بقوله: (ومن وجه يرجع التكثر...)
فتأمل. ١٢
(٢٦) – فاعلم، انه ما في الوجود الا عين واحدة. أي، عين الوجود الحق المطلق وحقيقته و هو الموجود المشهود لا غيره، ولكن هذه الحقيقة الواحدة والعين الأحدية لها مراتب ظهور لا يتناهى ابدا في التعين والتشخص ولكن كليات هذه المراتب منحصرة في الخمسة: اثنتان منها منسوبة إلى الحق وثلاثة منها منسوبة إلى الكون وسادسها هي الجامعة بينهما، وذلك لان هذه المراتب لما كانت مظاهر ومجالي فلا تخلو اما ان يكون مجلي ومظهرا يظهر فيه ما يظهر للحق سبحانه وحده لا للأشياء الكونية، أو يكون مظهرا يظهر فيه ما يظهر للحق وللأشياء الكونية أيضا، فالأول يسمى مرتبة الغيب لغيبة كل شئ كوني فيها عن نفسه ومثله فلا ظهور لشئ فيها الا للحق وانتفاء الظهور للأشياء يكون بأحد وجهين: أحدهما انتفاء أعيانها بالكلية حيث (كان الله ولا شئ معه). فينتفى الظهور لها علما ووجدانا لانتفاء أعيانها بالكلية وذلك المجلى هو التعين الأول والمرتبة الأولى من الغيب. والوجه الثاني بانتفاء صفة الظهور للأشياء عن أعيان الأشياء مع تحققها وتميزها وثبوتها في العلم الأزلي و ظهورها للعالم بها لا لأنفسها وأمثالها كما هو الامر في الصورة الذهنية في أذهاننا، و

هذا المجلى والمظهر هو التعين الثاني وعالم المعاني والمرتبة الثانية ويعمهما اسم الغيب لما ذكرنا. واما ما يكون مجلي ومظهرا يظهر فيه ما يظهر للأشياء الكونية أيضا علما ووجدانا فهو على ثلاثة اقسام: فإنه اما ان يكون مجلي ومظهرا يظهر فيه ما يظهر للأشياء الكونية الموجودة البسيطة في ذاتها كذلك يسمى مرتبة الأرواح، أو مظهرا ومجلى يظهر فيه ما يظهر للأشياء الموجودة المركبة، فتلك الأشياء الموجودة المركبة اما ان تكون لطيفة بحيث لا تقبل التجزية والتبعيض والخرق والالتيام فمجلاها ومحل ظهورها يسمى مرتبة المثال، واما ان الموجودات المركبة كثيفة بالنسبة إلى تلك اللطائف أو على الحقيقة بحيث يقبل التجزية والتبعيض والخرق والالتيام فمجلاها ومحل ظهورها يسمى مرتبة الحس والشهادة وعالم الأجسام. والانسان الحقيقي الكامل جامع للجميع. (جامى، قدس سره). رأيت في سالف الزمان هذه التعليقة في كلام غيره وهو اخذ منه كما هو دينه.

(٢٧) – وهي في الحقيقة وجود الموجودات في نفسه لنفسه بنفسه وهي حياة تامة ولوجود الشئ لغيره حياة ناقصة إضافية. فافهم.

(٢٨) – في مرتبة الذات لذاته وهو ظهور ذاته لذاته لأنه عين العلم والكشف لذاته في مرتبة الذات.

لا بطريق الشهود (٢٩)، وبصره عبارة عن تجليه وتعلق علمه بالحقايق على طريق الشهود (٣٠)، وكلامه عبارة عن التجلي الحاصل من تعلقي الإرادة والقدرة لاظهار ما في الغيب وايجاده. قال تعالى: (انما امره إذا أراد شيئا ان يقول له كن فيكون). وهذه الصفات، وان كانت أصولا لغيرها، لكن بعضها أيضا مشروطة بالبعض في تحققه، إذا العلم مشروط بالحياة والقدرة بهما وكذلك الإرادة والثلاثة الباقية مشروطة بالأربعة المذكورة.

والأسماء أيضا، تنقسم بنوع من القسمة إلى أربعة أسماء هي الأمهات: و هي الأول والآخر والظاهر والباطن، ويجمعها الاسم الجامع وهو الله والرحمان، قال تعالى: (قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى). أي، فلكل منهما الأسماء الحسنى الداخلة تحت حيطتهما. فكل اسم يكون مظهره أزليا وأبديا: فأزليته من الاسم الأول، وأبديته من الاسم الآخر، وظهوره من الاسم الظاهر، وبطونه

من الاسم الباطن. فالأسماء المتعلقة بالابداء والايجاد

داخلة في الأول، والمتعلقة بالإعادة والجزاء داخلة في الآخر، وما يتعلق بالظهور والبطون داخلة في الظاهر والباطن، والأشياء لا تخلو من هذه الأربعة: الظهور والبطون والأولية والآخرية.

وينقسم بنوع من القسمة أيضا، إلى أسماء الذات (٣١) وأسماء الصفات و أسماء الافعال (٣٢). وان كان كلها أسماء الذات لكن باعتبار ظهور الذات فيها يسمى أسماء الذات، وبظهور الصفات فيها تسمى أسماء الصفات، و

بظهور الأفعال فيها تسمى أسماء الافعال. وأكثرها يجمع الاعتبارين أو الثلاث، إذ فيها ما يدل على الذات باعتبار وما يدل على الصفات باعتبار آخر وما يدل على الافعال باعتبار ثالث، كالرب فإنه بمعنى الثابت للذات وبمعنى المالك للصفة وبمعنى المصلح للفعل (٣٣). وأسماء الذات (٣٤)، هو الله الرب الملك القدوس السلام

المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر العلى العظيم الظاهر الباطن الأول الآخر الكبير الجليل المجيد الحق المبين الواجد الماجد الصمد المتعال الغنى النور الوارث ذو الجلال الرقيب. وأسماء الصفات، وهي الحي الشكور القهار القاهر

---

(٢٩) - اعلم، ان تجليه تعالى بعلمه له اعتباران: الأول، ظهور الذات وشهوده لذاته وهو حقيقة الابصار وبهذا الاعتبار يكون بصيرا. والثاني، ادراكه تعالى، في هذا التجلي، ذاته باعتبار انه عين الكلام ويكون منه السميع.

(٣٠) - اعلم، ان العلم السمعي لا يتعلق بذوات الأشياء من حيث هي بل بأصولها التي هي عبارة عن استعداداتها الذاتية لقبول الوجود، وكذا في الحق لا يتعلق بنفس الحق بما هو حق

بل من حيث الاقتضاء الإجابة لا سؤلة الأعيان، واما العلم البصري ففي كلا المقامين يتعلق بأصل الذات على سبيل الحضور، فافهم ذلك تفهم معنى قوله: (لا بطريق الشهود وعلى الطريق الشهود). (غلامعلى)

(٣١) – قوله: (وينقسم الأسماء إلى أسماء الذات...) قد مر في كلامه ان الذات مع صفة معينة و اعتبار تجل من تجلياته يسمى بالاسم. فلقائل ان يقول، إذا كانت الصفة مأخوذة في حد الاسم، فكيف ينقسم الاسم إلى أسماء الذات وأسماء الصفات والذات هيهنا هي الذات الساذجة بحكم المقابلة، وليس ذلك الا تقسيما للشئ إلى نفسه وإلى غيره. و أيضا إذا انقسم الاسم إلى أسماء الذات وأسماء الصفات فلم لا يكون له تعالى في المرتبة الأحدية الذاتية اسم ولا رسم؟ والذات في هذه المرتبة حاصلة وان تتصف بالصفات. فنجيب عن الأول بان ذاته تعالى، وان كانت هي الطبيعة الاطلاقية للوجود، أي الوجود المأخوذ لا بشرط لأنه الواجب الوجود بالذات بالوجوب الذاتي الأزلي ضرورة ثبوت الوجود لنفسه بالضرورة الأزلية الغير المقيدة بالحيثية التعليلية والتقييدية، الا انه لما كان الواجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات فكانت ماهيته أنيته، فيكون وجودا صرفا وإنية محضة فيكون واحدا أحدا. والأحدية توجب الصمدية فيكون عين جميع الصفات والكمالات أي شؤونه الذاتية المندمجة فيه اندماج الأغصان والأوراق في النواة والحبات. إذا عرفت ذلك، عرفت ان اسم الذات أيضا اسم الذات مع الصفة، فان روح المعية هو الوحدة والذات متحدة مع الصفات، فالتقسيم باسم الذات و اسم الصفات باعتبار ظهور الذات دون الصفات في بعض الأسماء وظهور الصفات في بعض الآخر. واما الجواب عن الثاني، ان اسم الشئ ما يميزه ويكشفه، فيجب ان يطابقه ليكشفه. والذات الإلهية لا تظهر ولا تكشف بمفهوم من المفاهيم ليكون اسما له تعالى، فارجع إلى وجدانك هل تجد مفهوما من المفاهيم يكون ذلك المفهوم عين مفهوم آخر فضلا عن المفاهيم الغير المتناهية التي بإزاء كمالاته تعالى، كيف، والمفهوم محدود وذاته تعالى غير محدودة. فلا اسم للذات الأحدية أصلا تقدست ذاته تعالى عن ان يحده حاد ويحيط به شئ من الأشياء الغيبية كالمفاهيم أو العينية كالوجودات. فالوجود المنبسط العام ومفهومه العام الاعتباري يكشفان عن اطلاقه لا عن ذاته الأقدس الا رفع الاعلى. اما سمعت كلام الأحرار: ان العالم كله خيال في خيال، وذاته تعالى حقيقة قائمة بنفس ذاتها و ينحصر الوجود فيها. قال الشيخ العظيم، محيي الدين ابن عربي: (انما الكون خيال، وهو حق في الحقيقة – كل من يعلم هذا حاز أسرار الطريقة). والكون هو الوجود العام المنبسط، وإذا كان الكون خيالا فالمفهوم الاعتباري أيضا خيال وحقايق الأشياء المسماة بالعالم أيضا خيال، فالعالم كله خيال في خيال. وأنت تعلم ان خيال الشئ لا يكشف عنه لان خيال الشئ دون حقيقته والحكاية دون المحكى عنه. وإذا كان الامر كذلك فأسماء الذات تعبيرات عنها يعبر عنها بها للتفهيم. قال الشيخ المتأله، صدر الدين القونوي، في كتابه المسمى بمفتاح الغيب والشهود: (فللوجود اعتبار ان: أحدهما نفس كونه وجودا فحسب و هو الحق وانه من هذا الوجه كما سبقت الإشارة إليه لا كثرة فيه ولا تركيب ولا صفة ولا نعت ولا اسم ولا رسم ولا نسبة ولا حكم بل وجود بحت، وقولنا وجود هو للتفهيم لا ان ذلك اسم حقيقي له بل اسمه عين صفته وصفته عين ذاته وكماله نفس وجوده الذاتي الثابت له من نفسه لا من سواه، وحياته وقدرته عين علمه) إلى ان قال: (ولا ينحصر في المفهوم من الوحدة أو الوجود ولا ينضبط لشاهد ولا في مشهود). وقال أيضا في آخر منه: (اعلم، ان الحق هو الوجود المحض بلا خلاف فيه وانه واحد وحدة حقيقية لا يتعقل في مقابلها كثرة ولا يتوقف تحققها في نفسها ولا تصورها في العلم الصحيح المحقق على تصور ضد لها بل هي لنفسها ثابتة مثبتة لا مثبتة. وقولنا وحدة للتنزيه والتفهيم إذ لا دلالة لمفهوم الوحدة على

نحو ما هو متصور في الأذهان المحجوبة). فظهر من كلامه في هذين الموضعين ان ذاته ليس لها اسم حقيقي، وما يقال من الأسماء تعبيرات عنه للتفهيم. (أستاذ محمد رضا قمشه اى، سلمه الله).

(٣٢) – أقول، وينقسم بنوع آخر من القسمة إلى الأسماء المشتركة والمخصة، أي المشتركة بين الحق والخلق والمختصة بأحدهما. القسم الأول كالعليم فإنه تعالى يعلم نفسه ويعلم خلقه، والقسم المختص بالحق كالاسم الله والواجب والحي، والقسم المختص بالخلق كالأسماء الفعلية تقول، خلق الخلق،

ولا تقول خلق نفسه. وتقول: رزق الخلق، ولا تقول رزق نفسه. واغتنم. (غلامعلى)

(٣٣) – ويمكن ان يكون معناه واحدا وهو المربي، ولكن يجمع الثلاث كلا من وجه وحيثية لان التربية تستلزم المالكية والاصلاح في الموجودات. (غلامعلى)

(٣٤) – قال شمس الدين محمد في مصباح الانس وهو شرح مفتاح الغيب: (أسماء الذات الأسماء العامة الحكم القابلة للتعلقات المتقابلة والصفات المتباينة كالحياة من حيث هي والعلم من حيث هو وكذا الإرادة والقدرة والنورية، وأسماء الصفات هي التي تشعر بنوع تكثر ما محسوس معقول...).

المقتدر القوى القادر الرحمان الرحيم الكريم الغفار الغفور الودود الرؤف الحليم الصبور البر العليم الخبير المحصي الحكيم الشهيد السميع البصير.

وأسماء الافعال، هو المبدئ الوكيل الباعث المجيب الواسع الحسيب المقيت (٣٥) الحفيظ الخالق الباري المصور الوهاب الرزاق الفتاح القابض الباسط الخافض الرافع المعز المذل الحكم العدل اللطيف المعيد المحيى المميت الوالي التواب المنتقم المقسط الجامع المغنى المانع الضار النافع الهادي البديع الرشيد. هكذا عين الشيخ، قدس سره، الأسماء في كتابه المسمى بانشاء الدوائر، نقلتها من غير تبديل وتغيير تبركا وتيمنا بأنفاسه المباركة.

ومن الأسماء ما هي مفاتيح الغيب (٣٦) التي لا يعلمها الا هو ومن تجلى له (٣٧) الحق بالهوية الذاتية من الأقطاب والكمل، قال تعالى: (عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا الا من ارتضى من رسول). وإليه أشار النبي، صلى الله عليه وسلم، في دعائه بقوله: (أو استأثرت به في علم غيبك) (٣٨). وكلها داخل تحت الاسم الأول و الباطن بوجه (٣٩) وهي المبدء للأسماء التي هي المبدأ للأعيان الثابتة كما سنبين، انشاء الله تعالى، ولا تعلق لها بالأكوان. قال الشيخ، رضى الله عنه، في فتوحاته المكية: (واما الأسماء الخارجة عن الخلق والنسب، فلا يعلمها الا هو لأنه لا تعلق لها بالأكوان). ومنها ما هي مفاتيح الشهادة، أعني الخارج، إذ قد تطلق ويراد بها المحسوس الظاهر فقط، وقد يراد بها أعم من ذلك، كما قال: (عالم الغيب و الشهادة). وكلها داخلة تحت الاسم الآخر والظاهر بوجه آخر. فالأسماء الحسنى هي أمهات الأسماء كلها (٤٠).

واعلم، ان بين كل اسمين متقابلين اسم ذو وجهين متولد منهما هو برزخ بينهما، كما ان بين كل صفتين متقابلتين صفة ذات وجهين متولدة منهما هي برزخ و يتولد أيضا من اجتماع الأسماء بعضها مع بعض، سواء كانت متقابلة أو غير متقابلة، أسماء غير متناهية (٤١) ولكل منها مظهر في الوجود العلمي والعيني.

---

(٣٥) – أي، المقتدر والحافظ والشاهد.

(٣٦) – قال مولانا الملا محسن، قدس سره، في عين اليقين: (فمفاتيح الغيب هي الممتنعات التي لا سبيل للعقل إليها أصلا، واما الممتنعات التي يفرضها العقل كشريك الباري واجتماع النقيضين وأمثال ذلك فهي أمور متوهمة يستنتجها العقل المشوب بالوهم. ١٢

(٣٧) – بحيث قد اندكت بالكلية وتبدل وجوده.

(٣٨) – أوله: (اللهم انى أعوذ بك واثنى عليك بكل اسم سميت به نفسك). أو (استأثرت) أي اخترت، والأسماء المستأثرة ما يحكى عن ذاته وطابقها. ولهذا الاسم المستأثر لا يحكم الا بالوحي. فافهم. ١٢

(٣٩) – أي، إذا كان المراد بهما ما يعم الحقيقي والإضافي من معنييهما حتى يدخل فيهما الأسماء

المستأثرة أيضا.
(٤٠) – جل الأسماء ثلاثة: ذاتية وصفتية وفعلية لان الاسم انما يطلق على الذات باعتبار نسبة و تعين، وذلك الاعتبار اما امر عدمي نسبي محض كالغني والأول والآخر، أو غير نسبي كالقدوس والسلام، ويسمى هذا القسم أسماء الذات، أو بنفس وجودي يعتبره العقل من غير ان يكون زائدا على الذات خارج العقل فإنه محال، وهو اما ان لا يتوقف على تعقل الغير كالحي والواجب، واما ان يتوقف على تعقل الغير دون وجوده كالعالم والقادر، ويسمى هذه أسماء الصفات، واما ان يتوقف على وجود الغير كالخالق والرازق، ويسمى أسماء الافعال لأنها مصادر الافعال. ١٢
(٤١) – كما يتولد من امتزاج العناصر أمزجة غير متناهية. ١٢

تنبيه

اعلم، ان أسماء الأفعال بحسب أحكامها (٤٢) تنقسم أقساما. منها أسماء لا ينقطع حكمها ولا ينتهى اثرها أزل الآزال وأبد الآباد كالأسماء الحاكمة على الأرواح القدسية والنفوس الملكوتية، وعلى كل ما لا يدخل تحت الزمان من المبدعات وان كانت داخلة تحت الدهر (٤٣). ومنها ما لا ينقطع حكمه أبد الآباد وان

كانت منقطعة الحكم أزل الآزال كالأسماء الحاكمة على الآخرة، فإنها أبدية كما دلت الآيات على خلودها وخلود أحكامها، وغير أزلية بحسب الظهور، إذ ابتداء ظهورها من انقطاع النشأة الدنياوية. ومنها ما هو مقطوع الحكم أزلا و متناهي الأثر ابدا (٤٤) كالأسماء الحاكمة على كل ما يدخل تحت الزمان و على النشأة الدنياوية فإنها غير أزلية ولا أبدية بحسب الظهور وان كانت نتايجها بحسب الآخرة أبدية.

وما ينقطع احكامه، اما ان ينقطع مطلقا ويدخل الحاكم عليه

في الغيب المطلق الإلهي كالحاكم على النشأة الدنياوية (٤٥)، واما ان يستتر ويختفي تحت حكم الاسم الذي يكون أتم حيطة منه عند ظهور دولته إذ للأسماء دول بحسب ظهوراتها وظهور أحكامها وإليها تستند أدوار الكواكب السبعة التي مدة كل دورة الف سنة والشرايع إذ لكل شريعة اسم من الأسماء تبقى ببقاء دولته و تدوم بدوام سلطنته وتنسخ بعد زوالها. وكذلك التجليات الصفاتية إذ عند ظهور صفة ما منها تختفي احكام غيرها تحتها. وكل واحد من الأقسام الأسمائية يستدعى مظهرا به يظهر أحكامها وهو الأعيان، فان كانت قابلة لظهور الأحكام الأسمائية كلها كالأعيان الانسانية كانت في كل آن مظهرا لشأن من شؤونها، وان لم يكن قابلة لظهور أحكامها كلها كانت مختصة ببعض الأسماء دون البعض كالأعيان الملائكة (٤٦). ودوام الأعيان في الخارج وعدم دوامها فيه دنيا وآخرة راجع إلى دوام الدول الأسمائية وعدم دوامها (٤٧). فافهم فإنك ان أمعنت النظر في هذا التنبيه وتحققت المطلوب منه، يظهر لك أسرار كثيرة (٤٨)، والله الهادي.

---

(٤٢) – ومظاهرها لا بحسب ذواتها فإنها من هذه الحيثية أزلية لا غير.

(٤٣) – وهو نسبة المتغير إلى الثابت، أي ما به النسبة لا نفسها حتى يكون اعتباريا. ١٢

(٤٤) – قال شارح مفتاح الغيب: (لان الشؤون الإلهية أكثر من ان يكون لها نهاية، والتي تشم رائحة الوجود متناهية وهي متناه يفرز من غير المتناهي فالباقي أكثر، فنسبة ما تعين له اثر إلى ما لم يتعين نسبة المتناهي إلى غير المتناهي. ١٢

(٤٥) – قال في عين اليقين، ومنها ما ينقطع أزلا وأبدا ثم يدخل في الغيب المطلق الإلهي كالحاكم على النشأة الدنياوية مطلقا. ان قلت، يلزم على هذا التقدير، أي كون النشأة الدنياوية بعد ظهورها مختفية ابدا، تعطيل هذه النشأة وعدم ظهور الاسم الحاكم عليها وكونه

بلا مظهر بعد اختفائها ابدا. أقول، لعل للدنيا أشخاصا فإذا اختفى شخص منها حين انقضاء عمره، وهو على قول خمسين الف سنة، يظهر شخص آخر منها وهكذا إلى ما شاء الله، فالاختفاء الأبدي متعلق بالافراد لا بمطلق النشأة الدنياوية. وبعض الأسماء الحاكمة على الآخرة قد ينقطع أحكامها كالاسم المنتقم وسائر الأسماء الحاكمة على مظاهر الأشقياء، لان الحق بالاسم الرحمن يشفع عند اسمه المنتقم وينقطع دولته ويرجع إلى باطن الاسم الحاكم عليه.

(٤٦) – منها سجد منهم سجد لا يركعون ومنها ركع لا يسجدون.

(٤٧) – ان قلت، على هذا يلزم الدور. قلت، يرفعه اختلاف حكمي الظاهر والمظهر. فافهم. (غلامعلى)

(٤٨) – لو لا مخافة تشنيع الجهلة لصرحت بها.

تنبيه آخر
اعلم، ان الأشياء الموجودة في الخارج (٤٩) كلها داخلة تحت الاسم الظاهر من حيث وجودها الخارجي. والحق من حيث ظهوره عين الظاهر كما انه من حيث بطونه عين الباطن، فكما ان الأعيان الثابتة (٥٠) أي، طبائع الأعيان الثابتة في العلم من حيث الباطن أسمائه تعالى والموجودات الخارجية، مظاهرها كذلك طبايع الأعيان الموجودة في الخارج من حيث الظاهر أسمائه تعالى والأشخاص مظاهرها. فكل حقيقة خارجية، سواء كانت جنسا أو نوعا، اسم من أمهات الأسماء (٥١) لكونها كلية مشتملة على افراد جزئية، بل كل شخص أيضا اسم من الأسماء الجزئية لان الشخص هو عين تلك الحقيقة مع عوارض مشخصة لها لا غير. هذا باعتبار اتحاد الظاهر والمظهر في الخارج (٥٢) واما باعتبار تغايرهما العقلي، فالأشخاص مظاهر
للحقايق الخارجة كما انها مظاهر للأعيان الثابتة وهي مظاهر للأسماء والصفات (٥٣). فافهم.
تنبيه آخر
قال بعض الحكماء من المتأخرين ان علمه تعالى بذاته هو عين ذاته وعلمه بالأشياء الممكنة عبارة عن وجود العقل الأول مع الصور القائمة به هربا من مفاسد تلزمهم (٥٤). هذا، وان كان له وجه عند من تعلم الحكمة الإلهية المتعالية من الموحدين (٥٥)، لكن لا يصح مطلقا ولا على قواعدهم لأنه حادث بالحدوث الذاتي و
حقيقة علمه تعالى قديمة لأنها عينه، فكيف يمكن ان يكون (هو هو) بعينه.
وأيضا، العقل لكونه ممكنا حادثا ومسبوقا بالعدم الذاتي معلوم للحق،
لان ما لا يعلم لا يمكن اعطاء الوجود له، فالعلم به حاصل قبل وجوده ضرورة فهو غيره وماهيته مغايرة لحقيقة العلم بالضرورة لان العلم قد يكون واجبا بالذات، كعلم الحق سبحانه بذاته، وقد يكون صفة ذات اضافه وقد يكون إضافة محضة بخلاف الماهية.
فان قلت: علمه بذاته مغاير لعلمه بمعلولاته، وهذا العلم (٥٦) هو المسمى بالعقل الأول.

---

(٤٩) – المراد به ما يقابل العلم لا الذهن. ١٢
(٥٠) – أعم من مفاهيم الأسماء وغيرها من الماهيات.
(٥١) – لأنه اسم لمرتبة من الوجود فهو اسم لمطلق الوجود باعتبار العينية. ١٢
(٥٢) – اعلم، ان الفرق بين الظاهر والمظهر بالاطلاق والتقييد كالحقيقة الانسانية فإنها باعتبار الاطلاق ظاهرة وباعتبار التقييد بالمشخصات مظهر، ولا شك ان تلك الحقيقة عين

الافراد. فالظاهر والمظهر متحدان حقيقة مختلفان بالاعتبار. ثم اعلم، ان الظاهر تابع للمظهر في التعين والمظهر تابع للظاهر في التحقق، فالمظهر باعتبار التابعية له الآخرية و باعتبار المتبوعية له الأولية وهو من حيث المظهرية باطن لأنه المرآة والمرآة بما هي مرآة مختفية والظهور صفة الظاهر لا المظهر. فافهم واستقم. (غلامعلى)

(٥٣) – إشارة إلى ان الموجودات كلها مظاهر الحق تعالى. ١٢

(٥٤) – ككونه تعالى محلا للاعراض.

(٥٥) – للوجود والقائلين بأنه الهوية السارية في الأشياء كلها والمنصبغ بأحكامها. ١٢

(٥٦) – أي، العلم بالمعلولات لا العلم بالذات. ١٢

قلت: حقيقة العلم واحدة والمغايرة بين افرادها اعتبارية إذ اختلافها بحسب المتعلقات فهي لا يقدح في وحدة حقيقته.
والحق يعلم الأشياء بعين ما يعلم به ذاته لا بأمر آخر، وكونه صفة ذات إضافة أو إضافة محضة في بعض الصور ينافي كونه عين العقل الأول لكون الأول عرضا (٥٧) والثاني جوهرا، وكونه جوهرا من الجواهر كما مر، انما هو لسريان الهوية الإلهية فيها وليس عندهم كذلك، فلا يمكن ان يكون العلم جوهرا.
وأيضا، كما انه عالم بالأشياء كذلك هو قادر، فكونه عبارة عن علمه دون قدرته ترجيح بلا مرجح بل عكسه أولى لشمول قدرته على كل ما بعده عندهم دون علمه (٥٨).
وأيضا، القول بأن العقل عين علمه تعالى تبطل العناية (٥٩) الإلهية السابقة على وجود الأشياء كلها.
وليس (٦٠) عبارة عن حضوره عنده تعالى، لان الحضور صفة الحاضر وهو العقل، وعلمه تعالى صفته فهو غيره.
وأيضا، حضوره متأخر بالذات عن الحق وعلمه لأنه صفته وهو متأخر بالذات عن الحق وعن علمه لأنه مع جميع كمالاته متقدم بالذات على جميع الموجودات، فلا يفسر علمه تعالى بالحضور.
وأيضا، يلزم احتياج ذاته تعالى في أشرف صفاته إلى ما هو غيره صادر منه، و يلزم ان لا يكون عالما بالجزئيات وأحوالها من حيث هي جزئية، تعالى عن ذلك علوا كبيرا.
نعم، لو يقول العارف المحقق انه عين علمه تعالى من حيث انه عالم بحقايق الأشياء والمعاني الكلية على سبيل الاجمال والمظهر عين الظاهر باعتبار، يكون حقا ويكون هو اسمه العليم كما مر بيانه في التنبيه المتقدم، لان ماهيته عبارة عن الهوية الإلهية المتعينة بتعين خاص سميت به عقلا أولا، لكن لا يختص هو بذلك، بل النفس الكلية أيضا كذلك لاشتماله على الكليات والجزئيات، بل كل عالم بهذا الاعتبار يكون اسمه العليم لا العقل الأول فقط. والحكيم لا يشعر

---

(٥٧) - أي، العلم حال كونه ذا إضافة أو إضافة محضة. ١٢
(٥٨) - لان علمه لا يتعلق بالماهيات عندهم. ١٢
(٥٩) - العلم بالنظام الأحسن.
(٦٠) - أي ليس علمه، وكانه رد على الاشراقيين. ١٢

بهذا المعنى إذ عنده ان العقل وغيره مغاير للحق تعالى ماهية ووجودا ومعلول من معلولاته، فيلزم ان يكون في أشرف صفاته محتاجا إلى غيره، تعالى عنه.
والحق ان كل من انصف يعلم في نفسه ان الذي أبدع الأشياء وأوجدها من العدم إلى الوجود، سواء كان العدم زمانيا أو غير زماني، يعلم تلك الأشياء بحقايقها وصورها اللازمة لها الذهنية والخارجية قبل ايجاده إياها، والا لا يمكن اعطاء الوجود لها فالعلم غيرها.
والقول باستحالة ان يكون ذاته تعالى وعلمه الذي هو عين ذاته محلا للأمور المتكثرة انما يصح إذا كانت غيره تعالى، كما عند المحجوبين عن الحق (٦١)، اما إذا كانت عينه من حيث الوجود (٦٢) والحقيقة وغيره باعتبار التعين والتقيد فلا يلزم ذلك. وفي الحقيقة ليس حالا ولا محلا (٦٣) بل شئ واحد ظهر بصورة المحلية تارة والحالية أخرى (٦٤). فنفس الامر (٦٥) عبارة عن العلم (٦٦) الذاتي الحاوي لصور الأشياء
كلها، كليها وجزئيها، صغيرها وكبيرها، جمعا وتفصيلا، عينية كانت أو علمية (٦٧): (لا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء).
فان قلت: العلم تابع للمعلوم (٦٨)، وهو الذات الإلهية وكمالاتها، فكيف يكون عبارة عن نفس الامر؟
قلت: الصفات الإضافية لها اعتباران: اعتبار عدم مغايرتها للذات و اعتبار مغايرتها لها (٦٩). فبالاعتبار الأول، العلم والإرادة والقدرة وغيرها من الصفات التي يعرض لها الإضافة ليس تابعا للمعلوم والمراد والمقدور لأنها عين الذات ولا كثرة فيها، وبالاعتبار الثاني، العلم تابع للمعلوم وكذلك الإرادة والقدرة تابعة للمراد والمقدور. وفي العلم اعتبار آخر وهو حصول صور الأشياء فيه فهو ليس من حيث تبعيته لها عبارة عن نفس الامر بل من حيث ان صور تلك الأشياء حاصلة فيه عبارة عنه. ومن حيث تبعيته لها يقال، الأمر في نفسه كذا (٧٠)، أي تلك الحقيقة التي يتعلق بها العلم وليست غير الذات (٧١) في نفسها كذا (٧٢). و جعل بعض العارفين العقل الأول عبارة عن نفس الامر حق لكونه مظهرا للعلم الإلهي من حيث إحاطته بالكليات المشتملة على جزئياتها ولكون علمه مطابقا لما

---

(٦١) – المشائين.
(٦٢) – ليس المراد به المفهوم بل الوجود المتعين. والحاصل ان تعين الوجود امر سلبي فالوجود المتعين من حيث نفس الوجود والحقيقة المتجلية عين الحقيقة لا غير. ١٢
(٦٣) – لان الوجود في حد ذاته ليس بحال ولا محل ولهذا ظهر بصورتيهما. ١٢
(٦٤) – والصواب ان يقال: شئ واحد ظهر في ملابس أسمائه وصفاته، فإنها قائمة بالفيض الأقدس لا حالية ولا محلية أصلا. (محمد رضا، سلمه الله تعالى)
(٦٥) – وجه التفريع ان العلم إذا كان عبارة عن العقل الأول، كما ذهب إليه بعض الحكماء،

فنفس الامر أيضا عبارة عنه وإذا بطل كونه علما فنفس الامر عبارة عن العلم الذاتي لا العقل الأول. ١٢

(٦٦) – اطلاق العلم الذاتي على العلم في مرتبة الواحدية باعتبار عدم سوائية الفيض الأقدس له تعالى، لان هذا التجلي لا يخرجه عن مرتبة الاطلاق بل هو موجود بعين وجود الحق تعالى لا بايجاده. ١٢

(٦٧) – الترديد باعتبار المعلومات الممتنع وجودها في العين، والمعلومات الممكن وجودها في العين والا ليس الكلام في الوجودات العينية. قال الأستاذ، قدس سره: ان هذه الأمور المتكثرة ليست قائمة بذاته تعالى حتى يلزم كونه محلا للأمور المتكثرة ويحتاج إلى ما قيل في دفعه بل تلك الأمور المتكثرة قائمة بالفيض الأقدس في مرتبة الواحدية، بل لا حالية ولا محلية هنا، لان قيامها به قيام صدوري لا حلولي بل تلك الأمور العلمية والأمور المتكثرة نفس العلم المنزل في تلك المرتبة وشئونه. أقول، هذا في نفسه حق، ولكن المقصود العلم بها تفصيلا في مرتبة الذات قبل الفيض الأقدس والعلم بها في تلك المرتبة لا يستلزم كونها في تلك المرتبة فللعلم حكم وللمعلوم حكم، فلا ينافي كونه في الأزل كونها فيما لا يزال. فافهم. (غلامعلى)

(٦٨) – قوله: (فان قلت العلم تابع للمعلوم). لما قال (فنفس الامر عبارة عن العلم الذاتي) ويرد عليه ان العلم تابع للمعلوم والمعلوم هو الذات الإلهية وكمالاتها لأنه ليس في الوجود عينا و علما سوى الذات الإلهية وشئونه الذاتية التي هي كمالاتها فنفس الامر هو المعلوم المتبوع لا العلم التابع له المطابق لما في نفس الامر. فأراد دفع ذلك الايراد عن نفسه بقوله هذا. و حاصل الجواب ان العلم من الصفات الإضافية، أي ذوات الإضافة ولها اعتباران: اعتبار أنفسها واعتبار اضافتها العارضة لها، وبالاعتبار الأول هو عين الذات الإلهية لا تابعية لها بل هي متبوعة، وبالاعتبار الثاني العلم وساير الصفات الإضافية كالقدرة والإرادة تابعة لما يضاف إليه. وللعلم اعتبار آخر ليس لساير الصفات الإضافية وهو حصول صور الأشياء فيه التي عبر عنها بالكمالات الإلهية تارة وبالشؤون الذاتية تارة، و باعتبار بالشؤون الإلهية والأسماء وصورها تارة، وباعتبار نفس الامر عبارة عن علمه تعالى بهذا الاعتبار. (محمد رضا، سلمه الله تعالى)

(٦٩) – قال صدر المتألهين في إلهيات الاسفار: أحد الاعتبارين عدم مغايرته للذات الأحدية وهي بهذا الاعتبار من صفات الله وغير تابعة للأعيان الثابتة الموجودة في الخارج، إذ به صدرت وجودات الأشياء في الخارج، ولهذه الجهة قيل علمه فعلى. وثانيهما اعتبار اضافته إلى الأشياء، أي الأعيان الثابتة، وهو بهذا الاعتبار تابع للأشياء متكثر بتكثرها.

(٧٠) – ولا يقال، الامر في نفس الامر كذا، كما ان بالاعتبار الأول أي حصول صور... لا يقال والامر في نفسه. ١٢

(٧١) – أي، هي ذاتها من حيث هي هي.

(٧٢) – خبر لتلك.

في علم الله تعالى، وكذلك النفس الكلية المسماة باللوح المحفوظ (٧٣) بهذا الاعتبار عبارة عن نفس الامر ولا يعلم حقيقة العلم وكيفية تعلقه بالمعلومات الا الله.
والزعم ببداهته انما ينشأ من عدم الفرق بين الظل وما هو ظله لان علوم الأكوان ظلال كوجوداتهم. وأيضا حصوله بديهي، ولا يلزم من بداهة العلم بحصول الشئ بداهة العلم بحقيقته وماهيته، والله اعلم بالحقايق.

---

(٧٣) - وكذلك كل مرتبة فوقية بالنسبة إلى المرتبة التي تحتها. فافهم. (غلامعلى)

الفصل الثالث

في الأعيان الثابتة (١) والتنبيه على المظاهر الأسمائية

اعلم، ان للأسماء الإلهية صورا (٢) معقولة (٣) في علمه تعالى لأنه عالم بذاته لذاته وأسمائه وصفاته. وتلك الصور العلمية من حيث انها عين الذات المتجلية بتعين خاص (٤) ونسبة معينة هي المسماة بالأعيان الثابتة (٥)، سواء كانت كلية و جزئية، في اصطلاح أهل الله، ويسمى كلياتها بالماهيات والحقايق وجزئياتها بالهويات عند أهل النظر. فالماهيات هي الصور الكلية الأسمائية المتعينة في الحضرة العلمية تعينا أوليا. وتلك الصور فايضة عن الذات الإلهية بالفيض (٦) الأقدس والتجلي الأول (٧) بواسطة الحب الذاتي وطلب مفاتح الغيب التي لا يعلمها الا هو ظهورها وكمالها (٨). فان الفيض الإلهي ينقسم بالفيض الأقدس والفيض المقدس. وبالأول يحصل الأعيان الثابتة واستعدادتها الأصلية في العلم، وبالثاني يحصل تلك الأعيان في الخارج مع لوازمها وتوابعها. وإليه أشار الشيخ بقوله: (والقابل لا يكون الا من فيضه الأقدس). وذلك الطلب مستند أولا إلى الاسم الأول (٩) والباطن ثم بهما إلى الآخر والظاهر لان الأولية

---

(١) – اعلم، ان العين الثابتة عند التحقيق المطابق للبرهان هي عبارة عن تعين الحق تعالى بشؤونه الكلية الاطلاقية التي هي عين ذاته تعالى في نشأة العلم وباعتباره، فإنه لولاه لما تحقق تميز. فهي صور علمية الهية بها يمتاز شؤون الحق فهي متأخرة عن الأسماء تأخرا رتبيا. قال صدر الدين القونوي، قدس سره، في تفسير الفاتحة: (اعلم، ان الاسم في التحقيق هو التجلي المظهر لعين الممكن الثابتة في العلم ولكن من حيث تعين ذلك التجلي المنبعث من الغيب المطلق في مرتبة هذه العين التي هي مظهره فالعين الممكنة التي هي المظهر اسم للتجلي المتعين به وفي مرتبته والتجلي من حيث تعينه اسم دال على الغيب المطلق الغير المتعين والتسمية عبارة عن نفس دلالة الاسم على الأصل الذي تعين منه ودل عليه). (غلامعلى)

(٢) – المراد بالصورة ما يظهر به الشئ ويمتاز عن الآخر، وهي هنا الماهيات والمفاهيم من المعلومات والمقدورات وغيرهما. ١٢

(٣) – غير موجودة بالوجود العيني. ١٢

(٤) – المراد بالتعين الخاص ليس نفس مفاهيم الماهيات، كما هو المتبادر والمنسبق إلى بعض الأذهان السافلة، بل الماهيات من حيث تقررها لأنها عند التحقيق وجودات خاصة. و بالجملة نفس تلك الوجودات الخاصة لأنها من هذه الحيثية عين الحقيقة المتجلية في تلك المراتب والتعينات الخاصة، واما مع قطع النظر عن هذا التعين فهي عين الحقيقة المطلقة لا المتجلية بالتعين الخاص. فافهم فإنه دقيق جدا. (غلامعلى)

(٥) – وقولهم: الماهيات تنتزع من الوجودات لا ينافي ذلك مع ان الأعيان الثابتة قبل وجوداتها، لامكان ان يكون مرادهم به انها اظلال لها وعكوس أو حاكية عن الوجودات. ١٢

(٦) – أي، قائمة به لا بالذات الا باعتبار اتحاد الفيض مع المفيض وان مقوميته لها ليست من حيث هو هو، أي بما هو فيض، لعدم استقلاله بهذا النظر. ١٢

(٧) – يمكن ان يراد به التعين الأول والمقصود ان تلك الصور فائضة اجمالا بالتجلي الأول و

تفصيلا بالفيض الأقدس، واما تجلى الذات للذات فليس بتجل حقيقة حتى يسمى أولا.
تدبر. (غلامعلى)
(٨) – أي، أمهات الأسماء التي هي عين الذات في المرتبة الأحدية بلا امتياز لا كل عن الآخر و لا عن الذات. ١٢
(٩) – اعلم، ان للذات باعتبار نسبتها إلى الشؤون أسماء أربعة، هي الأسماء الأول المسماة عندهم بمفاتيح غيب الذات المضافة إلى حضرة الهوية في قوله تعالى: (وعنده مفاتح الغيب التي لا يعلمها الا هو). وهي العلم الذي هو الظهور والوجود الذي هو الوجدان والنور الذي هو الاظهار والشهود الذي هو الحضور. (ج)

والباطنية ثابتة للوجود العلمي والآخرية والظاهرية للعيني، والأشياء ما لم توجد في العلم لم يمكن وجودها في العين. والأعيان بحسب امكان وجودها في الخارج و امتناعها فيه ينقسم إلى قسمين: الأول الممكنات والثاني الممتنعات، وهي قسمان:

قسم يختص بفرض العقل إياه كشريك الباري واجتماع النقيضين والضدين في موضوع خاص ومحل معين وغيرها، وهي أمور متوهمة ينتجها العقل المشوب بالوهم (١٠). وعلم الباري، جل ذكره، يتعلق بهذا القسم من حيث علمه بالعقل والوهم ولوازمهما من توهم مالا وجود له ولا عين وفرضهما إياه لا من حيث ان لها ذواتا في العلم أو صورا أسمائية والا يلزم الشريك في نفس الامر والوجود (١١). قال الشيخ، رضى الله عنه، في الفتوحات في ذكر أولياء الناهين عن المنكر (١٢) من الباب الثالث والسبعين: (فلم يكن ثمة شريك له عين أصلا بل هو لفظ ظهر تحته العدم المحض، فأنكرته المعرفة بتوحيد الله الوجودي فيسمى منكرا من القول وزورا).

وقسم لا يختص بالفرض بل هي أمور ثابتة في نفس الأمر موجودة في العلم لازمة لذات الحق لأنها صور للأسماء الغيبية المختصة بالباطن من حيث هو ضد الظاهر إذ للباطن وجه يجتمع مع الظاهر ووجه لا يجتمع معه (١٣) وتختص الممكنات بالأول والممتنعات بالثاني. وتلك الأسماء هي التي قال، رضى الله عنه، في فتوحاته: (واما الأسماء الخارجة عن الخلق والنسب فلا يعلمها الا هو لأنه لا تعلق لها بالأكوان). وإلى هذه الأسماء أشار النبي، صلى الله عليه وسلم، بقوله: (أو استأثرت به في علم غيبك). ولما كانت هذه الأسماء بذواتها طالبة للباطن هاربة عن الظاهر لم يكن لها وجود فيه، فصور هذه الأسماء وجودات علمية ممتنعة الاتصاف بالوجود العيني ولا شعور لأهل العقل بهذا القسم و لا مدخل للعقل فيه (١٤). والاطلاع بأمثال هذه المعاني انما هو من مشكاة النبوة والولاية والايمان بهما. فالممتنعات حقايق الهية من شأنها عدم الظهور في الخارج كما ان من شأن الممكنات ظهورها فيه.

---

(١٠) – اعلم، ان القضايا على قسمين: بتية وغير بتية. والبتية هي التي لها تقرر بحسب الماهية و فرض الفارض وتقدير المقدر انما يتعلق بوجودها وتحققها في الخارج كقولنا: لو كان انسان لكان حيوانا، وغير البتية هي التي لا تقرر لها بحسب الماهية وفرض الفارض وتقدير المقدر انما يتعلق بتقررها بحسب الماهية كقولنا: شريك الباري ممتنع، بمعنى انه لو فرض الفارض تقرره لكان ممتنعا، وليس هنا الا صورة العقد وظاهر القضية والا فالطرفان والنسبة كلاهما باطلان. (صدر الحكماء)

(١١) – قوله: (والا يلزم الشريك في نفس الامر). لا يقال، انه لو كان له عين لا يلزم الشريك في نفس الامر لأنها قائمة بالفيض الأقدس كالأعيان الاخر. لأنا نقول، على تقدير ان

يكون له عين في نفس الامر لا بد ان تكون موجودة بوجود استقلالي بحكم الشريكية والا لم يكن شريكا. ١٢

(١٢) – ومنا من لا يكون ناهيا لعلمه بسر القدر وان النهى له عين غير قابلة لهذا الحمل ونعم ما قيل: من گروهى مى شناسم زاوليا كفر باشد نزدشان كردن دعا.

(١٣) – قال مولانا الملا محسن في عين اليقين: الاسم الباطن من حيث انه ضد الظاهر، أي من حيث وجهه الذي لا يجتمع معه، لا يمكن ان يوجد في الخارج لأنه من هذه الحيثية طالب للبطون هارب عن الظهور فهو بهذا الاعتبار مكنون مخزون في علم الله. وقال أيضا: لما كان كل اسم من الأسماء له صورة في الحضرة العلمية فلا بد ان يكون للاسم الباطن وما يختص به من الأسماء الغيبية من حيث انه ضد الظاهر، أي من حيث وجهه الذي لا يجتمع معه أيضا صور في تلك الحضرة، وهي لما كانت بذواتها طالبة للبطون هاربة عن الظهور لا يمكن ان توجد في الخارج فهي اذن وجودات علمية لازمة لذاته يمتنع اتصافها بالوجود العيني فهي مفاتيح الغيب التي لا يعلمها الا هو. فمفاتيح الغيب هي الممتنعات التي لا سبيل للعقل إليها واما الممتنعات التي يفرضها العقل كشريك الباري و اجتماع النقيضين وأمثال ذلك فهي أمور متوهمة ينتجها العقل المشوب بالوهم. ١٢

(١٤) – اعلم، ان الأسماء المستأثرة حاكية عن نفس الذات الإلهية، من اطلع عليها اطلع على الذات حسب اطلاعه عليها. ولا يحصل هذا الا بالفناء في أحدية الجمع لان مظاهر تلك الأسماء، أي الأعيان المنيعة، واقعة في أعلى مراتب الفيض الأقدس والوصول إليه يستلزم الفناء في الذات، حالا أو مقاما، وتلك الأعيان أعلى رتبة من العين الثابت للانسان الكامل. لا يقال، ان للعين الانسان الكامل جهتي الظهور والبطون ولتلك الأعيان ليس الا جهة البطون. لأنا نقول، ان باطن هذه الأعيان مرب لباطن عين الانسان الكامل لان باطن عينه ومربيه هو الاسم الله وذلك الاسم في الحقيقة تحت الأسماء المستأثرة. فتأمل. ١٢

وكل حقيقة ممكن وجودها، وان كانت باعتبار ثبوتها في الحضرة العلمية أزلا وأبدا ما شمت رائحة الوجود (١٥)، لكن باعتبار مظاهرها الخارجية (١٦) كلها موجودة
فيه وليس شئ منها باق في العلم بحيث لم توجد بعد (١٧) لأنها بلسان استعداداتها طالبة للوجود العيني، فلو لم يعط الواهب الجواد وجودها لم يكن الجواد جوادا، ولو أوجد بعضها دون البعض مع انها كلها طالبة للوجود يكون ترجيحا
بلا مرجح. وافرادها لتوقفها بأزمانها التي يعلمها الحق وقوعها فيها تظهر
من الغيب إلى الشهادة ظهورا غير منقطع إلى انقراض النشأة الدنياوية و
في الآخرة أيضا (١٨) كما جاء في الحديث الصحيح: (المؤمن إذا اشتهى الولد في الجنة
كان حمله ووضعه وسنه في ساعة واحدة (١٩) كما يشتهى). قال تعالى: (ولكم فيها ما تشتهى أنفسكم ولكم فيها ما تدعون نزلا من غفور رحيم).
والأعيان الممكنة ينقسم إلى الأعيان الجوهرية والعرضية،
والأعيان الجوهرية كلها متبوعات والعرضية كلها توابع. والجواهر ينقسم إلى بسيط روحاني كالعقول والنفوس المجردة، وإلى بسيط جسماني كالعناصر، وإلى مركب في العقل دون الخارج كالماهية الجوهرية المركبة من الجنس والفصل، وإلى مركب فيهما كالمولدات (المواليد) الثلاث.
وكل من الأعيان الجوهرية والعرضية ينقسم إلى أعيان الأجناس العالية
والمتوسطة والسافلة، وكل منها ينقسم إلى الأنواع وهي إلى الأصناف وإلى الاشخاص: (فسبحان الذي لا يعزب عن علمه شئ في الأرض ولا في السماء و هو السميع العليم).
فعالم الأعيان مظهر الاسم الأول والباطن المطلق، وعالم الأرواح
مظهر الاسم الباطن والظاهر المضافين، وعالم الشهادة مظهر الاسم الظاهر المطلق والآخر من وجه، (٢٠) وعالم الآخرة مظهر الاسم الآخر المطلق، ومظهر اسم الله الجامع لهذه الأربعة هو الانسان الكامل الحاكم في العوالم كلها، وعالم المثال مظهر الاسم المتولد من اجتماع الظاهر والباطن (٢١) وهو البرزخ بينهما، والأجناس العالية (٢٢) مظاهر أمهات الأسماء (٢٣) التي تشتمل الأسماء الأربعة عليها، والمتوسطة

---

(١٥) - قال العرفاء: ان الأعيان الثابتة لا تنتقل من الغيب إلى الظهور بل التي ظهرت هي ظلال ما في الغيب لا عينها فهذا معنى قولهم: ما شمت رائحة الوجود ابدا، أي الوجود الخارجي الخاص بها. ١٢
(١٦) - لا باعتبار أنفسها لأنها بذلك الاعتبار لم توجد في العين بل الوجود فيه هو اضلالها فهي

موجودة.
(١٧) – أي، بحيث لم توجد مظاهرها وأظلالها لا أنفسها. ١٢
(١٨) – أي، تظهر في الآخرة أيضا وهو الأعيان التي لا توجد في الدنيا بل تطلب الوجود الأخروي. ١٢
(١٩) – فيه إشارة إلى عدم التدريج في ذلك وانه دفعي والا لا زمان في الآخرة.
(٢٠) – لأنه آخر مراتب القوس النزولي. ١٢
(٢١) – لأنه باطن بالنسبة إلى عالم الحس وظاهر بالنسبة إلى ما فوقه. ١٢
(٢٢) – مراده ان العموم والخصوص والبساطة والتركيب في المظاهر تابعة للعموم والخصوص والبساطة والتركيب في الأسماء، فكما ان زيدا، مثلا، تحت الانسان فكذلك الاسم المربي له تحت الاسم المربى له وبالجملة المظاهر تابعة للظواهر. ١٢
(٢٣) – وهي الأئمة السبعة. وهي الحياة والعلم والإرادة والقدرة والسمع والبصر والكلام. بعضهم جعل اسم المقسط والجواد من الأئمة الأسمائية. (غلامعلى)

مظاهر الأسماء التي تحتها في المرتبة، والسافلة مظاهر الأسماء التي دونها في الحيطة والمرتبة. وكذلك الأنواع الحقيقية مظاهر الأسماء التي تحت حيطة الأنواع الإضافية (٢٤)، وهي ان كانت بسيطة يكون كل منها مظهرا لاسم خاص معين، و ان كانت مركبة يكون كل منها مظهرا لاسم حاصل من اجتماع أسماء متعددة، و اشخاصها مظاهر رقايق الأسماء التي تحصل من اجتماع بعضها مع بعض ومن هذه الاجتماعات يحصل أسماء غير متناهية ومظاهر لا يتناهى. ومن هنا يعلم سر قوله، تعالى: (قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربى لنفد البحر (٢٥) قبل ان تنفد كلمات ربى ولو جئنا بمثله مددا). لان كلماته تعالى هي أعيان الحقايق كلها و كمالات الأسماء المشتركة مشتركة بين مظاهرها بخلاف الأسماء المختصة فان كمالاتها أيضا مختصة.

ولا بد ان يعلم ان كل ما هو موجود في الخارج، وله صفات متعددة، فهو مظهر لها كلها فان كان يظهر منه في كل حين صفة منها فهو مظهر تلك الصفة في ذلك الحين، كما ان الشخص الانساني تارة يكون مظهر الرحمة وتارة مظهر النقمة باعتبار ظهور الصفتين فيه، وان كان يظهر فيه صفة معينة أو صفات متعددة دائما فهو مظهر لها دائما بحسبها. فالعقول والنفوس المجردة من حيث انها عالمة بمباديها وما يصدر منها مظاهر للعلم الإلهي وكتب الهية، والعرش (٢٦) مظهر الرحمان ومستواه، والكرسي (٢٧) مظهر الرحيم (٢٨)، والفلك السابع (٢٩) مظهر

الرزاق، والسادس مظهر العليم (٣٠)، والخامس مظهر القهار (٣١)، والرابع مظهر النور والمحيي، والثالث مظهر المصور، والثاني مظهر البارئ، والأول مظهر الخالق. هذا باعتبار الصفة الغالبة على روحانية الفلك المنسوب إليه ذلك الاسم. فكلما أمعنت النظر في الموجودات وظهر لك خصايصها تعرف انها مظاهر لها، والله الموفق.

تنبيه

الأعيان من حيث انها صور علمية لا توصف بأنها مجعولة (٣٢) لأنها حينئذ

---

(٢٤) - أي تحت حيطة الأسماء المربية للأنواع الإضافية. ١٢

(٢٥) - المراد به اما ظاهر البحر أو بحر الهيولى.

(٢٦) - وهو الفلك الأطلس.

(٢٧) - الفلك الثامن.

(٢٨) - لاختصاص كل برج منه باثر خاص.

(٢٩) - وفيه الزحل.

(٣٠) - لان فيه كوكب العلماء.

(٣١) - لان فيه المريخ.

(٣٢) – قال كمال الدين محمد اللاري في شرح الزوراء: (ما يفهم من كلام العرفاء والصوفية ان الجعل عندهم قسمان: الأول، الجعل المتعلق بالأعيان الثابتة، والماهيات بذواتها و استعداداتها مجعولة بهذا الجعل عندهم وبه أيضا يتلبس الماهيات بالثبوت والظهور العلمي والفيض الأقدس في عرفهم عبارة عن هذا الجعل، والثاني، الجعل المتعلق بالماهيات باعتبار الثبوت العيني والمجعول بهذا الجعل عندهم ليس الا الوجود العيني وما يتبعه لان ذوات الماهيات واستعداداتها كانت مجعولة بالجعل الأول، وهذا الجعل هو المسمى بالفيض المقدس. ولو وقع في كلامهم ان الماهيات غير مجعولة أرادوا به الجعل الثاني أعني الفيض المقدس، لا مطلق الجعل إذ قد صرحوا بمجعولية الماهيات بذواتها بالجعل الأول، حينئذ لا تخالف في كلاميهما). واعلم ان الأعيان متحققة بتحقق الأسماء موجودة بوجود الأسماء وغير مجعولة بلا مجعولية ذاته المقدسة. (ج) –
أقول، نسبة الأعيان إلى الأسماء كنسبة لوازم الماهية إلى الماهية. وبعبارة أخرى، كنسبة الأسماء إلى الذات، فكما ان الأسماء غير مجعولة بالنسبة إلى الذات فكذلك الأعيان، بالنسبة إلى الأسماء بل إلى الذات. وليس العلم إلى جعل الشئ عرفا وان كان يستلزم كونه العلمي بعد ما لم يكن، بل نقول ليست مجعولة بهذا المعنى أيضا كما يظهر من كلام بعضهم، فان الذات عالمة بالذات وهي عين العلم بكمالات الذات ومظاهرها وليس تأخر هذا العلم عن الذات المطلقة تأخرا زمانيا فالعلم ثابت دائما فأين الجعل. تدبر تفهم. (غلامعلى)

معدومة في الخارج والمجعول لا يكون الا موجودا، كما لا يوصف الصور العلمية والخيالية التي في أذهاننا بأنها مجعولة ما لم توجد في الخارج، ولو كانت كذلك لكانت
الممتنعات (٣٣) أيضا مجعولة لأنها صور علمية. فالجعل انما يتعلق بها بالنسبة إلى الخارج وليس جعلها الا ايجادها في الخارج لا ان الماهية جعلت ماهية فيه (٣٤)، و
بهذا المعنى تعلق الجعل بها في العلم أولى، وحينئذ يرجع النزاع لفظيا (٣٥) إذ لا يمكن
ان يقال ان الماهيات ليست بإفاضة مفيض في العلم واختراعه والا يلزم ان
لا يكون حادثة بالحدوث الذاتي، لكنها ليست مخترعة كاختراع الصور الذهنية التي لنا إذا أردنا اظهار شئ لم يكن، ليلزم تأخر الأعيان العلمية عن الحق
في الوجود تأخرا زمانيا، بل علمه تعالى ذاته بذاته يستلزم الأعيان من غير تأخرها عنه تعالى في الوجود فبعين العلم الذاتي يعلم تلك الأعيان لا بعلم آخر، كما توهم من جعل علمه بالعالم عين العقل الأول (٣٦)، فافهم.
تنبيه آخر
اعلم، ان للأعيان الثابتة اعتبارين (٣٧): اعتبار انها صور الأسماء (٣٨)، واعتبار انها حقايق الأعيان الخارجية. فهي بالاعتبار الأول كالأبدان للأرواح وبالاعتبار الثاني كالأرواح للأبدان. وللأسماء أيضا اعتباران: اعتبار كثرتها واعتبار وحدة الذات المسماة بها كما مر. فباعتبار تكثرها محتاجة إلى الفيض من الحضرة الإلهية الجامعة لها وقابلة له كالعالم، وباعتبار وحدة الذات الموصوفة بالصفات أرباب لصورها فياضة إليها، فبالفيض الأقدس الذي هو التجلي بحسب أولية الذات و باطنيتها يصل الفيض من حضرة الذات إليها وإلى الأعيان دائما، ثم بالفيض المقدس الذي هو التجلي بحسب ظاهريتها وآخريتها وقابلية الأعيان و
استعداداتها يصل الفيض من الحضرة الإلهية إلى الأعيان الخارجية. وكل عين (٣٩) هي كالجنس لما تحتها واسطة في وصول ذلك الفيض إلى ما تحتها من وجه إلى ان ينتهى إلى الاشخاص كوساطة العقول والنفوس المجردة إلى ما تحتها مما في عالم الأكوان والفساد وان كان يصل الفيض إلى ماله وجود من الوجه الخاص الذي له

---

(٣٣) - أي، الأعيان المقتضية للبطون.
(٣٤) - هيهنا بحث، حاصله ان الماهيات الممكنة كما انها محتاجة إلى الفاعل في وجودها الخارجي كذلك محتاجة إليه في وجودها العلمي، سواء كان ذلك الفاعل مختارا أو موجبا. فالمجعولية بمعنى الاحتياج إلى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا، فإنها أينما وجدت كانت متصفة بهذا الاحتياج. وان فسر المجعولية بأنها الاحتياج إلى الفاعل في الوجود الخارجي كان

الكلام صحيحا والتقييد تكلفا. (نقد النصوص)
(٣٥) – أي، النزاع في ان الماهيات مجعولة أم لا. والحاصل ان الماهيات الحاصلة في العلم لا يتعلق بها الجعل، بمعنى الوجود العيني، بما هي صور علمية. واما الجعل بمعنى كونها وجودات خاصة فيتعلق بها قطعا. ١٢
(٣٦) – إشارة إلى ان كون العقل الأول علما آخر انما هو باعتبار تباين الوجودات كما هو عند الحكماء. (غلامعلى)
(٣٧) – أي، اعتبار كونها منظورا بها واعتبار كونها منظورا فيها. تدبر. (غلامعلى)
(٣٨) – أي، ما به يمتاز الأسماء كل عن الآخر.
(٣٩) – اعلم، ان الأعيان كلها راجعة في الحقيقة إلى عين واحدة جامعة لها وهي عين الانسان الكامل الختمي كما ان الأسماء كلها راجعة إلى اسم واحد جامع لها بوحدته وهو الاسم المربى لعين الانسان الكامل. ومن هنا يعلم سر كون عينه مفتاح المغفرة الكبرى عند الفتح المبين وهو ظهور الأشياء بشراشرها على ما هي عليه لفناء صاحبه بالكلية إنيته في الحق المتعال، على سبيل الاستهلاك والاضمحلال. وبالجملة، يتبدل وجوده الامكاني بالوجود الحقاني وفناؤه في حقيقة عينه، وهذا هو المعنى بالوصول التام الأتم المعبر عنه بالفتح المبين في قوله تعالى: (انا فتحنا لك فتحا مبينا ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر). والذنب كل ما يبعد العبد عن المعبود كما ان الطاعة كل ما يقربه إليه. فالذنب المتقدم في الحقيقة هو المبعدات التي تحصل في السلسلة النزولية اللازمة للتنزلات الوجودية وتشأن الحقيقة الإلهية بشؤونه وصور كمالاته، والذنب المتأخر هو أيضا النقصانات والمبعدات لكن في السلسلة الصعودية. والانسان الكامل الختمي يجبر تلك النقصانات و يمحوها ويسترها بالوصول إلى عين الحقيقة وهذا معنى المغفرة. فافهم ولا تكن من الجاهلين. (غلامعلى)

مع الحق بلا واسطة. والأعيان من حيث انها أرواح للحقايق الخارجية ولها جهة المربوبية تقبل الفيض بالأولى وترب صورها الخارجية بالثانية. فالأسماء مفاتيح الغيب والشهادة مطلقا والأعيان الممكنة مفاتيح الشهادة. ولما كان الفيض عليها وعلى الأسماء كلها من حضرة الجمع من غير انقطاع بحسب استعداداتها، نسب الشيخ، رضى الله عنه، في الكتاب، الفيض مطلقا إلى حضرة الجمع والقابلية إلى الأعيان وان كانت هي أيضا فياضة إلى ما تحتها من الصور من حيث ربوبيتها.
فلا يتوهم متوهم ان الأعيان لها جهة القابلية فقط، والأسماء لها جهة الفاعلية فقط.
وان الأسماء ينقسم إلى ماله التأثير وإلى ماله التأثر، فيجعل البعض منها فاعلا مطلقا والآخر قابلا مطلقا، والله العالم.
هداية للناظرين (٤٠)
الماهيات (٤١) كلها وجودات خاصة علمية، لأنها ليست ثابتة في الخارج منفكة عن الوجود الخارجي ليلزم الواسطة بين الموجود والمعدوم كما ذهبت إليه المعتزلة ، لان قولنا الشئ اما ان يكون ثابتا في الخارج واما ان لا يكون، بديهي. والثابت في الخارج هو الموجود فيه بالضرورة وغير الثابت هو المعدوم، وإذا كان كذلك فثبوتها حينئذ منفكة عن الوجود الخارجي في العقل وكل ما في العقل من الصور فايضة من الحق وفيض الشئ من غيره مسبوق بعلمه به فهي ثابتة (٤٢) في علمه تعالى، وعلمه (٤٣) وجوده (٤٤) لأنه ذاته. فلو كانت الماهيات غير الوجودات المتعينة
في العلم لكان ذاته تعالى محلا للأمور المتكثرة المغايرة لذاته تعالى حقيقة (٤٥) و هو محال (٤٦)
وما يقال، بانا نتصور الماهية مع ذهولنا عن وجودها، انما هو بالنسبة إلى الوجود الخارجي، إذ لو نذهل عن وجودها الذهني لم يكن في الذهن شئ أصلا، ولو سلم ذهولنا عن وجودها الذهني مع عدم الذهول عنها لا يلزم أيضا انها يكون غير الوجود مطلقا (٤٧) لجواز ان يكون الماهية وجودا خاصا يعرض لها الوجود

---

(٤٠) – لا لأهل المكاشفة لأنهم لا يحتاجون إلى ذلك. ١٢
(٤١) – أي، الماهيات من حيث هي هي مع قطع النظر عن الوجود الذهني والخارجي. ١٢
(٤٢) – في المرتبة الواحدية على مذاقهم. فافهم.
(٤٣) – في مرتبة الأحدية، أي العلم بتلك الماهيات في تلك المرتبة لا نفس الماهيات بما هي تعينات وتكثرات. فالعلم اجمالي، أي واحد، وتفصيلي، أي علم بالأمور المفصلة، وان لم يكن بما هي مفصلة في تلك المرتبة بل في مرتبة أخرى دونها على مذاق صدر المتألهين، قدس سره.
(٤٤) – فمعنى بسيط الحقيقة كل الأشياء كل الوجودات والماهيات لا الوجودات فقط. ١٢
(٤٥) – وأيضا، لو كانت الماهية غير الوجود مع انها فائضة عن الوجود، لزم كون المعطى فاقدا لما

يعطى. وأيضا، لما كان المفاض عن الشئ ظهورا له فلو كانت الماهية المفاضة غير الوجود لزم كون المغاير للشئ ظهورا له، وهذا غير متعقل كمالا يخفى. (غلامعلى)
(٤٦) – لاستلزامه التركيب في ذاته تعالى. تدبر. (غلامعلى).
(٤٧) – ولو بحسب الحقيقة.

في الذهن وهو كونها في الذهن كما يعرض لها في الخارج وهو كونها في الخارج، فيحصل الذهول عن وجودها في الذهن ولا يحصل عنها. والوجود قد يعرض لنفسه باعتبار تعدده كعروض الوجود العام اللازم للوجودات الخاصة.

والحق ما مر من ان الوجود يتجلى بصفة من الصفات فيتعين ويمتاز عن الوجود المتجلي بصفة أخرى فيصير حقيقة ما من الحقائق الأسمائية، وصورة تلك الحقيقة في علم الحق تعالى هي المسماة بالماهية والعين الثابتة. وان شئت قلت، تلك الحقيقة هي الماهية (٤٨) فإنه أيضا صحيح. وهذه الماهية لها وجود خارجي (٤٩) في عالم الأرواح وهو حصولها فيه، ووجود في عالم المثال وهو ظهورها في

صورة جسدانية، ووجود في الحس وهو تحققها فيه، ووجود علمي في أذهاننا وهو ثبوتها فيه. ومن هنا (٥٠) قيل، ان الوجود هو الحصول والكون (٥١) وبقدر ظهور نور الوجود بكمالاته في مظاهره تظهر تلك الماهيات ولوازمها تارة في الذهن و أخرى في الخارج، فيقوى ذلك الظهور ويضعف بحسب القرب من الحق والبعد عنه وقلة الوسائط وكثرتها وصفاء الاستعداد وكدره، فيظهر للبعض جميع الكمالات اللازمة لها وللبعض دون ذلك. فصور تلك الماهيات إذا كانت في أذهاننا هي ظلالات تلك الصور العلمية، الحاصلة فينا بطريق الانعكاس (٥٢) من المبادي العالية أو بظهور نور الوجود (٥٣) فينا بقدر نصيبنا من تلك الحضرة (٥٤).

ولذلك صعب العلم بحقايق الأشياء على ما هي عليه (٥٥) الا من تنور قلبه بنور الحق وارتفع الحجاب بينه وبين الوجود المحض، فإنه يدرك بالحق تلك الصور العلمية على ما هي عليه في أنفسها، ومع ذلك بقدر إنيته ينحجب عن ذلك فيحصل التميز بين علم الحق بها وبين علم هذا الكامل. فغاية عرفان العارفين اقرارهم بالعجز والتقصير وعلمهم برجوع الكل إليه وهو العليم الخبير. فان علمت قدر ما سمعت فقد أوتيت الحكمة: (ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا).

تتميم

الأعيان (٥٦) من حيث تعيناتها العدمية (٥٧) وامتيازها من الوجود المطلق راجعة

---

(٤٨) - باعتبار اتحاد التعين مع المتعين أو الظاهر مع المظهر. ١٢

(٤٩) - أي، ظل خارجي لا ان تلك الماهية تتجافى عن مقامها. ١٢

(٥٠) - أي، من جهة كون الماهية موجودة بوجه وزائدا على نفسها في تلك العوالم. ١٢

(٥١) - باعتبار الحصول في تلك المراتب. ١٢

(٥٢) - أي، يظهر في مرآة النفس ما كان في المبادئ نحو ظهور العكس في المرايا ويكون النفس آلة لملاحظتها كما ان المرآة يكون آلة لظهور الصور فيها.

(٥٣) - يحتمل ان يكون معناه بطريق التوسط فيكون معنى قوله: (أو بظهور نور الوجود) ظهوره

بلا واسطة من الوجه الخاص. (غلامعلى)
(٥٤) – بالاتصال التام والفناء في إنيته يرى الأشياء كما هي عليه في الخارج والا يلزم التكرار في التجلي.
(٥٥) – لأنه يصعب الإحاطة بتلك الحضرة.
(٥٦) – أي، الأعيان العلمية المتعينة في الفيض الأقدس لها حيثيتان: حيثية كونها وجودات خاصة، وحيثية كونها فاقدة لما في الوجود المطلق، وهذا مناط تميزها عنه لا كونها واجدا لما ليس فيه فإنه محال. فمن الحيثية الأولى كانت عين الوجود وبالحيثية الثانية راجعة إلى العدم. (غلامعلى)
(٥٧) – وليعلم ان الوجود الامكاني ظل لوجود الحق، ظل الشئ باعتبار حكايته عن الوجود الأصلي الحقيقي ليس ما فيه ينظر بل ما به ينظر لأنه بهذه الملاحظة لا نفسية له ووجوده و كمالاته ظلال بل ظل لوجود الحق ولذا قال الصادق (ع) في جواب بعض أصحابه حيث سئل عنه (ع): الظل شئ أم ليس بشئ قال عليه السلام، فانظر إلى ظلك انه شئ وليس بشئ. هذا مراد من قال بعدمية الممكنات. والممكنات عكوس واظلال لوجود المطلق.

إلى العدم وان كانت باعتبار الحقيقة والتعينات الوجودية عين الوجود. فإذا قرع سمعك من كلام العارفين: ان عين المخلوق عدم والوجود كله الله، تلق بالقبول، فإنه يقول ذلك من هذه الجهة. كما قال أمير المؤمنين عليه السلام في حديث كميل، رضى الله عنه: (صحو المعلوم مع محو الموهوم (٥٨)) (٥٩). وأمثال ذلك
كثيرة في كلامهم. والمراد من قولهم: الأعيان الثابتة في العدم أو الموجودة من العدم، ليس ان العدم ظرف لها إذ العدم لا شئ محض، بل المراد انها حال كونها ثابتة في الحضرة العلمية متلبسة بالعدم الخارجي موصوفة به فكأنها كانت ثابتة في عدمها الخارجي ثم ألبسها الحق خلعة الوجود الخارجي فصارت موجودة (٦٠)، والله اعلم.

---

(٥٨) – أي، الأعيان الإمكانية من حيث تعيناتها. (غلامعلى)
(٥٩) – قال عليه السلام، في جواب الكميل (رض): (الحقيقة كشف سبحات الجلال من غير إشارة). أي الحقيقة عبارة عن كشف حجب الصفات والأسماء لان سبحات وجهه يفنى الأشياء كلها في مقام تجليه تعالى بتجليات الأسمائية وأشار إلى ذكره عليه السلام، بقوله: (كمال الاخلاص نفى الصفات عنه). ومعناه العروج من الواحدية إلى الأحدية و رجوع السالك من العلم إلى العين. وقال (ع): (الحقيقة كشف الموهوم وصحو المعلوم). أي ظهور شمس الحقيقة من مشرق الأحدية وارتفاع الكثرات العقلية عند ظهور المعشوق بصفة العشق وان العشق جنون الهي في السلوك كما قال الصادق (ع). عقل را معزول كرديم هوا را حد زديم. وقال عليه السلام: الحقيقة (هتك الستر لغلبة السر). أي السر و ان كان طالب الحقيقة ولكن العقل في هذه المرتبة والقلب في هذا المشرب ساتر للسر والمحب الحقيقي يجب ان يكون عاشقا لا عالما عارفا وإذا غلب سلطان السر، أي العشق على العقل والقلب يظهر السر ويتجلى سلطان العشق وإذا قوى سلطان العشق يرتفع الحجب النورية بين العبد المحب والحق المحبوب ويفنى المحب في المحبوب و هذا مقام الخفي الظاهر بعد السر ويجب على الولي الفاني الرجوع من الفناء إلى البقاء لتكميل الخلايق وهو مقام الفرق بعد الجمع والصحو الثاني بعد المحو الثاني وأشار إليه عليه، صلوات الله: (نور يشرق من صبح الأزل ويلوح على...) قال العارف الكامل والشيخ البارع، كمال الدين الخوارزمي، شارح الفصوص والمثنوي: تمامى كتاب مثنوى با شرحش بل كه مؤلفات اولين وآخرين از خواص رب العالمين شرح اين كلمات معجز نظام است. كسى كه رب العزه وصاف وجودش باشد همه انبيا به كمال حقيقت وصف أو نتوانند كرد مگر محمد مصطفى (ص). خود را بزرگ مى كنم از وصف روى تو / نى آنكه خدمتى ز براى تو مى كنم.
(٦٠) – لا بالتجافي عن مقامها باعتبار أنها صور الأسماء بل باعتبار تنزلها في العوالم العقلية والمثالية ومن هنا قيل، ان للأعيان برزات في العوالم العقلية والمثالية. ١٢

الفصل الرابع

في الجوهر والعرض على طريقة أهل الله (١)

اعلم، انك إذا أمعنت النظر في حقايق الأشياء وجدت بعضها مكتنفة بالعوارض وبعضها تابعة لا حقة لها، والمتبوعة هي الجواهر والتابعة هي الاعراض، ويجمعهما الوجود إذ هو المتجلي بصورة كل منهما. والجواهر متحدة في عين الجوهر فهو حقيقة واحدة هي مظهر الذات الإلهية من حيث قيوميتها وحقيقتها، كما ان العرض مظهر الصفات التابعة لها.

الا ترى كما ان الذات الإلهية لا تزال محتجبة بالصفات فكذلك الجوهر لا يزال مكتنفا بالأعراض، وكما ان الذات مع انضمام صفة من صفاتها اسم من الأسماء، كلية كانت أو جزئية، كذلك الجوهر مع انضمام معنى من المعاني الكلية إليه يصير جوهرا خاصا مظهرا لاسم خاص من الأسماء الكلية بل عينه، و بانضمام معنى من المعاني الجزئية يصير جوهرا جزئيا كالشخص، وكما انه من اجتماع الأسماء الكلية تتولد أسماء آخر كذلك من اجتماع الجواهر البسيطة يتولد جواهر آخر مركبة منها، وكما ان الأسماء بعضها محيطة بالبعض كذلك

---

(١) - خلاصة الفصل، ان الجوهر على طريقة أهل الله هو الوجود العام المنبسط، وأنواعه هي مراتب نزوله وتجلياته، وجنسيته هي من المعقولات الثانية العارضة له وكذلك نوعية أنواعه وفصلية فصوله. والاعراض هي مظاهر تجليات الحق بصفاته المتكثرة. وبينها بما ذكره في الفصل تأييدا لمشاهداتهم. وفي هذا التنبيه أراد ان ينبه على حقيقة مذهبهم بلسان أهل النظر، فلننبه على مراده بقوله: (اعلم...). وخلاصة التنبيه، ان الجوهر عين افراده في الخارج، وحقيقة كل شئ وجوده، فحقيقة افراده هي وجودات افراده فحقيقة الجوهر هي عين وجودات افراده، بحكم جنسية الجوهر لافراده، و هي الوجود العام المنبسط بحكم بطلان تكثر الوجودات بالذات. ويرد على قوله، ان الجوهر عين افراده في الخارج، انه عين افراده لو كان جنسا لها ولا نسلم جنسيته لها بل نقول هو عرض عام لها. أجاب عنه بان العرض العام أيضا عين افراده بحمله عليها بهو هو، و لو كان عرضا عاما خارجا عنها لم يحمل بهو هو عليها. أقول توضيحا لكلامه، ان العرض يستعمل في ايساغوجى و يستعمل في قاطيغورياس. والأول عين افراده في الخارج لحمله عليها بهو هو، والثاني خارج عن الافراده لعدم حمله عليها بهو هو وحمله عليها بالاشتقاق. والجوهر بحكم حمله عليها بهو هو عين افراده، سواء كان جنسا لها، كما ذهب إليه طائفة، أو كان عرضا عاما لها، كما ذهب إليه طائفة أخرى، فان كان عرضا عاما كان عرضا ايساغوجيا لا عرضا قاطيغورياسيا وبعينيته لافراده ثبت المطلوب. أقول، وفيه نظر، لان الحمل بحسب الماهية لا بحسب الوجود كما سيصرح به، وإذا كان الحمل ما هويا كيف يكون العرض العام عين الافراد؟ ويمكن دفعه بان العرض العام يحمل على الجنس بهو هو لكونه من ظهوراته، كما سيظهر، والحمل ما هوى فحمله على الافراد أيضا ما هوى، ثم أبطل كونها عرضا عاما قاطيغورياسيا بقوله: (وأيضا لو كانت الطبيعة الجوهرية عرضا عاما خارجا) إلى قوله: (وهو المطلوب) وأراد بقوله (خارجا) كونه عرضا قاطيغورياسيا

فإنه هو الخارج. ثم زاد البيان واستأنف البرهان على عينيته لافراده وساق الكلام بقوله: (وأيضا لو لم يكن الجوهر عين كل ما يصدق عليه من الجزئيات في الخارج) إلى ان قال: (فتعين ان يكون عين افراده في الخارج). قوله: (فالامتياز بينها بالاعراض الخاصة). لما ثبت ان الجوهر عين افراده. بقى الكلام في ان امتيازه بماذا، فقال بالاعراض الخاصة والعرض هو ايساغوجي. وعلل ذلك بان لا شئ هناك الا الجوهر والافراد والجوهر ما به الاشتراك والافراد ما به الامتياز فهو بالاعراض التي يتحقق به الافراد. قوله: (لا يقال...) تقرير السؤال ظاهر. قوله: (لأنا نقول...). حاصل الجواب، التزام ان نسبة الأنواع إلى الجنس كنسبة الاشخاص إلى النوع والفرق بينهما ان الأنواع متمايزة بالاعراض الكلية والاشخاص متمايزة بالاعراض الجزئية، والمراد بالاعراض أيضا الاعراض الايساغوجية، وتخالف الأنواع تخالف نوعي وتخالف الاشخاص تخالف شخصي وكلاهما بالذات والحقيقة بلا تفاوت. قوله: (ا لا ترى...). لما قال، امتياز الأنواع كامتياز الاشخاص بالاعراض ويوهم ذلك ان يكون أنواع الجواهر مركبة من الجوهر والعرض فأراد دفع ذلك التوهم. ونحن نسوق الكلام في تحقيق المقام ثم نبين فحوى كلامه فنقول: قد عرفت في تضاعيف الدروس باللوامع القلبية والبراهين العقلية ان الذات الإلهية، الأحدية بوحدته الصرفة عين جميع الكمالات الوجوبية والصفات الألوهية وعلمه بنفس ذاته علمه بجميع كمالاته بل علمه بذاته عين علمه بجميع الأشياء في مرتبة الأحدية الذاتية، وأسماؤه الحسنى وصفاته العليا وصورها التي هي الأعيان الثابتة للأشياء شؤونه الذاتية المندمجة فيه اندماج الأوراق والأغصان في النواة والحبات، ولما أراد على حسب الحب الذاتي اللازم من مشاهدة جماله الأتم وجلاله الأرفع ان يشاهد صفاته العليا وأسمائه الحسنى على وجه التكثر والامتياز فتجلى في ملابس أوصافه على سبيل التفصيل والتمايز وبحسب تمايز الصفات يتمايز الأسماء. وقد علمت ان الجوهر مظهر ذاته والاعراض مظاهر صفاته، فكما ان صفاته مندمجة في ذاته فكذلك الاعراض التي هي مظاهر صفاته مندمجة في ذاته فكذلك الاعراض التي هي مظاهر صفاته مندمجة في الجوهر الذي هو مظهر ذاته، وكما ان صفاته المتمايزة تجليات ذاته الأقدس، كذلك الاعراض تجليات الجوهر الذي هو الفيض المقدس، وكما ان بصفاته المتمايزة يتمايز الأسماء كذلك بالاعراض وهي المذكورة في قاطيغورياس يتمايز الاعراض العامة والخاصة للجوهر، وهي المذكورة في ايساغوجي، وكما ان الصفات مبادئ ظهور أسمائه لا مبادئ تحققها كذلك الاعراض المقولية مبادئ ظهور الاعراض الايساغوجي لا مبادئ تحققها فالنطق، مثلا، مبدأ ظهور ناطقية الحيوان لا مبدء تحقق ناطقيته كما ان العلم مبدء ظهور عالمية الحق لا مبدأ تحققها، ومن هذا البيان يظهر ان مراد من قال ان مبدأ الاشتقاق غير مأخوذ في المشتق ماذا. وإذا عرفت ذلك عرفت ان الانسان هو الحيوان الناطق لا الحيوان والنطق، وبضم النطق إلى الحيوان لا يصير الحيوان ناطقا بل ضمه يوجب ظهور انه ناطق. ولا يلزم تركب الجوهر الذي هو الانسان من الجوهر الذي هو الحيوان والنطق الذي هو العرض. إذا علمت ذلك لنصرف عنان القلم إلى فحوى عبارات الكتاب. فقوله: (ا لا ترى ان الحيوان) إلى قوله: (ولا يلزم تركب الجوهر). إشارة إلى ان العرض المقولي سبب ظهور العرض الايساغوجي وقوله: (ولا يلزم تركب الجوهر من الجوهر والعرض) إشارة إلى أن الانسان هو الحيوان الناطق لا الحيوان مع النطق، كما ان الشخص هو الانسان المتشخص لا الانسان مع التشخص. والاشخاص مندمجة في النوع كما ان الأنواع مندمجة في الجنس. وقوله: (والفرق...) إشارة إلى تفارق المشخصات والمنوعات لكلية أحدهما وجزئية الآخر، وقوله: (وكون الناطق محمولا على الانسان...) إشارة إلى ان ماهية النوع عين ماهية الجنس الظاهرة بنوعيته. وقوله: (لان

حمل ماهية على غيرها...) تعليل للحكم المذكور. وما في الفصل ظاهر لا يحتاج إلى التطويل في الكلام. وانما فصل الكلام لان هذا التنبيه من المواضع المعضلة للكتاب مع ما فيه من الفوائد (للأستاذ المحقق ميرزا محمد رضا، سلمه الله تعالى. فانظر أيها الناظر في كلام المحشى العظيم ليظهر لك كمال غوره وسعة اطلاعه ولم أر من فهم كلام الشارح العلامة القيصري في هذا الموضع غير هذا العارف العلام. ولعمري ان استاذنا الأقدم أدق نظرا وأكثر تضلعا من المؤلف ويمتاز عنه في العلوم النظرية والحكمة البحثية ولذا قيل: انه لا نظير له).

الجواهر بعضها محيطة بالبعض، وكما ان الأمهات من الأسماء منحصرة كذلك أجناس الجواهر وأنواعها منحصرة، وكما ان الفروع من الأسماء غير متناهية كذلك الاشخاص أيضا غير متناهية، وتسمى هذه الحقيقة في اصطلاح أهل الله بالنفس الرحماني والهيولي الكلية، وما تعين منها وصار موجودا من الموجودات بالكلمات الإلهية.

فان اعتبرت تلك الحقيقة من حيث جنسيتها التي تلحقها بالنسبة إلى الأنواع التي تحتها فيه طبيعة جنسية، وان اعتبرت من حيث فصليتها التي بها يصير الأنواع أنواعا فهي طبيعة فصلية، إذ حصة منها مع صفة معينة هي المحمولة على النوع بهو هو لا غيرها، وان اعتبرت من حيث حصصها المتساوية في افرادها الواقعة تحتها أو تحت نوع من أنواعها على سبيل التواطؤ فهي طبيعة نوعية.

فالجنسية والفصلية والنوعية من المعقولات الثانية اللاحقة إياها. فالجوهر بحسب حقيقته عين حقايق الجواهر البسيطة والمركبة، فهو حقيقة الحقايق كلها تنزل من عالم الغيب الذاتي إلى عالم الشهادة الحسية وظهر في كل من العوالم بحسب ما يليق بذلك العالم وفيه أقول: شعر

حقيقة (٢) ظهرت في الكون قدرتها * فأظهرت هذه الأكوان والحجبا
تنكرت بعيون العالمين (٣) كما * تعرفت بقلوب عرف أدبا
فالخلق كلهم أستار طلعتها * والامر أجمعهم كانوا لها نقبا
ما في التستر بالأكوان من عجب * بل كونها عينها مما ترى عجبا

وليس انضمامه إلى المعاني الكلية أو الجزئية الا ظهوره فيها وتجليه بها تارة في مراتبه الكلية وأخرى في مراتبه الجزئية. فهو الذات الواحدة بحسب نفسه المتكثرة بظهوراته في صفاته وهي بحسب حقايقها لازمة لتلك الذات وان كانت من حيث ظهورها تتوقف على اعتدال يكون عنده بالفعل (٤). فكل ما في فرده بالفعل أو بالقوة وقتا ما أو دائما من اللوازم والصفات فهو فيها غيب، إذ كل ما يظهر فهو قبل ظهوره فيه بالقوة والشدة والألم يمكن ظهوره.

---

(٢) - المراد بها أيضا الحق تعالى، وانما أسند الظهور إلى قدرتها لان الظهور في شئ قد يكون بطريق التجافي، وافلات الظاهر عن مقامه الأول، وقد يكون لا بطريق التجافي وانما القدرة في ذلك وتنزل الحق في المراتب الأكوان ظهورها فيها بلا تجاف عن مقامه الاطلاقي ومرتبته الأحدية، الا ان له تعالى بحسب كل مرتبة اسم ففي المراتب الإمكانية لا يطلق عليه الوجوب. ومن هنا وردان أسماء الله توقيفية، أي لكل اسم من أسمائه بحسب الاطلاق موقف خاص. وبالجملة مرجع الكلام أخيرا إلى ان الجوهر هو حقيقة الحقايق، والاعراض على هذا هي التعينات كما قيل: من وتو عارض ذات وجوديم... فتأمل. (غلامعلى)

(٣) - بالكسر أولى بقرينة المقابلة لقوله: (بقلوب عرف). ١٢

(٤) – مثلا ظهور النطق الذي هو لازم لذات الجوهر ومندمج فيها متوقف على اعتدال مزاج كالمزاج الانساني. فجميع الصفات والكمالات غيب في حقيقة الجوهر بالشدة ولكن شرط بروزها اعتدال المزاج، ومن هنا يظهر سر التكاليف والاحكام الإلهية لأنها كلها معدات لحصول الاعتدال المزاجي المظهر للكمالات. (غلامعلى)
حجاب روی تو هم روی تست در همه حال نهانی از همه عالم ز بسکه پیدایی. آنچه ما در مقام تنزیه یا توصیف أو می گوییم به قدر فهم ماست. انسان بعد از آنکه به مقام حیوان بالفعل وانسان بالقوة رسید با علوم نظریه مربوط به مبدأ ومعاد وشهود ومظاهر جلال و جمال به انضمام تکالیف شرعیه وحرکت جوهریه ذاتیه به مقامی می رسد که مصدر افعال حق می شود بعد از آنکه مصدر افعال خود بود، نهایت آن: (من رآنی فقد رأی الحق) و (ما رمیت إذ رمیت) و (یبایعون الله) است. ١٢

والجوهر لا جنس له ولا فصل فلا حد له وما ذكر من التعريف فهو رسم له لا حد حقيقي. ولما كانت التجليات الإلهية المظهرة للصفات متكثرة بحكم (كل يوم هو في شأن) صارت الاعراض متكثرة غير متناهية. وهذا التحقيق ينبهك على ان الصفات من حيث تعيناتها في الحضرة الأسمائية حقايق متميزة بعضها عن بعض وان كانت راجعة إلى حقيقة واحدة مشتركة بينها من وجه آخر، كما ان مظاهرها حقايق متمايزة بعضها عن بعض مع كونها مشتركة في العرضية، لان كل ما في الوجود دليل وآية على ما في الغيب (٥).

تنبيه

بلسان أهل النظر

اعلم، ان الممكنات منحصرة في الجواهر والاعراض (٦). والجوهر عين الجواهر في الخارج (٧) وامتياز بعضها عن البعض بالاعراض اللاحقة له (٨)، وذلك لان الجواهر كلها مشتركة في الطبيعة الجوهرية وممتازة بعضها عن بعض بأمور غير مشتركة فتلك الأمور المميزة خارجة عن الطبيعة الجوهرية فيكون اعراضا.

لا يقال، لم لا يجوز ان يكون الجوهر عرضا عاما لها؟

لأنا نقول، العرض العام انما يغاير افراد معروضه في العقل لا في الخارج، فهو بالنظر إلى الخارج عين تلك الافراد والا لا يكون محمولا عليها بهو هو و هو المطلوب.

وأيضا، لو كانت الطبيعة الجوهرية عرضا عاما خارجا عن الجواهر في الخارج لكانت الحقايق الجوهرية غير جواهر في أنفسها وذواتها من حيث أنها معروضة لها إذ العارض غير المعروض ضرورة.

وأيضا، ان كانت تلك الطبيعة موجودة بوجود غير وجود افرادها لكانت كالاعراض فلا يحمل عليها بالمواطاة، ولكان انعدام الطبيعة الجوهرية غير موجب لانعدامها لكونها خارجة عنها، وانعدام اللازم البين ليس موجبا لانعدام ملزومه بل علامة له (٩)، كما مر في الوجود، وان لم يكن موجودة لكانت الافراد

---

(٥) – وإليه أشار الحضرت الرضوية الوارث للخلافة الخاصة المحمدية لقد علم أولو الألباب ان ما هناك آية لما هنالك.

(٦) – لما حقق في الفصل الماضي ان الجوهر حقيقة واحدة هي مظهر الذات الإلهية من حيث قيوميتها وحقيقتها، وهي النفس الرحماني والهيولي الكلية. نبه في هذا التنبيه بلسان أهل النظر بأنهم قالوا ان الجوهر عين الجواهر في الخارج، وهذا القول بانضمام المقدمة الخارجية وهي ان حقيقة الشئ، أي ما به يتحقق الشئ، هو الوجود يعطى ما ذكرنا من ان الجوهر مظهر الذات الإلهية وهو النفس الرحماني والوجود العام المنبسط فان الجوهر عين الافراد الجوهرية وحقيقة الافراد الجوهرية التي كان الجوهر عينها هي الوجود لان الحكم على أحد المتحدين حكم على الآخر، فكما ان الوجود هو حقيقة الافراد فكذلك هو

حقيقة الجوهر المتحد مع الافراد، وهذا هو ما قلنا. فتأمل. (غلامعلى)
(٧) – والمراد بالعينية العينية بحسب الماهية أيضا لا بالوجود فقط، كما ستعلم.
(٨) – هذا بلسان أهل النظر. واما بلساننا فهذه الاعراض من لوازم ذات الجوهر مندمجة فيه.
(٩) – جواب عن سؤال مقدر كان قائلا يقول: كون انعدام الطبيعة الجوهرية موجبا لانعدام افرادها ليس دليلا على كونها عين الافراد في الخارج لان اللازم البين كان انعدامه موجبا لانعدام معروضه مع انه خارج عنه، فأجاب بان انعدام اللازم البين... ١٢

الجوهرية غير جواهر في الخارج لعدم الجوهرية فيه وهو محال، وان كانت موجودة بعين وجود الجواهر فهي عينها في الخارج وهو المطلوب.
وأيضا، لو لم يكن الجوهر عين كل ما يصدق عليه من الجزئيات في الخارج حقيقة، لا يخلو اما ان يكون داخلا في الكل فيلزم تركب الماهية من جواهر غير متناهية، ان كان فصلها جواهر، لكونها داخلا في فصلها أيضا لجوهريته و دخول الجوهر فيه ويلزم ان لا يكون شئ من الجواهر بسيطا، أو تركب الماهية من الجوهر والعرض، ان كان فصلها عرضا، فيكون الماهية الجوهرية عرضية، أو داخلا في البعض دون البعض فيلزم ان يكون البعض المعروض له في حد ذاته مع قطع النظر عن عارضه غير جوهر، أو خارجا عن الكل وهو أشد استحالة من الثاني بعين ما مر، فتعين ان يكون عين افراده في الخارج فالامتياز بينها بالاعراض الخاصة إذ لا يجوز ان يكون المميز نفسه ولا فردا من افراده.
لا يقال، لو كانت الأعيان الجوهرية مختلفة بالأعراض المعينة لها فقط لما كانت بذواتها ممتازة بل مشتركة (١٠) كاشتراك الافراد الانسانية في حقيقة واحدة.
لأنا نقول، الجواهر كلها مشتركة في الحقيقة الجوهرية كاشتراك افراد النوع في حقيقة ذلك النوع أو الامتياز بينها بذواتها بعد حصول ذواتها. والأنواع لا تصير أنواعا الا بالاعراض الكلية اللاحقة للحقيقة الجوهرية
كما لا يصير الاشخاص اشخاصا الا بالاعراض الجزئية اللاحقة للحقيقة النوعية. ألا ترى ان الحيوان يلحقه النطق فيصير به انسانا (١١) و يلحقه الصهيل فيصير به فرسا ويلحقه النهيق فيصير به حمارا، وكل منها عرض.
فإذا أريد ان يحمل بالمواطاة احتيج إلى الاشتقاق فقيل الانسان حيوان ناطق والفرس حيوان صاهل. فالنطق محمول بالاشتقاق والناطق محمول بالمواطاة.
والشئ الذي له النطق المفهوم من الناطق هو بعينه الحيوان الذي في الوجود الانساني (١٢) وان كان أعم منه في العقل لذلك يحمل بهو هو. فما ثم غير الحيوان والنطق. فعلم ان التركيب المعنوي انما هو بين الطبيعة الحيوانية والطبيعة النطقية لا غير، والأول مشترك والثاني غير مشترك. ولا يلزم تركب

---

(١٠) – فيكون الأعيان الجوهرية افرادا لحقيقة الجوهر لا أنواعا، فلا يكون ممتازة بذواتها. ١٢
(١١) – بلسان أهل النظر. واما بلسان أهل الله فبظهوره لصفة النطق الذي هو غيب فيه. ١٢
(١٢) – قيل، كأنه جواب عن سؤال مقدر. تقديره انه إذا قلنا
الانسان حيوان ناطق، كان الانسان مركبا من حيوان وهو الجوهر ومن ناطق وهو عرض فيلزم تركب الجوهر من
جوهر وعرض وأنتم قلتم ببطلانه. وحاصل الجواب انه ليس فيه تركب لان الناطق هو عين الحيوان الذي في الانسان، بل التركيب بين الطبيعة الحيوانية والطبيعة النطقية.
فافهم.

الجوهر من الجوهر والعرض لان ماله النطق هو الجوهر لا المركب كالشخص. والفرق بين المعاني المنوعة والمشخصة بان الأولى انضمام الكلى إلى الكلى فلا يخرجه عن كليته، والثانية انضمام الجزئي بالكلي فيخرجه عنها والعرض العام ما يشمل حقيقتين فصاعدا والخاصة ما يختص بحقيقة واحدة. الأول كالمشي والاحساس، والثاني كالنطق والضحك. وما له المشي المعبر عنه بالماشي المسمى بالعرض العام، وماله الضحك المعبر عنه بالضاحك المسمى بالخاصة عند أهل النظر هو عين الحيوان والانسان في الوجود لا امر زائد عليهما خارج منهما و ان كان بحسب المفهوم أعم منهما. فما هو عرض عام بالنسبة إلى الأنواع فهو فصل منوع بالنسبة إلى الجنس الذي هذه الأنواع تحته وما هو خاصة فهو فصل للنوع وكون الناطق محمولا على الانسان بحمل المواطاة يمنع ان يقال ان الشئ الذي له النطق ماهية أخرى محمولة على الانسان لاتحاد وجودهما، لان حمل ماهية على غيرها مباينة إياها محال واتحاد الوجود لا مدخل له في الحمل إذ الحمل على الماهية لا على الوجود. ولو جاز ذلك لجاز حمل اجزاء ماهية مركبة من الاجزاء الموجودة عليها عند كونها موجودة بوجود واحد هو وجود المركب. ولا تظنن ان مبدء النطق الذي هو النفس الناطقة ليس للحيوان، لينضم معه فيصير الحيوان به انسانا، مع انه غير صالح للفصلية لكونه موجودا مستقلا في الخارج، بل هذا المبدء مع كل شئ حتى الجماد أيضا، فان لكل شئ نصيبا من عالم الملكوت والجبروت. وقد جاء ما يؤيد ذلك من معدن الرسالة المشاهد للأشياء بحقايقها، صلوات الله عليه، مثل تكلم الحيوانات (١٣) والجمادات معه (١٤). وقال تعالى: (وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم). وظهور النطق لكل أحد بحسب العادة والسنة الإلهية موقوف على اعتدال المزاج الانساني واما للكمل فلا (١٥). لكونهم مطلعين على بواطن الأشياء (١٦) مدركين لكلامها. وما قال المتأخرون بان المراد بالنطق هو ادراك الكليات لا التكلم، مع كونه مخالفا لوضع اللغة لا يفيدهم لأنه موقوف على ان الناطقة المجردة للانسان فقط، ولا دليل لهم على ذلك ولا شعور لهم. على ان

---

(١٣) - يمكن ان يحمل على التكلم الصوري الهجائي بظهور المعاني في كسوة الألفاظ المرتبة و تنزيلها من المقام الشامخ العقلاني إلى الخيال ومنه إلى الحس المشترك كما في الوحي. فتدبر تفهم. (غلامعلى)

(١٤) - اعلم، ان المراد من تكلم الأشياء حقيقة هو التكلم الوجودي نظير تكلم مبدعها وباريها: (انما قولنا لشئ إذا أردناه ان نقول له كن فيكون). عشق در پرده می نوازد ساز عاشقی
كو كه بشنود آواز. همه عالم صداى نغمه اوست كه شنيد اين چنين صداى دراز.
والصدا هو الصوت الحاصل من تموج الأجسام القابلة الحادث بواسطة الانضغاط، إذا انعكس ورجع بهيئة الأولى من دفع الجسم الصلب له وتموجه ثانيا وانعطافه منضغطا إلى

مقامه الأول. فتدبر حتى تعلم ان القول الإلهي إذا امتد عند الايجاد ووصل إلى حقيقة من الحقايق الإمكانية رجع محدودا من غير نفود منها إلى حقيقة الحقايق متعينا بتعين مخصوص يحكى عن الأصل كالصدا، وهذا القول إذا نسب إلى مبدئه الصادر عنه فهو كلامه، وإذا نسب إلى مقابله القابل له فهو تسبيحه وتكلمه، فافهم. (غلامعلى)

(١٥) – فحال غير الكمل كحال النائم، فإنه لا يسمع كلام المتكلمين حوله. فافهم.

(١٦) – وذلك لشهودهم ببواطن الأشياء وسريانهم فيها. فافهم.

الحيوانات ليس لهم ادراك كلي (١٧)، والجهل بالشئ لا ينافي وجوده. وامعان النظر فيما يصدر منها من العجايب يوجب ان يكون لها ادراكات كلية. وأيضا لا يمكن ادراك الجزئي بدون كليه إذ الجزئي هو الكلى مع التشخص. والله الهادي.

تنبيه آخر

العرض كما انه بالذات طالب لمحل يقوم به وهو الجوهر، كذلك الجوهر أيضا طالب بذاته للعرض ليظهر به بل هو علة وجود العرض وطلبه، فحصل الارتباط بينهما من غير انفكاك. وكل منهما ينقسم بنوع من الانقسام إلى ما هو جوهر و عرض في العقل، وإلى ما هو جوهر وعرض في الخارج. الأول، كالأعيان الجوهرية والعرضية الثابتة في الحضرة العلمية والأجناس والفصول المحمولة بالمواطاة للأنواع الخارجية، والثاني، كالجواهر والاعراض الموجودة في الخارج، و لذلك عرف الجوهر بأنه ماهية لو وجدت لكانت لا في موضوع أو موجود لا في موضوع والعرض بمقابله. والتركيب بين الجوهرين أو أكثر من القسم الأول لا ينافي الحمل على ما هو موضوع لهما كالحيوان والناطق المحمولين على الانسان بمقابله.

تذنيب

في الوجوب والامكان والامتناع

لما ذكر الشيخ، رضى الله عنه، في الكتاب: (الوجوب بالذات وبالغير والامكان والممكن والامتناع)، احتجنا إلى بيان النسب الثلاث على هذه الطريقة. فنقول: الوجوب والامكان والامتناع من حيث انها نسب عقلية صرفة لا تحقق لها في الأعيان تحقق الاعراض في معروضاتها الخارجية، ولا وجود لها الا في الأذهان لأنها أحوال تابعة للذوات الغيبية الثابتة في الحضرة العلمية. اما بالنظر إلى وجوداتها الخارجية كالامكان للمكنات والامتناع للمتنعات، واما بالنظر إلى عين تلك الذات كالوجوب للوجود من حيث هو هو فإنه واجب بذاته.

---

(١٧) - أي، ليس لهم علم بهذا السلب.

وليس وجوبه بالنظر إلى الوجود الزائد الخارجي. فالوجوب هو ضرورة اقتضاء الذات عينها وتحققها في الخارج، والامتناع هو ضرورة اقتضاء الذات عدم الوجود الخارجي، والامكان عدم اقتضاء الذات الوجود والعدم. فالامكان والامتناع صفتان سلبيتان من حيث عدم اقتضاء الموصوف بهما الوجود الخارجي والوجوب صفة ثبوتية.

لا يقال، الممتنعات لا ذات لها فلا اقتضاء لها.

لأنا بينا انها قسمان: قسم فرضه العقل ولا ذات له، وقسم أمور ثابتة بل أسماء الهية. وقد تقدم في بيان الأعيان ان الوجوب يحيط بجميع الموجودات الخارجية والعلمية لأنها ما لم يجب وجودها لم توجد لا في الخارج ولا في العقل. فانقسم الوجوب إلى الوجوب بالذات وإلى الوجوب بالغير.

واعلم، ان هذا الانقسام انما هو من حيث الامتياز بالربوبية والعبودية، و اما من حيث الوحدة الصرفة فلا وجوب بالغير بل بالذات فقط. وكل ما هو واجب بالغير فهو ممكن بالذات فقد أحاطها الامكان أيضا. وسبب اتصافها بالامكان هو الامتياز، ولولاه لكان الوجود على وجوبه الذاتي. ولما كان منشأ هذه النسب الثلاث هو الحضرة العلمية ذهب بعض الأكابر إلى ان حضرة الامكان هي حضرة العلم بعينها. وهذه المباحث العقلية التي تقدم ذكرها هنا وفي الفصول السابقة وان كان فيها ما يخالف ظاهر الحكمة النظرية، لكنها في الحقيقة روحها الظاهرة من أنوار الحضرة النبوية العالمة بمراتب الوجود ولوازمها، لذلك لا يتحاشى أهل الله عن اظهارها وان كان المتفلسفون ومقلد وهم يأبون عن أمثالها، والله هو الحق وهو يهدى السبيل.

خاتمة

في التعين

اعلم، ان التعين ما به امتياز الشئ عن غيره بحيث لا يشاركه فيه غيره. و هو قد يكون عين الذات كتعين الواجب الوجود الممتاز بذاته عن غيره وكتعينات

الأعيان الثابتة في العلم فإنها أيضا عين ذواتها، إذا الوجود مع صفة معينة له في الحضرة العلمية يصير ذاتا (١٨) وعينا ثابتة، وقد يكون أمرا زائدا على ذاته حاصلا له دون غيره كامتياز الكاتب من الأمي بالكتابة، وقد يكون بعدم حصول ذلك الامر له كامتياز الأمي من الكاتب بعدم الكتابة. والأول لا يخلو اما من ان يعتبر حصول هذا الامر له مع قطع النظر عن عدم حصول غير ذلك الامر كاعتبارنا حصول الكتابة لزيد مع قطع النظر عن عدم حصول الخياطة له، أو يعتبر حصوله مع عدم حصول غيره له، فالتعين الزايد قد يكون وجوديا، وقد يكون عدميا، و قد يكون مركبا من الوجودي والعدمي. والنوع الواحد يجمع لجميع أنواعه لان الانسان مثلا ممتاز بذاته عن الفرس، وبحصول صفة وجودية في مظهر من مظاهره يمتاز عن الظاهر بصفة وجودية أخرى كزيد الرحيم الممتاز عن عمرو القهار، ويمتاز الظاهر بصفة وجودية عن الظاهر بصفة عدمية كالعليم من الجهول، ويمتاز الكاتب الغير الخياط عن الخياط الغير الكاتب بصفة وجودية مع صفة عدمية أخرى وبالعكس. والتعينات الزائدة كلها من لوازم الوجود، حتى ان الاعدام المتمايزة بعضها عن بعض تمايزها أيضا باعتبار وجوداتها في ذهن المعتبر لها أو باعتبار وجودات ملكاتها.

فلا يقال، ان الاختلاف بين الموجودات لو كان بالتعينات فقط لما كانت ممتازة بذواتها بل كانت بذواتها مشتركة كاشتراك افراد الانسانية في حقيقة واحدة. لأنا نقول، الذوات انما تصير ذواتا بالتعينات العلمية، واما قبل تلك التعينات فليس الا الذات الإلهية التي هي الوجود المحض لا غير، كما قال النبي (ص): (كان الله ولم يكن معه شئ). فثبت ان اختلاف الأعيان بذواتها انما يحصل أولا من التعينات التي بها يصير الذوات ذواتا كما ان الاشخاص بالمشخصات صارت اشخاصا لان لها ذوات متمايزة بذواتها أو بصفاتها، والله اعلم.

---

(١٨) - أي، بحسب الصورة العلمية، فلا ينافي ما مر من ان الوجود يتحلى بصفة من الصفات فيتعين ويمتاز عن الوجود المتحلي بصفة أخرى فيصير حقيقة من الحقايق الأسمائية و بالجملة الفرق بين المسمى والاسم والصفة والعين الثابتة يظهر بالتحليل العقلي. فليتأمل. (غلامعلى)

الفصل الخامس
في بيان العوالم الكلية والحضرات الخمسة الإلهية
العالم لكونه مأخوذا من العلامة لغة عبارة عما به يعلم الشئ، واصطلاحا عبارة عن كل ما سوى الله تعالى، لأنه يعلم به الله من حيث أسمائه وصفاته، إذ بكل فرد من افراد العالم يعلم اسم من الأسماء الإلهية لأنه مظهر اسم خاص منها. فبالأجناس والأنواع الحقيقية يعلم الأسماء الكلية حتى يعلم بالحيوانات المستحقرة عند العوام (١) كالذباب والبراغيث والبق وغير ذلك أسماء هي مظاهر لها (٢). فالعقل الأول لاشتماله على جميع كليات حقايق العالم وصورها على طريق الاجمال عالم كلي يعلم به اسم الرحمان، والنفس الكلية لاشتمالها على جميع جزئيات ما اشتمل عليه العقل الأول تفصيلا، أيضا عالم كلي يعلم به اسم الرحيم (٣).
والانسان الكامل الجامع لجميعها اجمالا في مرتبة روحه وتفصيلا في مرتبة قلبه، عالم كلي يعلم به الاسم الله الجامع للأسماء. وإذا كان كل فرد من افراد العالم علامة لاسم إلهي وكل اسم لاشتماله على الذات الجامعة لأسمائها مشتمل

---

(١) - لا عند الخواص فإنها عندهم مظاهر الحق تعالى وأسمائه.
(٢) - وإلى ذلك أشير فيما ورد ان عيسى لا يطرد الذباب الذي كان على وجهه أو ساير أعضائه ولا يحترز من الروايح المنتنة. ١٢
(٣) - واعلم، ان احكام الرحمة الرحمانية والرحيمية غير ممتازة في العوالم الملكوتية والمثالية. وان الرحمة الرحمانية عبارة عن مرتبة بسط أصل الوجود أصول الأشياء وفروعها،
والرحمة الرحيمية مرتبة بسط كمال الوجود. وان لله مأة رحمة انزل منها واحدة إلى الأرض وله تسعة وتسعين يرحم بها عباده يوم القيامة ولا شك ان الآخرة يوم تخليص الرحمة عن النقمات الدنيوية وعلى طريقة الشيخ ابن عربي بالآخرة بمقتضى قوله: (رحمتي وسعت غضبي) فان ارحم الراحمين صاحب رحمة الامتنانية الغير المرهونة بالعمل يشفع عند الاسم المنتقم و يصير الدولة دولته والمنتقم تحت سلطنته وحكمه. على ما حققه الأستاذ الوحيد في المآرب الذوقية والعلوم النقلية.

عليها، كان كل فرد من افراد العالم أيضا عالما يعلم به جميع الأسماء. فالعوالم غير متناهية من هذا الوجه، لكن لما كانت الحضرات الإلهية الكلية خمسا (٤) صارت العوالم الكلية الجامعة لما عداها أيضا كذلك.

وأول الحضرات الكلية حضرة الغيب المطلق وعالمها عالم الأعيان (٥) الثابتة في الحضرة العلمية، وفي مقابلتها حضرة الشهادة المطلقة وعالمها عالم الملك و حضرة الغيب المضاف، وهي ينقسم إلى ما يكون أقرب من الغيب المطلق وعالمه عالم الأرواح الجبروتية والملكوتية، أعني عالم العقول والنفوس المجردة وإلى ما يكون أقرب من الشهادة وعالمه عالم المثال.

وانما انقسم الغيب المضاف إلى قسمين، لان للأرواح صورا مثالية مناسبة لعالم الشهادة المطلق وصورا عقلية مجردة مناسبة للغيب المطلق. والخامسة، الحضرة الجامعة للأربعة المذكورة وعالمها العالم الانساني الجامع لجميع العوالم وما فيها. فعالم الملك مظهر عالم الجبروت أي عالم المجردات وهو مظهر عالم الأعيان

الثابتة وهو مظهر الأسماء الإلهية والحضرة الواحدية وهي مظهر الحضرة الأحدية.

تنبيه

يجب ان يعلم ان هذه العوالم كليها وجزئيها كلها كتب الهية (٦) لإحاطتها بكلماته التامات. فالعقل الأول والنفس الكلية اللتان هما صورتا أم الكتاب (٧) و هي الحضرة العلمية كتابان إلهيان. وقد يقال للعقل الأول أم الكتاب لإحاطته بالأشياء اجمالا، وللنفس الكلية الكتاب المبين لظهورها فيها تفصيلا. وكتاب المحو والاثبات هو الحضرة النفس المنطبعة في الجسم الكلى من حيث تعلقها بالحوادث. وهذا المحو والاثبات انما يقع للصور الشخصية التي فيها باعتبار أحوالها اللازمة لأعيانها بحسب استعداداتها الأصلية المشروط ظهورها بالأوضاع الفلكية المعدة لتلك الذوات ان تتلبس بتلك الصور مع أحوالها الفايضة عليها من الحق سبحانه وبالاسم المدبر والماحي والمثبت والفعال لما يشاء و

---

(٤) - واين پنج حضرت جاى بروز صفت در آن به ذات يا صفتى از صفات وصفت لازم ذات است بلكه عين ذات است، اول حضرت ذات است كه در آن بروز حق است به ذات خود بر خود ودر اين حضرت اعيان بالكلية منتفى اند. (كلمات مكنونه)

(٥) - وبعضهم جعل حضرة الغيب المطلق حضرة الذات، أي حضرة يظهر فيها الذات للذات ولا ظهور للأعيان هنا أصلا لا علما ولا وجودا وجعل عالم الأعيان حضرة الأسماء وجعل الحضرة الخامسة حضرة الحس. فليتأمل. (غلامعلى)

(٦) - قال الشبستري، قدس سره، به نزد آنكه جانش در تجلى است همه عالم كتاب حق تعالى است. عرض اعراب وجوهر چون حروفست مراتب همچو آيات وقوفست. از وهر

عالمی چون سوره ای خاص یکی دان فاتحه وآن دیگر اخلاص.
(۷) – أقول، أم الكتاب أي التعين الأول وهو القرآن، والكتاب المبين هو التعين الثاني وهو الفرقان. فافهم. (غلامعلی)

أمثال ذلك. والانسان الكامل كتاب جامع لهذه الكتب المذكورة لأنه نسخة العالم الكبير. قال العارف الرباني على بن أبى طالب، كرم الله وجهه:

دوائك فيك وما تشعر * ودائك منك وما تبصر
وتزعم انك جرم صغير * وفيك انطوى العالم الأكبر
فأنت الكتاب المبين الذي * بأحرفه يظهر المضمر

وقال الشيخ رضى الله عنه:

انا القرآن (٨) والسبع المثاني (٩) * وروح الروح (١٠) لا روح الأواني
فؤادي عند مشهودي مقيم * يشاهده وعندكم لساني (١١)

فمن حيث روحه وعقله كتاب عقلي مسمى بأم الكتاب، ومن حيث قلبه كتاب اللوح المحفوظ، ومن حيث نفسه كتاب المحو والاثبات. فهي الصحف المكرمة المرفوعة المطهرة التي لا يمسها ولا يدرك اسرارها ومعانيها الا المطهرون من الحجب الظلمانية. وما ذكر من الكتب انما هي أصول الكتب الإلهية واما فروعها، فكل ما في الوجود من العقل والنفس والقوى الروحانية والجسمانية وغيرها لأنها مما ينتقش فيها احكام الموجودات، اما كلها أو بعضها، سواء كان مجملا أو مفصلا، وأقل ذلك انتقاش احكام عينها فقط، والله اعلم (١٢).

تنبيه آخر

لا بد ان يعرف ان نسبة العقل الأول إلى العالم الكبير وحقايقه بعينها نسبة الروح الانساني إلى البدن وقواه (١٣)، وان النفس الكلية قلب العالم الكبير كما ان الناطقة قلب الانسان. لذلك يسمى العالم بالانسان الكبير (١٤).

ولا يتوهم ان الصور التي يشتمل العقل الأول اجمالا أو النفس الكلية تفصيلا عليها غير حقايقها بان يفيض من الحق سبحانه عليهما صورا منفكة عن حقايقها بل إفاضة تلك الصور عليهما عبارة عن ايجاد تلك الحقايق فيهما. وكل ما

---

(٨) - إشارة إلى الجهة الجمعية للانسان الكامل وهي حقيقة التعين الأول، فافهم. (غلامعلى)

(٩) - دون السبع الصفات النفسية التي هي الحياة والعلم والإرادة والقدرة والسمع والبصر والكلام، وهي منقسمة بين الحق وعبده، لان الوجود ينقسم بينهما فباعتبار باطنه حق و باعتبار ظاهره عبد. فكذلك الصفات النفسية للوجود وهي فاتحة الكتاب. فليتدبر. (غلامعلى)

(١٠) - والشيخ يقول هذا من لسان الانسان الكامل الختمي المحمدي أو العلوي، لان قلبه البالغ إلى المرتبة السرية قرآن باعتبار بلوغه إلى المرتبة الأحدية فرقان، وباعتبار مرتبة روحه هو السبع المثاني والمرتبة الواحدية فرقان،
وباعتبار فنائه في الذات له قلب بالغ إلى المرتبة الخفاء، وباعتبار بقائه بعد الفناء ونيله بمقام الصحو بعد المحو والفناء عن الفنائين بالغ إلى المرتبة الأخفائية. وليعلم ان الانسان الختمي المحمدي مع
انه لا واسطة بينه وبين الذات ومع انه مظهر الحيطة الأحدية وهو عليه السلام، مظهر عدة

كمالاته لا شدة كمالاته وشدة كمالاته لا مظهر لها. بل ان سئلت الحق ليست في سعة المظهر الامكاني ظهور تجلى الذاتي
بتمام الذات لان المظهر مع كمال حيطته دون الظاهر. (ج)
(١١) – هرگز وجود حاضر وغايب شنيده اى من در ميان جمع ودلم جاى ديگر است.
(١٢) – واعلم، ان أرباب الحروف جعلوا تمثيل التوحيد وشئونه الذاتية والأسمائية والأفعالية في الحروف، وفي كلام أرباب المعرفة ما يشعر بذلك وعبروا عن العالم بمراتبه بالكتاب المسطور والرق المنشور. والنقطة البسيطة عبارة عن الذات والألف يحصل من ظهوره الذاتي المعبر عنه بالأحدية والباء باعتبار ظهور الألف فيه وانه نفس تعين الألف عبارة عن الواحدية ولها اعتبارين: اعتبار تعلقه بالأحدية ووجهة وحدته عرى عن الكثرة، وباعتبار جهة ظهوره واضافته إلى التعينات المتكثرة مبدء لظهور الكثرات الخلقية والعقول و البرازخ والأجسام ونفوسها المجردة كتب الهية أو كتاب إلهي وفيها سور وآيات و زبر وبينات ولها أبواب وفصول وخواتم واعراب وبناء. ونعم ما قال الشيخ العارف فخر الدين العراقي: پيش از عدم ووجود عالم وزكاف وكن وكتاب مبرم. سلطان سراى عشق مى خواست اظهار حروف اسم اعظم. بر داشت به جاى خامه انگشت زد در دهن ونوشت در دم. بنوشت وبخواند وباز پوشيد از ديده هر كه نيست محرم.
(١٣) – فكما ان البدن الانساني وقواه من ظهورات روحه وتجلياته فكذلك العالم الكبير وقواه و هي حقايقه. ١٢
(١٤) – واما تسميته بالكبير جثته ظاهرا. ١٢

في الخارج من الحقايق كالظلال لتلك الصور إذ هي التي تظهر في الخارج بواسطة ظهورها فيهما أولا ويحصل لهما العلم بها بعين تلك الصور الفايضة عليهما لا بالصور المنتزعة من الخارج، وتلك الحقايق عين حقيقة العقل الأول بل عين كل عالم بها بحسب الوجود المحض وان كانت من حيث تعيناتها ومعلوميتها غيرها، لأنا بينا ان الحقايق كلها راجعة إلى الوجود المطلق بحسب الحقيقة، فكل منها عين الآخر باعتبار الوجود وان كانت متغايرة باعتبار التعينات. وأيضا، هو أول صورة ظهرت في الخارج للحضرة الإلهية. وقد بينا ان الحقايق الأسمائية في هذه المرتبة من وجه عينها ومن وجه غيرها فمظهرها أيضا كذلك. فاتحاد الحقايق فيه كاتحاد بنى آدم كلهم في آدم قبل ظهورها بتعيناتها وان كانت بحسب هوياتهم مختلفة عند الظهور بل هو آدم الحقيقي. ويؤيده قوله عليه السلام: (أول ما خلق الله نوري) (١٥). والاختلاف بالماهيات كالاختلاف بالهويات، فان كلا منهما عبارة عما به الشئ هو هو، والفرق بينهما ان الماهية مستعملة في الكليات والهوية في الجزئيات.

فلا يقال، بنى آدم متحدة بالنوع والماهيات مختلفة بذواتها فلا يمكن اتحادها. لأنا بينا ان الماهيات وجودات خاصة علمية متعينة بتعينات كلية وكلها متحدة في الوجود من حيث هو هو، والتميز العقلي بين العالم والمعلوم لا ينافي الوحدة في الوجود، فان الأشعة الحاصلة في النهار أو في الليلة القمراء واحدة في الوجود مع ان العقل يحكم بان نور الشمس أو القمر غير نور الكوكب. واصل اتحاد المعلومات بالعلم والعالم انما هو اتحاد الصفات والأسماء والأعيان بالحق لا غير. هكذا حال الصور الحاصلة في كل عالم سواء كانت منتزعة أو غير منتزعة، فإنها ليست منفكة عن حقايقها لأنها كما هي موجودة في الخارج كذلك موجودة في العالم العقلي والمثالي والذهني، وحصول صورة الشئ منفكة عن حقيقتها لا يكون علما بها ضرورة، إذ الصورة غيرها عندهم. والانسان لكونه نسخة العالم الكبير مشتمل على ما فيه من الحقايق كلها بل هي عينه من وجه بعين ما مر، وما حجبه عنها الا النشأة العنصرية فبقدر زوال الاحتجاب

---

(١٥) - وورد أيضا (أول ما خلق الله نوري). وعن على، عليه السلام: (انا آدم الأول). وعنه أيضا: (انا القلم). وهو، عليه السلام، عين المشيئة السارية في المهيمين أولا وفي العقل و القلم ثانيا. وورد عن الأولياء المحمدية: (نحن المشيئة). ولذا عبر عن المشيئة بالحقيقة المحمدية البيضاء والعلوية العلياء وأول من بايعهم العقل الأول. ولذا قيل انه حسنة من حسناتهم. ١٢

يظهر الحقايق فيه. فحاله مع معلوماته كحال العقل الأول. بل في التحقيق علمه أيضا فعلى من وجه وهو من حيث مرتبته (١٦) وان كان انفعاليا من وجه آخر بل هو أشد اتصافا بالعلم الفعلي من العقل الأول لأنه الخليفة والمتصرف في كل العوالم. وحقية هذا الكلام وما ذكر من قبل انما ينجلي لمن
يظهر له حقيقة الفعالية ويظهر له وحدة الوجود في مراتب الشهود وان علمه تعالى عين ذاته ومعلوماته أيضا
كذلك والامتياز بتجلياته المعينة فقط، والله اعلم.

---

(١٦) - لان الانسان الختمي المحمدي أو العلوي يكون عين المشية والفيض المقدس بل الأقدس. ولكن لسان مرتبتهم، أي الأولياء المحمديين، مختلفة بحسب مرتبتهم: ولذا يكون لسان مرتبتهم تارة: (ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى). وتارة: (نحن مشية الله). وتارة أخرى: (نحن الآخرون السابقون). بهم فتح الله وبهم يختم. أو: (انا آدم الأول، انا القلم وانا اللوح). ويشير (ص) إلى مرتبته: (آدم ومن دونه تحت لوائه). و: (نفوسكم في النفوس وأرواحكم في الأرواح وأجسادكم في الأجساد، بنا عرف الله وبنا عبد الله). قوله: (أبيت عند ربى يطعمني ويسقيني). من إحدى ألسنته الوجودية و المقامية. ولا يخفى ان درك هذه الألسنة ذوقا وفهم مراتبهم الاجمالية والتفصيلية صعب مستصعب ومن لم يذق هذا المشهد لم يكن محمدي المشرب. ١٢

الفصل السادس

فيما يتعلق بالعالم المثالي (١)

اعلم، ان العالم المثالي هو عالم روحاني من جوهر نوراني شبيه بالجوهر الجسماني في كونه محسوسا مقداريا، وبالجوهر المجرد العقلي في كونه نورانيا. و ليس بجسم مركب مادي ولا جوهر مجرد عقلي لأنه برزخ وحد فاصل بينهما. وكل ما هو برزخ بين الشيئين لا بد وان يكون غيرهما، بل له جهتان يشبه بكل منهما ما يناسب عالمه.

اللهم الا ان يقال انه جسم نوري في غاية ما يمكن من اللطافة فيكون حدا فاصلا بين الجواهر المجودة اللطيفة وبين الجواهر الجسمانية المادية الكثيفة (٢) وان كان بعض هذه الأجسام أيضا الطف من البعض كالسماوات بالنسبة إلى غيرها. فليس بعالم عرضي كما زعم بعضهم لزعمه ان الصور المثالية منفكة عن حقايقها، كما زعم في الصور العقلية. والحق ان الحقايق الجوهرية موجودة في كل من العوالم الروحانية والعقلية والخيالية ولها صور بحسب عوالمها، فإذا حققت وجدت القوة الخيالية التي للنفس الكلية المحيطة بجميع ما أحاط به غيرها من

---

(١) – لما كان تدبير الأجساد مفوضا إلى الأرواح وتعذر الارتباط بين الأرواح والأجساد للمباينة الذاتية بينهما خلق الله تعالى عالم المثال برزخا جامعا بين عالم الأرواح وعالم الأجساد ليصح ارتباط أحد العالمين بالآخر فيتأتى حصول التأثير والتأثر ووصول الامداد والتدبير. والدليل عليه بطريق النظر الامكان الأشرف. ١٢

(٢) – وعن بعض الحكماء من الأقدمين: ان في الوجود عالما مقداريا غير عالم الحسى لا يتناهى عجائبه ولا يحصى مدنه. ومن جملة تلك المدن جابلقا وجابلسا. وهما مدينتان عظيمتان لكل منهما الف باب لا يحصى ما فيها من الخلائق. وأرباب الكشف من الاشراقيين والمتصوفة يدعون مشاهدة الصور المعلقة والمثالية وانها قائمة بذواتها. والمشائون قائلون بوجود هذه الصور في النفوس الفلكية. وأرباب الكشف يرون هذه الصور ويزعمون انها قائمة بذواتها. جابلقا وجابرصا من مدن عالم عناصر المثالي. و (هورقليا) هو عالم الأفلاك المثالي، لان للأفلاك عندهم فرد مجرد عقلاني وفرد مجرد مثالي. ١٢

القوى الخياليات مجلي ذلك العالم ومظهره. وانما يسمى بالعالم المثالي لكونه مشتملا على صور ما في العالم الجسماني (٣)، ولكونه أول مثال صوري لما في الحضرة
العلمية الإلهية من صور الأعيان والحقايق، ويسمى أيضا بالخيال المنفصل لكونه غير مادي تشبيها بالخيال المتصل. فليس معنى من المعاني ولا روح من الأرواح الا وله صورة مثالية مطابقة بكمالاته، إذ لكل منها نصيب من الاسم الظاهر.
لذلك ورد في الخبر الصحيح ان النبي، صلى الله عليه وسلم (رأى جبرئيل، عليه السلام، في السدرة وله ستمأة جناح). وفيه أيضا: (انه يدخل كل صباح ومساء في نهر الحياة ثم يخرج فينفض أجنحته فيخلق سبحانه من قطراته ملائكة لا عدد لها).
وهذا العالم المثالي يشتمل على العرش والكرسي والسماوات السبع والأرضين و ما في جميعها من الأملاك وغيرها. ومن هذا المقام ينتبه الطالب على كيفية المعراج النبوي وشهوده، صلى الله عليه وآله، آدم في السماء (٤) الأولى ويحيى وعيسى في الثانية ويوسف في الثالثة وإدريس في الرابعة وهارون في الخامسة وموسى في السادسة وإبراهيم في السابعة، صلوات الله عليهم أجمعين، وعلى الفرق بين ما شاهده في النوم والقوة الخيالية من العروج إلى السماء، كما يحصل للمتوسطين في السلوك، وبين ما يشاهد في هذا العالم الروحاني. وهذه الصور المحسوسة ظلال تلك الصور المثالية لذلك يعرف العارف بالفراسة الكشفية من صورة العبد أحواله، قال عليه السلام: (اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله). وقال عليه السلام في الدجال: (مكتوب على ناصيته ك، ف، ر) ولا يقرءه الا مؤمن. وقال تعالى: (سيماهم في وجوههم من اثر السجود) في حق أهل الجنة، وفي حق أهل النار: (يعرف المجرمون بسيماهم فيؤخذ بالنواصي والأقدام).
والمثالات المقيدة التي هي الخيالات أيضا ليست الا أنموذجا منه وظلا من ظلاله، خلقها الله تعالى دليلا على وجود العالم الروحاني، ولهذا جعلها أرباب الكشف متصلة بهذا العالم ومستنيرة منه كالجداول والأنهار المتصلة بالبحر و الكوى والشبابيك التي يدخل منها الضوء في البيت. ولكل من الموجودات التي في عالم الملك مثال مقيد كالخيال في العالم الانساني، سواء كان فلكا أو كوكبا أو

---

(٣) – وقد روى: ان في العرش تمثال جميع ما خلق الله. قال النبي، عليه وآله السلام: (أطت السماء وحق لها ان تأطت، ما فيها موضع قدم الا وفيها ملك راكع أو ساجد ومنهم ركع لا يسجد وساجد لا يركع).
(٤) – لعل المراد بالسماء مقاماتهم الكلية المرتفعة المحيطة بالأشياء وحقايقها وبالعروج إليها نيل تلك المقامات وإرادة الجهات المرتفعة والنشآت المحيطة. والسماء شايعة في كلام أهل اللسان، فليتدبر في قوله تعالى: (يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب). فإنه أيضا من جملتها. فافهم. (غلامعلى)

عنصرا أو معدنا أو نباتا أو حيوانا. فان لكل منها روحا وقوى روحانية وله نصيب من عالمه والا لم تكن العوالم متطابقة، غاية ما في الباب انه في الجمادات غير ظاهر كظهوره في الحيوان، قال الله تعالى: و (وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم). وقد جاء في الخبر الصحيح ما يؤيد ذلك من مشاهدة الحيوانات أمورا لا يشاهدها من بنى آدم الا أرباب الكشف أكثر من ان تحصى. و ذلك الشهود يمكن ان يكون في عالم المثال المطلق ويمكن ان يكون في المثال المقيد،

والله اعلم بذلك. ولعدم شهود المحجوبين من الانسان جعلهم الله أسفل سافلين. والسالك إذا اتصل في سيره إلى المثال المطلق بعبوره عن خياله المقيد يصيب في جميع ما يشاهده ويجد الأمر على ما هو عليه لتطابقها بالصور العقلية التي في اللوح المحفوظ وهو مظهر العالم الإلهي، ومن هنا يحصل الاطلاع للانسان على عينه الثابتة وأحوالها بالمشاهدة لأنه ينتقل من الظلال إلى الأنوار الحقيقية كما يطلع عليها بالانتقال المعنوي، وسنبين ذلك، انشاء الله تعالى، في الفصل التالي.

وإذا شاهد أمرا ما في خياله المقيد يصيب تارة ويخطئ أخرى، وذلك لان المشاهد اما ان يكون أمرا حقيقيا أولا، فان كان، فهو الذي يصيب المشاهد فيه و الا فهو الاختلاق الصادر من التخيلات الفاسدة كما يختلق العقل المشوب بالوهم للوجود وجودا ولذلك الوجود وجودا آخر وللباري تعالى شريكا، وغيرها من الاعتباريات التي لا حقيقة لها في نفس الامر. قال تعالى: (ان هي الا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما انزل الله بها من سلطان). وللإصابة أسباب بعضها راجع إلى النفس وبعضها إلى البدن وبعضها إليهما جميعا. أما الأسباب الراجعة إلى النفس كالتوجه التام إلى الحق والاعتياد بالصدق وميل النفس إلى العالم الروحاني العقلي وطهارتها عن النقايص وإعراضها عن الشواغل البدنية واتصافها بالمجاهدة الخلقية، لان هذه المعاني توجب تنورها وتقويها وبقدر ما قويت النفس وتنورت يقدر على خرق العالم الحسى ورفع الظلمة الموجبة لعدم الشهود. وأيضا يقوى بالمناسبة بينها وبين الأرواح المجردة لاتصافها بصفاتها (٥)، فيفيض

---

(٥) - اعلم، ان للنفوس الشريفة الانسانية اتصالات بالمبادئ والأرواح الكلية الطولية من الأنوار القاهرة والنفوس المدبرة الإلهية، واختلاطات بالملأ الاعلى من مكان الجبروت، وانخراطات في سلك النساك المقدسة من قطائن الملكوت. ولكن نفس بحسب فطرتها مبدء يناسبها من عالم الجبروت ومدبر يربها من عالم الملكوت تستمد من الأول العلم و من الثاني القوة على العمل، وهما السائق والشهيد ولها مقر اصلى تأوى إليه من جناب اللاهوت كما قال عليه السلام: (أرواح الشهداء تأوى إلى قناديل من نور، معلقة تحت العرش). وكلما انجذبت إلى الجهة السفلية بالميل إلى اللذات الطبيعية احتجبت

لغشاوتها عن ذلك الجناب وانقطع مددها من تلك الجهة فضعفت في الادراكات لاحتجابها عن قبول الاشراقات منه، وكلما توجهت إلى الجهة العلوية بالتنزه عن الهيئات البدنية والتجرد عن الملابس المادية والتقرب إلى الله بالعبادات الصالحة والنيات الخالصة، أمده الله بمناسبتها سكان حضرته امدادا علويا بالنور والعلوم فتعلم مالا يعلم غيرها من أبناء جنسها وتقدر على مالا يقدر عليه مثلها من بنى نوعها ويكون لها أوقات تنخرط فيها في سلك المقربين بالانخلاع عن بدنها في أوقات تبعد فيها عنهم بما هي ممنوة به من تدبير جسدها ففي أوقات اتصالها بالمبادئ وانخراطها في سلكها تتلقى الغيب منها، اما كما هو على سبيل الوحي والالهام والالقاء في الروع، واما على طريق الهتاف والسماع، واما على صورة كتابة في صحيفة تطالعه منها، وذلك بحسب جهة قبول لوح حسها المشترك و لا يتجسد لها الصور التي تناسبها في الحسن واللطافة، اما لقوة تخيلها لاستحكام الاتصال، واما بتمثلها في متخيلة الكل التي هي السماء الدنيا وانطباعها في متخيلتها بالانعكاس كما فيما بين المرايا المتقابلة فتخاطبها بصورة الغيب شفاها على ما يرى في المنامات الصادقة من غير فرق. فان الرؤيا الصادقة والوحي كلاهما من واد واحد لا فرق بينهما الا بالنوم واليقظة، فان صاحب الوحي يقدر على الغيبة من الحواس وعزلها عن أفعالها والاتصال بالمجردات لقوة نفسه وصاحب الرؤيا الصادقة يقع له ذلك بحكم الطبع وتلك الرؤيا لا تحتاج إلى تعبير. ولذا كان الرؤيا مقدمة وحيه ستة أشهر، إلى ان استحكمت المشاهدة وصارت في اليقظة وقد ينصرف المتخيلة في الحالين، أي النوم واليقظة،
إلى اللوازم فتقع الاحتياج إلى التعبير. وقد يظهر على تلك النفس المتدربة بملكة الاتصال من خوارق العادات والكرامات ما ينكره من لا يعلم من المحجوبين بالعادة. وذلك اما لتأييد نفسه من عالم الملكوت، واما بصدور ذلك عن النفوس والمبادئ التي اتصلت بها لإجابة دعوتها باطاعتها لها باذن الله تعالى، والله اعلم بحقايق الأمور.

عليها المعاني الموجبة للانجذاب إليها من تلك الأرواح فيحصل الشهود التام، ثم إذا انقطع حكم ذلك الفيض ترجع النفس إلى الشهادة متصفة بالعلم منتقشة بتلك الصور بسبب انطباعها في الخيال. وأما الأسباب الراجعة إلى البدن صحته و اعتدال مزاجه الشخصي ومزاجه الدماغي. والأسباب الراجعة إليهما الاتيان بالطاعات والعبادات البدنية والخيرات واستعمال القوى وآلاتها بموجب الأوامر الإلهية وحفظ الاعتدال بين طرفي الافراط والتفريط فيها ودوام الوضوء و ترك الاشتغال بغير الحق دائما بالاشتغال بالذكر وغيره خصوصا من أول الليل إلى وقت النوم. وأسباب الخطاء ما يخالف ذلك من سوء مزاج الدماغ واشتغال النفس باللذات الدنيوية واستعمال القوة المتخيلة في التخيلات الفاسدة والانهماك في الشهوات والحرص على المخالفات، فان كل ذلك مما يوجب الظلمة وازدياد الحجب. فإذا أعرضت النفس من الظاهر إلى الباطن بالنوم تتجسد لها هذه المعاني فتشغلها عن عالمها الحقيقي فتقع مناماته أضغاث أحلام لا يعبأ بها أوترى ما تخيله المتخيلة بعينه. وما يرى بسبب انحراف المزاج كثيرا ما يكون أمورا مزعجة لها بحسب تغير مزاج بدنها أكثر مما كان. فهذه الأمور المشاهدة كلها نتائج أحواله الظاهرة (ان خيرا فخيرا وان شرا فشرا). ومشاهدة الصور تارة يكون في اليقظة وتارة في النوم، وكما ان النوم ينقسم بأضغاث أحلام وغيرها، كذلك ما يرى في اليقظة ينقسم إلى أمور حقيقية محضة واقعة في نفس الامر وإلى أمور خيالية صرفة لا حقيقة لها شيطانية وقد يخالطها الشيطان بيسير من الأمور الحقيقية ليضل الرأي. لذلك يحتاج السالك إلى مرشد يرشده وينجيه من المهالك (٦). والأول اما ان يتعلق بالحوادث أولا. فان كان متعلقا بها فعند وقوعها كما شاهدها، أو على سبيل التعبير وعدم وقوعها يحصل التميز بينها وبين الخيالية الصرفة وعبور الحقيقة عن صورتها الأصلية انما هو للمناسبات التي بين الصور الظاهرة هي فيها وبين الحقيقة ولظهورها فيها، أسباب كلها راجعة إلى أحوال الرائي، وتفصيله يؤدى إلى التطويل. واما إذا لم يكن كذلك فللفرق بينها وبين الخيالية الصرفة موازين يعرفها أرباب الذوق والشهود بحسب مكاشفاتهم كما ان

---

(٦) – اعلم، ان الصور المتمثلة في الخيال المتصل قد يدخل من طريق الحواس الظاهرة، و قد يدخل من تخليق القوة المتخيلة، وقد يدخل من طريق الباطن بتجليات وتمثلات من عالم المعاني والعقول القدسية وقد يحصل من انعكاس الصور الموجودة في عالم المثال والخيال المنفصل، وقد يكون بتمثيل الأبالسة والشياطين الخارجة عن صقع وجود السالك لتضله. ويجب على المرشد ان يكون عارفا بجميع تلك العوالم وفارقا بين موجوداتها ليميزها ويميز الخبيث من الطيب وينجيها من المهالك. ولو خلى السالك وطبعه فلا يعرفها ولا يميزها وكثيرا ما يقع في الضلالة والمهالك. فإياك ان تسلك بغرور من نفسك وارشاد من لا يكون عارفا بتلك المعارف وعليك بخدمة الكامل المكمل: قطع اين مرحله بى

همرهی خضر مکن ظلماتست بترس از خطر گمراهی. وفي المثنوی المعنوی: گفت پیغمبر علی راکای علی شیر حقی پهلوان پر دلی. لیك بر شیری مکن هم اعتمید اندرآ در سایه نخل امید. اندرآ در سایه آن عاقلی کش نتاند برد از ره ناقلی. (من أستادنا الأجل میرزا محمد رضا)

للحكماء ميزانا يفرق بين الصواب والخطاء وهو المنطق. منها ما هو ميزان عام وهو القرآن والحديث المنبئ كل منهما عن الكشف التام المحمدي،
صلى الله عليه وآله، ومنها ما هو خاص وهو ما يتعلق بحال كل منهم الفايض عليه من الاسم الحاكم والصفة الغالبة عليه، وسنؤمي في الفصل التالي بعض
ما يعرف به اجمالا، انشاء الله تعالى.

تنبيه

لا بد ان يعلم ان كل ماله وجود في العالم الحسى هو موجود في العالم المثالي دون العكس، لذلك قال أرباب الشهود: ان العالم الحسى بالنسبة إلى عالم المثالي كحلقة ملقاة في بيداء لا نهاية لها (٧). اما إذا أراد الحق تعالى ظهور ما لا صورة لنوعه في
هذا العالم في الصور الحسية، كالعقول المجردة وغيرها، يتشكل بأشكال المحسوسات بالمناسبات التي بينها وبينهم وعلى قدر استعداد ماله التشكل كظهور جبرئيل، عليه السلام، بصورة (دحية الكلبي) وبصورة أخرى، كما نقل عمر من حديث السؤال عن الايمان والاسلام والاحسان (٨). وكذلك باقي
الملائكة السماوية والعنصرية، والجن أيضا وان كان لها أجسام نارية كما قال الله تعالى، فيهم: (وخلق الجان (٩) من مارج (١٠) من نار). والنفوس الانسانية الكاملة أيضا يتشكلون بأشكال غير أشكالهم المحسوسة وهم في دار الدنيا لقوة انسلاخهم من أبدانهم، وبعد انتقالهم أيضا إلى الآخرة لازدياد تلك القوة بارتفاع المانع
البدني، ولهم الدخول في العوالم الملكوتية كلها كدخول الملائكة في هذا العالم و تشكلهم بأشكال أهله ولهم ان يظهروا في خيالات المكاشفين كما تظهر الملائكة والجن. وهؤلاء هم المسمون بالبدلاء (١١). وقد يفرق بينهم وبين الملائكة أصحاب الأذواق بموازينهم الخاصة بهم، وقد يلهمهم الحق سبحانه ما يحصل به العلم بهم وقد يحصل باخبارهم عن أنفسهم (١٢)، وإذا ظهروا عند غير المكاشف
من الصالحين والعابدين لا تمكن له ان يفرق بينهم الا بقرائن يحصل منها الظن فقط (١٣) مثل الإخبار عن المغيبات والاطلاع بالضمائر والإنباء عن الخواطر قبل

---

(٧) – يمكن ان يستدل على عدم تناهى النشآت الطولية الوجودية من وجهين: أحدهما بالنظر في عالم الملك، والثاني بالنظر في الجهة الفاعلية وعدم تماميتهما. فافهم. (غلامعلى)

(٨) – قال شيخ المشايخ خواجة عبد الله الأنصاري: وأخبرنا معنى الحصول على المشاهدة محمد بن الحسين الباساني عن... عبد الله بن عمر عن أبيه في حديث سؤال جبرئيل رسول الله (ص) قال: ما الاحسان؟ قال ان تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فإنه يراك. في كتب روايات أصحابنا الامامية مفاد هذه الرواية مأثورة بطرق متعددة.

(٩) – أي، باطن الانسان وروحه الحيواني الذي هو مستور عن الحس وهو أبو الجن، أي أصل القوى الحيوانية التي أقواها وأشرفها للوهم، أي، الشيطان المسمى إبليس الذي هو من

ذريته. ١٢
(١٠) – لهب لطيف صاف وهو اللهب الذي فيه اضطراب، وهذا الروح دائم الاضطراب والتحرك.
(١١) – لكونهم بدلا عن القطب. وقال الشيخ العارف مولانا عبد الرزاق الكاشاني: البدلاء هم سبعة رجال يسافر أحدهم من موضع ويترك فيه جسدا على صورته بحيث لا يعرف أحد انه فقد. وذلك معنى البدل لا غير وهم على قلب إبراهيم عليه السلام.
(١٢) – اعلم، ان الابدال لما كان لهم الدخول في عالم الملكوت فلهم ان يطلعوا على الاخبار بالمغيبات وعلى الضمائر وعلى الخواطر قبل وقوعها في القلب، والجن والملائكة ليس لهم ذلك الدخول، فلا يطلعون عليها وانما قال يحصل منه الظن، لان الممثل في خيال العباد والصلحاء كما يمكن ان يكون بدلا من الابدال يمكن ان يكون خيالا ومثالا من الملائكة الجبروتيين، فإنهم لعلو مقامهم وكونهم من سلسلة العقل يطلعون على جميع ما ذكر. فالملائكة الذين قلنا لا يطلعون عليها غير هؤلاء الجبروتيين القدسيين. فظهر وجه الظن و عدم اليقين للعباد والصلحاء واما العارف المكاشف فيعرف كل مثال بميزانه، والسالك المتوسط يعرف بارشاد مرشده الكامل بهدايته. (للأستاذ ميرزا محمد رضا، دام ظله)
(١٣) – انما قال انما يحصل الظن، لان الصورة الممثل في خيال العباد والصلحاء يمكن ان يكون لبدل من الابدال ويمكن ان يكون مثالا للملائكة الواقعة في سلسلة الترقيم لان سكان الجبروت يطلعون على جميع ما ذكر. وهؤلاء الابدال والملائكة لاطلاعهم على سر الوجود و كيفية سريانه وإحاطتهم بالمقدرات قبل ظهورها في القلوب الصلحاء. ١٢

وقوعها في القلب، والله اعلم.
تنبيه آخر
عليك ان تعلم ان البرزخ الذي يكون الأرواح فيه بعد المفارقة من النشأة الدنياوية هو غير البرزخ الذي بين الأرواح المجردة وبين الأجسام، لان مراتب تنزلات الوجود ومعارجه دورية: والمرتبة التي قبل النشأة الدنياوية هي من مراتب التنزلات ولها الأولية، والتي بعدها من مراتب المعارج ولها الآخرية. وأيضا، الصور التي يلحق الأرواح في البرزخ الأخير انما هي صور الأعمال و نتيجة الافعال السابقة في النشأة الدنياوية، بخلاف صور البرزخ الأول، فلا يكون كل منهما عين الآخر لكنهما يشتركان في كونهما عالما روحانيا وجوهرا نورانيا غير مادي مشتملا لمثال صور العالم. وقد صرح الشيخ، رضى الله عنه، في الفتوحات
في الباب الحادي والعشرين وثلاثمأة ب (هذا لبرزخ غير الأول و يسمى الأول بالغيب الامكاني والثاني بالغيب المحالي لامكان ظهور ما في الأول في الشهادة وامتناع رجوع ما في الثاني إليها الا في الآخرة وقليل من يكاشفه به بخلاف الأول. لذلك يشاهد كثير منا ويكاشف البرزخ الأول. فيعلم ما يريد ان يقع في العالم الدنياوي من الحوادث ولا يقدر على مكاشفة أحوال الموتى. والله العليم الخبير).

الفصل السابع
في مراتب الكشف وأنواعها اجمالا
اعلم، ان الكشف لغة رفع الحجاب. يقال: كشفت المرأة وجهها. أي رفعت نقابها. واصطلاحا هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية وجودا أو شهودا (١). وهو معنوي وصوري (٢).
وأعني بالصوري ما يحصل في عالم المثال من طريق الحواس الخمس، وذلك اما ان يكون على طريق المشاهدة كرؤية المكاشف صور الأرواح المتجسدة والأنوار الروحانية، واما ان يكون على طريق السماع كسماع النبي، صلى الله عليه وسلم، الوحي (٣) النازل عليه كلاما منظوما أو مثل صلصلة الجرس ودوى النحل كما جاء في الحديث الصحيح فإنه، عليه السلام، كان يسمع ذلك ويفهم المراد منه. أو على سبيل الاستنشاق وهو التنسم بالنفحات الإلهية والتنشق لفوحات الربوبية. قال عليه السلام: (ان لله في أيام دهركم نفحات الا فتعرضوا لها). وقال: (انى لا جد نفس الرحمان من قبل اليمن)، أو على سبيل الملامسة وهي بالاتصال بين النورين أو بين الجسدين المثاليين كما نقله عبد الرحمان

---

(١) - الظاهر ان يكون العبارة وجودا أي شهودا، ويؤيده ما في منازل السائرين وشرحه في معنى المكاشفة. فليتأمل. (غلامعلى)
(٢) - اعلم، ان الاطلاع على الشئ والعلم به قد يكون بالبرهان والدليل وهو علم اليقين و قد يكون بالكشف والمشاهدة وهو على قسمين: عين اليقين وحق اليقين. وإليهما أشار بقوله (وجودا أو شهودا). ويمكن ان يكون قوله وجودا إشارة
إلى الكشف المعنوي وشهودا
إلى الكشف الصوري. فافهم. (غلامعلى)
(٣) - معنى المكاشفة والوحي انما يكون بالسر وهما من واد واحد، واما تخصيص الوحي بالنبي دون الولي الكامل مبنى على رعاية الأدب، والمكاشفة أو الوحي عبارة عن بلوغ
ما وراء الحجاب العلمي وجودا أي شهودا، والمشاهدة سقوط الحجاب بتا. فالمرتبة
الا على من المشاهدة تجذب المشاهد إلى عين الجمع ونور الجمع يحرق وجود العبد و
إذا صحا ورجع إلى البقاء صار وجوده وجودا حقانيا لغلبة جهة الحق لأنه غالب على امره فيصير عالما بأسراره وتجلياته في أطواره وحضرات أسمائه والمعاينة فوق مرتبة المشاهدة.

بن عوف، رضى الله عنه عن عائشة: قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: (رأيت ربى تبارك وتعالى في أحسن صورة فقال فبم يختصم الملأ الاعلى يا محمد (٤)؟ قلت: أنت
اعلم أي ربى، مرتين، قال فوضع الله كفه بين كتفي فوجدت بردها بين ثديي فعلمت ما في السماوات وما في الأرض (٥)) ثم تلا هذه الآية: (وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون من الموقنين)، أو على طريق الذوق كمن يشاهد أنواعا من الأطعمة فإذا ذاق منها واكل اطلع على معان غيبية. قال النبي، صلى الله عليه وسلم: (رأيت انى اشرب اللبن حتى خرج الري من أظافيري فأعطيت فضلي عمر فأولت ذلك بالعلم). وهذه الأنواع قد يجتمع بعضها مع بعض و قد ينفرد. وكلها تجليات أسمائية، وإذ الشهود من تجليات الاسم البصير والسماع من الاسم السميع وكذلك البواقي، إذ لكل منها اسم يربه وكلها من سوادن الاسم العليم وان كان كل منها من أمهات الأسماء. وأنواع الكشف الصوري اما ان يتعلق بالحوادث الدنيوية، أولا. فان كانت متعلقة بها كمجئ زيد من السفر واعطائه لعمر وألفا من الدنانير فتسمى رهبانية لاطلاعهم على المغيبات الدنيوية بحسب رياضاتهم ومجاهداتهم. وأهل السلوك لعدم وقوف همهم العالية في الأمور الدنياوية لا يلتفتون إلى هذا القسم من الكشف لصرفها في الأمور الأخروية وأحوالها ويعدونه من قبيل الاستدراج (٦) والمكر بالعبد بل كثير منهم لا يلتفتون إلى القسم الأخروي أيضا وهم الذين جعلوا غاية مقاصدهم الفناء في الله والبقاء به. والعارف المحقق لعلمه بالله ومراتبه وظهوره في مراتب الدنيا والآخرة واقف معه ابدا ولا يرى غيره ويرى جميع ذلك تجليات الهية فينزل كلا منها منزلته، فلا يكون ذلك النوع من الكشف استدراجا في حقه لأنه حال المبعدين الذين يقنعون من الحق بذلك ويجعلونه سبب حصول الجاه والمنصب في الدنيا وهو منزه من القرب والبعد المنبئين بالغيرية مطلقا. وان لم يكن متعلقة بها بان كانت المكاشفات في الأمور الحقيقية الأخروية والحقايق الروحانية من أرواح العالية والملائكة السماوية والأرضية، فهي مطلوبة معتبرة. وهذه المكاشفات قل ما تقع مجردة عن الاطلاع بالمعاني الغيبية بل أكثرها يتضمن

---

(٤) - اعلم، ان الملأ الاعلى على قسمين: قسم مظهر الجمال والامر التشبيهي، وقسم مظهر الجلال والامر التنزيهي، وهما مختلفان، والانسان الكامل يجمع بينهما فاختصام الملأ الاعلى فيما ذكر. فافهم.

(٥) - فوضع الكف في هذا المقام هو الإشارة إلى اختصام الملأ الأعلى انما هو فيه، إذا الملأ الاعلى منهم جمالي و منهم جلالي. والجماليون فهم الموكلون القائمون بالامر التشبيهي، والجلاليون فهم الموكلون القائمون بالأمر التنزيهي. فوضع الكف بين الكتفين هو الإشارة

إلى كون الكمال من باب المعرفة وتمامها هو القيام بالامر بين الامرين بان يحقق ويحصل التنزيه في عين التشبيه والتشبيه في عين التنزيه كما هو مشرب الجامع ومشرب جامع الجوامع كما قال (ص): (أوتيت جوامع الكلم). (فضرب بيده بين كتفي فوجدت برد أنامله فعلمت علم الأولين والآخرين) وفي الحديث إشارة إلى انه (ص) مظهر للأسماء التشبيهية والتنزيهية.

(٦) – أي، البعد عن الله، استدرجه خدعه. واستدراج الله للعبد انه كلما جدد خطيئة جدد نعمة وأنساه الاستغفار فيأخذه قليلا قليلا. قيل الاستدراج هو اظهار الآيات وخوارق العادات على يد السالك مع سوء الأدب ومخالفة آداب الطريقة، ولعله ادخلها في المعجزة و نحوها مجازا. قال مولانا الملا محسن في تفسيره الأصفى: أصل الاستدراج الاستصعاد والاستنزال درجة بعد درجة. ١٢

المكاشفات المعنوية فيكون أعلى مرتبة وأكثر يقينا، لجمعها بين الصورة والمعنى، و له مراتب بارتفاع الحجب كلها أو بعضها دون البعض، فان المشاهد للأعيان الثابتة في الحضرة العلمية الإلهية أعلى مرتبة من الكل وبعده من يشاهدها في العقل الأول وغيره من العقول ثم يشاهدها في اللوح المحفوظ وباقي النفوس المجردة ثم في كتاب المحو والاثبات ثم في باقي الأرواح العالية والكتب الإلهية من العرش والكرسي والسماوات والعناصر والمركبات، لان كلا من هذه المراتب كتاب إلهي مشتمل على ما تحته من الأعيان والحقايق. وأعلى المراتب في طريق السماع سماع كلام الله من غير واسطة كسماع نبينا، صلى الله عليه وسلم، في معراجه و في الأوقات التي أشار إليها بقوله: (لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب و لا نبي مرسل). كسماع موسى، عليه السلام، كلامه تعالى، ثم سماع كلامه بواسطة جبرئيل، عليه السلام، كسماع القرآن الكريم ثم سماع كلام العقل الأول وغيره من العقول ثم سماع كلام النفس الكلية والملائكة السماوية والأرضية على الترتيب المذكور والباقي على هذا القياس. ومنبع هذه الأنواع من المكاشفات هو قلب الانسان بذاته وعقله المنور العملي المستعمل لحواسه الروحانية، فان للقلب عينا وسمعا وغير ذلك من الحواس كما أشار إليه سبحانه بقوله: (فإنها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور) و (ختم الله على قلوبهم (٧) وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة). و في الأحاديث المشهورة ما يؤيد ذلك كثير. وتلك الحواس الروحانية أصل هذه الحواس الجسمانية فإذا ارتفع الحجاب بينها وبين الخارجية يتحد الأصل مع الفرع فيشاهد بهذه الحواس ما يشاهد بها (٨). والروح يشاهد جميع ذلك بذاته لان هذه الحقايق متحد في مرتبته كما مر من ان الحقايق كلها في العقل الأول متحدة. وهذه المكاشفات عند ابتداء السلوك أولا يقع في خياله المقيد ثم بالتدريج وحصول الملكة ينتقل إلى لعالم المثالي المطلق فيطلع على ما يختص بالعناصر ثم السماوات، فيسري صاعدا إلى ان ينتهى إلى اللوح المحفوظ والعقل الأول – صورتي أم الكتاب – ثم ينتقل إلى حضرة العلم الإلهي فيطلع على

---

(٧) – (ان الذين كفروا سواء عليهم...) يعنى الفريق الأول من الأشقياء الذين هم أهل القهر الإلهي لا ينفعهم الانذار وهم ناريون ولا سبيل إلى خلاصهم من العذاب. و (ختم القلب) إشارة إلى سد الطرق الهداية وعدم وصولهم إلى القلب الذي هو محل الالهام، و الناريون حجبوا عن القلب لان الكفر والفسوق والفجور سبب ختم قلوبهم وان الله سد باب سمعهم وبصرهم ولهذا لا يرون الآيات الإلهية ولا يسمعون الحقايق النبوية و الخطابات الإلهية وليس لهم نصيب من العلم الذوقي ولا العلم الكسبي والنظري:
چشم باز وگوش باز واين عما حيرتم از چشم بندى خدا: (أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها، فإنها لا تعمى الابصار ولكن تعمى

القلوب التي في الصدور).
(٨) – أي، يدرك ما يدرك بهذه الحواس الروحانية من طريق تلك الحواس الجسمانية. فافهم.
(غلامعلى)

الأعيان حيث ما يشاء الحق سبحانه، كما قال: (ولا يحيطون بشئ من علمه الا بما شاء). وهذا أعلى ما يمكن لعباد الله في مراتب الشهود (٩)، لان فوق هذه المرتبة شهود
الذات المفنية للعباد عند التجلي الا ان يتجلى من وراء الأستار الأسمائية (١٠) وهي عين الأعيان. وإليه أشار الشيخ، رضى الله عنه، في الفص الشيثي: (فلا تطمع ولا تتعب نفسك فإنها الغاية التي ما فوقها غاية).
واما الكشف المعنوي المجرد من صور الحقايق الحاصل من تجليات الاسم العليم والحكيم هو ظهور المعاني الغيبية والحقايق العينية، فله أيضا مراتب:
أولها ظهور المعاني في القوة المفكرة من غير استعمال المقدمات وتركيب القياسات، بل بان ينتقل الذهن من المطالب إلى مباديها ويسمى بالحدس، ثم في القوة العاقلة المستعملة للمفكرة وهي قوة روحانية غير حالة في الجسم ويسمى بالنور القدسي، والحدس من لوامع أنواره، وذلك لان القوة المفكرة جسمانية (١١) فيصير حجابا ما للنور الكاشف عن المعاني الغيبية فهي أدنى مراتب الكشف. ولذلك قيل،
الفتح (١٢) على قسمين: فتح في النفس وهو يعطى العلم التام نقلا وعقلا، وفتح في الروح وهو يعطى المعرفة (١٣) وجودا (١٤) لا عقلا ولا نقلا، ثم في مرتبة القلب. و
قد يسمى الالهام في هذا المقام ان كان الظاهر معنى من المعاني الغيبية لا حقيقة من الحقايق (١٥)، وروحا من الأرواح المجردة أو عينا من الأعيان الثابتة فيسمى مشاهدة قلبية، ثم في مرتبة الروح فينعت بالشهود الروحي وهي بمثابة الشمس المنورة لسماوات مراتب الروح وأراضي مراتب الجسد. فهو بذاته آخذ من الله العليم المعاني الغيبية من غير واسطة على قدر استعداده الأصلي، ويفيض على ما تحته من القلب وقواه الروحانية والجسمانية، ان كان من الكمل والأقطاب، وان لم يكن منهم فهو آخذ من الله بواسطة القطب على قدر استعداده وقربه منه أو بواسطة الأرواح التي هو تحت حكمها من الجبروت والملكوت، ثم في مرتبة السر (١٦)، ثم
في مرتبة الخفي (١٧) بحسب مقاميهما. ولا تمكن إليه الإشارة
ولا يقدر على اعرابها العبارة وسنشير إلى تحقيق هذه المراتب، ان شاء الله تعالى.
وإذا صار هذا المعنى مقاما وملكة للسالك اتصل علمه بعلم الحق اتصال

---

(٩) – فإنه في السفر الثاني من الاسفار الأربعة: وغايته التحقق بأسمائه تعالى. ولا سفر بعده استعمالنا لحواسنا صعوديا، بل السفر الثالث هو السفر من الحق إلى الخلق في مقام الأخفوية، أي البقاء بعد الفناء، كذا سمعنا من أستاذنا الاجل (غلامعلى).
(١٠) – فان التجلي إذا لم يكن من وراء الأسماء لم يكن له مظهر الا الذات لعدم تعينه فلا قابل

للتجلي الذاتي الصرف في القوابل الإمكانية. فافهم. (غلامعلى)
(١١) – والحق ان جميع القوى الباطنة مجردة عن المادة، وللقوة العاقلة تجرد تام و تجرد ساير القوى تجرد برزخي غير الواهمة لأنها العقل المتنزل. (ج)
(١٢) – كلما ينفتح على العبد من الله تعالى بعد ما كان مغلقا عليه من النعم الظاهرة والباطنة، والأرزاق والعبادات والعلوم والمعارف والمكاشفات فتوح ربانية: والأول عبارة عن الفتح القريب وهو ما انفتح على العبد من مقام القلب وظهور صفاته وكمالاته عند قطع منازل النفس وهو المشار إليه بقوله: (نصر من الله وفتح قريب). والثاني هو الفتح المبين، هو ما انفتح على العبد من مقام الولاية وتجليات أنوار الأسماء الإلهية المفنية لصفات القلب و كمالاته المشار إليه بقوله تعالى: (انا فتحنا لك فتحا مبينا ليغفر الله لك ما تقدم من ذنبك و ما تأخر). يعنى، من الصفات النفسية والقلبية وأعلى الفتوح هو الفتح المطلق، وهو ما انفتح على العبد من تجلى الذات الأحدية والاستغراق في عين الجمع بفناء الرسوم الخلقية كلها وهو المشار إليه بقوله تعالى: (إذا جاء نصر الله والفتح). والنصر الله العزيز لا يتحقق الا بوجود المهدى الموعود، عليه السلام، لان هذا الفتح وان ظهر بعض آثاره في الشهادة و لكن ظهوره التام يحصل بوجود المهدى. ولذا قال ابن عربي: والنصر العزيز من مختصاته.
به پاى خويشتن آيند عاشقان به كمندت كه هر كرا تو بگيرى ز خويشتن برهانى.
(١٣) – وهي ادراك حقيقة الشئ بذاته وصفاته على ما هو بعينه لا بصورة زائدة بخلاف العلم. فالمعرفة اتحاد العارف بالمعروف بكونهما شيئا واحدا أو كون ذات المعروف في العارف. فلا تعرف الشئ الا بما فيك منه أو بما فيه منك، فالمعرفة ذوق والعلم حجاب. (غلامعلى)
(١٤) – أي، يعطى المعرفة بوجود الشئ كما هو الواقع في العين بخلاف العلم. فافهم. (غلامعلى)
(١٥) – قال بعض المحققين: الفرق بين المعنى والحقيقة كالفرق بين العرض والجوهر، وبعبارة أخرى كالفرق بين الماهية والوجود. والفرق بين القلب والروح كالفرق بين الفرقان والقرآن، ومحصله ومرجعه هو التفصيل والاجمال. قيل المعاني الغيبية المفاهيم والعنوانات المتطابقة على ما هي عليه والحقايق الذوات المجردة والمعنونات. ١٢
(١٦) – عده بعضهم من مقدمة الوصول إلى الروح في السلوك، ولكن المعروف انه مقام للسالك بعد الروح وهو فناء السالك عن صفاته، والخفي فناؤه عن ذاته، والأخفى البقاء بعد الفناء. فليتأمل. (غلامعلى)
(١٧) – ثم ما يكون في مرتبة الخفي والأخفى. وأعلى مراتب الكشف ما يكون بكشف أسرار الربوبية والحقايق الإلهية بالإفاضة والاستفاضة في مقام (قاب قوسين أو أدنى) من غير واسطة أصلا وهو مقام القرب المطلق والمقعد الصدق الأعلى المختص بالقلب الجمعي المحمدي: كهربای فكر وهر آواز از أو لذت الهام ووحى وراز از أو.

الفرع بالأصل فحصل له أعلى المقامات من الكشف. ولما كان كل من الكشف الصوري والمعنوي على حسب استعداد السالك ومناسبات روحه وتوجه سره إلى كل من أنواع الكشف - وكانت الاستعدادات متفاوتة والمناسبات متكثرة - صارت مقامات الكشف متفاوتة بحيث لا يكاد ينضبط. وأصح المكاشفات و أتمها انما يحصل لمن يكون مزاجه الروحاني أقرب إلى الاعتدال التام كأرواح الأنبياء والكمل من الأولياء، صلوات الله عليهم، ثم لم يكون أقرب إليهم نسبة. وكيفية الوصول إلى مقام من مقامات الكشف وبيان ما يلزم كل نوع منها يتعلق بعلم السلوك ولا يحتمل المقام أكثر مما ذكر.

وما يكون للمتصرفين في الوجود من أصحاب المقامات والأحوال كالاحياء والإماتة وقلب الحقايق كقلب الهواء ماء وبالعكس وطي الزمان والمكان وغير ذلك، انما يكون للمتصفين بصفة القدرة. والأسماء المقتضية لذلك عند تحققهم بالوجود الحقاني اما بواسطة روح من الأرواح الملكوتية واما بغير واسطة بل بخاصية الاسم الحاكم عليهم (١٨). فافهم.

تنبيه في الفرق بين الالهام والوحي

ان الالهام قد يحصل من الحق تعالى بغير واسطة الملك (١٩) بالوجه الخاص الذي له مع كل موجود، والوحي يحصل بواسطته. لذلك لا يسمى الأحاديث القدسية بالوحي والقرآن وان كانت كلام الله تعالى. وأيضا، قد مر ان الوحي قد يحصل بشهود الملك وسماع كلامه فهو من الكشف الشهودي المتضمن للكشف المعنوي، والالهام من المعنوي فقط. وأيضا، الوحي من خواص النبوة لتعلقه بالظاهر والالهام من خواص الولاية (٢٠). وأيضا هو مشروط بالتبليغ دون الالهام. والفرق بين الواردات الرحمانية والملكية والجنية والشيطانية يتعلق بميزان السالك المكاشف (٢١)، ومع ذلك نؤمي بشئ يسير منها. وهو ان كل ما يكون سببا للخير بحيث يكون مأمون الغايلة في العاقبة ولا يكون سريع الانتقال إلى غيره ويحصل بعده توجه تام

---

(١٨) - لعله إشارة إلى الفرق بين السالك والمجذوب. (غلامعلى)

(١٩) - وان كان له واسطة أخرى كالاسم الحاكم عليه. ١٢

(٢٠) - لأنه من حيث ولايته له الالهام ومن حيث نبوته له الوحي، والولي له الالهام فقط. ١٢

(٢١) - واعلم، ان الواردات والأحوال، بناء على ما ذكره شارح المنازل، قد تكون صحيحة وقد تكون فاسدة. وقد يختلط صحيحها وفاسدها ويشتبه فيها الحق بالباطل فليحقق تصحيحها وليميزها وينفي الفاسد فيجتهد في إثبات الصحيحة بالعلم والمعرفة والتمسك بالعلامات والعوارض والآثار التي يبقى بعدها. فان الواردات والأنوار والهواتف والأمثلة والأشخاص التي تأتيه وتظهر عليه من الجانب الأيمن يكون حقة غالبا. والتي تأتيه وتبدو له من الجانب الأيسر تكون باطلة غالبا. واما العوارض فالتي يصحبها الروح والطمأنينة واجتماع الهم مع الحق والسكون وجمعية الباطن فهي حقة. والتي يصحبها

القلق والاضطراب والوحشة والتفرقة بالباطن والكرب والوسواس فهي باطلة. واما الآثار فكل وارد يبقى بعد انقشاعه وانفراغه في القلب سرور وفرح وكان للانسان عقيبه نشيطا في الطاعة نشوان قويا، كان ملكيا. وكل ما يبقى بعد زواله كرب وغم وكان الانسان بعده كسلان خبيث النفس مائلا إلى النوم كان شيطانيا. وكل وارد يبقى بعد انفصاله في القلب معرفة بالله ويتجدد بعده يقين فهو إلهي. وقد تحقق ذلك بالتجربة مما ينكشف عن أمرها بعد انفصالها. ويقرب من ذلك علم الخواطر، فان كل خاطر معه سلطنة وغلبة لا ينتفى بالنفي وكثرة الذكر ويزداد قوة ولا يزال بتكرر فلم يكن فيه حظ للنفس فهو إلهي حقاني. وكلما يبعث على الخير ويحذر عن الشر فهو ملكي، وكلما يبعث على الشر والمعصية ومخالفة حكم الحق
فهو شيطاني، وكلما يبعث على اللذة والشهوة فهو نفساني، والميزان هو العلم. وكل ما خرج عن الاستقامة فليجتهد صاحب الحال في
تصحيحه.

إلى الحق ولذة عظيمة مرغبة في العبادة فهو ملكي أو رحماني، وبالعكس شيطاني. وما يقال، ان ما يظهر من اليمين أو القدام أكثره ملكي ومن اليسار والخلف أكثره شيطاني ليس من الضوابط، إذ الشيطان يأتي من الجهات كلها كما ينطق به القرآن الكريم: (ثم لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن ايمانهم وعن شمائلهم ولا تجد أكثرهم شاكرين). والأول اما ان يتعلق بالأمور الدنيوية، مثل احضار الشئ الخارجي الغايب عن المكاشف في الحال كاحضار الفواكه الصيفية في الشتاء، مثلا، والاخبار عن قدوم زيد غدا، وأمثال ذلك مما هو غير معتبر عند أهل الله فهي جنى، وطي المكان والزمان والنفوذ في الجدران من غير الانثلام والانشقاق أيضا من خواصهم وخواص الملائكة التي هي أعلى مرتبة منهم فان كان للكمل منها شئ فمعاونة منهم ومن مقامهم. وان لم يتعلق بها أو يتعلق بالآخرة أو كان من قبيل الاطلاع بالضماير والخواطر فهو ملكي لان الجن لا يقدر على ذلك. وان كان بحيث يعطى المكاشف قوة التصرف في الملك والملكوت كالاحياء والإماتة والاخراج لمن هو في البرازخ محبوس وادخال من يريد في العوالم الملكوتية من المريدين الطالبين فهو رحماني لان أمثال هذه التصرفات من خواص المرتبة الإلهية القائم فيها وبها الكمل والأقطاب. وقد يقال لغير الشيطاني كلها رحماني.

فإذا عرفت ما بينا لك واعتبرت حالك ومقامك علمت كمال استعدادك و مرتبة كشفك ونقصانهما، والله الحكيم العليم.

الفصل الثامن

في ان العالم هو صورة الحقيقة الانسانية (١)

قد مر ان الاسم الله مشتمل على جميع الأسماء، وهو متجل فيها بحسب المراتب الإلهية ومظاهرها، وهو مقدم بالذات والمرتبة على باقي الأسماء، فمظهره أيضا مقدم على المظاهر كلها ومتجل فيها بحسب مراتبه. فلهذا الاسم الإلهي بالنسبة إلى غيره من الأسماء اعتباران: اعتبار ظهور ذاته في كل واحد من الأسماء، واعتبار اشتماله عليها كلها من حيث المرتبة الإلهية. فبالأول، يكون مظاهرها كلها مظهر هذا الاسم الأعظم لان الظاهر والمظهر في الوجود شئ واحد لا كثرة فيه ولا تعدد وفي العقل يمتاز كل منهما عن الآخر كما يقول أهل النظر بان الوجود عين الماهية في الخارج وغيره في العقل فيكون اشتماله عليها اشتمال الحقيقة الواحدة على افرادها المتنوعة. وبالثاني يكون مشتملا عليها من حيث المرتبة الإلهية اشتمال الكل المجموعي على الاجزاء التي هي عينه بالاعتبار الأول. وإذا علمت هذا علمت ان حقايق العالم في العلم والعين كلها مظاهر للحقيقة الانسانية التي هي مظهر للاسم الله، فأرواحها أيضا كلها جزئيات

---

(١) - قوله: (ان العالم صورة الحقيقة الانسانية). مرادهم بالحقيقة الانسانية العين الثابتة في العلم الإلهي للانسان الكامل. فان لكل عين من الأعيان الخارجية عين ثابتة في العلم الإلهي هي أصل ما هو في الخارج وما هو في الخارج ظل فهو الأصل، وبهذا يندفع ما يتوهم من ان الأعيان الثابتة في علم الله للأشياء هي ماهيات الأشياء وهي قبل وجوداتها لان عالم العلم قبل عالم العين والغيب قبل الشهادة، فكيف يقال الماهية منتزعة من حد الوجود؟ وجه الاندفاع: ان الماهيات الخارجية أظلال للأعيان الثابتة وهي أصول لها، وقولهم: الأعيان هي الماهيات، باعتبار اتحاد الظل مع الأصل. والكمال قد يقال بالإضافة وقد يقال على سبيل الاطلاق والإضافي منه يتكثر افراده ويتعدد آحاده في كل نوع يستعمل فيه، فان زيدا أكمل من عمرو وعمرا أكمل من بكر. والكمال المطلق لا يتكثر بالافراد ولا يتعدد بالآحاد. لان الكمال بمعنى الشرف، والكلام ليس فيه، وبمعنى التمام والتمام لا يقبل التعدد والتكثر، وكلامنا فيه. فالانسان الكامل، أي الانسان الذي يتحقق فيه جميع الكمالات الانسانية واحد. وذلك بان يكون مظهرا لجميع الكمالات الإلهية موصوفا بجميع صفاته الجمالية والجلالية الا الوجوب الذاتي، فإنه يمتنع تحققه في غير ذاته تعالى، جل شأنه. وانما يكون الانسان الكامل كذلك لأنه خلق على صورته كما جاء في الخبر: (خلق الله آدم على صورته). وفي رواية (على صورة الرحمان). وفي التنزيل: (و علم آدم الأسماء كلها). هذا معنى خلقه على صورته. وبالجملة، التام لا يتعدد، وإليه أشار في قوله تعالى في نفى الشريك لذاته حيث قال: (لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا). و ذلك لان الاله يجب ان يكون تاما لان النقصان يوجب التركيب والتركيب يوجب الافتقار والافتقار ينافي الوجوب الذاتي الأزلي وإلهيته. فلو فرضنا الهين لكانا متميزين فيشتمل كل واحد منهما أو أحدهما على مالا يشتمل عليه الآخر، والا لم يكن تاما، وإذا كان كل منهما مشتملا لما لا يشتمل عليه الآخر ليكون كل منهما فاقدا لما يوجد في الآخر فيكون مركبا ناقصا، فيكون ممكنا والممكن يكون له اله وذلك

الممكن لا اله له، لأنا فرضناه الها، والممكن إذا لم يكن له اله يكون فاسدا باطلا معدوما لارتفاع المعلول بارتفاع العلة، وإذا
كان كذلك فسدت الالهة فلو كانت آلهة للسماوات والأرض لفسدت السماوات والأرض
لفسادها ضرورة بطلان المعلول عند بطلان العلة. وفي قوله تعالى: (وما كان معه من اله
إذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض، سبحان الله عما يصفون). أي،
لو كان معه اله آخر وكانت الالهة متعددة لفسد كل اله مع خلقه، والبيان ما عرفته في الآية
الأولى. وقوله: (ولعلا بعضهم على بعض) حجة أخرى لنفى التعدد. تقريره: انه
لو كان معه تعالى اله آخر، لعلا بعضهم على بعض، وليس الكفاءة بين كل منهما وبين
الآخر لان التام لا يتعدد ولا يتكثر فبعضهم، أي واحدهم، تام وغيره ناقص فالتي
فرضناها آلهة ليست بآلهة. فالذات الواحدة لها تجل واحد هو تعينه بأحدية الجمع ولها
باعتبار ذلك التجلي اسم واحد هو اسم الله، ولها باعتبار هذا الاسم مظهر واحد هو العين
الثابتة الانسانية المعبرة في ألسنتهم بالحقيقة الانسانية، وهو القطب الأزلي الأبدي والنش ء
الدائم السرمدي، وليس ذلك الا الضياء الأحدي والنور المحمدي، صلى الله عليه وآله،
لأنه خاتم الأنبياء والمرسلين والخاتمة هي الفاتحة كما قال الله عز وجل: (لولاك لما خلقت
الأفلاك). ولقوله، صلى الله عليه وآله: (أوتيت جوامع الكلم). وقوله: (انا سيد ولد
آدم). ولقوله: (وما أرسلناك الا رحمة للعالمين). فهو الرحمة الواسعة الحقيقية التي وسعت
كل شئ بإفاضة أعيانهم الثابتة في العلم ووجوداتهم الفائضة في العين وكمالاتهم اللائقة
لهم في النشآت كلها فهو الواسطة في الايجاد والوجود ومجرى إفاضة الخير والجود ومن
أسمائه المفيض.
تعليق قوله: (قد مر ان الاسم الله...) أراد أن يبين ان العالم صورة الاسم الله ليثبت
به مرامه، وهو ان العالم صورة حقيقة الانسانية. وصورة القياس هكذا: العالم صورة الاسم الله، وما هو
صورة الاسم الله صورة الحقيقة الانسانية، فالعالم
صورة الحقيقة الانسانية. اما الصغرى، فإنك قد عرفت فيما سبق ان الذات الإلهية
في مرتبة الأحدية الذاتية لا اسم لها ولا رسم وما يعبر به عنها يعبر عنها للأفهام. و
في مرتبة الأحدية الجمع لها اسم جامع لجميع الأسماء وتلك الجامعية تعتبر على وجهين:
أحدهما، جامعية مبدأ الأشياء للأشياء والأصل للفروع كالبذر للأثمار والنواة للأشجار
بأوراقها وأغصانها، وبهذا الاعتبار يكون الاسم اسم الذات، وثانيهما، جامعية الجملة
لاجزائه والكل لآحاده كالعسكر للأفواج والحدود للأجناس والفصول، وبهذا الاعتبار
يكون اسم الصفة وذلك الاسم الجامع المأخوذ بالاعتبارين هو الله: فباعتبار الأول يكون
جميع الأسماء فيه مندمجة كما ان جميع الصفات يكون في مسماه وهو الذات مندمجة، فمنه
ينشأ جميع الأسماء كما ان من مسماه وهو الوجود البحت الواجبي ينشأ جميع الوجودات
الإلهية والامكانية فهو مقدم على جميع الأسماء ومقوم لكل واحد منها وإذا تقدم عليها فتقدم
على جميع مظاهرها العلمية والعينية وإذا تقوم كل واحد منها به فكان مظهر كل واحد منها
مظهره فكان مظهر كلها مظهره أيضا. فإذا كان العالم
مظهر جميع الأسماء الإلهية فكان مظهر الاسم الله وصورته فان المراد بالمظهر والصورة واحد. قال
الفيلسوف الإلهي
والعارف الرباني مولانا وقائدنا صدر الدين الشيرازي، نور الله برهانه، في الشواهد
الربوبية بهذه العبارة: (فالعالم صورة الحق واسمه، والغيب معنى الاسم الباطن والشهادة
معنى الاسم الظاهر، وهذا أيضا من الحكمة التي لا يمسها الا المطهرون). أقول، الاسم
عين المسمى فالعالم صورة الاسم الله، وهو المطلوب. اما الكبرى فنقول في بيانه المظهر قد
يعنى به محل ظهور الشئ من باب اسم المكان كالمرأة التي يظهر فيها صورة الأشياء، وهو

غير الظاهر وغير الصورة الظاهرة فيه، وقد يعنى به ما به يظهر الشئ من باب المصدر
الميمي كالصور التي في المرآة فان بها يظهر ذوات الصور. ثم انه قد يكون تاما بان يكون
لا حيث ولا جهة في الامر الظاهر فيه الا وهو يظهر في ذلك
المظهر ولا ستر ولا حجاب في المظهر عما في الامر الظاهر فيه أصلا، وحينئذ يكون الظاهر والمظهر
والظهور كلها عينا
واحدة لا مغايرة لها أصلا لا في الذات ولا في الاعتبار كما يقال في الفلسفة: العقل والعاقل
والمعقول كلها امر واحد بلا تغاير في الذات والاعتبار. وذلك إذا كان الشئ متجليا لذاته
بذاته في ذاته، فيكون التجلي عين المتجلي كالهوية المتعينة بالتعين الأول في الأحدية الذاتية
فإنها تظهر في تلك المرتبة لذاتها بذاتها. ولعل ذلك الظهور لا يمكن ولا يكون الا للواجب
الوجود بالذات لان ما سواه يحجب بنفسه عنه تعالى، بل عن نفس ذاته أيضا بوجه، فان
حقيقة ذاته مستور عنه كما أشير إليه في قوله تعالى: (النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم). وان
كان غير محتجب عن نفسه بوجه، لأنه لا يغيب عن نفسه وإنيته. وقد لا
يكون تاما بان يكون بحيث ظهر فيه من المتجلي شئ وتجلى فيه منه شئ لقصورها عن ظهور المتجلي
بتمامه فيه، وذلك عند كون التجلي غير المتجلي، فحينئذ يكون التجلي مظهرا بوجه و
حجابا بوجه، كيف لا، والتجلي ينحط عن المتجلي ورتبته دون رتبة المتجلي فهو حجاب
ذاته وستر كماله. وذلك كأسمائه تعالى، فإنها، وان كانت مظاهره، لكنها نقب وجهه و

أستار طلعته لجلالة شأنه وعظمة قدره، فإنها حجب نورية. ولله سبعين الف حجاب من نور فهي مظاهر ذاته بوجه وحجب وجهه بوجه وان كان وجه مظهريتها له بعينه وجه حجابيتها له لأنها بذواتها مظاهره وبتعيناتها حجب له وتعيناتها نفس ذواتها. مثلا إذا تجلى الحق في الاسم العليم ويشهده المشاهد في ذلك الاسم ليس متجليا بعين ذلك التجلي في الاسم القدير ولا يشاهده المشاهد في هذا الشهود. وقد يزاد: ليس الاسم العليم مظهرا لقدرته بل يكون مظهرا لعلمه حجابا لقدرته ولساير كمالاته بل يكون حجابا لذاته لان ذاته كل الكمالات، كيف لا وعلمه بهذا الوجه غيره والغير حجاب الغير. والعلم أعظم الصفات وأكبرها ولذا قيل: العلم حجاب الله الأكبر. وإذا كان العلم حجابا مع كونه أشرف الأوصاف فساير الأوصاف بطريق أولى، لان شأن العلم الاعلان والاظهار وكونه حجابا أعجب من كون غيره حجابا.

فالأسماء كلها مظاهر جماله ومرايا كماله وكلها أستار وجهه وحجب ذاته الا انها حجب نورية. وانما قلنا: الأسماء مظاهره، لأنها تجليات ذاته بشؤونه وكمالاته و التجلي عين المتجلي لان تجلى الشئ ظهوره وظهور الشئ ليس غيره فان الغير حجاب الغير ولا يظهر به الغير. وأيضا كلامنا في ذاته تعالى. وذاته إذا تجلت تجلت بما فيها وليس فيها الا نفس ذاته

فلا يتجلى الا نفس ذاته الأقدس: (قل كل يعمل على شاكلته). والاسم هو الذات الظاهرة بالصفة، فهو الظاهر والمظهر المعنى به ما به الظهور أو محل الظهور باعتبار. هذا وجه كون المظهر عين الظاهر واظهاره إياه. اما وجه كونها حجابات ذاته وأستار وجهه أيضا، وان أومأت إليه، فهو كونها تجليات ذاته لشؤونه وكمالاته الذاتية أيضا، وليست تجلى ذاته بنفس ذاته فإنه لنفس ذاته والتجلي إذا لم يكن بنفس ذات المتجلي، كما في التعين الأول، لا محالة يكون مرتبته دون مرتبة المتجلي فيخفى في مرتبة شئ عما في مرتبة المتجلي، غير ذلك لا يمكن ولا يكون. وإذا كان الامر كذلك، فهو حجاب المتجلي فيستر منه ما ليس في التجلي من المتجلي. وقد علمت وحدة جهتي الستر والظهور في التجلي، فما به الظهور فيه عين ما به الخفاء وبعين ما يرفع الحجاب عن المتجلي يحجبه. فالمظهر الغير التام عين الظاهر فيه بوجه غيره بوجه: عينه في مطلق الوجود غيره في تعينه. إذا تقرر هذا فنقول، الحقيقة الانسانية فقد عرفتها وعرفت انها العين الثابتة المحمدية مظهر الاسم الله ومتحد معه في الوجود اتحاد الماهية بوجودها الخاص بها، وهو ان الماهية عين الوجود في الخارج غيره في العقل، فالعقل الصادر عن اسم الله صادر عن مظهره كما ان العقل الصادر عن الوجود الخاص بالماهية صادر عن الماهية المتحدة به وينسب إليها، فيقال ضرب زيد ولا يقال ضرب وجود زيد. فموجودات العالم مظاهر الأسماء ومحال ولايتها ومحال ولاية الأسماء محل ولاية ذلك الاسم ومحل ولاية ذلك الاسم محل ولاية مظهره وهو حقيقة الانسانية، فالعالم محل ولاية حقيقة الانسانية ومظهرها. فان قلت، الوجود الخاص للماهية وجود خارجي لها لعله لذلك يستند إليها فان ما صدر عن الوجود الخارجي لشئ ما صدر عنه لان الوجود منسوب إليه. واما العقل الصادر عن الاسم الله لا يجب ان يسند إلى مظهره لأنه وان كان متحدا به الا انه موجود بالوجود العلمي وليس ذلك الوجود الأسمى الإلهي بوجود خارجي لتلك الحقيقة الانسانية فليس قياسها إليه قياس الماهية بالوجود الخاص بها. أقول، يجب ان تعلم ان قياس العين الثابتة إلى الاسم الظاهر فيها بالماهية إلى وجودها لا فارق له، بان يكون الوجود للماهية خارجيا وللعين الثابتة وجودا ذهنيا. وتحقيق

المقام: ان الأعيان الثابتة صور الأسماء الإلهية، وهي للأسماء كالأبدان للأرواح لا كالصور المعقولة للعاقل، فوجود الأسماء عين وجود الأعيان لا انها موجودا ت ذهنية و يكون الأشياء كالمعقولات الذهنية للعاقل حتى ينسب العقل إلى العاقل دون المعقول بل هي تعينات الأسماء وبها يتمايز بعضها عن بعض. كما ان الماهيات تعينات الوجودات وبها يتمايز بعضها عن بعض، ولا شك ان الشئ باعتبار تعينه يفعل ولذلك يقال زيد قام و عمرو قعد ولا يقال الوجود قام وقعد. فالوجودات الإلهية الأسمائية ليست الا وجودات للأعيان الثابتة في العلم الإلهي التي هي صور أسمائه، ويكون حيث ذلك الوجود حيث الظهور والعلمية، لا ان الأعيان الثابتة موجودة بوجود ذهني لا يترتب عليه آثارها بل هي موجودة بوجوداتها التي هي عين وجود الأسماء وتلك الوجودات وجودات شامخة الهية، ليست بخارجة عن وجود الحق الأول. حيثها حيث الظهور والانكشاف لا الحجب و الخفاء، وهذا معنى قولهم: الأعيان الثابتة موجودة بوجودات علمية. وليس معناه انها موجودة، بوجودات ذهنية لا يترتب عليها الآثار.

نقد وتلخيص: الأعيان الثابتة تعينات الأسماء الإلهية، والتعين عين المتعين في العين غيره في العقل كما ان الماهية عين الوجود في الخارج وغيره في العقل. فالأعيان الثابتة عين الأسماء الإلهية والأسماء الإلهية تجليات لاسم الله باعتبار واجزاؤه باعتبار آخر. فالأعيان الثابتة تجليات لاسم الله باعتبار واجزاؤه باعتبار، فهي تجليات للحقيقة الانسانية باعتبار و اجزائه باعتبار آخر، لان الحقيقة الانسانية عين ذلك الاسم الجامع لاتحاد التعين والمتعين، فالعين الثابتة الأحمدية التي هي الحقيقة الانسانية وهي الحقيقة المحمدية هي المتجلية في صورة الأسماء والأعيان في عالم الأسماء والأعيان الثابتة، والعالم بمعنى ما سوى الله هو صورة الأسماء ومظهرها، فهو صورة الحقيقة الانسانية ومظهرها. لأنا قلنا، ان الأسماء و الأعيان تجليات تلك الحقيقة باعتبار وأجزاؤها باعتبار، وصورتها صورة تلك الحقيقة و مظهرها. فالحقيقة المحمدية هي التي تجلت في صورة العالم والعالم، من الذرة إلى الدرة، ظهورها وتجليها وتلك الحقيقة مجملة في عالم الأسماء عند كونها تعينا ومظهرا لذلك بمعنى الذات، ومفصلة عند كونها تعينا له بمعنى الذات مع الصفة، ولذلك يكون العالم انسانا كبيرا وانسانا صغيرا: كبيره صورة تفصيلها وصغيره صورة اجمالها. وان شئت قلت، كبيره صورة صغيره، كما ان الاسم الله التفصيلي صورة اجماله في عالم الأسماء، فانظر ما ترى هل ترى ان اسم الله الجامع لجميع الأسماء صورة الحقيقة المحمدية وهي التي تجلت في ذلك الاسم، ما نجدك من الغافلين بعد ما ذكرناه. فكل ذرة من ذرات الوجود الامكاني من الأزل إلى الأبد جزء من اجزاء تلك الحقيقة باعتبار تفصيلها وتجل من تجلياتها باعتبار اجمالها. والهيكل المسمى بمحمد بن عبد الله، صلى الله عليه وآله، صورة اجمالها. فالحقيقة المحمدية هي التي تجلت في أسمائه تعالى، والأعيان الثابتة في عالم الأسماء وفي الموجودات العالمية في عالم الأعيان ولذلك قال الله تعالى: (ان الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما). والصلاة من الله ومن الملائكة ومن المؤمنين جميعا بمعنى واحد وهو طلب الرحمة لأنها حقه عليهم ومجازاتهم له، صلى الله عليه وآله. هذا ما جرى على لسان القلم والله اعلم. فان قلت، إذا كان اسم الله والعين الثابتة المحمدية متحدين في العين فلم أسند العالم إلى تلك العين ولم يسند إلى ذلك الاسم.

أقول، العين الثابتة تعين ذلك الاسم والشئ يفعل بتعينه، فالمتجلي في الملك والملكوت والجبروت واللاهوت تلك الحقيقة باذن الله وخلافته، والله هو الملك الحق المبين. (من إفادات الأستاذ ميرزا محمد رضا، دام ظله العالي)

الروح الأعظم الانساني، سواء كان روحا فلكيا أو عنصريا أو حيوانيا، و صورها صور تلك الحقيقة ولوازمها، لذلك يسمى عالم المفصل بالانسان الكبير عند أهل الله لظهور الحقيقة الانسانية ولوازمها فيه، ولهذا الاشتمال وظهور الاسرار الإلهية كلها فيها دون غيرها استحقت الخلافة (٢) من بين الحقايق كلها. ولله در القائل:

شعر

سبحان من أظهر ناسوته (٣) سر سنا لاهوته الثاقب

(٤) ثم بدا في خلقه ظاهرا في صورة الآكل والشارب

فأول ظهورها في صورة العقل الأول الذي هو صورة اجمالية للمرتبة العمائية المشار إليها في الحديث الصحيح عند سؤال الأعرابي: (أين كان ربنا قبل ان يخلق الخلق؟ قال عليه السلام، كان في عماء (٥) ما فوقه هواء ولا تحته هواء). لذلك قال عليه السلام: (أول ما خلق الله نوري) وأراد العقل كما أيده بقوله: (أول ما خلق الله العقل). ثم في صورة باقي العقول والنفوس الناطقة الفلكية وغيرها وفي صورة الطبيعة والهيولي الكلية والصورة الجسمية البسيطة والمركبة بأجمعها. و يؤيد ما ذكرنا قول أمير المؤمنين ولى الله في الأرضين قطب الموحدين على بن أبى طالب، كرم الله وجهه، في خطبة كان يخطبها للناس: (انا نقطة باء بسم الله انا جنب الله الذي فرطتم فيه (٦) وانا القلم وانا اللوح المحفوظ وانا العرش وانا الكرسي وانا السماوات السبع والأرضون). إلى ان صحافي أثناء الخطبة وارتفع عنه حكم تجلى الوحدة ورجع إلى عالم البشرية وتجلى له الحق بحكم الكثرة، فشرع معتذرا فاقر بعبوديته وضعفه وانقهاره تحت احكام الأسماء الإلهية ولذلك قيل، الانسان الكامل لا بد ان يسرى في جميع الموجودات كسريان الحق فيها و ذلك في السفر الثالث الذي من الحق إلى الخلق بالحق، وعند هذا السفر يتم كماله وبه يحصل له حق اليقين. ومن هيهنا يتبين ان الآخرية هي عين الأولية و يظهر سر (هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شئ عليم). قال

---

(٢) - قال الشارح في شرحه لقصيدة ابن فارض: والكل خلفاء منه والخليفة لا بد ان يكون موصوفا بجميع الصفات الا الوجوب الذاتي.

(٣) - الناسوت، الطبيعة الانسانية وهو الناس. زيد في آخره (واو) و (تاء) كملكوت وهو لغة سريانية.

(٤) - أي، في هذه الطبيعة الناسوتية سر أضاء لاهوته الثاقب النافذ لان اللاهوت نافذ أو مفيض النور على الناسوت.

(٥) - العماء قد يطلق ويراد به المرتبة الأحدية، وقد يطلق ويراد به الواحدية لان العماء هو الغيم الرقيق الحايل بين السماء والأرض، وهذا المرتبة الأسماء والصفات الواقعة بين سماء الأحدية الصرفة وارض الكثرة الإمكانية ولذا يطلق عليها البرزخية الكبرى. وهذا أولى

وأطبق بالحديث المذكور، إذ هذه مرتبة الربوبية فان كل ممكن تحت تربية اسم من الأسماء الإلهية وهي أرباب الأنواع. ١٢
(٦) – فيه إشارة إلى الآية الشريفة: (يا حسرتي على ما فرطت في جنب الله). أي، بترك السعي في طلب الكمال والتقصير في الطاعة حين كنت في جوار الله قريبا منه لصفاء استعدادي و تمكني من السلوك فيه بوجود الآلات البدنية المعدة له. (من تفسير الشيخ).

الشيخ، رضى الله عنه، في فتوحاته في بيان المقام القطبي: (ان الكامل الذي أراد الله ان يكون قطب العالم وخليفة الله فيه إذا وصل إلى العناصر، مثلا متنزلا في السفر الثالث، ينبغي ان يشاهد جميع ما يريد ان يدخل في الوجود من الافراد الانسانية إلى يوم القيامة وبذلك الشهود أيضا لا يستحق المقام حتى يعلم مراتبهم أيضا (فسبحان من دبر كل شئ بحكمته وأتقن كل ما صنع برحمته).

تنبيه

لما علمت ان للحقيقة الانسانية ظهورات في العالم تفصيلا، فاعلم ان لها أيضا ظهورات في العالم الانساني اجمالا، وأول مظاهرها فيه الصورة الروحية المجردة المطابقة بالصورة العقلية، ثم الصورة القلبية المطابقة بالصورة التي للنفس الكلية، ثم بالصورة التي للنفس الحيوانية المطابقة بالطبيعة الكلية و بالنفس المنطبعة الفلكية وغيرها، ثم الصورة الدخانية اللطيفة المسماة بالروح الحيوانية عند الأطباء المطابقة بالهيولى الكلية، ثم الصورة الدموية المطابقة لصورة الجسم الكل، ثم الصورة الأعضائية المطابقة لأجسام العالم الكبير. و بهذه التنزلات في المظاهر الانسانية حصل التطابق بين النسختين. وذكر الشيخ، رحمة الله، تفصيل هذا الكلام في كتابه المسمى بالتدبيرات الإلهية في المملكة الانسانية، فمن أراد تحقيق ذلك فليطلب هناك.

الفصل التاسع
في بيان خلافة الحقيقة المحمدية، صلى الله عليه وسلم،
وانها قطب الأقطاب

لما تقرر ان لكل من الأسماء الإلهية صورة في العلم مسماة بالماهية والعين الثابتة وان لكل واحد منها صورة خارجية مسماة بالمظاهر والموجودات العينية وان تلك الأسماء أرباب تلك المظاهر وهي مربوباتها، وعلمت ان الحقيقة المحمدية صورة الاسم الجامع الإلهي وهو ربها ومنه الفيض والاستمداد على جميع الأسماء، فاعلم، ان تلك الحقيقة هي التي ترب صور العالم كلها بالرب الظاهر فيها الذي هو رب الأرباب لأنها هي الظاهرة في تلك المظاهر، كما مر. فبصورتها الخارجية المناسبة لصور العالم التي هي مظهر الاسم الظاهر ترب صور العالم وبباطنها ترب باطن العالم، لأنه صاحب الاسم الأعظم وله الربوبية المطلقة. لذلك قال، صلى الله عليه وآله: (خصصت بفاتحة الكتاب وخواتيم سورة البقرة). وهي تصديره بقوله تعالى: (الحمد لله رب العالمين (١)) فجميع عوالم الأجسام والأرواح كلها. وهذه الربوبية انما هي من جهة حقيتها لا من جهة بشريتها، فإنها من تلك الجهة عبد مربوب محتاج إلى ربها كما نبه سبحانه بهذه الجهة بقوله: (قل انما انا بشر

---

(١) - اعلم، ان الحمد هو اظهار كمالات المحمود، ولما كان جميع الكمالات مترشحا عن الله والمعطى ليس بفاقد فهو واجد لجميعها، فالحمد، أي اظهار المحامد، كلها مختص به، و بحكم اتحاد الظاهر والمظهر فالحمد كله للحقيقة المحمدية فهي واجدة لجميع الكمالات جامعة بين عالم الأجسام والأرواح. فتلك الحقيقة دائرة كلية تشمل على جميع الدوائر الوجودية الكلية والجزئية النبوية والولوية وغيرها، وتحصل تلك الدوائر الوجودية بنفس تلك الدائرة الكلية والحقيقة الجمعية اللازم لنوريتها وقوتها في الوجود، فكلما نزل منها نزل وكلها صعد إليها صعد لأنها مبدء التجلي ومنتهى الكمال لعدم الواسطة بينها وبين الحق في مراتب الامكان ففي ظاهر نفسه أيضا منه تنزل وإليه تصعد ومن تلك الحقيقة حركات السماوات وحياة الأرض بما فيها من النبات والحيوانات لان كل شوق ينتهى إليها وكل كلمة الهية نازلة منها فهي أصل الكل. ١٢

مثلكم يوحى إلى). وبقوله: (وانه لما قام عبد الله يدعوه). فسماه عبد الله تنبيها على انه مظهر لهذا الاسم دون اسم آخر. ونبه بالجهة الأولى بقوله: (وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى). فأسند رميه إلى الله. ولا يتصور هذه الربوبية الا باعطاء كل ذي حق حقه وإفاضة جميع ما يحتاج إليه العالم. وهذا المعنى لا يمكن الا بالقدرة التامة والصفات الإلهية جميعها فله كل الأسماء يتصرف بها في هذا العالم حسب استعداداتهم. ولما كانت هذه الحقيقة مشتملة على الجهتين: الإلهية والعبودية لا يصح لها ذلك أصالة بل تبعية وهي الخلافة فلها الاحياء والإماتة واللطف والقهر والرضا والسخط وجميع الصفات ليتصرف في العالم وفي نفسها و بشريتها أيضا لأنها منه. وبكاؤه، عليه السلام، وضجره وضيق صدره لا ينافي ما ذكرنا فإنه بعض مقتضيات ذاته وصفاته. (ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السماء ولا في الأرض) من حيث مرتبته وان كان يقول: أنتم اعلم بأمور دنياكم، من حيث بشريته. والحاصل، ان ربوبيته للعالم بالصفات الإلهية التي له من حيث مرتبته وعجزه ومسكنته وجميع ما يلزمه من النقايص الإمكانية من حيث بشريته الحاصلة من التقيد والتنزل إلى العالم السفلى ليحيط بظاهره خواص العالم الظاهر وبباطنه خواص العالم الباطن فيصير مجمع البحرين ومظهر العالمين. فتنزله أيضا كماله (٢) كما ان عروجه إلى مقامه الأصلي كماله، فالنقايص أيضا كمالات باعتبار آخر يعرفها من تنور باطنه وقلبه بالنور الإلهي. و لما كانت هذه الخلافة واجبة من الله تعالى (٣)، في العالم بحكم (ما كان لبشر ان يكلمه الله الا (٤) وحيا أو من وراء حجاب) وجب ظهور الخليفة في كل زمان من الأزمنة ليحصل لهم الاستيناس ويتصف بالكمال اللايق به كل من الناس كما قال سبحانه: (ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا (٥) وللبسنا عليهم ما يلبسون). و ظهور تلك الحقيقة بكمالاتها أولا لم يكن ممكنا فظهرت تلك الحقيقة بصور خاصة كل منها في مرتبة لائقة باهل ذلك الزمان والوقت حسب ما يقتضيه اسم الدهر في ذلك الحين من ظهور الكمال وهي صور الأنبياء، عليهم السلام. فان اعتبرت تعيناتهم وتشخصاتهم لغلبة احكام الكثرة والخلقية عليك حكمت بالامتياز

---

(٢) – قوله: فنزوله أيضا كماله... انك تعلم من الحكمة المتعالية انه تعالى، تام الذات كامل الحقيقة ومن لوازم كونه تاما ان يكون فوق التمام. ومعنى كونه فوق التمام ان يتنزل في جميع مراتب الامكان من منازل التقديس والتشبيه، فلو خلى منه مرتبة من المراتب لم يكن تاما كامل الذات، فكونه في المراتب السافلة من كماله وتماميته، فاتصافه تعالى، في مراتب النزول بصفات السافلات كماله ليكون الوصف كمال الموصوف. ثم انه قد ظهر من كلام الشارح ان الحقيقة المحمدية، صلى الله عليه وآله، هي خليفة الله ولها الربوبية المطلقة، فهي السارية في مراتب الوجود من الاعلى إلى الأدنى ثم من الأدنى إلى الاعلى، وكما ان نقايص الإمكانية كمالات له تعالى، كذلك هي كمالات لتلك الحقيقة. لست أقول،

النقائص الإمكانية كمالات لذاته، بل أقول هي كمالات له تعالى في مراتب نزوله المشار إليها بقوله: (هو معكم أينما كنتم)، أي في أي مرتبة تكونون. ثم اعلم، ان النقايص الإمكانية كمالات لتلك الحقيقة في صورتي الاجمال والتفصيل، أي في ظهوره في صورة الانسان الكبير وظهوره في صورة الانسان الصغير. وانها هي الظاهرة بالتفصيل ويقال لها العالم والانسان الكبير، والظاهرة بالاجمال ويقال لها آدم والانسان الصغير، فاجزاء العالم اجزاؤه وافراد آدم افراده، وفي الافراد كامل وأكمل كالأنبياء والرسل والأوصياء و الأولياء على تفاوت درجاتهم. والكامل المطلق هو المسمى بمحمد بن عبد الله خاتم الأنبياء والمرسلين، صلى الله عليه وآله، فإنه أكمل افراد هذا النوع وأكمل آحاده، وهو المظهر التام لتلك الحقيقة بل هو نفس تلك الحقيقة الظاهرة في الأرواح والأجسام ويسمى بالانسان الكبير والانسان الصغير، ولذلك يكون الطامة الكبرى وبه يكون الساعة، والله يهدى السبيل. (الأستاذ دام ظله)

قوله: (هذه الخلافة واجبة من الله تعالى...) اعلم، انه تعالى، لما كان تاما وجب كونه فوق التمام، ولما كان فوق التمام وجب نزوله إلى أدنى مراتب الامكان، وهو مرتبة القوة الصرفة والهيولي القابلة لكل الصور ليرجع إليه تعالى وليكمل بذلك الرجوع، فوجب عليه تعالى، ارجاعها إليه بحسب جوده وكرمه وعدله واحسانه، والعناية الأولى تقتضي ان يهديها إلى سواء السبيل بالدين القويم والطريق المستقيم، وبحكم (ما كان لبشر ان يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب). وجب ظهور الحقيقة في كل زمان من الأزمنة كما ينبه الشارح، وبذلك يثبت العقل والشرايع والأنبياء والرسل والخلفاء والأوصياء. ويجب في العناية الأولى ظهور خاتم الأنبياء والمرسلين عند تمام الاستعداد لايصال تلك القوة إلى كماله الأقصى وغايتها القصوى. فيجب ان يكون الخاتم رسول الله وخليفته في السماوات والأرضين. ويجب ان يكون خليفته في حكمه. ويجب في العناية الأولى ان ينص ذلك الخاتم على خلافة خليفته ووصايته. وباتفاق المسلمين ما نص على خلافة أحد غير على بن أبى طالب، عليه السلام، فلم يبق غيره أحد ليحتمل كونه منصوصا عليه بالخلافة، فيجب ان يكون هو منصوصا عليه بالخلافة. وانما قلنا، يجب في العناية الأولى ذلك النص ليكون مدينة الوجود مدينة فاضلة كما هو مقتضى العناية الأولى. (من الامتاد محمد رضا، سلمه الله تعالى)

(٣) – والأحاديث الثقلين المنقولة عن طرق إخواننا، أهل السنة والجماعة، على سبيل التواتر تدل على وجود امام معصوم على سبيل تجدد الافراد وان قائمهم خاتمهم، أي بوجوده، أرواحنا فداه، يختم الولاية التي كانت على قلب محمد والعالم باق بوجود هذا الخاتم. و إذا فك وزال من خزانة الدنيا لم يبق فيها ما اختزنه الحق فيها وخرج ما كان فيها والتحق بعضه ببعض وانتقل الامر إلى الآخرة فكان ختما على خزانة الآخرة ختما أبديا، ولذا كان ظهوره، عليه أفضل صلوات الله، من اشراط الساعة. ولما كان بمنزلة نفس رسول الله قال: صلى الله عليه وآله وسلم: (انا والساعة كهاتين). وان بوجوده، عليه السلام، تقوم القيامة ولذا ورد في شأن على (ع) هو النبأ العظيم. قال الشيخ الأكبر: (ان لله خليفة...). وقال في دوائره الجفرية: (إذا دار الزمان على حروف ببسم الله فالمهدي قاما. ويظهر بالحطيم عقيب صوم الا فاقرأه من عندي السلاما). أي تسليمي بأنه خاتم الولاية المطلقة وذلك المعنى للسلام مقصوده، فافهم والا (سخن را روى با صاحبدلان است). ١٢

(٤) – أي، الا بثلاثة أوجه: اما بوصوله إلى مقام الوحدة والفناء فيه ثم التحقق بوجوده في مقام البقاء فيوحى إليه بلا واسطة كما قال الله تعالى: (ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى فأوحى إلى عبده ما أوحى)، أو من وراء حجاب بكونه في حجاب القلب ومقام تجليات

الصفات فيكلمه على سبيل المناجاة والمكاشفة دون الرؤية لاحتجابه بحجاب الصفات كما كان حال موسى عليه السلام، أو يرسل رسولا من الملائكة فيوحى إليه على سبيل الالقاء والنفث في الروع كما قال، عليه السلام: (ان روح الأمين قد نفث في روعي). (تفسير للشيخ الكاشاني)

(٥) – أي، لجسدناه لان الملك نور غير مرئي بالبصر، وهم الظاهريون لا يدركون الا ما كان محسوسا، وكل محسوس فهو جسيم أو جسماني ولا صورة تناسب الملك الذي ينطق بالحق حتى يتجسد فيها الا الصورة الانسانية: اما لكونه نفسا ناطقة تقتضي هذه الصورة، واما لوجوب وجوده الجنسية التي لو لم تكن لما أمكنهم السماع منه. (واخذ القول من تفسير الشيخ).

بينهم والغيرية وبكونهم غير تلك الحقيقة المحمدية الجامعة للأسماء لظهور كل منهم ببعض الأسماء والصفات. وان اعتبرت حقيقتهم وكونهم راجعين إلى الحضرة الواحدية بغلبة احكام الوحدة عليك حكمت باتحادهم ووحدة ما جاؤوا به من الدين الإلهي كما قال تعالى: (لا نفرق بين أحد من رسله). فالقطب الذي عليه مدار احكام العالم وهو مركز دائرة الوجود من الأزل إلى الأبد واحد باعتبار حكم الوحدة وهو الحقيقة المحمدية، صلى الله عليه وآله. وباعتبار حكم الكثرة متعدد.

وقبل انقطاع النبوة قد يكون القائم بالمرتبة القطبية نبيا ظاهرا كإبراهيم، صلوات الله عليه، وقد يكون وليا خفيا كالخضر في زمان موسى، عليهما السلام، قبل تحققه بالمقام القطبي. وعند انقطاع النبوة أعني نبوة التشريع باتمام دائرتها وظهور الولاية من الباطن انتقلت القطبية إلى الأولياء مطلقا فلا يزال في هذه المرتبة واحد منهم قائم في هذا المقام لينحفظ به هذا الترتيب والنظام، قال سبحانه: (ولكل قوم هاد). وان من أمة الا خلا فيها نذير). إلى ان ينختم بظهور خاتم الأولياء وهو الخاتم للولاية المطلقة (٦) فإذا كملت هذه الدائرة أيضا وجب قيام الساعة باقتضاء الاسم الباطن والمتولد من الباطن والظاهر الذي هو الحد الفاصل بينهما ظهور كمالاته واحكامه فيصير كل ما كان صورة معنى وكل ما كان معنى صورة. أي يظهر ما هو مستور في الباطن من هيئات النفس على صورها الحقيقية و يستتر الصور التي احتجبت المعاني الحقيقية فيها فيحصل صورة الجنة والنار و الحشر والنشر على ما أخبر عنه الأنبياء والأولياء، صلوات الله عليهم أجمعين.

تنبيه

لا بد ان يعلم ان للجنة والنار مظاهر في جميع العوالم، إذ لا شك ان لهما أعيانا في الحضرة العلمية وقد أخبر الله تعالى، عن اخراج آدم وحوا، عليهما السلام، من الجنة فلها وجود في العالم الروحاني قبل وجودها في العالم الجسماني. وكذلك للنار أيضا وجود فيه لأنه مثال لما في الحضرة العلمية. وفي الأحاديث الصحيحة ما يدل على وجودهما فيه أكثر من ان يحصى، وأثبت رسول الله، صلى الله عليه و

---

(٦) – قال مولانا الملا محسن في عين اليقين: (لكل من النبوة والولاية اعتباران: اعتبار الاطلاق واعتبار التقييد، أي العام والخاص. والنبوة المطلقة هي النبوة الحاصلة في الأزل الباقية إلى الأبد وهي اطلاع النبي المخصوص بها على استعداد جميع الموجودات بحسب ذواتها و ماهياتها واعطاء كل ذي حق حقه الذي يطلبه لسان استعداده من حيث الانباء الذاتي و التعليم الحقيقي الأزلي المسمى بالربوبية العظمى، وصاحب هذا المقام هو المسمى بالخليفة الأعظم وقطب الأقطاب والانسان الكبير وآدم الحقيقي المعبر عنه بالقلم الاعلى والعقل الأول والروح الأعظم، وباطن هذه النبوة هو الولاية المطلقة، وهي عبارة عن حصول مجموع هذه الكمالات بحسب الباطن في الأزل وإبقائها إلى الأبد ويرجع إلى فناء

العبد في الحق وبقائه به وإليه الإشارة بقوله، صلى الله عليه وآله: (انا وعلى من نور واحد). والنبوة المقيدة هي الاخبار عن الحقايق الإلهية، أي معرفة ذات الحق وأسمائه و صفاته واحكامه، فان ضم معه تبليغ الاحكام والتأديب بالأخلاق والتعليم بالحكمة والقيام بالسياسة فهي النبوة التشريعية ويختص بالرسالة. وقس عليه الولاية المقيدة. فكل من النبوة والولاية من حيث هي صفة الهية، مطلقة، ومن حيث استنادها إلى الأنبياء والأولياء مقيدة. والمقيد متقوم بالمطلق والمطلق ظاهر في المقيد، فنبوة الأنبياء كلهم جزئيات النبوة المطلقة وكذلك ولاية الأولياء جزئيات الولاية المطلقة. قال صاحب الرسالة المسماة بالجانب الغربي في مشكلات ابن عربي ما حاصله ان ختم الولاية يكون لأربعة اشخاص: الأول، ختم الولاية المطلقة وهو لعيسى، عليه السلام، وهو المسمى بالخاتم الأكبر. والثاني، ختم الولاية المقيدة وهو على ثلاثة اقسام: الأول، الولي الذي يكون متصرفا في العالم بحسب الصورة والمعنى ويكون أيضا خليفة ويجرى احكام ظواهر الشرع وهو أمير المؤمنين، عليه السلام، ويسمى بالخاتم الكبير. الثاني، الولي الذي يكون متصرفا في العالم بحسب الصورة والمعنى ويكون خليفة ولا يجرى ظواهر احكام
الشرع وهو يرفع الخلافات الظاهرة بين العلماء ويجعل الاحكام في كل مسألة حكما و أحدا لشهود الامر على ما هي عليه في علم الله، كما كان في زمان رسول الله، صلى الله عليه وآله وسلم، لارتفاع الحجاب عن عين جسمه وقلبه. كما صرح بما ذكرنا المؤلف العلامة في رسالة التوحيد والنبوة والولاية، طبع دانشگاه مشهد وهو المهدى، عجل الله فرجه.
الثالث، الولي الذي لا يكون متصرفا في العالم
بحسب الصورة والمعنى بل يكون متصرفا فيه بحسب المعنى فقط ولا يكون خليفة وهو الشيخ محيي الدين وهو المسمى بالخاتم الأصغر.
قال الشارح في شرحه لقصيدة ابن فارض: النبوة عامة وخاصة، ونعني بالنبوة العامة ما لا يكون مقرونا بالرسالة والشريعة، وبالخاصة ما يكون كذلك. الأولى، كنبوة الأنبياء الذين كانوا تحت شريعة موسى، عليه السلام، كهارون ويوشع وغيرهما، والثانية، كأولي العزم من الرسل. قال الولاية عامة وخاصة: والعامة حاصلة لكل من آمن بالله و عمل صالحا، والخاصة هي الفناء في الله ذاتا وصفة وفعلا. فالولي هو الفاني في الله القائم به الظاهر بأسمائه وصفاته. وقال أيضا: الولاية الكلية هي التي جميع الولايات الجزئية افرادها، والمقيدة تلك الافراد. وقال أيضا: وولاية محمد، صلى الله عليه وآله، قسمان: كلية من حيث كلية روحه المسمى بالعقل الأول، وجزئية من حيث روحه الجزئي المدبر لجسده. فالظاهر بالولاية الجزئية هو شيخنا الكامل المكمل محيي الاسلام والدين (س) والظاهر بالولاية الكلية هو عيسى، عليه السلام. ١٢

سلم وجودهما في دار الدنيا بقوله: (الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر). كما أثبت في عالم البرزخ بقوله: (القبر روضة من رياض الجنة (٧)) للمؤمن (أو حفرة من حفر النيران) للكافر. وأمثال ذلك. وفي العالم الانساني لهما أيضا وجود، إذ مقام الروح والقلب وكمالاتهما عين النعيم ومقام النفس والهوى ومقتضياتهما نفس الجحيم، لذلك من دخل مقام القلب والروح واتصف بالأخلاق الحميدة والصفات المرضية يتنعم بأنواع النعم. ومن وقف مع النفس ولذاتها والهوى و شهواتها يتعذب بأنواع البلايا والنقم. وآخر مراتب مظاهرهما في الدار الآخرة. و لكل من هذه المظاهر لوازم يليق بعالمه. وكذلك للساعة أنواع خمسة (٨) بعدد الحضرات الخمسة. منها ما هو في كل آن وساعة، إذ عند كل آن يظهر من الغيب إلى الشهادة ويدخل منها إلى الغيب من المعاني والتجليات والكائنات والفاسدات وغيرها ما لا يحيط به الا الله لذلك سميت باسمها (٩). قال تعالى: (بل هم في لبس من خلق جديد)، (كل يوم هو في شأن). منها الموت الطبيعي كما قال، عليه السلام: (من مات فقد قامت قيامته). وبإزائه الموت الإرادي الذي يحصل للسالكين المتوجهين إلى الحق قبل وقوع الموت الطبيعي. قال عليه السلام: (من أراد ان ينظر إلى ميت يمشى على وجه الأرض فلينظر إلى أبى بكر). وقال: (موتوا قبل ان تموتوا). فجعل عليه السلام، الاعراض عن متاع الدنيا وطيباتها والامتناع عن مقتضيات النفس ولذاتها وعدم اتباع الهوى موتا. لذلك ينكشف للسالك ما ينكشف للميت، ويسمى بالقيامة الصغرى. وجعل بعضهم الموت الإرادي مسمى بالقيامة الوسطى لزعمه انه يقع بين القيامة الصغرى التي هي الموت الطبيعي الحاصل له في النشأة السابقة والقيامة الكبرى التي هي الفناء في الذات (١٠) فيه نظر لا يخفى على الفطن. ومنها ما هو موعود منتظر للكل كقوله تعالى: (ان الساعة آتية لا ريب فيها) - (ان الساعة (١١) آتية أكاد أخفيها) و غير ذلك من الآيات الدالة عليها. وذلك بطلوع شمس الذات الأحدية من مغرب المظاهر الخلقية وانكشاف الحقيقة الكلية وظهور الوحدة التامة وانقهار الكثرة كقوله: (لمن الملك اليوم لله الواحد القهار) وأمثاله. وبإزائه

---

(٧) - اعلم، ان الانسان ما دام في قبره فهو في صندوق من عمله وهو المادة الجسمية المصورة بصور أعماله الحسنة أو السيئة حسبما اقتضته ضيعته الشريفة أو الخسيسة، وهي القرن النوري والعالم المتوسط الخيالي والبرزخ الذي بين الدنيا والآخرة، فهو اما روضة من رياض الجنان أو حفرة من حفر النيران. والصور التي في هذا القرن بعضها مقيدة عن العمل وبعضها مطلقة منه كأرواح الأنبياء والأولياء. ومنها ما يكون لها نظر إلى عالم الدنيا وكذلك قوم فرعون يعرضون على النار في ذلك الصور، غدوا وعشيا، ولا يدخلونها لأنهم محبوسون في ذلك القرن ويوم القيامة أشد من العذاب المحسوس لا القليل الذي كان لهم في البرزخ. ومن الذي قلنا اتضح ان البرزخ عبارة عن كون النفس حين ما فارقت

هذا البدن العنصري متعلقة بالجسم الحقيقي النوري الخالص عن كدورات الغواشي العنصرية والكيفيات المزاجية وهو ملكوت هذا البدن كما ان كليته ملكوت عالم الدنيا و عرش الجسمانيات وهو عمله المتجسد له في البرزخ، إذ النفس بحسب اختياراته المحمودة والمذمومة انما صنعت هذا الجسد البرزخي حيث غلب الماء العذب والأجاج أحدهما على الاخر بحسب آرائها وأخلاقها وأفعالها. فهذا البدن عملها الذي لا يفارقها ولا يتخلص منه نفس ما دامت إذ هي التي صنعتها لنفسها واختارته لرمسها. وهذا العالم البرزخي هو القرن المحيط بجميع الصور الكونية، وهو الصور الملقم في فم إسرافيل من الملائكة، وهو عالم الخيال والمثال لكونه مما يدرك بالخيال لا بغيره من المدارك والمشاعر لا انه امر خيالي وهمي كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء، بل هو عالم موجود وشئ مشهود، ولذاته وآلامه كلها جسمانية حقيقة لكن المدرك هو الخيال وله السلطان في هذا المثال لان هذا اليوم يوم ظهور دولته وشهود سلطنته فالمدرك الخيال في هذا اليوم، والمدرك أعم من المحسوس والمتخيل والمعقول. وذلك لسعة الخيال ونوريته وكونه مظهرا للاسم النور، حتى ان نوره ينفذ في كل شئ حتى المعدوم والمحال فيلبسه لباس الوجود وأكساه كسوة الشهود. وهذا العالم هو أول مقام الوصول إلى الجسمية الحقيقية الفسيحة الارجاء، فرأت نفسها محاطة بالخطيئة ومتلخطة بالهيآت الدنية والأعمال القبيحة فهو من ضيق مرقده، وإذا رأت نفسها محاطة بالحسنى كانت في غاية السعة والفسحة: بر من جفاز بخت بد آمد وگرنه يار حاشا كه رسم جور ونشان ستم نداشت. من هنا ظهر عدم اختصاص عذاب القبر وضغطته بان يكون في الأرض بل يكون في الهواء والماء. (محمد على)

(٨) – ثلاثة منها ما ذكر، والقسمان الآخران: الموت الإرادي وظهور الوحدة للشخص العارف عند فناء نفسه. ١٢

(٩) – سميت الساعة بالساعة لأنها تسعى إلى الله.

(١٠) – لأنه ليس توسط بينهما، أقول، لعل المراد من التوسط الرتبي فان الموت الإرادي فوق الطبيعي بحسب الرتبة لان الموت الإرادي يقع قبل الموت الطبيعي. ١٢

(١١) – القيامة الكبرى وهي الفناء في الأحدية.

ما يحصل للعارفين الموحدين من الفناء في الله والبقاء به قبل وقوع حكم ذلك التجلي على جميع الخلايق ويسمى بالقيامة الكبرى (١٢). ولكل من هذه الأنواع لوازم ونتايج يشتمل على بيان بعضها الكلام المجيد والأحاديث الصحيحة صريحا وإشارة ويحرم كشف بعضها، والله اعلم بالحقايق.

---

(١٢) - أي، هذه القيامة الموعودة للكل. فأقسام الساعة خمسة: الأول، ما هو في كل آن و ساعة. والثاني، ما هو بالموت الطبيعي. والثالث، ما هو موعود منتظر. والرابع، ما هو بالموت الإرادي. والخامس، ما هو بالفناء للعارفين. ١٢

الفصل العاشر
في بيان الروح الأعظم ومراتبه وأسمائه في العالم الانساني
اعلم، ان الروح الأعظم الذي في الحقيقة هو الروح الانساني مظهر الذات الإلهية من حيث ربوبيها، لذلك لا يمكن ان يحوم حولها حايم ولا ان يروم وصلها رايم، الداير حول جنابها يحار والطالب لنور جمالها يتقيد بالأستار لا يعلم كنهها الا الله ولا ينال بهذه البغية سواه. وكما ان له في العالم الكبير مظاهر وأسماء من العقل الأول والقلم الاعلى والنور والنفس الكلية واللوح المحفوظ وغير ذلك على ما نبهنا عليه من ان الحقيقة الانسانية هي الظاهرة بهذه الصور في العالم الكبير كذلك له في العالم الصغير الانساني مظاهر وأسماء بحسب ظهوراته ومراتبه في اصطلاح أهل الله وغيرهم وهي السر والخفى والروح والقلب والكلمة و الروع، بضم الراء، والفؤاد والصدر والعقل والنفس كقوله تعالى: (فإنه يعلم السر وأخفى (١) قل الروح من امر ربى) و (ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب (٢))، و
كلمة من الله في عيسى عليه السلام و (ما كذب الفؤاد (٣) ما رأى) و (ا لم نشرح لك
صدرك (٤)) و (ونفس وما سويها). وفي الحديث الصحيح: (ان روح القدس نفث

---

(١) - أي، علمه في نفسه في الكل ظواهرها وبواطنها، سرها وسرسرها. ١٢
(٢) - أي، ليس من عالم الخلق والحس حتى تدركونه أيها البدنيون المحجوبون عن ادراك ما وراء الحس من المجردات. ١٢
(٣) - في مقام الجمع، أي الذات الموجودة مع جميع الصفات أي جمع الوجود لا جمع الوحدة الذي لا فؤاد فيه ولا عبد لفناء الكل فيها المسمى عندهم بعين جمع الذات. والفؤاد هو القلب المترقي إلى مقام الروح. ١٢
(٤) - اعلم، ان النبي في مقام الشهود لم يجد للخلق وجودا فضلا عن العقل، ولم يفرق بين فعل وفعل لشهوده له تعالى، فكيف يثبت خيرا وشرا ويأمر وينهى وهو لا يرى الا الحق وحده؟ فإذا رد إلى مقام النبوة عن مقام الولاية وحجب بحجاب القلب ثقل ذلك عليه وكاد أن يقصم ظهره لاحتجابه عن الشهود الذاتي حينئذ فوهب التمكين في مقام البقاء حتى لم يحتجب بالكثرة عن الوحدة وشاهد الجمع في عين التفصيل ولم يغب عن شهوده بالدعوة، وذلك هو شرح الصدر ووضع الوزر. فلا تغفل. ١٢

في روعي ان نفسا لن تموت حتى يستكمل رزقها...) الحديث.
فاما كونه سرا، فباعتبار انه مدرك أنواره لأرباب القلوب والراسخين في العلم بالله دون غيرهم.
واما الخفي، فلخفاء حقيقته على العارفين وغيرهم.
واما الروح، فباعتبار ربوبيته للبدن وكونه مصدر الحياة الحسية ومنبع فيضانها على جميع القوى النفسانية.
واما القلب، فلتقلبه بين الوجه الذي يلي الحق (٥) فيستفيض منه الأنوار، و بين الوجه الذي يلي النفس الحيوانية فيفيض عليها ما استفاض من موجدها على حسب استعدادها.
واما الكلمة، فباعتبار ظهورها في النفس الرحماني كظهور الكلمة في النفس الانساني.
واما الفؤاد، فباعتبار تأثره من مبدعة، فان الفؤاد هو الجرح والتأثير لغة.
واما الصدر، فباعتبار الوجه الذي يلي البدن لكونه مصدر أنواره وتصدره على البدن.
واما الروح، فباعتبار خوفه وفزعه من قهر مبدعة القهار إذا خذه من الروع وهو الفزع.
واما العقل، فلتعلقه ذاته وموجده وتقيده بتعين خاص وتقييده ما يدركه و يضبطه وحصره إياها فيما تصوره.
واما النفس، فلتعلقه إلى البدن وتدبيره إياه، ويسمى عند ظهور الافعال النباتية منها بسدنتها نفسا نباتية، وعند ظهور الافعال الحيوانية منها نفسا حيوانية، ثم باعتبار غلبة القوى الحيوانية على القوى الروحانية تسمى امارة، و عند تلألؤ نور القلب من الغيب لاظهار كماله وادراك القوة العاقلة وخامة عاقبتها وفساد أحوالها تسمى لوامة، للومها على أفعالها. وهذه
المرتبة كالمقدمة لظهور المرتبة القلبية. فإذا غلب النور القلبي وظهر سلطانه على القوى الحيوانية واطمأنت
النفس تسمى مطمئنة. ولما كمل استعدادها وقوى نورها واشراقها وظهر ما كان

---

(٥) - ولكونه زبدة الموجودات أعاليها وأسافلها، فان قلب الشئ خلاصته وزبدته. ولكونه بالقياس إلى الأسماء والصفات بمنزلة القالب، ولكونه منقلبا إلى المحل الذي بدء منه، أي منقلبا إلى الحق، ولكونه مقلبا للأمور كيف يشاء، ولكونه قلب الحقايق الموجودات، أي عكسها، فإنه بالنسبة إليها كالمرآة بالنسبة إلى الوجه وإلى غير ذلك من الوجوه. (غلامعلى)

بالقوة فيها وصار مرآة للتجلي الإلهي، يسمى بالقلب. وهو المجمع بين البحرين و ملتقى للعالمين، لذلك وسع الحق وصار عرش الله كما جاء في الخبر الصحيح: (لا يسعني ارضى ولا سمائي ويسعني قلب عبدي
المؤمن التقى النقي) و (قلب المؤمن عرش الله). فالمعتبر ان اعتبر الحقيقة الواحدة المفروضة لهذه الاعتبارات
فحكم بان الجميع شئ واحد حقيقة صدق. وان اعتبرها مع كل من الاعتبارات فحكم بالمغايرة بينها صدق أيضا.

تنبية

وإذا علمت هذا فاعلم، ان المرتبة الروحية هو ظل المرتبة الأحدية، والمرتبة القلبية هي ظل المرتبة الواحدية الإلهية. ومن أمعن النظر فيما نبهته عليه وطابق بين المراتب يظهر له أسرار (٦) آخر لا يحتاج إلى التصريح بها.

تنبيه آخر

اعلم، ان الروح من حيث جوهره وتجرده وكونه من عالم الأرواح المجردة مغاير للبدن متعلق به تعلق التدبير والتصرف قائم بذاته غير محتاج إليه في بقائه و قوامه. ومن حيث ان البدن صورته ومظهره ومظهر كمالاته وقواه في عالم الشهادة فهو محتاج إليه غير منفك عنه بل سار فيه لا سريان الحلول والاتحاد المشهورين عند أهل النظر، بل كسريان الوجود المطلق الحق في جميع الموجودات. فليس بينهما مغايرة من كل الوجوه بهذا الاعتبار. ومن علم كيفية ظهور الحق في
الأشياء وان الأشياء من أي وجه عينه ومن أي وجه غيره، يعلم كيفية ظهور الروح في البدن،
وانه من أي وجه عينه ومن أي وجه غيره. لان الروح رب بدنه، فمن تحقق له حال الرب مع المربوب يتحقق له ما ذكرناه. والله الهادي.

---

(٦) - وعلم كيفية الصعود وغايته، يعلم ان الانسان الكامل هو كل الأشياء من العقل و النفس، إلى غير ذلك وغير هذه من الاسرار.

الفصل الحادي عشر
في عود الروح ومظاهره إليه تعالى عند القيامة الكبرى
قد مر ان للحق، تعالى، تجليات ذاتية وأسمائية صفاتية (١) وان للأسماء والصفات دولا يظهر حكمها وسلطنتها في العالم حين ظهور تلك الدول. ولا شك ان الآخرة انما يحصل بارتفاع الحجب وظهور الحق بالوحدة الحقيقية كما يظهر كل شئ فيها على صورته الحقيقية، ويتميز الحق عن الباطل، لكونه يوم الفصل و القضاء. ومحل هذا
التجلي ومظهره الروح، فوجب ان يفنى فيه عند وقوع ذلك التجلي وبفنائه يفنى جميع مظاهره. قال تعالى: (ونفخ في الصور (٢) فصعق (٣) من في
السماوات ومن في الأرض الا من شاء الله) (٤). وهم الذين سبقت لهم القيامة الكبرى، لذلك قيل: كل شئ يرجع إلى أصله. قال الله عز وجل: (ولله ميراث السماوات والأرض)، (كل شئ هالك الا وجهه)، (كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذي الجلال والاكرام). وذلك قد يكون بزوال التعينات الخلقية وفناء وجه العبودية في وجه الربوبية كانعدام تعين القطرات عند الوصول إلى البحر وذوبان الجليد بطلوع شمس الحقيقة. قال تعالى: (يوم نطوي السماء (٥) كطي

---

(١) - لا أسمائية ذاتية.
(٢) - وهو عبارة عن التجلي الذاتي في الصور الذي فيه صورة تمام الخلايق، كما ورد في الأثر، و هو حقيقة الانسان الكامل على وجوده التفصيلي، أي العالم الكبير بشراشر وجوده.
(٣) - عند الإماتة بسريان روح الحق وظهوره في الكل وشهود ذاته بذاته وفناء الكل فيه. فصعق، أي هلك من في السماوات والأرض حال الفناء في التوحيد وظهور الهوية بالنفخة الروحية الا من شاء الله من أهل البقاء بعد الفناء بالوجود الحقاني. ١٢
(٤) - لهم الصعق لا بنفخ في الصور الذي هو تجلياته التفصيلية بل بالتجلي الذاتي في الصورة الاجمالية كما في الشخص المحمدي (ص) وخليفته، فهو والقيامة كهاتين.
(٥) - سماء النفس بما فيها من صور الأعمال وهيئات الأخلاق في الصغرى، أو سماء القلب بما
فيها من العلوم والصفات والمعارف والمعقولات في الوسطى، أو سماء الروح بما فيها من العلوم والمشاهدات والتجليات في الكبرى: (كما بدأنا أول خلق نعيده) بالبعث في النشأة الثانية على الأول أو بالرجوع إلى الفطرة الأولى أو بالرجوع على الثاني أو بالبقاء بعد الفناء على الثالث. (تفسير شيخ)

السجل للكتب كما بدأنا أول خلق نعيده وعدا علينا انا كنا فاعلين). أي نزيل عنها التعين (٦) السماوي ليرجع إلى الوجود المطلق بارتفاع وجوده المقيد، فقال: (لمن الملك اليوم لله الواحد القهار) مشيرا إلى ظهور دولة حكم المرتبة الأحدية. و جاء في الخبر الصحيح أيضا، ان الحق، سبحانه، يميت جميع الموجودات حتى الملائكة وملك الموت أيضا، ثم يعيدها للفصل والقضاء بينهم لينزل كل منزلته من الجنة والنار. وأيضا، كما ان وجود التعينات الخلقية انما هو بالتجليات الإلهية في مراتب الكثرة، كذلك زوالها بالتجليات الذاتية في مراتب الوحدة، و من جملة الأسماء المقتضية لها، القهار والواحد والأحد والفرد والصمد والغنى و العزيز والمعيد والمميت والماحي وغيرها. وانكار من لم يذق هذا المشهد من العارفين علما غير الواصلين حالا أو المغرورين (٧) بعقولهم الضعيفة العادمة هذه الحالة انما ينشأ من ضعف ايمانهم بالأنبياء، عليهم السلام، أعاذنا الله منه. ومن اكتحل عينه بنور الايمان وتنور قلبه بطلوع شمس العيان، يجد أعيان العالم دائما متبدلة وتعيناتها متزايلة كما قال تعالى: (بل هم في لبس من خلق جديد). وقد يكون باختفائها فيه كاختفاء الكواكب عند وجود الشمس ويستتر وجه العبودية بوجه الربوبية فيكون الرب ظاهرا والعبد مخفيا. ومن لسان هذا المقام ينشد:

شعر

تسترت عن دهري بظل جناحه * فعيني ترى دهري وليس يراني
فلو تسأل الأيام ما اسمى ما درت * وأين مكاني ما درين مكاني

وهذا الاختفاء انما هو في مقابلة اختفاء الحق بالعبد عند اظهاره إياه، وقد يكون بتبديل الصفات البشرية بالصفات الإلهية دون الذات. فكلما ارتفع صفة من صفاتها قامت صفة الهية مقامها فيكون الحق حينئذ سمعه وبصره، كما نطق به الحديث، ويتصرف في الوجود بما أراد الله. وكل منها قد يكون معجلا كما للكمل والافراد الذين قامت قيامتهم وفنوا في الحق وهم في الحياة الدنيا صورة. و قد يكون مؤجلا وهو الساعة الموعودة بلسان الأنبياء، صلوات الله عليهم أجمعين.

---

(٦) - كما رمز إليه بقوله: (نطوي). فان الطي بمعنى الجمع أو ملازم للجمع.
(٧) - المنكرين بظهور الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة. ١٢

تنبيه لا تتوهم ان ذلك الفناء هو الفناء العلمي الحاصل للعارفين الذين ليسوا من أرباب الشهود الحالي مع بقائهم عينا وصفة، فان بين من يتصور المحبة وبين من هي حاله فرقانا عظيما، كما قال الشاعر

لا يعرف الحب الا من يكابده * ولا الصبابة الا من يعانيها

والحق ان الإعراب عنه لغير ذائقه ستر والاظهار لغير واجده اخفاء، والعلم بكيفيته على ما هو عليه مختص بالله لا يمكن ان يطلع عليه الا من شاء الله من عباده الكمل وحصل له هذا المشهد الشريف والتجلي الذاتي المفنى للأعيان بالأصالة كما قال تعالى: (فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا). وإذا علمت ما مر، علمت معنى الاتحاد الذي اشتهر بين هذه الطائفة، وعلمت اتحاد كل اسم من الأسماء مع مظهره وصورته أو اسم مع اسم آخر ومظهر مع مظهر آخر. و شهودك اتحاد قطرات الأمطار بعد تعددها واتحاد الأنوار مع تكثرها كالنور الحاصل من الشمس والكوكب على وجه الأرض أو من السرج المتعددة في بيت واحد وتبدل صور عالم الكون والفساد على هيولى واحدة، دليل واضح على حقية ما قلنا. هذا مع ان الجسم كثيف فما ظنك بالخبير اللطيف الظاهر في كل من المراتب الحقير والشريف. والحلول والاتحاد بين الشيئين المتغايرين من كل الوجوه شرك (٨) عند أهل الله لفناء الأغيار عندهم بنور الواحد القهار.

---

(٨) - لاستلزامه تعدد الوجود بالذات وعدم العلية والمعلولية. ١٢

الفصل الثاني عشر
في النبوة والرسالة (١) والولاية
قد مر ان للحق تعالى، ظاهرا وباطنا، والباطن يشتمل الوحدة الحقيقية التي للغيب المطلق والكثرة العلمية حضرة الأعيان الثابتة، والظاهر لا يزال مكتنفا بالكثرة لا خلوله عنها - من حيث انه صورة ما يشتمل عليه العلم - لان ظهور الأسماء والصفات من حيث خصوصيتها الموجبة لتعددها لا يمكن الا ان يكون لكل منها صورة مخصوصة فيلزم التكثر. ولما كان كل منها طالبا لظهوره و سلطنته واحكامه، حصل النزاع والتخاصم في الأعيان الخارجية باحتجاب كل منها عن الاسم الظاهر في غيره، فاحتاج الامر الإلهي إلى مظهر حكم عدل ليحكم بينها ويحفظ نظامها في الدنيا والآخرة ويحكم بربه الذي هو رب الأرباب بين الأسماء أيضا بالعدالة ويوصل كلا منها إلى كماله ظاهرا وباطنا وهو النبي الحقيقي والقطب الأزلي الأبدي أولا وآخرا وظاهرا وباطنا وهو الحقيقة المحمدية، صلى الله عليه وسلم، كما أشار إليه بقوله: (كنت نبيا وآدم بين الماء و الطين)، أي بين العلم والجسم.

---

(١) - اعلم، انه بعد ما ثبت ان لنا خالقا حكيما متعاليا عنا وعن كل ما سواه تعالى، ومبدأ لكل شئ ومرجعا لكل ضوء وفئ وان العالم بكليه مظاهر نوره ومجالي أسمائه ومرايا كماله و بهائه وان معاد كل شئ إلى ما بدء منه من الأسماء والصفات وحشر كل معلول إلى علته بالحركة إليها وان له تعالى أسماء جلال وجمال ولهما مظاهر في العالم بالاختلاط والاستقلال و انه ينتهى طائفة منها بجماعته إلى الجنان وطائفة منها يقوم إلى النيران وان بين الطائفتين المختلفين ظهورات لبعض عند خفاء المقابلات ومغالبة يغلب بعضها بحسب النشآت و تفرق بهم السبل واشتبه الامر على الكل وليس في وسع كل أحد ان يصل إلى الله أو يتقرب إليه بأخذ ما هو رضاه فمن المتحتم على ذمة السنة الإلهية والحكمة الربانية ان يستأثر بعلمه وحكمته من يشاء من عباده للسفارة والخلافة، فثبت ان له تعالى سفراء في خلقه متخلقين بخلقه يشابهونهم في سماتهم تخالفونهم في أخلاقهم وصفاتهم لهم جهتا الحقية والخلقية، فبالأولى يأخذون من الحق سبحانه، وبالثانية يعبرون إلى خلقه ويدلونهم إلى مصالحهم و منافعهم. وهذا البرهان مستفاد من الاخبار الأئمة، عليهم السلام. وبلسان آخر، ان للأسماء الظاهر في العالم آثارا رؤساؤهم أئمة الأسماء بان يرجع كل طائفة إلى امامهم في جميع مرامهم، ولهذه الأئمة امام واحد جامع لحقايقها ظاهر بحسبها في مجاليها يترائى باعتبار بطونها في تفاصيلها يسمى امام أئمة الأسماء، فكذا الحال في مظاهرها. ولتلك الأئمة ظهورات في قرون مختلفة وأزمان متفرقة. فمظهر الامام
هو امام الأنام الجملي وهو امام الكل وسيد الجل. ويجب ان يكون الامام بظهوره الوحداني دون ظهوره بظهور
رعاياه التي هي رؤساء بالنسبة إلى الجمهور متأخرا عن تلك الظهورات لان هذه كالاجزاء له ومن البين تقدم ظهورات الاجزاء على ظهور الكل في عالم الشهادة والتفرقة، ولأجل ما قلنا ما بعث نبي الا بالاقرار ببعثة نبينا وامامة أئمتنا، عليهم السلام، وذلك لأنه مصحح بعثتهم ومصدق رسالتهم، فلا تغفل. ومن هذا ظهر وجوب وجود الأنبياء، سيما رسالة

نبينا خاتم النبيين، صلى الله عليه وآله. وهنا مطلب آخر هو اضطرار الناس إلى الحجة في كل زمان خصوصا بعد نبينا، صلى الله عليه وآله. فلان كل حركة وفعل وكل سكون و ترك اما ان يكون نافعا في نفس الامر، عاجلا أو آجلا بطريق منع الخلو، أو ليس كذلك. والثاني اما يكون ضارا أولا يكون. فالأقسام ثلاثة. ومن الضروري عند كل من بلغ حد التميز والقياس ولم يوسوس في قلبه وسواس شبه الناس ان ليس له بنفسه ولا باجتماع من هو أمثاله معرفة خيره وشره ولا الاهتداء إلى نجدي نفعه وخيره، يقين وغير يقين في الخير والنافع يحتمل القسمين الأخيرين، فالكل مضطرون محتاجون إلى من يعرف ذلك على الحقيقة وبالكنه. ومن المقرر ان علم ذلك كما هو عند الله أو عند من اخذ منه ما ألقاه. فظهر الاضطرار إلى الحجة بانضمام المقدمة السالفة من انه ليس لكل أحد ان يستأثره الله بعلم ذلك. فيجب طلب ذلك الامام على كل أحد، والحركة والفعل الذي يلزم ذلك الطلب، وان كان يحتمل هذه الأقسام، لكن نتيجة الاضطرار إلى الطلب المحتاج إلى تلك الحركة وذلك الفعل. فلا بد ان يكتفى فيه بقدر الضرورة - واما سبيل وجدان هذه فطريق آخر وهذا القدر كاف في المقصود. وبوجه آخر وهو مختص بخليفة النبي، صلى الله عليه وآله ان النبي، صلى الله عليه وآله، يجب ان يكون عنده كل ما يحتاج إليه الناس من العلوم والصناعات ومعرفة اللغات وغير ذلك وذلك واضح حيث يقرر انه ليس لكل أحد ان يأخذ ما يحتاج إليه في امر معاشه ومعاده من الله من غير واسطة بشر نوري. ثم من البين ان آثار علم ذلك النبي ومفاتيح علومه يجب ان تأتيه مدة سلطان ذلك النبي، صلى الله عليه وآله، إذ العلة المحوجة باقية إلى تلك الغاية وليس يسع كل أحد مع التعاقب التناسلي ان يكون عنده جميع تلك الآثار، كما نشاهد من أنفسنا، ولا في قوة كل واحد ان يحيط بذلك علما. فلا بد لذلك طائفة يكون اختصاصهم بالنبي، صلى الله عليه وآله، موجبا لحمل أعباء النبوة وآثار علم الدين ويجب ان يكونوا معصومين مأمونين والا لم يكن الاخذ منهم على يقين في حكم الله. ولا يعلم هذه العصمة من أحد الا من عصمه الله ونص به و بعصمته وأمانته النبي من عند الله يتم بذلك تبليغ رسالته كما قال عز من قائل: (يا أيها النبي بلغ ما انزل إليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس). وبوجه آخر وهو مختص بخلفاء نبينا، صلى الله عليه وآله. تقريره: ان الخليفة ما يخلف المخلوف في شؤونه ويفعل ما خلق هو لأجله، فخليفة الله هو من يخلفه في ارضه و سمائه من إفاضة المصالح الدينية والدنيوية والهداية إلى الخيرات الحقيقية. وكذلك خليفة النبي هو من يخلفه في الأمور المتعلقة بالنبوة من اصلاح حال الرعية وحفظ احكام الشريعة وتربية أمورهم الظاهرة والباطنة. فيكون الخليفة متخلقا بجميع الأخلاق المتخلق بها النبي، صلى الله عليه وآله، كما ان النبي متخلق بأخلاق الله ومتأدب بآدابه بحيث يصح ان يحكم بان السابق لو كان في هذه المرتبة لكان ذلك اللاحق بعينه. وقد تحقق بالنقل المتظافر من طرق العامة والخاصة ان رسول الله بعد ما خير بين العبودية والسلطنة اختار ان يكون عبدا نبيا لا ملكا نبيا، فليس بعده السلطنة الظاهرة وامامة الجبابرة خلافة عن النبي إذ ليس ذلك له بنفسه فكيف يكون لمن بعده قد فثبت انه لا بد من الاضطرار ان كان له خليفة ان يكون بالخلافة الدينية المصلحة للمعاش والمعاد والسلطنة المعنوية للعاكف والباد. و من المتواتر بين الفريقين ان الذي دعى الخلافة بعده متخلقا بأخلاقه وهو بالنسبة إليه كنفسه على بن أبى طالب لقوله تعالى: (وأنفسنا). حيث لا خلاف لاحد انه على بن أبى طالب، عليه السلام. (للأستاذ).

وأما الحكم بين المظاهر دون الأسماء فهو النبي الذي يحصل نبوته بعد الظهور نيابة عن النبي الحقيقي (٢). فالنبي هو المبعوث إلى الخلق ليكون هاديا لهم ومرشدا إلى كمالهم المقدر لهم في الحضرة العلمية باقتضاء استعدادات أعيانهم الثابتة إياه، وهو قد يكون مشرعا كالمرسلين وقد لا يكون كأنبياء بنى إسرائيل. والنبوة البعثة وهي اختصاص إلهي حاصل لعينه الثابتة من التجلي الموجب للأعيان في العلم من الفيض الأقدس. ولما كان كل من الظاهر طالب لهذا المقام الأعظم بحكم التفوق على أبناء جنسه، قرنت النبوة باظهار المعجزات وخوارق العادات مع التحدي (٣) ليتميز النبي من المتنبي.

فالأنبياء، صلوات الله عليهم، مظاهر الذات الإلهية من حيث ربوبيتها للمظاهر وعدالتها بينها. فالنبوة مختصة بالظاهر ويشترك كلهم في الدعوة و الهداية والتصرف في الخلق وغيرها مما لا بد منه في النبوة ويمتاز كل منهم عن الآخر في المرتبة بحسب الحيطة التامة كأولي العزم من المرسلين، صلوات الله عليهم أجمعين. وغير التامة كأنبياء بنى إسرائيل. فالنبوة دائرة تامة مشتملة على دواير متناهية متفاوتة في الحيطة. وقد علمت ان الظاهر لا تأخذ التأييد والقوة والقدرة والتصرف والعلوم وجميع ما يفيض من الحق تعالى عليه الا بالباطن وهو مقام الولاية المأخوذة من الولي وهو القرب. والولي بمعنى الحبيب أيضا منه.

فباطن النبوة الولاية، وهي ينقسم بالعامة والخاصة. والأولى تشمل على كل من آمن بالله وعمل صالحا على حسب مراتبهم كما قال الله تعالى: (الله ولى الذين آمنوا...) (٤) والثانية، يشمل الواصلين من السالكين فقط عند فنائهم فيه وبقائهم به. فالخاصة عبارة عن فناء العبد في الخلق، فالولي هو الفاني فيه الباقي به. وليس المراد بالفناء هنا انعدام عين العبد مطلقا بل المراد منه فناء جهة البشرية في الجهة الربوبية إذ لكل عبد جهة من الحضرة الإلهية هي المشار إليها بقوله: (ولكل وجهة هو موليها...) (٥).

والعبد مبدء لأفعاله وصفاته قبل الاتصاف بمقام الولاية من حيث البشرية وبعد اتصافه بها هو مبدأها من حيث الجهة الربانية كما قال: (فإذا أحببته كنت

---

(٢) - ولهذا لا يكون نبوتهم أزليا، وكذا ولايتهم لان نبوتهم تابع لولايتهم ولكن نبوة النبي الحقيقي، عليه السلام، أزلي لأنه (ص) كان نبيا وآدم بين الماء والطين. وأزلية نبوته باعتبار ولايته ولذا كانت ولاية ورثته أيضا أزلية ولذا قال الشيخ العارف المحقق مولانا عبد الرزاق الكاشاني في المصطلحات: (الخاتم هو الذي قطع المقامات بأسرها وبلغ نهاية الكمال والبالغ إلى نهاية الكمال واحد لا يقبل التعدد وخاتم النبوة هو الذي ختم الله به النبوة ولا يكون الا واحدا، وهو نبينا (ص). وكذا خاتم الولاية على الاطلاق وهو أيضا لا يتعدد، وهو الذي يبلغ به صلاح الدنيا والآخرة نهاية الكمال ويختل بموته النظام وهو المهدى الموعود، عليه السلام). الخاتم لجميع مراتب الولاية ودرجات الإلهية ولذا قال

على، عليه السلام، (لو لا الحجة لساخت الأرض باهلها). ومن لم يعرف هذا الولي الكامل المكمل مات ميتة جاهلية. وما قال الشارح العلامة ان الولاية ينختم بالعيسى و هو الخاتم للولاية المطلقة في هذا الشرح، مناف لما ذكره في رسالة النبوة والولاية. أو كلامه محمول على التقية أو العصبية الجاهلية. وقد حقق المقام خاتم العرفا، آقا محمد رضا القمشي، في تعاليقه على الفص الشيثي. (ج)

(٣) - قال صاحب البلغة: التحدي عبارة عن دعوى يعجز عنه الأغلب على رؤس الاشهاد لا في نفسه والا لا يكون صحيحة.

(٤) - أي، متولي أمورهم ومحبتهم حيث يخرجهم من ظلمات صفات النفس إلى أنوار الروح.

(٥) - أي، ولكل أحد منكم غاية وكمال بحسب استعداده الأول، الله موجه وجهه إليها أو هو نفسه موجه نفسه إليها ويتوجه نحوها بمقتضى هويته واستعداده باذن الله، تعالى. (تفسير الشيخ)

سمعه وبصره...) – الخ. وذلك الاتصاف لا يحصل الا بالتوجه التام إلى جناب الحق المطلق، سبحانه، إذ به يقوى جهة حقيته فيغلب جهة خلقيته إلى ان يقهرها ويفنيها بالأصالة كالقطعة من الفحم المجاورة للنار فإنها بسبب المجاورة والاستعداد لقبول النارية والقابلية المختفية فيها يشتعل قليلا قليلا إلى ان يصير نارا فيحصل منها ما يحصل من النار من الاحراق والانضاج والإضاءة و غيرها، وقيل الاشتعال كانت مظلمة كدرة باردة. وذلك التوجه لا يمكن الا بالمحبة الذاتية الكامنة في العبد، وظهورها لا يكون الا بالاجتناب عما يضادها و يناقضها وهو التقوى عما عداها. فالمحبة هي المركب والزاد التقوى. وهذا الفناء موجب لان يتعين العبد بتعينات حقانية وصفات ربانية مرة أخرى، وهو البقاء بالحق فلا يرتفع التعين منه مطلقا (٦). وهذا المقام دائرته أتم وأكبر من دائرة النبوة (٧)

لذلك انختمت النبوة والولاية دائمة وجعل الولي اسما من أسماء الله تعالى، دون النبي. ولما كانت الولاية أكبر حيطة من النبوة وباطنا لها شملت الأنبياء والأولياء. فالأنبياء أولياء فانين في الحق باقين به منبئين عن الغيب واسراره بحسب اقتضاء الاسم الدهر إنباؤه واظهاره في كل وقت وحين منه و

هذا المقام أيضا اختصاص إلهي غير كسبي بل جميع المقامات اختصاصية عطائية غير كسبية حاصلة للعين الثابتة من الفيض الأقدس، وظهوره بالتدريج بحصول شرائطه وأسبابه يوهم المحجوب فيظن انه كسبي بالتعمل، وليس كذلك في الحقيقة. فأول الولاية انتهاء السفر الأول الذي هو السفر من الخلق إلى الحق، بإزالة التعشق عن المظاهر والأغيار والخلاص من القيود والأستار والعبور من المنازل والمقامات والحصول بأعلى المراتب والدرجات. وبمجرد حصول العلم اليقيني للشخص لا يلحق باهل هذا المقام ولا بحصول الكشف الشهودي أيضا، الا ان يكون موجبا لفناء الشاهد في المشهود ومحو العابد في المعبود. وانما نبهت على

هذا المعنى لئلا يتوهم العارف الغير الواصل والمشاهد بقوة استعداده للغيوب والمتصف بالصفات الحميدة والأخلاق المرضية الغير السالك طريق الحق بالفناء عن الافعال والصفات والذات انه ولى واصل بل وصوله علمي أو شهودي، وهو

---

(٦) – لان الكمالات غير متناهية، والمستفيض غير المفيض والمتجلى به غير المتجلي والفيض على قدر المستفيض لا على قدر المفيض الفوق الغير المتناهي شدة وعدة ومدة.

(٧) – لان الولي يجذب العبد إلى الرب بتعليم المعارف، والعالم الربوبي فسيح غير محدود والمعارف الإلهية غير متناهية، بخلاف النبي، لأنه يهدى الناس إلى مصالح المعاش والمعاد بحسب افتقار هم واقتضاء أمرهم وهي محدودة. ١٢

غير واصل في الحقيقة لكونه في حجاب العلم والشهود. وانما يتجلى الحق لمن انمحى رسمه وزال عنه اسمه. ولما كانت المراتب متميزة، قسم أرباب هذه الطريقة المقامات الكلية إلى علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين. فعلم اليقين تصور الامر على ما هو عليه، وعين اليقين شهوده كما هو، وحق اليقين بالفناء في الحق والبقاء به علما وشهودا وكمالا وحالا، لا علما فقط. ولا نهاية لكمال الولاية فمراتب الأولياء غير متناهية. ولما كان بعض المراتب أقرب من البعض في النبوة والولاية، ذكر الشيخ، رحمه الله، الأنبياء المذكورين في هذا الكتاب حسب مراتبهم لا بالتقدم والتأخر الزماني. ولما كان المبعوث إلى الخلق تارة من غير تشريع وكتاب منه سبحانه، انقسم النبي إلى المرسل وغيره. فالمرسلون أعلى مرتبة من غيرهم لجمعهم بين المراتب الثلاث: الولاية والنبوة والرسالة. ثم الأنبياء لجمعهم بين المرتبتين: الولاية والنبوة، وان كانت مرتبة ولايتهم أعلى من نبوتهم ونبوتهم أعلى من رسالتهم (٨) لان ولايتهم جهة حقيتهم لفنائهم فيه ونبوتهم جهة ملكيتهم إذ بها يحصل المناسبة لعالم الملائكة فيأخذون الوحي منهم، ورسالتهم جهة بشريتهم المناسبة للعالم الانساني. وإليه أشار الشيخ، رضى الله عنه، بقوله: مقام النبوة في برزخ دوين الولي و فوق الرسول، أي النبوة دون الولاية التي لهم وفوق الرسالة.

تتميم

لا بد ان تعلم ان العادة متعلقة بالتقدير الأزلي الواقع في الحضرة العلمية الجاري على سنة الله، وخرق العادة يتعلق بذلك، لكن لا على السنة (٩) بل اظهارا للقدرة. وهو قد يصدر من الأولياء فيسمى كرامة، وقد يصدر من أصحاب النفوس القوية (١٠) من أصل الفطرة وان لم يكونوا أولياء وهم على قسمين: اما خير بالطبع أو شرير. والأول ان وصل إلى مقام الولاية فهو ولى، وان لم يصل فهو من الصلحاء والمؤمنين المفلحين. والثاني خبيث ساحر. ولكل منهما التصرف في العالم. وهؤلاء ان ساعدتهم الأسباب الخارجية استولوا على أهل العالم وصار

---

(٨) - قال بعض العرفاء، الفرق بين الرسول والنبي هو ان الرسول باعتبار تبليغ الاحكام: (يا أيها الرسول بلغ)، والنبوة باعتبار الاخبار عن المعارف والحقايق التي تتعلق بتفاصيل الصفات والافعال. فان النبوة ظاهر الولاية التي هي الاستغراق في عين الجمع والفناء في الذات فعلمها علم توحيد الذات ومحو الافعال والصفات. فكل رسول نبي، و كل نبي ولى، ليس كل ولى نبيا، ولا كل نبي مرسلا، وان كانت رتبة الولاية أشرف من النبوة والنبوة من الرسالة كما قيل: مقام النبوة في برزخ دوين الولي وفوق الرسول. فلا يرسل الرسول الا للإطاعة إذ حكمه حكم الله باعتبار التبليغ فيجب ان يطاع ولا يطاع الا باذنه فان من حجب عنه لقصور الاستعداد، كالكافر الأصلي والشقي الحقيقي، أو

بالرين ومحو الاستعداد، كالمنافق، ليس بمأذون له في الطاعة في الحقيقة. ١٢
(٩) – حتى يرد: (ولن تجد لسنة الله تبديلا)، والحاصل ان عادة الله لا يتغير الا لاظهار القدرة، كذا قيل. ١٢
(١٠) – وفي الكافي: سادة النبيين المرسلين خمسة، وهم أولوا العزم من الرسل وعليهم دار الرحى: نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد، عليهم السلام. السادة جمع السيد، والعزم هو الإرادة الجازمة من القاصد لفعل التي لا يتخلف الفعل عنه الا لمانع، وأولوا العزم من الرسول سموا بذلك لما فيهم من العزم التام على دعوة الحق إلى طريق الحق والمجاهدة مع الله وثبات القدم في الحروب والصبر على الشدائد.

كل منهم صاحب قرنه وزمانه بحسب الدولة الظاهرة، وان لم تساعدهم الأسباب لم يحصل لهم ذلك الا أنهم بأي شئ اشتغلوا كانوا فيه بالكمال، ولا كمال الا لله وحده.

هذا آخر ما أردنا بيانه من المقدمات، وبعد فلنشرع في بيان أسرار ما تضمنه الكتاب، والحمد لله الكريم الوهاب والصلاة على نبيه محمد وآله أجمعين.

حواشی امام خمینی
بر مقدمه قیصری

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين
قوله: حقيقة الوجود... ص ٢٠، س ١٧
اعلم، أنه ليس أخذ حقيقة الوجود بشرط لا، أولا بشرط شئ، أو غيرهما من الاعتبارات الواردة عليها، كما هو ظاهر عبارة المصنف، فإن الاعتبار والأخذ و اللحاظ وغيرها من أمثالها من لواحق المهيات والطبائع، ولا يتمشى في حقيقة الوجود. بل ما هو المصطلح عند أهل الله ليس إلا نتيجة مشاهداتهم والتجليات الواردة على قلوبهم. وبعبارة أخرى، هذه الاصطلاحات إما نقشة تجليات الحق على الأسماء والأعيان والأكوان، أو تجلياته على قلوب أهل الله وأصحاب القلوب ومشاهداتهم إياه. فيقال: إن الوجود إما أن يتجلى بالتجلي الغيبي الأحدي المستهلك فيه كل الأسماء والصفات، وهذا التجلي يكون بالاسم المستأثر و الحرف الثالث والسبعين من الاسم الأعظم، فهو مقام بشرط اللائية، ففي هذا المقام له اسم إلا أنه مستأثر في علم غيبه، وهذا التجلي هو التجلي الغيبي الأحدي

بالوجهة الغيبية الأقدس. وإما الذات، من حيث هي، فلا يتجلى في مرآة من المرائي ولا يشاهدها سالك من أهل الله ولا مشاهد من أصحاب القلوب والأولياء، فهي غيب لا بمعنى الغيب الأحدي، بل لا اسم لها ولا رسم ولا إشارة إليها ولا طمع لأحد فيها: (عنقا شكار كس نشود دام باز گير). وإما أن يتجلى بأحدية جمع جميع حقائق الأسماء والصفات، فهو مقام اسم الله الأعظم رب الإنسان الكامل. و التجلي العلمي بطريق الكثرة الأسمائية الجامعة لجميع الكثرات الأسمائية هو مقام الواحدية. وقس على ذلك جميع ما ذكر في هذا المقام (١)

قوله: في بسم الله الرحمن الرحيم ص ٢٢، ص ٩

اعلم، أن اسم (الرحمن الرحيم) من الأسماء الجامعة المحيطة. فإن (الرحمن) مقام جمع بسط الوجود وظهوره من مكا من غيب الهوية إلى الشهادة المطلقة، فكلما يظهر في العلم والعين فهو من تجليات الرحمانية. و (الرحيم) مقام أحدية جمع قبض الوجود وإرجاعه إلى الغيب، فكلما يدخل في البطون ويصل إلى باب الله فهو من الرحمة

(الرحيمية). واسم الله الأعظم مقام أحدية جمع البسط والقبض فله مقام أحدية جمع الجمع، ولهذا جعلا تابعين له في (بسم الله الرحمن الرحيم). هذا إذا جعلا تابعين له. و أما جعلا تابعين للإسم، فالأول مقام البسط العيني، والثاني مقام القبض العيني.

---

(١) - واعلم، أن ما حققه الأستاذ البارع في هذا المقام لا شبهة في صحته، ولكن الباحث في العرفان النظري بعد ما أقام البرهان على نفى التشكيك في المراتب، يقول أو وله أن يقول: إن حقيقة الوجود واحدة بالوحدة الشخصية فهذه الحقيقة يتعين بالتعينات الواحدية والأحدية ويتجلى في المظاهر الكونية بالاسم الجامع الكلى، ومظهره الجامع الحقيقة المحمدية، ويجرى فيها أحكام اللا بشرطية وغيرها من الأحكام. ولكن بين الاعتبارين فرقان عظيم، أي بين اعتبارات الوجود والماهية. چه آنكه ماهيت هر چه از قيود دورتر گردد، در ابهام اوغل واز تعين وتشخص دورتر مى شود، ولى وجود، بما هو وجود، هر چه از قيود لازم تعين مبرا ومعرا گردد، جهت اطلاق در أو غالب شود. حقيقت منزه از كافه قيود، از جمله قيد اطلاق، منزه از هر تعينى است كه بر وجود قيد وارد آورد. (ج)

بعبارة أخرى، مقام بسط (المشية) التي هي الاسم وقبضها، وللاسم مقام أحدية جمعهما. وبهذا ظهر أن اسم (الرحمن) لم يكن رب العقلي الأول، ولا (الرحيم) رب النفس الكلية، كما ذكر الشارح، فتدبر (٢)

قوله: كمال الإخلاص نفى الصفات عنه ص ٢٣، س ٤

فالوقوع في حجاب الأسماء والصفات شرك أسمائي وصفاتي، كما أن الوقوع في حجاب الأعيان والأكوان شرك أعظم. والكمل كما أنهم خارجون عن الحجب الظلمانية الكونية والأعيانية، خارجون عن الحجب النورية الأسمائية: (قبله عشق يكى آمد وبس).

قوله: المنعوتة بلسان الشرع ب (العماء) - ص ٤١، س ١٠

اعلم، أنه اختلف آراء أهل المعرفة في حقيقة (العماء) الواردة في الحديث النبوي: (سئل أين كان ربنا قبل أن يخلق الخلق. قال في عماء...) (٣) فقال بعضهم أنه مقام الواحدية، فإن (العماء) غيم رقيق بين السماء والأرض، ومقام الواحدية برزخ بين سماء الأحدية وأراضي الخلقية. وقال بعضهم، هو الفيض المنبسط الذي هو برزخ البرازخ الفاصل بين سماء الواحدية وأراضي التعينات الخلقية. وهذا الاحتمال أنسب بحسب بعض الاعتبارات. ويمكن أن يكون إشارة إلى مقام (الفيض الأقدس) إن عممنا الخلق حتى يشمل تعينات الأسمائية. ويمكن أن يكون إشارة إلى الاسم الأعظم حيث يكون برزخا بين أحدية الغيب والأعيان الثابتة في الحضرة العلمية. وهنا احتمال آخر، وهو أن يكون إشارة إلى الذات، والمقصود من كونه في عماء، أي في حجاب الأسماء الذاتية، أو إشارة إلى أحدية الذات حيث يكون في حجاب (الفيض الأقدس)، أو هو حيث يكون في حجاب الأسماء في الحضرة

---

(٢) - أقول: إن قلنا إن الفيض الذي وسع كل شئ الرحمة الواسعة الإلهية التي ملئت أركان الوجود يمر على العقل وإن الحق واسطة ترقيم النقوش الإمكانية، فالعقل عبارة عن اسم (الرحمن) في مقام ظهور الرحمة الامتنانية. وأيضا إذا قلنا إن النفس لمكان تقيده بالجسم يتكامل تدريجا، فلا بد أن نعترف بما ذكره الشارح العلامة. (ج)

الواحدية، أو هي حيث تكون في حجاب الأعيان أو (الفيض المقدس) باعتبار احتجابه بالتعينات الخلقية

(٣) قوله: ولكل جلال جمال... ص ٤١، س ١٤

بل الأسماء كلها في الكل. فكل اسم بالوجهة الغيبية له أحدية الجمع، بل كل الأسماء هو الاسم الأعظم، كما أشار إليه باقر العلوم، عليه السلام، في قوله: (اللهم إني أسئلك من أسمائك بأكبرها، وكل أسمائك كبيرة). وإليه الإشارة في قول الصادق، عليه السلام: (ما رأيت شيئا إلا ورأيت الله فيه). فالجمال ظهور الجمال و الجلال باطن فيه، وبالعكس. فالنار صورة الغضب الإلهي وباطنها الرحمة، لأنها خلقت لأجل تخليص العباد عن لوازم أعمالهم، تدبر.

قوله: وذلك التكثر... ص ٤٢، س ١١

الفرق بين ذلك التكثر المعقول، والذي ذكره بعد بقوله من وجه، هو أن الأول يحصل بحسب شهود أرباب المشاهدة وأصحاب المعرفة، والثاني يحصل بحسب تجليات ذاتة لذاته في الحضرة الواحدية العلمية.

قوله: لكن باعتبار ظهور الذات فيها... ص ٤٣، س ١٧

هذا الميزان الذي ذكره في تميز أسماء الذات وغيرها، ليس في الذوق العرفاني بشئ، بل ما يقتضى السلوك الأحلى والمشرب الأعلى هو أن السالك بقدم العرفان إذا فنى عن فعله وحصل له المحو الجمالي الفعلي، تجلى الحق بحسب تناسب قلبه عليه، فكلما تجلى الحق في هذا المقام لقلب السالك، فهو من أسماء الأفعال، فإذا أخبر عن مشاهداته، يكون إخبارا بالأسماء الفعلية. وإذا خرق الحجاب الفعلي ومحا عن الأفعال بتجلي الحق على قلبه بالأسماء الصفاتية، فكلما شهد في هذا المقام، فهو من تلك

الحضرة حتى إذا فنى عن تلك الحضرة وتجلى الحق له بالأسماء الذاتية، فعند ذلك يكون

مشاهداته من الحضرة الأسمائية الذاتية. وفي كل من المقامات يكون أهل السلوك

---

(٣) – والسائل عن النبي، صلى الله عليه وآله، هو أبو رزين العقيلي الذي عبر عنه (ره) بالأعرابي.

مختلفا بحسب قوة السلوك وضعفه وجامعية المقام وغيرها. وهاهنا مقام بسط و تفصيل خارج عن عهدة هذه العجالة (٤)

قوله: في الأعيان... ص ٥٩، س ٢

اعلم، أن الأعيان الثابتة هي تعين التجليات الأسمائية في الحضرة الواحدية.

فالتجلي في تلك الحضرة ب (الفيض الأقدس)، والمتجلي هو الذات المقدسة باعتبار التعين الغيبي الأحدي من الأسماء المستأثرة في الهوية الغيبية العمائية العمائية بحسب

بعض الاعتبارات، والمتجلى له هو الأسماء المحيطة أولا والمحاطة ثانيا في الحضرة الواحدية، والأعيان تعينات التجلي أو الأسماء باعتبارين. فالتجلي للأسماء بالذات و

---

(٤) - أقول: إنما الكلام في تميز الإخبارات السلاك بعد حصول الفناء. وإذا أخبر سالك في مقام الجذبة، يجب أن يكون لنا ميزانا نعرف وجوه الفرق بين الإخبار عن الفناء في الأفعال أو الأسماء أو الذات. ويؤيد ما ذكره الإمام العارف بالله في الفرق بين التجلي الذاتي و الأسمائي (خلافا لما ذكره الشارح العلامة القيصري) ما حققه الشيخ الكبير في الفكوك: (إن الوجود المنبسط على الماهيات القابلة إذا أعتبر من حيث مشرعه ومحتده، كان واحدا، يسمى بهذا الاعتبار العطاء الذاتي التابع للتجلي الذاتي، لأنه صادر عن الحق بمقتضى ذاته. وإذا أعتبر تعدد صور ذلك العطاء في القوابل وتعينه بها وتنوعها، يسمى عطاءا أسمائيا). إنتهى كلام الشيخ في الفكوك. وجود منبسط وفيض مقدس بلا شك وشبهه عطاء ذاتى است، نه آنكه عطاء ذاتى از ناحيه تجلى ذاتى منحصر به تجلى حق به رحمت امتنانيه ونفس رحمانى باشد. تجلى به فيض اقدس از حضرت احديت جمع الجميع خاص محمديين تجلى وعطاء ذاتى است، وتجلى به فيض مقدس نيز به اعتبار ظهور فيض از حق، على وجه الاطلاق، تجلى ذاتى است. تجلى حق از جهت أسماء كليه عامة الحكم از جمله تجلى وعطاء ذاتى است. وما قيل: (إن العطاء الذاتي هو إفاضة أصل الوجود والتجلي الأسمائي هو إفاضة كمالات الثانوية عطاء أسمائي) خال عن التحصيل. علامه قيصرى تجلى به فيض مقدس را از جهت تعدد وتنوع وتكثر عطاء ذاتى دانسته است، وحال آنكه وجود منبسط اگر چه از عطايای ذاتيه است ولى تجلى ذاتى منحصر به آن نمى باشد. وإلى ما ذكرنا يرجع ما حققه الإمام، مد ظله، على سبيل الاختصار.

للأعيان بالتبع، كما أن التجليات العينية بحسب (الفيض المقدس) كذلك طابق النعل بالنعل، إلا أن المتجلي، هاهنا، هو الذات بحسب المقام الألوهية، والتجلي هو (الفيض المقدس)، والمتجلى له هو الوجودات الخاصة والمهيات التي هي الأعيان الخارجية تعين التجليات أو المتجلى له باعتبارين، والتجلي للهويات الوجودية بالذات وللمهيات بالتبع. ولك أن تقول، إن كنت من أصحاب السر: إن التجليات بالفيض المقدس تجليات أسمائية وصفاتية، بل كلها تجليات ذاتية: (ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها).، (إن ربى على صراط مستقيم). ولك أن تقول: إن مرائي التجليات هي الأعيان الثابتة في العلم والعين، كما هو طريقة العرفاء الشامخين، وأما الأسماء والصفات في العلم والعين فمندكة الهويات في التجلي بالفيض الأقدس والمقدس، فصدر الأمر من حضرة الذات بالفيض المقدس والأقدس وأطاع الأعيان فوجدت: (إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون).

قوله: وطلب مفاتح الغيب... ص ٥٩، س ٩

ف (مفاتح الغيب) هي الأسماء في الحضرة الواحدية. وطلب المفاتح من الهوية الغيبية بالحب الذاتي

الغيبي الذي هو تعين الوجهة الغيبية للفيض الأقدس، وما

به الطلب هو الفيض الأقدس، فتجلى الذات بتعين الاسم الأول والأحد بالفيض الأقدس لطلب مفاتح الغيب الذي هو مقام (الكنزية المختفية): (وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو). ويمكن أن يكون المفاتح هو الحضرة الأحدية التي لها أحدية الجمع للأسماء الذاتية بحسب مقام الكثرة الأسمائية، والغيب هو مقام الأسماء في الحضرة الواحدية.

قوله: تنبيه... ص ٦٣، س ١

ليس الجعل على طريقة أهل الله متعلقا بالوجود، فإن الوجود هو الحق، بل الجعل متعلق بالمهية. ولا فرق بينهما في الحضرة العلمية وغيرها، ولا يختص بالخارج. فإن التجلي باسم الله أولا وسائر الأسماء بالتبع في الحضرة العلمية، يستتبع تعين المهيات وظهورها في الحضرة العلمية، والتجلي بمقام الألوهية في الخارج يستتبع ظهورها في العين، وبهذا الظهور الاستتباعي يقال الجعل في بعض الاعتبارات. وأما

التجليات الوجودية الأسمائية في العلم والعين فلا يطلق عليها (المجعول) و (الجعل) إلا على مشرب المحجوبين.
قوله: من الوجه الخاص... ص ٦٣، س ٢٤
وهو الوجهة الغيبية الأحدية التي للأشياء، وقد يعبر عنها ب (السر الوجودي). و هذا إرتباط خاص بين الحضرة الأحدية وبين الأشياء بسرها الوجودي: (ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها). ولا يعلم أحد كيفية هذا الارتباط الغيبي الأحدي، بل هو الرابطة بين الأسماء المستأثرة مع المظاهر المستأثرة. فإن الأسماء المستأثرة عندنا لها المظاهر المستأثرة، ولا يكون اسم بلا مظهر أصلا، بل مظهره مستأثر في علم غيبه. فالعالم له حظ من (الواحدية) وله حظ من (الأحدية): وحظ الواحدية معروف للكمل، والحظ الأحدي سر مستأثر عند الله: (ولكل وجهة هو موليها) (٥)
قوله: هداية للناظرين... ص ٦٤، س ١١
أقول، لا يخفى ما في هذا الفصل من القصور والفتور على مذهب الناظرين و العارفين من جعل الأعيان وجودات خاصة علمية وغير ذلك، خصوصا جعل الوجودات زائدا على الكون الذهني والخارجي، فتدبر (٦)

---

(٥) - ومن المعلوم عند أرباب هذا الفن، ظهور الفيض على المظاهر من جهة الخاص، والقرب الوريدي والتولية إنما يكون بتوسط الاسم الحاكم على المظاهر، وأنه لا يجب أن يكون لكل اسم مظهرا في الأعيان. ومن خواص الأسماء المستأثرة الظهور في الحضرة العلمية، وأما الأسماء الخارجة عن النسب باقية على الكمون في الذات دائما. (ج)
(٦) - أقول: ومن أراد تفصيل هذا البحث، فعليه بالمراجعة إلى ما حققه العارف بالله، ميرزا محمد رضا قميشه اى. ومن قال إن الأعيان وجودات خاصة علمية، لا يقول بتحقق الكثرة الخارجية في المرتبة العلمية، لأن هذه الوجودات مندكة في الأسماء والأسماء كامنة في الذات، والكثرة إنما تكون بحسب التحليل ولا غير، وأن قيام الأعيان بالأسماء وقيام الأسماء بالذات صدوري، ولكن بحسب التحليل العقلي. ومن هذا المقام يظهر ما كمن في الغيب بالقيام المذكور.

قوله: تتميم... ص ٦٥، س ٢٣
أقول، هذا التتميم مخالف لذوق أصحاب المعرفة ومناف لكلماتهم، بل هو معنى مبتذل مخالف للتوحيد. فهل ترى أن مرادهم: (الأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود أزلا وأبدا). و (إن العالم غيب ما ظهر قط، والله ظاهر ما غاب قط). ما ذكره هذا الفاضل أو لكلام أمير المؤمنين (ع) مع كمال لطافته، هذا التوجيه الركيك، بل مقصودهم كسر الأصنام ومحو الأوهام وترك الغير ورفض الشرك مطلقا.
قوله: في الجوهر والعرض... ص ٧٣، س ٢
و (الجوهر) هو الوجود المنبسط والظهور القيومي من الحضرة الإلهية، وهو ظل الفيض الأقدس الأحدي، أو الاسم الأعظم بالوجهة الغيبية الأحدية. و (الأعراض) تعينات الفيض القيومي من العقل إلى الهيولى ظل التعينات الأسمائية في الحضرة الواحدية. والجواهر دائما مكتنفات بالتغينات العرضية، وهو محجوب بها ومختفية تحت أستارها، كما أن الفيض الأقدس الأحدي محجوب بالأسماء الإلهية وتحت أستارها. و (الاسم) هو الجوهر المكتنف بالأعراض في العين، والفيض الأحدي المكتنف بالتعينات الأسمائية. وما يقال: إن الاسم هو الذات مع تجل من تجلياته. فليس عندي بمقبول، إن أرادوا بها الذات من حيث هي. وهيهنا تفصيل وتطويل ليس المقام مقام ذكره (٧)
قوله: تنبيه بلسان أهل النظر ص ٧٥، س ٩
لا يخفى أن ما ذكره في هذا التنبيه مخالف لما ذهب إليه أهل النظر في باب الجواهر الجنسية والنوعية، وكذلك في الأعراض العامة والخاصة. فإن اختلاف الجواهر الجنسية بالجواهر الفصلية، عند أهل النظر، لا بالأعراض الكلية كما قال بالجملة. كل ما ذكره مخالف للتحقيق عند أهل النظر، كما هو واضح.

---

(٧) - أقول: وليت شعري ما المقام الذي يليق بذكر هذه المباحث النفيسة. وقد كتب شيخنا الأقدم، ميرزا محمد رضا قمشه اى، تعليقة نفيسة على كلام العلامة في بيان حقيقة الجوهر والعرض على اصطلاحهم وتقرير مراد الشارح العلامة (قده) وحل غوامض عباراته.

قوله: في التعين... ص ٧٩، س ٢٢
اعلم، أن الذات من حيث هي لا تعين لها أصلا، فإن التعين من آثار التجليات الأسمائية. فأول التعينات هو التعين بالأسماء الذاتية في الحضرة الأحدية الغيبية، و بهذا يمتاز الحضرة الأحدية عن الحضرات الأخر، ثم بهذا التعين صارت مبدء للتجلي الأسمائي، فوقع التجليات الأسمائية في الحضرة العلمية، فتعين كل اسم بمقامه الخاص به. والتعين قد يكون وجوديا،
كالتعين بالأسماء الجمالية، وقد يكون عدميا، كالتعين بالأسماء الجلالية، وقد يكون مركبا. بل كل التعينات لها شائبة التركيب، فإن
تحت كل جمال جلال وبالعكس. وأيضا قد يكون التعين فرديا، كالتعين بالأسماء البسيطة، وقد يكون جمعيا. والجمعي قد يكون محيطا، وقد لا يكون. وما يكون له أحدية جمع التعينات هو الاسم الأعظم والإنسان الكامل.
قوله: والحضرات الخمس... ص ٨٧، س ٢
يقال لها (الحضرة) باعتبار حضورها في المظاهر وحضور المظاهر لديها، فإن العوالم محاضر الربوبية ومظاهرها، ولذا لا يطلق على الذات من حيث هي (الحضرة)، لعدم ظهورها وحضورها في محضر من المحاضر وفي مظهر من المظاهر. وأما المقام الغيب الأحدي فله الاسم والمظهر والظهور حسب الأسماء الذاتية والرابطة الغيبية الأحدية بينها وبين الموجودات بالسر الوجودي الغيبي. وسيأتي بيان الحضرات على مشربنا العرفاني.
قوله: وعالمها عالم الأعيان... ص ٨٨، س ٤
ما ذكره الشارح من ترتيب العوالم لم يكن مطابقا للذوق العرفاني، بل أول الحضرات حضرة (الغيب المطلق)، أي، حضرة أحدية الأسماء الذاتية، وعالمها هو (السر الوجودي) الذي له الرابطة الخاصة الغيبية مع الحضرة الأحدية. ولا يعلم أحد كيفية هذه الرابطة المكنونة في علم غيبه. وهذا
السر الوجودي أعم من السر الوجودي العلمي الأسمائي والعيني الوجودي. وثانيها، حضرة (الشهادة
المطلقة)، وعالمها عالم الأعيان في الحضرة العلمية والعينية. وثالثها، حضرة (الغيب المضاف الأقرب إلى الغيب المطلق)، وهي الوجهة الغيبية الأسمائية، وعالمها الوجهة

الغيبية الأعيانية. ورابعها، (حضرة الغيب المضاف الأقرب إلى الشهادة)، وهي الوجهة الظاهرة الأسمائية، وعالمها الوجهة الظاهرة الأعيانية. وخامسها، (أحدية جمع الأسماء الغيبية والشهادية)، وعالمها الكون الجامع. وهاهنا بيان آخر لترتيب الحضرات والعوالم لا مجال لذكره.

قوله: هما صورتا أم الكتاب... ص ٨٨، س ١٧

اعلم، أن (أم الكتاب) هي الحضرة الاسم الله بالتجلي التام الجمعي في الحضرة الواحدية. وأما صورة هذا الكتاب الجامع الإلهي فهو مقام الألوهية بمقامي الجمع، أي، الحضرة (الرحمانية) و (الرحيمية). وكل من (الرحمانية) و (الرحيمية) كتاب جامع إلهي: والأول (أم الكتاب) باعتبار، والثاني (الكتاب المبين). وأما (كتاب المحو والإثبات) فهو مقام الفيض المطلق المنبسط بالوجهة الخلقية. وإن شئت قلت، الوجهة اليلي الحقي أم الكتاب لا يتغير ولا يتبدل، والوجهة اليلي الخلقي هو (كتاب المحو والإثبات). وكيفية المحو والإثبات على المشرب العرفاني هي إيجاد جميع الموجودات باسمه (الرحمن) و (الباسط)، وإعدامها باسمه (المالك) و (القهار). ففي كل آن يكون الإعدام والإيجاد على سبيل الاستمرار: (عنكبوتان مگس قديد كنند عارفان هر دمى دو عيد كنند). وبهذا يظهر سر الحدوث الزماني في جميع مراتب

الوجود عند أهل المعرفة، فتدبر

(٨) قوله: فكل ما في الوجود... ص ٨٩، س ١٣

عند التحقيق العرفاني، كلها كتب جامعة فيها مسطور كل الأحكام الإلهية، كما أن الأسماء باعتبار كلها جامعة لجميع الأسماء وهو جهة استهلاكها في أحدية جمع الجمع، كما أشير إليه في الدعاء: (اللهم إني أسئلك من أسمائك بأكبرها، وكل أسمائك كبيرة). فباعتبار ظهور الكثرة للأسماء، أعظم وغير أعظم والكتب بعضها جامعة وبعضها غير جامعة، وباعتبار اضمحلالها في الجمع الأحدي كلها أعظم و جامع.

---

(٨) - أقول:

واعلم، أن ما ذكره الإمام في بيان كتاب المحو والإثبات فسيأتي تحقيقه.

قوله: كذلك ما يرى في اليقظة... ص ٩٨، س ١٧
اعلم، أن الميزان في مشاهدة الصور الغيبية هو انسلاخ النفس عن الطبيعة و الرجوع إلى عالمها الغيبي، فيشاهد أولا مثالها المقيد، وبعد المثال المطلق إلى الحضرة الأعيان بالتفصيل الذي يشير إليه المصنف. والانسلاخ قد يكون في النوم عند استراحة النفس عن التدبيرات البدنية، فبقدر صفاء النفس بالعوالم الغيبية فيشاهد الحقائق الغيبية، فعند ذلك يتمثل تلك الحقيقة في مثالها حسب عادات النفس ومأنوساتها، فيحتاج إلى التعبير. فكذلك ما وقع عند اليقظة لأهل السلوك من المشاهدات، إلا أن الكمل، مثل الأنبياء عليهم السلام، يمثلون الحقائق في مثالهم حسب اختيارهم. ومن المثال ينزلونها إلى الملك لخلاص المسجونين في عالم الطبيعة، فتنزل الملائكة في عالمهم
المثالي والملكي حسب قوة روحانيتهم وكمالها. فروحانية النبي هي المنزلة للملائكة الروحانية في المثال وفي الملك. ولا ينافي ذلك ما حدث لهم من الاضطراب وشبه الإغماء عند نزول الوحي، فإن ضعف أجسامهم الشريفة عن تحمل ظهور الأرواح المجردة فيها غير قوة مقام الروحانية والجنبة الإلهية الولوية.
قوله: قال النبي (ص)... ص ١٠٦، س ٦
لعل هذا الحديث مضمونه شاهد على صدقه، فإن رسول الله (ص) حيث يكون حقيقة الاسم الأعظم والمرآة الأتم لا يمكن أن يفضل منه ما هو من سنخ العلم.
قوله: هي التي ترب صور العالم... ص ١٢٥، س ٨
اعلم، أن لكل موجود جهة ربوبية هي ظهور الحضرة الربوبية فيه، وكل تأثير و فاعلية وإيجاد في العالم فهو من الرب الظاهر فيه، فلا مؤثر في الوجود إلا الله، إلا أن المرائي مختلفة في ظهور الربوبية: فرب مرآة ظهر فيها الربوبية المحدودة على حسب مرتبتها من المحيطية والمحاطية حتى تنتهي إلى المرآة الأتم الأحمدية التي لها الربوبية المطلقة والخلافة الكلية الإلهية أزلا وأبدا، فجميع دائرة الخلافة والولاية من مظاهر خلافته الكبرى، وهو الأول والآخر والظاهر والباطن، وجميع الدعوات دعوات إليها، وهي مرجع الكل ومصدره ومبدأ الكل ومنتهاه: (والله من ورائهم محيط).

قوله: في النبوة... ص ١٤٣، س ٢
اعلم، أن العبد السالك إلى الله بقدم العبودية، إذا خرج من بيت الطبيعة مهاجرا إلى الله وجذبه الجذبات الحبية السرية الأزلية وأحرق تعينات نفسية بقبسات نار الله من ناحية شجرة الأسماء الإلهية، فقد يتجلى عليه الحق بالتجلي الفعلي النوري أو الناري أو البرزخي الجمعي، حسب مقامه في الحضرة الفيض الأقدس، ففي هذا التجلي يرى بعين المشاهدة من منتهى نهاية عرش الشهود إلى غاية قصوى غيب الوجود تحت أستار تجلياته الفعلية، فيفنى عين العالم في التجلي الظهوري عنده. فإذا تمكن في المقام واستقام وذهب عنه التلوين يصير الشهود تحققا في حقه، فيصير الله سمعه و بصره ويده، كما في الحديث. وهذا حقيقة قرب النوافل. فيصير العبد مخلعا بخلعة الولاية فيكون حقا في صورة الخلق، فيظهر فيه باطن الربوبية التي هي كنه العبودية و يصير العبودية باطنه. وهذا أول منازل الولاية. واختلاف الأولياء في هذا المقام و المقامات الآخر حسب اختلاف الأسماء المتجلية عليهم. فالولي المطلق من ظهر عن حضرة الذات بحسب المقام الجمعي والاسم الجامع الأعظم رب الأسماء والأعيان، فالولاية الأحمدية الأحدية الجمعية مظهر الاسم الأحدي الجمعي، وسائر الأولياء مظاهر ولايته ومحال تجلياته، كما أن النبوات كلها مظاهر نبوته، وكل دعوة دعوة إليه بل دعوته. فكما أن لا تجلى أزلا وأبدا إلا التجلي بالاسم الأعظم وهو المحيط المطلق الأزلي
الأبدي، كذلك لا نبوة ولا ولاية ولا إمامة إلا نبوته وولايته وإمامته. وسائر الأسماء رشحات الاسم الأعظم وتجلياته الجمالية والجلالية، وسائر الأعيان رشحات العين الأحمدي وتجليات نوره الجمالي والجلالي واللطفي والقهري، فالله تعالى هو الهو المطلق وهو، صلى الله عليه وآله، الولي المطلق. ونحن بحمد الله وحسن توفيقه أفردنا رسالة عزيزة في هذا المقصد الأسنى والمقصود الأعلى. والصلاة عليه وآله.

حواشی آقا میرزا أبو الحسن جلوه بر مقدمه قیصری

(١٦٧)

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله: في الوجود وانه الحق... ص ١١، س ٢ مراده من هذا الوجود الوجود الذي هو مقابل للمفهوم، هي حقيقة الوجود التي بها يطرد العدم وهي سارية في جميع الأشياء وهو حقيقة الحق عند العرفا (١). والمراد من هذا الحق هو الذي يكون ذاته عين التحقق ولا يحتاج في ذاته إلى الحيثية وان احتاج في بعض المراتب إلى الحيثية التعليلية (٢). واطلاق الحق على الوجود المطلق كثير في عبارات العرفاء (٣). قال صاحب المجلى: كل مفهوم مغاير للوجود فهو يحتاج إلى الوجود، واما نفس مفهوم الوجود فلا يحتاج في تحققه إلى الوجود لأنه عين التحقق فلا يحتاج إلى متحقق به يتحقق. فهو لا يكون ممكنا لعدم احتياجه إلى غيره في تحققه، ولا يعنى بالواجب الا هذا المعنى. فكل ما هو مغاير للوجود ممكن، ولا شئ من الممكن بواجب، فلا شئ من المفهومات المغايرة للوجود بواجب، وقد ثبت بالأدلة ان الواجب موجود فهو عين الوجود الموجود بذاته لا لأمر مغاير لذاته. فهو في حد ذاته فرد واحد ليس فيه امكان ولا تعدد وانقسام، قائم بذاته منزه عن كونه

---

(١) - باید توجه داشت که حقیقت وجود مقید به قید اطلاق عبارت است از وجود منبسط و فیض مقدس واین امری غیر از سریان هویت الهیه نیست چه آنکه ذات نیز از حقایق ارسالیه ومعیت أو با اشیاء معیت قیومیه است چه آنکه فیض اقدس ومقدس مقید به اطلاق اند.

(٢) - بنابر مبنای عرفا وممشای محققان از حکماء وحدت حقیقت وجود، وحدت اطلاقیه است ووحدت اطلاقیه مساوق با وحدت شخصیه است لذا نمی توان گفت این حقیقت اطلاقیه به اعتبار عدم تقید وبشرط لا از تعینات امکانیه واجب است ودیگر مراتب ممکنات اند، بنابر این باید اصل حقیقت اوسع از واجب وممکن باشد، لذا مقام غیب الغیوب منزه از اطلاق وتقیید است وسریان در اشیاء ندارد فهو غیب محض ومجهول مطلق. مراد از سریان، ظهور آن حقیقت است یا (بذاته) یا در مظهر امکانی. ووجوب ظهور بذاته و امکان ظهور واجب در ممکن است.

(٣) - استنباط اینکه مراد از وجود امری مقابل ماهیات است، واظهار آنکه حق به وجود متحقق بالذات در مقابل ماهیات متحقق بالعرض کثیر الدوران است علی السنة ارباب المعرفة، از اغلاط است، ومحقق قیصری در اینجا از حق حقیقة الوجود را که همان مقام ذات باشد عند العرفا، قصد نموده لذا اوصاف وعناوینی نظیر (رفیع الدرجات ذو العرش المجید) و (غنی عن العالمین) ودیگر نعوت خاص حق جهت آن ذکر نموده وعرفا همه جا گفته‌اند حقیقة الوجود هی الحق والمطلق (وجود منبسط) فعله والمقید اثره. لذا در عرف ارباب عرفان حقیقت وجود واحد شخصی است وتفاوت وتشکیك در درجات آن نمی باشد لعدم وجود المراتب علی مشربهم، لذا تفاوت در ظهور وشئون آن است.

عارضا لغيره معرى عن التقيد بغيره. فان قلت، لا يتصور على هذا عروضه لشئ من المهيات. قلت نعم، ليس عارضا لشئ منها، بل معنى انها موجود ان لها نسب مخصوصة إلى تلك الحضرة المنزهة القائمة الذات، وتلك النسب على أنحاء مختلفة وجهات شتى، وهذا هو معنى التوحيد الوجودي الذي أشار إليه الكمل من أهل الولاية، انتهى.

قال القيصري في أواخر الفص اليوسفي كما هو بيانه في المقدمات من ان الوجود من حيث هو، هو الله (٤)، والوجود الذهني والخارجي والأسمائي الذي هو وجود الأعيان الثابتة ظله (ظلاله).

قال في شرح عبارة الشيخ: (كان الافتقار من العالم إلى الحق في وجوده...) (٥) انما قال في وجوده ولم يتعرض لذاته تنبيها على ان الأعيان الثابتة ليست مجعولة بجعل الجاعل مع انها فايضة من الحق بفيض الأقدس لان الجعل انما يتعلق بالوجود الخارجي، انتهى (٦). قال صدر المتألهين في شرحه للأصول الكافي في باب التوحيد في مبحث

الجبر والقدر في شرح حديث الثالث: الموجودات الإمكانية بعين ما هو (متميزة) متغيرة الحقايق متكثرة الذوات والوجودات، متحدة الوجود وكلا الحكمين حق ثابت لا كما يظهر من كلام جمهور المتصوفة: ان الذات واحدة والكثرة اعتبارية كالبحر وأمواجه، ولا ان حقايق الممكنات هي المعاني المعقولة والنسب الذاتية، وهي هذه الآثار ومنشأ الاحكام من غير ان يكون في الأعيان وجودات خارجية بإزائها هي الحقيقة مصداق تلك المهيات ومنشأ انتزاعها، انتهى.

قال مؤيد الدين: (فالممكن اذن بدون الوجود غير موجود بل هو معدوم في عينه الثابت، إذ لم يكن، فهو بعينه الثابت عدمي يطلب العدم الأصلي بعينه ولكن الموجد المرجح يوالي فيواصل بنور الوجود وأفاض عليه ويوجده مع الآنات على حقيقة العالم، وهو عندنا هو الوجود الحق الفايض المتعين بهذا الاعراض والصور والاشكال من الوجود المطلق الحق، ولا يفيض من الحق الا الحق (٧).

قال صائن الدين التركة في شرحه للفصوص في الفص الزكرياوي:

---

(٤) - مراد از (الله) در اينجا مرتبه احديت است كه الله ذاتى باشد نه الله معتبر در واحديت. غيب ذات ومقام غيب الغيوب لا اسم له ولا رسم، لذا احديت وواحديت ناشى از تجلى اصل حقيقت وجودند كه غيب مغيب باشد.

(٥) - عبارت قيصرى در مقام بيان مراد شيخ أكبر چنين است: (فإذا علمت هذا، علمت ان العالم من أي جهة اتصف بالافتقار إلى الحق ومن أي جهة هو عين الحق. ولما كان العالم مفتقرا إلى الله في وجوده وذاته عينه الثابت وكمالاته مطلقا وصفه بالفقر الكلى). مرحوم آقا ميرزا أبو الحسن براى فرار از وحدت شخصى واعتبارى بودن كثرت، اين در وآن در مى زند (ولات حين مناص).

(٦) – مراد از وجود خارجی تعینات وجودیه است که از مقام علم به فیض مقدس تحقق می پذیرند لذا اصل الحقیقة نه مقید به خارجیت می باشد نه به ذهنیت واین دو از اطوار و شئون آن می باشد. به همین مناسبت حق به حسب غیب ذات با هیچ موجودی ارتباط ندارد وهیچ موجودی را در آن مقام راه نیست وبا این وصف احاطه قیومیه به حسب ذات واحاطه سریانیه به حسب فعل به همه چیز وهمه اشیا دارد.

(٧) – یعنی، حق به حسب فیض اقدس اعیان قابله وبه فیض مقدس اعیان را به اسم نور ظاهر می سازد، فهو الظاهر والمظهر، الظاهر بذاته والمظهر بافعاله وانه خارج عن الحدین التحدید والتشبیه.

والحق في لسان الاصطلاح من الأسماء التي تشتمل مراتب الإلهية والكيانية، الخ. ولكن العرفاء المحققين قائلون بان لهذه الحقيقة مرتبة غير مخلوطة بالتعينات وغير سارية في الممكنات بذاته وهو المسمى بالمرتبة الأحدية (٨).
قال مؤيد الدين في الفص الآدمي: المرتبة منحصرة بين الواجب الحق و الخلق الممكن، فالحق ابدا حق والخلق ابدا خلق والوجود في المرتبة الحقيقة حق وفي الخلقية خلق (٩).
قال صدر المتألهين في الاسفار في مبحث العلة والمعلول ط گ ص ١٨٨:
فرق بين الوجود المأخوذ لا بشرط، أي طبيعة الوجود الذي عمومه باعتبار شموله و انبساطه لا باعتبار كليته ووجوده الذهني، وبين الوجود المأخوذ بشرط لا شئ و هو المرتبة الأحدية عند العرفاء وتمام حقيقة الواجب عند الفلاسفة: والأول هو حقيقة الحق عند العرفاء لاطلاقه المعرى عن التقييد ولو بالتنزيه عن المهيات الموجبة لنوع من الشرط، الخ. فالعرفاء ان قالوا ان للوجود مرتبة غير مخلوطة بالتعينات فلا تترتب عليهم، نعم إذا لم يقولوا بتلك المرتبة ويقولون ان لا تحقق للواجب بالفعل مجردا عن المظاهر الا باعتبار العقل فهم في محل الشناعة والكفر وأمثال ذلك
(١٠). قال صدر المتألهين في مبحث العلة والمعلول في الأسفار: ان بعض الجهلة من المتصوفين المقلدين الذين لم يحصلوا طريقة العرفاء ولم يبلغوا مقام العرفان توهموا لضعف عقولهم ووهن عقيدتهم وغلبة سلطان الوهم على نفوسهم، ان لا تحقق بالفعل للذات الأحدية المنعوتة بالسنة العرفاء بمقام الأحدية وغيب الغيوب، مجردة عن المظاهر والمجالي، بل المتحقق هو عالم الصورة وقواها الروحانية والحسية والله هو الظاهر المجموع لا بدونه، وهو حقيقة الانسان الكبير والكتاب المبين الذي هذا الانسان الصغير أنموذج ونسخة مختصرة عنه. و ذلك القول كفر فضيح وزندقة صرفة لا يتفوه به من له أدنى مرتبة من العلم. و نسبة هذا الأمر الشنيع إلى أكابر الصوفية ورؤسائهم افتراء محض وإفك عظيم يتحاشى عنه اسرارهم وضمايرهم. ولا يبعد ان يكون سبب ظن الجهلة بهؤلاء

---

(٨) – همان طورى كه بيان نموديم، حقيقت وجود غير مقيد به اطلاق وتقييد وصرف ذات غير متعين به تعينات الهيه وخلقيه، عبارت است از حق، ومرتبه احديت اولين ظهور وتنزل ذات است در كسوت أسماء، ومظاهر أسماء به وجود جمعى مشهد ظهور حقايق به وجود بسيط اجمالى وشهود حق در اين مقام حقايق را عبارت است از شهود مفصلات مجملا.
(٩) – مرحوم جلوه براى فرار از وحدت شخصى واعتباريت ممكنات صدر وذيل مطالب عرفا را نقل نمى كند. قال الشارح الجندي (ط م ص ١٢٩): فلما كانت مرتبته كلية جامعة بين مرتبة الحقية والخلقية والربانية والعبدانية، ثم بوجود الحق في مظهريته بحسبها كليا جمعيا أحديا. والمرتبة منحصرة بين الحق الواجب والخلق الممكن معمورة بهما. فالحق ابدا حق

والخلق ابدا خلق، والوجود في مرتبة الحقية حق وفي مرتبة الخلقية خلق وفي النشأة الجامعة حق خلق جامع بينهما مطلقا عن الجمع بينهما أيضا.

(۱۰) - مرحوم سید الحکما چون در عرفان خدمت استاد این فن نرسیده از مشاهده مباحث عرفانی در حیرت فرو می رود. این اکابر تصریح کرده اند که مقام غیب وجود مقام غناء ذاتی ومرتبه تنزیه صرف است بل که مقام ذات منزه از تشبیه وتنزیه است وآیات تنزیه ناظر به مقام احدیت است وتشبیه در مقام ظهور در جلباب کثرات، بناءا علی مشرب الآولیاء المحمدیین والورثة علیهم السلام، نه با براق فکر ونظر به آن مرتبه راه توان یافت و نه با رفرف مشاهده به آن می توان رسید، ونعم ما قال العارف: کس ندانست که منزلگه معشوق کجاست آن قدر هست که بانگ جرسی می آید.

الأكابر اطلاق الوجود تارة على ذات الحق وتارة على مطلق الشامل وتارة على معنى العقل، انتهى. أسفار، ط گ، ج ١، ص ١٩٦
قال شيخ محى الدين ابن العربي، قدس سره، في الفتوحات: هو عين كل شئ في الظهور، ما هو عين الأشياء في ذواتها، سبحانه وتعالى، بل هو هو والأشياء أشياء. قال صدر الدين القونوي في مفتاح الغيب: (والوجود الظلي تجلى من تجليات
غيب الهوية) (١١).
قال صدر المتألهين في مبحث العلة والمعلول من الاسفار ط گ جلد أول ص ١٩٢: قد ثبت بما ذكرنا انه إذا أطلق في عرفهم الوجود المطلق على الحق الواجب يكون مرادهم الوجود بالمعنى الأول، أي الحقيقة بشرط لا شئ (١٢)، لا هذا المعنى الأخير أي النفس الرحماني والا يلزم عليهم المفاسد الشنيعة كما لا يخفى. وما أكثر ما ينشأ لأجل الاشتباه بين هذين المعنيين من الضلالات والعقايد الفاسدة من الالحاد والحلول واتصاف الحق الأول بصفات الممكنات وصيرورته محل النقايص والحادثات. فعلم ان التنزيه الصرف والتقديس المحض كما رآه المحققون من الحكماء وجمهور أرباب الشرايع والفضلاء من الاسلاميين باق على الوجه المقرر، بلا ريب بعد الفرق بين مراتب الوجود على ما بيناه كما قيل من يدريه ما قلت لم يخذل بصيرته وليس يدريه الا من له البصر وللإشارة إلى هذه المراتب الثلث وكونها مما ينتزع من كل منها بنفسها الوجود العالم العقلي.
قال علاء الدولة السمناني في حواشيه على الفتوحات المكية: الوجود هو الله، والوجود المطلق فعله والوجود المقيد اثره. وليس المراد من الوجود المطلق العام الانتزاعي بل الانبساطي، انتهى (١٣).
وممكن ان يقال ان مراد القيصري من الوجود هو الوجود الصرف، أي المرتبة الأحدية (١٤)، واما الوجود المشوب هو ظهور الوجود وليس بوجود.
قال صدر المتألهين في إلهيات الاسفار في الفصل المعنون بقوله: (فصل في ان واجب الوجود تمام الأشياء وكل الوجود). العرفاء اصطلحوا في اطلاق الوجود

---

(١١) - واعلم، ان هذه العبارة كثيرة الدور على السنة العرفاء حيث يعبرون عن الفيض الأقدس بالظل وعن الفيض المقدس بظل الظل. والوجود الظلي عندهم عبارة عن النسبة الاعتبارية وحقيقة الوجود دائما على حقيقته الأصلية: دريا به خيال خويش موجى دارد خس پندارد كه اين كشاكش با اوست.
(١٢) - فيجب ان يعلم ان بشرط لا، قد يطلق ويراد به بشرط لا عن كل القيود حتى قيد الاطلاق وهذا عين اللا بشرط، وقد يطلق ويراد منه ما يكون مقيدا بهذا القيد وهو المرتبة الأحدية. وليس مراد صدر أعاظم الحكماء والعرفاء من قوله: (بشرط لا شئ) هو المعنى الأخير لأنه (قده) قد صرح من ذي قبل: ان حقيقة الحق عند العرفاء هو اللا بشرط، لا بشرط لا، كما

هو عند الحكماء، لان الواجب عندهم عبارة عن مرتبة بشرط لائية عن التعينات الإمكانية. فإذا علمت هذا فاعلم ان السريان قد يطلق على الفيض المقدس، ولا نعنى بسريان الحق بان تكون التعينات والصور واردة على ذاته
في مقام ذاته، بل يتعين بالتعينات في مقام تجليه وتدليه، ولكن إذا قلنا ان الفيض سار، نعنى به ان الصور لا حقة لذات الفيض
لا تجليه، فإنه ليس للتجلي تجل آخر. ولا يخفى عليك انه ليس المراد من قولنا الحق سار بظهوره ومن حيث تجليه ان لا سريان للحق وانما السريان للفيض بل المراد ان ليس هنا سريانان أحدهما للحق والآخر للفيض بل سريان واحد وهو عين سريان الحق، و الفيض نفس السريان والظهور، لا الساري والظاهر.

(١٣) – علاء الدولة در فهم افكار ابن عربي وپيروان او دچار اشتباهات شده است. از جمله آنكه توجه ندارد كه اسم (الله) وضع از براى مقام غيب ذات نمى باشد لان الاحدية الذاتية و قهرها تقتضى ان لا تعلم، ولذا قالوا: لا اسم له ولا رسم له. واطلاق وجود بر آن حقيقت از باب تفهيم است. پس موضوع له اسم (الله) مرتبه و
احديت است وبه اعتبارى مرتبه احديت، كه از اولى به الله ذاتى واز دوم به الله صفتى تعبير نموده اند. وختم أنبياء وخاتم
اولياء مهدى موعود، عليهما السلام، مظهر الله ذاتى اند، لذا قالوا: حقيقة الوجود هو الحق والمطلق فعله والمقيد اثره.

(١٤) – قيصرى در مقدمه خود تصريح نموده است كه مقام احديت اولين تجلى وتعين حق است در صور إسما واعيان به وجود احدى جمعى بل جمع الجمعى بدون تميز اسمى از اسمى و عينى از عين ديگر، لذا حقايق ممكنات به اين تجلى از استجنان در غيب ذات خارج شده و به صورت استجنان علمى ظاهر شده اند. حق در اين مقام جميع حقايق الهية وكونيه را مشاهده مى نمايد ولى شهود المفصل مجملا كالشجرة في النواة. مرحوم جلوه از باب عدم ورود در عرفانيات مطالبى را بيان مى كند كه لا طائل تحتها. كل ميسر لما خلق لأجله.

المطلق والوجود المقيد على غير ما اشتهر بين أهل النظر، فان الوجود المطلق عند العرفاء عبارة عما لا يكون محصورا في امر معين محدود بحد خاص، الوجود المقيد بخلافه كالانسان والفلك والنفس والعقل. وذلك الوجود المطلق (١٥) كل الأشياء على وجه أبسط وذلك لأنه فاعل كل وجود مقيد وكماله.

وقال أيضا في مبحث العلة والمعلول من الاسفار: (وكذلك هداني ربى بالبرهان النير من كون الوجود منحصرا في حقيقة واحدة شخصية لا شريك له في الموجودية الحقيقية، ولا ثاني له في العين وليس في دار الوجود غيره وما يترائى في عالم الوجود انه غير الواجب فإنما هو من ظهور تجليات صفاته). أسفار، ط گ، ج ١، ص ١٨٥ - ١٨٧

وقال أيضا في شرحه للهداية: الصنف الثالث، وهم الراسخون في العلم من الحكماء، قائلون بان العالم ليس عبارة عن الممكن الصرف ولا عن الوجود الحقيقي الصرف بل من حيث هو موجود بالوجود الحقيقي له اعتبار من حيث انه ينقسم إلى العقول والنفوس وغيرها له اعتبار آخر. فالعالم زوج تركيبي من الممكن والسنخ الباقي الذي هو بذاته موجود ووجود. فليس العالم عبارة عن الذوات المتعددة كما حسبه المحجوبون، بل ذاته واحد هو الحق الذي هو الوجود الحقيقي ولا وجود للمكنات الا بارتباطها، لا بان يفيض عليها وجودات مغايرة للوجود الحقيقي وبرهان ذلك مذكور في كتابنا المسمى بالاسفار الأربعة.

ويمكن ان يكون مراد القيصري من الوجود الذي يتعين بكل التعينات هو الوجود الصرف مع تجليه (١٦).

وعندي هذا أوفق بعبارتهم والمراد من السريان هو التجلي إذا كان المراد من الوجود هو الوجود الصرف.

قال مولانا عبد الرحمن الجامي في شرح اللمعات ط حامد رباني، ١٣٥٢ ه ش، ص ٦٤ في اللمعة السابعة: (... مراد به سريان وى در همه، عموم تجلى اوست مر موجودات را ظاهرا وباطنا).

---

(١٥) - وجود مطلق به قيد اطلاق نفس تدلى وظهور حق (حقيقت وجود عارى از اطلاق) است واين ظهور قبول قيود وتعينات امكانيه مى نمايد: (في العقل عقل وفي النفس نفس وفي السم سم وفي الترياق ترياق).

(١٦) - قيصرى تصريح كرده است كه وجود سارى در حقايق امكانيه وجود مقيد به اطلاق است كه از آن در لسان عرفاى شيعه به مقام مشيت فعليه تعبير كرده اند. اين فيض منبسط نفس تجلى وظهور حق وبا فيض اقدس متحد است، ولى حقيقت غيبي وجود مقام غناء عن العالمين، غيب مغيب، وذات است كه از آن به وجود مطلق عارى از اطلاق تعبير نموده اند. بنابر اين،

وجود مقید به قید اطلاق عین تجلی وظهور حق است نه آنکه وجود منبسط نیز خود متجلی در اعیان باشد وقد ذکرنا في التعلیقة انه لیس للتجلي التجلی.
اگر ما علم وقدرت ودیگر صفات وأسماء کمالیه را به نحو اطلاق وعدم تعین ملاحظه کنیم این صفات نیز غیب محض ومجهول مطلق اند ولی به اعتبار سریان وجود مطلق در همه حقایق ساری می باشند، وحقیقت ذات که ینبوع کل کمالات وجودیه است دارای مقام بطونی است که آیات ناظره به تنزیه راجع به بطون ذات ومقام بینیازی آن از عالمیان حتی أسماء وصفات می باشد، همین ذات غیب مغیب دارای تنزلاتی است علما وعینا که آیات وروایات نص وظاهر در تشبیه وتجسیم ناظر به آن می باشند وحقیقت وجود متنزل در مراتب ومظاهر خلقیه است بدون تجافی از مقام خود وانه خارج عن الحدین دان في علوه وعال في دنوه. علی مشرب حضرة العلویة صلی الله علیه وآله.

قال الشيخ العربي في الفتوحات: (ان الوجود المطلق هو الحق المنعوت بكل نعت).
قال صدر المتألهين في الاسفار ط گ ص ١٩٤ في مبحث العلة والمعلول:
(كتب المحشى وهو علاء الدولة السمناني ان الوجود الحق هو الحق لا الوجود المطلق ولا المقيد، الخ. وظاهر ان الشيخ قائل بهذا القول والمناقشة معه يرجع إلى اللفظ. فاما ان يكون مراده من الوجود المطلق هو المنبسط على المهيات، فيصدق عليه انه المنعوت بكل نعت كما مر سابقا في بيان مرتبة الثالثة من الوجود ويؤيده التعميم بكل نعت إذ من جملته نعوت المحدثات فإنه في القديم قديم وفي المحدث محدث ولا شبهة لأحد من العرفاء في تنزيهه تعالى، عن صفات المحدثات وسمات الكائنات، واما ان يكون المراد منه الوجود البحت الواجبي، فاما ان يراد بكل نعت انه سبحانه منعوت بكل نعت انه منعوت بكل نعت كمالي أو صفة واجبية هي عين ذاته. فان ذاته تعالى باعتبار ذاته، لا بانضمام صفة أو حيثية أخرى غير ذاته، مصداق لجميع أوصافه العينية ونعوته الذاتية، أو يراد به انه المنعوت بكل نعت مطلقا، أعم من ان يكون بحسب ذاته بذاته أي في المرتبة الأحدية أو باعتبار مظاهر أسمائه ومجالي صفاته التي هي مراتب تنزلاته ومنازل شؤناته من جهة سعة رحمته ونفوذ كرمه وجوده أو بسط لطفه ورحمته). أسفار، ط گ، ج ١، ص ١٩٤ اعلم، ان القول بوحدة الوجود بمعنى ان الوجود هو الواجب بعينه وبذاته
يكون ساريا في جميع الموجودات أو يتعين بجميع التعينات ولا يكون له مرتبة خارجة عن تلك التعينات باطل، وإن كانت عبارات العرفاء توهم ذلك (١٧)، لأنه إن كان الوجود بتمامه في كل تعين يجب ان يكون كل التعينات في كل واحد من التعينات، مثلا يجب ان ينتزع من وجود الانسان جهة الفرس وغيرها إلى مالا نهاية لها.
ان قلت، الامر كذلك لكن بعض التعينات يكون ظاهرا وبعضه مخفيا.
قلت، ما السبب في كونها أي بعضها ظاهرا أو بعضها غير ظاهر والحال ان

---

(١٧) - مرحوم آقا ميرزا أبو الحسن مطلقا ذوق درك عرفانيات ونيز ذوق درك مبانى خاص ملا صدرا را فاقد است، از باب تشبه به مرحوم آقا محمد رضا خود را در تله انداخته است. توجه ندارد كه وحدت اصل وجود چون وحدت اطلاقى غير مقيد به اطلاق است قهرا به حسب غيب ذات منزه است از شائبه كثرت به نحوى كه از ناحيه عدم تعين وضع اسمى كه حاكى از مقام ذات باشد ممتنع است، واظهار چنين اسمى از غيب ذات به مقام احديت ومقام (أو ادنى) نيز امكان ندارد چون تنزل اين اسم از غيب وورود در قلب اكمل الخلايق كه مخصوص به تجلى ذاتى است نيز محال است چون إلقاء اين اسم بر مخاطب آن را به لون ورنگ خطاب متعين مى نمايد ودر اين صورت حاكى از ذات نمى باشد. بنابر

آنچه که ذکر شد، ذات در تنزل از غیب الغیوب بدون تجافی از مقام ذات منشأ تعینات است ومبدأ ظهور مراتب الهیه از احدیت وواحدیت وتجلی در صورت وجود منبسط و سریان در مظاهر خلقیه دارد مع کل شئ لا بالمقارنة، داخل في الأشياء لا كدخول شئ في شئ وخارج عن الأشياء لا كخروج شئ عن شئ، لا يخلو منه ذرة، معیت قیومیه دارد با أشياء بقوله: (الا انهم في مرية من لقاء ربهم، الا انه بكل شئ محيط وهو معكم أينما كنتم). از این معنا به سریان یا ظهور وحدت تعبیر نموده اند: (نحن أقرب إليهم من حبل الوريد). واز رجوع اشیا به حق در مقام صعود به رجوع کثرت به وحدت تعبیر کرده اند موافقا لقوله تعالى: (وإلى ربك المنتهى) و (انا لله وانا إليه راجعون). غفلت از سر وحدت اطلاقی وقیاس آن به وحدت ما هوی، شخصی مانند میرزا أبو الحسن سید الحکما را به حیرت انداخته است تا چه رسد به اوائل العقول از معاصران ما در ارض اقدس که لا يفهمون من المبدء والمعاد والتوحيد والولاية شيئا. وما لهولاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا. وللثنويين الويل لما يصفون وما ظلمهم الله ولكن كانوا انفسهم يظلمون. به لسان فلسفه متعالیه وجود معلول نفس ربط وظهور علت است لذا متقوم به وجود علت است پس به (هو) بدان اشارت نتوان کرد مگر به ملاحظه علت قیوم وجود که معلول بضرب من التبعية موجود است.

كلها موجود بوجود واحد؟ فيجب ان يكون كلها مختفيا ومعلوم ان الوجود إذا لم يتعين بمرتبة مخصوصة لم يصير منشأ لانتزاع معنى مخصوص ومهية مخصوصة، ولا شك ان العقل لا ينتزع من الوجود المخصوص كالانسان، مثلا، الا معنا مخصوصا فيجب ان يكون لوجود الانسان حد مخصوص حتى ينتزع منه معنى مخصوصا وإذا كان له حد مخصوص فلا يكون ذلك الوجود المحدود المخصوص واجبا. ولا شك أيضا، انه لا يمكن ان يكون الوجود الواحد بمرتبة واحدة وحد واحد ووجود المهيات مختلفة بل متباينة بحيث ان يترتب على كل واحد منها، أي من تلك المهيات، آثار مخصوصة بتلك المهيات.

وأقول أيضا، ان هذا الوجود الذي فرض كونه واجبا وساريا بذاته في جميع الموجودات، هل يجوز ان يكون مجردا عن جميع التعينات والخصوصيات أم لا (١٨)؟

والثاني، يلزم منه الاحتياج وكونه متعينات بتعينات غير متناهية بحيث إذا قطع النظر عن جميع التعينات لا يمكن ان يكون موجودا (١٩) ويلزم اتصافه بصفات الممكنات والنقايص بحسب الذات لأنه لا يمكن خلوه عنها على هذا التقدير، لان مرتبة ذاته التقدير كونه متعينا بتلك التعينات فإذا فرض مجردا عن تلك التعينات لا تكون تلك المرتبة تلك المرتبة بل شئ آخر، كما إذا فرض وجود زيد المحدود بحد خاص تجرد عن هذا الحد لا يكون وجود زيد لان هذا الحد الخاص مأخوذ في زيدية زيد، ويلزم كون الواجب ذا مهيات غير متناهية، وقد ثبت ان لا مهية له سوى الإنية.

قال مولانا عبد الرحمن الجامي في نقد الفصوص (النصوص) طبع طهران ص ٨٨ في أول فص الآدمي: فاذن انكار للأول تعالى، امر ليس له نظير فيك فلا سبيل لك إلى فهمه البتة، وذلك هو ذاته، فإنه وجود بلا مهية، هو منبع كل وجود، الخ. فيلزم على هذا التقدير ان يكون ذاته محدودة متناهية.

ان قلت، يمكن ان يكون ذلك الوجود غير متقوم بالتعينات أيضا من العوارض المفارقة بل التعينات تكون لوازم له والملزومات لا تكون متقوما باللوازم ولا تكون مفارقا عنه.

---

(١٨) - بنابر مبنای صوفیه وارباب توحید مقام وجوب وجود مرتبه احدیت است، واصل حقیقت وغیب ذات به اعتبار ظهوره لذاته وبذاته مقام بشرط لا از تعینات امکانیه است لذا حقیقت وجود به تجلی اسمایی متجلی در مقام واحدیت وبه تجلی فعلی متجلی در مراتب غیب وشهادت است بدون تجافی از مقام غیب ذات. لذا با تعین الهی وتعینات خلقی از عالم غیب وشهادت اعیان ثابته را به نور وجود خود ظاهر می سازد، علی سبیل الترتب والنظام العلمی، وظاهر می سازد خواص واستعدادات ذوات را، وچون علت تمام معلول است نسبت کمالات وجودیه در معلول به علت بر سبیل وجوب وبر معلول بر

سبیل امکان است لذا معلول نفس فقر واحتیاج به علت است. وکسی که به مشرب عرفان متمایل است به حکم (کان الله ولا شئ معه) معتقد است که ذات از حقایق ارسالیه است بدون تجافی از مقام غیب مغیب ومقام بینیازی عن العالمین که از آن به کمال ذاتی تعبیر نموده اند، آیات راجع به تنزیه به این مقام اشارت دارند وآیات وروایات ناظر به تشبیه بر کمال اسمایی حمل می شوند، مگر نه آن است که حق متصف به غیب الغیوب در مرتبه وصول عبد به مقام قرب نوافل سمع وبصر وید عبد است وعبد در مقام قرب فرائض مخفی ومستور ووجودش فانی در حق است لذا عبد سمع وبصر و... حق است و (هو السمیع البصیر) این آیه ناظر به مقام تنزیه در عین تشبیه است وحق به لسان عبد یقول: (سمع الله لمن حمده).

(۱۹) – حق بدون تجافی از مقام ذات متجلی در صور اعیان است ودر مقام ذات عین واثری از أسماء وصفات نیز نمی باشد تا چه رسد به تعینات امکانیه. وتجلی حق در آنها به أسماء ذات وصفات وافعال، تنزیه صرف ملازم با تحدید حق ومطابق با مشرب معتزله است وتشبیه صرف نیز ملازم با تجسیم واتصاف حق به صفات اجسام است، فهو عال في دنوه ودان في علوه. لذا حضرت صادق (ع) در مقام بیان اطلاق شئ بر حق فرمود: یخرجه عن الحدین حد التشبیه والتنزیه.

قلت، كيف يكون اللوازم المتباينة الآثار لازمة للملزوم الواحد (٢٠)، وكيف يتغير اللوازم ويتجدد مع ثبوت اللزوم وعدم امكان التغيير فيه. وأيضا، ويلزم ان يكون متعينا بتعينات غير متناهية بنحو اللزوم، بحيث يترتب على كل من هذه التعينات آثار مخصوصة له، والمتعين بتعين واحد فضلا عن التعينات الغير المتناهية لا يمكن ان يكون واجبا. وأيضا، يلزم ان يكون وجود الواجب اعتباريا ووجود الممكن حقيقيا لان الموجود الخارج ونفس الامر هو الموجود المتعين هو الممكن على مذهب هذا القائل. وإذا لوحظ وجود هذا الممكن المتعين مع قطع النظر عن التعين يكون واجبا، على مذهبه، فيكون الواجب اعتباريا لا وجود له في الخارج من حيث هو واجب لأنه لا يمكن ان يكون موجودا مجردا عن التعينات الا في العقل على هذا التقدير، وإن كان جائزا تجرده من تلك التعينات، وهو الشق الأول، يلزم التغيير في الوجود الذي فرض واجبا لأنه يكون حينئذ بحسب الذات غير متعين ثم صار متعينا بذاته بالتعينات بدون سبب من خارج لأنه لا خارج له وان فرض شئ خارج عنه وفرض ان ذلك الشئ الخارج صار سببا لتعينه فبطلانه أظهر لأنه يلزم منه انفعاله.

فان قلت، يلزم الايراد أيضا على كون الواجب علة وموجدا ومتجليا.

قلت، لا يلزم لأنه إذا فرض علة وموجدا ومتجليا ثابتا له بذاته لا يلزم كونه متعينا بحسب الذات بالمعلول وبالتجلي، لان المعلول والتجلي يكونان موجودين بوجود غير وجود العلة المتجلي بالمرتبة وان لم يكن غيرا بالمباينة العزلية. و أيضا، إذا كان الامر كما يقولون يلزم ورود الآلام واللذايذ المستلزم للانفعال المستلزم للجسم والتغير على الذات لان المتألم والملتذ اما ان يكون نفس التعين، أو نفس الوجود من حيث هو هو: اما التعين نفسه فلا يكون قابلا للالتذاذ والتألم بحسب الذات ما لم يكن موجودا (٢١). واما الوجود المتعين أو التعين الموجود إذا ورد عليه الصفات المذكورة فلا محالة يستلزم ورود تلك الصفات على نفس الوجود، لان الوجود بسبب التعين وبصيرورته متعينا لا يخرج عن حقيقته لان ذاته ذاته سواء كان مع غيره أم لا. وأقول أيضا، كيف يكون الوجود الواحد بمرتبة واحدة

---

(٢٠) - واعلم، ان الذات من حيث اطلاقها الذاتية ومقام غنائها الذاتي لقهر الأحدية، لا يضاف إليها حكم. در اين مقام ظهور در بطون وبطون در ظهور مندمج وصفات در موصوف مستهلك است ولا يتعين بوصف ولا رسم، لذا به هيچ تعينى از تعينات الهيه و كونيه متعين نيست. عدم تعين در حقيقت وجود وعدم قيد در حقيقت هستى حاكى از كمال وتماميت ذات است. حق را كمالى است ذاتى وهو عبارة عن ثبوت وجودها من دون ملاحظة الغير. حق در اين مقام در وجود وبقا بكلى بينياز از غير است. حق در مشهد ذات خود وصفات كمالى
خود را مشاهده مى كند به شهود ذاتى بدون شائبه كثرت وتميز ذات و

صفت. واين صفات نيز نسب ذاتى وشئون غيبي حق اند وتحت قهر احديت ذاتيه مستهلك در ذات وغير ظاهرة آلاثار وجميع مظاهر أسماء يعنى حقايق امكانيه مستجن در غيب ذات اند. حق دارای كمالى اسمايى است كه حق به مفاتيح غيب، حقايق اسمائيه ومظاهر كونيه آنها را از استجنان در ذات به مقام اجمال در علم آورد واين در مقام احديت وغيب ثانى است، ودر مقام تجلى در كسوت اسماء حقايق امكانيه را، كه از آنها به لسان ائمتنا وساداتنا عليهم السلام به (طينت) تعبير شده است، به فيض مقدس وحقيقت از مقام اجمال به تفصيل علمى، على سبيل علمه بالنظام الاتم، وبر طريق ترتب مسببات بر أسباب از آن مقام به مقام عين آورد. قابل ناشى از فيض اقدس باطن حقيقت محمديه و علويه وفيض وظهور خارجى ناشى از تجلى حق به اسم رحمان ومشيت فعليه است، و اعيان ثابته ولوازم آنها غير مجعول اند بلا مجعولية ذاته المقدسة. وحق بلا واسطه و مع الواسطه به اشيا مرتبط است وهر عينى از اعيان دارای اثرى است كه به اعتبار وجود و كمال وجودى نسبت آن به حق بر سبيل وجوب وبه اعتبار نقايص وشرور مستند به قابل است، فهو الظاهر من حيث ذاته والمظهر بحسب أسمائه وافعاله، بمعنى ان كل واحد منهما غير خارج عن سعة وجوده. بلكه شرور به مشرب تحقيق بر مى گردد به وجود متحد با ماهيات.

(٢١) - التذاذ وتألم وديگر صفات لوازم موجودات ماديه به اعتبار جهات عدمى، مسلوب از حق اند وبه اعتبار جهت كمالى ووجودى مترشح از حق اند: (وما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك... قل كل من عند الله). اين مطلب را اهل حكمت نيز بيان كرده اند: (لا مؤثر في الوجود الا الله). بهمنيار گويد: (ليس لما بالقوة مدخلية في إفاضة الوجود اصلا).

مستقلا غير حال في الموضوع كالجوهر ومحتاجا حالا في الموضوع كالاعراض. الا ان ينكر وجود الاعراض كابن كيسان والشيخ الرئيس أثبت وجود الاعراض في إلهيات الشفاء. وأيضا، لما ثبت ان التشخص عين الوجود، فإذا كان الوجود واحدا وله مرتبة واحدة وهو مناط التشخص يكون كل الموجودات المتشخصة المتباينة شخصا واحدا (٢٢).

ان قلت، اما سمعت انهم يقولون ان العالم شخصي واحد.

قلت، مراد هم ان المجموع للارتباط الذي بين اجزائه يكون شخصا واحدا، لا ان هذا الجزء عين الجزء الآخر بالشخص، كزيد، مثلا، شخص واحد مع انه مستقل على الاجزاء المختلفة للارتباط الذي بين اجزائه، لا ان يد زيد بعينها وشخصها عين رجله بعينه. وأيضا، إذا كان الامر كما توهموه فما الفرق بين الوجود العلمي للأشياء والوجود العيني لها والفرق بين الفيض الأقدس و المقدس مع ان كلهم ينادى بأعلى صوته بالفرق بينهما ويقولون: ان الأعيان الثابتة كانت موجودة بالوجود العلمي ثم صارت موجودة بالوجود الخارجي (٢٣).

قال القيصري في الفص الإسحاقي ط گ ص ١٩٦ عند شرح قول الشيخ:

(يا خالق الأشياء في نفسه. أي، في علمه الذي هو عين ذاته في مقام أحديته في ظاهرية وجوده المسماة بالوجود العيني). وغير ذلك من العبارات التي لا تحصى (٢٤).

اعلم، انهم يقولون ان الانسان مشتمل على جميع الصفات والأسماء الإلهية بحيث لا يشذ عنه شئ منها سوى الوجوب الذاتي، فإنه لا قدم فيه للممكن الحادث والا لزم قلب الحقايق. وإذا كان الامر كما توهموه يكون الوجوب الذاتي أيضا ثابتا للممكن كسائر الصفات (٢٥).

ان قلت، مراد هم ان الوجوب الذاتي لا تكون ثابتة له بالذات ولا فرق بينهما.

واعلم، انه مما يدل على ان الوجود ذو مراتب، وليس مطلق الوجود واجبا.

قول القيصري في التنبيه الأول من الفصل الأول من المقدمات ط گ ص ٨:

---

(٢٢) – ان الشخص ليس من حقيقة الوجود لان الحقيقة لا حد لها ولا رسم. كما اينكه بنا بر اصالت وجود، وجود بما هو وجود نه جوهر است ونه عرض واز سريان وجود جوهر و عرض به ظهور علمى ظاهر مى شوند، لان الماهيات امور اعتبارية والوجود، أي حقيقة الوجود، لها بطون وغيب وسر وعلن فالحق عال في دنوه ودان في علوه. استتر بغير ستر مستور واحتجب بغير حجاب محجوب، وامثال هذه الدقايق واردة عن الاولياء المحمديين.

(٢٣) – واعلم، ان كل عين يقتضى وجودا خاصا. وللعين خواص وآثار يظهر بالوجود، و الأعيان عوارض ولواحق وتعينات تلحق الوجود الساري والفيض العام والرحمة الواسعة

الإلهية والحقيقة المحمدية، فهي في العقل عقل وفي النفس نفس وفي الجوهر جوهر و في مقام ذاته محيط بالعوالم كلها. وجميع عوالم، از ابعاض واجزاء وشعب وفروع اويند (أرواحكم في الأرواح ونفوسكم في النفوس).

(٢٤) – مراد از خلق در مقام احديت يا واحديت تقدير است، في المأثورات: (ان الله خلق الخلق في الظلمة ثم رش عليهم من نوره). حق به حسب باطن وغيب وجود، در مقام واحديت اشيا را به وجود علمى تقدير نمود وبه اسم نور يا اسم ظاهر آنها را وجود داد. و للماهيات اطوار علمية غيبية وبرزات في العقول الطولية والعوالم البرزخية بوجودات تبعية وجهات وحيثيات فاعلية. اشياء موجود در عالم شهادت به تنزلات وجوديه وتجليات الهيه بعد از طى منازل عقليه ومثاليه ومقدم بر اين دو در مراتب الهيه، به عالم شهادت نازل وبه وجود خاص خود موجود مى شوند. آخرين تنزل وجود به صورت ماده وقوه صرفه است. واز باب توالى تجليات غيبي نازل از حق، به حركت انعطافى به سوى موطن خود رجوع مى نمايند، اتصال قوس صعود به نزول به وجود انسان كامل ختمى محمدى و وارثان أحوال وعلوم ومقامات أو تحقق پذيرد كه (بكم بدء الله وبكم يختم).

(٢٥) – والعجب من هذا الحكيم الذي يدعى الخوض في المعارف الإلهية لا يعلم ان الانسان الكامل الختمي المحمدي (وأولياء المحمديين) مظاهر لجميع أسمائه وصفاته اللطفية والقهرية والجمالية والجلالية وله الرياسة التامة والخلافة والنبوة الإلهية والولاية الأزلية.

چنين حقيقتى قهرا متجلى در جميع إسما واعيان است وهو المنبئ عن ذاته وصفاته تعالى.

چون قدم ووجوب ذاتى اختصاص به حق دارد موجودى كه دارای عين ثابت است مخلوق است واز وجوب وقدم ذاتى بهره ندارد ولذا از آن حضرت نقل شده است: (كنت نبيا و آدم بين الماء والطين). واز وارث مقام أو، ختم ولايت محمديه، على عليهما السلام، ابن عربى به (سر الانبياء أجمعين) تعبير نموده است. ولا معنى لكلامه: (كما توهموه...). و نعم ما قيل: از كمان سست تير انداختن كار هر بافنده وحلاج نيست.

(ولأن طبيعة الوجود من حيث هي هي حاصلة للوجود الخاص الواجبي وهو في الخارج فيلزم ان يكون تلك الطبيعة موجودة فيه). وقوله في آخر الفصل الثاني من المقدمات: (ولا يعلم حقيقة العلم وكيفية تعلقه بالمعلومات الا الله، والزعم ببداهته انما ينشأ من عدم الفرق بين الظل وبين ما هو ظله لان علوم الأكوان ظلال كوجوداتهم). وقوله من الفصل الثالث ط گ ص ٢٢ (... الوجود كله لله...) (٢٦) وقوله من فصل الآخر من المقدمات ط گ ص ٤٣: (تنبيه آخر، اعلم ان الروح من حيث جوهره وتجرده وكونه من عالم الأرواح المجردة، مغاير للبدن، متعلق به تعلق التدبير والتصرف، قائم بذاته غير محتاج إليه في بقائه و قوامه، ومن حيث ان البدن صورته ومظهره ومظهر كمالاته وقواه في عالم الشهادة يحتاج إليه غير منفكة عنه بل سار فيه لا سريان الحلول والاتحاد المشهورين عند أهل النظر، بل كسريان الوجود المطلق الحق في جميع الموجودات، فليس بينهما مغايرة من كل الوجوه بهذا الاعتبار. ومن علم كيفية ظهور الحق في الأشياء وان الأشياء من أي وجه عينه ومن أي وجه غيره، يعلم كيفية ظهور الروح في البدن وانه من أي وجه عينه ومن أي وجه غيره، لان الروح رب البدن رب بدنه فمن تحقق له حال الرب مع المربوب يتحقق له ما ذكرناه، و هو الهادي). وقال أيضا في آخر الفصل الثامن من المقدمات: (لان علوم الأكوان ظلال كوجوداتهم...). وأمثال تلك العبارات تكون متعددة منه.

قال مولانا العلامة الفيضي الملا محسن القاساني، قدس سره، في عين اليقين: (وليعلم ان الجعل انما يتعلق بالوجود من حيث تعينه وخصوصيته لا من حيث ذاته وحقيقته. لما دريت في مباحث الوجود والعدم ان الامكان انما يتعلق بالوجود من حيث التعين لا من حيث الحقيقة. فالتحقيق الأتم ان المهية كما انها ليست بمجعولة بمعنى ان الجاعل لم يجعل المهية مهية فكذلك الوجود ليس مجعولا بمعنى ان الجاعل يجعل الوجود وجودا بل الوجود وجود، أزلا وأبدا، والمهية مهية، أزلا وأبدا، أو غير موجودة ولا معدومة، أزلا وأبدا. وانما تأثير الفاعل في خصوصية الوجود وتعينه لا غير).

---

(٢٦) - (فإذا قرع سمعك من كلام العارفين: ان عين المخلوق عدم والوجود كله لله، تلق بالقبول). صدر الحكما وجمعى از متالهان تصريح كرده اند كه وجود مطلقا از صقع ربوبى است.

قال الفاضل النوري (٢٧)، قدس سره: (ان الاطلاق في عرف الخواص له اعتباران: وهو بأحد الاعتبارين يوصف به الحق ويكشف عن وجهه غنائه الذاتي ويعبر به عن وجوبه الذاتي وضرورته الأزلية، وبالآخر يعبر به عن سعة رحمته و شمول مشيته وعموم علمه وقدرته وإحاطتهما. والأول وصف الذات والثاني وصف فعله الأول الفائض عن الذات بالذات الذي يعبر عنه ب (كن) وبحقيقة الحقايق ونوره الساري في السماوات والأرض وغير ذلك من الألقاب. وليس من شرط المطلق ان يكون جزءا للمقيد كما توهمه العامة (٢٨)، لان المطلق الذي يكون جزءا بالحقيقة يكون مقيدا بالحقيقة (٢٩) لكون الجزء قيد للجزء الآخر وكل ذي قيد قيد كما لا يخفى) (٣٠)

قال صدر المتألهين في مبحث العلة والمعلول من الاسفار ط گ ص ٢٠٠ - ١٩٩ في الفصل المعنون بقوله: (فصل في كيفية كون الممكنات مرايا لظهور الحق فيها... فان وجود كل مهية ليس هو نفس مهيتها بحسب المعنى والحقيقة، ولا عين الذات الواجبية لقصوره ونقصه وامكانه، ولا مفصولا عنها بالكلية لعدم استقلاله في التحقق...)

وقال في شرح الهداية ط گ ص ٢٩٨ - ٢٩٩: (الثاني هم الصوفية من أهل التوحيد قائلون بان ليس في الوجود الا الموجود الحقيقي، العالم ليس الا شؤونه وظهوراته وتعيناته، لم ير في الوجود الا الله وفيضه لا ان لفيضه وجودا بالانفراد...)

وقال في أسرار الآيات: (اعلم ان أعظم البراهين وأسد الطرق و أنور المسالك وأشرفها وأحكمها هو الاستدلال على ذاته بذاته، وذلك لان أظهر الأشياء هو طبيعة الوجود المطلق بما هو وجود مطلق وهو نفس حقية الواجب تعالى، وليس شئ من الأشياء غير الحق الأول نفس حقيقة الوجود لان غيره اما مهية من المهيات ووجود من الوجودات الناقصة المشوبة بنقص أو قصور أو عدم و ليس منها مصداق معنى الوجود بنفس ذاته، وواجب الوجود تعالى هو صرف الوجود الذي لا أتم منه ولا حد له) (٣١).

---

(٢٧) - مراده من الفاضل هو الحكيم النحرير المتأله العظيم خاتم المحققين المولى على بن جمشيد نوري، الذي ليس بعد صدر المتألهين له بديل ونظير.

(٢٨) - مراد آخوند نوري، رضى الله عنه، از وجود مطلق كه به حق اطلاق مى شود، وجود مطلق عارى از جميع قيود است، از جمله منزه است از قيد اطلاق. وبه وجود منبسط و فيض مقدس نيز مطلق اطلاق نموده اند، وآن عبارت است از مشيت ساريه وحقيقت محمديه كه اگر چه ماهيت ندارد به لحاظ انحطاط از مقام اطلاق، تعين دارد ومركب مزجى است.

(٢٩) - به همين مناسبت ارباب تحقيق وجود سارى در مظاهر را به اعتبار تقيد به اطلاق مطلق

حقیقی نمی دانند. واین وجود نفس سریان وتجلی وتدلی وظهور حق است نه آنکه متجلی در اعیان باشد چون در این مقام دو سریان وجود ندارد: یکی سریان حق به اسم رحمان در مظاهر ودیگری سریان این وجود ساری در جلباب ممکنات. واین ظاهر وجود است که معروض قیود وتعینات واقع می شود نه حقیقت ذات.

(۳۰) – آنچه که از متأله عظیم، آخوند نوری، نقل نموده است در حواشی اسفار نیست واین عبارات را نگارنده دیده ام ولی در حافظه ندارم که در کجا بوده شاید بر حواشی اسرار الآیات نوشته است.

(۳۱) – صدر الحکما در اوایل الهیات اسفار ط گ، ص ۱۷ گوید: (وأما على ما ذهبنا إليه حسبما أقيم البرهان من كون الوجود لكل شئ هو الموجود في الواقع، فقولهم ان الوجود زائد في الممكن عين في الواجب، معناه ان ذات الممكن وهويته ليست بحيث قطع النظر عن علته ومقومه يكون موجودا وواقعا في الأعيان، لان الهوية المعلولية، كما مر، فاقر الذات إلى وجود جاعلها وموجدها، فوجود الممكن حاصل بالجعل البسيط، فوجود الجاعل مقوم لوجود المعلول فلو قطع النظر عن وجود جاعله لم يكن متحققا كما علمت بخلاف الواجب، فالممكن لا يتم له وجود الا بالواجب فوجود الواجب تمام لوجوده، فثبت ان الوجود زائد في الممكن عين في الواجب. تأمل فيه فإنه حقيق بالتصديق). بنابر فرموده آخوند (رض) وجود علاوه بر آنکه زاید بر ماهیات است بر نفس وجودات خاصه نیز زاید است، به این معنا که وجود امکانی چون نفس تعلق به حق است وعین ربط، به اعتبار فناء واقعی واستهلاك دایمی در وجود علت فیاضه، به (هو) به آن اشاره نتوان کرد بلا ملاحظة علته. قال مولانا المولى علي النوري: (وأما وجوداتها الفاقرة الذوات تعلقي الهويات بعينها ارتباطات وانتسابات ومرتبطات ومتعلقات في ذواتها إلى القيوم المذوت المهوى لهوياتها، فهي مع قطع النظر عن الحق القيوم ليست بشئ أصلا ولا يلتفت إليه الا بالعرض ولا ينظر ولا يشار إليه ولا يقال عليه (هو) ولا يشار إليه بهو الا بضرب من التبعية و لذا قيل في الأذكار: يا هو يا من ليس الا هو. وهذا الوجه من الزيادة مما افاده صدر الصدور في الاسفار. وهو من خصائص إفاداته وفرائد إفاضاته وجواهر مقالاته ومكنونات سرائره. ولصعوبة ادراكه امر بالتأمل فيه وقال انه حقيق بالتأمل). این بهترین برهان بر وحدت شخصی وجود است. وعادت ملا صدرا بر این است که گاهی عالیترین دقایق عرفانی را با اشاره وگاهی به نحو اجمال تقریر می کند. کثیری از محشین متوجه این نکته که آخوند نوری ذکر کرد، نشده اند.

وقال المشائون ان وجود الممكن زائد على مهيته ذهنا بمعنى كون المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر ذهنا، ونفس ذاته حقيقة وعينا بمعنى عدم تغايرهما بالهوية. والوجود الواجبي عين ذاته بمعنى ان حقيقته وجود خاص قائم بذاته من دون اعتبار معنى آخر فيه غير حيثية الوجود بلا اعتبار انتسابه إلى فاعل يوجده أو محل يقوم به ولو في العقل. وهو عندهم مخالف لوجود الممكنات بالحقيقة وإن كانت مشاركا لها في كونه معروضا للوجود المطلق، ويعبرون عنه بالوجود البحت والوجود بشرط لا، يعنى انه لا يقوم بالمهيات كما في وجود الممكنات. هكذا نقل صدر المتألهين في أوايل الأمور العامة من الاسفار في الفصل المعنون بقوله: (فصل في إثبات ان وجود الممكن عين مهيته خارجا ومتحد بها نحو من الاتحاد).

قال صدر المتألهين أيضا، في شرح التوحيد في ضمن الحديث الأول من باب جوامع التوحيد: اعلم ان كثيرا من الناس زعموا ان كل حادث، سواء كان زمانيا موجودا بحركة أو ذاتيا حاصلا لا بحركة، لا بد ان يكون له أصل أي سنخ يوجد فحدوث شئ لا عن سنخ محال، فلزم أحد الامرين عليهم: اما القول بكونه تعالى مادة الممكنات، واما القول بوجود أصل قديم غير الباري تعالى. وقد ذهبت إلي كل من القولين طائفة. اما القول الثاني فذهب الثنوية القائلين بأصلين قديمين، أحدهما يسمى بالنور والآخر يسمى بالظلمة. واما القول الأول فذهب إليه قوم من المتصوفة القائلين بان الموجودات الإمكانية صور وتعينات ومهيات عارضة للموجود الحقيقي وهو مادة المواد وهيولي الهيوليات (٣٢). وهذا أشنع المذاهب وأقبحها، فان الهيولا أخس الموجودات وأنزلها مرتبة، والله تعالى أجل و أعلى من ان يتلبس بغيره أو يتلوث ذاته بالأمور الدنية. واما مذهب المحققين من الصوفية من كونه تعالى مع كل شئ بلا مقارنة كما ورد في كلام على (ع). فذلك شئ غامض دقيق لا يعلمه الا الله والراسخون في العلم، وليست تلك النسبة نسبة المادة إلى الصور والهيئات.

اعلم، ان الوجود الذي هو لا بشرط مطلق عن جميع التقييدات حتى عن

---

(٣٢) - ماده وهيولى به اصطلاح ارباب عرفان غير از هيولاى مصطلح فيلسوف است، لذا ارباب معرفت به وجود منبسط ونيز به فيض اقدس مادة المواد اطلاق كرده ودر عبارات فتوحات وشارحان آثار ابن عربى اين مطلب ديده مى شود. همان طورى كه ماده محل لحوق وظهور صور جسمانى است حقيقت وجود در مقام سريان وتنزل در مظاهر خلقى مبدأ يا خميره ومايه ظهور صور وتعينات الهيه وكونيه وحقايق ملكوتيه وملكيه مى باشد، لذا عارف محقق مولانا عبد الرزاق كاشانى، در مصطلحات صوفية وتفسير (تأويلات) فرموده است: (الهباء هو المادة التى فتح الله فيها صورة العالم وهو (العنقاء) المسمى بالهيولى). (مصطلحات صوفيه، چاپ سنگى طهران، مطبوع با شرح منازل

السائرين، ص ٩٧). شيخ اعظم در فتوحات (چاپ بولاق، ١٢٩٦ ه ق، باب سادس، جزء اول، ص ١٣١، ١٣٢) فرموده است: (فما أراد الله وجود العالم وبدئه على حد ما علمه بنفسه، انفعل عن تلك الإرادة المقدسة بضرب تجل من تجليات التنزيه إلى الحقيقة الكلية حقيقة تسمى الهباء وهذا أول موجود في العالم، قد ذكره على بن أبي طالب (ع):... ثم انه تجلى بنوره إلى ذلك الهباء... فقبل منه تعالى كل شئ في ذلك الهباء، فلم يكن أقرب إليه قبولا في ذلك الهباء الا حقيقة محمد (ص) المسماة بالعقل فكان مبتدء العالم بأسره وأول ظاهر في الوجود فكان وجوده من ذلك النور وأقرب الناس إليه علي بن أبي طالب وسر الأنبياء أجمعين، ثم سائر الأنبياء والأولياء). ومما ذكرناه يظهر وجوه الخلل في كلام صدر الحكماء وان المناقشة في الاصطلاح ليست من دأب أرباب التحقيق.

ملاحظة عدم التقييد (٣٣) ويكون ساريا في جميع الموجودات ويكون في الواجب واجبا في الممكن ممكنا، ويكون مشتركا بين الواجب والممكن، ويكون ما به الاشتراك من سنخ ما به الامتياز، ولهذا لا يلزم التركيب مع كونهما مشتركين في الحقيقة يكون عين حقيقة الواجب لا ان الواجب هو تلك الحقيقة لان تلك الحقيقة لا يلزم ان تكون واجبة (٣٤) بل تلك الحقيقة تكون ذات مراتب فيمكن ان تكون واجبة ويمكن ان تكون ممكنة ولكن الواجب لا يمكن ان يكون غير تلك الحقيقة (٣٥). وهذا معنى قول العرفاء: ان الوجود المطلق والوجود اللا بشرط عين حقيقة الواجب (٣٦). واما الحكماء المشاؤن يقولون ان الوجود الذي هو حقيقة الواجب وجود مخصوص مغاير لوجود الممكنات بحسب الحقيقة ولا يكون مشتركا بين الواجب والممكن بل يكون مشروطا بان يكون مباينا بحسب الحقيقة مع حقيقة الممكنات وهذا معنى قولهم: ان حقيقة الواجب يكون الوجود بشرط. فعلى مذهب العرفاء يكون حقيقة الواجب سارية لا الواجب (٣٧).

قال صدر المتألهين في إلهيات الاسفار طبع جديد أسفار، إلهيات، ص ١٠٦ – ١٠٥ في الفصل المعنون بقوله: (فصل في ان واجب الوجود لا فصل لحقيقته المقدسة. فما أضل منهج بعض جهال المتصوفة حيث زعموا ان الحق تعالى كلي طبيعي جنسي والموجودات افراده وأنواعه، فلم يتفطن بان واجب الوجود لو انقسمت حقيقته البسيطة إلى أنواع وأعداد فلا يخلو اما ان يتكثر، سواء كان بالأنواع أو بالأشخاص بنفس ذاته أو بغير ذاته، فان تكثر بمقتضى ذاته فيلزم ان لا يوجد في الكون نوع ولا شخص واحد إذ ذلك الفرد على طباع الامر المقتضى للكثرة بنفس ذاته بل هو عينه فيتكثر بذاته، وهكذا الكلام في آحاد هذه الكثرة فلا واحد و إذ لا واحد فلا كثير لان الواحد مبدء الكثرة فإذا انتفى المبدء انتفى ذو المبدء فإذا كثرناه بنفسه فقد أبطلنا نفسه، وان تكثر لا بذاته بل بغيره ففيه قوة قبول الوجود و هي غير حيثية الوجود والوجوب بالذات فيتركب ذاته من جزئين أحدهما يجرى مجرى المادة والآخر يجرى مجرى الصورة وهو ممتنع).

وقال أيضا في إلهيات الاسفار، في الفصل الذي كان بعد ذلك الفصل ص

---

(٣٣) – آنچه كه محشى بيان مى كند غير از آن چيزى است كه قوم از آن اراده نموده وبيان كرده اند.

(٣٤) – از آنجا كه وجود هر چه از قيود ولواحق وتعينات مبرا يا دور شود، حقيقت آن تمامتر و فعليات وكمالات وجودى وصفات كماليه در آن تامتر خواهد بود، تا برسد به وجودى كه عارى ومبرا از جميع قيود حتى قيد اطلاق باشد، بنابر اين فيض اقدس، كه منشأ قابليات وحقايق، وفيض مقدس، كه مبدأ ظهور قابليات وتعينات امكانيه است، به اسم رحمان ورحيم موسوم وقهرا از باب آنكه از مقام حقيقت وجود متنزل اند اولين قيد كه قيد اطلاق باشد به آن دو فيض ملحق مى شود. والحاق قيود شأن فيض حق است نه شأن ذات.

اولین ظهور ذات ظهور علمی جامع جمیع مراتب الهیه وکونیه می باشد که وجود در این موطن ومشهد بشرط لا ومجرد از تعینات امکانیه است که حکما از آن به تمام حقیقت واجب اطلاق کرده اند. حقیقت مطلقه عاری از اطلاق سریان در جمیع مراتب دارد ولی گفتیم که مراد از سریان این نیست که تعینات وصور وارد ولا حق بر آن ذات باشند به این جهت که حقیقت وجود در مقام ذات ابا از قبول مطلق تعین دارد ووجود منبسط نفس تعین وظهور حق است در مقام تنزل از سماء اطلاق به اراضی تقیید.

(۳۵) - مرحوم آقا میرزا أبو الحسن در تله قول به تشکیك خاصی بنا بر مذهب فهلویون افتاده است واصلا نمی تواند بین تشکیك در مراتب وتشکیك در مظاهر فرق بگذارد، ولی در ضمن تقریر مطلب ناخود آگاه به مشرب موحدین نزدیك می شود، چون اگر وجود به وحدت حقیقیه متصف باشد واصل وجود دارای وحدت اطلاقیه مساوق با وحدت شخصیه باشد قهرا اصل حقیقت محیط بر مقام وجوبی وامکانی خواهد بود، چون اقرار نمود که مرتبه‌ای از وجود واجب ودیگر مراتب ممکن اند ناچار اصل حقیقت محیط بر دیگر مراتب واوسع از آن مراتب می باشد، فافهم فإنه دقیق قل من یدرکه.

(۳٦) - وهذا افتراء علیهم لان الأحدیة عبارة عن المرتبة الواجبیة.

(۳۷) - وهو رحمة الله علیه لا یدری ما یقول، فالمصیر إلی ما حققناه.

١٠٨: (وإذ هو بذاته واجب وما سواه ممكن، فليست له نسبة الاتحاد كما يقوله جهال المتصوفة) (٣٨)
قوله: وأيضا وجودهما زائد عليهما والوجود لا يمكن... ص ١٢، س ١ أي، لا يكون له وجود معروض للوجود كما قال في الأول، أي لا يكون له مهية معروضة للوجود.
قوله: وليس أمرا اعتبارا... ص ١٢، س ٣ أي، فليس صفة عقلية.
قوله: فليس صفة عقلية ص ١٢، س ٦ أي، ليس أمرا اعتباريا.
قال صدر المتألهين في الاسفار: وكون الحقيقة بشرط الشركة أمرا عقليا (٣٩) و كون ما ينتزع عنها من الموجودية والكون المصدري شيئا اعتباريا لا يوجب ان يكون الحقيقة الوجودية بحسب ذاتها وعينها كذلك.
قوله: (ولذلك يحكم العقل عليهما بالامتياز بينهما وامتناع أحدهما وامكان الآخر إذ كل ما هو ممكن وجوده ممكن عدمه... ص ١٢، س ٩ أي، حكم العقل بامكان عدم المضاف لأجل كون المضاف إليه ممكنا فان وجود المضاف إليه إن كان ممكنا فعدمه
ممكن كوجوده، وإن كان وجود المضاف إليه ممتنعا كشريك الباري، فعدمه واجب و إن كان وجود المضاف إليه واجبا، كواجب الوجود، فعدمه ممتنعا. فحكم عدم المضاف من الامكان والوجوب والامتناع تابع لامكان المضاف إليه وامتناعه ووجوبه. اما العدم المطلق فلا يمكن ان يحدث ويزول، فالعدم المطلق لا يمكن له التحقق، واما العدم المضاف، كالعمى، فيمكن له التحقق فوجود البصر إذا كان ممكنا يكون عدمه، وهو العدم المضاف، ممكنا، فقوله. (إذ كل ممكن وجوده) دليل لقوله: (وامتناع أحدهما وامكان الآخر).
قوله: فصدق فيه ما قال اعلم الخلق به (ما عرفناك حق معرفتك)... ص ١٢، س ١٢ لان معرفة الوجود بحقها لا يمكن الا بمعرفة جميع مراتبه واحدى مراتبه هي مرتبة الأحدية ومعرفتها لا يمكن (٤٠). فلا يمكن معرفة الوجود بحقها هذا على تقدير كون المراد بقوله في أول الفصل: (في الوجود وانه الحق) الحقيقة التي تكون مقابلة للمفهوم، واما إن كان المراد به المرتبة الأحدية فمعنى قوله (ص): (ما عرفناك حق

---

(٣٨) - قال الشيخ الرئيس في مبحث من طبيعيات الشفاء في الفصل الثاني من مبحث النفس: ومن الناس من ظن ان النفس هو الله تعالى عما يقوله الملحدون وانه يكون في كل شئ بحسبه
فيكون في شئ طبعا وفي شئ نفسا وفي شئ عقلا، سبحانه عما يشركون.
(٣٩) - اين عبارت علامه قيصرى در مقدمه است: (كون الحقيقة بشرط الشركة أمرا عقليا اعتباريا، لا يوجب ان يكون لا بشرط الشئ كذلك...).
(٤٠) - فالمحشي (ره) يخرج عن صراط البحث في المباني العرفانية دائما. إذ قال (ص): (ما

عرفناك حق معرفتك). فمتعلق عرفانه هو الذات والا فهو عليه السلام محيط بجميع المراتب والمظاهر الإلهية والخلقية وليس بينه وربه حجاب وستر ولذا تجلى فيه بالتجلي الذاتي. تجلی ذاتی در دو مورد استعمال می شود: یکی تجلی خاص اولیاء محمدیین به اعتبار فناء در ذات وبقاء بعد از فنا وصحو بعد از محو وتمکین بعد از تلوین، مورد دوم تجلیات حق است در مظهر امکانی به أسماء ذات مثل تجلی به اسم قهار ورحمان ورحیم ذاتی.

معرفتك) ظاهر، ولكن سريان هذا الوجود في كل شئ كما يظهر من عباراته محل اشكال، الا ان يكون المراد سريانه باعتبار التجلي كما قال مولانا عبد الرحمن الجامي في شرح اللمعات كما مر (٤١).
قوله: فتسمى بالمهية والأعيان الثابتة كما نبينه في الفصل الثالث... ص ١٢، س ١٦
أي، يسمى هذه الصور والحقايق بالمهية والأعيان الثابتة وما ذكر في الفصل الثالث شاهد على ذلك. فإنه قال فيه ط گ ص ١٨: اعلم ان للأسماء الإلهية صورا معقولة في علمه تعالى بذاته ولذاته وأسمائه وصفاته، وتلك الصور العلمية هي المسماة بالأعيان الثابتة، سواء كانت كلية أو جزئية (في اصطلاح أهل الله) و يسمى كلياتها بالمهيات والحقايق عند أهل النظر وجزئياتها بالهويات عندهم. فالمهيات هي الصور الكلية الأسمائية المتعينة في الحضرة العلمية تعينا أوليا و تلك الصور فائضة عن الذات الإلهية بالفيض الأقدس والتجلي الأول بواسطة الحب الذاتي.
قوله: فلا واسطة بينه وبين العدم ص ١٢، س ١٨ تفريع على قوله: (فهو المحيط بجميعها) (٤٢)
قوله: كما لا واسطة بين الموجود والمعدوم... ص ١٢، س ١٨ لان القائلين بثبوت المعدومات ما يعترفون بعدم الواسطة بينهما وان كانوا قائلين بالواسطة بين الوجود والعدم فيقولون المعدوم الممكن ثابت.
قوله: والمهية الحقيقية واسطة بين وجودها الخاص وعدمها... ص ١٢، س ١٩
جواب سؤال مقدر (٤٣)، كأنه قال قائل: انكم قائلون بثبوت المهيات في الحضرة العلمية وتلك المهيات لا تكون موجودة ولا معدومة، فلكونها ثابتة قبل تحققها على مذاقكم لا تكون معدومة. اما انها ليست بموجودة فظاهر لان المفروض ان هذا الثبوت يكون قبل تحققها فتكون واسطة بينهما. وتقرير الجواب: ان المهيات اما حقيقية أي ممكنة التحقق، أو اعتبارية أي ممتنعة التحقق. فالأولى موجودة بوجود الواجب وإن كانت غير موجودة بوجودها الخاص فتكون واسطة بين وجودها الخاص وعدمها الخاص، أي العدم الطارئ

---

(٤١) - تجلى حق (حقيقت وجود چون وجودات مقيده حقيقت وجود نيستند) به فيض مقدس همان سريان فعليه حق است. ووجود منبسط ونفس رحمانى نفس اضافه اشراقيه حق است كه متقوم است به ذات، در نتيجه ذات احاطه قيوميه به اشياء دارد ونحوه تقوم اشياء به حق اتم است از تقوم انسان به حيوان ناطق. اين مطلب به مذاق مشائيه نيز از مسلمات است تا چه رسد به مذاق صدر الحكما وارباب عرفان. هر معلولى متقوم به علت است و علت اشياء صريح ذات است به اعتبار وحدت در كثرت. (نحن أقرب إليه من حبل الوريد، هو (ذات) معكم إينما كنتم، هو الذى في السماء إله وفي الارض إله) اشارت وصريح در وحدت در كثرت است. ذات از حقايق ارساليه است نظير علم و

قدرت لذا وجودات امکانی عین ربط به حق اند ومتقوم به أو فهو داخل في الاشياء باسمه اللطيف وخارج عن الاشياء بمعنى لطيف، قل من يدركه. جامی در مقدمه اول بر لمعات گوید: (هر چه در خارج منشأ آثار یا به خودی خود مبدأ اثر است مثل واجب، ویا در مقام ترتب اثر محتاج به ضمیمه است آن را ممکن گویند. قایلان به وحدت وجود، که ارباب شهودند، بر آن رفته‌اند که آن ضمیمه واجب است ووی به ذات خود به همه اشیا، محیط و در همه اشیاء ساری ووجود همه اشیاء به سریان وی است...)

