

خصوص النعم

في

شرح خصوص الحكيم

لحتم الولاية الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي

المتوفى ٦٣٨ هـ

تأليف

الشيخ علاء الدين علي بن أحمد المراهي

المتوفى ٨٣٥ هـ

وفي مقامته

الدر الثمين

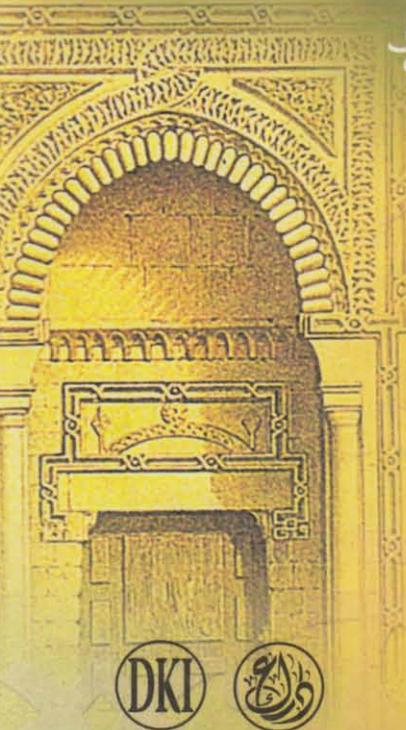
في مناقب الشيخ محيي الدين

للشيخ أبي الحسن علي بن إبراهيم القاري البغدادي

في النسخة المبرهنة

مخرجه وتعليقه

الشيخ أحمد فرید المزيدي



دار الكتب العلمية

أسسها محمد علي بيضون سنة 1971

بيروت - لبنان

HY HUMANISTISEN TIEDEKUNNAN KIRJASTO



107 204 5519

خُصُوصُ النَّعَمِ

فِي

شَرْحِ فَصُوصِ الْكَبْرِ

لِحُتْمِ الْوَلَايَةِ الشَّيْخِ الْاَكْبَرِ مَحْيِي الدِّينِ ابْنِ عَزْزِي

الْمُتَوَفَّى ٦٢٨ هـ

تَأَلِيفُ

الشَّيْخِ عَلَاءِ الدِّينِ عَلِيِّ بْنِ اُحْمَدَ الْمَرْهَاتِيِّ

الْمُتَوَفَّى ٨٣٥ هـ

وَفِي مَقَامَتِهِ

الدَّرَاثِمِينَ

فِي مَنَاقِبِ الشَّيْخِ مَحْيِي الدِّينِ

لِلشَّيْخِ أَبِي الْحَسَنِ عَلِيِّ بْنِ اِبْرَاهِيمَ الْقَارِي الْبَغْدَادِيِّ

سَهْ عُلَمَاءُ الْقَرْنِ الثَّامَةِ الْهَاجِرِيِّ

تَحْقِيقُهُ وَتَخْرِيجُهُ وَتَعْلِيلُهُ

الْشَّيْخِ اُحْمَدَ فَرِيدِ الْمَرْزُوقِيِّ



دار الكتب العلمية

أسسها محمد علي بيضون سنة 1971

بيروت - لبنان

HELSINGIN YLIOPISTON
HUMANISTISEN TIEDEKUNNAN
KIRJASTO

TOPELIX

**Title: Ḥuṣūṣ al-ni‘am
fi ṣarḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam**
(Explaining of Ibn Arabi's book
"Fusus al-Hikam")

classification: *Sufism*

Author: ‘Alā‘uddīn al-Mahā‘imi

Editor: Aḥmad Farid al-Mizyadi

Publisher: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah

Pages: 728

Year: 2007

Printed in: Lebanon

Edition: 1st

الكتاب: خصوص النعم
في شرح فصوص الحكم
التصنيف: تصوف
المؤلف: الشيخ علاء الدين الماهمي
المحقق: أحمد فريد المزيدي
الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت
عدد الصفحات: 728
سنة الطباعة: 2007
بلد الطباعة: لبنان
الطبعة: الأولى



دار الكتب العلمية

أسسها محمد علي بيضون سنة 1971

بيروت - لبنان



Copyright
All rights reserved
Tous droits réservés



جميع حقوق الملكية الأدبية والفنية محفوظة
لدار الكتب العلمية بيروت - لبنان
ويحظر طبع أو تصوير أو ترجمة أو إعادة تنضيد الكتاب كاملاً أو
مجزئاً أو تسجيله على أشرطة كاسيت أو إدخاله على الكمبيوتر
أو برمجته على أسطوانات ضوئية إلا بموافقة الناشر خطياً.

Exclusive rights by ©

Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah Beirut - Lebanon

No part of this publication may be translated,
reproduced, distributed in any form or by any means,
or stored in a data base or retrieval system, without the
prior written permission of the publisher.

Tous droits exclusivement réservés à ©

Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah Beyrouth - Liban

Toute représentation, édition, traduction ou reproduction
même partielle, par tous procédés, en tous pays, faite
sans autorisation préalable signée par l'éditeur est illicite
et exposerait le contrevenant à des poursuites
judiciaires.

الطبعة الأولى

٢٠٠٧ م - ١٤٢٨ هـ

دار الكتب العلمية

أسسها محمد علي بيضون سنة 1971

بيروت - لبنان

Mohamad Ali Baydoun Publications Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah

عزمون ، القبعة ،
مبنى دار الكتب العلمية
Aramoun, al-Quebbah,
Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah Bldg.
هاتف: 0810/11/12 804 5 961 +
Tel : +961 5 804 810/11/12
فاكس: 0813 804 5 961 +
Fax: +961 5 804813
ص.ب. 11-9424 بيروت - لبنان
P.o.Box:11-9424 Beirut-lebanon
رياض الصلح بيروت ٢٢٩٠ ٧
Riyad al-Soloh Beirut 1107 2290

<http://www.al-ilmiyah.com>
sales@al-ilmiyah.com
info@al-ilmiyah.com
baydoun@al-ilmiyah.com

ISBN 2-7451-5808-2 (10 dig)

ISBN 978-2-7451-5808-6 (13 dig)



9 782745 158086

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة التحقيق

الحمدُ لله مخصَّصٌ قلوبَ الكَلَمِ، مخصوصُ فُصوصِ نَوادرِ تنزلاتِ الحِكمِ، وصَلَّى اللهُ على مَنْ أوتِيَ جوامعَ الكَلَمِ، المنعوتِ بالنورِ الأقدمِ، والقيلِ الأقومِ، والمبعوثِ إلى كافةِ الأممِ بالشرعِ الأعمِ الأشملِ الأتمِ على الصراطِ السويِّ، والسييلِ الأهمِّ، منه افتتَحَ خزائنِ الجودِ والكرَمِ، وبه اختتمَ حتى صارَ به الفَاتِحِ الخاتمِ، وعلى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمِ.

وبعد ..

فهذا كتاب جديد من تراث الحقائق الصوفية وبالأخص من المدرسة الأكبرية المحيوية يشرح فيه مؤلفه المهائمي «الفصوص» لسيدي محيي الدين بن العربي الشيخ الأكبر الختم الثاني، ختم الولاية الحمدية، قد التزم فيه الشيخ الشارح شرح ألفاظ الفصوص بطريقة التعبير الإشاري، والفهم الذوقي حيث إضافة المعنى الحقيقي للجمل والألفاظ، فمن المعلوم أن لكل عارف مشربه، ومدده النوراني الذي به تظهر المعارف والعوارف، فجاء الكتاب حاوياً للمعاني الحسان مشتملاً على جميل البيان.

ومن الملاحظ أن هذا الشرح من أوسع شروح الفصوص فيما وصل إلينا في عالم

المخطوطات.

وقد زكَّى هذا الشرح شيخي وسيدي مصطفى بن عبد السلام الملواني، وأثنى عليه بقوله: فيه فوائد جميلة ونافعة، وأبدى لي أهميته ودعاني لتحقيقه أكثر من مرة، وكان آخرها قبل انتقاله بأيام في المجلس الأخير ظاهراً بيني وبينه، حيث عدَّ علي بعض الكتب التي أوصاني بتحقيقها، وكأنها الوصية، وكانت! فرضي الله عنه، وقدس روحه، ونور ضريحه. هذا.. وإن كتاب فصوص الحكم من نصوص الوارث العلم من جلالته قدره جفَّ

القلم، وورث الجود والعلم والكرَم على الوجه الأحسن الأكمل الأتم، فتح الوجود بحسن الاتباع، وعبرَ على العلم بأحسن الأطلاع، وختم خزائن الجود بوضع القدم على القدم، طنَّت بصيت مفاخره أذان الزمان، ونطقت بمحامده ألسنة الأكوان، وتعتَّرت بنفائس أنفاسه مشام عوالم الحدثان، ورأت عين الكمال بعينه إنسان عين كمال الإنسان، لا تحصره الأسماء الحسنَى، ولا يقيده الوصف والتخلق بالأسماء.

فَكُلُّ رِذَاءٍ حُيِّطَ مِنْ نَسْجِ تَسْعَةٍ وَتَسْعِينَ اسْمًا عَنْ مَعَالِيهِ قَاصِرُ

﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ [الأنعام: 91]. والأمر كما قيل:

إذا نحنُ أثبتنا عليكِ بِصَالِحٍ فَأنتَ الذي تُثنتي وَفوقَ الذي يُثني بشي
يعني الشيخ الأكبر أبا عبد الله محمد بن علي الطائي الحاتمي الخاتم ؑ وأرضاه وجعل
البقاء على الأصل منزله ومأواه.

كتابٌ ظهر بين أظهر الناس بحكم أعزُّ الإشارة، وأشرف الالتماس، لعمرِكَ! إنه
فصل الخطاب باطنه فيه الرحمة، وظاهره من قبله العذاب، كلا إنها عصا ألقاها موسى.

وقال ؑ في الباب السادس والستين والثلاثمائة: إن جميع ما أتكلّم به في مجالسي وفي
تصانيفي، إنما هو من حضرة القرآن وخزائنه، أُعطيت مفتاح الفهم فيه، والإمداد منه وهذا
حتى لا نخرج عند انتهاء كلامه.

وقال ؑ: إن الله سبحانه وتعالى قد أمرني على لسان نبيّه ﷺ بال نصيحة الله ولرسوله،
ولأئمة المسلمين وعامتهم خطاباً عاماً، ثم خاطبني على الخصوص من غير واسطة غير مرة
بمكة وبدمشق.

فقال لي: انصح عبادي في مُبشّرة أريتها، فتعين عليّ الأمر أكثر مما تعين على غيري،
فالله يجعل ذلك من الله عنايةً وتشريعاً لا ابتلاءً وتمحيصاً.

وإليك أخي الحبيب كتاب الفصوص، وفي مقدمته الدر الثمين في مناقب سيدي محيي
الدين، للشيخ البغدادي، ليكون افتتاحه خيراً، وقد قمت كما سترى بالضبط على نسختين،
والتعليق والتوثيق، والتخرّيج، وكذلك المتن وهو الفصوص بضبطه ووضع بعض فروق
النسخ، والله أسأل التوفيق والقبول، والإخلاص في خدمة تراث السادة العارفين إلى يوم
الدين، واللهم صلّ على سيدنا محمد وآله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين ...
أمين أمين أمين رب العالمين.

ذكر بعض شروح الفصوص

- شرح الفصوص لأحمد بن يوسف بن محمد الحصكفي القاضي شهاب الدين السندي
الشافعي توفي سنة 895 هـ.

- الجانب الغربي في حل مشكلات محيي الدين ابن عربي من الفصوص رسالة فارسية أبو
الفتح محمد بن مظفر الدين محمد بن حميد المتوفى في حدود سنة 926 هـ.

- كشف ما يرد به على الفصوص (عين الحياة) - طبع بتحقيقنا.

- الفضل الوهبي في ترجمة الجانب الغربي في حل مشكلات الفصوص لابن عربي، لأبي
الفتح المكي، لأحمد نبلي ابن القاضي عسكر ميرزا محمد بن حبيب الحنفي القاضي بعسكر

- روم إيلي الأديب المتوفى سنة 1161 هـ.
- حاشية على فصوص الحكم لبازيد خليفة ابن عبد الله الرومي مات في حدود 910 هـ.
- جواهر النصوص في كلمات الفصوص لعبد الغني بن إسماعيل بن عبد الغني النابلسي الدمشقي العارف بالله النقشبندي القادري، وتوفى سنة 1143 هـ.
- جامع أسرار الفصوص (تحت قيد التحقيق) لقره باش الولي علي الأطول بن محمد القسطموني الرومي الشهير 1097 هـ.
- شرح الفصوص لمحمد بن صالح الرومي المعروف بيازيجي زاده الحنفي الزاهد من مشايخ البيرامية المتوفى سنة 855 هـ.
- كشف الحجاب عن وجه الكتاب في شرح الفصوص للشيخ الأكبر مجلدين، يحيى بن بير علي بن نصح القسطنطيني الرومي توفي سنة 1007 هـ.
- نص الفصوص في شرح الفصوص، لحيدر بن علي العلوي الحسيني الأملي.
- تجليات عرائس النصوص في منصات حكم الفصوص لعبد الله البوسنوي.
- شرح الفصوص للقيصري داود بن محمود بن محمد الرومي 751 هـ.
- شرح الفصوص للقاشاني 730 هـ.
- شرح مولى جامي
- شرح الفصوص لعبد الخلوتي أفندي.
- مجمع البحرين شرح الفصين للشريف ابن ناصر الكيلاني فرغ منه 940 هـ (طبع بتحقيقنا).

كتبه

أبو الحسن والحسين

أحمد فريد المزيدي

0101463027



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سند المحقق وإجازته

بتصانيف ومرديات الشيخ الأكبر

قلت: أجازني الشيخ عبد العزيز بن محمد الصديق الغماري، عن شيخه بدر الدين بن يوسف بن بدر البيهاني الحسني، عن الشيخ البرهان السقا، عن الشيخ محمد بن سالم بن ناصر الفشني، المعروف بولي الله تعيلب، عن الشهابين: الشيخ أحمد بن الحسن الجوهري، والشيخ أحمد بن عبد الفتاح الملوي، كلاهما عن الحافظ عبد الله بن سالم البصري، عن الشيخ محمد بن سليمان الروداني، عن الشيخ شمس الدين محمد بن سعيد المراكشي، عن الشيخ أشرف الأشراف أبي محمد عبد الله بن علي بن طاهر الحسني، عن الشمس محمد بن عبد الرحمن العلقمي، عن الإمام الحافظ جلال الدين السيوطي، عن الشيخ محمد بن مقبل الحلبي، عن أبي طلحة الحرابي الزاهد، عن الشيخ شرف الدين الدمياطي، عن الشيخ سعد الدين محمد بن سيدي محيي الدين بن عربي، عن والده:

ختم الولاية المحمدية، حضرة إمام العارفين، وشيخ شيوخ العالمين، صاحب القَدَم من القَدَم، غوث البرية، قطب العرب والعجم، من خضعت له الرقاب، وشهدت بسلطنته الأقطاب، بحر العلم اللدني، مولانا الشيخ محيي الدين ابن العربي الحاتمي الطائي.

رُوحَ اللَّهِ تَعَالَى أَرْوَاحَنَا بِنَفَحَاتِ رُوحِهِ، وَفَتَحَ أَقْفَالَ قُلُوبِنَا بِمِفْتَاحِ فُتُوحِهِ، وَلَا زَالَتْ رَحْمَةُ الرَّحْمَنِ فَيَاضَةً عَلَى رُوحِهِ فِي كُلِّ حِينٍ وَأَنٍ، آمِينَ.

قَدَسَ اللَّهُ سِرَّهُ وَأَعْلَى فِي الْعَالَمِينَ ذَكَرَهُ

كُتِبَهُ

أَبُو الْحَسَنِ وَالْحُسَيْنِ أَحْمَدُ فَرِيدُ الْمَزِيدِيِّ

0101463027

ترجمة الشيخ المصنف

هو الشيخ الإمام الحجة المترجم المناظر الصوفي: أبو الحسن علي بن إبراهيم بن عبد الله بن إبراهيم بن يوسف القاري البغدادي.

من علماء القرن الثامن الهجري.

وكان ينعت الشيخ مجد الدين الفيروزآبادي-صاحب القاموس- بقوله: «شيخنا» وذكر أنه سمع منه في دهلي المحروسة، سنة 784 هـ.

وكان المجد الفيروزآبادي طاف وارتحل في البلاد، ودخل الهند والروم واليمن ودمشق، ومات بزبيد في اليمن.

وذكر المصنف أيضاً أنه أرسل برسالته هذه إلى الصنو العزيز الشيخ أحمد بن الرّدّاد الزبيدي اليمني من كبار مشايخ الصوفية.

وفي ذلك دلالة على أن المصنف من أقران الشيخ الرّدّاد، وطبقته.

هذا وقد بحثت في مصادر كثيرة جداً، فلم أقف له على ترجمة، والله أعلم.



الذراتميين
في مناقب الشيخ محيي الدين
للشيخ أبي الحسن علي بن ابراهيم القاري البفراي
من علماء القرن الثامن الهجري

تحقيقه وتصحيحه
الشيخ أحمد فرید المزیدي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وعليه نتوكل، وبه نستعين

الحمد لله العليم الحكيم الخبير، المنزه عن الشبيه والتظير المقدس عن التمثيل والتصوير ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: 11].

أحمده على ما أولانا به من الخير الكثير والمن الغزير، وأشكره شكر معترف بالتقصير عن القليل والتقصير، والصلاة على البشير النذير، السراج المنير، الذي أقر بفضلته كل نبي وسفير، وكان له في الخلق التقديم وفي البعث التأخير.

وإن جَاءَ بَعْدَ الْأَنْبِيَاءِ مُؤَخَّرًا لَقَدْ كَانَ قَبْلَ الْأَنْبِيَاءِ مُقَدَّمًا
فَكَأَنَّمَا لَهُ الْحِجَابُ فِي مَوَكِبِ الْهُدَى وَلَا غَرَوُ لِلْحِجَابِ أَنْ تَتَقَدَّمَا
أَقَامَ قَنَاةَ الدِّينِ بَعْدَ اعْوِجَاجِهَا فَمِنْ بَعْدِهِ مَا اعْوَجَ مَا كَانَ قَوْمًا
محمد وآله، ما أدبر الليل البهيم، وأسفر الصبح المنير.

وبعد.. فهذه رسالة سميتها: «الدر الثمين في مناقب الشيخ محيي الدين»، وأرسلتها إلى الصنو العزيز، والحرز الحريز الشيخ شهاب الحق والدين أحمد بن الرذاد الصوفي اليميني⁽¹⁾، لا زالت آيات فضله مسطورة، ورايات علمه منشورة بالتمكين، ما أسفر الصبح المبين. أذكر فيها أحواله وأقواله بإيجاز واختصار، دون إطناب وإكثار، إذا أكثر سيرته العجيبة، وآدابه الغريبة، وما يسر الله سبحانه وتعالى عليه من أسباب البر، وغلق عنه أبواب الشر المذكور في مصنفاته، مسطور في مؤلفاته، ومعظمها في «الفتوحات المكية».

فأقول، والله المستعان، ومنه يستمد العرفان: إن الذي يُحتاج إليه بابان:

الباب الأول: في أحواله.

الباب الثاني: في أقواله.

(1) هو أحمد ابن القاضي رضي الدين الرذاد التيمي القرشي. شيخ الزمان والمكان، والمشار إليه بالبنان، إنسان الأعيان، وعين الإنسان، إمام الطريقة وعين الحقيقة، ينبوع المعارف الإلهية، ومعدن العوارف الحقيقية. انتهت إليه رئاسة الصوفية باليمن، كان يحضر مائدته كل صباح ومساء نحو ثلاثمائة، ولم يزل على طريق القوم حتى مات سنة إحدى وعشرين وشانمائة. انظر: ذيل الدرر الكامنة (265)، الضوء اللامع (1/260)، طبقات الخواص (30)، الكواكب الدرية (681).



الباب الأول: في أحواله

وهذا الباب قد اعتنى به جَم غفير، وجمع كثير من فرسان أصحابه، وأعيان أحبابه، أذكر منه اليسير، معرفاً بالعجز والتقصير.

اعلم أيدك الله بتوفيقه، وأراك الحق بتحقيقه أن علماء التاريخ ذكروا أنه الشيخ الإمام، قدوة الأنام، عمدة الأحكام، النور البسيط، البحر المحيط، ذو المواهب الإلهية، والعطايا القدسية، مفتي الطريقتين، حجة الفريقتين، سلطان العارفين، برهان المحققين، محيي الملة والدين، أبو عبد الله محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن علي الحاتمي الطائي الأندلسي، المشهور بابن العربي، أفاض الله علينا من بركات أسراره الطاهرة الزاهرة، ما يبلغ بنا صلاح الأحوال، وفلاح الأقوال في الدنيا والآخرة.

لم يكن بالطويل، ولا بالقصير، لين اللحم، بطنه بين الغلظة والرقّة، أبيض، مشرب بحمرة وصفرة، معتدل الشعر طويله، ليس بالسبط ولا بالجعد، ولا بالقطط، أسيل الوجه، أعين، معتدل اللثة، ليس في وركه ولا صلبه لحم، خفي الصوت صافيه، أغلظ منه، وما رق في اعتداله، طويل البنان، سبط الكف، قليل الكلام والضحك؛ إلا عند الحاجة، ميل طباعه إلى الصفراء والسوداء، في نظره قدع، ومشيّه ليس بعجلان ولا بطيء.

وقد أجمع علماء الفِراسة على أن هذه الهيئة أحسن الهيئات، وأعدل النشئات، ولم تصح هذه الهيئة إلا لرسول الله ﷺ، وللشيخ محيي الدين ﷺ.

وكان مولده بمرسية، بلدة من بلاد الأندلس، ليلة الاثنين سابع عشر رمضان المعظم سنة ستين وخمسائة، ونشأ بها، ثم انتقل إلى إشبيلية، وهي تحت بلاد الأندلس، سنة ثمان وستين، فأقام بها إلى سنة ثمان وتسعين، ثم دخل إلى بلاد المشرق، وطاف جميعها، وحج وجاور بمكة المشرفة سنين كثيرة، وصنف بها كتبه كـ «الفتوحات» وغيرها كما سيأتي.

وكان من أبناء الملوك والأعيان، ورؤساء ذلك الزمان، وكان أبوه وزير صاحب إشبيلية سلطان المغرب، فدعاه بعض الملوك من أصحاب والده ودعا جماعة من أبناء الملوك، فلما حضر الشيخ محيي الدين ﷺ وحضرت الجماعة وأخذوا حظهم من الأكل دارت عليهم أقذاح الراح، فوصل الدور إلى الشيخ محيي الدين ﷺ وأخذ القدح بيده وأراد شربه، فسمع قائلاً يقول: يا محمد، ما لهذا خلقت.

فرمى بالقدح، وخرج مدهوشاً، فلما وصل إلى باب داره، رأى بالباب راعي غنم الوزير قد وصل بالتراب الذي عليه كل يوم، فاستصحبه إلى ظاهر البلد، وأخذ ثيابه فلبسها وأعطاه ثيابه، وساح إلى أن وصل بعد ساعات إلى جبانة، وكانت على نهرٍ جارٍ، فقصد الإقامة بالجبانة، فوجد في وسطها قبراً قد خسف به وانهدم وصار مثل المغارة الصغيرة،

فدخله واشتغل بالذكر لا يخرج إلا وقت الصلاة.

قال الشيخ رحمه الله فأقمت بتلك الجبانة أربعة أيام، وخرجت بعدها هذه العلوم كلها. ثم اجتمع بعد ذلك بعلماء بلاد الغرب وصلحائها وأوليائها، فأقر الكل بجلالة قدره، وانقادوا لنبيه وأمره، واعترفوا بعلو شأنه، وارتفاع مكانه، ولو وقف الإنسان على ما جرى بينه وبين علماء ذلك الزمان من المحاضرات والمجالسات والمكاتبات والمراسلات لحار قلبه، وطار لُبُّه من أحواله العجيبة وأقواله الغريبة، وكل ذلك مذكور في مصنفاته، مسطور في مؤلفاته. ثم توجه إلى مكة - شرفها الله تعالى - وحج ودخل بلاد الروم، وتزوج بأقرب قطب الوقت الشيخ صدر الدين محمد بن إسحاق القونوي رحمه الله ⁽¹⁾، وعلى يده تخرج، ثم انتقل إلى دمشق بعد ما جاور بمكة المشرفة مدة من الزمان، وكان بها رئيس هذا الشأن. ثم أقام بدمشق مدة حياته إلى حين وفاته مشغلاً بالتصانيف العجيبة، والتواليف الغريبة، لم ينسج على منوالها، ولا سمحت قريحة بمثالها، ما يزيد على خمسمائة مصنف، وسيأتي ذكر مصنفاته في الباب الثاني.

ولما توفي ليلة الجمعة الثانية والعشرين من ربيع الآخر سنة ثمان وثلاثين وستمائة كان لجنائزته يوم مشهود، ووقت مسعود، وشيعة صاحب دمشق راجلاً مع جمهور الأمراء والوزراء والعلماء والفقراء، ولم يبق بدمشق أحد إلا شيعة.

وغلقت أهل الأسواق دكاكينهم ثلاثة أيام تعزية له، ودفن بجبانة محيي الدين ابن الزكي بصاحلية دمشق، بسفح جبل قاسيون، وبُني عليه بناء عظيم ومزار كريم، وهو إلى الآن مزار أعيان الزمان في كل عصر وأوان، يلوح منه لزواره ألوان الأسرار، ويفوح منه لقصاده تضوع الأعطار بالأقطار، تستجاب فيه الدعوات لذوي الحاجات في سائر الأوقات. وكان رحمه الله شيخاً جليلاً، عالي القدر، واسع الصدر، متمكناً من العلوم الشرعية، راسحاً في أسرار المعارف الحقيقية، وفي سائر العلوم التي حارت فيها الأفهام والعقول.

(1) هو سيدي محمد بن إسحاق بن محمد الرومي، الصوفي، العارف الكبير الإمام الشهير صدر الدين القونوي، أجل تلامذة ابن عربي. كان عارفاً على المقام، متكلماً بما تقتصر عنه الأفهام، وهو شيخ أهل الوحدة بقونية وما والاها. كان يسلك طريق شيخه الحاتمي في جميع أحواله ومقالاته التي تفرد بها، والوقوف عند نص أقواله، وكان بكتبه سيما الفتوحات مغري، وهي أجود ما يعرفه، وخير دينار يخرج من كيس معاليه ويصرفه. وله تصانيف في السلوك منها «شرح التحليات» وله تفسير شهير، وكتاب «النفحات الإلهية» و«النصوص في فك الفصوص»، وشرح أسماء الله الحسنى، ثلاثتهم بتحقيقنا، و«مفتاح غيب الغيب» وغير ذلك. مات بقونية سنة اثنين وسبعين وستمائة. انظر: طبقات السبكي (45/8)، طبقات الأولياء (467)، طبقات الشعراني (203/1)، كرامات الأولياء (133/1).