(٤٢) - وليس تفريعا على (فهو المحيط)، لأنه لا معنى للإحاطة بالعدم.

(٤٣) - رجوع شود به شرح حقیر بر مقدمه قیصری وتعلیقه عارف متأله، آقا محمد رضا (رض) بر این مقدمه.

على وجودها الخاص، لا ان تكون واسطة بين الوجود المطلق والعدم المطلق، واما المهيات الاعتبارية فلا تحقق لها في نفس الامر والكلام فيما له تحقق في نفس الامر.
قال في أول الفصل الثالث ط گ، ص ١٨: (الأعيان بحسب امكان وجودها في الخارج وامتناعها فيه تنقسم إلى قسمين: الأول الممكنات والثاني الممتنعات. والممتنعات وهي قسمان: قسم يختص لفرض العقل إياه كشريك الباري واجتماع النقيضين والضدين في موضوع خاص ومحل معين وغيرها و هي أمور متوهمة ينتجها العقل المشوب بالوهم، وعلم الباري تعالى يتعلق بهذا القسم من حيث علمه بالوهم والعقل ولوازمهما من توهم مالا وجود له ولا عين له وفرضهما إياه لا من حيث ان لها ذواتا في العلم أو صورا أسمائية والا يلزم الشريك في نفس الامر والوجود، وقسم لا يختص بالفرض (٤٤) بل هي أمور ثابتة في نفس الامر موجودة في العلم لازمة لذات الحق، لأنها صور للأسماء الغيبية المختصة بالباطن من حيث هو ضد الظاهر...)
قوله: ويلزم منه الجمع بين النقيضين... ص ١٢، س ٢٥ أي، يلزم من ظهور الوجود بصورة الضدين الجمع بين النقيضين (٤٥).
قال الشارح في الفص العزيري ط گ ص ٣٠٣ - ٣٠٢ في شرح قول الشيخ (فسر القدر من أجل العلوم وما يفهمه الله الا لمن اختصه بالمعرفة التامة فالعلم به يعطى الراحة الكلية للعالم به ويعطى العذاب الأليم للعالم به أيضا فهو يعطى النقيضين): (اطلاق النقيضين هنا مجاز، لان الراحة والألم ضدان وهما ليسا نقيضين، ولما كان كل منهما يستلزم عدم الآخر أطلق اسم النقيضين عليهما كأنه قال الراحة وعدمها والألم وعدمه وموضوعها غير متحد).
فقوله: إذ كل منهما... تصحيح اطلاق النقيضين على الضدين.
قوله: واعتبار الجهتين انما هو باعتبار العقل... ص ١٣، س ١ أي، التناقض بين النقيضين انما هو بحسب تعينين الذين يكون تغايرهما بحسب العقل وإن كان التعينان في الخارج عين الوجود لا بحسب الوجود، فالنقيضان من حيث التعينين الذين يكون تغايرهما بحسب اعتبار العقل وإن كانا في نفس الامر موجودين بعين

---

(٤٤) - بعد از عبارت مذكور، قيصرى عباراتى از فتوحات نقل مى كند كه دنباله عبارت فتوحات را حكيم محشى نقل كرده است: (وقسم لا يختص بالفرض...) إلى قوله: (من حيث هو ضد الظاهر...).
(٤٥) - بلى، مرحوم سيد الحكما در بيان عبارت واضح شق القمر فرموده است كه بايد گفت: الآن حصحص الحق قد

الوجود بحسب التحقق لا يجتمعان، ففي الواقع عدم الاجتماع مستند إلى التعينين المتغايرين عقلا، فاختلاف الجهتين انما هو باعتبار العقل. الحاصل ان الجهتين اللتين يكون النقيضان بتلك
الجهتين نقيضين تكون بحكم العقل و
اعتبار العقل واما بحسب الخارج ونفس الامر فتتحد الجهات بحسب التحقق بحقيقة الوجود المطلق.
ويمكن ان يقال، ان المراد انه إذا لوحظ حقيقة الوجود المقابلة للمفهوم (٤٦) التي تكون ذات مراتب من حيث هي هي، أو حقيقة الوجود، أي الوجود الصرف الواجبي الموجد للأشياء كلها مع قطع النظر عن المراتب والتعينات في الأول ومن التجليات والظهورات في الثاني (٤٧)، يجد العقل في الأول انها تصلح ان تصير ذات مراتب (٤٨) وان تصير متعينة بالتعينات، وفي الثاني ان تظهر بالظهورات وتتجلى بالتجليات علما وعينا، ففي هذه المرتبة وهذه الملاحظة لا تكون التعينات والمراتب في الأول والظهورات والتجليات في الثاني بل التعينات و الظهورات كلها مستهلكة في هذه المرتبة الا ان العقل يحكم بان لها هذه الصلاحية، أي صلاحية ان تصير متعينة بالتعينات في الأول، ولها القدرة على ان تتجلى وتظهر في الثاني، فلا مغايرة ولا تمايز في هذه المرتبة بين هذه التعينات و الجهات والحيثيات في الأول والظهورات والتجليات في الثاني الا باعتبار العقل و حكم العقل بجواز صيرورتها متعينة بالتعينات أو ظاهرة بالظهورات. وقوله (مستهلكة) يؤيد هذا المعنى فهذه الجهات مستهلكة في حقيقة الوجود ثم تظهر في المراتب.
قوله: عائدة إلى العدم أيضا راجعة إلى الوجود... ص ١٣، س ٣ أي، كالصفة الثبوتية (٤٩). قال في آخر فصل الرابع ط گ، فصل سوم، ص ٢٧ - ٢٦: (حتى ان الاعدام المتمايزة بعضها عن بعض تمايزها، أيضا، باعتبار وجوداتها في الذهن المعبر لها أو باعتبار وجودات ملكاتها (٥٠) الا ان لها ذوات متمايزة بذاتها أو بصفاتها.
قوله: فكل من الجهات المتغايرة من حيث وجودها العقلي عين باقيها ط گ، ص ٦ قوله (من حيث وجودها العقلي) متعلق بقوله (المتغايرة).

---

(٤٦) - عبارات مؤلف قيصرى مقدمه، وكذلك عبارات استاد أو، وقونوى وابن عربى نص در وحدت شخصى وجود است. وجميع تعينات، از مقام احديت تا ماده اولى، ناشى از اصل حقيقت است، ومراد أو از اين عبارت: (فصل في الوجود وانه الحق) اصل وجود در مقابل مفهوم نيست، وبوجه من الوجوه اين قول قابل حمل بر مسلك فهلويون وتشكيك در مراتب نمى باشد. وهمه اعتبارات ناظر به همين حقيقت است كه غيب محض ومجهول

مطلق است، لذا گويد وجود منبسط ظل من اظلاله لانه ظل للفيض الاقدس.
(٤٧) – اصل حقيقت است كه رفيع الدرجات وصاحب ظهورات مختلف است، لذا قيصرى به متابعت از ابن عربى گويد: (حقيقة الوجود إذ أخذت بشرط ان لا يكون معه شئ فهى المسمات بالمرتبة الأحدية، فاما ان يؤخذ بشرط جميع الأشياء اللازمة لها كليها و جزئيها... فهي المرتبة الإلهية...). مرتبه احديت وواحديت با ذات تغاير مفهومى دارند.
(٤٨) – بنا بر مذهب فهلويون، وجود مقول به تشكيك خاصى است وكثرت مخصوص به وجود ناشى از اصل حقيقت است كه در مرتبه‌اى واجب ودر مرتبه‌اى عقل ودر مرتبه‌اى نفس و در مرتبه‌اى برزخ بين مجرد ومادى است. بنا بر مسلك عرفا وجود مراتب ندارد. داراى مقام بطونى است كه حق است وظهورى كه خلق است: فهو الظاهر والباطن والاول والآخر. وهو الظاهر والمظهر.
(٤٩) – لان جميع صفات السلبية ترجع إلى سلب واحد وهو الامكان، وجميع صفات الثبوتية ترجع إلى وجوب الوجود، وجميع الإضافات ترجع إلى إضافة واحدة وهي الإضافة الاشراقية: اين همه عكس مى ونقش مخالف كه نمود يك فروع رخ ساقى است كه در جام افتاد.
(٥٠) – مرحوم سيد الحكما، آقا ميرزا أبو الحسن، در مقام نقل كلام عرفا گاهى عبارتى را كه منافات با عقيده أو دارد از وسط مطلب بر مى دارد، از جمله در همين جا وموارد ديگرى كه نشان داده ام. در عبارت: (أو به اعتبار وجودات ملكاتهما. فلا يقال. ان الاختلاف بين الموجودات لو كان بالتعينات فقط لما كانت ممتازة بذواتها بل كانت بذواتها مشتركة كاشتراك افراد الانسانية بحقيقة واحدة. لأنا نقول، الذوات انما تصير ذواتا بالتعينات العلمية واما قبل التعينات فليس الا الذات الإلهية التي هي الوجود المحض لا غير كما قال النبي: كان الله ولم يكن معه شئ. فثبت ان اختلاف الأعيان بذواتها انما يحصل أولا من التعينات التي بها يصير الذوات ذواتا كما ان الاشخاص بالمشخصات صارت أشخاصا، لا ان لها ذوات متمايزة بذواتها أو بصفاتها، والله اعلم). مراد قيصرى از وجود محض همان مقام غيب الغيوب است.

قوله: عين باقيها... أي، بحسب الوجود يكون عينا لا بحسب المفهوم.
قوله: ولكونها مجتمعين في عين الوجود يجتمعان في العقل أيضا... ص ١٣، س ٥ أي، لا شك ان النقيضين يجتمعان في العقل والاجتماع يتحقق بوجود هما في العقل، أي مناط اجتماعهما في العقل هو اجتماعهما في الوجود في العقل.
قوله: عدم اجتماعهما في الوجود... ص ١٣، س ٦ أي، في مرتبة معينة. هذا دفع لما يقال كيف يجتمعان، أي النقيضان، في عين الوجود أو في العقل مع عدم جواز اجتماعهما في الوجود الخارجي، بان عدم اجتماعهما في الوجود الخارجي لا ينافي اجتماعهما في عين الوجود أو في العقل.
قال الشارح في فص العيسوي ط گ، فص عيسوي، ص ٣٣٤: (وكون أعيان السواد والبياض والحرارة والبرودة في الذهن مجتمعة لا يمنع تقابلها، كما لا يمنع تقابل الذي بين النقيضين المجتمعين في العقل دون الخارج) (٥١).
قال صدر المتألهين في الاسفار ط گ، ج ١، ص ٨٣: (فصل في ان الوجود لا ضد له ولا مثل له بعد بيان بطلان كون الوجود ضد الشئ ومثلا له فخالف فيخالف الوجود جميع الحقايق لوجود أضدادها وتحقق أمثالها، فصدق فيه ليس كمثله شئ، وبه تحقق الضدان ويتقوم المثلان بل هو الذي يظهر بصورة الضدين ويتجلى في هوية المثلين وغيرهما. وهذه الحيثيات انما هي باعتبار التعينات والتنزلات، واما بحسب حقيقة الوجود بما هو وجود، فيضمحل فيه الحيثيات كلها ويتحد معه الجهات جميعها. فان جميع الصفات الوجودية المتقابلة والمتشابهة مستهلكة في عين الوجود فلا مغايرة الا في اعتبار العقل...). (فطبيعة الوجود مخالفة بحسب المفهوم للمفهومات غير منافية لها (٥٢)، كيف، وما من مفهوم الا وله تحقق في الخارج أو في العقل. والصفات السلبية مع كونها عائدة إلى العدم راجعة إلى الوجود من وجه. فكل من الجهات المتغايرة والحيثيات المتنافية لها رجوع إلى حقيقة الوجود. وعدم اجتماعها في الوجود الخارجي الذي هو مرتبة من مراتب الوجود ونشأة من نشآته لا ينافي اجتماعها في الوجود من حيث هو وجود. واما كونه منافيا للعدم فليس باعتبار كونه مفهوما من المفهومات

---

(٥١) - وما حرره الشارح عبارة عن معنى كلام الماتن، أي الشيخ الأكبر، حيث قال: (والتقابل الذي في الأسماء الإلهية هي في النسب، انما أعطاه النفس). قال الشارح العلامة: أي أظهره النفس بقابليته لان التقابل غير حاصل في الأسماء ثم يحصل منه، فان التعينات الأسمائية في الحضرة الإلهية والعلمية يقتضى ذلك التقابل. فلو لم يكن تقابلها في الباطن لم يكن إذا في الظاهر إذ الظاهر صورة الباطن والوجود الخارج مخرج ما في الباطن إلى الظاهر. وكون أعيان السواد والبياض... إلى آخر ما نقل سيد الحكماء (قده) عن الشارح العلامة.
(٥٢) - والدليل عليه انه لو كان بين الوجود وسائر المفاهيم تنافيا لما تجتمع في الذهن، فاجتماع

الوجود مع ساير المفاهيم في نشأة الذهن دليل على عدم تنافيها. وإذا ثبت ان الوجود لا ضد له ولا مثل، يتفرع عليه ان مفهومه وإن كان مخالفا للمفاهيم لكن لا منافاة بينه و مفهوم من المفاهيم بحسب الذات.

فإنه بهذا الاعتبار مما لا يأبى اتصافه بالوجود المطلق مطلقا، بل هو بهذا الاعتبار كساير المعاني العقلية والمفهومات الكلية من امكان تلبسها بالوجود بوجه ما بل المتأبى لشمول الوجود ما يفرضه العقل مصداقا لهذا المفهوم بعقد غير بتي. و طبيعة العدم والمعدوم بما هي معروض لمفهوميهما لا خبر عنها أصلا وليست هي شيئا من الأشياء ولا مفهوما من المفهومات بل الوهم يخترع لمفهوم العدم موصوفا ويحكم عليه بالبطلان والفساد لا على نفس ذلك المفهوم لكونه متمثلا في الذهن. هذا في العدم المطلق وكذا الحال في العدمات الخاصة، الا ان هناك نظرا آخر حيث ان العدم الخاص كما ان مفهومه كالعدم المطلق باعتبار التمثل العقلي له حصة من الوجود المطلق لكن كذلك موصوفه بخصوصه له حظ ما من الوجود، لهذا حكم بافتقاره إلى موضوع كما يفتقر الملكة إليه). ج ١، ص ٨٤

قوله: ولا يقبل الاشتداد... ص ١٣، س ١٠ أي، لا يجوز الحركة فيه ولا يقبل الشدة، أي (٥٣) لا يجوز فيه التشكيك وما يترائى من الشدة والضعف فيه راجع إلى ظهوره وخفائه بحسب اختلاف المظاهر لا بان يكون هذا الاختلاف في ذاته بل القابل للشدة والضعف هو الكيفيات (٥٤) وكذلك لا يقبل الزيادة والنقصان لان القابل لها الكم. والظاهر ان مراده انه في الأحدية لا يكون الشدة والضعف ولكن بحسب ظهوراته يكون قابلا للشدة والضعف وظهوراته هو الفعلي، حينئذ يكون في الوجود الفعلي الشدة والضعف فيكون على هذا التقدير موافقا لما قال صدر المتألهين في الوجود شدة وضعفا (٥٥).

قوله: كالحركة والزمان... ص ١٣، س ١٤ القار أشد من غير القار وهما بحسب الوجود في نهاية الضعف.

قوله: بل هو الذي ظهر بتجليه وتحوله في صور مختلفة بصور تلك الكمالات. ص ١٣، س ٢٥ قوله: (في صور مختلفة) متعلق بقوله (بتجليه). وقوله: (بصور تلك الكمالات) متعلق بقوله: (يظهر).

قوله: فيصير تابعا... ص ١٤، س ١ أي، يصير كل من تلك الكمالات تابعا

---

(٥٣) – طبيعت صرفه وجود به اعتبار مقام غنائها عن العالمين لا يقبل الاشتداد، چه آنكه اين مقام ينبوع جميع كمالات است، وعروض حركت واشتداد در مراتب ظهور وتدلى وتجلى آن در عالم ماده وتحول يا تنزل أو به صور خلقيه ومظاهر تفصيليه موجب عروض حركت و اشتداد در مقام غيب وجود نمى باشد.

(٥٤) – بل الصور المنطبعة في المواد، لان الحق يتجلى باسم الدهر والديهور في الطبيعة الجسمانية، وفي كل آن له شأن جديد. والطبيعة بحكم قبولها الحركة الاشتدادية تحفظ فعلياتها بالصور الجوهرية ولذا تتحرك حركة انعطافيا إلى ما بدأت منه، وإليه تعالى يرجع الامر كله.

(٥٥) – بين قولهم وقول صدر الحكماء بعد المشرقين. وهو يصرح بالتشكيك في مراتب الوجود،

والصوفية يقولون بالتشكيك في الظاهر، لوحدة الوجود والموجود، والكثرة اعتبارية والوحدة حقيقية: يك نقطه دان حكايت (ما كان) و (ما يكون) اين نقطه گه صعود نمايد گهى نزول.

للذات، أي الوجود (٥٦) فهذه الصفات تابعة (٥٧)، سواء كانت موجودة بوجود الواجب
أو موجودة بوجود الممكنات.
والحاصل، ان هذه الصفات صفات للوجود، فإن كان الوجود ذا مراتب
كانت تلك الصفات أيضا ذا مراتب. الظاهر ان فاعل يصير هو المتجلي ومعنى كونه تابعا للذوات،
كونه ظاهرا على الذوات حسب استعداد الذوات، ففي
الظهور يكون تابعا. والعالم والقادر وغيرهما كالأعيان يقتضى الظهور (٥٨). فقوله (لأنها) أيضا تعليل لقوله: (يظهر بتجليه تلك الكمالات).
قال صدر المتألهين في الأمور العامة من الاسفار ط گ، ص ٦٤ في الفصل
المعنون بقوله: (في إثبات ان وجود الممكن عين مهيته خارجا). في ضمن قوله:
(نقاوة عرشية – فيصير تابعا للذوات، لأنها أيضا وجودات خاصة كل تال من
وجودات الخاصة مستهلك في وجود قاهر سابق عليه، والكل مستهلكة في أحدية
الوجود الحق الإلهي، انتهى (٥٩)
مراده من الوجودات الخاصة، الوجودات الممكنة المخصوصة فتكون
مقابلة للمفهوم العام للوجود.
قوله: لأنها أيضا وجودات خاصة... ص ١٤، س ١. المراد من الوجودات
الخاصة هي المفهومات التي تكون موجودة بوجود الحق، والمراد هاهنا مفهومات العلم والقدرة وساير الصفات الكمالية.
قال صدر المتألهين في الأمور العامة من الاسفار ط گ، ج ١، ص ٤٧
في الفصل المعنون بقوله: (فصل في ان الممكن على أي وجه يكون مستلزما
للممتنع بالذات والمهية في جميع تلك الصفات تابعة للوجود وكل نحو من أنحاء
الوجود يتبعه مهية خاصة من المهيات المعبر عنها عند بعضهم بالتعين وعند ب
عضهم بالوجود الخاص).
قال الشيخ في إلهيات الشفاء في الفصل الخامس من المقالة الأولى: (الشئ
قد يدل به على معنى آخر، فان لكل امر حقيقة هو بها هو، فللمثلث حقيقة انه
مثلث وذلك الذي سميناه الوجود الخاص ولم يرو به معنى الوجود الاثباتي).

---

(٥٦) – فانظر كيف يظهر الاعوجاج في بيان مرام القيصرى. قيصرى مى گويد: (بل هو الذى يظهر بتجليه وتحوله... فيصير تابعا للذوات) يعنى به اعتبار سريان فعلى هر عين ثابتى را مطابق استعداد خاص آن ظاهر مى نمايد، به اين اعتبار در صور جوهرى وانسانى انسان است ودر مظهر عقل عقل است و... اما در مقام ذات مبرا از اين تعينات است. وإليه أشار النبى (ص) في جواب عمه ابيطالب حيث قال: (ما اطوع ربك لك يا محمد؟) فقال

عليه السلام: (يا عم ان اطعته اطاعك).
(٥٧) – بحث در صفات نيست، بحث در اين است كه منزه از عوارض وتعينات، يصير تابعا للذوات يعنى حقايق امكانيه. واين نقص براى آن حقيقت منزه از نقائص الاكوان نمى باشد، براى آنكه آن ذوات، كه قوابل باشند، به فيض اقدس به تعين علمى وبعد به ظهور به تجلى حق به اسم نور متحقق شده اند. لانها (الذوات) وجودات خاصه مستهلكة في احديته ظاهرة في واحديته، وقهرا در مشهد ذات نه به تعين احدى متعين است نه واحدى وآن حقيقت در مقام عز خود منزه از مطلق تعينات است ولا شئ معه، لذا وحدت حقيقى به اعتبار تنزل وظهور وظهور در صور اكوان منافات با تنزه ذات ندارد.
(٥٨) – با اين فرق كه لسان اعيان لسان قابلى است ولسان أسماء الهيه فاعلى است تابع لسان ذات در مقام غيب هويت وغيب مغيب، اگر چه به اعتبار فاعل وقابل وأسماء متجليه در صور اعيان مستجن در غيب ذات اند. والقابل من فيضه الأقدس والفاعل من فيضه المقدس. والواحد الشخصي إذا كان رفيع الدرجات له وحدة اطلاقية وللوحدة الاطلاقية ظهور وبطون ولها غيب وشهادة بخلاف الوحدة العددية ظاهر الخلق باطن.
(٥٩) – صحبت از اعيان وصور علمى موجودات در مقام واحديت است كه صور چون تعين و ظهور أسماء الهيه‌اند وأسماء الهيه مظهر وظهور ذات اند مرتبه واحديت عبارت است از تجلى ذات در جلبات أسماء ودر صور اعيان كه از آنها به (طينت) تعبير شده، واين تجلى را تجلى به فيض اقدس از اين باب تعبير نموده كه مفاض ومفيض ومستفيض تغاير علمى دارند وبه حسب عين وجود متحدند واين صور قبل از ظهور علمى مستجن در غيب ذات اند وظهور در احديت به ظهور اجمالى ودر واحديت به ظهور تفصيلى به اعتبار عقلي است ووجود به صرافت ومحوضت ذات باقى است.

وسيجئ لهذا بيانات فيما بعد.
اعلم، ان من هذه الكلمات يفهم ان تلك الكمالات، أي العلم والقدرة والحياة وأمثالها التي يترائى من الأشياء أصلها يكون في الذات، وان تلك الكمالات أيضا كالأعيان الثابتة مفهومات موجودة بوجود الحق فيظهر منه عين تلك الكمالات في الأشياء بقدر استعدادها، فأصلها في الظاهر ومنه جاءت في الغير والمظهر.
قولة: ولها وحدة لا تقابل الكثرة... ص ١٤، س ٧ أي، لا يكون وحدتها وحدة عددية منشأ الاعداد والتكثر بل جميع الوحدات العددية منبعثة منه وهو أصل جميع الوحدات العددية مع انه ليس له وحدة عددية، فله وحدة ذاتية، وهي أصل الوحدة الأسمائية.
قوله: التي هي أصل الوحدة المقابلة لهما... ص ١٤، س ٧. أي، الوحدة الذاتية أصل الوحدة الأسمائية التي هي مقابلة الكثرة، فللوحدة الذاتية ليست مقابلة، وللوحدة الأسمائية مقابلة. وله أيضا وحدة أسمائية، أي الاسم الكلى الجامع واحد وإن كان الأسامي الغير متعددة (٦٠).
قوله: عينها من وجه... ص ١٤، س ٩ أي، بحسب الوجود والتحقق.
قوله: وحينئذ لا يكون شيئا منها جوهرا وعرضا... ص ١٤، س ١٦ أي، حين يراد بها الحصول والتحقق، والثبوت ما يرادف الوجود لا يكون شيئا منها كالوجود بجوهر ولا بعرض.
قوله: (والتعريف اللفظي لا بد ان يكون بالأشهر... ص ١٤، س ١٧ مراده ان التعريف اللفظي أيضا لا يجوز للوجود لان الوجود أشهر من جميع الأشياء فهذه العبارات تفسيرات (٦١).
قوله: الوجود العام المنبسط على الأعيان في العلم... ص ١٤، س ١٩ أي، الوجود الذي به يظهر الأعيان الثابتة في العلم، أي الوجود الذي به يظهر الأعيان الثابتة في العلم أي الوجود الفعلي الذي يسمى بالنفس الرحماني الذي ظل من اظلاله، ويكون غير الوجود المطلق أو الوجود بشرط لا، لان

---

(٦٠) - رجوع شود به شرح نگارنده بر اين موضع از مقدمه در بيان وجوه فرق بين اقسام وحدت وكثرت.
(٦١) - مرحوم ميرزا به جاى تحقيق در مباحث عاليه به توضيح واضحات مى پردازد.

هذا الوجود، أي الفعلي، مقيد بالعموم وهما لا يكونان مقيدين بقيد العموم. أو المراد هو الوجود بحيث يلاحظ مع الصور العلمية، أي هذا الملحوظ ظل للوجود الذي لم يلحظ معه الصور العلمية (٦٢).

قوله: فهو واجب الحق سبحانه... ص ١٤، س ٢٢ أي، الوجود لا بشرط الذي يكون مقابلا للمفهوم، أو لوجود ح بشرط لا هو الواجب (٦٣).

وفعلي الأول، أي إذا كان المراد الوجود لا بشرط يكون المراد بالواجب ما يكون ذاته عين التحقق وغير قابل كالمهية، قابلا للوجود والعدم، بل يكون عين الوجود ويقال له الحق أيضا، أي الثابت بذاته، أي لا باعتبار قيد انضمامي كالمهية. ويؤيده قوله: (وهو الواجب الوجود الحق سبحانه وتعالى، الثابت بذاته والمثبت لغيره). ويؤيده ما قال فيما بعد في إثبات ان الوجود هو الواجب. وأيضا، ليس للوجود حقيقة زائدة على نفسه والا يكون كباقي الموجودات تحققه بالوجود و يتسلسل، وكل ما كان كذلك فهو واجب بذاته لاستحالة انفكاك الشئ عن نفسه.

وعلى الثاني، أي إذا كان المراد به الوجود بشرط لا، فكونه واجبا لا اشكال فيه بل الاشكال في سريانه، المراد بسريانه هو تجليه في الأشياء كما مر.

اعلم، انه إذا كان الوجود حقيقة واحدة وسلم انه حقيقة واحدة وسلم انه يجوز فيه التشكيك وسلم عدم جواز كون المهية علة للوجود ومعلوم ان الوجود ليس له افراد لان الفرد هو الطبيعة المتشخصة له تشخص زائد والوجود نفس التشخص، فلا يكون له افراد، فحينئذ يلزم ان يكون الوجود مطلق هو الواجب، ولا يكون للوجود فرد أو مرتبة يكون ذلك الفرد أو تلك المرتبة ممكنا ب ل الممكن حينئذ يكون منحصرا في نفس المهيات. اما على تجويز التشكيك في الوجود أو جواز كون المهية علة للوجود، كما قال بعض المتكلمين ان للواجب مهية مجهولة الكنه وتكون علة للأشياء، فمعلوم انه لا يلزم على هذين التقديرين ان يكون هو الواجب.

قوله: انه عين الأشياء... ص ١٤، س ٢٥ أي، من حيث التجلي والظهور، و

---

(٦٢) - مراد محقق قيصرى آن است كه تعين اول ظل حضرت ذات است وفيض اقدس ظل تعين اول وفيض مقدس ظلى از اظلال حقيقت وجود است كه قيصرى گفت: (فصل في ان الوجود هو الحق). ومراد از حق غيب ذات است ووجود مطلق فعل ومشيت فعليه و وجودات مضاف به ماهيات اثر حق اند.

(٦٣) - مراد از واجب مرتبه بشرط لا از وجود است، يعنى به تعين امكانى متعين نمى باشد واين مرتبه كه به تعين وجوبى متعين است نسبت به مقام ذات تعين دارد چون اصل الحقيقة محيط بر جميع مراتب وتعينات الهيه وكونيه است.

هذا التجلي والظهور هو عين الوجود الفعلي المسمى بالنفس الرحماني، وغيرها باعتبار المرتبة الأحدية وليس في الوجود الا وجود مطلق ووجود مقيد وحقيقة الوجود فيهما حقيقة واحدة كذا في نقد النصوص. أو المراد انه عين الأشياء بحسب التحقق، أي عين تحقق الأشياء وغيرها بملاحظة ذاته إذا كان المراد بالحق والواجب هو الوجود المطلق المقابل للمفهوم.

قال صدر المتألهين في سفر النفس من الاسفار في مبحث المعاد في الفصل المعنون بقوله: (فصل في الإشارة إلى حشر جميع الموجودات حتى الجماد...). فذات العقل كأنها مرآة يترائى فيها صورة الأول، كما ليس في صفحة المرآت لون ولا شئ وجودي الا الصورة المرئية ولا الصورة المرئية مغايرة لحقيقتها فكذلك ليس للعقل هوية الا صورة هوية الأول والصورة ليست بأمر مفارق لذي الصورة ولا تفاوت جهة فيهما الا كونها مثالا له وحكاية عنه، وهو ذاتها وحقيقتها. فالذات الإلهية هي حقيقة العقل والعقل مثالها.

قوله: فالمهيات صور كمالاته ومظاهر أسمائه وصفاته ظهرت أولا في العلم ثم في العين... ص ١٥، س ٩ هذا صريح في ان للوجود مراتب، لأنه إذا كان الوجود واحد غير متعدد وله مرتبة واحدة فأي معنى لظهوره أولا في العلم ثم في العين لأنه حينئذ لا فرق بين العلم والعين وبماذا يفرق بينهما؟ (٦٤)

قوله: لان تلك الحقايق أيضا عين ذاته حقيقة وإن كانت غيرها تعينا... ص ١٥، س ٦٢ أي، الأعيان الثابتة عين الواجب بحسب التحقق في وجود العلمي وإن كانت مغايرة لوجود الواجب بحسب المفهوم (٦٥).

قوله: الوجود واجب لذاته إذ لو كان ممكنا لكان له علة موجودة فيلزم تقدم الشئ على نفسه... ص ١٥، س ٢٥ أقول: هذا هو بعينه ما قاله المحقق الخفري في إثبات الواجب (٦٦) من غير الاستعانة بابطال التسلسل دون الدور، بقوله: (ليس للموجود المطلق من حيث هو موجود مبدء والا لزم تقدم الشئ على نفسه...) (٦٧) وقال صدر المتألهين في رده: (وجه المغالطة ما أشرنا إليه سابقا، ان استحالة تقدم الشئ على نفسه واستحالة التناقض انما تظهر في موضوع الوحدة العددية لا

---

(٦٤) – فرق پر واضح است عند من له قدم راسخ في الحكمة المتعالية والمئآرب الذوقية لان جميع ما ذكره القيصرى مبتنى بر وحدت شخصى است وتصريح نمود به اعتباريت كثرت بقوله: (انه تعالى ظاهر من حيث الذات ومظهر من حيث الظهور). ومعلوم است كه ظاهر و مظهر به حسب عين متحدند والقابل والمظهر من فيضه المقدس فهو الاول والآخر والظاهر والباطن.

(٦٥) – بل متحدة للواجب بحسب الوجود العيني لان الظل غير موجود بحياله.

(٦٦) – وما استدل به العلامة القيصري غير ما تشبث به بعض المحققين من نواحي فارس – – الخفري –

(٦٧) – خفری قائل به اصالت ماهیت است. ومراد از وجود مطلق مفهوم صادق بر واجب و ممکن است وعرفا از وجود مطلق وجود مطلق خارجی را اراده می نمایند، لذا به محقق خفری این اشکال وارد است که مفهوم مطلق که به حسب ذهن قابل انطباق بر واجب و ممکن است، آیا معنون خارجی که فردی از آن واجب وفردی از آن ممکن است برای آن تحقق دارد یا از صرف فرض وجود خارجی آن ثابت می شود؟ به همین لحاظ جواب کلام برخی از غیر متدربان که گفته‌اند واجب آن است که وجود آن مبتنی بر علل وشرایط نمی باشد پس باید موجود باشد، آن است که إثبات خارجی آن دلیل لازم دارد، وبحث در این است که آیا این عنوان مصداق ومعنون دارد یا نه، این محتاج به دلیل است، بلی اگر وجود مطلق در خارج موجود باشد واجب به ذات است.

في الواحد النوعي وأشباهه).
أقول، يمكن ان يكون المراد بقوله: (ممكنا)، الوجود الامكاني لا المهية، أي الوجود ليس كالمهية بحيث يكون له تساوى الوجود والعدم لأنه إن كان ممكنا بهذا المعنى يكون خاليا في مرتبة ذاته عن الوجود والعدم، وبانضمام الوجود يصير موجودا، فيلزم تقدم الوجود على ما فرض وجودا، وعلى هذا التقدير فلا اشكال والبرهان تام. وهذا أيضا، دليل على ان المراد بالحق هاهنا ما يكون ذاته التحقق، أي لا يحتاج في التحقق إلى الحيثية التقييدية. ويمكن ان يقال انهم لا يقولون بالتشكيك في الوجود بل الوجود هو الوجود الصرف والباقي ظهوراته فلا يكون الوجود ذا مراتب حتى تكون مرتبة منه متقدمة ومرتبة متأخرة، فالدليل على هذا المذاق تام أيضا، لان المراد حينئذ هو الوجود الصرف وهو واجب وهو ليس مجال انكار حتى يحتاج إلى الدليل.
قوله: لا يقال الممكن في وجوده يحتاج إلى العلة... ص ٦ أي، الممكن ما يحتاج في وجوده إلى العلة، والوجود إذا كان أمرا اعتباريا لا وجود له، فإذا فرض حينئذ انه ممكن لا يحتاج إلى العلة لأنه لا وجود له حتى يحتاج في وجوده إلى العلة.
قوله: وهو ظاهر البطلان... أي، كون جميع ما في الوجود اعتباريا ظاهر البطلان.
قوله: وتعقل الشئ نفسه لا يخرجه عن كونه حقيقيا... جواب سؤال مقدر.
تقريره: ان يقال كل شئ يتصور ويتعقل يكون اعتباريا فكان الوجود اعتباريا لأنه امر متعقل (٦٨). وتقرير الجواب: ان ما يتعقل هو
المفهوم لا حقيقته وكون المفهوم اعتباريا لا يوجب كون الحقيقة اعتباريا كما قال سابقا: (كون الحقيقة
بشرط الشركة أمرا اعتباريا لا يوجب ان يكون لا بشرط شركة الشئ كذلك) ص ٨.
قال صدر المتألهين في الاسفار م ط گ، ص ٨: (وكون الحقيقة بشرط الشركة أمرا عقليا وكون ما ينتزع عنها من الموجودية والكون المصدري شيئا اعتباريا، لا يوجب ان تكون الحقيقة الوجود بحسب ذاتها وعينها كذلك. ويمكن

---

(٦٨) - (تعقل الشئ نفسه) با تقرير آقا ميرزا أبو الحسن درست در نمى آيد واين طور نيست كه هر چه تعقل شود بايد امر اعتبارى باشد، صور عقليه مجرده دال بر تجرد نفس، امور اعتباريه نيستند. عبارت صحيح از اين قرار است: تحقق الشئ بنفسه... واين اشاره است به بطلان كلام شيخ اشراق كه گفته است هر مفهومى كه تحقق خارجى آن مستلزم تكرر نوع آن شود فاحكم باعتباريته كالوجود والوحدة وغيرهما. جواب آن است كه ماهيات به وجود موجودند، وجود به ذات خود موجود است نه به وجود ديگر تا تسلسل و تكرر نوع آن لازم آيد.

ان يقرر السؤال هكذا: كل عاقل يعقل نفسه وذاته وكل معقول يكون من سنخ المفاهيم والماهيات الاعتبارية. فجوابه حينئذ انا لا نسلم ان كل معقول يكون من سنخ المفاهيم بل المعقول بالعلم الحصولي يكون كذلك ولكن المعقول بالعلم الحضوري، كعلم الشئ بنفسه، لا يلزم ان يكون من سنخ المفاهيم.

قوله: ولأن طبيعة الوجود من حيث هي هي حاصلة للوجود الخاص الواجبي...

ط گ م، ص ٨ هذا دليل على ان طبيعة الوجود موجودة. يمكن تقريره: ان طبيعة الوجود إن كانت ممكنة ففي أي فرد تحققت تكون ممكنة، والواجب موجود بالبراهين التي أقيمت عليه، فلا محالة تلك الطبيعة تكون حاصلة له بدون قيد زائد عليها، فإذا كانت تلك الطبيعة غير واجبة بل ممكنة يلزم ان يكون الواجب محتاجا إلى العلة، هذا خلف. ويرد عليه ان تلك الطبيعة لها مراتب وبعض مراتبها غير محتاجة وبعضها محتاجة (٦٩)، ونفس الطبيعة تكون محتاجة ومستغنية، ولا يلزم التناقض لان استحالة التناقض تكون في موضوع الواحد بالوحدة العددية لا في الواحد النوعي وأشباهه (٧٠).

أقول في هذا الدليل أيضا كالدليل الأول، انه ان كان المراد بالامكان، الامكان المهيتي يكون الدليل تاما من غير ورود ايراد عليه، لان على هذا التقدير لا يكون للطبيعة فرد الافراد الصرف.

أقول، هذا العبارة صريحة على ان الوجود الخاص الواجبي غير حقيقة الوجود وحقيقة الوجود لا تكون منحصرة في الواجب (٧١).

قوله: وحينئذ... ط گ، ص ٨ أي، حين كون الوجود أمرا حقيقيا غير اعتباري وكان حاصلا للواجب لو كان ممكنا لكان محتاجة إلى العلة ويلزم احتياج الواجب.

قوله: وكل ما هو ممكن فهو اما جوهر أو عرض... ص ٨ ممكن بالامكان المهيتي أي تساوى الوجود والعدم.

قوله: وأيضا الوجود لا حقيقة له زائدة على نفسه، والا يكون كباقي الموجودات في تحققه بالوجود ويتسلسل، وكل ما هو كذلك فهو واجب بذاته لاستحالة انفكاك ذات

---

(٦٩) - رجوع شود به شرح حقير بر مقدمه قيصرى وامثال هذه المباحث لا يبتنى على الهوسات التى ينبو عنها الطبع السليم.

(٧٠) - وحدت وجود، وحدت اطلاقى مساوق با وحدت شخصيه است. وبنابر تحقيق، حاصل قول فهلويون نيز آن است كه جميع درجات وجوديه در قوس صعود ونزول در سلك يك حقيقت اطلاقيه قرار دارند، لذا عرفا گفته‌اند: اصل الحقيقة محيطة بجميع المراتب وتكون مقومها وسار فيها باسمه اللطيف الخبير ويويده نصوص التنزيل و المأثورات الولوية.

(٧١) - حقيقة الوجود إذا اعتبرت من حيث هي هي بدون لحاظ تقييد، اگر چه آن قيد اطلاق

باشد، مقام ذات است. (هو) در (قل هو الله احد) مشیر به ذات است. واز احدیت بقابلیة الاولی واصل الاصول وتعین اول تعبیر کرده اند. در آن مقام (تعبیر به مقام از باب ضیق تعبیر است) که احدیت وواحدیت در وحدت ذات مستجن وحکم ظهور وبطون در سطوت ذات مندمج بود نام عینیت وغیریت واسم ورسم ونعت ووصف ظهور و بطون وکثرت ووحدت ووجوب وامکان منتفی بود. شاهد خلوت خانه غیب هویت خود را بر خود به نحو حدیث نفس جلوه داد. اولین جلوه أو به صفت وحدت بود، پس اول تعینی که از غیب هویت ظاهر شد وحدتی بود که اصل جمیع قابلیات است وذات آن نسبت به ظهور وبطون مساوی است وچون قابل ظهور وبطون بود، احدیت وواحدیت از آن منتشأ شد هذا ما ذکره الشیخ العارف سعید الدین الفرغانی. والتعین التالي لغیب الهویة، واللا تعین هي هذه الوحدة التي انتشأت منها الأحدیة والواحدیة فظلت برزخا جامعا بینهما وهي عین قابلیة الذات لبطونها وغیبها وانتفاء الاعتبارات عنها وحکم از لیتها ولظهورها ایضا وظهور ما تضمنت من الاعتبارات المثبتة حکم ابدیتها لنفسها اجمالا ثم تفصیلا.

الشئ عن نفسه...
أقول، هذا صريح في ان المراد بالواجب ما قلنا سابقا، من ان المراد بالواجب ما كان ذاته عين التحقق غير قابل للعدم والوجود كالمهية (٧٢).
قوله: والوجود من حيث وجود لا يحتاج إلى شئ... أي، إلى قيد الانضمامي.
قوله: فهو واجب... أي، يكون عين التحقق لا كالمهية.
قوله: نظرا إلى الوجود الخارجي... أي، الوجود الخارجي لذلك الشئ، فعلى هذا يكون له ذات ووجود فيكون مركبا. فأجاب الشارح جوابا، والأولى ان يقال في الجواب: ان الوجوب هاهنا ليس كيفية النسبة بل معنى آخر.
قوله: لان للمكنات من شأنها ان توجد وتعدم وطبيعة الوجود لا تقبل ذلك...
هذا أيضا دليل على ان المراد بالوجوب والواجب ما يكون عين التحقق وكل ما لا يكون كذلك كالمهيات ليست بواجب (٧٣).
قوله: بل لا نسلم ان الكلى الطبيعي في تحققه متوقف على وجود ما يعرض عليه ممكنا كان أو واجبا... فيه نظر، لان الدور يلزم إذا كان العروض عروضا خارجيا، و اما إذا كان العروض عروضا تحليليا ذهنيا فلا يلزم ما ذكر. وتنحسم مادة الاشكال بتحقيق مسألة الوجود وكيفية عروضه للمهية في الذهن وتقدمه عليها في الخارج. فهذا الكلام على ظاهر قول المعترض. وما يفهم من ظاهره على ان المراد بالتميز والتشخص هو الاعراض المصطلحة في كتب الحكماء، ولا شك ان وجود الطبايع وتحققها لا يحصل من الاعراض المصطلحة بل تحققها من موجدها، فلا يصح قول المعترض لاحتياجه في تحققه إلى ما هو فرد منه.
قال صدر المتألهين في الشواهد (٧٤): (أورد الفخر الرازي اشكالا في التعين الطبايع الكلية وهو ان انضمام التعين إلى طبيعة ما، يحتاج إلى كون تلك الطبيعة متعينة بتعين آخر. وما ذكره الشارح المحقق غير واف بحل الاشكال بل ينحسم مادته بتحقيق مسألة الوجود وكيفية انضمامه إلى المهية في الذهن وتقدمه عليهما في العين).

---

(٧٢) - عرفا واجب را مقام به شرط لا از تعينات امكانيه مى دانند.
به شرط لا نيز دو معنى دارد: به شرط لا نسبت به جميع قيود حتى قيد اطلاق، اين عبارت است از حقيقت وجود، و
ممكنات حقيقت وجود نيستند بلكه روابط صرفه‌اند وظهور بل نفس ظهور حق اند.
(٧٣) - رجوع شود به شرح نگارنده بر مقدمه قيصرى.
(٧٤) - رجوع شود به الشواهد، چاپ ط، با مقدمه نگارنده، ص ١١٥ - ١١٦.

قال مولانا الملا جامى في رسالة الوجودية: من أدلة الدالة على امتناع وجود الكلى الطبيعي ما أورده المحقق الطوسي (٧٥)، قدس سره، في رسالته المعمولة في أجوبة المسائل التي سئله عنه الشيخ صدر الدين القونوي، قدس سره، وهو ان الشئ العيني لا يقع على أشياء متعددة: فإنه إن كان في كل واحد من تلك الأشياء لم يكن شيئا بعينه بل كان أشياء، وإن كان في الكل من حيث هو كل والكل من هذه الحيثية شئ واحد فلم يقع على أشياء، وإن كان في الكل بمعنى التفرق في آحاده كان في كل واحد جزء من ذلك الشئ، وان لم يكن في شئ من الآحاد لا في الكل لم يكن واقعا عليه). وأجاب عنه المولى العلامة شمس الدين الفناري في شرحه لمفتاح الغيب مصباح الانس، ط گ، ص ٣٥ باختيار الشق الأول وقال: يعنى تحقق الحقيقة في افرادها، تحققها تارة متصفة بهذا التعين وأخرى بذلك التعين، وهذا لا يقتضى كونها أشياء كما لا يقتضى تحول الشخص الواحد في أحوال مختلفة بل مباينة كونه أشخاصا.

ثم قال: فان قلت، كيف يتصف الواحد بالذات بالأوصاف المتضادة كالعلم والجهل وغيرهما.

قلت، هذا استبعاد حاصل من قياس الكلى على الجزئي والغائب على الشاهد ولا برهان على امتناعه في الكلى.

قوله: والحق ان كل كلي طبيعي في ظهوره مشخصا... ط گ، ص ٨ مراده ان الاعراض المنوعة والمشخصة لا تكون مناط موجودية المعروض بل مناط الموجودية هو الوجود الذي فائض عن الموجد، فلا يصح قول المعترض فلا يكون الوجود من حيث هو واجبا لاحتياجه في تحققه إلى ما هو فرد منه، فالموجد يوجد الطبايع الكلية بوجود فعلى، أي النفس الرحماني، والاعراض تكون تابعة لها. و تدل على هذا كلامه: (وأيضا كل ما يتنوع أو يتشخص فهو متأخر عن الطبيعة الجنسية والنوعية) لان ما يتأخر هو الاعراض. وأيضا يدل عليه قوله: (بضم ما بعرض عليها) (٧٦)

قوله: وجميع التعينات الوجودية... ط گ، ص ٩ أي، التعينات الثبوتية

---

(٧٥) - مراد طبيعى وجود است وگرنه خواجه همه جا تصريح به وجود كلي طبيعى نموده است و بيان كرده است كه ماهيت مطلقه ولا بشرط قسمى عين وجود است در خارج.

(٧٦) - بايد توجه داشت كه اعيان ثابته، به اصطلاح عرفا، به اعتبار ظهور به تبع إسما داراى تحقق سعى هستند وطبايع عقليه به منزله ارباب انواع نسبت به طبايع مثاليه وطبايع مانند اصنام طبايع مثاليه وعقليه‌اند. بنابر اين مرام، افراد تابع كلي مى باشند وفيض وجود وظهور نور حق به افراد از باطن افراد، يعنى عين ثابت افراد كه مستقر در عرش مكين لا هوت است، مى رسد واعراض ولوازم تشخص نيز از مقام غيب اعيان متجلى مى شود وقد فصلنا هذه المسألة في شرحنا على هذه المقدمة.

جميعها متحققة بالوجود منبعثة عنه ومن فروعه وتوابعه، فلا يلزم على هذا، أي على كون الموجود هو الأصل في التحقق والبواقي من التعينات من فروعه و توابعه، احتياج حقيقة الوجود إلى الغير بل احتياج مرتبة إلى مرتبة منه.

قوله: كل ممكن قابل للعدم... اعلم، ان الممكن قسمان: المهية الممكنة، و الوجود الممكن. والممكن الذي يكون قابلا للعدم هو المهية لا مطلق الممكن. و الوجود الممكن هو الذي يكون ذاته محض الربط بفاعله فإذا لم يكن الفاعل لم يكن هو من رأس، فهو قابل للعدم بهذا المعنى لا غير. لكن مراده بالممكن، كما هو الظاهر من كلامه، هو الممكن المهيتي فصح قوله: (كل ممكن قابل للعدم).

فسنخ الوجود عند العرفاء واجب، أي ذاته عين التحقق وغير قابل للعدم، عباراته، سابقها ولا حقها، تدل على هذا.

قوله: لا يقال ان وجود الممكن... أي، المهية الممكنة تارة موجودة وتارة تكون معدومة، وفي عين عدمها لا يكون وجودها موجودا، فيكون وجودها معدوما.

قال في جوابه، ان وجود الممكن في حال عدم الممكن يكون موجودا ولكن لا يكون له ظهور في هذا العين المخصوصة، فالذي يكون معدوما في حالة عدم الممكن هو ظهور الوجود في هذا العين لا نفس الوجود، فالظهور قابل للعدم و الظهور ليس عين الوجود بل حالة عارضة له.

قوله: وفي الحقيقة الممكن أيضا... أي، كالوجود المطلق لا ينعدم، أي مطلقا، بل ينعدم من الظهور الخاص ويصير موجودا بوجود الحق كما كان غير ظاهر في أول الامر (٧٧).

قوله: كالأفراد الخارجية التي للانسان... أي، بان يكون التشخص زايدا عليه وإن كان له مراتب، أي لا يكون الوجود من سنخ المهية، لكن ظاهر عباراته دال على ان لا يكون للوجود مراتب في الواقع، بل الوجود واحد وله مرتبة واحدة ولكن يصير متعينا بتعينات عديدة ويصير باعتبار كل تعين فردا من الافراد ولا يكون له شدة وضعف بحسب الذات (٧٨).

---

(٧٧) - وجود مضاف به ممكنات باسم النور أو الظاهر لا ينعدم بل يرجع إلى اسمه الحاكم عليه و الجاهل يزعم ان الوجود الواقع في العالم الناسوت ينعدم مطلقا.

(٧٨) - از وجودات امكانيه تعبير به نسب واضافات نموده اند وآن را اعتبارى به مذاق عرفان مى دانند وحكما از همين نسب واضافات اعتباريه به اضافه اشراقيه تعبير نموده اند. وعرفا وجود امكانى را نفس ظهور حق مى دانند واز آن تعبير به شئون واطوار وظلال وعكوس نيز كرده اند. ما در اينجا نحوه تحقق وجودات خاصه امكانيه را بيان مى كنيم تا تكليف ماهيات معلوم شود. اما مسألة عدمية الوجودات الإمكانية عبارة عن كونها روابط بل نفس الربط بالعلة المقومة لها ولا ذوات لها بأنفسها فإذا لا حظنا تلك الوجودات باعتبار انها

مرايا وعكوس وأظلال وحكايات للوجود الحقيقي ولا يمكن الحكم عليها وبها وانما الحكم للمحكى عنه لا للحكاية لان الحكاية بما هي حكاية لا نفسية لها الا نفسية المحكى عنه لها وهي فانية في المحكى عنه، ولو لوحظت باعتبار نفسها، هي اعدام صرفة وأوهام بحتة لان تلك الملاحظة محال باطل. وإذا انكشف حال الوجودات التي لها التحقق باعتقاد جمهور المشائية وغيرهم فكيف يكون الحال في الماهية التي لا تحقق لها الا في الذهن. و للماهيات أيضا اعتبارين: اعتبار نفسها من حيث هي، واعتبار حكايتها عن الوجود و بهذا الاعتبار متحصلات بالعرض، فالعالم خيال في الخيال.

قوله: إن كان المراد بالوجود هو الوجود الحقيقي الصرف... أي المرتبة الأحدية وتعينه هو تجليه في الأعيان، فالامر كذلك، أي لا يكون له مراتب ولا يكون فيه الشدة والضعف.

قال صدر المتألهين في شرحه للهداية شرح الهداية الأثيرية، ط گ، ص ٢٨٨:

(قال بعض الموحدين من المتألهين، من ان الوجود مع كونه نفس حقيقة الواجب، قد انبسط على هياكل الموجودات بحيث لا يخلو عنه شئ من الأشياء بل هو حقيقتها. فقيل: انه طور وراء طور العقل. أقول، انى اعلم من الفقراء من عنده فهم هذا من أطوار العقل وقد أثبته وأقام البرهان عليه في بعض موارده من كتبه ورسائله وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء) (٧٩). انتهى كلام صدر الحكماء.

قوله: باعتبار اضافتها (٨٠) إلى المهية... أي، الوجود الفعلي أي النفس الرحماني الذي هو مرتبة من الوجود المطلق وظل للمرتبة الأحدية باعتبار يتعين تارة بعين من الأعيان ويصير مضافا إلى عين من الأعيان ويصير تارة أخرى مقطوع الإضافة من تلك العين.

قوله: وإذا لم يكن للوجود افراد حقيقية مغايرة لحقيقة الوجود... ص ٩ بل الفرد عين الحقيقة، فلا يكون الوجود من قبيل الاعراض كالبياض حتى يكون للمعروض حقيقة غير العارض كمعروض البياض فلا يكون عرضا عاما للافراد (٨١).

قوله: وأيضا لو كان عرضا عاما... أي، خارجا، فاما ان يكون جوهرا كالصور بالنسبة إلى الهيولى أو عرضا مصطلحا كالبياض.

قوله: الا ان يطلق لفظ الوجود عليها... أي، على الوجودات المضافة وعلى الوجود المطلق (٨٢) اشتراكا لفظيا، وهو بين الفساد، أي الاشتراك اللفظي بين الفساد، إذا لا يصلح للحمل حينئذ.

قوله: ما يقال ان الوجود يقع على افراده لا على وجه التساوي... أي، ما يقال في عرضية الوجود، فجوابه كذا.

قوله: فان أرادوا به... مراده ان حقيقة الوجود، أي الوجود الصرف لا يقبل

---

(٧٩) - يريد نفسه، روح الله رمسه، خاتم أرباب الحكمة والمعرفة، أفضل المتألهين آية الله العظمى، رضى الله عنه.

(٨٠) - قال المؤلف: والإضافة امر اعتباري، بالمعنى الذي حققناه في التعليقة.

(٨١) - رجوع شود به حواشى عارف متأله وفيلسوف كبير، آقا محمد رضا، بر اين موضع از مقدمه فإنها ما يشفى العليل.

(٨٢) - مراد از وجود مطلق مقام ذات است.

التشكيك حتى يكون عرضيا بل التشكيك في ظهوراته وتعيناته. وقد قلنا سابقا ان ظهوراته هو الوجود الفعلي المسمى بالنفس الرحماني المتعين في الخارج بتعينات مخصوصة. ويمكن ان يكون المراد ان حقيقة الوجود وكليتها الطبيعة من حيث هي هي، مع قطع النظر عن المراتب والتعينات، لا يكون فيها التفاوت والتشكيك كما مر.

قال مولانا الجامي في رسالة الوجودية: ونقول كما يجوز ان يكون هذا المفهوم زايدا على الوجود الواجبي وعلى الوجودات الخاصة الممكنة على تقدير كونها حقايق مختلفة، يجوز ان يكون زائدا على حقيقة واحدة مطلقة موجودة هي حقيقة الوجود الواجب، كما ذهب إليه الصوفية القائلون بوحدة الوجود، ويكون هذا المفهوم الزايد أمرا اعتباريا غير موجود الا في العقل، ويكون معروضه موجودا حقيقيا خارجيا هو حقيقة الوجود، والتشكيك الواقع فيه لا يدل على عرضيته بالنسبة إلى افراده، فإنه لم يقم برهان في الامتناع الا الاختلاف في المهيات والذاتيات بالتشكيك. وأقوى ما ذكروه انه إذا اختلفت المهيات والذاتي من الجزئيات لم تكن مهياتها واحدة ولا ذاتيها واحدة، وهو منقوض بالعارض أيضا للاختلاف بالكمال والنقص بنفس المهية، كالذراع والذراعين من المقدار لا يوجب تغاير المهية.

قال الشيخ صدر الدين القونوي في رسالة الهادية: (إذا اختلفت حقيقة بكونها في شئ أقوى أو أقدم أو أشد أو أولى، فكل ذلك عند المحقق راجع إلى الظهور دون تعدد ظاهر واقع في الحقيقة الظاهر، أية حقيقة كانت من علم و وجود وغيرهما).

قوله: وان أرادوا به انها يلحق الوجود بالقياس إلى المهيات... ط گ، ص ١٠

أي، بعد إضافة الوجود إلى المهيات وصيرورة الوجود متعينا. والحاصل، أي باعتبار اتحاده بالمهيات والمفهومات وحينئذ يصير كليا عاما ويصلح للتشكيك.

قوله: انما هو باعتبار ذلك الظهور العقلي... أي، مفهوم الوجود يكون مقولا على افراده، أي على ما يترائى من افراده بالتشكيك، واما حقيقة الوجود مع قطع

النظر عن الظهور فلا يكون فيها تفاوت ويكون تجليات هذه الحقيقة علة لمقولية هذا المفهوم على الاختلاف واختلاف التجليات لا يستلزم الاختلاف في نفس حقيقة الوجود من حيث هي هي، أي مع قطع النظر من الظهورات.

قوله: فلا يكون من حيث هو هو... ط گ، ص ١٠ نتيجة قوله: (لكن لا يلزم من...).

قوله: وهذا المعنى لا ينافي... أي، كون مفهوم الوجود عرضيا قابلا للتشكيك لا ينافي كون حقيقة الوجود غير عرضي للأفراد وكونها عين حقيقة الافراد من حيث الظهور والتجلي.

قوله: كما ان الحيوان طبيعة فقط... أي بشرط لا جزء لافراده ويكون غير محمول، فيمكن ان يكون الشئ باعتبار محمولا وباعتبار آخر غير محمول. قيل في الوجود باعتبار مفهومه يحمل على افراده وباعتبار الطبيعة عين مهية افراده ولا يحمل عليها إذ الذات لا تحمل على الذات التي هي نفسها.

قوله: وهكذا الامر في كل ما يقع على افراده بالتشكيك... أي، يكون المقول بالتشكيك هو المفهوم وحقيقته من حيث هي هي مع قطع النظر عن الخصوصيات والظهور لا يكون فيها التفاوت وإن كان باعتبار الخصوصيات والظهورات فيها التفاوت وعبر عن هذه الخصوصيات والظهورات بقوله: (بل في ظهور خواصه).

قوله: إذا اخذت... ط گ، ص ١٠ المراد بهذه الحقيقة هو الحقيقة المقابلة للمفهوم (٨٣) لكن قال الشارح في شرحه لقصيدة ابن فارض: (الذات الإلهية إذا اعتبرت من حيث هي هي...) فجعل المقسم الذات الإلهية (٨٤)

قوله: بالمرتبة الأحدية... ط گ، ص ١١ هذه المرتبة الأحدية مرتبة واقعية ثابتة في نفس الامر ولا تكون محض الاعتبار عند المحققين من العرفاء ولا تكون متعينا بتعين من التعينات الممكنة ولا تكون مشوبة بها.

قوله: يسمى جمع الجمع وحقيقة الحقايق والعماء... اعلم، ان لحقيقة الحقايق والعماء اطلاقات قد يطلق حقيقة الحقايق على المرتبة الأحدية كما صرح الشارح

---

(٨٣) – مراد حقيقت در مقابل مفهوم نيست بلكه مراد از حقيقت غيب ذات است در مقابل تجليات وظهورات كه از آن به نسب اعتبارى تعبير كرد. والمحشى يفر من هذا ولوازمه فرار المزكوم من رائحة المسك.

(٨٤) – حقيقت وجود مقسم نيست، مقسم مفهوم وجود مصدرى است، بلكه حقيقت واحد بلا ملاحظة الاطلاق والتقييد فيها يتجلى بتجليات متفننة الهية وكونية. فانظر إلى المحشى كيف يمشى على الحديد في مقام تقرير مرام العلامة القيصري.

به، وقد يطلق على النفس الرحماني (٨٥).
قال صدر المتألهين في مبحث العلة والمعلول من الاسفار ط گ، ج ١، ص ١٩٣: (فصل في أول ما ينشأ من الوجود الحق لما تحققت وتصورت حسبما تيسر لك المراتب الثلاث. علمت ان أول ما نشأ من الوجود الواجبي الذي لا وصف له ولا نعت، الا صريح ذاته المندمج فيه جميع الحالات والنعوت الجمالية والجلالية بأحديته وفردانيته، هو الوجود المنبسط الذي يقال له العماء ومرتبة الجمع و حقيقة الحقايق وحضرة أحدية الجمع. وقد يعبر بحضرة الواحدية كما قد يسمى الوجود الحق باعتبار اضافته إلى الأسماء في العقل وإلى الممكنات في الخارج مرتبة الواحدية وحضرة الإلهية). والعماء أيضا يقال على المرتبة الواحدية.
قال مولانا عبد الرزاق القاساني في مصطلحات الصوفية: (العماء هي الحضرة الأحدية عندنا لأنها لا يعرفها أحد غيره، وهو في حجاب الجلال. و قيل هي الحضرة الواحدية التي هي منشأ الأسماء والصفات، لان العماء الغيم الرقيق، والغيم هو الحائل بين السماء والأرض وهذه الحضرة هي الحائلة بين سماء الأحدية وبين ارض الكثرة الخلقية). وأيضا يطلق على الانسان الكامل (٨٦) كما سيجئ في عبارة الشارح وهو قوله: (ومرتبة الانسان الكامل عبارة عن جميع المراتب الإلهية والكونية من العقول والنفوس الكلية والجزئية ومراتب الطبيعة إلى آخر تنزلات الوجود ويسمى بالمرتبة العمائية أيضا، فهي أيضا مضاهية للمرتبة الإلهية ولا فرق بينهما الا بالربوبية والمربوبية.
قوله: فهي المسمات بالهوية السارية في جميع الموجودات... حتى مرتبة الأحدية إذا كان المقسم الحقيقة المقابلة للمفهوم (٨٧). واما إذا كان المقسم وجود الواجب فسريانه يكون باعتبار التجلي كما مر، أو المراد سريانه في جميع الموجودات التي تكون موجودة بوجود الحق وهي الأعيان الثابتة في الواحدية، أو المراد ان هذه الحقيقة الصرفة إذ قطع النظر عن صرافتها واخذت من حيث انها وجود مطلق فذلك الوجود بهذا الاعتبار يكون ساريا بحسب سنخ حقيقتها لا بحسب مرتبتها

---

(٨٥) - وقد يطلق على الذات باعتبار اندماج الأسماء ومظاهر واستجنان الحقايق في غيب الغيوب.
(٨٦) - باعتبار ان تعين الانسان الكامل الختمي المحمدي عبارة عن الأحدية وهي مرتبة الحقيقة الولاية الكلية العلوية وورثة علمه وحاله ومقامه ويكنى عنها بمقام (أو أدنى). ولذا قال الشيخ الكبير القونوي في الفكوك: (ان الخلافة المطلقة الإلهية التي بلا واسطة عبارة عن الخلافة المهدى، عليه السلام، لقوله (ص): ان لله خليفة... يملأ الأرض قسطا و عدلا). وقال (ص): (إذا رأيتم رايات السود من ارض خراسان فأتوها ولو جثوا، فان فيها خليفة الله المهديين).

(٨٧) – وقد ذكرنا ما فيه من المناقشات التي تحكى عن عدم تعقله المقامات والمنازل الوجودية.

في جميع الموجودات، أي حقيقة الوجود المقابلة للمفهوم سارية في الموجودات. و قد يسمى نفس الرحماني أيضا بالهوية السارية.
قال مولانا العلامة فيض القاساني في عين اليقين: (أول ما ينشأ من وجود الحق العيني بالذات الذي لا وصف له ولا نعت له الا صريح ذاته المندمج فيه جميع الكمالات الجمالية والجلالية بأحديته وفردانيته من حيث الاسم الله المتضمن لساير الأسماء هو الوجود المطلق المنبسط الذي يقال له الهوية السارية و حقيقة الحقايق).
قوله: وإذا اخذت بشرط ثبوت الصور العلمية فيها... اعلم، ان لكل تعين وجودا خاصا ولو بالاعتبار، كما إذا كان المفهومات المتعددة موجودة بوجود واحد، كما في الواحدية، فهذا الوجود الخاص والحصة (٨٨) من الوجود المطلق يكون
له علاقة مخصوصة بهذا التعين المخصوص، فإذا لوحظ هذه الحصة من الوجود يقال ان هذا الوجوب رب هذا التعين المخصوص، أي هذا الوجود هو الذي يكون به ظهور هذا التعين المخصوص وكذا قوله في جميع ما قال فيما بعد: وإذا اخذت كذا فيكون رب كذا.
قوله: رب الطبيعة الكلية... ط گ، ص ١٢ - ١١ قال الشارح في الفص الإدريسي ط گ، ص ١٦٤: (واعلم، ان الطبيعة عند أهل الحق تطلق على ملكوت الجسم وهو القوة السارية في جميع الأجسام، عنصريا كان أو فلكيا بسيطا كان أو مركبا، وهي غير الصورة النوعية التي للأجسام لاشتراكها في الكل واختصاص الصور النوعية وهي للنفس الكلية كالآلة في اظهار الجسم وتدبيره و في الحيوان بمنزلة الروح الحيواني إذ بها يتم الفعل والانفعال، فافرادها كالآلات للنفوس المجردة الجزئية كما ان كليتهما آلة لكليتها. قال في الفص العيسوي: (الطبيعة عندهم عبارة عن معنى روحاني سار في جميع الموجودات، عقولا كانت أو نفوسا مجردة أو غير مجردة أو أجساما، وكان عند أهل النظر عبارة عن القوة السارية في الأجسام). قال في موضع آخر: (المراد بالطبيعة النفس المنطبعة).
قال الشيخ، قدس سره، في الفص المحمدي (ص) (وليست الطبيعة

---

(٨٨) - فانظر إلى عدم تدربه في العرفانيات وكيفية تعبيره عن المطالب، ينادى بأعلى صوت انه (قده) ليس رجل هذا الميدان.

على الحقيقة الا النفس الرحماني). وقال الشارح في ذلك الفص: (ايجاد عالم الأرواح وصورها في النفس الرحماني المسماة بالطبيعة الكلية).
قال صاحب المجلى: (قيل، الطبيعة قوة نافذة من نفس الكل في جميع الأجسام السماوية والأرضية من محدب فلك المحيط إلى مركز الأرض. وقيل، الطبيعة عبارة عن الحقيقة الجامعة للحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والحاكمة على هذه الأربع).
قال صاحب رسائل اخوان الصفاء: (ان مرتبة الطبيعة دون مرتبة النفس الكلية وفوق الهيولا والصورة، وفسر (بليناس) وغيره الطبيعة، فقالوا انها حقيقة جامعة بالذات بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وان كل واحد من الأربعة غير الآخر، والطبيعة لا يغاير واحدا من الأربعة).
قال الشيخ الرئيس في كتاب المبدء والمعاد: (أشرف الموجودات بعد الأول تعالى عقل الكل ثم يليه نفس الكل. وقد يصح لنا ما نبينه بعد ان طبيعة الأجرام الفاسدة وموضوعها حادث عن جرم الكل فيسمون ذلك طبيعة الكل.
قوله: وهذا وإن كان صحيحا من وجه... ط گ، ص ١٣ - ١٢ والوجه هوان العقل الأول أيضا رب لكل ما يكون تحته ويكون مشتملا على جميع الأشياء اللازمة لحقيقة الوجود كليها وجزئيها، ولكن مع هذه المرتبة يكون تابعا للمرتبة التي فوقه، فيكون المرتبة الإلهية الإضافية والباطنية الإضافية، هذا إذا كان المراد بمرتبة العقل الأول نفس العقل الأول، واما إذا كان المراد بها مرتبة الاسم الرحمن وهي التي أشار إليها سابقا بقوله: وإذا اخذت بشرط كليات الأشياء فقط، وهي مرتبة اسم الرحمن، رب العقل الأول. فالحقيقة باعتبار ان الكليات مشتملة على الجزئيات أيضا على نحو قوله ولو لا وجه المغايرة لما كان تابعا في بسم الله الرحمن الرحيم. أي كما كان في نفس الامر تابعا يكون في هذا الكلام الشريف الذي كاشف عن الواقع أيضا تابعا للمرتبة الألوهية.
قوله: لا ما يسبق إلى الأوهام من ان الحياة والعلم... ط گ، ص ١٢ أي المفهومات والمهيات والأعيان الثابتة اللازمة لذاته، يكون غير ذاته بحسب المفهوم.

قوله: وإن كان هذا أيضا صحيحا... بان يقال، هذه المفهومات أيضا عين الذات باعتبار الوجود الأحدي، أي في المرتبة الأحدية لان في هذه المرتبة تلك فانية بحسب المفهوم أيضا. ويمكن ان يكون المراد من قوله: (الفائضة منه اللازمة له) الصفات الفائضة على الأشياء كما يدل عليه كلام صدر المتألهين في إلهيات الاسفار (٨٩) وهو هذا ليس كما سبق إلى الأوهام ان هذه الحياة والعلم والقدرة الفائضة على الأشياء عين ذاته، ولا أيضا ما توهمه كثير من المنتسبين إلى العلم ان هذه المعاني الكلية متحدة مع الذات في المعنى والمفهوم كما هو مناط الحمل الذاتي، كيف، وذاته مجهولة الكنه لغيره وهذه الصفات معلومات متغايرة المعنى، انتهى. لكن هذا الاحتمال بعيد (٩٠).

قوله: فان الوجود في مرتبة أحديته ينفى التعينات كلها... دليل على قوله: (هذا أيضا صحيح من وجه).

قوله: كما ان المراد من قولنا ان وجوده عين ذاته... أي، ليس المراد ان نفس المفهوم الوجود عين ذاته.

قوله: كاتحاد الصفة والموصوف... الصفات متحدة كل منها مع الآخر كما انها متحدة مع الموصوف.

قوله: قال أمير المؤمنين، عليه السلام، كمال الاخلاص نفى الصفات عنه... أي، كمال التوحيد يقتضى ملاحظة الذات بنحو الأحدية لا الواحدية (٩١).

قوله: من حيث انها مغايرة... أي، من حيث نفس المفهوم من حيث هو هو، أي الصفة يقال تارة على الذات والوجود وتارة على نفس تلك المفاهيم، فيكون اطلاقها على هذا التقدير عليهما بالاشتراك اللفظي. ويمكن ان يكون مراده بهذه الحقيقة اتصاف الفائضة على الأشياء إذا لوحظ خصوصية المصداق.

قوله: لأن هذه الحقايق اعراض... دليل للاشتراك اللفظي، أي هذه الصفات تكون ذات مراتب: مرتبة منها عين الواجب وفانية فيه وهي المرتبة الأحدية، ومرتبة منها تكون غير الواجب بحسب المفهوم وعينه بحسب الوجود هي المرتبة الواحدية، ومرتبة منها تكون عين الممكن كما في المجردات، ومرتبة منها

---

(٨٩) – مراده من الصفات الفائضة منه هو تجليه تعالى بذاته على صور الأسماء ومن الصفات في المرتبة الواحدية وظهور الكثرة الأسمائي والصفاتي إلى كم شئت، وظهور الأعيان و الحقايق الممكنة من هذا التجلي في صور الأسماء وجلباب الصفات، ثم تجليه تعالى بالفيض المقدس على هياكل الأعيان وظهور المشية الفعلية السارية في الأعيان الخارجية و تنزل الصفات عن المقام الغيب الثاني بتنزل الذات في كسوة الأعيان الإمكانية، فافهم ان كنت اهلا. ويظهر مما قلناه كيفية سريان الهوية الإلهية في الجواهر.

(٩٠) – قال صدر الحكماء في الاسفار ط جديد ص ١٤٤: (قد مر ان كل كمال يلحق الأشياء بواسطة الوجود، فهو لمبدء الوجود لذاته ولغيره بسببه، فهو الحي القيوم العليم القدير

المريد بذاته لا بالصفات الزائدة وإلا يلزم الاحتياج في إفاضة هذه الكمالات على شئ إلى حياة وقدرة وعلم وإرادة أخرى إذ لا يمكن إفاضتها الا من الموصوف بها. وإذا علمت، علمت معنى ما قيل: (ان صفاته عين ذاته). ولاح لك ان معناه ليس كما سبق إلى الأوهام. ان هذه الحيات والعلم والقدرة الفائضة على الأشياء عين ذاته، ولا أيضا ما توهمه كثير من المنتسبين إلى العلم ان هذه المعاني الكلية متحدة مع الذات في المعنى والمفهوم كما هو مناط حمل الذاتي.

(٩١) - لا فرق بين الأحدية والواحدية الا بالاعتبار.

اعراض تابعة كما في الممكنات المادية. والمرتبة الأحدية ليست ذات مراتب (٩٢).
قوله: كما في المجردات... يعنى ان هذه الصفات جواهر مجردة
في المجردات، واعراض في غير المجردات لان هذه الصفات عين في المجردات و في غيرها زائدة.
قوله: ويظهر حقيقة هذا المعنى... أي، يظهر حقيقة ان تلك الصفات
تكون تارة واجبة وتارة جواهر مجردة وتارة اعراضا تابعة (٩٣).
قوله: التي هذه الصفات فيها بل عينها... أي الهوية الإلهية التي هذه عينها.
والمراد بالهوية الإلهية هي حقيقة الوجود المقابل للمفهوم أو المراد حقيقة الواجب، والمراد بسريانه سريان تجليه.
قال صاحب المجلى: (وقالوا يجب ان يعرف ان كل كمال يلحق الأشياء
بواسطة الحق فهو للحق بذاته، لأنه الحي القيوم العليم المريد القادر بذاته
لا بصفة زائدة عليه والا لاحتاج في إفاضة هذه الكمالات إلى حياة وعلم وقدرة و إرادة، إذ لا يمكن إفاضتها الا من الموصوف بها. وهذا هو معنى ما قيل ان صفاته عين ذاته، وليس المراد به ان الحياة والعلم والقدرة والإرادة الفائضة منه اللازمة له عين ذاته، وإن كان له وجه آخر من حيث الوجود الحق في مرتبة أحديته ينفى التعينات كلها فلا يبقى فيه صفة ولا موصوف ولا اسم ولا مسمى، بل ليس الا الذات الأحدية فقط (٩٤). وفي مرتبة واحديته التي هي مرتبة الأسماء والصفات يثبت ذلك كلها وتظهر صفة وموصوف واسم ومسمى وهذه هي المرتبة الإلهية.
قوله: ومن حيث ان هذه الحقايق كلها وجودات خاصة... أي، بملاحظة
ان الصفات هو الوجود باعتبار التعين المخصوص، أي الوجود المخصوص يكون الاطلاق باشتراك المعنوي.
قوله: وهو أيضا يحصل من تجلياته... أي، التعين أيضا (٩٥) كالوجودات
الخاصة من تجلياته أو كالأعيان الثابتة. ويمكن ان يكون المراد بالوجودات الخاصة الوجودات الممكنات، فقوله: (فالذات الأحدية وجود مطلق والمقيد هو المطلق مع إضافة التعين إليه) معناه ان الوجودات الخاصة الممكنة هو المطلق

---

(٩٢) - رجوع شود به آقا محمد رضا، رضى الله عنه، بر مقدمه مؤلف وشرح حقير بر مقدمه قيصرى.
(٩٣) - والمؤلف قد نص ان سر هذا المعنى يظهر عند من ظهر له سريان الهوية الإلهية في الجواهر، وقد كشف النقاب عن سر هذا المعنى صدر المتألهين في الإلهيات حيث قال: (ان جميع مراتب الوجود عبارة عن علمه وقدرته وارادته و... بمعنى عالميته وقادريته ومريديته، لان المتجلي باسم العليم والقدير والمريد و... هو الحق كما قال انه السميع البصير، أي كل سميع يسمع باسمه السميع وكل بصير يبصر باسمه البصير وكل عالم يعلم باسمه العليم، كذا في سائر الصفات. وفي قوله تعالى: (هو السميع البصير) نوع تشبيه في عين

التنزيه والناس في هذه المسألة بين حيارى وجهال: سر قدركه در تتق غيب مختفى است
در حيرتم كه باده فروش از كجا شنيد.
(٩٤) – والمراد من الذات الأحدية، اما ان يكون مقام الذات باعتبار اتصافه بالأحدية، واما ان
يكون المراد مقام الأحدية ومقام جمع الجمع المكنى عنه ب (أو أدنى). وهذه المرتبة أيضا
مطلق باعتبار تجليه الواحدي الذي يطلق عليها (قاب قوسين). والحقيقة الوجودية
تتعين بتعينات متفننة وفي مرتبة تكون صرف الوجود وفي مرتبة
تظهر فيها التعينات الأسمائية وتظهر بصور الأعيان العلمية والعينية والتجليات الذاتية والأسمائية والفعلية ومع هذا
كله فهو باق على غيبه المغيب: (كان الله ولا شئ معه) والآن كما كان. والتعينات أمور
اعتبارية قائمة بالحق: وجود اندر كمال خويش باقيست تعينها امور اعتباريست.
(٩٥) – هر وجود متجلى در مرتبه نازله متعين است وتعين اعم است از
تعين احدى وواحدى وتعين عقلي وبرزخى وجسمانى. وهذه التعينات كلها مسبوقة باللاتعين الصرف وهو
الذات. مخفى نماند كه متجلى در جميع اين
مراتب ذات است به اعتبار سريان وى در مراتب ومجالى مذكوره. علم وقدرت واراده وديگر صفات خاص
وجود اگر به نحو عدم
تعين واطلاق صرف عارى از قيد اطلاق اعتبار شوند، مثل ذات مجهول مطلق وغيب
صرف اند لقهر الاحدية وعدم تميز الصفة والموصوف، و (كمال التوحيد نفى الصفات
عنه). وفيه إشارة لطيفة إلى ما ذكرناه وهو أدق من نفى الصفات الزايدة وهو عليه
السلام، أراد أمرا أجل وادق مما فهموه.

بحسب الحقيقة والأصل ولا تكون مباينة له بل هي ظهوراته. أو المراد بالذات الأحدية غير مرتبة
الأحدية بل حقيقة الوجود التي تكون حقيقة واحدة التي هي
سارية في جميع الموجودات. الحاصل، ان اطلاق تلك الصفات على صفات الممكنات يمكن من وجه بالاشتراك المعنوي وهو جهة عدم تغايرها للذات بملاحظة الوجود، فقوله: (ومن حيث ان هذه الحقايق كلها وجودات خاصة) عطف على قوله: (من حيث انها مغاير لها).
قال صاحب المجلى ناقلا عن بعض: (ومن حيث ان هذه الحقايق وجودات خاصة والذات الأحدية وجود مطلق والمقيد هو المطلق مع إضافة التعين إليه و حصوله من تجلياته تصحيح اطلاقها عليها وعلى تلك الذات بالاشتراك المعنوي المشكك على افراد كل نوع منها بالتواطؤ، فتارة هذه الحقايق لا جوهر ولا عرض بل هي واجبة قديمة وتارة جواهر واعراض ممكنة وحادثة.
قوله: بحسب كل يوم... ط گ، ص ١٣ أي، بحسب كل ظهور.
قوله: والقيومية... بأحد معنييها، وهو القائم بذاته (٩٦) لا المعنى الإضافي.
قوله: وليست الا تجليات... أي، الصفات ليست الا التجليات.
قوله: لان ذاته اقتضت... دليل لقوله: (وليست الا تجليات ذاته).
قوله: وهذا المشار إليه برزخ... أي، كون لكل جلال جمال ولكل جمال جلال. قال في هذا الفصل فيما بعد ط گ، ص ١٣ - ١٢: (اعلم ان بين كل اسمين متقابلين اسم ذو وجهين متولد منهما برزخ بينهما). أقول مثل العادل والمقسط والمصلح مثلا.
قوله: والتكثر فيها بسبب تكثر الصفات... ط گ، ص ١٣ وبهذا الاعتبار يطلق الاسم على الصفة لأنها سبب لتكثر الأسماء فيكون من اطلاق اسم السبب على المسبب.
قوله: مراتبها الغيبية... أي، مراتب الذات وهي صلاحية الذات ان تكون متصفة بجميع الصفات الكمالية، واطلاق الصلاحية لضيق العبارة.
قوله: هي مفاتيح الغيب... أي، تلك المراتب هي المفاتيح (٩٧). اعلم، ان

---

(٩٦) - والمقوم لغيره، لان الإحاطة القيومية شأن الذات وإحاطة فيضه المنبسط إحاطة سريانية. وقد حققنا ما ذكره المؤلف العظيم في شرحنا على هذه المقدمة.
(٩٧) - ذات به اعتبار اتصاف به وحدت حقيقيه - كما حققناه قبلا - مقتضى ظهور وتعينى است كه از آن به احديت وتعين اول وحقيقت محمديه ومرتبه ولايت كليه علويه تعبير نموده اند، لان الولاية على ما ذكره الشيخ الاكبر (محمدى المشرب وعلوى المحتد) است. تعين در اين مشهد به حسب احاطه وشمول است نه به حسب تقابل وتضاد. تعين در اين مقام عبارت است از توجه ذات از مقام غيب الغيوب غير متناهى به مقام وحضرت احاطه و

تناهی، چه آنکه تعین ملازم تنزل است وهر متنزل از مقام غیر متناهی به مقام تناهی قهرا به واسطه انحطاط از مقام غیر متناهی به صفت تناهی متصف می شود. اول را کمال ذاتی ودوم را، به حسب برخی از تعبیرات، کمال اسمایی نامیده اند. آن تعین را ظهور و نسبت علمیه نامیده اند. ذات به این اعتبار جلوه نماید بر نفس خود وشهود می نماید شئون وأحوال خود را که داراست آن شئون وأحوال را به وجود جمعی الهی اجمالی واندماجی. ذات به لحاظ نسبت به آن شئون به چهار اسم که مبدأ جمیع اسماست متشأن است، این چهار اسم مفاتیح غیب اند: وهی العلم الذي هو الظهور، والوجود الذي هو الوجدان، والنور الذي هو الاظهار، والشهود الذي هو الحضور. واما مسألة مفاتيح الشهود أو الغيب المضاف والثاني يأتي بيانها.

ما يفهم من عبارات القوم ان لمفاتيح الغيب اطلاقات ثلاثة:
أحدها، المراتب الغيبية للذات.
والثاني، الصور التفصيلية العلمية التي في مرتبة الواحدية
الثالث، الأسماء التي لا يكون لها مظاهر في الخارج كما سيجئ هذا المعنى الأخير في آخر هذا الفصل (٩٨). قال صاحب المجلى: ومن الأسماء ما استأثره الله لنفسه فلا يعلمها
الا هو، وتسمى مفاتيح الغيب يدل على ذلك:
قوله (ع): (وبالأسماء التي استأثرت بها في علم الغيب عندك). وكلها داخلة تحت الاسم الأول والباطن كما ان الأسماء المعلومة
داخلة تحت الآخر
والظاهر.
قال صدر المتألهين في الإلهيات من الاسفار ج إلهيات، ص ٢٦٣ في مبحث العلم في أول الفصل المعنون بقوله: (فصل في ذكر صريح العقل وخالص اليقين ومخ القول في علمه تعالى، السابق على كل شئ حتى
على الصور العلمية القائمة بذاته التي هي بوجه عين الذات وبوجه غيرها. و هذه المرتبة في العلم هي المسماة بالغيب المشار إليه بقوله تعالى: (وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو). فالمفاتيح هي الصور التفصيلية، والغيب هو
مرتبة الذات البحتة المتقدمة على تلك التفاصيل.
قوله: وهي معان معقولة... ط گ، ص ١٣ أي، الصفات معان معقولة أو الأسماء.
قوله: ولا يدخل في
الوجود... أي، لا يكون لها تحقق بالذات بل بواسطة الوجود، فيكون تحققها بالعرض لان ما يكون من سنخ المفاهيم يكون مقابلا
للوجود فلا يصير موجودا بالذات والا يلزم الانقلاب. لكن هذا المعنى لا يناسب قول الشارح فهي موجودة في العقل، بل المراد انها ليست موجودة في الخارج بنحو الكلية كما سيجئ.
قال مولانا الملا محسن في عين اليقين: (الاسم عين المسمى باعتبار الهوية

---

(٩٨) - والأسماء التي ليست لها مظاهر لا تعد من المفاتيح، لا الغيب ولا الشهادة.

والوجود، وإن كان غيره باعتبار المعنى والمفهوم). ويمكن ان يكون المراد بعدم دخولها في الوجود، كونها موجودة بوجود الحق الواجبي دائما وعدم انتقالها منه إلى الخارج، والذي يظهر بالتجلي والوجود الفعلي أظلالها وآثارها لا عينها. و على هذا يجب ان يحمل قول الشارح: (فهي موجودة في العقل) أي في الحضرة العلمية، وهو بعيد، وأيضا لا يوافقه قول الشارح وسيجئ في الفص الأول.

قال مولانا عبد الرزاق القاساني في شرح الفصوص ط قاهره، ١٣٢١ ه ق في الفص الإبراهيمي في ضمن قول الشيخ: (فمنا من يعرف ان في الحق وقعت هذه المعرفة) (٩٩). لا تظن ان الوجود العيني في الظاهر عين الوجود الغيبي في الباطن حقيقة، فتحسب ان الأعيان قد انتقلت من العلم إلى العين أو بقيت هناك والوجود الحق ينسحب عليها فيظهر بآثارها ورسومها، أو هي مظاهر موجودة ظهر الحق فيها. بل الأعيان بواطن الظواهر ثابتة على معلوميتها وبطونها ابدا، قد تظهر وتختفي. فظهورها باسم النور ووجودها العيني وبقائها على الصور العلمية الأزلية الأبدية وجودها الغيبي، فهي في حالة واحدة ظاهرة و باطنة بوجود واحد حقي (١٠٠).

قال صدر المتألهين في إلهيات الاسفار ط ج، إلهيات، ص ٢٦٣: (الصور العلمية القائمة بذاته هي عين الذات بوجه وغيرها بوجه. وعلمه الذاتي السابق على كل شئ حتى على تلك الصور العلمية هي المسماة بالغيب المشار إليه: (و عنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو). فالمفاتيح هي الصور التفصيلية والغيب هو المرتبة الذات البحتة المتقدمة على تلك التفاصيل) (١٠١).

وقال في شرحه لآية الكرسي: (والتكثر في الأسماء بسبب التكثر في الصفات، وذلك التكثر انما يكون باعتبار مراتبه الغيبية التي هي مفاتيح الغيب، وهي معان معقولة في عين الوجود الحق، بمعنى ان الذات الإلهية بحيث لو وجدت في العقل أو أمكن ان يلحظها في الذهن لكان ينتزع منه هذه المعاني ويصفها به فهو مصداق هذه المعاني).

---

(٩٩) - قال الشيخ الأكبر: (فمنا من يعرف، ان في الحق وقعت هذه المعرفة لنا بنا، ومنا من يجهل الحضرة التي وقعت فيها هذه المعرفة بنا، أعوذ بالله ان أكون من الجاهلين). قال الشارح العلامة: (أي، فمنا المكاشف بالكشف الثاني من لا يحتجب بالخلق عن الحق، فيعرف الكثرة الخلقية في عين الحقيقة الأحدية الحقية وهو أهل الكمال لا يحجبهم الجلال عن الجمال والجمال عن الجلال. فان الكشف الأول جمالي محض لا يشهد فيه صاحبه الا الجمال وحده، والصور العينية وأحوالها وتعيناتها أسمائه تعالى وصفاته فهو محجوب بالجمال عن الجلال. ومنهم، أي من أهل الكشف الثاني، من يحتجب بالجلال عن الجمال ويخيل الحضرة بحسب الخلق غيره ويحتجب بالخلق عن الحق (أعوذ بالله من

الضلال بعد الهدى). ولا تظنن – ولا تظن – ان الوجود العيني في الظاهر عين الوجود الغيبي في الباطن حقيقة فتحسب ان الأعيان قد انتقلت من العلم إلى العين أو بقيت هناك و الوجود الحق ينسحب عليها فيظهر بآثارها ورسومها أو هي مظاهر موجودة ظهر الحق فيها، بل الأعيان بواطن الظواهر ثابتة على معلوميتها وبطونها ابدا وقد تظهر وتختفي و ظهورها باسم النور... فهي حالة الواحدة ظاهرة وباطنة بوجود واحد حقي...).

(١٠٠) – نگارنده نمى دانم ميرزا أبو الحسن، سيد الحكماء، از بيان اين مطالب چه نتيجه‌اى مى خواهد بگيرد، گويا در مطالب ونگارش مباحث عرفانى به تفنن قايل است.

(١٠١) – في الاسفار: (في ذكر صريح الحق وخالص اليقين ومخ القول في علمه تعالى السابق على كل شئ حتى على الصور القائمة بذاته التي هي بوجه عين الذات وبوجه غيرها كما بيناه. وهذه المرتبة من العلم هي المسماة بالغيب المشار إليه بقوله تعالى: وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو. فالمفاتيح هي الصور التفصيلية...). صور تفصيليه به واسطه مفاتيح غيب در مقام تفصيل ظاهر شده اند واين صور موجود در حضرت علميه نسبت به عالم شهادت غيب اند واسم (الله) يا اسم (رحمان) مفاتيح شهادت اند وبه وجهى مفاتح غيب در غيب ثانى: (والغيب هو مرتبة الذات البحتة المتقدمة على تلك التفاصيل. والمقصود في هذا الفصل بيان شهوده تعالى للأشياء كلها في هذه المرتبة الأحدية التي هي غيب كل غيب وابسط من كل بسيط).

قوله: ولها الأثر والحكم فيما له الوجود العيني... أي، يكون محكوما به بان يقال: هذا عالم، وهذا انسان.
قوله: من وجه يرجع الكثرة إلى العلم الذاتي... ط گ، ص ١٣ و بالوجه السابق يرجع إلى المراتب.
قوله: إلى الحيطة التامة... (١٠٢). أي، كل من هذه السبعة مأخوذة في سائر الأسماء الآخر وله مدخل فيها.
قوله: في مقام جمع الجمع... ط گ، ص ١٤ أي، في مرتبة الأحدية.
قوله: والأعياني... عطف على قوله: (الذاتي)، أي السمع الحقيقي هو العلم بالحقيقة التي تظهر بها في الذات من الأعيان في المرتبة التي بعد الذات، أي الواحدية، والعلم بالأعيان الثابتة التي تكون في مقام الواحدية ومقام الفعل، أي مقام الجمع والتفصيل، والتي بها يظهر ما في الواحدية في العين الخارجي و يكون باطنا في الواحدية ظاهرا في العين الخارجي من جهة معلوميتها لا من جهة مشهوديتها لأنها من جهة المشهودية يكون مبصرا.
قال مولانا الجامي في الرسالة الوجودية: (كلام الباري تعالى ليس شيئا سوى إفادته مكنونات ذاته ومشروط بالأربعة المذكورة، أي الحياة والعلم والقدرة والإرادة...)
قوله: وللأسماء أيضا... أي كالصفات.
قوله: مظهره أزليا... كالأرواح المقدسة الكونية.
قوله: أسماء ذاتية... الأسماء الذاتية هي التي لا يتوقف وجودها على وجود الغير، وان توقفت على اعتباره وتعلقه، كالعليم، وتسمى الأسماء الأولية و مفاتيح الغيب وأئمة الأسماء. والأسماء الصفاتية هي ما يدل على الصفات، أي المصادر التي تحصل من وصف الله تعالى بأسماء فاعليتها كالرحمة والعزة والقدرة، وأسماء الافعال هي التي تدل على احداث التعين كالخالق. قيل: (الأسماء ثلاثة: ذاتية ووصفية وفعلية. لان الاسم انما يطلق على الذات باعتبار نسبة وتعين و ذلك الاعتبار اما امر عدمي نسبي محض كالغنى والأول، والآخر غير نسبي

---

(١٠٢) - والصفات ينقسم إلى ماله الحيطة التامة الكلية وإلى ما يكون كذلك في الحيطة...

كالقدوس والسلام، ويسمى هذا القسم أسماء الذات. أو معنى وجودي يعتبره العقل من غير ان يكون زائدا على الذات خارج العقل فإنه محال، فهو اما ان لا يتوقف على تعقل الغير كالحي والواجب، واما ان يتوقف على تعقل الغير دون وجوده كالعالم والقادر ويسمى هذه أسماء الصفات، واما ان يتوقف على وجود الغير كالخالق والرازق ويسمى أسماء الافعال لأنها مصادر الافعال).

قال بعض العرفاء: الأسماء الذات هي الأسماء العامة الحكم القابلة للتعلقات المتقابلة والصفات المتبائنة كالحياة من حيث هي والعلم من حيث هو و كذا الإرادة والقدرة والنورية وكالوحدة من حيث انها عين الواحد لا من حيث انها نعت الواحد، وأسماء الصفات هي التي تشعر بنوع التكثر محسوسا كان أو معقولا، كالوحدة من حيث انها نعت الواحد ونسبة ارتباطها بالذات، وأسماء الافعال هي المشعرة بنوع الفعل كالخلق والقبض والبسط واللطف والقهر.

قال صاحب المجلى: (هذه الأسماء مع كثرتها تنحصر في أسماء الصفات و أسماء الافعال وإن كان المجموع في الحقيقة أسماء الذات، الا انها انقسمت باعتبار المظاهر فإذا ظهرت الذات الأحدية في بعض المظاهر كظهورها في الانسان الكامل (١٠٣) تسمى أسماء الذات، وإذا ظهرت الصفات في بعض المظاهر كظهور اسم القادر في الملك والجن والانس يسمى أسماء الصفات، وإذا ظهرت الافعال في بعض المظاهر كما في غير ذوات العقول من الموجودات تسمى أسماء الافعال، مع ان كل واحد منها يصدق مع الآخر والكل على الكل ولهذا قالوا أحد بالذات كل بالأسماء. فان الرب، مثلا، يدل على الذات وبمعنى المالك يدل على الصفة، وبمعنى المصلح يدل على الفعل). (ما ذكره مأخوذ عن الشارح الفاضل في أوائل شرحه)

قال مولانا صدر الدين القونوي في مفتاح الغيب: (والأسماء على اقسام ثلاثة كلية ولا يخرج شئ منها أصلا كان ما كان:

فما كان منها عام الحكم قابلا للأمور والتعلقات المختلفة والمتقابلة، أضيف إلى الذات وهي الحقايق اللازمة لوجود الحق سبحانه تعالى، وهي لكمال

---

(١٠٣) - ولا يخفى على الماهر في الفن كه تجلى به أسماء ذات غير تجلى إحدى در مظهر انسان ختمى محمدى است، لذا تجلى به أسماء ذات را تجلى ذاتى مى نامند، واين فرق دارد با تجلى حق در قلب محمدى كه ذات بدون واسطه متجلى در آن قلب احدى احمدى است در مقام (اوادنى).

حيطتها قديمة في القديم محدثة في الحادث ومتناهية الحكم من وجه وغير متناهية من وجه آخر ومتحيزة في المتحيزات وغير متحيزة فيما لا يتحيز هذا، إلى غير ذلك مما يقبله من النعوت المتقابلة والصفات المتباينة والمتماثلة، وهي أعني الحقايق المذكورة في التمثيل كالحياة من كونها حياة فقط والعلم من كونه علما فقط، وكذا الإرادة والقدرة والوجود والنورية والوحدة ونحو ذلك مما لا يخفى على من فتح له هذا المقفل، فهذا قسم أسماء الذات.

وما كان منها مشعرا بنوع تكثر معقول أو ملحوظ فهو من قسم أسماء الصفات كالوحدة من كونها نعتا للواحد لا من كونها عين الواحد، وكالكثرة سواء كانت في النسب والأسماء، أو كانت ظاهرة الحكم والصورة معا، وكالحيطة المعلومة في العرف من حيث الوجود والعلم والتعلق والحكم والظهور والبطون و نحو ذلك (١٠٤).

وما فهم منه معنى الفعل على اختلاف صوره وأنواعه وجهاته، بأي وجه كان، فهو قسم من أسماء الافعال كالقبض والبسط والقهر والخلق والاحصاء والايجاد والاحياء والاذهاب والإماتة والتجلي والحجاب والكشف والستر ونحو ذلك. وهذا ضابط جليل وأنموذج عزيز لمن عرف ما ذكروه وهو يحوي على أمهات الحقايق والأصول الحاصرة، فاعرف قدره).

قوله: وأكثرها... ص ١٤ أي، أكثر الأسماء يجمع الاعتبارين، يعنى كونها أسماء الذات والصفات.

قوله: ومن الأسماء ما هي مفاتيح الغيب... هذا غير مفاتيح التي (١٠٥) ذكرها سابقا بحسب الظاهر.

قال الشارح في الفصل الثالث: (وقسم من الأعيان لا يختص بالفرض بل هي أمور ثابتة في نفس الامر موجودة في العلم لازمة لذات الحق لأنها صور للأسماء الغيبية المختصة بالباطن من حيث هو ضد للظاهر) (١٠٦). قال أيضا ط گ، ص ١٩ – ١٨: (ولما كانت هذه الأسماء بذواتها طالبة للباطن هاربة عن الظاهر لم يكن لها وجود في الظاهر، فلصور هذه الأسماء وجودات علمية ممتنعة الاتصاف

---

(١٠٤) – كالمعية الذاتية والقرب الوريدي والتولية، هذا إذا كان لفظ (نحو) بالرفع، واما ان كان بالجر فمثاله الاحصاء والمبلغ والحد ونحو ذلك.

(١٠٥) – كمل از أنبياء واوليا مظهر تجلى ذاتى مى باشند به اين معنى كه حق به دون واسطه در آنها متجلى است، واين تجلى براى غير خاتم انبيا حال است وبراى حضرت ختمى ووارث مقام وحال وعلم أو، مقام مى باشد.

(١٠٦) – هذه العبارات منقولة عن الشيخ الأكبر مذكورة في الفتوحات. اين إسما كه أسماء مستأثره اند، داراى مظهر علمى هستند ولى مظهر وعين ثابت ظاهر از اين أسماء متقدم بر فيض اقدس اند وحضرت ختميه (ص) بعد از عبور از اين مظاهر بمقام فناء در ذات

می رسد، لذا مظهر این إسما مفاتیح غیب در قوس صعودند.

بالوجود العيني، ولا شعور لأهل العقل بهذا القسم).
قوله: كلها... ص ١٥ أي المفاتيح كلها.
قوله: والباطن بوجه... أي، هو الباطن من وجه، أي يكون الأول باعتبار وذلك الاعتبار هو عدم مسبوقيتها بالأسماء الآخر ويكون الباطن باعتبار آخر، و هو عدم ظهوره في الخارج، لذا قيل: والظاهر بوجه آخر. ان مراده ان مفاتيح الغيب داخلة تحت الاسمين المذكورين من وجه.
قوله: وهي المبدء للأعيان الثابتة... ط گ، ص ١٥ أي، المفاتيح هي المبدء للأسماء، أي كان في ذات الله معاني معقولة اقتضت الاتصاف بالصفات الإلهية و تلك الصفات اقتضت الأسماء وهي اقتضت الأعيان الثابتة.
قوله: ولا تعلق لها بالأكوان الخارجية... أي، الممكنات الخارجية، أي لا يكون ظاهرا لشئ من الممكنات، سيجئ بيانه في أول الفصل الثالث.
قوله: ومنها ما هي مفاتيح الشهادة أعني الخارج... أي، مفاتيح الشهادة هي الأسماء التي تكون مظهرها صور الممكنات الخارجية.
قوله: هذا (١٠٧)... عطف على قوله: (ومن الأسماء ما هي مفاتيح الغيب).
قوله: إذ قد يطلق... دليل لتفسيره (أعني الخارج).
اعلم، ان الشهادة يطلق ويراد بها الخارج الأعم من المحسوس وغيره، و يطلق تارة ويراد بها عالم المحسوسات فقط.
قوله: فالأسماء الحسنى... أي، الأول والآخر والظاهر والباطن. فمفاتيح الغيب داخلة وواقعة تحت اسم الأول والباطن، ومفاتيح الشهادة واقعة تحت اسم الآخر والظاهر، فهذه الأربعة أمهات الأسماء.
قوله: كل اسمين متقابلين... كالقهار والرحمن. وأيضا بين كل صفتين كالقهر والرحمة.
قال الشارح آنفا ط گ، ص ١٣: (لكل جمال أيضا جلال كالهيمان الحاصل من الجمال الإلهي...) ولكل جلال جمال، وهو اللطف المستور في القهر الإلهي. وقال بعد ذلك: (وهذا المشار إليه برزخ بين كل صفتين

---

(١٠٧) - ليس في النسخة في هذا الموضع لفظة (هذا).

متقابلتين كالقسط والعدل والاصلاح، مثلا).
قوله: وأسماء الذات هو الله الرب... إذا ظهر واحد من هذه الأسماء من مظهر يكون مستلزما لظهور ساير الأسماء ولهذا عد من الأسماء الذاتية.
قوله: وإن كانت داخلة تحت الدهر... ص ١٥ الذي هو الامتداد العقول من بقاء ذات الأحدية على اصطلاح العرفاء.
قوله: كالحاكم على النشأة الدنياوية... مثال للحاكم المنقطع بنحو الاطلاق.
قال العارف القاساني الملا محسن، قدس سره، في عين اليقين: (ومنها ما ينقطع أزلا وأبدا، ثم يدخل في الغيب المطلق الإلهي كالحاكم على النشأة الدنياوية مطلقا، أو يستتر ويختفي تحت الاسم الذي حان حين دولته كالحاكم على أدوار الكواكب السبعة التي مدة كل دور منها الف سنة.
ان قلت، يلزم على هذا التقدير، أي كون النشأة الدنياوية بعد ظهورها مختفية ابدا تعطيل هذه النشأة وعدم ظهور الاسم الحاكم عليها وكونه ابدا يظهر بعد اختفائها ابدا.
أقول، للدنيا أشخاصا فإذا اختفى شخص منها حين انقضاء عمره، وهو خمسين الف سنة على قول، يظهر شخص آخر منها وهكذا إلى ما شاء الله، فالاختفاء متعلق بالافراد لا بمطلق النشئات.
قوله: وكذلك طبايع الأعيان... ط گ، ص ١٦ أي، المهيات وطبايعها، أي الكلى الطبيعي، فالأعيان الثابتة في العلم ظهرت بصور الطبايع الموجود في الخارج، والطبايع الموجودة في الخارج ظهرت بصورة الاشخاص الخارجية، و هذه الطبايع الموجودة تكون بعينها تلك الأعيان الثابتة في العلم بحسب الذات والحقيقة وان لم تنتقل عالمها بنفسها إلى الخارج. وهذا أحد معاني اتحاد الظاهر والمظهر.
قوله: والأشخاص مظاهرها... أي، مظاهر تلك الطبايع التي تكون كل من تلك الطبايع أسماء من أسماء الله (١٠٨).

---

(١٠٨) - واعلم، ان الأسماء الإلهية أو أسماء الله هي الصور النوعية التي دل بخصائصها على صفات الله وذاته وبوجودها على وجهه وبتعينها على وحدته، إذ هي ظواهرها التي بها، كما صرح بذلك بعض المحققين.

قال صدر المتألهين في أسرار الآيات: (ربما يطلق عند العرفاء الاسم، ويراد به المظهر لأنه أيضا فرد من معنى ذلك الاسم).
قوله: بل كل شخص أيضا... أي، كطبايع الأعيان الموجودة في الخارج.
قوله: وهذا باعتبار اتحاد الظاهر والمظهر... ص ١٦ المراد بالمظهر هاهنا ما يظهر الظاهر به، أي كون كل من الطبايع والأشخاص اسما من أسمائه، واما باعتبار تغايرهما العقلي فالأشخاص مظاهر للحقايق الخارجية، أي الطبايع الخارجية الموجودة. فعلى هذا الاعتبار لا يكون الاشخاص أسماءا بل مظاهر للأسماء.
قال الشارح في الفص المحمدي (ص) ش - ط گ، ص ٤٨٥ في شرح قول الشيخ: (فبحقيقته (١٠٩) يكون سريان الرحمة في العالم...). فان الظاهر والمظهر بحسب الوجود واحد.
وقال في الفص اليوسفي ش - ط گ، ص ٢٣٣: (ظل الشخص عين الشخص، فهما بالحقيقة واحد، وما أوهم المغايرة الا ظهور الشئ الواحد بصورتين: أحدهما الصورة الظلية، والأخرى الصورة الشخصية.
قوله: وان كان له وجه لان العقل الأول غير مباين للواجب بل مرتبة منه...
أو المراد علمه الفعلي لا الذاتي، والظاهر ان الوجه هو ما سيجئ من قوله: (نعم لو يقول العارف، انه عين علمه من حيث انه عالم بحقايق الأشياء والمعاني الكلية على سبيل الاجمال والمظهر عين الظاهر باعتبار، يكون حقا).
قوله: فكيف يكون هو هو... ط گ، ص ١٧ - ١٦ أي، كيف يكون علمه تعالى عين العقل الأول.
قوله: ماهيته مغايرة... أي، مهية العلم غير حقيقة عقل الأول، فكيف يمكن اتحادهما؟ كأنه جواب سؤال، تقريره: انه سلمنا ان علم الحق قبل وجود العقل اما كون علمه قبل مهية العقل فلا نسلم. تقرير الجواب: ان العلم حقيقة ذات مراتب كثيرة كالوجود فمرتبة منه هو الواجب ومرتبة منه صفة ذات إضافة ككون العلم ذا تعلق وقد تكون إضافة محضة كتعلق العلم بالمعلوم

---

(١٠٩) - أي، بحقيقة هذا الاسم الرحماني يحصل سريان الرحمة في العالم، وهي ما يمتاز الاسم به عن غيره، وان شئت قلت: وبحقيقة العرش يكون هذا السريان في العالم وهي العين الثابتة التي ظهر بها الرحمن في العالم كما ظهر بالعقل الأول في عالم الأرواح و...
(قول الشارح في المقدمة) قال بعض الحكماء المتأخرين، ان علمه تعالى بذاته عين ذاته وعلمه بالأشياء الممكنة عبارة عن وجود العقل مع الصور القائمة به.

وهو العالمية، بخلاف مهية العقل الأول فإنه ليس لها مراتب مختلفة، فالعلم غير مهية العقل الأول. أو المراد ان حقيقة العقل الأول غير حقيقة العلم لان لحقيقة العلم خواص وحالات لا تكون
لحقيقة العقل.
قال صدر المتألهين في إلهيات الاسفار: (مهية العقل الأول مغايرة
لحقيقة العلم بالضرورة (١١٠)، لان حقيقة العلم كما قررناه تكون واجبة الوجود لذاتها
لان حقيقتها الوجود، وان لحقها في بعض المراتب من جهة اقتران المهية لها امكان عقلي أو خارجي، ولا شئ من المهيات بواجب الوجود لذاته، فكيف يكون مهية المعلول الأول علما لواجب الوجود...). و (١١١) مما ينبه على كون حقيقة واحدة لها
درجات في الوجود بعضها طبيعي وبعضها نفساني وبعضها عقلاني وبعضها إلهي، انه لا شك ان العلم بمعنى الصورة الحاصلة حقيقة واحدة، هي قد تكون عرضا من الكيفيات النفسانية كعلم النفس بغيرها، وقد تكون جوهرا نفسانيا كعلم النفس بذاتها، وقد تكون جوهرا عقليا كعلم العقل بذاته، وقد لا تكون جوهرا ولا عرضا بل أمرا خارجا عنهما كعلم واجب الوجود بذاته وكذلك القدرة). ج ١، ط ج، ص ٢٤٧.
قال صدر المتألهين أيضا في إلهيات الاسفار ص ٢٤٨: (وأيضا العقل الأول عندهم جوهر، وجوهريته انه مهية لها وجود انتزاعي وهو عرض زائد على مهيته، والعلم، سيما علم الله تعالى، ليس كذلك لأنه كالوجود ليس بجوهر ولا عرض. وجوهرية العقل عند هؤلاء الراسخين انما هي لسريان الهوية الواجبة فيها، فيصلح عندهم ان يكون علما له تعالى بالأشياء ولا يصلح عند غيرهم).
قوله: فان قلت علمه بذاته مغاير لعلمه بمعلولاته... مراده انه يمكن ان يقال ان للحق علمين: علما قديما وعلما حادثا، والعلم الذي يكون عين العقل الأول هو علمه الحادث. فأجاب ان علم الحق واحد وبما يعلم ذاته القديمة يعلم الحوادث والممكنات، ولا يمكن ان يكون له علمان ذاتيان. ويمكن ان يقال ان مراد القائل ان علمه بمعلولاته حقيقة مخصوصة مباينة لحقيقة علمه بذاته لاختلاف أحوال العلمين وكون أحدهما ذا مراتب دون الآخر فلا يضر.

---

(١١٠) - وجود العقل وجود تجردي نوري ظاهر بنفسه ومظهر لغيره، وجميع مراتب الوجود عبارة عن ظهور نور العقل باعتبار تجليه تعالى عليه باسم النور. قال صدر الحكماء في الاسفار في مقام تزييف كلام المحقق الطوسي: (... ويرد عليه أيضا، ان وجود العقل مسبوق بعلم الحق به لان مالا يعلم لا يمكن ايجاده واعطاء الوجود له، فالعلم به حاصل قبل وجوده

ضرورة فهو غيره لا محالة وماهيته مغاير لحقيقة العلم.
(١١١) - تتمه مطلب را از موضع ديگر نقل كرده است.

قال مولانا الجامي، قدس سره، في رسالة الوجودية: (وفي كلام الصوفية، قدس الله اسرارهم، ان الحق تعالى لما اقتضى كل شئ اما لذاته أو بشرط أو بشروط فيكون كل شئ لازمه أو لازم لازمه وهلم جرا، فالصانع الذي لا يشغله شأن عن
شأن، واللطيف الخبير الذي لا يفوته كمال، لا بد وان يعلم ذاته ولازم ذاته جميعا، اجمالا وتفصيلا إلى ما لا يتناهى. وأيضا في كلامهم: ان الحق سبحانه تعالى، لاطلاقه الذاتي له المعية الذاتية مع كل موجود وحضوره مع الأشياء و علمه بها فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء. والحاصل ان علمه بالأشياء على وجهين:
أحدهما، من حيث سلسلة الترتيب على طريقة قريبة من طريقة الحكماء.
والثاني، من حيث أحديته المحيطة بكل شئ. ولا يخفى عليك ان علمه سبحانه بالأشياء على الوجه الثاني مسبوق بعلمه على الأول، فان الأول غيبي بها قبل وجودها، والثاني علم شهودي بها عند وجودها. وبالحقيقة ليس هناك علم بل للحق الأول بواسطة وجود متعلقه، أعني المعلول، نسبة باعتبارها نسميه شهودا وحضورا، لا انه حضر هناك علم آخر. فان قلت، يلزم من ذلك ان يكون علمه على الوجه الثاني مخصوصا بالموجودات الحالية. قلت، نعم، لكن الموجودات كلها بالنسبة إليه حالية، فان الأزمنة بالنسبة إليه متساوية حاضرة عنده.
قال صدر المتألهين في إلهيات الاسفار: (ولا تصغ إلى قول من يقول، بعض علمه قديم وبعضه حادث، فإنه بمنزلة قول من قال، بعض قدرته قديمة وبعضها حادثة، بل يجب ان يكون حقيقة علمه واحدة ومع وحدتها تكون عالما بكل شئ).
قوله: وكونه صفة ذات إضافة... ط گ، ص ١٦ مراده ان كون العلم ذا مراتب ينافي كون العقل الأول عين العلم، لان العقل الأول جوهر بحسب الذات، والجوهر لا يكون العرض مرتبة منه. اما الوجود الذي ليس بجوهر ولا عرض بحسب الذات يمكن ان يكون الجوهر والعرض كلاهما من مرتبته.

قوله: لكون الأول عرضا... أي، العلم بمعنى صفة ذات إضافة أو إضافة محضة عرض.
قوله: وكونه جوهرا... أي، كون العلم جوهرا في بعض المراتب لا يكون بحسب الذات حتى لا يمكن ان يكون عرضا في مرتبة، بل كونه جوهرا يكون بواسطة سريانه في الجواهر. فالعلم في الجوهر وفي العرض عرض بعين جوهرية الجوهر وعرضية العرض.
قوله: وليس عندهم كذلك... أي، ليس العقل الأول عند الحكماء كذلك، أي بحيث يكون بحسب الذات ليس بجوهر ولا بعرض ويكون في الجوهر جوهرا وفي العرض عرضا.
قوله: فلا يمكن ان يكون جوهرا... ط گ، ص ١٦ أي، فلا يمكن ان يكون العلم بحسب الذات جوهرا. قوله: عبارة من علمه دون قدرته... أي، كون العقل الأول قدرة دون العلم
أولى من كونه علما دون القدرة لان القدرة متعلقها محدود وهو الممكن فقط، والعلم متعلقه أعم من الممكن والواجب، فبعيد المناسبة ان يقال علمه بالممكنات هو العقل لان حقيقة العلم لا اختصاص لها بالممكنات بخلاف القدرة.
قوله: على وجود الأشياء... والعقل الأول من الأشياء.
قوله: وليس عبارة عن حضور... ص ١٧ أي، ليس العلم عبارة عن حضور العقل الأول.
قوله: لأنه مع جميع كمالاته... أي، لان الحق مع جميع كمالاته متقدم.
قوله: إلى ما هو غيره... وهو حضور العقل الأول.
قوله: ويلزم ان لا يكون عالما بالجزئيات... لأنهم قالوا علمه بالأشياء الممكنة عبارة عن وجود العقل الأول مع الصورة القائمة به، والصورة القائمة بالعقل كلية لان العقل مجرد محض والصور الحاصلة من المجرد عارية عن المقدار والوضع وعن الغواشي المادة (١١٢).
قوله: لو يقول العارف المحقق انه عين علمه تعالى من حيث انه عالم بحقايق

---

(١١٢) - وهذا الاشكال مشترك الوجود، لان العلم بالأشياء إذا كان بالصور الممتازة فالصور في مرتبة الأحدية كلية لأنها مجرد عن الغواشي. والمشائية يقولون انه تعالى عالم بالأشياء على وجه ثابت كلي.

الأشياء... أي، العقل الأول عين علمه تعالى من حيث ان العقل الأول عالم بالحقايق (١١٣). وهذا إشارة إلى ما قال سابقا وإن كان له وجه فوجهه هذا.
قوله: لان مهيته... أي، حقيقة العقل الأول.
قوله: فالعلم غيرها... أي العلم غير الأشياء.
قوله: انما يصح إذا كانت غيره... كما هو مذهب المشائين من ان علم الواجب يكون بصورة عرضية زائدة حالة في الذات. واما إذا قيل ان الصور عين الواجب بحسب الوجود وغيره من حيث المفهوم والمهية، فلا يلزم كون الذات محلا بحسب الاصطلاح.
قوله: بل شئ ظهر بالمحلية... قال مولانا الجامي، قدس سره، في الرسالة الوجودية: (والقول باستحالة
ان يكون ذاته وعلمه الذي هو عين ذاته محلا للأمور المتكثرة، انما يصح إذا كانت غيره، كما عند المحجوبين عن الحق، واما إذا كانت عينه من حيث الوجود والحقيقة وغيره باعتبار التقيد والتعين فلا يلزم ذلك) (١١٤). وفي الحقيقة ليس حالا و محلا بل شئ واحد يظهر بالمحلية تارة والحالية أخرى.
قال الشارح في الفص الآدمي: (لما كان القابل والفاعل شيئا واحدا في الحقيقة، ظاهرا في صورة الفاعلية تارة والقابلية أخرى، عبر عنهما باليدين.
قال صدر المتألهين في إلهيات الاسفار: (اما تحاشى شيخ الاشراق ومن تبعه من القول بالصور الإلهية لظنهم انه يلزم حلول الأشياء في ذاته وعلمه الذي هو عين ذاته، فقد علمت ان ذلك غير لازم الا عند المحجوبين من الحق الزاعمين انها كانت غيره تعالى وكانت اعراضا حالة فيه. واما إذا كانت عينه من حيث الحقيقة والوجود وغيره من حيث التعين والتقيد فبالحقيقة ليس هناك حال ولا محل بل شئ واحد متفاوت الوجود في الكمال والنقص والبطون والظهور).
أقول، اعلم، ان التقيد نقص بالنسبة إلى الاطلاق والإحاطة.
قوله: فان قلت العلم تابع للمعلوم... حاصل السؤال ان العلم تابع، والتابع لا تكون نفس الامر إذا التابع مسبوق بالمتبوع،
والتابع لا يكون

---

(١١٣) - لأنه تعالى باسمه العليم متجل في العقل، وانه الظاهر في العقل والعقل مظهره، والظاهر والمظهر متحدان اتحاد الحقيقة والرقيقة.
(١١٤) - والجامي اخذ هذه العبارات من الشارح والمحشي ينقلها منه.

عين المتبوع، ونفس الامر لا يسبقه شئ.
قوله: ليس تابعا للمعلوم... أي، العلم والقدرة والإرادة تكون من حيث التحقق عين وجود الواجب، والواجب لا تكون تابعا لشئ، وكذا ما هو عينه، فهذه من هذا الاعتبار لا يكون تابعة فلا اشكال.
قال، قدس سره، في آخر الفصل الأول: (الحياة والعلم والقدرة وغير ذلك من الصفات تطلق على تلك الذات وعلى الحقيقة اللازمة لها من حيث انها مغايرة لها بالاشتراك اللفظي).
قوله: بالاعتبار الثاني العلم تابع للمعلوم... وهو اعتبار مفهومه في المرتبة الواحدية وبهذا الاعتبار ليس نفس الامر.
قوله: وفي العلم اعتبار آخر... ط گ، ص ١٧ الظاهر ان هذا الاعتبار غير الاعتبارين المذكورين، ففي باقي الصفات مثل القدرة والإرادة، مثلا، لا يكون هذا الاعتبار، فمن جهة حصول الأشياء فيه قبل تحقق الأشياء يكون هو الأصل ونفس الامر، والمتبوع والأشياء منبعثة عنه وتكون حاكية عنه تابعة له، و من جهة ان تلك الصورة حاكية لما في الخارج يكون تابعا.
قال صدر المتألهين في إلهيات الاسفار: (أحد الاعتبارين اعتبار عدم مغايرته للذات الأحدية، وهي بهذا الاعتبار من صفات الله وغير تابعة للأعيان الثابتة الموجودة في الخارج إذ به صدرت وجودات الأشياء في الخارج، ولهذه الجهة قيل علمه فعلى، وثانيهما، اعتبار اضافته إلى الأشياء، أي الأعيان الثابتة، وهو بهذا الاعتبار تابع للأشياء متكثر بتكثرها).
قوله: فهو ليس... أي، فالعلم ليس.
قوله: وليست غير الذات... الواو حالية.
قوله: في نفسها كذا... ط گ، ص ١٧ أي، يقال في نفسها كذا.
قوله: من عدم الفرق بين الظل... ص ١٩ م – ط گ، ص ١٦ أي، بين الظل و صاحب الظل والبديهي هو الظل لا ما هو ذو الظل.
قوله: وأيضا حصوله بديهي... أي، حصول الشئ غير تصوره، وما هو

بديهي هو حصوله لا تصوره.
قوله: اعلم، ان للأسماء الإلهية صورا معقولة... قال: صدر المتألهين في إلهيات الاسفار: (وما يلزم الأسماء والصفات من النسب والتعلقات بمظاهرها ومربوباتها هي الأعيان الثابتة).
قوله: من حيث انها عين الذات... أي، من حيث انها موجودات بوجود الذات ولا تكون موجودات بالوجودات الخاصة بها، فلا تسمى بالأعيان الثابتة عند أهل الله.
قوله: بتعين خاص... أي، من الأسماء.
قوله: سواء كانت كلية... كصورة العالم والقادر من الحضرة العلمية، أو جزئية كصورة زيد وعمرو في حضرة العلمية.
قوله: فالمهيات هي الصور الكلية... نسبت إلى الأسماء لكون الأسماء تقتضي حصول تلك الصور.
قوله: وطلب مفاتيح الغيب... أي، بواسطة طلب مفاتيح الغيب. والمراد بمفاتيح الغيب هنا المراتب الغيبية التي تكون مبادئ الصفات، وهذا أحد معانيه.
قوله: إلى الفيض الأقدس... ط گ، ص ١٨ أي، الأقدس من ان يكون الفيض مغايرا للمفيض وأقدس من شوائب الكثرة الأسمائية والفيض الأقدس معطي الوجود العلمي والفيض المقدس معطي الوجود العيني (١١٥).
قوله: والطلب مستند... أي، الاسم الأول والباطن مقتضيان للصور العقلية، والآخر والظاهر مقتضيان للصور العينية، كذا قيل. ولعل المراد ان الطلب مستند أولا إلى الاسم الأول، أي بظهور الأول والباطن.
قوله: يتعلق بهذا القسم... ص ١٨ أي، ما يكون بفرض العقل من حيث علمه بالوهم والعقل ولوازمها، ومن جملة لوازمهما توهم مالا وجود له ولا عين له. كأنه جواب سؤال مقدر، تقديره: وإذا كانت هذه الصور ممتنعة الوجود، فكيف يتعلق علم الله بها؟ أجاب بقوله ما حاصله: تعلق علم الله بهذا القسم من حيث ان علمه محيط بالوهم والعقل منتج منهما، هذا القسم من الممتنعات الفرضية

---

(١١٥) - فيض اقدس باطن فيض مقدس است كه متعين به تعين نفس رحمانى مى شود، فالمصير إلى ما حققناه في شرحنا على هذه المقدمة.

لا من حيث ان لها حقيقة.
قوله: إذ للباطن وجه... قال مولانا الملا محسن في عين اليقين: (الاسم الباطن من حيث انه ضد الظاهر، أي من حيث وجهه الذي لا يجتمع معه لا يمكن ان يوجد في الخارج لأنه من هذه الحيثية طالب للبطون هارب عن الظهور فهو بهذا الاعتبار مكنون مخزون في علم الله).
قال أيضا في عين اليقين: (إن كان كل اسم من الأسماء له صورة في حضرة العلمية فلا بد ان يكون للاسم الباطن وما يختص من الأسماء الغيبية من حيث انه ضد الظاهر، أي من حيث وجهه الذي لا يجتمع معه أيضا صور في تلك الحضرة، وهي لما كانت بذواتها طالبة للبطون هاربة عن الظهور، لا يمكن ان توجد في الخارج، فهي اذن وجودات علمية لازمة لذاته يمتنع اتصافها بالوجود العيني، فهي مفاتيح الغيب التي لا يعلمها الا هو. فمفاتيح الغيب هي الممتنعات التي لا سبيل للعقل إليها أصلا، واما الممتنعات التي يفرضها العقل، كشريك الباري وأمثال ذلك، فهي أمور متوهمة ينتجها العقل المشوب بالوهم).
قوله: فالممتنعات... أي، الممتنع الثاني.
قوله: وكل حقيقة ممكن وجودها... أي، يمكن وجودها في الخارج.
قوله: ما شمت رائحة الوجود... أي، رائحة الوجود الخارجي باعتبار ثبوتها العلمي، لكن باعتبار مظاهرها الخارجية كلها موجودة في الخارج على سبيل التدريج لتوقفها على الزمان المخصوص.
قال الشارح في أول الفص الإسماعيلي: (لان المراتب (المربوب) في الحقيقة هو العين الثابتة وهي مخفية ابدا لا تظهر في الوجود، لذلك قال، رضى الله عنه، في موضع آخر بأنها (ما شمت رائحة الوجود بعد).
قال صدر المتألهين في إلهيات الاسفار: (الأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود ابدا (١١٦)). ومعنى قولهم هذا: انها ليست موجودة من حيث أنفسها، ولا الوجود صفة عارضة لها ولا قائمة بها، ولا هي عارضة له ولا قائمة به، ولا أيضا مجعولة للوجود معلومة له، بل هي ثابتة في الأزل باللا جعل الواقعي للوجود

---

(١١٦) – قال، أعلى الله قدره، في بيان مرام العرفاء في العلم قبل الكثرة وان الأسماء لها تعينات: (كلها ثابتة في مرتبة الذات... كذا حكم ما يلزم الأسماء والصفات من النسب والتعلقات بمظاهرها ومربوباتها وهي الأعيان الثابتة التى قالوا: (إنها ما شمت رائحة الوجود أبدا).

الأحدي كما ان المهية ثابتة في الممكن بالجعل المتعلق بوجوده لا بمهيته، لأنها غير مجعولة بالذات...).
أقول، قال العرفاء ان الأعيان الثابتة لا تنتقل من الغيب إلى الظهور بل التي تكون ظاهرة هي ظلال ما في الغيب لا عينها، فهذا معنى قولهم ما شمت رائحة الوجود، أي الوجود الخارجي الخاصي.
قال مولانا الملا محسن في عين القين: (كل حقيقة ممكنة الوجود وإن كانت باعتبار ثبوتها في الحضرة العلمية أزلا وأبدا ما شمت رائحة الوجود لكن باعتبار مظاهرها الخارجية كلها موجودة فيه.
قوله: وعالم الأرواح مظهر... ط گ، ص ١٩ لان عالم الأرواح ظاهرة بالنسبة إلى الأعيان الثابتة الغيبية المطلقة، وباطن بالنسبة إلى عالم الشهادة.
قوله: والآخر من وجه... أي، عالم الشهادة هو آخر بالنسبة إلى عالم الأرواح وأول بالنسبة إلى النشأة الآخرة.
قوله: لهذه الأربعة... أي الأول والآخر والظاهر والباطن.
قوله: أمهات الأسماء... وهي الأئمة الاسبعة، وهي الحياة والعلم و القدرة ولإرادة والسمع والبصر والكلام.
قوله: رقائق... أي مراتب.
قول: ولو كانت كذلك... أي، لو كانت الصور العلمية مجعولة.
قوله: لا ان المهية جعلت مهية فيه... أي، الوجود مجعول لا المهية.
قوله: بهذا المعنى... أي، كون المهية مجعولة دون وجودها بالفيض الأقدس في ظهورها العلمي انسب، وأولى لأنها في ظهورها العلمي لا تكون بوجودها الخاص. وليس المراد ما يفهم من ظاهر عبارته من جعل التركيب بين المهية ونفسها في الحضرة العلمية، فعلى هذا من قال ان الوجود مجعول، صحيح، أي باعتبار الوجود الخارجي للأشياء، ومن قال ان المهية مجعول، صحيح أيضا، أي باعتبار ظهورها العلمي فلا نزاع بينهما (١١٧).
قال كمال الدين محمد اللاري في شرح الزوراء: (ما يفهم من كلام العرفاء

---

(١١٧) – ادله هر يك از قائلان به اصالت ماهيت واصالت وجود قول به تفصيل را نفى مى كند، وما اشتهر في السنة الطلبة ان الوجود أصيل في الخارج والماهية في الذهن أو ان الوجود أصيل في الحق والماهية في الخلق من الأوهام.

والصوفية ان الجعل عندهم قسمان:
الأول، الجعل المتعلق بالأعيان الثابتة والمهيات بذواتها واستعدادتها مجعولة بهذا الجعل عندهم وبه أيضا يتلبس المهيات بالثبوت والظهور العلمي، و الفيض الأقدس في عرفهم عبارة عن هذا الجعل.
والثاني، الجعل المتعلق بالمهيات باعتبار الثبوت العيني. والمجعول بهذا الجعل ليس عندهم الا الوجود العيني وما يلزمه لان ذوات المهيات واستعداداتها كانت مجعولة بالجعل الأول، وهذا الجعل هو المسمى بالفيض المقدس، لا مطلق الجعل إذ قد صرحوا بمجعولية المهيات بذاوتها بالجعل الأول، وحينئذ لا تخالف في كلاميهما).
قول الشارح: والمجعول لا يكون الا موجودا... ههنا بحث حاصله: (ان الماهيات الممكنة كما انها محتاجة إلى الفاعل في وجودها الخارجي، كذلك محتاجة إليه في وجودها العلمي، سواء كان ذلك الفاعل مختارا أو موجبا. فالمجعولية، بمعنى الاحتياج إلى الفاعل، من لوازم المهية الممكنة مطلقا، فإنها أينما وجدت كانت متصفة بهذا الاحتياج، سواء كان اتصافها به بينا أو غير بين، وان فسر المجعولية بالاحتياج إلى الفاعل في الوجود الخارجي، كان الكلام صحيحا و التقيد تكلفا). كذا في نقد النصوص (
نقد النصوص في شرح نقش الفصوص (مقدمه نقد النصوص) چاپ انجمن فلسفه، ص ٤٣).
قوله: لكنها ليست مخترعة كاختراع الصور الذهنية... يعنى انها مخترعة لكن ليست كاختراعنا لان اختراعنا مسبوق بالزمان وهي غير مسبوق بالزمان.
قوله: كالأبدان للأرواح... ط گ، ص ٢٠ لأنها بهذا الاعتبار تابعة للأسماء والأسماء تكون أرواحا بالاعتبار الثاني تكون متبوعة للأعيان الخارجية و تكون الأعيان الخارجية كالأبدان للأعيان الثابتة، والأعيان الثابتة تكون أرواحا.
قوله: وقابلة له... عطف على قوله: (محتاجة) أي الأسماء محتاجة إلى الفيض وقابلة للفيض الأعيان الثابتة.
قوله: كالعالم... أي، ما سوى الحق فإنه محتاج إلى الفيض وقابل له.

قوله: أرباب لصورها... هي الأعيان الثابتة.
قوله: من حضرت الذات إليها... إلى الأسماء الباطنة، أو إلى الأعيان التي هو صور الأسماء الباطنة وهي الأعيان الثابتة.
قوله: من الحضرة الإلهية الجامعة لها... وإلى الأعيان الخارجية، أي الأسماء الظاهرة وإلى الأعيان التي هو صور الأسماء الظاهرة.
قوله: من وجه... أي، ما تحتها من وجه وإن كان ما فوق بالنسبة إلى شئ آخر، فهو محيط باعتبار ومحاط باعتبار. ولعل المراد منه ان له واسطة من وجه وإن كان من وجه آخر ليس له واسطة في اخذ الفيض كما أشار إليه بقوله: (وإن كان يصل الفيض إلى كل ما له وجود من الوجه الخاص الذي له مع الحق بلا واسطة...). أو المراد من وجه، أي لا بالاستقلال بل بنحو الآلية.
قوله: وإن كان يصل الفيض... ط گ، ص ٢٠ - ٢١. قال الشارح في شرح ديباجة هذا الكتاب، أي الفصوص: (وثانيهما، طريق الوجه الخاص الذي (١١٨) لكل قلب إلى الله من حيث عينه الثابتة ويسمى طريق السر). ويمكن ان يقال كل شئ موجود له وجود، والوجود عند العرفاء هو الحق باصطلاحهم. فباعتبار ان الوجود المتعين بالتعين السابق يكون علة لظهور هذا الوجود المتعين بالتعين اللاحق يكون واسطة وباعتبار ان نفس هذا الوجود هو عين وجود الحق، فلا يكون له واسطة.
قال مولانا صدر الدين القونوي في الرسالة التي تكون مشتملة على سؤالات وجوابات وقعت بينه وبين المحقق الطوسي: (أقول، بمقتضى حكم الشهود المحقق، انه ما من موجود من الموجودات الا وارتباطه بالحق من حيث هو من وجهين: جهة سلسلة الترتيب والوسايط التي أولها العقل الأول، وجهة طرف وجوبه الذي يلي الحق، وانه من حيث ذلك الوجود يصدق على كل موجود انه واجب وان كان وجوبه لغيره. ومراد المحققين من الوجوب هاهنا مخالف لمراد غيرهم من هذا الاطلاق. والسر فيه عموم حكم وحدة الحق الذاتية المنبسطة على كل متصف بالوجود والقاضية باستهلاك احكام كثرة الأشياء والوسايط فيها...)

---

(١١٨) - از طريق وجه خاص كه هر مطلق با مقيد دارا مى باشد وناشى از احاطه قيوميه و سريانيه حق است كه از آن به مقتضاى (نحن أقرب إليه من حبل الوريد) به (قرب وريدى) وبه مدلول كلام معجز نظام (ولكل وجهة هو موليها) به (تولية) نيز تعبير شده است. وبه رشته سبب سوزى نيز مولانا از آن تعبير كرده است وحكيم محشى ذوق درك اين مباحث را ندارد: از سبب سوزيش من حيران شدم وز سبب سازيش سر گردان شدم. از سبب سازيش من سوداييم وز سبب سوزيش سوفسطاييم.

وقال بعد ذلك بأسطر: (الذي يعطيه التحقيق الذوقي هو ان الأشياء كلها ترتبط به من جهتين مختلفتين: من حيث سلسلة الترتيب بالتفسير المذكور، ومن حيث رفع الوسائط أيضا، إذ لا برهان على انحصار مدد الأثر في سلسلة الترتيب. وهذا أليق بكمال الحق وأنسب بتنزيهه تعالى. فإنه لما وضح لأهل الاستبصار انه لا يجوز ان يتعقل من جناب الحق جهتان مختلفتان، لوجوب الاعتراف بأنه واحد من جميع الوجوه والجهات، وجب ان يكون ارتباطه بكل شئ من جهة واحدة، ولما كانت الكثرة من لوازم الامكان وصفات الممكن، وجب ان يكون ارتباط الممكن بالحق من جهتين مختلفتين) (١١٩).

قوله: تقبل الفيض بالأولى... ط گ، ص ٢١ أي، من جهة المربوبية.

قوله: بالثانية... أي، من جهة الربوبية.

قوله: فالأسماء مفاتيح الغيب والشهادة مطلقا... أي الأسماء أرواح الغيب و الشهادة مطلقا، أي سواء كانت الأسماء ظاهرة أو باطنة، كذا قيل. ولعل المراد ان الأسماء كاشفة عن الغيب، أي الذات علة لظهور عالم الشهادة، وإن كانت هذه الصفة لها بواسطة الأعيان الثابتة (فمطلقا) معناه انها مفاتيح الغيب و الشهادة، سواء كانت بواسطة أو بلا واسطة، ويمكن ان يكون المراد بالغيب هو الأعيان الثابتة.

قوله: ولما كان الفيض عليها وعلى الأسماء. كلها من حضرت الجمع... أي، على الأعيان والأسماء.

قوله: الفيض مطلقا... أي، سواء كانت بواسطة أو بغير واسطة أو المراد بالشهادة مطلق، أي لا شهادة إضافية.

قوله: وإن كانت هي... ط گ، ص ٢١ أي، الأعيان.

قوله: القابلية فقط... وليس لها الفاعلية، وللأسماء جهة الفاعلية فقط و ليس لها جهة القابلية بل لكل منها جهة الفاعلية والقابلية.

قوله: وان الأسماء تنقسم... أي، لا يتوهم متوهم ان الأسماء تنقسم إلى ماله تأثر فقط وإلى ماله تأثير فقط فنجعل البعض منها.

---

(١١٩) - في الأدعية والأوراد والأذكار والمأثورات عن العترة الطاهر إشارات إلى ما ذكره المحقق الشيخ الكبير القونيوي.

قوله: المهيات كلها وجودات خاصة علمية... مراده بالمهيات، الصور العقلية.
قال صاحب المجلى: (المهيات كلها وجودات خاصة علمية ليست ثابتة خارجا منفكة عن الوجود، كما توهمه المعتزلي، بل ثبوتا منفكا عن الوجود الخارجي في العقل، وكل ما في العقل من الصور فائضة من الحق، وفيض الشئ من غيره مسبوق بعلمه فهي ثابتة في علمه تعالى، وعلمه وجوده لأنه عين ذاته. فلا يكون المهيات شيئا غير الوجودات المتعينة في العلم والا لكانت ذاته محلا للأمور المتكثرة المغايرة لذاته، تعالى عنه).
اعلم، ان هذا هو عين دليل الحكماء على إثبات الوجود الذهني، تقريره:
ان الصور العقلية، من حيث هي عقلية، يكون لها نحو من الوجود والتحقق، و لما لم يكن بهذا الاعتبار في الخارج موجودة وثبوت المعدومات باطل، فيكون له وجود في الذهن. فيعلم منه ان مراده من قوله: المهيات كلها وجودات خاصة علمية. ان الصور العقلية تكون موجودة بوجود ذهني وتكون عين الوجود الذهني من حيث التحقق لا ان المهية عين الوجود ذاتا لان هذا الاستدلال لا يفيد هذا المطلب بل ليس مفاد الاستدلال الا ان للمهية تحققا ما. وأيضا، قال الشارح في الفصل الأول من المقدمة في ضمن قوله: (تنبية للمستبصرين بلسان أهل النظر، إذ المهيات منفكة عن الوجود أمور اعتبارية). فإن كان المراد من قولهم المهيات وجودات خاصة علمية على ما يفهم المتعارفون.
قال صدر المتألهين في الأمور العامة من الاسفار في الفصل المعنون بقوله: (فصل – في ان الممكن، على أي وجه يكون مستلزما للمتنع بالذات، والمهية في جميع تلك الصفات تابعة للوجود، وكل نحو من أنحاء الوجود يتبعه جهة خاصة من المهيات المعبر عنها عند بعضهم بالتعين وعند بعضهم بالوجود الخاص).
قال أيضا في مبحث العلة والمعلول من الاسفار في الفصل المعنون بقوله: (فصل – في الإشارة إلى نفى جهات الشرور عن الوجود الحقيقي. الوجودات الخاصة المتفصلة لها مرتبة سابقة اجمالية منشأها علم الحق الأول بذاته وتعقله للمراتب الإلهية وشؤونه، فتلك الوجودات قبل ان تنزلت وتعددت وتفصلت

كان لها في تلك المرتبة السابقة أسماء وصفات ذاتية تنبعث عنها المهيات والأعيان الثابتة، فهي في تلك المرتبة أيضا تابعة للوجودات الخاصة الموجودة سابقا باعتبار معلوميتها للحق تعالى علما كماليا هو عين ذاته كما سيجئ تحقيقه في مباحث العلم. الا ان معلوميتها في الأزل على هذا الوجه، أي باعتبار ثبوتها تبعا لوجودات الحقايق الإمكانية في عالم الحق، منشأ لظهور تلك الوجودات في المراتب المتأخرة على طبق ثبوتها العلمي في ذات الحق تعالى على الوجه الذي أشرنا. ثم إذا فاضت الوجودات عن الحق وتميزت وتعددت في الخارج اتحدت مع كل منها بالذات مهية من المهيات من غير استيناف جعل بل بنفس فيضان ذلك الوجود كما هو شأن كل مهية مع وجودها المتميز عن غيره).

قال الشيخ الرئيس في إلهيات الشفاء في الفصل الخامس من المقالة الأولى:

(الشئ قد يدل به على معنى آخر: فان لكل امر حقيقة هو بها، فللمثلث حقيقة انه مثلث، فذلك الذي سميناه الوجود الخاص ولم يرد به معنى الاثباتي).

قال مولانا الملا محسن في عين اليقين: (قد ظهر من هذه البيانات ان المهيات كلها وجودات خاصة في الواقع، عينا وذهنا، وإن كان المفهوم من المهية غير المفهوم من الوجود في اعتبار العقل، فهما متحدان اتحاد الامر العيني مع المفهوم الاعتباري).

قوله: فلو كانت المهيات غير الوجودات المتعينة في العلم... أي، لو كان للمهيات وجود غير الوجود الحق يلزم كونه محلا للأمور المتكثرة، اما إذا كانت المهيات بحسب التحقق عين وجود الحق فلا يلزم التكثر الوجودي وإن كان يلزم التكثر المفهومي وهو غير مضر.

قوله: لا يلزم أيضا انها تكون غير الوجود مطلقا... أي، وان سلمنا ان مفهوم الوجود الذهني الإضافي وهو كونها في الذهن يكون مغفولا عنه مع عدم الذهول عن المهية، لا يلزم أيضا ان المهية تكون غير الوجود مطلقا ولو بحسب الحقيقة، أي حتى عن حقيقة الوجود والوجود الخاص، نعم غير مفهوم الوجود.

قوله: لجواز ان يكون المهية... مراده ان ما يلزم من الدليل هو تغاير مفهوم

الوجود للمهية لا حقيقة الوجود، فالمهية وجود باعتبار التحقق لا ان يكون المهية عين الوجود ذاتا كما قال الأشعري.
قال صدر المتألهين في الأمور العامة من الاسفار في الفصل المعنون بقوله: (فصل – في كون وجود الممكن زائدا على مهيته عقلا). بعد ذكر الأدلة التي أقام القوم على مغايرة الوجود للمهية: (فهذه الوجوه الخمسة بعد تماميتها لا تدل الا على ان المعقول من الوجود غير المعقول من المهية، مع ان المطلوب عندهم تغايرهما بحسب الذات والحقيقة).
وقال أيضا في الأمور العامة: (وجود الممكن زائد على مهيته ذهنا بمعنى كون المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر ذهنا ونفس ذاته حقيقة وعينا، بمعنى عدم تمايزهما بالهوية.
قوله: والوجود قد يعرض لنفسه... ط گ، ص ٢١ جواب عن سؤال مقدر تقريره: انه إذا ثبت ما قلتم فيعرض الوجود للوجود.
قوله: باعتبار تعدده... أي، باعتبار تعدد الوجود، فيصح ان يكون بعضها عارضا وبعضها معروضا فحقيقة الوجود تكون معروضة ومفهومه الإضافي يكون عارضا.
أقول، ناقلا عن المواقف وشرحه: (انا نعقل المهية الممكنة كالمثلث، مثلا، مع الشك في وجودها فلا يكون الوجود نفسها ولا جزئها.
لا يقال، الشك انما يتصور في الوجود الخارجي دون الوجود الذهني، فإنه، أي الوجود الذهني، نفس التعقل والتصور فإذا تعقلت المهية كانت موجودة في الذهن فكيف يشك بعد تعلقها في وجودها الذهني، فاللازم مما ذكرتم ان الوجود الخارجي ليس نفس المهية ولا جزئها والكلام في الوجود المطلق وانه زائد على المهية، سواء كان وجودا ذهنيا أو خارجيا، فالدليل قاصر عن المدعى.
لأنا نقول، على تقدير تسليم الوجود الذهني لا قصور فيه، إذ تحقق الوجود الذهني حال كون المهية معقولة متصورة لا يمنع الشك فيه لان حصول الشئ في الذهن لا يستلزم تعلق ذلك الحصول والحكم بثبوته له، فان الشعور

بالشئ غير الشعور بذلك الشعور وغير مستلزم له على وجه لا يشك فيه.
اعلم، انه ان أريد بالمهية التي حكم بها انها معقولة بالكنه المهية الخارجية، فغير مسلم انها معقولة بالكنه، وان أريد بها المهية الحاصلة في الذهن أو المطلق فمسلم انها معقولة بالكنه. لكن قولهم: مع الشك في وجودها، غير مسلم، ان أريد منه أعم من الوجود الذهني والخارجي، ومسلم، ان
أريد منه الوجود الخارجي فيلزم زيادة الوجود الخارجي على المهية العقلية لا زيادته على المهية الخارجية ولا زيادة الوجود المطلق على المهية المطلقة، ولذلك اختلف فيه، أي في الوجود الذهني. ومن أثبته أثبته ببرهان لا بكونه معلوما بالضرورة، و لو كان تحقق الوجود الذهني مانعا من الشك موجبا للجزم به لما أنكره عاقل ولما احتج إلى برهان. وأيضا، فالمهية الخارجية، أي المتحققة في الخارج، إذ لم تكن معقولة لأحد خالية عن الوجود الذهني فيغايرها فلا يكون نفسها ولا جزئها أيضا، ولا يمكن ان يقال، المهية الموجودة في الذهن خالية عن الوجود الخارجي فيكون زائدا عليها، إذ يتوجه عليه انا لا نسلم حصول المهية في الذهن).
قال مولانا الجامي في الرسالة الوجودية: (تمهيد – ان في الوجود واجبا والا لزم انحصار الوجود في الممكن فيلزم ان لا يوجد شئ أصلا: فان الممكن وإن كان متعددا لا يستقل بوجوده في نفسه، وهو ظاهر، ولا في ايجاده أخيره لان مرتبة الايجاد بعد مرتبة الوجود وإذ لا وجود فلا ايجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره، فاذن ثبت وجود الواجب).
ثم الظاهر من مذهب أبى الحسن الأشعري وأبى الحسين البصري من المعتزلة ان وجود الواجب بل وجود كل شئ عين ذاته، ذهنا وخارجا، ولما استلزم ذلك اشتراك الوجود بين الموجودات الخاصة لفظا لا معنى، وبطلانه ظاهر كما بين في موضعه. صرفه بعضهم عن الظاهر بان مرادهما بالعينية عدم التمايز الخارجي إذ ليس في الخارج شئ هو المهية، وآخر قائم بها قياما خارجيا هو الوجود، كما يفهم من تتبع دلائلهم.
قوله: ومن هنا قيل... أي، من هذه المراتب الوجودية. لعل المراد من

هنا، أي من جهة صدق هذا المفهوم المصدري عليه وانتزاع هذا المفهوم عنه، يقال ان الوجود هو الكون المصدري أو من جهة ان الوجود مشترك بين المعنيين و اطلاقه على المعنى المصدري يقال كذا. ولعل مراده، أي من هذه المراتب الوجودية، يقال كذا.

قوله: ويضعف بحسب القرب... يظهر من هذه العبارة ان للوجود عنده مراتب بعضها أقرب إلى الحق وبعضها أبعد، وللحق مرتبة غير هذه المرتبة القريب والبعيد (١٢٠).

قوله: فصور تلك المهيات... أي، تلك المهيات التي تكون ثابتة في الحضرة العلمية.

قوله: الحاصلة... صفة لقوله: (ظلالات).

قوله: بطريق الانعكاس من المبادئ العالية... ط گ، ص ٢٣ - ٢٢.

قال صاحب المجلى: (تظهر تلك المهيات ولوازمها تارة في الذهن وأخرى في الخارج، فيقوى الظهور ويضعف بسبب القرب من الحق والعبد وقلة الوسائط وكثرتها وصفاء الاستعداد وكدرته، فيظهر للبعض جميع الكمالات اللازمة لها وللبعض دون ذلك. وصورها في أذهاننا ظلالات تلك الصور العلمية حاصلة فينا بطريق الانعكاس من المبادئ العالية، أو بظهور نور الوجود فينا بقدر نصيبنا من تلك الحضرة الإلهية، ولهذا صعب ادراك الحقايق على ما هي عليه، والا على من تنور بنور الحق وارتفع الحجاب بينه وبين الحق الذي هو الوجود المحض، فإنه يدرك بالحق الصور العلمية على ما هي في أنفسها ويحجب عنها بقدر إنيته، فيحصل التميز بين علم الحق بها وبين علم هذا الكامل بها، فغاية عرفانه اقراره بالعجز) (١٢١).

قال صدر المتألهين في مبحث العلة والمعلول من الاسفار: (قد اختلف الحكماء في ان ادراك النفس الانسانية حقايق الأشياء عند تجردها واتصالها بالمبدء الفياض أهو على سبيل الرشح أو على نهج العكس، أي من جهة إفاضة صور الأشياء على ذاتها، أو على نهج مشاهدتها في ذات المبدء الفعال).

---

(١٢٠) - وقع سيد الحكماء في وادي التنزيه الصرف. (ج)

(١٢١) - كل ما نقله المحشى موجود في المقدمة التي ألفها الشارح العلامة والمحشي يكتفى بنقل الكلمات من دون تقرير المعضلات وحل العويصات.

وقال أيضا في الإلهي: (فمهما يقلب النفس على المحاذاة كانت الصور منعكسة فيها أو فايضة عليها على اختلاف الرأيين، أعني الاشراق والرشح في (ممثل له) كما في المثال. وكلاهما غير ما هو المختار عندنا). اعلم، ان المراد ان علم النفس عند الاتصال والترقي لوجود الأشياء الخارجية يكون اما كذا واما كذا، لا علم النفس بها مطلقا.

قوله: بطريق الانعكاس... أي، يظهر في مرآة النفس ما كان من الباري، نحو ظهور العكس في المرايا، ويكون النفس آلة ملاحظتها كما ان المرآة تكون آلة الملاحظة.

قوله: والجواهر متحدة في عين الجوهر... أي، الجواهر خاصة، لا الاعراض، لها أصل مستقل وهو الوجود الفعلي المسمى بالنفس الرحماني. واما الاعراض فليس لها أصل مستقل لان الاعراض ظهور صفات الوجود والصفات ليست مستقلة.

اعلم، ان جوهر الجواهر واصلها هو ذات الواجب والاعراض هي الصفات اللازمة. وبعد ذلك هو الوجود اللا بشرط الفعلي والاعراض هي التعينات. وبعد ذلك الجواهر المادية كالجسم والصورة والهيولا والنفس باعتبار والاعراض صفاتها. وبعد ذلك المهيات الذهنية الجوهرية واعراضها هي المهيات الذهنية العرضية (١٢٢)

قال صدر المتألهين في مبحث العلة والمعلول من الاسفار: (والجواهر كلها متحدة في عين الجوهر ومفهومه وحقيقته وروحه الذي هي مثال عقلي هو مبدء للعقليات التي هي أمثلة للصور النوعية الجوهرية في عالم العقل، كما يظهر من رأى الأفلاطون في المثل النورية) (١٢٣). فالجوهر الحقيقي في هذا الاصطلاح هو الوجود اللا بشرط الفعلي وتعيناته، أي المهيات هي الاعراض، وهذا الوجود الفعلي أيضا له ظهورات وتجليات. ولما كان هذا الوجود الفعلي ظلا فذو الظل يكون جوهرا أصلا حقا.

قال الشيخ في الفتوحات: (كل صورة في العالم عرض في الجوهر وهي التي

---

(١٢٢) - رجوع شود به حواشى آقا محمد رضا (رض) در بيان جوهر وعرض مصطلح أرباب عرفان.

(١٢٣) - قال في الاسفار ط گ، فصول عرفانيه، ص ١٨٨: (واعلم، انك إذا أمعنت النظر في حقايق الأشياء وجدت بعضها متبوعة مكتنفة بالعوارض وبعضها تابعة، والمتبوعة هي الجواهر ومفهومه وروحه وفي حقيقته وروحه التي هي مثال عقلي هو مبدء للعقليات التي...).

يقع عليها الخلع والسلخ، والجوهر واحد والقسمة في الصورة لا في الجوهر).
قال الشارح في الفص الهودي: (كذلك النفس الرحماني إذا وجد في الخارج و حصل له التعين يسمى بالجوهر) (١٢٤).
قوله: من حيث جنسيتها... أي، من حيث اتحادها بالجنس وظهورها بالتعين الجنسي وكذا قوله: (من حيث فصليتها).
قوله: إذ حصة منها... دليل لقوله (فهي طبيعة فصلية).
قوله: لا غيرها... ط گ، ص ٢٣ أي، غير تلك الصفة المتعينة، مثلا يحمل على الانسان الناطق لا غير الناطق، فالناطق يفصل الانسان من غير الناطق.
قوله: الواقعة تحتها... كما في الجنس القريب أو تحت نوع من أنواعها كما في الجنس البعيد.
قوله: فهو الذات الواحدة... أي الجوهر.
قوله: وهي بحسب حقايقها... أي، الصفات بحسب حقايقها.
قوله: وإن كانت... ط گ، ص ٢٣ أي، وان كانت الصفات.
قوله: عنده... أي، عند الاعتدال. حاصله ان الصفات الوجودية تكون في كل شئ ولكن ظهورها موقوف في بعض الأشياء على شرط.
قوله: فكل ما في فرده بالفعل أو بالقوة... أي، ظهور صفة من الشئ في وقت أو امكان ظهورها عنه، كاشف عن انه يكون فيه الصفة المذكورة دائما وان لم يكن ظاهرة دائما. وكذا ظهور الصفة من الشئ الذي هو حقيقة واحدة ذات مراتب و إن كان الظهور في مرتبة واحدة كاشف عن انه يكون في تلك الحقيقة تلك الصفة المذكورة في كل مرتبة وان لم يظهر في كل مرتبة.
ان قلت، يلزم من عدم الظهور في هذه المرتبة التعطيل.
قلت، لما كانت الحقيقة واحدة فان لم يظهر مطلقا، ولو في مرتبة أخرى يلزم التعطيل.
قوله: مشتركة بينها من وجه آخر... وهو كونها جميعا تابعة للذات وكمالات لها، أي مشتركة في انها صفات.

---

(١٢٤) - قال الشارح ط گ، ص ٢٥٧: (النفس الرحماني عبارة عن هيولى العالم كله الروحاني والجسماني، سمى نفسا لنسبته إلى النفس الانساني فإنه هواء يخرج من الباطن إلى الظاهر، ثم باصطكاك عضلات الحلق يظهر فيه الصوت، ثم بحسب تقاطعه في مراتب الحلق والأسنان والشفتين تظهر الحروف، ثم تراكيبها تحصل الكلمات، كذلك النفس الرحماني إذا وجد في الخارج وحصل له التعين يسمى بالجوهر...).

قوله: تنبيه بلسان أهل النظر... اعلم، ان حاصل بيانه، ظاهرا، ان الممكن اما جوهر أو عرض، وغير الجوهر هو العرض. وامتياز الجوهر عن جوهر آخر لا يمكن ان يكون بالجوهرية لأنها جهة الاشتراك، فيكون الامتياز بغير الجوهرية وغير الجوهر هو العرض فما به الامتياز بين الجواهر يجب ان يكون اعراضا.

قال صدر المتألهين في الاسفار في مباحث الجواهر ط گ، ص ٨٥ - ٨٤:

(نختار ان فصل الجوهر ليس بجوهر في ذاته، ولا يلزم من هذا ان يكون عرضا إذ المعتبر في تقسيم الممكن إلى الجوهر هو الامر المتأصل في الوجود المتميز الذات عن غيره، ومفهوم الفصل البسيط وكذا الجنس القاصي ليس كذلك إذ ليس ذا مهية تامة الذات. واما ثانيا فنختار ان فصل الجوهر جوهر، ولا يلزم منه ان يكون ا لجوهر داخلا في حد نفسه حتى يحتاج إلى فصل آخر، ولا ان يكون عرضا من العوارض الخارجية، حتى يكون في مرتبة وجوده الخاص عرضا غير جوهر. بل نقول فصل الجوهر جوهر في نفس الامر وان لم يكن جوهرا في مرتبة ذاته من حيث هي هي، ولا يلزم من ذلك ان يكون هو في تلك المرتبة عرضا، لما عرفت من جواز خلو بعض مراتب الشئ من ثبوت المتقابلين (كما ان زيدا ليس من حيث انسانيته موجودا ولا يلزم منه ان يكون من تلك الحيثية معدوما)... على ان التحقيق عندنا ان حقايق الفصول البسيطة هي الوجودات الخاصة للمهيات، والوجود بنفسه متميز، وبحسب مراتبه في الشدة والضعف والكمال والنقص يتحصل المهيات ويمتاز بعضها عن بعض).

ثم أورد الشارح اشكالا على نفسه بأنه ان كانت الامر كما قلت من ان امتياز الجوهر عن جوهر آخر بالعرض، فيكون الجواهر حقيقة واحدة كالانسان وممتازة بالاعراض كزيد وعمرو، وأشار إلى ذلك بقوله (لا يقال، لو كانت الأعيان الجوهرية... ط گ، ص ٢٤ فأجاب بالتزام ذلك وقال ان الأعيان الجوهرية لا يكون بينها امتياز من حيث الجوهرية بالذات بل الامتياز بالاعراض، اما بعد انضمام الاعراض المتعينة وحصول الأنواع فالأنواع متمايزة بالذات.

ثم أورد اشكالا آخر على نفسه بأنه إذا كان الامتياز بالاعراض المقابلة للجوهر والنوع حاصل من الجوهر والعرض فيكون نوع الجوهر مركبا من الجوهر والعرض وهذا باطل في الواقع وعندك كما قلت فيما قبل، وتركيب المهية من الجوهر والعرض إن كان فصلها عرضا فيكون المهية الجوهرية عرضية.
فأجاب ان التركيب تكون في الذهن بين طبيعة الحيوان وطبيعة العرض واما في الخارج فلا تركيب لان النوع في الخارج هو الحيوان الناطق عين الحيوان لا شئ آخر حتى يلزم التركيب. هذا حاصل مطلبه ظاهرا.
وفيه نظر بحسب الظاهر: اما أولا، فلانه يمكن ان يقال لا نسلم ان غير المهية الجوهر يجب ان يكون مهية العرض، لم لا يجوز ان يكون فصل الجوهر هو الوجود الذي لا يكون من سنخ المهيات حتى يكون جوهرا بحسب المهية أو عرضا بحسبها (١٢٥).
واما ثانيا، فلان الجوهر جنس والجنس مهية ناقصة لا تحصل لها الا بالفصول، فما لم يكن متحصلا لا يصير معروضا للعوارض التي هي مقابلة للجوهر، فكيف يصح قوله الجواهر كلها مشتركة في الحقيقة الجوهرية كاشتراك افراد النوع في حقيقة ذلك النوع والامتياز بينها بذواتها بعد حصول ذواتها؟ وكيف يمكن ان يكون العرض المقابل للجوهر مقوما ومحصلا للجوهر؟ اللهم الا ان يراد بالجوهر الجوهر الحقيقي، أي الوجود الفعلي المسمى بالنفس الرحماني، وبالعرض التعين والمهية، فصح حينئذ ان امتياز الجوهر عن جوهر آخر بالتعين. ويؤيده ما ذكره في قوله: (تفريع) في الفصل الأول فليراجع إليه. وما ذكر في آخر الفص الشعيبي مبين لهذا المطلب التي ذكرت هاهنا فليراجع إليه (١٢٦).
قوله: العرض العام انما يغاير افراد معروضه في العقل لا في الخارج فهو بالنظر إلى الخارج عين تلك الافراد والا لا يكون محمولا عليها بهو هو وهو المطلوب... ص ٢٤
مراده من اتحاد العرض لمعروضاته إن كان اتحادا بالذات فمعلوم انه ليس كذلك، و إن كان مراده أعم من ذلك، ظاهر قوله: ان الجوهر عين الجواهر، انه جنس لها و يكون متحدا معها بالذات.

---

(١٢٥) - ولازم ذلك ان يصير الوجود داخلا في مرتبة الماهية النوعية. اين كلام را صدر المتالهين به نحو ديگر تقرير نموده است وبر أو هم همين اشكال وارد است.
(١٢٦) - ولا يخفى على المتدرب ان الجوهر يكون من تعينات الوجود وحقيقة الوجود إذا اعتبرت لا بشرط فهو مقيد بالاطلاق وهذا الوجود ليس بجوهر ولا عرض لان وجود المنبسط ليس من سنخ المهيات ويتعين بتعينات الجوهرية والعرضية، وقد نص على هذا الشيخ الكبير في المفتاح وقد حررنا كلامه في شرحي على هذه المقدمة.

قال السيد الداماد في القبسات: (ان الاعتبارات الثلاثة البشرط شيئية والبشرط لا شيئية واللا بشرطية، لا يجرى في الحقايق المحصلة الممتازة بعضها عن بعض في التحصل، كالفلك بالقياس إلى الانسان فضلا عن العرض كالبياض إلى الجوهر، بل انما يصحح من الطبايع المرسلة المبهمة بالنسبة إلى المنضمات في وحدتها المبهمة، اما بالذات كالأشخاص والأنواع والفصول في طبايع الأجناس، أو بالعرض كالموضوعات في طبايع مفهومات محمولاتها العرضية. فاللا بشرطية اذن مناط تصحيح الحمل الشايع، اما بالذات واما بالعرض، والبشرط لائية مناط امتناع الحمل مطلقا).

قال بعض المحققين، ان العرض والجوهر متحدان. قيل، مراده ان العرض إذا اخذ لا بشرط، أي مع تجويز ان يكون مع الجسم ومتحدا معه بحسب الإشارة الحسية، يكون بهذا الاعتبار متحدا في الخارج مع الجسم بحسب الإشارة. فالسواد بهذا المعنى وبهذا الاعتبار عين الأسود في الخارج بحسب الإشارة الحسية ويحمل على السواد، واما السواد الذي يكون في الموضوع ويكون عرضيا فهو غير هذا السواد، أي المأخوذ بالاعتبار الأول، وهذا بعينه كاخذ الجنس، كالحيوان، مادة باعتبار الا ان الجنس والفصل موجودان بوجود واحد بحسب الواقع ونفس الامر، واما السواد وموضوعه فليسا كذلك في الواقع بل بحسب الإشارة الحسية.

قوله: لم لا يجوز ان يكون الجوهر عرضا عاما لها... ط گ، ص ٢٤ أي، فلا يصح قولكم: الجوهر عين الجواهر في الخارج.

قوله: عرضا عاما خارجا عن الجواهر في الخارج... أي، يكون عرضا خارجيا كالبياض والسواد للجسم، أي لا يكون عين حقيقة ما يحمل عليها.

قوله: موجودة بوجود غير وجود الافراد... أي، على تقدير كونها عرضا عاما.

قوله: فيكون المهية الجوهرية عرضية... لان الفصل هو الأصل في التحقق فإذا كان الفصل عرضا يكون المهية عرضية ويكون تابعة للفصل.

قوله: وهو أشد استحالة من الثاني... لأنه يلزم ان يكون كل المعروض له في حد ذاته مع قطع النظر عن عارضه غير جوهر.
قوله: وإن كان أعم منه في العقل... أي، وإن كان الناطق وماله النطق بحسب المفهوم أعم، لان ماله النطق لا يكون مأخوذا في مفهومه شئ مخصوص بل المراد لفظة ما يكون عاما وإن كان في الواقع ونفس الامر هو الحيوان.
قال في الفص الشيثي ط گ، ص ١١٧: (ان الحيوان مشترك بين الانسان و غيره) (١٢٧). ولا يقال ان حقيقة الانسان هي الحيوان بل هي الناطق أو ما يحصل منهما
فان الناطق مفهومه ماله النطق لكن ذلك الشئ في الخارج هو الحيوان الظاهر في صورة الانسان والناطق هو الانسان.
قوله: لذلك يحمل بهو هو... ط گ، ص ٢٥ أي، لكون الناطق هو بعينه الحيوان في الوجود.
قوله: لا غير... أي، لا بين غير الطبيعتين، فيكون التركيب إذا لوحظ طبيعتها من حيث هي وهذه الملاحظة، أي ملاحظة نفس الطبيعة من حيث هي، يكون في العقل فالتركيب يكون معنويا عقليا، واما في الخارج وباعتبار التحقق فلا يكون التركيب بل الناطق عين الحيوان، والجسم مثلا عين الأبيض.
قوله: ولا يلزم تركب الجوهر من الجوهر والعرض... لان ماله النطق هو الجوهر والمركب كالشخص، أي لا يكون النطق للمركب حتى يلزم التركيب من الجوهر والعرض بل النطق يكون للجوهر.
قوله: وان كانا بحسب المفهوم أعم منهما... معناه ما مر في
قوله: (وإن كان أعم
منه في العقول).
قوله: مهية أخرى... أي، الناطق لا يكون غير الانسان والا لم يحمل الناطق على الانسان.
قوله: إذا الحمل على المهية لا على الوجود... فيه نظر لان مفهوم الناطق لا يحمل على مفهوم الانسان بل الانسان الموجود يحمل عليه الناطق. والمفاهيم المختلفة لا يحمل أحدها على الأخرى مع قطع النظر عن الوجود. ولكن يمكن ان

---

(١٢٧) - عرفا بر خلاف حكما افراد را تابع ماهيات واعيان ثابته در حضرت علميه مى دانند و اعيان خارجيه اظلال واصنام موجود در حضرت علميه‌اند، واعيان متجلى در افراد و جزئيات اند ودر مقام تجلى در خارج به صور اسماييه از مقام خود تجافى ننموده لذا رايحه وجود خارجى را استشمام نمى نمايند. لذا با بحث فلسفى آنچه را شارح علامه در مقدمه واكابر از عرفا در بيان حقيقت جواهر واعراض بيان كرده، نمى توان حل نمود. مرحوم

محشی، سید الحکما، غور در مباحث مهمه وتحقیقات عالیه را رها کرده وگاهی عباراتی را که در ذیل آن تحقیقات آورده اند با کمال ابهام نقل کرده بدون آنکه اصول کلیه را مس نموده یا امهات مباحث را هضم نماید. شیخ أکبر گوید: (وعلی الحقیقة فما ثم إلا حقیقة واحدة تقبل جمیع هذه النسب والإضافات التي تکنی عنها بالأسماء الإلهیة والحقیقة تعطی ان یکون لکل اسم یظهر إلی ما لا یتناهی حقیقة یتمیز وتلك الحقیقة التي بها یتمیز بها عن اسم آخر وتلك الحقیقة التي بها یتمیز هي الاسم عینه لا ما یقع فیه الاشتراك). حقیقت اقتضا می نماید که إسما در مقام ظهور، نه در مقام استجنان در غیب ذات، از یکدیگر متمیز شوند واز تمیز إسما صور إسما، یعنی اعیان که به حسب امهات إسما متناهی وبه حسب فروع وجزئیات غیر متناهی اند، متمیز شوند. بنابر این، حقیقت إسما در مقام ظهور همان تعین آن به خصوصیت خاص است. مثلا در إسما ذاتیه اراده وقدرت در غیب ذات وقهر احدیت متحدند ولی در ظهور متفاوت اند. در أسماء الهیه، یعنی أسماء صفات، ایجاد وتصویر ودر أسماء فعلیه وربوبیه هبه ورزق، تعین خاص دارند. إسما همان صفات متعین به تعین ذات اند، لذا إسما به حسب تکثر نسب واضافات ذات اند و ذات جمع شمل آنهاست ودر همه تحقق دارد. یکی از صور أسماء الهیه حیوان است که به حسب تحلیل ذهن مرکب است، وانسان همان حیوان متعین به تعین انسانی است، همان انسان مرکب از جنس وفصل در خارج حیوان متعین به تعین انسانی است.

يقال ان مراده بالمهية الوجود الخاص، أي المهية الموجودة بوجودها الخاص، فالوجود المتعين بتعين الانسان هو بعينه الوجود المتعين بتعين الناطق. ولا يمكن ان يكون الوجود الخاص المتعين بتعين الناطق غير الوجود الخاص المتعين بتعين الانسان، ومع ذلك يحمل أحدهما على الآخر. فمراده من قوله: (إذا الحمل على المهية لا على الوجود) ان الحمل يكون
على المهية الموجودة بوجودها الخاص
لا على الوجود من حيث هو هو بل على الوجود المتعين بتعين مخصوص.
قال في آخر الفصل الثالث ص ٢١: (هداية للناظرين – المهيات كلها وجودات خاصة علمية).
قوله: ولو جاز ذلك أي الحمل باعتبار اتحاد الوجود لجاز حمل اجزاء ماهية مركبة...
أقول، إن كان مراده ان المركب من الاجزاء التي يكون كل واحد من الاجزاء موجودا بوجود على حدة كالبيت والعشرة، كما قال بعض المحشين، فلا وجه لقوله: عند كونها موجودة بوجود واحد وهو وجود المركب، وان لم يكن مراده من الاجزاء هذا النحو من الاجزاء فهو لا محالة يحمل على الكل باعتبار الوجود كالناطق والانسان. لكن يمكن ان يقال، ان مراده من هذا المركب هو المركب الطبيعي مثل الياقوت، مثلا، فان الحكماء قائلون ان صور البسائط فيها موجودة بالفعل مع انه مركب حقيقي والاجزاء موجودة بوجود واحد. فالنقض وارد عليهم على مذاقهم لأنه لا يصح ان يقال، ان النار ماء، مثلا، لكن الحكماء يقولون انها اجزاء مادة المركب لا جزء المركب. وإن كان قوله: (ذلك) إشارة إلى حمل المهية على المهية المباينة فلا اشكال.
قوله: لا تظن ان مبدء النطق... أي، النفس الناطقة المجردة ليست مختصة بالانسان، بل تكون لكل الحيوانات، بل النفس الشاعرة بنحو الاطلاق تكون لازمة للوجود وكل ما كان موجودا يكون شاعرا وعالما على الاطلاق. مراده ان أحدا لا يقول، ان النفس الناطقة جوهر ويكون فصلا للحيوان فلم قلت فصله عرض.

قوله: وظهور النطق (١٢٨)... أي، إذا كان الموجود موجودا انسانيا يظهر تكلمه لكل أحد، اما غيره من الموجودات فلا يظهر تكلمه لكل أحد بل للكمل، فحال غير الكامل حال النائم لا يسمع كلام المتكلمين في المجلس وإذ انتبه يسمع كلامهم، والجاهل أيضا إذ انتبه من نوم الغفلة يسمع كلام الموجودات.
قوله: ولا شعور لهم... الظاهر ان لفظة (ليس) زائدة بدليل قوله:
(والجهل بالشئ لا ينافي وجوده). أو المراد ان لا شعور لهم في قولهم هذا، أي الحيوانات، ليس لهم ادراك كلي، فعلى هذا يكون قوله (والجهل بشئ) جواب سؤال مقدر تقديره: انه إن كان لها نفس مجردة يجب ان يكون معلومة لنا ولما لم تكن
معلومة لنا، فليس لها نفس مجردة. ويحتمل، احتمالا بعيدا، ان يكون مراده لا دليل لهم على عدم ادراك الكلى لغير الانسان ولا شهود لهم على هذا المطلب، أي عدم ادراك الكلى لغير الانسان، وقوله (والجهل) حينئذ أيضا يكون جوابا عن سؤال مقدر. ويحتمل انه كان العبارة هكذا: (... ولا شهود لهم...) والتغيير من النساخ.
قوله: وامعان النظر فيما يصدر عنها... أي، بل للحيوانات نفس مدركة للكليات بدليل أفعال مخصوصة صدرت عنها. الا ترى في النحل ومسدساته أو العناكب ومثلثاتها، وأمثال ذلك، وان لم يكن لكل الأشياء
هذه المدركة للكليات.
قال صدر المتألهين في شرحه للأصول الكافي: (كثير من المنتسبين إلى الكشف والعرفان زعموا ان النبات بل الجماد فضلا عن الحيوان لها نفس ناطقة كالانسان. وذلك امر باطل بل البراهين ناهضة على خلافه من لزوم التعطيل والمنع عما فطره الله طبيعة الشئ عليه ودوام القسر على افراد النوع والابقاء له على القوة والامكان للشئ من غير ان يخرج إلى الفعلية والوجدان، إلى غير ذلك من المفاسد، بل هذا تسبيح فطري وسجود ذاتي وعبادة فطرية نشأت من تجلى إلهي وانبساط نور الوجود على كافة الحقايق على تفاوت درجاتها).
وقال صدر المحققين وشيخ العرفاء الكاملين بعد ذلك: (واما سماع

---

(١٢٨) - قول الشارح العلامة: (وظهور النطق لكل واحد بحسب العادة والسنة الإلهية...). يظهر من كلامه ان ترتب الآثار على العلات انما يكون بحسب جرى العادة لا للمناسبات الذاتية بين العلل والمعاليل. والشارح مع براعته في المعرفة من حيث لا يشعر يلتزم بمباني الأشعرية لتوغله فيها برهة من أيام تحصيله علم الكلام، وما خلص من بعض دياجيرها، با شير در درون شد وبا جان به در رود.

اللفظ واسماعه، كما هو المروى عن النبي (ص) فذلك من باب المعجزة الواقعة لقوة نفسه القدسية على انشاء الأصوات والاشكال على موازنة المعاني والأحوال في سورة (فصلت): (وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذي انطق كل شئ).

قال الشيخ الكبير في الفتوحات: ان المسمى بالجماد والنبات لهم أرواح بطنت عن ادراك غير أهل الكشف إياها في العادة، فلا يحس بها مثل ما يحس من الحيوان. فالكل عند أهل الكشف حيوان ناطق بل حي ناطق غير ان هذا المزاج الخاص يسمى انسانا لا غير. ونحن زدنا مع الايمان بالاخبار، الكشف فقد سمعنا الأحجار تذكر الله رؤية عين بلسان يسمعه آذاننا وتخاطبنا مخاطبة العارفين بجلال الله مما ليس يدركه كل انسان (١٢٩).

وقال في آخره: (وليس هذا التسبيح بلسان الحال كما يقوله أهل النظر ممن لا كشف له).

قيل، ان الانسان إذا أراد ان يبلغ إلى هذا المقام يجب ان يصير حيوانا مطلقا لئلا يزاحمه العقل ولهذا من يبلغ إليه يصيرا بكم.

قال صاحب الفتوحات: (لما أقامني الله في هذا المقام تحققت بحيوانيتي (١٣٠) تحققا كليا وكنت أرى وأريد ان انطق بما أشاهده فلا أستطيع).

قال الشيخ الرئيس في طبيعيات الشفاء في الفن السابع في الفصل الأول: (وأبعد الناس عن الحق من جعل للنبات مع الحس عقلا وفهما، مثل انكساغورس وانباذقلس وذيمقراطيس.

قال الشيخ الكبير في الرسالة المسماة بشأن الإلهي بعد التحقيقات: (فما ترك شيئا في العالم من الجماد إلى درجة الانسان والأفلاك والأملاك والعلويات والسفليات الا وقد أخبر عنه انه يسجد لله وقال: (وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم). وما من شئ الا وهو ناطق، ومعلوم انه ما هنا صوت معهود ولا حرف من الحروف المعلومة عندنا ولكن كلام كل جنس مما يشاكلها على حسب ما يليق بشأنها ويعطيه استعدادها لقبول الروحانية الإلهية

---

(١٢٩) - وذلك انما يكون باعتبار تجليه تعالى باسم المتكلم على الأشياء كتكلمه بصورة الشجرة ب (انا الله). قال الامام جعفر الصادق، عليه وأولاده وآبائه السلام والتحية،: (لقد تجلى الله لعباده في كلامه ولكن لا يبصرون). وكان ذات يوم في الصلاة فخر مغشيا عليه، فسئل ذلك، قال: ما زلت أكررها حتى سمعت من قائلها. وكان مقامه مقام شهود المتكلم عند تلاوة آيات كلامه متجليا بالصفة التي هي مصدر تلك الآية. وهذا لا ينافي عدم وجود النفس الناطقة المدركة للكليات في المظاهر الحيوانية والنباتية والجمادية.

(١٣٠) - والشيخ تحقق بتحقق الحيوانية التي تعينت بالنفس الناطقة وأدرك الصور الكلية أو تعينت بصورة كلية جمعية بالكشف واشتبه عليه الامر لان الحيوان الذي في الانسان متحد

في الوجود مع الانسان والشيخ لو تحقق بحقيقة مرتبة النازلة للنفس كان يشهد الحيوان بصورة مثالية هي عين نفس الحيوانية.

السارية في كل موجود: وكل يعمل على شاكلته). قال صدر المتألهين من الاسفار في سفر النفس في الفصل المعنون بقوله:
(فصل - في الإشارة إلى حشر جميع الموجودات حتى الجماد والنبات). بعد ذكر عبارة الشيخ محى الدين التي دلت على ان لكل من الأشياء تسبيح نطقي:
(فقوله تعالى وان من شئ الا يسبح بحمده، وغير ذلك من الآيات، انما يدل على ان الأجسام كلها ذا حياة ونطق، سواء كانت بحسب جسميتها أو بما يتصل بها من روح أو ملك ولا يدل على انها من حيث جسميتها وماديتها، مع قطع النظر عن أرواحها وصورها، المدبرة ناطقة مسبحة. وقد علمت ان لكل جسم صورة نفسانية (١٣١) ومدبرا عقليا بها تكون ذات حياة ونطق لا من حيث جسميتها المظلمة الذات المشوبة بالاعدام الزائلة الغير الباقية الا في آن. لكن هنا دقيقة أخرى يمكن ان يستقيم ويستصح بها كلام الشيخ، وهو ان المكشوف عند البصيرة والمعلوم بالبرهان ان في باطن هذا الأجسام الكائنة الظلمانية جسما شعاعيا ساريا فيها سريان النور في البلور وهي بتوسطها تقبل الحياة وتصرف النفوس والأرواح. و ليس المراد بذلك الجسم النوراني هو الذي يسميه الأطباء الروح الحيواني و هو المنبعث في الحيوان اللحمي من دم القلب والكبد ويسرى في البدن بواسطة العروق الشريانية، وذلك، لان ذلك مركب، والذي كلامنا فيه بسيط و هو ظلماني مادي وهذا نوراني مجرد الذات، وهو مختص ببعض الأجسام ويقبل الحياة من خارج بخلاف هذا، فإنه سار في جميع الأجسام وحية بحياة ذاتية لان وجوده وجود ادراكي هو عين النفس الداركة بالفعل).
قوله: بدون ادراك كليه إذ الجزئي هو الكلى مع التشخص... وإن كان كليا طبيعيا فقولهم لا يدرك الكلى بنحو الاطلاق ليس بصحيح، نعم لو قالوا: لا يدرك العقلي، فله وجه صحة (١٣٢).
اعلم، ان حاصل هذا البيانات: ان الجوهر الحقيقي، وهو النفس الرحماني، يتعين بتعينات وهذه التعينات هي ما به الامتياز، فعلى مذاق أهل الله جميع الفصول اعراض وكذلك الجوهر الخاص من هذه الحقيقة كالحيوان،

---

(١٣١) - بل لكل هيكل محسوس بشرى، المسمى بالجسم الانساني والحيواني، هيكل محسوس أخروي وهو بعينه هذا البدن الحي الذي حياته عرضي منبعث عن النفس، والبدن الحي الأخروي حياته ذاتية لقوله تعالى: (دار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعقلون).
(١٣٢) - اصولا ادراك كلي اختصاص به خواص نوع انسان دارد ونفس تا به مقام تجرد عقلي تام نرسد هميشه جزئيات را به نحو انتشار درك مى كند كه از آن به (خيال منتشر) تعبير كرده اند. بايد دانست كه مدرك جزئي قوه خيال است وجزئي همان كلي مقيد است ولى مقيد از آن جهت كه مقيد است كلي را متنزل در مقام تجرد برزخى ادراك مى نمايد.

مثلا، هو نحو وجود خاص بالنسبة إلى الجوهر ولكن له عرض ومرتبة وسيعة و يمكن ان يتعين بتعينات عديدة وكذلك كل عام بالنسبة إلى الخاص حتى ينتهى إلى الشخص.

قوله: وكل منهما ينقسم إلى ما هو جوهر وعرض... أي، الجوهر اما جوهر خارجي أو ذهني وكذا العرض.

قوله: ولذلك... ط گ، ص ٢٦ أي، لكون كل من الجوهر والعرض منقسم إلى قسمين، عرف...

قوله: وليس وجوبه بالنظر إلى الوجود الزائد كالمهية... ومن هذا البيان يفهم ان مرادهم بالواجب ماذا. فالواجب على اصطلاحهم ما يكون ذاته عين الوجود. فكل الوجودات عندهم واجب بهذا المعنى، والممكن منحصر في المهيات (١٣٣)، واما عند غيرهم فالواجب هو ما لا يكون له علة فاعلية ولا يكون مرتبطا بغيره بل يكون مستقلا مطلقا.

قوله: بجميع الموجودات الخارجية والعلمية... أي، المهيات الموجودة في الخارج أو في الذهن.

قوله: فانقسم الوجوب إلى الوجوب بالذات وبالغير... مراده بالوجوب بالذات هو ما يكون عين الوجود، سواء كان له حيثية تعليلية أم لا، وبالوجوب بالغير ما يكون ذاته خالية عن الوجود كالمهيات. فاصطلاحه بالوجوب بالذات و بالغير غير الاصطلاح المشهور، فافهم. الوجود الواجب الذي لا علة له يكون أيضا كالأعيان الثابتة غيبا ومعلوما لنفسه فيصح ان يقال انه ذات غيبية في الحضرة العلمية ومطلق الوجود، سواء كان وجودا واجبا صرفا ولا علة له أو وجودا ممكنا، له الوجوب الذي معناه انه بنفسه موجود، أي لا يحتاج في تحققه إلى وجود زائد وحيثية تقييدية كالمهيات. فوجوب مطلق الوجود معناه ضرورة ذاته لذاته ونفسه لنفسه بالمعنى المذكور، وليس له وجود زائد حتى يصح ان يقال وجوبه يكون بالنظر إلى وجوده الخارجي. فالوجوب بهذا المعنى ثابت للواجب الذي لا علة له ولتجلياته.

---

(١٣٣) - والوجود المنبسط ظل للفيض الأقدس وهو ظل الله المسمى بالحقيقة المحمدية، فالوجود المنبسط والمشية السارية من أظلاله والوجود الجزئي والوجود الذهني أظلال للوجود المنبسط، والفيض المقدس نفس ظهور الحق ونفس تعين الحق المطلق. وما ذكرناه بعينه صريح عبارتهم، فكيف يقول المحشى ان الممكن منحصر في الماهيات؟ وكم فرق بين الامكان الوجودي والماهوي.

قال صدر المتألهين في مبحث العلة والمعلول من الاسفار ط گ، ج ١، ص ١٨٨: (إشارة إلى حال الوجوب والامكان – اعلم، ان هذا الانقسام انما هو من حيث الامتياز بين الوجود والمهية والتغاير بين جهتي الربوبية والعبودية، اما من حيث سنخ الوجود الصرف والوحدة الحقيقية فلا وجود بالغير حتى يتصف الموصوف به بالامكان بحسب الذات إذ كل ما هو واجب بالغير فهو ممكن بالذات وقد أحاطه الامكان الناشئ من امتياز تعين من تعينات الوجود عن نفس حقيقته.
وبالجملة، منشأ عروض الامكان هو نحو من أنحاء الملاحظة العلمية باعتبار جهة ملاحظة التفصيلية). مراده من
الامكان امكان المهية لا امكان الوجود، أي الامكان بمعنى تساوى الوجود والعدم ولا اقتضاء الوجود والعدم يعرض للأشياء
في ملاحظة العقل عند تعريتها عن الوجود والعدم.
وقال أيضا في الأمور العامة في الفصل المعنون بقوله: (فصل – في
ان الممكن، على أي وجه، يكون مستلزما للممتنع بالذات. ان العدم بما هو عدم ليس الا جهة الامتناع كما ان حقيقة الوجود بما هو وجود ليس الا جهة الوجوب، كيف، والعدم يستحيل ان يتصف بامكان الوجود، كما ان الوجود يستحيل عليه قبول العدم والا لزم الانقلاب في المهية، وكون معروض الامتناع بالغير
والوجوب بالغير، أي الموصوف بهما ممكنا بالذات بمعنى ما يتساوى نسبة الوجود والعدم إليه أو ما لا ضرورة للوجود والعدم بالقياس إليه بحسب ذاته، غير مسلم عندنا الا فيما سوى نفس الوجود والعدم.
قال مولانا الملا محسن في عين اليقين: (امكان المهيات، الخارج عن مفهومها الوجود، عبارة عن لا ضرورة وجودها وعدمها بالقياس إلى ذاتها من حيث هي.
وامكان الوجودات كونها بذواتها مرتبطة ومتعلقة وبحقايقها روابط وتعلقات إلى غيرها حيث ان حقايقها حقايق تعلقية وذواتها ذوات لمعاينة علته الفياضة فيصدق عليها لا ضرورة الطرفين من حيث خصوصيتها وتعيناتها حيث انها من هذه الحيثية عين المهيات، واما من حيث استهلاكها في الوجود الواجبي مع قطع النظر عن مشخصاتها ليس يثبت لها الامكان في شئ بل من هذه الحيثية واجبة بعين وجوبه)...

قال الشارح في الفص الشيثي: (قد مر ان الوجوب والامكان والامتناع حضرات ومراتب معقولة كل منها في نفسها غير موجودة ولا معدومة كباقي الحقايق نظرا إلى ذواتها المعقولة، لكن الحقايق لا تخلو عن الاتصاف، اما بالوجود أو بالعدم، بخلاف هذه الحضرات الثلاث فإنها باقية على حالها لا تتصف بالوجود ولا بالعدم ابدا البتة).

قال مولانا الملا محسن في الكلمات المكنونة: (انما يتعلق الامكان بالمهية من جهة الاتصاف ويتعلق بالوجود من جهة التعين).

قال مولانا الملا إسماعيل في شرحه للعرشية: (المراد من تعلق الامكان بالوجود من حيث التعين، ان الوجود الذي يتصف بالامكان والفقر الذاتي انما هو مرتبة من حقيقة الوجود، وهي المرتبة الضعيفة التي صارت متحدة مع التعين في العين لضعفها. وليس المراد ان هذه المرتبة من الوجود مركب من الوجود الصرف الذي هو الواجب بالذات والتعين، فهذه المرتبة من حيث هي وجود واجب الوجود، ومن حيث الاتصاف بالتعين ممكن الوجود. وكيف يتفوه بهذا الكلام من هو في دائرة العقلاء (١٣٤).

قوله: فقد أحاطها الامكان أيضا... أي، كما أحاطه الوجوب به.

قوله: ولولاه... ط گ، ص ٢٦ أي، ولو لا الامتياز.

قوله: إذ الوجود مع صفة معينة له... هذا هو الاسم الإلهي والعين الثابتة هي صورة معقولة من هذا الاسم، فيصح قوله: ان الوجود مع صفة معينة يصير ذاتا وعينا ثابتا).

قوله: المعدة لتلك الذوات... أي، للنفوس المنطبعة.

قوله: ولا تتوهم ان الصور التي... لعل مراده ان العلم ليس بحصول شبح الشئ في العالم بل بحصول حقيقة الأشياء ونفس مهيتها فيه، أو المراد بحقايقها نحو وجوداتها التي يلزم، يلزمها تلك المهيات، لان كل وجود يلزمه مهية من المهيات.

قوله: بواسطة ظهورها فيهما... أي، في العقل وفي النفس.

---

(١٣٤) – مراد المحقق من حقيقة الوجود مرتبة عدم تعينه لان الوجود في هذه المرتبة لا يتعين بالتعين مطلقا، واتصافه بالأحدية المطلقة أول تعين يقبله وهو عدم تقيده بالتعينات الإمكانية، وليس كل تعين، أو ذو تعين، متصف بالتعين الامكاني، والتعين الوجوبي عبارة عن تعين الوجود بشرط لا عن التعينات الإمكانية. حقيقة الوجود باعتبار ظهوره بصور الأسماء وتعينه بالأعيان والصور العلمية لا يدخله في دائرة الامكان لان الأحدية والواحدية وصفان أو تعينان للذات، والكثرة علمية عقلية والوجود على صرافته المحضة.

قوله: ويحصل لها العلم بها... أي، بالحقايق الخارجية.
قوله: لا بالصور المنتزعة... ط گ، ص ٢٩ أي، لا يكون علمهما علما انفعاليا، أي مأخوذا من الغير، بل علمهما فعلى غير مأخوذ من الغير.
قوله: وتلك الحقايق... أي، الصور العلمية عين العالم بحسب الوجود و غيره بحسب المهية والتعين. أو المراد بالحقايق الحقايق الخارجية فيصير المعنى هكذا: المهيات الموجودة في الخارج عين العقل الأول من حيث الوجود، أي وجودهما يكون من حقيقة واحدة وإن كان بحسب التعين والمهية غيره، أي الموجودات كلها من حيث الوجود حقيقة واحدة واختلافها يكون بحسب المهية والتعين.
قوله: لأنا قد بينا ان الحقايق الأسمائية في هذه المرتبة... المراد من الحقايق الأسمائية هي كليات الأعيان الثابتة، وهو الصور الأسمائية. والمراد من هذه المرتبة هي الحضرة الإلهية، أي الأعيان الثابتة من وجه، وهو الوجود عين الحضرة الإلهية ومن وجه آخر وهو المفهوم غيرها، فلذلك مظهر تلك الحقايق. أو المراد ان المظهر أيضا عين الظاهر بوجه، أي بحسب حقيقة الوجود وغيره بوجه، أي بحسب مرتبة الوجود.
قوله: فاتحاد الحقايق فيه... في العقل الأول.
قوله: فلا يمكن اتحادها... أي، لا يمكن اتحاد المهيات المختلفة ولكن اتحاد الهويات المختلفة المشتركة بحسب المهية جائزة، فاتحاد الاشخاص وبنى آدم في آدم جائز، واما اتحاد الأنواع المختلفة في العقل الأول فغير جائز.
وحاصل الجواب ان اتحاد المهيات، كلية كانت أو جزئية، لا يجوز بحسب الذات. والمراد بالاتحاد ليس هذا النحو من الاتحاد. واتحادها بحسب الوجود، كلية كانت أو جزئية، جائز وهو المراد هنا.
قوله: والتميز العقلي... جواب سؤال مقدر، تقريره: ان المهيات معلومة والذات عالمة والعالم والمعلوم لا محالة مختلفان. وتقرير الجواب: ان الاتحاد بحسب الوجود لا ينافي الاختلاف من جهة أخرى، فالعالم والمعلوم متحدان

بحسب الوجود متغايران بحسب العقل.
قوله: سواء كانت منتزعة أو غير منتزعة... أي، منتزعة من الخارج فيكون العلم انفعاليا، أو غير منتزعة من الخارج فيكون العلم فعليا.
قوله: ليست بمنفكة عن حقايقها... أي، الأشياء تحصل بحقايقها في العالم لا بأشباحها.
قوله: مشتمل على ما فيه... أي، على ما في العالم الكبير.
قوله: بل هي عينه من وجه... أي، بل الحقايق عين الانسان من جهة الوجود وإن كانت غيره من جهة أخرى.
قوله: وما حجبه عنها الا النشأة العنصرية... أي، الانسان بحسب الفطرة الانسانية حاو لجميع الأشياء وجهله بها يكون باعتبار الحجاب، والحجاب هو النشأة العنصرية.
قوله: علمه أيضا فعلى من وجه... أي، من جهة ان الأشياء جميعها حاصلة له بحسب الفطرة يكون علمه فعليا، ومن جهة محجوبيته بالنشأة العنصرية و ظهور الحقايق على سبيل التدريج عليه بزوال الحجاب واستعمال القوى و مشاهدة الجزئيات مكررة يكون علمه انفعاليا. أو المراد ان الانسان من وجه، أي الفرد الكامل منه، يكون علمه فعليا ومن وجه اخر، أي الفرد الغير الكامل، علمه انفعاليا.
قوله: وحقيقة هذا الكلام... الضمير في حقيقته راجع إلى قوله (من يظهر) (١٣٥). قوله: ويظهر له وحدة الوجود... فالوجود في كل مرتبة حاو لجميع الكمالات الوجودية لان الوجود حقيقة واحدة.
قوله: ومعلوماته أيضا كذلك... ط گ، ص ٣٠ أي، معلوماته كعلمه عين ذاته، أي بحسب الوجود والتحقق وإن كانت غيرها من جهة أخرى.
قوله: ما يناسب عالمه... ص ٣٠ أي، عالم البرزخ.
قوله: اللهم الا ان يقال... استثناء من قوله: (وليس بجسم مركب).

---

(١٣٥) - في النسخة الصحيحة: (وحقية هذا الكلام). لا (حقيقة) ليحتاج إلى الضمير و ارجاعه.

قوله: غيرها... أي، غير النفس الكلية.
اعلم، ان الظاهر ان المراد من النفس الكلية نفس فلك الكلى، كما هو مصطلح بعض الحكماء، فحينئذ يكون الصور المثالية هي الصور التي تكون في خيال الفلك، ويؤيده قوله: (فليس بعالم عرضي) كما زعم بعضهم، لزعمه ان الصور المثالية أيضا منفكة عن حقايقها كما زعم في الصور العقلية. ولعل المراد من النفس الكلية النفس المجردة المقدارية المثالية بان يكون لكل نوع من الأنواع في سلسلة النزول نفس كلية كما ان لكل نوع ربا عقليا. فيكون المراد بقوله: (بجميع ما أحاط به غيرها من القوى الخيالية) هو مربوبات هذا النفس الكلية من كل نوع، فكما ان لكل نوع ربا عقليا، على مذهب المحققين، يكون فيه صور جميع الموجودات، كذلك لكل نوع ربا نفسيا يكون فيه صور جميع الموجودات لا لكل شخص كما يدل عليه عبارة العرفاء والحكماء الاشراقيين. فلا يرد حينئذ انه كيف يكون امتياز هذه الصور الشخصية المثالية التي تكون من نوع واحد بدون المادة ولواحقها. ويحتمل ان يكون هذا إشارة إلى ما قال طائفة: ان عالم المثال ليس الا الصور المرتسمة في خيال الفلك ولا وجود له مستقلا في خارج خيال الفلك.
واعلم، انه قد يطلق النفس الكلية على نفوس الكمل والافراد أيضا.
قوله: لكونه غير مادي... علة لتسميته بالمنفصل: فلكونه غير مادي يكون منفصلا، ولكونه شبيها بالخيال المتصل يكون خيالا، فلهذا يسمى بالخيال المنفصل.
قوله: في السدرة... قال صدر المتألهين في الشواهد الربوبية: (اعلم، انا من ذلك العالم جئنا إلى هذه العالم، وحده من فوق فلك البروج تحت فلك المستقيم، وحد ذلك العالم من فوق ذلك الفلك وهو سدرة المنتهى عندها جنة المأوى إلى تحت مرتبة القلم.
قال مولانا الملا محسن في عين اليقين: قال أستاذنا (١٣٦) دام ظله: ويشبه ان يكون المراد بسدرة المنتهى هو آخر الابعاد الوضعية.

---

(١٣٦) - مراده من الأستاذ هو صدر أعاظم الحكماء وأفاخم العرفاء.

قوله: كل صباح ومساء... كناية عن الدوام. ويمكن ان يكون المراد بالصباح والمساء الوجود والمهية، أي يأخذ من حيث وجوده ومهيته الفيض من الفوق ويفيض إلى ما تحته.
قوله: وعلى الفرق بين ما شاهده في النوم... أي، ينبهه الطالب على الكيفية المذكورة وعلى الفرق.
قوله: وهذه الصور المحسوسة... أي الصور المحسوسة في عالم الشهادة.
قوله: أحواله... أي، أحوال العبد.
قوله: والمثالات المقيدة... أي، الصور الخيالية في الانسان أنموذج من عالم المثال.
قوله: ولهذا جعلها... أي، لكون المثالات المقيدة أنموذج من العالم المثالي جعل أرباب الكشف هذه المثالات المقيدة متصلة بعالم المثال.
قوله: لا يشاهدها من بنى آدم... ط گ، ص ٣١ كعذاب القبر، مثلا. قوله: وذلك الشهود... أي، شهود الحيوانات أمورا
لا يشاهدها المحجوبون من الانسان. يمكن ان يكون من المثال المطلق الصعودي أو النزولي، ويمكن ان يكون في المثال المقيد كخيال الفلك.
قوله: يصيب... ص ٣١ أي، يكون جميع ما يشاهد صوابا.
قوله: ومن هنا... أي، ومن عالم المثال يطلع الانسان على عينه الثابتة (١٣٧).
قوله: لأنه ينتقل من الظلال... أي، من عالم المثال إلى الأنوار الحقيقية أي الأعيان الثابتة العقلية.
قوله: بالانتقال المعنوي... ط گ، ص ٣٢ أي، في حال النوم.
قوله: أولا... أي، أمور حقيقية محضة واقعة في نفس الامر.
قوله: فعند وقوعها... أي، يحصل التميز بين الحقيقة والخيالية الصرفة بالوقوع وعدم الوقوع.
قوله: وعبور الحقيقة... أي، عدول الحقيقة.
قوله: بين الصور الظاهرة هي فيها... أي، الصور الظاهرة تلك الحقيقة فيها.

---

(١٣٧) - أي، عينه الثابتة في عالم المثال أو العقل لان لكل عين برزات في المراتب الطولية من الواحدية والعقل والبرزخ.

قوله: ولظهورها فيها... أي، ولظهور الحقيقة في الصور الظاهرة أسباب.
قوله: وإذا لم يكن كذلك... ط گ، ص ٣٢ أي، لم يكن متعلقا بالحوادث.
قوله: ولهم الدخول في العوالم الملكوتية... ط گ، ص ٣٣ أي، للنفوس الانسانية الكاملة.
قوله: وهؤلاء... أي، النفوس الكاملة.
قوله: ما يحصل به العلم بهم... أي، العلم بالبدلاء، وقد يحصل أي العلم باخبار البدلاء عن أنفسهم و (إذا ظهروا) أي البدلاء.
قوله: وجودا أو شهودا... أي، الاطلاع وجودا أو شهودا، أي صيرورة المكاشف متحققا بحقيقة المكشوف أو شهوده.
قوله: فوضع الله كفه... ط گ، ص ٣٤. قال بعض المحققين: لعل موضع الكف في هذا المقام هو الإشارة إلى ان اختصام الملأ الاعلى انما هو فيه إذا الملأ الا على منهم جمالي ومنهم جلالي: واما الجماليون فهم الموكلون القائمون بالامر التشبيهي، واما الجلاليون فهم الموكلون القائمون بالامر التنزيهي. فوضع الكف بين الكتفين هو الإشارة إلى كون الكمال من باب المعرفة وتمامها هو القيام بالامر بين الامرين بان يحقق ويحصل التنزيه في عين التشبيه والتشبيه في عين التنزيه، كما هو مقتضى المشرب الجامع، أعني مشرب جامع الجوامع كما قال (ص): (أوتيت جوامع الكلم).
قوله: وإن كان كل منهما... أي، من السميع والبصير وكذلك البواقي.
قوله: لصرفها... أي، صرف الهمم.
قوله: ويعدونه من قبيل الاستدراج... ص ٣٥ أي، البعد عن الله.
استدرجه، خدعه، واستدراج الله للعبد انه كلما جدد خطيئه جدد نعمته وأنساه الاستغفار فيأخذه قليلا قليلا. قيل، الاستدراج اظهار الآيات وخوارق العادات على يد السالك مع سوء الأدب ومخالفة آداب الطريقة، ولعله ادخلها في المعجزة.
قوله: فلا يكون ذلك النوع... أي، الاطلاع على مغيبات الدنياوية

استدراجا لان الاستدراج حال المبعدين الذين يقنعون من الحق بذلك، أي بالدنيا.
قوله: مطلقا... أي، منزه عن القرب والبعد، سواء كان ذلك القرب و البعد الدنياويين أو الأخرويين.
أقول، وان لم يكن متعلقة بها أي بالحوادث قلما تقع مجردة، يعنى وقوع هذه المكاشفات مجردة عن الاطلاع على المعاني الغيبية قليل.
قوله: ثم باقي الأرواح... لعل مراده من الأرواح العالية النفوس الكاملة.
قوله، والباقي على هذا القياس... أي، سماع كلام الباقي من المجردات الموجودات، لان لكل شئ من الموجودات قوة ناطقة على رأيهم. أو المراد باقي القوى غير السمع.
قوله: هو القلب الانساني بذاته وعقله... أي، بلا واسطة أو بواسطة عقله العملي.
قوله: فإذا ارتفع الحجاب... اعلم، ان الشهود بالاعتبار الأول يكون بنحو الفيض وظهور الحقايق بنحو التنزل في الحواس الروحانية، وإذا اتحد القوتان، أي الروحانية والظاهرية، ولا يكون الشهود حينئذ التنزل والفيض، بل الحقايق مع كونها في مرتبتها ومقامها يدركها الحواس الظاهرة.
قوله: والروح يشاهد جميع ذلك بذاته... ط گ، ص ٣٥ أي، لا بحواسه.
قوله: متحددة في مرتبته... أي، في مرتبة الروح.
قوله: وهذا أعلى... أي، الاطلاع على الأعيان.
قوله: وهي عين الأعيان... أي، تلك الأستار عين الأعيان.
قول الشيخ: (فإنها الغاية...) أي، الاطلاع على الأعيان هي الغاية التي ما فوقها غاية.
قوله: والحقايق الغيبية... كالأرواح مثلا.
قوله: في القوة العاقلة وقوله: ثم مرتبة القلب... نظير قوله سابقا: (ومنبع هذه المكاشفات هو القلب الانساني بذاته وعقله المنور العملي المستعمل لحواسه

الروحانية).
قوله: وذلك لان القوة المفكرة... دليل لقوله: (الحدس من لوامع أنوار النور القدس).
قوله: فهي أدنى مراتب الكشف... أي، مرتبة الحدس أدنى مراتب الكشف لأنه من لوامع النور الكاشف.
قوله: الفتح... أي، الكشف.
قوله: في النفس... أي، القوة المفكرة.
قوله: نقلا وعقلا... أي، مطابق للنقل والعقل.
قوله: لا نقلا ولا عقلا... أي، لا يكون مطابقا لهما، أي النقل والظواهر و القواعد الظاهرية وإن كان مطابقا للعقل المنور والقواعد الباطنية. لعل المراد ان في الأول يحصل له عنوانات مطابقة للبراهين والنقل، وفي الثاني يصير وجوده هي المعنونات.
قوله: من المعاني الغيبية... لا حقيقة من الحقايق.
قال بعض المحققين: الفرق بين المعنى والحقيقة كالفرق بين العرض و الجوهر، وبعبارة أخرى، كالفرق بين المهية والوجود. والفرق بين القلب و الروح كالفرق بين الفرقان والقرآن ومحصله ومرجعه هو التفصيل والاجمال.
قيل، المعاني الغيبية المفاهيم والعنوانات المطابقة على ما هي عليه، و الحقايق، الذوات المجردة والمعنونات.
قوله: وهي بمثابة الشمس... أي، المعاني الظاهرة في الروح.
قوله: فهو بذاته اخذ... ط گ، ص ٣٦ أي، الروح بذاته اخذ.
اعلم، ان الأعيان الثابتة الموجودة في الواحدية التي تكون غير ظاهرة بل تكون باطنة وتكون تحت الاسم الباطن لأنها غير موجودة بعد وجوداتها الخاصة بها تصير ظاهرة وموجودة بوجوداتها الخاصة بها وتصير تحت الاسم الظاهر. فهذه الأعيان الموجودة بمراتب الوجود الخارجي الفعلي المسمى بنفس الرحمان ظهورات لتلك الأعيان الثابتة الموجودة في الواحدية. وكذلك الوجود الواجبي

المسمى بالواحدية يصير ظاهرا في هذه الأعيان الخارجية التي هي ظهورات تلك الأعيان الثابتة الموجودة في الواحدية، فمراتب الوجود الخارجي الفعلي مظاهر لتلك الأعيان الثابتة في الواحدية والأعيان الخارجية التي تكون ظهورات تلك الأعيان الثابتة في الواحدية مظاهر لوجود الواجبي المسمى بالواحدية. فالظاهر باعتبار ظهوره متحد مع مظهره، سواء كان الظاهر هو الوجود أو الأعيان، لان ظهور الأعيان الثابتة الموجودة في الواحدية يكون نفس هذه المهيات الموجودة في الخارج بمراتب الوجود الفعلي وهي متحدة مع الوجود الفعلي الخارجي الذي هو مظهر الأعيان الثابتة الموجودة في الواحدية، وكذلك ظهور الوجود المسمى بالواحدية وهو الوجود الفعلي المسمى بنفس الرحمان متحد مع الأعيان الموجودة في الخارج التي هي للوجود المسمى بالواحدية. فالظاهر من حيث الظهور متحد مع مظهره.

قوله: إن كان من الكمل... أي، الروح الآخذ إن كان من الكمل.

قوله: هو تحت حكمها... أي، هذه الغير الكامل تحت حكمها.

قوله: سنشير إلى تحقيق هذه المراتب.

قال الشيخ المحقق، كمال الدين عبد الرزاق القاساني، قدس سره:

المقامات الثلاثة، أي السر والخفى، والأخفى هي مقام (قاب قوسين) ومقام (أو أدنى) ومقام البقاء بعد الفناء. وقال: المقام الأول هو الترقي إلى عين الجمع و الحضرة الأحدية ما بقيت الاثنينية فإذا ارتفعت فهو مقام (أو أدنى) وهو نهاية الولاية. والثالث، السير بالله من الله للتكميل وهو مقام البقاء بعد الفناء وهو الفرق بعد الجمع. مصطلحات صوفية مطبوع در حواشي شرح منازل.

قوله: وإذا صار هذا المعنى... أي، الظاهر في السر والخفى.

قوله، الأسماء المقتضية لذلك... أي، التصرف في الوجود.

قوله: لتعلقه بالظاهر... ط گ، ص ٣٧ أي بالخلقي.

قوله: بين الواردات... الوارد كل ما يرد على القلب من المعاني الغيبية من غير تعمل من العبد. مصطلحات عرفا.

قوله: والأول. أي، الغير الشيطاني.
قوله: فإن كان للكمل منها... أي، من المذكورات من طي الزمان والمكان، مثلا، فبمعاونة الملك من الملائكة.
قوله، وان لم يتعلق بها... أي، بالأمور الدنياوية.
قوله: وان كان بحيث... أي، إن كان ما يتعلق بالآخرة.
قوله: لمن هو في البرزخ... أي، من الماجن.
قوله: الكمل... فاعل لقوله: (القائم).
قوله: لغير الشيطاني... سواء كان جنيا أو غيره.
قوله: متجل فيها... أي، الاسم الله متجل في الأسماء بحسب مراتبه الإلهية في مظاهر الأسماء.
قال الشيخ الكبير في الباب الثامن والتسعين ومائة من الفتوحات: كل ما سوى الانسان فهو خلق الانسان فإنه خلق وحق. فالانسان الكامل على الحقيقة، الحق المخلوق به، أي المخلوق بسببه العالم، وذلك لان الغاية هي المطلوبة بالخلق المتقدم عليها فما خلق ما تقدم عليها لا لأجلها وظهور عينها، و لولاها ما ظهر ما تقدمها، فالغاية هو الامر المخلوق به ما تقدم من أسباب ظهوره و هو الانسان الكامل. وانما قلنا: الكامل، لان اسم الانسان قد يطلق على المشبهة في الصورة كما نقول في زيد انه انسان، وإن كان زيد ظهرت فيه الحقايق الإلهية و ما ظهرت في عمرو فعمرو في الحقيقة حيوان في شكل الانسان كما اشبهت الكرة الفلك في الاستدارة وأين كان الفلك من الكرة. فهذا أعني بالكامل.
قوله: فمظهره... ط گ، ص ٣٧ أي، مظهر الاسم الله وهو الحقيقة الانسانية مقدم على المظاهر كلها، ومتجل ذلك المظهر في المظاهر كلها بحسب المرتبة التي تكون لذلك المظهر.
قوله: من حيث المرتبة الإلهية... وهي الوجود بشرط جميع الأشياء اللازمة لها كليها وجزئيها.
قوله: مظاهرها كلها... أي، مظاهر الأسماء كلها مظاهر مظهر هذا

الاسم، أي كلها مظاهر للحقيقة الانسانية (١٣٨) التي هي مظهر اسم الله والحقيقة الانسانية هو النفس الرحماني، ويفهم من بعض عباراتهم انها
هي المرتبة الواحدية.
قوله: لان الظاهر والمظهر في الوجود شئ واحد... ط گ، ص ٣٧ أي، لان الأشياء مظاهر الأسماء، والأسماء مظاهر للاسم الله الذي يكون مظهره الانسان الذي يكون متحدا مع اسم الله الظاهر في الانسان فيكون الأشياء مظاهر للحقيقة الانسانية. فالاسم الله الظاهر في الأسماء شئ واحد، فكل ما كان مظهرا للأسماء كان مظهرا لاسم الله لاتحادهما.
قوله: فيكون اشتماله... أي، اشتمال اسم الله على الأسماء.
قوله: عينه باعتبار الأول... أي، من حيث الظهور، لان الكل لا يظهر الا في صورة اجزائه لظهور ذلك الاسم في كل واحد من الأسماء التي في هذا الاعتبار تكون اجزاء، والظاهر والمظهر شئ واحد فيكون الاجزاء التي هي الأسماء عين الاسم الله.
قوله: فأرواحها... ص ٣٨ أي، أرواح الحقايق.
قوله: وصورها... صور تلك الحقيقة.
قوله: ويؤيد ما ذكرنا... من ان الحقيقة لها ظهور في العوالم كلها. قول أمير المؤمنين، عليه السلام: (انا نقطة بسم الله). قيل، ان المراد بالباء هاهنا العقل الأول. الظاهر ان المراد انا مظهر اسم الله وتحته، أي انا حقيقة الانسان و نفس الرحمان.
قوله: ولذلك قيل... أي، لقول أمير المؤمنين (ع) ولأن للانسان مراتب و ظهورات في العوالم.
قوله: وذلك في السفر الثالث... ط گ، ص ٣٨. قال بعض، السفر هو توجه القلب إلى الحق، والاسفار ثلاثة: الأول، هو السير إلى الله من منازل النفس إلى نهاية تجليات الأسمائية. الثاني، هو الترقي إلى عين الجمع والحضرة الذاتية الأحدية. الثالث، هو السير بالله عن الله للتكميل وهو مقام البقاء بعد

---

(١٣٨) - وللحقيقة الانسانية، أي الحقيقة المحمدية البيضاء والعلوية العليا، مراتب ومقامات وأول ظهورها في المراتب الخلقية عبارة عن المشية الفعلية وتظهر بتعينات عقلية ومثالية و مادية: تا صورت پيوند جهان بود على بود. وأول ظهورها في المراتب الإلهية هو المرتبة الأحدية (أو أدنى) ومرتبتها الأخرى هو في الواحدية، والحقيقة المحمدية تطلق على جميع ما ذكرناه. قال الأستاذ العارف الامام خميني: الفيض الأقدس مقام حقيقة النبوية والولوية، عليهم السلام. وقد حققنا هذه المسألة في شرحنا على هذه المقدمة.

الفناء. مصطلحات صوفية ط گ
قوله: ومن هاهنا... أي، من سريان الحق في جميع الموجودات.
قوله: لا يستحق المقام... أي، مقام الخلافة.
قوله: بالصور العقلية... قال بعض، الجسم صورة في الطبيعة والطبيعة صورة في النفس والنفس صورة في العقل والعقل صورة في العماء والعماء صورة في العين والعين صورة في الذات المجردة.
قوله: المطابقة للأجسام الكبير... ط گ، ص ٣٩. اعلم، ان عالم الكبير هو ما سوى الله وهو خمس طبقات: العقل الأول، والنفس الكلية، والنفس المنطبعة، والهيولي الكلية، والجسم الكلى. والانسان هو العالم الصغير، وهو أيضا خمس طبقات: الروح، والقلب، والطبيعة، والروح الحيواني والجسم.
قوله: وهو ربها... أي، ذلك الاسم رب تلك الحقيقة هي الحقيقة المحمدية (ص) ومن ذلك الاسم تفيض.
قوله: فاعلم... جواب لما، أي، فاعلم ان تلك الحقيقة المحمدية (ص)...
قوله: بالرب الظاهر فيها... أي، الظاهر في تلك الحقيقة.
قوله: الذي هو رب الأرباب... صفة لقوله: (بالرب). والرب الظاهر فيها هو الاسم الجامع الإلهي.
قوله: لأنها... أي، الحقيقة المحمدية (ص).
قوله: في تلك المظاهر... أي، في صور العالم.
قوله: لأنه... أي، محمد (ص).
قوله: وله الربوبية المطلقة... أي، للاسم الأعظم.
قوله: فجمع... أي، محمد (ص).
قوله: فإنها... أي، تلك الحقيقة.
قوله: وهذا المعنى... أي، الإفاضة لا تقدر، أي لا يحصل.
قوله: فله... أي، لمحمد (ص).

قوله: لا يصح لها ذلك... أي، لا يصح لتلك الحقيقة تلك الإفاضة أصالة.
قوله: في نفسها... أي، ليتصرف في نفسها وبشريتها. (لأنها) أي النفس والبشرية من العالم.
قوله: لا ينافي ما ذكر... من الربوبية.
قوله: ليحيط... علة للتنزل إلى عالم السفل.
قوله: فنزوله أيضا كما له... وهو الإحاطة بخواص العالم الظاهر التي تحصل من التنزل.
قوله: اللايق به... أي، اللايق بذلك الكمال.
قوله: كل من الناس... ط گ، ص ٤٠ فاعل لقوله: (يتصف).
قوله: وظهور تلك الحقيقة... أي، حقيقة المحمدية (ص) بتمام كمالاتها أولا أي دفعة واحدة لا يمكن.
قوله: وهي صور الأنبياء... أي، الصور الخاصة هي الصور الأنبياء.
قوله: لظهور كل منهم... تعليل لقوله (فظهرت تلك الحقيقة).
قوله: من الدين... الدين وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات.
قوله: قبل تحققه بالمقام القطبي... أي، قبل تحقق موسى (ع) بالمقام القطبي.
قوله: لظهور خاتم الأولياء... وهو باعتقاد الشيخ عيسى (ع) وهو الخاتم للولاية المطلقة (١٣٩).
قال مولانا الملا محسن في عين اليقين: (لكل من النبوة والولاية اعتباران: الاطلاق، واعتبار التقييد، أي العام والخاص.
والنبوة المطلقة هي النبوة الحقيقية الحاصلة من الأزل الباقية إلى الأبد، و هو اطلاع النبي المخصوص بها على استعداد جميع الموجودات بحسب ذواتها ومهياتها، واعطاء كل ذي حق حقه الذي يطلبه لسان استعداده من حيث الانباء الذاتي والتعليم الحقيقي الأزلي المسمى بالربوبية العظمى. وصاحب هذا المقام

---

(١٣٩) - وهو باعتقاد الشيخ، علي بن أبي طالب. لان الشيخ صرح في الفتوحات بأنه (ع) أقرب الناس إلى رسول الله (ص) وسر الأنبياء والأولياء أجمعين. وهو المهدى أو على. عليهما السلام، على مذاق الشيخ بناءا على ما في
خاتم العرفاء ميرزا محمد رضا قمشى.
وقد حققنا هذه العويصة في شرحنا على هذه المقدمة. فالمصير إلى ما حققه أستاذ مشايخنا العظام خاتم العرفا الميرزا محمد رضا الأصفهاني، في حواشيه على الفص الشيثي.

هو الموسوم بالخليفة الأعظم وقطب الأقطاب والانسان الكبير وآدم الحقيقي المعبر عنه بالقلم الاعلى والعقل الأول والروح الأعظم. وباطن هذه النبوة هي الولاية المطلقة، وهي عبارة عن حصول مجموع هذه الكمالات بحسب الباطن في الأزل إلى الأبد ويرجع إلى فناء العبد في الحق وبقائه وإليه الإشارة بقوله (ص): (انا وعلى من نور واحد).

والنبوة المقيدة هي الاخبار عن الحقايق الإلهية، أي معرفة ذات الحق و أسمائه وصفاته واحكامه. فان ضم معه تبليغ الاحكام والتأديب بالأخلاق والتعليم بالحكمة والقيام بالسياسة فهي النبوة التشريعية ويختص بالرسالة وقس عليها الولاية المقيدة.

فكل من النبوة والولاية من حيث هي صفة الهية مطلقة ومن حيث استنادها إلى الأنبياء والأولياء مقيدة، والمقيد مقوم للمطلق، والمطلق ظاهر في المقيد. فنبوة الأنبياء كلهم جزئيات النبوة المطلقة وكذلك ولاية الأولياء جزئيات الولاية المطلقة).

قال صاحب الرسالة المسمى بالجانب الغربي في مشكلات ابن عربي، ما حاصله ان ختم الولاية يكون لأربعة اشخاص:

الأول، ختم الولاية المطلقة، وهو عيسى (ع) وهو المسمى بالخاتم الأكبر (١٤٠).

والثاني، ختم الولاية المقيدة، وهو على ثلاثة اقسام:

الأول، الولي الذي يكون متصرفا في العالم بحسب الصورة والمعنى ويكون أيضا خليفة ويجرى احكام ظواهر الشرع، وهو أمير المؤمنين (ع) ويسمى بالخاتم الكبير.

الثاني، الولي الذي يكون متصرفا في العالم بحسب الصورة والمعنى ويكون خليفة ولا يجرى ظواهر احكام الشرع، وهو المهدى (ع) (١٤١).

الثالث، الولي الذي لا يكون متصرفا في العالم بحسب الصورة والمعنى بل يكون متصرفا فيه بحسب المعنى فقط ولا يكون خليفة، وهو الشيخ محيي الدين و

---

(١٤٠) - وقد صرح الشيخ الكبير في الفكوك ب (ان المهدى، عليه السلام، هو الخاتم للولاية المطلقة لان النبي (ع) أضاف خلافته إلى الله من دون واسطة. وقال (ص): (ان لله خليفة يملأ العالم قسطا وعدلا). وقال أيضا: (إذ رأيتم رايات السود من ارض خراسان... فان فيها خليفة الله المهديين...). وكانت خلافته على قلب محمد و هو الخاتم للولاية المطلقة المحمدية وعيسى ما بلغ إلى المرتبة الولاية المحمد، وهو الخاتم للولاية العامة وما بلغ إلى مرتبة الفناء عن الفنائين.

(١٤١) - قال الشارح العلامة في رسالة التوحيد والنبوت والولاية ط انجمن فلسفه، ص ٢٤: (... لذلك لا بد ان يرفع المهدى (ع) الخلافات بين أهل الظاهر ويجعل الاحكام المختلفة

في مسألة حكما واحدا، وهو ما في علم الله، ويصير المذاهب مذهبا واحدا لشهوده، عليه السلام، الامر على ما هي عليه في علم الله تعالى لارتفاع الحجاب عن عيني جسمه و قلبه كما كان في زمان رسول الله – صلى الله عليه وآله –. قال العارف النحرير المولى عبد الرزاق الكاشاني (رض) في تأويلاته: (... فمعنى الآية: ألم ذلك الكتاب الموعود، أي صورة الكل المومى إليها بكتاب الجفر والجامعة المشتملة على كل شئ، الموعود بأنه يكون مع المهدى، عليه السلام، في آخر الزمان، لا يقرئه كما هو بالحقيقة الا هو. الجفر لوح القضاء الذي هو عقل الكل... وهو (ع) مبين لذلك الكتاب الموعود على السنة الأنبياء و في كتبهم بأنه سيأتي كما قال عيسى: نحن نأتيكم بالتنزيل، واما التأويل فسيأتي به المهدي في آخر الزمان).

هو المسمى بالخاتم الأصغر.
قال الشارح في شرحه لقصيدة ابن فارض: النبوة عامة وخاصة. ونعني بالنبوة العامة مالا يكون مقرونا بالرسالة والشريعة، وبالخاصة ما يكون كذلك. الأولى، كنبوة الأنبياء الذين كانوا تحت شريعة موسى (ع) كهارون ويوشع و غيرهما. والثانية، كأولي العزم من الرسل.
قال: الولاية عامة وخاصة: والعامة حاصلة لكل من آمن بالله وعمل صالحا، والخاصة هي الفناء في الله ذاتا وصفة وفعلا. فالولي هو الفاني في الله القائم به الظاهر بأسمائه وصفاته.
وقال أيضا: (الولاية الكلية هي التي جميع الولايات الجزئية افرادها والمقيدة تلك الافراد).
وقال أيضا: (ولاية محمد (ص) قسمان: كلية من حيث روحه المسمى بالعقل الأول، وجزئية من حيث روحه الجزئي المدبر لجسده، فالظاهر بالولاية الجزئية هو شيخنا الكامل محيي الدين، والظاهر بالولاية الكلية هو عيسى (ع)) (١٤٢).
قوله: والمتولد من الظاهر والباطن... ط گ، ص ٤٠ أي، البرزخ بينهما.
قوله: فيصير كل ما كان صورة معنى... قوله (معنى) خبر لقوله: (فيصير).
قوله: ولكل من هذه المظاهر... ط گ، ص ٤١ أي، الجنة والنار.
قوله: بعدد الحضرات... أي، حضرت الغيب المطلق، وحضرت الغيب المضاف وهي قسمان: حضرت الجبروت وحضرت الملكوت، الرابعة، حضرت الشهادة، والخامسة، حضرة الانسان.
قوله: ولذلك سميت باسمها... أي، لذلك الظهور سميت تلك المعاني والتجليات باسم الساعة.
قوله: ويسمى بالقيامة الصغرى... أي، الموت مطلقا، سواء كان إراديا أو طبيعيا.
قوله: فيه نظر... لأنه ليس بوسط بينهما وهو ظاهر.

---

(١٤٢) - اين مسألة از اصول مسلمه عرفان است كه انبياى قبل از حضرت ختمى مقام، مظهر اسم اعظم (الله) نيستند، بلكه مظهر برخى از اسماءاند ودر عيسى (ع) برخى أسماء جماليه حاكم است لذا نبوت عامه مخصوص به غير محمديين به عيسى ختم شد وشريعت أو منسوخ وبه نص قرآن منتقل به سماوات وعوالم برزخى شد. واين مسألة متواتر وقطعى نيست كه عيسى در آخر زمان ظاهر مى شود، عيسى (روح الله) است وبه مقام صحو ثانى نرسيده وبه وجود حقانى على الاطلاق نايل نشده است لذا از ختم ولايت محمديه نصيبى ندارد. وبعد از موت رجوع به بدن دنيوى تناسخ است ورجوع وعود به بدن در آخرت معاد است وتجسم به صورت مثالى وظهور در عالم ماده ممكن است ولى دليل قطعى بر

ظهور عیسی (ع) نداریم. به تصریح شیخ أکبر در فتوحات علی (ع) أقرب الناس إلی رسول الله وسر الانبیاء است، لذا حمل قیصری ختم ولایت را، در فص شیثی، بر عیسی وتارة بر نفس خود شیخ أکبر ناشی از تعصب بارد است ومخالف کلام خود أو در رساله توحید ونبوت وولایت کما نقلناه.
وقد فرغت من تصحیح هذه التعلیقة وتحریر مشکلات المقدمة ٦ مرداد ماه ١٣٦٤.

أقول، لعل المراد من التوسط هو التوسط لان الموت الإرادي لا يكون كالموت الطبيعي وفي مرتبته بل يكون بحسب المرتبة فوق ذلك، ولا يكون كالفناء في الله وفي مرتبته بل يكون بحسب المرتبة دون ذلك.
قال صدر المتألهين في المفاتيح في المشهد السادس من المفتاح التاسع عشر: (لفظ القيامة مشتركة الدلالة عند أهله: فيطلق على هذا اليوم المعين ويسمى القيامة الكبرى، ويطلق على يوم الموت الطبيعي المشخص ويقال له القيامة الصغرى لقوله (ص): (من مات وقد قامت قيامته)، ويطلق على فناء الكل بالمحو والطمس من الله، ويقال له القيامة العظمى حيث لا يبقى أحد الا الحي القيوم لقوله تعالى: (لمن الملك اليوم لله الواحد القهار)، ويسمى بالطامة الكبرى).
قوله: ويسمى بالقيامة الكبرى... أي، هذه القيامة الموعودة للكل، فكان اقسام الساعة خمسة: الأول، ما هو في كل ساعة وآن. الثاني، ما هو الموت الطبيعي. الثالث، ما هو موعود منتظر. الرابع، ما هو بالموت الإرادي. الخامس، ما هو بالفناء للعارفين.
قوله: من حيث ربوبيتها... أي، ربوبية الذات لذلك الظهور وكون المظهر مظهر الذات.
قوله: حولها... ط گ، ص ٤٣ أي، حول الروح الأعظم.
قوله: وكما ان له... أي، للروح الأعظم.
قوله: وغير ذلك... من النفس المنطبعة والهيولا الكلية والجسم الكلى.
قوله: اما لكونه سرا... أي، كون الروح الأعظم سرا.
قوله: وتقيده... إشارة إلى المعنى الجنس ومن هذا قولهم: عقل لسان فلان إذا حبس ومنع من الكلام. ومنه عقلت البعير.
قوله: بسدنتها... أي، بسبب خدامها.
قوله: وهذه المرتبة... أي، اللوامة.
قوله: الملتقى العالمين... أي، الظاهر والباطن.

قوله: اعلم، ان الروح من حيث جوهره وتجرده... يفهم من هذا الكلام ان قول العرفاء: ان الحق عين الأشياء، معناه ماذا؟ وانه ليس المراد ما هو الظاهر من عباراتهم لان النفس المجردة محال ان تكون عين البدن المادي بل عينية البدن للنفس لا معنى لها الا ان البدن مرتبة نازلة من النفس والبدن هو ظهور النفس، فان النفس متحدة مع البدن بفيضها وتجليها لا بذاتها، وكلاهما أي النفس والبدن، عين الشخص أي الشخص هو المجموع.

قوله: يظهر كل شئ فيها... أي، في الآخرة كل شئ على صورته الحقيقية.

قوله: لكونه... أي، يوم الآخرة.

قوله: ومحل هذا التجلي... ط گ، ص ٤٣ أي، ظهور الحق بالوحدة الحقيقية.

قوله: فوجب ان يفنى فيه... أي، يفنى الروح في الحق وبفناء الروح يفنى جميع مظاهره.

قوله: وهم الذين سبقت لهم القيامة الكبرى... قال الشارح في الفص الشعيبي ط گ، ص ٢٧٤: (إذا تجلى بالأحدية فان الكثرة تضمحل وتفنى عندها، فالمتجلي له لا يشعر بنفسه، فضلا عن غيره، ولا يرى ذاته أيضا الا عين الحق أو لاختفاء الأغيار عند ظهور أنوار الحق في نظر المتجلي له كاختفاء الكواكب عند طلوع الشمس مع بقاء أعيانها).

قال في الفص الإسماعيلي ط گ، ص ٢٠٣ - ٢٠٢: (ولهذا قال سهل، ان للربوبية سرا وهو أنت يخاطب كل عين

لو ظهر لبطلت الربوبية. فادخل عليه (لو) وهو حرف امتناع لامتناع وهو لا يظهر فلا تبطل الربوبية لأنه لا وجود لعين

الا بربه، فالعين موجودة دائما، فالربوبية لا تبطل دائما).

قوله: لو ظهر... أي، لو زال. قال صاحب الصحاح: يقال، هذا أمر ظاهر عنك عاري، أي زائل. فالعين لا تزول ابدا وان تبدل عليه النشآت.

قوله: وذلك قد يكون... أي، ارتفاع الحجب قد يكون.

قوله: في وجه الربوبية... أي، في الوجود الفعلي المسمى بالنفس الرحماني أو في الوجود المطلق المقابل للمفهوم.
قال في الفصل التالي لهذا الفصل: (وليس المراد بالفناء هاهنا انعدام عين العبد مطلقا، بل المراد منه فناء الجهة البشرية في الجهة الربانية إذ لكل عبد جهة في الحضرة الإلهية.
قوله: المقتضية لها... ط گ، ص ٤٤ أي، للقيامة.
قوله: وهذه الحالة... مفعول
لقوله: (انكار).
وقوله: انما ينشأ... خبر لقوله: (وانكار).
قوله: وقد يكون... أي، ارتفاع الحجب.
قوله: وكل منها... أي، كل من الارتفاعات.
قوله: من هي حاله... أي، من كان المحبة حاله.
قوله: ان الاعراب عنه... أي، مرتبة الفناء.
قوله: ظاهرا وباطنا... ط گ، ص أي، أسماء ظاهرا أو أسماء باطنا.
قوله: حضرة الأعيان الثابتة... يدل من قوله: (الكثرة العلمية).
قوله: باحتجاب كل منها عن الاسم الظاهر في غيره... قوله: (في غيره) متعلق بقوله: (الظاهر). والضمير في غيره راجع إلى
قوله: (كل منها). قوله: عن الاسم الظاهر... متعلق بقوله: (باحتجاب). حاصله ان في كل
شئ ظهر اسم خاص به، غير الاسم الخاص بآخر، ولكل اسم خواص مخصوصة، فباعتبار هذا الاختلاف يقع التخاصم بين المظاهر فكل مظهر مخصوص محجوب عن الاسم الذي ظهر في مظهر آخر ولهذه المحجوبية وقع النزاع بينهما.
قوله: ويحكم بربه... أي، بواسطة ربه وامر ربه.
قوله: أيضا بالعدالة... أي، كحكمه في الأعيان الخارجية.
قوله: بين العلم والجسم... أي، بين مرتبة العلم الذي للواجب وبين العالم الجسماني.

قال مولانا الجامي في شرح الفصوص في الفص المحمدي (ص): (بين الماء و الطين، أي بين الروح والجسد. قيل، أي لم يكن روحا ولا جسدا. وقيل، بين الصورة العلمية التي هي عين الثابتة وبين صورته العنصرية).
اعلم، ان معنى قوله (ص): (كنت نبيا وآدم بين الماء والطين) أي، كنت نبيا بالفعل عالما بالنبوة. فاندفع بذلك ما يقال، ان كل واحد من الأنبياء بهذه المثابة من حيث انه كان نبيا في علم الله السابق على وجوده العيني، وآدم بين الماء والطين.
قوله: النبوة البعثة... أي، النبوة هي البعثة.
قوله: على التحدي... قال صاحب البلغة: (التحدي عبارة عن دعوى يعجز عنه الأغلب على رؤس الاشهاد لا في نفسه، والا لا يكون حجة). التحدي عبارة عن دعوى من أحاديث فلانا إذا نازعته في فعله لتغلبه، أو من تحديت الناس القرن ان طلبت ما عندهم لتعرف أمينا أقرانا. كذا في المجمع.
قوله: كأولي العزم من الرسل... قال مؤيد الدين في شرحه للفصوص:
(أولو العزم هم الذين أمروا ان يبلغوا إلى الأمم رسالة الله، فان لم يجيبوا بالمعجزة قاتلوهم.
قال صاحب الكافي شيخنا الأعظم الكليني رضى الله عنه في باب الحجة، الحديث الثالث عن احمد بن محمد عن محمد بن يحيى عن هشام عن أبو يعفور، قال: سمعت أبا عبد الله (ع) يقول سادة النبيين المرسلين خمسة وهم أولو العزم من الرسل وعليهم دارت الرحى: نوح (ع) وإبراهيم (ع) وموسى (ع) وعيسى (ع) ومحمد، صلى الله عليه وآله.
قال صدر المتألهين في شرحه: السادة جمع السيد والعزم هو الإرادة الجازمة عن القاصد بفعل التي لا يتخلف عنها الفعل الا لمانع. وأولوا العزم من الرسل سمو بذلك لما فيهم من العزم التام على دعوة الخلق إلى طريق الحق والمجاهدة مع الله و ثبات القدم في الحروب والصبر على الشدائد.
قوله: الا بالاجتناب عما تضادها... ط گ، ص ٤٦ أي، تضاد المحبة.

قوله: وهو التقوى... أي، الاجتناب هو التقوى.
قوله: مرة أخرى... أي، بعد تعينه الخاص له.
قوله: وهو البقاء بالحق... أي، التعين الثاني.
قوله: وهذا المقام... أي، مقام الولاية.
قوله: لذلك انختمت النبوة... لان النبوة تبطل بالموت دون الولاية.
قوله: الدهر... صفة لقوله: (الاسم).
قوله: هذا المقام... أي، الولاية كالنبوة.
قوله: ظهوره بالتدريج مبتدء، وخبره: (يوهم المحجوب).
قوله: يتعلق بذلك... أي بالتقدير، وهذا أيضا نحو من سنة الله، انتهى.
قد فرغت من تسويده يوم الخميس خمسة وعشر مضين من شهر ذا القعدة في سنة الف وثلاثمائة واحدى عشر من الهجرة النبوية، على هاجرها الف تحية وسلام.
وانا العبد الأثيم الفاني في فناء ظله القويم والباقي بشعاع نوره القديم سيد على أكبر بن سيد عبد الحسين بن حجة الاسلام، آقا سيد محمد صادق، قدس الله سره العزيز، كتبته في دار الخلافة الطهران في نهاية سرعة القلم بحيث لا أقدر على أسرع من هذا.
غرض نقشيست كز ما باز ماند * كه هستى را نمى بينم بقايى.
وقد فرغت من تصحيح هذه التعليقة وتحرير مشكلات المقدمة.
ج. آشتيانى
٦ مرداد ١٣٦٤

شرح قیصری
بر فصوص الحکم

قول الشيخ، رضى الله عنه: (الحمد الله منزل الحكم على قلوب الكلم (١) شروع (٢) فيما يجب على جميع العباد من الحمد لله والثناء عليه، لذلك صدر الحق تعالى كتابه العزيز بقوله: (الحمد لله رب العالمين) تعليما للعباد وتفهيما لهم طريق الرشاد. ولما كان (الحمد) و (الثناء) مترتبا على الكمال، ولا كمال إلا لله و من الله، كان الحمد لله خاصة، وهو قولي وفعلي وحالي:

---

(١) - قوله: (الكلم) مستعارة لذوات الأنبياء والأرواح المجردة عن عالم الجبروت المسمى باصطلاح الإشراقيين (بالأنوار القاهرة). إما لأنهم وسائط بين الحق والخلق ليصل بتوسطها المعاني التي في ذات الله إليهم، كالكلمات المتوسطة بين المتكلم والسامع لإفادة المعنى الذي في نفس المتكلم للسامع، أو لتجردها عن المواد وتعينها بالإبداع وتقدسها عن الزمان والمكان المأخوذة من كلمة (كن) في عالم الأمر اطلاقا لاسم السبب باسم المسبب. (ق)

(٢) - إشارة على ما هو بصدد تحقيقه إجمالا على ما هو دأب أئمة التأليف وأدبهم. (ج)

أما القولي، فحمد اللسان (٣) وثناؤه عليه بما أثنى به الحق على نفسه على لسان الأنبياء، عليهم السلام.
وأما الفعلي، فهو الإتيان بالأعمال البدنية من العبادات والخيرات ابتغاء لوجه الله تعالى وتوجها إلى جنابه الكريم، لأن الحمد، كما يجب على الإنسان باللسان، كذلك يجب عليه بحسب كل عضو، بل على كل عضو، كالشكر، (٤) و

---

(٣) - قوله: (فحمد اللسان). اعلم، أن الحمد هو إظهار كمال المحمود وإعلان محامده. فالقولي منه ظاهر. وأما الفعلي والحالي فليسا كما ذكره الشارح الفاضل. فإن الإتيان بالأعمال ابتغاء لوجه الله ليس حمدا، بل الحمد الفعلي عبارة عن اظهار كمال المحمود بالعمل. فالعبادات والخيرات باعتبار أنها إظهار كماله والثناء على ذاته وأسمائه وصفاته حمد له تعالى، إلا أنها مختلفة في باب الحمد والثناء، فرب عبادة أنها ثناء الأسماء الجمالية أو الجلالية واللطفية والقهرية، فقد تكون ثناء الله بحسب مقامه الجامع واسمه الأعظم، كالصلاة التي لها مقام الجامعية، وفيها الفناءات الثلاثة، ولهذا اختصت بأنها عبادة ليلة المعراج الذي هو مقام القرب الأحمدي الأحدي المحمدي، واختصت بثناء الله تعالى نفسه بها، كما ورد عن جبرئيل، عليه السلام، أنه قال لرسول الله، صلى الله عليه وآله: (إن ربك يصلى عليك). فعلى هذا، يكون كل العبادات والخيرات باعتبار إظهار المحامد حمدا، بل كل الملكات الفاضلة باعتبار إظهار محامد الله حمدا. وقس على ذلك الحالي من الحمد، لا كما ذكره الشارح. (الإمام الخميني مد ظله)
أقول: ما ذكره الإمام العارف بالمؤاخذات اللفظية أشبه. لأن جميع الأعمال المقربة كلها ترجع إلى حمده تعالى في مقام الفرق بلسان العبد، والحق حامد والعبد أيضا حامد. وفي الحديث الصحيح: يقول الله من لسان عبده: (سمع الله لمن حمده). وهو الحامد بلسان كل حامد، ومن أسمائه (الحميد). (ج)
(٤) - قال الأستاذ البارع في الحكمة المتعالية والبحر المواج في التصوف الإسلامي، آقا ميرزا مهدى آشتيانى (قده) في أوائل تعاليقه على كتاب شرح المنظومة السبزواري (قده):
(والشكر عبارة عن أداء الشاكر لحق نعم المشكور تعلقا وتخلقا وتحققا، فيهما عموم و خصوص مطلق لأعمية الحمد من حيث المورد والمتعلق، ومن جهة أخصية الشكر لا ينسب إلى الحق تعالى بخلاف الحمد). وقال، قدس الله لطيفه، في بيان معنى الحمد:

عند كل حال من الأحوال، كما قال النبي، صلى الله عليه وسلم: (الحمد لله على كل حال). وذلك لا يمكن إلا باستعمال كل عضو فيما خلق لأجله على الوجه المشروع عبادة للحق تعالى وانقيادا لأمره، لا طلبا لحظوظ النفس ومرضاتها.
وأما الحالي، فهو الذي يكون بحسب الروح والقلب، كالاتصاف بالكمالات العلمية والعملية والتخلق بالأخلاق الإلهية، لأن الناس مأمورون بالتخلق بلسان الأنبياء، صلوات الله عليهم، لتصير الكمالات ملكة نفوسهم و ذواتهم. وفي الحقيقة هذا حمد الحق أيضا نفسه في مقامه التفصيلي المسمى بالمظاهر من حيث عدم مغايرتها له.
وأما حمده ذاته في مقامه الجمعي (٥) الإلهي قولا، فهو ما نطق به في كتبه و

(والحمد ليس عبارة عن قول القائل: (الحمد لله) فقط، بل هو عبارة عن إظهار كمال المحمود وإبانة اتصافه بنعوت الجلال والجمال بإحدى الألسنة الخمسة أو الثمانية التي هي لسان الذات، ولسان الاستعداد، والحال، والمرتبة، وأحدية الجمع الكمالي. فهو بحسب المورد أعم من الفضائل والفواضل ولو قيل بمقالة أرباب الظاهر من اختصاصه بالفواضل. وفي الحق يصح الحمد بالنسبة إلى جميع صفاته وصفاته عين ذاته). (تعليقه بر شرح منظومه منطق ص ١ - ٣). اولين تعين حمد از حق مبدأ المحامد ظاهر در مقام تعين اول است، وحمد در ذات ومقام احديت ذاتيه لسان ندارد لعدم تعين الحامد والمحمود في هذا المقام. (ج)
(٥) - قول: (وأما حمده ذاته في مقامه الجمعي...) أقول، ليس ما ذكر حمده في مقامه الجمعي الإلهي، بل هو حمده في مرآته التفصيلية، كما أن سمع وبصر العباد سمعه وبصره في المرآة التفصيلية، إلا أن القرآن له المقام الجمعي في ليلة القدر الجمعي الأحمدي، وسائر الكتب الإلهية لها المقام التفريقي في الليالي التفريقية. وأما حمده ذاته في مقامه الجمعي الإلهي بحسب القول والفعل، بل والحال، فواحد ذاتا مختلف بحسب تكثر الأسماء والصفات. فالتجلي الأسمائي بالفيض المقدس قولي، باعتبار شق أسماع الممكنات والأعيان، و فعلي، باعتبار إظهار كماله وجماله وجلاله، وحالي، باعتبار استهلاكه في حضرة الأسماء و الصفات والذات. والتجلي بالفيض الأقدس قولي، باعتبار شق أسماع الأسماء، و فعلي، باعتبار إظهار ما في السر الأحدي من الأسماء الذاتية، وحالي، وهو معلوم. فهو تعالى حامد بلسان الذات ومحموده الذات، وحامد بلسان الأسماء ومحموده الذات و الأسماء وحامد بلسان الأعيان ومحمودهما مع الأعيان. وكلها في الحضرة الجمعية و التفصيلية، بل كلها حامد ومحمود حتى أن الذات حامد الأسماء والأعيان. كمالا يخفى على أولى الأبصار والقلوب. (الإمام الخميني مد ظله)
وهو تعالى يسمع بسمع كل سميع ويبصر كل بصير، ولذا قال: (وهو السميع البصير) نزه وشبه في آية واحدة. وقد أشار (قده) في التعليقة: إن كتب سائر الأنبياء فرقان، و القرآن قرآن وفرقان لأنه نزل على صاحب مقام الفرق والجمع الأحدية والواحدية وعوالم الخلقية. وقال الشيخ الكبير: (فيحمدني وأحمده). كما سيأتي عن قريب. وقد كل عن درك هذا الكلام كثير من مدعى المعرفة. (ج)

صحفه من تعريفاته نفسه بالصفات الكمالية. وفعلا، فهو إظهار كمالاته الجمالية والجلالية من غيبه إلى شهادته ومن باطنه إلى ظاهره ومن علمه إلى عينه في مجالي صفاته ومحال ولايات أسمائه. وحالا، فهو تجلياته في ذاته بالفيض الأقدس الأولى وظهور النور الأزلي. فهو الحامد والمحمود جمعا وتفصيلا، كما قيل:

لقد كنت دهرا قبل أن يكشف الغطاء أخالك إني ذاكر لك شاكر
فلما أضاء الليل أصبحت شاهدا بأنك مذكور وذكر وذاكر

وكل حامد بالحمد القولي يعرف محموده بإسناد صفات الكمال إليه، فهو يستلزم التعريف.

وذكر الشيخ اسم (الله) لأنه اسم للذات من حيث هي هي باعتبار، و اسمها من حيث إحاطتها بجميع الأسماء والصفات باعتبار آخر، وهو اتصافها بالمرتبة الإلهية، فهو أعظم الأسماء وأشرفها. والحمد المناسب لهذه الحضرة، بعد حمد الله ذاته بذاته، هو الذي يصدر من الإنسان الكامل المكمل الذي له مقام الخلافة العظمى، لأنه حينئذ يكون منها ولها، إذ الكامل مرآة تلك الحضرة و

مظهرها (٦)
وقوله: (منزل الحكم) بفتح النون من (التنزيل). أو بإسكانه من (الإنزال). والأول أولى، لأنه إنما يكون على سبيل التدريج والتفصيل، بخلاف الإنزال. والأنبياء، عليهم السلام، وإن كان نزول الحكم على كتاب استعداداتهم دفعة واحدة، لكن ظهورها بالفعل لا يمكن إلا على سبيل التدريج (٧). والإنزال والتنزيل، كلاهما، يستدعيان العلو والسفل (١ - ٧). ولا

---

(٦) - واعلم. أن الحمد بالاسم الأعظم، يعنى بجميع أسماء الله الحسنى، حمد نبينا محمد (ص) وإن اسمه، صلى الله عليه وآله وسلم، مبالغة من التحميد، وفي حديث المعراج: (... فاستأذن على ربى ويلهمني محامد أحمده بها لا يحضرني شرحها الآن فأحمده بتلك المحامد). وهو، عليه السلام. حامل لواء الحمد جمعا وتفصيلا. حمد در مرتبه غيب الغيوب لسان ندارد. وبه اين حقيقت اشاره شده در كلام استاد نحرير (قده): (وأما حمد ذاته في مقامه الجمعي الإلهي قولا، فهو بالنطق به في كتبه النازلة على الأنبياء (ع)، وفعلا، فهو بإظهار كمالاته في مجالي صفاته ومحال ولايات أسمائه، وحالا، فبظهوره بذاته في مقام الواحدية بفيضه الأقدس الأولى والنور الدائم السرمدي ورؤية المجمل مفصلا، وأما حمده بذاته، فبظهوره بذاته لذاته في مرتبة الأحدية والتعين الأول ورؤية المفصل مجملا. فهو الحامد و المحمود جمعا وتفصيلا). در تعين اول نيز لسان حمد خفى وحمد وحامد ومحمود به استجنان علمى متحقق است، وظهور الحق بذاته عين ظهور الحامد لدى المحمود، ظهورا خفيا. براى بحث تفصيلى حمد ونحوه تعين آن رجوع شود به شرح جندى چاپ نگارنده سطور. (ج)

(٧) - بلكه به هر عين ثابتى آنچه كه لايق استعداد ذاتى اوست در قدر اول نازل گرديده است و ظهور آن در اين عالم تدريجى است. (ج)

(١ - ٧) - قوله: (يستدعيان العلو والسفل) في النسخة المعتمدة عليها: (ولكل من مراتب العلو سفل باعتبار ما فوقها، إلا للعلو المطلق، ولمراتب السفل علو باعتبار ما بعدها (ما تحتها ح) الا للسفل المطلق) وفي النسخة المطبوعة: (ولكل من مراتب العلو سفل باعتبار ما فوقها، ولمراتب السفل علو باعتبار ما تحته، أي، كل ما هو عال فهو سافل بالنظر إلى ما فوقه، إلا العلو المطلق. ومراتب السفل علو باعتبار ما بعدها، إلا السفل المطلق). (ج)

يتصور هنا العلو المكاني، لأنه منزه عن المكان، فتعين علو المكانة والمرتبة. وأول مراتب العلو مرتبة الذات، ثم مرتبة الأسماء والصفات، ثم مرتبة الموجود الأول، فالأول بحسب الصفوف إلى آخر مراتب عالم الأرواح، ثم مراتب السفل من هيولى عالم الأجسام إلى آخر مراتب الوجود. ولكل من مراتب العلو سفل باعتبار ما فوقها إلا للعلو المطلق، ولمراتب السفل علو باعتبار ما بعدها إلا السفل المطلق.

وقوله: (على قلوب الكلم) وتخصيصه بالقلب يؤيد ما ذهبنا إليه: فإن العلوم والمعارف الفائضة على الروح لا يكون إلا على سبيل الإجمال، وفي المقام القلبي يتفصل ويتعين، كالعلوم الفائضة على العقل الأول إجمالا، ثم على النفس الكلية تفصيلا. ولذلك جعل مظهر العرش الروحاني الذي هو العقل الأول في عالم الملك فلكا غير مكوكب وهو (الفلك الأطلس)، ومظهر الكرسي الروحي الذي هو النفس الكلية فلكا مكوكبا ومتفاوتا في الصغر والكبر والظهور والخفاء وهو فلك الثوابت، ليستدل بالمظاهر على الظواهر، كما قال تعالى: (إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب).

وإنما قال: (الحكم) ولم يقل: المعارف والعلوم. لأنهم، عليهم السلام، مظاهر الاسم (الحكيم)، إذ (الحكمة) هي العلم بحقائق الأشياء، على ما هي عليه، والعمل بمقتضاه (٨) ولذلك انقسمت الحكمة إلى العلمية والعملية.

والمعرفة هي إدراك الحقائق، على ما هي عليه، والعلم إدراك الحقائق و لوازمها، ولذلك يسمى التصديق (علما) والتصور (معرفة). كما قاله الشيخ ابن الحاجب في أصوله. وأيضا، المعرفة مسبوقة بنسيان حاصل بعد العلم بخلاف العلم، لذلك يسمى الحق بالعالم دون العارف.

فلما كان العلم والعمل به أتم من كل منهما، أي من العلم والمعرفة،

---

(٨) - ذلك العلم في بعض الصور وهو إذا كان متعلقا بحقائق الأعمال. أو المراد بالعمل العمل القلبي وهو انعقاده على مقتضى البرهان والكشف. (ج)

جعلهم الحق مظاهر اسم الحكيم عناية عليهم ولاقتضاء مرتبتهم ذلك. ولكون كل نبي مختصا بحكمة خاصة مودعة في قلبه وهو مظهر لها جمع فقال: (منزل الحكم على قلوب الكلم). وقد مر تحقيق (القلب) في المبادئ. والمراد ب (الكلم) هنا أعيان الأنبياء، عليهم السلام، لذلك أضاف إليها (القلوب).
وقد يراد بها الأرواح، كما قال تعالى: (إليه يصعد الكلم الطيب (٩)). أي، الأرواح الكاملة. ويسمى عيسى (كلمة) في مواضع من القرآن مع أن جميع الموجودات كلمات الله، وإليه الإشارة بقوله تعالى: (قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى ولو جئنا بمثله مددا). ولكون صدور الأشياء من المرتبة العمائية التي أشار إليها النبي، صلى الله عليه وسلم، عند سؤال الأعرابي (١٠) عنه: (أين كان ربنا قبل أن يخلق الخلق؟) بقوله: (كان في عماء ما فوق هواء ولا تحته هواء). أي، في مرتبة لا تعين لها ولا اسم ولا نعت، فتعمى عنها الأبصار والفهوم، بواسطة (النفس الرحماني) وهو انبساط الوجود وامتداده.
والأعيان الموجودة عبارة عن التعينات الواقعة في ذلك النفس الوجودي. سميت الأعيان كلمات، تشبيها بالكلمات اللفظية الواقعة على النفس الإنساني بحسب المخارج. وأيضا، كما يدل الكلمات على المعاني العقلية، كذلك تدل أعيان

---

(٩) - أي، النفوس الصافية الطيبة عن خبائث الطبائع، الباقية على فطرتها الذاكرة بمشارق توحيدها، أو العلوم الحقيقية من التوحيد وغيره، الطيبة عن خبائث التمويهات و التخيلات. في صدر الكريمة المباركة: (من كان يريد العزة فلله العزة جميعا). (عزيز) به اعتبارى از أسماء ذات است ومريد عزت وقتى متصف بدين اسم مى شود كه متحقق به اسم (العزيز) شود، أى العزيز بعزة إسم الله (العزيز). (ج)
(١٠) - والسائل هو أبو رزين العقيلى. (عما) عبارت است از ابرى تنك ورقيق حايل بين زمين و آسمان، أي أراضي التقييد وسماء الإطلاق. وإطلاق (السماء) على العوالم الملكوتية و الجبروتية كثير الدور على لسان النبوة والولاية. والمراد من (الهواء) هو المهوى والمقصود، و هو الوجود المطلق الذي ليس فوقه مهوى، وليس تحت وجود المطلق إلا العدم الصرف و المطلق وهو الظاهر والباطن. (ج)

الموجودات على موجدها وأسمائه وصفاته وجميع كمالاته الثابتة له بحسب ذاته و مراتبه.
وأيضا، كل منها موجودة بكلمة (كن). فأطلق (الكلمة) عليها إطلاق اسم السبب على المسبب.
قوله: (بأحدية الطريق الأمم) متعلق بقوله: (منزل الحكم). و (الباء) للسببية. أي، بسبب اتحاد الطرق الموصلة إلى الله بالتوجه والدعوة إليه وسلوك طريق يوجب تنور القلوب، نزل الحكم والمعارف اليقينية على قلوب الكلم الربانية، فإن اختلاف الطرق يوجب الغواية والضلال. قال، عز من قائل: (وإن هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله). أو بمعنى (في). أي، منزل الحكم على قلوب الحكم في أحدية الطريق الأمم.
أو لتضمين التنزيل أو الإنزال معنى الإخبار، كقوله: (أنزل القرآن بتحريم الربا و تحليل البيع). أي، أخبر به. فالباء للصلة. أي، مخبر الحكم على قلوب الكلم بأحدية الطريق الأمم. أو للملابسة. أي، منزل الحكم متلبسا بأحدية الطريق اللأمم. و (الأمم)، بفتح الهمزة، المستقيم.
واعلم، أن الطرق إلى الله إنما يتكثر بتكثر السالكين واستعداداتهم المتكثرة كقوله تعالى: (ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها. إن ربى على صراط مستقيم). و كقوله تعالى: (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا). ولهذا قيل: (الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق) (١١) وكل منها في الانتهاء إلى الرب مستقيم، إلا أنها لا توصف بالاستقامة الخاصة التي أريد بقوله تعالى: (إهدنا الصراط المستقيم). فاللام هنا للعهد، والمعهود طريق التوحيد ودين الحق الذي جميع الأنبياء ومتابعيهم عليه، وبه تتحد طرقهم، كما قال تعالى: (قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله). لا ما ذكر في سورة هود، عليه السلام: (وما من دابة...) - الآية. وإلا يكون طرق أهل الضلال أيضا موجبا لإفاضة

---

(١١) - روى: (بعدد نفوس الخلائق) أيضا. (ج)

الحكم، وبيان الحق للصراط المستقيم بقوله: (صراط الذين أنعمت عليهم) – الآية، يدل على ذلك. ولذلك صدق اللاحق منهم السابق، وما وقع بينهم التخالف في التوحيد ولوازمه. والاختلاف الواقع في الشرائع ليس إلا في الجزئيات من الأحكام بحسب الأزمنة ولواحقها.

فأحدية الطريق عبارة عن استهلاك كثرة طرق السالكين من الأنبياء و الأولياء في وحدة الصراط المستقيم المحمدي وشريعته المرضية عند الله، كقوله تعالى: (ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه). و (إن الدين عند الله الإسلام). هذا بحسب اقتضاء الاسم الظاهر. وأما بحسب الاسم الباطن فطريقان جامعان للطرق الروحانية كلها: أحدهما، طريق العقول والنفوس المجردة التي هي واسطة في وصول الفيض الإلهي والتجلي الرحماني إلى قلوبنا، و ثانيهما، طريق الوجه الخاص الذي هو لكل قلب به يتوجه إلى ربه من حيث عينه الثابتة (١٢) ويسمى طريق السر (١٣) ومن هذا الطريق أخبر العارف الرباني بقوله:

---

(١٢) – قال مؤيد الدين: (حقيقة المربوب مرتبطة بحقيقة الرب ارتباطا لا يعتريه الانفكاك. والارتباط على وجهين:
إرتباط من حيث الموجود العام، وذلك في طريق سلسلة الترتيب، وارتباط من حيث العين الثابتة التي لكل موجود. والتجليات الحاصلة للعبد من هذا الوجه ذاتية إلهية، تقرب العين وتقربه العين وترفع من البين البين. ومن هذا الطريق تكون الجذبة لأهلها وهو الطريق الأقرب الأمم. وطريق الأول هو الطريق العالم الذي فيه الحجب والعقبات والوسائط التي أشار إليها رسول الله (ص) بقوله: (إن لله سبعين ألف حجاب من نور وظلمة، لو كشفها، لأحرقت سبحات وجهه ما أدرك بصره). فالحجب الظلمانية مراتب عالم الأجسام ووسائطها، والحجب النورية مراتب عالم الأرواح النورية والأسماء الإلهية لأن: (كمال الإخلاص نفى الصفات عنه). (ج)

(١٣) – يسمى طريق (السر) و (القرب الوريدي) و (التولية) المذكورة في لسان الشريعة. أكثر بلكه جل أرباب نظر از اين طريقه غافل اند وطريق نزد آنان طريق ظاهر وسلسله علل و معاليل است. كمل از مجذوبان از طريق تولية به مرتبه واحديت واحديت ولوج نموده اند و از صراط متحقق بين عبد مقيد وحق مطلق وفقط از راه اسم حاكم بر مظهر خويش به

(حدثني قلبي عن ربى). وقال سيد البشر، صلى الله عليه وآله: (لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل). لكونه من الوجه الخاص الذي لا واسطة بينه وبين ربه. ولا شك في أحدية الطريق الأول، وكذا في الثاني، إذ لا شك في وحدة الفياض وفيضه، كما قال: (وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر). وتكثر قوابل الفيض لا يقدح في وحدة الطريق، كما لا يقدح تكثر الشبابيك في وحدة النور الداخل فيها.

والسالك على الطريق الأول هو الذي يقطع الحجب الظلمانية وهي البرازخ الجسمانية، والنورية وهي الجواهر الروحانية، بكثرة الرياضات و المجاهدات الموجبة لظهور المناسبات التي بينه وبين ما يصل إليه من النفوس و العقول المجردة إلى أن يصل إلى المبدأ الأول وعلة العلل. وقل من يصل من هذا الطريق إلى المقصد لبعده وكثرة عقباته وآفاته.

والسالك على الطريق الثاني، وهو الطريق الأقرب (١٤)، هو الذي يقطع الحجب بالجذبات الإلهية. وهذا السالك لا يعرف المنازل والمقامات

أصل خود پيوندند، وبه وجود حقانى رجوع به كثرت نموده وحقايق را بتفصيل شهود نمايند على ما صرح به الشيخ الكبير القونوى في المفتاح (ط گ، ص ١٢٠) وصرح بأسمائهم، كالنبي (ص) وعلي، عليه السلام، ومن شاء الله من العترة، عليهم السلام. (ج)

(١٤) – قوله: (وهو الطريق الأقرب). أقول، ولكن ليس لهذا السلوك ميزان يعرفه أهل السلوك والارتياض، بل هو سلوك سرى يحصل بجذبة خاصة إلهية، ليس قدم السالك دخيلا فيها. وأما طريق الأول، فهو الطريق المستقيم الذي ندب إليه الأنبياء، عليهم السلام، ولا بد للسالك من سلوك الطريق المتعارف، إلا أن يحصل له الجذبة الخاصة، فيصير تحت قباب الكبرياء. ولا يخفى أن ذلك السلوك الذي هو بالجذبة أيضا بوساطة الأنبياء والكمل بالوجهة الخاصة، وإن لم يكن بناء الدعوة عليه. (الإمام الخميني مد ظله) والسلوك السرى هو السير المحبوبي لا المحبي كما حققه الإمام في آثاره. في السير المحبوبي لمكان تمامية لسان القابلية والاستعداد الذاتي في عين الكامل، الجذبة متقدمة على السير. (ج)

إلا عند رجوعه من الحق إلى الخلق لتنوره بالنور الإلهي وتحققه بالوجود الحقاني، حينئذ، فيحصل له العلم من العلة بالمعلول ويكمل له الشهود بنوره في مراتب الوجود، فيكون أكمل وأتم من غيره في العلم والشهود.
وقوله: (من المقام الأقدم) (١٥) إشارة إلى المرتبة الأحدية الذاتية التي هي

---

(١٥) - قوله: (من المقام الأقدم) متعلق بقوله: (منزل الحكم). والمعنى: أن تنزيل الحكم التي هي مقام أحدية الطريق المستقيم على قلوب الكلم، يكون من المقام الأقدم الأحدي بالفيض الأقدس والوجهة الخاصة الأحدية، فهذه الوجهة تكون للحكم أحدية جمعية إلهية. وأما بالوجهة الكثرة الأسمائية والدول الواقعة من الحضرة الواحدية، فالدول مختلفة باختلاف الأسماء والشرائع، متكثرة الحقائق الغيبية الأسمائية. وصاحب المقام الأقدم الأحد في التجلي الأقدس ومقام جمع الأسماء في الحضرة الواحدية، هو النبي الختمي الذي له الأولية والآخرية والظاهرية والباطنية. ومما ذكرنا يسقط كثير من كلمات الشارح الفاضل. وعلى ذلك يمكن أن يكون (الأمم) في قوله: (لاختلاف الأمم) هي الأمم الأسمائية، والملل والنحل هما اللذان في الحضرة الأعيان. (الإمام الخميني مد ظله)
أقول: انزال حكم ومعارف از مقام غيب ذات بر دو وجه متصور است: از مقام الوهيت و مرتبه واحديت كه انزال حكم از جهت اين مقام به حسب تعدد أسماء الهيه متكثر است لانه الفرق جلى بين حكمة حضرة (المحسن) و (الرؤف) و (الرحيم) و (العطوف) و (الودود)، وحكمت حضرات الأسمائية: (القاهر) و (الشديد العقاب) و (المتكبر).
نزول حكم از مقام احديت ذاتيه متصف به وحدت ذاتيه ومقام انقطاع كثرات است مطلقا اگر چه كثرت نسبيه باشد. وانزال حكمت از اين مقام، إنما يكون من الحضرة المحمدية الجمعية الأحدية الختمية، وفي مقام التفصيل ينشعب منها حكم متكثرة في كلمة متعددة، وأصل الدين واحد ولكن ظهور هذا الواحد متكثر حسب تكثر القابليات و الأسماء الحاكمة على الأنبياء. مشرب محمد (ص) ووارثان كامل أو از اقطاب وجود و عترت از مقام جمع الجمع، ومشرب أنبياء ديگر از مقام فرق وتفصيل است، وجامع اين تفاصيل حكمت فرديه محمد (ص)
است. شارح، علامه قيصرى، نيز بر همين مسلك است كما ذكره على سبيل الإجمال. وليس فيه تفصيل حتى أن يسقط عنه كثير من كلمات
الشارح الفاضل على حد قول الإمام والشارح العلامة على حد قولنا. (ج)

منبع فيضان الأعيان واستعداداتها في الحضرة العلمية أولا، ووجودها وكمالاتها في الحضرة العينية بحسب عوالمها وأطوارها الروحانية والجسمانية ثانيا. وإنما قال على صيغة أفعل التفضيل، لأن للقدم مراتب وكلها في الوجود سواء، لكن العقل باستناد بعضها إلى البعض يجعل قديما وأقدم، كترتب بعض الأسماء على البعض، إذ الشئ لا يمكن أن يكون مريدا إلا بعد أن يكون عالما، ولا يمكن أن يكون عالما إلا بعد أن يكون حيا، وكذلك الصفات. وجميع الأسماء والصفات مستندة إلى الذات، فلها المقام الأقدم من حيث المرتبة الأحدية وإن كانت الأسماء والصفات أيضا قديمة (١٦)

قوله: (إن اختلفت الملل والنحل (١٧) لاختلاف الأمم) (١٨) للمبالغة. و (الملة) الدين، و (النحلة) المذهب والعقيدة. أي، أصل طرق الأنبياء واحد، وإن اختلفت أديانهم وشرائعهم لأجل اختلاف أممهم. وذلك لأن أهل كل عصر يختص باستعداد كلي خاص يشمل استعدادات أفراد أهل ذلك العصر وقابلية معينة كذلك ومزاج يناسب ذلك العصر. والنبي المبعوث إليهم إنما يبعث بحسب قابلياتهم واستعداداتهم فاختلفت شرائعهم باختلاف القوابل. وذلك لا يقدح في وحدة أصل طرقهم وهو الدعوة إلى الله ودين الحق، كما لا يقدح

---

(١٦) - إما في الذات باعتبار استجنانها فيها، وإما باعتبار ظهور الأسماء وتجلياتها في المظاهر، فهي قديمة بقدم الذات. (ج)

(١٧) - في نسخة ع ف، ط القاهرة: (لاختلاف النحل والملل). وفي جميع النسخ الموجودة عندي: (لاختلاف الملل والنحل). ويظهر هذا من شرح الشارحين وكلام العلماء العالمين بالأديان. وقد سمى الشهرستاني، تاج الدين عبد الكريم، في كتابه المسمى ب (الملل والنحل). (ج)

(١٨) - قوله: (لاختلاف الأمم) إشارة إلى اعتراض وجوابه: (لاختلاف الأمم) كأنه قيل: إن كان طريق نزول الحكم إلى قلوب الأنبياء أو المراد من إنزال الحكم طريقا واحدا، فلم اختلفت أديانهم؟ فأجاب بأنه لاختلاف استعدادات الأمم اختلف صور سلوك التوحيد و كيفية سلوكها مع أن المقصد واحد وحقيقة الطريق واحد. (جامى)

اختلاف المعجزات في وحدة حقيقة المعجزة. ولذلك كان معجزات كل من الأنبياء، عليهم السلام، بحسب ما هو غالبة على ذلك القوم: كما أتى موسى بما يبطل السحر لغلبته عليهم، وعيسى، عليه السلام، بإبراء الأكمة والأبرص، لما غلب على قومه الطب، ونبينا، صلى الله عليه وسلم، بالقرآن الكريم المعجز بفصاحته كل مغلق بليغ ومصقع فصيح، لما كان الغالب على قومه التفاخر بالفصاحة والبلاغة.

قوله: (وصلى الله على ممد الهمم) إتيان بما يجب بعد حمد الحق تعالى من الصلاة على من هو فصل الخطاب والواسطة بين أهل العالم (١٩) ورب الأرباب (٢٠) علما وعينا، كما مر بيانه في الفصل الثامن. قيل: (الصلاة من الله الرحمة، ومن الملائكة الاستغفار، ومن الناس الدعاء).

واعلم، أن الرحمة من الله يتعلق بكل شئ بحسب استعداد ذلك الشئ و طلبه إياها (٢١) من حضرة الله تعالى: فالرحمة على العاصين المذنبين، الغفر ان

---

(١٩) - في بعض النسخ من جملتها ط گ: (بين أهل هذا العالم). ومن البديهي جدا وساطته، صلى الله عليه وآله وسلم، في إيصال الفيض على جميع العوالم، ومن ألقابه في الكتاب: (رحمة للعالمين). وأما عد التعين الثاني وأعيان الأشياء والأول من العالم مبنى على ما قيل إن كل متعين مخلوق، كما صرح به الشارح الكاشاني في المصطلحات الصوفية. والحق أن كل ما وقع تحت ذل (كن) و (الأمر) وهو من العالم. (ج)

(٢٠) - وأن لعينه الثابتة سمة السيادة على الأعيان العالمية، وهو معنى اسم الله الأعظم. والهمة قد تجيئ من القصد، أو هي قوة القصد في طلب كمال يليق بالعبد. ولكل طالب استعداد خاص يطلب بالذات لما يليق بشأنه. (ج)

(٢١) - طلبه الرحمة الامتنانية الواسعة بلسان استعداده الذاتي. والاستعدادات كلها من مقتضيات الأسماء. والاستعدادات غير مجعولة بلا مجعولية أسمائه وذاته المقدسة. ولما كان نبينا (ص) صاحب اسم الله الأعظم الشامل لحقائق جميع الأسماء، كان مبدأ كل همة بل ممدا لكل همة بما في خزائن الأسماء، ولا جرم يكون مربى صاحب هذه الهمة هو الحق و أن مشربه من اسم الله الذاتي، لا الوصفي. (ج)

والعفو عنهم، ثم ما يبتنى على المغفرة من الجنة وغيرها. وعلى المطيعين الصالحين، الجنة والرضاء ولقاء الحق تعالى، وغير ذلك (مما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر). وعلى العارفين الموحدين مع ذلك، إفاضة العلوم اليقينية والمعارف الحقيقية. وعلى المحققين الكاملين المكملين من الأنبياء والأولياء عليهم السلام، التجليات الذاتية والأسمائية (٢٢) والصفاتية، وأعلى مراتب الجنان من جنات الأعمال والصفات والذات، (٢٣) وأعنى بجنة الذات و الصفات ما به ابتهاج المبدأ الأول من ذاته وكمالاته الذاتية. فالرحمة المتعلقة بقلب النبي، صلى الله عليه وآله، وروحه، هي أعلى مراتب التجليات الذاتية و الأسمائية لكمال استعداده وقوة طلبه إياها، وفيضها من الاسم الجامع الإلهي الذي هو منبع الأنوار كلها لأنه ربه، لذلك قال تعالى: (إن الله وملائكته يصلون على النبي) (٢٤) ولم يقل: إن الرحمن والرحيم أو غيرهما.

---

(٢٢) - قال بعضهم: إن التجليات الأسمائية مترتبة، بمعنى أن اللاحق في التجلي أعز من السابق، لأن تجلى الحق في التفصيل أعز من تجليه في الإجمال، فالتجلي باسمه (الله) قبل تجليه باسمه (الرحمن)، وأنه أعز لتفصيله بالنسبة إلى اسم الله بخلاف التجليات الذاتية، فإن السابق أعز. (غلامعلى)

(٢٣) - اعلم، أن حقيقة الجنة هي حقيقة الابتهاج والبهجة المرضية. ولهذه البهجة مراتب، و أعلاها بهجة الذات وهي عبارة عن ظهوره وتجليه بذاته المنبعث عن جنة الذاتي المستلزم لظهوره باسمه الجامع وهو (الله). فكل من هو مظهر لهذا الاسم فهو صاحب تلك الجنة العالية التي ليست فوقها جنة، وهو الحقيقة المحمدية، وباقي الجنات كلها ظهورات تلك الجنة، وكل من هو دون الذات مستفيد من تلك الحضرة، بل نفس الله الوصفي مستفيدة من حقيقة النبوة، وصلاته عليها مجازاة، فافهم. (غلامعلى) أقول: في المأثورات النبوية: (إن لله جنة ليس فيها حور ولا قصور وإن ربنا يتجلى فيها متبسما). (ج)

(٢٤) - بالإمداد وبالتأييدات والإفاضة للكمالات. فالمصلى في الحقيقة هو الله تعالى جمعا و تفصيلا بواسطة وغير واسطة. ومن ذلك تعلم صلاة المؤمنين عليه وتسليمهم له، فإنها من حيز التفصيل، وحقيقة صلاتهم عليه قبولهم لهدايته وكماله ومحبتهم لذاته وصفاته، فإنها إمداد له منهم وتكميل وتعميم للفيض، إذ لو لم يمكن قبولهم لكمالاته، لما ظهرت ولم يوصف بالهداية والتكميل. فالإمداد أعم من أن يكون من فوق بالتأثير أو من تحت بالتأثر و الإعداد والقبول من فوق: (والله من ورائهم محيط). وأفضل من كل صلاة صلاة الله بعد فناء النبي (ص) في الأحدية الذاتية ورجوعه أو تنزله لقبول هذه الصلاة. وشرح صلاة الإلهي يبهر العقول والنفوس. (ج)

ولما كانت الملائكة مظاهر الأسماء التي هي سدنة الاسم الأعظم، والسادن لا بد له من متابعة سيده، حصل له الفيض من جميع الأسماء، واستغفر له مظاهرها بأسرها. ودعاء المؤمنين له، صلى الله عليه وسلم، إنما هو مجازاة ذاتية يقتضى أعيانهم الثابتة بلسان استعداداتهم الذاتية ذلك. وكما كان، صلى الله عليه وسلم، واسطة لوجوداتهم في العلم والعين ماهية ووجودا، كذلك كان واسطة لكمالاتهم، قال تعالى: (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين). وممد لكل عين، وهمتها بإيصالها إلى كمالها كفرا كان أو أيمانا، (٢٥) إذ من ربه يفيض ما يفيض

---

(٢٥) - واعلم، أن كل عين ثابت في القدر العلمي الإلهي الذي يعبر عنه ب (الطينة) بلسان الشرع، يطلب ظهور وكمال ما في عينه وذاته، ومن الحق إجابة مسؤوله على ما يقتضى ذاته. والإمداد الإلهي يصل إلى مظاهر السعداء والأشقياء، ويقول الشقي في الجحيم: ربى قد غلبت على شقوتي. والمؤمن يقول: الحمد لله الذي هداني. در كريمه مباركه است: (كلا نمد هاؤلاء وهاؤلاء من عطاء ربك وما كان عطاء ربك محظورا). پيروان خواستههاى نفسانى، كه رأس آن ذمائم سلطه گرى است، بنيانگذاران جحيم ومعمار موطن نار به شمار مى روند، وأسماء الهيه مناسب با قواى نفسانى وشهوى بر طبق استعدادات ذاتيه آنچنان نفوس اين قبيل از مظاهر را مى پرورانند، ودر بين اشقيا نيز كامل واكمل وعالى ودانى موجود است. از امام صادق (ع) سؤال شد كه اشقيا قبل از وجود چرا داع شقاوت بر سيماى وجود (قدرى) آنها زده شده است. فرمود: براى آنكه حق تعالى عالم است كه اينان هنگام هبوط ونزول در دنيا طريق شقاوت اختيار مى نمايند. كنايه از آنكه (طينت) وعين ثابت آنها مقتضى سوء سريرت وخبث باطن است. واين مسألة ربطى به جبر ندارد، صاحبان سوء سريره وخبث طبيعت با شوق و شعف خاص طريق خويش را مى پيمايند. در عوام از ناس شقى محض كمتر از خواص وجود دارد. (ج)

لحقائق العالم.
فاللام في (الهمم) لاستغراق الجنس، لأنه الجمع المحلى بالألف واللام، وهو يفيد الاستغراق، كما تقرر عند علماء الظاهر. وإن جعلنا إمداده مخصوصا بالكمال السابق في الذهن بحسب الظاهر، فاللام للعهد. أي، يمد الهمم القابلة للكمال بإرشاده طريقه وإيضاحه تحقيقه، وتسليكه سبيلا يوجب الكشف و الشهود وترغيبه فيما يوجب الذوق والوجود. وأمره بالعبادات والأخلاق المرضية ونهيه عما يوجب النقص والرين من المنهيات الشرعية ليترقى الهمم العالية إلى أوجها وذروتها ويتخلص من قيود الحضيض بذكر مقامها الأصلي ونشأتها.
و (الهمم) جمع (الهمة)، وهي مأخوذة من (الهم)، وهو القصد. يقال: هم بكذا. إذا قصده. قال تعالى: (ولقد همت به وهم بها). وفي الاصطلاح، توجه القلب وقصده بجميع قواه الروحانية إلى جناب الحق لحصول الكمال له أو لغيره.
قوله: (من خزائن الجود والكرم) متعلق بقوله: (ممد الهمم). والخزائن هي الحقائق الإلهية المعبر عنها بالأسماء والصفات. ولما كان كل من هو الجواد الكريم لا يعطى ما يعطى إلا من خزائنه بحسب جوده وكرمه، أضاف (الخزائن) إلى (الجود والكرم). و (اللام) فيهما عوض عن الإضافة. أي، من خزائن جوده وكرمه تعالى. وقيل: (الفرق بينه وبين الكرم، أن الجود صفة ذاتية للجواد ولا يتوقف بالاستحقاق ولا بالسؤال بخلاف الكرم، فإنه مسبوق بالاستحقاق القابل والسؤال منه)
(٢٦) وإمداد النبي، صلى الله عليه وسلم،

---

(٢٦) - اعلم، أن (الجود) إفادة ما ينبغي لما ينبغي لا لغرض ولا لعوض. وليس في قبيلة الممكنات جوادا حقيقيا ولا واهبا حقيقة، وصفة (الكرم) يذكر بعد اسم الجواد كثيرا و هو الجواد الكريم، ومعلوم أن الفيض عن الحق يتوقف على السؤال بأحد الألسنة الخمسة ولا يظهر فيض عن الحق مجردا عن السؤال، والكرم منه تعالى أيضا يكون لا لعوض و لا لغرض عائد إلى الحق، ويجب كونهما واحدا بالذات ومختلفا بالاعتبار. واعلم، أن جميع الصفات في الحق واحدة بوحدة ذاته، ويجب أن يكون في كل صفة في الحق معاني كل الصفات بحسب المصداق لا المفهوم، كما زعم بعض المتكلمين والمتفلسفين، لأن القول بالترادف في الصفات قول فاسد ومسلك سخيف. والاتحاد إنما يكون في المرتبة الواحدية مصداقا والتخالف مفهوما، وأما الأحدية ليست فيها شوب الكثرة، وفي الأحدية الذاتية ليست صفة ولا موصوفا، لأن قهر الأحدية يقتضى أن لا يعلم ولا يدرك ولا سبيل للكشف في هذا المقام ويعبر عنها ب (الغيب المطلق). عندليب گلستان توحيد گويد: (كس ندانست كه منزلگه معشوق كجاست آن قدر هست كه بانگ جرسى مى آيد). (ج)

الهمم من خزائن الجود والكرم التي للحضرة الإلهية، إنما هو لقطبيته وخلافته: فالخزائن لله والتصرف لخليفته (٢٧)
قوله: (بالقيل الأقوم) (٢٨) متعلق ب (ممد الهمم) بالقول الأصدق الأعدل

---

(٢٧) - قوله: (فالخزائن لله والتصرف للخليفة). والخليفة يتصرف في ملك المستخلف له بما شاء. وتلك الخلافة لا تحصل إلا بعد تصرف الحق في العبد بما شاء، وذلك إلى غاية أفق الفناء. وإذا فنى عن نفسه ذاتا أو صفة وفعلا، لا يكون تصرف ومتصرف ومتصرف فيه إلا من الله ولله وفي الله، وإذا أرجعه إلى مملكته، وقعت المجازات الإلهية بتصرف العبد في الخزائن، فبوجه الخزائن لله والتصرف للعبد، وبوجه الخزائن والتصرف لله وبوجه للعبد، وبوجه عكس الأول، تدبر. (الإمام الخميني مد ظله)

(٢٨) - قوله: (بالقيل الأقوم...). أقول: يحتمل أن يكون متعلقا بقوله: (ممدا لهمم). أي، كل همة من أصحاب القلوب والكمل بإمداد همته، صلى الله عليه وآله، بل كل همة ظل همته ومظهر قدرته على القول الأقوم الموافق لذوق أهل المعرفة. فإن كل النبوات و الولايات ظل نبوته الذاتية وولايته المطلقة، ولا يكون دعوة إلا إليه، ولا دعاء إلا له، ولا إحسان إلا به. قال تعالى: (وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا). فهو، صلى الله عليه وآله، أحد الأبوين الروحانيين، وخليفته المتحد معه في الروحانية أحد الأبوين، كما قال، صلى الله عليه وآله: (أنا وعلي أبوا هذه الأمة). وهذا أحد معاني (قضاء الرب) وأحد معاني (الوالدين). ويحتمل أن يكون متعلقا بقوله: (من خزائن الجود والكرم). أي، القول الأقوم الموافق لكشف أهل المعرفة أن تصرفه وإمداده على الهمم لا يكون إلا من خزائن الجود الإلهي والكرم الربوبي، ولا يكون له الاستقلال في التصرف، بل له الخلافة في جميع العوالم خلافة في الظهور والتصرف، فبظهوره ظهرت الأسماء من غيب الهوية إلى حضرة الشهادة، وتصرفه عين تصرف حضرات الأسمائية. و ما ذكرنا أولى مما احتمله الشارح الفاضل. كما لا يخفى. (الإمام الخميني مد ظله)

الذي لا انحراف فيه بوجه من الوجوه، لأنه مظهر الاسم الجامع الإلهي، وهو بلسان استعداد مرتبته الواقعة على غاية الكمال والاعتدال يستفيض من الحق فيفيض على الهمم بحسب استعداداتهم. وهو أصدق الألسنة وأفصحها كما قيل: لسان الحال أفصح من لسان القال. ولسان الحال والقال يتبع لسان الاستعداد، فإذا كان الاستعداد في غاية الكمال، يكون القال والحال في غاية الصدق. فقوله، صلى الله عليه وسلم، أقوم الأقوال وحاله أصدق الأحوال.

قوله: (محمد وآله وسلم) عطف بيان (ممد الهمم). وهذا إشارة إلى أن النبي، صلى الله عليه وسلم، يمد أرواح جميع الأنبياء السابقين عليه بحسب الظهور والزمان حال كونه في الغيب، لكونه قطب الأقطاب أزلا وأبدا، كما يمد أرواح الأولياء اللاحقين به بإيصالهم إلى مرتبة كما لهم في حال كونه موجودا في الشهادة ومنتقلا إلى الغيب، وهو دار الآخرة (٢٩) فأنواره غير منقطعة عن العالم قبل تعلق روحه بالبدن وبعده، سواء كان حيا أو ميتا. و

(آله)، عليهم السلام، أهله وأقاربه. والقرابة إما أن يكون صورة فقط، أو معنى فقط، أو صورة ومعنى. فمن صحت نسبته إليه صورة ومعنى فهو الخليفة والإمام القائم مقامه، سواء كان قبله، كأكابر الأنبياء الماضين، أو بعده، كالأولياء الكاملين، ومن صحت نسبته إليه معنى فقط، كباقي الأولياء السابقين

---

(٢٩) - وجه الإشارة، أنه حمل (القيل الأقوم) على القول بلسان مرتبته، إذ به يستفيض من الحق ويفيض على الخلق، فيمد أرواح جميع الأنبياء السابقين والأولياء اللاحقين عليه بحسب الظهور والزمان. أقول: بل إشارة إلى أنه يمد جميع الأعيان السابقة واللاحقة عليه بحسب الظهور والزمان، بل يمد جميع الأعيان في العين والعلم من الدرة إلى الذرة، إذ به يستفيض ذواتهم وتصل إلى كمالاتهم، فصلوا عليه وآله. (للأستاد ميرزا محمد رضا، دامت إفاداته)

عليه كمؤمني آل فرعون وصاحب يس، (٣٠) فهو ولده الروحي القائم بما تهيأ لقبوله من معناه، لذلك قال، صلى الله عليه وسلم: (سلمان منا) (٣١) إشارة إلى القرابة المعنوية، ومن صحت نسبته إليه صورة فقط، فهو إما أن يكون بحسب طينته، كالسادات والشرفاء، أو بحسب دينه ونبوته، كأهل الظاهر من المجتهدين وغير هم من العلماء والصلحاء والعباد وسائر المؤمنين. فالقرابة المعتبرة التامة هي القرابة الجامعة للصورة والمعنى، ثم القرابة المعنوية الروحية، ثم القرابة الصورية الدينية، ثم القرابة الطينية (٣٢)

و (التسليم) من الله عبارة عن تجليه له، عليه السلام، من حضرة الاسم (السلام) الموجب لسلامته عن كل ما يوجب النقص والرين المهيئ للتجليات الجمال المخلص عن سطوات الجلال، ومن المؤمنين قولا، الدعاء له، وفعلا، الاستسلام والانقياد طوعا لا كرها، كما قال تعالى: (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت و يسلموا تسليما) (٣٣)

---

(٣٠) - وهو حبيب النجار المذكور في سورة يس. عن النبي، صلى الله عليه وآله: (سباق الأمم ثلاث، لم يكفروا بالله طرفة عين: على بن أبى طالب عليه السلام، وصاحب يس، ومؤمن آل فرعون). (ج)

(٣١) - (سلمان منا أهل البيت).

(٣٢) - قال الشارح المحقق الجندي في هذا الموضع: (وإذا انضافت بالقرابة المعنوية الدينية قرابة طينته الطيبة الطاهرة كالمهدي عليه السلام، والأئمة الطاهرين، فذلك أجمل و أكمل...). وهو صرح بأن المراد من الآل من يؤول أمره إليه من عترته ولا غير. (ج) (

٣٣) - (الإيمان الحقيقي التوحيدي، حتى يحكموك، لكون حكمك حكم الله. وإنما حجبت الذات بالصفات والصفات بالأفعال، فإذا تشاجروا، وقفوا مع صفاتهم محجوبين عن صفات الحق، إذ مع أفعالهم محجوبين عن أفعال الحق، فلم يؤمنوا حقيقة. فإذا حكموك، انسلخوا عن أفعالهم، وإذا لم يجدوا في أنفسهم حرجا من قضائك، انسلخوا عن إرادتهم، فصاروا إلى مقام الرضا وعن حكمهم وقدرتهم فصاروا إلى مقام التسليم، فلم يبق لهم حجاب من صفاتهم، واتصفوا بصفات الحق وانكشف لهم في صورة الصفات، فعلموا أنك هو قائم به لا بنفسك، عادل بالحقيقة بعدله، فتحقق إيمانهم بالله). (تفسير الشيخ الكاشاني)

قوله: ((أما بعد، فإني رأيت رسول الله، صلى الله عليه وسلم، في مبشرة (٣٤) أريتها في العشر الآخر من المحرم لسنة سبع وعشرين وستمأة) هذا تمهيد عذر لإظهار هذا الكتاب إلى الخلق، فإن الأولياء أمناء الله تعالى، والأمين لا بد له من أن يحفظ الأسرار التي أؤتمن عنده ويصونها عن الأغيار، كما قال:

يقولون خبرنا فأنت أمينها وما أنا إذ خبرتهم بأمين

اللهم إلا أن يؤمروا بإظهارها، فحينئذ يجب عليهم الإظهار والإخبار. و لما كانت الرؤية إما بالبصيرة أو بالبصر، والكمل لهم الظهور في جميع العوالم حيث ما شاء الله لعدم تقيدهم في البرازخ كتقيد المحجوبين، نبه أنها كانت في (مبشرة)، أي في رؤيا مبشرة، وهي لا يكون إلا بالبصيرة، وهي عين الباطن. قال، عليه السلام، عند إخباره عن انقطاع الوحي: (لم تبق بعدي من النبوة إلا المبشرات. فقالوا: (وما المبشرات يا رسول الله؟) قال: (الرؤيا الصالحة

---

(٣٤) - (المبشرة) الريح التي تبشر بالغيث. وفي عرفهم يطلق على ما يرى السالك من الصور المثالية المبشرة بجلائل الفتوحات. ثم إن الفيض الواصل إلى العبد له مدرجتان: إحديهما، من الرحمة الوجوبية التي يسلك إليها العبد بمساعي قدمي جده واجتهاده وعلمه وأعماله، والثانية، من الرحمة الامتنانية التي تنساق إلى العبد بدون توسل عمل منه و لا توسط سعى واجتهاد. وفي عبارتي: (رأيت) و (أريت) ما يدل على أن الفيض المذكور لجلالة قدره جامع بين نوعيهما حائز لكمالهما. (س). -

(قيل في تفسير (المبشرة) أي مغيرة لصورة البشرة من حزن وكرب إلى فرح وسرور. وهو من قوله، عليه السلام: (ذهبت النبوة وبقيت المبشرات). وذلك في عالم التجريد عن العلائق البشرية وتبديل الصورة الحيوانية بالصورة الإنسانية. وسبب ذلك ركود الحواس وصفاء الروحانية إما بالمنام المعروف أو باليقظة الحقيقية). (عبد الغنى النابلسي).

يراها المؤمن). وهي لا يستعمل مع موصوفها، فلا يقال: رؤيا مبشرة. كما لا يقال: أرض بطحاء.
قوله: (أريتها) على صيغة المبنى للمفعول من (الإراءة). أي، أرانيها الحق من غير إرادة منى وكسب وتعمل، ليكون مبرأ من الأغراض النفسانية و منزها عن الخيالات الشيطانية.
قوله: (بمحروسة دمشق (٣٥) وبيده، صلى الله عليه وسلم، كتاب. فقال لي: (هذا كتاب فصوص الحكم. خذه واخرج به إلى الناس ينتفعون به). فقلت: السمع والطاعة لله ولرسوله وأولى الأمر منا كما أمرنا). متعلق بقوله: (رأيت). أي، رأيته في محروسة دمشق. وفي قوله: (بيده كتاب) إشارة إلى أن الأسرار والحكم التي يتضمنها هذا الكتاب إنما هي مما في يد رسول الله، صلى الله عليه وسلم، وملكه وتحت تصرفه، كما يقال: هذه المدينة في يد فلان. أي في تصرفه. وهي مظهر التصرف بالأخذ والعطاء.
وقوله: (هذا كتاب فصوص الحكم) يحتمل أن يكون إخبارا منه، صلى الله عليه و
سلم، بأن اسمه عند الله هذا، وأن يكون سماه، صلى الله عليه وسلم، بذلك (٣٦) ولا بد أن يكون بين الاسم والمسمى مناسبة ما عند أهل
التحقيق. فهذا الاسم يدل على أن مسماه خلاصة الحكم والأسرار المنزلة على أرواح الأنبياء المذكورين فيه، إذ فص الشئ خلاصته وزبدته، كما سنبين إنشاء

---

(٣٥) - الشام، وكان محط رحال الشيخ (قده) وموضع إقامته من دون سائر البلاد بعد أن سار في جوانب الأمصار ثم استقرت به الدار في ربوة ذات قرار لما علمه فيها من خفايا الأسرار. (ج)
(٣٦) - فتكون تسمية هذا الكتاب بفصوص الحكم تسمية عن النبي، صلوات الله عليه وآله. كما وقع للشيخ شرف الدين (من أقطاب العرفاء) في تائيته التي سماها، عليه السلام، (نظم السلوك) وشرحه عارف عصره، الشيخ الفرغاني. وهو كتاب (مشارق الدراري) التي صححتها وعلقت عليها. وفي نيتي طبع شرح التائية التي شرحها الشارح المحقق الفرغاني باللغة العربية وسماها بالمنتهى المدارك بعد ما شرحها بأملح الألسنة، أي اللغة الفارسية. (ج)

الله تعالى. وأيضا، لما كان مراتب تنزلات الوجود ومعارجه دورية وقلب الإنسان الكامل محلا لنقوش الحكم الإلهية، شبهها بحلقة الخاتم، والقلب بالفص الذي هو محل النقوش، كما قال في آخر الفص الأول: (وفص كل حكمة الكلمة التي نسبت إليها). وسمى الكتاب بفصوص الحكم، لما فيه بيانها وبيان حكمها.

قوله: (خذه واخرج به إلى الناس) أي، خذه منى في سرك وغيبك واخرج به إلى عالم الحس والشهادة بتعبيرك إياه (٣٧) وتقريرك معناه بعبارة تناسبه وإشارة توافقه لينتفع به الناس ويرتفع عنهم حجابهم.

قوله: (فقلت: السمع والطاعة لله) بالنصب. أي، سمعت السمع و أطعت الطاعة لله، لأنه رب الأرباب. (ولرسوله) لأنه خليفته وقطب الأقطاب. (وأولى الأمر) أي، الخلفاء والأقطاب الذين لهم الحكم في الباطن أو السلاطين والملوك الذين هم الخلفاء للخليفة الحقيقية في الظاهر. وقوله:

---

(٣٧) - قوله: (بتعبيرك إياه). أقول: ليس ما ذكر تعبيرا بل تنزيل، فإن ما تلقاه سر أهل المعرفة من الكمل في الحضرة الغيبية الروحانية لا يكون له صورة مثالية أو ملكية، فإذا تصور في الحضرة الخيالية بصورة مناسبة مثالية، يتنزل من مقامه الأصلي وموطنه الروحاني، وإذا تصور بصورة ملكية، يتنزل مرتبة أخرى. فالتنزل من مقام الغيب إلى الشهادة تنزيل، و الرجوع من الشهادة إلى الغيب تعبير في الرؤيا وتأويل في المكاشفة. ومن هذا القبيل تنزيل الكتاب من عند الله بحسب المراتب السبع التي للعوالم والإنسان الكامل. فمراتب التنزيل سبعة، كما أن مراتب التأويل سبعة. وهي بعينها بطون القرآن إلى سبعة أبطن إجمالا و سبعين تفصيلا، بل سبعين ألف، وباعتبار لاحد له يقف عنده. والعالم بالتأويل من له حظ من المراتب، فبمقدار تحققه بالمراتب له
حظ من التأويل إلى أن ينتهى إلى غاية الكمال
الإنساني ومنتهى مراتب الكمالي، فيصير عالما بجميع مراتب التأويل. فهو كما يتلو الكتاب من الصحيفة المباركة الحسية التي بين أيدينا، يقرأ من صحيفة عالم المثال وعالم الألواح إلى العلم الأعلى إلى الحضرة التجلي إلى الحضرة العلم إلى الاسم الأعظم، وهو الراسخ في العلم: (وإنما يعرف القرآن من خوطب به). (الإمام الخميني مد ظله)

(منا) أي، من جنسنا وأهل ديننا. وقوله: (كما أمرنا) إشارة إلى قوله: (وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى
الأمر منكم). وإلى قوله: (وإذا وليتم أميرا فأطيعوه ولو كان عبدا حبشيا) (٣٨) و في التحقيق كل الطاعة لله تعالى: تارة في مقام جمعه، وتارة في مقام تفصيله و أكمل مظاهره.
(فحققت الأمنية وأخلصت النية (٣٩) وجردت القصد والهمة إلى إبراز هذا الكتاب، كما حده لي رسول الله، صلى الله عليه وسلم، من غير زيادة ولا نقصان).
أي، جعلت أمنية رسول الله، صلى الله عليه وسلم، حقا محققا، أي، ثابتا في الخارج وظاهرا في الحس بتعبيري إياه وإظهاري فحواه على النفوس المستعدة الطالبة لمعناه، كما قال تعالى حكاية عن يوسف، عليه السلام: (هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربى حقا). أي، أخرجها وأظهرها في الحس. فاللام للعهد، أو عوض عن الإضافة.
و (الأمنية) هو المقصود والمطلوب. وإنما أضفناها إلى رسول الله، صلى الله عليه وسلم، دون الشيخ، لأن الآمر بالإخراج هو الرسول والشيخ مأمور، أراد ذلك أو لم يرد. اللهم إلا أن يقول الشيخ طلبه بلسان استعداد عينه وروحه عن حضرة روح رسول الله، صلى الله عليه وسلم، فحينئذ تكون الأمنية من طرفه. و الأول أولى. وإطلاق هذه اللفظة المأخوذة من (التمني) على الأنبياء سائغ، كما

---

(٣٨) - عندنا معاشر الشيعة الجعفرية الوارث للعلوم الختمية والمقام المحمدية لا يجب إطاعة كل أمير متغلب على أمر الأمة، لأنه لا يجوز إطاعة غير المعصوم البالغ إلى مقام الأكملية. وقد حقق هذا الأمر أستاذ مشايخنا، ميرزا محمد رضا قمشه‌اى، في تعاليقه على مقدمة هذا الشرح و (الفص الشيثي). (ج)
(٣٩) - ولما كان إصدار الجزئيات وتسطير النقوش الدالة على ما في الكتاب وإبرازها من مكامن القوة والإمكان إلى مجالي الفعل والعيان إنما يتم بأمور ثلاثة: الأول، تعقلها وهو الهمة، و الثاني، تخيلها وهو القصد، والثالث، انعقاد الجوارح وتوجهها جملة نحو تحصيل المتخيل وتصديره وهو النية. إلى ذلك أشار بقوله: (وأخلصت النية). (ج)

قال تعالى: (وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى (٤٠) ألقى الشيطان في أمنيته (٤١) فينسخ الله ما يلقى الشيطان ثم يحكم الله آياته). وتجريد القصد و الهمة، إنما هو عن الأغراض النفسانية والالقاءات الشبهية الشيطانية. فإنه يلقى في القلب عند كل حال من الأحوال ما يناسبها، والعارف المحقق يعلم ذلك فيخلصها عما ألقاه لأنه المؤيد بنور الله.

قوله: (كما حده) أي، عينه من غير زيادة منى في المعنى أو نقصان.

و (سألت الله أن يجعلني فيه) أي، في إبراز هذا الكتاب (وفي جميع أحوالي من عباده الذين ليس للشيطان عليهم سلطان). أي، تسلط وغلبة. قال عز من قائل: (إن عبادي ليس لك عليهم سلطان).

واعلم، أن عباد الله، الذين ليس للشيطان عليهم سلطان، هم العارفون الذين يعرفون مداخلة الواقفون مع الأمر الإلهي لا يتعدون عنه، والموحدون الذين لا يرون لغيره وجودا ولا ذاتا، ولا يعلمون الأشياء إلا مظاهره ومجاليه، فيكون عباداتهم وحركاتهم وسكناتهم كلها بالله من الله إلى الله لله. قال الله تعالى: (وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه). والذين يعبدون الله من حيث ألوهيته و ذاته المستحقة للعبادة، لا من حيث أنه منعم أو رحيم: فإن عبد (المنعم) لا يكون عبد (المنتقم) وعبد (الرحيم) لا يكون عبد (القهار) ولا لدخول الجنة ولا للخلاص من النار، فإنه حينئذ عبد حظه وأسير نفسه فلا يكون عبد الله. لذلك أضافهم الحق إلى نفسه في قوله: (إن عبادي ليس لك عليهم سلطان). وفيه أقول:

---

(٤٠) - أي، ظهرت نفسه بالتمني في مقام التلوين. (ج)

(٤١) - أي، في وعاء أمنيته ما يناسبها، لأن ظهور النفس يحدث ظلمة وسوادا في القلب يحتجب بها الشيطان ويتخذها محل وسوسته وقالب إلقائه بالتناسب، فينسخ الله ما يلقى الشيطان بإشراق نور الروح على القلب بالتأييد القدسي وإزالة ظلمة ظهور النفس وقمعها، فيظهر فساد ما يلقيه ويتميز منه الإلقاء الملكي، فيضمحل ويستقر الملكي، ثم يحكم الله آياته بالتمكين. (ج)

عبدنا الهوى أيام جهل وإننا * لفي غمرة من سكرنا من شرابه
وعشنا زمانا نعبد الحق للهوى * من الجنة الأعلى وحسن ثوابه
فلما تجلى نوره في قلوبنا * عبدنا رجاء في اللقاء وخطابه
فمرجع أنواع العبودية الهوى * سوى من يكن عبدا لعز جنابه
ويعبده من غير شئ من الهوى * ولا للنوى من ناره وعقابه (٤٢)
ولا بد أن يعلم أن هؤلاء محفوظون من الأعمال الشيطانية، لا من الالقاءات و الخواطر، كما قال تعالى: (وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته فينسخ الله...) - الآية. لذلك قيد بالأحوال.
قوله: (وأن يخصني في جميع ما يرقمه بناني وينطق به لساني وينطوي عليه جناني) إشارة إلى باقي مراتب الوجود، لأن للشئ وجودا في الأعيان ووجودا في الأذهان ووجودا في الكتابة ووجودا في العبارة والإشارة. ولما سأل الله أن يحفظه من الشيطان في أحواله التي يوجد في الأعيان، سأل أن يخصه بالالقاءات الرحمانية ويحفظه من الخواطر الشيطانية، ليكون مصونا في مراتب الوجود كلها. وإنما قدم الموجود في الكتابة على غيره بقوله: (فيما يرقمه بناني) ثم
الموجود في العبارة على الموجود الذهني بقوله: (وينطق به لساني) لقرب الأول من الوجود العيني
في الثبوت، وقرب الثاني من الأول في الظهور. وتأخير الوجود الذهني، إشارة إلى أنه آخر مراتب الوجود باعتبار، وإن كان أول مراتبه باعتبار آخر، ليكون الأول

---

(٤٢) - وفي أحاديث أئمتنا وأدعية ساداتنا ما يدل على أنه يجب للعبد أن يجعل قبلة معبوده الفناء في الله والبقاء به. وفي دعاء خاتم الأولياء: (أم صبرت على حر نارك، كيف أصبر على فراقك).، (ما عبدتك خوفا من نارك وطمعا لجنتك). جنات أفعال، مع سعة مراتبها، لا يليق بالإنسان الكامل، چه آنكه واصلان به مقام قرب حقيقى وبالغان به مقام (قاب قوسين)، يعنى جنت أسماء، ومتحققان به مقام) أوأدنى) وجنت ذات، محيط به مراتب و درجات جنات افعال اند، واعلى درجه جنت افعال جلوه اى از جلوات احمدى وظهورى از ظهورات جمال مرتضوى است. (ج)

بعينه الآخر باعتبارين. و (الرقم) الكتابة، و (الجنان) بفتح الجيم، القلب.
قوله: (بالإلقاء السبوحي والنفث الروحي في الروع النفسي بالتأييد الاعتصامي) متعلق ب (أن يخصني).
واعلم، أن الإلقاء، أي إلقاء الخاطر، رحماني وشيطاني. وكل منهما بلا واسطة أو بواسطة. والأول، هو الذي يحصل من الوجه الخاص الرحماني الذي يكون لكل موجود إلى ربه، وهو المراد ب (الإلقاء السبوحي) أي بالإلقاء الرحماني المنزه عما يقتضى الاسم (المضل) من الإلقاءات الشيطانية. والثاني، وهو الذي يفيض على العقل الأول، ثم منه على الأرواح القدسية، ثم منها على النفوس الحيوانية المنطبعة، على ما سبق تقريره في بيان الطرق، وهو المراد ب (النفث الروحي) أي الحاصل من (روح القدس)، مأخوذة من قوله، صلى الله عليه و سلم: (إن روح القدس نفث في روعي (أن نفسا لن تموت حتى يستكمل رزقها). و (النفث) هو إرسال النفس، أستعير لما يفيض من (الروح).
قوله: (في الروع النفسي) إشارة إلى ما يحصل للنفس المنطبعة من الإلقاء الملكي بواسطة النفس الناطقة. وهذا قد يكون من الأرواح المجردة غير الروح الإنساني، وقد يكون من الروح الإنساني. إذ كل ما يفيض من غير الوجه الخاص على الأدنى إنما هو بواسطة الأشرف، وهو الروح، ثم القلب. و (الروع) بضم الراء وسكون الواو، هو النفس. والمراد به هنا الوجه الذي يلي القلب المسمى ب (الصدر)، في اصطلاح القوم، ولذلك وصفه ونسبه إلى النفس.
و (المحترز منه) هو الشيطان، وهو بلا واسطة كالإلقاء من الاسم المضل، أو بواسطة كالإلقاء النفساني.
وقوله: (بالتأييد) متعلق ب (أن يخصني). و (الباء) بمعنى (مع). أي، و أن يخصني بالإلقاء السبوحي مع التأييد الاعتصامي. أو للملابسة، أي، ملتبسا بالتأييد. و (الاعتصام) من (العصمة). وهي الحفظ باسم (العاصم) و (الحفيظ)، قال تعالى: (واعتصموا بحبل الله جميعا). وقال: (ومن يعتصم بالله فقد هدى إلى صراط مستقيم).

قوله: (حتى أكون مترجما (٤٣) لا متحكما ليتحقق من يقف عليه من أهل الله أصحاب القلوب، أنه من مقام التقديس المنزه عن الأغراض النفسية التي يدخلها التلبيس). إشارة إلى أن هذه العبارة ليست ملقاة عليه في العالم الروحاني، بل شاهد الشيخ، رضى الله عنه، رسول الله، صلى الله عليه وسلم، في صورة مثالية، فأعطاه الكتاب، وألهمه الحق المعاني والحكم التي تضمنها الكتاب، فتجلت له وانكشفت عليه هذه الحقائق، ثم عبر عنها بألفاظه بقوله: (حتى أكون مترجما) أي، سألت الله العصمة والتأييد حتى أكون مترجما لما أراد الله إظهاره بلساني من المعاني والحكم التي أعلمني الله إياها من الكتاب الذي أعطانيه رسول الله، صلى الله عليه وسلم، لا متحكما بالتصرف النفساني فيها بالزيادة أو النقصان، فإنهما من فعل الشيطان.

والمراد ب (أهل الله)، الكاملون من أرباب الكشف والشهود، الواصلون إلى حضرة الذات والوجود، الراجعون من حضرة الجمع إلى مقام القلب، لذلك بين بقوله: (أصحاب القلوب). فإن الإنسان إنما يكون صاحب القلب، إذا تجلى له الغيب وانكشف له السر وظهر عنده حقيقة الأمر وتحقق بالأنوار الإلهية و تقلب في أطوار الربوبية، لأن المرتبة القلبية هي الولادة الثانية المشار إليها بقول عيسى، عليه السلام: (لن يلج ملكوت السماوات والأرض من لم يولد مرتين).

قوله: (أنه من مقام التقديس) أي، ليتحقق أهل الله بالحقيقة واليقين أن هذا الكتاب، أي معانيه وأسراره لا ألفاظه، منزل من مقام التقديس، وهو مقام أحدية جمع الجمع. وتقديسه وتنزيهه إنما يكون من الثنوية والأغيار باعتبار

---

(٤٣) - فلئن قيل (المترجم) إنما يقال على من يأخذ المعاني من لغة غريبة ويرويها بلغة أهله، وهو خلاف ما علم من كلامه أن الكتاب بجملته إنما أعطاه رسول الله، صلى الله عليه وسلم.
قلنا: إن الرؤيا موطن التعبير، فإن الأشياء يرى فيها بأمثلتها وأشباهها لا بصورها أنفسها، فالكتاب في مبشرته إنما هو مثال جمعية علوم الأنبياء ومعارفهم وصورة لباب أذواق الكمل وملكاتهم، فأخذها عن المعدن بصورتها التي فيه، وعبر عنها بلسان أهل زمانه منزها عن تدليسات الأغراض النفسية وتلبيسات الصور الطبيعية. (ص)

أحديته، ومن الشوائب النفسانية والأغراض الشيطانية الموجبة للنقصان باعتبار مقام تفصيله وكثرته. و (التلبيس) سر الحقيقة وإظهارها بخلاف ما هي عليها. يقال: لبس فلان على فلان. إذا ستر عنه الشئ وأراه بخلاف ما هو عليه.
قوله: (وأرجو أن يكون الحق تعالى لما سمع دعائي قد أجاب ندائي) لسان أدب مع الله تعالى. فإن الكمل المطلعين بأعيانهم الثابتة واستعداداتها مستجابوا الدعوة، لأنهم لا يطلبون من الله تعالى إلا ما يقتضيه استعداداتهم وأعيانهم، كما تأدب رسول الله، صلى الله عليه وسلم، في قوله لأمته: (سلوا لي الوسيلة). فإنها لا يكون إلا لعبد من عباد الله. وأرجو ان أكون أنا ذلك العبد مع تحقق رسول الله، صلى الله عليه وسلم، أنها له، لكن بدعاء الأمة، فاقتدى بالنبي، صلى الله عليه و سلم، فيه.
وقوله: (لما سمع دعائي) إشارة إلى قوله تعالى: (إن ربى لسميع الدعاء). فإن الدعاء يتعلق بحضرة (السميع)، ثم يجيب (المجيب) لذلك، وإليه الإشارة بقوله: (قد أجاب ندائي) أي، سؤالي.
(فما ألقى إلا ما يلقى إلى ولا أنزل في هذا المسطور إلا ما ينزل به على). أي، فلست ملقيا عليكم إلا ما يلقى على من الحضرة المحمدية من أسرار الأنبياء و الحكم الخصيصة بهم، ولا أخبر في هذا الكتاب إلا ما أخبر به على في صورة رسول الله، صلى الله عليه وسلم، من حضرة الذات الأحدية، فليس لأحد من المحجوبين أن يعترض على ما تضمنه الكتاب فيحكم عليه بأحكام يقتضيها الحجاب. وكونه مخصوصا بهذا الأمر إنما هو للمناسبة التامة الواقعة بين عينهما، إذ الأحكام الوجودية العينية تابعة للأحكام المعنوية الغيبية. ولما عرف، رضى الله عنه، أن المحجوبين عن الحق لا بد أن ينسبوه فيما قال إلى ادعاء النبوة ويتوهموا ذلك منه، قال: (ولست بنبي ولا رسول) لأن النبوة التشريعية والرسالة، كما مر بيانهما اختصاص إلهي، إذ هو الذي يختص برحمته من يشاء. وقد انقطعتا بحسب الظاهر، إذ لا مشرع بعد رسول الله، صلى الله عليه وسلم، بالأصالة، لأنه، عليه السلام، أتى بكمال الدين، كما قال تعالى: (اليوم أكملت لكم دينكم

وأتممت عليكم نعمتي). أي، نعمة الإسلام والإيمان. وقال، عليه السلام: (بعثت لأتمم مكارم الأخلاق). والزيادة على الكمال نقصان.
(ولكني وارث ولآخرتي حارث) أي، ولكني وارث رسول الله. واعلم، أن كل وارث يأخذ من مورثه ما يكون له من الأموال بحسب نصيبه المقدر له. و أموال الأنبياء، صلوات الله عليهم، هي العلوم الإلهية والأحوال الربانية و المقامات والمكاشفات والتجليات، كما قال، عليه السلام: (الأنبياء ما ورثوا دينارا ولا درهما، وإنما ورثوا العلم، فمن أخذه أخذ بحظ وافر). فالعلم الحاصل لهذا الوارث أكمل وأتم من الحاصل لوارث نبي آخر، لأنه، عليه السلام، أكمل الأنبياء علما وحالا ومقاما، فكذا وارثه أكمل الوارثين علما و حالا ومقاما (٤٤) وكما تحكم أن المال الموروث يتملكه الوارث قهرا من الله،

---

(٤٤) - ولا يخفى على أحد أن ما يدعى أنه وارثه الذي ورث من النبي، صلى الله عليه وآله و سلم، العلوم والمقامات والأحوال بلا واسطة كذب، لأن وارثه الحقيقي هو الذي صرح الشيخ بأنه أقرب الناس إلى رسول الله، عليهما السلام، إمام العالم وسر الأنبياء، وهو الذي قد أحيا ذكره، صلى الله عليه وآله. قال الشارح المحقق الفاضل عبد الغنى النابلسي (شرح تابلسي، ط ع، ص ٢١٣): (... ونبينا، صلى الله عليه وسلم، أحيا الله تعالى ذكره بعلي، عليه السلام، لأنه باب الأعظم لمدينة علمه كما قال، عليه السلام: (أنا مدينة العلم وعلى بابها). وورد أيضا: (إن الله جعل ذريتي في صلب علي). وورد: (إن كل بنى أنثى تمات عصبتهم لأبيهم ما خلا ولد فاطمة، فإني أنا عصبتهم وأنا أبوهم). شارحان ومريدان ابن عربى از ناحيه شور، نه شعور، واز جانب احساسات، نه عقل ومنطق، أو را خاتم ولايت محمديه به وصف اطلاق دانستند ودر باره أو سخنها گفتند وآخر الأمر بتدريج بر سر عقل آمدند وأو را خاتم اصغر ولايت محمديه، وحضرت مهدى، عليه السلام، را خاتم صغرى وعلى، عليه السلام، را خاتم ولايت كبرى دانستند. دشمنان اين مرد عظيم در باره أو ناروا سخنها گفتند. معرف أو آثار كم نظير اوست كه اوحدى از اعلام قدرت فهم افاضات أو را دارد. نابلسى در ذيل كلام مذكور گويد: (... فان ذكر النبي (ص) بعلوم الأذواق ما ظهر إلا بعلي وأولاده، عليهم السلام، فأحيى الله ذكره به لأنه رباه، فهو ولده من التربية. وتلقين الذكر في طرق الصوفية كلها راجع بالإسنانيد إلى على رضى الله عنه). برخى از تحقيقات ابن عربى به قدرى عميق وبا جبروت است كه از ناحيه تفكر به دست نمى آيد. ولكن يجب أن يعلم أن في الكتاب زلات مسلمة، لا يمكن لأحد أن يدعى أن ما في الكتاب كله نزل من الحق أو الرسول من دون زيادة ونقصان. و اشتباه وزلات على باطن الشيخ وظاهره. (ج)

أراد الوارث ذلك أو لم يرد، كذلك هذا الوارث يأخذ العلم والحال والمقام من الله على حسب استعداده إن شاء ذلك أو لم يشأ، فإنه تمليك قهري. فمعنى قوله، عليه السلام: (فمن أخذه) أي، من أخذ العلم الإلهي من الله، القائم بربوبيته باطن رسول الله وظاهره، فقد سعد وخلص من الشكوك والشبهات الوهمية. و لما كانت علومهم وأحوالهم ومقاماتهم حاصلة من التجليات الأسمائية والذاتية على سبيل الجذب والوهب، من غير تعمل وكسب، كان علوم هذا الوارث و أحواله ومقاماته أيضا كذلك من غير تعمل وكسب. قال تعالى: (بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم). فعلوم الأولياء والكمل غير مكتسبة بالعقل ولا مستفادة من النقل، بل مأخوذ من الله، معدن الأنوار ومنبع الأسرار. و إتيانهم بالمنقولات فيما بينوه إنما هو استشهاد لما علموه، وإتيانهم المعاني بالدلائل العقلية تنبيه للمحجوبين وتأنيس لهم رحمة منهم عليهم، إذ كل أحد لا يقدر على الكشف والشهود، ولا يفي استعداده بإدراك أسرار الوجود، فلهم نصيب من الإنباء والرسالة بحكم الوارثة لا بالأصالة، كما للمجتهدين من العلماء في الظاهر نصيب من التشريع، لذلك لا يزالون منبئون عن المعاني الغيبية والأسرار الإلهية. ولما كانت الأمور السابقة في النشأة الدنياوية سببا للوصول إلى ما قدر له في الآخرة، كما قال، عليه السلام: (الدنيا مزرعة الآخرة).، قال: (لآخرتي حارث) ولا يريد به أجر الآخرة ودخول الجنة وغيرها، فإن الكمل لا يعبدون الله للجنة. بل المراد ب (الآخرة) ما به ينتهى آخر أمره من الفناء في الحق والبقاء به. قال الشيخ:

(فمن الله فاسمعوا * وإلى الله فارجعوا

فإذا ما سمعتم ما * أتيت به فعوا
ثم بالفهم فصلوا * مجمل القول وأجمعوا
ثم منو به على * طالبيه لا تمنعوا
هذه الرحمة التي * وسعتكم فوسعوا)

قوله: (فمن الله فاسمعوا وإلى الله فارجعوا) جواب شرط مقدر. أي، إذا كان ما بينته من الأنوار وكشفته من الأسرار من الله، من غير تصرف منى، وأنا مأمور بإبرازه: (فمن الله فاسمعوا) لا منى (وإلى الله فارجعوا) عند سماعكم ما لا طاقة لكم بسماعه لعدم علمكم بحقيقة الأمر، وعدم استبانتكم في بعض أسراره لا إلى، فإنه ميسر كل عسير ليطلعكم بمعانيه كما هي، بإشراق أنواره في قلوبكم. وفيه تنبيه على أن النبي، صلى الله عليه وسلم، مظهر لهذا الاسم الجامع، لأنه هو الآمر بالإبراز والإظهار.

(فإذا ما سمعتم ما أتيت به فعوا) (عوا) أمر من (وعا، يعى) إذا حفظ. أي، فإذا سمعتم ما أتيت به من الله، لا منى، بفنائي فيه وبقائي به، فعوا واحفظوا بدرك معانيه وبتحقيق أسراره.

(ثم بالفهم فصلوا مجمل القول وأجمعوا) (٤٥) أي، إذا سمعتم وفهمتم معناه وتحققتم بعلمه، فصلوا ما فيه من الإجمال وفرعوا عليه التفاريع المترتبة عليه، لأن أسرار هذا الكتاب أصول كلية، ومن علامات العلم بالأصول تعدى الذهن منها إلى تفاريعها، فمن لم يتفطن بتفاريعها لم يكن عالما بهذا الفن الذوقي و

---

(٤٥) - قوله: (ثم بالفهم فصلوا مجمل القول وأجمعوا) أي، بالذوق الحاصل من تعليم رسول الله (ص) فصلوا حقيقة المعارف والتجليات الحاصلة للأنبياء العظام، عليهم السلام، في المرائي التفصيلية التي هي الأعيان التابعة لهم، وأجمعوا بإرجاع كل كثرة إلى أحدية الجمع. أو فصلوا فصوص الحكم والمعارف الحاصلة للأنبياء، عليهم السلام، في المرائي التفصيلية التي هي أنفسكم بالتحقق بمقامهم، ثم أجمعوا بإرجاع كل إلى صاحبه الذي هو النبي صاحب الفص المذكور في الكتاب. وأما ما ذكره الشارح الفاضل من التفصيل و الإجمال فليس بشئ عند أهل المعارف. كما لا يخفى. (الإمام الخميني مد ظله)

لا بهذا الكتاب. و (أجمعوا) أي، تلك التفاريع في أصولها لتكونوا عالمين بالفروع في عين الأصول، وبالأصول في عين الفروع، فتعلموا أن الحق، سبحانه وتعالى، يعلم جزئيات الأشياء في عين كلياتها: (ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء). أو فصلوا مجمل القول الذي ذكرته من المراتب والمقامات، وأجمعوا بين كل مقام وأهله من الأنبياء والأولياء بتنزيل كل في مقامه. (

ثم منوا به على طالبيه ولا تمنعوا) (٤٦) أي، منوا بما سمعتم وفهمتم معناه على طالبيه بإرشادهم وتنبيههم على المعاني المودعة فيه. أي، أعطوهم عطاء امتنانيا غير طالبين منهم عوضا لتكونوا داخلين فيمن قال تعالى فيهم: (ومما رزقناهم ينفقون). ولا تمنعوهم ضنة وبخلا: (فإن رحمة الله قريب من المحسنين). الذين لا يبخلون بما رزقهم الله.

واعلم، أن المنة على قسمين: محمودة. وهي المشار إليها بقوله: (بل الله يمن عليكم أن هديكم للإيمان). ومذمومة. وهي المنبه عليها بقوله: (يا أيها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى). ولما كانت الأولى صفة إلهية وبها يسمى الحق ب (المنان) أمرنا، رضى الله عنه، بها لنتخلق بالأخلاق الإلهية و نتحقق بالصفات الحقانية.

---

(٤٦) – قوله: (ثم منوا به طالبيه ولا تمنعوا) وهذه المنة من المنن المحمودة التي من عطاء الله و هدايته. وميزان المنة المحمودة والمذمومة هو أن كل منة كانت خالصة من شائبة النفس و استقلالها، وتكون من جهة عطاء الله تعالى، فهي من المنن المحمودة، وكل منة تكون للنفس فيها قدم وللإنانية فيها دخالة، فهي من المذمومة. وهذا الكتاب لما كان بحسب مكاشفة الشيخ من عطيات رسول الله، صلى الله عليه وآله، ومنحه، وهي بعينها عطيات الله تعالى، تكون هداية الطالبين وإرشاد المسترشدين إليه، من هذه الحيثية من المنن الممدوحة بشرط خلوص الهادي المرشد عن شائبة تصرف النفس من النفس و الشيطان. (الإمام الخميني مد ظله)

(هذه الرحمة التي وسعتكم فوسعوا) (٤٧) أي، هذه الأسرار والمعاني التي فاضت عليكم من الله رحمة عليكم وسعتكم وشملتكم، فوسعوا أنتم أيضا تلك الرحمة على الطالبين لتكونوا شاكرين لنعمه، مؤدين لحقوقه، مقتدين برسول الله، صلى الله عليه وسلم، فيما قال: (اللهم ارزقني وارزق أمتي فتلحقوا بالوارثين).

قوله: (ومن الله أرجو أن أكون ممن أيد فتأيد، وأيد وقيد بالشرع المطهر المحمدي فتقيد وقيد، وأن يحشرنا في زمرته كما جعلنا من أمته). لسان أدب مع حضرة رسول الله، لأنه على يقين أنه ممن أيده الله وقيده بالشرع المحمدي و اتباعه. أي، ومن هذه الحضرة الجامعة أرجو أن أكون ممن أيده الله بتأييده و توفيقه فتأيد بقبوله إياه، لا ممن رده الله من حضرته بإبعاده فجحد أمره وأباه. و بعد التأييد يؤيد غيره بأن يجعله مستعدا للتأييد الإلهي بالإرشاد والتنبيه.

ولما كان نبينا، صلى الله عليه وسلم، أكمل العالم، والسعادة التامة لا يحصل إلا بمتابعته والتقيد بشريعته، كما قال: (لو كان موسى حيا لما وسعه إلا اتباعي). طلب هذا الوارث المحمدي أن يكون مقيدا بشريعته ومتحليا بطريقته، ليكون متحققا بأعلى المقامات ومتدرجا بأكمل الدرجات. وإنما أتى على صيغة المبنى للمفعول في قوله: (أيد وقيد) تعظيما وإجلالا للفاعل، إذ تأييده، رضى الله عنه، بالنسبة إلى لطف الله وكرمه تعالى أمر قليل، لذلك قال: (ممن) أي، من جملة الذين أيدهم الله ووفقهم وقيدهم بشريعة نبيه، عليه السلام. فقوله: (فتقيد) أي، إذا قيده الله بشرع أكمل الأنبياء، صلوات الله عليهم، تقيد بالقبول والانقياد والطاعة، وقيد غيره بتنبيهه على جلالة قدره و

---

(٤٧) – قوله: (هذه الرحمة...) يحتمل أن يكون مفعولا لقوله: (لا تمنعوا). أي، لا تمنعوا هذا لرحمة التي وسعتكم، فوسعوها شكرا وامتنانا، ويحتمل أن يكون مفعولا لقوله (فوسعوا). وظاهر كلام الشارح أن (هذه) مبتدأ وخبرها (الرحمة) وهو بعيد. (الإمام الخميني مد ظله)

كمال عظمته وأمره.
قوله: (وأن يحشرنا في زمرته) أي، يحشرنا ويجعلنا في الآخرة من أهل الله، التابعين لرسول الله، الفائزين بالسعادة العظمى والدرجة العليا، كما جعلنا من أمته في دار الدنيا.
قوله: (فأول ما ألقاه المالك على العبد من ذلك) (٤٨) مبتدأ. خبره، قوله: (فص حكمة إلهية في كلمة آدمية).
وإنما قال: (المالك) و (العبد) لأن الإلقاء لا يمكن إلا أن يكون بين الملقى والملقى عليه. والملقى هو الله تعالى، من حيث ربوبيته، و (الرب) هو المالك لأنه من جملة معانيه. والملقى عليه هو العبد. وأيضا، إلقاء هذه المعاني ليس إلا لتكميل المستعدين القابلين للوصول إلى مقام الجمع والوحدة الحقيقية، وذلك لا يمكن إلا بالتربية. ولما كان الملقى عليه عبدا، ذكر ما يقابله وهو المالك الذي هو بمعنى الرب.
والمراد ب (العبد) نفسه. أي، أول ما ألقاه الله تعالى في قلبي على سبيل الإلهام من الحكم والأسرار (فص حكمة إلهية) وإن كان معطي الكتاب هو الرسول، صلى الله عليه وسلم. ويمكن أن يكون المراد ب (المالك) الرسول، لأنه الاسم الأعظم الإلهي باعتبار اتحاد الظاهر والمظهر. ولا يجوز أن يقال، المراد

---

(٤٨) - قوله: (فأول ما ألقاه...). لما كان الحق، تعالى شأنه، بمقام مالكيته يتصرف في قلوب الأولياء والكمل الذين خرجوا عن العالمين الذين هم تحت التربية الإلهية ويكون هذا التصرف المالكي بالتجليات الإلهية والجذبات
الباطنية من الحضرة الغيبية والأسماء الباطنة، ويكون قلب العارف في هذا المقام مملوكا للمولى غير متصرف فيه غيره، قال
الشيخ: (أول ما ألقاه المالك على العبد). ف (الرب) من الأسماء الظاهرة الجمالية، وهو مختص بالعالمين، و (المالك) من الأسماء الباطنة الجلالية، وهو مختص بالعباد المجذوبين الفانين. قال تعالى: (الحمد لله رب العالمين، الرحمن الرحيم، مالك يوم الدين).
فالربوبية للعالمين، والمالكية ليوم الدين، وهو يوم التجلي التام الواحدي، قال: (لمن الملك اليوم لله الواحد القهار). (الإمام الخميني مد ظله)

بالمالك هو الحق وبالعبد هو النبي، صلى الله عليه وسلم، لما يلزم من إساءة الأدب، وإن كان عبدا له ورسولا منه (٤٩) و (ذلك) إشارة إلى الكتاب. أي، أول ما ألقاه المالك على قلب العبد من ذلك الكتاب، أي من معانيه، فص حكمة إلهية.
و (فص) الشئ خلاصته وزبدته، وفص الخاتم ما يزين به الخاتم ويكتب عليه اسم صاحبه ليختم به على خزائنه. وقال ابن السكيت: (كل ملتقى عظمين فص). وفص الأمر مفصله. وقال الشاعر:
ورب امرء خلته مائقا ويأتيك بالأمر من فصه
والأولان أنسب بالمقام. ومعنى (الحكمة) ما ذكر من أنها علم بحقائق الأشياء على ما هي عليه، وعمل بمقتضاه (٥٠) ففص كل حكمة، على الأول، عبارة عن خلاصة علوم حاصلة لروح نبي من الأنبياء المذكورين، عليهم السلام، التي يقتضيها الاسم الغالب عليه، فيفيضها على روح ذلك النبي بحسب استعداده و قابليته. وعلى الثاني، هو القلب المنتقش بالعلوم الخاصة به. ويؤيد هذا الوجه ما ذكره في آخر الفص من قوله: (وفص كل حكمة الكلمة التي نسبت إليها). فمعنى قوله: (فص حكمة إلهية) أي، محل الحكمة الإلهية هو القلب الثابت في الكلمة

---

(٤٩) - وأما إطلاق العبد عليه في (التشهد) وأمثاله من الأدعية، فمن باب المأذونية منه. أقول: إن لفظ (العبد) المذكور في التشهد إنما هو كلام الله، وأن التحقق بالعبودية من أفضل المقامات التي كنهها الربوبية، وما فقده في العبودية وجده في الربوبية. (ج) (
٥٠) - قوله: (ومعنى الحكمة...). أقول: ليس معنى (الحكمة) في لسان أهل الله ما ذكره الشارح، وليست الحكمة الفائضة على الأنبياء، عليهم السلام، ما ذكرها، بل الحكمة عبارة عن معرفة الله شؤونه الذاتية وتجلياته الأسمائية والأفعالية في الحضرة العلمية و العينية بالمشاهدة الحضورية والعلم بكيفية المناكحات والمراودات والنتائج الإلهية في الحضرات الأسمائية والأعيانية بالعلم الحضوري. ويمكن أن يكون الحكمة هي العلم بكمال الجلاء والاستجلاء. فإن كمال الجلاء ظهور الحق في المرآة الأتم، وكمال الاستجلاء شهوده نفسه فيها، فتدبر. (الإمام الخميني مد ظله)

الآدمية، والإلهية اسم مرتبة جامعة لمراتب الأسماء وحقائقها كلها، ولهذا صار الاسم (الله) متبوعا لجميع الأسماء والصفات وموصوفا بها. وتخصيص الحكمة الإلهية بالكلمة (الآدمية)، هو أن آدم، عليه السلام، لما خلق للخلافة وكانت مرتبته جامعة لجميع مراتب العالم، صار مرآة للمرتبة الإلهية قابلا لظهور جميع الأسماء فيه، ولم تكن لغيره تلك المرتبة ولا قابلية ذلك الظهور، لذلك خصها به. وأيضا، هو مظهر لهذا الاسم، كما قيل:

(سبحان من أظهر ناسوته سر سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا في خلقه ظاهرا في صورة الآكل والشارب)

والمراد ب (الكلمة الآدمية)، الروح الكلى الذي هو مبدأ النوع الإنساني، كما قال، رضى الله عنه: (فآدم هو النفس الواحدة التي خلق منها هذا النوع الانساني) (٥١) وسيأتي بيانه في آخر الفص، إن شاء الله. ولما كان آدم أبو البشر، عليه السلام، أول أفراده في الشهادة ومظهر الاسم (الله) من حيث جامعيته خواص أولاده الكمل، خص، رضى الله عنه، الفص باسمه وبين فيه ما يختص بكلمته، كما بين ما يختص بكلمة كل نبي في الفص المنسوب إليه.

---

(٥١) - أي، ظهر بسببها النوع الإنساني بل كل الأشياء، كما قال، صلى الله عليه وآله: (أنا من الله والكل منى). والمراد بآدم - أو (منه) - الآدم الروحي الذي هو الحقيقة المحمدية التي كان آدم مظهر بعض أسمائه، والمراد بالكلمة الآدمية الروح الكلى. (ج)

فص حكمة إلهية في كلمة آدمية

قوله: (لما شاء الحق سبحانه من حيث أسمائه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء) (١) شروع في المقصود. ولما كان وجود العالم مستندا إلى الأسماء وكان الإنسان مقصودا أصليا من الإيجاد، أولا في العلم وآخرا في العين (٢)، نبه على أن

---

(١) - فإنها من حيث كليات مراتبها وأجناسها القابلة للإحصاء، لا يمكن أن يتوجه نحو الغاية المطلوبة منها، فإنها إنما تتحقق بعد تنزلها في المواد الهيولانية وتشخصها بالصور والأعراض المكانية الجسمانية التي لا نهاية لكل منها، فالأسماء إذن من هذه الحيثية لا بد أن يكون غير قابلة للإحصاء جدا، كما أن الذات في كنه بطونها غير قابلة له جدا، فهي صورة مثليتها في مرآة المقابل. (ص) -

في بعض النسخ - ومنها النسخة المطبوعة في طهران، ط دار الفنون - في مقام بيان شرح قول الشيخ: (لما شاء الحق...) ذكر: شروع في المقصود. ولما كان وجود العالم مستندا إلى الأسماء فإن كل فرد من أفراد الموجودات... فتفطن فيه) وفي النسخ المعتبرة العبارة المذكورة غير موجودة، وما هو المذكور في الشرح موافق للنسخ المعتبرة. (ج)

(٢) - اگر مقصود از انسان حقيقت محمديه باشد، در عين نيز أوليت دارد، چه آنكه آن حضرت به اعتبار حقيقت همان فيض مقدس است كه اولين تعين آن (حق مخلوق به) در صورت عقل اول است بلكه: (أول من بايعه العقل الأول). وجود آن اصل الاصول در عالم شهادت واتصاف به نبوت تشريعى، مقام تفصيل اوست در عالم فرق، وظهر بصورة العقل وتنزل في الأقلام والألواح والقدر النازل في الشهادة.

خطاب اقبال وادبار به عقل خطاب تكوينى است، وعقل در عروج تحليلى به صورت أبسط البسائط متنزل ودر مقام

معراج تركيبى به اصل خود رجوع مى نمايد ودر كمل تا (أوأدنى) عرصه تكامل اوست. (ج)

الحق تعالى من حيث أسمائه الحسنى أوجد العالم، وبين العلة الغائية من إيجاد العالم الإنساني، وهي رؤيته تعالى ذاته بذاته في مرآة عين جامعة إنسانية من مرايا الأعيان (٣) كما قال: (كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فتحببت إليهم بالنعم، فعرفوني). فهذا القول كتمهيد أصل يترتب عليه ظهور الحكم الكلية من الأسماء الإلهية في مظاهرها.

واستعمل (لما شاء) مجازا، إذ هو مشعر بحصول المشية بعد أن لم تكن، و ليس كذلك، لكونها أزلية وأبدية. وجواب (لما) محذوف. تقديره: لما شاء الحق أن يرى عينه في كون جامع يحصر الأمر كله، لكونه متصفا بالوجود ويظهر به سره، أوجد آدم، عليه السلام. أو يكون قوله: (فاقتضى الأمر) جواب (لما) و دخول الفاء في الجواب للاعتراض الواقع بين الشرط والجزاء وهو قوله: (و قد كان الحق أوجد العالم)... والأول أظهر. ومشيته تعالى عبارة عن تجليه الذاتي والعناية السابقة لإيجاد المعدوم، أو إعدام الموجود. وإرادته عبارة عن تجليه لإيجاد المعدوم. فالمشية أعم من الإرادة. ومن تتبع مواضع استعمالات (المشية) و (الإرادة) في القرآن يعلم ذلك، وإن كان بحسب اللغة يستعمل كل منهما مقام الآخر، إذ لا فرق بينهما فيها (٤)

---

(٣) - رؤية الحق ذاته بذاته في المرآة، معناها رؤية ذاته من حيث التجلي والظهور، لا من حيث اللا بشرطية الإطلاقية التي لا اسم له ولا رسم. (ج)

(٤) - في جامع الكافي باب (القدر) عن يونس بن عبد الرحمان قال: (قال لي أبو الحسن الرضا، عليه السلام: (يا يونس تعلم ما المشية؟) قلت: (لا) قال: (هي الذكر الأول. فتعلم ما الإرادة؟) قلت: (لا) قال: (هي العزيمة على ما يشاء). روى عنهم، عليهم السلام: (شاء وأراد). وفي بعض الروايات: (علم وشاء وأراد وقدر وقضى...). ويعلم من هذه الروايات أن كل ما كان مستجنا في المرتبة العلم الإجمالي فبالمشية يظهر في مقام تفاصيل العلم التي عبر عنها ب (الذكر الأول). وهذا معنى قولهم: المشية تتعلق بالفيض الأقدس. وما يظهر بالفيض الأقدس أعم من الممكنات والممتنعات، وما يظهر من العلم إلى العين إنما يظهر بالفيض المقدس والنفس الرحماني. وأيضا، يجب أن يعلم أن كل شئ، أو كل عين ثابت، يتعلق به الإرادة الأزلية، يكون من الممكنات التي وقعت تحت ذل كلمة (كن) الوجودية. ويظهر مما ذكرناه أن متعلق المشية أعم من متعلقات الإرادة، والإرادة على هذه القاعدة تكون من تعينات المشية التي عبر عنها الإمام الثامن بالذكر الأول. (ج)

والمراد بالأسماء الحسنى، الأسماء الكلية والجزئية، لا التسعة والتسعون فقط المروية في الحديث، لذلك قال: (التي لا يبلغها الإحصاء) أي، العد. فإن الأسماء الجزئية غير متناهية، وإن كانت كلياتها متناهية. وقد سبق معنى (الاسم) و (اسم الاسم) في الفصل الثاني من المقدمات. وإنما جاء بالحق الذي هو اسم الذات ليتبين أن هذه المشية والإرادة للذات بحكم المحبة الذاتية التي منها وإليها، لكن ليس للذات من حيث هي هي مع قطع النظر عن الأسماء و الصفات، وليست لها، أيضا، من حيث غنائها عن العالمين، بل من حيث أسمائها الحسنى التي بذواتها وحقائقها تطلب المظاهر والمجالي، لتظهر أنوارها المكنونة وتنكشف أسرارها المخزونة فيها التي باعتبارها قال تعالى: (كنت كنزا مخفيا). - الحديث.

قوله: (أن يرى أعيانها وإن شئت قلت أن يرى عينه (٥) في كون جامع يحصر

---

(٥) - فلئن قيل: متعلق المشية، على ما سبق من البيان، إنما هو التحقق نفسه لا الرؤية. قلنا: إن رؤية العين والكون إنما هي في أنهى مراتب التحقق وأقاصي دركاته الكونية ولا يتحقق إلا بالمشية، على أن الرؤية نفسها من المتحققات أيضا وإن كانت تابعة لتحقق آخر فيه. (ص)

أقول: از آنجا كه حق محيط بر كليه ازمنه وامكنه مى باشد، فعل أو از زمان انسلاخ دارد. (ج)

الأمر كله). بيان متعلق المشية. والمراد بقوله: (أعيانها) يجوز أن يكون الأعيان الثابتة التي هي صور حقائق الأسماء الإلهية في الحضرة العلمية، ويجوز أن يكون نفس تلك الأسماء التي هي أرباب الأعيان والماهيات الكونية، ويجوز أن ى كون تلك الأعيان، الأعيان الخارجية، (١ - ٥) لذلك قال: (وإن شئت قلت، أن يرى عينه) أي، عين الحق. فإن جميع الحقائق الأسمائية في الحضرة الأحدية عين الذات وليست غيرها، (٦) وفي الواحدية عينها من وجه وغيرها من آخر.

(١ - ٥) - قوله: (ويجوز أن يكون تلك الأعيان...). لا يجوز أن يكون المراد بالأعيان الأعيان الخارجية ولا الأعيان الثابتة، فإن غاية الخلقة والتجلي لا تكون غير الذات والأسماء، و أيضا الأعيان هي المرآة للتجليات لا عينها. وهذا موافق للحديث القدسي: (كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف) أي، أحببت أن أعرف ذاتي بمقام الكنزية التي هي مقام الواحدية التي فيها الكثرة الأسمائية المختفية. (فخلقت الخلق لكي) أتجلى من الحضرة الأسمائية إلى أعيان الخلقية. و (أعرف) نفسي في المرائي التفصيلية. (الإمام الخميني مد ظله) - أقول: واعلم، الأعيان عين ظهور الحق بالأسماء ونفس تجلى الحق في الحضرة العلمية بالفيض الأقدس. وأما ما يتحقق من الأعيان في الخارج بالفيض المقدس إنما هو ظل العين في العلم، وهو ظل الاسم المتعين بالعين، والاسم إنما هو ظل الذات، فتأمل. (ج)

(٦) - فإنها موجودة في تلك الحضرة بوجود الحق، ووجوده عين ذاته وذاته غير متعلقة بشئ، فالأسماء غير متعلقة بشئ. فإذا لم يكن هناك متعلق، فلم يكن في تلك الحضرة كثرة، فهو عالم إذ لا معلوم وقادر إذ لا مقدور وهكذا. واعلم، أن رؤية الحق ذاته بذاته في المرآة، معناها رؤية ذاته من حيث التجلي والظهور، لا من حيث أحديته الذاتية ومقام غنائها عن العالمين. آنچه در خارج ومرتبه خلقيه متحقق است معلوم ومقدور ومراد ومسموع نام دارد، وهمين معانى كه منبعث از ذات اند، به جهة واحدة يصدق عليها المعلوم والمقدور و المراد والقول. ومبدأ اين حقايق در مقام احديت به جهت واحده عبارت اند از علم و قدرت واراده وقائل، وغيرها من الأسماء والصفات. وهذا مراد ساداتنا وأئمتنا، عليهم السلام: وهو تعالى عالم إذ لا معلوم، قادر إذ لا مقدور. وهكذا سائر الصفات من الرحمة و اللطف والرزق. خلق مرزوق در مقام ذات رازق ورحمت رحمان ومقهور قاهر است مثلا، ودر هر صفتى در غيب ذات معانى جميع صفات موجود است نه مفهوما، تا لازم آيد ترادف صفات، بل مصداقا. (ج)

و (الكون) في اصطلاح هذه الطائفة، عبارة عن وجود العالم، من حيث هو عالم، لا من حيث إنه حق، وإن كان مرادفا للوجود المطلق، عند أهل النظر. و هو هنا بمعنى المكون. أي، شاء أن يرى أعيان أسمائه أو عين ذاته في موجود جامع لجميع حقائق العالم، مفرداتها ومركباتها، بحسب مرتبته يحصر ذلك الموجود أمر الأسماء والصفات من مقتضياتها وأفعالها وخواصها ولوازمها كلها.

و (اللام) في قوله (الأمر) للاستغراق، أي جميع الأمور الإلهية، أو عوض من الإضافة. و (الأمر) بمعنى الفعل. أو يحصر الشأن الإلهي في مرتبته (٧) فيكون بمعنى الشأن، وهو أعم من الفعل لأنه قد يكون حالا من الأحوال من غير فعل. أو يحصر ما تعلق به الأمر الذي هو قوله: (كن). فحينئذ يكون مجازا من قبيل إطلاق الملزوم وإرادة اللازم.

و (الكون الجامع) هو الإنسان الكامل المسمى ب (آدم). وغيره ليس له هذه القابلية والاستعداد. والسر في هذه المشيئة والحصر، أن الحق تعالى كان يشاهد ذاته وكمالاته الذاتية المسماة ب (الأسماء)، ومظاهرها كلها في ذاته بذاته في عين أوليته وباطنيته مجموعة مندمجة بعضها في بعض، فأراد أن يشاهدها في حضرة آخريته وظاهريته كذلك، ليطابق الأول الآخر والظاهر والباطن، و يرجع كل إلى أصله (٨)

---

(٧) - قال مؤيد الدين: (المرتبة منحصرة بين الحق الواجب والخلق الممكن معمورة بها، فالحق أبدا حق، والخلق أبدا خلق، والوجود في مرتبه الحقية حق وفي الخلقية خلق. (شرح الجندي، ط دانشگاه مشهد، ص ٦٥)

(٨) - اعلم، أن كل شئ طالب لكماله، وكمال كل شئ هو أصله، فكل شئ طالب لأصله و يرجع إليه. والشرط في تحقق الرجوع هو تطابق الأول والأخر والباطن والظاهر والأصل والفرع والكمال والنقصان. ومعنى التطابق هو كون الفرع وهو الآخر والظاهر جامعا لجميع الأعيان والأسماء والصفات ومندمجا فيه الكثرات، كما أن الأصل يكون كذلك، فإذا صار كذا، كان مطابقا. ومن يكون كذلك، لا يكون إلا الكون الجامع والحقيقة الإنسانية، فهو باب الأبواب. فلا بد لكل طالب للكمال أن يدخل هذا الباب ويسلك هذا الصراط حتى يصل إلى كماله وتحقق له الرجوع إلى أصله. فالحقيقة المحمدية، صلى الله عليه وآله، بذاتها بلا توسط ترجع إلى أصلها. ومن الأولياء من يكون عين هذه الحقيقة كعلى، عليه السلام، ومن شاء الله من العترة، ومنهم من يكون من أتباعه وشيعته كسائر الأنبياء والأولياء. والأشياء كلها بها. وبعبارة أخرى، ما سوى الله بواسطة هذه الحقيقة ترجع إلى أصلها، فلا بد لها من الانقياد والطاعة لهذه الحقيقة. (للأستاذ العارف ميرزا محمد رضا دام ظله)

فقوله: (لكونه متصفا بالوجود (٩)، ويظهر به سره إليه) تعليل للحصر لا للرؤية. فإن الحق يعلم الأسماء وأعيانها ومظاهرها، ويراها ويشاهدها من غير ظهور الإنسان الكامل ووجوده في الخارج، كما قال أمير المؤمنين على، كرم الله وجهه: (بصير إذ لا منظور إليه من خلقه). إلا أن تحمل (الرؤية) على الرؤية الحاصلة في المظهر الإنساني، فإن هذه الرؤية أيضا للحق. وحينئذ يكون تعليلا لها فيكون معناه: إنه شاء أن يرى الأعيان أو عينه بآدم في آدم لكونه متصفا بالوجود الحق، إذ هو من حيث ذاته معدوم ومن حيث الوجود الحق موجود. وله قابلية ظهور جميع أسرار الوجود فيه، فصار بالاتصاف به، والقابلية المذكورة كونا حاصرا لجميع أمر الأسماء وخصوصياتها، لأن وجود الملزوم يوجب وجود اللازم، سواء كان بالواسطة أو غيرها.

وقوله: (ويظهر به سره إليه) يجوز أن يعطف على قوله: (يحصر الأمر) فيرفع وإنما أخره عن قوله: (لكونه متصفا بالوجود) ليكون تتمة من التعليل، و

---

(٩) - وفي بعض النسخ: (لكونه متصفا بالوجوه). فهو علة للحصر. أي، يحصر الأمر الإلهي كله لكونه متصفا بالوجوه الأسمائية، فإن لكل اسم وجه يرى الحق نفسه فيه بوجه، ويرى عينه من جميع الوجوه في الإنسان الكامل الحاصر الأسماء كلها. و (الكلام) في (الأمر) للاستغراق. أي يحصر الأمور كلها. أو بدل من المضاف إليه بمعنى أمره وهو إيجاده. (ق).

يجوز أن يعطف على (يرى) فينصب. وضمير (به)) عائد إلى (الكون الجامع). وضمير (سره) و (إليه) عائد إلى (الحق). و (إليه) صلة (يظهر) يقال: ظهر له وإليه. والمراد ب (السر) عين الحق وكمالاته الذاتية، فإنها غيب الغيوب كلها، كما قيل: (وليس وراء عبادان قرية). أي، شاء أن يشاهد عينه و كمالاته الذاتية التي كانت غيبا مطلقا في الشهادة المطلقة الإنسانية في مرآة الإنسان الكامل (١٠) ويجوز أن يقال، إنه تعليل للرؤية من غير أن يحمل أنها في المظهر الإنساني، ومعناه: أنه تعالى، وإن كان مشاهدا نفسه وكمالاته في غيب ذاته بالعلم الذاتي ولا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء، لكن هذا النوع من الرؤية والشهود الذي يحصل بواسطة المرايا، لم يكن حاصلا بدونها، لأن خصوصيات المرايا تعطى ذلك، فشاء الحق أن يشاهدها كذلك أيضا. و يؤيد هذا المعنى قوله: (فإن رؤية الشئ نفسه بنفسه، ما هي مثل رؤيته نفسه في أمر آخر يكون له كالمرآة، فإنه تظهر له نفسه في صورة يعطيها المحل المنظور فيه مما لم يكن
يظهر له من غير وجود هذا المحل ولا تجليه له هذا). تعليل للمشية وإيماء إلى سؤال مقدر، وهو أن الله بصير قبل أن يوجد العالم الإنساني، فكيف شاء ذلك؟ فأجاب بأنه ليس رؤية الشئ نفسه بنفسه في نفسه، كرؤية نفسه في شئ آخر يكون له ذلك الشئ مثل المرآة. وذلك لأن المرآة لها خصوصية في ظهور عين ذلك الشئ، وتلك الخصوصية لا يحصل بدون تلك المرآة، ولا بدون تجلى ذلك الشئ

---

(١٠) - والحق أوجد العالم من العلم إلى العين قبل إيجاد آدم الأول والإنسان الحادث الأزلي وجود شبح لا روح فيه، مثل الطين في حق آدم والنطفة في بنى آدم. وفي هذه المرتبة ظلمة و خلق لا يهتدى إلى شئ. وإنما أوجده أولا على هذا الطريق ثم جلى بآدم، لأن المرآة لا يكون إلا من كثيف ظلماني ولطيف نوراني، فكان العالم بدون الآدم الحقيقي كمرآة غير مجلوة. وعبر عن الروح الإلهي ب (النفخ). والمراد بالنفخ إعطاء القابلية، لا إخراج الهوى من جوف النافخ. فالعالم المسوى بدون الروح الإلهي كالمرآة الغير الصقيلة. وأما مسألة عدم جواز ظهور العالم بدون الإنسان ووساطته فكيف صدرت المرآة الغير المجلوة عن المبدأ بلا واسطة النفخة، فسيجئ الكلام فيها. (ج)

لها، كاهتزاز النفس والتذاذها عند مشاهدة الإنسان صورته الجميلة في المرآة الذي هو غير حاصل له عند تصوره لها، وكظهور الصورة المستطيلة في المرآة المستديرة مستديرة، والصورة المستديرة في المرآة المستطيلة مستطيلة، وكظهور الصورة الواحدة في المرايا المتعددة متعددة، وأمثال ذلك.

لا يقال، حينئذ يلزم أن يكون الحق مستكملا بغيره، لأن هذا الشئ الذي هو له كالمرآة من جملة لوازم ذاته ومظاهرها التي ليست غيره مطلقا، بل من وجه عينه ومن آخر غيره، كما مر في الفصل الثالث من أن الأعيان الثابتة أيضا عين الحق ومظاهره العلمية، فلا يكون مستكملا بالغير (١١) وإلى هذا المعنى أشار بقوله: (يكون له كالمرآة) ولم يقل: في المرآة. لأن المرآة غير الناظر فيها من حيث تعيناتهما المانعان عن أن يكون كل واحد منهما عين الآخر. وليس هنا كذلك، لأن التعين الذاتي أصل جميع التعينات التي في المظاهر (١٢) فلا ينافيها (١٣)

وقوله: (في أمر آخر) أي، بحسب الصورة لا بالحقيقة. وقوله: (فإنه يظهر) تعليل عدم المماثلة. والضمير للشأن تفسره الجملة

التي بعده.

و (من) في (مما) للبيان. أي، تظهر له نفسه في صورة من الصور التي لم

---

(١١) - فحاجته إليها في الحقيقة حاجته إلى نفسه المستلزمة لعدم الحاجة، والحاجة متحققة إذا كانت إلى أمر خارج عن الشئ، فلا تغفل. (ج)

(١٢) - لأنه عين الذات، فكما أن الذات أصل جميع الذوات كذلك تعينها. (ج)

(١٣) - فإن قلت: إذا لم يكن التعين جهة الغيرية بل حقيقة الحقائق هي الحقائق الوجودية، فما جهة الغيرية بينهما بل هي هي. قلت: هيهات قد ما للتراب ورب الأرباب. حقيقة الحقائق أصل الوجود، والحقائق الوجودية عكوسه وأظلاله ولمعات نوره وإشراقات جماله و تجليات أسمائه وظهورات وجهه الكريم، بل إن هي إلا (كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماءا فإذا جاءه لم يجده شيئا). قال المصنف (قده): أما الكون خيال... فإن قلت: فما وجه العينية بينهما؟ قلت: نفى المباينة الحقيقية وعدم المزايلة الذاتية، فانظر إلى صورتك في المرآة، يظهر لك حقيقة الحال. (للأستاذ ميرزا محمد رضا أصفهاني دام ظله)

تكن تظهر للرائي بلا وجود هذا المحل ولا بقابلة له. ولما كان الرائي ههنا هو الحق، عبر عن التقابل بالتجلي. فضمير (تجليه)
للحق، وضمير (له) للمحل. وقرأ بعضهم: (ولا تجلية) بالتاء على وزن تفعلة. أي، من غير وجود
هذا المحل ومن غير تجليته للمحل من الجلاء.
قوله: (وقد كان (١٤) الحق أوجد (١٥) العالم كله وجود شبح مسوى لا روح فيه، (١٦)
فكان) أي العالم (كمرآة غير مجلوة. ومن شأن الحكم الإلهي أنه ما سوى محلا إلا و لا بد أن يقبل روحا إلهيا عبر عنه بالنفخ فيه، (١٧) وما هو إلا حصول الاستعداد من تلك
الصورة المسواة لقبول الفيض التجلي الدائم الذي لم يزل ولا يزال). إعتراض وقع بين الشرط والجزاء، على أن قوله: (فاقتضى) جواب (لما). (الواو) للحال.
وقوله: (وجود شبح) صفة مصدر محذوف. أي، أعطى وجودا مثل
وجود شبح، ومعناه: أن الحق تعالى قد كان أوجد الأعيان الثابتة التي للعالم الكبير دون الصغير الإنساني بالوجود العيني مفصلا كالموجود الذي لا روح فيه، والمرآة التي لا جلاء لها. وكان من شأن الحق وحكمة الإلهي وسنته أنه ما أوجد شيئا و سواه إلا ولا بد أن يكون ذلك الموجود قابلا للروح الإلهي، ليكون به حياته و يترتب عليه كمالاته وتظهر به الربوبية فيه، وذلك القبول هو المعبر ب (النفخ) فيه. قال تعالى، في آدم، عليه السلام: (فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين). فنفخه تعالى إعطاؤه القابلية والاستعداد.
وقوله: (وما هو) أي، ليس ذلك (النفخ) إلا حصول الاستعداد من
الصورة المسواة، أي، من ذلك الموجود لقبول الفيض المقدس الذي هو التجلي الدائم الحاصل عليه وعلى غيره لم يزل ولا يزال، إذ لو فرض انقطاعه آنا واحدا

---

(١٤) – جملة اعتراضية بين الشرط وجوابه، والشرط مبنية لرؤية أعيان الأسماء. (ق)
(١٥) – أي، أفاض على أعيانه الثابتة وجودا يماثل وجود شبح مسوى معدل. (جامى)
(١٦) – أي، العالم بلا وجود الكون الجامع الذي بمنزلة الروح له. (جامى)
(١٧) – يتكون عند التسوية ويتعلق بالمسوى، كالأرواح الجزئية لجمهور الناس، إذ يتعلق به عند التسوية بعد ما كان موجودا قبلها، كالأرواح الكلية للكمل من أولياء الله. (جامى)

لعدم الأشياء كلها، سواء كانت موجودة بالوجود العلمي أو العيني.
ف (التجلي) بدل الكل من (الفيض). وفي بعض النسخ: (لقبول فيض التجلي) بالإضافة. فمعناه: لقبول
الفيض الحاصل من التجلي. ولا يكون ذلك الفيض نفس التجلي حينئذ بل حاصلا منه، ولا ينبغي أن يتوهم أن هذه الأعيان
كانت موجودة زمانا من الأزمنة والإنسان معدوم فيه مطلقا، وإلا يلزم وجودها مع عدم روحها. وأيضا، الإنسان أبدى بحسب النشأة الأخروية، وكل ما هو أبدى فهو أزلي كعكسه. بل لا بد أن يعلم أنه من حيث النشأة العنصرية بعد كل موجود بعدية زمانية (١٨)، لتوقفها على حصول الاستعداد المزاجي الحاصل من الأركان العنصرية بالفعل والانفعال والتربية، كما أشار إليه بقوله تعالى:
(خمرت طينة آدم بيدي أربعين صباحا) (١٩) وإنه من حيث النشأة العلمية قبل

---

(١٨) - أقول: إذا كان متأخرا بحسب الزمان، يلزم أيضا خلو العالم عن الروح زمانا ما. إن قلت: لا يلزم ذلك، لأنه كان موجودا في عوالم آخر. قلت: فكان العالم قبل هذا الإنسان العنصري ذا روح، إلا أن يقال كان بلا روح في زمان قليل. وهذا الزمان القليل يكون لتحصيل الاستعداد لحصول ذلك الروح، فيكون في هذا الزمان القليل مسواة قابلا.
لكن الحكماء أكثرهم قائلون بأن الأنواع كلها، سيما ما هو الأشرف وهو الإنسان، كانت قديمة أزلية وإن كانت أفرادها حادثة، فليتأمل. واعلم، أنه بناء على القول بالحركة الجوهرية، النفوس الجزئية في أول الظهور تكون عين الصورة الجوهرية المادية وبعد التكامل تلحق بالعقول اللاحقة والحقائق المثالية، ولمكان تجردها وعدم مادة الفساد فيها باقية ببقاء الله. وأما كونها أزلية لا معنى له. وسيأتي زيادة تحقيق في هذه المسألة. وما عبر الشيخ في هذا الفص عن الإنسان بالحادث الأزلي والنش ء الدائم الأبدي، يريد بالإنسان الكمل منه، كالنبي وعلى ومن شاء الله من العترة، حيث أن أرواحهم أزلية. فانتظر حتى يظهر حل العويصة (ج)
(١٩) - قال العارف الكامل، عبد القادر، في رسالته المسماة ببلغة الحكمة: (لما كان البلوغ بالترتيب والتدريج لا جرم قال: (خمر طينة آدم بيده أربعين صباحا). عشرة منها صباح الحيوان، وعشرة منها صباح النبات، وعشرة صباح المعادن، وعشرة صباح امتزاج العناصر الأربعة). قال السبزواري: (والإنسان الذي هو أشرف الأنواع ثم خلقته بإكمال هذا العدد، فإنه أخذ لتخمير طينته قبضة من العناصر وتسع قبضات من الأفلاك التسعة ودورت القبضات العشر أربع دورات: دورة جمادية، ودورة نباتية، ودورة حيوانية، ودورة إنسانية. والكل أربعون. (ج)

جميع الأعيان لأنها تفاصيل الحقيقة الإنسانية، كما مر بيانه في المقدمات. ومن حيث النشأة الروحانية الكلية أيضا قبل جميع الأرواح، كما أشار إليه النبي، صلى الله عليه وسلم، بقوله: (أول ما خلق الله نوري). ومن حيث النشأة الروحانية الجزئية التي في العالم المثالي أيضا من قبيل المبدعات، وإن كان متأخرا عن العقول والنفوس الفلكية تأخرا ذاتيا لا زمانيا، فلا يكون معدوما في الخارج مطلقا، لذلك قيل في حقه قبل نشأته العنصرية: (أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء). وأخرج من الجنة بالمخالفة لأمر الله تعالى. هذا مع أن صاحب الشهود و المحقق العارف بمراتب الوجود، يعلم أنه موجود في جميع المظاهر السماوية و العنصرية، ويشاهده فيها بالصور المناسبة لمواطنها ومراتبها عند التنزل من الحضرة العلمية إلى العينية ومن العينية إلى الشهادة المطلقة قبل ظهوره في هذه الصورة الإنسانية الحادثة الزمانية، شهودا محققا. ولا يحيط بما أشرنا إليه إلا من أحاط بسر قوله تعالى: (وقد خلقكم أطوارا).

قوله: (وما بقى إلا قابل، والقابل لا يكون إلا من فيضه الأقدس) (٢٠)

تتميم لما ذكره. لأن القابل الذي يقبل الروح الإلهي هو أيضا يستدعى من يستند وجوده إليه، لأنه بالنظر إلى ذاته معدوم. ولما كان كذلك، بين أنه أيضا مستند إلى الحق تعالى فائض منه، لذلك قال: (والقابل لا يكون) أي، لا يحصل إلا من (فيضه الأقدس) أي، الأقدس من شوائب الكثرة الأسمائية ونقائص الحقائق

---

(٢٠) – قوله: (الأقدس). أي، الأقدس عن أن يكون مغايرا للمفيض، أو أقدس من أن يكون المفاض والمفيض والمستفيض متعددة، كما في الفيض المقدس وما ينزل عنه. لا يقال، إنما يتصور القابل من حيث يعتبر الفاعل وفعله وهذه الحضرة ليس الفعل منها في شئ، لأن المراد تحقق ذات القابل من حيث هي هي ومبدأ ظهورها. (ص)

الإمكانية. وقد علمت فيما مر من المقدمات أن الأعيان التي هي القوابل للتجليات الإلهية كلها فائضة من الله ب (الفيض الأقدس). وهو عبارة عن التجلي الحبى الذاتي الموجب لوجود الأشياء واستعداداتها في الحضرة العلمية، ثم العينية (٢١) كما قال: (كنت كنزا مخفيا (٢٢) فأحببت أن أعرف...). و (الفيض

---

(٢١) - ومعنى الفيضان من الفيض الأقدس، هو ظهور الفيض الأقدس وتجليه وتعينه في مقام العلم بشأن من شؤونه الذاتية، كالعلم الذاتي والقدرة التي هي عين الذات. أي، ظهوره بهذه الشؤون على وجه الإطلاق اللا بشرطية، يعنى ظهر بشأن العلم المطلق الغير المقيد بالمتعلق والمعلوم الذي يعبر عنه بالنورانية والانكشاف، لا المفهوم المصدري. وظهور الحق بشأن هو تعينه بهذا الشأن، وتعين الشأن هو العين الثابت وظهوره بتمام الشؤون هو تعينه بالله وتعين هذا الشأن المستجمع هو العين الثابت المحمدي، عليه السلام. ولما كان جميع الشؤون تحت هذا الشأن المستجمع، مكان جميع الأعيان تحت هذا العين، ولما كان الفيض المقدس ظهور الفيض الأقدس، وهكذا فالجميع ظهور هذا العين من الدرة إلى الذرة. (ج)

(٢٢) - المراد من (الخفاء) عدم عارف به سواء، فلما أراد كثرة العارفين به، فخلق الخلق. فالمراد بالخفاء لازمه وهو عدم العارفين. أو نقول إن للأشياء وجودين: وجودا علميا، ووجودا عينيا. فالوجود العلمي هو المسمى بالأعيان الثابتة وهي أزلية قديمة، والوجود الخارجي محدث. فالخفاء بالنسبة إلى الأعيان، فإنها كانت موجودة مع الله ولكن لا علم لها به، فيكون الله تعالى مخفيا بالنسبة إليها، فلما أراد أن يعرفها الأعيان، أخرجها من العلم إلى العين، فإنه تعالى لا يعلم إلا بالوجود الخارجي. أو نقول: الخفاء بمعنى الظهور، فإنه من الأضداد، فمعنى الحديث: كنت كنزا ظاهرا لنفسي ولم يكن بي عارف غيري، فأحببت أن يعرفني غيري، فخلقت الغير. أو نقول، معناه: إني كنت ظاهرا غاية الظهور. و الشئ إذا جاوز حده انعكس ضده، فكأنه قال: كاد نفسي من غاية الظهور أن يخفى على نفسي فضلا عن غيري، فخلقت الخلق حجاب ظهوري وستر نوري حتى يخفى شئ من ظهوري ليمكن للخلق إدراكي. هذه هي الوجوه المنقولة من الشيخ (س). وعندي وجه آخر. هو أن المراد من الضمير هو الحقيقة المحمدية، والمراد بخلق الخلق خلق النفوس الأممية تحت الكلمة الآدمية المازجة لجميع جهات الحياة والنفحات الإلهية، فافهم و اغتنم. (غلامعلى)

المقدس) عبارة عن التجليات الأسمائية الموجبة لظهور ما يقتضيه استعدادات تلك الأعيان في الخارج. ف (الفيض المقدس) مترتب على (الفيض الأقدس). و إذا علمت هذا، علمت أن لا منافاة بين هذا القول وبين قوله في (الفص العزيري) وغيره: (إن علم الله في الأشياء على ما أعطته المعلومات بما هي عليه من نفسها). وقوله: (فلله الحجة البالغة). وقوله: (فالمحكوم عليه حاكم على الحاكم أن يحكم عليه بذلك). وقوله، صلى الله عليه وسلم: (من وجد خيرا، فليحمد الله. ومن وجد دون ذلك، فلا يلومن إلا نفسه).