وكان أوحد أهل زمانه، وأسعد أقرانه، وأنجد إخوانه، لم يكن في عصره من يوازيه، ولا في دهره من يدانيه، وكان في عصره من العلماء الأبرار والمتكلمين النظار، والفقهاء الأبحار، والمشايخ الكبار ما لم يوجد في عصر من الأعصار، وكلهم أقرأوا بعلمه، واعترفوا بفضله، وما بلغنا أن أحدًا من فقهاء دهره وعلماء عصره اعترض عليه، بل كانوا يرحلون من أقاصي البلاد إليه إذ ما من فن من فنون العلم المنقول منها والمعقول إلا وكان إمامًا فيه، ومقتدى أهله وطالبيه، وكانت القضاة والملوك في خدمته، وأهل التصوف والسلوك يسرون بسيرته.

والناس فيه ثلاث فرق:

الفرقة الأولى

وهم الذين عاصروه، وبكل فضل وصفوه، وعلى أنفسهم ميزوه، كالإمام فخر الدين محمد بن عمر بن حسين الرازي رحمته الله، والشيخ الإمام شيخ مشايخ الإسلام الشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمته الله، وشيخ الشيوخ الشيخ شهاب الدين عمر بن محمد السهروردي رحمته الله، والشيخ سعد الدين محمد بن المؤيد الحموي رحمته الله، والشيخ كمال الدين الزملكاني رحمته الله، وقاضي القضاة الملكية رحمته الله، والحافظ ابن عساكر، وابن النجار، وابن الديبشي، وملك العلماء أفضى القضاة أبي يحيى زكريا بن محمد بن محمود الأنسي القزويني رحمته الله، وغيرهم مما لا يحصى ولا يستقصى من العلماء والأخيار، أضربت عن ذكرهم طلبًا للاختصار، ولو أخذت [.....]⁽¹⁾ وذكر أساميهم، وما جرى له معهم من المحاضرات والمراسلات؛ لخرجت عما التزمته من الإيجاز والاختصار إلى الإطناب والإكثار.

فأما الإمام فخر الدين الرازي رحمته الله ⁽²⁾ فكان الشيخ محيي الدين رحمته الله بإرشاده له الأساس في انقطاعه عن الخلق، وانعزاله عن الناس، وذلك أن الشيخ محيي الدين رحمته الله بلغه أن

(1) كلمة محوطة في الأصل.

(2) ترجمه الصفدي بقوله: الرازي محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي الإمام العلامة فريد دهره ونسيج وحده، فخر الدين أبو عبد الله القرشي التيمي البكري الطبرستاني الأصل الرازي المولد ابن خطيب الري الشافعي الأشعري. ولد سنة أربع وأربعين وخمسائة، واشتغل على والده الإمام ضياء الدين، وكان من تلامذة محيي السنة أبي محمد البغوي، وكان إذا ركب يمشي حوله نحو ثلاثمائة تلميذ فقهاء وغيرهم، وكان خوارزم شاه يأتي إليه.

وله تصانيف، ورزق الإمام فخر الدين السعادة العظمى في تصانيفه، وانتشرت في الآفاق، وأقبل الناس على الاشتغال بها ورفضوا كتب الأقدمين، وكان في الوعظ باللسانين مرتبة عليا، وكان يلحقه الوجد حال وعظه ويحضر مجلسه أرباب المقالات والمذاهب ويسألونه ورجع بسببه خلق كثير من الكرامية وغيرهم إلى مذهب السنة، وكان يلقب بهرة شيخ الإسلام، يقال إنه حفظ الشامل في أصول الدين لإمام الحرمين. انظر: الوافي بالوفيات (2/38).

الإمام فخر الدين الرازي كان ذات يوم جالساً بين أحبائه وخواص أصحابه فبكى بكاءً شديداً حتى كاد يغشى عليه، وخاف من كان لديه، فما أفاق وكفكف دمه المهرق سأل بعض جلسائه عن سبب بكائه؟

فقال: مسألة اعتقدتها منذ ثلاثين سنة تبين لي الساعة بدليلٍ لاح لي أن الأمر على خلاف ما كان عندي فبكيت، وقلت في نفسي: لعل الذي لاح لي الآن يكون مثل الأول، فلما بلغ الشيخ محيي الدين ﷺ ذلك انتهر الفرصة في إيقاظه بإعراضه عن العلوم النظرية، والتعرض للنفحات الإلهية، وقطع كل رابطة، والأخذ عن الله تعالى بغير واسطة، فكتب له من علمه المكنون رسالة من حقها أن تكتب بواد العيون، وتلك الرسالة عندي، وبأيدي الناس، ولو لا خوف الإطالة لذكرتها.

فكانت سبباً لاعتزاله، وتبديل أقواله بأحواله، وأثرت فيه غاية التأثير، وأفاضت عليه كل خير كثير، حتى قال:

نَهَايَةُ إِقْدَامِ الْعُقُولِ عِقَالٌ وَأَكْثَرُ سَعْيِ الْعَالَمِينَ ضَلَالٌ
وَأَرْوَاحُنَا فِي وَحْشَةٍ مِنْ جِسْمُونَا وَحَاصِلُ دُنْيَانَا أَذَى وَوَبَالٌ
وَلَمْ نَسْتَفِدْ مِنْ بَحْثِنَا طَوْلَ عُمَرَانَا سِوَى مَا جَمَعْنَا مِنْهُ مِنْ قِيلٍ وَقَالَ
وَكَمْ قَدْ رَأَيْنَا مِنْ رِجَالٍ وَدَوْلَةٍ فَبَادُوا جَمِيعًا مُسْرِعِينَ وَزَالُوا
وَكَمْ مِنْ جِبَالٍ قَدْ غَلَّتْ شُرْفَاتُهَا رِجَالٌ فَزَالُوا، وَالْجِبَالُ جِبَالٌ

وأما الإمام شيخ مشايخ الإسلام الشيخ عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام ﷺ⁽¹⁾

(1) هو سلطان العلماء عبد العزيز بن عبد السلام. العلامة ذو الفنون. وحيد عصره، عز الدين السلمي الدمشقي ثم المصري، شيخ الشافعية، وقدة الصوفية، أمام عزة دائم، وطائر فضله حائم، وبحر كمال موجه زاخر، وجوهر علومه فاخر. أخذ الفقه عن ابن عساكر، والأصول عن الأمدي، ورحل إلى بغداد، وكان يلبس قبعاً لباداً، ويحضر به المواكب السلطانية بلا عمامة.

ومن مؤلفاته: تفسير مختصر في مجلد، والقواعد الكبرى والصغرى، ومجاز القرآن، وشجرة المعارف، وشرح الأسماء الحسنى، ومختصر النهاية، والجمع بين الحاوي والنهاية، والفتاوي الموصلية، وغير ذلك. وسمع الحديث من ابن طبرزد وغيره، وعنه أخذ الدمياطي وابن دقيق العيد، وهو الذي لقبَ بسُلطان العلماء، والتاج الفركاح، والباجي، وخلق. وكان أولاً ينكر على الصوفية ويقول: هل لنا طريق غير الكتاب والسنة؟ فلما اجتمع بالشاذلي وذاق مذهبهم، وقطع السلسلة الحديد بالكراسة الورق، صار يمدحهم، بل دخل في عدادهم.

مات بمصر سنة ستين وستمائة، ودفن بالقرافة الكبرى في آخرها.

انظر: ذيل الروضتين (216)، ومرة الزمان (505/1)، وفيات الأعيان (95)، وفوات الوفيات

(350/2)، مرة الجنان (153/4)، البداية والنهاية (235/13).

فقد روى أفضى القضاة، مفيد الحاضر والبادي، مجد الدين الفيروزآبادي رحمته بإسناده المتصل إلى خادم الشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمته قال: كنا بمجلس درس بين يدي الشيخ عز الدين، فجاء في باب الردة ذكر لفظة الزنديق، فقال بعض الحاضرين: هل هي عربية أم عجمية؟

فقال بعض: إنما هي فارسية معربة أصلها (زن دين) أي: دين المراءاة.

قلت: هذا لا يصح؛ لأن لفظة (زن) فارسية، ولفظة (دين) عربية، فكيف يصح ما ذكره ذلك الفاضل؟ وإنما الشأن فيها أن المحوس لهم كتاب اسمه «زند»، وهذه اللفظة تفسيرها موقوف على الواضع لها، لم يعرف معناها، وذلك الكتاب أخرجه لهم [زردهشت]، وادعى أنه من الله تعالى، وتلك الدعوى باطلة بالإجماع بدليل قوله رحمته: «نزلهم منزلة أهل الكتاب غير آكلي ذبائهم ولا ناكحي نساءهم» ⁽¹⁾ أي: المحوس.

فالحاصل أن من اتبع ذلك الكتاب سمي زندي، فزادت العرب في آخرها قافاً فقالوا:

زنديق؛ فهذا سبب تعريبها.

نرجع إلى كلام ذلك الفاضل (زن دين) أي: دين المراءاة، فعُربت فقيلاً: زنديق،

وهو الذي يُظهر الإيمان ويخفي الكفر.

قلت: وهذا أيضاً لا يصح؛ لأن من يظهر الإيمان ويخفي الكفر لا يسمى زنديقاً

وإنما يسمى منافقاً؛ لأنه مشتق من النفاق، وهو باب بيت اليربوع، فإن له بابين أحدهما نفاق، والآخر قاصعاء، فإذا طلب من نفاق خرج إلى قاصعاء، وإذا طلب من قاصعاء خرج إلى نفاق، فكذلك المنافق إذا طلب منه الكفر خرج من الإيمان، وإذا طلب منه الإيمان خرج من الكفر.

وأما الزنديق فهو الذي يقول بالنور والظلمة، وذلك مذهب الثنوية، وهم الذين

يقولون بيزدان واهرمن.

فلما قال ذلك الفاضل ما قال، قال بعض الحاضرين: مثل من؟ فقال رجل كان

جالساً إلى جانب الشيخ عز الدين: مثل ابن العربي بدمشق، فلم ينطق الشيخ عز الدين رحمته،

ولم يرد عليه.

قال الخادم: وكنت صائماً في ذلك اليوم، وكان الشيخ عز الدين أيضاً صائماً، فاتفق

أن دعائي للإفطار معه، فحضرت ووجدت منه إقبالاً ولطفاً، فقلت: يا سيدي، هل تعرف

الغوث القطب الفرد الجامع في الوقت هذا؟

فقال رحمته: ما لك ولهذا، كُلْ، فعرفت أنه يعرفه، فتركت الأكل، وقلت: لوجه الله

(1) رواه عبد الرزاق في «مصنفه» (72/6) بنحوه.

عرفني من هو؟ فتبسم، وقال: هو الشيخ محيي الدين بن العربي رحمه الله، فأطرقت ساكنًا متحيرًا، فقال الشيخ رحمه الله: ما لك؟ قلت: قد تحيرت، قال: لم؟ قلت: أليس اليوم قال ذلك الرجل الذي كان جالسًا إلى جانبك في الشيخ محيي الدين بن العربي رحمه الله ما قال وأنت ساكت لم ترد عليه؟

فتبسم الشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله، وقال: اسكت! ذلك مجلس الفقهاء. قلت: إن الشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله بسط عذر الفقهاء في الطعن بما لم يحيطوا به علمًا، وحقق للخادم حال الشيخ محيي الدين رحمه الله لما نبهه على جلالته قدره، وعلو شأنه.

وأما شيخ شيوخ الإسلام الشيخ شهاب الدين عمر بن محمد السهروردي رحمه الله لما اجتمع بالشيخ محيي الدين رحمه الله بمكة المشرفة تفاوضا قليلاً، فلما افترقا سئل الشيخ شهاب الدين رحمه الله: كيف وجدت الشيخ محيي الدين؟ قال: وجدته بحرًا لا ساحل له⁽¹⁾. وسئل الشيخ محيي الدين رحمه الله عن الشيخ شهاب الدين رحمه الله: كيف وجدت الشيخ شهاب الدين؟ قال: وجدته عبدًا صالحًا.

وأما الشيخ المحقق المدقق سعد الدين محمد بن المؤيد بن عبد الله بن علي بن حمويه الحموي - قدس الله روحه الزكية - لما رجع من الشام إلى بلاده سأله أشراف أترابه، وخواص أصحابه: من تركت بالشام من العلماء؟

قال رحمه الله: تركت بها بحرًا زخارًا، لا قعر له ولا ساحل، يعني الشيخ محيي الدين رحمه الله. فأما شيخ مشايخ الشام كمال الدين بن الزمكاني فسيأتي ذكره في الفرقة الثانية، وفي الباب الثاني.

وأما قاضي قضاة الشافعية القاضي شمس الدين الخويبي⁽²⁾ - رحمه الله - فكان يخدم

(1) هو سلطان العاشقين، عمر بن محمد بن عمويه الشيخ شهاب الدين السهروردي.

شيخ العارفين بالعراق على الإطلاق بالاستحقاق، صاحب عوارف المعارف، أحياناً رسم الصوفية، فساد بما شاد وعمر. ولد سنة تسع وثلاثين وخمسمائة بسهرورد، ونشأ بها، ثم قدم بغداد، فصحب عمه الشيخ أبا النجيب عبد القاهر الذي كفله لما قتل أبوه وهو جنين. وأخذ عن الشيخ عبد القادر الجيلاني وغيره، وسع الحديث من جماعة. وكان فقيهاً شافعيًا، عالمًا صوفيًا، إمامًا ورعًا، زاهدًا عارفًا، شيخ وقته في علم الحقيقة، وإليه المنتهى في تربية المريدين. انظر: الكواكب (543).

(2) هو قاضي القضاة ذو الفنون شهاب الدين أبو عبد الله ابن قاضي القضاة شمس الدين الخويبي الشافعي قاضي دمشق وابن قاضيها، ولد في شوال سنة ست وعشرين وستمائة ونشأ بها واشتغل في صغره ومات والده وله إحدى عشرة سنة. سمع منه ابن الفرضي والشيخ جمال الدين المزني والبرزالي والخثي وعلاء الدين المقدسي والشهاب ابن النابلسي وروى صحيح البخاري بالإجازة =

الشَّيْخِ مَحْيِي الدِّينِ ﷺ خِدْمَةُ الْعَبِيدِ، وَكَانَ فِي طَوْعِهِ كَمَا يَرِيدُ، فَكَانَ يَتَصَدَّقُ عَنْهُ كُلَّ يَوْمٍ بِثَلَاثِينَ دِرْهَمًا قَبْلَ أَنْ يَدْخُلَ عَلَيْهِ، وَيَرَى وَجْهَهُ الْمُبَارَكِ، وَيَقُولُ: قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَاجَعْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ﴾ [المجادلة: 12].

وَأَمَّا قَاضِي قِضَاةِ الْمَالِكِيَّةِ فَرُوحَهُ بَابَتَتْهُ، وَكَانَ يَتَوَلَّى خِدْمَتَهُ بِنَفْسِهِ.

وَأَمَّا الْحَافِظُ ابْنُ عَسَاكِرِ صَاحِبُ «تَارِيخِ دِمَشْقَ» وَغَيْرِهِ مِنَ التَّصَانِيفِ الْمُسْتَمْلِحَةِ،

فَكَانَ مِنْ جَمَلَةِ تَلَامِذَتِهِ وَالْمَوَاطِبِينَ لِسَدَّتِهِ.

وَأَمَّا ابْنُ النُّجَارِ فَقَالَ: اجْتَمَعَتْ بِالشَّيْخِ مَحْيِي الدِّينِ ﷺ بِدِمَشْقَ؛ فَوَجَدْتَهُ إِمَامًا عَالِمًا كَامِلًا مُتَبَحِّرًا فِي الْعُلُومِ، رَاسِحًا فِي الْحَقَائِقِ، فَأَخَذَتْ عَنْهُ شَيْئًا مِنْ مَصْنَفَاتِهِ، وَسَأَلَتْهُ عَنْ مَوْلَدِهِ، فَقَالَ: وُلِدْتُ بِمَرْسِيَّةِ لَيْلَةِ الْاِثْنَيْنِ سَابِعِ عَشْرِ رَمَضَانَ سَنَةِ سِتِينَ وَخَمْسِمِائَةٍ.

وَكُتِبَ إِلَيَّ الشَّيْخُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْوَاحِدِ الْمُقَدَّسِيِّ، وَكُنْتُ يَوْمَئِذٍ بِالْمَقْدِسِ وَكَانَ بِدِمَشْقَ، أَنَّ الشَّيْخَ مَحْيِي الدِّينِ بْنِ الْعَرَبِيِّ ﷺ تَوَفَّى لَيْلَةَ الْجُمُعَةِ الثَّانِيَةِ وَالْعَشْرِينَ مِنْ رَبِيعِ الْآخِرِ سَنَةِ ثَمَانٍ وَثَلَاثِينَ وَسِتْمِائَةٍ.

وَكَانَ الشَّيْخُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْمُقَدَّسِيُّ مِنْ خَوَاصِّ أَصْحَابِ الشَّيْخِ مَحْيِي الدِّينِ ﷺ

وَالْمَلَاذِمِينَ لِمَجْلِسِهِ الشَّرِيفِ.

وَأَمَّا ابْنُ الدَّبِيثِيِّ صَاحِبُ «التَّارِيخِ» وَغَيْرِهِ مِنَ الْمَصْنَفَاتِ الْمُسْتَعْدَبَةِ، فَقَالَ: قَدِمْتُ الشَّيْخَ مَحْيِي الدِّينِ بْنِ الْعَرَبِيِّ بِبَغْدَادَ، فَاجْتَمَعْتُ بِهِ فَوَجَدْتَهُ فَوْقَ مَا يُوصَفُ وَأَجَلَ أَنْ يَعْرِفَ، فَأَخَذْتُ عَنْهُ شَيْئًا مِنْ مَصْنَفَاتِهِ، فَذَكَرَ لِي أَنَّهُ سَمِعَ الْحَدِيثَ النَّبَوِيَّ بِإِشْبِيلِيَّةِ مِنَ الْحَافِظِ أَبِي بَكْرٍ مُحَمَّدِ بْنِ خَلْفِ اللَّحْمِيِّ، وَبِقَرَطِبَةَ مِنَ الْحَافِظِ أَبِي الْقَاسِمِ بْنِ بَشْكَوَالِ ﷺ.

وَأَمَّا مَلِكُ الْعُلَمَاءِ أَقْضَى الْقِضَاةَ أَبُو يَحْيَى زَكَرِيَّا بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدِ الْأَنْسِيِّ الْقَزْوِينِيِّ ﷺ⁽¹⁾ فَإِنَّهُ ذَكَرَ فِي كِتَابِهِ الْمَسْمُومِ «أَنَارُ الْبِلَادِ، وَأَخْبَارُ الْعِبَادِ»، وَهُوَ فِي اثْنَيْ عَشَرَ مَجْلَدًا، لَمَّا وَصَلَ إِلَى ذِكْرِ إِشْبِيلِيَّةِ فَقَالَ: «مَدِينَةٌ كَبِيرَةٌ بِالْأَنْدَلُسِ تَمَيَّزَتْ بِكُلِّ مَزِيَّةٍ مِنْ طَيِّبِ الْهَوَاءِ

نُوبَةٌ عَكَا وَسَمِعَ مِنْهُ خَلْقٌ، قَالَ الشَّيْخُ أَثِيرُ الدِّينِ: وَسَمِعْنَا عَلَيْهِ مَسْنَدَ الدَّارِمِيِّ انْتَهَى، وَتَوَفَّى فِي بَسْتَانَ صَيْفٍ فِيهِ بِالسَّهْمِ يَوْمَ الْخَمِيسِ خَامِسَ عَشْرِينَ شَهْرَ رَمَضَانَ سَنَةِ ثَلَاثٍ وَتَسْعِينَ وَسِتْمِائَةٍ، وَصَلَّى عَلَيْهِ بِالْجَامِعِ الْمُظْفَرِيِّ بَيْنَ الصَّلَاتَيْنِ وَدَفِنَ عِنْدَ وَالِدِهِ بِتَرْبَتِهِ بِالْجَبَلِ، وَكَانَ يَعْرِفُ مِنَ الْعُلُومِ التَّفْسِيرَ وَالْأَصُولِيْنَ وَالْفِقْهَ وَالنَّحْوَ وَالْخُلَافَ وَالْمَعَانِيَّ وَالْبَيَانَ وَالْحِسَابَ وَالْفَرَائِضَ وَالْهَنْدَسَةَ. انظُرْ: الْوَفَائِي بِالْوَفَايَاتِ (208/1).

(1) هُوَ الْإِمَامُ الْقَاضِي عَمَادُ الدِّينِ أَبُو يَحْيَى الْأَنْصَارِيُّ الْأَنْسِيُّ الْقَزْوِينِيُّ. كَانَتْ قَاضِيًا وَاسِطًا وَقَاضِيًا لِحَلَّةِ أَيَّامِ الْخَلِيفَةِ الْمُسْتَنْصِرِ بِاللَّهِ، وَلَهُ تَصَانِيفٌ مِنْهَا كِتَابُ عَجَائِبِ الْمَخْلُوقَاتِ. تَوَفَّى سَابِعَ الْحَرَمِ سَنَةِ اثْنَتَيْنِ وَثَمَانِينَ وَسِتْمِائَةٍ. انظُرْ: الْوَفَائِي بِالْوَفَايَاتِ (481/4).

وعذوبة الماء وصحة التربة والزرع والضرع، وكثرة الثمرات من كل نوع، وصيد البر والبحر، ينسب إليها الشيخ الإمام الفاضل المكمل سلطان العارفين محيي الحق والدين أبو عبد الله محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن علي الحاتمي الطائي الأندلسي رحمته، رأيته بدمشق سنة ثلاثين وستمائة، وكان شيخاً عالمًا عارفًا متبحرًا في العلوم الشرعية والحقيقية، وكان مقتدي أهل زمانه، ليس له نظير في شأنه وعلو مكانه، له التصانيف الكثيرة الفوائد والعلمان.

أخبرني رحمته أنه كان بمدينة إشبيلية نخلة في بعض طرقاتها، فمالت على المارين، فتحدث الناس في قطعها، حتى عزموا على قطعها بالغد.

قال الشيخ محيي الدين رحمته: فرأيت النبي صلى الله عليه وسلم تلك الليلة واقفًا عند النخلة، وهي تشكو إليه، وتقول: يا رسول الله! إن القوم يريدون قطعي، فإني منعهم المرور، فمسح رسول الله صلى الله عليه وسلم بيده المباركة تلك النخلة فاستقامت، فلما استيقظت ذهبت إلى النخلة فوجدتها مستقيمة، فذكرت ذلك للناس فتعجبوا، واتخذوها مزارًا متبركًا به.

فهؤلاء العلماء الذين عاصروه، وبكل فضل وصفوه، وإلى كل علم نسبوه، ولم نذكر منهم إلا اليسير، إذ هم جم غزير، وجمع كثير، ولو ذكرت الكل مفصلاً لطال هذا الباب، وخرجنا عما التزمناه من الإيجاز إلى الإطناب، ولكن أذكر حكاية على سبيل الإجمال دون التفصيل تدل على التفضيل، وتنقي له الدليل، وتشفي الغليل.

ذكر بعض المعتنين بأخباره والمدققين لمحاسن آثاره أن صاحب إشبيلية أرسل مالا عظيماً إلى مكة - شرفها الله تعالى - وأوصى الوكيل ألا يفرق هذا المال إلا على أهل الأرض، واتفق أنه اجتمع تلك السنة بمكة - شرفها الله تعالى - من المشايخ والعلماء والفقهاء، ومن كل ذي فن من العلوم ما لا يجتمع في عصر من الأعصار، وهي السنة التي اجتمع فيها الشيخ شهاب الدين السهروردي بالشيخ محيي الدين رحمته، وقال كل واحد منهما في شأن صاحبه ما قال، فأجمع الكل على الشيخ محيي الدين رحمته، وألا يفرق المال سواه، ففرقه، فلما فرغ من تفريقه، قال رحمته: لو لا خوف خرق الإجماع لامتنعت، فقال بعض أصحابه المدلين: لم يا سيدي؟

قال رحمته: ما أريد به وجه الله تعالى، بل أريد به التفاخر، فقال له: بين لي ذلك، فقال رحمته: إن صاحب الغرب أراد أن يفتخر بي على سائر ملوك الأرض، إذ قد علم أنه لا يفرقه سواي، فما أراد به وجه الله تعالى، بل أراد به التفاخر، فبلغ ذلك المجلس إلى صاحب إشبيلية فبكى، وقال: صدق الشيخ رحمته هذا ما أردت.

الضربة الثانية

وهم الذين توقفوا فيه إذ لم يقفوا على حقائق معانيه، ومقاصد مبانيه، وهم جم

غفير، أذكر منهم اليسير، كالشيخ أبي الحسن علي بن الحسن الخزرجي الزبيدي اليميني⁽¹⁾، والشيخ عماد الدين بن كثير الدمشقي، والشيخ عبد الله بن أسعد اليافعي⁽²⁾، والشيخ محيي الدين سبط أبي الفرج بن الجوزي البغدادي -رحمهم الله تعالى.

فأما أبو الحسن الخزرجي فذكر في كتابه المسمى بـ«العسجد المسبوك» لما وصل إلى ذكر الشيخ محيي الدين رحمه الله قال: هو الشيخ الإمام العالم الفاضل الكامل البارِع، ولي الله تعالى، أبو عبد الله محمد بن علي بن أحمد الحاتمي الطائي الأندلسي الملقب بمحيي الدين، المشهور بابن العربي رحمه الله.

كان وحيد زمانه، وفريد أقرانه، شيخ أهل الوحدة، ولد بمرسية من بلاد الأندلس ليلة الاثنين سابع عشر رمضان سنة ستين وخمسائة، ونشأ بها، ثم انتقل إلى إشبيلية سنة ثمان وستين وخمسائة، فأقام بها إلى سنة ثمان وتسعين وخمسائة، ثم دخل بلاد الشرق، وطاف أكثر البلاد كمصر والشام والموصل وديار بكر وخراسان، ودخل بغداد مرتين، مرة أقام بها اثني عشر يوماً، ومرة دخلها حاجاً، وسكن الروم، وتزوج بوالدة الشيخ صدر الدين القونوي محمد بن إسحاق بن يوسف بن علي القونوي رحمه الله، صاحب العلوم للدنيّة والأسرار الربانية، وعلى يد الشيخ محيي الدين رحمه الله تخرج، وكان من فرسان ميدانه وشجعان وفرسانه، ثم انتقل إلى مكة -شرفها الله تعالى- وجاور بها، وصنف فيها تصانيف كثيرة لا

(1) هو الشيخ علي بن الحسن بن أبي بكر بن الحسن بن وهاس الخزرجي الزبيدي، أبو الحسن، موفق الدين: مؤرخ، بحاث، من أهل ربيد في اليمن. عاش نيِّفاً وسبعين سنة.

من كتبه: الكفاية والإعلام فيمن ولي اليمن وسكنها من الإسلام، طراز أعلام الزمن في طبقات أعيان اليمن، العسجد المسبوك في تاريخ الإسلام وطبقات الملوك، العقود اللؤلؤية في تاريخ الدولة الرسولية، جزآن، العقد الفاخر الحسن في طبقات أكابر اليمن، مرآة الزمن في تاريخ زيد وعدن، ديوان شعره.

انظر: وفيات الاعيان 1: 344، وإنباه الرواة 2: 243.

(2) الإمام القدوة، العارف المشهور، المذكور بين القوم بالمعارف، المقتدى بآثاره، المهتدى بأنواره، شهرته تغني عن إقامة البرهان، كالشمس لا يحتاج واصفها إلى بيان، شيخ الطريقتين، وإمام الفريقين، عالم الأقطار الحجازية وصوفياها. غفيع الدين اليميني ثم المكي الشافعي. ولد قبيل السبعمئة بقليل بعدن، ونشأ بها تاركاً لما يشتغل به الأطفال من اللعب. وحفظ «الحاوي» و«الجمال» للزجاجي، واشتغل بالعلم حتى برع، ثم حج، وحببت إليه الخلوة والانقطاع والسياسة في الجبال، وصحب الشيخ علياً الطواشي، ولازمه في السلوك. انظر: جامع الكرامات (2/120)، طبقات السبكي (10/33)، طبقات الإسوي (2/579)، الذيل على العبر (1/225)، العقد الثمين (5/104)، الدرر الكامنة (2/247)، تاريخ ثغر عدن (141)، النجوم الزاهرة (11/93)، ومفتاح السعادة (1/217)، الشذرات (6/210)، والبدر الطالع (1/378)، المنهل الصافي (7/74).

حاجة إلى ذكرها، لما فيها من الاضطراب المخالف للجمهور، لاسيما كتابه المسمى بـ«فصوص الحكم» هذا بعض سيرته، والله أعلم بسريرته، ومذهبي فيه التوقف.

وأما الشيخ عماد الدين بن كثير فإنه ذكر في كتابه المسمى بـ«البداية والنهاية» لما وصل إلى ذكر الشيخ محيي الدين ؑ فقال في ترجمته:

هو الشيخ الإمام محيي الدين أبو عبد الله محمد بن علي بن أحمد بن علي الحاتمي الطائي الأندلسي المعروف بابن العربي ؑ كان شيخاً جليلاً عالي القدر، رفيع الشأن، راسحاً في العلوم الشرعية، متمكناً في الأسرار الحقيقية، وكان يومئذٍ إليه بالتقدم في سائر العلوم، وكان له قدم ثابتة في الرياضات والمجاهدات، وكثرة الأسفار، وكان له جموع وحفدة ومهابة في القلوب.

طاف البلاد، وأقام بمكة - شرفها الله تعالى - وصنف بها كتباً كثيرة أعظمها كتابه المسمى بـ«الفتوحات المكية» في نحو عشرين مجلداً، منه ما يُعقل وما لا يعقل، وما ينكر وما لا ينكر، وما يعرف وما لا يعرف، ثم انتقل إلى دمشق، وصنف بها تصانيف كثيرة أجودها كتابه المسمى بـ«فصوص الحكم» منه مقبولة ومردودة، له مصنفات كثيرة، وديوان من الشعر رائق جداً على طريق أهل التصوف، وتوفي بدمشق في الليلة الثانية والعشرين من ربيع الآخر سنة ثمان وثلاثين وستمائة، ودفن بمقبرة القاضي محيي الدين بن الزكي بصاحية دمشق بسفح جبل قاسيون، وكانت له جنازة حسنة، ويوم مشهود، ومذهبي فيه التوقف.

وأما عبد الله بن أسعد اليافعي - رحمه الله تعالى - فإنه ذكر في تاريخه حاكياً عن الشيخ شمس الدين ابن الذهبي حافظ الشام، وصاحب «تاريخ الإسلام» لما ذكر الشيخ محيي الدين ؑ أنه قال في ترجمته: هو الشيخ الإمام الزاهد الولي، بحر الحقائق والفنون، ذو العلوم المفيدة، والتصانيف السعيدة، أبو عبد الله محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن علي الحاتمي الطائي الأندلسي الملقب بمحيي الدين، المعروف بابن العربي ؑ.

كان طوداً في العلوم، سفحه راسخ، وأوجه شامخ، لم يكن له في فنه نظير، ولا في عصره شبيه، انتقل إلى بلاد الروم بعد حجته، وتزوج بأم قطب الوقت الشيخ صدر الدين محمد بن إسحاق القونوي ؑ صاحب العلوم اللدنية والأسرار الربانية، وعلى يده تخرج، وكان من أعيان أصحابه المختصين بجنابه، وقد اتهم بأمر عظيم - أي الشيخ محيي الدين ؑ - وما أظن أن الشيخ محيي الدين ؑ يتعمد الكذب أصلاً.

انتهى كلام الحافظ شمس الدين الذهبي الذي حكاه عنه الشيخ عبد الله اليافعي - رحمهما الله تعالى.

قلت: الأمر العظيم الذي اتهم به الشيخ محيي الدين ؑ هو أنه ذكر في ديباجة «الفصوص»

في هذا ترجمته: أما بعد فإني رأيت رسول الله ﷺ في مبشرة رأيتها في العشر الأواخر من
 عمرة سنة سبع وعشرين وستمائة بمحروسة دمشق، وبیده ﷺ كتاب، فقال لي: هذا كتاب
 «فصوص الحكم» خُذْه واخرج به إلى الناس ينتفعون به، فقلت: السمع والطاعة لله
 ورسوله ولأولي الأمر منا كما أمرنا، فحققت الأمنية، وأخلصت النية، ووجدت القصد
 ونخمة في إبراز هذا الكتاب كما حده لي رسول الله ﷺ من غير زيادة ولا نقصان، وسألت
 مَن تعالى أن يجعلني فيه وفي جميع أحوالي من عباده الذين ليس للشيطان عليهم سلطان،
 وأن يخلصني في جميع ما يرقمه بناي، وينطق به لساني، وينطوي عليه خيالي بالإلقاء
 سبوح، والنفث الروحي في الروح النفسي، بالتأييد الاعتصامي حتى يكون مترجمًا لا
 متحكمًا، ليتحقق من يقف عليه من أهل الله أرباب القلوب أنه من مقام التقديس، المنزه
 عن الأعراض النفسية التي يدخلها التلبس، وأرجو أن يكون الحق لما سمع دعائي قد أجاب
 دعائي، فما ألقى إلا ما يُلقى إلي، ولا أنزل في هذا المسطور إلا ما ينزل به علي، ولست
 نبي ولا رسول، ولكني وارث، ولاخرتي حارث انتهى كلام الشيخ ﷺ.

فأخذ الجمهور من أهل الظاهر في تهمة الشيخ ﷺ إذ لم يجدوا سبيلاً لطعن الرؤيا؛
 لأنها تقتضي القبول فطعنوا في الرأي، وهذا معنى قول الحافظ شمس الدين ابن الذهبي الذي
 حكاه عنه الشيخ عبد الله اليافعي -رحمهما الله تعالى-.

قلت: لعمري ما أنصفوه؛ لأنهم لم يعرفوه، فإن الشيخ محيي الدين ﷺ يجتمع
 بالنبي ﷺ ومن شاء من المنقلبين إلى الدار الآخرة متى شاء من ليل أو نهار، هكذا ذكره عنه
 قطب الوقت صدر الدين القونوي ﷺ في «فكوك النصوص» تصنيفه.

قال ﷺ: وجربت ذلك غير مرة، وكان يشهد الاستعدادات التي للناس جزئياتها
 وكلياتها، ويشهد نتائجها، وما سينمو كل استعداد منها، إلى منتهى أمر كل إنسان في مرتبة
 شقاوته أو سعادته، وكان إخباره لذلك إلي تابعاً لنظرة مخصوصة ينظر به إلى الشخص، أي
 شخص كان، والاستشراف على كنه حاله، وما يستقبله إلى حين مستقره في مآله، في مرتبة
 نقصه أو كماله، ثم يخير ولا يخطئ، شاهدت منه ذلك في غير واحد، وفي غير قضية من
 القضايا الإلهية في الأمور الكونية، واطلعت بعد فضل الله تعالى ببركته على سر القدر، ومحدد
 الحكم الإلهي على الأشياء، فبشرني بالإصابة في الحكم بعد ذلك فيما حكم به نسبة هذا
 الاطلاع، ونيل ما تتعلق الإرادة بوقوعه بموجب هذا حكم الكشف الأعلى، فلم ينخرم
 الأمر علي، ولم ينسخ هذا الحكم، والحمد لله المنعم المفضل المكرم، انتهى كلام الشيخ
 صدر الدين القونوي ﷺ.

نرجع إلى كلام الشيخ عبد الله اليافعي -رحمه الله- قال: وللشيخ محيي الدين ﷺ
 تصانيف في التصوف، وفي سائر العلوم، وأشعار لطيفة، وأخبار عجيبة، وأكثر ما طعن

الطاعنون في كتابه المسمى بـ«فصوص الحكم».

وبلغني أن الإمام شيخ شيوخ الإسلام كمال الدين الزملكاني رحمه الله شرحه شرحاً وافياً، وبينه بياناً كافياً، ووجهه توجيهاً وافياً، وأخبرني بعض العلماء الصالحين أن كلام الشيخ محيي الدين رحمه الله له تأويل بعيد.

قال الشيخ عبد الله اليافعي -رحمه الله تعالى-: ومذهبي فيه التوقف.

وأما الشيخ سبط أبي الفرج بن الجوزي فقال: الكامل الفاضل شيخ زمانه، وفريد عصره، وأوانه، لم يوجد له نظير في سائر العلوم الشرعية والحقيقية، وغيرها من سائر فنون العلم، وله تصانيف كثيرة، وتواليف غزيرة، لم ينسج على منوالها ناسج، وكان يحفظ الاسم الأعظم، وبلغني أنه يعلم الكيمياء بطريق المنازلة لا بطريق الكسب، وكان فاضلاً بطريق التصوف وفي غيره، للناس فيه أقوال كثيرة، ومذهبي التوقف، والله أعلم.

قلت: ما أنصفه في قوله كان يحفظ الاسم الأعظم، إذا كان هو بذاته رحمه الله هو الاسم الأعظم، فإن الإنسان إذا كُمل صار الاسم الأعظم، إذ المراد من الاسم الأعظم سرعة الإجابة، وقد ذكر قطب الوقت الشيخ صدر الدين القونوي رحمه الله عن الشيخ محيي الدين رحمه الله أنه قال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في مبشرة فقال لي: يا محمد، إن الله تعالى أسرع إلى جانبك من دعائك إياه.

وهذه الحكاية في نصوص «الفصوص» تصنيف الشيخ صدر الدين رحمه الله.

قلت: وما أنصفه أيضاً في قوله: يعلم الكيمياء، فإنه رحمه الله كان ذاته كيمياء، فإن حقيقة الكيمياء عند أرباب الصناعة تقلب الأعيان حتى ينقلب الرصاص فضة، والنحاس ذهباً بواسطة الإكسير، وقد كان رحمه الله إكسير زمانه، وكيمياء عصره وأوانه، طالما انقلبت بإرشاده أعيان الأعيان من خساسة الحيوان إلى نفاسة الإنسان.

وللمؤلف -عفا الله عنه:

الكِيميَاءُ بِتَحْقِيقِ وَعِرْفَانِ تَبْدِيلُ أَحْلاقِ حَيوانِ بِإِنْسَانِ

فَإِنْ تَكُنْ غَيْرَ ذَا ضَمِيْعَتِ عُمَرَكَ فِي طَيْرِ مَآءٍ وَتَصْعِيدِ نِيرَانِ

نرجع إلى العجب العجيب، والسبب الغريب، في شأن هؤلاء الهداة الأعلام، وحماة الإسلام، كيف توقفوا في مثل هذا الإمام؟ بعدما وصفوه بالجلال والإكرام، والإعظام والاحتشام، إذ ما منهم إلا من أقر بولايته، واعترف بكرامته، فما هذا التوقيف بعد ذلك التعريف؟ وما هذا الإنكار بعد ذلك الإقرار؟ وهل بعد الجنة إلا النار؟

وإنما هم في ذلك كما قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رحمه الله في الذين تخلفوا عنه

وعن معاوية رضي الله عنه: «ما قاموا مع حق، ولا قعدوا مع باطل».

الفرقة الثالثة

وهم الذين لم يوطنوا الأشياء مواطنها، ووقفوا مع ظواهرها، وتركوا بواطنها، فلا حاجة إلى الاستشهاد بالآيات البيّنات على قبائحهم، ولا بالأحاديث الصحيحة على فضائحهم، إذ القرآن مشحون بهتك أسترهم، والحديث مسنون بكشف أسرارهم كقوله تعالى: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ﴾ [يونس: 39].

وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَسَيَقُولُونَ هَذَا إِنْكَ قَدِيمٌ﴾ [الأحقاف: 11].

وقوله ﷺ: «إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا العلماء بالله، فإذا نطقوا به لا ينكره إلا أهل الغرة بالله»⁽¹⁾.

لأن البراهين القاطعة، والحجج الساطعة، مسلطة مع الظواهر بغير لبس، وليس الأمر عند العلماء الراسخين بالعكس، فالحكم المعتاد مطروحاً بين العبد؛ لأن لكل قوم لساناً واصطلاحاً في سيرهم تفرّدوا وتميزوا عن غيرهم، فإذا سمعهم من لم يكن منهم أنكرهم، وربما أداه الجهل إلى أن كفرهم، ولا ينبغي إذ يكون لزيد لسان واصطلاح لا يفهمه عمر، ويكون ذلك باطلاً في نفسه، فهذه الفرقة نبهها الله تعالى عن سنتها، وأيقظتها من غفلتها كما قيل:

وَكَمْ مِنْ غَائِبٍ قَوْلًا صَحِيحًا وَآفَتْهُ مِنْ الْفَهْمِ السَّقِيمِ

فليتهم إذ لم يعرفوا وقفوا، وليتهم إذا عرفوا أنصفوا، ولكنهم كما قال حجة الإسلام أبو حامد الغزالي ﷺ وأرضاه، وجعل الحضرة المقدسة منقلبه ومثواه «لأنهم كصخرة في فم وادٍ، فلا هي شربت الماء، ولا تركت غيرها يشرب».

وما أحسن ما قال بعض المشايخ ﷺ: «إذا عجزت عن شيء، فلا تعجز عن رؤية العجز والتقصير عنه».

وللمؤلف - عفا الله عنه:

مَا كُنْتُ أَكْثَرَ دَمَعِ الْعَيْنِ حِينَ جَرَى	لَوْ كُنْتُ شَاهِدَتْ يَوْمَ الْبَيْنِ إِيشُ جَرَى
جَهَلْتُ مَا فِي سِرِّ غَارِ حِرَا	وَلَوْ تَجَرَّدَتْ مِنْ ثَوْبِ الْحُدُوثِ لَمَا
فَلَسْتُ مَعَنَا فَأَبَدَتْ قَلْبِكَ الْحَجْرَا	لَكِنْ حُجِبَتْ عَنِ الْمَعْنَى بِظَاهِرِهِ
وَاحْذَرِ فُؤَادَكَ ثُمَّ السَّمْعَ وَالْبَصْرَا	وَلَا تَكُنْ قَافِيًا مَا لَسْتَ تَعْلَمُهُ

(1) ذكره المناوي في «فيض القدير» (4/326)، والديلمي في «الفردوس» (1/210).

أَتَتْ فُؤَادَكَ مَسْئُولٌ وَمُحْتَبَسٌ فِي مَوْقِفٍ عَنْهُمْ لَا يَقْبَلُ الْعُذْرَا
جَهْدٌ لِنَفْسِكَ فِي تَحْصِيلِهَا عَجَلًا وَسِرُّهَا خَلْفَ مَنْ بِالسَّالِكِينَ سَرَى
إِلَى الْمَقَامِ الَّذِي مِنْهُ بَدَايَتُنَا إِلَيْهِ يَرْتَاخُ مَا الْإِقْدَامُ انْحَدَرَا
الَّذِي قَطَّ لَمْ يَشْغَلْهُ شَاغِلُهُ عَنْ ذِكْرِ مَوْلَاهُ بَلْ يُصْغِي لَمَّا أَمِرَا
عَنْ نَفْسِهِ مِنْ كُلِّ شَائِبَةٍ وَلَمْ يَبْقَ لَهَا رَسْمًا وَلَا أَثْرَا
إِنْ يَعْمُ هِلَالُ الْقَوْمِ عَنْكَ فَلَمْ تَنْظُرْ إِلَيْهِ فَسَلَّمَ لِلَّذِي نَظَرَا

الباب الثاني

في

أقواله ومصنفاته

وهذا الباب بحر لا ساحل له، إذ مصنفاته تزيد على خمسمائة مصنف، فمن ذلك ما ذكره الشيخ رحمه الله في رسالة كتبها لبعض المريدين ما هذا ترجمتها:
الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى..

أما بعد..

فقد سألتني بعض الإخوان أن أقيد له في هذه الأوراق ما صنفته وأنشأته في علم الحقائق والأسرار على طريق التصوف، وفي غير هذا الفن، فقيدت له - وفقه الله تعالى - في هذا الفهرست ما سأل، إلا أن بعض هذه الكتب إن طلبت فهي قليلة؛ لأنني كنت قد أودعتها لشخص لأمر طراً، فلم يردها عليّ ذلك للشخص إلى الآن، ومنها ما كمل وهو الأكثر، ومنها ما لم يكمل وهو الأقل، وما قصدت في كل ما ألفته مقصد المؤلفين، ولا التأليف، وإنما كانت ترد عليّ من الحق موارد تكاد العقول تحترق منها، فكنت أتشغل عنها بتقييد ما يمكن منها، فخرجت مخرج التأليف لا من حيث القصد، ومنها ما ألفته عن أمر إلهي يأمرني به الحق سبحانه وتعالى في نوم أو في مكاشفة.

وها أنا أبتدئ بذكر الكتب التي أودعتها، وليست بيدي، ولا بيد غيري فيما أظن، وما اطلعت لها على خبر من ذلك الوقت إلى الآن، ثم أذكر الكتب التي بأيدي الناس اليوم، والتي بيدي، وما خرجت إلى الناس لانتظاري في إظهارها ما عودنيه الحق من صدق الخاطر الرباني، وهو الأمر الإلهي الذي عليه العمل عندنا، مستعيناً بالله تعالى.

فمنها:

فصل في ذكر الكتب التي أودعتها

- 1- كتاب في الحديث اختصرت فيه المسند الصحيح لمسلم بن الحجاج.
 - 2- وكتاب في الحديث أيضاً اختصرت فيه مصنف أبي عيسى الترمذي.
 - 3- وكنت بدأت كتاباً سميته: «المصباح في الجمع بين الصحاح».
 - 4- وكنت بدأت في اختصار «المحلى» لابن حزم.
 - 5- وكتاب «الاحتفال فيما كان عليه رسول الله ﷺ من سنن الأحوال».
- وأما ما كان منها في علوم الحقائق في طريق الصوفية فمن ذلك:

1- كتاب «الجمع والتفصيل في أسرار معاني التنزيل» أكملت منه إلى سورة مريم، وجاء بديعاً في شأنه، وما أظن في البسيطة من نزع في القرآن ذلك المنزوع، وذلك أني رتبت الكلام فيه على كل آية في ثلاث مقامات:

مقام الجلال أولاً، ثم مقام الجمال، ثم مقام الاعتدال، وهو البرزخ حسب الوزن الكامل المحمدي، وهو مقام الكمال، فأخذُ الآية من مقام الجلال والهيبة، فأتكلم عليها حتى أردتها لذلك المقام بالطف إشارة، وأحسن عبارة، ثم أخذها بعينها وأتكلم عليها من مقام الجمال، وهو يقابل المقام الأول حيث أوردتها المقام، كأنها إنما أنزلت في ذلك المقام خاصة، ثم أخذت تلك الآية بعينها فأتكلم عليها من مقام الكمال بكلام لا يشبه الوجهين المتقدمين، ومن هذا المقام أتكلم على ما فيها من أسرار الحروف الكبار، والحروف الصغار التي هي الحركات، وسكون الحي، وسكون الميت إن كان فيها شيء من ذلك، والنسب، والإضافات، والإشارات، وما أشبه ذلك.

فإذا فرغت من ذلك انتقلت إلى الآية التي تجاورها، وما فيه لأحد كلمة أصلاً، إلا إن كان استشهداً، وهو قليل.

2- وكتاب «الجدوة المقتبسة والخطرة المختلصة».

3- وكتاب «مفتاح السعادة في معرفة المدخل إلى طريق الإرادة».

4- وكتاب «المثلثات الواردة في القرآن» مثل قوله تعالى: ﴿لَا فَاْرِضْ وَلَا بَكْرٌ

عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ﴾ [البقرة: 68]، ومثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: 110].

5- وكتاب «المسبعات الواردة في القرآن» مثل قوله تعالى: ﴿سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ﴾

[يوسف: 43]، ﴿سَبْعَ سَمَوَاتٍ﴾ [البقرة: 29]، ﴿وَسَبْعَةَ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾ [البقرة: 196].

6- وكتاب «الأجوبة على المسائل المنصورية» وهو نحو مائة سؤال سألتني عنها

صاحب لي اسمه منصور.

7- وكتاب «مبايعة القطب بحضرة القرب»⁽¹⁾ يحتوي على مسائل جمة من مراتب

الأملوك والمرسلين والنبیین والعارفين والروحانيين، ما سُبقت من علمي إليه.

8- وكتاب «مناهج الارتقاء إلى افتضاض أبقار البقاء» رتبته على ثلاث مائة باب

(1) لعله: «منزل القطب ومقامه وحاله» طبع أكثر من مرة.

في كل باب عشر مقامات، وهو يتضمن ثلاثة آلاف مقام.

9- وكتاب «كنه ما لا بد للمريد منه».

10- وكتاب «المُحْكَمُ فِي الْمَوَاعِظِ وَالْحِكْمِ وَأَدَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ».

11- وكتاب «الأجلى أسرار روحانيات الملائكة الأعلى».

12- وكتاب «كشف المعنى عن سر أسماء الله الحسنى».

13- وكتاب «الدليل في إيضاح السبيل» في الوعظ.

14- وكتاب «عقلة المستوفز في أحكام الصنعة الإنسانية».

15- وكتاب «جلاء القلوب» اتفق لي في هذا الكتاب عجيبة! وذلك أني لما وضعته

أخذت منه كل واحد من إخواننا كراسة أو اثنتين ليُطالعها، وأخذت أنا صدر الكتاب، وكان في نحو عشرين ورقة، فخرجنا إلى خارج البلد مع جملة من أصحابنا، فقعدنا في ربوة نطالع فيه، وكان من أبدع الموضوعات، فلما فرغنا من قراءته وضعناه في الأرض فاختطف، فما أدري اختطفه الجن أم البشر ممن يحتجب عن الأبصار؟ وما عرفت له خبراً إلى الآن، وأما بقية الكتاب فما جمعته بعد ذلك، ولا رد عليّ كل من كان عنده شيء منه، وهذا ما كان من شأنه.

16- وكتاب «التحقيق في بيان السر الذي قر في نفس أبي بكر الصديق ﷺ».

17- وكتاب «الإعلام بإشارات أهل الإلهام»⁽¹⁾.

18- وكتاب «السراج الوهاج في شرح كلام الحلاج - قدس الله روحه -».

19- وكتاب «الإفهام في شرح الإعلام».

20- وكتاب «المنتخب في سائر القرب».

21- وكتاب «نتائج الأذكار وحدثات الأزهار»⁽²⁾.

22- وكتاب «الميزان في صفة الإنسان».

فهذه أسماء الكتب المودوعة ما أدري هل خرج عن ذكري منها شيء أم لا؟ فإن العهد متقدم، والخاطر غير مصروف لما كان في الزمان الماضي، حذراً من فوت الوقت قلت: هذه الكتب المودوعة الآن بأيدي الناس، ولا أعلم هل ظهرت في حياة

(1) طبع أكثر من مرة، وقد شرحته بعنوان «الفوائد الحسان...».

(2) تحت قيد الطبع بتحقيقنا.

الشيخ ﷺ أم بعد وفاته؟

فإني وقفت على معظمها وبعضها بيدي، وهذه التذكرة إنما كتبها الشيخ ﷺ بمكة في أيام كان لها مجاوراً، والله تعالى أعلم.

فصل في الكتب التي بأيدي الناس اليوم مما يُنسب إلينا

فمنها في الحديث:

1- كتاب «الحجة البيضاء» صنفته بمكة - شرفها الله تعالى - على طريق الفقهاء، أكملت فيه كتاب الطهارة والصلاة في مجلدين، ويدي المجلد الثالث، وأنا في كتاب الجمعة منه.

2- وكتاب «مفتاح السعادة» جمعت فيه بين متون مسلم والبخاري، وبعض أحاديث من الترمذي.

3- وكتاب «كنز الأسرار فيما روي عن النبي المختار من الأدعية والأذكار».

4- وكتاب «مشكاة الأنوار فيما روي عن الله سبحانه وتعالى من الأخبار».

5- وكتاب «الأربعين المتقابلة».

6- وكتاب «الأربعين الطوال».

7- وكتاب «العين».

ولا أدري هل خرج عن ذكرها في هذا الفن شيء أم لا؟ لانشغال الخاطر وعدم الالتفات للماضي، وأما ما بأيدي الناس من كتبنا في طريق الحقائق فمنها:

1- كتاب «التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية» حدثت فيه حذو

الحكيم أرسطو في كتابه المسمى «بسر الأسرار» الذي صنفه للإسكندر، وبسبب ذلك الكتاب وضعت هذا السر إلى أختنا أبي محمد عبد الله بن الأستاذ الموروري في ذلك.

2- وكتاب «سبب عشق النفس للجسم وما تقاسي من الألم عند فراقه بالموت».

3- وكتاب «إنزال الغيوب على مراتب القلوب» فيما لنا من سجع وشعر.

4- وكتاب «الإسرا إلى المقام الأسرى»⁽¹⁾.

5- وكتاب «مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية»⁽²⁾.

(1) لتلميذه ابن سودكين شرح عليها (قيد التحقيق).

(2) طبع بشرح الست عجم بنت النفيس - بتحقيقنا - بيروت.

6- وكتاب «الجللاء».

7- وكتاب «المنهج السديد إلى ترتيب أحوال الإمام البسطامي أبي يزيد رضي الله عنه» أمرني الحق سبحانه وتعالى بشرحها في النوم بساحل سبتة بلدة من بلاد المغرب، فقامت مبادراً قبل طلوع الفجر، وكان لي ناسخان، فأملت عليهما فكتبا، فما طلعت الشمس حتى تقيد منهما كراسان.

8- وكتاب «أنس المنقطعين برب العالمين» وضعته لنفسي ولغيري.