قوله: (فالأمر كله منه، ابتداؤه (٢٣) وانتهاؤه، وإليه يرجع الأمر كله، كما ابتدأ منه) جواب شرط مقدر. أي، إذا كان القابل ما يترتب عليه من الاستعدادات و الكمالات والعلوم والمعارف وغيرها فائضا من الحق تعالى حاصلا منه، فالأمر، أي الشأن بحسب الإيجاد والتكميل، كله منه ابتداء وانتهاء. والمراد ب (الأمر) المأمور بالوجود بقول (كن). كما قال: (إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون). وكما كان هو (أولا) ومبدء لكل شئ، كذلك كان (آخرا) ومرجعا لكل شئ. قال تعالى: (وإليه يرجع الأمر كله). أي، ما حصل بالأمر. وهذا الرجوع إنما يتحقق عند القيامة الكبرى بفناء الأفعال والصفات والذات في أفعاله وصفاته وذاته الموجب لرفع الإثنينية وظهور حكم الأحدية. هذا إن جعلنا (وإليه يرجع الأمر كله) تكرارا مؤكدا للأول. وإن حملناه على التجليات الفائضة بالفيض المقدس كل حين، فنقول أن الحق يتجلى بحكم (كل يوم هو في شأن). كل لحظة، بل عند كل آن، لعباده، فينزل الأمر الإلهي من الحضرة الأحدية، ثم الواحدية إلى المرتبة العقلية الروحية، ثم اللوحية، ثم الطبيعة

---

(٢٣) – قوله: (منه ابتداؤه). أي، بحسب فيضه الأقدس وتجليه بصور الأعيان الثابتة في العلم، ومنه (انتهاؤه) أيضا بحسب فيضه المقدس وتجليه بصور الأعيان الموجودة في العين، وإليه يرجع الأمر كله بالفناء فيه آخرا كما ابتدء منه عند الوجود عن عدم أولا. (جامى)

الكلية، ثم الهيولى الجسمية، ثم العرش، ثم الكرسي والسماوات السبع
منحدرا من المراتب الكلية إلى الجزئية، إلى أن ينتهى إلى الإنسان منصبغا بأحكام جميع ما مر عليه، في آن واحد من غير تخلل زمان، كذلك إذا انتهى إليه وانصبغ بأحكام الغالبة عليه، ينسلخ منه انسلاخا معنويا ويرجع إلى الحضرة الإلهية.
فإن كان المنتهى إليه من الكمل، فالنازل يكون قد تم دائرته وصارت آخريته عين أوليته لأنه مظهر المرتبة الجامعة الإلهية، وإن كان من السائرين الذين قطعوا بعض المنازل والمقامات، أو الباقين في أسفل السافلين والظلمات، فيكون قطع نصف الدائرة أو أكثر، ثم انسلخ ورجع إلى الحضرة بالحركة المعنوية. فمعنى قوله: (وإليه يرجع الأمر كله) أي، إلى الله يرجع الأمر التجلي الإلهي النازل كل لحظة إلى العالم الإنساني، كما ابتدأ منه.
قوله: (فاقتضى (٢٤) الأمر جلاء مرآة العالم، فكان آدم عين جلاء تلك المرآة و روح تلك الصورة). رجوع إلى ما كان بصدد بيانه، أو جواب (لما) والفاء للسببية. أي، بسبب أن الحق أوجد العالم وجود شبح لا روح فيه وكان كمرآة غير مجلوة، اقتضى الأمر الإلهي جلاء مرآة العالم ليحصل ما هو المقصود منها، وهو ظهور الأسرار الإلهية المودعة في الأسماء والصفات التي مظهر جميعا الإنسان إجمالا وتفصيلا. وكان آدم، أي الإنسان الكامل، عين جلاء
تلك المرآة وروح تلك الصورة، إذ بوجوده تم العالم وظهر أسراره وحقائقه. فإن ما في العالم موجود
ظهر له حقيقته وحقيقة غيره بحيث إنه علم أن عين الأحدية هي التي ظهرت و صارت عين هذه الحقائق إلا الإنسان. وإليه الإشارة بقوله: (إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض) أي، على أهل السماوات والأرض من ملكوتها و جبروتها. (فأبين أن يحملنها) حيث ما أعطيت استعداداتهم تحملها. (وحملها الإنسان) لما في استعداده ذلك. (إنه كان ظلوما جهولا). أي، ظلوما على نفسه

---

(٢٤) - (فاقتضى) جواب (لما)، و (الفاء) لبعد العهد. أي، اقتضى الأمر المذكور من المشية و التسوية وكون شأن الحكم الإلهي ما ذكر. (جامى)

مميتا إياها مفنيا ذاته في ذاته تعالى، جهولا لغيره، ناسيا لما سواه نافيا لما عداه بقوله: (لا اله إلا الله) (٢٥) فالأرواح المجردة وغيرهم وإن كانوا عالمين بالأشياء المنتقشة فيهم الصادرة عن الحق بواسطتهم، لكنهم لم يعلموا حقائقها وأعيانها الثابتة كما هي، بل صورها ولوازمها، (٢٦) ولذلك أنبأهم آدم بأسمائهم عند عجزهم عن الإنباء واعترافهم بقولهم: (لا علم لنا إلا ما علمتنا). وإليه الإشارة بقوله تعالى: (وما منا إلا له مقام معلوم). أي، لا نتعدى طورنا. كما قال جبرئيل، عليه السلام: (لو دنوت أنملة لاحترقت).

قوله: (وكانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة (٢٧) التي هي صورة العالم المعبر عنه في اصطلاح القوم بالإنسان الكبير) عطف على قوله: (فكان آدم). و المراد ب (الملائكة) هنا غير أهل الجبروت والنفوس المجردة، لذلك قال: (من بعض قوى تلك الصورة) إذ أنواع الروحانيات متكثرة: منهم أهل الجبروت، كالعقل الأول والملائكة المهيمة والعقول السماوية والعنصرية البسيطة والمركبة التي هي المولدات الثلاث على اختلاف طبقاتها وصنوفها ودرجاتها، ومنهم أهل

---

(٢٥) - إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال بإيداع حقيقة الهوية عندها واحتجابها بالتعينات بها، فأبين أن يحملنها بأن تظهر عليهن مع عظم أجرامها لعدم استعدادها لقبولها، وأشفقن منها لعظمها عن أقدارها وضعفها عن حملها وقبولها، وحملها الإنسان لقوة استعداده واقتداره على حملها، فانتحلها لنفسه بإضافتها لله، إنه كان ظلوما بمنعه حق الله حين ظهر بنفسه، وانتحلها جهولا لا يعرفها لاحتجابه بأمانية عنها، لأن الأمانة التي هي مقام الولاية الكلية، مبدأ جميع الأمانات ولها أصل ثابت وفروع وأغصان. (ج)

(٢٦) - لأن مقام الأعيان من جهة ثبوتها في الحضرة العلمية متقدمة من حيث النشأة على الأقلام و الألواح ولكن فيها أظلالها وتنزلاتها ولذا جاهلة وعالمة بالأعيان. وإن البالغ إلى الواحدية من جهة ولوجها في الأعيان، ترى الأعيان بالتفصيل في وجوده. (ج)

(٢٧) - لما انجر كلامه إلى أن آدم روح صورة العالم، أراد أن يبين نسبة الملائكة القادحين في خلافته إلى صورة العالم ومنشأ مجموعيتهم وإدراك كماله، ليكون توطئة للتنبيه على خطائهم في ذلك القدح. (جامى)

الملكوت، كالنفس الكلية والنفوس المجردة السماوية والعنصرية البسيطة و المركبة، على أن ما في الوجود شئ إلا وله من الجبروت والملكوت عقل ونفس، ومنهم النفوس المنطبعة في الأجرام العلوية والسفلية، ومنهم القوى الجسمانية التي هي سدنة النفوس المنطبعة، ومنهم الجن والشياطين. ولا يطلق القوى إلا على التوابع من القوى الروحانية والنفوس المنطبعة وتوابعها، كما يقال: قوى الروح وقوى القلب. ولا يجعل (القلب) و (الروح) قوة من القوى، لأنهما سيدا جميع المظاهر.

وإنما عبر عن (العالم) في الاصطلاح القوم، أي أهل التصوف،

ب (الإنسان الكبير) لأن جميع ما في العالم عبارة عن مجموع ما اندرج في النشأة الإنسانية، كما مر التنبيه عليه من أن أعيان العالم هو تفصيل النشأة الإنسانية، فالإنسان عالم صغير مجمل صورة، والعالم إنسان كبير مفصل. وإنما قيد (صورة) لأن الإنسان هو العالم الكبير مرتبة، والعالم هو الإنسان الصغير درجة، لأن الخليفة مستعلية على ما استخلف عليه.

فقوله: (فكانت الملائكة له كالقوى الروحانية والحسية التي هي في النشأة الإنسانية) نتيجة لما ذكره. أي، لما كانت الملائكة من بعض قوى صورة العالم و العالم هو الإنسان الكبير، صارت نسبة الملائكة إلى العالم كنسبة القوى الروحانية والحسية إلى الإنسان، فكما أن النفس الناطقة المدبرة للبدن مدبر بالقوى الروحانية التي هي العقل النظري والعملي والوهم والخيال وما شابهها والحيوانية والنباتية كالحواس الخمس الظاهرة والغاذية والنامية والمولدة للمثل وغيرها، كذلك النفس الكلية مدبرة للعالم كله بواسطة الملائكة المدبرة، كما قال تعالى: (فالمدبرات أمرا). وهي روحانيات الكواكب السبعة وغيرها من الثوابت و أجرامها.

قوله: (وكل قوة منها محجوبة بنفسها، لا ترى أفضل من ذاتها) أي، كل واحدة من هذه القوى الروحانية سواء كانت داخلية في النشأة الإنسانية أو خارجية منها، محجوبة بنفسها، لا ترى أفضل من نفسها، كالملائكة التي نازعت

في آدم، وكالعقل والوهم، فإن كلا منهما يدعى السلطنة على هذا العالم الإنساني و لا ينقاد لغيره، إذ العقل يدعى أنه محيط بإدراك جميع الحقائق والماهيات، على ما هي عليه، بحسب قوته النظرية، وليس كذلك، ولهذا انحجب أرباب العقول عن إدراك الحق والحقائق لتقليدهم عقولهم. وغاية عرفانهم العلم الإجمالي بأن لهم موجدا ربا منزها عن الصفات الكونية، (٢٨) ولا يعلمون من الحقائق إلا لوازمها وخواصها. وأرباب التحقيق وأهل الطريق علموا ذلك مجملا وشاهدوا تجلياته وظهوراته مفصلا، فاهتدوا بنوره وسروا في الحقائق سريان تجليه فيها وكشفوا عنها خواصها ولوازمها، كشفا لا تمازجه شبهة، و علموا الحقائق علما لا يطرأ عليه ريبة، فهم عباد الرحمان الذين يمشون في أرض الحقائق هونا (٢٩) وأرباب النظر عباد عقولهم الصادر فيهم: (إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم). أي، جهنم البعد والحرمان عن إدراك الحقائق و أنواره، أي، لا يقبلون إلا ما أعطته عقولهم. وهكذا الوهم يدعى السلطنة و يكذبه في كل ما هو خارج عن طوره، لإدراكه المعاني الجزئية دون الكلية. ولكل منهما نصيب من السلطنة.

قوله: (وأن فيها (٣٠) فيما تزعم، الأهلية لكل منصب عال ومنزلة رفيعة

---

(٢٨) - فإثباتهم الرب المنزه غاية معرفتهم، مع أن التنزيه تحديد والتحديد يستلزم التفصيل، لأنه إذا كان بشرط لا، مبائنا عن الأشياء، ومبائن الشئ لا يخلق الشئ، لأن الخلق هو التجلي والمبائن للشئ لا يكون تجليا، فيلزم التعطيل وهو يستلزم بطلان الذات الإلهية، تعالى عن ذلك. فهم في غفلة عن الله وعن أنه اللا بشرط المنزه عن التنزيه والتشبيه، وإنهما نحوان من تجليه. (ج)

(٢٩) - أي، المخصوصون بقبول فيض هذا الاسم لسعة الاستعداد. (الذين يمشون على الأرض هونا) أي، الذين اطمأنت نفوسهم بنور السكينة وامتنعت عن الطيش بمقتضى الطبيعة، فهم هينون في الحركات البدنية لتمرن أعضائهم بهيئة الطمأنينة (ج)

(٣٠) - قوله: (وإن فيها) لهمزة المكسورة، عطف على جملة (كل قوة) ومشعر بتعليل مضمونها، والضمائر كلها راجعة إلى (القوة). وصححها القيصري بفتح الهمزة وجعلها معطوفة على (أفضل من ذاتها) والضمائر للنشأة الإنسانية. لكن يأبى عنه قوله: (فيما يزعم). (جامى)

عند الله، لما عندها من الجمعية الإلهية) جملة ابتدائية أو حالية أو عطف على (أفضل). وعلى الأول (إن) مكسورة، وعلى الثاني والثالث مفتوحة. وضمير (فيها) على التقادير الثلاثة عائد إلى (النشأة) وفاعل (تزعم) ضمير يرجع إليها أيضا. و (ما) (فيما تزعم) مصدرية. و (الأهلية) منصوب على أنها اسم (أن). وضمير (لما عندها) عائد إلى (النشأة). فمعناه، على كسر الهمزة: وإن في النشأة الإنسانية الأهلية لكل منصب عال، كما في زعمها لما عندها من الجمعية الإلهية. وعلى فتحها حالا: أي، والحال أن في النشأة الإنسانية الأهلية كما في زعمها لما عندها من الجمعية الإلهية. وإسناد (الزعم) إلى (النشأة) مجاز. أي، كما في زعم أهلها. إذ كل فرد من أفراد هذا النوع يزعم أن له الأهلية لكل منصب عال. وعلى فتحها عطفا، معناه: أن كل قوة محجوبة بنفسها لا ترى أفضل من ذاتها ولا ترى أن في النشأة الإنسانية الأهلية لكل منصب عال، كما تزعم هذه النشأة بسبب الجمعية التي عندها، لاحتجابها بنفسها عن إدراك كمال غيرها لزعمها أن لها الأهلية، لا للنشأة. وفي بعض النسخ: (ما يزعم). أي، شيئا يزعم وهو القلب أو العقل أو الوهم:

أما القلب فلكونه سلطانا في هذه النشأة، وأما العقل فلادعائه إدراك الحقائق كلها، وأما الوهم فلسلطانه على العالم الحسى و

إدراكه المعاني الجزئية. فيكون (الأهلية) منصوبة بيزعم، و (ما) اسما. و

الظاهر أنه تصرف ممن لا يقدر على حل تركيبه، لأن أكثر النسخ المعتبرة المقروة على الشيخ وتلاميذه بخلاف ذلك.

قوله: (بين ما يرجع من ذلك إلى الجناب الإلهي، (٣١) وإلى جانب حقيقة

---

(٣١) - قوله: (إلى الجناب الإلهي). أي، إن زعم القوى لنفسها الجمعية الإلهية ناش إما من ظهور الحضرة الإلهية الأسمائية فيها بمقامها الجمعية الإلهية وأحدية الجمع الاستهلاكي، فإن كل موجود من هذا الوجه له الجمعية. وأما ما ذكره الشارح من (الوجه الخاص)، فهو مختص بالمقام الأحدي كما قال تعالى: (ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها). وإما من ظهور حضرة حقيقة الحقائق الجامعة لجميع الحقائق فيها. وحقيقة الحقائق عبارة عن التجلي العيني القيومي بالمقام الجمعي الأحدي الاستهلاكي. وهذا هو مقصود الشيخ من (الجوهر) في كتاب (إنشاء الدوائر) لا ما ذكره الشارح، كما لا يخفى على من اطلع على اصطلاحهم في الجوهر والعرض. وإما من ظهور الطبيعة الكلية فيها وحظها منها، و الطبيعة الكلية مظهر حضرة القابل المربوط بالفيض الأقدس في المقام الجمعي. ثم اعلم، أن الجمعية الإلهية من هذه الوجوه ومن الوجه الأحدي غير المذكور في الكتاب ليست ميزان الخلافة الإلهية والنصب العالي، فإن هذه لكل موجود دان أو عال، والتي هي ميزان الخلافة والولاية ما يكون بالطريق المستقيم، وظهور الكثرات الأسمائي على ميزان الإعتدال. وليس المقام مقام شرح الحال. والقوى لما حجبت عن ذلك المقام، زعمت ما زعمت. (الإمام الخميني مد ظله)

الحقائق (٣٢) و، في النشأة الحاملة لهذه الأوصاف، إلى ما يقتضيه الطبيعة الكلية) وفي بعض النسخ: (الطبيعة الكل). ف (الكل) بدل منها أو عطف بيان لها.
قوله: (التي حضرت قوابل العالم كله أعلاه وأسفله) إشارة إلى أن هذه الجمعية حاصلة لها من أمور ثلاثة دائرة بينها:
أولها، راجع إلى الجناب الإلهي. وهو الحضرة الواحدية، حضرة الأسماء و الصفات التي لكل موجود منها وجه خاص إليه من غير واسطة. كما مر تقريره.
ثانيها، راجع إلى الحضرة الإمكانية الجامعة لحقائق الممكنات الموجودة والمعدومة. وهو الوجه الكوني الذي به تميزت عن الربوبية واتصفت بالعبودية و حقيقة الحقائق كلها. وإذ كانت هي الحضرة الأحدية والواحدية لكن لما جعلها

---

(٣٢) - قال مؤيد الدين: اعلم، أن الحقائق ثلاث: حقيقة مطلقة بالذات فعالة مؤثرة عالية وجودها واجب لها بذاتها من ذاتها، وهي حقيقة الله سبحانه وتعالى، والثانية حقيقة مقيدة منفعلة متأثرة سافلة قابلة للوجود من الحقيقة الواجبية بالفيض والتجلي، وهي حقيقة العالم، وحقيقة ثالثة أحدية جامعة بين الإطلاق والتقييد والفعل والانفعال و التأثير والتأثر، فهي مطلقة من وجه ومقيدة من وجه أخرى، فعالة من جهة منفعلة من أخرى. (ج)

قسيما ومقابلا للجناب الإلهي الشامل للحضرة الأحدية والواحدية وكان المراد منها الحقائق الكونية فقط لا الإلهية، حملناها على حضرة الإمكان. وقد تطلق و يراد بها حضرة الجمع والوجود، وهي مرتبة الإنسان الكامل، كما ذكره شيخنا، قدس الله روحه، في كتاب المفتاح. وقد يطلق أيضا ويراد بها (الجواهر)، كما صرح به الشيخ في كتاب إنشاء الدوائر. وذكر فيه أنه أصل العالم كله. وهذا النص يؤكد ما ذهبنا إليه من أن المراد بها ما يجمع حقائق الكونية لا الإلهية، لذلك جعلها قسيما للجناب الإلهي.

وثالثها، راجع إلى الطبيعة الكلية (٣٣) وهي مبدأ الفعل والانفعال في الجواهر كلها، وهي القابلة لجميع التأثيرات الأسمائية. وذلك إشارة إلى (ما) في قوله: (ما يرجع). و (من) زائدة. أي، تلك الجمعية دائرة بين شئ يرجع ذلك الشئ إلى الجناب الإلهي، وبين شئ يرجع إلى جناب حقيقة الحقائق، و بين شئ يرجع إلى ما يقتضيه الطبيعة الكلية. والمراد بقوله: (وإلى ما تقتضيه الطبيعة الكلية) الاستعداد الخاص الحاصل لصاحب هذه الجمعية وقابليته في هذه النشأة الطبيعية التي حصرت قوابل العالم كله أعلاه وأسفله.

ففي قوله: (وفي النشأة الحاملة لهذه الأوصاف، إلى ما تقتضيه الطبيعة الكلية) تقديم وتأخير. تقديره: وإلى ما تقتضيه الطبيعة الكلية في هذه النشأة الحاملة لهذه الأوصاف. والمراد ب (النشأة) هنا النشأة العنصرية، إذ للإنسان ثلاث نشآت: روحية، وطبيعية عنصرية، ومرتبية، وهي مقام الجمع بينهما. و المراد ب (الأوصاف) الكمالات الإنسانية. ويجوز أن يكون المراد بها القوى

---

(٣٣) - اعلم، أن (الطبيعة) في عرف علماء الرسوم من قوى النفس الكلية سارية في الأجسام الطبيعية السفلية والأجرام العلوية، فاعلة بصورها المنطبعة في موادها الهيولانية. وفي مشرب الكشف إشارة إلى حقيقة إلهية فعالة للصور كلها والحقيقة الفعالة الإلهية فاعلة بباطنها الصور الأسمائية وبظاهرها الذي هو الطبيعة الكلية يفعل ما عداها من الصور. (جامى)

الروحانية والجسمانية، لذلك قال: (في النشأة الحاصلة لهذه الأوصاف) أي، النشأة التي تحمل هذه القوى جميعا لتضاهي به مقام الجمع الإلهي والكمالات لا توصف بالمحمولية.
وإنما سماها (أوصافا) مجازا، لأنها لا يقوم بنفسها، كما لا يقوم الصفات إلا بموصوفها، ولأنها مبدأ الأوصاف، فأطلق اسم الأثر على المؤثر مجازا. وكل من المعنيين يستلزم الآخر، إذ بين الأثر والمؤثر ملازمة من الطرفين. والمراد ب (العالم) يجوز أن يكون عالم الملك السماوي والعلوي والعنصري السفلى، و يجوز أن يراد به العالم كله، الروحاني والجسماني، لان مرتبة الطبيعة الكلية محيطة بالعالم الروحاني والجسماني وحاصرة لقوابلهما، والعلو والسفل يكونان فيهما بحسب المرتبة، فالعلو للعالم الروحاني والسفل للعالم الجسماني.
قوله: (وهذا لا يعرفه عقل بطريق نظر فكري، (٣٤) بل هذا الفن من الإدراك لا يكون إلا عن كشف إلهي (٣٥) منه يعرف ما أصل صور العالم القابلة لأرواحه (٣٦)) أي،
هذا الأمر المذكور وتحقيقه، على ما هو عليه، طور وراء أطوار العقل، أي النظري، فإن إدراكه يحتاج إلى نور رباني يرفع الحجب عن عين القلب ويحد بصره فيراه القلب بذلك النور، بل يكشف جمع الحقائق الكونية والإلهية. وأما العقل بطريق النظر الفكري وترتيب المقدمات والأشكال القياسية، فلا يمكن أن

---

(٣٤) - وذلك لأن معرفة هذا الحصر لا يحصل إلا بمعرفة الطبيعة، ومعرفتها على ما يؤدى إليه النظر الفكري، لا يتجاوز عما هو معلوم لعلماء الرسوم من أحكامها بالأجسام السفلية و الأجرام العلوية. (جامى)
(٣٥) - قوله: (إلا عن كشف إلهي) إشارة إلى علم الطبيعة الكل التي حصرت قوابل العالم، أعلاه وأسفله، والطبيعة الكلية إشارة إلى ظاهرية الحقيقة الفعالة للصور، كما ذكرنا. (مؤيد الدين جندي)
(٣٦) - تلك الصور لأرواحه المنفوخة فيها إن كانت من الصور الجسمانية والجسدانية المثالية، و إما إن كانت من الصور المجردة. فالمراد بأرواحها الأسماء التي هي مظاهرها، فإن نسبة الظاهر إلى المظاهر نسبة الأرواح إلى الصور المسواة له. (جامى)

يعرف من هذه الحقائق شيئا، لأنها لا تفيد إلا إثبات الأمور الخارجية عنها اللازمة إياها لزوما غير بين. والأقوال الشارحة لا بد وأن يكون أجزاؤها معلومة قبلها إن كان المحدود مركبا، والكلام فيها كالكلام في الأول. وإن كان بسيطا لا جزء له في العقل ولا
في الخارج، فلا يمكن تعريفه إلا باللوازم البينة، فالحقائق على حالها
مجهولة. فمتى توجه العقل النظري إلى معرفتها من غير تطهير المحل من الريون الحاجبة إياه عن إدراكها، كما هي، يقع في تيه الحيرة وبيداء الظلمة ويخبط خبطة عشواء. وأكثر من أخذت الفطانة بيده وأدرك المعقولات من وراء الحجاب لغاية الذكاء وقوة الفطنة من الحكماء زعم أنه أدركها على ما هي عليه، ولما تنبه في آخر أمره، إعترف بالعجز والقصور. كما قال أبو على عند وفاته عن نفسه:

يموت وليس له حاصل * سوى علمه أنه ما علم

وقال أيضا:

إعتصام الورى بمغفرتك * عجز الواصفون عن صفتك
تب علينا فإننا بشر * ما عرفناك حق معرفتك

وقال الإمام:

نهاية إدراك العقول عقال * وغاية سعى العالمين ضلال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا * سوى أن جمعنا فيه قيل وقال

وأما الذات الإلهية فحار فيها جميع الأنبياء والأولياء، كما قال، صلى الله عليه و سلم: (ما عرفناك حق معرفتك) و (ما عبدناك حق عبادتك). وقال أبو بكر، رضى الله عنه: (العجز عن درك الإدراك إدراك) (٣٧)

وقال آخر:

---

(٣٧) - قوله: (وقال أبو بكر...). أقول: ليس العجز عن درك الإدراك إدراكا، بل إدراك العجز الكذائي إدراك، كما يقال، غاية عرفان أهل المعرفة إدراك العجز عنها. ولعله سمع
شيئا ولم يحفظه فقال ما قال. (الإمام الخميني مد ظله)
في ديوان على، عليه السلام: (والعجز عن درك الادراك إدراك والبحث عن سر ذات السر إشراك. يهدى إليه الذي منه إليه هدى مستدركا وولى الله مدركا) - الخ. والشارح العلامة يسند ما هو المشهور عن سر الأولياء إلى أبى بكر. (ج)

قد تحيرت فيك خذ بيدي * يا دليلا لمن تحير فيكا
وقال الشيخ:
ولست أدرك من شئ حقيقته * وكيف أدركه وأنتم فيه
وإنما قيد قوله: (بطريق نظري فكري) لأن القلب إذا تنور بالنور الإلهي، يتنور العقل أيضا بنوره ويتبع القلب، لأنه قوة من قواه، فيدرك الحقائق بالتبعية إدراكا مجردا من التصرف فيها، ويسلم أمره إلى الله المتصرف بالحقيقة في كل شئ، ويعترف اعترافه الأول بقوله: (سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم).
قوله: (منه يعرف)... أي، من الكشف الإلهي يعرف ما الذي ظهر على صور العالم التي قبلت لأرواحه. وضمير (أرواحه) عائد إلى (العالم). وإنما قيد (الكشف) ب (الإلهي) لخروج الصوري والملكي والجني، وكشف الخواطر والضمائر وأمثالها، فإنها لا تعطى ذلك. بل كشف الحقائق الأسمائية والتجليات الصفاتية تعد القلوب للتجليات الذاتية المفنية لما سواها الجاعلة لجبال الإنيات دكا، فتفنى فيها فناء يوجب البقاء الأبدي، فتطلع بحقيقتها وحقيقة غيرها بالحق، وتعلم أن الذات الإلهية هي التي تظهر بصور العالم، وأن أصل تلك الحقائق وصورها، تلك الذات، وأنها هي التي ظهرت في الصورة الجوهرية المطلقة التي قبلت هذه الصور كلها من حيث قيوميتها.
والمراد ب (الصور) يجوز أن يكون الأجسام القابلة للأرواح، ويجوز أن يكون الأجسام والأجساد المثالية والهياكل النورية، فيكون مشتملا على جميع العقول والنفوس المجردة وغير المجردة والجن وغيرها، لأن لكل منها صورة في عالم الأرواح حسب ما يليق بكمالاته، كما مر بيانه في المقدمات.

(فسمى هذا المذكور إنسانا وخليفة. فأما إنسانيته فلعموم (٣٨) نشأته وحصره الحقائق كلها. وهو للحق بمنزلة إنسان العين (٣٩) من العين الذي به يكون النظر، وهو المعبر عنه بالبصر، فلهذا سمى إنسانا) (٤٠) أي، سمى هذا الكون الجامع إنسانا و خليفة. أما تسميته (إنسانا) فلوجهين:

أحدهما، عموم نشأته. أي، اشتمال نشأته المرتبية على مراتب العالم و حصره الحقائق، أي المفصلة في العالم. وذلك لأن (الإنسان) إما مأخوذ من (الأنس) أو من (النسيان). فإن كان من (الأنس)، وهو ما يؤنس به، فهو حاصل للإنسان لكونه مجمع الأسماء ومظاهرها وتؤنس به الحقائق وتحصر في نشئاته الجسمانية والروحانية والمثالية لإحاطة النشأة إياها. وإن كان من (النسيان)، و هو الذهول عن بعض الأشياء بعد التوجه إليه بالاشتغال إلى غيره، فالإنسان بحكم اتصافه ب (كل يوم هو في شأن) لا يمكن وقوفه بشأن واحد. وهذا، أيضا،

---

(٣٨) – قوله: (فلعموم) مقدمة لقوله: (فإنه به نظر الحق). فإنه لو لم يكن نشأته عامة حاصرة للحقائق كلها، لم يكن به النظر إلى خلقه كله. ويوصف إنسان العين بقوله: (الذي به يكون النظر). وإرداف الوصف بقوله: (وهو المعبر عنه بالبصر) إشارة إلى وجه تسمية إنسان العين بالإنسان، وهو كونه بحيث يبصر ويونس. ولهذا فرع عليه قوله: (فلهذا يسمى إنسانا). (جامى)

(٣٩) – قوله: (بمنزلة إنسان العين) إشارة إلى وجه التسمية كما أنه متحقق في إنسان العين، كذلك متحقق في الكون الجامع، قوله: (فإنه به نظر الحق) تعليل له. (جامى)

(٤٠) – قوله: (فأما إنسانيته...). لما فهم الشارح من كلام الشيخ وجهين للتسمية، تكلف في الوجه الأول بما تكلف، ولكن الظاهر من كلامه أن الوجه في تسميته إنسانا أنه من الحق بمنزلة إنسان العين منها. وقوله: (فلعموم نشأته وحصره الحقائق) توطئة ومقدمة للمقصد. وحاصل كلام الشيخ أن الإنسان لما كان نشأته عامة لجميع شؤون الأسمائي و الأعياني، حاصرة للحقائق الإلهية والكونية، يكون مرآة لشهود الحقائق كلها، ويكون منزلته من الحق في رؤية الأشياء منزلة انسان العين من العين، ولهذا سمى إنسانا.
فالإنسان الكامل كما أنه مرآة شهود الحق ذاته، كما أفاد الشيخ سابقا، مرآة شهود الأشياء كلها. (الإمام الخميني مد ظله)

يقتضى العموم والإحاطة، إذ لو لم تكن نشأته محيطة بها، لكانت على منوال واحد و نسق معين كغيره من الموجودات. وأيا ما كان سمى الإنسان إنسانا، لهذه المناسبة الجامعة بين الاسم والمسمى.
وثانيهما، أنه للحق بمنزلة إنسان العين (٤١) من العين الذي يحصل به النظر، وهو الذي يعبر عنه بالبصر (٤٢) وكما أن إنسان العين (٤٣) هو المقصود والأصل من

---

(٤١) - يعنى، كما أن العين لا يصدر عنها الإبصار إلا بالقوة الباصرة المسماة بإنسان العين، فكذا لا ينظر الله تعالى إلى العالم إلا بالإنسان تشبيها له بالباصرة. وكذلك الأذن الواعية للنفس الناطقة إذا توجهت لاستماع الأصوات الحسية عن خارج جعلت له الصماخ آلة ليوصل إليه الهواء المكيف بالصوت، كذلك جعل الله في العالم الكبير أشخاصا نورية اصطفاهم لنفسه ليكونوا له أذنا واعية فيسمع بهم ضجيج عباده ودعواتهم، وكذلك يسمع بهم ما يكلم مع أنبيائه وأوليائه، ويسمع بهم مناجاتهم وما أجيبوا في رسالاتهم عن العباد من قبول الدعوة وإنكارها. وهكذا في اللسان، حيث إن النفس في إظهار الجواهر العقلية الكامنة في خزانة ذاتها جعلت هذا اللسان آلة التلفظ بها، فكذلك أختار الله لنفسه تراجمة لوحيه، بهم يتكلم بين عباده ويرشدهم إلى طريق رشاده، فبهم يسمع وبهم يتكلم، فهم لسان الله في أرضه. وبالجملة، هم أبواب التوسل إليه لكل باب حتى أن قبول توبة آدم و نجاة إبراهيم عن النار والتكلم مع موسى في الطور ومع العيسى في المهد بواسطتهم، فهم على صورة الاسم الله يحكون عنه ما يحكى البدن عن أنوار النفس وقواها. وبالجملة، فالإنسان الكامل الذي هو حقيقة المحمدية وأشعتها هو الذي يظهر بتمام الصور من الدرة إلى الذرة والآدم إلى الخاتم. قد عبر الشيخ - في فتوحاته في بيان معرفة الهباء - عن على، عليه السلام، بأقرب الناس إلى رسول الله، إمام العالم، وسر الأنبياء والأولياء أجمعين. (ج)

(٤٢) - يعنى، أنه كما أن صفة إبصاره للنفس تستدعى موضوعا قابلا به يبصر النفس الأشياء ببروزها إلى موطن الحس، كذلك البصير من كمالات المبدء الأول، تعالى شأنه، يطلب مظهرا قابلا لظهور أحكامه وبه ينظر بالرحمة إلى عباده، فذلك مظهر بالنظر إليه تعالى كالعين للإنسان، بل هو عين إنسان وإنسان عين الأعيان. (ج)

(٤٣) - قوله: (وكما أن إنسان العين...). ليس مقصود الشيخ ما ذكره الشارح، فإنه على ذلك تمثيل بعيد. بل منظوره أن الإنسان مرآة مشاهدة الأشياء، فالحق به ينظر إلى الخلق كما أن العين بإنسانها ينظر إلى الموجودات. وأما ما ذكره من كونه إشارة إلى نتيجة قرب الفرائض فحق، وأما نتيجة قرب الفرائض والنوافل فليست كما ذكرها، بل الفناء الذاتي أيضا من قرب النوافل. والتفصيل لا يليق بالمقام. (الإمام الخميني مد ظله) -
ولعمري إن المقام مقام البسط والإفاضة وإفشاء الأسرار. واما ما ذكره مد ظله:
(بل الفناء الذاتي...). ويجب أن يعلم أن ما دام ذات الحق باقية بوجه من الوجوه لا يحصل الفناء الذاتي، والفناء
الذاتي إنما يحصل بفناء ذات العبد بحيث لا يبقى له ذكره وينمحي رسمه،
وهذا إنما يتصور فيما لا يفرض للعبد إرادة. ومعنى النوافل ملاحظة إرادة العبد وحسن متابعة إرادته لإرادة الحق لإفنائها في إرادة سلطان الوجود. وصرح الإمام، مد ظله، في تعاليقه أن فناء الذاتي من لوازم قرب الفرائض، وأشكل على أستاذه المبرور حيث جعله (ره) الفناء الذاتي نتيجة قرب الفرائض ويجب أن نراجع إلى أصل تعاليقه على الكتاب. (ج)

العين، إذ به يكون النظر ومشاهدة عالم الظاهر الذي هو صورة الحق، كذلك الإنسان هو المقصود الأول من العالم كله، إذ به يظهر الأسرار الإلهية والمعارف الحقيقية المقصودة من الخلق، وبه يحصل اتصال الأول بالآخر، وبمرتبته يكمل مراتب عالم الباطن والظاهر.

ففي قوله: (وهو للحق) أي، الإنسان للحق.

(بمنزلة إنسان العين) إشارة إلى نتيجة قرب الفرائض، (٤٤) وهو كون العبد سمع الحق وبصره ويده، الحاصلة للإنسان الكامل عند فناء الذات وبقائها به في مقام الفرق بعد الجمع. وهذا أعلى رتبة من نتيجة قرب النوافل، (٤٥) وهو كون

---

(٤٤) - وهي العبادات المكلف بها العبد على سبيل الإيجاب وغايتها فناء العبد بالكلية. ولما كانت على العبد بالإيجاب وأيضا تفيد فنائه على نفسه، فلا وجود للعبد، فالحق هو المقطوع به، والفرض بمعنى القطع، والمدرك هنا هو الحق والعبد آلة الإدراك كما قال على لسان نبيه: (سمع الله لمن حمده). (ج)

(٤٥) - وهي العبادات الموجبة لانقهار العبد وظهور صفة الحق، ولما كانت لا على سبيل الإيجاب وغير مفيدة لفناء ذات العبد، فالعبد باق وجوده زائد على الحق. والنفل الزيادة، والمدرك هنا العبد السالك والحق آلة الإدراك. قال المولوي: چونكه مردم از حواس بو البشر حق مرا شد سمع وادراك البصر.

الحق سمع العبد وبصره، (٤٦) لأنه عند فناء الصفات (٤٧) فالإنسان الذي للحق بمنزلة إنسان العين من العين هو الإنسان الكامل لا غير. وأيضا، الكامل لكونه واسطة بين الحق والعالم باعتبار، صار بمنزلة إنسان العين من العين، لأنه أيضا واسطة بين الرائي الحقيقي وبين المرئي.

قوله: (فإنه به نظر الحق إلى الخلق (٤٨) فرحمهم) (٤٩) تعليل لقوله: (وهو للحق بمنزلة إنسان العين من العين) وإشارة إلى أن الكامل هو سبب إيجاد العالم و بقائه وكمالاته أزلا وأبدا دنيا وآخرة. وذلك إما في العلم: فلأن الحق تعالى لما تجلى لذاته بذاته وشاهد جميع صفاته وكمالاته في ذاته وأراد أن يشاهدها في حقيقة تكون له كالمرآة - كما ذكره في أول الفص - أوجد (الحقيقة المحمدية) التي

---

(٤٦) - وفي المأثورات الولوية، سلام الله عليهم: (على أذن الله الواعية وعين الله الناظرة ولسان الله الناطق). وعنه، عليه السلام: (معرفتي بالنورانية معرفة الله). ولصاحب الولاية الكلية الظهور بالقربين: تارة بالنوافل وتارة بالفرائض، وله الجمع بينهما. والمرتبة الأعلى التحقق بمقام الإطلاق والظهور في درجات ما بعد المطلع، أي مطلع كتاب الوجود وتعين الحق باسم المتكلم. (ج)

(٤٧) - اعلم، ان المقربين على أربعة أنواع: الأول، صاحب قرب النوافل، والثاني، صاحب قرب الفرائض، والثالث، هو الجامع بينهما معا بلا انفكاك وهو صاحب مرتبة الجمع و قاب قوسين، الرابع، هو الذي لا يقيد بشئ من المقامات المذكورة بل يكون بحيث يظهر في كل منها ويجمع بينها بلا تقيده بشئ منها، وهو صاحب مرتبة أحدية الجمع ومقام أو أدنى. (غلامعلى)

(٤٨) - كأن الشيخ ما أراد بنظر الحق به إلى خلقه ورحمته عليهم إلا وصول الفيض من مرتبته إليهم. (جامى)

(٤٩) - ورحمهم أولا بالرحمة الرحمانية بإيجاد الأشياء، وإيصال كل ممكن إلى كماله اللائق به ثانيا. (ج)

هي حقيقة هذا النوع الإنساني في الحضرة العلمية، فوجدت حقائق العالم كلها بوجودها، وجودا إجماليا، لاشتمالها عليها من حيث مضاهاتها للمرتبة الإلهية الجامعة للأسماء كلها، ثم أوجدهم فيها وجودا تفصيليا، فصارت أعيانا ثابتة، كما تقرر في موضعها. وإما في العين بحسب وجوداتهم: فلأنه جعل الوجود الخارجي مطابقا للوجود العلمي بإيجاد العقل الأول الذي هو النور المحمدي المعرب عنه: (أول ما خلق الله نوري) (٥٠) أولا، ثم غيره من الموجودات التي تضمنها العقل الأول وعلمها ثانيا. وإما بحسب كمالاتهم: فلأنه جعل قلب الإنسان الكامل مرآة التجليات الذاتية والأسمائية ليتجلى له أولا، ثم بواسطته تجلى للعالم، كانعكاس النور من المرآة المقابلة للشعاع إلى ما يقابلها، فأعيانهم في العلم والعين وكمالاتهم إنما حصلت بواسطة الإنسان الكامل (٥١)

وأيضا، لما كان الإنسان مقصودا أوليا ووجوده الخارجي يستدعى وجود حقائق العالم، أوجد أجزاء العالم أولا ليوجد الإنسان آخرا، لذلك جاء في الخبر: (لولاك لما خلقت الأفلاك). وهذا الشهود الأزلي، والإيجاد العلمي والعيني عبارة عن النظر إليهم وإفاضة الرحمة الرحمانية المجملة والرحيمية المفصلة عليهم، إذ جميع الكمالات مترتبة على الوجود لازمة له. فالوجود هو الرحمة الأصلية التي يتبعها جميع أنواع الرحمة والسعادة الدنيوية والأخروية.

---

(٥٠) - اعلم، أن الشيخ الكبير أورد في كتاب الفكوك: أن الإنسان الكامل الحقيقي هو البرزخ بين الوجوب والإمكان والمرآة الجامعة بين صفات القدم وأحكامه وبين صفات الحدثان و هو الواسطة بين الحق والخلق، وبه ومن في مرتبته يصل فيض الحق والمدد الذي هو سبب بقاء ما سوى الحق في العالم، كله علوا وسفلا. ولولاه من حيث برزخيته التي لا تغاير الطرفين، لم يقبل شئ من العالم المدد الإلهي الوحداني لعدم المناسبة والارتباط ولم يصل المدد إليه. (جامى)

(٥١) - التجلي باسمه (المتكلم) في الإنسان يسمى ب (الصدا) وينعكس في غيره يسمى ب (الصداء): آن صدا كواصل هر بانگ ونداست خود صدا آنست وديگرها صداست. (ج)

قوله: (فهو الإنسان الحادث الأزلي (٥٢) والنش ء الدائم الأبدي والكلمة الفاصلة الجامعة) (٥٣) نتيجة لما ذكر. أي، إذا كان به نظر الحق إلى خلقه فرحمهم بإعطاء الوجود، فهو الحادث الأزلي: أما حدوثه الذاتي فلعدم اقتضاء ذاته من حيث هي هي الوجود، وإلا لكان واجب الوجود، وأما حدوثه الزماني فلكون نشأته العنصرية مسبوقة بالعدم الزماني، وأما أزليته فبالوجود العلمي، لأن العلم نسبة بين العالم والمعلوم وهو أزلي، فعينه الثابتة أزلية، وبالوجود العيني الروحاني، فلأنه غير زماني متعال عنه وعن أحكامه مطلقا. وإليه أشار النبي، صلى الله عليه وسلم، بقوله: (نحن الآخرون السابقون). والفرق بين أزلية المبدع إياها أن أزلية الحق تعالى نعت سلبي ينفى الأولية بمعنى افتتاح الوجود

---

(٥٢) - الإنسان بحسب وجوده العيني حادث، وبحسب وجوده العلمي أزلي. وأما بحسب وجوده العيني الروحي فإن كان من الكمل فهو أيضا أزلي، فإن نفوس الكمل كلية أزلية مساوقة في الوجود للعقل الأول، وأما من كان نفسه جزئية يستحيل عليه ذلك، لأن النفوس الجزئية لا تتعين إلا بعد حصول المزاج وبحسبه، فلا وجود لها قبل ذلك. كذا قال الشيخ الكبير في بعض رسائله ويؤيده النقل والعقل. در حديث مبارك: (إن الله خلق الأرواح قبل الأبدان). (أرواح) را حمل بر نفوس كمل نموده اند. ويجب أن يعلم تعلق أرواح الكمل على أبدانهم اختياري لا اضطراري، ولا منافاة بين التعلق الطبيعي الذاتي في مرتبة والإرادي في مرتبة. ومن وفق لفهم ما قلناه، يعد من الراسخين في الجملة. (ج)

(٥٣) - وقوله: (النشأ الدائم). (أنشأ) بمعنى النمو والارتفاع والازدياد. والمراد به ذو النشأة الذي ينمو ويزداد دائما أبدا في المراتب وهو الإنسان الكامل، فإن أول مراتبه التعين الأول الذي هو حقيقة المحمدية، ثم التعين الثاني الذي هو صورته التفصيلية، ثم العقل الأول، ثم النفس الكل، وهكذا إلى آخر المولدات الذي هو نشأته العنصرية، ثم لا يزال يزداد و ينمو بحسب التجليات الإلهية والشؤونات الربانية دائما دنيا وآخرة. قوله: (والكلمة الفاصلة الجامعة). فإن الكلمة ثلاث: كلمة جامعة لحروف الفعل والتأثير التي هي حقائق الوجوب، وكلمة جامعة لحروف الانفعال التي هي حقائق الإمكان، وكلمة برزخية جامعة بين حروف حقائق الوجوب وبين حروف حقائق الإمكان فاصلة متوسطة بينها، وهي حقيقة الإنسان الكامل. (جامى)

عن العدم لأنه عين الوجود، وأزليتها دوام وجودها بدوام الحق مع افتتاح الوجود عن العدم لكونه من غيرها. وأما دوامه وأبديته، فلبقائه ببقاء موجده دنيا و آخرة (٥٤)

وأيضا، كل ما هو أزلي (٥٥) فهو أبدى وبالعكس، وإلا يلزم تخلف المعلول عن العلة، أو التسلسل في العلل، لأن علته إن كانت أزلية لزم التخلف، وإن لم يكن كذلك، لزم استنادها أيضا إلى علة حادثة بالزمان، وحينئذ إن كان للزمان فيها مدخل، يجب أن يكون معلولها غير أبدى لكون أجزاء الزمان متجددة متصرمة بالضرورة والفرض بخلافه، وإن لم يكن له فيها مدخل، فالكلام فيها كالكلام في الأول، فيتسلسل، والتسلسل في العلل التي لا مدخل للزمان فيها باطل، وإلا يلزم نفى الواجب. فالأبديات مستندة إلى علل أزلية أبدية، كما أن الحوادث الزمانية مستندة إلى علل متجددة متصرمة. والنفوس الناطقة الإنسانية حدوثها بحسب التعلق إلى الأبدان لا بحسب ذواتها. والصور الأخراوية كما أنها أبدية، كذلك أزلية حاصلة في الحضرة العلمية والكتب العقلية والصحف النورية وإن كانت ظهورها بالنسبة إلينا حادثا بالحدوث الزماني فلا تردد (٥٦) وأما كونه كلمة فاصلة، فلتميزه بين المراتب الموجبة للتكثر والتعدد في الحقائق، بل

---

(٥٤) - ببيان أوضح: أن أزلية الحق المبدع ذاتية، وأزلية عينه الثابتة، عليه وعلى آله السلام، علما وعينا في عالم الجبروت أزلية ظلية، باقية ببقائه وأزليته تعالى وتبارك. (ج)

(٥٥) - واعلم، أن النفس بما هي نفس حادثة بالحدوث الزماني عند المشائية والإشراقية. بنا بر ممشاي ملا صدرا، نفس در ابتداى وجود عين صور حاله در ماده است، وبه حركات ذاتيه به مقام تجرد يا فوق تجرد مى رسد، ونشايد كه موجود تام الوجود أزلى تعلق به ماده گيرد و متكامل شود. فالمصير إلى ما حققه صدر الحكماء في الأسفار. (ج)

(٥٦) - قوله: (فلا تردد) إشارة إلى نفى التناسخ وعدم جواز تردد الأرواح في الأبدان دائما. و لازم التناسخ رجوع الشئ عن الفعلية إلى القوة. ويمكن أن يقرء (فلا ترد) أي، لا ترد إلى الأبدان العنصرية. ومن ثمرات القول بالتناسخ إنكار المعاد، ولذا ورد في المأثورات عن أهل البيت، عليهم السلام: (من قال بالتناسخ فهو كافر). (ج)

هو المفصل لما تحويه ذاته بظهوره بحسب غلبة كل صفة عليه في صورة تناسبها علما وعينا، وإليه الإشارة بكونه، عليه السلام: (قاسما بين الجنة والنار). إذ هذه القسمة واقعة أزلا، والآخر مطابق للأول. وأما كونه كلمة جامعة، فلإحاطة حقيقته بالحقائق الإلهية والكونية كلها علما وعينا.

وأيضا، هو الذي يفصل بين الأرواح وصورها في الحقيقة، وإن كان الفاصل ملكا معينا لأنه بحكمه يفصل، وكذلك هو الجامع بينهما، لأنه الخليفة الجامعة للأسماء ومظاهرها.

قوله: (فتم العالم بوجوده) (٥٧) أي، لما وجد هذا الكون الجامع، تم العالم بوجوده الخارجي لأنه روح العالم المدبر له والمتصرف فيه. ولا شك أن الجسد لا يتم كماله إلا بروحه التي تدبره وتحفظه من الآفات. وإنما تأخر نشأته العنصرية في الوجود العيني (٥٨) لأنه لما جعلت حقيقته متصفة بجميع الكمالات جامعة

---

(٥٧) – قوله: (بوجوده) أي، العنصري ووصوله إلى الكمال الجمعي، فإنه لو لم يوجد هذا الإنسان في العالم، لم يحصل كمال الجلاء والاستجلاء الذي هو العلة الغائية من إيجاد العالم. وإنما قال (بوجوده) ولم يقل (به) لأن له تعينا أزليا علميا وظهورات في المراتب، و لانسحاب الفيض الوجودي العيني عليه بحسب نشأته العنصرية يتم العالم ويكمل. (جامى)

(٥٨) – قوله: (وإنما تأخر نشأته العنصرية). أقول: تأخره باعتبار كونه الأرض السابعة وأسفل السافلين، فلما وقع في الحجب كلها، أمكن له خرقها، فهو آخر الآخرين كما هو أول الأولين، فله الرجوع إلى نهاية النهايات وغاية الغايات، فهو المتنزل من غيب الهوية إلى الشهادة المطلقة، فهو ليلة القدر وله الخروج من جميع الحجب بظهور يوم القيامة فيه، فهو يوم القيامة، فاستتار نور الأحدي في تعين الأحمدي ليلة القدر. ولعل قوله تعالى: (إنا أنزلناه في ليلة القدر) إشارة إليه على بعض البطون وطلوع نوره تعالى من وراء حجابه الأقرب يوم القيامة. ولعل قوله تعالى: (سلام هي حتى مطلع الفجر) إشارة إلى ذلك، فهو، صلى الله عليه وآله، على سلامة من تصرف الشيطان وقذارات الشرك، وغلبة الوحدة على الكثرة والكثرة على الوحدة في تمام ليلة القدر على مطلع الفجر من يوم القيامة. (الإمام الخميني مد ظله)

أقول: ما ذكره، أدام الله ظله، في هذه التعليقة في نهاية الإيجاز وخال عن الإبهام عند أهله. وبيان ما أفاده، زيد مجده، مشتمل على أصول مهمة: وقد أشار إلى معراج التحليل و التركيب وبرجوع الكامل إلى ما بدأ منه، وسر تحقق الأولية والآخرية بوجود الحضرة الختمية، وأن قلبه البالغ إلى مرتبة الروحية هو المعبر عنه ب (ليلة القدر) باعتبار تنزله عن مقام السر والفناء التام ليتحقق النزول لقبول حقيقة القرآن بعد ما نزل على كتاب استعداده عليه في أزل الآزال، وأن القيامة تقوم بوجوده وتقوم بظهور ختم الولاية.

مولانا در مثنوى به كثيرى از غوامض اشاره وتصريح نموده است بقوله: زاده ثانيست احمد در جهان صد قيامت خود از أو گشته عيان. إلى آخر ما أفاده، رضى الله عنه. قوله، دام مجده: (فهو المتنزل من غيب الهوية...) حقيقت محمديه در آن مقام كه حقيقت وجود مستغرق در غيب الغيوب ومستكن در هاهوت بود ونسبت ظهور وبطون در آن

مقام مستور وحكم هر يك در ديگرى مطوى بود، در غيب ذات به استجنان ذاتى موجود بود نه به وجود خاص خود، چه آنكه در آن مقام كه احكام ظهور در بطون و و احديت در احديت مد غم بود، شاهد خلوتسراى غيب خويش را بر خويش جلوه داد ومفاتيح غيب در ظهور ذات در جلباب مبدأ ظهور نور وشعور به اولين جلوه، به صفت وحدتى كه ظهور وبطون نسبت به آن متساوى است،
تعين پيدا نمود وپايه واساس كليه قابليات گرديد. وتعين تالى ذات وغيب مغيب اول تعينى است كه هيولاى جميع قابليات بود وحامل
حقيقت محمديه ومنشأ تميز اسم كلي جامع (الظاهر) از اسم (الباطن). اين وحدت مبدأ (احديت) و (واحديت) است كه ظهور وبطون هر كدام در آن حكمى خفى دارند. و اين وحدت به لحاظ سقوط جميع اعتبارات متعلق آن بطون ذات، وبه اعتبار آنكه در اين وحدت جميع اعتبارات وارد بر حقيقت وجود مندرج است، ذات به اين اعتبار (واحد)، وبه اعتبار اول (احديت)، وظل متعين از اين وحدت (برزخ البرازخ) و (حقيقت محمديه) نام دارد وباطن (قاب قوسين) است. پس، حقيقت محمديه از مقام استجنان ذاتى از ناحيه تجلى نور خاص ذات به مقام استجنان در مرتبه علم إجمالى، واز ناحيه تجلى در تعين ثانى از ظلمت مقام اجمال به مقام تفصيل علمى، واز ناحيه تنوير الهى از ظلمت علم تفصيلى به واسطه تجلى حق به اسم اعظم در حقيقت محمديه وعين ثابت احمديه به وجود خاص خود ظاهر گرديد. وآخرين تنوير الهى عبارت است از رجوع آن حقيقت به تفصيل وجودى به مقام (واحديت) و (احديت) واختصاص يافتن أو به تجلى ذات معرا از كسوت إسما. عراقى در لمعات با عباراتى زيبا وپر معنا به آنچه ذكر شد تصريح كرده است: (الحمد الله الذي نور وجه حبيبه بتجليات الجمال، فتلألأ منه نورا وأبصر فيه غايات الكمال، ففرح به فصدر على يده وصافاه، ولم يكن شيئا مذكورا ولا القلم كاتبا لا اللوح مسطورا). (ج)

لحقائقها، وجب أن يوجد الحقائق كلها في الخارج قبل وجوده حتى تمر عند تنزلاته عليها فيتصف بمعانيها طورا بعد طور من أطوار الروحانيات والسماويات و العنصريات، إلى أن يظهر في صورته النوعية الحسية. والمعاني النازلة عليه من الحضرات الأسمائية لا بد أن تمر على هذه الوسائط أيضا، إلى أن يصل إليه و تكمله. وذلك المرور إنما هو لتهيئة استعداده للكمالات اللائقة به، ولاجتماع ما فصل من مقام جمعه من الحقائق والخصائص فيه، وللإشهاد والاطلاع على ما أريد أن يكون خليفة عليه، ولهذا لا تجعل خليفة وقطبا إلا عند انتهاء السفر الثالث، ولو لا هذا المرور لما أمكن العروج للكمل، إذ الخاتمة مضاهية للسابقة وبه تتم الحركة الدورية المعنوية (١ – ٥٨).

وما يقال: (إن علم الأولياء تذكري لا تفكري). وقوله، عليه السلام: (الحكمة ضالة المؤمن) إشارة إلى هذا المعنى، لا إلى أنه وجد في النشأة العنصرية

(١ – ٥٨) – قوله: (وللإشهاد والاطلاع...). اعلم، أن نزول الخليفة والقطب في مراتب التعينات الخلقية وتطوره بالتطورات الأرضية والسماوية لم يصر أسباب احتجابه عن الخلق والحق وعن مراتب الوجود، فالولي والخليفة شاهدان للحضرات الأسمائية و التعينات التي هي الأعيان الثابتة في الحضرة العلمية عند كينونتهما فيها من غير احتجاب، وكذلك يشهدان مراتب النزول الأسمائي والأعياني في الحضرة الغيب والشهادة إلى أن نزلا إلى الشهادة المطلقة، فهما ذاكران للمراتب كلها. قال بعض أهل الذوق: (إن حقيقة المعراج هو التذكر للأيام السالفة والأكوان السابقة حتى ينتهي إلى تذكر الحضرة العلمية). وهذا في تحقيق حقيقة المعراج، وإن كان خلاف التحقيق، لكن التذكر المذكور حق. (الإمام الخميني مد ظله)

مرة أخرى، ثم عرض له النسيان بواسطة التعلق بنطفة أخرى ومرور الزمان عليه إلى أوان تذكره، كما على رأى أهل التناسخ.
وأيضا، لما كان عينه في الخارج مركبا من العناصر المتأخر عن الأفلاك و أرواحها وعقولها، وجب أن توجد قبله لتقدم الجزء على الكل بالطبع.
قوله: (فهو من العالم كفص الخاتم من الخاتم الذي هو محل النقش والعلامة التي بها يختم الملك على خزائنه (٥٩) وسماه (خليفة) من أجل هذا) شروع في بيان تسميته ب (الخليفة). شبه حال الإنسان باعتبارية:
إعتبار كونه من العالم، واعتبار كونه عالما آخر برأسه، له شأن آخر بالفص، لأن الفص أيضا قد يكون
جزء من الخاتم وهو محل النقش، وقد يكون مركبا عليه. وإنما يركب في الخاتم ليكون جزء منه عند الفراغ من عمله فهو آخر العمل، كذلك الإنسان نوع من الحيوان وآخر ما ينتهى به دائرة وجود العيني. وكما أن الفص له شأن آخر وهو كونه محل النقوش التي بها يختم ويحفظ الخزائن، كذلك الإنسان هو محل جميع نقوش الأسماء الإلهية والحقائق الكونية التي يتمكن بها من (الخلافة). وبهذا الاعتبار سماه الحق (خليفة) بقوله: (إني جاعل في الأرض خليفة) (٦٠)
قوله: (لأنه الحافظ خلقه كما يحفظ بالختم الخزائن، فما دام ختم الملك عليها لا يجسر أحد على فتحها إلا بإذنه. فاستخلفه في حفظ العالم (٦١)، فلا يزال العالم محفوظا

---

(٥٩) - أي، لأن نقش اسمه الأعظم، وهو الذات مع الأسماء، كلها منقوش في قلبه الذي هو فص الخاتم، فيحفظ به خزانة العالم بجميع ما فيه على النظام المعلوم والنسق المضبوط.
(ق)
(٦٠) - واعتبر كمالك في نفسك، فإن كل ما يظهر على جوارحك التي هي عالم كونك وشهادتك من القول والفعل، له وجود في روحك التي هي ما وراء غيب غيبك،
ثم في غيب غيبك، ثم في نفسك التي هي غيبك الأدنى وسماؤك الدنيا، ثم يظهر على جوارحك. و (الجعل) أعم من الإبداع والتكوين، فلم يقل (خالق) لأن الإنسان مركب من العالمين. (ج)
(٦١) - من الخلل الذي يقتضيه التفرقة والمباينة التي في حقائق العالم من الخصوصيات التي بها يتميز بعضها عن البعض. والإنسان الكامل يكون كالختم لئلا يفتحها مسلطو تلك التفرقة والمباينة عليها. واقتضاء التجلي التقلص والانسلاخ عنها. (جامى)

ما دام فيه هذا الإنسان الكامل) تعليل لتسميته بالخليفة (٦٢) وذلك لأن الملك إذا أراد أن يحفظ خزائنه عند غيبته عنها، يختم عليها لئلا يتصرف فيها أحد فيبقى محفوظة، فالختم حافظ لها بالخلافة لا بالأصالة، فكذلك الحق يحفظ خلقه بالإنسان الكامل عند استتاره بمظاهر أسمائه وصفات عزه، وكان هو الحافظ لها قبل الاستتار والاختفاء وإظهار الخلق، (٦٣) فحفظ الإنسان لها بالخلافة، فسمى ب (الخليفة) لذلك.

وحفظه للعالم عبارة عن إبقاء صور أنواع الموجودات على ما خلقت عليها الموجب لإبقاء كمالاتها وآثارها باستمداده من الحق التجليات الذاتية والرحمة الرحمانية والرحيمية بالأسماء والصفات التي هذه الموجودات صارت مظاهرها و محل استوائها، إذ الحق إنما يتجلى لمرآة قلب هذا الكامل، فينعكس الأنوار من قلبه إلى العالم، فيكون باقيا بوصول ذلك الفيض إليها، فما دام هذا الإنسان موجودا في العالم يكون محفوظا بوجوده وتصرفه في عوالمه العلوية والسفلية. فلا يجسر أحد من حقائق العالم وأرواحها على فتح الخزائن الإلهية والتصرف فيها إلا بإذن هذا الكامل، لأنه هو صاحب الاسم الأعظم الذي به يرب العالم كله، فلا يخرج من الباطن إلى الظاهر معنى من المعاني إلا بحكمه، ولا يدخل من الظاهر في الباطن شئ إلا بأمره، وإن كان يجهله عند غلبة البشرية عليه، فهو البرزخ بين البحرين والحاجز بين العالمين. وإليه الإشارة بقوله: (مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان) (٦٤)

---

(٦٢) - لأن الخليفة ظاهر بصورة مستخلفه في حفظ خزائنه، والله يحفظ صور خلقه في العالم الصوري، فإنها طلسم الحفظ من حيث مظهريته لأسمائه وواسطة تدبيره لظهور تأثيرات أسمائه فيها. (ق)

(٦٣) - لأن الخلق هناك موجود بوجود العلمي الحق. (ج)

(٦٤) - أي، خلى البحرين. يقال: مرجت الناقة ترعى. أي خليتها. وقيل، أي خلط البحرين. والمراد بالبحرين بحر الهيولى الجسمانية الذي هو الملح الأجاج، وبحر الروح المجرد الذي هو العذب الفرات، يلتقيان في الوجود الإنساني، بينهما برزخ هو النفس الحيوانية التي ليست في صفاء الأرواح المجردة ولطافتها ولا في كدورة الأجساد الهيولانية و كثافتها، لا يبغيان ولا يتجاوز حد هما حده فيغلب على الأخر بخاصيته: فلا الروح يجرد البدن ويجعله من جنسه، ولا البدن يجمد الروح ويجعله ماديا. سبحان خالق الخلق القادر على ما يشاء. (ج)

قوله: (أ لا تراه إذا زال وفك من خزانة الدنيا (٦٥) لم تبق فيها ما اختزنه الحق فيها وخرج ما كان فيها، والتحق (٦٦) بعضه ببعض، وانتقل الأمر (٦٧) إلى الآخرة، فكان ختما على خزانة الآخرة ختما أبديا) تعليل واستشهاد لقوله: (فلا يزال العالم محفوظا ما دام فيه هذا الإنسان الكامل). (أ لا تراه) أي، ألا ترى الإنسان الكامل. (إذا زال وفك) أي، فارق و انتقل من الدنيا إلى الآخرة ولم يبق في الأفراد الإنساني من يكون متصفا بكماله ليقوم مقامه، ينتقل معه الخزائن الإلهية إلى الآخرة، إذ الكمالات كلها ما كانت قائمة مجموعة ومنحصرة محفوظة إلا به، فلما انتقل، انتقلت معه ولم يبق في خزانة

---

(٦٥) - بأن يرتحل خاتم الولاية المطلقة، فلا يظهر بعده إنسان كامل. قوله: (ما اختزنه الحق فيها) من الحقائق المظهرية والأسمائية الإلهية الظاهرة بها. (جامى)

(٦٦) - قوله: (والتحق) أي، التحق في النشأة الدنيا بعض ما اختزنه الذي له مرتبة الفرعية و الجزئية ببعض آخر له مرتبة الأصلية والكلية، أي، الفروع بأصولها والجزئيات بكلياتها كالتحاق المواليد بالعناصر. أو التحق بعض الفروع ببعض آخر برجوعها إلى الأصل الجامع لها. أو التحق في النشأة الآخرة بعض ببعض لمناسبة بينهما، إما في درجات الجنان أو دركات النيران. أو التحق بعض ما اختزنه الحق في الدنيا ببعض ما اختزنه في الآخرة بانتقاله في الصورة الدنياوية إلى الصورة الأخروية، فكان الصورة الدنيوية التحقت بالصورة الأخروية واندرجت فيها. (جامى).

(٦٧) - أي، أمر الكمل، أو الإظهار من النشأة الدنيا العنصرية الكثيفة الزائلة إلى النشأة الآخرة النورية اللطيفة السماوية واختزان الحق الأسماء ومظاهرها في خزانة الآخرة. (جامى)

الدنيا ما اختزنه الحق فيها من الكمالات.
فان قلت: الكامل ختم حافظ للخزائن، ولا يلزم من انتقال الختم الحافظ انتقال الخزائن، فكيف قال: (ولم يبق فيها ما اختزنه الحق)؟
قلت: الكامل ختم للخزائن وحافظ لوجودها، إذ الأسرار الإلهية مفصلة في العالم ومجموعة في الكامل، كما قال الشاعر:
كل الجمال غدا لوجهك مجملا * لكنه في العالمين مفصلا
ولا يتجلى الحق على العالم الدنيوي إلا بواسطته، كما مر، فعند انتقاله ينقطع عنه الإمداد الموجب لبقاء وجوده وكمالاته، فينتقل الدنيا عند انتقاله ويخرج ما كان فيها من المعاني والكمالات إلى الآخرة. قال، رضى الله عنه، في التسمية الإلهي بالاسم الرباني (٦٨): (أ لا ترى الدنيا باقية ما دام هذا الشخص الإنسان فيها) و الكائنات يتكون والمسخرات تتسخر، فإذا انتقل إلى الدار الآخرة، مارت هذه السماء مورا (٦٩) وسارت الجبال سيرا (٦٩) ودكت الأرض دكا، وانتشرت الكواكب وكورت الشمس وذهبت الدنيا وقامت العمارة في الدار الآخرة بنقل الخليفة إليها.
قوله: (والتحق بعضه ببعض) أي، التحق بعض ما اختزنه الحق في الدنيا ببعض ما اختزنه في الآخرة. وذلك لأن كل ما هو موجود في الظاهر من الحقائق و المعاني موجودة في عالم الباطن الذي بظهوره يحصل الآخرة على صورة يقتضيها عالمها، (٧٠) وهو أصل بالنسبة إلى ما في الظاهر. فإذا انتقل هذا البعض منها، التحق ببعضه الذي هو أصله في الآخرة، وانتقل الأمر الإلهي إليها.
(فكان ختما) أي، هذا الكامل كان ختما حافظا على خزانة الآخرة ختما

---

(٦٨) - في الفتوحات في باب تسمية الاسم الإلهي. (ج)
(٦٩) - أي، تضطرب. وتسير الجبال هباء منبثا. (ج)
(٧٠) - فإن كانت الآخرة مثالا فبالشكل والمقدار، وإن كانت عقلا فبالصورة دون المقدار. (ج)

أبديا. وهذا معنى ما يقال: إن القرآن يرفع إلى السماء، لأنه خلق الكامل، كما قالت عائشة: (وكان خلقه القرآن). بل هو القرآن والكتاب المبين الإلهي. كما قال، رضى الله عنه:

أنا القرآن والسبع المثاني * وروح الروح لا روح الأواني
فؤادي عند مشهودى مقيم * يشاهده وعندكم لساني (٧١)

قال أمير المؤمنين على، كرم الله وجهه:

وأنت الكتاب المبين الذي * بأحرفه يظهر المضمر

وجاء في الخبر أيضا: (أن الحق تعالى ينزع العلم بانتزاع العلماء حتى لم يبق على وجه الأرض من يعلم مسألة علمية ومن يقول: الله الله، ثم عليهم تقوم القيامة) (٧٢) وكون الكامل ختما على خزانة الآخرة، دليل على أن التجليات الإلهية لأهل الآخرة إنما هي بواسطة الكامل كما في الدنيا، والمعاني المفصلة لأهلها متفرعة عن مرتبته ومقام جمعه أبدا، كما تفرع منها أزلا، فما للكامل من الكمالات في الآخرة لا يقال بماله من الكمالات في الدنيا، إذ لا قياس لنعم الآخرة بنعم الدنيا. وقد جاء في الخبر الصحيح: (إن الرحمة مأة جزء. جزء منها لأهل الدنيا، وتسعة وتسعون لأهل الآخرة) (٧٣) ومن يتحقق بهذا المقام ويمعن النظر فيه، يظهر له عظمة الإنسان الكامل وقدره.

---

(٧١) - في ديوان الشيخ الأجل الأعظم، الشيخ مصلح الدين سعدى شيرازي: هرگز حديث حاضر وغايب شنيده اى من در ميان جمع ودلم جاى ديگر است. (ج)

(٧٢) - وفي الحديث: (شر الناس من قامت عليه القيامة وهو حي). لأن القيامة يقوم والدنيا مملو من الأشرار وليس في الأرض من يعرف الحقائق، بل لا يوجد من يقول: الله الله. (ج)

(٧٣) - في الخبر الصحيح النبوي، المنقول عن آل البيت، عليهم السلام: (إن لله تعالى مأة رحمة، أنزل منها واحدة إلى الأرض فقسمها بين خلقه فبها يتعاطفون ويتراحمون، وأخر تسعا وتسعين يرحم بها عباده يوم القيامة). فانظر إلى سعة رحمة الله. وقال: (سبقت رحمتي غضبي). (ج)

قوله: (فظهر جميع ما في الصورة الإلهية من الأسماء في هذه النشأة الإنسانية، فحازت رتبة الإحاطة والجمع بهذا الوجود، وبه قامت الحجة لله تعالى على الملائكة) أي، لما استخلف الإنسان وجعله ختما على خزائن الدنيا والآخرة، ظهر جميع ما في الصورة الإلهية من الأسماء في النشأة الإنسانية الجامعة بين النشأة العنصرية و الروحانية، أي صارت جميع هذه الكمالات فيها بالفعل.

وقد صرح شيخنا، رضى الله عنه، في كتاب المفتاح: (إن من علامات الكامل أن يقدر على الإحياء والإماتة وأمثالهما) (٧٤) وإطلاق (الصورة) على الله مجاز، إذ لا يستعمل في الحقيقة إلا في المحسوسات وفي المعقولات مجازا. هذا باعتبار أهل الظاهر. وأما عند المحقق فحقيقة، لأن العالم بأسره صورة الحضرة الإلهية تفصيلا، والإنسان الكامل صورته جمعا، قال النبي، صلى الله عليه و آله: (إن الله خلق آدم على صورته). فالنشأة الإنسانية حازت رتبة الإحاطة و الجمع بهذا الوجود، أي بالوجود العيني، وذلك لأنه حاز بجسمه رتبة الأجسام و بروحه رتبة الأرواح، وبه، أي بهذا الجمع، قامت الحجة على الملائكة لإحاطته بما لم يحيطوا به.

---

(٧٤) - كتاب مفتاح الغيب القونوي، باب خواص الإنسان الكامل، ص ٣٧٦. - واعلم، أن هاهنا أمور ثلاثة: أحدها، نشأة هذه الخليفة التي استحقت السجود، و ثانيها، حضرة رب الأرباب علة خلق الإنسان خليفة مستحقا للسجود، وثالثها، نشأة الملائكة الذين شاورهم، يعنى، به لسان مناسب مقام ملكوت جناب حق آنها را مورد مشورت قرار داد. كسى كه به جهات مذكوره عالم باشد، در مى يابد كه علت اعتراض يا اباء از سجود آدم چه بود. وچرا ملائكه مورد عتاب الهى قرار گرفتند. وچرا از حقيقت آدم متعلم به جميع أسماء الهيه مطلع نگرديدند. اين قصور رتبه آنها بود از درك أسماء كليه‌اى كه در مظهر آدمى تجلى نمودند. آن أسماء نه از حقيقت آدم وروح اعظم كه در مرتبه‌اى اعلى از مقام ملائكه قرار دارد، وملائكه در حقيقت تحت كلمه‌اى قرار گرفتند كه حاكم بر آنها بود وبه قدر وجود خويش از مقام محيط بر آنها عالم بودند. وشايد مأموران به سجود از سكنه جبروت نبودند. (ج)

قوله: (فتحفظ فقد وعظك الله بغيرك، وانظر من أين أتى (٧٥) على من أتى عليه) تنبيه للسالك بالتأدب بين يدي الله تعالى وخلفائه والمشايخ والعلماء والمؤمنين، لئلا يظهر بالأنانية وإظهار العلم والكمال عندهم، لأنه يسلك للفناء. وذلك لا يحصل إلا برؤية ما لغيره من الكمال وعدم رؤية ما لنفسه لا بالعكس. وفيه أقول:

تعلم من العينين إن كنت عاقلا * شهود جمال الغير عند التواصل
ولا تك كالطاووس يعشق نفسه * ويبقى ملوما عند كل الكوامل

أي، وعظك الله بزجره للملائكة بقوله: (إني أعلم مالا تعلمون). و (أتى) مبنى للمفعول. يقال: أتاه وأتى به وأتى عليه. وإنما جاء هنا ب (على) لأنه في معرض التوبيخ والزجر، كأنه قال: وانظر من أين هلك من هلك.

قوله: (فإن الملائكة لم تقف مع ما تعطيه نشأة هذه الخليفة ولا وقفت مع ما تقتضيه حضرة الحق من العبادة الذاتية) بيان سبب وقوع الملائكة في التوبيخ. و ليس (الوقوف) هنا بمعنى الشعور والاطلاع وإلا كان الواجب أن يقول: على ما يعطيه. فإنه تعدى ب (على). بل بمعنى الثبوت. فمعناه: أن الملائكة ما قنعت ولا وقفت مع ما أعطته مرتبة هذه الخليفة أزلا، بحسب نشأته الروحانية، مما هي عليه من التسبيح والتهليل والكمال اللائق بها، بل تعدت عنه وطلبت الزيادة

---

(٧٥) - قوله: (أتى) مبنى للمفعول. يقال: أتاه وأتى به وأتى عليه. ولا يستعمل مبنيا للمفعول إلا في المكاره. يريد الشيخ إتيان المعاتبة وتوجه المطالبة من قبل الحق سبحانه، على الملائكة في اعتراضهم على الحق وجرحهم لآدم، عليه السلام، وتزكيتهم أنفسهم. ثم، اعلم أن هيهنا أمورا ثلاثة: أحدها، نشأة هذه الخليفة، وثانيها، حضرة الحق الذي أراد أن يجعله خليفة، وثالثها، نشأة الملائكة الذين شاورهم في هذا الجعل. والوقوف مع كل واحد من هذه الأمور والعمل بما يقتضيه يمنع من الاعتراض على جعله خليفة. فأراد الشيخ أن ينبه على أن منشأ اعتراض الملائكة المفضى إلى هذه المعاتبة والمطالبة هو عدم وقوفهم مع واحد من هذه الأمور والعمل بمقتضاه. (جامى)

على ما وهبت. يقال: فلان وقف مع فلان وواقف معه. إذا لم يتعد عنه في السير. ولم يقف معه. إذا تعدى عنه. وهذا الكلام إشارة إلى ما مر من أن جميع الموجودات ما يأخذون كمالهم إلا من مرتبة الإنسان الكامل، ولا يحصل لهم المدد في كل آن إلا منها، لأن الأسماء كلها مستمدون من اسم (الله) الذي هذا الكامل مظهره. ويجوز إن يراد ب (النشأة) ههنا نشأة رتبته الجامعة للنشأتين، و يجوز أن يراد النشأة الروحانية وحدها.

قوله: (ولا وقفت مع ما تقتضيه حضرة الحق من العبادة الذاتية) بيان سبب آخر، لذلك أعاد قوله: (ولا وقفت). وقوله: (من العبادة) بيان (ما).

وصلة (تقتضيه) محذوفة. تقديره: مع ما تقتضيه حضرة الحق ويطلبه منهم من العبادة. ومعناه: أنهم ما وقفوا على ما تقتضيه حضرة الحق من العبادة التي تقتضيها ذواتهم أن يعبد الحق بحسب الأسماء التي صارت مظاهر لها بالانقياد و الطاعة لأمره، أو العبادة التي يقتضيها الذات الإلهية أن يعبد بها. و حضرة الحق حضرة الذات، إذ (الحق) اسم من أسماءها.

قوله: (فإنه ما يعرف أحد من الحق إلا ما تعطيه ذاته) تعليل لعدم الوقوف مع ما تقتضيه حضرة الحق من العبادة، أي، لأنه لا يعرف أحد من العباد شيئا من أسماء الحق وصفاته إلا ما تعطى ذات ذلك العبد بحسب استعداده، ولا يعبده أحد إلا بمقدار علمه ومعرفته بالحق، لأن العبادة مسبوقة بمعرفة المعبود من كونه ربا مالكا يستحق العبادة، وبمعرفة العبد من كونه مربوبا مملوكا يستحق العبودية، فمن لا يعطى استعداد ذاته العلم والمعرفة بجميع الأسماء والصفات، لا يمكنه أن يعبد الحق بجميع الأسماء، لذلك لا يعبد الحق عبادة تامة إلا الإنسان الكامل، فهو العبد التام. ولاستلزام العبادة المعرفة قال: (فإنه لا يعرف أحد) كما فسر العبادة بالمعرفة في قوله: (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون) (٧٦)

---

(٧٦) - أي، ما خلقت جن النفوس وإنس الأبدان - أو الثقلين المشهورين - إلا ليظهر عليهم صفاتي وكمالاتي فيعرفوني، ثم يعبدوني - إذ العبادة بقدر المعرفة، ومن لم يعرف لم يعبد، كما قال سيد الأولياء، عليه السلام: (لا أعبد ربا لم أره)، (ولست أعبد ربا لم أره). وقال أيضا: (عرفت ربى بربي). وقال أيضا: (إعرفوا الله بالله والرسول بالرسالة). - لا لأن يحتجبوا بوجوداتهم عنى. فإقامة العبادة مقام المعرفة إقامة المسبب مقام السبب. ويمكن أن يكون من قبيل عكس ذلك: إشارة إلى أن المعرفة المطلوبة هي الحاصلة بطريق العبادة، لأن المعرفة الحاصلة من الأعمال الصالحة والعبادات هي حق المعرفة المذكورة في مرتبة القربين: الفرائض والنوافل. والمعرفة عن طريق البرهان، وإن كانت أعلى درجة عن المعرفة الحاصلة من الأدلة الكلامية والأخذ بالمشهورات، ولكن المعرفة الحاصلة عن الأعمال مع العلم بنتائج الأعمال تحصل من فناء العابد في المعبود، ولذا قال سيد الأولياء، أمير أرباب الحق: (عليكم بالعمل، فان العلم لا يعد له شئ). وبه يصل العبد إلى مقام المحمود ويرى الحق بعين الحق ويسمع بسمعه أو يسمع الحق بسمعه ويرى

بعينه، وورد فيه: (إن عليا أذن الله الواعية وعين الله الناظرة). هذه خلاصة ما ذكره بعض أرباب المعرفة. (ج)

قوله: (وليس للملائكة جمعية آدم) (٧٧) (الواو) للحال. أي، والحال أن الملائكة ليس لهم جمعية الأسماء التي لآدم، لكونهم يعبدون الله من حيث اسم خاص معين لا يتعدونه عنه، وآدم يعبده بجميع أسمائه.
قوله: (ولا وقفت مع الأسماء الإلهية إلا التي تخصها) (٧٨) أي، تخص

---

(٧٧) - قوله: (وليس للملائكة جمعية آدم) أي، جامعيته للأسماء كلها، فما عرفوا من الحق الأسماء التي تخص آدم، وهي الأسماء الثبوتية التشبيهية، فما عرفوا من آدم الجمعية الأحدية الكمالية المقتضية لرعاية الأدب معه والنزول إليه والدخول تحت حكمه لا الجرح والطعن فيه. وانبعث فيهم معنى الحسد والغضب وصار غشاوة لبصيرتهم عما يقتضيه حضرة الحق من العبادة الذاتية، فلا جرم تجاوزوا عن مقتضى نشأته ولم ينقادوا لأمر الحق بخلافته. (جامى)
(٧٨) - والمقصود أن الملائكة يعرفون الأسماء الحاكمة على مظاهرهم، لا على الأسماء الحاكمة على آدم في النشأة العنصرية، أي الأسماء التشبيهية والتنزيهية معا. بنابر آنچه مذكور افتاد جميع نسخ، از جمله نسخه عفيفى، نادرست است ولفظ (إلا) ساقط شده است ودر نسخه شارح جندى مذكور است: (ولا وقفت إلا مع الأسماء التى تخصها). مرحوم آقا محمد رضا با اضافه (إلا) قبل از (التى) (إلا التى) عبارت را درست نموده است. (ج)

الملائكة. وضمير الفاعل يرجع إلى (الأسماء). (وسبحت الحق بها) أي، بتلك الأسماء. (وقدسته، وما علمت أن لله أسماء ما وصل علمها إليها) أي، علم الملائكة إلى تلك الأسماء. (فما سبحته بها) أي، بتلك الأسماء. (ولا قدسته، (٧٩) فغلب عليها ما ذكرناه، وحكم عليها هذا الحال، فقالت من حيث النشأة: (أ تجعل فيها من يفسد فيها)) أي، ما وقفت الملائكة مع الأسماء التي تخص الملائكة و سبحت الحق بها وقدسته. (فغلب عليها) أي، على الملائكة. (ما ذكرناه) من عدم الوقوف مع ما أعطته مرتبة الإنسان الكامل ومع ما اقتضته حضرة الحق منها من العبادة والانقياد لكل ما أمر الله به. (وحكم عليها) أي، على الملائكة. (هذا الحال) أي، عدم الوقوف (٨٠) (فقالت من حيث النشأة) أي، من حيث نشأتهم الخاصة بهم: (أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء؟) (٨١)

---

(٧٩) - قوله: (وما علمت...). لما كان منشأ عدم وقوفهم مع مقتضى تلك الأسماء عدم علمهم بما عداها مما هو في نشأة الخليفة، صرح الشيخ به عاطفا على قوله: (ولا وقفت). فقال: (وما علمت) أي الملائكة، إن لله، سبحانه تعالى، أسماء أخر غير ما سبحوه بها، ما وصل علمها، أي علم الملائكة، بها، أي بتلك الأسماء الآخر كالخالق والرزاق والصور و السميع والبصير والمطعم وغير ذلك مما يتعلق بالنعيم والعذاب والموت والهلاك والسقم والشفاء وسائر الأسماء التي يختص عالم الأجسام والطبيعة. (فما سبحته)، أي الملائكة الحق سبحانه بها، أي بتلك، (ولا قدسته) كما يسبحه آدم ويقدسه بها. فإن قلت: ما معنى التقديس والتنزيه في الأسماء المنبئة عن التشبيه؟. قلنا: فيها تقديس وتنزيه من الانحصار في التنزيه أو التشبيه أو الجمع بينهما. (جامى)

(٨٠) - وإذ لا يخفى على من تصفح كلام القوم، أنهم يشيرون إلى منتهى مقام العبد وآخر مراتب عروجه ب (الموقف) و (الموطن)، كما يشيرون (القدم) إلى خصوصية منهجه ومواطي طريقه ومسلكه حيث يقولون: فلان على قدم آدم، وفلان على قدم إبراهيم، لما احتاج في تبيين معنى (الوقوف) هينها إلى تعسف واضطراب. (ج)

(٨١) - وقولهم ذلك وتعريضهم بأولويتهم كان بسبب قولهم: (ونحن نسبح لك ونقدس بحمدك). وسببه احتجابهم عن ظهور معنى الإلهية والأوصاف الربانية في آدم التي هي من خواص الهيئة الاجتماعية والتركيب الجامع للعالمين الحاصر لما في الكونين. وعلمهم بصدور الأفعال البهيمية التي هي الإفساد في الأرض والسبعية المعبر عنها بسفك الدماء اللتين هما من خواص قوة الشهوة والغضب الضروري وجودهما في تعلق الروح بالبدن و بنزاهة ذواتهم وتقدس نفوسهم عن ذلك، إذ كل طبقة من الملائكة تطلع على ما تحتها وما في أنفسها ولا تطلع على ما فوقها. فهي تعلم أنه لا بد في تعلق الروح العلوي النوراني بالبدن السفلى من واسطة تناسب الروح من وجه وتناسب الجسم من وجه هي النفس، و هي مأوى كل شر ومنبع كل فساد، ولا تعلم أن الجمعية الإلهية جالبة للنور الإلهي الذي هو سر (إني أعلم ما لا تعلمون). (ج)

ولا ينبغي أن تحمل (النشأة) على النشأة العنصرية الإنسانية ليكون معناه: فقالت هذا القول من حيث النشأة الجسمية التي هي لآدم، مع غفلتهم عن النشأة الروحية والمرتبية، لأن قوله: (فلو لا نشأتهم تعطى ذلك، ما قالوا في حق آدم ما قالوا) تصريح على أن المراد بالنشأة هنا هي النشأة التي تخصهم، أي، قالت الملائكة من حيث نشأتهم التي هم عليها: (أتجعل فيها من يفسد فيها؟) و (التسبيح) أعم من (التقديس) لأنه تنزيه الحق عن نقائص الإمكان و الحدوث، (٨٢) و (التقديس) تنزيهه عنها وعن الكمالات اللازمة للأكوان، لأنها من حيث إضافتها إلى الأكوان يخرج عن إطلاقها ويقع في نقائص التقييد.
(وليس إلا النزاع وهو عين ما وقع منهم، فما قالوه في حق آدم هو عين ما هم فيه مع الحق) (٨٣) أي، ليس هذا المعنى الذي غلب وحكم عليهم، وهو القول في حق آدم، إلا المنازعة والمخالفة لأمر الحق، وهو، أي النزاع، عين ما وقع منهم

---

(٨٢) - سواء تنزه عن الكمالات اللازمة أم لا. (ج)
(٨٣) - أي، وليس ما ينسبونه إلى آدم من الإفساد وسفك الدماء إلا النزاع والمخالفة لأمر الحق، وهو، أي ذلك النزاع، عين ما وقع منهم مع الحق من اعتراضهم عليه في جعله آدم خليفة، فما قالوه في حق آدم مع الحق من النزاع والمخالفة هو عين ما هم فيه مع الحق منها حال اعتراضهم على الحق والطعن في آدم. (جامى)

مع الحق، فما قالوه في حق آدم من النقص والمخالفة هو عين ما هم فيه مع الحق، إذ ليس ذلك النقصان المنسوب إلى آدم إلا المنازعة والمخالفة للحق، وهو، أي ذلك النقصان، عين ما وقع منهم حالة الطعن فيه.

(فلو لا أن نشأتهم تعطى ذلك، ما قالوا في حق آدم ما قالوه، وهم لا يشعرون) أي، فلو لا أن نشأتهم التي حجبتهم عن معرفة مرتبة آدم تعطى ذلك النزاع، ما قالوا في حق آدم ما قالوه، وهم لا يشعرون إن استعداداتهم وذواتهم يقتضى ذلك الذي نسبوا إلى آدم، كما قيل: (كل إناء يترشح بما فيه).

وهذا تنبيه على أن الملائكة التي نازعوا في آدم ليسوا من أهل الجبروت، ولا من أهل الملكوت السماوية، فإنهم لغلبة النورية عليهم وإحاطتهم بالمراتب يعرفون شرف الإنسان الكامل ورتبته عند الله وإن لم يعرفوا حقيقته كما هي، بل الملائكة الأرض والجن والشياطين الذين غلبت عليهم الظلمة والنشأة الموجبة للحجاب وفي قوله: (إني جاعل في الأرض خليفة). بتخصيص (الأرض) بالذكر، و إن كان الكامل خليفة في العالم كله في الحقيقة، إيماء أيضا بأن ملائكة الأرض هم الطاعنون، إذ الطعن لا يصدر إلا ممن هو في معرض ذلك المنصب، وأهل السماوات مدبرات للعالم العلوي بالقصد الأولى، وللسفلى بالقصد الثاني. وإذا حققت الأمر وأمعنت النظر، تجدهم في هذه النشأة الإنسانية أيضا أنهم هم المفسدون – كما قال الله: (ألا أنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون). ألا ترى أن القوة الشهوية والغضبية هما ملكان من ملائكة الأرض، هما اللتان تغلبان على النفس الناطقة ويجعلان لها أسيرا منقادا لأفاعيلهما وأغراضهما، وعند ذلك تصير النفس (أمارة بالسوء) فهم المفسدون في الحقيقة. وكون السفك والفساد صادرا من القوى الجسمانية لا الروحانية القلبية، دليل واضح على ما ذهبنا إليه من أن أهل الجبروت والملكوت السماوية لا يتنازعون مع الحق ولا يخالفون أمره ونهيه، إذ القوى الروحانية والقلبية لا يتأتى منهم ما يخالف أمر الله، فافهم (٨٤)

---

(٨٤) – إشارة إلى إنها نفس أمر الله، والأمر لا يخالف الأمر، فليتأمل. (ج)

تنبيه

اعلم، أن هذه المقاولة يختلف باختلاف العوالم التي يقع التقاول فيها: فإن كان واقعا في العالم المثالي فهو شبيه المكالمة الحسية، (٨٥) وذلك بأن يتجلى لهم الحق

تجليا مثاليا كتجليه لأهل الآخرة بالصور المختلفة (٨٦) كما نطق به حديث (التحول)، وإن كان واقعا في عالم الأرواح من حيث تجردها فهو كالكلام النفسي، فيكون قول الله لهم إلقاؤه في قلوبهم المعنى المراد، وهو جعله خليفة في الأرض من غيرهم. وقولهم عدم رضاهم بذلك وإنكارهم له، الناشئين من احتجابهم برؤية أنفسهم وتسبيحهم عن مرتبة من هو أكمل منهم، واطلاعهم على نقائصه دون كمالاته (٨٧)

ومن هذا التنبيه يتنبه الفطن على كلام الله ومراتبه: فإنه عين المتكلم في مرتبة، ومعنى قائم به في أخرى كالكلام النفسي، (٨٨) وإنه مركب من الحروف و

---

(٨٥) - كمكالمة عالم الرؤيا وكحديث النفس وعرض المشكلات على القوة العاقلة وحلها و تصوير المعاني الكلية والجزئية. (ج)

(٨٦) - كالأسماء الوجودية والأوصاف الثبوتية التي هي مقتضى طرف التشبيه. (ج)

(٨٧) - قوله: (وقولهم عدم رضا هم...). ليس الكلام النفسي منهم مجرد الرضاء، بل الكلام له حقيقة أخرى غير العلم والإرداة والكراهة والرضاء. فعند تكثير الأسماء و إعتبار مقام الواحدية والكثرة الأسمائية لا يرجع الصفات بعضها إلى بعض: لا الإرادة إلى العلم بالنظام، كما هو المشهور بين الحكماء المحجوبين، ولا السمع والبصر إلى العلم، ولا العلم إليهما، كما هو رأى الشيخ المقتول شهاب الدين. فالكلام النفسي في الحضرة العلمية عبارة عن التجلي الحبى المظهر للمكنون الغيبي على الحضرات الأعيانية في التجلي الواحدي، كما أن السمع عبارة عن مقارعة خاصة بين هذا التجلي والتجلي العلمي الحاصل بعده. وليس المقام مقام بسط هذه الحقائق. (الإمام الخميني مد ظله)

(٨٨) - إن كان مراده من الكلام النفسي الصور العلمية التي عين ذاته قبل تعينه باسم المتكلم و القائل وإعرابها وإظهار عن المرتبة العلمية في مقام تفاصيل الحروف، لا اشكال في المقام، وإن كان مراده من الكلام ما هو المشهور عند أتباع الشيخ الأشعري، يرد عليه ما لا يمكن ذبه. (ج)

معبر بها في عالمي المثالي والحسي بحسبهما. كما بينا في رسالتنا المسمى بكشف الحجاب عن كلام رب الأرباب. والله أعلم.
(فلو عرفوا نفوسهم لعلموا، (٨٩) ولو علموا لعصموا) أي، لو عرفوا ذواتهم و حقائقهم، لعلموا لوازمها من كمالاتها ونقائصها وعدم علمها بمرتبة الإنسان الكامل، وبأن لله تعالى أسماء ما يحققوا بها. ولو علموا ذلك، لعصموا من نقائص الجرح لغيرهم وتزكية أنفسهم. ولما كان العلم اليقيني موجبا لخلاص النفس عن الوقوع في المهالك غالبا، قال، رضى الله عنه: (ولو علموا لعصموا).
(ثم لم يقفوا مع التجريح حتى زادوا في الدعوى بما هم عليه من التقديس و التسبيح) ٩٠ أي، ما اكتفوا بالطعن والجرح في آدم، بل زكوا أنفسهم وظهروا بدعوى التقديس والتسبيح، ولو علموا حقيقتهم، لعلموا أن الحق هو المسبح و المقدس لنفسه في مظاهرهم، وأن هذه الدعوى توجب الشرك الخفي.
قوله: (وعند آدم من الأسماء الإلهية ما لم تكن الملائكة تقف عليها، فما سبحت ربها بها ولا قدسته عنها (٩١) تقديس آدم وتسبيحه) (الملائكة) هنا هم الطاعنون

---

(٨٩) – فلو عرفوا نفوسهم ونشأتهم التي تخصهم، لعلموا أن ما قالوه هو النزاع مع الحق سبحانه، الذي هو من لوازم نشأتهم وأحكام نفوسهم، ولو علموا ذلك، لعصموا من الإقدام على النزاع، فإنهم من الملائكة الذين لا يعصون الله ما أمرهم، فلو علموا أن ما قالوه نزاع مع الله سبحانه وعصيان لأمره، ما وقع منهم ذلك القول، وإنما وقع منهم لذهولهم عن هذا المعنى. وأيضا، ليس من مقتضى الإنصاف إذا اطلع أحد على أمر مذموم في نفسه أن يطعن به في غيره ويجرحه. (جامى)
(٩٠) – حيث أطلقوا في دعوى التسبيح والتقديس ولم يقيدوهما بما هم عليه منها، فيتبادر منه أنهم يسبحونه ويقدسونه بكل التسبيحات والتقديسات، وليس الأمر كذلك. وكيف؟ وعند آدم من الأسماء – إلى آخره. (جامى)
(٩١) – أي، عن نقائصها على حذف المضاف، فإن التقديس بالأسماء ليس عن أنفسها، بل في كل تقديس باسم تقديس عن نقيضه. (جامى)

في آدم، أو الملائكة مطلقا، ليكون (اللام) للعهد في الأول والجنس في الثاني، و كلاهما حق. فإن كلا منها له مقام معين، لا يمكن له التجاوز عنه ولا تسبيح له إلا بحسب ذلك المقام، بخلاف الإنسان فان مقامه يشتمل على جميع المقامات، علوا وسفلا، وهو مسبح فيها كلها، يعلم ذلك من أحاط علمه بمطلع قوله تعالى: و (إن من شئ إلا يسبح بحمده). وشاهد كيفية تسبيحهم الحسى والمثالي والمعنوي بلسان حالهم واستعدادهم في كل حين، وعرف أنه مسبح في مراتب نقصانه، كما أنه مسبح في مراتب كماله، فنقصانه أيضا من وجه كماله (٩٢)

ألا ترى أن (التواب) و (الغفار) و (العفو) و (الرؤف) و (الرحيم) و (المنتقم) و (القهار) وأمثالها يقتضى المخالفة والذنب، كاقتضاء (الرب) المربوب و (الرزاق) المرزوق. فالحكمة الإلهية اقتضت ظهور المخالفة من الإنسان ليظهر منه الرحمة

والغفران، كما جاء في الحديث القدسي: (لو لم تذنبوا، لذهبت بكم وخلقت خلقا يذنبون ويستغفرون فأغفر لهم).

وأيضا، المخالفة للأمر في الظاهر إنما هي للإنقياد بمقتضى الإرادة في الباطن، إذ كل يعمل بمقتضى الاسم الذي هو ربه، فهو في عين الطاعة لربه عند الإتيان بالمعصية وإن كان مخالفا للأمر في الصورة.

وأيضا، الذنب يقتضى الانكسار والافتقار إلى الرحمة والرجاء في المغفرة، و

---

(٩٢) - هو مقام شهود المتكلم عند تلاوة آياته واستماع الآيات من الحق بلا واسطة عند بلوغه و عروجه إلى مقام شهود الحق في مرتبة تعينه باسمه (المتكلم) وإشرافه على جميع المراتب الكلامية من الظهر والحد والبطون السبعة والمطلع وسماع الأذكار الصلاة من المتكلم بها. وفي الحديث الصحيح: (إن رسول الله (ص) سئل جبرئيل: (أ يصلى ربك؟) قال: (نعم). فقال، عليه السلام: (ما صلوته؟) قال: (سبوح قدوس، سبقت رحمتي غضبي). (سبوحيت) و (قدوسيت) به اعتبار معنى واحدند، با اين فرق كه (سبوح) مبرا ومنزه است از عروض واتصاف به نقايص، و (قدوس) عبارت است از ذات مطهر و طاهر ومقدس از توهم امكان تطرق آنچه كه ممكن است با طهارت وقداست ذاتيه أو منافى باشد. (ج)

عدمه غالبا يقتضى العجب والأنانية، وهو أشد من الذنب كقوله، عليه السلام: (... لو لم تذنبوا، لخشيت عليكم ما هو أشد من الذنب: ألا، وهو العجب العجب العجب). ولهذه الحكمة خلق آدم بيديه، أي بصفاته الجلالية و الجمالية، ولذلك ظهر في ابني آدم، قابيل وهابيل، ما كان مستورا فيه من الطاعة والمخالفة، فظهر أن الطاعة في أحدهما والمخالفة في آخر.

(فوصف الحق لنا ما جرى) أي، في العلم بين أعيانهم، أو في العالم الروحاني بين أرواحهم. (لنقف عنده ونتعلم الأدب مع الله تعالى، فلا ندعي ما نحن متحققون به، وحاوون عليه بالتقييد، فكيف أن نطلق في الدعوى، فنعم بها ما ليس لنا بحال، ولا نحن عنه على علم فنفتضح؟ فهذا التعريف الإلهي مما أدب الحق به عباده الأدباء الأمناء (٩٣) الخلفاء) (٩٤) ظاهر (٩٥)

(ثم نرجع إلى الحكمة فنقول، اعلم أن الأمور الكلية وإن لم يكن لها وجود في عينها، (٩٦) فهي معقولة معلومة بلا شك في الذهن، فهي باطنة لا تزول عن الوجود

---

(٩٣) – الحاملين للأمانة التي هي صورة الله. (جامى)

(٩٤) – الذين استخلفهم الله تعالى في حفظ خزانتي الدنيا والآخرة. فان قلت: أي حاجة للمتحققين بهذه الصفات إلى التأديب؟ قلنا: المراد تأديب ذواتهم قبل التحقق للتحقيق، إذ قلنا لكل جواد كبوة، فيمكن منهم وقوع الذنب بعد التحقق بها أيضا. (جامى)

(٩٥) – أي، معاني ما ذكره الشيخ الأكبر ظاهر. (ج)

(٩٦) – اعلم، أن (الأمور الكلية) أي، الحقائق المشتركة بين الأعيان الخارجية كالحياة والعلم و القدرة والإرادة وغيرها، وإن لم يكن لها من حيث إنها وجود في عينها وحد ذاتها، فإنها لا وجود للكليات إلا في ضمن أفرادها، فهي معقولة معلومة موجودة بلا شك في الذهن، فهي باطنه من حيث هي عليه. (جامى) –

أقول: ليس المراد من (الأمور الكلية) المعاني الماهوية، كما ذكره صدر الحكماء في الأسفار. و أضاف، قدس سره، المعاني الماهوية في مقام نقل كلام الشيخ في الأسفار وإن تعرض الشيخ في أثناء تحقيقه لحكم المعاني الماهوية. مراد شيخ آن است كه حقايق مستجنه در ذات مانند اصل ذات كه از حقايق ارساليه است، به نحو محوضت در مقام تجلى باقى نمى مانند. بلكه ظل وصورت وتعين اين حقايق در مقام واحديت وعوالم خلقى متحقق مى شود. (ج)

العيني (٩٧)). أي، نعرض عن حكاية الملائكة ونرجع إلى تقرير الحكمة الإلهية. و مراده، رضى الله عنه، بيان الارتباط بين الحق والعالم، وأن الإنسان مخلوق على صورته، فبنى أصلا يتفرع عليه المقصود بقوله: (اعلم، أن الأمور الكلية)
أي الحقائق (٩٨) اللازمة للطبائع الموجودة في الخارج، كالحياة والعلم والقدرة و الإرادة وغيرها، مما هي أمور عقلية ولا أعيان لها في الخارج. و (إن لم يكن لها وجود في عينها) أي، وإن لم يكن لها ذات موجودة في الخارج، فهي موجودة في العقل بلا شك، فهي باطنة من حيث إنها معقولة ومع ذلك لا تزول عن الوجود العيني ولا ينفك منه، إذ هي من جملة لوازم الأعيان الموجودة في الخارج.
وفي بعض النسخ: (لا تزال عن الوجود الغيبي) على أن (لا تزال) مبنى للمفعول من (أزال، يزيل). و (الغيبي) بالغين المعجمة والباء. ومعناه: هي باطنة لا يمكن أن يزال عن كونها أمورا عقلية.
(ولها الحكم والأثر في كل ماله وجود عيني) أي، ولهذه الأمور الكلية، التي لا أعيان لها في الخارج منفكة عن التقيد المشخص إياها والمعروضات التي تعرض

---

(٩٧) - قوله: (العيني) بالعين المهملة، كما هو في بعض النسخ المقروة على الشيخ. أي، هي باطنة بأعيان وجودها العقلي لكن لا تزول عن الموجودات العينية ولا تسلب عنها، بل هي ثابتة لها في ضمن ثبوت أفرادها. أو بالغين المعجمة. أي، لا تزول عن الوجود الغيبي العقلي ولا يتصف بالوجود العيني الخارجي. وحاصله أنها لا يخرج من العلم إلى العين. و في بعض النسخ: (لا تزال) إما بضم التاء من (الإزالة)، فمعناه قريب مما سبق، سواء كانت العين مهملة أو معجمة، وإما بفتحها لا تزال والعين مهملة. فقال الشارح الجندي: إن قوله: (باطنة) منصوب على الوجه والتقدير، فهي لا تزال باطنة عن الوجود العيني أي، لا يظهر أعيانها في الخارج وإن كانت موجودة في العلم وبالنسبة إلى العالم. و أما فتحها والغين المعجمة فلا وجه له ظاهرا. (جامى)
(٩٨) - لا الطبائع كما قال بعض الشراح. (ج)

لها حكم وأثر في الأعيان الكونية والحقائق الخارجية بحسب وجودها و كمالاتها (٩٩)
أما الأول، فلأن الأعيان معلولة للأسماء، والاسم ذات مع صفة معينة، فالأعيان من حيث تكثرها لا يتحصل إلا بالصفات، وهي هذه الأمور الكلية التي لا أعيان لها في الخارج. ولهذا (١٠٠) ذهب الحكماء أيضا إلى أن علم الواجب فعلى و
سبب لوجود الموجودات، وهكذا القدرة والإرادة المعبرة عنها بالعناية الإلهية (١٠١)
وأما الثاني، فلأن العين الموجودة إن لم يكن لها الحياة، لا توصف بأنها حية و لا يتصف بأنواع الكمالات، إذ العلم والقدرة والإرادة كلها مشروطة بالحياة، و كذلك العلم إن لم يكن حاصلا، لم يكن لها إرادة وقدرة، لأنهما لا يتعلقان إلا بالمعلوم. وهكذا جميع الصفات.
فهذه الأمور الكلية حاكمة على الطبائع التي تعرض لها بأن يقال عليها أنها حية ذات علم وإرادة وقدرة، ويترتب عليها ما يلزمها من الأفعال والآثار، إذ لا شك أن الطبيعة الموجودة بالعلم تميز بين الأشياء (١٠٢) وبالإرادة تخصص و بالقدرة يتمكن من الأفعال.
قوله: (بل هو (١٠٣) عينها لا غيرها، أعني أعيان الموجودات (١٠٤) العينية (١٠٥))

---

(٩٩) - أي، للأمور الكلية أثر وحكم في وجود الأعيان وتحققها وفي اتصاف الأعيان بالكمالات. (ج)
(١٠٠) - أي، لكون الصفات سببا لتكثر الأعيان. (ج)
(١٠١) - لأن إرادته تعالى هي العلم بالنظام الأتم واقتضائه تحقق النظام الرباني المعبر عنه بالإرادة في الخارج. وتمام الكلام وحق تحقيقه يطلب من إلهيات الأسفار. (ج)
(١٠٢) - بل العلم هو التميز، فما لم يكن تميز لم يكن علم. (ج)
(١٠٣) - قوله: (بل هو) أي، ماله وجود عيني عينها، أي عين الأمور الكلية. فعلى هذا يكون قوله: (أعني) تفسيرا للضمير المرفوع. ويحتمل أن يجعل تفسيرا للضمير المجرور إذا كان المرفوع كناية عن الأمور الكلية مؤولة بالأمر الكلى. وعلى كل تقدير فالعينية بناء على أن الحقيقة الواحدة التي هي حقيقة الحقائق كلها هي الذات الإلهية، وباعتبار تعيناتها و تجلياتها في مراتبها المتكثرة تتكثر وتصير حقائق مختلفة جوهرية متبوعة وعرضية تابعة. فكل عين من حيث امتيازها عمن تجاها ليست إلا عين أعراض شتى اجتمعت في عين واحدة، فصارت عينا موجودة خارجية. كذا ذكره في آخر (الفص الشعيبي) - و (نقله الشارح ونقل شطرا منها الشارح الجامي). (ج)

إضراب عن قوله: (ولها الحكم والأثر) بأن الذي له وجود عيني هو عين هذه

---

(١٠٤) - قوله: (بل هو عينها) يعنى، أن الأمر الكلى، كالعلم والحياة، عين الوصفين الموجودين في ذلك الموصوف لا غيرهما. والمراد بقوله: (أعني أعيان الموجودات) أعيان الأوصاف لا أعيان الموصوفات، فإن للموصوف أيضا معنى كليا وهو الإنسان المطلق، فإنه عين هذا الإنسان مع قيد الجزئية، فهذه نسبة الحياة والعلم المطلقين إلى الوصفين المقيدين. (عبد الرزاق الكاشي أستاذ الشارح العلامة)

(١٠٥) - أي، ماله وجود عيني عين تلك الأمور الكلية، فإنها هي الظاهرة وجوهرة الأشياء حسب ما اقتضاه الوجود العيني. قوله: (أعني أعيان الموجودات العينية). ثم إن تلك الأمور الكلية عند ما تحصل ماهيتها النوعية لها ثلاثة مدارج: الأول منها، تفصيل الأحكام والآثار التي هي بمنزلة المادة والصورة وهو حقيقة النوع وحده. والثاني، الهيئة الجمعية بينها الرافعة للمغايرة وهي النوع عينه. والثالث، تفصيل الأشخاص الخارجية. فأشار في طي عبارته إلى هذه المراتب مضربا عن الأول بالثاني مفسرا إياه بالثالث تنبيها على أن التفصيل الأول اعتبار محض لا عبرة به، وأن التفصيل الثاني هو عين الجمع، وإلى أن الموجود العيني له وحدة جمعية كذلك. وإلى غير ذلك من الدقائق فلا تغفل عنها. فيكون التفسير للضمير المنفصل لا للمتصل على ما هو الموجب للتوهمات الباعثة على ارتكاب التمحلات كما التزمه البعض. وهذا يناسب ما ستسمعه من أئمة النظر، أن سائر أقسام الكليات موجود بوجود النوع عينه في الخارج، كما أن النوع مع الشخص كذلك، وأن ذلك التفصيل بين الكليات وغيرها إنما هو في العقل، فهي معقولة باقية على معقوليتها، و ما يظهر في الخارج أظلال المعقولات المستجنة. ومما ذكر ظهر سر ما قلنا إن حقيقة الذات مع حفظ بطونها يكون من الحقائق الإرسالية، وهو، أي الذات، عال في دنوه دان في علوه. (ج)

الأمور المعقولة المنعوتة بالعوارض واللوازم، لأن الحقيقة الواحدة التي هي حقيقة الحقائق كلها هي الذات الإلهية، وباعتبار تعيناتها وتجلياتها في مراتبها المتكثرة تتكثر وتصير حقائق مختلفة: جوهرية متبوعة وعرضية تابعة. فالأعيان من حيث تعددها وكونها أعيانا ليست إلا عين أعراض شتى اجتمعت فصارت حقيقة جوهرية خاصة، كما ذكره في آخر (الفص الشعيبي). أ لا ترى أن الحيوان هو الجسم الحساس المتحرك بالإرادة، والجسم ماله طول وعرض وعمق، فالحيوان ذات لها هذه الأعراض مع الحس والحركة الإرادية، وكما اجتمعت هذه الأعراض في هذه الذات المعينة وصارت حيوانا، كذلك إذا انضمت إليها أعراض أخر، كالنطق والصهيل، يسمى بالإنسان والفرس. فالذات الواحدة باعتبار الصفات المتكثرة صارت جواهر متكثرة، وأصل الكل هو الذات الإلهية التي صفاتها عينها (١٠٦)

فقوله: (أعني أعيان الموجودات) تفسير (هو) العائد إلى ماله وجود عيني. وضمير (عينها) راجع إلى (الأمور الكلية) ولا يجوز أن يكون تفسيرا لضمير (عينها) لفساد المعنى، إذ معناه حينئذ: بل ماله وجود عيني هو عين الموجودات العينية. إلا أن يقال، هو عائد إلى (الأمور الكلية) وتذكيره باعتبار (الأمر). وحينئذ يكون معناه: بل هذه الأمور الكلية عين أعيان الموجودات العينية لا غيرها. وهذا عين المعنى الأول.

وقيل: معناه: بل الأمر الكلى، كالعلم والحياة، عين الوصفين الموجودين في ذلك الموصوف لا غيرهما، والمراد بقوله: (أعني أعيان الموجودات) أعيان الأوصاف، لا أعيان الموصوفات، لأن للموصوفات أيضا أمورا كلية وهو الكلى الطبيعي (١٠٧) وفيه نظر. لأن المراد أن هذه الأمور الكلية التي ليست لها ذات

---

(١٠٦) - وإن شئت تحقيق المقام وتنوير المرام في الجوهر والعرض على طريقة العرفاء، فعليك بالرجوع إلى ما حققه أستاذ الأساتيذ، آقا محمد رضا قمشه‌اى، في تعليقه على كلام الشارح في المقدمات ليظهر لك مقام الأستاذ الأساتيذ. (ج)

(١٠٧) - بين ارباب تحقيق مسلم شده است كه افراد وجزئيات تابع كليات اند، وارباب نظر كلي را تابع افراد مى دانند. مثلا انسان معقول در حضرت علميه، كه از آن به (عين ثابت) تعبير كرده اند، از باب استقرار در مقام مكين لا هوت اصل وجزئيات تعينات انسان معقول يا انسان معلوم در حضرت قدر اول هستند. اين معنا را صدر الحكما در فصول عرفانيه اسفار بيان كرده است ومرحوم استاد عارف نحرير، آقا ميرزا هاشم اشكورى، در حواشى مصباح تقرير كرده وانسان معقول در غيب هويت را نظير رب النوع نسبت به افراد خود دانسته است. شيخ أكبر در فصوص الحكم صور معقوله وكليه را در معانيى معقوله، چون علم وقدرت واراده ونيز اصل وجود، معقول الهوية و حقيقت غيبي دانسته وفرموده است كه اين حقايق در خارج تحقق نپذيرند (ولها الأثر والحكم في ماله وجود عينى). مراد أو آن است كه علم وقدرت واراده ونيز اصل حقيقت

وجود از مقام خود تجافی ننمایند، بلکه اظلال وافیاء وعکوس آنها سریان در حقایق عینی دارند. ومراد از اثر وحکم همان تنزلات آن حقایق است بدون تجافی از مقام غیب مضاف یا غیب الغیوب، به این معنا که أسماء وصفات در مقام تجلیات اسمائیه به وصف اطلاق در مقام غیب مستور وپنهان اند، وأسماء وصفات در حضرت ارتسام ظل واثر أسماء مستجن در غیب ذات اند. واین حکم را صدر الحکما در معانی ومفاهیم اعیان جاری می داند. بنابر تقریر مذکور اختلاف بین محققان وارباب تحقیق از حکما وجود ندارد. قال الأستاذ الحکیم العارف، آقا میرزا مهدی آشتیانی، في تعالیقه علی شرح منظومة المحقق السبزواری: (ولکن اختلفت آراء الحکماء والعرفاء في أن الکلی تابع للفرد أو الأفراد تابعة له... والتحقیق أنه لو کان المراد بالکلی المفاهیم والماهیات المبهمة وبالأفراد أفراد العینیة، فلا شك في تبعیة الکلیات للأفراد، أللهم إلا في الأعیان الثابتة والصور العلمیة الإلهیة من جهة وجودها بتبعیة وجود الحق واستقرارها في عرش مکین اللاهوت عند بارء الجبروت، لأن سعتها بسعة وجود الحق...). شیخ أکبر اگر چه در بیان آنچه مذکور افتاد اعیان وماهیات را، در مقام بیان ظهور أسماء کلیه، در خارج به نحو ظلیت وتحقق آنها را در مقام غیب به نحو محوضت ذکر ننموده است، ولی به حسب ملاك اعیان، که صور علمیه در مقام علم تفصیلی حق اند وبه عین وجود متحقق اند، از آن جهت که صور علم ذاتی حق اند از مقام خود تجافی ننمایند، ودر مقام فرق بین این دو مطلب مهمی را افاضت فرموده است. (ج)

موجودة في الخارج لها حكم وأثر في الموجودات الخارجية، بل هي عين هذه الموجودات الخارجية، فإن الظاهر والمظهر متحد في الوجود الخارجي وإن كان متعددا في العقل، لأن الكلام في الأمور الكلية التي لا أعيان لها في الخارج غير هذه الموجودات العينية. وفائدة الإضراب لا يظهر إلا بحسب هذا المعنى والتفسير بقوله: (أعني أعيان الموجودات). وقوله: (فهي الظاهرة من حيث أعيان الموجودات، كما هي الباطنة من حيث معقوليتها) يؤيد ما ذهبنا إليه.

قوله: (لم تزل عن كونها معقولة في نفسها (١٠٨)) (١٠٩) أي، مع أنها في الخارج عين الأعيان الموجودة، هي في نفسها أمور معقولة (لم تزل) عن معقوليتها، بضم الزاء، من (زال، يزول)، أو بفتحها وضم التاء، من (تزال) المبنى للمفعول.

(فهي الظاهرة من حيث أعيان الموجودات، كما هي الباطنة من حيث معقوليتها) أي، تلك الأمور الكلية ظاهرة باعتبار أنها عين الأعيان الموجودة و باعتبار الآثار الظاهرة منها، وباطنة باعتبار أنها أمور معقولة لا أعيان لها في الخارج بنفسها.

قوله: (فاستناد كل موجود عيني (١١٠) لهذه الأمور الكلية التي لا يمكن رفعها عن العقل، (١١١) ولا يمكن وجودها في العين وجودا تزول به عن أن تكون

---

(١٠٨) - أي، نظرا إلى نفس حقائقها الكلية بدون اعتبار تعينها وكونها ذا وجود عيني، فإنها بذلك الاعتبار عين الوجود العيني. (ص)

(١٠٩) - أي، وهذه الأمور الكلية مع كونها عين أعيان الموجودات لم تزل عن كونها معقولة في نفسها باعتبار كليتها. فقوله: (لم تزل) إما مبنى للفاعل من (الزوال)، أو للمفعول من (الإزالة (جامى)

(١١٠) - قوله: (فاستناد كل موجود عيني) باعتبار اتصافه بكمالاته نظرا إلى قوله: (ولها الحكم والأثر في كل ماله وجود عيني). أو باعتبار تعينه وامتيازه عما عداه وصيرورته عينا متميزة عن غيرها بهذه الأمور الكلية، نظرا إلى قوله: (بل هو عينها أعني الموجودات العينية). (جامى)

(١١١) - من حيث كليتها بأن تصير موجودات خارجية تخرج عن كونها معقولة صرفة، ولذا عطف عليه قوله: (ولا يمكن وجودها). (جامى)

معقولة (١١٢)) نتيجة لقوله: (ولها الحكم والأثر في كل ماله وجود عيني) أي، لما تقرر أن الموجودات العينية إنما تعينت وتكثرت بالصفات، وهي هذه الأمور الكلية، فاستناد كل موجود عيني واجب ثابت لهذه الأمور الكلية التي هي حقائق معقولة.

و (اللام) في (لهذه الأمور) بمعنى (إلى). لأن الطبائع بذواتها تقتضي عروضها واتصافها بها، إذ هي كمالاتها، فهي من حيث كمالاتها مستندة إلى هذه الأمور الكلية، وهذه الأمور لا يمكن أن ينكر كونها معقولة ولا يمكن أن توجد في الأعيان من غير عروضها في معروضاتها.

وخبر قوله: (فاستناد) متعلق الظرف، وهو (واجب) أو (ثابت). و يجوز أن يكون (اللام) في قوله: (لهذه الأمور الكلية) بمعنى (إلى) متعلقا إلى (الاستناد) وخبره محذوفا. تقديره: فاستناد كل موجود عيني إلى هذه الأمور الكلية واجب.

(وسواء كان ذلك الموجود العيني موقتا أو غير موقت (١١٣) نسبة الموقت وغير الموقت إلى هذا الأمر الكلى المعقول نسبة واحدة) أي، لا يختص هذا التأثر ببعض من الموجودات دون البعض، بل الجميع مشترك في كونها محكوما ومتأثرا من هذه الأمور الكلية، سواء كان ذلك الموجود مقترنا بالزمان، كالمخلوقات، أو غير

---

(١١٢) - يعنى، أن هذه الكليات في كل موجود عيني عينه، وذلك لا يخرجها عن كونها معقولة، فإن كونها معقولة باطنة هو من كونها كلية، وكونها عين كل موجود عيني هو بحقائقها لا بكليتها، لوجوب تميز تعقل كليتها عن تعقل حقيقتها في العقل وعدم تميز حقيقتها عن الوجود العيني. ولا يخرجهم أيضا كذلك كونها معقولة وكلية عن كونها بحقيقتها في كل موجود عيني عينه، بمعنى أنه لا يزيد عليه ولا يمتاز عنه. (مؤيد الدين الجندي)

(١١٣) - مقترنا بالزمان كالمخلوقات، أو غير موقت وغير مقترن به كالمبدعات، روحانيا كان أو جسمانيا. واقتران الوجود العيني بالزمان وعدم اقترانه لا يخرجه عن استناده إلى هذه الأمور الكلية على الوجه المذكور. (جامى)

مقترن به، كالمبدعات، روحانيا كان أو جسمانيا. فإن
اقترانه بالزمان وعدم اقترانه لا يخرجه عن استناده إلى هذه الأمور الكلية، إذ نسبة الموقت وغير الموقت
في الوجود والكمالات إليها نسبة واحدة.
قوله: (غير أن هذا الأمر الكلى يرجع إليه حكم من الموجودات العينية بحسب ما تطلبه حقائق تلك الموجودات العينية، كنسبة العلم إلى العالم والحياة إلى الحي (١١٤)
ف (الحياة) حقيقة معقولة و (العلم) حقيقة معقولة متميزة عن الحياة، كما أن الحياة متميزة عنه. ثم نقول في الحق تعالى، أن له علما وحياة (١١٥) فهو الحي العالم، ونقول
في الملك، أن له حياة وعلما فهو الحي العالم، ونقول في الإنسان، أن له حياة وعلما فهو الحي العالم. وحقيقة العلم واحدة وحقيقة الحياة واحدة ونسبتها إلى الحي والعالم نسبة واحدة. ونقول في علم الحق، أنه قديم، وفي علم الإنسان، أنه محدث (١١٦) فانظر (١١٧) ما أحدثته الإضافة من الحكم (١١٨) في هذه الحقيقة المعقولة) تأكيد لبيان

---

(١١٤) - ولما أشار الشيخ إلى ارتباط الأمور الكلية بالموجودات العينية وكيفية تأثيرها فيها، أراد أن يشير إلى ارتباط الموجودات بالأمور الكلية وكيفية تأثيرها فيها، فقال: (غير أن هذا الأمر الكلى يرجع إليه حكم وأثر من الموجودات العينية). فكلما كانت الأمور الكلية يحكم عليها وآثارها كذلك، يحكم هي على الأمور الكلية بأحكام وآثار بحسب ما يطلب و يقتضى حقائق تلك الموجودات. (جامى)
(١١٥) - وهما يحكمان على الموصوف بهما بأنه حي عالم. (جامى)
(١١٦) - بالحدوث الزماني وغير ذاته وغير صفاته. ولا يصح هذا الحكم كليا إلا في علمه الحاصل له باعتبار أحدية جمع روحه وجسمه، وإلا فقد صرح الشيخ صدر الدين القونوي، في بعض رسائله، بأن الأرواح الكلية التي للكمل موازية - مقارنة - للعقل الأول في الوجود، واقعة معه في وصف واحد. ولا شك أن لها في تلك الحالة يكون لبعض العلوم حاصلا وأقلها الشعور بنفسها. النفس الناطقة الواقعة في صف عقل الأول محيط بالعوالم كلها، لأن فيض الوجود ينحدر من العقل إلى النفوس الكاملة الولوية والنبوية. (ج)
(١١٧) - قوله: (فانظر) وكأنه إنما لم يتعرض للملك، بناء على أن الحكم بقدم صفاته وحدوثها مطلقا لا تصح كما في الحق تعالى والإنسان، فإن بعض الملائكة، كالعقل الأول، من الدائمات بدوام الحق وبعضها يمكن أن لا يكون حادثا، اللهم ألا أن يحكم بحدوثها و حدوث صفاتها مطلقا على الخلق الجديد في كل آن، لكن باعتبار أشخاصها لا أنواعها. (جامى)
أقول: إثبات التجدد للصور العارية عن المواد إنما هو من المستحيلات، ولذا يجب حمل الكريمة المباركة على الصور الجوهرية في المواد. وأما القول بالحركة الجوهرية بالدليل العقلي

إنما هو من إفادات صدر الحكماء والعرفاء، وأهل المعرفة.

الارتباط. كقول الشاعر مؤكدا في المدح:
ولا عيب فيهم غير أن ضيوفهم تعاب بنسيان الأحبة والوطن أي، استناد كل موجود عيني وما يتبعه من اللوازم،
أي هذه الأمور
الكلية، واجب من حيث إنها مؤثرة فيه، إلا أن لهذه الموجودات أيضا حكما وأثرا في هذه الأمور الكلية بحسب اقتضاء أعيان الموجودات. وذلك لأن (الحياة) حقيقة واحدة و (العلم) حقيقة واحدة وكل منهما متميز عن الآخر، فنقول في الحق تعالى، أنه حي عالم وحياته وعلمه عين ذاته، فيحكم بأنهما عينه وبعدم امتياز أحدهما عن الآخر في المرتبة الأحدية، ونقول بقدمها، وفي غيره تعالى، كالملك والإنسان، يحكم بأنهما غيره، ونقول أنهما حادثان فيهما، فاتصافهما بالحدوث والقدم وكونهما عينا أو غيرا، إنما هو باعتبار الموجودات العينية، فكما حكمت هذه الأمور في كل ماله وجود عيني، كذلك حكمت الموجودات عليها بالحدوث والقدم، وهذا الحكم إنما نشأ من الاستناد والإضافة، وإلا عند اعتبار كل منهما وحده لا يلزم ذلك.
قوله: (وانظر إلى هذا الارتباط بين المعقولات والموجودات العينية، فكما حكم العلم على من قام به أن يقال فيه إنه عالم، حكم الموصوف به على العلم بأنه

---

(١١٨) - قوله: (من الحكم) أي، الحكم عليها بالقدم والحدوث، مثلا، عند تحققها في الأعيان الموجودة المتكثرة، فإن الشئ ما لم يتحقق، لم يتصف بالقدم والحدوث. (جامى)

حادث في حق الحادث، قديم في حق القديم، فصار كل واحد محكوما به (١١٩) ومحكوما
عليه) تصريح بالمقصود، وهو بيان الارتباط بين الأشياء العينية والأمور الغيبية التي لا أعيان لها، وإذا كان الارتباط بينهما حاصلا، فالارتباط بين الحق والعالم الموجودين في الخارج أقوى وأحق. وفحواه ظاهر.
لا يقال: إن الذهن يحكم على من قام به العلم بأنه عالم لا العلم، فكيف أسند الحكم إليه؟
لأنا نقول: حكم الذهن أيضا تابع لحكم العلم، إذ لو لم تعط حقيقة العلم عند المقارنة بينهما ذلك، لما جاز للذهن أن يحكم به، لأن حكمه إن لم يكن مطابقا للواقع فلا اعتبار به، وإن كان مطابقا، يلزم أن يكون الأمر في نفسه كذلك.
(ومعلوم أن هذه الأمور الكلية وإن كانت معقولة) أي، موجودة في العقل
(فإنها معدومة في العين) أي، في الخارج، إذ لا ذات في الخارج يسمى بالحياة و العلم (موجودة الحكم) أي، على الأعيان الموجودة. (كما هي محكوم عليها إذا نسبت إلى الموجود العيني) أي، كما يحكم الموجودات عليها بالحدوث والقدم، و بأنها عين الذات أو غيرها. (فتقبل الحكم من الأعيان الموجودة و
لا تقبل التفصيل ولا التجزي، فإن ذلك محال عليها) أي، تقبل تلك الأمور الكلية الحكم من
الموجودات العينية حال كونها عارضة عليها، ولا تقبل التفصيل ولا التجزي. و ذلك لأن الحقيقة الكلية إن انقسمت، ففي كل من أقسامها: إن بقيت بأعيانها، فلا انقسام كالإنسانية في كل شخص، وإن بقيت دون عينها، فعين تلك الحقيقة منعدمة حينئذ لانعدام بعضها، وإن لم يبق فكذلك أيضا. هذا مع أن الحقيقة البسيطة لا يمكن أن يطرء عليها التجزي أصلا.
(فإنها بذاتها في كل موصوف بها، كالإنسانية في كل شخص شخص من هذا

---

(١١٩) - أي، كل واحد من المعقولات الكلية والموجودات العينية محكوما به، أي شيئا يحكم بسببه، لأن المحكوم به في قوله: (علم الحق سبحانه قديم) هو القديم، لا الموجود العيني الذي هو الحق، لكن الحكم بالقدم على العلم إنما هو بسببه. كما لا يخفى. (جامى)

النوع الخاص (١٢٠) لم تتفصل ولم تتعدد بتعدد الأشخاص) أي، فإن تلك الحقيقة الكلية بذاتها موجودة في كل موصوف بها، كالانسانية، وهو الكلى الطبيعي الذي للإنسان، فإنها موجودة في كل شخص شخص من هذا النوع، ولم تتفصل ولم تتعدد بتعدد الأشخاص.

فإن قلت: الحصة التي في (زيد) منها، غير الحصة التي في (عمرو) منها، فتتفصل بهذا الاعتبار.

قلت: إن أردت بالحصة بعض تلك الحقيقة فغير صحيح، لأن البعض غير الكل فلا يكون تلك الحقيقة في شئ من الأفراد. وإن أردت أن تلك الحقيقة تكتنف بعوارض مشخصة لها في زيد فتصير بهذا الاعتبار غير الحقيقة المكتنفة بعوارض أخر التي لعمرو، فمسلم، ولا يلزم منه التفصيل في نفس الحقيقة، و هكذا الحقيقة الجنسية بالنسبة إلى أنواعها، لأنها في كل نوع منها مع عدم التجزي والتعدد.

(ولا برحت معقولة) أي، لا تزال تلك الحقيقة الكلية موجودة في العقل لا تتغير بالعروض على معروضاتها، ولا تتكثر بتكثر موضوعاتها، كالحقائق الموجودة في الأعيان. وهذا البيان للتنبيه والإشارة إلى أن الذات الواجبية التي هي حقيقة الحقائق كلها ظاهرة فيها من غير طريان التجزي والتكثر عليها في تلك المراتب ولا يقدح في وحدة عينها تكثر مظاهرها.

(وإذا كان الارتباط بين من له وجود عيني (١٢١) وبين من ليس له وجود عيني قد ثبت (١٢٢) وهي نسبة عدمية، (١٢٣) فارتباط الموجودات بعضها ببعض أقرب أن يعقل،

---

(١٢٠) - بأن يكون في كل شخص شخص جزء، بل هي بذاتها وكليتها موجودة في كل شخص شخص. (جامى)

(١٢١) - يعنى، الموجودات العينية. وكأنه عبرها بلفظ (من) تغليبا لذوي العلم على من عداهم. (جامى)

(١٢٢) - وفي نسخة شرح الشيخ مؤيد الدين الجندي هكذا: (وإذا كان الارتباط بينها (أي بين تلك الأمور الكلية) وبين من ليس له وجود عيني قد ثبت). و (هي) أي، من ليس له وجود عيني. والتأنيث إما باعتبار المعنى أو باعتبار الخبر. وأما على النسخة الثانية فمرجع الضمير هو الأمور الكلية. كما لا يخفى. (جامى)

لأنه (١٢٤) على كل حال بينهما (١٢٥) جامع وهو (١٢٦) الوجود العيني) وإنما قال: إن تلك
الأمور الكلية نسب عدمية، لأنها صفات لا أعيان لها غير معروضاتها في الخارج، فهي بالنسبة إلى الخارج عدمية، وإن كانت بالنسبة إلى العقل وجودية. وكونها (نسبا) إنما هو باعتبار أنها غير الذات لازمة لها.
(وهناك فما ثم - ثمة - جامع) (١٢٧) أي، بين الأمور العدمية وبين الموجودات الخارجية. (وقد وجد الارتباط بعدم الجامع) (١٢٨) أي، مع عدم الجامع.
(فبالجامع أقوى وأحق. ولا شك أن المحدث قد ثبت حدوثه وافتقاره إلى محدث أحدثه) أي، إلى موجد أوجده. (لإمكانه بنفسه (١٢٩) فوجوده من غيره، فهو مرتبط به ارتباط افتقار) أي، المحدث مرتبط بموجده ارتباط افتقار. (ولا بد أن يكون المستند إليه واجب الوجود لذاته غنيا في وجوده بنفسه غير مفتقر، وهو الذي أعطى الوجود بذاته لهذا الحادث (١٣٠) فانتسب إليه) أي، هذا الحادث إلى الواجب الوجود

---

(١٢٣) - كون الأمور نسبا، إما بناء على كونها منتسبة إلى الموجودات العينية ثابتة لها، وإما بناء على أخذ نسبة الكلية منها. وإما عدميتها، فلنسبة كليتها. (جامى)
(١٢٤) - الضمير للشأن. (ج)
(١٢٥) - (على كل حال بينهما) أي، بين الموجودات جامع يعتد به. (ج)
(١٢٦) - و (هو) أي، ذلك الجامع، هو الوجود العيني. (ج)
(١٢٧) - وأما (هناك) أي، بين الأمور الكلية العدمية وبين الموجودات العينية. (فما ثمة) إشارة إلى ما أشير إليه بقوله: (هناك) قائم مقام الضمير، يعنى، أما هناك فما فيه جامع يعتد به. و إنما قيد بذلك لأنه لا يوجد مفهومات إلا وبينهما جامع، وأقله إمكان الوجود العقلي. (ج)
(١٢٨) - قوله: وقد وجد في الوجود أو الوجدان الارتباط حال كونها متلبسا بعدم الجامع الذي هو الوجود العيني، فبالجامع، أي فبالارتباط المتلبس بالجامع الذي هو الوجود العيني أقوم من ارتباط غير متلبس به في ترتب آثار الارتباط وأحق منه بالتحقق. (جامى)
(١٢٩) - ولا يخفى أن الإمكان الذي هو من لوازم الماهية الإمكانية إنما يكون بنفسه. (ج)
(١٣٠) - المفاض بذاته المتجلية السارية بأحدية جمعه الأسماء في الحقائق. (جامى)

لذاته (١٣١) (ولما اقتضاه لذاته كان واجبا به) (١٣٢) أي، ولما اقتضى الواجب لذاته هذا الحادث، صار الحادث واجبا بالواجب الوجود. ويجوز أن يكون ضمير الفاعل راجعا إلى (الحادث) أي، ولما اقتضى الحادث لذاته من يوجده، وهو الواجب، كان الحادث واجبا به، إذا المعلول واجب بعلته.

(ولما كان استناده) أي، استناد الحادث. (إلى من ظهر عنه لذاته، اقتضى أن يكون على صورته فيما ينسب إليه من كل شئ، من (١٣٣) اسم وصفة، ما عدا الوجوب الذاتي، فإن ذلك لا يصح للحادث وإن كان واجب الوجود، (١٣٤) ولكن وجوبه بغيره لا بنفسه) أي، اقتضى هذا الاستناد أن يكون الحادث على صورة الواجب، أي، يكون متصفا بصفاته وجميع ما ينسب إليه من الكمالات ما عدا الوجوب الذاتي، وإلا لزم انقلاب الممكن من حيث هو ممكن واجبا (١٣٥) وذلك

---

(١٣١) - أو الواجب إلى الحادث في إعطاء الوجود إياه. (جامى)

(١٣٢) - فكما أعطاه الوجود أعطاه الوجوب. (ج)

(١٣٣) - بيان (شئ). وحاصله، أن يكون على صفته تعالى في كل اسم وصفة ينسب إليه تعالى، يعنى، كما أنه ينسب كل اسم وصفة إليه تعالى، كذلك ينسب إلى الحادث، فإنه بأحدية جمعه الأسمائي متجل وسار فيه، ولذا قيل: كل موجود متصف بالصفات السبع الكمالية، لكن ظهورها فيه بحسب استعداده وقابليته. (جامى)

(١٣٤) - بالمعنى الأعم: فإنه أعم من أن يكون وجوبه بالذات أو بغيره. والحادث إن لم يكن واجبا بذاته لكنه واجب بغيره. (ج)

(١٣٥) - في توحيد الصدوق (طهران، النشر الإسلامي، ص ٩٣ - ٩٤) باسناده عن حامد بن يزيد: (قال سألت أبا جعفر عليه السلام، عن شئ من التوحيد. فقال: إن الله تباركت أسماؤه التي يدعى بها وتعالى في علو كنهه واحد توحد بالتوحيد في علم توحيده، ثم أجرأه على خلقه. فهو واحد، صمد، قدوس، يعبده كل شئ بالفطرة ويصمد إليه كل شئ ووسع كل شئ علما). هذه الرواية منقولة عن أبى جعفر والراوي هو جابر بن يزيد من أصحاب أبى جعفر عليه السلام، لا حامد بن يزيد. ومعنى الحديث: أنه تعالى واحد بالوحدة الحقة الحقيقية التي لا ثاني له في الوجود. ولما كانت الوحدة منه سارية في كل شئ وبها يتقوم الأشياء، لا يخلو شئ عن سر الوحدة لتقوم الأشياء بالوحدة الذاتية. وهذا عبارة عن سريان التوحيد في كل شئ وإجراءه على كل شئ ووسع كل شئ علما وقدرة. فانظر إلى قوله، عليه السلام: (ثم أجرأه على خلقه). تجده دليلا على ما ادعاه المصنف من اقتضاء الاستناد إلى الواجب الحق الخالق أن يكون مخلوقه على صورته. بل دليلا على قوله: (ما عدا الوجوب الذاتي)، فإن معنى قوله: (ثم أجرأه) أنه تنزلت هذه الوحدة: ففي الواجب وحدة حقة حقيقية، وفي غيره وحدة عددية خلقية بحكم النزول والظلية، وهما منافيان للوجوب الذاتي، بل الوجوب الغيري مأخوذ في ذاته. كمالا يخفى على العارف المحقق. (مرحوم شيخ غلامعلى شيرازي)

لأنه اتصف بالوجود والأسماء والصفات لازمة للوجود (١٣٦) فوجب أيضا اتصافه بلوازم الوجود وإلا لزم تخلف اللازم عن الملزوم. ولأن المعلول أثر العلة، والآثار بذواتها وصفاتها دلائل على صفات المؤثر وذاته، ولا بد أن يكون في الدليل شئ من المدلول، لذلك صار الدليل العقلي أيضا مشتملا على النتيجة: فإن إحدى مقدمتيه مشتملة على موضوع النتيجة، والأخرى على محمولها، والأوسط جامع بينهما. ولأن العلة الغائية من إيجاد الحادث عرفان الموجد، كما قال تعالى: (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون). والعبادة تستلزم معرفة المعبود ولو بوجه، مع أن عباس، رضى الله عنه، فسرها هنا بالمعرفة. ولا يعرف الشئ إلا بما فيه من غيره، لذلك قال، عليه السلام، حين سئل: بم عرفت الله؟ عرفت الأشياء بالله. أي، عرفته به أولا، ثم عرفت به غيره. ولما كان وجوده من غيره، صار أيضا وجوبه بغيره. وغير الإنسان من الموجودات، وإن كان متصفا بالوجود، لكن لا صلاحية له لظهور جميع الكمالات فيه، كما مر في أول الفص. وقوله: (لذاته) يجوز أن يكون متعلقا ب (الاستناد). أي، ولما كان استناد

---

(١٣٦) - قوله: (والأسماء والصفات لازمة للوجود). أقول، بل هي عين الوجود في الحضرة الجمعية ومستهلكة في الحضرة الأحدية. ولما كان العالم ظهور حضرة الجمع، ففيه كل الأسماء والصفات بطريق الظهور، ووزان الوجوب وزان سائر الأسماء واصفات، فالعالم واجب بوجوب ربه، كما أنه حي بحياة ربه، عالم بعلم ربه. ففي الخليفة يكون كل ماله فهي على صورته. (الإمام الخميني مد ظله)

الحادث إلى من يوجده لذات الحادث، اقتضى أن يكون على صورة موجده. و يجوز أن يكون متعلقا ب (ظهر) وعلى هذا ضمير (لذاته) يجوز أن يعود إلى (من) ويجوز أن يعود إلى (الحادث). وعلى الأول معناه: لما كان استناد الحادث إلى موجد ظهر الحادث عنه لاقتضاء ذات الموجد إياه، اقتضى أن يكون على صورته، وعلى الثاني، ظهر لاقتضاء ذات الحادث الموجد إياه. والله أعلم.

(ثم ليعلم أنه لما كان الأمر على ما قلناه من ظهوره بصورته) أي، ظهور هذا الحادث، وهو الإنسان الكامل، بصورة الحق. وضمير (أنه) للشأن. و (من) بيان (ما). (أحالنا تعالى في العلم به) أي بالحق. (على النظر في الحادثات) بقول نبيه، صلى الله عليه وسلم: (من عرف نفسه فقد عرف ربه). (وذكر أنه أرانا آياته فيه) أي، في الحادث بقوله: (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم). وقوله: (وفي أنفسكم أفلا تبصرون).

وإنما قدم (إراءة الآيات في الآفاق) لأنها تفصيل مرتبة الإنسان، وفي الوجود العيني مقدم عليه. وأيضا رؤية الآيات مفصلا في العالم الكبير للمحجوب أهون من رؤيتها في نفسه وإن كان بالعكس أهون للعارف (١٣٧)

(فاستدللنا بنا عليه) كالاستدلال من الأثر إلى المؤثر. (فما وصفناه بوصف إلا كنا نحن ذلك الوصف) أي، كنا نحن متصفا بذلك الوصف.

ولما كانت الصفات الحقيقية عين هذه الأعيان الحادثة، على ما قررنا من أن الذات مع صفة تصير اسما وعينا ثابتة والعالم من حيث الكثرة ليس إلا مجموع الأعراض، قال: (كنا نحن ذلك الوصف) وفي بعض النسخ: (إلا كنا ذلك الوصف). (إلا الوجوب الذاتي الخاص) أي بالحق.

(فلما علمناه بنا ومنا نسبنا إليه كل ما نسبناه إلينا) من الكمالات، لا النقائص، إلا ما نسبه الحق إلى نفسه منها.

---

(١٣٧) - إن شهودنا للحق شهود أنفسنا، فإن الواصل إلى مقام العلم يشهد عينه في الحضرة العلمية فيشهد الحق في حجاب عينه الثابتة. (الإمام الخميني مد ظله)

(وبذلك وردت الأخبار الإلهية) مثل: (إن الله خلق آدم على صورته).
و (لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه). و (مرضت فلم تعدني). وغير ذلك من (القرض) و (الاستهزاء) و (السخرية) و (الضحك)، كقوله: (و اقرضوا الله قرضا حسنا). و (الله يستهزء بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون). و (سخر الله منهم). و (ضحك الله مما فعلتها البارحة). (على ألسنة التراجم) من الأنبياء والأولياء. (إلينا فوصف) أي الحق. (نفسه لنابنا) أي بصفاتنا، لما كانت عائدة إلى عيننا الثابتة من وجه، كما مر، قال: (بنا). (فإذا شهدناه شهدنا نفوسنا) لأن ذواتنا عين ذاته لا مغايرة بينهما إلا بالتعين والإطلاق. أو شهدنا نفوسنا فيه لأنه مرآة ذواتنا. و (إذا شهدنا) أي الحق. (شهد نفسه) أي، ذاته التي تعينت وظهرت في صورتنا. أو شهد نفسه فينا لكوننا مرآة لذاته وصفاته.
(ولا نشك أنا كثيرون بالشخص والنوع) ويجوز أن يكون (أنا) عبارة عن لسان أهل العالم، أي، أهل العالم أي، إنا كثيرون. بالأشخاص والأنواع التي فيه، ويجوز أن يكون عن لسان الأفراد الإنسانية، أي، إنا كثيرون بالشخص و بحسب الأنواع التي فينا لتركبنا من العالمين الروحاني والجسماني. ويؤيد الثاني ما بعده وهو قوله: (وإنا وإن كنا على حقيقة واحدة) أي، وإن كنا مشتملة على حقيقة نوعية هي (تجمعنا، فنعلم قطعا أن ثمة فارقا به) أي، بذلك الفارق.
(تميزت الأشخاص بعضها عن بعض، ولو لا ذلك) أي الفارق. (ما كانت الكثرة في الواحد) أي، حاصلة ومتصورة في الواحد. (فكذلك أيضا وإن وصفناه) أي الحق. (بما وصف به نفسه من جميع الوجوه، فلا بد من فارق).
لما شبه في الأول، أراد أن ينزه هنا ليجمع (١٣٨) بين (التنزيه) و (التشبيه) على ما هو طريقة الأنبياء.
(وليس) ذلك الفارق. (إلا افتقارنا إليه في الوجود، وتوقف وجودنا

---

(١٣٨) - أو للجمع. (ج)

عليه، لإمكاننا وغناه عن مثل ما افتقرنا إليه) (١٣٩) وإنما حصر الفارق في افتقارنا و غناه، لأن غيرهما أيضا عائد إليهما، سواء كان وجوديا أو عدميا. (فبهذا صح له الأزل والقدم (١٤٠) الذي انتفت عنه الأولية التي لها افتتاح الوجود عن عدم، فلا تنسب
إليه الأولية مع كونه الأول) أي، بسبب هذا الغناء صح له أن يكون أزليا وأبديا و قديما في ذاته وصفاته.
وإنما وصف (الأزل) و (القدم) بقوله: (انتفت عنه الأولية) بمعنى (افتتاح الوجود عن العدم) لأن الأعيان والأرواح أيضا أزلية، لكن أزليتها وقدمها زمانية لا ذاتية، وأزلية الحق ذاتية، لغنائه في وجوده عن غيره. فانتفت (الأولية) منه بمعنى افتتاح الوجود عن عدم، فلا تنسب إليه الأولية بهذا المعنى، كما تنسب به إلى الأرواح والأعيان. كما قال، صلى الله عليه وسلم: (أول ما خلق الله العقل).
أي، أول ما افتتح من العدم إلى الوجود العقل، لكونه مسبوقا بالعدم الذاتي، وإن كان غير مسبوق بالعدم الزماني. بل ينسب (الأولية) إليه بمعنى آخر وهو كونه (مبدأ) كل شئ، كما أن آخريته عبارة عن كونه منتهى كل شئ ومرجعه، أو كونه في مقام أحديته بحيث لا شئ معه، كما قال، عليه السلام: (كان الله ولم يكن معه شئ). وهذا المعنى يجتمع مع الآخرية. لذلك قال الجنيد، قدس الله روحه، عند سماعه لهذا الحديث: (والآن كما كان). أي، لم يتغير هذا المقام عن حاله، وإن كان في المرتبة الواحدية معه أسماء وصفات وأعيان ثابتة للأكوان. ويظهر هذا المقام للعارف عند التجلي الذاتي له، لتقوم قيامته الكبرى فيفنى ويفنى الخلق عند نظره، ثم يبقى ويشاهد ربه بربه. رزقنا الله وإياكم.

---

(١٣٩) - قوله: (وليس إلا افتقارنا إليه...). وهذه الكثرة الافتقارية ليست مثل الكثرات الأخرى، بل هي تؤكد الوحدة وترفع البينونة، ولهذا قال، صلى الله عليه وآله: (الفقر فخري). فالعالم إذا كان في حجاب نفسه، يكون مفترقا وممتازا بالافتراق البينوني، و إذا خرج عن حجاب نفسه وتعلق بعز قدسه وافتقر وفنا عن ذاته، رفع الغيرية، و: (إذا تم الفقر فهو الله). أي الهوية له لا لغيره. (الإمام الخميني مد ظله)
(١٤٠) - القدم الذاتي. (ج)

(ولهذا قيل فيه (الآخر). فلو كانت أوليته أولية وجود التقييد، لم يصح أن يكون الآخر للمقيد، لأنه لا آخر للممكن لأن الممكنات غير متناهية فلا آخر لها. وإنما كان (آخرا) لرجوع الأمر كله إليه بعد نسبة ذلك إلينا. فهو الآخر في عين أوليته والأول في عين آخريته). أي، ولأجل أن أوليته ليست عبارة عن افتتاح الوجود عن عدم، قيل فيه الآخر، كما قال الله تعالى: (هو الأول والآخر...). فلو كانت أولية الحق تعالى مثل أولية الموجود المقيد، بمعنى افتتاح الوجود عن العدم، لم يصح أن يكون آخرا، لأن الآخرية عبارة حينئذ عن انتهاء الموجودات المقيدة و الممكنات غير متناهية، فلا آخر لها. وهذا الكلام إنما هو بحسب الدار الآخرة. و أما بحسب الدنيا فهي متناهية (١٤١) فلا ينبغي أن يتوهم أنه (رض) قائل بقدم الدنيا، لذلك قال: (إذا زال وفك) أي الخاتم. (وينتقل الأمر إلى الآخرة، فيكون ختما أبديا على خزانة الآخرة). وقال في نقش الفصوص (١٤٢): (يخرب الدنيا وينتقل الأمر إلى الآخرة). وفي جميع كتبه إشارة إلى هذا المعنى. ولو لا مخافة التطويل، لأوردت ذلك بألفاظه. بل آخريته عبارة عن فناء الموجودات ذاتا و صفة وفعلا في ذاته وصفاته وأفعاله بظهور القيامة الكبرى ورجوع الأمر إليه كله.

وإنما قال: (بعد نسبته إلينا) لأن هذه الأشياء كانت لله تعالى أولا، ثم

---

(١٤١) - قوله: (إنما هو بحسب الدار الآخرة...). أقول: ما ذكره الفاضل الشارح في كمال السقوط، فإن خراب الدنيا وزوالها لا ينافي بقاء السلطنة الأسمائية في عالم الملك، فإن الرحمانية والرحيمية والربوبية والمالكية التي ذكرت في مفتتح كتاب الله تعالى، من الأسماء المحيطة الدائمة التجلي، فكلما ظهر وانبسط باسمه (الرحمن) وهدى إلى الصراط المستقيم باسمه (الرحيم)، وربى بأنواع التربية باسمه (الربوبي)، بطن وقبض باسمه (المالك)، ثم تجلى باسمه الرحمن إلى الحضرة الشهادة المطلقة ورجع إلى الباطن. والله تعالى كل يوم في شأن جديد، ولا تكرار في تجليه، والعالم دائما في الظهور والبطون من الأزل إلى الأبد: (والله من ورائهم محيط). (الإمام الخميني مد ظله)

(١٤٢) - نقش الفصوص في مختصر الفصوص (انجمن فلسفه، ص ٣، فص آدمي)

نسبت إلينا، فعند الرجوع إلى أصلها تفنى فيه، كفناء القطرة في البحر وذوبان الجليد في الماء، فلا ينعدم أصلا، بل ينعدم تعينها وتستهلك في التعين الذاتي الذي منه تفرعت التعينات، لأن أصله كان عدما، فيرجع إلى أصله. لذلك قيل: (التوحيد إسقاط الإضافات).

وقد يحصل رجوع الأمر إليه قبل القيامة الكبرى بالقيامة الدائمة المشاهدة للعارفين. وهو نوع من أنواع القيامات. وذلك لأن الحق تعالى في كل آن يخلق خلقا جديدا، كما قال: (بل هم في لبس من خلق جديد). ويمد الأكوان بأنواع التجليات الذاتية والصفاتية، ويصل ذلك الفيض إلى الإنسان الذي هو آخر الموجودات، ثم يرجع منه بالانسلاخ المعنوي إلى ربه. وقد جاء في الحديث أيضا: (إن ملائكة النهار ترجع إلى الحضرة عند الليل، وملائكة الليل ترجع إليها عند النهار، ويخبرون الحق بأفعال العباد وهو أعلم بها منهم). وإذا كان الأمر كذلك، فهو أول في عين آخريته وآخر في عين أوليته. وهما دائمتان أزلا وأبدا.

قوله: (ثم ليعلم أن الحق وصف نفسه بأنه ظاهر وباطن) مزيد بيان لما مر من أن الحق تعالى خلق آدم على صورته وكمالاته، ليستدل بها عليه ويتمكن السالك من الوصول إليه. (فأوجد العالم) أي، العالم الإنساني. وإن شئت قلت العالم الكبير لأنه أيضا صورة الإنسان، لذلك يسمى بالإنسان الكبير. و الأول أنسب بالمقام، إذ المقصود أن الإنسان مخلوق على صورته لا العالم. (عالم غيب وشهادة) أي، عالم الأرواح والأجسام. (لندرك الباطن بغيبنا والظاهر بشهادتنا). هذا دليل على أن المراد ب (العالم) هو العالم الإنساني. أي، لندرك عالم الباطن، وهو عالم الجبروت والملكوت، بروحنا وقلبنا وقوانا الروحانية، وندرك عالم الظاهر بأبداننا ومشاعرنا وقوانا المنطبعة فيها. أو ندرك غيب الحق من حيث أسمائه وصفاته لا من حيث ذاته، فإنه لا يمكن لأحد معرفتها، إذ لا نسبة بينها وبين غيرها من العالمين بغيبنا، أي بأعياننا لغيبته، و ندرك ظاهره وهو مظاهر تلك الأسماء الغيبية من العقول والنفوس وغيرهم من (*)

الملائكة، فإنهم وإن كانوا غيبا باطنا بالنسبة إلى الشهادة المطلقة، لكنهم ظاهر بالنسبة إلى الأسماء والصفات التي هي أربابهم لظهورهم في العين بعد بطونهم في العلم. وقد مر تحقيقه في بيان العوالم في المقدمات (١٤٣).

(بشهادتنا) أي، بروحنا وقلبنا وقوانا وأبداننا الموجودة في الخارج.

(ووصف نفسه بالرضا والغضب) حيث قال: (رضى الله عنهم ورضوا عنه). وقال: (سبقت رحمتي غضبي). (فأوجد العالم ذا خوف ورجاء فنخاف غضبه ونرجو رضاه). وإنما جاء بلازم الرضا والغضب، وهو الخوف والرجاء، ولم يقل: فأوجدنا ذا رضاء وغضب. وإن كنا متصفين بهما، ليؤكد المقصود الأول أيضا، وهو بيان الارتباط بين الحق والعالم، إذ كل من الصفات الأفعالية و الانفعالية يستدعى الآخر، لذلك أعاد الارتباط في الأبيات الثلاثة المذكورة بعد.

وقوله: (فأوجد العالم ذا خوف ورجاء) دليل على ما ذهبنا إليه من أن المراد بالعالم هو العالم الإنساني، لأن الخوف والرجاء من شأن الإنسان لا العالم الكبير، إذ الخوف إنما هو بسبب الخروج عن الأمر، والرجاء إنما يحصل لمن يطمع في الترقي، وهما للإنسان فقط. وكذلك قوله: (فنخاف غضبه ونرجو رضاه) يدل على ذلك، وكذلك قوله: (ووصف نفسه بأنه جميل وذو جلال، فأوجدنا على هيبة وأنس، وهكذا جميع ما ينسب إليه تعالى ويسمى به) ينبئ عن ذلك.

والمراد ب (الجميل) الصفات الجمالية، وهي ما يتعلق باللطف والرحمة، و ب (الجلال)، ما يتعلق بالقهر والعزة والعظمة والستر.

قوله: (فأوجدنا على هيبة وأنس) مثال يجمع بين المقصودين، وهما بيان الارتباط وكون الإنسان مخلوقا على صورته تعالى. وذلك لأن (الهيبة) قد يكون من الصفات الفعلية (١٤٤) كما يقول: هذا السلطان مهيب. أي له عظمة في قلوب

---

(١٤٣) - في الفصل الخامس.

(١٤٤) - قوله: (لأن الهيبة قد يكون من الصفات الفعلية). أقول: الهيبة ظهور الجلال الإلهي في الحضرة الإنسانية، وهي دائما يوجب الدهشة والهيمان والقهر، فإن ظهور هيبة السلطان في قلب الرعية يوجب مقهوريتها. فالهيبة دائما من الصفات الفعلية، كما أن الأنس ظهور الجمال الإلهي في النشأة الإنسانية. وفي كل جمال جلال وفي كل جلال جمال، وفي كل عظمة وهيبة أنس ورحمة وفي كل أنس وجمال عظمة وهيبة.
(الإمام الخميني مد ظله)

الناس. وقد يكون من الصفات الانفعالية كما يقول: حصل في قلبي هيبة من السلطان. أي دهشة وحيرة من عظمته (١٤٥) وكذلك (الأنس) بالنسبة إلى من هو أعظم مرتبة منك وإلى من هو دونك في المرتبة. فإن الأول يوجب الانفعال، و الثاني يوجب الفعل، لأن الأنس رفع الدهشة والهيبة. ففي الصورة الأولى صاحب المرتبة الأعلى يرفع منك الدهشة، وفي الثانية أنت رافعها من غيرك. و الهيبة من (الجلال) والأنس من (الجمال).

(فعبر عن هاتين الصفتين) أي، الجمال والجلال. (باليدين) مجازا. إذ بهما يتم الأفعال الإلهية وبهما تظهر الربوبية، كما باليدين يتمكن الإنسان من الأخذ والعطاء، وبهما تتم أفعاله. (اللتين توجهتا منه) أي، من الحق. (على خلق الإنسان الكامل) كقوله تعالى: (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي؟) و خلقه بيديه عبارة عن الاستتار بالصورة الإنسانية وجعله متصفا بالصفات الجمالية والجلالية. (لكونه الجامع لحقائق العالم ومفرداته) أي، لكون الإنسان جامعا لحقائق العالم التي هي مظاهر للصفات الجمالية والجلالية كلها، وهي الأعيان الثابتة التي للعالم. والمراد بالمفردات الموجودات الخارجية. فكأنه يقول: لكون الإنسان جامعا لجميع الأعيان الثابتة بعينه الثابتة ولجميع الموجودات الخارجية بعينه الخارجية، فله أحدية الجمع علما وعينا (١٤٦) وقد مر، في

---

(١٤٥) - و (الخشية) ناشئة عن مشاهدة عظمة الله، و (الخوف) مسبب عن عدم الإطاعة و المخالفة، ولذا قال: (ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون). (ج)

(١٤٦) - قوله: (لحقائق العالم). الحقائق هي الأعيان والأسماء بأحدية جمعها، و المفردات هي هما باعتبار الكثرة والتفصيل. فالإنسان الكامل له أحدية الجمع للأسماء والأعيان، وبهذا المقام له مظهرية الحضرة الأحدية الجامعة وله مقام الكثرة التفصيلية، وبه يكون مظهرا للحضرة الواحدية. (الإمام الخميني مد ظله)

المقدمات، من أن أعيان العالم إنما حصلت في العلم من تفصيل العين الثابتة الإنسانية.
واعلم، أن للعالم اعتبارين: إعتبار
أحديته، واعتبار كثرته. فباعتبار أحديته الجامعة يسمى بالإنسان الكبير، وباعتبار كثرة أفراده ليس له الأحدية
الجامعة كأحدية الإنسان، إذ لكل منها مقام معين. فلا يصح أن يقال، ليس للعالم أحدية الجمع مطلقا. كيف لا؟ وهو من حيث المجموع صورة الاسم الإلهي كما للإنسان، لذلك يسمى بالإنسان الكبير، إلا أن يراد به أفراده.
(فالعالم شهادة والخليفة غيب، ولهذا تحجب السلطان) أي، العالم ظاهر والخليفة باطن. وإنما أطلق (الشهادة) عليه، مع أن بعضه غيب كعالم الأرواح المجردة، مجازا بإطلاق اسم البعض على الكل. فالمراد ب (العالم) هنا العالم الكبير الروحاني والجسماني، لأنه صورة الحقيقة الإنسانية وهي غيبه. ولما كان الإنسان الكامل مظهرا لكمالات هذه الحقيقة وخليفة ومدبرا للعالم، جعله غيبا باعتبار حقيقته التي لا تزال في الغيب وإن كان الخليفة موجودا في الخارج. وكون الخليفة غيبا أيضا اتصاف بصفة إلهية، فإن هويته لا تزال في الغيب. وإنما جعلنا الخليفة غيب الأرواح أيضا، لأن ما يفيض على العقل الأول وغيره من الأرواح أيضا إنما هو بواسطة الحقيقة الإنسانية لأنه أول مظاهرها، كما قال، صلى الله عليه وسلم: (أول ما خلق الله نوري). أي، نور تعيني وحقيقتي الذي هو العقل الأول (١٤٧) الذي ظهر في عالم الأرواح أولا. ولا شك أن المظهر مربوب لما ظهر فيه، وإن كان باعتبار آخر هو يرب ما دونه من الأرواح وغيرها، لذلك يبايع القطب هو ومن دونه ويستفيد منه.

---

(١٤٧) - وحقيقتي التي هي العقل الأول... (ج)

قال الشيخ (رض) في فتوحاته: (أول ما يبايع القطب هو العقل الأول (١٤٨) ثم من يليه في المرتبة). وقد صنف كتابا سماه بكتاب مبايعة القطب. وذكر فيه أنه شاهد كيفية مبايعتهم معه وما سألوا منه وما أجابهم القطب.

ويجوز أن يراد ب (العالم) عالم الملك. وهو عالم الشهادة المطلقة، وروح الكامل خليفة عليه. ويكون الغيب حينئذ غيبا إضافيا، لأنه بالنسبة إلى الشهادة المطلقة غيب وبالنسبة إلى الغيب المطلق شهادة. لكن الأول أنسب للمقام، لأنه جعل غير الخليفة شهادة والخليفة فقط غيبها، وعلى الثاني لا ينحصر الغيب في الخليفة. وأيضا، يلزم أن يكون الخلافة بالنسبة إلى عالم الملك، وحينئذ يلزم تعطيل غيره من تدبير مظاهرهم أو تعطيل الخليفة بالنسبة إليهم. وفي قوله: (ولهذا تحجب السلطان) إيماء إلى أنه مظهر للخليفة الغيبية في الملك، لذلك وجب الانقياد والمطاوعة له.

(ووصف الحق نفسه بالحجب الظلمانية، وهي الأجسام الطبيعية والنورية، وهي الأرواح اللطيفة) (١٤٩) أي، وصف الحق نفسه بلسان نبيه (ص) بالحجب

---

(١٤٨) - لأن مقام الولاية الكلية أو النبوة التعريفية هي المشية الفعلية. والعقل أول تعين ذلك المشية والنفس الرحماني أول كلمة قرعت أسماع الممكنات، ولذا قال الشيخ: (أول من بايعه العقل الأول). (ج)

(١٤٩) - قوله: (بالحجب الظلمانية...). يمكن أن يكون الحجب النورية هي الحضرات الأسمائية التي هي حجاب طلعة الذات ونوريتها باعتبار ظهور الذات فيها وكونها كوجه المرآة الصقيل. وفي هذا الاعتبار، الحجب الظلمانية هي الأعيان في النشأة العلمية و الواحدية، وظلمانيتها باعتبار كونها كخلف المرآة، ولو لا الحجب الظمآنية التي هي بمنزلة زيبق خلف المرآة، ما ظهر الذات في الحجب الأسمائية لشدة نوريتها وكمال فنائها في الذات واضمحلالها تحت قهر كبريائه، فالحق ظاهر، فالحجب النورية باعتبار الحجب الظلمانية. ويمكن أن يكون الحجب النورية هي ظهور الأسماء في النشأة الظاهرة و الأعيان الظاهرة الخارجية هي الحجب الظلمانية باعتبار ما ذكرنا، فاعرف واغتنم. (الإمام الخميني مد ظله)

الظلمانية والنورية، كما قال: (إن لله سبعين ألف حجاب من نور وظلمة، لو كشفها، لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه). ولما كانت الأجسام الطبيعية مظاهر لصفات تستر الذات سترا لا تكاد تظهر بها، جعلها حجبا ظلمانية للذات بقوله: (وهي الأجسام الطبيعية). وكذلك جعل الأرواح حجبا نورانية مع أنها حجب هي مظاهر للصفات المظهرة للذات بوجه، (١٥٠) كما أنها ساتره لها بوجه. ألا ترى أن الشعاع وإن كان يستر الشمس لكن يدل عليها ويظهرها أيضا.

(فالعالم بين لطيف وكثيف) أي، كما أن الحق موصوف بالحجب الظلمانية والنورانية، كذلك العالم موصوف بالكثافة واللطافة، فهو دائر بين الكثيف و اللطيف. (وهو عين الحجاب على نفسه) أي، العالم هو عين الحجاب على نفسه، أي، تعينه وإنيته التي بها تميز عن الحق وتسمى بالعالم هو عين حجابه، فلو رفعت الإنية (١٥١) ينعدم العالم. وإليه أشار الحلاج (رض) بقوله: (بيني وبينك إني ينازعني * فارفع بلطفك إنيي من البين).

ويجوز أن يعود الضمير إلى الحق. أي، الحق من حيث أنواره عين الحجاب على نفسه كما قيل: (وليس حجابه إلا النور ولا خفاؤه إلا الظهور).

(فلا يدرك الحق إدراكه لنفسه) أي، فلا يدرك العالم الحق كما يدرك نفسه ذوقا ووجدانا، لأن الشئ لا يدرك غيره بالذوق إلا بحسب ما فيه منه، وليس في العالم، من حيث إنه عالم وسوى، إلا الحجب النورانية والظلمانية، فلا يدرك

---

(١٥٠) - ومن الحجب النورانية الأسماء والصفات الظاهرة في التجليات الأسمائية، وأن الذات لا يزال محتجبة بالصفات. وخرق هذه الحجب يختص بالكمل من المحمديين، و قال على، عليه السلام: (كمال التوحيد نفى الصفات عنه). وقال أيضا: (الحقيقة محو الموهوم وصحو المعلوم). (ج)

(١٥١) - أي، لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه إلا الكامل الذي بلغ إلى مقام لا يقبل الاحتراق ويصير مظهرا للتجلي الذاتي، أي، الله الذاتي لا الأسمائي.

بالذوق إلا إياها. فضمير (إدراكه) و (نفسه) عائد
إلى (العالم). ويجوز أن يعود الضمير إلى (الحق). أي لا يدرك العالم الحق كما يدرك الحق نفسه. فإن العالم من
حيث إنه مظهر للحق مشتمل عليه، فيدركه في الجملة، لكن لا يمكن أن يدركه على الحقيقة كما هي. (فلا يزال في
حجاب لا يرفع) (١٥٢) أي، فلا يزال العالم في حجاب لا يرفع، بمعنى أنه محجوب عن الحق بإنيته، ولا يقدر
على حق معرفته ولا على معرفة نفسه، فإنه لو عرف نفسه لعرف ربه، لأن ذاته عين الذات
الإلهية (١٥٣) وما فاز بهذه المعرفة إلا الإنسان الكامل، (١٥٤) لذلك صار سيد العالم و
خليفة عليه.
(مع علمه بأنه متميز عن موجده بسبب افتقاره إليه) أي، لا يزال العالم في الحجاب، مع علم العالم بأنه متميز عن موجده بسبب افتقاره إليه. والعلم بامتياز الشئ عن غيره يوجب العلم بهما، فالعالم عالم بالحق من حيث إنه غنى وواجب بالذات. ولما كان العالم مفتقرا إليه ومتصفا بالإمكان، وإن كان متصفا بالصفات الإلهية، استدرك بقوله: (ولكن لا حظ له في الوجوب الذاتي الذي لوجود الحق)

---

(١٥٢) - وفي الجامع الكافي عن أبي إبراهيم، موسى بن جعفر: (ليس الحجاب بينه وبين خلقه إلا خلقه، استتر بغير ستر مستور، واحتجب بغير حجاب محجوب، لا إله إلا الله الكبير المتعال). (ج)
(١٥٣) - أي، عين الذات الإلهية بحسب ظهورها على المجالي في التجليات الأفعالية، وأما الذات الإلهية لا ارتباط بينه وبين غيره، وهو مقام الانقطاع. (ج)
(١٥٤) - قوله: (فلا يزال في حجاب لا يرفع). أي، لما كان الإنسان عين الحجاب على نفسه وهو دائما في حجاب تعينه ونفسيته، فلا يدرك الحق من غير حجاب، ولو عرف نفسه عرف ربه من وراء حجاب نفسه. والإنسان الكامل المطلع على حقائق الأسماء في الحضرة الواحدية يطلع عليها من وراء حجاب عينه الثابتة، وإن كان لا حكم لهذا الحجاب.
فلا يزال الإنسان في حجاب عينه، لا يرفع ذلك الحجاب، فلا يدرك مدرك إلا نفسه، فعرفان النفس عين عرفان الرب، تدبر. (الإمام الخميني مد ظله)

أو استدراك من قوله: (فأوجد العالم غيب وشهادة لندرك الباطن بغيبنا والظاهر بشهادتنا). أي، العالم متصف بصفاته، إلا بالوجوب الذاتي الذي لوجود الحق. (فلا يدركه أبدا) أي،
فلا يدرك العالم الحق أبدا من حيث وجوبه الذاتي، لأن
المدرك ما يدرك شيئا بالذوق والوجدان إلا بما فيه منه، وليس له حظ في الوجوب الذاتي، فلا نسبة بينهما. (فلا يزال الحق من هذه الحيثية) أي، من حيث الوجوب الذاتي. (غير معلوم علم ذوق وشهود، لأنه لا قدم للحادث في ذلك). وإنما قيد بقوله: (علم ذوق وشهود) لأن الذوق والشهود يقتضى اتصاف الذائق بما يذوقه حالا، بخلاف العلم التصوري، فإنه بمجرد الاطلاع على الوجوب الذاتي وماله ذلك، يقدر على الحكم بأنه متصف به.
(فما جمع الله لآدم بين يديه إلا تشريفا) أي، ما جمع الله في خلق آدم بين يديه اللتين يعبر عنهما بالصفات الجمالية والجلالية إلا تشريفا وتكريما، كما قال: (و لقد كرمنا بنى آدم وحملنا هم في البر والبحر). فصار جامعا لجميع الصفات الإلهية وكانت عينه متصفة بجميع الصفات الكونية، فحصل عنده جميع الأيادي المعطية والأخذية. (ولهذا قال لإبليس: (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي؟) و ما هو) أي، وليس ذلك التشريف أو ليس ذلك الخلق. (إلا عين جمعه بين الصورتين: صورة العالم) وهي الحقائق الكونية. (وصورة الحق) وهي الحقائق الإلهية. (وهما يدا الحق).
وإنما جعل صورة العالم (يدا الحق) لأنهما مظاهر الصفات والأسماء، لذلك عبر عن الصفات الجمالية والجلالية باليدين كما مر. وعبر هنا عن الصورتين ب (اليدين) تنبيها على عدم المغايرة بينهما في الحقيقة إلا في الظاهرية والمظهرية. و أيضا، لما كان الفاعل والقابل شيئا واحدا في الحقيقة ظاهرا في صورة الفاعلية تارة والقابلية أخرى، عبر عنهما باليدين: فيمنا هما الصورة الفاعلية المتعلقة بحضرة الربوبية، ويسرا هما الصورة القابلية المتعلقة بحضرة العبودية، ويجمع المعنيين تفسيرهما بالصفات المتقابلة.
(وإبليس جزء من العالم، لم تحصل له هذه الجمعية) لأنه مظهر اسم

(المضل) وهو من الأسماء الداخلة في الاسم (الله) الذي مظهره آدم، فلا يكون له جمعية الأسماء والحقائق. قيل: (١٥٥) (إبليس هو القوة الوهمية الكلية التي في العالم الكبير، والقوى الوهمية التي في الأشخاص الإنسانية والحيوانية. إفرادها لمعارضتها مع العقل الهادي طريق الحق). وفيه نظر. لأن (النفس المنطبعة) هي الأمارة بالسوء (١٥٦) و (الوهم) من سدنتها وتحت حكمها، لأنها من قواها، فهي أولى بذلك، كما قال تعالى: (ونعلم ما توسوس به نفسه). وقال: (إن النفس لأمارة بالسوء). وقال، صلى الله عليه وسلم: (أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك). وقال: (إن الشيطان يجرى من ابن آدم مجرى الدم). وهذا شأن (النفس). ولو كان تكذيبه للعقل موجبا لكونه شيطانا، لكان العقل أيضا كذلك، لأنه يكذب ما وراء طوره مما يدرك بالمكاشفات الحقيقية، كأحوال الآخرة (١٥٧) وأيضا، إدراكه للمعاني الجزئية وإظهاره لها حق ونوع من الهداية للاهتداء به في الجزئيات التي هي نهاية المظاهر.

قال الشيخ في (الفص الإلياسي): (فالوهم هو السلطان الأعظم في هذه الصورة الكاملة الإنسانية وبه جاءت الشرائع المنزلة فشبهت ونزهت، و الشيطان مظهر الإضلال والإغواء لا للاهتداء، وفي باقي الحيوانات فهو بمثابة العقل. ومن أمعن النظر، يعلم أن القوة الوهمية هي التي إذا قويت وتنورت

---

(١٥٥) - والقائل هو الشيخ الشارح الكاشاني. (ج)

(١٥٦) - واعلم، أن النفس الأمارة بالسوء هي النفس المنغمرة في الوهم ومشتهياتها. وليس للنفس الأمارة بالسوء قوة عقلية، أو القوة العقلية للنفس الأمارة مغلوبة أو مطيعة للوهم. ولا يخفى أن النفس المتخيلة المتوهمة غير منطبعة في المادة، ولذا كانت لها السلطنة والمعاونة مع الشيطان ويعد من جنوده. والمصنف، الشارح العلامة، تبعا للمتكلمين لا يقول بتجرد الخيال والوهم، مع أن صدر أرباب المعرفة قد أقام البراهين على تجرد جميع قوى الغيبية للنفس. (ج)

(١٥٧) - والعقل البالغ إلى الكمال العقلاني لا يكذب أطوار الولاية والنبوة، بل يعترف بقصوره وتوقفه في الأطوار الكشفية. والعقل يحكم بأن وراء طور العقل طور أو أطوار. (ج)

تصير عقلا مدركا للكليات (١٥٨) وذلك لأنه نور من أنوار العقل الكلى المنزل إلى العالم السفلى مع الروح الإنساني، فصغر وضعف نوريته وإدراكه لبعده من منبع الأنوار العقلية فتسمى ب (الوهم). فإذا رجع وتنور بحسب اعتدال المزاج الإنساني، قوى إدراكه وصار عقلا من العقول. كذلك يترقى العقل أيضا ويصير عقلا مستفادا).

(ولهذا كان آدم، عليه السلام، خليفة). أي، ولأجل حصول هذه الجمعية لآدم، صار خليفة في العالم.

(فإن لم يكن آدم ظاهرا بصورة من استخلفه) وهو الحق. (فيما استخلف فيه وهو العالم) أي، إن لم يكن متصفا بكمالاته متسما بصفاته قادرا على تدبير العالم. (فما هو خليفة، وإن لم يكن فيه جميع ما تطلبه الرعايا التي استخلفه عليها، لا يكون استنادها) أي، استناد الرعايا. (إليه). أي، إلى آدم الذي هو الخليفة، فليس بخليفة. وحذف الجواب لدلالة الجواب الأول والذي يأتي بعده عليه. وإنما كان العالم مسندا إليه، لأنه رب للعالم بحسب مرتبته، وعبد للحق بحسب حقيقته، وإذا كان العالم مستندا إليه (فلا بد أن يقوم بجميع ما يحتاج إليه،

---

(١٥٨) - وقد حقق في محله، أن العقل هو الوهم المترقي والمتنور، ولكن يجب أن يعلم أن للإنسان البالغ الكامل المتصف بالعقل المنور بنور الله قوى مختلفة متعددة ومنها: القوة المتخيلة، ومنها الحس المشترك، ومنها الوهم، أي القوة الوهمية المدركة للمعاني المضافة إلى الأمور الجزئية كحب الحيوان وخوفه من الملائمات والمنافرات المضافة إلى الأشخاص الجزئية وكحب الحيوان أو الإنسان نفسه. والغرض أن الوهم لا يصير عقلا بحيث لا يبقى الوهم بحاله. والقول بأن الوهم هو العقل المتنزل والعقل هو الوهم المتنور بإطلاقه غير صحيح. ويجب توجيه الكلام وتقرير المرام على وجه موافق للقواعد العقلية. ويجب أن يعلم أن النفس المستكمل بحقائق الإيمان والبالغ بمقام العقل بالمستفاد والمتحد مع العقل الفعال والعقول السابقة والأقلام الوجودية، لا تصير عقلا محضا لأن نفسية النفس و إضافتها إلى البدن ليست من الأمور الطارية والعوارض الغريبة، بل التحقيق الحكمي و الشواهد النقلية تقتضيان عدم انسلاخ النفس عن مطلق البدن.

وإلا فليس بخليفة عليهم، فما صحت الخلافة إلا للإنسان الكامل). أي، وإذا كان الأمر كذلك، فما صحت هذه المرتبة إلا له.
واعلم، أن لكل فرد من أفراد الإنسان نصيبا من هذه الخلافة يدبر به ما يتعلق به، كتدبير السلطان لملكه وصاحب المنزل لمنزله. وأدناه تدبير الشخص لبدنه. وهو الحاصل للأولاد بحكم الوراثة من الوالد الأكبر، والخلافة العظمى إنما هي للإنسان الكامل.
واعلم، أن الشيطان أيضا مربوب لحقيقة آدم وإن كان أخرجه من الجنة وأضله بالوسوسة، لأنها تمد من عالم الغيب مظاهر جميع الأسماء، كما أن ربه يمد الأسماء كلها. فهو المضل بنفسه في الحقيقة لنفسه، ليصل كل من أفراده إلى الكمال المتناسب له، ويدخل الدار الطالبة إياه من الجنة والنار (١٥٩) ولو لا ذلك الإمداد، لا يكون له سلطنة عليه. ومن هنا يعلم سر قوله تعالى: (فلا تلوموني و لوموا أنفسكم). وبه قامت الحجة عليهم، لان أعيانهم اقتضت ذلك.
فإضلاله لآدم وإخراجه من الجنة الروحانية لا يقدح في خلافته وربوبية.
(فأنشأ صورته الظاهرة) أي، صورته الموجودة في الخارج من جسمه و روحه من حقائق عالم الملك والملكوت، لذلك قال: (من حقائق العالم وصوره) وما اكتفى بذكر الصور. (وإنشاء صورته الباطنة على صورته تعالى) أي، و إنشاء صورته الموجودة في العلم، وهي عينه الثابتة متصفة بصفات الحق تعالى وأسمائه. ولما كانت الحقيقة يظهر بالصورة في الخارج، أطلق (الصورة) على الأسماء والصفات مجازا، لأن الحق بها يظهر في الخارج.
واعلم، أن كلا من (الظاهر) و (الباطن) ينقسم على قسمين: باطن مطلق، وباطن مضاف، وظاهر مطلق، وظاهر مضاف. فأما الباطن المطلق فهو الذات الإلهية وصفاته والأعيان الثابتة، والباطن المضاف هو عالم الأرواح، فإنه

---

(١٥٩) - وإلى هذا أشار الخاتم للولاية الكلية، الإمام الصادق: (جعل الله معصية آدم سببا لعمارة العالم). (ج)

ظاهر بالنسبة إلى الباطن المطلق، باطن بالنسبة إلى الظاهر المطلق، وهو عالم الأجسام، لذلك جعل صورته الظاهرة، أي صورة الإنسان، من حقائق العالم و صوره. ويجوز أن يراد ب (الصورة الظاهرة) جسمه وبدنه، فإنه مركب من حقائق عالم الكون والفساد. ويؤيده قوله آخرا: (فقد علمت حكمة نشأة جسد آدم، أعني صورته الظاهرة). وب (الصورة الباطنة) روحه وقلبه والقوى الروحانية المتصفة بصفات الحق وأسمائه. (ولذلك قال فيه: كنت سمعه وبصره. وما قال: كنت عينه وأذنه. ففرق بين الصورتين) أي، لأجل أنه تعالى أنشأ صورته الباطنة على صورته تعالى، قال في حق آدم: (كنت سمعه وبصره). فأتى ب (السمع) و (البصر) اللذين من الصفات السبعة التي هي الأئمة. (وما قال: كنت عينه وأذنه) الذين هما من جوارح الصورة البدنية وآلتان للسمع والبصر. (ففرق بين الصورتين) أي صورة الباطن أو الظاهر، وإن كان الظاهر مظهرا للباطن.

(وهكذا هو في كل موجود من العالم بقدر ما تطلبه حقيقة ذلك الموجود) أي، كما أن الحق وهويته سار في آدم، كذلك هو سار في كل موجود من العالم. لكن سريانه وظهوره في كل حقيقة من حقائق العالم إنما هو بقدر استعداد تلك الحقيقة التي لذلك الموجود وقابليته. (لكن ليس لأحد مجموع ما للخليفة) استدراك من قوله: (وهكذا هو في كل موجود). (فما فاز إلا بالمجموع) أي، فما فاز بالمجموع إلا الخليفة. لأن المراد حصر الفوز بالمجموع في الخليفة، وهو الحصر في المحكوم عليه لا الحصر في المحكوم به، كما هو ظاهر الكتاب، إذ يلزم منه أن الخليفة ما فاز بشئ مما فاز به العالم إلا بالمجموع، وهذا غير صحيح. فإنه فاز بكل ما فاز به العالم مع اختصاصه بالزائد، وهو الفوز بالمجموع.

(ولو لا سريان الحق في الموجودات والظهور فيها بالصورة ما كان للعالم وجود) أي، لو لا سريان ذات الحق وهويته في الموجودات وظهوره فيها بالصورة، أي بصفاته تعالى، ما كان للعالم وجود ولا ظهور لأنه بحسب نفسه معدوم. واكتفى بذكر (الصورة) من الذات لكونها عينها، أو لاستلزام الصورة إياها. (كما أنه) الضمير للشأن. (لو لا تلك الحقائق المعقولة الكلية، ما ظهر

حكم في الموجودات العينية) أي، كما أنه لو لا تلك الحقائق الكلية، التي في القديم قديم وفي الحادث حادث، ومعروضاتها من الحقائق العينية، ما ظهر حكم من أحكام أسماء الحق وصفاته في الموجودات العينية. فكما أن وجود العالم بسريان الحق في الموجودات بذاته وصفاته، كذلك ظهور أحكام أسمائه وصفاته بالحقائق المعقولة التابعة والمتبوعة. فارتبط العالم بالحق ارتباط الافتقار في وجوده والحق بالعالم من حيث ظهور أحكامه وصفاته. فافتقر كل منهما إلى الآخر لكن الجهة غير متحدة.
(ومن هذه الحقيقة) أي، ومن هذا الارتباط الذي للحق، هو المعنى الثابت في نفس الأمر، إذ (الحق) هو
الثابت لغة. (كان الافتقار من العالم إلى الحق
في وجوده) (كان) تامة بمعنى حصل. وإنما قال: (في وجوده) ولم يتعرض بذاته، تنبيها على أن الأعيان ليست مجعولة لجعل الجاعل مع أنها فائضة من الحق بالفيض الأقدس، لأن الجعل إنما يتعلق بالوجود الخارجي. كما مر تحقيقه في المقدمات.
شعر:
(فالكل مفتقر، ما الكل مستغن * هذا هو الحق قد قلناه لا نكنى)
أي، فكل واحد من العالم وربه مفتقر إلى الآخر: أما العالم ففي وجوده و كمالاته، وأما ربه ففي ظهوره وظهور أسمائه وأحكامهما فيه. (ما) في (ما الكل) للنفي. و (مستغن) خبره. ورفعه على رأى الكوفيين، كقوله تعالى: (ما هذا بشر). عند من قرأ بالرفع.
ولما كان الارتباط وافتقار كل منهما إلى الآخر ثابتا في نفس الأمر، قال:
(هذا هو الحق قد قلناه لا نكنى) وهو من (الكناية) وهو الستر. أي، لا نستره إرشادا للطالبين.
(فإن ذكرت غنيا لا افتقار به * فقد علمت الذي من قولنا نعنى)
أي، فإن قلت، إن الحق غنى عن العالمين ولا افتقار له، فقد علمت من الذي نعنى بقولنا: (فالكل مفتقر) لأن كلامنا في الارتباط بين الحق والعالم، وذلك

بالأسماء التي تطلب العالم بذاتها، فهي مفتقرة إلى العالم، لا الذات الإلهية من حيث هي هي، فإنها من هذا الوجه غنى عن العالمين. و (الباء) في (به) بمعنى اللام. أي، لا افتقار له. أو بمعنى (في). أي، لا افتقار في كونه غنيا.

(فالكل بالكل مربوط وليس له * عنه انفكاك خذوا ما قلته عنى)

ضمير (له) عائد إلى العالم. وضمير (عنه) إلى الحق. والباقي ظاهر.

(فقد علمت حكمة نشأة جسد آدم، أعني صورته الظاهرة) وتلك الحكمة هي ظهور أحكام الأسماء والصفات فيها. (وقد علمت) حكمة (نشأة روح آدم، أعني صورته الباطنة) أي، حكمة نشأة روح آدم، وهي الربوبية والخلافة على العالم. (فهو الحق الخلق) يعنى، فآدم هو الحق باعتبار ربوبيته للعالم و اتصافه بالصفات الإلهية، والخلق باعتبار عبوديته ومربوبيته. أو هو الحق باعتبار روحه، والخلق باعتبار جسده. كما قال الشيخ (رض) في بيت من قطعة:

(حقيقة الحق لا تحد * وباطن الرب لا يعد
فباطن لا يكاد يخفى * وظاهر لا يكاد يبدو
فإن يكن باطنا ورب * وإن يكن ظاهرا فعبد)

(وقد علمت نشأة رتبته وهي المجموع الذي به استحق الخلافة) إنما جعل (الخلافة للمجموع) لأنه بالنشأة الروحانية آخذ من الله، وبالنشأة الجسمانية مبلغ إلى الخلق، وبالمجموع تتم دولته وتكمل مرتبته، كما قال الله: (فلو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وللبسنا عليهم ما يلبسون). أي، ليجانسكم فيبلغكم أمري.

(فآدم هو النفس الواحدة التي خلق منها هذا النوع الإنساني) أي، إذا علمت أن آدم هو الخليفة على العالم ومدبره، فآدم في الحقيقة هو النفس الواحدة، وهو العقل الأول الذي هو الروح المحمدي في الحقيقة الظاهر في هذه النشأة العنصرية المشار إليه بقوله، صلى الله عليه وسلم: (أول ما خلق الله نوري). الذي منه

يخلق هذا النوع الإنساني بل جميع الأنواع مخلوق منه، وبقوله: (كنت نبيا وآدم بين الماء والطين). وذلك لأن للحقيقة الإنسانية مظاهر في جميع العوالم: فمظهره الأول في عالم الجبروت، هو الروح الكلى المسمى ب (العقل الأول) فهو آدم أول، و (حواه) النفس الكلية التي خلقت من ضلعه الأيسر الذي يلي الخلق، فإن يمينه هو الجانب الذي يلي الحق. وفي عالم الملكوت، هو النفس الكلية التي يتولد منها النفوس الجزئية الملكوتية، وحواه الطبيعة الكلية التي في الأجسام. وفي عالم الملك هو آدم أبو البشر.

قال الشيخ (رض) في الباب العاشر من الفتوحات: (فأول موجود ظهر من الأجسام الإنسانية كان آدم، عليه السلام، وهو الأب الأول من هذا الجنس). و قال في نقش الفصوص: (وأعنى بآدم وجود العالم الإنساني). فأراد بما قال في الفتوحات ونقش الفصوص، آدم عالم الملك، إذ به يتحقق وجود العالم الإنساني أولا. ونبه هنا على آدم، عالم الجبروت والملكوت الذي هو الخليفة أزلا وأبدا، تنبيها للمتكلمين وإرشادا للطالبين.

(وهو قوله تعالى: (يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة و خلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء).) الضمير عائد إلى المعنى الذي ذكره من قوله: (فآدم هو النفس الواحدة) إلى آخره. أي، هذا المعنى المذكور هو معنى قوله تعالى: (يا أيها الناس...) - الآية. ومعناها بالنسبة إلى عالم الجبروت: (اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة). أي، من عين واحدة، هو العقل الأول. (وخلق منها زوجها) التي هي النفس الكلية. (وبث منهما رجالا كثيرا و نساء) أي عقولا ونفوسا مجردة. وبالنسبة إلى عالم الملكوت: خلقكم من ذات واحدة، هي النفس الكلية، وخلق منها زوجها، أي الطبيعة الكلية، وبث منهما رجالا كثيرا، وهي النفوس الناطقة المجردة، ونساء، وهي النفوس المنطبعة، و باقي القوى. وبالنسبة إلى عالم الملك فظاهر.

(فقوله: (اتقوا ربكم) أي، اجعلوا ما ظهر منكم وقاية لربكم واجعلوا ما بطن منكم وهو ربكم وقاية لكم. فإن الأمر ذم وحمد، فكونوا ذا وقاية في الذم، و

اجعلوه وقايتكم في الحمد، تكونوا أدباء عالمين). لما استشهد بالآية، ذكر مطلعها و علم السالك التأدب بين يدي الله تعالى لتزداد نوريته ولا يقع في مهالك الإباحة. فإن توحيد الأفعال يقتضى إسناد الخير والشر إلى الله تعالى. فالسالك إذا أسندهما إليه قبل زكاء النفس وطهارتها، يقع في الإباحة، وبعد طهارتها، يكون مسيئا للأدب بإسناد القبائح إليه. ولكون (الاتقاء) مأخوذا من (وقى، يقي) كما يقال: وقيته وقاء فاتقى. أي، إتخذ الوقاية. فسر (اتقوا) بقوله: (إجعلوا ما ظهر منكم وقاية لربكم) أي، آلة الوقاية، كما قال تعالى: (خذوا حذركم). أي آلة الحذر، كالترس وغيره من السلاح.

فالمراد ب (ما ظهر) هو الجسد مع النفس المنطبعة فيه. أي، انسبوا النقائص إلى أنفسكم لتكونوا وقايته في الذم. واجعلوا ما بطن منكم، وهو الروح الذي يربكم وقاية لكم في الحمد، أي، انسبوا الكمالات إلى ربكم، كما قال عن لسان الملائكة: (سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا). وعند نسبة الكمالات إلى الله تعالى يكون لكم الخلاص من ظهور إنياتكم وأنفسكم، ولا يكون للشيطان عليكم سلطان.

وإنما جعل الظاهر وقاية للباطن في الذم، والباطن وقاية للظاهر في الحمد، وأثبت الربوبية للباطن: فإن الظاهر من حيث النفس المنطبعة منبع النقائص و محل التصرفات الشيطانية، وهو عبد مربوب أبدا. والباطن منبع الأنوار ومرأة التجليات الرحمانية، فله ربوبية من حيث اتصافه بالكمالات وإن كان له عبودية من حيث إنه يستفيض من الرب المطلق دائما. فلا يقال، إنه جعل الرب آلة الاتقاء، لأن المتقى اسم مفعول. لأن الباطن الذي جعله آلة الاتقاء هو عبد من وجه. وأيضا، جعل الباطن تارة آلة الاتقاء والظاهر متقى، وأخرى الظاهر آلة الاتقاء والباطن متقى. والظاهر والباطن كلاهما حق، فهو المتقى والمتقى به، كما قال، عليه السلام: (أعوذ بك منك).

(ثم، إنه تعالى أطلعه على ما أودع فيه) أي، آدم. (في قبضتيه: القبضة الواحدة فيها العالم، وفي القبضة الأخرى آدم وبنوه وبين مراتبهم فيه). أي، بعد

أن أوجد آدم وجعله متصفا بصفاته وخليفة في ملكه، أطلعه على ما أودع في حقيقته من المعارف والأسرار الإلهية، كما قال: (وعلم آدم الأسماء كلها). و جعل ذلك المودع في قبضتيه، أي، في ظهوري الحق وتجليه بالقدرة لإيجاد العالم الكبير مرة والصغير أخرى، أو في عالميه الكبير والصغير، (١٦٠) لأنه قد يقال (القبضة) ويراد بها المقبوض. قال الله تعالى: (والأرض جميعا قبضته). أي، مقبوضة مسخرة في يد قدرته. القبضة الواحدة فيها العالم، أي، أعيان الموجودات على سبيل التفصيل، وفي القبضة الأخرى آدم وبنوه المشتمل على كل من الموجودات على الإجمال. والمراد بهما (اليدان) المعبر عنهما بالصفات الفاعلية و القابلية: فالعالم هو اليد القابلة، وآدم هو اليد الفاعلة المتصرفة في القابلة. و قوله: (وبين مراتبهم فيه) أي، مراتب بنى آدم في آدم المشتمل عليهم، كما قال في الحديث: (إن الله مسح بيده ظهر آدم وأخرج بنيه مثل الذر). - الحديث. و يجوز أن يعود ضمير (فيه) إلى الحق. أي، بين مراتبهم في الحق. والأول أولى.

(ولما أطلعني الله تعالى في سرى على ما أودع في هذا الإمام الوالد الأكبر، جعلت في هذا الكتاب منه ما حد لي، لا ما وقفت عليه، فإن ذلك لا يسعه كتاب ولا العالم الموجود الآن).

(الوالد الأكبر) وآدم الحقيقي الذي هو الروح المحمدي، و (الوالد الكبير) هو آدم أبو البشر.

وإنما قال: (فإن ذلك لا يسعه كتاب) إلى آخره. لأن الكمالات الإنسانية هي مجموع كمالات العالم بأسره مع زيادة تعطيها الحضرة الجامعية والهيئة الاجتماعية، فلو يكشفها كلها، لا يسعها كتاب ولا يسعها أهل العالم بحسب الإدراك، لقصورهم وعجزهم عن إدراك الحقائق على ما هي عليه.

(فمما شهدته مما نودعه في هذا الكتاب كما حده لي رسول الله، صلى الله عليه و سلم:

---

(١٦٠) - قوله: (في ظهوري الحق). هذا بحسب انتسابهما إلى الحق، فعبر بالظهور والتجلي. و قوله: (في عالميه الكبير والصغير) بحسب الوجهة اليلي الخلقي وانتسابهما إلى الخلق، وإن كان الظاهر والمظهر لا يفترقان إلا بالاعتبار. (الإمام الخميني مد ظله)

(حكمة إلهية في كلمة آدمية) وهو هذا الباب الذي مر قولنا فيه) أي، فمن جملة ما شهدته من الذي أودعته في هذا الكتاب (حكمة إلهية في كلمة آدمية).
و (من) في (مما نودعه) بيان (لما). فقوله: (حكمة) مبتداء، خبره: (مما شهدته). قدم عليه تخصيصا للنكرة. ثم يتلوه (الفص الشيثي) وهكذا إلى آخر الفصوص. وسنذكر سبب تخصيص كل حكمة بكلمة منسوبة إليها في مواضعها، إنشاء الله تعالى.

(ثم، حكمة نفثية في كلمة شيثية
ثم، حكمة سبوحية في كلمة نوحية
ثم، حكمة قدوسية في كلمة إدريسية
ثم، حكمة مهيمية في كلمة إبراهيمية
ثم، حكمة حقية في كلمة إسحاقية
ثم، حكمة علية في كلمة إسماعيلية
ثم، حكمة روحية في كلمة يعقوبية
ثم، حكمة نورية في كلمة يوسفية
ثم، حكمة أحدية في كلمة هودية
ثم، حكمة فاتحية في كلمة صالحية
ثم، حكمة قلبية في كلمة شعيبية
ثم، حكمة ملكية في كلمة لوطية
ثم، حكمة قدرية في كلمة عزيرية
ثم، حكمة نبوية في كلمة عيسوية
ثم، حكمة رحمانية في كلمة سليمانية
ثم، حكمة وجودية في كلمة داودية
ثم، حكمة نفسية في كلمة يونسية
ثم، حكمة غيبية في كلمة أيوبية

ثم، حكمة جلالية في كلمة يحيوية
ثم، حكمة مالكية في كلمة زكرياوية
ثم، حكمة إيناسية في كلمة إلياسية
ثم، حكمة إحسانية في كلمة لقمانية
ثم، حكمة إمامية في كلمة هارونية
ثم، حكمة علوية في كلمة موسوية
ثم، حكمة صمدية في كلمة خالدية
ثم، حكمة فردية في كلمة محمدية)
وسنذكر سبب تخصيص كلمة (حكمة) ب (اكلمة) منسوبة إليها في مواضعها، إنشاء الله تعالى.
(وفص كل حكمة الكلمة المنسوبة إليها (١٦١) فاقتصرت على ما ذكرته من هذه الحكم في هذا الكتاب على حد ما ثبت في أم الكتاب. فامتثلت على ما رسم لي ووقفت
عند ما حد لي، ولو رمت زيادة على ذلك ما استطعت، (١٦٢) فإن الحضرة تمنع من ذلك.
والله الموفق، لا رب غيره) وفص كل حكمة أي محل نقوش كل (حكمة) روح ذلك النبي الذي نسبت (الحكمة) إلى كلمته. والمراد ب (أم الكتاب) الحضرة العلمية، فإنها أصل الكتب الإلهية.
وإنما قال: (ولو رمت زيادة على ذلك ما استطعت) لأنه وإن أحاط بعلوم و أسرار غير متناهية مودعة في آدم، عليه السلام، لكن العبد الكامل لا يكون

---

(١٦١) - وذلك لأن الحقائق الإلهية نواميس الربوبية، وهي لا بد وأن يحجب إلا على محارم الأسرار. ولو أراد الولي أو النبي إظهارها لأنساها الله تعالى على قلبه، ولهذا قال: (ولو رمت زيادة على ذلك...). (الإمام الخميني مد ظله)
(١٦٢) - وذلك لأن الفص أحدية جمع حلقة الخاتم، وكان الحلقة منه ظهرت وبه ختمت، و كذلك كل دورة من أدوار النبوة بمنزلة دائرة تامة نبي تلك الدورة أحدية جمعها. وكل الدوائر نقاط دائرة الختمية وفصها الخاتم (ص). (الإمام الخميني مد ظله)

حركاته وسكناته وأقواله وأفعاله إلا بأمر الحق وإرادته، فلو أراد أن يزيد على ما عينه الحق بحسب نفسه، تمنعه الغيرة الإلهية وما يمكنه من ذلك. كما جاء في النبي، صلى الله عليه وسلم: (ليس لك من الأمر شئ، وما عليك إلا البلاغ، إن أنت إلا نذير).

فص حكمة إلهية في كلمة شيثية (النفث) لغة إرسال النفس رخوا. ويستعمله أرباب العزائم عقيب
الدعاء لزوال المرض. وهنا استعارة عن إلقاء الحق العلوم الوهبية والعطايا
الإلهية في روع هذا النبي وقلبه. قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: (إن روح القدس نفث في روعي: أن نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها. ألا، فأجملوا في الطلب). - الحديث.
ومعنى (شيث) في اللغة العبرانية، (هبة الله) تعالى. وهو أول من وهبه الله
تعالى آدم بعد تفجعه. وهو أول من وهبه الله تعالى على فقد هابيل فعوضه الله تعالى عن هابيل شيث.
ولما كان آدم تعينا أوليا إجماليا مشتملا مرتبته على جميع مراتب العالم وأراد
الله أن يبين ويفصل ذلك الإجمال بحسب (النفس الرحماني) الذي هو عبارة عن انبساط الوجود على الأعيان الثابتة من حضرة (الوهاب) و (الجواد) الذين عليهما يتفرع (المبدئ) و (الخالق) وكان يعد المرتبة الإلهية المرتبة المبدئية والموجودية وهي

لا تحصل إلا بنفث النفس الرحماني في الوجود الأعياني ليكون ظاهرا كما كان باطنا، أورد الحكمة الإلهية وخصصها بالكلمة (الشيثية) التي هي بعد التعين الأولى ومظهر التجلي الجودي، فطابق اسمه مسماه. ولما كان تعينه بحسب الفيض الجودي والمنح الوهبي، شرع (رض) في تحقيق العطايا وبيان أقسامها: فقال: (اعلم، أن العطايا والمنح الظاهرة في الكون) أي، الحاصلة في الوجود الخارجي. (على أيدي العباد) أي، بواسطتهم، كالعلم الحاصل للمتعلم والمريد من المعلم والشيخ، وكالحاصل للكمل بواسطة الملائكة وأرواح الأنبياء، عليهم السلام، والأقطاب بعدهم. (وعلى غير أيديهم) كالعلم الحاصل لهما من باطنهما من غير تعليم المعلم وإرشاد الشيخ، بل من الوجه الخاص الذي يلي الحق المتجلى به لكل موجود.

ويجوز أن يراد بقوله: (على أيدي العباد وعلى غير أيديهم) الأسباب الظاهرة فقط.

(على قسمين: منها ما يكون عطايا ذاتية وعطايا أسمائية، وتتميز عند أهل الأذواق) أي، ينقسم على قسمين: عطايا ذاتية، وعطايا أسمائية. والمراد بالعطايا الذاتية ما يكون مبدأه الذات من غير اعتبار صفة من الصفات معها، و إن كان لا يحصل ذلك إلا بواسطة الأسماء والصفات، إذ لا يتجلى الحق من حيث ذاته على الموجودات إلا من وراء حجاب من الحجب الأسمائية. وبالأسمائية ما يكون مبدأه صفة من الصفات من تعينها وامتيازها عن الذات.

وللأول مراتب: أولها، (الفيض الأقدس) الذي يفيض من ذاته على ذاته، فيحصل منه الأعيان واستعداداتها (١) وثانيها، ما يفيض على الطبائع الكلية

---

(١) - قوله: (وللأول مراتب: أولها، الفيض الأقدس الذي يفيض من ذاته على ذاته...).
أقول: هذا هو العلم التفصيلي الذي يلزم من العلم الإجمالي بالأشياء الذي يلزم من عين علمه بنفس ذاته من ذاته عند شهود ذاته من تجلى ذاته بذاته، بل هو عين علمه بنفس ذاته. فاعرف منه معنى قولهم: ذاته تعالى علم بسيط إجمالي بالأشياء في عين كشف التفصيلي. و اعرف منه معنى (الفيض الأقدس) وعدم انفصاله عن ذاته تعالى. واعتبر ذلك في نفسك من العقل الإجمالي عند ظهوره بالعقل التفصيلي في ظهوره بكمالاته وشؤونه على سبيل الامتياز، فإن العقل التفصيلي تجلى العقل الإجمالي، وليس بمنفصل عنه. فإن اعتبرت عقلك باعتبار إجماله، فهو مثال للأحدية الذاتية، وإن اعتبرته باعتبار ذلك التعين التفصيلي، فهو مثال للواحدية الأولى، وإذا ظهرت تلك الصور المتصلة في عقلك في ملابس الألفاظ والحروف في لوح الهواء أو في ملابس الأرقام والنقوش في الألواح و الصفائح الرقومية، فهو مثال للواحدية الثانية الحاصلة بالفيض المقدس، وهو مد الفيض الأقدس الذي أشار إليه، عز شأنه، بقوله: (أ لم تر إلى ربك كيف مد الظل). و (الظل) هو الفيض الأقدس، و (الفيض المقدس) مده وظله، فهو ظل الظليل. (من الأستاذ الكل محمد رضا قمشه‌ای رض)

الخارجية من تلك الأعيان. وثالثها، ما يفيض منها على أشخاصها الموجودة بحسب مراتبها.
وهذه العطايا الذاتية لا يزال يكون إحدى النعث كقوله تعالى: (وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر). وبحسب الأسماء والصفات ومظاهرها، التي هي القوابل، يتكثر ويتعدد. والعطايا الأسمائية بخلافها، إذ الصادر من الاسم (الرحيم) يضاد ما يصدر من (المنتقم) لتقيد كل منهما بمرتبة معينة. ومصدر العطايا الذاتية من حيث الأسماء هو الاسم (الله) و (الرحمن) و (الرب) وغيرها من أسماء الذات. وقد تقدم بيانها في فصل الأسماء. وأهل الكشف والشهود يفرق بينهما عند حصول الفيض والتجلي، ويعرف منبع فيضانه بميزانه الخاص له الحاصل من كشفه. والمراد بأهل الذوق من يكون حكم تجلياته نازلا من مقام روحه وقلبه إلى مقام نفسه وقواه، كأنه يجد ذلك حسا فيدركه ذوقا، بل يلوح ذلك من وجوهم، قال تعالى: (يعرف في وجوههم نضرة النعيم). وهذا مقام الكمل والأفراد، ولا يتجلى الحق بالأسماء الذاتية إلا لهم.
(كما أن منها) أي، من العطايا. (ما يكون عن سؤال) أي لفظي. (في معين وعن سؤال في غير معين) شبه إنقسام العطايا بالذاتية والأسمائية من جهة الفاعل بانقسامها بالقسمين من جهة القابل: أحدهما ما يكون عن سؤال، أي

عن طلب العبد، إما في أمر معين كطلب العلم واليقين، أو غير معين كما يقول: اللهم أعطني ما فيه مصلحتي، فإنك أعلم بحالي وما فيه صلاحي. وثانيهما قوله: (ومنها ما لا يكون عن سؤال) أي، سؤال لفظي. فإن السؤال لا بد منه إما بلسان القال أو الحال أو الاستعداد. (سواء كانت الأعطية ذاتية أو أسمائية). (الأعطية) جمع (عطاء)، كالأغطية جمع (غطاء).
(فالمعين كمن يقول: يا رب أعطني كذا. فيعين أمرا مالا يخطر له سواه) أي، سوى ذلك الأمر. (وغير المعين كمن يقول: يا رب أعطني ما تعلم فيه مصلحتي المعين) بفتح الياء. أي، فالسؤال المعين كسؤال من يقول: يا رب أعطني كذا. و بالكسر، على أنه اسم فاعل، لا يناسب ما ذكره في التقسيم وهو قوله: (ما يكون عن سؤال في معين) وإن كان مناسبا لقوله: (كمن يقول يا رب أعطني) ولا يحتاج إلى تقدير السؤال. (من غير تعيين لكل جزء ذاتي من لطيف وكثيف) أي، بلا تعيين للأجزاء المنسوبة إلى الذات، اللطيفة الروحانية، كالروح والقلب و العقل وقواها، أو للأجزاء الكثيفة البدنية، كالقلب والدماغ والعين. كما عين النبي، صلى الله عليه وسلم، في دعائه بقوله: (اللهم، اجعل لي في قلبي نورا، و في سمعي نورا، وفي بصري نورا... (٢)) - الحديث. وفي بعض النسخ: (لكل جزء من ذاتي من لطيف وكثيف). أي، كمن يقول: أعطني لكل جزء من ذاتي ما فيه مصلحتي من غير تعين المطلوب من لطيف وكثيف (٣) ففيه تقديم وتأخير. وقوله: (لكل جزء) متعلق ب (أعطني). وعلى الأول متعلق ب

---

(٢) - قوله ص: (في لحمي...) أي، ظهور نور الحق في البدن والخيال والعقل والروح باعتبار ارتفاع الحجاب عن عين قلبه وجسمه. (ج)
(٣) - قوله: (من لطيف وكثيف...) أي، العالم لما كان بين لطيف، هو مقام روحانيته، فهو حجاب على نفسه التي هي عينه الثابتة، فإذا كان هو حجاب نفسه وذاته، فلا يدرك نفسه فضلا عن إدراك الحق، فلا يدرك الحق نحو إدراك الحق من وراء الحجب، بل يدرك نفسه من ورائها، أو فلا يدرك الحق مثل إدراك نفسه التي هي عينه الثابتة، فإن الحجاب بينه و بينهما أقل من الحجاب بينه وبين الحق، فتدبر. (الإمام الخميني مد ظله)

(تعيين). وقوله: (من غير تعيين) أي، للمطلوب. وقوله: (من ذاتي) هو بتخفيف الياء، على الإضافة، لا بتشديدها الذي هو مرادف لجزء الماهية، لأن الجزء أظهر منه ولا يبين الأظهر بالأخفى. وليس المراد بالذاتي هنا جزء الماهية ولا الأعراض الذاتية التي لها. فقوله: (من ذاتي) صفة (لكل جزء). ف (من) في قوله: (من ذاتي) للتبعيض. وفي قوله: (من لطيف وكثيف) للبيان. والمبين يجوز أن يكون (ما) في قوله: (ما فيه مصلحتي) ومعناه: أعطني لكل جزء من ذاتي ما فيه مصلحتي من لطيف، كالعلوم والمعارف والأرزاق الروحانية، و كثيف، كالمال والولد والأرزاق الجسمانية. ويجوز أن يكون المبين (لكل جزء) أي، لكل جزء من لطيف كالروح والقلب، وكثيف كأعضاء البدن. كما مر أولا. والظاهر أن تشديد (الياء) وحذف (من) تصرف ممن لا يعرف معنى كلامه.

(والسائلون صنفان) أي، السائلون بلسان القال مع صرف الهمة إلى المسؤول عنه صنفان. وإنما قلت: (مع صرف الهمة إلى المسؤول عنه) لأن السائل الذي سئل امتثالا لأمر الله، لا طلبا لشئ من الكمالات لعلمه بحصول ما هو مستعد له في كل حين، سائل بلسان القال أيضا، لكن إتيانا بحكم (أدعوني أستجب لكم). ولأنه تعالى يجب أن يسأل منه، كما قيل:

الله يغضب إن تركت سؤاله وسليل آدم حين يسأله يغضب

ولما لم يكن همته متعلقة فيما سأل، فكأنه ليس من السائلين في الحقيقة، لذلك قال: (صنفان). وأورد الصنف الثالث بعد الفراغ من ذكر صنفين آخرين، كما يأتي بيانه (٤)

(صنف بعثه على السؤال الاستعجال الطبيعي، فإن الإنسان خلق عجولا)

---

(٤) - قوله: (والسائلون صنفان). السائلون على ثلاثة أصناف: سائل على سبيل الاستعجال، وسائل على سبيل الاحتمال،
وسائل على سبيل الامتثال. ولما كان الثالث لم يكن منظوره المسؤول، قال صنفان. (الإمام الخميني مد ظله)

أي، يسأل ويطلب الكمال قبل حلول أو انه. (والصنف الآخر بعثه على السؤال لما علم أن ثمة أمورا عند الله قد سبق العلم) أي، الإلهي. (بأنها لا تنال إلا بعد سؤال فيقول، فلعل ما نسأله سبحانه يكون من هذا القبيل. فسؤاله احتياط لما هو الأمر عليه من الإمكان) أي، بعثه على السؤال علمه بأن حصول بعض المطالب مشروط بالسؤال والدعاء وإن كان البعض الآخر غير مشروط به، فيقول يمكن أن يكون المطلوب من قبيل المشروط بالدعاء فيحتاط ويسأل.

وإنما أضمر فاعل (بعثه) لأن قوله: (لما علم) يدل عليه. (وبعثه) جواب (لما) تقديره: والصنف الآخر لما علم أن ثمة أمورا عند الله قد سبق العلم بأنها لا تنال إلا بعد سؤال، بعثه علمه عليه، أي، بعثه على السؤال علمه. فالشرط مع الجزاء خبر المبتدأ. ويجوز أن يقال: لما علم، بكسر اللام على أنه للتعليل. أي، والصنف الآخر بعثه على السؤال علمه لكونه علم أن ثمة أمورا عند الله لا تنال إلا بالسؤال.

(وهو لا يعلم ما في علم الله ولا ما يعطيه استعداده في القبول) أي، لا يعلم ما عين له في علم الله من الكمال، ولا يعلم ما يعطيه استعداده الجزئي في كل وقت، ولا ما هو قابل له فيه. (لأنه من أغمض المعلومات الوقوف في كل زمان فرد) أي معين. (على استعداد الشخص في ذلك الزمان). أي، لأن الشأن أن الوقوف على ما يعطيه استعداد الشخص في كل زمان معين من أغمض المعلومات، إذ الاطلاع عليه موقوف على الاطلاع بما في علم الله تعالى، أو كتبه التي هي نسخ علمه، كالعقل الأول الذي هو (اللوح المحفوظ) (٥) والنفس الكلية التي هي (الكتاب المبين) والنفس المنطبعة التي هي (كتاب المحو والإثبات) وإلا لا يمكن أن يقف عليه، كما قال تعالى: (وما تدرى نفس ما ذا تكسب غدا).

(ولو لا ما أعطاه الاستعداد السؤال، ما سأل) أي، وإن كان يعلم إجمالا أنه

---

(٥) - إطلاق (اللوح المحفوظ) على العقل وإن كان صحيحا، ولكن يعد العقل من الأقلام الملكوتية والقضاء الإلهي، عز شأنه. (ج)

لو لا طلب استعداده السؤال، ما سأل. (فغاية أهل الحضور الذين لا يعلمون مثل هذا) أي، في كل وقت معين. (أن يعلمون في الزمان الذي يكونون فيه، فإنهم لحضورهم يعلمون ما أعطاهم الحق في ذلك الزمان) أي، غاية أهل الحضور و المراقبة الذين لا يعلمون استعدادهم في كل زمان من الأزمنة، أن يعلموا استعدادهم في زمان حضورهم بما أعطاهم الحق من الأحوال. (وأنهم ما قبلوه إلا بالاستعداد). أي، ويعلمون أنهم ما قبلوا ذلك إلا بالاستعداد الجزئي في ذلك الزمان.

(وهم صنفان: صنف يعلمون من قبولهم استعدادهم) وهم كالمستدلين من الأثر على المؤثر إلى الأثر. (وصنف يعلمون من استعدادهم ما يقبلونه) كالمستدلين من المؤثر. (وهذا أتم ما يكون في معرفة الاستعداد في هذا الصنف) لأنه مطلع بعينه الثابتة وبأحوالها في كل زمان، بل بأعيان غيره أيضا وأحوالهم (في كتاب مرقوم يشهده المقربون). وهذا الكامل هو الذي يقدر على تكميل غيره من المريدين والطالبين. (ومن هذا الصنف من يسأل لا للاستعجال ولا للإمكان، و إنما يسأل امتثالا لأمر الله في قوله تعالى: (أدعوني أستجب لكم). فهو العبد المحض) أي، هو العبد التام في العبودية الممتثل لأوامره كلها من غير شوب من الحظوظ، لأنه بحضوره دائما يعرف استعداده وما يفيض من الحق من التجليات بحسب استعداده عليه، فيكون سؤاله لفظا امتثالا لأمره تعالى كما مر. (وليس لهذا الداعي همة متعلقة فيما يسأل منه من معين أو غير معين، وإنما همته في امتثال أوامر سيده) لأنه منزه عن طلب غير الحق من المطالب الدنياوية والأخراوية، بل نظره على الحق جمعا في مقام وحدته، وتفصيلا في مظاهره.

(فإذا اقتضى الحال السؤال) أي اللفظي. (يسأل عبودية، وإذا اقتضى) أي الحال. (التفويض والسكوت، سكت. فقد ابتلى أيوب وغيره وما سألوا رفع ما ابتلاهم الله به. ثم اقتضى لهم الحال) أي اقتضى حالهم. (في زمان آخر أن يسألوه رفع ذلك، فسألوا، فرفعه الله عنهم). ظاهر.

(والتعجيل بالمسؤول فيه والإبطاء للقدر المعين له) أي، للمسؤول فيه. (عند

الله). أي، التعجيل في الإجابة والإبطاء فيها إنما هو للقدر، أي، لأجل القدر المعين وقته في علم الله وتقديره كذلك.
فقوله: (للقدر) خبر المبتدأ وهو (التعجيل).
(فإذا وافق السؤال الوقت أسرع بالإجابة) أي، حصول المسؤول في الحال.
(وإذا تأخر الوقت) أي، وقت حصول المسؤول. (إما في الدنيا) كالمطالب الدنياوية إذا تأخرت إجابتها. (وإما في الآخرة) كالمطالب الأخراوية.
(تأخرت الإجابة، أي المسؤول فيه) إلى حصول وقتها. (لا الإجابة التي هي لبيك من الله، فافهم هذا). إشارة إلى ما جاء في الحديث الصحيح: (إن العبد إذا دعا ربه، يقول الله
: لبيك يا عبدي). في الحال من غير تأخر عن وقت الدعاء. ومعنى (لبيك) من الله ليس إلا إجابة المسؤول في الحال، لكن ظهوره موقوف إلى الوقت
المقدر له. بل الحق تعالى ما يلقى في قلب العبد الدعاء والطلب إلا للإجابة، لذلك قال: (لا الإجابة التي هي لبيك من الله).
(وأما القسم الثاني وهو قولنا: ومنها ما لا يكون عن سؤال، فالذي لا يكون عن سؤال، فإنما أريد بالسؤال التلفظ به، فإنه في نفس الأمر لا بد من سؤال، إما باللفظ أو بالحال أو بالاستعداد). القسم الثاني وهو السؤال بلسان الحال و الاستعداد، والأول كقيام الفقير بين يدي الغنى لطلب الدنيا، وسؤال الحيوان ما يحتاج إليه. لذلك قيل لسان الحال أفصح من لسان القال. وقال الشاعر:
وفي النفس حاجات وفيك فطانة * سكوتي بيان عندكم وخطاب
والسؤال بلسان الاستعداد، كسؤال الأسماء الإلهية ظهور كمالاتها و سؤال الأعيان الثابتة وجوداتها الخارجية. ولو لا ذلك السؤال، ما كان يوجد موجود قط، لأن ذاته تعالى غنية عن العالمين.
(كما أنه لا يصح حمد مطلق قط إلا في اللفظ، وأما في المعنى فلا بد أن يقيده الحال. فالذي يبعثك على حمد الله هو المقيد لك باسم فعل أو باسم تنزيه). أي، لا بد في نفس الأمر من سؤال، وذلك السؤال لا يصح أن يكون مطلقا إلا في اللفظ،

كمالا يصح الحمد المطلق إلا فيه. وذلك لأن السؤال بلسان الحال والاستعداد يقيد المسؤول بما يقتضى ذلك الحال المخصوص والاستعداد المعين، وهكذا الحمد بلسان الحال مقيد بذلك الحال المعين، وهو الباعث للإنسان بأن يتقيد ويحمد الحق باسم فعل ك (المعطى) و (الرزاق) و (الوهاب)، أو باسم صفة تنزيهية ك (القدوس) و (الغنى) و (الصمد)، أو باسم صفة إضافية ك (العليم) و (الحكيم) و (القادر)، وهكذا بلسان الاستعدادات الجزئية أيضا، ليقيدها بأزمنة معينة.

واعلم، أن حقيقة (الحمد)، من حيث هي هي، لا لسان لها ولا حكم، و من حيث إطلاقها وعمومها، يكون محمودة الوجود من حيث انبساطه على الأكوان. ولسانها قولنا: (الحمد لله على كل حال). ومن حيث تقيدها بحال من الأحوال، يكون المحمود أيضا مقيد باسم فعل أو صفة أو تنزيه. والسؤال أيضا كذلك.

(والاستعداد من العبد لا يشعر به صاحبه، ويشعر بالحال، لأنه يعلم الباعث وهو الحال. فالاستعداد أخفى سؤال). أي، صاحب الاستعداد لا يشعر باستعداده الجزئي المقتضى لفيضان معنى جزئي عليه لخفائه، فإن الاطلاع عليه إنما هو من شأن الكمل، لا من المبتدين في السلوك، ولا من شأن أرباب الأحوال الذين هم المتوسطون فيه. وصاحب الحال يشعر بحاله ويعلم أن الباعث على السؤال هو الحال، ومنه يستدل على استعداده، فإذا كان الاستعداد أمرا خفيا، فسؤاله أيضا خفى مثله. وقد يكون الحال مشعورا به لغير صاحبه إذا كان من الأحوال الظاهرة، كشعور الغنى بفقر الفقير المحتاج. ولا يمكن الشعور للاستعدادات إلا للكمل والأفراد المطلعين بالأعيان الثابتة في علم الحق تعالى.

(وإنما يمنع هؤلاء من السؤال علمهم بأن لله فيهم سابقة قضاء، فهم قد هيئوا محلهم لقبول ما يرد منه وقد غابوا عن نفوسهم وأغراضهم) أي، لما علموا هؤلاء أن لله في حقهم حكما في القضاء السابق على وجودهم، ولا بد أن يصل إليهم من الخير والشر والكمال والنقصان وكل ما قدر لهم في الأزل، استراحوا من الطلب،

ومنع علمه هذا أن يسألوا من الله شيئا، واشتغلوا بتطهير المحل عن درن التعلقات بالأمور الفانية وقطع العلائق، لتكون مرآة قلوبهم طاهرة مجلوة بحيث يظهر فيها أعيان الحقائق ويقبل ما يرد من الحق عليها من التجليات، ويبقى الوارد على طهارته ولا ينصبغ بصبغ المحل، فيفيد غيبتهم عن نفوسهم وأغراضهم، فيفنوا في الحق ويبقوا ببقائه.

(ومن هؤلاء من يعلم أن علم الله به في جميع أحواله هو ما كان عليه في حال ثبوت عينه قبل وجودها) أي، وجود تلك العين. (ويعلم أن الحق لا يعطيه إلا ما أعطته عينه من العلم به، وهو ما كان عليه في حال ثبوته، فيعلم علم الله به من أين حصل. وما ثم صنف من أهل الله أعلى وأكشف من هذا الصنف، فهم الواقفون على سر القدر). قيل: إن حضرة الأعيان هي الروح الأول، وهو نوع منشعب إلى أرواح فائتة للحصر منها أرواح الكمل من نوع الإنسان، وهي حقائق روحانية متمايزة كل روح منها، منتقش بكل ما يجرى عليه من الأزل إلى الأبد، وهي المسماة ب (الأعيان الثابتة). هذا وإن كان من حيث انتقاش العقل الأول بصورة كل ما تحته من الحقائق الكلية الممكنة حقا، لكن الروح الأول أيضا عين متصفة بالثبوت قبل الوجود، فالحضرة التي هي ثابتة فيها هي التي جميع الأعيان ثابتة فيها قبل وجودها، لأن الكل في كونها موصوفة بالعدم الخارجي والثبوت العلمي مشترك. والحق ما بينا من قبل: إن لله تعالى أسماء هي مفاتيح الغيب، ولها لوازم تسمى بالأعيان الثابتة. وكلها في غيب الحق تعالى وحضرته العلمية، وليست إلا شؤونه وأسمائه الداخلة في الاسم الباطن. فلما أراد الحق تعالى إيجادهم ليتصفوا بالوجود في الظاهر، كما اتصفوا بالثبوت في الباطن، أوجد هم بأسمائه الحسنى. وأول مراتب إيجادهم إجمالا في الحضرة العلمية الإلهية التي هي الروح الأول ليدخلوا تحت حكم الاسم الظاهر ويتجلى عليهم أنواره، فهو مظهر للحضرة العلمية، كما أنه مظهر للقدرة الإلهية. وهذه الأعيان، هي التي يتعلق علم الله بها، فيدركها على ما هي عليها ولوازمها وأحكامها. وقد بينا أن العلم في المرتبة (الأحدية) عين الذات مطلقا، وفي (الواحدية) التي هي حضرة الأسماء و

الصفات نسبة مغايرة للذات، فما يوجد في العلم، من حيث إنه نسبة، إلا ما أعطته تلك الأعيان، فيكون العلم تابعا للمعلوم بهذا الاعتبار. فإذا عرفت ذلك، فنقول: من هؤلاء، أي من الصنف الذي منعهم عن السؤال علمهم، من يعلم أن علم الله بهذا العبد في جميع أحواله هو تابع لما كان عليه عينه الثابتة حال ثبوتها في الغيب المطلق قبل وجودها العيني، ويعلم أن الحق تعالى لا يعطى العبد بحسب الوجود العيني إلا ما أعطى الحق عين هذا العبد من العلم به، أي بالعبد، فيعلم العبد أن علم الله تعالى به حاصل من عينه الثابتة في الغيب، وإذا علم أن ما يحصل له هو (منه) و (عليه) حتى علم الحق أيضا تابع لعينه، لا يطلب من الحق شيئا. ومن هذا المقام قال بعض أهل الشطح: (الفقير لا يحتاج إلى الله تعالى) (٦)

---

(٦) - لأن عينه في العلم من الفيض الأقدس، وظهورها الخارجي أيضا من الحق على مقتضى عينه، وما بقى له شيئا من القبول والفعل حتى يقال، أنه محتاج أو غير محتاج، فافهم إن كنت أهلا له. (ج)

وما ثم صنف من أهل الله أعلى كمالا وأكشف حالا من هذا الصنف، لأنهم مطلعون على سر (القدر). وهذه المشاهدة لا يحصل إلا بعد الفناء التام في الحق والبقاء بعده ببقائه وتجليه له بالصفة العلمية ليكون من الراسخين في العلم، كما قال تعالى: (ولا يحيطون بشئ من علمه إلا بما شاء). وهذا اختصاص من الحق للعبد بحسب العناية السابقة. ولا تحصل هذه المرتبة إلا في السفر الثاني من (الأسفار الأربعة) التي تحصل لأهل الله، وهو السفر في الحق بالحق، فهم الواقفون على سر القدر. وأما الذين وصلوا إلى الحق فرجعوا إلى الخلق، لا يطلعون على أسرار (القدر) وإن كان تظهر خوارق العادات على أيديهم وغرائب تعجز العقول عن إدراكها.

(وهم على قسمين: منهم من يعلم ذلك) أي سر القدر. (مجملا، ومنهم من يعلمه مفصلا. والذي يعلمه مفصلا أعلى وأتم من الذي يعلمه مجملا فإنه) أي،

فإن الذي يعلمه مفصلا. (يعلم ما في علم الله فيه) أي، في شأن العبد من أحوال عينه الثابتة. وذلك يكون (إما بإعلام الله إياه بما أعطاه عينه من العلم به) أي، بأن يلقيه في روحه وقلبه ويعلمه بأن عينه الثابتة يقتضى هذه الأحوال المعينة من غير أن يطلعه على عينه كشفا. (وإما بأن يكشف له عن عينه الثابتة وانتقالات الأحوال عليها إلى ما لا يتناهى) فيشاهدها ويطلع عليها وعلى لوازمها وأحوالها التي يلحقها في كل مقام ومرتبة. فإن كان عينه مظهرا للإسم الجامع الإلهي، كعين نبينا وعين خاتم الأولياء صلوات الله عليهم، كان مطلعا بجميع الأعيان من عين اطلاعه على عينه لإحاطة عينه بها، كإحاطة الاسم الذي هو مظهره بالأسماء كلها. وإن كان قريبا منه في الإحاطة، كان مطلعا على حسبه. وإن لم يكن له إحاطة أصلا، لا يطلع إلا على عينه فقط. (وهو أعلى، فإنه يكون في عينه بنفسه بمنزلة علم الله به، لأن الأخذ من معدن واحد) وهو العين المعلومة. أي، كما يتعلق علم الله به فيعلمه، كذلك يتعلق علم هذا الكامل به فيعلمه، إلا أن الفرق حاصل بين العلمين: بأن علم الله به لذاته لا بواسطة أمر آخر غير ذاته، وعلم العبد بعينه و أحوالها حينئذ بواسطة العناية من الله في حقه. وهذا معنى قوله: (إلا أنه من جهة العبد عناية من الله سبقت له، هي من جملة أحوال عينه الثابتة، يعرفها صاحب هذا الكشف إذا أطلعه الله على ذلك، أي على أحوال عينه) (٧) وهذا نهاية مقامات المكاشفين في السفر الثاني. بين أولا أحوال السائلين مبتدءا من مقام المحجوبين متدرجا إلى غاية مقام المكاشفين.

واعلم، أن العناية الإلهية من وجه ينقسم على قسمين: قسم ما يقتضيها العين الثابتة باستعدادها، فيكون العناية تبعا لها، وقسم يقتضيها الذات الإلهية لا العين الثابتة، وإن كان الكل راجعا إليها. وأما الأول، فهو بحسب فيضه المقدس المترتب على الأعيان وأحوالها واستعداداتها. وأما الثاني، فهو بحسب الفيض الأقدس الجاعل لها ولاستعداداتها. فهذه العناية متبوعة، إذ الفيض

---

(٧) - أي، بعد وجوده لا قبله، كما علم الله منه قبل وجوده. (ج)

الأقدس أيضا يترتب عليها. وأراد الشيخ (رض) هذا القسم الأول، لذلك نسب إلى أحوال عين العبد.
(فإنه) الضمير للشأن. (ليس في وسع المخلوق، إذا أطلعه الله على أحوال عينه الثابتة التي تقع صورة الوجود عليها، أن يطلع في هذه الحال على إطلاع الحق على
هذه الأعيان الثابتة في حال عدمها، لأنها نسب ذاتية لا صورة لها) هذا تعليل لقوله: (إلا أنه من جهة العبد عناية من الله) أي، ليس في وسع المخلوق أنه إذا أطلعه الله على أحوال عينه الثابتة بحسب العلم أن يطلع عليها حال اطلاعه على أحوالها كشفا وشهودا كما يطلع الحق عليها شهودا، لأنها قبل أن يقع عليها صورة الوجود العلمي، كالصورة الذهنية مثلا في أذهاننا أو العيني كالصورة الخارجية للشئ، نسب ذاتية لا صورة لها، فلا يمكن أن يطلع عليها المخلوق كما يطلع عليه الحق. ولا ينبغي أن يتوهم أنه ينفى الاطلاع على الأعيان الثابتة مطلقا في حال عدمها، لأنه ذكر في فتوحاته: (إن السالك في السفر الثالث يشاهد جميع ما يتولد من العناصر إلى يوم القيامة قبل وجودها). وقال: (وبهذا لا يستحق القطبية حتى يعلم مراتبهم أيضا). وهذا الاطلاع لا يمكن إلا بالاطلاع على أعيانهم الثابتة، فهذا أيضا فرق آخر بين علم الحق بالأعيان وبين علم العبد.
وضمير (لأنها) عائد إلى (الأعيان). ولما كانت راجعة إلى النسب الذاتية، وهي الصفات الإلهية، حكم عليها بأنها نسب ذاتية، كما قال في الفص الأول: (بل هو عينها لا غيرها). أعني، أعيان الموجودات. فسلب الصورة عنها من هذا الوجه، وإلا فالأعيان عبارة عن الصورة المتعينة في الحضرة العلمية، و أعيان الممكنات أيضا لها صور في الخارج، فلا يصدق سلب الصورة عنها خارجا وعلما.
وقيل (٨) ضمير (لأنها) عائد إلى (الاطلاع)، وتأنيثه باعتبار الخبر وهو (النسب). وفيه نظر. إذ لا يصدق على الاطلاع أنه نسب ذاتية، لأنه نسبة من

---

(٨) - والقائل هو الشيخ العارف البارع شارح الكاشاني (ط م، ص ٣٢)

النسب لا كلها. (فبهذا القدر نقول، إن العناية الإلهية سبقت لهذا العبد بهذه المساواة في إفادة
العلم) ظاهر مما مر.
(ومن هنا يقول الله: (حتى نعلم). وهي كلمة محققة المعنى، ما هي كما يتوهمه من ليس له هذا المشرب) أي، من حيث إن العلم تابع للمعلوم من وجه، يقول الحق تعالى في كلامه: (حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونبلو أخباركم). أي، يتعلق علمه بالأعيان الثابتة التي للمجاهدين والصابرين، فيحصل العلم بأن الأشخاص الإنسانية من يكون منهم مجاهد، أو من يكون منهم صابر، أو من لا يكون كذلك.
لا يقال: يلزم منه الحدوث لحصول علمه بعد ما لم يكن حينئذ.
لأنا نقول: تعلق العلم بالمعلوم أزلي وأبدى، فلا يلزم ذلك. غاية ما في الباب أنه يلزم تقدم المعلوم على تعلق العلم به، وعلى العلم أيضا، تقدما ذاتيا لا زمانيا ليلزم الحدوث الزماني. وهو حق. لأن العلم من حيث إنه مغائر للذات نسبة ذاتية، فيقتضى العالم والمعلوم، وكل منهما لا بد وأن يكون مقدما بالذات عليها كما مر.
(وهي كلمة محققة المعنى) في نفس الأمر، ليس كما يظنه المحجوب الذي ليس له هذا المشرب. ويمكن أن يكون المراد من قوله: (حتى نعلم...) العلم التفصيلي الذي هو في المظاهر الإنسانية، ولا شك في تجدد العلم فيها، فيكون الحقيقة الإنسانية حينئذ وقاية لربها عن سمة الحدوث ونقص الإمكان، لكن لا يكون من هذا المقام حينئذ.
(وغاية المنزه أن يجعل ذلك الحدوث في العلم للتعلق، وهو أعلى وجه يكون للمتكلم بعقله في هذه المسألة. لو لا أنه أثبت العلم زائدا على الذات، فجعل التعلق له لا للذات. وبهذا انفصل عن المحقق من أهل الله صاحب الكشف والوجود) أي، غاية من يتكلم بعقله في هذه المسألة وينزه الحق عن سمة الحدوث ونقائصه، أن يجعل ذلك الحدوث للتعلق، بأن يقول، العلم أزلي وتعلقه بالأشياء حادث

حدوثا زمانيا، لئلا يلزم أن يكون الحادث صفة للواجب. وهو أعلى وجه للمتكلم في هذه المسألة بنظره الفكري.
وجواب (لو لا) محذوف، تقديره: لو لا أن المتكلم أثبت العلم زائدا مطلقا على الذات، فجعل التعلق له لا للذات، لكان ممن فاز بالتحقيق واتصل بأهله. (وبهذا انفصل) أي، يجعله زائدا على الذات مطلقا، عن أهل التحقيق، إذ المحقق قائل بأنه عين الذات في مرتبة مطلقا، وفي أخرى عينه من وجه، غيره من وجه آخر، وهي عند كونه نسبة من النسب الذاتية. ولما كان المراد بالمحقق هو الذي انكشف له أحدية الحق وسريانه في المراتب الوجودية الموجبة للتعدد والتكثر الموهمة لوجود الأغيار وشاهد الأمور على ما هي عليها بحسب الكشف والذوق، قال (رض): (من أهل الله صاحب الكشف والوجود).
والمراد بالوجود هنا (الوجدان).
ومن أمعن النظر فيما مر من المقدمات وتحقق بأسراره، لا يزاحمه الشكوك والشبهات الوهمية التي تقع في مثل هذه المباحث.
(ثم نرجع إلى الأعطيات، فنقول، إن الأعطيات إما ذاتية، أو أسمائية (٩) فأما المنح والهبات والعطايا الذاتية فلا تكون أبدا إلا عن تجلى إلهي، والتجلي من الذات لا يكون أبدا إلا بصورة استعداد المتجلى له، (١٠) غير ذلك لا يكون. فإذا المتجلى له،

---

(٩) – قوله: (إما ذاتية...). اعلم، أن الذات المقدسة، بما هي هي، لا يتجلى لمرآة من المرائي ولا يظهر في عالم من العوالم، إلا من وراء حجب الأسماء، بل سائر الفواعل غير ذات الباري أيضا كذلك. فالذات دواما محجوبة بحجاب الأسماء والصفات. فالمنح الذاتية لم تكن من الذات بما هي هي، بل منها بتعين الأسماء الإطلاقية، كاسم (الله) الأعظم و الاسم (الرحمن) بمقامه الجمعي. والمنح الأسمائي ما كانت منها بتعين الأسماء الأخر، كالرحمن، باعتبار الآخر، والواسع وغيرهما. (الإمام الخميني مد ظله)
(١٠) – هذه العبارة لا تخلو عن صعوبة وانغلاق، وقد أوضحه شيخنا الأقدم، قدوة العرفاء و الحكماء، ميرزا محمد رضا أصفهاني (قمشهاى)، في تعاليقه المباركة:
قوله في فص الشيثي: (والتجلي من الذات لا يكون أبدا إلا بصورة استعداد المتجلى له). أقول: اعلم، أن المتجلي قد يكون متجليا بذاته بأن يكون التجلي نفس ذات المتجلي بلا اختلاف جهة واعتبار: وذلك في الشاهد كضوء الشمس، فإنه يتجلى للمتجلى له بنفس ذاته لا بأمر منفصل عن ذاته فائض عنه، وفي الغائب كذاته تعالى، فإنه متجل بذاته لنفس ذاته وليس تجليه وظهوره لنفس ذاته بغير نفس ذاته، فإن حيث ذاته حيث الجلاء و الظهور لأنه محض الوجود وصرف النور: (الله نور السماوات والأرض). فيكون التجلي والمتجلي و المتجلى له أمر واحد وحيث فارد. وقد يكون متجليا بأمر فائض عن ذاته منفصل عن هويته. لست أقول بالانفصال في الذات والحقيقة بل في النعت والمرتبة، فإن ظهور الشئ يمتنع أن يكون بشئ يخالفه ويباينه في الذات والحقيقة وإلا فيكون الأشياء المتبائنة بالذات بعضها مظهرا لبعضها، ويكون كل شئ ظاهرا في كل شئ، والأمر لا يكون

كذلك. ومثال ذلك في الشاهد جرم
الشمس إذا فرضنا بأنه ضياء وآمنا بقوله: (وجعل الشمس ضياءا والقمر نورا). فإنه يكون متجليا للأشياء بالضوء الفائض عنه لها، وليس
الضوء الفائض عنه نفس ذاته في مرتبته بل عينه بوجه وغيره بوجه: وبالأول ظهوره، و
بالثاني حجابه، وفي الغائب أيضا ذاته الأقدس، فإنه متجل لعباده بأمره وخلقه، والخلق
عينه بوجه وغيره بوجه: ظهوره بالأول، وحجابه بالثاني: (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي
أنفسهم لتبين لهم أنه الحق). وقوله، صلى الله عليه وآله وسلم: (إن لله سبعين ألف
حجاب من نور، وسبعين ألف حجاب من ظلمة). فإذا كان التجلي بالانفصال و
الفيضان، يستحيل أن يكون في مرتبة المتجلي، فالتجلي دون المتجلي، والمتجلي فوق
التجلي. غير ذلك لا يكون. ثم اعلم، أنه تعالى يمتنع أن يتجلى ويظهر لما سواه بنفس ذاته الأقدس، بالدراية و
الديانة واتفاق أهل الله وأصحاب القلوب وأهل الشهود. والأخير يظهر بالتتبع في أقوالهم وزبرهم.
أما الديانة – فقوله تعالى: (ويحذركم الله نفسه). وقوله تعالى في جواب موسى بن
عمران، على نبينا وآله عليه السلام، حيث قال في طلب الرؤية (رب أرني أنظر إليك):
(لن تراني ولكن أنظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني. فلما تجلى ربه للجبل جعله
دكا وخر موسى صعقا). أي، يمتنع أن يشاهدني غيري، أو يراني سواي بظهور نفس ذاتي
وجلاء عين هويتي له بلا حجاب، ولكن أنظر إلى الجبل لتنظر إلى وتراني من وراء حجاب
التجلي، وإن كان التجلي يفنيك، فإني أبقينك. فإن التجلي قد تفنى وقد لا تفنى، وقد
يوجب الرؤية وقد لا يوجب الرؤية، كما ستعلم كل ذلك إنشاء الله تعالى.
واعلم، أن الفناء في الذات قسمان: فناء استهلاك، كضياء نور السراج والكواكب
في نور الشمس، وحينئذ يبقى عين الفاني وذاته ويرتفع حكم إنيته ويبقى بعد الفناء وله
الفرق بعد الجمع، وفناء هلاك، كفناء الأمواج عند سكون البحر، وحينئذ يزول الفاني و
يرفع عينه ولا يبقى أثره وليس له البقاء بعد الفناء لامتناع إعادة المعدوم.
وأما الدراية – فإنا إذا فرضنا أنه تعالى تجلى بغيره بنفس ذاته الأقدس، فإما أن يتجلى بأن
ينزل عن مرتبة ذاته إلى مرتبة ذلك الغير ويتجافى عنها، وإما بأن يتصاعد ذلك الغير إليه
ليشاهده ويراه، وكل منهما باطل:
أما الأول، فلأنه يوجب أن يكون ما لا يتجدد متجددا، ويوجب التغير في ذاته
الأقدس. تعالى عن ذلك علوا كبيرا.
وأما الثاني، فلأنه يوجب أن يكون الشئ خارجا من القوة إلى الفعل من غير مخرج
إياه، بل يوجب أن يسعى إلى هلاك نفسه وبطلان ذاته، ويوجب أن يكون المعدوم
مشاهدا له رائيا إياه، والكل باطل. وإذا كان التالي، بكلا قسميه، باطلا، فالمقدم مثله.
إذا عرفت ذلك، فنقول: التجليات الإلهية إما ذاتية، وإما أسمائية. والمراد
بالتجليات الذاتية ما يكون بأسماء الذات. وهي على ما عينه الشيخ في إنشاء الدوائر ونقل
عنه الشارح المحقق القيصري، ثلاثون اسما مذكورة في المقدمة. ومن الأسماء ما هي
مفاتيح الغيب التي لا يعلمها إلا هو ومن تجلى له الحق بالهوية الذاتية، أي الوجود الإطلاقي
اللا بشرط، وهو القطب الكامل الذي يسرى في جميع الموجودات، بل المعدومات و
الممتنعات. فإنا قد بينا أن الحقيقة المحمدية سارية في جميع الأعيان الثابتة من الممكنات و
الممتنعات. والممكنات منها موجودة في الخارج، ومنها معدومة سيوجد في الدنيا و
الآخرة، ومنها معدومة لم يجد ولا يوجد. وهي سارية في القديم والحادث، وحاكمة عليهما
كالحقائق الكلية من العلم والقدرة والحياة. وفي الزيارة الجامعة: (وأرواحكم في

الأرواح وأجسادكم في الأجساد، وقبوركم في القبور).
مراد از (سريان) ظهور است، إما ظهورا بذاته، أو الظهور في الغير. اين است معناى سريان اصل حقيقت در واجب باعتبار ظهوره في ذاته وشهود ذاته في مجالى أسمائه، ثم الظهور في الأعيان الثابتة. واين است مراد از سريان حق در مقام تجلى فعلى به (فيض مقدس). (ج)

قال بعضهم:
أنا الموجود والمعدوم والمنفي والباقي * أنا المحسوس والموهوم واللاقي والراقي
أنا المحلول والمعقود والمشروب والساقي * أنا الكنز، أنا الفقر، أنا خلقي وخلاقي
فلا تشرب بكأساتي ففيها سم أحداقي * ولا تطمع ولوجا فهو مسدود بأغلاقي
يعنى، أن يشرب كل أحد بكأسه، وهو التوحيد، إذ فيه سم عيونه وأحداقه، وهي الأنظار الدقيقة. فإذا اختار المبتدي ذلك، قتل بسيف سياسة الشرع، أو قتل بسيف ملامة الزندقة:
نكتهها چون تيغ ألماس پولاد است تيز * چون نداری تو سپر واپس گريز
ولا تطمع... أي، لا تطمع الدخول في حرم ذلك المقام بدون تطهير القلب عن أرجاس الإمكان، فإنه بيت الله الحرام:
غسل در أشك زدم كاهل طريقت گويند * پاك شو اول پس ديده بر آن پاك انداز
و (الأغلاق)، هي التعينات الإلهية التي في السفر الثاني من الأسفار الأربعة. وكأنا قد خرجنا عما كنا بصدد بيانه.
قال تعالى: (عالم الغيب، فلا يظهر غيبه على أحد إلا من ارتضى من رسول). وإليه أشار النبي، صلى الله عليه وآله، في دعائه بقوله: (أو استأثرت به في غيبك). قيل: وهي داخل تحت الاسم (الأول) و (الباطن) بوجه. أقول: هذا الوجه هو الذي قلنا: الاسم مع كونه هو الذات مع الصفة، ينقسم إلى أسماء الذات، وأسماء الصفات، واشتمال الذات على الصفات بكونها عينها، لأنها شؤونه الذاتية، ولا تعلق لهذه المفاتيح بالأكوان. قال الشيخ في فتوحاته المكية: (وأما الأسماء الخارجة عن الخلق والنسب، فلا يعلمها إلا هو، لأنه لا تعلق لها بالأكوان).
فلنرجع إلى إتمام أمر التجلي: فالتجلي إما أن يكون موجبا لفناء المتجلى له، أو لا يكون. والأول كالتجلي بالوحدة والقهارية، كما قال تعالى: (ونفخ في الصور فصعق من في السماوات ومن في الأرض). وقال: (لمن الملك اليوم لله الواحد القهار). أي، إذا تجلى الحق في صور من في السماوات والأرض، فصعقوا واستهلكوا ولم يبق لهم اثر ويقول: (لمن الملك اليوم) ويجيب عن نفسه: (لله الواحد القهار). وحينئذ لا شاهد ولا مشهود إلا نفسه تعالى، وليس كلامنا فيه. والثاني، إما تجلى ذاتي، أو أسمائي. فإن كان أسمائيا، كالتجلي باسمه (العليم)، يشاهد السالك إليه ذاته الأقدس من وراء ذلك التجلي العلمي. والعلم حجاب الله الأكبر، بمعنى أنه مظهره والمظهر حجاب الذات. و (الأكبر) صفة الله، أو صفة العلم: فإن كان صفة الله فلا إشكال، وإن كان صفة للعلم، معناه: أنه حجاب أكبر من سائر الحجب في العظمة والشرافة، لا في الستر والغلظة. وذلك لأن كل صفة يظهر موصوفه للموصوف بجميع الأوصاف، فيظهره بوجه ويحجبه بوجه. وإن كانت الصفة (الألوهية) والمتجلي اسم (الله) الجامع لجميع الأوصاف، يظهره بعدة اتصافه لا بشدتها، فإن الشدة أن يكون كل صفة عين جميع الأوصاف وعين الذات أيضا، ولا يتجلى صفة بتلك الصفة، لأنا قد قلنا إن الأسماء المستأثرة لا تعلق لها بالأكوان، ولا يعلمها إلا هو. وبذلك يندفع إشكال قوى، وهو أن الإنسان الكامل مظهر لاسم (الله) الجامع لجميع الأسماء، فإذا تجلى له ربه بصورة اسمه الجامع يجب أن يشاهده بجميع كمالاته، لا بصفة دون صفة، فكيف لا يراه وكيف يمتنع رؤيته؟ ولم يكن المانع إلا حيطته، والكامل مظهر الحيطة. والجواب، أن الكامل مظهر عدة
كمالاته لا شدتها، وشدة كمالاته لا مظهر لها، وليس يمكن أن يكون لها مظهر. كيف، والمظهر دون

الظاهر، و
التجلي دون المتجلي وإن كان ذاتيا، كما إذا تجلى للمتجلى له باسمه (القدوس)، مثلا، فحينئذ لا يرى المتجلى له سوى ذات القدوس. فذلك المرئي إما أن يكون عين ذاته الأقدس الواجب وجوده وقد تنزل عن مرتبته إلى مرتبة المتجلى له، أو تصاعد المتجلى له في مرتبة تلك الذات المتجلية بذاته ويشاهده، وقد علمت بطلانهما، وإما أن يكون المتجلي يتنزل مرتبته من أن يتغير ذاته ويتجافى في مرتبته، وحينئذ يكون على صورة غير صورة نفس ذاته المطلقة وعلى تنزل عن درجته، ولا صورة زائدة على ذاته لذاته، ليكون على تلك الصورة، ولا يتجلى إلا بصورة يستعد المتجلى له لها، ولا بد من أن يكون المتجلى له طاهرا مطهرا عن الأدناس والأرجاس ومن العوارض الغيرية، فلا صورة له إلا صورة عينه الثابتة، فلا محالة يتجلى تلك الصورة، والحق المتجلي بصورة عين من الأعيان الثابتة نفس ذلك العين الثابت، لأن العين الثابت هو الحق المتجلي بصورته، فيكون المتجلي عين المتجلى له، فما يرى المتجلى له إلا عينه الثابت فيما يرى الحق المطلق ويرى عينه الثابت. فالمرئي في التجلي الرائي عين المتجلى له. فافهم وتبصر قول المصنف: (والتجلي من الذات لا يكون أبدا إلا بصورة استعداد المتجلى له، غير ذلك لا يكون). فظهر أيضا معنى قوله: (فإذا المتجلى له ما رأى سوى صورته في مرآة الحق، ولا يمكن أن يراه).
قوله: (مع علمه أنه ما رأى صورته إلا فيه كالمرآة). بيان حال الكامل المتجلى له، فإنه إذا رأى عينه الثابت، يعلم أن ما رآه عينه الثابت، ويعلم أنه رأى ذلك العين بالتجلي الذاتي الإلهي وما يرى الذات الإلهية. مثاله في الشاهد المرآة، وقد بينه الشيخ، قدس سره، ومثال آخر له في العقل، الماهية والوجود المطلق: فإن الماهية هو الوجود الخاص في العين والخارج، والوجود الخاص ليس سوى الوجود المطلق المتعين بذلك التعين المسمى بالإنسان، مثلا، وأنت ترى الإنسان في الوجود المطلق ولا ترى الوجود المطلق. فافهم و تبصر، وفقك الله بفهمه. (من حضرة الأستاذ العارف، آقا محمد رضا قدس الله نفسه)
قد تمت بعون الله على يد أقل مظاهر الله، سيد على أكبر بن سيد عبد الحسين بن سيد محمد صادق الطباطبائي، قدس الله روحه، في ليلة الأحد من
شهر ربيع الثاني ١٣١٢ - هزار وسيصد ودوازده.

ما رأى سوى صورته في مرأة الحق). (الأعطيات) جمع (أعطية) وهي جمع (عطاء)، فهي جمع الجمع. و (المنح) جمع (منحة) وهي العطايا. ولما ذكر في أول الفص: (إن العطايا منها ذاتية ومنها أسمائية) وشبه انقسامه بالقسمين بانقسام السؤال بقسمين وفرع عن تقريره، شرع بذكر الفرق بينهما، فقال: (إما... العطايا الذاتية فلا تكون... إلا عن تجلى إلهي) أي، عن حضرة هذا الاسم إلا فيها. وذلك لأن العبد ما دام باقيا لا يتخلص من جميع القيود، بل يبقى ما به تعينه، فلا يحصل المناسبة التامة بينهما فلم يمكن رؤيته وشهوده، كما لم يمكن رؤيته الموضع الذي يرى فيه الصورة من المرآة الصقيلة، فإنك إذا رأيت صورتك فيها، تعجز عن رؤيتها مع أنك تعلم أن صورتك ما ظهرت إلا فيها.

الجامع الذي هو باعتبار اسم الذات فقط، وباعتبار آخر اسم للذات مع جميع الصفات وغيره من أسماء الذات ك (الغنى) و (القدوس) وأمثالهما. والتجلي من

الذات لا يكون إلا على صورة المتجلى له، وهو العبد وبحسب استعداده، لأن الذات الإلهية لا صورة لها متعينة ليظهر الذات بها، وهي مرآة الأعيان، فتظهر صورة المتجلى له فيها بقدر استعداده، كما أن الحق يظهر في مرايا الأعيان بحسب إستعداداتها وقابلياتها بظهور أحكامه، غير ذلك لا يكون، إذ لا بد من المناسبة بين المتجلي والمتجلى له، ولما كان المتجلي وجودا مطلقا غير مقيد باسم جزئي وصفة معينة، كذلك لا بد أن يكون المتجلى له مخلصا عن رق القيود المشخصة و عبودية الأسماء الجزئية إلا عن القيد الذي به تميزت ذاته عن ربه، لأن الشئ لا يمكن أن يتخلص عن ذاته إلا بالفناء، وحينئذ ينعدم المتجلى له والكلام مع بقائه. فهذا القيد لا يقدح في إطلاقه، إذ به هو هو. فإذا خلص عنها وحصلت المناسبة من هذه الحيثية بينه وبين ربه، حصل التجلي الذاتي، ولا يرى حينئذ سوى صورة عينه في مرآة الحق.

وما اشتهر بين الطائفة أن التجلي الذاتي يوجب الفناء وارتفاع الإثنينية، إنما هو إذا كان التجلي الذاتي بصفة (القهر) و (الوحدة) المقتضية لارتفاع الغيرية و انقهارها، ولذلك جاء: (الواحد القهار) في قوله تعالى: (لمن الملك اليوم لله الواحد القهار). أو نقول، إن كلامه (رض) محمول على حال البقاء بعد الفناء، و حينئذ لا يوجب الفناء مرة أخرى. والمراد ب (الاستعداد) هنا الاستعداد الكلى الذي لعين المتجلى له بعد تخلصها عن مقتضيات النفس وطهارتها عن كدوراتها، لا الجزئي، وإلا يشتبه الأمر. فإن النفس قد يتجلى على الشخص في بعض المقامات وتظهر بالربوبية قبل أن يتخلص عن رق القيود، ويكون شيطانيا لا رحمانيا، وقليل من يميز بينهما. ومن هنا يدعى العبد ويظهر بالربوبية، كالفراعنة.

(وما رأى الحق، ولا يمكن أن يراه مع علمه أنه ما رأى صورته إلا فيه، كالمرآة في الشاهد إذا رأيت الصور فيها: لا تراها مع علمك أنك ما رأيت الصور أو صورتك) والحاصل أن الإنسان إذا كمل، يتجلى له الحصة التي له من الوجود المطلق، وما هي إلا عينه الثابتة لا غير، فما رأى الحق بل رأى صورة عينه، فلا

يمكن أن يراه لتقيده وإطلاق الحق وتعاليه عن الصورة المعينة الحاضرة له.
(فأبرز الله ذلك مثالا نصبه لتجليه الذاتي ليعلم المتجلى له، أنه ما رآه). ذلك إشارة إلى المرآة، ذكره باعتبار ما بعده وهو (مثالا) كأنه يقول: ذلك مثال أبرزه الله. لذلك قال: (نصبه) ولم يقل: نصبها. أو باعتبار أنها جرم. و (ما) بمعنى الذي. أي، الذي رآه. وهو مفعول يعلم. أو أي شئ رآه. على أنه استفهامية.
(وما ثمة مثال أقرب ولا أشبه بالرؤية والتجلي) أي الذاتي. (من هذا) أي من هذا المثال. (وأجهد في نفسك عند ما ترى الصورة في المرآة). (ما) مصدرية.
أي، عند رؤيتك الصورة فيها. (أن ترى جرم المرآة لا تراه أبدا ألبتة، حتى أن بعض من أدرك مثل هذا في صور المرايا) جمع المرآة. (ذهب إلى أن الصورة المرئية بين بصر الرائي و
بين المرآة). أي، هي حاصلة بين بصر الرائي وبين المرآة، وهي
حاجبة عن رؤية المرآة. (وهذا أعظم ما قدر عليه من العلم، والأمر كما قلناه و ذهبنا إليه). من أنها مثال، نصبها الحق لتجليه الذاتي حتى ينظر فيها كل من أهل العالم، ولا يرى سوى صورته، فيعلم أن الذات الإلهية لا يمكن أن يرى إلا حين التجلي الأسمائي من وراء الحجب النورانية الصفاتية، كما جاء في الأحاديث الصحيحة: (سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر). وأمثاله. قال الشاعر:
كالشمس يمنعك اجتلائك وجهها * وإذا اكتسب برقيق غيم أمكنا
(وقد بينا هذا في الفتوحات المكية) ذكر (رض) في الباب الثالث والستين من الفتوحات المكية، في معرفة بقاء النفس في البرزخ بين الدنيا والآخرة لتعرف حقيقة البرزخ وقال: (إنه حاجز معقول بين متجاورين، ليس هو عين أحدهما وفيه قوة كل منهما كالخط الفاصل بين الظل والشمس. وليس إلا الخيال كما يدرك الإنسان صورته في المرآة ويعلم قطعا أنه أدرك صورته بوجه، وأنه ما أدرك صورته بوجه، لما يراها في غاية الصغر لصغر جرم المرأة والكبر لعظمه. ولا يقدر أن ينكر أنه رأى صورته، ويعلم أنه ليس في المرآة صورة، ولا هي بينه وبين المرآة، فليس بصادق ولا كاذب في قوله: إنه رأى صورته ما رأى صورته. فما تلك

الصورة؟ وما شأنها؟ وأين محلها؟ فهي منفية ثابتة، موجودة معدومة، معلومة مجهولة. أظهر الله سبحانه هذه لعبده ضرب مثال ليعلم ويتحقق أنه إذا عجز و حار في درك حقيقة هذا، وهو من العالم ولم يحصل عنده علم بتحقيقه، فهو بخالقها أعجز وأجهل وأشد حيرة). هذا ما لقيته من كلامه في هذا الباب. و ذهب بعضهم إلى أن الصورة المرئية إنما هي في العالم الخيالي ومقابلة الجرم الصقيل شرط لظهورها فيه. ولو كان كذلك، لكان يظهر للناظر في المرآة صورة أخرى غير صورة مقابلها، (١١) كما يظهر فيما يستعمله المعزمون من صورة الجن و غيرها.

(وإذا ذقت هذا، ذقت الغاية التي ليس فوقها غاية في حق المخلوق، فلا تطمع ولا تتعب نفسك في أن ترقى في أعلى من هذا الدرج فما هو ثمة أصلا، وما بعده إلا العدم المحض) أي، إذا وجدت هذا المقام بالذوق والوجدان، لا بالعلم والعرفان، وحصل لك هذا التجلي الذاتي، فقد حصل لك الغاية وانتهيت إلى النهاية لأن منتهى أسفار السالكين إلى الله هو الذات لا غير. وقوله: (في أن ترقى) متعلق ب (لا تطمع). و (في أعلى) متعلق ب (ترقى). ضمنه معنى الدخول فعداه ب (في) لأنه يتعدى بنفسه وب (على) لا ب (في). يقال: رقاه. إذا صعده. أو، رقا عليه. إذا صعد عليه. ولا يقال: رقى فيه. كمالا يقال: صعد فيه. إلا عند تضمنه معنى الدخول. والضمير في قوله: (فما هو) عائد إلى (المقام) الذي يدل عليه قوله: (أعلى) بحسب المعنى. و (ثمة) أيضا إشارة إلى المقام. أي، فليس في هذا المقام الذي وصلت إليه، وهو الوجود المحض، مقام آخر تصل إليه أصلا، إذ ليس بعد الوجود المحض إلا العدم المحض.

واعلم، أن ظهور عينه له عين ظهور الحق له ورؤية صورته عين رؤيته الحق، لأن عينه الثابتة ليست مغايرة للحق مطلقا، إذ هي شأن من شؤونه وصفة

---

(١١) - وإذا رأى زيد صورته في المرآة المقعر والمحدب، يلزم وجود صور المختلفة وظهورها بأشكالها المعوجة في العالم البرزخ على مسلك الشيخ الإشراق. (ج)

من صفاته واسم من أسمائه. وقد عرفت أنه من وجه عينه ومن وجه غيره، فإذا شاهدت ذلك، شاهدته. ومن هنا قال الحسين المنصور الحلاج قدس الله سره:

أنا من أهوى، ومن أهوى أنا * نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتني أبصرته * وإذا أبصرته أبصرتنا

(فهو مرآتك في رؤيتك نفسك، وأنت مرأته في رؤيته أسمائه وظهور أحكامها). وذلك لأن بالوجود تظهر الأعيان الثابتة وكمالاتها، وبالأعيان تظهر صفات الوجود وأسماؤه وأحكام أسمائه لأنها محل سلطنتها. وإليه أشار النبي، عليه الصلاة والسلام، بقوله: (المؤمن مرآة المؤمن). إذا المؤمن من جملة أسمائه تعالى. (وليست سوى عينه) أي، فليست مرآته التي هي عينك غير عينه مطلقا، كما تزعم المحجوب. (فاختلط الأمر وانبهم) أي، فاختلط أمر المرئي و انبهم أنه حق أو عبد، لأن العبد يرى في ذات الحق عينه، والحق يرى في عين العبد أسمائه، وعين العبد حق من وجه، لأنها من جملة أسمائه وأسماؤه عينه. فانبهم حال المرائي في المرآتين أنه حق أو عبد. (فمنا من جهل في علمه) أي، تحير في التميز بين المراتب حال علمه بها. (فقال: (العجز عن درك الإدراك إدراك) و منا من علم) أي، ميز بينهما. (فلم يقل بمثل هذا وهو أعلى القول). أي، هذا السكوت وعدم القول بمثله أعلى مرتبة من ذلك القول، لأن فيه إظهار العجز. (بل أعطاه العلم السكوت ما أعطاه العجز) أي، أعطاه علمه بالمراتب أن يسكت ولا يضطرب كما أعطى العلم الآخر العجز. (وهذا هو أعلى عالم بالله) لأنه يعرف المراتب والمقامات ويعطى حق كل مقام في مقامه. (وليس هذا العلم إلا لخاتم الرسل وخاتم الأولياء). لأن الإحاطة بجميع المقامات والمراتب، كليها و جزئيها، جليلها وحقيرها، والتميز بينها، لا يكون إلا لمن له الاسم الأعظم ظاهرا وباطنا، وهو خاتم الرسل وخاتم الأولياء. أما خاتم الرسل، فلكون غيره من الأنبياء لا يشاهدون الحق ومراتبه إلا من مشكاته الممدة له من الباطن، و

أما خاتم الأولياء، فلأن غيره من الأولياء لا يأخذون ما لهم إلا منه، حتى أن الرسل، أيضا، لا يرون الحق إلا من مشكاته ومقامه. وإليه أشار بقوله: (وما يراه أحد من الأنبياء والرسل إلا من مشكاة الرسول الخاتم، ولا يراه أحد من الأولياء إلا من مشكاة الولي الخاتم، حتى أن الرسل لا يرونه متى رأوه إلا من مشكاة خاتم الأولياء).

واعلم، أن الأنبياء مظاهر أمهات أسماء الحق، وهي داخلة في الاسم الأعظم الجامع، ومظهره الحقيقة المحمدية، لذلك صارت أمته خير الأمم و شهداء عليهم يوم القيامة، وهو، عليه السلام، يزكيهم عند ربهم. وقال، عليه السلام: (علماء أمتي كأنبياء بنى إسرائيل) (١٢) فلما كان شأن النبوة والرسالة مأخوذا من مقامه، صلى الله عليه وسلم، وقد انختمت مرتبتها وبقيت مرتبة الولاية التي هي باطن النبوة والرسالة لأنها غير منقطعة، فيظهر هذه المرتبة في الأولياء بحسب الاستعدادات التي كانت لهم شيئا فشيئا إلى أن يظهر بتمامها فيمن هو مستعد لها، وهو المراد بخاتم الأولياء، وهو عيسى (ع) كما سيأتي بيانه. وصاحب هذه المرتبة أيضا بحسب الباطن هو خاتم الرسل، لأنه هو مظهر الاسم الجامع. وكما أن الله يتجلى من وراء حجب الأسماء التي تحت مرتبته للخلق، كذلك هذا الخاتم يتجلى عن عالم غيبه في صورة خاتم الأولياء للخلق، فيكون هذا الخاتم مظهرا للولاية التامة، ويكون كل من الأنبياء والأولياء صاحب ولاية، وهو مظهر لجميعها، فيكون مظهر حصة كل منهما من مقام جمعه. فخاتم الرسل ما رأى الحق إلا من مرتبة ولاية نفسه، لا من مرتبة غيره، فلا يلزم النقص. ومثاله الخازن إذا أعطى بأمر السلطان للحواشي من الخزينة شيئا و للسلطان أيضا، فالسلطان أخذ منه كغيره من الحواشي ولا نقص.

---

(١٢) - وقد صرح جمع من العامة والخاصة على مجعولية هذا الحديث، لأنه ليس في علماء الأمة المرحومة من يدعى البلوغ إلى أقصى درجات الكشف والشهود وأعلى درجات الولاية، إلا العترة الطاهرة، على ما صرح الشيخ الأكبر (قده) على ما ذكرناه في الفتوحات. (ج)

(فإن الرسالة والنبوة، أعني نبوة التشريع ورسالته، تنقطعان والولاية لا تنقطع أبدا). وذلك لأن الرسالة والنبوة من الصفات الكونية الزمانية فينقطع بانقطاع زمان النبوة والرسالة، والولاية صفة إلهية، لذلك سمى نفسه ب (الولي) الحميد وقال: (الله ولى الذين آمنوا...) فهي غير منقطعة أزلا وأبدا. ولا يمكن الوصول لأحد من الأنبياء، وغيرهم، إلى الحضرة الإلهية إلا بالولاية التي هي باطن النبوة. وهذه المرتبة من
حيث جامعية الاسم الأعظم لخاتم الأنبياء ومن حيث ظهورها في الشهادة بتمامها لخاتم الأولياء، فصاحبها واسطة بين الحق و
جميع الأنبياء والأولياء. ومن أمعن النظر في جواز كون الملك واسطة بين الحق والأنبياء، لا يصعب عليه قبول كون خاتم الولاية الذي مظهر باطن الاسم الجامع وأعلى مرتبة من الملائكة واسطة بينهم وبين الحق.
وفي قوله: (أعني نبوة التشريع ورسالته) سر، وهو أن النبوة والرسالة تنقسم إلى قسمين: قسم يتعلق بالتشريع، وقسم يتعلق بالإنباء عن الحقائق الإلهية وأسرار الغيوب وإرشاد العباد إلى الله من حيث الباطن، وإظهار أسرار عالم الملك والملكوت، وكشف سر الربوبية المستترة بمظاهر الأكوان لقيام القيامة الكبرى وظهور ما ستره الحق وأخفى. (فالمرسلون من كونهم أولياء لا يرون ما ذكرناه إلا من مشكاة خاتم الأولياء، فكيف من دونهم من الأولياء). وذكر في كتاب عنقاء المغرب: (إن أبا بكر تحت لوائه، كما كان تحت لواء سيدنا رسول الله، صلى الله عليه وسلم، في المتابعة).
(وإن كان خاتم الأولياء تابعا في الحكم لما جاء به خاتم الرسل من التشريع فذلك لا يقدح في مقامه ولا يناقض ما ذهبنا إليه) من أنه متبوع في الولاية. ولا ينبغي أن يتوهم أن المراد بخاتم الأولياء المهدى. فإن الشيخ، قدس سره، صرح بأنه عيسى (ع). وهو يظهر من العجم، والمهدى من أولاد النبي، صلى الله عليه وسلم، ويظهر من العرب. كما سنذكره بألفاظه.
(فإنه من وجه يكون أنزل، كما أنه من وجه يكون أعلى. وقد ظهر في ظاهر شرعنا ما يؤيد ما ذهبنا إليه) من أنه من وجه أنزل كما أنه من وجه أعلى. (في فضل

عمر في أسارى بدر بالحكم فيهم). والحكاية مشهورة وفي التفاسير مذكورة و عوتب رسول الله، صلى الله عليه وسلم، بقوله تعالى: (ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض). (وفي تأبير النخل) منع رسول الله، صلى الله عليه وسلم، الناس عاما تأبير النخل. فما أثمر. فقال رسول الله (ص): (أنتم أعلم بأمور دنياكم). فأثبت الفضيلة للمخاطبين، وأثبت الفضيلة لعمر في الحكم، مع أنه سيد الأولين والآخرين، فذلك لا يقدح في مقامه ومرتبته. (فما يلزم الكامل أن يكون له التقدم في كل شئ وفي كل مرتبة، وإنما نظر الرجال إلى التقدم في رتبة العلم بالله، هنالك مطلبهم، وأما حوادث الأكوان فلا تعلق لخواطرهم بها، فتحقق ما ذكرناه). معناه ظاهر.

(ولما مثل النبي، صلى الله عليه وسلم، النبوة بالحائط من اللبن وقد كمل سوى موضع لبنة واحدة، فكان، صلى الله عليه وسلم، تلك اللبنة، غير أنه) أي إلا أنه. (صلى الله عليه وسلم لا يراها إلا، كما قال، لبنة واحدة. وأما خاتم الأولياء فلا بد له من هذه الرؤية، فيرى ما مثله به رسول الله، صلى الله عليه وسلم، ويرى في الحائط موضع لبنتين، واللبن من ذهب وفضة، فيرى اللبنتين اللتين تنقص الحائط عنهما ويكمل بهما لبنة ذهب ولبنة فضة، فلا بد أن يرى نفسه تنطبع في موضع تينك اللبنتين) فيكون خاتم الأولياء تينك اللبنتين. (فيكمل الحائط) جواب (لما) قوله: (فلا بد أن يرى نفسه تنطبع) أي، لما مثل خاتم الرسول النبوة بالحائط و رأى نفسه تنطبع فيه، لا بد أن يرى خاتم الولاية نفسه كذلك، لما بينهما من المناسبة والاشتراك في مقام الولاية. ومعناه ظاهر. قال (رض) في فتوحاته أنه رأى حائطا من ذهب وفضة، وقد كمل إلا موضع لبنتين: إحديهما من فضة والأخرى من ذهب، فانطبع (رض) موضع تلك اللبنتين وقال فيه: (وأنا لا أشك إني أنا الرائي، ولا أشك إني أنا المنطبع موضعهما، وبي كمل الحائط. ثم عبرت الرؤيا بانختام الولاية بي. وذكرت المنام للمشايخ الذين كنت في عصرهم، وما قلت من الرائي، فعبروا بما عبرت به). والظاهر مما وجدت في كلامه (رض) في هذا المعنى أنه خاتم الولاية المقيدة المحمدية، لا الولاية المطلقة

الذي لمرتبته الكلية، ولذلك قال في أول الفتوحات في المشاهدة: (فرآني، أي رسول الله، وراء الختم لاشتراك بيني وبينه في الحكم). فقال له السيد: هذا عديلك وابنك وخليلك. و (العديل) هو المساوي. قال في الفصل الثالث عشر (١٣) من أجوبة الإمام محمد بن على الترمذي، قدس سره. (الختم ختمان: ختم يختم الله به الولاية مطلقا، وختم يختم به الله الولاية المحمدية (١٤) فأما ختم الولاية على الإطلاق فهو عيسى (ع). فهو الولي بالنبوة المطلقة في زمان هذه الأمة، وقد حيل بينه وبين نبوة التشريع والرسالة. فينزل في آخر الزمان وارثا خاتما لا ولى بعده، فكان أول هذا الأمر نبي وهو آدم، وآخره نبي وهو عيسى، أعني، نبوة الاختصاص. فيكون له حشران: حشر معنا، وحشر مع الأنبياء والرسل. وأما ختم الولاية المحمدية (١٥) فهو لرجل من العرب من أكرمها أصلا و

---

(١٣) - الصحيح على ما في الفتوحات: (السؤال الثالث عشر). (جلد ٢، ص ٤٩). (ج)

(١٤) - في الفتوحات: (ختم يختم الله به الولاية من دون كلمة (مطلقا) وختم يختم الله به الولاية المحمدية). (ج)

(١٥) - قوله: (وأما ختم الولاية المحمدية...) قال شيخنا الأقدم العارف البارع المحقق، أفضل المتأخرين، برهان الحق
والحقيقة، آقا ميرزا محمد رضا قمشه‌ای (رض): فنقول:
(* اين تعليقه را، كه رساله‌ای است مستقل، آقا ميرزا هاشم اشكوری با خط ظريف وخوش خود از روی تاليق استاد
خود استنساخ وآن را به مرحوم آقای حاج ميرزا محمود، تاجر قزوينی، كه شخص فاضل وتحصيلكرده واز تجار بنام
بود، تقديم كرده است. حاج ميرزا محمود جمعه‌ها مجلس روضه برپا می نمود ومنزل او مجمع فضلا وعلمای طهران و
محل بحث ومناظره علما بود وگويا در همين منزل زمان پدر حاج ميرزا محمود، شيخ العراقين، شيخ عبد الحسين
طهرانی، داماد صاحب جواهر، شناخته شد. ومرحوم امير نظام ميرزا تقی خان امير كبير، اعلى الله مقامه، مقدم
اين عالم بزرگ را، كه با فقر شديد دست وپنجه نرم می كرد، گرامی داشت (ج))
(الولاية) من (الولي)، بمعنى (القرب).
وهي إما عامة يعم جميع المؤمنين وإليها أشير في قوله تعالى: (الله ولى الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور). فإنه تعالى إذا كان وليا للذين آمنوا، كانوا أولياء الله، لأن القرب أمر إضافي يتصف به الطرفان. والإيمان له مراتب ودرجات:
منها، اعتقاد جازم ثابت مطابق للواقع من دون برهان، كاعتقاد المقلد، فإنه ليس مستندا ومأخوذا من البرهان وإنما استناد إلى مخبر صادق.
ومنها، (العلم اليقيني) الجازم الثابت المطابق للواقع المعبر عنه باليقين العلمي المستند إلى البرهان، وهو أقوى وأرفع من الأول، كإيمان أهل النظر.
منها، العلم الشهودي الإشراقي المطابق للواقع المعبر عنى بالكشف الصحيح و (عين اليقين)، وهذا أقوى من المرتبتين السابقتين، كإيمان أهل السلوك وأرباب الكشوف.

ومنها العلم الشهودي الإشراقي أيضا المطابق للواقع لكن الشاهد عين المشهود و المشهود عين الشاهد، المعبر عنه ب (حق اليقين). و
يمكن أن يكون المؤمن في بعض العقايد علمه علم اليقين، وفي بعضها عين اليقين، و في بعض آخر حق اليقين، وهذا أقوى من المراتب السابقة. وكل هؤلاء أوليائه تعالى، و الله وليهم، ويتفاوت درجاتهم حسب درجات إيمانهم، ولا تخلص لهم عن الشرك الخفي.
وأما خاصة تختص بأصحاب القلوب وأهل الله الفانين في ذاته الباقين ببقائه، صاحبي قرب الفرائض.
(* نگارنده در شرح خود برسالهء قيصرى مشكلات را نيز تقرير نموده وبرخى از اصطلاحات را مفصل شرح مى نمايم.)
وإليها أشير في قوله تعالى: (ألا، إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون). وفي الحديث القدسي بقوله تعالى: (أوليائي تحت قبابي لا يعرفهم غيري). و
هذه الولاية تختص بالكاملين، قد نضوا جلباب البشرية وخلعوها وتجاوزا عن قدس الجبروت ودخلوا في قدس اللاهوت، وهم الموحدون حقا. وهذه الولاية أيضا لها درجات: أولها، فناء العبد في ذاته تعالى بالتجلي الإلهي وبقاؤه به بخلع الوجود الإمكاني و لبس الوجود الحقاني في نهاية السفر الأول من الأسفار الأربعة وابتداء السفر الثاني منها، و هو السفر في الحق بالحق، بالتجليات الأسمائية، وهذا مقام (قاب قوسين): قوس من ابتداء المرتبة الواحدية إلى آخرها بالشؤون الإلهية، وقوس من مرتبة الواحدية إلى الأحدية بالتجليات الذاتية وشؤونها. وتلك الولاية تختص بمحمد، صلى الله عليه وآله، ومحمديين من أوصيائه وورثته بالتابعية له، صلى الله عليه وآله.
وأما الأنبياء السابقون وأوصيائهم المرضيون أن حصل لهم تلك حصل لهم على أن يكون حالا، لا على أن يكون مقاما، يدل على ذلك رؤية الخاتم، صلى الله عليه وآله، كبرائهم في السماوات ليلة الإسراء، كل منهم في سماء، إما بمرتبتها النفسانية، أو العقلانية. والنفس والعقل، أي النفوس الكلية وعقولها القدسية، أوليائه بالولاية العامة، لو لا الولاية الخاصة، لأن وجوداتهم وجودات إمكانية، ليست وجودات حقانية، فإن الوجود الحقاني وجود جمعي إلهي، ووجودات هؤلاء وجودات فرقية إمكانية:
نه فلك راست ميسر نه ملك را حاصل * آنچه در سر سويداى بنى آدم از اوست
كلامنا في المقام لا في الحال. فالولاية الخاصة، وهي الولاية المحمدية، قد يكون مقيدا باسم من الأسماء وحد من حدودها، وقد يكون مطلقة عن الحدود معراة عن القيود، بأن يكون جامعة لظهور جميع الأسماء والصفات واجدة لأنحاء تجليات الذات. فالولاية المحمدية مطلقة، ومقيدة. ولكن منهما درجات: للمقيدة بالعدة، وللمطلقة بالشدة.
فلكل منهما خاتم. فيمكن أن يكون عالم من علماء أمته خاتما لولايته المقيدة، ووصى من أوصيائه خاتما لولايته المطلقة. وقد يطلق الولاية المطلقة على الولاية العامة، والولاية المقيدة المحمدية على الولاية الخاصة. وبما قررنا يندفع التشويش والاضطراب في كلماتهم، ولا يناقض العبارات ولا يخالف الديانات.
فنقول القول المستأنف تفريعا وتقريرا لما سلف: إن أمير المؤمنين، على بن أبى طالب، عليه الصلاة والسلام، خاتم الأولياء بالولاية المطلقة المحمدية بالإطلاق الأول، وخاتم الولاية المقيدة المحمدية بإطلاق الثاني، وعيسى بن مريم، على نبينا وآله وعليه السلام، خاتم الولاية المطلقة بالإطلاق الثاني. ولا بأس بأن يكون الشيخ المشاهد، قدس سره، خاتم الولاية المقيدة المحمدية بإطلاق الأول. والمهدى القائم المنتظر، عجل الله تعالى فرجه، خاتم الولاية المطلقة بالمعنى الأول، وخاتم الولاية المقيدة بالمعنى الثاني. والفرق بينه، عليه السلام وأرواحنا فداه، وبين جده أمير المؤمنين، على بن أبى أبي طالب، عليهما

السلام، مما سيأتيك. فالآن نقول تقديما لبيان وجه اختصاص كل واحد منهم، عليهم السلام، بما نسبناه إليه من مقام الختمية. وليس المراد بخاتم الأولياء من لا يكون بعده ولي في الزمان، بل المراد أن يكون أعلى مراتب الولاية وأقصى درجات القرب مقاما له، بحيث لا يكون من هو أقرب منه إلى الله تعالى، ولا يكون فوق مرتبته في الولاية والقرب مرتبة. فالولي الحق والخاتم المطلق، في القرب والولاية، سيد الأولين والآخرين ومحتد السابقين واللاحقين، خاتم الأنبياء والمرسلين، محمد، صلى الله عليه وآله. فإنه أقرب إليه تعالى من جميع ما سواه، لأنه المظهر لاسم (الله) الجامع لجميع الأسماء وآدم الحقيقي الذي خلقة الله على صورته، بل هو عين ذلك الاسم الجامع بحكم المظهرية، فإن المظهر عين الظاهر وصورته والاسم عين المسمى، والتميز بنحوي الظهور، أي، الظهور بالذات و الظهور بالصفات. وهذا التمايز والتفارق ليس لقصوره في طور التجلي، بل لامتناع كون التجلي في مرتبة المتجلي. لكن الولاية إذا اشتدت وقويت، يتغطى غطاء النبوة ويكتسي كساء الرسالة فيختفي فيهما ويستتر بهما، وفيه سر عظيم وحكمة بالغة. ولا نبالي أن نشير إليه، فإن الصدور ساذجة والقلوب واسعة. والحمد لله الواسع العليم.

فنقول: إن الله جعل وليه في عباده وأودع حبيبه في أمنائه، فإن عباد الله أمناء الله، لأن العبودية هي الانقياد، والعبد لا يتخطى من أمر سيده ومولاه: (وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه). وذلك القضاء هو نفس كونهم عبادا له تعالى. ووجب على الأمين أن يرد الأمانة إلى صاحبها، والعوارض الغريبة عائقة عن رد تلك الوديعة، فوجب على ذلك الولي، بحكم كونه رحمة للعالمين، أن يمدهم في رد تلك الوديعة. وليس ذلك الرد إلا رجوعهم إليه تعالى، لأن الوديعة ليست إلا ذواتهم وأنفسهم. فمن رحمته لهم أن يستوى طريقهم و يهديهم إلى صراط مستقيم، ولا صراط إلا هو مستقيم لقوله تعالى: (إهدنا الصراط

المستقيم، صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين). فيكتسي كساء النبوة في التعريف والتشريع، ليكون ممدا لهم بإرجاعهم وإيصالهم إليه تعالى في رد تلك الأمانة. فإن التعريف والتشريع هما الهداية والإرشاد، ويلزم من ذلك كله رجوع الكل إلى الله تعالى: (ألا، إلى الله تصير الأمور. إنا لله وإنا إليه راجعون. فذكر بالقرآن من يخاف وعيد). أي، الذين يخاف وعيدي ذكرهم بزواله واجتماعهم معي، فإن القرآن هو الجمع. وذلك لأن الثناء بصدق الوعد، لا الوعيد، على أن صدقه لا ينافي، زواله فقد نهى، سبحانه، عن اليأس بالكفر والمعصية من رحمة الله ووعدهم بالغفران عن الذنوب جمعيا و وصف نفسه بأنه هو الغفور الرحيم ووجب عليه الوفاء بوعده لأنه لطلب الثناء المحمود فيلزم أن يكون مثال الكل إلى الرحمة. وقوله تعالى: (إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك) وعيد، والوعيد لا يكون إلا للتخويف والاتقاء كما قال: (وما نرسل بالآيات (أي آيات الوعيد) إلا تخويفا)، (ولعلهم يتقون) وأيضا وعد بالتجاوز فقال: (وتتجاوز عن سيئاتهم، فلا تحسين الله مخلف وعده رسله). جف القلم بما هو كائن. والبرهان العقلي عليه عدم دوام القسر، وطلب كل شئ كماله وأصل حقيقته. وآيات الخلود لا ينافيه، لأنه ما دامت السماوات والأرض، أي، ما دام بقاء آثار طبائع العلوية و السفلية في أهل النار. كيف، وقد قال الله تعالى: (قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله، إن الله يغفر الذنوب جمعيا). ولا إسراف على النفس إلا بالكفر و المعصية، والله هو العالم بسرائر الأمور. ولست أقول إلا ب (أن رحمة الله واسعة) وسبقت رحمته غضبه، إن الله يفعل في ملكه ما يشاء.

فليرجع إلى بيان أمر الولاية ومراتب الختم فيها، ونقول من رأس: الولاية صفة إلهية و شأن من الشؤون الذاتية التي تقتضي الظهور، وأشار إليه بقوله: (وهو الولي الحميد). و تلك الصفة عامة بالقياس إلى ما سوى الله، ليس مقيسا إلى بعض دون بعض لاستواء نسبته إلى الأشياء. عن الموسى الكاظم، عليه السلام، في تفسير قوله: (على العرش استوى): (أي، استوى على كل شئ، فليس شئ أقرب إليه من شئ). وفي رواية: (استوى في كل شئ، فليس شئ أقرب إليه من شئ، لم يبعد عنه بعيد، ولم يقرب منه قريب). فصورته أيضا شاملة لجميع ما سوى الله تعالى، وليست صورة شاملة لجميع ما سوى الله سوى العين الثابت المحمدي، فصورة ذلك الاسم هي الحقيقة المحمدية، صلى الله عليه وآله، وقد كانت صورة لاسم (الله) الجامع. والصورة الواحدة لا تكون صورة للمتمايزين في العرض، فالإسمان في طول الترتيب: واسم الولي باطن اسم الله، لأن الولاية أخفى من الإلهية، فالولاية باطن الإلهية فهي السر المستتر والسر المقنع بالسر، والإلهية باطن الحقيقة المحمدية، فالولاية باطن الحقيقة المحمدية، وتلك الحقيقة ظاهر هما وصورتهما، والظاهر عين الباطن والباطن عين الظاهر، والفرق والأثنوة في التمايز العقلي، وقد اتحدا في الوجود الوجوبي:

فكأنما خمر ولا قدح * وكأنما قدح ولا خمر

فالحقيقة المحمدية هي الولاية المطلقة الإلهية التي ظهرت بأوصاف كماله ونعوت جماله، وهي النبوة المطلقة الجامعة للتعريف والتشريع. وقد سمعت مرارا أن ظهور الشئ كشفه بوجه وحجابه بوجه، فتسترت الولاية بالنبوة واختفيت فيها. ولعمري لو لم تختف فيها ولم تعم في ذلك العماء ولم يكتس ذلك الكساء وظهرت بذاته الساذجة الصرفة، لاحترقت الحقيقة، وباحتراقها احترقت السماوات والأرض وما بينهما، فإنها محتدها و

أصلها ومرجعها، ولم يكن في الوجود إلا الله الواحد القهار. وإليه أشار بقوله، عز شأنه: (لولاك لما خلقت الأفلاك).
ثم ظهرت الولاية المطلقة الإلهية المحمدية بنعت الولاية والصورة الولوية، فصارت ولى الله وخليفة الله وخليفة رسول الله صلى الله عليه وآله، ثم ظهرت كل يوم في شأن من شؤونها وفي كل مظهر بنعت من نعوتها، فصارت حجج الله وخلفائه وخلفاء رسوله، إلى أن ظهرت بجميع أوصافها، فصارت قائمهم ومظهرهم ومظهر أوصافهم، وكلهم نور واحد وحقيقة واحدة، واختلافهم في ظهور أوصاف حقيقتهم الأصلية، وهي الولاية المطلقة الإلهية المحمدية. لست أقول باختلاف أعيانهم الثابتة، بل عين واحد ثابتة في علم الغيب الإلهي، يختلف ظهوراته العلمية في ذلك الموطن. فاسمع ما أقول لتتصور ذلك. أقول: أنت تعقل معنى المقدار، مثلا، بعقلك المجرد، فذلك المعنى صورة عقلية مجردة بلا تقدر وتشكل، ثم تتخيل ذلك المعنى المجرد الكلى بقوتك الخيالية، صار ذلك المعنى صورة مقدارية، ولست تضيف إليه شيئا ولا تسقط منه شيئا. فالمعنى الواحد ظهر مرة مجردة كلية، ومرة مقدرة جزئية، وليس بينهما اختلاف بزيادة شئ عليه أو نقصان شئ منه، وإنما الاختلاف بالتشأن والظهور.
فإن قلت: الاختلاف بتجريد العقل وتلبيس الخيال.
قلت: لا، العقل لا يجرد المقدر عن نفسه والخيال لا يلبسه نفسه. فاجعله مرقاة لمعرفة العين الواحدة أعيانا متعددة بلا اختلاف في الذات والعوارض. فالعين الثابت المحمدي عين أعيان أوصيائه وخلفائه، صلوات الله وسلامه عليه وعليهم أجمعين. فإذا كانت الولاية واحدة ولا اختلاف إلا في الظهور بالأوصاف الذاتية الكامنة، فصدق بقوله: (أولنا محمد وآخرنا محمد ووسطنا محمد وكلنا). ولا تقف في ظاهر المعنى وهو المسمى بمحمد أولا ووسطا وآخرا، مع أن قوله: (وكنا محمد) يدفعه. وحينئذ يرتفع الخلاف و التناقض في قولنا تارة: خاتم الولاية المحمدية أمير المؤمنين، على بن أبى طالب، عليه السلام، وتارة: أنه هو المهدى المنتظر، عجل الله تعالى فرجه، لأنهما، بل أنهم، نور واحد وحقيقة واحدة بالذات والصفات، والاختلاف في الشؤون والظهورات على حسب اقتضاء الأوصاف والأوقات والحكمة البالغة الإلهية. فظهر أن خاتم الولاية المحمدية هي الحقيقة المحمدية التي خلعت لباس النبوة واكتست كساء الولاية وظهرت في صورة أوصيائه المعصومين. فأن شئت قلت أمير المؤمنين، وإن شئت قلت بأي إمام من الأئمة المعصومين، إلا أن قائمهم أولى بذلك لظهور جمعية الأوصاف فيه. ولما كان الأمر في عالم العلم والغيب كذلك، ففي عالم العين والشهادة أيضا كذلك. ثم تلك الولاية الإلهية المحمدية إذا نزلت عن مقام مواقف الوجوب إلى منازل الإمكان، كان أولى منازله مقام الروح الإلهي، وهو مقام عيسى بن مريم، على نبينا وآله وعليه السلام. والدليل عليه قوله تعالى: (وكلمة ألقيها إلى مريم وروح منه). فكان روح الله، وكان وليا لقربه إلى الحق، وكان ختم الأولياء في الكون، لأنه لا أقرب منه إلى الله في الشهادة، فإنه فاتحة الوجود والفاتحة هي الخاتمة، وكان ولايته مستورة في نبوته، لأن عالم الشهادة يوافق عالم الغيب، والولاية في عالم الغيب مستورة في النبوة وستظهر بالولاية عند نزوله لتوافق ظهوراته في الغيب والشهادة، ويظهر بالولاية بعد النبوة بنفسه، ليعلم أن أمير المؤمنين نفس الرسول ظهرت بالولاية. والدليل عليه قوله تعالى: (أنفسنا وأنفسكم). فدعى أمير المؤمنين، عليه السلام، نفس محمد، صلى الله عليه وآله. وإنما قلنا أنه ختم الأولياء في الكون لبقاء حكم إمكانه. والدليل عليه عدم جامعيته، لأن من تحقق بالوجود الحقاني و تجاوز عن درجة الإمكان، كان وجوده جمعيا لا فرقيا، ولكونه روحا، والروح من الممكنات. وأما رسول الله، صلى الله عليه وآله، فقد تجاوز عن حد الإمكان وكان وجوده

جمعيا إلهيا، أشار إليه بقوله: (شيطاني أسلم بين يدي)، (فكان قاب قوسين أو أدنى). و لذلك كان علماء أمته أفضل من أنبياء بنى إسرائيل، فإنهم يطيرون عن قفص الإمكان إلى

فضاء الوجوب واللاهوت بفناء ذواتهم فيه وبقائهم به. ولأجل عدم تلك الجامعية ليس
ولاية عيسى، عليه السلام، ولاية المحمدية، فإنه خاتم الولاية العامة للمؤمنين وحسنة من
حسنات خاتم الولاية الخاصة المحمدية، وهو المهدى الموعود المنتظر، عجل الله فرجه. و
لذلك كان عيسى تابعا له وناصرا إياه، كما أن إبليس ودجال من سيئات ذلك القائم
الموعود و (الحسنات يذهبن السيئات).
(* شارح محقق فصوص، مولانا عبدالرزاق كاشانى، وشارح محقق شيخ كبير، قونيوى (قدهما) خاتم ولايت خاصهء
محمدى را مهدى موعود دانسته اند وتصريح نموده اند كه ولايت او بلا واسطه منسوب به حق، وخاتم ولايت عامه،
يعنى عيسى (ع) حسنه‌اى از حسنات مهدى موعود است (ج))
فلا تتعجب عما سمعت فإن الأولين والآخرين
من ظهوراته وشؤوناته، والدليل هو قولهم إرشادا لنا: (وأرواحكم في الأرواح و
أجسامكم في الأجسام، وأجسادكم في الأجساد، وقبوركم في القبور). والكل جموع،
محلاة بالألف واللام، تدل على العموم. وإبليس ليس بخارج عن تلك الجموع و
عموماتها، وكذلك الدجال. قال قطب العارفين، الشيخ محيي الدين، في فتوحاته:
ألا إن ختم الأولياء شهيد * وعين إمام العالمين فقيد
هو القائم المهدى من آل أحمد * هو الصارم الهندي حين يبيد
هو الشمس يجلو كل غم وظلمة * هو الوابل الوسمي حين تجود
(* اين شعار در فتوحات است وشيخ اكبر آن را در شأن حضرت مهدى موعود سروده است. رجوع شود به فتوحات
مكية، جزء ثالث، طبع دار الكتب العربية بمصر معروف بن چاپ كشميرى، ص ٣٢٧ - ٣٢٩. قبل از اين اشعار
شيخ گويد: " واعلم، أيدنا الله، أن لله خليفة يخرج و قد امتلات الارض جورا و ظلما، فيملؤها قسطا
وعدلا. لو لم يبق من الدنيا إلا يوم واحد، طول الله ذلك اليوم حتى يلى هذه الخليفة من عترة رسول الله من ولد فاطمه (ص) يواطى
إسمه اسم رسول الله، جده الحسين بن على، يبايع بن الركن والمقام، يشبه رسول الله فى خلقه وينزل عنه فى الخلق،
لانه لايكون أحد مثل رسول الله فى أخلاقه. (ج))
فخاطبه إمام العالمين. و (العالمين) جمع محلا بالألف واللام ويفيد العموم. وعيسى،
عليه السلام، من العالمين، والروح أيضا من العالمين، وهو إمامهم. وإن قرأت
(العالمين)، بكسر اللام، فعيسى والروح أيضا داخلان في عموم العالمين، لأنهما من
العلماء، بل الراسخين. فنص، قدس سره، بإمامته لعيسى، عليه السلام، والروح.
فاسمعوا بسمع القبول ولا تتبعوا الهوى، فإن الهوى يخرجكم من النور إلى الظلمات،
فتكونوا أصحاب النار وتكونوا فيها خالدين.
وإذا عرفت مراتبهم في نزول الوجود، فاعرفهم في صعوده أيضا لقولهم: (نحن
السابقون اللاحقون). أي، هويتنا الصاعدة، لاحقة بهويتنا السابقة النازلة. وإن شئت
زيادة توضيح في البيان، فاستمع لما يتلى عليك. فلنحقق حقيقة الولاية بقول مستأنف،
فنقول: الولاية حقيقة كلية إلهية، كسائر الحقائق الكلية الإلهية، يظهر حكمه في جميع

الأشياء من الواجب والممكن، فهو رفيق الوجود ويدور معه. وكما أن الوجود بحسب الظهور له درجات متفاوتة بالكمال والنقص والشدة والضعف، كذلك الولاية لها درجات متفاوتة بالكمال والنقص والشدة والضعف، ويقال لها ويحمل عليها بالتشكيك. فإنه بمعنى القرب. ولا أقرب منه تعالى بالأشياء في مقامي الجمع والفرق و الإجمال والتفصيل. كيف لا؟ وهو عين الأشياء في كلا المقامين. والقرب نسبة، والنسبة بين المنتسبين، فالحق قريب من الأشياء والأشياء قريب منه تعالى.

وكما أن الوجود إذا سكن إلى العدم الواقعي ينفى أوصافه ويختفي أحكامه حتى يسلب عنه اسمه ويزول عنه رسمه، فكذلك الولاية إذا نزلت وانتهت إليه، يزول حكمها و يسلب عنها اسمها، فلا يقال للغواسق والظلمانيات، كالأحجار والأمدار والكفرة و الفجرة، أولياء الله، كما لا يقال إنها بموجودات. وذلك لانقهار نور الوجود وأوصافه وغلبة ظلمة العدم وأحكامه. فإذا خرج الوجود عن ذلك المكمن وتنور بنور الإيمان، يظهر أحكامه ويغلب أوصافه ويتصف بالولاية، على تفاوت الدرجات: (الله ولى الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور). ثم يترقى الوجود ويشتد الولاية حسب ترقيات الإيمان، إلى أن ينتهى عن مراتب النفوس الأرضية إلى مراتب النفوس السماوية ومنها إلى عالم القدس، ويتدرج في مراتب قدس الجبروت حتى يصل إلى مقام الروح الأعظم، وهو مقام عيسى بن مريم، عليهما السلام، و (كلمة ألقيها إلى مريم وروح منه). وهاهنا اختتام الولاية العامة التي تقابل الولاية الخاصة المحمدية، وهي الولاية العامة المحمدية في مقام الخلق والإمكان. ثم يترقى الوجود ويشتد الولاية عن مرتبة الإمكان ويدخل في حريم قدس اللاهوت بالانقلاب عن الإمكان إلى الوجوب والفناء في الله والبقاء به، و يخلص الولاية عن الشرك الخفي – المغتفر – وهو الفتح المبين الذي يغفر له ما تقدم من ذنبه و ما تأخر. وهذا هو الولاية المقصودة للعارفين من هذه الأمة المرحومة. فيسير الولي حينئذ في مراتب الولاية الخاصة ومدارج الألوهية حتى يسير في جميع الأسماء الإلهية وينتهي إلى مرتبة جمع جميع الأسماء ويصير إماما ومرجعا لجميع الأولياء الخاصة والعامة، والكل يأوى إليه ويستفيض منه. وهذا أحد معاني قوله، صلى الله عليه وآله:

(السلطان ظل الله يأوى إليه كل مظلوم). وهو على بن موسى الرضا، عليهما السلام، لأن الأسماء تنزل من السماء، والأولياء، لا سيما الخواص منهم، هم المظلومون لأنفسهم، لأنهم يفنون في الله. وتلك الولاية الجامعة لدى اشتداده تكون صفة من أوصافه تعالى المشار إليه بقوله: (وهو الولي الحميد). فقد يظهر بكمال شدته فيكون نبوة مطلقة من التعريف والتشريع، فيستتر بالنبوة ويكون صاحبه ختم الأنبياء. فإن الظهور التام حجاب بلا شك، كما خفى الحق لفرط ظهوره. وقد ينزل عن كمال شدته نزلة يسيرة، وتلك النزلة هي غلبة وصف الولاية لوصف النبوة بحيث يخفى التشريع ويبقى التعريف لتنزل الإعتدال المزاج الأسمائي و الكوني، كما في أمير المؤمنين بالنسبة إلى خاتم الأنبياء، فإنه كان عالما بعلوم الأولين و الآخرين كما في الأخبار.

ومنها الشرائع فلا يكتسي كساء النبوة ويظهر بأوصاف الولاية، ويكون صاحبه ختم الأولياء مظهر الله الولي الحميد، وهو، ولى الله الغالب، على بن أبى طالب، عليه السلام، لأنه أقرب الناس إلى خاتم الأنبياء في الغيب والشهادة. قال صاحب الفتوحات

(* فى الباب السادس من المجلد الاول من الفتوحات، فى معرفة بدو الروحانى، ومن هو أول موجود وبم وجد وفيم وجد.

(ج))

بعد ذكر

نبينا، صلى الله عليه وآله: (وإنه أول ظاهر في الوجود، وأقرب الناس إليه على بن أبى

طالب، إمام العالم وسر الأنبياء أجمعين).
(* اكثر اهل معرفت اين مطلب را كه حضرت مولى الموالى على، عليه السلام، أقرب الناس إليه وإمام العالم وسر الانبياء
أجمعين، ودومين تعين در مقام علم عنايى است وعين ثابت او سمعت سيادت بر اعيان جميع انبياء واولياء دارد، از
شيخ اكبر، محيى الدين ابن عربى، نقل كرده اند. از جمله حمزه فنارى، شارح مفتاح قونوى. شيخ در باب سادس
جزء اول - چاپ دار الطباعة الباهرة الكائنة ببولاق محروسة مصر، سنة ١٢٩٦ ه ق، ص ١٣١ - ١٣٢ - گويد: فلما
أراد الله وجود العالم وبدئه على حچ ما علمه بعلمه بنفسه، إنفعل من تلك الارادة المقدسة بضرب تجل من تجليات
التنزيه إلى الحقيقة الكلية حقيقة تسمى الهباء. وهذا أول موجود فى العالم. وقد ذكره على بن ابيطالب. ثم إنه تجلى
بنوره إلى ذلك الهباء... فقبل منه تعالد كل شى فى ذلك ذلك الهباء، فلم يكن أقرب إليه قبولا فى ذلك الهباء
إلا حقيقة محمد (ص) المسماة بالعقل فكان مبتدء العالم بأسره. وأول ظاهر فى الوجود فكان وجود من ذلك النور، و

أقرب الناس إليه علي بن أبيطالب (ع) إمام العالم وسر الانبياء أجمعين. (ج))
نقل عنه المحدث الكاشاني في كلماته
المكنونة.
أقول: كلامه هذا يدل على أن خاتم الولاية المطلقة الإلهية عنده، كما هو عندنا
، على ابن أبى طالب دون عيسى بوجوه ثلاثة:
الأول، أنه صرح بأنه أقرب الناس إليه، صلى الله عليه وآله، وهو بإطلاقه يشمل
قرب المعنوي والصوري، أي الشهادي والغيبي. وصيغة التفضيل إما للزيادة على
المفضل عليه، أو لنفى الزيادة عليه. فعلى الأول قربه أزيد إليه من الكل، وعلى الثاني أيضا
كذلك، لأن محتد الولاية المطلقة، كما عرفت، وهو خاتم الأنبياء، فمن كان أقرب إليه،
أي من لا أقرب منه إليه، هو خاتم تلك الولاية، والخاتم لا يتعدد، فمن لا أقرب منه إليه
لا يتعدد، فقربه أزيد من الكل، فهو خاتم الولاية، وغيره دونه وتحت لوائه ويأخذ منه. و
من الأولياء جبرئيل، وعلى، عليه السلام، معلمه كما هو المشهور، وعيسى، عليه
السلام، من نفخ جبرئيل وبذلك كان روحا منه فيأخذ عنه، عليه السلام.
الثاني، أنه صرح بأنه إمام العالم، وعيسى، عليه السلام، من العالم فهو إمام عيسى. و
الإمام مقدم على المأموم، فعلى، عليه السلام، مقدم على عيسى، فهو الخاتم دونه.
الوجه الثالث:
(* اين وجه زياد مهم است ودليل است بر سرايت ولايت كليه علوى در جميع امهات واصول وفروع
وذرارى هستى. اى
گروه مؤمنان شادى كنيد / همچو سرو وسوسن آزادى كنيد (ج).)
أنه صرح بأنه، عليه السلام، سر الأنبياء أجمعين، وعيسى،
عليه السلام، من الأنبياء، فهو سره. وسر الأنبياء ولايتهم، فهو بولايته سار فيه وفي غيره
من الأنبياء. فولايته هي الولاية المطلقة السارية في المقيدات جميعا،
(* عن الكافى بإسناده عن الباقر، عليه السلام،: الامام الرحمة التى يقول الله: رحمتى وسعت كتل شى.
الحديث.
لايخفى أن هذا هو المطابق لما حقق من أن الولاية سارية فى كل شى. (ميرزا هاشم اشكورى محرر اين
رساله)
والمقيدات شؤونات
وظهورات ومأخوذات منه، فهو الخاتم والكل يأخذون منه، فعيسى، عليه السلام،
يأخذ منه.
فإن قلت: قد صرح الشيخ في غير موضوع بأن عيسى خاتم الأولياء.
أقول: أراد به ختم الولاية العامة المقابلة للولاية الخاصة، لا العامة الشاملة لهما، كما
قلت، وأعود إليه إنشاء الله. وبما قال الشيخ صرح المولوي الرومي، قدس الله روحهما،
حيث قال:
تا صورت پيوند جهان بود على بود * تا نقش زمين بود وزمان بود على بود
شاهى كه‌ولى بود ووصى بود على بود (والوصاية فوق الولاية)
سلطان سخاو كرم وجود على بود (وسلطان الجود أعلى وأشرف وفوق الرعية)
هم آدم وهم شيث وهم ادريس وهم ايوب * هم يونس وهم يوسف وهم هود على بود
هم موسى وهم عيسى وهم خضر وهم الياس * هم صالح پيغمبر وداود على بود

عيسى به وجود آمد وفي الحال سخن گفت * آن نطق وفصاحت كه در أو بود على بود
مسجود ملايك كه شد آدم ز على شد * در كعبه (در قبله) محمد بدو مقصود على بود
از (لحمك لحمى) بشنو تا كه بيابى * كان يار، كه أو نفس نبي بود على بود
آن شاه سر افراز كه اندر شب معراج * با احمد مختار يكى بود على بود
محمود نبودند كسانى كه نديدند * كردش صفت عصمت وبستود على بود
اين كفر نباشد سخن كفر نه اينست * تا هست على باشد وتا بود على بود
إلى أن قال:
سر دو جهان جمله ز پيدا وز پنهان * شمس الحق تبريز كه بنمود على بود
ودلالة هذه الأبيات على أنه خاتم الولاية المطلقة الكلية لكونه نفس رسول الله،
صلى الله عليه وآله، كما يدل عليه آية (أنفسنا)، وسر الأنبياء والمرسلين ومقدم على الكل و
منهم عيسى، عليه السلام، ظاهرة ومستغنية عن البيان.
فلنرجع إلى المقصود فنقول: ثم ينزل الولاية في منازله في قدس اللاهوت إلى أن ينزل في
قدس الجبروت، ولكن في الروح وهو مقام عيسى، ثم ينزل إلى أن يشمل المؤمنين، و
ليكن فيهم
(* فى بعض النسخ: وليسكن فى الروح وهكذا ليسكن فيهم.)
على تفاوت درجات الإيمان. وعيسى أولهم وخاتمهم باعتبار اختلاف أخذ
الترتيب، كما أن عليا أول الجمع وخاتمهم باختلاف أخذ الترتيب.
فلنأخذ في شرح الكتاب وبيان مرام مصنفه، قدس سره، والإشارة إلى ما ذهب على
العلامة القيصري في تبيين مرامه. فأقول وأسال الله التوفيق والتكلان عليه في العصمة
عن الخطاء في النظر:
قوله،
(* يعنى قول محيى الدين صاحب فصوص. ابن عربى در فصوص در فص شيئى گويد: فهذا أعلى مراتب
العلم.
(سخن در علم به مراتب وجودى ومظاهر كونى نيست بكله كلام در علمى است كه سكوت بخش است
يعنى
عطاياء ذاتية التى أعطى السكوت لاحد من الله بالذات) وليس هذا العلم إلا لخاتم الرسل وخاتم الاولياء
ومايراه
أحد من الانبياء والرسل إلا من مشكات الرسول لخاتم، ولايراه أحد من الاولياء إلا من مشكات الولى الخاتم
حتى
أن الرسل لايرونه متى رأوه إلا من مشكات خاتم الاولياء... وإن كان خاتم الاولياء تابعا فى الحكم لما جاء
به خاتم الرسل من التشريع. فلذلك لايقدح
فى مقامه. بعضى شارحان مفاصد كتاب فصوص گويند مراد از خاتم اولياء كه كليه انبياء از مشكات
ولايت او
كسب فيوضات خاصه نمايند. مهدى موعود در آخر زمان است، كما صرح به الشيخ العارف المحقق،
عبدالرزاق
كاشانى، بقوله: إشارة إلى أن خاتم الاولياء قد يكون تابعا فى حكم الشرع كما يكون المهدى، عليه السلام،
الذى
يجيى فى آخر الزمان، فإنه يكون فى الاحكام الشرعية تابعا لجده محمد (ص) وفى المعارف والعلوم
والحقيقة تكون
جميع الانبياء والاولياء تابعين له كلهم. ولايناقض ما ذكرناه، لانه حسنة من حسناته وأن باطنه باطن محمد،
وأخير

بوجوده بقوله: إن إسمه إسمى وكنيته كنيتى فله المقام المحمود. (رجوع شود به فصوص شرح كاشانى، طبع
قاهره ص ٢٦ - ٢٨، فص شيئى، ونيز رجوع شود به شرح قيصرى، فص شيئى.) شيخ كامل، صدر الدين رومى قونيوى نيز به اين معنا تصريح نموده است. وشيخ نيز تصريح كرده است كه آن حضرت الان موجود است و
شيخ او را در مدينه فاس زيارت نموده است. ولى قيصرى خاتم الالياء را در اين جا عيسى بن مريم مى داند، و
عارف، خاتم اهل المعرفة، آقا محمدرضا قمشه اى، رضى الله عنه، است (ج))
قدس سره: (وما يراه أحد من الأنبياء والرسل...) إلى قوله: (فإن الرسالة)
تعقيب لوصف خاتم الأنبياء وخاتم الأولياء). فإنه لما
ذكر أن هذا العلم ليس إلا لهما وقد ذكر أن العبد يرى الحق في مرآة نفسه بل يرى صورته في مرآة الحق، أراد أن يذكر أن تلك
الرؤية من مشكاتهما، بل من مشكاة خاتم الأولياء. وذلك لما دريت أن كل من يرى الحق
يراه في صورة عينه، فالأنبياء يرونه في صورة أعيانهم الثابتة. وأعيانهم الثابتة من شؤونات
العين الثابتة المحمدي ومظاهره من حيث إنه نبي ورسول، فكل عين من أعيان الأنبياء
من مشكاة نبوته ورسالته، فيرون الحق
من مشكاة نبوته ورسالته، فيرونه من مشكاة خاتم
الأنبياء. وكذلك الأولياء يرونه في صور أعيانهم، وأعيانهم شؤونات لذلك العين و
مظاهره من حيث إنه عين ولوى، بل من حيث إنها عين ولوية، فكل عين من أعيان الأولياء مشكاة ولايته، فيرون الحق من
مشكاة ولايته، فيرونه من مشكاة خاتم الأولياء، وإليه
أشار بقوله: (حتى أن الرسل لا يرونه متى يرونه
(* يعنى الشيخ الكامل، إبن عربى، أشاربأن الرسل لايرونه... عبارت فصوص چنين است: (لايرونه متى رأوه...)
ودر هيچ نسخه (متى يرونه) نديده ام (ج).)
إلا من مشكاة خاتم الأولياء). هذا.
واعلم،
(* مؤلف محقق از اين جا شروع مى فرمايند به رد استنباط شيخ داود رومى قيصرى. (ج))
أن العلامة القيصري فسر خاتم الأولياء، هاهنا، بمن هو مظهر تام الرسول

الختم، صلى الله عليه وآله. وذلك قول حق لا ريب فيه. ثم عينه بأنه عيسى،
عليه السلام. وفيه نظر. لأن المظهر كلما كان أقرب من الظاهر كان أتم، ولا أقرب إليه،
صلى الله عليه وآله، في الأولياء من أمير المؤمنين على بن أبى طالب، عليه السلام، لقوله
تعالى: (وأنفسنا وأنفسكم). فقرره نفس الرسول، ولا أقرب إلى الشئ من نفسه، و
لقول المصنف، رضى الله عنه: (وأقرب الناس إليه على بن أبى طالب إمام العالم وسر
الأنبياء أجمعين). فيجب أن يكون مراده بخاتم الأولياء، هاهنا، على بن أبى طالب، عليه السلام، لا عيسى
عليه السلام. وقول العلامة القيصري، كما سيأتي بيانه، سيأتي جوابه.
وقد علمت أن كونه خاتم الأولياء لا ينافي كون صاحب هذا العصر خاتم الأولياء بهذا
المعنى، لأنهما بل إنهم عين واحدة، وقد بينته. ثم أفاد العلامة المذكور: (أن صاحب هذه
المرتبة، أيضا بحسب الباطن، هو خاتم الرسل، لأنه هو المظهر الجامع، فكما أن الله
يتجلى من وراء حجب الأسماء التي تحت مرتبته للخلق، كذلك هذا الخاتم يتجلى من عالم
غيبه في صورة خاتم الأولياء للخلق، فيكون هذا الخاتم مظهرا للولاية التامة). - إنتهى.
وفيه تأييد تام لما ذهبنا إليه من كونه، عليه السلام، هذا الخاتم ومظهرا للولاية التامة،
لأنه، عليه السلام، صورة غيب ختم جميع الأنبياء عليهم السلام، كما قال الشيخ: (و
سر الأنبياء أجمعين). ورسول الله من الأنبياء فهو سر رسول الله وغيبه، وسره ولايته،
وولايته ختم الولاية، فهو خاتم الولاية.
(* لان مرتبة ولايته عين ولاية محمد (ص) وإنهما متحدان بحسب أصل الولاية. قال رسول الله: (أنا وعلى من نور
واحد.) وروى: من شجرة واحدة. والناس من أشجارشتى. (ج))
ولذلك كان ليلة الإسرى معه ومطلعا على سره
حيث أخبر به قبل أن يخبر عن نفسه، وفيه قال لسان الغيب:
سر خدا كه عارف سالك به كس نگفت * در حيرتم كه باده فروش از كجا شنيد
ويظهر منه أيضا، أن خاتم الأولياء حسنة من حسنات خاتم الأنبياء، كما سيصرح
الشيخ به، لأنه من ظهوراته وشؤوناته، ولذلك قال: (أنا عبد من
عبيد محمد). فإن عبيد الشئ ظهوراته وشؤوناته، كما أن عباد الله من الملك والملكوت شؤوناته وظهوراته.
و
العبودية والربوبية لا يتحقق ولا يمكن إن يكون إلا بالظاهرية والمظهرية، ولذلك قال الله
تعالى: (هو الأول والآخر والظاهر والباطن). وقال الإمام الناطق بالحق محتد العلوم و
المعارف، أبو عبد الله جعفر الصادق، عليه السلام: (العبودية جوهرة كنهها الربوبية). -
الحديث. فتبت ألسنة القائلين بأن الولي أكمل من النبي، ويسندون ذلك المجازفة إلى
أولياء العلم والمعرفة.
قوله:
(* أي، قول الشيخ فى الفصوص.)
(فإن الرسالة والنبوة...) إلى آخره. شرح الشارح العلامة يغنى عن بيانه،
إلا أنه لم يصرح وجه ارتباطه بما قبله. وهو أنه يستفاد عما قبله أن جهة الولاية أعلى وأشرف
من جهة النبوة. ولعل الطباع يستبعدون ذلك، فأزال ذلك الاستبعاد بأن الرسالة والنبوة
ينقطعان والولاية لا ينقطع، فغير المنقطع أعلى من المنقطع. والشارح
(* يعنى، شارح علامه، داود محمود رومى، در شرح خود بر فصوص. (ج))

أشار إليه وإلى سر
الانقطاع وعدمه بقوله: (الرسالة والنبوة من الصفات الكونية الزمانية، والولاية صفة
إلهية...) إلى آخره.
قول الشيخ: (فالمرسلون...)
(* شيخ در فصوص گويد: فالمرسلون من كونهم أولياء لايرون ما ذكرناه ألا من مشكاة خاتم الاولياء...
وإن كان خاتم
الاولياء تابعا فى الحكم لما جاء به خاتم الرسل من التشريع. فلذلك لايقدح فى مقامه ولايناقض ماذهبنا إليه،
فإنه من
وجه يكون أنزل، كما أنه من وجه يكون أعلى... (ج))
إلى قوله: (من التشريع) تأكيد لما سبق مع زيادة
فائدة، وهي إفادة كون خاتم الأولياء تابعا في الحكم لما جاء به خاتم الرسل.
قوله: (فذلك لا يقدح...) إلى آخره. أقول: قد علمت فيما مر أن النبوة ليست إلا
الولاية الكاملة، فإذا اعتبر الولاية الخالية عن نبوة التشريع، يكون ناقصا بالقياس إليها.
ولا عجب في متابعة الولي للنبي، وإذا أعتبر مرتبتهما وقيس بينهما، فالولاية أشرف من
النبوة، فليعجب متابعة الولي للنبي، والشيخ اعتبرهما بالوجه الثاني، وأزال الاستعجاب
بهذا القول إلى قوله، فتتحقق ما ذكرناه.
قال الشارح العلامة القيصري في فص الشيثي: (ولا ينبغي أن يتوهم أن المراد
بخاتم الأولياء هو المهدى، فإن الشيخ، قدس سره، صرح بأنه عيسى، عليه السلام، و
هو يظهر من العجم، والمهدى من أولاد النبي، صلى الله عليه وآله، ويظهر من العرب.
كما سنذكره بألفاظه).
أقول: قد علمت أن المراد بخاتم الأولياء هاهنا أمير المؤمنين، على بن أبى طالب،
عليه السلام. وقول الشارح أنه صرح بأنه عيسى، مدفوع بأن لكل كلمة مع صاحبتها
مقام، فإن لخاتم الأولياء إطلاقات يطلق في كل مورد على شخص.
قوله: (ولما مثل النبي...)
(* قال الشيخ فى فصوصه: فما يلزم الكامل أن يكون له التقدم فى كل شىء وفى كل مرتبة، وإنما نظر
الرجال إلى التقدم فى
رتب العلم بالله... ولما مثل النبى النبوة بالحائط من اللبن وقد كمل سوى موضع لبنة واحدة... وأما خاتم
الاولياء فلا بد له من هذه الرؤيا، فيرى ما مثله به رسول الله، عليهما السلام. (ج))
إلى آخره، حكم من أحكام خاتم الولاية مطلقا ومعناه
ظاهر. ونقل الشارح العلامة عنه في فتوحاته أنه رأى حائطا من ذهب وفضة، وحمل
كلامه هذا على أنه، رضى الله عنه، خاتم الولاية المقيدة المحمدية، لا الولاية المطلقة التي
لمرتبته الكلية. هذا مؤيد لما ذكرنا من أنه من أحكام خاتم الولاية مطلقا، ولا يختص بخاتم
دون خاتم. وأيضا فيه تأييد أن لخاتم الأولياء إطلاقات.
واعلم، أن الولاية المقيدة المحمدية التي قال به الشارح وحمل مراد الشيخ عليه، غير
الولاية المقيدة التي بيناه في الأقسام ويحمل عليه وكلامه في عد نفسه خاتم الأولياء، فإن
الولاية المقيدة عنده هي الولاية الكلية المطلقة المضافة إلى نبي من الأنبياء على ما صرح به
نفسه. ونقل عنه أيضا أنه قال في الفصل الثالث عشر من أجوبة الإمام محمد بن على
الترمذي: (الختم ختمان: ختم يختم الله به الولاية مطلقا، وختم يختم الله به الولاية
المحمدية. فأما ختم الولاية على الإطلاق فهو عيسى، عليه السلام، فهو الولي بالنبوة
المطلقة في زمان هذه الأمة، وقد حيل بينه وبين نبوة التشريع والرسالة، فينزل في آخر
الزمان وارثا خاتما لا ولى بعده، فكان أول هذا الأمر نبي وهو آدم، وآخره نبي وهو

عيسى، أعني نبوة الإختصاص. فيكون لها حشران: حشر معنا، وحشر مع الأنبياء و
الرسل. وأما ختم الولاية المحمدية فهو لرجل من العرب من أكرمها أصلا وبدءا. وهو
في زماننا اليوم موجود. عرفت به سنة خمس وتسعين وخمسمأة. ورأيت العلامة التي
قد أخفاها الحق فيه عن عيون العباد، كشفها لي بمدينة فاس حتى رأيت خاتم الولاية منه، و
هو خاتم النبوة المطلقة.
(* در بعضى از نسخ، از جمله چاپ سنگى طهران " وهى الولاية الخاصة " ذكر شده است ودر اكثر نسخه ها " وهو خاتم
الولاية المطلقة " آمده است. مراد از ولايت خاصه ولايت مختص به مقام ختمى مرتبت است كه قهرا ولايت مطلقه
است. لذا باطن نبوت مطلقه است. (ج))
لا يعلمه كثير من الناس وقد ابتلاه الله بأهل الإنكار عليه فيما
يتحقق به من الحق في سره. وكما أن الله ختم بمحمد، صلى الله عليه وآله، نبوة التشريع،
كذلك ختم الله بالختم المحمدي الولاية التي يحصل من الوارث المحمدي لا التي من سائر
الأنبياء، فإن من الأولياء من يرث إبراهيم وموسى وعيسى، فهؤلاء يوجدون بعد هذا
الختم المحمدي، ولا يوجد ولى على قلب محمد. هذا معنى ختم الولاية المحمدية. وأما
ختم الولاية العامة الذي لا يوجد ولى بعده، فهو عيسى، عليه السلام). إنتهت عبارته.

(* قيصرى بعد از آنچه كه مؤلف علامه از او نقل كرد گفته است: " وقال فى الفصل الخامس عشر منها: " فانزل فى الدنيا
من مقام اختصاصه أستحق أن يكون لولايته الخاصة ختم يواطى إسمه ويجوز خلقه. وما هو المهدى المسمى
المعروف المنتظر، فان ذلك من عترته، وسلالته الحسية، والختم ليس من سلالته الحسية، ولكن من سلالة أعراقه و
أخلاقه. والكل إشارة إلى نفسه. والله أعلم بالحقائق. (ج))

أقول: أراد بالختم، هاهنا الختم بحسب الزمان، وإن كان بحسب المرتبة أيضا
لدلالة عباراته عليه كما نشير إليها، وبالإطلاق عدم التقييد بكونه على قلب محمد، صلى
الله عليه وآله، لمقابلته للولاية المحمدية على ما صرح به.

فقوله: (فأما ختم الولاية على الإطلاق فهو عيسى (ع)). أي، الولاية العامة المقابلة
للولاية المحمدية يختم في الزمان لعيسى، عليه السلام، ولا يوجد بعده في الزمان ولى من
الأولياء حتى تقوم الساعة، فهو الولي بالنبوة المطلقة في زمان هذه الأمة، يعنى بالنبوة
التعريف، كما أنه كان وليا بالنبوة التشريع في زمان أمته، وقد حيل بين نبوته التعريفي و
التشريعي، وإن شئت قلت بين ولايته التشريعي والتعريفي. فينزل في آخر الزمان، أي
في ظهور حضرة القائم، وارثا، لكونه وليا باقيا بعد رحلته عجل الله فرجه، من الدنيا
خاتما لا ولى بعده، أي في الدنيا، حتى تقوم الساعة، فيكون أول هذا الأمر نبي هو آدم،
عليه السلام، أي، فيكون أول الأولياء في الدنيا وبحسب الزمان نبي هو آدم، عليه
السلام، وآخره نبي وهو عيسى، أي، وآخر الأولياء في الدنيا وبحسب الزمان نبي وهو
عيسى، عليه السلام.

قوله: (أعني نبوة الإختصاص) أي، نبوة التشريع. فإنه، عليه السلام، كان نبيا
بالنبوة التشريعي وهي من الإختصاصات التي لا تحصل بالاكتساب، بخلاف نبوة
التعريف، فإنها تحصل بالاكتساب. فهذه العبارات منه، قدس سره، دالة على أن مراده
بالختم، هاهنا، الختم بحسب الزمان.

قوله: (وأما ختم الولاية المحمدية فهي لرجل من العرب من أكرمها أصلا وبدءا) إلى

قوله: (في سره) أي، وأما ختم الولاية المحمدية الذي لا يوجد بعده ولى على قلب محمد،
صلى الله عليه وآله، فهو رجل من العرب، وأراد به المهدى الموعود المنتظر، عجل الله
فرجه. يدل عليه قوله: (من أكرمها أصلا وبدءا). فإن أصله، عليه السلام، من قريش،
وهم أكرم العرب وسادتهم، وأكرمهم بدءا أيضا. فإنه خاتم الولاية المحمدية في المرتبة،
لقوله في باب الرابع والعشرون من الفتوحات بهذه العبارة: (وللولاية المحمدية
المخصوصة بهذا الشرع المنزل على محمد، صلى الله عليه وآله، ختم خاص
هو المهدى، وهو في الرتبة فوق). وطبع دون بدل فوق، وهو تحريف من الطابع، لأن تلك
المرتبة أعلى المراتب في الولاية ويلزمه أن يكون أكرم العرب بدءا لأنه من سلالة طينه وأعراقه، وهو
على خلق عظيم. وقد نقلنا عنه، رضى الله عنه، أنه قال في وصفه: (هو الوابل الوسمي
حين تجود).

قوله: (وهو في زماننا اليوم موجود) ما دل عليه قوله: (إلا أن ختم الأولياء شهيد).

قوله: (وقد عرفت به...) بيان كشفه وشهوده إياه، عليه السلام، ومعناه ظاهر.

قوله: (وقد ابتلاه الله بأهل الإنكار...) ظاهر في حقه، وذلك سبب غيبته، عليه

سلام الله وملائكته. ومدلول قوله فيما نقلنا عنه، رضى الله عنه: (وعين إمام العالمين فقيد...).
قوله: (وكما أن الله ختم بمحمد نبوة التشريع، كذلك ختم الله بالختم المحمدي).
أي، خاتم أئمة المهديين وأوصيائه المرضيين الولاية التي تحصل من الوارث المحمدي.
تأكيد وتقرير وتوضيح لما سبق من كون قائمهم، عليه السلام، خاتم الأولياء المحمديين الذي لا يوجد بعده في الزمان ولى على قلب محمد، صلى الله عليه وآله، وإن كان يوجد بعده في الزمان أولياء على قلب سائر الأنبياء، وأفاد ذلك بقوله: (لا التي تحصل من سائر الأنبياء) إلى قوله: (ولا يوجد ولى على قلب محمد) أي، بعد هذا الختم المحمدي في الزمان.
قوله: (هذا معنى ختم الولاية المحمدية...). وقوله: (وأما الختم الولاية العامة الذي لا يوجد ولى بعده فهو عيسى، عليه السلام) تصريح بما ذكرنا من أنه أراد بالختم هاهنا الختم بحسب الزمان، وأراد بكون عيسى، عليه السلام، خاتم الأولياء، الولاية العامة المقابلة للولاية المحمدية. ولفظة (يوجد) في كلامه هذا من مادة (الوجدان) لا (الإيجاد)، يدل عليه قوله: (فكان أول هذا الأمر نبي وهو آدم وآخره نبي وهو عيسى). فإن عيسى آخر من يوجد في الأولياء من (الوجدان) لا من الإيجاد، لأن بعد إيجاده، عليه السلام، أوجد الله تعالى أولياء كثيرة: منهم سلمان، رضى الله عنه، وأوصياء أخر لعيسى، عليه السلام. والأرض لا يخلو عن الحجة، وهم أولياء الله. كيف لا؟ ومحمد أكمل الأولياء، وأوصيائه أولياء الله، والكل أوجدوا بعد إيجاد عيسى، عليه السلام.
فإن قلت بناءا على اخبار الرجعة والقول بها، إن الأئمة المعصومين يرجعون ويرجع محمد، صلى الله عليه وآله، فهم يوجدون بعد المهدى، عليه السلام، أولياء على قلب محمد، فليس المهدى خاتما في الزمان للولاية المحمدية.
أقول: ليس الكلام في الرجعة، فإن زمانها ليس من أزمنة الدنيا، كما أن الكلام ليس في الأدوار والأكوار، فإن الكلام فيهما يقتضى أساسا آخر ولسنا في بيانه.
ثم، اعلم أن العلامة القيصري جعل هذا المنقول عنه إشارة منه، قدس سره، إلى نفسه، لما رأى أنه جعل نفسه خاتما للولاية المحمدية. وقد علمت، فيما مر، أنه خاتم للولاية المقيدة المحمدية، لا المطلقة المحمدية، والكلام، هاهنا، في ختم الولاية في الزمان وليس هو ختما في الزمان، لأن المهدى، عليه السلام، يوجد بعده. وأيضا عباراته تأبى عن ذلك، لأنه ليس من أكرم العرب أصلا، فإنه من (طي) وقريش أكرم من (طي). وأيضا ليس هو أكرم بدءا من العرب، لأنا لو سلمنا أنه من سلالة أعراق النبي، من كان من سلالة طينه وأعراقه أكرم منه، حتى لا يعدونه من أجواد العرب حيث يعدونهم أربعة و هو ليس من تلك الأربعة. وأيضا، الأوصاف المذكورة فيه يتحقق في المهدى، عليه السلام، لا فيه.
ثم العلامة نقل عنه كلاما آخرا وجعله أيضا إشارة منه إلى نفسه. وهو أنه قال في الفصل الخامس عشر منها: (فأنزل في الدنيا من مقام اختصاصه واستحق أن يكون لولايته الخاصة ختم يواطئ اسمه اسمه ويجوز خلقه. وما هو بالمهدي المسمى المعروف المنتظر فإن ذلك من سلالته وعترته، والختم ليس من سلالته الحسية ولكن من سلالة أعراقه وأخلاقه). - إنتهى.
قوله: (فأنزل) على صيغة المجهول. و (من) في (من مقام اختصاصه) موصولة، ما بعده صلته. و (مقام) مبتداء أضيف إلى (اختصاصه)، وخبره جملة (إستحق أن يكون...) والمراد منه محمد، صلى الله عليه وآله. و (مقام اختصاصه) مقام جامعيته لجميع الأسماء الإلهية وولايته الخاصة هي المقابلة للولاية العامة، وقد مر ذكرهما. فلذلك

المقام استحق أن يكون له ختم جامع لجميع الأسماء الإلهية يظهر فيه ولايته المطلقة الكلية، كما أنه استحق أن يكون له ختم جامع يظهر فيه نبوته الكلية الشاملة للتعريف والتشريع. وذلك الولي الجامع يجب أن يكون من سلالة طينته وأعراقه جميعا، فإنه أكمل من يكون من سلالة أعراقه فقط. وهو المهدى الموعود المنتظر كما يشعر به كلامه، قدس سره، هذا و يشير إليه. ولذلك استحق أن يكون له ختم يظهر فيه ولايته المقيدة بالأسماء المتفرقة، ولا محالة يكون هذا الختم دون الختم الأول، ولذلك لا يكون من طينه. وكل منهما يواطئ اسمه اسمه ويجوز خلقه، لأن الأول صاحب مرتبة ولايته، والثاني يقرب منه، والاسم يطابق المسمى ويدل عليه، والشيخ، قدس سره، السامي. ولدفع توهم كونه هو

الأول، صرح بأنه ليس بالمهدي المسمى المعروف المنتظر، وبين الفرق بينهما بقوله: (فان ذلك (أي المهدى عليه السلام) من سلالته وعترته، والختم ليس من سلالته الحسية). أي المهدى، عليه السلام، من سلالة أعراقه وطينه، وذلك الختم من سلالة أعراقه فقط.

فالألف واللام في قوله: (والختم) للعهد. أي، الختم الذي كنت في بيانه، غير الختم المحمدي الذي هو المهدى، فإنه صرح في غير موضع بأنه، عليه السلام، خاتم الولاية المحمدية، وقد عرفت بعضها. وقال في صفحة استخراج ظهور المهدى من صفحات جفره: (إذا دار الزمان على حروف * ببسم الله، فالمهدي قاما

ويظهر بالحطيم عقيب صوم * ألا فاقرأه من عندي سلاما

أي، تسليمي بأنه خاتم الولاية المطلقة المحمدية. وذلك المعنى للسلام مقصوده، يدل عليه قاعدتهم في التفسير إن كنت تعرفها وإلا (سخن را روى با صاحبدلان است).

قال العلامة: (والكل إشارة إلى نفسه). أقول: قد عرفت أن ما نقل عنه في الأول إشارة إلى المهدى، عليه السلام، وفي الثاني إشارة إلى نفسه. ولا ينافي الأول بل يؤكده.

ثم قال: (والله أعلم بالحق). أقول: ما علمه الله من الحق، قد ألهمني بجوده و كرمه. والحمد لله وما كنا لنهتدي لو لا أن هدانا الله.

قوله: (والسبب الموجب لكونه رآها...) إلى آخره. قد شرحها العلامة ويظهر من شرحه وشرح ما قبله وما بعده أن قوله: (وأما خاتم الأولياء فلا بد له من هذه الرؤياء) لا يختص بخاتم دون خاتم. كما ذهبنا إليه.

قوله: (وكذلك خاتم الأولياء كان وليا وآدم بين الماء والطين...). أقول: أراد بخاتم الأولياء خاتم الولاية المحمدية بحسب الرتبة والزمان كليهما، لأنه صاحب مرتبة الولاية المحمدية، وهو الذي جميع الأنبياء والأولياء يرون الحق من مشكاة ولايته، فإن ولايته ولاية رسول الله غير مستترة بستر النبوة، وهو أقرب الناس إلى رسول الله، ولذلك يسرى ولايته في جميع الأنبياء والمرسلين والأولياء الكاملين، فيكون ولايته شمسية وولاية غيره قمرية، فيكون سر الأنبياء والأولياء أجمعين، كما أن الشمس سر القمر ونورها سر نوره. تارة يظهر بعلوه في الصورة العلوية فيكون أمير المؤمنين، وتارة يظهر بسلطانه في الصورة المهدوية فيكون سلطان العالمين، فيملأ الأرض قسطا وعدلا بعد ما ملئت ظلما و جورا. ولذلك قال، قدس سره: (فخاتم الرسل من حيث ولايته نسبته مع الختم للولاية نسبة الرسل والأنبياء معه). أي، في استناد ولايتهم إليه، لا في أخذها واستفاضتها عنه، فإن خاتم الرسل هو الأصل والمحتد في الولاية، والكل يأخذون كل الكمالات عنه، صلى الله عليه وآله، فهو لا يأخذ عن غيره. وقد علمت أن أوصيائه المعصومين ما هم بغيره.

قوله، قدس سره، فيما نقل عنه العلامة هاهنا: (وأكمل مظاهره في قطب الزمان وفي الأفراد وفي ختم الولاية المحمدية وختم الولاية العامة الذي هو عيسى، وهو المعبر عنه بمسكنه).

(* قول الشارح: " وهو المعبر عنه بمسكنه " أى، صرح الشيخ فى أول باب الرابع عشر: فى معرفة أسرار الانبياء أعنى

أنبياء الاولياء وأقطاب المكملين من آدم عليه السلام، إلى محمد، صلى الله عليه وسلم. وإن القطب واحد منذ

خلقه الله، لم يمت وأين مسكنه؟ الفتوحات، ج ٢، طبع عثمان يحيى (القاهره) ص ٣٥٦ ف ٥٥٨. (أنا

العبد ج
آشتياني))
يجب أن يعلم أن ظهوره، صلى الله عليه والسلام، فيهم أيضا مختلف، فإن
من لا يكون على قلبه، ليس كمن يكون على قلبه وذلك ظاهر. فظهوره، عليه السلام، في
ختم الولاية المحمدية الذي يكون على قلبه، أتم وأكمل من ظهوره في ختم الولاية
العامة.
قال العلامة: (واعلم، أن الولاية منقسمة إلى المطلقة والمقيدة) أي، العامة و
الخاصة، لأنها من حيث هي هي صفة إلهية مطلقة، ومن حيث استنادها إلى الأنبياء والأولياء
مقيدة، والمقيدة متقومة بالمطلق، والمطلق ظاهر في المقيد، فولاية الأنبياء و
الأولياء كلهم جزئيات الولاية المطلقة، كما أن نبوة الأنبياء
كلهم جزئيات النبوة المطلقة. فإذا
علمت هذا، فاعلم أن مراد الشيخ، رضى الله عنه، من ولاية خاتم الرسل، ولايته المقيدة
الشخصية، ولا شك أن هذه الولاية نسبتها إلى الولاية المطلقة نسبة نبوة سائر الأنبياء إلى
النبوة المطلقة.
قد جعل الشيخ، قدس الله روحه، عيسى ختم الولاية المطلقة في أجوبة الإمام محمد
ابن على الترمذي، لقوله: (وإما ختم الولاية على الإطلاق فهو عيسى، عليه السلام). و
جعله هاهنا، أي في آخر الباب الرابع عشر من الفتوحات، ختم الولاية العامة بقوله: (و
ختم الولاية العامة الذي هو عيسى، عليه السلام). فمراده من العموم والإطلاق معنى
واحد، لكنه ذكر العموم والإطلاق في الموضعين مع الولاية المحمدية. والعام إذا ذكر مع الخاص، بالعطف
أو الترديد، يراد منه ما وراء
الخاص. كما إذا قلنا: الحيوان والإنسان
كلاهما كذا. أو يقال: الشئ إما حيوان أو انسان. فالولاية العامة، أو المطلقة، غير الولاية
المحمدية، ولا يشمله ولا يقابله. فختمها لا تكون على قلب محمد، صلى الله عليه وآله، و
ختم الولاية المحمدية من يكون على قلبه، صلى الله عليه وآله وسلم، فختم الولاية
المحمدية، أكمل من ختم الولاية المطلقة أو العامة، لكونه على قلبه، صلى الله عليه وآله، و
عدم كون ختم الولاية العامة على قلبه، صلى الله عليه وآله. فهو سر الأولياء أجمعين، لأن
الكامل سر الناقص وباطنه. والأنبياء أولياء، فهو سر الأنبياء أجمعين. وقد صرح الشيخ
بأنه على بن أبى طالب فيما نقلنا عنه حيث قال: وأقرب الناس إليه، صلى الله عليه وآله،
على بن أبى طالب، عليه السلام، إمام العالم وسر الأنبياء أجمعين. فخاتم الأولياء، الذي
يرون الأنبياء والأولياء والرسل الحق من مشكاة ولايته، هو على بن أبى طالب، صلوات ا
لله عليه وعلى أولاده. كما بيناه فيما مر. ويظهر سلطانه في قائمهم، عليه السلام، لكن
العلامة زعم أن الإطلاق في كلام الشيخ وصف الولاية الكلية الإلهية ومراده حيث قال:
(فأما ختم الولاية على الإطلاق فهو عيسى، عليه السلام). أن عيسى هو خاتم الولاية
الكلية الإلهية التي يأخذ جميع الأنبياء والأولياء منه، وغفل عن قول الشيخ حيث قال في
على، عليه السلام: (إمام العالم وسر الأنبياء أجمعين). ولذلك زعم أن الأولياء والأنبياء
يرون الحق من مشكاة ولايته، وحمل كلام الشيخ هناك عليه. وقد مر بيانه.
(* ما غفل الشارح العلامة فى المقام. والحق أنه تجاهل، وسببه خوفه من حكام عصره، لانه كان قائما بهم،
أو لخوفه من
فقهاء العامة، وهم أشر من حكامهم. وأكثرهم صرحوا بأن الاول والثانى من الخلفاء أفضلهم. وبعضهم،
خذلهم الله، إلى أن الثالث من الخلفاء أفضل من علي، عليه السلام.)
فقال هاهنا أيضا: (واعلم، أن الولاية تنقسم إلى المطلقة والمقيدة، أي، العامة و

الخاصة. لأنها من حيث هي هي صفة إلهية مطلقة، ومن حيث استنادها إلى الأنبياء و
الأولياء مقيدة، والمقيد متقوم بالمطلق، والمطلق ظاهر في المقيد، فولاية الأنبياء والأولياء
كلها جزئيات الولاية المطلقة، كما أن نبوة الأنبياء كلهم جزئيات النبوة المطلقة. فإذا
علمت هذا، فاعلم أن المراد الشيخ، رضى الله عنه، من ولاية خاتم الرسل ولايته المقيدة
الشخصية، ولا شك أن هذه الولاية نسبته إلى الولاية المطلقة نسبة نبوة سائر الأنبياء إلى
النبوة المطلقة). فسر القيصري (المطلقة) بالعامة، للإشارة إلى أن الإطلاق والعموم في كلام الشيخ بمعنى
واحد، ثم ساق
الكلام في نسبة المطلق والمقيد وقال: (والمقيد متقوم
بالمطلق، والمطلق ظاهر في المقيد...) إلى آخر ما ساق إليه الكلام.
أقول: أراد أن يبين أن ولاية جميع الأنبياء والأولياء مأخوذة من ولاية خاتم الولاية

المطلقة العامة، لأنه صاحبها ومحتدها. وهو عيسى بن مريم لقول الشيخ: (فأما ختم الولاية على الإطلاق فهو عيسى). وقوله: (وختم الولاية العامة الذي هو عيسى). وأنت تعلم أن العام إذا ذكر مع الخاص، يراد به ما وراء الخاص، كما إذا قلنا: رأينا حيوانا و إنسانا. أو قلنا: هذا إما إنسان أو حيوان. يريد بالحيوان ما وراء الإنسان. فالولاية المطلقة أو العامة التي ذكرت مع الولاية المحمدية، يراد بها ما وراء الولاية المحمدية، والشيخ ذكرها معها فأراد بها ما وراءها، فعيسى خاتم الولاية المطلقة المقابلة للولاية المحمدية. و الولاية التي تأخذ الأنبياء والمرسلون وأولياء الكاملون ولايتهم منها ويرون الحق من مشكاتها، ولاية المطلقة المحمدية، وصاحبها وخاتمها أمير المؤمنين، عليه السلام، كما أشار إليه الشيخ بقوله: (فهو سر الأنبياء أجمعين).

ثم أقول: من يكون مظهرا للإسم الجامع الإلهي، هو محمد صلى الله عليه وآله، ومن يكون على قلبه وقدمه، كيف يأخذ أتم كمالاته الإلهية، وهو الولاية المحمدية، ممن ليس له الاسم الجامع ويكون عبد الرحيم؟ ويكون عيسى مظهرا للرحمة الرحيمية، لا الرحمانية لجامعية (الرحمان) وعدم جامعية (الرحيم)، ومحمد (عبد الله) و (عبد الرحمان) لقوله تعالى: (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين). والرحمة العامة هي الرحمة الرحمانية فهو مظهر (الرحمان)، ومظهر الشئ عبده، والمحمديون يأخذون منهما وجاء فيهم: (قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى).

قوله: (وهو حسنة من حسنات خاتم الرسل). لما قال فخاتم الرسل من حيث ولايته نسبته مع الختم للولاية نسبة الأنبياء والرسل معه، ربما يتوهم منه أن خاتم الأولياء أكمل من خاتم الرسل والأمر ليس كذلك، فدفع ذلك التوهم بقوله هذا.

قوله: (وعلى قدم شيث يكون آخر مولود يتولد...) إلى آخره. لما تكلم الشيخ في ختم الولاية بحسب الشأن والمرتبة والمع بعض شؤونه، وهو ختم بحسب الزمان، وكان للولاية ختم بحسب الولادة في هذا النوع الإنساني ويكون على قدم شيث، أرد أن يتم الفص الشيثي بذكره، فذكره وذكر بعض شؤونه كما حمل كلامه هذا بعض المحققين، و نقل عنه الشارح العلامة، وحينئذ لا يحتاج عباراته إلى تأويل وتكلف وتعسف. والشارح العلامة حمله على ختم الولاية المطلقة وهو عيسى، واستشهد في ذلك بكلام الشيخ في فتوحاته في الفصل الخامس عشر من الأجوبة للحكيم الترمذي، ولا دلالة له على حمله هذا عليه. ثم تكلف في تأويل عباراته فيما ذهب إليه في حمل الكلام عليه، ولا حاجة إليه أصلا، بل تأبى عباراته عنه، كمالا يخفى للناظر فيها، على أنه ينافي وضع الكتاب، لأنه في كشف الأسرار لا في ستر ما لا حاجة إلى ستره وكتمانه، وصرح به في غير موضع كما اعترف به الشارح نفسه ونقل عنه. هذا ما أردت بيانه في هذا (الفص الشيثي). والحمد لله الولي الحميد.

إلى هنا تم ما علقه شيخ مشايخنا العظام في بيان مراد الشيخ الأكبر من خاتم الأولياء على ما وصفه. وفي الفتوحات
المكية صرح الشيخ الأعظم، بالنص الغير القابل للتأويل والإنكار، أن العيسى مختوم بالختم المحمدي، أي، الإمام
والولي الذي بلغت الولاية به إلى الكمال الذي لا يتصور الأكمل منه. وانظر إلى ما ذكره الشيخ الأكبر نفسه، ابن
عربي رض، حيث قال في الفتوحات المكية – ج ٣، ص ٥١٤، ٥١٥ –: (ثم إن عيسى، عليه السلام، إذا

أنزل في آخر
الزمان، أعطاه ختم الولاية الكبرى من آدم إلى آخر نبي تشريفا لمحمد (ص) حيث لم يختم الله الولاية العامة في كل
أمة إلا برسول تابع إياه، صلى الله عليه وسلم، وحينئذ فله ختم دورة الملك وختم الولاية العامة، فهو من الخواتم في
العالم). از عبارات مذكور معلوم افتاد كه عيسى، عليه السلام، ختم ولايت عامه است نه ختم ولايت خاصه موروثه از خاتم الأنبياء. ودر هر جا شيخ أكبر از عيسى، عليه السلام، به خاتم ولايت مطلقه تعبير كرده است مراد
ولايت عامه است. قيصرى، شارح علامه، جهت شانه خالى نمودن از گرايش به مذهب حقه جعفريه واختصاص
ختميت مطلقه محمديه به اهل بيت آن حضرت، كه شاخص آن بزرگواران على عليه السلام است اگر چه به جهت
وحدت ومقام بطون آن انوار شامخه متحدند وحضرت ختمى مقام (ص) نيز خود از اهل بيت است كه: (سلمان
منا أهل البيت). والشاهد على ذلك قول الشيخ، رضى الله عنه، في الموضع الذي ذكرناه حيث قال: (وأما خاتم
الولاية وهو الختم الخاص لولاية أمة محمد (ص) الظاهرة، فيدخل في حكم ختميته عيسى وغيره كالإلياس وأبى
العباس الخضر، عليهم السلام. وكل ولى لله من ظاهر هذه الأمة. فعيسى، عليه السلام، وإن كان ختما ظاهرا،
فهو مختوم تحت هذا الخاتم المحمدي. وعلمت حديث هذا الخاتم المحمدي بفاس من بلاد المغرب، سنة أربعة و
تسعين وخمسمأة. عرفني به الحق وأعطاني علامته).
هذا ما صرح به الشيخ الأعظم في فتوحاته. ودع الشارحين لكلامه والمنغمرين في العصبية كالشيخ الجندي و
القيصري والجامي وغيرهم من العامة في خوضهم يلعبون. فالخلافة الحقة الإلهية والولاية المطلقة التي لا واسطة
بينها وبين الحق، والولاية التي ذكرها الشيخ في هذا الفص، تختص بعلي وأولاده وخاتمهم قائمهم. والشيخ قال في
باب الخاص الحضرة المهدوية ووزرائه ما ينور المقام وقد أظهر الحق بما لا مزيد عليه. شيخ عارف جامى در شرح خود
بر فصوص گفته است: محققان باختلاف سخن گفته‌اند كه آيا مراد شيخ اعظم از خاتم ولايت مطلقه كيست. شيخ
جندى خاتم اوليا را شخص شيخ پنداشته است. قيصرى، كما هو الظاهر والصريح من كلماته، عيسى را خاتم
ولايت مطلقه مى داند، وشارح، محقق كاشى، خاتميت را خاص مهدى، عليه السلام، دانسته است. قيصرى به
عبارات منقول از فتوحات استدلال كرده است. ما با نقل كلام شيخ گفتيم صريح عبارت شيخ، در جلد سوم
فتوحات، دلالت دارد بر اينكه ختم مطلق اختصاص به سر الانبياء وامام العالم، علي عليه السلام، دارد. لأن الشيخ صرح بأن عليا كان أقرب الناس إلى رسول الله وسر الأنبياء وإمام العالم، هذا بحسب الرتبة، وأما

بحسب
الزمان، فالخاتم المطلق هو المهدی المنتظر. لأن الشيخ ابن عربي صرح بأن العيسى وإن كان بحسب الظاهر والزمان
خاتما بالولاية العامة وأما بحسب المعنى أنه، عليه السلام، مختوم بالختم المحمدي، أي المهدی عليه السلام. چه
آنکه مقید صورت وظاهر، ومطلق حقیقت ومعناست. لأن ولاية العيسى تكون من لمعات الولاية المهدوية وهو
حسنة من حسنات الإمام المنتظر.
بنابر آنچه مذکور افتاد، کلیه ایرادات سید حیدر آملی، شارح محقق فصوص، ودیگران از بیخ وبن وارد نمی باشد. ويجب علينا إرجاع المتشابهات في كلام الشيخ (رض) إلى المحكمات من كلامه. در زمان شارح مذکور
نسخ تام معتدد از فتوحات در اختیار شارحان چه بسا نبوده است، واگر احیانا در کتابخانه‌ها یافت می شده است
رجوع به آن مشکل بوده. استاد مشایخ ما، آقا محمد رضا، اگر آنچه را که ذکر شد در فتوحات دیده بود، در مقام نقد
افکار شارح قیصری نقل می فرمود. والحق تحقیقات مذکور در این تعلیقه حکایت از علو مرتبه أو در تصوف
می نماید وأو را در ردیف شارحان محقق فصوص الحکم قرار می دهد. آنچه از آن عارف متحقق به درجات معرفت
به دست آوردیم در حواشی این اثر عظیم به چاپ رساندیم تا از گزند حوادث محفوظ ماند. در روز ٢٦ تیر ماه ١٣٦٨
هجری شمسی، در طهران، زعفرانیه، منزل مخدوم معظم، دوست با ذوق کامل، آقای حاج آقا رضا فرزانه فر، که
از رجال مبدأ ومنشأ خیر واز عاشقان درگاه ولایتمدار علی علیه السلام اند، حواشی مذکور، با تصحیح متن، به
اتمام رسید. (وأنا العبد سید جلال الدین آشتیانی)

بدءا. وهو في زماننا اليوم موجود. عرفت به سنة خمس وتسعين وخمسمائة، ورأيت العلامة التي قد أخفاها الحق فيه عن عيون عباده، وكشفها لي بمدينة فاس حتى رأيت خاتم الولاية منه، وهو خاتم النبوة المطلقة، (١٦) وهي الولاية الخاصة لا يعلمه كثير من الناس. وقد ابتلاه الله بأهل الإنكار عليه فيما تحقق به من الحق في سره. وكما أن الله ختم بحمد (ص) نبوة التشريع، كذلك ختم الله تعالى بالختم المحمدي، صلى الله عليه وسلم، الولاية التي يحصل من الوارث

---

(١٦) - وفي النسخ الخطية المعتبرة: (وهو (أي المهدى) خاتم الولاية المطلقة التي يعبر عنها بالختم الولاية الخاصة المحمدية). وولاية هذا الختم شمسية، كما صرح به الشيخ العارف الكاشاني. (ج)

المحمدي، صلى الله عليه وسلم، لا التي تحصل من سائر الأنبياء، فإن من الأولياء من يرث إبراهيم وموسى وعيسى. وهؤلاء يوجدون بعد هذا الختم المحمدي وبعده ولا يوجد ولى على قلب محمد، صلى الله عليه وسلم. هذا معنى ختم الولاية المحمدية. وأما
ختم الولاية العامة الذي لا يوجد بعده ولى، فهو
عيسى، عليه السلام) (١٧)
وقال في الفصل الخامس عشر منها (١٨): (فأنزل في الدنيا من مقام اختصاصه واستحق أن يكون لولايته الخاصة ختم يواطي اسمه اسمه ويحوز خلقة. وما هو بالمهدي المسمى المعروف المنتظر، فإن ذلك من عترته وسلالته الحسية، والختم ليس من سلالته الحسية، ولكن من سلالة أعراقه وأخلاقه). والكل إشارة إلى نفسه (رض). والله أعلم بالحقائق.
(والسبب الموجب لكونه رآها لبنتين، أنه تابع لشرع خاتم الرسل في الظاهرة وهو) أي كونه تابعا. (موضع اللبنة الفضية، وهو ظاهره وما يتبعه فيه من الأحكام) أي، موضع اللبنة الفضية صورة متابعة خاتم الأولياء لخاتم الرسل، و صورة ما يتبعه فيه من أحكام الشرع، وبانطباعه موضع اللبنة الفضية يكمل المتابعة ولا يبقى بعده متابع آخر، كمالا يبقى بعده ولى آخر، كما أشار إليه بقوله: (فإذا قبضه الله وقبض مؤمني زمانه، بقى من بقى مثل البهائم لا يحلون حلالا و لا يحرمون حراما، يتصرفون بحكم الطبيعة شهوة مجردة عن العقل والشرع، فعليهم يقوم الساعة). وإنما مثل النبوة باللبنة الفضية، لأن الفضة فيها بياض و سواد، والبياض يناسب النورية الحقانية، والسواد يناسب الظلمة الخلقية، و النبوة صفة خلقية فناسب (فتناسب) صورتها لكل من جزئيها، والذهب لكونه

---

(١٧) - والولاية تصل إلى كمالها التي تليق بها في هذا الختم الخاص المحمدي وهي على قلب محمد. والشيخ صرح في الفتوحات بأن العيسى، عليه السلام، وإن كان خاتما في الظاهر ولكنه مختوم تحت حكم هذا الختم المحمدي، وصرح بأنه هو المهدى المنتظر. (ج)
(١٨) - والصحيح: السؤال الخامس عشر من أسؤلة الترمذي وأجوبتها من الشيخ ابن عربي

غير مركب من مختلفين وكونه أشرف، ناسب الولاية.
(كما هو آخذ عن الله في السر ما هو بالصورة الظاهرة متبع فيه) أي، الخاتم للولاية تابع للشرع ظاهرا، كما أنه آخذ عن الله باطنا لما هو متبع فيه للصورة الظاهرة. ف (ما) مع ما بعده مفعول (آخذ). (لأنه يرى الأمر على ما هو عليه، فلا بد أن يراه هكذا) تعليل لقوله: (كما هو آخذ عن الله في السر) أي، لأنه مطلع على ما في العلم من الأحكام الإلهية ومشاهد له، ولا بد أن يراه ويشاهده و إلا لم يكن خاتما. (وهو موضع اللبنة الذهبية في الباطن) أي، كونه رائيا للأمر الإلهي، على ما هو عليه في الغيب، هو موضع اللبنة الذهبية. (فإنه يأخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي يوحى به إلى الرسول) وهو الحق تعالى.
(فان فهمت ما أشرت إليه فقد حصل لك العلم النافع) أي، إن اطلعت و قبلت ما أشرت إليه من أن الأنبياء من كونهم أولياء، والأولياء كلهم لا يرون الحق إلا من مشكاة خاتم الأولياء، فقد حصل لك العلم النافع في الآخرة. أو إن فهمت الرمز الذي أشرت به من أن الخاتم هو بعينه خاتم الرسل الظاهر لبيان الأسرار والحقائق آخرا، كما بين الأحكام والشرائع أولا، فقد حصل لكم العلم النافع على ما مر من المعنيين.
(فكل نبي من لدن آدم إلى آخر نبي، ما منهم أحد يأخذ) أي النبوة. (إلا من مشكاة خاتم النبيين وإن تأخر وجود طينته، فإنه بحقيقته موجود وهو قوله: (كنت نبيا وآدم بين الماء والطين). وغيره من الأنبياء ما كان نبيا إلا حين بعث). إنما أعاد ما ذكره ليبين أنه وإن تأخر وجود طينته، فإنه موجود بحقيقته في عالم الأرواح. وهو نبي قبل أن يوجد ويبعث للرسالة أي الأمة، لأنه قطب الأقطاب كلها أزلا و أبدا. وغيره من الأنبياء ليس لهم النبوة إلا حين البعثة لأنه، صلى الله عليه و سلم، هو المقصود من الكون وهو الموجود أولا في العلم، وبتفصيل ما يشتمل عليه مرتبته حصل أعيان العالم فيه، وأيضا، أعيان الأنبياء بحسب استعداداتهم وإن كانوا طالبين إظهار النبوة فيهم، لكنهم لم يظهروا مع أنوار الحقيقة المحمدية، كاختفاء الكواكب وأنوارها عند طلوع الشمس ونورها. فلما تحققوا

في مقام الطبيعة الجسمية وظلمة الليالي العنصرية، ظهروا بأنوارهم المختصة كظهور القمر والكواكب في الليل المظلم. ولما كان حال خاتم الأولياء بالنسبة إلى الأولياء كذلك، قال: (وكذلك خاتم الأولياء كان وليا وآدم بين الماء والطين. و غيره من الأولياء ما كان وليا إلا بعد تحصيله شرائط الولاية من الأخلاق الإلهية في الاتصاف بها من كون الله يسمى بالولي الحميد) وشرائط الولاية تحققهم في الوجود العيني وتطهرهم عن الصفات النفسية وتنزههم عن الخيالات الوهمية وتخلقهم بالأخلاق الإلهية وتخلصهم عن القيود الجزئية، وأداء أمانة وجودات الأفعال و الصفات والذات إلى من هو مالكها بالذات، فعند فنائهم عن أنفسهم وبقائهم بالحق يتصفون بالولاية وتحصل لهم الغاية، لأن الولاية من جملة صفاته الذاتية. (فخاتم الرسل من حيث ولايته نسبته مع الخاتم للولاية نسبة الأنبياء والرسل معه، فإنه الولي الرسول النبي، وخاتم الأولياء الولي الوارث الآخذ عن الأصل المشاهد للمراتب) استعمل (مع) في الموضعين بمعنى (إلى). ولما ذكر أن المرسلين من حيث كونهم أولياء، لا يرون ما يرون إلا
من مشكاة خاتم الأولياء. وكان
يمكن أن يتوهم أن هذا المعنى في حق غير خاتم الرسل من الرسل، صرح هاهنا أن نسبته، أيضا، إلى خاتم الولاية نسبة غيره من الأنبياء، ولا تفاضل (١٩) لأنه صاحب هذه المرتبة في الباطن والخاتم مظهرها في الظاهر. وينكشف هذا المقام لمن انكشف له أن للروح المحمدي، صلوات الله وسلامه عليه، مظاهر في العالم بصورة الأنبياء والأولياء. وذكر الشيخ (رض) في آخر الباب الرابع عشر من الفتوحات: (ولهذا الروح المحمدي، عليه السلام، مظاهر في العالم. وأكمل مظاهره في قطب الزمان وفي الأفراد وفي خاتم الولاية المحمدية وختم الولاية

---

(١٩) – قوله: (ولا تفاضل). أي، لا تفاضل لخاتم الولاية على ختم الرسالة، فإن ختم الولاية من مظاهره في الظاهر، فهو أخذ من مظهره، وشاهد جمال الحق في ذاك المظهر، كما أن الحق شاهد جماله في مرآة الإنسان الكامل، كما قال في القدسيات: (خلقت الخلق لكي أعرف). أي، يعرف ذاتي لذاتي في مرآة التفصيل، كما كان معروفا في حضرة الجمع أولا و أزلا. (الإمام الخميني مد ظله)

العامة الذي هو عيسى، عليه السلام، وهو المعبر عنه بمسكنه). ولا ينبغي أن يحمل هذا الكلام على التناسخ، فإنه ليس مخصوصا بالبعض دون البعض (٢٠) و هذا مخصوص بالكمل. وسيأتي تقريره مشبعا في آخر هذا الفص. إنشاء الله تعالى.

واعلم، أن الولاية تنقسم بالمطلقة والمقيدة، أي العامة والخاصة. لأنها من حيث هي هي صفة الهية مطلقة، ومن حيث استنادها إلى الأنبياء والأولياء مقيدة، والمقيد متقوم بالمطلق، والمطلق ظاهر في المقيد. فولاية الأنبياء والأولياء كلهم جزئيات الولاية المطلقة، كما أن نبوة الأنبياء جزئيات النبوة المطلقة. فإذا علمت هذه، فاعلم أن مراد الشيخ (رض) من ولاية خاتم الرسل ولايته المقيدة الشخصية. ولا شك أن هذه الولاية نسبتها مع الولاية المطلقة كنسبة نبوة سائر الأنبياء إلى نبوته المطلقة.