9- وكتاب «الموعظة الحسنة» وضعته بمكة - شرفها الله تعالى.

10- وكتاب «الغبية في اختصار كتاب الحلية» لأبي نعيم الأصفهاني الحافظ، وضعته لنفسي.

11- وكتاب «الدرة الفاخرة في ذكر من انتفعت به في طريق الآخرة».

قال ابن الديبشي: هذا الكتاب يشتمل على ذكر أخبار مشايخ الغرب، ولم يصحبه معه إلى الشرق، فلما ورد إلى الشام اختصره من خاطره من غير مراجعة إلى الأصل.

12- وكتاب «المبادئ والغايات فيما تحتوي عليه حروف المعجم من العجائب والآيات».

13- وكتاب «مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم» في جزأين، وهو كتاب عزيز الوجود لم يصنف في فنه مثله.

14- وكتاب «الإنزالات الوجودية من الخزائن الجودية»⁽¹⁾.

15- وكتاب «حلية الأبدال وما يظهر منها من المعارف والأحوال»⁽²⁾ وهو كتاب

ساعة، وضعته بالطائف بدرب آل أمية في زيارتي لعبد الله بن عباس رضي الله عنه تكلمت فيه على الجوع والصمت والسهر والخلوة.

16- وكتاب «أنوار الفجر في معرفة المقامات والعاملين على الأجر وعلى غير

الأجر» وإنما سميته بهذا الاسم؛ لأنني لا أيقيد منه حرفاً إلا في وقت الفجر إلى أن يكاد يبدو حاجب الشمس.

17- وكتاب «الفتوحات المكية»⁽³⁾ وهو كتاب كبير في مجلدات كثيرة، بما فتح

الله سبحانه وتعالى به علي في مكة - شرفها الله تعالى - يحتوي على خمسمائة وخمسة

(1) يسر الله لنا تحقيقه. (2) طبع أكثر من مرة.

(3) وله مختصر للشيخ الشعرائي - تحت قيد الطبع - بتحقيقنا.

وستين باباً في أسرار عظيمة في مراتب العلوم والمعارف والسلوك والمنازل والمنازلات والأقطاب، وشبه هذا الفن.

18- وكتاب «تاج الرسائل ومنهاج الوسائل» مخاطبات بيني وبين الكعبة

- شرفها الله تعالى - وهو سبع رسائل.

19- وكتاب «روح القدس في مناصحة النفس»⁽¹⁾.

20- وكتاب «التنزيلات الموصلية في أسرار الطهارات والصلوات الخمس والأيام

المقدرة الأصلية».

21- وكتاب «إشارات القرآن في عالم الإنسان».

22- وكتاب «القسم الإلهي بالاسم الرباني»⁽²⁾.

23- وكتاب «الجلال والجمال»⁽³⁾.

24- وكتاب «المدخل إلى العمل بالحروف».

25- وكتاب «المقنع في السهل الممتنع».

26- وكتاب «الأمر المربوط في معرفة ما يحتاج أهل طريق الله من الشروط»⁽⁴⁾.

27- وكتاب «رسالة الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة على الترتيب من الأسرار».

28- وكتاب «عنقاء مغرب».

29- وكتاب «المعلوم في عقائد علماء الرسوم».

30- وكتاب «الإيجاد الكوني والمشهد العيني بحضرة الشجرة الإنسانية والطيور

الأربعة الروحانية».

31- وكتاب «إنشاء الجداول والدوائر في الرقائق والحقائق».

32- وكتاب «الأعلاق في مكارم الأخلاق».

33- وكتاب «روضة العاشقين».

34- وكتاب «سنة وتسعين» تكلمنا فيه على الواو والميم والنون؛ لانعطاف أوائلها

على أواخرها هكذا: م ي م، واو، ن و ن.

(1) وهو من نفائس كتبه المتحدثة عن كيفية طلبه ومشربه، وشيوخه.

(2) طبع أكثر من مرة. (3) طبع أكثر من مرة.

(4) تحت قيد الطبع - بتحقيقنا.

35- وكتاب «الإشارات في أسرار الأسماء الإلهيات والكنيات».

36- وكتاب «الحجب المعنوية في الذات الهوية».

37- وكتاب «الرسالة» أرسلتها لفخر الدين الرازي⁽¹⁾. فهذا ما بأيدي الناس.

1- كتاب «المبشرات» ذكرت فيه ما تذكرته من رؤيا رأيتها تفيد علمًا، وتحرّض

على الخير.

2- كتاب «ترتيب الرحلة» ذكرت فيه ما لقيته في رحلتي إلى بلاد المشرق، وفيه ذكر

مشايخنا الذين لقيانهم وسمعنا عنهم، أذكر الشيخ عليه السلام وأذكر عنه حديثًا عن رسول الله صلى الله عليه وآله، وحكاية مفيدة، وأبياتًا من الشعر، إما له أو من روايته.

3- كتاب فيه مما روايته من الأحاديث العوالي، ولم أشرط فيه الصحة.

وأما الكتب التي أمرني الحق سبحانه وتعالى بوضعها، ولم يأمرني بإخراجها للناس

وبشها في الخلق فمن ذلك:

1- كتاب «الأحدية»⁽²⁾ وهو كتاب يتضمن الأحدية والوحدانية والفرسانية والولية

والتورية، ونفي الكثرة من الوجود العددي، وأن الواحد يظهر في مراتب الأعداد فتنشأ لأعداد وتغيب فيبقى.

2- وكتاب «الهو»⁽³⁾ ويتضمن هذا الكتاب معرفة الضمائر وإضافات النفس.

3- كتاب «الجامع» يتضمن معرفة الجلال بما يدل عليه من الجمع والإطلاق، وبما

يدل عليه من التقييد عند قول الملهوف: يا الله أعني.

4- وكتاب «الرحمة» ويتضمن معرفة التخصيص فيها والتعميم والعطف والحنان

والرأفة والشفقة.

5- وكتاب «العظمة» وهو كتاب يتضمن إشارات من الجلال والكبرياء والجبروت

والهبة.

6- وكتاب «المجد».

7- وكتاب «الديمومية» ويتضمن هذا الكتاب مسائل من السرمدية والخلود والأبد

والبقاء.

(2) طبع أكثر من مرة، وهو كتاب الألف.

(1) تحت قيد الطبع بتحقيقنا-بيروت.

(3) طبع أكثر من مرة، وهو الباء.

8- وكتاب «الجود» يشار فيه إلى العطاء والوهب والمنح والكرم والسخاء، والرشا،

والهدايا.

9- وكتاب «القيومية».

10- وكتاب «الإحسان».

11- وكتاب «الفلك والسماء».

12- وكتاب «الحكمة المحتوية».

13- وكتاب «العزة» يشار فيه إلى المنع والقهر والغلبة والحمد، والعجز والقصور.

14- وكتاب «الأزل»⁽¹⁾.

15- وكتاب «النور» يشار فيه إلى الضياء والظلال والظلمة والإشراف والظهور.

16- وكتاب «السر».

17- وكتاب «الإبداع والاختراع».

18- وكتاب «الأمر والخلق».

19- وكتاب «الصادر والوارد».

20- وكتاب «القدم».

21- وكتاب «الملك».

22- وكتاب «القدس».

23- وكتاب «الحياة».

24- وكتاب «العلم».

25- وكتاب «المشيئة» يشار فيه إلى التمني والإرادة والشهود والهاجس والعزم

والنية والقصد والهمة.

26- وكتاب «الفهوانية»⁽²⁾ وربما يقع اسمه كلمة الحضرة، وربما وقع اسمه القول،

يشار فيه إلى الكلام والنطق والحديث والسمر، وشبه ذلك.

27- وكتاب «الرقم» يشار فيه إلى الخط والكتابة والإشارة والحروف الرقمية.

(2) طبع أكثر من مرة.

(1) طبع أكثر من مرة.

- 28- وكتاب «الرقيم».
- 29- وكتاب «العين» يشار فيه إلى الرؤية والمشاهدة والمكاشفة والتجليي واللمح اللمع والطالع والذوق والشرب والباده والهاجم، وشبه هذا.
- 30- وكتاب «الباءة» يشار فيه إلى التوالد والتناسل.
- 31- وكتاب «كن» يشار فيه إلى حضرة الأفعال والتكوين.
- 32- وكتاب «المبادئ»⁽¹⁾ يشار فيه إلى أن الإعادة مبدأ، وأن العالم في كل نفس في مبدأ.
- 33- وكتاب «الولاية».
- 34- وكتاب «الدعاء و الإجابة».
- 35- وكتاب «الرمز في حروف أوائل السور».
- 36- وكتاب «الرقية».
- 37- «وكتاب البقاء».
- 38- وكتاب «القدرة».
- 39- وكتاب «الحكم والشرائع الصحيحة والرئاسة والسياسة».
- 40- وكتاب «مفاتيح الغيب».
- 41- وكتاب «الخزائن».
- 42- وكتاب «الرياح اللواقح».
- 43- وكتاب «الربح العقيم».
- 44- وكتاب «الكتب»⁽²⁾ القرآن والفرقان، وأصناف الكتب كالمسطور، والمرقوم، والحكيم، و المبين، والمحصب، والمتشابه، وغير ذلك.
- 45- وكتاب «التدبير والتفصيل».
- 46- وكتاب «اللذة والألم».
- 47- وكتاب «الحق».

(2) طبع أكثر من مرة.

(1) طبع أكثر من مرة، وهو المبادئ والغايات.

- 48- وكتاب «الحمد».
- 49- وكتاب «المؤمن و المسلم و المحسن».
- 50- وكتاب «القدر».
- 51- وكتاب «الشأن»⁽¹⁾.
- 52- وكتاب «الوجود».
- 53- وكتاب «التحويل».
- 54- وكتاب «الحياة».
- 55- وكتاب «الوحي».
- 56- وكتاب «الإنسان».
- 57- وكتاب يشتمل على ذكر التحليل و التركيب.
- 58- وكتاب «المعراج».
- 59- وكتاب «الروائح و الأنفاس».
- 60- وكتاب «الملك».
- 61- وكتاب «الأرواح».
- 62- وكتاب «الهيكل».
- 63- وكتاب «التحفة و الطرفة».
- 64- وكتاب «الغرفة و الحرفة».
- 65- وكتاب «الأعراف».
- 66- وكتاب «زيادة كيد القول».
- 67- وكتاب «الإسفار عن نتائج الأسفار»⁽²⁾.
- 68- وكتاب «الأحجار المتفجرة و المتشقة و الهابطة».
- 69- وكتاب «الجبيل».
- 70- وكتاب «الطور».

(2) طبع أكثر من مرة، وشرح العلامة الجيلي.

(1) طبع أكثر من مرة، وهو أيام الشأن.

- 71- وكتاب «أدب النمل».
- 72- وكتاب «البروج».
- 73- وكتاب «الحشرات».
- 74- وكتاب «القسطاس».
- 75- وكتاب «القلم».
- 76- وكتاب «اللوحي».
- 77- وكتاب «العرش».
- 78- وكتاب «الكرسي».
- 79- وكتاب «الفلك».
- 80- وكتاب «الهباء».
- 81- وكتاب «الجسم».
- 82- وكتاب «الزمان».
- 83- وكتاب «الحركة».
- 84- وكتاب «العالم».
- 85- وكتاب «الآباء العلوياء والأمهات السفليات والبنات والمولدات».
- 86- وكتاب «النجم والشجر».
- 87- وكتاب «سجود القلب».
- 88- وكتاب «الأسماء».
- 89- وكتاب «النحل».
- 90- وكتاب «الرسالة والنبوة والولاية والمعرفة».
- 91- وكتاب «الغاياء»⁽¹⁾.
- 92- وكتاب «العشق».
- 93- وكتاب «السبعة عشر».

- 94- وكتاب «النار».
- 95- وكتاب «الجنة».
- 96- وكتاب «الحضرة».
- 97- وكتاب «المناظرة بين الإنسان والحيوان».
- 98- وكتاب «المفاضلة».
- 99- وكتاب «الإنسان الكامل والاسم الأعظم».
- 100- وكتاب «المبشرات».
- 101- وكتاب «محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار».
- 102- وكتاب «الأولين».
- 103- وكتاب «ترجمان الأشواق».
- 104- وكتاب «العبادة»⁽¹⁾.
- 105- وكتاب «تاج التراجم»⁽²⁾.
- 106- وكتاب «ما لا يعول عليه في طريق الله»⁽³⁾.
- 107- وكتاب «إيجاز البيان في الترجمة عن القرآن»⁽⁴⁾.
- 108- وكتاب «المعرفة»⁽⁵⁾.
- 109- وكتاب «شرح الأسماء».
- 110- وكتاب «الذخائر والأعلاق في شرح ترجمان الأشواق»⁽⁶⁾.
- 111- وكتاب «النصائح فيما يقرب في طريق الله تعالى»⁽⁷⁾.
- 112- وكتاب «اللوائح في شرح النصائح».

(1) طبع أكثر من مرة، مع كتاب ساعة الخبر، ورسائل أخرى.
(2) طبع أكثر من مرة، وله شرح باسم كشف تاج التراجم (أتم الله تحقيقه).
(3) طبع أكثر من مرة.
(4) طبع أكثر من مرة.
(5) طبع أكثر من مرة.
(6) طبع أكثر من مرة.
(7) طبع أكثر من مرة.

113 - وكتاب «الوسائل في الأجوبة عن عيون المسائل»⁽¹⁾.

114 - وكتاب «النكاح المطلق».

115 - وكتاب «اختصار سيرة النبي ﷺ».

116 - وكتاب «المنيع الحمي البصير، فيه أعمى، فكيف حل به العمى؟».

117 - وكتاب «فصوص الحكم».

جميع هذه الكتب التي لم تخرج إلى الناس، ولم تبث في الخلق، خرج بعضها في حياته، وبعضها بعد وفاته ﷺ.

وأنا ما طلبت من إيراد هذه التذكرة إلا فرح المحبين، ونوح الحاسدين، وما قصدت بذلك حصر كتبه، فإن كتبه ﷺ لا تكاد أن تحصر.

فقد ذكر شيخنا شيخ كل حاضر وباد الشيخ مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي - قدس الله روحه - وروى بالرحمة ضريحه أنه وقف على إجازة كتبها الشيخ محيي الدين ﷺ للملك الأعظم صاحب دمشق فقال في آخرها:
وأجزت له أن يروي عني مصنفاتي، ومن جملتها كذا وكذا، وعد نيفاً وخمسائة كتاب.

وهذا الذي ذكره شيخنا أفضى القضاة ﷺ سمعته من لفظه المبارك سبع عشر شهر رمضان المعظم سنة أربع وثمانين وسبعمائة بدّهلي المحروسة.

ووقفت عليه مرة أخرى في جواب استفتاء السلطان الأعظم ذي الرأفة والجاه الناصر لدين الله، خلد الله ملكه، وجعل بسيط الأرض ملكه، المنعم على البسيطة أحمداً، لا زال بالفتح المبين مؤبداً، وجعل بالنصر العزيز مؤبداً، وذلك أنه اجتمع في خزائنه السعيدة على ما بلغني من مصنفات الشيخ محيي الدين ﷺ ما لم يجتمع في خزائنه غيره من آباءه السلاطين المتقدمين - رضوان الله عليهم أجمعين - كالأشرف والأفضل والمجاهد والمؤيد والمظفر والمنصور - طيب الله ثراهم وجعل الجنة منقلبهم ومثوهم.

قَوْمٌ مَّحَاسِنٌ جُودِهِمْ مَبِثُوثَةٌ يَبْلَى الزَّمَانُ وَذِكْرُهَا يَتَجَدَّدُ

فتكلم الفقهاء فيها لقصور عقولهم في إدراك معانيها، فاستفتى السلطان الأعظم أعز الله أنصاره، وضاعف ملكه واقتداره، شيخنا أفضى القضاة ﷺ ما هذا ترجمته:

ما تقول السادة العلماء شد الله بهم أزر الدين، ولم بهم شعث المسلمين في الشيخ محيي الدين ابن العربي ﷺ، وفي كتبه المنسوبة كـ «الفتوحات» و«فصوص الحكم» وغير

ذلك، هل يجوز قراءتها وإقراؤها، وهل هي من الكتب المسموعة المقروءة، أم لا؟
أفتونا مأجورين جواباً شافياً فيها لتحوزوا جزيل الثواب من الله الكريم الوهاب.
فأجاب شيخنا أفضى القضاة رحمه الله ما هذا ترجمته:

اللهم أنطقنا بما فيه مرضاتك، الذي اعتقده من حال المسئول عنه، وأدين الله به: أنه
كان شيخ الطريقة حالاً وعلماً، وإمام التحقيق حقيقة ورسماً، ومحبي رسوم المعارف فعلاً
واسماً.

إذا تغلغل فكر المرء في طرف من بحره غرقت فيه خواطر عباب، لا تكدره الدلاء،
وسحاب تتقاطر عنه الأنواء، دعواته تخرق السبع الطباقي، وتفرق ببركاته فتملاً الأفاق،
ولأي أصفه وهو فوق ما وصفته، وغالب ظني بل يقيني أي ما أنصفته:

وَمَا عَلَيَّ إِذَا مَا قَلْتُ مُعْتَقِدِي دَعِ الْجَهُولَ يَظُنُّ الْعَدْلَ عُدْوَانَا
وَاللَّهِ وَاللَّهِ وَاللَّهِ الْعَظِيمِ وَمَنْ أَقَامَهُ حُجَّةَ اللَّهِ بُرْهَانَا
إِنَّ الَّذِي قُلْتُ بَعْضٌ مِنْ مَنَاقِبِهِ مَا زِدْتُ إِلَّا لَعَلِّي زِدْتُ نُقْصَانَا

وأما كتبه ومصنفاته؛ فهي البحار الزواجر، التي لكثرة جواهرها لا يعرف لها أول ولا
آخر، وما وضع الواضعون مثلها، وإنما خصَّ الله سبحانه وتعالى بمعرفة قدرها أهلها.
ومن خواص كتبه أنه من واطب على مطالعتها، والنظر فيها والتأمل في معانيها
انشرح صدره لحل المشكلات وكشف المعضلات، وهذا الشأن لا يكون إلا لمن خصه الله
تعالى بالعلوم اللدنية، والمعارف الربانية فمن جملتها:

«التفسير الكبير» في تسعة وتسعين مجلداً.

بلغ رحمه الله فيه إلى تفسير سورة الكهف عند قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾

[الكهف: 65].

فاستأثر تعالى به فتوفي الشيخ محيي الدين رحمه الله ولم يكمل، وهذا التفسير كتاب عزيز،
كل سفرٍ منه بحر لا ساحل له، ولا غرو فإنه صاحب الولاية العظمى والصدقية الكبرى
فيما نعتقد وندين الله تعالى به.

قلت: هذا التفسير لم يذكره الشيخ رحمه الله في التذكرة التي تقدم ذكرها؛ لأن «التذكرة»
كُتبت بمكة - شرفها الله تعالى - ثم إنه رحمه الله انتقل إلى دمشق وسكنها برهة من الزمان قريباً
من ثلاثين سنة، وصنف بها كتباً كثيرة بعد تلك «التذكرة»، وكان آخر ما صنّفه رحمه الله هذا
التفسير، والله أعلم لو أكمله إلى ما كان يبلغ من المجلدات، وهذا ليس من الكسب
الإنساني، بل من العطاء السبحاني، والوهب بالرباني.

نرجع إلى كلام شيخنا رحمه الله وقوله:

وَمُ طائفة من جهلهم وغيرهم يبالغون على الشيخ محيي الدين ﷺ في التنكير، وربما يبلغ بهم نغي والجهل إلى التكفير، وما ذلك إلا لقصور أفهامهم عن مدارك مقاصد أحواله وأقواله، ولم تصل أيديهم إلى اقتطاف ثمار معانيه؛ فلذلك تكلموا فيه، والله در القائل حيث يقول:

عَلِيٌّ نَحْتُ الْقَوَافِي مِنْ مَعَادِنِهَا وَمَا عَلَيَّ إِذَا لَمْ تَفْهَمِ الْبَقْرُ

هذا الذي نعلم ونعتقد وندين الله تعالى به في حقه، والله أعلم.

كتبه الملتجئ إلى حرم الله الصديقي عفا الله عنه، انتهى جواب شيخنا أفضى القضاة ﷺ .
ثم عُرِضَ هذا الجواب على السلطان الأعظم، ملكه الله من البلاد أقاليمها، ومن العباد نواصيها، فاستفتى الفقيه أبا بكر بن محمد بن الخياط المخالفي الجبلي - تاب الله عليه - إن كان قد رجع إليه ما هذا ترجمته:

ما يقولُ الفقيه في الكتب المنسوبة إلى الشيخ محيي الدين ابن العربي ﷺ «كالفتوحات المكية» و«فصوص الحكم» وغير ذلك، هل يجوز تعلمها وإظهارها بين الناس، واعتقاد ما فيها أم لا؟ وهل هي من العلوم النافعة؟

فإن شيخنا شيخ الإسلام أفضى القضاة مجد الدين نفع الله به الإسلام والمسلمين لما سئل عن ذلك أجاب بما يقتضي تفضيل كتب الشيخ محيي الدين ﷺ على ما اشتهر من كتب العلوم النافعة، ولم يقر ذلك في القلب فأوضح لنا الجواب. فأجاب الفقيه المذكور:

الجواب وبالله التوفيق: قد آن لابن الخياط أ لا تأخذه في الله لومة لائم.

قلت: هذا أول خُطاه في خطئه في فتواه، إذ (آن) بمعنى قرب ودنا، فقد أقر بفتواه، واعترف بأنه كان بعيداً عن الله تعالى، وقد كان تأخذه في الله لومة لائم، هذا فيما مضى من زمانه، ثم الداعي الآن والحال بما ادّعى، وبقي عليه إقامة البينة، وبينه قوله:

لا يجوز ولا يحل تحصيل كتب الشيخ محيي الدين ﷺ، لا قراءتها ولا إقراءها، فإنها مردودة على مصنفها.

قلت: انظر أيها الناظر إلى فضيحة هذا الجائر، الذي ما يدري ما يقول، ولا كلام نفسه إلى ماذا يقول، الذي شواهد دعواه تشهد على بطلان ما ادّعه، فإن كتب الشيخ محيي الدين ﷺ تزيد على خمسمائة، وقد سبق ذكر بعضها كـ «التفسير الكبير» على تسعة وتسعين مجلداً، و«التفسير الصغير» في ثمانية مجلدات، وكذا «الجمع والتفصيل في أسرار معاني التنزيل» أكمل منه إلى سورة مريم، واحتصاره «لحلى ابن حزم».

وكذا كتابه المسمى بـ «المحجة البيضاء على طريق الفقهاء»⁽¹⁾ الذي صنفه بمكة

(1) مخطوطات: يوسف أغا 5216، إسكي = 4986 بني (التصنيف الجديد) (ص1-325) بخط

شرفها الله تعالى.

قال ﷺ: أكملتُ منه كتاب الطهارة وكتاب الصلاة في مجلدين، ويدي المجلد الثالث، وأنا في كتاب الجمعة، وهذا الكتاب لو تم كان مجلداً.

وكذا كتاب «مفتاح السعادة» الذي جمع فيه بين متون مسلم والبخاري والترمذي. وكذا الكتاب المسمى بـ «كنز الأسرار فيما يروى عن النبي المختار ﷺ من الأدعية والأذكار».

وكذا كتاب يسمى بـ «مشكاة الأنوار فيما يُروى عن الله سبحانه وتعالى من الأخبار»⁽¹⁾.

وكذا كتاب «الأربعين المتقابلة».

وكذا «الأربعين الطوال».

وكم له ﷺ من تصنيف شريف في التفسير والحديث والفقه وأصول الفقه وأصول الكلام، بعضها مشهور، وبعضها مستور، وما بقي بيننا وبين الفقيه إلا التسفيه في العلوم الحقيقية، والمعارف الربانية التي لم يحط بها علماً، ولم يدرك لها حقيقة ولا رسماً.

فما يقول العالم التحرير، والعارف الخبير بمن يقول للأصحاب بالإضراب عن طريق الهدى والصواب؟ فهذا بينة ما ادّعاه في فتواه.

وللمؤلف -عفا الله عنه:

قُولُوا لِأَعْمَى عَابَ شَمْسِ الضُّحَى
وَظَلَّ مِنْ جَهْلٍ بِهَا يَزْدَرِي
إِذَا لَمْ تَكُنْ مُشْتَرِيًا ضَوْعَهَا
فَسَائِرُ النَّاسِ لَهُ مُشْتَرِي
وللمؤلف -عفا الله عنه:

فَقَدْ فَتَقْنَا خِيَاةَ الْخِيَاطِ
وَكَسَرْنَا مَقْصَهُ وَحَرَمَنَاهُ
وَإِن كَانِ الْأَعَادِي فِيهِ شَكُّوا
خِيُوطٌ فَعَلْتِ [.....] بِخِيَاطِ
إِبْرٍ إِسْتَهَا بِغَيْرِ اخْتِيَاطِ
وله -عفا الله عنه:

كَلَامُ الشَّيْخِ مُحَمَّدِ بْنِ صَكِّ
كَلَامٌ لَيْسَ فِيهِ قَطُّ شَكُّ
بِوَجْهِ الْمُدَّعِي وَقَفَاهُ سَكُّ
وَإِنْ كَانَ الْأَعَادِي فِيهِ شَكُّوا

نرجع إلى كلام الفقيه وما فيه من التسفيه وقوله:

وما أظن الشيخ مجد الدين أقدم على ما أقدم إلا لعدم إمعان النظر في كُتُبِ الشَّيْخِ

محْيِي الدِّينِ ﷺ.

ثم ذكر في الفتوى كلاماً يناسب مثله، لا يليق لمثلي نقله ولا حكايته، إذ كلُّ يعمل على شاكلته، وكل ذلك قد أجاب شيخنا أفضى القضاة ﷺ بأجوبة طبقت الأفاق، ووقع عليه الإجماع والاتفاق، ولم يبق في سوق النفاق نفاق، أذكر منها ما يسر الله ذكره، ونشر عطره ما هذا ترجمته:

الحمد لله على كل حال، اللهم أرنا الحق حقاً وارزقنا اتباعه، وأرنا الباطل باطلاً ووقفنا اجتنابه.

قد ذكرت مُعتقدي في الشيخ محيي الدين ﷺ بعد مواظبتي على مطالعة كتبه، التي يشرح صدور العارفين، وينور قلوب العاشقين النظر فيها، والتأمل في حقائقها ومعانيها، واقتطاف لطائف شراتها ومجانيها، وهو ﷺ شيخ المحققين، وإمام العارفين، وقطب الأولياء والصالحين، وهذا الذي نعرفه وتحققه وندين الله تعالى به.

ومن نظر في أول كتاب «الفتوحات» ومعتقده، واتباعه للسنة الشريفة النبوية، واقتفائه الأحاديث، وبناء أبوابه عليها عرف - إن كان ممن شرح الله صدره بنور العلم اللدن - مقدار الشيخ محيي الدين، وجلالة قدره.