(وهو حسنة من حسنات خاتم الرسل محمد، صلى الله عليه وسلم، مقدم الجماعة وسيد ولد آدم في فتح باب الشفاعة). أي، الخاتم للولاية هو صورة درجة من الدرجات وحسنة من حسنات خاتم الرسل ومظهر من مظاهرها. وتلك الحسنة هي التي تسمى بالوسيلة أعلى مراتب الجنان. وهو المقام المحمود الموعود للنبي، صلى الله عليه وسلم. (فعين حالا خاصا، ما عمم) أي، عين أن سيادته، عليه السلام، وكونه مقدما على الجماعة، من حيث تعينه الشخصي في حال الشفاعة يوم القيامة. و (ما عمم) ليلزم تقدمه، صلى الله عليه وسلم، في جميع الأمور والأحوال الجزئية والكلية، لذلك قال: (أنتم أعلم بأمور دنياكم).

(وفي هذا الحال الخاص) أي حال الشفاعة. (تقدم على الأسماء الإلهية، فإن الرحمن ما شفع عند المنتقم في أهل البلاء إلا بعد شفاعة الشافعين، ففاز محمد، صلى الله

عليه وسلم، بالسيادة في هذا المقام الخاص) وهو مقام الشفاعة. (فمن فهم

---

(٢٠) – والتناسخ باطل لا يختص ببعض دون بعض. وملاك بطلان التناسخ رجوع الشئ من الفعلية إلى القوة والتجافي عن مقامه، ومن لوازمه إنكار المعاد.

المراتب والمقامات لم يعسره قبول مثل هذا الكلام). تقدمه على الأسماء الإلهية إشارة إلى ما جاء في الحديث: إن رسول الله، عليه السلام، هو أول من يفتح باب الشفاعة، فيشفع في الخلق، ثم الأنبياء، ثم الأولياء، ثم المؤمنون، وآخر من يشفع هو أرحم الراحمين. ومن يفهم ويطلع على أحدية الذات الظاهرة في المراتب المتكثرة وعلى أن كل موجود له سيادة في مرتبته، كما أن لكل اسم سلطنة على ما يتعلق به، لا يعسر عليه قبول مثل هذا الكلام (٢١) أ لا ترى أن (الرحمن) مع أنه اسم جامع للأسماء وله الحيطة التامة، يشفع عند (المنتقم) الذي هو من سدنته بعد شفاعة الشافعين كلهم وذلك التأخر لا يوجب نقصه. وسر ذلك أن (الرحمن) جامع للأسماء الإلهية ومن جملتها (المنتقم)، فهو الذي ظهر يوم القيامة بصفة الانتقام وصار منتقما، كما ظهر في مواطن أخر الدنياوية والأخراوية بصفة الرحمة المفهومة من ظاهر اسمه، (٢٢) ولهذا قال تعالى حكاية عن إبراهيم: (يا أبت إني أخاف أن يمسك عذاب من الرحمن). فظهر سر الأولية في الآخرية في هذه الشفاعة.

(وأما المنح الأسمائية، فاعلم أن منح الله تعالى خلقه رحمة منه بهم. وهي كلها

---

(٢١) - فإن الذات الظاهرة في مراتب التعينات المكتسية كسوة الكائنات بمقام أحدية جمعها في المظهر الأتم، مقدمة عليها في المظاهر الأخرى والأسماء المحاطة لرب المظهر الأتم، و بالجملة، تقدم المظهر الأتم على الاسم (الرحمن) تقدم الله عليه بمقام أحدية الجمع المحيطة على سائر الأسماء لمكان اتحاد الظاهر والمظهر، فالذات بمقام جمعها مقدم على نفسها. (الإمام الخميني مد ظله)

(٢٢) - قوله: (وسر ذلك أن الرحمن...). ولعل (الرحمن) الذي يشفع عند (المنتقم) لم يكن من الأسماء المحيطة الشاملة له أيضا، بل من الرحمة الخاصة المحضة التي لا تكون في باطنها نقمة أصلا، فحكومة أرحم الراحمين حكومة غير مشوبة بالانتقام والسخط، وإن كانت صورة الرحمة هي النارا، فإن الخلود في النار لا ينافي التذاذ أهلها بها، بناء على مذهب من يرى عدم الخلود في اليم العذاب، كالشيخ ومن تبعه، وإن كان الخلود في النار من الضروريات. (الإمام الخميني مد ظله)

من الأسماء: فإما رحمة خالصة كالطيب من الرزق اللذيذ في الدنيا، الخالص يوم القيامة، ويعطى ذلك الاسم الرحمن، فهو عطاء رحماني. وإما رحمة ممتزجة كشرب الدواء الكريه الذي يعقب شربه الراحة، وهو عطاء إلهي. فإن العطايا الإلهية لا يمكن إطلاق عطائه منه من غير أن يكون على يدي سادن من سدنة الأسماء). لما فرغ من تقرير التجليات الذاتية، وما انجر الكلام إليه، شرع في تقرير التجليات الأسمائية ومنحها، فقال: (اعلم، أن منح الله تعالى خلقه رحمة منه بهم) أي، إن المنح والعطايا كلها لا تفيض إلا من الحضرة الإلهية المشتملة على الذات والصفات، لكن لا من حيث ذاتها بل من حيث صفاتها وأسمائها. وأول ما يفيض عليهم رحمة الوجود والحياة، ثم ما يتبعهما. وهي ينقسم ثلاثة أقسام: رحمة محضة بحسب الظاهر والباطن، ورحمة ممتزجة. وهي إما في الظاهر رحمة وفي الباطن نقمة، أو بالعكس. كما قال أمير المؤمنين، عليه السلام: (سبحان من اتسعت رحمته لأوليائه في شدة نقمته، واشتدت نقمته على أعدائه في سعة رحمته). الأولى، كالرزق اللذيذ الطيب، أي الحلال في الدنيا، وكالعلوم والمعارف النافعة في الآخرة. والثانية، كالأشياء الملائمة للطبع، كأكل الحرام و شرب الخمر وسائر الفسوق الموافقة للنفس المبعدة للقلب عن الحق. والثالثة، كشرب الدواء الكريه الذي يعقب شربه الراحة والصحة. والأولى عطاء رحماني بحسب ظهور الرحمة المحضة منه، هذا من حيث إنه صفة مقابلة للإسم (المنتقم) لا من حيث إنه اسم الذات مع جميع الصفات، كقوله تعالى: (قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن). والثانية والثالثة عطاء إلهي، أي باعتبار جامعيته للصفات لا باعتبار الذات. فلا يمكن إلا على يد سادن من السدنة، أي خادم من خدمة الأشياء، لأن العطاء لا بد أن يكون معينا. وإذا كان كذلك، ينسب إلى اسم يقتضيه فينسب إليه: (فتارة يعطى الله العبد على يدي الرحمن، فيخلص العطاء من الشوب الذي لا يلائم الطبع في الوقت) أي، في الحال وإن كان غير خالص في المآل. فإن أمثال هذه العطايا الموافقة للطبع غالبا مما يتضمن النقمة، فتدخل تحت حكم (المنتقم) في الدنيا أو في الآخرة. (أو لا ينيل الغرض) أي، يخلص (*)

مما يمنع من نيل الغرض. (وما أشبه ذلك) من موجبات الكدورة في الوقت أو من الموانع لحصول الغرض. وهذا العطاء الإلهي على يدي (الرحمن) غير العطاء الرحماني الذي ذكر أنه رحمة محضة لتضمنه النقمة في المال (٢٣) (
وتارة يعطى الله على يدي الواسع فيعم) أي، يشمل الخلائق عموما كالصحة والرزق. (أو على يدي الحكيم، فينظر في الأصلح في الوقت).
إذ الحكيم لا يعمل إلا بمقتضى الحكمة، ولا ينظر إلا على المصلحة في الوقت، فيعطى ما يناسب الشخص والوقت. (أو على يدي الوهاب، فيعطى لينعم.
ولا يكون مع الواهب تكليف المعطى له بعوض على ذلك من شكر أو عمل) أي، يعطى الواهب إظهارا لإنعامه وجوده بلا طلب عوض من الموهوب له من شكر أو عمل أو حمد وثناء. ووجوب شكر المنعم لأجل عبوديته لا لإنعام المنعم، فإنه من شكر للإنعام يكون عبد المنعم لا عبد الحق من حيث هو هو.
ويجوز أن يكون قوله: (لينعم) مفتوح الياء: فيعطى لينعم المعطى له ليعيش طيبا. (أو على يدي الجبار، فينظر في الموطن وما يستحقه) أي، ينظر على الشخص ويجبر انكساره بحسب استحقاقه. أو يقهر إذا كان متجبرا على عباد الله ومتكبرا عليهم، إذ (الجبار) يستعمل في المعنيين.
(أو على يدي الغفار، فينظر في المحل وما هو عليه، فإن كان على حال يستحق العقوبة، فيستره عنها، أو على حال لا يستحق العقوبة، فيستره عن حال يستحق العقوبة، فيسمى معصوما ومعتنى به ومحفوظا) (٢٤) معناه ظاهر. و (الستر) إما أن يكون بمحوها وإثبات ما يقابلها، كما قال تعالى: (أولئك يبدل الله سيئاتهم (*)

---

(٢٣) - وغير عطاه (الرحمن) بمقامه الجمعي الإطلاقي، فإنه بذاك المقام من الأسماء الذاتية التي كانت عطاياه من العطايا الذاتية لا الأسمائية، كما سبق في حاشية منا. (الإمام الخميني مد ظله)
(٢٤) - أقول: يمكن أن يحمل (الغفران) في قوله تعالى: (ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك و ما تأخر) على هذا المعنى، وهو (التعصيم)، فيكون المعنى: لنحفظك ونعصمك عما نسيئك. وتحقق به العقوبة قبل الفتح أو بعده، فيبقى محفوظا معتنى به. ويظهر منه وجوب العصمة للأنبياء والأوصياء، سلام الله عليهم. (محمد رضا قمشه‌اى)

حسنات). أو بإعطاء نور يستر تلك الحالة لئلا يطلع عليها ما سوى الحق، أو بالعفو عنها بعد إطلاعهم عليها، أو يحفظه عما يشينه ويستحق به العقوبة، فيبقى محفوظا معتنى به. (وغير ذلك مما يشاكل هذا النوع) أي، وقس على هذا غير ما ذكر مما يشاكل هذا النوع من العطاء الأسمائي.

(والمعطى هو الله من حيث ما هو خازن لما عنده في خزائنه. فما يخرجه إلا بقدر معلوم على يدي اسم خاص بذلك الأمر). أي، المعطى في هذه الصور وغيرها هو الله، لكن من حيث اسم خاص وهو خازن لما عنده: (ولله خزائن السماوات والأرض). وهي أعيانها المنتقشة بكل ما كان أو يكون إلى يوم القيامة. فما يخرجه من الغيب إلى الشهادة إلا بقدر معلوم. وعلى يدي اسم خاص يكون حكم ذلك الأمر بيده. (فأعطى كل شئ خلقه على يدي الاسم العدل وأخواته) أي، أعطى كل شئ من الأشياء ما اقتضى عينه أن يكون مخلوقات، كذلك بحسب اسمه العدل و أخواته ك (المقسط) و (الحكيم). فلا يقال: لم كان هذا فقيرا وذاك غنيا وهذا عاصيا وذاك مطيعا؟ كما لا يقال لم كان هذا إنسانا وذاك كلبا. لأن الحكم العدل لا يعطى كل شئ إلا ما تعطيه عينه. فلله الحجة البالغة.

(وأسماء الله لا تتناهى، لأنها تعلم بما يكون عنها) أي، بما يصدر ويحصل منها من الآثار والأفعال. (وما يكون منها غير متناه وإن كانت ترجع إلى أصول متناهية هي أمهات الأسماء، أو حضرات الأسماء) أي، وأسماء الله وإن كانت بحسب السدنة غير متناهية، لكن بحسب الأمهات والأصول متناهية كتناهي أمهات مظاهرها، وهي الأجناس والأنواع الحقيقية مع عدم تناهى الأشخاص التي تحت أنواعها.

وقوله: (لأنها تعلم) استدلال من الأثر إلى المؤثر. أي، لأن كل اسم له عمل خاص به، والكائنات غير متناهية، فهي مستندة إلى أسماء غير متناهية هي حاصلة من اجتماع رقائق الأسماء الكلية بعضها مع بعض، وكلها داخلة تحت حيطة تلك الأمهات. وهذا الاستدلال تنبيه للطالب، لأنه مستندة في الحكم، بل مستنده فيه الكشف الصريح التام.

(وعلى الحقيقة فما ثم إلا حقيقة واحدة تقبل جميع هذه النسب والإضافات التي تكنى عنها بالأسماء الإلهية) أي، وإن كانت الأسماء متكثرة، لكن على الحقيقة ما ثم إلا ذات واحدة تقبل جميع هذه النسب والإضافات التي يعتبر الذات مع كل منها، وتسمى ب (الأسماء الإلهية).

(والحقيقة تعطى أن يكون لكل اسم يظهر إلى مالا يتناهى حقيقة يتميز) ذلك الاسم. (بها عن اسم آخر، وتلك الحقيقة التي بها يتميز الاسم هي عينه لا ما يقع فيه الاشتراك). أي، التحقيق يقتضى أن يكون لكل اسم حقيقة متميزة له عن غيره من الأسماء. وليست تلك الحقيقة إلا عين الصفة التي اعتبرت مع الذات و صارت اسما. فالأسماء، من حيث تكثرها، ليست إلا عين النسب والإضافات المسماة بالصفات، إذ الذات مشتركة فيها، فلا فرق بين الأسماء والصفات على ما قرر. وباعتبار أن الاسم عبارة عن المجموع، يحصل الفرق. وعلى التقديرين لا يكون المشترك اسما، فإن (الحيوان) مشترك بين الإنسان وغيره. ولا يقال، إن حقيقة الإنسان هي الحيوان. بل الناطق أو ما يحصل منهما. فإن الناطق وإن كان مفهومه ماله النطق، لكن ذلك الشئ في الخارج هو الحيوان الظاهر بصورة الإنسان، فالناطق في الخارج هو الإنسان.

(كما أن الأعطيات يتميز كل أعطية) على وزن (أفعلة). أي، يتميز كل واحد من العطايا. (عن غيرها). ويجوز أن يكون (أعطية) على وزن (أمنية)، والأعطيات، بتشديد الياء وضم الهمزة، جمعها، لذلك قال: (بشخصيتها، و إن كانت العطايا من أصل واحد) منبع الخيرات والكمالات، وهو الذات الإلهية من حيث الاسم (الوهاب) و (المعطى) وأمثال ذلك.

(فمعلوم أن هذه ما هي هذه الأخرى، وسبب ذلك تميز الأسماء). شبه امتياز الأسماء بعضها عن بعض ورجوعها إلى حقيقة واحدة، بامتياز مواهبها و رجوعها إلى أصل واحد. ثم بين أن سبب هذا الامتياز في العطايا هو الامتياز الأسمائي، إذ اختلاف المعلولات مستندة إلى اختلاف عللها، وذلك لأن لكل اسم عطاء يختص بمرتبة وقابلية عين هي مظهره. وإذا كان كذلك، (فما في

الحضرة الإلهية لاتساعها شئ يتكرر أصلا. هذا هو الحق الذي نعول عليه) أي، نعتمد عليه. وذلك لأن الأسماء غير متناهية، والفائض أيضا من اسم واحد بحسب شخصيته يغاير شخصية ما هو مثله، فإن المثلين أيضا متغائران، فلا تكرار أصلا، لذلك قيل: إن الحق لا يتجلى بصورة مرتين. ولما كان الحق المشهود عنده أن الأعراض والجواهر في كل آن يتبدل، كما سيأتي ولا تكرار، قال: (وهذا هو الحق الذي نعول عليه) وذلك لأن الوجود الذي هو ملزوم كمالات الشئ حاصل للموجود في كل آن حصولا جديدا، كما قال تعالى: (بل هم في لبس من خلق جديد). فحصول ما يتبعه على سبيل التجدد على طريق الأولى. و يظهر هذا المعنى لمن تحقق أن المعطى للوجود هو الله فقط، سواء كان بطريق الوجوب الذاتي أو بالإرادة والاختيار والحكمة أو بواسطة أسمائه وصفاته (١ - ٢٤) والباقي أسباب ووسائط، وفيضه دائم لا ينقطع. فالمستفيض، سواء كان عقولا ونفوسا مجردة أو أشياء زمانية، يحصل لهم في كل آن وجود مثل الوجود الأول ولا تكرار، وهكذا فيما يتبعه. والله أعلم.

(وهذا العلم كان علم شيث، عليه السلام. وروحه هو الممد لكل من يتكلم في مثل هذا من الأرواح). أي، علم الأسماء الإلهية التي يترتب عليها الأعطيات، كان مختصا بشيث، عليه السلام، من بين أولاد آدم من الأنبياء والأولياء سوى خاتم الأولياء، فإنه آخذ من الله جميع ما يظهر به من الكمالات، كما يذكره. لذلك خص (رض) الأعطيات في حكمته ومرتبته. فمن روحه يستمد كل من يتكلم في هذا العلم، لأن كل عين مختصة بمرتبة معينة بها يتميز عن غيرها، فمظهرها يأخذ منها بذاته، وغيره يأخذ منه بقدر المناسبة التي بينه وبين ذلك

(١ - ٢٤) - قوله: (... لمن تحقق أن المعطى هو الله) والعبادات في النسخ في تفسير هذه الجملة مختلفة. والصحيح: (سواء كان بطريق الوجب الذاتي (كما عليه أرباب الحكمة) أو بالإرادة والحكمة (كما عليه أرباب علم الكلام) أو بواسطة أسمائه (كما عليه العرفاء). في بعض النسخ: (لا بطريق الوجوب الذاتي، بل بالإرادة والحكمة وبواسطة أسمائه). (ج)

المظهر، كما أن كل اسم مختص بصفة معينة، بها يتميز عن غيرها. وأنما قال: (و روحه هو الممد) لأن كل من يتكلم في هذا العلم يأخذ ذلك المعنى بروحه من روح الخاتم، بل هذا النبي أيضا، من حيث ولايته، يأخذ ما يأخذ من الله بواسطة مرتبته، كما مر بيانه من أنه صاحب مرتبة الولاية المطلقة فله الإمداد و الإعطاء للمعنى المأخوذ. ولا يلزم من كون روحه ممدا لكل من يتكلم في هذا العلم أن لا يستمد بروحه من روح الخاتم.

(ما عدا روح الخاتم، فإنه لا يأتيه المادة إلا من الله، لا من روح من الأرواح، بل من روحه يكون المادة لجميع الأرواح). ظاهر مما مر. والمراد من قوله: (بل من روحه يكون المادة) أي، من مرتبة روحه يكون المادة لجميع الأرواح. وإنما قلنا كذلك، لان شيث، عليه السلام، والكمل والأفراد يأخذون من الله المعاني والحكم، كما يأخذ متبوعهم منه. وقد صرح الشيخ (رض) في مواضع من الفتوحات بذلك. ولما كان هذه المرتبة لروح الختم بالإصالة ولغيره نصيب منها، قال (رض): (بل من روحه تكون المادة وإن كان لا يعقل ذلك من نفسه في زمان تركيب جسده العنصري). أي، وإن حجبه تركيب جسده العنصري عن تعقل ما قلنا، لكن من حيث مرتبته وحقيقته يعلم ذلك، كما قال عليه السلام: (أنتم أعلم بأمور دنياكم). مع أن حقيقته هي التي تمدهم بالعلم بها، وذلك لغلبة البشرية في بعض

الأوقات على ما تعطيه حقيقته. وإنما قيد الجسد

ب (العنصري)، لأن الجسد المثالي الروحاني لا يمنعه عن تعقل ما يعطيه مرتبته.

واعلم، أن الإنسان الكامل وإن كان من حيث حقيقته عالما بجميع المعارف والعلوم الإلهية، لكن لا يظهر ذلك إلا بعد الظهور في الوجود العيني والتعلق بالمزاج العنصري، لأن في عالم الحس يحصل الظهور التام للأعيان (٢٥)

---

(٢٥) - فإن عالم الحس هو الزيبق الذي خلف الزجاجة، فيتراكم الأنوار النازلة من حضرة نور الأنوار فينعكس وينعطف ويظهر ظهورا تاما، لكن لا بما أنه عالم الحس، بل بعد التصفية والتصقيل. فالهيولى نقطة قبض الفيض في قوسي الوجود، ويظهر منها الأنوار وينعطف إلى عالم الأسرار. (الإمام الخميني مد ظله)

فكذلك باقي كمالاتها التي فيها بالقوة لا يظهر بالفعل إلا بعد أن يتحقق النفس في الخارج ويتعلق بالبدن. ولما كان تركيبه العنصري أولا سبب حجابه وغفلته غالبا عن كماله الحقيقي في بعض الأزمان، كزمن الصبي إلى البلوغ الحقيقي، وكان ذلك أيضا بعينه سبب ظهور كمالاته ومعارفه، قال (رض): (فهو من حيث حقيقته ورتبته عالم بذلك كله بعينه (٢٦) من حيث ما هو جاهل به من جهة تركيبه العنصري) أي، هذا الكامل الذي من روحه يكون المدد لجميع الأرواح، عالم من حيث حقيقته ورتبته بأن الأرواح كلها يستمد منه وهو يمدهم في علومهم و كمالاتهم، وهو بعينه جاهل من حيث تركيبه العنصري بذلك الاستعداد والإمداد. ف (من حيث) الأول متعلق ب (عالم)، والثاني ب (جاهل).
قيل (٢٧): (يجوز أن يكون (ما) في قوله: (من حيث ما هو) بمعنى (ليس) و خبره مرفوع، على لغة تميم) (٢٨) وفيه نظر. لأنه يريد إثبات الضدين، لا نفى أحدهما. بل هي موصولة، أو بمعنى الشئ. لذلك بين بقوله: (من جهة تركيبه العنصري). وليس بقوله: (بعينه) العين الثابتة بل تأكيد. أي، الذي هو عالم بعينه هو جاهل، لذلك قال: (فهو العالم الجاهل، فيقبل الاتصاف بالأضداد). أي، في مقام واحد باعتبارين من حيث اتصافه بالصفات الكونية، وأما من حيث اتصافه بالصفات الإلهية فباعتبار واحد لما سنبينه. (كما قيل الأصل الاتصاف بذلك، كالجليل والجميل، والظاهر والباطن، والأول والآخر). أي، يقبل الكامل الاتصاف بالأضداد، كما قبل أصله، وهو الحضرة الأسماء والصفات الجلالية والجمالية، لا الحضرة الأحدية، إذ لا كثرة فيها بوجه من الوجوه، وكونها

---

(٢٦) - أي بذاته. (ج)
(٢٧) - والقائل هو الشيخ البارع، كمال الدين الكاشاني، في شرح قول الشيخ: (من حيث ما هو جاهل) أي، عالم من حيث حقيقته بجميع أحوال، عينه... من حيث إنه جاهل من جهة تركيبه العنصري، فيكون تأكيدا للأول على لغة تميم). (شرح الكاشاني، ط مصر، ص ٢٩). (ج)
(٢٨) - أي، قرائة من قرأ: (ما هذا بشر). (ج)

أصلا للكامل بناء على أنه مخلوق على صورته.
قال (رض) في الفصل الأول (٢٩) من أجوبة الإمام محمد بن على الترمذي، قدس الله روحه: (وأما ما تعطيه المعرفة الذوقية، فهو أن الحق ظاهر من حيث ما هو باطن، وباطن من حيث ما هو ظاهر. وأول من حيث عين ما هو آخر، (٣٠) وآخر من حيث عين ما هو أول. لا يتصف أبدا بنسبتين مختلفتين، كما يقرره ويعقله
العقل من حيث ما هو ذو فكر. ولهذا قال أبو سعيد الخراز، قدس الله روحه، وقد قيل له: (بما عرفت الله)؟ فقال: (بجمعه بين الضدين). ثم تلا (هو الأول و الآخر والظاهر والباطن). فلو كان عنده هذا العلم من نسبتين مختلفين، ما صدق قوله: (بجمعه بين الضدين). أي، لا ينسبان إليه من جهتين مختلفتين، بل من حيث إنه أول، بعين تلك الحيثية هو آخر. وهذا طور فوق طور العقل المشوب بالوهم، إذ العقل لا ينسب الضدين إلى شئ واحد إلا من جهتين مختلفتين (٣١) (وهو عينه وليس غيره، فيعلم لا يعلم يدرى لا يدرى يشهد لا يشهد).
أي، هذا الكامل هو عين أصله وليس غيره من حيث الحقيقة، والتغاير بينهما من حيث الإطلاق والتقييد، فيقبل الاتصاف بالضدين من جهة واحدة، فيصدق أنه يعلم ولا يعلم، ويدري ولا يدري، ويشهد ولا يشهد، كما أن أصله يعلم في المرتبة الإلهية ومظاهره الكمالية، ولا يعلم في مرتبة ظهوره في صور الجاهلين. و كذلك البواقي.
(وبهذا العلم سمى (شيث) لأن معناه (هبة الله)). أي، وبسبب أن شيث، عليه السلام، كان مختصا بعلم الأسماء التي هي مفاتيح العطايا ومعنى (شيث)

---

(٢٩) - في السؤال الأول في جواب السؤال. (ج)
(٣٠) - في فتوحاته المكية: (وباطن من عين ما هو ظاهر، وأول من عين ما هو آخر، وكذلك القول في الآخر وإزار من نفس ما هو رداء من نفس ما هو إزار). (ج)
(٣١) - والحق الأول عند المحققين من الفلاسفة واحد حقيقي لا تركيب فيه، فإذا لا مجال للقول بأن العقل لا ينسب الضدين إلى شئ واحد، لأنه يلزم وجود جهات متكثرة في الحق الأول. (ج)

(هبة الله) بالعبرانية، سمى به ليطابق اسمه مسماه الذي هو مظهر (الوهاب) و (الفتاح). (فبيده
مفاتيح العطايا على اختلاف أصنافها ونسبها). لما كان علم
الأسماء التي هي مفاتيح العطايا مختصا به، عليه السلام، ولا يعلم أحد شيئا
بالذوق والوجدان إلا بما فيه منه، صح أنه بيده مفاتيح العطايا، إذ هو مشتمل
على الأسماء كلها ومظهر للوهاب، فصار روحه مظهرا للعطايا والمواهب الإلهية.
فمن روحه تفيض العلوم اللدنية والكمالات الوهبية، على اختلاف أصنافها و
نسبها على الأرواح كلها، إلا على روح الخاتم، فإنه يأخذ منه بلا واسطة. ولما
ذكرنا أن شيث هبة الله التي حصلت من الاسم (الوهاب) وكان مظهرا له وبيده
مفاتيح العطايا، علل بقوله: (فان الله وهبه لآدم أول ما وهبه).
قيل (٣٢): (قد مر أن المراد ب (آدم) حقيقة النوع الإنساني الذي هو الروح
الأعظم، ويكون أول مولود وهبه الله تعالى هي النفس الناطقة الكلية والقلب
الأعظم الذي يظهر فيه العطايا الأسمائية). وهذا وإن كان له وجه، إلا أن
تنزيلهما بالروح والقلب دون غيرهما من الأنبياء المذكورين في الكتاب ترجيح من
غير مرجح (٣٣) وقول الشيخ (رض): (وأعنى بآدم النفس الواحدة التي خلق
منها هذا النوع الإنساني). لا ينافي آدم عالم الملك، كما مر.
(وما وهبه إلا منه) لأن آدم يشتمل عليه بل على جميع أولاده، لذلك
أخرجوا من ظهره على سبيل الذر، كما نطق به الحديث. لأن الولد سر أبيه، أي،
مستور في وجود أبيه وموجود فيه بالقوة. (فمنه خرج وإليه عاد) أي، خرج منه

---

(٣٢) - والقائل هو الشيخ كمال الدين الكاشاني، أستاذه في المعارف، في شرحه. (ط مصر، ص ٤٠). (ج)

(٣٣) - بل اختصاص آدم بعالم من العوالم العالية أو السافلة بلا وجه، فإن أهل يثرب الإنسانية لا مقام لهم، فلهم بحسب النزول رتبة الهيولى القابلة بتجلي ربهم القابل، وبحسب الصعود الأفق الأعلى والاستهلاك في الحضرة الأحدية. ولهذا قال شيخ الطائفة الإشراقية: إن النفس الناطقة لا مهية لها. فلها مقام أحدية جميع الحقائق الخلقية والأمرية، فلا يتعين معين يشير إلى مهية من المهيات. (الإمام الخميني مد ظله)

في صورة النطفة الملقاة في الرحم، وإليه عاد بصيرورته إنسانا داخلا في حده و حقيقته. وفيه إشارة إلى أن آدم أيضا سر الحق، لأنه منه ظهوره وإليه عوده، لذلك قال كاشف الأسرار الإلهية، خاتم الولاية الكلية: (إني ذاهب إلى أبى و أبيكم السماوي). فأطلق اسم (الأب) على الحق في الحقيقة، وإن كان ظاهرا مطلقا على (روح القدس).

(فما أتاه غريب لمن عقل عن الله) بالعين المهملة والقاف بعدها. وفي بعض النسخ بالغين المعجمة والفاء بعدها. فعلى الأول (ما) للنفي. أي، ما أتاه غريب، بل هو من عينه لا من خارج عنه. (لمن عقل عن الله) أي، فهم وأدرك الحقائق من الله. وعلى الثاني بمعنى (الذي). أي، فالذي أتاه غريب لمن يكون غافلا عن الله وأفعاله وأسراره. والأول أصح. وقوله (عن الله) يجوز أن يتعلق بقوله: (غريب) أي، فما أتاه غريب من الله، بل أتاه من عينه عند من عقل عينه وعرف استعداده. ويؤيد هذا المعنى قوله: (فما في أحد من الله شئ، ولا في أحد من سوى نفسه شئ) فمن عرف أن الله لا يوجد شيئا إلا على ما يعطيه عين ذلك الشئ، فلا يستغرب ذلك. ويقال: أتاه وأتى به وأتى عليه. كما يقال: جاءه وجاء به وجاء عليه. قال الله تعالى: (هل أتيك حديث الغاشية).

(وكل عطاء في الكون على هذا المجرى) أي، جميع العطايا التي تنزل من الحضرة الإلهية على أيدي الأسماء على أرواح الكمل، ومنها على ما تحتها من أرواح العباد، ليس إلا منهم وإليهم، فإن أعيانهم الثابتة اقتضت ذلك بحسب قابليتهم، والحق تعالى يوجد ما هي قابلة له.

(فما في أحد من الله شئ ولا في أحد من سوى نفسه شئ. وإن تنوعت عليه الصور) أي، إذا كان الأمر بحسب قابليتهم، فما في أحد من الله شئ سوى الوجود، ولا في أحد من سوى نفسه شئ، فإن كل ما يظهر على أحد، فهو اقتضاء عينه، والحق يعطى الوجود بحسبه، وإن كانت الصور الفائضة على ذلك الشئ الظاهر متنوعة، وذلك التنوع أيضا راجع إلى الأعيان. والمراد هاهنا، ما يترتب على الفيض المقدس لا الأقدس، وإلا يكون مناقضا لقوله: (فالأمر كله

منه ابتداؤه وانتهاؤه). ولما كان قلوب عباد الله تابعة للتجليات الواردة عليهم و (كل يوم هو في شأن) كذلك يتنوع كلامه (رض) في بيان الحقائق والأسرار: فتارة يتكلم فيما يتعلق بالفيض الأقدس ويجعل الكل من الله، وتارة يتكلم فيما يقتضى الأعيان فينسب ذلك إليها، فلا تناقض.

(وما كل أحد يعرف هذا وأن الأمر على ذلك، إلا آحاد من أهل الله). وهم المطلعون على أسرار القدر. (فإذا رأيت من يعرف ذلك، فاعتمد عليه) أي، على قوله، لأنه حق مطابق لما في نفس الأمر. ولما كان السالك الواصل الذي يقطع السفر الثاني والثالث ويصل إلى مقام الأقطاب والأفراد وقليلا وهو الخلاصة، قال: (فذلك هو عين صفاء خلاصة خاصة الخاصة من عموم أهل الله). وهم الذين مر ذكرهم عند بيان السالكين والخلاصة الواصل، وخاصة الخاصة الذي رجع بالحق إلى الخلق، وصفاء خلاصة الخاصة العلوم والحقائق الحقانية الصافية عن شوب الأكوان ونقائص الإمكان (٣٤)

(فأي صاحب كشف شاهد صورة يلقى إليه ما لم يكن عنده من المعارف وتمنحه ما لم يكن قبل ذلك في يده، فتلك الصورة عينه لا غيره، فمن شجرة نفسه جنى ثمرة غرسه). وذلك لأن تلك الصورة هي من صور استعداداته التي لعينه الثابتة يتمثل في عالم الأرواح الذي هو المثال المطلق أو في الخيال الذي هو المثال المقيد، فيلقى إليه فهو المفيض على نفسه لا غيره، إذ كل ما يفيض عليه إنما هو من عينه و بحسب استعداداته. ولكن كل إنسان مشتملا على ما اشتمل عليه العالم الكبير، لا يحتاج أن يقال أنها صورة ملك أو جن أو كامل من الكمل غيره، بل عينه اقتضت أن يتصور حقيقة من حقائقه بتلك الصورة وتلقيه على قلبه المشغول

---

(٣٤) – قوله: (رجع بالحق). لا مدخلية لذلك الرجوع في ذلك العلم، فإن ذلك العلم في أواخر السفر الأول، أو السفر الثاني الذي يحصل فيه التجلي بعينه الثابتة ورؤية نفسه في مرآة الحق، ففي ذلك التجلي يشهد أن ما أعطى غير غريب، بل من عينه الثابتة. فعلى هذا كان مراد الشيخ من (خاصة) هو الذي حصل له ذاك المقام، أي، مقام مشاهدة عينه الثابتة في الحضرة العلمية. (الإمام الخميني مد ظله)

بتدبير جسده، فيطلع عليه. (كالصورة الظاهرة منه في مقابلة الجسم الصقيل ليس غيره إلا أن المحل، أو الحضرة التي رأى فيها صورة نفسه، يلقى إليه بتقلب من وجه لحقيقة تلك الحضرة). أي، ليس ذلك المرائي غير الرائي، كما أن الصورة الظاهرة في المرآة ليست غيره، إلا أن الحضرة التي رأى فيها صورة نفسه تلقى إلى الرائي صورته متقلبا من وجه، لذلك يظهر الخير المحسن على أحسن الصور والشرير الظالم على أقبحها، كصورة الكلب والسباع، وذلك لما يقتضيه حقيقة تلك الحضرة. فإن الخيال يظهر الأعيان كما هي، أو على صور صفات غالبة عليها لاغير، فيحتاج إلى التعبير.

فالباء في قوله: (بتقلب) بمعنى (مع). و (اللام) في (لحقيقة تلك الحضرة) للتعليل. أي، لأجل اقتضاء تلك الحضرة ذلك التقلب. (كما يظهر الكبير في المرآة الصغيرة صغيرا. ويظهر عين المستطيل في المستطيلة مستطيلا والمتحركة متحركا). أي، ويظهر غير المتحرك في المرآة المتحركة متحركا، كالماء حال كونه متحركا، فإنه يظهر ما هو ساكن عنده متحركا. (وقد تعطيه انتكاس صورته من حضرة خاصة) وذلك مثل الماء، فإن الشخص إذا نظر فيه يرى صورته منتكسة. وكل جسم صقيل إذا كان على وجه الأرض فهو يعطى الانتكاس. (وقد تعطيه عين ما يظهر منها، فيقابل اليمين منها اليمين من الرائي) أي، وقد تعطى الحضرة للرائي عين ما يظهر من صورته من غير تغيير، فحينئذ يقابل اليمين من الصورة المرئية في المرآة اليمين من الرائي. ف (من) في (منها) الأول بيان (ما). وهذا أيضا في الماء: فإن اليمين منها يقابل اليمين من الرائي. وقيل (٣٥): (إن في حضرة السر وحضرة الروح يقابل اليمين منها اليمين من

---

(٣٥) - والقائل هو الشيخ البارع، عبد الرزاق الكاشاني، في شرحه. وقال (قده) في بيان قول الشيخ: وقد تعطيه عين ما يظهر منها... من الرائي: (أي، قد تعطيه حضرة أعلى من حضرة الخيال عين ما يظهر من الصورة لا عكسها، كحضرة الروح، والسر، في مقابل اليمين منها اليمين من الرائي، كظهور الحق في صورة الإنسان). والحق مع الشيخ الشارح الكاشاني. وكثيرا ما يطلق اليمين واليسار على الأرواح المجردة الصرفة والنفس المجردة. وليعلم أن إطلاق اليمين على (العرش). أي، عرش العلم وغيره، كالتجليات الواردة على يمين النفس من حيث تجردها، شائع في كلامهم. (ج)

الرائي). فأنت تعلم أن اليمين والشمال، بل الصورة مطلقا، لا يتصور إلا في حضرة الخيال والحس، وحضرات السر والروح والخفي، وغيرها من المراتب الروحانية، كلها مجردة من الصور وجهاتها، (٣٦) مع أن الغرض تمثيل المعقول بالمحسوس لا تمثيل المعقول بالمعقول.

(وقد يقابل اليمين اليسار، وهو الغالب في المرآيا بمنزلة العادة في العموم). و ذلك بحسب الاعتبار، فإنك إذا اعتبرت جهة اليمين من الصورة المرئية في المرآة، وجدت يمينها مقابلا ليسارك ويسارها مقابلا ليمينك، كالإنسان إذا كان مقابلا وجهه إلى وجهك. وأما إذا اعتبرت التقابل بين صورتك والصورة المرئية فيها، يكون اليمين منك مقابلا ليمين ما في المرآة، (٣٧) ألا ترى إنك إذا وضعت أصبعك على وجهك الأيمن، مثلا، يظهر ذلك في الوجه الذي يقابل وجهك الأيمن، فهو يمينها في الحقيقة، وإن كنت تتوهم أنه الوجه الأيسر، لأن ذلك الوجه هو عين هذا الوجه منك لا غيره.

---

(٣٦) - لا يخفى أن الجهات لها ظهورات في حضرات السر والخفى، ولها صورة في عالم المجردات، إلا أن جهات ذلك العالم لم تكن بمثابة ذاك العالم، أو العالم الخيال والمثال و الصورة لم تكن مقدارية مثالية، فالعالم الروحاني له جهات غير متفرق الوجود ولا متميز الهوية، بل كلها في الكل. (الإمام الخميني مد ظله)

(٣٧) - ليس التقابل بين صورتك والصورة المرئية سببا لكون اليمين مقابلا لليمين واليسار لليسار، ولا ما ذكره أولا علة لتقابل اليمين لليسار، بل السبب لتقابل اليمين لليمين، و كذا اليسار، كون الصورة المرئية ظهور صورتك، فهي صورتك حقيقة، فان الظاهر عين المظهر والتغاير اعتباري. فإذا اعتبرت أنها غيرك، يحصل التغاير الاعتباري، فيتوهم أن اليمين هو اليسار واليسار هو اليمين، فيقابل اليمين لليسار واليسار لليمين، كالشخص الخارجي المقابل لك، فهذا التغاير اعتباري لا أصل له. وهذا أيضا من الأسرار المودعة في المرآة لأهل السابقة الحسنى، تدبر فيه. (الإمام الخميني مد ظله)

(وبخرق العادة يقابل اليمين اليمين ويظهر الانتكاس). هذا أيضا من خصوصية الماء. فإن الإنسان إذا وقف على جنب النهر، يرى فيه صورته منتكسة بحيث يقابل اليمين منه اليمين منها ظاهرا. وما رأينا في غيره من المرآيا أن يرى اليمين اليمين ويظهر الانتكاس، بل إذا حققت النظر، وجدت الماء أيضا بحيث لا يقابل اليمين من الرائي اليمين من الصورة، فان الشخص إذا انتكس، ينقلب يمينه يسارا ويساره يمينا. فما يقابل اليمين باليمين مع الانتكاس على سبيل خرق العادة، غير معلوم لنا.

قيل: (إن يمين الشكل المرئي، في أي مرآة، كانت لا يزال مقابلا لليمين من الرائي واليسار لليسار، وإنما يظن الرائي عكسه لظنه أن المرئي في المرآة وجه الصورة، وليس كذلك، فإن الرائي إذا كان مستقبلا إلى القبلة، مثلا، يكون وجه الصورة في المرآة أيضا مستقبلا إلى القبلة، فالمرئي من الشكل هو القفاء، لكن لا قفاء له، لأنه وجه كله، فلا يزال يقابل اليمين اليمين و اليسار اليسار). وفيه نظر. إذا الوجه والظهر لا يكون إلا لجرم كثيف، وما ثم إلا العكس من الوجه (٣٨) بل الحق أنه باعتبار الجهة من المرئي والرائي يظهر اليمين شمالا والشمال يمينا، وأما باعتبار التقابل فقط، دون الجهة، فكل من اليمين والشمال مقابل لما هو عكسه.

(وهذا كله من أعطيات حقيقة الحضرة المتجلى فيها التي أنزلناها منزلة المرآيا) فالحاصل، أن الحضرة التي يرى الإنسان صورته فيها تعطى لتلك الصورة خصوصية ما، لا تكون لغيرها، فإذا رأى الإنسان صورا متنوعة في حضرات متعددة، كحضرات الخيال والقلب والروح، لا ينبغي أن يتوهم أنها غيره، كما

---

(٣٨) - لا وجه لهذا النظر. فإن ذاك القائل أيضا قائل بأن لا ظهر ولا وجه مقابل الظهر للصورة المرئية، بل هو قائل بأن الصورة لما كانت وجها من جميع الجهات، أي ليس لها سوى الظهور حيثية، يمكن أن يقال إنها مستقبل إلى القبلة، فإن استدبارها غير متصور في حقها، بل هي مستقبل كل الجهات. وقد عرفت في الحاشية السابقة أنها ظهور المرئي فليس لها حكم بحيالها، فهي مستقبل القبلة كما أن المرئي كذلك، مثلا. (الإمام الخميني مد ظله)

يجد التنوع في الصور التي في المرايا المتعددة مع أنه عالم بأنها صورته لا غير.
(فمن عرف استعداده عرف قبوله، وما كل من عرف قبوله يعرف استعداده إلا بعد القبول وإن كان يعرفه مجملا). لما ذكر أن العطايا بحسب القوابل يتنوع، أعاد كلامه في الاستعداد. و (الفاء) في (فمن عرف) للنتيجة. أي، فمن عرف صورة استعداده وما يعطيه في كل وقت، عرف صورة قبوله، أي صورة ما يقبله ذلك الاستعداد، فإن العلم بالعلة للشئ، من حيث هي علة له، يوجب العلم بمعلولها. وليس كل من يعرف قبوله لشئ يعرف ما هو سبب لذلك القبول، إلا مجملا، ولا يعرفه مفصلا إلا بعد القبول، فإنه حينئذ يعرف ذلك الاستعداد المعين مما قبله.
(إلا أن بعض أهل النظر (٣٩) من أصحاب العقول الضعيفة يرون أن الله لما ثبت عندهم أنه فعال لما يشاء، جوزوا على الله ما يناقض الحكمة وما هو الأمر عليه في نفسه). لما قرر أن الله لا يعطى لأحد شيئا إلا ما يقتضيه حقيقته وتطلبه من حضرته، فكان أهل الظاهر يعتقدون أن الحق فعال لما يشاء في الأزل مع قطع النظر عن حكمته وفعال لما يريد في الأبد مع قطع النظر عنها وعن اقتضاء الأعيان تلك الأفعال، استثنى قولهم. فهو استثناء منقطع. وإنما نسب عقولهم إلى الضعف، لأنهم ما شاهدوا الأمر على ما هو عليه في نفسه، ولا اطلعوا على سر القدر، وزعموا أن الحق يفعل الأفاعيل من غير حكمة، حتى جوزوا عليه تعذيب من هو مستحق للرحمة وتنعيم من هو مستعد للنقمة. تعالى عن ذلك علوا كبيرا. ومنشأ زعمهم هذا أنهم حكموا بمفهوم (المشية) وإثباتها له تعالى، وما عرفوا أن المشية متعلقة بالفيض الأقدس، كما قال تعالى: (أ لم تر إلى ربك كيف مد الظل). أي، الوجود الخارجي، (٤٠) (ولو شاء لجعله ساكنا). أي، منقطعا

---

(٣٩) - والمراد من (بعض أهل النظر) أصحاب الشارح العلامة، أي الأشاعرة. والشارح يأبى عن التصريح بأنهم قالوا بالإرادة الجزافية وأنكروا الحسن والقبح العقليين. (ج)
(٤٠) - قد يقال، الظل على الفيض الأقدس باعتبار ظهوره في حضرات الأسماء والصفات مع حفظ كونه ظهور الحق. وظله، أي حفظ الوحدة في عين الكثرة. وعلى هذا (مده) هو الفيض المنبسط المقدس. وفي قوله: (مد الظل) إشارة إلى اتحاد الظاهر والمظهر، وكون الظاهر هو المظهر الممتد. وإشارة إلى أن وقوع الكثرة فيه أكثر مما وقعت في الحضرة الفيض الأقدس، فان الكثرة، وإن كانت أصلها منه، لكنها في تلك الحضرة كثرة علمية، وفي ذاك كثرة عينية. وقد يقال الظل على الفيض المقدس باعتبار استهلاكه في الحضرة الأحدية، و (مده) هو بسطه على الحقائق الممكنة وظهوره في المرائي المتعينة. وبالجملة، الضل مقام الكثرة في الوحدة، و (مده) ظهور الوحدة في ملابس الكثرات. والظل مع مده متحد واختلافهما اعتباري. فعلى الاصطلاح الأول كان (الرب) من الأسماء الذاتية، وعلى الثاني من الأسماء الصفتية. (الإمام الخميني مد ظله)

متناهيا. والإرادة متعلقة بالفيض المقدس، كما قال تعالى: (إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون). فالإرادة
متعلقة بإيجاد الممكنات بخلاف المشية، فإنها متعلقة بإفاضة الأعيان، لكن بحسب ما يقتضى حكمته وأسماؤه وصفاته
لا مطلقا. قال تعالى: (فلو شاء لهداكم أجمعين). لكنه لم يشأ، لحكمة اقتضت عدم مشيته، لذلك عبروا عنها ب (العناية الأزلية). والإرادة يتعلق بالأعيان
بحسب استعداداتها وقبولها للمعنى المراد. فالحق وإن كان فعالا لما يشاء، لكن مشيته بحسب حكمته، ومن حكمته أن لا يفعل إلا بحسب استعداد الأشياء:
فلا يرحم موضع الانتقام ولا ينتقم موضع الرحمة. وما جاء في الأخبار أنه تعالى يرحم بالفضل وينتقم بالعدل ويشفع أرحم الراحمين عند المنتقم، فذلك أيضا راجع إلى استعداد العبد واستحقاقه المخفى في عينه لا يطلع عليه غير الله تعالى.
(ولهذا عدل بعض النظار إلى نفى الإمكان وإثبات الوجوب بالذات و
بالغير). أي، لما جوزوا على الله ما يناقض الحكمة وما عرفوا أن للحق أفعالا بحسب مراتبه ولا عرفوا تلك المراتب، عدل بعضهم إلى نفى مرتبة الإمكان و إثبات الوجوب بالذات وبالغير فقط. (والمحقق يثبت الإمكان ويعرف حضرته، والممكن وما هو الممكن). وفي بعض النسخ: (الممكن ما هو الممكن). مع عدم الواو. أي، يعرف أن الممكن ما هو بحسب الحقيقة. فقوله: (ما هو الممكن)

بدل، أو عطف بيان لقوله: (والممكن). (ومن أين هو ممكن وهو بعينه واجب بالغير. ومن أين صح عليه اسم الغير الذي اقتضى له الوجوب. ولا يعلم هذا التفصيل إلا العلماء بالله خاصة). قد مر أن (الوجوب) و (الإمكان) و (الامتناع) حضرات ومراتب معقولة، كلها في نفسها غير موجودة ولا معدومة، كباقي الحقائق، نظرا إلى ذواتها المعقولة، لكن الحقائق لا تخلو عن الاتصاف إما بالوجود أو بالعدم، بخلاف هذه الحضرات الثلاث، فإنها باقية على حالها لا تتصف بالوجود ولا بالعدم أبدا ألبتة، وقد جعلها الحق صفة عامة شاملة لباقي الحقائق. فإن (الوجود) صفة شاملة لذات الحق وللممكنات الموجودة، لكنه على سبيل التفاوت: فإنه في الواجب الوجود بالذات، وفي الممكنات بالغير. و (الإمكان) صفة شاملة لجميع الممكنات. و (الامتناع) صفة شاملة للمتنعات. وإن هذه الحضرات هي خزائن مفاتيح غيبية (٤١) فحضرة (الإمكان) خزينة يطلب ما فيها من الأعيان الثابتة الخروج من الوجود العلمي إلى الوجود العيني (٤٢) لتكون محل ولاية الأسماء الحسنى، وهي الممكنات. وحضرة (الامتناع) خزينة تطلب ما فيها من الأعيان للبقاء في غيب الحق وعلمه وعدم الظهور بالوجود الخارجي،

---

(٤١) - لا يخفى أن الخزائن المذكورة والحضرات الموصوفة هي الحقائق المستجنة في الحضرة الأحدية لا المفروضات العقلية، حتى أن حضرة الامتناع هي الحقيقة الحقة التي لا يمكن ظهورها في مرآة من المرائي لقصور المرائي ونقصانها في باطنه، لم تظهر إلا بأسمائها و صفاتها، وهي حضرة الذات والغيب الهوية الأحدية غير المتجلية في مرآة من المرائي. و ليست حضرة الامتناع هي المفروضات العقلية والوهمية، فإنها ليست من قبيل الحقائق و المخزونات إلا تبعا. فعلى هذا كانت حضرة الإمكان هي الأعيان الثابتة الممكنة الظهور ولو في العقول والأوهام، كاجتماع النقيضين وشريك الباري. وحضرة الامتناع هي الذات الأحدية الغيبية الغير الممكنة للظهور، فاعرف واغتنم. (الإمام الخميني مد ظله)

(٤٢) - يجب أن يعلم أن الذاتيات أو الماهيات يجب أن يكون محفوظة في جميع أنحاء الوجودات، ولكن المهية فانية في الوجود، وأن الامكان أمر عقلي ومع ذلك متنورة بنور الوجود، وأن المهية في الحضرة العلمية موجودة بوجود الأسماء ليست لها بحيالها حضرة، إلا باعتبار. وإلى هذا الأصل أساطين الحكمة والمعرفة. (ج)

وليس للإسم الظاهر عليها سبيل، وهي الممتنعات. وحضرة (الوجوب) خزينة يطلب ما فيها الاتصاف بالوجود العلمي والعيني، أزلا وأبدا، وهو الواجب بالذات وبالغير. والممكنات كلها شؤون الحق في غيب ذاته وأسمائه، ووقع اسم الغيرية عليها بواسطة التعين والاحتياج إلى من يوجدها في العين. وبعد اتصافه بالوجود العيني صار واجبا بالغير لا ينعدم أبدا، بل يتغير ويتبدل بحسب عوالمه و طريان الصور عليه. فظهر الفرق من هذا التحقيق بين (الوجوب بالغير) وبين (الإمكان): إذا الوجوب بالغير بعد الاتصاف بالوجود العيني، والإمكان ثابت قبله وبعده. ولا يعلم هذا التفصيل يقينا إلا من انكشف له الحق وعرف مراتب الوجود، وهم العلماء بالله خاصة. ومن عرف ما حققته وأشرت به إليه، يجد في قلبه أسرارا يملأ العوالم ظهورها أنوارا. ومن لم يف استعداده بإدراك الحق، فهو معذور (ومن لم يجعل الله له نورا فماله من نور).

(وعلى قدم شيث يكون آخر مولود يولد من هذا النوع الإنساني، وهو حامل أسراره وليس بعده ولد في هذا النوع، فهو خاتم الأولاد. وتولد معه أخت له، فتخرج قبله ويخرج بعدها ويكون رأسه عند رجليها. ويكون مولده بالصين، و لغته لغة بلده. ويسرى العقم في الرجال والنساء فيكثر النكاح من غير ولادة. ويدعوهم إلى الله، فلا يجاب. فإذا قبضه الله وقبض مؤمني زمانه، بقى من بقى مثل البهائم، لا يحلون حلالا ولا يحرمون حراما، يتصرفون بحكم الطبيعة شهوة مجردة عن العقل و الشرع، فعليهم تقوم الساعة). واعلم، أنه (رض) لما بين في هذا الفص المرتبة المبدئية وكان مرتبة الختم مثلها والدنيا متناهية عند أهل التحقيق كما في ظاهر الشرع، ذكر في آخر الفص من به يكون الختم وألمع ببعض شؤونه من كيفية ولادته ومولده وكونه حاملا للأسرار التي كانت مختصة بشيث، عليه السلام.

قال في فتوحاته، في الفصل الخامس عشر، من الأجوبة للحكيم الترمذي، قدس الله روحه: (وذلك (٤٣) أن الدنيا لما كان لها بدء ونهاية وهو ختمها، قضى الله

---

(٤٣) - الفتوحات المكية (ط ق، المجلد الثاني، ص ٥٠): (فإن قلت: ما سبب الخاتم ومعناه؟ فلنقل في الجواب: كمال المقام سببه والمنع والحجر معناه وذلك...) (ج)

سبحانه أن يكون جميع ما فيها بحسب نعتها لها بدء وختام. وكان من جملة ما فيها تنزيل الشرائع، فختم الله هذا التنزيل بشرع محمد، صلى الله عليه وسلم، فكان خاتم النبيين، وكان الله بكل شئ عليما. وكان من جملة ما فيها الولاية العامة ولها بدء من آدم، فختمها الله بعيسى، فكان الختم يضاهي البدء: (إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم). فختم بمثل ما به بدأ: كان البدء لهذا الأمر بنبي مطلق، وختم به أيضا). هذا كلامه. وما يدل على هذا المعنى من كلامه أكثر من أن يحصى.

وبعض المحققين حمل قوله: (وعلى قدم شيث يكون آخر مولود) على آخر مراتب الطور الإنساني. وقال (٤٤): (بعد هذه المرتبة لا يكون إلا طور باقي الحيوانات: فيكونوا حيوانا في صور الأناسي. ثم تقوم عليهم القيامة بابتداء الدورة ومضى زمان الخفاء والظلمة). وصرح بعض القائلين بهذا المعنى بأنه يكون بظهور آدم آخر طلوع الصبح من أيام يوم القيامة، (٤٥) ثم ظهور لوامع

---

(٤٤) - والقائل هو الشيخ البارع، كمال الدين عبد الرزاق (ط مصر ص ٤٣ - ٤٤). والظاهر أن المؤلف نقل العبارتين عن أستاذه بالمعنى. ويمكن أن يكون مراده من بعض المحققين الشارح التلمساني، الإمام عفيف الدين. (ج)

(٤٥) - قوله: (من أيام يوم القيامة). اعلم، أن اليوم هو طلوع شمس البروج عن حجاب عالم الملك والمادة، والليل هو احتجابها به. فعلى هذا، كان لكل فرد من أفراد النوع الإنساني في السلسلة النزولية والصعودية يوم وليلة. وليلته سابقة على يومه، فإنها هي السلوك إلى السلسلة النزولية دونه. وظهور اليوم حقيقة بطلوع صبح يوم القيامة، أي، طلوع صبح قيامة الولي الكامل، وطلوع صبح سائر الأفراد بطلوع صبحه، سواء كان ذاك الفرد من أهل السعادة، فصبحه نوراني، أو من أهل الشقاوة، فصبحه ظلماني. فاليوم لا يختص بأهل السعادة، فإن أهل الشقاوة أيضا يشهدون حقائقهم المقيدة بعد رفع حجاب المادة، غاية الأمر يشهدون في صور مناسبة لملكاتهم كالقردة والخنازير وغيرهما. ثم إن أول طلوع يوم القيامة، لكل دورة وكورة، أول ليلة عالم المادة لأهل دورة أخرى في حجاب الملك إلى غير النهاية. وفي أحاديث أهل بيت العصمة، سلام الله عليهم، ما يشير إلى ذلك كثير جدا. (الإمام الخميني مد ظله)

الأنوار في القلوب وازدياد النورية إلى أن ينكشف لهم الحق مرة أخرى في الصورة المحمدية، وتحصل المجازات في الأعمال: (إن خيرا فخير وإن شرا فشر). ثم ينتهى إلى ظلمة الليل (٤٦) هكذا إلى غير النهاية. فيلزم منه أن يكون أكمل الأولياء مقاما وأرفعهم كشفا وحالا، بل والد الأولياء تماما من كان في آخر الدور الإنساني، لأن المراد بآخر مولود خاتم الولاية المطلقة كما مر. ولذلك قال: (وهو حامل أسراره).

ثم نسب إلى شيث، عليه السلام، بأنه أول من قال بالتناسخ. وسبب هذا القول ما رأى في شرح الإشراق إن آغاثاذيمون هو (شيث). وذكر هناك في بيان المعاد،

أن آغاثاذيمون وجماعة من الحكماء المتقدمين ذهبوا إلى التناسخ. وفيه نظر. لأنه كان من جملة شيوخ أفلاطون، وكان في زمان إسكندر، وكما ذكر في التواريخ، و كان أرسطو أستاذا له تلميذا لأفلاطون. وبينه وبين شيث (ع) قريب بأربعة آلاف سنة أو أكثر، إذ كان بعد الطوفان بمدة متطاولة. ويلزم مما قيل أن يكون قبل نوح (ع) لأنه ابن ملك بن متوشلخ بن أخنوخ، وهو إدريس بن شيث (ع). فهو ظن من شارح الإشراق، كما ظن أن هرمس الحكيم هو إدريس المسمى بهرمس أيضا، للاشتراك في الاسم، بل كان مسمى بهرمس الهرامسة، إذ كان جماعة من الحكماء مسمى بهرمس. وما جاء في كلام أولياء مما يشبه التناسخ، إنما هو بحكم أحدية الحقيقة وسريانها في صور مختلفة، كسريان المعنى الكلى في صور جزئياته، وظهور هوية الحق في مظاهر أسمائه وصفاته، لذلك نفوا التناسخ حين صدر منهم مثل هذا الكلام، كما قال الشيخ العارف المحقق، ابن الفارض، قدس الله روحه:

---

(٤٦) – لعل قوله: (ثم ينتهى...) عطف على قوله: (بظهور آدم آخر). ومراده من (آدم آخر)، آدم آخر في عالم الملك، أي، بطلوع صبح يوم القيامة يظهر آدم آخر في الملك. (ثم ينتهى إلى ظلمة الليل) أي، الاحتجاب التام في آخر الدورة بظهور تلك الحيوانات في صور الأناسي، أو بظهور آدم آخر في السلسلة النزولية بعد عروج آدم الآن في السلسلة الصعودية، ثم ينتهى ذلك الإنسان من بدو السلسلة إلى ختمها الذي هو عالم المادة التي هي كمال الظلمة. (الإمام الخميني مد ظله)

فمن قائل بالنسخ فالمسخ واقع (٤٧) * به أبرأ وكن عما يراه بعزلتي
وللروح من أول تنزلاته إلى الموطن الدنياوي، صور كثيرة بحسب المواطن التي يعبر عليها في النزول، وصور برزخية على حسب هيآتها الروحانية، وصور جنانية، وصور جهنمية تطلبها الأعمال الحسنة والأفعال القبيحة، تظهر فيها عند الرجوع. وإشاراتهم كلها راجعة إليها لا إلى الأبدان العنصرية، لعدم انحصار العوالم. ولو لا مخافة التطويل، لذكرت تلك المراتب مفصلة، لكن الشرط أملك.

وأيضا، ليس قوة هذا الظهور بعد الانتقال إلى الغيب إلا للكمل المسرحين في العوالم لا للمقيدين في البرازخ والمحجوبين فيها، كما قال تعالى حاكيا عنهم: (ولو ترى إذ وقفوا على النار فقالوا يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين). وقال: (ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه). وقالوا: (ربنا أبصرنا وسمعنا فارجعنا نعمل صالحا غير الذي كنا نعمل إنا موقنون). وقال: (أنظرونا نقتبس من نوركم، قيل أرجعوا ورائكم فالتمسوا نورا فضرب بينهم بسور له باب). وكما أنهم عند كونهم في الشهادة لا يمنعون من الدخول في عالم الغيب، كذلك عند كونهم في الغيب لا يمنعون من الظهور في الشهادة، إذا طلبوا من الحق بلسان استعدادهم ذلك لتكميل الناقصين. وبقدر خلاصهم من التقييد والتعشق بالبرازخ الظلمانية يرتفع التغاير بينهم وبين الروح الأول، ويحصل لهم السراية في المظاهر. ويعلم ما أشرنا إليه من يعلم سر دخول النبي في جهنم لإخراج أمته مرارا. ودخول باقي الأنبياء والأولياء كذلك، كما دل عليه حديث (الشفاعة) وغيره من الأحاديث الصحيحة. ومن أمعن النظر فيما قرر، يظهر له الفرق بينه وبين التناسخ، إذ بينهما فوارق كثيرة يؤدى ذكرها إلى الإسهاب. والله

---

(٤٧) - والصحيح: بالنسخ والمسخ واقع. وفي بيت التالي: (... ودعوى الفسخ فالرسخ لائق). (مشارق الدراري، ط انجمن فلسفه، ص ٥٥٨). قد أشار العارف، ابن الفارض، على بطلان التناسخ بأنواعه. (ج)

الهادي وإليه المآب. فلنرجع إلى المقصود فنقول، قد سبق أن الإنسان جامع لجميع الحقائق
الكونية والإلهية، فيكون نسخة منهما، فما يوجد في
العالم الكبير لا بد وإن يكون في العالم الصغير الإنساني منه أنموذج. وقد ذكر الشيخ في كتابه المسمى بعنقاء
المغرب: (وكنت نويت أن أجعل فيه أعني في كتابه المسمى بالتدبيرات الإلهية لما سبق ذكره ما أوضحه تارة وأخفيه، أين تكون من هذه النسخة الإنسانية
والنشأة الروحانية مقام الإمام المهدى المنسوب إلى بيت النبي، صلى الله عليه و سلم، المقامي والطيني، وأين يكون أيضا منها خاتم الأولياء وطالع الأصفياء،
إذ الحاجة إلى معرفة هذين المقامين في الإنسان آكد من مضاهاة الأكوان الحدثان.
فجعلت هذا الكتاب لمعرفة هذين المقامين. ومتى تكلمت على هذا، فإنما أذكر العالمين ليتبين الأمر عند السامع في الكبير الذي يعرفه ويعقله، ثم أضاهيه بسره
المودع في الإنسان ينكره ويجهله). هذا كلامه (رض). وأنا أذكر ما يسر الله لي في ذلك بالنسبة إلى العالمين.
أما بالنسبة إلى (الكبير) فقوله: (وعلى قدم شيث، عليه السلام، يكون آخر
مولود) (٤٨) أي، ما يولد آخرا من هذا النوع الإنساني يكون وليا حاملا أسراره

---

(٤٨) - قوله: (على قدم شيث يكون...). أقول: اعلم أن في هذه العبارة التي أوردها الشيخ على سبيل الرمز إشارات إلى وجود خاتم الأولياء بالولاية المطلقة المحمدية. و (النوع) في اصطلاح هذه الطائفة (الجمعية). والمراد من النوع الإنساني
الحقيقة الجامعة منه، وهي الحقيقة المحمدية، صلى الله عليه وآله. فنقول: تشريح العبارة الشريفة، التي كالدرة
اليتيمة، أن لهذه الحقيقة الجمعية ظهورات في صور الأنبياء والأولياء. و (التولد) المفهوم من كلام الشيخ عبارة عن ظهور هذه الحقيقة وتجليها. ولما كان الشيث مبدأ لظهور العطايا الأسمائية، فأول ظهور هذه الحقيقة من حيث العطايا في صورة الشيثية، كما قال: (وعلى قدم الشيث). قوله: (وآخر مولود). اعلم، أن لهذه الحقيقة الجمعية ظهورات في صور الأولياء بالولاية الخاصة المحمدية، وهي الصور الاثني عشر على حذو مراتب هذه الحقيقة من حيث الصعود والنزول، فإن لها في الصعود مراتب ستة وكذا في النزول. و المبدأ لظهورها الولوية، من حيث النزول، هو الصورة العلوية العليا وهي المظهر التام لجمعية هذه الحقيقة. وهكذا في صورة بعد صورة مع ظهور الكمالات المناسبة للصورة الظاهرة فيها، إلى أن تظهر في صورة الجعفرية، عليه السلام، المتنزلة منزلة الناسوتية لهذه الحقيقة من حيث إن نشر العلوم وبروز الأحكام قد حصل من رتبة الجعفرية، فهو المنتهى للمراتب النزولية. ثم مبدأ مراتب الصعودية هي الصورة الموسوية، أي، أبو إبراهيم موسى بن جعفر، عليه السلام. وهكذا إلى أن تظهر في صورة المهدوية، أرواحنا فداه، المنزلة منزلة (أو أدنى) لهذه الحقيقة، وهو المنتهى للظهور في المراتب الصعودية، والخاتم الأولياء بالولاية المعهودة، وهو المراد من قول الشيخ: (آخر مولود يولد). وهو الحامل

للأسرار السابقين واللاحقين، الجامع لكمالاتهم كلها، وهو الذي ليس لهذه الحقيقة
ظهور بغيره، كما قال الشيخ: (ولد بعد ولد (أي وارث) في هذا النوع وهو خاتم الأولاد).
أي خاتم الظهورات. و (تولد معه أخت) أي، تظهر مع حقيقة الجمعية لخاتم الأولياء
حيثية مادية سابقة على ظهور الحقيقة، سبقا بالزمان، بحيث كان مبدأ الحقيقة في الظهور
متصلا بمنتهى ظهور المادة. والمراد من (الأخت) هي المادة، و (الرأس) هو المبدأ، و
(الرجل) هو المنتهى. قوله: (ويكون مولده بالصين) إشارة إلى بعد مرتبته عن سائر
المراتب، لأن مرتبته مرتبة (أو أدنى). لأنه الوارث لهذا المقام ولغته ولسانه لسان الجمعية.
وقوله: (يسرى العقم في الرجال...) إشارة إلى أنه كلما اقترن الفعليات والانفعالات لم
يحصل ظهور أصلا، ويدعو الخاتم من سواه إلى مقام الجمعية فلا يجاب لعدم القابلية و
الاستعداد، وإن قيامته بحكم الجمعية الوجودية قائمة. وإذا رجع إلى الله مع مؤمني
زمانه، فلا يبقى لمن سواه حكم، وأن أعمالهم على مقتضى شهوتهم وتقوم القيامة على
الأشرار، وشر الناس من قامت عليه القيامة وهو حي.

این تعلیقه را به خط مرحوم استادم، حاج شیخ مهدی امیر کلاهی، در ورقه‌ای کوچك یافتم. گویا قسمتی از آن تقریر
مرحوم استاد بزرگ أو، آقا میرزا هاشم اشکوری، در درس باشد. مرحوم حاج شیخ مهدی مازندرانی از قرار
تعلیقاتی که در نوشتجات آن مرحوم توسط فرزند بزرگ أو در اختیار حقیر قرار گرفته است، شرح قیصری بر
فصوص را با دقت توأم با کار فراوان بخوبی نزد آقا میرزا هاشم اشکوری فرا گرفته بود، وما غافل از این مهم
بودیم، چه آنکه آن زمان شرح منظومه وشوارق ومدتی اسفار تدریس می نمودند. تعلیقه أو بر آخر (فص شیئی)
مطابق است با آنچه که استاد آقا میرزا هاشم با اختصار آن را بیان کرده اند. وقیصری در این قسمت نیز حدود دو
صفحه در تفسیر (على قدم شيث يكون آخر أولاد) مفصل مطلب نوشته است که با مبنای شیخ تطابق ندارد وتوجه
به گفته استاد خود نکرده است که گوید: (وأما ختم الآباء فهو المهدى الموعود، عليه السلام). ۹ تیر ماه ۱۳٦۸
در منزل حضرت آقای فرزانه فر، حاج آقا رضا، زعفرانیه شمیران، تحریر شد. (ج)

متصفا بعلومه آخذا (٤٩) من الله وأسمائه ما كان شيث آخذا ذلك من الله، من العطايا والمواهب. وهو الخاتم للولاية العامة، وجميع الأولياء أولاده. وليس بعده ولد في هذا النوع الإنساني. والمراد ب (الصين) العجم. كما قال في العنقاء المغرب: (وهو أي الخاتم من العجم لا من العرب. وإنما تولد معه أخته ليكون الاختتام مشابها للابتداء، فإن خلق آدم كان مقارنا بخلق حوا). وجعل الشيخ (رض) حوا أختا لعيسى، عليه السلام، في كون كل منهما مخلوقا بغير أب. كما قال في الباب العاشر من الفتوحات: (فأوجد عيسى عن مريم فنزلت مريم منزلة آدم، وينزل عيسى منزلة حوا. فكما وجدت أنثى من ذكر، وجد ذكر من أنثى، فختم بمثل ما بدأ في إيجاد ابن من غير أب، كما كانت حوا من غير أم. وكان عيسى وحوا أخوين، وكان آدم ومريم أبوين لهما: (إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم). والمراد بالساعة، القيامة الكبرى التي عندها يحصل الفناء في الحق للعالم كله، فيكون أفعالهم سببا لهلاكهم وفنائهم في الحق، وقربهم منه موجبا للوصول إلى عين الكمال). كما يدل كلامه (رض) في آخر (الفص النوحي) ومواضع آخر من الكتاب. والباقي ظاهر.

وأما بالنسبة إلى العالم الصغير الإنساني، فآدم هو الروح الكلى المحمدي الذي جميع الأرواح، بأسرها، أولاده، وشيث هو الروح الجزئي المتعلق بالبدن. والمولود الذي يلد بالصين، إشارة إلى القلب المتولد في صين الطبيعة الكلية، أي، في أقصى مراتب الطبيعة في التنزل وهو حامل الأسرار المودعة في الروح الكلى أولا، ثم في الروح الجزئي ثانيا، وهما ليسا بمتغائرين إلا بالمرتبة. وكونه آخر مولود، إشارة إلى أن القلب الذي هو مظهر مقام الجمع الذي ليس فوقه مرتبة كمالية لا يوجد إلا آخرا. وأخته، إشارة إلى النفس الحيوانية المتولدة قبل القلب. وكون رأسه عند رجليها، إشارة إلى القلب عند ابتداء ظهوره وولادته، فيكون مطيعا مذعنا

للنفس بحسب قوتيها الشهوية والغضبية اللتين كالرجلين

---

(٤٩) - (ما) مفعول (آخذا). (ج)

للنفس، إذ بهما تسعى في ميدان لذاتها وشهواتها. فإذا ظهرت وتمت ولادته، رباه الروح الكلى بلبان العلوم اللدنية والمعارف الحقيقية حتى إذا بلغ أشده واستخرج كنزه صار داعيا للنفس وقواها إلى مرتبة الجمع الإحاطي ومقام الاسم الإلهي. ولم يكن للنفس وقواها استعداد تلك المرتبة الجامعة الكلية لتقيدها بما يعطى استعدادها، فلا يجاب ويسرى العقم في الرجال والنساء، أي، في القوى الفاعلة والمنفعلة التي للنفس، فلا يتولد مولود يكون في مرتبة القلب وكماله، فهو خاتم الأولاد الذين لهم استعداد الكمال وقوة ظهور سر أبيهم فيهم. فإذا قبضه الله بإفنائه فيه بالتجلي الذاتي والانجذاب إليه بشهود نور الجمال الإلهي مع عدم الرد إلى مقام البقاء مرة أخرى، وقبض مؤمني زمانه، وهو القوى الروحانية والقلبية بذلك التجلي، بقى من بقى من النفس وقواها مثل البهائم والحيوانات العجم لعدم استعداده الترقي إلى مقام يترقى إليه القلب. لا يعرفون الظلمة من النور ولا يميزون بين ما يوجب الترح والسرور، فيشتغلون بمقتضى استعدادهم، خيرا كان أو شرا، ويتصرفون بحكم الطبيعة بالشهوة المحضة مجردة عن العقل والشرع اللذين هما النور الإلهي، إذ استعدادهم لا يعطى إلا ذلك. كما يشاهد من أحوال المجذوبين من عدم التميز في الحركات والسكنات والحل والحرمة والعرى والستر. فعليهم يقوم الساعة، وهي القيامة الصغرى ٥٠) هذا بالنسبة

---

(٥٠) - لأنهم بعد هذا الطور من الوجود لا يلدون انسانا، لأن الإنسان البالغ إلى حد الإنسانية هو الإنسان المنقاد للعقل المنور بنور الشرع، وغيره يعد من الأشرار. وقال، صلى الله عليه وآله: (لا تقوم القيامة إلا على أشرار الناس، وشر الناس من قامت عليه القيامة و هو حي). أدنى مرتبة الإنسانية أن يكون لصاحبها مظهرية تجلى الصفاتي. وإذا بقى النفس في القوة القابلة انحطت عن درجة الإنسانية، ولذا قال الشيخ العربي: (وعلى قدم الشيث يكون آخر المولود وليس بعده ولد فهو خاتم الأولاد). لأن النفس إذا نحط عن مقام الإنسان يلحق بالبهائم، ولذا ورد في الشرائع: أن العالم قبل آدم كان مسكن الجن. الذي عبارة عن القوى الحيوانية الغير البالغة إلى حد الإنسان والواقع في الدرجة الحيوان، ولذا قال الشيخ: (وليس بعده ولد في هذا النوع فهو خاتم الأولاد). وأما خاتم الآباء في النوع الكامل الإنساني هو المهدى الموعود، عليه السلام، على ما صرح به
الشارح الكاشاني والشارح التلمساني، الإمام عفيف الدين. والنبي أخبر بأنه، عليه السلام، خليفة الله بلا واسطة بقوله (ص): (إن لله خليفة يملأ الأرض قسطا وعدلا). وبه صرح المحقق الواصل المكمل، صدر القونوي، في كتاب الفكوك واستدل بقوله، صلى الله عليه وآله: (إذا رأيتم رايات السود فأتوها ولو جثوا، لأن فيها خليفة الله المهديين). على عموم خلافته وإطلاقها. ولأستاذ مشايخنا العظام، آقا ميرزا محمد رضا إصفهانى قمشهاى، تعاليق نفيسة في أنواع التجليات ومسألة الولاية على ما حققه الشيخ الأكبر، ابن العربي، في الفص الشيثي. نذكرها في آخر هذا الفص ليظهر أن مراد الشيخ من خاتم الأولياء على ابن أبي طالب، والإمام الخاتم للولاية الخاصة المحمدية، بحسب الزمان، وهو المحمد المهدى، عليهما السلام. وما ذكره الشراح في المقام بعيد عن الحق والحقيقة ومخالف للنص

الموجود في كلام الشيخ. وما حققه الشيخ الكبير والشارح الكاشاني موافق لما أختاره الشيخ الأكبر في المقام. (ج)

إلى المجذوبين. وأما أصحاب الصحو بعد المحو من الكمل، فلا يدخلون في هذا الحكم، لأنهم مستثنون منه، كما قال تعالى: (فصعق من في السماوات ومن في الأرض إلا من شاء الله). لأن الكلام في النهاية والختم. وكذا المحجوبون، فإنهم ما ظهر لهم الختم ولا حصل لهم العلم، فلا يزالون في مرتبة البهائم والحيوانات، قال تعالى: (أولئك كالأنعام بل هم أضل). وإنما بسطت الكلام ونقلت ألفاظ الشيخ (رض) بعينها كثيرا، لئلا يعدل الناظر فيه عن الحق وتأول بحسب ما يشتهيه ويقتضيه عقله، فإن الأمر فوق مدارك العقول. والحمد لوليه.

فص حكمة سبوحية في كلمة نوحية

لما كان بعد مرتبة الإلهية والمبدئية، مرتبة عالم الأرواح التي هي العقول المجردة ولهم تنزيه الحق من النقائص الإمكانية - لأن جميع كمالاتهم بالفعل موجودة ونقائصهم إنما هو من حيث احتياجهم وإمكانهم بحسب وجوداتهم المتعينة وذواتهم المتقيدة وكل منزه إنما ينزه الحق عما فيه من النقص - أردف الحكمة

(السبوحية) بالحكمة (النفثية) (١) ولما كان الغالب على نوح، عليه السلام، تنزيه الحق لكونه أول المرسلين - ومن شأن الرسول أن يدعو أمته إلى الحق الواجب المنزه عن النقائص الإمكانية وينفى الإلهية عن كل ما وقع عليه اسم الغيرية وإن كان يعلم أنه أيضا مجلي إلهي وكان الغالب على قومه عبادة الأصنام و هو منزه عنها - قارن الحكمة السبوحية بالكلمة (النوحية) للمناسبة بينهما. ومعنى (السبوح) المسبح والمنزه، اسم مفعول، ك (القدوس) بمعنى المقدس.

---

(١) - في بعض الشروح: (... أردف الحكمة النفثية بالحكمة السبوحية).

(اعلم، أن التنزيه عند أهل الحقائق في الجناب الإلهي عين التحديد والتقييد. والمنزه إما جاهل وإما صاحب سوء أدب). اعلم، أن التنزيه إما أن يكون من النقائص الإمكانية فقط، (١ - ١) أو منها ومن الكمالات الإنسانية أيضا. وكل منهما عند أهل الكشف والشهود تحديد للجناب الإلهي وتقييد له، لأنه يميز الحق عن جميع الموجودات ويجعل ظهوره في بعض مراتبه، وهو ما يقتضى التنزيه دون البعض، وهو ما يقتضى التشبيه، كالحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر وغير ذلك. وليس الأمر كذلك. فإن الموجودات بذواتهم ووجوداتهم وكمالاتهم كلها مظاهر للحق، وهو ظاهر فيهم ومتجل لهم: (وهو معهم أينما كانوا). فيه ذواتهم ووجودهم وبقاؤهم وجميع صفاتهم، بل هو الذي ظهر بهذه الصور كلها، فهي للحق بالأصالة، وللخلق بالتبعية. فالمنزه إما جاهل بالأمر على ما هو عليه، أو عالم بأن العالم كله مظهره. فإن كان جاهلا وحكم بجهله على الله وقيده في بعض مراتبه، فهو جاهل وصاحب سوء أدب، وإن كان عالما به، فقد أساء الأدب مع

(١ - ١) - قوله: (اعلم، أن التنزيه إما أن يكون من النقائص الإمكانية...). أقول: صورة القياس: أنه تعالى لو كان منزها، لكان محدودا مقيدا، والتالي باطل، فالمقدم مثله. أما الملازمة فظاهرة. وأما بطلان التالي: فلأن التالي ينافيه
العيان والبرهان والديانة. أما العيان، لقد مر أنه الوجود المطلق، والمطلق ليس بمقيد ومحدود. وأما البرهان، فلأنه
لو كان محدودا ومقيدا يلزمه التعطيل، لأنه بتحدده وتقيده يباين الأشياء، وليس فيه حيث وحيث ولا جهة وجهة، فيباين الأشياء بكل الوجوه وبتمام ذاته الأقدس، فلا يصدر عنه شئ من الأشياء. ولأن المبائن لا يصدر عن المبائن والغير لا يصدر عن الغير - إذا كانت الغيرية غيرية تامة ومن كل الوجوه - (قل كل يعمل على شاكلته). وأما الديانة، فلأنه، عز شأنه، أثبت لنفسه ما ينفيه التنزيه، مثل السمع والبصر والعلم والإرادة الزائدتين، و سائر صفات الأكوان حتى القرض والمرض والاستهزاء والضحك بلسان نبيه، بل جميع صفات الأكوان بقوله: (هو معكم أينما كنتم). بل أخبر عن نفسه بأنه (هو الأول والآخر والظاهر والباطن). ولما كان أكثر الناس بمعزل عن العيان والديانة أطوع من البرهان، أشار الشيخ إلى بطلان التالي بالديانة، فقال: (فالمنزه إما جاهل وإما صاحب سوء أدب). والمنفصلة مانعة الخلو. (للأستاذ العارف بالله ميرزا محمد رضا قمشه‌اى - رض)

الله تعالى ورسله بنفيه عنه ما أثبته هو لنفسه في مقامي جمعه وتفصيله. هذا في مقام الإلهية. وأما في مقام الأحدية الذاتية، فلا تشبيه ولا تنزيه (٢) إذ لا تعدد فيه بوجه أصلا.

قال الشيخ في عنقاء المغرب مخاطبا للمنزه: (وغاية معرفتك به أن تسلب عنه نقائص الكون، وسلب العبد عن ربه ما لا يجوز عليه، راجع إليه، (٣) وفي هذا

---

(٢) - مقصوده، أن التنزيه راجع إلى الأحدية الوصفية التي هي من تعينات الأحدية الذاتية، و أول طلوع التشبيه وظهوره إنما يكون في المرتبة الواحدية والقدر الأول وتعين الذات بالأسماء والأعيان الثابتة والحضرة الإمكانية. (ج)

(٣) - قوله: (وسلب العبد عن ربه ما لا يجوز عليه، راجع إليه). أي، إذا أراد العبد أن ينزه ربه و سلب ما لا يجوز عليه، لا بد أن يتصوره بصورة عقلية، ويسلب عنها ما أراد أن يسلب. و تلك الصورة العقلية متعينة بالتعين العقلي وغير مطابقة لربه، لتحددها وتقيدها، وعدم التحدد والتقيد للرب الموجود في الخارج، فلا يسرى ولا يجرى حكمها عليه بعدم المطابقة، فإن الأحكام الجارية على الأشياء تتعلق أولا بالصور العقلية، ولمطابقتها للموجودات الخارجية تتعلق بها. فالتنزيه والسلب راجع إلى تلك الصورة العقلية، ليس للحق الأول. ثم، تلك الصورة متحدة بعاقلها، لاتحاد العاقل والمعقول، فالتنزيه راجع إلى العبد نفسه لا إلى ربه. وفي هذا المقام قال أبو يزيد البسطامي: (سبحاني ما أعظم شأني). وما قال: سبحان الله ما أعظم شأنه. نزه نفسه وما نزه ربه. قال في مصباح الأنس، نقلا عن المفصحة للكامل المكمل المعنوي العارف المتأله، شيخ صدر الدين القونوي، قدس الله روحه: (والحق في كل متعين، عقلا أو ذهنا أو حسا، غير متعين ولا ممازج ولا مماثل ولا مقيد، إلا من حيث امتياز حقيقته عن كل شئ بوجوب الوجود و الأولوية ونحوهما. فعلمنا أن تعين الحق في كل تعقل لا يمكن أن يكون مطابقا لما عليه الحق في نفسه ولا نفيه عند نفسه، فكل حكم يترتب على ذلك التعقل، سلبا أو إثباتا، إنما هو مضاف إلى هذه المتعين المتشخص في تصور العاقل، لا للحق من حيث علمه بنفسه إذ لا مطابقة، فلا علم ولا حكم يصح). إنتهى عبارته. قوله: (فكل حكم يترتب...). صريح فيما بينته - (سبحان ربك رب العزة عما يصفون). عقل می گفت كه چونست صفات تو چون عشق زد بانگ كه سبحانك عما يصفون. فإن قلت: فالباب مسدود والسبيل محدود. قلت: والله يقول الحق وهو يهدى السبيل، والخيال لا يسعه المجال، لكنه يفعل: پريرو تاب مستورى ندارد چو در بندى سر از روزن بر آرد. فالحل ما أفادنا مفيدنا ومن ينتهى إليه سبيلنا، إمام المعارف ومحتد العوارف، صدر المحققين و بدر المتألهين، الصدر الدين الشيرازي، رفع الله مقامه، من الفرق بين العلم بالشئ بوجه، وبين العلم بوجه الشئ. والأحكام في الأول يرجع إلى الشئ، وفي الثاني يرجع إلى الوجه. فالصورة العقلية قد يؤخذ على الوجه الأول ويرجع الأحكام إليه تعالى، وبهذا الاعتبار يستوى السبيل ويفتح الباب، وقد يأخذ على الوجه الثاني ويرجع الأحكام إلى الوجه، وبهذا الاعتبار يسد السبيل ويغلق الباب. فإن قلت: فالمنزه يأخذها على الوجه الأول، ويكون حينئذ تنزيهه تنزيه الحق لا تنزيه نفسه. قلت: المنزه الواقف في التنزيه يحدد الحق ويقيده في التنزيه فيطابق الصورة العقلية له، فيكون التنزيه تنزيه الصورة لا تنزيه الذات، ويرجع إلى تطهير المحل كما علمت. فإن قلت: فما تفعل في أبى يزيد وقوله:

(سبحاني ما أعظم شأني)؟ أقول: لأولياء الله في قربه تعالى مقامات وظهورات: فقد يظهرون بالتنزيه، وهذا في قرب النوافل، وحينئذ هم مشركون بالله شركا خفيا، فإن ظهروا بمقامهم، يصير ذلك الشرك الخفي جليا ويستحقون القتل، كما اعترف به نفسه، فإنه قال: (إلهي، إن قلت يوما سبحاني فها أنا كافر مجوسي، فاقطع زناري وأقول: أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمدا رسول الله). أي، جاوزت عن الشرك لظهور قرب الفرائض، وأقول: التوحيد الذي يدل عليه كلمة التهليل لخواص أوليائك وبلغه رسولك محمد، صلى الله عليه وآله. وهو التنزيه الإطلاقي المجامع للتنزيه والتشبيه، و ينفى الغير بالكلية: فإن الوجود ليس بعده إلا العدم المحض، وليس للعدم المحض أثر.
(للشيخ الكامل أستاذنا ميرزا محمد رضا قمشه‌اى)

المقام قال من قال: (سبحاني) دون التواني. هيهات قد وهل يعرى من شئ إلا من لبسه، أو يؤخذ شئ إلا ممن حبسه؟ ومتى لبس الحق صفات النقص حتى تسلبها عنه أو تعريه؟ والله، ما هذه حالة التنزيه. فالتنزيه راجع إلى تطهير محلك لا إلى ذاته. وهو من جملة منحه لك (٤) وهباته). والباري منزه عن التنزيه، فكيف عن التشبيه

---

(٤) - ومن منحه إعطاء العقل البالغ إلى التجرد العقلي ونيل النفس إلى مقام تنزيه الحق عن خواص الممكنات. وقل للحكيم المنزه: إن الحق منزه عن التنزيه والتشبيه. وقل للشطاح المغلوب: إن الحق المحيط الواسع منزه من أن يظهر في العبد المحاط، وقولك (ما أعظم شأني) وظهورك بالربوبية رعونة ونوع سوء أدب. (ج)

(ولكن إذا أطلقاه وقالا به، فالقائل بالشرائع المومن، إذا نزه ووقف عند التنزيه ولم ير غير ذلك، فقد أساء الأدب وأكذب الحق والرسل، صلوات الله عليهم، وهو لا يشعر ويتخيل أنه في الحاصل وهو في الفائت. وهو كمن آمن ببعض وكفر ببعض). أي، الجاهل وصاحب سوء الأدب إذا أطلقا التنزيه وقالا به، كل منهما إما أن يكون مؤمنا بالشرائع والكتب الإلهية، أو غير مؤمن بها. فالمؤمن إذا نزه الحق ووقف عنده ولم يشبه في مقام التشبيه ولم يثبت تلك الصفات التي هي كمالات في العالم، فقد أساء الأدب وكذب الرسل والكتب الإلهية فيما أخبر به عن نفسه بأنه (الحي القيوم السميع البصير). ولا يشعر بهذا التكذيب الصادر منه، ويتخيل أنها له حاصلا من العلوم والمعارف وأنه مؤمن وموحد، وما يعلم أنها فائت منه، وهو كمن آمن ببعض، وهو مقام التنزيه، وكفر ببعض، وهو مقام التشبيه. وغير المؤمن، سواء كان قائلا بعقله كالفلاسفة أو لم يكن كمقلديهم المتفلسفة، فقد ضل وأضل، لأنه ما علم الأمر على ما هو عليه، وما اهتدى بنور الإيمان الرافع للحجب. وإنما ترك هذا القسم لوضوح بطلانه.

(ولا سيما قد علم) على البناء للفاعل أو المفعول. (إن ألسنة الشرائع الإلهية إذا نطقت في الحق بما نطقت به، إنما جاءت به في العموم) (٥) أي، في حق عامة الخلائق. (على المفهوم الأول، وعلى الخصوص) أي، وعلى لسان الخاصة.

---

(٥) – قوله: (ولا سيما...). هو متعلق بقوله: (فقد أساء الأدب وأكذب الحق والرسل). (ص). والضمير في قوله: (جاءت به) راجع إلى التشبيه. المفهوم من فحوى الكلام و حاصل المراد، أن الوقوف عند التنزيه إسائة الأدب وتكذيب الحق والرسل، لا سيما أن ألسنة الشرائع نطقت بالتشبيه بلسان العموم في بعض الموارد، وبلسان الخاصة في موارد أخر، أو في الكلام الذي لم يفهم منه العامة ما فهمه الخاصة في أي لسان ولغة كان. (الإمام الخميني مد ظله)

(على كل مفهوم يفهم من وجوه ذلك اللفظ بأي لسان كان في وضع ذلك اللسان). أي، وقد علم هذا العالم المنزه أن الكلام الإلهي وإن كان له مفهوم عام يفهمه كل من يسمعه لسبق الذهن إليه عند سماعه، لكن بالنسبة إلى طائفة معينة، من الموحدين والمحققين وباقي علماء الظاهر، له مفهومات خاصة ووجوه متكثرة و معاني متعدده، يتجلى الحق لهم فيه، يعلمون ذلك أولا يعلمون. بل بالنسبة إلى كل شخص منهم، كما قال تعالى: (أنزل من السماء ماءا فسألت أودية بقدرها). وقال جعفر الصادق، عليه السلام: (إن الله تعالى قد يتجلى لعباده في كلامه لكنهم لا يعلمون) (٦) ولما كان هذا المعنى غير مختص بالقرآن، بل هو من خاصة كلامه تعالى، قال: (بأي لسان كان في وضع ذلك اللسان). وقد نبه النبي، صلى الله عليه وسلم، بقوله: (إن للقرآن ظهرا وبطنا وحدا ومطلعا).

(فإن للحق في كل خلق ظهورا خاصا) (٧) تعليل على أن المراد مفهوم عموم الناس وخصوصهم، سواء كان ذلك الكلام عربيا كالقرآن، أو غير عربي كالتوراة والإنجيل. أي، الحق متجلي لعباده على ما يعطيه استعداداتهم، فله في كل خلق ظهور خاص.

(فهو الظاهر في كل مفهوم (٨)، وهو الباطن عن كل فهم) أي، فهو المتجلي في كل مفهوم ومدرك من حيث كونه مدركا، وهو مختف وباطن عن كل فهم، لعدم إدراك الفهوم جميع تجلياته وظهوراته في مظاهره. (إلا عن فهم من قال: إن العالم صورته ومظهر هويته). أي، هو مختلف عن كل فهم إلا عن فهم من يعرف أن

---

(٦) – هذه الرواية موجودة في كتب أصحابنا وكتب إخواننا العامة. (ج)

(٧) – قوله: (فإن للحق في كل خلق ظهورا) تعليل لأصل المقصود من مقام التشبيه، أي التشبيه ثابت، فإن الحق ظاهر في كل شئ بحسبه. (الإمام الخميني مد ظله)

(٨) – وقوله: (فهو الظاهر في كل مفهوم). أي، في كل حقيقة أتى بلفظ المفهوم للمشاكلة مع كلامه السابق، أي، فهو تعالى مع ظهوره في كل الحقائق محجوب عن كل فهم، فإن المشاهدة الحضورية، وإن كانت واقعة، ولكن الإحاطة بجميع المظاهر غير ممكن، إلا للكمل والأقطاب. (الإمام الخميني مد ظله)

العالم صورته ومظهر هويته، فإنه حينئذ يشاهده في جميع المظاهر، كما قال أبو يزيد، قدس الله سره: (الآن، ثلثين سنة ما أتكلم إلا مع الله، والناس يزعمون إني معهم أتكلم). واعلم، أن هذا الفهم إنما هو بحسب الظهور والتجلي لا بحسب الحقيقة، فإن حقيقته وذاته لا يدرك أبدا ولا يمكن الإحاطة عليها سرمدا. ولا بحسب مجموع التفصيل أيضا، فإن مظاهر الحق مفصلا غير متناهية وإن كانت بحسب مجموع الأمهات متناهية.

(وهو الاسم الظاهر، كما أنه بالمعنى روح ما ظهر، فهو الباطن). أي، العالم، بأسره، عبارة عن اسمه (الظاهر)، كما أن الحق من حيث المعنى والحقيقة روح العالم. وهذا الروح هو عبارة عن اسمه (الباطن).

واعلم، أن الاسم (الظاهر) اقتضى ظهور العالم، و (الباطن) اقتضى بطون حقائقه. والمقتضى وهو إن كان باعتبار غير المقتضى، لكون الربوبية غير المربوبية، لكنه باعتبار آخر عينه وهو أحدية حقيقة الحقائق، لذلك جعل العالم عين الاسم الظاهر وروحه عين الاسم الباطن.

(فنسبته لما ظهر من صور العالم نسبة الروح المدبر للصورة). أي، إذا كان العالم صورة الحق وهو روحه، فنسبة الحق إلى كل ما ظهر من صور العالم نسبة الروح الجزئي المدبر للصورة المعينة إليها في كونه مدبرا، كما قال: (يدبر الأمر من السماء إلى الأرض). و (اللام) في (لما ظهر) بمعنى (إلى). وقوله: (للصورة) متعلق ب (المدبر). وصلة (النسبة) محذوفة، أي إلى الصورة.

(فيؤخذ في حد الإنسان، مثلا، باطنه وظاهره وكذلك كل محدود). (الفاء) للسببية. ولما كان ظاهر العالم ظاهر الحق وباطنه باطن الحق، والباطن مأخوذ في تعريف الإنسان وتحديده لأنه معرف بالحيوان الناطق، والناطق باطنه والحيوان ظاهره. أو الهيئة الاجتماعية الحاصلة من الجنس والفصل ظاهره الذي به سر الأحدية فيه وحقائقهما المشتركة والمميزة باطنه، فالحق مأخوذ في حده وكذلك في كل محدود، إذ لا بد في كل من المحدودات من أمر عام مشترك وأمر خاص مميز، و كلاهما ينتهيان إلى الحق الذي هو باطن كل شئ.

(فالحق محدود بكل حد) لأن كل ما هو محدود بحد مظهر من مظاهره: ظاهره من اسمه الظاهر وباطنه من اسمه الباطن، والمظهر عين الظاهر باعتبار الأحدية، فالحق هو المحدود.

(وصور العالم لا ينضبط ولا يحاط بها، ولا يعلم حدود كل صورة منها إلا على قدر ما حصل لكل عالم من صورة، فلذلك يجهل حد الحق. فإنه لا يعلم حده إلا و يعلم حد كل صورة، وهذا محال حصوله، فحد الحق محال). أي، صور العالم و جزئياته مفصلا غير منضبطة ولا منحصر، والحدود لا تعلم إلا بعد الإحاطة بصور الأشياء وحقائقها، فالعلم بحدودها محال، فحد الحق من حيث مظاهره أيضا محال. وفي قوله: (إلا على قدر ما حصل لكل عالم من صورة) إشارة إلى أن كل واحد من الموجودات أيضا لا يعلم من حيث حقيقته، لأن حقيقته راجعة إلى عين الحق وحقيقته، وهي غير معلومة للعالم. قال، رضى الله عنه:

(ولست أدرك من شئ حقيقته وكيف أدركه وأنتم فيه)

(وكذلك من شبهه وما نزهه فقد قيده وحدده وما عرفه. ومن جمع في معرفته بين التنزيه والتشبيه ووصفه بالوجهين على الإجمال – لأنه يستحيل ذلك على التفصيل لعدم الإحاطة بما في العالم من الصور – فقد عرفه مجملا لا على التفصيل، كما عرف نفسه مجملا لا على التفصيل). أي، من شبهه مطلقا وما نزهه في مقام التنزيه، فقد قيده أيضا وحده في تشبيه وما عرفه، كالمجسمة. ومن جمع في معرفته بين التشبيه والتنزيه ونزل كلا منزلته ومرتبته ووصف الحق بهما على الإجمال – لأنه يستحيل ذلك على التفصيل إذ كل منهما مراتب غير متناهية لا يمكن الإحاطة بها – فقد عرف ربه مجملا، كما عرف نفسه مجملا. لأن المرتبة الإنسانية محيطة بجميع مراتب العالم، والإنسان لا يقدر أن يعرف تلك المراتب على التفصيل، بل إذا علم أن مرتبته مشتملة بمراتب العالم كلها، علما اجماليا، فهو عارف بنفسه معرفة اجمالية، إلا من له مقام القطبية، فإنه من حيث سريانه في الحقائق بالحق يطلع على المراتب كلها تفصيلا، وإن كان هو أيضا من حيث تعينه وبشريته لا يقدر (*)

عليها دائما. (ولذلك ربط النبي، صلى الله عليه وسلم، معرفة الحق بمعرفة النفس فقال: (من عرف نفسه فقد عرف ربه).) أي، ولكون النفس الإنسانية مشتملة على جميع المراتب الكونية والإلهية، والحق أيضا مشتمل عليها بحسب ظهوراته فيها، وما يعرف العارف نفسه غالبا إلا مجملا كما لا يعلم مراتب ربه إلا مجملا، ربط النبي، صلى الله عليه وسلم، معرفة الرب بمعرفة النفس. (وقال تعالى: (سنريهم آياتنا في الآفاق) وهو ما خرج عنك (وفي أنفسهم) وهو عينك (حتى يتبين لهم) أي، للناظرين لهم (أنه الحق) من حيث إنك صورته، وهو روحك). استشهاد بالكلام المجيد وتأكيد لهذه الرابطة. فإن إرائة الآيات في الآفاق، أي في الأكوان، ليست إلا ظهور الحق وتجلياته في حقائق الأكوان، وكل منها دال على مرتبة معينة وحقيقة خاصة إلهية، كما أن إرائة الآيات في الأنفس إنما هي ظهوره وتجلياته فيها بحسب مراتبها، والعالم كله مظهر الحق، فالنفس الإنسانية أيضا كذلك، فالعارف لنفسه عارف لربه. ولما كان ما اشتمل عليه النفس الإنسانية في العالم الكبير موجودا مفصلا يسهل إدراكه، قال تعالى: (سنريهم آياتنا في الآفاق) أولا، ثم أردفه بقوله: (وفي أنفسهم) أي، أعيانهم وذواتهم (حتى يتبين) للناظرين فيهما (أنه الحق) الذي ظهر فيها وتجلى لهما رحمة على أعيانهما، فأوجد هما بوجوده و أظهرهما بنوره وأعطاهما آيات دالة على حقيقته ووحدته.

والضمير في قوله: (وهو ما خرج) عائد إلى (الآفاق). ذكره تغليبا للخبر و هو (ما) وضمير (وهو عينك) عائد إلى (أنفسهم). ذكره اعتبارا للمعنى، و إرادة فرد من أفرادها، كأنه قال: وهو أنت. ولما كان نفس الشئ عبارة عن عينه و ذاته، قال: (وهو عينك). والضمير في (أنه الحق) لله. أي، حتى يتبين لهم أن الله هو الحق الثابت في الآفاق وفي الأنفس. لكنه ساق الكلام بحيث يرجع ضمير (إنه) إلى (العين)، أي، حتى يتبين للناظرين أن عينك هو الحق من حيث إنك مظهره وصورته، فالحق روحك من حيث إنه يربك ويدبرك. فذكره أيضا لتغليب الخبر وهو (الحق). (*)

(فأنت له، كالصورة الجسمية لك، وهو لك كالروح المدبر لصورة جسدك). ولما كان الاسم من وجه غير المسمى، جاء بكاف التشبيه هنا الموجب للمغايرة، ليعطى حق الوجهين: وجه أحدية العين، ووجه المغايرة. وقال: (فأنت له) أي، نسبة عينك للحق كنسبة جسدك لعينك: فكما أن جسدك صورة عينك، كذلك عينك صورة الحق وهو ظاهر في عينك، كما أن عينك ظاهرة في جسدك. (وهو لك) أي، الحق لعينك كالروح المدبر لصورة جسدك. وقد مر بيان هذا المعنى في المقدمات من أن الحق يرب الأعيان الثابتة بأسمائه وصفاته، ويرب الأرواح بالأعيان، والأجساد بالأرواح، لتكون ربوبيته في جميع المراتب ظاهرة.

(والحد يشمل الظاهر والباطن منك، فإن الصورة الباقية إذا زال عنها الروح المدبر لها، لم يبق إنسانا، ولكن يقال فيها إنها صورة تشبه صورة الإنسان، فلا فرق بينها وبين صورة من خشب أو حجارة. ولا ينطلق عليها اسم الإنسان إلا بالمجاز لا بالحقيقة) أي، التعريف الحدي يشمل الظاهر منك وهو بدنك، لأنك معرف بالحيوان الناطق والحيوان ليس إلا بدنك، إذ هو جسم نام حساس متحرك بالإرادة، والباطن أيضا هو روحك ونفسك المعبر عنها بالناطق. ولا يسمى ذلك البدن إنسانا بالحقيقة، إلا عند كونه حياذا روح ونفس. وأما عند كونه ميتا فلا يسمى إنسانا إلا بالمجاز، باعتبار ما كان، إذ لا يصدق عليه أنه حيوان ناطق. فلا فرق بين الصورة الإنسانية حينئذ، وبين صورة من خشب في الجمادية. والغرض، أن الإنسان إنما هو إنسان بالروح، وروحه في الحقيقة هو الحق، لأنه روح الأرواح كلها، فلو نفرض مفارقة الحق منه، لا يبقى الإنسان إنسانا، و لذلك عقبه بقوله: (وصور العالم لا يمكن زوال الحق عنها أصلا) لأنه بلا حق عدم محض، فكيف يمكن لها البقاء مع زوال الحق عنها. ولا ينبغي أن يتوهم منه أنه قائل بقدم الدنيا من أن الحق قديم فتكون صورته قديمة، لأن مراده عدم انفكاك الحق عن صور العالم إذا كانت موجودة. والصورة الدنياوية مبدلة بالصورة الأخراوية، وهي الصورة الباقية للعالم أبدا، كما كانت في العلم أزلا.

(فحد الألوهية له بالحقيقة لا بالمجاز، كما هو حد الإنسان إذا كان حيا). وفي بعض النسخ: (فحد الألوهة). (والألوهة) اسم للمرتبة الإلهية فقط. والألوهية اسم تلك المرتبة مع ملاحظة نسبة الذات إليها، كالعبودة والعبودية. و (الإلهية) اسم نسبة الذات إليها. وهذه المرتبة لا تزال طالبة للمألوه، وليس ذلك إلا العالم. ولما ذكر أن صورة العالم لا يمكن زوال الحق عنها لأنه روحها، وذكر أيضا أن العالم صورته واسمه الظاهر ونسبته إلى العالم نسبة الروح المدبر للصورة، أنتج أن حد الألوهية له، أي، للحق بالحقيقة لا بالمجاز، كما أن حد الإنسان، إذا كان حيا، له بالحقيقة. فإن كلا من الصورة والروح المدبر لها، حاصل له دائما. والضمير في قوله: (كما هو) عائد إلى (الحد) المذكور في قوله: (والحد يشمل الظاهر والباطن) أي، كما أن الحد حد بالحقيقة للإنسان، إذا كان حيا (٩) ولا يتوهم أن هذا الكلام يناقض قوله: (فحد الحق محال). لأن الحد، هنا، للمرتبة باعتبار الحق والعالم، لا للحق من حيث ذاته (١٠)

(وكما أن ظاهر صورة الإنسان يثنى بلسانها على روحها ونفسها والمدبر لها، كذلك جعل الله صور العالم تسبح بحمده ولكن لا نفقه تسبيحهم، لأنا لا نحيط بما في
العالم من الصور). أي، كما أن ظاهر الإنسان يثنى على نفسه وروحه الذي يربه و يدبره بلسان صورته وقواها الجسمانية والروحانية، كذلك ظواهر العالم، من

---

(٩) – أي، كما أن حد الألوهية للإنسان إذا كان حيا. فإنه بعد ما ذكر أن نسبته إلى العالم نسبة الروح المدبر إلى الجسم، وذكر أن حقيقة الحد عبارة عن جهة الباطن التي هي الروح، استنتج أن حد الألوهية للحق وللإنسان هو جهة الباطن التي هي الروح، وهو بعينه جهة الألوهية التي هي حد الحق. وأما ما ذكره الشارح فهو بعيد، وإن كان منه غير بعيد. (الإمام الخميني مد ظله)

(١٠) – ما ذكره من استحالة التحديد ليس مختصا بالتحديد الذاتي، بل يجرى في التحديد بحسب المظهر تفصيلا أيضا، كما صرح به قبل ذلك. ومع ذلك لا يناقض هذا كلامه السابق، فإن التحديد بالألوهية التي هي حد الإنسان إجمالا ممكن، لا تفصيلا. (الإمام الخميني مد ظله)

الإنسان والحيوان والنبات والجماد وغيرها، يثنى بألسنتهم وألسنة قواهم الروحانية والجسمانية على روحه الحقيقي الذي هو الحق، تسبحه وتنزهه عن النقائص اللازمة لهم اللاحقة بهم، ولكن لا يفقه ذلك التسبيح والتنزيه (١١) إلا من تنور باطنه بنور الإيمان أولا، ثم الإيقان ثانيا، ثم العيان ثالثا، ثم يوجد أن نفسه وروحه ساريا في عين كل مرتبة وحقيقة كل موجود حالا وعلما، (١٢) لا علما و

---

(١١) – قوله: (كذلك ظاهر العالم من الإنسان والحيوان والنبات والجماد وغيرها، يثنى بألسنتهم...). اعلم، أن الأشياء، عند أهل الحقائق، كلها ناطقة حية، كما قيل بالفارسية: اشيا همه ناطقند وگويا ليكن به تفاوت بيانها. ويدل عليه الكشف الصحيح، كما أطبق عليه أهله، والكتاب الإلهي، كما أشار إليه الشيخ، رضى الله عنه، و السنة، كما أشار إليه الشارح، والعقل الصريح، وهو أن كل موجود مظهر لاسم خاص من أسمائه تعالى، كما قيل: همه اسما مظاهر ذاتند همه اشيا مظاهر إسما. وكل اسم من الأسماء مشتمل لجميع الأسماء لاشتماله على الذات الإلهية، ومن الأسماء: (الحي)، (المتكلم)، فكل اسم حي و متكلم، وبحكم اتحاد الظاهر والمظهر، كل شئ موجود حي ومتكلم. قال بعض العارفين بالفارسية: خلف با جان ومهر ومه بى جان؟ يعنى، إذا كان خلف مع كثافة جسمه وصغر جسده حيا قابلا للحياة، فكيف لا يكون الشمس والقمر مع لطافة جسمهما وعظم جسدهما قابلا لها؟ وكيف يليق بالجود الإلهي؟ نظمت هذا المعنى بقولي – إن لا يعطى الحياة لهما –: خلف با جان وبى جان مهر وماه كى بود اين لايق جود إله. (الأستاذ محمد رضا قمشه‌اى)

(١٢) – قوله: (ساريا...). وذلك في قرب الفرائض الذي صار العبد متمكنا في الفناء الذاتي والصفتي والفعلي، فيخلع بخلعة البقاء بعد الفناء، فيتحقق بالوجود الحقاني بعد رفض الوجود الخلقي بكليته، فصار جسمه جسم الكل ونفسه نفس الكل وروحه روح الكل، كما في الزيارة الجامعة: (أجسادكم في الأجساد وأرواحكم في الأرواح وأنفسكم في النفوس). ففي ذاك المقام يصير العبد سمع الحق وبصره ويده، كما في مولى الموالى، سلام الله عليه: أذن الله الواعية، عين الله الناظرة، ويد الله، إلى غير ذلك. فيسمع الحق به ويبصر. وأما في قرب النوافل، فصار الحق سمع العبد وبصره، وذلك عند الفناء الصفاتي، كما في الحديث القدسي المعروف. (الإمام الخميني مد ظله)

شهودا فقط، كسريان الحق فيها، فيدرك تسبيح الموجودات بذلك النور ويسمعه، كما قال عبد الله بن مسعود (رض): (ولقد كنا نسمع تسبيح الطعام و هو يؤكل). وورد: (إن المؤذن يشهد له مدى صوته من رطب ويابس). وقال أمير المؤمنين، على بن أبي طالب، كرم الله وجهه: (كنت مع رسول الله بمكة، فخرجنا في بعض نواحيها، فما استقبله حجر ولا شجر إلا وهو يقول: السلام عليك يا رسول الله). وأمثاله كثيرة في الأحاديث الصحيحة. وقال الشيخ (رض) في آخر الباب الثاني عشر من الفتوحات: (فإن المسمى بالجماد والنبات عندنا لهم أرواح بطنت عن إدراك غير أهل الكشف إياها في العادة، فلا يحس بها مثل ما يحسها من الحيوان. فالكل، عند أهل الكشف، حيوان ناطق بل حي ناطق (١٣) غير أن هذا المزاج الخاص يسمى إنسانا لا غير. ونحن زدنا مع الإيمان بالإخبار الكشف. فقد سمعنا الأحجار تذكر الله، رؤية عين، بلسان نطق تسمعه آذاننا منها، وتخاطبنا مخاطبة العارفين بجلال الله مما ليس يدركه كل إنسان). وقال في موضع آخر منه: (وليس هذا التسبيح بلسان الحال، كما يقوله أهل النظر ممن لا كشف له. هذا شأن من تحقق بالمراتب الثلاث الأول. وأما صاحب المقام الرابع، فهو مسبح لربه بلسان تلك الحقائق وحامد له في تلك المراتب، فهو العبد التام لله، يعبده في كل موطن ومقام عبادة جميع العالم، ويحمده حمدهم. ويرى جميع ما يراه بالبصر والبصيرة عند تحققه بمقام الجمادية، ويسمع ما كان يسمع، ويعقل ما كان يعقل من غير خلل ونقصان. وفي هذا المقام يطوى الزمان والمكان. ويتصرف في جميع الأكوان تصرف النفوس في الأبدان، ويظهر في الحالة الواحدة في مراتب الأرواح النورانية والنفوس القدسية الروحانية والأجسام الكثيفة الظلمانية). ولهذه المراتب أسرار آخر غامضة جدا يحرم كشفها.

---

(١٣) - وما هو الحي المدرك والناطق في الجماد والنبات، عبارة عن ملكوتهما. والناطق هو الملك الموكل يظهر تكلمه في ظهوره وصورته. (ج)

فقوله: (لأنا لا نحيط بما في العالم من الصور). تعليل عن لسان المحجوبين والمكاشفين أيضا. لأن المكاشف لا يقدر على كشف تفصيل الوجود بأسرها ولا يعرف تسبيح كل منهم على التعيين إلا ما شاء الله، كما قال: (ولا يحيطون بشئ من علمه إلا بما شاء). أي، لأنا لا نحيط بما في العالم من الصور النوعية التي هي الملكوت في الأجسام وهي الناطقة والمسبحة لا غير.

(فالكل ألسنة الحق ناطقة بالثناء على الحق، ولذلك قال: (الحمد لله رب العالمين).) أي، إليه يرجع عواقب الثناء، فهو المثنى والمثنى عليه. لما أسند الثناء والحمد إلى صور العالم وبين أن الحق روحها وليس المتصرف في الصورة إلا الروح، أنتج منها أن صور الكل ألسنة الحق، إذ باللسان يظهر النطق. والناطق والحامد هو الحق يثنى ويحمد بنفسه على نفسه في مقام تفصيله، كما حمد وأثنى على نفسه في مقام جمعه بقوله: (الحمد لله رب العالمين) (١٤) وفيه إشارة إلى أن الحمد في هذا المقام أيضا إنما هو باعتبار أعيان العالمين، لأن ربوبيته يقتضى المربوبين. فإليه يرجع عواقب الثناء، أي، إذا حققنا الأمر، وجدنا أن الثناء منته إليه، بمعنى أنه هو الذي يثنى في هذه الألسنة على نفسه وهو المثنى عليه بالحقيقة، فهو المثنى والمثنى عليه، لا غير (١٥) شعر:

(فإن قلت بالتنزيه كنت مقيدا وإن قلت بالتشبيه كنت محددا)

ظاهر مما مر.

(وإن قلت بالأمرين كنت مسددا وكنت إماما في المعارف سيدا) (١٦)

---

(١٤) - وما هو المسمى بالنداء الحقيقي يختص به تعالى وينعكس صوته في الملك والملكوت. وما هو النداء الحقيقي يقال له (الصداء) بكسر صاد، وما هو المستند إلى سكان العالم (صداء) بفتح الصاد. (ج)

(١٥) - لأنه هو الذي أنطق كل شئ، أي، هو الناطق بلسان كل ناطق، وهو يسمع بسمع كل سميع، وكل سميع سامع باسمه (السميع). (ج)

(١٦) - قوله: (وكنت إماما...) إشارة إلى قول الإمام على بن أبي طالب، الباب الأعظم لمدينة هذا العلم، حيث نفى التشبيه الصرف وتنزيه المحض بقوله: (لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين). وإلى هذا أشار الإمام جعفر الصادق، عليه السلام: (يخرجه عن الحدين: حد التعطيل وحد التشبيه). (ج)

أي، إذا قلت بالتنزيه والتشبيه في مقاميهما كنت مسددا، أي، جاعلا نفسك على طريق السداد والصلاح. (وكنت إماما في المعارف) أي، في أهل المعارف سيدا باتباعك طريق الرسل، صلوات الله عليهم.

(فمن قال بالإشفاع كان مشركا ومن قال بالأوتار كان موحدا)

من قال بالإشفاع، بصيغة المصدر من (أشفع). أي، صار قائلا بالشفع، كان مشركا، أي، شرك مع الحق غيره بإثباته. ومن قال بالإفراد، مصدر (أفرد)، كان موحدا، إذ لا يثبت معه غير.

(فإياك والتشبيه إن كنت ثانيا وإياك والتنزيه إن كنت مفردا) مفردا على صيغة اسم الفاعل، أي موحدا. و (ثانيا) اسم فاعل من (الثنى). أي، وإن كنت تجعل الواحد الحقيقي ثانيا بإثبات غيره معه. ولما كان القول بالثاني مقصورا على طريقين: أحدهما أن يكونا قديمين، وهو قول المشركين، و ثانيهما أن يكون الأول واجبا قديما والثاني فائضا منه محدثا بحيث لا يمكن أن يكون عين الآخر بوجه من الوجوه، وهو قول المؤمنين الظاهرين والحكماء المحجوبين، وصرح بقوله: (وإياك والتشبيه إن كنت ثانيا). أي، قلت بالثاني بالمعنى الثاني، إذ بالمعنى الأول لا يقول إلا المشركون. فإياك أن تشبه الغير الحادث الفائض من الحق بالحق في الوجود والصفات اللازمة له، لأن وجوده منه فهو قديم ووجود الغير ليس منه وهو حادث. وجميع صفات الأول من ذاته، لا احتياج له فيها إلى غيره، بخلاف صفات الثاني. وما للأول، من الصفات، على وجه الكمال، و ما للثاني على سبيل العكس والظلال المستعارة، بل ليس إلا كالسراب يتوهم أنه

موجود، وهو في الحقيقة معدوم، فلا تشبيه بينهما. وإن كنت قائلا بالحقيقة الواحدة التي يظهر في مقام جمعه بالإلهية وفي مقام تفصيله بالمألوهية، فإياك أن تنزه فقط، بل لك أن تنزه في مقام التنزيه، وتشبه في مقام التشبيه.

(فما أنت هو، بل أنت هو وتراه في * عين الأمور مسرحا ومقيدا)

أي، فلست أنت هو، لتقيدك الظاهرة وإمكانك واحتياجك إليه، باعتبار أنك غيره، وأنت هو، لأنك في الحقيقة عينه وهويته الظاهرة بصفة من صفاته في مرتبة من مراتب وجوده. فترجع ذاتك وصفاتك كلها إليه. قوله: (وتراه في عين الأمور) أي، وترى الحق في عين الأشياء مسرحا ومقيدا، على اسم المفعول، أي، تراه مطلقا بحسب ذاته، ومقيدا بحسب ظهوره في صفة من صفاته. وعلى اسم الفاعل، أي، تراه مبقيا للوجود على إطلاقه في عين المقيدات ومقيدا له في مراتب ظهوراته. والثاني أنسب لتناسب الأبيات الأول. وعلى التقديرين هما منصوبان على الحال.

(قال تعالى: (ليس كمثله شئ) فنزه، (وهو السميع البصير) فشبه. قال تعالى: (ليس كمثله شئ) فشبه وثنى، (وهو السميع البصير) فنزه وأفرد). اعلم، أن (الكاف) تارة تؤخذ زائدة، وأخرى غير زائدة. فعلى الأول معناه التنزيه، لأنه نفى أن يماثله شئ بوجه من الوجوه، وقوله: (وهو السميع البصير) تشبيه، لأنهما يطلقان عليه تعالى وعلى غيره من العباد. وعلى الثاني معناه: ليس مثل مثله شئ. فشبه بالمثل في نفى المثل عن المثل، وثنى أيضا بإثبات المثل، ونزه بقوله: (وهو السميع البصير). فإن السمع والبصر في الحقيقة لله لا لغيره. وفي علم الفصاحة والبلاغة مبين أن الضمير إذا قدم وخبره معرف باللام، يفيد الحصر. كقولك: فلان هو الرجل. أي، الرجولية منحصرة فيه وليست لغيره. كذلك هاهنا. أي، هو السميع البصير لا غيره. فيفيد حصرهما فيه، وهو الإفراد والتنزيه عن النقصان، وهو عدم السمع والبصر. وإنما جعل السمع والبصر في الأول تشبيها وفي الثاني تنزيها، ليجمع بين التنزيه والتشبيه، وهو مقام الكمال. ولما

كان السمع والبصر راجعين إلى الحق في مقام الجمع، قال: (وأفرد) ولم يقل: و وحد. تنبيها على أن فردانيته لا يكون إلا في عين الكثرة، لأن الفردية يشتمل عليها ضرورة لكونه عددا، والوحدانية تقابلها (١٧)
(فلو أن نوحا جمع لقومه بين الدعوتين لأجابوه، (١٨) فدعاهم جهارا، ثم

---

(١٧) - لا يخفى أن الوحدانية لم تكن مقابلها تقابل العزلي، بل هي في عين كونها خارجة عنها سارية فيها ومعها معية قيومية، كما نقل زبور آل محمد، صلى الله عليه وآله: (لك يا إلهي وحدانية العدد). فالتعبير ب (أفرد) دون (وحد) لم يكن لما ذكره الشارح كما هو الظاهر، بل يمكن أن يكون الوجه في التعبير بأفرد، بصيغة إفعال، دون فرد ووحد، بصيغة تفعيل، أن نظره إلى الوحدة الصرفة الحاصلة للذات المقدسة في مقام غيبه، لا التوحيد الذي هو عبارة عن إرجاع الكثرات إلى الوحدة، وإفناء التعينات في بحر الوجود المطلق. والتوحيد و التفريد يفيد ان المعنى الثاني بخلاف الإفراد، تدبر تجد. (الإمام الخميني مد ظله)

(١٨) - قال شيخنا العارف الكامل، الشاه آبادي، مد ظله العالي: فلو أن نوحا جمع بين الدعوتين، لما أجابوه أصلا، فإن قومه كانوا واقعين في الكثرة والتشبيه بطريق التقييد، لا التشبيه الإطلاقي الذي هو حق التشبيه. فإنهم كانوا يعبدون الأصنام وهو تقييد في التشبيه، فلو أن نوحا تفوه بالتشبيه أو إطلاقه بأن يقول إن التقييد باطل والأطلاق حق، لما توجهوا إلى التنزيه والوحدة أصلا. فكان عليه أن يدعو إلى التنزيه، فيعالج قومه معالجة الضد، كما فعل. فهو، عليه السلام، وإن كان صاحب التشبيه والتنزيه جمعا لا تفرقة، إلا أنه ما دعا إلا إلى التنزيه لمناسبة حال المدعوين. نعم، كان نبينا (ص) صاحب مقام التشبيه والتنزيه، وكان جمعهما مقاما له بخلاف سائر الأنبياء، عليهم السلام، فإنهم لم يكونوا صاحب المقام، بل كانا فيهم بطريق الحال. أقول: الدعوة إلى التنزيه هي الدعوة إلى التشبيه وبالعكس: فإن التنزيه محجوب في التشبيه، والتشبيه مستور في التنزيه. نعم، كان من دأب الأنبياء، عليهم السلام، التصريح بالتنزيه، وجعل التشبيه في الحجاب لأصحاب السر وأرباب القلوب. وبحسب حالات قومهم وغلبة جهات الكثرة و الوحدة عليهم، كان الدعوة مختلفة في التصريح والرمز، ولهذا من أخذ موسى، عليه السلام، بلحية أخيه. ما فهم القوم إلا التنزيه مع أن أرباب المعرفة فهموا منه التشبيه. وعلى هذا يمكن أن يكون قوله: (ثم إني دعوتهم جهارا، ثم إني أعلنت لهم و أسررت لهم إسرارا) إشارة إلى أن الجهر والإسرار من كيفية الدعوة، فيكون دعوته جهرا وصراحة إلى التنزيه المطلق، وسرا وفي الحجاب إلى الشبيه المطلق. والعطف ب (ثم) لدلالة أن الدعوة الإسرارية إلى التشبيه منضمة في الدعوة الجهرية إلى التنزيه. ولعل قوله: (دعوت قومي ليلا ونهارا). حكاية عن الدعوة الجهرية والإسرارية. وتقديم الليل على النهار، لعله للإشارة إلى عدم احتجاب نفسه، عليه السلام، عن الكثرة في عين الوحدة وعن الوحدة في عين الكثرة. (الإمام الخميني مد ظله)

دعاهم إسرارا، ثم قال لهم: (استغفروا ربكم إنه كان غفارا). وقال: (دعوت قومي ليلا ونهارا، فلم يزدهم دعائي إلا فرارا). ولما كانت هذه الحكمة في كلمة نوح ومرتبته، قال: إنه، عليه السلام، لو كان يجمع بين الدعوتين، أي لو كان يجمع في دعوته بين التشبيه والتنزيه كما جمع في القرآن بينهما، لأجابوه، لأنه لو أتى بالتشبيه، لحصلت المناسبة بينه وبينهم من حيث التشبيه، إذ كانوا مثبتين لأصنامهم الصفات الكمالية، لذلك قالوا: (وما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى). فجعلوهم من المقربين عند الله والمقربين لغيرهم، وأثبتوا لهم الشفاعة كما قالوا: (هؤلاء شفعاؤنا عند الله). والتقرب من الله والشفاعة عنده لا يكون إلا لمن له الصفات الكمالية. فلو أتى بالتشبيه لصدقوه وقبلوا كلامه أيضا في التنزيه. ولكن دعاهم جهارا، أي، ظاهرا إلى الظاهر المطلق من حيث صورهم و ظواهرهم ليعبدوا الله بظواهرهم بالعبادات البدنية والإتيان بالأعمال الحسية. ثم دعاهم إسرارا، أي، باطنا إلى الباطن المطلق من حيث عقولهم وروحانيتهم ليعبدوا الباطن المطلق عبادة الملأ الأعلى والملائكة المقربين. فلما لم يقبلوا دعوته، لرسوخ المحبة للمظاهر الجزئية التي هي معبوداتهم في قلوبهم وبواطنهم، قال: (استغفروا ربكم إنه كان غفارا). أي، أطلبوا منه سر وجوداتكم وذواتكم و صفاتكم بوجوده وذاته وصفاته. فنفرت بواطنهم منه، لأن الأنفس مجبولة على محبة أعيانها، أو لعدم قدرتهم بأنفسهم على ذلك. فلما رأى النفور عنهم، قال: (إني دعوت قومي ليلا ونهارا). أي، في العلانية. أو ليلا، في الباطن والغيب

بالدعوة الروحانية، ونهارا، أي في الشهادة والظاهر بالدعوة الحاصلة بالقوى الجسمانية. (فلم يزدهم دعائي إلا فرارا) من قبول الوحدة وشهود الحق المطلق الظاهر بصور الكثرة.

(وذكر نوح عن قومه أنهم تصاموا عن دعوته لعلمهم بما يجب عليهم من إجابة دعوته) أي، لما علموا أن إجابة دعوته واجبة عليهم، تصاموا وسدوا أسماع قلوبهم بعدم القبول لقوله، كما قال: و (جعلوا أصابعهم في آذانهم).

(فعلم العلماء بالله ما أشار إليه نوح، عليه السلام، في حق قومه من الثناء عليهم بلسان الذم). أي، علم الراسخون في العلم بالله وأسمائه وصفاته الذين هم أصحاب الكشف والشهود، معنى ما أشار إليه نوح، عليه السلام، في حق قومه سرا بلسان الذم من حيث صورة الشريعة، وهو الثناء عليهم في الحقيقة. وذلك لأنهم قبلوا دعوته بالفعل لا بالقول: فإنه دعاهم إلى الاسم الظاهر، وهو عالم الملك، ثم إلى الاسم الباطن، وهو عالم الملكوت، ثم إلى الفناء في الله، ذاتا ووجودا وصفة وفعلا، كما مر تقريره آنفا، ولم يف استعدادهم بالترقي إلى هذا الكمال، فسدوا آذانهم من إجابة دعوته مكرا منهم وحيلة ليدعو عليهم بظهور الحق بالتجلي الذاتي بصفة القهارية، فيحصل لهم الكمال المدعو إليه بلسان نبيهم بإجابة دعائه، فدعا عليهم وأوصلهم بكمالهم رحمة منه عليهم في صورة النقمة. كما يشاهد اليوم فيمن ابتلى بأمر منهي لا يقدر على استخلاص نفسه من تلك الخصلة الذميمة، ويحصل له الملامة بسببها كل حين، أنه يطلب من الحاكم إفناء نفسه بلسان قاله وحاله ليخلصه منها. وهذا حال العارفين من أمته. وأما حال المؤمنين المحجوبين منهم والكافرين به فأيضا كذلك، وإن لم يعرفوا ذلك. فإن كل أحد له كمال يليق باستعداده. والنبي رحمة من الله إلى أمته يوصل كلا منهم إلى كماله، لذلك دعا عليهم جملة. والشيخ (رض) نزل الآيات كلها بما يليق بحال الكمل المهديين منهم، لأنهم هم الأناسي في الحقيقة لا غير.

(وعلم أنهم إنما لم يجيبوا دعوته لما فيها من الفرقان، والأمر قرآن لا فرقان). أي، وعلم نوح، عليه السلام، أنهم إنما لم يجيبوا دعوته بالقول لما فيها من

الفرقان، أي بين الحق والخلق الذي هو المظاهر، أو بين التشبيه والتنزيه.
والكمال التام القرآن، أي الجمع بينهما، لأنه مأخوذ من (القرء) وهو الجمع. و ليس ذلك مقامه، وإلا كان الواجب عليه أن يأتي بالقرآن الجامع بين التشبيه والتنزيه ليؤمنوا به وبربه، إذ السعي والاجتهاد على الأنبياء، بكلما يقدرونه، واجب عليهم.
ويجوز أن يكون (علم) بتشديد اللام، من (التعليم) عطفا على (أشار). أي، أشار بهذا القول: وعلم العلماء أنهم إنما لم يجيبوا دعوته لإتيانه بالفرقان.
(ومن أقيم في القرآن لا يصغى إلى الفرقان) أي، ومن أقيم في مقام الجمع بين التشبيه والتنزيه، كنبينا محمد صلى الله عليه وسلم، لا يصغى إلى قول من يقول بالفرقان المحض كالمنزه وحده، كنوح عليه السلام، والمشبه وحده ، كقومه. فمن يكون قائلا بالشق الآخر من الفرقان، وهو التشبيه، فهو بالطريق الأولى أن لا يصغى إلى قول من يقول بالتنزيه المحض فقط. ومن أقيم في مقام الجمع الذي هو حق بلا خلق، كالمجذوبين والموحدين الصرفة، لا يقدر على إصغاء مرتبة الفرق بين الحق والخلق وبين التنزيه والتشبيه، كما يقدر على إصغائه الكامل، فإنه يرى الخلق في مقامه، والحق في مقامه، ويجمع بينهما في كل من المقامين، كذلك في التشبيه والتنزيه.
(وإن كان فيه، فإن القرآن يتضمن الفرقان والفرقان لا يتضمن القرآن).
(إن) للمبالغة. أي، وإن كان الفرقان حاصلا في القرآن. فإن القرآن لكونه مقام الجمع يتضمن الفرقان، وهو مقام التفصيل، فيجمع صاحبه بينهما. فما يحكم عليه الفرقان، من التشبيه والتنزيه، أجزاء لمقام القرآن دون العكس.
ويجوز أن يعود ضمير (كان) إلى (من). أي، وإن كان من أقيم في القرآن ومقام الجمع هو في حين الفرقان، لأنه محجوب بالحق عن الخلق، و بالجمع عن الفرق،
(ولهذا ما اختص بالقرآن إلا محمد، صلى الله عليه وسلم، وهذه الأمة التي

هي (خير أمة أخرجت للناس).) أي، ولكون المقام القرآني الجمعي بين مقامي التنزيه والتشبيه أكمل من مقام كل منهما، ما اختص به إلا محمد، صلى الله عليه و سلم، لأنه مظهر الاسم الأعظم الجامع للأسماء، فله مقام الجمع وبتبعيته لأمته التي هي خير أمة.

(فليس كمثله، فجمع الأمر في أمر واحد). (فجمع) يجوز أن يكون مبنيا للمفعول، أي، اختص محمد، صلى الله عليه وسلم، بهذا المقام. فذكر فيما أنزل إليه: (ليس كمثله شئ) فجمع بين مقامي التنزيه والتشبيه في كلام واحد. ويجوز أن يكون مبنيا للفاعل. فمعناه: اختص محمد، صلى الله عليه وسلم، بمقام الجمع، فجاء بقوله تعالى: (ليس كمثله شئ) فجمع بين المقامين. فمقامه جامع بين الوحدة والكثرة، والجمع والتفصيل، والتنزيه والتشبيه، بل جميع المقامات الأسمائية، لذلك نطق القرآن المجيد بكلها.

(فلو أن نوحا، عليه السلام، أتى بمثل هذه الآية لفظا، أجابوه). أي، بمثل قوله تعالى: (ليس كمثله شئ). (فإنه) أي فإن النبي، صلى الله عليه وسلم. (شبه ونزه في آية واحدة بل في نصف آية). الآية هي: (ليس كمثله شئ، و هو السميع البصير). ونصفها: (ليس كمثله شئ). والنصف الآخر: (و هو السميع البصير). فإن في كل من النصفين تشبيها وتنزيها، كما مر بيانه (١٩)

---

(١٩) - قوله: (كما مر بيانه). ما مر من البيان منه كون التشبيه والتنزيه باعتبارين في كل من الفقرتين. وليس المقصود ذلك، فإنه ليس جمعا بينهما ومراده الجمع، كما لا يخفى. فلعل المراد من الجمع بينهما هنا في قوله: (ليس كمثله شئ). أن عدم المثلية يلازم الإحاطة التامة بنحو ظهور الواحد في مراتب الكثرات، والظهور الكذائي هو التشبيه. فالآية الشريفة جامعة بينهما. وفي قوله: (هو السميع البصير) أظهر، فإن السمع الثابت للممكنات والبصر الحاصل لهم، إذا كانا له تعالى، بعين ثبوتهما لهم، كان هو الظاهر المحيط في مراتب الكثرات ومرائي الممكنات، فإذا كان هو المحيط الظاهر فيهم، لم يكن كأحدهم، فنزه وشبه في نصف آية باعتبار واحد. ويمكن أن يكون نصف آية هو مجموع الفقرتين، فإن الظاهر أنهما متممين للآية، فراجع. (الإمام الخميني مد ظله)

(ونوح دعا قومه ليلا من حيث عقولهم وروحانيتهم، فإنها غيب، ونهارا دعاهم أيضا، من حيث صورتهم وحسهم) وفي بعض النسخ: (وجثثهم) جمع (الجثة). أي، أبدانهم. ومعناه: تارة دعاهم من حيث عقولهم المعطية للتنزيه إلى مقام التنزيه، وأخرى من حيث صورهم الموجبة للتشبيه إلى مقام التشبيه.
(وما جمع في الدعوة بينهما مثل (ليس كمثله) فنفرت بواطنهم لهذا الفرقان فزادهم فرارا). معناه ظاهر، وقد مر تقريره أيضا.
(ثم قال، عن
نفسه إنه دعاهم ليغفر لهم لا ليكشف لهم، وفهموا ذلك منه،
صلى الله عليه وسلم، لذلك جعلوا أصابعهم في آذانهم واستغشوا ثيابهم، وهذه كلها صورة الستر التي دعاهم إليها، فأجابوا دعوته بالفعل لا بلبيك). أي، أخبر عن نفسه كما قال: (إني دعوتهم لتغفر لهم). فدعاهم ليغفر لهم الحق، وما دعاهم ليكشف لهم حقيقة الأمر، والمغفرة، الستر والإخفاء. فلما فهموا مقصوده، أجابوا دعوته بمثل ما دعاهم به من الستر، فجعلوا أصابعهم في آذانهم، أي، ما قبلوا دعوته بالسمع والإطاعة بالقول. واستغشوا ثيابهم، أي، طلبوا الاستتار بثياب وجوداتهم وحجب إنياتهم واستتار صفاتهم، لتظهر غيرة الحق فتفنيهم عن وجوداتهم ويستر في ذاته لذواتهم، واستتروا بالثياب المعهودة لقصور فهمهم عما أشار إليه نوح، أو الاستهزاء به مع فهمهم المقصود.
(ففي (ليس كمثله شئ) إثبات المثل ونفيه. وبهذا قال عن نفسه، صلى الله عليه وسلم، أنه أوتى جوامع الكلم). (أنه) بفتح الهمزة، إذ قال عن نفسه. معناه: أخبر عن نفسه.
(فما دعا محمد، صلى الله عليه وسلم، قومه ليلا ونهارا، بل دعاهم ليلا في نهار ونهارا في ليل). أي، جمع الله للنبي، صلى الله عليه وسلم، في قوله: (ليس كمثله شئ) بين الإثبات للمثل وبين نفيه في آية واحدة، بل في نصف آية. و (بهذا) أي، بسبب هذا الجمع بين التشبيه والتنزيه، كما قال صلى الله عليه و سلم: (أوتيت جوامع الكلم، أي، جميع الحقائق والمعارف. ولهذا جمع القرآن جميع ما أنزل من المعاني التي في كتب الأنبياء، عليهم السلام. فدعا، صلى الله

عليه وسلم، قومه إلى الظاهر في عين الباطن، وإلى الباطن في عين الظاهر. و
هو المراد بقوله: (ليلا في نهار ونهارا في ليل). أو إلى الوحدة في عين
الكثرة، وإلى الكثرة في عين الوحدة. و (ما دعا ليلا ونهارا) أي، إلى الغيب والوحدة
وحده، و
إلى الشهادة والكثرة وحدها.
(وقال نوح في حكمته لقومه: (يرسل السماء عليكم مدرارا) وهي المعارف
العقلية في المعاني والنظر الاعتباري و (يمددكم بأموال) أي بما يميل
بكم إليه. فإذا مال بكم إليه، رأيتم صورتكم فيه). اعلم، أن السماء في الحقيقة عالم
الأرواح،
والأرض عالم الأجسام. ولا يفيض من عالم الأرواح إلا الأنوار الملكوتية والمعارف
العقلية الموجبة للكشف واليقين، ليعتبروا بما حصل لهم ما لم يحصل ويؤمنوا بالحق
وكمالاته بما أفاض عليهم من آياته. فلما كان الأمر كذلك، أشار نوح إلى قومه و
بين حكمة ما دعاهم إليه بقوله: (يرسل السماء عليكم مدرارا). أي، يرسل
الحق عليكم من السماء المعارف العقلية والعلوم الحقيقية، ويعطيكم النظر
الاعتباري في الأشياء، ليستدلوا بوجودكم على وجود الحق، وبوحدتكم على
وحدته، وبذواتكم على ذاته، وبما في عالم الشهادة، من الموجودات والكمالات،
على ما في الغيب من العقول والنفوس وكمالاتهم. ويمددكم بأموال، أي،
بتجليات حبية وجواذب جمالية، ليجذبكم إليه، ويوصلكم إلى مقام الفناء فيه،
ويتجلى لكم بالتجلي الذاتي، وعند هذه التجلي تشاهدون أعيانكم في مرآة الحق.
وإنما فسر (الأموال) ب (ما يميل بكم إليه) تنبيها على أن (المال) إنما سمى مالا لميل
القلوب إليه. وضمير (فيه) راجع إلى ما يرجع ضمير (إليه) وهو (الحق).
(فمن تخيل منكم إنه رآه، فما عرف، ومن عرف منكم إنه رأى نفسه،
فهو العارف. فلهذا انقسم الناس إلى عالم وغير عالم). (الفاء) للتعقيب. أي، بعد
أن رأى صورته في الحق من تخيل منكم أنه رأى الحق، فما عرف، لأن ذاته، من
حيث هي هي، لا يمكن أن ترى. والرؤية إنما تحصل عند التنزل والتجلي بما يمكن
أن يرى، كما قال، صلى الله عليه وسلم: (سترون ربكم كما ترون القمر ليلة
البدر) وشبه برؤية القمر. ومن عرف منكم أنه رأى نفسه وعينه، فهو العارف

بالحقيقة. والآخر ليس بعارف كامل مع أنه من أهل الكشف والشهود، كما مر في (الفص الشيثي).
(و (ولده) وهو ما أنتجه لهم نظرهم الفكري، والأمر موقوف علمه على المشاهدة بعيد عن نتايج الأفكار إلا خسارا). إشارة إلى قوله تعالى: (قال نوح، رب إنهم عصوني واتبعوا من لم يزده ماله وولده إلا خسارا). أي، إنهم عصوني ولم يقبلوا منى ما يوجب المشاهدة والعيان، واتبعوا عقولهم ونظرهم الفكري الذي (لم يزده ماله) وهو علومهم العقلية، و (ولده) وهو نتايجهم الحاصلة من تركيب قياساتهم العقلية، (إلا خسارا) أي، ضياعا لرأس ما لهم من العمر و الاستعداد. وذلك لأن المقام مقام المشاهدة وهو فوق طور العقل، والعقل بفكره ونظره لا يصل إليه. فمن تصرف فيما جاءت الأنبياء به بعقله أو اعتقد أن الحكماء و العقلاء غير محتاجين إليهم، فقد خسر خسرانا مبينا.
((فما ربحت تجارتهم) فزال عنهم ما كان في أيديهم مما كانوا يتخيلون أنه ملك لهم). أي، ما حصل لهم في هذه التجارة إلا ضياع العمر والاستعداد. فإنهم أفنوا رأس ما لهم فيما لا يمكن حصوله لهم، فزال عنهم ما كان في أيديهم من الاستعداد والآلات التي يمكن بها أن يعبدوا الحق ويتبعوا الأنبياء ليحصل لهم الكشف عن حقيقة الأمر. وكانوا يتخيلون أن ذلك ملك لهم، وما عرفوا أنه مستعار عندهم وملك للحق وسيرجع إليه. وأزال عنهم علم ما كان في نفس الأمر، لأنهم يتخيلون أنهم أدركوا الحقائق على ما هي عليه في نفس الأمر بعقولهم الضعيفة ونظرهم الفكرية، وحسبوا إنهم ملكوها وليس الأمر كذلك، فزال عنهم وفات علم الحقيقة.
(وهو في المحمديين) أي، ما كان في أيديهم من الملك هو ملك الله كما جاء في حق المحمديين، أو علم الحقيقة وانكشافها على ما هي عليه لله، كما جاء في حق المحمديين: ((وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه).) فأثبت الملك لنفسه، و جعل المحمديين خلفاء عليه، وأمر بالإنفاق والتصرف تصرف الخلفاء في ملك المستخلف. (وفي نوح: (ألا تتخذوا من دوني وكيلا). فأثبت الملك لهم والوكالة لله

فيه). أي، وجاء في حق نوح وقومه: (أن لا تتخذوا من دوني وكيلا). فأثبت الملك لقوم نوح على ما زعموا إن ما في أيديهم، من المال والعمر والآلات البدنية والقوى والكمالات، ملك لهم، وطلب منهم أن يتخذوه وكيلا في أمورهم وفي ملكهم. وإنما قال: (وفي نوح) وإن كانت الآية في بنى إسرائيل، كقوله تعالى: (وآتينا موسى الكتاب وجعلناه هدى لبني إسرائيل ألا تتخذوا من دوني وكيلا). لقوله بعدها: (ذرية من حملنا مع نوح إنه كان عبدا شكورا). فجعل بنى إسرائيل من ذرية قوم نوح. (فهم مستخلفون فيهم، فالملك لله). أي، فالمحمديون مستخلفون، بفتح اللام، في أنفسهم وفي كل ما لهم من الكمالات. وإذا كان كذلك، فالملك لله وحده.

(وهو وكيلهم فالملك لهم، وذلك ملك الاستخلاف). أي، الحق وكيل قوم نوح، كما قال فيهم: (أن لا تتخذوا من دوني وكيلا). فالملك لهم. وذلك ملك الاستخلاف والتبعية لا الأصالة، لأن الملك بالأصالة لله وحده. ولما عرف المحمديون هذا المقام بالكشف والشهود أن لا ذات ولا كمال ولا وجود إلا لله، جاء في حقهم من الله ما طابق كشفهم وفهمهم وما مكر معهم. وقوم نوح لما تخيلوا أن ما في أيديهم ملكهم ولهم، جاء في حقهم ما صدقهم، مكرا من الله معهم وتجليا منه لهم على حسب اعتقادهم. فإن الحق لا بد أن يتجلى يوم القيامة على حسب اعتقاد المعتقدين، كما قال: (أنا عند ظن عبدي بي).

(وبهذا كان الحق (ملك الملك) كما قال الترمذي) أي، وبسبب أن الحق أثبت ملك الاستخلاف للعباد الكمل وجعل نفسه وكيلا منهم، (٢٠) وللموكل أن

---

(٢٠) - قوله: (وجعل نفسه وكيلا منهم). جعل نفسه تعالى وكيلا ليس باعتبار إثبات ملك الاستخلاف، فإن حقيقة ملك الاستخلاف إثبات للمستخلف عنه وسلبه عن الخليفة. وحقيقة الخلافة هي الفقر المحض المشار إليه بقوله (ص): (الفقر فخري). فليس الوكالة باعتبار ملك الاستخلاف، بل باعتبار ملك الاستقلال الذي كان نظر قوم نوح، عليه السلام، به. (الإمام الخميني مد ظله)

يتصرف في الوكيل بحسب العزل والإثبات كما يتصرف في الملك، صار الحق ملك ملكه. وذكر الشيخ (رض) في اصطلاحاته: (ملك الملك هو الحق في حال مجازات العبد على ما كان منه مما أمر به). فمعناه: أن الحق جزى عبده على ما عمل مما أمر به.

واعلم، أن جزاء الأعمال الصادرة من العباد إنما هو بحسب نياتهم: فمن كان عمله للجنة يجازيه بها، ومن كان عمله لله نفسه، ولا رغبة في الجنة ولا رهبة من النار، فالحق جزاؤه لا غير، كما جاء في الحديث القدسي: (من أحبني قتلته، و من قتلته فعلى ديته ومن على ديته، فأنا ديته). وقال أبو يزيد في مناجاته، عند تجلى الحق له: (ملكي أعظم من ملكك لكونك لي وأنا لك، فأنا ملكك وأنت ملكي، وأنت العظيم الأعظم، وملكي أنت، فأنت أعظم من ملكك وهو أنا).

وقوله: (كما قال الترمذي) إشارة إلى ما سأل الشيخ الكامل المكمل، محمد بن على الترمذي، قدس الله روحه، أسئلة لا يجيب عنها إلا أكابر الأولياء أو قطب الوقت. ومن جملتها: (ما ملك الملك؟ ولما ولد وبلغ الشيخ (رض) أجاب عنها. وفي كتاب الفتوحات، في المجلد الثاني، مذكورة مع أجوبتها.

(ومكروا مكرا كبارا، لأن الدعوة إلى الله مكر بالمدعو، لأنه ما عدم من البداية، فيدعى إلى الغاية (ادعوا إلى الله) فهذا عين المكر على بصيرة. فنبه أن الأمر له كله، فأجابوه مكرا كما دعاهم). أي، لما مكر نوح (ع) معهم، مكروا مكرا كبارا في جوابه. وذلك لأن الدعوة إلى الله مكر من الداعي بالمدعو، لأن المدعو ما عدم الحق من البداية حتى يدعى إليه في الغاية، لأنه مظهر هويته في بعض مراتب وجوده، فالحق معه بل هو عينه. فالداعي إذا دعى، مظهرا ما يمكر به: فإنه يريد أن الحق ليس معه، وهو غيره، وهو عين المكر. لكن مثل هذا المكر من الأنبياء إنما هو على بصيرة كما قال: (ادعوا إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني). أي، يعلم النبي إنه مظهر هوية الحق، لكن يدعوه ليخلصه عن القيود وترتفع عنه الحجب الموجبة للضلالة، فيرى ذاته مظهرا للهوية، ويشاهد جميع الموجودات مظاهر للحق، ويعبده بجميع أسمائه وصفاته، كما عبده من حيث اسمه الخاص. (*)

وفاعل (نبه) ضمير يرجع إلى نوح، أو إلى الحق. أي، نبههم على أن الملك كله لله، ليس كما تخيلوا أنه لهم.
(فجاء المحمدي، وعلم أن الدعوة إلى الله ما هي من حيث هويته، وإنما هي من حيث أسمائه، فقال: (يوم نحشر المتقين إلى الرحمن وفدا). فجاء بحرف الغاية و قرنها بالاسم، فعرفنا أن العالم كان تحت حيطة اسم إلهي أوجب عليهم أن يكونوا متقين). فجاء القلب المحمدي، أو الداعي المحمدي، وعلم أن الدعوة إلى الله ليست من حيث هوية الحق، لأنها موجود في كل موجود، وإنما هي من حيث أسمائه، أي، يدعوا الخلق من الأسماء الجزئية التي يعبدونها إلى الاسم الجامع الإلهي وهو (الله) و (الرحمن). كما قال تعالى: (يوم نحشر المتقين إلى الرحمن وفدا). أي، نحشر الذين يتقون من الأمور المقيدة الحاجبة لهم عن أنوار الاسم الجامع الموجبة للظلمة والضلالة، إلى الاسم الجامع الرحماني. (فجاء بحرف الغاية) وهو (إلى). و (قرنها بالاسم الرحماني). ليعلم أن العالم من حيث إنه أسماء إلهية، أي مظهر أسماء إلهية جزئية كانت أو كلية، تحت إحاطة اسم إلهي و هو (الله) و (الرحمن) أزلا. فأوجب ذلك الاسم على أهل العالم أن يكونوا متقين محترزين عن عبادة أسماء الجزئية دائما، ليعبدوا الله بجميع أسمائه، لأن العابد لله عابد لجميع الأسماء لأنها داخلة فيه، وأما عابد (المنعم) مثلا، ليس عابد (المنتقم) فما يعبد الله من حيث جميع أسمائه، لذلك قال: (أأرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار؟)
(فقالوا في مكرهم: (لا تذرن آلهتكم ولا تذرن ودا ولا سواعا ولا يغوث و يعوق ونسرا). فإنهم إذا تركوهم، جهلوا من الحق على قدر ما تركوا من هؤلاء، فإن للحق في كل معبود وجها، يعرفه من عرفه ويجهله من جهله). أي، قال قومه في مكرهم معه، ليدعو عليهم: (لا تذرن آلهتكم). وهي (ود) و (سواع) و (يغوث) و (يعوق) و (نسر). لأن هوية الحق ظاهرة فيهم، كما في غيرهم. فلو تركوهم، جهلوا من مظاهر الحق على قدر ما تركوا، لأن للحق في كل معبود و موجود وجها، إذ الوجه الباقي مع كل شئ يعرفه، أي، يعرف هذا المعنى من

عرف الحق ومظاهره، ويجهله من جهل الحق ومظاهره.
(في المحمديين: (وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه). أي، حكم) وجاء في حق المحمديين: (وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه). أي، حكم أزلا رب محمد، صلى الله عليه وسلم، وهو الاسم (الله) الجامع، أن لا تعبدوا إلا الله الجامع للأرباب، ولا تعبدوا الأرباب المتفرقة.
(فالعالم يعلم من عبد، وفي أي صورة ظهر حتى عبد، وأن التفريق والكثرة كالأعضاء في الصورة المحسوسة، وكالقوى المعنوية في الصورة الروحانية). فالعالم بالله ومظاهره يعلم أن المعبود هو الحق في أي صورة كانت، سواء كانت حسية كالأصنام، أو خيالية كالجن، أو عقلية كالملائكة. ويعلم أن التفريق والكثرة مظاهر لأسمائه وصفاته، وهي كالأعضاء في الصورة الإنسانية: فإن العين مظهر للإبصار، والأذن للسمع، والأنف للشم، واليد للبطش، وكالقوى الروحانية، كالعقل والوهم والذاكرة والحافظة والمفكرة والمتخيلة، فإنها كلها مظاهر لصفات الروح. (فما عبد غير الله في كل معبود). إذ لا غير في الوجود.
(فالأدنى من تخيل فيه الألوهية) أي، فالأدنى مرتبة من العابدين من تخيل – على البناء للفاعل – في معبوده الأولوهية، أي، ما علم يقينا أنه مظهر من مظاهر الحق، بل توهم فيه الألوهية. وأما على البناء للمفعول، فمعناه: وأدنى مرتبة في مرتبة من مراتب المعبودين من تخيل فيه أنه إله. والأول أنسب لقوله بعده: (والأعلى ما تخيل) على النباء الفاعل. (بل قال: هذا مجلي). (فلو لا هذا التخيل) أي تخيل الألوهية. (ما عبد الحجر
ولا غيره) لأنه جماد ظاهر لا حس له ولا حركة، فلو لا أنه تخيل هذا العابد فيه الألوهية، ما عبده أصلا. (ولهذا قال)
أي، الحق لنبيه الزاما للكفرة وإفحاما لهم: ((قل سموهم) فلو سموهم، لسموهم شجرا أو حجرا أو كوكبا. ولو قيل لهم: من عبدتم؟ لقالوا: إلها). أي، ربا من الأرباب المتفرقة، أو إلها من الآلهة المتكثرة. (ما كانوا يقولون الله ولا الإله). ما كانوا يقولون: نعبد الله الجامع للآلهة والأرباب، ولا نعبد الإله، أي، المعبود المعين الذي هو معبود الكل.

(والأعلى ما تخيل، بل قال: وهذا مجلي إلهي ينبغي تعظيمه. فلا يقتصر).
أي، الأعلى من العابدين والأعرف منهم لم يتخيل، كما تخيل الجهال العابدون بالتوهم، بل يقول: هذا مجلي إلهي ومظهر من مظاهره، يجب تعظيمه لوجوب تعظيم شعائر الله. فلا يقتصر أن يعظمه بنفسه ويعبده، بل يأمر غيره أيضا بعبادته وتعظيمه. أو لا يقتصر الحق في معبوده الذي جعله مجلي إلهيا، بل قال: إنه مجلي من مجاليه ومظهرا من مظاهره، واجب تعظيمه وعزته. فيجعل هوية الحق متجلية في صور الموجودات المتكثرة.
(فالأدنى صاحب التخيل يقول: (ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى)
والأعلى العالم يقول: (إنما إلهكم إله واحد فله أسلموا). حيث ظهر). أي، غير العالم من العابدين يقول: (هؤلاء شفعاؤنا عند الله). ووسائط، نعبدهم ليقربونا عنده تقريبا تاما. والأعلى العالم يقول: (إنما إلهكم إله واحد). وله أسماء ومظاهر مختلفة، فأسلموا له وانقادوه واعبدوه في جميع مظاهره الروحانية والجسمانية، كما قال تعالى: (فإلهكم إله واحد فله أسلموا، وبشر المخبتين الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم والصابرين على ما أصابهم والمقيمي الصلاة ومما رزقناهم ينفقون).
((وبشر المخبتين) الذين خبت نار طبيعتهم فقالوا: إلها، ولم يقولوا: طبيعة). (خبت) من (الخبو). وخبو النار، خمودها وإطفاؤها. و (الإخبات)، التواضع وكسر النفس. لما أورد الآية بقوله: (والأعلى العالم يقول: (إنما إلهكم إله واحد).) تممها بقوله: و (بشر المخبتين) وفسر بأنهم هم الذين خبت نار طبيعتهم، أي، بشر الذين أخبتوا وأخمدوا نار طبيعتهم بالسلوك والمجاهدة، فإذا خمدت نار طبيعتهم وخبت، تجلت لهم الصفات الإلهية والأنوار الذاتية، فعرفوا الحق وأنواره وآثاره الصادرة من أسمائه وصفاته في العالم بالحق، فقالوا: إلها. أي، سموه بالاسم الإلهي، وما سموه باسم غيره من الطبيعة، كما يقول المحجوب: إن الطبيعة فعلت كذا وكذا. والطبيعة وإن كانت مظهرا من المظاهر الكلية، لكنها غير متخلصة عن رق العبودية وسمة الغيرية، فالموحد لا يسند إليها

الآثار والأفعال. ((وقد أضلوا كثيرا) أي، حيروهم في تعداد الواحد بالوجوه والنسب). أي، أضل قومه كثيرا من أهل العالم وحيروهم في تعداد الواحد الحقيقي بحسب الوجوه والنسب التي له. فإنهم اتبعوا عقولهم ودرجات عقولهم متفاوتة، فأدرك كل منهم من تلك الوجوه ما يناسب استعداده، ونفى ما أدركه غيره، فوقعوا في الحيرة والضلالة، كما يشاهد اليوم من أحوال أرباب النظر من تخطئة بعضهم بعضا. وكلهم مصيب من وجه ومخطئ من وجه آخر. (
(ولا تزد الظالمين) لأنفسهم المصطفين الذين أورثوا الكتاب) أخذ (
الظالمين) من قوله: (ولا تزد الظالمين إلا ضلالا). بمعنى الظالمين في قوله تعالى: (ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد و منهم سابق بالخيرات). فاللام للعهد. ونقل صاحب المعتمد، رحمه الله، عن الترمذي عن أبي سعيد الخدري، رضى الله عنه: (إن النبي، صلى الله عليه و سلم، قرأ: (ثم أورثنا الكتاب...) فقال: (وكلهم بمنزلة واحدة، وكلهم في الجنة). وذلك لأنهم ظلموا على أنفسهم وبإهلاكها ومنعها عن متابعة هواها الذي هو روحها وحياتها لأنفسهم، ليتحققوا بالأنوار والمعارف الإلهية و المكاشفات الروحية، كما قال عليه السلام: (اتبعوا أبدانكم لراحة أنفسكم). لذلك قال: (الذين اصطفينا). وأضاف إلى نفسه بقوله: (من عبادنا) تشريفا لهم وتعظيما لشأنهم.
(فهم أول الثلاثة، فقدمهم على (المقتصد) و (السابق)). أي، الظالمين لأنفسهم أول الطوائف الثلاث المذكورين في الآية. (فقدمه) (٢١) أي قدم الحق (الظالم لنفسه) على (المقتصد) و (السابق بالخيرات)، لأنه ظلم نفسه لتكميل نفسه بعدم إعطاء حقوقها، فضلا عن حظوظها، حتى أوصلها إلى مقام الفناء (*)

---

(٢١) - ويجوز الوجهين (فقدمهم، فقدمه). وإن كان (فقدمهم) أولى، لأنه تعالى ذكر في أول الآية المباركة: (فمنهم ظالم لنفسه...) (ج)

في الذات، وجعلها موصوفة بكل الكمالات بخلاف (المقتصد)، فإنه متوسط في السلوك، غير واصل إلى مقام الفناء في الذات بل واقف في الفناء في الصفات، و بخلاف (السابق في الخيرات)، لأنه في مقام الأفعال الخيرية و التحلية بالأعمال الزكية، كالعباد والزهاد والمتقين من الأعمال الموجبة للبعد والطرد. ولا شك أن هؤلاء الطوائف الثلاث كلهم من أهل الجنة وكلهم من المصطفين الأخيار.
فذكره بالظلم إثبات لمرتبة عظيمة، لا ذم في حقه.
((إلا ضلالا) إلا حيرة). (إلا ضلالا) تتمة لقوله: (ولا تزد الظالمين). و فسره بالحيرة الحاصلة من العلم لا الجهل. (المحمدي: (زدني فيك تحيرا).) أي، كما قال الناطق المحمدي: (رب زدني فيك تحيرا). أي، رب زدني فيك علما، فإني كلما أزداد فيك علما، أزداد فيك حيرة من كثرة علمي بالوجوه والنسب التي لذاتك. وإنما قال: (المحمدي)، بياء النسبة، ليشمل الأولياء التابعين لمحمد، صلى الله عليه وسلم. وقلبه الناطق بقوله: (رب زدني فيك تحيرا). فإن للوارثين منه مقام الحيرة، لا يزالون يطلبون الزيادة منها، لالتذاذهم بها وبلوازمها وملزوماتها المعطية إياها.
((كلما أضاء لهم مشوا فيه وإذا أظلم عليهم قاموا).) أي، قد جاء في حق قوم موسى: (كلما أضاء لهم مشوا فيه). أي، كلما ورد لهم التجلي الإلهي الذي هو سبب إضاءة أرواحهم وقواهم الروحانية، سلكوا في المقامات وعرجوا إلى عالم القدس، وإذا انقطع عنهم ذلك التجلي النوري وأظلم عليهم، قاموا، أي، وقفوا حيارى لظهور التجلي الظلماني عليهم وهو معد لاستعداداتهم لقبول التجليات النورية مرة أخرى، بحيث لا يشعر المتجلى فيه به إلا عند زوال ذلك التجلي. وقد خلق الله الليل والنهار آيتين لهذين النورين، قال الله تعالى: (و جعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة). فكان نوح، عليه السلام، أول من طلب هذا المقام لأمته، وحصل هذا المقام بكماله لهذه الأمة.
(فالحائر له الدور والحركة الدورية حول القطب فلا يبرح منه). أي، الحائر

يتحرك بالحركة الدورية، لأنه يرى مطلوبه مع كل موجود يوجد في دائرة الوجود بوجه آخر، فيتحرك إليه، والوجود دوري فتقع الحركة دورية. والحركة الدورية لا يكون إلا حول القطب الذي مدار الوجود عليه، فالحائر لا تزال حركته دورية. ولما يبرح من القطب، أي، لا ينفك منه لاستفاضته منه دائما وتوجهه إليه سرمدا. كالملائكة المهيمة في الجمال المطلق الإلهي.

(وصاحب الطريق المستطيل مائل خارج عن المقصود، طالب ما هو فيه صاحب خيال إليه) أي، إلى الخيال. (غايته: فله (من) و (إلى) وما بينهما. و صاحب الحركة الدورية لا بدأ له، أي لا بدأ له في سيره وسلوكه، فيلزمه (من) ولا غاية) لكماله (فيحكم عليه (إلى)). (فيلزمه)، (فيحكم عليه). منصوبان بإضمار (إن) لوقوعهما بعد (الفاء) في جواب النفي. أي، صاحب الحركة المستطيلة خارج عن طريق الحق مائل عن مقصوده، لأنه ما يرى الحق في المظاهر، بل توهم أن مطلوبه خارج عن هذه المظاهر، فيتحرك بالحركة المستطيلة للوصول إليه، ومقصوده معه وهو لا يشعر. فهذا المتحرك طالب لما هو معه وفي نفسه، و هو يطلب خارجا من الموجودات، فهو صاحب خيال وتوهم، لأن الحق مجردا عن المظاهر لا نسبة بينه وبين العالم، كما قال: (ويحذركم الله نفسه والله رؤوف بالعباد، لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار). فلا يمكن إدراكه إلا في المظاهر. قوله: (إليه غايته). أي، إلى الخيال غايته ومقصوده، فيلزم لصاحب هذه الحركة (من) و (إلى) وما بينهما، فله بداية ونهاية. ولصاحب الحركة الدورية لا بداية ولا نهاية، لأنه يشاهده في جميع المظاهر الروحانية والجسمانية دنيا و آخرة، ولا نهاية للمظاهر، فلا نهاية لشهوده فيها، فلا يلزمه (من) ولا يحكم عليه (إلى).

وإنما قال: (صاحب الطريق المستطيل) ولم يقل: المستقيم. لأن الصراط المستقيم يطلق على الطريق المستطيل وعلى غيره، كما يقال: فلان على الطريق المستقيم. إذا كان أقواله وأفعاله على سبيل الصواب وطريق السداد. وصاحب الطريق المستقيم، بهذا المعنى، هو الذي يرى الحق في كل شئ ويعظمه تعظيما

لائقا بظهور الحق في ذلك الشئ ويعطى حق جهة حقيته وخلقيته، لذلك صارت الاستقامة أصعب الأشياء. وإليه إشارة النبي، صلى الله عليه وسلم، بقوله: (شيبتني سورة هود). إذ أمر فيها بالاستقامة. قال تعالى: (فاستقم كما أمرت). في السير من الخلق إلى الحق، وإن كان يلزم (من) و (إلى) لكنه غير مذموم، لأن السالك يسلك في الحقيقة من نفسه إلى نفسه وعينه الثابتة التي هي ربه، ليعرفها فيعرف ربها. فحركته من جهة عبوديته إلى جهة ربوبيته، فليس كالمحجوب الطالب لربه خارجا عن نفسه وعن سلسلة الموجودات الممكنة جميعا، كالمتفلسف والمتكلم.

(فله الوجود الأتم وهو المؤتى جوامع الكلم والحكم). أي، فلصاحب الحركة الدورية، الإدراك والوجدان التام. ف (الوجود) بمعنى (الوجدان)، كقوله تعالى: (ومن يعمل سوءا ويظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفورا رحيما). أو فله الوجود المحيط بكل شئ بتمامه، لأنه يشاهد الحقيقة الوجودية في جميع مظاهرها. وهو الذي أوتى جوامع أنوار الكلم الروحانية والحكم الربانية.

((ومما خطيئاتهم) فهي التي خطت بهم، فغرقوا في بحار العلم بالله و هو الحيرة) أي، جاء في حقهم و (مما خطيئاتهم أغرقوا). ((فادخلوا نارا)) (فلم يجدوا لهم من دون الله أنصارا). و (الخطيئة)، الذنب. وفي قوله: (فهي التي خطت بهم) أي، ساقهم وسلك بهم إشارة إلى أنها مأخوذة من (الخطو)، لأنه يخطو ويتعدى أوامر الله، فيقع في الذنب. وواحده: (خطوة)، وجمعه: (خطوات). أي، خطواتهم وقطع مقاماتهم بالسلوك هي التي خطت بهم إلى بحار العلم بالله، فغرقوا فيها وحاروا. أو ذنوبهم وخطاياهم هي التي أوجبت عليهم أن يغرقوا. والتأويل الأول لا ينافي ظاهر المفهوم منها، لأنه بالنسبة إلى الكمل من أمته، وما يفهم منه ظاهرا إنما هو بالنسبة إلى الكافرين به والمحجوبين عن دينه.

والضمير في قوله: (وهو الحيرة) راجع إلى (الغرق). أي، ذلك الغرق هو الحيرة. ويجوز أن يرجع إلى (العلم بالله). وإنما قال كذلك لأنها يلزم العلم

بالله كما يلزم العجز. فحملها عليه مجازا، حمل اللازم على الملزوم، كما حمل الإدراك على العجز مجازا في قولهم: (العجز عن درك الإدراك إدراك). حمل الملزوم على اللازم، لأن العجز عن إدراك الحق على ما هو عليه وحقيقته، إنما يلزم من غاية العلم بالله وجهاته المتكثرة المحيرة للناظر فيها.

((فادخلوا نارا) في عين الماء). أي، فادخلوا في نار المحبة والشوق حال كونهم في عين الماء. أو نارا كائنة في عين الماء، ليفنيهم عن أنفسهم ويبقيهم بالحق. وإنما قال: (في عين الماء) لأن نار المحبة المفنية لهم بأنوار سبحات وجه الحق، حصلت لهم واستولت عليهم في عين العلم بالله. و (الماء) صورة العلم.

(في المحمديين: (وإذا البحار سجرت) من سجرت التنور إذا أو قدته).

أي، جاء في حق المحمديين: (وإذا البحار سجرت) أي أوقدت. تقول: سجرت التنور إذا أو قدته. والغرض، أن بحار الرحمة الذاتية التي هي خاصة بالكاملين يظهر بصورة النار، وهي نار القهارية التي بها يقهر الحق الأغيار و يفنيهم ليبقيهم بذاته، كما جاء: (حفت الجنة بالمكاره، وحفت النار بالشهوات). فظاهر الشهوات ماء وباطنه نار، وظاهر الجنة نار وباطنه ماء. لذلك قال بعض العارفين من الصحابة – حين قال النبي، صلى الله عليه وسلم : (أنا القاسم بين الجنة والنار) –: (يا قاسم الجنة والنار، إجعلني من أهل النار). فقال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: (تريد أن تكون من أصحاب القيامة الكبرى).

((فلم يجدوا لهم من دون الله أنصارا)، فكان الله عين أنصارهم، فهلكوا فيه إلى الأبد).) أي، حين ادخلوا في نار القهر والإفناء بتجلي القهار لهم، لم يجدوا لهم ناصرا ينصرهم غير الله. وفي هذا المعنى الجمعي شاهدوا أن أنصارهم في جميع المقامات، الذين نصروهم في سلوكهم من المكملين وأخرجوهم من المضائق، وكانوا مظاهر الله، فكان الله عين أنصارهم دنيا وآخرة، فهلكوا في الحق وفنوا في ذاته أبدا وحيوا بحياته سرمدا، وتبدلت بشريتهم بالحقيقة، كما

قال: (كنت سمعه وبصره). فينادون بلسان حالهم:
تسترت عن دهري بظل جناحه * فعيني دهري وليس يراني
فلو تسأل الأيام ما اسمى ما درت * وأين مكاني، ما درين مكاني
(فلو أخرجهم إلى السيف، سيف الطبيعة، لنزل بهم عن هذه الدرجة الرفيعة) أي، لو أخرجهم الحق من الجناب الإلهي والحضرة القدسية إلى عالم بشريتهم، مرة أخرى، لنزل بهم عن هذه الدرجة الرفيعة إلى ساحل بحر الطبيعة. إذ (السيف)، بكسر السين وسكون الياء، هو الساحل. وهذا حال المهيمين في جمال الله، ليس لهم الرجوع إلى الخلق ثانيا، كما لغيرهم من الكمل المكملين. وإنما قال: (إلى السيف، سيف الطبيعة). ولم يقل: إلى الطبيعة. لأن الكمل الراجعين من الحق إلى الخلق وإن نزلوا إلى الطبيعة ثانيا، لكنهم لهم يظهروا بها وبآثارها كظهورهم قبل سلوكهم، بل يظهرون بالحق فيها، فكأنهم بقوا بمعزل عن الطبيعة وأفعالها، بل واقفين في ساحلها بأمر ربها. (وإن كان الكل لله وبالله بل هو الله). أي، وإن كان الكل عبدا لله وقائما لله، سواء كان طبيعة أو أهلها. بل الكل، من حيث هو كل، مظهر للإسم الجامع الذي هو الله، لكن تتفاوت درجات المقامات ومراتب أهلها كما تتفاوت درجات الأسماء الإلهية في الحيطة وغيرها. وإنما قلت: من حيث هو كل. لأن الذات مع جميع الصفات إنما تظهر في الكل، لا في كل واحد، وإن كانت الذات مع كل واحد من المظاهر. والقطب الحقيقي لكونه مظهرا للإسم الأعظم الإلهي، مظهر للذات مع جميع الصفات، وغيره ليس كذلك.
واعلم، أن الكمل بعد وصولهم إلى الحق بفناء ذواتهم، يبقون ببقاء الحق و يحصل لهم الوجود الحقاني، ثم في رجوعهم من الله إلى الخلق يشاهدون الحق في كل مرتبة بالحق، لا بأنفسهم، إلى أن يكمل سيرهم في أمهات المظاهر الإلهية و يعلمون أسرار الوجود في كل مرتبة من مراتب عالم الغيب والشهادة بأسرها، فينزل الحق كلا منهم في مرتبة من مراتب الكمل: فمنهم من يجعله غوثا وقطبا، و

منهم من يتحقق بمقام الإمامين الذين هما في يمين القطب ويساره كالوزيرين للسلطان، ومنهم من يبقى من الأبدال السبعة وهم الأقطاب المدبرون للأقاليم السبعة، وغير ذلك من مراتب الأولياء. ومن لم يرجع من تلك الحضرة الرفيعة، يلحق بالملائكة المهيمة.

(قال نوح: رب. ما قال: إلهي. فإن الرب له الثبوت، والإله يتنوع بالأسماء فهو كل يوم في شأن. فأراد بالرب ثبوت التلوين إذ لا يصح إلا هو). أي، خص اسم (الرب) في دعائه مضافا إلى نفسه، لأن الرب، في أي اسم كان وصفة، لا يقتضى إلا المربوب، فهو ثابت في ربوبيته للعباد، ليقضى حوائجهم ويكفي مهماتهم. وأما (الإله) فغير مقيد بصفة معينة واسم مخصوص، لأنه مشتمل على جميع الصفات والأسماء، فإذا دعاه الداعي بقوله: يا إله، أو: يا الله، لم يدعه إلا من حيث اسم مخصوص مناسب لما يدعو. فإن المريض، مثلا، إذا التجى إلى هذا الاسم، فإنما يلتجي إليه من كونه شافيا وواهبا للعافية. والغريق إذا قال: يا الله، فإنما يلتجي إلى هذا الاسم من كونه مغيثا ومنقذا، ونحو ذلك. فيتنوع في الأسماء بحسب ظهوراته بالإحياء والإماتة والإيجاد والإعدام، إذ (كل يوم هو في شأن). وإضافة الإله إلى نفسه لا يخرجه عن مقام إطلاقه، إذ هو إله الكل بخلاف الرب، فإن رب موجود معين، ليس ربا لغيره، وإن كان الرب المطلق رب الكل. فالرب يتقيد بالإضافة والإله لا يتقيد. فأراد نوح، عليه السلام، في دعائه بالاسم (الرب)، ما هو ثابت في ربوبيته كاف لمهماته قاض لمراداته في عين التلوين، أي، في عين تلوينات نوح، عليه السلام، في مراتبه الروحانية والقلبية.

(إذ لا يصح إلا هو) أي، إذ لا يصح في الترقي في الدرجات إلا ثبوت مقام التلوين، فإنه بالتلوين يترقى من مقام إلى مقام. قال الشيخ (رض) في اصطلاحاته: (إن مقام التلوين أعلى من مقام التمكين). ويريد به التلوين في الأسماء بعد الوصول، أو التلوين في مقامات القلب والروح لا النفس (٢٢) فإنه

---

(٢٢) - بل مراد الشيخ من التلوين الذي أعلى المقامات هو التلوين الحاصل للسالك بعد الرجوع إلى مملكته، وبقائه بعد فنائه، فإن في ذلك المقام أيضا تلوين لا يشبه تلوينات قبل الوصول وبعده. وعند التفتيش، أن هذا التلوين مع كونه أعلى مراتب التلوين أعلى مراتب التمكين أيضا. (الإمام الخميني مد ظله)

مذموم لظهوره في مقام القلب تارة ومقام النفس أخرى، بل التمكين أيضا قبل الوصول بمعنى الوقوف في بعض المقامات مذموم، لأنه لا يترقى إلى مقام الفناء.
((لا تذر على الأرض) يدعوا عليهم أن يصيروا في بطنها). المراد
ب (الأرض) عالم الأجسام كلها. أي، دعا عليهم أن يدخلهم الحق في باطن عالم الملك الذي هو أرض بالنسبة إلى عالم الملكوت الذي هو السماء، ولا يذرهم على وجه الأرض ليتخلصوا من العوالم الظلمانية الحاجبة للأنوار القدسية والوحدة الحقيقية، أو الأرض المعهودة، (٢٣) فإنها أيضا حضرة من أمهات الحضرات. أي، لا تذرهم على وجه الأرض، بل أدخلهم في باطنها ليتضح عليهم ملكوت ما يخرج منها، فإن السالك إذا دخل في حضرة من الحضرات الإلهية، يكشف له ما في تلك الحضرة من الأعيان والحقائق وأسرارها.
(المحمدي: (لو دليتم بحبل لهبط على الله). (له ما في السماوات وما في الأرض).) أي، وجاء القلب المحمدي بقوله: (لو دليتم بحبل لهبط على الله). فأخبر أن الله في باطن الأرض، كما أنه في باطن السماء (٢٤) وقال: (له ما في

---

(٢٣) – قوله: (أو الأرض المعهودة). أو أرض نفسه التي هي أرض طبيعته والخروج منها إلى ملكوت نفسه، إلا بالخروج عن ملكوت نفسه قد يصير خارجا عن أرض عالم الملك، وقد يصير خارجا عن بعض أرضه حسب مدارج النفس ومقاماتها وقوة السلوك ونقصانه.
(الإمام الخميني مد ظله)
(٢٤) – قوله: (في باطن السماء). بل المقصود والمناسب للمقام المحمدي هو الأخبار عن أن الله في باطن العوالم وظاهرها، فهو تعالى ظاهر في عين كونه باطنا، وباطن في عين كونه ظاهرا، كما قال، تعالى شأنه: (هو الأول والأخر والظاهر والباطن). وعن مولينا، صاحب الأمر، روحي له الفداء، في توقيعاته: (يا باطنا في ظهوره وظاهرا في بطونه و مكنونه). (الإمام الخميني مد ظله)

السماوات) أي عالم الأرواح، (وما في الأرض) أي، عالم الأجسام. وهو نور السماوات والأرض، فلا يخلوا السماوات والأرض منه.
(فإذا دفنت فيها فأنت فيها وهي ظرفك). أي، فإذا دفنت في الأرض بالموت الإرادي، فأنت في الأرض مع الحضرة الإلهية. كما قال، صلى الله عليه وسلم: (موتوا قبل أن تموتوا). وبالموت الطبيعي أيضا، إذا كنت ممن عرف المقامات وظهورات هوية الحق. كما قال: (الموت تحفة المؤمن). وتلك الأرض ظرفك وساترك عن عيون أهل العالم.
(وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة أخرى). إشارة إلى قوله تعالى: (منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة أخرى). أي، كما أخرجناكم من عالم الملكوت إلى عالم الملك، كذلك نعيدكم إليه ونخرجكم تارة أخرى ليوم القيامة وابتداء الدورة الأخراوية من البقاء بعد الفناء فيه بالوجود الحقاني السرمدي. هذا على الأول من معنيي (الأرض). وعلى الثاني، أي نعيدكم إلى ملكوت الأرض بالموت الإرادي أو الطبيعي، ومنها نخرجكم تارة أخرى مكتسيا خلع الأعمال الحسنة وملتبسا بهيئات العلوم الحقيقية التي صارت ملكة في نفوسكم، وذلك (ليقضى الله أمرا كان مفعولا). فيستقر كل من السعداء والأشقياء مكانه. (لاختلاف الوجوه) أي، يخرج كل واحد منكم من الأرض، تارة أخرى، على صورة تقتضيها هيئاته الغالبة على نفسه حال انتقاله إلى باطن الأرض، لاختلاف الوجوه والهيئات (٢٥) التي بها تستحق النفس صورة من واهب الصور وتستعد لها. ولاختلاف وجوه الحق وأسمائه المقتضية للإحياء والإماتة والإعادة في النشأة الأخراوية. ويجوز أن يكون تعليلا لقوله: ((يدعو عليهم أن

---

(٢٥) – قال شيخنا العارف الكامل، الشاه آبادي، دام الله ظله الظليل: إن اختلاف الوجوه يكون بالنسبة إلى شخص واحد، لا أشخاص متعددة، كما ذكره الشارح، أي، لاختلاف الوجوه الذي للشخص الإنساني خرج من الملكوت إلى الملك، ومن الملك إلى الملكوت الذي هو البرزخ، ومنه إلى القيامة. (الإمام الخميني مد ظله)

يصيروا في باطنها) أي، دعا على أممه كلهم، العامة منهم والخاصة، بدعاء واحد يشملهم ليعطى الحق كلا منهم حقه، لأن الكافرين منهم من عرف الله وستره، و منهم من أنكره وجحد، فاختلف وجوههم، ولما كان الأمر كذلك، دعا عليهم بدعاء واحد يستر الخواص منهم، كما ستروا الحق عن أعين الأغيار، جزاء لهم، ويستر العوام المنكرين بالإفناء في وجوده وصفاته، ليتيقنوا الإلهية ويقروا بوحدانيته. ((من الكافرين) الذين (استغشوا ثيابهم).) أي، لا تذر على الأرض من الكافرين الذين ستروا بوجوداتهم وجود الحق وبصفاتهم صفاته وبأفعالهم أفعاله. ((وجعلوا أصابعهم في آذانهم)) وما قبلوا كلام الأنبياء ودعوتهم. (طلبا للستر) أي، لأجل طلبهم منه ستر وجوداتهم وإفناء ذواتهم في وجوده وذاته، لتبقوا بالبقاء الأبدي. (لأنه (دعاهم ليغفر لهم) والغفر، الستر). تعليل لقوله: (طلبا للستر).

(ديارا) أحدا حتى تعم المنفعة كما عمت الدعوة). تتمة من الآية. أي، لا تذر أحدا في دياره، ودياره أنانيته ووجوده وما يصير به هو هو، حتى تعم المنفعة على أنواع الكافرين والساترين وجه الحق ووجوده بوجوههم، ووجودهم ليكون لكل منهم نصيب، ولا يحرم أحد منها، كما عمت الدعوة عليهم. ((إنك) إن (تذرهم) أي، تدعهم وتتركهم (يضلوا عبادك) أي، يحيروهم فيخرجوهم من العبودية إلى ما فيهم من أسرار الربوبية). أي، إن تذرهم على حالهم يضلوا عبادك ويحيروهم فيك وفي ظهوراتك، فيخرجوهم من مقام عبوديتهم بإظهار أسرار الربوبية لهم، كما ظهر لنفوسهم، فيظهرون بالإنانية ويتفرعنوا بظهورهم بأنفسهم. (فينظرون أنفسهم أربابا بعد ما كانوا عند نفوسهم عبيدا) فيدعون الألوهية، ويظهرون بالربوبية لغلبة مقام الوحدة عليهم وهم عبيد بالنسبة إلى تعيناتهم. ولا يجوز للعبد دعوى الربوبية مطلقا، لذلك يظهر شرف نبينا، صلى الله عليه وسلم، بقوله: (وأشهد أن محمدا عبده ورسوله). وقال عيسى: (إني عبد الله آتاني الكتاب والحكم والنبوة). قال الشيخ (رض): (الا تدعني إلا ب " يا عبدها "، فأنه أشرف أسمائي). (فهم العبيد الأرباب) أي، فهم حينئذ

عبيد من حيث تعينهم وتقيدهم للحق المطلق، وأرباب لما تحت حيطتهم و أحكامهم، فهم العبيد والأرباب بالاعتبارين.
((ولا يلدوا) أي، وما ينتجون ولا يظهرون (إلا فاجرا) أي، مظهرا ما ستر). (مظهر) اسم فاعل من (الإظهار). (ستر) على البناء للمفعول. أي، مظهرا ما ستره الحق من أسرار ربوبيته في مظاهره. ((كفارا) أي، ساترا ما ظهر بعد ظهوره) كما يعلمون اليوم في قوله تعالى: (هو الأول والآخر والظاهر والباطن). فإنه صريح في أن ما في الوجود غيره، ويأولونه على مبلغهم من العلم بحسب عقولهم، كتأويلهم قوله تعالى: (وهو معكم أينما كنتم). وأمثال ذلك. (فيظهرون ما ستر) من الأسرار الإلهية. (ثم يسترونه بعد ظهوره). مرة أخرى. إما خوفا من الجهلاء، أو غيرة على الله. (فيحار الناظر ولا يعرف قصد الفاجر في فجوره ولا الكافر في كفره). أي، يحار الناظر في كلامهم، ولا يعرف مقصود المظهرين في إظهارهم ولا مطلوب الساترين في سترهم، كما يصدر اليوم من العرفاء. وذلك الإظهار إنما يحصل من غلبة الوحدة عليهم، والستر لا يكون إلا عند رجوعهم إلى أنفسهم وغلبة الكثرة عليهم. ولا بد أن يكون الأمر كذلك إلى أن يظهر خاتم الأولياء وينكشف الأمر على الكل.
(والشخص واحد) أي، والحال أن الفاجر المظهر هو الذي يستر ما أظهره و يكفر نفسه في زمان آخر. كما هو مشهور عن أبى يزيد في قوله: (لا إله إلا أنا، و (سبحاني ما أعظم شأني قد) فكيف إذا كان المظهر غيره قد كما أفتى الجنيد بقتل الحلاج، رضى الله عنهما. ويحار الناظر، إذ لو كان المظهر غير الساتر، ربما كان لم يقع الناظر في الحيرة.
((رب اغفر لي) أي، أسترني) أي، أستر ذاتي. (و استر من أجلى). أي، أستر صفاتي وكمالاتي من أجلى ليكون ذخيرة للآخرة. (فيجهل مقامي و
قدري) على البناء للمفعول. أي، أستر كمالاتي لئلا يطلع الخلق على مقامي و قدري عندك فيحسدونني ويهلكوني كما (جهل قدرك في قولك و: (ما قدروا الله حق قدره).) ولما كان هذا أيضا مقاما من المقامات الإلهية، طلب الاتصاف به أيضا

للمضاهات بينه وبين الحق. ((ولوالدي) من كنت نتيجة عنهما، وهما العقل والطبيعة). وإنما فسر الوالدين بالعقل والطبيعة، لأنهما مظهرا حقيقة آدم وحوا في العالم الروحاني. ولكون العقل فعالا والطبيعة منفعلة، خص العقل بالأبوة والطبيعة بالأمومة. والمراد بالعقل ههنا، هو الروح، كما هو اصطلاح أهل التصوف، لا القوة النظرية والمفكرة، وبالطبيعة، النفس المنطبعة، ونتيجتهما القلب.

((ولمن دخل بيتي) أي قلبي). حين فنى عن نفسه وهواه. وجعل (القلب) مستقر الحق ومأواه. ((مؤمنا) أي، مصدقا بما يكون فيه) أي، بما يحصل في القلب. (من الإخبارات الإلهية) إنما جعل الواردات القلبية والإلهامات الروحية (إخبارات إلهية)، لأن القلب والروح مطهر عن الأجارس البدنية ومقدس من الكدورات الجسمانية، وكلما يرد عليهما مطابق لما هو الأمر عليه في نفسه، فهو رباني. لذلك قيل: إن الخواطر الأول كلها ربانية حقية، وإنما يتطرق إليها من تعملات النفس وتصرفاتها أمور تخرجها عن الصواب، فتصير أحاديث نفسانية و وساوس شيطانية.

(وهو) أي، ما يكون وما يحصل فيه من الإخبارات الإلهية. (ما حدثت به أنفسها). (أنفسها) فاعل (حدثت). وفي بعض النسخ: (أنفسهم).

والضمير للمذكرين في الآية أنثه باعتبار (النفوس). فهو تعريف ما للخبر الإلهي الذي لا يكون بواسطة الملك. ولا ينبغي أن يتوهم أن كل ما يحصل في النفوس هو كذلك، بل هذا المقام لمن تطهر من الأدناس نفسه، وأجاد وأسلم شيطانه و انقاد، ولا يوسوس الخناس في صدره وعرف جميع مكائد نفسه، فإذا خطر في قلبه خاطر أولا، يكون ذلك حديثا ربانيا، والحق ناطقا بلسانه، كما نطق بلسان غيره.

((وللمؤمنين) من العقول (والمؤمنات) من النفوس). وإنما فسر (المؤمنين) بالعقول، أي المجردات، لأن نفوسهم فعالة في نفوس غيرهم مؤثرة بالهمة فيها، بل في العالم على قدر قربهم ونصيبهم من الاسم (القادر) وكمالهم من الله،

كالعقول. و (المؤمنات) بالنفوس، أي المنطبعة المطمئنة، إذا (النفس) في اصطلاح هذه الطائفة لا يطلق إلا بها، لا بالناطقة المجردة، كاصطلاح الحكماء، لأنها هي المنفعلة عن الروح أولا، ثم بواسطتها ينفعل الطبيعة الجسمية والبدن.
((ولا تزد الظالمين)) أي، المستترين بالغواشي التي توجب الظلمات، لذلك قال: (من الظلمات) أي، مأخوذة من الظلمات، كما قال، عليه السلام: (الظلم ظلمات يوم القيامة). (أهل الغيب المكتنفين خلف الحجب الظلمانية) منصوب على أنه عطف بيان (الظالمين). والمراد منه العارفون بالغيب وإن كانوا ظاهرين بالحجب الظلمانية التي يسترهم كالملامية. وهؤلاء هم الذين جاء في حقهم: (أوليائي تحت قبابي لا يعرفهم غيري) (٢٦) ((إلا تبارا) أي، هلاكا) أي، هلاكا فيك. (فلا يعرفون نفوسهم لشهودهم وجه الحق دونهم). أي، إذا هلكوا فيك، فلا يعرفون نفوسهم ولا يشعرون بذواتهم ولا يظهرون بإنياتهم، لشهودهم وجه الحق الباقي أبدا دون أنفسهم، لئلا يحتجبوا بها عن الحق.
(في المحمديين: (كل شئ هالك إلا وجهه) وذاته. و (التبار) الهلاك).
أي، كما جاء في حق المحمديين وفي كتابهم: (كل شئ هالك إلا وجهه). وذاته، والتبار الهلاك، فطلب نوح، عليه السلام، الهلاك فيه بقوله: (ولا تزد الظالمين إلا تبارا).
(ومن أراد أن يقف على أسرار نوح، فعليه بالترقي في فلك يوح). (يوح)،

---

(٢٦) - ليس المراد بالأولياء الذين تحت قبابه ما ذكره الشارح، فإنهم كالملائكة المهيمية المشار إليهم بقوله تعالى: (ن والقلم وما يسطرون) ليسوا في الحجب الظلمانية، ولا يعرفون نفوسهم، فإن من عرف نفسه وأثبت لها الإنية، لم يكن ولى الله ولم يكن تحت قبته تعالى، بل ولى نفسه وتحت قبتها. فالمقصود بالظالمين هم الذين فنوا، لكنهم لم يفنوا عن فنائهم لشهود أنفسهم، فدعا لهم أن يفنوا عن فنائهم حتى لا يروا إلا وجه الحق، كالمحمديين الذين ورد في حقهم: (كل شئ هالك إلا وجهه). فشاهدوا هلاك كل شئ حتى نفوسهم، إلا الوجه الحق الباقي. وهاهنا تحقيق آخر ليس مجال تحريره. (الإمام الخميني مد ظله)

بالياء والواو الساكنة والحاء، هي (الشمس). وإنما أحال الطالب السالك بالترقي إلى فلك الشمس، (٢٧) لأن الغالب على أملاك فلكها التنزيه. وروحانية فلك الشمس قلب عالم الأرواح المنزهة، فحصلت المناسبة بينهما. (وهو في التنزلات الموصلية لنا، والسلام). أي، الوقوف عليها وبيانها مذكور في كتاب التنزلات الموصلية. فإنه بين هناك وجه المناسبة بينهما، وكشف بعض أسراره الذي لم يذكره هاهنا. والله أعلم بالصواب.

---

(٢٧) - ولعمر الحبيب إن المترقي إلى فلك الشمس يقع في قعر جهنمها قد وفي نسخة العفيفي: (و عليه بالرقى في فلك نوح) والصحيح: في فلك يوح. أي الشمس. قيل في مقام الدعاء: (جعلك الله أعمر من نوح وأنور من يوح). قوله في المتن: (في التنزلات الموصلية لنا. والسلام) في بعض النسخ بدل: (السلام. والله يقول الحق) وفي بعض النسخ لا تذكر شيئا بعد (لنا). (ج)

فص حكمة قدوسية في كلمة إدريسية (القدوس) معناه المقدس. وهو مشتق من (التقديس). ك (السبوح) من
(التسبيح). وهو (التطهير) لغة. واصطلاحا تقديس الحق عن كل مالا يليق بجنابه، من الإمكان والاحتياج والنقائص الكونية مطلقا، وعن جميع ما يعد كمالا بالنسبة إلى غيره من الموجودات، مجردة كانت أو غير مجردة. لأنه تعالى و كمالاته الذاتية أعلى من كل كمال وأجل من أن يدركه عقل أوفهم أو خيال، إذ الكمالات المنسوبة إلى غيره متنزلة عن مقامها الأصلي، مقيدة خارجة عن الإطلاق الحقيقي، متفرعة عنه.
وهو من الأسماء الحسنى، وأخص من (السبوح) كيفية وكمية، أي، أشد تنزيها منه وأكثر، لذلك يؤخر عنه في قولهم: (سبوح قدوس) وذلك لتنزهه من حيث ذاته من التنزيه والتشبيه، كقول القائل: جل الحق أن ينزه أو يشبه. فهو باعتبار نوع من التنزيه غير داخل في القسم الأول، وباعتبار آخر أشد منه كالفناء والفناء من الفناء. ويمكن أن يقال، (التسبيح) تنزيه بحسب مقام الجمع فقط،

و (التقديس) بحسب مقام الجمع والتفصيل ليكون أكثر كمية، ولهذا قيل: إن تنزيه نوح، عليه السلام، تنزيه عقلي وتنزيه إدريس، عليه السلام، تنزيه عقلي و نفسي. ولما كانت هذه الحكمة مناسبة للحكمة المتقدمة معنى ومرتبة، جعلها يليها وخصصها بإدريس، عليه السلام، لأجل تطهير نفسه، عليه السلام، بالرياضة الشاقة وتقديسه عن الصفات الحيوانية، حتى غلبت روحانيته على حيوانيته، فصار كثير الانسلاخ عن البدن، وصاحب المعراج، وخالط الأرواح والملائكة المجردة. وقيل: لم ينم ستة عشر عاما ولم يأكل حتى بقى عقلا مجردا. (العلو نسبتان: علو مكان وعلو مكانة. فعلو المكان: (ورفعناه مكانا عليا)). لما جاء في بيان مرتبته: (ورفعناه مكانا عليا) وكان نتيجة التقديس العلو عن كل شئ وبه يتميز عن التسبيح، خص (رض) الفص بتحقيقه وشرع في بيان العلو، وقسمه بعلو المكان وعلو المكانة، أي، المرتبة. وبإزائه يكون السفل منقسما بالسفل المكاني كالمركز، والمكانة كمرتبة المشركين الذين هم أسفل السافلين. ولما كان العلو نسبة من النسب ومنقسما بقسمين، قال: (العلو نسبتان). كأنه قال: العلو علوان. أو يكون تقديره العلو له نسبتان: علو مكان و علو مكانة. (وأعلى الأمكنة المكان الذي يدور عليه رحى عالم الأفلاك وهو فلك الشمس،

وفيه مقام روحانية إدريس، عليه السلام). واعلم، أن أعلى الأمكنة جهة هو العرش المحدد للجهات. وإنما جعل فلك الشمس أعلى الأمكنة باعتبار أنه قلب الأفلاك ووسطه وعليه مدار عالم الأفلاك، لا بمعنى أنه مركز عليه دوران الأفلاك، بل كما يقال على القلب مدار البدن، أي، منه يصل الفيض إلى جميع البدن. أي، فمن روحانيته يصل الفيض إلى الأفلاك جميعا، كما أن من كوكبه تتنور الأفلاك جميعا. وبه يرتبط الكواكب ارتباط الولاة بالسلطان. وإن كان لكل منها روحانية خاصة، يستفيض من الجناب الإلهي الفيض الخاص به، كما أن لكل نفس من النفوس فيضا خاصا من جهة عينه التي لا واسطة بينها وبين الحق، وفيضا عاما بواسطة العقل الأول والنفس الكلية وباقي روحانيات

الأفلاك السبعة من المدبرات. فأثبت في عين العلو المكاني علو المكانة، فكأنه قال: وأعلى الأمكنة بعلو المكانة المكان الذي يدور عليه رحى عالم الأفلاك.
لذلك أثبت العلو المكاني للعرش بقوله: (فعلو المكان) ك (الرحمن على العرش استوى). وهو أعلى الأماكن. وروحانية إدريس في فلك الشمس، كما أشار إليه قوله: (ورفعناه مكانا عليا)، وحديث المعراج عينه.
(وتحته سبعة أفلاك وفوقه سبعة أفلاك وهو) أي، فلك الشمس.
(الخامس عشر. فالذي فوقه فلك الأحمر) أي، المريخ. (وفلك المشترى، وفلك الكيوان) (١) أي، زحل. (وفلك المنازل) أي، فلك الثوابت. (والفلك الأطلس) صاحب الحركة اليومية. وفي بعض النسخ: (والفلك الأطلس فلك البروج). فهو عطف بيان للفلك الأطلس. وإنما سماه (فلك البروج)، لأن البروج يتقدر فيه بالكواكب الثابتة في فلك المنازل المسمى عند أصحاب الهيئة
بفلك البروج (٢) (وفلك الكرسي وفلك العرش). وجعل هذين الفلكين أيضا، في فتوحاته، في الباب الخامس والسبعين ومائتان، فوق الأطلس وذكر فيه: (إن الأطلس وهو عرش التكوين، أي، عنه ظهر الكون والفساد بواسطة الطبائع الأربعة. ومستوى الرحمن هو العرش الذي ما فوقه جسم، ومستوى الرحيم هو الكرسي الكريم. والحكماء أيضا ما جزموا أن فوق التسعة ليس فلك

---

(١) - فلك كيوان.
(٢) - قوله: (فلك البروج...). اعلم، أن القدماء من أصحاب الهيئة، اعتبروا نفس البروج في الفلك الأعلى الذي سمى (فلك الأطلس) لخلوه عن الكواكب، واعتبروا صورة البروج في الفلك الثامن، أي (فلك البروج) المصطلح. ولما كان الفلك الثامن متحركا بالحركة القهقرية من المغرب إلى المشرق، بعقائدهم، يكون الآن صورة البروج غير المحاذي لأصل البروج، ولهذا ترى يكتبون في التقاويم أن القمر في العقرب لا في صورتها، أو خرج عنها لا عن صورتها. إذا عرفت ذلك، فإطلاق فلك البروج على الفلك الأطلس صحيح وإن لم يكن مصطلح أصحاب الهيئة. (الإمام الخميني مد ظله)

آخر، بل جزموا على أنه لا يمكن أن يكون أقل منه) (٣) (والذي دونه فلك الزهرة و فلك الكاتب) أي، عطارد. (وفلك القمر وكرة الأثير وكرة الهواء وكرة الماء وكرة التراب) وإنما سمى العناصر أكرا، وإن كان سماها أفلاكا من قبل، بناء على المصطلح المشهور. (فمن حيث هو قطب الأفلاك هو رفيع المكان) أي فمن حيث إن فلك الشمس في وسط الأفلاك هو رفيع المكان بالنسبة إلى ما تحته، ورفيع المكانة من حيث قطبيته وكونه وسطا عليه مدار الأفلاك، كما أن مدار العالم على وجود الإنسان الكامل. ولا يريد به القطب الاصطلاحي لأهل الهيئة، و هو النقطة التي في كل من طرفي المحور.

ويجوز أن يكون الضمير في قوله: (هو رفيع المكان) عائدا إلى (إدريس)، عليه السلام، والضمير الأول (الفلك). أي، فمن حيث إن فلك الشمس هو قطب الأفلاك، فإدريس رفيع المكان. لذلك قال: (وأما علو المكانة فهو لنا) أي، له المكان العلى بالنص الإلهي. والرفعة والمكانة لنا، لأنه ما وصل إلى الفناء في الحق والبقاء به، بل ارتاض حتى تبدلت هيئات بشريته وأوصاف إنسانيته بالصفات الإلهية والهيئات الروحانية. وما حصل له الفناء في الذات الموجب للاتصاف بالعلو الذاتي والمكانة المطلقة، لذلك صار مقام روحانية فلك الشمس. وذلك المقام لنا (أعني، المحمديين. قال تعالى: (وأنتم الأعلون)) مخاطبا لهذه الأمة، كما قال: (كنتم خير أمة أخرجت للناس)، (وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس).

((والله معكم) في هذا العلو، وهو يتعالى عن المكان لا عن المكانة). أي، الحق من حيث إطلاقه، وإن كان له العلو الذاتي الذي هو أصل أنواع العلو، مشارك معنى في العلو المرتبي أو يحكم أنه معنى يكون له العلو أيضا، لكنه يتعالى عن العلو المكاني، فإنه من خواص الأجسام. فعلوه علو المكانة.

---

(٣) - ما ذكره الشارح عن الشيخ الكبير غير موجود في الباب الذي ذكره. وفي باب الخامس و التسعين ومائتان عبارات تقرب بما ذكره الشارح. (ج)

(ولما خافت نفوس العمال منا، أتبع المعية بقوله: (ولن يتركم أعمالكم).
فالعمل يطلب المكان، والعلم يطلب المكانة، فجمع لنا بين الرفعتين: علو المكان بالعمل، وعلو المكانة بالعلم). أي، لما علم الزهاد والعباد الذين لا علم لهم بالحقائق ولا معرفة أن علو المكانة إنما هو بحسب العلم والكشف الحقيقي و خافت نفوسهم وحسبوا أن لا نصيب لهم من العلو، ذكر الحق في كلامه بعد قوله: (والله معكم ولن يتركم). أي، لا ينقصكم الحق أعمالكم، فيكون لكم علو المكان بحسب أعمالكم. وإنما كان علو
المكانة للعلم وعلو المكان للعمل، لأن المكانة للروح، كما أن المكان للجسم، والعلم روح العمل والعمل جسده.
فاقتضى كل منهما بحسب المناسبة ما يشبهه ويماثله: فعلو المكانة للعالم، وعلو المكان للعامل، ومن جمع بينهما فله العلوان.
(ثم قال تنزيها للاشتراك بالمعية: (سبح اسم ربك الأعلى). عن هذا الاشتراك المعنوي). ولما قال: (والله معكم). وأثبت له العلو أيضا، كما أثبته لنا، وهو له لذاته ولنا بالتبعية، فنزه عن هذا الاشتراك المعنوي بقوله: (سبح اسم ربك الأعلى) الذي له العلو الذاتي، وليس ذلك لأحد غيره.
(ومن أعجب الأمور كون الإنسان أعلى الموجودات، أعني الإنسان الكامل، وما نسب إليه العلو إلا بالتبعية، إما إلى المكان وإما إلى المكانة، وهي المنزلة) كون الإنسان أعلى الموجودات، إنما هو باعتبار مرتبته الجامعة للمراتب كلها. أي، و من أعجب الأمور أنه أعلى مرتبة من جميع الموجودات، وليس له العلو بذاته، بل باعتبار المكان الذي هو دونه، أو باعتبار المكانة وهي المرتبة.
(فما كان علوه لذاته، فهو العلى بعلو المكان والمكانة، فالعلو لهما). أي، فليس علو الإنسان الكامل من كونه أعلى الموجودات علوا ذاتيا، فهو على بعلو المكان والمكانة لا لذاته، فالعلو للمكان والمكانة لا له. وعلو هما أيضا إنما هو من تجليه لهما باسمه (العلى). فالعلو الذاتي لا يكون إلا لله.
ويجوز أن يكون (ما) بمعنى الذي، ويكون المراد تشبيه الحق بما نزهه عنه، وهو كونه عليا بعلو المكان والمكانة. ويعضده قوله: (فعلو المكان (كالرحمن على

العرش استوى)) إلى آخره. ومعناه: فالذي كان عليا لذاته في مرتبة أحديته و مقام ألوهيته، هو أيضا على بعلو المكان والمكانة في مرتبة أخرى، كغيره مما ليس له العلو الذاتي. وهذا من جملة ظهور الحق بالصفات الكونية، كقوله: (مرضت فلم تعدني).، (من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا). فالعلو للمكان والمكانة و للحق بتبعيتهما، كما جعل نفسه وكيلا للعباد بقوله: (ألا تتخذوا من دوني وكيلا). وقوله: (رب المشرق والمغرب، لا إله إلا هو فاتخذه وكيلا). مع أنه مالك الملك كله. وذلك لأنه تجلى لهما باسمه (العلى)، فجعل لهما العلو، ثم جعل لنفسه العلو بتبعيتهما في بعض مراتب التنزلات. ومن علم أن ليس في الوجود إلا هو، علم أن العلى بالذات وبالتبعية أيضا لا يكون إلا هو، وعلم أن كل ما هو على بالتبعية، هو أيضا على بالعلو الذاتي، كما يقرره بقوله: (فالمسمى محدثات هي العلية لذاتها وليست إلا هو).

(فعلو المكان ك (الرحمن على العرش استوى). وهو أعلى الأماكن. وعلو المكانة: (كل شئ هالك إلا وجهه). و (إليه يرجع الأمر كله).، (أ إله مع الله).

) أي، فما يقتضى نسبة العلو المكاني إليه، هو قوله: (الرحمن على العرش استوى). فإن العرش أعلى الأماكن، وهو مستو عليه بحسب ظهوره فيه، فله العلو المكاني. ولا تناقض بين قوله: (وهو يتعالى عن المكان لا عن المكانة) وبين إثباته له. فإن ذلك التعالي بحسب الذات، لا بحسب المظاهر والأسماء، والإثبات بحسبهما. وكذا ما يقتضى نسبة علو المكانة إليه هو: (كل شئ هالك...). إذ البقاء مع هلاك الأشياء. وكونه مرجع الأمور والانفراد بالإلهية منزلة عظيمة و مكانة رفيعة لا يمكن أن يكون فوقها مرتبة.

(ولما قال تعالى: (ورفعناه مكانا عليا) فجعل (عليا) نعتا للمكان). جواب (لما) محذوف اكتفاء بجواب (لما) الثاني. أي، لما قال كذا، علمنا أن علو المكان ليس لكونه مكانا، إذ لو كان كذلك لكان لكل مكان، بل اختصاص من الله لذلك المكان، وذلك الاختصاص هو المكانة.

وقال أيضا: ((وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة). فهذا

علو المكانة. وقال في الملائكة: (أستكبرت أم كنت من العالمين). فجعل العلو للملائكة. فلو كان لكونهم ملائكة، لدخل الملائكة كلهم في هذا العلو، فلما لم يعم مع
اشتراكهم في حد الملائكة، عرفنا أن هذا علو المكانة عند الله، وكذلك الخلفاء من الناس لو كان علو هم بالخلافة). أي، لو كان العلو الحاصل لهم بالخلافة. (علوا ذاتيا) أي، للطبيعة الإنسانية. (لكان لكل إنسان. فلما لم يعم، عرفنا أن ذلك العلو للمكانة) أي، أثبت علو المكانة للإنسان الكامل، الذي هو الخليفة الحقيقية للحق، وللخلفاء الذين يخلقونه في كل زمان إلى يوم القيامة، وأثبته للملائكة. فلو كان لكونهم إنسانا، لكان ذلك لكل إنسان، ولو كان لكونهم ملائكة، لكان ذلك العلو لكل ملك، وليس كذلك، لخروج إبليس منها مع كونه ملكا بجعل الجنة من الملائكة في قوله: (وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا). بعد قوله: (فاستفتهم، ألربك البنات ولهم البنون؟ أم خلقنا الملائكة إناثا وهم شاهدون؟) ولا شك أن إبليس من الجنة. فلما لم يكن كذلك، علمنا أنه اختصاص من عند الله كما قال: (يختص برحمته من يشاء). والأملاك العالون الملائكة التي وقعت في الصف الأول من الوجود. ومنهم المهيمة الذين لا شعور لهم بأن آدم وجد أو لم يوجد، إذ لا شعور لهم بذواتهم فضلا عن غيرهم. والعقل الأول والنفس الكلية منهم، (٤) إلا أن الله تعالى لم يجعلهما مهيمين، لتدوين الوجود بهما (٥) كما نبه الشيخ
(رض) في فتوحاته. فمعنى الآية: أستكبرت أم صرت من العالمين، المهيمين الذين لا يسجدون لغير الله ولا يشعرون إلا بجمال الله. وهذا لا يناقض قوله: (فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس استكبر وكان من الكافرين). لأن الأمر إنما يتعلق بالعقلاء العالمين، فدخل في الأمر العقل الأول ومن دونه، فالإخبار منهم. وأيضا إذا سجد فرد واحد من حقيقة كلية، فقد حصل السجود من تلك الحقيقة أيضا، فكأن جميع أفرادها سجدوا (٦)

---

(٤) - أي، من العالين. (ج)
(٥) - أي، العقل الأول، وإن كان من العالين، إلا أنه لجهة استعداد عينه يعقل ذاته ويعقل الحق والخلق، ولذا وقع في مقام تدوين كلمات الوجودية وتسطيرها. (ج)

(ومن أسمائه الحسنى، (العلى)). واعلم، أنه اسم من أسماء الذات، و هو بهذا الاعتبار لا يستدعى من يكون عليا عليه، وأما باعتبار أن العلو نسبة إضافية يستدعى السفل، فليستدعي ذلك، لذلك قال: (على من وما ثم إلا هو) أي، علوه على من، وما ثم في الوجود شئ غيره. (فهو العلى لذاته) أي، فهو العلى لذاته لا بالنسبة إلى غيره، فلا يستدعى
من يكون عليا عليه كما مر.
(وعن ما ذا؟ وما هو إلا هو فعلوه لنفسه). أي، عمن استفاد العلو حتى لا يكون له لذاته، والحال أن ما هو. أي، ليس ذلك الشئ أيضا إلا هو، فليس شئ آخر غيره استفاده منه العلو، فعلوه لذاته. أو يكون (العلى) متضمنا لمعنى الارتفاع. يقال: علا عليه. أي، غلب عليه. و: علا عنه. أي، ارتفع عنه.
معناه: أن المرتفع عماذا، أو عمن؟ وليس في الوجود غيره.
(وهو من حيث الوجود عين الموجودات، فالمسمى محدثات هي العلية لذاتها، وليست إلا هو، فهو العلى لا علو إضافة، لأن الأعيان التي لها العدم الثابتة فيه ما شمت رائحة من الوجود، فهي على حالها مع تعداد الصور في الموجودات). أي، الحق من حيث الوجود المضاف إلى الموجودات هو عين الموجودات الخارجية. و

---

(٦) - أي، أن الطبيعة لما كانت متحدة مع الأفراد، كان السجود من فرد واحد سجودا من الطبيعة، وباعتبار ذاك الاتحاد كان السجود حصل من جميع الأفراد. وفيه أن هذا خلاف التحقيق في الكلى الطبيعي، فإن الطبيعة، على ما حقق في محله، يتكثر بتكثر الأفراد، كما قال الشيخ الرئيس في رسالته المعمولة لتحقيق ذلك، ردا على الرجل الهمداني: إن إنسانية زيد في الخارج غير إنسانية عمرو، وإنسانية هذا غير إنسانية ذاك، فاستناد الفعل إلى الطبيعة صحيح دون الاستناد إلى سائر الأفراد. اللهم إلا أن يقال: إن السجود الحاصل من العقل الأول هو السجود من كل الملائكة النازلة، لأحدية جمعه وكونه صورة إجمال العالم بنحو اللف والبساطة. تأمل. (الإمام الخميني مد ظله)
واعلم، أن الأسماء من جهة كليتها ومعقوليتها أمور غيبية مستجنة في الذات، ولها الأثر والحكم فيما له وجود خارجي، يعبر عنها (بالنسب العدمية) على مشرب العرفان، و (بالإضافة الإشراقية) عند الحكماء المتألهين. (ج)

ذلك لأن الأعيان مرايا لوجود الحق، وما يظهر في المرأة إلا عين الرائي وصورته، فالموجودات المسمى بالمحدثات صور تفاصيل الحق. فهي العلية لذاتها، لأن الحق على لذاته لا بالإضافة، فالموجودات أيضا كذلك، لأنها ليست إلا اثر من الحق. وإنما قال: (لأن الأعيان... ما شمت رائحة الوجود). لأن الأعيان صور علمية موجودة في العلم معدومة في العين. ولها اعتباران: إعتبار أنها مرايا لوجود الحق وأسمائه وصفاته، واعتبار أن وجود الحق يصير مرآة لها. فبالاعتبار الأول، لا يظهر في الخارج إلا الوجود المتعين بحسب تلك المرايا المتعددة بتعددها، كما إذا قابلت وجهك بشئ فيه مرايا متعددة، تظهر صورتك في كل منها فتعدد. فعلى الأول، ليس شئ في الخارج إلا الوجود، والأعيان على حالها في العلم معدومة في العين، ما شمت رائحة الوجود الخارجي. هذا لسان حال الموحد الذي غلبه الحق. وبالاعتبار الثاني، ليس في الوجود إلا الأعيان ووجود الحق الذي هو مرآة لها في الغيب، ما يتجلى إلا من وراء تتق العزة وسرادقات الجمال والجلال. وهذا لسان من غلبه الخلق. وأما المحقق فلا يزال يشاهد المرآتين: مرآة الأعيان، ومرآة الحق والصور التي فيهما معا من غير انفكاك و امتياز. والشيخ (رض) لكونه بحرا مواجا، يخرج درر الحقائق ولآلئ المعاني على لسان كل طائفة من الطوائف الثلاث في كل حين ويعطى حقها.

وقوله: (مع تعداد الصور) متعلق ب (ما شمت) أي، الأعيان ما شمت رائحة من الوجود، مع أن آثارها، وهي صورها المتكثرة الجاعلة للوجود الواحد، موجودات متعددة بحسب انعكاس صورها في مرآة الوجود، وقبول (النفس الرحماني) إياها حاصلة في الموجودات العينية.

(والعين واحدة من المجموع في المجموع) أي، والحال أن الحقيقة التي تتبدل هذه الصور عليها، واحدة ممتازة من جميع الموجودات بحسب ذاتها من حيث إطلاقها وتقييد غيرها، وظاهرة بذاتها في صور جميع الموجودات من حيث أسمائها وصفاتها. أو، والحال أن العين القابلة للصور المتعددة واحدة ثابتة في صورة كل واحد من المجموع. و (من) للبيان، وعلى الأول للتعدية.

(فوجود الكثرة في الأسماء هي النسب، وهي أمور عدمية). أي، إذا كانت الذات واحدة، فالكثرة في أسمائها وصفاتها. وتلك الأسماء ذات مع كل واحدة من الصفات. فالكثرة في الصفات والصفات نسب معقولة ليست أمورا عينية، فهي أمور عدمية بالنسبة إلى الخارج، إذ لا أعيان لها فيه مجردة عن المظاهر، وإن كانت وجودية في العقل وفي المظاهر ضمنا. أو نقول، إن الأسماء لكونها ليست حقائق موجودة متميزة بوجودها عن وجود الحق، بل وجودها عين وجود الحق، كانت نسبا واقعة على الوجود الحق المطلق، حاصلة بينه وبين الأكوان التي هي الموجودات المقيدة.

أما كون أسماء الأفعال نسبا، فظاهر، لأن (الباري) و (الخالق) و (المبدع) و (الرزاق) وأمثالها بالنسبة إلى المخلوق والمبدع والمرزوق.

وأما أسماء الصفات، ف (العليم) و (الرحيم) و (السميع) و (البصير)، فإنها أيضا بالنسبة إلى المعلوم والمرحوم والمسموع والمبصر.

وأما أسماء الذات، كالاسم (الله) و (الرب) و (القيوم)، فإنها أيضا من وجه نسب وإن كانت من وجه آخر غيرها (٧) فإنها يقتضى المألوه والمربوب وما يقوم به

---

(٧) - ويمكن أن يكون المراد بالنسب التي هي أمور عدمية المفاهيم العقلية، أعم من الأسماء الفعلية والأسماء الصفتية والأسماء الذاتية، حتى باعتبار الذي لم يكن مربوطا بالخلق. ولا مانع عن التعبير عنها بالنسبة، فإنها في العقل منسوبات إلى الذات وإنما قلنا ذلك، فإن المقصود نفى الكثرة عن الذات مطلقا. وعلى ما ذكره الشارح، لا ينفى الكثرة عن الأسماء الذاتية بالاعتبار الذي لم يكن منسوبا إلى الخلق، على أن الإلتزام بأن في كل الأسماء الذاتية جهة ارتباط، محل نظر وبحث. وإن قال شيخنا العارف الكامل، روحي له الفداء: إن الاسم في اصطلاح القوم، عبارة عن الذات مع الخصوصية التي تصير منشأ الأثر في العين حتى أن (الحي) و (الرب) بمعنى الثابت أيضا منشئان للأثر، فإن ذوات الحياة تحت اسم الحي، كما أن الثابتات والجواهر مستندة إلى الثابت. وليس تحقيق هذا العارف الكامل، دام ظله، مخالفا لتقسيم الشيخ الكبير، محيي الدين (الأسماء إلى الذاتية وغيرها) على ما سبق في مقدمات الكتاب. فإن الأسماء الذاتية، باصطلاحه، هو الأسماء التي غلب عليها جهة الذات، وهذا لا ينافي وجود جهة الربط إلى الخلق فيها هذا. ولكن التحقيق، عند نظري القاصر، أن بعض الأسماء يكون بنفسه منشأ للأثر، وبعضها يكون منشأ للآثار بالتبعية والتطفل لاسم آخر، وإن كان كل الأسماء، باعتبار آخر، تبعا للإسم (الله) المحيط الحاكم على الأسماء كلها، وهو اعتبار استهلاك كل الأسماء في عين الاسم الجامع الأعظم. ولكن العارف لا بد وأن ينظر إلى الكثرة والتفصيل أيضا، والمنظور هذا النظر. وفي هذا الاعتبار قد لا يكون الاسم منشأ للأثر بذاته، كالحياة والرب بمعنى الثابت. والحياة الموجودة في العالم ليست مستندة إلى ذاك الاسم، بل مستندة إلى اسم يكون الحياة لازمة أو تابعة إياه. وأما ما أفاد من أن الاسم ما كان منشأ للآثار، فلم نتحققه، وإن كان الاصطلاح على ذلك، فإنه، دام ظله، أعرف باصطلاحاتهم. وكيف كان، فالنسب العقلية هي مفاهيم الأسماء والصفات في النشأة العقلية، وهي أمور عدمية في العين. (الإمام الخميني مد ظله)

من الموجودات المقيدة، إذ معنى (القيوم) القائم بنفسه المقوم لغيره. و (الحق) أيضا اسم فاعل في صيغة المصدر كالعدل. ومعناه: الثابت بنفسه والمثبت لغيره.
(وليس إلا العين الذي هو الذات). أي، وليس وجود الكثرة الأسمائية
إلا عين الذات الإلهية الظاهرة بحسب شؤونها المختلفة بصور الأعيان الثابتة، و هي على حالها في العدم. وفي بعض النسخ: (وليست) أي (وليست الأسماء
إلا عين العين الذي هو الذات الإلهية لكون الاسم عين المسمى.
(فهو العلى بنفسه لا بالإضافة فما في العالم من هذه الحيثية علو إضافة). أي، فوجود الكثرة أيضا هو العلى لذاته، لأنه ليس غير وجود الحق سبحانه من حيث الحقيقة. ويجوز أن يعود إلى الحق، أي، فالحق هو العلى لذاته، إذ ليس في الوجود غيره ليتعالى عليه وعنه، فليس في العالم من هذه الحيثية، أي من حيث الوحدة، علو إضافة بل علوه لذاته، لأن ظاهره ظاهر الحق وباطنه باطن الحق، والمجموع راجع إلى العين الواحدة التي هي عين الحق، وإن كان باعتبار آخر، هو جهة الغيرية واعتبار الكثرة للعالم، علو إضافة. وإليه أشار بقوله: (لكن الوجوه الوجودية متفاضلة، فعلو الإضافة موجودة في العين الواحدة من حيث الوجوه

الكثيرة). أي، وإن كان للعالم كله علو بالذات من حيث الأحدية، لكن يقع التفاضل في الوجوه الوجودية التي هي المظاهر، بالعلم بالله وعدمه، والأعمال الحسنة وعدمها، والاتصاف بالأحوال وعدمه. ولكل أيضا درجات، كما قال: (والذين أوتوا العلم درجات). ولأصحاب الأعمال والأحوال أيضا كذلك مقامات ودرجات، كما لمقابليهم من الجهال وأصحاب الشرك والضلال دركات. فحصل العلو الإضافي بين الموجودات بحسبها في العين الواحدة التي هي عين الذات من الوجوه الكثيرة.

(لذلك نقول فيه: هو لا هو، أنت لا أنت) أي، لأجل ذلك الأمر الواحد الظاهر بمظاهر مختلفة، نقول في كل مظهر: إنه هو عين الحق. فنحمله عليه حمل المواطاة بهو هو، وتسلبه عنه بقولنا: (لا هو) لتقيده وإطلاق الحق.

(قال الخراز، (٨) رحمه الله، وهو وجه من وجوه الحق ولسان من ألسنته، ينطق عن نفسه ب (أن الله لا يعرف إلا بجمعه بين الأضداد في الحكم عليه بها: وهو الأول والآخر والظاهر والباطن. فهو عين ما ظهر في حال بطونه، وهو عين ما بطن في حال ظهوره (٩) وما ثم من يراه غيره، وما ثم من يبطن عنه، فهو ظاهر لنفسه باطن عنه). و

---

(٨) - أحمد بن عيسى الخراز، المعروف بأبي سعيد، من أجلة عصره في المعرفة. ولد في دار السلام بغداد، ومات في سنة ٢٢٧. وقد عبر بعض أرباب السير عنه بأبي سعيد البغدادي. في الفتوحات: (قيل لأبي سعيد الخراز: بم عرفت الله؟ قال: بجمعه بين الضدين: فكل عين متصفة بالوجود، فهي لا هي، والعالم كله هو لا هو، والحق ظاهر بالصورة، هو لا هو. فهو المحدود الذي لا يحد والمرئي الذي لا يرى...) (ج) (٩) - في التوقيع المبارك عن مولينا وسيدنا، صاحب الأمر، عجل الله فرجه وأرواحنا له الفداء، في الأدعية الرجبية: (يا باطنا في ظهوره وظاهرا في بطونه ومكنونه). صدق ولى الله، روحي فداه. قال شيخنا العارف، دام ظله: والصور المرآئية مثال ذاك الظهور والبطون: فإن المرآة ظاهرة بهذه الصور، وهي باطنة أيضا بهذه الصور، فإنها عين المرآة الظاهرة، و هي محتجبة بها، فإنه لا يمكن رؤية المرآة بنفسه لاحتجابها. وكذا الحال في الصور الذهنية. (الإمام الخميني مد ظله)

هو المسمى أبا سعيد الخراز وغير ذلك من أسماء المحدثات). أي، قال أبو سعيد الخراز، قدس الله روحه، وهو من أكابر الأولياء لذلك قال: (وهو وجه من وجوه الحق ولسان من ألسنته). أي، والحال أنه مظهر من مظاهره الكلية ولسان من ألسنة الحق. (ينطق عن نفسه) أي، يخبر عن نفسه المتصفة بالصفات الإلهية من حيث جامعيتها للأمور المتضادة، بأن الله لا يعرف إلا بجمعه بين الضدين والنقيضين من وجه واحد، كما صرح به في الفتوحات. فإنه (الأول) من حيث إنه (الآخر) وبالعكس، و (الظاهر) من حيث إنه (الباطن) وبالعكس، فاختص الجمع بينهما من وجه واحد بالحق، وغيره وإن كان يجمع بينهما، لكن من وجهين مختلفين. والعقل لا يثبت الأمور المختلفة لشئ واحد إلا من جهات مختلفة، فالجمع بينهما من جهة واحدة خارج عن طور العقل (١٠)

---

(١٠) - واعلم، أن في العقول والأرواح، الظهور والبطون والسمع والبصر، وسائر الصفات الكمالية، موجودة بجهة واحدة. والنفس الإنساني من جهتها العقلي يبصر ويسمع ويريد من جهة واحدة. واعلم، أن في مأثورات العترة والكمل من أهل البيت كلمات نورية مستفادة من الكشف الحضرة النبوية وباب الأعظم لمدينة علم التوحيد والولاية. في كتاب قرة العيون (ط ج، ص ٣٣٨) قال أمير المؤمنين: (لم تحط به الأوهام بل تجلى لها بها وبها امتنع منها. ظاهر في غيب وغيب في ظهور... لا تجنه البطون عن الظهور، ولا يقطعه الظهور عن البطون. قرب فنأى، وعلا فدنا، وظهر فبطن، فبطن وعلن، ودان ولم يدن). وعنه، عليه السلام: (التوحيد ظاهره في باطنه وباطنه في ظاهره). وعنه، عليه السلام: (دان في علوه وعال في دنوه وهو مع كل شئ ولا شئ معه). وفي كلامه أشار إلى سر قولهم: (كان الله ولا شئ معه والآن كما كان). از آنجا كه بين حق واشيا حجاب نيست ومبدأ اعلى قيوم كل است ومعيت قيوميه با اشياء دارد ووجودى است غير متناهى ومبدأ ظهور هر شئ مى باشد، اظهر از همه اشياست، بلكه ظهور هر شئ از اوست - و (نور) از أسماء كليه الهيه است. ونيز از آنجا كه محيط بر همه اشياست، وغير متناهى را متناهى ادراك ننمايد، باطن محض است، ولى اتصاف أو به ظهور وبطون از جهت واحده است نه آنكه از جهتى ظاهر واز جهتى باطن واز جهتى اول واز جهت ديگر آخر باشد. همه جهات مختلف، به حسب مفهوم، در عين وجود متحدند. مفاهيم ازلى وسرمدى وابدى وصف حق اند به جهت واحده، تا كثرت در ذات لازم نيايد. اينكه شيخ أكبر در موارد متعدد اظهار مى نمايد كه اهل نظر از ادراك اين مسألة عاجزند وعقل إثبات نمى نمايد وحدت جهات مختلفه را در امر واحد، وحكما از درك اين معنى: (فهو ظاهر في عين ما بطن وباطن...) عاجزند، معلوم نيست چه كسى طرف مؤاخذات خيالى اوست. ابن سينا در باب صفات حق، در مسألة علم، همه جا تصريح مى نمايد: (يجب أن يكون في كل صفة منه تعالى معانى جميع الصفات). أو وديگر محققان از حكماى اسلام، كليه صفات متقابله به حسب مفهوم را در عين ذات متحد مى دانند. (ج)

وقوله: (فهو عين ما ظهر... الخ) يحتمل أن يكون من تتمة القول، و يحتمل أن يكون أيضا كلامه وهو الأظهر. أي، فالحق عين ما ظهر في حال بطونه، وعين ما بطن في حال ظهوره، وظهوره عين بطونه وبطونه عين ظهوره. وما في الوجود غيره ليراه ويكون ظاهرا بالنسبة إليه، بل الرائي أيضا عينه، و ما ثم من يبطن عنه ليكون باطنا. فهو ظاهر لنفسه بنفسه، كظهوره للعارفين، و باطن عن نفسه بنفسه، كبطونه واختفائه عن المحجوبين. وليس العارف والمحجوب إلا مظهرين من مظاهره، فالحق هو المسمى باسم المحدثات أبى سعيد وغيره من الأسماء (١١) بحسب تنزلاته في منازل الأكوان. (فيقول: الباطن، لا إذا قال: الظاهر أنا، ويقول: الظاهر لا، إذا قال: الباطن أنا. وهذا في كل ضد).
أي، إذا قال الاسم الظاهر: أنا مظهرا إنيته ومريدا لتحققه، ينفيه الاسم الباطن، فان الضد ينفى الضد. فإذا قال الباطن: أنا ظاهرا لحقيقته ومثبتا لحقيته، ينفيه الظاهر. وهكذا الأمر في كل من الضدين، فإنه يثبت مقتضى ذاته و ينفى مقتضى ما يقابله. فإذا كان الحق ظاهرا من حيث إنه باطن، وباطنا من حيث إنه ظاهر، فقد جمع بينهما من وجه واحد.
(والمتكلم واحد وهو عين السامع) أي، والحال أن المتكلم في هذين

---

(١١) - لأن ما في الوجود، على مشرب التحقيق، أسمائه، لأن كل شئ وكل حقيقة إنما هو من تعينات ذاته من جهت أسمائه، ودلالته على ذاته وأسمائه أتم دليل على أن ما في الوجود أسمائه. (ج)

الإسمين واحد بحكم أحدية العين، وهو الحق، والسامع أيضا عينه لا غيره، كما (يقول النبي، صلى الله عليه وسلم: (وما حدثت به أنفسها).) بضم السين على أنه فاعل (حدثت). وهو إشارة إلى ما ثبت في الصحيح أن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، قال: (إن الله تجاوز عن أمتي ما حدثت به أنفسها ما لم تتكلم أو تعمل).

(فهي المحدثة السامعة حديثها العالمة بما حدثت به نفسها، والعين واحدة وإن اختلفت الأحكام. ولا سبيل إلى جهل مثل هذا، فإنه يعلمه كل إنسان من نفسه).

أي، فالأنفس هي المحدثة وهي السامعة لحديثها وهي العالمة بما حدثت به، لا غيرها، فالعين واحدة وإن اختلفت الأحكام الصادرة منها بحسب قواها من النطق والسمع والعلم. فكذلك المتكلم بلسان الباطن والظاهر وكل من الأسماء المتقابلة واحد. يعلم ذلك ذوقا كل إنسان من نفسه.

(وهو صورة الحق). أي، والإنسان الذي يعلم هذا من نفسه هو صورة الحق. وهو السامع والمتكلم حديث نفسه، فيلزم أن يكون الحق الذي هو على صورته كذلك، كما قال، عليه السلام: (إن الله خلق آدم على صورته) (١٢)

(فاختلطت الأمور وظهرت الأعداد بالواحد في المراتب المعلومة كلها) (١٣)

---

(١٢) – وما ذكر في تحقيق العدد أحد المقربات لقوله: (خلق الله آدم على صورته). فإن الوحدة باعتبار أحدية جمع الكثرة صار مثالا للحق، حتى قال مولانا السجاد، عليه السلام: (لك يا إلهي وحدانية العدد). الإنسان أيضا بوحدته كل التعينات الخلقية والأمرية، وله أحدية جمع الكثرة، فهو، تعالى شانه، على صورته، وصورة الإنسان مثاله تعالى. وهاهنا تحقيقات أخر ليس مقام ذكرها. (الإمام الخميني مد ظله)

(١٣) – قد ورد في زبور آل محمد، صلى الله عليه وآله وسلم: (لك يا إلهي وحدانية العدد). وفي بعض كلماتهم ورد في وصفه تعالى: (واحد لا بالعدد). فأثبت وحدانية العدد باعتبار أحدية جمع الكثرات، وانطواء الكثرات واستهلاكها فيه، وظهوره في الكثرات، ونفى الوحدة العددية، أي الواحد المقابل للاثنين، فإنه لم يكن ساريا في مراتب الأعداد، بل الواحد الساري غيب في حجاب التعينات وظاهر بها. وهذا أيضا مثال آخر للحق، فإنه تعالى بمرتبة غيبه محجوب عن الأبصار وهو اللطيف الخبير، وبعين ما غاب ظهر. فإن التعينات الأسمائية والأفعالية حجابه وظهوره، فهو تعالى محجوب بسبعين ألف حجاب من نور وظلمة، وظاهر بها، كما أن الواحد محجوب في الأعداد وظاهر بها. فإن اللا بشرط المطلق لا ظهور له إلا في تعيين المتعينات. وهذا من أسرار الكلى الطبيعي الذي هو أيضا مثال للحق. له الأسماء الحسنى والأمثال العليا. (الإمام الخميني مد ظله)

أي، فاختلطت الأمور، واشتبهت بالتكثر الواقع فيها على المحجوب الغير المنفتح عين بصيرته، وإن كانت ظاهرة راجعة إلى الواحد الحقيقي عند من رفعت الأستار عن عينه وانكشف الحق إليه بعينه. والاختلاط بالتجليات المختلفة صار سببا لوجود الكثرة، كما ظهرت الأعداد بظهور الواحد في المراتب المعلومة. ولما كان ظهور الواحد في المراتب المتعددة مثالا تاما لظهور الحق في مظاهره، جعل هذا الكلام توطئة، وشرع في تقرير العدد وظهور الواحد فيه، ليستدل المحجوب به على الكثرة الواقعة في الوجود المطلق مع عدم خروجه عن كونه واحدا حقيقا، و قال: (فأوجد الواحد العدد وفصل العدد الواحد). أي، أوجد الواحد بتكراره العدد، إذ لو لم يتكرر الواحد، لم يكن حصول العدد. وفصل العدد مراتب الواحد، مثل الاثنين والثلاثة والأربعة وغير ذلك إلى ما لا يتناهى، لأن كل مرتبة من مراتب الآحاد والعشرات والمئات والألوف ليس غير الواحد المتجلى بها، لأن الاثنين، مثلا، ليس إلا واحدا وواحدا اجتمعا بالهيئة الوحدانية، فحصل منها الاثنان، فمادته هو الواحد المتكرر وصورته أيضا واحدة، فليس فيه شئ سوى الواحد المتكرر، فهو مرتبة من مراتبه وكذلك البواقي. فإيجاد الواحد بتكراره العدد، مثال لإيجاد الحق الخلق بظهوره في الصور الكونية. وتفصيل العدد مراتب الواحد، مثال لإظهار الأعيان أحكام الأسماء الإلهية والصفات الربانية، والارتباط بين الواحد والعدد، مثال للارتباط بين الحق والخلق، وكون الواحد نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الأربعة وغير ذلك، مثال للنسب اللازمة التي هي الصفات للحق.

(وما ظهر حكم العدد إلا بالمعدود. فالمعدود منه عدم ومنه وجود: فقد يعدم الشئ من حيث الحس وهو موجود من حيث العقل). أي، العدد لكونه كما منفصلا وعرضا غير قائم بنفسه لا بد أن يقع في معدود ما، سواء كان ذلك المعدود موجودا في الحس، أو معدوما فيه موجودا في العقل. وظهور العدد بالمعدود مثال لظهور الأعيان الثابتة في العلم بالموجودات، وهي بعضها حسية وبعضها غيبية، كما أن بعض المعدود في الحس وبعضه في العقل. (فلا بد من عدد ومعدود، ولا بد من واحد ينشئ ذلك فينشأ بسببه). أي، إذا كان لا يظهر حكم العدد إلا بالمعدود، ولا يتبين مراتب الواحد إلا بالعدد، فلا بد من عدد ومعدود، ولما كان العدد ينشأ بتكرار الواحد، فلا بد من واحد ينشئ ذلك العدد. فينشأ أي، يظهر الواحد في مراتبه ومقاماته المختلفة بسبب ظهور العدد، فالسبب هنا السبب القابلي. أو لا بد من واحد ينشئ العدد، فينشأ العدد بسبب ذلك الواحد، فالسبب السبب الفاعلي. والأول أنسب.

(فإن كان كل مرتبة من العدد حقيقة واحدة كالتسعة، مثلا، والعشرة إلى أدنى وإلى أكثر إلى غير نهاية ما هي مجموع ولا ينفك عنها اسم جمع الآحاد، فإن الاثنين حقيقة

واحدة والثلاثة حقيقة واحدة بالغا ما بلغت هذه المراتب). وفي بعض النسخ: (فإن لكل مرتبة من العدد حقيقة). والظاهر أنه تصرف ممن لا يعرف معناه و مقصوده، رضى الله عنه. (إن كل مرتبة حقيقة واحدة) أي، إن اعتبرنا في كل مرتبة ما به يمتاز العدد المعين فيها من غيرها، وهو ما به الاثنان اثنان والثلاثة ثلاثة مثلا، فما هي مجموع الآحاد فقط، بل ينضم إليها أمر آخر يميزها عن غيرها، ولا ينفك عنها اسم (جمع الآحاد)، لأنه كالجنس لها فلا بد منها. فإن الاثنين حقيقة واحدة ممتازة من الثلاثة، وهي أيضا كذلك حقيقة واحدة متميزة عن الأخرى، إلى ما لا نهاية له. فقوله: (ما هي مجموع) جواب الشرط. والجملة الاسمية إذا وقعت جواب الشرط، يجوز حذف الفاء منه، عند الكوفيين، كقول الشاعر: (من يفعل الحسنات، الله يجزيها). وإن لم نعتبر الأمور المتميزة بعضها عن بعض، نأخذ القدر المشترك بين الكل الذي هو جمع الآحاد، ونعتبره لا يبقى (*)

الامتياز بين كل منها، كما نعتبر الجنس الذي بين النوعين، كالإنسان والفرس، فنحكم عليهما بأنهما حيوان، فكذلك نحكم في الاثنين والثلاثة والأربعة بأنها مجموع من الآحاد، مع قطع النظر عما به يمتاز بعضه عن البعض الآخر. و هو المراد بقوله: (وإن كانت واحدة، فما عين واحدة منهن عين ما بقى). وهذا الشق يدل على ما ذهبنا إليه من أن الأصح. فإن كان كل مرتبة من العدد حقيقة. أي، وإن كانت المراتب كلها واحدة في كونها جمع الآحاد أو مجموعها، فليس عين مرتبة واحدة من تلك المراتب عين ما بقى منها، لأن كل مرتبة منها حقيقة برأسها موصوفة بخواص لا توجد في غيرها. ويجوز أن يكون (ما) بمعنى (الذي). أي، و إن كانت المراتب كلها واحدة بحسب رجوعها إلى حقيقة واحدة هي جمع الآحاد. فالذي عين واحدة، من مراتب الاثنين والثلاثة وغير ذلك، عين ما بقى في كونه عبارة عن جمع الآحاد. وهي أنسب بقوله: (فالجمع يأخذها فيقول بها منها ويحكم بها عليها). أي، إذا كان لا ينفك عنها اسم جمع الآحاد، فجمع الآحاد الذي هو كالجنس لتلك المراتب يأخذها ويجمعها ويتناولها ويصدق عليها صدق الجنس على أنواعه، فيقول بتلك المراتب من تلك الحقيقة الجامعة إياها و يحكم بها عليها، أي، الجامع بين المراتب يحكم عليها بما يعطيه من الأحكام، كما يحكم الحق على الأعيان بما يعطيه من الأحوال.

(وقد ظهر في هذا القول عشرون مرتبة، فقد دخلها التركيب). أي، حصل في هذا القول، وهو إن كان كل مرتبة حقيقة، عشرون مرتبة: أولها، مرتبة الواحد المنشئ للعدد، ثم مرتبة الاثنين إلى التسعة فصار تسعة، ثم مرتبة العشرة والعشرون إلى تسعين وهي تسعة أخرى فصار ثمانية عشر، ثم مرتبة المائة والألف، وعلى الباقي يدخل التركيب. وضمير (دخلها) يرجع إلى المراتب العشرين.

(فما تنفك تثبت عين ما هو منفى عندك لذاته). أي، لا يزال تثبت في كل مرتبة من المراتب عين ما تنفيه في مرتبة أخرى، كما ذكر من أن الواحد ليس من العدد، باتفاق جمهور أهل الحساب، مع أنه عين العدد، إذ هو الذي بتكرره (*)

توجد الأعداد. فيلزمه في كل مرتبة من مراتب العدد لوازم خصوصيات متعددة، وكذلك نقول لكل مرتبة إنها جمع الآحاد وتثبت أنها ليست غير مجموع الآحاد، مع أنه منفى عندك بأنها ليست مجموع الآحاد فقط.

(ومن عرف ما قررناه في الأعداد وأن نفيها عين ثبتها، علم أن الحق المنزه هو الخلق المشبه، وإن كان قد تميز الخلق من الخالق. فالأمر الخالق المخلوق، والأمر المخلوق الخالق). أي، ومن عرف أن العدد هو عبارة عن ظهور الواحد في مراتب متعددة، وليس من العدد بل هو مقومه ومظهره، والعدد أيضا في الحقيقة ليس غيره، وأن نفى العددية من الواحد عين إثباتها له لأن الأعداد ليست إلا مجموع الآحاد مادة وصورة، علم أن الحق المنزه عن نقائص الإمكان، بل عن كمالات الأكوان، هو بعينه الخلق المشبه وإن كان قد تميز الخلق بإمكانه عن الخالق.

(فالأمر الخالق) أي، الشئ الذي هو الخالق هو المخلوق بعينه، لكن في مرتبة أخرى غير
المرتبة الخالقية. والأمر المخلوق وهو الخالق بعينه، لكن باعتبار
ظهور الحق فيه. واعلم، أن الاثنين، مثلا، ليس عبارة إلا عن ظهور الواحد
مرتين مع الجمع بينهما، والظاهر، فرادى ومجموعا فيه، ليس إلا الواحد، فما به
الاثنان اثنان ويغاير الواحد بذلك ليس إلا أمر متوهم لا حقيقة له، كذلك شأن
الحق مع الخلق، فإنه هو الذي يظهر بصور البسائط، ثم بصور المركبات، فيظن
المحجوب أنها مغائرة لحقائقها، وما يعلم أنها أمور متوهمة، ولا موجودة إلا هو.

(كل ذلك من عين واحدة، لا بل هو العين الواحد، وهو العيون الكثيرة).

أي، كل ذلك الوجود الخلقي صادر من الذات الواحدة الإلهية، ثم أضرب عنه، لأنه مشعر بالمغايرة، فقال: بل ذلك الموجود الخلقي هو عين تلك العين الواحدة الظاهرة في مراتب متعددة. وذلك العين الواحدة التي هي الوجود المطلق، هو العيون الكثيرة باعتبار المظاهر المتكثرة، كما قال:

سبحان من أظهر ناسوته * سر سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا في خلقه ظاهرا * في صورة الآكل والشارب)

(فانظر ما ذا ترى) أي، أنظر أيها السالك طريق الحق ما ذا ترى من الوحدة والكثرة جمعا وفرادى، فإن كنت ترى الوحدة فقط، فأنت مع الحق وحده لارتفاع الإثنينية، وإن كنت ترى الكثرة فقط، فأنت مع الخلق وحده، وإن كنت ترى الوحدة في الكثرة محتجبة والكثرة في الوحدة مستهلكة، فقد جمعت بين الكمالين وفزت بمقام الحسنيين.

(قال يا أبت افعل ما تؤمر) ولما كانت نسبة السالك إلى الشيخ المكمل نسبة الولد إلى والده، نقل الكلام إلى حكاية إبراهيم، عليه السلام، مع ولده. وقول المريد للشيخ: (إفعل ما تؤمر) عبارة عن تسليمه بين يديه، وإشارة إلى أن فعله ليس من نفسه، بل من ربه، فإنه واسطة بين السالك وربه. (والولد عين أبيه) بحكم اتحاد الحقيقة وفيضانه من جميع أجزاء وجوده وكونه بعضه، وإن كان غيره من حيث تعينه وتشخصه (١٤) (فما رأى يذبح سوى نفسه) وذبحه صورة إفنائه من إنانيته (١٥) (و (فداه بذبح عظيم)) (الذبح)، بكسر الذال، ما يذبح. وإنما وصفه ب (عظيم) لأن الظاهر بتلك الصورة هو الذي له العظمة التامة. ثم قال

---

(١٤) – ولما كان الولد سر أبيه الظاهر في صورة الولد، فهو بالحقيقة أبوه الظاهر. وكان نسبة الأب إلى الأولاد كنسبة الحقيقة إلى العالم وكنسبة الواحد إلى الأعداد. تمثل الحقيقة الظاهرة في الأكوان المنزهة عنها كمالا ونقصانا، تارة بالواحد والأعداد، وتارة بالوالد والأولاد، فقال: (يا أبت أفعل...). (الإمام الخميني مد ظله)

(١٥) – قال شيخنا الأستاد العارف، أدام الله ظله العالي: إن ما رأى إبراهيم، عليه السلام، في النوم هو حقيقة العبودية، إلا أن الخيال لكثرة اشتغاله بالأمور الحسية تمثل حقيقة العبودية بصورة ذبح الولد الذي أعز الأشياء عنده. أقول: حصول العبودية لا يمكن إلا بالخروج عن الأنانية وإفنائها فهاهنا أمران: إفناء الإنية والخروج عن الأنانية، وحصول العبودية. وما رآه، عليه السلام، هو حقيقة الخروج عن الأنانية، لأن ذبح الولد الذي هو نفسه وظهوره صورة إفناء الأنانية لا صورة العبودية. ويمكن أن يكون المرئي حقيقة العبودية، وبعد ذلك الرؤية انتقلت نفسه إلى سببها الذي هو إفناء الإنية والخروج عن الأنانية، فتمثل له صورة المسبب. (الإمام الخميني مد ظله)

إظهارا لهذا السر: (فظهر بصورة كبش من ظهر بصورة الإنسان). أي، الظاهر بهذه الصورة الكبشية هو الذي ظهر بجميع الصور الإنسانية وغيرها، لأن الحقيقة الكلية إذا تعينت بتعين كلي، تصير نوعا من الأنواع، وعند تعينها بتعين جزئي، يصير شخصا من الأشخاص. فالظاهر في تعين شخصي من نوع، هو بعينه ظاهر في نوع آخر وأفراده. ألا ترى أن الحقيقة الحيوانية كما ظهرت في الصورة الإنسانية، كذلك ظهرت في الصورة الفرسية والغنمية وغيرها. فما فدا من نفسه بما هو أدنى منه، فإن الدنى لا يكون فداء للشريف.

(فظهر بصورة ولد، لا بل بحكم ولد من هو عين الوالد). أي، فظهر بصورة الولد من كان ظاهرا في صورة الوالد، وهو المتجلي الحقيقي في المظاهر كلها. ثم أضرب إثباتا لحكم الولدية بقوله: (لا، بل ظهر بحكم ولد). أي، بصورة المرتبة الولدية وأحكامها، لأن صورة الولد والوالد بحكم اتحاد الحقيقة النوعية واحدة، والمغايرة في حكم الولدية والوالدية في الصورة الشخصية لا غير.

((وخلق منها زوجها) فما نكح سوى نفسه، فمنه الصاحبة والولد، والأمر واحد في العدد). لما كان خلق حواء من عين آدم، عليه السلام، موافقا لما هو في تقريره، نقل الكلام إليه استشهادا لما ذكره، فإن آدم وحوا يجمعهما حقيقة واحدة، ويميزهما تعين كل منهما من الآخر. فبالاعتبار الأول، ما ظهر بصورة آدم هو الذي ظهر بصورة حواء، وهو المستشهد لقوله: (ظهر بصورة الولد... من هو عين الوالد). لأنها أيضا ولد آدم وإن لم يسم بالولد. وقوله: (فما نكح سوى نفسه) استشهاد لقوله: (فما رأى يذبح سوى نفسه. فمنه الصاحبة والولد) بظهور حقيقته في صورتهما، وليس الأمر إلا واحد، كظهور الواحد في العدد.

(فمن الطبيعة؟ ومن الظاهر منها؟ وما رأيناها نقصت بما ظهر منها، ولا زادت بعدم ما ظهر). أي، إذا كان الأمر في نفسه واحدا، فمن الذي يسمى بالطبيعة سوى الوجود الحق؟ ومن الظاهر من الطبيعة سوى أفرادها من أعيان الموجودات؟ ولا ينقص منها شئ بالظهور، ولا يزيد بعدم الظهور كالإنسانية، إذا النقصان والزيادة من خواص الأجسام.

واعلم، أن (الطبيعة) عند أهل الحق يطلق على ملكوت الجسم. وهو القوة السارية في جميع الأجسام، عنصريا كان أو فلكيا بسيطا كان أو مركبا. وهي غير الصور النوعية التي للأجسام، لاشتراكها في الكل واختصاص الصور النوعية. وهي للنفس الكلية كالآلة في إظهار الجسم وتدبيره، وفي الحيوان بمنزلة الروح الحيواني، إذ بها يتم الفعل والانفعال، فأفرادها كالآلات للنفوس المجردة الجزئية، كما أن كليها آلة لكليها. فهي مظهر الاسم (الموجد) الذي هو من سدنة (الرب).

(وما الذي ظهر غيرها؟ وما هي عين ما ظهر لاختلاف الصور بالحكم عليها، فهذا بارد يابس وهذا حار يابس. فجمع باليبس، وأبان بغير ذلك). (ما) في (ما الذي) للاستفهام. والثاني بمعنى (ليس). والثالث بمعنى (الذي). أي، ما الذي ظهر من الطبيعة غير الطبيعة؟ أي، هي التي ظهرت في صور مراتبها

لا غيرها. وليست الطبيعة غير الذي ظهر، لأنها واحدة في الحكم والحقيقة، وما ظهر منها مختلف بالصورة والحكم، فهذا بارد يابس وهذا حار يابس. فجمع الحق بينهما باليبس، تنبيها على الأصل الجامع، وأبان بالحرارة والبرودة، تنبيها على فرعيته.

(والجامع الطبيعة، لا، بل العين الطبيعة).

أي، والحال أن الجامع بينها، أي بين الصور، الطبيعة، لا بل العين الواحدة المعهودة، وهي التي ظهرت بصور

هذه الموجودات كلها، هي عين الطبيعة.

(فعالم الطبيعة صور في مرآة واحدة، لا بل صورة واحدة في مرآيا مختلفة).

أي، عالم الطبيعة صور مختلفة حاصلة في مرأة الذات الإلهية من غير حصول التعدد والتكثر فيها. ثم أضرب بقوله: (لا، بل صورة واحدة) وهي الذات الإلهية في مرايا مختلفة، وهي الأعيان كقوله:

(فما الوجه الا واحد غير أنه إذا أنت عددت المرايا تعددا)

تنبيها بحكم المقامين: مقام الموحد، ومقام المحقق. وقد مر تحقيق المرآتين مرارا.

(فما ثمة إلا حيرة لتفرق النظر) أي، نظر العقل في الوجوه المتعددة المتضادة والمتناقضة وغيرها، فإنه لا يعرف أنه حقيقة واحدة ظهرت في صور مختلفة أو حقائق كثيرة.

(ومن عرف ما قلناه، لم يحر). بفتح الحاء. أي ومن عرف ما قررناه، من أن الحقيقة الواحدة هي الظاهرة في صور المراتب المتكثرة والمظاهر المختلفة، لم يقع في الحيرة.

(وإن كان في مزيد علم، فليس إلا من حكم المحل، والمحل هو عين العين الثابتة). (إن) هاهنا يجوز أن يكون للمبالغة فلا يقتضى الجواب، ويجوز أن يكون شرطية. وعلى الأول معناه: ومن عرف ما قلنا لم يحر، إن كان هذا العارف في مزيد العلم بالوجوه الإلهية، كما قال، صلى الله عليه وسلم: (رب زدني علما). فليس عدم الحيرة هنا إلا من حكم المحل، وهو العين الثابتة التي لهذا العارف، كما أن الحيرة مقتضى عين الحائر. وعلى الثاني فمعناه: وإن كان التحير حاصلا في مزيد علم، فليس ذلك التحير إلا من حكم المحل وهو عين الحائر.

(فبها يتنوع الحق في المجلى فتتنوع الأحكام عليه، فتقبل كل حكم ولا يحكم عليه إلا عين ما تجلى فيه، وما ثمة إلا هذا). أي، فبسبب الأعيان الثابتة التي للموجودات، أو فيها، يتنوع الحق في مجاليه وظهوراته، كما يتنوع ظهورات الوجه في المرايا المتعددة، فيتنوع أحكام العين الثابتة على الحق بحسب ما يطلب استعداداتها منه، فيقبل الحق كل حكم يعطيه العين الثابتة التي تجلى الحق فيها، كظهور الوجه في المرآة المستديرة مستديرا وفي المستطيلة مستطيلا. وما في نفس الأمر إلا ما أشرت إليه لا غير. شعر:

(فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا وليس خلقا بذاك الوجه فاذكروا)

أي، إذا كان الحق يتنوع في مجاليه ويقبل كل ما يحكم عليه الأعيان من الأحكام الكونية، فالحق خلق من حيث إنه ظهر في المظاهر الخلقية واختفى فيها، فالمشهود، غيبا وشهادة، حق صرف لا غير معه. كما قال: (فالحق المنزه هو الخلق

المشبه).
فقوله: (بهذا الوجه) إشارة إلى ما مر، من أن الحق هو الظاهر في مرايا الأعيان.
وقوله: (وليس خلقا بذاك الوجه فاذكروا) إشارة إلى أن الظاهر في مرآة الحق هي الأعيان الخلقية، فالحق ليس خلقا حينئذ، بل منزه من الصفات الخلقية ومختف بحجاب عزته، باق في غيبيته لا يشهد ولا يرى، وكل ما يشهد ويرى فهو خلق.
(من يدر ما قلت لم تخدل بصيرته * وليس يدر به إلا من له البصر)
أي، من عرف ما أشرت إليه من الوجهين، لم يخذل بصيرته. على البناء للفاعل أو المفعول. وليس يدريه إلا من له البصر الحاد الذي لا يعجز عن مشاهدة الحق في عالم الغيب والشهادة، كما قال تعالى في حق نبيه، صلى الله عليه و سلم: (فبصرك اليوم حديد). و (البصيرة) عبارة عن عيني القلب اللتين يشهد بهما المشاهد الغيبية، شهودا معنويا أو مثاليا. قال، صلى الله عليه وسلم: (ما من عبد إلا ولقلبه عينان، هما غيب ينظر بهما الغيوب. فإذا أراد الله بعبد خيرا، فتح عيني قلبه ليرى بهما ما خفى عن بصره). وقال: (تنام عيني ولا ينام قلبي).
(جمع وفرق فإن العين واحدة * وهي الكثير لا تبقى ولا تذر)
أي، جمع بين الخلق والحق في مرتبة المعية، كما جمع الحق بقوله: (وهو معكم أينما كنتم). بين هويته وعين العبد، وفي قوله: (كنت سمعه وبصره). - إذ الضمير راجع إلى العبد - وفرق بينهما بمشاهدة الحق وحده عند غلبة الوحدة عليك، كما فرق بقوله: (قل الله ثم ذرهم). وبشهود الخلق وحده عن غلبة الكثرة عليك، كقوله تعالى: (هو الذي خلقكم من نفس واحدة). إذ العين في الحقيقة واحدة و هي الذات الإلهية، وهي الكثيرة أيضا بحسب مظاهرها وأسمائها وصفاتها. و فاعل قوله: (لا تبقى ولا تذر) هو العين الواحدة. أي، إذا تجلت هذه العين

الواحدة، لا تبقى ولا تذر من الكثرة شيئا، بل تفنيها وتجعلها هباء منثورا.
(فالعلي لنفسه هو الذي يكون له الكمال الذي يستغرق به). أي، يستغرق صاحبه بذلك الكمال. (جميع الأمور الوجودية). أي، الموجودات العينية.
(والنسب العدمية) أي، التي لا أعيان لها في الخارج. (بحيث لا يمكن أن يفوته نعت منها، سواء كانت محمودة عرفا وعقلا وشرعا، أو مذمومة عرفا وعقلا و شرعا). أي، العلى المطلق الذي علوه لذاته، هو الذي يكون كماله مستغرقا لجميع الكمالات الوجودية والصفات الحقيقية والنسب الإضافية والسلبية، بحيث لا يمكن أن يفوته نعت من النعوت، سواء كانت تلك النعوت محمودة، بحسب العرف أو العقل أو الشرع، أو مذمومة فيها، لأن من فاته منها شئ لا يكون له العلو بحسب ذلك الفائت، وذلك المقدار من العلو يكون لمن هو متحقق به، فالعلي المطلق لا يكون عليا مطلقا.
و (الفوت) يعدى ب (من) وبنفسه، كما يقال: فات منه الحزم وفاته الحزم.
وإنما عمم بقوله: (محمودة... أو مذمومة) لأن الوجود خير محض، والعدم شر محض. فكل أمر وجودي من حيث وجوده خير، ومن حيث العدمية التي تلحقه شر، فيصير مذموما كالزناء، مثلا، فإنه من حيث إنه كمال للقوة الشهوية خير، و من حيث تأديه إلى انقطاع النسل ووقوع الفتن الموجب لعدم النظام الأصلح، شر. فالخير للموجود ذاتي، والشر عارضي نسبي. فكل مذموم، عقلا أو عرفا أو شرعا، محمود من جهة أخرى، ومن هذه الحيثية ملحق بالحق، لازم للوجود المطلق، فلا ينبغي أن يفوته شئ منها.
(وليس ذلك) أي، الكمال المستغرق لجميع الكمالات. (إلا لمسمى الله خاصة). أي، للذات الأحدية الجامعة لجميع الأسماء والصفات. (وأما غير مسمى الله خاصة مما هو مجلي له، أو صورة فيه، فإن كان مجلي له فيقع التفاضل (١٦) - لا بد

---

(١٦) - ويمكن أن يكون المراد من المجلى والصورة الاسم، إلا أن المجلى يلاحظ في نظر التكثير فيقع التفاضل، والصورة بنظر التوحيد فيستهلك في أحدية الجمع فلا يقع التفاضل، كما ورد في الدعاء: (اللهم، إني أسئلك من أسمائك بأكبرها وكل أسمائك كبيرة). فأوقع التفاضل فيها أولا، ونفى ثانيا عنه استهلاك الكل في أحدية الجمع بنظر الداعي السالك. وقد فصلنا القول في ذلك المقام في شرحنا لدعاء الأسحار الذي شرحناه في سالف الزمان. (الإمام الخميني مد ظله)

من ذلك – بين مجلي ومجلى، وإن كان صورة فيه، فتلك الصورة عين الكمال الذاتي، لأنها عين ما ظهرت فيه). الشرطية خبر المبتدأ
الذي دخل عليه (أما). و (الفاء) الذي دخل عليها، جواب (أما). أي، وغير الذات الأحدية فما هو مجلي، أي
مظهرا لها من جملة المظاهر، فليس له ذلك الكمال المستوعب، بل له نصيب منه. وبحسبه يقع التفاضل بين المجلى والمجلى، على قدر الحيطة وعدم الحيطة، فنصيبه من العلو لا يكون إلا كذلك. وقوله: (أو صورة فيه) أي، اسم إلهي أو صفة ذاتية حاصلة في الذات الأحدية التي هي مسمى (الله). وإنما أطلق عليه (الصورة)، لأن الذات مختفية فيه اختفاء المعنى في الصورة، لذلك تعد الأسماء من جملة حجب الذات. أو لكون الذات مع صفة من الصفات تظهر بالصورة الاسمية المسماة ب (المهية)، وهي التي تظهر في المظاهر الشخصية. وقوله من بعد: (ولا يقال هي هو، ولا هي غيره). وما نقل عن (أبى القاسم) يدل على أن المراد بالصورة، هنا (الاسم). أو نقول، المراد بالمجلى هو الاسم، وبالصورة الصفة. لكن الأول أنسب.
والحاصل، أن غير مسمى الله إما مجالي ومظاهر، أو أسماء. فإن كان من المجالي، فلا بد أن يقع بينهما التفاضل في مراتب العلو، وإن كان من الأسماء، فله ذلك الكمال الذاتي لاشتماله على الذات، أو لكون الاسم عين المسمى (١٧)

---

(١٧) – اعلم، هداك الله إلى أسمائه وصفاته وجعلك وإيانا من الخائضين في آياته، أنه كما أن العلو الذاتي ثابت لمسمى (الله)، أي الذات المتوحدة لجميع الأسماء والصفات بأحدية الجمع، فكذلك هو ثابت للعين الثابتة للإنسان الكامل، أي الحقيقة المحمدية، فإنها أيضا أحدية جميع الأعيان حاكمة عليها ومستجمعة إياها حكومة (الله) على سائر الأسماء و استجماعه إياها. فإن الضل حكمه حكم ذي الظل فان فيه، وكذلك هو ثابت للمشية المطلقة اسمه الأعظم في مقام الفعل طابق النعل بالنعل. وليس هيهنا مقام شرح ذلك. و قد استفيد تحقيقه من بعض رسائلنا في حقيقة الخلافة والولاية. (الإمام الخميني مد ظله)

وإليه الإشارة بقوله: (لأنها عين ما ظهرت فيه). أي، لأن تلك الصورة عين تلك الذات التي ظهرت فيها. واعلم، أن هذا الكلام إنما هو باعتبار أن الاسم عين المسمى. وأما باعتبار أنه غيره، فليس له ذلك الكمال المستوعب، بل نصيب منه، فيقع التفاضل في الأسماء كما يقع في المظاهر.

(فالذي لمسمى الله هو الذي لتلك الصورة. ولا يقال، هي هو، ولا هي غيره). أي، فالعلو الذي لمسمى الله هو العلو الذي لتلك الصورة، أي الاسم، وإن كان لا يقال، إن تلك الصورة هي مسمى الله، ولا يقال أيضا إنها غيره. فكل من الأسماء الإلهية على لذاته.

(وقد أشار أبو القاسم بن قسى في خلعه) أي، في كتابه المسمى ب (خلع النعلين). وذكر في فتوحاته أنه فتح له على يدي خليل من أهل (أبله) وهو من كبار القوم. (إلى هذا (١٨) بقوله: إن كل اسم إلهي يتسمى بجميع الأسماء الإلهية وينعت بها (١٩) وذلك هناك أن كل اسم يدل على الذات وعلى المعنى الذي سيق له).

أي، وضع له الاسم. (ويطلبه) أي، ذلك الاسم. (فمن حيث دلالته على الذات له جميع الأسماء، ومن حيث دلالته على المعنى الذي ينفرد به، يتميز عن غيره، كالرب والخالق والمصور إلى غير ذلك. فالإسم) عين المسمى (من حيث الذات، والاسم غير المسمى من حيث مما يختص به من المعنى الذي سيق له). ظاهر مما مر مرارا.

(فإذا علمت أن العلى ما ذكرناه) أي، الذي له العلو بذاته هو الذي لا يكون علوه بحسب المكان ولا بحسب المكانة بل بذاته. (علمت أنه) أي، أن علوه.

---

(١٨) - أي، إلى هذا أشار أبو القاسم بن قسى. (ج)

(١٩) - وقد صرح به الرئيس، ابن سينا، في التعليقات بقوله: (يجب أن يكون في كل اسم من أسماء الله معاني جميع الأسماء). (ج)

(ليس علو المكان ولا علو المكانة، فإن علو المكانة يختص بولاة الأمر، كالسلطان والحكام والوزراء والقضاء وكل ذي منصب عال، سواء كانت فيه أهلية ذلك المنصب) كالسلطان العادل والوزير العاقل والقاضي الغير الجاهل. (أو لم تكن). كعكس ما ذكرناه. (والعلو بالصفات ليس كذلك) لأن العلى بعلو المكانة لا يبقى عليا عند زوالها عن ساعة، كانعزال السلطان والوزير والحاكم والقاضي عن مناصبهم، لأن العلو في الحقيقة للمرتبة لا لهم. والعلي بالصفات الإلهية لا يزول ذلك العلو عنه، فما بالك بالعلو الذاتي الذي هو أعلى مرتبة من الكل. وهذا تنبيه على أن العلو أربعة اقسام: أعلاها العلو الذاتي، ثم الصفات، ثم المرتبي، ثم المكاني. والحق (على) بجميع الأقسام، جمعا و تفصيلا، وللإنسان نصيب منها. ولما كان العلى بالعلو الصفاتي في بعض الصور تحت سلطنة من له العلو بالمنصب، كتحكم السلطان الجاهل والوزير الغير العاقل على من هو أعلم الناس وأعقلهم. قال معللا: (فإنه قد يكون أعلم الناس يتحكم فيه من له منصب التحكم، وإن كان أجهل الناس).

قوله: (فهذا على بالمكانة، بحكم التبع، ما هو على في نفسه، فإذا عزل زالت رفعته، والعالم ليس كذلك). أي، فهذا الجاهل على بعلو المكانة، بحكم التبعية، وليس عليا في نفسه وذاته، فإذا نزل ونزع منه ثياب المنصب، تزول رفعته، وتظهر فضيحته، والعالم ليس كذلك. فإن العلم مما يبقى أبد الآبدين، ولا يزال صاحبه من العالمين. والحمد لله رب العالمين.

فص حكمة مهيمية في كلمة إبراهيمية

معنى يهيم صاحبه مهيما. ومعنى الأول: فص معنى جعل صاحبه مهيما. و الهيمان إنما يحصل من إفراط العشق، وهو من إفراط المحبة، وهي أصل الإيجاد و سببه، كما قال تعالى: (كنت كنزا مخفيا، فأحببت أن أعرف) (١) - الخ.

---

(١) - قوله: (فص حكمة مهيمة). (الهيمان) هو الدهشة المفرطة من شهود جلال الجمال والحيرة فيه، كما يحصل عند ورود المعشوق بغتة، أو من تجلى الأسماء الجلالية القهرية. و نتيجته اندكاك جبل إنية السالك وجعل المجذوب صعقا. فبعض السالكين لفرط دهشتهم ومحبتهم، أو لسوء استعدادهم، أو نقصان مزاجهم، لا يمكنهم الرجوع إلى مملكتهم، فيبقون مجذوبين مهيمين، لا يعرفون غير الله ولا يعرفهم غير الله لصدور البهلولية عنهم في بعض الأحيان. قال تعالى: (أوليائي تحت قبابي لا يعرفهم غيري). يشمل بعضهم العناية الإلهية بإعطاء الاستعداد بالفيض الأقدس ويرجعهم إلى مملكتهم غانمين في تلك التجارة، حيث صار عقل الكل عقلهم وروحهم روح الكل وجسمهم جسم الكل، كما ورد: (أرواحكم في الأرواح وأنفسكم في النفوس). فالكل من قاطني عالم الأرواح والأشباح مربون بتربيتهم، مدبرون بتدبيرهم، يتصرفون فيه كما شاء. ولا يحصل ذلك إلا بقرب الفرائض، كما أن نتيجة قرب النوافل هو التخلق بأخلاق الله والفناء الصفاتي، كما أشار إليه في الحديث القدسي بقوله: (كنت سمعه وبصره). وفي قرب الفرائض يصير العبد أذن الله الواعية وعين الله الناظرة، فالله تعالى ينظر به ويسمع به ويبطش به. (الامام الخميني مد ظله)

وإنما تحصل المحبة من التجليات الواردة من حضرة الجمال المطلق، و الهيمان من جلالها على الملائكة المهيمة والمجذوبين من الأناسي، ولكل من الكمل المحبوبين أيضا نصيب منه، إما في بداية أمورهم كالجذبة قبل السلوك، أو عند انتهائها كالجذبة بعده، فتلحقون بها إلى المقصد الأسنى و يدخلون في حكم المهيمين.

ولما كان إبراهيم، صلوات الله وسلامه عليه، أول من تجلى له الحق بهويته الذاتية السارية في المظاهر الكونية كلها، وأول من خلع الله عليه صفاته الثبوتية الحقيقية من أولاد آدم، عليه السلام، بعد الفناء فيه والبقاء به - كما ورد في الخبر الصحيح: (أول من يكسى يوم القيامة إبراهيم). ليكون الآخر مطابقا للأول، ويحصل المجازاة له يوم الجزاء - وكان بعد مرتبة التنزيه والتقديس مرتبة التشبيه، وتجلى الذات الإلهية له في صور المظاهر موجبا للتشبيه، أورد هذه الحكمة عقبيهما، وقرن بينهما وبين كلمته، عليه السلام، لكونه مظهرا للعشق والخلة: ومن شدة المحبة جعل يطلب في مظاهر الكواكب لظهور النورية فيها، ومن غلبة المحبة والهيمان قال: (لئن لم يهدني ربى لأكونن من الظالمين). أي، الحائرين في جمال الحق. وعند كمال الهيمان فنى عن نفسه، وتجلى له الحق، فبقى بالحق في مقام الجمع والفرق، وأدركه في مظاهر سماوات الأرواح و أرض الأجسام والأشباح. فقال: (إني وجهت وجهي للذي فطر السماوات

والأرض) – بتجليه الوجودي عليها وسريان ذاته فيها – (حنيفا مسلما) – فانيا عن الأفعال والصفات والذات في أفعاله وصفاته وذاته – (وما أنا من المشركين). المثبتين للغير، لوجداني الذات الإلهية في صور جميع الأعيان بالكشف والعيان. (إنما سمى الخليل خليلا، لتخلله وحصره جميع ما اتصفت به الذات الإلهية. قال الشاعر:

قد تخللت مسلك الروح منى وبه سمى الخليل خليلا)

أي، سمى الخليل خليلا لتخلله، كما يسمى الخمر خمرا لتخميره العقل. و (العقل) عقلا لتقييده وضبطه الأشياء. وتخلله عبارة من سريانه في المظاهر الإلهية والصفات الربوبية، كسريان هوية الحق فيها من حيث اسمه (اللطيف). ولكون استعمال التخلل هنا مجازا، عطف على قوله: (وحصره جميع ما اتصفت به الذات الإلهية). وهو الصفات الثبوتية الحقيقية الموجبة للتشبيه من الاسم (الظاهر) و (الباطن)، ليكون مثبتا للمراد. والفرق بين خلته وخلة نبينا، صلوات عليهما – التي أثبتها لنفسه في آخر خطبة خطبها قبل وفاته بخمسة أيام وقال، بعد حمد الله والثناء عليه: (إنه قد كان لي فيكم إخوة وأصدقاء، وإني أبرء إلى الله أن اتخذ أحدا منكم خليلا (٢) ولو كنت متخذا خليلا، لا تخذت أبا بكر خليلا. إن الله قد اتخذني خليلا، كما اتخذ إبراهيم خليلا. أوتيت البارحة مفاتيح خزائن الأرض والسماء (٣) وكان ذلك تعريفا منه بأكمل أحواله ومقاماته – أن خلة إبراهيم،

---

(٢) – لا يخفى على العارف أن من كان في مراتب السير واصلا إلى فناء الرب فانيا في ذاته وصفاته، يكون خلته خلة الله. فخليل الله لا يأبى عن خلته، بخلاف من كان دون ذلك، فإن محبة المحبوب نفى جميع الأحبة. فلما كان محبة على، عليه السلام، محبة الله، فهو خارج عن منظور كلامه، ولا ينافي خلته خلة الله، وأما غيره فهو خارج عن تلك المرتبة. (الامام الخميني مد ظله)

(٣) – هذه الرواية من الروايات التي تظهر منها آثار الوضع والجعل. ومن الظاهر جدا أن مقام الخلة وإن كانت ثابتة لرسول الله، عليه السلام، بالأصالة، ولكن هذا المقام ، كسائر المقامات، ثابتة للورثة بالتبعية والوراثة، ولا شك عند الشيخ الأكبر أن عليا، عليه و على أولاده السلام، أفضل من إبراهيم، عليه السلام. والشيخ قد عبر عن مولانا، أمير المؤمنين، بسر الأنبياء أجمعين، ولهذا كانت، عليه السلام، الخلة العلوية أتم وأكمل من خلة الإبراهيمية، لأن أحكام الصفات الثبوتية الإلهية ظهرت في على، عليه السلام، على سبيل التحقق وفي إبراهيم على سبيل التخلق. قال الشيخ الكبير القونيوى في الفكوك: (والفرق بين التخلق والتحقق هو أن التخلق يحصل بالكسب والتعمل في التحلي بها، فيكون صاحب التخلق محلا لأحكامها وهدفا لأسهام آثارها. والتحقق بها لا يصح إلا لمناسبة ذاتية تقضى بأن يكون المتحقق بها مرآة للذات والمرتبة الجامعة للصفات يرتسم فيه جميع الأسماء ارتساما ذاتيا، لا على سبيل المحاكات للارتسام الإلهي فيه، أعني، بصاحب التحقق تظهر وتنفذ آثار الصفات والأسماء في المتخلقين بها وغيرهم من المجالي

الذين هم محال آثارها من الأناسي وغيرهم). واقف به مراتب ودرجات قرب بين تحقق عبد كامل به صفات كماليه الهيه وتخلق به مظهريت صفات الهيه،
فرق می فهمد. ونیز فرق است بین قرب حاصل از فرایض وقرب حاصل از نوافل، چه آنکه فنای در صفات از خواص قرب نوافل، وفنای در ذات، یعنی فناء ذاتی، از خواص قرب حاصل از
فرایض است. مرتبه جامع بین القربین، مرتبه اطلاق حاصل از قربین است که از آن به
مقام (قاب قوسین) تعبیر کرده اند. جمیع بین دو قرب مذکور، که مرتبه (جمع الجمع) به آن اطلاق کرده اند، بدین نحو است که ولی متحقق به جمع بین القربین مقید به یکی از دو قرب نمی باشد، بلکه به هر دو قرب - معا بدون تقید ومناوبه واحکام خاص این دو قرب - متحقق است، ودرعین آنکه حق سمع وبصر اوست، أو نیز مخفی در حق وسمع وبصر حق است. کما ورد في المأثورات: (على عين الله الباصرة وأذن الله الواعية).، (إن الذين يبايعونك) لسان این مقام است. واگر مجذوب ومحبوب حق در مقام سیر محبوبی از نهایت احاطه اگر بخواهد جمعا بلا مناوبه واگر بخواهد جمعا مع المناوبه واگر اراده نماید جامع بین القربین شود ومقید به هیچ حال یا قید از أحوال وقیود سه گانه نشود، صاحب مقام (أو أدنی) ومتحقق به مقام احدیت جمع است. وصاحب این مقام اصالتا خاتم الأنبیاء و وراثتا از مختصات خاتم اولیاست. وبه تصریح شیخ در فتوحات خاتم اولیاء، یعنی خاتم ولایت مطلقه وخاصه محمدیه رتبتا، امیر مؤمنان، وبه حسب زمان جناب محمد مهدی، علیه السلام، است. وشیخ أکبر از قراری که نقل نمودیم در فتوحات فرمود: عیسی و خضر والیاس ودیگر اولیا مختوم اند بهذا الختم المحمدی المسمی بالمهدی، علیه السلام، الذی کان ولیا وآدم بین الماء والطین. (ج)

عليه السلام، كانت مستفادة من حيث الباطن من الخلة المحمدية الثابتة لحقيقته أولا وآخرا، كنبوته، بل نبوة جميع الأنبياء وكمالاتهم أيضا كذلك. ومن تحقق أن روحه، عليه السلام، أبو الأرواح جميعا، لا يستغرب أن يكون كماله أصل جميع الكمالات. فخلته ذاتية كنبوته، وخلة غيره عرضية كنبوته. كما مر من أن غيره لا يكون نبيا إلا عند الاتصاف بالوجود الشهادي، وهو نبي حال كونه في الغيب، لأن غيره ما دام في الغيب، محكوم بحكمه. لذلك كان جميعهم تحت لوائه يوم القيامة، فإن الآخر مطابق للأول. ولذلك قال حين التجاء الناس إليه و قالوا: اشفع لنا، فإنك خليل الله: (إنما كنت خليلا من وراء وراء). هذا من حيث المغايرة بينهما. وأما من حيث أحدية عينهما وكون إبراهيم مظهرا من مظاهره الكلية، فالفرق بحسب المرتبة الكمالية الختمية، إذ كمال الخاتم للمقام أعلى وأرفع من كمال الغير الخاتم. والمراد ب (الروح) في البيت المستشهد، الروح الحيواني الساري في جميع أجزاء البدن، أي: سريت في ذاتي وقلبي. كسريان الروح الحيواني في مسالكه.

فأورد (رض) مثالين: أحدهما عقلي، كقول الشاعر، لأن التخلل عشق المحبوب مسالك الروح من المحب العاشق، وسريانه في جوهر ذاته أمر عقلي. والآخر حسي، كقوله: (كما يتخلل اللون المتلون، فيكون العرض بحيث جوهره ما هو كالمكان والمتمكن). أي، تخلل الخليل، عليه السلام، الذات الإلهية بالاختفاء فيها والاتصاف بصفاتها، كما يتخلل اللون المتلون بسريانه في جميع أجزاء المتلون بحيث يكون هو هو في الحس. ولا يفرق بينهما بالإشارة الحسية، فيكون مكانه عين مكان المتلون، ولا يكون بينهما امتياز في الحس، كالمكان والمتمكن.

و (الباء) في قوله: (بحيث) بمعنى (في). أي، يكون العرض في مكان جوهره لسريانه في جميع أجزاء الجوهر الذي هو المعروض. و (ما) بمعنى (ليس). والضمير الذي بعده عائد إلى (التخلل). أي، ليس ذلك التخلل كتخلل جسم في جسم، ليكون أحدهما مكان الآخر، فيكون نسبة المتخلل إلى ما وقع فيه التخلل كنسبة المكان والمتمكن، فيلزم كون الحق ظرفا للتخليل، وفي عكسه حلول الحق فيه. وكلاهما باطلان. بل كتخلل اللون المتلون. وشبه المعقول بالمحسوس تفهيما للطالبين، إذ كل ما وقع في الشهادة دليل على ما هو واقع في الغيب.

(ولتخلل الحق وجود صورة إبراهيم، عليه السلام. وكل حكم يصح من ذلك). عطف على قوله: (لتخلله وحصره). أي، سمى الخليل خليلا لتخلله، ولتخلل الحق بظهور الهوية وسريانها في وجود إبراهيم في الخارج وعينه في العلم. وفي كل حكم يصح من ذلك الوجود من الصفات والكمالات اللازمة لتعينه.

والمراد ب (الصورة) عينه الخارجي. وإنما تعرض تخلل الحق في علة التسمية، لأن تخلله، عليه السلام، اثر تخلله تعالى شأنه، إذ كل ما يظهر للعبد من الأحوال والكمالات إنما هو من تجليه باسمه (الأول) و (الباطن) وإيجاده في القلوب، فيكون التخلل من هذا الطرف في مقابلة التخلل من ذلك الطرف (٤)

---

(٤) - لا يخفى أن تخلله، عليه السلام، وإن كان أثرا لتجلياته الذاتية في الحضرة الأسمائية - بل لتجليه بالفيض الأقدس الذي هو مقام (العماء) - إلا أن ذاك التخلل المذكور في الكتاب الذي هو نتيجة قرب الفرائض، غير ذاك التجلي، فإن قرب الفرائض لا يحصل إلا بعد قرب النوافل. فالقرب النوافلي استهلاك الأسماء والصفات، فيصير الحق سمعه ويده. والقرب الفرائضي الاستهلاك الكلى الذاتي والصفاتي المستتبع لإبقاء العبد في بعض الأحيان، فيصير العبد سمع الحق وبصره. فإن حصول الولاية الكلية وظهور البرزخية الكبرى لا يحصل إلا بعد قرب الفرائض، وهو غاية المعراج الصعودي لنبينا، صلى الله عليه وآله، ولا يحصل لغيره من الأنبياء والأولياء إلا بالتبعية لا الأصالة. وبهذا التحقيق يظهر النظر في كلام الشارح. وأمثال ذلك منه غير بعيد. تدبر. (الامام الخميني مد ظله)

ولكون علة التسمية ظاهرا تخلله، عليه السلام، قدمه في الذكر، ثم نبه بمبدأه.
والتخلل من إبراهيم، عليه السلام، نتيجة قرب النوافل، ومن الحق نتيجة قرب الفرائض.
وفي بعض النسخ: (أو لتخلل الحق). أي، سمى الخليل خليلا لتخلله وجود الحق. أو لتخلل الحق وجوده.
(فإن لكل حكم موطنا يظهر به لا يتعداه) تعليل لظهور الحق في أحكام يتبع وجود إبراهيم من صفاته وأفعاله. أي، الحق يتخلل وجود إبراهيم ويظهر فيه بالصفات الكونية، كالاستهزاء، والمكر، والتأذي، والسخرية، والضحك، و غير ذلك مما أخبر عن نفسه في قوله: (الله يستهزئ بهم ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين).، (إن الذين يؤذون الله ورسوله سخر الله منهم). وفي الحديث: (ضحك الله مما فعلتما البارحة). فإن لكل حكم وصفة مقاما وموطنا دنيا و آخرة، في المراتب الإلهية يظهر ذلك الحكم به، أي بسبب ذلك الموطن وقابليته للظهور فيه، ولا يتعدى ذلك الموطن. أو يظهر الحق بذلك الحكم في ذلك الموطن، ولا يتعدى عنه في ذلك الموطن. ويؤيد الثاني ما بعده، وإن كان الأول أسبق إلى الذهن. ويجوز أن يكون (الباء) بمعنى (في). أي، يظهر ذلك الحكم والحق فيه، ولا يتعداه.
(ألا ترى الحق يظهر بصفات المحدثات، وأخبر بذلك عن نفسه، وبصفات النقص وبصفات الذم؟) استشهاد لتخلل الحق وجود العبد واتصافه
بصفات الكون. وذلك كقوله: (من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا).،
(ولنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه).، (ومرضت فلم تعدني). و أمثال ذلك مما مر.
(ألا ترى المخلوق يظهر بصفات الحق من أولها إلى آخرها؟) استشهاد لتخلل العبد وجود الحق واتصافه بصفاته. (وكلها حق له). أي، وكل صفات الحق حق ثابت للمخلوق الذي هو الكامل بحكم (ولقد كرمنا بنى

آدم).، (وإن الله خلق آدم على صورته).، (وعلم آدم الأسماء كلها). أي، أعطاه الأسماء والصفات الإلهية، لأن حقيقته عبارة عن ظهور هوية الحق في صورة عينه الثابتة، فهي حق ثابت للمخلوق.
(كما هي صفات المحدثات حق للحق). أي، الصفات الإلهية كلها حق للعبد، كما أن صفات المحدثات حق للحق كلها حق
للعبد، كما أن
صفات المحدثات حق ثابت للحق تعالى، لأنها شؤونه المنبه عليها بقوله: (كل يوم في شأن).
وقوله: (هي) للقصة والشأن. أي القصة أن صفات المحدثات حق
للحق، كقوله: (قل هو الله أحد) (٥) أو يكون عائدا إلى (صفات المحدثات) المذكورة في قوله: (ألا ترى الحق يظهر بصفات المحدثات؟) وقوله: (صفات المحدثات) بيان وتفسير لما سبق، أي (كما هي) أعني (صفات المحدثات)، أو الصفات بدل الكل من الضمير.
((الحمد لله) فرجعت إليه عواقب الثناء من كل حامد ومحمود. (وإليه يرجع الأمر كله). فعم ما ذم وحمد، وما ثمة إلا محمود أو مذموم). أي، قال تعالى: (الحمد لله رب العالمين). وخص مهية الحمد لله. ولا شك أن الخلق يحمد أيضا و يثنى بلسان الحق، كما يثنى على الأنبياء والمؤمنين، وبلسان بعضهم بعضا.
والحمد إنما يكون على صفات الكمال، وهي كلها لله في الحقيقة، فرجعت عواقب الصفات الكمالية الموجبة للثناء إلى الحق تعالى بعد إضافتها إلى الخلق واتصافهم بها: سواء كان الحامد حقا أو خلقا، والمحمود حقا وخلقا، إذ هو الذي يحمد نفسه تارة في مقامه الجمعي، وأخرى في مقامه التفصيلي.

---

(٥) - ليس الضمير في قوله تعالى: (قل هو الله أحد) للشأن. فإنه إشارة إلى الهوية الغيبية المستهلكة عندها النعوت، المضمحلة لديها الأسماء والصفات، والله إلى أحدية جمع كثرات الأسماء والصفات. وفيه إشارة إلى أن الذات الأحدية هي الذات المستجمعة، بل هي الذات الظاهرة في كل الأسماء والصفات والأعيان. (الامام الخميني مد ظله)

ولما كان في الحقيقة يسمى خلقا عدما، لا وجود له، والموجود هو الحق لا غيره، عمم الحكم وأكد ب (الكل)، وقال: (وإليه يرجع الأمر كله).، أي، سواء كان محمودا أو مذموما. والسر فيه أن ما في الوجود خير كله، وكونه مذموما ليس إلا بالنسبة إلى بعض الأشياء. ألا ترى أن الشهوة من حيث إنها ظل المحبة الذاتية السارية في الوجود محمودة، وعدمها، وهو العنة، مذمومة، و من حيث إنها سبب بناء النوع وموجبة للذة التي هي نوع من التجليات الجمالية أيضا محمودة، وعند وقوعها على غير موجب الشرع مذمومة، لكونها سببا لانقطاع النسل وموجبا للفتن العائدة إلى العدم؟ وهكذا جميع صور المذام. فالكل منه وإليه من حيث الكمال. والاستدلال بالآيات وأمثالها أنما هو تأنيس للمحجوبين وعقولهم الضعيفة، وإلا أهل الكشف يشاهدون الأمر في نفسه كذلك.

(اعلم، أنه ما تخلل شئ شيئا إلا كان محمولا فيه). لأن المتخلل هو الذي ينفذ في الشئ ويدخل في جوهره، فالداخل محمول ومستور فيه، والمدخول فيه حامل له وظاهره.

(فالمتخلل – اسم فاعل – محجوب بالمتخلل – اسم مفعول. فاسم المفعول هو الظاهر. واسم الفاعل هو الباطن المستور. وهو غذاء له، كالماء يتخلل الصوفة، فتربو به وتتسع. فإن كان الحق هو الظاهر، فالخلق مستور فيه، فيكون الخلق جميع أسماء الحق سمعه وبصره، وجميع نسبه وإدراكاته. وإن كان الخلق هو الظاهر، فالحق مستور باطن فيه،

فالحق سمع الخلق وبصره ويده ورجله وجميع قواه (٦) كما

---

(٦) – قوله: (فإن كان الحق هو الظاهر...). قال شيخنا العارف الكامل، أدام الله ظله: (إن مستورية العبد في الحق وظهور الحق لا يحصل إلا عند فناء العبد واضمحلال إنيته و اندكاكه بحيث لا يبقى منه أثر ولا خبر. وهذا هو نتيجة قرب النوافل. فقوله: (يكون الخلق جميع أسماء الحق). أي، لا يبقى أثر للخلق وحده. وإلى هذا أشار الحديث القدسي: (كنت سمعه وبصره). أي، لا سمع ولا بصر ولا حكم له ولا أثر. ومستورية الحق في الخلق وظهور العبد لا يحصل إلا بعد إرجاع العبد إلى مملكته، وهو البقاء بعد النفاء. وهذا هو نتيجة قرب الفرائض. فقوله: (فالحق سمع الخلق وبصره...) أي، السمع للعبد الباقي بعد الفناء، فإن العبد إذا رجع إلى مملكته، يصير وجوده حقانيا، فإن المفنى فيه بما أنه مفنى فيه هو الفاني، كما أن الفاني بما أنه فان هو المفنى فيه. ففي هذا المقام العبد هو الظاهر وهو السميع وهو البصير، والله أسمائه وصفاته). هذا كلامه، أديم أيامه وزيد إكرامه. ولم أر أحدا من الشراح شرح كلام الشيخ كذلك. وعندي في بعض ما أفاد، دام ظله، نظر. فإن في قرب النوافل لا يصير العبد فانيا حتى عن ذاته، بل هو مقام الفناء الصفاتي. وأما حصول الفناء التام، فهو الذي يكون عند قرب الفرائض. وعند ذلك، قد يصير العبد المستهلك الإنية مجذوبا غاية الجذبة، لا يمكن إرجاعه إلى

مملكته، فيصير في رتبة الملائكة المهيمة منخرطا في سلكهم. وقد يكون لائقا للإرجاع، فتشمله العناية الإلهية، فيرجعه إلى مملكته غانما في تجارته، فتصير نفسه نفس الكل وعقله عقل الكل وجسمه جسم الكل، إلى غير ذلك. (الامام الخميني حفظه الله تعالى)

ورد في الخبر الصحيح). لما بنى تقريره على التخلل، رجع أيضا إليه فقال: (ما تخلل شئ شيئا) أي،
ما دخل شئ في شئ إلا كان الداخل مستورا في المدخول فيه. فالمتخلل الذي هو اسم الفاعل، أي الداخل، محجوب مستور في المتخلل الذي هو اسم المفعول، أي المدخول فيه، فالمدخول فيه هو الظاهر، والداخل هو الباطن، والظاهر إنما يغتذي بالباطن، لأن الفيض لا يحصل إلا منه، فالباطن غذاء الظاهر، إذ به قوامه ووجوده.
وأورد الشيخ (رض) المثال المحسوس لزيادة الإيضاح. وإذا كان الأمر كذا، ولا يخلو إما أن يكون الحق ظاهرا والخلق باطنا، أو بالعكس. فإن كان الحق ظاهرا، أي، محسوسا بتجليه في مرتبة من مراتب الاسم (الظاهر)، فالخلق مستور فيه وباطنه، فيكون الخلق جميع أسماء الحق وصفاته من السمع والبصر والإرادة وغيرها، وجميع النسب التي هي ملحقة بالحق شرعا. كما مر من أن الحق إذا كان متجليا في مرايا الأعيان، لا يكون الظاهر إلا هو، والأعيان باقية

في الغيب على حالها. وإن كان الخلق هو الظاهر في مرآة الحق، فالحق مستور فيه و باطنه، فالحق سمع الخلق وبصره وجميع قواه الباطنة. وهذا نتيجة
قرب النوافل، والأول نتيجة قرب الفرائض. وإنما جاء ب (اليد) و (الرجل) الذين هما من الظاهر مع أن كلامه في الباطن، لورود الخبر الصحيح كذلك. و في الحديث تنبيه على أن الحق عين باطن العبد وعين ظاهره، لما جاء بالسمع والبصر، وهما أسماء القوى، وباليد والرجل، وهما أسماء الجوارح، فالحق عين قوى العبد وجوارحه.

(ثم، إن الذات لو تعرت عن هذه النسب لم تكن إلها) واعلم، أن (الإله) اسم الذات من حيث هي هي، (٧) مع قطع النظر عن الأسماء والصفات باعتبار، واسم الذات مع جميع الأسماء والصفات باعتبار آخر. والمراد هنا الاعتبار الثاني. و (الإلهية) اسم مرتبة حضرة الأسماء والصفات التي هي النسب المتكثرة باعتبارات ووجوه تحصل للذات بالنظر إلى الأعيان الثابتة المتكثرة الثابتة في أنفسها و استعداداتها، لأن المرتبة كما يستدعى من يقوم به، كذلك يستدعى من يجرى عليه أحكامها، كالسلطنة والقضاء. فلو لم تعتبر هذه النسب، لم يبق إلا الذات الإلهية التي لا يشار إليها بوجه من الوجوه، ولا يوصف بنعت من النعوت، وهو

---

(٧) - قوله: (لا من حيث هي). وبهذا الاعتبار كان (الإله) مأخوذا لغة عن (وله) بمعنى تحير، لتحير العقول عن دركه، أو لتحير الكثرات والنعوت والصفات في كبرياء جلاله. كما ورد في زبور آل محمد، صلى الله عليه وآله: (ضلت فيك الصفات وتفسخت دونك النعوت...) ولم يكن بهذا الاعتبار مأخوذا من (أله) أي عبد. فإن الحق بمقامه الغيبي غير معبود، فإنه غير مشهود ولا معروف، والمعبود لا بد وأن يكون مشهودا أو معروفا. والعبادة دائما تقع في حجاب الأسماء والصفات حتى عبادة الإنسان الكامل، إلا أنه عابد اسم الله الأعظم، وغيره يعبدون سائر الأسماء، حسب درجاتهم ومقاماتهم من المشاهدات والمعارف. وقد يطلق (الإله) بفيضه المقدس الظاهر في نشأة العين، فهو أيضا من (اله) بمعنى عبد. فإن العبادة في أوائل السلوك كما كانت محجوبة بالأسماء، كانت محجوبة بالأعيان والمظاهر، وإن كانت بالحقيقة للظاهر لاتحادهما. (الامام الخميني مد ظله)

مقام الهوية الأحدية التي تستهلك النسب كلها فيه. فيكون الحق تعالى إلها، أي في مرتبة حضرة الأسماء والنسب الإلهية باعتبار أعياننا، كما أن السلطان سلطان بالنسبة إلى الرعية، والقاضي قاض بالنظر إلى أهل المدينة. فتلحق هذه النسب إليه تعالى بناء، كما تلحق النسب للواحد بالنظر إلى الأعداد: وهي كونه نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الأربعة، وكالخواص الحاصلة للواحد بواسطة لزومها المراتب العددية. ولو قطعنا النظر عن هذه المراتب، لم يلحق للواحد تلك النسب، ولم يحصل له تلك الخواص.

(وهذه النسب أحدثتها أعياننا). أي، هذه الصفات إنما ظهرت بأعياننا، إذ لو لم تكن، لما كان يظهر (الخالق) و (الرازق) و (القادر)، ولا (السميع) و (البصير)، وغير ذلك من الأسماء والصفات الإضافية. وليس المراد ب (الإحداث) الجعل والإيجاد، لأنا مجعولون وموجودون بها (٨) فبجعل الحق و إيجاده إيانا تظهر تلك الصفات.

(فنحن جعلناه بمألوهيتنا إلها). المراد ب (المألوهية) عند هذه الطائفة، مرتبة العبودية، وب (المألوه) العبد، لا المعبود، لا كما يقول المفسرون من أن (الإله) بمعنى (المألوه)، وهو المعبود، كالكتاب بمعنى المكتوب. ومعناه: نحن أظهرنا بعبوديتنا معبوديته، وبأعياننا إلهيته، إذ لو لم يوجد موجود قط، ما كان يظهر أنه تعالى (إله). بل العلة الغائية من إيجادنا ظهور إلهيته، كما نطق به: (كنت كنزا مخفيا...). ف (الجعل) ليس على معناه الحقيقي، بل على معناه المجازى. و هذا ليس بلسان أهل الصحو. وفيه نوع من الشطح لما فيه من الرعونة الغير اللائقة للمتأدبين بين يدي الرحمن. ونظيره كما يقول لسان الرعية والمريد و التلميذ: إن السلطان بوجودي صار سلطانا، وبإرادتي وقرائتي عليه صار الشيخ شيخا والأستاذ أستاذا. وفيه أقول:

---

(٨) - قوله: (بها) أي، الذات. (ج)

ألا جابري رفقا علي فإنني * أكاشف عما فيكم من سرائري
فيظهر بالقلب المعنى جمالكم * كما ظهرت ليلى بقيس بن عامري

(فلا يعرف حتى نعرف. قال، عليه السلام: (من عرف نفسه، فقد عرف ربه). وهو أعلم الخلق بالله). أي فلا يعرف الحق من حيث إنه (إله) حتى نعرف، لتوقف تعقل هذه الحيثية التي هي النسبة إلى تعقل المنتسبين، كما قال، عليه السلام: (من عرف نفسه، فقد عرف ربه). أي، أوقف معرفة الرب على معرفة النفس التي هي المربوب. فإن الرب، من حيث هو رب، يقتضى المربوب، وهو، أي النبي، صلى الله عليه وسلم، أعرف الخلق بالله.

(فإن بعض الحكماء وأبا حامد ادعوا أنه يعرف الله من غير نظر في العالم (٩) وهذا غلط).

الضمير في (أنه) للشأن. و (يعرف) على البناء للمفعول. والمراد ب (بعض الحكماء) أبو على وأتباعه. أي الإمام الغزالي وأبو على ومن تابعهما ادعوا أن الله يعرف من غير نظر إلى العالم. وأنهم يستدلون بالمؤثر على الأثر، وهو أعلى مرتبة من الاستدلال بالأثر على المؤثر.

وحاصل استدلالاتهم ترجع بأن الوجود الممكن لإمكانه يحتاج إلى علة موجودة غير ممكنة، وهو الحق الواجب وجوده لذاته. وهذا أيضا استدلال من الأثر إلى المؤثر، فلا يتم دعواهم. فلذلك نسبهم إلى الغلط، أو لعدم إمكان تعقل النسبة بدون المنتسبين (١٠)

---

(٩) - مراده من (بعض الحكماء) هو الشيخ الفلاسفة، الرئيس، ابن سينا. والشيخ أثبت الحق ببرهان سماه برهان الصديقين). وتبعه أبو حامد وغيره. واعلم، أن الرئيس ذكر هذا البرهان في الإشارات لإثبات الواجب. وأخذ منه أبو حامد، كما أخذ جميع عقائده في الكلام عن الحكماء، وفهم أن عقائد الحكماء ومطالبهم في المبدأ والمعاد أتم من آراء أرباب الكلام. (ج)

(١٠) - وما أورد على هذا البرهان يدل على عدم ورود الشارح العلامة على مغزى مرام الشيخ. ليس في الاستدلال اعتبار الإضافة، بل النظر في مفهوم الوجود واعتباره مرآة للخارج، و أن طبيعته تقتضي الوجوب الذاتي أو يلزمها. (ج)

(نعم، تعرف ذات قديمة أزلية لا تعرف أنها إله حتى يعرف المألوه، فهو الدليل عليه). أي، إذا أمعن النظر صاحب الفطانة والذهن المستقيم في نفس الوجود، يمكن أن يعرف أن ذاته قديمة أزلية واجبة، هي لها بذاتها لا بحسب الاستدلال، بل بوجدان الأمر على ما هو عليه على سبيل الذوق. ثم يتمكن من التنبيه لغيره أيضا، ليجد هو أيضا كذلك. كما بينا في فصل الوجود في أول الكتاب. أما المعرفة بأنها إله صاحب أسماء وصفات، فلا يمكن حتى ينظر إلى العالم، فيستدل بالعبودية على المعبودية، وبالمربوبية على الربوبية. ف (العالم) هو الدليل على الإله من حيث إنه إله، لذلك قيل إنه مأخوذ من (العلامة) وهي الدليل.

(ثم، بعد هذا في ثاني الحال، يعطيك الكشف أن الحق نفسه كان عين الدليل على نفسه وعلى ألوهيته) هذا كشف مقام الجمع. أي، بعد معرفة الإله بالمألوه، ومعرفة الذات القديمة الأزلية صاحب المرتبة الإلهية والتوجه إليه توجها تاما، تنفتح عين بصيرتك، فيكشف لك أن الحق هو الدليل على نفسه بتجليه الذاتي لإفاضة أعياننا بالفيض الأقدس. وهو الدليل على ألوهيته بالتجلي الأسمائي والصفاتي لحقائقنا، لا غيره المسمى ب (العالم). وبهذا المعنى قال رسول الله، صلى الله عليه و سلم، حين سئل: (بما عرفت الله تعالى؟) قال: (بالله عرفت الأشياء).

فإن السؤال كان عن الذات الإلهية، أي بم عرفت ذات الحق. فأجاب: بالحق عرفت الأشياء، وبنوره، لا عن المرتبة، فإن العلم بالمرتبة الإلهية لا يكون إلا بعد العلم والمعرفة بالذات، وأين المحجوب من هذه المعرفة؟ ومن لسان هذين المعنيين قيل:

فلولاكم ما عرفنا الهوى ولو لا الهوى ما عرفناكم

وسر أن الشيخ أورد هذه المباحث في هذا الفص، كون إبراهيم، صلوات الله عليه، طالبا للحق، مستدلا عليه بالمظاهر الكوكبية، فإنه، عليه السلام، عرف أولا أن له ربا خلقه، ثم غلب عليه العشق، فطلبه إلى أن هداه الله وتجلى له.

(وأن العالم ليس إلا تجليه في صور أعيانهم الثابتة التي يستحيل وجودها بدونه). أي، يعطيك الكشف أيضا أن وجود العالم ليس إلا التجلي الوجودي الحقاني الظاهر في مرايا صور الأعيان الثابتة التي يستحيل وجود تلك الأعيان في الخارج بدون ذلك التجلي الوجودي، فالعالم من حيث الوجود عين الحق الظاهر في مرايا الأعيان لا غيره. (وأنه يتنوع ويتصور) - بفتح الياء، على البناء للفاعل - (بحسب حقائق هذه الأعيان وأحوالها). أي، يعطيك الكشف أن الحق هو الذي ظهر في صور العالم وتنوع بحسب أنواع الأعيان وتصور بصور هذه الحقائق وأحوالها. فالأعيان باقية على عدمها، والمشهود هو الوجود الحق لا غير.

(وهذا بعد العلم به منا أنه إله لنا). أي، وهذا الكشف والشهود بعد العلم بالحق وذاته بأنه إله لنا بحسب أسمائه وصفاته، إذ لو لم نعلم أن لنا إلها وله تعالى أسماء وصفات يقتضى أعيانا ثابتة يكون محل سلطانها ومجلى ظهوراتها، ما كنا نعلم أن المتجلي في مرايا هذه الصور هو الحق، ولا يحصل لنا الكشف، ولا للمرتبة الإلهية الظهور أصلا.

(ثم، يأتي الكشف الآخر، فيظهر لك صورنا فيه) أي في الحق. (فيظهر بعضنا لبعض في الحق، فتعرف بعضنا بعضا، ويتميز بعضنا عن بعض).

هذا الكشف هو كشف مقام الفرق بعد الجمع، ويسمى جمع الجمع باعتبار أنه يجمع الجمع مع الفرق، وهو ظهور صور الأعيان في مرآة الحق (١١) وبهذا

---

(١١) - كون ذلك الكشف كشف مقام الفرق بعد الجمع مسلم. وأما كونه مقام جمع الجمع و تسميته به فغير معلوم، بل معلوم العدم عند التفتيش. فإن الجمع بين الجمع والفرق لا يحصل الأمر مع عدم احتجاب الجمع عن الفرق وبالعكس. وهذا لا يحصل إلا في الكشف الثالث الذي يأتي ذكره من بعد، وهو الكشف التام المحمدي، صلى الله عليه وآله، الذي له البرزخية الكبرى وقد وصل إلى (قاب قوسين أو أدنى). (الامام الخميني مد ظله)

الاعتبار يكون المشهود هو الخلق والحق في عزه الأحمى وغيبه الذي كنى عنه نبينا، صلى الله عليه وسلم، ب (العماء) (١٢) وإن كان وجوده مرآة يظهر فيها العالم، و عند هذا الظهور يظهر بعضنا لبعض في حضرة علم الحق، فيقع التعارف بين الأعيان في هذه الحضرة بحكم المناسبة، ويظهر التناكر بحسب عدم المناسبة. وما وقع من التناكر والتعارف في عالم الأرواح - كما نبه عليه، صلى الله عليه و سلم، بقوله: (الأرواح جنود مجندة، فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف). - مظهر ونتيجة لذلك التعارف والتناكر الواقعين في الحضرة العلمية. وإنما قال: (فيظهر بعضنا لبعض في الحق فنعرف بعضنا بعضا). لأن الأعيان حال ثبوتها في غيب الحق، دون وجودها العلمي والعيني، غير متميز بعضها عن بعض، مستهلك كلها تحت قهر الأحدية الذاتية، كالأسماء والصفات، إذ لا وجود لشئ فيها أصلا، سواء كان اسما أو صفة أو عينا ثابتة أو غير ذلك، كما قال، عليه السلام: (كان الله ولا شئ معه). منبها عن هذه المرتبة. واعتبر في مقام روحك حال حقائقك وعلومك الكلية، هل تجد ممتازا بعضها عن بعض؟ أو عن عين روحك إلى أن تنزل إلى مقام قلبك، فيتميز كل كلي عن غيره، ثم يتفصل كل منها إلى جزئياته فيه، ثم يظهر في مقام الخيال مصورا كالمحسوس، ثم يظهر في الحس. فإن وجدت في نفسك ما نبهت عليه، هديت وعلمت الأمر

---

(١٢) - قوله: (الذي كنى عنه نبينا، صلى الله عليه وآله بالعماء). قد اختلف الآراء في مقام (العماء). فمنهم من ذهب إلى ما ذكره الشارح، ومنهم من قال بأنه مقام الواحدية، بمناسبة كونه غيما رقيقا بين الأرض والسماء، وهو يناسب مقام الواحدية: فإنها واسطة بين سماء الأحدية وأرض الأعيان الخلقية. وقد فصلنا القول في بعض رسائلنا، وحققنا أنه مقام فيضه الأقدس. وليس هنا مقام بسطه. (الامام الخميني مد ظله)

فيمن أنت خلقت على صورته. وإن لم تجد ما في نفسك على ما هي عليه، لا يمكنك الاطلاع على الحقائق الإلهية وأحوالها. و (كل ميسر لما خلق له).
والامتياز العلمي أيضا إنما هو في المقام القلبي لا الروحي.
(فمنا من يعرف أن في الحق وقعت هذه المعرفة لنا بنا، ومنا من يجهل الحضرة التي وقعت فيها هذه المعرفة بنا - (أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين).) أي، فمنا من يعرف أن في مرآة ذات الحق وحضرة علمه وقعت هذه المعرفة لنا، أي معرفة بعضنا بعضا بنا، أي بإعطاء أعياننا ذلك العرفان بحكم المناسبة الواقعة بينها. و منا من يجهل تلك الحضرة والتعارف الواقع بين الأعيان، بسبب الغواشي الناتجة من النشأة العنصرية والأطوار التي يظهر فيها العين الإنسانية إلى حين وصولها إلى هذه الصورة الألفية، كما قال:
(وأظنها نسيت عهودا بالحمى * ومنازلا بفراقها لم يقنع)
ولما كان الأول حال أهل الكمال المحبوبين المعنى بهم الذين لا يحجبهم جلال الحق عن
جماله، كالمحجوبين بالخلق عن الحق، ولا جماله عن جلاله،
كالمحجوبين بالحق عن الخلق، وهم المهيمون الباقون في الجمع المطلق، والثاني حال المحجوبين المطرودين الذين لا يبالي بهم، قال ((أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين).) (وبالكشفين معا ما يحكم علينا إلا بنا). أي الكشف الأول يعطى أن الموجود هو الحق لا غير، وهو الظاهر في مرايا الأعيان والخلق في العدم،
والكشف الثاني يعطى أن الموجود هو الخلق الظاهر في مرآة وجود الحق والحق في غيبه. والكشف الجامع بينهما معا - وهو مقام الكمال المحمدي، صلى الله عليه و سلم، شهود الحق في عين الخلق والخلق في عين الحق جمعا من غير احتجاب بأحد هما عن الآخر - يعطى أن ما يحكم الحق علينا بحكم من الأحكام إلا بسبب اقتضاء أعياننا ذلك الحكم.

(لا، بل نحن نحكم علينا بنا ولكن فيه). أضرب عن قوله: (ما يحكم علينا الحق إلا بنا) تأكيدا لما ذكره، فقال: لا، بل أعياننا يحكم علينا باستعداداتنا. فإن كل عين من الأعيان يطلب من الحق بلسان استعدادها أن يوجدها ويحكم عليها بحسب قابليتها، فهي الحاكمة على الحق أن يحكم عليها بمقتضاها.
(ولكن فيه). أي، في علم الحق. (ولذلك قال تعالى: (فلله الحجة البالغة) يعنى على المحجوبين) الذين لم يكشف لهم حقيقة الأمر على ما هو عليه. (إذ قالوا للحق: لم فعلت بنا كذا وكذا؟ مما لا يوافق أغراضهم. فيكشف). أي الحق (لهم عن ساق). أي، من شدة الأمر يوم القيامة، أو عن أصل الأمر وحقيقته، إذ (ساق) الشئ ما يقوم به الشئ، وهو أصله المقوم إياه.
(وهو الأمر الذي كشفه العارفون هنا). أي، في الدنيا. (فيرون أن الحق ما فعل بهم ما ادعوه) أي حال الحجاب. (أنه فعله، وأن ذلك منهم، فإنه ما علمهم إلا على ما هم عليه). أي، من أعيانهم لا غير، فما فعل بهم ما فعل إلا أنفسهم، كما قال تعالى: (وما ظلمهم الله ولكن كانوا أنفسهم يظلمون). ولهذا السر قال إبراهيم، صلوات الله عليه: (بل فعله كبيرهم). حين قالوا له: (ء أنت فعلت هذه بآلهتنا يا إبراهيم). فقوله، عليه السلام، حق في نفس الأمر، لأن الأصنام بلسان حالهم استدعوا من باطنه، عليه السلام، إهلاكهم، لعلمهم بمقام عبوديتهم وضلال عابديهم. وإنما نسب إلى نفسه الكذب - كما جاء في الحديث - لأن الفعل ما صدر من ذلك الصنم ظاهرا، بل ظهر من نفسه، والأنبياء مأمورون بالظواهر، كما قال، عليه السلام: (نحن نحكم بالظاهر، والله يتولى السرائر).
(فتدحض حجتهم). أي، تبطل حجة المحجوبين. (وتبقى الحجة لله تعالى البالغة). أي، تبقى الحجة البالغة لله تعالى عليهم.
(فإن قلت: فما فائدة قوله: (فلو شاء لهديكم أجمعين). قلنا: (لو) حرف امتناع لامتناع، فما شاء إلا ما هو الأمر عليه، ولكن عين الممكن قابل للشئ ونقيضه في حكم دليل العقل، وأي الحكمين المعقولين وقع، فذلك هو الذي عليه الممكن في

حال ثبوته) (١٣) إنما أورد السؤال للتنبيه على سر القدر في الجواب. والسؤال أنه: لما كان الحاكم علينا أعياننا، وليس للحق إلا إفاضة الوجود على حسب مقتضى الأعيان، فما فائدة قوله: (فلو شاء لهديكم أجمعين). وجوابه: أن (لو) حرف لامتناع الشئ
لامتناع غيره. ولما كانت الأعيان متفاوتة الاستعداد: بعضها قابلة

---

(١٣) - قوله: (ولكن عين الممكن...). قال شيخنا العارف في شرح المراد: (إن هاهنا ثلاث مراتب: مرتبة ذات الماهيات من حيث هي هي، ومرتبة عروض الوجود والعدم عليها، و مرتبة نفس الأمر على ما هي عليه. وأما في المرتبة الأولى، فيحكم العقل بأنها ليست إلا هي، فلا يحكم بشئ آخر عليها. وأما في المرتبة الثانية، فيحكم حكما بتيا بأنها متساو الطرفين بالنسبة إلى الوجود والعدم. فهاتان المرتبتان دركهما حظ العقل، وليس محجوبا عنهما، فلهذا يحكم قطعيا عليها. وأما في المرتبة الثالثة، و
هي مرتبة نفس الأمر التي هي عبارة عن نشأة العلم الربوبي، فليس من شأنه دركها، وهو محجوب عنها، فلا يحكم
عليها، فهو مردد في حالها: هل هي مقتضية للظهور، أم لا؟ هل هي مقتضية للسعادة أو الشقاوة، أم لا؟ والمثال الذي أورد الشارح، في الصفحة الآتية، من الأعمى، راجع إلى ذاك المقام. وبالجملة، العقل يحكم بقابلية الممكن للشئ ونقيضه فيما هو شأنه، ولا يحكم بشئ فيما هو محجوب عنه، وهو مرتبة علم الربوبي. وأما السالك المكاشف المطلع على نفس الأمر، فيحكم على آحاد المهيات بما هي عليها من الوجود والعدم والسعادة والشقاوة وغير ذلك). إنتهى ما أفاد. أقول: ولعل يظن (الأم) الذي ورد: (أن السعيد سعيد في بطن أمه، والشقي شقي في بطن أمه). هو مرتبة نفس الأمر الذي عبارة عن الحضرة العلمية. فإن السعادات والشقاوات وكلية التقديرات من ذاك العالم الشامخ الربوبي، الذي هذا العالم وما فيه ظله الظليل. ولما كان جميع التقديرات في ذلك العالم، ورد في بعض الأخبار أن البداء من علم لا يعلمه الأنبياء والمرسلون، هو مخزون عنده. كما في الكافي الشريف بإسناده عن أبى عبد الله، عليه السلام، قال: (إن لله علمين: علم مكنون مخزون، لا يعلمه إلا هو، من ذلك يكون البداء، وعلم علمه ملائكته ورسله و أنبيائه، فنحن نعلمه). صدق ولى الله. والمراد من كون البداء من
ذلك أنه نشأ من ذلك العالم الشامخ، ولا ينافي ظهوره في بعض النفوس النازلة، فإن الموجودات كلها من الحضرة العلمية. وهاهنا تفصيل لا يسع المقام ذكره. (الامام الخميني دام ظله)

للهداية وبعضها غير قابلة لها، امتنع حصول الهداية للجميع. فمعنى قوله تعالى: (فلو شاء لهديكم أجمعين). أنه لم يشأ، لعلمه بامتناع حصول الهداية للجميع. فما تعلقت المشيئة إلا بما هو الأمر عليه، فعدم المشيئة معلل بعدم إعطاء أعيانهم هداية الجميع. وذلك لأن
المشيئة والإرادة نسبتان تابعتان للعلم، إذ المشيئة تطلب المشاء، والإرادة المراد، وهما لا بد وأن يكونا معلومتين. والعلم في
حضرة الأسماء والصفات من وجه تابع للمعلوم، من حيث كونه نسبة طالبة للمنتسبين، كما مر تحقيقه في المقدمات. وما يوجد الحق إلا بحسب استعداد القوابل لا غير. فلا يقع في الوجود إلا ما أعطته الأعيان، والعين ما تعطى إلا مقتضى ذاتها، ولا يقتضى الذات شيئا ونقيضه، وإن كان العقل يحكم على أن الممكن قابل للشئ ونقيضه لاتصافه بالإمكان المقتضى لتساوي الطرفين:
طرفي الوجود والعدم. لكن الواقف على سر القدر يعلم أن الواقع هو الذي يقتضيه ذات الشئ فقط. والأعيان ليست مجعولة بجعل جاعل، ليتوجه الإيراد بأن يقال: لم جعل عين المهتدى مقتضية للاهتداء وعين الضال مقتضية للضلالة؟ كما لا يتوجه أن يقال: لم جعل عين الكلب نجس العين وعين الإنسان إنسانا طاهرا؟ بل الأعيان صور الأسماء الإلهية ومظاهرها في العلم، بل عين الأسماء
والصفات القائمة بالذات القديمة، بل هي عين الذات من حيث الحقيقة، فهي باقية أزلا وأبدا، ولا يتعلق الجعل والإيجاد عليها، كما لا يتطرق الفناء والعدم إليها. وهذا غاية المخلص من هذه المضائق. والله أعلم بالأسرار والحقائق.
وفي قوله: (ولكن عين الممكن)... إشارة إلى كون العقل محجوبا عاجزا عن إدراك حقيقة الشئ على ما هو عليه في نفسه. وليس حكمه بكون الممكن قابلا للشئ ونقيضه إلا كحكم الأعمى على من حضر عنده. وهو ساكت – هذا إما زيد أو ليس بزيد. فإنه وإن كان بحسب الإمكان صحيحا، لكنه في نفس الأمر أحدهما حق (١٤) وصاحب الشهود يعلم ما هو الحق.

---

(١٤) – والعقل الصريح حاكم بأن ظاهر في الوجود والمجعول لا يكون إلا الوجود الخاص، وأن المهية موجودة بالعرض علما وعينا. وما قاله الشارح والماتن إن الحكيم يعتقد أو يقول إن المهية تقتضي الوجود والعدم، افتراء محض، ويحكى عن عدم تدرب الشارح العلامة في الحكمة المتعالية. (ج)

(ومعنى (لهداكم) لبين لكم. وما كل ممكن من العالم فتح الله عين بصيرته لإدراك الأمر في نفسه على ما هو عليه، فمنهم العالم والجاهل). هذا كجواب آخر للسؤال. وتقريرة: ليس المراد من الهداية هنا الإيمان بالرسل، كما سبق على الذهن، ليرد السؤال، بل معناه: لو شاء، لبين لكم حقيقة الأمر بالكشف و رفع الحجاب عن عيون قلوبكم، لتذكروا الأمر على ما هو عليه، فتعلموا أن أعيان بعضكم اقتضت الإيمان، وأعيان بعض الآخر اقتضت الكفر، فتكون الحجة لله عليكم. ولكن ليس كل واحد من أهل العالم بحيث يمكن أن ينفتح عين قلبه ليدرك الأمر في نفسه، لأن منهم عالم ومنهم جاهل بحكم اقتضاء الأعيان ذلك. وإنما قال: (فتح الله عين بصيرته) وأسند (الفتح) إلى (الله) لأنه تعالى يفتح عين بصيرة شخص باقتضاء عين ذلك الشخص الفتح، كما يغطى على الآخر باقتضاء عينه الغطاء. وفي تفسير قوله: (لهداكم) بقوله: (لبين لكم) تنبيه على أن الهداية الحقيقية هو حصول العلم اليقيني بما هو الأمر عليه في ذاته (فما شاء، فما هداهم أجمعين، ولا يشاء) أي، فما شاء هداية الكل لعدم إعطاء بعض الأعيان الهداية، فما هداهم. ولا يشاء هداية الجميع أبدا. فإن شؤون الحق كما تقتضي الهداية، كذلك تقتضي الضلالة، بل نصف شؤونه يترتب على الضلالة، كما يترتب النصف الآخر (١٥) على الهداية (١٦) ولذلك قسم الدار

---

(١٥) - ليس مراده من (النصف) النصف الاصطلاحي، لأن الأسماء المقتضية للرحمة غالبة، والأسماء الجلالية مغلوبة، بل موجودة بالعرض. ومآل الكل إلى الرحمة. (ج)

(١٦) - قوله: (بل نصف شؤونه...). لا يخفى أن سبق الرحمة على الغضب يقتضى أن يكون شأن الهداية غالبا وحاكما على شأن الضلالة، فلهذا قال الشيخ في الفتوحات:

بسم الله الرحمن الرحيم ظهر الوجود. وقال أيضا: إن أرحم الراحمين يشفع عند المنتقم و يصير الأمر على مقتضاه. هذا بالنظر إلى التكثير، وإلا فبالنظر إلى التوحيد ففي كل الأسماء ينطوي الكل، فهو أول من حيث هو آخر، وآخر من حيث هو أول، وفي كل جمال جلال، وفي كل جلال جمال. كما فصلنا ذلك في بعض رسائلنا وشرحنا لبعض الأدعية. (الامام الخميني مد ظله).

الآخرة بالجنة والنار، (١٧) وخلق آدم بيديه: وهما الصفات الجمالية التي مظاهرها في الآخرة هي الجنة، والجلالية التي مظهرها فيها النار. فطابق الآخر الأول.
(وكذلك إن يشأ، فهل يشاء؟ فهذا ما لا يكون)). أي، كما قلنا في (لو شاء) كذلك، نقول في (إن يشأ) الذي يتعلق بزمان الاستقبال. وقوله: (فهل يشاء؟) استفهام. كأن السائل يسأل بأن الحق يمكن أن يشاء هداية الجميع. فأجاب عنه بأن هذا لا يمكن أن يكون. فإن العليم الحكيم الذي يفعل كل شئ يستحيل أن يشاء وقوع ما لم يمكن وقوعه.
(فمشيئته أحدية التعلق. وهي نسبة تابعة للعلم، والعلم نسبة تابعة للمعلوم، والمعلوم أنت وأحوالك، فليس للعلم أثر في المعلوم، بل للمعلوم أثر في العالم، (١٨) فيعطيه من نفسه ما هو عليه في عينه). أي، للحق مشيئة واحدة عامة يتجلى بها، فيأخذ كل عين نصيبها منها بحسبها، فيظهر بمقتضاها، هداية كان أو ضلالة. كما قال: (وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر). وإذا كان الواقع في الوجود أحد النقيضين باقتضاء العين ذلك، فمشيئته أيضا أحدية التعلق، لأنها نسبة تابعة للعلم. إذ ما لا يعلم بوجه من الوجوه، لا يمكن تعلق الإرادة والمشيئة به. والعلم نسبة للمعلوم من حيث تغايرهما وامتياز كل منهما عن غيره، والمعلوم الأعيان

---

(١٧) - تقسيم الدار الآخرة إلى الجنة والنار وإن كان صحيحا، إلا أن النار حقيقة صورة الرحمة الإلهية لأهل التوحيد، فإنها توجب وصولهم إلى الكمالات المترقية بإلقاء الغرائب والهيئات المظلمة، وتصيرهم قابلين للشفاعة، بل عند الشيخ وأتباعه للكفار أيضا، فإن العذاب عنده من العذب. كما صرح به في هذا الكتاب. (الامام الخميني مد ظله)
(١٨) - في النسخ المتعددة: (بل للمعلوم أثر في العلم). والحال أن العلم والمعلوم واحد. والصحيح ما في المتن المذكورة. (ج)

الثابتة وأحوالها، وهي لا يقتضى إلا وجود أحد الطرفين من النقيضين، فالمشيئة أيضا لا يتعلق إلا به.
قوله: (فليس للعلم أثر) نتيجة لقوله: (والعلم نسبة تابعة للمعلوم). و
أثر المعلوم في العالم اقتضاؤه وطلبه من (العالم القادر) على إيجاده: إيجاده على ما هو عليه. وقد مر، في المقدمات، من أن العلم من أي جهة تابعة، ومن أيها متبوعة مؤثرة في إفاضة الأعيان.
(وإنما ورد الخطاب الإلهي بحسب ما تواطأ عليه المخاطبون وما أعطاه النظر العقلي ما ورد الخطاب على ما يعطيه الكشف. ولذلك كثر المؤمنون وقل العارفون و أصحاب الكشوف). أي لما كان أكثر الأشخاص الإنسانية عقلاء وأصحاب النظر الفكري، ما ورد الخطاب الإلهي إلا بحسب ما تواطأوا، أي توافقوا عليه، وهو العقل ومقتضاه. ولم يرد على ما يعطيه الكشف، لعدم وفاء الاستعدادات بذلك ولقلة العارفين أصحاب الكشوف الواقفين على سر القدر. ولو ورد الخطاب الإلهي بحسب إدراك المخاطبين وعقولهم، كثر المؤمنون وقل العارفون، لأن طور المعرفة فوق طور الإدراك العقلي، وهو الكشف عن حقائق الأمور على ما هي عليه.
((وما منا إلا له مقام معلوم).) أي مرتبة معلومة معينة في علم الله، لا يتعداها ولا يتجاوز عنها (١٩) فمن كان مقامه في العلم ومقتضى عينه أن يكون وافقا على مقتضى عقله أو وهمه، لا يزال يكون تحت حكم التدبير. ومن كان مقامه أن يكون مطلعا على أحوال الوجود واقفا على سر القدر مكاشفا له، يكون منقادا لحكم التقدير، فلا يعترض بالباطن على أحد من خلق الله، وإن كان يأمر وينهى

---

(١٩) – هذا من الشيخ لا ينافي عدم المقام للإنسان الكامل، فإن المقام هناك بمعنى (الحد) وهو منفى عنه، ولهذا قيل له: (الظلوم الجهول). وهاهنا ليس بذلك المعنى، بل بمعنى المنزلة والشأن وإن كان شأنه التجاوز عن قاطبة الحدودات الإمكانية واندكاكه في بحر وجوب الوجود. (الامام الخميني مد ظله)

في الظاهر.
(وهو ما كنت به في ثبوتك، ظهرت به في وجودك). (وهو) أي ذلك المقام هو ما كنت في عينك ملتبسة متصفة به في حال ثبوتك في الحضرة العلمية، و ظهرت في الوجود الخارجي أيضا على حسبها. فهذا الحكم عام لجميع الأعيان، لا الملائكة فقط، كما أخبروا عن أنفسهم. فالضمير مبتدأ، خبره مجموع ما بعده من الجملتين، أي (مقامك) هذا المعنى.
(هذا إن ثبت أن لك وجودا) أي الأمر هذا إن كان الوجود الخارجي للأعيان بحكم ظهورها في مرآة الحق. وليس المراد بقوله: (إن ثبت أن لك وجودا) أن لك وجودا حقيقيا مغائرا للوجود المطلق الحقاني، فيتعدد الوجود بحسب مهيته. فإن الوجود حقيقة واحدة، ليس فيها تعدد أصلا. كما مر في صدر الكتاب.
(فإن ثبت أن الوجود للحق، لا لك) أي وإن كان هذا الوجود الخارجي للحق بحكم ظهوره في مرايا الأعيان. (فالحكم لك بلا شك في وجود الحق). و ذلك لأن وجود الحق من حيث هو هو واحد لا تعدد فيه، فالتعدد والتنوع والاختلاف من أحكام مرايا الأعيان في الوجود الحقاني.
وقوله: (إن ثبت) في الموضعين، ليس لكونه شاكا في كيفية الأمر، بل تنبيه على ظهور مراتب الوجود، كما مر مرارا.
(وإن ثبت أنك الموجود). أي، بالوجود الفائض عليك من الحق تعالى.
(فالحكم لك بلا شك). في ذلك الوجود بحسب عينك. ولا ينبغي يتوهم أن غير الحق حاكم عليه، تعالى عن ذلك علوا كبيرا، بل الحق يحكم على وجوده في مرتبة من مراتبه التفصيلية، فلا شئ غيره في الوجود.
(وإن كان الحاكم الحق، فليس له إلا إفاضة الوجود عليك والحكم لك عليك). أي وإن قلنا إن الحق هو الحاكم بحسب مقامه الجمعي على مقاماته التفصيلية المنعوتة بالعبودية، فليس للحق بحسب مقامه الجمعي إلا إفاضة الوجود على مظاهره العلمية المسماة ب (الأعيان) لتوجد في الخارج، وتلك

الإفاضة أيضا تطلب الأعيان واستعداداتها، فالحكم في الحقيقة منك وعليك.
ويجوز أن يكون قوله: (وإن كان الحاكم الحق) للمبالغة. وقوله: (فليس له إلا إفاضة الوجود عليك) نتيجة لقوله: (وإن ثبت أنك الموجود، فالحكم لك بلا شك). أي فالحكم لك بلا شك على تقدير أنك الموجود بالوجود الفائض عليك، وإن كان الحاكم في الحقيقة هو الحق.
(فلا تحمد إلا نفسك ولا تذم إلا نفسك). فإن خيرك وشرك منك وعليك، بحسب اقتضاء عينك. ولذلك يترتب الثواب والعقاب على أفعالك. وهذا في مقابلة ما يثبته الموحد بغلبة الوحدة عليه من أن الحمد والذم والخير والشر منه، ولا وجود لغيره ولا فعل ولا صفة. (وما يبقى للحق إلا حمد إفاضة الوجود، لأن ذلك له لا لك). فإن فيضان الوجود أزلا وأبدا لا يمكن إلا من مقام الجمع. ولا يناقض ما ذكر من أن الحمد كله لله في أول الفص: فإن ذلك من مقام الوحدة، وهذا من مقام الكثرة. وفي هذا المقام يتعين للحق حمد إضافة الوجود، وحمد الكمالات والحسنات ترجع إلى الأعيان. وإذا علمت أنها أيضا مقاماته التفصيلية وليست غير الحق بالحقيقة، علمت أن الحمد كله لله جمعا وتفصيلا.
(فأنت غذاؤه بالأحكام وهو غذاؤك بالوجود)
أي إذا كان الحكم لك في الوجود، فأنت غذاء الحق، لظهور الأحكام الوجودية اللازمة لمرتبتك فيك، والحق غذائك بإفاضة الوجود عليك واختفائه فيك اختفاء الغذاء في المغتذى (٢٠) واطلاق (الغذاء) هنا على سبيل المجاز: فإن الأعيان سبب ظهورات الأحكام الوجودية وبقائها، والحق سبب بقاء وجود الأعيان، كما أن الغذاء سبب بقاء المغتذى وقوامه وظهور كمالاته. ولكون الغذاء يختفي في المغتذى، جعل الحق غذاء الأعيان، فإنه اختفى فيها وأظهرها. وجعل الأعيان غذاء الحق لظهور الحق عند اختفاء الأعيان وفنائها فيه.

---

(٢٠) - كاختفاء النقطة بالحروف، إذ لا يرى في الظاهر غير تعينات الحرفية وأعيانها، واختفاء الحروف في النقطة، إذا الظهور والوجود كلها للنقطة وتعينات الحرفية اعتبارات. (ج)

(فتعين عليه ما تعين عليك). أي تعين الحكم منك على الحق، كما تعين عليك ذلك الحكم منه.
(فالأمر منه إليك ومنك إليه). أي فالأمر والحكم من الحق إليك، وهو فيضان الوجود عليك، ومنك إليه بإعطاء عينك أن يوجدك على ما أنت عليه في الأزل.
(غير أنك تسمى مكلفا وما كلفك إلا بما قلت له: كلفني - بحالك وبما أنت عليه. ولا يسمى مكلفا، اسم مفعول). أي، الفرق بين الحق والعبد في هذا المقام أن العبد يسمى مكلفا والحق لا يسمى مكلفا. وفي الحقيقة ما كلف العبد إلا عينه، فإنه بلسان استعداده يقول للحق: كلفني بأحوالي وبما أنا عليه، ليظهر ما في استعدادي وذاتي.
وقوله: (بحالك) متعلق بقوله: (وما كلفك). تقدير الكلام: وما كلفك بحالك إلا قولك له: كلفني بما أنا عليه في عيني.
(فيحمدني وأحمده ويعبدني فأعبده) (٢١)
أي، يحمدني بإيجادي على صورته وتكميل نفسي وتجليه لقلبي وتخليصي من سجن الطبيعة وقيد الهوى. وأحمده بلسان الحال بإظهار كمالاته وأحكام صفاته في مرآة عيني، وبحسن القبول لتجلياته، وبلسان القال بتسبيحه وتحميده والثناء عليه.
(ويعبدني) بخلقي وإيجادي وإظهاري في مراتب الوجود الروحانية والجسمانية العلوية والسفلية، لأن الإيجاد والإظهار للشئ، من الغيب إلى الشهادة، نوع من الخدمة والعبادة.

---

(٢١) - والعبادة في الحق ليست بمعنى العبادة المأمور بها، وكان إطلاق العبادة على الحق بناء على المشاكلة، وإلا فالشيخ (رض) كما يعلم من الأدباء المتمكنين، لا المغلوبين من الشطاحين. (ج)

(فأعبده) (الفاء) للنتيجة. أي، تترتب عبادتي لي على عبادته لي بالإيجاد والإظهار. وعبادتي له في الظاهر هي إقامة حدوده وحقوقه وأوامره ونواهيه، و في الباطن قبول تجلياته الذاتية والأسمائية وإظهار أحكامها. وإطلاق (العبادة) على الحق وإن كان شنيعا ونوعا من سوء الأدب في الظاهر، لكن أحكام التجليات الإلهية إذا غلب على القلب بحيث يخرجه عن دائرة التكليف و طور العقل، لا يقدر القلب على مراعاة الأدب أصلا، وترك الأدب حينئذ أدب (٢٢) كما قيل، شعر:

سقوني وقالوا لا تغن ولو سقوا * جبال حنين ما سقوني لغنت

وأقول، شعر:

---

(٢٢) - قوله: (وترك الأدب...) أقول: اعلم، أن الأدب مع الحق حفظ ما يكلف الحق به، و لا يكلف الحق نفسا إلا وسعها. وما يعد سوء الأدب في الظاهر هو ما في وسع العبد السالك عند غلبة أحكام التجليات على قلبه، لا ما يعد أدبا عند الصحو ومن حيث الظاهر. وأيضا، العبد حينئذ مقهور مغلوب، فما صدر عنه صدر عن القاهر والغالب، فترك الأدب على طاعة القاهر العادل بما أمره أدب. قال الشارح المحقق الكاشاني: (و يعبدني بتهيئة أسباب بقائي ونمائي، وإجابتي لما سألته بلسان حالي، كما قال، عليه السلام حين قال له أبو طالب: (ما أطوع لك ربك يا محمد قد) (وأنت يا عم إن أطعته أطاعك). والطاعة من جملة العبادة). أقول: ليس المراد من (الطاعة) الطاعة الحقيقية، بل الطاعة بمعنى (المطاوعة). و
العبادة الحقيقية من العبد، وإجابة الحق لمسؤول العبد. وإطلاق (العبادة) و (المطاوعة) في المقام على سبيل المشاكلة وغيرها من المعاني. ونحن نعلم
أن الشيخ بلغ إلى غاية الكمال وتجاوز عن مقام الشطح والمغلوبية، وهو، رضى الله عنه، من جملة أكابر الأدباء مع الحق. والشارح العلامة عد الشيخ الأكبر من جملة المغلوبين والواقفين في منزل الشطاح المغلوب. ولعله كان معتقدا بأن برح الواجد وشطح المشطاح مقاما. ومعلوم عند أهل الله أن الشطح والتوقف في هذا الموقف نقص واضح، ولهذا لم ير ولم يسمع من الولي الصاحب لمقام التمكين والدعوة النبوية ما يوهم الشطح. (ج)

وآداب أرباب العقول لدى الهوى * كآداب أهل السكر عند أولى العقل
فلا تعدلن إن قال صب متيم * من الوجد شيئا لا يليق بذى الفضل
وفي السكر ما يجرى على ألسن الفتى * يضاف إلى الراح المزيلة للعقل
(ففي حال أقر به * وفي الأعيان أجحده)
أي حال غلبة مقام الجمع والوحدة وتجلياته على أقر بوجوده تعالى في مقامه الجمعي، وبرؤيتي جميع الأكوان مستهلكة فانية فيه. وإذا نظرت في الأعيان والأكوان واختفاء الحق فيها لإظهارها، (٢٣) أجحده لغلبة الكثرة ورؤية الخلق، إذ لا يمكن تعيين موجود من الموجودات في الخارج ممتازا خارجا عنها، حتى يكون ربا معبودا للكل، كما هو شأن المحجوبين من أهل النظر وغيرهم، لأن كل ما هو موجود معين في الخارج، مقيد مشخص، وكل ما هو كذلك، فهو عبد، لأنه محتاج إلى مطلق وما يعينه، والرب هو المطلق الذي لا يتقيد بالإطلاق والتقييد، و يظهر في كل من المراتب الوجودية ويقومها بقيوميته. وهذا الجحد والإقرار بعينه. كما قال الشاعر:
رق الزجاج ورقت الخمر * فتشابها وتشاكل الأمر
فكأنما خمر ولا قدح * وكأنما قدح ولا خمر (٢٤)

---

(٢٣) - كما ترى أن جميع التعينات الحرفية مستهلكة في النقطة: (وليس في الدار غير النقطة ديار)، فنعرف ونقر أن ليس في الوجود إلا النقطة. وإذا نظرت إلى تعينات الحرفية و هيآتها، تنكره بواسطة هذه الكثرة المترائية. قال ميرزا محمد رضا الإصفهاني القمشه‌اى: (يك نقطه دان حكايت ما كان وما يكون اين نقطه گه صعود نمايد گهى نزول). (ج)
(٢٤) - لا يخفى أنه ليس ما قاله الشاعر من مقام الجحد والإقرار، بل من مقام الجمع بينهما بنحو الأحدية، بحيث لا يكون الخلق حجابا عن الحق ولا الحق عن الخلق. فليس حقيقة في ذاك المقام جحد أصلا. فإن الجحد من الاحتجاب، ولذا قال: رق الزجاجات التعينية الرقيقة، وراقت خمر الحقيقة. وهذا بحسب مقام السالك. وأما بالنظر إلى الأمر في نفسه فالاحتجاب مرفوع من رأس. هذا. إلا أن يقال إن قوله: (فكأنما خمر ولا قدح وكأنما قدح ولا خمر) يدل على ذلك، فإنه أنكر وأقر في حالين. ولكن يمكن أن يكون ذلك أيضا إخبارا عن الحال الجمعي الغير المحتجب عن الخلق والحق. فتدبر تجد. (الامام الخميني مد ظله)

أو أقر به في صور العارفين المكاشفين، وأجحده في
صور المطرودين المحجوبين عند تجليه في الأعيان الوجودية، لا المثالية والأخراوية.
(فيعرفني وأنكره * وأعرفه فأشهده)
أي الحق يعرفني في جميع المواطن والمقامات، وأنا أعرفه في بعض المواطن و أشهده، وفي بعض المواطن لا أعرفه وأنكره، لأن الحق في مقام هويته وأحديته لا يطلع عليه ولا يعرف حقيقته، ولا يمكن أن يعرف. وفي مقام واحديته يعرف بالصفات والأسماء. وإذا تجلى بصفة (المنعم) يرغب فيه، وفي صفة (المنتقم) يهرب منه. وإذا تجلى بصورة لا توجب التعظيم، ينكر، كما جاء في حديث (التحول) (٢٥) أو يكون قوله: (فيعرفني وأنكره) عن لسان المحجوب. (و أعرفه فأشهده) عن لسان العارف صاحب الشهود.
(فأنى بالغنى وأنا * أساعده وأسعده؟)
أي، من أين يكون له الغنى عنا مطلقا، ونحن نساعده في ظهور أسمائه وتجلياته و جميع كمالاته فينا؟ لأن القابل مساعد للفاعل في فعله بقبوله ذلك الفعل، كما

---

(٢٥) - وأما معنى الحديث (التحول) المذكور في كتب أرباب الفن: وهو أن الحق يتجلى يوم القيامة بصورة النقصان، فينكرونه، ثم يتحول ويتجلى بصورة الكمال والعظمة، فيقبلونه ويسجدونه. (ج)

قال: (إن تنصروا الله ينصركم). و (النصرة) هي المساعدة. ولتسعده بظهور جماله وجلاله في مرآئي ذواتنا ومظاهر أعياننا.
ولما كان الإسعاد عند الحقيقة عبارة عن إخراج الكمالات التي في الباطن إلى الظاهر وإظهارها، وكمالات الأسماء وظهوراتها كانت بأعياننا - كما جاء في الصحيح أنه، صلى الله عليه وسلم، قال: (والذي نفسي بيده، لو لم تذنبوا، لذهب الله بكم وجاء بقوم يذنبون، فيستغفرون الله فيغفر لهم). نسب الشيخ (رض) الإسعاد بنا، وهو إسعاده لنفسه بنفسه من غير اعتبار تعدد وتكثر في الحقيقة.
(لذاك الحق أوجدني * فأعلمه وأوجده)
و (لذاك) ب (اللام)، وفي بعض النسخ ب (الكاف). ومعناه: كما أساعده و أسعده، كذاك الحق يوجدني ويسعدني. ومعنى الأول: أوجدني الحق لأعرف إلهيته وربوبيته، كما جاء في الحديث: (كنت كنزا مخفيا...). وقال تعالى: (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون). أي، ليعرفون. فذاك إشارة إلى قوله: (و أعرفه فأشهده).
وقوله: (فأعلمه وأوجده) أي، أعلمه في جميع المظاهر، وأظهره فيها للمحجوبين، لأنه اختفى فيها بإظهار الخلق. فإذا علمته أنه هو الظاهر في كل من الموجودات وأظهرت هذا السر للمحجوبين وعرفتهم، تبقى ظاهرا عندهم أيضا. وهذا الإظهار مجازاة منا لإظهاره لنا من خفاء الغيب إلى ظهور الشهادة.
ويجوز أن يكون (أوجدني) مطاوعا من (الوجد). أي، جعلني واجدا له و مدركا إياه. فحينئذ يكون معنى: فأوجده فأدركه.
(بذا جاء الحديث لنا * وحقق في مقصده)
أي، بهذا المعنى جاء الحديث المذكور، وهو (كنت كنزا مخفيا...). وقيل: معناه: جاء الحديث لنا فيما قلت، فأعلمه فأوجده. وهو ما نقله رسول الله،

صلى الله عليه وسلم، عن الله: (قد مثلوني بين أعينهم). أي، أوجدوا لي مثالا رأى أعينهم. وهذا كما قال: (أن تعبد الله كأنك تراه...). والأول أنسب للمقام.

(وحقق في مقصده) أي، يحقق في مقصوده ومطلوبه، وهو العبادة والمعرفة، كما قال: (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون).

فيجوز أن يكون الكلام من لسان الكمل، إذ بهم تظهر الصفات كلها. و يجوز أن يكون المراد نفسه، لأنه كشف عن أسراره كشفا ما أتى أحد من الأولياء بمثله. وفيه إيماء حينئذ إلى مقام ختميته للولاية المحمدية. وبعد هذا الكشف الكلى لم يبق إلا كشف خاتم الولاية المطلقة، إذ به تتم الدائرة، فتقوم بعده القيامة.

(ولما كان للخليل، عليه السلام، هذه المرتبة التي بها سمى خليلا، لذلك سن القرى وجعله ابن مسرة الجبلي مع ميكائيل للأرزاق، وبالأرزاق يكون تغذى المرزوقين. فإذا تخلل الرزق ذات المرزوقين، بحيث لا يبقى فيه شئ إلا تخلله، فإن الغذاء يسرى في جميع أجزاء المغتذى كلها، وما هناك أجزاء. فلا بد أن يتخلل جميع المقامات الإلهية المعبر عنها كلها بالأسماء، فتظهر بها ذاته، جل وعلا).

جواب (لما) قوله: (سن القرى). وقوله: (لذلك) متعلق ب (سن).

أي، لما كان للخليل، عليه السلام، مرتبة العرفان وشهود الخلق في الأعيان والتخلل بنور ربه في أسمائه ومظاهره التي هي الأكوان، سن القرى لذلك، وهو إعطاء الرزق للمرزوقين. ولذلك جعله الشيخ المحقق، ابن مسرة الجبلي، رضى الله عنه، مع ميكائيل، عليه السلام، في إيصال الأرزاق. قال في فتوحاته، في الباب الثالث عشر (٢٦): (روينا عن عون ابن مسرة الجبلي، من أكبر أهل الطريق علما وحالا وكشفا: العرش المحمول هو الملك، وهو محصور في جسم وروح و غذاء ومرتبة...) فآدم وإسرافيل للصور، وجبرئيل ومحمد للأرواح، و

---

(٢٦) - الفتوحات المكية، ط جديد، ١٣٩٢ ه - ق، ج ٢، ص ٣٤٨.

ميكائيل وإبراهيم للأرزاق، ومالك ورضوان للوعد والوعيد. وليس في الملك إلا ما ذكر...)

---

(٢٧) - قال الشيخ في الباب المذكور، بعد ما نقل عنه الشارح: (فمبنى هذا الباب على أربع مسائل: المسألة الأولى، الصورة، والمسألة الثانية، الروح، والمسألة الثالثة، الغذاء، والمسألة الرابعة، المرتبة، وهي الغاية. وكل مسألة منها تنقسم قسمين، فيكون ثمانية، و هم حملة العرش. أي، إذا ظهرت الثمانية، قام الملك وظهر، واستوى عليه مليكه). قال أيضا، متصلا بما نقله الشارح العلامة: (والأغذية التي هي الأرزاق، حسية ومعنوية).
چه آنكه هيچ موجودى در نظام هستى بى نياز از رزق نيست. وحق تعالى به اسم (رب)، مربى اشياست. واسم شريف (الرزاق) از سدنه اسم شريف (الرب) است. فالذي نذكر في هذا الباب الطريقة الواحدة التي هي بمعنى الملك، لما يتعلق به من الفائدة في الطريق، فتكون حملته، أي حملة الملك الذي هو العرش، عبارة عن القائمين بتدبيره: فتدبر صورة عنصرية أو صورة نورية، وتدبر روحا مدبرا لصورة عنصرية، وتدبر روحا مدبرا مسخرا لصورة نورية، وغذاء لصورة عنصرية وغذاء علوم ومعارف لأرواح، و مرتبة حسية من سعادة بدخول الجنة، ومرتبة حسية من شقاوة بدخول جهنم، ومرتبة روحية علمية. حمله عرش در قوس نزولى چهار ملك مقرب واسطه در فيض اند. و در حقيقت (عرش) نيز زبان روايات وآيات مختلف است، چه آنكه (عرش) به كليه نظام وجود، ونيز به علم حق در مرتبه تفصيل، وبه وجود منبسط، ومعانيى مختلف ديگر اطلاق گرديده است. جبرئيل وميكائيل واسرافيل وعزرائيل حامل عرش حق اند، ولى در قوس نزولى، ودر قوس صعودى حوامل عرش بر طبق گفته منظوم شيخ أكبر از اين قرار است:
وهم ثمانية والله يعلمهم * واليوم أربعة ما فيه تعليل.
محمد ثم رضوان ومالكهم * وآدم وخليل ثم جبريل.
وألحق بميكال إسرافيل ليس هنا * سوى ثمانية غر بهاليل.
حيات وعلم وقدرت واراده وكلام (قول) وسمع وبصر وادراك ملموسات ومسموعات و مشمومات، كه به اعتبارى تجلى وظهور نسب إلهيه‌اند ومحيط به مجموع نظام اند، عرش حق اند، ولهذا انحصر (الملك) في ثمانية. فالظاهر منها في الدنيا أربعة، ويوم القيامة تظهر ثمانية: (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية). (ج)

فكما يتخلل الرزق ذات المرزوق بحيث لا يبقى شئ فيه إلا تخلله، كذلك لا بد أن يتخلل إبراهيم، عليه السلام، جميع المقامات الإلهية، المعبر عنها ب (الأسماء)، عند كونه غذاء الحق بظهور الأحكام فيه. فإن الغذاء يسرى في جميع أجزاء أعضاء المغتذى. وما هنالك أجزاء، بل أسماء إلهية وصفات ربانية. فالتخلل إنما يقع فيها.

فقوله: (فإن الغذاء)... تعليل. وقوله: (بحيث لا يبقى فيه شئ إلا تخلله) وقوله: (فتظهر بها ذاته، جل وعلا) عطف على قوله: (أن يتخلل) و فاعله (ذاته). أي، لا بد أن يتخلل إبراهيم جميع الأسماء، فتظهر ذات الحق فيها وفي مظاهرها، إذ ظهورها إنما هو بالمظاهر وهي الأعيان. وجواب (إذا) قوله: (فلا بد أن يتخلل).

(فنحن له كما ثبتت * أدلتنا ونحن لنا)

أي، فنحن له غذاء، كما نحن له مرآيا، إذ بنا قوام ظهور كمالاته وصفاته. وهو مختف فينا، كما مر من أن الغذاء ما به قوام الشئ.

(كما ثبتت أدلتنا) على صيغة الماضي. أي، كما تقررت الأدلة الكشفية من الذوق والوجدان وشهود الأمر على ما هو عليه، لذلك قال: (أدلتنا) بالإضافة إلى أنفسهم. ويجوز أن يكون مضارعا من (الإثبات). حذفت حركة التاء للشعر. (ونحن لنا). أي، غذاء لنا، باعتبار اختفاء أعياننا الثابتة و طبائعنا الكلية في صورنا الخارجية، وباعتبار قوامنا بها، لأنها حقائقنا. أو نحن ملكه وهو ربنا ومالكنا، كما تقررت الأدلة العقلية والكشفية. ونحن ملك لنا، إذ أعياننا حاكمة علينا، كما مر. وكلاهما صحيح.

(وليس له سوى كوني * فنحن له كنحن بنا)

أي، وليس للحق سوى كوني،

أي، إعطاء وجودي. فحذف المضاف، أو

(الكون) بمعنى (التكوين). أي، سوى إيجادي في الخارج، كما مر تقريره في الحمد من إنا نحمده بإعطاء الوجود وإفاضة كمالاته علينا. وهذا الكلام إنما هو باعتبار الفيض المقدس الذي به كمال الاسم (الظاهر)، لا باعتبار الفيض الأقدس، لأنه من ذلك الوجه الأعيان أيضا منه، وإليه يرجع الأمر كله. فنحن له ملك وهو حاكم علينا بالوجود. (كنحن لنا)، أي، كما نحن ملك لنا باعتبار أعياننا الحاكمة علينا. أو: وليس له غذاء سوى وجودي، لاختفائه في وجودنا بظهور هويته في هويتنا، فنحن له غذاء كما نحن لنا غذاء. وفي بعض النسخ: (كنحن بنا). أي، مغتذ بأعياننا.

(فلي وجهان هو وأنا وليس له أنا بأنا)

أي، إذا كان وجودي عين الوجود المطلق وقد تميز بانضمامه إلى عيني، فلي وجهان: وجه الهوية، ووجه الأنانية. ومن الوجه الأول، ليس بيننا امتياز ولا بين، فلا ربوبية ولا عبودية. ومن الثاني، يكون التميز، وتظهر العبودية والربوبية.

(وليس له أنا بأنا) أي، وليس للحق أنانية بسبب أنانيتي، بل أنانيته بذاته، وهي غنية عما سواها، وأنا نيتي مفتقرة إليها معلولة لها، وإذا ظهرت أنانيته تفنى الأشياء وتعدم الأغيار. أو: وليس له أنانية تعينه، وتجعله في الخارج ممتازا عنا مفارقا منا، كما توهم أهل العقل، وذلك بسبب اختفائه في أنانيتنا. لذلك قال:

(ولكن في مظهره فنحن له كمثل إنا)

(مظهره) مصدر ميمي. أي، لكن في ظهوره. ويجوز أن يكون اسم المكان، و حينئذ يكون (في) تجريديا. أي، لكن نحن مظهره، وكان فينا شئ منتزع منا هو مظهره، كما قال الله تعالى: (لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة) (٢٨)

---

(٢٨) - (الأسوة) من يقتدى به. والظاهر أن يقال: لكم رسول الله أسوة حسنة. لكنه قال: لكم

(ولكن) استدراك من قوله: (وليس له أنا بأنا) أي، ليس أنانية ممتازة عنا، بل هو ظاهر فينا ونحن مظهره، فباعتبار الظاهرية والمظهرية يحصل التعدد والامتياز. وإذا كنا مظاهره (فنحن له كمثل إنا) بكسر الهمزة. أي، مثل الظرف وهو مثل المظروف.

وجميع هذه المعاني من مقام الكثرة التفصيلية الراجعة في الحقيقة إلى العين الواحدة، وأما في الوحدة فلا ظاهر ولا مظهر، ولا ظرف ولا مظروف، بل كلها شئ واحد لا تعدد فيه أصلا، فلا ينبغي أن يتوهم أنه قائل بالحلول. لما كان جميع الأسماء مستهلكة تحت الاسم الإلهي ومجتمعة فيه ومنقهرة كثرتها تحت وحدته وهو المتكلم بلسانه وهو الهادي والدليل إلى الوحدة الحقيقية التي مرتبة الأحدية المطلقة، قال: (والله يقول الحق وهو يهدى السبيل).

(في) رسول الله أسوة. لأجل المبالغة، يعنى، يمكن أن ينتزع منه من يكون أسوة. والله هو العالم بأسرار كلامه. (وقد فرغنا من تصحيح هذا الفص، آخر شهر مرداد، سنة ١٣٦٨ ه - ش، في بلدة طهران عاصمة إيران، في بيت صديقنا، خير الحاج، آقا رضا فرزانه فر).

فص حكمة حقيقة في كلمة إسحاقية
لما كان بعد مرتبة عالم الأرواح المجردة مرتبة عالم المثال المسمى ب (الخيال) و هو ينقسم إلى المطلق والمقيد - كما مر بيانه في المقدمات - وكان أول من خلع عليه
الصفات الثبوتية التي هي روح العالم المثالي (إبراهيم)، ذكر الشيخ (رض)
حكمة عالم المثال المقيد في الكلمة (الإسحاقية) مراعاة للترتيب في بيان المراتب، مع أنه لم يلتزم إلا التنبيه على المناسبة بين الحكمة وبين النبي الذي نسب الحكمة إلى كلمته، ولم يلتزم مراعاة الترتيب الوجودي بين الأنبياء، عليهم السلام، ولا بين المراتب أيضا.
وإنما ذكر المقيد هنا دون المطلق، لأنه مثال وأنموذج من العالم المثالي المطلق. وهو مع كل واحد، ليطلع منه عليه ويصل به إليه. فالكلام فيه كالكلام في

أصله. ونسب حكمته بالحقية لجعل إسحاق (ع) ما رأى أبوه في المنام حقا بأن قال: (يا أبت افعل ما تؤمر ستجدني إن شاء الله من الصابرين). أي اجعل ما رأيته في رؤياك محققا في الحس، ستجدني إن شاء الله صابرا على ذلك كما قال يوسف، عليه السلام: (هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربى حقا).

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

اعلم، أن بين الفداء والمفدى عنه لا بد من مناسبة ومقاربة في الفداء، كما جاء في صورة القصاص، لذلك لا تقتل المسلم بالذمي والحر بالعبد. فقوله: (فداء نبي) استفهام على سبيل التعجب. تقديره: أفداء نبي ذبح ذبح لقربان؟ فحذفت الهمزة، كما تقول: هذا قدري عندك. أي، أهذا قدري؟ و (ذبح) بفتح الذال، مصدر، وبكسرها اسم لما يذبح للقربان. و (الثواج) صوت الغنم. و (النواس) التذبذب والصوت عند سوق الإبل. يقال ناس: إبله. أي، ساقها. وناس الشئ وإناسه، أي، ذبذبه وحركة، والمراد صوت الإنسان وحركته. أي، كيف يقوم صوت الكبش وحركته عند الذبح مقام صوت الإنسان وحركته.

واعلم، أن ظاهر القرآن يدل على أن الفداء عن إسماعيل، وهو الذي رآه إبراهيم أنه يذبحه. وإليه ذهب أكثر المفسرين (١) وذهب بعضهم إلى أنه إسحاق. والشيخ (رض) معذور فيما ذهب إليه، لأنه به مأمور (٢) كما قال في أول الكتاب.

---

(١) - لأنه قال تعالى أولا: (فبشرناه بغلام). وثانيا: (فلما بلغ معه السعي قال يا بنى...) بعد تمام قضية الذبح وذكر جزاء المحسنين قال: (فبشرناه بإسحق). ولا يخفى أن صريح الترتيب يشعر بمغايرة البشارتين والمبشرين بهما. (ج)

(٢) - قال شيخنا العارف الكامل، دام ظله العالي: إن الشيخ بحسب كشفه في عالم المكاشفة، رأى في العين الثابتة الإسحاقية اقتضاء هذا المعنى الذي ظهر في إسماعيل، عليه السلام، في عالم الملك من العبودية التامة والفناء التام، فأخبر عما ظهر عليه من العين الثابتة. و هذه المكاشفة صحيحة، إلا أن عدم الظهور في عالم الملك، لقوة العين الثابتة الإسماعيلية أو لمانع آخر. هذا. وقد استشكلت عليه بأن الظاهر من كلام الشيخ وقوعه بالنسبة إلى إسحاق في عالم الملك. فصدق ذلك. وقال، دام ظله: يمكن أن يكون كشفه صحيحا، إلا أن خياله لما كان مشوبا، تمثل له المعنى المجرد عن اللباس في عالم خياله بصورة إسحاق، عليه السلام. فإن المكاشفات تقع مجردة عن الصورة، ولكن الخيال يمثلها بأي صورة شاء بمجرد مناسبة. والغالب دخالة المأنوسات والمعتقدات في ذلك التمثل. هذا ما أفاد دام ظله. (الامام الخميني مد ظله)

واعلم، أن الكشف الصريح المحمدي يدل على أن الفداء عن إسماعيل. وقد أطبق أئمتنا وساداتنا، الوارثين للعلوم والأحوال والمقامات المحمدية، على أن الفداء عن ذبيح الله إسماعيل بن إبراهيم، عليهما السلام. وعليه جل أرباب التفسير والحديث من العامة. وأما ما قيل: إن الشيخ مأمور، والمأمور معذور. كلام خال عن التحصيل ولا يعبأ به. وما قيل: إن الشيخ رأى في حضرة الارتسام أن الفداء عن إسماعيل، ولما تنزل ما

شهده في الخيال، ذهب وهمه إلى إسحاق من جهة كمال المناسبة بين عين الإسماعيل والإسحق. وأنت تعلم أن في كتاب الفصوص مواضع نقض وإشكال، لا يمكن توجيهها وتصحيحها. والقول بأن الشيخ مأمور معذور، ليس إلا استناد الخبط والاشتباه إلى الله أو إلى الرسول قد لأن المؤلف قد صرح في أوائل كتابه أن الملقي على خياله أو قلبه هو الرسول أو الله. وأما وجه تسمية الفص الإسحاقي بالحكمة (الحقية)، أنه لما كان أخص أحكام الصفات السلبية سلب الكثرة عن وحدة الحق، كانت الموجودات الصادرة عن الحق من حيثية الصفات السلبية التنزيهية أقربها نسبة إلى الوحدة وأبعدها من مرتبة الظهور. وهي للأرواح، بخلاف الصفات الثبوتية. وقد سبق أن أول حامل وظاهر بأحكام الصفات الثبوتية الخليل، عليه السلام، فلزم أن يظهر في ولده، الذي هو نتيجته، حكم عالم المثال الذي أعتبر مطابقته للواقع يسمى (حقا). (ج)

(وعظمه الله العظيم عناية به أو بنا، لم أدر من أي ميزان)
(الواو) للحال. أي، والحال أن الله وصفه ب (العظيم) بقوله: (وفديناه بذبح عظيم). عناية بالذبح وتعظيما لشأنه حيث جعله فداء عن نبي معظم عند الله. أو عناية بالنبي وتعظيما لقدره حيث جعل الذبح فداء عنه.

(لم أدر من أي ميزان) تعجب من أي الذبح صار فداء لنبي كريم، ووصفه الحق بذبح عظيم، أي، لم أدر من أي قسم من القسمين، وما سبب تعظيمه.
(ولا شك أن البدن أعظم قيمة * وقد نزلت عن ذبح كبش لقربان)
أي، ولا شك أن البدن أعظم قيمة وأكثر هيبة من الكبش، لذلك صارت بدنة عوضا عن سبعة من الضحايا، وقد انحطت عن درجة الكبش في التقرب إلى الحق هنا. و (البدن) (٣)، بضم الباء وسكون الدال، جمع (بدنة).
(فياليت شعري كيف ناب بذاته * شخيص كبيش عن خليفة رحمان)
ومعناه ظاهر. واعلم، أن غرض الشيخ (رض) في هذه الأبيات بيان سر التوحيد الظاهر في كل من الصور الوجودية، في صورة التعجب نفيا لزعم المحجوبين و إثباتا لقول الموحدين المحققين. وذلك أن الوجود هو الظاهر في صورة الكبش، كما أنه هو الظاهر في صورة إسحاق، فما ناب إلا عن نفسه، وما فدى منها إلا بنفسه الظاهرة في الصورة الكبشية، فحصلت المساواة في المفاداة.
(ألم تدر أن الأمر فيه مرتب * وفاء لإرباح ونقص لخسران؟)
ضمير (فيه) عائد إلى (الفداء). وقوله: (وفاء ونقص) كل منهما خبر مبتدأ محذوف. أي، أ لم تعلم أن الأمر، أو الشأن الإلهي، في الفداء مرتب، ليكون بين المفدى والمفدى عليه مناسبة في الشرف والخسة وباقي الصفات، فلا يفدى من الشريف بالخسيس، ولا بالعكس. والإتيان بالفداء الذي هو صورة فداء النفس وفاء بالعهد الأزلي السابق (٤)

---

(٣) - في شرح المحقق الجامي جمع (بدنة) بالفتحتين. وهي ناقة أو بقرة تنحر بمكة.
(٤) - (بالفداء الذي) في الحضرة العلمية بحسب الأعيان الثابتة، وفي الحضرة المشية المطلقة الكلية ثانيا، وفي التعين الأولى العقلي ثالثا، ثم التعين الثانوي إلى التعينات الملكوتية من العليا والسفلى، أي، النفوس الكلية الإلهية وحضرة المثال المطلق، أي عالم (الذر). و هذا (العهد) أي الإقرار بالتوحيد الحقيقي ومقام الولاية الكبرى المطلقة اللازمة له، لم يكن مختصا بالأولياء والعرفاء، بل يتساوى فيه السعيد والشقي لعدم الاحتجاب في تلك العوالم أصلا، بل الاحتجاب يحصل بورود هذا العالم الدنيوي. فإذا أوفى بالعهد السابق بحصول النفاء التام، يحصل له الأرباح بالبقاء بالله تعالى، وإلا فله الخسران والاحتجاب بالظلمات التي بعضها فوق بعض. (والعصر إن الانسان لفي خسر) احتجابات عالم المادة. (إلا الذين آمنوا) بمقام الولاية المطلقة الكلية والتوحيد الحقيقي. (الامام الخميني مد ظله)

(لإرباح)، بكسر الهمزة على صيغة المصدر. أي، لإكمال المستعد نفسه و غيره من المستعدين. يقال: هذه تجارة مربحة. أي، كاسبة للربح. أو بفتح الهمزة، على صيغة الجمع. أي، للكمالات التي تحصل لمن يأتي بالفداء. والأول أنسب لما بعده. وعدم الإتيان به نقص لخسران. فإن من لم يف بالعهد السابق الأزلي لاحتجابه بالغواشي الظلمانية، إنما هو لنقص استعداده و خسران رأس ماله الذي هو العمر والاستعداد، لتضييعهما فيما هو فان. وسر هذا المعنى وتحقيقه أن تعلم أن الوصول إلى الحق، سبحانه، للعبد لا يمكن مع بقاء أنانيته، لأنها توجب الإثنينية. فلا بد من إفنائها. والإقرار الأزلي بربوبيته تعالى إنما يتم بعدم الإشراك، ذاتا ووجودا وصفة وفعلا. فالسالك ما دام أنه لا يفنى ذاته وجميع ما يترتب عليها، لا يكون موفيا بعهده السابق. فالحق، سبحانه، أرى إبراهيم ما أراه تكميلا له ولإبنه، إبتلاء لهما. فإن ذبح ابنه الذي هو نفسه في الحقيقة إفناء لهما، فلما قصد بذبح ابنه واستسلم ابنه نفسه وانقاد، حصل الفناء المطلوب والوفاء بالعهد الأول منهما. وفدى الحق، سبحانه، عنهما الذبح العظيم، لكونه في غاية الانقياد والاستسلام، دون غيره من الحيوانات.