وقول الفقيه: إن كتب الشيخ محيي الدين ﷺ لا يجوز، ولا يحل تحصيلها، ولا قراءتها، ولا إساعها؛ فإنها مردودة على مصنفها، إلى آخر مقالته ليس هو منفرد به، بل قول جماعة من فقهاء الظاهريين الذي ينطقون بهذا، وأكثرهم يعتقدون خلافه، وإنما ينطقون بما يوافق عقول العامة، العاجزين عن فهم شيء من معاني كلام الشيخ محيي الدين ﷺ ودقائقه، فإنهم متى سمعوا خلافه أنكروا وبدعوا وشنعوا.

أليس حافظ الأمة أبو هريرة ﷺ يقول: «حفظت من رسول الله ﷺ وعائين من العلم بثبت أحدهما فيكم، والآخر لو بثثته لقطع مني هذا البلعوم»⁽¹⁾

هكذا ذكره الإمام أبو عبد الله البخاري ﷺ في صحيحه، أراد به علوم الحقيقة، التي ليست من شأن أهل الظاهر الذي يفهم شيئاً من ذلك؛ لأن ذلك خاص بمن خصه الله تعالى به من الصديقين، فإن الظاهري المنكر معذور من هذا الوجه، وأما مبالغته في تكفير الشيخ محيي الدين ﷺ، فقد بسطنا عذره في ذلك.

قلت: لا أدري لبسط عذر المخالف وجهاً مع وضوح الدلالات بالآيات البينات، والأحاديث الصحيحة، والبراهين القاطعات، والحجج الساطعات، ويفتح علينا باباً، ويقطع منا جواباً في تكفير الكفار الأنبياء والرسل، ويقطع الطرق، ويسد السبل إذ لو كان

كل من أبطل حقًا، أو كذب صدقًا؛ فهو معذور لا يقبل الحق والصدق، ويثبت الباطل والزور.

ونرجع إلى كلام شيخنا أفضى القضاة رحمته قوله:

كان الشيخ كمال الدين الزملكاني رحمته من أجل مشايخ الشام⁽¹⁾، وكان يقول: ما أجهل هؤلاء الذين ينكرون على الشيخ محيي الدين رحمته لأجل كلمات وألفاظ وقعت في كتبه، قد قصرت أفهامهم عن إدراك معانيها، فليأتوني لأحل لهم مشكلتهم، وأبين مقاصد الشيخ محيي الدين رحمته من تلك الكلمات والألفاظ، بحيث يظهر لهم الحق، ويزول عنهم الوهم.

وقد سبق في الباب الأول أن الشيخ كمال الدين الزمالكاني رحمته شرح كتاب «فصوص الحكم» شرحًا شافيًا، وبينه بيانًا كافيًا، ووجهه توجيهًا وافيًا.

وهذا الشيخ صلاح الدين الصفدي -رحمة الله عليه- له كتاب وضعه في تاريخ علماء العالم في مجلدات كثيرة⁽²⁾، لما وصل إلى حرف الميم، كيف ذكر الشيخ محيي الدين رحمته، وكيف أثنى عليه وعلى مصنفاته، وكيف رد على الطاعنين فيه.

ثم إن الشيخ محيي الدين رحمته كان مسكنه بدمشق، بعدما طاف البلاد، وأرشد العباد، وكانت مشحونة بالعلماء الراسخين، والمتكلمين الحاذقين، والفقهاء المستنطقين، وما بلغنا أن أحدًا من علماء عصره، ولا من فقهاء دهره أنكر عليه، وكيف ينكرون عليه وهو صدرهم؟! أم كيف لا ينقادون لديه وهو ذخرهم!؟

نرجع إلى جواب شيخنا أفضى القضاة رحمته، وقوله الفقيه: بأن كتب الشيخ محيي الدين رحمته

(1) هو الشمس كمال الدين الزملكاني محمد بن علي بن عبد الواحد الشيخ الإمام العلامة المفتي قاضي القضاة ذو الفنون جمال الإسلام، كمال الدين أبو المعالي ابن الزملكاني الأنصاري السماكي الدمشقي، كبير الشافعية في عصره والفضلاء في دهره. فقيه، أصولي، صوفي، متحقق، مناظر، أديب، ناظم، ناثر، نحوي (667 - 727 هـ). سمع من أبي الغنائم بن علان والفخر علي، وابن الواسطي وابن القواس ويوسف بن المجاور وعدة، وطلب الحديث، وكان فصيحًا.

مات قبل وصوله بمدينة بلبس من أعمال مصر في 16 رمضان، وحمل إلى القاهرة فدفن بالقرافة جوار قبة الشافعي. من تصانيفه: رسالة في الرد على تقي الدين ابن تيمية في مسألة الطلاق، والزيارة، شرح قطعة من المنهاج، الفتاوى، البرهان، الكاشف في إعجاز القرآن، وشرح فصوص الحكم لابن عربي.

انظر: الأسنوي: الدرر الكامنة (4/ 74 - 76)، طبقات الشافعية الكبرى (5/ 251، 259) الصفدي: الوافي (2/ 25)، مرآة الجنان (4/ 277).

(2) انظر: الوافي بالوفيات (2/ 10).

لا يجوز ولا يحل تحصيلها ولا قراءتها وإسماعها:

هذا جهل صريح، وقول قبيح لا يمكن النطق به لمسلم، ولا يجد إذا وقف على كتب الشيخ محيي الدين رحمه الله جميعها ما يخالف الكتاب والسنة، فإن كتب الشيخ محيي الدين رحمه الله تزيد على خمسمائة كتاب، وقد سبق ذكر كتاب «التفسير الكبير» وأنه تسعة وتسعون مجلداً بلغ فيه رحمه الله إلى سورة الكهف إلى قوله: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِنَ لَدُنَّا عِلْمًا﴾ [الكهف: 65] ولم يكمل.

وكتاب «التفسير الصغير»، ولم يكمل في شانية مجلدات على طريقة المفسرين العارفين، ليس فيه شيء مما ينكر عليه.

ومنها كتاب «المعلّى على المحلّي» وهو كتاب في الفقه مختصر أبي محمد بن حزم، وهو من أحسن كتب الفقه، بديع لم يصنف مثله في حسن الاختصار، وإحاطته على جميع مذاهب المجتهدين الكبار من الصحابة والتابعين، وتبع الأتباع إلى زمانه.

وهل يجوز لمسلم أن يقول: مثل هذا الكتاب لا يحل تحصيله، ولا قراءته، ولا إسماعه؟ ومن حرم الاشتغال بعلوم الشريعة فقد كفر، أعاذنا الله من هذه الفتاوى والنصائح الفاضحة، والقبائح الواضحة، وكم للشيخ محيي الدين رحمه الله من تصنيف شريف، وتأليف لطيف، في الأحاديث النبوية وغيرها، منها:

«الرياض الفردوسية في جميع الأحاديث القدسية» حوى فيه جميع ما روى النبي صلى الله عليه وآله عن الله تعالى بلا واسطة، ولم أعلم أن أحداً اعتنى بجمعه، وظفر بحصره قبل الشيخ محيي الدين، وهل يجوز لمن شم رائحة الإسلام أن ينهي عن تحصيل مثل هذا الكتاب وقراءته وإسماعه وتحصيله وإقرائه وتعليمه إلا مشرك من أعداء الله تعالى ورسوله، أعاذنا الله تعالى من جهل الجاهلين الزائغين.

فهذا حال من قال لا يجوز ولا يحل تحصيل كتب الشيخ محيي الدين رحمه الله، ولا قراءتها ولا إسماعها؛ لأنه قد سبق أن كتب الشيخ محيي الدين رحمه الله تشتمل على التفسير، والأحاديث، والفقه، والأصول، وعلم الكلام، وغير ذلك من الكتب النافعة، ولم يبق إلا العلم اللدني الذي لم يحيطوا به علماً، وكفاهم بذلك فضيحة وخزيًا، حيث ذموا طريقاً ما سلكوه، وعملاً ما باشروه، فليتهم إذ لم يتحققوا سكتوا، وما نطقوا، وسلكوا طريق الهلاك، وحادوا عن سبيل النجاة، لكونهم ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [الروم: 7] وهم عن مشرب العارفين محرومون، وعن ذوق الدائقين مصروفون، وعن سلوك السالكين منقطعون، وبما لديهم من العلوم الظاهرة فرحون، فلو كانوا بالعروة الوثقى متمسكين، والسنة الشريفة متبعين، ولخواص جناب الله تعالى محبين، لما طعنوا في الشيخ محيي الدين،

مع إجماع علماء عصره الراسخين، من الفقهاء والمتكلمين، والمشايخ والعارفين المحققين، بأنه إمام أهل التحقيق في التوحيد، فإنه في جميع العلوم الظاهرة والباطنة، الفريد والوحيد.

وقد سبق في الباب الأول ما رواه شيخنا أفاض القضاة رحمته بإسناده المتصل عن خادم الشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمته، وإيراد الخادم ما أورد، وجواب الشيخ رحمته بأن ذلك مجلس الفقهاء، يريد أهل الظاهر الذين ليس لهم حظ في مقالات المحققين، ومقابلة العارفين، ومن كان له طبع مستقيم، وعقل سليم، وشرب من العلوم اللدنية، والمعارف الربانية شرب الهيم، علم أن مثل الشيخ عز الدين بن عبد السلام، والذين عاصروه من العلماء الأعلام، والذين لا يقرون لأحد إلا بعد مشاهدة خوارق حاله، ومعاينة أقواله وأفعاله، قد كانوا للشيخ محيي الدين رحمته مسخرين، ولأقواله وأفعاله وأحواله معترفين، ولتفخيم شأنه، وتعظيم مكانه مدعنين، أفترى أن أهل تلك البلدة العظيمة، والبقعة المباركة الكريمة، مع كثرة علمائها، وغزارة فضلائها، وطول إقامة الشيخ محيي الدين رحمته بين أظهرهم أكثر من ثلاثين سنة، وكثرة مصنفاة المتداولة بينهم - علموا أنها باطلة وسكتوا، ولم ينفق عليه من أجل الأموال، ولما جاور بمكة - شرفها الله تعالى - كان فيها من العلماء الراسخين، والفقهاء المدققين، وجهور المتكلمين، والمشايخ العارفين المرشدين، والأولياء الأبرار، ما لم يوجد في عصر من الأعصار، والكل كانوا له مقربين، وبفضله عليهم معترفين، وبأقواله متبركين، وعلى قراءة مصنفاة مواظبين، ومصنفاة الشريفة، ومؤلفاته المنيفة تشهد بوفور علمه، وكمال فضله.

وكان أكثر اشتغاله بمكة المشرفة في إسماع الحديث النبوي، وأكثر مصنفاة بخطه، ولما صنّف بها «الفتوحات المكية» من ظهر قلب، وضعها بعد ما فرغ منها أجزاء غير محيطة ولا مجلدة على سطح الكعبة، شرفها الله تعالى، ولم ينزلها إلا بعد سنة، فلم تلعب بها الرياح، ولم تبلها الأمطار، مع كثرة رياح مكة وأمطارها؛ فعند ذلك ارتفع الالتباس، وكتبها العلماء وانتشرت بين الناس، فيا ليت شعري أكان هؤلاء العلماء الذين عاصروه، وأخذوا عنه العلم مسلمين أم كانوا جاهلين؟ بل كانوا بعلمه عاملين، وبفضله مقربين، وبرجحانه عليهم معترفين، غير شردمة من المتأخرين، المتوقفين فيه والطاعنين.

ومع ذلك فلا اعتبار لإنكار المتأخرين بعد إقرار المتقدمين، فلا وجه لعيب العائب؛ لأن الحاضر يرى ما لا يرى الغائب، فلو نور الله تعالى بصائرهم، وطهر قلوبهم وسرائرهم، وأراد صلاحهم وخيرهم، لأشغلهم بإصلاح أنفسهم دون غيرهم؛ لأن من عرف نفسه [...] ⁽¹⁾ علم أن النفس منبع العيوب، ومطلع السرور، فكل خير يوجد، فهو محدث

(1) كلمة غير واضحة بالأصل.

مستفاد لإعراضها عن الصلاح، وإقبالها على الفساد، فإنها خلقت ظالمة جاهلة، وإلى كل ما لا يعينها مائلة، فإذا كان الإنسان بهذا النقصان، وأنه لا يعرف شره من خيره، فليشتغل بإصلاح نفسه دون غيره، والله در القائل:

يَا أَيُّهَا الرَّجُلُ الْمَعْلُومُ غَيْرَهُ هَلْ أَيْكُونُ لِنَفْسِكَ التَّعْلِيمُ
أَبْدًا بِنَفْسِكَ فَانْهَبَا عَنْ غِيَّهَا فَإِنْ انْتَهَتْ عَنْهُ فَأَنْتَ حَكِيمٌ
تَصِفُ الدَّوَاءَ لِذِي السَّقَامِ مِنَ الضَّنَا كَيْمَا يَصِحَّ بِهِ وَأَنْتَ سَقِيمٌ
لَا تَنْهَ عَنْ خُلُقٍ وَتَأْتِي مِثْلُهُ عَارًا عَلَيْكَ إِذَا فَعَلْتَ عَظِيمٌ
فَهُنَاكَ تُعْذِرُ إِنْ وَعَظْتَ وَيُقْتَدَى بِالرَّأْيِ مِنْكَ وَيُقْبَلُ التَّعْلِيمُ

وللمؤلف - عفا الله عنه - من جملة أبيات كتبها إلى بعض الإخوان:

إِذَا شِئْتَ أَنْ تَحْيَا حَيَاةً سَلِيمَةً مِنَ الْمَوْتِ فَاجْهَدْ أَنْ تُصَفِّيَ لِنَفْسِكَ
فَمَا مِنْ حِجَابٍ يَمْنَعُ الْعَبْدَ غَيْرَهَا فَرُضْهَا تَكُنْ حَيًّا الْآنَ كَأَمْسِكَ
فَإِنْ هِيَ ارْتَاضَتْ فَبُشِّرِي وَإِنْ أَبَتْ فَمَا لَكَ مِنْهَا غَيْرُ أَطْوَارِ حِسِّكَ
ذَلِكَ أَذْنَى عَالَمِ الْمُلْكِ رُتْبَةً فَلَا تَرْضُ دَارًا تَكُنْ دَارًا لِحَبْسِكَ

ولهذا لم يذكر الإنسان في القرآن، الذي لا شك فيه ولا ريب، إلا مقروناً بالنقص والعيب كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا﴾ [المعراج: 19]، ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ﴾ [العاديات: 6]، ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ﴾ [العصر: 2]، ﴿وَإِذَا أَعْمَنَّا عَلَى الْإِنْسَانِ آعْرَضَ وَتَأَى بِجَانِبِهِ﴾ [الإسراء: 83]، ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا﴾ [الإسراء: 11]، ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾ [الكهف: 54]، ﴿يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ﴾ [القيامة: 5].

وإذا كانت هذه صفات الإنسان بشهادة خالقه، فالأولى أن يشتغل بتصفية خلائقه، وترك علاقته.

وَيَكْمُلُ النَّقْصَانَ مِنْ أَخْلَاقِهِ بَرِيَاضَةٍ فِي نَفْسِهِ وَيَسُدُّ
فَالنَّقْصُ فِي أَصْلِ الطَّبِيعَةِ كَامِنٌ كَالنَّارِ فِي زَيْدٍ وَذَا لَا يُجْحَدُ
فَسَعَادَةُ الْإِنْسَانِ إِنْ سَبَقَتْ لَهُ تَلْقَاهُ مُشْتَغَلًا بِأَمْرٍ يُحْمَدُ
وَإِذَا تَقَدَّمَ لِأَمْرٍ بِشَقَاوَةٍ تَلْقَاهُ مَشْغُولًا بِأَمْرٍ يُفْسَدُ

فَشَوَاهِدُ الْإِنْسَانِ فِي أَحْوَالِهِ وَمَالِهِ لِذَوِي الْبَصَائِرِ يَشْهَدُ
مَقْدَارُ حَرْدَلَةٍ هَذَا هُوَ الْقَوْلُ الصَّحِيحُ فَكُنْ مُتَمَسِّكًا بِالذَّلِيلِ الْمُرْشِدِ
بيتان من هذه الآيات ليسا للمؤلف عفا الله عنه، والباقي له، وهما الأول والثاني.

فمن عرف نفسه والتباسها بالنقائص النفسية اشتغل بإصلاحها من عيوب البرية،
ومن لم ير لنفسه نقصاً ولا عيباً وقع في عيوب الناس ظناً وريباً، وانخلع من كمال
الإنسانية، والتحق بنقصان العصبية الشيطانية، وهذا لا سبيل إلى دوائه إذا هو كلف بدائه،
وللمؤلف عفا الله عنه:

إِذَا أَحَبَّ الْعَلِيلُ عَلَتَهُ أَضَاعَ فِيهِ الْحَكِيمُ حِكْمَتَهُ
فَلَا يُبَالِغُ فِي اهْتِدَا رَجُلٍ أَعْلَمَهُ رَبُّهُ هُدَايَتَهُ

وما أحسن ما ذكر الشيخ محيي الدين رحمه الله في كتابه المسمى بـ «التدبيرات الإلهية
في إصلاح المملكة الإنسانية»⁽¹⁾، وهذا ترجمته:

التصوف - صافك الله تعالى - أمره عجيب، وشأنه غريب، وسره لطيف، لا يمنح
لكثيف، بل لصاحب عناية وتصريف، وقول حق، وقدم صدق، له أمور وأسرار غطى
عليها إقرار وإنكار، وإنما سقنا هذه المقدمة توطئة لعلم التصوف على الإطلاق دون
التقييد، فإن الإنكار عليه شديد، وشيطان المخالف له مريد.

فاعلم - شرح الله تعالى صدرك ونور سرك - أن مبني هذا الطريق على التسليم
والتصديق، حتى قال بعض السادة القادة من أهل هذا الطريق: لا يبلغ إنسان درج الحقيقة
حتى يشهد فيه ألف صديق أنه زنديق، وانظر إلى قول الإمام زين العابدين رحمه الله:

يَا رَبِّ جَوْهَرِ عِلْمٍ لَوْ أَبُوحُ بِهِ لَقِيلَ لِي أَنْتَ مَمَّنْ يَعْبُدُ الْوَتْنَ
وَلَا سَتَحَلَّ رَجَالٌ مُسْلِمُونَ دَمِي يَرُونَ أَقْبَحَ مَا يَأْتُوهُ حَسَنًا

فاشترط في إنكار هذا العلم النفيس رجالاً ساهم مسلمين، قد وقفوا مع الظن
والتخمين، وكيف لا ينكر على هذا الطريق؟ وهل يبقى أثر للباطل عند ظهور التحقيق؟
فمن تكلم في غير هذا المقام وإنما يتكلم على أضغاث أحلام.

ألم تر إلى قول سيد الطائفة أبي القاسم الجنيد رحمه الله: إن المحدث إذا قورن بالقديم لم
يبق له أثر، وشتان بين من ينطق عن نفسه ودرسه، وبين من ينطق عن ربه وكشفه، ﴿وَمَا
يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى﴾ [النجم 3]، فإياك وطلب الدليل من خارج، ففتقر إلى المدارج

(1) طبع هذا الكتاب عدة طبعات، وقد شرحه الشيخ الداموني (تحت قيد التحقيق).

والمعارج، وأطلبه من ذاتك لذاتك، تجد الحق في ذاتك.

أرأيت لما ثبتت نبوة رسول الله ﷺ، واستقر في نفوس العقلاء أنه ﷺ ينطق عن الله تعالى لا عن هوى نفسه، كيف دخلوا في رق الانقياد والتسليم، وتصرفت عليهم وظائف التعبد والتكليف، ولم يسألوا ما الدليل، ولا ما العلة.

ولقد كان الصحابة ﷺ يسألونه عن أشياء حتى نُهوا عن ذلك في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تُبَدَّ لَكُمْ تَسْأَلُكُمْ﴾ [المائدة: 101].

وإن عرض لك أيها الأخ المسترشد في هذا الطريق عارض من عدو أو صديق، وقال لك: طالبهم بالبرهان على هذا الأمر والشأن، يعني: لعلماء الطريقة ورؤساء الحقيقة، فيما يتكلمون به من المعارف الإلهية والأسرار الربانية، فأعرض عنه جانباً، وقل له جواباً محاوراً يلزمه بالاتفاق والإجماع: ما الدليل على حلاوة العسل ولذة الجماع؟ وخبرني عن الماهية لهذه الأشياء، فلا بد أن يقول لك: هذا علم لا يحصل إلا بالذوق، فلا يدخل تحت حد، ولا يقوم عليه دليل، ثم اضرب له مثلاً آخر، وقل له: لو كان لك دار تبنيتها بيدك، وما اطلع عليها أحد غيرك ففشا ذكرها، واتصل بأسماع الناس خبرها، ثم اصطفت أحدًا من خواصك فأدخلته الدار بمرأى من الناس فشاهد ما فيها، وخرج يحدث الناس بما شاهد، فهل يصح أو يجوز لأحد أن يقول له: ما الدليل على ما تذكره؟ ولو قال ذلك قائل؛ حمقه الناس وسفهوه، فمن أحسن به الظن صدقه في قوله، ومن لم فلا يحل له أن ينكر عليه، بل إذا أراد الوقوف على حقيقة ذلك ترغب إلى صاحب الدار ليدخله إياها فيشاهد ما شاهد.

فكذلك يا أخي هذا العلم السنّي دار رحب، وهو نتيجة التقوى، فإذا رأينا رجلاً اتقى الله ووقف عند حدوده، وقد اتصف بالصفات الحميدة، ثم نطق بعد ذلك بعلم لا تسعه عقولنا وهبه الله سبحانه إياه، فالواجب علينا التسليم والتصديق وعدم الإنكار والاعتراض؛ لأن الله تعالى يخص من يشاء من عباده بما شاء من علومه ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ﴾ [البقرة: 269]، وما بلغنا أن الصحابة ﷺ سألوا رسول الله ﷺ: ما العلة في أن الصبح ركعتان، والظهر والعصر أربع، والمغرب ثلاث، والعشاء أربع؟ ولكن لما ثبتت عصمته، وبان صدقه انقادوا لأوامره.

فلما رأيناك تطلب الدليل والعلة ممن ورثه، ولازم التقوى التي تدل على صحة علمه كدلالة المعجزة على النبوة، علمنا أن صفة الصدق ما استقرت فيك، فإذا كنت كذلك تسلم لهم أحوالهم، ولا تشك في أقوالهم ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه: 114] عسى الله أن يفتح لك باباً من عنده.

ولا تنكر عليهم النطق بالغيب، مع إيمانك بالمثل المحسوس الذي نصبه الله تعالى لك،

وذلك أن المرأة إذا صقلت وزال عنها الصدأ، أليس تتجلى فيها صورة الناظر إليها حسناً أم قبيحاً، فإن جاء أحد خلفه تجلت صورته في المرأة، فعندما نظر إليها والحاضرون معه قال: خلفي إنسان، أو شيء على صورة كذا وكذا حتى يستوفي ما رأى، وهو لم يره بعينه الرؤية المعهودة، والتصديق بهذا واجب؛ فإنه محسوس، والمعقول نظير المحسوس، فكذلك الإنسان إذا عمد إلى مرآة قلبه فجلاها بالرياضات والمجاهدات أظهر فيها المغيبات من المعقولات والمكاشفات فنطق بما شاهد، ووصف ما رأى.

فيا ليت شعري طالب الدليل على هذا العلم هل أحاط علمه بجميع معاني الكتاب والسنة، حتى يقال له: هو من كذا على حالة دليل العقل.

فغاية العاقل الذي حصل له عقل التكليف ووقف عند أحكامه من واجب وجائز ومستحيل: أن يجعل ما نطق به هذا الصوفي من قبيل الجائز؛ لأنه ما أتى بشيء يهدم ركناً من أركان الشريعة، ولا من أركان التوحيد، ولا قضيته من قضايا العقل، فالمنكر إنما حرم نفسه حيث صور صورة من نفسه واتصف بها، وهو الإنكار الناشئ منه الراجع عليه، والصوفي منزله عما نسب إليه.

ونختم الرسالة بهذه الحكاية، وذلك أن قرّة عين العارفين، وشرة فؤاد العاشقين، رئيس هذا الشأن الشيخ قضيبة البان الموصلي [.....] (1) عليه في الاستغراق. [.....] (2) عليه كنت عند الأستار.... شارح التنبيه القاضي [ابن الزمكاني] (3) سلمه الله. فقدم الموصلي فذكر أصحابه قضيبة البان ووقعوا فيه، ووافقهم القاضي كمال الدين، فبينما هم يخوضون فيه ويتناولونه إذ دخل عليهم قضيبة البان رحمه الله، فبهتوا، وسقط ما في أيديهم، فالتفت إلى القاضي كمال الدين، وقال له: يا ابن يونس أنت تعلم كل ما يعلمه الله تعالى؟ قال: لا، قال: فإن كنت أنا من ذلك العلم الذي لا تعلمه؟ فانقطع القاضي كمال الدين، ولم يدر ما يقول، فانكب على أقدام قضيبة البان يقبلها ويكي، ويقول: اعف عني، فعفا عنه.

فطوبى لعبد أقبل على الاجتهاد، والاستعداد بالزاد، ليوم المعاد، واشتغل بعبه عن الناس، فدخل في قوله رحمه الله: «أولئك الأكياس» (4)، والحمد لله، وسلام على عباده الذي اصطفى، وآله أهل الصدق والصفاء.

هذا الدر الثمين في محاسن الشيخ محيي الدين رحمه الله، تأليف الشيخ الكامل المكمّل،

(1) كلمات غير واضحة بالأصل.