ويجوز أن يعود ضمير (فيه) إلى (الحق) الذي هو الوجود. أي، أ لم تعلم أن الأمر الإلهي في الوجود وتنزله وظهوره في المراتب كلها (مرتبا). كما قال: (الله

الذي خلق سبع سماوات ومن الأرض مثلهن يتنزل الأمر بينهن لتعلموا أن الله على كل شئ قدير). وأن الله قد أحاط بكل شئ علما. أو: والأمر في وجوده ونفسه مرتب مرعى التناسب: لا يفدى عن شريف بخسيس، ولا عن حقير بعظيم، فلا بد من التناسب بين الكبش وبين هذا النبي الكريم ذاتا وصفة.

فقوله: (ألم تدر) تنبيه للطالب على أن ينظر بنظر الحق، ويعلم أن المناسبة الذاتية بينهما هي أن كلا منهما مظهر للذات الإلهية، والمناسبة الصفاتية تسليم كل منهما لما حكم الله عليهما، وانقيادهما لذلك طوعا. فيتعين أن الظاهر في الصورة الكبشية هو الذي ظهر في الصورة الإسحاقية. وتخصيص ظهوره بها في الفداء للمناسبة بينهما في الانقياد والتسليم.

(فلا خلق أعلى من جماد وبعده (٥) * نبات على قدر يكون وأوزان)

---

(٥) - واعلم، أيها الطالب للمعرفة، أن في لفظ (الخلق) إشارة لطيفة إلى أن هذه الأقربية ليست بالنسبة إلى حقيقة الإنسان. ومعناه: فإذا نظرنا في عالم الخلق، بما هو خلق، فالإنسان أبعد من الحق، ثم الحيوان، ثم النبات، ثم الجماد، ولا سيما إذا كان المراد من (الحق) في كلام الشارح العلامة الحق الصاعد. فافهم، فإنه دقيق ودركه صعب على غير أهله. لأنه تعالى على ما في كلام رئيس العرفاء ومعلم الأولياء، على بن أبي طالب، عليهما السلام: (عال في دنوه، ودان في علوه).

يك نقطه دان حكايت ما كان وما يكون * اين نقطه گه صعود نمايد گهى نزول.

قوله، أن قول الشيخ الماتن (رض): (فلا خلق أعلى من جماد). أقول: على طبق ما أفادني الأستاذ المحقق، ميرزا محمد رضا قمشه‌اى، مد ظله: أن السالك المكاشف كلما أشير به، فهو بحيث ما هو عليه من الشهود، فهو كاشف عن مقام نفسه ومرتبة سلوكه في التجليات القلبية والمكاشفات الإلهية. فكلما كان المجالي أكثر والمرائي أوفر، كان شهود المتجلي والمرئي أعلى وأتم. وفي الشاهد كالشمس والمرائي. وبالجملة، لما كانت الكثرة حاكية عن الوحدة ومرتبطة بها ومتقومة بها، فكلما كانت الكثرة أزيد، كانت الحكاية من الوحدة وظهور الوحدة فيها وشهودها أكثر، لأن الوحدة مقوم الكثرة والكثرة متقومة بها، أي الكثرة وجه الوحدة وبسطها في الجمعية. ومعلوم أن الجماد قد حصل في مقام الفرق، بل فرق الفرق، فالمجالي الجمادية أكثر تشتتا وأشد فرقا من غيرها، فشهود الوحدة فيها أكثر. وهذا غير ما أفاده الشارح القيصري (قده) وهو أيضا بحسب مقام آخر. فليتأمل (غلامعلى شيرازي).

كان المبرور المرحوم، شيخ غلامعلى شيرازي، من أكابر تلامذة مولانا، آقا محمد رضا قميشه‌اى، عظم الله قدره، والحكيم المتأله، آقا على مدرس تبريزي (يا ز نوزى يا طهراني). آقا شيخ غلامعلى در مدرسه سپهسالار، از خيرات مرحوم آقا ميرزا حسين خان صدر اعظم، حجره داشت، وكتاب اسفار وفصوص الحكم را ماهرانه تدريس مى نمود. وزودتر از معاصران خود دار فانى را وداع نمود. در هر جا كه در حواشى اين كتاب نوشته است: (من إفادات الأستاذ المحقق) يا (أستاذنا العارف المتأله دام ظله) ونظاير آن مراد مرحوم آقا محمد رضاى اصفهانى است، كه بر بسيارى از شارحان وصاحبان حواشى بر كتاب فصوص ترجيح دارد. آن مرحوم در دوران تدريس در طهران به حال تجرد زيست، ودر مدرسه صدر، واقع در جلوخان مسجد سلطانى، رحمه الله، در مدرس واقع

در روی آب انبار مدرسه زندگی می نمود. أو در اصفهان مدرس درجه اول بود، ودر حالتی که کمتر از ۳۵ سال داشت، مؤلف جغرافیای اصفهان در عهد قاجار نوشته است: از بقیه قدما همین یك نفر باقی است. در محیطی که استاد بینظیر در علم توحید ومعرفت أسماء الله وعلم ولایت ونبوت ومقامات بعد از نشئت دنیا ومعرفت نفس به اندازه مسألة گویی نزد جهال اعتبار نداشته باشد، در آن اجتماع بویی از فهم ودانش وعدالت ونظم به مشام انسان نمی رسد. در گوش کسانی که در این بازارند آواز خر ونغمه داود یکی است. (ج)

ولما كان السر الوجودي ظاهرا في الكل – والتفاوت والتفاضل إنما يقع في المراتب – بين أن الأقرب إلى الحق أفضل من غيره، لقلة الوسائط بينه وبين المقام الجمعي الإلهي، ولعدم تضاعف الوجوه الإمكانية، لأن كل ما يتركب من أمور ممكنة، يتصف بإمكان الهيئة الاجتماعية الحاصلة له، وإمكانات أجزائه، فيتضاعف الإمكان. وكل ما كثره وجوه إمكاناته، يزداد بعدا من الواجب لذاته. لذلك قال تعالى: (ولقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم ثم رددناه

أسفل سافلين). فكما أنه بحسب التجرد عن خواص الممكنات و أداء الأمانات المأخوذة منها عند نزوله من كل مقام ومرتبة من عالم الغيب إلى عالم الشهادة بترك التعشق إليها والإعراض عنها، يتنزه عن وجوه الإمكانات و نقائصها، فيظهر له الوجوب الذاتي الذي كان له بحسب الذات الإلهية وكمالاته الذاتية فيكون في أعلا عليين مرتبة، كذلك الواقف في مقامه السفلى البشرى متعشقا إلى كل ما حصل له عند النزول يكون في (أسفل سافلين). ولا شك أن البسائط أقرب من المركبات إلى الحق، ثم المعادن، وهو المراد بالجماد، ثم النبات، ثم الحيوان. ولما كان كل منها مظهرا للذات التي هي منبع جميع الكمالات، كان الكل موصوفا بالعلم بربه كاشفا لما يتعلق بمراتبهم بأرواحهم في الباطن وإن لم يظهر ذلك منهم، لعدم الاعتدال الموجب لظهور ذلك، كما يظهر من الإنسان.

وقوله: (على قدر يكون وأوزان) أي، على منزلة ومرتبة يكون للنبات عند الله. و (الوزن) هو القدر والمرتبة. يقال: فلان لا وزن له عند الملك. أي، لا قدر له ولا قيمة عنده (٦)

---

(٦) - قوله: (يقال فلان لا وزن له ولا قيمة). أقول: اعلم أن (التسبيح) هو التقديس والتنزيه عن الأسماء والرسوم حقيقة والتنزيه عن صفات الخلق وأفعالهم كالسمع والبصر. وأما (التحميد) هو اتصاف الحق بالكمالات المحمودة من الصفات والأفعال الوجودية. والصفات والأفعال كلها جمال للوجود المطلق، أي، الموجود المطلق الحق الذي هو الله. و ليس كلامنا في الحقيقة والذات التي عبروا عنه ب (الغيب المغيب) و (الكنز المخفي)، وإنما كلامنا في (الغيب الثاني) و (الأحدية) التي تعينت الذات بها. وإذا عرفت هذا، فاعلم أن العارف الكامل هو الموحد بالتوحيد الخاص الخاصي، وأما توحيد الأخص الخواصي و غيرهما يختص بالنبي الختمي بالأصالة، والورثة من العترة، كعلى، عليه السلام، ومن شاء الله من العترة بالوراثة والتبعية. وبهذا التوحيد أشار الشرع بقوله: (وإن من شئ إلا يسبح بحمده). لاشتماله على التسبيح والتحميد الدالين بمجموعهما على التوحيد الحقيقي العرفاني. ومن هنا حكم الشارح بأن يقول المصلى في ركوعه وسجوده: (سبحان ربى العظيم وبحمده) و (سبحان ربى الأعلى وبحمده). وورد أيضا: أن الله من لسان عبده يقول: سمع الله لمن حمده. وفي التوحيد العرفاني يصف المصلى الرب أولا بالجلال و ثانيا بالجمال. وبهذا التوحيد نطق الحق بقوله: (وهو السميع البصير). لأن (الحصر) تنزيه و (الإثبات) تشبيه. فعلم أن كل شئ بحسب الفطرة الأصلية الذاتية والعريكة الأزلية عارف بالله وموحد بالتوحيد الخاصي. وقال المؤلف من هذا المقام: (فالكل عارف). أي، فالكل عارف بالله وعلى صراط مستقيم، أي، صراط الإسلام الذي كل مولود يولد على فطرته. والإنسان ما دام ساكنا في بيت الطبيعة ومنغمرا في المواد الجسمانية ونفسه متصورة بالصور البهيمية ومطيعة للقوى الحيوانية، بينه وبين الفطرة الأصلية بعد المشرقين. والنفس إذا انقادت للعقل السليم المنور بالأنوار الساطعة من عالم الملكوت وتنورت بنور الشرع ودخلت في بيت الإيمان وصارت مؤمنا بالإيمان الحقيقي بعد ما كان مسلما ووصل إلى مقام الإحسان ورؤية الملكوت وبارئها ووصل إلى مقام القلب، ترجع

إلى الفطرة. باید متذکر بود که عرفان حق به علم بسیط برای جمیع موجودات حاصل است – از جمله کفره وفسقه – وکفر وایمان مترتب بر علم به علم وعلم مرکب است. و انغمار در عالم طبع وطلب مشتهیات نفسانیه أو را از فطرت اصلی دور می نماید. ودیگر آنکه، إثبات توحید (خاص الخاصی) برای جماد ونبات وحیوان، خالی از مناقشه نمی باشد. وبر فرض ثبوت وسریان توحید در همه اشیا وظهور فطرت توحید در کلیه عوالم، انسان نیز از این حکم خارج نمی باشد، ولی در انسان عوامل انحراف از فطرت از نواحی اعمال وافکار موجب انحطاط موجود، بلکه واقع است. و (واهمه) شیطان القوی است. آنچه را که شیخ اعظم در این مقام ذکر کرده است صعب المنال، ودرك آن به اعتبار عقل نظری در نهایت صعوبت است. وهذا نهاية ما يمكن أن يصل إليه العقل النظري. والعقل عقال مانع عن المشاهدة الحضورية والتنور بنور التوحيد الخاصي.

اللهم، نجني عن العلوم الرسمية بلمعات نورك وتجلياتك البرقية. أذقنا شيئا مما حققنا في الكتاب. (ج). آشتیانی، سحر ٥ محرم ١٤١٠، زعفرانیه شمیران، في بيت صديقنا الذي وفقه الله لدرك ثواب

نافلة الليل وإن كان قد تفوت عنه بعض الليالي).

(وذو الحس بعد النبت فالكل عارف * بخلاقه كشفا وإيضاح برهان)
أي، الأقرب من الله بعد البسائط والمعادن والنبات، الحيوان، لذلك أعطى الله له

جميع ما يحتاج إليه، كما قال تعالى: (أعطى كل شئ خلقه ثم هدى). ولا ترقى له إلى غير ما تعين له من الكمال. ولما كان جميع الموجودات حيا عالما بربه عند أهل الكشف والشهود، قال: (فالكل عارف بخلاقه). وقوله: (كشفا) أي، الكل يعرفون ربهم بالكشف الصحيح الحاصل لروحانيتهم عند الفطرة الأولى. أو: نحن علمناه كشفا، ولما كان الكشف حجة لصاحبه دون غيره، قال: (وإيضاح برهان). أي، علمناه برهانا صريحا أيضا. والمراد ب (البرهان) ما يعطيه العقل المنور والشرع المطهر من الأدلة: منها قوله: (سبح لله ما في السماوات وما في الأرض). وقوله: (وإن من شئ إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم). و (التسبيح) لا يكون إلا بعد المعرفة بأن له ربا يربه صاحب كمالات منزها عن النقائص الكونية. فنبه بعرفانهم وبعدم عرفان الثقلين، لأن الخطاب للأمة وهو، صلى الله عليه وسلم، مبعوث إليهما، فالجن أيضا داخل في قوله: (ولكن لا تفقهون تسبيحهم). وأيضا الجن لا مدخل لهم في غيوب الموجودات لاحتجابهم عن الحقائق، كما قال: (فلما خر تبينت الجن أن لو كانوا يعلمون الغيب ما لبثوا في العذاب المهين). ومنها ما رواه البخاري عن أبى سعيد الخدري، قال: (كان النبي، صلى الله عليه وسلم، يقول: إذا وضعت الجنازة، فاحتملها الرجال على أعناقهم، فإن كانت صالحة، قالت: قدموني، قدموني. وإن كانت غير صالحة، قالت لأهلها: يا ويلها، إلى أين تذهبون بها. يسمع صوتها كل شئ إلا الإنسان، ولو سمع الإنسان لصعق). وروى الترمذي عن أبى أمامة: (أن رسول الله قال: فضل العالم على العابد كفضلي على أدناكم). ثم، قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: (إن الله وملائكته وأهل السماوات والأرض، حتى النملة في جحرها وحتى الحوت في الماء، ليصلون على معلم الناس). و روى أبو داود والترمذي في باب فضيلة العلم عن أبى الدرداء في حديث طويل: (و أن العالم ليستغفر له من في السماوات ومن في الأرض حتى الحيتان في الماء). وعن سهل بن سعد (رض) قال: (قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: ما من مسلم يلبى إلا لبى من عن يمينه وشماله من حجر أو شجر أو مدر حتى ينقطع

الأرض من هاهنا وهاهنا). لذلك كانت البدن التي جعلها النبي، عليه السلام، قربانا يزدلف كل منها إليه، صلى الله عليه وسلم، ليكون أول ما يتقرب به بين يديه. والعقل وإن كان محجوبا عن هذا الطور، لكنه إذا تنور بالنور الإلهي وعرف سريان وجوده في جميع الموجودات، يعلم أن لكل منها نفسا ناطقة عالمة سامعة، هي نصيبه من العالم الملكوتي، كما قال تعالى: (بيده ملكوت كل شئ). وبحسب كثرة وجوده الإمكانات تبعد عن الحق وتغفل عن عالمه النوري، فتحجب ويحصل لها الرين. وبحسب قلتها تقرب منه ويستفيض منه الكمالات وتتنور بأنواره. ولا شك أن البسائط أقرب إليه من المركبات، ثم المعادن، ثم النبات، ثم الحيوان. فيصح عنده أيضا أن الكل عارف بالله منقاد لديه مطلع لما يفيض عليه وتمر منه على ما دونه.

(فأما المسمى آدما فمقيد * بعقل وفكر أو قلادة إيمان)

أي، والحال أن المسمى بالإنسان مقيد ومحجوب بعقله الجزئي المشوب بالوهم، و بقوته الفكرية التي لا ترفع رأسا إلى العالم العلوي الغيبي - إن كان من أهل النظر - فإن كان مقلدا فمقيد بالتقليد الإيماني القابل للتغيير والزوال سريعا، وكل منهما لا يطلع لربه إطلاع العارف المشاهد للحق ومراتبه التي هي روحانية الجماد والنبات والحيوان من الكمل والأفراد من الإنسان.

(بذا قال سهل والمحقق مثلنا * لأنا وإياهم بمنزل إحسان)

أي، قال سهل التستري بهذا القول من أن البسائط أقرب إلى الحق، كما مر. و هكذا يقول كل محقق عارف بالله. و (المنزل الإحساني) هو مقام المشاهدة (٧) وإنما

---

(٧) - و (المشاهدة) إما أن تكون بنحو (كأن)، كقولهم، عليه السلام: (فاعبد ربك كأنك تراه). هذا أول مرتبة الإحسانية. أو تكون مشاهدة صريحة، كقول على عليه السلام: (ما كنت أعبد ربا لم أره). وهذا أوسط مراتب الإحسان. (ج)

قال: (مثلنا) لأن العارف المطلع على مقامه هو على بينة من ربه، يخبر عن الأمر كما هو عليه، كإخبار الرسل عن كونهم رسلا وأنبياء، لا أنهم ظاهرون بأنفسهم مفتخرون بما يخبرون عنه:

(فمن شهد الأمر الذي قد شهدته * يقول بقولي في خفاء وإعلان:)

أي، من شهد الحقائق في الغيب الإلهي كما شهدت ويجد الأمر كما وجدت، لا يبالي أن يقول بمثل هذا القول في السر والعلانية:

(ولا تلتفت قولا يخالف قولنا * ولا تبذر السمراء في أرض عميان)

أي، لا يلتفت إلى قول المحجوبين من أهل النظر وغيرهم من المقلدين لهم و أصحاب الظاهر الذين لا علم لهم بحقائق الأمور، إذا كان قولهم مخالفا لقولنا. ولا تبذر الحنطة السمراء. أي، القول الحق الذي يغذي الباطن والروح، في أرض استعداد العميان الذين لا يبصرون الحق في الأشياء ولا يشاهدونه في المظاهر:

(هم الصم والبكم الذين أتى بهم * لأسماعنا المعصوم في نص قرآن)

لأنهم الصم عن سماع الحق، والبكم عن القول به، والعمى عن شهوده، إذ طبع الله على قلوبهم بعدم إعطاء استعداد المشاهدة وإدراك الحق. كما أتى المعصوم، أي نبينا عليه السلام، في القرآن في حقهم: (صم بكم عمى فهم لا يعقلون).

و (الباء) في (بهم) للتعدية. أي، أتى بهذا القول في حقهم.

(اعلم، أيدنا الله وإياك، أن إبراهيم الخليل، عليه السلام، قال لابنه: (إني أرى في المنام أنى أذبحك) والمنام حضرة الخيال فلم يعبرها) أي، المنام حضرة المثال المقيد المسمى بالخيال. فالمرئي فيها قد يكون مطابقا لما يقع في الظاهر، وقد لا يكون كذلك، بل يدرك النفس معنى من المعاني الغيبية من الطريق الذي لا

واسطة بينها وبين الحق، أو من المعاني المنتقشة في الأرواح العالية، فتلبس له صورة مثالية مناسبة مما في حضرة خياله من الصور، فينبغي أن يعبر، ليعلم المراد من الصور المرئية. وإبراهيم، عليه السلام، لم يعبرها، لأن الأنبياء والكمل أكثر ما يشاهدون الأمور في العالم المثالي المطلق، وكل ما يرى فيه لا بد أن يكون حقا مطابقا للواقع، فظن أنه، عليه السلام، شاهد فيه، فلم يعبرها، أو ظن أن الحق أمره بذلك، إذ كثير من الأنبياء يوحون في مناماتهم. فصدق منامه (٨)

(وكان كبش ظهر في صورة ابن إبراهيم في المنام، فصدق إبراهيم الرؤيا).

أي، الكبش المفدى به، هو الذي كان مراد الله في نفس الأمر، فظهر في صورة إسحاق، لمناسبة واقعة بينهما. وهي إسلامه لوجه الله وانقياده لأحكامه. فصدق إبراهيم الرؤيا بأن قصد ذبح ابنه. (ففداه ربه من وهم إبراهيم). أي، من جهة وهمه (بالذبح العظيم الذي هو تعبير رؤياه عند الله، وهو لا يشعر). أي أظهر ربه ما كان المراد عنده، وهو الذبح العظيم الذي صوره خياله بمشاركة الوهم بصورة إسحاق، وإبراهيم لا يشعر أن المراد ما هو، لسبق ذهنه إلى ما اعتاده من الروية في العالم المثالي. ولما كان للوهم مدخل عظيم في كل ما يرى في المنام – إذ هو السلطان في إدراك المعاني الجزئية. قال: (من وهم إبراهيم) عليه السلام. و لأنه توهم أن المرئي لا ينبغي أن يعبر، فقصد ذبح ابنه (٩)

---

(٨) – لما كان الشارح من أصحاب القياس، قاس إبراهيم، عليه السلام، بنفسه في أنه، عليه السلام، قاس رؤياه هذه بسائر ما رأى في عالم المثال المطلق، مع أنه رأى في المثال المقيد. أو قاس، عليه السلام، ذلك على حال كثير من الأنبياء، عليهم السلام، من كونهم محل الوحي في المنام. وليس الأمر كما توهم الشارح. بل يمكن أن يكون حبه المفرط بمقام الربوبية وعشقه وخلته حجب عن أن يعبر رؤياه، فان العشق المفرط يوجب أن يفدى ما هو أحب عنده في طريق محبوبه. فالاستغراق في جمال المحبوب يمنعه عن أن يعبر، فالحقيقة غلبت على الشريعة، مع أن حكم الشريعة أنه (لا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق). هذا ما أفاد شيخنا العارف، دام ظله العالي. (الامام الخميني مد ظله)

(٩) – ليس الأمر كما ذكره الشارح، بل مراد المصنف من قوله: (من وهم إبراهيم) أن إطلاق الفداء على الكبش كان بحسب وهم إبراهيم، عليه السلام، فإنه توهم أنه مأمور بذبح ابنه مع أنه كان مأمورا بذبح الكبش، فذبح الكبش لم يكن فداء. بل التحقيق أن ما رأى إبراهيم، عليه السلام، هو حقيقة الفناء التام والاضمحلال الكلى في الحضرة الأحدية، و ذبح الابن والكبش هو رقيقة هذه الحقيقة، إلا أن الجمع بين الشريعة والحقيقة يقتضى ذبح الكبش، ولكن شدة محبة إبراهيم وعشقه احتجبه عن الجمع بينهما، فأراد ذبح الابن. فالفداء يكون على وهم. فافهم. (الامام الخميني مد ظله)

(فالتجلي الصوري في حضرة الخيال يحتاج إلى علم آخر، يدرك به ما أراد الله بتلك الصورة). ولا يحصل علمه إلا بانكشاف رقائق الأسماء الإلهية والمناسبات التي بين الأسماء المتعلقة بالباطن، وبين الأسماء التي تحت حيطة الظاهر. لأن الحق إنما يهب المعاني صورا بحكم المناسبة الواقعة بينهما - لا جزافا كما يظن المحجوبون أن الخيال يخلق تلك الصور جزافا - فلا يعبرون ويسمونها (أضغاث أحلام). بل المصور هو الحق من وراء حجابية الخيال. ولا يصدر منه ما يخالف الحكمة. فمن عرف المناسبات التي بين الصور ومعانيها وعرف مراتب النفوس التي تظهر الصور في حضرة خيالاتهم بحسبها، يعلم علم التعبير كما ينبغي، ولذلك تختلف أحكام الصورة الواحدة بالنسبة إلى أشخاص مختلفة المراتب. وهذا الانكشاف لا يحصل إلا بالتجلي الإلهي من حضرة الاسم الجامع بين الظاهر والباطن.

(ألا ترى كيف قال رسول الله، عليه السلام، لأبي بكر في تعبيره الرؤيا: (أصبت بعضا وأخطأت بعضا). فسأله أبو بكر أن يعرفه ما أصاب فيه وما أخطأ. فلم يفعل، صلى الله عليه وسلم). إستشهاد ودليل على أن التجلي الصوري الخيالي يحتاج إلى علم يدرك به المراد من تلك الصورة المرئية.

نقل صاحب شرح السنة، أنار الله مضجعه، عن ابن عباس قال: (كان أبو هريرة يحدث أن رجلا أتى رسول الله، صلى الله عليه وسلم، فقال: إني رأيت ظلة، تنطف منها السمن والعسل، وأرى الناس يتكففون (١٠) في أيديهم -

---

(١٠) - قوله: (رأيت ظلة) أي، سحابا. قوله: (تنطف) أي، تسيل. قوله: (يتكففون) التكفف مد اليد للسؤال. (ج)

فالمستكثر والمستقل، وأرى سببا وأصلا من السماء إلى الأرض، فأراك يا رسول الله أخذت به فعلوت، ثم أخذ به رجل آخر فعلا، ثم أخذ به رجل آخر فعلا، ثم أخذ به رجل آخر فانقطع به، ثم وصل له فعلا. فقال أبو بكر: أي رسول الله، بأبي أنت وأمي، لتدعني فلأعبرها. فقال: عبرها. فقال: أما الظلة، فظلة الإسلام. وأما ما ينطف من السمن والعسل، فهو القرآن – لينة و حلاوة. وأما المستكثر والمستقل، فهو المستكثر من القرآن والمستقل منه. و أما السبب الواصل من السماء إلى الأرض، فهو الحق الذي أنت عليه تأخذ به، فيعليك الله، ثم يأخذ به بعدك رجل آخر فيعلو به، ثم يأخذ به رجل آخر بعده فيعلو به، ثم يأخذ به رجل آخر بعده فينقطع به، ثم يوصل له، فيعلو. أي رسول الله لتحدثني، أصبت أم أخطأت؟ فقال النبي، عليه السلام: أصبت بعضا، وأخطأت بعضا. قال: أقسمت بأبي أنت وأمي، يا رسول الله، لتحدثني ما الذي أخطأت؟ فقال النبي، صلى الله عليه وسلم: لا تقسم). هذا حديث متفق على صحته.

(وقال الله تعالى لإبراهيم، عليه السلام، حين ناداه: (أن يا إبراهيم، قد صدقت الرؤيا).) أي، جعلت ما رأيت في منامك صادقا. (وما قال له: صدقت في الرؤيا أنه ابنك). صدقت بالتخفيف. أي، ما جعل الله مصدقا في رؤياه أن المرئي ابنه (لأنه ما عبرها، بل أخذ بظاهر ما رأى، والرؤيا تطلب التعبير). لأن المعاني تظهر في الصور الحسية متنزلة على المرتبة الخيالية.

(ولذلك قال العزيز: (إن كنتم للرؤيا تعبرون). ومعنى (التعبير) الجواز من صورة ما رآه إلى أمر آخر) وهو المعنى والمراد بها.

(وكانت البقر سنين في المحل والخصب). أي، المراد من صورة البقر العجاف، كان سنين في القحط والغلا، ومن صورة البقر السمان، سنين في الخصب والسعة.

(فلو صدق في الرؤيا، لذبح ابنه) لأنه رأى أنه كان يذبحه.
(وإنما صدق الرؤيا في أن ذلك عين ولده) بأن قصد ذبحه.
(وما كان عند الله إلا الذبح العظيم في صورة ولده) أي، وما كان مراد الله إلا الذبح العظيم الذي جعله الله فداء.
(ففداه) أي، الحق الذبح. (لما وقع في ذهن إبراهيم، عليه السلام) تعليل للفداء. (ما هو فداء في نفس الأمر عند الله). (ما) للنفي. أي، ليس ذلك الكبش فداء عنه في نفس الأمر، لأن الحق ما كان أمره بذبح ولده، ثم فداء عنه بالذبح، بل لأجل ما وقع في ذهن إبراهيم صورة ابنه، جعله الحق فداء في الظاهر. وقوله: (عند الله) عطف بيان (نفس الأمر).
(فصور الحس الذبح) لأنه مراد الله منها. (وصور الخيال ابن إبراهيم، عليه السلام). لأن المراد في الصور الخيالية ما يظهر بها من المعاني، لا نفس تلك الصور، لذلك قال: (فلو رأى الكبش في الخيال، لعبره بابنه أو بأمر آخر). يكون مطلوبا من تلك الصورة.
(ثم قال) أي إبراهيم، عليه السلام: ((إن هذا لهو البلاء المبين). أي، الاختبار المبين. أي، الظاهر). يقال: بلوته. أي، اختبرته. (يعني الاختبار في العلم). أي، اختبر الحق إبراهيم في العلم ليعلم أنه (هل يعلم) أي إبراهيم. (ما يقتضيه موطن الرؤيا من التعبير أم لا. لأنه)) أي، لأن الحق. (يعلم أن موطن الخيال يطلب التعبير. فغفل) أي إبراهيم. (فما وفي الموطن حقه. و صدق الرؤيا لهذا السبب).
وإنما اختبره، ليكمله ويطلعه على أن المعاني تظهر بالصور الحسية والمثالية دائما، فلا ينبغي أن تجمد على ظواهرها فقط، بل يجب أن يطلب ما هو المقصود منها، لئلا يكون محجوبا بظواهر الأشياء عن بواطنها، فيفوته علم الباطن والحقيقة، خصوصا علم التعبير الذي به ينتفع السالكون في سلوكهم. و جميع الابتلاءات كذلك، للتكميل ورفع الدرجات.

(كما فصل تقى بن مخلد، الإمام صاحب المسند) وهو كتاب في الحديث.
(سمع في الخبر الذي صح عنده أنه، عليه السلام، قال: (من رآني في المنام، فقد رآني في اليقظة، (١١) فإن الشيطان لا يتمثل على صورتي). فرآه تقى بن مخلد). أي، رأى

---

(١١) - واعلم، أن المستفاد من الحديث أن من رأى النبي في اليقظة ثم رآه في النوم، لقد رآه واقعا. والعجب من هؤلاء القوم، يعملون أو يصدقون أمرا كان فيه ألف كلام قد واعلم، أنه من المسلم عند أصحابنا - أي الفرقة الحقة الناجية - مطابقا للكشف التام المحمدي المأثور من طريق باب مدينة علم التوحيد، على بن أبي طالب، والأئمة من ولده، عليه و عليهم السلام، وأكثر علماء العامة من المفسرين والمحدثين - إلا شرذمة من الحنابلة، أي أصحاب الشيخ الماتن - ونص القرآن، أن الفداء عن إسماعيل، وهو الذي رآه إبراهيم، عليهما السلام، أنه يذبحه. بعضي از ارباب معرفت گفته‌اند ابن عربى در مقام اتصال به تعين ثانى، مطابق ظاهر قرآن مشاهده كرد كه فداء از اسمعيل است، ولى در مقام تنزل مشاهده أو در مرتبه خيال ووهم، إشتبه عليه الأمر ووقع فيما وقع. اتباع شيخ با تصديق اين حقيقت كه ابراهيم مأمور به ذبح اسماعيل بود نه اسحق، عليهم السلام، گفته‌اند شيخ مأمور ومعذور است، چه آنكه آنچه را در اين كتاب اظهار نموده است به امر رسول الله است، عليه السلام. والحق أن ما ذكره الشيخ في المقام يدل على كونه مغلوبا في مقام تحرير ما ذكره في الفص، وقد خرج عن طور المعاملة مع أعظم الأنبياء. وكلامه في المقام لا يخلو عن سوء أدب. معناى كلام حق در اين مقام آن است كه جناب ابراهيم مأمور شد به ذبح اسمعيل (ع)، چه آنكه در منام ديد كه به ذبح فرزند خود مشغول است بمعنى أنه (ع) مباشر للذبح، أي، أضجع ابنه وأخذ المدية وأمرها على حلقومه ليقطعه، ولم يحصل القطع به. فرزند خود را اعلام فرمود: (إني أرى في المنام أني أذبحك). فرزند تسليم امر حق شد وگفت: (أي پدر انشاء الله مرا از صابران ومطيعان حق مى بينى). آنچه ابراهيم در خواب ديد در بيدارى به وقوع پيوست: پدر وفرزند تسليم امر حق گرديدند. پس مقصود از امتحان حاصل شد، چه آنكه تمام مقدمات ذبح فراهم گرديد. اما آنكه چرا حضرت ابراهيم، عليه السلام، كه صاحب مقام تمكين ودعوت بود و اتصال به اعيان ثابته وصور قدريه داشت، مشاهده ننمود كه امر الهى صادر شد جهت اختبار وامتحان. جواب آنكه علم به اين نوع از حقايق قبل از وقوع اختصاص به حق دارد، واز علوم وحقايقى است كه إستأثرها الله لنفسه. قال رسول الله مع كمال إحاطته بالأقدار والألواح والعلوم: (ما أدرى ما يفعل بي وبكم). وأما ما ذكر الشارح الجامي في المقام: (إن ما ذكره الشيخ في مفتتح الكتاب من مبشرة أريها وأن ما في الكتاب ما حده له رسول (ص) من غير زيادة ونقصان...) إلى آخر ما نسجه دفاعا عن الشيخ، خال عن التحصيل. لأنه إذا جاز الخطاء على أشرف الأنبياء - كما صرح به الشيخ في إصابة عمر في أسارى بدر وصدقه الجامي - يجوز على الشيخ من الخطاء فيما أفاض الرسول عليه. والعجب أن أصحاب الشارح الجامي والشيخ يجوزون الخطاء على الأنبياء، ومع ذلك يصرحون في شرحهم أن كلما ورد في الكتاب حق لا يقبل الارتياب. قال بعض الشراح: و خطأ الخيال في الرؤيا المنامية جائز على الأنبياء وواقع، ولكنهم محفوظون في دوام الخطاء و التباسه عليهم في اليقظة. وسيأتي البرهان على إبطال هذه الخرافات. (ج)

تقى بن مخلد النبي، صلى الله عليه وسلم. (وسقاه النبي، صلى الله عليه وسلم، في هذه الرؤيا لبنا. فصدق تقى بن مخلد رؤياه). أي صدق ما رآه في نومه عند اليقظة.

(واستقاء فقاء لبنا. ولو عبر رؤياه لكان ذلك اللبن علما، فحرمه الله علما كثيرا على قدر ما شرب. ألا ترى رسول الله، صلى الله عليه وسلم، أتى في المنام بقدح لبن، قال: (فشربته حتى خرج الري من أظافيري، ثم أعطيت فضلي عمر (١٢) قيل ما أولته يا رسول الله؟ قال: العلم). وما تركه لبنا على صورة ما رآه، لعلمه بمواطن الرؤيا وما

---

(١٢) - قوله: (ألا ترى رسول الله، صلى الله عليه وسلم...). اعلم، هداك الله إلى الطريق المستقيم، أن رسول الله، صلى الله عليه وآله، لما كان متحققا بتمام دائرة الوجود و مستجمعا للكمالات التي في جميع عوالم الغيب والشهود وله البرزخية الكلية، وهو المشيئة المطلقة والفيض المقدس الإطلاقي، لم يكن كمال ولا وجود خارجا عن حيطة كماله و وجوده، فهو كل الوجود الظلي، وكله الوجود. وليس وجود ولا كمال وجود خارجا عن وجوده وكمال وجوده حتى يكون فضلا وزيادة. والفيوضات الوجودية والكمالية التي تصل إلى ما سواه من حضرته، تكون بطريق التجلي والتشأن، لا بطريق الفضل والزيادة. نعم، ما كان فضلا عن الوجود هو التعين والعدم، وعن الكمالات ما كان من سنخ مقابلاتها. (الامام الخميني مد ظله)

يقتضى من التعبير). وإنما أول اللبن بالعلم، لأنه غذاء الأرواح، كما أن اللبن غذاء الأجسام.
ولما ذكر قوله، عليه السلام: (من رآني في النوم، فقد رآني في اليقظة). أراد أن يحقق أن المرئي ما هو؟ وفي أي عالم هو؟ فقال: (وقد علم أن صورة النبي، صلى الله عليه وسلم، التي شاهدها الحس، إنها) بكسر الهمزة. (في المدينة مدفونة، وعلم أن) بفتح الهمزة. (صورة روحه ولطيفته، ما شاهدها أحد من أحد ولا من نفسه). أي، ما شاهد الصورة الروحانية، من حيث تجردها، أحد من بنى آدم في أحد غيره، ولا في نفسه. فيكون (من) مستعملا في مقام (في). وفي هذا السياق لطيفة. وهي أن روحه، عليه السلام، أبو الأرواح كلها، و (الولد سر أبيه).،
فلطيفته وحقيقته سارية في جميع الأرواح. فكما لا يقدر على شهود صورة روحه عليه السلام، أحد، كذلك لا يقدر على شهود تلك الصورة الروحانية في نفسه و في غيره أحد. لذلك قال: (كل روح بهذه المثابة).
ثم، بين أن المرئي هو الصورة الجسدانية، فقال: (فيتجسد له) أي، للرائي. (روح النبي، عليه السلام، في المنام بصورة جسده كما مات عليه). أي، تظهر له روح النبي بصورة جسده الذي هي كالجسم الذي مات عليه. (لا يخرم المتجسد). أي، لا يقطع ولا يغير منه شيئا. (فهو محمد، صلى الله عليه وسلم، المرئي من حيث روحه في صورة جسدية تشبه المدفونة). أي، الصورة المدفونة. والجسد في اصطلاح الطائفة مخصوص بالصورة المثالية. (لا يمكن للشيطان أن يتصور بصورة جسده، صلى الله عليه وسلم، (١٣) عصمة من الله في حق الرائي). أي، تعظيما لشأن النبي، صلى الله عليه وسلم، وعصمة من الله في حق الرائي أيضا.

---

(١٣) - أي، بصورة جسده الواقعي. والعلم بجسده الواقعي يختص بمن رأى جسده الطاهر في زمان حياته الظاهرية. ويمكن للشيطان أن يتصور بصورة غير جسد النبي، عليه السلام، ورآه النائم وزعم أنه جسد النبي. (ج)

(ولهذا من يراه بهذه الصورة، يأخذ منه جميع ما يأمره به أو ينهاه عنه أو يخبره، كما كان يأخذ عنه، صلى الله عليه وسلم، في الحياة الدنيا) بلا تعبير وتغيير.
(من الأحكام على حسب ما يكون منه) أي، يصدر منه. (اللفظ الدال عليه، من نص أو ظاهر أو مجمل أو ما كان). أي، ولكون المرئي عين محمد، صلوات الله عليه، في الحقيقة، يأخذ الرائي ما يحكم به من الأمر والنهى، أو يخبر عنه من الأخبار، كما كان يأخذ منه في الحياة الدنيا بلا تعبير ولا تغيير في معاني تلك الألفاظ الواقعة منه.
(فإن أعطاه) أي، أعطى النبي، عليه السلام، له. (شيئا، فإن ذلك الشئ هو الذي يدخله التعبير، فإن خرج) أي، ذلك الشئ. (في الحس، كما كان في الخيال، فتلك الرؤيا لا تعبير لها. وبهذا القدر وعليه اعتمد) أي، اعتمد بهذا القدر وعليه (إبراهيم الخليل وتقى بن مخلد). أي، ما عبر كل منهما ما أراه الحق في رؤياه.
(ولما كان للرؤيا هذان الوجهان) التعبير وعدمه. (وعلمنا الله فيما فعل بإبراهيم) من الابتلاء والفداء. (وما قال له) من قوله: (أن يا إبراهيم، قد صدقت الرؤيا). أي، صدقت ما رأيت وما عبرت إلى ما نحن أردناه منها.
(الأدب لما يعطيه مقام النبوة) أي، علمنا الله الأدب فيما فعل بإبراهيم لما يقتضيه مقام النبوة من التأدب بين يدي الله تعالى.
قوله: (علمنا في رؤيتنا الحق تعالى في صورة يردها الدليل العقلي أن نعبر تلك الصورة بالحق المشروع، إما في حق حال الرائي، أو المكان الذي رآه فيه، أوهما معا). جواب (لما). وقوله: (أو هما معا). أي، نعبرها بالحق المشروع في حق الرائي والمكان الذي رآه فيه معا. ومعناه: أن الحق إذا تجلى لنا في صورة مثالية أو حسية، يردها الدليل العقلي – أي العقل المعتبر شرعا، لا العقل الفلسفي المشوب بالوهم – وإلا كان الواجب رد كل ما جاء به الشرع مما يوجب التشبيه، سواء كان ذلك كمالا أو نقصا، إلى ما يقتضيه العقل النظري. وليس كذلك. وجب أن نعبر ونرد تلك الصورة التي يوجب النقصان إلى الصورة الكمالية التي

جاء بها الشرع. وهو المراد ب (الحق المشروع). أي، الثابت في الشرع. كما جاء في الحديث: (أن الحق يتجلى يوم القيامة بصورة النقصان، فينكرونه، ثم يتحول أو يتجلى بصورة الكمال والعظمة، فيقبلونه فيسجدونه). وذلك التعبير والتنزيل إما أن يكون في حق حال الرائي، أي مرتبته ومقامه، أو في حق حال المرئي و رتبته، أو في حقهما معا باعتبار مراعاة مرتبتهما ومقاميهما، أو في حق حال الزمان والمكان الذي رأى الرائي الحق فيه، لأن بعض الأزمنة أفضل من غيره، كيوم الجمعة وليلة القدر، وكذلك بعض الأمكنة أشرف من البعض، كالأماكن المتبركة والأراضي المقدسة، أو في حق الجميع، كتعبير رؤيا رأيت في حق شخص. فالرائي إذا كان سالكا، ينزلها تارة على مقامه ويعبرها بحسب أحواله، وأخرى ينزلها في حق المرئي وأحواله، وقد يجمع بين ما يتعلق بنفسه و نفس المرئي.

(فإن لم يردها الدليل العقلي) بأن كان التجلي في الصورة النورية كصورة الشمس، (١٤) أو غيرها من صور الأنوار كالنور الأبيض والأخضر وغير ذلك. (أبقيناها على ما رأيناها، كما نرى الحق الآخرة سواء). أي، كما يتجلى الحق لنا في الآخرة. فإن ذلك التجلي أيضا يكون على صور استعدادات المتجلى له، غير ذلك لا يكون.

---

(١٤) - التجلي بالصورة النورية المقيدة، كالصورة الشمسية والقمرية، أيضا مما يرده العقل النظري، فلا بد من إرجاعها إلى الحق المشروع، كما فعل شيخ الأنبياء في رؤياه الزهرة والقمر والشمس في قوله: (فلما جن عليه الليل رأى كوكبا...) إلى آخر الآية. فالتجلي أولا وقع بالصورة الكوكبية المقيدة في المظهر النفسي، ثم بالصورة القمرية التي مظهرها العقل، ثم بالصورة الشمسية التي مظهرها الروح، ثم خرج عن حد التقييد ووقع في مقام الإطلاق بمقامه القدسي، فقال إخبارا عن حاله ومقامه: إني وجهت للذي فطر سماوات الأرواح الشمسية والعقول القمرية وأراضي الأشباح الكوكبية حنيفا مسلما وما أنا من المشركين. (الامام الخميني مد ظله)

واعلم، أن الرد والإنكار إنما يقع في التجليات الإلهية. لأن الحق تارة يتجلى بالصفات السلبية، فتقبله العقول، لأنها منزهة مسبحة للحق عما فيه شائبة التشبيه والنقصان، وينكره كل من هو غير مجرد، كالوهم والنفس المنطبعة و قواها، لأن من شأنهم إدراك الحق في مقام التشبيه والصور الحسية. وتارة يتجلى بالصفات الثبوتية، فتقبله القلوب والنفوس المجردة، لأنها مشبهة من حيث تعلقها بالأجسام ومنزهة باعتبار تجردها، وتنكره العقول المجردة لعدم إعطاء شأنها إياها، بل ينكر تلك الصفات أيضا بالأصالة. وفي هذا التجلي قد يتجلى بصور كمالية، كالسمع والبصر والإدراك وغيرها، وقد يتجلى بصور ناقصة من صور الأكوان، كالمرض والاحتياج والفقر، كما أخبر الحق عن نفسه بقوله: (مرضت، فلم تعدني، واستطعمت، فلم تطعمني). وقوله: (من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه). وأمثال ذلك. فيقبله العارفون مظاهر الحق، وينكره المؤمنون المحجوبون لاعتقادهم بأن الحق ما يتنزل عن مقامه الكمالي. فقبل كل منهم ما يليق بحاله ويناسبه من التجليات الإلهية، وأنكره ما لم يكن تعطيه شأنه. والإنسان الكامل هو الذي يقبل الحق في جميع تجلياته ويعبده فيها. ولما كانت العقول الضعيفة عاجزة من إدراك التجليات الإلهية في كل موطن ومقام والنفوس الأبية طاغية غير معظمة لشعائر الله، أوجب إسناد الصور الكمالية إليه، ورد ما يوجب النقصان عنه، مع أنه هو المتجلي في كل شئ، والمتخلي عن كل شئ (١٥)

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

---

(١٥) - قوله: (ولما كانت العقول...) إعتذار عن الشيخ حيث فصل بين الصور الناقصة و غيرها، مع أنه من أصحاب القلوب وأرباب النواظر الصحيحة، خصوصا مع كونه قائلا عن لسان رسول الله، صلى الله عليه وآله وسلم، بأن ذلك وقع منه بمناسبة حال المحجوبين والجمهور من الناس، لا بالنسبة إلى حال نفسه ومقامه. (الامام الخميني مد ظله)

لما ذكر أن الحق متجل بصور مقبولة شرعا وعقلا وبصور غير مقبولة فيهما أو في أحدهما، عقبه ب (الفاء) التعقيبية، وذكر أن للرحمن صورا بحسب مراتبه و مقاماته، ولها بحسب الظهور والخفاء مراتب: منها ما هو ظاهر في الحسن، ومنها ما هو غير ظاهر فيه، ولكن ظاهر في العالم المثالي بالنسبة إلى من كشفت الأغطية من عينه، ومنها ما هو غير ظاهر فيهما وظاهر عند العقل، كالعلوم والمعارف الإلهية التي يدرك اللبيب الفطن إياها من وراء الستر، لأن لها أيضا صورا عقلية، ومنها ما هو خفى عن العقل وظاهر عند القلب لوجدانه إياه من غير صورة مثالية مطابقة للصور الخارجية، بل بصورة نورية.

(فإن قلت هذا الحق قد تك صادقا * وإن قلت أمرا آخر أنت عابر)

أي، إن اعتبرت وحدة الظاهر والمظهر، أو الظاهر فقط، وحكمت بأنه الحق، تكون صادقا، لأنه هو الذي ظهر بذلك المظهر. وإن لم تعتبر وحدة الظاهر مع المظهر، بل تعتبر الامتياز بينهما وحكمت بأن المرئي غير الحق، تكون أيضا صادقا. وتكون (عابرا) أي، مجاوزا عن الصورة المرئية إلى المعنى الظاهر فيها.

(وما حكمه في موطن دون موطن * ولكنه بالحق للحق سافر)

أي، ليس حكم الحق منحصرا في موطن ومقام لئلا يكون في موطن آخر، بل حكمه سار في جميع المواطن بحسب سريان ذاته فيها. غاية ما في الباب أن أحكامه يختلف باختلاف المواطن.

وضمير (لكنه) يرجع إلى (الحكم). أي، لكن حكمه بسبب ظهور الحق في الخلق. (سافر) أي، ظاهر فيه. يقال: سفرت المرأة وجهها. إذا كشفت وجهها. فتكون (اللام) بمعنى (في). وإلا تكون للتعدية. تقديره: لكن حكمه

بحسب تجلى الحق ظاهر للخلق

(إذا ما تجلى للعيون ترده * عقول ببرهان عليه تثابر)

أي، إذا تجلى الحق في صورة مثالية أو حسية، ترده العقول المحجوبة، بواسطة أنها دائما منزهة للحق ببراهين عقلية تواظب عليها، إذا (المثابرة) المدارسة والمواظبة على الشئ. والعقل، وإن كان ينزه الحق عن التشبيه، يشبه في عين التنزيه بالمجردات وهو لا يشعر. والحق تعالى منزه عن التشبيه والتنزيه بحسب ذاته، و موصوف بهما في مراتب أسمائه وصفاته:

(وتقبل في مجلي العقول وفي الذي * يسمى خيالا والصحيح النواظر) (١٦)

أي، يقبل الحق عند أهل الكشف والشهود في مجلي العقول، أي في مقام التنزيه، و في المجلى المثالي الذي يسمى خيالا، والحسي أيضا، لجمعهم بين مقامي التنزيه والتشبيه.

(والصحيح النواظر) أي، النواظر الصحيحة تشاهد تلك المجالي كلها.

فحذف الخبر لقرينة (النواظر). أو: والصحيح ما يشاهده النواظر في مجالي الحق، كما قال تعالى في أهل الآخرة: (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة). لأن عين اليقين أعلى مرتبة من علم اليقين.

وقوله: (يقبل) مبنى للمفعول لا للفاعل، لأن العقول ما تقبل المجالي الخيالية بالآلهية.

(يقول أبو يزيد في هذا المقام) أي، في هذا المقام القلبي. لأن كلامه (رض) كان في عالم المثال. وهذا العالم لا يدرك إلا بالقلب (١٧) وقواه، والخيال محل ظهوره

---

(١٦) - أي، وتقبل أرباب العقول الحق، إذا تجلي بالتنزيه في المجلى العقلي، وأرباب الخيال والحس، إذا تجلى بالتشبيه في المجلى الخيالي، وأرباب القلوب الذين هم الصحيح النواظر كلا التجليين، أي التنزيه والتشبيه. فالمنزه مقيد محدد، والمشبه مقيد محدد، وكلاهما خلاف التوحيد الحقيقي. وأحدية جمع التشبيه والتنزيه إخراج عن حدين. وقد ورد من طريق أهل البيت وأصحاب الوحي الأمر بإخراجه تعالى عن الحدين: حد التشبيه و حد التعطيل. (الامام الخميني مد ظله)

(١٧) - وهو النفس الناطقة الصافية المنورة صاحب ملكة التطور والتقلب بأمر الله. (ج)

لا أنه يدركه، إذ لو كان مدركا له، لكان يدركه كل واحد لظهور الخيال في كل واحد، بخلاف القلب، فإنه خفى لا يظهر إلا لمن كحلت بصيرته بنور الهداية. و ما يجده كل واحد في خياله من المنامات الصادقة، إنما هو بمقدار صفاء قلبه و ظهوره، لا بحسب خياله.

(لو أن العرش وما حواه مأة ألف ألف مرة في زاوية من زوايا قلب العارف، ما أحس به). وإنما قيد ب (قلب العارف) لأن قلب غيره، من أصحاب الأخلاق الحميدة والنفوس المطمئنة، ما يشاهد إلا شيئا قليلا، ولا يكاشف إلا نذرا يسيرا. وقلب صاحب النفس الأمارة واللوامة أضيق شئ في الوجود، بل لا قلب له حينئذ لاختفائه، وظهور النفس بصفاتها.

(وهذا وسع أبى يزيد في عالم الأجسام) أي، وسع قلبه، لأنه ما يخبر إلا عما يجده في قلبه، لا وسع مرتبة القلب إذا كان في غاية كماله. لذلك قال: (بل أقول: لو أن ما لا يتناهى وجوده) أي، من عوالم الأرواح والأجسام. (يقدر انتهاء وجوده مع العين الموجدة له) (١٨) وهو الحق المخلوق به السماوات والأرض، أي، الجوهر الأول الذي به وجدت السماوات والأرض.

(في زاوية من زوايا قلب العارف، ما أحس بذلك في علمه). وذلك لأن الحق تجلى له باسمه (الواسع) و (العليم المحيط بكل شئ)، فيسع الممكنات كلها. وأما كونه لا يحس بها، فذلك لاشتغال القلب عنها بمبدعها وخالقها، بل

---

(١٨) – أي، هذا مقام أبى يزيد بحسب مقام قلبه المقيد المتوجه إلى عالم الأجسام. واما وسعه بحسب مقام قلبه الإطلاقي، فهو الذي قال: (بل أقول: لو أن...). وأما قوله: (مع العين الموجدة له) لو كان المراد مقام (الفيض المقدس الإطلاقي) فيشكل الأمر حيث إن لا مقام فوق ذلك حتى يكون وعائه. والجواب أن مقام (المشيئة المطلقة) مقام التدلي و فوقه (أو أدنى) الذي هو الاضمحلال في الأحدية والبقاء بالواحدية. ولو كان المراد منها التعين الأول ومما لا يتناهى وجوده ما عداه من العقول، فالأمر واضح لا سترة عليه. (الامام الخميني مد ظله)

لفنائها في الحق وتلاشيها في الوجود المطلق عند نظر قلب هذا العارف. ولا يتوهم أن عدم الإحساس إنما هو لفناء القلب، فإن التجلي بالوحدة والقهر يوجب ذلك، لا بالواسع العليم. وأيضا هذه السعة إنما تحصل للقلب بعد أن فنى في الحق وبقى به مرة أخرى، فلا يطرأ عليه الفناء حينئذ.

قوله: (فإنه قد ثبت أن القلب وسع الحق، ومع ذلك ما اتصف بالري، فلو امتلأ ارتوى) دليل على ما قال: (وإنما لا يرتوي). لأن الحق لا يتجلى دفعة بجميع أسمائه وصفاته للقلب الكامل، بل يتجلى له في كل آن باسم من الأسماء وصفة من الصفات، وكل من ذلك يعد القلب إلى تجل آخر، فيطلبه القلب باستعداده. وذلك من الحق فلا يرتوي أبدا.

وقوله: (وقد قال ذلك أبو يزيد) إشارة إلى ما كتب يحيى بن معاذ الرازي إلى أبى يزيد: (إني سكرت من كثرة ما شربت من محبته). فأجاب أبو يزيد:

عجبت لمن يقول ذكرت ربى وهل أنسى، فاذكر ما نسيت

شربت الحب كأسا بعد كأس فما نفد الشراب وما رويت

أو إشارة إلى ما مر من قوله: (لو أن العرش وما حواه)... فإنه أيضا يتضمن عدم الارتواء.

(ولقد نبهنا على هذا المقام بقولنا:

يا خالق الأشياء في نفسه)

أي، في علمه الذي هو عين ذاته في مقام أحديته، ثم في ظاهرية وجوده المسماة بالوجود العيني.

(أنت لما تخلقه جامع)

لأن كله في علمك وفي عينك كالأمواج على البحر الزخار.

(تخلق مالا ينتهي كونه) أي، وجوده. (فيك) أي، في علمك وعينك.

(فأنت الضيق) لأنه لا يبقى لأحد وجود عند ظهور وجودك. ف (الضيق)

بمعنى الضائق. أو (الضيق) باعتبار ظهورك في الموجودات المقيدة. (الواسع) الذي يسع الموجودات كلها بالعلم والذات المحيطة للكل. أو (الواسع) بظهوره في المظهر القلبي الذي يسع كل شئ لما تجلى له الحق باسمه (الواسع).
(لو أن ما قد خلق الله) جميعا في قلبي (ما لاح بقلبي فجره الساطع) أي، نوره المرتفع. ومعناه: لو أن ما خلق الله جميعا في قلبي، (ما لاح فجره الساطع). أي، ما ظهر نوره عند نور قلبي وصفاء باطني. ف (ما) في قوله: (ما لاح) للنفي. والأول بمعنى الذي. و (الباء) في: (بقلبي) بمعنى (في). وضمير (فجره) عائد إلى (ما خلق الله).
(من وسع الحق فما ضاق عن خل فكيف الأمر يا سامع؟) (١٩)
أي، من وسع الحق مع أسمائه وكمالاته، فما يضيق عن الخلق، لأن الحق هو الذي يتعين ويظهر في المظاهر الخلقية بحسب تجليات أسمائه وصفاته، فالخلق عين الحق، فمن وسعه وسع الخلق كله.
(بالوهم يخلق كل إنسان في قوة خياله ما لا وجود له إلا فيها. وهذا هو الأمر العام لكل إنسان. والعارف يخلق بهمته ما يكون له وجود من خارج محل الهمة). لما كان كلامه (رض) في العالم المثالي – وهو، كما مر في المقدمات، ينقسم إلى مطلق و
مقيد. والمقيد هو الخيال الإنساني. وهو قد يتأثر من العقول السماوية والنفوس الناطقة المدركة للمعاني الكلية والجزئية، فتظهر فيه صورة مناسبة لتلك المعاني،

---

(١٩) – أي، من وسع الحق بقلبه، وسع الخلق الذي تجل من تجلياته وظهور من ذاته تبارك و تعالى، فإن ذاته أكبر من ظهوره وأشرف. وهذا سر قوله: (لو أن ما لا يتناهى وجوده والأجسام بقدر انتهاء وجوده مع العين الموجدة له...) فإن العين الموجدة كما أشرنا عبارة عن الفيض المقدس الإطلاقي ومع ذلك قلب الولي المطلق أوسع منه، لاستهلاكه في أحدية الجمع، كما قال تعالى: (لا يسعني أرضى ولا سمائي، بل يسعني قلب عبدي المؤمن). (الامام الخميني مد ظله)

وقد يتأثر من القوى الوهمية المدركة الجزئية فقط، فتظهر فيه صورة تناسبها.
والثاني، قد يكون بسبب سوء مزاج الدماغ، وقد يكون بحسب توجه النفس بالقوة الوهمية إلى إيجاد صورة من الصور، كمن يتخيل صورة محبوبه الغائب عنه، تخيلا قويا، فيظهر صورته في خياله، فيشاهده. وهذا أمر عام يقدر على ذلك العارف بالحقائق وغيره من العوام - ذكر الشيخ (رض) هنا هذا المعنى، ونبه أن العارف يخلق بهمته، أي بتوجهه وقصده بقوته الروحانية، صورا خارجة عن الخيال موجودة في الأعيان الخارجية، كما هو مشهور من البدلاء بأنهم يحضرون به في آن واحد أماكن مختلفة، ويقضون حوائج عباد الله. فالمراد ب (العارف) هنا، الكامل المتصرف في الوجود، لا الذي يعرف الحقائق وصورها ولا تصرف له.
وإنما قال: (ما يكون له وجود من خارج محل الهمة) أي، خارج الخيال الذي لنفسه، احترازا عن أصحاب السيمياء والشعبذة، فإنهم يظهرون صورا خارجة من خيالاتهم، لكن ليست خارجة من مقام الخيال، لظهورها في خيالات الحاضرين بتصرفهم فيها. والعارف المتمكن في التصرف بهمته يخلق ما يخلق في عالم الشهادة قائما بنفسه كباقي الموجودات العينية. والغيب أيضا كالصور الروحانية التي يخلقها، فيدخل بها في عالم الأرواح. ولا ينبغي أن تتأبى وتشمأز نفسك من إسناده الخلق إلى المخلوق، فإن الحق سبحانه هو الذي يخلقها في ذلك المظهر لا غيره، إلا أن الخلق يظهر حينئذ من مقامه التفصيلي كما يظهر من مقامه الجمعي. ومن هنا يعلم سر قوله: (فتبارك الله أحسن الخالقين).
(ولكن لا تزال الهمة تحفظه) أي ذلك المخلوق. (ولا يؤدها) أي، لا يغفل الهمة حفظه. أي حفظ ما خلقته.
(فمتى طرأ على العارف غفلة عن حفظ ما خلق عدم ذلك المخلوق). لانعدام المعلول بانعدام علته. (إلا أن يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات، وهو لا يغفل مطلقا، بل لا بد له من حضرة يشهدها. فإذا خلق العارف بهمته ما خلق، وله به الإحاطة، ظهر ذلك الخلق بصورته) أي، ظهر ذلك المخلوق على صورته (في

كل حضرة، وصارت الصور تحفظ بعضها بعضا. فإذا غفل العارف عن حضرة ما، أو عن حضرات – وهو شاهد حضرة ما، من الحضرات حافظ لما فيها من صورة خلقه –
انحفظت جميع الصور بحفظه تلك الصورة الواحدة في الحضرة التي ما غفل عنها).
المراد بالحضرات إما الحضرات الخمس الكلية، وهي عالم المعاني والأعيان الثابتة، وعالم الأرواح، وعالم المثال، وعالم الشهادة، وعالم الإنسان الكامل الجامع بين العوالم. وإما الحضرات العلوية السماوية والسفلية الأرضية وغيرها من العناصر. وإنما ينحفظ (تلك الصورة)، إذا لم يكن العارف المتحقق بجميع المقامات والمتصف بكل الأسماء والحضرات غافلا عن تلك الصورة في حضرة ما منها، لأن ما يحصل في الوجود الخارجي لا بد وأن تكون له صورة أولا في الحضرة العلمية، ثم العقلية القلمية، ثم اللوحية، ثم السماوية والعنصرية وما يتركب منها. فإذا كانت همته حافظة لتلك الصورة في حضرة من تلك الحضرات العلوية، تنحفظ تلك الصورة في الحضرات السفلية، لأنها روح الصور السفلية. وإذا كانت حافظة إياها في الحضرات السفلية، ينحفظ في غيرها أيضا، لكون وجود المعلول مستلزما لوجود علته ووجود الصورة دليلا لوجود المعنى، وإن كانت همته غافلة عنها، للزوم تطابق الصور بين الحضرات الإلهية. ويؤيد ذلك أحوال أصحاب الكرامات إذا أخبروا عن حدوث أمر ما، أو زواله. فإنهم يشاهدون ذلك أولا في الحضرات السماوية، ثم يوجد ما يشاهدون في الحضرات السفلية. نعم، لو يغفل الكامل عن تلك الصورة في جميع الحضرات باشتغاله إلى غيرها، ينعدم حينئذ، وأما الغفلة عن جميع الحضرات فلا يمكن لأحد، سواء كان كاملا أو غير كامل.
(لأن الغفلة ما تعم قط، لا في العموم ولا في الخصوص). أي، لا في عموم الخلائق ولا في خصوصهم، (٢٠) لأنهم لا بد أن يكونوا مشتغلين بأمر

---

(٢٠) – قوله: (أي لا في عموم الخلائق). هذا غير صحيح. فإن هذا الحضور الذي لقاطبة الخلائق لا يستصح لإبقاء ما خلق، كما لا يستصح لأصل الخلق والإيجاد، والإيجاد و استبقاء الموجود يرتضعان بلبن واحد. فلا بد إما أن يكون المراد بالعموم عموم الحضرات، وبالخصوص حضرة ما. وهذا يحتاج إلى التكلف في العبارة. وإما أن يكون المراد عموم أهل السلوك والخلص منهم. فتدبر جيدا. (الإمام الخميني مد ظله)

من الأمور التي هي مظاهر الأسماء الإلهية. غايته أن العارف يعرف أن الأمور كلها مجالي ومظاهر للحق، وغيره لا يعرف ذلك. فلا يمكن أن تعم الغفلة بحيث لا يكون الإنسان مشتغلا بحضرة من حضرات الحق، لا في عموم الحضرات، يعنى في جميعها، ولا في خصوصها، أي في حضرة خاصة. فهذا بالنسبة إلى الكامل. وإما غيره، فقد يغفل عن حضرة خاصة وإن كان لا يغفل عن جميعها.

(وقد أوضحت هنا سرا لم يزل أهل الله يغارون على مثل هذا أن يظهر) وهو إيجاد العبد بهمته أمرا ما، وحفظه إياه عند عدم الغفلة عنه. وإنما يغارون عليه من أن يظهر. (لما فيه) أي، في ذلك السر من رد دعواهم أنهم الحق.

(من دعواهم أنهم الحق) أي، دعواهم أنهم متحققون بالحق، فانون فيه بفناء جهة عبوديتهم في الجهة الربوبية.

(فإن الحق لا يغفل، والعبد لا بد له أن يغفل عن شئ دون شئ، فمن حيث الحفظ لما خلق) أي، فمن حيث إيجاده وحفظه لما أوجده. (له أن يقول: أنا الحق). إذا الخالق والحافظ هو الحق. ولما كان العبد لا يزال متميزا من الرب، بين الفرق بقوله: (ولكن ما حفظه لها حفظ الحق المبين). أي، ليس حفظ العبد لتلك الصورة كحفظ الحق لها. (وقد بينا الفرق) أي، بين حفظ الحق وحفظ العبد. وهو أن العبد لا بد له من الغفلة عن بعض الحضرات، وحفظه لتلك الصورة فيها بالتضمن والتبعية. بخلاف الحق، فإن له الحضور دائما مع جميع الحضرات، إذ (لا يشغله شأن عن شأن).

(ومن حيث ما غفل عن صورة ما) (ما) مصدرية. أي، ومن حيث غفلته (عن صورة ما. وحضرتها). أي، عن تلك الصورة الثابتة في حضرة من الحضرات وحضرتها. (فقد تميز العبد من الحق، ولا بد أن يتميز مع بقاء الحفظ

لجميع الصور لحفظه صورة واحدة منها في الحضرة التي ما غفل عنها. فهذا حفظ بالتضمن). إذ حفظه لها حينئذ إنما هو بسبب حفظه صورة واحدة من تلك الصور التي في الحضرات وفي ضمن حفظها.

(وحفظ الحق ما خلق) أي، الذي خلق. (ليس كذلك، بل حفظه لكل صورة على التعيين). إذ لا يغفل عن شئ من الأشياء أصلا.

(فهذه مسألة أخبرت) أي، أخبروني في الكشف. (أنه ما سطرها أحد في كتاب، لا أنا ولا غيري، إلا في هذا الكتاب، فهي يتيمة الوقت وفريدته. فإياك أن تغفل عنها). أي، عن هذه المسألة وحقيقتها.

قوله: (فإن تلك الحضرة التي تبقى لك الحضور فيها مع الصورة مثلها) أي، مثل تلك الحضرة. (مثل الكتاب الذي قال الله تعالى فيه: (ما فرطنا في الكتاب من شئ).) تعليل الوصية، وتشبيه تلك الحضرة بالكتاب الجامع الإلهي الذي قال تعالى فيه: (لا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين). وهو اللوح المحفوظ. فإن العارف إذا أعطى حق حضرة من الحضرات وتوجه بسره إلى معرفة أسرارها، يلوح منهما أسرار باقي الحضرات، فيكون تلك الحضرة بالنسبة إليه كالكتاب الجامع لكل شئ.

(فهو الجامع للواقع وغير الواقع). وذلك الكتاب هو الجامع لكل ما وقع و يقع إلى الأبد.

(ولا يعرف ما قلناه إلا من كان قرآنا في نفسه). أي، كتابا جامعا للحقائق كلها في نفسه. فإنه إذا عرف جمعيته وقرأ من كتاب حقيقته التي هي نسخة العالم الكبير جميع كلمات الله التي هي حقائق العالم مفصلا، عرف جمعية كل من الحضرات، وما أشرنا إليه من أن تلك الحضرة كالكتاب المبين بالنسبة إليه.

(فإن المتقى الله يجعل له فرقانا). أي، فإن الذي يتقى الله، يجعل الله له فرقانا. وهذا تعليل مشتمل على التعليم. وهو أن من يتق الله ولم يثبت غيرا ولم يشرك في ذاته وصفاته وأفعاله، يجعل الله له فرقانا، أي، نورا في باطنه فارقا بين الحق والباطل، ويعلم الحق ومراتبه وأحكامه في مواطنه ومقاماته. وهو

إشارة إلى قوله تعالى: (إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا ويكفر عنكم سيئاتكم و يغفر لكم ذنوبكم). وقوله: (ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب).
وللتقوى مراتب: فإن تقوى العوام، الإتقاء عن النواهي. وتقوى الخواص، الإتقاء عن إسناد الكمالات إلى أنفسهم والأفعال والصفات
إليها. وتقوى الأخص من الكمل، الإتقاء عن إثبات وجود الغير مع الحق فعلا وصفة وذاتا. وهذه مراتب التقوى لله. وهو قبل الوصول إلى مقام الجمع.
وأما مراتب التقوى بالله وفي الله، فهو إنما يكون عند البقاء بعد الفناء.
ولكل مرتبة من مراتب التقوى فرقان يلزمها. فأعظم الفرقانات ما يكون في مقام الفرق بعد الجمع.
(وهو مثل ما ذكرنا في هذه المسألة فيما يتميز به العبد من الرب. وهذا الفرقان أرفع فرقان). أي، ذلك الفرقان الحاصل من التقوى بالله وفي الله، هو
مثل الفرقان الذي ذكرناه في هذه المسألة من تميز العبد من الرب. وهذا الفرقان أرفع فرقان، لأن الحق هو الذي ظهر بصورة العبد، وأظهر فيه صفة الخالقية، فاشتبه على الخلق بأنه عبد أو حق. شعر
(فوقتا يكون العبد ربا بلا شك
لأنه يظهر بالصفات الإلهية والربوبية، وإن كانت عرضية بالنسبة إليه.
ووقتا يكون العبد عبدا بلا إفك) لأنه يظهر بصفة العجز والقصور.
والعبودية ذاتية للعبد بخلاف الربوبية، فإنها عرضية له. وإنما قال: (ووقتا) لأنه كل ساعة في شأن: تارة في شؤون الكون، وتارة في شؤون الحق.
واعلم، أن لكل إنسان نصيبا من الربوبية. وأما الربوبية التامة هي
للإنسان الكامل، لأنه الخليفة، وكذلك له العبودية التامة. فلو تحمل
هذه الأبيات على الكامل تكون صحيحا، وعلى غيره أيضا كذلك. فافهم.
(فإن كان عبدا، كان بالحق واسعا
أي، فان ظهر العبد بصفة العبودية، كان واسعا بالحق قادرا على الأشياء بحوله و

قوته، ولا يطالبه أحد بالصفات الكمالية التي للحق.
وإن كان ربا كان في عيشة ضنك)
أي، في تعب وضيق، لأنه يطالب بالأشياء حينئذ فيعجز عن الإتيان بها (٢١)
(فمن كونه عبدا يرى عين نفسه * وتتسع الآمال منه بلا شك)
أي، يرى عين نفسه العاجزة وتتسع آماله إلى موجده.
(ومن كونه ربا يرى الخلق كله * يطالبه من حضرة الملك والملك)
أي، من حضرة عالم الملك، بضم الميم، والملك، بفتح الميم وسكون اللام، وهو عالم الملكوت. وإنما يطالبه أهل الملك والملكوت، لأنه خليفة عليهم، يجب عليه إيصال حقوق رعاياه وإعطاء ما يطلبون منه بحسب استعداداتهم.
(ويعجز عما طالبوه بذاته * لذا تر بعض العارفين به يبكى)
حذفت (التاء) للشعر، أو للتخفيف.
وفي بعض النسخ: (لذا كان بعض العارفين به يبكى).

---

(٢١) - قوله: (فيعجز عن الإتيان بها). وعجز الأولياء عن الإتيان بمطلوب الجهال لا لنقص في قدرتهم، بل لأن القدرة محدودة بالعلم، فإن الأولياء يعلمون أن الصلاح بحسب النظام الكلى وجود كذا أو عدم وجود كذا، فإذا سئله الجاهل خلاف ما هو الصلاح الكلى، يعجز عن الإتيان به، مع أن الظهور بالربوبية من أعظم الأمور على الأولياء وأثقلها، ولذا لا يأتون بالمعاجيز، إلا في مقام يجب إظهار ربوبية الله تعالى، ومع ذلك يتذللون إليه ويصلون ويظهرون العجز والانكسار ويعتذرون عند ربهم من ظهورهم بشأنه تعالى، مع أنهم شأنه وظهوره. وما كان لهم أن يأتون بآية إلا بإذنه وقيوميته، ولذا قال شيخنا العارف الكامل، دام ظله العالي: إن التمسك والتوكل بالأولياء الجزء في الحاجات، وخصوصا الحاجات الدنيوية، أولى من الولي المطلق. (الامام الخميني مد ظله)

(فكن عبد رب لا تكن رب عبده فتذهب بالتعليق في النار والسبك)
أي، لا تظهر إلا بمقام العبودية، فإنه أشرف المقامات وأسلمها من الآفات. قال (رض): (لا تدعني إلا بيا عبدها. فإنه أشرف أسمائي). ولا تظهر بمقام الربوبية، فإن الرب غيور، فيجعلك من أهل الويل والتبور، كما قال: (العظمة إزاري والكبرياء ردائي. فمن نازعني فيهما، أدخلته النار).
قوله: (فيذهب بالتعليق) أي، ملتبسا بالتعليق في النار. ف (الباء) باء الملابسة، أو باء السببية. أي، فتذهب بسبب تعلقك بالربوبية في النار، وتسبك فيها (٢٢). والله اعلم.

---

(٢٢) - أي، وملتبسا بالسبك. أي، الإذابة فيها. وفي بعض النسخ: (تسبك فيها). أي، تذوبك فيها. أي، في نار الحرمان. (ج)

فص حكمة علية في كلمة إسماعيلية

وإنما أسند الحكمة (العلية) إلى كلمة (إسماعيلية)، لأن الحق تعالى جعله مظهر الاسم (العلى). لذلك كانت همته عالية، وكان صادق الوعد بالوفاء مع الحق في العهود السابقة والعقود اللاحقة. ولكونه عليا بالمرتبة، (كان عند ربه مرضيا). أو لكونه، عليه السلام، وعاء لروحانية نبينا، صلى الله عليه وسلم، الذي هو مظهر الذات الجامعة ولها العلو الذاتي، قارن بين الحكمة العلية وبين كلمته.

ولما كان (العلى) اسما من أسماء الذات، شرع (رض) في بيان مرتبتها - وهي أحديتها بحسب الذات، وكليتها (١) بحسب الأسماء والصفات - في حكمته. و

---

(١) - قوله: (مرتبتيها) أي الذات. قوله: (كليتها) أي، الذات. (ج)

أيضا وصفه الحق بكونه (عند ربه مرضيا) وليس إلا الاسم الذي يربه، فشرع في تقرير أحدية الذات وكثرة الأسماء والصفات التي هي الأرباب، ليكون كل من الموجودات عند ربه مرضيا. فقال:

(اعلم، أن مسمى الله أحدي بالذات، كل بالأسماء). أي، لا كثرة في ذاته تعالى بوجه من الوجوه، بل هي أحدية الذات. ولهذه الذات وجوه غير متناهية يجمعها الألوهية المقتضية للأسماء والصفات. وهي المراد بقوله: (كل بالأسماء) أي، كل مجموعي بالنظر إلى الأسماء والصفات، فإن الحضرة الإلهية هي الذات مع جميع الصفات والأسماء.

(وكل موجود فماله من الله إلا ربه خاصة، يستحيل أن يكون له الكل. ولكل شخص اسم هو ربه. وذلك الشخص جسم، وهو قلبه). أي، كل واحد من الموجودات العينية، غير الحقيقة الإنسانية، ليس له من مسمى الله باعتبار كونه كلا مجموعيا، إلا الاسم الذي يربه خاصة، وهو الوجه الخاص من الوجوه الإلهية. ويستحيل أن يكون له كل الأسماء والوجوه. وذلك لأن كل موجود مظهر لاسم معين، كليا كان أو جزئيا، وذلك الاسم هو الذات مع صفة من صفاتها، لا بحسب كل الصفات، فيكون ربه اسما خاصا، وإن كان الله باعتبار أحدية ذاته رب هذه الأرباب.

(وأما الأحدية الإلهية فما لأحد فيها قدم، لأنه لا يقال لواحد منها شئ ولآخر منها شئ، لأنها لا تقبل التبعيض). ليس المراد ب (الأحدية الإلهية) مقام جمع الوجود المعبر عنه بقوله: (كل بالأسماء)، وإلا يلزم بطلان قوله: (وكل موجود، فماله من الله إلا ربه خاصه). بل المراد (الأحدية الذاتية). ومعناه: لو كان في الأحدية الذاتية لواحد قدم، لزالت الأحدية، لأنها إنما تكون باستهلاك جميع الأشياء فيها، فلا يجوز أن يكون لواحد منها شئ ولآخر منها شئ لاستهلاك جميع الأسماء والصفات ومظاهرها فيها. والهوية الإلهية، من حيث هي هي، أيضا في كل واحد من الموجودات، فلا يصدق عليها أيضا أنه لواحد منها شئ (*)

ولآخر منها شئ، وإلا يلزم أن يتبعض ويتجزى (٢)
(فأحديته مجموع كله بالقوة) (٣) بإضافة المجموع إلى (الكل). أي فأحدية مسمى الله عبارة عن كون مجموع كل الأسماء التي هي الأرباب المتعينة بالقوة في الذات الإلهية. وتذكير ضمير (كله) باعتبار المسمى، إذ الأسماء عين المسمى باعتبار.
ويمكن أن يقال: (فأحديته مجموع) جملة، على أن المجموع مرفوع غير مضاف، و (كله بالقوة) جملة أخرى، والضمير عائد إلى (المجموع). ومعناه: فأحدية مسمى الله من حيث الأسماء والصفات عبارة عن مجموع الأرباب المتعينة، وكل ذلك المجموع بالقوة في أحدية الذات الأحدية، فالأحدية هنا مغائر لأحدية الذات، لأنها حينئذ أحدية الجمع المسماه ب (الواحدية) و أحدية الذات أحدية جمع الجمع. والأول أنسب.
(والسعيد من كان عند ربه مرضيا. وما ثم إلا من هو مرضى عند ربه، لأنه الذي تبقى عليه ربوبيته، فهو عنده مرضى، فهو سعيد (٤)) لما بين أن لكل واحد

---

(٢) – قوله: (وأما الأحدية الإلهية...). هذه الجملة من خاصة قوله: (أحدي بالذات)، كما أن قوله: (وكل موجود فما له من الله...) من خاصة كل بالأسماء. والمراد بالأحدية الذاتية، الأحدية الجمعية في الحضرة الواحدية السارية في كل الأسماء والمظاهر مع حفظ الوحدانية الذاتية، لا الأحدية الغيبية التي لا اسم لها ولا رسم، ولا الظهور بالوحدانية المستهلكة عندها التعينات والمضمحل لديها الوجودات، كما توهم الشارح، لأن المقام مقام ما ذكرنا، لا ما ذكره، كما لا يخفى على أهله. ولعله انتقل إلى ما ذكرنا، و لهذا قال: (والهوية الإلهية من حيث هي هي...). (الامام الخميني مد ظله)
(٣) – قوله: (كله بالقوة). لا تتوهمن من لفظة (بالقوة) ما هو المتفاهم بحسب الظاهر، فإن ذلك لا قدم له في الذات الأحدية. بل بمعنى الوحدة الجمعية البسيطة التي بوحدتها كل الأسماء، وينشعب منها كل الأسماء والصفات وجميع المظاهر والتعينات. (الامام الخميني مد ظله)
(٤) – إنما قيد (السعيد) في الموضعين بقوله: (عند ربه) لأن للمربوب سعادتين: أحديهما سعادة بالنسبة إلى ربه، وأخريهما سعادة بالنظر إلى نفسه وأحواله. فالأولى، كونه بحيث يتأتى منه ما خلق له، وتظهر فيه أحكام ربه على وجه يرضى به. ولا يخفى أن كل موجود مرضى سعيد بهذا المعنى، ولا يتصور فيه الشقاوة إلا بالقياس إلى رب مربوب آخر لو لم يكن لهذا الموجود صلاحية مظهرية أحكامه. والشيخ ذكر هذه الشقاوة في كتبه. والثاني، كونه على حالة يتلذذ ويتنعم بها. والمربوب بهذا الاعتبار ينقسم إلى السعيد والشقي. وبهذه السعادة والشقاوة حكمت الشرائع الإلهية. والسعيد يقول في الآخرة: (الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله). والشقي يقول: (ربنا قد غلبت علينا شقوتنا). ولا تشمل السعادة الإلهية على كل مربوب، وأما على مذهب الشيخ السعادة تشمل كل مربوب مآلا. سكنه نار به اعتبار مبادى مكتسبه از اعمال ونيات به حسب طول مدت عذاب مختلف اند. والموحد غير مخلد في النار، لأن نور التوحيد يمنع عن سراية العذاب والنار في باطن نفس معتقده. اما كفار ومخلدان در نار، كه از آنان به (ناريون) تعبير شده

است، بالأخرة شدت عذاب از ناحيه تجلى حق به رحمت امتنانيه بعد از ازمنه طويله تخفيف يافته ونفحه رحمت حق متوجه سكنه نار شود، چه آنكه رحمت ذاتى وغضب عرضى است. ووجود غضب نيز خود رحمت است، ووجود بالعرض غضب متقوم به رحمت است. در ليله معراج، رسول الله، كه (رحمة للعالمين) از اختصاصات اوست، به جبرئيل گفت: (أربك يصلي؟ قال، عليه السلام: نعم. قال، صلى الله عليه وعترته و سلم: ما ذكر ربك؟ قال: سبوح قدوس، سبقت رحمتي غضبي). (ناريون) هرگز از عالم خود خارج نشوند، واگر نسيم جنت بر آنها بوزد، متعذب شوند. از آنجا كه عذاب بارها از ساكنان خاص جهنم قطع شود وبعد از مدتى آتش جهنم شعله‌ور گردد، ساكنان نار از توهم برگشت عذاب معذب گردند. ويجب أن يعلم أن لكلام الشيخ في هذه المسألة بطنا لو تفطنوا به الجهال، لما سلوا من أغماد أوهامهم سيوف الاعتراضات.

من الموجودات ربا خاصا يربه يخصه، وهو نصيبه على حسب قابليته من رب الأرباب، شرع في بيان أن الكل سعيد عند ربه. لأن السعيد إنما يطلق على من كان عند ربه مرضيا، وكل من الموجودات مرضى عند ربه، لأن كل ما يتصف به ذلك الموجود من الأخلاق والأفعال فهو من الرب المتصرف فيه بالحقيقة، وهو راض عن فعله ومقتضاه، إذ لو لم يرض، لما صدر منه ذلك، لأنه غير مجبور فيه. و إنما أظهر العبد بقابليته كمالاته وأفعاله، فيكون مرضيا عنده وسعيدا. وإنما

يتميز السعيد من الشقي، لأنه يعرف أن الأمر كذلك، فسعادته بعلمه ومعرفته. ومن لم يعرف ذلك، وأضاف الأفعال إلى القوابل، بعد عن الراحة العظمى والمثوبة الحسنى، فشقي، فشقاوته بجهله وعدم عرفانه (٥)

وضمير (لأنه) يجوز أن يعود إلى (الرب). أي، لأن الرب هو الذي يبقى على مربوبه ربوبيته بإفاضتها عليه دائما. ويجوز أن يعود إلى (المربوب). أي، لأن المربوب هو الذي يبقى على نفسه الربوبية بالقبول والاستفاضة من حضرة ربه. والأول أولى.

وما ذكره هو الشكل الأول من أشكال المنطق. كما نقول: كل من الموجودات مرضى عند ربه، وكل من يكون مرضيا عند ربه، فهو سعيد، تنتج: أن كل واحد من الموجودات فهو سعيد.

(ولهذا قال سهل (رض): إن للربوبية سرا - وهو (أنت) يخاطب كل عين -) (٦) أي، بقوله: (أنت). (لو ظهر) أي، لو زال. قال صاحب الصحاح: يقال: هذا أمر ظاهر عنك عاره. أي زائل. قال الشاعر:

وعيرها الواشون إني أحبها * وتلك شكاة ظاهر عنك عارها

---

(٥) - قال شيخنا الأستاذ، دام ظله العالي: إن مناط السعادة والشقاوة مطلقا بالعلم والمعرفة، كما أن مناط كونه مرضيا أيضا كذلك. إلا أن الأول بعرفان العبد، والثاني بعرفان الرب. ولا يخفى أن للسعادتين مرتبتين: مرتبة تابعة لكونه مرضيا، وهو حاصل مع جهل العبد أيضا. وسعادة أخرى تابعة للمعرفة وإسناد الأفعال والآثار والكمالات والوجود إلى الحق وسلبه عن غيره. (الامام الخميني مد ظله)

(٦) - قوله: (إن للربوبية سرا وهو أنت). واعلم، أن الربوبية في قوله ذلك هي الربوبية الذاتية المكتنفة بالأسماء والصفات التي منها الربوبية الأسمائية. وسرها، مرتبة ذات العبد وعينه الخارجية المكتنفة بالأسماء والصفات. فكما أن الحق ذاته ظاهر بصفاته وأسمائه و مظاهرها، كذلك العبد غيب بذاته ظاهر بأسمائه وصفاته. وليس معنى قوله ما ذكره الشارح. كما لا يخفى على أهله. (الامام الخميني مد ظله)

قال (رض) في المسائل المذكورة في الجلد الثاني من فتوحاته: و (ظهر) هنا بمعنى (زال). كما يقال: ظهروا عن البلد. أي ارتفعوا عنه). وهو قول الإمام: للألوهية سر، لو ظهر، (لبطلت الربوبية. فأدخل عليه (لو) وهو حرف امتناع لامتناع). أي، ولأجل أن كلا عند ربه مرضى، قال سهل هذا القول.
لأن الأعيان الثابتة أسرار الربوبية، وسر الشئ مطلوب بالنسبة إليه، فهي مرضية عند أربابها.
واعلم، أن سر الشئ لطيفته وحقيقته المخفية. والربوبية نسبة تقتضي الرب والمربوب. و (الرب) اسم من الأسماء، وهو في الغيب مخفي أبدا. والمربوب أيضا كذلك، وإن كانت صورته ظاهرة، لأن المربوب في الحقيقة هو العين الثابتة، وهي مخفية أبدا لا تظهر في الوجود. لذلك قال (رض) في موضع آخر: (بأنها ما شمت رايحة الوجود بعد). وإليه الإشارة بقوله: (وهو أنت) أي، ذلك السر عينك الثابتة، فهما سران للربوبية.
وإنما اكتفى بقوله: (أنت) عن الرب، لأن المربوب الذي هو العين صورة ربه، فهو هو في الحقيقة لا غيره، وبالاعتبار يقع التغاير. ولو ظهر، أي لو زال السر الذي عينك، لبطلت الربوبية، لأن الربوبية لا تظهر إلا بالمربوب، فزواله موجب لزوالها. فلا ينبغي أن يحمل (الظهور) هنا على معناه المشهور، و إلا يلزم بطلان قوله: (لو ظهر، لبطلت الربوبية).
إذ بظهوره تظهر ربوبية ربه، كما قال الشيخ الأجل:
فلو لاه ولو لأنا لما كان الذي كانا
(وهو لا يظهر، فلا تبطل الربوبية، لأنه لا وجود لعين إلا بربه، والعين موجودة دائما، فالربوبية لا تبطل دائما). أي، ذلك السر، الذي هو عينك لا يزول أبدا، فلا تزول الربوبية أبدا، إذ لا وجود للعين الموجودة في الخارج إلا بربها، والعين الموجودة دائمة في الخارج بحسب نشأتها الدنياوية والبرزخية والأخراوية،

فالربوبية أيضا دائمة. وضمير (بربه) عائد إلى (وجود العين) أو إلى (العين)، و تذكيره باعتبار أنه شئ.
(وكل مرضى محبوب) أي، بالنسبة إلى من يرضاه، لتعلق الإرادة والرضا به. أو محبوب بالنسبة إلينا. ولما كانت الأفعال كلها من حضرة الأسماء، وهي محبوبات الذات ومطلوباتها لأنها كمالاتها، قال: (وكل ما يفعل المحبوب محبوب). أي، محبوب الذات الأحدية ومطلوبها. أو محبوب عبادة المحبين.
(فكله مرضى) أي، كل ما يفعل ويجرى في الوجود، فهو مرضى. (لأنه لا فعل للعين، بل الفعل لربها فيها). أي، ظاهر فيها. (فاطمأنت العين) أي، الموجودة. (أن يضاف إليها فعل، فكانت) أي العين. (راضية بما يظهر فيها وعنها من أفعال ربها). ويظهر ذلك الرضا بحسن التأني والقبول لظهور تلك الأفعال فيها، وتمكين ربها من إظهار كمالاته ومراداته فيها.
(مرضية تلك الأفعال، لأن كل فاعل وصانع راض عن فعله وصنعته، فإنه وفى فعله وصنعته حق ما هي عليه). أي، وفي حق الصنعة التي هي عليها وأتقنها، كما اقتضت حكمته إياها. وذكر ضمير (عليه) باعتبار لفظة (ما). لذلك قال تعالى: ((أعطى كل شئ خلقه ثم هدى). أي، بين أنه أعطى كل شئ خلقه، فلا يقبل) أي ذلك الشئ (النقص) عما هو عليه. (ولا الزيادة) على ما هو عليه. لأنه تعالى خلقه باعتبار قبوله واستعداده الذي له في الأزل من غير زيادة ولا نقصان. والمشية الإلهية اقتضت كذلك.
(فكان إسماعيل بعثوره، على ما ذكرناه، عند ربه مرضيا). أي، لما اطلع إسماعيل، عليه السلام، على أن كل ما يصدر من الأعيان الموجودة مرضى عند أربابها، وصفه الحق بقوله: (وكان عند ربه مرضيا). وهذا تصريح على ما قلناه من أن السعادة إنما هي بسبب الاطلاع، والشقاوة بعدمه.
(وكذا كل موجود عند ربه مرضى). أي، سواء كان سعيدا أو شقيا. (ولا يلزم إذا كان كل موجود عند ربه مرضيا على ما بيناه أن يكون مرضيا عند رب عبد آخر). ليكون عبد (المضل) مرضيا عند عبد (الهادي) أو بالعكس. وهذا

جواب سؤال مقدر. وهو أنه إذا كان كل موجود عند ربه مرضيا، فلم يحكم صاحب الشريعة بالسعادة والشقاوة. وهو ظاهر.
(لأنه ما أخذ الربوبية إلا من كل، لا من واحد) أي، لأن إسماعيل ما أخذ الربوبية إلا من كل مجموعي، وهو رب الأرباب، لا من واحد من تلك الأرباب.
(فما تعين له)، أي لإسماعيل. (من الكل إلا ما يناسبه) وما يناسب استعداده. (فهو) أي، ذلك المتعين من حضرة الأسماء. (ربه خاصة).
ويجوز أن يرجع ضمير (لأنه) إلى (كل موجود). أي، لأن كل موجود ما يأخذ الربوبية إلا من حضرة الكل، حسبما يتعين له من حضرته مما يناسب استعداده وقابليته، ولا يأخذ جميع أنواع الربوبية من واحد حقيقي الذي هو رب الأرباب، ليلزم إنه إذا رضى من رب، ينبغي أن يرضى منه رب آخر. ف (الواحد) هنا بمعنى (الأحد) كما قال: (مسمى الله، أحدي الذات كل بالأسماء).
ويؤيد هذا المعنى قوله: (ولا يأخذه أحد من حيث أحديته). أي، لا يقبل أحد ربا من حيث أحدية الحق، بل من حيث إلهيته. (ولهذا) أي، ولأن كل واحد من الموجودات ما يأخذ من الرب المطلق إلا ما يناسبه ويقبله، ولا يأخذ من جميع أنواع الربوبية (٧) (منع أهل الله التجلي في الأحدية). أي، طلب التجلي من مقام الأحدية.
(فإنك أن نظرته به، فهو الناظر نفسه، فما زال ناظرا نفسه بنفسه). أي، لأنك إذا أدركت ذلك التجلي بالحق، فالحق مدرك نفسه لا أنت. وقد كان مدركا

---

(٧) - قوله: (ولا يأخذ من جميع...) لا يخفى أن الأخذ من مقام الإلهية ممكن واقع بمقامه الجمعي، بل أول ما ظهر في الوجود هو الاسم الجامع لجميع أنواع الربوبيات بمظهره الجامع الذي هو الإنسان الكامل. وأما الأخذ من حضرة الأحدية فلا يمكن لأحد حتى للأسماء الإلهية. عنقا شكار كس نشود دام باز گير كانجا هميشه باد به دست است دام را. (الامام الخميني مد ظله)

نفسه عالما بها بنفسه أزلا.
(وإن نظرته بك، فزالت الأحدية). لأن الأحدية مع الإثنينية لا يمكن.
(وإن نظرته به وبك، فزالت الأحدية أيضا، لأن ضمير (التاء) في (نظرته) ما هو عين المنظور). أي، ليس عينه، بل هو عينك، فحصلت الإثنينية.
(فلا بد من وجود نسبة ما اقتضت أمرين: ناظرا، ومنظورا، فزالت الأحدية) (٨) لوجود الثنوية.
(وإن كان لم ير إلا نفسه بنفسه، ومعلوم أنه في هذا الوصف) أي الأحدية (ناظر منظور). (إن) للمبالغة. أي، وإن كان لم يدرك نفسه ولم يشهد إياها إلا بنفسه، فهو الناظر والمنظور، ولكن لا يخلو من النسب والاعتبارات في التجلي، و هو وجود المتجلي والمتجلى له.
(فالمرضي لا يصح أن يكون مرضيا مطلقا) ليس جواب الشرط، بل نتيجة قوله: (فما تعين له من الكل إلا ما يناسبه، فهو ربه). أي، إذا كان الفعل المرضى صادرا من رب معين، يكون مرضيا بالنسبة إليه، لأنه فعله، ولا يكون مرضيا مطلقا.
(إلا إذا كان جميع ما يظهر به من فعل الراضي فيه). أي، إلا إذا كان في المربوب الذي يظهر به الفعل المرضى استعداد فعل كل راض، ليظهر فيه ربه أفعال الكل، فيكون الفعل حينئذ مرضيا مطلقا، لصدوره من مقام الجمع و مظهر الكمال المطلق، كعين الإنسان الكامل القائل: (ربنا الذي أعطى كل شئ خلقه ثم هدى ربنا رب السماوات والأرض). وليس ذلك إلا رب الأرباب. ألا ترى أن المؤمنين والكافرين كلهم كانوا راضين بأحكام النبي، صلى الله عليه و سلم، وأفعاله، وإن كان الكافر ينازع في نبوته.

---

(٨) – قوله: (فزالت الأحدية بك...). وذلك لأن النظر والمشاهدة لا يمكن إلا بصيرورة الناظر مستغرقا في عين المنظور متحدا معه. أو ظهور المنظور وتجليه في مرآة الناظر. و كلاهما يزيلان الأحدية. وتحت ذلك أسرار. (الامام الخميني مد ظله)

(ففضل إسماعيل، عليه السلام، غيره من الأعيان بما نعته الحق به من كونه (عند ربه مرضيا) ظاهر. وكذلك كل نفس مطمئنة قبل لها: (إرجعي إلى ربك). فما أمرها أن ترجع إلا إلى ربها الذي دعاها فعرفته من الكل (راضية مرضية)). أي، و كذلك كل نفس اطمأنت وتركت الهوى واللذة الفانية، فهي راضية من ربها مرضية عنده، كما قال تعالى: (يا أيتها النفس المطمئنة إرجعي إلى ربك راضية مرضية). فأمرها أن ترجع إلى ربها الذي دعاها، أي، طلبها من الحضرة الإلهية الجامعة أن يكون مظهرا لكماله ومجلى لأنواره ومحلا لظهور سلطنته وأفعاله. فعرفت تلك النفس المطمئنة ربها من بين الأرباب، فصارت راضية منه ومن أفعاله مرضية عنده.

((فادخلي في عبادي) من حيث ما لهم هذا المقام. فالعباد المذكورون هنا، كل عبد عرف ربه تعالى واقتصر عليه ولم ينظر إلى رب غيره مع أحدية العين لا بد من ذلك). (ما) في قوله: (من حيث ما لهم) زائدة. أي، فادخلي في زمرة عبادي الذين يعرفون أربابهم، وصاروا راضين مرضيين بهم وأفعالهم، واقتصروا على أربابهم، ولم ينظروا إلى غير أربابهم ولم يطلبوا إلا ما يفيض عليهم منهم مع أحدية الذات الإلهية الذي هو رب الأرباب كلها.

((وادخلي جنتي) التي هي ستري). بكسر السين. أي، حجابي. وفي بعض النسخ: (بها سترى). بفتح السين.

واعلم، أن (الجنة) في اللغة عبارة عن أرض فيها أشجار كثيرة بحيث يستر الأرض بظلها. مأخوذ من (الجن) وهو الستر. فالجنة مرة من (الجن) الذي هو (الستر). وفي اصطلاح علماء الظاهر عبارة عن مقامات نزهة ومواطن محبوبة من الدار الآخرة، وهي جنة الأعمال والأفعال. وللعارفين جنات أخر غيرها. و هي جنات الصفات، أعني، الاتصاف بصفات أرباب الكمال والتخلق بأخلاق ذي الجلال. وهي على مراتب، كما أن الأول على مراتب. ولهم جنات الذات. و هي ظهور رب كل منهم عليهم واستتارهم عنده في أربابهم. هذه الجنات الثلاث للعبد.

وللحق أيضا جنات ثلاث، تقابلها، لذلك قال تعالى: (فادخلي في عبادي وادخلي جنتي). فأضاف إلى نفسه. فأول جناته، الأعيان الثابتة، لأنه بها يستر، فيشاهد ذاته بذاته من وراء أستار الأعيان الثابتة. والثانية، استتاره في الأرواح بحيث لا يطلع عليه ملك مقرب ولا غيره. والثالثة، استتاره في عالم الشهادة بالأكوان، ليشاهد عوالمه من وراء الاستتار بحيث لا يشعر عليه الأغيار. وهذا بحسب استتار ذاته في الذوات في عوالمها، وكذلك استتاره بحسب الصفات والأفعال في صفاتها وأفعالها. فالعارف إذا قيل له: (أدخل جنتي) لم يفهم منه إلا: أدخل ذاتك وعينك وحقيقتك، لتجدني فيها ويشاهدني بها. لأن مطلوبه الحق فقط. بخلاف غير العارف، فإن جنته ما فيه حظوظ نفسه من المشارب والمآكل والمناكح وما يتعلق بها. لذلك قال (رض) مترجما عن الحق: (وليست جنتي سواك، فأنت تسترني بذاتك). وتكون وقايتي في ذاتي وصفاتي و أفعالي بذاتك وصفاتك وأفعالك. (فلا أعرف إلا بك، كما أنك لا تكون إلا بي). أي، لا أظهر في الأكوان إلا بك. فإنك مرآة ذاتي ومجلي صفاتي ومحل تصرفي و ولايتي، كما أنك لا توجد إلا بي، لأنك من حيث أنت عدم محض. (فمن عرفك عرفني). أي، من عرفك حق معرفتك، عرفني، فإن حقيقتك أنا. (وأنا لا أعرف، فأنت لا تعرف). أي، لا يمكن لأحد أن يعرف حقيقتي وكنه ذاتي، فأنت لا تعرف في الحقيقة. قال الشيخ (رض) في قصيدة له:

(ولست أدرك من شئ حقيقته وكيف أدركه وأنتم فيه)

(فإذا أدخلت نفسك) وفي بعض النسخ: (فإذا دخلت) (جنته، دخلت نفسك، فتعرف نفسك معرفة أخرى غير المعرفة التي عرفتها حين عرفت ربك بمعرفتك إياها، فتكون صاحب معرفتين: معرفة به من حيث أنت، ومعرفة به بك من حيث هو، لا من حيث أنت). أي، إذا دخلت جنته، دخلت نفسك وذاتك و شاهدت أسرارها وما فيها من أنوار الحق وذاته، فتعرف نفسك معرفة أخرى

غير المعرفة التي عرفتها حين عرفت ربك بمعرفتك إياها. أي، أن العبد إذا عرف نفسه ثم عرف بمعرفته إياها ربه، يكون صاحب معرفة واحدة. وهي عرفانك أنك عاجز فقير منبع للنقائص والشرور، وأن ربك قادر غنى معدن الكمالات والخيرات. أو عرفت أنك موصوف بالكمالات المعارة عليك عمن هي له بالأصالة، فعرفت أن ربك صاحب الكمالات الذاتية. أما إذا عرف ربه وعرف ظهوراته في المظاهر ثم رجع وتوجه إلى معرفة نفسه بربه، يعرفها معرفة أخرى أتم وأكمل من الأولى، لأنه عرفها أنها مظهر من مظاهر ربها، كما قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم، حين سئل: بم عرفت ربك: (عرفت الأشياء بالله).
فيكون صاحب معرفتين: إحديهما، معرفة بالرب والنفس من حيث نفسك، و ثانيهما، معرفة بالرب والنفس من حيث ربك لا من حيث نفسك. والثانية هي الأتم من الأولى.
فضمير (به) في الموضعين يعود إلى (الرب). وكان الأنسب أن يقول:
معرفة به وبك من حيث أنت – أي بالرب والنفس كما قال في الثانية – ومعرفة به و بك من حيث هو. والظاهر أنه حذفه اعتمادا لفهم السامع من قوله: (فإذا...
دخلت نفسك، فتعرف نفسك معرفة أخرى). و (الباء) في (به) في الموضعين للصلة، وفي (بك) للسببية. أي، عرفته
لسبب مظهريتك، لا من حيث إنك مغائره، بل من حيث إنك هو. أو تكون في (بك) للصلة، وفي (به) للسببية. أي، عرفت نفسك من حيث هو بسببه.
(فأنت عبد وأنت رب لمن له فيه أنك عبد)
أي، فأنت عبد للإسم الحاكم عليك والظاهر فيك الذي يربك من باطنك. و أنت رب لذلك الاسم الذي بعينه أنت عبد له وفي حكمه، تربه لقبول أحكامه و إظهار كمالاته فيك، وذلك لأن لله تعالى ظاهرا وباطنا، والربوبية لهما ثابتة. فكما أن الباطن يرب الظاهر بإفاضة أنوار الغيب وإظهار أحكام الأسماء الإلهية الغيبية عليه، كذلك الظاهر يرب الباطن باستفاضة تلك الأنوار وقبولها وإظهار

تلك الأحكام في الأسماء الداخلة تحتها، وهي الموجودات العينية. فلكل من هذين الاسمين الجامعين ربوبية وعبودية، وكذلك للأسماء التي تحتهما ربوبية و عبودية. وما ثمة من يكون ربا على الإطلاق إلا الحضرة الإلهية من حيث وجوبها و غناها عن العالمين.

(وأنت رب وأنت عبد

أي، أنت باعتبار الهوية الظاهرة فيك. وأنت عبد باعتبار تعينك وتقيدك.

لمن له في الخطاب عهد))

أي، لرب له عهد في الخطاب. وهو قوله تعالى: (أ لست بربكم؟ قالوا بلى).

ولا بد أن تعلم أن العهد السابق بين العبد والرب كلي وجزئي. فالكلي هو العهد الذي بين الاسم الجامع الإلهي، وبين العباد بأنهم يعبدونه بالأمر التكليفي والأمر الإرادي بحسب كل اسم حاكم عليهم. والجزئي هو العهد الذي بين كل واحد من الأسماء، وبين كل من عبيدها. وهذه العهود الجزئية لا يمكن نقضها في الوجود، ولا الكلى الإرادي، وإن كان ينقض العهد الكلى التكليفي بالاحتجاب عن الفطرة الأصلية بالغواشي الطبيعية الموجبة للكفر والعصيان، وإن كان العبد فيه أيضا عابدا للإسم (المضل). كما قال تعالى: (وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه). فالكل عباد الله ويعبدونه من حيث الأسماء الحاكمة عليهم.

(فكل عقد عليه شخص يحله من سواء عقد)

(العقد) هنا بمعنى (العهد). كقوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود).

أي، بالعهود السابقة. أي، لكل عقد عليه شخص من الأشخاص، وهو (العهد) الذي بينه وبين ربه الخاص به. يحل ذلك العهد والعقد من له عهد مع ربه الخاص به، يخالف حكمه حكم ذلك الرب، كعبد (الرحيم) مثلا، فإنه يخالف عبد (القهار) و (المنتقم)، ويحل عقده. فجاء بلفظ (الحل) مناسبة للعقد. أو بمعنى العقيدة. أي، كل شخص على عقيدة يخالفه من له عقيدة

غيرها.
وفاعل (يحله) (من). أي، يحله من له عقيدة سواه. ويجوز أن يكون (عقد) فاعلا. أي، يحله عقد حاصل له من سواه. ف (من) مكسورة الميم حينئذ.
(فرضي الله عن عبيده، فهم مرضيون). لأنهم أظهروا مقتضيات أسمائه و أحكامها، فصاروا مرضيين عنده.
(ورضوا عنه، فهو مرضى). أي، رضوا عن الله لإعطائه ما طلبوا منه من الإيجاد في العين وإظهار كمالاتهم التي كانت في كتم العدم مخفية عن أيدي الأسماء. فالحق مرضى منهم. وقوله تعالى: (ولا يرضى لعباده الكفر). و عدم رضا الحق ونهيه من المعاصي إنما هو من حيث الأمر التكليفي: فإنه تعالى كلف عباده بالإيمان والطاعة، فلا يرضى الكفر والمعصية. وأما من حيث الإرادة، فالرضا حاصل، لأنهم أتوا بما أراد الله منهم.
(فتقابلت الحضرتان، تقابل الأمثال، والأمثال أضداد، لأن المثلين حقيقة لا يجتمعان، إذ لا يتميزان). الحضرتان، هما حضرة الربوبية، وحضرة العبودية. و إنما تقابلتا تقابل الأمثال، لأنهما يتشاركان في الوجود الإلهي، وفي الربوبية والعبودية، كما مر آنفا، ويختلفان في التعين والاعتبار. وأيضا كل من الحضرتين في كونهما راضية مرضية مماثل للأخر، فتقابلهما تقابل الأمثال، وتقابل الأمثال عبارة عن تباينها وتمايزها مع اتحادها وتشاركها في حقيقة واحدة.
وإنما جعل الأمثال أضدادا، لأنها لا يجتمع كالأضداد، لأن المثلين من حيث تباينهما مع اشتراكهما في حقيقة جامعة لهما يصيران مثلين، فلا يجتمعان، إذ لو اجتمعا، لكانا غير متميزين، لكن كل ما في الوجود من الأغيار متميزة عن غيره. وإليه أشار بقوله: (وما ثمة إلا متميز).
ولما أثبت أولا وجود الأمثال والأضداد باعتبار الكثرة، أراد أن ينفيها باعتبار الوحدة الذاتية والوحدة العرضية، فقال: (فما ثم مثل، فما في الوجود ضد، فإن الوجود حقيقة واحدة، والشئ لا يضاد نفسه). أي، إذا كان ما في الوجود متميزا

عن غيره بما هو هو، فليس في الخارج لشئ مثل من كل الوجوه (٩) وإذا لم يكن في الخارج لشئ مثل، لا يكون في مطلق الوجود أيضا مثل، لأن ما في العقل أيضا ممتاز بتعينه المعنوي عن غيره. وإذا لم يكن في العقل ولا في الخارج مثل، لا يكون فيهما أيضا ضد، إذ بتحققه يتحقق المثل، فإن كلا من الضدين مماثل للآخر في الضدية. وأيضا، كل من الضدين بحسب الحقيقة يرجع إلى الوجود المطلق، وهو حقيقة واحدة، والضدان عبارة عن حقيقتين مختلفتين متساويتين في القوة والضعف، والحقيقة الواحدة لا يمكن أن يضاد لنفسه.

وتلخيصه أن الحضرتين المتقابلتين لهما اعتباران: إعتبار الحقيقة الجامعة بينهما، واعتبار التغاير. فباعتبار وحدة حقيقتهما، لا تماثل بينهما ولا تضاد، فلا ربوبية ولا عبودية بينهما. وباعتبار التغاير، بينهما تماثل وتضاد، فالربوبية والعبودية حاصلة، فالحكم بوجودهما باعتبار الكثرة صحيح، وبعدمهما باعتبار الوحدة صحيح. والأول يناسب العالم، والثاني يناسب الوجود الحق.

(فلم يبق إلا الحق لم يبق كائن فما ثم موصول ولا ثم بائن)

(بذا جاء برهان العيان فلا أرى بعيني إلا عينه إذ أعاين)

أي، إذا ارتفع الأمثال والأضداد وظهرت وحدة الوجود، فلم يبق إلا الحق، و فنى العالم فيه لاقتضائه الكثرة. فما ثم واصل ولا موصول ولا بائن، أي مفارق، لاستهلاك الكل في عين الوحدة الحقيقية.

---

(٩) – قوله: (فما ثمة مثل) وقوله: (فإن الوجود حقيقة واحدة) تعليل لنفى المثلية والضدية. وأما ما ذكره الشارح أولا بقوله: (إذا كان ما في الوجود متميزا...) فلا يستقيم. فإن إثبات التميز كما ينفى المثلية من جميع الوجوه يثبت الضدية، فلا يمكن نفى الضدية به. وأيضا أن الضدية مثلية من بعض الوجوه، لا من جميع الوجوه، فلا ينافي نفى المثلية من جميع الوجوه، على أن يكون الظرف قيدا للمنفي لا للنفي مع الضدية. كما لا يخفى. (الإمام الخميني مد ظله)

قوله: (بذا جاء) أي، بما ذكر يشهد برهان العيان والكشف. (فما أرى بعيني) أي، بعين البصر والبصيرة، أو بعيني البصر، إلا عين الحق وذاته حين أعاين وأشاهد الموجودات في العقل وفي الخارج.
قوله: ((ذلك لمن خشى ربه). أن يكون هو لعلمه بالتميز). تتميم الآية.
ولما تكلم (رض) في مقام الجمع، شرع يتكلم في مقام الفرق بعد الجمع، لأن المحقق هو الذي يعطى حق المقامات كلها، لتكون عقيدته هيولى الاعتقادات، و لا يقف في شئ منها وإلا يكون مقيدا.
فقوله: (ذلك) إشارة إلى قوله تعالى: (رضى الله عنهم ورضوا عنه ذلك لمن خشى ربه). أي، ذلك المقام، الذي هو مقام الرضا عنهم، لا يحصل إلا لمن خشى ربه وانقاد حكمه بقيامه في مقام عبوديته، لعلمه بتميز مقامه عن مقام ربه.
فإن (الخشية) هي التواضع والتذلل لعظمة الرب. ولا يظهر بمقام الربوبية، ليكون عين ربه، فيدعى أنه هو. كما ظهر به أرباب الشطح (١٠)
قال تعالى معاتبا للمسيح وتنبيها للعباد: (أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله؟) والفرق بين المحقق وبين أهل الشطح: إذا ظهر كل منهم بمقام الربوبية، إن المحقق لا يظهر به إلا وقتا دون وقت، إعطاء لحق المقام لا عن غلبة حكم الوحدة عليه. ولو قيل له عند ظهوره به: إنك عبد. يقربه ويرجع إليه

---

(١٠) - قوله: (كما ظهر به أرباب...). ظهور أهل الشطح بالربوبية وإظهارهم إياها لنفسهم، ليس إلا لنقصان السلوك وبقاء الأنانية والإنية. فإن السالك إذا أراد بالسلوك إظهار القدرة والسلطة لما رأى أهل السر من الأولياء قد يظهرون ذلك، فاشتغل به لذلك، ربما يظهر نفسه وشيطانه له، ويتجلى بالربوبية، فإنه عبد نفسه، لا عبد ربه. قال شيخنا، دام ظله العالي، إن أكثر أهل الدعاوي الباطلة كانوا من أصحاب الرياضات الباطلة.
أقول: وميزان تميز الرياضة الباطلة عن غيرها، هو ذلك الذي ذكرنا. فعليك بخلوص النية وصدق السريرة مع ربك. فإن من أخلص لله أربعين صباحا جرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه. كه اى صوفي شراب آنگه شود صاف كه اندر خم بماند اربعينى. (الامام الخميني مد ظله)

عن مقام الربوبية. وأهل الشطح لكونهم مغلوبين بحكم المقام، لا يقدرون على الرجوع، فتأخذهم الغيرة بالقهر (١١)

(دلنا على ذلك، جهل أعيان في الوجود بما أتى به عالم) (١٢) أي، دلنا على ذلك العلم بالتميز بين المقامين، جهل بعض أعيان الموجودات بما أتى به عين العالم بالله من التميز بين مقام الربوبية والعبودية تارة، والظهور بالربوبية أخرى، مع مراعاة الأدب. وهذا كما يقال: (تعلمت الأدب ممن لا أدب له).

وفي بعض النسخ: (لما دلنا). وجوابه: (فقد وقع التميز بين العبيد، فقد وقع التميز بين الأرباب). فإن التميز بين العبيد معلول للتميز بين الأرباب، و وجود المعلول يدل على وجود علته، فوقع التميز بين الأرباب وبين عبيدها أيضا، لأن العلل مغائرة لمعلولاتها.

(ولو لم يقع التميز، لفسر الاسم الواحد الإلهي من جميع وجوهه بما يفسر به الآخر. و (المعز) لا يفسر بتفسير (المذل)، إلى مثل ذلك). معناه ظاهر.

(لكنه هو من وجه الأحدية، كما تقول في كل اسم إنه دليل على الذات وعلى حقيقته من حيث هو، فالمسمى واحد: فالمعز هو المذل من حيث المسمى، والمعز ليس المذل من حيث نفسه وحقيقته، فإن المفهوم يختلف في الفهم في كل واحد منهما). أي، لكن (المعز) هو (المذل) من وجه أحدية ذات الحق، لأن كل اسم دال على الذات الأحدية، إذ الاسم عبارة عن ذات مع صفة خاصة. فالمسمى، الذي هو الذات، واحد في الكل، والصفات مختلفة، ومفهوم كل واحد من (المعز) و

---

(١١) – الغيرة الإلهية بالقهر، لأن الغيرة الأحدية تأخذهم بالقهر ويجعلهم في الوادي الضلالة. (ج)

(١٢) – قوله: (دلنا على ذلك...). قال شيخنا العارف الكامل، أدام الله ظله، يمكن أن يكون (ذلك) إشارة إلى قوله: (لمن خشى ربه). والجاهل ليس الجاهل المطلق، بل أهل الشطح، والعالم هو المحقق. وحاصل المعنى أن جهل أهل الشطح على ما أتى به المحقق من حفظ المقامات، دلنا على مقام الخشية. (الامام الخميني مد ظله)

(المذل) مختلف. لأنه إن اعتبر مجموع الذات والصفة في مفهوم كل من الأسماء، فقد وقع الاختلاف، وإن اعتبر الجزء الذي به يقع التميز، فقد وقع الاختلاف أيضا، وإن اعتبر الذات فقط، فمسمى الكل منهما عين مسمى الآخر.

(فلا تنظر إلى الحق * فتعريه عن الخلق)

هذا تفريع على قوله: ((لكنه هو من وجه الأحدية). أي، لا تنظر إلى الحق بأن تجعله موجودا خارجيا مجردا عن الأكوان منزها عن المظاهر الخلقية عاريا عنها و عن صفاتها.

(ولا تنظر إلى الخلق * وتكسوه سوى الحق)

بأن تجعل الخلق مجردا عن الحق مغائرا له من كل الوجوه، وتكسوه لباس الغيرية. وقد قال تعالى: (وهو معكم أينما كنتم). بل أنظر إلى الحق في الخلق، لترى الوحدة الذاتية في الكثرة الخلقية، وترى الكثرة الخلقية في الوحدة الذاتية.

(ونزهه وشبهه * وقم في مقعد الصدق)

أي، نزه الحق الذي في الخلق بحسب مقام أحديته عن كل ما فيه شائبة الكثرة الإمكانية والنقصان. وشبهه أيضا بكل صفات كمالية، كالسمع والبصر والإرادة والقدرة. فإنك إذا جمعت بين التنزيه والتشبيه، كما هو عادة الكاملين، فقد قمت مقام الصدق، وهو مقام الجمع بين الكمالين.

(وكن في الجمع إن شئت * وإن شئت ففي الفرق)

أي، إذا علمت وحدة الحقيقة الوجودية، وأن الخلق حق من وجه وأن الحق خلق من وجه بحكم مقام المعية، وأن الخلق خلق وأن الحق حق في مقام الفرق، و أن الكل حق بلا خلق في مقام الجمع المطلق، وأن الكل خلق بلا حق في

مقام الفرق المطلق، (١٣) وتحققت بهذه المقامات، فكن إن شئت في مقامات الجمع، وإن شئت في
مقامات الفرق. فإنه لا يضرك حينئذ، وأنت
مخلص موحد.
(تحز بالكل، إن كل * تبدى قصب السبق)
أي، إذا كنت على ما وصفته لك، فحينئذ إن تبدى كل من العبيد وقصد قصب السبق، تحز كل كمالاتهم، فإنك مع كل من سبق حينئذ، ومع كل من لحق أيضا، لأنك قائل بكل المراتب عابد لله فيها جميعا.
فقوله: (تحز) جواب الشرط، وهو قوله: (إن كل تبدى). لذلك حذف (الواو). فإنه من (حاز، يحوز) إذا جمع. ويجوز أن يكون تخرجوا بالأمر. أي، نزهه وشبهه، وقم في مقام الجمع الذي هو المقعد الصدق، وكن في مقام الجمع والفرق، فحز في كل الكمالات. فجواب: (إن كل تبدى) محذوف. تقديره: إن كل تبدى قصب السبق، كن حائزا إياه.
(فلا تفنى ولا تبقى * ولا تفنى ولا تبقى)
أي، إذا علمت أن الخلق حق في الحقية والحق لا يفنى أبدا، علمت أنك من جهة الحقية لا تفنى. وإذ علمت أن الحق له ظهورات في مراتبه المختلفة بحسب تنزلاته ومعارجه وبتلك الظهورات تحصل المظاهر الخلقية، وليس كل منها دائميا، علمت أنك لا تبقى من حيث الخلقية، بل تتبدل إنياتك في كل آن بحسب المواطن التي تنزل إلى النشأة الدنياوية، وفيها وفي مواطن الآخرة أيضا،

---

(١٣) - وفي هذا المقام يكون إجراء الحدود، ويتحقق بغض الأنبياء بالنسبة إلى الكفار والمنافقين، وإلا ففي مقام الجمع المطلق، أو الجمع مع الفرق، لا يمكن ذلك. كما هو المعروف من قضية موسى، عليه السلام، وأمره بإحضار أخس الخلائق. (الامام الخميني مد ظله)

كما قال تعالى: (بل هم في لبس من خلق جديد). وإذا علمت أن الحق أزلا وأبدا ظاهر في كل المراتب لا تفنى الأعيان الوجودية مطلقا لأنها مظاهره فيها، ولا تبقيها أيضا مطلقا لفنائها واستهلاكها دائما في عين الوجود الحق عند تجلى الواحد القهار يوم القيامة، كما قال تعالى: (لمن الملك اليوم لله الواحد القهار). ولا تفنيها من حيث تعيناتها، فإنها فانية في الأزل ولا تفنيها من حيث حقيقتها، فإن الحق باق لم يزل، لذلك قيل:

الفاني فان لم يزل * والباقي باق في الأزل

(ولا يلقى عليك الوحي * من غير ولا تلقى)

أي، إذا لم يكن في الوجود غير الله في الحقيقة، فالوحي الذي يلقى إليك من جهة عبوديتك لا يكون ملقى في حق الغير، بل يكون ملقى على نفسه من مقام جمعه على مقام تفصيله. ولا تلقى أنت أيضا ذلك الوحي بربوبيتك، إلا في حق نفسك، فإن العباد كلها مظاهر حقيقتك، وأنت مقام جمعهم وهم تفاصيلك.

(الثناء بصدق الوعد، لا بصدق الوعيد. والحضرة الإلهية تطلب الثناء المحمود بالذات، فيثنى عليها بصدق الوعد، لا بصدق الوعيد، بل بالتجاوز). لما أثنى الحق على إسماعيل، عليه السلام، بصدق الوعد، شرع يبين في حكمته أسراره، كما بين أسرار (الرضا). والثناء عقلا وعادة لا يكون إلا في مقابلة خيرات المثنى عليه، لا في مقابلة الشرور، إذ لا يثنى على من يحصل منه الضر والنقم، بل على من يحصل منه النفع والنعم. فمن وعد بالخير وأنجز وعده، يثنى عليه بذلك. ومن أوعد، فلا يثنى عليه بذلك الإيعاد، إلا إذا عفا وتجاوز عن إيعاده. والذات الإلهية لكونها منبع الخيرات ومعدن المسرات، تطلب بالذات الثناء من العبيد، حيث أخرجهم من العدم إلى الوجود، وكساهم بحلل الكمالات، وجعلهم مظاهر الأسماء والصفات. والشرور أمور إضافية لكونها عبارة عن عدم ملائمتها للطبائع. فكون الشر شرا ليس بالنسبة إلى الذات، كما نبه النبي (ع) بقوله في دعائه: (والخير كله إليك، والشر ليس

إليك). قال الله تعالى: (ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك). بل بالنسبة إلى ذاته تعالى كلها خير، لأنها وجودات خاصة، ظهرت في هذه المظاهر. لذلك أردفه بقوله تعالى: (قل كل من عند الله). أي، الحسنات المنسوبة إلى الله والسيئات المضافة إلى نفسك، كلها صادرة من عند الله. فهي خيرات في أنفسها، لذلك صارت مقتضى أسماء الله، وإن كان بعضها شرورا بالنسبة إليك.

((فلا تحسبن الله مخلف وعده رسله). ولم يقل: ووعيده. بل قال: (ويتجاوز عن سيئاتهم). مع أنه توعد على ذلك). وهذا (التجاوز) عام بالنسبة إلى أهل الجنة والنار. أما بالنسبة إلى أهل الجنة، فظاهر: حيث تجاوز عن ذنوب وجوداتهم و صفاتهم وأفعالهم، كما قال: (فقلت: وما أذنبت؟ قالت مجيبة: وجودك ذنب لا يقاس به ذنب). وأما بالنسبة إلى أهل النار من المؤمنين، فبالإخراج بشفاعة الشافعين، وبالنسبة إلى الكافرين يجعل العذاب لهم عذبا: أو برفعه مطلقا، كما جاء في الحديث: (ينبت في قعر جهنم الجرجير). وإن كانوا خالدين فيها. أو بإعطائهم صبرا على ما هم عليه من البلايا والمحن، فيتألفوا به، فلا يتألمون منه بعد ذلك – على ما سيأتي آنفا إنشاء الله تعالى.

(فأثنى على إسماعيل بأنه كان صادق الوعد). وذلك لوفائه على العهود السابقة بإبراز الكمالات المودعة فيه وبعبادة ربه بحيث صار مرضيا عنده.

(وقد زال الإمكان في حق الحق لما فيه من طلب المرجح). أي، وقد زال في حق الحق إمكان وقوع الوعيد، إذ لا شك أن الحق تعالى وعد بالتجاوز فقال: (و يتجاوز عن سيئاتهم). وقال: (إن الله يغفر الذنوب جميعا).، (إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء).، (ويعفوا عن كثير) من السيئات. و أمثال ذلك. ووقوع وعده واجب، وهو التجاوز والعفو والغفران. فزال إمكان وقوع الوعيد، لأن وقوع أحد طرفي الممكن لا يمكن إلا بمرجح، وما ثم ما يطلب الوعيد إلا الذنب، وهو يرتفع بالتجاوز، فزال سبب وقوع الوعيد، وعدم العلة موجب لعدم المعلول. والوعيد إنما كان للتخويف والاتقاء ولإيصال كل منهم إلى

كمالهم، لذلك قال تعالى: (وما نرسل بالآيات إلا تخويفا ولعلهم يتقون). وقال بعض أهل الكمال:

وإني إذا أوعدته أو وعدته * لمخلف إيعادي ومنجز موعدي

إذ لا يثنى بالوفاء بالإيعاد، بل بالتجاوز عنه، ويثني بالوفاء بالوعد. وحضره الحق تعالى طالب الثناء، فوجب إتيانه بما وعده من العفو والمغفرة والتجاوز، وانتفى إمكان وقوع ما أوعد به. وفيه أقول:

يا من بلطف جماله خلق الورى * حاشاك أن ترضى بنار تحرق

أنت الرحيم بكل من أوجدته * ولأجل رحمتك العميمة تخلق

إن كنت منتقما فأنت مؤدب * ومعذبا إن كنت أنت المشفق

فاجعل عذابك للعباد عذوبة * وارحم برحمتك التي قد تسبق

وإنما قال: (في حق الحق) ولم يقل: في حق الخلق، لأن زوال الإمكان إنما هو بسبب التجاوز والعفو، وهو من طرف الحق لا الخلق.

فإن اختلج في قلبك أن الشرك لا يغفر، فيجب وقوع ما أوعده، فضلا عن إمكانه، فسيأتي بما يتبين عندك الحق بعد شرح الأبيات.

(فلم يبق إلا صادق الوعد وحده * وما لوعيد الحق عين تعاين)

أي، إذا زال سبب الوعيد، فلم يبق إلا تحقق الوعد وحده، لأنه صادق في وعده.

وما بقى لوعيد الحق (عين تعاين) - على البناء للمفعول - لزوالها بالمغفرة والعفو في حق العاصين. وأما في حق الكافرين والمنافقين، لانقلاب عذابهم بنعيم يناسبهم، كما قال: (وإن دخلوا دار الشقاء فإنهم

على لذة فيها) أي في تلك الدار (نعيم مبائن)
أي، لنعيم الجنان. فإن نعيم النفوس الطيبة لا يكون إلا بالطيبات، ونعيم النفوس الخبيثة لا يكون إلا بالخبيثات. كالتذاذ الجعل بالقاذورات وتألمه بالطيبات. قال تعالى: (الطيبات للطيبين والطيبون للطيبات والخبيثات للخبيثين والخبيثون للخبيثات).
(نعيم جنان الخلد فالأمر واحد * وبينهما عند التجلي تباين)
(نعيم) منصوب على أنه مفعول (المبائن). أي، مبائن لنعيم جنات الخلد.
قوله: (فالأمر واحد) - إلخ إشارة إلى أن التجلي الإلهي على السعداء والأشقياء في الأصل ليس إلا واحد، كقوله: (وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر). والتعدد والتباين إنما يقع بحسب القوابل، وكل منها يأخذ بحسب استعداده وقابليته، كماء واحد نزل من السماء فصار في موضع سكرا وفي موضع حنظلا.
(يسمى عذابا من عذوبة طعمه * وذلك له كالقشر والقشر صائن)
أي، يسمى ذلك النعيم الذي لأهل الشقاء عذابا، لعذوبة طعمه بالنسبة إليهم. فإن (العذاب) مأخوذ من (العذب) في الأصل، وذاك، أي لفظ العذاب، له، أي للعذب، كالقشر، والقشر صائن للبه من الآفات. فلفظ (العذاب) يصون معناه عن إدراك المحجوبين الغافلين عن حقائق الأشياء. أو يكون (ذاك) إشارة إلى نعيم أهل النار، أي، ذلك النعيم كالقشر لنعيم أهل الجنة، إذ (الجنة حفت بالمكاره). ألا ترى أن التبن نعيم الحيوان والبر المحفوظ به نعيم الإنسان.
وبعد أن فرغنا من حل تركيبه وبيان معناه، فلنشرع في تحقيقه ومبناه، لأنه من أهم المهمات، وقليل من يعرف أصول هذه المقامات. فنقول:
اعلم، أن المقامات الكلية الجامعة لجميع العباد في الآخرة ثلاث - وإن كان كل منها مشتملا على مراتب كثيرة لا تحصى -: وهي الجنة، والنار، والأعراف الذي بينهما. على ما نطق به الكلام الإلهي. ولكل منها اسم حاكم عليه، يطلب

بذاته أهل ذلك المقام، لأنهم رعاياه وعمارة ذلك الملك بهم. و (الوعد) شامل للكل، إذ وعده في الحقيقة عبارة عن إيصال كل واحد منا إلى كماله المعين له أزلا. فكما أن الجنة موعود بها، كذلك النار والأعراف موعودان بهما. والإيعاد أيضا شامل للكل، فإن أهل الجنة يدخلون الجنة بالجاذب والسائق. قال تعالى: (و جاءت كل نفس معها سائق وشهيد). والجاذب المناسبة الجامعة بينهما بواسطة الأنبياء والأولياء. والسائق الرحمن بالإيعاد والابتلاء بأنواع المصائب والمحن والبلاء. كما أن الجاذب إلى النار المناسبة الجامعة بينهما وبين أهلها، والسائق الشيطان، فعين الجحيم (موعود) لهم، لا (متوعد) بها. و (الوعيد) هو العذاب الذي يتعلق بالاسم (المنتقم). وتظهر أحكامه في خمس طوائف لا غير، لأن أهل النار إما مشرك، أو كافر، أو منافق، أو عاص من المؤمنين - وهو ينقسم بالموحد العارف الغير العامل (١٤) والمحجوب. وعند تسلط سلطان المنتقم عليهم، يتعذبون بنيران الجحيم، كما قال تعالى: (أحاط بهم سرادقها ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك (١٥) ولا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون). وقال: (إنكم ماكثون اخسئوا فيها ولا تكلمون). فلما مر عليهم السنون والأحقاب واعتادوا

---

(١٤) - في بعض النسخ: (الغير الكامل). وهو كما ترى. ولعل المراد بغير الكامل، هو العارف الناقص في العمل والكامل في العلم، أو المتوسط في المعرفة. (ج)

(١٥) - سمى خازن النار (مالكا) لاختصاصه بمن ملك الدنيا وآثرها، لقوله تعالى: (فأما من طغى وآثر الحياة الدنيا، فإن الجحيم هي المأوى). كما سمى خازن الجنة (رضوانا) لاختصاصه بمن (رضى الله عنهم ورضوا عنه). وقيل: (الرضا بالقضاء باب الله الأعظم). وهو الطبيعة الجسمانية الموكلة بأجساد العالم والهيولي الظلمانية، أو النفس الحيوانية الكلية الموكلة بالتأثير في أجساد العالم الحيوانية المستعلية على النفوس الناطقة المحسوسة في قيود اللذات الحسية، وإنما لا يتعذب بالنار، لكونه من جوهر تلك النار، فهي له - أي لخازن النار - جنة، ولسكان الجهنم نار، لتنافي جواهرهم وجوهرها. و اختصاص نداء أهل النار ب (المالك) دون (الله)، لاحتجابهم عنه. والمراد من (النداء) هو توجه أهالي النار إلى (المالك). و (النداء) و (القول) يختلف باختلاف النشآت. (ج)

بالنيران ونسوا نعيم الرضوان، قالوا: (سواء علينا أجزعنا أم صبرنا ما لنا من محيص). فعند ذلك تعلقت الرحمة بهم ورفع عنهم العذاب، مع أن العذاب بالنسبة إلى العارف الذي دخل فيها، بسبب الأعمال التي تناسبها، عذب من وجه، وإن كان عذابا من وجه آخر. كما قيل:

وتعذيبكم عذب وسخطكم رضى وقطعكم وصل وجوركم عدل

لأنه يشاهد المعذب في تعذيبه، فيصير التعذيب سببا لشهود الحق، وهو أعلى ما يمكن من النعيم حينئذ في حقه. وبالنسبة إلى المحجوبين الغافلين عن اللذات الحقيقية أيضا عذب من وجه، كما جاء في الحديث: (إن بعض أهل النار يتلاعبون فيها بالنار). والملاعبة لا ينفك عن التلذذ وإن كان معذبا، لعدم وجدانه أنه ما أمن به من جنة الأعمال التي هي الحور والقصور.

وبالنسبة إلى قوم يطلب استعدادهم البعد من الحق والقرب من النار، و هذا المعنى بجهنم أيضا عذب، وإن كان في نفس الأمر عذابا. كما يشاهد هنا ممن يقطع سواعدهم ويرمى أنفسهم من القلاع، مثل بعض الملاحدة. ولقد شاهدت رجلا سمر في أصول أصابع إحدى يديه خمسة مسامير غلظ، كل مسمار مثل غلظ القلم، واجتهد المسمر ليخرجه من يده، فما رضى بذلك وكان يفتخر به، وبقى على حاله إلى أن أدركه الأجل.

وبالنسبة إلى المنافقين الذين لهم استعداد الكمال واستعداد النقص، وإن كان أليما لإدراكهم الكمال أو عدم إمكان وصولهم إليه، لكن لما كان استعداد نقصهم أغلب، رضوا بنقصانهم، وزال عنهم تألمهم بعد انتقام المنتقم منهم بتعذيبهم، وانقلب العذاب عذابا. كما نشاهد ممن لا يرضى بأمر خسيس أولا، ثم إذا وقع فيه وابتلى به وتكرر صدوره منه، تألف به واعتاد، فصار يفتخر به بعد أن كان يستقبحه.

وبالنسبة إلى المشركين الذين يعبدون غير الله من الموجودات، فينتقم منهم المنتقم، لكونهم حصروا الحق فيما عبدوه وجعلوا الإله المطلق مقيدا. وأما من (*)

حيث إن معبودهم عين الوجود الحق الظاهر في تلك الصورة، فما يعبدون إلا الله، فرضي الله عنهم من هذا الوجه، فينقلب عذابهم عذابا في حقهم.
وبالنسبة إلى الكافرين أيضا وإن كان العذاب عظيما، لكنهم لم يتعذبوا به، لرضاهم بما هم فيه، فإن استعدادهم يطلب ذلك، كآلأتوني الذي يفتخر بما هو فيه. وعظم عذابه بالنسبة إلى من يعرف أن وراء مرتبتهم مرتبة، وأن ما هم فيه عذاب بالنسبة إليها. و
أنواع العذاب غير مخلد على أهله من حيث إنه عذاب، لانقطاعه بشفاعة الشافعين. وآخر من يشفع وهو أرحم الراحمين. كما جاء في الحديث الصحيح: (لذلك ينبت الجرجير في قعر جهنم). لانقطاع النار وارتفاع العذاب، وبمقتضى (سبقت رحمتي غضبي). فظاهر الآيات التي جاء في حقهم التعذيب كلها حق، وكلام الشيخ (رض) لا ينافي ذلك، لأن كون الشئ من وجه عذابا لا ينافي كونه من وجه آخر عذبا. وإنما بسطت الكلام هنا، لئلا ينكر على هذا الخاتم المحمدي، صلى الله عليه وسلم، فيما أخبر. فإن الأولياء، رضوان الله عليهم، ما يخبرون إلا عما يشاهدون يقينا من أحوال الاستعدادات في الحضرة العلمية وعوالم الأرواح والأجساد، لعلمهم بالحقائق وصورها في كل عالم. والله
علم بالحقائق.

فص حكمة روحية في كلمة يعقوبية

الظاهر أن (الروح) - مفتوح الراء الذي هو الراحة - أورده ملاحظا لقوله تعالى من لسان يعقوب، عليه السلام: (يا بنى إذهبوا فتحسسوا من يوسف وأخيه

---

(١) - قوله: (في كلمة يعقوبية). إنما خصص هذه الحكمة بكلمته، لاختصاصه من بين أولاد إبراهيم، عليه السلام، في ظهور الدين وإظهاره وبسطه، كما قال الله ووصى بها إبراهيم بنيه ويعقوب: (يا بنى، إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون). ولأنه، عليه السلام، بعد ما ابتلى بفراق يوسفه وابيضت عيناه من الحزن، تداركه الرحمة الإلهية بإلقاء السكينة في قلبه، وأراد أن يبسطها في بنيه، فقال: (يا بنى اذهبوا فتحسسوا من يوسف وأخيه ولا تيأسوا من روح الله إنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون). لأن روحانيته سرت بظاهر حسه، ولذا وجد ريح يوسف بالقوة الشامة، كما شم النبي، صلى الله عليه وآله وسلم، ريح أويس القرني من جانب يمن. (الامام الخميني مد ظله)

ولا تيأسوا من روح الله إنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون). كما ذكر في حكمة كل نبي ما جاء في حقه في التنزيل. لأنه يبين في هذه الحكمة أحوال (الدين) من الانقياد والجزاء والعادة، وبكل منها تحصل الراحة الحقيقية ويترتب عليه الروح الدائم السرمدي.

إما بالانقياد، فظاهر، لأن من أنقاد لأوامر الحق وانتهى عن نواهيه واستسلم وجهه إلى الله تعالى، نال الراحة العليا ووجد الراحة القصوى.

وإما بالجزاء، فلأنه إذا عرف الإنسان أن الجزاء يترتب على أعماله وهي من مقتضيات ذاته واستعداداته – وإن كان وجودها من الله وخلقها – تحصل له الراحة العظيمة أيضا، لأنه يعلم أن ما أعطاه الله تعالى – مما له وعليه – من نفسه و ذاته، فلا يحمد إلا نفسه، ولا يؤاخذ إلا نفسه – كما قال في هذا الفص – بل هو منعم ذاته ومعذبها، فلا يذمن إلا نفسه ولا يحمدن إلا نفسه.

وأما العادة، أيضا فظاهر، لأن الإنسان إذا اعتاد بشئ، يستلذ منه ويجد الراحة.

ويمكن أن يكون (الروح) مضموم الراء. لأن المعاني الثلاث التي هي مفهومات (الدين) كلها من شان الروح المدبر للبدن، فحصل التناسب بينهما (٢) وإليه مال شيخنا المحقق (رض) في فكوكه.

وتخصيصها ب (الكلمة اليعقوبية) بأنه، عليه السلام، كان يعلم علم الأنفاس والأرواح، وكان كشفه روحانيا، لذلك قال: (لا تيأسوا من روح الله). فإنه كان يجد في مقام روحه بقاء يوسف وأخيه وجدانا إجماليا، كما قال: (إني لأجد ريح يوسف). ولا يجده عيانا تفصيليا، لذلك: (ابيضت عيناه من الحزن) (٣) والله أعلم.

---

(٢) – أي، الدين والروح. (ج)

(٣) – قد عرفت أن وجدانه لريح يوسف كان عيانا بعد ما تدارك الرحمة الإلهية بإلقاء السكينة في قلبه. وذلك بعد ارتياضه وابيضاض عينه من الحزن، وهو كظيم، كما أخبر الله تعالى عنه. (الامام الخميني مد ظله)

(الدين دينان: دين عند الله وعند من عرفه الحق تعالى ومن عرفه من عرفه الحق، ودين عند الخلق، وقد اعتبره الله. فالدين الذي عند الله هو الذي اصطفاه الله وأعطاه الرتبة العلية على دين الخلق. فقال تعالى: (ووصى بها إبراهيم بنيه ويعقوب يا بنى إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون). أي، منقادون إليه).

اعلم، أن (للدين) لغة مفهومات يطلق عليها بالاشتراك. وقد اعتبر في نقله إلى الشرع هذه المفهومات الثلاث كلها. لأن الانسان ما لم ينقد لأحكام الله ظاهرا وباطنا ولم يعتد بالإتيان بالأوامر والانتهاء عن النواهي ولم يعتقد جزاء الأعمال ولم يصدق يومه وكون الحق مثيبا للمحسنين ومعاقبا للكافرين والعاصين، لم يكن مؤمنا بالحق ونبيه، ف (الدين) شرعا جامع للمعاني الثلاث. وهو لا يخلو إما أن يصدر من حضرة الجمع الإلهي بإرسال الأنبياء، عليهم السلام، وإما من حضرة التفصيل. والأول هو الذي اصطفاه الله تعالى، وأعطاه للأنبياء وعرفهم إياه، وعرف باقي المؤمنين بواسطتهم، وبهذا التعريف و تبليغ الرسالة وتبيين الدين صاروا حجة الله على الخلق.

والثاني، هو الذي كلف المهتدون بنور الحق والمتفكرون في عالم الأمر والخلق نفوسهم بتكاليف من عندهم. وذلك، لما عرفوا مقام عبوديتهم ومقام ربوبية الحق إياهم بأنوار لمعت من بواطنهم النقية ولاحت من أسرارهم الزكية، كلفوا نفوسهم بالعبودية شكرا لنعم الرب الذي خلقهم وهداهم. كما قال: (ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم). أي، ما فرضنا تلك العبادة عليهم. (إلا ابتغاء رضوان الله فما رعوها) أي، الذين كلفوا نفوسهم بها. (حق رعايتها فآتينا الذين آمنوا) بها، أي بتلك العبودية. (أجرهم) من الأنوار القدسية والكمالات النفسية التي هي الأخلاق الشريفة والملكات الفاضلة. وهذا هو المراد بقوله: (وقد اعتبره الله). (وكثير منهم) أي، من الناس الذين لم يعملوا بها ولا بما شرعه الله في

حقهم بلسان الأنبياء (فاسقون). أي، خارجون من الإتيان بمقتضاها والانقياد بأحكامها.
وإلى هذين القسمين أشار بقوله: (الدين دينان: دين عند الله، ودين عند الخلق.
وجاء (الدين) بالألف واللام للتعريف والعهد، فهو دين معلوم معروف).
لأن المعهود لا بد أن يكون معلوما عند المخاطب. (وهو قوله تعالى) أي، ذلك (الدين) المعلوم هو المراد من قوله تعالى: ((إن الدين عند الله الإسلام). وهو)
أي، الإسلام. (الانقياد. ف (الدين) عبارة عن انقيادك. والذي من عند الله هو (الشرع) الذي انقدت أنت إليه). أي، إذا كان (الدين) عبارة عن الإسلام و (الإسلام) هو الانقياد، فالدين عبارة عن الانقياد. ولا شك أن الانقياد من العبد، فالدين من العبد. (والذي من عند الله هو الشرع). أي،
الحكم الإلهي الذي ينقاد العبد إليه. ففرق بين (الدين) و (الشرع) بجعل الدين من العبد، والشرع من الحق.
(فالدين الانقياد. و (الناموس) هو الشرع الذي شرعه الله (٤) فمن اتصف بالانقياد ولما شرعه الله له، فذلك الذي قام بالدين وأقامه، أي، أنشأه، كما يقيم الصلاة. فالعبد هو المنشئ للدين، والحق هو الواضع للأحكام. فالانقياد عين فعلك، فالدين من فعلك). ظاهر. (فما سعدت إلا بما كان منك). أي، ما

---

(٤) – قوله: (والناموس هو الشرع). أقول: (الناموس) هو الذي يكون الإنسان بصدد حفظه و اختفائه. ولما كان مقصد الأنبياء، صلوات الله عليهم، بسط معروفية الحق ومعبوديته في العالم وهو لا يحصل إلا بحفظ أمور، صارت النواميس الإلهية خمسة: الأول، ناموس الحياة، فإنه بها يحصل المعرفة والعبودية، والثاني، ناموس العقل، إذ لولاه لما عرف الله وما عبد، والثالث، ناموس المال، إذ به معاش الناس ومعادهم، والرابع، ناموس العرض، إذ بحفظه يصح التوالد والتناسل ويبسط المعروفية والمعبودية، والخامس، ناموس الشريعة، وهو ناموس المعبودية والمعروفية. (الامام الخميني مد ظله)

سعدت إلا بما حصل منك، وهو الانقياد للشرع. (فكما أثبت السعادة لك ما كان فعلك، كذلك ما أثبت) أي ما أظهر.
(الأسماء الإلهية إلا أفعاله). أي، كما أثبت سعادتك فعلك وهو الانقياد للشرع، كذلك ما أثبت – أي ما أظهر – الأسماء الإلهية التي هي كمالات الذات، إلا أفعاله.
ولا ينبغي أن يتوهم أن الأفعال سبب الأسماء لأن الأسماء علل للأفعال و مباديها، لكن لما كانت الأسماء حقائق إلهية مخفية عن العالمين – فظهورها لا يحصل إلا بالآثار والأفعال كما لم تظهر سعادة العبد وشقاوته إلا بأفعاله لأنها معرفات لها – أسند (رض) الإثبات بالأفعال، إذ لو لم يظهر من الحق تعالى لطف ما، ورحمة، ما كان يظهر لنا أنه لطيف رحيم، ولا كان يوصف بهما. (وهي أنت وهي المحدثات). الضمير الأولى عائد
إلى (الأسماء)، والثاني إلى (الأفعال). أي، تلك الأسماء الإلهية عبارة عن الأعيان الثابتة.
فقوله: (أنت) خطاب لعين كل واحد من الموجودات، كما مر في قول سهل (رض): أن للربوبية سرا وهو (أنت). يخاطب كل عين، أو خطاب للحقيقة الجامعة الإنسانية لإحاطتها جميع الأسماء وحقائق العالم. أي، و تلك الأسماء باعتبار الكل المجموعي عينك، والأفعال الصادرة عنها هي الحوادث.
واعلم، أنا بينا في فصل الأعيان أن الأسماء لها صور علمية. وتلك الصور هي الحقائق والأعيان الثابتة، وهي تارة عين الأسماء بحكم اتحاد الظاهر والمظهر، وتارة غيرها، لذلك قال: (وهي أنت). أي، تلك الأسماء عينك وحقيقتك باعتبار الأول.
(فبآثاره يسمى إلها وبآثارك سميت سعيدا). أي، الحق بآثاره، و هي المألوه، يسمى إلها، كما أن الرب بالمربوب سمى ربا، والإنسان بالآثار المرضية يسمى سعيدا، وغير المرضية يسمى شقيا.
(فأنزلك الله تعالى منزلته إذا أقمت الدين وانقدت إلى ما شرعه لك). أي،

جعلك في تحقق كمالك بأفعالك نازلا منزلة منزلة نفسه، لأن كماله بإلهيته، وهي إنما يتحقق ويظهر بالآثار والأفعال، وهي العالم ومقتضياته. فإذا أقمت الدين بانقيادك لأوامره وأحكامه التي شرعها لك، حصل كمالك وصرت من السعداء. وأنزلك الله منزلته حيث أضاف الدين الذي هو فعلك إلى نفسه. كما قال: (إن الدين عند الله الإسلام). أي، الدين المعتبر عند الله هو (الإسلام)، فهو دين الله. وقال: (ألا لله الدين الخالص).

(وسأبسط في ذلك إن شاء الله ما يقع به الفائدة بعد أن نبين الدين الذي عند الخلق الذي اعتبره الله). ذلك إشارة إلى ما مر من معنى (الدين) وسيقرره مع باقي مفهوماته.

(فالدين كله لله، وكله منك لا منه إلا بحكم الأصالة). لما كان (الدين) عبارة عن الانقياد، وهو لله وأوامره وأحكامه، فالدين لله. قال تعالى: (ألا لله الدين الخالص). (وكله) أي، وكل الدين منك، لأن الانقياد فعل صادر منك لا من الله، إلا بحكم الأصالة، لأنه هو الموفق لك بذلك الانقياد بإعطاء القدرة و الاستعداد والإيجاد فيك.

(قال تعالى: (ورهبانية ابتدعوها).) استشهاد للدين الذي عند الخلق. و (رهبانية) أي، ما يفعله الراهب - وهو العالم في الدين المسيحي - من الرياضة والانقطاع من الخلق والتوجه إلى الحق. (ابتدعوها) أي، اخترعوها لأنفسهم.

(وهي النواميس الحكمية) أي الشرائع التي اقتضتها الحكمة والمعرفة.

(التي لم يجئ الرسول المعلوم بها في العامة من عند الله بالطريقة الخاصة (٥) المعلومة في العرف). من ظهور النبي وادعائه النبوة وإظهار المعجزة.

وقوله: (بالطريقة الخاصة) متعلق بقوله: (ابتدعوها). أي، اخترعوها

---

(٥) - قوله: (بالطريقة الخاصة) الظاهر كونه متعلقا بقوله: (لم يجئ الرسول). أي، لم يجئ الرسول بها بالطريق المعهود عند العامة من إظهاره النبوة أولا وإظهار المعجزة لإثباتها، ثم
إتيان الأحكام. (الامام الخميني مد ظله)

بوضع تلك الطريقة الخاصة.
(فلما وافقت الحكمة والمصلحة الظاهرة فيها) أي، في تلك النواميس.
(الحكم الإلهي في المقصود بالوضع الشرعي الإلهي،) وهو تكميل النفوس علما و عملا. (إعتبرها الله، إعتبار ما شرعه من عنده تعالى، وما كتبها الله عليهم). أي، وما فرضها عليهم، أي، على كل الناس. لأن ذلك طريق الخواص لا العوام، إذ لا يقدر كل أحد على تحمل مشاق الرياضة والسلوك بالطريقة الخاصة.
(ولما فتح الله بينه وبين قلوبهم باب العناية والرحمة من حيث لا يشعرون،) أي، من الوجه الخاص الذي لهم إلى الله ولا يشعرون بذلك الوجه والفتح.
(جعل في قلوبهم تعظيم ما شرعوه، يطلبون بذلك رضوان الله على غير الطريقة النبوة المعروف بالتعريف الإلهي). بإظهار المعجزات على أيديهم. والمراد بقوله: (على غير الطريقة النبوة) أنهم أتوا بأمور زائدة على الطريقة النبوية ما فرض الله عليهم ذلك، كتقليل الطعام، والمنع من الزيادة في الكلام، والخلطة بالناس، والخلوة والعزلة عنهم، وكثرة الصيام، وقلة المنام، والذكر على الدوام، لا الإتيان بما ينافيها (٦) كشرب الحرام وعبادة الأصنام. وفي بعض النسخ: (على الطريقة النبوية). وهو يؤيد ما ذكرناه.
ولما فسر قوله: (ما كتبناها عليهم إلا ابتغاء رضوان الله). بأن معناه ما كتبناها وأوجبناها عليهم، ولم يفعلوا بها إلا ابتغاء رضوان الله - ليكون مفعولا له من (لم يفعلوا) لا من (ما كتبناها) - جعل (رض) (إلا ابتغاء رضوان الله) استثناء من قوله: (فما رعوها) للمناسبة من حيث المعنى، قال: (فما رعوها هؤلاء الذين شرعوها وشرعت لهم) أي، لعوامهم ومقلديهم. (حق رعايتها، إلا ابتغاء رضوان الله). وإن كان الزجاج جعل (الابتغاء) بدلا من (الهاء) التي في (كتبناها) ليكون مفعولا به. فعلى الأول، لا يكون العمل بها واجبا، لكن من يعمل بها و أوجبها على نفسه، يصل إليه أجرها، كما قال: (فآتينا الذين آمنوا منهم

---

(٦) - أي، لا الإتيان بما ينافي الطريقة النبوية. (ج)

أجرهم). وعلى الثاني، يكون واجبا. لذلك قال الحسن: (تطوعوا ابتداعها، ثم كتب بعد ذلك عليهم). وقيل: ذلك كالتطوع، من التزمه، لزمه، كالنذر.
(وكذلك اعتقدوا) أي، العاملون بها اعتقدوا أن من يعمل بها، يحصل له رضوان الله وثواب الدار الآخرة.
((فآتينا الذين آمنوا) بها (منهم أجرهم وكثير منهم) أي، من هؤلاء الذين شرع فيهم،) أي، في حقهم، وهم المقلدون. (هذه العبادة (فاسقون) أي، خارجون عن الانقياد إليها والقيام بحقها. ومن لم ينقد إليها، لم ينقد إليه مشرعة بما يرضيه). أي، ومن لم ينقد إلى تلك الشريعة الموضوعة لأنفسهم، لم ينقد إليه مشرع ذلك الشرع بالأصالة، وهو الحق بما يرضيه من إعطاء الجنة والخير والثواب.
وذكر ضمير (مشرعه) باعتبار الدين: وفي بعض النسخ: (ومن لم ينقد إلى مشرعه). فضمير (بما يرضيه) عائد إلى (المشرع) حينئذ. (لكن الأمر يقتضى ا لانقياد). أي، لكن الأمر والشأن الإلهي يقتضى وقوع الانقياد على أي وجه كان. فليس المراد بالأمر الأمر التكليفي.
(وبيانه: أن المكلف إما منقاد بالموافقة، وإما مخالف. فالموافق المطيع لا كلام فيه لبيانه). أي، لوضوحه. (وأما المخالف، فإنه يطلب بخلافه الحاكم عليه من الله أحد الأمرين: إما التجاوز والعفو) قوله: (الحاكم) يجوز أن يكون مجرورا صفة (للخلاف)، ويجوز أن يكون منصوبا على أنه مفعول. أي لمخالفته الحاكم، أي، يطلب بمخالفته من يحكم عليه أحد الأمرين: إما التجاوز والعفو، (و إما الأخذ على ذلك. ولا بد من أحدهما، لأن الأمر حق في نفسه. فعلى كل حال، قد صح انقياد الحق إلى عبده لأفعاله وما هو عليه من الحال) أي، لكن الأمر في نفسه يقتضى الانقياد. وبيانه: أن المكلف إما منقاد للحق بالموافقة والطاعة، أو مخالف له. فالموافق المطيع لا كلام فيه لوضوحه. وأما المخالف، فإنه يطلب بذلك الخلاف الحاكم عليه في ذلك الوقت باقتضاء عينه ذلك الخلاف أحد الأمرين من الله: وهو إما العفو والمغفرة، لتظهر كمال الاسم (العفو) و (الغفور) و

حكمهما. وإما المؤاخذة بذلك الخلاف، ليظهر حكم الاسم (المنتقم) و (القهار) وكمالهما. وعلى التقديرين، يكون المخالف منقادا لربه الحاكم عليه من العفو والغفور والمنتقم والقهار من حيث الباطن، وإن كان مخالفا لحكم مقام الجمع الإلهي حين خالف دين الله، أو لحكم ذلك المشرع (٧) من حيث الظاهر. فصح انقياد الحق إلى عبده لأفعاله وما يقتضيه حاله بإعطاء ما يطلب منه بحسب عينه الثابتة. (فالحال هو المؤثر). أي، إذا كان الحق منقادا للعبد بحسب اقتضاء حاله ذلك والانقياد لا يكون إلا بالتأثر، فالحال هو المؤثر.

(فمن هنا كان (الدين) جزءا، أي، معاوضة بما يسر أو بما لا يسر). أي، لما كان العبد منقادا للحق والحق منقادا للعبد، كان لكل منهما فعل يقابل فعل الآخر، وهو الجزاء الواجب من الطرفين، فحصل في الدين الذي هو الانقياد عين المجازاة، فكان الدين جزاء. أي، معاوضة بما يسر العبد عند الموافقة ظاهرا و باطنا، وهو إعطاء الجنة والثواب والعفو والتجاوز عن ذنوبهم عند المخالفة، وبما لا يسر العبد عند المؤاخذة بالمخالفة الظاهرة من العبد.

(فبما يسر: (رضى الله عنهم ورضوا عنه). هذا جزاء بما يسر. (ومن يظلم منكم نذقه عذابا كبيرا). أليما. هذا جزاء بما لا يسر. (ونتجاوز عن سيئاتهم). هذا جزاء) أي، إذا جازى الحق عبيده بما يسره العبيد، فرضي الله عنهم ورضوا عنه، أي، العبيد عنه، حيث جازاهم بما يلائم طبائعهم. وإذا جازاهم بما لا يسر هم بالمخالفة، كقوله تعالى: (ومن يظلم منكم نذقه عذابا أليما). فقد جازاهم بما اقتضى حالهم، وإن لم يلائم طباعهم. وإذا جازاهم بالتجاوز، فقد جازاهم أيضا بما رضوا عنه.

(فصح أن الدين هو الجزاء). أي، فثبت أن (الجزاء) مفهوم (الدين).

(وكما أن الدين هو الإسلام والإسلام هو عين الانقياد، فقد انقاد إلى ما يسر، و إلى ما لا يسر، وهو الجزاء) إرتباط بين المفهومين (الانقياد) و (الجزاء). (هذا

---

(٧) - والمشرع هو النبي، وربه هو الاسم الجامع أو غيره من الأسماء. (ج)

لسان الظاهر في هذا الباب). أي، لسان تحقيق الظاهر في هذا الباب.
(وأما سره وباطنه) أي، سر هذا اللسان وباطنه. (فإنه) أي، فإن
(الجزاء). (تجل في مرآة وجود الحق، فلا يعود على الممكنات من الحق إلا ما تعطيه ذواتهم في أحوالها، فإن لهم في كل حال صورة، فيختلف صورهم لاختلاف أحوالهم، فيختلف التجلي لاختلاف الحال، فيقع الأثر في العبد بحسب ما يكون، فما أعطاه الخير سواه، ولا أعطاه ضد الخير غيره، بل هو منعم ذاته ومعذبها، فلا يحمدن إلا نفسه، ولا يذمن إلا نفسه، فلله الحجة البالغة في علمه بهم إذ العلم يتبع المعلوم).
وهذا بيان لسر (القدر). وفيه توطئة لبيان المفهوم الثالث، وهو (العادة).
وقد مر مرارا أن الحق وأسماءه يظهر في مرايا الأعيان الثابتة، وقد تظهر الأعيان في مرآة وجود الحق، وقد يكون كل منهما
مرآة للآخر دفعة. وهذا القول إشارة
إلى الثاني. وتقريره: أن (الجزاء) هو عبارة عن تجلى الحق في مرآة وجوده بحسب الأعيان الممكنة من اسمه (الديان)، فالتكليف بالانقياد والجزاء إنما هو باقتضاء الأعيان له، فهم المكلفون للحق، على أن الحق يكلفهم بما هم عليه من الأحوال ويجازيهم بها. فلا يعود على الممكنات من الحق حال الجزاء إلا ما اقتضت ذواتهم في أحوالها، فمنها ما لها وعليها لا من غيرها، ومن الحق التجلي و إعطاء الوجود لصور تلك الأحوال الذاتية التي لها، فإن لها في كل حال صورة خاصة يقتضيها تلك الأحوال، والأحوال مختلفة، فاختلفت صورها أيضا، فاختلفت التجليات الإلهية باختلاف الاستعدادات المتجلى لها وأحوالها، فالأعيان معذبة لذواتها ومنعمة لأنفسها لا غيرها. فلله الحجة البالغة عليها، لأنه يعلمها على ما هي عليها ويتجلى عليها بحسبها، فعلمه تابع لها.
(ثم السر الذي فوق هذا في مثل هذه المسألة أن الممكنات على أصلها من العدم، وليس وجود إلا وجود الحق بصور أحوال ما هي عليه الممكنات في أنفسها وأعينها. فقد علمت من يلتذ ومن يتألم). أي، الأعيان الممكنة باقية على أصلها من العدم غير خارجة من الحضرة العلمية، كما قال فيما تقدم: والأعيان ما شمت رايحة الوجود بعد. وليس وجود في الخارج إلا وجود الحق متلبسا بصور

أحوال الممكنات، فلا يلتذ بتجلياته إلا الحق، ولا يتألم منها سواه. ف (من) في قوله: (من العدم) للبيان، والمبين: (على أصلها).
واعلم، أن الالتذاذ والتألم من صفات الكون. فإسناد هما إلى الحق لأحد الطريقين: أحدهما، اتصافه بصفات الكون في مقام التنزل. وثانيهما، رجوع الكون وصفاته إليه. وأما باعتبار الأحدية، فالكل مستهلك فيها، فلا التذاذ ولا تألم.
وإنما جعل هذا السر فوق سر (القدر)، لأنه من لسان الأحدية المستعلية على الكثرة وألسنتها.
(وما يعقب كل حال من الأحوال) عطف على (من). أي، فقد علمت من الملتذ ومن المتألم وما الذي يعقب كل حال من الأحوال. أي، كما أن الحق هو الملتذ من التجليات وهو المتألم بها، فالأحوال التي يعقب حالا بعد حال هي أيضا تجلياته لا غيره.
و (كل) منصوب على أنه مفعول، وفاعله ضمير يرجع إلى (ما).
(وبه يسمى عقوبة وعقابا). أي، وبكونه يعقب حالا بعد حال سمى الجزاء عقوبة وعقابا. فالعقوبة مأخوذة من (العقب).
(وهو سائغ في الخير والشر، غير أن العرف سماه في الخير ثوابا وفي الشر عقابا). أي، العقاب جائز أن يستعمل في الخير والشر بحسب أصل اللغة، إلا أن العرف الشرعي خصص الخير بالثواب والشر بالعقاب.
(ولهذا سمى أو شرح الدين ب (العادة) لأنه عاد عليه ما يقتضيه ويطلبه حاله. فالدين (العادة) (٨) وقال الشاعر: كدينك من أم الحويرث قبلها. أي، عادتك).

---

(٨) - قوله: (ولهذا...). لما كان (الدين) هو الجزاء وكان الجزاء من طرفين، أي طرف العبد بإظهار كمالاته تعالى ومكنونات غيبه تعالى ومن الحق بتجليه عقيب ذاك الحال بحال مناسبة للعبد، فيكون الجزاء من الحق تعالى ما عاد إلى العبد من أحواله وتناسب نشأته. فيكون الجزاء هو (العادة) ويكون الدين هو (العادة). (الامام الخميني مد ظله)

أي، ولأجل أن كل حال يعقبه حال آخر، هو جزاء، سمى الدين الذي هو الجزاء بالعادة، أو فسر بها. (لأنه) الضمير للشأن. أي، لأن الشأن عاد إليه ما يقتضيه و يطلبه حاله من الجزاء. ثم استشهد بقول الشاعر في استعمال (الدين) وإرادة (العادة).

(ومعقول العادة أن يعود الأمر بعينه إلى حاله. وهذا ليس ثمة، فإن العادة تكرار). أي، المفهوم من (العادة) عقلا أن يعود الأمر إلى حاله كما كان. وهذا المعنى ليس موجودا في الجزاء. فإن العادة تقتضي التكرار، ولا تكرار في الوجود. و كيف في الجزاء؟ بل حال يعقب الحال الأولى بحسب ما يقتضيه الأول.

(لكن العادة حقيقة واحدة معقولة، والتشابه في الصور موجود. فنحن نعلم أن زيدا عين عمرو في الإنسانية، وما عادت الإنسانية، إذ لو عادت، لتكثرت، وهي حقيقة واحدة، والواحد لا يتكثر في نفسه. ونعلم أن زيدا ليس عين عمرو في الشخصية، فشخص زيد ليس شخص عمرو، ومع تحقق وجود الشخصية بما هي شخصية في الاثنين، فنقول في الحس عادت لهذا الشبه، ونقول في الحكم الصحيح لم تعد). استدراك من قوله: (وهذا ليس ثمة). والغرض بيان أن العود من أي وجه يتحقق، من أي وجه لا يتحقق. وذلك لأن العادة حقيقة معقولة، وهي عود الشئ إلى ما كان عليه أولا. والحقيقة لا يتكثر في نفسها، كما أن الإنسانية لا يتكثر بتكثر أشخاصها، بل المتكثر صور تلك الحقيقة، وصور الأشخاص أمثال، فالمثلية متحققة بين الأشخاص. فالحقيقة المعقولة من العادة أيضا لها أفراد متكثرة، وهي تكرر الأحوال، فمن حيث إن هذا الحال الثاني مثل الحال الأول في الحس، يطلق عليه العادة. ومن حيث إن تلك الحال ليس عين الأول بل مغائر له، لا تطلق العادة عليه.

(فما ثمة عبادة بوجه، وثمة عادة بوجه، كما أن ثمة جزاء بوجه، وما ثمة جزاء بوجه، فإن الجزاء أيضا حال في الممكن من أحوال الممكن. وهذه مسألة أغفلها علماء هذا الشأن، أي، أغفلوا إيضاحها على ما ينبغي، لا أنهم جهلوها. فإنها من سر القدر المتحكم في الخلائق). لما كان العود مرتبا على الجزاء، أراد أن يؤكد ما ذكر من

تحقق العود وعدم تحققه بتشبيهه بإثبات الجزاء وعدم إثبات الجزاء. وأما كون الجزاء ثابتا في نفس الأمر من حيث استلزام الحال الأول للثاني، فلا شك فيه. وأما كونه حالة أخرى برأسها لعين الممكن متعينة بتجلي آخر، فلا شك أيضا فيه. فما ثمة جزاء وثمة جزاء، وما ثمة عادة وثمة عادة. والباقي ظاهر.

(واعلم، أنه كما يقال في الطبيب إنه خادم الطبيعة، كذلك يقال في الرسل والورثة إنهم خادموا الأمر الإلهي في العموم، وهم في نفس الأمر خادموا أحوال الممكنات. وخدمتهم من جملة أحوالهم التي هم عليها في حال ثبوت أعيانهم).

لما كان الكلام في بيان أحوال أعيان الممكنات التي هي من أسرار القدر وكان من جملتها أعيان الرسل والورثة، شرع في بعض أحوال أعيانهم. وهو كونهم أطباء للأمم، لأنهم يخلصون الأرواح من الأمراض الروحانية، كما يخلص الطبيب الأجسام من الأمراض الجسمانية. فقال: كما أن الطبيب خادم للطبيعة من حيث إنه يساعدها على رفع المرض، كذلك الرسل وورثتهم من الكمل خادمون للأمر الإلهي في العموم، أي مطلقا، سواء كان الأمر موافقا للإرادة أو مخالفا لها. فإنهم مبلغون للأمر، بل هم في نفس الأمر خادمون لأحوال الممكنات حيث يرشدونهم ويهدونهم ويمنعونهم مما لا ينبغي أن يكونوا عليه من الشرك والكفر والعصيان. وهذا الإرشاد والخدمة من الأنبياء والورثة مما يقتضى أعيانهم ومن جملة أحوالهم التي هم عليها في حال ثبوتهم في الحضرة العلمية دون وجودهم الخارجي.

(فانظر ما أعجب هذا قد) أي، فانظر ما أعجب أن الأشرف تكون خادما للأخس – وهو الممكنات. أو ما أعجب أن الخادم للأمر الإلهي يكون خادما للممكنات، مع عظم قدره وجلالة قربه عند الله.

(إلا أن الخادم المطلوب هنا إنما هو واقف عند مرسوم مخدومه، إما بالحال أو بالقول.

فإن الطبيب إنما يصح أن يقال فيه خادم الطبيعة، لو مشى بحكم المساعدة لها. فإن الطبيعة قد أعطت في جسم المريض مزاجا خاصا به سمى مريضا، فلو ساعدها الطبيب خدمة، لزاد في كمية المرض بها أيضا. وإنما يردعها طلبا للصحة، والصحة

من الطبيعة أيضا بإنشاء مزاج آخر يخالف هذا المزاج، فإذن ليس الطبيب بخادم للطبيعة). أي، الطبيب خادم الطبيعة، والأنبياء والرسل وورثتهم خادموا الأمر الإلهي، إلا أن الطبيب ليس بخادم للطبيعة مطلقا، ولا الرسل خدمة للأمر الإلهي مطلقا. فان الخادم مطلقا إنما هو واقف عند مرسوم مخدومه، أي، واقف عند أمر مخدومه. يقال: رسم الأمير بكذا. إذا أمره. والطبيب ليس واقفا عند مرسوم الطبيعة مطلقا، فإنه لو كان كذلك، لساعد الطبيعة في كل حال من أحوالها ومن جملة أحوالها المرض، لأنه سوء مزاج خاص أحدثته الطبيعة. فلو كان مساعدا لها، لزاد في كمية المرض، لكنه يسعى في زواله وتبديله بالصحة.
(ويردعها)، أي، يمنعها عن المرض. وهذا المطلوب أيضا يحصل بمزاج آخر من الطبيعة ملائم لمطلوب الطبيب. فالطبيب خادم للطبيعة من حيث المزاج الملائم للشخص، وليس خادما على الإطلاق. فهو خادم لها من وجه، غير خادم لها من وجه آخر. وكذلك الأنبياء والرسل وورثتهم ليسوا خادمين للأمر الإلهي مطلقا. فإن الأمر الإلهي قسمان: قسم يتعلق بأمور يقتضيها عين المأمور، و هو الأمر الإرادي، وقسم يتعلق بأمور يقتضى بعضها عين المأمور ولا يقتضى البعض الآخر، بل نقيضه، وهو الأمر التكليفي. والأنبياء والرسل خادموا الأمر التكليفي (٩) بالحال والقول:
قوله: (ما بالحال أو بالقول) متعلق بقوله: (واقف). ووقوفه بالحال، كالإتيان بالعبادات والأفعال المبينة لقرب الحق ليقتدى الأمة بهم فيها، فتسعد. كما قال: (قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله). ويأتي العاصي بضدها، فيشقى. كقوله تعالى: (وأما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجسا إلى رجسهم). وقوله: (وما اختلفوا إلا من بعد ما جائهم العلم).
ووقوفه بالقول، كأمره بالإيمان ونهيه عن الكفر والطغيان، وبيان ما يثاب به ويعاقب عليه. كما قال: (بلغ ما أنزل إليك). ليصل به المطيع إلى كماله،

---

(٩) - يعنى، الإرادة التشريعية. (ج)

والعاصي إلى وبال أعماله. لا خادموا الإرادة، (١٠) إذ لو كانوا كذلك، لما منعوا أحدا عما يفعل، لتعلق الإرادة به، بل كانوا يساعدونه فيه. وقوله: (إما بالحال أو بالقول) متعلق ب (واقف). ويجوز أن يكون متعلقا ب (المرسوم). أي، الخادم واقف عند مرسوم مخدومه. وذلك إما أن يكون بالحال أو بالقال.

(وإنما هو خادم لها من حيث إنه لا يصلح جسم المريض، ولا يغير ذلك المزاج إلا بالطبيعة أيضا، ففي حقها يسعى من وجه خاص غير عام، لأن العموم لا يصح في هذه المسألة. فالطبيب خادم الأخادم، أعني الطبيعة). ظاهر مما مر. (كذلك الرسل والورثة في خدمة الحق وأمر الحق على وجهين في الحكم في أحوال المكلفين، فيجرى

الأمر من العبد بحسب ما يقتضيه إرادة الحق، ويتعلق إرادة الحق به بحسب ما يقتضى به علم الحق، ويتعلق علم الحق به على حسب ما أعطاه المعلوم من ذاته). أي، و كذلك الرسل وورثتهم ليسوا في خدمة إرادة الحق مطلقا، لأن حكم الحق في أفعال المكلفين على وجهين: أحدهما الأمر مع إرادة وقوع المأمور به. الآخر، الأمر مع عدم إرادة وقوع المأمور به. وما بالإرادة، هو بحسب علم الحق، فإن الشئ ما لم يعلم، لم يرد. فالإرادة يتعلق بالمراد بواسطة العلم، والعلم تابع للمعلوم، فالأمر مع الإرادة وافق ما عليه أعيان المكلفين حال ثبوتهم في العلم، فقبلوا الأمر وأطاعوه. وهو المراد بقوله: (فيجرى الأمر من العبد) أي، صدر المأمور به من العبد. يقال: جرى منك كذا. أي، صدر. والأمر مع عدم إرادة وقوع المأمور به لا يمكن أن يقبله، لأنه ما يكون إلا ما تعلقت الإرادة بوجوده. فيقع العصيان. (فما ظهر إلا بصورته). يعنى بصورة العبد في عينه الثابت. أي، فما

ظهر المعلوم إلا على صورته التي هو عليها في العلم.

(فالرسول والوارث خادم الأمر الإلهي بالإرادة، لا خادم الإرادة). أي،

---

(١٠) - قوله: (لا خادمو الإرادة) متمم لقوله: (والأنبياء والورثة ليسوا خادمين للأمر الإلهي مطلقا). (ج)

فالرسول والوارث خادم الأمر الإلهي إذا كانت الإرادة متعلقة بوقوع المأمور به، لا خادم الإرادة مطلقا، لأن الإرادة تتبع المعلوم، كما مر، والمعلوم يقتضى أمورا تناسبه مما ينفعه ويضره، والرسول ليس مساعدا له فيما يضره. وأيضا، كل ما يقع من الخير والشر إنما هو بالإرادة، فلو كان خادما للإرادة مطلقا، لما رد على أحد في فعله القبيح.

(فهو يرد عليه به طلبا لسعادة المكلف). أي، الرسول يرد على كل المكلف و يدفع عنه بالأمر الإلهي ما يضره طلبا لسعادته وإظهارا لكماله.

(فلو خدم الإرادة ما نصح) أي، ما نصح الخلق. بل كان يتركهم على ما هم عليه، لأنه المراد.

(وما نصح إلا بها، أعني بالإرادة. فالرسول والوارث طبيب أخروي للنفوس، منقاد لأمر الله حين أمره، فينظر في أمره تعالى وينظر في إرادته، فيراه) أي، يرى الحق. (قد أمره). أي أمر المكلف. (بما يخالف إرادته، ولا يكون إلا ما يريد. ولهذا كان الأمر). أي، ولأجل أنه لا يكون إلا ما يريد، حصل الأمر من الرسول أو من الله، فإنه المراد.

(فأراد الأمر،) أي، فأراد وقوع الأمر. (فوقع بواسطة العبد المأمور. وما أراد وقوع ما أراد به بالمأمور). بواسطة المأمور. (فلم يقع) المأمور به. (من المأمور). وهو العبد. (فيسمى مخالفة ومعصية).

فإن قلت: كيف يأمر الحق بمالا يريد وقوعه، وما فائدته؟ قلت: التكليف حال من أحوال عين العبد، وله استعدادات لتلك الحالة مغائر لاستعداد ما كلفه الحق به، فعين العبد تطلب بالاستعداد الخاص من الحق أن يكلفه بما ليس في استعداده قبوله، فيأمر الحق بذلك ولا يريد وقوع المأمور به، لعلمه بعدم استعداده للقبول، بل يريد وقوع ضد المأمور به، لاقتضاء استعداده ذلك. و فائدته، تمييز من له استعداد القبول ممن ليس له ذلك. (

فالرسول مبلغ). أي، فالرسول مبلغ للأمر الإلهي، خادم له مطلقا، سواء كانت معه الإرادة أو لم تكن.

(ولهذا قال الرسول: شيبتني هود وأخواتها لما تحوي عليه). أي، لما يشتمل سورته عليه. (من قوله: (فاستقم كما أمرت). فشيبه قوله تعالى: (كما أمرت) فإنه لا يدرى هل أمر بما يوافق الإرادة فيقع المأمور به، أو بما يخالف الإرادة فلا يقع) المأمور به، لأنه، عليه السلام، من حيث نشأته العنصرية الحاجبة عن الاطلاع على الحقائق دائما، لا يدرى هل أمر بما يوافق الإرادة، فيقع المأمور به منه ويكون منقادا للأمر الإلهي، أو بما يخالف الإرادة، فلا يقع، فيكون خارجا عن أمره تعالى.

(ولا يعرف أحد حكم الإرادة إلا بعد وقوع المراد، إلا من كشف الله عن بصيرته، فأدرك أعيان الممكنات في حال ثبوتها على ما هي عليه، فيحكم عند ذلك بما يراه. وهذا قد يكون لآحاد الناس). وهم الكمل من الأنبياء والأولياء.

(في أوقات لا يكون مستصحبا). أي، لا يكون هذا الكشف دائما، بل وقتا دون وقت، كما قال لنبيه: ((قل ما أدرى ما يفعل بي ولا بكم). فصرح بالحجاب). قوله: (صرح) على صيغة الأمر. أي وقل: وصرح بالحجاب. ليتنبه به العارفون إلى هذا المقام الذي ليس فوقه مقام آخر، لا يرتفع الحجاب مطلقا بحيث لا يبقى بين علم الحق وعلمه فرق.

(وليس المقصود إلا أن يطلع في أمر خاص، لا غير). أي، وليس المقصد من هذا الكشف الذي أطلعه الله عليه، إلا أن يطلع العبد على بعض الأمور، لا على كل ما يعلمه الله. كما قال: (ولا يحيطون بشئ من علمه إلا بما شاء). والله أعلم.

فص حكمة نورية في كلمة يوسفية

لما كان عالم الأرواح المسمى ب (العالم المثالي) عالما نورانيا وكان كشف يوسف (ع) مثاليا (١) - وكان على الوجه الأتم والأكمل - أضاف الحكمة النورية الكاشفة عن الحقائق إلى كلمته، لذلك كان عالما بعلم التعبير ومراد الله من الصورة المرتبة المثالية. وكل من يعلم بعده ذلك العلم، فمن مرتبته يأخذ و

---

(١) - قوله: (وكان كشف يوسف مثاليا...). ليس المراد أن مقام يوسف محدود بالكشف المثالي. وكيف ذا؟ وهو نبي عظيم الشأن، لا بد له من حصول الفناء التام والبقاء بالحق بعد الفناء، كما هو شأن الأنبياء عليهم السلام. بل المراد أن الكشف المثالي مقامه، وهو، عليه السلام، صاحب الكشف المثالي وقطبه، ويستفيد سائر أهل الكشف المثالي من مقامه وإن كان هو أيضا يستفيد من مقام قطب الأقطاب أزلا وأبدا. (الامام الخميني مد ظله)

من روحانيته يستفيد. ولقوة نورية روحه، عليه السلام، كانت صورته أيضا كاملة في الحسن والبهجة.
واعلم، أن النور الحقيقي هو الذات الإلهية لا غير، إذ هو اسم من أسماء الذات. وكل ما يطلق عليه اسم الغيرية والسوى، ظل من ظلالها، والأرواح و عالمها من ظلالها. وكونه نورانيا بالإضافة إلى عالم الأجسام.
ولما كان دخول الروح في عالمه الأصلي بواسطة العبور على الحضرة الخيالية التي هو (المثال المقيد) وبإشراق نور الروح عليها تظهر الصور المثالية، وجب انبساط النور على هذه الحضرة أولا، ليشاهد الروح ما يتجسد من المعاني الفائضة عليه فيها شهودا عيانيا، فيتمرن وينتقل منها إلى عالم (المثال المطلق).
فقوله: (هذه الحكمة النورية انبساط نورها على حضرة الخيال). معناه: هذه الحكمة النورية عبارة عن انبساط نور الكلمة اليوسفية، وهي روحانية يوسف، عليه السلام، على حضرة خيالها، لتتنور، فيشاهد فيها المعاني المتجسدة. فضمير (نورها) عائد إلى (الكلمة). ويجوز أن يرجع إلى (الحكمة). ومعناه: هذه الحكمة النورية عبارة عن انبساط نور العلوم المنتقشة في الكلمة اليوسفية على حضرة الخيال، لأن الحكمة هي العالم بالحقائق على ما هي عليه، والعلم نور في نفسه منور لغيره. إلا أن الأول أولى. وفي بعض النسخ: (إنبساطها). والمعنى واحد.
(وهو أول مبادئ الوحي الإلهي في أهل العناية). أي، هذا الانبساط هو أول ظهور مبادئ الوحي في أهل العناية. وهم الأنبياء، عليهم السلام. وإنما كان أولا، لأن الوحي لا يكون إلا بنزول الملك، وأول نزوله في الحضرة الخيالية، ثم الحسية، فالمشاهد له لا بد أن يكون خياله متنورا، ليقدر على مشاهدته فيه، ثم في المثال المطلق، لأنه واسطة بين العالم الحسى والمثالي المطلق، فالنازل لا بد له من العبور عليه، والصاعد أيضا كذلك.
(تقول عائشة: أول ما بدء به رسول الله، صلى الله عليه وسلم من الوحي، الرؤيا الصادقة). أي، أول ما حصل لرسول الله، صلى الله عليه وسلم، من آثار

الوحي ومباديه، الرؤيا الصادقة. لذلك قال، عليه وعلى آله السلام: (الرؤيا الصادقة جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوة. وهي نصيب للمؤمنين منها).
(فكان لا يرى رؤيا إلا خرجت معاينة مثل فلق الصبح). أي، ظهرت في الحس كما رأى مثل فلق الصبح. (تقول لا خفاء بها). تفسير لقولها – أي عائشة: (مثل فلق الصبح). وليس من تتمة قولها.
(وإلى هنا بلغ علمها لا غير. وكانت المدة له في ذلك ستة أشهر، ثم جاءه الملك. وما علمت أن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، قد قال: (إن الناس نيام، فإذا ماتوا، انتبهوا).) أي، ما علمت أن كل ما يظهر في الحس هو مثل ما يظهر في النوم. والناس غافلون عن إدراك حقائقها ومعانيها التي يشتمل تلك الصور الظاهرة عليها. فكما يعرف العارف بالتعبير المراد من الصور المرئية في المنام، كذلك يعرف العارف بالحقائق المراد من الصور الظاهرة في الحس، فيعبر منها إلى ما هو المقصود منها، لأن ما يظهر في الحس صورة ما يظهر في العالم المثالي، وهو صورة المعاني الفائضة على الأرواح المجردة من الحضرة الإلهية، و هي من مقتضيات الأسماء. فالعارف بالحقائق إذا شاهد صورة في الحس، أو سمع كلاما، أو وقع في قلبه معنى من المعاني، يستدل منها على مبادئها، ويعلم مراد الله من ذلك. ومن هذا المقام يقال: إن كل ما يحدث في العالم، كله رسل من الحق تعالى إلى العبد، يبلغون رسالات ربهم. يعرفها من عرفها، ويعرض عن المقصود منها من يجهلها. كما قال تعالى: (وكأين من آية في السماوات والأرض يمرون عليها وهم عنها معرضون). لعدم انتبائهم، ودوامهم في نوم الغفلة. ولا يعرف هذا المقام إلا من يكاشف جميع المقامات العلوية والسفلية، فيرى الأمور النازلة من الحضرة الإلهية إلى العرش والكرسي والسماوات والأرض، ويشاهد في كل مقام صورته.
(وكل ما يرى في حال النوم فهو من ذلك القبيل، وإن اختلفت الأحوال). و في بعض النسخ: (وكل ما يرى في حال اليقظة فهو من ذلك القبيل). الألف واللام في (النوم) للعهد. والمعهود النوم الذي في قوله، صلى الله عليه وسلم:

(الناس نيام، إذا ماتوا...) أي، كل ما يرى في اليقظة التي هي في الحقيقة نوم.
فهو من قبيل ما رآه رسول الله، صلى الله عليه وسلم، في مدة ستة أشهر، عند كل عالم بالحقائق. فإنهم يعلمون ما أراد الله منه ويعملون بمقتضاه، وإن اختلفت أحوال الصور المرئية ومعانيها (٢) أو وإن اختلفت أحوالهما (٣) بحسب اختلاف عوالمهما، فكما يجب العبور عن الصور المرئية في النوم إلى المراد منها، كذلك يجب العبور عن الصور المرئية في اليقظة إلى المراد منها.
(فمضى قولها ستة أشهر). أي، مدة ستة أشهر، كما قالت. فالمراد من (القول) المقول. يدل على ذلك قوله: (بل عمره كله في الدنيا بتلك المثابة إنما هو منام في منام). أي، مضى عمره كله بمثابة الأشهر المذكورة، فعمره إنما هو منام في منام. لأن الأحوال المتعاقبة مقامات متعاقبة.
فقوله: (إنما هو منام في منام) خبر مبتداء محذوف. ويجوز أن يكون عطف بيان لقوله: (بتلك المثابة). يعني كان مناما في منامه.
(وكل ما ورد من هذا القبيل) أي، من قبيل ما يعبر. (فهو المسمى عالم الخيال). فالكون كله خيال. كما قال:
إنما الكون خيال، وهو حق في الحقيقة كل من يفهم هذا حاز أسرار الطريقة

---

(٢) - قوله: (وكل ما يرى...). ويمكن أن يكون المراد من (النوم) النوم الاصطلاحي لا اليقظة. ومن (الأحوال) أحوال النائمين. أي، وكل ما يرى في المنام من قبيل ما رأى رسول الله، صلى الله عليه وآله وسلم، في ستة أشهر. وإن اختلفت الرؤيا حسب حال أهل المنام. فإن منامات رسول الله، صلى الله عليه وآله، من قبيل تمثلات الحقائق الغيبية في الحضرة الخيال الغير المشتغل عن حضرات الحقائق، بخلاف منامات سائر الناس. و إن حملنا (النوم) على ما ذكره الشارح بمناسبة ما قبله وما بعده، يكون المراد من اختلاف الأحوال اختلاف أحوال المكاشفين الدخيل في اختلاف كشفهم. (الامام الخميني مد ظله)
(٣) - قول الشارح العلامة: (وإن اختلفت أحوالهما) أي، اليقظة والنوم. (ج)

(ولهذا يعبر) على البناء للمفعول. (أي، الأمر الذي هو في نفسه على صورة كذا، ظهر في
صورة غيرها، فيجوز العابر) أي، يعبر العابر. (من
هذه الصورة التي أبصرها النائم، إلى صورة ما هو الأمر عليه). أي، في نفسه (إن
أصاب) أي، العابر. (كظهور العلم في صورة اللبن، فعبر) بالتخفيف. أي،
عبر رسول الله، صلى الله عليه وسلم، حين ما رأى في منامه أنه يشرب اللبن إلى
أن خرج من أظافيره. (في التأويل من صورة اللبن إلى صورة العلم، فتأول)
رسول الله. (أي قال: مآل هذه الصورة اللبنية إلى صورة العلم). التي هي في
نفس الأمر.
(ثم إنه، صلى الله عليه وسلم، كان إذا أوحى إليه، أخذ
عن المحسوسات المعتادة، فسجى) على البناء للمفعول. أي، ألبس ثوبا مثاليا.
يقال: سجيته. أي، ألبسته الثوب. أو ستر عنه المحسوس بدخوله في الغيب.
(وغاب عن الحاضرين عنده، فإذا سرى عنه رد) أي، إذا كشف عنه ورفع ما به
كان غائبا عن الحس، رد إلى حضرة الشهادة. (فما أدركه إلا في حضرة الخيال، إلا
أنه لا يسمى نائما). وذلك لأن النوم ما يكون سببه أمرا مزاجيا يعرض للدفاع. و
سبب هذا أمر روحاني، يفيض على القلب فيأخذه عن الشهادة. فلا يسمى
باسمه. وهذا المعنى قد يكون بلا غيبة عن الحس بالكلية. كما كان حال النبي،
صلوات الله عليه، في نهاية أمره، بخلاف النوم. وهذه الحالة شبيه بالسنة. (
وكذلك إذا تمثل له الملك رجلا، فذلك) أي التمثل. (من حضرة الخيال،
فإنه ليس برجل). أي، موجود في الحس كما هو العادة. (وإنما هو ملك، فدخل في
صورة إنسان. فعبره الناظر العارف حتى وصل إلى صورته الحقيقية، فقال: هذا
جبرئيل أتاكم يعلمكم أمر دينكم. وقد قال لهم: ردوا على
الرجل. فسماه ب (الرجل) من أجل الصورة التي ظهر لهم) أي، ظهر جبرئيل، عليه
السلام،
للناظرين. (فيها. ثم قال: هذا جبرئيل. فاعتبر الصورة التي مآل هذا الرجل
المتخيل إليها). وهي الصورة الملكية. (فهو صادق في المقالتين: صدق للعين (٤)

---

(٤) - أي، عين الرجل. (ج)

في العين الحسية). أي، للعين التي هي من الحواس الظاهرة في رؤيته العين، أي الذات المحسوسة. أو صدق للعين، أي الذات الجبرئيلية في العين الحسية، و هي البصر.
(وصدق في أن هذا جبرئيل. فإنه جبرئيل بلا شك. وقال يوسف، عليه السلام: (رأيت أحد عشر كوكبا والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين). فرأى إخوته في صورة الكواكب، ورأى أباه وخالته في صورة الشمس والقمر. هذا من جهة يوسف. ولو كان من جهة المرئي، لكان ظهور إخوته في صورة الكواكب و ظهور أبيه وخالته في صورة الشمس والقمر مرادا لهم. فلما لم يكن لهم علم بما رآه يوسف، كان الإدراك من يوسف في خزانة خياله، وعلم ذلك يعقوب حين قصها عليه، (٥) فقال: (يا بنى لا تقصص رؤياك على إخوتك فيكيدوا لك كيدا).
واعلم، أن المرئي في صورة غير صورته الأصلية أو على صورته، قد يكون بإرادة المرئي، وقد يكون
بإرادة الرائي، وقد يكون بإرادتهما معا، وقد يكون بغير
إرادتهما. أما الأول، فكظهور الملك على نبي من الأنبياء في صورة من الصور، و ظهور الكمل من الأناسي على بعض الصالحين في صورة غير صورته. وأما الثاني، فكظهور روح من الأرواح الملكية أو الإنسانية باستنزال الكامل المتصرف إياه إلى عالمه، ليكشف معنى ما، مختصا علمه به. وأما الثالث، فكظهور جبرئيل، عليه السلام، للنبي، صلى الله عليه وسلم، باستنزاله إياه، وبعث الحق إياه إلى النبي، عليه السلام. وأما الرابع، فكرؤية زيد، مثلا، صورة عمرو في النوم من غير قصد وإرادة منهما.
ولما كان ظهور إخوة يوسف بصور الكواكب وظهور أبيه وخالته

---

(٥) - قوله: (وعلم ذلك يعقوب...). يحتمل فيه وجهان الأول. ولعله الأظهر أن يعقوب (ع) أيضا لم يعلم بما رآه يوسف، أي، لم يكن رؤياه بقصده، إلا أنه علم بالمقصود حين قصها عليه من جهة علم التعبير. الثاني، أن يكون (المراد) أن رؤياه وإن لم يكن بإرادة إخوته وخالته، إلا أنه كان بإرادة يعقوب، عليه السلام. (الامام الخميني مد ظله)

بصورة الشمس والقمر من غير علم منهم وإرادة، قال: (ولو كان من
جهة المرئي) أي، هذا الظهور لو كان من جهتهم، لعلموا ذلك. فلما لم يكن لهم
علم بما رآه يوسف في نومه، علم أنه لم يكن من جهتهم، ولا من جهة يوسف بحسب
القصد والإرادة، بل كان الإدراك منه
بحسب إعطاء استعداده ذلك في
خزانة الخيال. ولم يكن له علم بما رآه، إلا بعد أن وقع، لذلك قال: (قد جعلها
ربى حقا). وعلم ذلك يعقوب، عليه السلام، أولا حين قصها يوسف،
عليه السلام، فقال: (يا بنى لا تقصص رؤياك على إخوتك فيكيدوا لك كيدا).
(ثم برأ أبناءه عن ذلك الكيد وألحقه بالشيطان). أي، ألحق الكيد
بالشيطان وبرأ أبناءه من ذلك الفعل، لعلمه أن الأفعال كلها من الله. ولما
كان الشيطان مظهرا للإسم (المضل)، أضاف الفعل السئ إليه. وهذه الإضافة
أيضا كيد ومكر: فإن الله هو الفاعل في الحقيقة، لا المظهر الشيطاني. وهو المراد
بقوله: (وليس إلا عين الكيد). أي، ليس إسناد
الكيد إلى الشيطان أيضا إلا عين الكيد مع يوسف، عليه السلام. وذلك ليتأدب ويتقى
بإسناد المذام إلى ما هو
مظهره، وهو الشيطان.
(فقال: (إن الشيطان للإنسان عدو مبين). أي، ظاهر العداوة. ثم، قال
يوسف بعد ذلك في آخر الأمر: (هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربى حقا). أي،
أظهرها في الحس بعد ما كانت في صورة الخيال. فقال له النبي، صلى الله عليه وسلم:
(الناس نيام).) أي، جعل النبي، صلى الله عليه وسلم، اليقظة أيضا نوعا من
أنواع النوم، لغفلة الناس فيه عن المعاني الغيبية والحقائق الإلهية، كما يغفل النائم
عنها.
(فكان قول يوسف، عليه السلام: (قد جعلها ربى حقا). بمنزله من رأى في
نومه أنه قد استيقظ من رؤياه رآها، ثم عبرها، ولم يعلم أنه في النوم عينه) (٦) (عينه)

---

(٦) – قوله: (إنه قد استيقظ...) فإن يقظته نوم عند المحمديين. فقوله: (قد جعلها ربى حقا).
تعبير عن المنام الخيالي في المنام الحسى الخيالي، فاستيقاظه انتقال من نوم إلى نوم. (الامام
الخميني مد ظله)

بالجر، تأكيد (للنوم). أو منصوب على أنه تأكيد لضمير (أنه). أي لم يعلم أنه بعينه في النوم. ويجوز أن يكون مرفوعا على أنه مبتداء، والظرف خبره مقدم عليه، وضمير (أنه) للشأن. (ما برح، فإذا استيقظ، يقول: رأيت كذا، ورأيت كأني استيقظت. وأولتها بكذا، هذا مثل ذلك).

(فانظر كم بين إدراك محمد وبين إدراك يوسف، عليهما السلام، في آخر أمره حين قال: (هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربى حقا). معناه حسا أي، محسوسا) أي، ثابتا. لذلك قال: ((أي محسوسا). وما كان إلا محسوسا. فإن الخيال أبدا لا يعطى إلا المحسوسات، غير ذلك ليس له). أي، فانظر كم بينهما في الإدراك: فإن النبي، صلى الله عليه وسلم، جعل الصور الحسية أيضا كالصور الخيالية التي يتجلى الحق والمعاني الغيبية والحقائق العينية فيها، وجعل يوسف، عليه السلام، الصور الحسية حقا ثابتا والصور الخيالية غير ذلك، فصار الحس عنده مجالي للحق والمعاني الغيبية دون الخيال (٧) (فانظر ما أشرف علم ورثة سيد الأنبياء والرسل، محمد، صلى الله عليه وسلم). أي، علم الأولياء الكاملين المطلعين على هذه الأسرار.

(وسأبسط القول) (اللام) للعهد، والمعهود قول النبي، صلى الله عليه و سلم: (الناس نيام). أي، سأبسط هذا القول وأبين أن العالم كله خيال، والناس كلهم نيام، والصور المرئية كلها صور خيالية. كما قال في موضع آخر:

إنما الكون خيال وهو حق في الحقيقة كل من يفهم هذا حاز أسرار الطريقة

---

(٧) - قوله: (دون الخيال). إن كانت العبارة كذلك، يكون المراد أن الحس عنده لما كان حقا يكون مجلي للحق والمعاني الغيبية، وأما الخيال فيكون عبرة إلى الحس، فلا يكشف إلا عن الحس، وهذا كشف يوسفي. وأما كشف المحمديين فغير ذلك. فإن الخيال عندهم م جلى للحق والمعاني الغيبية، كما أن الحس كذلك. أي، أن الخيال عبرة إلى الغيب، كما هو عبرة إلى الحس الذي هو عبرة إلى الغيب. (الامام الخميني مد ظله)

(في هذه الحضرة) أي، الحضرة الخيالية. (بلسان يوسف المحمدي، ما تقف عليه) أي، سأبسط القول بسطا تطلع عليه. (إنشاء الله تعالى). أو يكون (ما تقف عليه) بدلا من (القول).

قد مر أن المرتبة المحمدية محيط بجميع مراتب الأنبياء نبوة وولاية، إذ منها يتفرع المراتب، كما تتفرع من روحه الكلى الأرواح. وكل من ورثته، قائم على ولاية نبي منهم، لذلك كان بعضهم على قلب إبراهيم، وبعضهم على قلب يوسف، وبعضهم على قلب موسى، صلوات الله عليهم أجمعين. والقائم بالولاية الخاصة المحمدية جامع لمراتب ولايات كلهم.

فقوله: (بلسان يوسف المحمدي) أي، بلسان القائم على ولاية يوسف الذي هو محمدي (٨) ولما كان القائم على ولاية يوسف مظهرا لسره، سماه باسمه. وفيه سر آخر لا يطلع عليه إلا من اطلع على ظهورات الكمل في العوالم. إن بحثت عنه، وصلت إليه (٩)

(فيقول: اعلم، أن المقول عليه سوى الحق أو مسمى (العالم) هو بالنسبة إلى الحق كالظل للشخص) (١٠) أي، كل ما يطلق عليه اسم الغيرية، أو يقال عليه أنه مسمى (العالم)، فهو بالنسبة إلى الحق تعالى كالظل للشخص. وذلك لأن الظل لا وجود له إلا بالشخص، كذلك العالم

لا وجود له إلا بالحق (١١) وكما أنه تابع له،

---

(٨) - قوله: (على ولاية يوسف). أي، يأخذ المعارف من المقام اليوسفي، بل هو أولى لكونه محمديا. (ج)

(٩) - وسره أن الكامل الذي هو يوسف ظهر بصورة من قام بولاية يوسف، من دون لزوم الناسخ أصلا. (ج) (١٠) - قوله: (كالظل). واعلم، أن العالم بأعيانه وحقائقه كالظل، وبوجوده هو الظل، فإن الظل هو الوجود الانتسابي الذي يتوهم الجاهل أنه للعالم، والعارف يقول شيئا آخر. (الامام الخميني مد ظله)

(١١) - قوله: (لا وجود له إلا بالشخص...). بل لا وجود للظل أصلا، فوجوده وجود خيالي. فإن الظل عدم تنور المحل عن نور المنير، ولكن يتخيل أنه شئ، مع أنه ليس بشئ. كالعالم يتخيل أنه موجود، وليس بموجود عند التحقيق العرفاني. (ألا كل شئ ما خلا الله باطل). (الامام الخميني مد ظله)

كذلك مسمى (العالم) تابع للحق لازم له، لأنه صور أسمائه ومظهر صفاته اللازمة له. وإنما قال بلفظ التشبيه، لأنه من وجه عين الحق، وإن كان من وجه آخر غيره. والظل لا يمكن أن يكون عين الشخص، والمقصود إثبات أن العالم كله خيال - وكما قال: (سأبسط القول في هذه الحضرة).

(فهو ظل الله). وإنما جاء بهذا الاسم الجامع دون غيره من الأسماء، لأن كل واحد من الموجودات مظهر اسم من الأسماء الداخلة فيه وظل له، فمجموع العالم ظل للإسم الجامع للأسماء.

(فهو عين نسبة الوجود إلى العالم). أي، ظل الله هو عين نسبة الوجود الإضافي إلى العالم. وذلك لأن الظل يحتاج إلى محل يقوم به، وشخص مرتفع يتحقق به، ونور يظهره، كذلك هذا الظل الوجودي يحتاج إلى أعيان الممكنات التي امتد عليها، وإلى الحق ليتحقق به، وإلى نوره ليظهر به. ونسبة الوجود الكوني إلى العالم نسبه الظل إلى ما يقوم به، ونسبته إلى الحق نسبة الظل إلى من يتحقق به، وهو الشخص، وإليه أشار بقوله: (لأن الظل موجود بلا شك في الحس، ولكن إذا كان ثمة من يظهر فيه ذلك الظل حتى لو قدرت عدم من يظهر فيه

ذلك الظل، لكان الظل معقولا غير موجود في الحس، بل يكون بالقوة في ذات الشخص المنسوب إليه الظل). كالشجرة في النواة. (فمحل ظهور هذا الظل الإلهي المسمى ب (العالم) إنما هو أعيان الممكنات، عليها امتد هذا الظل. فتدرك من هذا الظل بحسب ما امتد عليه من وجود هذه الذات). (من) بيان (ما امتد).

والمراد ب (وجود هذه الذات) التجلي الوجودي الفائض منها (١٢) (ولكن باسمه

---

(١٢) - قوله: (فتدرك من هذا الظل...). معنى العبارة، حسب شرح الشارح، أنه يدرك من هذا الظل، الذي هو العالم، بحسب الفيض الممتد عليه الذي هو، أي هذا الفيض، تجل إلهي، أي، بمقدار التجلي الإلهي يدرك العالم. ويمكن أن يكون المعنى أنه يدرك بواسطة الظل الذي هو الوجود بمقدار امتداده على العالم، وجود الذات الإلهية، أي، يدرك الذات الإلهية بمقدار بسط الفيض على الممكنات. وهاهنا احتمال آخر أقرب من الاحتمالين بالنظر إلى قوله السابق وهو أنه يدرك الظل الذي هو الوجود بحسب ظهوره وامتداده على العالم من قبل وجود الذات الإلهي. (الامام الخميني مد ظله)

النور وقع الإدراك). أي، النور اسم من أسماء الذات الإلهية، ويطلق على الوجود الإضافي والعلم والضياء، إذ كل منها مظهر للأشياء: أما الوجود، فظاهر، لأنه لولاه، لبقى أعيان العالم في كتم العدم. وأما العلم، فلأنه لولاه، لم يدرك شئ، بل لا يوجد، فضلا عن كونه مدركا. وأما الضياء، فلأنه لولاه، لبقيت الأعيان الوجودية في الظلمة الساترة لها. فبالضياء يقع الإدراك في الحس، وبالعلم يقع الإدراك في عالم المعاني، وبالوجود الحقاني الموجب للشهود يقع الإدراك في عالم الأعيان والأرواح المجردة.

(وامتد هذا الظل على أعيان الممكنات في صورة الغيب المجهول). أي، و باسمه (النور) امتد الظل الوجودي على الأعيان. كما قال تعالى: (الله نور السماوات والأرض). وأول ما يمتد عليها في العلم، ثم في العين. والأول هو الغيب المجهول لغير الله، إلا لمن اطلعه الله على من يشاء منه. وإنما كان مجهولا، لظلمة عدميته بالنسبة إلى الخارج. ومن شأن الظلمة اختفاء الشئ في نفسه وإخفاء غيره أيضا، كما أن من شأن النور الظهور لنفسه والإظهار لغيره (١٣)

---

(١٣) - اسم (النور) من الأسماء الذات باعتبار. وإليه أشار أكمل الموجودات: (نور أنى أراه). حينما سئل عنه: (هل رأيت ربك؟) وباعتبار ظهوره بذاته ومظهريته للغير، يكون اسم الفعل. وباعتبار ظهوره في المجالي الأسماء في العلم، يكون من أسماء الصفات. نور ذات بدون حجابى، اگر چه رقيق باشد، مشاهده نمى شود، وچشم قلب سالك وولى كامل را خيره مى نمايد، واثرى تاريكى بخش دارد كه از آن به (سياهى ممدوح) تعبير نموده اند: (سياهى گر بدانى نور ذات است). كه از ظهور آن به: (نور يشرق من صبح الأزل) در لسان ختم ولايت تعبير شده است. (ج)

(ألا ترى أن الظلال تضرب إلى السواد وتشير إلى ما فيها من الخفاء، لبعد المناسبة بينهما وبين أشخاص من هي ظل له).
لما كان كل ما في الخارج دليلا وعلامة لما في الغيب، (١٤) استدل بضرب الظلال إلى السواد على الخفاء الذي
في الأعيان الغيبية، إذ السواد صورة الظلمة، كما أن البياض صورة النور. فضمير (فيها) و (بينها) يجوز أن يكون عائدا إلى (الظلال) وهو ظاهر. ويجوز أن يكون عائدا إلى (الأعيان)، لأنها المستشهد عليها. وتقديره: ألا ترى الظلال تشير - بضربها إلى السواد - إلى ما في الأعيان من الخفاء، لبعد المناسبة بين الأعيان وبين أشخاص من هي ظلال له، وهي الأسماء الإلهية. فإن كل عين ظل لاسم
من الأسماء - ولا شك - لبعد المناسبة بينها وبين الأسماء، فإنها أرباب، وهي عبيدها.
(وإن كان الشخص أبيض، فظله بهذه المثابة).
(إن) للمبالغة. (ألا ترى أن الجبال إذا بعدت عن بصر الناظر، تظهر سوداء. وقد يكون في أعيانها على غير
ما يدركه الحس من اللونية. وليس ثمة علة إلا البعد، وكزرقة السماء. فهذا ما أنتجه البعد في الحس في الأجسام الغير النيرة) ظاهر. (وكذلك أعيان الممكنات ليست نيرة، لأنها معدومة، وإن اتصفت بالثبوت، لكن لم تتصف بالوجود، إذ الوجود نور).
لما قال لبعد المناسبة بينها وبين اشخاص من هي ظل له، شرع في آثار البعد ولوازمه. وأراد ب (الوجود) هنا الوجود الخارجي. وإنما كان الوجود الخارجي نورا، لأنه يظهر الأعيان في الخارج، فتطلع حينئذ على أنفسها وعلى مبدعها، و تعرف بعضها بعضا وتشاهده، بخلاف الثبوت فإنها حال كونها ثابتة في الغيب العلمي، لم يكن لها ذلك، للقرب المفرط. والثبوت العلمي، وإن كان نوعا من الوجود، لكن ليس له الظهور التام كما للوجود العيني. واعتبر من نفسك:

---

(١٤) - قال الإمام أبو الحسن الرضا، عليه وعلى أبنائه وآبائه السلام: (قد علم ذووا الألباب أن الاستدلال على ما هناك لا يكون إلا بما هيهنا).

فإن المعاني التي هي حاصلة في روحك المجردة، ثابتة فيها ولا يشعر بها مفصلة ولا يتميز بعضها عن بعض، حتى تحصل في القلب، فيتفصل ويكتسي كل منها صورة قريبة من الصور الخيالية، فتشعر بها حينئذ، ويتميز بعضها عن بعض.
فإذا حصلت في الخيال واكتست الصور الخيالية، صارت مشاهدة، كما نشاهد المحسوس. ثم، إذا أخرجتها في الخارج، حصل له الظهور التام، فأدركها غيرك وشاهدها. فللأعيان مراتب في الغيب العلمي، كما لها مراتب في الخارج. فإذا علمت ما أشير إليه، علمت الفرق بين الثبوت العلمي والوجود الخارجي.
(غير أن الأجسام النيرة يعطى فيها البعد للحس صغرا. فهذا تأثير آخر للبعد. فلا يدركها الحس إلا صغيرة الحجم، وهي في أعيانها كبيرة عن ذلك القدر وأكثر كميات. كما علم بالدليل أن الشمس مثل الأرض في الجرم مائة وستين وربعا وثمن مرة، وهي في الحس على قدر جرم الترس، مثلا، فهذا أثر البعد أيضا). أي، للبعد تأثيرات في رؤية الأجسام النيرة التي هي الكواكب يعطى البعد صغرا، وفي غير النيرة يعطى سوادا وزرقة. والباقي ظاهر.
(فما يعلم من العالم إلا قدر ما يعلم من الظلال، ويجهل من الحق على قدر ما يجهل من الشخص الذي عنه كان ذلك الظل). قد مر في المقدمات أن الأعيان هي الذات الإلهية المتعينة بتعينات متكثرة، فهي من حيث الذات عين الحق، و من حيث التعيينات هي الظلال. فقوله: (فما يعلم)... معناه: فما يعلم من أعيان العالم التي هي ظلال أسماء الحق وصورها – ومن هذه الموجودات الخارجية مع آثارها وهيآتها اللازمة لها التي ظلال تلك الظلال – إلا مقدار ما يعلم من ذلك الظلال من الآثار والأحوال والصور والأشكال والخصوصيات الظاهرة منها، ويجعل من الحق على قدر ما يجهل من ذوات الأعيان وحقائقها التي هي عين الحق.
ولما كان الظل الحسى دليلا وعلامة للظل المعنوي، قال: (على قدر ما يجهل من الشخص الذي عنه كان ذلك الظل). أي، حصل، لأن الناظر يستدل من الظل على صاحب الظل، فيعلم أن ثمة شخص، هذا ظله، ولا يعلم كيفيته

ولا مهيته. فإذا لم يكن الظل دليلا لمعرفة نفسه وسببا للعلم بحقيقته، لا يمكن أن يكون دليلا لمعرفة ذات الحق وحقيقته.
(فمن حيث هو ظل له، يعلم، ومن حيث ما يجهل ما في ذات ذلك الظل من صورة شخص من امتد عنه، يجهل من الحق. فلذلك نقول: إن الحق معلوم لنا من وجه، ومجهول لنا من
وجه). أي، من حيث أن العالم ظل للحق، يعلم العالم،
فيعلم من الحق ذلك المقدار. ومن حيث ما يجهل ما في ذات ذلك الظل من الذات الإلهية، يجهل من الحق. وهو المراد بقوله: (من صورة شخص من امتد عنه). و (ما) في قوله: (من حيث ما) زائدة. إذ معناه: ومن حيث يجهل ما في ذات ذلك الظل، يجهل الحق. أو مصدرية. أي، من حيث جهلنا لما في ذات ذلك الظل، فالحق معلوم لنا من حيث ظلاله، ومجهول لنا من حيث ذاته وحقيقته.
((أ لم تر إلى ربك كيف مد الظل).) استشهاد بأن الوجود الخارجي الإضافي ظل إلهي، مستفاد من تجلى الاسم (الرب) على يدي (المبدئ) و (القادر) لإظهار المربوب.
((ولو شاء لجعله ساكنا). أي، يكون فيه بالقوة). أي، ولو شاء لجعل ذلك الظل مكتوما في ظلمة العدم وغيبه المطلق، فيكون العالم في وجود الحق بالقوة، ما ظهر شئ منه بالفعل، لكنه لم يشأ ذلك الظهور الحكم الإلهية في مده و بسطه على الأعيان.
وإنما عبر عن البقاء بالقوة ب (الساكن)، لأن الظهور من القوة إلى الفعل نوع من أنواع الحركة المعنوية.
(يقول ما كان الحق ليتجلى للممكنات حتى يظهر الظل، فيكون كما بقى من الممكنات التي ما ظهر لها عين في الوجود). أي، يقول الحق بقوله: (أ لم تر إلى ربك كيف) الآية ما كان الحق بحيث إن يتجلى لأجل إظهار الممكنات التي هي ظلاله، فيكون ذلك الظل باقيا في كتم العدم، كما بقى بعض الممكنات التي ما ظهر لها عين في الوجود الخارجي في كتم عدمه، بل حين ما يتجلى لها، ظهرت. كما قال: (إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون).

و (اللام) في (ليتجلى) لام الجحود، وهو لتأكيد النفي. كقوله تعالى: (و ما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم). وقوله: (حتى) بمعنى (كي). وهو للتعليل، لا بمعنى (إلى). فإن قلت: تقرر عند أهل الحق أن الممكنات الطالبة للوجود العيني، كلها
ظاهرة فيه، فكيف قال: (كما بقى في الممكنات التي ما ظهر لها عين في الوجود).؟
قلت: ذلك بحسب الكليات لا جزئياتها، وهو المراد هنا.
((ثم جعلنا الشمس)) أي، الوجود الخارجي الذي هو النور الإلهي، سماه شمسا باعتبار النور الذي مظهره الشمس. ((عليه)) أي، على الظل الذي هو أعيان الممكنات. ((دليلا)) يدل عليه ويظهره.
(وهو اسمه (النور) الذي قلناه) أي، (الشمس) هو الاسم النور الذي قلناه، وهو إشارة إلى قوله: (باسمه النور، وقع الإدراك). أو مظهر الاسم النور. وكلاهما حق. وذكر الضمير باعتبار الخبر. (ويشهد له الحس، فإن الظلال لا يكون لها عين بعد عدم النور). ظاهر.
((ثم قبضناه)) أي، الظل الذي هو وجود الأكوان. ((إلينا قبضا يسيرا).) قبضا سهلا هينا. (وإنما قبضه
إليه، لأنه ظله، فمنه ظهر وإليه يرجع، وإليه يرجع الأمر كله). ظاهر. (فهو هو لا غيره. فوجود الأكوان عين هوية الحق
لا غيرها. فكل ما ندركه، فهو وجود الحق في أعيان الممكنات). أي، كل ما ندركه بالمدركات العقلية والقوى الحسية، فهو عين وجود الحق الظاهر في مرآيا أعيان الممكنات. وقد علمت أن الأعيان مرآيا للحق وأسمائه، كما أن وجود الحق مرآة للأعيان. فبالاعتبار الأول، جميع الموجودات عين ذات الحق، والأعيان على حالها في العدم، لأن حامل صور الأعيان هو (النفس الرحماني)، وهو عين وجود الحق، والوجود الإضافي الفائض عليها، أيضا عين الحق، فليس المدرك والموجود إلا عين الحق، والأعيان على حالها في العلم. وهذا مشرب الموحد. و بالاعتبار الثاني، الأعيان هي الظاهرة الموجودة في مرآة الوجود، والوجود معقول

محض. وهذا مشرب المحجوبين عن الحق (١٥) ومشرب المحقق الجامع بين المراتب العالم بها في هذا المقام، الجمع بين الحق والخلق بحيث شهود أحدهما لا تحجبه عن شهود الآخر. وذلك لجمعه بين المرآتين، لأن المرايا إذا تقابلت، تظهر منها عكس جامع لما فيها، فيتحد ما في المرايا المتعددة بحكم اتحاد انعكاس أشعتها. وإلى هذا الاعتبار أشار بقوله: (فمن حيث هوية الحق هو وجوده).
أي، فكل ما ندركه من حيث هوية الحق الظاهرة فيه، هو وجود الحق.
(ومن حيث اختلاف الصور فيه) أي، في كل ما ندركه. (هو أعيان الممكنات. فكما لا يزول عنه). أي، عن الوجود المنسوب إلى العالم. (باختلاف الصور اسم الظل) أي، كونه ظلا للحق وأسمائه. (كذلك لا يزول عنه باختلاف الصور اسم العالم، أو اسم سوى الحق، فمن حيث أحدية كونه ظلا هو الحق، لأنه الواحد الأحد، ومن حيث كثرة الصور، هو العالم). أي، فمن حيث أحدية الوجود الإضافي وأحدية كونه ظلا ظاهرا منه، هو الحق لا غيره، لأن الحق هو الموصوف بالواحد الأحد لا غيره. وظل الشئ أيضا
باعتبار عينه، وإن كان باعتبار آخر غيره. ومن حيث إنه حامل للصور المتكثرة والحق لا تكثر فيه،
فهو العالم.
(فتفطن وتحقق ما أوضحته لك. وإذا كان الأمر على ما ذكرته لك، فالعالم متوهم، ماله وجود حقيقي). لأن الوجود الحقيقي هو الحق، والإضافي عائد إليه. فليس للعالم وجود مغائر بالحقيقة لوجود الحق، فهو أمر متوهم وجوده.
(وهذا معنى (الخيال)، أي، خيل لك أنه أمر زائد قائم بنفسه خارج عن الحق. وليس كذلك في نفس الأمر). صرح مقصوده من بيان كون العالم ظلا و

---

(١٥) – قوله: (وبالاعتبار الثاني...). ليس مقصوده من الاعتبار الثاني أن المحجوبين يشاهدون الموجودات والأعيان في مرآة الحق مع تنبههم بذلك. بل المراد أن الأمر كذلك في نفس الأمر، وإن غفل عنه المحجوب، كما أن النور مرآة شهود الأشياء حسا، وإن كان البصر لا يراه بل يرى الأجسام المستنيرة. (الامام الخميني مد ظله)

معناه ظاهر.
(أ لا تراه) أي، ألا ترى الظل. (في الحس) حال كونه (متصلا بالشخص الذي امتد عنه، يستحيل عليه الانفكاك عن ذلك الاتصال، لأنه يستحيل على الشئ الانفكاك عن ذاته). إستدل بعدم انفكاك الظل عن الشخص على أنه عين ذلك الشخص، فهما في الحقيقة واحد. وما أو هم المغايرة إلا ظهور الشئ الواحد بصورتين: إحديهما، الصورة الظلية، والأخرى، الصورة الشخصية.
(فاعرف عينك، ومن أنت، وما هويتك). أي، إذا عرفت أن العالم متوهم والمدرك المشهود هو الحق لا غير، فاعرف ذاتك، ومن أنت عينه أو غيره، وما هويتك وحقيقتك، أحق هي أم غيره؟
(وما نسبتك إلى الحق، وبما أنت حق، وبما أنت عالم وسوى وغير، وما شاكل هذه الألفاظ). أي، وعلى تقدير إنك غيره، ما النسبة بينك وبينه؟ وبأي وجه أنت حق وبأي وجه عالم؟
(وفي هذا) أي، في هذا العلم. (تتفاضل العلماء: فعالم بالله، وأعلم.
فالحق بالنسبة إلى ظل خاص، صغير وكبير، وصاف وأصفى) أي، الحق بالنسبة إلى كل واحد من الأعيان التي هي الظلال، يظهر صغيرا، وكبيرا، وكثيفا، و لطيفا، وصافيا، وأصفى. وذلك لأن المرآة لها أحكام في ظهور المرئي – كما مر من أن الصورة تظهر في المرآة الصغيرة صغيرة، والكبيرة كبيرة – وإذا كانت قريبة من البساطة، يظهر الحق فيها على غاية الصفاء واللطافة، كأعيان المجردات. و إذا كانت بالعكس تظهر في غاية الكثافة كأعيان من يوصف بأسفل السافلين. و هو في نفس الأمر منزه عن اللطافة والكثافة والصغر والكبر.
فقوله: (صغير وكبير) يجوز أن يكون مرفوعا على أنه خبر المبتدأ. ويجوز أن يكون مجرورا صفة (لظل خاص). وخبر المبتدأ قوله: (كالنور بالنسبة إلى حجابه عن الناظر في الزجاج: يتلون بلونه، وفي نفس الأمر لا لون له). وعلى الأول، قوله: (كالنور) خبر مبتدأ محذوف. تقديره: فهو (كالنور بالنسبة إلى حجابه عن الناظر في الزجاج). أي، بالنسبة إلى ما يحجبه عن الناظر في الزجاج. وفي

بعض النسخ: (بالزجاج). وهو متعلق بحجابه.
(يتلون بلونه، وفي نفس الأمر لا لون له. ولكن هكذا تراه ضرب مثال لحقيقتك بربك). (تراه) مبنى للمفعول، من (أرى، يرى) - بضم الفاء و كسر العين. أي، أرانا الحق حال النور وظهوره ملونا بألوان مختلفة وغير ملون في الزجاج المتلون وغير المتلون وهو في نفس الأمر لا لون له، نوع مثال لحقيقتنا مع ربنا، لنعلم أنه الواحد الحقيقي الذي لا صورة له في نفسه تحصره، وهو الذي يظهر في صور الكثرات التي هي مظاهر الأسماء والصفات. وشبه الحق ب (النور)، والحقائق ب (الزجاجات المتنوعة)، وظهورات الحق في العالم ب (الألوان المختلفة). و (الضرب) هنا بمعنى النوع، أي، نوع (مثال). و (الباء) في (بربك) بمعنى (مع).
(فإن قلت: إن النور أخضر بخضرة الزجاج، صدقت، وشاهدك الحس. وإن قلت: ليس بأخضر ولا ذي لون لما أعطاه لك الدليل، صدقت، وشاهدك النظر العقلي الصحيح). وإنما جعل النظر العقلي شاهدا على ما حكم به الدليل ولم يجعله عينه، لأنه نتيجة النظر العقلي، فليس عينه.
(فهذا نور ممتد عن ظل هو عين الزجاج، فهو ظل نوري لصفائه،) (١٦) أي، هذا النور الملون بالزجاج ممتد عنه، فهو ظل نوري لصفائه. والغرض منه، استدلال بما في الخارج على ما في الغيب. (فهذا نور) إشارة إلى الوجود الخارجي، أي، هذا النور الوجودي ممتد في الخارج بحسب استعدادات الأعيان وقابلياتها. وتلك الأعيان هي عين الزجاج الذي قبل النور، وجعله منصبغا بصبغة الذي يقتضيه استعداده. فالوجود الكوني ظل نوري لصفائه وانصباغه بأصباغ الأعيان.

---

(١٦) - فنور الحق ممتد (على) الإظلال، وهو نور خالص، أو (عن) الأظلال، وهو نور ظلي لصفائه وكدورة الأظلال. كما أن نور الشمس ممتد على الزجاج، وهو نور صافي، ثم يمتد عن الزجاج، وهو نور متلون. (الامام الخميني مد ظله)

(كذلك المتحقق منا بالحق، تظهر لصفائه صورة الحق فيه أكثر مما يظهر في غيره). أي، كما أن الزجاج لأجل صفائه يمتد عنه ظل نوري منور لما في البيت، كذلك (المتحقق) بالحق، أي بالوجود الحقاني وكمالاته والمتخلق بالأخلاق الإلهية، (منا)، أي من أهل العالم كله أو من الأفراد الإنسانية، تظهر
صورة الحق، وهي الكمالات الإلهية والصفات الربانية، فيه أكثر مما تظهر في غيره الذي لم يتخلق بها ولم يتحقق بالحق، فينور غيره ويظهر ما فيه
من الكمالات. وذلك التحقق بحسب صفاء استعداده وقابلية عينه لا غير.
(فمنا من يكون الحق سمعه وبصره وجميع قواه وجوارحه بعلامات) أي، بدلائل. (قد أعطاها الشرع الذي يخبر عن الحق). إشارة إلى الحديث القدسي: (لا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه. فإذا أحببته، كنت سمعه وبصره) – إلى آخره.
(ومع هذا عين الظل موجود، فإن الضمير). أي، ضمير (سمعه) و (بصره). (يعود عليه). أي، على العبد. (وغيره من العبيد ليس كذلك. فنسبة هذا العبد أقرب إلى وجود الحق من نسبة غيره من العبيد). قد مر أن للوجود بالنسبة إلى الأعيان اعتبارات ثلاث:
الأول، أن الموجود الخارجي وجود متشكل بأشكال الحقائق الغيبية بحكم ظهوره في مرآيا الأعيان وهي (ما شمت رايحة الوجود) بعد. فالحق بهذا الاعتبار عين سمع كل واحد و
عين قواه وجوارحه. ولا يختص هذا المعنى بالكمل.
والامتياز بينهم وبين غيرهم من العوام، في ذلك، يكون بالعلم والقدرة، وظهور أنوار تلك القوى فيهم أكثر من غيرهم، فيكونوا أقرب إلى مقام الجمع الإلهي من غيرهم.
والثاني، أن الأعيان هي الموجودة في الخارج بحكم ظهورها في مرآة الوجود، فالموجود خلق. وحينئذ كل من يترقى عن مرتبة الخلقية بفناء صفاته في صفات الحق وتتبدل بشريته بالحقية، يبقى الحق عوضا عما فنى منه، فيكون سمعه وبصره وجوارحه، وعين العبد باقية. فيختص هذا المعنى بهؤلاء الكمل.

والاعتبار الثالث، وهو ظهور كل منهما في مرآة الآخر. ويجمع هذا الاعتبار أحكام الاعتبارين المذكورين. وكلام الشيخ (رض) هنا جامع الاعتبارات الثلاث، يظهر بأدنى تأمل.

(وإذا كان الأمر على ما قررناه، فاعلم أنك خيال، وجميع ما تدركه مما تقول فيه سوى،) وفي بعض النسخ: (ليس أنا). بفتح الهمزة. أي، مما تجعله غيرك و تقول فيه: ليس أنا.

(خيال، فالوجود) أي، الوجود الكوني. (كله خيال في خيال).

لأن الوجود الإضافي والأعيان كلها ظلال للوجود الإلهي.

(والوجود الحق) أي، الوجود المتحقق الثابت في ذاته. (إنما هو الله خاصة من حيث ذاته وعينه، لا من حيث أسمائه). كما مر بيانه في المقدمات من أن الوجود من حيث هو هو، هو الله، والوجود الذهني والخارجي والأسمائي، الذي هو وجود الأعيان الثابتة، ظلاله.

(لأن الأسماء لها مدلولان:) أي، بحسب الأجزاء، إذ مدلول (الاسم) هو الذات مع صفة من الصفات. (المدلول الواحد هو عينه، وهو) أي، هذا المدلول هو (عين المسمى، والمدلول الآخر ما يدل عليه مما ينفصل الاسم به من هذا الاسم الآخر، ويتميز. فأين (الغفور) من (الظاهر) و (الباطن)، وأين (الأول) من (الآخر). فقد بان لك ما هو كل اسم عين الاسم الآخر، وبما هو غير الاسم الآخر). والغرض، أن الأسماء متحدة بحسب الذات الظاهرة فيها، متكثرة و متميزة بالصفات.

(فبما هو عينه) أي، عين الحق.

(هو الحق، وبما هو غيره) من الصفات (هو الحق المتخيل الذي كنا بصدده). يريد به الأسماء والأعيان ومظاهرها الموجودة في الخارج، لأنها كلها ظلال الذات الإلهية، والظل خيال. فهي من حيث إنها عين الوجود الحق، حق ظاهر في الصور المتخيلة – سواء كانت الصور علمية غيبية أو روحانية أو مثالية أو حسية، فإنها كلها خيالات.

(فسبحان من لم يكن عليه دليل إلا نفسه). لأن الوجود الخارجي والأعيان

الدالة عليه، كلها بحسب الحقيقة عينه، فهو الدليل على نفسه. (ولا يثبت كونه) أي، وجوده. (إلا بعينه). وذاته. (فما في الكون إلا ما دلت عليه الأحدية، وما في الخيال إلا ما دلت عليه الكثرة). أي، فليس في الوجود إلا ما تدل عليه الأحدية. ودلالته عليه إظهاره إياه، كما أن الدليل يظهر المدلول. وليس في الخيال إلا ما دلت عليه الكثرة. وهي الكثرة الأسمائية
التي تظهر الصور الخيالية التي للأكوان بها. فهي دليل على ما في الخيال الذي هو الوجود الإضافي من الصور
المتكثرة، كما أن أحدية الذات دليل على أحدية ذوات ما في الكون.
(فمن وقف مع الكثرة، كان مع العالم ومع الأسماء الإلهية وأسماء العالم).
لأن العالم والأسماء الإلهية هي التي لها التكثر. والمراد ب (أسماء العالم) الأسماء التي يلحقه بالصفات الكونية، كالحادث والممكن وغيرهما، كما أن المراد ب (الأسماء الإلهية) الأسماء التي تسمى الحق بها بالصفات الكمالية. ك (العليم) و (القادر).
(ومن وقف مع الأحدية) أي، الأحدية الذاتية. (كان مع الحق من حيث ذاته الغنية عن العالمين). لا من حيث صورته (١٧) أي، صفاته، فإنها متكثرة. والوقوف مع الأحدية من شأن الموحدين المحجوبين عن الخلق، وكونهم مظاهر الحق لاستهلاكهم فيه، كما أن الوقوف مع العالم من شأن المحجوبين عن الحق، لكونهم لا يشاهدون إلا الخلق. والأعلى من هذين المقامين مقام الكمل المشاهدين للحق في كل من المظاهر، ولو كان أحقر الأشياء. فيرون الحق مع الخلق والوحدة مع الكثرة، وبالعكس.
(وإذا كانت غنية عن العالمين، فهو عين غناها عن نسبة الأسماء إليها، لأن الأسماء لها كما تدل عليها تدل على مسمياة آخر تحقق ذلك أثرها) (١٨) أي، وإذا

---

(١٧) - واعلم، أنه إن كانت في الشرح: (من حيث ألوهيته، أي صفاته). فله وجه وجيه. و يكون المعنى في العبارتين واحدا من دون ترجيح بينهما. (ج)
(١٨) - قوله: (لأن الأسماء...). لما كان (الاسم) عبارة عن الذات متعينة بتعين يصير منشأ لأثر، كان الغناء عن الأثر غناء عن الاسم أيضا، كما أن الغناء عن الاسم غناء عن الصفة التي هي مبدؤه أيضا. فهذا أحد معاني قول مولينا ومولى الثقلين، صلوات الله عليه وآله: (الإخلاص نفى الصفات عنه). لشهادة كل موصوف أنه غير الصفة، وهو تعالى غنى عن غيره، اسما أو صفة أو عينا. (الامام الخميني مد ظله)

كانت غنية عن العالمين، فذلك الغنى عين غناها عن الأسماء أيضا، لأن الأسماء من وجه غيرها، (١٩) وإن كان من وجه عينها، لأنها كما تدل على الذات، كذلك تدل على مفهومات يمتاز بعضها عن البعض بها. وتحقق ذلك المفهوم أثر تلك الأسماء، وهو الأفعال الصادرة من مظاهرها. فإن (اللطيف) بالعباد ليس ك (المنتقم القهار).

((قل هو الله أحد) من حيث عينه. (الله الصمد) من حيث استنادنا إليه (٢٠)) في وجودنا وجميع صفاتها. ((لم يلد) من هويته ونحن) (٢١) قوله: (ونحن) يجوز أن يكون معناه: ونحن نلد. و (الواو) للحال. ويجوز أن يكون للعطف. و معناه: لم يلد من حيث هويته وهوية عيننا. فإن الأعيان من حيث الهوية والذات عين هويته وذاته، وإن كانت من حيث التعين غيرها. وأيضا الولد في الحقيقة مثل الوالد، ولا مثل للحق، إذ كل ما هو موجود، متحقق به صادر منه، معدوم عند قطع النظر عن الوجود الحق.

((ولم يولد). كذلك. (ولم يكن له كفوا أحد). كذلك). أي، ولم يولد من حيث هويته، ولم يكن له كفوا أحد من حيث هويته. لأن ما سواه صادر منه ممكن

---

(١٩) - أي، الأسماء في مقام ظهورها وغيريتها، لا مقام استجنانها في الذات. (ج)

(٢٠) - لأن (الصمد) من يصمد إليه. أي، يقصد إليه في الحوائج. (ج)

(٢١) - أي، لم يولد من حيث هويته ونحن. والحاصل أن الهوية المطلقة، التي لا هو إلا هو، و مرتبة الأحدية الغيبية ومرتبة الواحدية الجمعية، كلها من حيث عينه وصمديته - بكلا معنييه - تكون من جهة استنادنا إليه، وباقي الأوصاف يكون من حيث الجمع بينهما، أي، من ملاحظة هويته التي هي صرف الكمال، لا يمكن أن ينفصل منه شئ ويماثله شئ، ومن حيث استنادنا الظلي إليه الذي ينافي الانفصال والتقابل. (الامام الخميني مد ظله)

لذاته، وهو واجب بذاته فقط، وأنى الكفاءة بين الممكن والواجب؟
(فهذا نعته. فأفرد ذاته بقوله: (قل هو الله أحد). وظهرت الكثرة بنعوته المعلومة عندنا: فنحن نلد ونولد، ونحن نستند إليه، ونحن أكفاء بعضنا ببعض. و هذا الواحد منزه عن هذه النعوت، فهو غنى عنا). ظاهر.
(وما للحق نسب إلا هذه السورة، سورة (الإخلاص)، وفي ذلك نزلت النسب). بفتح النون والسين، مصدر، كالنسبة. وجمعه: أنساب. والمراد به الوصف. ولا يتوهم أنه بكسر النون وفتح السين، جمع (نسبة). إذ (النسب) الإلهية لا ينحصر فيما ذكر في هذه السورة. أي، ليس للحق وصف جامع لبيان الأحدية والصفات الثبوتية والإضافية والسلبية في شئ من القرآن، إلا هذه السورة، لذلك تسمى سورة (الإخلاص). لكونها خالصة لله.
قوله: (وفي ذلك نزلت) إشارة إلى أن الكفار قالوا للنبي، صلى الله عليه و سلم: أنسب لنا ربك. أي، صف لنا أنه جوهر أو عرض؟ يلد أو لم يلد؟ وهل يشبهنا أو هل يشبهه شئ؟ (٢٢) فنزلت. وسبب النزول والإشارة بذلك يؤيد أنه (نسب) - بفتح النون لا بكسرها. والله أعلم.
(فأحدية الله من حيث الأسماء الإلهية التي تطلبنا، أحدية الكثرة، وأحدية الله من حيث الغنى عنا وعن الأسماء أحدية العين. وكلاهما يطلق عليه اسم (الأحد). فاعلم ذلك). والأول يسمى ب (مقام الجمع) و (أحدية الجمع) و (الواحدية) أيضا. والثاني يسمى (جمع الجمع). وأكثر ما يستعمل (الأحدية) في أحدية العين.
(فما أوجد الحق الظلال وجعلها ساجدة متفيئة عن الشمال واليمين إلا دلائل لك عليك وعليه، لتعرف من أنت وما نسبتك إليه وما نسبته إليك، حتى تعلم من أين ومن أي حقيقة اتصف ما سوى الله بالفقر الكلى إلى الله، وبالفقر النسبي بافتقار بعضه

---

(٢٢) - سئلوا عن النبي: أربك من زبرجد أو ذهب؟ وهكذا قد (ج)

إلى بعض). أي، ما أوجد الحق الظلال المحسوسة ساجدة على الأرض متفيئة – أي راجعة عن الشمال واليمين – إلا دلائل لك، لتستدل بها على حقيقتك وعينك الثابتة، لأن عينك الخارجية ظل لها، وحقيقتك ظل الله، فيستدل بها عليه، فتعرف إنك ظل الظل الحق. ويتيقن أن نسبتك إليه بالظلية، والظل مفتقر إلى شخصه، فتعلم منه افتقارك إلى الله. ونسبته إليك نسبة الشخص إلى الظل، والشخص مستغن عن ظله، فتعلم منه غناه الذاتي. فإذا علمت هذا، علمت أن العالم من أي جهة اتصف بالافتقار إلى الحق، ومن أي جهة هو عين الحق. ولما كان العالم مفتقرا إلى الله في وجوده وذاته وكمالاته مطلقا – وصفه بالفقر الكلى والافتقار بعض العالم إلى البعض كافتقار المسببات إلى الوسائط والأسباب وافتقار الكل إلى الأجزاء افتقار المفتقر إليه من وجه إلى المفتقر – قال: (وبالفقر النسبي بافتقار بعضه إلى بعض). (حتى تعلم من أين ومن أي حقيقة اتصف الحق بالغنى عن الناس والغنى عن العالمين). الحقيقة التي اتصف منها الحق بالغنى عن الناس، ليست غير ذاته تعالى، فهو غنى بذاته عن العالمين. والحقيقة التي اتصف منها العالم يغنى بعضه عن بعض، هو كون كل من أهل
العالم عبدا لله محتاجا إليه في
ذاته وكمالاته، والعبد لا يملك شيئا، فلا يحتاج إلى غيره، بل كلهم يحتاجون إلى الحق. فاستغنى بعضهم عن بعض من هذه الحيثية، مع أن كلا منهم مفتقر إلى الآخر. فإن العالم مفتقر إلى الأسباب بلا شك افتقارا ذاتيا، وإليه أشار بقوله: (واتصف العالم بالغنى، أي، بغنى بعضه عن بعض من وجه ما هو عين ما افتقر إلى بعضه به). (ما) في الموضعين بمعنى (الذي). و (به) عائد إلى (الوجه). أي، اتصف بعض العالم بالغنى عن بعضه من الوجه الذي افتقر ذلك البعض إلى بعض آخر بسبب ذلك الوجه. والمقصود أن وجه الغنى هو بعينه وجه الافتقار. وذلك لأن الوجه الذي افتقر به بعض العالم إلى بعض، هو وجه عبودية ذلك البعض المفتقر إلى ربوبية الآخر. والوجه الذي غناه به عن بعض آخر، هو أيضا عبودية، لأن وجه العبودية ظل، والظل لا يحتاج إلى الظل. غاية ما في الباب، أن متعلق الغنى هو عبودية من هو مستغن عنه وظليته، ومتعلق الافتقار ربوبيته. فاتحاد

جهتي الغنى والافتقار من طرف الغنى والمفتقر، لا من طرف الآخر.
ويجوز أن يكون: (من وجه ما) بتنوين التنكير. أي، من وجه من الوجوه، وذلك الوجه بعينه وجه الافتقار، والمعنى على حاله.
ويجوز أن يكون (ما) في (ما هو) بمعنى (ليس). أي، ليس وجه الغنى عين الوجه الذي به يحصل الافتقار. والأظهر أن المراد هو الأول، لأن تغاير الجهتين أمر بين لا يحتاج إلى الذكر. وقد مر مثله، في الفص الثاني، من قوله: (وهو عالم من حيث ما هو جاهل).
(فإن العالم مفتقر إلى الأسباب بلا شك افتقارا ذاتيا، وأعظم الأسباب له سببية الحق). لأن ما سواه ممكن مفتقر إليه، وهو واجب بذاته. (ولا سببية للحق يفتقر العالم إليها سوى الأسماء الإلهية). أي، لا سببية فيفتقر العالم إليها للحق سوى الأسماء الإلهية، لأنه تعالى بذاته غنى عن العالمين، ولا يطلب العالم إلا الأسماء، فلها السببية.
(والأسماء الإلهية، كل اسم يفتقر العالم إليه من عالم، مثله أو عين الحق).
أي، الأسماء عبارة عن كل ما يفتقر العالم إليه في وجوده وكمالاته وذاته، سواء كان ذلك الاسم المفتقر إليه من جنس عالم مثله، كالوالد بالنسبة إلى الولد، فإنه سبب وجوده وتحققه في الخارج – مع أنه من العالم. أو لا يكون من جنس العالم، بل ناش من عين الحق وتجل من تجلياته، كالأرباب للأعيان.
ويجوز أن يكون (من عالم) بيان قوله: (كل اسم). أي، الاسم الإلهي.
كل عين يفتقر العالم إليها، سواء كانت عينا من الأعيان الموجودة أو الثابتة العلمية، أو عين الحق،
كافتقار الولد إلى عين الأبوين في كونهما سببا لوجوده. وكافتقارنا في وجودنا إلى أعياننا العلمية، لأنه ما لم يوجد في العلم، لم يوجد
في العين. وكافتقارنا إلى الأسماء التي الأعيان الثابتة مظاهرها، وهي الذات الإلهية باعتبار كل من الصفات. فالإسم يطلق على الأعيان الموجودة والأعيان الثابتة التي هي مسمى العالم، لكن من وجوه ربوبيتها، لا من وجوه عبوديتها، كما يطلق على أربابها، وهي الذات مع كل واحد من صفاتها.

(فهو (الله) لا غيره. ولذلك قال: (يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغنى الحميد).) أي، فالإسم المحتاج إليه، هو عين الله لا غيره، سواء كان من جنس العالم، أو لم يكن، لأنه إنما صار مفتقرا إليه باعتبار ربوبيته، وهي لله تعالى لا لغيره. وأيضا الوجود هو الله، والكمالات اللازمة له من الرزق والحفظ والربوبية كلها لله، فليس للعين من حيث إنه عالم إلا العجز والنقص وأمثالهما، كلها راجعة إلى العدم، فالعين من حيث إنها مغائرة للحق، ليست إلا العدم.
ولكون الفقر لازما لعين العالم، قال تعالى: (يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغنى الحميد).
((ومعلوم أن لنا افتقارا من بعضنا لبعضنا. فأسماؤنا)) أي، أسماؤنا الكونية، هي (أسماء الله). باعتبار التنزل والاتصاف بصفات الكون. أو ذواتنا أسماء الله تعالى، من حيث الربوبية والصفات الكمالية. وأسماؤنا الملفوظة أسماء تلك الأسماء (إذ إليه) أي، إلى الله. (الافتقار بلا شك). لا إلى غيره.
وإنما قال: (أسماؤنا أسماء الله). ولم يقل: ذواتنا، ليشمل أسماء الأسماء، لأنها أيضا أسماؤه تعالى، إذ هو الذي يتنزل بحسب المراتب، فيتصف بصفات الأكوان، ويتسم بأسماء الأعيان، كما قال: وهو المسمى بأبي سعيد الخراز وغيره.
(وأعياننا في نفس الأمر ظله لا غيره، فهو هويتنا لا هويتنا). أي، أعياننا الثابتة والموجودة كلها ظله، وظل الشئ عينه باعتبار، فالحق هويتنا من هذا الوجه، لا هويتنا من حيث امتياز الظل عن المظل. ولما كان هذا التحقيق إيضاحا للحق وطريقه، قال: (وقد مهدنا لك السبيل، فانظر) أي، عينا لك طريق الحق، فانظر فيه تجده. والله أعلم بالصواب.

فص حكمة أحدية في كلمة هودية

لما تقدم الكلام على الأحدية الذاتية والأحدية الإلهية التي هي من حيث الأسماء في آخر الفص المتقدم، شرع في بيانها من
حيث الربوبية وأحدية
طرقها مع بيان ما يتبعها من المعاني اللازمة لها، إذ للأحدية مراتب: أولها، أحدية الذات. وثانيها، أحدية الأسماء والصفات. وثالثها، أحدية الأفعال الناتجة من الربوبية. وأسندها إلى كلمة (هودية) قد لأنه، عليه السلام، كان مظهرا للتوحيد الذاتي والأسمائي وربوبيتها داعيا قومه إلى مقام التحقيق بقوله: (ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها إن ربى على صراط مستقيم).

(إن لله الصراط المستقيم * ظاهر غير خفى من عموم)

واعلم، أن الاسم الإلهي كما هو جامع لجميع الأسماء وهي تتحد بأحديته، كذلك طريقه جامع لطرق تلك الأسماء كلها، وإن كان كل واحد من تلك الطرق مختصا باسم يرب مظهره ويعبده المظهر من ذلك الوجه، ويسلك سبيله المستقيم الخاص بذلك الاسم. وليس الجامع لها إلا ما سلك عليه المظهر المحمدي، وهو طريق التوحيد الذي عليه جميع الأنبياء والأولياء، ومنه يتفرع الطرق وتتشعب.
ألا ترى أن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، لما أراد أن يبين ذلك للناس، خط خطا مستقيما، ثم خط من جانبه خطوطا خارجة من ذلك الخط، وجعل الأصل الصراط المستقيم الجامع، والخطوط الخارجة منها جعل سبل الشيطان، كما قال: (ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله). وذلك الصراط المستقيم الجامع ظاهر غير خفى من عموم الأسماء الإلهية، أو من عموم الخلائق كلها.
(في كبير وصغير عينه * وجهول بأمور وعليم)
ضمير (عينه) عائد إلى (الله). ولما ذكر أن لله الصراط المستقيم وذاته وهويته مع كل موجود، قال: إن عينه في كل كبير وصغير وعليم وجهول، لا ذرة في الوجود إلا وهي بذاته موجودة. وله الصراط المستقيم، فكل موجود على الصراط المستقيم.
ولهذا وسعت رحمته * كل شئ من حقير وعظيم
أي، لأجل أن عين الله وذاته في كل كبير وصغير، وسعت رحمته كل شئ، حقيرا كان في القدر أو عظيما، لأنه رحمان على الكل، كما أنه إله الكل، فيوجد الكل و يرحمهم بإيصال كل منهم إلى كماله. والغضب والانتقام أيضا من عين رحمته، فإن أكثر أهل العالم بهما يصل إلى الكمال المقدر لهم، وإن كان غير ملائم لطباعهم.
((ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها إن ربى على صراط مستقيم).) أي، ما من شئ موجود إلا آخذ بناصيته. وإنما جعله دابة، لأن الكل، عند صاحب الشهود

وأهل الوجود، حي، فمعناه: ما من حي إلا والحق آخذ بناصيته ومتصرف فيه بحسب أسمائه، يسلك به أي طريق شاء من طرقه، وهو على صراط مستقيم. و أشار بقوله: (هو آخذ) إلى هوية الحق الذي مع كل من الأسماء ومظاهرها.
وإنما قال: (ان ربى على صراط مستقيم) بإضافة الاسم (الرب) إلى نفسه، و تنكير (الصراط)، تنبيها على أن كل رب فإنه على صراطه المستقيم الذي عين له من الحضرة الإلهية. والصراط المستقيم الجامع للطرق هو المخصوص بالاسم الإلهي ومظهره. لذلك قال في الفاتحة - المختصة بنبينا صلى الله عليه وآله: - (إهدنا الصراط المستقيم) بلام العهد، أو المهيته التي منها يتفرع جزئياتها.
فلا يقال: إذا كان كل أحد على الصراط المستقيم، فما فائدة الدعوة؟
لأنا نقول: الدعوة من الهادي إلى المضل، وإلى العدل من الجائر، كما قال تعالى: (يوم نحشر المتقين إلى الرحمن وفدا).
(فكل ماش فعلى صراط الرب المستقيم، فهو (غير مغضوب عليهم) - من هذا الوجه - ولا (ضالين)). لأنه مظهر لاسم يربه في ذلك الطريق، فهو مقتضاه، والشئ لا يغضب على من يعمل بمقتضى طبيعة ذلك الشئ، فهو غير داخل في حكم (المغضوب عليهم) ولا في (الضالين). وإن كان بالنسبة إلى رب يخالفه في الحكم، داخلا في حكمهم، كعبيد (المضل) بالنسبة إلى عبيد (الهادي).
فلما كان الضلال إنما يتحقق بالنظر إلى رب آخر لا بذاته، قال: (فكما كان الضلال عارضا، كذلك الغضب الإلهي عارض، والمآل إلى الرحمة التي وسعت كل شئ، وهي السابقة). وأيضا الأرواح كلها بحسب الفطرة الأصلية قابلة بالتوحيد الأصلي طالبة للهدى، كما قال: (أ لست بربكم قالوا بلى). وليس هذا القول مختصا بالبعض دون البعض بدليل (كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه وينصرانه). فما عرض الضلال عليها إلا بالاستعداد التعيني العلمي المختفي بنور الاستعداد الذاتي الحقاني الظاهر في عالم الأنوار لقوة نوريته. فلما غشيته الغواشي الطبيعية وحجبته الحجب الظلمانية المناسبة للاستعداد الناتجة

من التعين، عرض عليها الضلال، فطلب عروض الغضب (١) فالغضب المرتب عليه عارض، والرضا والرحمة ذاتية، لأنهما من حيث كونهم
على الصراط المستقيم، فالمآل إلى الرحمة التي وسعت كل شئ، وهي السابقة على الغضب بحكم: (سبقت رحمتي على غضبي).
(وكل ما سوى الحق فهو دابة، لأنه ذو روح). سواء كان جمادا أو نباتا.
(وما ثمة) أي، في العالم. (من يدب بنفسه، وإنما يدب بغيره، فهو يدب بحكم التبعية للذي هو على الصراط المستقيم). أي، لا يتحرك كل
من الموجودات العينية إلا بحركة الأعيان العلمية، وهي بالأسماء التي هي على الصراط المستقيم. فإن الرب إنما يتجلى في
حضرة غيبه بتجلي خاص من حضرة خاصة، فيظهر أثر ذلك التجلي في صورة ذلك الاسم التي هي العين
الثابتة، ثم في صورتها الروحية، ثم في صورتها النفسية، ثم الحسية. فاستناد تلك الحركة، وإن كان إلى
تلك الصورة ظاهرا، لكنه ينتهى إلى الحق باطنا، فهو
المبدأ لها، والصورة تابعة في الحركة له.
(فإنه لا يكون صراطا إلا بالمشي عليه). تعليل ما أسند إلى الرب من الحركة بقوله: (فهو يدب بحكم التبعية الذي هو على الصراط المستقيم). أي، إنما يكون الرب على صراط مستقيم، إذا كان ماشيا عليه، فإن الصراط لا يكون صراطا إلا بالمشي عليه. شعر:

---

(١) - قوله: (فما عرض الضلال عليها...). أي، أن عروض الضلال بواسطة الاستعداد الذي لتعينه في الحضرة العلمية، إلا أن هذا الاستعداد مختف بنور الاستعداد الوجودي الحقاني لقوة نورانية هذا الاستعداد الحقاني، لكونه من السر الوجودي. فإذا ظهر في النشأة العينية وغشيته الغواشي الطبيعية، احتجب الاستعداد النوراني الحقاني تحت ظلمة الاستعداد التعيني، فصار الحكم للغالب. إلى أن يرد إلى عالم الأنوار، فيغلب الحق على الباطل، فإذا جاء الحق، زهق الباطل (إن الباطل كان زهوقا). (الامام الخميني مد ظله)

(إذا دان لك الخلق * فقد دان لك الحق)
لما ذكر أن كل ذي روح إنما يتحرك بالتبعية لحركة الرب الحاكم عليه، أردفه بعكسه، وهو تبعية الحق للخلق. فقوله: (إذا دان لك) من (الدين)، و هو الانقياد والإطاعة، كما مر أن معناه: إذا أطاع لك الخلق وانقاد، فقد أطاع لك الحق، لأن طاعتهم ظل طاعته، وطاعة الحق سابقة على طاعتهم. وسبب هذه الطاعة طاعة عينك للحق بالقبول للتجلي الوجودي وحسن تأتيها لأحكام أسمائه. فإنه مطيع من أطاعه، كما قال: (أجيب دعوة الداع إذا دعان). إذ هو الانقياد والطاعة لقوله: (أدعوني أستجب لكم). وفي الحديث القدسي: (من أطاعني، فقد أطعته، ومن عصاني، فقد عصيته).
(وإن دان لك الحق * فقد لا يتبع الخلق)
أي، إذا تجلى لك الحق وأطاعك وكشف أسراره عليك، فقد يتبع الخلق بقبول ذلك الأسرار وأحكام ذلك التجلي، كالمريدين والمؤمنين من الأنبياء والأولياء، و قد لا يتبع الخلق بامتناعهم من قبولها وإنكارهم لها، كالمنكرين والكافرين لأهل الله المطرودين من باب الله. وسبب ذلك الامتناع، امتناع أعيانهم في الغيب عن نور الحق وإبائهم عن قبوله، إذ ما يظهر عليهم إلا ما كان مكنونا فيهم.
أو (وإن دان لك الحق) الظاهر في صورتك، فقد يتبع الخلق بحكم المناسبة التي بينك وبينهم في الأرواح والأسماء التي يربها، (٢) وقد لا يتبع الخلق الحكم،

---

(٢) - قوله: (وإن دان لك الحق الظاهر...). أي، كما أن انقياد الحق الظاهر في غيب روحك بكشف أسراره عليك موجب لانقياد طائفة وامتناع طائفة أخرى، كذلك إذا دان لك الحق الظاهر في صورتك بأن يكون صورتك الظاهرة، التي هي ظهور الحق، منقادة لباطن روحك ومقهورة تحت حيطته ومطيعة له، فقد يتبع الخلق، وقد لا يتبع الخلق. هكذا أفاد شيخنا العارف، دام ظله العالي. (الامام الخميني مد ظله)

بحكم المباينة الواقعة بين ربك وأربابهم، والتنافر الحاصل بين روحك و أرواحهم.
(فحقق قولنا فيه * فقولي كله حق)
أي، واجعل قولنا حقا وصدق كل ما أقوله في الحق وأنواره، والخلق وأسراره. (فقولي كله الحق). والصدق، لأنه يفيض على من الله العليم بالتجلي العلمي، كما قال: (فإنه من مقام التقديس المنزه عن الأغراض والتلبيس). وقال في فتوحاته: (إن الله تجلى لي مرارا، وقال انصح عبادي). فهو مأمور بإظهار هذه الأسرار.
(فما في الكون موجود * تراه ماله نطق)
أي، ليس في الوجود موجود تراه وتشاهده إلا وله روح مجرد ناطق بلسان يليق به. وقال تعالى: (وإن من شئ إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم). و هذا اللسان ليس لسان الحال كما يزعم المحجوبون. قال الشيخ (رض) في آخر الباب الثاني عشر من الفتوحات: (وقد ورد أن المؤذن يشهد له مدى صوته من رطب ويابس). والشرائع والنبوات من هذا القبيل مشحونة. ونحن زدنا مع الإيمان بالأخبار الكشف، فقد سمعنا الأحجار تذكر الله رؤية عين بلسان نطق تسمعه آذاننا منها، وتخاطبنا مخاطبة العارفين بجلال الله مما ليس يدركه كل إنسان (٣) وإنما اختفى نطق بعض الموجودات لعدم الاعتدال الموجب لظهور ذلك بالفعل، فلا يسمعه كل أحد، فبقى نطقه باطنا، والمحجوب يزعم أنه لا نطق له. والكامل لكونه مرفوع الحجاب يشاهد روحانية كل شئ، ويدركه نطق كل حي باطنا وظاهرا. والحمد لله أولا وآخرا. ١ - ٣

---

(٣) - الفتوحات، دار صادر، ج ١، ص ١٤٧.
(١ - ٣) - قوله: (وإنما اختفى) إلى قوله: (ويدرك كل حي... أولا آخرا). أيضا يكون من كلام الشيخ، ذكره في الفتوحات وغيرها، والآن لا يحضرني موضع ذكره. (ج)

(وما خلق تراه العين * إلا عينه حق)
أي، ليس كل خلق في الوجود تشاهده العين، إلا عينه وذاته عين الحق الظاهر في تلك الصورة، فالحق هو المشهود والخلق موهوم. لذلك يسمى به: فإن (الخلق) في اللغة الإفك والتقدير. وقال تعالى: (إن هذا إلا اختلاق). أي، إفك، و تقدير من عندكم، (ما أنزل الله بها من سلطان).
(ولكن مودع فيه * لهذا صوره حق)
أي، صور الخلق (حق) له، بضم (الحاء) وهو جمع (الحقاق). شبه صور الخلائق بالحقاق، والحق بما فيها. ٢ - ٣ ف (الصور) جمع (الصورة). سكن (الواو) لضرورة الشعر.
(واعلم، أن العلوم الإلهية الذوقية (٤) الحاصلة لأهل الله، مختلفة باختلاف القوى الحاصلة منها، مع كونها ترجع إلى عين واحدة). (منها) عائد إلى (القوى). وتقديره: باختلاف القوى الحاصلة منها العلوم. ولا يجوز أن تعود إلى (العلوم) لأن القوى لا يحصل منها. وضمير (كونها) أيضا عائد إليها. و يجوز أن يعود إلى (العلوم). و (العلوم الإلهية) ما تكون موضوعه الحق وصفاته، كعلم بالأسماء والصفات وعلم أحكامها ولوازمها، وكيفية ظهوراتها في مظاهرها، وعلم الأعيان الثابتة، والأعيان الخارجية من حيث إنها مظاهر

(٢ / ٣) - أي، وشبه الحق بما في الحقاق من الجواهر واليواقيت. (ج)
(٤) - قوله: (واعلم، أن العلوم الإلهية...). لما كان المقصود في هذا الفص بيان حكمة الأحدية الفعلية، أي مقام أحدية الظهور وهو من علم الأذواق ولا يتحقق إلا به، شرع في العلوم الإلهية الذوقية. وهذه هي المسماة ب (العلم الأرجل) مأخوذا من قوله تعالى: (ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم). واستنتج منه النتيجة المقصودة، أي، الأحدية الفعلية. (الامام الخميني مد ظله)

الحق (٥) والمراد ب (الذوق) ما تجده العالم على سبيل الوجدان والكشف، لا البرهان والكسب، ولا على طريق الأخذ بالإيمان والتقليد. فإن كلا منها، وإن كان معتبرا بحسب مرتبته، لكنه لا يلحق بمرتبة العلوم الكشفية، إذ ليس الخبر كالعيان.

وإنما كانت مختلفة باختلاف القوى، لأن كلا منها مظهر اسم خاص. وله علم يخصه، سواء كانت روحانية أو نفسانية أو جسمانية. ألا ترى أن ما يحصل بالبصر، لا يحصل بالسمع وبالعكس؟ وما يحصل بالقوى الروحانية، لا يحصل بالقوى الجسمانية وبالعكس؟ وإن كانت تلك القوى راجعة إلى ذات واحدة، و هي الذات الأحدية. أو مع كون تلك العلوم راجعة إلى الذات الواحدة الإلهية، إذ كل ما للأسماء ومظاهرها مستفاد منها، واختلافها باختلاف القوابل، إذ العلم حقيقة واحدة، صارت باختلاف المحال علوما مختلفة.

(فإن الله تعالى يقول: (كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، و يده التي يبطش بها، ورجله التي يسعى بها). فذكر أن هويته هي عين الجوارح التي هي عين العبد، فالهوية واحدة، والجوارح مختلفة). تعليل قوله: (مع كونها ترجع إلى عين واحدة). وهذا نتيجة قرب النوافل.

(ولكل جارحة علم من علوم الأذواق يخصها) أي، يخص ذلك العلم تلك الجارحة، كإدراك البصر للمبصر، والسمع للمسموعات. ولذلك قال، عليه السلام: (من فقد حسا، فقد علما). وذلك لأن كل عضو مظهر لقوة روحانية هي مظهر لاسم إلهي، وله علم يخصه ويفيض منه على مظهره.

---

(٥) - قوله: (موضوعه الحق وصفاته...). لا يخفى ما فيه، فإن العلم الإلهي الذوقي موضوعه الحق من حيث ارتباطه بالخلق وارتباط الخلق به، أي، من حيث الارتباطين. ومباديه أمهات الأسماء، أي، الأسماء الذاتية. وباقي المباحث مسائله، كعلم الأسماء الصفاتي، والأسماء الأفعالي، وأحكامها، وارتباطها الناتجة للحضرات الخمسة، على التفصيل المذكور في محله، خصوصا في مفتاح الغيب، للمحقق القونيوى. (الامام الخميني مد ظله)

(من عين واحدة يختلف باختلاف الجوارح) أي، تلك العلوم حاصلة من عين واحدة إلهية، وفي ظهورها بمظاهر مختلفة يختلف. (كالماء، حقيقة واحدة يختلف في الطعم باختلاف البقاع، فمنه عذب فرات، ومنه ملح أجاج، وهو ماء في جميع الأحوال، لا يتغير عن حقيقته وإن اختلفت طعومه). ظاهر.

وفيه تشبيه (العلم الكشفي) بالعذب الفرات، فإنه يروى شاربه و يزيل العطش، كما أن الكشف يعطى السكينة لصاحبه ويريحه. و (العلم العقلي) بالملح الأجاج، لأنه لا يزيل العطش، بل يزداد العطش لشاربه. وكذلك العلم العقلي لا يزيل الشبهة، بل كلما أمعن النظر، يزداد شبهته ويقوى حيرته. وأصل الكل واحد، كما أن الماء واحد بالحقيقة. قال تعالى: (يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل).

وإنما شبه العلم بالماء، لكونه سبب حياة الأرواح، كما أن الماء سبب حياة الأشباح. ولذلك يعبر الماء ب (العلم). وفسر ابن عباس، رضى الله عنه: (وأنزلنا من السماء ماء). بالعلم.

(وهذه الحكمة من علم الأرجل، وهو قوله تعالى في الأكل لمن أقام كتبه: (و من تحت أرجلهم).) أي، هذا لحكمة الأحدية هي من العلوم التي تحصل بالسلوك. ولما كان السلوك الظاهري بالأرجل، قال: (من علم الأرجل).

ملاحظا قوله تعالى: (ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليهم من ربهم، لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم). أي، ولو أنهم أقاموا أحكامهما وعملوا بهما وتدبروا معانيهما وكشفوا حقائقهما، لتغذوا بالعلوم الإلهية الفائضة على أرواحهم، وعرفوا مطلعاتها (٦) من غير كسب وتعمل - وهو الأكل من فوقهم - و

---

(٦) - في الحديث المسلم عند الفريقين: (إن للقرآن ظهرا، وبطنا، وحدا، ومطلعا). وكلمة (مطلعاتها) ليست جمع (المطلع)، لأن جمعه هي (المطالع) لا المطلع. و (المطلع) عند أرباب العرفان عبارة عما يحصل الاستشراف على مراتب الكلام الإلهي، أي، البالغ إلى مقام المطلع يرى الحق المتكلم متعينا بتعين الاسم العظيم الجامع (المتكلم)، ويسمع كلام الحق مشافهة من القائل به. عثمان يحيى در فتوحات (مطلع) را همه جا به صورت (مطلع) اعراب گذارى كرده است. در لغت، (مطلع) و (مطلع) به معناى (القوى القاهر العالى) آمده است. ومصحح محقق (فتوحات مكيه) را ابهت (القوى القاهر العالى) در اشتباه انداخته است. (مطلع الشمس) در كتاب وسنت وكتب لغت به معناى محل طلوع وظهور شمس آمده است. (مطلع) بر وزن (مظهر) محل ظهور كلام ذاتى حق از مقام غيب به مقام تعين حق به اسم (متكلم) است، وحق به اسم (متكلم) تا تعين پيدا ننمايد، مبدأ ظهور كلمات وجوديه مستقر در حضرت علميه به صور وكلمات وحروف وجوديه نگردد. (وقد كتبنا هذه التعليقة ليلة (٦) آذر سنة ١٣٦٨) (ج)

بالعلوم الحاصلة لهم بحسب سلوكهم في طريق الحق وتصفية بواطنهم من الكدورات البشرية، كعلوم الأحوال والمقامات الحاصلة للسالكين في أثناء سلوكهم - وهو الأكل من تحت أرجلهم.

(فان الطريق، الذي هو الصراط، هو للسلوك عليه، والمشي فيه والسعي لا يكون إلا بالأرجل) تعليل قوله: (وهذه الحكمة من علم الأرجل). ومعناه: أن الطريق إنما هو لأجل السلوك عليه، والمشي والسلوك لا يحصل إلا بالأرجل. شبه السلوك المعنوي بالسلوك الصوري الحسى.

ولما كان السلوك يعطى السالك الفناء في الله والبقاء به، فتحصل الأحدية الذاتية بالأول والأسمائية بالثاني، فيرب هذا السالك في رجوعه إلى الخلق مظاهر الحق ويوصلهم إليه لا غير، قال: (فلا ينتج هذا الشهود في أخذ النواصي بيد من هو على صراط مستقيم، إلا هذا الفن الخاص من علوم الأذواق). أي، لا يحصل شهود أخذ النواصي بأيدي من هو على صراط مستقيم، إلا بهذا النوع من العلوم. فقوله: (في أخذ النواصي). متعلق ب (الشهود). وقوله: (بيد من) متعلق ب (الأخذ).

(ونسوق المجرمين. وهم الذين استحقوا المقام الذي ساقهم إليه بريح (الدبور) التي أهلكهم عن نفوسهم بها) (٧) لما كان الحق آخذا بنواصي كل ذي روح

---

(٧) - التي هي من مغرب الطبيعة، كما أن ريح الصباء من مشرق الحقيقة، كما حكى عن رسول الله، صلى الله عليه وآله، أنه قال: (نصرت بالصباء وأهلك عاد بالدبور). (الامام الخميني مد ظله)

ونفس – وكان هو السائق أيضا بظهوره في مظهر الهوى الذي به يدخل في حكم المضل – شرع في بيانه على سبيل الإيماء، وجاء بقوله تعالى: (ونسوق المجرمين إلى جهنم وردا). استشهادا على أنه هو السائق، كما أنه هو القائد.
فيسوق المجرمين الكاسبين للهيئات والصفات التي بها دخلوا جهنم. واستحقوه بصور الأهواء الناشئة من نفوسهم في الظاهر، وهي ريح (الدبور)، لأنها حاصلة من الجهة الخلقية والعالم الهيولاني المظلمة إلى عين جهنم البعد المتوهم. ف (أهلكهم عن نفوسهم بها).
أي، أفناهم عنها بتلك الريح، وأوصلهم إلى ذاته. أو، أراد ب (المجرمين). الكاسبين للخيرات، السالكين طريق النجاة،
المرتاضين بالأعمال الشاقة، المشتاقين لظهور حكم (الحاقة)، فإنهم يكسبون بها التجليات المفنية لذواتهم. فإنه ذكر في الفتوحات عند ذكر الأولياء: (إنه من الأولياء المشركون ومنهم المراؤون ومنهم الكافرون). وأمثال ذلك. إلا أن الكلام الآتي يؤيد الأول.
(فهو يأخذ بنواصيهم، والريح تسوقهم. وهي عين الأهواء التي كانوا عليها إلى جهنم، وهي البعد الذي كانوا يتوهمونه. فلما ساقهم إلى ذلك الموطن، حصلوا في عين القرب، فزال البعد، فزال مسمى جهنم في حقهم، ففازوا بنعيم القرب من جهة الاستحقاق، لأنهم مجرمون). أي، الحق يأخذ بنواصي المجرمين ويسوقهم بريح الأهواء إلى جهنم. ثم، فسر جهنم ب (البعد) إيماء بأن كل من بعد من الحق بالاشتغال بالأمور الطبيعية والنفسانية، فهو من حيث ذلك في جهنم. ولما كان في نفس الأمر لا بعد لأحد من الله – إذ المواطن والمقامات كلها صور مراتب الحق – وصف (البعد) بأنه أمر متوهم، ينشأ من توهمهم أن في الوجود سوى وغيرا. فلما ساقهم الحق إلى ذلك الموطن، أي إلى دار جهنم وأهلكهم وخلصهم عن نفوسهم بالفناء فيه، حصل لهم عين القرب، وانكشف لهم أن البعد من الله

ما كان إلا توهما محضا، فانقلب جهنم في حقهم بالنعيم، لأنهم كسبوا باستعدادهم ذلك، فصاروا عارفين بالله ومراتبه. ولكن بعد أخذ (المنتقم) منهم حقه.

وتحقيق هذا المعنى أن (جهنم) مظهر كلي من المظاهر الإلهية، يحتوي على مراتب جميع الأشقياء، كما أن (الجنة) مظهر كلي، يحتوي على جميع مراتب السعداء. فأعيان الأشقياء إنما يحصل كما لهم بالدخول فيها، كما أن أعيان السعداء يحصل كمالهم بدخول الجنة. وإليه أشار النبي، صلى الله عليه و آله وسلم، بقوله: (إن العبد لا يزال يعمل بعمل أهل الجنة حتى لا يبقى بينه و بين الجنة إلا شبرا، فيعمل عمل أهل النار فيدخل فيها. ولا يزال العبد يعمل بعمل أهل النار حتى لا يبقى بينه وبين النار إلا شبرا، فيعمل عمل أهل الجنة فيدخل فيها). فكل من الأشقياء إذا دخل جهنم، وصل إلى كماله الذي يقتضيه عينه. وذلك الكمال عين القرب من ربه، كما أن أهل الجنة إذا دخلوا فيها، وصلوا إلى كمالهم ومستقرهم، وقربوا من ربهم. هذا إذا كان المراد ب (المجرمين) أهل النار. وأما إذا كان المراد بهم السالكين، فالمراد بجهنم دار الدنيا، ولا إشكال حينئذ.

(فما أعطاهم هذا المقام الذوقي اللذيذ من جهة المنة. وإنما أخذوه بما استحقته حقائقهم من أعمالهم التي كانوا عليها). أي، فما أعطاهم الحق هذا المقام، أي مقام الفناء، على سبيل الفضل والمنة، كما لأهل الجنة، بل إنما أخذوه بما أعطتهم أعيانهم من الأعمال التي كانوا عليها.

(فكانوا في السعي في أعمالهم على صراط الرب المستقيم، لأن نواصيهم كانت بيد من له هذه الصفة). أي، وكانوا في سعيهم في أعمالهم التي عملوها بحسب متابعة الهوى والنفس، على الصراط المستقيم الذي لربهم الحاكم عليهم بالربوبية. هذا على الأول.

وعلى الثاني، كانوا في سعيهم في الرياضات والمجاهدات مع النفس و تحمل المشاق والأعمال الشرعية، على الصراط المستقيم، لأن نواصيهم

بيد الحق. كما قال، صلى الله عليه وسلم: (قلوب العباد بين إصبعين من أصابع الرحمن، يقلبها كيف يشاء).
(فما مشوا بنفوسهم، وإنما مشوا بحكم الجبر إلى أن وصلوا إلى عين القرب).
أي، فما مشوا الهالكين بنفوسهم إلى جهنم، وإنما مشوا بحكم الجبر من القائد والسائق اللذين حكما على نفوسهم بحسب طلب أعيانهم منهما ذلك. فالجبر في الحقيقة عائد إلى الأعيان واستعداداتها، لأن الحق إنما يتجلى عليها بحسب استعداداتها. ولهذا السر ما أسند الجبر إلى الرب، بل إليهم. ((ونحن أقرب إليه منكم ولكن لا تبصرون).) استشهاد على القرب.
(وإنما هو يبصر، فإنه مكشوف الغطاء (فبصره حديد)) (هو) عائد إلى من حصل له القرب. أي، وإنما صاحب هذا القرب يبصر قرب الحق منه، لأنه انكشف عنه الغطاء، فصار بصره حديدا. كما قال في حق نبينا، صلى الله عليه و سلم: (فكشفنا عنك غطائك، فبصرك اليوم حديد).
وما قال (رض) لا ينافي قوله تعالى: (ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى وأضل سبيلا). لأن العمى إنما هو بالنسبة إلى الله المطلق، رب الإنسان الكامل، وكشف الغطاء كونهم حديد البصر حينئذ بالنسبة إلى أربابهم الخاصة التي تربهم فيها.
(فما خص ميتا من ميت، أي، ما خص سعيدا في القرب من شقي). أي، ما خص قوله تعالى: (ونحن أقرب إليه منكم) ميتا من ميت، بل شمل الكل. و إنما قال: (ميتا من ميت) لأن ضمير إليه عائد إلى (الميت)، فما خص السعداء بالقرب، كما قال في موضع آخر:
((ونحن أقرب إليه من حبل الوريد). وما خص إنسانا من إنسان). هذا يدل بأن المراد ب (المجرمين) أيضا ليس قوما مخصوصا من السالكين أو أهل جهنم، بل يشملهما.
(فالقرب الإلهي من العبد لا خفاء به في الإخبار الإلهي. فلا قرب أقرب من أن تكون هويته عين أعضاء العبد وقواه، وليس العبد سوى هذه الأعضاء والقوى.

فهو) أي، العبد. (حق مشهود في خلق متوهم). أي، ظاهرة في صورة خلق متوهم، وهي الصورة الظلية. وقد مر غير مرة أن كل ما يدرك ويشهد، فهو حق والخلق متوهم، لأن الحق هو الذي تجلى في مرآيا الأعيان، فظهر بحسبها في هذه الصورة، فالظاهر هو الحق لا غير.

(فالخلق معقول، والحق محسوس مشهود عند المؤمنين وأهل الكشف والوجود. وما عدا هذين الصنفين، فالحق عندهم معقول والخلق مشهود). وهم المحجوبون، كالحكماء والمتكلمين والفقهاء وعامة الخلائق، سوى المؤمنين بالأولياء وأهل الكشف، لأنهم أيضا يجدون في بواطنهم حقيقة ما ذهب إليه الأولياء. فإن المؤمن يقوم له نصيب منهم، وإلا ما آمن بهم.

(فهم بمنزلة الماء الملح الأجاج، والطائفة الأولى بمنزلة العذب الفرات السائغ لشاربه). أي، فعلمهم بمنزلة الملح الأجاج لا يروى لشاربه ولا يسكن عطش صاحبه. وعلم الطائفة الأولى، وهم أهل الكشف والوجود، بمنزلة الماء العذب الفرات السائغ لشاربه النافع لصاحبه.

(فالناس على قسمين: فمن الناس من يمشى على طريق يعرفها ويعرف غايتها، فهو في حقه صراط مستقيم. ومن الناس من يمشى على طريق يجهلها ولا يعرف غايتها، وهي عين الطريق التي عرفها الصنف الآخر). أي، إذا كان الناس منهم أهل الكشف ومنهم أهل الحجاب، فالناس على قسمين في سلوكهم على الطريق المستقيم: منهم من يمشى على طريق يعرفها، أي، يعرف أنها حق، والطارق و المطروق إليه حق، كما قيل:

لقد كنت دهرا قبل أن تكشف الغطاء * أخالك إني ذاكر لك شاكر
فلما أضاء الليل أصبحت شاهدا * بأنك مذكور وذكر وذاكر

ويعرف غايتها من حيث إنها تنتهي إلى الحق، فهو في حقه طريق مستقيم. و هم العارفون الموحدون. ومنهم من يمشى على طريق يجهلها، أي، يجهل حقيقتها

ولا يعرف غايتها، أي أنها ينتهي إلى الحق، فهي في حقه ليس صراطا مستقيما، و إن كان عند العارفين هي بعينها صراطا مستقيما.
(فالعارف يدعو إلى الله على بصيرة) لأنه يعلم إلى من يدعو الخلق و من الداعي ومن المدعو، ومن حكم أي اسم من الأسماء يأخذه ويخلصه، وفي حكم أي اسم يدخله ويريحه. (وغير العارف يدعو إلى الله على التقليد والجهالة). قال تعالى عن لسان نبيه، صلى الله عليه وسلم: (قل هذه سبيلي. أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن تبعني). وهم الأولياء الوارثون لدعوة الأنبياء، لا المقلدون من أرباب الجهالة.
(فهذا علم خاص يأتي من أسفل سافلين، لأن (الأرجل) هي السفل من الشخص، وأسفل منها ما تحتها، وليس إلا الطريق). أي، علم الكشف يحصل للسالك من أسفل السافلين، لأن (الرجل) أسفل أعضاء الإنسان، وأسفل منها هي الطريق التي تمشى الرجل عليها. فالمجرمون، الذين كسبوا ما هو سبب إفنائهم وهلاكهم، ففنوا في الحق وبقوا به، وانكشف عنهم الغطاء، وارتفع عنهم الحجاب، فعلموا حقيقة الطريق والطارق والمطروق إليه. ما حصل لهم ذلك إلا من أسفل سافلين. ولهذا رد الإنسان إلى (أسفل سافلين). فإن تحصيل الكمالات متوقف على المرور بجميع المراتب والمقامات، كما قال تعالى: (لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم ثم رددناه أسفل سافلين).
(فمن عرف الحق عين الطريق، عرف الأمر على ما هو عليه، فإن فيه جل وعلا يسلك ويسافر، إذ لا معلوم إلا هو، وهو عين السالك والمسافر، فلا عالم إلا هو). أي، فمن عرف أن الطريق الذي يسلك عليه وهو عين الحق – لأن السلوك من الآثار إلى الأفعال، ومنها إلى الأسماء والصفات، ومنها إلى الذات، وجميعها مراتب الحق، والحق هو الظاهر فيها، ولا موجود ولا معلوم إلا هو – فقد عرف الأمر على ما هو عليه، وعرف أن سلوكه وسفره وقع في الحق، وعرف أن الحق هو الذي يسلك ويسافر في مراتب وجوده لا غير. فالعالم والمعلوم هو لا غيره.

(فمن أنت؟) أي، إذا علمت أن الحق هو عين السالك وعين الطريق الذي يسلك السالك فيه، فقد علمت من أنت، حق أو خلق.
ثم حرص السالك ليعلم أن حقيقته حق، وطريقته حق، ولا يشاهد غيره في الوجود، فيلحق بأرباب الكشف والشهود بقوله: (فاعرف حقيقتك و طريقتك. فقد بان لك الأمر على لسان الترجمان إن فهمت). أي، ما ذكرته لك. و جواب الشرط متقدم، وهو قوله: (فقد بان لك الأمر).
والمراد ب (الترجمان) نفسه. لأنه يترجم عما أراه الله من حقيقة الأمر. أو هود، عليه السلام، حيث قال: (ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها). أو نبينا، صلى الله عليه وسلم، حيث قال عن الله: (كنت سمعه وبصره...) مع أن جميع الأنبياء والأولياء ترجمان الحق.
(فهو لسان حق). أي، لسان الترجمان لسان الحق. (فلا يفهمه إلا من فهمه حق). - بتشديد (الهاء)، من (التفهيم). أي، لا يفهم الأمر على ما هو عليه ولا يطاع على المراد إلا من فهمه بإلقاء نوره على قلبه.
ويجوز أن يكون (الهاء) ساكنة. أي، لا يفهم معنى لسان الترجمان الإلهي إلا من فهمه حق. أي، صار الحق عين فهمه. كما يصير عين سمعه وبصره وقواه وجوارحه، فيفهم بالحق كلام الحق.
(فإن للحق نسبا كثيرة ووجوها مختلفة). يتجلى بها على أعيان الموجودات بحسب استعداداتها. (ألا ترى عادا، قوم هود، كيف (قالوا، هذا عارض ممطرنا). فظنوا خيرا بالله). أي، ألا ترى أن قوم هود كيف قالوا لما تجلى عليهم الحق في صورة السحاب، إن هذا عارض. أي، سحاب ممطرنا وينفعنا. فظنوا أن الحق تجلى لهم بصورة اللطف والرحمة. (وهو عند ظن عبده به. فأضرب لهم الحق عن هذا القول، فأخبرهم بما هو أتم وأعلى في القرب). أي، أضرب بقوله: (بل هو ما استعجلتم به). أي، هو مطلوبكم الذي يوصلكم إلى كمالكم ويعطيكم الخلاص من أنانيتكم، ويخرجكم من عالم التضاد والظلمة إلى عالم الوفاق والرحمة. وإنما كان هذا المعنى أتم وأعلى.

(فإنه إذا أمطرهم، فذلك حظ الأرض وسقى الحبة). المزروعة فيها. (فما يصلون إلى نتيجة ذلك المطر) - وفي بعض النسخ: (ذلك الظن) - (إلا عن بعد). لأن المطر إذا سقى الحبة المزروعة، لا بد أن يمضى عليها زمان طويل ومدة كثيرة حتى تحصل نتيجته ويحصل منها الغذاء الجسماني، وهو من حظوظ أنفسهم المبعدة لهم من الحق. وهذا الإهلاك يوصلهم في الحال إلى ربهم ويقربهم منه.
(فقال لهم: (بل هو ما استعجلتم به ريح فيها عذاب أليم).) وإنما كان استعجالهم في وصولهم إلى كمالهم وقربهم من غاية مرتبتهم. ولما كان هذا المطلوب لا يمكن حصوله إلا بفنائهم في الحق، أهلكهم الله عن أنفسهم و أفناهم عن هياكلهم، وهي أبدانهم الجسمانية الحاجبة عن إدراك الحقائق.
(فجعل) أي، الحق. ((الريح) إشارة إلى ما فيها من (الراحة) لهم، فإن بهذه (الريح) أراحهم من هذه الهياكل المظلمة والمسالك الوعرة) أي، الطرق الصعبة المهلكة. (والسدف المدلهمة). (السدف) جمع (سدفة) وهي الحجاب. و (المدلهمة) الليلة المظلمة.
(وفي هذه الريح عذاب، أي، أمر يستعذبونه إذا ذاقوه، إلا أنه يرجعهم لفرقة المألوفات). أي، الريح المهلكة وإن كانت في الظاهر مؤلمة موجعة لهم لإخراجهم عن العالم الجسماني المتألفة قلوبهم به، لكن فيها لطف مستور، لأن تحت كل قهر لله تعالى ألطافا مكنونة يستعذبونه إذا وصلوا إليه عقيب الوجع.
(فباشرهم العذاب،) أي، أهلكهم. (فكان الأمر إليهم أقرب مما تخيلوه). أي، الأمر الذي كان مطلوبهم بالحقيقة، كان أقرب إليهم من المطلوب المتخيل لهم، وهو ما يحصل من المزروعات.
(قد مرت كل شئ بأمر ربها، فأصبحوا، لا يرى إلا مساكنهم، أي، جثتهم التي عمرتها أرواحهم الحقية). فأهلكت الريح كل شئ يتعلق بظاهرهم، بأمر ربها، وهو الواحد القهار. فبقيت أبدانهم خالية عن الأرواح المتصرفة فيها وعن قواها في قوله: (عمرتها أرواحهم الحقية) إشارة إلى أن الأرواح هي التي تعمر الأبدان، وتكونها أولا في رحم الأم، ثم تدبرها في الخارج، فهي موجودة

قبل وجود الأبدان.
ولما كانت الروح سدنة من سدنات الرب المطلق واسما من أسماء الحق تعالى، قال: (الحقية). فإنه بها يرب الحق الأبدان.
واعلم، أن كل من اكتحلت عينه بنور الحق، يعلم أن العالم بأسره عباد الله، وليس لهم وجود وصفة وفعل إلا بالله وحوله وقوته، وكلهم محتاجون إلى رحمته، وهو الرحمن الرحيم. ومن شأن من هو موصوف بهذه الصفات ألا يعذب أحدا عذابا أبدا. وليس ذلك المقدار من العذاب أيضا إلا لأجل إيصالهم إلى كمالاتهم المقدرة لهم، كما يذاب الذهب والفضة بالنار لأجل الخلاص مما يكدره وينقص عياره، فهو متضمن لعين اللطف والرحمة، كما قيل:
وتعذيبكم عذب وسخطكم رضى * وقطعكم وصل وجوركم عدل
والشيخ (رض) إنما يشير في أمثال هذه المواضع إلى ما فيها من الرحمة الحقانية. وهي من المطلعات المدركة بالكشف، لا أنه ينكر وجود العذاب وما جاء به الرسل من أحوال جهنم. فإن من يبصر بعينه أنواع التعذيب في النشأة الدنياوية لسبب الأعمال القبيحة، كيف ينكره في النشأة الأخراوية. وهو من أكبر ورثة الرسل، صلوات الله عليهم أجمعين. فلا ينبغي أن يسئ أحد ظنه في الأولياء الكاشفين لأسرار الحق بأمره.
(فزالت حقيقة هذه النسب الخاصة، وبقيت على هياكلهم الحياة الخاصة بهم من الحق). أي، فزالت الأرواح المجردة التي هي من مدبرات الأبدان والحياة الفائضة عليها منها، وبقيت الحياة التي للأبدان بحسب روحانية كل من العناصر الأربعة. وهذا إشارة إلى أن لكل شئ، جمادا كان أو حيوانا، حياة وعلما ونطقا و إرادة، وغيرها مما يلزم الذات الإلهية، لأنها هي الظاهرة بصور الجماد والحيوان. لكن لما كان ظهورها في الحس مشروطا بوجود مزاج معتدل إنساني، ظهر فيه ولم يظهر في غيره، ومن عدم ظهور الشئ في الشئ، لا يلزم أن لا يكون ذلك الشئ

فيه (٨) هذا بالنسبة إلى أهل عالم الملك. أما بالنسبة إلى أهل الملكوت ومن يدخل فيها من الكمل، فليس مشروطا بذلك (٩) وإنما جعل الهياكل نسبا خاصة، لأن العالم من حيث إنه عالم ليست إلا عين النسب، فإن كلا من أهله ذات مع نسبة معينة: والذات من حيث هي هي عين الحق، والنسب عين العالم.

أو المراد ب (النسب) هاهنا، الحياة والعلم والإرادة والقدرة، لأنها تزول مع زوال الروح المجردة منها. وهذا هو الأظهر. وإن كان الأول إلى التحقيق أقرب.

ومعناه: أي، زالت هذه النسب الحقانية، أي الروحانية، وبقيت النسب الجسمانية. (التي ينطق بها الجلود والأيدي والأرجل) كما نطق به القرآن المجيد. (وعذبات الأسواط والأفخاذ (١٠)) كما جاء في الحديث النبوي. (وقد ورد النص الإلهي بهذا كله).

وإنما يتمسك بما ورد، تأنيسا للمحجوبين من المؤمنين، لأنهم يسارعون

---

(٨) - واعلم، أن ما ذكره الشارح، وصرح به الشيخ مرارا، من أن في الجماد والنبات والحيوان روحا ملكوتيا مجردا عن المادة، كلام مبهم في غاية الإجمال، لأنه لا معنى لوجود نفس مجردة ناطقة متعلقة بالأبدان الجمادية والنباتية، ومعطلة عن الفعل والتأثير الخاص دائما، ولا يمكن وجود القسر الدائم في الطبيعة، ولا معطل في الوجود. وإن كان مراد القائل أن لكل شئ ملكوتا مضافة إلى الجماد والنبات و... هذا مما صرح به كل من في سواد مملكة العقل. وأما تسبيح الجماد والنبات للحق، فهو أمر خارج عن ما أراده الماتن والشارح، و له وجه وجيه. (ج)

(٩) - قوله: (فليس مشروطا بذلك) أي، بالمزاج المعتدل. فإنه ليس لهم مزاج، بل وجوداتهم وجودات نورية مجردة عاقلة ظاهرة فيها الحياة والعلم، بل وجودهم علم كله وقدرة كله. وليس المراد من (الكمل) في قوله: (ومن يدخل فيها من الكمل) أشخاص الأناسي من الكمل، بل الموجودات الكاملة الملكوتية. كما لا يخفى. (الامام الخميني مد ظله)

(١٠) - الظاهر: كون (الأقحاط) - بالقاف والحاء والطاء المهملتين - بمعنى الضرب الشديد. و أما ما ذكر، فلم نجد في اللغة مادته. وكيف كان، فمراده أن الهياكل الخاصة يدرك عذبات الأسواط. (الامام الخميني مد ظله)

في القبول إذا وجد شئ منها في القرآن والحديث، لا أنه مستند حكمه. فإنه يكاشف هذه المعاني ويجدها كما هي.
(إلا أنه تعالى وصف نفسه بالغيرة. ومن غيرته (حرم الفواحش)) (إلا) بمعنى (غير). أي، للأيدي والأرجل والجلود، حياة ونطق (١١) غير أن الحق غيور ولا يريد أن يطلع المحجوبين على أسراره، فلذلك ستر حياتهم ونطقهم من غير أهل الله، وكشف على من جعله من المحبوبين من الأنبياء والأولياء والصالحين اعتناء لحالهم. وإخبارهم عنها بأمر الحق، ليميز المطيع المؤمن من المنكر الكافر.
ولما وصف الحق بالغيرة، جاء بقول النبي، صلى الله عليه وسلم: (ومن غيرته حرم الفواحش). كما جاء: (ألا، وأن لكل ملك حمى، وحمى الله محارمه).
ولما كان (الفحش) عبارة عن (الظهور) لغة، قال: (وليس الفحش إلا ما ظهر، وأما فحش ما بطن، فهو لمن ظهر له). أي، ليس الفاحش إلا ما ظهر في العين الحسى، وما بطن فهو بالنسبة إلى من ظهر عنده فاحش. فاستعمل (الفحش) وأراد (الفاحش) كما يقال: رجل (عدل). أي، عادل.
(فلما حرم الفواحش، أي منع أن تعرف حقيقة ما ذكرناه وهي أنه عين الأشياء، فسترها بالغيرة). أي، لما حرم الله الفواحش - كما قال تعالى: (قل إنما حرم ربى الفواحش ما ظهر منها وما بطن). - تسترها بالغيرة. أي، ستر تلك الحقيقة الإلهية التي ظهورها فحش.
(فسترها) جواب (لما). و (الفاء) زائدة. والضمير عائد إلى (الحقيقة). و فسر قوله تعالى بأنه منع أن يعرف كل أحد حقيقة ما ذكرناه، من أن هلاكهم

---

(١١) - قوله: (إلا أنه تعالى وصف...). استثناء من كلماته السابقة المصرحة بأنه تعالى عين الطريق والمسافر. فإن هذا من الفواحش التي حرمها الله تعالى من غيرته، لا نطق الجلود والأيدي والأرجل. كذا أفاد الأستاذ، دام ظله. ويدل على ذلك قوله: (فلما حرم الفواحش) إلى آخر كلامه. كما لا يخفى. (الامام الخميني مد ظله)

يوجب قربهم من ربهم لفنائهم فيه، وأن الحق هو عين السالك وعين الطريق و عين غايتها، إذ هو عين الأشياء كلها. وقوله (هي) راجع إلى (الحقيقة)، والمراد بها الحق. أطلقها عليه لأنه حقيقة الحقائق كلها (١٢)
(وهو أنت من الغير). أي، تلك الغيرة الساترة للحقيقة الإلهية، هو أنت، لأن (الغيرة) مأخوذة من (الغير) والغير
أنت من حيث تعينك. وإنما جاء
بلفظ ضمير المذكر، تغليبا للخبر. (وهو أنت). وإنما لا حظ في الغيرة (الغير)، لأنها يستلزمه لفظا ومعنى: أما لفظا، فظاهر. وأما معنى، فلأنه لا يغار أحد على شئ إلا من الغير، لا من نفسه.
ويمكن أن يكون (أنت) خطابا لكل جاهل بالحق ومظاهره. لذلك قال:
(فالغير يقول: السمع سمع زيد، والعارف يقول: السمع عين الحق. وهكذا ما بقى من القوى والأعضاء. فما كل أحد عرف الحق، فتفاضل الناس وتميزت المراتب). أي، تفاضل الناس في العلم بالحق وتميزت مراتبهم. (فبان الفاضل والمفضول). في الخلائق.
(واعلم، أنه لما أطلعني الحق وأشهدني أعيان رسله) أي، أرواح رسله في عالم المثال المطلق. (وأنبيائه كلهم البشريين من آدم إلى محمد، صلوات الله عليهم أجمعين). إنما قيد ب (البشريين) ليخرج أنبياء أنواع آخر من الموجودات. فإن لكل نوع من الأنواع عندهم نبيا هو واسطة بينهم وبين الحق. كما نبه عليه سبحانه بقوله: (وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم) (١٣) (في مشهد)، أي، في مقام ومرتبة حصل هذا الشهود فيه. (أقمت فيه بقرطبة)

---

(١٢) - قوله: (والمراد بها الحق...). لا وجه لذلك، بل ضمير المذكور في قوله: (أنه) راجع إلى الحق تعالى. والحق وإن كان حقيقة الحقائق، لكن غير مناسب، لأن يراد من (حقيقة)، ما ذكره الحق تعالى شأنه. (الامام الخميني مد ظله)
(١٣) - وقد حمل صدر العرفاء والحكماء أمثال هذه الآيات على معنى أشمخ. فارجع مباحث المعاد في الأسفار. (ج)

(أقمت) على البناء للمفعول. (قرطبة)، مدينة من بلاد المغرب. (سنة ست و ثمانين وخمسمائة. ما كلمني أحد من تلك الطائفة إلا هود، عليه السلام. فإنه أخبرني بسبب جمعيتهم). قيل: كان سبب جمعيتهم إنزاله مقام القطبية، ليكون قطب الأقطاب في زمانه. وكلام هود، عليه السلام، بشارته أنه خاتم الولاية المحمدية، ووارث الأنبياء والمرسلين، كما ذكره من نفسه في موضع من فتوحاته تصريحا وتعريضا (١٤)

(ورأيته (١٥) رجلا ضخما في الرجال: حسن الصورة، لطيف المحاورة، عارفا بالأمور، كاشفا لها. ودليل على كشفه لها) أي، ودليلي من قوله تعالى على ذلك. (قوله: (ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها إن ربي على صراط مستقيم). وأي بشارة للخلق أعظم من هذه؟ ثم، من امتنان الله علينا أن أوصل إلينا هذه المقالة عنه (١٥) في القرآن. ثم، تممها الجامع للكل محمد، صلى الله عليه وسلم، بما أخبر به عن الحق بأنه عين السمع والبصر واليد والرجل واللسان، أي، هو عين الحواس، والقوى الروحانية أقرب من الحواس. فاكتفى بذكر الأبعد المحدود عن الأقرب المجهول الحد) أي، حده. وإنما كان القوى الروحانية أقرب إلى الله تعالى، لأنها واسطة بين الحق والقوى الجسمانية، والواسطة يكون أقرب ممن يتوسط له. ولقربها من الحق، كانت مجردة من الماديات الظلمانية، ومنورة بأنوار عالم القدس، مطهرة عن كدورات عالم الرجس. فإذا كان الحق عين الأبعد، يكون عين الأقرب على الطريق الأولى.

(فترجم الحق لنا عن نبيه، هود، مقالته لقومه، بشرى لنا. وترجم رسول الله، صلى الله عليه وسلم، عن الله مقالته بشرى، فكمل العلم في صدور الذين أوتوا العلم (وما يجحد بآياتنا إلا الكافرون).) أي، الساترون للحق بإنكارهم و

---

(١٤) - وقد حققنا مسألة ولاية الشيخ وقطبيته - في فص الشيثي - وتصريحه بأن ختمية عيسى والخضر، وكل ولي في الأمة المحمدية، مختوم بالختم الولاية المهدوية. (ج)

(١٥) - أي، عن الهود.

عدم قبولهم ما جاءت به الشرائع من عند الله. (فإنهم يسترونها وإن عرفوها حسدا منهم ونفاسة وظلما). (النفاسة) الضنة. و (النفيس) هو ما يضن به. أي، لأجل الحسد والضنة والظلم الواقع في نفوسهم، حيث أرادوا ظهور أنفسهم و إخفاء حقية الرسول والآيات المنزلة من الله، مع أنهم عرفوا ذلك، كعبد الله بن سلام وأضرابه من أهل الكتاب.

(وما رأينا قط من عند الله في حقه تعالى في آية أنزلها أو إخبار عنه أوصله إلينا فيما يرجع إليه إلا بالتحديد، تنزيها كان أو غير تنزيه). (في آية)، متعلق ب (ما رأينا) و (من عند الله في حقه) بقوله: (أنزلها). فتقدير الكلام: ما رأينا في آية نازلة من عند الله في حقه، أو خبر، أوصله إلينا نبينا إلا وهو متلبس بالتحديد، تنزيها كان ذلك المنزل أو تشبيها. وهذا الكلام كأنه جواب سؤال مقدر، كأن القائل يقول: كيف يكون الحق عين هذه الأشياء، وهي محدودة والحق منزه عن التحديد؟ فنقول: الآيات والأخبار التي جاءت في حق الله تعالى كلها متلبسة بالتحديد.

(أوله (العماء) الذي ما فوقه هواء ولا تحته هواء. وكان الحق فيه قبل أن يخلق الخلق). أي، أول ذلك التحديد هو المرتبة (العمائية) التي أشار إليها النبي، صلى الله عليه وسلم، عند سؤال الأعرابي: (أين كان ربنا قبل أن يخلق الخلق؟) قال، صلى الله عليه وسلم: (كان في عماء ما فوقه هواء ولا تحته هواء) (١٦) وإنما كان (العماء) أول التحديدات، لأنه لغة عبارة عن (الضباب). و في اصطلاح أهل الله عبارة عن أول تعين ظهر الحق بحسب اسمه الجامع الإلهي. وكلاهما محدودان. وهذه المرتبة هي مرتبة الإنسان الكامل، فإنه أول ما تعين.

---

(١٦) - والسائل الأعرابي هو أبو رزين العقيلي الذي زعم أنه كان للحق أينا، وسأل عن النبي (ص): أين كان ربنا قبل الإيجاد؟ وقد سأل أصحاب الأئمة، عليهم السلام، عنهم عن المكان، زعما منهم أنه يجب أن يكون للحق مكانا أو زمانا. (العماء) المذكور في الحديث عبارة عن الغيم الرقيق المتوسط بين السماء، أي سماء الإطلاق، وأرض التقييد. در حجاب حايل بين آسمان وزمين، يعنى ابر تنك، شمس قابل مشاهده حسى است. (ج)

وظهر بالصورة المحمدية، ثم فصلها، فخلق منها أعيان العالم علما وخارجا. وقد مر بيانه في المقدمات.
(ثم، ذكر أنه استوى على العرش. فهذا تحديد أيضا). لأن (الاستواء عليه) ظهور الاسم الرحماني في صورة العرشية، وهو أيضا تحديد، لأنه يتعين فيظهر فيها.
(ثم، ذكر أنه ينزل إلى السماء الدنيا. فهذا تحديد). أي، ذكر الحق بلسان نبيه: (إن الله ينزل كل ليلة إلى السماء الدنيا، فيقول: هل من تائب فأتوب عليه؟ هل من مستغفر فأغفر له؟) والنزول إلى المقام المعين، تحديد.
(ثم، ذكر أنه في السماء وأنه في الأرض). كما قال: (وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله). وكونه في السماء وفي الأرض، تحديد.
(وأنه معنا أينما كنا). أي، وذكر أنه معنا، كما قال: (وهو معكم أينما كنتم).
(إلى أن أخبرنا أنه عيننا). أي، حدد نفسه إلى أن جعلها عيننا، كما قال: (كنت سمعه وبصره...). (ونحن محدودون، فما وصف نفسه إلا بالحد. و قوله: (ليس كمثله شئ). حد أيضا – إن أخذنا (الكاف) زائدة لغير الصفة). أي، لا تكون للتشبيه ليفيد: ليس مثل مثله شئ. (ومن تميز عن المحدود، فهو محدود بكونه، ليس عين هذا المحدود. فالإطلاق من التقييد تقييد، والمطلق مقيد بالإطلاق لمن فهم. وإن جعلنا (الكاف) للصفة، فقد حددناه). أي، على التقديرين يلزم التحديد: أما على الأول، فلأن الممتاز عن المحدود لا يكون إلا محدودا بكونه ممتازا عنه، كما أن الإطلاق المقابل للتقييد أيضا تقييد بعدم التقييد، والمطلق مقيد بالإطلاق. وأما على الثاني، فلأن نفى مثل المثل إثبات للمثل، وهو محدود، فما يماثله أيضا محدود.
(وإن أخذنا (ليس كمثله شئ) على نفى المثل، تحققنا بالمفهوم، وبالأخبار الصحيح أنه عين الأشياء، والأشياء محدودة، وإن اختلفت حدودها). أي، وإن حملنا على نفى المثلية مطلقا، سواء كان زائدا أو غير زائد مع عدم القصد

بوجود المثل – بل المقصود المبالغة في التنزيه، كما يقال: مثلك لا يغضب. أي، من يكون متصفا بالحكم، كما أنت متصف به، لا يغضب. والغرض نفى الغضب منه – يلزم التحديد أيضا، لأن ما يمتاز عن الشئ، محدود بامتيازه عنه، فسلب المثلية عنه تحدده. وهو المراد بقوله: (تحققنا بالمفهوم) أي، علمنا حقيقة بالمفهوم من الآية أنه محدود. وكذلك علمنا تحديده بالخبر الصحيح وهو: (كنت سمعه وبصره...). لأنه صار عين الأشياء، والأشياء محدودة بحدود مختلفة. و (إن) في قوله: (وإن اختلفت حدودها). للمبالغة.

(فهو محدود بحد كل محدود، فما يحد شئ إلا وهو حد للحق). لما كان (الحد) عبارة عن التعيين، والحد الاصطلاحي إنما يسمى بالحد لأنه أيضا تعين الشئ وتميزه عن غيره، نقل (١٧) الكلام إلى الحد الاصطلاحي الموجب لتعين الأشياء في العقل. وإنما جعله (محدودا بحد كل محدود)، لأنه عين لكل محدود، فحده حد الحق.

وقوله: (وهو) عائد إلى (الحد) الذي يدل عليه قوله: (فما يحد).

(فهو الساري في مسمات المخلوقات والمبدعات). أي، فالحق هو الساري في الحقائق المسبوقة بالزمان، وهي المخلوقات، وغير المسبوقات به، و هي المبدعات (١٨)

(ولو لم يكن الأمر كذلك، ما صح الوجود). أي، ولو لم يكن سريان الحق في الموجودات، ما صح وجود موجود أبدا، لأنه بالحق موجود لا بنفسه، بل هو الحق الظاهر بتلك الصورة. (فهو عين الوجود). أي، فالحق عين الوجود المحض لا غيره.

---

(١٧) – أي، نقل الشيخ.

(١٨) – واعلم، أن السريان إنما هو بالنظر الجليل في الأشياء أنها مخلوقات. وأما بالنظر الدقيق، فالحق هو الظاهر والساري، فهو عين الأشياء جمعا وتفصيلا، وغيرها في الغيب المغيب.

(فهو على كل شئ حفيظ بذاته، ولا يؤده حفظ شئ). أي، إذا كان الحق عين الوجود، والوجود محيط بالأشياء بذاته عليم بها حافظ من انعدامها، فالحق على كل شئ حفيظ بمعنى أنه عليم بها ومحيط بحقائقها، وبمعنى أنه يحفظها من الانعدام أيضا، فلا يثقله حفظ شئ ولا يتعبه، لأن عين الشئ لا يثقل نفسه.
(فحفظه تعالى للأشياء كلها، حفظه لصورته) (١٩) لما كانت الصور الوجودية صور الحق بحسب أسمائه، كان حفظ الحق لها عين حفظه لصورة نفسه. (أن يكون الشئ على غير صورته). أي، ويحفظ أن يوجد شئ على غير صورة الحق، ولما كان هذا الأمر محالا، قال: (ولا يصح إلا هذا، فهو الشاهد من الشاهد، والمشهود من المشهود). أي، فالحق هو الشاهد الحقيقي من كل الشاهد، و هو المشهود الحقيقي من كل المشهود، إذ لا غير في الوجود. (فالعالم صورته، وهو روح العالم المدبر له، فهو الإنسان الكبير). فالعالم، من حيث إنه عالم، صورة الحق، والحق روحه المدبر له، فالعالم هو الإنسان الكبير، والحق روحه.

(فهو الكون كله * وهو الواحد الذي
قام كوني بكونه * ولذا قلت يغتذي)

وفي بعض النسخ: (وإذا قلت يغتذي). فجزاؤه قوله:

(فوجودي غذاؤه * وبه نحن نحتذي)

أي، الحق هو الوجود كله، وهو الواحد بحسب الذات والحقيقة، والقيوم الذي قام وجودي ووجود العالم كله بوجوده وذاته.

---

(١٩) - قوله: (فحفظه للأشياء...). وإنما ورد: أن الله خلق آدم على صورته دون سائر الأشياء. فإنه مظهر الاسم الجامع الإلهي، فهو صورة الحق على ما هو عليه من الأسماء الحسنى والأمثال العليا. وأما غيره، فليس مظهرا تاما إلا في نظر الاستهلاك، فهو ينافي الكثرة ومقام الفرق، وهذا لسان الفرق بوجه لا الجمع المطلق. (الامام الخميني مد ظله)

وقوله: (ولذا) إشارة إلى قوله: (قام كوني بكونه) أي، ولأجل أن وجودي قائم بوجوده ووجوده ظاهر بوجودي، نسبت الغذاء إليه، فغذاؤه وجود العالم، وغذاء العالم وجوده وأسماؤه، لأن الغذاء عبارة عما به بقاء المغتذى في الخارج. وذلك باختفائه وظهوره على صورة من يغتذى به. ولا شك أن وجودنا يحصل باختفاء هويته فينا، وظهوره بصورنا، وبقاؤنا أيضا يحصل بإيصال الفيض الدائم إلينا. كذلك أعيان العالم يختفي في ذاته ويظهر وجوده و أسماؤه وأحكامها في الخارج، إذ لو لا وجود العالم، ما كان يعلم وجود الحق و أسماؤه، كما قال: (كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق...).
فالحق يغتذي بالأعيان من حيث ظهوره بها، والأعيان يغتذي بالحق من حيث بقائها ووجودها به. وإليه الإشارة بقوله: (وبه نحن نحتذي). أي، وبالحق نحتذي في الغذاء، أي، نقتدي به. يقال: احتذى حذوه. أي، اقتدى به.
ولما كان هذا الكلام من مقام التفصيل، رجع وقال:
(فبه منه إن نظرت * بوجه تعوذي)
أي، فبالحق أتعوذ من الحق، إن نظرت بوجه الجمع والوحدة، كما قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: (وأعوذ بك منك).
(ولهذا الكرب تنفس، (٢٠) فنسب النفس إلى الرحمان) (٢١) أي، لكون الحق و ذاته مشتملا على حقائق العالم وصورها وطلب تلك الحقائق ظهورها، حصل الكرب في الباطن، ولهذا الكرب تنفس الحق، أي، تجلى لإظهار ما

---

(٢٠) - قوله: (ولهذا الكرب...). (الكرب) و (الكربة) الغم الذي يأخذ بالنفس، فيوجب التنفس. شبه اجتماع الحقائق الإلهية والأسماء الربوبية والأعيان الثابتة وتراكمها في الحضرة العلمية الكمالية للظهور المستتبع له بالفيض المقدس الإطلاقي، باجتماع الهواء المحبوس في الرئة الموجب للتنفس المستتبع له. (الامام الخميني مد ظله)
(٢١) - أي، فنسب الحق إلى اسم (الرحمان). (ج)

في الباطن من أعيان العالم في الخارج.
قوله: (فنسب) أي، الحق. (النفس إلى الرحمان). أي، إلى الاسم (الرحماني) بلسان نبيه، صلى الله عليه وسلم في قوله: (إني أجد نفس الرحمن من قبل اليمن). و (النفس) عبارة عن الوجود العالم المنبسط على الأعيان عينا، (٢٢) وعن الهيولى الحاملة لصور الموجودات. والأول مرتب على الثاني (٢٣).
(لأنه رحم به ما طلبته النسب الإلهية من إيجاد صور العالم التي قلنا هي ظاهر الحق). أي، (نسب النفس إلى الرحمان). لأن الحق بالاسم الرحماني رحم الأعيان، فأعطى ما طلبته النسب الإلهية، التي هي الأسماء والصفات، من وجود صور العالم التي هي ظاهر الحق. (إذ هو الظاهر، وهو باطنها، إذ هو الباطن) (٢٤) لأن الحق هو الظاهر، وظاهريته بصور العالم، والحق باطنها، لأنه هو الباطن، كما أنه هو الظاهر. (وهو الأول، إذ كان ولا هي). أي، الحق هو الأول، لأنه كان وليس صور العالم موجودة، كما قال عليه السلام: (كان الله ولا شئ معه). (وهو الآخر، إذ كان عينها عند ظهورها). أي هو الآخر، لأنه عين أعيان العالم وصورها عند ظهورها في الخارج.

---

(٢٢) – وهي المرتبة الواحدية والحضرة الواحدية. وباعتبار ظهور الأعيان الثابتة الإمكانية بوجود تبعي مناسب لهذه المرتبة، يسمى حضرة الإمكان والارتسام. (ج)
(٢٣) – قوله: (والأول مرتب على الثاني). فإن الهيولى الكلى مقام القابلية الحاصلة بالفيض الأقدس، والوجود المنبسط مترتب عليها. كما قال الشيخ فيما سبق: والقابل من فيضه الأقدس. (الامام الخميني مد ظله)
(٢٤) – قوله: (إذ هو الظاهر، وهو باطنها...). إستدلال بقوله تعالى: (هو الأول والآخر والظاهر والباطن). على ما هو بصدد تحقيقه من أن العالم ظاهر الحق، فإن الظهور إذا اختص بالحق، وكذا البطون، لم يكن لأحد ظهور ولا بطون، فيكون صور الخلائق ظهور الحق، لا ظهورها، وباطنها بطونه لا بطونها. فالعالم غيب ما ظهر، والحق ظاهر ما غاب. و (الغيب) بمعنى عدم الوجود مطلقا، لا وجود غيبي باطني. (الامام الخميني مد ظله)

(فالآخر عين الظاهر، والباطن عين الأول) (٢٥) (الآخر) يطلق على معنيين: أحدهما، ما ذكره هنا، وهو كون الحق عين الأعيان الخارجية الموجودة في الخارج، لأنه آخر المراتب. وثانيها، كون الأعيان مستهلكة في الحق بالفناء فيه. فعلى الأول، (الآخر) عين الظاهر، والباطن عين الأول، لكون الحق باطنا و أولا ولا ظهور للأشياء.

((وهو بكل شئ عليم). لأنه بنفسه عليم). أي، لأنه يعلم ذاته وصفاته، وليس العالم إلا عين صفاته، فهو بكل شئ عليم بعين علمه بنفسه.

(فلما أوجد الصور في النفس وظهر سلطان النسب المعبر عنها ب (الأسماء)، صح النسب الإلهي للعالم). (النفس الرحماني) عبارة عن هيولى العالم كله: الروحاني والجسماني. وسمى (نفسا) لنسبته إلى النفس الإنساني: فإنه هواء يخرج من الباطن إلى الظاهر، ثم باصطكاك عضلات الحلق يظهر فيه الصوت، ثم بحسب تقاطعه في مراتب الحلق والأسنان والشفتين تظهر الحروف، ثم من تراكيبها تحصل الكلمات، كذلك (النفس الرحماني) إذا وجد في الخارج وحصل له التعين، يسمى ب (الجوهر) (٢٦) ثم بحسب مراتبه ومقاماته الظاهر هو فيها، تحصل التعينات والحروف والكلمات الإلهية. فصور أعيان العالم كلها ظاهرة في (النفس الرحماني). فهو لها كالمادة للصور الجسمية. فلما أوجد الحق صور العالم في هذا النفس الرحماني وظهر سلطنة الأسماء الإلهية على مظاهرها، صح النسب الإلهي - بفتح النون هنا وبكسرها في الأول - صح للعالم أن ينتسب إلى الله بأنه مألوه ومربوب، والحق إله ورب. (فانتسبوا إليه تعالى). أي،

---

(٢٥) - قوله: (فالآخر عين الظاهر). وبنظر آخر، الظاهر عين الباطن، والأول عين الآخر. فهو ظاهر من حيث هو باطن، وبالعكس، وأول من حيث هو آخر، وبالعكس. (الامام الخميني مد ظله)

(٢٦) - قوله: (وحصل له التعين...). بل نفس النفس الرحماني هو جوهر الجواهر. فإن الاستقلال كل الاستقلال له، وتعيناته هي العوارض المكتنفة به. (الامام الخميني مد ظله)

فانتسب أهل العالم إليه تعالى.
(فقال) أي، رسول الله، صلى الله عليه، حكاية عن ربه أنه قال: ((اليوم أضع نسبكم وأرفع نسبي). أي، آخذ عنكم
انتسابكم إلى أنفسكم وأردكم إلى انتسابكم إلى). أي، اليوم آخذ عنكم انتسابكم إلى أنفسكم وذواتكم واجعل انتسابكم إلى، لتكون ذواتكم ذات الله وصفاتكم صفات الله وأفعالكم
أفعال الله، فتفنوا فيه وتبقوا به. ف (اليوم) عبارة عن حال الفناء في الحق، وهو يوم القيامة الكبرى، كما قال تعالى: (فإذا نفخ في الصور فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتسائلون) (٢٧)
(أين المتقون الذين اتخذوا الله وقاية، فكان الحق ظاهرهم، أي، عين صورهم الظاهرة). لما جعل انتساب العالم إليه في ذاته وصفاته وأفعاله
ومنها ما هو محمود ومنها ما هو مذموم، قال: أين المتقون الذين جعلوا الحق وقاية لأنفسهم في
ذواتهم وصفاتهم وأفعالهم، ليستروا ذواتهم في ذاته وصفاتهم وأفعالهم في صفاته وأفعاله. وهم الذين قيل عنهم - شعرا:
تسترت عن دهري بظل جناحه * فعيني ترى دهري وليس يراني
فلو تسأل الأيام ما اسمى ما درت * وأين مكاني، ما درين مكاني (٢٨)
فيكون الحق عين صورهم الظاهرة - كما قال: (كنت سمعه وبصره...) - في نتيجة قرب النوافل.
(وهو أعظم الناس وأحقه وأقواه عند الجميع). أي، هذا المتقى هو

---

(٢٧) - قوله: (إذا نفخ في الصور، لا يتسائلون) باعتبار فنائهم وفناء آثارهم وأنسابهم. ودر نفخه از ناحيه احكام اسماى جماليه. فإذا هم قيام، ينظرون للفصل والقضاء لينزل كل منزلته من الجنة والنار. وما قال رسول الله، عليه السلام، وذكره بهذا المضمون: أن في الآخرة لا حسب ولا نسب إلا حسبي ونسبي. يحمل على ما ذكرناه. (ج)
(٢٨) - والقائل هو أبو نواس. على ما ذكره الشارح الفرغاني. (ج)

أعظم الناس منزلة عند الله، وأحقه بالمغفرة ممن يتق الله بنسبة المذام إلى نفسه، لأنه في عين المغفرة الكبرى والسترة العظمى. وأقوى الناس عند جميع أهل الله، لظهوره بالقدرة من خرق العادة وإظهار الكرامة. لأن يده يد الحق، وسمعه وبصره سمع الحق و
بصره.
ولما كان من المتقين من يجعل نفسه وقاية للحق - في المذام بنسبتها إلى نفسه لا إلى ربه - ويجعل الحق وقاية لنفسه في الكمالات - كما مر في الفص الآدمي - قال:
(وقد يكون المتقى من يجعل نفسه وقاية للحق بصورته، إذ هوية الحق قوى العبد، فجعل مسمى العبد وقاية لمسمى الحق) فحينئذ يصير العبد ظاهر الحق وهو باطنه، لأن هوية الحق عين قوى العبد، كما قال: (كنت سمعه وبصره). فسمى العبد حينئذ وقاية لمسمى الحق، وهو الهوية المندرجة في الصورة العبدية (٢٩)
(على الشهود حتى يتميز العالم من غير العالم: (قل هل يستوى الذين يعلمون

---

(٢٩) - وجه الاستشهاد مجرد كون الحق وقاية للعبد، لأن كونه تعالى سمعه وبصره وقاية، أو هو معنى (الوقاية)، وإلا لم يكن معنى محصلا للاستشهاد. فإن فناء الذات نتيجة قرب الفرائض، ولا دخل له بقرب النوافل الذي هو فناء الصفاتي والأفعالي فقط. وما نحن فيه من الأول، كما صرح به بقوله: (في ذاته وصفاته وأفعاله). چه آنكه فنا بر سه قسم است: فنای افعال عبد سيار در فعل حق، وفنای صفات وی در اسمای الهيه. لذا قيل في المقام: (كنت سمعه وبصره). فنای در ذات نتيجه قرب فرايض است كه وجود عبد ملحوظ نمی باشد واراده أو كأن لم يكن فرض شده است.
صاحب خاتم شرايع وولی صاحب تمكين ودعوت محمديه، صلى الله عليه وعلى من يؤول إليه أمره من عترته، به مجرد
تحقق به قرب فرايض وفنای ذاتی به مقام خاص خود نرسيده اند، بلكه برای آنهاست الجمع بين القربين والوصول إلى مقام الإطلاق عن الجمع بين القربين، بعد الفرق بعد الجمع، وبلوغ به صحو ثانی، وسير از حق به خلق، وسفر از خلق به حق، وجودی حقانی ونفی يا فنای وجود امكانی ومحو آن حكما. سريان وظهور در كافه ذراری وجود، و شهود ذوات وخواص نفوس جهت تكميل نفوس، به حسب قابليات از خواص صاحب مقام مذكور است.

والذين لا يعلمون؟)) أي، هذا الاتحاد والجعل إنما ينبغي أن يكون بناء على شهود الحق في كلتا الحضرتين - حضرة المحامد وحضرة المذام - حتى يتميز العالم العارف من الجاهل بالأمر على ما هو عليه. فإنه إذا لم يكن عن شهود الحق، يكون محجوبا بنفسه من ربه لرؤيته الأفعال من نفسه - حسنها وقبيحها - فيلحق بالمشركين.

ولما كان العلم الصحيح هو الذي يكون مركوزا في الباطن والعالم يتذكره بحسب التوجه إليه، أردفه بقوله: ((إنما يتذكر أولوا الألباب). وهم الناظرون في لب الشئ الذي هو المطلوب من الشئ). لأن علومهم وجدانيات - يظهر عليهم عند صفاء قلوبهم، فتحصل لهم التذكرة بما هو مركوز فيهم فائض عليهم من مقام التقديس - لا تعملي كسبي بالعقل المشوب بالوهم والفكر المخيل بالفهم. (فما سبق مقصر مجدا). أي، فما رأينا سبق من أهل التقصير والنقصان، من اجتهد في تحصيل الكمال وعمل بما يرضى به الرحمان. قال تعالى: (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا).

وفرق بين أهل الاجتهاد أيضا بقوله: (كذلك لا يماثل أجير عبدا). فإن الأجير لا يزال نظره إلى الأجرة، والعبد لا يعمل للأجرة، بل للعبودية. والأجير ينصرف عند وصول أجرته من باب المستأجر، والعبد ملازم لباب سيده. فالعالم بمقام عبوديته العامل بمقتضى أوامر سيده، ليس كالعامل الجاهل، فإنه يعمل للخلاص من النار وحصول الجنة.

(وإذا كان الحق وقاية للعبد بوجه) وهو كون الحق ظاهر العبد. (والعبد وقاية للحق بوجه). وهو كون العبد ظاهر الحق.

(فقل في الكون ما شئت. إن شئت قلت هو الخلق). كما يقول المحجوبون، باعتبار صفات النقص. (وإن شئت قلت هو الحق). كما يقول الموحدون، باعتبار صفات الكمال. (وإن شئت قلت هو الحق والخلق).، باعتبار الجمع بين الكمال والنقصان. (وإن شئت قلت لا حق من كل وجه، ولا خلق من كل وجه). كما يقول المحققون الجامعون بين المراتب الإلهية والعبودية. (وإن شئت

قلت بالحيرة في ذلك). كما قيل: (العجز عن درك الإدراك إدراك).
(فقد بانت المطالب بتعينك المراتب. ولو لا التحديد، ما أخبرت الرسل بتحول الحق في الصور، ولا وصفته بخلع الصور عن نفسه). لما كان كون الحق عين الأشياء يوجب التحديد، قال: (ولو لا التحديد) أي، واقعا في نفس الأمر، ما أخبرت الرسل بأن الحق يتحول في الصور. كما جاء في الحديث الصحيح: (أن الحق يتجلى يوم القيامة للخلق في صورة منكرة، فيقول: أنا ربكم الأعلى. فيقولون: نعوذ بالله منك. فيتجلى في صورة عقائدهم، فيسجدون له) (٣٠) والصور كلها محدودة. فإذا كان الحق يظهر بالصور المحدودة - ونطق الكتاب بأنه (هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شئ عليم) - حصل العلم للعارف أن الظاهر بهذه الصور أيضا ليس إلا هو (٣١)

---

(٣٠) - قوله: (في صورة منكرة). أي، غير معروفة لديهم، فينكرونه، فإنه خلاف ما توهموه. فيتجلى على صور عقائدهم، فيقبلونه ولا ينكرونه. حتى أن النملة توهم أن له زبانيين. و هذا الحديث يكون من طرق العامة لا الخاصة على الظاهر. (الامام الخميني مد ظله)

(٣١) - أيها الأخ العقلاني، يجب عليك أن تفهم أن (تحول) الحق بالصور الكثيرة حسب مشيئته غير قابل للإنكار، بشرط أن تعلم أنه تعالى يصح أن يكون متحولا (باسم الفاعل) بالصور المتقابلة، لا متحولا بأن يقبل التحول من غيره. ويجب أن تعرف أن حديث (التحول) غير قابل للرد والنقد باعتبار مرتبة تجلى الحق في المظاهر الجسمانية، وبوجه في المظاهر العقلية، والمثالية. وأما الحق في التعين الأول والثاني منزه عن التحول بالصور، وإن كان مرتبة الواحدية مقام تجلى الأسمائية في الصور العلمية. والحق الحقيق بالتصديق مقام الذات والأحدية الذاتية منزهة عن التنزيه والتشبيه، حيث لا غير حتى يظهر بالتجلي الذاتي. وأما في المرتبة الأحدية، تنزيه صرف بلا تشبيه، وأما في سائر المقامات والمراتب الإلهية تشبيه و تنزيه معا. بل في نصف آية جمع بين التنزيه والتشبيه و (هو الظاهر والباطن وهو السميع البصير). قال: (ليس كمثله شئ) وأراد التنزيه، ثم قال: (وهو السميع البصير) وأراد التشبيه. وإن شئت قلت جمع بينهما، لأنه مع تنزهه عن ملابسة مخلوقاته يسمع بسمع كل سميع ويبصر ببصر كل بصير. وفي كلام مصادر المعرفة والعرفان إشارات وتلميحات إلى ما ذكرناه: قال الصادق، عليه السلام، في جواب بعض أصحابه حيث سأل عن جواز إطلاق (الشئ) على الله: نعم (أي يجوز إطلاق (الشئ) على الله)، يخرجه عن الحدين: حد التشبيه وحد التنزيه. (ج)

(فلا تنظر العين إلا إليه ولا يقع الحكم إلا عليه)
إذ لا موجود سواه ليكون مشاهدا إياه، بل هو الشاهد والمشهود، وهو الحاكم والمحكوم عليه.
(فنحن له وبه في يديه
أي، نحن له عبيد وهو مالكنا، كما قال تعالى: (ولله ما في السماوات والأرض). و قيامنا ووجودنا به، وأزمة أمورنا وقلوبنا في يديه يتصرف فينا كيف يشاء.
وفي كل حال، فإنا لديه)
أي، على كل حال من الأحوال، حسنة كانت أو سيئة، فإنا حاضرون لديه، لا ينفك عنا ولا ننفك عنه، كما قال تعالى: (وهو معكم أينما كنتم).
(ولهذا ينكر ويعرف وينزه ويوصف). أي، ولهذا الظهور
في الصور المحدودة المختلفة ينكره المنكر الجاهل حين لا يراه بصورة عقيدته، و يعرفه إذا ظهر بصورة ما يعتقده. وينزهه المنزه، لأن من هو (كل يوم في شأن) و صورة، لا يكون له صورة معينة. هذا حال المنزه العارف. أو لاعتقاده أنه منزه عن الظهور بالصورة كما يقول: ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض، وأمثال ذلك. و هذا حال المنزه الجاهل. ويصفه المشبه بالصفات الكمالية المشتركة بينه وبين خلقه.
(فمن رأى الحق منه فيه بعينه، فذلك العارف). أي، فمن رأى الحق
الظاهر على صورته من الحق المطلق في عين الحق بعين الحق، فهو العارف. أو فمن رأى الحق من نفسه في نفسه بعين الحق، فهو العارف.
فالضمائر في الأول عائدة إلى (الحق). وفي الثاني ضمير (منه) و (فيه) عائد إلى (من). وضمير (بعينه) عائد إلى (الحق). إذ لا يرى الحق بعين

غيره، كما قال: (لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار).
(ومن رأى الحق منه فيه بعين نفسه، فذلك غير العارف). أي، ومن رأى الحق من نفسه بنفسه بعين نفسه، فذلك غير العارف، مع أنه صاحب الشهود، لعدم اطلاعه على أنه لا يمكن إدراك الحق بعين غيره.
(ومن لم ير الحق منه ولا فيه، وانتظر أن يراه بعين نفسه، فذلك الجاهل).
أي، ومن لم ير الحق من نفسه ولا في نفسه، وانتظر أن يراه في الآخرة بعين نفسه، فهو الجاهل، لأنه (من كان في هذه أعمى، فهو في الآخرة أعمى وأضل سبيلا) (٣٢) أما من انتظر أن يراه في الآخرة بعين ربه، فهو ليس من الجهال.
(وبالجملة، فلا بد لكل شخص من عقيدة في ربه يرجع) ذلك الشخص، (بها إليه). أي، مع تلك العقيدة أو بسببها إلى ربه. (ويطلبه) أي، يطلب ربه (فيها) أي، في صورة تلك العقيدة. (فإذا تجلى) يوم القيامة (له الحق فيها). أي، في صورة عقيدته. (عرفه وأقر به، وإن تجلى له في غيرها) أي، في غير صورة عقيدته. (أنكره وتعوذ منه، وأساء الأدب عليه في نفس الأمر، وهو عند نفسه أنه قد تأدب معه، فلا يعتقد معتقدا لها إلا بما جعل في نفسه. فالإله في الاعتقادات بالجعل، فما رأوا إلا نفوسهم، وما جعلوا فيها). أي، فلا يعتقد معتقد من المحجوبين الذين جعلوا الإله في صور معتقدهم فقط، إلا بما جعل في نفسه، و تصوره بوهمه. فإن الإله من حيث ذاته منزه من التعيين والتقييد، وبحسب أسمائه وصفاته وتجلياته، له ظهورات في صور مختلفة. فمن جعل غير المحصور محصورا ونفى غيره واتخذ ما جعله في نفسه إلها، فإلهه مجعول نفسه، فما

---

(٣٢) - وإلى هذا أشار من قال: هر كه امروز معاينه رخ دوست نديد طفل راهيست كه از منتظر فردا شد.
هذا حال من صدر الآية في شأنه. وأما من قال:
وعده وصل تو را غير به فردا انداخت خواهم از دوست كه امروز به فردا نرسد.
فحاله أو لسان حاله: (ومن لم ير الحق...). (ج)

رأى المحجوبون المقيدون إلهتهم في الحقيقة إلا نفوسهم، وما جعلوا فيها من صور إلهتهم. والإله المجعول بالاعتقادات هو الذي يتخذه المحجوب بالتعمل والتصور إلها. ولا فرق بين الأصنام التي اتخذت إلها، وبينه.
وأما إذا تجلى الحق لأصحاب الاعتقادات في الدنيا والآخرة بحسب عقائدهم، فهو الحق، والمشاهد لتلك الصورة مشاهد للحق فيها. فإن الحق، من حيث هو هو، لا نسبة بينه وبين أحد من العالمين، فلا يمكن رؤيته لأحد من هذه الجهة. ومن حيث أسمائه يتجلى لكل واحد من حيث الاسم الذي هو ربه. فلا يتجلى الحق لأصحاب الاعتقادات المقيدة، إلا بحسب الأسماء الحاكمة عليهم، واستعدادات أعيانهم. فشهودهم لصور اعتقاداتهم عند التجلي عين شهودهم لربهم. لا يمكن أن يحصل لهم غير ذلك، كما لا يمكن أن يشاهد العارفون أيضا حال التجلي الذاتي، إلا أعيانهم - كما مر في الفص الشيثي - وفي التجلي الأسمائي، إلا ما يعطيهم أعيانهم (٣٣) من العلم بصور التجليات والمعرفة بها، لا غير. فشهود أرباب الاعتقادات الجزئية لا يكون مثل شهود من لا يتقيد باعتقاد خاص ويعتقد حقية الاعتقادات كلها، لكن يحصل لهم الشهود، كما قال، عليه السلام: (سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر). وفي قوله: (ربكم) و في التشبيه ب (القمر (٣٤) ليلة البدر) إيماء بما ذكرنا، إذ لم يقل: إنكم ترون الرب المطلق أو رب غيركم.
(فانظر مراتب الناس في العلم بالله: هو عين مراتبهم في الرؤية يوم القيامة) و ذلك لأن الرؤية إنما هي بحسب التجلي، والتجلي بحسب العلم بالله وتجلياته، فمراتب الناس في العلم بالله هو عين مراتبهم في الرؤية يوم القيامة. والعلم بالله لا يكون إلا بحسب الاستعدادات، والاستعدادات متفاوتة بحيث لا نهاية لها، فالرؤية أيضا يتفاوت بحسها يوم القيامة.

---

(٣٣) - أي، في التجلي الأسمائي لا يمكن أن يشاهد العارفون إلا ما يعطيهم أعيانهم... (ج)
(٣٤) - أي، الصورة المخصوصة. (ج)

(وقد أعلمتك بالسبب الموجب لذلك). أي، لتجلى الحق يوم القيامة على صورة الاعتقادات. (فإياك أن تتقيد بعقد مخصوص وتكفر بما سواه). بنفيك إياه. (فيفوتك خير كثير) (٣٥) وهو ما يعطيه رب العقد المنفى. (بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه). لأن الأمر في نفسه غير منحصر، وأنت جعلته محصورا فيما تعتقده.

(فكن في نفسك هيولى لصور المعتقدات كلها. فإن الله، تبارك وتعالى، أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد، فإنه يقول: (فأينما تولوا فثم وجه الله). وما ذكر أينا من أين). أي، ما عين أينا وجهة من غير أين آخر، بل قد أطلق. فكن جامعا للعقائد كلها، مصححا لها بشهود وجوده متجلية لأصحابها، إذ كل منهم عبد لرب يعطيه ما يعتقده، لتكون مشاهدا للحق من جميع وجوهه، مقرا بألوهيته معترفا بوحدانيته، فتسلم عن الحجاب، ويتجلى لك رب الأرباب.

(وذكر أن ثم وجه الله، ووجه الشئ حقيقته. فنبه بهذا قلوب العارفين لئلا تشغلهم العوارض في الحياة الدنيا عن استحضار مثل هذا). أي، نبه لهذا القول قلوب العارفين لئلا يغفلوا عن الحق ووجوهه حال اشتغالهم بعوارض الحياة الدنيا، بل يشاهدوا فيها أيضا ذات الحق ووجوه أسمائه وصفاته، فيكونوا معه على جميع الأحوال.

(فإنه لا يدرى العبد في أي نفس تقبض، وقد تقبض في وقت غفلة، فلا يستوى مع من يقبض على حضور). لأن المقبوض على الحضور، يحشر متوجها إلى الله، والمقبوض على الغفلة، يحشر وجهه إلى الغير، فيستحق البعد والطرد. نعوذ بالله منه.

(ثم، إن العبد الكامل مع علمه بهذا، يلزم في الصورة الظاهرة والحالة المقيدة) وهي حال الصلاة. (التوجه بالصلاة إلى شطر المسجد الحرام، ويعتقد أن الله في قبلته حال صلاته، وهي بعض مراتب وجه الحق في (أينما تولوا فثم وجه الله).

---

(٣٥) - وهو شهوده سبحانه فيما كفرت به. (ج)

فشطر المسجد الحرام منها، ففيه وجه الله). أي، الكامل أيضا مع علمه بوجوه الحق ومراتبه - وأن الحق متجلي في جميع الجهات - ينبغي أن يلازم شطر المسجد الحرام، ويتقيد بما يقتضيه حال الصلاة انقيادا لأمر الحق واتباعا لنبيه، وطوعا لشريعته الذي هو المقتدى للكل من حيث إنه مظهر الاسم الظاهر وتجلياته، ويعتقد بحسب الباطن أن هوية الحق في قبلته، لأنها بعض وجوه الحق لكن لا يحصرها فيها.

(ولكن لا تقل هو هيهنا فقط، بل قف عند ما أدركت والزم الأدب في الاستقبال شطر المسجد الحرام، والزم الأدب في عدم حصر الوجه في تلك الأبنية الخاصة، (٣٦) بل

هي من جملة أينيات ما تولى متول إليها). (ما) بمعنى الذي.

(فقد بان لكن عن الله أنه في أينية كل وجهة). ولما كانت الأينيات عبارة عن الجهات - وكان بعضها حسية وبعضها عقلية وهي جهات الاعتقادات - قال: (وما ثم إلا الاعتقادات. فالكل مصيب). لأن كلا منهم يعتقد وجها خاصا من وجوه الحق. (وكل مصيب مأجور، وكل مأجور سعيد، وكل سعيد مرضى عند ربه، وإن شقي زمانا في الدار الآخرة (٣٧) فقد مرض وتألم أهل العناية مع علمنا

---

(٣٦) - قوله: (والزم الأدب...). أي، ألزم الأدب بحسب ظاهر الشريعة في الاستقبال شطر المسجد الحرام، وألزم الأدب بحسب باطنها وبحسب العمل القلبي في عدم حصر الوجه في تلك الأبنية. وقد ورد في أخبار أهل البيت، عليهم السلام، التمسك بالآية الشريفة لإتيان النافلة في السفينة، كرواية زرارة المروية عن تفسير العياشي وغيرها. (الامام الخميني مد ظله)

(٣٧) - قوله: (وإن شقي) بدخول النار، وكونه معذبا، والمرجع هو الرحمة على مذاقه. كما نقل عن النبي، صلى الله عليه وآله وسلم: ويشفع أرحم الراحمين عند (المنتقم). فالشقاء في زمان لا ينافي السعادة، كما الأمر كذلك في ابتلاء أهل السعادة في الحياة الدنيا بالأمراض والبليات. بل التعذيب ليس شقاء في الحقيقة، فإن دار الجحيم دار الشفاء الإلهي بالنسبة إلى العصاة من الموحدين قطعا، لخلوصهم فيها عن الأمراض النفسانية والكدورات الظلمانية، وبالنسبة إلى الجميع على طريقته، من كون المرجع هو الرحمة، وسبق الرحمة الغضب. (الامام الخميني مد ظله)

بأنهم سعداء أهل الحق في الحياة الدنيا). تقديره: فقد مرض وتألم أهل العناية في الحياة الدنيا مع علمنا بأنهم سعداء أهل حق.
(فمن عباد الله من يدركهم الآلام في الحياة الأخرى في دار تسمى (جهنم)، و مع هذا لا يقطع أحد من أهل العلم الذين كشفوا الأمر (٣٨) على ما هو عليه أنه لا يكون
لهم في تلك الدار نعيم خاص بهم، إما بفقد أ لم كانوا يجدونه، فارتفع عنهم، فيكون نعيمهم راحتهم عن وجدان ذلك الألم، أو يكون نعيم مستقل زائد، كنعيم أهل الجنان في الجنان. والله أعلم). كل هذه الأقسام لمن هو خالد في النار، إذا العاصون من المؤمنين خارجون منها. ونعيم أهل النار لا يكون إلا بحسب استعدادات نفوسهم، فيتفاوتون. وإنما قال: (نعيم مستقل زائد) لأنه لا يشبه لنعيم أهل النعيم، بل يكون مشابها للجحيم ومناسبا لأهله. والله أعلم.

---

(٣٨) - أي، أمر دار جهنم. (ج)

فص حكمة فتوحية في كلمة صالحية لما كان (الفتوح) عبارة عن حصول شئ عما لم يتوقع ذلك منه، نسب
حكمته إلى صالح، (١) عليه السلام، لخروج الناقة التي هي معجزته من الجبل، و هو مما لم يتوقع خروجها منه.
وأيضا لما كان (الفتوح) مأخوذا من (الفتح) - إذ هو جمعه كالعقول للعقل والقلوب للقلب - وصالح مظهر اسم (الفتاح)، لذلك انفتح له الجبل فخرج منه الناقة، وهو من جملة مفاتيح الغيب، قرن (الحكمة الفتوحية) إلى كلمته، وبين فيها الإيجاد، وكونه مبنيا على الفردية. وفي بعض النسخ: (حكمة فاتحية). وهي يؤيد ما ذكرناه.

---

(١) - نسب حكمة كلمته إلى صالح. (ج)

(من الآيات آيات الركائب)
أي، من جملة الآيات والمعجزات، آيات الركائب، كالناقة لصالح و (البراق) لنبينا، صلى الله عليه وسلم (٢) وأضاف (الآيات) إلى (الركائب)، وإن كانت هنا نفس (الآيات)، باعتبار المغايرة التي بينهما: فإن (الآيات) ليست منحصرة في (الركائب)، ولا كل (الركائب) من (الآيات). وهذه (الركائب) في الحقيقة صورة النفوس الحيوانية، وهي مراكب النفوس الناطقة، كما أن الأبدان

---

(٢) - قوله: (كالناقة لصالح) عليه السلام. أقول: الناقة لصالح كالعصا لموسى، والحمار لعيسى و (البراق) لمحمد، عليه وعليهم السلام. فإن لكل أحد من الأنبياء وغيرهم مركبا، هو نفسه الحيوانية الحاملة لحقيقته التي هي النفس الإنسانية. وتنسب بالصفة الغالبة إلى ما يتصف بتلك الصفة من الحيوانات، فيطلق عليه اسمه. فمن كانت نفسه مطواعة منقادة من غاية اللين حمولة قوية متذللة، فمركبه ناقة، ونسبتها إلى الله، لكونها المأمورة بأمره مختصة به في طاعته وقربه. وما قيل: (إن الماء قسم بينها وبينهم، لها شرب يوم ولهم شرب يوم). إشارة إلى أن مشربهم من القوة العاقلة العملية، ومشربها من القوة العاقلة النظرية. وما روى أنها يوم شربها كانت تتفجج، فيحلب منها اللبن حتى ملأوا أوانيهم. إشارة إلى أن نفسه تستخرج بالفكر من علومهم الكلية الفطرية، العلوم النافعة للناقصين، من علوم الأخلاق والشرائع والآداب. وخروجها من (الجبل)، ظهورها من بدن صالح، عليه السلام. هذا هو التأويل، مع أن الإقرار بظاهرها واجب: فإن ظهور المعجزات و خوارق العادات حق، لا يمكن إنكارها ولا ننكر منها شيئا. وما يؤيد التأويل الخبر المروى عن النبي (ص) المذكور في كتب الفريقين: تسوية النبي، صلى الله عليه وآله وسلم، عاقر الناقة بقاتل آدم الأولياء، على بن أبي طالب، عليهما السلام، حيث قال: (يا على أتدري من أشقى الأولين؟ قال: الله ورسوله أعلم. قال: عاقر ناقة صالح. ثم قال: أتدري من أشقى الآخرين؟ قال: الله ورسوله أعلم. قال: قاتلك يا على. يخضب هذا بهذا). وأشار (ص) بيده إلى لحيته ورأسه. هذا ما ذكره العارف المحقق، ملا عبد الرزاق كاشاني ((تأويلات القرآن)، ط بيروت، ج ١، ص ٤٤٣) في بيان تأويل الآية الكريمة: (هذه ناقة الله لكم آية فذروها تأكل في أرض الله). (ج)

مراكب النفوس الحيوانية، لأنها جمع) ركيبة) - كقبائل جمع قبيلة. وهي ما يركب عليه للوصول إلى المقصود، وما تحصل مقاصد النفوس الناطقة ولا تكمل إلا بها، فهي مراكبها.

(وذلك لاختلاف في المذاهب).

أي، وكون (الركائب) من (الآيات) الدالة على صدق الأنبياء، إنما هو لاختلاف في المذاهب، أي، في السلوك والسير إلى الله، إذ (المذهب) هو الطريق، كما يقال: مذهب الشافعي كذا. أي، طريقه الذي ذهب إليه كذا.

وذلك الاختلاف مستند إلى اختلاف الاستعدادات، فإن بعض النفوس يسير عليها سيرا لا تزيغ أبصارهم إلى غير المطلوب، كما قال تعالى في نبيه، صلوات الله عليه: (ما زاغ البصر وما طغى). فيصل إليه. وبعضهم لا يسيرون عليها نحو المطلوب، فيتيهون في السباسب ويبقون في ظلمات الغياهب، كما قال:

(فمنهم قائمون بها بحق * ومنهم قاطعون بها السباسب

) أي، فمن أصحاب تلك المذاهب، طائفة قائمة بتلك الركائب، أي، أقاموها في طاعة الحق والسير إليه باستعمالها فيه بالحق، لا بأنفسهم. ف (الباء) الأولى للتعدية، والثانية للاستعانة.

(ومنهم قاطعون بها) أي، بتلك الركائب (السباسب). وهو جمع (سبسب). وهو البيداء والصحرا. أي، يقطعون بها البراوي والصحاري التي تاهوا فيها ولم يخرجوا عنها. وهي براري عالم الظلمات والأجسام. فالطائفة الأولى هم الذين علموا الأمر على ما هو عليه، وسعدوا. والثانية هم الذين بقوا في ظلمات الجهل، وبعدوا. وإليه أشار بقوله:

(فأما القائمون فأهل عين

أي، أهل الشهود والعيان.

وأما القاطعون هم الجنائب)
أي، هم المحجوبون البعداء عن الحضرة ومعرفة حقائق الأشياء، وإن قطعوا براري عالم الملك بالاستدلال من الأثر إلى المؤثر بعقولهم المشوبة بالوهم المحجوبة عن حقيقة العلم. إذ هي جمع (جنيبة). وهي فعيلة من (الجنوب)، وهي البعد، كما قال:
هواي مع الركب اليمانين مصعد * جنيب وجثماني بمكة موثق
وكان الحق أن يقول: فهم الجنائب. ب (الفاء)، جوابا (أما)، لكنه حذف للضرورة. ولو قال: فهم جنائب، لكان أنسب.
(وكل منهم يأتيه منه * فتوح غيوبه من كل جانب)
أي، كل واحد من القائمين، يأتيه من عند الله فتوح الأسماء الإلهية والتجليات الذاتية من جوانب الحضرات الروحانية والجسمانية. فضمير (منه) و (غيوبه) عائد إلى (الحق).
و (الفتوح) يجوز أن يكون مفردا بالمعنى المشهود المذكور. ويجوز أن يكون جمعا للفتح، كالقلوب للقلب. ويجوز أن يحمل (وكل منهم) على (القائمين) و (القاطعين). لأن المحجوبين أيضا لهم فتوح غيوب الحق من حضرات الأسماء
التي تربهم وتختص بهم.
(اعلم، وفقك الله، أن الأمر مبنى في نفسه على الفردية). لما كانت (الحكمة الفتوحية) حاصلة من مفاتيح الغيب التي هي سبب الإيجاد، قال: (إن الأمر) أي، أمر الإيجاد. (مبنى في نفسه على الفردية) أو الشأن الإلهي وظهوره في نفسه بصورة خلقه مبنى عليها. أو أمره بقوله: (كن) مبنى عليها.
والمراد ب (الفرد) هنا ما يقابل الزوج، لا (الفرد) الذي هو اسم من أسماء الذات بمعنى (الواحد).

(ولها التثليث، فهي من الثلاثة فصاعدا؟ فالثلاثة أول الأفراد. وعن هذه الحضرة الإلهية وجد العالم). أي، وعن الحضرة الفردية وجد العالم. وهي باعتبار العالم الذي هو الحق، والمعلوم الذي هو العين، والعلم الذي هو الرابطة بينهما، إذ
لو نقص شئ منها، لما أمكن وجود العالم. ولما كان باعتبار آخر يستدعى وجود العالم الفردية من كل من الطرفين، طرف الفاعل والقابل، أثبت من طرف الفاعل الفردية، وكذلك من طرف القابل، ليقابل كل منهما الآخر.
(فقال تعالى: (إنما قولنا لشئ إذا أردناه أن نقول له كن فيكون). فهذه ذات، ذات إرادة وقول. فلولا هذه الذات وإرادتها، وهي نسبة التوجه بالتخصيص لتكوين أمر ما، ثم لو لا قوله عند هذا التوجه (كن) لذلك الشئ، ما كان ذلك الشئ). أي، لو لا هذه الأشياء الثلاثة، التي هي (الذات) و (الإرادة) و (القول) ب (كن)، ما حصل ذلك الشئ.
(ثم، ظهرت الفردية الثلاثة أيضا في ذلك الشئ). أي، الشئ الكائن.
(وبها) أي، وبتلك (الفردية) الحاصلة. (من جهته) أي، من جهة الشئ. (صح تكوينه). التكوين، جعل الشئ مكونا. فمعناه: أن الحق
إذا أمر بالشئ بقوله: (كن)، يجعل ذلك الشئ نفسه موجودا.
ويجوز أن يكون بمعنى (التكون)، أي، بها صح تكونه. والمعنى واحد في الحقيقة.
(واتصافه بالوجود، وهو شيئيته وسماعه وامتثاله أمر مكونه بالإيجاد، فقابل ثلاثة بثلاثة، فإنه الثابتة في حال عدمها في موازنة) أي، في مقابلة. (ذات موجدها، وسماعه في موازنة إرادة موجده وقبوله بالامتثال لما أمره به من التكوين في مقابلة قوله: (كن)، فكان هو). أي، فحصل ذلك الشئ بامتثال أمر موجده. (فنسب (التكوين) إليه). فلو لا (أنه في قوته التكوين من نفسه عند هذا القول، ما تكون). أي، الحق نسب (التكوين) إلى الشئ الذي يوجد في قوله: (إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون). أي، فيكون هو بنفسه. فلولا أنه مستعد للتكوين وله قابلية لذلك من نفسه، ما تكون عند سماع هذا القول. وذلك الاستعداد

والقابلية مركوز كامن فيه حاصل له ب (الفيض الأقدس). وإليه أشار قوله تعالى: (ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين). فإن الحق أمرهما بالإتيان إلى الوجود العيني، والإتيان صدر منهما.

(فما أوجد هذا الشئ بعد أن لم يكن عند الأمر بالتكوين إلا نفسه، فأثبت الحق تعالى أن التكوين للشئ نفسه) (نفسه)، بالجر، تأكيد (للشئ). (لا للحق. والذي للحق فيه أمره خاصة. وكذا أخبر عن نفسه في قوله: (إنما أمرنا لشئ إذا أردناه أن نقول له كن فيكون. فنسب (التكوين) لنفس الشئ). أي، إلى نفس الشئ. ف (اللام) بمعنى (إلى). (عن أمر الله وهو الصادق في قوله. وهذا هو المعقول في نفس الأمر. كما يقول الآمر، الذي يخاف فلا يعصى) على البناء للمفعول. (لعبده: قم. فيقوم العبد امتثالا لأمر سيده. فليس للسيد في قيام هذا العبد سوى أمره له بالقيام. والقيام من فعل العبد، لا من فعل السيد). معناه ظاهر.

فإن قلت: الأشياء قبل وجودها معدومة، فكيف تتصف بالامتثال والقبول للأمر والانقياد؟ وهذه المعاني إنما تحصل مما له الوجود، وكيف يمكن أن يتكون الشئ الذي وجوده مستفاد من غيره بنفسه؟ وكيف يقاس ما ليس بموجود إلى ما هو موجود، كمثال العبد والسيد؟

قلت: إنها موجودة بالوجود العلمي الإلهي أزلا وأبدا، وإن كانت معدومة بالنسبة إلى الوجود الخارجي. وهذه الصفات التي للأشياء ليست من لوازم الوجود الخارجي فقط، بل من لوازم الوجود العلمي، فهي متصفة بها أيضا حال كونها متصفة بالوجود العلمي. غاية ما في الباب، أن هذه الصفات يتفاوت ظهورها بحسب عوالمها التي هي فيها، كما يتفاوت الأعيان باللطافة والكثافة في عالم الأرواح والأجسام.

وسر نسبة (التكوين) إلى الأعيان وتحقيقها، أن تلك الأعيان لكونها عين الحق من حيث الحقيقة لها الظهور والإظهار لنفسه في جميع مراتب الوجود،

لاتصافها بالصفات الإلهية حينئذ. ومن حيث إنها متعينة بتعينات خاصة مستمدة ممن لا تعين له، محتاجة إليه، لها العجز والضعف والنقص وغيرها من الصفات الكونية. فنسبة (التكوين) و (الإيجاد) إليها، بالاعتبار الأول، والعجز والفقر والمسكنة، بالاعتبار الثاني. فلا تضيق صدرك بما سمعت، واحمد ربك على ما فهمت.

(فقام أصل التكوين) أي، الأعيان التي تتكون. (على التثليث، أي، من الثلاثة من الجانبين: من جانب الحق، ومن جانب الخلق. ثم، سرى ذلك) أي، حكم ذات التثليث. (في إيجاد المعاني بالأدلة، فلا بد من الدليل أن يكون مركبا من ثلاثة) وهو موضوع النتيجة، ومحمولها، والحد الأوسط. (على نظام مخصوص) وهو نظم الشكل الأول وما يرجع إليه عند الرد، كالأشكال الثلاثة الأخر. (و شرط مخصوص) وهو أن تكون الصغرى موجبة، كلية كانت أو جزئية، والكبرى كلية، سواء كانت موجبة أو سالبة. هذا في الشكل الأول. وأما في الأشكال الباقية، فالشرط أن يكون الكبرى والصغرى بحيث إذا ردتا إلى الأول بطريق مثبتة في علم المنطق، يحصل شرط الشكل الأول. (وحينئذ ينتج من ذلك. وهو) أي، النظام المخصوص. (أن يركب الناظر دليله من مقدمتين: كل مقدمة تحوي على مفردين، فتكون أربعة. واحد من هذه الأربعة يتكرر في المقدمتين، ليربط أحديهما بالأخرى كالنكاح). شبه اجتماع المعاني الثلاث بحصول النتيجة، بالنكاح الصوري، على أن هذا الاجتماع العيني صورة ذلك الاجتماع الغيبي والثلاثة التي في النكاح وهي أركانه: الزوج، والزوجة، والولي العاقد. والباقي شروط الصحة. (فيكون ثلاثة) أي، فتحصل ثلاثة. (لا غير لتكرار الواحد فيهما، فيكون المطلوب) أي، فيحصل المطلوب. (إذا وقع هذا الترتيب على هذا الوجه المخصوص، وهو ربط إحدى المقدمتين بالأخرى بتكرار ذلك الواحد المفرد) على صيغة اسم الفاعل من (الإفراد). أي، الواحد الذي يجعل موضوع النتيجة ومحمولها بتكراره فردا.

وفي بعض النسخ: (الوجه المفرد). ويؤيد هذه النتيجة قوله آخرا:

(فالوجه الخاص. وهو تكرار (الحادث)).
(الذي صح به التثليث. والشرط المخصوص أن يكون الحكم أعم من العلة، أو مساويا لها، وحينئذ يصدق. وإن لم يكن كذلك، فإنه ينتج نتيجة غير صادقة).
المراد هنا ب (الحكم) المحكوم به في النتيجة. ومثال الأعم، قولنا: الإنسان حيوان، وكل حيوان جسم، فالإنسان جسم. فالجسم هو (الحكم)، وهو أعم من الحيوان. ومثال المساواة: الإنسان حيوان، وكل حيوان حساس، فالإنسان حساس. والحساس مساو للحيوان. أو هو بعينه ما شرط في المنطق من كلية
الكبرى.
وإنما سمى الأوسط ب (العلة)، لأنه كالعلة الصورية للقياس، بل علة حصول النتيجة، (٣) إذ لو لم يكن الحد الأوسط، لم يحصل النتيجة.
قوله: (وإن لم يكن كذلك) أي، وإن لم يكن على نظام مخصوص، لا ينتج، أو ينتج نتيجة غير صادقة.
(وهذا موجود في العالم مثل إضافة الأفعال إلى العبد معراة عن نسبتها إلى الله. أو إضافة التكوين الذي نحن بصدده إلى الله مطلقا). أي، معراة عن نسبته إلى عين العبد.
(والحق ما أضافه إلا إلى الشئ الذي قيل له: (كن)) (٤) أي، هذا الذي ينتج نتيجة غير صادقة، هو مثل إسناد الفعل إلى العبد بأنه هو فاعله، فإنه نتيجة غير صادقة.
لأن العبد قابل، والقابل لا يكفي في حصول النتيجة، بل لا بد من

---

(٣) - ما هو بمنزلة العلة الصورية في القياس هو الترتيب المخصوص والهيئة المخصوصة، لا الحد الأوسط. فالأولى، الاقتصار بقوله: (بل علة حصول النتيجة). (الامام الخميني مد ظله)
(٤) - قوله: (والحق ما أضافه) ليس مراده قصر (التكوين) إلى العبد، كما هو ظاهر كلمة (ما) و (إلا)، بل المقصود رفع قصر النسبة إلى الله تعالى، وإلا تكون النتيجة غير صادقة.
فالنتيجة الصادقة حفظ النسبتين. وكان حق العبارة أن يقول: والحق أضافه إلى الشئ الذي قيل له (كن). (الامام الخميني مد ظله)

فاعل، والفاعل هو الله، لأن العبد مجردا عن الوجود هو العدم، ولا يتأتى منه فعل، ومع الوجود يقدر على ذلك، و (القدرة) من لوازم الوجود، والوجود هو الحق، فرجع الفعل إليه.

والمثال الثاني، هو إضافة (التكوين) إلى الله معراة عن عين العبد، فإنه أيضا نتيجة غير صادقة. لأن (الأمر) من الله، و (التكون) والامتثال للأمر من العبد، فإضافة الإيجاد إلى الله مطلقا من غير اعتبار عين العبد، غير صادقة.

(ومثاله إذا أردنا أن ندل على أن وجود العالم عن سبب، فنقول: كل حادث فله سبب، فمعنا الحادث والسبب. ثم نقول في المقدمة الأخرى: والعالم حادث. فتكرر (الحادث) في المقدمتين. والثالث قولنا: (العالم). فأنتج أن العالم له سبب). أي، مثال ما قلنا من أنه لا بد من الدليل أن يكون مركبا من ثلاثة على نظام مخصوص و شرط مخصوص ليكون له نتيجة صادقة، إنا إذا أردنا أن نذكر دليلا على أن وجود العالم حاصل عن سبب موجد له، نقول: كل حادث فله سبب، والعالم حادث، فالعالم له سبب. وهذا هو الشكل الرابع. ويرد إلى الشكل الأول بجعل المقدمة الثانية، وهي: العالم حادث، صغرى، والمقدمة الأولى، وهي: كل حادث فله سبب، كبرى، فيصير: العالم حادث، وكل حادث فله سبب، ينتج فالعالم له سبب.

وقوله: (والثالث قولنا العالم) أي، ومعنا أيضا الثالث، وهو (العالم). (فظهر في النتيجة ما ذكر في المقدمة الواحدة، وهو (السبب)) أي، وهو قوله: (فله سبب).

(فالوجه الخاص، هو تكرار (الحادث)) أي، الحد الأوسط في المثال المذكور، هو (الحادث) المكرر. وإنما سماه ب (الوجه)، لأن المحمول من حيث إنه مغائر للموضوع، نسبة من نسبه ووجه من وجوهه.

(والشرط الخاص هو عموم العلة). أي، الشرط الخاص في هذا المثال المذكور، هو عموم علة الوجود وسببه، لأن كل ما هو حادث محتاج في وجوده إلى علة وسبب. فالمراد ب (العلة) هنا الأكبر، وهو قوله: (فله سبب) لا الحد

الأوسط الذي هو علة نسبة الأكبر إلى الأصغر. لذلك قال: (لأن العلة في وجود الحادث (السبب)). أي، لأن العلة في الوجود الخارجي للحادث، السبب الذي يوجده. (وهو) أي، السبب. (عام في حدوث العالم عن الله). يعنى، ماله السبب، أعم من العالم وحدوثه، من الله. فإن الأسماء والصفات الإلهية ليست من العالم، لكونها غير موجودة في الخارج، مع أنها في فيضانها من الله تحتاج إلى سبب (٥)

قوله: (أعني الحكم) أي، أعني بقولي، وهو عام الحكم، أي، الحكم بأن كل ما هو حادث فله سبب، حكم عام كلي، سواء كان الحادث حادثا بالحدوث الزماني كالمخلوقات، أو الذاتي كالمبدعات، (٥) لذلك أردفه بقوله: (فنحكم على كل حادث بأن له سببا، سواء كان ذلك السبب مساويا للحكم، أو يكون الحكم أعم منه، فيدخل تحت حكمه، فتصدق النتيجة).

المراد ب (السبب) في قوله: (سواء كان السبب مساويا)، الحد الأوسط، لأنه سبب الربط بين محمول النتيجة وموضوعها. كما عبر عنه ب (العلة) في قوله: (والشرط المخصوص أن يكون الحكم أعم من العلة، أو مساويا لها). والمراد ب (الحكم) الأكبر.

ولا ينبغي أن يتوهم أن المراد ب (السبب) هنا السبب المذكور في المثال، لأنه لا يمكن أن يكون الحكم أعم منه، وإن كانت المساواة ممكنة بينهما، لأن المراد بالحكم حينئذ المحكوم عليه، وهو قولنا: كل حادث. إذ لا يمكن حمل الحكم هنا

---

(٥) - قوله: (مع أنها في فيضانها...). ما ذكره الشارح غير مطابق للواقع ولا لمراد الشيخ. أما الأول، فلأن الأسماء والصفات ليست موجودات بوجودات زائدة حتى تحتاج إلى النسب. اللهم إلا أن يحمل على عالم الجبروت، فإنها يطلق عليه أيضا، إلا أنها من العالم في نظر الكثرة، ونظر الاحتياج إلى السبب نظر الكثرة، لا الوحدة. وأما الثاني، فلأن مراد الشيخ ما ذكره الشارح في شرح قوله: (أعني الحكم) لا ما ذكره هاهنا. والعجب منه كيف جمع في شرح بين هذين المعنيين المختلفين. (الامام الخميني مد ظله)

على النسبة الحاصلة بين الموضوع والمحمول، لأنها لا توصف بأنها أعم من طرفيها، أو أخص أو مساو، (٦) بل يوصف بذلك بحسب نسبة أخرى حين يلزم من صدقها، صدقها، كما يقال، إذا كان الشئ حادثا، كان له سبب.
فبين الحادث وبين ما له السبب، مساواة. وذلك في الشرطية لا الحملية.
والمحكوم عليه إن كان أعم من قوله: (فله سبب)، يلزم حمل الأخص على الأعم، وهو محال، لعدم صدق قولنا: الحيوان إنسان، والجسم حيوان.
اللهم إلا أن يقال، هذا المثال (مثال المساواة) فحينئذ يكون صحيحا (٧)
ومثال المساواة بين (السبب) و (الحكم)، أي المحكوم به، قولنا: كل حادث فله سبب. إذا أردنا ب (الحادث) الحدوث الذاتي، لصدق قولنا: كل ماله سبب فهو الحادث بالحدوث الذاتي. فبينهما مساواة.
ومثال كون الحكم، أي المحكوم به، أعم من السبب الذي هو الحد الأوسط، قولنا: كل حادث فله سبب. إذا أردنا ب (الحادث) الحدوث الزماني، لأن ماله سبب، قد يكون حادثا بالحدوث الذاتي، وقد يكون حادثا بالحدوث الزماني، فيدخل (الأوسط) في الحالين تحت حكم الأكبر، فتصدق النتيجة.
(فهذا أيضا قد ظهر حكم التثليث (٨) في إيجاد المعاني التي تقتنص بالأدلة).
تقدير الكلام: فهذا حكم التثليث، قد ظهر أيضا في إيجاد المعاني التي يكتسب بالأدلة. (فهذا) مبتدأ، (حكم التثليث) مبتدأ خبر ما بعده خبره، والجملة

---

(٦) - قوله: (لأنها لا توصف). فإنها معنى حرفي آلى لا يكون محكوما عليها وبها، ولأنها مندكة في طرفيها، فيكون تابعة لهما. إلا أن يلحظ بلحاظ استقلالي، فيحكم عليها وبها. (الامام الخميني مد ظله)
(٧) - قوله: (فحينئذ يكون صحيحا). حمل المثال. أي: كل حادث فله سبب، على المساواة. و إن يجعل المثال صحيحا إلا أنه مع ذلك لا يجوز حمل عبارة المتن على (السبب) الذي في المثال، فإن لازمه جواز أعمية الحكم عنه، ولو في مثال آخر، وهو لا يمكن. (الامام الخميني مد ظله)
(٨) - أي، هذا أيضا قد ظهر به حكم التثليث. (ج)

خبر الأول. كقولك: هذا زيد يكرمني.
ويجوز أن يكون (حكم التثليث) بيانا (هذا). أو بدلا منه. أي، فهذا حكم التثليث قد ظهر. فيكون المجموع جملة واحدة.
(فأصل الكون التثليث). أي، فأصل الوجود الخارجي الذي للعالم، التثليث.
(ولهذا كانت حكمة صالح، عليه السلام، التي أظهر الله) أي، أظهرها الله.
(في تأخير أخذ قومه ثلاثة أيام وعدا غير مكذوب). أي، لما كان أصل الكون مبنيا على التثليث، كان حكمة صالح، عليه السلام، في إهلاك قومه أيضا مبنية عليه، فأهلكهم الله في ثلاثة أيام، ليناسب الفساد الكون.
وقوله: (في تأخير) متعلق بقوله: (كانت). وقوله: (ثلاثة أيام) منصوب على أنه مفعول (التأخير). وقوله: (وعدا) منصوب على أنه خبر (كانت). وفي بعض النسخ: (وعد غير مكذوب). كما في القرآن. أي، ذلك وعد غير مكذوب، أورده على الحكاية.
(فأنتج صدقا وهي الصيحة التي أهلكم بها). (فأنتج) أي، الوعيد بثلاثة أيام حال كونه صادقا نتيجة. أو: نتج ذلك التثليث نتيجة صادقة، وهي الصيحة التي أهلكهم بها.
((فأصبحوا في دارهم جاثمين).) أي، فأصبحوا هالكين في ديارهم حيث لم يستطيعوا القيام.
(فأول يوم من الثلاثة اصفرت وجوه القوم، وفي الثاني، احمرت، وفي الثالث اسودت. فلما كملت الثلاثة، صح الاستعداد). أي، استعداد الوصول إلى العالم الأخروي.
(فظهر كون الفساد فيهم، فسمى ذلك الظهور (هلاكا)) أي، فظهر الوجود الذي هو مشروط بهلاكهم وفسادهم. وهو الوجود البرزخي والأخراوي. وإنما أضاف (الكون) إلى (الفساد)، لأن كل فساد يستلزم كونا آخر لم يكن قبل، لذلك قال: (فسمى ذلك الظهور هلاكا)

(فكان اصفرار وجوه الأشقياء في موازنة إسفار وجوه السعداء في قوله تعال: (وجوه يومئذ مسفرة). من (السفور) وهو الظهور. كما كان (الاصفرار) في أول يوم ظهور علامة الشقاء في قوم صالح. ثم جاء في موازنه (الاحمرار) القائم بهم، قوله تعالى في السعداء: (ضاحكة)) أي، (وجوه يومئذ ضاحكة مستبشرة).
(فإن الضحك من الأسباب المولدة لاحمرار الوجوه. فهي في السعداء إحمرار الوجنات. ثم جعل في موازنة تغير بشرة الأشقياء بالسواد قوله تعالى: (مستبشرة) و هو ما أثره السرور في بشرتهم، كما أثر السواد في بشرة الأشقياء. ولهذا قال) أي، الحق. (في الفريقين بالبشرى، أي، يقول لهم قولا يؤثر في بشرتهم، فيعدل بها إلى لون لم تكن البشرة يتصف به قبل هذا، فقال في حق السعدا: (يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان وجنات لهم). وقال في حق الأشقياء: (فبشرهم بعذاب اليم). فأثر في بشرة كل طائفة ما حصل في نفوسهم من أثر هذا الكلام، فما ظهر عليهم في ظواهرهم إلا حكم ما استقر في بواطنهم من المفهوم). أي، من مفهوم (الكلام). (فما أثر فيهم سواهم، كما لم يكن (التكوين) إلا منهم (٩) فلله الحجة البالغة). هذا (الكلام) رجوع إلى ما كان في تقريره أولا، أي، هم الذين يؤثرون في أنفسهم بحسب استعداداتهم وقبولهم لفيض الحق وأمره لا غيرهم، كما لم يكن (التكوين) إلا منهم. فلله الحجة البالغة على الناس في كونهم سعداء وأشقياء: (فما ظلمهم الله ولكن كانوا أنفسهم يظلمون). لأن الحق يعطى الوجود: فإن استحقوا خيرا، أعطاهم وجوده، وإن استحقوا شرا،
أعطاهم وجود ذلك. (فمن فهم
هذه الحكمة وقررها في نفسه وجعلها مشهودة له، أراح نفسه من التعلق بغيره. و علم أنه لا يؤتى عليه بخير ولا بشر إلا منه. وأعنى بالخير ما يوافق غرضه ويلائم طبعه ومزاجه، وأعنى بالشر مالا يوافق غرضه ولا يلائم طبعه ولا مزاجه. ويقيم صاحب هذا الشهود معاذير الموجودات كلها عنهم وإن لم تعتذروا، ويعلم أنه منه) أي، من نفسه. (كان) أي، حصل. (كل ما هو فيه، كما ذكرناه أولا في أن العلم تابع

---

(٩) - (وگر شادى است ما را ور غم از ماست).

للمعلوم، فيقول لنفسه إذ جاءه مالا يوافق غرضه: (يداك أوكتا وفوك نفخ).) هذا مثل مشهور (١٠) أي، يداك كسبتا. كما قال تعالى: (لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت). (والله يقول الحق وهو يهدى السبيل).

---

(١٠) - أصله (في (مجمع الأمثال) ميداني): أن رجلا كان في جزيرة من جزائر البحر. فأراد أن يعبر على زق، قد نفخ فيه، فلم يحسن إحكامه حتى إذا توسط البحر، خرجت من زقه الريح، وغرق. فلما غشيه الموت، استغاث برجل. فقال له الرجل: يداك أوكتا وفوك نفخ. يضرب مثلا لمن يجنى على نفسه.

فص حكمة قلبية في كلمة شعيبية

قد مر في المقدمات أن (القلب) يطلق على النفس الناطقة إذا كانت مشاهدة للمعاني الكلية والجزئية متى شاءت. وهذه المرتبة مسماة عند الحكماء ب (العقل المستفاد). وقد يطلق على ناطقة من اتصف بالأخلاق الحميدة، وجعلها ملكة. وإنما تسمى بالقلب لتقلبها بين العالم العقلي المحض، وعالم النفس المنطبعة، وتقلبها في وجوهها الخمسة التي لها إلى العوالم الكلية الخمسة (١)

---

(١) - قوله: (وجوهها الخمسة) أحدها، ما يواجه الحق، وهو الوجهة الخاصة التي لكل شئ بالنسبة إلى الحق، المشار إليه بقوله تعالى: (ولكل وجهة هو موليها). وثانيها، ما يواجه به عالم المجردات والأرواح. وثالثها، ما يواجه به عالم المثال. ورابعها، ما يواجه به عالم الشهادة. وخامسها، ما يواجه به إلى مقام أحدية الجمع. و (القلب) المختص بهذه المرتبة هو القلب التقي النقي الذي له النقطة الوسطية بين الأسماء الظاهرة والباطنة الغير المحجوب عن أحكامها وأوصافها. (الامام الخميني مد ظله)

وله أحدية الجمع بين الأسماء الإلهية والظهور بحكم كل منها على سبيل العدالة. وهو برزخ بين الظاهر والباطن، ومنه يتشعب القوى الروحانية والجسمانية، ومنه الفيض على كل منها، وهو صورة المرتبة الإلهية، كما أن الروح صورة المرتبة الأحدية، لذلك وسع كل شئ حتى الحق.

ولما كان كثير الشعب والنتائج، وكان شعيب، عليه السلام، كثير النتائج والأولاد متحققا بمقام القلب - مشاهدا للمعاني الكلية والجزئية متخلقا بالأخلاق الإلهية قائما بالعدل الذي هو سبب وجود العالم آمرا بإيفاء الحقوق في المكيال والميزان والقسطاس المستقيم بمقتضى استعداد كل من الناس - أضاف (الحكمة القلبية) إلى كلمته.

(واعلم، أن القلب، أعني قلب العارف بالله، هو من رحمة الله، وهو أوسع منها، فإنه وسع الحق جل جلاله، ورحمته لا تسعه). إنما قال: (أعني قلب العارف) لأن قلب غيره ليس مصطلحا عند الخواص، بل عند العوام، كما يسمى (لب) الشئ واللحم الصنوبري أيضا ب (القلب).

وإنما قال: (بالله) - دون غيره من الأسماء - لأنه مجمع الأسماء، و (القلب) قابل لفيضها كلها، والعارف به عارف بغيره، والعارف لغيره لا يكون عارفا به، إذ العارف بالأفعال وأحكامها ليس عارفا بالله وظهوراته وأسمائه.

وليس المراد هنا ب (الرحمة) الوجود، إذ القلب ليس أوسع من الوجود، (٢) بل ما به يتعطف على عباده ويشفق عليهم ويرحمهم فيهب لهم الوجود. لذلك قال: (هو من رحمة الله) أي، صادر منها. وقال: (فان الحق راحم ليس

---

(٢) - قوله: (إذ القلب ليس أوسع من الوجود). هذا بلسان العموم، وإلا فالقلب أوسع من الوجود. فإن الوجود هو الوجود المنبسط، وقلب الختمي أوسع منه، فإنه وصل إلى مقام (أو أدنى)، وهو مقام الاتصال بالأحدية. (الامام الخميني مد ظله)

بمرحوم). ولو كان بمعنى الوجود، لصدق أنه (مرحوم) كما يصدق أنه موجود.
وقوله: (فإنه وسع الحق) إشارة إلى ما نقله النبي، صلى الله عليه وسلم،
عن الله تعالى أنه قال: (ما وسعني أرضى ولا سمائي، ووسعني قلب عبدي المؤمن التقى
النقي) (٣)

---

(٣) - عقل منور به نور شرع وحافظ نفس از وقوع در مهالك ومستعد از براى قبول تجليات اسمائيه، وارد مقام قلب مى شود. ومراد صاحب شريعت از (قلب المؤمنين بين الأصبعين) قلب مظهر تجليات جلاليه وجماليه است. وهمين (قلب) بعد از تحقق به مقام مظهريت اسمائيه، به مقام (روح) مى رسد كه مرتبه روحيه محاذى مرتبه (واحديت) است. ومقام بعد از روح مقام (سر) است. ودر مقام (خفا) و (اخفى) سير صعودى وجود ندارد، چه آنكه (خفا) فناى در احديت ذاتيه، و (اخفى) مقام فرق بعد الجمع و صحو ثانى است وهمان نورى است كه سر الأولياء والأنبياء با جمله معجز نظام (الحقيقة نور يشرق من صبح الأزل) به آن مقام يا مرتبه - وآنچه كه حكايت ناقص از آن حقيقت نمايد - اشارت فرمود. مرتبه ومقام (شعيب) همان مقام قلبيه است كه در اين مقام مظهر برخى از تجليات أسمائيه گرديد، وموسى، عليه السلام، از أو، على نبينا وآله و عليه السلام، علم صحبت ومقام جمع وفرق وخلوت وجلوت وسياست آموخت، چه آنكه علوم مذكوره از شعب وفروع واصل واغصان مقام (قلب) است، وكلمه شعيب، عليه السلام، اختصاص به حكمت قلبيه دارد. جناب شعيب، مانند يونس و لوط وصالح وهود، از نژاد عرب هستند، واسم (شعيب) اسم عربى است. ولفظ (شعيب) مناسب مسماى آن است كه حضرت شعيب باشد. وآن حضرت چون صاحب مقام قلب است، وحقيقت قلب مظهر ظهور فيض از حضرت (رحمان) به جميع قواى انسانيه است از عقل ونفس، وشعب وفروع نفس از قواى غيبي آن تا قواى حيوانى ونباتى ومادى نفس كه در حقيقت نفس بالغ به مقام قلب معسكر شعب وفروع قلب است، واين قلب صنوبرى نيز مظهر قلب است كه مظهر تجليات اسمائيه است، و حضرت ختمى مقام به قلب صنوبرى ومدخليت آن در حيات اشاراتى دارند، از جمله: (إن في الجسد لمضغة. إذا صلحت، صلح الجسد، وإذا فسدت، فسد الجسد). قلب كليه صور وجوديه وعوالم غيب وشهود انسان كامل محمدى يا علوى است، كه متحقق است به مقام برزخيت كليه كبرى بين الوجوب والإمكان، واز أو فيض به همه عوالم متعينه مى رسد. وبه همين لحاظ شيخ أكبر از حقيقت علويه به (سر الأنبياء أجمعين) تعبير كرد، در حالتى كه مرتبه بعضى از أنبياء مرتبه روحيه محاذى مقام (واحديت) مى باشد. يجب أن يعلم أن في كل عصر وزمن لا بد من وجود من له الاسم الأعظم الذي يعبر عنه بقلب العالم الإمكان. منه يصل الفيض إلى العالم، إما من مرتبته كما قال عليه السلام: (كنت نبيا وآدم بين الماء والطين). وإما من مرتبته مع ظهوره في وجوده المقيد بالزمان. ومن المسلم جدا أنه بعد غروب شمس النبوة، انتقلت ولايته العظمى في مشكاة ولى من أوليائه الذي له المقام المحمود. والعالم باق ما دام هذا الإنسان باقيا، على سبيل تجدد الأفراد. وإليه يحمل ما ورد عنه (ص): (لا تقوم الساعة وفي الأرض من يقول: لا إله إلا الله. أو من يقول: الله الله). والتكرار يفيد معنى كلام من يقول (الله) بلسان الجمع

والفرق، أي، يذكر الله ذكرا حقيقيا لمكان تمام معرفته. وأتم الخلق معرفة بالله، هو البالغ إلى مقام البرزخية الكبرى، أي، من تكون خليفة الله بقوله (ص): (إن لله خليفة يملأ الأرض قسطا). وهو كامل العصر وأكمل الأولياء في عصره، وإنه العمود المعنوي. وإذا انتقل إلى الآخرة، انشقت السماء وكورت الشمس والقمر و انكدرت النجوم وزلزلت الأرض وقامت القيامة بوجود هذا الكامل. ولو لا مظهريته لكل الأسماء في الجنة، لم تبق للجنة عين ولا أثر. والشيخ صرح بأن أكمل الأولياء بعد النبي رتبة، يكون سر الأنبياء، على بن أبي طالب، وزمانا، هو المهدى الموعود، روحي لمقدمه الفداء. (ج)

(وهذا لسان عموم من باب الإشارة، فإن الحق راحم ليس بمرحوم، فلا حكم للرحمة فيه). أي، كون الرحمة لا تسعه لسان عموم الخلائق وعلماء الظاهر، والإشارة إلى معتقدهم، فإن الحق راحم مطلقا عندهم، ليس بمرحوم بوجه من الوجوه، فلا حكم للرحمة فيه. وأما بلسان الخواص والمحققين، فإنه هو (الراحم) وهو (المرحوم)، إذ لا غير (٤) والأعيان المسماة ب (العالم) عينه، فما

---

(٤) - أي، هو الراحم بحسب الذات، والمرحوم باعتبار الفعل، موافقا لقوله تعالى: (هو الأول والآخر والظاهر والباطن). (ج)

يرحم الحق إلا نفسه. فهو (راحم) في
مقام جمع الأحدية، (مرحوم) في مقام التفصيل والكثرة. وإليه أشار بقوله: (وأما الإشارة من
لسان الخصوص، فإن الله وصف نفسه ب (النفس)، بفتح الفاء، وهو من باب (التنفيس)) أي،
وصف لسان نبيه نفسه بأن له (النفس). وهو مأخوذ من (التنفيس)، لأنه إرسال الهواء الحار من الباطن، وإيراد الهواء البارد لترويح المتنفس عن الكرب، فالتنفس إنما يتنفس دفعا للكرب. فشبه النفس الإلهي بالنفس الإنساني.
وأضاف (الكرب) إليه لا من حيث إنه غنى عن العالمين، بل من حيث إنه
رب لهم. وكربه طلب الأسماء الإلهية الباقية في الذات الأحدية بالقوة ظهورها و عيانها، فتنفس وأوجد أعيان تلك الأسماء، فظهرت الإلهية.
(وأن الأسماء الإلهية عين المسمى). أي، من حيث الوجود وأحدية
الذات، وإن كانت غيرا باعتبار كثرتها. (وليس
إلا هو). أي، وليس المسمى إلا عين هوية الحق، أو وليس ذلك النفس إلا عين الهوية السارية في الموجودات
كلها.
(وإنها طالبة ما تعطيه من الحقائق). أي، وإن الأسماء طالبة وجود ما
تعطى الحقائق الكونية للحق من الأحكام و الصفات الكونية. وفي
بعض النسخ: (ما تعطيه من الحقائق). أي، وإن الأسماء طالبة للحقائق. و
فاعل (تعطى) ضمير (الأسماء).
ويؤكد الثاني قوله: (وليست الحقائق التي يطلبها الأسماء إلا العالم، فالألوهية تطلب المألوه، والربوبية تطلب المربوب).
واعلم، أن الشيخ (رض) يستعمل في جميع كتبه (المألوه) ويريد به (
العالم). واللغة يقتضى أن يطلق على الحق، إلا في بعض معانيه. لأنه مشتق من (أله) وله معان متعددة:
يقال: أله، يأله، إلهة. أي، عبد عبادة، فالمألوه هو المعبود.
وثانيها، (الفزع) و (الالتجاء). يقال: أله إلى زيد. أي، إلتجاء إليه،

فأجأره (٥). وقال: تأبط شرا. شعر: (ألهت إليها والركائب وقف). فالمألوه المفزع والملجأ.
وثالثها، (الثبات). يقال:
ألهنا بمكان كذا. أي، أقمنا. قال الشاعر: (ألهنا بدار ما تبيد رسومها). فالمألوه المثبت.
ورابعها، (السكون). يقال: ألهت إليه. أي، سكنت إليه. فالمألوه المسكون إليه.
وخامسها، (التحير). يقال: أله زيد. إذا تحير. فالمألوه المتحير فيه.
ولا شك أن (المعبود) و (المفزوع إليه) و (المسكون إليه) هو الحق و (المتحير) و (المثبت) هو العالم. ويمكن أن يستعمل لغة في معان آخر يليق ب (العالم).
و (الألوهية) اسم المرتبة الإلهية، أي، هذه المرتبة تطلب وجود العالم، و هو المألوه، لأن كل واحد من أسماء الصفات والأفعال يقتضى محل ولايته ليظهر به، كالقادر للمقدور، والخالق للمخلوق، والرازق للمرزوق، وهكذا غيرها.
والفرق بين (الألوهية) و (الربوبية) أن (الألوهية) حضرة الأسماء كلها - أسماء الذات والصفات والأفعال، و (الربوبية) حضرة أسماء الصفات والأفعال فقط (٦) لذلك تأخرت عن المرتبة الإلهية. قال تعالى: (الحمد لله رب العالمين).
(وإلا) أي، وإن لم تكن (الألوهية) و (الربوبية) طالبة للمألوه والمربوب، لا يكون شئ منها متحققا، كما لا يتحقق الأبوة إلا بالإبن، والبنوة إلا بالأب،

---

(٥) - أي، خلصه. (ج)
(٦) - قوله: (إن الألوهية...). (الرب) كما أنه من أسماء الصفات والأفعال، فكذلك أنه من أسماء الذات، إذا أخذ بمعنى (الثابت) كما نقل عن الشيخ، فعلى هذا، يكون بينهما المساواة. ويمكن أن يقال، إن الفرق بين (الألوهية) و (الربوبية) بعد اشتراكهما في كونهما من أسماء الأفعال - كما هو التحقيق عندنا - أن (الألوهية) أشمل من (الربوبية)، فإن الثاني يختص بما يحتاج إلى التربية، كعالم الطبيعة والهيولائيات، بخلاف الأول. (الامام الخميني مد ظله)

لأنهما من قبيل المتضايفين.
(فلا عين لها إلا به وجودا وتقديرا) أي، فلا عين للألوهية أو الربوبية إلا بالعالم، سواء كان موجودا بالوجود الحقيقي، أو مقدرا. فقوله: (فلا عين) جواب الشرط المقدر. أي، إذا كان تحقق الألوهية والربوبية موقوفا على المألوه والمربوب، فلا عين للألوهية إلا بالمألوه، ولا للربوبية إلا بالمربوب.
وجواب (إلا) محذوف، لدلالة قوله: (فلا عين لها إلا به) عليه. ولا يجوز أن يكون هو جوابا، لفساد المعنى.
(والحق من حيث ذاته غنى عن العالمين، و (الربوبية) ما لها هذا الحكم). إذ لا غناء لها عن المربوب.
(فبقى الأمر بين ما تطلبه الربوبية، وبين ما يستحقه الذات من الغنى عن العالم). أي، بقى الشأن بين الغنى الذاتي، والافتقار الأسمائي. فيجب أن ينزل كل منهما على مقامه. فنقول: (الغنى) من حيث الذات، لأن العالم، كان أو لم يكن، لا يحصل التغير في الذات، فهي على حالها أزلا وأبدا عند وجود العالم و عدمه. و (الافتقار) من حيث الربوبية والألوهية.
ولما كانت الربوبية صفة الذات الغنية، والصفة عين الموصوف في الأحدية، فقال: (وليست الربوبية على الحقيقة والإنصاف إلا عين هذه الذات). فللذات الغنى عن العالمين من وجه، وهو وجه الأحدية المتعالية عن النسب والإضافات، ولها الافتقار إليهم من وجه آخر، وهو الوجه الواحدية الطالبة للنسب و مظاهرها (٧)

---

٧ - والحق من حيث ذاته ومن حيث ظهوره غنى عن العالمين. ولا يمكن أن يكون شئ في العالم إلا وهو عين الفقر والفاقة بالنسبة إلى الله في مقام الظهور. وليس في أفعاله ما يتم فاعلية الغنى المطلق. وإطلاق (الاحتياج) في مقام التجلي إلى المظهر، نوع تجاسر وسوء أدب بالنسبة إلى الحق، إذ بإشراق نوره يظهر المعلول، والقابل في الإضافة الإشراقية يظهر بنفس تجليه تعالى في العلم والعين. وعدم التدرب في البرهانيات والتضلع في النظريات ألجأ الشارح والماتن إلى إظهار هذه الهفوات. (ج)

(فلما تعارض الأمر بحكم النسب، ورد في الخبر ما وصف الحق به نفسه من الشفقة على عباده). أي، فلما تعارض الأمر الإلهي بحكم النسب والإضافات – من الصفات الحقيقية والإضافات المتقابلة كالقهر واللطف والرحمة والنقمة – أضاف الشفقة على عباده إلى نفسه، كما ورد: (الله رؤوف بالعباد). و (الشفقة) هي الرحمة. فرحم بها عباده وأسماءه التي يطلب العباد بإظهارها، وإظهار ما عليه سلطنتها من أعيان العالم، لأنها سبب ظهور كمالات الأسماء، والربوبية لا تتم بها.

(فأول ما نفس عن الربوبية بنفسه المنسوب إلى (الرحمن) بإيجاده العالم الذي تطلبه الربوبية بحقيقتها وجميع الأسماء الإلهية) أي، فأول شئ نفس عنه الحق و أزال الكرب إنما كان صفة الربوبية عن جميع الأسماء، لذلك قدمها، وعطف (جميع الأسماء الإلهية) عليها. وذلك لأن (الربوبية) وجميع الأسماء الإلهية اقتضت وجود المربوبات ومظاهر الأسماء والصفات، وذلك (التنفيس) كان بإيجاد العالم في الخارج، لكن بواسطة (النفس الرحماني). (فأول) مبتدأ، خبره (عن الربوبية). ويجوز أن يكون خبره: (بإيجاده العالم). أي، أول ما نفس عن الربوبية، إنما كان بإيجاد أعيان العالم. ويجوز أن يكون (ما) في قولهما (ما نفس) مصدرية. فمعناه: فأول تنفيسه عن الربوبية بإيجاد الأعيان، ثم بإظهار كمالاتها، ثم بإنزال كل منها في مقام يليق بحاله في الآخرة.

(فيثبت) وفي بعض النسخ: (فثبت). (من هذا الوجه أن رحمته وسعت كل شئ، فوسعت الحق، وهي أوسع من القلب، أو مساوية له في السعة). أي، لما كان الغرض من قوله: (وأما الإشارة بلسان الخصوص) إلى هنا، إثبات أن الحق كما هو (راحم) كذلك هو (مرحوم) من وجه آخر، صرح هنا بالمقصود وهو أن رحمته وسعت كل شئ، اسما كان ذلك الشئ أو عينا. وإذا كانت كذلك، وسعت الحق أيضا، لأنه عين هذه الأسماء والأعيان. فرحمته أوسع من القلب،

لأن الحق، من حيث أسمائه، والقلب وكل ما يطلق عليه اسم الشيئية، داخل فيها، والقلب لا يسع نفسه وإن وسع غيره من الحق والأعيان ومظاهرها. ولما كان القلب أيضا يسع نفسه من حيث الإحاطة العلمية، قال: (أو مساوية له في السعة. هذا مضى).

واعلم، أن الذي يسع كل شئ ثلاث: العلم، والرحمة، والقلب.

قال الله تعالى: (ربنا وسعت كل شئ). (رحمة وعلما) وأحاط بكل شئ علما، (وسعت رحمتي كل شئ). وقال: (ما وسعني أرضي ولا سمائي، ووسعني قلب عبدي المؤمن). ولما تكلم في سعة الرحمة جعلها أوسع أو مساويا للقلب، قال: (هذا مضى).

(ثم، لتعلم أن الحق تعالى، كما ثبت في الصحيح، يتحول في الصور عند التجلي، فإن الحق تعالى إذا وسعه القلب، لا يسعه معه غيره من المخلوقات، فكأنه يملأه). يريد أن يبين اتساع القلب ويؤمي إيماء لطيفا إلى أصل يستند تقلب القلب إليه، وهو التحول الإلهي في صور تجلياته، كما ثبت في الحديث.

ولما كان التجلي بحسب استعداد المتجلى له، (٨) فالقلب الذي يسع الحق لا يكون إلا لمن له استعداد جميع التجليات الإلهية الذاتية والأسمائية، وإذا وسعه، لا يسع معه غيره من المخلوقات - وذلك إما لفناء غير الحق عند تجليه في نظر المتجلى له، كما إذا تجلى بالأحدية، فإن الكثرة تضمحل وتفنى عنده فالمتجلى له لا يشعر لنفسه فضلا على غيره ولا يرى ذاته أيضا إلا عين الحق حينئذ، أو لاختفاء

---

(٨) - قوله: (ولما كان التجلي بحسب استعداد...). لا يخفى أن الشيخ في هذا المقام ليس بصدد بيان أن التجلي على مقدار استعداد المتجلى له، بل هو في مقام بيان أن التجلي يسع القلب - (ولا يسعني أرضي ولا سمائي بل يسعني قلب عبدي المؤمن) - وبعبارة أخرى هذا بيان التجلي بالفيض الأقدس الذي منه الاستعداد والتجلي بالفيض المقدس على حسب الاستعداد، كما صرح بذلك في قوله. وهذا عكس ما يشير إليه الطائفة. (الامام الخميني مد ظله)

الأغيار عند ظهور أنوار الحق في نظر المتجلى له، كاختفاء الكواكب عند طلوع الشمس مع بقاء أعيانها - ولما كانت السعة مقتضية للإثنينية - إذ لا يقال: الشئ يسع نفسه - فسر بالمعنى الثاني: (ومعنى هذا) أي،
ومعنى قولنا: (إذا وسعه القلب، لا يسع معه غيره)،
(أنه إذا نظر إلى الحق عند تجليه له، لا يمكن معه أن ينظر إلى غيره). لاشتغال القلب بكليته إلى الله تعالى واختفاء الأغيار بنور الواحد القهار.
(وقلب العارف من السعة، كما قال أبو يزيد البسطامي: (لو أن العرش وما حواه مائة ألف ألف مرة في زاوية من زوايا قلب العارف ما أحس به).) لأن القلب يحصل له السعة الغير المتناهية عند تجلى من هو غير متناه. والعرش وما فيه، على أي مقدار يفرض، يكون متناهيا، ولا نسبة بين المتناهي وغير المتناهي.
(وقال الجنيد في هذا المعنى: (إن المحدث إذا قرن بالقديم، لم يبق له أثر، و قلب يسع القديم، كيف يحس بالمحدث موجودا).) هذا تأكيد لقول أبى يزيد قدس الله روحه. أي، أن الحق إذا تجلى، يفنى ما سواه، فلا يبقى لغيره وجود فضلا عن أثره. وإن قلنا إنه باق عند تجلى القديم، فكيف يحس بالمحدث قلب تجلى له الحق ونوره بأنواره وشغله لذاته؟
قوله (موجودا) حال من (المحدث). أو مفعول ثان لقوله: (يحس).
(وإذا كان الحق يتنوع تجليه في الصور، فبالضرورة يتسع القلب ويضيق بحسب الصورة التي يقع فيها التجلي الإلهي، فإنه لا يفضل عن القلب شئ عن صورة ما يقع فيها التجلي، فإن القلب من العارف أو الإنسان الكامل بمنزلة محل فص الخاتم من الخاتم لا يفضل، بل يكون على قدره وشكله من الاستدارة، إن كان الفص مستديرا، أو من التربيع والتسديس والتثمين وغير ذلك من الأشكال، إن كان الفص مربعا أو مسدسا أو مثمنا، أو ما كان من الأشكال. فإن محله من الخاتم يكون مثله لا غير). أي، إذا ظهر الحق في صور شؤونه المتنوعة وتجلى تجليا ذاتيا بما في الغيب المطلق، يتنوع بحسب استعدادات القلب، فيتسع، ويضيق بحسب الصورة التي وقع التجلي فيها، لأنها تهب للقلب استعدادا يناسبها وتجعله بحيث لا

يفضل عنها. وهذا القلب المتجلى له، لا يكون إلا للعارف الكامل، لأن قلبه مرآة الذات الإلهية وشؤونها جميعا، لخلوه عن الأحكام الجزئية المقيدة له. فينصبغ انصباغا تقتضيه الصورة المتجلية له، لأنها حاكمة عليه. وقلب غيره مرآة الذات من حيثية معينة وشأن مقيد، وليس فارغا من الأحكام الجزئية الأسمائية، فينصبغ التجلي بصبغه، ولا يبقى على طهارته الأصلية وإطلاقه.

وتلخيصه: أن للمرآة حكما في ظهور الصور بحسبها، وللصورة حكم في المرأة التي تظهر الصورة فيها. ولكل منهما أحكام بحسب الظاهر والباطن. ولما ذكر أن القلب لا تفضل عن الصورة المتجلية، شبه القلب بمحل الفص والصورة المتجلية بالفص. وهو إذا كان مستديرا، يجعل المحل مستديرا، وإذا كان مربعا أو مسدسا أو مثمنا، فمحله أيضا كذلك.

وإنما شبه المعقول المحض بالمحسوس الصرف، لأن كلا منهما نسخة من الآخر، إذ الظاهر صورة الباطن، والباطن معنى الظاهر. وفي التشبيه ب (المستدير) و (المربع) و (المسدس) لطيفة أخرى. وهي أن المعنى المتجلي قد يكون معنى بسيطا، لا تعدد فيه ولا تكثر، فصورته أيضا يكون مستديرة. وقد يكون مركبا، وله جهات متعددة بحسب الظهور والخفاء والقرب والبعد، فصورته أيضا يكون مشتملة على جهات متعددة متفاوتة في القرب والبعد إلى المركز. فإن زوايا المربع والمسدس وأمثالهما أبعد من الوسط من غيرها من الأضلاع.

(وهذا عكس ما تشير إليه الطائفة من أن الحق يتجلى على قدر استعداد العبد، و هذا ليس كذلك. فإن العبد يظهر للحق على قدر الصورة التي يتجلى له فيها الحق).

لما ذكر حكم الصورة في المرأة، ذكر عكسه، وهو حكم المرأة في الصورة. كما أشار إليه أهل الحق في كتبهم من أن الحق يتجلى على قلوب العباد بحسب استعداداتهم. وهذان الحكمان بعينهما حكم (الفيض الأقدس) و (الفيض المقدس): فإن (الفيض الأقدس) يعطى الاستعداد للعين، و (الفيض المقدس)

يعطى ما يترتب على الاستعداد. كذلك التجلي الغيبي من الباطن (٩) يعطى القلب استعدادا بحسب الصورة التي يتجلى فيها، والتجلي من الظاهر يترتب على استعداد العين بحسب الباطن. وكلاهما حق. لذلك قال: (وتحرير هذه المسألة أن لله تجليين: تجلى غيب، وتجلى شهادة. فمن تجلى الغيب يعطى الاستعداد الذي يكون عليه القلب). أي، تحقيق هذه المسألة: أن لله بحسب الاسم (الباطن) و (الظاهر) تجليين: تجلى غيب، وهو التجلي الذاتي الذي تظهر هوية الحق به، فتصير عينا ثابتة مع استعداداتها. وتجلى شهادة، وهو تجلى الاسم الظاهر. وهذا التجلي يترتب على التجلي الأول.

(وهو التجلي الذاتي الذي الغيب حقيقته) أي، تجلى الغيب هو التجلي الذاتي ألذ الغيب المطلق نعته.

(وهو الهوية التي يستحقها عن نفسه هو). أي، التجلي الغيبي هو الهوية الإلهية التي يستحق الحق تلك الهوية عن نفسه. فقوله: (هو) فاعل (يستحقها).

(فلا يزال (هو) له دائما أبدا). أي، فلا تزال هوية الحق له ثابتا دائما ابدا في مقام أحديته وجمعه، وكذلك في مقام تفصيله، لأن لكل عين هوية هي بها هي.

(فإذا حصل له، أعني للقلب، هذا الاستعداد، تجلى) أي، الحق. (له التجلي الشهودي في الشهادة، فرآه) أي، فرأى القلب الحق في ذلك التجلي.

(فظهر) أي، القلب. (بصورة ما تجلى له كما ذكرناه. فهو تعالى أعطاه الاستعداد) كما أشار إليه بقوله: ((أعطى كل شئ خلقه ثم هدى). ثم رفع) أي، الحق. (الحجاب بينه وبين عبده، فرآه)

أي، رأى العبد الحق. (في صورة معتقده. فهو عين اعتقاده). أي، فالمرئي عين اعتقاد العبد، لا غير، لأنه رأى الحق من حيث اعتقاد خاص، والحق عين اعتقاده، كما قال: (أنا عند ظن عبدي بي).

---

٩ - أي، من اسم الباطن. (ج)

(فلا يشهد القلب ولا العين أبدا إلا صورة معتقده في الحق). أي، فلا يشهد القلب بعين البصيرة الحق ولا العين أبدا الحسية إياه، إلا على صورة ما يعتقده في الحق. وهذا تعميم للحكم، ليشمل الكامل وغيره: فالكامل يشهده في مقامي الإطلاق والتقييد بالتنزيه والتشبيه، وغير الكامل إما منزه فقط، وإما مشبه فقط، وإما جامع بينهما لكن يقيده ببعض الكمالات دون البعض، فيرى الحق بحسب اعتقاده.

(فالحق الذي في المعتقد هو الذي وسع القلب صورته). أي، فالحق الذي وسعه القلب، هو الحق المتجلي في صورة الاعتقادات، (وهو الذي يتجلى له، فيعرفه). أي، هو الذي يتجلى للقلب بحسب اعتقاده، فيعرفه. وإذا تجلى بحسب اعتقاد غيره، لا يعرفه وينكره. (فلا يرى العين) في الدنيا والآخرة عند التجلي. (إلا الحق الاعتقادي). أي، الثابت في الاعتقادات.

(ولا خفاء في تنوع الاعتقادات: فمن قيده، أنكره في غير ما قيده به وأقر به فيما قيده به إذا تجلى). كأصحاب الاعتقادات الجزئية. (ومن أطلقه عن التقييد، لم ينكره وأقر له في كل صورة يتحول فيها). كأصحاب الاعتقادات الكلية والجزئية، كالكمل والعارفين. (ويعظمه من نفسه قدر صورة ما تجلى له فيها إلى مالا يتناهى، فإن صور التجلي ما لها نهاية يقف عندها). أي، يعظم تلك الصورة التي تجلى له الحق فيها، وينقاد لأحكامها (١٠) ويعبدها عبادة يليق بمقامه. وغير تلك الصورة من الصور التي يتجلى الحق فيها له، أو لغيره من العباد إلى مالا يتناهى، فلا ينكر الحق في جميع صور تجلياته، ولا ينكر لمن حصل له ذلك التجلي، فيعظمها ويعظم أصحابها، سواء كان من أصحاب الظاهر، أو الباطن، إذ لا نهاية لتجليات الحق وصورها ليقف عندها. وفي بعض النسخ: (تقف عنده). أي، تقف أنت عند ذلك التجلي الذي ما بعده تجلى آخر. أو تقف صور التجليات عنده.

---

(١٠) - وينقاد أحكامها. (ج)

(وكذلك العلم بالله ما له غاية في العارفين يقف عندها). أي، العلم بالله أيضا ليس له غاية في قلوب العارفين ليقف العارف عندها. (بل العارف في كل زمان يطلب الزيادة من العلم به: (رب زدني علما، رب زدني علما، رب زدني علما). فالأمر لا يتناهى من الطرفين). أي، الذي هو العارف يطلب الزيادة من العلم في كل زمان من الأزمنة، كما قال لنبيه: (وقل رب زدني علما). فالأمر الإلهي لا يتناهى من طرف الحق بالتجلي، ومن طرف العبد بالعلم بالله.

(هذا إذا قلت حق وخلق). أي، إذا نظرت إلى مقام الجمع والتفصيل، و ميزت بينهما. (فإذا نظرت في قوله تعالى: (كنت رجله التي يسعى بها، ويده التي يبطش به، ولسانه الذي يتكلم به). إلى غير ذلك من القوى ومحلها الذي هو الأعضاء، لم تفرق). أي، بين المرتبتين. (فقلت الأمر حق كله، أو خلق كله، فهو خلق بنسبة، وهو حق بنسبة). (الأمر) بمعنى المأمور. أي، الموجود كله حق بحسب ظهوره في مرآيا الأعيان الثابتة، وهي على حالها في عدمها. أو خلق كله باعتبار ظهور الإنسان في مرآة الوجود الحق، وهو على غيبه الذاتي. أو قلت: خلق بنسبة، وهي من حيث تعين الوجود وتقيده. أو: حق بنسبة. وهي باعتبار الوجود بدون التعين الموجب للخلقية.

(والعين واحدة). أي، يعتبر هذه الاعتبارات كلها، والحال أن الذات التي عليها تطرأ هذه الاعتبارات (١١) واحدة، لا تعدد فيها ولا تكثر.

(فعين صورة ما تجلى، عين صورة ما قبل ذلك التجلي، فهو المتجلي والمتجلى له). فعين الصورة المتجلية على القلب، بعينها عين الصورة القلبية في الحقيقة، و إن اختلفت بالقابلية والمقبولية، فالحق هو المتجلي والمتجلى له.

(فانظر ما أعجب أمر الله من حيث هويته، ومن حيث نسبته إلى العالم في حقائق الأسماء الحسنى). أي، فانظر ما أعجب أمر الله أنه من حيث هويته واحدة، ومن حيث نسبته إلى العالم وحقائق الأسماء الحسنى، التي تطلب العالم، متكثرة.

---

(١١) - الذات التي تطرأ عليها هذه الاعتبارات. (ج)

شعر: (فمن ثم وما ثمة وعين ثم هو ثمة)
(من) و (ما) للاستفهام. إستفهم ب (من) لأولى العقل، ب (ما) لغير أولى العقل، لأنهما واقعان في الوجود. أي، إذا كان العين واحدة، فانظر ما ثم ومن ثم، وليس في الوجود غيره تعالى، ظهرت في صورة هي التي ظهرت في صورة أخرى.
وتذكير ((هو)) العائد إلى (العين) باعتبار الحق، أو الشئ والوجود.
(فمن قد عمه خصه ومن قد خصه عمه)
ضمير (عمه) و (خصه) عائد إلى (العين الواحدة)، والمراد به (الوجود) لذلك ذكره. أي، الذي قد عمم الوجود وبسطه على الأعيان، هو الذي خصه أيضا بجعله وجودا معينا. ومن خصص الوجود وجعله مهية معينة، هو الذي عممه بالنسبة إلى أفراد تلك المهية. أو من قال بأن الوجود عام، فقد خصه، لأن العموم أيضا قيد مخصص. ومن قال بأن الوجود معنى خاص، فقد عممه أيضا، لشموله على كل ما في الوجود.
(فما عين سوى عين فنور عينه ظلمة)
أي، إذا كان عين العالم عين الخاص وبالعكس، فليس عين سوى عين، بل عين كل أحد عين العين الذي للآخر. فعين (النور) هو عين (الظلمة) وبالعكس، لاتحاد حقيقة الكل، وهي عين الوجود.
اعلم، أن (النور) قد يطلق ويراد به الضياء المحسوس، وقد يطلق ويراد به الوجود: فإنه الظاهر بنفسه والمظهر لغيره.
و (الظلمة) أيضا يطلق على ما يقابل المعنيين: وهو ظل الأرض أو جزء منها، والعدم. فقوله: (فنور عينه ظلمة) باعتبار المعنى الأول لهما، فإنهما

وجوديين، لكونهما محسوسين. وقولهم: (الظلمة عدم النور). رسم لها، إذا أريد بها المعنى الأول، باعتبار أن الظل يستلزمه. وإذا أريد بها المعنى الثاني، فحد لها.

(فمن يغفل عن هذا يجد في قلبه غمة)

الغم بضم (الغين)، هو الكرب، ويستعمل في الظلمة مجازا. والمراد هنا الحجاب. ومنه (الغمام) أيضا، لأنه يستر الشمس. أي، ومن يغفل عن مقام الوحدة، تبقى في حجاب الكثرة وظلمتها، لأن الوحدة منبع النور، والكثرة منبع الظلمة.

(ولا يعرف ما قلناه سوى عبد له همة)

أي، لا يعرف هذا المعنى إلا من له همة قوية: لا يقنع بظواهر العلوم، ولا يقف عند مبلغ علماء الرسوم من العلم، بل يقدر على خرق الحجب الناتجة (١٢) من كثرة الصور، ليصل إلى ما لا يصل إليه الفكر.

((إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب). لتقلبه في أنواع الصور والصفات. ولم يقل: لمن كان له عقل، فإن العقل قيد، فيحصر الأمر في نعت واحد، والحقيقة تأبى الحصر في نفس الأمر.) أي، السر في إسناد (الذكرى) إلى (القلب) هنا، وفي موضع آخر إلى (اللب) كقوله: (إن في ذلك لذكرى لأولى الألباب). و (اللب) هو القلب دون العقل، أن القلب لكونه محلا لتجليات مختلفة من الإلهية والربوبية وتقلبه في صورها، يتذكر ما نسيه مما كان يجده قبل ظهوره في هذه النشأة العنصرية، ويجد هنا ما أضاعه، كما قال، صلى الله عليه وسلم: (الحكمة ضالة المؤمن). والعقل، أي القوة النظرية، من شأنه أن يضبط الأشياء ويقيدها، فيحصر الأمر الإلهي، الذي لا ينحصر في نفسه، فيما يدركه، والحقيقة تأبى وتمنع

---

١٢ - أي، الحاصلة. (ج)

من ذلك. (فما هو ذكرى لمن كان له عقل.) الضمير عائد إلى المشار إليه بذلك، و هو القرآن، أي، القرآن ليس ذكرى لمن يريد أن يدرك الأشياء بالعقل. (وهم أصحاب الاعتقادات الذين يكفر بعضهم بعضا، ويلعن بعضهم بعضا، وما لهم من ناصرين.) أي، أصحاب الاعتقادات الجزئية. وإنما نسبهم إلى العقل، لكون عقولهم أعطت لهم التقيد بتلك الاعتقادات بحسب إدراكاتهم. ولو كان مبدأ اعتقاداتهم قلوبهم، لما كانوا مقيدين بها، كما لم يتقيد القلب، فكانوا من العابدين للحق في صور شؤونه كلها. ولما تقيد كل منهم باعتقاد خاص، ظن أن الحق هو الذي اعتقده فقط، وغيره باطل، فكفر بعضهم
بعضا، ولعن بعضهم بعضا، فما لهم من ناصرين.
(فإن إله المعتقد ماله حكم في إله المعتقد الآخر.) لما كان لكل من أرباب العقائد الخاصة ربا خاصا يربه في صورة معتقده، لا يمكن لكل من أربابها أن ينصر عبد رب آخر، إذ ليس له تلك الوجهة التي للآخر من الله، كما قال تعالى: (ولكل وجهة هو موليها). لكن لكل أن ينصر عبده.
فليس المراد ب (الإله) هنا، الرب الحاكم على المعتقد، بل المراد منه الإله المجعول الذي اتخذه المعتقد بتصوره وتعمله إلها. وهذا الإله لا يقدر أن ينصر معتقده، فكيف تقدر أن ينصر معتقدا آخر يضاده وينافيه قد والفرق بين الإله المجعول بحسب الاعتقاد، وبين الأصنام التي عبدت، أنها مجعولة في الخارج، و هو مجعول في الذهن. بل صاحب الاعتقاد ينصر إلهه ويدفع عنه، وهو عاجز عن نصرته ودفع المكاره عنه. وإليه أشار بقوله: (فصاحب الاعتقاد يذب عنه، أي، عن الأمر الذي اعتقده في إلهه وينصره. وذلك الذي في اعتقاده لا ينصره.) أي، صاحب الاعتقاد يدفع عن الإله الذي اعتقده ما ينافيه ويخالفه، وينصره، وذلك الإله لا ينصر صاحب الاعتقاد، لأنه مجعوله، والمجعول لا يمكن أن يكون أقوى من جاعله لينصره.
(فلهذا لا يكون له أثر في اعتقاد المنازع له. وكذا المنازع ما له نصرة من إلهه

الذي في اعتقاده: (فما لهم من ناصرين).) أي، فلأجل أن إله المعتقد عاجز عن النصرة، ليس له أثر في اعتقاد المنازع له. وهكذا إله المنازع عاجز عن نصرة معتقده، وليس له أثر، أي، فيمن يضاده وينافيه. فليس لأصحاب الاعتقادات الجزئية من ناصرين.

(فنفى الحق النصرة عن آلهة الاعتقادات على انفراد كل معتقد على حدته.) أي، نفى الحق عنها النصرة على انفراد كل منها، إذ لا يقدر أن ينصر كل منها لكل معتقد على حدته. ف (عن) متعلق ب (نفى). و (على) ب (النصرة). وإضافة (الانفراد) إلى (الكل) إضافة المصدر إلى مفعوله.

(والمنصور المجموع، والناصر المجموع.) وفي بعض النسخ: (فالمنصور). ب (الفاء). و (المجموع) في قوله: (والمنصور المجموع) يجوز أن يحمل بمجموع الآلهة، وفي قوله: (والناصر المجموع) لمجموع المعتقدين، لينصر كل منهم إلهه الذي يعتقده. ويجوز أن يحمل بمجموع المعتقد وإلهه المجعول في الأول، وبمجموع المعتقد وإلهه الحقيقي في الثاني. ومعناه: والحال أن المنصور مجموع المعتقد، وإلهه الذي يعتقده، إذ الرب الحاكم عليه ينصره، و هو ينصر معتقده. و (الناصر) أيضا المجموع، وهو الرب الحاكم على المعتقد و عين المعتقد. فإن نصرة الرب من الباطن لا يظهر في الظاهر إلا بمظهره، وهو عين العبد.

(فالحق عند العارف هو المعروف الذي لا ينكر) كما قال (رض) في فتوحاته: (الآمرون بالمعروف هم الآمرون بالحق). أي، فالحق عند العارف هو الذي يظهر في صور تجلياته، ويعرف فيها ولا ينكر، لأنه يعرف أن لا غير في الوجود، فصور الموجودات ظاهرا وباطنا كلها صورته، فهو المعروف الذي لا ينكر. (عند العارف. فأهل المعروف في الآخرة.) أي، إذا كان الحق المعروف الذي لا ينكر، فأهل المعروف هم العارفون الذين عرفوا الحق في صور تجلياته، و صار الحق معروفهم في الدنيا، وهم الذين يتصفون في الآخرة أيضا بأنهم أهل المعروف، فإنهم يعرفونه أيضا في صور يتحول فيها، ولا ينكرونه أبدا.

(فلهذا قال: (لمن كان له قلب) أي، لكون أهل المعروف في الدنيا أهل المعروف في الآخرة، قال: (لمن كان له قلب). ولم يقل: لمن كان له عقل. لأن صاحب القلب يتقلب في الصور بحسب العوالم الخمسة الكلية، ومن تقليبه فيها يعرف تقليب الحق في الصور، فيعبده فيها، ولا ينكره في صورة من الصور. و هذا معنى قوله: (فعلم تقلب الحق في الصور بتقليبه في الأشكال، فمن نفسه عرف نفسه.) أي، علم القلب تقليب الحق في الصور المتنوعة وتجلياته المختلفة بواسطة تقلباته الحق في صور العوالم الكلية والحضرات الأصلية. وإذا كان كذلك، فالقلب العارف من نفسه وذاته عرف نفس الحق وذاته، كما قال صلى الله عليه وسلم: (من عرف نفسه فقد عرف ربه). أو العارف من نفسه عرف نفسه، ليكون هو العارف والمعروف. والأول أنسب.

(وليست نفسه بغير لهوية الحق، ولا شئ من الكون مما هو كائن ويكون بغير لهوية الحق، بل هو عين الهوية. فهو العارف والعالم والمقر في هذه الصورة، وهو الذي لا عارف ولا عالم وهو المنكر في هذه الصورة الأخرى.) (١٣) لما تكلم في مراتب الكثرة

بلسانه، شرع يتكلم في الوحدة ومعناه أن نفس العارف ليست مغائرة لهوية الحق، فلا شئ من الموجودات أيضا مغائر لها، لأن الهوية الإلهية هي التي ظهرت في هذه الصور كلها، فهو العارف والعالم والمقر في صور أهل العلم والعرفان والإيمان، وهو الذي لا يعرف ولا يعلم وينكر في صور المحجوبين والجهلة والكفرة.

(هذا حظ من عرف الحق من التجلي والشهود في عين الجمع.) أي، هذا العلم الذي حصل للقلب من نفسه وعرف الحق وتقلباته في الصور من عين

تقلباته في العوالم، حظ من شاهد مقام الجمع من التجلي الإلهي، وعرف الحق فيه، لا حظ لأهل العقل وأصحاب الفكر المحجوبين عنه وعن تجلياته وتقلباته

---

(١٣) - قوله: (بل هو عين الهوية). أي، أنه في نظر الوحدة هو العارف والعالم والمنكر، فإن العالم عارفه ومنكره صورة تجلياته تعالى، وهو الظاهر في كل شئ. (الامام الخميني مد ظله)

في الصور.
(فهو قوله: (لمن كان له قلب). يتنوع في تقليبه.) أي، هذا الحظ المذكور من العلم والمعرفة والشهود والتجلي، هو المعنى من قوله: (لمن كان له قلب). و يؤيده ما بعده من قوله: (هم المرادون بقوله: (أو ألقى السمع) (وهو شهيد). أي، المعنى من قوله: (لمن كان له قلب). صاحب الشهود. والمعنى بقوله: (أو ألقى السمع) المقلدون للرسل.
(فهو) مبتدأ، و (قوله) قائم مقام الخبر. و (يتنوع) صفة (للقلب). و ضمير قوله: (في تقليبه) يجوز أن يعود إلى (الحق). أي، في تقليب الحق إياه. و يجوز أن يعود إلى (القلب). أي، في تقليبه نفسه في الصور.
(وأما أهل الإيمان وهم المقلدة الذين قلدوا الأنبياء والرسل، عليهم السلام و الصلاة، فيما أخبروا به عن الحق، لا من قلد أصحاب الأفكار والمتأولين للأخبار الواردة بحملها على أدلتهم العقلية، فهؤلاء الذين قلدوا الرسل، صلوات الله عليهم، هم المرادون بقوله: (أو ألقى السمع) لما وردت به الأخبار الإلهية على ألسنة الأنبياء، عليهم الصلاة والسلام.) أي، وأما نصيب أهل الايمان والمقلدين للأنبياء والأولياء من هذه الآية، قوله تعالى: (أو ألقى السمع وهو شهيد). فإن (إلقاء السمع) إنما يكون عند القبول لما جاء به الأنبياء والرسل من غير طلب دليل عقلي. ولما كان أصحاب الأفكار والمتأولين للأخبار على ما يقتضيه طريق عقولهم على نهج غير موصل لما هو في نفس الأمر من الحقائق، قال: (لا من قلد أصحاب الأفكار) لأن المتبوع إذا كان جاهلا بما هو الأمر عليه، فالتابع أولى به. (وهو، يعنى هذا الذي ألقى السمع، شهيد.) أي، المؤمن الذي ألقى السمع بالأخبار الإلهية، شهيد.
و (للشهيد) معنيان: أحدهما، حاضر. أي، حاضر مراقب لما يبلغه الأنبياء من الأخبار النازلة عليهم. وثانيهما، شاهد.
و (للشهود) مراتب: إحديها، الرؤية بالبصر. وثانيها، الرؤية بالبصيرة في عالم الخيال. وثالثها، الرؤية بالبصر والبصيرة معا. ورابعها، الإدراك الحقيقي

للحقائق مجردة عن الصور الحسية. وكل منها بعين نفسه أو ربه. والمراد هنا كلا المعنيين: الحضور، والرؤية في عالم الخيال. أما الحضور، فإنه لو لم يكن حاضرا أو مراقبا، لا يحصل له الرؤية المثالية. فالذي يلقى سمعه، يكون مشاهدا للأشياء في حضرة الخيال، ويكون مؤمنا لما في باقي الحضرات. لذلك قال: (ينبه على حضرة الخيال واستعمالها.) أي، الحق ينبه بهذا القول على حضرة الخيال، إذ أول ما ينكشف للمؤمن حضرة الخيال، وهو المثال المقيد، ثم يسرى إلى المثال المطلق الذي هو عالم الأرواح. كما مر بيانه. وكذلك ينبه على الوصول إلى هذا المقام، و هو المراد بقوله: (واستعمالها). أي، واستعمال الحضرة الخيالية. وهي القوة التي فيها تظهر الصور الخيالية، واستعمالها إنما يكون بالتجرد التام والتوجه الكلى بالقلب إلى العالم العلوي، من غير اتباع العقل واستعمال للمفكرة. فإنه كما يتحرك، ينفتح له طريق الفكر وينسد عليه باب الكشف، بل يتوجه توجها تاما عند تسكين المفكرة عن حركاتها بالذكر.

(وهو قوله، عليه السلام، في الإحسان: (أن تعبد الله كأنك تراه. والله في قبلة المصلى). فلذلك هو شهيد.) (هو) عائد إلى (الاستعمال). أو (الشهود). أي، ذلك الاستعمال، أو الشهود، كقوله، عليه السلام، في الإحسان: (أن تعبد الله كأنك تراه). أي، بمراقبة تامة وتوجه كلي، كأنك مشاهد للحق، لأن مثل هذه المراقبة تفتح أبواب الغيوب، فتحصل هذه الرؤية العيانية، فيرتفع حكم، كأن الذي كان يقوم مقام المشاهدة.

وقوله: (والله في قبلة المصلى) هذا أيضا حديث آخر صحيح، فإن كان المصلى ممن تكحل عينه بنور الحق واحتد بصره، فيراه رؤية العين، وإلا فينبغي أن يراقب بجمعية تامة، ليكون كأنه يراه.

وقوله: (فلذلك هو شهيد.) أي، فلكون الحق في قبلة المصلى بصلاة الحضور والمراقبة، هو شهيد للحق، مشاهدا لوجهه الكريم في قبلته. ومن يكمل استعداده ويقوى كشفه، شاهد الحق في جميع الجهات، فإنه فيها كلها، كما قال: (أينما تولوا فثم وجه الله).

(ومن قلد صاحب نظر فكري وتقيد به، فليس هو الذي (ألقى السمع). فإن هذا الذي (ألقى السمع) لا بد أن يكون شهيدا لما ذكرناه، ومن لم يكن شهيدا لما ذكرناه، فما هو المراد بهذه الآية. فهؤلاء هم
الذين قال الله تعالى في حقهم: (إذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا). والرسل لا يتبرؤون من اتباعهم الذين اتبعوهم.
فحقق يا ولي ما ذكرته لك في الحكمة القلبية.) إنما كان صاحب نظر فكري غير معتبر عند أهل الله، لأن المفكرة قوة جسمانية (١٤) يتصرف فيها الوهم تارة، والعقل أخرى، فهي محل ولايتها، والوهم ينازع العقل. والعقل لانغماس آلته في المادة الظلمانية، لا يقدر على إدراك الشئ إدراكا تاما، خصوصا مع وجود المنازع، ولا يسلم مدركاته عن الشبه النظرية، فيبقى صاحبه لا يزال شاكا أو ظانا فيما أدركه. بخلاف أرباب اليقين، فإنهم يشاهدون الأشياء بنور ربهم لا بتعلمهم وتفكرهم. والقوة الخيالية، وإن كانت جسمانية، لكنها بمنزلة البصر للقلب ومدركاته محسوسة، فيحصل بها اليقين. فمن قلد لمن لا يكون على يقين، فقد خاب وخسر، إذ ليس ممن (ألقى السمع)، ولم يحصل له الشهود، ويدخل فيمن قال الله تعالى في حقهم: (إذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا). أي، المتبوعون من تابعيهم.
ولما كان هذا التنبيه أصلا عظيما لأرباب السلوك، وصى بتحقيقه، أي، بجعله حقا ثابتا، وإمعان النظر في حقيقته، لئلا يقلدوا أرباب النظر بترك الشرائع، فيقعون في الغواية، و (يحسبون أنهم يحسنون صنعا). كما في زماننا هذا.
(وأما اختصاصها بشعيب، لما فيها من (التشعب)، أي، شعبها لا تنحصر،

---

(١٤) – وأما القوة المفكرة فليست بجسمانية، وإن البراهين قائمة على تجرد جميع القوى الباطنية للنفس الإنسانية، والشيخ الأكبر أيضا قائل بتجرد الخيال. وأول من أقام البرهان التام على تجرد القوى الغيبية التي للنفوس، وأجاب عن الشكوك، هو صدر أعاظم الحكماء و أفاخم العرفاء، صاحب كتاب الأسفار، رضى الله عنه. (ج)

لأن كل اعتقاد شعبة، فهي شعب كلها، أعني الاعتقادات.) لما كان (شعيب) مأخوذا من (الشعبة)، وكان القلب كثير الشعب - بحسب عوالمه وعقائده وقواه الروحانية والجسمانية - ذكر أن اختصاص الحكمة القلبية بهذا الكلمة الشعيبية، لأجل المناسبة التي بينهما.

وإنما بين هذا الاختصاص هنا، ليبين شعب الاعتقادات المختلفة، وإن شعبها لا تنحصر.

(فإذا انكشف الغطاء، انكشف لكل أحد بحسب معتقده، وقد ينكشف بخلاف معتقده في الحكم (١٥) وهو قوله:) أي، الانكشاف بخلاف المعتقد، هو كقوله: ((وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون). فأكثرها في الحكم، كالمعتزلي، يعتقد في الله نفوذ الوعيد في العاصي إذا مات على غير توبة. فإذا مات وكان مرحوما عند الله: قد سبقت له عناية بأنه لا يعاقب: (وجد الله غفورا رحيما). فبدا له من الله ما لم

يكن يحتسبه.) أي، إذا انكشف الغطاء عن البصائر والأبصار، انكشف الحق لكل أحد بحسب معتقده، وأما حكم الله قد ينكشف بخلاف معتقده، كما ينكشف للمعتزلي الذي يعتقد أن العاصي إذا مات على غير توبة، يكون معاقبا، فإذا رأى من مات كذلك ورحمه الحق وعفا عنه للعناية السابقة في حقه أزلا بأنه لا يعاقب، فقد انكشف له خلاف ما اعتقد في حكم الله. وكذا

من اعتقد أنه من الناجين، وعاقبه الحق وجعله من الهالكين، لما قضى عليه أزلا، فقد انكشف

له خلاف معتقده. واستشهد بالآية: (وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون).

(وأما في الهوية، فإن بعض العباد يجزم في اعتقاده أن الله كذا وكذا، فإذا انكشف الغطاء، رأى صورة معتقده، وهي حق، فاعتقدها وانحلت العقدة، فزال الاعتقاد وعاد علما بالمشاهدة. وبعد احتداد البصر، لا يرجع كليل النظر.) أي،

---

(١٥) - قوله: (وقد ينكشف...). أي، إذا انكشف الغطاء، قد ينكشف بخلاف المعتقد في الحكم، وهو أكثري، وقد ينكشف بخلاف المعتقد في الهوية، وهو أقلى. (الامام الخميني مد ظله)

كل من اعتقد أن هوية الحق كذا وكذا، يرى يوم القيامة معتقده حقا واقعا، لأن الحق يتجلى له بذلك الاعتقاد فتنحل العقدة التي كانت على قلبه، و هي الحجاب المانع لكل أحد من انكشاف الغيوب لهم، فزال الاعتقاد الذي كان بالغيب بواسطة الحجاب، وعاد علما يقينيا لا يحتمل النقيض بمشاهدة الأمر على ما هو عليه.

قوله: (وبعد احتداد البصر، لا يرجع كليل النظر.) إشارة إلى بطلان قول من يقول: إن بعد الظهور التام يحصل الخفاء التام. كما يقول بعض الموحدين من التناسخية.

(فيبدو لبعض العبيد، باختلاف التجلي في الصور عند الرؤية، خلاف معتقده، لأنه لا يتكرر، فيصدق عليه في الهوية. و (بدا لهم من الله) في هويته (ما لم يكونوا يحتسبون) فيها قبل كشف الغطاء.) أي، فيبدو لبعض العبيد في تجلى الهوية أيضا خلاف معتقده في الدنيا، لأن الحق يتجلى في صور أسمائه المختلفة عند الرؤية. فبعد أن يتجلى له بصورة معتقده، يتجلى أيضا بصورة أخرى لم يعتقد تجلى الحق فيها، لأن التجلي لا يتكرر ليكون على صورة واحدة فقط، فيصدق عليه بحسب الهوية، و (بدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون).

وحديث (التحول) أيضا يدل على ذلك. وعدم معرفة الجاهلين بتجليات الحق لا يقدح في كونه تجليا.

(وقد ذكرنا صورة الترقي بعد الموت في المعارف الإلهية، (١٦) في كتاب التجليات

---

(١٦) - قوله: (وقد ذكرنا صورة الترقي...). اعلم، أن (الترقي) في البرازخ والدار الآخرة ليس من سنخ الترقي في الدنيا. فإن الدنيا دار الهيولى والاستعداد، وبه دارت الترقيات الجوهرية والاستكمالات الذاتية والنفسية. وأما ترقيات دار الآخرة، المعبر عنها بزيادة الدرجات مثلا وكذلك التي وقعت في البرازخ، فتكون بإلقاء الغرائب والحجب والكدورات والهيئات المظلمة بضغطة القبر والتعذيبات. نعوذ بالله منها. فتحصل التجليات بعد صفاء المرآة، وتقع الشفاعة الكبرى التي من الشفع. وتحقيق هذا المقام من مهمات علم السلوك والمعرفة، وليس هذا المقام يسعه. (الامام الخميني مد ظله)

لنا، عند ذكرنا بعض من اجتمعنا به من الطائفة في الكشف. وما أفدنا هم في هذه المسألة مما لم يكن عندهم.) ولما كان ظهور الحق في صور ما كان يعتقد أن الحق
يتجلى بها ترقيا حصل للعبيد بعد انتقالهم إلى دار الآخرة، أكد بما وقع له في بعض مكاشفاته من أنه أفاد أكابر الأولياء، كالجنيد والشبلي وأبى يزيد وغيرهم قدس الله أسرارهم، وحصل لهم الترقي بعد الموت.
وهذا (الترقي) ليس مخصوصا بطائفة دون طائفة، لأن العارفين ببعض التجليات يحصل لهم البعض الآخر، فيحصل لهم الترقي. وكذلك المحجوبون من المؤمنين والمشركين والكافرين: فإن انكشاف الغطاء عنهم ترق، وظهور أحكام أعمالهم ترق، وشهود أنواع التجليات، وإن لم يعرفوا حقيقتها، ترق، و حصولهم في البرازخ الجهمية والجنانية أيضا ترق، لوصولهم فيها إلى كمالهم الذاتي، وارتفاع العذاب عنهم بعد انتقام (المنتقم) منهم ترق، وشفاعة الشافعين لهم ترق. ولو لا مخافة التطويل، لأوردت مراتب الترقيات في الآخرة مفصلا، وللعارف غنية فيما أشرت إليه.
فقوله: (ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى وأضل سبيلا). إنما هو العمى عن معرفة الحق لا غير، لأن الحق متجل دائما أبدا، وهو أعمى عنه. فإذا انكشف الغطاء، ارتفع العمى بالنسبة إلى دار الآخرة ونعيمها وجحيمها والأحوال التي فيها، لكن لا يرتفع العمى بالنسبة إلى معرفة الحق. وقوله، صلى الله عليه وسلم: (إذا مات ابن آدم، انقطع عنه عمله إلا عن ثلاث) لا يدل على عدم الترقي، لأنه ليس بالعمل، بل بفضل الله ورحمته، والعمل أيضا مستند إليه. ولئن سلم ذلك، فهو يدل على أن الأشياء التي يتوقف حصولها بالأعمال لا تحصل له إلا بالعمل، لا مالا يتوقف عليها مما سبقت له العناية الأزلية على حصوله بلا عمل. والاطلاع بأحوال غيره من السعداء والأشقياء أيضا من مراتب الترقي. والله أعلم بالحقائق (١٧)

---

(١٧) - واعلم، أن الملاك في عدم جواز الترقي ومحاليته عدم وجود المادة والقوة في البرزخ والآخرة، سواء كان من جهة العمل - لأن العمل يستعد النفوس للترقي - أو من جهة عناية الله. لأن الترقي والتكامل عبارة عن خروج الشئ من القوة إلى الفعل، والقوة القابلة في الآخرة غير موجودة. وأما ترقى الأصفياء من نواحي ملاقاتهم مع الشيخ الماتن في الآخرة واستمدادهم من الشيخ لرفع الجهل منهم، له محامل. ومنها، ظهور سلطان الوهم واستيلائه على الشيخ الماتن في النوم، لأن الشيخ ليس بمعصوم. وأما خروج أهل العذاب من النار، أو رفع العذاب عنهم، من جهة تحمل الآلام الواردة عليهم و تصفية نفوسهم عن العوارض الغريبة وغلبة اسم (الرحمان) على اسم (المنتقم)، أو شفاعة (الرحمن) عند اسم الله (المنتقم)، إنما يكون من باب آخر، لا من باب

خروج الشئ عن القوة إلى الفعلية. و (الكي) دواء لبعض الأمراض قد وظهور ما كمن في النفوس بعد إزالة موانع الظهور، أعم من الحصول التدريجي والدفعي، و جواز التكامل والترقي من مرتبة إلى مرتبة أكمل في الملكوت، مساوق لجواز الاستحالة والكون والفساد. (ج)

ولكون الترقي ليس مخصوصا بطائفة وموطن معين وزمان خاص، قال:
(ومن أعجب الأمر أنه في الترقي دائما ولا يشعر بذلك، للطافة الحجاب ورقته و تشابه الصور مثل قوله: (وأتوا بها متشابها).) أي، ومن أعجب الأحوال أن الإنسان دائما في الترقي من حين سيره من العلم إلى العين، فإن عينه الثابتة لا تزال تظهر في صورة كل من مراتب النزول والعروج، وفي جميع العوالم الروحانية والجسمانية في الدنيا والآخرة، وكل صورة ظهرت هي فيها، كانت بالقوة فيها، وحصولها بالفعل بحسب استعداداتها الكلية والجزئية من جملة ترقياته، فلا يزال في كل آن مترقيا ولا يشعر به في كل زمان جزئي، وإن كان يشعر به بعد مدة، أو لا يشعر به أصلا. وذلك لتشابه الصور التي تعرض على عينه في كل آن، إذا كانت من جنس واحد، كما تشابه عليهم صور الأرزاق. قال تعالى: (كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذي رزقنا من قبل وأتوا بها متشابها)...
قوله: (للطافة الحجاب ورقته) أي، ولا يشعر بصورة الترقي، للطافتها ورقتها. وإنما جعلها (حجابا)، لكون صور المراتب كلها حجبا للذات الأحدية:

منها حجب نورانية، ومنها حجب ظلمانية، كما قال، صلى الله عليه وسلم: (إن لله سبعين ألف حجاب من نور وظلمة، لو كشفها، لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره).

(وليس هو الواحد عين الآخر، فإن الشبيهين عند العارف من حيث إنهما شبيهان غيران.) يجوز أن يكون (هو) تأكيدا للضمير المستتر. و (الواحد) عطف بيان له. و (عين الآخر) خبر (ليس). ويجوز أن يكون (هو) بمعنى ذلك، كما استعمل الشاعر بقوله:

فيها خطوط من سواد وبلق كأنه في الجلد توليع البهق

أي، كان ذلك.

والإشارة إلى (الحجاب) أي ليس ذلك الحجاب الواحد عين الحجاب الآخر، يعنى، ليس تلك الصورة عين الصورة الأخرى، لأن الشبيهين غيران، إذ لا يمكن أن يكون الشئ الواحد شبيها لنفسه. فهما من حيث أنهما شبيهان غيران.

فقوله: (غيران) خبر (إن) بالكسر. و (شبيهان) خبر (أن) بالفتح.

تقديره: فإن الشبيهين غيران من حيث أنهما شبيهان.

(وصاحب التحقيق يرى الكثرة في الواحد، كما يعلم أن مدلول الأسماء الإلهية، وإن اختلفت حقائقها وكثرت، أنها عين واحدة. فهذه كثرة معقولة في واحد العين، فيكون في التجلي كثرة مشهودة في عين واحدة.) لما تكلم في الفرق، شرع يتكلم في الجمع بين الفرق والجمع. ومعناه: أن المحقق يرى الكثرة الواقعة في العالم موجودة في الواحد الحقيقي الذي هو الوجود المطلق الظاهر بصور الكثرة، كرؤية القطرات في البحر والثمر في الشجر والشجر في النواة، كما يرى الكثرة الأسمائية، مع أنها مختلفة الحقائق، راجعة إلى تلك الذات.

فهذه الكثرة الأسمائية معقولة في الذات الواحدة الإلهية، فعند التجلي بصور الأسماء تكون الكثرة الأسمائية مشهودة في عين واحدة معقولة. ولأجل هذا

المعنى، تسرت (الهوية) في صور الموجودات، فأظهرها. وفي القيامة الكبرى يجعل تلك الصورة مستورة، ويظهر الحق بذاته ويقول: (لمن الملك اليوم لله الواحد القهار). ثم يتجلى بالكثرة المشهودة في الدار الآخرة أيضا، جلت قدرته.
(كما أن الهيولى تؤخذ في حد كل صورة. وهي، مع كثرة الصور واختلافها، ترجع في الحقيقة إلى جوهر واحد، وهو هيولاها.) المراد ب (الهيولى) هنا هو الهيولى الكلية التي تقبل صور جميع الموجودات الروحانية والجسمانية. وهو الجوهر كما بينه في كتابه المسمى بإنشاء الدوائر.
ومعناه: أن الكثرة مشهودة في عين واحدة، وتلك العين الواحدة معقولة فيها، كما أن صور الموجودات كلها مشهودة في عين الهيولى، والهيولي معقولة فيها، لذلك تؤخذ في تعريف كل من الموجودات. كما أنك تقول العقل هو جوهر مجرد مدرك للكليات غير متعلق بجسم، والنفس الناطقة جوهر مجرد مدرك للكليات والجزئيات، وله تعلق التدبير والتصرف بالجسم، والجسم جوهر قابل للأبعاد الثلاثة، فيؤخذ (الجوهر) في تعريفاتها. وهو في الحقيقة واحد والصور كثيرة مختلفة. والغرض التنبيه لأرباب النظر، لئلا تشمئز عقولهم عما يقوله أهل الله في التوحيد.
(فمن عرف نفسه بهذه المعرفة، فقد عرف ربه.) أي، فمن عرف أن حقيقته هي حقيقة الحق، وهي التي تفصلت وظهرت بصور الموجودات بحسب مراتبها وظهوراتها - كما بينا في المقدمات -، هو الذي عرف ربه.
(فإنه على صورته خلقه، بل هو عين حقيقته وهويته.) أي، فإن الإنسان مخلوق على صورة ربه، كما جاء في الحديث الصحيح: (إن الله خلق آدم على صورته). وفي رواية: (على صورة الرحمان). والمراد ب (الصورة) الأسماء والصفات الإلهية. أي، خلقه موصوفا بجميع تلك الأسماء والصفات، بل هويته التي اختفت وحقيقته التي تسترت في الحقيقة الإنسانية، فأظهرت الإنسان، فهويته عين هوية الحق، وحقيقته عين الحقيقة الإلهية. وهو اسمه الأعظم الجامع لحقائق الأسماء كلها.

(ولهذا ما عثر) أي، ما اطلع. (أحد من الحكماء والعلماء على معرفة النفس و حقيقتها، إلا الإلهيون من الرسل والأكابر من الصوفية. وأما أصحاب النظر و أرباب الفكر من القدماء والمتكلمين في كلامهم في النفس وماهيتها، فما منهم من عثر على حقيقتها، ولا يعطيها النظر الفكري أبدا.) لما بينا من أنه جسماني منغمس في الظلمات، عاجز عن رفع الوهم والشبهات.

(فمن طلب العلم بها) أي، بمهية النفس وحقيقتها. (من طريق النظر الفكري، فقد استسمن ذا ورم ونفخ في غير ضرم.) (الضرم) ما به يوقد النار.

(لا جرم أنهم من (الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا). فمن طلب الأمر من غير طريقه، فما ظفر بتحقيقه.) كله ظاهر.

(وما أحسن ما قال الله في حق العالم وتبدله من الأنفاس في خلق جديد في عين واحدة. فقال في حق طائفة، بل أكثر أهل العالم: (بل هم في لبس من خلق جديد). فلا يعرفون تجديد الأمر مع الأنفاس.) لما كان كلامه (رض) في الحكمة القلبية و بيان تقلبات القلب في عوالمه، وكان العالم أيضا لا يزال متقلبا في الصور، ذكر أنه في كل آن ونفس يتبدل صورة على العين الواحدة التي هي الجوهر، واستشهد بقوله تعالى: (بل هم في لبس من خلق جديد).

ولما كان هذا التبديل نوعا من أنواع القيامة – كما مر بيانه في المقدمات – وأهل النظر لم يشعروا بهذا، جعلهم بمثابة المنكرين بقوله: (فقال في حق طائفة) وهم أهل النظر. ثم عم بقوله: (بل أكثر العالم). أي، قال في حق أكثر العالم، و هم المحجوبون كلهم. وما التبس عليهم ذلك إلا بمشابهة الصور.

(لكن قد عثرت عليه الأشاعرة في بعض الموجودات وهي الأعراض.) (١٨)

---

(١٨) – والأشاعرة لم يتفطنوا بهذه المسألة عن طريق صحيح، إذ لم يعلموا أن التبدل في الأعراض وعدم بقائها زمانين تابع لوقوع الحركة، والتبدل في الجواهر. والشيخ الماتن قد أذعن بوقوع الحركة في الجواهر، وتفطن بالحركة الجوهرية، أو الخلق الجديد، من طريق الكتاب والسنة، ولهذا ما تصدى لبيان تصوير صحيح موجه في هذه المسألة. لأن إفاضة الصور على المادة والهيولي على سبيل ظاهر الخلق الجديد يلزم خلو المادة عن الصورة في آن، ويلزم انعدام الجسم من رأس وإيجاد الصور المادية الجسمانية على سبيل الإبداع. واعلم، أن إثبات الحركة في جواهر الأشياء وذواتها يحتاج إلى تلطيف في النظر وتضلع في الحكمة النظرية مع تضلع تام في الذوقيات، والشيخ الأكبر وحيد في الذوقيات، وغير متدرب في الحكمة النظرية. وأما الدليل الذي أقامه الأشعرية في عدم بقاء العرض يكون أو هن من بيت العنكبوت. فالمصير إلى ما حققه سيدنا وشيخنا وقائدنا في المعارف الإلهية في الأسفار الأربعة. (ج)

لأنهم ذهبوا أن العرض لا يبقى زمانين. (وعثرت عليه (الحسبانية) في العالم كله. و جهلهم أهل النظر بأجمعهم.) (الحسبانية) هم المسماة عند أهل النظر ب (السوفسطائية) (١٩)

(ولكن أخطأ الفريقان: أما خطأ الحسبانية فبكونهم ما عثروا مع قولهم بالتبدل في العالم بأسره على أحدية عين الجوهر المعقول الذي قبل هذه الصور ولا يوجد

إلا بها.) أي، ولا يوجد ذلك الجوهر في الخارج إلا بتلك الصور. (كما لا تعقل إلا به) أي، كما لا تعقل تلك الصورة إلا بالجوهر، يعنى، كما لا يعقل كل واحد من الموجودات عند التعريف إلا بالجوهر. (فلو قالوا بذلك) أي، بأن الجوهر شئ واحد يطرأ عليه صور العالم كله، فتصير موجودات متعينة متكثرة. و ذلك الجوهر هو عين الحق الذي بتجليه حصل العالم. (فازوا بدرجة التحقيق

---

(١٩) - قال الأستاذ، أبو العلاء العفيفي، رحمه الله، في تعليقته على كتاب الفصوص الحكم (ص ١٢٥): (الحسبانية)، بضم الحاء على ما في شرح الكاشاني - أو بكسرها، هم (السوفسطائية) بناءا على ما تذكره شراح الفصوص عدا القيصري الذي يقرأ (الجسمانية). والعجب أن في جميع النسخ المخطوطة للشارح القيصري، والشرح المطبوع في الطهران، ١٢٩١ ه ق، كتب (الحسبانية). وقال الشارح القيصري: (الحسبانية هم المسماة عند أهل النظر بالسوفسطائية). ثم أورد على هذه الجماعة بأنهم لو قالوا إن الجوهر حقيقة واحدة يطرأ عليها الصور، لوصلوا... وكان يجب على الفاضل العفيفي أن يرجع إلى نسخ أخرى الموجودة في القاهرة. (ج)

في الأمر) لأنهم حينئذ كانوا عارفين بالأمر على ما هو عليه.
(وأما الأشاعرة، فما علموا أن العالم كله مجموع أعراض، (٢٠) فهو يتبدل في كل زمان، إذا العرض لا يبقى زمانين.) أي، وخطاء الأشاعرة أنهم ما علموا أن العالم كله عبارة عن أعراض مجتمعة ظاهرة في الذات الأحدية متبدلة في كل آن. فلو حكموا على أن أعيان الموجودات أيضا يتبدل، كأعراضها، فلا يبقى زمانين على حالة واحدة، لفازوا أيضا بالتحقيق. لكنهم غفلوا عن وحدة الجوهر وكونه عين الحق القائم بنفسه المقوم لغيره، وأثبتوا جواهر غير الذات الأحدية الظاهرة بالصورة الجوهرية، فحجبوا وحرموا عن حقيقة التوحيد.
(ويظهر ذلك في الحدود للأشياء، فإنهم إذا حدوا الشئ يتبين في حدهم تلك الأعراض.) وفي نسخة: (كونه الأعراض). أي، كون ذلك الشئ عين الأعراض. ويتبين أيضا، (أن هذه الأعراض المذكورة في حده، عين هذا الجوهر وحقيقته القائم بنفسه، ومن حيث هو عرض، لا يقوم بنفسه.) (القائم بنفسه) مجرور على أنه صفة (الجوهر). أي، ويظهر. أن العالم كله أعراض في
حدودهم للأشياء. فإنهم إذا حدوا الإنسان بالحيوان الناطق، والحيوان بالجسم الحساس المتحرك بالإرادة، والجسم بأنه جوهر قابل للأبعاد الثلاثة، يتبين أن الجوهر هو الذي مع كل واحد من الأعراض، يصير موجودا معينا مسمى بالجوهر قائما بنفسه. وذلك لأن مفهوم الناطق ذو نطق، والنطق عرض، و (ذو) أيضا عرض لأنها نسبة رابطة، والحيوان جسم حساس، والحساس ذو حس، والحس عرض لأنه الإدراك، وذو عرض، والمتحرك بالإرادة أيضا كذلك، فإن الحركة عرض، والإرادة عرض، وكذلك الجسم، فإن المتحيز هو ماله التحيز، والتحيز

---

(٢٠) – قوله: (العالم كله مجموع الأعراض). تحقيق كون العالم مجموع الأعراض يظهر لمن نظر إلى حقيقة الوجود المنبسط التي بها ظهرت الأشياء، وكون الأشياء تعيناتها، فإن المهيات لا قيام لها بذاتها، بل قيامها بقيومها المطلق. بل التحقيق أن الوجود المنبسط أيضا عرض قائم بالحق، وإن كان قيامه به تعالى غير قيام المهيات به. تدبر تعرف. (الامام الخميني مد ظله)

عرض، والقابل للأبعاد الثلاثة التي هي الأعراض عبارة عماله القبول، والقبول عرض، وهكذا إلى أن ينتهى إلى الجوهر، والجوهر موجود لا في موضوع، والموجود هو ذو وجود، وذو نسبة وهو عرض، و (الكون) أيضا كذلك. فبقى الوجود الحقيقي الذي يدل عليه (ذو)، وهو عين الحق. كما مر بيانه في المقدمات (٢١) فتبين أن مجموع العالم من حيث إنه عالم، أعراض كلها قائمة بالذات الإلهية.

وإنما قال: (وأن هذه الأعراض... عين هذا الجوهر) لأنها كلها صفاته التي فيه بالقوة، فهي عينه بحسب الوجود، وغيره بحسب العقل.

(فقد جاء من مجموع ما لا يقوم بنفسه) وهي الأعراض. (من يقوم بنفسه.) وهو الجوهر. (كالتحيز في حد الجوهر القائم بنفسه الذاتي) مثال للعرض الذي يلحق الجوهر فيجعله جسما. أي، كالتحيز الذي هو عرض ذاتي مأخوذ في حد الجوهر القائم بنفسه، وهو الجسم. والمراد ب (الذاتي) جزء المهية، فإن (المتحيز) و (القابل للأبعاد)، فصلان للجسم.

(وقبوله للأعراض حد له ذاتي.) أي، قبول الجسم للأعراض الثلاثة أيضا حد للجسم ذاتي. والمراد ب (الحد) التعريف: فإنك إذا عرفت الجسم بأنه القابل للأبعاد الثلاثة، تكون صحيحا.

ويجوز أن يكون المراد ب (الحد) جزء الحد، فإن كلا من الأجزاء الذاتية يحدد المحدود ويعينه.

(ولا شك أن القبول عرض، إذ لا يكون إلا في قابل، لأنه لا يقوم بنفسه، و

---

(٢١) - قوله: (إذا حدوا الإنسان...) ما ذكره إلى آخره، خلاف التحقيق الحكمي، بل العرفاني. فإن الجوهرية المصطلحة عند الحكيم لا ينافي العرضية المصطلحة عند أهل الله. فإن المهيات لا حقيقة لها، فضلا عن قيامها بذاتها، فهي قائمة بذات مبدئها. ولا يحتاج إلى هذا التطويل الذي ذكره الشارح. بل التحقيق يقتضى خلاف ما ذكر الشيخ أيضا. (الامام الخميني مد ظله)

هو) أي، القابل. (ذاتي للجوهر) الذي هو الجسم. (والتحيز عرض، ولا يكون إلا في متحيز، فلا يقوم بنفسه. وليس التحيز والقبول بأمر زائد على عين الجوهر المحدود.) أي، بحسب الوجود. (لأن الحدود الذاتية) أي، الأجزاء الذاتية. وإنما سماها (حدودا)، لأن الحدود تعريفات، وبالأجزاء تحصل التعريفات. (هي عين المحدود وهويته.) بحسب الخارج. وإنما جعل (التحيز) و (القبول) حدودا ذاتية، لأن (المتحيز) و (القابل) ذاتيان للجسم، والتحيز ذاتي للمتحيز والقبول للقابل، وجزء الجزء جزء.

(فقد صار مالا تبقى زمانين، يبقى زمانين وأزمنة.) أي، بحسب الظاهر والحس، كما يزعم المحجوب. (وعاد مالا يقوم بنفسه، يقوم بنفسه) أي، بحسب ما يشاهد في الحس ويزعم المحجوب، لأنه في الحقيقة قائم بالله لا بنفسه. (ولا يشعرون) أي، المحجوبون. (لما هم عليه من التبدل.) لأن أعيانهم أعراض متبدلة في كل آن، والحق، سبحانه، يخلقهم خلقا جديدا في كل زمان. (وهؤلاء هم في لبس من خلق جديد. وأما أهل الكشف فإنهم يرون أن الله تعالى يتجلى في كل نفس، ولا يكرر التجلي.) فإن ما يوجب البقاء غير ما يوجب الفناء. وفي كل آن يحصل الفناء والبقاء، فالتجلي غير متكرر.

(ويرون أيضا شهودا أن كل تجلى يعطى خلقا جديدا، ويذهب بخلق، فذهابه هو الفناء (٢٢) عند التجلي.) أي، عند التجلي الموجب للفناء. (والبقاء لما يعطيه التجلي الآخر.) وهو التجلي الموجب للبقاء بالخلق الجديد.

(فافهم) لتكون من أرباب الشهود للقيامة وتلحق بالعالمين للآخرة.

وإنما قال: (ويرون أيضا شهودا) لئلا يزعم المحجوب أنه يحكم بهذا

---

(٢٢) – قوله: (فذهابه هو الفناء). ليس الفناء هو العدم، بل الرجوع من الملك إلى الملكوت. ففي كل آن يظهر التجلي من الملكوت النازل إلى الملك، ومن الملك إلى الملكوت الصاعد، فدار الوجود بشراشره ملكه وملكوته دائم التبدل والتجدد، فالعالم حادث في كل آن من العقل إلى الهيولى. تدبر. (الامام الخميني مد ظله)

الخلق الجديد بسبب النص الوارد فيه، وهذا النص مستنده فقط. ولما كان هذا الخلق من جنس ما كان أولا، إلتبس عليهم، ولم يشعروا التجدد وذهاب ما كان حاصلا بالفناء في الحق، لأن كل تجلى يعطى خلقا جديدا، ويفنى في الوجود الحقيقي ما كان حاصلا. ويظهر هذا المعنى في النار المشتعل من الدهن والفتيلة: فإنه في كل آن يدخل منها شئ في تلك النارية ويتصف بالصفة النورية، ثم يذهب تلك الصورة بصيرورته هواء. هكذا شأن العالم بأسره: فإنه يستمد دائما من الخزائن الإلهية، (٢٣) فيفيض منها ويرجع إليها. والله أعلم بالحقائق.

---

(٢٣) - مراده من (الخزائن) الأسماء الحاكمة على المظاهر، وجميع هذه الخزائن تستمد من الذات، المعبر عنها ب (الكنز المخفى). وبالأخرة الذات في التجلي وإظهار ما كمن إلى الأبد. (ج)

فص حكمة ملكية في كلمة لوطية

(الملك)، بفتح الميم وسكون اللام، هو الشدة. و (المليك) الشديد. قال صاحب الصحاح: ملكت العجين أملكه ملكا - بالفتح - إذا شددت عجنا (١)

---

١ - قال الشيخ الكبير في رسالة الفكوك فك ختم الفص اللوطي: (إنما قرن الشيخ (رض) هذه الحكمة بالصفة (الملكية) مراعاة الأمر الغالب على حال لوط (ع) وأمته، وما عامل الحق به قومه من شدة العقوبة في مقابل الشدة التي قاساها لوط منهم حتى نطق لسان حاله معهم بقوله: (لو أن لي بكم قوة أو آوى إلى ركن شديد). واعلم، أن العقوبات الإلهية كلها مجازاة: لا يقع منها شئ ابتدأ أبدا. ومجازاة الحق عبارة عن إظهار نتائج أفعال العباد. فإنه موجد على الإطلاق، والأحوال الصادر عن الخلق مواد نتائجها. فالنتائج بحسب المواد: فإذا كانت المواد متوفرة في القوة والكثرة، كانت ظهور ثمراتها عظيمة و شريفة. وإذا كانت، أعني المواد، ضعيفة القوة ويسيرة، تأخر ظهور النتيجة واستهلكت في ضمن قوة أضدادها. وهذا من سر ما أشرت إليه في سر العفو والمغفرة، ومحو الحسنة والسيئة، وسر التبديل. وقد تقدم بيان ذلك في شرح الأحاديث الإلهية. فالآيات الباقية من ذكر آثار المعاقبين، سببه وفور قوى أرواحهم القبيحة المستلزم لظهور ثمراتها الشديدة الباقية الأثر. فاعلم ذلك، فهذا سر هذه الحكمة). دو رساله نفيس بينظير از شيخ اعظم، صدر الدين قونوى، مفتاح أبواب خزاين معارف الهيه موجود در فصوص الحكم است: رسالة النصوص والفكوك. بايد توجه داشت كه شيخ قونوى آنچه را كه بر استادش نازل شده است در فصوص، خود بلا واسطة از حق تعالى، از جهت وجه واسم حاكم بر مظهر أو، استفاضت نموده است، لذا خود داراى استقلال تام فكرى است. شيخ كبير تصريح نموده است كه فقط خطبه فصوص را نزد استاد قرائت كردم و (من الله على ببركته أن رزقني مشاركته في الاطلاع على ما اطلع عليه والاستشراف على ما أوضح لديه، والأخذ من الله بلا واسطة سببية، بل بمحض عناية إلهية ورابطة ذاتية). (آغاز فكوك). لا يخفى أن الشيخ القونوي، كأستاذه الأعظم، يعد من خلص أتباع العترة وخواص شيعتهم، عليهم السلام. (ج)

وإنما نسب هذه (الحكمة) إلى كلمة (لوط)، عليه السلام، لأنه كان ضعيفا في قومه، وهم أقوياء شديد الحجاب، ما كانوا تقبلون منه ما أتى به من الله إليهم. وكانوا يفسدون في الأرض بالاشتغال بالشهوة البهيمية والانهماك في الأمور الطبيعية، حتى قال: (لو أن لي بكم قوة أو آوى إلى ركن شديد). فالتجأ إلى الله من حيث إنه القوى الشديد حتى استأصلهم بشدة العذاب.

((الملك) الشدة. و (المليك) الشديد. يقال: أملكت العجين. إذا شددت عجنه. قال قيس بن الحطيم، يصف طعنه:

ملكت بها كفى فانهرت فتقها * يرى قائم من دونها ما ورائها

أي، شددت بها كفى، يعنى، الطعنة.

) معنى البيت: إني شددت بالطعنة كفى. أي، مسكت الرمح قويا،

فضربت به العدو، فأوسعت ما فتقت الطعنة حتى يرى القائم ما وراء تلك الطعنة من جانب آخر. كأنه جعل موضع الطعنة مثل شباك يرى منها ما وراءها.
(فهو قوله تعالى عن لوط: (لو أن لي بكم قوة أو آوى إلى ركن شديد). فقال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: (يرحم الله أخي لوطا، لقد كان يأوى إلى ركن شديد). فنبه، عليه السلام، أنه كان مع الله من كونه شديدا.) أي، (الملك) المفسر بالشدة مستفاد من قوله تعالى عن لسان لوط، عليه السلام: (لو أن لي بكم قوة) والمراد ب (القوة) الهمة القوية المؤثرة في النفوس، لأن القوة منها جسمانية، ومنها روحانية، وهي الهمة. والروحانية أقوى تأثيرا، لأنها قد تؤثر في أكثر أهل العالم أو كله، بخلاف الجسمانية. (أو آوى) أي، التجئ إلى (ركن شديد). أي، قبيلة قوية غالبة على خصمائها. هذا بحسب الظاهر. وأما بحسب الباطن، فإنه التجأ إلى الله من حيث إنه قوى شديد، كما نبه عليه رسول الله، صلى الله عليه وسلم.
(والذي قصد لوط، سلام الله عليه، القبيلة ب (الركن) الشديد، والمقاومة بقوله: (لو أن لي بكم قوة). وهي (الهمة) هنا، من البشر خاصة.)
(القبيلة) مرفوعة على أنها خبر المبتدأ، والرابطة محذوفة. أي، الذي قصده لوط هي القبيلة. و (المقاومة) عطف على (القبيلة). وإنما قصد لوط، عليه السلام، القبيلة ب (الركن الشديد)، لأنه يعلم أن أفعال الله تعالى لا يظهر في الخارج إلا على أيدي المظاهر، فتوجه بسره إلى الله، وطلب منه أن يجعل له أنصارا ينصرونه على أعداء الله، وقوة وهمة مؤثرة من نفسه ليقاوم بها الأعداء.
(فقال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: (فمن ذلك الوقت يعنى من الزمن الذي قال فيه لوط عليه السلام: أو آوى إلى ركن شديد ما بعث نبي بعد ذلك إلا في منعة من قومه).) أي، ما بعث نبي إلا بين منعة يمنعون شر الأعداء منه. (فكان تحمية قبيلته كأبي طالب عليه السلام مع رسول الله، صلى الله عليه وسلم. فقوله) أي، قول لوط، عليه السلام: ((لو أن لي بكم قوة أو آوى إلى ركن شديد).
لكونه، عليه السلام، سمع الله يقول: (الله الذي خلقكم من ضعف) بالأصالة.)
أي، هذا القول إنما وقع لكون لوط، عليه السلام، أدرك بالنور الإلهي معنى

قول الله تعالى: (وهو الذي خلقكم من ضعف). وعلم أن الله خلق الخلق من العدم، ومعنى الآية أيضا يرجع إليه، إذ (الضعف) عدم القوة، والعدم أصل كل متعين. وإليه ترجع الصفات الكونية كلها، وعرف أن القوة لله جميعا بالأصالة، ولغيره بالتبعية، كما قال تعالى.

(ثم، جعل من بعد ضعف قوة، فعرضت القوة بالجعل.) أي، بالإيجاد بالخلق الجديد. (فهي قوة عرضية. ثم، جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة. فالجعل تعلق بالشيبة.) لأنها خلق جديد. (وأما (الضعف) فهو رجوع إلى أصل خلقه و هو قوله: (خلقكم من ضعف)) وهو العدم، لأنه عبارة عن عدم القوة.

(فرده لما خلقه منه). (اللام) بمعنى

إلى. (كما قال تعالى: (ومنكم من يرد إلى أرذل العمر لكيلا يعلم من بعد علم شيئا). فذكر أنه رد إلى الضعف الأول.

فحكم الشيخ حكم الطفل في الضعف.) الكل ظاهر.

والمقصود أن القوة للخلق، من حيث إنه غير وسوى، عارضي. ولهذا قال:

(لا حول ولا قوة إلا بالله). والضعف والعجز ذاتي له، لأنه من العدم.

(وما بعث نبي إلا بعد تمام الأربعين، وهو زمان أخذه في النقص والضعف.

فلهذا قال: (لو أن لي بكم قوة) مع كون ذلك يطلب همة مؤثرة.) معناه ظاهر.

وإنما كانت (البعثة) بعد تمام (الأربعين)، لأن أحكام النشأة العنصرية غالبة على أحكام النشأة الروحانية في تلك المدة، والقوة الطبيعية مستعلية على القوى الروحانية بحيث لا يظهر أثرها إلا أحيانا، ولذلك يغلب السواد، أيضا في تلك المدة، على الشعر. والحكمة في هذه الغلبة واختفاء القوى الروحانية، تكميل النشأتين وتحصيل السعادتين، لأن الرب كما يرب الظاهر في ذلك الزمان، يرب الباطن أيضا (٢)

---

(٢) - أي، زمان غلبة الأحكام العنصرية برب الباطن أيضا، إما بالاسم الباطن أو بالاسم الظاهر. فإن الأسماء لها أحدية الجمع. أو بالاسم الحاكم على ذلك النبي. فإن الاسم الحاكم على النبي، له أحدية الجمع على حسب حيطة النبي وسعة استعداده. (الامام الخميني مد ظله)

ولما كانت النشأة الدنياوية منقضية متناهية، يتوجه تلك القوة إلى الضعف إلى أن تفنى. ولكون الآخرة دائمة أبدية، تزداد القوى الروحانية، إلى أن ينتهى إلى الكمال المقدر له. وقوله تعالى: (لكيلا يعلم من بعد علم شيئا). إشارة إلى
فناء قابلية الآلة التي بها يظهر العلم في الخارج، لأن النفس الناطقة يطرء عليها الجهل بعد العلم، وإلا ما كان تبقى العلم بعد المفارقة.
(فإن قلت: فما يمنعه من الهمة المؤثرة، وهي موجودة في السالكين من الاتباع، والرسل أولى بها؟ قلنا: صدقت، ولكن نقصك علم آخر. وذلك أن المعرفة لا تترك للهمة تصرفا، (٣) فكلما علت معرفته، نقص تصرفه بالهمة. وذلك لوجهين: الوجه الواحد، لتحققه بمقام العبودية ونظره إلى أصل خلقه الطبيعي.) أي، لظهوره بمقام العبودية، وهي يقتضى الإتيان بأوامر السيد. والتصرف إنما يكون عند الظهور بالربوبية، لأن للسيد المالك أن يتصرف في ملكه لا لعبده، ولنظره إلى أصل خلقه الطبيعي، وهو الضعف والعجز، كما قال تعالى: (الله الذي خلقكم من ضعف).
(والوجه الآخر، أحدية المتصرف والمتصرف فيه. فلا يرى على من يرسل همته فيمنعه ذلك.) والوجه الآخر، أن العارف يعرف أن المتصرف والمتصرف فيه في الحقيقة واحد، وإن كانت الصور مختلفة، فلا يرى أحدا غيره ليرسل همته عليه، فيهلكه فيمنع المتصرف ذلك العرفان عن تصرفه.
ف (الرؤية) رؤية البصر، و (من) مفعوله. و (على) متعلق بقوله: (يرسل). ويجوز أن يكون (الرؤية) بمعنى العلم، و (من) استفهامية. أي، فلا يعلم على أي موجود يرسل همته على سبيل القهر والغضب، فيهلكه. وليس في الوجود غيره.

---

٣ - قوله: (أن المعرفة لا تترك الهمة...) وأما إظهار المعجزات على أيدي الأنبياء، فلأن الاحتياج دعاهم إلى ذلك، بل هو لبسط ربوبية الحق، لا لإظهار قدرتهم، ولذا كان ديدنهم بحسب الغالب التوجه الظاهري إلى الله تعالى. (الامام الخميني مد ظله)

وأيضا، (التصرف) إنما يكون بالجهة الربوبية. فالمتصرف إن قلنا إنه رب، فليس للعبد فيه شئ، وهو المالك يفعل في ملكه ما يشاء. وإن قلنا إنه عبد، فلا يخلو من أنه يتصرف بأمر المالك أو لا. فإن كان بالأمر على التعيين، فالمتصرف أيضا المالك على يد العبد، وهو آلة فقط. وإن كان بالأمر على الإجمال، كقول المالك: تصرف فيما شئت، فهو بما شئت. فهو الخليفة. وهو أيضا مظهر الرب لا يفعل شيئا لنفسه. فإن لم يفعل بأمر المالك، يعلم أن المتصرف فيه هو الحق الظاهر بتلك الصورة، أو لا. فإن علم، فهو ممن أساء الأدب مع الله، فلا يكون تام المعرفة. وإن لم يعلم، فهو الجاهل بمرتبة المتصرف فيه، وبجهله يرسل همته عليه بالإهلاك.

فالحاصل أن المعرفة تمنع العارف من التصرف. ومن تصرف من الأنبياء والأولياء، إنما تصرف بالأمر الإلهي، لتكميل المتصرف فيه والشفقة عليه، وإن كانت الصورة صورة الإهلاك.

(وفي هذا المشهد يرى أن المنازع له ما عدل عن حقيقته التي هو عليها في حال ثبوت عينه وحال عدمه، فما ظهر في الوجود إلا ما كان له في حال العدم في الثبوت، فما

تعدى حقيقته، ولا أخل بطريقته.)

(المشهد) مقام الشهود. أي، وفي هذا المقام من المعرفة، وهو مقام شهود الأحدية، يعلم العارف أن من ينازعه وينازع الأنبياء والأولياء ما عدل عن اقتضاء حقيقته التي هي العين الثابتة، فإنها كانت على المنازعة مع حقائق الأنبياء والأولياء حال كونها ثابتة في العدم، لأن حقائقهم اقتضت الهداية والرشاد وطاعة أمر الله، وحقيقة المنازع معهم اقتضت الضلالة والغواية والإباء عما جاء به النبي. فكل على طريقته الخاصة به، وكل عند ربه مرضى. كما مر بيانه. فما ظهر في الوجود العيني شئ إلا على صفة ما كانت عليها في الوجود العلمي، فما تعدى المنازع عن حقيقته، ولا أخل بشئ في طريقته.

(فتسمية ذلك نزاعا) أي، ب (النزاع). (إنما هو أمر عرضي، أظهره الحجاب الذي على أعين الناس، كما قال الله تعالى فيهم: (ولكن أكثر الناس لا يعلمون

- يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون).) ضمير (إنما هو) عائد إلى (التسمية). ذكره باعتبار (القول)، أو تغليبا للخبر. ومعناه: فتسمية ما عليه المنازع من الطريق الخاص به (نزاعا)، إنما هو أمر عرضي، حصل للمحجوبين بواسطة الحجاب الذي على أعينهم من سر القدر. فإنهم يتوقعون من جميع الخلائق الاهتداء والرشد لما جاء به الأنبياء، عليه السلام، وما يعلمون أن كل عين لا تقبل إلا ما يعطيه الاسم الحاكم عليه من الله، وكل موافق لطريقه. ولو كانوا يعلمون ذلك، ما كانوا يسمونه منازعا مطلقا، بل موافقا. لذلك قال تعالى في حقهم: (ولكن أكثر الناس لا يعلمون). أي، سر القدر. (يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون). أي، يعلمون ما ظهر لهم من النشأة الدنياوية، وهم عن النشأة الأخراوية التي عندها يظهر سر القدر، غافلون.

واعلم (٤)، أن ما زعم المحجوب، أيضا حق واقع. فإن للأسماء مقتضيات متوافقة ومتخالفة: الأول، ك (الرحيم) و (الكريم). والثاني، ك (الرحيم) و (المنتقم). فإذا اعتبر مقتضى كل اسم بحسبه، أو بحسب الاسم الموافق له، كانت عينه موافقة لطريقها، كما مر من أن كل واحد من الأعيان على طريق مستقيم وهو عند ربه مرضى. وإذا اعتبر بحسب اسم آخر مخالف له، كانت عينه مخالفة، فالتخالف والتضاد بين الأسماء والأعيان واقع. والأنبياء، عليه السلام، أمروا بالدعوة، علموا سر القدر، أو لم يعلموا لمقاصد: (٥) أحدها، تميز أهل الدارين. وثانيها، إيصال كل بكمال ما يقتضى حقيقته. وثالثها، الحجة لهم وعليهم، إذ الأنبياء، عليه السلام، حجج الله على خلقه، كما قال تعالى: (و

---

(٤) - فعلم أن قوله: (واعلم) شرح آخر غير الشرح الأول، وهذا الشرح تعريض على الشرح الأول. (ج) (٥) - أي، علموا سر القدر، كالمرسلين منهم عليهم السلام، أو لم يعلموا سر القدر لمقاصد، كغير المرسلين من الأنبياء. فافهم وتأمل في دقائق كلام الشارح العلامة. (ج)

ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا). فتسمية المحجوب أو النبي أو الولي أو المكاشف لسر القدر، ذلك (نزاعا) إنما هو بالنسبة إلى عدم قبوله الأمر الإلهي التكليفي، ومنازعه ما يعطى حقيقته من الضلال لما تعطى حقيقة النبي من الهداية، فوقع النزاع. وإنما كان عرضيا، لأنه بالنظر إلى الغير (٦) لا إلى ذاته.

(وهو من المقلوب، فإنه من قولهم: (قلوبنا غلف). أي، في غلاف) (هو) يجوز أن يكون عائدا إلى (النزاع) المذكور. أي، النزاع المذكور، مقلوب بالقلب المعنوي قلبه أهل الحجاب، لكون قلوبهم في أكنة، فإنه وفاق في نفس الأمر، ولا يعلم الحق منه إلا كذلك، وما يعطيه ربه الحاكم عليه إلا ذلك، كما يعطى رب المحجوبين الوفاق نزاعا هذا وجه.

والأولى منه أن يكون الضمير عائدا إلى قوله: (غافلون). أي، (الغافل) مقلوب من (الغلف)، فإنه من (غفل)، المغلوب من غلف. ويؤكده قوله: (فإنه من قولهم: (قلوبنا غلف...)). أي، مأخوذ من (الغلف). وهذا أيضا تقرير سبب تسميتهم للوفاق نزاعا. قال تعالى - حاكيا عن الكفار - وقالوا: (قلوبنا غلف). (بل لعنهم الله بكفرهم، فقليلا ما يؤمنون). أي، قلوبنا في غلاف، أي، في حجاب. إذ لا شك أن الغافل إنما يغفل عن الشئ بواسطة الحجاب الذي يطرأ على قلبه. فالغافلون عن الآخرة هم الذين قلوبهم في غلاف و حجاب.

(وهو (الكن) الذي ستره عن إدراك الأمر على ما هو عليه.) وهو، أي الغلاف، هو (الكن) المذكور في قوله تعالى: (إنا جعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه، وفي آذانهم وقرا). فهو الذي ستر القلب وحجبه عن إدراك الحقائق على ما هي عليه.

ولما كان قوله: (وهو من المقلوب.) اعتراضا وقع في أثناء تقريره:

---

(٦) - قوله: (بالنظر إلى...) أي، بالنظر إلى الاسم الغير الموافق، لا بالنظر إلى الحجاب الذي على أعينهم من سر القدر. (ج)

أن المعرفة تمنع العارف من التصرف، قال: (فهذا) أي، هذا الذي ذكرناه. (و أمثاله يمنع العارف من التصرف في العالم. قال الشيخ أبو عبد الله بن قائد للشيخ أبى السعود بن الشبلي: لم لا تتصرف؟ فقال أبو السعود: تركت الحق يتصرف لي كما يشاء. ويريد قوله تعالى آمرا: (فاتخذه وكيلا). ف (الوكيل) هو المتصرف. ولا سيما وقد سمع) أي، سمع أبو السعود. (أن الله يقول: (وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه). فعلم أبو السعود والعارفون أن الأمر الذي بيده ليس له، وأنه مستخلف فيه.
ثم قال له الحق: هذا الأمر الذي استخلفتك فيه وملكتك إياه، إجعلني واتخذني فيه وكيلا. فامتثل أبو السعود أمر الله، فاتخذه وكيلا. فكيف يبقى لمن شهد مثل هذا الأمر همة، يتصرف بها؟ والهمة لا تفعل إلا بالجمعية التي لا متسع لصاحبها إلى غير ما اجتمع
عليه. وهذه المعرفة تفرقه عن هذه الجمعية، فيظهر العارف التام المعرفة بغاية العجز والضعف. قال بعض الأبدال للشيخ عبد الرزاق: قل للشيخ أبى مدين بعد السلام عليه: يا أبا مدين، لم لا يعتاص علينا شئ، وأنت تعتاص عليك الأشياء، ونحن نرغب في مقامك، وأنت لا ترغب في مقامنا؟ وكذلك كان) هذا كلام الشيخ (رض). أي، وكذلك كان أبو مدين تعتاص عليه الأشياء، وكان يرغب غيره في مقامه، وهو لا يرغب في مقام غيره. (مع كون أبى مدين (رض) كان عنده ذلك المقام) أي، مقام البدلاء. (وغيره. ونحن أتم في مقام العجز والضعف منه.) أي، من أبى مدين. (ومع هذا قال له هذا البدل ما قال. وهذا) أي، و عدم التصرف والظهور بمقام الضعف والعجز. (من ذلك القبيل أيضا.) أي، و من قبيل ما يمنع من التصرف، وهو المعرفة بمقام العبودية.
(وقال، صلى الله عليه وسلم، في هذا المقام عن أمر الله له بذلك: (ما أدرى ما يفعل بي ولا بكم، إن اتبع إلا ما يوحى إلى). فالرسول يحكم ما يوحى إليه به ما عنده غير ذلك.) أي، ليس عنده إلا الظهور بالعجز، وعدم العلم بما في الغيب من الأحوال والحقائق.
(فإن أوحى إليه بالتصرف بجزم، تصرف، وإن منع، امتنع، وإن خير، أختار ترك التصرف.) وظهر بمقام عبوديته وترك التصرف لربه تأدبا

بآداب العبودية، وملازمة لما يقتضيه ذاته من الضعف والعجز.
(إلا أن يكون) أي، المخير. (ناقص المعرفة.) فإنه يتصرف لجهله بمقام المتصرف فيه، وظهور نفسه بمقام الربوبية الذي هو نقص بالنسبة إلى الكمل، و عدم علمه بما هو ذاتي له من الضعف والفقر والمسكنة والعجز، ولعدم علمه بأن التخيير قد يكون ابتلاء من الله، ولعدم التأدب بين يدي الله.
(قال أبو السعود لأصحابه المؤمنين به: (إن الله أعطاني التصرف منذ خمس عشرة سنة، وتركناه تظرفا). هذا (٧) لسان إدلال.) أي، هذا الذي ذكره أبو السعود، لسان من يتدلل على ربه، وهو نوع من سوء الأدب بالنسبة إلى الحضرة الإلهية. (وأما نحن، فما تركناه تظرفا وهو تركه إيثارا، (٨)) أي، (التظرف) عبارة عن ترك التصرف على سبيل الإيثار.
(وإنما تركناه لكمال المعرفة، فإن المعرفة لا يقتضيه) أي، لا يقتضى التصرف. (بحكم الاختيار، فمتى تصرف العارف بالهمة في العالم، فعن أمر إلهي وجبر لا بالاختيار. ولا شك أن مقام الرسالة تطلب التصرف لقبول الرسالة التي جاء بها، فيظهر عليه ما يصدقه عند أمته وقومه) من المعجزات وخارق العادات.
(ليظهر دين الله، والولي ليس كذلك. ومع هذا فلا يطلبه (٩) الرسول في الظاهر.) أي، ومع أن الرسول يحتاج في إظهار دين الله إلى التصرف وخرق العادة، فلا يطلب التصرف في الظاهر. (لأن للرسول الشفقة على قومه، فلا يريد أن يبالغ في إظهار الحجة عليهم، فإن في ذلك هلاكهم، فيبقى عليهم.) من (الإبقاء). أي،

---

(٧) - أي، تبجح وتشطح. (ج)
(٨) - قوله: ترك (التصرف) إيثارا. إنما يصح إذا كان في نسخة الشيخ (رض): فما تركناه تظرفا. بالظاء المنقوطة. وأما إذا كان في المتن (تطرفا)، بالطاء، من أطرف الرجل، أي جاء بطرفه. والمعنى أي، تركناه إتيانا بأمر بديع. فإن (الظرف)، بكسر الظاء، هو الكريم. ومعنى قوله: (تظرفا) أي، تكرما وإيثارا. (ج)
(٩) - قوله: (فلا يطلبه) أي، التصرف. (ج)

يبقى عليهم صورة الحجاب تعطفا ورحمة منه عليهم.
(وقد علم الرسول أيضا أن الأمر المعجز إذا ظهر للجماعة، فمنهم من يؤمن عند ذلك، ومنهم من يعرفه ويجحده ولا يظهر التصديق به ظلما وعلوا وحسدا، و منهم من يلحق ذلك بالسحر والإيهام) أي الشعبذة. (فلما رأت الرسل ذلك وأنه لا يؤمن إلا من أنار الله قلبه بنور الإيمان، ومتى لم ينظر الشخص بذلك النور المسمى إيمانا، فلا ينفع في حقه الأمر المعجز. فقصرت الهمم) أي، همم الأنبياء. (عن طلب الأمور المعجزة.) أي، من الله. (لما لم يقم أثرها في الناظرين) لعدم إعطاء حقائقهم وأعيانهم الثابتة قبولها. (ولا في قلوبهم، كما قال في حق أكمل الرسل وأعلم الخلق وأصدقهم في الحال: (إنك لا تهدى من أحببت ولكن الله يهدى من يشاء). ولو كان للهمة أثر، ولا بد لم يكن أحد أكمل من رسول الله، صلى الله عليه و سلم، ولا أعلى وأقوى همة منه، وما أثرت في إسلام أبى طالب عمه، وفيه نزلت الآية التي ذكرناها (١٠) ولذلك قال في الرسول: إنه ما عليه إلا البلاغ. وقال: (ليس عليك

---

(١٠) – وقد أطبق الإمامية، أنار الله برهانهم، تبعا للكشف التام المحمدي المنقول عن ناحية العترة، عليهم السلام، على إسلام أبى طالب، عليه منا السلام. ووافقهم جم غفير من المعتزلة وغيرهم على هذه المسألة. والدليل على ذلك أن باب مدينة الأعظم من هذا العلم، أي المكاشفة، على بن أبي طالب، كثيرا ما يفتخر بأبيه ويفخمه. وفي أشعار الجاهلية المنسوبة إلى أبى طالب، عليه السلام: ولقد علمت بأن دين محمد من خير أديان البرية دينا. وسبب اشتهار كفر أبى طالب، العياذ بالله، والاستناد بالآية التي ذكرها الشيخ، أنما هو عداوة أبناء الأمية، عليهم اللعنة والعذاب، لعلى وآله، سلام الله عليهم. وجعل الروايات ووضع الأحاديث بإزاء الدراهم والدنانير في ذم على، عليه السلام، ومدح الخلفاء، قد انجر إلى وضع الأحاديث في كفر عم النبي و والد على، عليهم السلام. وأما عدم تأثير همة النبي (ص) ودعائه لهداية الناس، غير صحيح على الإطلاق. لأن النفوس بحسب الذات والطيفة مختلفة، والنفوس الشفية التي لا يؤثر همة الرسول ودعائه، عليهم السلام، لهدايتهم، ترجع إلى أمر ذاتي وشقاوة جوهرية بحيث لا يؤثر فيهم الرحمة الامتنانية والألطاف الخاصة الإلهية. وهذه النفوس بحسب الفطرة نارية جهنمية لا تقبلون هداية الحق، فضلا عن هداية النبي. وعن بعض ساداتنا، عليهم السلام: (قد أسلم أبو طالب بحساب الجمل عقد الأنامل).
وأما المتصلبون في إثبات كفر عم النبي، صلوات الله عليه، يزعمون أنه يعود عاره إلى على، عليه السلام. ونحن نشك في الشمس ولا نشك في إيمان عم النبي الأكرم. ودليلنا إطباق الإمامية على إيمان والد الأئمة الطاهرين، وإجماع آل البيت والعترة، عليهم السلام، على إيمانه بالله ورسوله، وتخطئتهم المنكرين لإيمان ابن عبد المطلب.
وأما معنى الآية الكريمة – لو وردت في شأن عم رسول الله (ص) – أي، لما لم تكن للهمة أثر، ما أثرت همته، صلى الله عليه وآله وسلم، في إسلام أبى طالب، عليه السلام، بل إسلامه من الله، لكمال خلوصه ومحبته لولده العزيز، كما قال الله: (إنك لا تهدى من أحببت). يعنى، إسلامه منى، لا منك. فمراده ليس أن همته ما أثرت في إسلامه وبقى كافرا قد العياذ بالله. هكذا ينبغي أن يفهم الآية المباركة. (ج)

هداهم ولكن الله يهدى من يشاء).) كل هذا غنى عن الشرح.
(وزاد في سورة (القصص): (وهو أعلم بالمهتدين). أي، بالذين أعطوه.)
أي، أعطوا الحق. أي، (العلم بهدايتهم في حال عدمهم بأعيانهم الثابتة. فأثبت أن العلم تابع للمعلوم: فمن كان مؤمنا في ثبوت عينه وحال عدمه، ظهر بتلك الصورة في حال وجوده. وقد علم الله ذلك منه أنه هكذا يكون، فلذلك قال: (و هو أعلم بالمهتدين). فلما قال مثل هذا، قال أيضا: (ما يبدل القول لدى). لأن قولي على حد علمي في خلقي. (وما أنا بظلام للعبيد). أي ما قدرت عليهم الكفر الذي يشقيهم، ثم طالبتهم بما ليس في وسعهم أن يأتوا به، بل ما عاملناهم إلا بحسب ما علمناهم، وما علمناهم إلا بما أعطونا من نفوسهم مما هم عليه: فإن كان ظلما، فهم الظالمون. ولذلك قال: (ولكن كانوا أنفسهم يظلمون). فما ظلمهم الله. كذلك ما قلنا لهم إلا ما أعطته ذاتنا أن نقول لهم، وذاتنا معلومة لنا بما هي عليه من أن نقول كذا، ولا نقول كذا. فما قلنا إلا بما علمنا أنا نقول، فلنا القول منا، ولهم الامتثال و عدم الامتثال مع السماع منهم.) ألفاظه ظاهرة.
والمقصود بيان سر (القدر). وقد مر في المقدمات أن الله يعلم ذاته وأسمائه و

صفاته بذاته، ويعلم الأعيان التي هي صور الأسماء بعين ما يعلم ذاته، فكما لا يعلم من ذاته وأسمائه وصفاته إلا ما تعطيه الذات والأسماء والصفات مما هي عليها، كذلك لا يعلم من الأعيان إلا ما تعطيه الأعيان واستعداداتها مما هي عليها، فعلمه تعالى تابع للمعلوم من هذا الوجه، وإن كان المعلوم تابعا للعلم من وجه آخر. فمن كانت عينه مؤمنة حال ثبوتها وحال كونها موصوفة بالعدم بالنسبة إلى الخارج، فهو يظهر مؤمنا عند سماع أمر الله بقوله: (كن). ومن كان كافرا أو عاصيا أو منافقا، فهو يظهر في الوجود العيني بتلك الصفة. فالحق ما يعاملهم إلا بما يقتضى أعيانهم باستعداداتها وقبولها: إن خيرا، فخير، وإن شرا، فشرا. فمن وجد خيرا، فليحمد الله، ومن
وجد دون ذلك، فلا يلومن إلا نفسه - (فما
ظلمهم الله ولكن كانوا أنفسهم يظلمون).
ولما تكلم من طرف القابل، تكلم من طرف الفاعل بقوله: (كذلك ما قلنا لهم...) أي، ما أمرناهم إلا ما يقتضيه ذاتنا وأسماؤنا، فمنا القول والأمر، و منهم السماع والامتثال.
ولما كان الأمر من الله على قسمين: قسم لا يمكن أن لا يمتثل له شئ من الأعيان، وقسم يمكن أن لا يمتثل له بعض الأعيان، قال: (ولهم الامتثال و عدم الامتثال مع السماع منهم.) أما الأول، فهو الأمر الذي به توجد الأعيان، و هو قول: (كن). إذ عدم الامتثال فيه محال، لأن أعيان الممكنات كلها طالبة للوجود العيني من الحضرة الإلهية، فلا يمكن أن لا يمتثل له شئ منها. وأما الثاني، فهو الأمر بالإيمان والهداية وتوابعهما، فإن من لا تكون عينه قابلة له أو للوازمه، لا يمكن أن يمتثل له.
(فالكل منا ومنهم والأخذ عنا وعنهم)
أي، فكلما يحصل من التجليات والأحوال العارضة على الموجودات، منا بحسب الفاعلية، ومنهم بحسب القابلية، وتلك التجليات والأحوال بحسب أخذ العلم عن ذاتنا مما هي عليها من الأسماء والصفات، وعن ذواتهم، لأن

ذواتهم حال كونها في العدم، منتقشة بجميع ما يطرأ عليها من الأزل إلى الأبد، فالأخذ عنا بالإيجاد والإظهار، والأخذ عنهم بالاتصاف والقبول.
أو فالكل منا بحسب القابلية وإعطاء أعياننا للحق ما يفيض علينا من التجليات والأحوال، ومنهم، أي ومن الأسماء الأسماء الإلهية، بحسب الفاعلية. والأخذ عنا، أي، يأخذ الحق عنا ما تعطيه ذواتنا. وعنهم، أي، يأخذ عن أسمائه ما تعطيه الأسماء من الإيجاد والقدرة وغيرها. وهذا أنسب للبيت الثاني و هو قوله:
(إن لا يكونون منا * فنحن لا شك منهم
) أي، إن كانت الأسماء بحيث لا يكونون منا، فوجودنا لا شك حاصل منهم، أي، من تلك الأسماء، سواء كان الوجود علميا أو عينيا. ف (كان) مع اسمها مقدرة بعد (إن). كقولهم: إن خيرا، فخير.
فعلى المعنى الأول من البيت الأول، معناه: إن لم يكن وجود الأعيان من الأسماء، فوجود الأسماء لا شك منهم، أي من الأعيان، فيلزم انقلاب الرب مربوبا، والمربوب ربا، وكون الأعيان موجودة بأنفسها علما وعينا، لأنها إذا كانت (١١) علة الأسماء، كانت متقدمة عليها بالذات، والذات الإلهية من حيث هي هي غنية عن العالمين. فبقى أن توجد الأعيان بأنفسها من غير طلب الأسماء إياها، ويلزم انخرام قواعد التوحيد.
(فتحقق يا ولى هذه الحكمة الملكية من الكلمة اللوطية، فإنها لباب المعرفة.)
إنما جعل هذه الحكمة (لباب المعرفة) لأنها مشتملة على بيان الضعف الأصلي الذي هو للخلق ذاتي، وعلى بيان أن كمال المعرفة تمنع صاحبها من التصرف في العالم و أهل العالم يزعمون خلافه، وعلى بيان أسرار القدر الذي لا يعلمها إلا أكابر الأولياء. ولذلك قال:

---

(١١) - أي، إذا كانت الأعيان. (ج)

(فقد بان لك السر * وقد اتضح الأمر)
أي، ظهر لك سر القدر واتضح أمر الوجود على ما هو عليه، والأمر الذي اشتبه على علماء الظاهر كلهم، حيث ذهب بعضهم إلى الجبر المحض بنسبة الفعل إلى الحق فقط، وبعضهم
إلى القدر الصرف بنسبة الفعل إلى العبد فقط،
فاتضاحه أن الفعل يحصل منهما. كما مر، وسيجئ بيانه في الفص التالي لهذا الفص.
(وقد أدرج في الشفع * الذي قيل هو الوتر)
أي، الواحد الحقيقي الذي يوصف ب (الوتر) أدرج في (الشفع)، وهو أعيان العالم، لأنها وقعت في المرتبة الثانية. وبهذا الإدراج حصلت الأعيان، إذ الواحد هو الذي بتكراره يحصل منه الشفع، وبزيادة الواحد عليه، يحصل الفرد.
فقوله: (الذي قيل هو الوتر) مفعول أقيم مقام الفاعل للفعل المبنى للمفعول، وهو (أدرج). ولا ينبغي أن يتوهم أنه صفة (الشفع)، فإنه قسيم للوتر، إذ (الوتر) هو الفرد. ومن توهم فقد غلط.
ولا بد أن يعلم أن (الوتر) و (الفرد) قد يطلق ويراد به ما يقابل الشفع. و بهذا الاعتبار إطلاقه على الحق يكون حسب مقام جمعه الإلهي، كما قال: (إن مسمى الله أحدي بالذات كل بالأسماء). وقد يطلق ويراد به الواحد الذي ليس من العدد وهو أصله. وبهذا الاعتبار يكون إطلاقه على الحق حسب مقام جمع الجمع الذي هو الهوية المطلقة المسماة ب (الأحدية). والله أعلم بالصواب.

فص حكمة قدرية في كلمة عزيرية

والمراد بالحكمة (القدرية) سر القدر والأعيان الثابتة والنقوش التي فيها، لا نفس (القدر) الذي هو بعد (القضاء) المعبر عنه بتوقيت في عينها، فإن هذا القضاء والقدر مرتب على الأعيان الثابتة ونقوشها الغيبية. وإنما اختصت الكلمة (العزيرية) بهذه الحكمة القدرية، لأن عينه كانت

باستعدادها الأصلي طالبة لمعرفة سر القدر وشهود الإحياء، ولذلك قال مستبعدا عند مروره بالقرية الخربة: (أنى يحيى هذه الله بعد موتها؟) فأشهده الله في نفسه و حماره (١) ذلك بإماتتهما وإحيائهما، كما قال: فأماته الله مأة عام، ثم بعثه إظهارا للقدرة على الإعادة (٢)

---

(١) - حماره، أي، بدنه. (ج)

(٢) - قوله: (بإماتتهما وإحيائهما...). قال شيخنا العارف الكامل، مد ظله: يمكن أن يقال إن علاقة الروح بعد الموت باقية بالنسبة إلى البدن، فإنه دار قراره ونشوه ومادة ظهوره فعلية، فلا إشكال في إحياء الموتى في هذا العالم. ويمكن أن يقال إن الإحياء عبارة عن التمثل ببدنه الحسى أو المثالي المنتقل معه في هذه العالم، كما الأمر كذلك في الرجعة. أي تصحيحه بأحد الوجهين. أقول: ما ذكره أولا قد أشار إليه السيد المحقق الداماد، قدس الله نفسه، في رسالة فارسية منسوبة إليه، راجعة إلى سر زيارة الأموات، فقال: على ما ببالي ما ترجمته أن للنفس علاقتين بالبدن: علاقة صورية، وعلاقة مادية. والموت يوجب سلب العلاقة الصورية، لا المادية، ولهذا شرع زيارة الأموات. (الامام الخميني مد ظله)

ولما كان (القضاء) حكما كليا في الأشياء على ما يقتضيها أعيانها، و (القدر) جعله جزئيا معينا مخصوصا بأزمنة مشخصة له، قدم القضاء على القدر فقال: (اعلم، أن القضاء حكم الله في الأشياء.) وراعى فيه معناه اللغوي، إذ القضاء لغة (الحكم). يقال: قضى القاضي. أي، حكم الحاكم من جهة الشرع. و في الاصطلاح عبارة عن الحكم الكلي الإلهي في أعيان الموجودات على ما هي عليه من الأحوال الجارية من الأزل إلى الأبد.

(وحكم الله في الأشياء على حد علمه بها وفيها.) إذا الحكم يستدعى العلم بالمحكوم به وعليه وما فيهما من الأحوال والاستعدادات.

(وعلم الله في الأشياء على ما أعطته المعلومات بما هي عليه في نفسها.) قد مر في المقدمات أن العلم في المرتبة (الأحدية) عين الذات مطلقا، فالعالم والمعلوم والعلم شئ واحد لا مغايرة فيها (٣) وفي المرتبة (الواحدية)، وهي الإلهية، العلم

---

(٣) - قوله: (العلم في المرتبة الأحدية...). إن كان المراد بالمرتبة (الأحدية) ما هي المعروف من مرتبة الذات الغيبية، فهي لا اسم لها ولا رسم، فلا يعتبر في هذه المرتبة صفة حتى يقال عين أو غير. ما مر في المقدمات أيضا كذلك. فإن الوجود بشرط لا لا يتصف بالعلم، ولا بغيره من الصفات. نعم، المرتبة الأحدية في اصطلاح آخر غير مرتبة الذات من حيث هي التي لا يتصف بصفة، كما أشار إليه صاحب مصباح الأنس في أول كتابه. وعليه يكون المرتبة الأحدية هي مرتبة الذات مع تعينها بالأسماء الذاتية، ويمكن جعل العلم بالذات منها. (الامام الخميني مد ظله)

إما صفة حقيقية، أو نسبة إضافية. أياما كان، يستدعى معلوما ليتعلق العلم به، والمعلوم الذات الإلهية وأسماؤها وصفاتها والأعيان. فالعلم الإلهي من حيث مغايرته للذات من وجه، تابع لما تعطيه الذات من نفسها من الأسماء والصفات، ولما تعطيه الأعيان من أحوالها باستعداداتها وقبولها إياها. (و
(القدر) توقيت ما عليه الأشياء في عينها) أي، (القدر) هو تفصيل ذلك الحكم بإيجادها في أوقاتها وأزمانها التي يقتضى الأشياء وقوعها فيها باستعداداتها الجزئية. فتعليق كل حال من أحوال الأعيان بزمان معين وسبب معين عبارة عن (القدر).
قوله: (من غير مزيد) تأكيد ورفع لوهم من يتوهم أن الحق من حيث أسمائه يحكم على الأعيان مطلقا، سواء كانت مستعدة أو غير مستعدة، كما يقول المحجوب بأنه تعالى حاكم في ملكه يحكم بما يشاء: يقدر على الكافر الكفر و على العاصي المعصية، مع عدم اقتضاء أعيانها ذلك، ويكلف عبيده بما لا يطاق لحكمة يعلمها (٤)
(فما حكم القضاء على الأشياء إلا بها) أي، إذا كان حكم الله على حد علمه بالأشياء وعلمه تابع لها، فما حكم الحق على الأشياء إلا باقتضائها من الحضرة الإلهية ذلك الحكم، أي، اقتضت أن يحكم الحق عليها بما هي مستعدة له وقابلة. فأطلق القضاء وأراد القاضي على المجاز.
(وهذا هو عين سر القدر الذي يظهر (لمن كان له قلب (٥) أو ألقى السمع وهو شهيد).) هذا إشارة إلى قوله: (فما حكم القضاء على الأشياء إلا بها) أي، هذا

---

(٤) – هذا عبارة عن الإلتزام بالترجيح من غير مرجح، وهو عين القول بالإرادة الجزافية التي يقول بها أصحاب الشارح، أي الأشاعرة. ولكن الشارح العلامة قد خلص نجيا من جهة متابعة الشيخ الأعظم وأستاذه، الشارح الكاشاني. (ج)
(٥) – قوله: (له قلب) أي، قلب أحدي جمعي متصل بعالم الأسماء، مطلع بالأعيان الثابتة في الحضرة العلمية. (الامام الخميني مد ظله)

المعنى هو سر القدر الذي يظهر لمن كان له قلب، يتقلب في أطوار عوالم الملك والملكوت، أو ألقى السمع بنور الإيمان الصحيح، وهو شهيد يشاهد أنوار الحق في بعض عوالمه الحسية والمثالية.

((فلله الحجة البالغة).) أي، فلله الحجة التامة القوية على خلقه فيما يعطيهم من الإيمان والكفر والانقياد والعصيان، لا للخلق عليه، إذ لا يعطيهم إلا ما طلبوا منه باستعدادهم. فما قدر عليهم الكفر والعصيان من نفسه، بل باقتضاء أعيانهم ذلك وطلبهم بلسان استعدادتهم أن يجعلهم كافرا أو عاصيا، كما طلب عين الحمار صورته وعين الكلب صورته، والحكم عليه بالنجاسة العينية أيضا مقتضى ذاته. وإذا أمعن النظر في غير الإنسان من الجمادات والحيوانات، يحصل له ما فيه شفاء ورحمة.

فإن قلت: الأعيان واستعداداتها فائضة من الحق تعالى، فهو جعلها كذلك.

قلت: الأعيان ليست مجعولة بجعل الجاعل، كما مر في المقدمات، بل هي صور علمية للأسماء الإلهية التي لا تأخر لها عن الحق إلا بالذات لا بالزمان، فهي أزلية وأبدية. والمعنى بالإضافة (التأخر) بحسب الذات لا غير (٦)

---

٦ - قال الشارح الجامي، في نقد النصوص: (هي مجعولة بمعنى أنها فائضة منه بالتجليات الذاتية بصور شؤونه المستجنة في غيب هويته وذاته، بلا تخلل إرادة واختيار، بل بالإيجاب المحض). ولا يخفى ما في كلام الشارح الجامي، لأن الأسماء والأعيان، أي صور الأسماء، مفاضة عن الذات بالظهور الاستجناني العلمي بعد ما كانت مستجنة في غيب الهوية بالاستجنان الذاتي. ومبدأ ظهورها هو (المشيئة)، ولذا قيل: المشيئة أعم من الإرادة. ومثاله: أن النفس الناطقة يستخدم القوى الغيبية من دون إرادة تفصيلية، بل بمشيئة غيبية. وفي الجامع الكافي الشريف: (قال يونس بن عبد الرحمان: قال لي أبو الحسن الرضا، عليه السلام: يا يونس لا تقل بقول القدرية، فإن القدرية لم يقولوا بقول أهل الجنة، ولا بقول أهل النار، ولا بقول إبليس، فإن أهل الجنة قالوا: (الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله). وقال أهل النار: (ربنا قد غلبت علينا شقوتنا وكنا قوما ضالين). وقال إبليس: (رب بما أغويتني). إلى أن ساق الحديث الشريف بقوله: (يا يونس تعلم ما المشيئة؟ قلت: لا. قال: (هي الذكر الأول. فتعلم ما الإرادة؟ قال: هي العزيمة على ما يشاء...). فيعلم من هذا الحديث، الذي يلوح منه أنوار الولاية والهداية، أن (المشيئة) أعم من (الإرادة)، والإرادة إنما تكون من تعينات المشيئة ومتأخرة عنها. وتكون المشيئة في مقام ظهور الأسماء والصفات في المرتبة الألوهية أول ظهور الحب الذاتي المستجن في غيب الذات، وبه يظهر جميع التعينات في التعين الثاني، وأنه لا فرق بين التعين الأول والثاني إلا بالاعتبار. كما حقق في مقره. وإذا عرفت هذا، فنقول أن الكثرة في التعين الثاني اعتبارية، والتميز بين الأسماء ومظاهرها في الحضرة العلمية إنما هو بحسب المفهوم، ولهذا قالوا: إن الأسماء أو الأعيان غير مجعولة بلا مجعولية الذات. والمجعول أو المخلوق ما وقع تحت ذل كلمة (كن) الوجودية، ويتعلق به الإرادة

التي عبر عنها الإمام أبو الحسن، عليه السلام، ب (العزيمة) على ما يشاء. و (المشيئة) هي (الذكر الأول) وتعد من المفاتيح الغيبية أو مفاتح الغيب. وأما الإختيار الذي نفاه الملاجامي عن الحق، وصرح بالإيجاب ونفى الإختيار رأسا، إنما هو حقيقة الإختيار التي نسميها (المشيئة) و (الذكر الأول) والعلم البسيط الإجمالي في عين الكشف التفصيلي. وفي هذا الموطن والمشهد الإختيار وما يتعلق به، والمختار موجود بوجود جمعي، مصون عن غبار الكثرة. وأما استناد الإيجاب المحض إلى الذات ناش عن عدم تدرب الجامي وأترابه في العقليات والنظريات. (ج)

(فالحاكم في التحقيق تابع لعين المسألة التي يحكم فيها بما يقتضيه ذاتها) (٧) لما أثبت أن الحكم بحسب القابلية التي للأعيان، وهي أعيان الموجودات، وكل حال من الأحوال أيضا يقتضى بقابليته حكما خاصا، عمم القول بقوله (لعين المسألة). إذ (اللام) للاستغراق. أي، فالحاكم الذي هو الحق في حكمه في الحقيقة تابع للأعيان وأحوالها التي هي أعيان المسائل التي يقع الحكم فيها، فما يحكم الحاكم في القضاء والقدر إلا بما يقتضيه ذات الأعيان وأحوالها.
(فالمحكوم عليه بما هو فيه حاكم) بقابليته. (على الحاكم أن يحكم عليه

---

٧ - (المسألة) مصدر بمعنى اسم الفاعل. أي، تابع لعين الحقيقة السائلة التي يحكم ذلك الحاكم فيها بما يقتضيها ذاتها، فإنه لو لم يحكم بمقتضى ذاتها، كان حاكما مفتريا. (ج)

بذلك.) ولما كان الأمر في نفسه كما قرره وليس مختصا ببعض الحاكمين دون البعض، عمم الحكم بقوله: (فكل حاكم محكوم عليه بما حكم به وفيه، كان الحاكم من كان.) أي، سواء كان الحاكم حاكما حقيقيا وهو في الباطن، كالحق سبحانه تعالى والمجردات المدبرات لأمر العالم لعلمهم بما في نفس الأمر، أو في الظاهر، كالأنبياء والرسل لاطلاعهم على ما في نفس الأمر من الاستعدادات بالكشف أو الوحي، أو مجازيا، كالملوك وأرباب الدول الظاهرة، لكونهم آلة و حجابا في صدور الحكم من الحاكم الحقيقي، فأكثر أحكامهم وإن كان ظاهرا مما ينسب إلى الخطأ، لكن في الباطن كلها صادرة من الله بحسب طبائع القوم و استعداداتهم. وإذا كان كل حاكم من وجه محكوما عليه، كان المجازاة بين مقامي الجمع والتفصيل واقعا.

(فتحقق هذه المسألة، فإن القدر ما جهل إلا لشدة ظهوره فلم يعرف، وكثر فيه الطلب والإلحاح.) (٨) أي، تحقق مسألة سر القدر.

---

(٨) - سأل بعض أصحاب خاتم الأولياء وسر الأنبياء أجمعين، على، عليه السلام، عن (القدر). وقال عليه السلام: (القدر بحر عميق فلا تلجه). وسئل أيضا وقال: (إنه طريق وعر ولا تسلكه). ثم سئل. فقال: (إنه صعود عسر فلا تتكلفه). وروى عن النبي، صلى الله عليه وآله: (القدر سر الله، فلا تظهروا سر الله). وسئل بعض الناس عن الرئيس، ابن سينا (رض) عن معنى قول الصوفية: (من عرف سر القدر، فقد ألحد). قال الشيخ في جواب السائل: (أن هذه المسألة من المسائل التي لا يدور إلا مرموزة ولا يعلم إلا مكنونة، والأصل فيه ما روى عن النبي (ص): (القدر سر الله، فلا تظهروه...). و روى أن رجلا سأل أمير المؤمنين عليا، عليه السلام، عن سر (القدر) فقال: (القدر بحر عميق...) والشيخ بعد بيان ما ذكرناه، قد تصدى لتحرير هذه المسألة وأجاب عن سؤال بعض الناس بعد تمهيد مقدمات، منها نظام العالم. فهم سر (قدر) را شيخ متأله مبتنى بر تحقيق در نظام عالم دانسته وبيان آنكه نظام موجود در عالم خلق از اول الصوادر تا عالم خلق وماده (عالمى كه برخى از سكنه آن در مقام واحديت ولوج نموده به سر قدر به علم انكشافى واقف شده اند) من الأزل إلى الأبد، در مرتبه علم تفصيلى حق، به نظامى اتم كه مقتضاى ذات حق است، موجود است. واين علم تفصيلى در عالم ربوبى را عرفا (قدر اول) مى دانند كه هر عينى طالب وجودى مناسب ذات خود مى باشد. آنچه كه ممكن الوجود است وتحقق آن مدخليت در نظام هستى دارد به قلم الهى بر صفحه وجود رقم زده شده ومى شود. در حديث مسلم (إن الله خلق القلم، وقال له: (أكتب علمى في خلقى إلى الأبد). صريح است در اين مهم كه آنچه مدخليت در نظام وجود دارد، مطابق نظام خاص در عالم ربوبى، با آثار مترتب ولازمه وجود وذات هر شئ، در خارج حتمى الوقوع است كه بالأخره برمى گردد به امر ذاتى هر موجودى. وآنچه از نفوس انسانى تحقق يابد، از نيكى وبدى، نسبت به كليه نظام غير معلل است، كه (ما من نسمة كائنة إلى يوم القيامة إلا وكتب مقعده من النار ومقعده من الجنة). كه (خلقت هؤلاء للجنة ولا أبالى، وهؤلاء للنار ولا أبالى). عرفا نيز به طريق خويش از سر (قدر) سخن

گفته‌اند که با آنچه شیخ، مؤلف شفاء گفته به اعتبار معنی متوافق است. قال علي بن أبي طالب، عليه السلام (على ما نقله الصدوق بإسناده عن الأصبغ بن نباته في باب القضاء والقدر من كتاب التوحيد). في القدر: (ألا، إن القدر سر من سر الله، وستر من ستر الله، وحرز من حرز الله، مرفوع في حجاب الله، مطوي عن خلق الله، مختوم بخاتم الله، سابق في علم الله. وضع الله العباد عن علمه ورفعه فوق شهاداتهم ومبلغ عقولهم، لأنهم لا ينالونه بحقيقة الربانية ولا بقدرة الصمدانية ولا بعظمة الربانية ولا بعزة الوحدانية، لأنه بحر زاخر خالص لله، عمقه ما بين السماء والأرض، عرضه ما بين المشرق والمغرب، أسود كالليل الدامس، كثير الحيات والحيتان، يعلو مرة ويسفل أخرى، وفي قعره شمس تضيئ، لا ينبغي أن يطلع عليها إلا الله والواحد الفرد. فمن تطلع عليها، ضاد الله في حكمه ونازعه في سلطانه وكشف عن سره وستره وباء بغضب من الله، ومأواه جهنم و بئس المصير). توحيد صدوق، ط ١٣٥٧ ش، ص ٣٨٣ - ٣٨٤. يجب أن يعلم أن الاطلاع على سر القدر يوجب التمكين والخضوع بالنسبة إلى الكامل، وفي الجاهل وفي النفوس المستكبرة المستبدة يوجب الإلحاد والمفاسد التي هي لا تقاس بالإلحاد. وأيضا يجب أن يعلم أن الصحيح المطابق للعقل والنقل: (أن لا يطلع عليها إلا الله والواحد الفرد) وهو كامل كل عصر. والكامل لما كان صاحب التمكين والدعوة، يرى الأمور موافقا لقضاء الله، يوجب فيه الكمال. (ج)

وإنما قال: (لشدة ظهوره) لأن كل ذي بصر وبصيرة يشاهد أن

وجود الأشياء صادر من الله في كل آن بحسب القوابل، كإفاضة الصورة الإنسانية على النطفة الإنسانية والصورة الفرسية على النطفة الفرسية. وهذا أظهر شئ في الوجود. وكما
يترتب إفاضة الصور على الأشياء بالاستعداد والقابلية، كذلك يترتب إفاضة لوازمها على قابلية تلك الصور. وهذا أيضا أمر بين عند العقل. و
كثير من الأشياء البالغة في الظهور قد يختفي اختفاء لا يكاد يبدو، كالوجود والعلم والزمان، وأنواع الوجدانيات والبديهيات أيضا كذلك. والطلب والإلحاح على معرفة سر القدر من الأنبياء، عليهم السلام، إنما كان للاحتجاب. فإن النبي إذا اطلع عليه، لا يقدر على الدعوة وإجراء أحكام الشريعة على الأمة، بل يعذر كلا منهم فيما هو عليه لإعطاء عينه ذلك (٩)
(واعلم، أن الرسل، صلوات الله عليهم، من حيث هم رسل، لا من حيث هم أولياء وعارفون على مراتب ما هي عليه أممهم، فما عندهم من العلم الذي أرسلوا به إلا قدر ما تحتاج إليه أمة ذلك الرسل، لا زائد ولا ناقص) أي، الرسل من حيث إنهم رسل، ما أعطى لهم العلم إلا قدر ما يطلب استعدادات أمته، لا يمكن أن يكون زائدا عليه ولا ناقصا منه، لأن الرسول إنما هو مبلغ لما أنزل إليه، كقوله تعالى: (بلغ ما أنزل إليك وما عليك إلا البلاغ إن أنت إلا نذير مبين). لأحكام أفعالهم لإصلاح معاشهم ومعادهم. والتبليغ والتبيين لا يكون إلا بحسب استعدادات المبلغين إليهم وأفعالهم، لا زائدا ولا ناقصا. وأما من حيث إنهم أولياء فانون في الحق، أو أنبياء عارفون، فليس كذلك، لأن هاتين الصفتين بحسب استعداداتهم في أنفسهم، لا مدخل لاستعداد الأمة فيها.

---

(٩) - قوله: (لا يقدر على الدعوة...). ليس الاطلاع على سر القدر مانعا عن الدعوة وإجراء أحكام الشريعة، فإن ذلك أيضا من سر القدر: فعين العاصي يقتضى العصيان ويقتضي
إجراء الحد عليه، وعين النبي يقتضى الدعوة وتبليغ الحجة، فالنبي يبلغ الحجة بمقتضى عينه الثابتة، والعاصي يعصى بمقتضى عينه الثابتة، ويقتضي
عينه إجراء الحدود عليه.
(الامام الخميني مد ظله)

فقوله: (وعارفون) أي، ولا من حيث إنهم أنبياء. فنبه بهذا الاطلاع على كون النبوة تعطى العلم والمعرفة بالله والمراتب، وعلى أن العارفين لهم نصيب من النبوة العامة، لا الخاصة التشريعية. وقوله: (على مراتب ما هي عليه أممهم) بإضافة (المراتب) إلى (ما) خبر (أن). و (هي) ضمير مبهم مفسره (أممهم). تقديره: أن الرسل، من حيث هم رسل، عالمون على قدر مراتب أممهم على ما هي عليه.

(والأمم متفاضلة، يزيد بعضها على بعض، فيتفاضل الرسل في علم الإرسال بتفاضل أممها. وهو قوله: (تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض).) معناه ظاهر. و (هو) بمعنى ذلك. أي، وذلك التفاضل ثابت بقوله: (تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض).

(كما هم أيضا فيما يرجع إلى ذواتهم، عليه السلام، من العلوم والأحكام متفاضلون بحسب استعداداتهم. وهو) أي، ذلك التفاضل هو المشار إليه (في قوله: ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض.) أي، الرسل يتفاضلون بتفاضل أممهم، كما يتفاضلون فيما يرجع إلى ذواتهم من العلوم والمعارف والأحكام الإلهية. ففي الكلام تقديم وتأخير. تقديره: كما هم متفاضلون فيما يرجع إلى ذواتهم.

(وقال تعالى في حق الخلق (والله فضل بعضكم على بعض في الرزق). والرزق منه ما هو روحاني كالعلوم، وحسى كالأغذية. وما ينزله الحق إلا بقدر معلوم.) أي، بقدر يعلمه الحق من استعداد عين العبد في كل حين. (وهو الاستحقاق الذي يطلبه الخلق.) أي، ذلك (القدر المعلوم) هو ما استحق الخلق وطلبه من الحضرة الإلهية.

(فإن الله (أعطى كل شئ خلقه).) أي، أعطى كل شئ مقتضى خلقه و عينه دفعة واحدة في الأزل، ثم جعله وديعة في خزائن السماوات والأرض، بل في نفس كل شئ إلى أن يظهر في الحس. وإليه أشار بقوله: (فينزل بقدر ما

يشاء.) (١٠) أي، في كل حين. (وما يشاء إلا ما علم فحكم (١١) به. وما علم، كما قلناه، إلا بما أعطاه المعلوم من نفسه.) أي، ما تتعلق المشيئة الذاتية إلا بما علم الله من الأعيان، فحكم بما علم من أحوالها، وما علم إلا ما أعطى الأعيان من نفسها بحسب استعداداتها.

(فالتوقيت في الأصل للمعلوم، والقضاء والعلم والإرادة والمشية تبع للقدر.) أي، تعيين كل حال من أحوال الأعيان بوقت معين وزمان خاص، إنما هو في الحقيقة مقتضى الأعيان، فإنها تطلب باستعداداتها ذلك التوقيت. والعلم الإلهي تابع للمعلوم، فالقضاء والقدر الذي هو التوقيت والإرادة والمشيئة كلها تابعة للقدر، أي المقدور، إذ القدر بمعنى التوقيت تابع للمقدور. كما مر آنفا. فما هو المشهور من أن الإرادة مخصصة، أو المشيئة أو العناية الإلهية مقتضية أمرا ما، محمول بالمشيئة والإرادة الذاتية، (١٢) لا الأسمائية.

(فسر القدر من أجل العلوم، وما يفهمه الله إلا لمن اختصه بالمعرفة التامة.) ظاهر.

(فالعلم به يعطى الراحة الكلية للعالم به، ويعطى العذاب الأليم للعالم به أيضا، فهو يعطى النقيضين.) أي، العلم بسر القدر يعطى لصاحبه الراحة الكلية، لأن العلم بأن الحق ما حكم عليه في القضاء السابق إلا بمقتضى ذاته، و مقتضى الذات لا يمكن أن يختلف عنها بسبب، به تحصل الاطمينان على أن كل كمال يقتضيه حقيقته وكل رزق صوري ومعنوي يطلبه عينه لا بد أن يصل إليه، كما قال، صلى الله عليه وسلم: (إن روح القدس نفث في روعي أن نفسا لن تموت

---

(١٠) - أي، ما يريد من الرزق. (ج)

(١١) - قوله: (فحكم) ذلك الحكم هو القضاء. (ج)

(١٢) - والمراد ب (المشيئة الذاتية) التي هي أعم من الإرادة ما هو مصرح به في روايات أئمتنا: (لا يكون شئ إلا ما شاء الله وأراد). فسر الإمام أبو الحسن الرضا، عليه السلام، المشيئة ب (الذكر الأول) والإرادة ب (العزيمة على ما يشاء). (ج)

حتى يستكمل رزقها. ألا، فأجملوا في الطلب). فيستريح عن تعب الطلب. وإن طلب أجمل في الطلب، ولا يخاف من الفوات، ولا ينتظر لعلمه بأن الله في كل حين يعطيه من خزائنه ما يناسب وقته، فهو واجد دائما من مقصوده شيئا فشيئا، وما لا يحصل له لا يراه من الغير، فيحصل له الراحة العظيمة. وكذلك يعطى العذاب الأليم. لأن صاحبه قد يكون مقتضى ذاته أمورا لا تلائم نفسه، كالفقر و سوء المزاج وقلة الاستعداد، ويرى غيره في الغنى والصحة والاستعداد التام، ولا يرى سببا للخلاص، إذ مقتضى الذات لا يزول، فيتألم بالعذاب الأليم. فالعلم بسر القدر يعطى النقيضين: الراحة وعدمها، والألم وعدمه (١٣) وإطلاق النقيضين هنا مجاز، لأن الراحة والألم ضدان، وهما ليسا نقيضين. ولما كان كل منهما يستلزم عدم الآخر، أطلق اسم النقيضين عليها، كأنه قال: الراحة و عدمها، والألم وعدمه. وموضوعهما غير متحد أيضا.

(وبه وصف الحق نفسه بالغضب والرضا، وبه تقابلت الأسماء الإلهية.

) أي، وبسبب العلم بسر القدر وصف الحق نفسه بالغضب والرضا، لأنه يعلم ذاته بذاته ويعلم ما تعطيه ذاته من النسب والكمالات المعبر عنها بالأسماء والصفات، ومن جملة نسبه الرضا والغضب، فالعلم بذاته أعطاه الرضا والغضب، ولهاتين النسبتين انقسم الأسماء إلى. (الجمال) و (الجلال)، ومن هذا الانقسام حصل الداران: الجنة والنار. فصح أيضا أن العلم بالذات من حيث الرضا والغضب، هو سبب تقابل الأسماء الإلهية. هذا من جهة الذات و أسمائها. وأما من جهة الأعيان، فالعلم بها أيضا يعطى الحق الرضا والغضب، لأن العين المؤمنة المطيعة لأمر الله تطلب من الله تعالى أن يتجلى لها بالرضا

---

(١٣) - مخفي نماند كه آگاهى از سر قدر اگر بر سبيل مكاشفه باشد، به نحو اطلاق مقتضى راحت وآسودگى است. واگر از طريق علم نظرى باشد، در صاحبان فطرت سليمه اثرى ملازم با ابتهاج وتسليم وتوكل، ودر نفوس مبتلا به انحطاط طغيان، ودر مبتلايان به فقر الحاد در بر دارد. (ج)

واللطف، والعين الآبية الكافرة يطلب من الله أن يتجلى عليها بالغضب والقهر، فأظهرت الأعيان أحكام نسبة الرضا والغضب ووجودهما بالفعل، فتقابلت الأسماء الإلهية، وانقسمت بالجمال والجلال، لأن كل ما يتعلق بالرضا واللطف فهو الجمال، وما يتعلق بالقهر والغضب فهو الجلال.

(فحقيقته تحكم في الموجود المطلق والموجود المقيد، لا يمكن أن يكون شئ أتم منها ولا أقوى ولا أعظم، لعموم حكمها المتعدى وغير المتعدى) أي، فحقيقة العلم بسر القدر، أو حقيقة سر القدر، تحكم في الموجود المطلق. وفي بعض النسخ: (في الوجود المطلق). أي، في الحق بإثبات الرضا والغضب له والاتصاف بالأسماء الجمالية والجلالية. وتحكم أيضا أن توجد كل عين بما يقتضى استعدادها ويقبل ذاتها، ويحكم في الموجود المقيد بالسعادة والشقاوة، وكونه مرضيا عند ربه أو مغضوبا عليه، وأن يوجد بمقتضى عينه في الأخلاق والأفعال و جميع كمالاته. فلا يمكن أن يكون شئ أتم من حقيقة سر القدر، لأن حكمها عام: تحكم في الحق وأسمائه وصفاته كلها من حيث إنها تابعة للأعيان، وتحكم في جميع الموجودات. والمراد ب (الحكم المتعدى) الأحكام والتأثيرات التي تقع من الأعيان في مظاهرها، ويتعدى منها إلى غيرها بالفعل والانفعال. و غير المتعدى ما يقع في مظاهرها فقط، كالكمالات النفسانية من العلم والحكمة و غيرها.

(ولما كانت الأنبياء، صلوات الله عليهم، لا تأخذ علومها إلا من الوحي الخاص الإلهي، فقلوبهم ساذجة من النظر العقلي، لعلمهم بقصور العقل من حيث نظره الفكري عن إدراك الأمور على ما هي عليه. والإخبار أيضا (١٤) يقصر عن إدراك مالا ينال إلا بالذوق، فلم يبق العلم الكامل إلا في التجلي الإلهي، وما يكشف الحق عن أعين البصائر والأبصار من الأغطية، فتدرك الأمور قديمها وحديثها وعدمها و وجودها ومحالها وواجبها وجائزها على ما هي عليه في حقائقها وأعيانها.) أي، لما

---

(١٤) - قوله: (والإخبار...) لأن التعبد بالجبر تقليد. (ج)

كانت علوم الأنبياء، عليه السلام، مأخوذة من الوحي، كانت قلوبهم ساذجة مما يتعلق بالنظر العقلي، لأنه طريق الانتقاش بالتعمل والكسب. والأمر، كما هو، لا يتجلى إلا في القلب المجلو الفارغ عن النقوش. والإخبار لا يمكن إلا عما يمكن التعبير عنه ويسمع العبارة، أما مالا يمكن، كالوجدانيات والمدركات بالذوق، فيقصر الإخبار أيضا عن إيضاحه، فلا
يحصل العلم التام به، كمالا يحصل بطريق النظر العقلي، فلم يبق أن يدرك الحقائق على ما هي عليه إلا
في التجلي الإلهي، ليشاهد تارة في العالم المثالي المقيد، وأخرى في المطلق، وأعلى منهما في عالم المجردات، وأعلى من ذلك أيضا في عالم الأعيان، فيحصل الاطلاع بحقائق الأمور، قديمها وحديثها وعدمها ووجودها ومحالها وواجبها، على ما هي عليه في حقائقها وأعيانها.
فجواب (لما) قوله: (فقلوبهم). و (ما) في (وما يكشف) مصدرية.
أي، فلم يبق العلم الكامل إلا في التجلي وكشف الحق. و (من) في قوله: (من الأغطية) للبيان، والمبين مقدر. وهو ما طرأ على أعين البصائر والأبصار، فمنعها عن شهود الحقائق والأسرار. ويجوز أن يكون (ما) بمعنى الذي، و (من الأغطية) بيانا له. فمعناه: فلم يبق العلم الكامل إلا في التجلي وفيما يكشف الحق، أي، يرفعه الحق عن أعين البصائر والأبصار من الأغطية. وهذا أنسب.
وإنما قال: (عن أعين البصائر والأبصار) لأن الأغطية إذا ارتفعت، يتحد النوران: نور البصيرة ونور البصر، فيدرك بكل منهما ما يدرك بالآخر، وكذلك يدرك بالسمع ما يدرك بالبصر وبالعكس. هذا أيضا من خصوصيات الكشف التام الذي هو فوق طور العقل.
(فلما كان مطلب (العزيز) على الطريقة الخاصة، لذلك وقع العتب عليه، كما ورد في الخبر. ولو طلب الكشف الذي ذكرناه، ربما كان لا يقع عليه عتب في ذلك.
) المراد ب (الطريقة الخاصة) طريق الذوق. وهو الاتصاف هنا بصفة القدرة على الإحياء ذوقا. وإنما وقع العتب عليه، لأنها من الخصائص الإلهية ويدل

عليه. ما ذكره من بعد، وطلب أن يكون له قدرة يتعلق بالمقدور. ويجوز أن يكون المراد بها طريق الوحي. لكن الأول أولى، إذ لا تعتب على ما يطلبه نبي بالوحي. إلا أن يقال العتب مترتب على الطلب على سبيل التعجب والاستغراب بالنسبة إلى القدرة العظيمة الإلهية. وذلك عين سوء الأدب مع الله. أي، لما كان طلب العزير الاطلاع على سر القدر ذوقا واتصافا بالقدرة، أو بطريق الوحي - إذ هو الطريقة الخاصة بالأنبياء لكونهم يحترزون عن النظر بالعقل في الأمور الإلهية خصوصا في مثل هذا المقام مع الاستغراب والتعجب - وقع العتب عليه. كما ورد في الخبر من أنه قيل له: (لئن لم تنته يا عزير، لأمحون اسمك من ديوان النبوة). لأن مثل هذا السؤال لا يليق بمن تحقق بالحقائق الإلهية وعلم طريقها. و كان الواجب أن يستصغر كل عظيم بالنسبة إلى قدرته تعالى. فمن سذاجة قلبه سأل ما سأل على الطريقة الخاصة حتى وقع في معرض العتب. ولو كان على طريق الكشف لحصول الاطمينان، لا على طريق التعجب والاستغراب، لما وقع عليه العتب، كما لم يقع على إبراهيم إذ قال: (رب أرني كيف تحيى الموتى. قال...) - الآية. وهذا المعنى بلسان أهل الظاهر، لذلك قال فيما بعد: (وأما عندنا) إلى آخره.

(والدليل على سذاجة قلبه قوله في بعض الوجوه: (أنى يحيى هذه الله بعد موتها).) أي، والدليل على سذاجة قلبه قوله: (أنى يحيى هذه الله بعد موتها). و إنما قال: (في بعض الوجوه) فإن أصحاب التفاسير اختلفوا في أن المار على القرية الخاوية القائل بهذا الكلام من كان؟ فمنهم من قال إنه عزير، عليه السلام. وهو قول (قتادة). وقال (وهب): هو (إرميا). وقيل (الخضر) وقال (الحسن): (كان علجا كافرا مر على قرية، وكان على حمار، ومعه سلة تبن). وقيل: تين و عنب. والله أعلم. فمعناه: الدليل على سذاجة قلبه هذا القول في بعض الوجوه المذكورة.

(وأما عندنا فصورته، عليه السلام، في قوله هذا كصورة إبراهيم: (أرني كيف تحيى الموتى). ويقتضي ذلك الجواب بالفعل الذي أظهره الحق فيه في قوله:

(فأماته الله مائة عام ثم بعثه فقال له وانظر إلى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما). فعاين كيف تنبت الأجسام معاينة تحقيق، فأراه الكيفية.) أي، وأما عند أهل الكشف، فصورة قوله، عليه السلام، من حيث المعنى كصورة قول إبراهيم، عليه السلام: (رب أرني كيف تحيي الموتى. قال: أو لم تؤمن؟) أي، ليس قوله: (أنى يحيى هذه الله بعد موتها) بمعنى الاستبعاد والتعجب. فإن المتحقق بمقام النبوة والولاية لا يستبعد من الله القادر الموجد المحيي المميت أن يعيد الأموات ويوجدهم مرة أخرى. بل المؤمن بالأنبياء، الكامل في إيمانه، لا يستبعد ذلك، فإنه يقدح في إيمانه، فكيف يتصور من النبي قد وإنما هو شأن المحجوبين بالعادة عن القدرة الإلهية. بل بمعنى كيف: فإنه، عليه السلام، يطلب أن يريه الحق كيفية إحياء الموتى، ليكون في ذلك صاحب شهود، ويقتضي ذلك، أي السؤال، الجواب بالفعل، فأجابه بإماتته وإعادته ثانيا، فيشاهد كيف تنبت الأجسام، شهودا محققا.

وفي قوله: (كيف تنبت) إشارة إلى ما ذكره في الفتوحات، في الباب الرابع والستين، من أن أجسام الأموات تنبت من (عجب الذنب). والظاهر أن المراد بالأجزاء الأصلية التي لم تتفتت (١٥)

---

(١٥) - في الفتوحات المكية (ط عثمان يحيى، مصر، باب الرابع والستون، السفر الرابع، ص ٤٥٤): (فينشئ الله النشأة الآخرة على (عجب الذنب) الذي يبقى من هذه النشأة الدنيا). ليس في كلام الشيخ الأكبر من (أن أجسام الأموات تنبت من عجب الذنب). قال الشيخ: (إن المراد بعجب الذنب ما تقوم عليه النشأة، وهو لا يبلى، أي لا يقبل البلى). قال شيخنا و سيدنا ومن إليه سندنا في المعارف الإلهية، صدر الحكماء في المظاهر الإلهية (ط م، ص ٩٥ - ٩٦): (واعلم، أن الروح إذا فارق البدن العنصري، يبقى معه أمر ضعيف الوجود من البدن، قد عبر عنه في الحديث ب (عجب الذنب). واختلفوا في معناه. قيل: هو العقل الهيولاني. وقيل: الهيولى الأولى. وقيل: الأجزاء الأصلية. وقال أبو حامد الغزالي: النفس الناطقة، وعليها تنشأ الدار الآخرة. وقال أبو يزيد الوقواقي أبو زيد الرقراقي على ما في الفتوحات هو جوهر فرد، يبقى من هذه النشأة لا يتغير، ينشأ عليه النشأة الثانية. عند الشيخ الأعرابي (أبن عربي) هي أعيان الجواهر الثابتة. ولكل وجه). در تفسير منسوب به امام عسكرى، عليه السلام، در تفسير كريمه: (فقلنا اضربوه ببعضها). مذكور است: (أخذ واقطعه. وهى عجب الذنب الذى خلق منه ابن آدم، وعليه يركب إذا أعيد خلقا جديدا). (العجب) - جمع العجوب - مؤخر كل شئ، أصل (الذنب) عند رأس العصعص. (المنجد). سه حديث به مضمون (ينشئ النشأة الآخرة على عجز (عجب) الذنب). در كتب حديث مذكور افتاده است. وظاهر روايات دلالت نمايد بر اينكه اين جزء باقى، جزء جسمانى مادى است، وجزء اصلى باقى محسوب مى شود. و شاهد مطلب آن است كه در يكى از أحاديث ذكر شده است: (كل ابن آدم يبلى إلا عجز (عجب) الذنب). تفصيل هذا البحث يطلب من كتاب المبدأ والمعاد وكتاب الأسفار. و فيهما ما يشفى العليل. لأن البحث في أمثال هذه العويصات إنما هو شأن من كان له قدم

راسخ في الحكمة النظرية والمآرب الذوقية. (ج)

(فسأل عن القدر الذي لا يدرك إلا بالكشف للأشياء في حال ثبوتها في عدمها ، فما أعطى ذلك، فإن ذلك من خصائص الاطلاع الإلهي.) (فسأل) ليس عطفا على قوله: (فأراه) إذ السؤال لم يكن بعد الإراءة، بل قبلها. فهو استيناف. و معناه: أنه سأل الله أن يطلعه على سر القدر الذي هو العلم بالأعيان حال ثبوتها في عدمها، وبكيفية تعلق القدرة بالمقدور. فما أعطى ذلك. فإنه مخصوص بالله ولمن أراد أن يطلعه. كما قال: (ولا يحيطون بشئ من علمه إلا بما شاء). بل أراه كيفية الإحياء في نفسه، وما أراه الأعيان لا عين نفسه ولا عين غيره من أهل القرية، وما اطلعه على كيفية تعلق القدرة بالمقدور اطلاعا على سبيل الذوق، لأنه لا يكون إلا لصاحب القدرة بالإيجاد، فهو من خصائص الاطلاع الإلهي. ولا يلزم من شهود كيفية الإحياء الاطلاع بعين نفسه التي هي الثابتة في علم الله تعالى، ولا الاطلاع بكيفية تعلق القدرة بالمقدور على سبيل الذوق. وما يذكر بعد يدل على ما ذكرناه. (فمن المحال أن يعلمه إلا هو، فإنها) أي، الأعيان. (المفاتيح الأول، أعني، مفاتيح الغيب التي لا يعلمها إلا هو،) كما قال تعالى: (وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو).

واعلم، أن الأعيان هي المفاتيح الأول بالنسبة إلى الشهادة، لا مطلقا، فإن الأسماء الذاتية المقتضية للأعيان هي المفاتيح الأول مطلقا، لأنها مفاتيح الأعيان وأربابها أيضا (١٦)

(وقد يطلع الله من يشاء من عباده على بعض الأمور من ذلك.) كما قال: (ولا يحيطون بشئ من علمه إلا بما شاء). وقال: (عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحد إلا من ارتضى من رسول فإنه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصدا) (١ - ١٦)

(واعلم، أنه لا تسمى (مفاتيح) إلا في حال الفتح، وحال الفتح هو حال تعلق التكوين بالأشياء.) أي، الأعيان لا تسمى بالمفاتيح إلا في حال الفتح. وهو عند تعلق الإرادة بتكوين الأشياء (١٧) ولما كان ذلك التعلق غير منفك عن تعلق القدرة بها وأن تعلق الإرادة بالتكوين هو بعينه أن تعلق القدرة بالمقدورات، قال: (أو قل إن شئت: حال تعلق القدرة بالمقدور.)

وإنما قال: (ولا ذوق لغير الله في ذلك.) لأن كل ما وقع عليه اسم الغيرية محصور مقيد، وكل ما هو مقيد موصوف بالعجز والقصور لا بالقدرة، فليس لأحد من العباد قدرة على الإيجاد. كما قال: (لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يخلقوا ذبابا لم يقدروا عليه).

(فلا يقع فيها تجل ولا كشف، إذ لا قدرة ولا فعل إلا لله خاصة، إذ له الوجود المطلق الذي لا يتقيد.) أي، فإذا لم يكن لغير الله ذوق في القدرة على الإيجاد، لا يتجلى الحق للعباد من حيث القدرة، ولا ينكشف لهم هذا الحال، إذ القدرة على الإيجاد لله لا للغير.

---

(١٦) - و (الأرباب) هي الأسماء المتجلية والمربية للأعيان القابلة. (ج)

(١ - ١٦) - قوله: (رصدا) أي، منتظرا ومترصدا لأمر الله. (ج)

(١٧) - وأما أعيان الممتنعات لا تسمى ب (المفاتيح). وأما حال الفتح هو حال ظهور ما في الخزائن الإلهية، أي، العين المخلوق. وظهور الأعيان إنما هو مع تعلق القدرة. (ج)

فضمير (فيها) عائد إلى (القدرة) (١٨) واتصاف الكمل بالقدرة على الإيجاد والإعدام في بعض الأعيان وبالنسبة على بعض الأعيان - كما هو مقرر عند الطائفة - إنما هو من حيث عدم المغايرة بينه وبين الحق بفناء جهة العبودية في جهة الربوبية. أو من جهة الخلافة، لا الأصالة، كما قال الله تعالى عن لسان نبيه عيسى، عليه السلام: (وأبرء الأكمه والأبرص بإذن الله وأحيى الموتى بإذن الله). فلا يرد (١٩)

(فلما رأينا عتب الحق له، عليه السلام، في سؤاله في القدر، علمنا أنه طلب هذا الاطلاع) أي، الاطلاع على كيفية تعلق القدرة بالمقدور على سبيل الذوق. (فطلب أن يكون له قدرة يتعلق بالمقدور، وما يقتضى ذلك إلا من له الوجود المطلق.) كالحق تعالى ومن فنى وجوده وإنيته في الحق من العباد. (فطلب مالا يمكن وجوده في الخلق ذوقا، فإن الكيفيات لا تدرك إلا بالأذواق.) (٢٠) كما لا يمكن

للعنين إدراك لذة الوقاع على سبيل السماع. وجميع الوجدانيات بهذه المرتبة. فمن ليس له قوة الوجدان، لا يمكن له حصول العرفان.

(وأما ما رويناه مما أوحى الله به إليه: (لئن لم تنته، لأمحون اسمك من ديوان النبوة). أي، أرفع عنك طريق الخبر، وأعطيك الأمور على التجلي، والتجلي لا يكون إلا بما أنت عليه من الاستعداد الذي به يقع الإدراك الذوقي، فتعلم أنك ما أدركت إلا بحسب استعدادك، فتنظر في هذه الأمر الذي طلبت، فلما لم تره، تعلم أنه ليس عندك الاستعداد الذي تطلبه، وإن ذلك من خصائص الذات الإلهية. فقد علمت أن الله (أعطى كل شئ خلقه). فإن لم يعطك هذا الاستعداد الخاص، فما هو خلقك، ولو كان خلقك، لأعطاكه الحق الذي أخبر أنه أعطى كل شئ خلقه.

---

(١٨) - لا وجه لعود الضمير إلى (القدرة) كما لا يخفى. ولعله من سهو قلم الناسخ. ويمكن إرجاع الضمير إلى غير الله باعتبار عينه الثابتة. (الامام الخميني مد ظله)

(١٩) - فلا يرد النقض بالكمل عند ظهورهم بصفة القدرة. (ج)

(٢٠) - إلا بالأذواق. (ج)

فتكون أنت الذي تنتهي عن مثل هذا السؤال من نفسك، لا تحتاج إلى نهى إلهي. وهذا عناية من الله بالعزير، عليه السلام. علم ذلك من علمه، وجهله من جهله.) جواب (أما) قوله: (أي أرفع). تقديره: وأما ما رويناه من قوله تعالى ب (لئن لم تنته لأمحون اسمك من ديوان النبوة). فمعناه: أرفع عنك طريق الخبر، و أعطيك الأمور على التجلي. ولما كانت النبوة مأخوذة من (النبأ) وهو الخبر، فسر طريق الكشف، لأن النبي ولى، ومن شأن الأولياء الكشف، فإذا ارتفع الحجاب وانكشف حقائق الأمور، علم أن الحق ما يعطى لأحد شيئا إلا بحسب الاستعداد. فإذا نظر ولم يجد في عينه استعداد ما يطلبه، ينتهى عن الطلب ويتأدب بين يدي الله، ولا يطلب ما ليس في وسعه واستعداده. و يعلم أن مطلوبه مخصوص بالحق، ليس لغيره فيه ذوق ولا كشف. ويعلم أن الله أعطى كل شئ خلقه، أي استعداده الذي يخلق في الشهادة بحسبه عند تعين المهيات وفيضها أزلا، فمن أعطى له الحق هذا الاستعداد الخاص وجعله خليفة، يصدر منه ذلك، كالإحياء من عيسى عليه السلام وشق القمر من نبينا، صلى الله عليه وسلم، والتصرفات التي يتعلق بالقدرة. ومن لم يعط له ذلك، لم يمكن صدوره منه، سواء طلب ذلك أو لم يطلب.

ولما كان ظاهر الخبر سلب النبوة عنه وإبعاده من حضرته وهذا لا يليق بمراتب الأنبياء صلوات الله عليهم. لأنهم المصطفون من العباد وأعيانهم مقتضية لها (٢١) لا يمكن سلبها عنهم - صرح بأن هذا العتب عناية من الله في حقه وتأديب، كما قال، صلى الله عليه وسلم: (أدبني ربي، فأحسن تأديبي) (٢٢) علم هذا المعنى (٢٣) من علم من أهل الحجاب والطغيان. أو لما كان الخبر في الباطن

---

(٢١) - أي، النبوة. (ج)

(٢٢) - في بعض الروايات: (لقد أدبني... سبعين مرة). لأن الله تعالى هو المتكفل لتربية الكمل من الأنبياء والأولياء عليهم السلام. (ج)

(٢٣) - (أي كون العتب عناية من...). (ج)

والحقيقة وعدا، لا وعيدا، والوعيد عناية من الله في حقه، قال: (علم ذلك الوعد من علمه، وجهله من جهله.)
(واعلم، أن الولاية هي الفلك المحيط العام، ولهذا لم ينقطع، ولها الإنباء العام. وأما نبوة التشريع والرسالة فمنقطعة. وفي محمد، صلى الله عليه وسلم قد انقطعت، فلا نبي بعده مشرعا أو مشرعا له، ولا رسول وهو المشرع.) لما فسر الغيب بما يتعلق بالولاية، نقل الكلام إليها. وإنما أطلق اسم (الفلك) عليها، لأنها حقيقة محيطة لكل من يتصف بالنبوة والرسالة والولاية، كإحاطة الأفلاك لما تحتها من الأجسام، ولكون الولاية عامة شاملة على الأنبياء والأولياء، لم ينقطع، أي، ما دام الدنيا باقية. وعند انقطاعها ينتقل الأمر إلى الآخرة. كما مر في الفص الأول والثاني (٢٤)
وللولاية الإنباء العام، لأن الولي هو الذي فنى في الحق، وعند هذا الفناء يطلع على الحقائق والمعارف الإلهية، فينبئ عنها عند بقائه ثانيا. وكذلك النبي، لأنه من حيث ولايته يطلع على المعارف والحقائق، فينبئ عنها، لكن الولي لا يسمى نبيا، ولا يسمى الأنباء العام بالنبوة. وأما نبوة التشريع والرسالة فمنقطعة، وفي نبينا، صلى الله عليه وسلم، قد انقطعت، لذلك قال: (لا نبي بعدي). يعنى نبيا مشرعا - على صيغة اسم الفاعل - كموسى وعيسى ومحمد، عليهم السلام. أو نبيا مشرعا له، أي نبيا داخلا في شريعة مشرع، كأنبياء بنى إسرائيل، إذا كانوا كلهم على شريعة موسى، عليه السلام.
(وهذا الحديث قصم ظهور أولياء الله، لأنه يتضمن انقطاع ذوق العبودية

---

(٢٤) - قوله: (ولكون الولاية عامة...). أقول: لما كان مدار الرسالة على الاحتياجات الملكية من السياسات والمعاملات والعبادات، وهي من الأمور الكونية المنقطعة بانقطاعه، فلا محالة تنقطع هي أيضا، بل بالتشريع التام المتكفل لجميع الاحتياجات، كتشريع نبينا (ص)، بخلاف الولاية. فإن حقيقتها تحصل بالقرب أو نفس القرب التام، وهو غير منقطع. كما لا يخفى. (الامام الخميني مد ظله)

الكاملة التامة، (٢٥) فلا ينطلق عليه اسمها الخاص بها، فإن العبد يريد أن لا يشارك سيده، وهو الله في اسم. والله لم يتسم بنبي ولا رسول، وتسمى ب (ولى) واتصف بهذا
الاسم فقال: (الله ولى الذين آمنوا). وقال: (هو الولي الحميد). وهذا الاسم باق جار على عباد الله، دنيى وآخرة. فلم يبق اسم يختص به العبد دون الحق بانقطاع النبوة والرسالة.) أي، قوله، صلى الله عليه وسلم: (لا نبي بعدي). قصم ظهور أولياء الله، لأن الكاملين المحققين بالفقر التام والعبادة الكاملة التامة لا يختارون المشاركة في اسم من أسماء الله، لعلمهم بأن الاتصاف بالأسماء الإلهية ليست مقتضى ذواتهم، لكونه بالنسبة إليهم عرضيا يحصل لهم عند فنائهم في الحق، بل يريدون أن يظهروا بمقتضى ذواتهم، وهو العبادة. كما قال الشيخ (رض): (لا تدعني إلا ب (يا عبدها). فإنه أشرف أسمائي). والنبي والرسول مختصان بالعباد، لأن الله تعالى لم يتسم بهما. ولا يجوز إطلاق هذين الاسمين عليه، بخلاف الاسم (الولي)، فإنه اسم من أسماء الله. كما قال: (الله ولى الذين آمنوا). وقال: (هو الولي الحميد). وهذا الاسم، أي (الولي)، باق وجار، أي، مطلق على عباد الله تعالى دنيى وآخرة.
وفي قوله: (وهذا الحديث قصم ظهور أولياء الله) وتعليله بانقطاع ذوق العبودية الكاملة، سر يطلع عليه من أمعن النظر فيه، وتذكر قوله، عليه السلام: (أنا والساعة كهاتين). وتحقق بأسرار القيامة وظهور الحق بفناء الخلق وعبوديتهم (٢٦)

---

(٢٥) - قوله: (وهذا الحديث قصم...). اعلم، أن الأولياء الكاملين مع كون مقام ولايتهم أتم وأكمل من مقام عبوديتهم، فإن الولاية التامة إفناء رسوم العبودية، فهي الربوبية التي هي كنه العبودية. إلا أن الظهور بالربوبية التي هي من مختصات الحق، جل وعلا، كان من أصعب الأمور عليهم، فإن مقام العبد الكامل هو التذلل بين يدي سيده. وإظهار المعجزات في بعض الأحيان في الحقيقة إظهار ربوبية الحق في المظهر الكامل. (الامام الخميني مد ظله)

(٢٦) - قوله: (سر يطلع عليه...). أقول: يمكن أن يكون السر هو انقطاع التكليف ونفاد الخطاب والأمر فيه. وبيانه: أنه إذا ختم النبوة والرسالة، ختم العبودية، فينقطع العبودية الكاملة. فإذا تدبرنا وتذكرنا قول النبي بلسان ولايته (ص): (أنا والساعة كهاتين).
يعنى، أنا القيامة، وتم الدنيا في حقي، فأكون أخرويا من حيث ولايتي منتقلا من نشأة التكليف، وتذكرنا ظهور الحق بفناء الخلق، وعلمنا أنه إذا فنى الخلق فنى لوازمه، ومن جملتها التكليف والعبودية، علمنا من هذه الجملة أن التكليف في حق هذا الكامل ساقط، لأن التكليف مناف لهذه المعاني. فالكامل حينئذ إما محو صرف، فحينئذ إذا عبد الله، فعبادته ليست بالأمر، بل للأهلية للحق للعبادة. في كلام الصاحب الولاية الكبرى، على، صلى الله عليه وعلم أولاده، ما يصرح بذلك: (ما عبدتك خوفا من... بل

وجدتك أهلا للعبادة فعبدتك). در مقام محو صرف وفنای شاهد در مشهود، عبادت للاهلية نيز معنا ندارد، لذا محو طويل در كمل از عترت واقع نشده است، ومحو آنها به صحو تبديل می گردد. بنابر آنچه كه مذكور افتاد، صاحب ولايت مطلقه محمديه وورثه اگر به اعلی درجات اطلاق واصل واز جميع قيود لازمه تعينات، به حسب أحوال و مقامات وعلوم ومشاهدات، آزاد گردند، به حريت مطلقه لازم ذات ورافع كليه قيود و اعتبارات، كه لازم ازليت مطلقه است، متصف نمی شوند. اگر چه جامع كليه مراتب الهيه وبرزخ بين وجوب وامكان چه بسا أن تسقط عنه الأحكام التقييدية الإمكانية والصفاتية والأسمائية أيضا بعد سقوط التكليفات الأمرية وخروجه عن حصر الأحوال والنشآت والمواطن والمقامات، فلم يحصره عالم ولا حضرة من الحضرات، ومخاطب شود به خطاب: (ليغفر الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر). ولی عين ثابت امكانی أو محو نشود، اگر چه به انهی درجات اطلاق رسد ولسان أو مترنم شود به: (ما عبدتك خوفا من نارك... وجدتك أهلا للعبودية). ويتبدل صلوته بالصلوة الإلهی. فافهم وتأمل حتی تعرف سر ما أشار إليه الشارح العلامة. آنچه مراد منست خارج از رنگ وبوست ورنه گل زرد وسرخ در همه گلزار هست. ويكون لسان صاحب هذا المقام: (لو كشف الغطاء، لما ازددت يقيني). و (الآن قيامتي قائم)...

(إلا أن الله لطيف بعباده، فأبقى لهم النبوة العامة التي لا تشريع فيها، وأبقى لهم التشريع في الاجتهاد في ثبوت الأحكام، وأبقى لهم الوراثة في التشريع، فقال: (العلماء ورثة الأنبياء). وما ثمة ميراث في ذلك إلا فيما اجتهدوا فيه من الأحكام،

فشرعوه.) تقدير الكلام: وأما نبوة التشريع والرسالة فمنقطعة، إلا النبوة العامة التي هي الإنباء عن المعارف والحقائق الإلهية من غير تشريع، فإنها غير منقطعة. أبقاها الله لعباده لطفا عليهم وعناية ورحمة في حقهم. وأبقى لهم من التشريع أيضا نصيبا، لكن بحسب اجتهادهم، لا آخذا من الله بلا واسطة أو بواسطة الملك، فإنه مخصوص بالأنبياء، لأن المسائل الاجتهادية والأحكام الظنية نوع من التشريع، حاصل من المجتهدين فيه، وجعلهم من الورثة للأنبياء، كما قال صلى الله عليه وسلم: (العلماء ورثة الأنبياء). وليس لهم ميراث من أموال الدنيا، كما قال: (نحن معاشر الأنبياء لا نرث ولا نورث) (٢٧) فميراثهم الأموال الأخراوية.

فالأولياء العارفون وارثون للأنبياء في المعارف والحقائق، والعلماء المجتهدون وارثون للأنبياء في التشريع بالاجتهاد. فالأولياء ورثة بواطنهم، والعلماء ورثة ظواهرهم، والأولياء العلماء ورثة مقام جمعهم. ولا تجتمع

---

(٢٧) - ومن الواضح جدا أن ما هو كمال للأنبياء المواريث العلمية، لا الدنيوية. وأما المواريث الدنيوية لا تعد نقصا للأنبياء وغير منافية لشؤونهم. وما هو نقص للأنبياء التكاثر في الأموال. ولا خير في نبي فقير بحيث يسرى منه الفقر في أولاده. والخبر المشهور إما يدل على أنه ليس من شأن النبي جمع الأموال، أي، ليس في صدد بيان نفى مطلق المالكية والوراثة الدنيوية عن الأنبياء، لأنه مخالف لصريح الكتاب. وإما يدل على أنه ليس من شأن النبي التملك بشئ ولو كان يسيرا. ولو بقى منه بعد موته شئ قليل، لا يعتد به، فهو في ء على المسلمين، وحرام على زوجته وأولاده التصرف في شئ قليل قد وإني لا أظن أن يلتزم به أحد. والحق أن هذا الحديث، مع اشتهاره، من الموضوعات والمجعولات التي شهدت بصحته (العائشة) المسماة ب (الأم المؤمنين)، و (الحفصة) بنت الثاني من الخلفاء الذي كان مصرا على تصرف الفدك متمسكا بالحديث الذي وضعه الخليفة الأول. وهذا الحديث أول رواية موضوعة لكسر حرمة العترة، مع أن مدينة علوم النبوية، سر الأنبياء والأولياء، على بن أبي طالب، وسيدة نساء الجنة، والحسن والحسين، وأكابر الصحابة، أطبقوا على عدم صدور الرواية عن النبي، عليه وعلى أهل بيته السلام. (ج)

هذه النبوة العامة والتشريع الموروث (٢٨) في شخص واحد، (٢٩) لذلك ما اجتهد ولى
من الأولياء في حكم من أحكام الشرع، حتى خاتم الأولياء أيضا يتبع الشريعة في الظاهر. وجعله للمذاهب مذهبا واحدا (٣٠) ليس تشريعا منه، لأنه يحكم على ما يشاهد في نفس الأمر متابعا لما حكم به خاتم الأنبياء. والأئمة الأربعة أولياء بالولاية العامة الشاملة حتى للمؤمنين، لا الخاصة (٣١) فلا يرد.

---

(٢٨) - بحيث كان كلاهما من ظاهر. (ج)
(٢٩) - قوله: (ولا تجتمع هذه النبوة...). أي لا تجتمع النبوة العامة التي هي الإنباء عن الحقائق والمعارف بمرتبتها الكاملة المنطبقة على الولي الخاص، مع التشريع الموروث الذي هو الاجتهاد في شخص واحد. فإن الولي الخاص يأخذ الأحكام عن معدن أخذ النبي منه، وينكشف الأحكام عنده بواسطة التبعية، والنبي ينكشف لديه بالأصالة.
(الامام الخميني مد ظله)
(٣٠) - وجعله، أي خاتم الأولياء، للمذاهب، أي، الأقوال المختلفة في كل موضوع حكما واحدا. كما كان الأمر في زمان رسول الله،
عليه السلام، وزمان خلافة على، عليه السلام، الخاتم للولاية المطلقة. مراده من الخاتم للأولياء الختم الخاص المطلق
المحمدي، وهو المهدى الموعود، عليه آلاف التحية والثناء. وقد صرح على ذلك الشارح العلامة في رسالة التوحيد والنبوة والولاية بقوله: (... لذلك لا بد أن يرفع المهدى، عليه السلام، الخلافات بين أهل الظاهر، ويجعل الأحكام المختلفة في مسألة حكما واحدا، وهو ما في علم الله. ويصير المذاهب حينئذ مذهبا واحدا، لشهوده الأمر على ما هي عليه في علم الله، لارتفاع الحجاب عن عيني جسمه وقلبه، كما كان في زمن رسول الله، صلى الله عليه وسلم). وقد نقلنا هذه العبارات من الرسالة المذكورة التي طبعت مع الرسالتين منه، أي (أساس الوحدانية في أقسام الوحدة) و (نهاية البيان في دراية الزمان) ورسالة من العارف المحقق، ميرزا محمد رضا قمشه‌اى، في الولاية. وقد سمينا هذه المجموعة بالرسائل القيصري، ط انجمن فلسفه، في إيران (وطننا العزيز المحبوب بل المعشوق الغريب المظلوم - منهم مجنون أو وأو ليلى من. اللهم ادفع عنا البلاء المبرم من السماء، بحق نبينا وآله، عليهم السلام، إنك على كل شئ قدير). (ج)
(٣١) - أي، الولاية الخاصة بالعترة. (ج)

(فإذا رأيت النبي يتكلم بكلام خارج عن التشريع، فمن حيث هو ولي و عارف) وذلك كقوله، صلى الله عليه وسلم: (لو دليتم بحبل إلى الأرض السفلى لهبطتم على الله). وكنقل الحديث القدسي: (لا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل...) - إلى آخره، والأحاديث المبينة للمقامات والمظهرة لأحوال الآخرة والدرجات، وغير ذلك مما يتعلق بكشف الحقائق والأسرار الإلهية، فهو من مقام عرفانه وولايته، لا من مقام نبوته ورسالته.

(ولهذا مقامه من حيث هو عالم وولي أتم وأكمل من حيث هو رسول أو ذو تشريع وشرع.) أي، ولأجل أن الولاية غير منقطعة والنبوة منقطعة، صار مقام النبي، من حديث إنه عالم بالله وأسمائه وصفاته، وولي فان عبوديته في ربوبيته، أتم وأكمل من مقام نبوته ورسالته، لأن الولاية جهة حقانية، فهي أبدية، والنبوة جهة خلقية، فهي منقطعة غير أبدية.

(فإذا سمعت أحدا من أهل الله يقول، أو ينقل إليك عنه أنه قال: الولاية أعلى من النبوة. فليس يريد ذلك القائل إلا ما ذكرناه.) من أن ولايته أعلى من نبوته، لا أن ولاية الولي أعلى من نبوة النبي. وذلك كما يقول فيمن يكون عالما تاجرا خياطا: هو من حيث إنه عالم أعلى مرتبة من حيث إنه تاجر أو خياط. أو من حيث إنه تاجر أعلى من حيث إنه خياط.

(أو يقول إن الولي فوق النبي والرسول، فإنه يعنى بذلك في شخص واحد. و هو أن الرسول من حيث إنه ولي أتم منه من حيث هو نبي ورسول. لا أن الولي التابع له) أي، للرسول. (أعلى منه، فإن التابع لا يدرك المتبوع أبدا فيما هو تابع له فيه، إذ لو أدركه، لم يكن تابعا، فافهم.) ظاهر مما مر. قوله: (إذ لو أدركه) أي، بالذوق والوجدان، كما يدرك المتبوع ذلك. (لم يكن تابعا) لأنه مثله وفي مرتبته حينئذ.

(فمرجع الرسول والنبي المشرع إلى الولاية والعلم.) أي، إذا علمت أن الرسول والنبي لا يشرع لأمته الأحكام ولا ينبئ عن الحقائق إلا من حيث إنه ولي وعالم بالله، فمرجعهما إلى الولاية والعلم بالله. فليس المراد بالعلم العلم الكسبي بل اليقيني الذي هو من الشهود الذاتي وما ينتجه.

(ألا ترى أن الله قد أمره بطلب الزيادة من العلم لا من غيره، فقال له آمرا: (قل رب زدني علما).) أي، ألا ترى أن الله تعالى أمره بطلب زيادة العلم بقوله: (وقل رب زدني علما). وما أمر بطلب زيادة النبوة والرسالة، لأن تعلقهما بالنشأة الدنياوية، والولاية متعلقة بالنشأة الأخراوية. فأمره بالطلب، لأنه كلما يتوجه إلى الله، يحصل له الترقي في مراتب الولاية، ويطلع بحسب كل مرتبة على علوم تختص بها. فالأمر بطلب العلم أمر بالترقي في مراتب الولاية، إذ الأمر بتحصيل اللازم للشئ أمر بتحصيل ملزومه (٣٢)

(وذلك أنك تعلم أن الشرع تكليف بأعمال مخصوصة أو نهى عن أعمال مخصوصة، ومحلها هذه الدار، فهي منقطعة، والولاية ليست كذلك، إذ لو انقطعت لانقطعت من حيث هي، كما انقطعت الرسالة من حيث هي، وإذا انقطعت الولاية من حيث هي، لم يبق لها اسم، و (الولي) اسم باق لله.) كما قال: (إن الله هو الولي الحميد). وقال عن لسان يوسف، عليه السلام: (أنت ولى في الدنيا والآخرة).

(فهو لعبيده تخلقا تحققا وتعلقا.) أي، فالإسم (الولي) للعباد يطلق بحسب تخلقهم بالأخلاق الإلهية. وهو إشارة إلى الفناء في الأفعال والصفات، و تحققهم بالذات الإلهية المسماة ب (الولي). وهو إشارة إلى الفناء في الذات، لأن

---

(٣٢) - والحاصل، أن الترقي للنفوس النبوية المحمدية البيضاء والعلوية العليا، إنما يكون أو يحصل في التجليات الأفعالية والآثارية والأسمائية، ثم التجليات الذاتية المخصوصة بالمحمديين. قول الشارح: (علوم تختص بها) أي، علوم يختص بكل مرتبة، لأن العلوم الحاصلة للنفس النبوية باعتبار اتصالها بالألواح القدرية المثالية، غير العلوم الحاصلة لها باعتبار اتصالها، أو اتحادها، مع الأقلام القضائية. أي، العقول أو الأرواح الكلية والنفس الكلية بعد الترقي الحاصل من التجليات الأسمائية والاتصال بالخزائن الأسمائية يوجب مشاهدة جميع الأسرار المودعة في السماوات والأرضين. ثم، النفس الكلية المحمدية بعد السير في الأسماء الكلية والجزئية والظاهرية والباطنية والتحقق بمقام الجمعية بين الأسماء كلها، يستعد لقبول التجليات الذاتية الخاصة لصاحب مقام (أو أدنى) والتجلي. (ج)

ذواتهم إنما يتحقق بهذا الاسم إذا فنيت في الحق وتعلق أعيانهم الثابتة أزلا بالاتصاف بصفة الولاية وطلبهم إياها من الله باستعدادتهم، أو تعلقهم بالبقاء بعد الفناء. فالولي اسم لمن فنى عن صفاته وأخلاقه وتخلق بأخلاق الله ولمن فنيت ذاته فيه وتسترت في العين الأحدية وتحققت بها، ولمن رجع إلى البقاء وتوجه ثانيا و تعلق بعالم الخلق والفناء.

(فقوله للعزير: (لئن لم تنته (عن السؤال عن مهية القدر) لأمحون اسمك من ديوان النبوة). فيأتيك الأمر على الكشف بالتجلي، ويزول عنك اسم (النبي) و (الرسول)، وتبقى له ولايته.) (فقوله) مبتداء، وخبره أحد الأمرين المذكورين من الوعيد والوعد. أي، هذا القول وعيد عند قوم ووعد عند آخرين. حذفه لدلالة الكلام الآتي عليه. وقوله: (وتبقى له ولايته) أي، وتبقى لله ولايته، لأن (الولي) اسم لله بالأصالة، واسم العبد بالتبعية. ويجوز أن يكون ضمير (له) عائد إلى النبي الذي هو (العزير). أي، ويزول عنك اسم النبي وتبقى لعزير ولايته، إذ لا يلزم من انتفاء النبوة والرسالة انتفاء الولاية. وإنما أتى بضمير الغائب بعد الخطاب، لأنه كان على سبيل الحكاية عن الله، وبعد تمامها قال: (وتبقى لعزير ولايته). والباقي ظاهر مما مر.

(إلا أنه لما دلت قرينة الحال أن هذا الخطاب جرى مجرى الوعيد، علم من اقترنت عنده هذه الحالة مع الخطاب أنه وعيد بانقطاع خصوص بعض مراتب الولاية في هذه الدار، إذ النبوة والرسالة خصوص رتبة في الولاية على بعض ما تحوي عليه الولاية من المراتب.) قوله: (إلا) بمعنى (غير). وضمير (أنه) للشأن. و جواب (لما) (علم). أي، غير أنه لما دلت قرينة الحال، وهي حال السؤال أن هذا الخطاب جرى مجرى الوعيد - لأن الخطاب وقع في صورة العتاب - علم من جعل حالة السؤال مقترنة مع الخطاب أن هذا الكلام وعيد. وذلك لأن الولاية أعم من النبوة، وهي

أعم من الرسالة، فالنبوة هي الولاية مع خصوصية أخرى،

والرسالة هي النبوة مع خصوصية أخرى زائدة عليها. وهاتان الخصوصيتان متعلقتان بدار الدنيا، ولا يعطيهما إلا الاسم (الظاهر)، كما لا تعطى الولاية إلا

الاسم (الباطن). فإذا انقطعتا، تزول فضيلتهما وشرفهما اللذان أعطاهم الاسم (الظاهر) ويبقى مجرد الولاية، فيكون هذا الكلام وعيدا من هذه الحيثية.
وقوله: (على بعض ما تحوي) متعلق بمحذوف، هو صفة (رتبة). أي، إذ النبوة والرسالة خصوص رتبة مندرجة في الولاية، مشتملة على بعض ما يحتوي عليها الولاية من المراتب. وفيه إيماء إلى أن رتبة النبوة والرسالة من جملة خصوصيات رتب الولاية باطنا، وإن كان ظهورهما متوقفا إلى الاسم (الظاهر) كما مر. ويظهر حقية هذا المعنى عند من يعلم أن كل ما في الخاص بالفعل من الخصوصية، فهو في العام بالقوة، فالعام مشتمل عليه باطنا، وإن لم تكن الخصوصية فيه ظاهرا.
(فيعلم أنه أعلى من الولي الذي لا نبوة تشريع عنده ولا رسالة.) أي، إذا كانت النبوة والرسالة خصوصيتين زائدتين على الولاية، فيعلم أن النبي أعلى من الولي الذي ليس عنده نبوة تشريع، ولا عنده رسالة. وكذلك الرسول أعلى من النبي لما فيه خصوصية أخرى زائدة على النبوة التشريعية.
(ومن اقترنت عنده حالة أخرى تقتضيها أيضا مرتبة النبوة، تثبت (٣٣) عنده أن هذا وعد لا وعيد، وأن سؤاله، عليه السلام، مقبول، إذ النبي هو الولي الخاص.
) الحالة التي تقتضيها مرتبة النبوة هي أن النبي لكونه وليا واصلا عارفا بالحقائق الإلهية مشاهدا لظهور الحق في جميع مراتبه، لا يمكن أن يسأل عنه ما لم يمكن حصوله. فإذا سأل، لا بد أن يجاب دعوته ويقبل سؤاله.
واعلم أن قبول السؤال ليس معناه أن الله تعالى أعطى ما سأل من الاطلاع على سر القدر، لأنه قال أولا، فسأل عن القدر الذي لا يدرك إلا بالكشف للأشياء حال ثبوتها في عدمها، فما أعطى ذلك. بل معناه أنه أراه كيفية الإحياء عيانا.
والوعد محمول على الآخرة ليكشف فيها عن سر القدر بإشهاد الأعيان أنفسها في حال عدمها.

---

(٣٣) - تثبت غير هذه الحالة. (ج)

(ويعرف بقرينة الحال أن النبي من حيث ماله في الولاية هذا الاختصاص محال أن يقدم على ما يعلم أن الله يكرهه منه، أو يقدم على ما يعلم أن حصوله محال.) أي، يعرف الذي اقترنت عنده حالة أخرى أن النبي من حيث إنه ولى عارف بحقه و أسمائه وصفاته، محال أن يقدم على طلب ما يكرهه الحق، أو يقدم على طلب ما يعلم أن حصوله محال.

(فإذا اقترنت هذه الأحوال عند من اقترنت عنده وتقررت، أخرج هذا الخطاب الإلهي عنده في قوله: (لأمحون اسمك من ديوان النبوة). فخرج الوعد فصار) أي، هذا الخطاب الإلهي. (خبرا يدل على علو مرتبة باقية. وهي المرتبة الباقية على الأنبياء والرسل في الدار الآخرة التي ليست بمحل لشرع يكون عليه) أي، على ذلك الشرع. (أحد من خلق الله في جنة ولا نار بعد الدخول فيهما.

) تلك المرتبة الباقية على الأنبياء والرسل إنما هي الولاية لا غير، فإن النبوة التشريعية والرسالة منقطعة في دار الدنيا، وعند خرابها يرتفع التكليف، فلا يبقى لهم إلا الولاية.

(وإنما قيدناه بالدخول في الدارين: الجنة والنار، لما شرع يوم القيامة لأصحاب الفترات والأطفال الصغار والمجانين. فيحشر هؤلاء في صعيد واحد لإقامة العدل والمؤاخذة بالجريمة والثواب العملي في أصحاب الجنة. فإذا حشروا في صعيد واحد بمعزل عن الناس، بعث فيهم نبي من أفضلهم وتمثل لهم نار يأتي بها هذا النبي المبعوث في ذلك اليوم. فيقول لهم: أنا رسول الله إليكم. فيقع عندهم التصديق به، و يقع التكذيب عند بعضهم. ويقول لهم: اقتحموا هذه النار بأنفسكم، فمن أطاعني نجى ودخل الجنة، ومن عصاني وخالف أمري، هلك وكان من أهل النار. فمن امتثل أمره منهم ورمى بنفسه فيها، سعد ونال الثواب العملي، ووجد تلك النار بردا وسلاما. ومن عصاه، استحق العقوبة فدخل النار ونزل فيها بعمله المخالف، ليقوم العدل من الله في عباده.) أي، إنما قيدنا بالدخول في الجنة والنار، لأن يوم الفصل قبل الدخول في المقامين تكلف بعض الناس فيه كأصحاب الفترات. وهم أهل زمان ما بعث فيهم نبي مشرع لهم، واندرس شريعة من كان

قبلهم، وكالأطفال الذين توفوا قبل البلوغ الذي هو أوان التكليف وشرطه، و كالمجانين لعروض مزاج ينافي وجود التكليف معه في الدنيا. وإنما كلفوا لاقتضاء حكم العدل ذلك، فإن الثواب أو العقاب يترتب كل منهما على أسباب توصل إليه. والنار التي يأتي نبيهم بها، هو النور الإلهي الذي تناسبه النفوس النورانية أزلا، فكانت نوريتهم مختفية فيهم لعوارض النشأة الدنيوية، فإذا زالت، ظهرت النورية، فمالت إلى جنسها، فدخلوا فيها فنجوا. والنفوس التي كانت ظلمانية، تنفروا منها، فعصوا أمر نبيهم، فحق عليهم القول.

وقوله: (فاقتحموا هذه النار بأنفسكم). أي، أدخلوا أنفسكم في هذه النار. ف (الباء) للتعدية.

(وكذلك قوله: (يوم يكشف عن ساق). أي، عن أمر عظيم من أمور الآخرة. (ويدعون إلى السجود). فهذا تكليف وتشريع فيهم. فمنهم من يستطيع، ومنهم من لا يستطيع. وهم الذين قال الله تعالى فيهم: (ويدعون إلى السجود فلا يستطيعون) كما لا يستطيع في الدنيا امتثال أمر الله بعض العباد، كأبي جهل وغيره. فهذا قدر ما يبقى من الشرع في الآخرة يوم القيامة قبل دخول النار والجنة، فلهذا قيدناه. والحمد لله رب العالمين.) وإنما يدعون إلى السجود يوم يكشف عن ساق بالأمر الإلهي، وإلى الانقياد لله مع عدم إمكان صدوره ممن لم يسجده في الدنيا، ولم ينقد لأمر رب السماوات العلى، إلزاما لهم وحجة عليهم و تذكرا لهم أنهم ما قدروا أن يسجدوا في الدنيا، كما لم يستطيعوا أن يسجدوا في العقبى، فلا يستحقون الجنة. ومن يسجد في الدنيا وانقاد، يسجد في الآخرة و أجاد، فاستحق الجنة وأخلص من النار نجى من عذاب (المنتقم) و (القهار).

اللهم اجعلنا من الفائزين بجنتك والناجين من عذابك. والحمد لله وحده، والصلاة على خير خلقه بعده *

---

* - وقد وقع الفراغ عن تصحيح هذا الفحص وشرحه، آخر ليلة الأول من شهر الله المعظم، أي رمضان المبارك، سنة ١٤١٠ من الهجرة المصطفوية. وأنا العبد، سيد جلال الموسوي الآشتياني. والصلاة على خير خلقه محمد (ص).

ثم السلام على الذين آل أمره (ص) إليهم من عترته.

فص حكمة نبوية في كلمة عيسوية

إنما نسب الحكمة النبوية إلى الكلمة (العيسوية) لأنه، عليه السلام، نبي بالنبوة العامة أزلا وأبدا، وبالنبوة الخاصة حين البعثة، لذلك أنبأ عن نبوته في المهد بقوله: (وآتاني الكتاب وجعلني نبيا). وأنبأ في بطن أمه عن سيادته الأزلية بقوله: (لا تحزني قد جعل ربك تحتك سريا). أي، سيدا على القوم، و لذلك غلب عليه الأنبياء عن أحوال الروحانيين، وكانت دعوته إلى الباطن أغلب.

وقيل إنها من (نبا، ينبوا) - غير مهموز - بمعنى ارتفع، لارتفاعه إلى السماء، كما قال تعالى: (بل رفعه الله إليه).

وليس المراد بالنبوة التشريعية التي هي مشتركة بين الأنبياء، ليلزم اشتراكهم فيها، بل المراد بها النبوة العامة الأزلية. ولا اشتراك لأحد من الأنبياء

والأولياء فيها، لأن النبوة العامة نتيجة الولاية، والأنبياء والأولياء لا يأخذون الولاية إلا من مشكوته، وهو صاحب هذا المقام أزلا وأبدا لخاتميته كما مر في الفص الثاني، (١) فله النبوة العامة الأزلية بالأصالة. وغيره لا يتصف بالولاية

---

(١) - وقد حققنا هذه المسألة في (الفص الشيثي) وقلنا إن الشيخ قد صرح بأن المراد من خاتم الأولياء بحسب الرتبة على بن أبي طالب. وقال في أوائل الفتوحات: (إن أول متعين من (الهباء) و (الرحمة الواسعة) و (النفس الرحماني) كان نبينا، صلى الله عليه وآله، وكان سيد العالم بأسره. ثم، أقرب الناس إليه على بن أبي طالب، سر الأنبياء والأولياء، ثم سائر الأنبياء والأولياء. وأما خاتم الأولياء بالولاية الخاصة المحمدية هو المهدى الموعود). ما صريح ونص كلام شيخ أكبر را از جلد سوم فتوحات، كه تا اين زمان أحدى متعرض عبارات شيخ در باره حضرت خاتم الأولياء عليه السلام نگرديده است، آورديم. اينكه شيخ فرمود: (على سر الأنبياء أجمعين) مراد أو آن است كه سر وجود همان ولايت سارى در نفوس كليه جميع انبياست، از جمله عيسى. وهو، عليه السلام، متقوم بعلى، صلى الله عليه وسلم. وكليه انبيا صورت اند وآن حضرت جان آنهاست. فتوحات المكية، ج ١، چاپ بولاق، ص ١٣١. در مجلد سوم (چاپ بيروت، دار صادر، ص ٥١٤ - ٥١٥) گويد: (وأما خاتم الولاية المحمدية وهو الختم الخاص لولاية أمة محمد (ص)، فيدخل في حكم ختميته عيسى، عليه السلام، وغيره، كإلياس وخضر. وكل ولى لله تعالى من ظاهر هذه الأمة. فعيسى، عليه السلام، وإن كان ختما، فهو مختوم تحت ختم هذا الخاتم المحمدي. فعلمت حديث هذا الخاتم بفاس من بلاد المغرب. عرفني به الحق وأعطاني علامته في سنة أربعة وتسعين وخمسمأة). بنابر آنچه نقل شد، مراد از (خاتم الاولياء) كه در (فص شيثى) شيخ أو را واقف به اسرار قدر ومحيط به درجات ومراتب وجودى مى داند وگويد: (وليس هذا العلم إلا لخاتم الأنبياء وخاتم الأولياء). ونيز گويد همان طورى كه خاتم انبيا، عليه السلام (كان نبيا وآدم بين الماء والطين) خاتم اوليا نيز (كان وليا وآدم بين الماء والطين) مهدى موعود است. وسر هذا المطلب لا يظهر إلا لمن علم أن الولاية المحمدية اشتدت إلى أن بلغت إلى مقام (أو أدنى) وصار خاتم الأنبياء متحققا بجميع الأسماء و مظاهرها ومحيطا على جميع الأنبياء والأولياء. ولوارث ختم النبوة من المقامات مقام (أو أدنى)، وللدرجات مرتبة الأكملية، ومن البطون البطن السابع، ومن الفتوح الفتح المطلق. ولذا قال الشيخ إن العيسى (ع) مختوم بهذا الختم المحمدي. (ج)

والإنباء إلا عند تحصيل شرائطها، كما أن نبينا، صلى الله عليه وسلم، نبي أزلا بالنبوة التشريعية (٢) وغيره من الأنبياء لا يكون إلا عند البعثة. ولهذا السر جعل هذه الحكمة بعد الحكمة القدرية، لأنه بين الولاية فيها، وجعل لها النبوة العامة، وتكلم عليها بما قدر الله، فأردفها ليتكلم على بعض خواصها في الكلمة العيسوية. والله أعلم. شعر: (عن ماء مريم أو
عن نفخ جبرين في صورة البشر الموجود من طين
تكون الروح في ذات مطهرة من الطبيعة تدعوها بسجين)
استفهام على سبيل التقرير. تقديره: أعن ماء مريم أو عن نفخ جبرئيل، أو عنهما معا، تكون هذا الروح؟ ف (أو) بمعنى (الواو). و (جبرين) لغة في جبرئيل كجبرئيل. أي، يكون روح الله عن ماء مريم ونفخ جبرئيل معا حال كونه متمثلا في صورة البشر الذي خلق من الطين، كما قال تعالى: (فتمثل لها بشرا سويا). فجسمانيته من ماء مريم، وروحانيته من نفخ جبرئيل، فإنه تلقاها من الله بغير واسطة وألقاها إلى مريم.
وإنما قال: (في صورة البشر) لأنه ملك ظاهر في الصورة البشرية وليس ببشر. و (الذات المطهرة) يجوز أن يكون مريم، عليها السلام، التي تطهرت من غلبة أحكام الطبيعة المطلقة عليها، أو من الطبيعة المسماة ب (السجين). فالمراد

---

(٢) - قوله: (كما أن نبينا نبي أزلا...). فإن عينه الثابتة جامعة لجميع أعيان الموجودات، منهم المشرعين، عليهم السلام. فأعيانهم مظاهر عينه، صلى الله عليه وآله وسلم، في الحضرة العلمية، وأعيانهم الخارجية مظاهر هويته التي هي (الفيض المقدس) و (النفس الرحماني)، وكل الشرائع مظاهر شريعته، فهو خليفة الله أزلا وأبدا، كما أنه نبي ورسول كذلك. ولقد أفردنا، بحمد الله، رسالة في تحقيق سريان الخلافة والنبوة، وتفردنا فيها بتحقيقات أنيقة فضلا من الله تعالى ولى الهداية. (الامام الخميني مد ظله)

الطبيعة الخاصة التي هي في المرتبة السفلى، وهو عالم الكون والفساد، لا مطلق الطبيعة، لذلك سميت بالسجين، إذ الأملاك السماوية والسماوات كلها عنده طبيعة عنصرية، وما فوقها طبيعة غير عنصرية. كما سنذكره في هذا الفص. وتطهرها منها خروجها عن أحكام عالم التضاد لغلبة النورية عليها. ويجوز أن يكون الذات العيسوية (٣) التي تعلقت به الروح العيسوي. فالتكون بمعنى الظهور، لا الحدوث.

ويؤيد الثاني قوله: (لأجل ذلك قد طالت إقامته) وإن كان الأول أسبق في الذهن.

و (تدعوها) صفة (الطبيعة). أي، من الطبيعة المدعوة بالسجين. و (تاء) ه للخطاب إلى العارف المحقق، أي بتسميها. أو ب (الياء) المنقوطة من تحت. أي، يدعوها الله في كلامه بالسجين. وفيه إشارة إلى أن عالم الكون والفساد عين الجحيم، كما قال، عليه السلام: (الدنيا سجن المؤمن، و جنة الكافر). أو مآله إلى الجحيم عند قيام الساعة. و (من الطبيعة) متعلق ب (مطهرة) و (السجين) مأخوذ من السجن.

وإنما جعل عالم الكون والفساد سجينا، لأن كل من هو فيها مسجون محبوس مقيد بالتعلقات الجسمانية والقيود الظلمانية، محجوب عن الأنوار الروحانية، إلا العارفون الذين قطعوا تعلقاتهم الجسمانية، وخلصوا عن القيود الظلمانية، ورفعوا الحجب، وتنور بواطنهم بأنوار الروح، فخرجوا إلى فضاء عالم القدس، فهم الذين فازوا بالنعيم بعد ورودهم إلى الجحيم، كما قال الصادق، عليه السلام، حين قرئ عنده: وإن منكم إلا واردها: (جزناها وهي خامدة).

---

(٣) - أي، بدن العيسى. (ج)

(لأجل ذلك (٤) قد طالت إقامته فيها فزاد على ألف بتعيين (٤))
أي، لأجل أن الذات المنفوخ فيها الجسم العيسوي، وهي مريم عليها السلام، كانت مطهرة عن غلبه أحكام الطبيعة عليها، طالت إقامته في السماء، فإن طهارة بدن الوالدين - مما يوجب النقص - توجب طهارة بدن الولد أيضا منه (٥) هذا على الأول.
وأما على الثاني، فمعناه: ولأجل أن الذات المنفوخ فيها الروح العيسوي و هو بدنه - كانت مطهرة من أدناس الطبيعة وأرجاسها ومن أحكامها المتضادة المقتضية للانفكاك وخراب البدن سريعا - طالت إقامته فيها. أي، إقامة الروح في تلك الذات حتى زاد ألف سنة. فإنه، عليه السلام، بعث قبل نبينا، صلوات الله عليهما، بخمسمأة وخمس وخمسين سنة. وهذا مبنى على أنه ببدنه في السماء (٦)

---

(٤) - قوله: (لأجل ذلك) أي، لأجل تكونه من نفخ جبريل، لأن للأرواح صفة البقاء. أو لأجل تكونه في ذات مطهرة، لأن طهارة المحل توجب طهارة المحمول، والطهارة توجب طول البقاء. قوله: (بتعيين) أي، بتعيين الحق تلك المدة. (ج)
(٥) - قوله: (مما يوجب) متعلق ب (طهارة). (ج)
(٦) - في الكريمة المباركة: (إني متوفيك ورافعك إلى السماء). والمراد من (التوفي) الموت، لأن كل إنسان بعد الموت يرفع إلى السماء البرزخ. وأنه ليس المراد من (السماء) الأفلاك البطلميوسية، لأنه لا أصل لها. ولذا رجوع العيسى، عليه السلام، إلى الدنيا إنما يكون بالبدن المثالي، كرجوع الأئمة، عليهم السلام، إلى الدنيا، بناء على القول بالرجعة. وقد صرح الشيخ العارف الإمام، عبد الرزاق الكاشي، أن نزول العيسى من السماء إنما يكون بالبدن البرزخي. وأن رجوع النفس إلى البدن في الدنيا تناسخ، ورجوعها إلى البدن في الآخرة حشر ومعاد. قال في (الفص الشيثي): (وغيره (غير محمد ص) من الأنبياء، عليهم السلام، ما كان نبيا إلا حين بعث، وكذلك خاتم الأولياء كان وليا وآدم بين الماء والطين). واعلم، أن عيسى ويحيى بن زكريا كانا نبيين بعد الولادة. قال في حق عيسى، عليه السلام، قال: (إني عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبيا). وقال في يحيى: (خذ الكتاب بقوة وآتيناه الحكم صبيا من لدنا... وكان تقيا). واعلم، أن كل نبي صاحب للشريعة كل ما كان قسطه من العلم والمعرفة والأحكام يرد على كتاب استعداده في الأزل. و ظهورها في هذا العالم كان بالتدريج بحسب اقتضاء الزمان. والأسماء الحاكم على الأنبياء بحسب الدول الأسمائية وباعتبار اسم (الظاهر). ولكن ما ذكره الشارح في المقام لا يدل على كون العيسى ختما للولاية المطلقة. والختم هو أحد أفراد العترة، عليه السلام، من الأمة المحمدية. وللورثة أيضا نصيب مما أودعه الله في الحقيقة المحمدية بالوراثة والتبعية. (ج)

ومن ولادة نبينا، صلى الله عليه وسلم، إلى زماننا هذا سبعمأة وأحد وثمانون سنة، فالمجموع ألف وثلاثمأة وست وثلثون سنة.
وتحقيقه: أن البدن الحاصل من الجسم الكثيف الظلماني مشارك في الحقيقة والجوهرية مع الجسم اللطيف النوراني الذي منه أجسام الأفلاك، بل لا يمكن أن يتعلق الروح المجرد بهذا الجسم الكثيف أيضا إلا بواسطة ذلك الجسم اللطيف، ولذلك يتعلق أولا بالروح الحيواني الذي هو الجسم اللطيف البخاري الحاصل من امتزاج لطائف الأركان الأربعة بعضها مع بعض، ثم بواسطته يتعلق بالقلب، ثم الكبد، ثم الدماغ. على ما هو مقرر عند الحكماء. وفي قوة هذه الجسم الكثيف أن تبدل بذلك الجسم اللطيف وبالعكس، عند تعلق القدرة الإلهية بذلك، إذ الكثافة واللطافة من عوارض حقيقة الجسم، خصوصا إذا تنورت النفس بالنور الرباني، فتنورت بدنها، كما قال: (وأشرقت الأرض بنور ربها). و حينئذ يشارك صاحبه الملائكة ويرتفع إلى مقامهم. فارتفاع عيسى، عليه السلام، إلى السماء من هذا القبيل. وسيجيئ بيانه أكثر من هذا، كما سنذكره في (الفص الإلياسي).
والسماء، عند أهل الحقيقة، عنصري، قابل للخرق والالتيام، كما سنذكره (٧) وقوله تعالى عن لسانه: (فلما توفيتني كنت أنت الرقيب عليهم).

---

(٧) - وأما الأجسام الفلكية، التي تعد في عصرنا من الأباطيل والأوهام، لو فرض تحققها، لا تقبل الخرق والالتيام. والدليل الذي ذكره أهل الحق، على حد تعبيره، عليل عند المحققين من أرباب النظر. (ج)

حينئذ يكون محمولا على أن (التوفي) عبارة عن رفعه إلى السماء، لا على المفارقة بين الروح وبدنه.
قيل: (٨) إن حقيقة عيسى، عليه السلام، ظهرت بالصورة المثالية المتجسدة في هذا العالم. كما صرح هذا القائل بقوله: (فإنه روح متجسدة في بدن مثالي روحاني، لذلك بقى مدة مديدة). وفيه نظر. لأن الصورة المتجسدة لا يحتاج إلى الأكل والشرب في دار الدنيا، وقد قال الله فيه وفي أمه: (وكانا يأكلان الطعام). وأيضا، إنما يتجسد الأرواح بالصورة الحسية بأمر الله تعالى لمقاصد تتعلق بالعباد، فإذا انقضت، رجعوا إلى ما كانوا عليه. وذلك مدة يسيرة بين العباد الذين في دار الدنيا، لا مدة ألف سنة وفي السماء. والظهور ثانيا لا يحتاج إلى بقاء الصور المتجسدة مدة طويلة، لأن لهم قوة الظهور والتجسد في كل آن (١ - ٨)
(روح من الله لا من غيره فلذا أحيا الموات وأنشأ الطير من طين)
واعلم، أن الأرواح المهيمة التي منها العقل الأول (٩) وأرواح الأفراد والكمل كلها

---

(٨) - والقائل هو الشيخ العارف، المولى عبد الرزاق الكاشاني. (ج)
(١ - ٨) - يمكن دفع إيراده بما قال الشيخ العارف، أستاذ مشايخنا، ميرزا محمد رضا قمشه‌اى: (يمكن دفعه بأن مراد القائل بالصورة المثالبة المتجسدة في هذا العالم، البرزخ الواسطة بين الطبيعة الصرفة والمثال الصرف، أي، أول المثال وآخر الطبيعة، كبدن نبينا والأئمة من عترته، عليه وعليهم السلام. وحينئذ هو جامع لأحكام الطرفين من الطبيعة والمثال. ويدفع اعتراضات الشارح على أستاذه العارف الكاشاني (قده)). أيها المستر شد، فانظر إلى ما حققه أستاذ العرفاء والحكماء المتأخرين، أستاذنا الأقدم (رض) المولى ميرزا محمد رضا إصفهاني.
(٩) - ليس العقل الأول من الأرواح المهيمة. فإن الملائكة المهيمين مستغرقون في بحار أنوار جمال المحبوب، لا يفترون عنه طرفة عين، ولا يعلمون أن الله خلق خلقا، بل لا ينظرون إلى أنفسهم وكمالات أنفسهم. ولا بد في صيرورة العقل واسطة للإفاضة أن لا يكون بهذه المثابة. كما هو المقرر في محله. (الامام الخميني مد ظله)
قال شيخنا الأقدم، ميرزا محمد رضا قمشه‌اى: (في جعل العقل الأول من الملائكة المهيمة، نظر. لأن الهيمان ينافي كون العقل الأول واسطة التسطير والترقيم. وإن قلنا فيه بالفرق بعد الجمع، لا يدفع ذلك أيضا). مراده (قده) أن العقل من الوسائط المفيضة للوجود، ولا بد أن يعرف أو يعلم ما يصدر عنه، وأنه يفعل في الوجود متشبها بالباري، ولا يعقل في العقل الفرق بعد الجمع. ويجب أن يعلم أنه ليس دليلا قطعيا على وجود المهيمين من الملائكة إلا الآحاد من الأحاديث المتشابهة. (ج)

صف واحد، حصل من الله ليس بعضها بواسطة بعض، وإن كانت الصفوف الباقية من الأرواح بواسطة العقل الأول، فإنه واسطة التدوين والتسطير للكمالات الوجودية. والروح العيسوي من الصف الأول، لذلك قال: (روح من الله لا من غيره.) أي، الروح العيسوي فائض من الحضرة الإلهية مقام الجمع بلا واسطة اسم من الأسماء وروح من الأرواح، (١٠) كما قال تعالى: (وروح منه).

---

(١٠) - واعلم، أنه لو كان المتجلي على عيسى، عليه السلام، مقام ظهور الحق باسم (الواحد) والمرتبة الواحدية، لا محيص إلا عن القول بأن العيسى، عليه السلام، مظهر اسم (الله). و معلوم أن هذا الاسم بتمام شؤونه التي يعبر عنه ب (الاسم الأعظم) متجلي في الحقيقة المحمدية التي هي قطب الأقطاب. وارثان علوم وأحوال ومقامات أو نيز از اين حقيقت بالوراثة بهره مندند، وآنها هستند كه در (واحديت) و (احديث) ولوج دارند. وكمل از انبيا، از جمله عيسى عليه السلام، مشهد ومشرب أو برخى از أسماء جماليه، وبرخى محكوم به احكام أسماء جلاليه‌اند، وأحدى از كمل بدون وساطت أسماء از مظهريت ذات بهره ندارند، جز محمديين به اعتبار قوس صعود. شارح علامه براى إثبات اصلى بيمعنا، كه عيسى عليه السلام ختم اولياى مذكور در فص شيثى است، اين قسم سخن گفته است، وآن را به شيخ أكبر نسبت مى دهد. وكأنه ما قرأ ما صرح الشيخ به أن العيسى مختوم بالختم المحمدى. يعنى حضرت مهدى، أرواحنا فداه، خاتم وحاكم على مظاهر جميع الانبياست، از جمله حضرت ختمى مرتبت از آن جهت كه خاتم الانبياست واز جهت ولايت متحد با امام محمد المهدى المنتظر است، وأنه مظهر جميع أوصافه وكان وليا و آدم بين الماء والطين. (ج)

أي، من الله. لذلك أحيا الأموات وخلق الطير من الطين، وهو الخفاش. قال تعالى حاكيا عنه: (إني أخلق لكم من الطين كهيئة الطير). فانفخ فيه فيكون طيرا بإذن الله. وأبرء الأكمه والأبرص وأحيى الموتى بإذن الله. فهو مظهر للإسم الجامع الإلهي، كنبينا، صلى الله عليه وسلم. لذلك كمل نسبته إليه في كونه صاحب الاسم الأعظم، (١١) وقرب ظهوره بظهوره، وينزل من السماء مرة أخرى، ويدعو الخلق بدين نبينا، صلى الله عليه وسلم.

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

(النسب) بفتح النون، وبالكسر، وهم. أي، إحياء الأموات وخلق الطير، ليصح نسبه، ونسبته إلى الله بكونه صادرا منه مظهرا للإسم الجامع الإلهي، (١٢) لا

---

(١١) - صرح الشيخ الشارح بأن التحقق بمظهرية الاسم الأعظم من مختصات النبي (ص) والعترة. نعوذ بالله من شرور أنفسنا. (ج)

(١٢) - واعلم، أن العيسى، عليه السلام (روح منه)، وتكون مرتبته مرتبة الروحية، وليس له مقام جمعية الأسماء حتى يكون مظهر اسم الحق، و ما بلغ إلى مرتبة الصحو الثاني والتجلي الخاص الذي يخرج مظهره عن التعين الإمكاني. وكلما قيل في المقام في حق عيسى لا يفيد ما تخيله الشارح القيصري. وما قال في حق عيسى عن مظهريته للمرتبة الواحدية والألوهية بعينها صادق على العقل الأول. وهو أول من بايع الختم الخاص المحمدي، أعني المهدى الموعود. ولذا قال الشيخ الأكبر في الفتوحات، في باب وزراء المهدى: منهم العيسى. وما قاله الشيخ الكبير أن خلافة المهدى تكون بلا واسطة. وبالجملة، أن الكمل من الأنبياء لا حظ لهم من المظهرية (الله) الذاتي، أعني مقام أحدية الجمع، وإن كان لهم نصيب من التجلي الواحدي والأحدي، إنما هو حال لهم، لا مقام. وما ورد في كتاب استعدادهم في الأزل إنما هو نازل من أسماء خاصة محدودة، وللنبي والوصي، عليهما السلام، مرتبة الأكملية والتمحض في التشكيك، وأنه لا حجاب بينهم وبين الذات. وأما المتكفل لترويج شريعة نبينا (ص) إنما هو المهدى، عليه السلام، الذي عبر عنه بأنه خليفة الله بقوله، صلى الله عليه وآله: (إن لله خليفة يملأ الأرض قسطا وعدلا). وإن عيسى الذي له مرتبة الروحية، حسنة من حسنات هذا الختم المحمدي. وإن شئت تفصيل الكلام وعدم خروج العيسى عن مقام الإمكان، فارجع إلى ما حققه شيخ مشايخنا في تعاليقه على (الفص الشيثي). وما نقلنا عن الشيخ الأكبر في آخر (الفص الشيثي). (ج)

بأنه ابنه، كما يقول الظالمون. تعالى عنه علوا كبيرا.
(به يؤثر) أي، بذلك النسب يؤثر في العالي، أي فيمن له العلو المرتبي كالإنسان، وفيمن له السفل المرتبي وهو الدون كالطير، بإحياء الموتى و خلق الطير، أو يؤثر ويتصرف في العالم العلوي السماوي والسفلى الأرضي كلها.
(الله طهره جسما ونزهه روحا وصيره مثلا بتكوين)
وفي بعض النسخ: (لتكوين). أي، الله طهر جسمه وبدنه من الأدناس الطبيعية التي بواسطتها يتصرف الشيطان في الإنسان، كما شق جبرئيل صدر رسول الله، صلى الله عليه وسلم، وطهره ونزه روحه عما يوجب النقائص والمذام، وحلاه بجميع الكمالات والمحامد.
(وصيره مثلا) أي، متماثلا لربه في إحياء الأموات وخلق الطير وتكوينه لكونه مخلوقا على صورته. وإطلاق المثلية هنا مجاز، إذ لا مثل له ولا نظير، لكون الكل منه. أو صيره مماثلا لآدم في كونه تكون من غير أب، كما تكون آدم من غير أب. قال تعالى: (إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب).
وتقديم اسم (الله) يفيد التعظيم - كما يقال: السلطان أمر بهذا الحكم - واحصر، على أنه طهر جسمه من غير واسطة لا غيره، كما أوجد روحه من غير واسطة.
(اعلم، أن من خصائص الأرواح أنها لا تطأ شيئا إلا حيى ذلك الشئ و سرت الحياة فيه. ولهذا قبض السامري قبضة من أثر الرسول الذي هو جبرئيل، عليه السلام، وهو الروح. وكان السامري عالما بهذا الأمر. فلما عرف أنه جبرئيل، عرف أن الحياة قد سرت فيما وطئ عليه، فقبض قبضة من أثر الرسول - بالصاد أو

بالضاد. أي، بملء ء يده، أو بأطراف أصابعه، (١٣) فنبذها في العجل، فخار العجل، إذ
صوت البقر إنما هو خوار. ولو أقامه صورة أخرى، لنسب إليه اسم الصوت الذي لتلك الصورة، كالرغا للإبل والثؤاج للكباش واليعار للشاة والصوت للإنسان، أو النطق أو الكلام (١٤))
اعلم، أن الأرواح مظاهر اسم (الرب). فإن الحق بها يرب مظاهره. و
(الحياة) بحسب الوجود أول صفة يلزمها، وهي أصل جميع الصفات الوجودية، لذلك جعل الاسم (الحي) إمام الأئمة السبعة، فإن العلم والقدرة والإرادة و غيرها من الصفات لا يتصور وجودها إلا بعد الحياة، ولكل شئ روح يخصه فائض عليه من ربه، فله حياة خاصة تناسبه، تظهر فيه هي وما يتبعها من لوازمها، كالعلم والإرادة والقدرة وغيرها بحسب مزاج ذلك الشئ. فإن مزاجه إن كان قريبا من الاعتدال، كالإنسان، يظهر فيه جميع خواصه، أو أكثرها. وإن كان بعيدا منه، يختفي نفس الحياة فيه وجميع لوازمه، كما في الجماد والمعدن. و جبرئيل، عليه السلام، هو المتصرف في السماوات السبع والعناصر وما يتركب منها، إذ هو روحانيتها ومقامه (السدرة) كما قال تعالى: (ولقد رآه نزلة أخرى عند سدرة المنتهى). فإذا تجسد بصورة مثالية أو جسمية ووطأ أرضا من الأراضي، يهب ذلك المقام حياة زائدة على حياة ما لم يطأ بخصوصيته منه. وجميع الأرواح العالية بهذه المثابة. فلما عرف السامري هذا المعنى وعرف جبرئيل حين تجسده بنور باطنه وقوة استعداده، فقبض قبضة من أثرها، فنبذها على صورة العجل المتجسدة من حلي القوم، فحيى، فخار. ولو كان صورة أخرى، لكان صوتها بحسب تلك الصورة.
(فذلك القدر من الحياة السارية في الأشياء يسمى (لاهوتا).) لأن (الحياة) صفة إلهية، و (الحي) اسم من أسمائه وإمام الأئمة السبعة.

---

(١٣) - يملأ يده باعتبار الأول، أو بأطراف أصابعه على الثاني. (ج)
(١٤) - و (الصوت) للإنسان وغيره، و (النطق) و (الكلام) له خاصة. (ج)

(و
(الناسوت) هو المحل القائم به ذلك الروح.) أي، البدن هو المسمى ب (الناسوت)، كما تسمى الروح المجردة ب (اللاهوت).
(فيسمى (الناسوت) روحا بما قام به.) والمراد ب (الروح) هنا، الروح المنطبعة في البدن، إذا الروح قد تكون مجردة، وقد تكون منطبعة وتسمى بالنفس المنطبعة، وقد تسمى (البدن) باشتماله على الروح روحا مجازا، كما يقال لبائع الخبز: يا خبز. ف (الباء) في (بما قام) للسببية. ويجوز أن يكون بمعنى (مع). أي، البدن مع ما قام به من الروح يسمى روحا، لذلك سمى الله تعالى عيسى (روحا) بقوله: (وروح منه).
(فلما تمثل الروح الأمين الذي هو جبرئيل لمريم، عليها وعليه السلام، بشرا سويا، تخيلت أنه بشر يريد مواقعتها، فاستعاذت بالله منه استعاذة بجمعية منها.) أي، بجميع همها وقواها الروحانية.
(ليخلصها الله منه لما تعلم أن ذلك مما لا يجوز، فحصل لها حضور تام مع الله و هو الروح المعنوي.) أي، ذلك
الحضور التام هو الروح المعنوي. لذلك يجعل (الحضور) في الصلاة بمثابة الروح لها، والصلاة مع عدم الحضور، كالبدن الذي
لا روح فيه. وفي بعض النسخ: (فحصل لها حضورا تاما). - من (التحصيل).
أي، حصل جبرئيل لمريم، عليهما السلام، الحضور التام بتمثله عندها في الصورة البشرية مريدا مواقعتها.
(فلو نفخ فيها في ذلك الوقت على هذه الحالة، لخرج عيسى، عليه السلام، لا يطيقه أحد لشكاسة خلقه كحال أمه.) لأن الولد إنما يكون بحسب ما غلب على الوالدين من الصفات والهيئات النفسانية والأعراض الجسمانية. و (شكاسة الخلق) ردائته.
(فلما قال لها: (إنما أنا رسول ربك جئت لأهب لك غلاما زكيا). انبسطت عن ذلك القبض وانشرح صدرها، فنفخ فيها في ذلك الحين عيسى، عليه السلام.) وإنما انشرح صدرها وانبسطت من ضجرها، لأن الله تعالى كان بشرها بعيسى، كما قال: (إذ قالت الملائكة يا مريم إن الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى بن

مريم وجيها في الدنيا والآخرة ومن المقربين). فتذكرت ذلك وزال انقباضها، فخرج عيسى، عليه السلام، منبسطا منشرح الصدر (١٥)
(وكان جبرئيل ناقلا (كلمة الله) لمريم، كما ينقل الرسول كلام الله لأمته.) أي أخذ الكلمة العيسوية جبرئيل من الله، فنقلها إلى مريم من غير تصرف فيها، كما ينقل الرسول كلام الله لأمته من غير تغير وتبديل. وفي هذا التشبه إيماء إلى تشبيه الكلمة الإلهية الروحانية بالكلمة اللفظية الإنسانية، لأن كلا منهما إنما يحصل بواسطة التعين اللاحق على النفس في مراتبه التي تعبر النفس عليها. والفرق أن هذه الكلمة تعينها يعرض على النفس الإنساني، والكلمة الروحانية تعينها يعرض على النفس الرحماني. وبهذا الاعتبار تسمى الأرواح، بل الموجودات كلها، بكلمات الله. كما مر بيانه في صدر الكتاب.
(وهو قوله: (وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه).) الضمير عائد إلى (كلام الله) أي، ذلك الكلام المنقول مثل قوله تعالى: (وكلمته ألقاها إلى مريم و روح منه). وإنما أتى بالآية المعينة، لكونها دالة على ما هو في صدد بيانه. و تلك الكلمة المنقولة هو الذي قال تعالى عنه: (وكلمته ألقاها إلى مريم). و تذكير الضمير باعتبار المعنى وهو عيسى، عليه السلام. أو يكون عائدا إلى (النقل) الذي يتضمنه قوله: (ناقلا). أي، وذلك النقل ثابت بقوله تعالى: (وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه). وهذا أنسب.
(فسرت الشهوة في مريم وخلق جسم عيسى من ماء محقق من مريم ومن ماء متوهم من جبرئيل. سرى في رطوبة ذلك النفخ من الجسم، لأن النفخ من الجسم الحيواني رطب لما فيه من ركن الماء.) اعلم، أن للشهوة روحا معنويا. وهي المحبة الذاتية التي كانت سببا لوجود العالم، كما قال: (فأحببت أن أعرف). فلما تعلق

---

(١٥) - قوله: (انبسطت عن ذلك...) وإنما قبلت مريم عليها السلام، قوله بمجرد الإظهار و انبسطت من قوله إما لما ذكره الشارح، أو لحصول الروح المعنوي لها، أو لكليهما. (الامام الخميني مد ظله)

إرادة الله بإيجاد عيسى، عليه السلام، من مريم، تحرك الشهوة الكامنة فيها بأمر الله، ونفخ الروح الأمين حين تمثله بالصورة البشرية فيها ماء يشبه البحار، فإن في النفس أجزاء صغارا مائية مختلطة بالأجزاء الهوائية، فخلق جسم عيسى من ماء محقق من مريم، ومن ماء متوهم من جبرئيل.

وإنما جعله متوهما، لأن النافخ روح متمثل، والمنفوخ أيضا معنى جزئي تمثل بصورة بخار الحسى في العالم المثالي، ومن شأن الوهم إدراك المعاني الجزئية، فكان متوهما: لا محسوسا محضا ولا معقولا صرفا. وأيضا، أن مريم لما شاهدت عرفا أن الإنسان لا يتولد إلا من منى الرجل والمرأة، توهمت أن لهذا المتمثل ماء كماء المولد للولد، فتأثرت تأثرا تاما بوهمها، فحصل جسم عيسى. فعلى الأول تكون جسمه منهما، وعلى الثاني تكون من الماء المحقق، والماء والمتوهم كالشرط لذلك التكون. وأطلق

التكون منهما مجازا.

فإن قلت: كيف يمكن حصول الولد من ماء الأنثى وحده، وليس لها حرارة تامة صالحة للتولد وهي من شروط التكوين؟ وأيضا، منى الرجل كالبذر الذي به يتولد الولد، فعند عدمه لا يمكن حصول الولد.

قلت: لم لا يجوز أن يفيض عليها عند ظهور الروح الأمين عندها من الله تلك الحرارة الغريزية الصالحة للتوليد؟ خصوصا عند إرادة الحق تعالى منها ذلك. وقد قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: (إذا أراد الله بعبد خيرا هيأ أسبابه). بل في قدرة القادر المطلق أن يوجد من غير وجود الوالدين، كآدم و عزير، ومن غير وجود المرأة، كايجاد حوا من آدم. وكون منى الرجل كالبذر لا ينافي أن يكون منى المرأة أيضا ذلك البذر. ولا دليل لأحد على عدمه، بل الدليل ثابت على وجوده. وهو أن لنفس كل منهما قوة ما يولد المثل، فالمني الذي حصل منها إن لم تكن صالحا لتوليد المثل، لا يكون فيها تلك القوة. غاية ما في الباب، أن تلك القوة في نفس الرجل أقوى، وقد يكون نفس المرأة أقوى تأثيرا من نفوس كثيرة من الرجال، خصوصا إذا صارت مرأة للتجليات الإلهية. فإذا أرادت النفس التي هذا شأنها حصول النتيجة، أثرت في بدنها، فحصلت الحرارة

الغريزية الصالحة للتوليد. كما مر أن العارف بهمته يخلق ما يشاء، لكونه متصفا بالصفات الإلهية، والعادة التي هي السنة الإلهية لا تمنع القدرة الخارقة لها.
فبولادة عيسى من غير أب ثبت الأقسام الأربعة التي للولادة: وهو حصول الولد من غير أبوين، وحصوله بهما، وبالذكر وحده، وبالأنثى وحدها.
(فسبحان الذي هو على كل شئ قدير. فتكون جسم عيسى من ماء متوهم وماء محقق.
) قوله: (وخرج على صورة البشر من أجل أمه ومن أجل تمثل جبرئيل في صورة البشر حتى لا يقع التكوين في هذا النوع الإنساني إلا على الحكم المعتاد.
) جواب سؤال مقدر. وهو قول القائل: لما كان النافخ جبرئيل، والولد سر أبيه، كان الواجب أن يظهر عيسى على صورة الروحانيين. فقال: إنما كان على صورة البشر، لأن الماء المحقق كان من أمه وهي بشر، ولأجل تمثل جبرئيل عند النفخ بالصورة البشرية والصور التي يشهدها المرأة ويتخيلها حال المواقعة، لها تأثير عظيم في صورة الولد. حتى قيل: إن امرأة ولدت ولدا صورته صورة البشر وجسمه جسم الحية. ولما سئل عنها، أخبرت بأنها حين المواقعة رأت حية.
ثم علل الشيخ تمثل جبرئيل بصورة البشر بقوله: (حتى لا يقع التكوين)
أي، الإيجاد في هذا النوع، إلا على السنة المعتادة. وأيضا، الصورة الإنسانية هي أشرف الصور. وأيضا، لو كان على صورة غيرها، لما حصلت المناسبة بينه و بين العباد المبعوث إليهم، لكنه واجب أن يخلق عليها للدعوة، كما قال: (ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وللبسنا عليهم ما يلبسون).
(فخرج عيسى يحيى الموتى، لأنه روح إلهي، وكان الإحياء لله والنفخ لعيسى، كما كان النفخ لجبرئيل والكلمة لله.) لما كان وجود عيسى، عليه السلام، بالنفخ الجبرئيلي بلا واسطة أب بشرى وروحه فائضا من الحضرة الإلهية بلا واسطة روح من الأرواح أو اسم من الأسماء، (١٦) حصل في الوجود الخارجي متصفا بالصفة

---

(١٦) – قوله: (أو اسم من الأسماء) أي اسم خاص من الأسماء. بل بتوسط الاسم الجامع. وإلا فالفيض من الحضرة الإلهية بلا توسط اسم مطلقا، غير مفاض. فإن الذات من حيث هي، بل من حيث مقامها الأحدي، غير مربوط بالخلق، ولم يكن منشأ للآثار والفيوضات. وقد أشبعنا التحقيق في ذلك في رسالتنا الموسومة بمصباح الهداية. (الامام الخميني مد ظله)

الإلهية، وهو إحياء الموتى، لغلبة لاهوته على ناسوته وروحانيته على جسمانيته حتى قيل فيه إنه (روح الله). ولذلك ارتفع إلى السماء مقام الملائكة.
وإنما أضاف (الإحياء) إلى (الله) و (النفخ) بعيسى، وإن كان في الظاهر لا يحصل إلا منه، لأن الصفات الكمالية بالأصالة لله وبالتعبية لغيره، لذلك أضاف (النفخ) إلى جبرئيل، وأضاف (الكلمة) إلى الله.
(وكان إحياء عيسى، عليه السلام، للأموات إحياء محققا من حيث ما ظهر عن نفخة، كما ظهر هو عن صورة أمه. وكان إحياؤه أيضا متوهما أنه منه، وإنما كان لله. فجمع بحقيقته التي خلق عليها. كما قلناه أنه مخلوق من ماء متوهم ومن ماء محقق، ينسب إليه الإحياء بطريق التحقيق من وجه، وبطريق التوهم من وجه.) أي، الإحياء تارة ينسب إلى عيسى، عليه السلام، من حيث إنه يظهر من نفخه و حصل من مظهره، وكان هو السبب القريب فيه على سبيل الحقيقة. فمن هذه الحيثية يكون إحياؤه إحياء محققا، كما كان في أصل خلقته ماء محقق وهو ماء مريم، لأنه منها ظهر بحسب الصورة الحسية. وأخرى نسب إلى الله على الحقيقة، لأن الفاعل الحقيقي وصاحب الصفات الكمالية هو الله لا غيره.
فإحياؤه إحياء متوهم، كما كان في أصل خلقته ماء متوهم. فجمع عيسى بما في حقيقته التي خلق عليها من الماء المحقق والماء المتوهم هذين الوجهين فيما حصل منه من الإحياء وخلق الطير، فينسب إليه الإحياء تارة على سبيل الحقيقة، و أخرى على سبيل المجاز.
(فقيل فيه من طريق التحقيق: (ويحيى الموتى)، وقيل فيه من طريق التوهم (فتنفخ فيه فيكون طيرا بإذن الله). فالعامل في المجرور، (فيكون) لا (تنفخ). و

يحتمل أن يكون العامل فيه (تنفخ)، فيكون طيرا.) أي، قال تعالى في حقه: (و يحيي الموتى). ونسب الإحياء إليه وأضافه بطريق التحقيق، وإن كان من حيث إنه آلة والفاعل على الحقيقة والمحيي للأموات هو الله، فنسبة الإحياء إليه بطريق التوهم، وخلق الطير ينسب إليه بطريق التحقيق، وبطريق التوهم. كما قال أيضا في حقه: (فتنفخ فيه فيكون طيرا بإذن الله) ومتعلق بإذن الله. والعامل فيه يجوز أن يكون (فيكون)، ويجوز أن يكون (فتنفخ). وعلى الأول، فيكون النفخ من عيسى والكون من الطير بإذن الله وأمره. كما مر في (الفص اللوطي) أن الأمر من الله والتكون من نفس المأمور ب (كن). أو من أمر الله. وعلى التقديرين، لا يكون من عيسى إلا النفخ فقط. وعلى الثاني، يكون الخلق منه حين كونه مأذونا به. فاجتمع فيما صدر منه من الإحياء والخلق جهتا التحقيق والتوهم، كما اجتمع فيما خلق منه.

وقوله: (من حيث صورته الحسية الجسمية) قيل (١٧) معناه: إنه يكون من حيث صورته طيرا، ولا يكون طيرا بالحقيقة (١٨) وفيه نظر. لأن المخلوق الطير بالحقيقة – وهو الخفاش – لا صورة الطير، وليس جعل صورة الطير مجردا عن روحه مما يعد من المعجزات. بل معناه: فيكون طائرا محققا صادرا من عيسى من حيث صورته المحققة في الحس، لأن كلامه حينئذ في إثبات كونه محققا. كما قال هذا القائل: (وإن جعلنا العامل ينفخ، كان الموجب لكونه طيرا هو نفخ عيسى بإذن الله). وإذن الله لعبده في الإتيان بخوارق العادات قسمان: ذاتي قديم، و عرضي حادث (١٩) أما الأول. فهو جعل الحق عين العبد مستعدا قابلا للتصرف

---

(١٧) – والقائل هو الشيخ العارف، المولى عبد الرزاق، في شرحه على هذا الموضع. (ج)

(١٨) – قال الشيخ كمال الدين عبد الرزاق الكاشاني (رض): (وكان طيرا من حيث أن صورته الجسمية الحسية صورة طير، لا طيرا بالحقيقة). (ج)

(١٩) – قوله: (ذاتي قديم...). قال شيخنا الأستاذ: (الذاتي القديم كإذن الله للعين الثابتة الأحمدية، لإحاطته بجميع الأعيان وكون سائر الأعيان مندكة فيه فانية في حضرته. والعرض غير ذلك). أقول ليس المراد ذلك. بل المراد أن القابليات لما كانت بالفيض الأقدس في النشأة العلمية، كما قال الشيخ، والقابل من فيضه الأقدس، كان الإذن في تلك النشأة إذنا ذاتيا قديما تبعا للتجلي الذاتي القديم. وأما الوجود المفاض بالفيض المقدس على الأعيان في النشأة العينية، فعارض حادث، فالإذن عرض حادث تابع. والفرق بين ما ذكرنا وبين ما أفاد شيخنا، دام ظله، واضح. كما لا يخفى. (الامام الخميني مد ظله)

في الوجود العيني على سبيل الخرق عند تجليه بفيضه الأقدس الموجب لتعين الأعيان في العلم أزلا. وأما الثاني، فهو تمكين العبد من التصرف مع إلهام قلبي أو وحى نازل لذلك التصرف حين حصول الوقت المقدر، وجميع شرائطه بفيضه المقدس. فلا ينبغي أن يتصور أن الإذن هو الأمر بالتصرف، سواء كان مستعدا له أولا. فإن روح ذلك الأمر أيضا هو الاستعداد الذاتي الذي يستدعى بلسان الحال من الله إظهار كماله.

(وكذلك (تبرئ الأكمه والأبرص) وجميع ما ينسب إليه وإلى إذن الله.) و كذلك جميع ما ينسب إلى عيسى من خوارق العادات من إبراء الأكمه والأبرص و غيرهما، يشتمل على الجهتين المذكورتين، أي، جهة التحقق وجهة التوهم.

لذلك جاء في الكل (بإذن الله) أو (بإذني) كما قال: (وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير بإذني فتنفخ فيها فتكون طيرا بإذني وتبرئ الأكمه والأبرص بإذني وإذ تخرج الموتى بإذني). وهو المراد بقوله: (أو إذن الكناية في مثل قوله تعالى: (بإذني وبإذن الله) فإذا تعلق المجرور ب (تنفخ) فيكون النافخ مأذونا له في النفخ، ويكون) أي، تحصل.

(الطائر على النافخ بإذن الله.) هذا إشارة إلى الجهة المحققة. كما مر بيانها.

(وإذا كان النافخ نافخا لا عن الإذن، فيكون التكوين للطائر طيرا بإذن الله.) أي، يكون عين الطائر نفسه في الخارج. كما مرت الإشارة إليه من أن الأمر من الله، والتكوين من نفس الشئ المكون.

(فيكون العامل عند ذلك (فيكون). فلولا أن في الأمر توهما وتحققا، ما قبلت

هذه الصورة هذين الوجهين.) أي، ولو لا أن في أصل الخلقة العيسوية – وهو المراد ب (الأمر) – جهتا التوهم والتحقق، ما قبلت صورة عيسى لهذين الوجهين.
(بل لها هذان الوجهان، لأن النشأة العيسوية تعطى ذلك.) ظاهر مما مر.
وخرج عيسى من التواضع إلى أن شرع لأمته أن (يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون)، وأن أحدهم إذا لطم في خده، وضع الخد الآخر لمن يلطمه، ولا يرتفع عليه ولا يطلب القصاص منه. هذا له من جهة أمه، إذ المرأة لها السفل، فلها التواضع، لأنها تحت الرجل حكما وحسا.) إنما قال: (شرع لأمته) على صيغة الماضي، والمشرع لها رسول الله، عليه السلام، لأنه حين نزوله من السماء لا بد أن يقرر أمر الجزية، كما شرع عليهم رسول الله، صلى الله عليه وآله، فهو بمعنى المضارع. ومثله قوله تعالى: (ونادى أصحاب الجنة أصحاب النار). أي، ينادى في الآخرة. وذلك لأن ما هو ثابت في علم الله لا بد أن يكون، فهو بمنزلة ما كان وتحقق.
وفيه سر آخر يظهر لمن عرف أحوال الكمل ودرجاتهم. والمراد أنه لما كان عيسى، عليه السلام، من ماء مريم، وهي الجهة المتحققة في أصل خلقته، خرج في غاية التواضع إلى أن يشرع لأمته، أي، تقرر حكم الشريعة المحمدية لأمته عند نزوله أن يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون متواضعون جاعلون لأنفسهم حقيرا منقادا، (٢٠) كما قرر لأمته أنه إذا لطم أحدهم في خده، يدير الخد الآخر ليلطمه، و

---

(٢٠) – قوله: (وفيه سر آخر). فإن عيسى، عليه السلام، لما بلغ مدارج الكمالات المعنوية حتى اتصل قوسه بقوس ولاية رسول الله (ص)، يكون تشريع رسول الله (ص) الذي هو ظهور الولاية ورقيقتها تشريعه، عليه السلام، فصح أن يقال شرع عيسى، عليه السلام، الجزية. وأيضا، لما كان لرسول الله (ص) مقام جمعي إحاطي أحدي، تكون شريعته كل الشرائع، فيكون تشريعه تشريع عيسى (ع)، فلذا يكون الإيمان به إيمانا بكل الأنبياء روحا. وهذا أحد الاحتمالات في الآية الشريفة الآمرة بالإيمان بالأنبياء. وجعله من أركان الإيمان بالأنبياء ليس مجرد العلم بوجودهم والتصديق بكونهم صاحب الشريعة، بل الظاهر منه تحمل شريعتهم. كما لا يخفى. (الامام الخميني مد ظله)

لا يطلب الارتفاع على اللاطم ولا القصاص منه، لأن المرأة تحت الرجل (حكما) كما قال تعالى: (الرجال قوامون على النساء وللرجال عليهن درجة وللذكر مثل حظ الأنثيين). و (حسا) كما يتصرف الرجل فيها تصرف الملاك في أملاكهم، فسرى أحكامها في ابنها وأمته (٢١)

---

(٢١) - واعلم، أن ما ذكره الشيخ وقرره الشيخ الشارح في حق عيسى، عليه السلام، من إجراء أحكام الإسلام، كله أوهام وخرافات. لأن المتصرف في الأحكام في الأمة المحمدية إنما هو شأن المهدى الموعود، وهو الحاكم على عيسى لكمال ولايته. وأن نبوته وما يفاض على قلبه من الأحكام إنما نزلت من سماء الإطلاق إلى أرض حقيقة عيسى عليه السلام، بوساطة المهدى، وهو الذي كان وليا وآدم ونوح وعيسى وموسى وغيرهم بين الماء والطين، بل لا ماء ولا الطين. ولعينه الثابتة السيادة المطلقة على أعيان جميع الأنبياء. والسر في ذلك ما ذكره الشيخ الأكبر في المجلد الثالث من الفتوحات: (وختم الولاية المحمدية وهو الختم الخاص (لا العام) لأمة محمد. فيدخل في حكم ختميته عيسى، عليه السلام، وغيره كإلياس وخضر وكل ولى لله تعالى من ظاهر هذه الأمة. وعيسى، وإن كان ختما، فهو مختوم تحت هذا الختم المحمدي. وعلمت حديث هذا الختم بفاس من بلاد مغرب). والشيخ صرح بأنه رزقه الله تعالى زيارة المهدى، أي الختم المحمدي، ومشاهدة جماله في الظاهر، كما أنه يفاض على الشيخ ألطافه في الباطن. وعيسى وإلياس وكل ولى في أمة محمد، صلى الله عليه وآله، ومنهم الشيخ المؤلف للفصوص، كلهم من حسنات هذا الخاتم المحمدي. وكان الواجب على الشارح رفض العصبية وطرد أوهام الجاهلية، والتأمل التام فيما ذكره الشيخ الأكبر في الفتوحات - ونقلناه في التعليقة - والدقة في أطراف ما أفاده الشيخ في الباب المخصوص لوزراء المهدى، ليظهر له جلية الأمر. ولعمري إن الناظر فيما نقلنا عن الشيخ في هذه التعليقة، إذا رفض غبار العصبية، لا يشك أن المراد من خاتم الأولياء الذي كان وليا وآدم بين الماء والطين المذكور في الفصوص، وهو المهدى الموعود، عليه السلام، لا عيسى (ع). ويعرف أن الولاية محمدي المحتد وعلوي المشهد، وأن المستفيض من مقام أحدية الجمع، وبالجملة المظهر التام للإسم (الله الذاتي) هو المهدى الوارث للختم المحمدي، وهو سر الأنبياء أجمعين. وأن مرتبة العيسى مرتبة الروحية. وأن مرتبة (السر) و (الخفي) و (الأخفى) وبالجملة مقام (أو أدنى) حق طلق للوارث المحمدي، لا الوارث العام العيسوي. (ج)

(وما كان فيه من قوة الإحياء والإبراء، فمن جهة نفخ جبرئيل في صورة البشر، فكان عيسى يحيى الموتى بصورة البشر.) أي، قوة الإحياء والإبراء التي كانت في عيسى، عليه السلام، هي مستفاد من نفخ جبرئيل في مريم، عليها سلام الله، حين تمثل في صورة البشر، كما استفاد التواضع من مريم، فإن الهيئات الغالبة على نفوس الوالدين حال اجتماعهما مؤثرة في نفس الولد وسارية فيها.
فكذلك ظهر عيسى بحيث يحيى الموتى وتبرئ الأكمه والأبرص بإذن الله، كما ظهر من جهة أمه متواضعا.
(ولو لم يأت جبرئيل في صورة البشر وأتى في صورة غيرها من صور الأكوان العنصرية، من حيوان أو نبات أو جماد، لكان عيسى، عليه السلام، لا يحيى الموتى إلا حين يتلبس بتلك الصورة ويظهر فيها.) أي، ولو أتى جبرئيل على صورة غير الصور الإنسانية، لكان عيسى يظهر بتلك الصورة، إذ الولد أكثر مشابهة لوالده من غيره. أو حين الإحياء، كما يظهر بتلك الصورة، ليؤثر ويتصرف في غيره، لأن للصورة أيضا مدخلا في العلية. لذلك يخلق من نطفة الإنسان من هو على صورته، ومن نطفة الحمار ما هو على صورته. فيتحفظ صور الأنواع بمراعاة الصور.
(ولو أتى جبرئيل بصورته النورية الخارجة عن العناصر والأركان – إذ لا يخرج عن طبيعته – لكان عيسى لا يحيى الموتى إلا حين يظهر في تلك الصورة الطبيعية النورية، لا العنصرية.) أي، لو ظهر جبرئيل بصورته النورية التي له في السدرة الخارجة عن طبيعة السماوات والعناصر – فإن كلها عنصرية – لكان عيسى لا يحيى الموتى إلا حين تظهر في تلك الصورة الطبيعية النورية لا العنصرية، لأن تلك الصورة أيضا جزء للعلة، وهي له طبيعية، والشئ لا يخرج عن طبيعته بمجرد تنزله إلى مرتبه ما هو تحته. ففي الكلام تقديم وتأخير. هذا على أن (إذ)

للتعليل. ويجوز أن يكون بمعنى (حين)، فيكون إذ لا يخرج في موضعه. ومعناه حينئذ: لو أتى جبرئيل بصورته النورية حين لا يخرج عن طبيعته النورية ولا يتمثل بالصورة العنصرية، لكان عيسى لا يحيى الموتى إلا حين يظهر في تلك الصورة.
(مع الصورة البشرية من جهة أمه، (٢٢) فكان يقال فيه عند إحيائه الموتى:
هو لا هو.) أي، كان يظهر عيسى حين الإحياء في الصورة الطبيعية النورية مع الصورة البشرية المستفادة من جهة أمه، فكان يقال فيه حينئذ: بشر وليس ببشر. كما قال الناظرون في يوسف، عليه السلام: (ما هذا بشرا إن هذا إلا ملك كريم). لغلبة النورية عليه.
(ويقع الحيرة في النظر إليه، كما وقعت في العاقل عند النظر الفكري إذا رأى شخصا بشريا من البشر يحيى الموتى، وهو من الخصائص الإلهية إحياء النطق لا إحياء الحيوان، بقى الناظر حائرا. إذ يرى الصورة بشرا بالأثر الإلهي.) (الباء) في قوله: (بالأثر) باء الملابسة. أي، ملتبسا بالأثر الإلهي. ومعناه: أنه لو كان كذلك، لوقع الناظر إليه في الحيرة، كما تحير أرباب العقل عند النظر الفكري في حاله. لأنهم رأوا شخصا بشريا بالصورة أحيا الموتى بقوله: (قم بإذن الله). أو: قم باسم الله.
(إحياء النطق) أي، إحياء للميت الناطق مع نطقه، فقام الميت ناطقا ملبيا مجيبا لدعوته. لا إحياء كحياة الحيوان حتى يتحرك الميت في قبره، أو يقوم منه ويمشي بحيث يعلم أنه حي مجردا عن النطق، إذ لو كان كذلك، لنسبوه إلى السيميا من النيرنجات والطلسمات وغيرهما. فلما قام ونطق - كما جاء في قصته أنه أحيا سام بن نوح: فقام وشهد بنبوته، ثم رجع على ما كان تحيروا في إحيائه، لأنه من الخصائص الإلهية.
(فأدى بعضهم فيه إلى القول بالحلول، وأنه هو الله بما أحيا به الموتى. ولذلك

---

(٢٢) - قوله: (مع الصورة البشرية...) تتمة لقوله: (لكان عيسى لا يحيى الموتى إلا حين يظهر في تلك الصورة الطبيعية). (ج)

نسبوا إلى الكفر وهو الستر، لأنهم ستروا الله الذي أحيا الموتى بصورة بشرية عيسى، عليه السلام.) أي، فأدى نظر بعضهم فيه إلى القول بالحلول، فقالوا: إن الله حل في صورة عيسى، فأحيى الموتى. وقال بعضهم: إن المسيح هو الله. ولما ستروا الله بالصورة العيسوية المقيدة فقط، نسبوا إلى الكفر.

(فقال الله تعالى: (لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح بن مريم). فجمعوا بين الخطأ والكفر في تمام الكلام كله.) أي، جمعوا بين الكفر، وهو ستر الحق بالصورة العيسوية، وبين الخطأ، وهو حصر هوية الله في كلمة العيسوية. والمراد بقوله: (في تمام الكلام) أي، بمجموع قولهم، (إن الله هو المسيح بن مريم).

جمعوا بين الكفر والخطأ.

(لا بقولهم هو الله، ولا بقولهم ابن مريم.) (٢٣) لأن قولهم:

(هو الله) أو (الله هو) صادق من حيث إن هوية الحق هي التي تعينت وظهرت بالصورة العيسوية،

كما ظهرت بصورة العالم كله. وقولهم: (المسيح بن مريم) أيضا صادق، لأنه ابن مريم بلا شك، لكن تمام الكلام ومجموعه غير صحيح، لأنه يفيد حصر الحق في صورة عيسى، وهو باطل، لأن العالم كله غيبا وشهادة صورته، لا عيسى فقط.

(فعدلوا بالتضمين من الله من حيث أحيا الموتى إلى الصورة الناسوتية البشرية بقولهم:

---

(٢٣) - في جميع النسخ: (لا بقولهم هو الله، ولا بقولهم ابن مريم). وفي نسخة الشارح الكاشاني ونسخة العفيفي، ط القاهرة، حفت بالأمان: (لأنه لا بقولهم هو الله...). بناء على النسختين، الضمير إنما هو للشأن. أو راجع إلى (الكفر). وزعم الأستاذ المعاصر المصري (قده) أن الضمير في (لأنه) عائد إلى (الجمع بين الخطاء والكفر). ثم، قال في تعليق نسخة الفصوص: (وجميع الشراح، عدا الجامي والقيصري، يسقط (لأنه). مع أن لفظة (لأنه) موجودة في نسخة الشارح الكاشاني والجامي: (لا لأنه)). وأما في نسخة القيصري المكتوبة من نسخة الأصل وغيرها من النسخ التي عندنا، لفظة (لأنه) غير موجودة. والشاهد على ذلك شرحه، أي القيصري، على هذا الموضع من المتن. ويمكن إرجاع الضمير إلى (الكفر) لأنه ليس الكفر بقولهم هو الله ولا بقولهم ابن مريم. (ج)

(ابن مريم) وهو (ابن مريم) بلا شك).
(من الله) متعلق بقوله: (فعدلوا). و (الباء) في قوله: (بالتضمين)
بمعنى (مع). أي، فعدلوا من الله إلى الصورة البشرية مع تضمينه فيها من حيث
إنه إحياء الموتى، فقالوا: (المسيح بن مريم). وهو ابن مريم بلا شك، كما قالوا،
لكن جعلوا الله في ضمن صورته، وهو القول بالحلول (٢٤)
(فتخيل السامع أنهم نسبوا الألوهية للصورة وجعلوها عين الصورة. وما
فعلوا، بل جعلوا الهوية الإلهية ابتداء في صورة بشرية هي ابن مريم، ففصلوا
بين الصورة والحكم.) أي، تخيل السامع أن الذين قالوا بالحلول، نسبوا الألوهية
إلى الصورة العيسوية و
جعلوا الألوهية عين تلك الصورة. وليس كذلك. بل جعلوا الهوية الإلهية ابتداء حالة في
الصورة البشرية التي لعيسى، وتلك الصورة
هي ابن مريم، فالقائلون بالحلول فصلوا أولا بين الصورة وبين الإلهية في الحكم،
أي، بين الحكم عليها بأنها إله. أو بين الحكم، أي، بين المحكوم عليه وهو الهوية
الإلهية. ف (الحكم) مستعمل بمعنى المحكوم عليه، كما يستعمل بمعنى المحكوم به.

---

(٢٤) - واعلم، أن تقيد المطلق، أي حقيقة الوجود، وتعينها لا يوجب تقيدها واقعا، لأن المطلق الذي هو حقيقة الوجود ليس بخارج عن الوجودات الخاصة، بل هي أطواره وشؤونه، فلا يكون لها تأثير في المطلق، لأنه غنى عن العالمين والعالم محتاج إليه. نعم، الوجودات الخاصة تعطى الظهور للمطلق، وإن كان الظهور والبطون من شؤون المطلق، بخلاف المطلق المفهومي، فإن الأمر فيه منعكس. بعبارة أوضح، في المطلق المفهومي، المطلق موجود بوجود الفرد، وفي المطلق الحقيقي، أي حقيقة الوجود، الفرد متحقق بها. بل الكل أطواره وشؤونه. ومن هنا يعلم أن تقيد الحق المطلق لا يوجب اشتراكه أو شركته بين الأشياء. وهذا المعنى إنما يستفاد من كلام على، عليه السلام، الباب الأعظم لمدينة علم التوحيد: (توحيده تمييزه عن خلقه، وحكم التمييز بينونة صفة لا عزلة - داخل في الأشياء لا بالممازجة، وخارج عن الأشياء لا بالمباينة: داخل لا كدخول شئ، وخارج لا كخروج شئ عن شئ،) فالمطلق لا يقبل التجزي والتقدر، وهو باق على إطلاقه، لأنه في السماء إله وفي الأرض إله. (ج)

(إلا أنهم جعلوا الصورة عين الحكم) أي، فصلوا بين الصورة وبين الهوية الإلهية ابتداء، إلا أنهم جعلوا الصورة في ثاني الحال عين تلك الهوية في الحمل بقولهم: (إن الله هو المسيح بن مريم). لأن المحمول عين الموضوع في الحمل بالمواطاة. فتخيل السامع أنهم نسبوا الألوهية إلى الصورة العيسوية، فحصروها في تلك الصورة. وهو الخطاء. وقوله: (عين الحكم) أي، جعلوا الصورة عين ما وقع الحكم عليه.

(كما كان جبرئيل في صورة البشر ولا نفخ، ثم نفخ ففصل بين الصورة والنفخ، وكان النفخ من الصورة، فقد كانت ولا نفخ.) أي، كانت الهوية الإلهية و ما كانت الصورة العيسوية، وكانت الصورة العيسوية، وما كان الإحياء. كما كان جبرئيل متمثلا في صورة البشر وما كان النفخ حاصلا، ثم نفخ، فحصل الفصل بين الصورة والنفخ بأن كانت الصورة موجودة ولا نفخ، وإن كان النفخ حاصلا من الصورة.

(فما هو النفخ من حدها الذاتي) (ما) بمعنى (ليس). والضمير للفصل. أي، فليس النفخ من الحدود الذاتية للصورة وأجزائها، لتحقق الصورة قبل وجود النفخ. وكذلك الصورة العيسوية ليست من الحدود الذاتية للهوية الإلهية، لتحقق الهوية قبل تلك الصورة، وليس الإحياء أيضا من ذاتيات الصورة العيسوية، لتحققها مع عدم الإحياء.

(فوقع الخلاف بين أهل الملل في عيسى ما هو؟ فمن ناظر فيه من حيث صورته الإنسانية البشرية، فيقول هو ابن مريم. ومن ناظر فيه من حيث الصورة الممثلة البشرية، فينسبه لجبرئيل. ومن ناظر فيه من حيث ما ظهر عنه من إحياء الموتى، فينسبه إلى الله تعالى بالروحية، فيقول روح الله، أي، به ظهرت الحياة فيمن نفخ فيه. فتارة يكون الحق فيه متوهما – اسم مفعول – وتارة يكون الملك فيه متوهما، وتارة يكون البشرية الإنسانية فيه متوهمة، فيكون عند كل ناظر بحسب ما يغلب عليه. فهو

كلمة الله، وهو روح الله، وهو عبد الله.) كله ظاهر.
(وليس ذلك في الصورة الحسية لغيره، بل كل شخص منسوب إلى أبيه الصوري، لا إلى النافخ روحه في
الصورة البشرية.) أي، وليس ذلك الخلاف
والتوهمات لغير عيسى في الصورة الحسية، وإن كان النافخ لأرواحهم الحق تعالى أو الملك. بل كل شخص منسوب إلى أبيه الصوري لا إلى من نفخ أرواحهم في صورهم، وإن كان وقع الإحياء وغيره من خوارق العادات على أيدي عباد الله من الأولياء والأنبياء أحيانا. أو وليس مثل ذلك النفخ لغير عيسى ليقع فيه الخلاف كما وقع في عيسى. وتعليله بقوله: (٢٥) (فإن الله) يدل على الثاني. وقوله: (و غيره، كما ذكرناه، لم يكن مثله) تصريح بأن المراد هو الثاني.
(فإن الله إذا سوى الجسم الإنساني، كما قال: (فإذا سويته)، نفخ فيه هو تعالى من روحه) تقدير الكلام: فإن الله إذا سوى الجسم الإنساني، نفخ فيه كما قال: (فإذا سويته) - الآية.
(فنسب الروح في كونه وعينه إليه تعالى. وعيسى ليس كذلك، فإنه اندرجت تسوية جسمه وصورته البشرية بالنفخ الروحي، وغيره كما ذكرناه لم يكن مثله.
) تعليل لقوله: (وليس ذلك في الصورة الحسية لغيره) لأن الله إذا سوى جسم آدم، نفخ فيه الروح، كما قال: (فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له
ساجدين). فنسب (الروح) في كونه، أي وجوده وعينه، إلى الله تعالى. وجميع أولاد آدم أيضا كذلك: فإن تسوية أبدانهم قبل نفخ أرواحهم. وتسوية جسم عيسى وصورته البشرية ليست كذلك. فإنها كانت مندرجة في النفخ الروحي بحيث لم يتميز بين أجزاء جسمه، وهو الماء المحقق من ماء مريم والماء المتوهم من جبرئيل، والروح المنفوخ في تلك الصورة العيسوية، ولم يتقدم حصول جسمه على روحه، فما كانت تسوية جسمه قبل النفخ، كما كانت لغيره، فحصل الفرق.
وليس في هذا الكلام إشارة إلى أن بدن عيسى بدن مثالي، كما توهم

---

(٢٥) - أي، بقوله، أي الشيخ، فيما بعد. (ج)

بعضهم. ولو كان اندراج الأجزاء المثالية الروحانية في الأجزاء الجسمانية موجبا لصيرورة البدن بدنا مثاليا، لكانت أبداننا أيضا أبدانا مثالية، إذ لا يمكن أن يوجد منها جزء مجرد عن الأجزاء الروحانية التي هي من جنس الجوهر المثالي، و هي الروح الساري في أجزاء البدن.

(فالموجودات كلها كلمات الله التي لا تنفد، فإنها عن (كن)، و (كن) كلمة الله.) لما كان كلامه في عيسى وأنه كلمة من كلماته تعالى الصادرة بقول (كن)، أعقب بأن الموجودات كلها كلمات الله التي لا نهاية لها، فإنها كلها صادرة عن قول (كن)، كما قال: (إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون) (٢٦) و (كن) أيضا كلمته، إلا أنه أصل لتكوين غيرها من الكلمات. والفرق بينه وبين غيره من الكلمات، أنه كلمة قولية صادرة من الاسم (المتكلم)، وغيره كلمة وجودية. وإطلاق الكلمات عليها مجاز، من قبيل إطلاق اسم السبب على المسبب بهذا الاعتبار. وإن كان باعتبار آخر على الحقيقة، وهو: أن كلا من الكلمات القولية والوجودية عبارة عن تعينات واقعة على النفس، إذا القولية واقعة على النفس الإنسانية، والوجودية على النفس الرحماني. كما مر في صدر الكتاب وسيأتي في هذا الفص.

(فهل تنسب الكلمة إليه بحسب ما هو عليه، فلا تعلم نفس ماهيتها؟ أو تنزل هو تعالى إلى صورة من يقول (كن) فيكون. قول (كن) حقيقة لتلك الصورة التي نزل إليها وظهر فيها.) (اللام) في (الكلمة) للعهد، والمعهود كلمة (كن)، وضمير (إليه) عائد إلى الحق. وقوله: (فلا تعلم) وقوله (فيكون) جواب للشرط المقدر. معناه: هل تنسب كلمة (كن) إلى الله تعالى بحسب ما هو عليه في مرتبة إلهيته؟ أو تنسب إليه بحسب تنزله تعالى إلى مرتبة الأكوان. فإن كان بحسب ما

---

(٢٦) - ولا يخفى أن الآية الكريمة لا تدل على أن الكلمات صادرة عن قول (كن)، بل بالصراحة تدل على أنها صادرة عن (إرادة) قول (كن). فلا تغفل أيها المستر شد. (ج)

عليه الحق في مقام إلهيته، فلا يعلم مهية كلمة (كن)، لأن كلامه عين ذاته (٢٧) و مهية الذات غير معلومة لبشر. وإن كان بحسب تنزله إلى مرتبة الأكوان، إلى صورة من يقول (كن)، فيكون قول (كن) حقيقة، أي، حقيقة تابعة لتلك الصورة القائلة ب (كن) التي نزل الحق إليها وظهر فيها وتكلم بكن، (٢٨) فأحيا الأموات وخلق الطير، لأن الهوية الإلهية هي التي ظهرت في تلك الصورة، و أظهرت بعض صفاتها المختصة بمقام الإلهية لا غيرها.

(فبعض العارفين يذهب إلى الطرف الواحد) وهو أن الله هو المتكلم بكلمة (كن)، وهو المحيي والخالق لا غيره. (وبعضهم إلى الطرف الآخر) وهو أن المتكلم بكلمة (كن) والمحيي والخالق هو العبد بإذن الله. (وبعضهم يحار

---

(٢٧) - قوله: (لأن كلامه عين ذاته...). قال شيخنا العارف الكامل، الشاه آبادي، دام ظله العالي: (ليس هذا الكلام القولي عين الذات، بل الكلام الذي هو عين، وهو كلام نفسي، عبارة عن إعرابه تعالى عما في غيب أحديته، تقدس وتعالى، بالتجلي الذاتي على الحضرة الواحدية، كما أن (كن) الذي وقع في قوله تعالى هو (كن) الوجودي الذي هو الفيض المنبسط. فقول الشارح في صدر الصفحة أيضا مردود). أقول: هذا مسلك الحكيم. وأما ذوق العارف فيقتضي غير ذلك. فإن الكلمات القولية أيضا تجلى الذات باسمه الظاهر (المتكلم)، كما أن الكلام القولي الأمري له والإطاعة الوجودية لنفس الأعيان، لا أن الإيجاد له تعالى على مسلكه، كما مر. وبالجملة بين كلماتهم وإن كان وجه جمع، كما جمع بينها صدر المتألهين، قدس الله نفسه. وذكرنا سر الاختلاف بينها في بعض الرسائل. إلا أن مسلكهم أدق وأخلى، ولكن بشرط سلامة الفطرة وعدم اعوجاج السليقة. (الامام الخميني مد ظله)

(٢٨) - واعلم، أن كلمة (كن) الوجودية إنما هي كلامه تعالى في مقام ظهوره تعالى أو تعينه باسم (المتكلم)، والكلمة نفس فيضه وأمره، وأنها لا يمكن أن تكون عين الذات، وما هو عين الذات عبارة عن الكلام الذاتي. ولعل الشارح كان من الأشعرية، قبل سلوكه و وروده في معارج العرفان. وهي، أي كلمة (كن) الوجودية، أول كلمة قرع أسماع الممكنات، أو أول كلمة شقت أسماع الممكنات. (ج)

في الأمر ولا يدرى.) (٢٩) كالعارف الذي لا يميز بين المراتب ويعلم حقيقة القولين، فيحار في النسبة، لأنه يعلم أن الإحياء من خصائص الله (٣٠) ويشاهد (٣١) صدوره من العبد وهو مؤمن به، فلا يقدر أن ينسبه إلى الله تعالى ولا إلى العبد، إذ لا ذوق للحائر منه.

(وهذه مسألة لا يمكن أن تعرف إلا ذوقا. كأبي يزيد حين نفخ في النملة التي قتلها، فحييت، فعلم عند ذلك بمن ينفخ، فنفخ فكان عيسوي المشهد.) إنما كانت المسألة لا تعرف إلا بالذوق، لأن المدرك لا يدرك شيئا كان ما كان إلا بما منه فيه. ومن لا يكون عنده من قوة الإحياء والخلق، لا يقدر على إدراكه ذوقا. فإن التعريفات لا تنتج إلا بالتصور وهو غير كاف في إدراك الحقائق ووجدانها، خصوصا في الكيفيا، لأنها لا تحصل إلا بالذوق والوجدان. كما لا يمكن معرفة لذة الوقاع إلا بالذوق. وإذا حصل إدراكه ذوقا لأحد، يعلم ذوقا من النافخ: عينه أو ربه. وفي قوله: (فكان عيسوي المشهد) إشارة إلى أن كل من حصل له هذا المقام من الأولياء، يكون ذلك بواسطة روحانية عيسى، عليه السلام.

(وأما الإحياء المعنوي بالعلم، فتلك الحياة الإلهية الذاتية العلية النورية التي قال الله فيها: (أو من كان ميتا فأحييناه وجعلنا له نورا يمشى به في الناس). فكل من يحيى نفسا ميتة بحياة علمية في مسألة خاصة متعلقه بالعلم بالله، فقد أحياه بها، وكانت

له نورا يمشى به في الناس، أي، بين أشكاله في الصورة.) إنما جعل الحياة الحاصلة بالعلم حياة إلهية ذاتية، لأن حقيقة العلم عين الذات، وكذلك حقيقة الحياة أيضا. فالعلم والحياة في المرتبة الأحدية شئ واحد.

ولما كان العلم أشرف الصفات الإلهية - إذ به تظهر الحقائق الإلهية والكونية - وصفه بالعلو. ومن حيث إنه يظهر الأشياء، وصفه بالنورية، إذ النور هو ما يظهر

---

(٢٩) - ولذا قال صدر المتألهين: إن الناس في مسألة (العلة والمعلول)، بين حيارى وجهال. (ج)

(٣٠) - أي، يعلم من كتاب الله. (ج)

(٣١) - أي، يرى بالعين والحس. (ج)

بنفسه ويظهر لغيره. ووصفه (رض) إياها بالصفات الكمالية إشارة إلى أن الحياة العلمية أشرف من الحياة الحسية، لأنها حياة الروح، والحياة الحسية حياة الجسد، و الروح أشرف من الجسد، فحياته أيضا كذلك. لكن الحسية أوقع في النفوس من العلمية، لأنها مترتبة على القدرة التامة التي هي أيضا من الخصائص الإلهية، لذلك صار أعز وجودا وأعظم وقعا.

ولما كان للعلم مراتب، وأعظمها العلم بالله وأسمائه وصفاته، خصه بالذكر، وإن كان بحسب كل منها يحصل حياة مناسبة لها. وقد أعطى الله أولياءه الكمل نصيبا تاما من الحياة العلمية، ليفيضوا على نفوس المستعدين المؤمنين بهم منها، فيحيونهم بالنور الإلهي ويمشون به في الناس. كما قال: (أو من كان ميتا) أي، بموت الجهل. (فأحييناه) أي، بالحياة العلمية (٣٢) (وجعلنا له نورا) و هو العلم. (يمشى به في الناس) فيدرك ما في بواطنهم من استعداداتهم وخواطرهم ونياتهم، وما في ظواهرهم من أعمالهم المخفية من الناس بذلك النور. وقوله: (أي بين أشكاله في الصورة) المراد بالشكل ماله التشكل، وهو البدن. أي، ذلك النور يسرى بين أبدان الناس، فيدرك ما فيها من النفوس ولوازمها و استعداداتها التي لا يطلع عليها إلا من شاء الله من الكمل.

ويجوز أن يكون المراد منها الهيئات والأوضاع التي للبدن الظاهرة في الصورة الإنسانية، إذا المتفرسون يدركون منها ما في نفوسها وقواها وما هي عليها من الأعمال والأفعال.

ولما ذكر إن الإحياء الحسى والمعنوي إما من الله بواسطة الصورة الإنسانية و إما من العبد بإذن الله وأمره، أعقب بقوله شعر:

(فلولاه ولو لأنا * لما كان الذي كانا)

---

(٣٢) - وقيل في هذا المقام: (أقدم أستاذي على الوالدين وإن تضاعف لي من والدي البر واللطف. فهذا مربى الروح والروح جوهر وذلك مربى الجسم وهو له صدف) (ج)

أي، فلو لا الحق الذي هو منبع القوى والقدرة ومعدن الكمالات الظاهرة في البشر المفيض بأسمائه وصفاته الأنوار في العالم، ولو لا أعيان الثابتة في العدم، لما حصل في الوجود ما حصل، ولا ظهر في الكون ما ظهر. والمراد بقوله: (ولو لا نا) ليس الإنسان فقط، بل أعيان العالم كله.

(فإنا أعبد حقا * وإن الله مولانا)

لقبول ما يفيض علينا وإظهار صفاته الغيبية فينا، والعبودية تطلب الربوبية، فربنا ومولانا المفيض علينا الصفا ت الكمالية هو الله لا سواه. وإنما جاء بالاسم (الله) دون غيره من الأسماء، لأنه هو الاسم الجامع للأسماء كلها، والعالم بأسره مظاهره.

(وإنا عينه فاعلم * إذا ما قلت إنسانا)

أي، إنا وأعيان العالم عين الله، لأنها أسماؤه، والأسماء من وجه عين المسمى، و هو من وجه (الأحدية). كما مر في المقدمات.

ومعنى (إذا ما قلت إنسانا) أي، إذا جعلت العالم من حيث أحدية جمعه، مسمى بالإنسان الكبير، وإنا عين الله، إذا ما قلت إنه هو الذي ظهر بصورة الإنسان الكامل، فيسمى باسم الإنسان. كما قال - شعر:

(سبحان من أظهر ناسوته * سر سنا لاهوته الثاقب)

(ثم بدأ في خلقه ظاهرا * في صورة الآكل والشارب) (٣٣)

لأنا مشتركون في الحقيقة الإنسانية مع الكامل.

فقوله: (إنا) يكون عن لسان أفراد الإنسان، لا العالم.

(فلا تحجب بإنسان * فقد أعطاك برهانا)

---

(٣٣) - تتمة الأبيات: لقد رأى في خلقه ذاته كرؤية الحاجب بالحاجب) (ج)

على صيغة المبنى للمفعول. أي، فلا يحجبنك أحد بأنك مسمى بالإنسان، والحق مسمى بالله. أو على صيغة المبنى للفاعل. أي، فلا يحجب نفسك بأن تجعلها مسمى بالإنسان، وتجعل الحق: مسمى بالله. (فقد أعطاك) البرهان الكشفي إنك عينه باعتبار الحقيقة، وغيره باعتبار التعين والتقيد. وأعطاك البرهان النقلي إنك عينه، كما قال: (كنت سمعه وبصره) - الحديث. وقال: (هو الأول والآخر والظاهر والباطن، وهو بكل شئ عليم). وغير ذلك من الأخبار الواردة فيه.

(فكن حقا وكن خلقا * تكن بالله رحمانا)

أي، فكن حقا باعتبار روحك، وخلقا باعتبار جسدك. أو فكن حقا باعتبار حقيقتك الجامعة للحقائق كلها الإلهية والكونية، وكن خلقا باعتبار تعينك و تقيدك وكونك مظهرا للصفات الإلهية. تكن بالله عام الرحمة على العالم، إذ بواسطتك يحصل له ما فيه من كمالاته دنيا وآخرة، علما وعينا، فتكون عين اسم (الرحمان) المشتمل على الأسماء.

(وغذ خلقه منه * تكن روحا وريحانا)

قد مر مرارا أن الحق غذاء الخلق من حيث وجودهم وبقائهم وجميع كمالاتهم، إذ الحق هو الذي يختفي في صورة الخلق اختفاء الغذاء في المغتذى. وبقاء الخلق بالحق، كبقاء المغتذى بالغذاء. والخلق غذاء الحق من حيث إظهار أحكام أسمائه وصفاته، إذ بالخلق تظهر الأحكام الأسمائية، وبهم بقاؤها، ولو لا الخلق، ما كان له أسماء وصفات.

فضمير (خلقه) و (منه) عائد إلى الله تعالى. أي، غذاء العالم من وجود الحق بأسمائه وصفاته، لأنك خليفة في ملكه. تكن ذا روح وراحة، لأنك حينئذ تكون رحمة للعالمين، فتستريح من أنفاسك الأرواح وتشم من نفحات عطرك الأشباح، فتكون ريحانا للعالم بروحك، وراحة للأكوان بعينك، وأمنا (*)

للخلق بوجودك، فإن الدنيا لا تخرب ما دام كونك فيه. قال تعالى: (وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون). والخطاب للنبي، صلى الله عليه وسلم، وللوارثين نصيب منه (٣٤)

(فأعطيناه ما يبدو * به فينا وأعطانا)

أي، فأعطيناه الحق ما يظهر بوجوده فينا من الحياة والعلم والقدرة وغير ذلك من الصفات الكمالية. فأعطيناه إياها برجوعنا إليه وفناءنا فيه ذاتا وصفة و فعلا، كما قال: (إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها). وأعطانا ما علم و ظهر له من أعياننا من الإمكان والحدوث والفقر والعجز، وفي الجملة، ما طلبت استعداداتنا من صفات الكمال والنقصان بإيجادها وإظهارها

في الوجود الخارجي (٣٥)

(فصار الأمر مقسوما * بإياه وإيانا)

أي، فصار الأمر الوجودي منقسما بما أعطيناه إياه من أحوالنا التي كنا عليها حال

---

(٣٤) - قال الشيخ الكبير القونوي: (والمراد بالوارث الكامل المحمدي من يؤول إليه أموره من عترته وآله). وقال الشيخ الأكبر في فتوحاته: (والعترة هم الأقطاب في الوجود). (ج)

(٣٥) - قوله: (وأعطانا) ليس المراد ما أفاده الشارح. بل المراد هو البقاء بعد الفناء، أي، فأعطيناه ما أعطانا أولا، فحل الفناء في المقامات الثلاثة، فإذا أعطيناه، أرجعنا إلى مملكتنا، فصرنا حقا وخلقا. فقوله: (فكن حقا وكن خلقا) إشارة إلى هذا المقام. و في المصراعين الذين بعده أشار إلى كيفية السلوك والوصول. فيكون حاصل المعنى: كن حقا وخلقا بحيث لا تحجبك الحقية عن الخلقية، ولا الخلقية عن الحقية، فتصير رحمتك رحمة بالله وبالوجود الحقاني. وطريق الوصول إلى هذا المقام الشامخ أن نجعل بالمجاهدات الحق غذاء الخلق متخللا فيه تخلل الغذاء في المتغذي. فإن الحق باطن والخلق ظهور الحق، أي، ترى أن الخلق مقام الظهور، فارجع الظهور إلى البطون، فأعطه ما أعطاك، فتصير صاحب القلب الجمعي الأحدي. (الامام الخميني مد ظله)

كوننا معدومين، وبما أعطاه إيانا من الوجود والكمالات اللازمة له مع مقتضى أعياننا.

(فأحياه الذي يدرى * بقلبي حين أحيانا)

أي، أحيا قلبي بالحياة العلمية الذي هو عالم به (٣٦) واستعداده الحاصل له في الأزل حين أحيا أرواحنا وقلوبنا بالحياة الذاتية الحسية. تقديره: الذي يدرى بقلبي أحياه حين أحيانا.

(فكنا فيه أكوانا * وأعيانا وأزمانا)

أي، فكنا في غيب الحق وفي علمه أعيانا ثابتة، وفي عالم الأرواح أكوانا موجودة مبدعة، وكنا عند نزولنا إلى غيوب السماوات والأرض ومرورنا بهذه المنازل و غيرها من منازل المعادن والنباتات والحيوانات إلى حين الوصول إلى هذه الصورة الإنسانية أزمانا ودهورا في الغيب حتى ظهرنا في هذه الدار.

ولما ذكر كوننا في علم الحق ومراتب غيوبه وشهاداته دائما، ذكر ما يتعلق بطرف الحق أيضا بقوله:

(وليس بدائم فينا * ولكن ذاك أحيانا)

أي، وليس الحق بحسب ظهوره وتجليه بدائم فينا، ولكن ذاك أحيانا يحصل لقلوبنا استعداد ذلك التجلي الذي به يحصل الشهود والعلم الحقيقي الموجب للحياة الروحانية، وبه يصير الحق سمع العبد وبصره وجوارحه، والعبد سمع الحق وبصره وباقي صفاته.

(ومما يدل على ما ذكرناه في أمر النفخ الروحاني مع صورة البشر العنصري، هو

---

(٣٦) - أي، أحيى قلبي بالحياة العلمية. (الذي) أي الحق الذي عالم بقلبي. وضمير (به) يرجع إلى (القلب). (ج)

أن الحق وصف نفسه بالنفس الرحماني، ولا بد لكل موصوف بصفة أن يتبع الصفة جميع ما يستلزمه تلك الصفة، وقد عرفت أن النفس في المتنفس ما يستلزمه، فلذلك قبل النفس الإلهي صور العالم، فهو لها (٣٧) كالجوهر الهيولاني، وليس إلا عين الطبيعة.) يريد أن يؤكد ما قرره أولا من أن الروح الأمين نفخ الروح العيسوي مع صورة البشر العنصري، لا أنها كانت مسواة قبل النفخ، فنفخ، كما لغيره من آدم وأولاده.

وقد مر مرارا أن (النفس الرحماني) هو التجلي الوجودي الذي يتعين ويصير أعيانا موجودة، أرواحا كانت أو أجساما. وهو العين الجوهر القابل للصور الروحانية والجسمانية. ولا بد لكل ملزوم إذا استلزم شيئا، أن يستلزم توابع ذلك الشئ أيضا، لعدم انفكاك اللازم عن ملزومه، وقد علمت أن النفس في المتنفس، أي الإنسان، ما يستلزمه، أي أي شئ يستلزمه، أي، علمت أنه يستلزم إزالة الكرب ووجدان الراحة، وظهور الكلمات والكمالات النطقية و غيرها، فوصف الحق نفسه بالنفس، وصف منه نفسه بجميع لوازم النفس. و ليس ذلك النفس الذي أصل تلك اللوازم إلا عين الطبيعة في الحقيقة، إذ بها يحصل الفعل والانفعال في الفواعل والقوابل وما يترتب عليهما، وهي كالصور النوعية للنفس. فهي أول تعين عرض على النفس، ثم بواسطتها تتعين الحروف والكلمات الوجودية، كما تعرض أولا على النفس الإنسانية الصوت، ثم تتعين الحروف والكمالات بمرور النفس مع الصوت على مراتب يظهر فيها الحروف و هي المخارج.

فالطبيعة عبارة عندهم عن معنى روحاني سار في جميع الموجودات، عقولا كانت أو نفوسا، مجردة وغير مجردة أو أجساما، وإن كانت عند أهل النظر عبارة عن القوة السارية في الأجسام، بها يصل الجسم إلى كماله الطبيعي. فما عند أهل النظر نوع من تلك الطبيعة الكلية. وفي التحقيق نسبة الطبيعة الكلية

---

(٣٧) - (فهو) أي، النفس الإلهي. (لها) أي، صور العالم. (ج)

إلى النفس الرحماني بعينها نسبة الصورة النوعية التي للجسم الكلى (٣٨) إلى الجسم، فإنه نوع من أنواع الجوهر، فلا بد له من الصورة النوعية والروحانية المقومة له، والامتداد المطلق الذي هو الصورة الجسمية مستفاد منها. فلذلك، أي فلذلك الاستلزام للطبيعة الكلية، قبل النفس الإلهي صور الموجودات الروحانية والجسمانية، كما قيل: النفس صور الحروف، والكلمات بواسطة الصوت. (فهو لها) أي، فالنفس لصور العالم كالجوهر الهيولاني الذي للأجسام، لأنها فائضة عليه متعينة فيه، (٣٩) فليس ما يستلزم النفس الرحماني إلا عين الطبيعة الكلية والصور فائضة عليها، فالعناصر أيضا صورة من صور الطبيعة كما يذكر، (٤٠) وكان نفخ الروح الأمين نفسه فيها منضما مع الصورة العنصرية و هو المطلوب.

---

(٣٨) - أي، الجسم المطلق. (ج)

(٣٩) - قوله: (لأنها) أي صور العالم فائضة عليه، أي على النفس، متعينة في النفس. (ج)

(٤٠) - واعلم، أن (نفس الرحماني) و (الطبيعة) شئ واحد بحسب الحقيقة، وتغايرها بالاعتبار. فهذا الوجود العقلي الفعلي من حيث إنه فائض من الحق المنفس، نفس، ومن حيث إنها مبدأ الفعل باعتبار إظهاره للتعينات، والانفعال باعتبار تقيده بها، طبيعة كلية. فهذه الحالة له، أي كونه مبدأ الفعل والانفعال، أول تعين وحالة تعرض للنفس الرحماني عروضا عقليا. هذا وجه. لكن الظاهر من عبارة الشيخ في هذا الفص و (الفص المحمدي) أن المراد ب (الطبيعة) هو نحو وجود للمهيات الكلية الذي يتعين النفس به، كنحو وجود الجوهر والعرض. والظاهر أن المراد بالطبيعة المادة الأولى للعوالم كلها و نسيمها ب (الوجود المنبسط) الذي في العقل عقل وفي النفس نفس وفي السم سم و في الترياق ترياق وفي الطبيعة المادية طبيعة. وهي التي عبارة عن مبدأ الحركة في المواد. وإن الحروف والكلمات الوجودية بوجه عارضة، أو قابلة، لهذه الطبيعة الكلية التي عبر عنها على بن أبي طالب ب (الهباء) وقبل منها كل شئ بحسب قابليته. وأول ما قبل منها الوجود، هو نبينا، محمد سيد العالم بأسره، ثم أقرب الناس إليه، على بن أبي طالب، سر الأنبياء أجمعين، ثم سائر الأنبياء والأولياء. وإن شئت تفصيل الكلام، فارجع إلى أوائل المجلد الأول للفتوحات، باب (بدأ الأشياء). (ج)

(فالعناصر صورة من صور الطبيعة وما فوق العناصر وما تولد عنها فهو أيضا من صور الطبيعة.) أي، الصور النوعية التي للعناصر، روحانية كانت أو جسمانية، هي من جملة الصور الفائضة على الطبيعة الكلية والصور التي فوق العناصر الأربعة، كصور السماوات السبع، وما تولد منها من صور الملائكة السماوية أيضا من صور الطبيعية.

فضمير (عنها) راجع إلى ما أنثه باعتبار الكثرة التي في معناها، وهي صور السماوات و صور الملائكة المتولدة من السماوات. ويجوز أن يكون راجعا إلى (العناصر). ومعناه، والصور التي فوق العناصر التي هي السماوات، وفوق ما تولد من العناصر بعد وجود السماوات، وهي الصور الملائكة السماوية، فهي أيضا من صور الطبيعة.

ولما كانت السماوات وما تولد منها عنصرية وما فوقها من صورة العرش والكرسي والملائكة التي فيها طبيعة غير عنصرية، قال: (وهي الأرواح العلوية التي فوق السماوات السبع) فالضمير عائد إلى الصور التي هي فوق العناصر والسماوات المعبر عنها بقوله.

(وأما فوق العناصر وما تولد عنها من صور الطبيعة) أي، الصور التي فوق السماوات، هي صور الأرواح. أي، الملائكة العلوية التي للعرش والكرسي وما فوقها من العقول والنفوس المجردة.

وإنما جعل السماوات داخلة في العناصر، لتولدها منها، كما جاء في الحديث: (أنها خلقت من دخان). العناصر. وقال تعالى: (ثم استوى إلى السماء وهي دخان). لذلك قال: (وأما أرواح السماوات السبع وأعيانها فهي عنصرية، فإنها من دخان العناصر المتولد عنها.) وإليه ذهب الحكماء الإسلاميون والمحققون أصحاب الذوق والشهود وكثير من الحكماء الإشراقيين. و أرواح السماوات نفوسها المنطبعة المدبرة لها، لا عقولها ونفوسها المجردة، فإنها من صور الطبيعية النورية العنصرية.

(وما تكون عن كل سماء من الملائكة فهو منها.)، (تكون) من (التكون). (*)

أو بالياء من (الكون). أي، وما يكون عن جنس كل سماء ومادتها من الملائكة، فهو من العناصر.
ولا ينبغي أن يتوهم أن المراد بالملائكة هنا نفوسها المنطبعة فقط، فإن لكل سماء نفسا منطبعة، وملائكة خلقها الله من مادة كل منها بحيث كادت لا يتناهى.
قال (رض) في الباب الثالث عشر من فتوحاته: (ثم خلق جوف الكرسي (٤١) أفلاكا فلكا من جوف فلك. وخلق في كل فلك عالما منه يعمرونه، سماهم (ملائكة) يعنى رسلا.
(فهم عنصريون ومن فوقهم طبيعيون.) أي، الملائكة السماوية عنصريون، ومن فوقهم من ملائكة العرش والكرسي ونفوسهما الناطقة والمنطبعة والعقول المجردة - كلها طبيعيون.
قال (رض) في الباب الثالث عشر من فتوحاته: (إن أول جسم خلقه الله أجسام أرواح الملائكة المهيمة في جلال الله. ومنهم العقل الأول والنفس الكلية (٤٢) وإليها (٤٣) انتهت الأجسام النورية المخلوقة من نور الجلال. وما ثم ملك من هؤلاء الملائكة من وجد بواسطة غيره إلا النفس التي دون العقل. وكل ملك خلق بعد هؤلاء، فداخلون تحت حكم الطبيعة. فهم من جنس أفلاكها التي خلقوا منها وهم عمارها (٤٤)
والمراد هاهنا بالطبيعة، الطبيعة العنصرية، لذلك قال: فهم من جنس أفلاكها. وبالجسم النوري الجسم الطبيعي الغير العنصري.
(ولهذا وصفهم الله ب (الاختصام) (أعني الملأ الأعلى) لأن الطبيعة متقابلة) أي، ولأجل أن الملائكة التي فوق السماوات، وهم الملأ الأعلى، طبيعية،

---

(٤١) - في الفتوحات: (خلق في جوف الكرسي). (السفر الثاني)، ط عثمان يحيى، ص ٣٥٢.
(٤٢) - والنفس الكل. (ج)
(٤٣) - (وإليها) أي، إلى أجسام هذه الأرواح الملكية المهيمة. (ج)
(٤٤) - الفتوحات، (السفر الثاني)، ط قاهره، عثمان يحيى، ص ٣٩٤. (ج)

وصفهم الله بالاختصام، لأن الطبيعة متقابلة. وذلك لأنها محل ولاية الأسماء و مظهر أحكامها. والأسماء الإلهية متقابلة: فإن (الرحيم) يقابل (المنتقم)، (القهار) و (المعز) يقابل (المذل). وكذلك جميع الأسماء. ولما كانت الصفات المتقابلة التي في المرتبة الإلهية لا يظهر تقابلها إلا في مظاهرها – الموجودة في الخارج و
مادة الوجود الخارجي التي منها يتعين الموجودات هو النفس الرحماني – قال: (والتقابل الذي في الأسماء الإلهية التي هي النسب، إنما أعطاه النفس.) أي، أظهره النفس بقابليته، لأن التقابل غير حاصل في الأسماء، ثم يحصل منه، فإن التعينات الأسمائية في الحضرة الإلهية والعلمية يقتضى ذلك التقابل. ولو لم يكن تقابلها في الباطن، لم يكن أيضا في الظاهر، إذا الظاهر صورة الباطن، والوجود الخارجي يخرج ما في الباطن إلى الظاهر. وكون أعيان السواد والبياض والحرارة والبرودة في الذهن مجتمعة، لا يمنع تقابلها، كما لا يمنع التقابل الذي بين النقيضين المجتمعين في العقل، دون الخارج. فلا يقال: الأسماء لا يتقابل إلا في صورها التي يتحقق بها حقائق تلك النسب، ولو لا وجوداتها بظهوراتها في الصور، لم يتقابل (٤٥)
(ألا ترى الذات الخارجة عن هذا الحكم.) أي، عن حكم التقابل. و هي الذات الإلهية من حيث المرتبة (الأحدية). (كيف جاء فيها الغنى عن العالمين؟) وقد مر في أول الكتاب أن الذات الإلهية من حيث أحديتها موصوفة بالغنى عن العالمين، ومن حيث إلهيتها وأسمائها موصوفة بالافتقار (٤٦) حيث

---

(٤٥) – هذا رد من الشارح على الشارح الكاشي، حيث قال الشارح الكاشاني، أستاذ الشيخ الشارح، بعد ما نقل عنه بقوله: لا يقال: (الأسماء لا يتقابل إلا في صورها...) إلى أن قال: (وذلك الظهور هو النفس الرحماني، فلهذا ما كانت الإلهية بالأسماء غنية عن العالمين، إنما الغنى هو الذات الخارجة عن حكم النفس الرحماني، فلهذا خرج العالم على صورة من أوجده من الإله، أي، الحضرة الواحدية الأسمائية). شرح الكاشاني، ط القاهرة، ص ١٨٣. (ج)

(٤٦) – واعلم، أن إطلاق الافتقار على الحق نوع تجاسر وإسائة أدب بالنسبة إلى الحق. وأن الحق في التجلي الأسمائي أيضا لا يفتقر إلى المظاهر. وإن المظهر الإمكاني الموجود في الحضرة العلمية يفتقر إلى الحق في الوجود، بل في الوجود القدري الذي يظهر بالفيض الأقدس. به تقرير وتقريب أوضح، اگر وجود اطلاقى در صورت نفس رحمانى به مقام ظهور تنزل ننمايد، هيچ تعينى در أسماء حاصل نشود، وپر معلوم است كه نفس رحمانى اگر پا در ميان نگذارد، أسماء الهيه تعين نپذيرند تا چه رسد به ظهور تقابل وتخاصم بين آنها. پس تقابل بين أسماء الهيه از دم الهى ظاهر گردد، وآثار متقابله بر نفس مترتب شود، وبه ظهور نور وجود وامتداد آن بر ماهيات واعيان ممكنه تقابل وتخاصم ظاهر گردد. خلاصه آنكه ماهيات تا به وجود خاص خود موجود نشوند، تقابل در آثار ديده نشود. وماهيات و

اعیان در مرتبه الهیه به وجود خاص موجود نیستند، ونفس رحمانی مبرز احکام آنها می شود. فتأمل في المقام. وما ذكرناه نهاية الدرك العقلي والعقل النظري. (ج آشتیانی، لیله ۷ رمضان المبارك، ۱٤۱۰ ه ق)

قال:
(فالكل مفتقر * ما الكل مستغن)
وهذا أيضا دليل على أن التقابل في الحضرة الأسمائية حاصل (٤٧)

---

(٤٧) - واعلم، أن مرجع التخاصم لو كان في الأسماء ظاهرا، فلا بد أن يكون في الذات كامنا غير ظاهر، لأن الأسماء مستجنة في الغيب المطلق والأحدية الذاتية، ولكن التخاصم في الأسماء غير ظاهر، لأنه لا لسان للأسماء والصفات في الذات. وبعد ظهور الأسماء، بعد طلبها المكنون المستجن المناسب للذات، أن الذات أجاب دعائها وأظهرها بالفيض الأقدس في المرتبة الألوهية، وفي هذه المرتبة يظهر التخاصم. أو يسرى في الصور العلمية والقدرية من ناحية الأسماء. ولكن التخاصم، بعد كمونه في المظاهر العلمية والقدرية، يظهر ظهورا تاما في الملأ الأعلى، من ناحية النفس الرحماني. وظهور تقابل الأسماء من ناحية الأعيان الخارجية. وحديث التخاصم في الملأ الأعلى، أي، عالم الأرواح مذكور في الرواية (المعراجية). ومما ذكرناه يظهر عدم ورود مناقشة الشارح على كلام أستاذه، أو يكون النزاع لفظيا. ومما يؤيد كلام الشارح الكاشاني أن الأسماء مع قطع النظر عن إضافتها إلى المظاهر العلمية لا تكثر فيها، لوحدتها واتحادها بذاتها، وبعد ظهورها في الصور القدرية أحكامها مخفية في غاية الخفاء، وبعد ظهور الأعيان بالفيض المقدس والنفس الرحماني يظهر التخاصم في الملأ الأعلى، وظهوره التام إنما يكون في عالم الشهادة. كما أشار المولوي المعنوي (رض): (چون كه بي رنگى اسير رنگ شد موسيى با موسى در جنگ شد.
چون دويى رنگ را بر داشتى موسى وفرعون كردند آشتى) (ج)

(فلهذا خرج العالم على صورة من أوجدهم، وليس إلا النفس الإلهي.)
أي، فلهذا خرج العالم يتقابل بعضها بعضا، كما يتقابل الأسماء بعضها بعضا.
فهو موجود على صورة من أوجدهم. وليس ذلك الموجود إلا (النفس الرحماني). و
ضمير المفعول في (أوجدهم) عائد إلى (العالم). جمعه باعتبار (الأعيان).
واعلم، أن ظاهر هذا الكلام أن (النفس الرحماني) عين المرتبة الإلهية، و
في الحقيقة هو التجلي الوجودي الظاهر عن المرتبة الإلهية، وصورتها الحاملة
أحكام الأسماء، ولهذا نسب إلى (الرحمان) الذي هو الاسم الجامع.
ولما كان حاملا لما في المرتبة الإلهية من الأسماء وأحكامها وصورة كلية لها،
جعل النفس عين من أوجدهم، كما يقال لنبينا، صلى الله عليه وسلم،
الاسم الأعظم. وهو صاحبه، لكونه مظهرا للإسم (الله).
(فيما فيه من الحرارة علا، وبما فيه من الرطوبة والبرودة سفل، وبما فيه
من اليبوسة ثبت ولم يتزلزل، فالرسوب للبرودة والرطوبة. ألا ترى الطبيب إذا أراد
سقى دواء لأحد، ينظر في قارورة مائه، فإذا رآه رسب، علم أن النضج قد كمل،
فيسقيه الدواء ليسرع في النضج. وإنما يرسب لرطوبته وبرودته الطبيعية.) ضمير
(فيه) عائد إلى (النفس). أي، فيما فيه هذه الكيفيات المتقابلة المتضادة علا
بعض الأعيان لاقتضاء الاسم الحاكم عليه العلو، كالنار والهواء والملائكة التي
فيها، وسفل بعضها لكون ربه طالبا للمركز في الوجود، كالتراب. وإنما
يحصل الرسوب في الماء المستشهد (٤٨) لأنه مشتمل على الأركان الأربعة.

---

(٤٨) - قوله: (في الماء المستشهد) أي، الماء القارورة على اصطلاح الأطباء. (ج)

فالأجزاء الصغار الأرضية إذا رسبت، علم الطبيب أن الأخلاط البدنية استعدت أن ينفصل بعضها عن بعض، وصارت قابلة للاندفاع، وهو المراد ب (النضج). فبالرطوبة يحصل السيلان، وبالبرودة النزول، إذ البرودة تكثفها، فيندفع الطبيعة حينئذ ما زاد على الحاجة ويمسك ما يحتاج إليها.

واعلم، أن كل من علم هذه المباحث النفسية، ظهر له كون الخلأ، محالا، كما هو مقرر عند الحكماء أيضا، إذ لو خلا النفس الرحماني عن الصورة، لاندكت الجبال وانشقت السماء لتجلى الحق بارتفاع تلك الصورة الحجابية، وظهر له وجود الهيولى الكلى، وعروض الصور الروحانية والجسمانية عليه، وكون الصور السماوية قابلة للتبديل والتغير بتجليه واظهاره لها مرة أخرى، وكون الأبعاد غير متناهية، إذا النفس الإلهي غير متناه. كما قال: (أ لم تر إلى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا). أي، منقطعا. لكنه ما شاء انقطاعه، فما انقطع، وأن فوق الأطلس، المسمى بالعرش الكريم، أجسام نورية، كالعرش المجيد و كرسيه والعرش العظيم، كما صرح في الفتوحات بها. ومنتهاها من هذا الطرف فلك الثوابت ومن الطرف الآخر هو الوجود البحت الحق والنور المطلق.

(فسبحان ربك رب العزة عما يصفون). وتعالى الله عما يقول الظالمون المحجوبون علوا كبيرا.

(ثم، إن هذا الشخص الإنساني عجن طينته بيديه، وهما متقابلتان، وإن كانت كلتا يديه يمينا، فلا خفاء بما بينهما من الفرقان. ولو لم يكن إلا (٤٩) كونهما اثنين،

أعني يدين.) لما ذكر أن الطبيعة متقابلة والأسماء الإلهية متقابلة - وكان عجن طينة آدم بيديه وهما متقابلتان - نقل الكلام إليه. وإنما كانت يداه متقابلتان، لأنهما عبارة عن الصفات الجمالية والجلالية، كالرضا والغضب واللطف والقهر. و كونهما يمينا، أي، مباركا رحمانيا موصلا إلى الكمال ومتساويا في القدرة والقوة والتأثير، والفرقان بينهما باقتضاء كل منهما صفة تقابل مقتضى الآخر، وأقل

---

(٤٩) - (ولو لم يكن (أي ذلك الفرقان) إلا...). (ج)

مراتب الفرقان بينهما كون تعين أحدهما مغائرا لتعين الآخر، ولذلك صار اثنين، أي (يدين).
ثم، قال: (لأنه لا يؤثر في الطبيعة إلا ما يناسبها، وهي متقابلة، فجاء باليدين (٥٠).) تنبيها على أن المناسبة ثابتة بين العلة ومعلولها. فلما كان المعلول مقتضيا للتقابل بقابليته، كانت العلة أيضا مقتضية له بفاعليتها.
(ولما أوجده باليدين، سماه (بشرا) للمباشرة اللائقة بذلك الجناب باليدين المضافتين إليه.) أي، سماه (بشرا) في قوله: (إني خالق بشرا من طين). لما باشره بيديه في خلقه. وفيه إشارة إلى أن (البشر) مأخوذ من (المباشرة)، كما يقال: يسمى (الخمر) خمرا لتخميره للعقل. ولما علم أن المحجوب يتوهم من (اليدين) العضو الخاص، ومن المباشرة المباشرة الحسية، نزه بقوله: (للمباشرة اللائقة بجنابه). و (باليدين) الممكنة إضافتهما إلى حضرته.
والمباشرة اللائقة بجنابه اقتضاء عنايته الذاتية ومشيئته الأصلية ومحبته الأزلية إظهار موجود جامع لصفاته المتقابلة، ومحل لائق لسلطنة أسمائه المتعالية، كما أشار إليه في صدر الكتاب.
(وجعل ذلك من عنايته بهذا النوع الإنساني، فقال لمن أبى عن السجود له: (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي استكبرت) على من هو مثلك، يعنى عنصريا. (أم كنت من العالين؟) عن العنصر؟ ولست كذلك. ونعني ب (العالين) من علا بذاته عن أن يكون في نشأته النورية عنصريا وإن كان طبيعيا.) المراد ب (العالين) الملائكة المهيمون في أنوار جمال الذات، المتجلية لها بالتجلي الجبالي. وهم الكروبيون والملائكة المقربون، كجبرئيل وميكائيل وغيرهم من طبقتهم. لذلك وصفهم بأنهم نوريون طبيعيون لا عنصريون.
(فما فضل الإنسان غيره من الأنواع العنصرية إلا بكونه بشرا من طين، فهو أفضل نوع من كل ما خلق من العناصر من غير مباشرة.) أي، فما فضل الإنسان

---

(٥٠) - أي، باليدين المتقابلين، ليحصل المناسبة بين المؤثر والمتأثر. (ج)

غيره من الموجودات إلا بما باشر الحق بيديه في خلقه، ليجمع بين الصفات المتقابلة، وباشر غيره بيد واحدة، ليظهر بصفة واحدة بلا واسطة، كالصنف الأول، أو بواسطة كالصفوف التي بعده.

(فالإنسان في الرتبة فوق الملائكة الأرضية والسماوية، والملائكة العالون خير من هذا النوع الإنساني (٥١) بالنص الإلهي.) النص الإلهي قوله تعالى: (أم كنت من العالين؟) وقال في الفتوحات: (إني رأيت رسول الله، صلى الله عليه وسلم، فسألته أن الإنسان أفضل أم الملائكة؟ فقال، عليه السلام: (أما سمعت بأن الله

---

(٥١) - واعلم، أنه إن كان المراد من النوع الإنساني الحقيقة الإنسانية التي تشتمل على جميع المراتب والدرجات الوجودية من الكونية والبرزخية والعقلية، ولا شك أنها أكمل من (العقل الأول) الذي هو واسطة ظهور ما سوى الله، وله مقام تسطير الرقوم والنقوش الإمكانية. وإن كان مراده أن بعض أنواع الملائكة، ومنها الملائكة التي خارجة عن الوساطة، أفضل من إنسان، ولا شك أن الحقيقة الإنسانية أكمل وجودا وأتم درجة. و إن كان المراد أن نوع الملائكة الجبروتية أشرف من الحقيقة الإنسانية، وقلنا إن ملاك الأكملية إنما هي السعة الوجودية واشتمالها على جميع من في السماوات والأرضين، لكونها جامعة لجميع الحضرات. وصرحنا أن ملاك الأشرفية التنزه عن المادة ولوازمها، ولا منافاة بين ما هو أشرف مما هو أكمل منه. وإن كان المراد من (العالين) التي زعم الشيخ أنها أفضل من نوع الإنسان، المهيمين من الملائكة، وقد عرفت أن هذه الملائكة، أو هذا النوع من الملك، لشدة هيمانه وفنائه لا تعرف نفسه ولا يعلم أن الله خلق آدم وإبليس و غيرهما، فضلا عن كونه مأمورا على سجدة آدم. ولا يمكن الاستدلال بما زعمه الشيخ الكبير. واعلم، أن النوع الإنساني، أي الماهية الكلية الإنسانية لا الحقيقة الإنسانية ليس له حكم، لأن الماهية من حيث هي ليست إلا هي، وأن ملاك الأشرفية والأفضلية إنما هو في أفراد نوع الإنسان لا الماهية التي تقال في جواب ما هو. ومما حققناه ظهر أن استدلال الشيخ بقوله تعالى: (أم استكبرت أم كنت من العالين) لا يخلو عن فتور و ضعف، لأن العالمين لمكان فنائهم في الله وهيمانهم من ناحية تجلى الحق فيهم بالأسماء الجلالية، غير مأمورين بالسجود لآدم. وكيف يمكن إطاعة أمر الله بالسجود لشئ مع عدم العلم بالأمر والمسجود والفناء التام في الآمر؟ (ج)

يقول: من ذكرني في نفسه، ذكرته في نفسي، ومن ذكرني في ملأ، ذكرته في ملأ). ففرحت بذلك. فالملأ الذي خير منهم، هم العالون. وهذه الخيرية إنما هي بحسب عموم أفراده، لا بحسب الخصوص.
وتحقيقه: أنك قد علمت أن لكل موجود من الموجودات وجها خاصا لربه لا يشاركه فيه غيره، والإنسان جامع لجميع تلك الوجوه، لأنه جامع لجميع الحقائق الكونية والإلهية، كما هو مقرر عند جميع المحققين، فالإنسان من حيث حقيقته خير من جميع الموجودات، لذلك صار خليفة عليها. ومن حيث خلقيته أيضا الإنسان الكامل والأقطاب والأفراد خير من جميعها، لظهور الحق فيهم بجميع كمالاته وصفاته دون غيره. وغيرهم من الأناسي لا يخلو إما أنه وقع في النصف الأعلى من دائرة حقيقة الإنسان، أي وقع في الطرف الكمالي، أو في النصف الأسفل، أي الطرف النقصاني. الأول خير من الملائكة الأرضية والسماوية جميعا، لتسبيحهم للحق وتقديسهم له بألسنة أكثرهم، بل كلهم كالمتوسطين في الكمال المتوجهين إلى حضرة ذي الجلال. والنصف الثاني أدنى مرتبة من الملائكة السماوية، دون الأرضية، إلا من وقع في أسفل سافلين من الإنسان، فإنه شر من كل حيوان وأدنى مرتبة من كل شيطان. وهذا مجمل شأنا، فعليك تفصيله بيانا. والله أعلم بالمراتب.
(فمن أراد أن يعرف النفس الإلهي، فليعرف العالم) لأن العالم صورته، فإذا عرفت العالم بحقيقته، عرف النفس الإلهي ونفسك أيضا. (فإنه من عرف نفسه، فقد عرف ربه) لأن نفسه صورة ربه ومظهره، فمن عرف نفسه معرفة تامة، عرف ربه الذي ظهر فيه ضرورة. (الذي ظهر فيه، أي، العالم ظهر في النفس الرحماني الذي نفس الله تعالى به عن الأسماء الإلهية ما تجده من عدم ظهور
آثارها بظهور آثارها. فامتن على نفسه بما أوجده في نفسه).
قوله: (الذي ظهر فيه) صفة (للعالم) وإن كان صالحا أن يكون صفة للرب، لذلك فسر بقوله: (أي، العالم ظهر في النفس الرحماني) فالحديث (٥٢) إعتراض بين الصفة والموصوف ودليل للحكم.

---

(٥٢) - أي: (من عرف نفسه...). (ج)

والمقصود، أن أعيان العالم هي التي ظهرت على النفس الرحماني، و
بظهورها نفس الله تعالى عن الكرب الذي كان يجده في نفسه، لأن الأسماء التي
هي النسب كانت طالبة لظهورها وأحكامها، والأعيان الثابتة كانت طالبة
لكمالاتها، فكانت كرب الرحمان، فبظهورها وظهور آثارها زال ذلك الكرب،
فامتن الله بنفسه على نفسه بما أظهره في نفسه من صور أعيان الموجودات.
ولما كان التنفيس للحق من حيث الأسماء، لا من حيث الذات الغنية
عن العالمين، قال: (نفس الله) من الأسماء. و (ما) في (ما تجده) بمعنى (الذي)،
وضمير الفاعل عائد إلى (الأسماء).
(فأول أثر كان للنفس الرحماني، إنما كان في ذلك الجناب، ثم لم يزل الأمر ينزل
بتنفيس الغموم إلى آخر ما وجدا.) أي، فأول أثر حصل من النفس الرحماني، كان
في الجناب الإلهي، أي، أول ما نفس من الاسم (الله)، ثم من باقي الأسماء
الكلية، ك (الرحمان) و (الرحيم)، ثم من الأسماء التالية لها إلى أن نفس
من الأسماء الجزئية التي يقتضى أعيان الموجودات الشخصية وتوابعها
من الجزئيات المضافة إليها والتابعة لها. وفيه إشارة إلى ما مر في المقدمات من أن
أول ما تعين من الأعيان والمهيات في العلم، عين الإنسان الكامل التي هي المظهر
للإسم (الله)، ولكونها جامعا للأسماء له أشد الكرب، فوجب أن يكون أول
التنفيس من جنابه، ثم من غيره من الحضرات.
(فالكل في عين النفس * كالضوء في ذات الغلس)
(الغلس) ظلمة آخر الليل. إنما شبه حصول جميع الأعيان الموجودة والأكوان
الظاهرة والآثار الصادرة منها في عين النفس الرحماني بالضوء الحاصل في
ظلمة الليل، إشارة إلى قول رسول الله، صلى الله عليه وسلم: (إن الله
خلق الخلق في ظلمة، ثم رش عليهم من نوره، فمن أصابه من ذلك النور،

اهتدى، ومن أخطأ، ضل وغوى) (٥٣) وفي هذا التشبيه إيماء أيضا إلى كون العالم بأسره أعراضا، فإن الضوء عرض والنفس عرض، لأنه عبارة عن انبساط التجلي الوجودي وامتداده وظهوره، ومعروضه حقيقة الوجود الحقيقي الذي هو الحق المطلق.

(والعلم بالبرهان في * سلخ النهار لمن نعس)

(النعاس) النوم. (سلخ) النهار آخره. أي، إدراك هذه المعاني إنما هو بالكشف العياني، لا بالدليل البرهاني، فمن وجده كشفا وعيانا، فقد أصاب، لأنه أدرك الأمر على ما هو عليه، ومن حصله بالنظر والبرهان من وراء ستور الحجب مع أن شمس الحقيقة طالعة ويوم الكشف الإلهي قد لاح صباحه بوجود العين المحمدي في هذه النشأة الدنياوية وبقى على حجابه إلى سلخ هذا اليوم الذي مقداره ألف سنة، فهو ناعس في نوم الغفلة. كما قال رسول الله، صلى الله عليه و سلم: (الناس نيام، فإذا ماتوا، انتبهوا).

(فيرى الذي قد قلته * رؤيا تدل على النفس)

أي، الناعس المحجوب يرى ما قررته وأشرت إليه من النفس الرحماني وآثاره بنظر عقله، كما يرى النائم رؤيا تعبيره وجود النفس المذكور. وإنما شبهه بالرؤيا التي يجب التعبير عنها، لأن الرائي صورة ما في نومه، يدرك نفسه معنى ما من وراء حجابية تلك الصورة المتجسدة، وقد يعلم حقيقة ما يراه وقد لا يعلم، وكذلك صاحب النظر يحكم بعقله على ما يجد من وراء الحجاب، وقد يكون على يقين من

---

(٥٣) - قوله: (فالكل). والشارح الجامي جعل التشبيه مركبا، أي، كما أن النور غير مشهود إلا في الظلمة واختلاطه بها كذلك النفس لا يشاهد إلا بالتعينات. وهذا أقرب بالاعتبار مما ذكره الشارح، وإن كان له وجه أيضا باعتبار أن النفس الرحماني في حجاب التعينات، فهو محجوب دائما بالأسماء والصفات التي هي أعيان الموجودات. (الامام الخميني مد ظله)

ربه، وقد لا يكون.
(فيريحه من كل غم * في تلاوته (عبس))
أي، فيريحه العلم الحاصل بالبرهان عن كل غم وعبوس كان يجده حال عدم إدراكه وحين جهله. فكأنه كان تاليا (عبس وتولى) بلسان الحال، إذ كانت نفسه في عبوس الفكر وضيق الجهل، ثم زال ذلك عنه بالبرهان الذي حصل له لا بالقال.
(ولقد تجلى للذي * قد جاء في طلب القبس)
أي، العالم بالبرهان لو اجتهد وطلب من روحه القدسي نورا يرى به الأشياء كما هي، يحصل له ذلك. كما حصل لمن سافر في ظلمة ليل طبيعته، وطلب من قواه الروحانية نارا ينور بها بيت قلبه واجتهد في ذلك صادقا وتوجه إلى ربه، فكشف له الحق وتجلى، فعلم يقينا مطلوبه.
(فرآه نارا وهو نور * في الملوك وفي العسس)
أي، أراه نارا، وهو في الحقيقة نور إلهي متجل به للكمل والأقطاب الذين هم ملوك الطريقة وسلاطين الولاية، وعلى المتوسطين في السلوك، الذين لا وصول لهم إلى عين الكمال الحقيقي بحسب مقاماتهم ودرجاتهم في العالم المثالي المطلق والخيال المقيد.
وإنما أطلق عليهم (العسس)، لأنه له السلطنة في ظلمة الليل، كما لهم التصرف في الوجود مع عدم الوصول إلى مقام الجمع الإلهي.
(فإذا فهمت مقالتي * تعلم بأنك مبتئس)
(المبتئس) الفقير. و (إذا) بمعنى (إن). أي، إن علمت، يا عالم بالبرهان، مقالتي في النفس الرحماني ولوازمه المدركة بالكشف، تعلم بأنك مبتئس فقير

مفلس، فلا تدعى أنك عالم بالحقائق، كما لا يليق بالمفلس أن يدعى الغنى، حتى لا يكون كمن قال، رسول الله صلى الله عليه وسلم، فيه: (المتشبع بما لا يملك كلابس ثوبي (٥٤) زور). وفي بعض النسخ: (فاعلم فإذا بمعناه). وقد يجزم ب (إذا) في الشعر ضرورة، كقول الشاعر:

(وإذا تصبك من الحوادث نكبة فاصبر، فكل غيابة (٥٥) فستنجلي)

فيكون (تعلم) مجزوما للضرورة.

(لو كان يطلب غير ذا * لرآه فيه ومانكس)

أي، لو طلب موسى، عليه السلام، غير النار، لرأى الحق في صورة مطلوبه كان ما كان، وما نكس الحق وجهه عن المطلوب الحقيقي لقوة صدقه في الطلب وكثرة توجهه إلى الحق، فلو طلب ما طلب، لظهر له الحق فيه وما قلب وجهه عن حضرته. فطوبى لمن لا يتوجه إلا إليه، ولا يضع رأسه إلا بين يديه.

(وأما هذه الكلمة العيسوية لما قام لها الحق في مقام (حتى نعلم) (٥٦) ويعلم، استفهمها عما نسب إليها (٥٧) هل هو حق أم لا، مع علمه الأول (٥٨) بهل وقع ذلك الأمر أم

لا؟) لما تكلم في الإحياء الحسى الجسماني والإحياء المعنوي الروحاني في حكمة الكلمة العيسوية، شرع في بيان مطلعات ما جاء في كلمته من الآيات. و معناه: أن الحق لما قام لها، أي للكلمة العيسوية في مقام: (حتى نعلم ويعلم) – الأول بالنون للمتكلم والثاني بالياء للغائب – أي في مقام الفرق كما قال تعالى:

---

(٥٤) – (كلابس ثوبي) أي، الإزار والقميص. (ج)

(٥٥) – (غيابة) كناية عن الظلمة. (ج)

(٥٦) – أي، في مقام هذه المقالة. (ج)

(٥٧) – أي، نسبة الألوهية. (ج)

(٥٨) – أي، في الذات. (ج)

(حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين). وقد تقدم بأنه كلمة محققة المعنى، أي حتى نعلم ما تعطيه ذاته المعينة لنا من أحوالها ويعلم هو ما تعطيه تلك الذات له من حيث تعينها الموجب للفرق بيننا وبينه، استفهم عن كلمته عما نسب إليها من الألوهية، هل هو حق؟ أي، فهل ذلك المنسوب إليك ثابت في نفس الأمر، أم لا. وهل وقع منك الأمر به، أم لا.

(فقال له: (أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله).) ولما كان الاستفهام بقوله: (أ أنت قلت) مفيدا معنى قوله: (حتى نعلم)، قال أولا: (قام لها الحق في مقام (حتى نعلم))

(فلا بد في الأدب من الجواب للمستفهم) أي، يجيبه من مقام التفرقة لا مقام الوحدة، فإن فيها نوعا من دعوى الألوهية. والأنبياء والأولياء الكمل لا يزالون مختارون مقام العبودية لما فيه من مراعا ت الأدب مع الله.

(لأنه لما تجلى له في هذا المقام وفي هذه الصورة، اقتضت الحكمة الجواب في التفرقة بعين الجمع.) أي، لأنه تعالى يتجلى في مقام التفرقة، فاستفهم على صورة الإنكار بقوله: (أ أنت قلت؟) بضمير الخطاب مرتين، فاقتضت الحكمة الإلهية أن يجب في مقام التفرقة التي هي في عين الجمع. فإن الكمل لا تحجبهم التفرقة عن مقام الجمع، ولا الجمع عن التفرقة.

(فقال وقدم التنزيه: (سبحانك). فحدد ب (الكاف) التي يقتضى المواجهة والخطاب.) أي، نزه الحق أولا عن مقام هو فيه، وهو العبودية المنعوتة بالإمكان و نقائصه اللازمة له، وميز بين مقام الألوهية والعبودية – بكاف الخطاب – والمواجهة، كما خاطبه الحق بضمير الخطاب، وذلك التنزيه والتميز هو التحديد. كما مر في (الفص النوحي). لذلك قال: (فحدد بالكاف). (

(ما يكون لي) من حيث أنا لنفسي دونك (أن أقول ما ليس له بحق). أي، ما يقتضيه هويتي ولا ذاتي.) قد مر مرارا أن لكل موجود جهتين: جهة الربوبية وجهة العبودية، والثاني متحقق بالأول. فقوله: (ما يكون لي) أي، لنفس من جهة العبودية والأنانية مجردة عن جهة الربوبية والهوية الإلهية أن أقول ما ليس لنفسي

بحق ثابت في نفس الأمر.
وقوله: (أي، ما يقتضيه هويتي ولا ذاتي.)، تفسير لقوله: (ما يكون لي).
ومعناه: ما يقتضيه عيني وهويتي أن يظهر بدعوى الألوهية من حيث نفسها المتعينة، كالفراعنة، وإلا ما كانت نبيا ولا من المرسلين. (
(إن كنت قلته فقد علمته) لأنك أنت القائل في صورتي، ومن قال أمرا، فقد علم ما قال. و
أنت اللسان الذي أتكلم به) أي، أنت القائل في صورتي، وأنت اللسان الذي أتكلم به بحكم أنك متجل في هويتي وعيني ومحل لها
بتلك الكمالات، فهي لك في الحقيقة، ومالي إلا العدم.
فإن قلت: ذلك تكون أنت القائل، والقائل لا بد أن يعلم القول الذي
صدر منه. فإن قلت قوله: (لأنك أنت القائل) يدل على ان الحق هو المتكلم، و
قوله: (وأنت اللسان الذي أتكلم به) تدل على أن العبد هو المتكلم لا الحق، فبينهما منافاة.
قلت: الأول إشارة إلى نتيجة قرب الفرائض، والثاني إلى نتيجة
قرب النوافل. وفي الأول، المتكلم هو الحق بلسان العبد، وفي الثاني، المتكلم هو العبد بلسان الحق، فتغايرت الجهتان.
ولما فسره بما هو مناسب الحديث الرباني، قال: (كما أخبرنا رسول الله، صلى الله عليه وسلم، عن ربه في الخبر الإلهي فقال: (كنت لسانه الذي يتكلم به).
فجعل هويته عين لسان المتكلم ونسب الكلام إلى عبده.) أي، قال الله في حق عبده: (فإذا أحببته كنت سمعه وبصره ولسانه. فبي ينطق وبي يبصر وبي يسمع). فالمتكلم والسميع والبصير هو العبد، لكن بالحق. وذلك لأن
هذا المقام، أي مقام الفناء في الصفات، مقام نتيجة النوافل لا مقام الفناء في الذات مقام نتيجة الفرائض.
(ثم، تمم العبد الصالح الجواب بقوله: (تعلم ما في نفسي).) أي، تعلم ما في نفسي من هويتك وكمالاتك المستترة في هويتي، وما يخطر في خاطري.
(والمتكلم الحق.) أي، والحال أن المتكلم بهذا الكلام هو الحق من مقام

تفصيله بلسان عيسى، عليه السلام. و (التاء) للخطاب إلى مقام جمعه، فهو السامع، كما أنه هو المتكلم.
(ولا أعلم ما فيها. فنفى العلم عن هوية عيسى من حيث هويته، لا من حيث إنه قائل وذو أثر.) أي، نفى الحق المتكلم بلسان عيسى العلم عن هوية عيسى حتى لا يكون له العلم بها. وذلك النفي من حيث هويته العدمية، لا من حيث إنه قائل أو قادر، فإنه من هذه الحيثية حق لا غيره.
وإنما قال: (ولا أعلم ما فيها) ولم يقل: (ما في نفسك). كما في القرآن، تنبيها على أن نفسه عين نفس الحق في الحقيقة، وإن كانت غيره بالتعين.
((إنك أنت). فجاء بالفصل والعماد تأكيدا للبيان، واعتمادا عليه، إذ لا يعلم الغيب إلا الله.) أي، فقال: (إنك أنت علام الغيوب). فجاء بضمير الفصل والعماد، وهو (أنت)، تأكيدا للبيان، وأنه هو علام الغيوب لا غيره. أو تأكيدا لبيان الفرق في عين الجمع، وتحقيقا لفردانية الحق ووحدانيته، ليكون هو علام الغيوب جمعا وتفصيلا.
(ففرق وجمع ووحد وكثر ووسع وضيق) إنما جاء بالتشديد في الكل للمبالغة. كما يقال (قطع)
للمبالغة في القطع. ومعناه: فرق بإفراد الحق وجعله مخاطبا، وجمع بجعله ظاهرا في صورته وصورة كل العالم. ووحد من حيث ذاته الأحدية، وكثر من حيث مظاهره التفصيلية. ووسع من حيث شمول هويته للكل، وضيق في كل من مظاهره الشخصية، إذ لا يسعه فيها غيره.
(ثم، قال متمما للجواب: (ما قلت لهم إلا ما أمرتني به). فنفى أولا مشيرا إلى أنه ما هو ثمة) لما كان (ما) في (ما قلت) للنفي، قال: (نفى أولا). وهذا النفي إشارة إلى نفى وجوده وفناء تعينه في وجود الحق وتعينه الذاتي، فما كان الوجود العيسوي باقيا ليقول قولا.
(ثم، أوجب القول أدبا مع المستفهم. ولو لم يفعل كذلك، لا تصف بعدم علم الحقائق (٥٩) حاشاه عن ذلك، فقال: (إلا ما أمرتني به). وأنت المتكلم على لساني
وأنت لساني) أي، أثبت أمر الحق وهويته. وقوله بلسان الصورة العيسوية

بقوله: (إلا ما أمرتني به). بعد نفى هويته العدمية. ولو لم يفعل كذلك، لكان غير عالم بالحقائق، إذ نفي الهوية العيسوية بلا إثبات الهوية الإلهية يكون نفيا مطلقا، وليس ذلك من شأن العلماء الراسخين. ولما أثبت القول لعيسى والقائل هو الحق، قال (رض) عن لسان عيسى، عليه السلام: (وأنت المتكلم وأنت لساني.)

(فانظر إلى هذه التنبئة الروحية الإلهية ما ألطفها وأدقها.) (التنبئة) تفعلة من (نبأ). وأكثر الناظرين فيه قرأوا (تثنئة) من الثنى. وهو تصحيف منهم، إذ هذه الحكمة حكمة نبوية ولا يحتاج لتثنئة، بالثاء، إلى الوصف بالروحية والإلهية (٦٠)

أي، فانظر إلى هذا الإنباء الروحاني الإلهي ما ألطفها، أي عبارة، وما أدقها، أي إشارة. وما جعلني الله مطلعا إلى مثل هذه الإشارات اللطيفة في هذا الكتاب إلا بعون ومدد من روحانية هذا الكامل، رضى الله عنه، وأرضاه منه.

((أن اعبدوا الله). فجاء بالاسم (الله) لاختلاف العباد في العبادات واختلاف الشرائع، ولم يخص اسما خاصا دون اسم، بل جاء بالاسم الجامع للكل.) أي، جاء بالاسم (الله) الجامع للكل، فإن لكل من العباد ربا خاصا من هذه الحضرة الإلهية، ولكل شريعة اسما حاكما عليه من مطلق الشريعة الرحمانية.

(ثم، قال له: (ربى وربكم). ومعلوم أن نسبته (٦١) إلى موجود ما بالربوبية،

---

٥٩ - واعلم، أن العلم بالحقائق يقتضى أن ينفى الأعيان بالنظر إلى ذواتها، وتثبت بالحق. (ج)

(٦٠) - في نسخة بعض الشارحين، ومنهم الشارح الكاشاني أستاذ الشارح المحقق، قرأ (التنبئة) من دون التعرض لقرائة أكثر الناظرين. وكان يجب على الشارح التعرض لمثل هذه الدقيقة ومراعاة حق التقدم، ثم يقول، الاطلاع على مثل هذه الإشارات إنما حصل من روحانية الشيخ. (رض). (ج)

(٦١) - أي، الحق. (ج)

ليست عين نسبته إلى موجود آخر) لأن عبد (المنعم) ليس عبد (المنتقم) وعبد (الرحيم) ليس عبد (القهار). (فلذلك فصل بقوله: (ربى وربكم) بالكنايتين: كناية المتكلم وكناية المخاطب) ظاهر.

((إلا ما أمرتني به) فأثبت نفسه مأمورا، وليست سوى عبوديته، إذ لا يؤمر إلا من يتصور منه الامتثال وإن لم يفعل.) نقل الكلام إلى ما مر، ليقرر ما يتعلق بمقام العبودية أي، قال: (ما أمرتني به) فجعل نفسه مأمورا. وليست هذه الحالة، أو المأمورية، سوى مقام العبودية، إذ لا يؤمر إلا من يمكن أن يمتثل بالأمر.

(ولما كان الأمر يتنزل بحكم المراتب، لذلك ينصبغ كل من ظهر في مرتبه ما، بما تعطيه حقيقة تلك المرتبة.) جواب (لما) محذوف، يدل عليه (لذلك ينصبغ). تقديره: لما كان الأمر بحيث ينزل في المراتب الإلهية والكونية، كان منصبغا بحكم كل من تلك المراتب. والمراد ب (الأمر) هنا الأمر المكلف، أي، أمر الحق بالتكليف يتنزل من مقام الجمع الإلهي، فيتصف بالصفات الكونية، كالحدوث والإمكان كباقي صفاته: فإن الأمر المضاف إلى القديم قديم واجب الإتيان به، والأمر المضاف إلى المحدث حادث غير واجب الإتيان به. وأمر الشرع أمر الحق، لذلك يجب الإتيان به.

ولأجل هذا الانصباغ تنصبغ وجود كل من ظهر في مرتبة من المراتب الوجودية بما تعطيه حقيقة تلك المرتبة. ألا ترى أن الانسان قبل أن يولى له القضاء، لا يسمع كلامه ولا ينفذ أحكامه، وبعد التولي يسمع كلامه في دماء الناس وفروجهم وأموالهم، والشخص الشخص في الحالتين. فالحكم نتيجة القضاء. وكذلك غيره من المراتب.

(فمرتبة المأمور لها حكم يظهر في كل مأمور.) وذلك الحكم هو الانقياد للأمر والطاعة للحكم والإجابة للدعاء. (ومرتبة الآمر لها حكم يبدو في كل آمر.) وهو التكليف للمأمور والحكم عليه.

(فيقول الحق: (أقيموا الصلاة). فهو الأمر، والمكلف والمأمور العبد. و (*)

يقول العبد: (رب اغفر لي). فهو الأمر، والحق المأمور. فما يطلب الحق من العبد بأمره
هو بعينه ما يطلب العبد من الحق بأمره.) (ما) بمعنى (الذي). وضمير (بأمره) الثاني عائد إلى (العبد). أي، الذي يطلبه الحق من العبد بالأمر هو الذي بعينه يطلبه العبد من الحق بأمره وقوله: (رب اغفر لي) وذلك المطلوب هو الإجابة.
أي، كما يطلب الحق من العبد إجابة ما أمره، كذلك العبد يطلب من الحق إجابة ما يأمره ويطلبه.
(ولهذا كان كل دعاء (٦٢) مجابا.) ولأجل أن العبد أجاب الحق وأتى بأوامره، أجاب الحق أيضا كل دعاء للعبد، لتحصل المجازاة الموعودة. لذلك قال، عليه السلام: (رب أشعث أغبر ذي طمرين تنبو عنه أعين الناس لو أقسم على الله لأبره) (٦٣) وذلك لكونه مطيعا لله في جميع أوامره، فصار الحق أيضا مطيعا له في مطالبه بحكم ما أمره. كما قال تعالى: (من أطاعني، فقد أطعته، ومن عصاني، فقد عصيته).
واعلم، أن قوله: (كل دعاء مجاب) مع أنه حديث نبوي محمول على الدعاء بلسان الاستعداد والحال، لا بلسان النفس والقال، ولذلك لا يحصل كثير من مطالب المحجوبين والكفرة لا في الدنيا ولا في الآخرة. وعدم الحصول للرحمة عليهم، فإن أكثر مطالبهم مما تضرهم ولا تنفعهم.
(ولا بد وإن تأخر) أي، حصول الإجابة. (كما يتأخر بعض المكلفين)

---

(٦٢) - أي، دعاء حقيقيا. (ج)
(٦٣) - (لأبره) أي، لأبر قسمه. وقوله: (لأبره) أي، صدقه وأحسنه. وأما قوله: (لا يؤبه به) سهو من النساخ. ولم أجد في الحديث هذه الجملة. قوله: (لا يؤبه به) أي، لا يبالي لحقارته. وفي الحديث النبوي: (رب أشعث مدفوع بالأبواب لو أقسم على الله لأبره). (صحيح المسلم، ج ٤، ص ٢١٩١. وفي كنز الأعمال، ج ٣، ص ١٥٢. ح ٥٩٢٥ عن رسول الله: (رب أشعث أغبر ذي طمرين تنبو عنه أعين الناس لو أقسم على الله لأبره). (ج)

أي، كما تتأخر الإجابة عن بعض المكلفين، (ممن أقيم مخاطبا بإقامة الصلاة، فلا تصلى في وقت، فيؤخر الامتثال، ويصلي في وقت آخر، إن كان متمكنا عن ذلك، فلا بد من الإجابة ولو بالقصد.) (٦٤) أي، فلا بد من الإجابة من العبد، ولو كان تأخير العبد ذلك المأمور بالقصد.

(ثم قال: (وكنت عليهم) ولم يقل: على نفسي معهم. كما قال: (ربى وربكم شهيدا ما دمت فيهم). لأن الأنبياء شهداء على أممهم ما داموا فيهم.) أي، قال: (و كنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم). ولم يقل: وكنت شهيدا على نفسي، وأنفسهم المشهود عليهم. كما فصل بين ربه وربهم بقوله: (ربى وربكم) لأن الأنبياء شهداء على أممهم، و (الشهيد) اسم من أسماء الحق، فهم مظاهره، فالحق هو الشهيد عليهم بأعيان الأنبياء، لا غيره.

((فلما توفيتني) أي، رفعتني إليك وحجبتهم عنى وحجبتني عنهم (كنت أنت الرقيب عليهم) في غير مادتي، بل في موادهم.) أي، كنت أنت الرقيب عليهم في عين موادهم الروحانية والجسمانية بحكم المعية وبحكم الهوية الظاهرة فيهم المتسترة بهم.

(إذ كنت بصرهم الذي يقتضى المراقبة. فشهود الإنسان نفسه شهود الحق إياه وجعله بالاسم الرقيب.) أي، جعل عيسى ذلك الشهود للحق بالاسم الرقيبي.

(لأنه جعل الشهود له.) أي، لأن عيسى، عليه السلام، جعل الشهود للحق بقوله: (كنت أنت الرقيب عليهم). ومعناه: أن الحق يرقبهم ويشاهدهم من عين أعيانهم وهم لا يشعرون (٦٥)

---

٦٤ - أي، عن ذلك الامتثال بأن يكون الأمر الإيجادي واقعا، فلا بد من الإجابة في الوقت فيه، وإن كان تأخير الامتثال بالقصد أو العمد، فكيف إذا كان بالغفلة والنسيان. (ج)

(٦٥) - قوله: (لأنه جعل الشهود له) أي، لأن عيسى، عليه السلام، جعل الشهود لنفسه بقوله: (وكنت عليهم شهيدا) وجعله للحق بقوله: (كنت أنت الرقيب عليهم) هذا مناسب للتفريع بقوله: (فأراد أن يفصل...). لا ما ذكره الشارح من عود الضمير إلى الحق. تدبر. (ج)

(فأراد أن يفصل بينه وبين ربه حتى يعلم أنه هو) أي، ليعلم أن عيسى هو العبد. (لكونه عبدا) في الواقع. (وأن الحق هو الحق، لكونه ربا له، فجاء لنفسه بأنه شهيد، وفي الحق بأنه رقيب.) أي، أراد عيسى، عليه السلام، أن يفصل بينه وبين ربه، فجاء لنفسه بالشهيد، وللحق بالرقيب. و (الشهيد) تارة يؤخذ بمعنى المشاهد، فيكون بمعنى الرقيب. وتارة يؤخذ بمعنى الشاهد الذي يشهد على الشخص والحاضر عنده. ولما كانت الأنبياء شهداء على أممهم يوم القيامة بالمعنى الأخير، أتى في حق نفسه بالشهيد وفي الحق بالرقيب، لأنه يشهد عليهم ما دام فيهم لا غير، والحق رقيب عليهم أزلا وأبدا حيث كانوا دنيا و آخرة.

(وقدمهم في حق نفسه، فقال: (عليهم شهيدا ما دمت فيهم). إيثارا لهم في التقدم وأدبا، وأخرهم في جانب الحق عن الحق في قوله: (الرقيب عليهم) لما يستحقه الرب من التقدم بالرتبة.) أي، قدم ضمير (هم) على الاسم (الشهيد) الذي جاء لنفسه بقوله: (عليهم شهيدا) وأخر ضمير (هم) عن الاسم (الرقيب) في قوله: (كنت أنت الرقيب عليهم) لما يستحق الرب من التقديم في المرتبة، و تأخير ما جاء لنفسه، لإيثار التقدم ولمراعاة الأدب بين يدي الحق، إذ الكلام معه، أو الأدب معهم، لأنهم أيضا مظاهره، وليتعلموا منه ذلك فيتأدبوا.

وأيضا، التقديم يفيد الحصر (٦٦) فهو في حق الحق صادق، إذ معناه: أنت الرقيب عليهم لا غيرك، وفي حق نفسه لم يصدق، لأنه ليس هو الشهيد عليهم فقط.

(ثم، أعلم) على صيغة الماضي من (الإعلام). (أن للحق (الرقيب) الاسم الذي جعله عيسى لنفسه وهو (الشهيد) في قوله: (عليهم شهيدا) فقال: (و

---

٦٦ - قوله: (وأيضا، التقديم يفيد الحصر...). هذا منه غريب. فإن تقديم ما حقه التأخير يفيد الحصر. والمتعلق حقه التأخير. نعم، يستفاد الحصر من ضمير الفصل ومن قوله: (كنت عليهم شهيدا) أي، لا على غيرهم. كما لا يخفى. (الامام الخميني مد ظله)

أنت على كل شئ شهيد). فجاء بكل للعموم، وبشئ، لكونه أنكر النكرات. وجاء بالاسم (الشهيد) فهو الشهيد على كل مشهود بحسب ما يقتضيه حقيقة ذلك المشهود.) أي، ثم أخبر إن الاسم (الشهيد) الذي قال في حق نفسه: (و كنت عليهم شهيدا) أيضا للحق بقوله: (وأنت على كل شئ شهيد) فجاء بلفظ (الكل) الذي هو للعموم، وبلفظ (الشئ) الذي هو أنكر النكرات، تفريقا بين كونه شهيدا وبين كون الحق شهيدا، فإنه شهيد لقومه مدة بقائه فيهم، والحق شهيد عليهم وعلى كل شئ أزلا وأبدا بحسب ما يقتضيه حقائقهم.

(فنبه على أنه تعالى هو الشهيد على قوم عيسى حين قال: (وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم). فهي شهادة الحق في مادة عيسوية، كما ثبت أنه لسانه وسمعه و بصره.) أي، نبه بقوله: (وأنت على كل شئ شهيد) أنه هو الشهيد أيضا في الصورة العيسوية، لا غيره.

(ثم، قال: كلمة عيسوية ومحمدية. أما كونها عيسوية، فإنها قول عيسى بإخبار الله عنه في كتابه. وأما كونها محمدية، فلوقوعها من محمد، صلى الله عليه و سلم، بالمكان الذي وقعت منه، فقام بها ليلة كاملة يرددها، لم يعدل إلى غيرها حتى طلع الفجر: (إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم).)

أي، ثم قال عيسى كلمة ينسب إليه وإلى محمد، صلى الله عليه وسلم، وهي: (إن تعذبهم فإنهم عبادك...) أما نسبتها إلى الكلمة العيسوية، فبإخبار الله في كتابه عنه، وأما نسبتها إلى المحمدية، فيكونه، عليه السلام، قام بها ليلة كاملة يقرأها ويكررها حتى طلع الفجر. ولما قال: (وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم). وكان الفقر سترا – وضمير الغائب أيضا يدل عليه فإن الغائب عن الحس مستور عنه – نبه عليه بقوله: (و (هم) ضمير الغائب، كما أن (هو) ضمير الغائب، كما قال: (هم الذين كفروا) بضمير الغائب. فكان الغيب سترا لهم عما يراد بالمشهود الحاضر، فقال: (إن تعذبهم) بضمير الغائب) أي، (هم) في قوله: (إن تعذبهم وإن تغفر لهم) ضمير الغائب. كما أنه (هو) في قوله: (قل هو الله أحد). و (هو الذي في السماء اله وفي الأرض إله). و (هو الله الذي لا إله إلا هو).

(*)

وأمثاله ضمير الغائب. فيكون الغيب الذي يدل عليه ضمير (لهم) و (هم) سترا و حجابا لهم عما يراد بالمشهود الحاضر. كما قال: (هم الذين كفروا) بضمير (هم) و وصفهم بالكفر الذي هو الستر. ففي الكلام تقديم وتأخير. تقديره:
فكان الغيب سترا لهم عما يراد بالمشهود الحاضر، كما قال هم الذين كفروا.
والمراد ب (المشهود الحاضر) هو الحق الذي ظهر بنفسه الرحماني، وصار مشهودا في مراتب عالم الأرواح المجردة
بالصور النورية، وفي عالم المثال والحس بالصور الحسية، وذكر أيضا مرارا أن الأعيان ما شمت رائحة الوجود بعد، وكل ما في الوجود هو تعينات وصور طارية على الوجود، مثالا لها وعكسا، (٦٧)
فإن الأعيان لا تشاهد إلا في مرآة الوجود، والوجود هو الحق، فالمشهود الحق لا غير.
(وهو عين الحجاب الذي هم فيه عن الحق.) أي، ذلك الستر هو عين الحجاب الذي حجبهم عن الحق، أي، ذلك الغيب الذي يدل ضمير الغائب عليه، عين الحجاب الذي هم فيه عن الحق، فإن الغيب من حيث هو غيب شئ واحد، وهو غيب الحق الذي يتستر الكاملون من العباد فيه عند فنائهم من صفاتهم، وهو الغيب الذي يحصل من التقرب بالنوافل. كما قال الشاعر المحقق:
(تسترت عن دهري بظل جناحه * فعيني ترى دهري وليس يراني
فلو تسأل الأيام ما اسمى ما درت * وأين مكاني ما درين مكاني) (٦٨)
لذلك قال: (فذكرهم الله قبل حضورهم حتى إذا حضروا، تكون الخميرة قد

---

٦٧ - أي، حال كون الوجود مثالا للتعينات وعكسا. (ج)
(٦٨) - ذكر العارف المحقق والوحيد في تقرير المراتب والدرجات، أي مراتب هذا العلم: (إن الأبيات المذكورة من أبى نواس الشاعر). والشارح زعم أنها من المحقق في الفن. (ج)

تحكمت في العجين، فصيرته مثلها.) أي، ذكرهم الله بقوله: (وإن تغفر لهم). و بالضمير الذي في (لهم) على أنهم في ستر من أستار الله في هذه الحياة الدنيا قبل حضورهم بين يدي الحق يوم القيامة الكبرى وانبعاث الخلائق من القبور التي ستروا بها وفيها، وهي الأبدان والجثث التي هي القبور المعنوية، وهذه القبور الصورية صورتها، (٦٩)، حتى إذا حضروا الحق وفنوا فيه وقامت قيامتهم و شاهدوا بعين الحق ما كانوا عليه قبل ذلك تكون الخميرة، أي، خميرة ما جعل في طينة أعيانهم من استعداد الكمال والقابلية للوصول إلى الفناء في حضرة ذي الجلال، قد تحكمت في عجين أعيانهم وطينة استعداداتهم، فصيرته مثل نفسها. أي، أوصلتهم إلى الكمال المراد منهم. وهو مقام الفناء المذكور والستر المطلوب المنبه عليه بقوله: ((وإن تغفر لهم فإنهم عبادك). فأفرد الخطاب للتوحيد الذي كانوا عليه ولا ذلة أعظم من ذلة العبيد) أعاد قوله: (فإنهم عبادك) ليذكر ما فيه من الأسرار. ومن جملتها الإفراد ب (الكاف)، فإنه يدل على التوحيد الذي كانوا عليه، وإن لم يكن لهم شعور به. فإن العابد لكل معبود - كان ما كان - لا يعبد إلا لكونه إلها أو شفيعا عند الله، كما قال: (ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى). وفي الحقيقة لا يعبد إلا الحق الذي يظهر بتلك الصور. كما قال: (وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه). وإطلاق (العباد) يدل على ذلة من يعبد، ولا ذلة أعظم من ذلة العبيد.

(لأنهم لا تصرف لهم في أنفسهم، فهم بحكم ما يريده بهم سيدهم، ولا شريك له فيهم، فإنه قال: (عبادك) فأفرد. والمراد بالعذاب إذ لا لهم. ولا أذل منهم، لكونهم عبادا، فذواتهم يقتضى أنهم أذلاء. فلا تذلهم، فإنك لا تذلهم بأدون مما هم فيه من كونهم عبيدا. (وإن تغفر لهم) أي، تسترهم عن إيقاع العقاب الذي يستحقونه

---

(٦٩) - في م ل، النسخة أظن أنها كتبت من نسخة الأصل: (والجثث التي هذه القبور الصورية صورتها). أي، تكون الجثث التي هذه في القبور صورتها القبور المعنوية، لأن القبور بعضها فرشية وبعضها عرشية، ولكل منهما مراتب. (ج)

بمخالفتهم، أي، تجعل لهم غفرا يسترهم عن ذلك ويمنعهم منه.) استعمل (الغفر) بمعنى الغافر، وهو الساتر. كما يستعمل (العدل) بمعنى العادل. يقال: رجل عدل. أي عادل.

((فإنك أنت العزيز) أي، المنيع الحمى) تمنع ما تحميه عن أن يتسلط سلطان القهر عليه. ف (المنيع) بمعنى المانع. و (الحمى) هو الممنوع. أو بمعنى الممنوع. أي، ممنوع حماك عن أن يكون للغير وجود فيه. وحماه أحدية ذاته التي جميع الأشياء فانية فيها متلاشية عندها. أو عين العبد المحمى عن أن ينصرف فيه غيره.

(وهذا الاسم إذا أعطاه الله لمن أعطاه من عباده) أي، إذا جعله عزيزا.

(يسمى الحق ب (المعز) والمعطى له هذا الاسم ب (العزيز)) لكونه مظهر العزة (٧٠) (فيكون منيع الحمى عما يريد به (المنتقم) و (المعذب) من الانتقام والعذاب.)

أي، فيكون الحق مانعا حماه، وهو عين العبد الذي جعله الحق عزيزا، عما يريد به (المنتقم) و (المعذب) من التسلط عليه. أو يكون العزيز ممنوع الحمى، أي، لا يكون للإسم (المنتقم) و (المعذب) عليه حكم. وذلك إما للعفو عن ذنوبه، أو للمغفرة بهيئة ماحية للذنوب، كقوله: (إن الحسنات يذهبن السيئات).

(وجاء بالفصل والعماد أيضا تأكيدا للبيان، ولتكون الآية على مساق واحد في قوله: (إنك أنت علام الغيوب). وقوله: (كنت أنت الرقيب عليهم) فجاء أيضا: (إنك أنت العزيز الحكيم) فكان) أي، تردد النبي، صلى الله عليه وسلم، قرائته ليلته الكاملة. (سؤالا عن النبي، عليه السلام، وإلحاحا منه على ربه في المسألة ليلته الكاملة إلى طلوع الفجر يرددها طلبا للإجابة. فلو سمع الإجابة أول سؤال، ما كرر.

---

(٧٠) - وفي التنزيل: (من يريد العزة فإن العزة لله جميعا). ونحن نعلم أن (العزة) تعد من أسماء الذات، فهو (العزيز). والعزيز من كان متحققا بهذا الاسم المبارك ك (العلى) و (العظيم) وهما أيضا من أسماء الذات. والمصلى الكامل من يرى الحق متجليا بهذه الأسماء، أو شاهد العظمة الربوبية متصفة بالعلو الحقيقي عند زوال التعينات. (ج)

فكان الحق يعرض عليه فصول ما استوجبوا به العذاب) أي، في كشفه أعيان العباد حال القراءة.
قوله: (كان) يجوز أن يكون ناقصة، ويجوز أن يكون النون مشددة (كأن) لتكون من أخوات (ان). والأول يفيد الجزم، والثاني يفيد الظن والشك.
(عرضا مفصلا) (٧١) أي، كان الحق يعرض عليه، صلى الله عليه وسلم، كل واحد واحد من أعيان العباد وذنوبهم. (فيقول النبي، عليه السلام له)، أي للحق. (في كل عرض عرض وعين عين:) أي، في عرض فصل فصل وعرض عين عين. ((إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم). فلو رأى في ذلك العرض ما يوجب تقديم الحق وإيثار جنابه) أي، ولو علم النبي، صلى الله عليه وسلم، في ذلك العرض أن الحق لا يريد العفو والمغفرة لهم و يريد القهر والانتقام منهم. (لدعا عليهم لا لهم.) لأن الأنبياء واقفون مع إرادة الحق، ولا يشفعون للأمم إلا بإذن الله تعالى.
(فما عرض عليه (٧٢) إلا ما استحقوا به ما تعطيه هذه الآية من التسليم لله والتعريض لعفوه.) أي، ما عرض الحق تعالى على رسوله، صلى الله عليه و سلم، ليلته الا شيئا استحقت أعيان العباد بذلك الشئ العفو والمغفرة، وليس ذلك الشئ إلا ذنوبهم، فإن الذنب هو الذي يطلب المغفرة، وبه يصير الحق غفورا. فما استحق العفو إلا الأعيان التي استحقت العفو والمغفرة في الأزل، إلا الأعيان (٧٣) التي سبق العلم فيها بأنها داخلة في حكم (المنتقم) و (المعذب)

---

(٧١) - قوله: (عرضا مفصلا) أي: (بتفصيل كل ذنب ذنب. أو بتفصيل كل عين من أعيان المذنبين). (ج)
(٧٢) - قوله: (إيثار جنابه). أي، من إرادته القهر عليهم والانتقام منهم. فإن إرادة القهر والانتقام مما يوجب إيثار جانب الحق، إذ لا حظ للعبد فيهما، بخلاف اللطف والرحمة، فإن للعبد فيهما حظا. فليس إذا طلبا خالصين لله، وإن أمكن أن يلاحظ فيهما جانبه تعالى أيضا إذا وافقا مراداته. قوله: (فما عرض عليه) أي، على النبي (ص). (ج)
(٧٣) - أي، الأعيان الخاصة. (ج)

فيجب تعذيبهم والانتقام منهم.
ف (ما) في قوله: (ما استحقوا) بمعنى الشئ، أو بمعنى الذي. أي، ما عرض الحق عليه، صلوات الله عليه، إلا الذين استحقوا ما تعطيه، إلا به من العفو وتسليم أمور العباد إلى الله. ف (ما تعطيه). مفعول (استحقوا). و (ما) فيما (تعطيه) بمعنى الذي، أو بمعنى الشئ. و (من التسليم) بيانه.
ويجوز أن يكون (ما تعطيه) بدلا من (ما استحقوا). أي، ما عرض عليه إلا ما تعطيه إلا به في حقه، وهو العفو والمغفرة. فمفعول (استحقوا) وهو (العفو)، محذوف لوجود القرينة.
(وقد ورد أن الحق إذا أحب صوت عبده في دعائه إياه، أخر الإجابة عنه حتى يتكرر. ذلك منه حبا فيه، لا إعراضا عنه. ولذلك جاء بالاسم
(الحكيم). و (الحكيم) هو الذي يضع الأشياء في مواضعها ولا يعدل بها عما تقتضيه وتطلبه حقائقها
بصفاتها.) (٧٤) (الباء) في (بها) للصلة. يقال: عدل به فلان عن فلان. أي، تجاوز عنه. أي، ولأجل أن الحكيم هو الذي يضع الأشياء في مواضعها - التي يستحقها بذواتها وأعيانها - ولا يعدل عن مقتضى طبائعها، جاء بالاسم
(الحكيم) هنا. فتأخير إجابة دعاء رسول الله، صلى الله عليه وآله، وشفاعته في حق الأمة أيضا من جملة الحكمة. وهي محبته فيه وإرادته لدعائه وشفاعته في حق أمته.