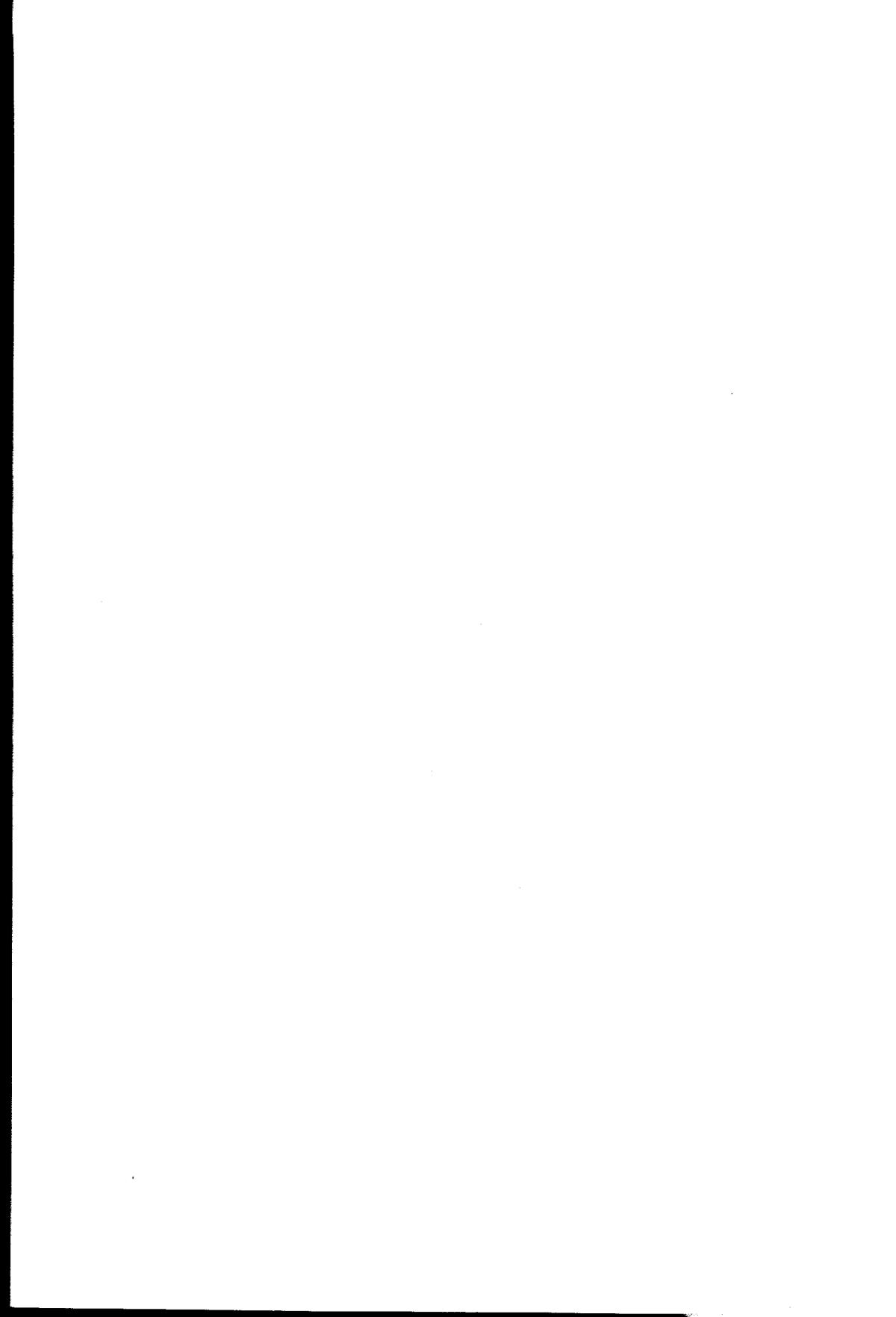
(2) بياض بالأصل. (3) بياض بالأصل.

(4) رواه ابن ماجه (1423/2)، والبيهقي في «الشعب» (235/6).

العالم الفاضل المفضَّل الأفضَل، قدوة المحققين، سراج العابدين والزاهدين، شيخ شيوخ العارفين المحققين، قرّة عين الصالحين، مفتاح معالم البداية، وشرح صدور سر الهداية، كشاف المعضلات، حلال رموز المعاني المشكلات، الشيخ المرشد أبي الحسن إبراهيم بن عبد الله بن إبراهيم بن يوسف القارئ البغدادي، نور الله ضريحه، ووالى من الرحمة فتوحه، آمين.

وصلاته وسلامه على رسوله سيدنا محمد ﷺ وآله، النبي الأمي، وعلى آله وصحبه وسلم، ورضي الله عن الصحابة أجمعين





خُصُوصُ النَّعَمِ

فِي

شَرْحِ فَصُوصِ الْحَكِيمِ

لِحَنَمِ الْوَلَايَةِ الشَّيْخِ الْأَكْبَرِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَزْرِي

الْمُتَوَفَّى ٦٢٨ هـ

تَأَلِيفُ

الشَّيْخِ عَلَاءِ الدِّينِ عَلِيِّ بْنِ أَحْمَدَ الْمَرْهَاتِيِّ

الْمُتَوَفَّى ٨٣٥ هـ

تَحْقِيقُ وَتَفْرِيغُ وَتَطْبِيعُ

الْشَّيْخِ أَحْمَدَ فَرْحَانَ الْمَرْزُوقِيِّ



ترجمة الشارح

هو الشيخ العلامة المفسر المتكلم المحقق الصوفي الكبير علاء الدين: علي بن أحمد ابن إبراهيم بن إسماعيل المخدوم المهمامي الدكني الهندي الحنفي الفقيه الصوفي ولد سنة 776 هـ.

وتوفي سنة 835 خمس وثلاثين وثمانمائة.

مولده ووفاته في مهائم (من بنادر كوكن، وهي ناحية من الدكن - بالهند - مجاورة للبحر المحيط) والنوائت قوم في بلاد الدكن، قال الطبري: طائفة من قريش، خرجوا من المدينة خوفا من الحجاج بن يوسف، فبلغوا ساحل بحر الهند وسكنوا به.

من كتبه:

- أدلة التأيد شرح أدلة التوحيد.
- أدلة التوحيد.
- تبصير الرحمن وتيسير المنان بعض ما يشير إلى أعجاز القرآن في مجلدين.
- رسالة في تفسير ألم.
- الزوارف في شرح عوارف المعارف للشهاب السهروردي.
- خصوص النعم شرح فصوص الحكيم للشيخ الأكبر (كتابنا هذا).
- إراءة الدقائق في شرح مرآة الحقائق.
- مشارع الخصوص إلى معاني النصوص (بتحقيقنا).
- وانظر: هدية العارفين (1/388)، إيضاح المكنون (52، 614، 651)،
الأعلام للزركلي (4/257)، معجم المؤلفين (7/10).



نماذج من صور المخطوط

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الحمد لله الذي نور أسرار انبيائه بانوار فصوص
صفاته وجواهر اسمائه فانفتح آيين بصائرهم
بفتوحات غيبه لتدبر ما في السموات والارض
باحيائه والصلوة على من افاض امطار فضائله على
ارواح رسله وانبيائه لتسفر بحار اسراره الممتلئة
بلاعلى انواره الى انهار مدورا ووليائه محمد وآله
ماطلعت شمس ضيائه في افلاك قلوب احبائه
ولقد فلما كان كتاب فصوص الحكر مما لا يرتقى

بَيِّنَاتُ الْحِكْمِ

الحمد لله الذي نورَ أسرار أصفياه بأنوار فصوص صفاته، وجواهر أسمائه، فانفتحت أعين بصائرهم بفتوحات غيبه لتدبر ما في السماوات والأرض بإحيائه، والصلاة على من أفاض أمطار فضائله على أرواح رسله وأنبيائه لتتفجر بحار أسرارهِ الممتلئة بلألئ أنواره إلى أنهار صدور أوليائه محمد وآله ما طلعت شمس ضيائه في أفلاك قلوب أحبائه.

وبعد...

فلما كان كتاب «فصوص الحكم» مما لا يرتقي إلى درك أسرارهِ إلا همم من أوتي جوامع الكلم من لوازم الحكم، وأكثر من سبقنا من شروح الكتاب، لم ينتهجوا في أكثر المواضع سنن الصواب، ولم يميزوا قشره عن اللبّاب، ولم يتكلموا في رفع ما يتوهم عليه من الكفر والبدعة والحشو، بل هو كلام من أوتي الحكمة، وفصل الخطاب، وإن جاوزوا في إفادة الزوائد في غير مظانها الحد الأقصى؛ فقد فاتهم من فوائد الكتاب ما لا يحصى.

سألني من أصدقائي من كان متحريراً للصدق طالباً للحق أن أُملي له شرحاً يفيد لقلوب المتصفين شرحاً، ويكون لهم أتم جنة عمن قصد به في أخذ ما ذكر شرحاً وافيّاً بحل معاقده، وتقرير مقاصده، وربط كلماته وإيراد بنيانه، نراعي فيه قواعد الشرع في كل أصل وفرع غير آخذ بتأويل يبعد فيه الأمد، بل يؤيده ما قبله أو بعده، بحيث لا يعسر قبوله على أحد إلا على بليد أو ملحد أو عنيد أو من جسّد، مزيلاً عنه الأوهام، شافياً عما يعرض لناظريه من الأسقام، غير مقلد شارحاً، ولا أكاني بالتصريح لأحد منهم جارحاً، فسارعت إلى إجابته، وشرعت في كتابته سائلاً من الله تعالى فيه صيب الصواب، ويجعله لي نوراً يوم ألقاه، يقربني إليه زلفى، ويفيدني لديه حسن مآبٍ بعظيم منّه، وكريم جوده، إنه هو البرّ المنعم الوهاب، ولقبته بـ«خصوص النعم في شرح فصوص الحكم»، والله الموفق للإتمام، والمسئول عن حسن الاحتتام.

[الحمد لله منزل الحكيم على قلوب الكلم بأحدية الطريق الأمم من المقام الأقدم، وإن اختلفت النحل والملل لاختلاف الأمم، وصلى الله على مُمدِّ الهمم، من خزائن الجود والكرم، بالقليل الأقوم، محمد وعلى آله وسلم، أما بعد... فإني رأيت رسول الله ﷺ في مُبشرة أريتها في العشر الآخر من محرم سنة سبع وعشرون وستمائة بمحروسة دمشق،

وبيده ﷺ كتاب، فقال لي: هذا «كتاب فصوص الحكم» خذه، واخرج به إلى الناس ينتفعون به، فقلت: السمع والطاعة لله ولرسوله وأولي الأمر منا كما أمرنا، فحَقَّقْتُ الأمانة، وأخلصت النيَّة، وجردت القصد والهمة إلى إبراز هذا الكتاب كما حدَّه لي رسول الله ﷺ من غير زيادة ولا نقصان.

وسألت الله تعالى أن يجعلني فيه، وفي جميع أحوالي من عباده الذين ليس للشيطان عليهم سلطان، وأن يَحْصِنِي في جميع ما يرقمُه بَنَانِي، وينطق به لساني، وينطوي عليه جَنَانِي بالإلقاء السُّبُوحِي، والتَّثْفُثُ الرُوحِي في الرُّوعِ النَفْسِي بالتأييد الاعتصامي؛ حتى أكون مترجماً لا متحكماً، ليتحقق من يقف عليه من أهل الله أصحاب القلوب أنه من مقام التقديس المنزَّه عن الأغراض النفسية التي يدخلها التلبيس. وأرجو أن يكون الحق لما سمع دعائي قد أجاب ندائي؛ فما أُلْقِي إلا ما يُلْقِي إليّ، ولا أنزل في هذا المسطور إلا ما ينزل به عليّ، ولست بنبيِّ رسول، ولكنِّي وارث وآخري حارث.

فمِنَ اللهُ فاسمعوا	وإلى الله فارجعوا
فإذا ما سمعتم ما	أتيت به فَعُورُوا
ثم بالفهم فَصَلُّوا	مجمّل القول، واجمعوا
ثم مُنُونُوا به على	طالبيه لا تمنعوا
هذه الرحمة التي	وسِعَتكم فوسّعوا

ومن الله أرجو أن أكون ممن أيد فتأيد، وقيد بالشرع الحمدي المطهر فتقيد وقيد، وحشرنا في زمرة كما جعلنا من أمته، فأول ما ألقاه المالك على العبد من ذلك].

(الحمد لله منزل الحكم على قلوب الكَلِمِ)، الحمد: إظهار كمالات الذات، وما يتعلق بها من الأفعال والصفات، والله علم للفرد الموجود من واجب الوجود بالذات، اعتبرت معه الصفات أم لا، وقيل: مع جميع الصفات⁽¹⁾.

والإنزال لغة: تحريك الشيء من علو إلى سفلى، استعير لإظهار أمر في السوافل بعد كموونه في العوالي، والحِكم: جمع حكمة، وهي العلم اليقيني بحقائق الأشياء وأحكامها مع

(1) فاعلم أيّدك الله وإيانا بروح منه أن الحمد هو ثناء وله ثلاث مراتب: حمد الحمد وحمد الحمد لنفسه، وحمد غيره له وما نُمُّ مرتبة رابعة، ثم في الحمد الذي يحمد الشيء نفسه، أو يحمده غيره تقسيمات، إمّا أن يحمده بصفة فعل، وإمّا بصفة تنزيه وما تم حمد ثالث بهذا التقسيم.

العمل بمقتضاه، والقلب جوهر مجرد في ذاته، متصرف في البدن بواسطة النفس، التي هي جسم لطيف، تبعث عنه القوى المدركة والمحركة، متوسط بينها وبين الروح الذي هو من عالم الأمر، وهو الجوهر المجرد في ذاته وأفعاله.

والكلم: جمع كلمة، وهي اللفظ الموضوع المفرد، استعيرت لحقيقة الإنسان الكامل لجمعها ظهورات الأسماء الإلهية والحقائق الكونية مثل جمع الكلمة للحروف، وقد تُستعار الحروف للحقائق البسيطة حمداً لله تعالى على إنزال الحكم لإفادتها السعادة الأبدية بتكميل القوة النظرية والعملية، واعتبر إنزالها على القلوب؛ لأن الإنزال عليها إنما يكون بعد الإنزال على الأرواح، والإنزال عليها قد لا يسري أثره إلى القلب عند تكدره، والنفس غير قابلة له إلا إذا تنوّرت بنور القلب بعد كمال التزكية، فحينئذ يسري نور القلب إليها، ثم منها على سائر الأعضاء، فإن امتلأت نوراً سرى على نفوس من يناسبهم، ثم على سائر ما في العالم، حتى يتم صلاح تمامه، ولذلك خصّ الحمد بإنزال الحكم على القلوب، وخصّ قلوب الكُمَّل إذ قلوب غيرهم غير مستعدة لقبول الحكم على الكمال؛ إذ لا تخلو عن شائبة الوهم والخيال، ولا يتأتى العمل منها بمقتضاها⁽¹⁾.

(بأحدية الطريق الأمم)، الطريق: ما يوصل السير فيه إلى المقصد، وأحديته جمعه فوائد الطرق، كأنها تصير بعد تفرقها واحدة والأمم الأقرب، وذلك طريق الكشف الجامع فوائد طرق النقل والعقل من الوصول إلى المقصد، وهو تحصيل الكمالات العلمية والعملية مع الخلو عما يلزم طريق النقل من التقليد، وطريق النظر من الشبهات الموجبة للتفرقة والبعد بترتيب المقدمات.

ولذلك لا يكاد يرتفع اختلاف مذاهب أرباب النظر (من المقام الأقدم)، أي: منزلها من التعيين الأول المتضمن للعلم بالذات، ومن التعيين الثاني المتضمن للعلم بالأسماء والصفات، وهما وإن ترتبا عقلاً فهما أقدم من غيرهما في الوجود مساوقان فيه في الواقع، وإنما اعتبرناهما؛ لأنه لا بدّ للكُمَّل من العلم بالذات والصفات جميعاً على وجه لا يحتمل الغلط والقصور، وسائر المقامات لا تخلو عن أحدهما، ومقام الإطلاق لا يعتبر فيه العلم أصلاً؛ فهو إنما ينزل من أحد التعيينين على القلوب المناسبة له، وهي التي أجازته مع غاية الصفاء فيها⁽²⁾.

(1) اعلم أيدك الله وإيانا بروح منه أن القلب عبارة عن النشأة الجامعة بين الحقائق الجسمانية والقوى المزاجية، وبين الحقائق الروحانية والخصائص النفسية، وهو جوهر برزخي له وجه إلى جميع الأطراف وله مقام المضاهات، وأن يتسع لانطباع التجلي الذاتي الذي ضاق عنه العالم الأعلى والأسفل بما اشتملا عليه.

(2) اعلم في قوله: (من المقام الأقدم): أي أقدم من القديم، وهو أحدية الذات التي هي منبع فيضان

(وإن اختلفت الملل و النحل)، أي: ملل من أنزلت عليهم من الأنبياء ونحل أممهم، فإن ذلك لا يخل بأحدية طريقهم في جمعها فوائد سائر الطرق في الإيصال إلى المقصد المذكور، ولا تكون علومهم من المقام الأقدم، بل غاية ذلك اختلاف وجوه مشيهم فيه، وذلك (لاختلاف) استعدادات (الأمم)، فالأحكام الفرعية المتعلقة بالجوارح أو القلوب، وإن اختلفت باختلاف الاستعدادات؛ فهي نازلة من المقام الأقدم، معدة في الإيصال إلى المقصد لمن جعلت طريقاً لوصوله حين جعلت، ثم سندات على من بعدهم بعدما كانت مفتحة لمن تقدمهم، ولهذا لا يتأتى في الاعتقادات الأصلية أصلاً⁽¹⁾.

(وصلى الله على مُمدِّ الهمم)⁽²⁾، لما أوجب تحصيل الحكمة بطريق الكشف والعيان؛ إذ طريق النظر مخطر، وذلك بتوجيه القصد والهمة بعد تصفية القلب، وتركبة النفس، ولا يتأتى ذلك لغير الكامل بالذات إلا بواسطة الكامل لوجوب المناسبة بين المفيض والمستفيض توسل بالروح الأكمل الذي له إمداد همم المستعدين للكمال بإيصالها إلى أقصى النهايات مصونة عن أغاليط الأوهام والخيالات بأفضل الوسائل التي هي الصلاة المفيدة، وصلته بربه ليستفيض منه، فيفيض على من يناسبه (من خزائن الجود والكرم)، الجود: إفادة ما ينبغي، لا لعوض ولا لغرض، والكرم: الابتداء بالنعم من غير موجب وخزائنها الأسماء الإلهية.

وفيه إشارة إلى أن إمداد الهمم إنما يتأتى لمن له التصرف في الخزائن الإلهية بالاستفاضة منها للإفاضة على المستعدين، حتى يتم به صلاح العالم، وهذا هو سبب بعثة الرسل إذ المصالح الدنيوية لا تنتظم إلا بشرع وضعه شارع مستحق الطاعة؛ لتمييزه عن غيره بآيات تدل على أنه من عند ربه، مع وعد الثواب والعقاب للموافق والمخالف، لئلا

الفيض الأقدس على الأعيان الثابتة. وإنما قال ﷺ: من المقام الأقدم؛ لأن أحدية الذات أقدم من أحدية الأسماء المسماة بالواحدية القديمة التي هي مرتبة الألوهية، فافهم.

(1) فما زلنا من الخلاف؛ لأنهم: أي أهل التحقيق قد خالفوا المختلفين، ولذلك خلقهم، فما تعدى كل خلق ما خلق له، فالكل طائع في عين الخلاف.

وهنا مسألة دورية ذكرها الشيخ ﷺ في «الفتوحات»: وهي إن الشرائع اختلفت لاختلاف النسب الإلهية. واختلاف النسب لاختلاف الأحوال، واختلاف الأحوال لاختلاف الأزمان، واختلاف الأزمان لاختلاف الحركات الفلكية، واختلاف الحركات الفلكية لاختلاف التوجهات، واختلاف التوجهات لاختلاف المقاصد، واختلاف المقاصد لاختلاف التجليات، واختلاف التجليات لاختلاف الشرائع، واختلاف الشرائع لاختلاف النسب الإلهية، فدار الدور، انتهى كلامه ﷺ.

(2) أي أفاض الاسم الجامع لجميع الكمالات رحمته لجامع جميع التجليات ذاتاً واسماً وصفةً، فلما كان المقام مقام الدعاء عدل من الجملة الإسمية إلى الجملة الفعلية؛ ليدل على التجدد والاستمرار، يشير إلى أن الصلاة من الله تعالى مجدد دائماً أبداً على ممد الهمم.

يقع المهرج فيما بين الناس بمعارضة الشهوة، والغضب، والمصالح الأخروية، لا يستقل العقل بدركها كعدم استقلال نور البصر بالإبصار بدون نور الشمس.

(بالقيل الأقوم) وهو القرآن الذي دلَّ إعجازه، وهي أنه للعلم الأزلي أوفق، والأخبار النبوية التي دلَّ القرآن المجيد على أن صاحبها ﴿مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: 3، 4] يمد الهمم بذلك من حيث إن تدبره يكشف عن أكثر العلوم، على أن الأمور الكشفية إنما يتحقق صدقها وبراعتها عن الأوهام والخيالات باستعانتها، والاستشهاد منه، وتأخيرها عن قوله من خزائن الجود والكرم يدل على أنه إنما نزل من خزائن الجود والكرم، وعلى أن الخزائن الإلهية إنما تعرف عنه؛ لأنها توقيفية، فلا تعرف إلا بواسطة، أو بواسطة الإجماع الذي دلَّ على صدقه.

(وآله وسلم) توسل بآله ﷺ، لبعده ما بيننا وبينه من المناسبة، فلا بدَّ في تحصيلها من واسطة، والمعلوم بذلك إذ لا أكمل منهم بعده ثمراته طلب السلامة له، ولهم في تحصيل تلك الكمالات وإفاضتها على المستحقين ليسلم عن القصور؛ فافهم، والله الموفق والملمم.

(أما بعد؛ فإني رأيت رسول الله ﷺ في مُبَشِّرَةٍ) هي الرؤيا الصالحة؛ لأنها تبشر بالغيب عن الحق بريئاً عن شوائب الوهم والخيال الباطل؛ ولذا جُعِلت جزءاً من النبوة في قوله ﷺ: «لم يبق من النبوة إلا المبشرات، قالوا: وما المبشرات يا رسول الله؟ قال ﷺ: الرؤيا الصالحة يراها المؤمن أو تُرى له»⁽¹⁾.

أشار بذلك إلى أن هذا الكشف يشبه كشف النبوة؛ فلا يسوغ إنكاره، كيف وقد قال ﷺ: «إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا العلماء بالله، فإذا نطقوا به لا ينكره إلا أهل الغرة بالله»⁽²⁾.

(أرَيْتُهَا)، أي: أرايتها الله تعالى، ولم يكن ذلك من نفسي، (في العشر الأخير من محرم)، أي: حين كان لي هجرة إلى مقام رسول الله ﷺ في المنام، بعد حصول الكمال لي في ذلك، كما أشار إليه بالعشر الأخير، فإن العشرة عدد كامل، وكونها الأخيرة إشارة إلى انتهائه في ذلك، (سنة سبع وعشرون وستمائة) بين التاريخ ليعلم أنه من أواخر كشوفه الحاصلة له حالة الكمال، (بمحروسة دمشق)، أشار بذلك إلى أنه إنما استفاد ذلك بواسطة من دفن فيه من الأنبياء -عليهم السلام- وإلى أنه حين أظهره كان بين أظهره أعلام الإسلام المشددين على الملوك وغيرهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومع ذلك لم يقدرُوا

(1) رواه البخاري (2564/6)، ومالك في «الموطأ» (957/2).

(2) ذكره المناوي في «فيض القدير» (326/4)، والمنذري في «الترغيب والترهيب» (58/1).

على إنكار شيء منه على وجهه، ولا محو كنبه لغيبته، (وبيده ﷺ كتاب)، أشار بذلك إلى أنه كالملك له؛ فلا يصل إليه غيره إلا بواسطته ﷺ.

وما حصل للشيخ ﷺ بواسطته ﷺ فهو أتم مراتب الكشف، وأشار إلى هذا المعنى بقوله: (فقال لي: هذا كتاب «فصوص الحكم»)، أي: علوم تتزين بها بقية العلوم كما نزين الخاتم بالفص، أو علوم هي غايات كمالات أذواق الكُمَّل من الأنبياء - عليهم السلام؛ إذ الفصُّ ختم للخاتم، ونهاية لكماله، حصَّ الشيخ ﷺ بإعطاء ذلك في هذه الأمة التي علماؤها كأنباء بني إسرائيل؛ فهو من أكابر أولئك العلماء، ولأمر ما قال له ﷺ: ((خذه وأخرج به إلى الناس))⁽¹⁾، الأمر بأخذه أولاً ليفوز برتبة الكمال، ثم بإخراجه إلى الناس ليفوز برتبة التكميل، وهذه الجملة تكمل المشابهة بالأنبياء - عليهم السلام، فإن من الأولياء من يُعطى الأسرار، ولا يؤمر بإخراجها إلى الناس، وفيه تمهيد لعذره في إخراج هذه الأسرار بأنه لم يخرجها ما لم يجب عليه إخراجها بأمر الله تعالى، فإن الأمر الرسول ﷺ، ورؤيته كأمر الله تعالى ورؤيته: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ [النساء: 80]، «ومن رأني؛ فقد رأى الحق»⁽²⁾.

ثم علل ذلك بقوله: (ينتفعون به)، بأن يطلعوا بذلك على كمالات الأنبياء عليهم السلام، وغاية علومهم وأذواقهم، ويرون مع ذلك فضل نبينا ﷺ عليهم في تلك المراتب فيزدادون به إيماناً، ويطلعون بذلك على بعض أحوال الناس.

وفي قوله: «إلى الناس ينتفعون به» إشارة إلى أن من لا ينتفع به، فليس من الناس بل من البهائم أو السباع أو الشياطين؛ فافهم.

(فقلت: السمع والطاعة لله ولرسوله ﷺ ولأولي الأمر منا)، لما كان أمره ﷺ أمر الله تعالى للآية المذكورة مع أن الكامل لا يرى شيئاً إلا يرى الله فيه أو معه أو قبله أو بعده، قال: السمع والطاعة لله ولرسوله، ولما كانت المشايخ تابعين له ﷺ كان أمره ﷺ موجباً لإجازتهم هو إشارة إلى إجازتهم بطريق الإلزام في إظهار الأسرار، (كما أمرنا)، إشارة إلى قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: 59]، وهم المشايخ والعلماء في جميع الأمور.

قال: منا وكذا الأمراء في بعض الأمور، وهو فيما أمروا أن يأمروا بذلك، (فحققت الأمنية)، أي: لما أمرت بأخذ ذلك الكتاب وإخراجه إلى الناس الموجبين للفوز برتبة

(1) رواه الطبراني في «الكبير» (59/5)، و«الأوسط» (445/4).

(2) رواه البخاري (2568/6)، ومسلم (1776/4).

الكمال والتكميل في علوم تتزين بها، وتكمل بقية العلوم اليقينية التي هي مناط أعلى مراتب السعادة الأبدية، وهي علوم الكُمَّل من الأنبياء -عليهم السلام- أدركت أمنيته محققة إذ وجدت ذلك عن كشف تام نبوي على يدي أكملهم، وليس للولي الاطلاع على ذلك بنفسه، وكان ﷺ يتمنى ذلك مدة مديدة مذ أطلعه الله، وأشهدته أعيان رسله وأنبيائه في مشهد أُقيم فيه بـ«قرطبة» سنة ست وثمانين وخمسائة على ما يأتي في فصِّ هود ﷻ ذكره الشيخ ﷺ في المنام لبعضهم.

(وأخلصت النية) أي: جردتها عن طلب العوض من الثناء والثواب بجعلها مجرد قصد الامتثال إذ تركه يوجب النزول عن الرتبة العالية التي يخلص فيها الكشف عن شوب الوهم والخيال، (وجردت القصد والهمة) عن توجيههما إلى ما سوى الامتثال؛ ليتم السمع والطاعة فتصح الاستقامة؛ فلا يكون الكشف إلا به إدراجًا فيخاف اختلاله بشوب الوهم والخيال، فجعلتهما متوجهين (إلى إبراز هذا الكتاب)، إلى عالم الشهادة، (كما حده لي رسول الله ﷺ من غير زيادة)، إذ لو زاد وميز لم يكن الكل فصوص الحكم لاختلاط الأدنى بالأعلى، وإلا كان مع ذلك مفتريًا على رسول الله ﷺ.

وقد نهى الشيخ ﷺ أن يجلد كتابه هذا مع كتاب آخر له أو لغيره، (ولا نقصان)، لما فيه من كتمان ما أمر بتبليغه فيدخل تحت قوله تعالى: ﴿وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾ [المائدة: 67].

(وسألت الله تعالى)، مخافة تغليط الشيطان بتغيير الرؤيا بإيهام رؤية غير المرئي، ونسيان البعض (أن يجعلني فيه)، أي: في إبراز هذا الكتاب على الحد المذكور، (وفي جميع أحوالي)، إذ لو تطرق في بعض الأحوال لم يؤمن أن يتطرق في إبرازه أيضًا (من عباده الذين ليس للشيطان عليهم سلطان)، بالإضلال والوسوسة، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ﴾ [الحجر: 42]، وسألته (أن يخصني في جميع ما يرقمه بنائي)، أي: اكتبه، (وينطق به لساني)، أي: أقوله، (وينطوي عليه جناني)، أي: يخطر بقلبي (بالإلقاء السبوح) أي: بإلقاء الخاطر الرباني والملكي، (والنفث الروحي)، أي: إلقاء الروح للمعنى بطريق النفث.

وفيه إشارة إلى خفاء ما يلقي بالنسبة إلى الإلقاء بين السابقين طلب الاختصاص بذلك بعد الاستعادة عن الخاطر الشيطاني، لئلا تراحمه الخواطر النفسية؛ فلا تصفى حكاية الكلام النبوي عن شوب النفس سيما المنامي، وبالع في ذلك بأن طلبه إلى حيث بسري أثره إلى لسانه؛ فلا يسبق بغير ما في قلبه من الخاطر الرباني، أو الملكي، أو الروحي، ثم إلى

قلبه فلا يسبق بغيره، وطلب أن يكون ذلك الإلقاء والنفث (في الرُّوعِ النَّفْثِي) ⁽¹⁾، وهو وجه للقلب يلي النفس يسمى بالروع، وهو الخوف لما يخاف على القلب من الكدورة من ذلك الوجه طلب الإلقاء والنفث فيه؛ لأنه لو كان في الوجه الآخر ربما عارضه كدورة النفس من هذا الوجه، ولو كان في هذا الوجه عمه النور، وسرى إلى النفس، ثم إلى سائر البدن.

ثم طلب كون ذلك الإلقاء والنفث مقروناً (بالتأييد الاعتصامي)، أي: بتأييد الله تعالى، الروع أي: القلب في أن يعتصم بذلك الإلقاء والنفث، لئلا تمحوه الخواطر الشيطانية والنفسانية بورودهما عليهما بأن يمنع عَنْكَ من ورودهما أو من تأثيرهما (حتى)، غاية لقوله: «أَنْ يُحْصِنِي»، (أكون مترجماً)، أي: مبيئاً لكلام الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أو لما يرد عليّ بطريق الإلقاء والنفث ⁽²⁾ (لا متحكماً)، أي: ذاكرًا للأمر على سبيل التحكم من عند نفسي، إما عن هواها أو عن تلبس الشيطان؛ فإن ذلك لا يخلو عن التحكم الذي هو ترجيح غير الراجح (ليتحقق)، متعلق بقوله: «أكون مترجماً» أي: ليعلم على سبيل التحقيق (من يقف عليه من أهل الله)، المطلعين على الحقائق بطريق الكشف (أصحاب القلوب)، المصفاة عن كدورات النفس قيد بذلك إذ لا كشف لمن دونهم.

وأما من كان فوقهم؛ فإنه لا يمكنه الوقوف على الكتب إلا إذا راد إلى مقام القلب (أنه)، أي: الكتاب وارد (من مقام التقديس)، أي: من الإلقاء أو النفث لخلوص حقائقه (المنزه عن الأغراض النفسية)، التي تدعو إليها خواطرها؛ لأنها (التي يدخلها التلبس)، أي: تلبس حقيقة بأخرى، فإن النفس تلبس على القلب لتجذبه إلى أغراضها التي من اللذات السفلية العاجلة، ولم تتعرض لوساوس الشيطان؛ لأنه إنما يتوسل بتلك الأغراض فلا يكون بدونها، ولما كان في الدعوات ما لا يستجاب فلا يتم المطلوب.

قال: (وأرجو)، لرعايتي آداب الدعاء وشرايطه الموجبة للإجابة، (أن يكون الحق)، تعالى (لما سمع دعائي قد أجاب ندائي)، أي: قولي: يا رب! بقوله: لبيك عبدي، فإنه أقل وجوه الإجابة عند اجتماع الشرائط والآداب؛ فقد ورد: «إِنَّ الْعَبْدَ إِذَا قَالَ: يَا رَبِّ، قَالَ اللهُ: لَبِيكَ عَبْدِي» ⁽³⁾.

(1) بضم الراء المهملة هو القلب وهو القوة التي طورها وراء طور العقل، ينقلب بتقلب التجليات وهو برزخ بين إصبعين من أصابع الرحمن يقلبه كيف يشاء من رحمة إلى رحمة، فافهم.

(2) تنبيه: قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (حتى أكون مترجماً بما يدل على أنه كان أخذ المعاني وترجمها بألفاظ وعبارات مناسبة من عنده كما هو عادة الترجمان، قلنا: ليس الأمر هكذا بل الترجمة تطلق أيضاً على إبعاد الكلام من الأصل.

كما قال الشيخ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في الباب التاسع والعشرين وثلاثمائة في القرآن: إنه كلام الله بلا شك، والترجمة للمتكلم به كان ممن كان انتهى كلامه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

(3) ذكره المناوي في «فيض القدير» (1/158)، وأبو شجاع في «الفردوس» (1/196).

وهذا القدر كاف في هذا المطلوب، وإذا كان الحق قد أجاب ندائي (فما أُلقي)، أي: أُملي بطريق الإيماء (إلا ما يُلقى إلي)، من الحضرة الإلهية، أو النبوية بطريق الإيماء فإن لفظ الإلقاء يشعر بذلك، (ولا أنزل)، بطريق التصريح (في هذا المسطور، إلا ما ينزل به علي)، من إحدى الحضرتين بطريق التصريح، ولما أوهم ذلك أنه يدعي النبوة قال: (ولست بنبي، ولا رسول ولكني)، أشاهبهم؛ لأنني (وارث)، عنهم علومهم، وأحوالهم، وأعمالهم⁽¹⁾ (ولآخرتي حارث)، بتحصيل ذلك، فلا يبعد الإلقاء إلي والإنزال علي، وإن لم أكن نبيًا، ولا رسولاً؛ لأن من شابه قومًا أخذ بعض أحكامهم، وإذا كنت لا أُلقي إلا ما يلقي إلي، ولا أنزل ما ينزل به علي (فمن الله)، لا مني (فاسمعوا) هذا الكتاب، (وإلى الله فارجعوا)، فإن فائدة السماع من الله لا تتم بدون الرجوع إلى الله في الفهم، (فإذا ما سمعتم ما أتيت به) من عند الله؛ (فَعُوقُوا) أي: فاحفظوه كما يحفظ القرآن والأخبار النبوية.

(ثم) أي: بعد الرجوع إلى الله، وحفظ ما سمعتم يحصل لكم فهم في أسرارهِ، فعند ذلك (بالفهم فَصَّلُوا مجمل القول)، أي: ما أجمل فيه من الأسرار التي تضيق عنها العبارات الصريحة، (واجمعوا) أي: اعزموا في توجيه الهمم إلى درك أسرارهِ التي تضيق عنها أفهام أكثر أرباب العقول فضلاً عن العامة.

(ثم) أي: بعد حصول كمال الفهم لأسرارهِ لا قبل ذلك (مُنُوا به) أي: بإظهارهِ مع ما فيه من الأسرار (على طالبيه)، ليفوزوا برتبة التكميل بعد الفوز برتبة الكمال، وطالبوه من ينتفع به في طريق الآخرة، فيدعوه إلى المساعي الباطنة مع تزيين الظاهر بظواهر الأعمال، فيؤكد في حقهِ ظاهر الشرع باطنه، وباطنه ظاهره، لا من يعطل الجوارح من الأعمال، ويرى باطن الشرع مخالفاً لظاهره، والحقيقة على خلاف الشريعة فإنه إلحاد وكفر، فكل شريعة بلا حقيقة عاطلة، وكل حقيقة بلا شريعة باطلة، وإياك ثم إياك أن تضعه بإعطاء أهل الأهوية؛ فإنه كبيع السيف من قاطع الطريق إذ يرى أدنى الشبهات غنيمته، ولا يرضى بتأويل الكتاب بما يوافق الشرع، وإن كان أقرب من تأويله، وأكثر طلبه هذا الكتاب في هذا الزمان ممن استولى عليه الشيطان، وأغرقهم في بحر الطغيان، والله المستعان.

(لا تمنعوا) طالبيه من تحصيله، فإن من منح الجهل علماً أضعاه، ومن منع المستوجبين فقد ظلم، وأشار إلى هذا الظلم بقوله: (هذه الرحمة التي وسعتكم) بحيث لا تنقص بالاتفاق مثل نقصان المال به (فوسّعوا) فإن منتهى ظلم أشد من ظلم سبغ ماله من الجائع الذي تعذر عليه سد جوعته بغير ماله؛ لأنه ينقص ماله بالإنفاق.

(1) قال الشيخ رحمه الله: إن أطيب ما يورث من العلم ما يرثه العالم من الأسماء الإلهية.

ولذا قال ﷺ: «مَنْ سُئِلَ عَنْ عِلْمٍ فَكْتَمَهُ؛ أُلْجِمَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِلِجَامٍ مِنْ نَارٍ»⁽¹⁾ والمراد إذا كان السائل مستحقاً لتحصيل ذلك العلم.

ثم أشار إلى كونه رحمة لا استدراجاً بقوله: (وأرجو أن أكون ممن أئد فتأيد)، وأيد والاستدراج إنما يكون في شأن من يصر على المعاصي، وهو يعطى العلوم والكرامات، ثم لا تجره إلى الصلاح، وأرجو أن أكون ممن أیده الله الکریم بروح قدسی مانع من المعاصي حتى صرت كالمعصوم بل عاصماً نفسي وغيري عن ذلك.

ثم أشار إلى تعليل ذلك بقوله: (وقيد بالشرع الحمدي المطهر فتقيد وقيد)، ثم كأن قائلاً قال: ربما يحصل هذا التأيد لبعض الناس ليأمن من مكر الله، فيصير كافرًا بذلك، فقال: (وأن يحشرنا في زمرة كما جعلنا من أمته)⁽²⁾ فأرجو دوام ذلك من الله تعالى.

والعجب كل العجب ممن يزعم التمسك بهذا الكتاب بتأويل فاسد يوافق ما يهواه، ثم يجعل الشرع وراءه ظهرياً بعد هذا الذي قاله الشيخ في شأنه، ثم الذي يستعاذ منه ما يراه بعض الجهال من جعله فوق الكتاب الإلهي والسنة، ﴿وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾ [النور: 40]، وإذا كان جميع الكتاب بإلقاء الله تعالى (فأول ما ألقاه المالك على العبد من ذلك) أورد هذه العبارة تنزهًا عن دعوى الربوبية التي تظهر عن أهل الشطح وغيرهم على سبيل الغلبة تحقيقاً لاقتدائه بالنبي ﷺ حيث كان مفتخرًا بالعبودية، فالعجب من بعض الجهال من طلبة الكتاب، إذ يدعي الربوبية لنفسه، ويزعم أنه مقتد بالشيخ، ﴿وَمَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾ [الرعد: 33].

ثم إنه أطلق المالك والعبد إشارة إلى أنه ملكه بجميع أسمائه، وأنه صار عبدًا من جميع جهاته لجميع تلك الأسماء؛ فافهم، والله الموفق والملمم.

(1) رواه الحاكم في «المستدرک» (337/1)، والطبرانی في «الکبیر» (393/7).

(2) ومن أعجب ما عندنا من العناية الإلهية أن كل رسول يحشر جزئي الحكم لاقتترانه بطائفة مخصوصة، والقطب متأ: أي من الحمديين ليس كذلك، فإنه عامٌ جامعٌ لكل من في زمانه من بر وفاجرٍ وصالحٍ وطالحٍ. ومن هذه النفحة قال القطب عبد القادر الكيلاني قدس سره: «أوتيتم اللقب، وأوتينا ما لم تؤتوا».

الفصلُ الأدميُّ

فصلُ حكمةِ إلهيةِ في كلمةِ آدميةِ⁽¹⁾

[لَمَّا شَاءَ الْحَقُّ سُبْحَانَهُ مِنْ حَيْثُ أَسْمَائِهِ الْحُسْنَى الَّتِي لَا يَبْلُغُهَا الْإِحْصَاءُ أَنْ يَرَى أَعْيَانَهَا، وَإِنْ شِئْتَ قُلْتَ: أَنْ يَرَى عَيْنَهُ فِي كَوْنٍ جَامِعٍ يَحْصُرُ الْأَمْرَ كُلَّهُ، لِكَوْنِهِ مُتَّصِفًا بِالْوُجُودِ، وَيُظْهِرُ بِهِ سِرَّهُ إِلَيْهِ؛ فَإِنَّ رُؤْيَةَ الشَّيْءِ نَفْسُهُ بِنَفْسِهِ مَا هِيَ مِثْلُ رُؤْيَتِهِ نَفْسَهُ فِي أَمْرٍ آخَرَ يَكُونُ لَهُ كَالْمَرْأَةِ؛ فَإِنَّهُ تَظْهَرُ لَهُ نَفْسُهُ فِي صُورَةٍ يُعْطِيهَا الْمَحَلُّ الْمَنْظُورُ فِيهِ مِمَّا لَمْ يَكُنْ يَظْهَرُ لَهُ مِنْ غَيْرِ وَجُودِ هَذَا الْمَحَلِّ وَلَا تَجَلِّيهِ لَهُ، وَقَدْ كَانَ الْحَقُّ أَوْجَدَ الْعَالَمَ كُلَّهُ وَجُودَ شَيْخٍ مُسْتَوٍ لَا رُوحَ فِيهِ، فَكَانَ كَمَرْآةٍ غَيْرِ مَجْلُوءَةٍ وَمِنْ شَأْنِ الْحُكْمِ الْإِلَهِيِّ أَنَّهُ مَا سِوَى مَحَلٍّ إِلَّا وَلَا بَدَأَ أَنْ يَقْبَلَ رُوحًا إلهيًا عَبْرَ عُنُقِهِ بِالتَّفَخُّ فِيهِ].

(لما) أي: ما يتزين به، ويكمل العلم اليقيني المتعلق بحقائق الأسماء الإلهية، وظهراتها بصورها وآثارها ظهر ذلك العلم بزينته وكمالته في الحقيقة الجامعة المنسوبة إلى آدم أبي البشر عليه السلام حيث علم الأسماء كلها، وهي الأسماء الإلهية والكونية بظهورها فيه، وإطلاعه على ما ظهر فيه لما جواب الشرط، وهو أوجد آدم محذوف بقرينة قوله، فكان آدم عين جلاء تلك المرأة، (شاء الحق تعالى) اختار هذا اللفظ لثبوت معناه له عز وجل في كل حال من غير توقف على أمر بخلاف بعض أسمائه تعالى الدالة على النسب؛ فإن اعتبارها يتوقف على المنتسبين، وإن كان الكل قديمًا في الواقع (من حيث أسمائه) لا الذات وحدها، فإنه باعتباره غني عن العالمين، فالتجلي الذاتي لا بدُّ وأن يكون مع اسم، وإن لم يلتفت إليه، والأسماء تطلب الظهور في المظاهر الكونية من حيث تضمنها النسب، ووصف الأسماء بقوله: (الحسنى)؛ لأن التجلي، وإن كان باسم جلالي؛ فهو أيضًا من حيث الظهور له جمال.

ولذلك قيل: لكل جلال جمال هو دنوه من المظاهر وتأنسه بها، ويقوله: (التي لا يبلغها الإحصاء) أشار إلى أن لكل كلي وجزئي من العالم اسمًا خاصًا إلهيًا يؤتیه، ولا نهاية لها، وأراد عز وجل أن يظهر بها في الكون الجامع مجتمعة كاملة يحصل لظهوره بها إجمال بعد التفصيل، وهو الظهور في الأكوان المتفرقة القاصرة (أن يرى أعيانها) أي: صورها الكاملة

(1) فصل: في اللغة، عبارة عن ملتقى الحكم الإلهية المشتعلة على قوسي الأحديّة والواحدية، فالملتقى هو الوحدة الصرفة التي هي القلب المحمّدي وقلب كل نبي قبله، والحكمة هي العلم بوضع الأشياء موضعها، والإلهية هي مرتبة جامعة لجميع الأشياء، والكلمة هي العين الفاضلة الجامعة الفاصلة المانعة كأعيان الأنبياء عليهم السلام، والأدمية هي المنسوبة إلى آدم حقيقة الحقائق الإنسانية، وأراد عز وجل بآدم وجود العالم الإنساني.

كأنها أعيانها لكمال هذا المظهر الذي هو في غاية الصقالة بحيث تتم مطابقة الصور الظاهرة فيه لدى الصورة بخلاف سائر المظاهر.

(وإن شئت قلت) لما شاء الحق من حيث أسمائه الحسنى (أن يرى عينه)؛ لأنها عند اجتماعها لا تغاير الذات مغايرتها عند افتراقها لعدم اعتبار مفوماتها المتغايرة حينئذ يكون لها أحدية الجمع بالرجوع إلى الإجمال بعد التفصيل (في كون) أي: موجود حادث (جامع) لأسرار الأسماء الإلهية والكونية بحيث (يحصر الأمر) أي: شأن الظهور الإلهي من جميع وجوهه (لكونه متصفاً بالوجود) أي: وجوه ظهوراته في أسمائه، وسائر مظاهره، وفي أكثر النسخ «بالوجود» أي: بصورته الكاملة التي كأنها نفسه، فاجتمعت وجوه ظهوراته في ظهوره فيه، (ويظهر به سرُّه إليه) أي: وشاء أيضاً أن يجعله عارفاً بسرِّه، وهو الذات والصفات يجعله مظهرًا لصور الأسماء الإلهية وآثارها كلها التي كانت فيه بالقوة بحيث يصير الكل سرًّا واحدًا بعد التفرق في العالم ليعود إلى وحدته التي كان عليها في مرتبة الذات، وهذه المعرفة مقصودة بالذات كما قال: «كنت كنزاً مخفياً؛ فأحببت أن أعرف»⁽¹⁾.

ثم أشار إلى تعليل ذلك بقوله: (فإن رؤية الشيء 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) أي: إنما شاء الحق من حيث أسمائه الحسنى، أن يرى أعيانها أو عينه في الأكوان الجزئية، أو في كون جامع؛ لأنه تعالى، وإن كان يرى ذاته وأسمائه وصفاته في الأزل فتلك الرؤية، وإن كانت كمالاً له يستغني بها عن رؤية أخرى، فليست مثل رؤيته ذاته وأسمائه وصفاته في الأكوان الجزئية متفرقة، أو في الكون الجامع مجتمعة، فإن الرؤية فيها تختلف باختلاف المظاهر، كما تختلف صورة أحدنا في المرآة استقامةً، واعوجاجاً، واستدارةً، واستطالةً، وهي كمال آخر لظهورها مستغنٍ عنه بالنظر إلى الذات والأسماء والصفات من حيث تعلقها بالذات؛ فهي غير مستكملة لها في أنفسها بل في ظهوراتها، ومن شأن الكامل التكميل على أنه يجوز أن يقال: إنها كمال الأسماء من حيث تعلقها بالأكوان، وظهور صورها وآثارها، وهي وإن كانت كاملة أزلية؛ ففيها جهة إمكان من حيث إنها غير قائمة بأنفسها بل بالذات، وهي باعتبار ذلك تطلب الكمالات الإمكانية؛ فافهم، فإنه مزلة للقدم.

ثم أشار إلى سبب ظهوره في الكون الجامع كآدم بعد ظهوره في العالم، فقال: (وقد كان الحقُّ قبل خلق آدم (أو وجد العالم كله وجود شبحٍ مُستوٍ، لا روح فيه)⁽²⁾، أما كونه

(1) ذكره العجلوني في «كشف الخفاء» (2/173)، والتقنوجي في «أبجد العلوم» (2/159).

(2) (لا روح فيه) لفقده عين الإنسان الذي هو إنسان العين، ولم يكن شيئاً مذكوراً.

كالشبح المستوي فباعتبار انتظام بعض أجزائه ببعض، وإفاضة الأرواح الغير الإنسانية على الأجسام مثل انتظام أمر المركبات العنصرية مستوية المزاج، وإفاضة الأرواح المناسبة لها، وأما كونه لا روح فيه مع ذلك فباعتبار عدم ما هو المقصود بالذات من خلقه، وهو الكون الجامع لظهورات الأسماء والصفات على نهج الاجتماع كما كان في الذات.

وإنما أوجد الحق العالم قبل كذلك؛ لأن الجمعية تفتقر إلى الأجزاء، فأوجد أجزاء العالم؛ ليكون كالأجزاء لتلك الجمعية، ويكون العالم كالبدن الجامع للأجزاء، وتكون الجمعية بمنزلة الروح للبدن، إذ هذه الجمعية هي المقصودة؛ لأن المعرفة التامة المقصودة من خلق العالم لا تحصل بدونها، إذ لا يعرف أحد ما ليس فيه (فكان) العالم قبل آدم كمرأة غير مجلوة، أما كونه كالمراة فلشموله على صور الأسماء بحيث تصح إفاضة روح الجمعية عليها شمول المراة على الأجزاء القابلة لفيضان صور الأشياء عليها، وأما كونه (كمرأة غير مجلوة)⁽¹⁾؛ فلأنه وإن ظهر في بعض أجزائه الأرواح المناسبة لها لم تظهر فيه الروح المقصود بالذات الذي هو صورة الجمعية الإلهية.

(ومن شأن الحكم الإلهي) وهو القضاء الأزلي الذي أعطى كل شيء خلقه أي: قدر لكل مستحق حقه (أنه ما سوى محلاً) أي: ما سوى مزاج شيء من الفلكيات أو العنصریات (إلا ولا بد أن يقبل روحاً إلهياً) أي: فائضاً من جنبه بحسب ما يليق بذلك المحل كالقوى المعدنية والنباتية والحيوانية، فكذلك العالم إذا تم تسويته لم يكن له بد من قبول الروح المقصود من خلقه، وهو الإنسان الكامل (عُبر عنه) أي: عن ذلك الحكم الإلهي بإفاضة الروح اللائق بالمحل (بالنفخ) أي: بنفخ الإله الروح (فيه)؛ لأن حصل له من النفس الرحماني الذي تنفس به عن آثار الأسماء التي كانت فيها بالقوة، فكانت تلك الآثار قبل ظهورها المطلوب للأسماء كالكرب لها فأخرجها عن الباطن إخراج الهواء عنه دفعاً لذلك الكرب.

وهذا أول قوله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ [الحجر: 29]، وذلك لتعذر النفخ الحقيقي، وهو إخراج الهواء عن جوف النافخ إلى محل الاشتعال، فالمراد إفاضة الروح الموجب اشتعال المحل بنوره المشابه للنار في التأثير والإشراق.

[وَمَا هُوَ إِلَّا حُصُولُ الاستعداد مِنْ تِلْكَ الصُّورَةِ الْمَسْوُوءَةِ لِقَبُولِ الْفَيْضِ التَّجَلِّيِّ الدَّائِمِ الَّذِي لَمْ يَزَلْ وَلَا يَزَالُ، وَمَا بَقِيَ نَمَّةً إِلَّا قَابِلٌ، وَالْقَابِلُ لَا يَكُونُ إِلَّا مَنْ فَيْضِهِ

(1) قال ﷺ: غير مجلوة أراد بعدم جلائها احتجاجها بذاتها، فلا ترى نفسها إلا بعين الاتحاد لا بعين الامتياز، فأوجد آدم على صورة الكون: أي جميع الكائنات غيباً باطناً وظاهراً شهادة؛ ليقابل بغيه الغيب، وبشهادته الشهادة ليتجلى له بجميع الأسماء، فافهم.

الْأَقْدَسِ، فَالْأَمْرُ كُلُّهُ مِنْهُ ابْتِدَاؤُهُ وَانْتِهَاؤُهُ: ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾ [هود: 123] كما ابتداءً منه، فَاقْتَضَى الْأَمْرُ جَلَاءَ مَرَاةِ الْعَالَمِ، فَكَانَ آدَمُ عَيْنَ جَلَاءِ تِلْكَ الْمَرَاةِ وَرُوحَ تِلْكَ الصُّورَةِ، وَكَانَتِ الْمَلَائِكَةُ مِنْ بَعْضِ قُوَى تِلْكَ الصُّورَةِ الَّتِي هِيَ صُورَةُ الْعَالَمِ الْمُعْبَّرِ عَنْهُ فِي اصْطِلَاحِ الْقَوْمِ بِـ «الْإِنْسَانِ الْكَبِيرِ»، فَكَانَتِ الْمَلَائِكَةُ لَهُ كَالْقُوَى الرُّوحَانِيَّةِ وَالْحَسِيَّةِ الَّتِي هِيَ النِّشْأَةُ الْإِنْسَانِيَّةُ، وَكُلُّ قُوَّةٍ مَحْجُوبَةٌ بِنَفْسِهَا لَا تَرَى أَفْضَلَ مِنْ ذَاتِهَا، وَأَنَّ فِيهَا فِيمَا تَزْعَمُ، الْأَهْلِيَّةَ لِكُلِّ مَنْصَبٍ عَالٍ، وَمَرْتَبَةَ رَفِيعَةَ عِنْدَ اللَّهِ لِمَا عِنْدَهَا مِنَ الْجَمْعِيَّةِ الْإِلَهِيَّةِ، بَيْنَ مَا يَرْجَعُ مِنْ ذَلِكَ إِلَى الْجَنَابِ الْإِلَهِيِّ، وَإِلَى جَانِبِ حَقِيقَةِ الْحَقَائِقِ، وَفِي النِّشْأَةِ الْحَامِلَةِ لِهَذِهِ الْأَوْصَافِ إِلَى مَا تَقْتَضِيهِ الطَّبِيعَةُ الْكُلِّيَّةُ الَّتِي حَصَرَتْ قَوَائِلَ الْعَالَمِ كُلِّهِ أَعْلَاهُ وَأَسْفَلَهُ].