---

٧٤ - قوله: (وقد ورد...). أقول: أراد الشيخ (ره) أن يبين أن تأخير الإجابة بواسطة عرض الفصول إنما هو من مقتضيات عنايته به، لا الإعراض عنه. وقد ورد أن ضجيج التائبين خير من تسبيح المسبحين. قوله: حقائق الأشياء. أي، حقائقها حال كونها متلبسة بصفاتها، أو مع صفاتها، فإنه للصفات أيضا مدخلية في اقتضاء خصوصيات المواضع، فوضع تأخير إجابة دعائه، صلى الله عليه وآله، في موضع يكون تكرار الدعاء فيه مطلوبا من جملة الحكمة. قوله في المتن: (بالاسم الحكيم) حيث أجراه أولا على لسان عيسى، كذلك ليترتب عليه إجرائه على لسان محمد (ص) كذلك، فيكون حين يجرى على لساني مبنيا على تلك الحكمة. (ج)

(فالحكيم هو العليم بالترتيب. فكان، صلى الله عليه وسلم، بترداده هذه الآية على علم عظيم من الله. فمن تلا هذه الآية هكذا، يتلو، وإلا فالسكوت أولى به.) (٧٥)

هذا تحريض على التدبر والتفكر في معاني الآيات والحضور بين يدي الحق.

(وإذا وفق الله عبدا إلى نطق بأمر ما، فما وفقه إليه إلا وقد أراد إجابته فيه وقضاء حاجته.) وهذا أيضا سر إجابة الدعاء. فإن الله تعالى لا يمكن العبد في الدعاء إلا للإجابة.

(فلا يستبطئ أحد ما يتضمنه ما وفق له (٧٦) وليثا بر مثابرة رسول الله، صلى الله عليه وسلم). (ما يتضمنه) مفعول (يستبطئ) و (ما) موصولة، أو بمعنى شئ. و (ما وفق له) فاعل (يتضمن) وهو الدعاء. أي، فلا يستبطئ أحد الإجابة التي يتضمنها الدعاء. وتذكير ضمير المفعول باعتبار لفظة (ما).

ويجوز أن يكون (ما) في (ما وفق) بمعنى المدة. وفاعل (يتضمن) ضميرا راجعا إلى (الدعاء)، إذ الكلام فيه. أي، لا ينبغي أن يستبطئ أحدكم في دعائه الإجابة ما دام موفقا للدعاء، وليواظب على دعائه وطلبه مواظبة رسول الله، عليه السلام، بتكراره ليلته. (على هذه الآية في جميع أحواله حتى يسمع بأذنه أو بسمعه.) أي، حتى يسمع الداعي بأذنه التي هي آلة السماع. (أو بسمعه) أي، بسمع قلبه. فإن السمع روحاني، والأذن جسماني. (كيف شئت، أو كيف أسمعك الله الإجابة. فإن جازاك بسؤال اللسان، أسمعك بأذنك، وإن جازاك بالمعنى،

أسمعك بسمعك.) (٧٧) لما كانت المجازاة في

---

(٧٥) - من تلاوتها. (ج)

(٧٦) - ما وفق له من النطق. (ج)

(٧٧) - ولا يخفى أن الظاهر أن يقال: كيف شاء، أو كيف أسمعه الله. وتغيير الأسلوب إما بالتفات من الغيبة إلى الخطاب، أو بتقدير القول، أي، يسمع بأذنه مقولا معه كيف شئت الإجابة بسؤال اللسان لفظا. أو بمعنى كيف شئت أسمعك الله الإجابة لا بد أن يكون مجازا به لك، وإجابته إياك بما يناسب حالك، فإن جازاك بسؤالك باللسان، أسمعك بأذنك، وإن جازاك بالمعنى، أسمعك بسمعك. (ج)

مقابلة العمل والطلب من الله، والدعاء عمل من الأعمال، قال: (فإن جازاك) أي، فإن جازاك الحق بسؤال لسانك وجارحتك، أسمعك بأذنك التي من الجوارح قوله: (لبيك يا عبدي). وإن جازاك بالعمل القلبي، أسمعك بسمعك القلبي قوله: (لبيك يا عبدي) ورزقك مطلوبك، إن كان الوقت وقته، وإلا يؤخر مطلوبك إلى وقته المقدر له أزلا. ولا يتأخر قوله: (لبيك) عن وقت الدعاء أبدا. كما مر في (الفص الشيثي).

فص حكمة رحمانية في كلمة سليمانية

المراد بالحكمة (الرحمانية)، بيان أسرار الرحمتين الصفاتيتين الناشئتين من الرحمتين الذاتيتين المشار إليهما بقوله تعالى: (إنه من سليمان وإنه بسم الله الرحمن الرحيم) (١)

---

(١) - قوله: (المشار إليهما بقوله تعالى...). قال شيخنا العارف الكامل، الشاه آبادي، مد ظله: إن (الرحمن الرحيم) في قوله تعالى: (بسم الله الرحمن الرحيم) صفتان للإسم، لا لله تعالى. وهما ليستا من الرحمتين الذاتيتين. فإنهما مندرجتان في اسم الجلالة. فحاصل مفاد التسمية أنه بالمشيئة الرحمانية والرحيمية من الله تعالى ظهر الحمد، أي، عالم الحمد الذي هو العالم العقلي الجبروتي، فإن حقيقتها محامد إلهية. وبمشيئة الربوبية ظهر العالمون، أي، العالم الملك الذي يكون في صراط التربية والترقي. وغاية الترقي هو الوصول إلى المشيئة الرحمانية والرحيمية، ولذا أعادهما الله تعالى في (الفاتحة). وأما المشيئة المالكية، فهي في مقابلة المشيئة الرحمانية، فإنها لقبض الوجود، كما أن الرحمانية لبسطه. وتفسير باقي السورة ليس هنا محل ذكره. (الامام الخميني مد ظله)

ولما كان اسم (الرحمن) عام الحكم شامل الرحمة بجميع الموجودات بالرحمة الوجودية العامة والرحمة الرحيمية الخاصة، وكان سليمان، عليه السلام، مع اتصافه بنعمة النبوة والرسالة ورحمة الولاية سلطانا على العالم السفلى بل على العالم العلوي - إذ التأثير في عالم الكون والفساد لا يكون إلا بتأييد من العالم الأعلى والعون، وذلك باستنزال روحانيته إياه وبكونه خليفة عمن لا إله إلا هو وكان عام الحكم في الإنس والجن نافذ الأمر في أعيان العناصر، لذلك كان يتبوء من الأرض حيث يشاء وكانت الجن يغوصون له في الماء بحكمه مع أنهم من النار وسخر له الريح تجرى بأمره رخاء حيث أصاب وكان يتصرف في جميع ما يتولد منها ويعلم ألسنة الجمادات ويفهم منطق الحيوانات - ناسب أن يذكر حكمته في كلمته.

((إنه) يعنى الكتاب (من سليمان). و (أنه) أي، مضمونه:

(بسم الله الرحمن الرحيم). فأخذ بعض الناس في تقديم اسم (سليمان) على اسم (الله). ولم يكن كذلك. وتكلموا في ذلك بما لا ينبغي مما لا يليق بمعرفة سليمان، عليه السلام، بربه. وكيف يليق ما قالوه وبلقيس تقول فيه: (إني ألقى إلى كتاب كريم) أي، يكرم عليها. وإنما حملهم على ذلك تمزيق كسرى كتاب رسول الله، صلى الله عليه وسلم، وما مزقه حتى قرأه كله وعرف مضمونه. فكذلك كانت تفعل بلقيس لو لم توفق لما وفقت له، فلم يكن يحمى الكتاب عن الإحراق بحرمة صاحبه تقديم اسمه، عليه السلام، على اسم الله تعالى ولا تأخيره.)

قال بعض أصحاب التفسير: إن سليمان، عليه السلام، قدم اسمه على اسم الله تعالى في الكتاب، لئلا تخرق بلقيس بحرمته بالمزق وغيره، كما فعل كسرى بكتاب رسول الله، صلى الله عليه وسلم. والشيخ ذهب إلى أنه،

عليه السلام، ما قدم اسمه على اسم الله تعالى وما أوهم التقديم إلا حكاية بلقيس مع حواشيها. أي، قالت لهم: (إني ألقى إلى كتاب كريم. إنه) أي، أن ذلك الكتاب. (من سليمان). و (أنه) أي، وأن مضمون الكتاب (بسم الله الرحمن الرحيم. ألا تعلوا علي وأتوني مسلمين). وما قالوه لا يليق بحال النبي العالم بالله ومراتبه، وبأن اسمه واجب التعظيم. وكيف يليق ما قالوه وبلقيس قالت فيه: (إني ألقى إلى كتاب كريم). أي، مكرم عليها ومعظم عندها. ولو أن بلقيس كانت مريدة للخرق وما كانت موفقة لإكرام الكتاب، (٢) لم يكن تقديم اسمه حاميا له من الخرق ولا تأخيره، بل كانت تقرأ الكتاب وتعرف مضمونه، كما فعل كسرى، ثم كانت تمزقه لو لم تكن موفقه.

(فأتى سليمان بالرحمتين: رحمة الامتنان، ورحمة الوجوب اللتان هما (الرحمن الرحيم). فأمتن بالرحمن وأوجب بالرحيم، وهذا الوجوب من الامتنان، فدخل (الرحيم) في (الرحمن) دخول التضمن.) اعلم، أن الرحمة صفة من الصفات الإلهية، وهي حقيقة واحدة، لكنها ينقسم بالذاتية وبالصفاتية، أي، يقتضيها أسماء الذات وأسماء الصفات عامة. وكل منهما عامة وخاصة، فصارت أربعة، ويتفرع منها إلى أن يصير المجموع مائة رحمة. وإليه أشار رسول الله، صلى الله عليه وسلم: (إن لله مائة رحمة، أعطى واحدة منها لأهل الدنيا كلها، وادخر تسعة وتسعين إلى الآخرة يرحم بها عباده) (٣) فالرحمة

---

(٢) - وإنما وفقت له من إكرام الكتاب وقبوله لاستعداداتها الذاتية الناشئة عن قبول عينها الثابتة في الأزل الآزال. (ج)

(٣) - وفي الحديث النبوي الشريف نقد النصوص، چاپ ويليام چيتيك، (فص آدمى)، ص ٩٩، س ١٣: (إن الرحمة مائة جزء. جزء منها لأهل الدنيا، به يتزاورون ويتعاطفون، وتسعة وتسعون لأهل الآخرة). وهذا الحديث من الأحاديث الصحيحة. وقد وردت بهذا المعنى أخبار كثيرة مذكورة في (الصحيح) المسلم (كتاب التوبة) والبخاري (كتاب أدب) والترمذي (كتاب الدعوات) وابن ماجة (كتاب الزهد). وورد أيضا: (إن لله مائة رحمة، أنزل منها رحمة واحدة لأهل الدنيا... وأخر الله تسعا وتسعين لأهل الآخرة). قوله في المتن: (فأتى سليمان بالرحمتين) أي، الرحمة الامتنانية التي هي مطمح الإبليس، لأن اللعين يرجو من الله الرحمة والمغفرة، لأن اسم (الرحيم) من شؤون (الرحمن) وللرحمان الإطلاق. وما قيل إنها مقيدة بالتقوى. ويجاب بأن القيد منا، لا من جانب الحق. ولا يخلو شئ عن الرحمة الرحمانية، لأنها صورة الوجود المطلق التي وسعت كل شئ علما وعينا، ولهذا قال الإمام المحقق، جعفر الصادق، عليه السلام: (الرحمن اسم خاص بصفة عامة).

يعنى، اين اسم مبارك اختصاص به خداوند دارد وموضوع له آن خاص است، ولى اين صفت به اطلاق موصوف در همه اشيا سريان دارد. امام صادق در معناى اسم (رحيم) فرمود: اين اسم اسم عام است، يعنى به اشتراك لفظى به حق وخلق اطلاق مى شود، ولى با قيد (صفة خاصة) أى، بمن يستعد. وكمال مترتب بر استعداد بعد از وجود، كه صورت رحمت عامه است، تحقق يابد، لذا وقوع آن از ناحيه اسم (هادى) و (مرشد)

صورت پذیرد، ویا از جانب مظاهر أسماء مذکور ظهور یابد. وما قیل: إن الاسم (الرحمان) و (الرحیم) یکونان من توابع الاسم المذکور في البسملة، لا الاسم الأعظم، أي (الله)، خال عن التحصیل، لأنها من سوادن اسم (الله) الأعظم، وهما من الأسماء الکلیة التي لها سوادن وخوادم وأجزاء وفروع. بنابر این (الله) در (بسمله) الله ذاتی، و (رحمان) و (رحیم) نیز از صفات ذاتیه‌اند. و (رحمن) و (رحیم) در (أم الکتاب)، حذرا من التکرار، رحمان ورحیم صفاتیه‌اند ومرحوم اند به رحمت ذاتیه. (ج)

العامة والخاصة الذاتيتان ما جاء في البسملة من (الرحمن الرحيم). والرحمة الرحمانية عامة، لشمول الذات جميع الأشياء علما وعينا، والرحيمية خاصة، لأنها تفصيل تلك الرحمة العامة الموجب لتعين كل من الأعيان بالاستعداد الخاص بالفيض الأقدس. والصفاتية ما ذكره في الفاتحة من (الرحمن الرحيم)، الأولى عامة الحكم، لترتبها على ما أفاض الوجود العام العلمي من الرحمة العامة الذاتية، والثانية تخصيصها بحسب الاستعداد الأصلي الذي لكل عين من الأعيان. وهما نتيجتان للرحمتين الذاتيتين: العامة والخاصة (٤) فإذا علمت

---

(٤) - والشيخ الشارح (القيصرى، أخذ ما ذكره في أقسام (الرحمة) بعينه عن الشيخ الكبير صاحب الفكوك والنصوص (قده). (رحمت) به تقسيمى منقسم مى شود به رحمت عام، و رحمت اختصاصيه. رحمت عام به ظاهر وعين وجود تعلق مى گيرد، وبه (رحمتى وسعت كل شئ) از آن خبر داده شده است. رحمت اختصاصى به مطيعان حق ومؤمنان از عباد حق تعلق مى گيرد. وكريمه (فسأ كتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة والذين هم بآياتنا يؤمنون). يعنى رحمت خاص عطاى خاص الهى است كه تعلق گيرد بر پاكان و پرهيزكاران ومنزهان از شرك ومطهران كه به حسب پاكى طينت تابع شريعت محمديه‌اند، وبه آيات ظاهر وباطن در آفاق وانفس ايمان آورده اند، وعلاوه بر تصديق متحقق به ايمان اند. وبه اعتبارى اين قسم رحمت از مختصات كسانى است كه از ناحيه حسن متابعت از شريعت محمديه مصداق قول حارثه‌اند كه به رسول الله، صلى الله عليه و آله، عرض كرد: (أصبحت مؤمنا حقا). قال الشيخ في الفكوك بعد تقسيم الرحمة بما ذكره الشارح: (فاعلم، أن الرحمة الخصيصية لسليمان من الرحمة العامة الصفاتية، ومن حكم الرحمة الذاتية التي وسعت كل شئ وكان بحكمها أيضا صفة لعموم). به همين اعتبار حكم حضرت سليمان وتصرف أو در عالم عام وشامل بود نسبت به عالم باطن وعالم ظاهر. خداوند أو را بر بنى جان وفرزندان آدم حاكم، وسلطنت أو را بر حيوانات از وحوش وبر حيوانات اهلى استوار ساخت، وسكنه بر وبحر را مطيع أو ساخت، وحكم أو از مركبات از مواليد به عناصر از بسايط سرايت نمود، كتصرفه في الهواء، نظير تصرف الخليل في النار وتصرف نبينا في القمر وانشقاقه بأمره، صلى الله عليه وآله، أو أمر الله و مشيئته. (ج)

ذلك، فاعلم أن سليمان أتى بالرحمتين، منها رحمة الامتنان. وهي ما حصل من الذات بحسب العناية الأولى. وإنما سماها ب (الامتنان) لكونها ليست في مقابلة عمل من أعمال العبد، بل منة سابقة من الله في حق عبده. ورحمة الوجوب أي رحمة في مقابلة العمل. وأصل هذا الوجوب قوله تعالى: (كتب على نفسه الرحمة). أي، أوجبها على نفسه (٥)

(فامتن) أي، الحق تعالى. (بالرحمن) العام الحكم على جميع الموجودات بتعيين أعيانها في العلم وإيجادها في العين، كما قال: (رحمتي وسعت كل شئ). و

---

(٥) - قوله: (وأصل هذا...). أي، لإيجاب من ذاته تعالى، لا بتأثير من العبد، فإنه كتب على نفسه الرحمة من دون سبق تأثير من العبد. (الامام الخميني مد ظله)

قال: (ربنا وسعت كل شئ رحمة وعلما). أي، وجودا وعلما. فإن الرحمة العامة هو الوجود العام لجميع الأشياء، وهو النور المذكور في قوله تعالى: (الله نور السماوات والأرض). الذي به يظهر كل شئ من ظلمة العدم.
(وأوجب بالرحيم) المخصص على نفسه أن يوصل كلا من الأعيان إلى ما يقتضيه استعداده. ولما كان هذا الإيجاب أيضا منة منه تعالى على عباده، قال: (و هذا الوجوب من الامتنان) أي، من الرحمة الامتنانية، إذ ليس للمعدوم أن يوجب شيئا على الحق فيما يوجده، ويمكنه من الطاعات والعبادات. فدخل الرحمة الرحيمية في الرحمة الرحمانية دخول الخاص تحت العام.
(فإنه كتب على نفسه الرحمة سبحانه، ليكون ذلك للعبد بما ذكره الحق من الأعمال التي يأتي بها هذا العبد حقا على الله أوجبه له على نفسه يستحق بها هذه الرحمة، أعني رحمة الوجوب.) هذا تعليل لقوله: (وهذا الوجوب من الامتنان). وذلك إشارة إلى وجوب الرحمة على نفسه.
و (حقا) منصوب بقوله: (ليكون). أي، إيجاب الحق على نفسه الرحمة للعباد من الامتنان، لأنه كتب وفرض على نفسه الرحمة، ليكون ذلك حقا على الله للعبد في مقابلة أعماله التي كلفه بها مجازاة له وعوضا عن عمله، وذلك على سبيل الامتنان. فإن العبد يحب عليه طاعة سيده والإتيان بأوامره، فإذا أعطاه شيئا آخر في مقابلة أعماله، يكون ذلك رحمة للعبد وامتنانا منه عليه.
فقوله: (أوجبه) أي، أوجب ذلك الوجوب الحق للعبد على نفسه، ليستحق العبد بها، أي بتلك الأعمال، الرحمة التي أوجبها الحق على نفسه امتنانا.
(ومن كان من العبيد بهذه المثابة، فإنه يعلم من هو العامل منه) وفي بعض النسخ: (به). أي، ومن كان من العبيد بمثابة أن يكون الحق موجبا على نفسه الرحمة له، يكون ذا نور من الله منور القلب به محبوبا، كما قال تعالى: (فسأكتبها للذين يتقون). ومن كان كذلك، يكون الحق سمعه وبصره، كما نطق به الحديث. فيعلم يقينا أن العامل الحقيقي من نفس العبد هو الحق الذي

معه. أو العامل في الحقيقة هو الحق، لكن بالعبد ليكون العبد كالآته له.
(والعمل ينقسم على ثمانية أعضاء من الإنسان) وهي: اليدان، والرجلان، والسمع، والبصر، واللسان، والجبهة. إذ باليدين يتمكن من التوضي والتطهر، وعلى الرجلين يقوم في الصلاة ويسعى ويحج، وبالسمع يتمكن من سماع كلام الله وكلام رسول الله، وبالبصر يتمكن من المشاهدة في جميع أعماله، وباللسان يثنى على الله تعالى ويسبحه ويقرء كلامه، وبالجبهة يسجد في صلاته.
(وقد أخبر الحق تعالى أنه هوية كل عضو منها، فلم يكن العامل فيها غير الحق. والصورة للعبد والهوية مندرجة فيه، أي في اسمه، لا غير.) أي، أخبر الحق تعالى بأنه عين كل عضو بقوله: (كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، و يده التي يبطش بها، ورجله التي يمشى بها). والعامل بحسب الظاهر الشخص و أعضاؤه – والحق عينها – فلا يكون العامل غير الحق، غير أن الصورة صورة العبد و الهوية الإلهية مندرجة في العبد (٦)
لما كانت الهوية إنما تندرج في أسمائه، فسر بقوله: (أي في اسمه) ليعلم أن عين العبد هو أيضا اسم من أسمائه. (لا غير) ليلزم اندراج الحق في غيره مطلقا، فيتوهم منه الحلول. وبيان أن الموجودات بأسرها أسماء الله الداخلة تحت الاسم (الظاهر) قد مر في المقدمات (٧)
(لأنه تعالى عين ما ظهر، وسمى خلقا وبه (٨) كان الاسم (الظاهر) و (الآخر)

---

(٦) – وإن كنت في شك فيما حققه، فاسمع كلام سر الأنبياء والأولياء عليه السلام: (داخل في الأشياء لا بالممازجة، وخارج لا بالمباينة. عال في دنوه ودان في علوه). والسر في ذلك أن الحق مقوم باسمه (القيوم) للخلق، والمقوم الوجودي أتم تحصلا من المقوم الماهوي. و يظهر سر المرام في قوله: (نحن أقرب إليه من حبل الوريد). (ج)
(٧) – في الفصل الثاني عند قوله: (تنبيه آخر. اعلم أن الأشياء الموجودة في الخارج كلها تحت الاسم الظاهر). (ج)
(٨) – أي، بالعبد. (ج)

للعبد، وبكونه لم يكن، ثم كان) هذا تعليل قوله: (الهوية مندرجة في العبد) أي، في اسمه لا غير. وذلك لأنه تعالى عين ما ظهر، وسمى بالاسم الخلقي، كما مر أن صور الموجودات كلها طارية على النفس الرحماني، وهو الوجود، والوجود هو الحق، فالحق هو الظاهر بهذه الصور، وهو المسمى بالخلق. وبما ظهر في صور الموجودات، حصل الاسم (الظاهر)، ويكون العبد، أي الخلق، لم يكن ثم كان، حصل الاسم (الآخر) للحق الظاهر في صورة العبد، فإنه اسمه (الآخر)، لأنه آخر الموجودات التي هي الأسماء ظهورا في العين الحسية، وإن كان أول الأسماء حقيقة في العلم والمرتبة الروحية. فالإسم (الآخر) بعينه هو الاسم (الأول)، وكذلك (الظاهر) بعينه هو (الباطن).

(وبتوقف ظهوره عليه وصدور العمل منه، كان الاسم (الباطن) و (الأول)) أي، بسبب توقف وجود العبد وظهوره على الله وبسبب صدور العمل من الله حقيقة من باطن العبد، وإن كان من العبد ظاهرا، حصل الاسم (الباطن) و (الأول). أو بتوقف ظهور الحق على العبد وبتوقف صدور العمل من الحق عليه، حصل بالعبد الاسم (الباطن) و (الأول). وهذا أنسب من الأول. لأنه قال: (و به) أي بما ظهر. (وسمى خلقا) حصل الاسم (الظاهر) و (الآخر)، فكذلك هنا بالعبد يحصل (الباطن) و (الأول). لذلك قال: (فإذا رأيت الخلق رأيت (الأول)) أي، رأيت الهوية الموصوفة بالأولية. (و (الآخر) و (الظاهر)) لأن الخلق المرئي آخر مراتب الوجود، فهو (الآخر) و (الظاهر). (والباطن) أي، ورأيت (الباطن) من حيث روحه وجميع ما في عينه.

(وهذه معرفة لا يغيب عنها سليمان، عليه السلام، بل هي من الملك الذي لا ينبغي لأحد من بعده، يعنى، الظهور به في عالم الشهادة.) أي، لا تفوت مثل هذه المعرفة عن سليمان، لأنه من المرسلين لكافة الخلائق جنا وإنسا، و من الخلفاء المتصرفين في الرعية. وقد علمت أن الخليفة لا بد وأن يكون متحققا بالأسماء الإلهية ومعرفتها، ليمكن له التصرف بها في العالم. وإنما جعل المعرفة من الملك، لأن الملك دولة الظاهر وسلطنته، وهي لا تحصل إلا بروحها التي

هي الدولة الباطنة، وروح هذه الدولة هي المعرفة بالله وأسمائه التي بها يتصرف في الأكوان، فالمعرفة روح دولته، كما أن الولاية باطن نبوته وروحها.
وقوله: (يعنى الظهور به) تفسير (لا ينبغي لأحد) أي، لا ينبغي لأحد أن يظهر بهذا لملك في الشهادة، لا أنه لا يؤتى لأحد. فإن الأقطاب والكمل متحققون بهذا المقام قبله وبعده، ولكن لا يظهرون به.
(فقد أوتى محمد، صلى الله عليه وسلم، ما أوتيه سليمان وما ظهر به) أي، فلم يظهر به (محمد، عليه السلام: فمكنه الله تعالى تمكين قهر من العفريت الذي جاء بالليل ليضل به.) وفي نسخه: (ليفتك به) (٩) (فهم بأخذه وربطه بسارية من سواري المسجد) أي، بعمود من عمد المسجد. (حتى يصبح فيلعب به ولدان المدينة فذكر) أي، رسول الله، صلى الله عليه وسلم. (دعوة سليمان، عليه السلام، فرده الله خاسئا) أي، رد العفريت خاسئا عن الظفر عليه. (فلم يظهر، عليه السلام، بما أقدر عليه) على المبنى للمفعول. أي، جعله الله قادرا. (و ظهر بذلك سليمان. ثم قوله: (ملكا)، فلم يعم، فعلمنا أنه يريد ملكا ما) من الأملاك المتعلقة بالعالم، أي ملكا خاصا. (ورأيناه قد شورك في كل جزء جزء من الملك الذي أعطاه الله، فعلمنا أنه) أي، إن سليمان. (ما اختص إلا بالمجموع من ذلك وبحديث العفريت) أي، وعلمنا بحديث العفريت. (إنه ما اختص إلا بالظهور. وقد يختص سليمان بالمجموع والظهور.) (وقد) هاهنا للتحقيق. كقوله تعالى: (قد يعلم الله). أي، سليمان اختص بمجموع أجزاء الملك و بالظهور بالتصرف فيها.
(ولو لم يقل، صلى الله عليه وسلم، في حديث العفريت: (فأمكنني الله تعالى

---

(٩) - (الفتك) هو أن يأتي الرجل صاحبه، وهو غار عليه فيسد عليه فيقتله. وفي الحديث المسلم: (الإسلام قيد الفتك). وأبى ابن عقيل مسلم، عليه السلام، من قتل ابن زياد، لعنه الله، متمسكا بهذا الحديث. وفي زماننا يقتلون نفوس الأبرياء وغيرهم فتكا ويسمونه (الإعدام الثوري) قد ويخطئون أرباب التقى. (ج)

منه) لقلنا إنه لما هم بأخذه، ذكره الله دعوة سليمان، ليعلم رسول الله أنه لا يقدره الله) بسكون القاف من (الإقدار). (على أخذه، فرده الله خاسئا. فلما قال: (فأمكنني الله منه) علمنا أن الله تعالى قد وهبه التصرف فيه. ثم إن الله ذكره، فتذكر دعوة سليمان، فتأدب معه، فعلمنا من هذا أن الذي لا ينبغي لأحد من الخلق بعد سليمان الظهور بذلك في العموم. وليس غرضنا من هذه المسألة إلا الكلام والتنبيه على (الرحمتين) اللتين ذكرهما سليمان في الاسمين اللذين تفسيرهما بلسان العرب:
(الرحمن الرحيم).) نبه بهذا الكلام على أن الأسماء اللفظية أسماء الأسماء الإلهية. وهي عبارة عن الحقائق الإلهية وأعيانها التي هي مظاهرها. كما مر بيانه في المقدمات.
(فقيد رحمة الوجوب.) كما قال: (بالمؤمنين رؤوف رحيم). وقال:
(سأكتبها للذين يتقون). (وأطلق رحمة الامتنان في قوله: (ورحمتي وسعت كل شئ). حتى الأسماء الإلهية، أعني، حقائق النسب.) وإنما فسره بقوله: (أعني حقائق النسب) لأن الأسماء تدل على الذات الإلهية مع خصوصيات تتبعها، وبها تصير الأسماء متكثرة، فإن الذات الواحدة لا تكثر فيها، والذات لا تدخل في حكم الرحمة، لتكون مرحومة، فتعينت الخصوصيات وهي النسب.
(فامتن عليها بنا، فنحن نتيجة رحمة الامتنان بالأسماء الإلهية والنسب الربانية.) أي، فامتن على الأسماء بوجودنا، فإنها مظاهر أحكامها ومجاري أقدارها ومرائي أنوارها، فنحن نتيجة تلك الرحمة الامتنانية، فلزم وجودنا منها أولا في العلم، وثانيا في العين. كما مر تحقيقه في المقدمات.
ولا ينبغي أن يتوهم أن قوله (بنا) و (نحن) مخصوص بالكمل، كما ذهب إليه بعض العارفين، فإن الكمل منا مظاهر كليات الأسماء، وغير الكمل مظاهر جزئياتها التالية لها. بل قوله: (بنا) إنما هو من لسان العالم كله، شريفا كان أو حقيرا، فإن لكل منها ربا يربه، وهو الاسم الحاكم عليه. والحق رحم جميع الأسماء لا بعضها دون البعض.
(ثم، أوجبها على نفسه بظهورنا لنا) أي، أوجب الرحمة على نفسه، ليرحمنا

بالرحمة الرحيمية الموجبة للكمال عند معرفتنا أنفسنا وظهور حقائقها علينا.
(وأعلمنا أنه هويتنا، لنعلم أنه ما أوجبها على نفسه إلا لنفسه، فما خرجت الرحمة عنه، فعلى من أمتن، وما ثم إلا هو.) هذا عن لسان غلبه حكم الأحدية و معناه ظاهر. (إلا أنه لا بد من حكم لسان التفصيل) لأن الكثرة واقعة لا يمكن رفعها.
(ولما ظهر من تفاضل الخلق في العلوم، حتى يقال أن هذا أعلم من هذا مع أحدية العين) وهذا التفاضل من تفاوت الأعيان واستعداداتها بحسب القوة والضعف والظهور والخفاء والقرب والعبد من الاعتدال الحقيقي الروحاني والجسماني، مع أن الذات الظاهرة بهذه الصور واحدة لا تكثر فيها.
(ومعناه معنى نقص تعلق الإرادة عن تعلق العلم، فهذه مفاضلة في الصفات الإلهية وكمال) بالجر عطف على (تعلق الإرادة).
(وفضلها وزيادتها على تعلق القدرة. وكذلك السمع والبصر الإلهي، و جميع الأسماء الإلهية على درجات في تفاضل بعضها على بعض. كذلك تفاضل ما ظهر
في الخلق من أن يقال هذا أعلم من هذا مع أحدية العين.) أي، ومعنى تفاضل بعض الخلق على البعض، كمعنى تفاضل بعض الصفات والأسماء على البعض، ونقص بعضها عن البعض بحسب الإحاطة والتعلق، فإن (العليم) يتعلق بالمعلومات، ولا شك أن الذات الإلهية وجميع أسمائه وصفاته وجميع الممتنعات والممكنات جواهرها وأعراضها داخلة في حيطته. و (المريد) لا يتعلق إلا بالممكنات في الإيجاد، أو في الإيجاد والإعدام إذا كانت الإرادة بمعنى المشيئة. و (القادر) أيضا لا يتعلق إلا بالممكنات لإيجادها وإعدامها. هذا إن قلنا:
إن الأعيان لا يتعلق بها الجعل. وإن قلنا بجعلها، فالقدرة متعلقة بها أيضا و كذلك الإرادة، فصح أن (العليم) أكثر حيطة وأرفع درجة من غيره من الأسماء. وتفاضل الإرادة على القدرة من حيث إنها سابقة على القدرة وشرط لحصول تعلقها، فظاهر، وزيادة تعلق الإرادة على تعلق القدرة غير معلوم، إذ كل ما يتعلق بها الإرادة، يتعلق بها القدرة. اللهم إلا أن يقال: إن الإرادة الإلهية قد

يكون متعلقة بإيجاد شئ، فيمحوها قبل الإيجاد، أو يعدمه، فيتعلق ثانيا بوجوده، فيوجده بحكم: (يمحو الله ما يشاء ويثبت). فيكون الإرادة متعلقة بدون القدرة. أو يؤخذ الإرادة مطلقا، أعم من إرادة الحق والعبد، والقدرة أيضا كذلك، فيتعلق الإرادة بكثير من الأشياء مع عدم تعلق القدرة بها، لمانع يمنع من ذلك، فتصح زيادة تعلق الإرادة على القدرة. وأما في غير هذه الصور، فغير معلوم. فرحم الله لمن عرف مثالا لما يتعلق بها الإرادة دون القدرة وألحق بهذا المقام.

(وكما أن كل اسم إلهي إذا قدمته سميته بجميع الأسماء ونعته بها، كذلك فيما ظهر من الخلق فيه (١٠) أهلية كل ما فوضل به، فكل جزء من العالم مجموع العالم، أي،

هو قابل لحقائق متفرقات العالم كله.) وفي نسخه: (منفردات العالم).

(فلا يقدح قولنا: إن زيدا دون عمر وفي العلم أن تكون هوية الحق عين زيد و عمرو ويكون) أي، العلم. (في عمرو أكمل منه) أي، من العلم في زيد. (كما تفاضلت الأسماء الإلهية وليست غير الحق.) (١١) أي، كما أن الأسماء الكلية إذا قدمتها، صارت مسماة بجميع الأسماء التالية لها ومنعوته بكل توابعها في قولك: (إن الله هو السميع العليم - إنه هو التواب الرحيم) فهي متفاضلة، ومع ذلك هوية الحق مع كل منها، سواء كان اسما كليا متبوعا، أو جزئيا تابعا. وإذا كانت الهوية مندرجة في كل منها، كان كل واحد منها مجمعا لجميع الأسماء، كذلك المظاهر الخلقية، وإن كان بعضها أفضل من البعض، لكن المفضول فيه أهلية كل فاضل عليه، لأن الهوية الإلهية مندرجة فيه، فهو بحسب ذلك الاندراج مجمع لجميع الأسماء، فخصائصها أيضا مندرجة فيه، فله الأهلية لجميع الكمالات، فكل جزء من العالم فيه مجموع ما في العالم (١٢)

---

(١٠) - أي، قوة قبول. (ج)

(١١) - وليست الأسماء غير الحق. (ج)

(١٢) - لأن علمه تعالى بذاته يكون عين علمه بالأشياء في الأحدية من دون شوب كثرة، و في الواحدية جاءت الكثرة كم شئت. ولكن هذه الكثرة عقلية يشم منها الكثرة الحقيقية الخارجية. فافهم. (ج)

ثم، فسر بقوله: (أي، هو قابل لحقائق متفرقات العالم) أي، قابل لظهور المعاني والخواص التي هي في العالم متفرقة، دفعا لوهم من يتوهم أنه قائل بكون تلك الأهلية ظاهرة بالفعل في كل جزء من العالم. والباقي ظاهر.
وفي بعض النسخ: (يكون في عمرو أكمل وأعلم منه في زيد). فمعناه: و يكون الحق من حيث الظهور في عمرو أكمل وأعلم من الحق في زيد.
(فهو تعالى من حيث هو (عالم) أعم في التعلق من حيث ما هو (مريد) و (قادر) وهو هو ليس غيره)، ظاهر مما مر.
(فلا تعلمه يا وليي) بالإضافة إلى ياء المتكلم. (هنا وتجهله هنا وتنفيه هنا و تثبته هنا) أي، فلا تعلم الحق في مظهر وتجهله في مظهر، أو تنفيه في مظهر وتثبته في مظهر، بل شاهد الحق في كل المظاهر لتكون مؤمنا به في كل المقامات، عالما به في
كل المواطن، متأدبا معه في كل الحالات، فيتجلى لك من كلها، ويرحمك ويرزقك من صفاته، فيغفر لك ويثني عليك بألسنتها ويحمدك، فتكون وليا حميدا لا شيطانا مريدا.
(إلا أن أثبته بالوجه الذي أثبت نفسه ونفيته عن كذا بالوجه الذي نفى نفسه، كالآية الجامعة للنفي والإثبات في حقه حين قال: (ليس كمثله شئ). فنفى، (و هو السميع البصير) فأثبت بصفة تعم كل سامع بصير من حيوان.) (١٣) أي، إلا أن أثبت الحق كما أثبت نفسه، ونفيت عنه كما نفى عن نفسه، فحينئذ لا يكون المثبت والنافي إلا الحق، لا أنت، فتكون عبدا متأدبا مع الحق. والباقي ظاهر.
(وما ثم إلا حيوان، إلا أنه بطن في الدنيا عن إدراك بعض الناس، وظهر في الآخرة لكل الناس، فإنها الدار الحيوان. وكذلك الدنيا، إلا أن حياتها مستورة عن

---

(١٣) - أي، يسمع بسمع كل سميع، ويبصر ببصر كل بصير. وكل سميع يسمع من تجليه بالاسم (السميع) و (البصير). (ج)

بعض العباد ليظهر الاختصاص والمفاضلة بين عباد الله بما يدركونه من حقائق العالم).
واعلم، أن سريان الهوية الإلهية في الموجودات كلها أوجب سريان جميع الصفات الإلهية فيها، من الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر وغيرها، كليها و جزئيها، لكن ظهر في بعضها بكل ذلك، كالكمل والأقطاب، ولم يظهر في البعض، فظن المحجوب أنها معدومة في البعض، فسمى البعض حيوانا والبعض جمادا. فالشيخ (رض) نبه أن الكل حيوان، ما ثم من لا حيوة له. ثم نبه بقوله: (إلا أنه بطن عن إدراك بعض الناس) على أن كونه حيوانا. ليس باطنا في نفس ذلك الشئ حتى تكون له الحياة بالقوة لا بالفعل، كباقي الصفات، بل هو حيوان بالفعل، وإن كان باقي صفاته بالقوة (١٤) وظهر في الآخرة كونه حيوانا لكل الناس، فإنها الدار الحيوان. لذلك تشهد الجوارح بأفعال العبد في الآخرة. وكذلك الدنيا حيوان وحياتها ظاهرة، لكن للكمل. كما قال أمير المؤمنين، كرم الله وجهه: (كنا في سفر مع رسول الله، صلى الله عليه وآله، ما

---

(١٤) - قوله: (وإن كان باقي صفاته بالقوة...). سريان الحقيقة الوجودية والهوية الإلهية المستجمعة لجميع الصفات الكمالية في الأشياء يقتضى أن يكون جميع الأشياء مستجمعا لجميعها بالفعل، وإن كان المحجوب لا يدركها. بل كل موجود عند الكمل أسم أعظم، ولذا ورد عن مولينا أمير المؤمنين، أو الصادق، عليهما السلام: (ما رأيت شيئا إلا ورأيت الله قبله ومعه). و (الله) هو الاسم الجامع لجميع الأسماء والصفات، وفي هذا المقام لا تفاضل بين الموجودات. ولقد حققنا ذلك في شرحنا لبعض الأدعية. (الامام الخميني مد ظله)
واعلم، أن الصفات التي هي عين الهوية الإلهية، كالعلم والتكلم والحياة والإدراك وأمثال ذلك، بل الصفات الغير الكونية، كلها لا بد وأن يكون سارية في الموجودات لسريان الهوية الإلهية فيها. وأما الصفات الكونية التي فسرناها بمعنى وجودها بالفعل، فمشروطة بمرور الشئ في مراتب الطبيعة. فلذا لا يكون الجماد متحركا آكلا شاربا بالفعل إلا أن يمر من المراتب إلى الحيوانية، مثلا. وهذا معنى قول الشارح العلامة: (بل هو حيوان بالفعل و إن كان باقي صفاته بالقوة) ولا يرد عليه ما أورده بعض من لا يتدبر في كلامه. كذا أفيد من الأستاذ الأعظم. ميرزا محمد رضا قمشه‌اى (رض). (ج)

استقبلنا حجر ولا شجر إلا سلم على رسول الله، صلى الله عليه وسلم). فظهر بإدراك الحقائق ولوازمها وصفاتها الاختصاص والمفاضلة بين عباد الله.
(فمن عم إدراكه، كان الحق فيه أظهر في الحكم ممن ليس له ذلك العموم.) لأن الظهور بالعلم، وهو النور الإلهي الذي به تظهر الأشياء، ولولاه، لكانت في ظلمة العدم وخفائه.
(فلا تحجب) على صيغة المبنى للمفعول. و (لا) للنهي. (بالتفاضل و تقول) أي، والحال إنك قائل. (لا يصح كلام من يقول إن الخلق) أي، مهيتة الخلق، هي عين. (هوية الحق بعد ما أريتك التفاضل في الأسماء الإلهية التي لا تشك أنت أنها هي الحق ومدلولها المسمى بها ليس إلا الله تعالى) أي، لا تكن محجوبا
ولا تقل: إن هوية الخلق مغائرة لهوية الحق لاتحادها وتكثر هويتهم و وقوع التفاضل فيهم. لأنا بينا لك أن الأسماء الإلهية متفاضلة، وبعضها أتم حيطة من البعض، وأنها متكثرة مع أحدية عين الحق، وليس مدلولها ومسماها إلا الله الواحد الأحد.
ولما فرغ من تقرير المفاضلة بين الأسماء ومظاهرها، رجع إلى المقصود من الفص فقال: (ثم إنه كيف يقدم سليمان اسمه على اسم الله كما زعموا، وهو من جملة من أوجدته الرحمة) أي، الرحمة الرحمانية، والرحمان الذي هو الموجد له متأخر عن اسم الله، فمعلوله ومرحومه بالطريق الأولى أن يتأخر عنه.
(فلا بد أن يتقدم (الرحمن الرحيم) ليصح إسناد المرحوم) أي، فلا بد أن يتقدم الاسم (الله) و (الرحمن) الذي يوجد سليمان على (الرحيم)، والرحيم الذي يخصه بالكمالات على المرحوم الذي هو سليمان، لأن العلة بالذات متقدمة على معلولها، ليصح الإسناد المرحوم إلى راحمه وموجده.
(هذا عكس الحقائق: تقديم من يستحق التأخير وتأخير من يستحق التقديم في الموضع الذي يستحقه.) أي، هذا القول الذي قيل في سليمان، عكس ما يقتضيه علوم الحقائق من تقديم من يستحق التأخير، وهو سليمان، وتأخير من يستحق التقديم، وهو الله وأسماؤه، في موضع لا يستحق إلا التقديم. فإن

العادة في ابتداء الأمور تقديم اسم الحق عليها. كما قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: (كل أمر ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم، فهو أبتر).
فقوله: (تقديم) يجوز أن يكون خبر للمبتدأ المحذوف، أي، هو تقديم.
أو عطف بيان لهذا.
(ومن حكمة بلقيس وعلو علمها) أي، ومن جملة معارفها وعلو مرتبة علمها. (كونها لم تذكر من ألقى إليها الكتاب، وما عملت ذلك إلا لتعلم أصحابها) من (الإعلام). أي، عملت بلقيس ذلك لتعلم وتخبر توابعها.
(أن لها اتصالا إلى أمور لا يعلمون طريقها) أي، إلى أسرار ومعاني من عالم الجبروت والملكوت، (١٥) لا يعلمون طريق الوصول إليها.
(وهذا من التدبير الإلهي في الملك، لأنه إذا جهل طريق الإخبار الواصل للملك، خاف أهل الدولة على أنفسهم في تصرفاتهم، فلا يتصرفون إلا في أمر إذا وصل إلى سلطانهم عنهم، يأمنون غائلة ذلك التصرف. فلو تعين لهم على يدي من يصل الأخبار إلى ملكهم، لصانعوه وأعظموا له الرشى) (الرشى) جمع رشوة. فلو تعين لهم أن الأخبار على يدي من يصل إلى الملك، لخدموه وأعظموا له أنواعا من الرشوة. (حتى يفعلوا ما يريدون ولا يصل ذلك إلى ملكهم. فكان قولها: (ألقى إلى) ولم تسم من ألقاه سياسة منها أورثت الحذر منها في أهل مملكتها وخواص مدبريها،
وبهذا استحقت التقدم عليهم.) كله ظاهر.
(وأما فضل العالم من الصنف الإنساني.) وهو (آصف بن برخيا).
(على العالم من الجن) وهو الذي قال: أنا أتيك به قبل أن تقوم من مقامك و هو المتصرف (بأسرار التصريف وخواص الأشياء) أي، التصرفات النفسانية مع معاونة من التأثيرات الفلكية وخواص طبائع الأشياء. (فمعلوم) أي، في هذه الصورة. (بالقدر الزماني: فإن رجوع الطرف إلى الناظر به أسرع من

---

(١٥) - ليس المراد من تلك الأمور (أسرار الملكوت والجبروت) كما لا يخفى. بل المراد ما أفاد الشيخ نفسه بقوله: (وهذا من التدبير الإلهي...). (الامام الخميني مد ظله)

قيام القائم من مجلسه (١٦) لأن حركة البصر في الإدراك إلى ما يدركه، أسرع من حركة
الجسم فيما يتحرك منه، فإن الزمان الذي يتحرك فيه البصر، عين الزمان الذي يتعلق بمبصره مع بعد المسافة بين الناظر والمنظور. فإن زمان فتح البصر زمان تعلقه بفلك الكواكب الثابتة، وزمان رجوع طرفه إليه هو عين زمان عدم إدراكه. والقيام من مقام الإنسان ليس كذلك، أي، ليس له هذه السرعة. فكان قول آصف بن برخيا أتم في العلم من الجن.) لأنه تصرف في عين العرش بالإعدام والإيجاد في واحد حتى أعدمه في موضعه وأوجده عند سليمان، عليه السلام. (فكان عين قول آصف بن برخيا عين الفعل في الزمن الواحد، فرأى في ذلك الزمان بعينه سليمان، عليه السلام، عرش بلقيس مستقرا عنده) لأن القول من الكمل كقول الحق للشئ المطلوب وجوده: (كن) فيكون ذلك الشئ بإذن الله. وذلك لأن الحق صار عين جوارحهم وعين قواهم الروحانية والجسمانية. وبهذه النسبة كان هذا الكامل وزيرا لسليمان، عليه السلام، الذي كان قطب وقته ومتصرفا وخليفة على العالم. وخوارق العادات قل ما يصدر من الأقطاب والخلفاء، بل من وزرائهم وخلفائهم بقيامهم بالعبودية التامة واتصافهم بالفقر الكلى، فلا يتصرفون لأنفسهم في شئ. ومن جملة كمالات الأقطاب ومنن الله عليهم أن لا يبليهم بصحبة الجهلاء، بل يرزقهم صحبة العلماء الأمناء، يحملون عنهم أثقالهم وينفذون أحكامهم وأقوالهم.

(لئلا يتخيل أنه أدركه وهو في مكانه من غير انتقال) تعليل لقوله: (فرآه مستقرا عنده في الحال) لئلا يتخيل - على صيغة المبنى للمفعول - أن سليمان، عليه السلام، أدرك العرش وهو في مكانه، أي العرش في مكانه، من غير انتقال. وذلك بأن ارتفع الحجاب من البين، فرأى سليمان ذلك وشاهده.

(ولم يكن عندنا باتحاد الزمان انتقال.) أي، لا يمكن أن يكون مع اتحاد زمان القول والفعل انتقال، لأن الانتقال حركة، والحركة لا بد أن تكون في زمان،

---

(١٦) - في مجلسه. (ج)

والقول أيضا واقع في زمان، وزمان القول لا يمكن أن يكون عين زمان الانتقال، (وإنما كان إعدام وإيجاد من حيث لا يشعر أحد بذلك إلا من عرفه.) (١٧) أي، أعدمه في سبا وأوجده عند سليمان، عليه السلام، بالتصرف الإلهي الذي خصه الله وشرفه به بحيث لا يشعر بذلك إلا من عرف الخلق الجديد الحاصل في كل آن (وهو قوله تعالى: (بل هم في لبس من خلق جديد).) أي، عدم شعورهم بذلك، هو معنى قوله: (بل هم في لبس من خلق جديد) (١٨)

---

(١٧) - قوله: (وإنما كان إعدام وإيجاد...). ليس هذا الإعدام إعداما مطلقا حتى يكون الإيجاد من قبيل إعادة المعدوم. بل الإعدام هو الإدخال تحت الأسماء الباطنة المناسبة، والإيجاد هو الإظهار من الأسماء الظاهرة المناسبة. وليس هذا البطون والظهور بطريق الانتقال. فإن أفعال الكمل التي هي أفعال الله أجل من أن يكون للزمان والحركة سلطنة عليها. ويمكن أن يكون أمثال هذه الأفاعيل بطي المكان، كما أنه يمكن أن يكون ببسط الزمان. فإن العوالم كلها خاضعة للولي الكامل الذي عنده من الاسم الأعظم شئ. وقد ورد عن موالينا أن عند آصف حرفا واحدا من الاسم الأعظم، فتكلم به، فانخرقت له الأرض فيما بينه وبين سبا، فتناول عرش بلقيس حتى صيره إلى سليمان، ثم انبسطت الأرض في أقل من طرفة عين. وإنه، أي الاسم الأعظم، ثلاثة وسبعون حرفا و عندهم، عليهم السلام، منه اثنان وسبعون حرفا، وحرف عند الله استأثر به في علم الغيب. وقد بسطنا الكلام والتحقيق في بعض الرسائل في أطراف الحديث الشريف. (الامام الخميني مد ظله)

(١٨) - وفي كلمات ساداتنا وأئمتنا ما يحل به عقدة هذه العويصة على نحو أتم وأجمل مما ذكره الشيخ البارع، إمام أئمة الصوفية. ولا بأس بذكر ما روينا عن خاتم الولاية المطلقة، أو الخاصة المحمدية (على اختلاف الاصطلاحين) بناء على الكشف التام المحمدي المذكور في المأثورات الورثة، عليهم السلام. في جامع الكافي (باب ما أعطى الأئمة عليهم السلام من اسم الله الأعظم، ح ٦٠٧) عن أبى جعفر، عليه السلام، (أي الحضرة الباقرية) قال: إن اسم (الله) الأعظم على ثلاثة وسبعين حرفا، وإنما كان عند آصف (بن برخيا) منها حرف واحد، فتكلم به، فخسف بالأرض ما بينه وبين سرير بلقيس حتى تناول السرير بيده، ثم عادت الأرض كما كانت، أسرع من طرفة العين. ونحن عندنا من الاسم الأعظم اثنان وسبعون حرفا، وحرف واحد عند الله، استأثر به في علم الغيب). وفي جامع الكافي (ح ٦٠٨) عن أبى الحسن، صاحب العسكر (ع): (قال سمعته يقول: (اسم الله الأعظم ثلاثة وسبعون حرفا، كان عند آصف حرف، فتكلم به فانخرقت له الأرض فيما بينه وبين سبا، فتناول عرش بلقيس حتى صيره إلى سليمان، عليه السلام، ثم انبسطت الأرض في أقل من طرفة عين. وعندنا منه اثنان وسبعون حرفا...). في جامع الكافي (ح ٦٠٩) على نقل صاحب الوافي (ط ج، ص ٥٦٤): (إن عيسى بن مريم أعطى حرفين كان يعمل بهما. وأعطى موسى أربعة أحرف. وأعطى إبراهيم ثمانية أحرف. وأعطى نوح خمسة عشر حرفا. وأعطى آدم خمسة وعشرين حرفا. وإن الله تعالى جمع ذلك كله لمحمد. وإن اسم (الله) الأعظم ثلاثة وسبعون حرفا، أعطى محمد (ص) اثنين وسبعين حرفا وحجب عنه حرف واحد). واعلم، أن الكامل إذا دعا الله بحرف واحد من حروف اسم (الله) الأعظم وتكلم بها، ينفتح له أبواب الملكوت. وإن آصف تكلم بحرف واحد من الأسماء الكلية، فخسف بالأرض ما بينه وبين عرش بلقيس

في آن. ويظهر من الأحاديث المذكورة أن آصف كان من الأولياء الذين عندهم علم الكتاب، وكان صديقا عالما بالاسم الأعظم، وكان يقرء الكتب الإلهية من الألواح القدرية. وما ذكره الشيخ أن عرش بلقيس انتقل من طريق الإعدام والإيجاد غير معقول، لأن إعدام شئ وإيجاد هذا الشئ بعينه ليس إلا إعادة المعدوم. لأنه لو كان الإيجاد في المادة التي تحصل بالصورة السابقة، فحينئذ حلول الصورة اللاحقة لو كانت في هذه المادة، يلزم توارد الصورتين في مادة واحدة. وإن أفاض الله الصورة اللاحقة بعد إعدام الصورة السابقة، يلزم خلو المادة عن الصورة في آن ما. وإن حصلت الصورة العرشية بعد زوال السابقة على سبيل التدريج، يلزم وقوع الصورة اللاحقة في زمان آخر. وهو أمر لا يلتزم به الشيخ وأتباعه. وأما انعدام أصل الحقيقة وإيجاد صورة مادية جسمانية على سبيل الإبداع، كالصور البرزخية، فهو من أمحل المحالات. وأما إظهار صورة عرشية متمثلة عند أعين الحاضرين، فهو أمر خارج عما نحن فيه. اينكه شيخ فرمود مسألة عرش بلقيس از مشكلترين مسائل است، صحيح فرمود، واما آنچه كه شخص أو انتخاب نمود بايد توجيه شود. چه آنكه انعدام صريح حقايق امكانيه وايجاد شئ از كتم عدم، همان اعاده معدوم است. وبحث فناى اشيا در آخرت وصعق حاكم بر مظاهر امكانيه وارجاع آنها به حالت اول، فناى جهت خلقى وفناى ذاتى ممكنات است هنگام حكومت أسماء جلاليه وبرگشت آنها به أسماء جماليه. واگر انتقال عرش بلقيس اين قسم باشد، بر وجه اماته و احيا خواهد بود. قال بعض أرباب المعرفة: (وإن كان لتصوير كيفية طي الزمان والمكان لهؤلاء المكرمين وجوه أخرى من الإيجاد والإعدام والخلع واللبس والقبض والبسط والكمون والبروز والإنشاء والخلاقية وإلقاء الظل، ونحو ذلك مما هو في الكتب مسطور). قال (أعلى قدره) في صدر كلام المذكور: (ولهم أي للأولياء الكاملين الظهور في كل مكان وجهة حال كونهم في مكان آخر، وجهة أخرى بصورة واحدة أو بصور مختلفة، وكذا من الإتيان بالأفعال الزمانية، مثل طي المسافات البعيدة وإيجاد الحركات والأفاعيل الكثيرة في زمان قليل، بل دفعة واحدة دهرية سرمدية. كما عرج سيد الرسل إلى السماوات العلى ومقام (قاب قوسين أو أدنى) في لحظة... ولم يكن لبدنه ظل، وكذا من قلب الحقائق والمشي في الهواء والإماتة والإحياء. وبالجملة، نسبة العالم الكبير إلى أرواحهم الكلية، بوجه، نسبة الأبدان الشخصية إلى النفوس الجزئية، فلهم أن يتصرفوا فيه بما شاؤوا وكما شاؤوا. هذا. وإن كان لتصوير كيفية طي الزمان والمكان لهؤلاء المكرمين وجوه أخرى من الإيجاد والإعدام والخلع واللبس). از آنچه مذكور افتاد اماته و احيا وخلع ولبس، وغير آنچه ذكر شد در بحث مذكور در فصوص، مى شود در مسألة طى زمان ومكان عنوان شود. مرحوم مبرور، استاد الاساتيد، آقا ميرزا مهدى آشتيانى، رضوان الله عليه، در مقام بيان رجحان طى مكان ومسافات بعيده (في دفعة واحدة سرمدية غير زمانية) گفته است: (ولكن هذا الوجه أدق وأتقن مع جريانه في كل موجود يكون في طول موجود آخر، فإن وجود الداني، مع جميع أحواله وأحكامه، مطوي بيد العالي. بل كل سافل بالنسبة إلى العالي في الطوليات كقطرة مداد إلى بحر عظيم لا ساحل له، فكيف يتصور أن يتقيد به ويتحدد بأحكامه. ومنه يظهر سر ما روى من رؤيته، صلى الله عليه وآله، الجبرئيل. وقد أطبق الخافقين. وهذا هو المراد من طي الزمان والمكان للكمل بحسب تصرفاتهم الناسوتية). رجوع شود به تعليقات آقا ميرزا مهدى آشتيانى بر شرح منظومه منطق، ص ٩٢. (ج)

(ولا يمضى عليهم وقت لا يرون فيه ما هم راؤون له) أي، إنما كانوا في اللبس من الخلق الجديد، لأنه لا يمضى عليهم زمان لا يرون في العالم ما كانوا راؤون له و ناظرون إليه، إذ كل ما يعدم يوجد ما هو مثله في آن عدمه، فيظنون أن ما هو في الماضي هو الذي باق في المستقبل. وليس كذلك.

(وإذا كان هذا كما ذكرناه) أي، إذا كان حصول العرش عند سليمان بطريق الإعدام والإيجاد (١٩). (فكان زمان عدمه أعني عدم العرش من مكانه، عين وجوده) أي، عين زمان
وجوده (عند سليمان من تجديد الخلق مع الأنفاس. ولا علم لأحد بهذا القدر. بل الإنسان لا يشعر به من نفسه أنه في كل نفس لا يكون ثم يكون.) قيل: ذلك لاقتضاء إمكانه عدمه كل وقت على الدوام، واقتضاء التجلي الدائم الذاتي وجوده (٢٠) وفيه نظر. لأن الممكن هو الذي لا يقتضى ذاته

---

(١٩) - واعلم، أن مسألة بلقيس وعرشها في السبأ وحضورها في مجلس السليمان، ليست من قبيل الخلق الجديد، لأن الخلق الجديد إن صح، كان حاكما على جميع الخلائق.
والخلق الجديد لا يتصور بل لا يعقل بدون الحركة في الجواهر وحصول الصور على المواد بالتدريج، وإلا يلزم انعدام حقيقة الشئ وإيجادها من كتم العدم، لزوال المادة المشتركة بزوال الصورة. وقد حققنا هذه المسألة في تعاليقنا على كتاب (أصول المعارف) أنه يجب أن يكون توارد الصور على المواد وتجددها على سبيل التدريج، وإلا يلزم انعدام الجسم بالكلية وإيجاد الجسم من كتم العدم من دون وجود مادة سابقة. ومما يجب أن يعلم أن عدم تدرب الشيخ وأتباعه في المباحث العويصة الحكمية، ومن جملتها الحركة السارية في جواهر العالم وأعراضها، والإذعان بهذه المسألة عن طريق التعبد، أوقعه في مخمصة وقوع الصور على المواد لا في الزمان، وتحقق الزماني في الآن. (ج)
(٢٠) - والقائل هو الشيخ العارف، الشارح الكاشاني (رض) حيث قال (ط مصر، ص ١٩٦، ١٩٧) في هذا الموضع من شرحه: (لاقتضاء إمكانه مع قطع النظر عن موجده عدمه كل وقت على الدوام، واقتضاء دوام التجلي الذاتي وجوده). وما ذكره الشارح العلامة الكاشاني بعينه هو معنى الحدوث الذاتي. وأشار الرئيس، ابن سينا، عظم الله تقديسه، بقوله: (الممكن من حيث ذاته ليس، ومن حيث وجود علته أيس). أي، الممكن لا يقتضى الوجود من قبل ذاته، فهو مع قطع النظر عن علته ليس بموجود، بل من هذه الجهة معدوم. وليس مراد أستاذ الشارح من لفظة (الاقتضاء) العلية، حتى يرد عليه ما أورده الشارح القيصري. ومن عدم النيل إلى معنى الحدوث الذاتي المذكور في كلام أئمة الحكمة أشكل الشارح على أستاذه. واعلم، أن المهية من حيث هي هي ليست إلا هي، والوجود والوحدة والتشخص وغيرها من المعاني تكون من لواحق المهية، أي، تكون من عوارضها، ومن جملتها الوجود، فيصدق على المهية من حيث ذاتها أنها غير موجودة، سواء كانت من قبل ذاتها، أو من جهة العلة، لأن الوجود المفاض عن العلة على هياكل الأعيان، خارج عن جوهر ذات المهية وتخوم حقيقتها. ومما ذكرناه يظهر أنه ليس للمهية من حيث هي هي، أي من حيث إنها مسلوبة عنها الوجود والعدم وغيرهما بالسلب البسيط التحصيلي لا العدولي، ليس لها الوجود، لا من ذاته ولا من جهة العلة. ومن هذه الجهة يقال إنها من حيث ذاتها ليس، أي، ليس الوجود جزءا لها ولا العدم. فهي من هذه الجهة معدومة، ولو في زمان تنورها بنور الوجود. وهذا معنى (الحدوث الذاتي) المذكور في كلام الشيخ وغيره. وإن كان كلام الرئيس في المقام في غاية الإبهام. وهذا معنى الحدوث الذاتي كما هو المذكور في كلام أئمة الفن. وممن حقق هذه المسألة وأدى حقه وأجود ما قيل في هذا المقام، ما ذكره الحكيم البارع والمتكلم العظيم من الفرقة الناجية، الملا عبد الرزاق

اللاهيجي (رض)، صاحب (الشوارق) و (گوهر مراد). (ج)

الوجود ولا العدم عند قطع النظر عما يقتضى الوجود أو العدم، وكونه بهذه المثابة هو الإمكان، فالإمكان لا يقتضى العدم كمالا يقتضى الوجود، وإلا لا فرق بينه و بين الامتناع.

وتحقيقه أن الذات الإلهية لا تزال متجلية من حيث أسمائه وصفاته على أعيان العالم، وكما يقتضى بعض الأسماء وجود الأشياء، كذلك يقتضى بعضها عدمه، وذلك ك (المعيد) و (المميت) و (القهار) و (الواحد) و (الأحد) و (القابض) و (الرافع) و (الماحي) وأمثال ذلك. وإن كان لبعض هذه الأسماء معان آخر غير ما قلنا، لكن ليس منحصرا فيها. فالحق تارة يتجلى للأشياء بما يظهرها ويوجدها ويوصلها إلى كمالاتها، وتارة يتجلى بما يعدمها ويخفيها. ولما كان الحق كل يوم، أي كل آن، في شأن، وتحصيل الحاصل محال، كان متجليا لها دائما بالأسماء المقتضية للإيجاد، فيوجدها، ومتجليا عليها بالأسماء المقتضية للإعدام، فيعدمها، فيكون متجليا لها في زمان واحد بالإيجاد والإعدام. وبهذا الإعدام تم حكم قوله تعالى: (وإليه يرجع الأمر كله). وبه تحصل أنواع القيامات المذكورة في المقدمات.

ولما كانت ذاته تعالى مقتضية لشؤونه دائما، يكون تجلياته دائمة وظهوراته مستمرة، وشؤونه وتعيناته متعاقبة. وإنما قلنا (في زمان واحد) كما قال الشيخ أيضا، فكان زمان عدمه عين زمان وجوده، لأن أقل جزء من الزمان منقسم بالآنين، فيحصل في آن منه إيجاد وفي الآخر إعدام.

(ولا تقل (ثم) يقتضى المهلة، فليس ذلك بصحيح.) أي، لا تقل لفظة (ثم) الواقعة في قولك: (بل الإنسان لا يشعر أنه في كل نفس لا يكون، ثم يكون) مقتضى المهلة، فعدم الكون والكون لا يكون في زمان واحد. لأن (ثم) قد تجئ للتقدم كقوله: (ثم استوى إلى السماء وهي دخان). وقوله: (ثم كان من الذين آمنوا). إذ لا مهلة بين خلق الأرض وخلق السماء، ولا بين إطعام المسكين وبين كونه من المؤمنين. وإليه أشار بقوله: (وإنما هي يقتضى تقدم الرتبة العلية عند العرب في مواضع مخصوصة، كقول الشاعر: (كهز الردينى، ثم اضطرب). و زمان الهزعين زمان اضطراب المهزوز بلا شك، وقد جاء ب (ثم) ولا مهلة.) يجوز أن يكون (العلية) بفتح العين، من العلو. أي، العالية الشريفة. وبكسرها، مع تشديد اللام، من العلة. لأن (ثم)

يقتضى الترتيب والتراخي، والترتيب يقتضى تقدم البعض على الآخر. وذلك قد يكون بالزمان، وقد يكون بالرتبة

والشرف، وقد يكون بالذات، كما في العلية والمعلولية. لكن الأول أنسب، لأن التقدم بالرتبة والشرف أعم من التقدم بالعلية، فهو أكثر وجودا، وإن كان المثال الذي ذكره الشيخ فيه العلية والمعلولية.

(كذلك تجديد الخلق مع الأنفاس زمان العدم زمان وجود المثل، كتجديد الأعراض في دليل الأشاعرة.) أي، كما أن زمان (الهز) عين زمان اضطراب المهزوز، وكذلك زمان العدم عين زمان وجود المثل في تجديد الخلق. وإنما شبه بقول (الأشاعرة) في الأعراض، لأن قوله بالتبدل في جميع الجواهر والأعراض لا في الأعراض وحدها. وقد مر تحقيقه من قبل.

(فإن مسألة حصول عرش بلقيس من أشكل المسائل إلا عند من عرف ما ذكرناه آنفا في قصته) من الإيجاد والإعدام. (فلم يكن لآصف من الفضل في ذلك

إلا حصول التجديد في مجلس سليمان.) (٢١) إما منه بأمر الله تعالى، أو من الحق في صورته وصورة قوله، كما مر في الإحياء من الاعتبارات. والكل صحيح.
(فما قطع العرش مسافة، ولا زويت) أي ولا طويت. (له أرض ولا خرقها) أي، ولا خرق آصف الأرض، (لمن فهم ما ذكرناه. وكان ذلك) أي، وحصل ذلك. (على يدي بعض أصحاب سليمان ليكون أعظم لسليمان) أي، ليكون صدور مثل ذلك الفعل العظيم والتصرف القوى من أصحاب سليمان و حواشيه أكثر إعظاما لسليمان، عليه السلام. (في نفوس الحاضرين من بلقيس و أصحابها وسبب ذلك.) أي، وسبب ذلك الاختصاص الحاصل لسليمان و أصحابه. (كون سليمان، عليه السلام، هبة الله تعالى لداود من قوله تعالى: (ووهبنا لداود سليمان). و (الهبة) عطاء الواهب بطريق الإنعام لا بطريق الجزاء الوفاق.) (٢٢) مستفاد من قوله تعالى: (جزاء وفاقا). أي، جزاء موافقا لأعمال العابد. (أو الاستحقاق) أي، بحسب استحقاق العمل. ولا يتوهم أنه يريد بالاستحقاق

---

(٢١) - أقول: ولكونها من أشكل المسائل اشتبه على الشيخ وزعم أنه بطريق الإيجاد والإعدام فحسب، أي، لا يمكن حصول أمثالها إلا بهذا الطريق. فقيد قدرة الولي الذي له من الاسم الأعظم نصيب. فهذا مقدار معرفة هذا العارف وكشفه. وأما الكشف المحمدي (ص) الكاشف عنه أهل بيته، صلى الله عليه وعليهم أجمعين، فهو يقتضي أن لا يقيد القدرة الإلهية، ويحكم بصحة الانتقال من مسافات بعيدة قبل ارتداد الطرف وأقل منه. ألا ترى أن النور الحسى، مع كونه من عالم الملك والقوى الملكية لا يقاس بالقوى الروحانية، يقطع في ثانية واحدة من المسافة قريبا من ستين ألف فرسخا على ما عينه أهل الهيئة الجديدة. فاجعل هذا مقياسا لما لا يقاس بالعالم الطبيعي وقواه. (الامام الخميني مد ظله)

(٢٢) - قوله: (الجزاء الوفاق) أي الجزاء الذي يكون بحسب الأعمال. وهو جنة الأعمال لقوله تعالى: (ووجدوا ما عملوا حاضرا). كما أن الاستحقاق هو جنة الصفات والأخلاق التي يحصل بحصول الملكات الحسنة والهيئات النورية. وأشير إليه في الكتاب الإلهي بقوله: (فيها ما تشتهيه الأنفس وتلذ الأعين). (الامام الخميني مد ظله)

الاستعداد الذي عليه جميع ما يفيض من الله. والمراد أن وجود سليمان حصل من العناية الإلهية السابقة في حق داود، عليه السلام، بحسب اقتضاء أعيانهما الثابتة ذلك، لذلك خصه الله بالخلافة والملك الذي لا ينبغي لأحد من التصرف في الأكوان.

(فهو) أي، ذلك التصرف في مجلس سليمان. (هو النعمة السابقة) المتممة للنعم التي قبلها في حق سليمان. أو وجود سليمان هو النعمة السابقة في حق داود، عليه السلام. (والحجة البالغة) أي، على عينه يوم القيامة وأعيان أمته. (والضربة الدامغة.) أي، الواصلة إلى الدماغ. في حق أعدائه من المخالفين والكفار.

(وأما علمه) أي، وأما اختصاص سليمان بالعلم. (فقوله تعالى:

(ففهمناها سليمان) مع نقيض الحكم.) أي، وجود الحكم المناقض في المسألة الصادرة من داود، عليه السلام. (وكلا) من الأنبياء، عليه السلام. (أتاه الله حكما وعلما. فكان علم داود علما مؤتى أتاه الله، وعلم سليمان علم الله في المسألة، إذ

كان هو الحاكم بلا واسطة.) أي، كان علم داود علما عطائيا، صادرا من الحضرة الوهاب والمعطى، وكان علم سليمان علما ذاتيا، لذلك علم المسألة كما في علم الله.

وفي التعليل بقوله: ((إذ كان...)) إشارة إلى فناء بشريته في حقيته بحصول التجلي الذاتي. أي، فنيت بشرية سليمان وحكم الحق بالمسألة كما يعلمها، لكن في الصورة السليمانية، كما تجلى لموسى، عليه السلام، في صورة الشجرة.

(فكان سليمان ترجمان حق في مقعد صدق، كما أن المجتهد المصيب لحكم الله الذي يحكم به الله في المسألة لو تولاها بنفسه أو بما يوحى به إلى رسوله، أجران، والمخطئ لهذا الحكم المعين، له أجر.) أي، فله أجران من حيث إنه ترجمان الحق في المسألة بحسب مقامه ومرتبته، كما أن المجتهد المصيب له أجران. أو هو ترجمان الحق، كما أن المجتهد المصيب في الحكم ترجمان الحق وإن لم يعلم ذلك. وكلا

الوجهين صحيح. ويدل على صحتهما ما قال في أمة محمد، صلى الله عليه وسلم: (وإنما كان للمصيب أجران). لكونه أصاب في الحكم وبذل جهده فيه، فصار في مقابلة الإصابة أجر، وفي مقابلة بذل الجهد أجر. لذلك جعل للمخطئ أجر واحد، لأنه بذل جهده فاستحق أجره (مع كونه حكما وعلما) أي، مع كون حكم المخطئ فيما اجتهد فيه علما بحسب الشرع، وحكما واجب العمل به إلى حين ظهور خطائه وهو زمان المهدى، عليه السلام. لذلك ترتفع المذاهب فيه و يصير مذهبا واحدا.

(فأعطيت هذه الأمة المحمدية رتبة سليمان في الحكم ورتبة داود، عليهما السلام. فما أفضلها من أمة.) أما رتبة سليمان، فبالإصابة في الحكم، كما أصاب فيه. وأما رتبة داود، فبالاجتهاد، (٢٣) وإن وقع خلاف ما في علم الله (٢٤)

---

(٢٣) - قوله: (وأما رتبة داود فبالاجتهاد). ليس علم الأنبياء بالأحكام من قبيل الاجتهاد، فإنهم، عليهم السلام، يستكشفون الحقائق من الاطلاع على ما في الحق، أو اللوح المحفوظ، حسب مراتبهم. وليس (النسخ) من قبيل كشف خطأ النبي السابق، بل الحكم في زمن النبي السابق كان بالنسبة إلى الأمة ما حكم به ذلك النبي، و (النسخ) عبارة عن استكشاف حد الحكم السابق، لا رفع الحكم المطلق. إلا أن كشف الشيخ يقتضى أن يكون داود، بل الأنبياء المرسلون، مخطئين في أحكامهم، وقوم نوح وسائر الكفار، كفرعون، عرفاء شامخين قد (الامام الخميني مد ظله)

(٢٤) - نعوذ بالله من سوء الأدب قد قال الشارح في رسالة التوحيد والنبوة والولاية: (ولا بد أن يرتفع الاختلافات الموجودة بين المجتهدين، ويجعل المهدى، عليه السلام، الحكم المختلف في كل مسألة حكما واحدا، كما كان الأمر في زمان رسول الله، صلى الله عليه و سلم. وهو يأخذ من الله، لشهوده الأمر على ما هي عليه، لارتفاع الحجاب عن عيني جسمه وقلبه، كما كان في زمان رسول الله (ص). واعلم، أن كشف الشيخ انجر أمره إلى أن جعل الكمل من الأنبياء مخطئين في الأحكام الشرعية قد وجعل (النسخ) من باب الخطاء للمرسلين قد وجوز انعدام الصور والمواد وإيجاد الأجسام المادية من دون مادة سابقة قد يجب أن يعلم أنه لا يجوز في طور التحقيق الإعدام والإيجاد، بمعنى الإماتة والإحياء، لأن الرجوع إلى الدنيا وتعلق النفس بالبدن عبارة عن التمثل بالبدن الحسى، وأن تعلق الأرواح بالأجساد إنما يكون في الآخرة، وهو حقيقة المعاد. وأما التعلق بالبدن في الدنيا، تناسخ باطل. ويمكن إرجاع الإعدام والإيجاد بالفناء الحاصل للنفوس في الآخرة بالأسماء التي يظهر في المظاهر الأخروية، ثم إحيائها، أي إرجاعها، إلى الصحو، لأن يصل كل إنسان إلى ثمرات أعماله ونياته. وليس الأمر من قبيل إعادة المعدوم. وعند جمع من أصحابنا، قدس سرهم، (الرجعة) عبارة عن تعلق أرواح الكمل، من الأئمة والأولياء، بأبدانهم الدنيوية. وهذا القول باطل. وعلة بطلانه كثيرة. منها مفسدة التناسخ. وعند أبناء الحقيقة، من الإمامية، (الرجعة) عبارة عن تمثل أرواحهم المكرمة، عليهم السلام، بالأبدان الحسية، وأن تعلق أرواحهم بالأبدان أمر اختياري، وأن أرواحهم الطاهرة خلقت قبل الأبدان بألفي عام. وإلى ما قررناه يحمل الأحاديث الواردة الظاهرة في قدم الأرواح. وأن لسان مقامهم ومرتبتهم: (كنت وليا وآدم بين الماء والطين). بل لا ماء ولا طين. وبعض الأكابر، ومنهم أستاذنا الأقدم، ميرزا محمد رضا إصفهاني، على أن

الرجعة إنما تصح بتمثل الأرواح بالأبدان المثالية. وأنت تعلم، إن تأملت في الروايات الواردة في (الرجعة)، تعلم بعضها متشابهة وبعضها ضعيفة، ومنها على أسلوب غريب. ولكن يجب أن تعلم أن الاعتقاد بالرجعة مما لا ساد عنه في مذهب البرهان.

ولما رأت بلقيس عرشها مع علمها ببعد المسافة واستحالة انتقاله في تلك المدة عندها، قالت: ((كأنه هو).) أي، حكمت بالمغايرة والمشابهة، فإن التشبيه لا يكون الا بين المتغائرين. (وصدقت بما ذكرناه من تجديد الخلق بالأمثال.) ومثل الشئ لا يكون عينه من حيث التعين. (وهو هو وصدق الأمر.) أي، هو هو بحسب الحقيقة. (كما أنك في زمان التجديد عين ما أنت في الزمن الماضي. ثم إنه من
كمال علم سليمان التنبيه الذي ذكره في الصرح، فقيل لها: (ادخلي الصرح) وكان صرحا أملس لا أمت فيه) أي، لا عوج فيه ولا نتو. (من زجاج.) بيان (صرحا).
(فلما رأته حسبته لجة، أي ماء، (فكشفت عن ساقيها) حتى لا يصيب الماء ثوبها. فنبهها بذلك على أن عرشها الذي رأته من هذا القبيل. وهذا غاية الإنصاف.

فإنه أعلمها بذلك إصابتها في قولها: (كأنه هو)). أي، نبهها على أن حال عرشها كحال الصرح في كون كل منهما مماثلا مشابها للآخر: أما العرش، فلأنه انعدم، و ما أوجده الموجد مماثل لما انعدم. وأما الصرح، فلأنه من غاية لطفه وصفائه صار شبيها بالماء الصافي مماثلا له، وهو غيره. فنبهها بالفعل على أنها صدقت في قولها: (كأنه هو). فإنه ليس عينه بل مثله. وهذا غاية الإنصاف من سليمان، فإنه صوبها في قولها: (كأنه هو). وهذا التنبيه الفعلي كالتنبيه القولي الذي في سؤاله بقوله: (أهكذا عرشك). ولم يقل: أ هذا عرشك.

(فقالت عند ذلك: (رب إني ظلمت نفسي)) أي، بالكفر والشرك إلى الآن.

((وأسلمت مع سليمان) أي، إسلام سليمان لله رب العالمين) أي، والآن أسلمت مع سليمان، أي، كما أسلم سليمان لله رب العالمين. و (مع) في هذا الموضع ك (مع) في قوله هو: (لا يخزى الله النبي والذين آمنوا معه). وقوله: (وكفى بالله شهيدا محمد رسول الله والذين معه). ولا شك أن زمان إيمان المؤمنين ما كان مقارنا لزمان إيمان الرسول. وكذلك إسلام بلقيس ما كان عند إسلام سليمان. فالمراد: كما أنه آمن بالله، آمنت بالله، وكما أنه أسلم، أسلمت لله.

(فما انقادت لسليمان، وإنما انقادت لرب العالمين، وسليمان من العالمين. فما تقيدت في انقيادها، كما لا يتقيد الرسل في اعتقادها في الله.) أي، انقيادها كان لله حيث قالت: (أسلمت لرب العالمين). وما قالت: أسلمت لسليمان. ولا تقيدت في انقيادها لله برب دون رب، بل بالرب المطلق، وهو رب العالمين، رب سليمان وغيره من أهل العالم، كما لا يتقيد الرسل برب دون رب. وهو المراد بقوله: (في اعتقادها في الله). وذلك لأنهم أولياء كاملون عارفون بمراتب الحق و ظهوراته في المظاهر وبربوبيته بجميع الأسماء. وتقيدهم بالشرائع المقتضية للربوبية ببعض الأسماء، إنما هو بأمر الحق وتقييده. فهم مقيدون بما يقتضى ظواهر الشرائع بحسب ظواهرهم وكونهم أنبياء مرسلين. وأما بحسب بواطنهم وكونهم أولياء، فلا تقيد لهم، لشهودهم الحق في جميع المقامات وربوبيته في كل المواطن.

(بخلاف فرعون، فإنه قال: (رب موسى وهارون). وإن كان يلحق بهذا الانقياد البلقيسي من وجه، ولكن لا يقوى قوته، فكانت أفقه من فرعون في الانقياد لله.) أي، فرعون قيد إيمانه في قوله: آمنت أنه لا إله إلا الذي آمنت به بنو إسرائيل برب موسى وهارون. لأن الذي آمنت به بنو إسرائيل هو رب موسى و هارون، كما قالت السحرة: (رب موسى وهارون).

فقول الشيخ (رض): (فإنه قال) مجاز، إذ لم يقع هذا القول منه صريحا. و هذا الانقياد وإن كان يلحق بانقياد بلقيس من حيث إن ربهما رب العالمين، لكن لا يقوى بتلك القوة، لنوع من التقييد الواقع في قوله: (فكانت أفقه (وأعلم) من فرعون) بدقائق الكلام.

(وكان فرعون تحت حكم الوقت حيث قال: (آمنت بالذي آمنت به بنو إسرائيل). فخصص. وإنما خصص لما رأى السحرة قالوا في إيمانهم بالله: (رب موسى وهارون).) هذا اعتذار من جهة فرعون في التخصيص والتقييد. أي، كان فرعون وقت إيمانه بحكم ما يقتضى وقته من الغم والغرق والهلاك. وكان السحرة قالوا في إيمانهم بالله: (رب موسى وهارون)، وخصصوا، لذلك خصص فرعون بقوله: ب (الذي آمنت به بنوا إسرائيل وهو رب موسى وهارون). تذكارا لما سبق، وعدم اعطاء وقته غير ذلك.

(فكان إسلام بلقيس إسلام سليمان، إذ قالت: (مع سليمان) فتبعته.) أي، كان إسلام بلقيس كإسلام سليمان غير مقيد برب مخصوص، بل مطلقا، لذلك قالت: (أسلمت مع سليمان لله رب العالمين). فتبعته في الإسلام.

(فما يمر بشئ من العقائد إلا مرت به معتقدة ذلك، كما كنا نحن على الصراط المستقيم الذي الرب تعالى عليه، لكون نواصينا في يده، وتستحيل مفارقتنا إياه.) أي، ما يمر سليمان بشئ من المراتب ولا يعتقد في الحق عقيدة بحسب ما يدركه من الحق ذوقا وشهودا وعلما ووجودا، إلا مرت بلقيس معه بذلك العقد و اعتقدت في الحق كذلك، لأنه، عليه السلام، كان متبوعها، والتابع للشخص في عقائده لا يكون إلا على تلك العقائد، وإلا لا يكون تابعا فيها. فذلك، أي

ذلك المرور والمتابعة، كمتابعتنا للرب في قوله تعالى: (وما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها إن ربى على صراط مستقيم). وامتناع مفارقتنا منه لكون نواصينا في يده.

فقوله: (ذلك) مبتدأ، خبره: (كما كنا نحن). ولا يتوهم أنه مفعول لقوله: (معتقدة).

(فنحن معه بالتضمين، وهو معنا بالتصريح. فإنه قال: (وهو معكم أينما كنتم). ونحن معه لكونه آخذا بنواصينا.) لما كان كل ما هو مشهود ومحقق عين الوجود الحق، والأعيان باقية على حال عدمها، أو موجودة بالوجود، و كان الحق معنا ظاهرا صريحا، وأعياننا معه باطنا وضمنا. هذا في التحقق. و كذلك في المشي على الصراط المستقيم: فإنه يكون على الصراط صريحا، ونحن عليه بالتبعية، لأنه ليس في الوجود غيره، وأعياننا العدمية على ذلك الصراط بتبعيته وفي ضمن وجوده، لكونه آخذا بنواصينا.

(فهو تعالى مع نفسه حيث ما مشى بنا من صراطه. فما أحد من العالم إلا على صراط مستقيم، وهو صراط الرب تعالى.) أي، إذا كان كل ما هو مشهود عين الحق، فالحق مع نفسه حيث ما كان، إذ ليس هويتنا إلا وجودا متعينا، والوجود عين الحق، فهو مع نفسه لا مع غيره، وهو على صراط مستقيم، فما أحد من العالم إلا وهو على صراط مستقيم. وهو صراط الرب أي، صراط اسم (الرب)، إذ لكل اسم صراط خاص موصوف بالاستقامة بالنسبة إلى ذلك الاسم، وصراط الله هو المستقيم المطلق الجامع للطرق كلها، وله الربوبية الكاملة. لذلك قال تعالى: (الحمد لله رب العالمين).

(وكذا علمت بلقيس من سليمان، فقالت: (لله رب العالمين). وما خصصت عالما من عالم.) أي، علمت بلقيس أن سليمان مع الله بالتبعية، فتبعته لتكون مع الله بالتبعية. وما خصت في قولها: (رب العالمين) عالما من عالم، ليكون لها نصيبا من الربوبية في العوالم كلها، فإن الله يرب جميع العالمين وهي بالتبعية معه.

(وأما التسخير الذي اختص به سليمان، عليه السلام، وفضل به غيره و

جعله الله له من الملك الذي لا ينبغي لأحد من بعده، فهو كونه عن أمره.) أي، فهو وجود الشئ حاصلا بأمره. (فقال: (فسخرنا له الريح تجرى بأمره). فما هو) أي، فليس ذلك الاختصاص. (من كونه تسخيرا، فإن الله يقول في حقنا كلنا من غير تخصيص:) بأحد منا، سليمان كان أو غيره. ((وسخر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعا منه). وقد ذكر تسخير الرياح والنجوم وغير ذلك، ولكن لا عن أمرنا بل عن أمر الله. فما اختص سليمان إن عقلت إلا بالأمر من غير جمعية، ولا همة، بل بمجرد الأمر. وإنما قلنا ذلك، لأنا نعلم أن أجرام العالم تنفعل بهمم النفوس إذا أقيمت في مقام الجمعية. وقد عاينا ذلك في هذا الطريق، فكان من سليمان مجرد التلفظ بالأمر لمن أراد تسخيره من غير جمعية ولا همة.) والمقصود هو أن اختصاصه بالتسخير هو التسخير بالأمر المجرد، من غير جمعية القلب والعزيمة بالهمة، ولا بالمعاونة بالأرواح الفلكية، ولا بخواص الأمور الطبيعية والأسماء الإلهية و غيرها. فأمره في التسخير كان قائما مقام أمر الله. وبذلك اختص.

(واعلم، أيدنا الله وإياك بروح منه، أن مثل هذا العطاء إذا حصل للعبد، أي عبد كان، فإنه لا ينقصه ذلك من ملك آخرته، (٢٥) ولا يحسب عليه، مع كون سليمان

عليه السلام طلبه من ربه (٢٦) فيقتضى ذوق الطريق أن يكون قد عجل له ما ادخر لغيره

---

(٢٥) - فلا يخالف استجابة دعاء ما ادخر له ولغيره في الآخرة. فإن ذلك لسليمان ولغيره من المؤمنين بحاله، ما ينقصه شئ. (ج)

(٢٦) - والشيخ أشار إلى دفع شبهة ربما يختلج إلى الأذهان. وهو أن استجابة دعاء سليمان، عليه السلام، يقتضى أن لا يكون بعده لأحد مثل ما أعطى له من الملك. وهذا خلاف ما تقرر من أمر خاتم الولاية وما ثبت أن لكل أحد في الآخرة، من عوالم المؤمنين، أضعاف ما في الدنيا من الملك. وأزاح هذه الشبهة بقوله: (اعلم، أيدنا الله...). واعلم، أن تصرفات خاتم الأولياء، أعني المهدى الموعود، عليه وعلى آبائه السلام، أمر خارج مما زعمه الشيخ وشراح كلامه تخصصا. لأن السليمان علم من بركة وجوده منطق الطير. و الشيخ صرح بأن الفيض يصل منه إلى العالم، وأنه كان وليا وآدم بين الماء والطين، وكل نبي، من لدن آدم إلى الخاتم، يأخذ منه الأحكام، وإن كان يصل الفيض إلى هذا الخاتم من الحضرة المحمدية. وقد صرح الشيخ - على ما نقلنا عنه في (الفص الشيثي) - أن كل ولى ونبي، ومنهم خاتم الولاية العامة، أعني عيسى بن مريم، عليهما السلام، مختوم: مختوم بهذا الختم المحمدي الذي صرح النبي (ص) بإطلاق خلافته وأنه خليفة الله بقوله: (إن لله خليفة، يملأ الأرض قسطا وعدلا)... (ج)

ويحاسب به، إذا أراد الحق في الآخرة.) وهذا الاقتضاء إذا كان الطلب من العبد نفسه. أما إذا كان الطلب أيضا بأمر الله، فلا يكون كذلك.
(فقال الله له:) أي لسليمان. ((هذا عطاؤنا). ولم يقل: لك ولا لغيرك.
(فامنن) أي، أعط. (أو أمسك بغير حساب).) أي، هذا إعطاؤنا، لا يحاسب عليك في الآخرة.
(فعلمنا، من ذوق الطريق، أن سؤاله، صلى الله عليه وسلم، ذلك كان عن أمر ربه. والطلب إذا وقع عن الأمر الإلهي، كان الطالب له الأجر التام على طلبه. والباري تعالى إن شاء قضى حاجته فيما طلب منه، وإن شاء أمسك. فإن العبد قد وفى ما أوجب الله تعالى عليه من امتثال أمره فيما سأل ربه فيه، فلو سأل ذلك من نفسه، من غير أمر ربه له بذلك، لحاسبه به. وهذا) أي، وهذا الحكم. (سار في جميع ما يسأل فيه الله تعالى، كما قال لنبيه محمد، صلى الله عليه وسلم: (رب زدني علما). فامتثل أمر
ربه، فكان يطلب الزيادة من العلم حتى كان إذا سيق له لبن) أي، في نومه. (يتأوله علما، كما تأول رؤياه، لما رأى في النوم أنه أوتى بقدح لبن فشربه وأعطى فضله عمر بن
الخطاب (٢٧) قالوا: فما أولته؟ قال: (العلم). وكذلك لما أسرى به، أتاه الملك بإناء

---

(٢٧) - واعلم، أنه قد نقل في كتب الفريقين من رسول الله، صلى الله على وآله وسلم: (أنا مدينة العلم وعلى بابها). وهذا الحديث يدل على أفضلية على، عليه السلام، على جميع الصحابة. ولا شك أن باب مدينة علم النبي، أي العلم الذي حصل من طريق الوراثة لا الدراسة، علم لدني، أفاض الله تعالى على أقرب الناس إلى رسول الله. و إن الله لا يتجلى في النفس الولوية بالاسم الأعظم (العليم) إلا أن تكون النفس الكلية العلوية كالمرآة المجلوة الصافية منزهة عن جميع ما يكدر النفس وكان معصوما. ولذا قال الشيخ، في الفتوحات، إن الله قد شرك أهل البيت مع النبي في الكريمة المباركة:

(ليغفر الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر). وإذا عرفت ما ذكرناه، فاعلم أن الحديث المذكور، المنقول عن أبى هريرة الكذاب الوضاع، وضع في مقابل الرواية المنقولة عن جمع
من الصحابة. ومنهم ابن عباس والسلمان والحذيفة اليماني، وغيرهم من
أكابر الصحابة، رضى الله عنهم، وصار متلقيا بالقبول عند الخاصة والعامة. وقد صرح جمع من العرفاء أن لكل نبي وصيا كان يحيى ذكره بعده. فإن آدم حيى ذكره بعد موته بشيث، وأن نوحا حيى ذكره بسام. وأن عليا هو الذي أحيا ذكر نبينا، عليهما السلام، لأنه ورد عنه، عليه السلام، بلا اختلاف: (أنا مدينة العلم وعلى بابها). والحديث الذي نقله الشيخ، في باب اللبن وإعطاء النبي فضله للثاني، مجعول جدا. لأنه يلزم أن يكون الأرزاق المعنوية، كالعلم، من قبيل الأرزاق الحسية التي لها فضلات غير قابلة للجذب ولا بد أن يدفع بالتخلية قد والحال أن الأرزاق المعنوية لا فضل لها حتى يمكن دفعها للغير. و
إن النبي، عليه السلام، قد جذب حقيقة العلم كلها. مضافا إلى ذلك، لم ينقل أحد عن الثاني ما يدل على علمه قد وأما الدليل على جهله بالأحكام الفرعية، فضلا عن المعارف
الحقيقية، كثيرة مذكورة في الكتب. قال الشارح المحقق، عبد الغنى النابلسي، في شرحه
على هذا الكتاب في (فص حكمة جلالية في كلمة يحيوية)، ط مصر، ١٣٢٣ ه ق، ص ٢١٣: (ونبينا،
صلى الله عليه وسلم، أحيا الله تعالى ذكره بعلي، كرم الله وجهه، لأنه باب لمدينة العلم النبوي. وورد أيضا أن الله جعل ذريتي في صلب على. وورد أن كل بنى أنثى تمات عصبتهم لأبيهم، ما خلا ولد فاطمة (ع)). ثم قال: (فإن ذكر النبي (ص) بعلوم الأذواق ما ظهر إلا بعلي وأولاده (عليهم السلام)، فأحيى الله ذكره به، فإنه رباه فهو ولده. فإن علوم الصوفية وتلقين الذكر في طرقهم كلها راجع بالأسانيد إلى على (سلام الله عليه)).
واعلم، أن هذا الشارح صرح بأن الخلافة الإلهية وإقامة الحكومة الحقة تختص بعلي و أولاده. وبعد رحلة الحسن بن على (ع) صار الملك ملكا عضدا وسلطنة ظاهرة واختفت
الخلافة النبوية. وستظهر، إنشاء الله، في آل البيت (ع)، في الإمام المهدى، فيبطل الملك
وتبطل السلطنة في الإسلام، وتظهر الخلافة، فتمتلئ الأرض عدلا. واعلم، أن المراد من (السلطنة) الحكومة الجائرة، في مقابلة الحكومة والخلافة الإلهية المنصوصة من الحضرة

النبوية، بل الإلهية. ويجب أن يعلم أن رسول الله قد صرح بانقطاع الخلافة الولوية (ع) و
غروب شمس الإمامة وظهور الدول الجائرة الظالمة، ولا ينقطع إلا لظهور المهدى، عليه السلام. (ج)

فيه لبن وإناء فيه خمر، فشرب اللبن. فقال له الملك: أصبت الفطرة، أصاب الله بك أمتك. فاللبن متى ظهر، فهو صورة العلم، تمثل في
صورة اللبن، كجبرئيل تمثل في صورة بشر سوى لمريم.) إنما شبه ظهور العلم في الصورة اللبنية بظهور جبرئيل
(ع) في الصورة البشرية لمريم، عليها السلام، لأن كلا منهما من عالم الحقائق المجردة المتعالية عن الصورة الحسية. ظهر بأمر الحق، ليحصل به مراد الله في العين الخارجية، وهو تكميل العباد.
(ولما قال، عليه السلام: (الناس نيام، فإذا ماتوا انتبهوا). نبه على أنه كل
ما يراه الإنسان في حياته الدنيا إنما هو بمنزلة الرؤيا للنائم: خيال فلا بد من تأويله.)
(الواو) في (ولما) عطف على (لما أسرى.) أي، نبه، صلى الله عليه وسلم، بهذا الحديث على أن الحياة الحسية حياة ظلية للحياة الحقيقية، والظل خيال. كما نبه في (الفص اليوسفي). فكل ما في الحس من الأشياء خيالات وصور لمعان غيبية و أعيان حقيقية، ظهرت في هذه الصور لمناسبة بينها وبين تلك الحقائق، فلا بد من تأويل كل ما يسمع ويبصر في العالم الحسى إلى المعنى المراد في الحضرة الإلهية. ولا يعلمه إلا العالمون بالله وتجلياته وأسمائه وعوالمه، وهم الراسخون في العلم.
فمن وفق بذلك وهدى، فقد أوتى الحكمة. (ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا).
(إنما الكون خيال * وهو حق في الحقيقة
كل من يفهم هذا * حاز أسرار الطريقة)
يجوز أن يكون المراد ب (الكون) عالم الصور. ويجوز أن يكون العالم بأسره، لأن العالم كله ظل للغيب المطلق وعالم الأعيان.
وقوله: (وهو حق) يجوز أن يكون ما يراد في مقابله الباطل. أي، هذا القول حق في الحقيقة، وكل من يفهم هذا المعنى وعرف تأويلات ما يشاهد في الكون، حاز أسرار السلوك إلى الله. ويجوز أن يكون الحق تعالى. ومعناه:

أن الكون وإن كان خيالا باعتبار ظليته، لكنه عين الحق باعتبار حقيقته، لأنه عين الوجود المطلق، تعين بهذه الصور، فتسمى بأسماء الأكوان، كما أن الظل باعتبار آخر عين الشخص. وكل من يفهم أن الكون باعتبار ظل للحق وسوى و غير مسمى بالعالم، ويعلم أنه باعتبار آخر عين الحق، عرف أسرار السلوك والطريقة.

(وكان، صلى الله عليه وسلم، إذا قدم إليه لبن، قال: (اللهم بارك لنا فيه، وزدنا منه). لأنه كان يراه صورة العلم، وقد أمر بطلب الزيادة من العلم. وإذا قدم إليه غير اللبن، قال: (اللهم بارك لنا فيه وأطعمنا خيرا منه). فمن أعطاه الله ما أعطاه بسؤال عن أمر إلهي، فإن الله لا يحاسبه به في الدار الآخرة، ومن أعطاه الله تعالى ما أعطاه بسؤال عن غير أمر إلهي، فالأمر فيه إلى الله تعالى: إن شاء حاسبه به، وإن شاء لم

يحاسبه به. وأرجو من الله في العلم خاصة أنه لا يحاسبه به.) أي، وأرجو من الله في العلم أنه لا يحاسب الطالب بالعلم الذي أعطاه في الدنيا.

(فإن أمره لنبيه، عليه السلام، بطلب الزيادة من العلم عين أمره لأمته، فإن الله يقول: (لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة) وأي أسوة أعظم من هذا التأسي لمن عقل عن الله. ولو نبهنا على المقام السليماني على تمامه، لرأيت أمرا يهولك الاطلاع عليه. فإن أكثر علماء هذه الطريقة جهلوا حالة سليمان، عليه السلام، ومكانته، و ليس الأمر كما زعموا. والله يقول الحق وهو يهدى السبيل.) أي، ظنوا من أنه قدم اسمه على اسم الله واختار ملك الدنيا وطلب أن لا يكون ذلك لغيره. وهو أعظم مكانة عند الله مما قالوا في حقه، لأنه مظهر اسم (الرحمن) الذي هو جامع الأسماء. ومطلوبه ملك لا يتعلق بالدنيا، لذلك نكره وتنكيره للتعظيم. والدنيا لا تزن عند الله جناح بعوضة قد كما قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم. فليس الأمر كما قيل في حقه. والله الهادي.

فص حكمة وجودية في كلمة داودية المراد بالحكمة الوجودية حكمة وجود العالم الإنساني، لا مطلق الوجود،
فإنه غير مختص بشئ من الأشياء فضلا عن أن يكون مختصا بنبي من الأنبياء.
ولما كان آدم، عليه السلام، أول الأفراد ولم يظهر فيه إلا ما يقتضيه تعينه من جمعية الحقيقة الإنسانية، وما يليق باستعداده واعتدال مزاجه الشخصي، وما أمكن ظهور مقام الخلافة بتمامه فيه، كما لم يظهر مقام الرسالة أولا إلا في نوح، عليه السلام، فكان أول المرسلين - ظهرت آثار تلك الجمعية وأحكامها في كل من الأنبياء بالتدريج حتى ظهرت بتمامها في داود، عليه السلام، وكملت في ابنه سليمان، عليه السلام. ولاشتراكهما في هذه الجمعية، شركه الحق في ذلك بقوله: (ولقد آتينا داود وسليمان علما). وبقوله: (يا أيها الناس علمنا منطق الطير وأوتينا

من كل شئ). وقال: (وكلا آتيناه حكما وعلما). وقالا شكرا لتلك النعمة: (الحمد لله الذي فضلنا على كثير من عباده المؤمنين). ولكون داود، عليه السلام، أول من ظهر فيه أحكام الخلافة بتمامها، صرح الحق بخلافته، ولم يصرح في آدم مخاطبا فقال: (يا داود، إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق). فناسب أن يقرن الحكمة الوجودية الخصيصة بالإنسان بهذه الكلمة الداودية. والله أعلم.

(اعلم، أنه لما كانت النبوة والرسالة اختصاصا إلهيا ليس فيها شئ من الاكتساب، أعني نبوة التشريع، كانت عطاياه تعالى لهم، عليهم السلام، من هذا القبيل) أي، من قبيل الاختصاص والامتنان: (مواهب ليست جزاء ولا يطلب عليها منهم جزاء. فإعطاؤه إياهم على طريق الإنعام والإفضال) قد تقدم مرارا أن الحق تعالى لا يعطى أعيان العالم إلا ما يقتضيه بأعيانها واستعداداتها الثابتة في حال عدمها. فالنبوة والرسالة اللتان هما اختصاص إلهي في حق المصطفين من عباده وإن كان بحسب العناية الإلهية، لكنها أيضا ترجع إلى أعيانهم. كما قال في (الفص الشيثي). إلا أنه من جهة العبد عناية من الله سبقت له، هي من جملة أحوال عينه يعرفها صاحب هذا الكشف.

فقوله: (اختصاصا إلهيا) لا ينافي اقتضاء أعيانهم ذلك، بل الاقتضاء علة الاختصاص في الفيض المقدس، وفي الفيض الأقدس علة اقتضاء الأسماء الأول، فلا يرد. والغرض أنهما ليستا مكتسبتين بالأعمال والعبادات، فهما موهبتان من الله تعالى من حيث اسمه (الوهاب) و (الجواد). وليستا جزاء لعمل، ولا يطلب الحق عليهما منهم جزاء، أي عملا على إزائهما، أو شكرا وثناء على عطائهما. فإعطاؤه، أي إعطاء الحق، إياهم النبوة والرسالة على طريق الإنعام عليهم والإفضال في حقهم.

(فإعطاؤه) إضافة إلى الفاعل، وأحد المفعولين محذوف.

وإنما قيد (نبوة التشريع)، لأن النبوة العامة التي تلزم الولاية خارجة عن هذا الحكم، فإن الولاية في المحبين مكتسبة وفي المحبوبين غير مكتسبة. و

في الجملة، للكسب مدخل في الإنباء العام. ومعنى (الكسب) تعلق إرادة الممكن بفعل ما دون غيره، فيوجده الاقتدار الإلهي عند هذا التعلق، فسمى ذلك (كسبا). هذا كلام الشيخ (رض)، ذكره في الجلد الأول من فتوحاته في المسائل.

(فقال: (ووهبنا له إسحاق ويعقوب) يعنى لإبراهيم الخليل، عليه السلام، و قال في أيوب، عليه السلام: (ووهبنا له أهله ومثلهم معهم). وقال في حق موسى، عليه السلام: (ووهبنا له من رحمتنا أخاه هارون نبيا) إلى مثل ذلك. فالذي تولاهم أولا، هو الذي تولاهم آخرا في عموم أحوالهم أو أكثرها.) أي، الذي تولاهم أولا وأوجدهم من غير عمل سابق وكسب، وجعلهم أنبياء مرسلين وتمم عليهم نعمة، تولاهم آخرا بحفظ تلك النعم عليهم وإيصالهم إلى كمالاتهم المقدرة لهم. أو تولاهم أولا حال إفاضة أعيانهم الثابتة بحيث كانت مستعدة لهذه النعم و قابلة طالبة لها، تولاهم آخرا بإيجادهم على مقتضى تلك الأعيان. وإنما قال: (في عموم أحوالهم أو أكثرها) لئلا يلزم وجوب كونهم في جميع الأحوال كذلك.

(وليس) ذلك المتولي. (إلا اسمه (الوهاب). وقال في حق داود،

عليه السلام: (ولقد آتينا داود منا فضلا). فلم يقرن به جزاء منه يطلبه منه) أي، فلم يقرن الحق ما أعطاه لداود جزاء، أي عملا، يطلب الحق إياه من داود،

عليه السلام. (ولا أخبر أنه أعطاه هذا الذي ذكره جزاء. ولما طلب الشكر على ذلك بالعمل، طلبه من آل داود ولم يتعرض لذكر داود، ليشكره الآل على ما أنعم به على داود.) لأن الإنعام على نبي أمة في الحقيقة أيضا إنعام على تلك الأمة، فأوجب الشكر عليهم.

(فهو في حق داود عطاء نعمة وإفضال، وفي حق آله على غير ذلك لطلب المعاوضة. فقال تعالى: (اعملوا آل داود شكرا وقليل من عبادي الشكور). وإن كانت الأنبياء، عليهم السلام، قد شكروا الله تعالى على ما أنعم به عليهم ووهبهم، فلم يكن ذلك عن طلب من الله، بل تبرعوا بذلك من نفوسهم، كما قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم، حتى تورمت قدماه، شكرا لما غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما

تأخر. فلما قيل له في ذلك، قال: (أفلا أكون عبدا شكورا). وقال في نوح: (إنه كان عبدا شكورا). والشكور من عباد الله قليل. فأول نعمة أنعم الله بها على داود، عليه السلام، أن أعطاه اسما ليس فيه حرف من حروف الاتصال.) أي، ليس فيه حرف يتصل بما بعده واتصال ما قبله من الحروف به. واتصال ما قبله في غير هذا الاسم، لا يوجب كونه من حروف الاتصال مطلقا (١)

(فقطعه عن العالم بذلك إخبارا لنا عنه بمجرد هذا الاسم، وهي (الدال) و (الألف) و (الواو)) (إخبارا) منصوب بفعل مقدر. تقديره: أعطاه اسما ليس فيه حرف من حروف الاتصال، وجعله إخبارا لنا عنه. أو، فأخبر ذلك الاسم إخبارا لنا. أو حال من (الاسم). أو من ضمير الفاعل في (قطعه)، أي مخبرا.

ولما كان بين الاسم والمسمى عند أهل الحقيقة مناسبة جامعة، أشار بأن كون اسمه من حروف منقطعة بعضها عن البعض في الوجود الكتابي، إشارة من الله وإخبار لنا أنه تعالى قطعه عن العالم، إذ الحروف متكثرة، والكثرة للعالم، كما أن الوحدة للحق. فانقطاع بعضها عن البعض يوجب اتصال كل منها إلى نفسه وحقيقته التي هو بها هو، فالمنقطع عن العالم والكثرة، واصل إلى حقيقته الواحدة، وهو الحق. لذلك قيل: (الاستيناس بالناس يوجب الإفلاس).

(وسمى الله محمدا بحروف الاتصال والانفصال، (٢) فوصله به) أي،

---

(١) - قوله: (واتصال بما قبله من الحروف...). فإن الاتصال بما قبله هو الاتصال بالحقيقة الغيبية التي كل دابة متصلة بها: (وما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها). أو الاتصال بالحق بمقامه الأسمائي، وهو كمال العبد، ويوجب الانقطاع عما بعده. ولو لا الانقطاع عما بعده من الحروف، لم يتصل بما قبله. وأما المقام المحمدي، فهو مقام البرزخية الكبرى والجامعة للوحدة والكثرة والحق والخلق، وهو الأول والآخر والظاهر والباطن. واسمه المحمدي ملكي، ولهذا يكون حروف الاتصال فيه أكثر. واسمه الأحمدي ملكوتي، ولهذا اختف بحروف الانفصال. وفي كون حرف الاتصال آخر اسمه المحمدي سر، بل أسرار. (الامام الخميني مد ظله) (٢) -

ينقسم الحروف، بحسب الكتب، إلى الانفصال والاتصال. فستته منها حروف انفصال وهي (ا)، (د)، (ذ)، (ر)، (ز)، (و). والباقية حروف الاتصال. والمنفصلة هي التي لا تتصل بما بعدها، وإن اتصلت بما قبلها واتصلت ما قبلها بها. والمتصلة هي التي يتصل بما بعدها. وإذا عرفت ذلك، قوله: (فقطعه...) أي، أخبره كشفا أنه قطعه عن العالم من حيث كونه غيرا وسوى، أخبرنا إيماء ورمزا بهذا الاسم، لظهور معنى القطع فيه، فإن الألقاب تنزل من السماء. وفي بعض الحواشي تفطن بهذه النكتة في الأعلام. وفيها إشارة إلى ما استفهم من حكماء الهند يستعملوه علمائهم في التفأل والتطير بالأسامي. (من أستاذ الأساتيذ، ميرزا محمد رضا، مد ظله)

بالحق. (وفصله عن العالم، فجمع له بين الحالتين في اسمه، كما جمع لداود
بين الحالين من طريق المعنى) أي، طريق المسمى. (ولم يجعل
ذلك في اسمه، فكان ذلك اختصاصا لمحمد على داود، صلوات الله عليهما، أعني،
التنبيه عليه باسمه. فتم
له الأمر) أي، لمحمد، صلى الله عليه وسلم. (من جميع جهاته، وكذلك في اسمه
(أحمد). فهذا من حكمة الله.) قوله: (هذا) إشارة إلى ما ذكره من التنبيه بالاسم:
من قطعهما عن العالم ووصلهما بالحق. أي، هذا المعنى من جملة حكم الله الحاصلة
في الوجود، لا يخلو عن حكمة إلهية.
(ثم قال في حق داود، عليه السلام، فيما أعطاه) أي، في جملة ما أعطى داود.
(على طريق الإنعام عليه، ترجيع الجبال معه التسبيح) بالنصب، على أنه مفعول
لقوله (ترجيع). وهو منصوب على أنه مفعول ثان (إعطاه). أو
بنزع الخافض المبين (ما)، أي من (ترجيع الجبال). والمفعول الثاني
الضمير. أي، فيما أعطاه إياه.
(فتسبح لتسبيحه، ليكون له عملها. وكذلك الطير.) بالجر. أي، ترجيع الطير وتسبيحه.
أو بالنصب. أي، وكذلك سخر له
الطير يسبح معه تسبيحه. (وأعطاه القوة ونعته بها،
وأعطاه الحكمة وفصل الخطاب.) أي، قال في
حقه: (إنا سخرنا الجبال معه يسبحن بالعشي والإشراق والطير محشورة كل له
أواب). وقال: (يا جبال أوبي معه والطير وألنا له الحديد). فجعل ترجيع الجبال

معه التسبيح، فكانت تسبح بتسبيحه لتكون له ذلك التسبيح أيضا. وكذلك تسخير الطير لتسبح معه ليكون تسبيحه معه أيضا تسبيحا له. وأعطاه القوة ونعته بها بقوله: (واذكر عبدنا داود ذا الأيد أنه أواب وأعطاه الحكمة). بأن جعله عالما بالحقائق، عارفا بالله ومراتبه وأسمائه، عاملا بمقتضى علمه، وجعله (فصل الخطاب). أي، واسطة بين الله وعباده. كما قال: (ما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب). فعينه ذلك الحجاب الذي يتجلى الحق من ورائه على العباد.

واعلم، أن روحه، عليه السلام، لما توجه بكليته إلى الحضرة الإلهية بالتسبيح والتحميد، انعكس منه النور الإلهي الفائض عليه إلى قواه وأعضائه، فسبحت تسبيح الروح بالمتابعة، غير التسبيح المخصوص بكل منها، (٣) فكان كل ذلك للروح أصالة ولغيرها تبعية.

ولما كانت الجبال الظاهرة والطير المحشورة مثالا للأعضاء والقوى الروحانية والجسمانية - وصورا ظاهرة في الخارج لهذه الحقائق التي في العالم الإنساني وكانت الأعضاء والقوى يسبحن معه بالعشي والإشراق - حصل ذلك التأثير الروحاني أيضا في روحانية الجبال والطيور، فيسبحن ذلك التسبيح بعينه، فكان

ذلك التسبيح له (ع) بالأصالة، ولهن بالتبعية، كما

قال الشاعر:

فلو قيل مبكاها بكيت صبابة * بسعدى شفيت النفس قبل التندم

ولكن بكت قبلي فهيج لي البكاء * بكاها، فقلت: الفضل للمتقدم

(ثم، المنة الكبرى والمكانة الزلفى التي خصه الله تعالى بها، التنصيص على خلافته، ولم يفعل ذلك مع أحد من أبناء جنسه، وإن كان فيهم خلفاء. فقال: (يا

---

(٣) - التسبيح المخصوص قوله تعالى: (وإن من شئ إلا يسبح بحمده).

داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى). أي، ما يخطر لك في حكمك من غير وحى منى. (فيضلك عن سبيل الله) أي، عن الطريق الذي أوحى به.) بسكون (الياء) للمتكلم. (إلى رسلي).
قوله: (ثم المنة) مرفوع على الابتداء، وخبره: (التنصيص).
أو بكسر الميم، من المنة، عطفا على (الإنعام). أي، أعطاه على طريق الإنعام عليه. ثم، المنة الكبرى والمكانة الزلفى.
أو بفتحها، عطفا على المفعول الثاني لأعطاه.
أو مرفوع على الابتداء، وخبره (التنصيص)، و (ثم) هنا للرتبة، كقوله تعالى: (ثم كان من الذين آمنوا).
وإنما كانت الخلافة المنة الكبرى والمكانة الزلفى، لأنها صورة مرتبة الألوهية المعطاة لمن هو خليفة على العالم بالتبعية، ولا مرتبة أعلى منها.
(ثم، تأدب سبحانه معه، فقال: (إن الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب). ولم يقل له: فإن ضللت عن سبيلي فلك عذاب شديد.) ظاهر.
(فإن قلت: وآدم، عليه السلام، قد نص على خلافته. قلنا ما نص مثل التنصيص على داود. وإنما قال للملائكة:
(إني جاعل في الأرض خليفة). ولم يقل: إني جاعل آدم خليفة في الأرض. ولو قال أيضا مثل ذلك، لم يكن مثل قوله: (إنا
جعلناك خليفة). في حق داود. فإن هذا محقق وليس ذلك كذلك. وما يدل (٤) ذكر آدم
في القصة بعد ذلك على أنه عين ذلك الخليفة الذي نص الله عليه. فاجعل بالك لإخبارات الحق عن عباده إذا أخبر. وكذلك في حق إبراهيم الخليل، قال: (إني جاعلك للناس إماما). ولم يقل: خليفة. وإن كنا نعلم أن الإمامة هنا خلافة، ولكن ما هي مثلها، لأنه ما ذكرها بأخص أسمائها وهي الخلافة.) كله غنى عن الشرح.
(ثم، في داود من الاختصاص بالخلافة أن جعله خليفة حكم. وليس ذلك إلا

---

(٤) - (ما) في قوله: (وما يدل) للنفي. (ج)

عن الله تعالى، فقال: (فاحكم بين الناس بالحق). وخلافة آدم قد لا تكون من هذه المرتبة، فتكون خلافته أن يخلف من كان فيها قبل ذلك، لا أنه نائب عن الله في خلقه بالحكم الإلهي فيهم. وإن كان الأمر كذلك وقع، ولكن ليس كلامنا إلا في التنصيص عليه والتصريح به.) أي، اختص داود، عليه السلام، بالخلافة في الحكم، ليحكم على العالمين بالحق. وليست هذه الخلافة إلا عن الله، فإن الله هو الحاكم على عباده لا غيره. وخلافة آدم وإن كانت أيضا واقعة من الله، لكن لما لم يكن منصوصا عليه بالخلافة من الله في الحكم، يمكن أن يتوهم متوهم أنه خليفة ممن سبقه من الملائكة أو غيرها.

(وانه) وفي بعض النسخ عوض (وإنه): (ولله في الأرض) (٥) (خلائف عن الله هم الرسل. وأما الخلافة اليوم فعن الرسل لا عن الله.)

الضمير للشأن. أي، والشأن أنه في الأرض خلفاء عن الله

ظاهرا وباطنا. أما ظاهرا، فهم الرسل ومتابعوهم من العلماء بالشرائع والأحكام الإلهية، كالأئمة

والمجتهدين في الأمة المحمدية (٦) وأما باطنا، فكالكمل والأقطاب، وسنذكره. (فإنهم لا يحكمون إلا بما شرع لهم الرسول، لا يخرجون عن ذلك. غير أن هاهنا دقيقة لا يعلمها إلا أمثالنا، وذلك في أخذ ما يحكمون به مما هو شرع للرسول.) الدقيقة هي أن الأولياء الكمل لغاية صفاء بواطنهم وظهور الحق و

---

(٥) - أي، في بعض النسخ لا تكون لفظة (وأنه). وفي بعض آخر (أنه) بدل (وأنه). (ج)

(٦) - قول الشارح: (ومتابعوهم من العلماء...) ليس شرحا مطابقا للمتن. بل قوله في المتن: (وأما الخلافة اليوم فعن الرسل لا عن الله) وكذا ما سيأتي من قوله: (فالخليفة عن الرسول من يأخذ الحكم بالنقل عنه). إذ بالاجتهاد الذي أصله أيضا منقول عنه يخالفه، كما لا يخفى. وأيضا، إذا عد العلماء بالشرائع والكمل والأقطاب كلهم خلائف عن الرسول، على حد تقرير الشارح، لم يبق للخلافة عن الرسل مصداق وموضوع. يظهر بالتأمل. ثم أقول: والتحقيق أن خليفة الرسول يجب أن يكون خليفة الله بالنص منه، تبارك وتعالى عليه، ويجب أن تكون هو قطب الأقطاب، لا القطب الجزئي، ليأخذ الحكم من معدن أخذ الرسول، فإن الخليفة في حكم المستخلف عنه فيما يتعلق بالخلافة. (ج)

تجليه فيهم، يعلمون بعض أحكام الله ويأخذونه منه، كما يأخذ الرسول أو الملك منه، فيحكمون به. وذلك إما بانكشاف الأعيان الثابتة وأحكامها، وإما بإخبار الله عن تلك الأحكام. كما مر في (الفص الشيثي). وقوله: (ذلك) إشارة إلى الدقيقة، ذكره باعتبار المعنى. و (شرع) على صيغة المبنى للمفعول. و (من) في (مما) بيان ما يحكمون به. أي، وتلك الدقيقة في صورة أخذ ما يحكمون به من الحق سبحانه من حكم ما هو شرع للرسول.

ويجوز أن يكون مبنيا للفاعل. و (من) صلة (الأخذ)، و (ما) عبارة عن الحق. أي، ذلك في أخذ ما يحكمون به من الحق الذي هو شرعه للرسول. (فالخليفة عن الرسول من يأخذ الحكم بالنقل عنه، عليه السلام، أو بالاجتهاد الذي أصله أيضا منقول عنه، عليه السلام. وفينا من يأخذه عن الله، فيكون خليفة عن الله بعين ذلك الحكم، فتكون المادة له من حيث كانت المادة لرسوله، صلى الله عليه وسلم (٧) فهو) أي، ذلك الآخذ من الله. (في الظاهر متبع لعدم مخالفته

---

(٧) - قوله: (فيكون خليفة عن الله بعين ذلك الحكم...) أقول - والله يقول الحق و يهدى السبيل -: واعلم، أنه قد حققنا القول في الرسالة المكتوبة، في بيان موضوع خلافة الكبرى، أن كان الخلافة الكبرى تجب أن يكون بمتابعة الرسول، وإن كان الخليفة ممن شاهد الحكم في معدن أخذ الرسول. فأقول هاهنا أيضا يجب أن تكون تلك الخلافة كالخلافة الكبرى بمتابعة الرسول، وإن كان الحكم مشهودا للخليفة في معدن أخذ الرسالة بعين ما ثبت في الخلافة الكبرى. وليس للشاهد المشاهد أن يحكم به إلا باتباع الرسول الذي يكون ذلك الخليفة خليفة في يومه. فتبصر، فإن المتبع هو البرهان. (للأستاذ الأكبر محمد رضا قمشه‌اى)

والسر في ما أفاد الأستاذ الأكبر أنه لا يكفي العلم بالأعيان والأسماء في تعيين الخليفة، لأنه قد ثبت أن لله أسماء مستأثرة في غيب وجوده، وليس لأحد العلم بها إلا الله، ومجرد السير في الأسماء والأعيان لا يكفي في ذلك، لاحتمال أن يكون الاسم المستأثر مقتضيا لحكم مخالف لما هو المشهود في الأعيان، ولا بد أن يكون تعيين الخليفة التي له التصرف في الباطن والظاهر بنص من الحق المحيط على البواطن والظواهر، وهو العلام الغيوب. (ج)

في الحكم، كعيسى، عليه السلام، إذا نزل فحكم.) بما حكم به رسول الله، صلى الله عليه وسلم. (وكالنبي محمد، صلى الله عليه وسلم، في قوله تعالى: (أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده.) أمر نبينا، عليه السلام، باتباع هدى الذين سبقوا عليه من الأنبياء والرسل. لا باتباعهم، بل باتباع هداهم (١ - ٧)، ليكون آخذا من الله، كما أخذوا منه. فكذلك من له التأسي به في جميع أحواله، يأخذ الحكم من الله تأسيا برسل الله، صلوات الله عليهم أجمعين، مع أنه في الظاهر متبع له وتحت حكمه.

(وهو في حق ما يعرفه من صورة الأخذ، مختص موافق، هو فيه بمنزلة ما قرره النبي، صلى الله عليه وسلم، من شرع من تقدم من الرسل، بكونه قرره.) (هو) مبتدأ، خبره (مختص)، (موافق) خبر ثان. قوله: (هو فيه) مبتدأ آخر بمنزلة خبره. ومعناه: هذا الولي الآخذ من الله، عين الحكم الذي قرره الرسول الشارع، مختص بالإختصاص الإلهي في حق ما يعرفه من صورة الأخذ، أي مخصوص بهذا المعنى، موافق لشريعة الرسول المشرع في ذلك الحكم. (هو فيه)

(١ - ٧) - نعوذ بالله من شرور أنفسنا قد يجب أن يعلم أن ما أمر نبينا باتباعه إنما هو من الأصول والأركان، لا الفروع من الأحكام، لأن شريعته ناسخ لجميع الشرائع الإلهية. وأنه لا يجوز على نبينا الأمر بشئ من الأحكام إلا من نواحي التلقي عن الوحي. وهو، صلى الله عليه وآله، من جهة السير في الأسماء والأعيان وإحاطته بأسرار الوجود وعلمه بالأحكام الفرعية التي نزلت على الأنبياء، لا يعمل بها، وإذا سأل سائل عن حكم شرعي، كان ينتظر الوحي، مع أنه كان على بصيرة من ربه وقد أحاط بكل شئ علما. ومنها الأحكام الفرعية النازلة على الأنبياء لعلمه بوجود أسماء مستأثرة في مقام الغيب، لم يظهر أحكامها ولا علم له، عليه السلام، بخواص هذه الأسماء. ولذا نزل على قلبه: (لا أدرى ما يفعل بي وبكم). وبالجملة، لمكان نسخ جميع الشرائع الإلهية بشريعة خاتم الرسل، لا يجوز للنبي، صلوات الله عليه، العمل بأحكام شريعة من سبقه زمانا. وما أمر نبينا، عليه السلام، باتباع هدى الذين سبقوا عليه من الأنبياء والرسل لم يكن من مقولة الفروع، بل الأصول المتفقة عليها لجميع الشرائع الإلهية. (ج)

أي، هذا الآخذ فيما أخذه من الله وقرره في شرع رسول الله بمنزلة ما قرره رسول الله من أحكام شريعة من تقدم عليه من الرسل.
(فاتبعناه من حيث تقريره، لا من حيث إنه شرع لغيره قبله.) أي، فاتبعنا ما قرر رسول الله، صلى الله عليه وآله، من شرع من تقدم عليه من حيث إنه، عليه السلام، قرره وجعله من شريعته وأخبر أن الحكم كذلك عند الله، لا من حيث إنه شريعة غيره. فإنا لسنا مأمورين بشريعة الغير.
(وكذلك أخذ الخليفة عن الله عين ما أخذه منه الرسول. فنقول فيه بلسان الكشف (خليفة الله)، وبلسان الظاهر (خليفة رسول الله). ولهذا مات رسول الله، صلى الله عليه وسلم، وما نص بخلافة عنه إلى أحد ولا عينه (٨) لعلمه أن في
أمته من يأخذ الخلافة عن ربه، فيكون خليفة عن الله مع الموافقة في الحكم المشروع. فلما علم ذلك رسول الله، صلى الله عليه وسلم، لم يحجر الأمر.) (٩) أي، لما

---

(٨) - قوله: (وما نص بخلافته منه). الخلافة المعنوية، التي هي عبارة عن المكاشفة المعنوية للحقائق بالاطلاع على عالم الأسماء أو الأعيان، لا يجب النص عليها. وأما الخلافة الظاهرة التي هي من شؤون الإنباء والرسالة التي هي تحت الأسماء الكونية، فهي واجب إظهارها، ولهذا نص رسول الله، صلى الله عليه وآله، على الخلفاء الظاهرة. والخلافة الظاهرة، كالنبوة، تكون تحت الأسماء الكونية، فكما يكون النبوة من المناصب الإلهية التي من آثارها الأولوية على الأنفس والأموال، فكذا الخلافة الظاهرة. والمنصب الإلهي أمر خفي على الخلق، لا بد من إظهاره بالتنصيص. ولعمر الحبيب، يكون التنصيص على الخلافة من أعظم الفرائض على رسول الله، صلى الله عليه وآله وسلم. فإن تضييع هذا الأمر الخطير الذي بتضييعه يتشتت أمر الأمة ويختل أساس النبوة ويضمحل آثار الشريعة من أقبح القبائح التي لا يرضى أحد أن ينسبها إلى أوسط الناس، فضلا عن نبي مكرم ورسول معظم. نعوذ بالله من شرور أنفسنا قد تدبر. (الامام الخميني مد ظله)
(٩) - أقول: هذا خلاف ما حققه (قده). وإن ما لا يجب تعيينه إنما يصح في الخلافة المعنوية، و أما الولي المتصرف في الباطن والظاهر فإن تعيينه والنص على وجوب متابعته إنما هو من أعظم الواجبات، وإن إهمال هذا الأمر إنما هو من أقبح القبائح. وإن العلم بوجود الولي المتصرف في الظاهر والباطن، أي الخلافة الظاهرية والمعنوية، إنما هو من شؤون الربوبية، وعلى النبي أن يعين الولي القائم مقامه بأمر الله. وقد حقق هذه المسألة أستاذ مشايخنا العظام، ميرزا محمد رضا قمشه‌اى (رض)، وقال في حواشي الفصوص:
(وقد كتبت في التعليقة ما يدفع به أمثال هذه الشبهات. وإن لم تنل أو أبيت عن قبول الحق للتأسي بأصحاب الضلال، فاحشر مع أحبتك الذين قد انحرفوا عن سبيل الحق.
ونقول في هذا المقام، في تعيين موضوع الخلافة الكبرى بعد رسول الله، صلى الله عليه و آله، ببراهين عقلية مستفادة من أذواق أرباب الكشف واليقين، وأصول عرفانية مأخوذة عن طريق الحق واليقين بتمهيد مقدمات عرشية وأصول مشرقية.
منها: أن معادن أخذ الرسالة والخلافة ومآخذ أحكامهما، حسب خزائن علمه تعالى من المرتبة الإلهية وأسمائه وصفاته تعالى وأحكامهما ولوازمهما، عالم الأعيان الثابتة

والصور القدرية ومرتبة العلم الأعلى والقضاء الأول الإجمالي، أعني المرتبة الأحدية التي تنشأ منها المرتبة الواحدية ومقام ظهور الأسماء الإلهية، ثم مرتبة الأرواح والعقول الطولية، أعني عالم الجبروت ومرتبة اللوح المحفوظ والقضاء التفصيلي والقدر العلمي من النفوس البرزخية.

ومنها: أن لله تعالى أسماء مستأثرة يستأثرها لنفسه، لا يعلمها إلا هو: (ولا يحيطون بشئ من علمه إلا بما شاء). وهي التي بها (يخشى الله من عباده العلماء) من الأنبياء والمرسلين والأولياء المقربين، لأنهم يعلمون تلك الأسماء ومقتضياتها، فلعل فيها ما يستعيذون عنه به تعالى: (إلهي أعوذ بك منك).

ومنها: أن رسول الكل، لا سيما إذا كان خاتم الرسل، يجب أن يكون قطب دائرة الإمكان، ولا يمكن أن يكون يتعدد، كما هو المقرر عند أهله. * ١

ومنها: أن الرسول، وإن كان رسول الكل أو الخاتم للرسل، لا يمكن أن يحكم بما يجده في معدن أخذه من أحكام الأسماء والأعيان الثابتة في علمه إلا بإذنه تعالى، لوجود الأسماء المستأثرة عنده، تبارك تعالى، وأحكامها، وعدم علمه بها. * ٢

ومنها: أن الخليفة في حكم المستخلف عنه فيما استخلف فيه. وذلك ظاهر. * ٣ إذا علمت ذلك، فاعلم أن الرسول كان رسولا لكافة الناس: (وما أرسلناك إلا كافة للناس) وكان (رسول الله) و (خاتم النبيين) - بالكسر - وكان (رحمة للعالمين)، فكان رسولا للعالمين، فيجب أن يدعوهم إلى الله تعالى بإقامة الحجة، ويجب أن تكون شريعته دائمية إلى يوم القيامة: (وما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين). ويجب إيصال العالمين إلى الكمالات اللائقة بهم، فيجب أن يدعوهم إلى الله بإقامة الحجة، ولما كان خاتم الأنبياء، يجب أن تكون شريعته دائمية، فيجب أن يكون مأخذ علمه ورسالته و معدن كشفه وخلافته الخزينة الأولى من خزائن علمه تعالى، ليطلع على أعيان جميع العالم و أحكامها وكمالاتهم اللائقة بهم، وطريق وصولهم إلى كمالاتهم وأسباب وصولهم إليها، ونظام العالم على وجه يؤدى إلى صلاحهم في الدنيا والآخرة، وليقدر على إقامة الحجة لهم في كل ما يطلبون عنه، فإن القدرة على الشئ فرع العلم به، فيكون قطبا للعالم، والقطب لا يكون إلا واحدا.

وأيضا، كانت شريعته دائمية، ويجب حفظه وإدامته بإقامة الحجة للناس إلى يوم القيامة، ووجب أن يكون له خليفة يقوم مقامه بعد إجابته داعي الحق، سبحانه وتعالى، في دعوة الخلق إلى الله بشريعته، ويقيم الحجة ويديم شريعته ويحفظها، فيجب أن يكون ذلك الخليفة أيضا معدن أخذ خلافته ومأخذ علمه معدن أخذ خلافة الرسول، ليقتدر على ما اقتدر عليه الرسول، فإنه قائم مقامه، فالخليفة في حكم المستخلف عنه، والقدرة فرع العلم. فذلك الخليفة أيضا قطب، والقطب لا يتعدد في زمان واحد. وليس السيف لغيره، لأنه بعد إقامة الحجة، والحجة ليست لغيره.

فلا ينقسم الخلافة إلى الخلافة الظاهرة وإلى الخلافة الباطنة، كما قال به بعض العرفاء، * ٥ ولا يتعدد الخليفة بالأعلم والأعقل، كما قال به بعض الحكماء * ٦، فإن الخليفة والقطب لا يتعدد. * ٧

إذا تمهد هذا وعرفت ذلك، فنقول: تعيين ذلك الخليفة إما أن يكون من جانب الأمة، أو من قبل الرسول، أو من قبل الله تعالى. والأول باطل، لعدم علمهم بمقامه ومعدن أخذه. والثاني أيضا باطل، لوجود الأسماء المستأثرة وعدم علم الرسول بها وأحكامها * ٨. فتعين الثالث. وهو أن يكون تعيين الخليفة من قبل الله تعالى، فيجب على الله تعيينه ولا غير: (و ما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب). هو الرسول. فيجب على الله أن يوحى أمر الخلافة وتعيينه إلى رسوله، وعلى الرسول أن يبلغه: (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل

إليك (٢) من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس). وقوله تعالى: (والله يعصمك) يدل، دلالة واضحة، على أن في نفس الرسول كانت خيفة من بعض أصحابه المنافقين. * ٩ ويظهر مما حققناه أنه يجب على الرسول تعيين موضوع الخلافة الكبرى والنص عليه بأمره تعالى وتعيينه. ولما لم ينص على خلافة أحد من الأصحاب وغيرهم غير علي، عليه السلام، ولم يبق غيره، عليه السلام، فوجب أن يكون أمير المؤمنين منصوصا عليه بالخلافة عن النبي، صلى الله عليه وآله، بأمره تعالى. * ١٠
ثم، قد علمت أن الخليفة قطب الزمان، والقطب خير من جميع أهل زمانه، وليس في أهل زمانه خير منه * ١١. ومن الأصول المسلمة أنه كما أنه ليس للرسول أن يحكم بحكم إلا

بإذن الله تعالى، لعدم علمه بالأسماء المستأثرة، وكذلك الولي، ولا يوحى إليه وإلا لكان رسولا، فوجب أن يحكم بمتابعة الرسول. فليس له أن يحرم ما أحل الرسول، أو يحلل ما حرم الرسول. فتحريم الفاروق الأعظم المتعتين، وإقرار الصديق الأكبر بأنه ليس بخير من الأمة وعلى، عليه السلام، فيهم، دليل قاطع على بطلان خلافتهما، بعد ما علمت أن تعيين الخلافة ليس على الأمة. * ١٢ هذا ما هداني إليه ربى - (وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله). والحمد لله رب العالمين.

تا جان دارم مهر تو خواهم ورزيد * از دشمن بدخواه نخواهم ترسيد

من خاك كف پاى تو در ديده كشم * تا كور شود هر آنكه نتواند ديد)

* ١ - لأنه، عليه السلام، من جهة الظهور كان خاتم الأنبياء، ومن حيث البطون يكون خاتم الأولياء على الإطلاق. (ج)

* ٢ - والوجه أن السير في الأسماء الكلية والجزئية والإحاطة بالأعيان ولوازمها وخواصها لا يكفي في المقام، لعدم علمه،

عليه السلام، بما هو واقع في المرتبة التي فوق مقام ظهور الأسماء والأعيان، لأن الإحاطة بعلمه تعالى من جهة إطلاقه و

كليته محال، وليس في قوة المقيد أن يدرك ما هو خارج عن القيود. وبعبارة أوضع، أن في عرصة الإطلاق العلمي

أمور كامنة لا يمكن تعينها دفعة، بل تظهر بالتدريج، لأن في الحضرة الأزلية أمور كامنة لم يتعين بعد في مرتبة من المراتب

من التعين الثاني واللوح المحفوظ، ولا يظهر ولا يعلم إلا بعد تعينها في الخارج، وهي أبطن بطون الغيب، وإليها ينظر

قوله: (ما أدرى ما يفعل بي ولا بكم). ومعرفة حال عين الثابت لكل شئ لا يكفي قبل انصباغ العين بالنور الوجود. ومما ينور المقام أن الأسماء المستأثرة على قسمين: قسم منها لا يظهر قط ولا يعلم أبدا، وقسم منها لا يمكن أن

يتعلق بها علم أحد من الأنبياء والأولياء إلا بعد الوقوع. ومنها (البداء) وسره الذي قد حارت فيه العقول والأفهام. و

مما ذكرنا يظهر مرادا لأستاذنا الأقدم حيث قال: (إن الرسول... لا يمكن أن يحكم بما يجده في معدن أخذه...

لوجود الأسماء المستأثرة). والوجه أنه يمكن أن يظهر بعد اسم كان له حكم خلاف مقتضى الأعيان التي في المرتبة

القدرية. (ج)

* ٣ - وجه ظهوره أن النبي صرح بما ذكره أستاذ مشايخنا مرارا: قال: (يا على، أنت منى بمنزلة هارون من موسى، إلا أنه لا نبي

بعدي). وكان أقرب الناس إلى رسول الله، صلى الله عليه وآله وسلم، وكان يشم رائحة الوحي، وقال عند نزول الوحي: (يا رسول الله، ما هذه الرنة؟) قال صلى الله عليه وآله: (يا على، هذه رنة الشيطان). ثم ساق رسول الله (ص) الكلام بقوله: (يا على، أنت تعلم ما أعلم، وترى ما أراه، إلا أنك لست بنبي). وقال: (أنا وعلى

من نور واحد). و (أنا وعلى من شجرة واحدة). و (الحق مع على وعلى مع الحق، يدور الحق معه حيثما دار). (ج)

* ٤ – أي، علاء الدولة السمناني. وهو صرح بأن عليا، عليه السلام، كان قطب الأقطاب، ومنه يصل الفيض إلى العالم،
ولا تنافى بين الخلافة الباطنية والتصرف المعنوي، والخلافة الظاهرية التي تصدى لها الأول والثاني والثالث. (ج)
* ٥ – كما قال الشيخ في أواخر كتاب الشفاء. وأشار أستاذ مشايخنا إلى بطلان القولين بقوله: (فإن الخليفة والقطب لا يتعدد).
(ج)
* ٦ – لأن الخليفة المتصرف في الوجود الذي وصفه الشيخ ب (سر الأنبياء أجمعين) فهو أعقل الناس، كما وصفه الرئيس ب
(خزينة العقل وفلك المعرفة الذي كان بين الصحابة كالمعقول بين المحسوس). بر طبق روايات وارده از حضرت
ختمى مرتبت، امير اهل ايمان وشاه مردان، على بن ابيطالب، باب اعظم مدينه علم آن حضرت مى باشد، ونيز
نصوص وظواهر منقول از خاتم رسالت بر وجوب رجوع به عترت واهل بيت پيغمبر در كتب أحاديث موجود
است. واز طرفى صحابه در معارف اسلامى هرگز به پايه آن حضرت نمى رسيدند، بلكه ميزان معرفت آنان جالب
توجه نبود. واهل معرفت از اصحاب در مقام كسب معرفت به امير مؤمنان رجوع مى نمودند. وعلاوه بر اين،
دلائل وشواهد زياد در دست است كه حضرت رسول على را به جانشينى خود تعيين نمود. كثيرى از عرفا وارباب
معرفت براى آنكه به تخطئه صحابه دچار نشوند – ودر نظر آنان مشكل مى آمده است كه قبول كنند كه با كمال
جرئت وجسارت اهل هوى وهوس حق به اين مسلمى را زير پا بگذارند – گفته‌اند خلافت باطنى وواقعى حق على
بود، براى آنكه أو مأخذ معارف قرآن وواسطه فيوضات معنويه وقطب زمان است، وخلفاى قبل از أو خليفه ظاهرى ودر رتبه امير جيوش بودند. واين مسلك منافات دارد با تخطئه آن حضرت خلفاى قبل از خود را، واظهار
تظلم وتصريح به اينكه آنها مقامى را به حيله وخدعه به دست آوردند كه اهل آن نبودند. همه مسلمانها مى دانند كه
نتيجه اين عمل نفاق وتفرقه بين مسلمانان است. (ج)
* ٧ – ولا يكفي علم الرسول بأسرار القدر. وسيره في الأسماء ومقتضياتها والأعيان وتعينات الأسماء وخواصها لوجود أسماء
مستأثرة، لها أحكام خلاف مقتضيات الأسماء في التعين الثاني، التي أشار إليها النبي، صلى الله عليه وآله وعترته:
(أو استأثرتها في غيبك). (ج)
* ٨ – لأن بيان الأحكام الفرعية لا يلازم الخوف من أهل النفاق، ولا يحتاج إلى التأكيد الصريح الصادر من مقام الجمع
والوجود إلى المظهر المحمدي (ص) بقوله: (وإن لم تفعل ما بلغت رسالته). (ج)
* ٩ – والنصوص والظواهر الدالة على خلافته أكثر من أن تحصى. ومنها: قال صلوات الله عليه وآله: (من كنت مولاه فهذا

على مولاه). ولو كان خلافته من النبي، يجب أن يقول: فعينت أن يكون عليا مولاه. فحكم بعموم خلافته وولايته،
وجعل حبه من أصول الإيمان، وجعل عداوته من أركان الكفر والحرمان. وفي الخبر الصحيح: (حب على حسنة لا
تضر معها السيئة، وبغضه سيئة لا تنفع معها الحسنة). ومن الفضائل المختصة بعلي قوله، صلى الله عليه وسلم: (أنا
مدينة العلم وعلى بابها). (ج)
* ١٠ - هذا أصل لا يقبل الإنكار. وعلى هذا الأصل كل من في سواد مملكة العقل والكشف. (ج)
* ١١ - على حد قول العامة العمياء. (ج)
* ١٢ - بناء على الأصول الكشفية والبراهين العقلية المستفادة من الكشف الصريح الحضرة النبوية والولوية، عليهم السلام.
وأما اعتذار بعض العامة عما ارتكبه الثاني من الخلفاء، وحمل بدعة الخليفة على الاجتهاد وإثبات الاجتهاد للجاهل
بالأحكام، خال عن التحصيل. قال أمير أرباب الكشف واليقين، والباب الأعظم لمدينة علوم النبوية،
عليهما السلام: (لو لا نهى العمر عن المتعة، لما زنى إلا الشقي). وتبعه وصدقه ابن عمر. ولكن هذا الحكم، أي
الاجتهاد في مقابل النص، صار متلقيا بالقبول مع ردع على وعترته من الأئمة المعصومين، عليهم السلام. (ج)

علم النبي، صلى الله عليه وسلم، أن لله تعالى عبادا من أمته، وفي قوتهم أن يأخذوا الخلافة من الله سبحانه، ما عين من يخلفه وجعل التعيين إلى الله (١٠) ولما كان في تعيينه، عليه السلام، منعا للبعض الذي ما عين ذلك المقام، قال: (ولم يحجر الأمر) أي، لم يمنع أحدا من هذا الأمر، يعنى أمر الخلافة.
(فلله خلفاء في خلقه يأخذون من معدن الرسول، صلى الله عليه وسلم)
(اللام) للعهد، والمعهود نبينا، صلى الله عليه وسلم. (والرسل). أي، يأخذون من معدن نبينا، صلى الله عليه وسلم، أو من معدن الرسل الذين تقدموا عليه. (ما أخذته الرسل، عليهم السلام.) من أحكام الشرائع والعلوم والمعارف

---

(١٠) - أقول: وما لا يجب تعيينه على الرسول أنما هو الخلافة الباطنية. وأما الخلافة الظاهرية الواقعة تحت الأكوان من جهة أحكام الأسماء الكونية، فيجب على الله تعيين هذه الخليفة. وليس تعيين هذه الخليفة على الرسول، عليه السلام، لعدم إحاطته أو علمه بالأسماء المستأثرة. ولذا نص، عليه وعلى آله السلام، على خلافة على، عليه السلام، ونص على وجوب متابعة العترة، كما يجب الالتزام بجميع ما ورد في القرآن، وقال: (إني تارك فيكم الثقلين. ما إن تمسكتم بهما، لن تضلوا أبدا: كتاب الله وعترتي). وأنه يجب أن يكون في كل زمان خليفة من العترة على سبيل تجدد الأمثال، وزمان بقاء العترة بعينه مطابق لزمان بقاء القرآن، ولذا عبر عن القرآن ب (الثقل الأكبر). وقد نص رسول الله على خلافة المهدى الموعود، ونقل الشيخ الأكبر هذا الحديث - الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه - وقال: (قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: (إن لله خليفة يظهر في آخر الزمان). وصرح النبي بأنه خليفة الله وحكم بعموم خلافته وإمامته). وفي الكشف المحمدي تصريحات وتلويحات وتلميحات على خلافة العترة بالنص عن الله، و كشف الشيخ يصرح بخلاف الكشف المحمدي، ومع هذا يصر على أن كل ما في الكتاب من إلقاء رسول الله قد والباب الأعظم لمدينة علم التوحيد، على بن أبي طالب، صرح بخلاف ما يدعى الشيخ، ووقع التعارض بين الكشفين. (ج)

وغيرها.
والمراد ب (المعدن) عين الذات الإلهية وأسماؤه والأعيان التي لا يأخذ الحق أيضا إلا منها، كما مر في (الفص العزيري) و (الشيثي). فهؤلاء الكمل محكومون معه بذلك الحكم المأخوذ من الله بالجهتين: من جهة الرسول، ومن جهة الحق المكلف بذلك. فصدق في حقهم ما قال الشاعر: (١١)

لي سكرتان وللندمان واحدة * شئ خصصت به من بينهم وحدي

(ويعرفون فضل المتقدم هناك، لأن الرسول قابل للزيادة، وهذا الخليفة ليس بقابل للزيادة التي لو كان الرسول قبلها.) (١٢) (الرسول) منصوب على أنه خبر (كان). و (قبلها) على صيغة الماضي. أي، الأولياء الخلفاء لله، يعرفون فضل المتقدم من الرسل عليهم عند الله هناك، أي في ذلك الأخذ. والمراد بالتقدم ليس التقدم الزماني، بل التقدم الرتبي، لذلك علل بقوله: (لأن الرسول قابل للزيادة) والنقصان. فالتقدم بالرتبة هو الذي يكون أرفع درجة وأعلى مرتبة وأكثر أخذا وأشد علما بالله وأسمائه. وله فضيلة على غيره من الرسل.
وأما الخليفة فليس لقابل للزيادة التي لو كان هو رسولا لقبل تلك الزيادة، فإن من جعله الله خليفة على العالم، هو الذي جعله متحققا بأسمائه كلها، فلا يمكن الزيادة فيه. وأما من يكون خليفة على بعض العالم، كخلفاء الأقطاب، فيقبلون الزيادة والنقصان، كما مرت الإشارة إليه من أن لكل إنسان نصيبا

---

(١١) - والقائل هو أبو نواس. (ج)
(١٢) - قوله: (قابل للزيادة). أي، أن مكاشفة الرسول يمكن أن يكون زائدة على مكاشفة خليفته، دون العكس، فإن خليفة الرسول يكون على قلبه، فلا يمكن الزيادة عنه. وأما ما ذكره الشارح في توجيه عدم الزيادة في الخليفة، فليس في محله، كما لا يخفى. تدبر. (الامام الخميني مد ظله)

من الخلافة الكبرى والنيابة العظمى على حسب استعداده وقربه من الخلافة المطلقة.
(فلا يعطى من العلم والحكم فيما شرع إلا ما شرع للرسول خاصة.) أي، لا يعطى الله هذا الولي الأخذ من الله شيئا من العلم والحكم فيما شرع له، إلا مثل ما شرع للرسول خاصة. (فهو في الظاهر متبع غير مخالف، بخلاف الرسل (١٣)) فإن الله شرع لكل منهم أحكاما يوافق بعضها شريعة من قبله، ولا يوافق بعضها إلا بزيادة حكم، أو نسخه (١٤)
(ألا ترى عيسى، عليه السلام، لما تخيلت اليهود أنه لا يزيد على موسى - مثل ما قلناه في الخلافة اليوم مع الرسول - آمنوا به وأقروه، فلما زاد حكما أو نسخ حكما - كان
قد قرره موسى لكون عيسى رسولا - ثم يحتملوا ذلك، لأنه خالف اعتقادهم فيه، و جهلت اليهود الأمر على ما هو عليه.) أي، أمر الرسالة. فإنها يقتضى الزيادة والنقصان بحكم الوقت واستعداد قوم أرسل الرسول إليهم.
(فطلبت قتله. وكان من قصته ما أخبرنا الله تعالى في كتابه العزيز عنه وعنهم. فلما كان رسولا قبل الزيادة، إما بنقص حكم قد تقرر، أو بزيادة حكم، على أن النقص زيادة حكم بلا شك.) لأن نقص الحكم المقرر في الشرع رفع ذلك الحكم، ورفع الحكم حكم بالرفع زائد على ما قرر.
(والخلافة اليوم ليس لها هذا المنصب.) أي، منصب الزيادة والنقصان.
(وإنما ينقص أو يزيد على الشرع الذي قد تقرر بالاجتهاد، لا على الشرع الذي شوفه به محمد، رسول الله، صلى الله عليه وسلم.) أي، خوطب به مشافهة. وفي بعض النسخ: (شرعه محمد، عليه السلام).
وإنما يدخل الزيادة والنقصان على الشرع المتقرر بالاجتهاد، لأنه حكم من

---

(١٣) - فإنه قد يقع بينهم المخالفة. (ج)
(١٤) - في بعض النسخ: (أو نقصه ونسخه). والظاهر (نسخه). لأن (النقص) في الحكم لا معنى له، كما لا يخفى. (ج)

وراء الحجاب، فإذا ظهر من يكون عالما بنفس الأمر مكشوفا بالحقائق، غير ما ليس في نفس الأمر كذلك. وأما في المشروع المنصوص عليه، فلا يدخل فيه الاجتهاد ولا التغيير أصلا. لأنه في نفس الأمر كذلك.

(فقد يظهر من الخليفة) الآخذ من الله الحكم. (ما يخالف حديثا ما في الحكم، فيتخيل أنه من الاجتهاد، وليس كذلك. وإنما هذا الإمام لم يثبت عنده من جهة الكشف ذلك الخبر عن النبي، صلى الله عليه وسلم) لعله بطريق الكشف ما قال النبي، صلى الله عليه وسلم (ولو ثبت لحكم به، وإن كان الطريق (١٥) فيه العدل عن العدل، فما هو) أي، فليس ذلك العدل. (معصوم من الوهم ولا من النقل على المعنى. فمثل هذا يقع من الخليفة اليوم، وكذلك يقع من عيسى، عليه السلام، فإنه إذا نزل، يرفع كثيرا من شرع الاجتهاد المقرر فيتبين برفعه صورة الحق المشروع الذي كان عليه النبي، صلى الله عليه وسلم.) أي، يبين صورة الحكم المشروع برفعه كثيرا من شرائع الاجتهاد. فالحق هنا مقابل الباطل.

(ولا سيما إذا تعارضت أحكام الأئمة في النازلة الواحدة، فيعلم قطعا أنه لو نزل وحى، لنزل بأحد الوجوه، فذلك هو الحكم الإلهي. وما عداه وإن قرره الحق، فهو شرع تقرير لرفع الحرج عن هذه الأمة واتساع الحكم فيها.) كما قال تعالى: (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر). وقال رسول الله، صلى الله عليه و سلم: (بعثت بالحنيفية السهلة السمحة). فتقريره لرفع الحرج إلى أن يبين الله أحكامه. والحاصل، أن الولي الآخذ من الله لا يرفع ما نص الرسول عليه من الأحكام، بل يرفع الأحكام الاجتهادية التي اختلفت (١٦) فيها، ويحكم بما عليه الأمر في نفسه وعند الله، فيرتفع الخلاف.

(وأما قوله، صلى الله عليه وسلم: (إذا بويع لخليفتين، فاقتلوا الأخير منهما). فهذا في الخلافة الظاهرة التي لها السيف. وإن اتفقا فلا بد من قتل أحدهما، بخلاف

---

(١٥) - أي، طريق الآحاد. (ج)

(١٦) - اختلفت.

الخلافة المعنوية، فإنه لا قتل فيها.)
لما ذكر أن لله خلفاء يأخذون الحكم من الله، ثم جعلهم ظاهرا وباطنا، أورد الحديث وبين محل الحكم جوابا عن اعتراض مقدر. وهو قول القائل: كيف يكون لله خلفاء ظاهرا وباطنا، وقد قال نبيه، صلى الله عليه وآله: (إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الأخير منهما). وإنما لم يكن القتل في الخلافة المعنوية، لأن الخليفة في الباطن هو القطب، ولا يمكن أن يكون أكثر من واحد، وباقي الخلفاء المعنوية تحت حكمه وتصرفه.
وجواب (ما) قوله من بعد: (فمن حكم الأصل).
(وإنما جاء القتل في الخلافة الظاهرة، وإن لم يكن لذلك الخليفة) أي، الخليفة الأولى الذي لا يقتل. (هذا المقام.) أي، مقام الخلافة، أو أخذ الأحكام من الله.
(وهو خليفة رسول الله إن عدل.) أي، الذي قرر على الخلافة خليفة رسول الله إن عدل في الحكم بين الناس. وإن لم يعدل فهو خليفة ظاهرا، لكن لا خليفة رسول الله (١٧)
(فمن حكم الأصل الذي به يخيل وجود إلهين.) هذا جواب (أما). أي، أما قوله: (إذا بويع لخليفتين، فاقتلوا الأخير منهما). فمن حكم الأصل الذي هو وجوب كون الله تعالى واحدا. والثاني الذي به يخيل جواز وجود إلهين واجب القتل، لئلا يكونا خليفتين، كما لا يكون إلهين.
وإنما كان بالخليفة الثانية تخيل ذلك، لأن الخليفة مظهر الحق في الظاهر، فكونها اثنين، يكون دليلا وعلامة على الهين ظاهرين فيهما. فيخيل أن الأمر كذلك، لكن الثاني منتف بحكم الأصل، فكذلك مظهره أيضا (١٨)

---

(١٧) - فإن الخليفة الظاهر لما كان منصوبا من قبل الله تعالى ومجريا لأحكام الله، وبالآخرة له شأن الرسالة، لا يمكن أن يكون الاثنين، إلا أن يكون الناصب اثنين، كما الأمر كذلك في الحكومات الظاهرة. وما ذكره الشارح حق إن رجع إلى ما ذكرنا. (الامام الخميني مد ظله)

((ولو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا). وإن اتفقا) يعنى الإلهين. (فنحن نعلم أنهما لو اختلفا، تقديرا، لنفذ حكم أحدهما، فالنافذ الحكم هو الإله على الحقيقة، والذي لم ينفذ حكمه ليس بإله.) غنى عن الشرح.

(ومن هاهنا نعلم أن كل حكم ينفذ اليوم في العالم فإنه حكم الله – وإن خالف الحكم المقرر في الظاهر المسمى شرعا – إذ لا ينفذ حكم إلا لله في نفس الأمر،

لأن الأمر الواقع في العالم إنما هو على حكم المشيئة الإلهية، لا على حكم الشرع المقرر.) لما كان الإله في الوجود واحدا، علم أن جميع الأحكام النافذة في العالم لا ينفذ إلا بحكم الله وإرادته وتنفيذه بين عباده، وإن وقع ذلك الحكم مخالفا لما قرره الشرع، لأن كل ما يقع في العالم إنما هو بحكم المشيئة الإلهية، لا بحكم غيره. فما شاء الحق وقوعه، يقع ألبتة، وما لم يشأ لم يقع، سواء كان قرره الشرع أو لا.

(وإن كان تقريره من المشيئة، ولذلك نفذ تقريره خاصة.) (إن) للمبالغة. أي، وإن كان تقرير الشرع المقرر أيضا واقعا بالمشيئة الإلهية، فإن الحق شاء أن يقرر، (لذلك نفذ تقريره خاصة) أي وقع التقرير، لا العمل به عند من لم يعمل بذلك.

(وأن المشيئة ليست لها فيه إلا التقرير، لا العمل بما جاء به) (١٩) (وأن) بالفتح، معطوف على قوله: (ومن هاهنا نعلم أن كل حكم ينفذ اليوم في العالم فإنه حكم الله.) أي، فعلم أن المشيئة ليست لها فيه، أي في ذلك الشرع المقرر، إلا

---

(١٨) – واعلم، أن الوحدة موجبة لبقاء الأشياء، والكثرة موجه لفسادها. ألا ترى أن كل شئ له خاصية واحدة يمتاز بها عن غيره هو بها هو، ولو لم يكن لم يوجد ذلك الشئ. فافهم. وقد قررنا أن سر وحدة الحقة سارية في كل شئ، وأن لكل شئ وجهة خاصة هو موليها. ومن يعرف هذا يعلم سر (التولية) و (القرب الوريدي). (در هيچ سرى نيست كه سرى ز خدا نيست). (ج)

(١٩) – إلا إذا تعلقت المشيئة به. (ج)

التقرير، لا العمل بما جاء به ذلك الشرع، إلا ما تعلقت المشيئة أيضا بعمله.
(فالمشيئة سلطانها عظيم، ولهذا جعلها أبو طالب (٢٠) (عرش الذات)) (٢١) أي، مظهرا به يظهر مقتضيات الذات في الوجود العلمي والعيني، (لأنها لذاتها تقتضي الحكم، فلا يقع في الوجود شئ ولا يرتفع خارجا عن المشيئة، فإن الأمر الإلهي إذا خولف هنا بالمسمى (معصية)) أي، بما يسمى معصية. (فليس إلا الأمر بالواسطة. لا الأمر التكويني) أي، الأمر قسمان: أمر بواسطة المظاهر، كالأنبياء والأولياء والمجتهدين، وأمر بغير الوسائط. وما لا واسطة فيه، وهو الأمر التكويني، لا يمكن المخالفة فيه، كقوله تعالى: (إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون). وما كان بالواسطة، فقد يقع المخالفة فيه. لذلك آمن بعض الناس بالأنبياء وكفر بعض، وممن آمن أتى بجميع أوامرهم بعضهم، ولم يأت بعضهم.
(فما خالف الله أحد قط في جميع ما يفعله من حيث أمر المشية.) لأن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن (فوقعت المخالفة من حيث أمر الواسطة. فافهم.) أي، فالمخالفة ما وقعت إلا في أمر الواسطة.
(وعلى الحقيقة فأمر المشيئة إنما يتوجه إلى إيجاد عين الفعل، لا على من ظهر على يديه فيستحيل أن لا يكون، ولكن في هذا المحل الخاص) أي، لا يتعلق أمر المشيئة على الحقيقة إلا بإيجاد عين الفعل، لكن في هذا المحل الخاص، لا على فاعله ليلزم أن يكون عدم الفعل منه مستحيلا. فالمحل شرط صدور الفعل، وتعلق

---

(٢٠) – مراد أبو طالب مكي، محمد بن على، مؤلف قوت القلوب مى باشد كه به سال ٣٨٣ ه ق در دار السلام بغداد رحلت نمود.
(٢١) – إن كان المراد بها هي المشيئة الذاتية التي يعبر عنها غالبا ب (الإرادة) تكون عرش الذات الأحدي الجمعي ومستواه. وإن كان المراد بها المشيئة المصطلحة، أي (الفيض المقدس الإطلاقي)، تكون عرش الذات الإلهي. وبالأول يظهر الوجود العلمي في النشأة العلمية وحضرة الأعيان، وبالثاني الوجود العيني في النشأة الكونية وحضرة الإمكان. (الامام الخميني مد ظله)
* واعلم، أن المشيئة يتعلق بظهور الأسماء والأعيان عن التعين الأول في المرتبة الواحدية و تعين الثاني، ويظهر أحكام الأعيان في الخارج. ومن هذه الجهة عبر أبو طالب المكي عن المشيئة ب (عرش الذات). قال الإمام، على بن موسى، عليه السلام، ليونس بن عبد الرحمن: (يا يونس، أتعرف المشيئة؟ قال: لا. ثم قال، عليه السلام: المشيئة هي الذكر الأولى). ثم قال: (أتعرف ما الإرادة؟ قال: لا. ثم قال: هي العزيمة على ما يشاء). (الأصول الكافي الشريف، كتاب التوحيد، باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين، الحديث الرابع).
ومن هذا الحديث الولوي الشريف يظهر أن الإرادة هي الظل الممدود للمشيئة وتكون من تعيناتها، والمشيئة هي الذكر الأولى ويتنزل وتظهر بصورة الإرادة، والإرادة تتنزل وتظهر في الحقائق الوجودية وتقبل الأسماء المتعددة. (طبايع جز كشش كارى ندانند حكيمان اين كشش را عشق خوانند).
وفي كلامهم، عليهم السلام: (لا يكون شئ في السماء والأرض إلا عن علم ومشيئة وإرادة و

قضاء وإمضاء). وورد أيضا: (علم وشاء وأراد و...).
تقدم (مشيت) بر (اراده) وتقدم (علم) بر اين دو، وذكر اراده بعد از مشيت، كثير الدور است در لسان مبارك
ساداتنا وأئمتنا عليهم السلام. (ج)

أمر المشيئة بالمشروط لا الشرط، والتعلق به بأمر آخر وبمشيئة أخرى. كما وقع الخلاف بين العلماء أن الأمر بالشئ أمر بما لا يتم ذلك الشئ إلا به، أو لا.
كالوضوء للصلاة. فذهب بعضهم إلى أن الأمر به ليس بعينه أمرا بما لا يتم إلا به، بل بأمر آخر. أما لو نازع فيه منازع، لكان في موضعه، لأن المشيئة تعلقت بالإيجاد في ذلك المحل، فتعلقت المشيئة به أيضا. ولما كان التوجه هاهنا متضمنا معنى الحكم، عداه ب (على) في قوله: (لا على من ظهر).
(فوقتا يسمى به مخالفة لأمر الله، ووقتا يسمى موافقة وطاعة لأمر الله، ويتبعه لسان الحمد والذم على حسب ما يكون.) أي، يسمى الفعل الصادر بسبب تعلق أمر المشيئة بعين ذلك الفعل، عند كونه غير موافق لأمر الشارع، (معصية) و مخالفة لأمر الله. وعند كونه موافقا، موافقة وطاعة، وحينئذ يتبعه لسان الحمد في الطاعة، والذم في المعصية.

(ولما كان الأمر في نفسه على ما قررناه، لذلك كان مآل الخلق إلى السعادة على اختلاف أنواعها.) أي، لما كانت الأفعال كلها بمشيئة الله كما قررناه – من أنه لا يقع شئ إلا بالمشيئة الإلهية ولا يرتفع إلا بها – كان مآل الخلق في الآخرة إلى السعادة على اختلاف أنواع الخلائق وسعاداتهم.

(فعبر عن هذا المقام بأن الرحمة وسعت كل شئ وأنها سبقت الغضب الإلهي.) أي، عبر الحق عن لسان هذا المقام ب (أن الرحمة وسعت كل شئ).

فإن المشيئة الإلهية (٢٢) وسعت جميع الأشياء أعيانها وأحوالها، لأنها بها وجدت في العلم، وبها ظهرت في العين.

وقال أيضا: (إن رحمتي سبقت غضبي). فرحمته السابقة مشيئته الذاتية العامة السابقة على كل شئ، (٢٣) أسماء كانت أو أعيانا.

(والسابق متقدم، فإذا لحقه هذا الذي حكم عليه المتأخر، حكم عليه المتقدم، فنالته الرحمة إذ لم يكن غيرها سبق) أي، إذا لحقه حكم الغضب الذي هو المتأخر بواسطة المخالفة، حكم عليه المتقدم بالرحمة السابقة، فأخذته من يد (المنتقم). و حكم الغضب إما قبل أخذ المنتقم حقه منه، (٢٤) أو بعده، أو حال الانتقام، لأن السابق على الغضب هو الرحمة، فالمآل أيضا إليها.

(فهذا معنى سبقت رحمته غضبه) اعلم، أن (السبق) يستعمل على معان: منها التقدم بالوجود ومنها قولهم: سبق الفرس الفرس. أي، لحقه وتعداه. ومنها سبقه فلان في الصنعة، أو في الكرم. أي، زاد عليه وغلبه. وفي قوله تعالى:

---

(٢٢) – أي، متعلق المشيئة، أعم من الإرادة، والإرادة ظلها. وبالمشيئة تظهر الأسماء والأعيان من مقام الاستجنان العلم الإجمالي إلى عرصة العلم التفصيلي ومقام ظهور الأسماء والأعيان في القدر العلمي. (ج)

(٢٣) – ولذا عبر الثامن لأقطاب الوجود، عليه السلام، عن المشيئة ب (الذكر الأولى). (ج)

(٢٤) – في ط گ وم ق: (وحكم الغضب إما قبل أخذ المنتقم وحكم الغضب حقه). وفي م ل، النسخة المعتمدة عليها: (وحكم الغضب إما قبل أخذ المنتقم حقه منه، أو حال الانتقام). لأن السابق على الغضب هو الرحمة والمآل أيضا إليها. أي، الرحمة. (ج)

(سبقت رحمتي غضبي). جميع هذه المعاني مرعية:
أما الأول، فإنه لو لم تكن رحمته، لما وجد شئ من الأشياء فضلا عن الغضب.
وأما الثاني، فلأنه يلحق الرحمة فتأخذ المجرم من يد المنتقم.
وأما الثالث، فعند توجه (المنتقم) إليه من الانتقام، قد يتوجه (الرحمن) بالمغفرة والرحمة إليه، فلا يبقى له حكم عليه.
فقوله: (هذا) إشارة إلى قوله: (والسابق متقدم) إلى آخره. وهو يجمع المعاني الثلاث. لذلك قال: (فهذا معنى سبقت رحمتي غضبي).
(لتحكم على من وصل إليها، فإنها في الغاية وقفت) أي، لتحكم الرحمة على كل من وصل إليها، أي، إلى الرحمة. وفاعل (وصل) ضمير عائد إلى (من).
فإن الرحمة السابقة على كل شئ لا يقف إلا في الغاية والنهاية، ليكون (الأول) عين (الآخر). فالرحمة الإلهية أول الأشياء وآخرها.
(والكل سالك إلى الغاية فلا بد من الوصول إليها) أي، إلى الغاية. (فلا بد من الوصول إلى الرحمة ومفارقة الغضب.) أي، وكل العباد، بل وكل الأشياء، سالك بقطع مراتب الوجود العلمي والعيني بالحركة الدورية الوجودية، فلا بد من الوصول إلى غاياتها وكمالاتها، فلا بد من الوصول إلى الرحمة ومفارقة الغضب وأحكامه، لأن غايات الأشياء وكمالاتها لا يكون إلا مرغوبا فيها، لا مهروبا عنها.
(فيكون الحكم لها في كل واصل إليها بحسب ما يعطيه حال الواصل إليها.) أي، فحينئذ يكون الحكم للرحمة في كل عين من الأعيان التي وصلت إلى الغاية، فتعم الرحمة عليها جميعا، لكن على حسب درجاتهم وتفاوت طبقاتهم: فيكون للبعض نعيم في عين الجحيم، ولبعض آخر في الجنة، ولآخر في (الأعراف) الذي بينهما.
(فمن كان ذا فهم يشاهد ما قلنا * وإن لم يكن فهم فيأخذه عنا) (*)

أي، فمن كان ذا بصيرة وعرفان مكشوف القلب، فيشاهد ما قلنا في الوجود شهودا أعيانيا. ومن لم يكن كذلك، ويكون مؤمنا بالأنبياء والأولياء، فيأخذه عنا تقليدا ايمانيا.

(فما ثم إلا ما ذكرناه فاعتمد * عليه وكن بالحال فيه كما كنا)

أي، فما في نفس الأمر إلا ما ذكرناه وبيناه لك. فاعتمد على قولنا وكن مشاهد أصحاب الحال في هذا الوجود الدنياوي، كما كنا، ليكون لك أرفع الدرجات، لأنك لا تحشر إلا كما تنشر حال المفارقة.

(فمنه إلينا ما تلونا عليكم * ومنا إليكم ما وهبنا كم منا)

أي، فمن الحق نزل إلينا ما تلونا عليكم وبينا عندكم. ومنا نزل إليكم ما وهبناكم من المعارف والعلوم. وفي بعض النسخ: (وليس إليكم ما وهبناكم منا). أي، ليس ما ورد إليكم مما وهبناكم منا، بل من الله. والظاهر تصحيف من الناسخ.

(وأما تليين الحديد، فقلوب قاسية يلينها الزجر والوعيد تليين النار الحديد.)

أي، وأما كونه بحيث يلين الحديد، فإشارة إلى تليينه بالمواعظ والحكم والتصرفات الروحانية القلوب القاسية الجافية كتليين النار الحديد.

(وإنما الصعب قلوب أشد قساوة من الحجارة، فإن الحجارة تكسرها و تكلسها النار ولا تلينها.) أي، تليين الحديد أمر سهل، وإنما الصعب تليين قلوب هي أشد قساوة وصلابة من الحجارة التي هي أشد من الحديد. فإن النار تلين الحديد ولا تلين الحجارة، بل تكسرها وتكلسها، أي تجعلها كليسا، (٢٥) وهو

---

(٢٥) - الكلس، الجص.

النورة. فالقلوب القاسية أصعب تليينا من كل شئ.
(وما ألأن) أي الحق (له) أي لداود عليه السلام (الحديد إلا لعمل الدروع الواقية) أي، الحافظة من العدو. (تنبيها من الله إذ لا يتقى) على صيغة المبنى للمفعول. (الشئ إلا بنفسه، فإن الدرع يتقى به السنان والسيف والسكين والنصل، فاتقيت الحديد بالحديد.) أي، فاتقيت أنت من الحديد بالحديد.
(فجاء الشرع المحمدي ب (أعوذ بك منك). فافهم.) أي، كما يتقى بالحديد من الحديد، لذلك قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: (أعوذ بك منك).
(فهذا روح تليين الحديد، فهو (المنتقم الرحيم). والله الموفق.) أي، هذا الذي ذكرته من أن تليين الحديد إشارة إلى تليين القلوب القاسية، وأنه تعالى ألأن الحديد الصوري، ليندفع الحديد بالحديد، كما قال رسول الله، صلى الله عليه و سلم: (أعوذ بعفوك من عقابك، وأعوذ برضاك من سخطك، وأعوذ بك منك). فهو روح تليين الحديد ومعناه، فإن الحق هو (المنتقم) وهو (الرحيم)، فينبغي أن يستعاذ من الاسم (المنتقم) بالاسم (الرحيم)، لتكون الاستعاذة بالله من الله (٢٦) والله الموفق لهذه الاستعاذة والاطلاع لأسرارها، لا غيره.

---

(٢٦) - وفي الحديث النبوي الشريف: (ويشفع الله باسمه الرحمن عند اسمه المنتقم). والدولة لهذا الاسم العظيم. (ج)

فص حكمة نفسية في كلمة يونسية

اعلم، أن النفس الناطقة الإنسانية مظهر الاسم الجامع الإلهي، فهي من حيث إنها كذلك، برزخ للصفات الإلهية (١) والكونية (٢) والمعاني الكلية (٣) والجزئية (٤)، ولهذا البرزخية تعلقت بالأبدان، إذ البرزخ لا بد أن يكون فيه ما في الطرفين، فجمعت بين ما هو روحاني محض ومعنى صرف مقدس عن الزمان والمكان منزه عن التغير والحدثان، وبين ما هو جسماني طلق محتاج إلى المكان

---

(١) - كالعلم والقدرة. (ج)

(٢) - كالتحيز والتجسم. (ج)

(٣) - كالمعقول. (ج)

(٤) - كالمتخيلات. (ج)

والزمان، متغير بتغيرات الأزمان والأكوان، فتم لها العالم العلوي الروحاني والسفلى الجسماني، فصارت خليفة في ملكها مدبرة لرعاياها. ولهذا المعنى أورد الشيخ، رضى الله عنه، بعد الحكمة (السليمانية) و (الداودية): تتميما لما يتعلق به الخلافة.

وإنما قارنها بالكلمة (اليونسية)، لأنه كما ابتلاه الله بالحوت في اليم، كذلك ابتلى النفس بالتعلق في الجسم. وكما أنه نادى في الظلمات: (أن لا اله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين). قال تعالى فيه: (ونجيناه من الغم وكذلك ننجي المؤمنين). كذلك توجهت النفس أيضا في عين ظلمات الطبيعة والبحر الهيولاني والجسم الظلماني إلى ربها، فانكشف لها وحدانية الحق وفردانيته، فأقرت بها واعترفت بعجزها وقصورها، فأنجاها الله من مهالك الطبيعة، و أدخلها في أنوار الشريعة والطريقة والحقيقة في مقابلة الظلمات الثلاث، (٥) ورزقها النعيم الروحاني في عين الجحيم الجسماني. ولمناسبات أخر بين النفس وبينه من ابتلاع حوت الرحم النطفة المشتملة على روحانية النفس المجردة وأنوارها وكونها في الظلمات الثلاث التي هي الرحم والمشيمة والجلد الرقيق الذي فيه الجنين و غيرها من المعاني الجامعة بينهما التي لا يعلمها إلا الراسخون في العلم.

فهذه الحكمة حكمة (نفسية)، بسكون (الفاء). وقيل: نفسية، بفتح (الفاء) (٦)، لما نفسه الله بنفسه الرحماني من كربه الذي لحقه من جهة قومه وأولاده، وغير ذلك مما جرى له في بطن الحوت. وليس في تقرير هذه الحكمة ما يدل عليه. والله أعلم بالمراد (٧)

---

(٥) - أي، ظلمة الليل، وظلمة البحر، وظلمة بطن الحوت. (ج)

(٦) - والقائل شيخه وأستاذه، كمال الدين عبد الرزاق. وبه صرح الشارح الأول للفصوص. و كان الواجب على الشارح التأمل الدقيق فيما ذكره الشارح الجندي وأستاذه العارف الكاشاني. (ج)

(٧) - وجه اختصاص الكلمة (اليونسية) بالحكمة (النفسية) ما في أصل حقيقة النفس وكنه قابليتها من أنها ما لم تتنزل من معارج أعالي القدس ومطالع أنوار الجبروت إلى مهاوي أسافل بحور الجسم وظلمات حيتان الأمزجة، وهبوطها من أعلى درجات الجبروت إلى أسفل السافلين لم يحصل لها استعداد الترقي إلى مراقي القرب بالخطاب والمناداة حتى فاز في عين تلك الظلمات في حضرة الحضور والتسبيح الجمعي في مجلي الخطاب إلى أن نفسه الله من كربه ونجاه من تعبه. فعلم أن للكلمة (اليونسية) اختصاصا بمادة حروف (النفس)، بفتح (الفاء)، أو (النفس)، بسكون (الفاء). فإن جهة الامتياز بين المادتين إنما هو (الفاء) و (الواو). وذلك متقاربان لفظا ومخرجا، وإنما يفترقان بالاتصال الموجب للخفاء والانفصال الحاكم في الظهور (بالظهور). قال الشارح المحقق، مؤيد الدين الجندي، قدس الله سره، في شرحه: (ووجدت بخط الشيخ المصنف (رض) مقيدا بفتح (الفاء) في (النفس)، فصححنا النسخ به، وكان عندنا بسكون (الفاء) (شرح جندي، ط حقير نگارنده،

ص ٥٥٩) قال العارف المؤيد: (إنما أضيفت الحكمة (النفسية) إلى الكلمة (اليونسية) لما نفس الله بنفسه الرحماني عنه كربه التي ألبت عليه من قبل قومه وأهله وأولاده، ومن جهة أنه (كان من المدحضين فالتقمه الحوت وهو مليم). فلما سبح واستغفر واعترف: (فنادى أن لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين)، فنفس الله عنه كربه ووهبه أهله وسر به. قال تعالى: ف (نجيناه من الغم فكذلك ننجي المؤمنين). قال الشارح الجامي: (لما نفس الله بنفسه الرحماني عن كرب يونس، عليه السلام، بتخليص نفسه القدسية عن توهم خراب صورته الجسمانية وعدم نشأته العنصرية المانعين لها عن الوصول بكمالها حين ألقاه من بطن الحوت إلى ساحل اليم، وصف حكمته ب (النفسية) بسكون (الفاء)، كما ذهب إليها أكثر الشارحين أو (النفسية)، بفتحها، كما تشهد بها النسخة المقروة على الشيخ (رض)). (ج)

(اعلم، أن هذه النشأة الإنسانية بكمالها) أي، بجمعها ظاهرا وباطنا (روحا وجسما ونفسا، خلقها الله على صورته.) أي، صورته المعنوية التي هي صفاتها الكمالية. (فلا يتولى حل نظامها إلا من خلقها) أي، لا يتولى حل نظام هذه النشأة الإنسانية ولا يباشرها إلا من خلق له هذه النشأة. وذلك (إما بيده) كما قال تعالى: (الله يتوفى الأنفس حين موتها). (وليس إلا ذلك. أو بأمره.) أي، وليس حل نظامها إلا بيده من غير واسطة، أو بواسطة أمره وهو الملك.

فسمى الملك (أمرا)، لكونه موجودا بالأمر كما يسمى عالم الأرواح ب (الأمر).
(ومن تولاها بغير أمر الله، فقد ظلم نفسه وتعدى حد الله فيها وسعى في خراب ما أمر الله تعالى بعمارته.) ضمير (تولاها) (النشأة). أي، من تولى حل نظام هذه النشأة الإنسانية بغير أمر الله، أي بغير الأمر الشرعي - لا أمر المشيئة، فإن ذلك محال إذ لا يقع شئ إلا بالمشيئة - وتعدى حدود الله التي وضعها في محافظة النشأة الإنسانية وسعى في خراب هذه النشأة التي أمر الله بعمارتها، فقد ظلم نفسه. كما قال: (ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه). فجواب الشرط مقدر بعد الجمل الثلاث.
(واعلم، أن الشفقة على عباد الله أحق بالرعاية من الغيرة (٨) في الله.) أي، من القتل بالغيرة في الله.
(أراد داود بنيان البيت المقدس، فبناه مرارا. فكلما فرغ منه تهدم فشكى ذلك إلى الله، فأوحى الله إليه أن بيتي هذا، لا يقوم على يدي من سفك الدماء. فقال داود: يا
رب، أ لم يكن ذلك) أي، ذلك القتل. (في سبيلك؟ قال: بلى، ولكنهم أليسوا عبادي؟ فقال: يا رب، فاجعل بنيانه على يدي من هو مني. فأوحى الله إليه: إن ابنك سليمان يبنيه. فالغرض من هذه الحكاية مراعاة هذه النشأة الإنسانية، وأن إقامتها أولى من هدمها. ألا ترى عدو الدين قد فرض الله في حقهم الجزية والصلح، إبقاء عليهم، وقال: (وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله).) أي، إن مالوا إليك للإنقياد والصلح معك، فمل إليهم وأعطهم ما سألوك. وضمير (لها) عائد إلى (السلم) لأنه مؤنث سماعي.
(ألا ترى من وجب عليه القصاص، كيف شرع لولى الدم أخذ الفدية أو العفو، فإن أبى فحينئذ يقتل. ألا تراه سبحانه، إذا كان أولياء الدم جماعة، فرضي واحد بالدية أو عفى (٩) وباقي الأولياء لا يريدون إلا القتل، فكيف يراعى من عفى و

---

(٨) - أي الانتقام.
(٩) - عفا.

يرجح على من لم يعف فلا يقتل قصاصا. ألا تراه، عليه السلام، يقول في صاحب النسعة: (إن قتله كان مثله).) (النسعة) حبل عريض، كالحزام. وكان في زمن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، قتل واحد، فوجد وليه نسعته، أي حبله على يد شخص، فقصد قتله. فقال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: (إن قتله كان ظالما مثله). فإن مجرد وجود النسعة لا يوجب القتل ولا يثبت القصاص. (ألا تراه تعالى يقول: (وجزاء سيئة سيئة مثلها). فجعل القصاص سيئة، أي، يسوء ذلك القتل مع كونه مشروعا. (فمن عفا فأصلح، فأجره على الله) لأنه على صورته.) أي، لأن المعفو عنه، على صورة الحق. (فمن عفا عنه ولم يقتله، فأجره على من هو.) أي، المعفو عنه. (على صورته) وهو الحق. (لأنه أحق به، إذ أنشأه له.) أي، لأن الحق أحق بالعفو من عبيده، (١٠) إذا أنشأ العبد لأجل نفسه حتى يظهر أسماؤه وصفاته به، كما قال: (يا بن آدم خلقت الأشياء لأجلك، و خلقتك لأجلي). فلما لم يعف عنه وأمر بالقصاص منه، مراعاة للنسل وبقائه، وقع أجر من عفا عنه عليه ليعطيه الجنة ويعفو عن ذنوبه ويغفر سيئاته.
(وما ظهر بالاسم الظاهر إلا بوجوده.) أي، وما ظهر الحق بالاسم (الظاهر) إلا بوجود العبد، فمن عفا عنه وأحسن إليه، وجب أجره على الله.
(فمن راعاه) أي، راعى الإنسان. (فإنما يراعى الحق.) لأنه مظهره و اسمه الظاهر.
(وما يذم الإنسان لعينه، وإنما يذم لفعله، وفعله ليس عينه، وكلامنا في عينه.) أي، ليس الإنسان مذموما من حيث إنه إنسان، بل من حيث أفعاله الذميمة يذم، وفعله ليس عينه، فلا يبطل عينه ولا يخرب وجوده لفعله.
(ولا فعل إلا لله، ومع هذا ذم منها ما ذم وحمد منها ما حمد.) لأن الفعل مبدأه الصفات، ومبدأ
الصفات هو الذوات، والذوات ليست إلا عين الوجود
المتعين، والوجود هو الحق. فالكل مستهلك في عين ذاته تعالى، فهو الفاعل

---

(١٠) - عن عبيده.

الحقيقي، ومع هذا ذم بعض الأفعال وحمد بعضها.
وقيل معناه: ذم من الأعيان ما ذم، وحمد ما حمد إذا أضيف إليها الفعل.
والأول أنسب لما نفى الفعل عن العبيد.
(ولسان الذم على جهة الغرض مذموم عند الله.) أي، إذا ذم أحد شيئا لا يوافق غرضه وجعله مذموما، فذلك الذم مذموم عند الله، لأن صاحبه واقف عند غرضه وحظ نفسه، بخلاف ما يذمه الشرع، فإنه إخبار عما في نفس الأمر على ما هو عليه، ولا غرض للشارع في ذلك.
(فلا مذموم إلا ما ذمه الشرع، فإن ذم الشرع لحكمة يعلمها الله، أو من أعلمه الله.) وهذا تصريح منه على أن الحسن والقبح شرعي لا عقلي (١١) (كما شرع القصاص للمصلحة إبقاء لهذا النوع وإرداعا للمتعدي حدود الله فيه) أي، في هذا المعنى نزل: ((ولكم في القصاص حيوة يا أولى الألباب). و هم)، أي، أولوا الألباب. (أهل لب الشئ الذين عثروا) أي، اطلعوا. (على أسرار النواميس الإلهية) أي، الشرائع الإلهية (والحكمية.) أي، الأحكام التي يقتضيها العقل. أي، أولو الألباب هم الذين عرفوا أسرار الوجود و حكم الأحكام الشرعية والعقلية كلها.

---

(١١) - ولا يخفى على الفطن أن الشيخ نفى المسلك الأشعري في الحسن والقبح، لعدم جواز الترجيح بلا مرجح، إلا أنه ربما لا يصل العقل إلى ملاك الأحكام، والشرع يكشف عنه لعلمه تعالى بلوازمهما. وليس مراد الشيخ أن الشرع يجعل بعض الأشياء حسنا وبعضها قبيحا من غير اقتضاء ذات الشئ حسنا أو قبيحا بحيث ينجر الأمر إلى الترجيح بلا مرجح. نعم، القائل بالإرادة الجزافية وتخصيص الإرادة الإيجاد من دون غاية وغرض لا يستحيى عن نفى العلية والمعلولية وتحقق الشئ قبل بلوغه حد الإيجاب وامتناع العدم. و من العجب أن الشيخ المؤلف صرح بأن ذم الشرع أو مدحه لحكمة يعلمها الله. ومن الواضح جدا درك العقل الحسن والقبح في كثير من الأشياء، كالوفاء بالعهد أو نقضه، و حسن رد الأمانة إلى أهلها، وقبح إتلاف المال، وتقبيح العقلاء التجاوز إلى حقوق الناس مع عدم اعتقاد بعضهم بالشرائع الإلهية. (ج)

(وإذا علمت أن الله راعى هذه النشأة) وراعى (إقامتها، فأنت أولى بمراعاتها، إذ لك بذلك السعادة) أي، لأن مراعاتها توجب لك السعادة.
(فإنه ما دام الإنسان حيا، يرجى له تحصيل صفة الكمال الذي خلق له.) فإذا راعيته وأعنته ليصل إلى كماله، تجازى بأحسن الجزاء.
(ومن سعى في هدمه، فقد سعى في منع وصوله لما خلق له.) فيجازى من الحق بمثله، فيمنع من وصوله إلى كمال نفسه، لأن الوجود مكاف.
(وما أحسن ما قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: (ألا أنبئكم بما هو خير لكم وأفضل من أن تلقوا عدوكم فتضربوا رقابهم ويضربون رقابكم؟ ذكر الله).) أي، ذكر الله أفضل من الغزو في سبيل الله ومن الشهادة فيه، لأنه موجب لهدم بنيان الرب من الطرفين، وإن كان فيه إعلاء كلمة الله ورفع أعلام الله و ثواب الشهادة، لكن كل ذلك لا يقابل لما في هدم بنيان الله من الشر.
(وذلك أنه لا يعلم قدر هذه النشأة الإنسانية إلا من ذكر الله الذكر المطلوب منه. فإنه تعالى جليس من ذكره. والجليس مشهود للذاكر. ومتى لم يشاهد هذا الذاكر الحق الذي هو جليسه، فليس بذاكر.) ذلك إشارة إلى كون الذكر أفضل من الغزو والشهادة في سبيل الله. وإنما كان كذلك لأن ثوابهما حصول الجنة، والذاكر جليس الحق تعالى - كما قال: (أنا جليس من ذكرني). - والجليس لا بد أن يكون مشهودا، فالحق مشهود الذاكر، وشهود الحق أفضل من حصول الجنة. لذلك كانت الرؤية بعد حصول الجنة وكمال تلك النعمة.
وقوله: (أنه لا يعلم قدر هذه النشأة... إلا من ذكر الله الذكر المطلوب) إعتراض إنما جاء به تنبيها على حقيقة الذكر ومراتبه، ليعلم متى يكون الحق جليسا للذاكر.
والمراد بالذكر المطلوب من العبد أن يذكر الله باللسان ويكون حاضرا بقلبه. وروحه وجميع قواه بحيث يكون بالكلية متوجها إلى ربه، فينتفى الخواطر وينقطع أحاديث النفس عنه. ثم، إذا داوم عليه، ينتقل الذكر من لسانه إلى قلبه، ولا يزال يذكر بذلك حتى يتجلى له الحق من وراء أستار غيوبه، فينور باطن العبد

بحكم (وأشرقت الأرض بنور بها). ويعده إلى التجليات الصفاتية والأسمائية ثم الذاتية، فيفنى العبد في الحق، فيذكر الحق نفسه بما يليق بجلاله وجماله، فيكون الحق ذاكرا ومذكورا وذكرا بارتفاع الإثنينية وانكشاف الحقيقة الأحدية.
واعلم، أن حقيقة (الذكر) عبارة عن تجليه لذاته بذاته من حيث الاسم (المتكلم) إظهارا للصفات الكمالية ووصفا بالنعوت الجلالية والجمالية في مقامي جمعه وتفصيله، كما شهد لذاته بذاته في قوله: (شهد الله أنه لا إله إلا هو). وهذه الحقيقة لها مراتب: أعلاها وأولاها في مقام الجمع من ذكر الحق نفسه باسمه (المتكلم) بالحمد والثناء على نفسه. وثانيتها، ذكر الملائكة المقربين، وهو تحميد الأرواح وتسبيحها لربها. وثالثتها، ذكر الملائكة السماوية والنفوس الناطقة المجردة. ورابعتها، ذكر الملائكة الأرضية والنفوس المنطبعة مع طبقاتها. وخامستها، ذكر الأبدان وما فيها من الأعضاء. وكل ذاكر لربه بلسان يختص به.
وإليه أشار بقوله: (فإن ذكر الله سار في جميع أجزاء العبد) أي، لا يعلم قدر هذه النشأة إلا من ذكر الله الذكر المطلوب، فإن ذكر الله سار في جميع أجزاء العبد: روحه وقلبه ونفسه وجميع قواه الروحانية والجسمانية، بل في جميع أعضائه.
وذلك السريان نتيجة سريان الهوية الإلهية الذاكرة لنفسها بنفسها. وإن جعلنا الإضافة إلى الفاعل، فمعناه: أن ذكر الحق لنفسه ومظاهره سار في جميع أعضاء العبد، وذلك الذكر سبب وجودها وحصول كمالاتها. فينبغي أن يذكره العبد أيضا بجميع أجزائه أداء لشكر نعمه.
(لا من ذكره بلسانه خاصة. فإن الحق لا يكون في ذلك الوقت إلا جليس اللسان خاصة، فيراه اللسان من حيث لا يراه الإنسان بما هو راء) أي، يراه اللسان بالبصر الذي يخصه، ولا يراه الإنسان من حيث روحه وقلبه لغفلته. وفيه إشارة إلى أن لكل شئ نصيبا من الصفات السبعة الكمالية: يسمع به ويبصر به و ينطق. ولما كان الحيوان يبصر بالبصر ويسمع بالسمع – وليس رؤية اللسان و سمعه بالبصر والسمع بل بروحانية مختصة به وليس هذا المقام موضع بيانه – أجمل فقال: (بما هو راء)

(فافهم هذا السر في ذكر الغافلين.) تحريص للسالك الطالب لأسرار الوجود، ليتنبه من هذا القول ويعلم أن لوازم الوجود موجودة في كل ماله وجود، إلا أنها ظاهرة الوجود في البعض، وباطنة في الآخر.

(فالذاكر) الذي هو اللسان. (من الغافل حاضر بلا شك، والمذكور جليسه، فهو يشاهده.) أي، فالذاكر يشاهد الحق.

(والغافل من حيث غفلته ليس بذاكر، فما هو) أي، فليس الحق (جليس الغافل.)

وقوله: (فان الإنسان كثير، ما (١٢) هو إحدى العين، والحق إحدى العين، كثير بالأسماء الإلهية (١٣) كما أن الإنسان كثير بالأجزاء، وما يلزم من ذكر جزء ما، ذكر جزء آخر.) تعليل لجعله اللسان ذاكرا والإنسان غافلا. ومعناه: أن الإنسان من حيث إنه مركب من حقائق مختلفة، روحانية وجسمانية، كثير ليس إحدى العين، وإن كان من حيث كليته المجموعية أحديا. وما يلزم من ذكر جزء ما، ذكر جزء آخر.

وقوله: (والحق أحدي العين.) إلى قوله: (بالأجزاء) إعتراض أورده للمناسبة الرابطة بين الإنسان وربه. وهي: إن كلا منهما أحدي من وجه، كثير من وجه آخر.

(فالحق جليس الجزء الذاكر منه، والآخر.) أي، والجزء الآخر من الإنسان. (متصف بالغفلة عن الذكر. ولا بد أن يكون في الإنسان جزء يذكر به ويكون الحق جليس ذلك، فيحفظ باقي الأجزاء بالعناية.) كما يحفظ العالم بوجود الكامل الذي يعبد الله في جميع أحواله - ولذلك لا تخرب الدنيا ولا يستأصل ما فيها ما دام الكامل فيها - أو من يقول: (الله، الله). كما جاء في الحديث

---

(١٢) - (ما) حرف نفي.

(١٣) - وفي كلمات أئمتنا: (أنه أحدي الذات وأحدي المعنى) والمراد ب (المعنى) الصفات الزائدة التي يقول بها الأشاعرة من أصحاب هذا الشارح العلامة. (ج)

الصحيح: (لا يقوم الساعة وعلى وجه الأرض من يقول: الله، الله). فكذلك وجود العالم الإنساني لا يخرب ولا يفنى ويكون محفوظا بالعناية الإلهية ما دام جزء منه ذاكرا لله.

ولما ذكر أن العبد محفوظ ما دام جزء منه ذاكرا، أجاب عن سؤال مقدر. و هو أن يقال: كيف يكون محفوظا وقد يطرء عليه الموت؟ فقال: (وما يتولى الحق هدم هذه النشأة بالمسمى (موتا) فليس بإعدام) كلي وإفناء لعينه مطلقا. (وإنما هو تفريق، فيأخذه إليه.) أي، فيأخذ الحق روح الإنسان إليه.

(وليس المراد) أي، المطلوب بالنسبة إلى الإنسان. (إلا أن يأخذه الحق إليه.) ليوصله إلى كماله ويخلصه من عالم الكون والفساد ونقائصه.

((وإليه يرجع الأمر كله). فإذا أخذه إليه) أي، الحق إذا أخذ الإنسان بالموت. (سوى له مركبا غير هذا المركب من جنس الدار التي ينتقل إليها، وهي دار البقاء لوجود الاعتدال.) أي، لوجود الاعتدال الحقيقي في الأبدان المسواة في العالم البرزخي. أو لوجود الاعتدال للمزاج الروحاني الحاصل من اجتماع القوى الروحانية بعضها مع بعض، ومن الهيئات الحاصلة في النشأة الدنياوية، فإنه لا يبطل ببطلان المزاج الجسماني، كما لا يوجب فناء تعين البدن فناء النفس الناطقة.

وإنما قال: (من جنس الدار التي ينتقل إليها) لئلا يلزم القول بالتناسخ (١٤) والمركب المسوى هو البدن المثالي البرزخي. وهو لكل من أهل الكمال بحسب درجاته ومناسباته مع الملأ الأعلى وأرواح السماوات وغيرها، فيتنعمون. ولكل من أهل النقصان بحسب دركاته ونقائصه، فيتعذبون.

ولا يتوهم (العودة) أو التعلق بجسم من الأجسام الكوكبية أو السماوية والأرضية - كما هو رأى بعض الإشراقيين من الحكماء - إذ لا مدخل للعقل فيه. (وإن الظن لا يغنى من الحق شيئا). والنصوص الشرعية حاكمة بعدم العود إلى

---

(١٤) - إذا كان المركب عند الموت بدنا من الأبدان.

يوم القيامة. اللهم إلا أن يكون العائد من المسرحين في العوالم، وعوده بالأمر الإلهي لتكميل الناقصين وإخراج المؤمنين وإنجائهم من نيران عالم التضاد، أو لتكميل نفسه بما قدر له في الأزل (ولم يحصل ذلك له في النشأة السابقة) كظهور عيسى، عليه السلام، في النشأة الأولى بالنبوة، وفي الثانية بختم الولاية. ولهذا المقام أسرار لا يمكن هنا إظهارها. والله الهادي (١٥)

---

(١٥) - واعلم، أن (المسرحين) لسعة وجودهم وقوت همتهم يتمثلون بالأجسام المثالية بمشيئة الله. ولعل تعلق نفوسهم بأبدانهم أمر اختياري، ولهذا صرح الشيخ البارع، كمال الدين عبد الرزاق، أستاذ الشارح القيصري، أن ظهور عيسى، عليه السلام، في الدنيا إنما يكون بالبدن المثالي. ومن هذا القبيل رجعة أقطاب الوجود، أي الكمل من العترة، في العالم الدنيوي. وقد حققنا أن القول بالرجعة مما لا ساد عنه في مسلك البرهان. وأما القول برجوع بعض الناقصين لاستيفاء حظوظهم في الدنيا بالبدن المادي، نسمي هذا الرجوع (تناسخا). ومفسدة التناسخ رجوع الشئ من الفعلية إلى النقص، و اقتضاء ذات الشئ عدمه. وما قيل إن هذا التناسخ جوزه الشرع ومنع غيره، فكان هذا القائل زعم أن بطلان التناسخ شرعي لا عقلي. وأما ظهور عيسى، عليه السلام، في النشأة الثانية بختم الولاية، لا يتحول وجوده من مقام ختميته للولاية العامة، التي يرثها من الأولياء التي كانوا قبل ظهور عيسى، إلى الولاية الخاصة المحمدية. وهذا الختم هو المهدى الذي ختم به جميع مدارج الولاية. ولا حظ لعيسى من الختمية التي كانت على قلب صاحب (أو أدنى). ولذا صرح الشيخ على ما نقلنا عنه بطوله بأن عيسى وإن كان وليا خاتما في الظاهر، ولكنه مختوم بالختم الخاص المحمدي الذي زاره الشيخ في مدينة فاس من بلاد المغرب وهو الخاتم على الإطلاق. وقد نقلنا كلام الشيخ من المجلد الثالث من الفتوحات في (الفص الشيثي). قال الشيخ الكبير القونيوي في الفكوك إن الله صرح بعموم خلافة المهدى، وأنه خليفة الله على الإطلاق. وصرح في التفسير أن النبي (ص) قال: (إن لله خليفة يملأ الأرض قسطا...). وأضاف خلافته إلى نفسه. وأما ما قال الشارح: (لهذا المقام أسرار) ولعله أراد ما ذكره الشيخ الأكبر ونقلنا عنه. والشارح لا يظهر الأسرار، لخوفه من حاكم العثماني الذي بنى له مدرسة قد أو منشأ عدم إظهاره الأسرار، الخوف من فقهاء عصره ومحدثي زمانه. (ج)

(فلا يموت أبدا، أي لا تفرق اجزاؤه.) أي، أجزاء البدن الأخراوي لكونه أبديا. قال تعالى: (خالدين فيها أبدا). وقال: (لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى).

(وأما أهل النار، فمآلهم إلى النعيم. ولكن في النار أزلا، إذ لا بد لصورة النار بعد انتهاء مدة العقاب أن يكون بردا وسلاما على من فيها، وهذا نعيمهم.) أي، و مآل أهل النار أيضا إلى النعيم المناسب لأهل الجحيم. إما بالخلاص من العذاب، أو الالتذاذ به بالتعود أو بتجلي الحق لهم في صورة اللطف في عين النار – كما جعل النار بردا وسلاما على إبراهيم، عليه السلام. ولكن ذلك بعد انتهاء مدة العقاب، كما جاء: (ينبت في قعر جهنم الجرجير). وما جاء نص بخلود العذاب، بل جاء الخلود في النار، ولا يلزم منه خلود العذاب.

(فنعيم أهل النار بعد استيفاء الحقوق) أي، بعد استيفاء (المنتقم) حقوق الله و حقوق الخلق منه. (نعيم خليل الله حين ألقى في النار. فإنه، عليه السلام، تعذب برؤيتها وبما تعود في علمه ويقرر من أنها صورة تؤلم من جاورها من الحيوان، وما علم مراد الله فيها ومنها في حقه.) أي، ما علم أن الحق يريد أن يريه الراحة في عين العذاب والنعيم في عين الجحيم.

(فبعد وجود هذه الآلام، وجد بردا وسلاما مع شهود الصورة النارية في حقه.) أي، وجد بردا وسلاما في حقه مع أنه كان مشاهدا للصورة النارية على لونها. (وهي نار في عيون الناس.) ونور وراحة لإبراهيم.

(فالشئ الواحد يتنوع في عيون الناظرين، هكذا هو التجلي الإلهي.) فإنه واحد، لكنه يختلف بحسب القوابل والاستعدادات، فيظهر متنوعا.

(فإن شئت قلت إن الله تجلى مثل هذا الأمر. وإن شئت قلت إن العالم في النظر إليه وفيه مثل الحق في التجلي.) (١٦) أي، بعد أن علمت أن الشئ الواحد يتنوع و

---

(١٦) – قوله: (وإن شئت قلت). أي، إن نظرت إلى ظهور الوحدة في الكثرات، تحكم بأن الحق تجلى مثل ذلك. وإن نظرت إلى ظهور الكثرات في الوحدة، تحكم بأن العالم تجلى مثل الحق بصور مختلفة. (الامام الخميني مد ظله).

يظهر أنواعا مختلفة، فإن شئت قلت المتجلي هو الله في مرآيا الأعيان بالصور المختلفة. كما صارت النار بردا وسلاما على إبراهيم وكانت نارا على أعين الناظرين. وإن شئت قلت أن أعيان العالم هي المتجلية في مرآة وجود الحق بصور مختلفة عند النظر إليه. فالعالم مثل الحق في الظهور والتجلي بالصور.
(فيتنوع في عين الناظر بحسب مزاج الناظر، أو يتنوع مزاج الناظر لتنوع التجلي. وكل هذا سائغ في الحقائق.) أي، فيتنوع التجلي في عيون الناظرين بحسب أمزجتهم الروحانية واستعداداتهم، فتظهر بصورها، لكن يتنوع الاستعدادات والأمزجة أيضا على حسب التجلي (١٧) وذلك بحكم الغلبة: فإن كان حكم المتجلى له غالبا على حكم المتجلي، فيظهر المتجلي ويتنوع بحسب ذلك الحكم، فيغلب أحكام الكثرة على الوحدة. وإن كان حكم المتجلي غالبا على حكم المتجلى له يهبه الاستعداد ويجعله مناسبا لأحكامه، فتغلب أحكام الوحدة على الكثرة. وقد مر في (الفص الشيثي) من أن لله تجليين: تجلى غيب، وتجلى شهادة. فبالتجلي الغيبي يهب للقلب الاستعداد، فيتسع، فيتجلى بالشهود على حسب ذلك الاستعداد (١٨)
(فلو أن الميت والمقتول - أي ميت كان وأي مقتول كان -) أي، سواء كان مقتولا بالظلم، أو بالحق، أو ميتا سعيدا أو شقيا. (إذا مات أو قتل، لا يرجع إلى الله، لم يقض الله بموت أحد ولا شرع قتله) لأن العدم شر محض والأعدام بالكلية

---

(١٧) - أي، كما أن تنوع التجليات قد يكون بحسب اختلاف الاستعدادات، كذلك قد يكون اختلاف الاستعدادات حسب تنوع التجليات. ويمكن أن يكون الأول بحسب الفيض المقدس، والثاني بحسب الفيض الأقدس - كما قال الشيخ - والقابل من فيضه الأقدس. (الامام الخميني مد ظله)
(١٨) - قوله: (فيتسع...). كما في شيخ الأنبياء، إبراهيم، صلوات الله عليه. فإن اختلاف التجليات جعل قلبه متسعا قابلا للتجلي باسمه الإطلاقي، فقال: (إني وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض...) (الامام الخميني مد ظله)

يوجب فناء الربوبية، لأنها بالمربوب يتحقق ولا يمكن ذلك (١٩) فعند خروجه من محل سلطنة الاسم (الظاهر) وربوبيته، دخل في ولاية سلطان (الباطن) و عبوديته (٢٠) فما خرج عن كونه عبدا.

(فالكل في قبضته، فلا فقدان في حقه.) إذا الوجود محيط به، لا يمكن أن يخرج شئ منه.

وضمير في (حقه) للحق. أي، فلا فوت بالنسبة إليه.

(فشرع القتل وحكم بالموت، لعلمه بأن عبده لا يفوته، فهو راجع إليه، على أن في قوله تعالى: (وإليه يرجع الأمر كله). أي، فيه يقع التصرف وهو المتصرف.) لما كان رجوع الشئ إلى الشئ متصورا بمعنيين: أحدهما، كقولنا: رجع الأمير إلى سلطانه. وهذا لا يوجب أن يكون الراجع عين المرجوع إليه. والآخر، كقولنا: رجع أجزاء البدن إلى أصولها، فسر قوله: (وإليه يرجع الأمر) بأنه هو المتصرف والمتصرف فيه. فاسم (أن) محذوف. أي، على أن هذا القول إشارة إلى أن المتصرف والمتصرف فيه واحدا.

(فما خرج عنه شئ لم يكن عينه.) أي، فما ظهر منه شئ لم يكن ذلك الشئ عين الحق. (بل هويته) أي، هوية الحق. (هو عين ذلك الشئ.) إنما ذكر الضمير الراجع إلى (الهوية) تغليبا للمعنى. (وهو الذي يعطيه الكشف في قوله: (وإليه يرجع الأمر كله).) أي، الكشف الحقيقي لا يعطى إلا ما ذكرنا من أن هوية الحق عين هوية الأشياء. وبهذا المعنى قال تعالى: (وإليه يرجع الأمر كله). لا بالمعنى الآخر الذي يفهم منه أهل الظاهر. وهو الهادي.

---

(١٩) - أي، فناء الربوبية. (ج)

(٢٠) - فعن الصادق، عليه السلام (على ما في مصباح الشريعة): (إن العبودية جوهرة كنهها الربوبية. وما فقد من العبودية وجد في الربوبية. وما خفى عن الربوبية أطيب في العبودية). ولا يخفى أن هذا الكلام عن الإمام الصادق بعينه يرجع إلى ما قيل: (إن للربوبية سرا...) مع حفظ الأدب مع الله. (ج)

فص حكمة غيبية في كلمة أيوبية

لما كان الحق تعالى غيب الغيوب كلها وكانت هويته سارية في جميع الأشياء العلوية والسفلية المكانية والمرتبية – وقال تعالى في أيوب، عليه السلام: (أركض برجلك هذا مغتسل بارد وشراب). فاظهر له ماء الحياة الحقيقية من الغيب و طهره به من الأمراض الحاصلة من مس الشيطان، أي من البعد عن جانب الرحمن، كما سنبينه – يسمى هذه الحكمة (غيبية) لأن الماء المطهر له كان مستورا تحت رجله، وغيبا فيما يمشى عليه بكله. وهو في الحقيقة إشارة إلى الماء الذي قال تعالى فيه: (وكان عرشه على الماء). ولذلك طهر باطنه عن ملاحظة الأغيار، كما طهر ظاهره من الأمراض الموجبة للنفار. ومن جنس هذا الماء كان ما غسل به جبرئيل صدر رسول الله، صلى الله عليه وسلم.

وإضافتها إلى الكلمة (الأيوبية) لنزول الخطاب في حقه. فالمراد بالحكمة (الغيبية) ظهور الحق له بالسلوك والرياضة والطاعة والعبادة، وحصول ماء الحياة التي هي في عين الظلمات بالصبر في أنواع البلايا والمحن الواقعة في نفسه وأهله و أمواله وأولاده، فكان كلها رفعا لدرجاته وتحصيلا لكمالاته وترقيا في حالاته و تجلياته، لشهوده المبلى والممتحن في عين البلايا والمحن، وصبر به على مقاساة الشدائد ومتاعبها، ولم يشتغل بإزالتها ومداراتها حتى وصل في عين القرب من الرب وحصل في مقام الأنس برفع وحشة الطلب، فنادى: (إني مسني الشيطان بضر). فكشف الله عنه ضره وطهر عن أدناس الموانع سره.

لا يقال: إنما سمى حكمته (غيبية) لأن أموره كلها ما ظهرت إلا من الغيب أولا وآخرا. لأن أهل العالم كلهم لا يظهر أمورهم إلا من الغيب، فلا اختصاص حينئذ (١)

---

(١) - وما ذكره الشارح العلامة بقوله: (لا يقال...). فمدفوع بأن المراد أن أمور الأيوب، عليه السلام، أولا وآخرا ظهرت من الغيب من غير سبب معهود وموجب مشهود، و أهل العالم لا يظهر أمورهم في الأكثر إلا بأسباب معهودة وموجبات مشهودة، فظهر حينئذ الإختصاص، وظهر أيضا عدم توجه الشارح العلامة بما ذكره شيخه وأستاذه، كمال الدين الكاشاني، وعدم رجوعه إلى ما حققه الشارح الأول لكتاب الفصوص. و نحن نذكر ما ذكره الشارح الجندي على سبيل التخليص ونقول: قال المؤيد الجندي في أول هذا الفص: (لما كانت أحواله، عليه السلام، في زمان الابتلاء وقبله وبعده غيبية، أسندت هذه الحكمة (الغيبية) إلى الكلمة (الأيوبية). وأما قبل زمان الابتلاء، فلأن الله تعالى أعطاه من الغيب بلا كسبه ما لم يعط أحدا، من المال والبنين والزرع والضرع والخول والعبيد. وأما في زمان الابتلاء، فلأنه كان يصعد له من الأعمال الزاكية مثل ما يصعد من أهل الأرض أو أوفى. فغار عليه الإبليس وبنوه وفصده بالأذية، هو وذووه. والقصة مشهورة. وهو، عليه السلام، مع كثرة الأموال والبنين والبنات والزرع والضرع والمواشي كان يشكر الله كثيرا. فألقى عليه اللعين: إنه لو كان في حال الابتلاء والفقر صبورا و شكورا، لكان أعظم قدرا وأعلى مكانة. وقد ابتلى، عليه السلام، بالفقر وموت الأبناء والأولاد وإعراض جل أهله وذويه. وبعد غيبة أهله وابتلائه بالفقر، مسه الشيطان بضر في نفسه وهجمت عليه، عليه السلام، الآلام والأسقام، وتولد الدود في جسمه. وهو، عليه السلام، عرف السر بنور النبوة، ولم يجزع، وتوجه بتمام وجوده إلى الحق وصبر على المصائب، وكان عبدا شكورا مقبلا إلى الحق. وكان ابتلاؤه من غير الأسباب المعهودة والعادية. وأما رفع ابتلائه ودفع آلامه وأسقامه ورد ما أخذه الله عنه من البنين والبنات، كل ذلك كان من قوة إيمانه بالحق وثقته بما ادخره الله في خزائن غيبه وفتح الله له من غير الأسباب والعلل المعهودة. ولهذا صدر الشيخ الكبير الفص الخاص به، عليه السلام، بالحكمة (الغيبية). (ج)

(واعلم، أن سر الحياة سرى في الماء، فهو أصل العناصر والأركان، ولذلك جعل الله من الماء كل شئ حي. وما ثم شئ إلا وهو حي، فإنه ما من شئ إلا وهو يسبح بحمد الله ولكن لا نفقه تسبيحه إلا بكشف إلهي. ولا يسبح إلا حي.)
سر الحياة هو الهوية الإلهية السارية في جميع الأشياء بظهورها في (النفس الرحماني) أولا، وبسريانها بواسطته في كل شئ حصل منه ثانيا. وذلك لأن سر الشئ غيبه المستور فيه ومعناه الظاهر بصورته. ويجوز أن يراد به نفس الحياة وحقيقتها. أي، حقيقة الحياة سارية في الماء وكلاهما متقاربان، لأن الهوية الإلهية هي المتجلية بالصفة الحياتية لا غيرها. وإنما جعل الماء أصلا لغيره من العناصر والأركان، لما نطق به الحديث النبوي من (ان الله خلق درة بيضاء، فنظر إليها بنظر الجلال والهيبة، فذابت حياء، فصار نصفها ماء ونصفها نارا، فحصل منهما دخان، فخلق السماوات من دخانها والأرض من زبدها). قيل: (الدرة) هي (العقل الأول). وفيه نظر. لأن ما ذاب وصار شيئا آخر لا يكون باقيا على تعينه الذاتي، والعقل الأول باق على تعينه، لا تقبل التغيير أصلا. بل المراد بها ما قبل صور العناصر من الهيولى العنصرية، والله أعلم (٢)

---

(٢) - واعلم، أن لفظ (الدرة البيضاء) يدل على أنها جوهرة شريفة روحانية. والمراد من قوله: (ذابت) أي، تنزلت الماء الحياة وسالت أودية بقدرها من دون تجافيها عن مقامها الشامخ.
وكان الواجب على الشارح العلامة التأمل في الروايات الواردة في خلق الأول، أي، أول ما ظهر من غيب الوجود من تجلى الحق بالتعين بالاسم الأعظم الوجود المنبسط. وقد ورد من طرق الخاصة، أي الإمامية الجعفرية، والعامة: (أول ما خلق الله العقل). و (أول ما خلق الله نوري). و (أول ما خلق الله الماء). و (أول ما خلق الله القلم). وقد روى على، عليه السلام، عن النبي، صلى الله عليه وآله - مما سئل عن (العقل الأول) - أنه (ص) قال: (جعله الله ملكا له رؤوس بعد رؤوس الخلائق، واسم كل موجود كتب فيه). إلى أن ساق الكلام بقوله: (ألا، وأن مثل العقل كمثل السراج في اللبيب). وورد أيضا: (أول ما خلق الله القلم). و (أول
ما خلق الله اللوح). وقال على، عليه السلام (في الكافي، حديث
(العقل والجهل)): (العقل أول خلق من الروحانيين). وجه تسميته ب (العقل) لأن أول ما صدر عن الحق موجود مجرد عن المادة والمقدار. ووجه تسميته ب (القلم) أنه تبارك وتعالى قال للقلم بعد خلقه: (أكتب علمي في خلقي إلى الأبد). وقال تعالى للعقل، أو القلم، (على اختلاف الروايات): (أكتب القدر ما كان وما يكون وما هو كائن إلى الأبد). أو (إلى يوم القيامة). لقد كثرت الأسماء في نور نبينا والمسمى واحد. فباعتبار أنه كان درة صدف الخلائق ورد عن العامة والخاصة: (أول ما خلق الله درة بيضاء، ما خلق الله جوهرة مثل درة. فنظر إليها فذابت، فخلق منها...). الروايات المنقولة في باب الخلق (الأول) كلها منطبقة على النور الأحمدي والحقيقة المحمدية (ص)، لأنه نور الأنوار والقلم الأعلى الواسطة لظهور الحقائق من خزائن الغيب وتسطير الحقائق وترقيمها في المراتب والمظاهر على سبيل الترتيب. ووجه تسميته ب (العقل الكلى) من جهة أنه خلاق للصور المفصلة، و هذه (الدرة) التي عبر عنها بجوهرة لم يخلق مثلها، لأن هذه الدرة بعد صدورها عن المرتبة

الألوهية بالاسم الأعظم، وقع نظره تعالى إليها، وتجلى باسمه (الباسط) عليها، (فذابت) أي، ظهرت بالوجود التفصيلي من كينونتها القرآنية بصورة الفرقان والتفصيل من دون تجافيها عن مقامها الأصلي، لأنها (كتاب أحكمت آياته ثم فصلت). ولذا قال الله تعالى للعقل الأول: (أقبل. فأقبل. ثم قال له: (أدبر. فأدبر). وهذا بعينه مطابق لقوله: (فنظر إلى الدرة، فذابت). أي، فصلت وتنزلت إلى الدنيا رحمة جامعة للرحمتين:
(الرحمانية) و (الرحيمية). والشارح العلامة من جهة عدم تدر به في الحكمة المتعالية عجز عن درك معنى قوله، عليه السلام: (أول ما خلق الله الدرة... فنظر إليها بنظر الجلال والهيبة، فذابت). وزعم أن الذوبان من خواص الأجسام قد وما تأمل في قوله، صلى الله عليه وآله: (أول ما خلق الله الدرة). ولم يتأمل في قوله، عليه السلام: (إن الدرة جوهرة لم يخلق مثلها). وصرح، عليه السلام، في هذه الرواية أنها أفضل خلق في العالم. وإذا تصدى لمعنى قوله: (فذابت) تحير ولم يرتق فكره إلى كيفية تنزل الحقائق عن الغيب، وحمل أو فهم عن قوله، عليه السلام: (فذابت) الذوبان الجسماني قد اعلم، أن كل عارف صرف نقد عمره في المكتب الأشعري، أو ابتلي في المحيط الأشاعرة أوان دراسته، يصير متعبدا بهذه الطريقة الضالة زعما منه أنها طريقة السلف الصالح قد وإذا صار مستبصرا واختار طريقة أرباب المعرفة، يبقى في زوايا فكره وخيابا نظره تبعات من ترهات الشيخ الأشعري كإنكار الحسن والقبح العقليين، وغيرها من الهوسات التي ينبو عنها الطبع الإنساني. (ج)

ولأجل سريان هذه الحياة الذاتية في الماء، جعل الله من الماء كل شئ حي. أي، كل ماله حياة خلق من الماء، إذ النطف التي تخلق الحيوان منها ماء، وما يتكون بغير توالد فهو أيضا بواسطة المائية المتعفنة. وكذلك النباتات أيضا لا تنبت إلا بالماء.

ولما كان كل ما هو في الوجود مسبح لربه تعالى بالنص الإلهي، ولا يسبح إلا الحي، قال: (فكل شئ حي، وكل شئ الماء أصله. ألا ترى العرش كيف كان على (الماء) لأنه منه تكون فطفا عليه.) أي، علا وارتفع عليه. والمراد بالماء الذي هو أصل كل شئ (النفس الرحماني) الذي هو الهيولى الكلى والجوهر الأصلي، كما تقدم أن صور جميع الأشياء حاصلة عليه، لا الماء المتعارف. فهو الماء الذي كان عرش الله عليه، إذ العرش كما يطلق ويراد به (الفلك الأطلس)، كذلك يطلق و يراد به (الملك). كما قال الشيخ، رضى الله عنه، في الباب الثالث عشر من الفتوحات: (إن العرش) في لسان العرب يطلق على (الملك) يقال: ثل عرش الملك. أي، دخل خلل في ملكه. ويطلق ويراد به (السرير) (٣) ونقل عن

---

(٣) - اعلم أيها الولي الحميم والصفي الكريم تولاك الله بحفظه، أن (العرش) في لسان العرب يطلق ويراد به (الملك). يقال: ثل عرش الملك. إذا دخل في ملكه خلل. ويطلق ويراد به (السرير). فإذا كان العرش عبارة عن (الملك)، فتكون حملته هم القائمون به. وإذا كان العرش (السرير)، فتكون حملته ما يقوم عليه (السرير) من القوائم، أو من يحملونه على كواهلهم. والعدد يدخل في حملة العرش. وجعل الرسول حكمهم في الدنيا أربعة، و في القيامة ثمانية. فتلا رسول الله، صلى الله عليه وسلم: (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية). ثم قال: (وهم اليوم أربعة). (الفتوحات المكية، ط عثمان يحيى، ج الثاني، ص ٣٤٧) كان المتصدي للطبعة الأولى للفتوحات المكية الرئيس الأعلى الروحي للثورة الجزائرية، الأستاذ العارف، السيد عبد القادر الجزائري، الذي كان متحققا في التصوف علما وعملا، وكان من أكابر أهل الحق واليقين. وله آثار عرفانية وتعاليق جيدة على الفتوحات المكية. وهو رب السيف والقلم. وتلميذ الشيخ وولده في القران التاسع عشر، وناشر الفتوحات لأول مرة. (ج)

غيره أيضا، من أكابر الأولياء بعد هذا الكلام، تعليل أن (العرش) الذي على (الماء) هو الملك. ولكون العرش الجسماني صورة من الصور الفائضة على الهيولى، يصدق عليه أيضا أنه على الماء، كما أشار قوله تعالى: (والبحر المسجور) أي، الممتلئ من الموجودات. وهو البحر الذي موجه صور الأجسام كلها (٤)

وإنما أطلق اسم (الماء) عليه، لأن الماء العنصري مظهر له، لذلك اتصف بصفاته، فصار مادة لجميع ما في العالم الجسماني من السماوات والأرض والنبات والحيوان. وأيضا، لما أطلق عليه (النفس) مجازا، تشبيها بالنفس الإنساني، أطلق اسم (الماء) عليه مجازا، لأن (النفس) بخار، والبخار أجزاء صغار مائية مختلطة بأجزاء هوائية. فحصل أن (الماء) كما يطلق على الماء المتعارف، كذلك يطلق على الهيولى وعلى (النفس الرحماني) الذي هو هيولى جميع العالم وأصله.

---

(٤) - و (البحر المسجور) هو الهيولى المملؤة بالصور التي يظهر عليها جميع ما أثبت في الألواح المذكورة. ويمكن أن يكون المراد ب (البحر المسجور) مادة البدن المملوة بالصور المختلفة من الغاذية والمنمية، وسائر الصور المادية، والصور الباصرة والسامعة والشامة والذائقة، والصور الخيالية والذاكرة والواهمة. وإن كان المراد ب (الصورة) النفس الناطقة، يكون لها مادة واحدة، وهي مع تكثرها موجودة بوجود النفس الكلية الناطقة. وفي المادة يظهر صورة كلية، وفي حيطة تصرفها صور ومواد، لا يزال يظهر في المواد أمواج من ناحية الصور المتجددة المتصرمة. وكلها من شؤون غيب ذاتها، وهي النفس التي في وحدتها كل القوى. (ج)

ولا يقال: إن المراد ب (الماء) الذي عليه العرش والذي هو أصل العناصر هو (العلم)، وإن كان يتجسد في المثال بصورة الماء، لأن المراد بيان أصل الموجودات في الخارج، لا في العلم.

(فهو يحفظه من تحته، كما أن الإنسان خلقه الله عبدا، فتكبر على ربه وعلا عليه، فهو سبحانه مع هذا يحفظه من تحته بالنظر إلى علو هذا العبد الجاهل بنفسه.) و في بعض النسخ: (بربه). وكلاهما صحيح. لأن الجاهل بالنفس جاهل بالرب و بالعكس. أي، فالماء الذي هو النفس الرحماني، يحفظ هذا الملك وتعيناته من تحته، أي باطنه. كما أن الحق سبحانه يحفظ الإنسان الجاهل بنفسه وعبوديته من باطنه وغيبه، نظرا إلى علو مرتبته من حيث حقيقته ومكانته الزلفى عند الله، وهو يدعى الربوبية ويتكبر على الله من جهله بنفسه وعبوديتها، (٥) إذ لو لم يكن حفظ الحق تعالى له وللعالم كله من الباطن، لانعدم في الحال، فإنه بلا وجود عدم.

(وهو قوله، عليه السلام: (لو دليتم بحبل لهبط على الله). فأشار إلى أن نسبة التحت إليه، كما أن نسبة الفوق إليه.) وفي بعض النسخ: (كما نسبة الفوق إليه). ف (ما) زائدة. كقوله: (فبما رحمة من الله). (في قوله: (يخافون ربهم من فوقهم) (وهو القاهر فوق عباده). فله الفوق والتحت.) أي، هذا المعنى المذكور هو معنى قوله، صلى الله عليه وسلم: (لو دليتم بحبل لهبط على الله). وإنما كان نسبة الفوقية والتحتية إليه سواء، لأن الحق محيط بالظاهر والباطن على العالم، فكما تنسب إليه الفوقية، تنسب إليه التحتية. فله الفوق والتحت جميعا، لأنهما من جملة مراتبه الوجودية.

(ولهذا ما ظهرت الجهات الست إلا بالإنسان، وهو على صورة الرحمان.) أي، ولكون نسبة الفوقية والتحتية، بل نسبة جميع الصفات المتقابلة، إلى الله تعالى سواء، ما ظهرت الجهات الست إلا بالإنسان، لكونه هو المخلوق على

---

(٥) - (عبوديتها)، أي، عبودية النفس. (ج)

صورة الرحمان الجامع للصفات المتقابلة. واعلم، أنه لو كان المراد بالظهور العلم بالجهات، لكان غير منحصر في الإنسان، لأن النفوس الفلكية أيضا عالمة بها، بل جميع الحيوانات. فالأنسب أن نقول: المراد بالظهور، التحقق. أي، لا يتحقق بهذه الجهات المتقابلة بحسب المقام إلا الإنسان، لأن جميع مراتب الوجود مقاماته، بخلاف غيره. فإن لكل منها مقاما معلوما لا يتعداه، كما قال تعالى: (و ما منا إلا له مقام معلوم). فهو الذي في السماء له ظهور، وهو الذي في الأرض له ظهور. كما أن أصله الذي ظهر الإنسان على صورته: (هو الذي في السماء إله و في الأرض إله). وكذلك باقي الجهات. وقد مر تحقيقه في المقدمات من أن الحقيقة الإنسانية هي التي ظهرت في جميع صور العالم.

(ولا مطعم إلا الله. وقد قال في حق طائفة: (ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل) ثم نكر وعمم، فقال: (وما أنزل إليهم من ربهم). فدخل في قوله: (وما أنزل إليهم من ربهم) كل حكم منزل على لسان رسول أو ملهم، (لأكلوا من فوقهم) (٦)

وهو المطعم من الفوقية التي نسبت إليه الحق (٧) (ومن تحت أرجلهم) (٨) وهو المطعم

من التحتية التي نسبها إلى نفسه على لسان رسوله المترجم عنه (٩)، صلى الله عليه و سلم.) لما قال: إن نسبة الفوقية والتحتية إليه سبحانه سواء، أراد أن يبين أنه تعالى يربي عباده منهما.

فقوله: (لا مطعم إلا الله) مأخوذ من قوله تعالى: (وهو يطعم ولا يطعم).

وإنما جاء به، (١٠) لأنه تعالى قال في حق قوم موسى وعيسى، عليهما السلام: (ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل)، أي، أحكامهما. (وما أنزل إليهم من ربهم)

---

(٦) - أي، من الأثمار. (ج)

(٧) - أي، الحق. (ج)

(٨) - أي، الزرع. (ج)

(٩) - أي، الحق. (ج)

(١٠) - أي قوله: (لا مطعم إلا الله) (ج)

من الكتب الإلهية على لسان أي رسول كان، أو على قلوب عباده بطريق الإلهام، (لأكلوا) أي، الرزق المعنوي من العلوم والمعارف والحكم. (من فوقهم) أي، من ربهم الذي يطعمهم ويربيهم من الجهة الفوقية. (ومن تحت أرجلهم)، أي، لأكلوا رزق الوجدانيات ولذاقوا ذوق التجليات ونالوا الحالات الذوقية والواردات الإلهية التي تحصل بالسلوك بالأرجل (١١) والحق هو المطعم والمربى من جهة التحتية أيضا، كما نسبها رسول الله، صلى الله عليه وسلم، بقوله: (لو دليتم بحبل لهبط على الله).

(ولو لم يكن العرش على الماء، ما انحفظ وجوده، فإنه بالحياة ينحفظ وجود الحي. ألا ترى الحي إذا مات الموت العرفي، (١٢) تنحل أجزاء نظامه وتنعدم قواه عن ذلك النظم الخاص.) أما العرش الجسماني، فإنه لو لا الهيولى القابلة للصورة الجسمانية، لما كان للصورة العرشية وجود ضرورة. وأما العرش بمعنى (الملك) فإنه لو لا النفس الرحماني القابل لصور حقائق العالم، لما كان شئ منها موجودا، فضلا عن دوامها. وأما السماوات والأرض التي كل منها عرش لاسم من الأسماء، فلأنه لو لا وجود الماء المتعارف، لما كان شئ منها موجودا. وقد تقدم أن الهيولى والنفس الرحماني يسمى في اصطلاح أهل الله ب (الماء)، كما يسمى الماء

---

(١١) – قوله: (ولو أنهم أقاموا التورية والإنجيل...). أي ولو أنهم اتبعوا الشريعة التي هي إقامة التورية والإنجيل، وغيرهما من الكتب المنزلة وأقاموها، لحصل لهم الطريقة التي هي علم الأرجل وهو الطعام من التحت، وعلم الحقيقة التي هي الطعام من الفوق. و هذا يدل على أن الطريقة والحقيقة لا يحصلان إلا من طريق الشريعة، فإن الظاهر طريق الباطن. بل يفهم منه أن الظاهر غير منفك عن الباطن. فمن رأى أن الباطن لم يحصل له مع الأعمال الظاهرة واتباع التكاليف الإلهية، فليعلم أنه لم يقم على الظاهر على ما هو عليه. ومن أراد أن يصل إلى الباطن من غير طريق الظاهر، كبعض عوام الصوفية، فهو على غير بينة من ربه. (الامام الخميني مد ظله)

(١٢) – أي، بحتف الأنف. (ج)

المتعارف به. ولما كان الماء مظهرا للإسم (الحي) - وكل شئ حي -، قال: (فإنه بالحياة ينحفظ وجود الحي.) والباقي ظاهر.
ولما كان ما ذكره من أول الفص إلى هاهنا تمهيدا للمقدمات في بيان حال أيوب، عليه السلام، قال: (قال تعالى لأيوب: (أركض برجلك هذا مغتسل بارد، يعنى ماء بارد. ولما كان عليه من إفراط حرارة الألم، فسكنه الله ببرد الماء.) (١٣) ولما كان

---

(١٣) - في بعض النسخ، ومنها النسخة التي نعتمد عليها، ونسخة العفيفي: (أركض برجلك هذا مغتسل بارد، يعنى ماء بارد). وفي الآية الكريمة: (واذكر عبدنا أيوب إذ نادى ربه أنى مسني الشيطان بنصب وعذاب. أركض برجلك هذا مغتسل بارد وشراب). في بعض النسخ المعتبرة، ومنها م ل، وهي نسخة كاملة اعتمدنا عليها ونسخة الأستاذ التصوف والفلسفة في جامعة الفؤاد الأول في الإسكندرية: (قال تعالى لأيوب، عليه السلام: (أركض برجلك هذا مغتسل). يعنى ماء بارد). في نسخة م ل عبارة الشرح مطابق لما في المتن. قال الشارح: (أي، قال تعالى لأيوب، عليه السلام: إضرب برجلك الأرض، ليظهر لك ماء تغتسل به، بارد مسكن حرارة الألم، مطهر لبدنك من الأمراض...) وأظن أن بعض الشراح فسر الآية بعد ذكرها في الشرح، وأضاف كلمة (الشراب) وفسره ونقله في المتن ظنا بأنه سقط رأسا - والله أعلم وصار سبب وجود الاشتباه. وظنوا أن لفظ (الشراب) سقط من المتن، ثم فسروا الآية: (أركض برجلك هذا مغتسل) أي تغتسل به. (وشراب) أي تشرب منه فيشفيك. ثم قال تعالى: (ووهبنا له أهله ومثلهم معهم رحمة منا وذكرى لأولى الألباب. وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث إنا وجدناه صابرا نعم العبد إنه أواب). وفي سورة (الأنبياء): (وأيوب إذ نادى ربه أنى مسني الضر وأنت أرحم الراحمين). حضرت أيوب، عليه السلام، از آنجا كه عالم به سر (قدر) بود، مى دانست كه چه وقتى بايد به طلب ودعا متوسل شود، ودر موقع خاص به حق توسل جست واز كرب عظيم خدا أو را نجات داد كه (فاستجبنا له فكشفنا ما به من ضر وآتيناه أهله ومثلهم معهم رحمة من عندنا وذكرى للعابدين). ومما يلزم ذكره في المقام أنه يجب الإعراض عن بعض التأويلات التي لا يلائم النصوص والظواهر الكتاب المجيد، وأنه يلزم الجمع بين المعنى والصورة وحفظ الظواهر التي منها نرتقي إلى (الحد) و (الباطن) و (المطلع). وإذ انجر التأويل إلى إنكار المعجزات والكرامات، وهو تأويل إبليس لا يعبأ به. (ج)

عليه من إفراط حرارة الألم، (فسكنه الله ببرد الماء.) أي، قال تعالى لأيوب، عليه السلام: إضرب برجلك الأرض، ليظهر لك ماء تغتسل به، بارد مسكن حرارة الألم، مطهر لبدنك من الأمراض والأسقام. فلما أتى بالمأمور به، سكن الله إفراط الحرارة ببرودة الماء. هذا ظاهره.

وأما باطنه، فهو أمر بالرياضة والمجاهدة بضرب أرض النفس، ليظهر له ماء الحياة الحقيقة متجسدا في عالم المثال: فيغتسل به، فيزول من بدنه الأسقام الجسمانية ومن قلبه الأمراض الروحانية. فلما جاهد وصفا استعداده وصار قابلا للفيض الإلهي، ظهر له من الحضرة الرحمانية ماء الحياة، فاغتسل به، فزال من ظاهره وباطنه ما كان سبب الحجاب والبعد من ذلك الجناب.

(ولهذا كان الطب النقص من الزائد والزيادة في الناقص. والمقصود طلب الاعتدال. ولا سبيل إليه إلا أنه يقاربه.) (١٤) أي، أزال الحق منه إفراط الحرارة الذي كان سبب الآلام، لا الحرارة مطلقا. ولهذا المعنى كان الطب والتداوي بالتنقيص من الكيفية الزائدة، والازدياد من الناقصة، ليحصل المقصود وهو القرب من الاعتدال، إذ لا سبيل إلى الاعتدال الحقيقي إلا أن الطبيب يجعل المزاج قريبا من الاعتدال.

(وإنما قلنا: ولا سبيل إليه، أعني الاعتدال، من أجل أن الحقائق والشهود يعطى التكوين مع الأنفاس على الدوام. ولا يكون التكوين إلا عن ميل في الطبيعة، يسمى انحرافا أو تعفينا، وفي حق الحق إرادة، وهي ميل إلى المراد الخاص دون غيره. والاعتدال يؤذن بالسواء في الجميع. وهذا ليس بواقع. فلهذا منعنا من حكم الاعتدال) أي، وإنما قلنا: لا سبيل إلى الاعتدال الحقيقي، لأن معرفة

---

(١٤) – قوله: (إلا أنه يقاربه...). هذا أي القرب بالاعتدال مختص بالمزاج، وغير محقق في التكوين، فإن أمر التكوين ليس إلا بالإنحراف الصرف والإرادة المعينة لأحد الأطراف، فإن الترجيح بالأولوية محال، لا سبيل إليه. (الإمام الخميني مد ظله)

الحقائق والشهود اليقيني، يعطى للعارف المشاهد أن الأشياء لا تزال تتكون في كل آن ونفس على الدوام، كما قال تعالى: (بل هم في لبس من خلق جديد). والكون لا يكون إلا بعد الانعدام، وكل منهما لا يمكن بلا ميل (١٥) أما الانعدام، فلأنه لا يحصل إلا بالميل إلى الباطن. وهذا الميل في الحيوان يسمى (انحرافا) في الطبيعة، وفي غيره من المركبات يسمى (تعفينا)، كما إذا تغير مزاج فاكهة أو لبن أو عصير، أو غير ذلك، يقال: عفن. وذلك الميل بالنسبة إلى جناب الحق يسمى (إرادة). وذلك لأنها المخصصة والمرجحة في حق الممكنات، إما إلى الوجود، أو العدم، والتخصيص والترجيح عين الميل بأحد الحكمين

---

(١٥) - ولو كان مراد الشيخ والشارح العلامة، وغيرهما من أرباب المعرفة، أن الكون عبارة عن إيجاد ثم انعدام صريح ذوات الأجسام يلزم أن يكون الإيجاد في عالم المادة إبداعيا، أي، يقتضى أمر الإلهي انعدام المواد مع صورها وإيجاد الصور من كتم العدم من دون مسبوقيتها بالمواد والاستعداد. وإنما يستدلون على ما راموا في زبرهم على الآيات القرآنية على سبيل التعبد والتقليد، من دون ذكر دليل على كيفية دلالة الآيات الكريمة على مسلكهم. نظير (بل هم في لبس من خلق جديد). ويظهر من كلامهم أنهم ما وصلوا إلى ما وصل إليه صدر متألهة الإسلام من إثبات الحركة في الجواهر وسيلانها وتبدلها الجوهر الذاتي على سبيل الاستمرار، ونفى الكون والفساد في توارد الصور على المواد، وتبدل الصور على طريق التجدد مع القول بوقوع الحركة في الصور مع حفظ مادة ما، وتبدلها مع الاعتقاد باستمرار الحركة وعدم جواز فصل العدم في الوجود الاستمراري المادي. وأما القول بأن الكون لا يكون إلا بعد الانعدام، وكل منهما لا يكون إلا بالميل، كلام مبهم في غاية الإبهام. ولا يمكن رفع الإبهام والشكوك وإثبات التجدد والتصرم في جوهر الصور و سيلانه مع تلفيق الخطابيات قد وقد أثبتنا أن العالم حادث زماني كله وجزئه، والفيض منه تعالى ثابت أزلي دائم. ولا منافاة بين تجدد عالم الأجسام ودثوره وفنائه وزواله، وبقاء وجه الله. (كل يوم هو في شأن) - (بل هم في لبس من خلق جديد) لرسوخ الحركة وولوجها في الجواهر والأعراض تابعة لها. وأما قول الأشاعرة في عدم بقاء العرض في الآنين، لا ثقة بجدوى برهانهم، ولا يمكن التعويل عليه، بناءا على القول بالحركة في الذوات وتصرمها على سبيل اللبس بعد اللبس، لا يرد على القائل بالحركة ما يرد على الشيخ وأتباعه. (ج)

المتساويين نسبتهما إلى ذات الممكن، وإذا كان التكوين لا يحصل إلا بالميل، فلا يمكن الاعتدال الحقيقي، لأنه الجمع بين الشيئين على السواء، فلا يمكن وقوعه (١٦)

واعلم، أن الاعتدال وعدمه لا يكون إلا بالنسبة إلى المركب من الشيئين المتغائرين، وليس بين الوجود والعدم تركيب حتى يعتبر فيه الاعتدال أو عدمه.

وغرض الشيخ، رضى الله عنه، من هذا الكلام إثبات أن العالم وجد عن الميل المسمى ب (الإرادة)، فلا يزال الميل متحققا فيه، سواء كان المائل بسيطا أو مركبا. ومع وجود الميل لا يمكن الاعتدال، لأنه إنما يتصور إذا كان الشئ مركبا بحيث لا يكون لشئ من أجزائه بحسب الكمية والكيفية زيادة على الآخر.

(وقد ورد في العلم الإلهي النبوي اتصاف الحق بالرضا والغضب و بالصفات.) (١٧) أي، المتقابلة. (والرضا مزيل للغضب.) أي، عن المغضوب عليه. (والغضب مزيل للرضا عن المرضى عنه. والاعتدال أن يتساوى الرضا والغضب، فما غضب الغاضب على من غضب عليه وهو عنه راض.) أي، و يرضى عنه أبدا، كما يذكر من بعد من أنه زعم المحجوبين.

(فقد اتصف بأحد الحكمين في حقه.) أي، فقد اتصف الغاضب الذي هو الحق بأحد الحكمين، وهو الغضب في حقه، أي في حق المغضوب عليه. (و هو ميل) أي، فقد اتصف الراضي وهو الحق بأحد الحكمين، وهو الرضا في

---

(١٦) - وهذا الاستدلال ضعيف جدا، لأن الإعتدال كمال في الممتزجات العنصرية وكذا في النفوس الإنسانية، وإن الكامل المكمل في الأخلاق من بلغ روحه أو نفسه إلى الكمال الحقيقي. وأما مسألة (الميل) الذي يكرره الشيخ في كلامه إنما هو من مظاهر الإرادة، بناءا على سريان الحياة في الأشياء البسيطة والمركبة. والميل في الطبائع لمكان الشعور والعلم في الحيوان والنبات، والطبيعة بسيطا ولا شعور ولا علم للطبائع بعلمها وشعورها. وهذا مما يورد الوهن في برهان هؤلاء الأكابر. (ج)

(١٧) - قوله: (بالصفات) أي، بالصفات من ذلك، كالراضي عن قوم والغضبان على آخر. (ج)

حقه، أي في حق المرضى عنه. (وما رضى الحق عمن رضى عنه وهو غاضب عليه.) أي، يغضب
عليه أبدا. (فقد اتصف بأحد الحكمين في حقه.) أي، فقد
اتصف الراضي الذي هو الحق بأحد الحكمين، وهو الرضا في حقه، أي في
حق المرضى عنه. (وهو ميل.)
فليس فيها أيضا اعتدال، لأن كلا منهما موجب لعدم الآخر. وهذا بالنسبة
إلى القوابل. وأما بالنسبة إلى أعيان تلك الصفات الحاصلة في الجناب الإلهي
والحضرة الأسمائية، فليس كذلك، لأنه مقام الجمع ولا غلبة لأحدهما
على الآخر، وإن كان يسبق بعضها بعضا، كسبق الرحمة الغضب (١٨)
(وإنما قلنا هذا من أجل من يرى أن أهل النار لا يزال غضب الله عليهم دائما
أبدا في زعمه. فما لهم حكم الرضا من الله، فصح المقصود.) أي، إنما قلنا لا يتعلق
حكم الرضا على من يتعلق به حكم الغضب عليه، وبالعكس، بناء على زعم
أهل الحجاب من أن أهل النار لا يزال حكم الغضب جار عليهم دائما أبدا، ولا
يتعلق بهم حكم الرضا من الله. فإن كان الأمر كما زعموا، فصح المقصود.
فقوله: (فصح المقصود) جواب الشرط المحذوف يدل عليه قوله: (فإن
كان كما قلنا، مآل أهل النار إلى إزالة الآلام، وإن سكنوا النار، فذلك رضا، فزال
الغضب لزوال الآلام، إذ عين الألم عين الغضب إن فهمت) أي، فإن كان مآل
أهل النار إلى إزالة الآلام والنعيم المناسب لأهل الجحيم، كما قررناه من قبل في
مواضع - وذلك عين الرضا منهم، لأن زوال الألم عين زوال الغضب، وإذا

---

(١٨) - قوله: (لأنه مقام الجمع ولا غلبة لأحدهما...). ليس مقام الواحدية التي هي حضرة الأسماء مقام الجمع المطلق حتى لا يتصور الغلبة، بل هي مقام الكثرة الأسمائية، فللأسماء في تلك الحضرة محيطية ومحاطية وحاكمية ومحكومية وغالبية ومغلوبية. نعم، لا تكون تلك الكثرات في مقام الأحدية المطلقة، وإن كان في ذاك المقام اعتبار الأسماء الذاتية. وأما في مقام الذات من حيث هي، فليس اسم وصفة ولا كثرة أصلا. (الإمام الخميني مد ظله)

زال الغضب، حصل الرضا.
وإنما قال: (فإن كان كما قلنا) مع أنه على يقين من ربه أن الأمر كما قال، إلزاما للمحجوبين. وذلك كما قال أمير المؤمنين، كرم الله وجهه، في بعض أشعاره:
قال المنجم والطبيب كلاهما * لن تحشر الأجسام، قلت إليكما (١٩)
إن كان قولكما فلست بخاسر * أو كان قولي فالخسار عليكما
مع أنه، عليه السلام، قال: (لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا).
(فمن غضب فقد تأذى، فلا يسعى في انتقام المغضوب عليه بإيلامه، إلا ليجد الغاضب الراحة بذلك، فينتقل الألم الذي كان عنده إلى المغضوب عليه. والحق إذا أفردته عن العالم، يتعالى علوا كبيرا عن هذه الصفة على هذا الحد. وإذا كان الحق هوية العالم، فما ظهرت الأحكام كلها إلا فيه ومنه) أي، الغاضب والمنتقم إنما يغضب وينتقم ليجد الراحة بذلك الانتقام، وينتقل الألم الذي كان عنده إلى المغضوب عليه. والحق تعالى من حيث ذاته وانفراده عن العالم غنى عن العالمين، متعال عن هذه الصفة علوا كبيرا. ومن حيث إن هوية العالم عين هوية الحق، فما ظهر أحكام الرضا والغضب كلها إلا من الحق وفي الحق. فإن خطر ببالك أن هذا الكلام مبنى على أن الغضب والانتقام المنسوب إليه تعالى كالغضب والانتقام المنسوب إلينا، وأما إذا كان بمعنى آخر فلا يكون كذلك. فعليك أن تتأمل في قوله، صلى الله عليه وسلم: (إن الله خلق آدم على صورته). ليندفع ذلك الوهم.
(وهو قوله: (وإليه يرجع الأمر كله). حقيقة وكشفا (فاعبده وتوكل عليه) حجابا وسترا.) أي، قولنا: (فما ظهرت الأحكام إلا فيه ومنه) وهو معنى قوله

---

(١٩) - (إليكما) من أسماء الأفعال بمعنى (أبعد). (ج)

تعالى: (وإليه يرجع الأمر كله). أي، مآل الأمور، حسنها وقبيحها، نعيمها و جحيمها، كلها يرجع إليه تعالى حقيقة وكشفا، كما قال تعالى: (قل كل من عند الله). فإذا كان الأمر كذلك، فاعبده بما أمرك به وما استطعت عليه، وتوكل على الله حال كونه محجوبا مستورا عن نظرك. أو حال كونك في الحجاب والستر عن الله. والمعنى واحد.

(فليس في الإمكان أبدع من هذا العالم، لأنه على صورة الرحمن.) (٢٠) أي، فإذا كان هويته تعالى هوية العالم، ويرجع جميع ما في العالم من الأمور إليه تعالى، فليس في الإمكان أبدع وأحسن من نظام هذا العالم، لأنه مخلوق على صورة الرحمن.

وإنما جعل العالم مخلوقا على صورة الرحمن، لأنه تفصيل ما تجمعه الحقيقة الإنسانية المخلوقة على صورة الرحمن (أوجده الله، أي، ظهر وجوده تعالى بظهور العالم، كما ظهر الإنسان بوجود الصورة الطبيعية.) أي، أوجد الحق العالم. ثم، لما كان وجود العالم مستدعيا لوجود الحق - لأنه محدث ولا بد له من محدث أحدثه وهو الحق سبحانه - فسر (أوجده الله) تعالى بقوله: (أي ظهر). وذلك لأن الحق غيب العالم وباطنه، فظهر بالعالم، كما أن الحقيقة الإنسانية غيب هذه الصورة الطبيعية، فظهرت بها.

(فنحن) أي، أعيان العالم مع جميع الصور الروحانية والجسمانية،

---

(٢٠) - هذا بعينه ما ذهب إليه أرباب الحكمة المتعالية، أنار الله برهانهم، من أن النظام الكياني ظل للعلم الحق بنظام الأحسن، وأن علمه تعالى بالنظام الأتم عين ذاته، وذاته أفضل علم بأفضل معلوم، وأن صريح ذاته منشأ ظهور العالم، والعالم مقتضى علمه بذاته من جهة أن ذاته مبدأ للعلم في مقام الفعل، والفعل ظهوره الذي حصل من قوله: (كن فيكون)، والعلم الذاتي من حيث إنه عين العلم بالأشياء بنظامه الربوبي، وأن العلم الذاتي تقتضي ظهور الأشياء وصدورها من ذاته، فيجب أن يكون نظام الوجود أفضل و أتم بحيث لا يتصور الأتم منها، وإلا يلزم جهة فقدان في الحق، وأن ذاتها غير وافية لظهور النظام الكياني الذي لا يتصور أكمل منها. (ج)

(صورته الظاهرة، وهويته تعالى روح هذه الصورة المدبرة لها، فما كان التدبير إلا فيه.) أي، في الحق. (كما لم يكن) أي، التدبير. (إلا منه. فهو (الأول) بالمعنى، و (الآخر) بالصورة. وهو (الظاهر) بتغير الأحكام والأحوال، و (الباطن) بالتدبير.) أي، الحق هو (الظاهر) بهذه الصورة المتغيرة وأحكامها وأحوالها، و (الباطن) بحسب التدبير والتصرف، كما قال تعالى: (يدبر الأمر من السماء إلى الأرض).

((وهو بكل شئ عليم). وهو على كلي شئ شهيد.) أي، حاضر مشاهد، (ليعلم عن شهود، لا عن فكر.) و (العليم) محيط بمعلومه، مشاهد له شهودا أعيانيا، فعلمه شهودي لا مستفاد عن القوة الفكرية. هذا إذا قرئ (ليعلم) مبنيا للفاعل. أما إذا قرئ مبنيا للمفعول، فمعناه: (فهو على كل شئ شهيد) أي، حاضر ليعلم، أي ليعلمه كل شئ عن شهود، لا عن فكر، إذا الفكر لا يكون إلا للغائب. والأخير أنسب.

(فلذلك علم الأذواق لا عن فكر وهو العلم الصحيح. وما عداه فحدس و تخمين، ليس بعلم أصلا.) ظاهر.

(ثم، كان لأيوب، عليه السلام، ذلك الماء شرابا لإزالة ألم العطش الذي هو من النصب والعذاب الذي مسه به الشيطان، أي، البعد عن الحقائق أن يدركها على ما هي عليه.) (النصب) بفتحتين وضمتين وضمة وسكون، وهي لغات فيه.

والمعنى من الضر في البدن. والعذاب الذي مسه به الشيطان، هو عذاب الحجاب من الجناب الإلهي والبعد والحرمان من النعيم الأبدي. لذلك فسر (الشيطان) بالبعد عن الحقائق وإدراكها، لأنه (فيعال) من (شطن)، و (الشطن) هو البعد عن الحقائق وإدراكها (٢١).

وإن كان معذبا بالعذاب الجسماني، لكن لما كان العذاب الروحاني أشد

---

(٢١) - سمى (الشيطان) شيطانا، لبعده عن الحق والحقائق، ومن (شطن شطونا) إذا بعد. و قيل: من (شاط) إذا نفر. فهو (فيعال) أو (فعلان) بمعنى المبالغة، أي، البعيدة في الغاية.

ايلاما، قلنا هو عذاب الحجاب مسمى ب (نصب) وعذاب.
فلما شرب ماء الحياة وحيى به ظاهره وباطنه وتنور قلبه بإدراك الحقائق، زال منه ألم الفراق ونار الشوق والاشتياق.
(فيكون بإدراكها في محل القرب) لأن المدرك قريب من مدركه.
(فكل مشهود قريب من العين، ولو كان بعيدا بالمسافة، فان البصر متصل به من حيث شهوده، ولولا ذلك) الاتصال. (لم يشهده.) إشارة إلى مذهب من يقول بخروج الشعاع من البصر في زمان الإبصار.
(أو يتصل المشهود بالبصر.) (٢٢) إشارة إلى (٢٣) مذهب من يقول بالانطباع.
(كيف كان، فهو قرب بين البصر والمبصر.) أي، سواء كان الأول حقا أو الثاني، كيف ما كان، فلا بد من القرب بين البصر والمبصر.
(ولهذا كنى أيوب في المس، فأضافه إلى الشيطان مع قرب المس.) أي، و لأجل هذا القرب أتى أيوب، عليه السلام، بكناية المتكلم وضميره في فعل (المس). أي، جعل المس قريبا من نفسه، مع أنه نسبه إلى الشيطان بقوله: (إني مسني الشيطان بنصب وعذاب). وهو البعد. (فقال) أيوب، عليه السلام، بلسان الإشارة في هذا القول: (البعيد منى قريب لحكمه في.) أي، البعيد قريب منى لمعنى ركزه الله في عيني، وهو الحجاب الذي حصل من التعين، فإن الشيطان لا يدخل على أحد ولا يتصرف فيه إلا لمعنى له فيه. فهذا الكلام شكاية إلى الله من نفسه وتعينه الموجب للثنوية والبعد من الرحمن والقرب من الشيطان.

---

(٢٢) - قوله: (فإن البصر متصل...). يمكن تطبيق هذا على مسلك شيخ الإشراق في باب الإبصار. فإن النفس باسمه (البصير) يحيط على المبصر على مذاقه. وقوله: (أو يتصل المشهود بالبصر) على مسلك صدر المتألهين، قدس سره، في باب الإبصار. فإن المشهود متصل بالبصر، على مذاقه، اتصال المعلول بعلته والمظهر بظاهره. تأمل. (الإمام الخميني مد ظله)
(٢٣) - في خ، م، ل: (ولدليل على رجحان قوله (أي الشارح): إشارة إلى...)

ويمكن أن يحمل على معنى آخر. وهو أن البعيد، الذي هو الشيطان، قريب منى لحكمة في. أي، لمعنى حاصل في باطني، وهو أن الشيطان أيضا مظهر من المظاهر الحقانية، والمظهر قريب من الظاهر فيه. فالبعيد الذي هو الشيطان في نظري قريب من الحق الذي هو ظاهر في صورتي.

ولما قال البعيد منى قريب - كأن القائل يقول: كيف يكون البعيد قريبا منه؟ - فقال: (وقد علمت أن القرب والبعد أمران إضافيان، (٢٤) فهما نسبتان، لا وجود لهما في العين مع ثبوت أحكامهما في القريب والبعيد) ألا ترى أن الحق تعالى إذا تجلى

لعين من الأعيان، يقرب منه كل بعيد، فيشاهده شهودا عيانيا، كما يقرب البعيد بالمسافة من عين الناظر إليه. وإذا خفى عن عين، يبعد منه كل قريب لغلبة الظلمة واستيلائها عليها، مع أن هويته تعالى في هوية كل عين. فالقرب والبعد أمران إضافيان بالنسبة إلى الأعيان واستعداداتها.

(واعلم، أن سر الله في أيوب الذي جعله الله عبرة لنا وكتابا مسطورا حاكيا، تقرؤه هذه الأمة المحمدية لتعلم ما فيه، فتلحق بصاحبه تشريفا لها.) أي، السر في قصة أيوب، عليه السلام، الذي جعل الله عينه مع أحوالها، عبرة لنا وكتابا مسطورا مقروا بلسان الحال، ما كتب فيها يقرؤه عرفاء هذه الأمة المحمدية، لتعلم ما فيه من الأسرار. وهو إظهار الماء المطهر للظاهر والباطن من أرض نفوسهم، وطلب الفناء في الله وتحمل المشاق والصبر على المجاهدات، فتلحق بمقامه، فيكون هذا الإخبار تشريفا لها.

(فأثنى الله عليه، أعني على أيوب عليه السلام، بالصبر مع دعائه في رفع الضر عنه. فعلمنا أن العبد إذا دعا الله في كشف الضر عنه، لا يقدح في صبره.) بل عدم الدعاء بكشف الضر مذموم عند أهل الطريقة، لأنه كالمقاومة مع الله ودعوى

---

(٢٤) - قوله: (أمران إضافيان) أي، يمكن أن يكون شئ قريبا من وجه، بعيدا من وجه آخرا، و قريبا من شخص، بعيدا عن شخص آخر. أو قريبا في نظر، بعيدا في نظر آخر. (الإمام الخميني مد ظله)

التحمل بمشاقه. كما قال الشيخ المحقق، ابن الفارض، رضى الله عنه:
(ويحسن إظهار التجلد للعدى * ويقبح غير العجز عند أحبة)
(وأنه صابر وأنه نعم العبد، كما قال تعالى:) أي، كما قال الله في حقه،
(نعم العبد) و ((إنه أواب). أي، رجاع إلى الله، لا إلى الأسباب، والحق يفعل عند ذلك بالسبب) أي، الحق يعطى ما يطلبه على يد عبد من عبيده فيجعله سببا. (لا أن العبد يسند إليه) أي، إلى السبب. وفي بعض النسخ: (لأن العبد يسند إليه).
أي، لأن وجود العبد مستند إلى الله تعالى، فينبغي أن يرجع إلى مستنده.
(إذ الأسباب المزيلة لأمر ما) أي، من المضار. (كثيرة، والمسبب
واحد العين، فرجوع العبد إلى الواحد العين المزيل بالسبب ذلك الألم أولى
من الرجوع إلى سبب خاص ربما لا يوافق ذلك علم الله فيه، فيقول: إن الله لم يستجب
لي. وهو ما دعاه) (ما) نافيه. أي، والحال أن العبد الداعي لم يدع الحق، بل
دعا ما يطلق عليه اسم الغيرية ومال إليه، وهو السبب القريب في الصورة. وهذا
معنى قوله: (وإنما جنح (٢٥) إلى سبب خاص لم يقتضه الزمان ولا الوقت. فعمل أيوب
بحكمة الله، إذ كان نبيا، لما علم أن الصبر هو حبس النفس عن الشكوى
عند الطائفة.) أي، عند علماء الظاهر وأهل السلوك الذين لم يصلوا إلى
مقام التحقيق بعد. (وليس ذلك بحد للصبر عندنا. وإنما حده حبس النفس
عن الشكوى لغيره الله، لا إلى الله.) لأن الشكاية إلى الغير يستلزم الإعراض عن الله وعدم الرضا أيضا بأحكامه، وذلك يستلزم ادعاء العبد بالعلم بالأولوية، وكلها مذمومة. والشكاية إلى الله تستلزم
إظهار العجز والمسكنة والافتقار إلى الله، وإظهار أن الحق قادر على إزالة موجبات الشكوى، وكلها محمودة.
(فحجب الطائفة نظرهم في أن الشاكي يقدح بالشكوى في الرضا بالقضاء. و

---

(٢٥) - أي، مال.

ليس كذلك. فإن الرضا بالقضاء لا يقدح فيه الشكوى إلى الله، ولا إلى غيره، وإنما يقدح في الرضا بالمقضى. ونحن ما خوطبنا بالرضا بالمقضى، والضر هو المقضى، ما هو
عين القضاء) أي، وإنما منع هذه الطائفة عن الشكاية نظرهم في أن من يكون شاكيا لا يكون راضيا بالقضاء، سواء كانت الشكاية إلى الله، أو إلى غيره. و وليس كذلك. لأن القضاء حكم الله في الأشياء على حد علمه تعالى بها، وما يقع في الوجود المقضى به، الذي يطلبه عين العبد باستعداده من الحضرة الإلهية، ولا شك أن الحكم غير المحكوم به والمحكوم عليه، لكونه نسبة قائمة بهما. فلا يلزم من الرضا بالحكم الذي هو من طرف الحق الرضا بالمحكوم به، ومن عدم الرضا بالمحكوم به لا يلزم عدم الرضا بالحكم.
وإنما لزم الرضا بالقضاء، لأن العبد لا بد أن يرضى بحكم سيده. وأما المقضى به فهو مقتضى عين العبد، سواء رضى بذلك، أو لم يرض. كما قال: (من وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد دون ذلك فلا يلومن إلا نفسه).
ولو قال قائل: المقضى به لازم للقضاء، وعدم الرضا باللازم الذي هو المقضى به يوجب عدم الرضا بملزومه الذي هو القضاء.
نقول: إن القضاء هو الحكم بوجود مقتضيات الأعيان وأحوالها، فوجودها لازم للحكم لأنفسها.
(وعلم أيوب أن في حبس النفس عن الشكوى إلى الله في رفع الضر مقاومة القهر الإلهي. وهو جهل بالشخص إذا ابتلاه الله بما تتألم منه نفسه، فلا يدعو الله في إزالة ذلك الأمر المولم، بل ينبغي له عند المحقق أن يتضرع ويسأل الله في إزالة ذلك عنه، فإن ذلك إزالة عن جناب الله عند العارف صاحب الكشف.) لأنه هويته هوية الحق،
فالإزالة عن نفسه إزالة عن الحق تعالى ما يؤذيه.
(فإن الله تعالى قد وصف نفسه بأنه يؤذى به) على المبنى للمفعول. (فقال: (إن الذين يؤذون الله ورسوله). وأي أذى أعظم من أن يبتليك ببلاء عند غفلتك عنه؟ أو عن مقام إلهي لا تعلمه؟) أي، الابتلاء إنما يحصل للعبد بسبب الغفلة عن الله، أو عن حضرة من حضراته الكلية، وذلك من غيرته على عبده، فابتلاؤه إياك من

محبته فيك، لأن المحبوب يحب من يحبه ويغار عليه إذا اشتغل بغيره. فإذا رأى أنك اشتغلت عنه بغيره ابتلاك ببلاء (لترجع إليه بالشكوى، فيرفعه عنك، فيصح الافتقار الذي هو حقيقتك.) إنما جعل الافتقار الذي هو صفة العبد عين حقيقته، لكونه لازما ذاتيا له (٢٦) وبه يتميز العبد عن ربه.

(فيرتفع عن الحق الأذى بسؤالك إياه في رفعه عنك.) وذلك لأن حقيقتك هوية الحق الظاهر في صورتك، فإذا سألت رفع الأذى عنك، سألت رفع الأذى عنه.

(إذ أنت صورته الظاهرة. كما جاع بعض العارفين، فبكى. فقال له في ذلك من لا ذوق له في هذا الفن معاتبا له. فقال له العارف: إنما جوعني لأبكي. فيقول:) أي صاحب البلاء. (إنما ابتلاني بالضر لأسأله في رفعه عنى، وذلك لا يقدح في كوني صابرا. فعلمنا أن الصبر إنما هو حبس النفس عن الشكوى لغير الله.) ظاهر.

(وأعنى بالغير وجها خاصا من وجوه الله. وقد عين الحق وجها خاصا من وجوه الله، وهو المسمى وجه الهوية، فيدعوه من ذلك الوجه في رفع الضر عنه، لا من الوجوه الأخر المسماة أسبابا. وليست إلا هو من حيث تفصيل الأمر في نفسه.) هذا جواب عن سؤال مقدر. وهو قول القائل: جميع الموجودات مظاهر الحق و ليس للغير وجود، فكيف يتصور الشكوى لغير الله؟ فأجاب بأن المراد بالغير هو الهوية المتعينة بتعينات مقيدة، جزئية كانت أو كلية، وهي الوجوه الخاصة. والحق سبحانه قد عين وجها خاصا، وهي المرتبة الإلهية الأحدية الجامعة،

---

(٢٦) - قوله: (لكونه لازما ذاتيا). ليس الافتقار لازم الحقيقة، بل عينها، فإن الحقيقة هي الوجود الذي عين الربط والافتقار. اللهم إلا أن جعل الحقيقة هي المهية، فيكون الافتقار لازما لها لا عينها، فإن المهيات مناط الاستغناء، لا الافتقار. هذا على مسلك الحكيم المتأله. وأما ذوق العرفان فيقتضى أن يكون المفتقر ذات المهية، فإنها المجعول، و ليس في الوجود جعل أبدا. نعم، له الظهور والبطون والأولوية والآخرية، وليس هذا بجعل. تدبر تعرف. وتحت ذاك سر لا يجوز إظهاره. (الإمام الخميني مد ظله)

لتكون قبلة الحاجات، فيطلب المطالب من ذلك الوجه الجامع لجميع الوجوه والتعينات بأحدية جمعه. (وهو المسمى وجه الهوية) أي، وجه الهوية المطلقة التي يجمع الوجوه كلها، وهو الاسم (الله). فيدعوه الداعي من ذلك الوجه، لا من الوجوه الأخر التي هي منعوتة بالسوى والغيرية والأسباب. وإن كانت هذه الوجوه أيضا ليست إلا تفصيل ذلك الوجه الجامع، فهي هو في الحقيقة لكن من حيث التفصيل، لا من حيث الجمع، كما قيل:

كل الجمال غدا لوجهك مجملا * لكنه في العالمين مفصلا

(فالعارف لا يحجبه سؤاله هوية الحق في رفع الضر عنه عن أن تكون جميع الأسباب عينه من حيثية خاصة. وهذا لا يلزم طريقته إلا الأدباء من عباد الله، الأمناء على أسرار الله. فإن لله أمناء لا يعرفهم إلا الله، ويعرف بعضهم بعضا. وقد نصحناك فاعمل، وإياه سبحانه فاسأل.) أي، العارف إذا سأل عن الوجه الجامع الإلهي في رفع الضر عنه، لا تحتجب به عن الوجوه الأخر التي هي الأسباب في كونها عينه من حيثية أخرى خاصة، كما احتجب به غيره وحكم بالمغايرة بين ذلك الوجه وبين الوجوه الآخر مطلقا، بل يحكم بأن الوجوه كلها مجتمعة في حقيقة واحدة هي يجمعها. والوجه الذي صار قبلة الحاجات في الشرع، مجمل تلك الوجوه ومجمعها، وهي تفصيله، فبالجمع والتفصيل وقعت المغايرة بينهما لا بالحقيقة. وهذا المعنى لا يلزم طريقته ولا يعرف حقيقته إلا الأدباء من عباد الله، الأمناء على أسرار الله، لا يعرفهم حق المعرفة الا الله والعارفون. وقد نصحناك في أن لا تسأل في البلوى والضراء إلا من الله. فاعمل بمقتضاه، ومن الحق سبحانه فاسئل لا من غيره وسواه. والله الموفق للخير وهو يهدى السبيل.

فص حكمة جلالية في كلمة يحيوية

قد مر أن ما يختص بالقهر من الصفات الإلهية والأسماء الربانية يسمى ب (الجلال)، وكل ما يختص باللطف والرحمة يسمى ب (الجمال). والأول يعطى القبض والخشية والتقى والورع، والثاني يعطى البسط والرجاء والأنس واللطف والرحمة.

فلما كان يحيى، عليه السلام، لا يزال منقبضا خاشعا من الله، جاعلا الحزن و البكاء عادة بحيث صار أخاديد من دموعه في وجهه - وقد أخبر عنه رسول الله، صلى الله عليه وسلم، أنه قال يحيى لعيسى، عليه السلام، معاتبا له حين ضحك: (كأنك قد آمنت مكر الله وعذابه). فأجابه عيسى، عليه السلام: (كأنك قد آيست من فضل الله ورحمته). فأوحى الله إليهما: (أن أحبكما إلى أحسنكما ظنا بي). - وكان عاقبة أمره أنه قتل، فلا يزال فار دمه حتى قتل

من الكفار سبعون ألفا، قصاصا منه، فسكن فورانه، خصت (١) الحكمة (الجلالية) بكلمته.
وأيضا (الجلال) يفنى الموجودات ليرجع إلى الأولية - كما قال: (لمن الملك اليوم؟ لله الواحد القهار). وهما من أسماء الجلال - وكان ليحيى أولية في الأسماء، فاختص حكمته بها. ولهذا السر افتتح الفص بقوله: (هذه حكمة الأولية في الأسماء، فإن الله سماه (يحيى) أي، يحيى به ذكر زكريا، ولم يجعل له من قبل سميا.) (الأول) في الأكوان هو الذي لم يسبق عليه شئ من جنسه. فلما لم يكن ليحيى، عليه السلام، سميا قبله، كان أول من سمى بهذا الاسم. وما سمى الله (يحيى) بيحيى إلا ليحيى به ذكر أبيه، وزكريا، فإنه طلب من الله بقوله: (فهب لي من لدنك وليا يرثني ويرث من آل يعقوب، واجعله رب رضيا).
(فجمع بين حصول الصفة التي فيمن غبر ممن ترك ولدا يحيى به ذكره، وبين اسمه بذلك. فسماه (يحيى).) (غبر) أي مضى. ومعناه: أنه جمع بين الاسم والصفة التي بها يحيى ذكر من ترك ولدا من الغابرين، إذ حيى به ذكر زكريا و سمى عينه بيحيى. (فكان اسمه يحيى) من (الإحياء). (كالعلم الذوقي.)
أي، كما أن العلم الذوقي يحيى به النفوس الجاهلة.
(فإن آدم حيى ذكره بشيث، ونوحا حيى ذكره بسام، وكذلك الأنبياء، عليهم السلام. ولكن ما جمع الله لأحد قبل يحيى بين الاسم العلم منه، وبين الصفة، إلا لزكريا، عناية منه.) أي، كل من الأنبياء حيى ذكرهم بأبنائهم، لكن ما رزقهم الله تعالى من يحيى ذكرهم ويكون صفة الإحياء في اسمه وعلمه كما في يحيى. فموهبة الحق له من يجمع بينهما، عناية من الله في حقه.
(إذ قال:) أي، حين قال. ((هب لي من لدنك وليا). فقدم الحق) ب (كاف) الخطاب (٢) (على ذكر ولده، كما قدمت آسية ذكر الجار على الدار في قولها:

---

(١) - قوله: (خصت) جواب (لما).
(٢) - في أول سورة (مريم): (كهيعص. ذكر رحمة ربك عبده زكريا إذ نادى ربه نداء خفيا). عن ابن عباس، عليه السلام، تلميذ الإمام أمير المؤمنين في علم القرآن، في تأويل أو تفسير حرف المسمى ب (المقطعة) يعنى (كهيعص): (ك) عبارة عن (الكافي)، و (ه) عن (الهادي)، و (ى) عن (الواقي) (أو (الوافي))، و (ع) عن (العالم)، و (ص) عن (الصادق). والله أعلم بأسرار كلامه. وأما تطبيقه بحال زكريا، عليه السلام، لا يخلو عن دقة وصحة قريحة وسلامة تفكر. ونحن بعد ذكر مقدمة نافعة نازلة من عالم القدس والجبروت، نسرع في تطبيق ما ذكره ابن عباس (رض) على أحوال زكريا، عليه السلام.
واعلم، أن الشيخ الأكبر وصف حكمة زكريا بالحكمة (المالكية) لأن الغالب على أحواله كان حكم اسم (المالك)، لأن (الملك) الشدة، وأن الله هو القوى العزيز. فأيده الله بقوة

سرت في همته، عليه السلام، وتوجهه، فأثمرت الإجابة وحصول المراد. أسباب وعلل حاكم بر مظاهر امكانى برخى از أسباب وعلل ظاهرند. واين أسباب از طرق معهود در مسببات خود تأثير مى گذارند، ومؤثر نيز حق است. وليس لما بالقوة، أى الجهة الإمكانية، مدخلية في إفاضة الوجود أصلا. مانند درختان خرما كه از طرق معهود سبز مى شوند وبتدريج به كمال مى رسند واز راه تأبير ولقاح ثمره مى دهند. رحم زوجه وزن عاقر ونازا نطفه را فاسد مى نمايد تا چه رسد كه آن را بپروراند. واين زوجه اگر به سن پيرى قدم بگذارد وداخل قبيله عجائز گردد، محال است كه از طريق معهود دارای فرزند گردد. مردى هم كه به سنين پيرى برسد وضعف تام بر أو غلبه نمايد واستخوان بدن أو سست گردد وبه اندك بهانه‌ای دچار شكستگى گردد، اميد توليد فرزند در أو توقعى بيجاست، خصوصا كه زوجه أو نازا وبا وصف عاقر بودن پيرى فرتوت وضعيف ولاغر رحم خشكيده باشد. در اين حال توقع فرزند، به قواعد ظاهر، شبيه محال مى نمايد. ولى يأس از علل ظاهرى با تعيين فرزندى كه به مقام عالى نبوت وولايت مى رسد بيموقع بود. لذا حضرت ربوبى مى فرمايد: (ذكر رحمة ربك عبده زكريا إذ نادى ربه نداء خفيا). زكريا طالب وليى بود كه وارث علوم وأحوال ومقامات أو باشد وذكر أو را زنده نگه دارد وجاى أو را در علوم اذواق ورسالت رب جليل واهتمام به امر دين خالى نگذارد، وبا اين وصف بعيد مى دانست كه دعايش مستجاب شود. وعلل آن را ذكر كرد كه (رب إنى وهن العظم منى... وكانت إمرأتى عاقرا). از آنجا كه أسباب وعلل باطنى اقوى از أسباب ظاهرى است، قدرت در سكنه جبروت اتم وجودا از قواطن ناسوت است، حق أو را متوجه اين امر نمود وفرمود: (هو على هين وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا). حضرت زكريا متوجه پيرى وكهولت وعقيم بودن زوجه خود بود، حق به اسم مبارك (الكافى) أو را قوت بخشيد وفرمود: (إنا نبشرك بغلام اسمه يحيى). أو عرض كرد: (ولم أك بدعائك رب شقيا). مبدأ فياض به اسم مبارك (الهادى) بشارت داد. أو عرض كرد: (وإنى خفت الموالى من ورائى). حق به اسم (الوافى) أو را از شر دشمن حفظ نمود. جناب زكريا از فقدان علل ظاهرى شكايت داشت، وحق به اسمه (العليم والحكيم) پرده از راز بر داشت وعلل باطنى ملازم با (همت) را به أو گوشزد نمود. (وأنجز وعده فرحمه ووهبه يحيى). آنچه را كه در زكريا مستبعد مى نمود حق تعالى به علل وأسباب باطن به منصه واقع قرار داد. ثم، إنه كما سرت تلك القوة من الحق في زكريا وزوجته، تعدت منهما إلى يحيى، ولذلك قال الحق: (يا يحيى خذ الكتاب بقوة). فيجب التفكر في قوله تعالى: (إنا... وأصلحنا زوجته). والعقول الضعيفة ينكر أمثال هذه القضايا، والعقول البالغة إلى مقام القلب يصدقها. (ج)

(عندك بيتا في الجنة) فأكرمه الله بأن قضى حاجته وسماه بصفته) ضمير (بصفته) عائد إلى (يحيى). أي، سمى يحيى بصفته التي هي الإحياء. (حتى يكون اسمه تذكارا لما طلب منه نبيه زكريا، لأنه، عليه السلام، آثر بقاء ذكره في عقبه، إذ الولد سر
أبيه، فقال: (يرثني ويرث من آل يعقوب). وليس ثم موروث في حق هؤلاء الأنبياء إلا مقام ذكر الله والدعوة إليه.) وإنما آثر بقاء ذكر الله في عقبه، لأن الأنبياء، عليهم السلام، رحمة على العالمين، فطلب الولد ليكون ظاهرا على سره، فيذكر الله و يدعو الخلق إليه – كما كان قلبه ذاكر الله دائما – وداعيا إلى الله عباده. فالعلة الغائية من طلب الولد إظهار أعلام الله وإفشاء أحكامه وإظهار أسمائه وصفاته، والقيام بتكميل الخلائق وإيصال المستعدين إلى حقيقة الحقائق التي هي منبع الرحمة. لذلك قال: (يرثني ويرث من آل يعقوب). وميراثهم النبوة والولاية والدعوة إلى الهداية والإبعاد عن الضلالة (٣)

---

(٣) – واعلم، أن سنة الله جرت من لدن آدم، عليه السلام، إلى خاتم الأنبياء، على وجود نبي أحيا ذكر من تقدم عليه، وإن كان لبعض الأنبياء ورثه ولى أحيا ذكر من سبق عليه. قال العارف الفاضل، عبد الغنى النابلسي، (م ١١٤٣) في شرحه النافع المسمى ب (جواهر النصوص) في بيان شرح قول الشيخ (كذلك الأنبياء): (كموسى، عليه السلام، حيى ذكره بعد موته بفتاه، يوشع بن نون، وكان رباه موسى، عليه السلام. وكداود أحيا الله ذكره بولده، سليمان، عليهما السلام، فعمر (بيت المقدس) ولم تستقم عمارته بيد داود، كما مر ذكره. وكإبراهيم أحيا ذكره بابنيه، إسماعيل وإسحق. ولهذا قال: (الحمد لله الذي وهب لي على الكبر إسماعيل وإسحق إن ربى لسميع الدعاء). ويعقوب أحيا الله ذكره بيوسف. ونبينا، صلى الله عليه وسلم، بعلي، كرم الله وجهه، لأنه باب الأعظم لمدينة علمه، كما قال، عليه السلام: (أنا مدينة العلم وعلى بابها). ومما نقلناه، أو ذكرناه، يظهر أن عليا كان وصيه وخليفته ووارث علومه وأحواله ومقاماته، لإنه قال النبي، صلى الله عليه وآله وسلم، لعلى: (أنت منى بمنزلة هارون من موسى، إلا أنه لا نبي بعدي). والدليل النقلي على وراثته وولايته، وأنه أفضل الناس وأقربهم إلى رسول الله، لا تعدو لا تحصى. قال رسول الله على ما رواه الفريقين: (إن الله جعل ذريتي في صلب على بن أبي طالب). وورد أيضا: (كل بنى أنثى تمات عصبتهم لأبيهم، ما خلا ولد فاطمة، فإني أنا عصبتهم وأنا أبوهم). (ج)

(ثم، إنه تعالى بشره بما قدمه من سلامه عليه يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حيا. فجاء بصفة (الحياة)، وهي اسمه. وأعلم بسلامه عليه، وكلامه صدق، فهو مقطوع به.)

(اعلم) من (الإعلام). أي، بشر الحق زكريا بأن ابنه موصوف ب (السلامة) في أوليته وآخريته. أو يحيى، عليه السلام، بما قدمه من السلام عليه. أي، بما جعل في عينه الفائضة بالفيض الأقدس من الاستعداد والقابلية ليتجلى له الحق سبحانه باسم (السلام) ليسلم من الاحتجاب بالأنانية وظهور النفس بما يوجب البعد من الله يوم ولد، أي في أوليته، ويوم يموت، أي في آخريته، ويوم يبعث حيا، أي يوم تحققه بالوجود الحقاني الباقي بعد الوجود الفاني. (فجاء) أي، الحق سبحانه. (بصفة الحياة) في قوله: (يوم يبعث حيا).

وإنما قال: (وهي اسمه) أي، اسم الحق، أو اسم يحيى، لأن الاسم والصفة باعتبار كونهما نسبا مترادفين، وإن كان باعتبار آخر بينهما عموم و خصوص. والإعلام ب (السلام) يوم القيامة موجب لكماله ورفع درجاته

في الآخرة، لأن كلامه صدق مقطوع به.
(وإن كان قول الروح.) أي، قول عيسى، عليه السلام. ((والسلام على يوم ولدت ويوم أموت ويوم أبعث حيا). أكمل في الاتحاد، فهذا أكمل في الاتحاد والاعتقاد، وأرفع للتأويلات.) اعلم، أن في هذا الكلام تقديما وتأخيرا.
تقديره: فهذا أكمل في الاتحاد والاعتقاد وأرفع للتأويلات، وإن كان قول الروح أكمل في الاتحاد. وإنما كان هذا أكمل في الاتحاد، لأن قول الحق سبحانه: (و سلام عليه يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حيا). عبارة عن تجليه له بما يوجب السلامة من أحكام الكثرة ونقائض الإمكان، وارتفاع اللازم موجب ارتفاع الملزوم. وإذا ارتفعت الكثرة والإمكان، ظهرت الوحدة والوجوب الذاتي، فحصل الاتحاد من قول الحق. وهو أكمل مما لزم من قول العبد من الاتحاد هذا بالنسبة إلى أرباب الكشف والعرفان. وأما بالنسبة إلى أهل الحجاب، وهو أكمل بالاعتقاد، لأن سلام الحق أقبل على النفوس من سلام العبد على نفسه. وأيضا أرفع للتأويلات. بخلاف قول عيسى، عليه السلام: فإنه يحتاج إلى أن يأول بأن لسانه لسان الحق بحكم الحديث المشهور، فبالحق نطق وسلم على نفسه، أو الحق سلم على نفسه في حجابية عيسى وتعينه (فإن الذي انخرقت فيه العادة في حق عيسى، إنما هو النطق، فقد تمكن عقله وتكمل في ذلك الزمان الذي أنطقه الله فيه. ولا
يلزم للمتمكن من النطق، على أي حالة كان.) أي، المتمكن. (الصدق فيما به ينطق.) لإمكان أن يتكلم بكلام لا يكون مطابقا لما في نفس الأمر.
(بخلاف المشهود له، كيحيى.) حيث قال فيه الحق: (وسلام عليه يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حيا).
(فسلام الحق على يحيى من هذا الوجه أرفع للإلتباس الواقع في العناية الإلهية به من سلام عيسى على نفسه، وإن كانت قرائن الأحوال تدل على قربه من الله في ذلك و صدقه، إذ نطق في معرض الدلالة على براءة أمه في المهد. فهو أحد الشاهدين.) أي، على براءة أمه وقربه من الله وكونه نبيا (٤)

---

(٤) - واعلم، أنه يظهر من قوله تعالى في حق عيسى ويحيى، عليهما السلام، أنهما كانا نبيين بعد الولادة قبل الأربعين. قال، عز من قائل، في حق عيسى عليه السلام: (قال إني عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبيا). وقال في حق يحيى، عليه السلام: (يا يحيى خذ الكتاب بقوة و آتيناه الحكم صبيا. وحنانا من لدنا وزكاة وكان تقيا. وكذلك خاتم الأنبياء (ص)، لأنه كان نبيا وآدم بين الماء والطين. وفي رواية: (ولا آدم ولا ماء ولا طين). ولا شك أن روحه الكلي لا يقيده شئ، وهو ظهر في جميع أطوار الوجود عروجا تحليليا وتركيبيا، وله الرياسة التامة المطلقة، ومنه يصل الفيض إلى العالم أزلا وأبدا، فهو أزلي وأبدى، وله السيادة التامة الممتازة على الأعيان في العلم، وله الرياسة المطلقة في العين، فإنه كان نبيا بالنبوة

التعريفية. ودخل في هذا الحكم خاتم الأولياء لقربه التام بخاتم الأنبياء، ويمر على أطوار جميع الأنبياء والأولياء، وعبر عنه الشيخ الأكبر في الفتوحات ب (أقرب الناس إلى رسول الله وسر الأنبياء) وإمام العالم على بن أبي طالب. ويدخل في هذا الحكم ختم الأولياء زمانا، و هو خاتم الولاية المحمدية. قال الشيخ في الباب الثالث والسبعون (ط مصر، ج ٢، ص ٩، وط عثمان يحيى، ج ١١، ص ٢٨٩): (ختم الولاية المحمدية وختم الولاية العامة أي، المهدى و عيسى، عليهما السلام. وأما ختم الولاية المحمدية، وهو
واحد لا في كل زمان، بل هو واحد في العالم. ويختم الله به الولاية المحمدية. فلا يكون في الأولياء المحمديين أكبر منه). و
المراد مما ذكرناه تفصيلا أن الولاية الكلية المحمدية، أو الولاية الولي الفرد من عترته، غير كسبية. أي، كما أن النبوة (أمر موهوبية لا كسبية) والولاية الكلية العلوية والمهدوية والباقرية والجعفرية – وبالجملة كل من أراد النبي، صلى الله عليه وآله، من الحديث المشهور: (إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي). – يعد من الخواتم، إلا أن الختم الموجود في كل زمان الذي صرح النبي، عليه السلام، بأنه خليفة الله، هو المهدى الذي اسمه اسم النبي وكنيته كنيته، وله مقام المحمود، أي، مقام (أو أدنى)، أشبه الناس إلى رسول الله خلقا وخلقا ومنطقا. هو الذي فلا يكون في الأولياء المحمديين أكبر منه. ومن لم يكن في المحمديين أكبر منه هو الذي دخل في حكم ختميته عيسى، عليه السلام، وهو مختوم بهذا الختم المحمدي الذي صرح الشيخ عليه، ونقلنا كلامه بطوله. (ج)

(والشاهد الآخر هز الجذع اليابس، فسقط رطبا جنيا) أي، الشاهد الآخر على البراءة وكونه نبيا من عند الله، قوله لها: (وهزي إليك بجذع النخلة تساقط عليك رطبا جنيا). فهزت الجذع اليابس، فتساقط التمر حال كونه رطبا جنيا.

(من غير فحل ولا تذكير، كما ولدت مريم عيسى من غير فحل ولا ذكر ولا جماع عرفي معتاد، لو قال) أي، حتى لو قال. (نبي: آيتي ومعجزتي أن ينطق هذا الحائط. فنطق الحائط، وقال في نطقه: تكذيب قد ما أنت رسول الله، لصحت الآية و ثبت بها أنه رسول الله. ولم يلتفت إلى ما نطق به الحائط. فلما دخل هذا الاحتمال في كلام عيسى بإشارة أمه إليه وهو في المهد، كان سلام الله على يحيى أرفع من هذا الوجه.) أي، لما دخل احتمال عدم الصدق في قول عيسى، عليه السلام،
عند الجاهل بالحقائق والأسرار الإلهية، حين تكلم بإشارة أمه إليه في براءة ذمتها عما نسبوها إليه، كان سلام الله على يحيى أرفع من سلام عيسى على نفسه من هذا الوجه.
(فموضع الدلالة أنه عبد الله، من أجل ما قيل فيه إنه ابن الله. وفرغت الدلالة بمجرد النطق. وأنه عبد الله عند الطائفة الأخرى القائلة بالنبوة، وبقى ما زاد في حكم الاحتمال في النظر العقلي حتى ظهر في المستقبل صدقه في جميع ما أخبر به في المهد. فتحقق ما أشرنا إليه.) أي، متعلق الدلالة في قوله: (إني عبد الله). أنه عبد الله لينفى ما يقال فيه: إنه (ابن الله). كأن روحه استشعر بأن أكثر أمته
يذهبون إلى أنه ابن الله، فبدأ بقوله: (إني عبد الله). نفيا لما عندهم.
وذلك لأن الأرواح الكاملة قد يكون بحيث لا يخفى عليها جميع ما يجرى في هذا العالم قبل ظهورها فيه، لما يشاهد إياه في ألواح كتب السماوات وأرواحها عند المرور عليها. ويكون ما يشاهد مستصحبا معه باقيا في حفظه، كما سئل بعضهم: أتذكر عهد (أ لست بربكم)؟ قال: كأنه الآن في أذني. وقال آخر: كأنه كان أمس. فقال بعضهم: أذكر ست مواطن آخر للعهد.
(وفرغت الدلالة بمجرد النطق.) أي، تمت الدلالة على أنه عبد الله
عند الطائفة الأخرى من أمته القائلة بنبوته. وإن لم يقل إني عبد الله، فإنه بمجرد إتيانه بالنطق حصلت الدلالة على كونه عبد الله ونبيا من أنبيائه، صادقا فيما قال: (إني عبد الله آتاني الكتاب والحكم والنبوة).
وقوله: (وبقى ما زاد في حكم الاحتمال) أي، عند الجاهلين بحسب نظر

عقولهم المشوبة بالوهم، إذ يتوهم الجاهل أنه يمكن أن يكون كاذبا في قوله: (آتاني الكتاب والحكم والنبوة). وفي قوله: (والسلام علي يوم ولدت ويوم أموت ويوم أبعث حيا). ويبقى الاحتمال مستصحبا معهم إلى أن يظهر عندهم نور الإيمان به ويرتفع عندهم حجاب الكفر. لا بحسب نظر عقول المنورة، فإن نطقه في المهد و في جميع قرائن أحواله براهين لائحة وآيات واضحة ودلائل شاهدة على صدقه في كل ما يقول ويخبر به، وهو في المهد.

(فتحقق ما أشرنا إليه.) أي، من الأسرار واللطائف فيما قال الحق في يحيى وقال عيسى في نفسه من السلام عليه يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حيا، تهتد (٥) بلطائف أخر. والله الهادي.

---

(٥) - (تهتد) جواب (فتحقق). (ج)

فص حكمة مالكية في كلمة زكرياوية
(المالك) مأخوذ من (الملك) وهو الشدة والقوة. و (المليك) الشديد القوى. و (ملك) الطريق وسطه. ويطلق على القدرة والتصرف أيضا.
ولما كانت الكلمة (الزكرياوية) مؤيدة من عند الله ب (القوة) التامة والهمة المؤثرة والصبر على مقاساة الشدائد - حتى نشر بالمنشار وقد بنصفين ولم يدع الله أن يفرج عنه ويدفع البلاء منه مع كونه مستجاب الدعوة - اختصت بالحكمة (المالكية). ولما كان وجود الآلام والمحن من الغضب، وكان وجوده من رحمة الله ابتداء ويرجع إليه انتهاء ويصير سببا للوصول إلى الكمالات وواسطة لرفع الدرجات وغفرانا للخطيئات، كما قال صلى الله عليه وسلم: (البلاء سوط من سياط الله تعالى يسوق به عباده). شرع لبيانها فقال: (اعلم، أن رحمة الله وسعت

كل شئ وجودا وحكما، وأن وجود الغضب من رحمة الله بالغضب، فسبقت رحمته غضبه، أي سبقت نسبة الرحمة إليه نسبة الغضب إليه.) اعلم، أن الحق سبحانه رحم الأعيان الطالبة للوجود وأحكامها ولوازمها، فأوجدها في العين، كما أوجدها أولا في العلم، فالرحمة سابقة على كل شئ ومحيطة بكل شئ، كما قال تعالى: (ورحمتي وسعت كل شئ). وقوله: (وجودا وحكما) أي من جهة الوجود والاستعداد والقابلية له التي هي في حكم الوجود، فإن الوجود عين الرحمة الشاملة على جميع الموجودات، أعراضا كانت أو جواهرا. وكذلك القابلية محيطة وشاملة عليها. ومن جملة الأعيان عين الغضب وما يترتب عليه من الآلام والأسقام والبلايا والمحن، وأمثالها مما لا يلائم الطباع، فوسعت الرحمة لها كما وسعت لغيرها، فوجود الغضب من رحمة الله على عين الغضب، فسبقت نسبة الرحمة إليه، تعالى نسبة الغضب إليه، وذلك لأن الرحمة ذاتية للحق تعالى، وعين الغضب ناشئة من عدم قابلية بعض الأعيان للكمال المطلق والرحمة التامة، فيسمى شقاوة وشرا. وإليه أشار رسول الله، صلى الله عليه وسلم: (إن الخير كله بيديك والشر ليس إليك). ومن أمعن النظر في لوازم الغضب من الأمراض والآلام والفقر والجهل والموت وغير ذلك، يجد كلها أمورا عدمية. فالرحمة ذاتية للوجود الحق، والغضب عارضية ناش من أسباب عدمية.

(ولما كان لكل عين وجود يطلبه من الله، لذلك عمت رحمته كل عين.)

(يطلبه) يجوز أن يكون ب (الياء) المنقوطة من تحت، وب (التاء) المنقوطة من فوق. وقد مر في فصل الأعيان: أن لله تعالى أسماء ذاتية مسماة ب (مفاتيح الغيب) التي لا يعلمها إلا هو. وهي بذواتها تطلب من الله ظهور أنفسها في العلم، ثم في العين. والأعيان الثابتة عبارة عن صور تلك الأسماء وتعيناتها، وليست الأسماء إلا وجودات خاصة، فكل عين مستندة إلى وجود معين، وهو الاسم الخاص الإلهي. فإذا علمت هذا، يجوز أن يكون فاعل (يطلب) ضميرا عائدا إلى (الوجود)، وضمير المفعول عائدا إلى (كل عين) أو إلى (عين). ذكره باعتبار اللفظ، أو الشئ. ومعناه: لما كان لكل عين مستند، وهو وجود خاص و

اسم من الأسماء الذاتية يطلب ذلك الوجود بذاته كل واحد من الأعيان ليكون مظهره ومستواه في العلم والعين، عمت رحمته تعالى كل عين لأجل ذلك الطلب.
فقوله: (لذلك) متعلق بقوله: (عمت). و (عمت) جواب (لما).
ويجوز أن يكون الفاعل ضميرا عائدا إلى (كل عين). وضمير المفعول عائدا إلى (الوجود). ومعناه: لما كان لكل عين وجود في خزانة غيبه تعالى مقدر أن يفيض عليه وكان يطلب كان عين ذلك الوجود من الله، عمت رحمته كل عين، فأفاضت على كل منها وجودها لأجل ذلك الطلب الذي من الأعيان.
(فإنه برحمته التي رحمه بها قبل) بكسر (الباء). (رغبته في وجود عينه، فأوجدها.) تعليل لعموم الرحمة. أي، فإن كل عين برحمة الله التي رحمه الحق بها أزلا، فأعطاه الوجود العلمي قبل رغبته في الوجود العيني، أي، صار قابلا طالبا للوجود الخارجي، (فأوجدها) الله، أي الأعيان فيه.
فضمير (فإنه) و (قبل) عائد ان إلى (كل عين). ويجوز أن يكونا عائدين إلى (الله). وضمير (رحمه) إلى (كل عين). ذكره باعتبار لفظ (الكل)، أو باعتبار الشئ، إذ في بعض النسخ: (كل شئ). ومعناه: فإن الله برحمته التي رحم الكل بها قبل رغبته كل شئ في وجود عين ذلك الشئ. أي، قبل الله سؤاله وأجاب ندائه ورغبته في وجوده العيني، فأوجدها، أي الأعيان فيه، كما يقال: تقبل الله منك. و (قبل) على التقديرين خبر (إن).
وقرأ بعض العارفين (قبل)، بسكون (الباء)، وقال: أي، فإن الله برحمته التي رحم الشئ بها سابق رغبته في وجود عينه. أي، طلبه (فأوجدها) أي الرغبة. وفيه نظر.
(فلذلك قلنا: إن رحمة الله وسعت كل شئ وجودا وحكما.) أي، فلأجل قبول الحق طلب الأعيان ورغبتها في أن تكون موجودة في الخارج، قلنا: إن رحمة الله وسعت كل شئ وجودا وحكما. أما (وجودا) فظاهر. وأما (حكما)، فلأنه رحم وقبل سؤال كل شئ، فأعطاه الاستعداد والقابلية للوجود العيني، فوجد في العين، فذلك القبول وإعطاء الاستعداد رحمة من الله على الأعيان

حكما، لذلك قال تعالى: (وآتاكم من كل ما سألتموه). أي، بلسان الاستعداد والحال والقال.
(والأسماء الإلهية من الأشياء وهي ترجع إلى عين واحدة. فأول ما وسعت رحمة الله شيئية تلك العين الموجدة للرحمة بالرحمة، فأول شئ وسعته الرحمة نفسها، ثم
الشيئية المشار إليها، ثم شيئية كل موجود يوجد إلى ما لا يتناهى دنيا وآخرة، عرضا و جوهرا ومركبا وبسيطا.) لما كانت الأسماء من حيث تكثرها مغائرة للذات الأحدية ورحمة الله وسعت كل شئ، جعل الأسماء أيضا داخلة تحت الرحمة الذاتية، لأنها من الأشياء المتكثرة، مع أنها راجعة إلى عين واحدة وهي الذات الإلهية. فأول ما وسعت رحمة الله شيئية تلك العين الموجدة للرحمة، وهي عين اسم (الرحمن) من حيث تميزها بتعينها الخاص عن الاسم (الله). وإنما وسعت الرحمة الذاتية للعين الرحمانية، لأنها من حيث امتيازها عن الذات الإلهية إنما حصلت بالتجلي الذاتي والرحمة الذاتية على تلك العين، إذ لو لا التجلي الذاتي والرحمة الذاتية على تلك العين لما كان لشئ وجود أصلا، اسما كان أو صفة أو عينا ثابتة. وإذا كان الأمر كذلك، فأول ما تعلقت به الرحمة الذاتية هو نفس الرحمة الظاهرة في العين الرحمانية، ثم الشيئية المشار إليها، أي العين الرحمانية. وإنما جعل الرحمة الرحمانية أول متعلق الرحمة الذاتية ثم العين الرحمانية، لأن عين الاسم (الرحمن) ذات مع صفة الرحمة، والمجموع من حيث هو مجموع متأخر عن كل من أجزائه. ثم شيئية كل موجود، أي عين كل موجود.
يوجد إلى ما لا يتناهى مفصلا، دنيا وآخرة، عرضا وجوهرا، مركبا و بسيطا، لأن جميعها أخلة تحت العين الرحمانية إجمالا. فالأولية في قوله: (فأول ما وسعت رحمة الله شيئية تلك العين الموجودة) أولية بالنسبة إلى باقي أعيان الأسماء التي بعدها، كقوله عن لسان إبراهيم، عليه السلام: (وأنا أول المسلمين) وإن كان من قبله من الأنبياء أيضا مسلمين.
ويجوز أن يكون المراد ب (الشيئية) وجودات الأعيان لا أعيانها.
(ولا يعتبر فيها) أي، في إفاضة الرحمة على كل شئ. (حصول غرض ولا

ملائمة طبع. بل الملائم وغير الملائم كله وسعته الرحمة الإلهية وجودا.) إذ لو كان حصول الغرض وملائمة الطباع معتبرا في الإيجاد، لما كان للعالم وجود ولا للأسماء الإلهية ظهور وتعين أصلا، لأن الأسماء متقابلة، فمظاهرها أيضا كذلك، وطبيعة أحد المتقابلين لا تلائم طبيعة الآخر.

(وقد ذكرنا في (الفتح المكي) أن الأثر لا يكون إلا للمعدوم لا للموجود. وإن كان للموجود فبحكم المعدوم. وهو علم غريب ومسألة نادرة لا يعلم تحقيقها) في بعض النسخ: (حقيقتها). (إلا أصحاب الأوهام، فذلك بالذوق عندهم. وأما من لا يؤثر الوهم فيه، فهو بعيد عن هذه المسألة.) لما ذكر أن الرحمة وسعت كل شئ وجودا وحكما، وذكر أن شيئية كل شئ، حتى الأسماء الإلهية والأعيان الكونية، كلها من الرحمة - والرحمة لا عين لها في الخارج فهي معقولة المعنى معدومة العين، و

كأن قائلا يقول: كيف يؤثر الرحمة في أعيان الأشياء وهي في نفسها معدومة - فقال قد ذكرنا في الفتوحات أن الأثر لا يكون إلا للمعدوم. ولا يريد بالمعدوم المعدوم مطلقا، لاستحالة التأثير منه، بل المعدوم في الخارج الموجود في الباطن، وذلك لأن جميع ما في الظاهر لا يظهر إلا من الباطن، فالباطن المطلق هو الذات الإلهية، فإن الحق غيب الغيوب كلها، وقد علمت أنه من حيث ذاته غنى عن العالمين ومن حيث أسمائه يطلب وجود العالم، فالعالم مستند إما إلى الحق من حيث الأسماء، و إما إلى الأسماء، وأياما كان، يلزم المقصود، لأن الأسماء ذات مع الصفات، والصفات لا أعيان لها في الخارج لكونها نسبا، فالمؤثر إن كان الذات، فتأثيرها بحسب النسب التي لا أعيان لها في الخارج. وإن كانت الصفات فلا أعيان لها فيه، (١) ومظاهر الأسماء التي هي الأعيان ثابتة في الحضرة العلمية، ما شمت رائحة الوجود الخارجي بعد، والموجود هو الوجود المتعين على حسبها، لا الأعيان.

فصح أن المؤثر في الوجود هو الذي لا عين له في الخارج.

ثم، تنزل بقوله: فإن كان للموجود حكم وأثر فهو أيضا بحكم المعدوم، و

---

(١) - أي، في الخارج. (ج)

هو المرتبة التي بها يحكم الوجود على الشئ. ألا ترى السلطان ما دام متحققا بالسلطنة تجرى أحكامه وينفذ أوامره في رعاياه ولو كان صبيا، وعند انعزاله من السلطنة، لا ينفذ له حكم أصلا مع أنه موجود، وكذا الوزير والقاضي وجميع أصحاب المناصب. ولما كان هذا المعنى غير مشعور به مع وضوحه وحقيته، قال: (وهو علم غريب ومسألة نادرة.) قوله: (ولا يعلم تحقيقها إلا أصحاب الأوهام.) أي، الذين يتوهمون أمورا لا وجود لها، وتنفعل نفوسهم منها ويتأثر انفعالا عظيما وتأثرا قويا، هم الذين يدركون بالذوق الأمور المعدومة المتوهمة كيف تؤثر فيهم. وأما من لا يتأثر من الوهم، أي ما يدركه الوهم من الأمور المعدومة المتوهمة، فليس له نصيب من هذه المسألة بحسب الذوق.

وقيل معناه: أي، الذين يؤثرون في الأشياء بالوهم فيوجدونها، فإنهم يعلمون ذلك علم ذوق. وفيه نظر. لأن الكلام في أن المعدوم يؤثر في الموجود، لا أن الموجود يؤثر في المعدوم، (٢) والوهم قوة موجودة في الخارج. والله أعلم. شعر:

---

(٢) - قال الشيخ الكبير مولانا، صدر الملة والدين، صدر الدين القونوي، في المفتاح والنصوص: (كما أنه من ذاق هذا المشهد وقد كان علم أن الأعيان الثابتة هي حقائق الموجودات وأنها غير مجعولة، وحقيقة الحق منزهة عن الجعل والتأثر، وما ثم أمر ثالث غير الحق والأعيان، فإنه يجب أن يعلم أن إن صح ما ذكرنا أن لا أثر لشئ في شئ، وأن الأشياء هي المؤثرة في أنفسها، وأن المسمات عللا وأسبابا مؤثرة شروط في ظهور الأشياء في أنفسها، لا أن ثمة حقيقة تؤثر في حقيقة غيرها). آنچه شيخ محقق قونوى فرمود در انظار عاميه ومنغمران در علوم نقليه واضح البطلان است، وانظار عاميه به تباين معتقدند.
بايد فهميد كه حقايق وجود در سلك وجودى واحد قرار دارند وفيض از عالى به دانى مى رسد. ديگر آنكه فيض بعد از مرور به مراتب عقلي وبرزخي به عالم ماده مى رسد، و در باطن انسان مادى وجود برزخى أو، ودر باطن وجود مثالى أو مثال مطلق، قرار دارد، و در باطن وغيب برزخ عقل قرار دارد، فالإنسان لا يتغذي إلا قبل نفسه، كما صرح به صدر الدين الشيرازي، مولى صدرا. فالإسم الحاكم على المظاهر متحد معها وجودا. و قال القونوي: (وهكذا فليعرف الأمر في المدد. فليس ثمة شئ يمد شيئا. فالمدد يصل إلى ظاهر الشئ من باطنه، والتجلي النوري الوجودي يظهر ذلك، وليس الإظهار بتأثير في حقيقة ما أظهر، فالنسب هي المؤثرة بعضها في البعض بمعنى أن بعضها سبب لانتشاء البعض وظهور حكمه في الحقيقة التي هي محتدها. ومن جملة ما يعرفه ذائق هذا التجلي أن لا أثر للأعيان الثابتة من كونها مرائي للتجلي الوجودي الإلهي إلا من حيث ظهور التعدد الكائن في غيب ذلك التجلي، فهو أثر في نسبة الظهور الذي هو شرط في الإظهار).
يريد الشيخ أن العلية هي تنزل العلة لكونها من الحقائق الإرسالية، لأنه عال في دنوه، و دان في علوه. چه آنكه حق يتنزل في المراتب وأظهر نسبه وشؤونه في مرائي الممكنات. و اوست ظاهر مى شود در مظاهر طوليه وعرضيه وأو محول حقايق كونيه است، نه آنكه متحول شود به صور علميه در مرتبه الوهيت وتجافى نمايد از مقام غيب الغيوب. وهو الذى يظهر المظاهر ويختفى في عينها. أسماء كليه حقايق مؤثره وأسماء جزئيه متأثره ظاهر در صور اعيان اند، واعيان ثابته، كه حقايق امكانيه متعينه در حضرت علميه‌اند، مانند أسماء

الهیه کلیه از جهت معقولیت وتحقق در (احدیت)، که محتد ومجمع واصل جمیع اسماست، در خارج متحقق نگردند. وآنچه از این أسماء واعیان در کون تحقق یابند، اظلال وافیاء حقایق معقوله‌اند، ولها التحقق فیماله وجود عینی. نه اعیان از آن جهت که صور علمیه وانحاء تعقلات حق اند قبول تأثر می نمایند، نه أسماء مبدأ ظهور وتعین اعیان. ولها أظلال وأفیاء. ماهیات واعیان خارجیه اظلال اعیان، واعیان اظلال أسماء، وأسماء نسب ذات وظل ذات اند از آن جهت که ظاهر به ذات خود است در (احدیت)، نه احدیت ذاتیه، لذا قال الشیخ الکبیر: (الحق یتعالی أن یکون متأثرا لأنه محول الأحوال لا متحول ویتعالی حقائق الممکنات حیث حقائقها. (یعنی عینیت با ذات با قبول کثرت مفهومی)... فلا أثر للمرآة من حیث هی في حقیقة المنطبع فیها). (ج)

(فرحمة الله في الأكوان سارية وفي الذوات وفي الأعيان جارية)
ولما كان الإيجاد باختفاء الهوية الإلهية في الصور الكونية الخلقية، والأشياء ما وجدت إلا بالرحمة – والرحمة عين تلك الهوية في المرتبة الأحدية وإن كانت غيرها في
المرتبة الواحدية – جعل الرحمة سارية في أعيان الأكوان، كسريان الهوية فيها، لأنها لازمة للهوية. ولسريان الرحمة في الأكوان والأعيان يعطف بعضهم على بعض و

يحن بعضهم بعضا.
(مكانة الرحمة المثلى إذا علمت من الشهود مع الأفكار عالية)
المكانة المرتبة العلية والمنزلة الرفيعة، و (المثلى) الفضلي، تأنيث (الأفضل). كما قال تعالى: (ويذهبا بطريقتكم المثلى). أي، إذا علمت مكانة الرحمة بطريق الشهود، كانت عالية على الأفكار، أي، كانت بحيث لا تدركها الأفكار.
ف (عالية) خبر المبتدأ. و (مع) بمعنى (على). ولو قلنا معناه، إذا علمت من الشهود والأفكار على سبيل الجمع بينهما، أي إذا علمت عين الرحمة بالشهود و لوازمها بالأفكار، ظهر علوها ومنزلتها الرفيعة، ف (مع) على معناه (٣)
(فكل من ذكرته الرحمة فقد سعد، وما ثمة إلا من ذكرته الرحمة. وذكر الرحمة الأشياء عين إيجادها إياها. فكل موجود مرحوم (٤) فلا تحجب يا وليي عن إدراك ما قلناه بما تراه من أصحاب البلاء، وما تؤمن به من آلام الآخرة التي لا تفتر عمن قامت به.) أي، عمن قامت الآلام ووجوداتها به.

---

(٣) - (فمع على معناه) أي، لا بمعنى (على). (ج)
(٤) - واعلم، الرحمة الفعلية يعد من المرحومين بالنسبة إلى الرحمة الوصفية أو الأسمائية، كما أن الرحمة الأسمائية كانت من المرحومين بالنسبة إلى الرحمة الذاتية. أي، الرحمة المستجنة في الأحدية التي تكون في تعين الأول، أي الذات، منشأ لانتشاء الوحدة التي تكون أصل القابليات. ولهذه الوحدة اعتبارين: أحده اعتباره أو نسبته إلى بطون الذات، والذات بهذا الاعتبار أحد. ولها اعتبار آخر من جهة ظهور الذات، ويسمى واحدا وفي الأحدية الذاتية كل الجهات مستجنة بالاستجنان الذاتي، وبهذا الاعتبار كل صفة واسم وعين لا تعين لها، لأنها كأصل الوجود لا تعين لها، ولذا لا يشار إليها. وفي هذه المرتبة لا صفة ولا موصوف، ولذا قال آدم الأولياء: (كمال الإخلاص نفى صفات عنه). وقال أيضا: (الحقيقة محو الموهوم وصحو المعلوم). (ج)

(فاعلم أولا، أن الرحمة إنما هي في الإيجاد عامة، فبالرحمة بالآلام أوجد الآلام. ثم، إن الرحمة لها الأثر بوجهين: أثر بالذات) وهو أثر الرحمة الرحمانية العامة المتعلقة بإيجاد كل الأعيان مطلقا. وإليه أشار بقوله: (وهو إيجادها كل عين موجودة. ولا تنظر) الرحمة. (إلى غرض ولا إلى عدم غرض ولا إلى ملائم ولا إلى غير ملائم، فإنها ناظرة إلى عين كل موجود قبل وجوده.) (قبل) على صيغة الماضي. أي تنظر الرحمة في كل عين حال كونها قابلة للوجود. (بل تنظره في عين ثبوته.) فاعل (تنظره) ضمير (الرحمة). وضمير المفعول عائد إلى (كل عين). لذلك ذكره تغليبا للفظ (الكل). أو باعتبار الشئ. أي، بل ناظرة فيها، أي في عين كل موجود منهما، حال ثبوتها في العدم.

(ولهذا رأت الحق المخلوق في الاعتقادات عينا ثابتة في العيون الثابتة، فرحمته بنفسها بالإيجاد.) (الحق المخلوق) هو تجلى الحق سبحانه على حسب اعتقاد المعتقدين فيه. وإنما سمى (مخلوقا) لأنه مجعول متكثر، وكل مجعول مخلوق. و يسمى (حقا)، لأنه حق في اعتقاد المعتقد. ومجلى الحق في نفس الأمر. ومعناه: ولكون الرحمة تنظر في الأعيان حال ثبوتها في العدم فترحم عليها، شاهدت أعيان الموجودات ورأت عين الحق المخلوق ثابتة في اعتقاد كل عين في جملة العيون الثابتة. (فرحمته بنفسها). أي، فرحمت الرحمة الحق المخلوق بنفس الرحمة الذاتية، فأوجدته.

(ولذلك قلنا: إن الحق المخلوق في الاعتقادات أول شئ مرحوم بعد رحمتها بنفسها في تعلقها بإيجاد المرحومين.) أي، ولأجل أن الحق المخلوق بحسب الاعتقادات أول شئ مرحوم بعد تعلق الرحمة الذاتية بنفسها بالإيجاد، قلنا من قبل: إن أول ما وسعت الرحمة الذاتية شيئية تلك العين الموجدة للرحمة الصفاتية، وهي عين الاسم (الرحمن). ولما كان (الرحمن) هو الذي يتجلى بحسب اعتقاد المعتقدين، ويصير حقا مخلوقا فيدخل في جملة ما يتعلق الرحمة بإيجاده من الأعيان المرحومة، جعله مقول القول بحسب المعنى.

(ولها أثر آخر بالسؤال، فيسأل المحجوبون الحق أن يرحمهم في اعتقادهم. و

أهل الكشف يسألون رحمة الله أن تقوم بهم، فيسألونها باسم (الله)، فيقولون: يا الله ارحمنا. ولا يرحمهم إلا بقيام الرحمة بهم.) (الأثر الآخر) هو أثر الرحمة الرحيمية المعطية لكل عين ما يوصل إلى كمالها، إما بسؤال لسان الاستعداد، أو بسؤال لسان الحال والقال، كما مر من قبل (٥) فيسأل المحجوبون أن يرحمهم الحق الذي هو معتقدهم، ويغفر لذنوبهم ويتجاوز عنهم رغبة في الجنة وهربا من النار. و أهل الكشف يسألون أن يتصفوا بالرحمة، فيقومون بها من الحضرة الإلهية المطلقة، لا من الإلهية المقيدة، فيقولون: يا الله ارحمنا بلسان استعداداتهم. ولا يرحمهم إلا بأن يجعل قيام الرحمة بهم، فيكونوا راحمين لأنفسهم ولغيرهم من المستعدين بإيصالهم إلى الكمال. هذا بالنسبة إلى بعض المكاشفين، لا بالنسبة إلى المحققين، فإنهم يختارون مقام العبودية على الربوبية (٦) ويجوز أن يكون بالنسبة إلى جميع المكاشفين ويكون المراد الاتصاف بها، لا الظهور بها، فإن الكمل لا يطلبون الظهور بالصفة الرحمانية.

(فلها الحكم، لأن الحكم إنما هو في الحقيقة للمعنى القائم بالمحل، فهو الراحم على الحقيقة.) أي، فللرحمة الحكم في كل مرحوم، لأن المعنى القائم بالمحل، هو الحاكم في الحقيقة على نفس المحل، أو على من دونه. أ لا ترى أن السلطنة تحكم على نفس السلطان بأمور لو انعزل لا يكون له تلك الأحكام. فذلك

---

(٥) - في (الفص الشيثي).

(٦) - لأن في العبودية جوهرة كنهها الربوبية، وما فقد من العبودية وجد في الربوبية. كما قال ختم الأولياء، الأمام جعفر الصادق، عليه السلام، على ما في مصباح الشريعة وذيله: (و ما خفى عن الربوبية أطيب في العبودية). فالعبودية إذا بلغت إلى كمالها، يظهر أسرار الربوبية في القلب المتحقق بالعبودية. ولسان هذا المقام: (على أذن الله الواعية، وعين الله الباصرة). ولما يصل الفيض من الإنسان الحادث الأزلي والنش ء الأبدي، قيل: (على قلب الله). لأن الفيض منه يصل إلى العالم. ومن جهة فنائه الذاتي في الحق، يصير آلة فعل الحق، وإليه يستند في المقام ما يستند إلى الله في الفناء الأسمائي، صلى الله عليه و سلم. (ج)

(المعنى) هو الحاكم، لا نفس السلطان. ولكون المعنى قائما بالمحل يظن أنه هو الحاكم. وكذلك جميع المعاني. ويظهر حقيقة هذا الكلام في أصحاب المناصب، كالسلطان والقاضي والوزير وغيرهم.

(فلا يرحم الله عباده المعتنى بهم إلا بالرحمة.) أي، بقيام الرحمة بهم، ليكونوا راحمين.

(فإذا قامت بهم الرحمة، وجدوا حكمها ذوقا. فمن ذكرته الرحمة) أي، الرحيمية لقيامها به، كما في الكاملين، أو بالمغفرة وإعطاء الجنة، كما في العابدين الزاهدين المحجوبين عن معرفة الحقائق. (فقد رحم.) بما يناسب استعداده و تقبل عينه ذلك.

(واسم الفاعل هو (الرحيم) و (الراحم).) أي، الحاكم هو الرحمة، وإن كان اسم الفاعل هو (الرحيم) و (الراحم). أي، وإن أضيفت الرحمة إلى الذات الموصوفة بالرحمة في (الرحيم) و (الراحم).

(والحكم لا يتصف بالخلق، لأنه أمر توجيه المعاني لذواتها. فالأحوال لا موجودة ولا معدومة.) لما قال: (وجدوا حكمها ذوقا) قال: والحكم أيضا غير موصوف بأنه مخلوق، لأنه لا عين له في الخارج ليكون موصوفا بالمخلوقية، بل هو أمر معنوي يستلزمه المعاني المعقولة لذواتها، وهي المعاني الكلية المذكورة في الفص الأول من أنها باطنة ولا تزول عن الوجود الغيبي بحسب الحكم.

فالأحوال والأحكام كلها لا موجودة في الأعيان، بمعنى أن لها أعيانا في الخارج، ولا معدومة، بمعنى أنها معدومة الأثر في الخارج.

ولو قال قائل: إن الأحوال لا أعيان لها في الخارج أعيانا جوهرية، ولم لا يجوز أن يكون لها أعيانا عرضية موجودة في الخارج، لأتجه. وتحقيقه أن الأعيان العرضية بعضها محسوسة، كالسواد والبياض، وبعضها معقولة، كالعلم والقدرة والإرادة وأمثالها، والمعقولات من حيث إنها معقولات ليس لها وجود إلا في العقل ولا عين لها في الخارج غيره، ومن حيث إنها هيئات روحانية مرتسمة في الذات الموصوفة بها، لها أعيان عرضية غير أعيان محالها، واتحاد عين الصفة مع

عين الموصوف وعدم اتحادها، مستفاد من المرتبة الأحدية والواحدية التي للحق، وقد علمت أن الصفات كلها عين الذات في المرتبة (الأحدية)، وغيرها من وجه في (الواحدية)، (٧) فكذلك حال الصفات الروحانية مع محالها. والله أعلم.
(أي، لا عين لها في الوجود، لأنها نسب، ولا معدومة في الحكم، لأن الذي قام به العلم يسمى عالما، وهو الحال) أي، ذلك القيام هو (الحال) الذي به يسمى صاحبه عالما. أو هذا هو المسمى ب (الحال) في مذهب المعتزلة، الذي هو واسطة بين الوجود والعدم (٨)

---

(٧) - واعلم، أن النفس الإنسانية البالغة إلى التجرد التام، لا سيما إذا بلغت إلى المقامات القلبية، لها مقام (أحدية) ظلية، أي، مقام مشاهدة علومه وإدراكاته وأسمائه وصفاته في غيب وجوده، شهودا تاما. وإذا أراد إظهار ما هو الموجود في غيب وجوده بالاستجنان العلمي، يتجلى في الصور المفصلة، لأن العقل البسيط الإجمالي خلاق للصور المفصلة. و إذا تأملت فيما حررناه وتلوناه عليك، يعرف أن النفس في مقام إجمال الصور وتحققها لوجود واحد جمعي أحدي إذا أراد إظهار ما في ذاته الأحدي، يظهر الصور بعلم ومشيئة و إرادة وقضاء تكون كلها عين ذات النفس. وأما المرتبة (الواحدية)، المسمات ب (الألوهية) ومقام تفاصيل العلوم والأسماء والصفات، ليست فيها كثرة خارجية، لأن الحق بسيط، ليس فيه شائبة التركيب إلا في المفهوم. وأهل الفن صرحوا بأن الحق باعتبار اتصافه بالألوهية واحد. وإن شئت قلت إن الحق باعتبار تعينه باسمه (الواحد) واحد بسيط لا تركيب فيه يقتضى مظهرا واحدا مشتملا على جميع القابليات. ونسمي هذا الواحد ب (الحقيقة المحمدية البيضاء) المشتملة على جميع الموجودات من الأزل إلى الأبد. چه آنكه عين ثابت آن حقيقت بر جميع أعيان سمت سيادت دارد، وآنچه كه أول متعين از مادة المواد هستى است - كه امير اوليا وسر انبيا از آنبه (هباء) تعبير فرموده است - حقيقت احمديه است كه سيد عالم وجود نام دارد، وبه بيان شيخ أكبر: (ثم أقرب الناس إليه علي بن أبي طالب، أمام العالم وسر الأنبياء). عليه وعليهم السلام. (ج)
(٨) - أي، أرباب الاعتزال يسمون مطلق الصفات الزائدة على ذات الموصوف (حالا) وعرفوه بصفة الموجود، ونفسه لا موجودة ولا معدومة. وبعضهم ذهبوا إلى أن الصفات المنتزعة، كالعالمية والقادرية وغيرهما، من الانتزاعيات حالا، لا مطلق الصفات. وإن شئت تفصيل ما نسجوا هذه الطائفة في هذا الباب، فارجع إلى مباحث الأمور العامة من كتاب الأسفار، لصدر أئمة المعرفة، الحكيم العارف الشيعي، ملا صدرا، رضى الله عنه. (ج)

(فعالم ذات موصوفة بالعلم. فما هو) أي، فليس ذلك الحال، أي كونه عالما (عين الذات، ولا
عين العلم، وما ثمة إلا علم وذات قام بها هذا العلم. وكونه عالما
(حال) لهذه الذات باتصافها بهذا المعنى. فحدثت نسبة العلم إليه (٩) وهو المسمى عالما.) أي، حدثت من اجتماع الذات والصفة العلمية هذه النسبة، و
صار الموصوف بها مسمى بالعالم.
(والرحمة على الحقيقة نسبة من الراحم.) أي، من جملة الراحم. (وهي)
أي، الرحمة. (الموجبة للحكم) على صاحبها بأنه راحم. (فهي الراحمة) أي، الجاعلة لصاحبها راحما، وهي الراحمة في الحقيقة للأشياء المرحومة، وإن كانت في الظاهر مستندة إلى صاحبها.
(والذي أوجدها في المرحوم، ما أوجدها ليرحمه بها، (١٠) وإنما أوجدها ليرحم بها من قامت به.) أي، الحق الذي أوجد الرحمة في المرحوم، ما أوجدها ليرحمه بها، فيكون مرحوما، وإنما أوجدها فيه ليكون راحما، لأنه بمجرد ما وجد أولا، صار مرحوما بالرحمة الرحمانية، وعند الوصول إلى كمال يليق بحاله، صار

---

(٩) - أي، حدثت نسبة إضافية. وإذا قلنا إن ملاك إدراك الأشياء في علم النفس بالموجودات عبارة عن اتحاد النفس بالصور الحاصلة في النفس وحركة النفس من القوة إلى الفعل، بالحركة الجوهرية، سواء كانت المدركات من سنخ الصور العقلية الكلية أو الجزئية، لا يبقى لهذا البحث مجال. (ج)

(١٠) - أي، ليجعله مرحوما. في النسخ المطبوعة وفي غيرها: (والذي أوجدها في المرحوم، ما أوجدها ليرحمه بها). أي، المعنى الذي كان للموجد، وهو الرحمة في هذه الصورة، ما
أوجدها في المرحوم ليرحمه بها، بل ليجعله راحما. وإليه أشار بقوله: (وإنما أوجدها ليرحم بها من قامت به) أي، الحق الذي... وما في النسخة م ل مطابق لما اخترناه. وأظن أن هذه النسخة كتبت من نسخة الأصل الموجود في م استانبول على رآه السيد المعاصر، عثمان يحيى السوري.

مرحوما بالرحمة الرحيمية. فإيجاد الرحمة فيه وإعطاء هذه الصفة له بعد الوجود والوصول إلى الكمال، إنما هو ليكون العبد موصوفا بصفة ربه، فيكون راحما بعد أن كان مرحوما. وإنما كان كذلك، لأن الصفات الفعلية إذا ظهرت فيمن ظهرت تقتضي ظهور الفعل منه. ألا ترى أن الحق إذا أعطى لعبده صفة القدرة وتجلى بها له، كيف تصدر منه خوارق العادات وأنواع المعجزات والكرامات. والرحمة مبدأ جملة الصفات الفعلية، إذ بها توجد أعيانها. فنسأل الله تعالى أن يرحمنا بالرحمة التامة الخاصة والعامة.

(وهو سبحانه ليس بمحل للحوادث، فليس بمحل لإيجاد الرحمة فيه. وهو الراحم، ولا يكون الراحم راحما إلا بقيام الرحمة به. فثبت أنه عين الرحمة.) أي، الحق سبحانه هو الذي يرحم جميع الأسماء والصفات والأعيان والأكوان، فهو الراحم، وليس محلا للحوادث، ليكون له صفة زائدة عليه حادثة بالذات، فرحمته عين ذاته غير زائدة عليها (١١) وبها رحم الرحمة الصفاتية فأوجدها والعين

---

(١١) - لأن الأسماء بلسان المناسب لاستجنانها العلمي في التعين الأول التمست من الحق الظهور الأسمائي، فأجاب الحق بإظهارها من مكمن الغيب إلى مقام الظهور، وتجلى الحق بهذه الأسماء في المرتبة (الواحدية) والحضرة العلمية والإمكان، لأنه يشم من مظاهر الأسماء، أي الأعيان، رائحة الإمكان - لأنها صور قدرية التي نسميها (القدر الأول)، فظهرت الأسماء بالرحمة الذاتية المستجنة في القضاء الأول. وأما في المرتبة الغيبية المسماة ب (الغيب المغيب) و (الأحدية الذاتية) والحقيقة المطلقة المعراة عن كل القيود، حتى القيد الإطلاق، أن جميع الأسماء، ومنها (الرحمة)، من جهة اعتبارها، أو تحققها و كونها، غير متعينة، كأصل الوجود الإطلاقي الغير المتعين الذي لا اسم له ولا رسم له ولا عنوان له، وكل اسم يطلق عليه وكل صفة ينسب إليه نوع تعبير، وفائدتها التفهيم لا التعريف. في سورة (التوحيد) أشار إليه ب (هو). ولذا قالوا إن الرحمة والحمد وغيرهما لا لسان لها في الذات، وكل عين ووجود مضاف، وكل اسم وصفة ونعت متحقق في غيب الذات بالاستجنان الذاتي. وما أنشده الشاعر العارف بقوله: در آن خلوت كه هستى بى نشان بود به كنج نيستى عالم نهان بود. وجودى عارى از قيد مظاهر به نور خويشتن در خويش ظاهر. نواى دلبرى با خويش مى ساخت قمار عاشقى با خويش مى باخت. ولى زانجا كه حكم خوب روى است ز پرده خوبرو در تنگ خوى است. نكو رو تاب مستورى ندارد چو در بندى سر از روزن بر آرد. نظر كن لاله را در كوهساران كه چون خرم شود فصل بهاران. كند شق شقه گلريز خارا جمال خود كند زان آشكارا. ((اورنگ) پنجم يوسف وزليخا، جامى، رضوان الله عليه) إشارة إلى المرتبة (الأحدية) و (الغيب الثاني) لا الغيب المطلق. (ج)

التي هي قائمة بها ليرحم الأشياء كلها بها.
(ومن لم يذق هذا الأمر ولا كان له فيه قدم) أي، من لم يحصل له هذا الأمر بالذوق ليكون راحما بالفعل مالكا لهذه الصفة متمكنا فيها، ولا له قدم بوجه من الوجوه في هذا المقام. (ما اجترأ أن يقول إنه عين الرحمة، أو عين الصفة، ولا غيرها. فقال) أي، الأشعري. (ما هو عين الصفة ولا غيرها. فصفات الحق عنده لا هي هو ولا هي غيره، لأنه لا يقدر على نفيها، ولا يقدر أن يجعلها عينه، فعدل إلى هذه العبارة. وهي عبارة حسنة، وغيرها) أي، وغير هذه العبارة. (أحق بالأمر منها) أي، أحق بما في نفس الأمر منها. (وأرفع للإشكال.) وهو أن يكون الذات ناقصة بالذات مستكملة لنفسها بالصفات.
(وهو القول بنفي أعيان الصفات وجودا قائما بذات الموصوف) (هو) عائد إلى قوله: (وغيرها). أي، القول بنفي أعيان الصفات الزائدة على الذات القائمة بها أولى وأليق بما في نفس الأمر وأرفع للإشكال من أن يجعل له صفات زائدة على ذاته تعالى قائمة بها، وهي لا عينها ولا غيرها. والقول بالنفي مذهب أكثر الحكماء والمعتزلة.
(وإنما هي نسب وإضافات بين الموصوف بها وبين أعيانها المعقولة.) أي، وإنما الصفات نسب وإضافات، تلحق بالذات الإلهية، حاصلة بين الذات الموصوفة بها وبين الأعيان المعقولة لها، إذ لكل صفة حقيقة يمتاز بها عن غيرها، فتلك الحقائق أعيانها (١٢)

---

(١٢) - والعجب من الشيخ الأكبر كيف أغمض النظر عن القول الأشعري مع ذكر عبارة خالية عن الاعتبار، موجبة لرفع النقيضين، وهو تأويل قول الأشاعرة، خذلهم الله، بأنه لا هي هو ولا غيرها قد مع أن القول بنفي الصفات عن الذات قول فضيح، وهو نفى الكمالات الذاتية عن الحق والقول باستكماله بصفاته قد وأما الشارح العلامة فعذره موجه، لأنه كان أشعريا في برهة من دهره، كالشيخ الغزالي، وبقي لوازم وتوابع عن الأصول الأشعرية في ذكره ويرجع إليها أحيانا من حيث لا يشعر. والأشاعرة يقولون المعتبر في الصفة أن تكون زائدة على الموصوف في الوجود الخارجي، ولهذا صرحوا بأن (القدرة) عبارة عن التمكن عن الفعل والترك. وهي صفة زائدة على ذات الموصوفة بها. والمعتزلة أيضا اعتقدوا بلزوم زيادة الصفة على الموصوف. ولكن رأوا أنه يرد إيرادا واضحا على هذا الأصل، وهو خلو ذات الحق عن الصفات وكونه جاهلا بالذات عالما بالصفة التي هي زائدة على الذات، قالوا بنيابة الذات وصرحوا بأن الذات عرية عن الصفة، ولكن يظهر منها أثر الصفة قد وأما الحكماء قد صرحوا بعينية الصفات الكمالية. وعللوا بأن خلو الذات عن الصفات الكمالية يلحق الحق بالقبائل الممكنة. ويلزم من هذا القول الفضيح تركيب الذات بعدد الصفات الكمالية. نعم، بعضهم ذهبوا إلى الزيادة في العلم التفصيلي، لا في العلم الذاتي الكمالي، لأن الصور المرتسمة، التي هي ملاك كونه تعالى فاعلا بالعناية، ليست كمالا ذاتيا للحق، لأن علوه ومجده بالعلم الذاتي الذي كان سبب ظهور الصور المرتسمة. و كتبهم مشحونة بأن جميع صفاته موجودة في صريح ذاته، وفي كل صفة منه تعالى فيها معاني

جميع الصفات، وقالوا نحن لا نقول بترادف كل صفة مع الأخرى، لأن التغاير بين الصفات بحسب المفهوم أمر لا مرد له. وليس هذا القول مختار جميع الحكماء. والعجب من الفرقة الضالة الأشعرية حيث صرحوا بأن الاعتقاد
بزيادة الصفات الكمالية والأسماء الإلهية، إنما هو مسلك السلف الصالح ومذهب السنة، ومن عدل عن السنة ومذهب السلف الصالح فهو مبتدع قد
قول الشيخ: (ومن لم يذق هذا الأمر ولا كان له فيه قدم، ما اجترأ أن يقول إنه عين... ولا غيرها). وفي هامش الكتاب – والظاهر أنه من الشارح –: (مطلقا على ما ذهب إليه الحكماء والمعتزلة والشيعة من المليين). أقول: وأما الشيعة الاثني عشرية الجعفرية، فهم من جهة متابعتهم من الورثة المحمدية اعتقدوا بما اعتقد باب مدينة علم الرسول، عليهما السلام، حيث قال عليه السلام في مقام إثبات التوحيد الخالص: (وكمال الإخلاص نفى الصفات عنه لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف). مراده نفى الصفات الزائدة على الذات، لأن التغاير بين الصفة والموصوف وزيادة الصفة على الذات مناف لوجوب الوجود، والوجود البسيط المنزه عن التركيب، بأنواعه وأقسامه، ليس فيه جهة وجهة، وهو في وحدته وبساطته صرف، كل كمال يكون من عوارض الموجود، أو الوجود بما هو موجود، وهو، عز شأنه، علم كله، قدرة كله، وإرادة كله. وأما التعبير
عن الصفات ب (النسب) إنما يصح في مقام تجليه بأسمائه وصفاته في مظاهر أسمائه علما و عينا. وأرباب العرفان يعبرون عن (الإضافة الإشراقية) بالنسب، ومرادهم من النسب الاعتبارية، ومقصودهم عن الوجود الإمكاني بالوجود (المجازى) المجاز العرفاني. وما قيل: إن عين الممكن عدم والوجود الامكاني عدمي. كلام مبهم في غاية الإبهام. وهو من قبيل الرؤيا الذي يحتاج إلى التعبير. ونقول تارة يقال: الماهية الإمكانية أمر عدمي. والمراد أنها لا حقيقة لها في الخارج، وهي ظل الوجود الخارجي وحده. وقد يقال: إن الوجود الخاص المقيد الإمكاني، الذي هو عين الربط بالمبدأ المفيض، عدمي. يجب أن يعنى به أنه لا حقيقة له إلا المظهرية والحكاية عن الوجود المطلق، وهو باعتبار الحكاية، أو المرآتية، متحقق ويترتب عليه الآثار، ومع قطع النظر عن الحكاية، لا نفسية لها، وما يحكم عليه من الشؤون شأن من شؤون علته، والمطلق مقوم للمقيد والمقيد متقوم به. قال
صدر الحكماء وشيخ العرفاء: (إن الوجود كما أنه زائد على الماهية، زائد على الوجود الخاص الإمكاني، بمعنى أنه لا يصدق مفهوم الموجود على الوجود الخاص مع قطع النظر عن تقومه بالوجود الواجبي). وهذه الزيادة لا يدرك كنهها إلا من اكتحل عينه بنور الإيمان، ويعرف كيفية تقوم الوجود المقيد على المطلق. وفيه سر توحيد (أخص الخواصي)، لأن صدق الوجود على الرقيقة بضرب من التبعية، وعلى الحقيقة بنحو الحقيقة. وقد صرح على هذا المشرب في موارد متعددة من إلهيات الأسفار، وقال: (إن جميع مراتب الوجود ودرجاته من مراتب علمه تعالى وقدرته وإرادته وسمعه وبصره، بمعنى عالميته وقادريته ومريديته، لا مراتب معلوميته ومقدوريته ومراديته). واعلم، أن تنزل المطلق في مراتب التقييد و تجليه في صور الحقائق الممكنة والأعيان ليس على سبيل التجافي. وهو مع كونه في مقام أحديته الذاتية غيبا محضا ومجهولا مطلقا، يتجلى في الإمكانية ويتحول في كل صورة شاء وأراد. وأنه تعالى (محول)، لا (متحول)، وبينهما فرقان عظيم. وأما ما ذكره الشارح العلامة، وأشار إليه الشيخ في المتن أن الفلاسفة والمعتزلة من النافين للصفات. والشارح ذكر في الهامش: والقول بالنفي مذهب الحكماء والمعتزلة والشيعة من المليين، يدل على عدم غوره في كتب أرباب الحكمة والفئة الحقة، أي الشيعة الجعفرية. وأما الحكماء، فكتبهم مشحونة من الدلائل على إثبات عينية صفاته الكمالية. كيف، ورئيسهم، الشيخ الأعظم، فيلسوف الإسلام على الإطلاق، صرح في التعليقات (ط بن غازي، ١٩٧٢،

م ج، عبد الرحمن بدوي): (إن الأشاعرة أثبتوا أولا ليس بجسم. ثم لما جاؤوا إلى تفصيل أحواله، شبهوا أحواله وأفعاله بأفعال الإنسان، وأثبتوا له أحوال الإنسان... وهم قاسوا الحق بالإنسان، وأثبتوا له صفات هي في الإنسان كمال وفي الحق نقص، كالعلم والقدرة والإرادة الزائدة على الذات). أي، أنهم أثبتوا للحق صفات زائدة على الذات، ولم يعلموا مفاسد ما خيلت لهم أنفسهم. ومن جهلهم وعدم مهارتهم في العقليات و اتباعهم من أرباب الأوهام والخرافات وقعوا في الضلالة، وجعلوا أنفسهم مصداق قوله ت عالي: (وذروا الذين يلحدون في أسمائه). وأصحاب الشارح القيصري، أعني الأشعرية، خذلهم الله تعالى، يثبتون للحق المنزه عن عوارض الحدثان وأوصاف الإمكان (قدماء ثمانية)، وسموها صفات الأول قد لا كما زعم الشيخ الماتن (لا هي هو ولا هي غيره) لأن هذا تناقض صريح. وهم بين أن يجعلوا هذه الصفات واجبات، وبين أن يجعلوا القدماء الثمانية معاليل لذات واحدة، وجعلوا الذات الحق المنزه مهية إمكانية، العياذ بالله، عارية عن الكمال، علة للقدماء الثمانية قد وأما المفاسد التي ترد على هذا المسلك والتوالي الفاسدة التي يترتب على هذا المشرب، لا تعدو لا تحصى. والعجب أن الأشعرية كانوا يكفرون من يخالف القول بالقدماء الثمانية، ويعللون بأن هذا المسلك وصل إليهم من السلف الصالح قد آل تيم وعدي وأبى سفيان قد قال الرئيس في الشفاء

والتعليقات: (إن الحق الأول لا يتكثر من أجل تكثر صفات، لأن كل واحدة من صفاته، إذا حققت، تكون الصفة الأخرى بالقياس إليه، فيكون حياته قدرته، وقدرته علمه. فهو (حي) من حيث هو (قادر)، و (قادر) من حيث إنه (عالم)، وكذا سائر صفاته). و ظهر ما ذكره الشيخ أن الفلاسفة متفقون على عينية صفاته الكمالية، وفي كل صفة معاني كل الصفات. ولا يسمع من المتكلم الأشعري ولا يقبل منه أن معنى الصفة غير معنى الموصوف. وهو من كثرة الانغمار في المفاهيم غفل عن الحقائق الخارجية، ولا يعرف أن كل الصفات متحدة مع ظاهر الوجود باصطلاح أرباب العرفان. وما ذكره الرئيس بعينه ما قال أبو طالب المكي في قوت القلوب: (مشيئته قدرته، وما يدركه بصفة، يدركه بجميع الصفات، إذ لا اختلاف هناك). وأما الشيعة الإمامية – الذين أخذوا عقائدهم من آل بيت الرسول والعترة التي قال رسول الله، صلى الله عليه وآله في شأنهم: (إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله، وعترتي، حتى يردا على الحوض). وقال: (أنا مدينة العلم و على بابها). – يقولون بما صرح الباب الأعظم لمدينة علم الشريعة والطريقة والحقيقة، في كتاب (النهج)، ونقل عنه الأستاذ، الشارح الكاشاني: (أول الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به،... وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص نفى الصفات عنه، لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف).

مراده، عليه وعلى أولاده السلام، من (الصفة) الصفة الزائدة على الذات التي يلزم منها التركيب وخلو الذات عن الصفات. وقد صرح أمير المؤمنين بأنه لا يمكن تعريف الحق، و أن صريح الذات لا اسم له، وأسمائه تعالى تعبيرات. قال الصادق، عليه السلام، في بيان عينية الصفات وعدم زيادتها على الذات: (لم يزل الله، عز وجل، ربنا والعلم ذاته ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مبصر). نقل الشارح في (الفص الآدمي) عن على، عليه السلام: (أنه تعالى بصير إذ لا منظور إليه من خلقه). وفي آثار أئمتنا في كتاب أصول الكافي، تأليف شيخنا الكليني، رضى الله عنه، عن الصادق، عليه السلام، في جواب سؤال من سأل عنه عن الصفات. وقال السائل: (جعلت فداك، يزعم قوم من أهل العراق أنه تعالى يسمع بغير الذي يبصر، ويبصر بغير الذي يسمع). فقال الإمام جعفر الصادق، عليه السلام: (كذبوا وألحدوا وشبهوا. تعالى الله عن ذلك. إنه سميع بصير: يسمع بما يبصر، ويبصر بما يسمع). وفي كلامهم، عليهم السلام: (أنه تعالى أحدي الذات وأحدي المعنى). أي، أنه تعالى أحد، لا تركيب فيه، بسيط غير مركب من الأجزاء، والبسيط الأحد الفرد الذي ليس فيه شائبة التركيب، يجب أن يكون صفاته عين ذاته. ومراده، عليه السلام، من قوله إنه (أحدي المعنى) أي، كل صفة من صفاته أيضا مثل ذاته متصفة بالأحدية، وليس لصفته حد، ولذا يجب أن تكون صفاته عين ذاته بحيث يمكن أن ينتزع من حقيقة ذاته جميع الأسماء والصفات. وإن سئلت الحق، أنه ليس له تعالى ماهية، لأن المهية حد ونفاد للوجود وشؤونه من العلم والقدرة والبصر و غيرها، ولذا قلنا: حقيقة الذات بالمعنى الذي اصطلح عليها الأشعري مسلوبة عنه تعالى. وهو عز شأنه صرف الوجود الذي لا ثاني له، وهو صرف العلم الذي لا ثاني له، ولا جهل فيه، فهو يعلم الأشياء بعلمه الذي عين ذاته. والذي قال: إنه تعالى يبصر بغير الذي يسمع. كان من القائلين بقدماء الثمانية، من الفرقة الأشعرية الذين ألحدوا في أسمائه وصفاته. وأما مذهب أتباع آل الرسول، عليه وعلى آله السلام، يصرح بنفي (القدر) وإبطال مذهب الاعتزال. ولذا قال على بن موسى الرضا، ثامن أقطاب الوجود،

عليه السلام، ليونس بن عبد الرحمن: (يا يونس، لا تقل بقول القدرية، فإن القدرية لم يقولوا بقول أهل الجنة، ولا بقول أهل النار، ولا بقول إبليس: فإن أهل الجنة قالوا: (الحمد الله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لو لا أن هدانا الله) وقال أهل النار: (ربنا غلبت علينا شقوتنا وكنا قوما ضالين) وقال إبليس: (رب بما أغويتني) قال يونس: (والله ما أقول بقولهم، ولكني أقول: لا يكون إلا بما شاء الله وأراد وقدر وقضى). فقال: (يا يونس، لا يكون إلا ما شاء الله وأراد وقدر وقضى). فقال الإمام (ع): (يا يونس، تعلم ما المشيئة) قلت: لا. قال: (هي الذكر الأول. فتعلم ما الإرادة؟) قلت: لا. قال: (هي العزيمة على ما يشاء. فتعلم ما القدر؟) قال: (هي الهندسة ووضع الحدود من البقاء والفناء). ثم قال: (والقضاء هو الإبرام وإقامة العين). بناء على هذا، مذهب القدرية ينجر إلى تحديد الحق وسعة إرادته ومشيئته وعدم تقوم الممكن بالعلة الفياضة. وهو شرك خفى، بل جلى. وقائله ينكر التوحيد الفعلي، ويترتب عليه مفاسد عديده. وأما (المشبهة) و (الجبرية) جعلوا الذوات الإمكانية مستقلة في الوجود، وأسندوا أفاعيل العباد وآثارهم إلى الله من دون مدخلية ذواتهم الإمكانية في الاستناد. وهذه الفرقة نفوا الغرض والغاية من فعله تعالى لأنه بزعمهم يلزم استكماله بفعله. وأشكل عليهم بأنه: إذا تعلق إرادته تعالى بإيجاد شئ من الأشياء، وما المرجح لتعلق إرادة الحق بالإيجاد، مع أنه نسبة الفعل و عدمه إليه على السواء؟ فأجابوا بأن نفس الإرادة مخصصة. وإن قال أحد: لم كانت نفس الإرادة مخصصا مع أنه لا ترجيح لأحد جانبي الترك والفعل؟ يقولون: إنا نجوز الترجيح بلا مرجح. والاعتقاد بالإرادة الجزافية، وترتب المعاليل الإمكانية على العلات وخالقية الحق بالنسبة إلى المخلوقات، وانتساب أعمال العباد، خيرها وشرها، بالخلاق الحي العالم القيوم، إنما هي على سبيل جرى العادة قد وإن سئلت الحق، أن هذه الفرقة الضالة أبعد خلق الله عن منهج الشريعة، وهم أسوء حالا من (القدرية) الذين قال رسول الله في حقهم: (لعن الله القدرية على لسان سبعين نبيا) و أئمة الشيعة، والحكماء أيضا، اتفقوا أن الحق ما خلق شيئا لغرض وغاية ترجع إليه تعالى، لأنه لا يستكمل بغيره، ولكن أقطاب المحمديين صرحوا بأن الله هو الغاية والمبدأ.

والحكماء العظام، شكر الله سيعهم، وإن صرحوا في مسفوراتهم أنه يترتب على وجود كل موجود مصالح ومنافع لا تحصى، ولكن الغاية من فعل الحكيم العلى القدير أولا وبالذات نفسه تعالى وتبارك. وفي زبرهم أن في كل موجود شوقا غريزيا، وعشقا طبيعيا، وبالأول يطلب كمال المفقود، وبالثاني يحفظ كمال الموجود، وحيث لا كمال إلا لله ولا يستكمل موجود إلا بالله، فإلى الله المصير وهو غاية الغايات. وما قيل: إن الشيعة أخذوا بعض عقائدهم من الحكماء وفي آثارهم ما يدل على تأثرهم عن الفلاسفة. فيقال في جوابهم: إن الإمامية والفرقة الجعفرية والطائفة الحقة الاثني عشرية، من جهة حسن متابعتهم عن العترة، الذين فرض الله ورسوله على الأمة طاعتهم، وأخذ العلوم عنهم، أخذوا علومهم عن باب مدينة علم الحضرة النبوية، وإنه، عليه السلام، باب الأعظم لمدينة علم النبوة، وباطنه وغيبه عين باطن النبي وغيبه، وقال: (أنا وعلى من نور واحد). و (أنا وعلى من شجرة واحدة، والناس من أشجار شتى). (ج)

(وإن كانت الرحمة جامعة، فإنها بالنسبة إلى كل اسم إلهي مختلفة. فلهذا يسأل سبحانه أن يرحم بكل اسم إلهي، فرحمه الله.) (يسأل) على المبنى للمفعول. و (أن يرحم) على المبنى للفاعل. أي، الرحمة الذاتية، وإن كانت جامعة لجميع أنواع الرحمة، لكنها يختلف بالنسبة إلى الأسماء المختلفة، إذ كل منها يرحم مظهره وداعيه بما يخصه، ويعطى حقيقته. (فلهذا) أي، فلأجل هذا الاختلاف يسأل الحق سبحانه أن يرحم بكل واحد من أسمائه، فيرحم الله ذلك السائل بالاسم الذي سأل. (فرحمه الله) بمعنى يرحمه الله، كما يقال في الدعاء: رحمه الله. ويجوز أن يكون ب (التاء) والإضافة إلى (الله). أي، فرحمها الله.

(والكناية هي التي وسعت كل شئ.) (الكناية) هي ضمير المتكلم في قوله: (ورحمتي وسعت كل شئ). والمخاطب في قوله: (ربنا وسعت كل شئ رحمة وعلما) (١٣) أي، رحمة الله والذات التي (الكناية) تدل عليها، هي التي وسعت كل شئ إذ رحمته عين ذاته كما مر آنفا.

(ثم، لها شعب كثيرة تتعدد بتعدد الأسماء الإلهية. فما تعم بالنسبة إلى ذلك الاسم الخاص الإلهي في قول السائل: رب ارحم. وغير ذلك من الأسماء. حتى (المنتقم)، له أن يقول: (يا منتقم، ارحمني،) (ما) في قوله: (فما تعم) للنفي. أي، ثم للرحمة الإلهية شعب كثيرة يتعدد بتعدد الأسماء الإلهية. أي، إذا قال السائل: رب ارحمني. أو: يا الله ارحمني. أو غير ذلك من الأسماء، حتى للسائل

---

(١٣) - أي، رحمته وعلمه الذي عين ذاته وعين رحمته ملأت أركان العالم، ولا يشذ شئ عن ذاته، أي وجوده وعلمه وقدرته وحياته. (ج)

أن يقول: يا منتقم ارحمني. فما تعم الرحمة وإن كان الاسم المدعو من الأسماء الجامعة، كالاسم (الله) و (الرحمن) و (الرب). أي، ليس المطلوب بالرحمة من جميع الأسماء معنى عاما شاملا للكل، بل معنى خاصا. فإنك إذا قلت: يا رب ارحمني. تريد أن يجعلك موصوفا بالكمالات. وإذا قلت: يا منتقم ارحمني. تريد أن يخفف عنك العذاب.

(وذلك لأن هذه الأسماء تدل على الذات المسماة، وتدل بحقائقها على معان مختلفة، فيدعو بها في الرحمة) أي، فيدعو الداعي بتلك الأسماء في طلب الرحمة.

(من حيث دلالتها على الذات المسماة بذلك الاسم لا غير،) (ذلك) إشارة إلى قوله: (فما تعم). أي، فما تعم الرحمة. لأن الأسماء تدل على الذات وتدل بحقائقها. أي، بما تتميز به عن غيرها على المعاني المختلفة، فدعاء الداعي بتلك الأسماء في طلب الرحمة، إنما هو من حيث إنها تدل على الذات المسماة بها لا غير. أي، نظر الداعي في دعائه إنما هو إلى الذات المسماة بالأسماء فقط، أي اسم كان.

(لا بما يعطيه مدلول ذلك الاسم الذي ينفصل به عن غيره ويتميز.) أي، لا بالخصوصيات المتكثرة المتميزة بعضها عن بعض.

(فإنه لا يتميز عن غيره وهو عنده دليل الذات.) أي، فإن الاسم الخاص لا يتميز عن غيره من حيث إنه يدل على الذات الواحدة وهو عنده، أي ذلك الاسم الخاص عند السائل، دليل بالذات، وليس نظره إلا إلى الذات، فإنها قبلة الحاجات، وإن كان المسؤول لا يصدر من الذات إلا على يدي الاسم الخاص من حيث خصوصيته.

(وإنما يتميز بنفسه عن غيره لذاته، إذ المصطلح عليه، بأي لفظ كان، حقيقة متميزة بذاتها عن غيرها.) أي، وإنما يتميز الاسم الخاص بنفسه عن غيره لذاته، إذ الحقيقة المصطلحة عليها بالألفاظ، أي لفظ كان، متميزة بذاتها عن غيرها. ألا ترى أن (العليم) متميز عن (القادر) بعين العلم، و (القادر) متميز عنه بعين القدرة، والكل في الدلالة على الذات الإلهية غير متميزة. وإليه أشار بقوله:

(وإن كان الكل قد سبق ليدل على عين واحدة مسماة. ولا خلاف في أنه لكل اسم حكم ليس للآخر، فذلك أيضا ينبغي أن يعتبر، كما تعتبر دلالتها على الذات المسماة.) أي، ولا خلاف أن لكل اسم حكما يختص به، وليس ذلك للآخر، فذلك الحكم أيضا ينبغي أن يعتبره السائل كما اعتبر الذات، وذلك لأن السائل لا بد له من مطلوب يطلبه، فينبغي أن يطلب ذلك من الذات باسم يعطى بخصوصية مطلوبه، كما لمريض إذا دعا (يا الله) أو (يا رحمان) ينبغي أن يعتبر الشفاء ليقتضي الله حاجته على يد (الشافي).

(ولهذا قال أبو القاسم بن القسي (١٤) في الأسماء الإلهية: إن كل اسم على انفراده مسمى بجميع الأسماء الإلهية كلها، إذا قدمته في الذكر، نعته بجميع الأسماء. وذلك لدلالتها على عين واحدة، وإن تكثرت الأسماء عليها واختلفت حقائقها.) أي، حقائق تلك الأسماء. أي، ولأجل أن الأسماء كلها في دلالتها على الذات لا يختلف، قال أبو القاسم بن القسي – وهو صاحب خلع النعلين، وذكر الشيخ في الفتوحات أنه كان من أكابر أهل الطريق –: إن أي اسم من الأسماء إذا قدمته في الذكر، نعته بجميع الأسماء لأنه دليل الذات، والذات منعوته بجميع الأسماء والصفات (١٥)

---

(١٤) – اسمه أبو القاسم، أحمد بن الحسين الصوفي الأندلسي شهير. قام بصورة ضد المرابطين. مات بسببها عام ٥٤٦ ه ق. من آثاره الخطية: خلع النعلين. (ج)

(١٥) – قال رئيس الفلاسفة: (إن في كل صفة منه تعالى معاني جميع الصفات). أقول: تارة نبحث في صفاته تعالى من حيث إن كل صفة تعالى لوجوب هذه الصفة وصرافتها وعدم حد لها يجب أن يكون فيها كل ما يعد كمالا. وفي اسم (الحي) مثلا معاني جميع الصفات. و علمه لوجوبه وغنائه الذاتي وصرافته وعدم محدوديته في معاني كل الصفات. وتارة نقول: إن ذاته وجود صرف أحدي جمعي بسيط، مشتمل على كل حقيقة كمالية، لأن الوجود الصرف الواجبي يجب أن يكون جامعا لجميع النشآت، ولا يشذ من حيطة وجوده كمال من الكمالات. أو يقال: إن كلما دخل في دار الوجود، دخل في دار العلم، و إذا أخذنا الوجود غير متعين، وهو علم غير متعين. وعبر الإمام السابق، جعفر بن محمد الصادق، عن هذا العلم بالعلم المخزون في غيب وجود الحق، لا يعلمه إلا الله ويختص به. وهذا الحكم يجرى في جميع الأسماء الكلية التي يعبرون عنها ب (أمهات الأسماء) الإلهية. والغرض أن الذات الإلهية، التي اصطلح عليها المتكلمون من العامة، ليست إلا المهية التي جردوها عن جميع الصفات الكمالية والأسماء والصفات الكلية، أي، (القدماء الثمانية) زائدة على ذاته تعالى، بالمعنى الذي عرفته ويقولون، لا معنى لها إلا ما هي عارية في صميم ذاتها عن جميع الصفات. ويقولون لا معنى للصفة إلا كونها عارضة أو زائدة على الذات. وأما ما قيل إن الصفات بما هي عين الذات، أو باعتبار تحققها في عرصة الذات، حكمها حكم الذات والعلم بها متعذر ومحال. وما قيل إن العلم بالصفات ليس متعذرا، كالعلم بالذات، فالمراد منها ظهور الصفات في مرتبة تجليات الأسمائية. وأما محالية العلم بالصفات، فإنما نعنى بها إذا أخذت الأسماء والصفات على نحو عدم التعين.

و (العلم) إذا اعتبرناه على نحو الإطلاق، أي أخذ الإطلاق أمرا سلبيا – أي (العلم) بلا تعين وقيد – فهو عبارة عن الذات، ولا يصل شهود أحد إلى هذا العلم. وهذا يجرى في كل الصفات. ولا نعنى ب (الذات) ما هو المشهور عند أرباب الكلام من العامة، لأنهم ذهبوا إلى نفى الصفات عن الذات وأثبتوا الصفات في مرتبة متأخرة عن الذات في الواقع والاعتبار. وما في كلام الأئمة الشيعة أنه تعالى (أحدي الذات وأحدي المعنى). (فارجع كتاب التوحيد تأليف شيخنا الأقدم، صدوق الطائفة، ط جامعة المدرسين، ١٣٩٨ ه ق. والجامع الكافي، ج ١،
نشر فرهنگ أهل البيت، كتاب (التوحيد)، (باب الصفات وأنها عين الذات)). مرادهم من (المعنى) الصفة. وإذا كان الحق أحدية (الصفة)، يجب أن يكون الأوصاف الإلهية كلها موجودة بوجود واحد، ويجب أيضا أن يكون في كل صفة معاني جميع الصفات من دون اعتبار كثرة وتعدد، لا في الذات ولا في الاعتبار. (ج)

(ثم، إن الرحمة تنال على طريقين: طريق الوجوب، وهو قوله تعالى:
(فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة). وما قيدهم به من الصفات العلمية والعملية.) (وهو قوله تعالى) أي، ذلك الوجوب مستفاد من قوله تعالى:
(فسأكتبها...) - إلى آخر الآية. ومستفاد من الوعد الذي وعدهم في مقابلة ما قيدهم به وكلفهم.
ف (ما قيدهم) معطوف على قوله: (وهو قوله). و (ما) بمعنى (الذي) أو

(الشئ). أي، الرحمة من الله تعالى تنال
على طريقين: طريق الوجوب. أي، على طريق الذي أوجب الحق على نفسه أن يرحم عباده إذا أتوا به في مقابلة ما
قيدهم به وكلفهم من العلم والعمل. كما قال: (فسأكتبها) أي، أفرضها (للذين يتقون ويؤتون الزكاة). لا أن العبد بحسب عمله يوجب على الله أن يرحمه، بل ذلك الإيجاب على سبيل الفضل والمنة أيضا منه على عباده.
(والطريق الآخر الذي تنال به هذه الرحمة على طريق الامتنان الإلهي الذي لا يقترن به عمل، وهو قوله: (ورحمتي وسعت كل شئ). ومنه قيل: (ليغفر الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر). ومنها قوله: (إعمل ما شئت فقد غفرت لك). فاعلم ذلك.) (الرحمة الامتنانية) قد تكون عامة، وهو الرحمة الذاتية الشاملة لجميع العباد، كقوله تعالى: (رحمتي وسعت كل شئ). وقد تكون خاصة، كما قيل: (ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر). في حق نبينا، صلى الله عليه وسلم، وكما قال لبعض عباده: (إعمل ما شئت، فقد غفرت لك) (١٦) فلا يتوهم أنها شاملة لجميع الأشياء مطلقا. والله الرحيم المنان ومنه الفضل والإحسان.

---

(١٦) - نقل الشارح، عبد الرحمن جامى، في آخر (فص الزكرياوية) عن الشيخ، بناء على ما في الفتوحات: أنه ثبت في الأخبار الإلهية وصح أن العبد يذنب الذنب ويعلم أن له ربا يغفر الذنب ويأخذ بالذنب، فيقول الله له ثلاث مرات، أو رابع مرة: (إعمل ما شئت، فقد غفرت لك...). قال الشارح الجامي: (وهذا العلم من قبيل الرحمة الامتنانية.
واعلم أن الشيخ الأكبر كثيرا ما ينقل الخبر الضعيف ويقول: (في الخبر الصحيح) أو يقول: (ثبت في الأخبار الإلهية وصح أن العبد...). وما نقله بقوله: (قوله تعالى: إعمل ما شئت، فقد غفرت لك). هذا الحديث ورد في حق أهل (بدر)، كما نقله السيوطي في الجامع الصغير. وفي هذا الجامع: قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: (كما لا ينفع مع الشرك شئ، كذلك لا يضر مع الإيمان شئ) وورد أيضا: (كما لا يضر مع الإيمان ذنب، لا ينفع مع الشرك عمل) أقول: ولعل المراد من (الإيمان) ما يملأ القلب نورا بحيث صار النفس تحت شعاع الإيمان، ونور قلب صاحب الإيمان بحيث يمشى في الظلمات بنور نفسه. وهذا الإيمان لا يضر معه شئ. وقد نقل الزمخشري في تفسيره: (حب على حسنة لا تضر معها السيئة. وبغضه سيئة لا تنفع مع حسنة). لأن القلب المؤمن إذا تنور بنور الولاية الحضرة العلوية، عليه السلام، بحيث اتصل نفسه وروحه بالنفس الولوية ينجبر نقصه، لأن انجبار الناقص بالكامل من إحدى مظاهر الشفاعة. واعلم، أن الرواية عن طريق مشايخنا الإمامية عن أهل بيت النبوة، عليهم السلام، في تأثير الإعتقاد بالتوحيد وفي أن الموحد لا يخلد في النار أو النار لا يؤثر في باطنه وإنما يؤثر في ظاهره، كثيرة وبعضها منقولة عن طرق إخواننا العامة. في توحيد الصدوق، باب (ثواب الموحدين)، ج ٥، نقل المؤلف، رضى الله عنه، بإسناده عن أبى عبد الله، جعفر بن محمد، عليهما السلام، عن جده على، عليه السلام، عن رسول الله، صلى الله عليه وآله: (من مات ولا يشرك بالله شيئا، أحسن أو أساء دخل الجنة). وروى الصدوق (ج ٧) بإسناده عن الصادق، عليه السلام: (إن الله حرم أجساد الموحدين على النار). روى (ج ٩) بإسناده

عن النبي، عليه السلام: (كل جبار عنيد من أبى أن يقول لا إله إلا الله). روى من العامة والخاصة أحاديث متعددة، مضمونها: قال الله، عز من قائل: (لا إله إلا الله حصني، فمن دخل حصني أمن من عذابي). أو: (من جاء منكم بشهادة أن لا إله إلا الله بالإخلاص، دخل حصني...). وأما ما نقله عن السورة المباركة (الفتح): (ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك...). يحب أن يعلم أن في معنى قوله: (ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك) أقوالا مختلفة. ومن الناس من جوز المعاصي الصغيرة على الأنبياء. ومنهم من جوز الخطاء في الوحي، أي، في الرؤيا المنامية، وقال: (وخطاء الخيال في عالم الرؤيا المنامية جائز، بل واقع في حق الأنبياء، ولكنهم محفوظون من دوام الخطاء والتباسه عليهم في اليقظة) وهو صدق آن رؤيا الأنبياء وحي منه تعالى لهم بملك الرؤيا ينزل على قلوبهم بأمر الله، فيكشف عن ذلك خيالهم بعين ما رأوا، وبمثله ومناسبه. وجعلوا من هذا القبيل رؤيا إبراهيم الخليل، عليه السلام، حيث قال لابنه. (إني أرى في المنام إني أذبحك). وقد ذكرنا هذه المسألة على سبيل التفصيل في محله. والقائل بجواز الخطاء ليس من أصحابنا الإمامية الجعفرية، أنار الله برهانهم. والعجب من بعض شراح الفصوص، فضل في هذا المقام والسر في ظهور هذه العقيدة من العارف، التأثر من الأشعرية حيث جعلوا جواز الخطاء أو المعاصي الصغيرة عن الأنبياء مذهب سلف الصالح قد وفيهم من ظن الاجتهاد في حق بعض الأنبياء في الفروع، كما في قصة تأبير النخل، وقضية داوود النبي، عليه السلام، في (الفص الداودي). ونحن معاشر الشيعة نعتقد أن الأنبياء، لا سيما أولوا العزم منهم والأقطاب المحمديين، أي الأئمة من العترة، عليهم السلام، يخبرون عن الأحكام الواقعية. والاجتهاد في الأحكام الشرعية يختص بأهل الظاهر من الفقهاء والمجتهدين بعد غروب شمس النبوة، أو بعد غيبة خاتم الأولياء، محمد بن الحسن العسكري، المهدى الموعود، عليهما السلام، حيث أن الوارث للعلوم والأحوال والمقاما ت وشؤون الحضرة الختمية المحمدية، صلوات الله عليه وآله، ويأخذون الأحكام من المأخذ الذي كان يأخذ خاتم الأنبياء. ولذا قال الشارح في الرسالة التي ألفها في التوحيد والنبوة والولاية (ط ١٣٥٧ ش، انجمن فلسفه، ص ٢٤) بعد ذكر وجوب متابعة علماء الظاهر في الأحكام الشرعية: (لذلك لا بد أن يرفع المهدى، عليه السلام، الخلافات بين أهل الظاهر ويجعل الأحكام المختلفة في مسألة واحدة حكما واحدا، وهو ما في علم الله سبحانه، ويصير المذاهب في عصره مذهبا واحدا، لشهوده الأمر على ما هي عليه في علم الله لارتفاع الحجاب عن عيني جسمه وقلبه، كما كان في زمان رسول الله). ويعلم أن سبب الاختلاف في الأحكام في عصرنا، أي عصر غيبة صاحب الأمر، لابتلائه بأهل الخلاف، وعند قيامه لا يبقى خلافا. ولذا (كما قال الشيخ الأكبر): (كان أكثر أعدائه أهل الظاهر الذين سموا نفوسهم خلفاء رسول الله كما هو المرسوم في العامة أو نائب خليفة الله المهدى عليه السلام، كما ترى...). وأما مسألة الفتوح الحاصلة لنبينا، صلوات الله عليه، وبيان قوله تعالى:

(ليغفر لك الله ما تقدم...) فهو من أفضل المباحث وأشرفها في هذا العلم، أي، علم التوحيد والنبوة والولاية. قوله: (ما تقدم من ذنبك وما تأخر). يجب أن يعلم أن (الذنب) ما هو يبعد العبد عن المعبود، كما أن (الطاعة) عبارة عن كل ما يقربه، أي العبد، إلى الله. وأما الحضرة النبوية قبل تنزله إلى هذا العالم وقبول خطاب الإلهية بقوله: (أدبر)، كان أقرب الموجودات إلى الله لكونه، عليه السلام، أول نور ظهر في العالم، أو أول تعين وجد من المادة المواد المسمات ب (الهباء)، وكان ينبئ عن ذاته وصفاته وأفعاله. والمبعدات التي حصلت له في السلسلة النزولية تشأن الحق بشؤونه وصور كمالاته. وأما (ذنب المتأخر) فهو عبارة عن المبعدات والنقصات التي مما لا بد منها في العروج التركيبي المخصوص بالسلسلة الصعودية. وإن كنت في ريب وشك في ما حررناه، فاسمع إلى ما نلقى إليك ونتلوه عليك، بشرط تصفية نفسك المدركة وتلطيف في سرك. ونقول:
إن الأعيان، أي الحقائق الإمكانية، كلها راجعة إلى عين واحدة التي لها السيادة التامة على جميع الأعيان، التي هي من الأبعاض والأجزاء للعين الواحدة، التي نعبر عنها ب (الحقيقة المحمدية) صلى الله عليه وآله وسلم: والاسم الحاكم على المظهر المحمدي، عليه السلام، عبارة عن الاسم الجامع الذي نسميه معنى (الإنسان الكامل المحمدي) صلى الله عليه وآله. وعينه وحقيقته عبارة عن مفتاح مفاتيح المغفرة. وله الشفاعة الكبرى، لأنه متحقق بالاسم (الشفيع)، وللحق إذن، ولمحمد والخلص من أولاده و عترته مقام الشفاعة. وهذه الحقيقة الكلية، التي لها مقام جمع ومقام فرق وتفصيل، عند (فتح المبين) تبدل وجوده الإمكاني بالوجود الحقاني. وهو بعد خلع الجهة الإمكانية وتبدله بالوجود الحقاني والوصول التام، أي الاستهلاك في الحق والبلوغ إلى الفناء عن الفنائين والصحو بعد المحو، أي الصحو الثاني والتمكين التام المطلق بعد التلوين، بعون الله تعالى، خاطبه الله بالخطاب الحقاني عن مقام الغيب المغيب بقوله: (إنا فتحنا لك فتحا مبينا ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر). والفتح الأعلى هو الفتح المطلق الذي ينتهى إليه أقسام الفتوح، وهو فتح باب الحضرة (الأحدية) ومقام السر. و (الفتح المبين) نتيجة الوصول إلى باب الحضرة (الواحدية) والمرتبة الروحية هذه المرتبة والفناء في (الأحدية). ثم الرجوع إلى الصحو والوصول إلى الباب (الأحدية) يتوقف على الفناء في التعين الثاني، أي (الواحدية). وإن سئلت الحق، أن العبد السيار في مقام مظهرية التجلي الأسمائي، أي السير السالك في أسمائه تعالى من اسم إلى اسم آخر. وفي كل اسم تلوين ثم تمكين، إلى أن يتحقق السالك بمقام اسم الكلى الشامل لجميع الأسماء الظاهرة، ثم تصل النوبة – إن ساعدته العناية الإلهية وكانت عينه الثابتة مستعدة لقبول المظهرية أو السير – إلى في أسماء الباطنة أو الباطنية، ثم الوصول إلى مقام الجمعية فيها، ثم التحقق بمقام مظهرية اسم (الله) الجامع لجميع الأسماء. نقل وتحقيق في شأن آل البيت ومواليهم: قال الشيخ الكامل، ابن عربي، رضى الله عنه: (ولما كان رسول الله، صلى الله عليه وسلم، عبدا محضا، قد طهره الله وأهل بيته تطهيرا و (أذهب عنهم الرجس). فهو كل ما يشينهم. فإن (الرجس) هو القذر عند العرب. قال الله تعالى: (إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس و يطهركم تطهيرا). فلا يضاف إليهم إلا مطهر ولا بد). فهذه الآية تدل على أن الله قد شرك أهل البيت مع رسول الله، صلى الله عليه وسلم، في قوله: (ليغفر لك الله ما تقدم...) شيخ اكبر اهل بيت را به (معصومين) و (غير معصومين) تقسيم كرده است، وارباب عصمت را (اقطاب وجود) خوانده واز ايشان با تعبير (وهم الأقطاب في الوجود) ياد كرده

است.
شيخ بعد از بيان آنكه (إنما الله تعالى هو الذي اجتباهم وكساهم حلة الشرف) (وشرفا از اولاد فاطمه وعلى، عليهما السلام، اهل رحمت وسعادت اند). در حق معصومين از عترت گويد: (فما ظنك بالمعصومين المحفوظين منهم، القائمين بحدود سيدهم، الواقفين عند مراسمه، فشرفهم أعلى وأتم. وهؤلاء هم أقطاب هذا المقام). وقد ظهر مما تلونا عليك أن الشيخ، قدس الله سره، بناء على ما في الكتب الحديث المنقول من رسول الله، صلى الله عليه وسلم، صرح بأن الخلافة الإلهية والولاية المطلقة حق طلق لعلى وأبنائه وأولاده من بطن فاطمة الزهراء والعصمة الكبرى، عليهما السلام. قال الأستاذ، إبراهيم المدكور (مقدمة ج ٣، طبع عثمان يحيى): (ويبدو ابن عربي هنا أميل إلى على والعلويين، وإن كان لم يعرف بنزعة شيعية واضحة). أقول: لا شك ولا شبهة أن الشيخ الأكبر (قده) صرح في كثير من مواضع كتاب الفتوحات أن العترة لا يقاس بهم أحد، وأن عليا، عليه السلام، كان أقرب الناس إلى رسول الله عليه السلام وسر الأنبياء أجمعين وإمام العالم على الإطلاق. ونحن قد كتبنا في مقدمة هذا الكتاب ما قيل - أو يمكن أن يقال - في هذا المقام. وقد ذكرنا في تعاليقنا أن الشيخ في الفروع يعد من الحنابلة، أتباع أحمد بن حنبل، و في الأصول عارف يصرح بأن الولاية محمدي المحتد وعلوي المشرب. والله يقول الحق و هو يهدى السبيل. (ج)

فص حكمة إيناسية في كلمة إلياسية

اعلم، أن للقوى الروحانية بحسب الفعل والانفعال واجتماعاتها امتزاجات روحانية، يحصل منها هيئة وحدانية، ليكون مصدرا للأحكام والآثار الناتجة منها. والصورة الملكية تابعة لها، كما أن الصورة الطبيعية تابعة للمزاج الحاصل من العناصر المختلفة والكيفيات المتقابلة، والأحكام الظاهرة عليها إنما هي بحسب ذلك المزاج. فإذا علمت هذا، فاعلم أن إلياس، عليه السلام، ناسب بحسب مزاجه الروحاني مزاج الصور الملكية، وبحسب مزاجه الجسماني مزاج الصور البشرية، فآنس من حيث الصورة الروحانية الملائكة، فصاحبهم بحكم الاشتراك الواقع بينهم في مراتبهم الروحانية، وآنس من حيث الصورة الجسمانية الأناسي، وخالطهم بحسب الاشتراك معهم في الصورة الطبيعية العنصرية، فصار جامعا للصورتين وظاهرا بالبرزخية بين العالمين، لذلك

اختصت الحكمة (الإيناسية) بهذه الكلمة (الإلياسية).
ولتلك الصورة الملكية الموجبة للاعتدال الحقيقي فاز بالحياة الدائمة، كالخضر وعيسى، عليهما السلام. فإنهما أيضا كانا ظاهرين بالصورة الملكية، إلا أن الخضر، عليه السلام، غلبت صورته الملكية على صورته البشرية، فاختفى عن أعين الناس ولم يطرء عليه الموت، وعيسى، عليه السلام، ارتفع إلى السماء مع الصورة البشرية.
(إلياس وهو إدريس عليه السلام، كان نبيا قبل نوح، عليه السلام، ورفعه الله مكانا عليا، فهو في قلب الأفلاك ساكن، وهو فلك الشمس. ثم، بعث إلى قرية (بعلبك). و (بعل) اسم صنم و (بك) هو سلطان تلك القرية. وكان هذا الصنم المسمى (بعلا) مخصوصا بالملك. وكان إلياس، الذي هو إدريس، قد مثل له انفلاق الجبل المسمى (لبنان) من (اللبانة)، وهي الحاجة عن فرس من نار وجميع آلاته من نار. فلما رآه ركب عليه، فسقطت عنه الشهوة، فكان عقلا بلا شهوة، فلم يبق له تعلق بما يتعلق به الأغراض النفسية.) قد مر في (الفص الشيثي) أن الكامل له السراح المطلق (١) في العوالم الملكوتية والعنصرية بحكم الظهور بالقدرة خصوصا عند الأمر الإلهي بالبعثة ودعوة الخلق إلى الله.
والحكم بأن (إلياس) عين (إدريس)، عليه السلام، مستفاد من الشهود للأمر على ما هو عليه، فإنه، رضى الله عنه، كان يشاهد جميع أرواح الأنبياء،

---

(١) - في بعض النسخ، ومنها م ل: (إن الكامل له انشراح المطلق...). قال الشارح في أواخر (الفص الشيثي): (إلا للكمل المسرحين في العوالم). والصحيح ما نقلناه في الشرح: (أن الكامل له السراح المطلق). لأنه يطلق على الحركة السريعة. وجاء بمعنى الإطلاق. و معلوم أن الكمل لهم العروج والصعود والسير في العوالم نزولا وصعودا، لأنهم غير مقيدين بقيد خاص. وإلى هذا أشار النبي، عليه السلام، ونقله العامة والخاصة: (الحق مع على وعلى مع الحق، يدور معه حيثما دار). وإن الجنة الأفعال من الجبروت، وعالم المثال في مقابل سعة ولايته كحلقة صغيرة في الفلات، وأن مقامه جنة الأسماء والذات. (ج)

عليهم السلام، في مشاهده، كما صرح في (فص هود)، عليه السلام، وباقي كتبه.

فنزوله كنزول عيسى، عليهما السلام، على ما أخبر عنه نبينا، صلوات الله عليه. وإنما كان قبل نوح، لأنه كان جده، لأنه ابن لملك بن متوشلخ بن أخنوخ، وهو إدريس، عليه السلام. ولا يتوهم أنه على سبيل التناسخ ليستدل على حقيته - كما يظن به بعض من يميل إليه - لأنه عبارة عن تعلق الروح بالبدن بعد المفارقة من بدن آخر، من غير تخلل زمان بين التعلقين، (٢) للتعشق الذاتي بين الروح والجسد، ويكون تعلقه بالبدن الجسماني دائميا. وهذا ليس كذلك.

و (انفلاق الجبل عن فرس ناري) كان في العالم المثالي. فإنه شاهد فيه أن جبل لبنان - وهو من جبال الشام - انفلق وخرج منه فرس على هيئة نارية. ولا شك أن كل ما يتمثل في العالم المثالي بصورة من الصور هو معنى من المعاني الروحانية وحقيقة من الحقائق الغيبية. لذلك أثرت في حيوانيته حتى سقطت عنه الشهوة وغلبت قواه الروحانية عليه، حتى صار عقلا مجردا على صورة إنسان.

وقيل: إن (الجبل) هو جسمانيته، وانفلاقه انفراج هيآتها وغواشيها. و (الفرس) هي النفس الحيوانية. وكونها من نار غلبة حرارة الشوق واستيلاء نور القدس عليه، وكون آلاته من نار تكامل قواه وأخلاقه. وفيه نظر.

لأن المتمثل له الحكم على من يتمثل له. فلو كان المتمثل بالجبل حقيقته الجسمانية، وبالفرس حقيقته الحيوانية، لكان حكم الحيوانية غالبا على الروحانية، لا عكسه. وكونها على الصورة النارية لا يخرج الحيوانية عن مقتضاها. غايتها أن يجعل النفس منورة منقادة للروح، ليكون مقتضاها على

---

(٢) - لا يخفى أن تعلق روحه ببدن غيره، إن كان في زمان تعلق الروح الأول، يلزم تعلق النفسين ببدن واحدة وتحقق الصورتين لمادة واحدة. وإن كان بعدها، يلزم تحقق المادة أو بقائها بلا صورة. (ج)

وجه الشرع. وطريق الحل أن حملنا النارية على النورية. وإن حملناها على حقيقتها المحرقة، يكون سببا للتوغل في الشهوة والانحطاط في الدركات، لغلبة نار الشهوة على نور الروح. والله أعلم بالصواب.

(فكان الحق فيه منزها) أي، كان الحق في المقام العقلي منزها – على اسم المفعول.

(فكان) أي إلياس. (على النصف من المعرفة بالله، فإن العقل إذا تجرد لنفسه من حيث أخذه العلوم عن نظره، كانت معرفته بالله على التنزيه، لا على التشبيه.) (٣) لأنه لا يدرك مدرك ما شيئا إلا بحسب ما منه فيه. كما هو مقرر في قواعد التحقيق. ومقامه تنزيه ربه، لذلك قال الملائكة: (ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك).

فكان على النصف من المعرفة.

(وإذا أعطاه الله المعرفة بالتجلي، كملت معرفته بالله، فنزه في موضع وشبه في موضع.) أي، نزه في موضع التنزيه، تنزيها حقانيا، وشبه في موضع التشبيه، تشبيها عيانيا، فيكون تنزيهه تنزيه الحق، وتشبيهه تشبيه الحق.

(ورأى سريان الحق بالوجود في الصور الطبيعية والعنصرية، فما بقيت له صورة إلا ويرى عين الحق عينها.) كما هو الأمر عليه في نفسه.

(وهذه هي المعرفة التامة) أي، هذه المعرفة هي المعرفة التامة (٤) (التي جاءت بها الشرائع المنزلة من عند الله) لأن الشرائع كلها تحكم بالتشبيه والتنزيه، ولا ينفرد بأحدهما.

(وحكمته بهذه المعرفة الأوهام كلها.) لأن (الوهم) يلبس المعاني، كلية كانت أو جزئية، نوعا من الصور المتخيلة في الذهن. وهذا تشبيه في عين التنزيه،

---

(٣) – ولذا ترى التنزيه غالبا معتقد أرباب الحكمة النظرية. وإنما قلنا (غالبا)، لأن التنزيه الصرف الموجب للتحديد وقف على المعتزلة والفقهاء وأرباب الحديث من دون دراية. (ج)

(٤) – ولما لم يكن ضمير (هي) في نسخة الشارح العلامة، قرر كلام الشيخ بقوله: (أي، هذه المعرفة هي المعرفة التامة). ومعلوم أن كلام الشيخ: (وهذه هي المعرفة التامة...) (ج)

لأن المعاني من حيث تجردها عن المواد، منزهة عنها وعن الصور التابعة لها. ومن حيث إنها موجودة مصورة في الذهن، مشبهة بها.
(ولذلك كانت الأوهام أقوى سلطانا في هذه النشأة من العقول، لأن العاقل ولو بلغ ما بلغ في عقله، لم يخل عن حكم الوهم عليه والقصور فيما عقل.) أي، ولأجل أن الوهم حاكم على المدركات العقلية، بالتنزيه والتشبيه، كانت الأوهام أقوى سلطانا في هذه النشأة العنصرية من العقول، لأن العاقل ولو بلغ في عقله كما لا ينتهى العقول إليه، لا يخلص عن أحكام الوهم عليه، ولا مدركاته العقلية يتجرد عن الصور الوهمية.
(فالوهم هو السلطان الأعظم في هذه الصورة الكاملة الإنسانية، وبه جاءت الشرائع المنزلة فشبهت ونزهت، شبهت) أي، الشرائع. (في التنزيه) أي مقام التنزيه (بالوهم) أي، بلسان الوهم. إذ الوهم لا يعطى إلا إدراك المعاني الجزئية في الصور الحسية، فهو يتصور موجودا ما في الخارج، مشخصا مفارقا عن غيره، منزها عن كونه جسما أو جسمانيا أو زمانيا أو مكانيا. وذلك عين التشبيه.
(ونزهت في التشبيه بالعقل) أي، نزهت الشرائع في مقام التشبيه بلسان العقل، إذ العقل يجرد المعاني الكلية عن الغواشي الحسية التي يثبتها الوهم. (فارتبط الكل بالكل.) أي، التشبيه والتنزيه.
(فلا يمكن أن يخلو تنزيه عن تشبيه، ولا تشبيه عن تنزيه.) وذلك لأن كلما نزهته (٥) عنه من النقائص، فهو ثابت له عند ظهوره في المراتب الكونية و هو التشبيه. وكلما شبهته (٥) وأثبت له من الكمالات، فهو منفى عنه في مرتبة أحديته (٦) وهو التنزيه.

---

(٥) - أي، الشرائع الإلهية. (ج)
(٦) - وليعلم أن في المرتبة (الأحدية الذاتية) و (الغيب المغيب) و (العنقاء المغرب) لا تنزيه ولا تشبيه، لأنهما يرجعان إلى ما تعين الوجود بعد المرتبة التي لا تعين لها. فالتنزيه يرجع إلى التعين الأول والوجود المنزه عن التجسم والتقدر والحد العدمي. والتشبيه يرجع أول ما يرجع إلى تجلى الحق في صور أسمائه وتعينات أسمائه، أي، الأعيان الثابتة والحقائق الإمكانية، لأن حقيقة كل شئ ترجع إلى كيفية تعينه في علم الحق. وفي هذه المرتبة أحكام التنزيه ظاهر، وحكم التشبيه في خفاء لا يعرفها إلا هو. وإلى التعين الأول أشار المولى الجامي بقوله: (وجودى عارى از قيد مظاهر به نور خويشتن در خويش ظاهر). وبعض من لا خبرة له زعم أن الجامي يشير إلى المرتبة الغيبية و (الأحدية الذاتية). (ج)

(قال الله تعالى: (ليس كمثله شئ) فنزه وشبه.) أما تنزيهه فظاهر، لأنه نفى المماثلة على تقدير زيادة (الكاف). وعلى عدم زيادته أيضا يلزم المطلوب، لأن نفى المماثلة عن المثل، يوجب نفى المماثلة عن نفسه بطريق الأولى.
وأما تشبيهه، فإنه أثبت له مثلا ونفى عنه المماثلة. وإثبات المثل تشبيه. و ليس ذلك المثل إلا الإنسان المخلوق على صورته، المتصف بكمالاته إلا الوجوب الذاتي الفارق بينهما. كما مر في (الفص الآدمي).
قال الشيخ، رضى الله عنه، في كتاب الأسرار والصلاة: على أول مبدع كان ولا موجود ظهر هنالك ولا نجم فسماه مثلا. وقد أوجده فردا لا ينقسم في قوله: (ليس كمثله شئ). وهو العالم الفرد العلم.
((وهو السميع البصير) فشبه.) لأنه أثبت له ما هو ثابت لغيره. ونزه أيضا في هذا القول، لأن تقديم الضمير يوجب حصر السمع والبصر فيه، فنزه عن المشاركة مع الغير فيهما.
(وهي أعظم آية تنزيه نزلت، ومع ذلك لم تخل عن تشبيه، ب (الكاف). فهو أعلم العلماء بنفسه، وما عبر عن نفسه إلا بما ذكرناه. ثم، قال: (سبحان ربك رب العزة عما يصفون).) أي، عما يصفونه بحسب مبالغ عقولهم.
(وما يصفونه إلا بما تعطيه عقولهم. فنزه نفسه عن تنزيههم إذ حددوه بذلك التنزيه.) لأن التميز عن كل شئ محدود بتمايزه عنها.
(وذلك لقصور العقول عن إدراك مثل هذا.) أي، وذلك التحديد يحصل من قصور العقول عن إدراك الحقائق الإلهية وشؤونها على ما هي عليها. وما (٧)

---

(٧) - (ما) نافية.

استفادت العقول المنورة هذه المعاني أيضا إلا بإعلام الله والاطلاع على أسرار آياته، لا بأنفسهم.
(ثم، جاءت الشرائع كلها بما تحكم به الأوهام، فلم تخل الحق عن صفة يظهر فيها.) (لم تخل) من (الإخلاء). أي، جاءت الشرائع كلها بمقتضى القوة الوهمية (٨) على التشبيه والتنزيه، فلم تجعل الحق خاليا عن صفة يظهر الحق فيها وهو عين التشبيه.
(كذا قالت) أي الشرائع. (وبذا جاءت فعملت الأمم على ذلك) أي بمقتضى ذلك. (فأعطاها) أي، أعطى الحق الأمم. فأنث الضمير باعتبار تأنيث الجمع (الحق التجلي) أي، تجلى عليهم بتلك الصفات الموجبة للتشبيه.
(فلحقت) أي، الأمم. (بالرسل وراثة) أي، من جهة الوراثة. (فنطقت) أي، الأمم. (بما نطقت به رسل الله.) من التنزيه والتشبيه.
(الله أعلم حيث يجعل رسالاته. ف (الله أعلم) موجه: له وجه بالخبرية إلى (رسل الله). وله وجه بالابتداء إلى أعلم حيث يجعل رسالاته. وكلا الوجهين حقيقة فيه. ولذلك قلنا بالتشبيه في التنزيه، وبالتنزيه في التشبيه.) لما جعل الأمة ملحقة بالرسل بحكم الوراثة - وقال: (فنطقت بما نطقت به رسل الله) - أدرج قوله تعالى: (وإذا جاءتهم آية قالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتى رسل الله. الله أعلم حيث يجعل رسالته). ليبين التنزيه والتشبيه فيه. فقوله: (الله أعلم، موجه) أي، موجه بالوجهين: الخبرية، والابتدائية.
أما خبريته، فلأن قوله تعالى: (لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتى). كلام تام، لأن المفعول الذي أقيم فيه مقام الفاعل ضمير عائد إلى (الرسول). أي، لن

---

(٨) - اتفقت كلمة أرباب الحكمة أن الوهم في الحيوان يكون رئيس القوى الحيوانية والحاكم عليها، كما أن العقل في الإنسان هو الرئيس الأعلى للقوى الإنسانية والحيوانية. والفرق بين العقل والوهم، أن الوهم يدرك المعاني الجزئية، كحب الوالد على ولده الخاص الجزئي وحب الحيوان لمولوده.

نؤمن بالآية حتى نؤتى مثل ما أوتى الرسول المبلغ إياها. ف (رسل الله) (الله) جملة أخرى. أي، رسل الله هم مظاهر الله. و (أعلم) خبر مبتداء محذوف. أي، هو أعلم حيث يجعل رسالاته.

والثاني، (الله) مبتدأ و (أعلم) خبره. فهو كلام مستأنف.

والوجه الأول وإن كان فيه تعسفات كثيرة، لكن لما كان في نفس الأمر كلاما حقا، التزمه. ويظهر حقيته لمن يعرف سر قوله تعالى: (إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله. يد الله فوق أيديهم. ومن يطع الرسول فقد أطاع الله). وأمثال ذلك.

وكلا الوجهين حقيقة فيه. أي، حق مطابق لما في نفس الأمر، لا مجاز، كما زعم أهل الظاهر في آية (المبايعة) و (الطاعة) وأمثالها. وإذا كان هوية الحق عين هوية الرسول، (٩) كان التشبيه الذي في الرسل ثابتا للتنزيه الذي في هوية الحق و بالعكس. وذلك معنى قوله: (ولذلك قلنا...) - إلى آخره. أي، ولأجل أن

---

(٩) - اعلم، أن هذه المبايعة هي نتيجة التعارف الأزلي والايتلاف الحقيقي، لأن الأرواح جنود مجندة. وإنما كانت مبايعته مبايعة الله، لفنائه في المبدأ وبقائه به. فكلما صدر عند صدر عن الله، وكلما نسب إليه، نسب إلى الله، ولذا قال: (ومن رآني فقد رأى الحق). أي، من رأى وعلم عيني الثابتة ومظهريتها لجميع الكمالات الإمكانية، فقد رأى الحق الساري والظاهر في الأشياء. أو من تحقق بمقامي، فقد تحقق بمقام الحق الظاهر. أي، ظهوره المطلق. أو، من رآني وعلم صورة نفسي، فقد رأى الحق. أي، الأمر المطابق للواقع.

وقد ورد عن على، عليه السلام، بناء على ما نقل عن السلمان الفارسي، عليه السلام، و جندب، رضى الله عنه، وغيره من أكابر أصحاب نبينا، صلوات الله عليه وعلى من آل إليهم أموره، من عترته وأهل بيته: (معرفتي بالنورانية معرفة الله). وخرج على، عليه السلام، ليلة قمراء من بيته، في زمان خلافته في الكوفة، وقد رأى، عليه السلام، جماعة في خلفه وقال: من أنتم؟ قالوا: نحن شيعتك يا أمير المؤمنين. وقد نظر على (ع) بسيماهم وقال: (لا أرى في وجوهكم أثرا مما تقولون، ولكن أرى في عالم الذر أن في قلوبكم حبى وحب شيعتي وأولادي). (ج)

كلا الوجهين حقيقة في هذا الكلام، قلنا بالتشبيه في عين التنزيه، إذ هوية الحق المنزه هي التي ظهرت في صورة الرسل المشبهة، والهوية الظاهرة في الصور المشبهة هي التي كانت منزهة في المرتبة الأحدية.

(وبعد أن تقرر هذا، فنرخي الستور ونسدل (١٠) الحجب على عين المنتقد والمعتقد، وإن كانا من بعض صور ما تجلى فيها الحق.) أي، وبعد أن تقرر أن التنزيه لا يخلو عن التشبيه وبالعكس، نرخي الستور ونسدل الأغطية على عين المنتقد. وهو المحقق الذي يعلم خلاصة المعاني والحقائق، إما بالكشف والعيان أو بالنظر والبرهان، وعلى عين المعتقد المؤمن بأهل الحقائق والعرفان. (و إن كانا) أي، المنتقد والمعتقد، من بعض المظاهر التي تجلى الحق فيها.

(ولكن قد أمرنا بالستر ليظهر تفاضل استعداد الصور، وإن المتجلي في صورة بحكم استعداد تلك الصورة، فينسب إليه ما تعطيه حقيقتها ولوازمها لا بد من ذلك.) أي، أمرنا بالستر ليظهر تفاضل استعدادات الأعيان في المظاهر، فإن التجلي لا يقع على عين من الأعيان إلا بحسب استعداد تلك العين، فيعلم الفاضل من المفضول، ويتميز المراتب (فينسب إليه) أي، إلى الحق المتجلي، ما تعطيه حقيقة العين التي هي المجلى. (ولوازمها) أي، حقيقة أعراضها الذاتية من اللوازم الحاصلة فيها عند المتجلي، كما مر مرارا من أن المرايا لها أحكام لا تظهر إلا عند التجلي من الصغر والكبر والاستطالة والاستدارة، وأمثالها.

(مثل من يرى الحق في النوم ولا ينكر هذا.) أي، رؤية الحق في النوم كما لا ينكر رؤيته في الآخرة (وأنه لا شك الحق عينه) أي، وأن المرئي هو الحق عينه بلا شك (فيتبعه لوازم تلك الصورة وحقائقها التي تجلى فيها في النوم. ثم، بعد ذلك يعبر – أي يجاز – عنها إلى أمر آخر يقتضى التنزيه عقلا. فإن كان الذي يعبرها ذا كشف

---

(١٠) – قوله: (نسدل) معناه بالفارسية: فروهشتن جامه يا پرده. وفي الرواية المنسوبة إلى أبى إبراهيم، موسى بن جعفر، عليهما السلام: (ليس الحجاب بينه وبين خلقه إلا خلقه. و استتر بغير حجاب مسدول ولا ستر موجود). (ج)

أو إيمان، فلا يجوز عنها إلى تنزيه فقط، بل يعطيها حقها من التنزيه ومما ظهرت فيه.) أي، الهوية الإلهية فيه. لما ذكر أن المتجلي إنما يتجلى بحسب استعداد المتجلى له، و جعل منسوبا إليه ما تعطيه حقيقة المتجلى له من الصور ولوازمها، ذكر له مثالا: و هو أن الإنسان يرى الحق في نومه على صورة من الصور، ولا شك أن الحق هو المتجلي في تلك الصورة لروح النائم، فلوازم تلك الصورة من الشكل والوضع واللون كلها تلحق الحق بتبعية الصورة وهذا عين التشبيه. ثم، المعبر إن كان من أصحاب النظر والعقل، يعبر عنها ويقول، إن الحق منزه عن الصورة. فالمراد بهذه الصورة كذا وكذا، من المعاني المناسبة للتنزيه المجردة عن الصورة. ويلزمه التحديد بل التشبيه بما لا صورة له، كالعقول والمعاني المجردة. وهو لا يشعر به (١١) وإن كان ذا كشف وعيان، أو تقليد وإيمان، فلا ينزه ولا ينفى الصورة عنه مطلقا بل يعطى الصورة حقها بأن يجعلها من جملة الصور التي يتجلى الحق فيها عند ظهوره بالمظاهر، لكن لا يقيده بها حتى يلزم حصره فيها. ويعطى التنزيه أيضا حقه بأن يقول، الحق بحسب ذاته منزه عن الصور العقلية والمثالية والحسية كلها، لعجز العقول والأوهام عن إدراكها. وإن كان بحسب أسمائه وصفاته و ظهوره في مراتب العوالم غير منزه عنها، فيكون قائلا بالتنزيه والتشبيه ومعطيا حق المقامين في تعبيره.

وما ذكره بعض العارفين في هذا الموضع من أن الوهم يحكم في المتخيلات و

---

(١١) - واعلم أنه قد عقد شيخنا الأقدم، الكليني، بابا في جامع الكافي (باب (التوحيد)): سأل سائل عن الإمام الصادق، عليه السلام: (هل يجوز إطلاق (الشئ) على الله؟) وكان مراد السائل عن (الشئ) إنما هو شيئية الوجودية. قال الإمام، عليه السلام: (يجوز. يخرجه عن الحدين: حد التنزيه، وحد التشبيه). ولا شك أن الأفهام الجزئية إذا رأى في الكتاب والسنة أنه تعالى (عليم)، يذهب وهمه إلى العلم الحصولي المأخوذ من الصور الخارجية. والشاهد على ذلك سؤال أصحاب ساداتنا عن الأئمة: كيف كان الحق عالما بالأشياء قبل وجودها. (ج)

يدرك المعاني الجزئية في المحسوسات وأحكامه في المعاني الجزئية أكثرها صحيحة، ويحكم في المعقولات والمعاني الكلية بأحكام كلها فاسدة إلا ما شاء الله، غير مناسب لما ذكره الشيخ (١٢) رضى الله عنه. لأنه ذكر أن الوهم هو السلطان الأعظم في هذه الصورة الإنسانية وبه جاءت الشرائع المنزلة، فهو في صدد تصويب أحكام الوهم، تخطئته (١٣). (فالله على التحقيق عبارة لمن فهم الإشارة.)

لما نقل كلامه، رضى الله عنه، إلى قوله تعالى رسل الله: الله أعلم حيث يجعل رسالاته، وذكر أن لها وجها إلى الخبرية ووجها إلى الابتدائية، وبين التنزيه والتشبيه في المثال، قال منتجا عما ذكره: (فالله على التحقيق عبارة) أي، فلفظ (الله) في (الله أعلم) في الحقيقة عبارة عن حقيقة ظهرت في صور الرسل لمن فهم ما أشرنا إليه من جعلنا (الله) خبرا (الرسل).

(وروح هذه الحكمة وفصها أن الأمر ينقسم إلى مؤثر ومؤثر فيه. وهما عبارتان: فالمؤثر بكل وجه وعلى كل حال وفي كل حضرة هو (الله). والمؤثر فيه بكل وجه وعلى كل حال وفي كل حضرة هو (العالم).) هذا كلام مستأنف. أي، روح هذه الحكمة (الإيناسية) وخلاصتها أن الأمر الإلهي وشأنه منقسم إلى مؤثر ومؤثر فيه (وهما عبارتان) أي، لفظا (المؤثر) و (المؤثر فيه) عبارتان بحسب الظهور في مراتب الكثرة عن الحقيقة الواحدة الظاهرة فيها، إذ حقيقة المؤثر والمؤثر فيه واحدة. (فالمؤثر بكل وجه وعلى كل حال هو (الله).) أي، سواء كان التأثير حاصلا من مظهر من المظاهر الكونية، أو اسم من الأسماء الإلهية، فإن (المؤثر) هو الذات الإلهية بحسب أسمائها وصفاتها، لأنها علة العلل ومبدأ كل شئ

---

(١٢) - أي، الشيخ الكبير رضى الله عنه.

(١٣) - ذكر الشيخ الكبير في الفصوص والفتوحات المكية وصرح فيهما أن الوهم والخيال ملكان في هذا العالم. وقال بعض الأساتيذ يجب علينا البناء على أن لا نتخيل ولا نتوهم، والكشف التام المحمدي الظاهر في المظهر العلوي يجعل الخيال والوهم منقادا مطيعا تابعا.

في الأزل. و (المؤثر فيه) هو أعيان العالم، لأنها محل ولايات الأسماء ومظهرها. وإنما جعل انقسام الأمر إليهما روح هذه الحكمة، لأن بين العلة والمعلول لا بد من مناسبة رابطة بينهما، وتلك المناسبة هي المؤانسة الثابتة بين الحق والعالم. (فإذا ورد) الوارد الإلهي (فألحق كل شئ بأصله الذي يناسبه.) أي، إن كان الوارد عن الحضرة الإلهية، كالوجود والعلم والقدرة وأمثال ذلك من الكمالات الإلهية، فألحق إليها. وإن كان عن حضرة أعيان العالم، كالفقر والاحتياج والإمكان وغير ذلك من النقائص الكونية، فأسند إلى العالم. (فإن الوارد أبدا لا بد أن يكون فرعا عن أصل) وأصل كل شئ هو الكلى الذي يناسبه جزئية المتفرع عليه، (١٤) لذلك قال: (كما كانت المحبة الإلهية عن النوافل من العبد.) إذ النوافل من العبد هي الكمالات التي ظهر بها العبد و أقامها، فلا جرم استلزمت المحبة الإلهية التي هي أيضا كمال وسبب لحصول

---

(١٤) - واعلم أنه قد ذهب أرباب المعرفة أن الجزئي تابع للكلي. لأن المراد من (الكلى) باصطلاح هذه الطائفة هو (العين الثابت) لكل شئ التي يعبر عنها بحقيقة الممكنات في علم الله، أي، العلم التفصيلي في الواحدية و (القدر الأول). والاسم المناسب لكل عين يتجلى فيه، ويظهر ظل كل عين في الخارج، لا أصله، كما أن الأسماء من جهة معقوليتها لا يظهر في الخارج أصلا، وما في الخارج ظل كل اسم. وأما (الجزئي) في اصطلاح أرباب الحكمة متبوع و (الكلى) تابع، لأنه ينتزع من الجزئيات. وأما الصور القدرية، أو الأعيان الثابتة، باعتبار تحققها في مرتبة علمه التفصيلي بالأشياء مطلقة بإطلاق الأسماء الإلهية. قال صدر أئمة الحكمة الإيمانية في الأسفار، وغيرها: إن الكلية والجزئية ترجعان إلى نحوين من الوجود. لأن المهية لا كلية ولا جزئية. فالماهية إذا تحققت بالوجود السعي الإحاطي تكون كلية، وفي تحققها بالوجود المادي المحدود في عالم الزمان والمكان جزئية. بعبارة أخرى، ملاك إدراك الكليات إنما يكون باتصال النفس بالعقل الفعال، أو غيره من العقول، أو اتصالها بعالم الأعيان القدرية في الواحدية، لأن للقدر مراتب: أعلاها (القدر الأول)، وأدناها (القدر العيني) في عالم المثال، أو مرتبة أنزل منه وهو عالم المادة. فافهم فهم عقل. (ج)

باقي الكمالات. فهو كالمثال لقوله: (فإن الوارد... لا بد أن يكون فرعا عن أصل.) أي، كما كانت المحبة الإلهية متفرعة عن النوافل الصادرة من العبد. لا يقال إنه مناقض لما ذكره، إذ جعل المؤثر نوافل العبد والمتأثر المحبة الإلهية، لأن النوافل وإن كانت ظاهرة من العبد، لكنها في الحقيقة كمالات صادرة من الهوية الإلهية الظاهرة في الصورة العبدانية، (١٥) فلا يكون المؤثر في نفسه إلا الله.

(فهذا أثر) أي، هذا الحب أثر. (بين مؤثر) وهو الحق. (ومؤثر فيه.) و هو العالم.

وفي بعض النسخ: (من مؤثر ومؤثر فيه). أي، فهذا أثر حاصل من مؤثر ومؤثر فيه.

وعلى هذا الأثر وبواسطته (كان الحق سمع العبد وبصره وقواه عن هذه المحبة.) أي، المحبة الإلهية.

(فهذا أثر مقرر، لا تقدر على إنكاره لثبوته شرعا إن كنت مؤمنا.) أي، هذا أثر من المؤثر الذي هو الله، لأن المحبة الإلهية هي التي أوجبت أن يكون الحق سمع عبده وبصره ويده ورجله، وغير ذلك. ولا يمكن أن ينكر المؤمن بالشريعة لهذا الأثر.

فالسامع لهذا المعنى لا يخلو إما أن يكون صاحب العقل السليم، أو صاحب العقل المشوب بالوهم. والأول وهو قوله: (وأما العقل السليم، فهو إما صاحب تجل إلهي في مجلي طبيعي، فيعرف ما قلناه. وإما مؤمن مسلم يؤمن به. كما ورد في الصحيح.) (العقل السليم) هو القلب الساذج من العقائد الفاسدة، الباقي على الفطرة الأصلية. فهو إما صاحب تجلى إلهي، أي، ذو كشف وعيان في

---

(١٥) - في بعض النسخ المصححة من نسخة الأستاذ ميرزا محمد رضا قمشه‌اى: (الظاهرة في صورة العبد). من دون كلمة (انية). ولعل المصحح زعم أن لفظة الإنية زائدة، لأنه لا معنى للإنية. والحال أن (العبد) مضاف، و (الإنية) مضاف إليه. (ج)

هذه النشأة العنصرية والصورة الطبيعية. وإما مؤمن بالرسل وأهل الكشف، مسلم أمره إليهم منقاد بأوامرهم: فإن كان صاحب تجل، فهو عارف بشهوده حقيقة ما قلناه من أن الأمر ينقسم إلى مؤثر ومؤثر فيه. والمؤثر في جميع الحضرات الكونية والإلهية هو الله، والمؤثر فيه في كلها هو الأعيان، ولا بد أن يسند كلا منهما إلى أصله. وإن كان مؤمنا بالرسل والأولياء، فيؤمن به كما ورد في الصحيح: (أن العبد لا يزال يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه...) - الحديث. (ولا بد من سلطان الوهم أن يحكم على العاقل الباحث فيما جاء به الحق في هذه الصورة لأنه مؤمن بها.) المراد ب (الصورة) الصورة التي تجلى بها الحق في النوم. أو صورة الرسل. أي، و لا بد أن يحكم الوهم بحقيقة ما أدركه وشاهده من الصورة المرئية في النوم، أو اليقظة، على العاقل المؤمن بالرسل، الطالب تحقيق ما أتاه الحق من هذه الصورة المثالية، أو الصورة الكاملة الإنسانية، من الآيات والأخبار الدالة على تجليات الحق بالصور الحسية والمثالية. لأن هذا العاقل مؤمن بأن تلك الصورة المرئية صورة الحق. أو بالرسل والشرائع المنزلة بالتنزيه الذي يحكم به العقل، والتشبيه الذي يحكم به الوهم.

(وأما غير المؤمن، فيحكم على الوهم بالوهم فيتخيل بنظره الفكري أنه قد أحال على الله ما أعطاه ذلك التجلي في الرؤيا، والوهم في ذلك لا يفارقه من حيث لا يشعر لغفلته عن نفسه.) أي، وأما العاقل الذي لا إيمان له بالرسل والشرائع، و هو صاحب العقل المشوب بالوهم، فيحكم على بطلان ما حكم به الوهم من إثبات الصور على الله بالوهم الذي هو مشوب بعقله. لأن العقل إذا تنور بنور الكشف، أو الإيمان، يدرك ما هو الأمر عليه، وعند عدم الإيمان بالشرائع لا يخلص عن حكم الوهم، فيتخيل أن ما أعطاه التجلي في الرؤيا من الصورة مستحيل، لما أعطاه نظره الفكري ذلك، فأبطل حكم الوهم بتوهمه الفاسد، و هو لا يشعر بذلك لعدم علمه بنفسه وأحكامها.

(ومن ذلك قوله تعالى: (أدعوني أستجب لكم). قال الله تعالى: (وإذا سألك عبادي عنى فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعاني). إذ لا يكون مجيبا إلا إذا كان من

يدعوه.) أي، ومن ذلك القبيل المذكور - وهو قوله: إن الأمر منقسم إلى مؤثر و مؤثر فيه - قوله تعالى: (أدعوني أستجب لكم) و (أجيب دعوة الداع). لأن أمر الوجود منقسم إلى مؤثر ومتأثر: والداعي هو القابل المتأثر، والمجيب هو الفاعل المؤثر. وكما أن الفاعل لا يكون فاعلا إلا بالقابل، كذلك لا يكون المجيب مجيبا إلا إذا حصل من يدعوه. وذلك إشارة إلى قوله: إن الأمر منقسم. و (كان) في قوله: (إلا إذا كان من يدعوه.) تامة.

(وإن كان عين الداعي عين المجيب، فلا خلاف في اختلاف الصور، فهما صورتان بلا شك.) (١٦) أي، لا شك أن الإجابة والاستجابة لا يمكن إلا بين عينين متغائرين بالحقيقة، أو بالصورة. فإن كان عين الداعي بعينها عين المجيب في الحقيقة، فلا بد من اختلاف الصور ليكون أحدهما داعيا والآخر مجيبا. فهما، أي الداعي والمدعو صورتان بلا شك، فوحدتهما حقيقة مستندة إلى الواحد الأحد

---

(١٦) - في النسخة المطبوعة في إيران (ط دار الفنون، الواقع في الشارع الناصري - ناصر خسرو) وبعض النسخ التي كتبت من نسخة واحدة - الموجود في مجلس الشورى - بعد ذكر هذه الكلمات (وإن كان عين الداعي عين المجيب)... نقل عن الشارح العلامة: (ذلك إشارة إلى الوارد في قوله: (فإن الوارد لا بد أن يكون فرعا عن أصل. و (كان) في قوله: (إلا إذا كان من يدعوه) تامة. أي، إلا إذا ثبت الداعي. أي، ومن الوارد الإلهي قوله تعالى: (أدعوني أستجب لكم). وقوله: (و إذا سألك عبادي عنى فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعاني). ولا شك أن الإجابة والاستجابة...). وفي النسخة التي عليها مدار تصحيح الفصوص وشرح العلامة القيصري - الموجود في مكتبة الملك، في طهران، برقم ١٩٣٩ م. وأظن أن هذه النسخة، المعروف بنسخة (تبريز) كتبت من نسخة الأصل والنسخة الأخرى الخطية - الموجود في مكتبة الإمام، على بن موسى، عليهما السلام، ثامن أقطاب الوجود، برقم ٨٢٤. وفي هامش هذه النسخة الكاملة شرح العارف المحقق، مولانا عبد الرزاق الكاشاني، وشرح المولى عبد الرحمن الجامي. قال الشارح بعد نقل المتن: (أي، لا شك أن الإجابة والاستجابة... في حظيرة الإمكان). (وفي النسخة الثانية: (في حضرة الإمكان)).

والغنى الصمد، وكثرتهما صورة مستندة إلى كثرة أسماء الأعيان الواقعة في حظيرة الإمكان.
(وتلك الصور كلها كالأعضاء لزيد.) أي، وتلك الصور التي في المظاهر الإلهية والكونية كلها كصور الأعضاء للحقيقة الجسمية الظاهرة في شخص زيد، إذ الحقيقة الجسمية واحدة، وصورها الحاصلة عليها متعددة.
(فمعلوم أن زيدا حقيقة واحدة شخصية، وأن يده) أي، صورة يده
(ليست صورة رجله ولا رأسه ولا عينه ولا حاجبه. فهو الكثير الواحد: الكثير بالصور، الواحد بالعين وكالإنسان بالعين.) عطف على قوله: (كالأعضاء).
أي الصور التي يظهر الحق فيها كثيرة مع أحدية عينه، كتكثر صور أفراد الإنسان مع أن عين الإنسان (واحد بلا شك. ولا شك أن عمروا ما هو زيد) صورة، ولا صفة. (ولا خالد ولا جعفر، وأن أشخاص هذه العين الواحدة لا يتناهى وجودا.
فهو) أي، الإنسان (وإن كان واحدا بالعين) أي، بالحقيقة والعين الثابتة الإنسانية (فهو كثير بالصور والأشخاص. وقد علمت قطعا، إن كنت مؤمنا،
أن الحق عينه.) (عينه) تأكيد (للحق). أي، الحق عينه (يتجلى يوم القيامة بصورة، فيعرف، ثم يتحول في صورة، فينكر. ثم يتحول عنها في صورة، فيعرف.) كما جاء في الحديث الصحيح. (وهو هو المتجلي - ليس غيره - في كل صورة.) أي، والحق هو المتجلي في هذه الصور المعروفة المقبولة والمنكرة المجهولة.
(ومعلوم أن هذه الصورة ما هي تلك الصورة الأخرى: وكأن) بتشديد (النون). وفي بعض النسخ: (فكانت) (العين الواحدة) التي هي الذات الأحدية (قامت مقام المرآة) التي يظهر فيها الصور المختلفة باختلاف صور الناظرين. (فإذا نظر الناظر فيها إلى صورة معتقده في الله، عرفه وأقر به. وإذا اتفق أن يرى فيها معتقد غيره، أنكره. كما يرى في المرآة صورته وصورة غيره: فالمرآة عين واحدة، والصور كثيرة في
عين الرائي، وليس في المرآة صورة منها جملة واحدة)
أي، والحال أنه ليس في المرآة صورة أصلا. (مع كون المرآة لها أثر في الصور بوجه،

وما لها أثر في الصور بوجه. فالأثر الذي لها كونها ترد الصور متغيرة الشكل من الصغر والكبر والطول والعرض، فلها أثر في المقادير، وذلك) الأثر (راجع إليها.) أي، إلى المرآة.

(فإنما كانت هذه التغيرات منها) أي، من المرآة. (لاختلاف مقادير المرآئي.) هذا تصريح بوجه التشبيه. وتقريره: أن المرآة مع أنها خالية عن الصور التي يظهر فيها لها أثر في الصور الظاهرة فيها. وذلك ردها إياها متغيرة الشكل في الصغر والكبر والطول والعرض والاستدارة وغيرها. فكل من الرائي والمرآة مؤثر من وجه ومتأثر من آخر. فكذلك للحق أثر في الصور الظاهرة في مرآة ذاته، وذلك بواسطة تجلياته الغيبية وشؤونه الذاتية. ولصور العالم أثر، وهو بواسطة تفاوت أعيانهم واختلاف استعداداتهم الموجبة لاختلاف عقائدهم.

فلا بد للعارف أن يلحق الأثر الإلهي إلى حضرته، والأثر الكوني إلى حضرته.

(فانظر في المثال مرآة واحدة) أي، حال كونه مرآة واحدة (من هذه المرائي لا ينظر الجماعة) أي، بنظرك الكامل الجامع للعقائد، لا بنظر الجماعة من المعتقدين بالاعتقادات الجزئية.

ويجوز أن تقرأ: (لا تنظر الجماعة). بتاء الخطاب. ومعناه: فانظر في مرآة واحدة، ولا تنظر في جماعة المرآيا التي هي الأسماء، فإنها تفرق خاطرك وتخرجك عن الصراط المستقيم. كما قال تعالى: (ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله).

(وهو نظرك من حيث كونه ذاتا.) أي، أنظروا لشأن نظرك في الحق من حيث كونه ذاتا واحدة غنية عن العالمين.

ويجوز أن يعود الضمير إلى مصدر (فانظر). أي، وذلك النظر شهودك إياه من حيث ذاته، لا من حيث أسمائه.

(فهو) أي، الحق من حيث ذاته (غنى عن العالمين، ومن حيث الأسماء الإلهية فذلك الوقت يكون كالمرآتي.) أي، وإذا كان نظرك فيه من حيث أسمائه و صفاته، يكون كالمرآئي المتكثرة.

والخلاصة، أنك إذا نظرت إلى الحقيقة الواحدة المرآتية، لا إلى المرايا

المتعددة التي هي أشخاصها بنظرك الكامل، وجدت الحقيقة المرآتية مثالا للذات الغيبية الإلهية، وإذا نظرت إلى المرايا المتعددة، وجدتها أمثلة لمرآيا الأسماء المتكثرة، فتكون عقيدة الناظر في الذات من حيث هي هي ومن حيث الأسماء والصفات، كالهيولي بجميع العقائد، بخلاف أصحاب العقائد الجزئية، فإنه يقر بما يعرفه، وينكر بما يجهله.

(فأي اسم إلهي نظرت فيه نفسك) بتاء الخطاب، ونصب (نفسك) على المفعولية. (أو من نظر، فإنما يظهر للناظر) وفي بعض النسخ: (في الناظر). (حقيقة ذلك الاسم.) أي، أي اسم إلهي شاهدت نفسك في مرآته وأدركت صورة عقيدتك، أو نفس من نظر فيها وعقيدته، فإنما يتجلى لنظر الناظر حقيقة ذلك الاسم، فتصير كالمرآة المظهرة صورة كل ناظر فيها.

أو: أي اسم إلهي نظرت - بسكون (التاء) - فيه نفسك، أو نفس من نظر فيه - ترفع (نفسك) على الفاعلية - فإنما يظهر في الناظر حقيقة ذلك الاسم بظهور لوازمه فيه.

والأول أنسب، لأنه جعل (الاسم) مرآة. وهي لا يشاهد، وإنما يشاهد الصورة فيها. كما مر مرارا من أن عين المرآة لا ترى، ولا يمكن أن يراها أحد. (فهكذا هو الأمر، إن فهمت.) أي، الشأن الإلهي في تجلياته وفي ظهوراته كالشأن في المرآة، إن فهمت ما أشير إليك من أن الذات الأحدية غير مدركة، ولا صورة فيها من حيث هي، وهي مظهرة لجميع صور العالم (١٧)

(فلا تجزع ولا تخف) عند احتجابك عن شهود نفسك، ولا تخف عند إقدامك بطلب شهود حقيقتك من الفناء.

(فإن الله يحب الشجاعة) وأعلى مراتب الشجاعة هو إفناء نفسه وذاته مع صفاتها وأفعالها في عين ذات الحق وصفاته وأفعاله. وإنما كانت الشجاعة محبوبة

---

(١٧) - واعلم، أن ما في الوجود من الأعيان الخارجية والعلمية في التعين الثاني، والأسماء والذوات كلها مستجنة في الذات بالوجود الاستجناني. (ج)

لاستلزامه عين البقاء الأبدي وتحققه بالوجود المحض الحقاني.
(ولو على قتل حية،) هذا تضمين لقوله، صلى الله عليه وسلم: (إن الله يحب الشجاعة ولو على قتل حية).
(وليست الحية سوى نفسك.) أي، الحية التي هي عدو لك وينبغي قتلها ليست في الحقيقة إلا نفسك. كما قال، صلى الله عليه وسلم: (أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك).
(والحية حية لنفسها بالصورة والحقيقة. والشئ لا يقتل عن نفسه. وإن أفسدت الصورة في الحس) (لا يقتل. وإن أفسدت) هما على البناء للمفعول. أي، الذات الحية حية لنفسها، وذاتها باقية بصورتها النوعية وحقيقتها الكلية. والشئ لا يفنى عن نفسه ولا يزال. وإن دخل الفساد فيه، لا يدخل في حقيقته و صورته النوعية بل في صورته الحسية.
وإنما نقل الكلام في هذه الحكمة (الإيناسية) إلى بيان البقاء وكشف المعاد، لأن إلياس، عليه السلام، كان إدريس، فارتفع إلى السماء، وبقى فيها وفنى صورته الشخصية، ثم عاد إلى صورته الإلياسية. فنبه، رضى الله عنه، المحجوبين عن العود، الجاهلين بالبقاء السرمدي، بحال إدريس عليه السلام.
(فإن الحد يضبطها، والخيال لا يزيلها.) تعليل للبقاء. والمراد ب (الحد) حقيقة المحدود. إذ الحد والمحدود لا يختلفان إلا بالإجمال والتفصيل فقط. أي، فإن الحقيقة الثابتة في العلم، المعبر عنها ب (الحد)، يضبط حقيقة ما أفسدت صورته عن التفرق والفناء، والخيال الحافظ للمثال يحفظها عن الفناء ولا يزيلها. ويجوز أن يكون المراد ب (الحد) الصورة العقلية المثبتة في ألواح الكتب السماوية واللوح المحفوظ.
(وإذا كان الأمر على هذا، فهذا هو الأمان على الذوات والعزة والمنعة. فإنك لا تقدر على إفساد الحدود، وأي عزة أعظم من هذه العزة.) أي، وإذا كان الشأن الإلهي على هذا الطريق، بحيث لا يفنى شئ ولا ينعدم ذات أصلا بحسب الحقيقة، فهذا هو الأمان من الله على الذوات. والعزة عين لا يقهرها بالإفناء

والإعدام. ويجعل لها منعة، أي حرسة تحرسها وتمنعها من طريان الهلاك والفساد عليها. وهي حقائقها وصورها التي في العوالم غير الحسية. وإذا قتلت نفسا، فإنك لا تقدر على إفناء حقيقتها، بل تقدر على إفناء صورتها الحسية. و تلك الحقيقة باقية مع صورها التي لها في جميع العوالم. وإن أراد الخالق، يعطيها أيضا صورة أخرى حسية بحيث لا تشعر، فيجعلها موجودة مرة أخرى.

(فتتخيل بالوهم إنك قتلت، وبالعقل والوهم لم تزل الصورة موجودة في الحد.) أي، فتتوهم أنك قتلت، والقاتل في الحقيقة هو الله. والمقتول هو باق في العالم العقلي، وصورته موجودة في العالم المثالي. وتشاهد بالعقل المنور والوهم المدرك للمعاني الجزئية أن صورتها العقلية موجودة في الحقيقة، وما أفسدت إلا صورتها الحسية.

(والدليل على ذلك) أي، على أن القاتل هو الله، لا أنت، هو قوله تعالى: ((وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى). والعين ما أدركت إلا الصورة المحمدية التي ثبت لها الرمي في الحس، وهي) أي، الصورة المحمدية (التي نفى الله الرمي عنها أولا، ثم أثبته لها وسطا) بقوله: (إذ رميت). (ثم عاد بالاستدراك: أن الله هو الرامي في صورة محمدية. ولا بد من الإيمان بهذا.)

(فانظر إلى هذا المؤثر) وهو الاسم (الرامي) كيف تنزل لإظهار فعله في المظاهر. (حتى أنزل الحق) هذا المعنى المذكور. (في صورة محمدية. و أخبر الحق نفسه.) بالنصب. أي، عن نفسه. ويجوز أن يكون بالرفع، فيكون تأكيدا (للحق). (عباده بذلك. فما قال أحد منا عنه ذلك، بل هو قال عن نفسه. و خبره صدق والإيمان به واجب، سواء أدركت علم ما قال)، أي، أحطت بعقلك بسر ما قال وجعل نفسه راميا في صورة محمدية بعقلك (أو لم تدركه. فإما عالم) أي، فالناس إما عالم. (وإما مسلم مؤمن.) بالإيمان التقليدي.

(ومما يدلك على ضعف النظر العقلي من حيث فكره، كون العقل يحكم على العلة أنها لا تكون معلولة لمن هي) أي، العلة. (علة له. هذا حكم العقل، لا خفاء به. وما في علم التجلي إلا هذا، وهو أن العلة يكون معلولة لمن هي علة له.) (*)

أي، فإن لم تحط بعقلك بسر ما سمعت، فاعلم أن العقل المشوب بالوهم من حيث نظره الفكري ضعيف في إدراك الأشياء على ما هي عليه. ويدل عليه كون العقل يحكم على العلة أنها لا تكون معلولة لما هو معلول لها. وما في علم التجلي إلا هذا، أي التجلي الإلهي يعطى للعارف المكاشف أن العلة معلولة لمعلولها. وذلك لأن عين المعلول حال ثبوتها في العدم تطلب من عين العلة أن تجعلها موجودة معلولة لها، كما تطلب عين العلة وجود معلولها. والطلب من الطرفين رابطة بينهما.

وأيضا، علية العلة كمال من كمالاتها، ولا يتم إلا بالمعلول، فمعلولية المعلول سبب لعلية العلة. هذا إذا أخذنا وجود كل منهما مجردا عن العلية والمعلولية. وأما إذا أخذنا هما مع الصفتين، فلا بد من أن يتوقف كل منهما على الآخر، كما أن معلولية المعلول لا تحصل إلا بعلية العلة بكونهما متضايفين. و كذلك حكم جميع المتضايفين. فالعلة من حيث إنها علة معلولة لمعلولها.

وأيضا، المكاشف يجد الكشف أن ذاتي العلة والمعلول شئ واحد، ظهر في مرتبتين مختلفتين، والعلية والمعلولية من المتضايفين اللذين كل منهما علة للآخر، (١٨) فيحكم (١٩) على العلة من حيث امتيازها عن المعلول أنها معلولة لمعلولها. وهو حق، إذا لم يكن الامتياز بينهما إلا بما يقتضى التضايف، و إلا فلا (٢٠)

---

(١٨) - ليس بين الأمرين المتضايفين العلية والمعلولية، لأنهما متكافئان وجودا وعدما، قوة و فعلا. وما هو العلة وجود مقدم بالذات على المعلول، والمعلول متأخر عن العلة. وبين مفهوم العلية والمعلولية تضايف، والمتضائقان متقابلان مفهوما، ويمكن اجتماع أطرافهما في بعض الموارد. (ج)

(١٩) - المكاشف.

(٢٠) - قال شيخنا الأقدم، الأستاذ ميرزا محمد رضا قميشه‌اى إصفهاني (رض): (أي، حكم المكاشف بأن العلة من حيث الامتياز معلول لمعلولها حق، إذ لم يكن الامتياز بينهما إلا بالعلية والمعلولية. وأما إذا كان الامتياز بينهما بوجه آخر، مثل أن يكون العلة واجبا والمعلول ممكنا، فحكمه ليس بحق، لأن الوجوب لا يعلل بالإمكان، كما أن الإمكان لا يعلل بالوجوب لكونه متساو النسبة إلى كل شئ. فحينئذ لا يصح أن يقال إن العلة من حيث الامتياز معلول لمعلوله). وأما مسألة طلب الأعيان الظهور بالألسنة القابلية وإجابة الحق لدعائهم باسمه (المتكلم) لمكان استماعه، عز وجل، سؤالهم باسمه (السميع)، لا يصحح تعليل الوجوب بالإمكان. لأن القابل إنما يكون بفيضه الأقدس، والفيض المقدس ظل للفيض الأقدس. والغرق بينهما إنما هو بإطلاق والتقييد. فالحق مع أرباب العقول الكاملة حيث قالوا إن الواجب لا يتأثر من غيره، وإن كان ذلك الغير من شؤونه تعالى. فيعلم مما ذكرناه أن المعلول مجعول من جهة قابليته بالفيض الأقدس، وهذا الفيض يمر بعد ظهور القوابل على الحقائق العينية الخارجية، ويظهر في الخارج، بجعل أو إظهار أو إيجاد واحد، كلما له إمكان التحقق عينا. وأما ما ذكره الشارح، تبعا للشيخ البارع، أن

العلة أو الوجود له ظهور بذاته وظهور في هوية المعلول، والشئ، أو الحقيقة الواحدة، بناءا على ما ذكر يظهر تارة بصورة العلة ويتنزل ويظهر بصورة المعلول من دون تجاف عن مقامها، حق، ولكن هذه المسألة ترجع إلى هذا الأصل وهو أنه يمكن أن يكون الشئ الواحد ظاهرا ومظهرا، أي، ظاهرا بذاته، ومظهرا في مقام الظهور في جلباب المظهر، أو مظهرا بفعله. كما أشار إلى هذا الأصل تلميحا: (هو الظاهر والباطن). ولكن الإنصاف أن الاتصاف بالظاهرية والمظهرية إنما يكون من جهتين. وليس معنى هذا الكلام تعليل الوجوب بالإمكان، كما ذكره شيخنا الأقدم، الإمام العارف، ميرزا محمد رضا قمشه‌اى. (ج)

(والذي حكم به العقل صحيح مع التحرير (٢١) في النظر.) وفي بعض النسخ: (مع التحرر في النظر). أي، إذا حرر المكاشف نظره فيما حكم به العقل، يجد ذلك صحيحا. لأن ذات العلة ووجودها مجردا عن العلية سابقة على وجود المعلول وذاته، سبقا ذاتيا لا زمانيا. فلو كان وجود المعلول وذاته علة لعلته، بطل ذلك السبق الذاتي. وأيضا، يلزم الدور لتوقف وجود كل منهما في الخارج

---

(٢١) - (التحرير) بمعنى الإتقان في النظر، أو التنقيح في المطلب، بحيث لا يبقى لأحد شبهة و ريب. (ج)

على وجود الآخر. هذا
إذا أخذنا وجود كل منهما مجردا عن العلية والمعلولية. وأما إذا أخذنا هما مع الصفتين فلا بد من أن يتوقف كل منهما على الآخر.
ومعنى (التحرر) هو أن الناظر تحرر في نظره عما يوجب التضايف، أي، يأخذ ذات كل منهما مجردا عما يوجب التضايف.
(وغايته في ذلك أن يقول: إذا رأى الأمر على خلاف ما أعطاه الدليل النظري إن العين بعد أن ثبت أنها واحدة في هذا الكثير، فمن حيث هي علة في صورة من هذه الصور لمعلول ما، فلا تكون معلولة لمعلولها في حال كونها علة، بل ينتقل الحكم بانتقالها في الصور، فتكون معلولة لمعلولها، فتصير معلولها علة لها. هذا غايته إذا كان قد رأى الأمر على ما هو عليه، ولم يقف مع نظره الفكري.) أي، وغاية العقل أنه إذا شاهد الأمر لا على ما يعطيه نظره العقلي، بل على ما هو عليه، كما يعطى التجلي للمكاشف، أن يقول مصححا لما يعطى التجلي وموجها له: أن العين بعد أن ثبت وحدتها، أي بعد تسليم أن الذات الظاهرة في هذه الصور الكثيرة واحدة، فهي علة في صورة من الصور لمعلول ما. ومن حيث إنها علة ليست معلولة لمعلولها، بل من حيثية أخرى، وهي باعتبار ظهورها في صورة المعلول أيضا، فينتقل حكم العلية إلى الصورة المعلولية بانتقال تلك العين إليها. أي، بظهور تلك العين في صورة المعلول، فيصير معلولها علة لها. هذا غاية ما يقدر العقل عليه عند شهوده الأمر على ما هو عليه. وهو ضعيف. لأنه لا انتقال للذات من صورة العلة إلى صورة المعلول لينتقل العلية معها. - وأنت تعلم أن الجهات المختلفة التي يعتبرها العقل والنسب التي يضيفها إلى الذات الأحدية كلها متحدة في عين الوجود مستهلكة في الذات الأحدية. فما في الوجود إلا ذاته تعالى الظاهرة في صورة بالعلية وفي أخرى بالمعلولية. - بل الذات حال ظهورها بالعلية ظاهرة فيها بالمعلولية لما هو معلول لها. فإنها في حالة واحدة متصفة بالضدين وجامعة للنقيضين، إذ لا يشغلها شأن عن شأن، فهي حال كونها باطنة ظاهرة، وحال كونها ظاهرة باطنة، واعتبار الجهات والمغايرة بينهما من خصائص العقل، وأما في الحقيقة فليس إلا الوجود المحض وتجلياته لا غير. فلا عاقل ولا معقول، ولا

الجهات التي يفرضها العقل. ولهذا المعنى قال أولا: (ومما يدلك على ضعف النظر العقلي) ونسب الضعف إليه.
(وإذا كان الأمر في العلية بهذه المثابة، فما ظنك باتساع النظر العقلي في غير هذا المضيق) أي، إذا كان الأمر الإلهي وشأنه عند التجلي بهذه المثابة في العلية، حيث يجعل المعلول علة لعلته، فما ظنك في غير هذا المضيق من المواضع التي يكون مجال التعقل فيها واسعا، ويجوز عليها أمورا شتى.
(فلا أعقل من الرسل، صلوات الله عليهم)، لأنهم يشاهدون الأمر على ما هي عليه بالتجلي الإلهي.
(وقد جاءوا بما جاءوا به في الخبر) أي، جاءوا بما جاءوا من المعاني الغيبية في صورة الخبر المروى عنهم.
(من الجناب الإلهي، فأثبتوا ما أثبته العقل وزادوا فيما لا يستقل العقل بإدراكه، وما يحيله العقل رأسا ويقر به في التجلي الإلهي.) وإنما كانوا أعقل الخلائق وأكملهم، لأنهم كانوا منورون بالأنوار الإلهية، مشاهدون للحقائق على ما هي عليها، لذلك أخبروا عن الجناب الإلهي بما لا يستقل العقل بإدراكه وما يحيل نسبته إلى الله عقلا لإعطاء التجلي ذلك و إقراره لحقيقته (٢٢)
(فإذا خلا بعد التجلي بنفسه، حار فيما رآه.) لأنه رجع إلى بشريته بارتفاع حكم التجلي عنه وغلب عليه عقله المانع من ذلك، وهو لا يشك فيما رآه، فتحصل الحيرة.
(فإن كان عبد رب، رد العقل إليه، وإن كان عبد نظر، رد الحق إلى حكمه.) أي، فإن كان المتجلى له عبد الحق، رد عقله إليه، وإن كان عبد العقل، رد الحق إلى حكم العقل ويؤوله. كما نشاهده اليوم في العلماء الظاهريين أنهم إذا سمعوا آية من الآيات، أو خبرا من الأخبار الدالة على طور فوق العقل، يؤولون ذلك و ينزلونه إلى ما يحكم به عقولهم.

---

(٢٢) - بحقيقته.

(وهذا لا يكون إلا ما دام في هذه النشأة الدنياوية محجوبة عن نشأته الأخراوية في الدنيا. فإن العارفين يظهرون هنا كأنهم في الصورة الدنياوية لما يجرى عليهم من أحكامها، والله تعالى قد حولهم في بواطنهم في النشأة الأخراوية لا بد من ذلك. فهم بالصورة مجهولون إلا لمن كشف الله عن بصيرته فأدرك.) أي، وهذا الرد إلى العقل لا يكون إلا ما دام المتجلى له في هذه النشأة الدنياوية محجوبا عن نشأة الأخراوية، فإن ارتفع عنه الحجاب واطلع على ما في نشأته الأخراوية اطلاعا شهوديا، وهو في الدنيا، فحينئذ لا يبقى للعقل معه نزاع فيما أدرك من التجلي، ولا يحتاج إلى الرد إلى مقامه، ولا تحصل الحيرة. فإن العارفين المكاشفين للحقائق بالتجليات الإلهية ظاهرون في الدنيا بالصورة ويجرى عليهم أحكام ما يتعلق بموطن الدنيا، والله تعالى حول قلوبهم إلى النشأة الأخراوية. فهم بالصورة في الدنيا وبالباطن في الآخرة. ولا يعرفهم إلا من كشف الله عن بصيرته الغطاء ورفع عن عينه الحجاب. كما قال تعالى: (أوليائي تحت قبابي، لا يعرفهم غيري) (٢٣)

---

(٢٣) - منغمران در دنيا اگر چه در ظاهر اهل عبادت وزهدند، ما دامى كه در حجاب دنيا مستقرند، در فهم آيات قرآنيه وأحاديث ولويه، اگر چه به شأن نزول وتعدد قرائات عالم ودر فصاحت وبلاغت وفهم وجوه اعجاز فريد دهر باشند، از طبقه مفسران به شمار مى روند. ومفسران نسبت به نوادر از علما، كه مظهر تجليات اسمائيه‌اند وحق پرده هاى ضخيم طبيعت وتبعات نفس را از جلو چشم آنان بر داشته وكلمات قرآنيه را از متكلم آن، عز شأن، به گوشى ديگر مى شنوند ودر زمره ارباب تأويل قرار گرفته واز معنى به الفاظ سير مى نمايند، خواب اند، وبالغان به مقام تأويل، كه حظى از بطن دوم وسوم و چهارم دارند، بيدار وهشيارند. أما سمعت أن الصادق الإمام، جعفر بن محمد، عليهما السلام، إذا يقرأ الكريمة في الصلاة، كان يعرض عليه الغشوة. وإذا سئلوا عن سببها، كان يقول: إني أسمع الآية من القائل بها. وكان، عليه السلام، يرى الحق في مقام تعينه باسمه (المتكلم). وبهذا الاسم يظهر الكلام الذي هو عين علمه تعالى بالنظام الأتم. والإنسان الكامل البالغ إلى هذا المقام يقرأ القرآن بجميع درجاته في آن واحد، كقراءة على، عليه السلام، القرآن في آن واحد أو أقل. كما في الخبر الصحيح. (ج)

(فما من عارف بالله من حيث التجلي الإلهي إلا وهو على النشأة الأخراوية: قد حشر في دنياه ونشر من قبره، فهو يرى ما لا يرون، ويشهد ما لا يشهدون، عناية من الله ببعض عباده في ذلك.) وإنما قال: (من حيث التجلي الإلهي) لأن العارفين لهم مراتب بحسب سيرهم في الملكوت والجبروت والمثال المقيد والمطلق. و أدناهم صاحب العرفان العلمي المجرد. والحشر والنشر يقع لكل منهم أبدا بحسب مقامهم مع أهل ذلك الموطن الذي حصلوا فيه، فيشاهدون أنهم حشروا فيه ونشروا من قبور أبدانهم ورفع عنهم الحجب ووضع لهم الميزان والصراط، و حكم الحق العدل بالفصل والقضاء. كل ذلك على سبيل الشهود، فيروا ما لا يراه المحجوبون ويشهدوا ما لا يشهده المنغمسون في الهيئات الجسمانية والصفات الظلمانية، عناية من الله ببعض عباده حيث عجل له ما أجل لغيره ليتدارك باقي عمره ويحصل ما به حصول الدرجات العالية، فإن الدنيا مزرعة الآخرة.

(فمن أراد العثور على هذه الحكمة الإلياسية الإدريسية – الذي أنشأه الله تعالى نشأتين (٢٤) فكان نبيا قبل نوح، عليه السلام، ثم رفع فنزل رسولا بعد ذلك، (٢٥) فجمع الله له بين المنزلتين – فلينزل من حكم عقله إلى شهوته، ويكون حيوانا مطلقا حتى يكشف ما تكشفه كل دابة ما عدا الثقلين، فحينئذ يعلم أنه قد تحقق بحيوانيته.) أي، فمن أراد أن يطلع على حكمة إلياس، الذي كان إدريسا نبيا قبل نوح، فرفع إلى السماء، ثم نزل رسولا ليجمع بين النبوة والرسالة – وهو المراد ب (المنزلتين) – فلينزل عن حكم عقله الذي هو السماء، إلى محل نفسه وشهوته الذي هو الأرض، بالنسبة إليها ليناسبه في التنزل. (ويكون حيوانا مطلقا) أي، كالحيوان الذي لا يزاحمه عقله بالتصرف في الأشياء، بل منقادا للواردات الرحمانية من المقام الحيوانية حتى يشاهد روحانية (إلياس) ومقامه المختص به، فيطلع على الحكم الخصيصة به، وينكشف له ما تكشفه كل دابة سوى الثقلين من الاطلاع على

---

(٢٤) – أي، نشأة النبوة، ونشأة الرسالة. (ج)

(٢٥) – قيل كان هاهنا إلى سنة. (ج)

أحوال الموتى بالتنعيم والتعذيب وغيرهما، وعند هذا الانكشاف يعلم أنه قد تحقق بالمقام الحيوانية. وينبغي أن ينتقل مرة أخرى إلى المقام العقلي المجرد بالانقطاع من الشهوات الجسمانية واللذات الطبيعية، كما سقطت شهوة إلياس، عليه السلام، ليصير ما أدركه عين اليقين، ويكون متحققا وذائقا لما عاينه وشاهده. كما أشار إليه من بعد بقوله: (إذا تحقق بما ذكرناه، انتقل إلى أن يكون عقلا مجردا.)

(وعلامته) أي، وعلامة التحقق بهذا المقام على ما أعطانا (علامتان: الواحدة هذا الكشف) المذكور (فيرى من يعذب في قبره ومن ينعم، ويرى الميت حيا) بالحياة البرزخية (والصامت متكلما) بالكلمات الروحانية الملكوتية، (والقاعد ماشيا) بالحركات المعنوية والمثالية.

(والعلامة الثانية الخرس) (٢٦) أي، البكم. (بحيث إنه لو أراد أن ينطق بما رآه، لم يقدر، فحينئذ يتحقق بحيوانيته.) أي، بمقام الحيوانية، لأن الحيوان لم يقدر أن يتكلم حسا بما يراه، وإن كان متكلما في عالمه المثالي بروحه ومعناه.

(وكان لنا تلميذ قد حصل له هذا الكشف غير أنه لم يحفظ عليه الخرس، فلم يتحقق بحيوانيته. ولما أقامني الله في هذا المقام، تحققت بحيوانيتي تحققا كليا، فكنت أرى وأريد أن أنطق بما أشاهده فلا أستطيع، فكنت لا أفرق بيني وبين الخرس الذين لا يتكلمون.)

(فإذا تحقق بما ذكرناه) أي، بالمقام الحيوانية وانكشف له أسرار عالم الطبيعة وشاهد الأحوال البرزخية وعلم حقيقة ما جاء به الشريعة (إنتقل إلى أن يكون عقلا مجردا في غير مادة طبيعية، فيشهد أمورا هي أصول لما يظهر في الصورة الطبيعية فيعلم من أين يظهر هذا الحكم في صورة الطبيعة، علما ذوقيا.) وإنما ينتقل إلى مقام العقل المجرد مرة أخرى بعد شهود الأمر على ما هو عليه في البرزخ، لأنه إذا صار عقلا مجردا، شارك العقول المجردة والأرواح المطهرة، واطلع على عالم

---

(٢٦) - جمع: أخراس، خرسان، أخارس.

الجبروت وما فيه من الأنوار القاهرة، فحينئذ يشاهد أمورا كلية وحقائق مجردة، هي أصول لما يظهر في عالم الطبيعة، فيعلم ذوقا أن الأمور الكلية كيف تنزل و تصير جزئية محسوسة مصورة بالصورة الطبيعية العنصرية، من غير تنزل روحه المجردة إلى هذه الصورة الإنسانية والمقام الحيوانية. وبرجوعها إلى مقامها الأصلي وتحققها بالعهد الأول يعرف كيفية تنزلات الذات الإلهية من المقام (الأحدية) و (الواحدية) إلى المراتب الكونية وظهورها في جميع مراتب العوالم السفلية و العلوية، شريفها وخسيسها، عظيمها وحقيرها، فيشاهد الحق في جميع مراتب الوجود شهودا حاليا، فيفوز بالسعادة العظمى والمرتبة الكبرى. رزقنا الله وإياكم السعادة وجعلنا ممن كمل وطهر بالعبادة.

(فإن كوشف على أن الطبيعة عين نفس الرحمن، فقد أوتى خيرا كثيرا.) أي، فإن علم ذوقا أن الطبيعة هي التي تسمى ب (النفس الرحماني) وليست مغائرة له في الحقيقة، فقد أوتى خيرا كثيرا.

وتفسير (الطبيعة) و (النفس الرحماني) قد مر في (الفص العيسوي) و مواضع أخر مرارا، فلا نحتاج إلى ذكرهما هاهنا.

(وإن اقتصر معه) أي، مع مقام الخرس (على ما ذكرناه) من شهود الأمور التي هي أصول لما يظهر في الصورة الطبيعية، (فهذا القدر يكفيه من المعرفة الحاكمة على عقله) أي، النظر الفكري. (فيلحق بالعارفين، ويعرف عند ذلك ذوقا) حقيقة قوله تعالى: ((فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم).) لأنه شهد ظهور الحق في جميع مراتب الوجود وكيفية صدور الأفعال منه في المظاهر الكونية، فنفى القتل عنهم، وأضاف إلى الله، كما قال: (وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى).

(وما قتلهم إلا الحديد والضارب، والذي خلف هذه الصور) من الهوية الإلهية. (فبالمجموع وقع القتل والرمي) (فيشاهد الأمور) عطف على قوله: (و يعرف عند ذلك ذوقا). (بأصولها) وهي الحقائق المجردة الكونية. (وصورها) وهي الصور الطبيعية والعنصرية والمثالية الخيالية. (فيكون تاما.)

(فإن شهد النفس) بفتح (الفاء). أي، فإن شهد مع الحقائق المجردة النفس الرحماني. (كان مع التمام كاملا: فلا يرى إلا الله عين ما يرى.) أي، لا يرى في كل عين ما يرى إلا الله، لا غيره. (فيرى الرائي عين المرئي. وهذا القدر كاف.) أي، في العرفان. (والله الموفق والهادي.)

فص حكمة إحسانية في كلمة لقمانية

(الإحسان) لغة فعل ما ينبغي أن يفعل من الخير بالمال والقال والفعل والحال، كما قال، صلى الله عليه وسلم: (إن الله كتب الإحسان على كل شئ، فإذا ذبحتم، فاحسنوا الذبحة. وإذا قتلتم، فاحسنوا القتلة) – الحديث.

وفي ظاهر الشرع: (أن تعبد الله كأنك تراه). كما في الحديث المشهور.

وفي باطنه: والحقيقة شهود الحق في جميع مراتب الوجودية. إذ قوله، عليه السلام: (كأنك تراه)، تعليم وخطاب لأهل الحجاب.

فللإحسان مراتب ثلاث:

أولها اللغوي وهو أن تحسن على كل شئ، حتى على من أساء إليك و تعذره، وتنظر على الموجودات بنظر الرحمة والشفقة.

وثانيها، العبادة بحضور تام كأن العابد يشاهد ربه.
وثالثها، شهود الرب مع كل شئ وفي كل شئ. كما قال تعالى: (ومن يسلم وجهه إلى الله (وهو محسن) فقد استمسك بالعروة الوثقى). أي، مشاهد لله تعالى عند تسليم ذاته وقلبه إليه.
وإنما خصت الحكمة (الإحسانية) بالكلمة (اللقمانية)، لأنه صاحب الحكمة بشهادة قوله تعالى: (ولقد آتينا لقمان الحكمة ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا). فهو صاحب الخير، والخير هو (الإحسان) والإحسان فعل ما ينبغي أن يفعل. و (الحكمة) وضع الشئ في موضعه. فهما من واد واحد. و أيضا الحكمة يستلزم الإحسان على كل شئ، فلذلك قارن (الإحسان) بكلمته.
شعر:
(إذا شاء الإله يريد رزقا * له فالكون أجمعه غذاء)
(يريد) مفعول (شاء). تقديره: إذا شاء أن يريد. فحذف (أن) ورفع الفعل. كقول الشاعر: (ألا أيها الزاجري أحضر الوغا) (١) أي، أن أحضر الوغا. أي، إذا تعلقت مشيئته بأن يريد له رزقا، فالكون بأجمعه غذاء له.
وقد تقدم أن الحق من حيث أسمائه وصفاته لا يظهر في الشهادة إلا بأعيان الأكوان، وإن كان من حيث ذاته، مع قطع النظر عن الظهور والبطون والأسماء والصفات، غنيا عن العالمين. فالأعيان غذاء له من حيث إظهارها إياه، ومن حيث فناؤها واختفاؤها فيه، ليظهر بوحدته الحقيقة، كفناء الغذاء و انعدامها واختفائها في المغتذى، وإن كان باعتبار آخر هو غذاء للأعيان. وإليه أشار بقوله:

---

(١) - آخره: (وإن أشهد اللذات هل أنت مخلدي).

(وإن شاء الإله يريد رزقا لنا فهو الغذاء كما يشاء)
(يشاء) يجوز أن يكون ب (النون) للمتكلم، وب (الياء) للغائب. تقديره: وإن شاء الإله أن يريد رزقا لنا، فهو غذاؤنا كما نشاء. أو كما يشاء الحق ذلك. لأن الغذاء هو ما يختفي في عين المغتذى ويظهر على صورته ليقوم به العين، والهوية الإلهية هي التي تختفي في أعيان الخلائق وتصير ظاهرة بصورها مقومة لها، فهي غذاء للأعيان. ونسبة الاغتذاء والرزق إليه - مع أنه يطعم ولا يطعم - ونسبة كونه غذاء لنا بعينها كنسبة بعض الصفات الكونية إليه بقوله: (من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا). و (مرضت فلم تعدني). وأمثال ذلك مما جاء في الشرع. وهذه النسبة أيضا من باطن الشرع، فإن النبي، صلى الله عليه و سلم، أعطى الكتاب وأمر بإخراجه إلى الخلق، فلا ينبغي أن يسئ أحد ظنه من المؤمنين في حق الأولياء والكاملين في أمثال هذه الأشياء.
ولما كانت المشيئة والإرادة يجتمعان في معنى ويفترقان في آخر، قال: (مشيئته إرادته فقولوا بها) أي بالمشيئة. قد شاءها فهي المشاء) أي، شاء الإرادة وعينها. فالإرادة هي المشاء، أي المراد. ف (المشاء) في قوله: (فهي المشاء)، بفتح (الميم)، اسم مفعول من (شاء، يشاء) من غير القياس. والقياس: (مشى)، إذ أصله: (مشيوء). نقلت ضمة (الياء) إلى ما قبلها، واجتمعت (الواو) و (الياء)، وسبقت أحدهما بالسكون، فقلبت الواو ياء و أدغمت في (الياء) وكسرت ما قبلها للمناسبة، وحذفت الهمزة تخفيفا.
أو مصدر ميمي بمعنى المشيئة. فعلى هذا التقدير يكون معنى البيت: مشيئته هي عين الإرادة، فقولوا بالمشيئة، قد شاء الحق المشيئة المسماة بالإرادة، فالإرادة هي المشيئة. وعلى هذا، ضمير (شاءها) عائد إلى (المشيئة). وهذا أنسب من الأول، لأنه ينافي قوله: (مشيئة إرادته). والله أعلم.
(يريد زيادة ويريد نقصا وليس مشاءه إلا المشاء)

المشاء بفتح (الميم) فيهما، لأنه المصدر الميمي. والأول خبر (ليس). والثاني اسمه. أي، ليست مشيئه إلا مشيئته. ومعناه: أن المشيئة بعينها هي الإرادة الذاتية من حيث الأحدية، لأنهما، كما ذكرنا، في كونهما عين الذات شئ واحد. و أما باعتبار امتيازهما من الذات ونسبتهما إليها كباقي الصفات. فهما حقيقتان متغائرتان يجتمعان ويفترقان من حيث الإلهية. فنبه بقوله: (مشيئته إرادته) إلى آخر البيت، على أنهما في كونهما عين الذات واحد في عين الأحدية. وبقوله: (يريد زيادة) إلى آخره، على الفرق بينهما. هذا على المعنى الثاني في البيت السابق.

وأما على الأول، فيكون قوله: (فقولوا بها قد شاءها فهي المشاء)، بفتح (الميم)، تنبيها على أن الإرادة مترتبة على المشيئة، كما المشيئة تترتب على العلم، والعلم على الحياة، فهي غيرها. وقوله: (يريد زيادة) فارق آخر. وهو أن الإرادة تتعلق بالزيادة والنقصان في الجزئيات، أي، يريد أن يكون شئ ناقصا و آخر زائدا، وليست المشيئة كذلك، فإنها هي العناية الإلهية المتعلقة بالكليات لا الجزئيات. فحاصل البيت الثاني: أن المتعلقات الإرادة يزيد وينقص، بخلاف متعلقات المشيئة، فإنها على حالها أزلا وأبدا، لأن المشيئة متعلقة بالكليات لا بالجزئيات، والكلي لا يوصف بالزيادة والنقصان. ومن تتبع مواضع استعمالات (الإرادة) في القرآن يعلم أن الإرادة يتعلق بإيجاد المعدوم، لا بإعدام الموجود، بخلاف (المشيئة)، فإنها متعلقه بالإيجاد والإعدام.

(فهذا الفرق بينهما فحقق * ومن وجه فعينهما سواء)

ظاهر.

(قال الله تعالى: (ولقد آتينا لقمان الحكمة ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا). فلقمان بالنص هو ذو الخير الكثير بشهادة الله له بذلك (٢) و (الحكمة) قد تكون

---

(٢) - واعلم، أن ذكره، رحمه الله، اللقمان في جمع الأنبياء، والتزامه رضى الله عنه بذلك، يدل على أنه عليه السلام كان نبيا. وأكثر أرباب العلم يعتقدون أن لقمان كان وليا، لأنه أعطاه الله الحكمة. وقيل إنه، عليه السلام، كان نبيا، ويدل عليه قوله تعالى: (ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا). أي، لا نهاية له. وهو، عليه السلام، كان عبدا حبشيا لداود النبي، عليه السلام، وأفاض الله عليه الحكمة. ووصوله إلى هذا المقام وهبي، لا كسبي، وأعطاه الله الخير الكثير من جهة استحقاقه الذاتي. ومن لا يصدق أو لا يذعن بنبوته، لا بد أن يعترف بولايته. (ج)

متلفظا بها وقد تكون مسكوتا عنها.) وذلك لأن المحل قد يقتضى إظهارها، كالأحكام الشرعية، وقد يقتضى سترها، كالأسرار الإلهية التي سترها الحق عن الأغيار.
فالمنطوق بها: (مثل قول لقمان لابنه: (يا بنى إنها.) أي،
أن (القصة) (٣) ((إن تك مثقال حبة من خردل فتكن في صخرة أو في السماوات أو في الأرض يأت
بها الله).) فهذه حكمة منطوق بها.
(وهي أن جعل الله هو الآتي بها.) أي، جعل لقمان الله آتيا بتلك الحبة.
(وقرر ذلك) الكلام. (الله تعالى في كتابه، ولم يرد هذا القول على قائله.)
(وأما الحكمة المسكوت عنها، وقد علمت) تلك الحكمة (بقرينة الحال.
فكونه سكت عن المؤتى إليه بتلك الحبة، فما ذكره، ولا قال لابنه: يأت بها الله إليك، ولا إلى غيرك. فأرسل الإتيان عاما) أي، جعل لقمان الموتى إليه عاما، ما عين ولا خصص بقوله: إليك، أو إلى غيرك. كما عين الآتي وهو الله، والمأتي به وهو الحبة.
(وجعل المؤتى به في السماوات إن كان) أي، إن كان ذلك فيها. (أو
في الأرض.) إن كان فيها. (تنبيها لينظر الناظر في قوله: (وهو الله في السماوات و في الأرض).) أي، ليتنبه الناظر من قوله: أو في السماوات أو في الأرض. وينتقل ذهنه من هذا القول إلى قوله: (وهو الله في السماوات وفي الأرض).

---

(٣) - قوله، عليه السلام: (يا بنى إنها...) هو ضمير (القصة). نظير ضمير الشأن المذكور. وبه صرح العارف الجامي وغيره. وبعضهم أرجع الضمير إلى (الحبة). ولا يخفى بشاعته.

(فنبه لقمان بما تكلم به وبما سكت عنه أن الحق عين كل معلوم.) سواء كان ذلك المعلوم موجودا في العين، أو لم يكن. أي، نبه بما تكلم به على أن الحق عين كل موجود خارجي، وبما سكت عنه على أنه عين كل معلوم علمي، باق في الغيب غير متصف بالوجود العيني.

أما الأول، فلأنه جعل الله آتيا بما في السماوات أو في الأرض، وهو الله في السماوات والأرض، كما قال تعالى: (وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله). أي، هويته هي الظاهرة بالألوهية والربوبية في كل ما في الجهة العلوية

المسماة ب (السماوات) أو السفلية المسماة ب (الأرض). فالحق عين كل ما في العلو والسفل المرتبي والمكاني.

وأما الثاني، (٤) فلأن الهوية الإلهية هي التي لا تعين لها ولا تقيد. وكل ما هو غيرها، سواء كان موجودا عينيا أو علميا، فهو متعين. فعدم التعين المسكوت عنه، إشارة إلى الهوية الإلهية التي هي غير متعينة بنفسها وتعينت بصور المعلومات العلمية. ويجمع القسمين قوله تعالى: (هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شئ عليم). فشبه، رضى الله عنه، الكلام المنطوق بالكلمات الإلهية الموجودة في الخارج، والمسكوت عنه بالحقائق الغيبية التي لا وجود لها في الخارج.

وقوله: (لأن المعلوم أعم من الشئ.) ليس دليلا على أنه نبه بالمنطوق، أو المسكوت عنه، على أن الحق عين كل موجود، ولأن كون المعلوم أعم من الشئ، أو مساويا له، لا يدل على أن الحق عين كل معلوم بل دليل على قوله: (فهو أنكر النكرات.) وقع مقدما عليه. وضمير (فهو) عائد إلى الحق سبحانه. أي، إذا كان الحق سبحانه عين كل معلوم، سواء كان موجودا في العين أو لم يكن، والمعلوم أعم من الشئ، والشئ أنكر من كل نكرة، فينتج أن الحق أنكر النكرات، لذلك لم يعلم حقيقته غيره، كما قال أكمل الخلائق: (ما عرفناك حق معرفتك). وإن كان باعتبار آخر أعرف المعارف.

---

(٤) - أي، بما سكت. (ج)

وإنما جعل (المعلوم) أعم من (الشئ)، بناء على قول من قال: إن المعدوم ليس بشئ، والموجود هو الشئ، فالمعلوم أعم منه. لأن علم الحق محيط بكل ما وجد ولم يوجد، سواء كان ممكنا أو ممتنعا. وأما على قول من قال: إنه شئ، فمتساويان. وعلى تقدير التساوي أيضا يكون الحق أنكر النكرات.

(ثم، تمم الحكمة واستوفاها، لتكون النشأة كاملة فيها) أي، لتكون هذه النشأة اللقمانية كاملة في الحكمة والمعرفة بالله.

(فقال: (إن الله لطيف). فمن لطافته ولطفه أنه في الشئ المسمى بكذا المحدود بكذا عين ذلك الشئ.) أي، ومن غاية لطفه صار عين الأشياء المتبائنة، المسماة بالأسماء المختلفة، المحدود بالحدود الخاصة.

(حتى لا يقال فيه) أي، في ذلك الشئ المسمى باسم معين. (إلا ما يدل عليه اسمه بالتواطؤ والاصطلاح.) (اسمه) عطف بيان (ما). أي، و ذلك الشئ معين باسم كذا وحد كذا، حتى لا يطلق عليه ولا يقال فيه إلا ما يدل عليه من الاسم الذي تواطؤوا عليه واصطلحوا به. ف (التواطؤ) بمعنى التوافق.

(فيقال: هذا سماء وأرض وصخرة وشجرة وحيوان وملك ورزق و طعام.) والحال أن (العين واحدة من كل شئ.) أي، من الأشياء الموجودة المسماة بالأسامي المختلفة. (وفيه) أي، في تلك العين الواحدة في كل شئ.

(كما تقول الأشاعرة إن العالم كله متماثل بالجوهر، فهو جوهر واحد. فهو عين قولنا: العين واحدة.) أي، قولهم العالم كله جوهر واحد، هو بعينه قولنا إن العالم عين واحدة.

(ثم قالت) أي الأشاعرة. (ويختلف بالأعراض. وهو قولنا: ويختلف و يتكثر بالصور والنسب حتى يتميز. فيقال: هذا ليس هذا من حيث صورته أو عرضه أو مزاجه (كيف شئت فقل) وهذا عين هذا من حيث جوهره.) أي، قول الأشاعرة إن العالم جوهر واحد يختلف بالأعراض، هو بعينه قولنا إن العالم عين واحدة، ظاهرة بالصور المختلفة ومتكثرة بالأعراض المتبائنة والأمزجة المتفاوتة (٥)، فيقول: هذا عين هذا من حيث الجوهر والحقيقة الواحدة. وهذا غير ذلك من

حيث الصورة والعرض. (ولهذا يؤخذ عين الجوهر في حد كل صورة ومزاج) أي، ولهذا الاتحاد
في الجوهرية يؤخذ عين الجوهر في تعريف كل واحد من الموجودات. فالمراد بالصورة والمزاج ذو الصورة والمزاج، لا العرض الذي نفهم منهما.
(فنقول نحن إنه ليس سوى الحق، ويظن المتكلم أن مسمى الجوهر، وإن كان حقا) أي، أمرا ثابتا. (ما هو عين الحق الذي يطلقه أهل الكشف والتجلي.)
هو الله تعالى الخالق لكل شئ، الرازق لكل حي. (فهذا حكمة كونه لطيفا.)
أي، هذا السريان في الأشياء وكونه عينها حكمة كونه تعالى لطيفا.
(ثم نعت وقال: (خبيرا). أي، عالما عن اختبار وهو) أي، العلم الاختباري هو الذي دل عليه (قوله: (ولنبلونكم حتى نعلم). وهذا هو علم الأذواق.) أي، وهذا العلم هو الذي يحصل بالذوق والوجدان للهوية الإلهية في مظاهر الكمل وأصحاب الأذواق.
(فجعل الحق نفسه مع علمه بما هو الأمر عليه مستفيدا علما. ولا نقدر على إنكار ما نص الحق عليه في حق نفسه. ففرق تعالى ما بين علم الذوق والعلم المطلق) بقوله: (حتى نعلم) الذي هو من حضرة الاسم (الخبير) المتميز بالتقيد بالذوق عن حضرة الاسم (العليم).
(فعلم الذوق مقيد بالقوى.) إذ الذائق لا يذوق ذلك ولا يجده إلا بالقوى الروحانية، أو الجسمانية.
(وقد قال تعالى عن نفسه) أي، أخبر عن نفسه (إنه عين قوى عبده في قوله: (كنت سمعه). وهو قوة من قوى العبد. (وبصره) وهو قوة من قوى العبد (ولسانه) وهو عضو من أعضاء العبد، (ورجله، ويده). فما اقتصر في التعريف على القوى

---

(٥) – واعلم، أن ما قاله الأشعري غير ما حققه الشيخ، لأنه يرد على الأشعرية – أي أصحاب الشارح والماتن – أن الاختلاف في الأعراض تنشأ من التباين في الجواهر، لأن ما بالعرض لا بد أن تنتهي إلى ما بالذات.

فحسب، حتى ذكر الأعضاء، وليس العبد بغير لهذه الأعضاء والقوى. فعين مسمى العبد هو الحق، لا عين العبد هو السيد) أي، العين الواحدة التي لحقتها العبودية و صارت مسماة بالعبد هو الحق مجردة عن العبودية، وليس عين العبد مع صفة العبودية عين السيد مع صفة السيادة.

(فإن النسب متميزة لذاتها وليس المنسوب إليه متميزا، فإنه ليس ثمة سوى عينه في جميع النسب، فهي عين واحدة ذات نسب وإضافات وصفات.) أي، فإن المراتب والصفات متمائزة لذواتها، ولذات التي لها المراتب والصفات واحدة لا تكثر فيها أصلا.

(فمن تمام حكمة لقمان في تعليمه ابنه ما جاء به في هذه الآية من هذين الاسمين الإلهيين (لطيفا خبيرا) سمى بهما الله تعالى. فلو جعل ذلك في الكون - وهو الوجود -

فقال: (كان) لكان أتم في الحكمة وأبلغ. فحكى الله تعالى قول لقمان على المعنى كما

قال: (لم يزد عليه شيئا).) أي، جاء لقمان بالإسمين في قوله: (إن الله لطيف خبير). وسمى الحق بهما. فلو جاء بالكلمة الوجودية وقال: وكان الله لطيفا خبيرا. لكان أتم في الحكمة وأبلغ في الدلالة، لدلالته على أنه تعالى موصوف بهذين الصفتين في الأزل، وهما من مقتضيات ذاته تعالى، لكن لما ذكره كذلك، حكى الله قوله كما قال: (ولم يزد عليه شيئا).

(وإن كان قوله: إن الله لطيف خبير. من قول الله. فلما علم الله تعالى من لقمان أنه لو نطق متمما، لتمم بهذا.) أي، وإن كان قوله: (إن الله لطيف خبير). قول الله، لا قول لقمان، كان ذلك أيضا راجعا إلى لقمان، لأنه تعالى علم منه أنه لو أراد أن يتمم لتمم بهذا القول.

وقيل (٦) عذرا من ذلك: إن لقمان لفرط شفقته وتعطفه ورأفته على ابنه قام في مقام التعليم والإرشاد والنصيحة، مخبرا عن الواقع، ليتمكن ويتحقق في نفس ابنه أن الله لطيف خبير في الواقع، فهو أنسب في الحكمة (٧) والله أعلم

---

(٦) - والقائل هو عبد الرزاق الكاشاني.

بالحق. (وأما قوله: (إن تلك مثقال حبة من خردل). لمن هي له غذاء، وليس إلا (الذرة) المذكورة في قوله: (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره). فهي أصغر متغذ والحبة من الخردل أصغر غذاء.) أي، وأما الحكمة في قوله: (إن تك مثقال حبة من الخردل). فهي بيان أصغر متغذ وأصغر غذاء، لأنه في معرض المبالغة في أن حبة خردل من الغذاء لا يفوته الله عمن هي غذاء له. ثم قال: (وليس إلا الذرة) أي، وليس ذلك المتغذي إلا (الذرة) المذكورة في قوله تعالى: (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره). - الآية. وهي النملة الصغيرة. فهي أصغر متغذ والحبة من الخردل أصغر غذاء.

(ولو كان ثمة أصغر) أي، من الذرة في المتغذي وأصغر من حبة الخردل من الغذاء. (لجاء به، كما جاء بقوله: (إن الله لا يستحيى أن يضرب مثلا ما بعوضة) ثم، لما علم أنه ثمة ما هو أصغر من البعوضة، قال: (فما فوقها). يعنى في الصغر. و هذا قول الله والتي في (الزلزلة) قول الله أيضا. فاعلم ذلك. فنحن نعلم أن الله ما اقتصر على وزن الذرة وثمة ما هو أصغر منها، فإنه جاء بذلك على المبالغة. والله أعلم.) أي، نحن نعلم أن الله ما اقتصر على (الذرة) إلا لأنه أصغر متغذ، ولو كان ثمة أصغر متغذ منها، لجاء به للمبالغة، كما قال: (فما فوقها). يعنى في الصغر.

(وأما تصغيره اسم ابنه، فتصغير رحمة، ولهذا أوصاه بما فيه سعادته إذا عمل

---

(٧) - قال شيخه وأستاذه، مولانا عبد الرزاق الكاشاني، في تأويلاته وشرحه على الفصوص: (والعذر ما ذكرناه من أن لقمان لفرط شفقته وتعطفه ورأفته بابنه قام في مقام التعليم والإرشاد والنصيحة بهذه القرائن، مخبرا عن الواقع، إخبارا مؤكدا جازما، ليتحقق و يتمكن في نفس ابنه مقام الإخبار عن خبرة وجود ولو قال: كان الله لطيفا خبيرا. وهذا وإن كان كذلك، فالمبالغة والإتمام على الوجه الأول أنسب في الحكمة. فأخبر الله تعالى عنه صورة ما جرى في الحال الواقع من غير زيادة ونقصان). (ج)

بذلك. وأما حكمة وصيته في نهيه إياه: (ألا تشرك بالله فإن الشرك لظلم عظيم)) فتنبيه لابنه، ولكل من يسمع هذا الكلام، على أن الشريك منتف في نفس الأمر إذ العين الواحدة الأحدية هي الظاهرة في كل من الصور، فجعل إحدى الصورتين شريكا للأخرى إشراك للشئ مع نفسه. وهو ظلم عظيم.

ولما ذكر أن الشرك ظلم، فلا بد ممن وقع عليه الظلم، قال: (والمظلوم المقام حيث نعته بالانقسام.) أي، المظلوم هو المحل الذي وصفه المشرك الظالم بالانقسام إلى الإثنينية (وهو عين واحدة) أي، والحال أن المحل القابل للصور والإضافات عين واحدة، لا تكثر فيها ولا انقسام.

(فإنه لا يشرك معه إلا عينه. وهذا غاية الجهل.) أي، لأن المشرك إذا أشرك مع الحق إلها أخر، لا بد أن يكون موجودا، وكل ماله وجود فهو متحقق بالوجود الذي هو الحق، فما أشرك معه إلا عينه لا غيره. وهذا عين الجهل بالحقيقة والإله.

(وسبب ذلك) (ذلك) إشارة إلى قوله: (فإنه لا يشرك معه إلا عينه.) أي، وسبب ذلك الإشراك: (أن الشخص الذي لا معرفة له بالأمر على ما هو عليه، ولا بحقيقة الشئ، إذا اختلفت عليه الصور في العين الواحدة، وهو لا يعرف أن ذلك الاختلاف في عين واحدة، جعل الصورة مشاركة للأخرى في ذلك المقام فجعل لكل صورة جزءا من

ذلك المقام.) أي، جعل العين الواحدة

الحاملة للصور الوجودية منقسما، فجعل لكل صورة جزءا منها (٨)

(ومعلوم في الشريك أن الامر الذي يخصه.) أي، القسم الذي

يخص الشريك (مما وقعت فيه المشاركة ليس عين القسم الآخر الذي شاركه، إذ هو للآخر.) لأن الفرض أن ذلك القسم الآخر. (فإذا ما ثمة شريك في الحقيقة، فإن كل واحد على حظه مما قيل فيه إن بينهما مشاركة فيه وسبب ذلك الشركة المشاعة) أي،

وسبب ذلك القول – أي القول بوجود الشريك – هو الاشتراك في العين الواحدة الغير المنقسمة. فقوله: (الشركة المشاعة) خبر للمبتدأ.

---

(٨) – أي، من العين الواحدة.

(وإن كانت مشاعة، فإن التصرف من أحدهما يزيل الإشاعة.) أي، وإن كانت العين الواحدة مشاعة، مشتركة بين الشريكين، أيضا تزول الإشاعة. أي، الشركة إذا كان أحدهما مطلق التصرف والآخر لا تصرف له، ولا شك أن الحق تعالى مطلق التصرف في العالم، فلا إشاعة، فلا شركة. (
(قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن). هذا روح المسألة.) أي، قوله تعالى:
(قل ادعو الله أو ادعو الرحمن). هو روح مسألة الشركة وحقيقتها. وذلك لأن الشئ إنما يتحقق بروحه التي تربه، والشركة التي يثبتها المشركون أمر وهمي، لا روح لها ولا حقيقة في نفس الأمر، والشركة التي بين الاسم (الله) والاسم (الرحمن) أمر حقيقي، لدلالة كل منهما على الذات. وهو إنما يستفاد من هذه الآية، فكانت الآية روح مسألة الشركة. وهذا إشارة إلى ما قال الشيخ، رضى الله عنه، في فتوحاته، في فصل الأولياء المشركين بالله: فلا تجزع من أجل الشريك الذي شقي صاحبه، فإن ذلك ليس بمشرك حقيقة، وأنت هو المشرك على الحقيقة، لأنه من شأن الشركة اتحاد العين المشتركة فيها، فيكون لكل واحد الحكم فيه على السواء، وإلا فليس بشريك مطلق. وهذا الشريك الذي أثبته الشقي، لم يتوارد مع الله على أمر يقع فيه الاشتراك، فليس بمشرك على الحقيقة، بخلاف السعيد، فإنه أشرك الاسم (الرحمان) بالاسم (الله) وبالأسماء كلها في الدلالة على الذات، وفي الجامعية للأسماء والصفات. فهو أقوى في الشرك من هذا (٩): فإن الأول شريك من دعوى كاذبة، وهذا أثبت شريكا بدعوى صادقة. فغفر لهذا المشرك لصدقه، ولم يغفر لذلك المشرك لكذبه في دعواه. فهذا أولى باسم (المشرك) من الآخر. والله هو الغفور الرحيم.

---

(٩) - أي، الشقي.

فص حكمة إمامية في كلمة هارونية

(الإمامة) اسم من أسماء الخلافة، كما قال في حق نبيه إبراهيم، صلوات الله عليه: (إني جاعلك للناس إماما). أي، خليفة عليهم. وهي إما بواسطة، أو بلا واسطة. والقسمان ثابتان في هارون، عليه السلام، لذلك اختصت بكلمته. أما الأول، فلكونه خليفة موسى، عليه السلام، كما قال: (اخلفني في قومي). وأما الثاني، فلكونه نبيا رسولا مبعوثا من الحق إلى الخلق بالسيف، كأخيه موسى، فقويت نسبة الإمامة إليه، فكان إماما مطلقا من جانب الحق، وإماما مقيدا من جانب موسى، عليه السلام (١)

---

(١) - قال الشيخ الكبير في فكوكه (فك ختم الفص الهاروني): (اعلم، أن الإمامة المذكورة في هذا الموضع فإنما تذكر باعتبار أنها لقب من ألقاب الخلافة، ولها التحكم (والمقام) والتقدم. و هي تنقسم من وجه إلى إمامة لا واسطة بينها وبين الحضرة الألوهية، وإلى إمامة ثابتة بالواسطة. والخالية عن الواسطة قد تكون مطلقة عامة الحكم في الوجود، وقد تكون مقيدة، بخلاف الإمامة الثابتة بالواسطة، فإنها لا تكون إلا مقيدة. فالتعبير عن الإمامة الخالية من الواسطة، مثل قوله تعالى للخليل، عليه السلام: (إني جاعلك للناس إماما). والتي بالواسطة مثل استخلاف هارون على قومه حين قال: (أخلفني في قومي). ومثل ما قيل في حق أبى بكر إنه خليفة رسول الله. وهذا بخلاف خلافة المهدى، عليه السلام، فإن رسول الله لم يضف خلافته إليه، بل سماه خليفة الله وقال: (إذا رأيتم الرايات السود تقبل من أرض خراسان، فأتوها ولو جثوا، فإن فيها خليفة الله المهدى، ثم يملأ الأرض قسطا و عدلا). فأخبر بعموم خلافته وحكمه، فإنه خليفة الله بلا واسطة. فأفهم). وقال رسول الله، عليه السلام: (إن لله خليفة يأتي في آخر الزمان. اسمه اسمى وكنيته كنيتي. وله المقام المحمود يبايع بين الركن والمقام...) فإن هذه الرواية نقلها الشيخ الأكبر في باب ظهور المهدى، عليه السلام، في آخر الزمان. وقد نقل الشارح الجامي (في نقد النصوص) ما نقلناه عن الفكوك بعينه، وكذا الشارح القيصري وغيرهما. وإذا بلغ الكلام إلى ما قاله الشيخ الكبير في حق الإمام محمد المهدى الموعود، عليه السلام، أعرضوا عنه ونبذوه وراء ظهورهم وما وفقهم الله نقل اسمه الشريف من جهة سوء سريرتهم و عداوتهم لخاتم الأولياء. وأما ما قاله الشيخ الكبير: (ومثل ما قيل في حق أبى بكر إنه خليفة رسول الله) خارج عن محل البحث، لأن الكلام في خليفة الله، أي من عينه الله، إما بالواسطة أو بلا واسطة. وأنت تعلم أن أبا بكر لم يكن خليفة الرسول، صلى الله عليه و آله، لأن أهل السنة أجمعوا على أنه مات رسول الله وما عين خليفة، وما أوجب على الأمة تعيينها. ونحن نقول إن عليا، عليه السلام، هو الإمام الذي ورث الخلافة عن النبي. والدليل على خلافته عن النبي والأدلة على خلافته عن الله بعد وفات النبي لا تعد ولا تحصى. وهو، عليه السلام، أحد الثقلين اللذين أمر الله الأمة باتباعهما ولن يفترقا. بناء على ما حققناه، أن إطلاق خليفة الرسول على أبى بكر، وعلى الثاني والثالث، مغائر لإطلاق الخلافة، أو الإمامة، على هارون وغيره من الأولياء في الأمم السابقة، وإطلاق الإمام أو الخليفة على على بن أبي طالب والعترة الطاهرة، عليهم السلام، في الدورة الإسلامية.

(اعلم، أن وجود هارون، عليه السلام، كان من حضرة (الرحموت) بقوله)

أي، بدليل قوله: ((ووهبنا له من رحمتنا). يعنى لموسى (أخاه هارون نبيا). فكانت نبوته من حضرت الرحموت.) أي، من حضرة (الرحمة). سميت ب (الرحموت) مبالغة، كما يسمى عالم الملائكة ب (الملكوت)، وعالم المجردات ب (الجبروت). وإنما كانت نبوته من الرحمة، لأن موسى، عليه السلام، كان خشنا في الخلق، صلبا في الدين، ولم يكن فصيحا
في النطق. فطلب من الله أخاه
هارون، ليكون معه في الدعوة، فيعينه بالأخلاق الحسنة، فينجبر موسى بخلقه و فصاحته ويرغب الناس في طاعته، كما قال: (رب اشرح لي صدري ويسر لي أمري واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي واجعل لي وزيرا من أهلي هارون أخي أشدد به أزرى وأشركه في أمري كي نسبحك كثيرا ونذكرك كثيرا إنك كنت بنا بصيرا). فكان وجود هارون معه في الدعوة رحمة من الله وإجابة لدعوته.
(فإنه أكبر من موسى سنا وكان موسى أكبر منه نبوة. ولما كانت نبوة هارون من حضرة الرحمة، لذلك قال لأخيه موسى: (يا بن أم). فناداه بأمه لا بأبيه، إذ كانت الرحمة للأم دون الأب أوفر في الحكم.) أي، حكم التعطف والشفقة.
(ولو لا تلك الرحمة) الذاتية في الأم (ما صبرت على مباشرة التربية. ثم،
قال: (لا تأخذ بلحيتي ولا برأسي ولا تشمت بي الأعداء). فهذا كله نفس من أنفاس الرحمة. وسبب ذلك) أي، الغضب والأخذ باللحية (عدم التثبت في النظر في ما كان في يديه من الألواح التي ألقاها من يديه. فلو نظر فيها نظر تثبت، لوجد فيها الهدى
والرحمة.) كما قال تعالى: (ولما سكت عن موسى الغضب أخذ الألواح وفي نسختها هدى ورحمة للذين هم لربهم يرهبون (٢)).
(ف (الهدى) بيان ما وقع من الأمر الذي أغضبه مما هو هارون برئ منه.
والرحمة بأخيه.) أي، (الهدى) المذكور. وهو المكتوب فيها كيفية ما وقع من عمل العجل وإضلال السامري لهم وبراءة هارون منه. و (الرحمة) المذكورة هي الرحمة على أخيه. فيكون الخبر محذوفا لوجود القرينة.

---

(٢) - (الرهبانية) العبادة التي ابتدعوها. و (الرهبان) زهاد اليهود.

(فكان) عطف على قوله (لوجد). أي، لوجد فيها الهدى والرحمة، فكان موسى (لا يأخذ بلحيته بمرأى من قومه) أي، على نظر قومه. (مع كبره، و أنه أسن منه، فكان ذلك من هارون شفقة على موسى، لأن نبوة هارون من رحمة الله، فلا يصدر منه إلا مثل هذا. ثم، قال هارون لموسى: (إني خشيت أن تقول فرقت بين بنى إسرائيل). فتجعلني سببا في تفريقهم، فإن عبادة العجل فرقت بينهم، فكان منهم من عبده اتباعا للسامري وتقليدا له، ومنهم من توقف عن عبادته حتى يرجع موسى إليهم فيسألونه في ذلك، فخشي هارون أن ينسب ذلك الفرقان بينهم إليه. فكان موسى أعلم بالأمر من هارون، لأنه علم ما عبده أصحاب العجل.) أي، علم موسى ما الذي عبده أصحاب العجل في الحقيقة. (لعلمه بأن الله قضى ألا يعبد إلا إياه.) كما قال: (وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه). (وما حكم الله بشئ إلا وقع. فكان عتب موسى أخاه هارون لما وقع الأمر في إنكاره وعدم اتساعه) أي، كان عتب موسى أخاه هارون لأجل إنكاره عبادة العجل، (٣) وعدم اتساع قلبه لذلك (فإن العارف من يرى الحق في كل شئ بل يراه عين كل شئ. فكان موسى يربي هارون تربية علم.) واعلم، أن هذا الكلام وإن كان حقا من حيث الولاية والباطن، لكن لا يصح من حيث النبوة والظاهر. فإن النبي يجب عليه إنكار العبادة لأرباب الجزئية، كما يجب عليه إرشاد الأمة إلى الحق المطلق، لذلك أنكر جميع الأنبياء عبادة الأصنام وإن كانت مظاهر للهوية الإلهية. فإنكار هارون عبادة العجل من حيث كونه نبيا حق، إلا أن تكون محمولا على أن موسى، عليه السلام، علم بالكشف أنه ذهل عن شهود الحق الظاهر في صورة العجل، فأراد أن ينبهه على ذلك. وهو عين التربية والإرشاد منه. وإنكاره، عليه السلام، على السامري وعجله على بصيرة. فإن إنكار الأنبياء والأولياء لعبادة الأصنام التي هي المظاهر ليس كإنكار المحجوبين، فإنهم يرون الحق مع كل شئ، بخلاف غيرهم، بل ذلك لتخليصهم عن التقيد بصورة خاصة ومجلى معين، إذ فيه إنكار

---

(٣) - لقوله: (فاتبعوني).

باقي المجالي وهو عين الضلال.
(وإن كان أصغر منه في السن. ولذلك) أي، ولأجل أنه كان مربيا لهارون، عليه السلام. (لما قال له هارون ما قال، (٤) رجع إلى السامري فقال له: (فما خطبك يا
سامري؟)) أي، ما شأنك وما مرادك؟ أي لذلك رجع موسى إلى السامري.
فقوله: (لما قال له هارون ما قال) جملة اعتراضية (يعنى فيما صنعت من عدو لك إلى صورة العجل على الاختصاص، وصنعك هذا الشيخ من حلي القوم) وتركك الإله المطلق الذي هو إله العالمين (حتى أخذت بقلوبهم من أجل أموالهم، فإن عيسى يقول لبني إسرائيل: يا بنى إسرائيل، قلب كل إنسان حيث ماله، فاجعلوا أموالكم في السماء، تكن قلوبكم في السماء.) والأموال السماوية هي العلوم والمعارف والأعمال الصالحة الكاسبة للتجليات الإلهية والسعادات الأبدية.
(وما سمى (المال) مالا إلا لكونه بالذات تميل القلوب إليه بالعبادة.
فهو المقصود الأعظم المعظم في القلوب لما فيها من الافتقار إليه.) أي، إلى المال.
(وليس للصور بقاء، فلا بد من ذهاب صورة العجل لو لم يستعجل موسى بحرقه. فغلبت عليه الغيرة، فحرقه ثم نسف رماد تلك الصورة في اليم نسفا، وقال له: (أنظر إلى إلهك). فسماه إلها بطريق التنبيه للتعليم.) أي، نبه أنه مظهر من المظاهر ومجلى من مجاليه. (لما علم أنه بعض المجالي الإلهية (لأحرقنه).) أي، قال: أنظر إلى إلهك لنحرقنه ولننسفنه في اليم نسفا. (فإن حيوانية الإنسان لها التصرف في حيوانية الحيوان، لكون الله سخرها
للإنسان ولا سيما وأصله) أي، وأصل العجل، (ليس من حيوان) أي، ولا سيما في شئ أصله ليس حيوانا، لأن العجل المعمول من الحلي ما كان حيوانا أصليا.
(فكان) أي، العجل. (أعظم في التسخير) أي، في قبول التسخير. (لأن غير الحيوان ماله إرادة) حتى يحصل منه الإباءة والامتناع لما يريد الإنسان. (بل هو بحكم من يتصرف فيه من غير إبائه.) أي، امتناع.

---

(٤) - أي (لا تأخذ بلحيتي).

(وأما الحيوان فهو ذو إرادة وغرض، فقد يقع منه الإباءة في بعض التصريف : فإن كان فيه) أي، في الحيوان. (قوة إظهار ذلك الإباء، ظهر منه الجموح لما يريده منه الإنسان. وإن لم يكن له هذه القوة أو يصادف) غرض الإنسان (غرض الحيوان انقاد) الحيوان. (مذللا لما يريده منه كما ينقاد) الإنسان (مثله) من الأناسي.
(لأمر فيما رفعه الله به.) ضمير (رفعه الله به) عائد إلى (مثله) أي، في شئ رفع الله ذلك المثل به، كالعلم والجاه والمنصب.
(من أجل المال الذي يرجوه منه المعبر عنه) أي، عن ذلك المال. (في بعض الأحوال ب (الأجرة)) وانقياد الإنسان لمثله ورفع بعضه على بعض منصوص عليه (في قوله: (رفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا).
فما تسخر له من هو مثله إلا من حيوانيته لا من إنسانيته.) أي، لا يسخر الإنسان إنسانا مثله إلا بحسب حيوانيته. فالمسخر هو الإنسانية، والمتسخر هو الحيوانية، لا الإنسانية.
(فإن المثلين ضدان)، من حيث إنهما لا يجتمعان. (فيسخره الأرفع في المنزلة بالمال أو بالجاه بإنسانيته ويتسخر له ذلك الآخر إما خوفا، أو طمعا، من حيوانيته، لا من إنسانيته.
) لما كان الإنسان لا يتسخر لمثله إلا من جهة نقصانه عنه وطمعه أن ينجبر ذلك النقصان منه - والنقائص للإنسان من جهة حيوانيته التي هي جهة بشريته، والكمالات من جهة إنسانيته التي هي من جهة ربوبيته - أضاف التسخر إلى الحيوانية والتسخير إلى الإنسانية.
(فما تسخر له من هو مثله.) أي، في المرتبة. (ألا ترى ما بين البهائم من التحريش؟ (٥) لأنها أمثال، فالمثلان ضدان، ولذلك قال: (ورفع بعضكم فوق بعض درجات).) أي لأجل أن المتماثلين لا يسخر بعضه بعضا، قال تعالى: (و رفع بعضكم فوق بعض درجات). ليحصل التفاوت في المراتب، فيحصل

---

(٥) - التحريش، درهم افتادن حيوانات. (ج)

التسخير والتسخر بحسب المراتب والدرجات.
(فما هو معه في درجته) أي، فليس المتسخر مع المسخر في درجة واحدة، بل هو في مرتبة ودرجة أدنى من درجته (فوقع التسخير من أجل الدرجات قد) (والتسخير على قسمين: تسخير مراد للمسخر – اسم فاعل – قاهر في تسخيره لهذا الشخص المسخر، كتسخير السيد لعبده – وإن كان مثله في الإنسانية – وكتسخير
السلطان لرعاياه – وإن كانوا أمثالا له في الإنسانية – فيسخرهم بالدرجة. والقسم الآخر تسخير بالحال. كتسخير الرعايا الملك القائم بأمرهم في الذب عنهم وحمايتهم و
قتال من عاداهم وحفظ أموالهم وأنفسهم عليهم. وهذا كله تسخير بالحال من الرعايا، يسخرون بذلك مليكهم) أي، مالكهم. (ويسمى على الحقيقة هذا التسخير تسخير المرتبة. فالمرتبة.) أي، فمرتبة الرعية. (حكمت عليه بذلك. فمن الملوك من سعى لنفسه) وما عرف أن مرتبة رعيته تسخره في ذلك.
(ومنهم من عرف الأمر: فعلم أنه بالمرتبة في تسخير رعاياه، فعلم قدرهم و حقهم، فآجره الله على ذلك أجرة العلماء بالأمر على ما هو عليه.) أي، أعطاه الله من جنس ثواب العلماء لعلمه بالمسألة. (وأجر مثل هذا يكون على الله في كون الله في شؤون عباده.) أي، لأن الله هو القائم على شؤون عباده وقضاء حوائجهم، فإذا قام أحد بذلك لله، لا لغرض نفسه، وقع أجره على الله.
(فالعالم كله مسخر بالحال) على صيغة الفاعل. (من لا يمكن أن يطلق عليه أنه مسخر) (٦) على صيغة المفعول. (قال الله تعالى: (كل يوم هو في شأن).) وليس ذلك إلا شؤون عباده.
ولا يتوهم أن غيره يسخره تعالى عن ذلك، بل كل ما يطلق عليه اسم الغير، فهو من حيث الوجود والحقيقة عين الحق – كما عرفت مرارا – وإن كان من حيث التقيد والتعين مسمى بالغير. فالحق هو المسخر لنفسه بحسب شؤونه و تجلياته لا غيره.

---

(٦) – أي، مسخر من الله.

(فكان عدم قوة إرداع هارون بالفعل أن ينفذ في أصحاب العجل بالتسليط على العجل، كما سلط موسى، عليه السلام، عليه حكمة من الله ظاهرة في الوجود ليعبد في كل صورة. وإن ذهبت تلك الصورة بعد ذلك، فما ذهبت إلا بعد ما تلبست عند عابدها بالألوهية.) أي، عدم تأثير هارون في منعهم عن عبادة العجل وعدم تسلطه عليهم، كما تسلط موسى عليهم، كان حكمة من الله ظاهرة في الوجود الكوني، ليكون معبودا في صور الأكوان كلها. وإن كانت هذه الصور ذاهبة فانية، كان ذهابها وفناؤها إنما هو بعد التلبس بالألوهية عند عابدها.

(ولهذا) أي، ولأجل أنه أراد أن يعبد في كل صورة. (ما بقى نوع من الأنواع إلا وعبد: إما عبادة تأله، وإما عبادة تسخير. فلا بد من ذلك لمن عقل.) أما العبادة بالإلهية، فكعبادة الأصنام وغير ذلك من الشمس والقمر والكواكب والعجل.

وأما العبادة بالتسخير، فكما يعبدون الأموال وأصحاب الجاه والمناصب.

وإنما قال: (فلا بد من ذلك لمن عقل) لأن التسخير والتسخر واقع بين جميع مراتب الوجود، ولا يقع الارتباط بين الموجودات إلا بهما، بل بين الخلق والحق أيضا بهما، إذ لا بد من الافتقار، وهو يعطى التسخير والتسخر لمن يعلم الحقائق.

(وما عبد شئ من العالم إلا بعد التلبس بالرفعة عند العابد والظهور بالدرجة في قلبه، ولذلك تسمى الحق) أي، سمى الحق نفسه (لنا ب (رفيع الدرجات)، ولم يقل: رفيع الدرجة. فكثر الدرجات في عين واحدة، فإنه قضى ألا يعبد إلا إياه في درجات كثيرة مختلفة، أعطت كل درجة مجلي إلهيا عبد فيها. وأعظم مجلي عبد فيه و

أعلاه (الهوى). كما قال: (أفرأيت من اتخذ إلهه هواه) فهو أعظم معبود، فإنه لا يعبد شئ إلا به) أي، بالهوى. (و

لا يعبد هو إلا بذاته.) أي، الحق في مرتبة ألوهيته لا يعبد إلا بذاته، فإنه معبود بالذات لكل ما سواه. وأما في مراتب الصور

الكونية، فليس معبود إلا بواسطة سلطان الهوى على العابد ومحبته في قلب العابد له. فإن جميعها ممكن ليس لأحد منها الوجوب الذاتي المستعبد لغيره بذاته.

(وفيه أقول:

وحق الهوى أن الهوى سبب الهوى * ولو لا الهوى في القلب ما عبد الهوى)
قال، رضي الله عنه، في فتوحاته: شاهدت الهوى في بعض المكاشفات ظاهرا بالألوهية قاعدا على عرشه، وجميع عبدته حافين عليه واقفين عنده. وما شاهدت معبودا في الصور الكونية أعظم منه.
(ألا ترى علم الله بالأشياء ما أكمله، كيف تمم في حق من عبد هواه واتخذه إلها. فقال: (وأضله الله على علم). والضلال الحيرة، وذلك أنه) أي، وذلك القول والتتميم هو أن الحق (لما رأى هذا العابد ما عبد إلا هواه بانقياده لطاعته) أي، بانقياد العباد لطاعة هواه. (فيما يأمر به من عبادة من عبده من الأشخاص) جواب (لما) قوله فيما بعد: (فأضله الله على علم، أي حيره الله على علم).
ألا ترى ما أكمل علم الله حيث تمم الكلام هنا بقوله: (وأضله الله على علم). والضلالة هي الحيرة فيما حير العابد لهواه إلا الله بظهوره وتجليه في الصور الهوائية ومراتبها.
وذلك الإضلال مبنى على علم عظيم حاصل من الله بأسرار تجلياته في تلك الصور وغاياتها. أي، هذا الإضلال والحيرة ما كان إلا من علم عظيم من الله بمجالي الهوى وأعيان عبدته وطلب استعداداتهم ذلك ليعبد بواسطة الهوى في جميع الصور الوجودية والمراتب الكونية. فتحير العارفين بكثرة التجليات وتنوع الظهورات، والمحجوبين بالوقوف فيما عبدوا، لأنهم يعرفون أن ما عبدوا ليس بإله موجد لهم، وهو ممكن مثلهم، ومع ذلك يجدون في بواطنهم ميلا عظيما إليه بحيث لا يمكنهم الخلاص منه والتعدي عنه، فيحصل الضلال والحيرة.
(حتى إن عبادته لله كانت عن هوى أيضا، لأنه لو لم يقع له في ذلك الجناب المقدس هوى، وهو الإرادة بمحبة، ما عبد الله ولا آثره على غيره) أي، الهوى سلط على نفوس العابدين حتى من يعبد الله أيضا ما يعبده إلا عن هوى، لأنه لو لم يقع في ذلك الجناب هوى من إرادة الجنة والنجاة من النار والفوز بالدرجات العالية، ما

كان يعبده. كما ذكرنا أبياتا في هذا المعنى:

عبدنا الهوى أيام جهل وإننا * لفي غمرة من سكرنا من شرابه
وعشنا زمانا نعبد الحق للهوى * من الجنة الأعلى وحسن ثوابه
فلما تجلى نوره في قلوبنا * عبدنا رجاء في اللقاء وخطابه
فمرجع أنواع العبودية الهوى * سوى من يكن عبدا لعز جنابه
ويعبده من غير شئ من الهوى * ولا للنوى من ناره وعقابه

وقوله: (هو الإرادة بمحبة) تفسير للهوى. أي، الهوى هو الإرادة النفسانية مع المحبة الإلهية.

(وكذلك كل من عبد صورة ما من صور العالم واتخذها إلها، ما اتخذها إلا بالهوى (٧) فالعابد لا يزال تحت سلطان هواه، ثم، رأى المعبودات تتنوع في العابدين)

(ثم) عطف على قوله: (إنه لما رأى هذا العابد). أي، لما رأى الحق هذا العابد، ما عبد إلا هواه، ثم رأى المعبودات الكونية والاعتقادية متنوعة عند العابدين إياها، أضله الله.

(فكل عابد أمرا ما يكفر من يعبد سواه، والذي عنده أدنى تنبه يحار لاتحاد الهوى، بل لأحدية الهوى، فإنه عين واحدة في كل عابد) لما كان الاتحاد مشعرا بالإثنينية السابقة على الاتحاد، أضرب عنه فقال: (بل لأحدية الهوى) ليفيد أنه حقيقة واحدة لا تكثر فيها، وهي عين الأحدية الإلهية. ثم، صرح بقوله: (فإنه عين واحدة ظاهرة في كل عابد.)

(فأضله الله) أي، حيره الله (على علم) بأن كل عابد ما عبد إلا هواه ولا استعبده

---

(٧) - ولذلك أطلق بعض المتأخرين - كالشيخ العراقي - اسم (العشق) على الحقيقة الغيبية، و (المعشوق) على الأحدية التي هي الحقيقة الواجبية عند الحكماء، و (العاشق) على الحقائق الإمكانية. فلا مشاحة في الألفاظ والاصطلاح.

إلا هواه، سواء صادف) هواه (الأمر المشروع) كالنكاح بأربع والاستمتاع بالجواري. (أو لم يصادف.) كتعلق الهوى بمن يملكه غيره.
قيل: (٨) إن قوله: (فأضله الله) جواب (لما) أدخل فيه (الفاء) لطول الكلام، كما مر في أول الكتاب في قوله: (فاقتضى الأمر جلاء ذلك) (٩)
(والعارف المكمل من رأى كل معبود مجلي للحق يعبد فيه) أي، يعبد الحق في ذلك المجلى. فالحق هو المعبود مطلقا، سواء كان في صورة الجمع، أو في صورة التفصيل.
(ولذلك) أي، ولأجل أن الحق هو الذي ظهر في ذلك المجلى وعبد.
(سموه كلهم إلها مع اسمه الخاص بحجر) أي، أطلقوا اسم (الإله) عليه مع أنه يسمى بحجر (أو شجر أو حيوان أو إنسان أو كوكب أو ملك. هذا اسم الشخصية فيه) وهذا الاسم إنما هو باعتبار تعين تلك الحقيقة الكلية بالتعينات الجنسية، ثم النوعية، ثم الشخصية.
(والألوهية مرتبة) إلهية (تخيل العابد له) أي، لمعبوده. (أنها مرتبة معبوده الخاص. وهي على الحقيقة مجلي الحق لبصر هذا العابد الخاص المعتكف على هذا المعبود في هذا المجلى المختص،) أي، ومرتبة معبوده هي على الحقيقة مجلي الحق لنظر العابد وبصره ليشاهد الحق ببعض صفاته وأسمائه في ذلك المجلى الخاص.
(ولهذا قال بعض من عرف مقالة جهالة: (ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى). مع تسميتهم إياهم (آلهة)) أي، ولأجل أنه مجلي إلهي، قال بعض من عرف وحدة الإله، ولم يعرف أنه مجلي من مجاليه، قول من جهل بالأمر: (ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله). الواحد الحقيقي قربا، ومع ذلك ما سموهم إلا (آلهة).

---

(٨) - والقائل هو الشيخ البارع، كمال الدين الكاشي، أستاذ الشارح. (ج)
(٩) - لأن الشيخ (رض) قال في فص الأول: (ولما شاء الحق... فاقتضى الأمر جلاء ذلك) أي، جلاء مرآة الإنسان وصفاته جهة قابليته.

وفي بعض النسخ: (من لم يعرف). وهو ظاهر (١٠) أو قال بعض من عرف أنه مجلي إلهي مقالة من لم يعرف. أي، عرف وتناكر تشبها بالجهال. ونسخة (من لم يعرف) تؤيد الأول.

(حتى قالوا: (أجعل الآلهة إلها واحدا إن هذا الشئ عجاب). فما أنكروه، بل تعجبوا من ذلك، فإنهم وقفوا مع كثرة الصور ونسبة الألوهية لها.) (اللام) في (لها) بمعنى (إلى). أي، سموا المجالي آلهة تعجبوا وقالوا: أ جعل الآلهة و

هي المجالي والمعبودات المتعددة إلها واحدا قد فما أنكروا الإله، وإنما أنكروا وحدته بقولهم: (إن هذا لشئ عجاب). لأنهم كانوا واقفين مع المجالي المتكثرة بحسب الصورة جاعلين نسبة الألوهية إليها.

(فجاء الرسول ودعاهم إلى إله واحد، يعرف ولا يشهد) على صيغة المبنى للمفعول. (بشهادتهم أنهم أثبتوه عندهم واعتقدوه في قولهم: (ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى).) أي، دعاهم الرسول إلى إله واحد معروف غير مشهود عندهم بشهادة أنهم أثبتوا إلها واعتقدوه، وجعلوا الأصنام المشهورة مقربات إلى الله، فالإله معلوم لهم، ثابت عندهم، غير مشهود بنظرهم (لعلمهم بأن تلك الصور حجارة، ولذلك قامت الحجة عليهم بقوله: (قل سموهم) فما يسمونهم إلا بما يعلمون أن تلك الأسماء لهم حقيقة.) أي، الأسماء الكونية، كالحجر والكوكب وغيرهما.

(وأما العارفون بالأمر على ما هو عليه) وهم الذين يعرفون وحدة الحق و ظهوره في مجالي متعددة (فيظهرون بصورة الإنكار لما عبد من الصور) أي، ينكرون المعبودات المتعينة مع علمهم بأنها مجال الحق.

(لأن مرتبتهم في العلم تعطيهم أن يكونوا بحكم الوقت بحكم الرسول الذي

---

(١٠) - قوله: (في بعض النسخ: قال بعض من لم يعرف مقالة ما تعبدهم) أقول: ومعناه، أي قوله الذي قاله عن نفسه. وهم الأقوام الذين كانوا يعبدون الأصنام على وجه الجهالة. وما ذكره الشارح العلامة لا يخلو عن غلق وتكلف. (ج)

آمنوا به عليهم الذي به سموا مؤمنين.) أي، ولأن العلم اللدني الحاصل لهم يعطيهم أن يكونوا بحكم رسولهم ونبيهم لوجوب متابعة النبي، والنبوة ما يقتضى إلا الإنكار عليهم، فأنكروا ذلك، وبذلك الإنكار وبالاتباع للأنبياء سموا مؤمنين.

(فهم عباد الوقت) أي، فالعارفون عباد الله بحسب الوقت، وما يعطيه الحق بتجلي اسم (الدهر) في كل حين في صور أنبيائهم. أو العابدون للأصنام هم عباد الله بحكم أوقاتهم التي يتجلى لهم الحق فيها (مع علمهم بأنهم ما عبدوا من تلك الصور أعيانها) أي، مع أن العارفين يعلمون أن العابدين للمجالي ما عبدوا الأصنام لأجل أعيانها المتكثرة المسماة بالأسماء الكونية. هذا على الأول. وعلى الثاني، أي مع علم العابدين بأنهم ما عبدوها لأجل أعيانها، بل لأجل أنها آلهة. والثاني أنسب.

(وإنما عبدوا الله فيها بحكم سلطان التجلي الذي عرفوه منهم.) أي، عباد الأصنام إنما عبدوا الله في تلك المجالي بسبب تسلط سلطان التجلي الذي أدركه العابدون من المعبودين. فقوله: (بحكم) متعلق ب (عبدوا الله). وإن جعلنا فاعل (عرفوه) عائدا إلى (العارفين)، وضمير (منهم) إلى (العابدين)، فمعناه: مع علمهم بحكم سلطان التجلي الذي عرفوه من العابدين أنهم ما عبدوا تلك الصور أعيانها. ف (الباء) يتعلق ب (العلم).

(وجهله المنكر الذي لا علم له بما تجلى) أي، وجهله المؤمن المنكر الذي لا علم له بأن الحق يتجلى بالصور الكونية. (ويستره العارف المكمل من نبي و رسول ووارث عنهم) عطف على قوله: (وجهله). وفي بعض النسخ: (ويستره). أي، العارف يعرفه ويستره.

(فأمرهم) أي، أمر العارف المكمل المحجوبين. (بالانتزاح) أي، الاجتناب. (عن تلك الصور لما انتزح عنها رسول الوقت اتباعا للرسول، طمعا في محبة الله إياهم بقوله: (قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم). فدعا)

الرسول. (إلى إله يصمد إليه.) يحتاج ويفتقر إليه وهو لا يحتاج ولا يفتقر إلى

غيره. (ويعلم من حيث الجملة) أي، يعلم إجمالا أنه إله خالق لما سواه، ذو الجلال والإكرام. (ولا يشهد ذاته، كما قال: (لا تدركه الأبصار بل هو يدرك الأبصار). للطفه وسريانه في أعيان الأشياء.) تعليل للحكمين.
(فلا تدركه الأبصار كما أنها) أي، كما أن الأبصار. (لا تدرك أرواحها المدبرة أشباحها وصورها الظاهرة.) كما أنها لا تدرك الأرواح المدبرة أشباحها المثالية والصور الظاهرة الحسية.
وفي بعض النسخ: (كما أنها لا تدركه أرواحها المدبرة). فضمير (أنها) للقصة. كقوله تعالى: (فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور). وفاعل (لا تدركه) (الأرواح)، وضمير (أرواحها) للأبصار.
(فهو (اللطيف)) عن إدراك البصائر والأبصار. (الخبير) على الضمائر والأسرار.
(والخبرة ذوق، والذوق تجل، والتجلي في الصور. فلا بد منها ولا بد منه) أي، الخبرة إنما تحصل بالذوق، والذوق بالتجلي، والتجلي يعطى الظهور في صور المظاهر، فلا بد من الصور التي يتجلى الحق فيها، ولا بد من الحق المتجلي بها.
(فلا بد أن يعبده من رآه بهواه. إن فهمت. وعلى الله قصد السبيل.) أي، و إذا كان لا بد من المجالي والمتجلى فيها، فلا بد من الناظر إليها والعابد لها بحكم سريان المحبة في جميع الأشياء بسريان الهوية الإلهية، فإنه إنما يتجلى بها ليعبد في جميع المراتب الوجودية، إن فهمت ما ذكرناه من قبل. وعلى الله إيضاح الطريق و بيان التحقيق. والله الهادي.

فص حكمة علية في كلمة موسوية

إنما اختص موسى، عليه السلام، بالحكمة (العلوية)، لقوله تعالى: (لا تخف إنك أنت الأعلى). فعلى بالحق (١) على من ادعى العلو بقوله: (أنا ربكم الأعلى) ولعلو مرتبته عند الله اختص بأمور: منها أنه تعالى كلمه بلا واسطة الملك. و منها ما جاء في الحديث الصحيح أنه تعالى كتب له التوراة بيده، وغرس شجرة طوبى بيده، وخلق جنة عدن بيده، وخلق آدم بيديه.

ومنها قرب نسبته من المقام الجامعية التي اختص بها نبينا، صلى الله عليه و سلم.

---

(١) - فعلا بالحق.

ومنها كثرة أمته. كما جاء في حديث (العرض) في القيامة الكبرى (٢)
ومنها قوله، عليه السلام: (لا تفضلوني على موسى: فإن الناس يصعقون، فأكون أول من يفيق فإذا موسى باطشا بقائمة العرش. فلا أدرى أجوزي بصعقة الطور، أو كان ممن استثنى الله تعالى). وبكمالات أخرى يظهر لمن يتأمل في قصته في القرآن.
(حكمة قتل الأبناء من أجل موسى ليعود إليه بالإمداد حياة كل من قتل من أجله. لأنه قتل على أنه موسى، وما ثمة جهل، فلا بد أن يعود حياته على موسى، أعني حياة المقتول من أجله. وهي حياة ظاهرة على الفطرة، ولم يتدنسها الأغراض النفسية، بل هي على فطرة (بلى)، فكان موسى مجموع حياة من قتل على أنه هو، فكل ما كان مهيئا لذلك المقتول مما كان استعداد روحه له، كان في موسى، عليه السلام.)
اعلم، أنه قد مر في المقدمات أن الوجود حقيقة واحدة لا تعدد فيها ولا تكثر، وتتعدد بحسب التجليات والتعينات، فتتكثر وتصير أرواحا وأجساما و معاني روحانية وأعراضا جسمانية. والأرواح منها كلية ومنها جزئية. فأرواح الأنبياء، عليهم السلام، أرواح كلية يشتمل كل روح منها على أرواح من يدخل في حكمه ويصير من أمته، كما أن الأسماء الجزئية داخلة في الأسماء الكلية على ما بينا في فصل الأسماء. وإليه أشار بقوله تعالى: (إن إبراهيم كان أمة قانتا واحدة لله حنيفا). وإذا كان الأمر كذلك، يجوز أن يتحد بعض الأرواح مع بعض بحيث لا يكون بينهما امتياز، كاتحاد قطرات الأمطار وأنوار الكواكب مع نور الشمس في النهار.

---

(٢) - قال تبارك اسم ربنا: (وكتبنا له في الألواح من كل شئ موعظة وتفصيلا لكل شئ). وقد أخبر نبينا، صلى الله عليه وآله، في حديث أرض القيامة حال عرض الأمم عليه أنه لم ير أمة نبي من الأنبياء أكثر من أمة موسى. ولكن الواقع يدل على أن أمة موسى أقل من كل أمة، وأنه أقل أمة من عيسى ومحمد، عليهما السلام. ومن المعلوم أن أمة عيسى ملأ العالم بحيث لا تعدو لا تحصى، وبعده أن نبينا أكثر أمة بعد أمة عيسى، عليه السلام.

فإذا علمت هذا، فلنرجع إلى المقصود فنقول: الحكمة في قتل الأبناء على يد فرعون هي أن تعود أرواحهم مع الروح الموسوي ويمدونه في الغلبة على فرعون و قومه، وكل من قتل من الأبناء على أنه موسى رجع مع الروح الموسوي، وأعانه في هلاك فرعون، لتحصل المجازاة والقصاص الذي لا بد منه الوجود.

وقوله: (وما ثمة جهل) معناه أن فرعون كان يقتلهم على أنهم موسى، وما كانوا عين موسى، ولا يقتل الشخص لغيره، كما قال: (ولا تزر وازرة وزر أخرى). والفاعل الحقيقي هو الحق، وهو العليم الخبير، لا يجهل على ما يجرى في وجوده، ولا يفعل إلا ما ينبغي أن يفعل، فقتل الأبناء في المادة الفرعونية على أنها موسى كان لعلمه في الأزل على أنهم يجتمعون مع الروح الموسوي في هلاك فرعون، فما كان الهلاك عن جهل، بل عن علم متقن بما هو الأمر عليه، وإن كان لا يشعر فرعون بذلك تفصيلا، ويشعر به إجمالا، لذلك أمر بقتلهم. فاجتمعت أرواحهم واتحدت، فظهرت بالصورة الموسوية استيفاء لحقوقهم وإعانة لربهم و مددا لنبيهم، إذ كانوا على الفطرة الأصلية والطهارة الأزلية، ما عملوا شيئا يجب به قتلهم. فإذا اتحدت وظهرت في الصورة الموسوية، ظهرت معها جميع ما كانت مهيئا لهم من الاستعدادات والكمالات المترتبة عليها.

(وهذا اختصاص إلهي لموسى لم يكن لأحد من قبله) أي، هذا الاجتماع للإمداد والاتحاد للأرواح اختصاص إلهي لأجل موسى، عليه السلام، ولم يكن ذلك لأحد من الأنبياء، عليهم السلام، قبل موسى.

ولما كان هذا حكمة من جملة الحكم التي خصه الله بها، قال: (فإن حكم موسى كثيرة. وأنا إن شاء الله تعالى أسرد منها في هذا الباب على قدر ما يقع به الأمر الإلهي في خاطري.) أي، عينه في قلبي للإظهار.

(فكان هذا أول ما شوفهت به من هذا الباب.) أي، أول ما خوطبت به في المكاشفة من الحضرة المحمدية في هذا الفص الموسوي كان هذا المعنى المذكور،

وهو اتحاد أرواح الأبناء المقتولين وعودهم في المادة الموسوية. فالشيخ، رضى الله

عنه، مأمور بإظهار هذا المعنى، والمأمور معذور (٣)

---

(٣) - وليعلم أن في هذا الكتاب مواضع متعدد مخالفة للكتاب والسنة والعقل المضاعف قد فكيف يقول الشارح إن الشيخ الكبير معذور بإظهار الأغلاط و ح استنادها إلى رسول الله، صلى الله عليه وآله قد وقد صرح في (الفص الداودي): (أما رتبة سليمان فبالإصابة في الحكم. وأما رتبة داود فبالاجتهاد، وإن وقع خلاف ما في علم الله). وما ذكره خطأ صريح، لأن الأنبياء يأخذون الأحكام الواقعية، ولا سبيل للخطأ فيهم، وكذا علم الورثة المحمدية الذين يأخذون الأحكام عن المأخذ الذي أخذ منه رسول الله. ولا سبيل لأحد أن يقول إن ما صرح الشيخ في هذا المقام مما أمره رسول الله بإظهاره والمأمور معذور قد وأما مسألة اتحاد الأرواح، أي اتحاد أرواح الأطفال مع النفس الكلية الموسوية، عليه السلام، لا يخلو عن مناقشة وإشكال، وليس هذا الأمر من الأمور المسلمة، بل من الأمور التي فيها ألف كلام قد لأن نفوس الأفراد الإنسانية قبل بلوغها إلى المقام العقلاني عقول بالقوة، واقعة في مرتبة الخيال، بل نفس الطفل ليس خيالا تاما، ولذا آحاد ملائين من النفوس الجزئية ليست في حد إنسان واحد بالغ في القوة والكمال إلى العقل البالغ إلى مرتبة التجرد التام. والقول بأن للحيوان والنبات والمعادن نفوسا مجردة عقلية كامنة في بواطن وجودهم إلا أن ظهور هذا العقل في الإنسان إنما هو لاعتدال مزاجه وتحقق شرائط ظهور النطق فيه، كلام شعري مغالطي، لأنه يلزم القسر الدائم وتعطيل القوة العقلية في غير الإنسان، والحال أن القسر ليس بأكثري ولا تعطيل في الوجود. مضافا إلى ما حررناه، أن النفس الكلية النبوية الموسوية، عليه السلام، إنما هي مبدأ ظهور نفوس أمته، ومنها النفوس الكلية الولوية أو النبوية التابعة لموسى الذي بلغ إلى أعلى مرتبة التمكين ويعد من الكاملين المكملين. وأما فناء النفوس الجزئية بالنفس الكلية النبوية ليس من قبيل فناء القطرة في البحر بل من قبيل فناء الناقص في الكامل، بمعنى اتصال هذه النفوس بالنفس الكلية. ومن المعلوم أن معنى اتحاد المقيد مع المطلق عبارة عن اتحاد الرقيقة مع الحقيقة، وليس من قبيل اتحاد الاثنين. قال الأستاذ العارف المتأله، ميرزا مهدي آشتياني: إن النفوس الجزئية تكون من العلل الإعدادية التي يعد النفس الموسوي لقبول الفيض من حضرة الوجود (في جواب الحكيم المتأله السبزواري حيث أشكل على الشيخ النفسي في المقام أن الامتزاج في المجرد غير معقول). ومن المسلم للنفوس الكلية لأولى العزم من الرسل تهيا واستعدادا تاما مستكفيا بذواتهم، ويصل الفيض إليهم من الوجه الخاص بواسطة أسماء حاكمة على نفوسهم، ويصلون إلى مقام القرب بجذبة أو جذبات يسيرة، ثم ترجعون إلى الخلق بوجود حقاني لهداية النفوس، وإن لم يتجاوزوا من حد الإمكان بحيث صار وجودهم وجودا حقانيا تاما. والنبي الذي بلغ إلى أعلى مرتبة الكمال، ووصل إلى مقام البرزخية الكبرى، وفنت جهة إمكانيته وصار مظهرا للتجلي الذاتي، وبلغ إلى مقام (أو أدنى)، و كان حظه من البطون البطن السابع ومن الفتوح الفتح المطلق ويصل الفيض منه إلى الأنبياء والأولياء وكان نبيا وآدم بين الماء والطين وله السيادة المطلقة، هو نبينا. ولعترته حظ من جميع فضائله وعلومه بالوراثة.

(فما ولد موسى إلا وهو مجموع أرواح كثيرة) باتحاد بعضها مع بعض. و يعلم سر هذا الاتحاد من يعلم كيفية تنزل الأرواح والمعاني من الحضرة العلمية في مراتب الجبروت والملكوت إلى أن يظهر في الصورة المشهودة من عالم الشهادة (جمع) على البناء للمفعول. (قوى فعالة) وإنما قال: فعالة: (لأن الصغير يفعل بالكبير.) أي، في الكبير بالتصرف فيه. (ألا ترى أن الطفل يفعل في الكبير بالخاصية فينزل الكبير من رياسته إليه فيلاعبه) الكبير. (ويزقزق له) أي، يتكلم بلسانه. (ويظهر له بعقله) أي، ينزل إلى مبلغ عقله. (فهو تحت تسخيره، وهو لا يشعر) أي، فالكبير تحت تسخير الطفل ولا يشعر أنه يسخره أو الطفل لا يشعر أنه يسخره (ثم، يشغله) أي، الطفل يشغل الكبير. (بتربيته وحمايته وتفقد مصالحه وتأنيسه حتى لا يضيق صدره. هذا كله من فعل الصغير بالكبير. وذلك لقوة المقام: فإن الصغير حديث عهد بربه، لأنه حديث التكوين، والكبير أبعد، فمن كان من الله أقرب، يسخر من كان من الله أبعد.) لطهارة نفسه ونسبته إلى منبع القوى والقدر، ولهذا كانت الأرواح المجردة فعالة في النفوس الناطقة، وهي في النفوس المنطبعة، وهي في الأجسام.

(كخواص الملك المقرب منه يسخرون الأبعدين) كذلك تصرف الكمل من الأنبياء والأولياء في غيرهم.

(كان رسول الله، صلى الله عليه وسلم، يبرز بنفسه للمطر إذا نزل، ويكشف رأسه له) أي، للمطر (حتى يصيب منه، ويقول: إنه حديث عهد بربه. فانظر إلى هذه المعرفة بالله من هذا النبي ما أجلها وما أعلاها وأوضحها. فقد سخر المطر أفضل البشر لقربه من ربه قد فكان مثل الرسول الذي ينزل إليه بالوحي.) أي، كان المطر بالنسبة إليه مثل الملك الذي أرسل إليه بالوحي. فإن الكمل يجدون في جميع ما يدركونه بالحواس الظاهرة معاني نزلت إليهم من الحضرة الإلهية في
صور المحسوسات وخصوصا المطر، فإنه صورة العلم النازل من الحضرة والبروز إليه. هو إشارة إلى تلقى الروح الكامل إلى ما يفيض عليه. و (كشف الرأس) إشارة إلى رفعه الموانع عن ظهور الحقائق والعلوم، وإلى أن محل ظهور المعاني الكلية والجزئية الدماغ، كما أن محل حصول الوجدانيات هو القلب.
(فدعاه بالحال بذاته) أي، دعا المطر الرسول بلسان الحال وذاته. (فبرز إليه ليصيب منه ما أتاه به من ربه.) أي، فبرز رسول الله، صلى الله عليه وسلم، إلى المطر ليصيب منه ما أتى المطر به من حضرة ربه من المعاني والأسرار، كالحياة والعلم والرزق وغير ذلك.
وعدى (أتى) بنفسه، كما قال تعالى: (هل أتيك حديث الغاشية). وب (الباء) كما يقال: أتيت زيدا بفلان.
و (من ربه) متعلق ب (أتى). كما يقال: أتيتك بزيد من البصرة. وليس بيانا ل (ما).
(فلولا، ما حصلت له منه الفائدة الإلهية بما أصاب منه ما برز بنفسه إليه.)
(الفائدة) عطف بيان (ما). أي، فلولا الفائدة الإلهية التي حصلت له من المطر بواسطة ما أصاب إليه
من المطر، ما برز الرسول، صلى الله عليه وسلم،
إليه بنفسه.
(فهذه رسالة ماء، جعل الله تعالى منه كل شئ حي. فافهم.) لما كان الماء أصل الأشياء ومظهرا للحياة وحاملا للأسرار الإلهية التي هي فيه بالقوة، جعله رسولا ونبه على كونه أصل كل شئ حي. فافهم.

(وأما حكمة إلقائه في التابوت ورميه في اليم: فالتابوت ناسوته) أي، التابوت إشارة إلى ناسوته. (واليم) إشارة إلى (ما حصل له من العلم بوساطة هذا الجسم مما أعطته القوة النظرية الفكرية والقوى الحسية والخيالية التي لا يكون شئ منها) أي، من تلك القوى. (ولا من أمثالها لهذه النفس الإنسانية إلا بوجود هذا الجسم العنصري.) لأن كل واحدة منها حقيقة برأسها، كالنفس الإنسانية نزلت لخدمتها في هذه النشأة العنصرية وسجدت لها وانقادت بأمر ربها.

(فلما حصلت النفس في هذا الجسم وأمرت بالتصرف فيه وتدبيره، جعل الله لها هذه القوى آلات يتوصل بها إلى ما أراده الله منها) أي، من النفس. (في تدبير هذا التابوت الذي فيه سكينة الرب.) وإنما كانت السكينة فيه، لأن الأمور الكلية والمعاني الحقيقة لا تزال تتحرك بالمحبة الذاتية إلى أن تصل إلى الحضرة الشهادية و تدخل تحت الاسم (الظاهر)، فيجد السالك فيها المعاني بصورها ويسكن إليها. لذلك كانت المحسوسات أجلى البديهيات. فاليقين والعلم الذوقي والإيمان الغيبي والتجلي الشهودي لا يحصل إلا في هذه الحضرة وبواسطتها، لذلك صارت الدنيا مزرعة الآخرة فصارت سكينة الرب * (فرمى به في اليم ليحصل بالقوى) المذكورة (على فنون العلم.) أي، ليكون بها مستعليا على أنواع العلوم الحاصلة بالحواس الظاهرة والباطنة. يقال: حصل فلان على عرشه. إذا استعلى عليه.

(فأعلمه) أي، الحق. (بذلك) أي، بذلك الرمي موسى بوضعه في التابوت وإلقائه في اليم (٤) (أنه) أي، الشأن. (وإن كان الروح المدبر له هو الملك، فإنه لا يدبره إلا به.) أي، فإن الروح المدبر له لا يدبره إلا بواسطة هذا

---

* - لأن الحركات الحبية في التنزلات تنتهي بمرتبة الشهادة. منه دام ظله. ويعلم من أمثال هذه التعاليق أنها تكون من الشارح المؤلف (قده).

(٤) - في نسخة ط گ وم ق: (فأعلمه)، أي أعلم الحق موسى بوضعه في التابوت وإلقائه في اليم. (بذلك) أي، بذلك الرمي.

التابوت.
(فأصحبه هذه القوى الكائنة في هذا الناسوت الذي عبر عنه ب (التابوت) في باب الإشارات والحكم.) على صيغة الجمع. أي، جعل الله الروح مصاحبا لهذه القوى الحالة في البدن الذي عبر الحق سبحانه عنه ب (التابوت) في باب الإشارة، أي، هذا المقول (٥) ثابت في باب الإشارة الربانية والحكم الإلهية.
(كذلك تدبير الحق العالم: فإنه ما دبره إلا به. أو بصورته.) أي، بالعالم. إذ لو لا الأعيان القابلة للتدبير، ما كان التدبير، ومن تدبير الحق العالم بالعالم، جعل بعضها متوقفا على البعض كتوقف المسببات على أسبابها.
والمراد بقوله: (أو بصورته) الأعيان الثابتة التي هي الصور العلمية للعالم، كما فسره من بعد وجعل الأعيان عين الأسماء الحسنى. ولو لا تفسيره، رضى الله عنه، قوله: (أو بصورته) بما ذكر، لفسرناه بالإنسان الكامل. فإنه على صورة الحق وصورة العالم. وكان حسنا.
فشبه تدبير الحق للعالم بتدبير الروح للبدن، فكما أن الروح يدبر بدنه بعين البدن - إذ لو لا الأعضاء البدنية وقواها ما كان يحصل التدبير - كذلك الحق روح العالم يدبر العالم بعين العالم (٦) وكما أن الروح يدبر لبدنه بقواه، كذلك الحق يدبر العالم بأسمائه وصفاته. فنسبة الحق إلى العالم ونسبة العالم إليه كنسبة الروح إلى البدن ونسبة البدن إلى الروح.
(فما دبره إلا به) أي، ما دبر الحق العالم إلا بالعالم. (كتوقف الولد على إيجاد الوالد، والمسببات على أسبابها والمشروطات على شروطها والمعلولات على عللها
والمدلولات على أدلتها والمحققات) على صيغة المفعول (على حقائقها. وكل ذلك من العالم.) أي، جعل بعضها واسطة في تدبير البعض الآخر وسببا. (وهو

---

(٥) - أي هذا المعنى. بناء على ما في ط گ. (ج)
(٦) - في ط گ المطبوعة بعد قوله: (بعين العالم): (فكما أن الروح روح لبدنه كذلك الحق روح العالم).

تدبير الحق فيه، فما دبره إلا به) وضمير (هو) عائد إلى (التوقف). أي، جعله بعض العالم موقوفا على البعض، تدبير من الحق في العالم، فما دبر الحق العالم إلا بالعالم.

(وأما قولنا: (أو بصورته) - أعني صورة العالم - فأعني به) أي، بقولنا صورة العالم. (الأسماء الحسنى والصفات العلى التي تسمى الحق بها واتصف بها) أطلق الأسماء على الأعيان التي هي صور الأسماء في العلم، وهي النسب المعنوية، كما مر مرارا. فالحق يفيض المعاني على الأعيان القابلة لها بواسطة أسمائه وصفاته التي هي النسب العقلية، ويدبر بواسطة الأعيان العلمية الأرواح الخارجية، و بواسطتها النفوس المنطبعة، وبها الأبدان الشخصية. فالأعيان أرواح للأرواح، وهي (٧) لها كالأبدان للأرواح. كما مر في المقدمات. فتظهر ربوبية الرب في جميع مراتب الوجود، فما دبر العالم إلا بالعالم.

(فما وصل إلينا من اسم تسمى به وجدنا معنى ذلك الاسم وروحه في العالم. فما دبر العالم أيضا إلا بصورة العالم.) معنى (الاسم) وروحه الصفة التي هي المميزة له عن غيره. وجميع الصفات التي هي أرواح الأسماء الواصلة إلينا، من الحياة والعلم والإرادة والقدرة وغير ذلك، حاصلة في العالم، ثابتة له، والأسماء والصفات من حيث تكثرها وامتيازها عن الذات الأحدية ملحقة بالعالم، فصح أنه تعالى ما دبر العالم إلا بالعالم.

(ولذلك) أي، ولأجل أنه تعالى دبر العالم بالعالم، جعل آدم خليفة على العالم ودبر العالم به. (قال في حق آدم الذي هو البرنامج) (البرنامج) فارسي معرب أصله: (البرنامه). و (بر) بالفارسية هو (الصدر). أي، صدر المكتوب. والمراد به (الأنموذج) وهو أيضا معرب (نمودار) بالفارسية (٨) (الجامع لنعوت

---

(٧) - قوله: (وهي) أي، الأرواح لها. والأرواح للأعيان كالأبدان للأرواح. (ج)

(٨) - شيخ قونوى از (نموذج) تعبير به (نمونش) فرموده است. و (نمونه) رايج در لغت پارسى است. في بعض النسخ هو (الأنمونامج)، معرب (نمودنامه) أى، الجامع لما في الكتاب.

الحضرة الإلهية التي هي الذات والصفات والأفعال (إن الله خلق آدم على صورته). و ليست صورته) أي، صورة الحق (سوى الحضرة الإلهية) وهي حضرة الأسماء والصفات.

(فأوجد في هذا المختصر الشريف الذي هو الإنسان الكامل جميع الأسماء الإلهية) التي هي النسب الذاتية (وحقائق ما خرج عنه في العالم الكبير المنفصل، و جعله روحا للعالم، فسخر له العلو والسفل لكمال الصورة.) التي خلقه الله عليها.

وإنما قال: (وحقائق ما خرج عنه في العالم الكبير) لأن جميع ما في العالم ليست موجودة في الإنسان بحسب صورها، بل بحسب حقائقها وأعيانها التي هي بها هي.

(فكما أنه ليس شئ في العالم إلا وهو يسبح الله بحمده، كذلك ليس شئ في العالم إلا وهو مسخر لهذا الإنسان لما تعطيه حقيقة صورته.) إنما شبه تسخر العالم للإنسان بتسبيحه وتحميده للحق، لأن تسخره للإنسان عبادة منه له، و تلك العبادة يستلزم التنزيه والتحميد، لأنه بعبادته للإنسان يوصل الهوية الإلهية الظاهرة في الصورة الإنسانية إلى الكمال الحقيقي والمقام الجمعي الإلهي، وهو عين التنزيه من النقائص والاتصاف بالمحامد. فكأنه قال: فكما أنه يسبح للحق سبحانه، كذلك هو يسبح الخليفة الذي هو الإنسان. وفي الحقيقة تنزيهه للإنسان وتسبيحه له، أيضا تنزيه للحق وتسبيح له. ولا يعطى هذا التسخير إلا حقيقة الصورة الإنسانية، لأن لها مقام الجمع الإلهي، وجميع الأسماء سدنة ربه الذي هو الاسم الأعظم، فمظاهرها أيضا مسخرة له.

ثم، استشهد بالآية تأنيسا للمحجوبين وتنبيها للطالبين: (فقال: (و سخر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعا منه). فكل ما في العالم تحت تسخير الإنسان، علم ذلك من علمه – وهو الإنسان الكامل –) إذ هو الذي يعلمه بالكشف والعيان والذوق والوجدان (وجهل ذلك من جهله، وهو الإنسان) صورة (الحيوان) معنى.

(فكانت صورة إلقاء موسى في التابوت، وإلقاء التابوت في اليم، صورة هلاك في الظاهر، وفي الباطن كانت نجاة له من القتل.) إذ كان خلاصه من فرعون بذلك.

(فحيى) موسى بالإلقاء في اليم، (كما تحيى النفوس بالعلم من موت الجهل.) إنما شبه الحياة الحسية الموسوية الباقية بواسطة اليم بالحياة العقلية الحاصلة بالعلم تنبيها على أن الماء صورة العلم الذي به حياة النفوس، كما أن حياة الأبدان بالماء الذي منه كل شئ حي.

ثم، استشهد بالآية وفسرها بمقتضى الباطن بقوله: (كما قال تعالى: (أو من كان ميتا). يعنى بالجهل. (فأحييناه) يعنى، بالعلم. (وجعلنا له نورا يمشى به في الناس) وهو الهدى. (كمن مثله في الظلمات) وهي الضلال. (ليس بخارج منها) أي، لا يهتدى أبدا.)

أي، العالم بالحقائق لا يكون كالجاهل بها. ثم، علل قوله: (لا يهتدى أبدا) بقوله: (فإن الأمر في نفسه

لا غاية له يوقف عندها.) (٩) أي،

فإن الأمر الإلهي لا نهاية له ليقف عنده. أي، الذي في الظلمات لا يخلص من الضلال ولا يهتدى أبدا. أي، الضال الحائر من الجهالة لا يحصل له العلم بالحقيقة.

ولما فسر (الضلال) في مواضع من قبل ب (الحيرة) - والحيرة قد تحصل من العلم، كما يحصل من الجهل، فيقع الضلال أيضا للعالم، كما يقع للجاهل - أراد أن يفرق بينهما فقال: (فالهدى هو أن يهتدى الإنسان إلى الحيرة، فيعلم أن الأمر حيرة) وإنما جعل الاهتداء إلى الحيرة عين الهداية، لأن الحيرة الحاصلة من الهداية

---

(٩) - نسخة م ل وق س، وغيرهما من النسخ المعتبرة عندي، مطابق لما هو مذكور بعد قول الشيخ الأكبر: (لا غاية له يوقف عندها) وأما نسخة ط گ (طبعة الحجرية) مخالف لما هو المذكور في الكتاب كما تراه، لأنه ذكر بعد قول الماتن العظيم: (أي، الذي في الظلمات لا يخلص من الضلال ولا يهتدى أبدا، لأن الأمر الإلهي لا نهاية له ليقف عنده الضال الحائر من الجهالة).

والعلم إنما يحصل من شهود وجود التجليات المتكثرة المحيرة للعقول والأوهام و ظهور الأنوار الحقيقة العاجزة عن إدراكها البصائر والأفهام، وذلك عين الهداية. لذلك قال أكمل البشر (رب زدني فيك تحيرا). أي هداية وعلما. فإن وجود اللازم يستلزم وجود الملزوم. بخلاف الحيرة الحاصلة من الجهل، فإنها الحيرة المذمومة. لذلك جعل الضلال الموجب للحيرة المذمومة في مقابلة الهدى الموجبة للحيرة المحمودة (والحيرة قلق وحركة) أي، تعطى القلق والاضطراب (والحركة حياة). أي، يستلزم الحياة. لأن الحركة لا تحصل إلا من الحي. (فلا سكون، فلا موت،) أي، فإذا كانت الحركة حاصلة دائما، فلا سكون لمن يتحرك، وإذا لم يكن له السكون، فلا موت له، لأن السكون من لوازم الموت. ألا ترى أن سكون النبض كيف يصير علامة للموت. (ووجود، فلا عدم) عطف على قوله: (حياة). أي، الحركة حياة و وجود. وإذا كانت الحركة مستلزمة للوجود، فلا عدم، لأنهما لا يجتمعان في محل واحد. والحاصل أن الهداية تعطى البقاء الأبدي. (وكذلك في الماء الذي به حياة الأرض) أي، كما أن الحياة العلمية تعطى الهداية والسير في الناس (١٠) فتؤدى إلى البقاء الأبدي (١١)، كذلك الأمر في الماء الطبيعي الذي به حياة الأرض، وهي البدن (وحركتها قوله: (واهتزت)) أي،

---

(١٠) - قوله: (والسير في الناس) إشارة إلى قوله تعالى: (وجعلنا له نورا يمشى به في الناس). و نظرا إلى الآية المباركة يندفع استبعاد بعض المحشين. (ج)

(١١) - وليعلم أن الأمر الوجودي لا نهاية له، فإنه حقيقة واحدة ذات كمالات وصفات وأسماء فوق التناهي بما لا يتناهى. فإذا جهل الضال الحائر في أمر الوجود ولم يعلم وحدته، و زعم الأرض مثلا، التي هي تجل من تجلياته، أنها وجود مبائن له، فهو إذا جاهل بحقيقة ظهور من ظهوراته. ولما كان (كل يوم هو في شأن) فالجاهل الحائر كل يوم هو في شأن من الجهل قد ولما كان شؤون الوجود إلى غير النهاية، كان شؤون الجهل للجاهل إلى غير النهاية. ومن هنا ظهر وجه الحيرة للعالم. فاقرأ وارقأ. (ج)

فالإشارة إلى حركتها، أي إلى حركة الأرض التي هي البدن الإنساني، قوله: (فاهتزت) في قوله تعالى: (وترى الأرض هامدة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت و ربت وأنبتت من كل زوج بهيج).

(وحملها قوله: (وربت).) أي، الإشارة إلى حملها، أي حمل الأرض التي هي البدن، قوله: (وربت). أي ازدادت.

(وولادتها) أي، والإشارة إلى ولادة الأرض المذكورة. (قوله: (وأنبتت من كل زوج بهيج). أي، أنها) أي، أن الأرض (ما ولدت إلا من يشبهها، أي طبيعيا مثلها. فكانت الزوجية التي هي الشفعية لها) أي، الأرض البدن. (بما تولد منها وظهر عنها.) أي، كما حصلت الزوجية التي هي المسماة ب (الشفعية) بواسطة ما تولد منها وظهر عنها (كذلك وجود الحق كانت الكثرة له، وتعداد الأسماء أنه كذا وكذا بما ظهر عنه من العالم الذي يطلب بنشأته (١٢) حقائق الأسماء الإلهية.) أي، كذلك الكثرة حصلت لوجود الحق بواسطة ما ظهر منه من وجود العالم، لأنه يطلب بحقيقته ونشأته المرتبية حقائق الأسماء الإلهية، وهي الأرباب المتكثرة.

(فثبت به وبخالقه أحدية الكثرة.) أي، فثبت بالعالم والحق الذي هو خالقه، أي بهذا المجموع، أحدية الكثرة. كما مر في (الفص الإسماعيلي) أن مسمى الله أحدي بالذات كل بالأسماء والصفات.

وصحف بعض الشارحين قوله: (وبخالقه) وقرأ (يخالفه) من (الخلاف). وهو خطأ (١٣)

---

(١٢) - أي، بنشأته التي هي الحاملة للقوابل. (ج)

(١٣) - أراد من (بعض الشارحين) أستاذه العريف في هذا العلم، أي علم المكاشفة، حيث قال، مولانا، عبد الرزاق الكاشاني. في بعض النسخ: (فثبتت به ويخالفه ويخالفه أحدية الكثرة). ومعناه: ثبتت حقائق الأسماء الإلهية، أي، تعينت من ذات الوجود المطلق بالعالم المتقرر في العدم الواقعي في حضرة الإمكان والواحدية بالتحقق الثبوتي، وطلب من الأسماء أو الحق الوجود والظهور باللسان الثبوتي - على اصطلاحهم. وأجاب الحق طلب الأعيان وأظهرها بالوجود الساري والنفس الرحماني بوساطة الأسماء، وقد تكثر الوجود بإضافته إلى الأعيان، وظهر أثر الأسماء في الأعيان. ويخالفه، أي العالم أو الأعيان المبدأ للكثرة، أحدية الكثرة، وأن العالم قبل ظهوره بوصف الكثرة أحدي العين. ومما ذكرناه يظهر أنه لا إشكال ولا تصحيف من الشارح الكاشاني بناء على النسخة التي كتب فيها: (يخالفه). وقال المحقق الكاشاني (رض): (قوله: (يثبت به) أي، بالعالم. والمعنى أنه كما شفعت المواليد من الثمرات... كذلك كثرة الأسماء شفعت أحدية وجود الحق، فإن الأسماء تعينت للوجود الحق بالعالم، إذ هو المربوب المألوه المقتضى وجود الإلهية والربوبية، وهما لا يكونان إلا بالأسماء. قوله: (ويخالفه أحدية جمع الكثرة) أي، و يخالف ما ظهر منه من العالم أحدية الكثرة التي له لذاته). هذا ما ذكره الشيخ العارف المكمل، أبو الغنائم، ملا عبد الرزاق، في شرحه. (ج)

(وقد كان أحدي العين من حيث ذاته، كالجوهر الهيولاني أحدي العين من حيث ذاته، كثير بالصور الظاهرة فيه الذي هو حامل لها بذاته.) أي، وقد كان الخالق أحدي العين من حيث ذاته، كثيرا من حيث أسمائه وصفاته، كما أن الجوهر الهيولاني الحامل لصور الأشياء كلها أحدي بالذات، كثير بالصور الظاهرة فيه (كذلك الحق بما ظهر منه من صور التجلي.) أي، كذلك الحق أحدي من حيث ذاته، كثير بسبب ما ظهر منه من صور تجلياته التي هي الأسماء والصفات.

(فكان) الحق. (مجلي صور العالم مع الأحدية المعقولة.) وذلك باعتبار أن ذاته مرآة تظهر فيها صور الأعيان العلمية والعينية.

(فانظر ما أحسن هذا التعليم الإلهي الذي خص الله بالاطلاع عليه من شاء من عباده.) (التعليم الإلهي) إشارة إلى قوله تعالى: (اتقوا الله يعلمكم الله ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب). فمن اتقى ولم يثبت لغيره وجودا، يستحق بأمثال هذه اللطائف والمعارف.

(ولما وجده آل فرعون في اليم عند الشجرة، سماه فرعون (موسى). و (المو) هو (الماء) بالقبطية. و (السا) هو الشجر، فسماه بما وجده عنده: فإن التابوت وقف

عند الشجر في اليم. فأراد قتله. فقالت امرأته - و
كانت منطقة بالنطق الإلهي -) أي، كانت ممن أنطقه الله بالنطق الإلهي من غير اختيارها، كما قال تعالى من لسان
الأعضاء: (أنطقنا الله الذي أنطق كل شئ). وكانت مؤيدة من الله (فيما قالت لفرعون إذ كان الله تعالى خلقها للكمال كما قال، عليه السلام، عنها حيث شهد لها و لمريم بنت عمران بالكمال الذي هو للذكران) أي، بحسب الغلبة. وهو إشارة إلى قوله، عليه السلام: (كملت من النساء أربع: مريم بنت عمران، وآسية امرأة فرعون، وخديجة، وفاطمة، رضى الله عنهن). ولهذا الكمال قال تعالى في مريم: (وكانت من القانتين). فجعلها في زمرة الرجال. وصرح الشيخ في الفتوحات، في باب الأولياء: (إن هذه المقامات ليست مخصوصة بالرجال، فقد تكون للنساء أيضا، لكن لما كانت الغلبة للرجال، تذكر باسم الرجال.
(فقالت لفرعون في حق موسى إنه (قره عين لي ولك). فيه) أي، في موسى (قرت عينها بالكمال الذي حصل لها كما قلناه. وكان قرة عين لفرعون بالإيمان الذي أعطاه الله له عند الغرق.) وذلك لأن الحق تكلم بلسانها من غير اختيارها وأخبر بأنه قرة عين لها ولفرعون، فوجب أن يكون كذلك في نفس الأمر.
(فقبضه) أي، الحق. (طاهرا مطهرا، ليس فيه شئ من الخبث، لأنه قبضه عند إيمانه قبل أن يكتسب شيئا من الآثام - والإسلام يجب ما قبله - وجعله آية على عنايته سبحانه بمن شاء حتى لا ييأس أحد من رحمة الله. فإنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون. فلو كان فرعون ممن ييأس، ما بادر إلى الإيمان.)
لما كان إيمان فرعون في البحر، حيث رأى طريقا واضحا عبر عليه بنوا إسرائيل، قبل التغرغر وقبل ظهور أحكام الدار الآخرة له مما يشاهدونه عند الغرغرة، جعل إيمانه صحيحا معتدا به، فإنه إيمان بالغيب، لأنه كان قبل الغرغرة. وهو بعينه كإيمان من يؤمن عند القتل من الكفار. وهو صحيح من غير خلاف (١٤) وإنما كان إيمان المتغرغر غير صحيح لظهور أحكام الدار الآخرة

---

(١٤) - يجب علينا ذكر الآيات الكريمة التي استدل بها من يزعم أن الشيخ أخطأ في مسألة إيمان الفرعون. (ج)

له، من النعيم والجحيم والثواب والعذاب.
وجعله (طاهرا مطهرا) من الخبث الاعتقادي، أي، من الشرك ودعوى الربوبية، لأن الإسلام يجب ما قبله - كما جاء في الخبر الصحيح - ولم يكتسب بعد الإيمان شيئا من الآثام والعصيان.
وقوله تعالى: (الآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين). أي، آمنت الان، وكنت من العاصين المفسدين من قبل، نوع من العتاب عند التوجه إلى الحق والإيمان به. وهو لا ينافي صحة إيمانه.
وما جاء من قوله: (يقدم قومه يوم القيامة فأوردهم النار وبئس الورد المورود). الضمير (القوم) و (المورد) الذي هو فرعون، لا يجب دخوله فيهم.
وقوله: (واتبعوا في هذه لعنة ويوم القيامة بئس الرفد المرفود). وقوله: (و أتبعناهم في هذه الدنيا لعنة ويوم القيامة هم من المقبوحين). الضمير (القوم) و (اللعنة) ودخول النار لا ينافي الإيمان، لأن اللعنة هي البعد، وهي تجتمع مع الإيمان. كما في المحجوبين والعصاة والفسقة من المسلمين. والورود في النار ليس مخصوصا بهم، بل عام شامل للكل، كما قال: (وإن منكم إلا واردها). فهو لا ينافي الإيمان.
وليس بكفر فرعون بعد إيمانه نص صريح فيه. وما جاء فيه كان حكاية عما قبل. وقوله: (وحاق بآل فرعون سوء العذاب النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون أشد العذاب). صريح في آله، لا في فرعون.
وفائدة إيمانه، على تقدير التعذيب، عدم الخلود في النار. والتعذيب بالمظالم وحقوق العباد، مما لا يرتفع بالإسلام، لا ينافي أيضا الإيمان والطهارة من الشرك و خبث العقيدة. فلا ينكر على الشيخ ما قاله مع أنه مأمور بهذا القول، إذ جميع ما

في الكتاب مسطور بأمر الرسول، صلى الله عليه وسلم، فهو معذور. كما أن المنكر المغرور معذور (١٥)

وقوله: (وجعله آية على عنايته) إشارة إلى قوله تعالى: (فاليوم ننجيك ببدنك لتكون لمن خلفك آية). وهذا أيضا صريح في نجاته، لأن (الكاف) خطاب له. أي، ننجيك مع بدنك من العذاب، لوجود الإيمان الصادر منك بعد العصيان. والله أعلم بالسرائر من كل مؤمن وكافر.

(فكان موسى، عليه السلام، كما قالت امرأة فرعون فيه: (إنه قرة عين لي ولك عسى أن ينفعنا). وكذلك وقع: فإن الله نفعهما به، عليه السلام، وإن كانا) أي، فرعون وامرأته. (ما شعرا بأنه هو النبي الذي يكون على يديه هلاك ملك فرعون و هلاك آله. ولما عصمه الله من فرعون: (أصبح فؤاد أم موسى فارغا). من الهم الذي كان قد أصابها.) ظاهر.

(ثم، إن الله حرم عليه المراضع حتى أقبل على ثدي أمه، فأرضعته، ليكمل الله لها سرورها به.) أي، من جملة الاختصاصات والنعم التي كان في حق موسى و أمه أن الله حرم عليه المراضع حتى لا يقبل إلا ثدي أمه، فإن الطفل لا يوافقه شئ مثل لبن أمه. فجعل رضاعته وربوبيته على يد أمه ليكمل الله لها سرورها بولدها.

---

(١٥) - إذا كان قول الشيخ، عظم الله قدره، مخالفا للكتاب والسنة، أو مخالفا للعقل الصريح، لا يقبل من أمثال الشارح العلامة في مقام تصحيح قول الشيخ الكبير أن الشيخ معذور في إظهار ما قال في الكتاب، لأن الشيخ ليس من المعصومين عن الخطاء. زعم الشيخ أن الذبيح إسحاق قد ومن يعتقد بما زعمه الشيخ يجب أن يقبل أن مقدمات الذبح وقعت في المسجد الأقصى، مع أن الشيخ صرح نفسه بأن قرن الكبش كان في المكة إلى يوم هجمة الحجاج اللعين لأخذ ابن الزبير اللعين الذي جعل المكة مأمن قتلة الإمام حسين بن على، الذي قال النبي، صلى الله عليه وآله، في حقه: (حسين منى، وأنا من حسين). لأن الولاية باطن النبوة. (ج)

(كذلك علم الشرائع، كما قال تعالى: (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا).
أي، طريقا ومنهاجا من تلك الطريقة جاء. فكان هذا القول إشارة إلى الأصل الذي منه جاء.) ولما كان اللبن صورة العلم - كما أوله رسول الله، صلى الله عليه و سلم، في رؤياه به - مثل وشبه تعليم الشرائع بتحريم المراضع. أي، كما حرم أن لا يشرب موسى لبن أحد غير أمه التي هي أصله، كذلك علم الشرائع من لدنه، وجعله نبيا صاحب شريعة غير متابع لشريعة غيره، فكان يأخذ الشريعة والعلم من الله منبع العلوم ومحتد الشرائع، وكان يكلمه كفاحا، (١٦) أي، من غير حجاب.
ثم، استدل بقوله: (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا). وفسر (الشرعة) بالطريق، و (المنهاج) أيضا هو الطريق. لكن لما يوقف عليه، يصير منهاجا، فشبهه بالكلمتين: إحديهما: (منها)، والآخر: (جاء). فأخذ عليهما وفسر بقوله: أي من تلك الطريقة جاء. فصار قوله منهاجا إشارة إلى الأصل الذي منه جاء ونزل إلى هذا العالم، وليس إلا الحق، فإنه منه بدأ كل شئ وإليه يعود، فهو المبدأ والمعاد. (فهو غذاؤه، كما أن فرع الشجرة لا يتغذى إلا من أصله.) أي، فالأصل
الذي منه جاء موسى وحصل في هذه النشأة العنصرية هو غذاؤه، لا يتغذى إلا منه. أي، لا يستفيض المعاني وما به قوامه ولا يجد المدد إلا من أصله، كما أن فرع الشجرة لا يتغذى ولا يجد المدد إلا من أصله.
ولما جعل الأصل غذاءا للفرع، والغذاء قد يكون حلالا وقد يكون حراما، نقل الكلام إليهما بقوله: (فما كان حراما في شرع، يكون حلالا في شرع آخر، يعنى في الصورة: أعني قولي يكون حلالا. وفي نفس الأمر ما هو عين ما مضى، لأن الأمر خلق جديد ولا تكرار. فلهذا نبهناك.) أي، الذي كان حراما في شريعة ثم صار حلالا في شريعة أخرى، أو بالعكس، ليس إلا بحسب الصورة. وأما في

---

(١٦) - أي، شفاها.

نفس الأمر، فليس هذا الحلال عين ما كان حراما، لأن الخلق لا يزال جديد ولا يقع التكرار في التجلي أبدا. (فكنى عن هذا في حق موسى بتحريم المراضع.) (عن هذا) إشارة إلى
قوله: (كذلك علم الشرائع.) أي، كنى عن علم الشرائع في حق موسى بتحريم المراضع، أي، أرضعته أمه الحقيقي التي ولدته، لا غيرها.
وإرضاعها إشارة إلى ربوبية الذات الإلهية بإعطائه العلم الشرعي ليجعله نبيا بين عباده.
وتحريم إرضاع غير أمه، إشارة إلى عدم تحققه بعلوم ما يتعلق بالولاية و أسرار الباطن، إذ كان الغالب عليه علوم ما يتعلق بالنبوة والظاهر، لذلك قال له الخضر، عليه السلام: (وكيف تصبر على ما لم تحط به خبرا).
وقيل: قال له الخضر: إن الله قد أعطاك علما لم يعطني إياه (وهو علم الظاهر)، وأعطاني علما لم يعطك إياه. (وهو
علم الباطن).
(فأمه) أي، فأم الولد. وليس المراد به موسى، لأنه ما أرضعته غير أمه، بل أورده تحقيقا لحق المرضعة على الولد. لذلك قال: فجعل الله ذلك لموسى في أم ولادته بعد هذا التحقيق (على الحقيقة من أرضعته لا من ولدته، فإن أم الولادة حملته على جهة الأمانة، فتكون فيها وتغذى بدم طمثها من غير إرادة لها في ذلك حتى لا يكون لها عليه امتنان، فإنه ما تغذى إلا بما أنه لو لم يتغذ به ولم يخرج عنها ذلك الدم، لأهلكها وأمرضها. فللجنين المنة على أمه بكونه تغذى بذلك الدم فوقاها بنفسه من الضرر الذي كانت تجده لو امتسك ذلك الدم عندها ولا يخرج ولا يتغذى به جنينها. والمرضعة ليست كذلك، فإنها قصدت برضاعته حياته) أي، قصدت برضاعها للولد حياته. فالإضافة إضافة إلى المفعول.
(وإبقائه. فجعل الله ذلك (١٧) لموسى في أم ولادته، فلم يكن لامرأة عليه فضل إلا لأم ولادته، لتقر عينها أيضا بتربيته وتشاهد انتشائه في حجرها، (ولا تحزن) و

---

(١٧) - الإرضاع.

نجاه الله من غم التابوت.) أي، من هم بدنه للخلاص من الهلاك.
(فخرق ظلمة الطبيعة بما أعطاه الله من العلم الإلهي، وإن لم يخرج عنها) أي، خرق حجاب الطبيعة الظلمانية بالعلم الحاصل لروحه من الحضرة الإلهية، و حصل في العالم النوراني - كما أشار إليه بقوله: (فاخلع نعليك إنك بالواد المقدس طوى). - وإن لم يخرج عن الطبيعة بالكلية وأحكامها (وفتنه فتونا.) إشارة إلى قوله تعالى: (وفتناك فتونا). (أي، اختبره في مواطن كثيرة، ليتحقق في نفسه صبره على ما ابتلاه الله به.) ويصير ذلك سببا لكمالاته.
(فأول ما ابتلاه الله به قتله القبطي بما ألهمه الله ووفقه له في سره وإن لم يعلم بذلك، ولكن لم يجد في نفسه اكترائا بقتله) أي، قتله القبطي إنما كان بأمر الله و إلهامه على قلبه وتوفيقه له بذلك في سره، ولكن ما علم موسى بذلك، لذلك نسبه إلى الشيطان بقوله: (هذا من عمل الشيطان). ولكن لم يجد في نفسه اكترائا بقتله، أي، مبالاة والتفاتا إليه (مع كونه ما توقف حتى يأتيه أمر ربه بذلك) (ما) للنفي. أي، ما صبر حتى يأتيه الأمر الإلهي والوحي في ذلك، لأنه ما قتله بنفسه، بل قتله الحق على يده من غير اختياره. كما قال لنبيه، صلى الله عليه وسلم: (وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى) (١٨) وقال الخضر، عليه السلام: (ما فعلته عن أمري).
وقوله: (لأنه النبي معصوم الباطن من حيث لا يشعر حتى ينبأ، أي، يخبر بذلك.) (١٩) دليل قوله: (فأول ما ابتلاه الله به قتله القبطي بما ألهمه الله) أي، قتله

---

(١٨) - نفى اختيار العبد مخالف لما حققه الشيخ (رض). وفي الكريمة نفى (الرمي) في عين إثباته، وقال، عز من قائل: (ما رميت إذ رميت). نفى الرمي، ثم أثبت، ولكن راعى جهة غالبية أمر الحق، لأنه غالب على أمره. وللعبد على حد وجوده إرادة واختيار وعلم، و له تصديق برجحان الفعل وينبعث عنه الإرادة. وإرادته واختياره كعلمه ووجوده تكون من أظلال إرادة الحق وعلمه، وإرادته وقدرته أيضا من النسب الإشراقية لذاته المقدسة الأحدية. والجبري إما جاهل، أو متجاسر ولا يراعى الأدب مع الحق. (ج)
(١٩) - وهذا الكلام من الشيخ بعيد قد لا سيما بالنسبة إلى أولى العزم من الأنبياء حيث يشاهد عينه الثابتة ويعلم لوازمها وخواصها كيف ذهب وهم الشيخ إلى نفى العلم عن الأنبياء بعصمة نفوسهم عن الخطاء والحال أن إثبات العصمة للأنبياء من المستقلات العقلية. (ج)

بالأمر الإلهي، وإن لم يعلم ذلك، لأن النبي معصوم من الكبائر في الباطن، لكنه لا يشعر على أنه قتله بالأمر الإلهي حتى يخبر به.
(ولهذا) أي، ولهذا الشعور والاطلاع (أراه الخضر، عليه السلام، قتل الغلام، فأنكر عليه قتله ولم يتذكر قتله القبطي. فقال له الخضر: (ما فعلته عن أمري). ينبهه على مرتبته قبل أن ينبأ أنه كان معصوم الحركة في نفس الأمر، وإن لم يشعر بذلك. وأراه أيضا خرق السفينة التي ظاهرها هلاك وباطنها نجاة من يد الغاصب. جعل له ذلك في مقابلة التابوت الذي كان له في اليم مطبقا عليه: فظاهره هلاك وباطنه نجاة.) أي، الخضر إنما أراده قتل الغلام وقال: (ما فعلته عن أمري) لينبه موسى، عليه السلام، على أن قتله القبطي أيضا كان كذلك بالأمر الإلهي، لا من الشيطان ونفسه، بل هو نبي معصوم عن الكبائر. وأراه خرق السفينة التي ظاهرها هلاك وباطنها نجاة من الغاصب في مقابلة التابوت الذي كان له في اليم.
فإن خرق ظلمة هذه الطبيعة والبدن بالتوجه إلى الله وقهر النفس في الموت الإرادي، وبالأمراض والمحن في الموت الطبيعي، وإن كان ظاهره مشعرا بالهلاك، ولكن باطنه عين النجاة.
(وإنما فعلت به أمه ذلك خوفا من يد الغاضب فرعون أن يذبحه ضيرا وهي تنظر إليه) قوله: (ضيرا) ب (الضاد) المعجمة و (الياء) المنقوطة من تحت بنقطتين، أي خوفا من أن يذبحه ذبحا مشتملا على الضرر العظيم لأمه، لأن ذبح الولد على نظر أمه أشد إيلاما للأم من ذبحه على غير نظرها.
في بعض النسخ: (صبرا) ويلائمه قوله: (مع الوحي) أي، وإنما فعلت ما فعلت بالوحي (الذي ألهمها الله به من حيث لا تشعر. فوجدت في نفسها أنها ترضعه) أي، علمت بالوجدان بأنها ترضعه وتربيه (فإذا خافت عليه، ألقته في اليم، لأن في المثل (عين لا ترى قلب لا يفجع) فلم تخف عليه خوف مشاهدة عين

ولا حزنت عليه حزن رؤية بصر، وغلب على ظنها أن الله ربما رده إليها لحسن ظنها به.) أي بالله. (فعاشت بهذا الظن في نفسها، والرجاء يقابل الخوف واليأس. و قالت حين ألهمت لذلك: لعل هذا هو الرسول الذي يهلك فرعون والقبط على يديه. فعاشت وسرت بهذا التوهم والظن بالنظر إليها.) أي، كون هذا المعنى توهما وظنا إنما هو بالنظر أي بالنسبة إلى أم موسى، لا بنفس الأمر، لذلك قال: (وهو علم) أي، ذلك التوهم والظن كان علما (في نفس الأمر.)

(ثم، إنه لما وقع عليه الطلب، خرج فارا، خوفا في الظاهر، وكان في المعنى حبا في النجاة، فإن الحركة أبدا إنما هي حبية. ويحجب الناظر فيها بأسباب أخر، و ليست تلك.) أي، ومن جملة العناية الإلهية أن موسى خرج فارا من خوف القتل، وكان ذلك الفرار في الحقيقة حبا في الحياة والنجاة من الهلاك. ثم، بين أن الحركة لا تحصل أبدا إلا عن محبة، وإن كان في الظاهر لها أسباب أخر، كالخوف والغضب وغير ذلك، فيحجب من يعلم الحقائق بالأسباب الظاهرة و يسندها إليها، وليست أسبابها في الحقيقة تلك الأسباب الظاهرة.

قوله: (ويحجب) مبنى للمفعول.

(وذلك لأن الأصل حركة العالم من العدم الذي كان ساكنا فيه إلى الوجود – و لذلك يقال إن الأمر حركة عن سكون – فكانت الحركة التي هي وجود العالم حركة الحب. وقد نبه رسول الله، صلى الله عليه وسلم، على ذلك.) رواية من الله تعالى. (بقوله: (كنت كنزا مخفيا، لم أعرف فأحببت أن أعرف). فلولا هذه المحبة، ما ظهر العالم في عينه.) أي، وجوده العيني. (فحركته من العدم إلى الوجود حركة حب الموجد لذلك) أي، لوجود العالم، إذ به تظهر كمالات ذاته وأنوار أسمائه و صفاته (ولأن العالم أيضا يحب شهود نفسه وجودا، كما شاهدها ثبوتا، فكانت بكل وجه حركته من العدم الثبوتي إلى الوجود العيني حركة حب من جانب الحق و جانبه.) أي، من جانب العالم: (فإن الكمال محبوب لذاته) وهو لا يظهر إلا بالوجود العيني (وعلمه تعالى بنفسه من حيث هو غنى عن العالمين هو له. وما بقى إلا تمام مرتبة العلم بالعلم الحادث الذي يكون من هذه الأعيان أعيان العالم إذا

وجدت. فتظهر صورة الكمال بالعلم المحدث والقديم، فتكمل مرتبة العلم بالوجهين.) هذا جواب عن سؤال مقدر. وهو أن يقال: الحق، سبحانه و تعالى، قديم، عالم بذاته وبكمالاته كلها، فهي حاصلة له قبل الظهور و وجود العالم في العين، فما فائدة الظهور؟
فقال: علمه بذاته من حيث غنائه عن العالمين حاصل له أزلا وأبدا، لكن تمام مرتبة العلم هو العلم في صور المظاهر الذاتية، وهو العلم الحادث الذي يظهر في الأعيان عند وجودها. وهو المشار إليه بقوله تعالى: (لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه).
(وكذلك يكمل مراتب الوجود: فإن الوجود منه أزلي، ومنه غير أزلي، و هو الحادث. فالأزلي وجود الحق لنفسه، وغير الأزلي وجود الحق بصورة العالم الثابت، فيسمى حدوثا لأنه يظهر بعضه لبعضه، وظهر لنفسه بصور العالم. فكمل الوجود، فكانت حركة العالم حبته للكمال. فافهم.) أي، كما قلنا في العلم، كذلك نقول في الوجود وجميع مراتبه ولوازمه، لأن الوجود أزلي وغير أزلي: والأزلي هو الوجود عينه مع كمالاته، وغير الأزلي هو الوجود المتعين بتعينات خاصة ظاهرة على صور الأعيان الثابتة. والأول قديم، والثاني حادث، فكمل الوجود ومراتبه بالعالم، فظهر أن حركة العالم حبية.
(إلا تراه كيف نفس عن الأسماء الإلهية ما كانت تجده من عدم ظهور آثارها في عين مسمى العالم) أي، ألا ترى الحق كيف نفس عن أسمائه الإلهية ما كانت تجد الأسماء الإلهية من الكرب حين عدم الظهور بكمالاتها في أعيان العالم (فكانت الراحة محبوبة لها) أي، للحق. (ولم يوصل إليها إلا بالوجود الصوري) أي، الظاهر الشهادي (الأعلى والأسفل. فثبت أن الحركة كانت للحب.) أي، ثبت أن أصل الحركة وحقيقتها حصلت من الحب (فما ثمة حركة في الكون إلا وهي حبية.) لأن الجزئي مشتمل على كليه.
(فمن العلماء من يعلم ذلك) وهو العالم بالحقائق (ومنهم من يحجبه السبب الأقرب) وهو العالم بالأحكام، لا بالحقائق الناظر في الأسباب الظاهرة (لحكمه

في الحال واستيلائه على النفس) أي، لغلبة حكم ذلك السبب القريب واستيلائه على نفس المحجوب.
(فكان الخوف لموسى، عليه السلام، مشهودا له بما وقع من قتله القبطي، (٢٠) و تضمن الخوف حب النجاة من القتل. فقر لما خاف) في الظاهر (وفي المعنى ففر لما أحب النجاة من فرعون وعمله.) لأنه ما كان على طريق الحق (به) أي، بالفرار حصل النجاة من فرعون وعمله. لذلك قال له شعيب، صلوات الله عليه: (لا تخف نجوت من القوم الظالمين). تنبيها لسبب حركته.
(فذكر) موسى (السبب الأقرب المشهود له في الوقت) أي، في وقت الملاقاة معه (الذي هو كصورة الجسم للبشر. وحب النجاة تضمن فيه تضمين الجسد للروح المدبر له.) قوله: (الذي) صفة (السبب الأقرب). أي، هو كالصورة، وحب النجاة مدرج فيه كالروح، كما أن الصورة الجسمية متضمنة لروحها (والأنبياء، صلوات الله عليهم لهم لسان الظاهر به يتكلمون لعموم أهل الخطاب، واعتمادهم على فهم السامع العالم. فلا تعتبر الرسل، عليهم السلام، إلا العامة، لعلمهم بمرتبة أهل الفهم، كما نبه، عليه السلام، على هذه الرتبة في العطايا، فقال: (إني لأعطي الرجل، وغيره أحب إلى منه، مخافة أن يكبه الله في النار).) تقديره: أني لأعطي الرجل مخافة أن يكبه الله في النار، والحال أن غيره أحب إلى منه. ومعنى (يكبه) يدخله فيها (٢١) وقال أيضا: (لو كان العلم

---

(٢٠) - روى الشيخ العارف الكامل المكمل عن أمير المؤمنين على، عليه السلام، (في تأويلاته، سورة (طه)، ص ٤٩) في مقام بيان تفسير آية الكريمة: (فأوجس في نفس موسى خيفة).: (لم يوجس موسى خيفة على نفسه، إنما خاف من غلبة الجهال ودولة الضلال). (ج)
(٢١) - والحديث الذي ذكره الشيخ، رضى الله عنه، نقله البخاري عن ابن ثعلب، قال رسول الله، عليه السلام: (أما بعد، فالله إني لأعطي الرجل وأدع الرجل. والذي أدع أحب إلى من الذي أعطى، ولكن أعطى أقواما لما يرى في قلوبهم من الجزع والهلع، وأكل أقواما إلى ما جعل الله في قلوبهم من الغنى والخير، منهم عمرو بن ثعلب). وفي حديث آخر، أخرجه ابن حنبل أحمد في مسنده، والنسائي عن سعيد، قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: (إني لأعطي رجالا، وأدع من أحب إلى منهم، لا أعطيه شيئا مخافة أن يكبوا في النار على وجوههم). يكبه، أي، يلقيه ويسقطه في النار أو في البحر. في صحيح البخاري ومسلم قال رجل يوم حنين: (والله إن هذه القسمة ما عدل فيها ولا تريد بها وجه الله). فتغير وجه رسول الله، عليه السلام، ثم ذكر: (رحم الله أخي موسى قد أوذي بأكثر من هذا، فصبر). كان كلامه هذا شفقة عليهم ونصحا في الدين، لا تهديدا ولا تثريبا. اللهم العن حكاما سلطوا على الناس خدعة وبنوا بنيان تسلطهم على التهديد والتثريب وإرهاق دماء الأبرياء وجعلوا الدين وسيلة للسلطة ويلعبون بالكتاب والسنة

في الثريا، لناله رجال من فارس).
(فاعتبر) أي النبي، صلى الله عليه وسلم: (الضعيف العقل والنظر الذي غلب عليه الطمع والطبع) بفتح (الباء)، أي الرين. إشارة إلى قوله: (وطبع الله على قلوبهم). كما قال: (كلا، بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون).
(فكذا ما جاؤوا به من العلوم) أي، فكذا حال ما جاء الأنبياء به من العلوم والحقائق (جاؤوا به) أي، جاؤوا بما جاؤوا به (وعليه خلعة أدنى الفهوم.) أي، وعليه خلعة ولباس يفهمه من له أدنى فهم (ليقف من لا غوص له عند الخلعة) أي، الصورة الظاهرة. فلما استعار لها لفظ (الخلعة)، رشح بقوله: (فيقول: ما أحسن هذه الخلعة قد ويراها غاية الدرجة. ويقول صاحب الفهم الدقيق الغائص على درر الحكم بما استوجب هذا) أي، المعطى له (هذه الخلعة من الملك. فينظر في قدر الخلعة وصنفها من الثياب، فيعلم منها قدر من خلعت عليه، فيعثر على علم لم يحصل لغيره ممن لا علم له بمثل هذا.) وهذا مثال لعلماء الظاهر والباطن. والخلعة مثال لظاهر الآيات والأخبار، فإن صاحب أدنى الفهوم يقف على ظواهرها، ولا يغوص في قعر بحرها، وصاحب الفهم الدقيق يستخرج منه لآلئ المعاني ودرر الحكم والمعارف.
(ولما علمت الأنبياء والرسل والورثة أن في العالم وفي أمتهم من هو بهذه المثابة،

عمدوا في العبارة إلى اللسان الظاهر الذي يقع فيه اشتراك الخاص والعام، فيفهم منه الخاص ما فهم العامة منه وزيادة مما صح له به اسم أنه خاص، فيتميز به عن العامي. فاكتفى المبلغون العلوم بهذا.) أي، بلسان الظاهر. (فهذا حكمة قوله عليه السلام: (ففررت منكم لما خفتكم). ولم يقل، ففررت منكم حبا في السلامة والعافية) رعاية لجانب الظاهر ولسان العامة.

(فجاء إلى مدين فوجد الجاريتين (فسقى لهما) من غير أجر، (ثم تولى إلى الظل) الإلهي، فقال: (رب إني لما أنزلت إلى من خير فقير). فجعل عين عمله السقى.) و (السقى) بدل عن (عمله)، أو عطف بيان. (عين الخير الذي أنزله الله إليه، فوصف نفسه بالفقر إلى الله في الخير الذي عنده.) إنما جعل عين السقى عين الخير الذي أنزل الله إليه، لأن الخير المنزل إليه كانت النبوة وعلومها. والماء صورة العلم – لذلك فسر ابن عباس، رضى الله عنهما، قوله تعالى: (وأنزلنا من السماء ماءا). أي علما – فأفاض بعلمه على الجاريتين عين ما استفاض من الله تعالى في الحقيقة، وإن كان في الصورة غيره. ولأن التوفيق والقدرة بذلك العمل ما كان إلا من الله، فاستفاض ذلك منه وأفاض أثره عليهما، ووصف نفسه بالفقر إلى الله في الخير الذي عنده، لأن الفيض إنما يحصل بحسب الاستعداد، ومن جملة شروطه خلو المحل عما ينافي المعنى الفائض، بل عن كل ما سوى الله. والفقير التام هو الكامل المطلق من النوع البشرى.

(فأراه الخضر إقامة الجدار من غير أجر، فعتبه موسى على ذلك) بقوله: (لو شئت لاتخذت عليه أجرا). فذكره الخضر (بسقايته من غير أجر إلى غير ذلك مما لم نذكره.) أي، في، هذا الكتاب واطلعنا عليه في الكشف عند شهود الخضر عليه السلام.

وقد روى عنه أنه اجتمع بالخضر في الكشف. فقال له الخضر: كنت قد أعددت لموسى بن عمران ألف مسألة مما جرى عليه من أول ما ولد إلى زمان الاجتماع بينهما، فلم يصبر على ثلاثة مسائل منها قد (حتى تمنى رسول الله، صلى الله عليه وسلم، أن يسكت موسى، عليه السلام، ولا يعترض حتى يقص الله

تعالى عليه من أمرهما) بقوله: (رحمة الله علينا وعلى موسى، ليته صبر حتى يقص علينا من أنبائهما) (٢٢) وفي رواية أخرى - متفق على صحتها - أيضا: (لو صبر أخي موسى، لرأى العجب، ولكن أخذ به من صاحبه دمامة). - الحديث.

(فيعلم بذلك ما وفق إليه موسى، عليه السلام، من غير علم منه) (فيعلم) ب (الياء) عطف على (يقص). أي، حتى يقص الله، فيعلم رسول الله

الذي وفق إليه موسى من الأعمال من غير علم منه واختيار منه. (إذ لو كان عن علم، ما أنكر مثل ذلك على الخضر الذي قد شهد الله له عند موسى وزكاه وعدله. و مع هذا غفل موسى عن تزكية الله وعما شرطه) الخضر. (عليه في اتباعه رحمة بنا إذا نسينا أمر الله.) أي، تلك الغفلة رحمة من الله بنا إذا نسينا حكم الله، حتى لا نؤاخذ بالنسيان.

(ولو كان موسى عالما بذلك، لما قال له الخضر: (ما لم تحط به خبرا). أي، إني على علم لم يحصل لك عن ذوق، كما أنت على علم لا أعلمه أنا. فأنصف.) أي، الخضر.

(وأما حكمة فراقه، فلأن الرسول يقول الله فيه) أي، في حقه. ((وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا). فوقف العلماء بالله الذين يعرفون قدر الرسالة والرسول عند هذا القول، وقد علم الخضر أن موسى رسول الله، فأخذ يرقب ما يكون منه) أي، ما يصدر منه (ليوفى الأدب حقه مع الرسول) أي، وقف العلماء بالله، كالخضر وغيره، عند هذا القول، وهو: (ما آتاكم الرسول فخذوه) ليوفى الأدب حقه مع الرسول.

(فقال له: (إن سألتك عن شئ بعدها فلا تصاحبني). فنهاه عن صحبته. فلما وقعت منه الثالثة، قال: (هذا فراق بيني وبينك). ولم يقل له موسى لا تفعل، ولا طلب صحبته، لعلمه بقدر الرتبة التي هو) أي، الخضر (فيها التي أنطقته بالنهي عن

---

(٢٢) - نقل السيوطي في الجامع الصغير عن أبى داود والنسائي: (رحمة الله علينا وعلى أخي موسى ليته صبر...). في نسخة: (لو صبر...).

أن يصحبه) أي، ولكون موسى عالما بالمرتبة التي حكمت عليه وأنطقته بالنهي عن المصاحبة. وتلك المرتبة هي مرتبة النبوة.
فضمير (علمه) و (هو) عائدان إلى (موسى).
(فسكت موسى ووقع الفراق. فانظر إلى كمال هذين الرجلين في العلم وتوفية الأدب الإلهي حقه) أي، وتوفيتهما الأدب الإلهي حقه. وإلى (إنصاف الخضر، عليه السلام، فيما اعترف به عند موسى،
عليه السلام، حيث قال: (أنا على علم
علمنيه الله لا تعلمه أنت، وأنت على علم علمكه الله لا أعلمه أنا) فكان هذا الإعلام من الخضر لموسى، عليها السلام، دواء لما جرحه به في قوله: (وكيف تصبر على ما لم
تحط به خبرا). مع علمه بعلو رتبته بالرسالة، وليست تلك الرتبة للخضر. وظهر ذلك في الأمة المحمدية) أي، ظهر مثل ذلك الإنصاف من نبينا، صلى الله عليه و سلم، بالنسبة إلى أمته (في حديث (إبار النخل): فقال، عليه السلام، لأصحابه: (أنتم أعلم بأمور دنياكم). ولا شك أن العلم بالشئ خير من الجهل به، ولهذا مدح الله تعالى نفسه بأنه بكل شئ عليم. فقد اعترف، صلى الله عليه وآله، لأصحابه بأنهم أعلم بمصالح دنياهم منه، لكونه لا خبرة له بذلك، فإنه علم ذوق وتجربة، ولم يتفرغ، عليه السلام، لعلمه ذلك، بل كان شغله بالأهم فالأهم (٢٣) فقد نبهتك على أدب عظيم تنتفع به إن استعملت نفسك فيه.) وتأديت بين يدي عباد الله بعدم الظهور بالدعوى والأنانية.
(وقوله: (فوهب لي ربى حكما) يريد الخلافة. (وجعلني من المرسلين).
يريد الرسالة. فما كل رسول خليفة: فالخليفة صاحب السيف والعزل والولاية.
والرسول ليس كذلك، إنما عليه البلاغ لما أرسل به. فإن قاتل عليه وحماه بالسيف،

---

(٢٣) - واعلم، أن العلم بإبار النخل من العلوم التي يعرفه الأطفال وضعفاء العقول والبله. هذا نظير ما يقوله، عليه السلام، لأمته: (لا تجب المواقعة والنكاح مع النساء لتوليد النسل والولادة). وأصحابه، عليه السلام، يرمونه بالجنون والضعف في العقل قد والعجب من الناقلين لأمثال هذه الخرافات ويجعلون أمثال هذه الأوهام.

فذلك الخليفة الرسول. فكما أنه ما كل نبي رسولا، كذلك ما كل رسول خليفة.)
أي (ما أعطى الملك ولا التحكم فيه.) كل غنى عن الشرح.
(وأما حكمة سؤال فرعون عن الماهية الإلهية) بقوله: (ما رب العالمين؟)
(فلم يكن عن جهل، وإنما كان عن اختبار حتى يرى جوابه مع دعواه الرسالة عن ربه –
وقد علم فرعون مرتبة المرسلين في العلم –) بالله. (فيستدل بجوابه على صدق دعواه، وسأل سؤال إيهام من أجل الحاضرين حتى يعرفهم من حيث لا يشعرون بما شعر هو في نفسه في سؤاله) من أنه لا بد أن يكون لكل شئ حقيقة يكون بها هو، فأوهم الحاضرين بقوله: (ما رب العالمين؟) إن جوابه حينئذ هو الحد المشتمل على الجنس والفصل، لأن الحاضرين كانوا أرباب نظر وعقل ومعتادين أن يعلموا الأشياء بحدودها. وهو كان عارفا يعلم أن حقيقة الحق لا يمكن أن تكون مركبة من الجنس والفصل، لكنه تسلط عليه الشيطان فظهر بالأنانية.
(فإذا أجابه جواب العلماء بالأمر) أي، فإذا أجابه موسى بما في نفس الأمر (٢٤) (أظهر فرعون إبقاء لمنصبه أن موسى ما أجابه على سؤاله، فيتبين عند الحاضرين لقصور فهمهم أن فرعون أعلم من موسى. ولهذا لما قال له في الجواب ما ينبغي.) أن يجاب به. (وهو في الظاهر غير جواب على ما سئل عنه، وقد علم فرعون أنه لا يجيبه إلا بذلك، فقال (٢٥) لأصحابه: (إن رسولكم الذي أرسل إليكم) على ما يزعم أنه رسول (لمجنون). مستور عنه علم ما سألته عنه، إذ لا يتصور أن يعلم أصلا.)
أي، حقيقة الحق لا يتصور أن تعلم لغيره (٢٦) أصلا. (فالسؤال صحيح:
فإن السؤال عن المهية سؤال عن حقيقة المطلوب، ولا بد أن يكون على حقيقة في نفسه.
وأما الذين جعلوا الحدود مركبة من جنس وفصل، فذلك في كل ما يقع فيه الاشتراك، ومن لا جنس له لا يلزم أن لا يكون على حقيقة في نفسه لا تكون

---

(٢٤) – حيث قال: (رب السماوات والأرض وما بينهما إن كنتم موقنين). (ج)
(٢٥) – قوله: (فقال) وهو جواب (لما). (ج)
(٢٦) – أي، لغير الحق.

تلك الحقيقة لغيره. فالسؤال صحيح على مذهب أهل الحق والعلم الصحيح والعقل السليم. والجواب عنه لا يكون إلا بما أجاب به موسى.) فإن تعريف البسائط لا يكون إلا بلوازمه البينة.

(وهاهنا سر كبير. فإنه أجاب بالفعل لمن سأله عن الحد الذاتي، فجعل الحد الذاتي عين إضافته إلى ما ظهر به من صور العالم، أو ما ظهر فيه من صور العالم.) أي، أجاب لمن سأل عن الحد الجامع لجميع ذاتيات الرب، بفعله وهو ربوبيته للسموات والأرض.

والمراد (بالفعل) المفعول. وهو السماوات والأرض. فجعل إضافة الرب إلى ما ظهر الرب بواسطته. أو إلى ما ظهر فيه من صور العالم عين الحد الذاتي.

(فكأنه قال له في جواب قوله: (وما رب العالمين؟) قال: الذي يظهر فيه صور العالمين من العلو وهو السماء، والسفل وهو الأرض (إن كنتم موقنين).)

وقوله: (أو يظهر هو بها) عطف على قوله: (الذي يظهر فيه) أي، كأنه قال في جواب (ما رب العالمين؟) هو الذي يظهر فيه صور العالمين. أو الذي يظهر هو بصور العالمين. فضمير (بها) (للصور).

(فلما قال فرعون لأصحابه: (إنه لمجنون). - كما قلنا في معنى كونه مجنونا -) و هو أنه غير عالم بما سألته. (زاد موسى في البيان ليعلم فرعون مرتبته) أي، مرتبة موسى. (في العلم الإلهي، لعلمه بأن فرعون يعلم ذلك) أي، ذلك المعنى.

(فقال: (رب المشرق والمغرب). فجاء بما يظهر ويستتر، وهو الظاهر والباطن وما بينهما، وهو قوله: (بكل شئ عليم إن كنتم تعقلون). أي، إن كنتم أصحاب تقييد، فإن العقل يقيد).

لما كان المشرق موضع ظهور الشمس والمغرب موضع استتارها وبطونها، قال: (فجاء بما يظهر ويستر) أي، جاء به تنبيها على أن كل ما ظهر من عالم الشهادة وعلى كل ما بطن من عالم الغيب، والحق هو الظاهر والباطن، كما أخبر عن نفسه بقوله: (وهو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شئ عليم). فيكون عليما بما بين المشرق والمغرب، وبما بين الظاهر والباطن من

لوازمهما وعوارضهما، كالتأثير والتأثر والفيض والاستفاضة في العلوم وغيرها.
وإنما جاء بقوله: (إن كنتم تعقلون). لأن العقل يعطى التقييد، والتقييد إما في الظاهر، وهو الأجسام ولواحقها، وإما في الباطن، فهو المجردات و توابعها. فإن كنتم تعقلون، فاعلموا أن الحق هو الذي ظهر بالظاهر والباطن و جميع الصور المقيدة.
(فالجواب الأول جواب الموقنين، وهم أهل الكشف والوجود. فقال لهم: (إن كنتم موقنين). أي، أهل كشف ووجود، فقد أعلمتكم بما تيقنتموه في شهودكم و وجودكم.) لأن ما لا يكون التركيب في ذاته لا يمكن أن يجاب عنه بالجنس والفصل، فما أجبتكم به، هو جواب العارفين بالأمر، أصحاب اليقين والعيان.
(فإن لم تكونوا من هذا الصنف، فقد أجبتكم في الجواب الثاني، إن كنتم أهل عقل وتقييد وحصر. ثم، الحق فيما تعطيه أدلة عقولكم. فظهر موسى بالوجهين ليعلم فرعون فضله وصدقه. وعلم موسى أن فرعون علم ذلك، أو لم يعلم ذلك.) أي، علم موسى أن فرعون عالم بفضل موسى وصدقه فيما أجاب به. أو سيكون عالما بذلك من الجواب. إذ الجواب الحق ينبه السائل بما ليس عنده.
(لكونه سئل عن المهية. فعلم) موسى (أن سؤاله ليس على اصطلاح القدماء في السؤال ب (ما هو)، فلذلك أجاب. فلو علم) موسى (منه غير ذلك، لخطأه في السؤال.) اصطلاح القدماء في السؤال ب (ما) طلب الجواب بالأجزاء الذاتية. فلما علم موسى منه أنه ما سئل بذلك الاصطلاح، أجاب بما أجاب. ولو علم أنه سئل عن الاصطلاح، لخطأ فرعون في سؤاله. أي، كان يقول له: كيف تسأل بما عن شئ ليس له أجزاء ذاتية، فسؤالك ليس بسؤال العالمين بالاصطلاح.
(فلما جعل موسى المسؤول عنه عين العالم، خاطبه فرعون بهذا اللسان والقوم لا يشعرون، فقال له: (لئن اتخذت إلها غيري لأجعلنك من المسجونين).) أي، فلما جعل موسى عين الحق ظاهرا في أعيان العالمين، خاطبه فرعون بهذا اللسان. أي، فإذا جعلت عينه عين العالم، وأنا نسخة العالم، فأنا عينه. وذلك قوله تعالى: (لئن اتخذت إلها غيري لأجعلنك من المسجونين). والقوم لا يشعرون بما جرى

بينه وبين موسى من الأسرار. (و (السين) في السجن من حروف الزوائد. أي، لأسترنك: فإنك أجبت بما
أيدتني به أن أقول لك مثل هذا القول.) اعلم، أن الحروف كلها دالة على المعاني الغيبية في مفرداتها ومركباتها، كما هو مقرر عند العلماء بالأسرار الإلهية. ومن عرف أن الكلمات الموضوعة إنما وضعت بإزاء الحقائق الإلهية والكونية، وعرف أن الواضع الحقيقي في المظاهر الإنسانية هو الحق سبحانه وتعالى، عرف ذلك. و بعض علماء الظاهر أيضا وقفوا على ذلك، وقالوا إن بين الأسماء ومسمياتها مناسبات ووضعت الألفاظ بإزائها. ف (السين) التي في (السجن) من
حروف الزوائد، وهي مع أنها من حروف الزوائد يدل على معنى الستر، لأنه حرف من حروفه. وكونه زائدا أيضا إشارة إلى تعينات الحاصلة على الذات التي هي وجوه العبودية الزائدة على وجوه الربوبية من وجه. فبقي (الجيم) و (النون) و هو يدل على الستر، كما قال تعالى: (فلما جن عليه الليل رأى) أي، ستر. فصار معنى قوله: (لأجعلنك من المسجونين). لأسترنك. لأنك جعلت عين الحق ظاهرا في صور العالم، فيكون ظاهرا في صورتي. وهذا تأييد لي في دعواي، ولى عليك حكم وسلطنة في الظاهر، لأني صاحب الحكم، فقولي لك مثل هذا، و جعلي لك من المسجونين حق على قولك وعقيدتك.
(فإن قلت لي: قد جهلت يا فرعون بوعيدك إياك والعين واحدة، فكيف فرقت؟ فيقول فرعون: إنما
فرقت المراتب العين، ما تفرقت العين ولا انقسمت في
ذاتها. ومرتبتي الآن التحكم فيك يا موسى بالفعل، وأنا أنت بالعين وغيرك بالرتبة.) أي، وإن قلت لي يا موسى: كيف فرقتني عنك وأوعدتني بالسجن، والعين في ذاتها واحدة لا كثرة فيها وتجعلني من الجاهلين؟ أقول: إنما فرقت المراتب بحسب ظهورات عين الحق فيها، فالذات وإن كانت واحدة، لكن المراتب متفرقة، ومرتبتي الان يقتضى أن أحكم فيك وفي مرتبتك، وإن كنت عيني من حيث العين، لكنك غيري من حيث المرتبة.

(فلما فهم ذلك موسى منه) أي، فهم ذلك الحكم والتسلط بحسب المرتبة منه. (أعطاه حقه في كونه يقول له: لا تقدر على ذلك.) أي، أعطى لفرعون حقه حال كونه. أي، كون موسى يقول له: لا تقدر على ذلك.
(والرتبة) الفرعونية (تشهد له بالقدرة عليه وإظهار الأثر فيه، لأن الحق في رتبة فرعون من الصورة الظاهرة لها التحكم على الرتبة التي كان فيها ظهور موسى في ذلك المجلس.) لكن ليس له سلطنة على موسى ورتبته، لأنه أعلى منه مقاما و أرفع منه درجة، كما أخبره بقوله: (لا تخف إنك أنت الأعلى) أي في العاقبة.
ولما كان له التحكم في ذلك المجلس، جعل موسى يدافعه، (فقال له) حال كونه (يظهر له المانع من تعديه عليه: (أو لو جئتك بشئ مبين). فلم يسع فرعون إلا أن يقول له: (فأت به إن كنت من الصادقين). حتى لا يظهر فرعون عند ضعفاء الرأي من قومه بعدم الإنصاف فكانوا يرتابون فيه، وهي الطائفة التي استخفها فرعون وأطاعوه (إنهم كانوا قوما فاسقين) أي، خارجين عما تعطيه العقول الصحيحة من إنكار ما ادعاه فرعون باللسان الظاهر في العقل، فإن له) أي، للعقل (حدا، يقف عنده، إذا جاوزه صاحب الكشف واليقين. ولهذا) أي، ولأجل أن للعقل حدا، يقف عنده، وصاحب الكشف يتجاوز عنه، وليس للكشف نهاية، لأنه بحسب التجلي ولا نهاية للتجلي (جاء موسى في الجواب بما يقبله الموقن) صاحب الكشف واليقين. وهو الجواب الأول. (والعاقل خاصة.) وهو الجواب الثاني.
((فألقى عصاه) وهي صورة ما عصى به فرعون موسى في إبائه عن إجابة دعوته، (فإذا هي ثعبان مبين) أي، حية ظاهرة.) لما كان (عصا) مأخوذا من (العصيان) وفرعون هو الذي عصى ربه وأبى، جعل العصا صورة ما تحقق به إباء فرعون وعصيانه عن إجابة الدعوة. وليس ذلك إلا النفس الأمارة، فالعصا صورة النفس الأمارة. فإذا انقلبت حية، صارت صورة النفس المطمئنة المفنية للموهومات و المتخيلات. لذلك قال: (هي عصاي أتوكأ عليها) أي، استعين

بها على مطالبي وسلوكي. (وأهش (٢٧) بها على غنمي) أي، على رعاياي وعلى ما هو تحت يدي من القوى البدنية. (ولى فيها مآرب أخرى) أي، مقاصد لا تحصل إلا بها من الكمالات المكتسبة (فانقلبت المعصية التي هي السيئة طاعة أي حسنة، كما قال: (يبدل الله سيئاتهم حسنات)) أي، انقلاب العصا حيوانا ايماء إلى انقلاب المعصية طاعة حسنة فإن العصا من المعصية والمعصية إذا انقلبت صارت طاعة، كما قال تعالى: (أولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات)

ولما كان تبديل السيئة حسنة عبارة عن ترتب حكم الحسنة عليها، إلا أن عينها تصير حسنة، قال: (يعنى في الحكم.) كما جاء في الخبر من أن المحبوبين يعد قتلهم بالإحياء وإفسادهم بالإصلاح. وعلى هذا (فظهر الحكم هاهنا عينا متميزة في جوهر واحد.) أي، ظهر حكم العصيان المنقلب إلى الطاعة على صورة عين الثعبان، وهي متميزة عن صورة أخرى، وكلها تظهر في جوهر واحد لا تعدد فيه حقيقة.

(فهي العصا والحية والثعبان الظاهر) أي، فتلك العين هي العصا بحكم العصيان، وهي الحية والثعبان بحكم الطاعة للرحمن.

(فالتقم) الثعبان (أمثاله من الحيات من كونها حية، والعصى من كونها عصا. فظهرت حجة موسى على حجج فرعون في صورة عصى وحيات وحبال.) لأن الحق أراد تصديق نبيه وتغليبه على فرعون، فظهرت العين الظاهرة بالصورة العصائية على الصورة الثعبانية، فالتقم أمثالها من الحيات من كونها حية والعصى من كونها عصى في الأصل.

(فكانت للسحرة الحبال، ولم يكن لموسى حبل. و (الحبل) التل الصغير. أي، مقاديرهم بالنسبة إلى قدر موسى بمنزلة الحبال من الجبال الشامخة.) أي، حبال السحرة الظاهرة على صورة الحيات إشارة إلى صغر قدرهم بالنسبة إلى قدر

---

(٢٧) - (الهش)، برگ از درخت فرو ريزاندن.

موسى، لأن (الحبل) في أصل اللغة التل الصغير. فنسبة مقاديرهم إلى قدر موسى عند الله كنسبة التلال الصغيرة إلى الجبال الشامخة.
(فلما رأت السحرة ذلك، علموا رتبة موسى في العلم، وأن الذي رأوه ليس من مقدور البشر، وإن كان مقدورا لبشر، فلا يكون إلا ممن له تميز في العلم المحقق عن التخيل والإيهام، فآمنوا برب العالمين، رب موسى وهارون. أي، الرب الذي يدعو إليه موسى وهارون، لعلمهم بأن القوم يعلمون أنه ما دعا لفرعون.) أي، لأن السحرة علموا أن موسى ما يدعو الخلق إلى فرعون، بل إلى الحق المطلق. ف (اللام) في قوله: (لفرعون) بمعنى (إلى).
(ولما كان فرعون في منصب التحكم صاحب الوقت وأنه الخليفة بالسيف) أي، خليفة الدولة الظاهرية. (وإن جار في العرف الناموسي، لذلك قال: (أنا ربكم الأعلى) أي، وإن كان الكل أربابا بنسبة ما، فأنا الأعلى منهم بما أعطيته في الظاهر
من التحكم فيكم.) (جار) من (الجور). وهو إشارة إلى ما قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: (أطيعوا أميركم وإن جار) أي، وإن ظلم (٢٨) ولذلك قال: (في العرف الناموسي). وقوله: (في العرف) متعلق بمحذوف. تقديره: كما ثبت في العرف الناموسي.
و (قال) جواب (لما): أي، لما كان في منصب التحكم وخليفة في الظاهر بالسيف، قال: (أنا ربكم الأعلى) واعلم، أن الرب المطلق، بمعنى المالك والمصلح والسيد وغيرها من المعاني التي يطلق (الرب) عليها، هو الله تعالى وحده، لا اشتراك فيه لأحد. والرب المضاف يطلق على الحق تعالى، كقوله: (الحمد لله رب العالمين) ويطلق لغيره أيضا، كقولهم: رب الدار ورب الغلام و

---

(٢٨) - والعقل يأبى عن إطاعة الحاكم الجائر، ولذلك قال عليه السلام: (أيما وال ولى من أمر أمتي بعدي أقيم على الصراط ونشرت الملائكة صحيفته، فإن كان عادلا، نجاه الله بعدله. وإن كان جائرا، انتفض به الصراط انتفاضة تزايل بين مفاصله حتى يكون بين عضوين من أعضائه مسيرة مأة عام، ثم ينخرق به الصراط). (ج)

رب القوم. وهذا الإطلاق أيضا هو للحق، لأنه هو الذي يرب عباده في صور مظاهره ومجاليه. فلكل من العباد نوع من الربوبية. وأعلى أنواعه في صور التفاصيل للخليفة على العالم كله، ثم للخليفة في الباطن وحده، ثم للخليفة في الظاهر وحده. لذلك قال: (أنا ربكم الأعلى) فأضاف إليهم وجعل لنفسه ما هو أعلى منهم، لتحكمه عليهم بالسيف، وإن كان لكل منهم نصيبا من الربوبية. وقد مر في المقدمات تنبيه في هذا المعنى، فليطلب هناك تحقيقه.

(ولما علمت السحرة صدقه فيما قاله، لم ينكروه وأقروا له بذلك، فقالوا له: (إنما تقضى هذه الحياة الدنيا فاقض ما أنت قاض) (٢٩) فالدولة لك. فصح قوله: (أنا ربكم الأعلى).) أي، من حيث الربوبية الإضافية الحاصلة في المظاهر.

(وإن كان عين الحق، فالصورة لفرعون.) جواب عن سؤال مقدر.

تقديره: أنك جعلت الحق عين الأعيان في الكتاب كله، فصح إطلاق الربوبية المطلقة عليه لأنه عينه. فأجاب بأنه وإن كان عينه عين الحق من حيث الأحدية، لكن الصورة الفرعونية تعينه وتجعله متميزا عنه باعتبار، فلا يصح ذلك الإطلاق.

(فقطع الأيدي والأرجل وصلب بعين حق) وهو الهوية الإلهية الظاهرة بكل شئ وفي كل شئ. (في صورة باطل) وهي الصورة الفرعونية الفانية. (لنيل مراتب لا تنال إلا بذلك الفعل. فإن الأسباب لا سبيل إلى تعطيلها) يجوز أن يكون تعليلا لقوله: (فاقض ما أنت قاض). أي، قالوا ذلك لعلمهم بأن تعذيبه إياهم موجب لنيل المراتب الكمالية التي

لا تنال إلا بذلك التعذيب. فإن درجة الشهادة لا تنال إلا بالقتل ظلما، لأن الأسباب وسائط للوصول إلى المسببات.

ويجوز أن يكون تعليلا لقطع وصلب. فمعناه: قطع ليظهر تحكمه و سلطنته عليهم، فينقادوا لحكمه في الدنيا ويصل إلى مقتضى عينه ونتائج طبعه و نشأته العنصرية في الآخرة من العذاب بالنار وغيرها. ويجوز أن يكون تعليلا

---

(٢٩) - وفي الآية الكريمة: (فاقض ما أنت قاض إنما تقضى هذه الحياة الدنيا). (ج)

لهما. (لأن الأعيان الثابتة اقتضتها،) أي، اقتضت الأسباب والوسائط.
(فلا تظهر) الأعيان (في الوجود إلا بصورة ما هي عليه في الثبوت، إذ (لا تبديل لكلمات الله). وليست كلمات الله سوى أعيان الموجودات، فينسب إليها القدم من حيث ثبوتها، وينسب إليها الحدوث من حيث وجودها وظهورها، كما تقول: حدث اليوم عندنا إنسان أو ضيف، ولا يلزم من حدوثه أنه ما كان له وجود قبل هذا الحدوث. لذلك قال تعالى في كلامه العزيز، أي في إتيانه مع قدم كلامه: (ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون) (وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث إلا كانوا عنه معرضين) و (الرحمن) لا يأتي إلا بالرحمة، ومن أعرض عن الرحمة، استقبل العذاب الذي هو عدم الرحمة.) ظاهر.
(وأما قوله: (فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا سنة الله التي قد خلت في عباده) إلا قوم يونس، فلم يدل ذلك على أنه لا ينفعهم في الآخرة بقوله في الاستثناء: (إلا قوم يونس).) ولما ذكر الحكم والأسرار التي تضمنت الآيات في موسى و فرعون، شرع في بيان أن مثل هذا الإيمان وإن لم يكن نافعا في الدنيا، نافع في الآخرة، أعني، إيمان فرعون وغيره ممن آمن عند اليأس من غير أن يقع في الغرغرة ويرى العذاب الآخرة وبأسها وإن لم يكن نافعا في الدين نافع في الآخرة.
وأما قوله: (فلم يك ينفعهم إيمانهم). - الآية فلا يدل على أنه لا ينفعهم في الآخرة مطلقا، إذ معناه أن إيمانهم لا يدفع عذابنا الذي أنزلنا عليهم في الدنيا. وقوله تعالى: (إلا قوم يونس لما آمنوا كشفنا عنهم عذاب الخزي في الحياة الدنيا). دليل على أن عدم نفعه في الدنيا لا في الآخرة. أي، ليس هذا حكما كليا أيضا في الدنيا، لقوله تعالى: (فلولا كانت قرية آمنت) يعنى، عند رؤية العذاب، فنفعها إيمانها، (٣٠) إلا قوم يونس لما آمنوا كشفنا عنهم عذاب الخزي في الحياة

---

(٣٠) - في الدنيا أيضا.

الدنيا. (فأراد) أي الحق (أن ذلك الإيمان لا يرفع عنهم الأخذ في الدنيا، فلذلك) أي، فلأجل أنه لا يرفع العذاب في الدنيا (أخذ فرعون مع وجود الإيمان منه. هذا إن كان أمره) أي، أمر فرعون (أمر من تيقن بالانتقال في تلك الساعة) أي، هذا على تقدير أنه تيقن بالانتقال. وأما على تقدير عدم تيقنه بذلك، فبالطريق الأولى ينفع إيمانه.

(وقرينة الحال تعطى أنه ما كان على يقين من الانتقال، لأنه عاين المؤمنين يمشون في الطريق اليبس الذي ظهر بضرب موسى بعصاه البحر. فلم يتيقن فرعون بالهلاك إذا آمن، بخلاف المحتضر حتى لا يلحق به.) أي، لم يتيقن فرعون بالهلاك إذا آمن، فلا يلحق بالمحتضر لأنه متيقن بهلاكه، فاستعمل (حتى) موضع (الفاء).

(فآمن بالذي آمنت به بنو إسرائيل على اليقين بالنجاة، فكان كما تيقن) أي، حصل النجاة كما تيقنها. (لكن على غير الصورة التي أراد) لأنه أراد أن ينجو في الحياة الدنيا (فنجاه الله من عذاب الآخرة في نفسه، ونجى بدنه كما قال تعالى: (فاليوم ننجيك ببدنك لتكون لمن خلفك آية)) أي، فاليوم ننجي روحك من عذاب التعلق بالبدن وغواشيه الظلمانية من الكفر والشرك والاحتجاب بالحجب المبعدة، وبدنك بالقذف إلى الساحل، ليظهر على الصورة المعهودة ميتا.

(لأنه لو غاب بصورته وبما قالوا قومه، إحتجب) أي، عن الأعين فتقوى عقيدتهم بربوبيته، لكنه أظهر ليكون آية لمن خلفه من الأمم، فلا يدعى أحد بالربوبية. (فظهر بالصورة المعهودة ميتا ليعلم أنه هو. فقد عمته النجاة حسا) من حيث البدن. (ومعنى) من حيث الروح. (ومن حقت عليه كلمة العذاب الأخراوي لا يؤمن، ولو جائته كل آية) كأبي جهل وأضرابه، فإنه قال لقاتله حال القتل: قل لصاحبك (يعنى محمد) ما أنا بنادم عن مخالفتك في هذا الحال أيضا.

(حتى يروا العذاب الأليم، أي يذوقوا العذاب الأخراوي) عند الموت الطبيعي (فخرج فرعون من هذا الصنف. هذا هو الظاهر الذي ورد به القرآن.
ثم، إنا نقول بعد ذلك: والأمر فيه إلى الله بما استقر في نفوس عامة الخلق من شقائه) في الآخرة (وما لهم نص في ذلك (٣١) يستندون الشقاء إليه.) لا إلى الله.
(وأما آله، فلهم حكم آخر ليس هذا موضعه.) أي،
حكم فرعون حكم المؤمنين الطاهرين المطهرين، إذ ما وقع بعد الإيمان منه عصيان، والإسلام
يجب ما قبله.
وأما حكم آله، فحكم الكافرين من وجه، لأنهم جعلوا الرب المطلق والمعبود الحق مقيدا في صورة فرعونية فستروا الحق في صورته الباطلة، وحكم المؤمنين من وجه، لأنهم ما عبودا في صورته إلا الهوية الإلهية الظاهرة في المجالي المختلفة. فرضي الله عنهم من هذه الحيثية ورضوا عنه، وإن كان من حيث تقيدهم إياه يعذبهم. ولما لم يكن هذا موضع بيانه، قال: (ليس هذا موضعه.)
(ثم، ليعلم أنه ما يقبض الله أحدا إلا وهو مؤمن، أي مصدق بما جاءت به الأخبار الإلهية) لأنه يعاين ما أخبر به الأنبياء، عليهم السلام، من الوعد والوعيد.
(وأعنى من المحتضرين.) أي، وأعنى بهذا القول من يكون من المحتضرين لا من يموت مطلقا.
(ولهذا يكره موت الفجأة وقتل الغفلة. فأما موت الفجأة فحده أن يخرج النفس الداخل ولا يدخل النفس الخارج. فهذا موت الفجأة. وهذا غير المحتضر.
) ولما خص المحتضر بالذكر، أراد أن يفرق بينه وبين غيره فقال: (كذلك قتل الغفلة بضرب عنقه من ورائه وهو لا يشعر، فيقبض على ما كان عليه من إيمان أو كفر. ولذلك قال، عليه السلام: (ويحشر على ما مات عليه) كما أنه يقبض على ما كان
عليه. والمحتضر ما يكون إلا صاحب شهود، فهو صاحب إيمان بما ثمة. فلا يقبض إلا

---

(٣١) - قوله: (في ذلك) أي، في الشقاء الأبدي.

على ما كان عليه، لأن (كان) حرف وجودي) أي، لفظ (كان) كلمة وجودية و إطلاق الحرف عليه مجاز (لا ينجر معه الزمان إلا بقرائن الأحوال.) أي، (كان) يدل على وجود الصفة المذكورة في موصوفه، ولا تدل على الزمان، والاستدلال بالزمان يحصل من قرائن الأحوال. كما تقول: كان زيد صاحب المال والجاه. فمن شهودك في الحال فقره، تستدل على أن غناه كان في الزمان الماضي. وكذلك في قولك: كان فلان شابا قويا. أي، في الزمان الماضي، واليوم شيخ ضعيف. و لعدم دلالته على الزمان، يطلق على الله في قوله: (وكان الله عليما حكيما) وعلى غيره من الأمور الثابتة أزلا وأبدا، كما قال في قوله: (وكان ذلك في الكتاب مسطور)

(فيفرق بين الكافر المحتضر في الموت، وبين الكافر المقتول غفلة، أو الميت فجأة. كما قلنا) في حد الفجأة.

(وأما حكمة التجلي والكلام (٣٢) في صورة النار، فلأنها كانت بغية موسى، فتجلى له مطلوبه ليقبل عليه ولا يعرض عنه، فإنه لو تجلى له في غير صورة مطلوبة، أعرض عنه لاجتماع همته على مطلوب خاص.) أي، وأما حكمة تجلى الحق و كلامه مع موسى، عليه السلام، في الصورة النارية، فلأنه، عليه السلام، كان يطلب النار لحاجته إليها، فتجلى له الحق في صورتها ليقبل موسى، عليه السلام، على الحق المتجلي الظاهر على صورة مطلوبه ولا يعرض عنه، إذ لو تجلى له في صورة غير الصورة النارية، لكان يعرض عنه وكان يشتغل على مطلوبه لاجتماع همته على المطلوب الخاص.

(ولو أعرض، لعاد عمله عليه، فأعرض عنه الحق) أي، ولو أعرض، لعاد حكم عمله الذي هو الإعراض عليه، فكان يعرض عنه الحق أيضا مجازاة له.

(وهو (٣٣) مصطفى مقرب، فمن قربه أنه تجلى له في مطلوبه، وهو لا يعلم.)

---

(٣٢) - والكلام لموسى، عليه السلام. (ج)

(٣٣) - أي موسى.

أي، فمن قربه وكونه محبوبا عند الله تعالى، تجلى له الحق وهو طالب للنار غير طالب للتجلي. وهذا مخصوص بالمحجوبين المعتنى بهم. شعر:

(كنار موسى يراها عين حاجته وهو الإله ولكن ليس يدريه)

ظاهر.

وتذكير الضمير في قوله: (وهو الإله) وفي قوله: (ولكن ليس يدريه) لتغليب الخبر واعتباره. والله الهادي.

(تمت المقابلة وتصحيح الكتاب في ليلة ١٠ - ٨ - ١٣٧٠ الشمسية. وأنا العبد سيد جلال الدين الآشتياني، القاطن
في المدينة المشهد الحضرة الرضوية، ثامن أقطاب الوجود، عليه السلام).

فص حكمة صمدية في كلمة خالدية
(الصمد) يقال على مالا جوف له: تقول (هذا مصمود) أي ليس بمجوف، ويقال للمقصد والملجأ: قال الله تعالى (الله الصمد).
ولما كان خالد، عليه السلام، في قومه صمدا محتاجا إليه، ملجاء لهم، يستندون إليه في كل حاجة، وكان مظهرا للإسم (الصمد) وذاكرا ربه بالأحد الصمد، اختصت الحكمة الصمدية بكلمته.
(وأما حكمة خالد بن سنان، فإنه أظهر بدعواه النبوة البرزخية.) أي، أظهر بدعواه الإنباء عن البرزخ الذي بعد الموت، وما أظهر نبوته في الدنيا، لذلك قال نبينا، صلى الله عليه وسلم: (إني أولى الناس بعيسى بن مريم: فإنه ليس بيني و بينه نبي). أي، نبي داع للخلق إلى الله ومشرع.
والمراد ب (البرزخ) هنا الموطن الذي بين الدنيا والآخرة. وهو غير البرزخ (*)

الذي بين عالم الأرواح المثالي، وبين هذه النشأة العنصرية، كما مر في المقدمات في الفصل الكاشف عن أحوال عالم المثال.
(فإنه ما ادعى الإخبار بما هنالك) أي، بما في البرزخ (إلا بعد الموت، فأمر أن ينبش عليه ويسأل فيخبر أن الحكم في البرزخ على صورة الحياة الدنيا، فيعلم بذلك) الإخبار (صدق الرسل كلهم فيما أخبروا به في حياتهم الدنيا. فكان غرض خالد صلى الله عليه وسلم إيمان العالم كله بما جاءت به الرسل) من أحوال القبر والمواطن والمقامات البرزخية (ليكون) خالد (رحمة للجميع، فإنه تشرف بقرب نبوته من نبوة محمد، صلى الله عليه وسلم، وعلم خالد أن الله أرسله رحمة للعالمين. ولم يكن خالد برسول، فأراد أن يحصل من هذه الرحمة في الرسالة المحمدية على حظ وافر ولم
يؤمر بالتبليغ، فأراد أن يحظى بذلك) التبليغ من مقام الرسالة (في البرزخ ليكون أقوى في العلم في حق الخلق.) أي، ليعلم قوة علمه بأحوال الخلائق في البرزخ.
(فأضاعه قومه. ولم يصف النبي، صلى الله عليه وسلم، قومه بأنهم ضاعوا، وإنما وصفهم بأنهم أضاعوا نبيهم) أي، أضاعوا وصية نبيهم (حيث لم يبلغوه مراده.) وقصته: أنه كان مع قومه يسكنون بلاد عدن، فخرجت نار عظيمة من مغارة فأهلكت الزرع والضرع، فالتجأ إليه قومه. فأخذ خالد يضرب تلك النار بعصاه حتى رجعت هاربة منه إلى المغارة التي خرجت منها. ثم، قال لأولاده: إني أدخل المغارة خلف النار لأطفئها. وأمرهم أن يدعوه بعد ثلاثة أيام تامة. فإنهم إن نادوه قبل ثلاثة أيام، فهو يخرج ويموت، وإن صبروا ثلاثة أيام، يخرج سالما. فلما دخل، صبروا يومين واستفزهم (١) الشيطان، فلم يصبروا تمام ثلاثة أيام، فظنوا أنه هلك، فصاحوا به، فخرج، عليه السلام، من المغارة وعلى رأسه ألم حصل من صياحهم. فقال: ضيعتموني وضيعتم قولي ووصيتي. وأخبرهم بموته، و أمرهم أن يقبروه ويرقبوه أربعين يوما. فإنه يأتيهم قطيع من الغنم يقدمها حمار أبتر مقطوع الذنب، فإذا حاذى قبره ووقف، فلينبشوا عليه قبره، فإنه يقوم ويخبرهم

---

(١) - إستفزهم، أي استخفهم. (ج)

بأحوال البرزخ والقبر عن يقين ورؤية. فانتظروا أربعين يوما، فجاء القطيع و يقدمها حمار أبتر، فوقف حذاء قبره. فهم مؤمنوا قومه أن ينبشوا عليه، فأبى أولاده خوفا من العار لئلا يقال لهم أولاد المنبوش قبره قد فحملتهم الحمية الجاهلية على ذلك، فضيعوا وصيته وأضاعوه. فلما بعث رسول الله، صلى الله عليه و سلم، جاءته بنت خالد فقال، عليه السلام: (مرحبا بابنة نبي أضاعه قومه).

(فهل بلغه الله أجر أمنيته؟ فلا شك ولا خلاف في أن له أجرا الأمنية، وإنما الشك والخلاف في أجر المطلوب هل يساوى تمنى وقوعه مع عدم وقوعه بالوجود، أم لا.) أي، هل يساوى مجرد تمنى وقوعه حصول الشئ، مع أنه لم يكن حاصلا بما هو حاصل في الوجود، أم لا.

فقوله: (بالوجود) متعلق ب (يساوى) لا ب (الوقوع). يقال: هذا الشئ يساوى درهما ويساوى بدرهم.

(فإن في الشرع ما يؤيد التساوي في مواضع كثيرة، كالآتي للصلاة في الجماعة فيفوته الجماعة فله أجر من حضر الجماعة، وكالمتمني مع فقره ما هو عليه أصحاب الثروة والمال من فعل الخير فيه. فله مثل أجورهم، ولكن مثل أجورهم في نياتهم، أو في عملهم فإنهم (٢) جمعوا بين العمل والنية، ولم ينص النبي عليهما ولا على واحد منهما.

والظاهر أنه لا تساوى بينهما. ولذلك الأجر طلب خالد بن سنان الإبلاغ حتى يصح له مقام الجمع بين الأمرين، فيحصل الأجرين. والله أعلم بالصواب.)

وفي بعض النسخ: (فيحصل على الأجرين). الأمران هما النبوة، و الرسالة. والأجران ما يترتب عليهما من الكمالات الأخراوية.

ويجوز أن يراد ب (الأمرين) العمل والنية. وب (الأجرين) ما يترتب عليهما من الثواب.

---

(٢) - أي، أصحاب الثروة. (ج)

فص حكمة فردية في كلمة محمدية
وفي بعض نسخ الشيخ: (فص حكمة كلية).
إنما كانت حكمته (فردية) لانفراده بمقام الجمعية الإلهية الذي ما فوقه إلا مرتبة الذات الأحدية، لأنه مظهر الاسم (الله)، وهو الاسم الأعظم الجامع للأسماء والنعوت كلها. ويؤيده تسمية الشيخ لهذه الحكمة بالحكمة (الكلية)، لأنه جامع لجميع الكليات والجزئيات. لا كمال للأسماء إلا وذلك تحت كماله ولا مظهر إلا وهو ظاهر بكلمته.
وأيضا، أول ما حصل به الفردية إنما هو بعينه الثابتة، لأن أول ما فاض بالفيض الأقدس من الأعيان هو عينه الثابتة، وأول ما وجد بالفيض المقدس في الخارج من الأكوان روحه المقدس. كما قال: (أول ما خلق الله نوري).

فحصل بالذات الأحدية والمرتبة الإلهية وعينه الثابتة الفردية الأولى (١) ولذلك قال، رضى الله عنه:
(إنما كانت حكمته فردية لأنه أكمل موجود في هذا النوع الإنساني، ولهذا بدئ به الأمر وختم: فكان نبيا وآدم بين الماء والطين. ثم، كان بنشأته العنصرية خاتم النبيين.) وإنما كان أكمل موجود في هذا النوع الإنساني، لأن الأنبياء، صلوات الله عليهم أجمعين، أكمل هذا النوع، وكل منهم مظهر لاسم كلي، و جميع الكليات داخل تحت الاسم الإلهي الذي هو مظهره، فهو أكمل أفراد هذا النوع.
ولكونه أكمل الأفراد، (٢) بدئ به أمر الوجود بإيجاد روحه أولا، وختم به أمر الرسالة آخرا (٣) بل هو الذي ظهر بالصورة الآدمية في المبدئية، وهو الذي يظهر بالصورة الخاتمية للنوع. ويفهم هذا السر من يفهم سر الختمية (٤) فلنكتف

---

(١) - لأن لعينه الثابتة سمة سيادة بالنسبة الأعيان كلها، والأعيان كلها تكون من أبعاض قابليته. والفيض الأقدس بعد إظهار الأسماء والقوابل يتنزل ويظهر في صورة الفيض المقدس، وهو من أظلال الفيض الطالع من غيب الهوية. (ج)
(٢) - قوله: (ولكونه أكمل الأفراد). وذلك لأن أكمل هذا النوع من كان بروحانيته أشرف الأرواح القدسية، وبجسمانيته أشرف الأجسام الطبيعية، وأشرف الأرواح القدسية العقل الأول، وهو بدء الموجودات الإمكانية، وبه انفتح أبواب الرحمة. وإليه أشار بقوله: (كنت نبيا وآدم بين الماء والطين). وأشرف الأجسام الطبيعية الجسم المركب الذي يكون مزاجه أعدل الأمزجة حتى تؤكد الوحدة الجمعية فيه، فإذا كان الروح أشرف الأرواح، يجب أن يكون الجسم أشرف الأجسام، فهو بحسب المزاج والروح أشرف الأجسام والأرواح، فهو أكمل أفراد النوع الإنساني، ويجب أن يختم به النبوة، وليست وراء عبادان وجوده قرية، فيجب أن يكون أكمل أفراد هذا النوع به بدء وبه ختم، وكان خاتم الأولياء والأنبياء. (من الأستاذ الأجل، ميرزا محمد رضا أصفهاني، مد ظله).
(٣) - يعنى، به يظهر سر الأولية والآخرية وحقيقة قوله: (وهو الظاهر والباطن). (ج)
(٤) - وإن سألت الحق، أن حقيقة النبوة واحدة، وكذا الولاية واحدة بالوحدة الإطلاقية. أكمل الأنبياء من جهة أكملية ولايته هو نبينا، صلى الله عليه وآله وسلم، لأن الحق من جهة تعين الألوهية واحد، وله مظهر واحد، وهو الحقيقة المحمدية باعتبار عينه الثابتة و مظهريته لجميع الأسماء، أي الاسم الأعظم، لأنه معنى الاسم الأعظم، جامع لكمالات جميع الأنبياء، لأنه أول موجود تعين من جهة قبوله لمادة الوجود والحيات، وعينه مشتملة على أعيان جميع الأنبياء. وهو النبي المطلق، وغيره من شؤونه وأطواره الكلية. والنبي واحد بالوحدة الإطلاقية، وغيره من أغصانه وفروعه. وهو الأصل المتجلي في مرآة تعين كل نبي من جهة غيبه. وله ظهور باعتبار عروجه التحليلي وقبول خطاب الحق بقوله: (أقبل). لتنزله وسريانه وسيره في المراتب إلى أن ظهر بصورة شخصية عينية في الشهادة. و بالحركة الانعطافية رجع إلى أصله ووصل إلى أعلى المقامات من دون توقف. وبعد سيره في الدرجات الكمالية إلى أن وصل إلى مقام (الروح)، ثم (السر)، ثم وصل إلى المرتبة الخفوية، ورجع إلى الخلق بالوجود الحقاني، ثم سافر من الخلق إلى الخلق بالحق بعد الفرق

الثاني، وصار ختما مطلقا في النبوة والولاية. قوله: (ثم حكمة فردية في كلمة محمدية) أو (حكمة كلية) بعبارتين ترجعان إلى حقيقة واحدة، لأنه، عليه السلام، مقام جمع أحدية جمع جميع الحكم المطلقة الشاملة لحكمة كل نبي على نحو أتم وأكمل، لأنه منه نشأت كل حكمة في كلمة كل كامل. وأما اتصاف حكمته ب (الفردية)، لأنه، عليه وعلى عترته السلام والتحية، متفرد بين الكل من جهة اتصافه بالتعين الأول المشتمل على جميع الكتب الإلهية. ولذا عبر عن حقيقته بأم الكتاب الأول الأكبر، ومنه نشأت جميع الكتب الإلهية، أي، أم الكتاب الثاني والحضرة العمائية. ولذا كان، عليه السلام، مفتاح مفاتيح الغيب والشهادة، وهو الكتاب المبين باعتبار أنه هو العقل الأول والقلم الأعلى الذي كتب الحق به القدر ما كان وما يكون وما هو كائن إلى الأبد. ومظهر الاسم الأعظم، ومنه الاسم (المدبر) و (المفصل) و (الخبير)، وبه تعين الاسم الأول، ومن جهة ختميته لجميع الولايات، وبظهوره بالصورة المهدوية المحمدية، ظهرت به أحكام اسم (الآخر). والشيخ (رض) صرح في الفتوحات أن عيسى والخضر، وكل ولى في هذه الأمة، مختوم بالختم المحمدي، أي المهدى، عليه السلام، الذي زاره الشيخ في مدينة فاس، ورزقه الله لقائه. وله أيضا الاتصاف بالبرزخية الكلية الفاصلة بين غيب المغيب والحضرة الأحدية. وقد ذكرنا في (الفص الشيثي) ما به ينور المقام. (ج)

بالتعريض عن التصريح. والله هو الولي الحميد.

(١١٥٥)

(وأول الأفراد الثلاثة، وما زاد على هذه الأولية) أي، على هذه الفردية الأولية التي هي الثلاثة (من الأفراد فإنه عنها.) وهذه الثلاثة المشار إليها في الوجود هي الذات الأحدية، والمرتبة الإلهية، والحقيقة الروحانية المحمدية المسماة ب (العقل الأول). وما زاد عليها هو صادر منها. كما هو مقرر أيضا عند أصحاب النظر أن أول ما وجد هو العقل الأول.

(فكان، عليه السلام، أدل دليل على ربه، فإنه أوتى جوامع الكلم التي هي مسميات أسماء (آدم)) أي، وإذا كان الروح المحمدي، صلى الله عليه وسلم، أكمل هذا النوع، كان أدل دليل على ربه، لأن الرب لا يظهر إلا بمربوبه و مظهره، وكمالات الذات بأجمعها إنما يظهر بوجوده، لأنه أوتى جوامع الكلم التي هي أمهات الحقائق الإلهية والكونية الجامعة لجزئياتها. وهي المراد بمسميات أسماء آدم، فهو أدل دليل على الاسم الأعظم الإلهي (فأشبه الدليل في تثليثه.) أي، صار مشابها للدليل في كونه مشتملا على التثليث. وهو الأصغر، والأكبر، والحد الأوسط. والدليل دليل لنفسه (٥) (اللام) للعهد. أي، هذا الدليل الذي

---

(٥) – قال أستاذ مشايخنا في المعارف الحقة، أفضل العرفاء، وحيد قرنه، ميرزا محمد رضا قمشه‌اى إصفهاني: (قوله: (فأشبه الدليل في تثليثه). لما كان رسول الله، عليه وعلى عترته السلام، مظهرا للذات الأحدية الإلهية ومجمعا للأحدية والواحدية الإجمالية التي هي التعين الأول الذي هو تجلى الذات للذات بذاته، أو الذات باعتبار وجدانه للكمالات بشرط التوحد وعدم الميز والحقيقة الروحانية العقلية الكلية، وبعبارة أخرى صورة اجتماع الأحدية والواحدية، فهو، صلى الله عليه وآله، مثلث الكيان، فأشبه الدليل في التثليث. والدليل هو الحد الوسط، وهو مثلث لانطواء الأكبر والأصغر فيه، لأن الأكبر لازمه والأصغر ذاته المأخوذة فيه ونفسه. (والدليل دليل لنفسه) أي، كل دليل كذلك بلا تخصيص في الحكم. ولما كانت حقيقته تعطى الفردية وكيانه الوترية، ورد (إن الله وتر يحب الوتر). فهو، صلى الله عليه وآله وسلم، الوتر المحبوب. ولما كان الوترية موجبة لحب الوتر، فهو، صلى الله عليه وأولاده، يحب الوتر. فالله حبيبه وهو حبيب الله، عز شأنه)...

هو الروح المحمدي هو دليل على نفسه في الحقيقة، ليس بينه وبين ربه امتياز إلا بالاعتبار والتعين، فلا غير ليكون الدليل دليلا له.
(ولما كانت حقيقته تعطى الفردية الأولى بما هو مثلث النشأة، لذلك قال في باب المحبة التي هي أصل الوجود: (حبب إلى من دنياكم ثلاث) بما فيه من التثليث.)
أي، لما كانت حقيقته حاصلة من التثليث المنبه عليه، قال: (حبب إلى من دنياكم ثلاث). وجعل المحبة التي هي أصل الوجود ظاهرا فيه (ثم ذكر النساء، والطيب، و (جعلت قرة عينه في الصلاة)) أي، قدم ذكر النساء والطيب، ثم قال آخرا: (قرة عيني في الصلاة).
(فابتدأ بذكر النساء وأخر الصلاة، وذلك لأن المرأة جزء من الرجل في أصل ظهور عينها.) فيحن إليها حنين الكل إليه جزئه.
ولما ذكر أنه، عليه السلام، أدل دليل على ربه، وقال: (والدليل دليل لنفسه) وأوقع على سبيل الاعتراض قوله: (ولما كانت حقيقته تعطى الفردية)، رجع إلى الكلام فقال: (ومعرفة الإنسان بنفسه مقدمة على معرفته بربه، فإن معرفته بربه نتيجة عن معرفته بنفسه. لذلك قال، عليه السلام: (من عرف نفسه فقد عرف ربه) وهو ظاهر.
فلا يتوهم أنه من تتميم دليل تقديم النساء وتأخير الصلاة، إذ لا رابطة بينهما. ولو قال ومحبة الإنسان لنفسه مقدمة على محبته لغيره، لكان كذلك.
(فإن شئت قلت بمنع المعرفة في هذا الخبر والعجز عن الوصول، فإنه سائغ فيه. وإن شئت قلت بثبوت المعرفة.) أي، فإن شئت قلت إن حقيقة النفس لا يمكن معرفتها، للعجز عن الوصول إلى معرفة كنهها. فإنه صحيح، لأن حقيقة النفس عائدة إلى حقيقة الذات الإلهية، ولا إمكان أن يعرفها أحد سواها. وإن شئت قلت بأن معرفة النفس بحسب كمالاتها وصفاتها ممكنة، بل حاصلة للعارفين، فمن يعرفها من حيث كمالاتها، يعرف ربها من حيث الأسماء والصفات. فإنه أيضا صحيح.
(فالأول أن تعرف أن نفسك لا تعرفها، فلا تعرف ربك. والثاني أن تعرفها،

فتعرف ربك.) أي، فعلى الأول أن تعرف أن نفسك لا تعرف حقيقة نفسها، فلا تعرف حقيقة ربك. وعلى الثاني أن تعرف نفسك بصفاتها وكمالاتها، فتعرف ربك.

(فكان محمد، صلى الله عليه وسلم، أوضح دليل على ربه، فإن كل جزء من العالم دليل على أصله الذي هو ربه. فافهم.) أي، لما كان كل جزء من العالم دليلا على أصله والاسم الذي هو ربه، كان محمد، صلى الله عليه وسلم، أيضا دليلا واضحا على ربه الذي هو رب الأرباب كلها. وهو الله سبحانه وتعالى (٦)

(وإنما حبب إليه النساء فحن إليهن، لأنه من باب حنين الكل إلى جزئه، فأبان بذلك عن الأمر في نفسه من جانب الحق في قوله – في هذه النشأة الإنسانية العنصرية –:

(ونفخت فيه من روحي).) واعلم، أن المرأة باعتبار الحقيقة عين الرجل، و باعتبار التعين يتميز كل منهما عن الآخر. ولما كانت المرأة ظاهرة من الرجل في الأصل – كانت كالجزء منه انفصل وظهر بصورة الأنوثة، فحنينه، صلى الله عليه وسلم، إليهن من باب حنين الكل إلى جزئه – فأبان النبي، صلى الله عليه و سلم، وأظهر بذلك القول عن الأمر في نفسه، وكذلك الأمر في الجانب الإلهي. فإن قوله تعالى: (ونفخت فيه من روحي). يدل على أن نسبة آدم، عليه السلام، إلى ربه بعينها نسبة الجزء إلى كله والفرع إلى أصله، وكل كل يحن

---

(٦) – قوله: (أوضح دليل على ربه). أقول: لقربه إليه تعالى. وبين أن الدليل كما كان أقرب إلى المدلول، كان أبين وأوضح. ووجه قربه أنه كان العالم مجموعة مشتملة على ضربين من الأجزاء، هما تعينات فرقية كونية، يجمعها آدم جميعا، والآخر أعيان جمعية وجودية، يجمعها الخاتم جميعا جمعا شهوديا. فالخاتم له أحدية بين التعينات الفرقية والأعيان الوجودية من جهة آدميته وخاتميته، ولا جمعية فوق هذه الحقيقة الكلية الإطلاقية الأحدية، ولها الكمال الأحدي الذي ليس كمثله شئ. ومن هنا يتم الدليل على المدلول. فإذا عرفت هذا، فاعلم أن لكل جزء من العالم، كونيا كان أو وجوديا، رقيقة ارتباطية إلى أصله كما قال الشيخ الأكبر: (فكان محمد (ص) أوضح دليل على ربه، فإن كل جزء من العالم دليل على أصله). (للأستاذ الأعظم، ميرزا محمد رضا قمشه‌اى، أدام الله حراسته).

إلى جزئه، وكل أصل يحن إلى فرعه، فحصل الارتباط بين الطرفين، فصار كل منهما محبا من وجه، ومحبوبا من آخر.
(ثم، وصف) الحق (نفسه بشدة الشوق إلى لقائه) أي، إلى لقاء من هو مشتاق إليه.
ولما كان المحب المشتاق عين المحبوب في الحقيقة، وإن كان غيره بالتعين، قال: (إلى لقائه) (٧)
(فقال للمشتاقين:) أي، خاطب لأجل المشتاقين ((يا داود، إني أشد شوقا إليهم). يعنى للمشتاقين إليه. وهو لقاء خاص.) أي، لقاء الحق لنفسه في صورة المحب المشتاق لقاء خاص غير لقائه لنفسه في صورة الإطلاق الكلى والغيب الأصلي بالشهود الأزلي. ولهذا اللقاء خصوصية لا تحصل بدون هذا المجلى المعين. كما مر في أول الكتاب. لذلك كان أشد شوقا إليهم، لأن ما لا يحصل إلا بالمرآة المحدثة لا يكون أزليا، فيشتاق إلى المرآة ليرى صورة نفسه ويبتهج بنفسه ابتهاجا كليا. وشوق كل مشتاق لا يكون إلا بحسب علمه وإدراكه للمعاني الظاهرة في محبوبه. والحق تعالى منبع العلم الذاتي والصفاتي، ومن حضرة علمه نصيب كل عالم من العلم، فعلمه بحقيقة المحبوب وكمالاته أتم، فشوقه ومحبته إياهم أعظم وأقوى من محبة كل مشتاق إليه.
قوله: (فإنه قال في حديث الدجال: (إن أحدكم لن يرى ربه حتى يموت).)
تعليل لقوله: (وهو لقاء خاص.) فإن قوله، عليه السلام: (إن أحدكم لن يرى ربه حتى يموت). يدل على أن الملاقاة بين العبد وبين ربه مترتبة على موت العبد، وما يكون مترتبا على الأمر الخاص يكون خاصا.
(فلا بد من الشوق لمن هذه صفته.) أي، إذا كان اللقاء الخاص موقوفا على الموت، فلا بد من أن يشتاق الحق لمن لا يرى ربه، حتى يموت فيراه. أي، إذا كان اللقاء الخاص موقوفا إلى الموت، فلا بد أن يكون الشوق حاصلا لمن يكون

---

(٧) - أي، لقاء الحق.

هذه الحال صفته.
ف (من) عبارة عن الحق سبحانه. أي، لا بد من أن يكون الحق مشتاقا إلى مالا يمكن أن يراه العبد إلا به وهو الموت.
وتحقيقه: أن الهوية الإلهية الظاهرة في صورة العبد هي التي تشتاق إلى الموت لتصل إلى مقام جمعه وتخلص عن مضائق الإمكان وعوارض الحدثان، وذلك لا يحصل إلا بالموت، لأن الملاقاة بين العبد وبين ربه موقوف على الموت، والحق سبحانه يريد هذا النوع من الملاقاة، فيشتاق إليه.
ويجوز أن يكون الاشتياق من جهة العبد. أي، لا بد لمن لا يرى ربه إلا عند الموت أن تشتاق إليه. لكن قوله آخرا (٨): (فهو يشتاق لهذه الصفة الخاصة التي لا وجود لها إلا عند الموت) يؤيد ما ذكرنا أولا، لأن الضمير في قوله: (فهو يشتاق) للحق، إذا العبد يكره الموت، فلا يشتاق إليه ويكره تحققه (٩). والله أعلم.
واعلم أن هذا الخطاب، أي قوله: (أحدكم) للمؤمنين الموحدين، لا للكافرين المحجوبين. لأن المراد بالموت إما الموت الإرادي، أو الطبيعي. والأول الحاصل للعارفين، موجب للقاء الحق بحسب تجلياته الأسمائية أو الصفاتية أو الذاتية، على قدر قوة استعدادهم وسيرهم في السلوك. والعابدون والزاهدون والصلحاء من عباد الله الذين لا قوة لاستعداداتهم على قطع المنازل والمقامات، فلا يحصل لهم اللقاء حتى يحصل لهم الموت الطبيعي وينكشف لهم النعيم، كما دل عليه حديث (التحول). وأما المحجوبون الذين طبع الله على قلوبهم وران

---

(٨) - أي، بعد أسطر يقرب صفحة.
(٩) - قوله، فيكره العبد الموت، لا يصدق على من تحقق بالعبودية، وما فقده فيها، وجده في الربوبية، كما قال سر الأنبياء، وآدم الأولياء، على، عليه السلام: (والله ابن أبي طالب آنس بالموت من الطفل بثدي أمه). وقد قامت قيامته قبل طلوع الشمس من مغرب الوجود، وكان، عليه السلام، يترنم بقوله: (لو كشف الغطاء، ما ازددت يقينا). (هر كه امروز معاينه رخ دوست نديد طفل راهيست كه أو منتظر فردا شد) (ج)

عليها الهيئات المظلمة والأخلاق المغيمة المكتسبة، فلا ينظر الحق إليهم ولا يكلمهم يوم القيامة ولا يشتاق إليهم. كما قال: (من أحب لقاء الله، أحب الله لقائه، ومن كره لقاء الله، كره الله لقائه). (ومن كان في هذا أعمى فهو في الآخرة أعمى وأضل سبيلا) (فشوق الحق لهؤلاء المقربين مع كونه يراهم، فيحب أن يروه) أي، شوق الحق المحب ثابت في نفس الأمر لهؤلاء المقربين، مع كون الحق يراهم بالشهود الأزلي، ويجب أن يروه في صور تجلياته ومظاهر أسمائه وصفاته.
ف (الفاء) في قوله: (فيحب) عاطفة، والمعطوف عليه هو قوله:
(يراهم).
(ويأبى المقام) الدنيوي (ذلك.) لأن المقام الدنياوي مقام حجاب فمن لا يخرج عنه، إما بالموت الإرادي وإما بالموت الطبيعي، لا يرتفع عنه الحجاب، فلا يرى ربه.
(فأشبه قوله تعالى: (حتى نعلم) مع كونه عالما.) أي، فصار هذا القول شبيها بقوله تعالى: (حتى نعلم) لأنه كان يرى أعيان هؤلاء المقربين في الغيب قبل ظهورهم بالوجود العيني (١٠) وتلك الرؤية لا تتغير أبدا، ومع ذلك وصف نفسه بالشوق، هو يقتضى فقدان صورة المحبوب، فهذا الشوق له لا يكون بحسب مقام الجمع، بل بحسب مقام التفصيل. كما مر في قوله تعالى: (حتى نعلم) من أن العلم بالمعلومات حاصل له أزلا وأبدا، فقوله: (حتى نعلم) من مقام الاختبار وتجليات الاسم (الخبير). وهو في صور المظاهر لا غيره (١١)

---

(١٠) - أي، يرى الله أعيانهم في الحضرة الواحدية، لأنها عبارة عن صورة معلومية الذات. بل يرى ما تقبل أعيانهم على حسب قابلياتهم في العين. وهو العالم بالخفيات ومن أسمائه (علام الغيوب). (ج)

(١١) - ويدل ما ذكره تعالى: (حتى نعلم) جواز حصول العلم الذي سمى ب (العلم بالمستفاد). ويجب علينا السكوت وتفويض الحق إليه تعالى. ويظهر من هذا سر (البداء) الخاص للإمامية. وأيضا يجب أن نعلم أن استناد الشوق إليه تعالى من تنزلات العشق، و في الشوق نوع فقدان للنيل إلى كمال مفقود. ومن يجوز هذا في مرتبة تنزلاته، لا يبالي عن إسناد الشوق وظهور العلم الحادث إلى الله في مرتبة التشبيه. ويمكن تصوير التشبيه في عين التنزيه على ما حققناه في تعليقة مبسوطة. وقد ذكرنا أن (البداء) الذي يدل عليه الأحاديث الصحيحة المأثورة عن العترة، عليهم السلام، الذين أمرنا النبي، صلى الله عليه وآله، بالرجوع إليهم بقوله: (إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي). أي أهل بيته الذين شرك الله النبي معهم في الكريمة المباركة: (ليغفر الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر). (ج)

(فهو يشتاق لهذه الصفة الخاصة التي لا وجود لها إلا عند الموت) أي، فالحق يشتاق في صور مظاهره لحصول هذه الصفة، وهي الرؤية التي لا تحصل إلا عند الموت بارتفاع الحجاب وشهود الحق في تجلياته. وذلك الذي لا يحصل إلا بالموت.

(فيبل (١٢) بها) أي، بتلك الصفة. (شوقهم إليه.) أي، يسكن بماء الوصال وارتفاع الحجب نار شوقهم إليه (١٣) (كما قال تعالى في حديث (التردد) وهو

---

(١٢) - الإبلال، تازه كردن.

(١٣) - قول الشيخ الماتن: (ثم، وصف الحق نفسه بشدة الشوق...) أقول: لما ذكر الشيخ المحبة وكان الشوق من أنواعها أو أصنافها، استشعر بأنه تعالى وصف نفسه به، أراد أن يبين أنه تعالى كيف يشتاق مع أن الشوق مستلزم لفقدان المشتاق إليه، وهو، عز وجل، لكونه كل الأشياء في القدس والنزاهة، لا يعزب عن علمه الذي هو نفس ذاته مثقال ذرة في السماء ولا في الأرض، كيف يشتاق إلى غيره، والعالي لا يلتفت إلى السافل؟ فقوله: (إلى لقائه) تعريض للجواب من الثاني بأنه مشتاق إلى نفسه، والشوق إلى المشتاقين إليه يتبع ذلك الشوق، فالشوق إليهم ثانيا وبالعرض. قوله: (فقال) إلى قوله: (وهو لقاء خاص) بيان توصيف نفسه بشدة الشوق. قوله: (وهو لقاء خاص). رفع إيراد يتوهم في قوله: (إلى لقائه) بأن يقال: لقائه تعالى حاصل له بظهور نفسه لنفسه في مقام قدس ذاته. ودفع ذلك بأن اللقاء لقاء خاص لا يكون حاصلا في قدس ذاته. قوله: (إنه قال في حديث الدجال) إلى قوله: (فلا بد) تعليل لقوله: (لقاء خاص). أي، ذلك اللقاء يترتب على موت المشتاقين إليه من الموحدين، والزاهدين والعابدين: للموحدين بالموت الإرادي، والزاهدين والعابدين بالموت الطبيعي، لقول النبي ذلك. قوله: (لا بد من الشوق لمن هذه صفته) تفريع لخصوصية اللقاء. أي، إذا كان اللقاء لقاءا خاصا مترتبا على الموت، غير حاصل له تعالى في قدس ذاته، ولا بد من الشوق إليه للذات الإلهية المشتاق إليه، لأنه غير مؤثر، ومن يعرف خير المؤثر، يشتاق إليه والذات الإلهية يعرفه. ولما كان معرفته أتم من معرفة المشتاقين إليه، كان شوقه أتم وأشد من شوقهم إليه. وفي هذا التفريع جواب عن الإشكال الأول بأن شوقه تعالى من صفاته الكونية: (فأشبه قوله (حتى نعلم) مع كونه عالما). وبذلك الجواب يندفع إشكال آخر. وهو أن اللقاء المترتب على الموت لقاء المشتاقين إليه، والكلام في لقائه لنفسه. وذلك لأن الشوق المذكور يدور مع شوق المشتاقين إليه، فيتوقف على موتهم، وليس عين شوقهم، لأن الأشد ليس عين الأشد منه. تحقيقه: إن المطلق وإن كان في مرتبة المقيد عين المقيد إلا أن اعتبار الإطلاق غير اعتبار التقييد ووصف المطلق باعتبار التقييد غير وصف المقيد، وليس اتصافه تعالى بصفات الكون عين اتصاف الكائنات بصفاتها. وبذلك يظهر سر إسناد فعل الكمل إليه تعالى دون فعل غيرهم. وفي حرب الجمل إذ انهزمت أتباع عائشة وشيعة عثمان، أخذت عائشة كفا من حصى فحصبت به أصحاب على، عليه السلام، وصاحت بأعلى صوتها: (شاهت الوجوه). فقال قائل لها: (وما رميت إذ رميت، ولكن الشيطان رمى) قد لأن الكمل فنوا في الحق وغلب عليهم أحكام الوجوب واستترت الجهة الخلقية في الأوصاف الإلهية واضمحلت قواهم في إطلاقه تعالى، وصار الحق سمعهم وبصرهم في التجليات

الأسمائية، وفناء صفاتهم في صفاته في مقام قرب النوافل. وبعد اضمحلال ذواتهم في ذاته تعالى وفناء إنيتهم في حقيقته وتبدل وجودهم بالوجود الحقاني الإطلاقي، يستند فعلهم إلى الله وفعل الله إليهم. ولسان هذا المقام قوله، صلى الله عليه وعلى من يؤول أموره إليهم من عترته: (على عين الله ويد الله وأذن الله الواعية). وقولهم عليهم السلام: (رضانا أهل البيت رضى الله). أو (رضى الله رضانا أهل البيت). ولما كان النبي، عليه السلام، صاحب مقام (أو أدنى)، قال الله تعالى: (ما رميت إذ رميت ولكن الله رمى). أي أسند إلى نفسه ما أسند إلى عبده، ويظهر سر ما قيل: (العبودية جوهرة كنهها الربوبية، وما فقده في العبودية، يجده في الربوبية). والبالغ إلى هذا المقام يكون خاتما للنبوة المطلقة والولاية المطلقة. وهو، صلى الله عليه وآله، صاحب هذا المقام بالأصالة، والكمل من العترة بالوراثة. ثم، إنه في قدس ذاته واجد للمشتاقين إليه، كما مر بتعينهم واجد لهم أيضا، وليس يفقدهم، فكيف يشتاق إليهم؟ أشار إلى دفع ذلك واعترض قوله: وشوق الحق لهؤلاء المقربين مع كونه يراهم، فيجب أن يروه ويأبى المقام الدنيوي ذلك). أي، شوقه إليهم شوقه أن يروه، لا الشوق إلى التعينات، تعيناتهم الحاصلة له تعالى. فكأنه فسر شوقه إليهم بشوقه أن يروه، فيستقيم الكلام. ولما استدرك الشوق و فسره بما ذكر، عقبها بقوله: (فهو يشتاق لهذه الصفة الخاصة التي لا وجود لها إلا عند الموت، فيبهل بها). ف (الفاء) في (فهو) للتعقيب، و (اللام) في (لهذه) بمعنى (إلى). أي، فهو يشتاق إلى هذه الصفة. وهو الرؤية التي لا تحصل إلا عند الموت وارتفاع الحجاب وشهود الحق في تجلياته الذي لا يحصل إلا بالموت. ويتشفى ويسكن بها. أي، بتلك الصفة شوقهم إليه. أي، بماء الوصال وارتفاع الحجب يسكن نار شوقهم إليه. و من الخبايا في الزوايا في هذا المقام أن المطلق إذا صار مقيدا واتصف بصفة المقيد، كيف يتصف بصفة الإطلاق ويكون أتم معرفة من المقيد حتى يكون أشد شوقا منه. فاعلم، أن اتصاف المطلق بوصف المقيد لا يخرجه عن الاتصاف بوصف الإطلاق، لأن وصف المقيد عرضي ووصف الإطلاق ذاتي، والعرضي لا يزيل الذاتي. مثلا: الماهية الموجودة تتصف بوصف الوجوب، لا يخرجها هذا الاتصاف عن الاتصاف بوصف الإمكان، فإن الضرورة بشرط المحمول لا ينافي الإمكان بحسب الذات. واتصاف النفس بالأوصاف الجسمانية، كالقيام والقعود، لا يخرجها عن الاتصاف بالأوصاف الروحانية). (للأستاذ العارف بالله، أفضل عصره وفريد دهره، ميرزا محمد رضا قمشهاى، مد ظله وأدام الله بركاته). أقول: كالتجرد العقلاني والتجرد البرزخي وخلاقيته للصور العقلية بعد بلوغ أشدها العقلي والاتحاد مع العقول الفعالة. والنفس لمكان مظهريته للأسماء التنزيهية والتشبيهية يصدق عليها ما هو صفة بارئها، لأنها، أي النفس، عال في دنوه، ودان في علوه. وهو إذا كان في جوهر ذاته وعينه الثابتة استعداد السير إلى الحق بالسفر المعنوي و بلغ إلى مقام الفناء في الله، ثم رزقه الله الصحو والتمكين بعد التلوين، يشرع في سفره الثاني وسيره في الأسماء لقبول التجليات الأسمائية ويدخل في زمرة المحبوبين والمشتاقين. قال خاتم الولاية المطلقة، أي آدم الأولياء، على بن أبي طالب: (إنا لله) إقرار لنا بالملك، و (إنا إليه راجعون) إقرار لأنفسنا بالفناء). إذا نفخ في الصور، صعق من في السماوات ومن في الأرض. صدق ولى الله في العالمين. (ج)

من هذا الباب) أي، من باب الشوق إلى لقائهم ((ما ترددت في شئ أنا فاعله

ترددي في قبض عبدي المؤمن، يكره الموت وأنا أكره مسائته) لأن المحب يكره ما يكرهه محبوبه (ولا بد له من لقائي) فبشره) أي، بشر المحبوب باللقاء (وما قال له ولا بد له من الموت لئلا يغمه بذكر الموت. ولما كان لا يلقى) المؤمن (الحق إلا بعد الموت - كما قال، عليه السلام: (إن أحدكم لا يرى ربه حتى يموت). - لذلك قال الله
تعالى: (ولا بد له من لقائي.) جواب (لما). وقوله (لذلك) متعلق ب (قال).
(فاشتياق الحق لوجود هذه النسبة.) أي، فاشتياق الحق إنما هو لحصول هذه الصفة - وهي الاشتياق - في المظاهر المنقادة لأوامره ونواهيه. شعر:
(يحن الحبيب إلى رؤيتي * وإني إليه أشد حنينا)
(وتهفوا النفوس ويأبى القضا * فأشكو الأنين ويشكو الأنينا)
هذا عن لسان الحق من مقام الشوق. أي، تضطرب النفوس وتطلب رؤيتي، ولكن يأبى القضاء الإلهي والتقدير الرحماني عن تلك الرؤية إلى أن يحل الأجل (١٤) فإن القضاء والقدر قدر وعين لكل أجل وقتا معينا، لا يمكن تقديمه ولا تأخيره. وإذا كان كذلك، فأشكو من الأنين إلى وقت الأجل، و يشكو المحب الأنين.
(فلما أبان أنه نفخ فيه من روحه، فما اشتاق إلا لنفسه) أي، فلما أظهر الحق أنه نفخ في هذا المجلى الإنساني من روحه، علم أنه ما اشتاق إلا لنفسه وهويته المتعينة بالتعينات الخلقية.
(ألا تراه خلقه على صورته لأنه من روحه؟) أي، ألا ترى الإنسان كيف خلقه الله على صورته؟ وإنما خلقه عليها، لكونه نفخ فيه من روحه.
(ولما كانت نشأته من هذه الأركان الأربعة المسماة في جسده (أخلاطا)، حدث

---

(١٤) - ولله در من قال: (مرگ اگر مرد است گو پيش من آى تا بگيرم در كنارش تنگ تنگ. من از أو جانى ستانم روح بخش أو ز من دلقى ستاند رنگ رنگ)

عن نفخه) أي، عن نفخ الحق فيه (اشتعال بما في جسده من الرطوبة) إنما جعل الأركان العنصرية أخلاطا، لأنها أولا تصير أخلاطا، ثم أعضاء.
والمراد ب (الاشتعال) نار الحرارة الغريزية الحاصلة من سريان الروح الحيواني في أجزاء البدن المشتعلة بواسطة الرطوبة الغريزية. وهي له كالدهن للسراج (فكان روح الإنسان نارا لأجل نشأته.) أي، ولما كانت نشأته الجسمانية عنصرية، كان روحه نارا. أي، ظهر روحه الحيوانية، أو نفسه الناطقة، بالصورة النارية الموجبة للاشتعال بالحرارة الغريزية.
(ولهذا ما كلم الله موسى إلا في صورة النار، وجعل حاجته فيها.) أي، ولأجل أن الروح تظهر في البدن بالصورة النارية، تجلى الحق لموسى، عليه السلام، فكلمه في صورة النار وجعل مراده فيها.
(فلو كانت نشأته طبيعية، لكان روحه نورا.) أي، لو كانت نشأته غير عنصرية، كنشأة الملائكة التي فوق السماوات وهي النشأة الطبيعية النورية، لكان روحه ظاهرا بالصورة النورية.
(وكنى عنه ب (النفخ) يشير إلى أنه من نفس الرحمن) أي، وكنى عن ذلك الظهور والحدوث ب (النفخ) مشيرا إلى أنه حاصل من النفس الرحماني (فإنه بهذا النفس الذي هو النفخ ظهر عينه) أي، بالوجود الخارجي حصل عين الروح في الخارج، أو عين الإنسان.
(وباستعداد المنفوخ فيه) وهو البدن (كان الاشتعال نارا لا نورا.) لأن بدن الإنسان عنصري لا طبيعي نوري.
(فبطن نفس الحق فيما كان به الإنسان إنسانا.) أي، استتر نفس الحق، أي الروح الحاصل من النفس الرحماني، في جوهر كان الإنسان به إنسانا. و هو الروح الحيواني الذي به يظهر هذه الصورة الإنسانية.
(ثم، اشتق له منه شخصا على صورته سماه امرأة، فظهرت بصورته، فحن إليها حنين الشئ إلى نفسه، وحنت إليه حنين الشئ إلى وطنه.) أي، إلى أصله.
(فحبب إليه النساء، فإن الله أحب من خلقه على صورته، وأسجد له ملائكته

النوريين على عظم قدرهم ومنزلتهم وعلو نشأتهم الطبيعية. فمن هناك وقعت المناسبة) أي، ومن هذا الحنين الذي بين الطرفين وقعت المناسبة بين العبد وربه، فإنه يحن إلى الرب، والرب يحن إلى عبده.
وقيل أي، بالصورة بين الرجل والمرأة، كما بين الحق والرجل. وفيه نظر.
لأنه يذكر الصورة ويجعلها أعظم مناسبة من هذه المناسبة بقوله: (والصورة أعظم مناسبة) بالنصب على التمييز. أي، والحال أن كونه مخلوقا على صورته هو أعظم من جهة المناسبة المذكورة.
أو بالجر على الإضافة. أي، والحال أن كون الإنسان مخلوقا على صورة الحق أعظم مناسبة من المناسبات الواقعة بين العبد وربه.
(وأجلها وأكملها: فإنها زوج، أي، شفعت وجود الحق، كما كانت المرأة شفعت بوجودها الرجل فصيرته زوجا.) أي، فإن الصورة الإنسانية جعلت الصورة الرحمانية زوجا، كما جعلت صورة المرأة صورة الرجل زوجا.
(فظهرت الثلاثة: حق، ورجل، وامرأة.) أي، فحصلت الفردية و بإزائها في النسخة الإنسانية: الروح، والقلب، والنفس.
(فحن الرجل إلى ربه الذي هو أصله حنين المرأة إليه. فحبب إليه ربه النساء كما أحب الله من هو على صورته.) فلذلك حن إلى القلب والنفس، وما يتبعها من عرشها ومستقرها وسدنتها، وهو البدن وقواه البدنية.
(فما وقع الحب) أي، حب الرجل (إلا لمن تكون عنه) وهو المرأة.
(وقد كان حبه.) أي، حب الرجل (لمن تكون منه وهو الحق. فلهذا قال:
(حبب) ولم يقل: أحببت من نفسه.) أي، فلأجل أنه كان محبا لربه لا غير، وربه جعله محبا للنساء لظهور هويته فيهن، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: حبب إلى. ولم يقل: أحببت من نفسه (لتعلق حبه بربه الذي هو على صورته حتى في محبته لامرأته.) أي، حتى أن محبته لامرأته كانت بواسطة المحبة الإلهية التي كانت مركوزة في جبلته وذاته، لأنها مظهر من المظاهر الكلية التي يتفرع منها جميع المظاهر.

ولما كانت هذه المحبة ظاهرة في رسول الله، صلى الله عليه وسلم، بواسطة حب الله إياه، قال: (فإنه أحبها بحب الله إياه تخلقا إلهيا.) ولكمال تخلقه بالأخلاق الإلهية، قال تعالى: (إنك لعلى خلق عظيم).

(ولما أحب الرجل المرأة، طلب الوصلة أي غاية الوصلة التي تكون في المحبة، فلم تكن في صورة النشأة العنصرية أعظم وصلة من النكاح.) أي، الجماع. (و لهذا تعم الشهوة أجزاءه كلها، ولذلك أمر بالاغتسال منه، فعمت الطهارة، كما عم الفناء فيها عند حصول الشهوة.) أي، ولأجل أن الرجل أحب المرأة والمرأة الرجل، وطلب كل منهما الوصلة إلى الآخر غاية الوصلة، عمت الشهوة جميع أجزاء بدنهما. كما قال:

إذا ما تجلى لي فكلي نواظر * وإن هو ناداني فكلي مسامع

ولأجل عموم الشهوة إلى ما هو له وجه الغيرية والامتياز من الحق، أمر كل منهما باغتسال جميع أجزاء البدن، فعمت الطهارة، كما عمت الشهوة والمحبة الموجبة لفناء المحب في المحبوب.

(فإن الحق غيور على عبده) فيغار عليه (أن يعتقد أنه يلتذ بغيره) أي، بما وقع عليه اسم الغيرية والسوى واتصفت بالحدوث والإمكان، وان كان في الحقيقة عين الرحمن.

وإنما قال: (أن يعتقد أنه يلتذ بغيره) فإن العارف المعتقد حال التذاذه به أنه يلتذ بالحق الظاهر في تلك الصورة، هو مشغول بالحق، لا بغيره، فلا غيرية حينئذ. لكن لما كان تلك الصورة متعينة ممتازة عن مقام الجمع الإلهي الكمالي متسمة بسمة الحدوث، محل النقائص والأنجاس، أوجب عليه الغسل ليطهره مما اكتسب بالتوجه إليها والاشتغال بها من النقائص. وإليه أشار بقوله: (فطهره بالغسل ليرجع) العبد (بالنظر إليه) أي، إلى الحق فيشاهد الحق. (فيمن فنى فيه) وهو المرأة (إذ لا يكون إلا ذلك.) أي، طهره ليرجع إلى الحق، إذ لا بد من

الرجوع إليه وشهود ذاته، فإن كان الرجوع إليه في هذه الحياة الدنياوية، فيحصل الشهود فيها، وإلا في الآخرة كما مر.
(فإذا شاهد الرجل الحق في المرأة، كان شهوده في منفعل.) لأن المرأة محل الانفعال (فإذا شاهده في نفسه من حيث ظهور المرأة عنه، شاهده في فاعل.) أي، و إذا شاهد الحق في نفسه وشاهد أن المرأة من نفسه ظهرت وهو موجدها، يكون الرجل مشاهد للحق في صورة الفاعل (وإذا شاهده من نفسه من غير استحضار صورة ما، تكون عنه) أي، من غير أن يلاحظ ظهور المرأة التي تكونت عن نفس الرجل (كان شهوده عن منفعل عن الحق بلا واسطة) لأن نفسه منفعلة عن الحق بلا واسطة.
(فشهوده للحق في المرأة أتم وأكمل، لأنه يشاهد الحق من حيث هو فاعل و منفعل) أما وجه فاعليته، فإنه يتصرف ويفعل في نفس الرجل، تصرفا كليا، و يجعله منقادا له محبا لنفسه.
وأما وجه انفعاليته، فإنه في هذه الصورة محل تصرف الرجل وتحت يده و أمره ونهيه.
ويجوز أن يكون وجه فاعليته في المرأة كون حقيقة المرأة بعينها حقيقة الرجل، إذ الذكورة والأنوثة من عوارضها، فتلك هي الفاعلة فيها، وهي بعينها هي المنفعلة. وهذا وجه انفعاليته أيضا.
فصح أن شهود الرجل الحق في المرأة شهود للحق في الصورة الفاعلية والمنفعلية، فيكون أكمل.
(ومن نفسه من حيث هو منفعل خاصة.) أي، وإذا شاهده من نفسه من غير استحضار صورة المرأة، فيشاهد الحق من حيث إنه منفعل، فإنه من جمله مفعولات الحق ومخلوقاته. وترك القسم الثاني. وهو شهود الحق في نفسه من حيث إنه ظهرت المرأة عنه، وهو شهود الحق في فاعل اكتفاء بذكر الثالث. فإن شهود الحق من حيث إنه فاعل ومنفعل أتم من شهوده من حيث إنه فاعل وحده، أو منفعل وحده.

(فلهذا أحب، صلى الله عليه وسلم، النساء لكمال شهود الحق فيهن، إذ لا يشاهد الحق مجردا عن المواد أبدا. فإن الله بالذات غنى عن العالمين.) ولا نسبة بينه و بين شئ من هذا الوجه أصلا، فلا يمكن شهوده مجردا عنها.

(فإذا كان الأمر من هذا الوجه ممتنعا ولم تكن الشهادة إلا في مادة، فشهود الحق في النساء أعظم الشهود وأكمله.) أي وأكمل الشهود في النساء أيضا في حالة النكاح الموجب لفناء المحب في المحبوب. وكمال الشهود في غير تلك الحالة بالنسبة إلى من يلاحظ جمال الحق في صور الأكوان دائما، لا يغفل عنه إلا أوقاتا يسيرة.

(وأعظم الوصلة النكاح.) أي، الجماع (وهو نظير التوجه الإلهي على من خلقه على صورته ليحلفه، فيرى فيه صورته بل نفسه. فسواه وعدله ونفخ فيه من روحه الذي هو نفسه.) أي، النكاح هو نظير التوجه الإلهي لإيجاد الإنسان ليشاهد فيه صورته وعينه، لذلك سواه وعدله ونفخ فيه من روحه، وكذلك الناكح يتوجه لإيجاد ولد على صورته بنفخ بعض روحه فيه الذي يشتمل عليه النطفة، ليشاهد نفسه وعينه في مرآة ولده، ويخلفه من بعده. فصار النكاح المعهود نظيرا للنكاح الأصلي الأزلي (١٥)

(فظاهره خلق، وباطنه حق.) أي، فظاهر ما سواه. وعدله من الصورة الإنسانية، خلق موصوف بالمعبودية. وباطنه حق، لأن باطنه من روح الله الذي يدبر الظاهر ويربه، بل هو عينه وذاته الظاهرة بالصورة الروحانية.

---

(١٥) - أي، التناكح في الأسماء الكلية، ثم في الأسماء الكلية والجزئية. وآخر مرتبة التناكح التركيب من العناصر لتولد المواليد. وأتمها التناكح بين الأسماء المستجنة في الأحدية والواحدية لتولد قلب تقى نقي أحدي أحمدي. ونريد من (القلب) القلب البالغ إلى مقام (الروح) و (السر) و (الخفي). و (الأخفى) عبارة عن الفرق بعد الجمع. كما قال آدم الأولياء، على، عليه السلام، الباب الأعظم لمدينة علوم المكاشفة، بقوله: (الحقيقة نور يشرق من صبح الأزل، فيلوح على هياكل التوحيد آثاره). (ج)

(ولهذا وصفه بالتدبير لهذا الهيكل الإنساني.) أي، ولكون باطنه الذي هو الروح حقا، جعله الحق مدبرا لهذا الهيكل الإنساني، ووصفه بالتدبير حيث قال: (إني جاعل في الأرض خليفة) والخليفة مدبر بالضرورة، والمدبر لا يكون إلا حقا.

(فإنه تعالى (يدبر الأمر) أي، أمر الوجود في صور المظاهر ((من السماء) وهو العلو، (إلى الأرض) وهو أسفل سافلين، لأنها أسفل الأركان كلها.) وفي العالم الإنساني المرأة بالنسبة إلى الرجل كالأرض بالنسبة إلى السماء، فالروح المدبر لصورة الرجل والمرأة مدبر للسماء والأرض.

(وسماهن ب (النساء) وهو جمع لا واحد له من لفظه، ولذلك) أي، ولكونهن متأخرة في الوجود عن الرجل، سماهن بالنساء حين قال، صلى الله عليه وسلم: ((حبب إلى من دنياكم ثلاث: النساء) ولم يقل: المرأة.) أي، قال (النساء) الذي هو مأخوذ من (النسأة) هي التأخير، إشارة إلى تأخر مرتبتهن عن مرتبة الرجال وتأخر وجودهن.

(فراعى تأخرهن في الوجود عنه) أي، عن الرجل. (فإن النسأة هي التأخير.) (النسأة) بالسين الغير المنقوطة.

(قال تعالى: (إنما النسئ زيادة في الكفر)) أي، التأخير زيادة في الكفر. و تفسير الآية: أن الكفار ما كانوا يصبرون عن القتل والنهب والفساد إلى أن يخرج الأشهر الحرم – وهي رجب وذي القعدة وذي الحجة ومحرم – وكانوا يؤخرون الحرمة التي فيها إلى أشهر أخر فيقاتلون فيها، فنزلت.

(والبيع بنسئة تقول بتأخير، فلذلك ذكر النساء.) أي، فلأجل تأخرهن في الوجود عن وجود الرجل، ذكر لفظ (النساء) ولم يقل المرأة.

(فما أحبهن إلا بالمرتبة) أي، بمرتبتهن عند الله. وهي مرتبة الطبيعة الكلية.

(وإنهن محل الانفعال.) أي، وبأنهن قابلات للتأثير والانفعال، عطفا على قوله: (بالمرتبة).

(فهن له) أي للرجل (كالطبيعة للحق التي فتح فيها صور العالم بالتوجه الإرادي والأمر الإلهي الذي هو نكاح في عالم الصور العنصرية، وهمة في عالم الأرواح النورية، وترتيب مقدمات في المعاني للإنتاج. وكل ذلك نكاح الفردية الأولى في كل وجه من هذه الوجوه.) واعلم، أن أول النكاحات هو الاجتماع الأسمائي لإيجاد عالم الأرواح وصورها في النفس الرحماني المسماة ب (الطبيعة الكلية). ثم، اجتماع الأرواح النورية لإيجاد عالم الأجساد الطبيعية والعنصرية. ثم، الاجتماعات الأخر المنتجة للمولدات الثلاثة (١٦) ولواحقها.

ولكون الاجتماعات الأسمائية واجتماعا الأرواح النورية واجتماعات المعاني المنتجة للنتائج المعنوية في البراهين غير داخلة في حكم الزمان، جعل كل ذلك (نكاح الفردية الأولى)، أي، النكاح الذي به حصل الفردية الأولى التي هي الذات الأحدية والأسماء الإلهية والطبيعة الكلية في المرتبة الوجودية، والاجتماعات الأخر التي هي سبب المواليد، هي من النكاحات الثانية والثالثة إلى أن ينتهى إلى النكاح الرابع الذي هو آخر النكاحات الكلية. وليس هذا موضع بيانه.

ولما كان تأثير الأرواح النورانية بالتوجه والهمة وتأثير المقدمات بالترتيب الخاص، قال: (وهمة في عالم الأرواح... وترتيب مقدمات في المعاني). والكل تفاريع النكاح الأول وداخل فيه على أي وجه كان من هذه الوجوه التي هي النكاح في الصور العنصرية، والهمة في عالم الأرواح وترتيب المقدمات في عالم المعاني.

(فمن أحب النساء على هذا الحد) من المعرفة، والعلم بحقيقة المحبوب و أنواره (فهو حب إلهي. ومن أحبهن على جهة الشهوة الطبيعية خاصة، نقصه علم هذه الشهوة، فكان (١٧) صورة بلا روح عنده، وإن كانت تلك الصورة في نفس الأمر ذات روح، ولكنها غير مشهودة) أي غير معلومة (لمن جاء لامرأته - أو لأنثى حيث

---

(١٦) - وهي: المعادن، والنبات، والحيوان. (ج)

(١٧) - أي، الحب صورة. (ج)

كانت - لمجرد الالتذاذ، ولكن لا يدرى لمن.) أي، لا يعرف لمن يلتذ، ومن المتجلي بتلك اللذة.
(فجهل من نفسه ما يجهل الغير منه) وهو نفسه وحقيقته الظاهرة في صورة المرأة (ما لم يسمه) أي، ما دام لم يسمه. (هو بلسانه حتى يعلم) (١٨) أنه من هو و ما شأنه. فإذا أخبر عن نفسه وشأنه بلسانه فحيث يعلم أنه من هو، والغرض أنه جهل من نفسه وما عرف أنه مظهر من مظاهر الحق، فلذلك جهل امرأته التي هي صورة من صور نفسه وليست غيرها في الحقيقة، فما عرف أن الحق المتجلي بصورته هو الذي يلتذ بالحق المتجلي في صورتها.
كما قال بعضهم شعرا:
(صح عند الناس إني عاشق * غير أن لم يعرفوا عشقي لمن)
(كذلك هذا) الرجل الجاهل (أحب الالتذاذ، فأحب المحل الذي يكون فيه) أي، يحصل الالتذاذ
فيه. (وهو المرأة، ولكن غاب عنه روح المسألة. فلو
علمها) علما يقينيا، أو عيانيا شهوديا، (لعلم من التذ وبمن التذ، وكان كاملا.) لشهوده الحق في صورة نفسه وصورة امرأته.
(وكما نزلت المرأة عن درجة الرجل بقوله: (وللرجال عليهن درجة)
نزل المخلوق على الصورة عن درجة من أنشأه على صورته مع كونه على صورته.) أي، كما أن المرأة نازلة في الدرجة عن الرجل، كذلك نازل عن درجة الحق مع أنه مخلوق على صورته.
(فتلك الدرجة التي تميز الحق بها عنه) أي، عن الرجل. (بها) أي، بتلك

---

(١٨) - هذا البيت يبين المراد من قوله: (ما يسمع هو بلسانه حتى يعلم). قالت لترب معهما جالسة في قصرها هذا الذي أراه من؟ قالت فتى يشكو الغرام عاشق قالت لمن؟
قالت لمن قالت لمن. (ج)

الدرجة (كان) الحق (غنيا عن العالمين وفاعلا أولا، فإن الصورة) أي، الصورة النوعية التي هي الحقيقة الإنسانية المخلوقة على صورة الحق (فاعل ثان.) أما كونه فاعلا، فلأنه خليفة في العالم، متصرف في أعيانها كلها. وأما وقوع فعله في ثاني المرتبة، فلأن فعله على سبيل التبعية والخلافة، لا الأولية والأصالة.
(فما له الأولية التي للحق) أي، فليس للإنسان الأولية الحقيقية التي للحق إذا أوليته غير أولية الأعيان، كما مر في أول الكتاب.
(فتميزت الأعيان بالمراتب) أي، تميزت الأعيان الكونية من الحق تعالى بمراتبها التي اتصفت بها في الأزل وتميز بعضها عن بعض بحصة من عين تلك المراتب، إذ لكل منها مرتبة معينة وحد مخصوص واستعداد مناسب أفاض الحق لها بالفيض الأقدس. كما قال تعالى: (أعطى كل شئ خلقه ثم هدى).
(فأعطى كل ذي حق حقه كل عارف.) أي، كل من عرف الحقائق والمراتب، أعطى كل عين حقها وما نقص عنه ولا زاد عليه.
(فلهذا كان حب النساء لمحمد، صلى الله عليه وسلم، عن تحبب إلهي، و إن الله (أعطى كل شئ خلقه)) أي، ولأجل أن العارف المحقق يعطى حق كل ذي حق، كان حب النساء في القلب المحمدي عن تحبب إلهي، أي، جعل قلبه محبا للنساء لاقتضاء أعيانهن أن تكن محبوبات للرجال واقتضاء أعيانهم حبهن.
(وهو عين حقه) أي، ذلك العطاء عين حق ذلك الشئ، فحب محمد، صلى الله عليه وسلم، للنساء عين حق محمد، لأن أعيان الرجال يقتضى حب النساء، وان كان من وجه آخر الرجل محبوبا للمرأة ومعشوقا لها، والمرأة محبة وعاشقة له. وباجتماع صفتي العاشقية والمعشوقية في كل منهما حصل الارتباط بينهما وسرت المحبة في جميع المظاهر، فصار كل منهما عاشقا من وجه، معشوقا من وجه، كما أن الحق محب من وجه، محبوب من وجه، فصارت المحبة رابطة بين الحق والخلق أيضا.
(فما أعطاه) أي، فما أعطى الحب لمحمد، صلى الله عليه. (إلا باستحقاق استحقه بمسماه، أي، بذات ذلك المستحق.) أي، عين المستحق طلب

ذلك الحب من الله، فأعطاه إياه.
(وإنما قدم النساء، لأنهن محل الانفعال، كما تقدمت الطبيعة على من وجد منها بالصورة.) أي، تقديم النساء في الحديث إشارة إلى تقدم مرتبتهن، لأنهن محل الانفعال، ولا بد أن يتقدم القابل على المقبول، كما يتقدم الفاعل على مفعوله.
(وليست الطبيعة على الحقيقة إلا النفس الرحماني، فإنه فيه انفتحت صور العالم، أعلاه وأسفله، لسريان النفخة في الجوهر الهيولاني في عالم الأجرام خاصة.) قد مر في (الفص العيسوي) أن الطبيعة نسبتها إلى النفس الرحماني نسبة الصورة النوعية التي للشئ إليه.
فقوله: (على الحقيقة) إشارة إلى أن العقل وإن كان يميز بين الشئ وبين صورته النوعية، لكنها في الحقيقة عين ذلك الشئ.
وقوله: (فإنه فيه) أي في النفس انفتحت صور العالم، أي عالم الأجسام أعلاه وأسفله، تعليل ذلك. أي، فإن الصور النوعية التي للعالم الجسماني موجودة في النفس. وهي كأفراد مطلق الطبيعة الكلية. وقد بان أن الصور النوعية التي للشئ عين ذلك الشئ في الوجود، فالطبيعة الكلية عن النفس الرحماني.
وقوله: (السريان النفخة) تعليل لقوله: (فإنه فيه انفتحت صور العالم.) أي، وذلك لسريان النفخة الإلهية في الجوهر الهيولاني الذي هو القابل لصور الأجسام خاصة.
وإنما قيدنا العالم بعالم الأجسام، وإن كان عالم الأرواح أيضا صورا منتفخة في النفس الرحماني، لقوله: (وأما سريانها لوجود الأرواح النورية والأعراض، فذلك سريان آخر.) أي، وأما سريان الطبيعة في وجود الأرواح النورية التي هي المجردات وفي الأعراض، فذلك سريان آخر. وذلك لأن سريان النفس في الجواهر الروحانية كلها بواسطة سريان الطبيعة الجوهرية فيها، لا بواسطة الهيولى الجسمية، وفي الأعراض بواسطة الطبيعة العرضية التي هي مظهر التجلي

---

(١٩) – واعلم، أن هذا لا ينافي ما قرر في الحكمة الإلهية أن مفهوم العرض ليس جنسا بالنسبة إلى أنواعه، لأن كل مقولة من العرض، كمقولة الكيف، مبائن بالذات مع الحكم، لأن الكم ما يقبل بالذات القسمة والنسبة، بخلاف الكيف حيث يأبى باعتبار نفس حقيقته عن القسمة. وأما الأنواع الجوهرية، من العقل الأول إلى الهيولى الأولى، واقعة في سلك حقيقة واحدة، ومفهوم الجوهر الجنسي سار في جميع المراتب، وهو جنس الأجناس، لأن جميع الأنواع الجوهرية يصدق عليها (الجوهر) كصدق الحيوان الجنسي على أنواعه. والسر فيه أنه فرق جلى بين مرام العرفاء والحكماء في حقيقة (الجوهر)، وأيضا فرق واضح بين اصطلاحهم في (الكلى) و (الجزئي) حيث إن أرباب العرفان اطبقوا على أن الأفراد تابعة للكلي، والحكماء قالوا بتبعية الجزئيات للأمور الكلية، وأن مفهوم (الإنسان) ينتزع من أفراده الموجودة، وليس مفهوم الكلية مبدأ ظهور الجزئيات. والعرفاء حيث ذهبوا إلى أن حقيقة كل شئ عبارة عن نحو تعينه في علم الله، ولهذا قالوا إن الفيض يصل إلى الأفراد الإنسانية، مثلا، من عينها الثابتة في علم الحق، وإن الأعيان ومبدأ تعينها، أي الأسماء الإلهية، من حيث كليتها ومعقوليتها لا تظهر في الخارج، وما في العين الخارجي إنما هو آثارها وأظلالها. وإن مبدأ ظهور الجواهر (الوجود المنبسط). بل اصطلحوا على أن حقيقة الجوهر عبارة عن (النفس الرحماني)، والأعراض إنما هي من تعينات الجوهر. كما حققها الأستاذ العارف في تعليقته على الفصل الرابع من مقدمة القيصري. ومما ذكرناه يظهر وهن ما ذكره الشارح الجامي في بيان مراد الشيخ في هذا الفص، حيث قال الشيخ: (وأما سريانها لوجود الأرواح والأعراض فذلك سريان آخر). قال الملا جامى: (قوله: (وأما لسريانها) (أي الطبيعة) فلا يكون إلا بواسطة سريانها في الطبيعة الجوهرية السارية في الجواهر الروحانية كلها، وفي الأعراض إلا بواسطة الطبيعة العرضية التي هي جنس للأعراض. وهذا بخلاف ما عليه الحكماء من أن الطبيعة العرضية ليست جنسا لما تحتها من الأعراض وذاتيا لها، كالطبيعة الجوهرية، بل أمر خارجي). وأظن أن الشارح الجامي لخلطه بين المسلكين، أوقع نفسه في الاشتباه الذي لا ينبغي التزامه به. لأن من قال بعرضية العرض الكلى لأنواعها، يريد مفهوم العرض لمكان صدقه على المقولات المتبائنة، كمقولة الكم والنسبة، ولا شك أن الكم المقداري ما يقبل القسمة بالذات، وأن النسبة المقولية لا يقبل القسمة أصلا، لأنها لا جزء لها، وكذا البسائط العرضية. وكل مفهوم كان من شأنه الصدق على المقولات المتبائنة لا يدخل تحت مقولة من المقولات، ومن هذا القبيل مفهوم (العرض) و (الوجود) و (الوحدة) وسائر مفاهيم العامة. والكلام في الجوهر الجنسي أو العرض، بناءا على كونه جنسا، إنما هو في مفهوم الجوهر الجنسي أو مفهوم العرض. وأما باعتبار الوجود الخارجي، قبل تنزل الوجود من سماء الإطلاق، لا جوهر ولا عرض. وبعد تنزل الوجود ومروره على الطبائع الموجودة في عالم الشهادة و المادة، حقيقة الوجود الواحد. أي، الوجود المطلق يمر أولا على الطبيعة الجوهرية المتقدمة على الأعراض، ثم، يمر على العرض من حاق طبيعة الجوهر، وفي الجوهر جوهر و في العرض عرض. ومما ذكرنا ظهر وجوه الخلط في كلام الجامي. ويجب تقرير المرام بعبارة أوضح: أنه من سريان حقيقة الوجود، أي الحق وهوية الإلهية. وتنزلها في مرتبة الطبيعة يلحقها المعاني الكلية الجوهرية، ثم العرضية، فتكون في الجوهر جوهرا وفي العرض عرضا، وهذه التعينات أمور اعتبارية. واعلم، أن قولهم بسريان النفس الرحماني في النزول والصعود، ليس مرادهم أن للحق سريانا، وللوجود المنبسط سريانا غير

سريان الحق. أي، ليس هناك سريانان، بل الحق سار بعين سريان الوجود المقيد بالإطلاق. از اينجا معلوم مى شود كه نمى توان گفت احاطه فيض حق بر اشيا احاطه سريانى، واحاطه ذات حق احاطه قيومى است - كما ذكره الأستاذ المحقق آقا على مدرس - لأنه تعالى مع كونه غيبا محضا ومجهولا مطلقا هو الظاهر الساري في الكل، لأنه وجود مطلق عن كل قيد، ومنه قيد الإطلاق، وهو الظاهر والباطن وهو الأول والآخر من جهة واحدة. فافهم، وإلا: برو هر چه مى بايدت پيش گير سر ما نداری سر خويش گير. (ج)

(ثم، إنه، عليه السلام، غلب في هذا الخبر التأنيث على التذكير، لأنه قصد التهمم بالنساء، فقال: (ثلاث)، ولم يقل: ثلاثة. ب (الهاء) الذي هو لعدد الذكران) ظاهر.

قوله: (إذ وفيها ذكر الطيب) تعليل. أي، لأن فيها ذكر النساء وذكر الطيب. ف (الواو) في (وفيها) للعطف. (وهو مذكر) أي، الطيب مذكر.

(وعادة العرب أن يغلب التذكير على التأنيث، فيقول: الفواطم وزيد خرجوا. ولا يقول خرجن. فغلبوا التذكير، وإن كان واحدا على التأنيث، وإن كن جماعة. وهو عربي) أي، ورسول الله المتكلم بهذا الكلام عربي وأفصح

الفصحاء كلهم (فراعى النبي، صلى الله عليه وسلم، المعنى الذي قصد به في التحبب إليه ما لم يكن يؤثر حبه) قوله: (قصد) يجوز أن يكون مبنيا للمفعول. أي، راعى النبي، صلى الله عليه وسلم، في هذا التغليب المعنى الذي قصده الله بالتحبيب إلى الرسول. وقوله، صلى الله عليه وسلم: (حبب إلى...) يؤكده. ويجوز أن يكون مبنيا للفاعل. أي، راعى المعنى الذي قصده الرسول بهذا التغليب في التحبيب إليه ما دام لم يكن مؤثرا حب ذلك المعنى لنفسه، بل يختاره و يؤثره لله تعالى، فيحبهن بحب الله.

فضمير (به) للتغليب و (به) متعلق ب (راعى). وضمير الصلة محذوف. أي، قصده به. وضمير (إليه) للنبي، صلى الله عليه وسلم. و (ما) للمدة. وضمير (حبه) (المعنى) والإضافة إلى المفعول. ويجوز أن يكون ضمير (حبه) عائد إلى (النبي) صلى الله عليه وسلم، فيكون الإضافة إلى الفاعل. ومعناه: ما دام لم يكن مؤثرا حبه لهن لنفسه.

(فعلمه الله ما لم يكن يعلم، وكان فضل الله عليه عظيما.) أي، علمه الله المعنى الموجب لمحبة النساء لذلك غلب التأنيث على التذكير. ولو لا تعليمه إياه، لكان كلامه على ما جرت به عادة العرب.

(فغلب التأنيث على التذكير بقوله عليه السلام: (ثلث) بغير (هاء). فما أعلمه، صلى الله عليه، بالحقائق وما أشد رعايته للحقوق. ثم، إنه) أي، أن النبي.

(جعل الخاتمة نظيرة الأولى في التأنيث، وأدرج بينهما التذكير، فبدأ بالنساء وختم بالصلاة. وكلتاهما تأنيث، والطيب بينهما ك (هو)) أي، كالنبي، عليه السلام.

(في وجوده، فإن الرجل مدرج بين ذات ظهر عنها، وبين امرأة ظهرت عنه، فهو بين مؤنثين: تأنيث ذات، وتأنيث حقيقي. كذلك النساء تأنيث حقيقي، والصلاة تأنيث غير حقيقي، والطيب مذكر بينهما، كآدم بين الذات الموجودة هو عنها، وبين حواه الموجودة عنه. وإن شئت قلت: الصفة فمؤنثة أيضا، وإن شئت قلت: القدرة فمؤنثة أيضا. فكن على أي مذهب شئت، فإنك لا تجد إلا التأنيث يتقدم، حتى عند أصحاب العلة الذين جعلوا الحق علة في وجود العالم، والعلة مؤنثة.) أشار،

رضى الله عنه، بلسان الذوق أن الخاتمة نظيرة السابقة الأزلية. وذلك لأن آدم الحقيقي الغيبي وآدم الشهادة كل منهما مذكر، واقع بين مؤنث غير حقيقي، وهو لفظة (الذات)، وبين مؤنث حقيقي، وهي حواء، عليها سلام الله. إن عبرت عنها بالحقيقة الأصلية أو العين الإلهية، فكذلك. وإن جعلت السبب لوجود آدم الصفة، كالقدرة، وجعلتها مغائرة للذات - كما هو مذهب المتكلمين - أو جعلتها عينا - كما هو مذهب الحكماء الإلهيين - أو جعلت الذات من حيث هي بلا إعتبار الصفة علة لوجود العالم، أيضا كذلك.

ولما كان رسول الله، صلى الله عليه وسلم، أفصح فصحاء العرب والعجم وأعلم علماء أهل العالم، أشار فيما تكلم به إلى ما عليه الوجود تنبيها لأهل الذوق والشهود.

(وأما حكمة الطيب وجعله بعد النساء، فلما في النساء من روائح التكوين) أي، روائح تكوين أهل العالم. لأن المرأة لها رتبة الأمومة التي بها وجود الأولاد. و صاحب الكشف يشم روائح وجودهم فيها ويدرك بذوق الشم، فلذلك جعله بعد ذكر النساء. وتلك الرائحة ألذ الروائح.

(فإنه (أطيب الطيب عناق الحبيب). كذا قالوا في المثل السائر.) أي، الشأن أن أطيب الطيب ما يجده المحب من عناق الحبيب، وذلك لأنه يجد فيه رائحة عينه وحقيقته.

(ولما خلق) رسول الله، صلى الله عليه وسلم. (عبدا بالأصالة، لم يرفع رأسه قط إلى السيادة) مراعاة لما تقتضيه عينه الثابتة من العبودية الذاتية الحاصلة من التعين والتقيد وحفظا للأدب مع الحضرة الإلهية.

(بل لم يزل ساجدا) لربه متذللا لحضرته (واقفا مع كونه منفعلا) أي، واقفا في مقام عبوديته ومرتبة انفعاليته. (حتى كون الله عنه ما كون.) أي، حتى وجد الله من روحه جميع الأرواح ومظاهرها. كما جاء في الحديث: (إن الله لما خلق العقل، قال له: أقبل، فأقبل. ثم قال له: أدبر، فأدبر. فقال: وعزتي و جلالي ما خلقت خلقا أحب إلى منك، بك آخذ وبك أعطى وبك أثيب وبك

أعاقب). - الحديث. و (العقل) المذكور هو روحه المشار إليه بقوله: (أول ما خلق الله نوري).
(فأعطاه رتبة الفاعلية) بأن جعله خليفة للعالم، متصرفا في الوجود العيني، معطيا لكل من أهل العالم كماله.
ولما كان كلامه (ص) في الطيب، جعل ذلك التصرف في عالم الأنفاس ، فقال: (في عالم الأنفاس التي هي الأعراف الطيبة، فحبب إليه الطيب، فلذلك جعله) رسول الله، صلى الله عليه. (بعد النساء.) المراد ب (عالم الأنفاس) هو عالم الأرواح المؤثرة بأنفاسهم في الوجود الظاهري، وب (الأعراف الطيبة) الروائح الطيبة الوجودية. ولما كانت الأرواح مبادئ للموجودات الشهادية التي تحملها الطبيعة الكلية الروحانية، صارت موصوفة ب (الأعراف الطيبة). و هي الروائح الوجودية للأعيان الأزلية العلمية. ولكون هذه الروائح حاصلة بعد وجود الطبيعة التي هي أم بالنسبة إلى الكل، جعل الطيب بعد ذكر النساء.
(فراعى الدرجات التي للحق في قوله: (رفيع الدرجات ذو العرش) لاستوائه عليه باسمه (الرحمن).) أي، فراعى رسول الله، صلى الله عليه وسلم، هذا الترتيب: الدرجات الإلهية والمراتب الكلية التي للحق المشار إليها في قوله: (رفيع الدرجات ذو العرش). وذلك لأن أول ما وجد هو العقل الأول، وهو آدم الحقيقي، ثم النفس الكلية، منها وجدت النفوس الناطقة كلها، وهي حواء ثم الطبيعة التي بواسطتها ظهر الفعل والانفعال في الأشياء، ثم الهيولى الجسمية، ثم الجسم الكلى، ثم الفلك الأطلس الذي هو العرش الكريم، ثم الكرسي، ثم العنصريات من السماوات والأرض، على ما مر من أن السماوات متولدة من (دخان) الأرض، ثم حصلت المواليد الثلاث، وتم الملك والملكوت. وهذه الحقائق كلها درجات إلهية ومراتب رحمانية، تقدمت عليها النفس الكلية، وبالتنزل إلى المرتبة الجسمية حصل الاستواء الرحماني. فالروح المحمدي الذي هو المظهر الرحماني هو الذي استوى على العرش، فتعم رحمته على العالمين. كما قال: (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين).

(فلا يبقى فيمن حوى عليه العرش من لا تصيبه الرحمة الإلهية. وهو قوله تعالى:) أي، وهذا المعنى المذكور في قوله تعالى: ((ورحمتي وسعت كل شئ).) أي، فليس في كل ما يحيط به هذا الاسم الرحماني ومظهره الذي هو العرش من الموجودات من لا تصيبه الرحمة الرحمانية. وهي كالوجود والرزق وأمثالهما من النعم العامة الظاهرة والباطنة. لذلك قال تعالى: (ورحمتي وسعت كل شئ).

ولما كان العرش محيطا بكل ما فيه من الموجودات - كما قد مر أن العرش الروحاني الذي هو العقل الأول محيط بجميع الحقائق الروحانية والجسمانية والعرش الجسماني محيط بجميع الأجسام - قال: (والعرش وسع كل شئ).

وقوله: (والمستوى (الرحمن)) إشارة إلى قوله تعالى: (الرحمن على العرش استوى) أي، الحاكم والمستولي على العرش من الأسماء هو الاسم (الرحمن)، والعرش مظهره الذي منه وبه يفيض على ما تحته من الموجودات، فإن الأسماء من حيث إنها نسب الذات لا تصير مصدرا للأنوار الفائضة منها إلا بمظاهرها الروحانية، ثم الجسمانية.

(فبحقيقته يكون سريان الرحمة في العالم) أي، بحقيقة هذا الاسم الرحماني يحصل سريان الرحمة في العالم، وهي ما يمتاز الاسم به عن غيره. وإن شئت قلت: وبحقيقة العرش يكون هذا السريان في العالم. وهي العين الثابتة التي ظهر بها الرحمن في العالم، كما ظهر بالعقل الأول في عالم الأرواح، وبالفلك الأطلس في عالم الأجسام، فإن الظاهر والمظهر بحسب الوجود واحد.

(كما بيناه في غير موضع من هذا الكتاب ومن الفتوح المكي.) من أن حقيقة الاسم هو ما يمتاز به عن غيره، وهي الصفة، فإن الذات مشتركة في الكل. و حقيقة الرحمة الرحمانية التي هي الرحمة الذاتية يقتضى الرحمة الصفاتية التي تظهر في المظاهر العينية بسريانها فيها سريان الرحمة في العالم.

(وقد جعل الطيب الحق تعالى في هذا الالتحام النكاحي) الواقع بين الرجل والمرأة، وجعل الطيب (في براءة عائشة، فقال: (الخبيثات للخبيثين والخبيثون

للخبيثات والطيبات للطيبين والطيبون للطيبات)) لأن الطيب ماله الطيب، فشهد الحق فيها بأنها طيبة ونفى الخبث عنها بقوله: ((أولئك مبرؤون مما يقولون)) لأن النبي، صلى الله عليه وسلم، أطيب الطيبين، وعائشة وباقي أزواج النبي، عليه السلام، أطيب الطيبات.

وإنما قلنا إنه أطيب الطيبين ونساؤه أطيب الطيبات، لأن الأفراد الإنسانية من حيث إن كلا منها إنسان، ليس فيها خبث، بل كلها طيب بالطيب الذاتي، لأن كلا منها مخلوق بيديه وحامل لما عنده من الصفات الإلهية. وكون بعضها طيبا بالطيب الصفاتي، وبعضها خبيثا، إنما هو باتصاف البعض بالكمالات، والبعض الآخر بالنقائص، ولا شك أن أكمل الأفراد الإنسانية من الرجال هو النبي، وأكملها من النساء أزواجه، وإذا كان كذلك، فأولئك مبرؤون عما يقول الظالمون فيهن.

(فجعل روائحهم) أي، روائح الطيبين، يعنى، لوازمهم من الصفات والأفعال طيبة وأقوالهم صادقة، وروائح الخبيثين خبيثة وأقوالهم كاذبة.

(لأن القول نفس، وهو عين الرائحة) المراد ب (الرائحة) هنا اللازم، إذ الرائحة كيفية من الكيفيات الوجودية، لازمة للجوهر الذي عرضت فيه. وإنما جعل (النفس) عين الرائحة، لأنه لازم لوجود المتنفس، كما أن الرائحة لازمة لمحلها.

ولما استعار لفظة (الرائحة) على لوازم وجوداتهم والرائحة لا تدرك إلا بواسطة الهواء شبه اتصافها بالطيب والخبيث بمرور الرائحة واتصافها بأحكام ما مر عليه بواسطة الهواء ترشيحا للاستعارة، فقال: (فيخرج بالطيب وبالخبيث على حسب ما يظهر به في صورة النطق) أي، فيخرج النفس من الطيب بسبب أنه طيب في صورة النطق طيبا، ومن الخبيث بواسطة أنه خبيث في صورة نطقه خبيثا. فقوله: (في صورة النطق) متعلق بقوله: (فيخرج).

(فمن حيث هو إلهي) أي، فمن حيث إن النفس منسوب إلى الله، (بالأصالة، كله طيب، فهو طيب،) أي، فالقول: كله طيب، لأنه صفة

من الصفات الكمالية الإلهية.
(ومن حيث ما يحمد ويذم، فهو طيب وخبيث.) أي، ومن حيث إن القول بعضه محمود وبعضه مذموم، ينقسم بالطيب والخبيث ويوصف بهما.
(فقال في خبث الثوم: هي شجرة خبيثة أكره ريحها. ولم يقل: أكرهها. فالعين لا تكره، وإنما يكره ما يظهر منها. والكراهة لذلك) أي، لما يظهر منها: (إما عرفا، أو بعدم ملائمة طبع، أو غرض، أو شرع، أو نقص) أي، بسبب شرع أو بسبب نقص (عن كمال مطلوب وما ثم غير ما ذكرناه.) للاختلاف بحسب الطبائع والأغراض والشرائع قد يكون الشئ محمودا بالنسبة إلى البعض ومذموما بالنسبة إلى الآخر، حراما في شرع، حلالا في آخر، كمالا بالنسبة إلى شئ، نقصانا بالنسبة إلى الآخر.
(ولما انقسم الأمر إلى خبيث وطيب - كما قررناه - حبب إليه الطيب دون الخبيث ووصف النبي، صلى الله عليه، الملائكة بأنها تنادي بالروائح الخبيثة لما في
هذه النشأة العنصرية من التعفين.) ولما كان الإنسان مخلوقا من النشأة العنصرية و فيه شئ من التعفين، قال: (فإنه) أي، فإن الإنسان (مخلوق من (صلصال من حمأ مسنون). أي، متغير الريح. فتكرهه الملائكة بالذات) أي، فتكره الملائكة الإنسان المتغير الريح الذي هو الخبيث بذواتهم، لطهارة نشأتهم عن العفونات والفضلات المنتنة. ولذلك أمرنا بطهارة الثوب والبدن ودوام الوضوء.
واستحب استعمال الروائح الطيبة لتحصل المناسبة بيننا وبين الملائكة، فتلحق بالطيبين (كما أن مزاج الجعل يتضرر برائحة الورد، وهي من الروائح الطيبة، فليس ريح الورد عند الجعل بريح طيبة. ومن كان على مثل هذا المزاج معنى وصورة، أضر به الحق إذا سمعه، وسر بالباطل) (وهو) أي، هذا المعنى المذكور (قوله: (والذين آمنوا بالباطل وكفروا بالله). ووصفهم بالخسران فقال: (أولئك هم الخاسرون الذين خسروا أنفسهم) فإنه من لم يدرك الطيب من الخبيث) أي، من لم يدرك المعنى الطيب الذي هو مدرج في الخبيث وباطن فيه ولم يميز بينهما (فلا إدراك له.)

وإنما قال كذلك، لأن ما هو خبيث الذي هو مشتمل بوجه آخر على المعاني الطيبة في نفسها، فإنه مظهر من مظاهر الهوية الإلهية، وهي الطيبة، وإن كان خبيثا في الظاهر. وأيضا، لو لم يكن كذلك، لما وجد من الطيب الحقيقي، إذ لا بد من المناسبة بين العلة والمعلول ولو بوجه ما. وفي الحقيقة خبث الخبيث و طيب الطيب أمران نسبيان، يعودان إلى المدرك، وليس في نفس الأمر إلا الطيب.

(فما حبب إلي رسول الله، صلى الله عليه وسلم، إلا الطيب من كل شئ، وما ثمة إلا هو.) أي، وما يكون في حضرته إلا الطيب.

(وهل يتصور أن يكون في العالم مزاج لا يجد إلا الطيب من كل شئ ولا يعرف الخبيث، أم لا؟ قلنا: هذا لا يكون: فإنا ما وجدناه في الأصل الذي ظهر العالم منه، و هو الحق، فوجدناه يكره ويحب، وليس الخبيث إلا ما يكره، ولا الطيب إلا ما يحب) على المبنى للمفعول. (والعالم على صورة الحق.)

ولا يتوهم أن قول الشيخ: (فإنا ما وجدناه في الأصل) ينافي ما ذكرناه، لأن الحق يحب وجود كل شئ ويريده، فيوجده، سواء كان طيبا أو خبيثا. ولو كان يكره شيئا ما مطلقا، لما أوجده وما يتعلق إرادته به. وقوله: (فوجدناه يكره و يحب). محمول على أنه تعالى في المظاهر يحب الشئ ويكرهه، لا في مقام جمعه، فإن (الكراهة) من الصفات المنسوبة إلى العالم (الضحك) و (الاستهزاء) و غيرهما، فما هو منسوب إلى الله في القرآن والحديث، كقوله تعالى: (الله يستهزئ بهم). (وضحك الله البارحة مما فعلتما).

(والإنسان على الصورتين.) أي، مخلوق على صورتي الحق والعالم.

(فلا يكون ثمة مزاج لا يدرك إلا الأمر الواحد من كل شئ.) إما الطيب، و إما الخبيث. (بل ثمة مزاج يدرك الطيب من الخبيث) إذ لا خبيث إلا وله نصيب من الطيب، ولو بالنسبة إلى بعض الأمزجة.

(مع علمه بأنه خبيث بالذوق طيب بغير الذوق، فيشغله إدراك الطيب منه عن الإحساس بخبثه.) كما روى عن بعض المشايخ أنه مر مع جمع من المريدين،

فرأى جيفة ملقاة. فقال: (ما أشد بياض أسنانه) (٢٠)
(هذا قد يكون. وأما رفع الخبث من العالم، أي من الكون، فإنه لا يصح.)
لأن الطبائع مختلفة: فما يلائم طبيعة هو عندها طيب، وما لا يلائمها فهو عندها خبيث. والخبيث عند طبيعة أخرى يلائمها طيب. فإن لعاب فم الإنسان طيب عنده، سم بالنسبة إلى الحية، وكذا سم الحية سبب الحياة عندها، قاتل بالنسبة إلى الإنسان. والعسل نافع بالنسبة إلى مزاج المبرودين كالمشايخ، ضار بالنسبة إلى مزاج المحرورين كالشبان، فلا يمكن رفعه من الكون. فأما أعيان الأشياء و ذواتها لكونها راجعة إلى عين الذات الإلهية فليس شئ منها خبيثا.
(ورحمة الله في الخبيث والطيب.) أي، ورحمة الله حاصلة فيهما. ولو لا تلك الرحمة، لما وجد شئ منهما، إذ الوجود عين الرحمة.
(والخبيث عند نفسه طيب، والطيب عنده خبيث.) لأن الشئ لا يحب إلا نفسه وما يناسبه، لا ما يضاده.
(فما ثمة شئ طيب إلا وهو من وجه في حق مزاج ما خبيث، وكذلك بالعكس.) كما مر.
(وأما الثالث الذي به كملت الفردية فالصلاة.) (٢١) وفيه إيماء بقوله، صلى الله عليه وسلم: (حبب إلى من دنياكم ثلاث: النساء، والطيب، وجعلت قرة عيني في الصلاة). تقديره: النساء والطيب والصلاة، وجعلت قرة عيني في الصلاة. وحذف الثالث اكتفاء بذكر ما بعده.
(فقال: (وجعلت قرة عيني في الصلاة) لأنها مشاهدة.) أي، لأنها سبب المشاهدة ومشاهدة المحبوب قرة عين المحب.
(وذلك لأنها مناجاة بين الله وبين عبده كما قال تعالى: (فاذكروني أذكركم))

---

(٢٠) - وروى: (ما أحسن بياض أسنانه).
(٢١) - وإنما غير الأسلوب، لئلا يوهم ذلك الكلام استواء الثلاثة في الحب. ولا يعدل الصلاة شئ. (ج)

أي، لأن الصلاة مناجاة. كما قال صلى الله عليه وسلم: (المصلى يناجى ربه ما دام في الصلاة، فهو في المناجاة). ولما كانت مستلزمة للذكر من الطرفين، استشهد بقوله تعالى: (فاذكروني أذكركم).

(وهي) أي، الصلاة (عبادة مقسومة بين الله وبين عبده بنصفين: فنصفها لله، ونصفها للعبد، كما ورد في الخبر الصحيح عن الله تعالى أنه قال: (قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين: فنصفها لي ونصفها لعبدي ولعبدي ما سأل. يقول العبد: (بسم الله الرحمن الرحيم) يقول الله: ذكرني عبدي. يقول العبد: الحمد لله رب العالمين

يقول الله حمدني عبدي. يقول العبد الرحمن الرحيم. يقول الله تعالى: أثنى على عبدي.

يقول العبد: (مالك يوم الدين) يقول الله: مجدني عبدي، فوض إلى عبدي. فهذا النصف كله له تعالى خالص. ثم يقول العبد: (إياك نعبد وإياك نستعين) يقول الله: هذه بيني وبين عبدي، ولعبدي ما سأل. فأوقع الاشتراك في هذه الآية. يقول العبد: (إهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم

ولا الضالين) يقول الله تعالى: فهؤلاء لعبدي، ولعبدي ما سأل. فخلص هؤلاء لعبده كما خلص الأول له تعالى. فعلم من هذا وجوب قراءة (الحمد لله رب العالمين). فمن لم

يقرأها، فما صلى الصلاة المقسومة بين الله وبين عبده.) كما قال، صلى الله عليه و سلم: (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب). ولزم من هذا الحديث أيضا (الفردية).

فإن القسم الأول خالص لله، والثاني مشترك بين العبد وبين الله، والثالث خالص للعبد. ولزم أيضا إن البسملة من (الفاتحة).

(ولما كانت) الصلاة (مناجاة، فهي ذكر، ومن ذكر الحق فقد جالس الحق و جالسه الحق. فإنه صح في الخبر الإلهي أنه تعالى قال: (أنا جليس من ذكرني). ومن جالس من ذكره وهو ذو بصر) كقوله: (فبصرك اليوم حديد) (رأى جليسه.

فهذه) أي، الصلاة (مشاهدة ورؤية) أي، يحصل للمصلى الشهود الروحي والرؤية العينية في مواد الأعيان الموجودة الروحانية والجسمانية.

(فإن لم يكن ذا بصر) وعرفان أنه هو المتجلي لكل شئ وهو المتجلي عن كل شئ. (لم يره. فمن هناك يعلم المصلى رتبته: هل يرى الحق هذه الرؤية) العيانية

(في هذه الصلاة، أم لا. فإن لم يره، فليعبده بالإيمان كأنه يراه) كالمؤمنين المحجوبين. (فيخيله في قبلته عند مناجاته، ويلقى السمع لما يرد به عليه من الحق) من الواردات الروحانية والمعاني الغيبية (فإن كان إماما لعالمه الخاص به) أي، للأناسي. (وللملائكة المصلين معه - فإن كل مصل فهو إمام بلا شك، فإن الملائكة تصلى خلف العبد إذا صلى وحده كما ورد في الخبر - فقد حصل له رتبة الرسل في الصلاة.) لأن إمامة الناس من مراتب الرسول.

وقوله: (فقد حصل) جواب الشرط. أي، فإن كان إماما للناس، فقد حصل له رتبة الرسول.

ولما كانت الإمامة قياما بحقوق العباد وهي من جملة شؤون الحق، قال: (و هي النيابة عن الله. وإذا قال: (سمع الله لمن حمده) فيخبر نفسه ومن خلفه بأن الله قد سمعه) أي، يخبر الإمام نفسه لمن اقتداه بأن الله سمع حمد من حمده ومناجاة من ناجاه. وذلك لأنه مشاهد ربه وعالم بأنه سمع حمد الحامدين.

(فتقول الملائكة والحاضرون: ربنا ولك الحمد. فإن الله تعالى قال على لسان عبده: (سمع الله لمن حمده). فانظر علو رتبة الصلاة وإلى أين تنتهي بصاحبها. فمن لم يحصل درجة الرؤية في الصلاة، فما بلغ غايتها، ولا كان له فيها قرة عين، لأنه لم ير من يناجيه. فإن لم يسمع ما يرد من الحق عليه فيها) أي، في الصلاة من الواردات الغيبية (فما هو ممن ألقى سمعه. ومن لم يحضر فيها مع ربه مع كونه، لم يسمع ولم ير، فليس بمصل أصلا ولا هو ممن ألقى السمع وهو شهيد.) أي، أدنى مرتبة الصلاة الحضور مع الرب. فمن لا يرى ربه فيها ولا يشهد شهودا روحانيا أو رؤية عيانية قلبية أو مثالية خيالية أو قريبا منه المعبر عنه بقوله، عليه السلام: (أعبد الله كأنك تراه). ولا يسمع كلامه المطلق بغير واسطة الروحانيات وبواسطة منهم ولا يحصل له الحضور القلبي المعبر عنه: (فإن لم تكن تراه، فإنه يراك). أي فاعلم أنه يراك، فليس بمصلي. وصلاته أفادت له الخلاص من القتل، لا غير.

(وما ثمة عبادة تمنع من التصرف في غيرها ما دامت) أي، ما بقيت وثبتت. ف (ما دامت) تامة لا ناقصة، كقوله تعالى: (خالدين فيها ما دامت السماوات

والأرض). (سوى الصلاة، وذكر الله فيها أكبر ما فيها لما تشتمل) الصلاة (عليه من أقوال وأفعال) (اللام) في (لما تشتمل)، مستعمل بمعنى (من) للبيان. أي، مما يشتمل عليه الصلاة من الأقوال والأفعال.

(وقد ذكرنا صفة الرجل الكامل في الصلاة في الفتوح المكية كيف يكون.)

هذا اعتراض وقع بين المدلول ودليله وهو قوله: (لأن الله يقول: (إن الصلاة تنهى عن الفحشاء) أي، عن المناهي (والمنكر).) أي، عن الاشتغال بغيره. سواء كان مباحا في غير الصلاة، أو لم يكن. فالمنكر أعم من الفحشاء.

(لأنه) الضمير للشأن (شرع للمصلى ألا يتصرف في غير هذه العبادة ما دام فيها و) ما دام (يقال له مصل.) هذا تعليل أن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر. وبيان أن الإنسان إذا اشتغل في الصلاة بالقراءة والذكر والأفعال المخصوصة، لا يمكن أن يشتغل بغير هذه الأشياء، فبالضرورة ينتهى عما سواها.

((ولذكر الله أكبر). يعنى فيها.) من تتمة الدليل الأول على أن ذكر الله أكبر ما فيها.

ولما كان هذا القول أعلى ولذكر الله أكبر إشارة إلى معنيين، أحدهما ذكر الحق العبد وثانيهما عكسه، والأول من تتمة الدليل، أراد أن يشير إلى المعنى الثاني، لأن ذكر العبد ربه نتيجة ذكر الرب عبده، فقال: (أي، الذكر الذي يكون من الله لعبده حين يجيبه في سؤاله. والثناء عليه أكبر من ذكر العبد ربه فيها، لأن الكبرياء لله تعالى.) لما قال إن الذكر في الصلاة أكبر شئ فيها، وكان الذكر من الطرفين، قال الذكر الذي من طرف الحق هو أكبر من الذي من طرف العبد، لأن الكبرياء حقيقة الحق سبحانه وتعالى.

(ولذلك قال: (والله يعلم ما تصنعون)) أي، ولأجل أن الصلاة مشتملة على الأقوال والأفعال، قال الله تعالى: (والله يعلم ما تصنعون)

(وقال: (أو ألقى السمع وهو شهيد) فإلقاؤه السمع هو لما يكون من ذكر الله إياه فيها.) أي، إلقاء السمع أن يسمع ذكر الله إياه في صلاته، ويفهم المراد منه

بسمع قلبه وفهم روحه.
(ومن ذلك) أي، ومما يشتمل عليه الصلاة من الأسرار (أن الوجود لما كان عن حركة معقولة نقلت العالم من العدم) الإضافي (إلى الوجود) الخارجي (عمت الصلاة جميع الحركات. وهي ثلاث:
حركة مستقيمة، وهي حال قيام المصلى، وحركة أفقية، وهي حال ركوع المصلى، وحركة منكوسة، وهي حال سجوده.
فحركة الإنسان مستقيمة، وحركة الحيوان أفقية، وحركة النبات منكوسة (٢٢) و ليس للجماد حركة محسوسة من ذاته: فإذا تحرك حجر، فإنما يتحرك بغيره.)
لما كان الإنسان متحركا بحركة طبيعية عند نموه إلى جهة العلو، وحركة الحيوان إلى الأفق، أي جهة رأسه، وحركة النبات إلى السفل، فإن رأسه هو الأصل الذي في الأرض، جعل حركة الإنسان مستقيمة، وحركة الحيوان أفقية، وحركة النبات منكوسة، وإن كانت حركة النبات من وجه آخر إلى السماء مستقيمة، وحركة الانسان والحيوان عند الإرادة قد تكون دورية.
(وأما قوله: (وجعلت قرة عيني في الصلاة). - ولم ينسب الجعل إلى نفسه - فإن تجلى الحق للمصلى إنما هو راجع إليه تعالى، لا إلى المصلى) لأنه من عنايته الأزلية في حق بعض عباده، وما يرجع إلى العبد فيه هو الاستعداد. وذلك أيضا راجع إلى الله تعالى وفيضه الأقدس. كما مر في الفص الأول.
(فإنه لو لم يذكر هذه الصفة عن نفسه، لأمره بالصلاة على غير تجلى منه له.)
أي، فإن الحق سبحانه لو لم يخبر عن نفسه بلسان نبيه، صلى الله عليه وسلم، بأنه يقر عينه في الصلاة بالمشاهدة ولم يكن له ذلك، لكان أمر الله بالصلاة واقعا مع عدم التجلي من الله لنبيه، عليه السلام، لأن الصلاة مما فرضه الله على عباده، فهي واجبة على العبد، والتجلي منه ليس بواجب، بل موقوف على عنايته تعالى.
(فلما كان منه ذلك بطريق الامتنان، كانت المشاهدة بطريق الامتنان. فقال:
(وجعلت قرة عيني في الصلاة).) أي، فلما حصل ذلك التجلي من الله لنبيه على

---

(٢٢) - لأن رأس النبات في الأرض. بل لها رؤوس تأكل وتشرب. (ج)

طريق الامتنان عليه، كانت المشاهدة من جانب النبي، صلى الله عليه وسلم، أيضا بطريق الامتنان من الله، إذ لو لا توفيقه لتلك المشاهدة، ما كانت حاصلة. فلذلك قال: (جعلت) على المبنى للمفعول، ولم يقل: جعلت. على المبنى للفاعل.

(ليس) قرة عينه (إلا مشاهدة المحبوب التي تقربها عين المحب من الاستقرار، فيستقر العين عند رؤيته، فلا ينظر معه إلى شئ غيره) قوله: (تقر) بفتح (القاف) وبكسرها (٢٣) والأول للسرور، والثاني للقرار.

وقوله: (من الاستقرار) أي، مأخوذة من الاستقرار، لأن عين المحب الطالب إذا رأت محبوبه ومطلوبه، تستقر ولا تلتفت إلى غيره، ويكون صاحبه مسرورا قرير العين.

ولو كانت (القرة) من (القر) بمعنى (البرد)، كانت أيضا دليلة على المسرة، فإن عين المسرور تبرد لقرار باطنه فيما وجده، وعين المغموم تسخن لاضطراب باطنه وحصول الحركة فيه إلى رفع ما يجده.

وقوله: (في شئ وغير شئ.) متعلق ب (الرؤية). أي تستقر عين المحب عند رؤية محبوبه في صورة من صور المجالي، كما تجلى لموسى، عليه السلام، في صورة النار، ولنبينا صلى الله عليه وسلم، في صورة أمرد - كما جاء في الخبر الصحيح. وفي غير صورة، كالتجلي الذاتي الذي لا يرى المتجلى له فيه شيئا إلا صورته لا غير. كما مر في الفص الثاني. فلا يتوهم أنه متعلق بقوله: (فلا ينظر). ويجوز أن يكون متعلقا بقوله: (فلا ينظر). أي، فلا ينظر معه في شئ موجود تعلقت المشية بوجوده، وغير شئ (٢٤) أي، فيما لم يتعلق بوجوده المشية من الأعيان والنسب إلى شئ غيره، أي، إلى جهة الغيرية. وفيه نظر (٢٥)

---

(٢٣) - تقر.

(٢٤) - لأنه لما قال: (فلا ينظر معه إلى شئ غيره). فهم منه العموم ولا حاجة بعد إلى قوله: (في شئ وغير شئ). (ج)

(ولذلك نهى عن الالتفات في الصلاة، وأن الالتفات شئ يختلسه الشيطان من صلاة العبد فيحرمه) الشيطان، أو الالتفات (مشاهدة محبوبه.) سواء كان الالتفات قلبيا، أو حسيا.

(بل لو كان محبوب هذا الملتفت، ما التفت في صلاته إلى غير قبلته بوجهه.) بل لو كان الحق محبوب هذا الملتفت إلى الغير وكان هو محبا له، ما التفت في صلاته إلى غيره، لأن وجه المحبوب مشاهده في قبلته، فالإعراض عنه حرام.

واعلم، أن الالتفات قد يكون بالوجه، وقد يكون بالعين والوجه إلى القبلة. ولما كان الإعراض بالوجه أشد كراهة، قال: (بوجهه)، ولم يقل: بعينه.

(والإنسان يعلم حاله في نفسه هل هو بهذه المثابة في هذه العبادة الخاصة، أم لا. فإن (الإنسان على نفسه بصيرة ولو ألقى معاذيره) فهو يعرف كذبه من صدقه في نفسه، لأن الشئ لا يجهل حاله، فإن حال له ذوقي.) أي، وجداني.

(ثم، إن مسمى الصلاة له قسمة أخرى، فإنه تعالى أمرنا أن نصلي له، وأخبرنا أنه يصلى علينا.) بقوله: (هو الذي يصلى عليكم وملائكته ليخرجكم من الظلمات إلى النور وكان بالمؤمنين رحيما).

قوله: (إن مسمى الصلاة له قسمة أخرى) ليس أنه معنى واحد ينقسم إلى معنيين، كما أن معنى الكلمة ينقسم إلى اسم وفعل وحرف، وهو في كل منها موجود. بل معناه: أن الصلاة لها مسمى، وهو الأفعال المخصوصة، ولها مسمى آخر، وهو التجلي والإيجاد والرحمة. كما قيل: (إن الصلاة من الله الرحمة...).

---

(٢٥) - في بعض النسخ: (ولا يتوهم أنه متعلق بقوله: (فلا ينظر) أي فلا ينظر معه في شئ. و قيل: يعنى في شئ موجود تعلقت المشيئة بوجوده، (وغير شئ) أي، فيما لم يتعلق بوجوده المشيئة من الأعيان والنسب، على أنه متعلق بقوله: (فلا ينظر). وفيه نظر). أقول وجه النظر أنه لما قال: (فلا ينظر معه إلى شئ غيره) فهم منه العموم ولا حاجة بعد إلى قوله: (في شئ وغير شئ) أي، إلى جهة الغيرية. (ج)

فصدق أن مسمى الصلاة منقسم، أي متعدد. (فالصلاة منا ومنه.)
ولما كان (المصلى) لغة يطلق على الفرس التابع للمجلى، وهو الفرس السابق في حلبة السباق، (٢٦) قال: (فإذا كان هو المصلى، فإنما يصلى باسمه (الآخر)) أي، فإذا كان الحق هو المصلى، أي المتجلي لنا بصور استعداداتنا، فإنما يصلى ويتجلى لنا باسمه (الآخر)، لأن الآخرية مستفادة منه.
(فيتأخر) الحق (عن وجود العبد، وهو عين الحق الذي يتخيله العبد في قلبه بنظره الفكري أو بتقليده وهو إله المعتقد.) وفي بعض النسخ: (وهو الإله المعتقد). الأول بكسر (القاف)، والثاني بفتحها. ولا شك أن الاعتقاد تابع لوجود المعتقد، فيتأخر عن وجوده.
(ويتنوع بحسب ما قام بذلك المحل من الاستعداد، كما قال الجنيد حين سئل عن المعرفة بالله والعارف، فقال: (لون الماء لون إنائه). وهو جواب ساد أخبر عن الأمر بما هو عليه.) أي وتتنوع صور إله الاعتقادات بحسب الاستعدادات القائمة بمحالها وأعيانها، لأن الحق المطلق لا تعين له ولا تقيد أصلا، بلا اسم له ولا نعت ولا صفة من هذه الحيثية، وكل ما ينسب ويضاف إليه فهو عينه. كما قال أمير المؤمنين، كرم الله وجهه: (كمال الإخلاص نفى الصفات عنه). و
عند التجلي يتجلى بحسب استعداد المتجلى له على صورة عقيدته - كما يدل عليه حديث (التحول) - يوم القيامة. لذلك أجاب الجنيد حين سئل عن المعرفة بالله والعارف بقوله: (لون الماء لون إنائه). أي، تجلى الحق بصورة المعرفة، إنما هو بحسب استعداد المتجلى له. وهو جواب محكم مطابق لما في نفس الأمر: فإن الماء لا لون له ويتلون بألوان ظروفه، فكذلك الحق لا تعين له يحصره ويتعين على حسب من يتجلى له.

---

(٢٦) - (ده اسبند در تاختن هر يكى را به ترتيب ناميست آسان نه مشكل. مجلى مصلى مسلى و تالى چو مرتاح وعاطف حظى ومؤمل). نصاب الصبيان جل الفرس، سبق في الميدان.
المجلى، السابق في الميدان. المصلى، الفرس الذي تلا السابق. (ج)

(فهذا هو الله الذي يصلى علينا.) أي، هذا المتجلي بصور الاستعدادات في العقائد هو الذي يصلى علينا ويتأخر عنا. كما جاء في الآية المذكورة على لسان المتجلي بصور الاعتقادات.
(وإذا صلينا نحن، كان لنا الاسم (الآخر)) أي، كنا نحن المتحقق بالآخرية حينئذ فلنا الاسم (الآخر).
(فكنا فيه) أي، في هذا المقام والتجلي (آخرا). (كما ذكرناه في حال من له هذا الاسم) من أنه يتأخر عن وجود العبد.
(فتكون عنده) أي، عند الحق (بحسب حالنا.) وصفاتنا التي فينا (فلا ينظر إلينا) ولا يتجلى لنا (إلا بصورة ما جئناه بها) كمالا ونقصا. (فإن المصلى هو المتأخر عن السابق في الحلبة.) أي، وإذا صلينا نحن، كان لنا الاسم (الآخر)، فإن المصلى متأخر عن المجلى في ميدان السباق.
(وقوله تعالى: (كل قد علم صلاته وتسبيحه). أي، رتبته في التأخر في عبادة ربه، وتسبيحه الذي يعطيه من التنزيه استعداده.) لما فسر المصلى بالمتأخر، جعل صلاته رتبته في التأخر في العبادة. أي، كل منا ومن الحق الظاهر بصور عقائدنا (قد علم صلاته) أي، مرتبته في التأخر وتسبيحه لربه:
أما صلاتنا له وتسبيحنا إياه وتحميدنا وثنائنا عليه بالوجه المشروع لنا و تنزيهنا إياه عما لا يليق بحضرته. وأما صلاته لنا وتسبيحه إيانا فتكميله إيانا و جعله لنا موصوفا بالصفات الجمالية والجلالية وتطهرنا عن دنس النقائص ورين الحجب الإمكانية. هذا لسان إشارته، وهو لسان الباطن المعرب عن مطلع الآية.
وأما لسان عبارته الذي هو لسان الظاهر، معناه: كل من الأعيان الموجودة و قد علم رتبته في عبادة ربه وتسبيحه الذي يعطيه استعداده، وهو تنزيه كل من الأعيان ربه على حسب استعداده من النقائص اللازمة لعينه، وعلم أن رتبة عبادته متأخرة عن صلاة ربه، فإنه لو لا صلاته ورحمته الوجودية وإخراجه للأعيان من ظلمات العدم إلى نور الوجود وظلمات الضلالة إلى نور الهداية، ما

كان أحد منهم يصلى.
فقوله: (في عبادة) متعلق ب (رتبته) لا ب (التأخر). أي، علم رتبته في عبادة ربه. وضمير (يعطيه) عائد إلى (كل) وفاعله (استعداده).
وفي بعض النسخ: (عن عبادته ربه). فحينئذ يكون متعلقا ب (التأخر). و في بعض النسخ أيضا: (عن عبادة ربه). فمعناه: كل قد علم صلاته، أي رتبته في عبادته، أنها متأخرة عن صلاة ربه له، وعبادة ربه إياه بالإيجاد والإيصال إلى الكمال والرحمة والمغفرة. كما قال في مواضع أخر: (فيعبدني وأعبده).
لكن الأولين أنسب إلى الأدب بين يدي الله تعالى.
(فما من شئ إلا وهو يسبح بحمد ربه الحليم الغفور.) أي، الذي لا يعاجل بالعقوبة ويعفو عن كثير من السيئات، الغفور الذي يستر ذنوب الذوات وقد يجعلها للمحبوبين من الحسنات.
(ولذلك لا نفقه تسبيح العالم على التفصيل واحدا واحدا.) أي، ولأجل أن لكل شئ تسبيحا خاصا ونحن لا نقدر على الاطلاع على تفاصيل الوجود و أسراره كلها، لا نفقه تسبيح العالم كله.
(وثم مرتبة يعود الضمير) أي، ضمير (بحمده). (على العبد المسبح فيها) أي، في تلك المرتبة.
ويجوز أن يعود ضمير (فيها) إلى (الصلاة). وهي: (في قوله: (وإن من شئ إلا يسبح بحمده).) أي، بحمد ذلك الشئ.
(فالضمير الذي في قوله: (بحمده) يعود على (الشئ)، أي، بالثناء الذي يكون عليه) أي، كما أن كل شئ يسبح ربه المطلق ويحمده، كذلك في مرتبة أخرى يسبح نفسه ويحمده، فتنزيهه لربه تنزيه لنفسه وحمده له حمد لنفسه. فيعود ضمير (بحمده) إلى نفس الشئ المسبح. وذلك لأن الهوية الأحدية كما هي ظاهرة بالمرتبة الإلهية وصارت معبودة للكل، كذلك ظاهرة في المراتب الكونية، فحينئذ إذا سبح شئ من الأكوان نفسه، يسبح الهوية الظاهرة على صورته، و هي عينه، فهو المسبح المسبح، وهو الحامد والمحمود.

(كما قلناه في المعتقد إنه إنما يثنى على الإله الذي في معتقده ويربط به نفسه.) ولكن (ما كان من عمله فهو راجع إليه، فما أثنى إلا على نفسه. فإنه من مدح الصنعة، فإنما مدح الصانع بلا شك، فإن حسنها وعدم حسنها راجع إلى صانعها. وإلى المعتقد مصنوع للناظر فيه، فهو صنعه، فثناؤه على ما اعتقده ثناؤه على نفسه.) شبه ثناء الأشياء على أنفسها بالثناء على ما هو مجعول لها. أي، الإنسان يثنى على الإله الذي هو في اعتقاده إله، وهو في الحقيقة مجعول له مصنوع، وهو جاعله و صانعه. لأن الإله المطلق لا ينحصر بتعين خاص ولا بعقد معين. فكل ثناء يثنى عليه فهو ثناء على نفسه، وهو لا يشعر بذلك. لأن كل من أثنى على الصنعة، أثنى على صانعها. لأن حسنها وعدم حسنها راجع إليه.

(ولهذا يذم معتقد غيره. ولو أنصف، لم يكن له ذلك) أي، ولأجل أنه يعينه فيما أدركه، يذم ما عين غيره، وجعل معتقد نفسه محمودا. ولو أنصف، لم يكن له أن يذم معتقد غيره، فإنه أيضا مثله.

(إلا أن صاحب هذا المعبود الخاص جاهل بلا شك في ذلك، لاعتراضه على غيره فيما اعتقده في الله.) أي، فثناؤه على ما اعتقده ثناء على نفسه، إلا أنه جاهل لا يشعر بذلك. ولو كان له شعور به، لما اعترض على غيره فيما اعتقده، وأثنى عليه. لأنه لو علم أن معبوده مجعول لنفسه، وهو يثنى على نفسه، لعلم أن ما جعله غيره أيضا مجعول له وثناؤه عائد إليه. والذوات مجبولة على الثناء على أنفسها. ولو علم أن معبوده المعين هو الإله المطلق الذي تجلى في قلبه وتعين بحسب استعداده، لعلم هذا المعنى في إله غيره أيضا، فلم ينكر عليه.

(إذ لو عرف ما قال الجنيد: (لون الماء لون إنائه). لسلم لكل ذي اعتقاد ما اعتقده، وعرف الله في كل صورة وكل معتقد.) أي، إذ لو عرف أن الحق هو الذي يتجلى بصور الأعيان وصور الأذهان بحسب الاستعدادات وقابلياتها، يسلم لكل ذي اعتقاد ما اعتقده، وعرف الله في كل صورة يظهر بها، وآمن بالحق فيها، وكان من أصحاب السعادة العظمى.

وقوله: (وكل معتقد) بالاعتقاد الخاص (فهو ظان، ليس بعالم.) إذ لو

كان عالما عارفا، لعرف الله في كل الصور والعقائد. ف (كل) مبتدأ، (فهو ظان) خبره.
ويجوز أن يكون معطوفا على قوله: (في كل صورة). أي عرف الله في كل صورة وكل عقيدة. فيفتح (القاف).
(فلذلك قال تعالى: (أنا عند ظن عبدي بي). أي، لا أظهر له إلا في صورة معتقده: فإن شاء أطلق.) وعبد الإله المطلق الظاهر في كل المظاهر والمجالي. (و إن شاء قيد) بصورة معينة يعطيها استعدادها. (فإله المعتقدات تأخذه الحدود.) لأنه مقيد معين. (وهو الإله الذي وسعه قلب عبده، فإن الإله المطلق لا يسعه شئ، (٢٧) لأنه عين الأشياء وعين نفسه، والشئ لا يقال فيه يسع نفسه، ولا لا يسعها. فافهم ذلك. والله يقول الحق وهو يهدى السبيل.)
أي، القلب لما كان معينا مقيدا مكتنفا بعوارض تعينه وحدود تشخصه، لا يدرك إلا مثله، ولا يسعه إلا ما هو معين محدود مثله. والإله المطلق جل عن الحدود وعز عن الإحاطة، فلا يسعه شئ. فكيف يسعه وهو عين الأشياء، ولا شئ غيره؟ ولا يوصف الشئ بأنه يسع لنفسه، ولا بأنه لا يسعها. فافهم ترشد.
لا يقال قوله: (فإن الإله المطلق لا يسعه شئ). يناقض ما ذكره من قبل من أن قلب العارف يسع الحق. لأن ذلك بحسب التجلي، والتجلي أبدا لا يكون إلا على قدر استعداد المتجلى له، والمتجلى له عين مقيد، فلا يمكن أن يتجلى له الحق المطلق من حيث إطلاقه، إذ هذا النوع من التجلي لا يبقى للمتجلى له وجودا و تعينا، للمنافاة بينهما.
ولا يمكن أن يتجلى لشئ بجميع أسمائه وصفاته دفعة - وهذا هو المراد - و إن كان قلب الكامل العارف قابلا لجميع التجليات الأسمائية، لكن لا يتجلى له الحق دفعة بالجميع، ولا له قابلية ذلك.

---

(٢٧) - أي كون القلب يسع الحق إنما يكون على قدر استعداد المتجلى له. (ج)

والله يقول الحق بلسان الكاملين، ويهدى سبيله للمتوجهين إليه
والطالبين، وهو الموفق للرشاد، ومنه المبدأ وإليه المعاد.
وهذا آخر ما أردنا بيانه. والحمد لله على التوفيق والشكر لولى الحقائق.
(لقد وقع تحريره ومقابلته في... سنة سبع وتسعين وثمانمأة، في بلدة تبريز.
والحمد لله أولا وآخرا) (٢٨)
لقد فرغت من تصحيح هذا الشرح أواخر ليلة الخامسة من جمادى الأولى
١٤١٢ من الهجرة النبوية، في بلدة مشهد وأنا العبد الضعيف، سيد
جلال الدين الموسوي الآشتياني. عاقبت از ما غبار ماند زنهار تا ز تو بر خاطرى غبار نماند

---

(٢٨) - به ظن قوى اين نسخه به شماره ١٩٣٩ متعلق به كتابخانه (ملك)، (وقف به آستان قدس)، با نسخه اصلى مقابله شده است وبهترين نسخه‌اى است كه ما سراغ داريم. از دوست دانشمند بزرگوار حضرت آقاى محسن بيدار فر كه اين نسخه را در اختيار بنده نهادند بسيار سپاسگزارم.