ثم أشار إلى تعليل اقتضاء التسوية لقبول الروح الإلهي بقوله: «وما هو» أي: ليس تسوية المحل بمعنى تساوي تقادير الأجزاء، وطبائعها على ما يوهمه اللفظ، وإلا كان روح كل مثل روح الآخر من كل وجه للاتفاق على أن اختلاف الأرواح بحسب اختلاف الأمزجة بل (ما هو إلا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسوأة لقبول الفيض) أي: قبول الروح بطريق فيضان نور الشمس على المحل القابل لنورها، وليس بانفصال شيء منها، وانتقاله إلى المحل بل يحدث ما يناسب نورها في ذلك المحل، فكذلك فيض الروح أثر (التجلي الدائم الذي لم يزل، ولا يزال) قبل حدوث هذا المحل؛ فليس التجلي حادثاً بحدوث المحل بل ظهور أثر التجلي فيه يتوقف على حصوله، وتسويته توقف فيضان الصور على المرأة على تصقليلها وتسوية أجزائها، وإن كانت تلك الصور موجودة قبل المرأة، وهذه الروح حاصلة في كل صورة فلكية أو عنصرية، إذ لا تخلو عن القوى المحركة بالطبع، أو الإرادة بل كل شيء يسبح بحمده، ولكن لا يفقه غير أهل الكشف تسيححه، وكما أن لكل جزء من العالم روحاً يديره، فكذا لمجموعة لا بدُّ من روح يديرها، وهو المقصود بالذات، وهو الإنسان الكامل.

ثم استشعر سؤالاً: وهو أنكم قد خصصتم التجلي بفيضان الروح؛ فمن أين فيضان القابل؟ فإن كان من التجلي؛ فلا بدُّ له من تسوية المحل، ولا يحل قبل القابل، وإن كان من غيره بطلت قاعدة التوحيد.

فقال: (وما بقي) أي: بعد البحث عن فيضان الروح (إلا قابل) أي: بحث فيضان القابل للأرواح المذكورة لأجزاء العالم الكبير أو الإنسان، ثم أجاب عنه فقال: (والقابل لا يكون إلا من فيضه الأقدس)⁽¹⁾، وهو الفيض الحاصل من التجلي الإلهي بالأسماء لا

(1) أي: المنزّه عن الجعل والتأثير؛ وذلك لأن المراتب كلها إلهية بالأصالة، وظهرت أحكامها

بواسطة القوابل الظاهرة، بخلاف فيضان الأرواح بواسطة هذه القوابل فإنه مقدس، وأما القوابل الباطنة أعني: الأعيان الثابتة فلا تعد وسائط لعدميتها، ولا من الفيض إذ لا معنى له سوى إشراق نور الوجود كفيضان نور الشمس على المحل القابل له، ولو كانت من الفيض لكانت مجعولة وحمل القابل عليها في الكتاب محل بالنظم على ما لا يخفى، وإنما كان فيض الروح مقدسًا مع براءته عن المواد الجسمانية المظلمة باعتبار تعلقه بالجسم المظلم لا في نفسه، فإنه أقدس من فيض القوابل أيضًا فافهم، فإنه مزلة للقدم.

وإذا كان فيضان الأرواح والقوابل منه (فالأمر) أي: أمر الفيض (كله منه ابتداءً) بفيضان القوابل الظاهرة، (وانتهاؤه) بفيضان الأرواح المكمل لتلك القوابل، (﴿ورأيه يرجع الأمر كله﴾) أي: إلى تجليه يرجع فيضان الوجود على الأرواح، وقوابلها حال البقاء (كما ابتدأ) الفيضان أول زمان حدوثها (منه)، وإذا كان العالم كالشيخ المسوى بلا روح فكان كمرأة غير مجلوة، وكل شيخ مسوى كمرأة غير قابل للروح بالجلء، (فاقتضى الأمر) الإلهي، وهو الوجود المفيض على كل مستحق حقه، وقد استحق العالم الروح المدير فيه الذي يحصل به جلاوة (جلء مرآة العالم) بفيضان الروح المدير لمجموعه، وهو الإنسان الكامل النازل من العالم منزلة المصقل للمرأة (فكان آدم عين جلء تلك المرأة) بتدبيره إياها تدبير المصقل للمرأة في تكميل نظامها، (وروح تلك الصورة) الحافظ لها.

ولذلك إذا خرج الإنسان الكامل من الدنيا خربت خراب الميت على ما يأتي بيانه إن شاء الله تعالى، كيف وهو المقصود من وجودها كالروح من وجود البدن لما فيه من الجمعية المطلوبة للحق تعالى في الظهور.

ثم استشعر سؤالاً: وهو أنه لم لا تكون الملائكة هي الأرواح المدبرة لكل العالم، مع أن روحانياتها أعظم وأقوى من روحانية الإنسان فلا يكون العالم قبل آدم كشيخ مسوى بلا روح، ولا كمرأة غير مجلوة مع وجودها؟

فأجاب بقوله: (وكانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة)، يعني أن الملائكة ليست هي الأرواح المدبرة لكل العالم من كل الوجوه؛ بل لكل منهم مقام معلوم أي: تصرف خاص في جزء من أجزاء العالم أو في كله على وجه خاص فأشبهوا القوى الحيوانية

بإقتضاء ذاتي، فالأمر قبول ذاتي، وحصول استعدادي، وظهور، وبروز له تعالى لذاته بذاته لا غير، وقبول هذا من لوازم قبول وحدة الوجود وفروعها، فافهم أن هذه المسألة من أساس معارف الشيخ ﷺ ولا تمل عنها، ولا تأخذ عنها بدلاً فإنها كشف أوسع للكشوف، وإن اعترضوا علينا بذكر هذه المسألة، فليس بأقل منع جرى على طلل، وأن الشياطين ليؤخون إلى أوانيهم ليجادلوكم، والله المستعان، فافهم.

في الاختصاص بالمقام المعلوم، فهم بعض قوى تلك الصورة الكلية للعالم، وإن كانت أرواحًا لبعض أجزائه ثم بين الصورة بقوله: (التي هي صورة العالم) لئلا يتوهم أن المراد: صورة آدم، وأن الملائكة بعض قواها.

ثم أشار إلى أن الصورة الكلية للعالم أيضًا تحتاج إلى القوى كالإنسان بقوله: (المُعْبَر عنه في اصطلاح القوم بالإنسان الكبير)؛ لشموله على ما في الإنسان مع التفصيل والإنسان عالم صغير؛ لشموله على ما في العالم الإجمال، والمفصل أكبر من المجمل لاعتبار الكثرة في أجزائه.

وفيه إشارة إلى أن الإنسان الكامل يتصرف في كل العالم كأنه بدنه كما يتصرف كل إنسان في بدنه الخاص لكن تصرفه في بدنه بقوى بدنه، وتصرفه في العالم بواسطة الملائكة فلذلك قال: (فكانت الملائكة) التي هي قوى العالم له أي: للإنسان الكامل المتصرف في كل العالم (كالقوى الروحانية)، وهي القوى العقلية المدركة للكليات، وكالقوى (الحسية التي هي النشأة الإنسانية) عند تصرف روحه في بدنه، فأخذ الأنبياء العلوم من الملائكة كأخذها من قوى أبدانهم، ويدل على أن تصرفهم في العالم بالملائكة انتصار نبينا ﷺ يوم بدر، ثم أشار إلى أن الملائكة، وإن كانت كالقوى؛ فإنها تتوهم أنها كالأرواح الكلية مع الرد عليهم بأن دعوتهم الكمال لأنفسهم مثل دعوى القوى الإنسانية إياه لأنفسها، فقال: (وكل قوة) منها أي: من قوى العالم والإنسان (محموجة بنفسها) ترى الكمال لأنفسها وأفعالها من الإدراكات، وغيرها (لا ترى أفضل من ذاتها)، ولذلك اعترضت الملائكة على آدم، ولا ينقاد الوهم للعقل، ولا العقل للوهم، و«إن» بالكسر على أن الجملة حالية، وبالفتح على أنه عطف على قوله: «بنفسها» أي: ومحجوبة (بأن فيها) أي: في تلك القوى (فيما تزعم) «ما» مصدرية، والجار والمجرور متعلق بقوله: «فيها» (الأهلية لكل منصب عال) كالخلافة، والتصرف في كل العالم، (ومنزلة رفيعة عند الله) من تحصيل المعارف الإلهية على الكمال مع العبادة التامة (لما) هو متعلق بقوله: «محجوبة» أي: بقوله لا ترى أي: بقوله تزعم (عندها) أي: في أنفسها أو قوابلها (من الجمعية الإلهية) أي: من جمع الله تعالى فيها (بين ما يرجع من ذلك) أي: مما عندها (إلى الجناب الإلهي) أي: عالم الأسماء باعتبار ظهورها في ذلك، وبين ما يرجع (إلى جانب حقيقة الحقائق) عالم الإمكان المشتمل على حقائق الممكنات، وهذا يعم كل قوة في العالم أو الإنسان.

ثم أشار إلى ما يختص بالقوى الإنسانية؛ فقال: وبين ما يرجع (في النشأة الحاملة لهذه الأوصاف) أي: في نشأة الإنسان الحاملة للأهلية كل منصب عال، ومنزلة رفيعة، ذكر ذلك مبالغة في التعجب من احتجامها بأنفسها مع كونها في هذه النشأة (إلى ما تقتضيه الطبيعة الكلية)؛ فإن هذه القوى الروحانية في الإنسان، إنما حصلت من امتزاج الطبايع

العنصرية، وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والفلكية فيه، فلذلك قيد الطبيعة بالكلية، ثم صرح بقوله: (التي حصرت قوابل العالم كله أعلاه وأسفله)، وهذا هو الذي أكد احتجاجها إذ بذلك نظرت أنها جامعة للأسرار الإلهية والكونية لكنه غلط إذا لو تم جمعها لتم تصرفها في العالم كتصرف روح الإنسان الكامل فيه⁽¹⁾.

[وهذا لا يعرفه عقلٌ بطريق نظرٍ فكريٍّ، بل هذا الفنُّ من الإدراك لا يكونُ إلا عن كشفٍ إلهيٍّ منه يُعرفُ ما أصلُ صورِ العالمِ القابلةِ لأرواحه، فُسَمِّيَ هذا المذكورُ إنسانًا وخليفةً، فأما إنسانيتهُ فلعمومُ نشأته وحصره الحقائق كلها وهو للحق بمنزلة إنسان العين من العين الذي به يكون النظر، وهو المعبرُ عنه بالبصر، فإنه به نظر الحق تعالى إلى خلقه فرحمهم، فهو الإنسان الحادث الأزلي والنشؤ الدائم الأبدي، والكلمة الفاصلة الجامعة، فتم العالم بوجوده، فهو من العالم كقص الخاتم من الخاتم، الذي هو محل النقش والعلامة التي بها يختم الملك على خزائنه، وسماه خليفة من أجل هذا؛ لأنه تعالى الحافظ به خلقه كما يحفظ الختم الخزان فما دام ختم الملك عليها لا يجسر أحد على فتحها إلا بإذنه، فاستخلفه في حفظ العالم فلا يزال العالم محفوظًا ما دام فيه هذا الإنسان الكامل، ألا تراه إذا زال وفك من خزانة الدنيا لم يبق فيها ما احتزنه الحق تعالى فيها وخرج ما كان فيها والتحق بعضه ببعضه، وانتقل الأمر إلى الآخرة فكان ختمًا على خزانة الآخرة ختمًا أبدياً، فظهر جميع ما في الصورة الإلهية من الأسماء في هذه النشأة الإنسانية، فحازت رتبة الإحاطة والجمع بهذا الوجود، وبه قامت الحجة لله تعالى على الملائكة، فتحفظ فقد وعظك الله بغيرك، وأنظر من أين أتى على من أتى عليه].

ثم أشار إلى أنه لا يمكن إقامة البرهان العقلي على رجوع بعض ما عندها إلى الجناب الإلهي، وبعضه إلى جانب حقيقة الحقائق، وبعضه إلى الطبيعة الكلية؛ فقال: (وهذا لا يعرفه عقل)، وإن كان لا ينكره أيضاً (بطريق نظر فكري) بترتيب المقدمات (بل هذا الفن من الإدراك) أي: إدراك مرجع الموجودات من الحضرات المذكورة (لا يكون إلا عن كشف إلهي) بأن ترفع حجب القلب بتصفيله، فيجاري به المبادئ العالية المنتقشة بالعلوم بل العلم الأزلي (منه يُعرف ما أصل صور العالم) أي: مرجعها من الحضرات المذكورة (القابلة) تلك الصور (لأرواحه) أي: أرواح العالم الكبير والصغير من النفوس السماوية والمعدنية

(1) قال الشيخ رحمته: إن للطبيعة أنوارًا يكشف بها صاحبها ما تعطيه الطبيعة من الصور في الهباء، وما تعطيه من الصورة العامة التي هي صور الجسم الكل، وهذه الأنوار إذا حصلت على الكمال تعلق علم صاحبها بما لا يتناهى وهو عزيز الوقوع عندنا، وأما عند غيرنا فممنوع عقلاً حتى إن ذلك في الإلهيات مختلفة فيه عندهم.

والنباتية والحيوانية والإنسانية وقواها، ووصف الصور بذلك يشير إلى أنه كان الواجب على القوى أن تنظر في الصور القابلة أن لها أيضًا هذه الجمعية مع أنها ليست مقصودة بذاتها بل بأرواحها، فلا يكون لها فضل بل هذه القوى باعتبار هذه الجمعية غايتها أن تساوي تلك الصور، فافهم؛ فإنه مزلة للقدم.

وإذا كان جمعية ما سوى آدم وأولاده قاصرة، وإن بلغوا من العظمة ما بلغوا، ولا بد من الجمعية الكاملة فكانت لآدم وأولاده، (فسمي هذا المذكور) أي: آدم (إنسانًا وخليفةً فأما إنسانيته) أي: كونه مسمى بالإنسان (فلعموم نشأته) أي: شمول خلقتة ظهورات الأسماء والصفات الإلهية، (وحصره الحقائق) أي: أسرار سائر الموجودات فهو مؤنس لهما، ولما تم فيه معنى الأُنس اشتق منه صيغة المبالغة، وهي الإنسان.

وأيضًا لتسميته إنسانًا وجه آخر، (وهو) أنه (للحق بمنزلة إنسان العين من العين) أي: بمنزلة البصر للحق، فإن إنسان العين: هو (الذي يكون به النظر) أي: إدراك المبصرات للعين (وهو) أي: الذي يكون به للعين النظر، (والمُعبر عنه بالبصر) الذي هو القوة المدركة للمبصرات، وهو إنسان العين؛ فلهذا أي: فلوجود هذا المعنى في الإنسان من حيث إنه مقصود بالذات من خلق العالم⁽¹⁾.

وفي تقديم الجار والمجرور، وإعادة لفظ «سمي» إشارة إلى أن هذا الوجه الكامل الذي لا ينبغي أن يعتبر معه غيره سمي إنسانًا كأنه هو بصر الحق بعينه، (فإنه به نظر الحق إلى خلقه)؛ لأن خلقه من مقدماته أو متمماته (فرحمهم) ليوقف ذاته أو كماله عليهم فالإنسان: هو العلة الغائية من إيجادهم، وإذا كان هو العلة الغائية (فهو الإنسان الحادث الأزلي) إذ العلة الغائية متأخرة في الواقع عن سائر العلل متقدمة عليها في ذهن الفاعل كالجُلوس على السرير متقدم في ذهن النجار على سائر علل السرير، ومتأخر عن تمامه في الواقع؛ فالإنسان من حيث تأخره في الواقع عن سائر الموجودات حادث قريب الحدوث، ومن حيث تقدمه في العلم الإلهي رتبة عليها أقدم منها⁽²⁾ (والتشؤ الدائم الأبدي)؛ لأن

(1) اعلم أنه ليس المراد أن الواجب في حقه تعالى جسم له عين، وأن آدم إنسانها، فإنه لا يقوله عاقل فضلاً عن عارف، فيسقط المحذور والمحدور، وأما كونه تعالى في عالم القدم يرى الأشياء قبل ظهورها؛ فهذا منه؛ لأنه من عالم القدم حيث هذا يكون لآدم حال كونه صورة مخزونة في العلم الإلهي، وليس هذا له حال كونه جسمًا عنصريًا.

(2) اعلم أنه لا إشكال في هذا ولا كفر، ولا زلل ولا خلل. أمّا أزلية هذا المذكور: فباعتبار صورة حقيقته العلمية. وأمّا حدوثه: فباعتبار إنه كان عن الحق سبحانه وتعالى، وكل ما كان عن الحق تعالى؛ فهو حادث؛ لأن الماهيات مجعولة بالجعل البسيط، فلا زلل ولا خلل في قوله: الحادث الأزل.

الحكيم إذا ظفر بمطلوبه بعد ترتيب مقدمات كثيرة لا يعدمه بالكلية، بل غاية ما يفعل به أن ينقله من مقام إلى آخر، (والكلمة الفاصلة الجامعة)، فإنه من حيث جمعيته الأسرار الإلهية والكونية أشبه الكلمة في جمعها للحروف، ومن حيث إنه مقصود بالذات انفصل عما عداه مع أنه جمع مقاصد كل ما عداه فصارت فاصلة جامعة، وإذا كان هو المقصود من خلق العالم وروحه، (فتم العالم لوجوده)، إذ ما ليس بمقصود بالذات لا يتم بدونه، وكذا الجسم لا يتم بدون الروح، وإذا كان تمام العالم به (فهو من العالم كفض الخاتم من الخاتم) به يتم الخاتم، وإذا كان كفض الخاتم، وفص الخاتم محل النقش (الذي) به يعلم الملك ما يختم من خزائنه (فهو) أي: الإنسان (محل النقش والعلامة) أي: محل النقش صورة الجمعية الإلهية التي يعلم بها ما يختم من خزائن العالم المملوء بصور أسمائه الحسنى كما أن فص الخاتم الملك محل العلامة⁽¹⁾ (التي بها يختم الملك على خزائنه) ليحفظها، وكذلك الحق حفظ بعلامة نقش جمعيته خزائن العالم.

(وسمّاه) أي: المذكور وهو آدم (خليفة من أجل هذا) أي: من أجل حفظه الخزائن العالم مع احتجاب الحق عنها كحفظ الحق إياها بدون الحجاب، وهذا هو فعل الخليفة في حفظ المدينة عند غيبة الملك عنها، وإليه الإشارة بقوله: (لأنه) أي: المذكور، وهو آدم (الحافظ به خلقه) الذي هو صدر تجليات أسمائه بكونه مقصوداً منها، وهو يحتاج إليها من حيث إنها مقدماته أو متمماته (كما يحفظ الختم) أي: ختم الملك بنقش فص خاتمه (الخزائن) لا من حيث إنه ختم بل من حيث إنه قائم مقام حضور الملك (فما دام ختم الملك عليها لا يجسر أحدٌ على فتحها)، لإخراج ما فيها من المخزونات (إلا بإذنه)، فكذلك ما دام ختم الحق على خزائن العالم لا يجسر أحد من الأسماء القهرية، ومظاهرها على فتح خزائن العالم لإخراج ما فيه إلا بإذن الاسم الأعظم الذي هو رب الإنسان الكامل، فلما كان له استعداد الختم على خزائن العالم (فاستخلفه في حفظ العالم) بتدبيره إياه بما تحقق به من حقائق الأسماء الإلهية اللطيفة؛ (فلا يزال العالم) الدنيوي (محموظاً) عن الهلاك الكلي، (ما دام فيه هذا الإنسان) الذي هو ختم على خزائن عالم الدنيا.

وقد ورد: «لا تقوم الساعة ما دام يقال في الأرض: الله الله»⁽²⁾ وهو اسم الذات المستجمع جميع الصفات فلا ينطق به على ما هو عليه الإنسان (الكامل) بقدر الطاقة البشرية.

(1) فكما أن الفص محل النقش، كذلك الإنسان الكامل محل ظهور صور الأسماء الإلهية، وكما أن في الفص علامة تدل على صاحب الخاتم، كذلك العالم بمنزلة الخاتم، وفصه الإنسان الكامل، وفيه علامة تدل على الحق تعالى؛ لظهور جميع أسمائه فيه الدالة عليه.

(2) رواه مسلم (1/131)، والحاكم في «المستدرک» (4/539).

ثم استدل على أن حفظ العالم بسببه بقوله: (ألا تراه) أي: الإنسان الكامل (إذا زال) عن عالم الدنيا (وَفُكْتُ) ختمه (من خزانة الدنيا، لم يبق فيها ما اختزنه الحق تعالى فيها)؛ لتجاسر الأسماء القهرية ومظاهرها على فتحها (وإخراج ما فيها) إلى العدم، أو إلى البرزخ، أو الآخرة (والتحق بعضه ببعضه) في الخروج فانشقت السماء، وطمست الكواكب، وسجرت البحار، وبست الجبال، ودكت الأرض، وصعقت، الحيوانات، (وانتقل الأمر) أي: أمر التجلي الإلهي على سبيل الجمعية والتفرقة جميعاً (إلى الآخرة)؛ بسبب انتقال الإنسان الكامل إليها، (فكان) الإنسان هو (ختماً على خزانة الآخرة) ليحفظها (ختماً أبدياً) لعدم انتقاله إلى عالم وراءها.

ولما كان الإنسان محل نقش الجمعية الإلهية (فظهر جميع ما في الصورة الإلهية) من ظهوره (بأسمائه)⁽¹⁾ في العالم على سبيل التفرقة اجتمعت (في هذه النشأة الإنسانية فحازت) هذه النشأة (رتبة الإحاطة) بأسرار الكائنات، (والجمع) لما تفرق من الأسماء الإلهية في العالم (بهذا الوجود) الذي هو صورة وجود الحق والخلق جميعاً (وبه) أي: بكونه محيطاً جامعاً (قامت الحجة) أي: حجة (الحق على الملائكة)⁽²⁾، القائلين على نهج الاعتراض: ﴿أَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾ [البقرة: 30]، ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ﴾ [البقرة: 31]، فألزمهم الحجة بجمعيته للأسماء الإلهية، والكونية بالوقوف على أسرارها وخواصها بعد تحققه بها.

ثم قال لهم بعد إلزام الحجة: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ [البقرة: 33]، وإذا كانت حجة الحق قائمة على كل من نازعه، وإن بلغ كالملائكة (فتحفظ) عن منازعته (فقد وعظك الله بغيرك) بإقامة الحجة على غيرك، وتوبيخه إياه، وكذا تحفظ عن مخالفته، فقد وعظك الله بما فعل بغيرك، وهو إبليس وأتباعه، (وانظر من أين أتى) بالهلاك الكلي (على من أتى عليه)، وهو إبليس حيث خالف أمراً من أوامره فأحبط عليه عمل ثمانين ألف سنة لحق به بالملائكة فأخرج عن الملائكة إلى حيث صار مقدم الأشقياء وقدوتهم.

[فإن الملائكة، لم تقف مع ما تُعطيهِ نشأة هذا الخليفة ولا وقفت مع ما تقتضيه حضرة الحق من العبادة الذاتية، فإنه ما يعرف أحد من الحق إلا ما تُعطيهِ ذاته، وليس للملائكة جمعيّة آدم، ولا وقفت مع الأسماء الإلهية التي تُخصُّها وسبحت الحق بها

(1) في نسخة: «من الأسماء».

(2) في نسخة: «لله تعالى».

وَقَدَّسْتَهُ، وَمَا عَلِمْتَ أَنَّ لِلَّهِ أَسْمَاءً مَا وَصَلَ عِلْمُهَا إِلَيْهَا، فَمَا سَبَّحْتَهُ بِهَا وَلَا قَدَّسْتَهُ فَغَلَبَ عَلَيْهَا مَا ذَكَرْنَا، وَحَكَمَ عَلَيْهَا هَذَا الْحَالُ فَقَالَتْ مِنْ حَيْثُ النَّشْأَةُ: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا﴾ [البقرة: 30]، وَلَيْسَ إِلَّا النَّزَاعُ وَهُوَ عَيْنُ مَا وَقَعَ مِنْهُمْ فَمَا قَالُوهُ فِي حَقِّ آدَمَ هُوَ عَيْنُ مَا هُمْ فِيهِ مَعَ الْحَقِّ، فَلَوْلَا أَنَّ نَشَأَتُهُمْ تَعْطِي ذَلِكَ مَا قَالُوا فِي حَقِّ آدَمَ مَا قَالُوهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ، فَلَوْ عَرَفُوا نُفُوسَهُمْ لَعَلِمُوا، وَلَوْ عَلِمُوا لَعَصِمُوا، ثُمَّ لَمْ يَقْفُوا مَعَ التَّجْرِيحِ حَتَّى زَادُوا فِي الدَّعْوَى بِمَا هُمْ عَلَيْهِ مِنَ التَّقْدِيسِ وَالتَّسْبِيحِ، وَعِنْدَ آدَمَ مِنَ الْأَسْمَاءِ الْإِلَهِيَّةِ مَا لَمْ تَكُنِ الْمَلَائِكَةُ تَقِفُ عَلَيْهَا؛ فَمَا سَبَّحَتْ رَبَّهَا بِهَا وَلَا قَدَّسْتَهُ عَنْهَا تَقْدِيسَ آدَمَ وَتَسْبِيحَهُ، فَوَصَفَ الْحَقُّ لَنَا مَا جَرَى لِنَقْفٍ عِنْدَهُ وَتَتَعَلَّمَ الْأَدَبَ مَعَ اللَّهِ تَعَالَى فَلَا نَدْعِي مَا نَحْنُ مُتَحَقِّقُونَ بِهِ وَحَاوُونَ عَلَيْهِ بِالتَّقْيِيدِ؛ فَكَيْفَ أَنْ نُطَلِّقَ فِي الدَّعْوَى فَعَمَّ بِهَا مَا لَيْسَ لَنَا بِحَالٍ وَلَا نَحْنُ مِنْهُ عَلَى عِلْمٍ فَتَفْتَضِحُ؟ فَهَذَا التَّعْرِيفُ الْإِلَهِيُّ مِمَّا أَدَّبَ الْحَقُّ بِهِ عِبَادَهُ الْأَدْبَاءَ الْأَمْنَاءَ الْخُلَفَاءَ، ثُمَّ تَرَجَّعَ إِلَى الْحِكْمَةِ فَنَقُولُ: اَعْلَمْ أَنَّ الْأُمُورَ الْكُلِّيَّةَ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَجُودٌ فِي عَيْنِهَا؛ فَهِيَ مَعْقُولَةٌ مَعْلُومَةٌ بِلا شَكٍّ فِي الدَّهْنِ؛ فَهِيَ بَاطِنَةٌ لَا تَزُولُ عَنِ الْوُجُودِ الْعَيْنِيِّ.

ثم أشار إلى إن نزاع الحق ومخالفته إنما ينشأ عن الجهل بأسراره في أفعاله وأحكامه؛ فقال: (وإن الملائكة لم تقف مع ما تعطيه نشأة هذا الخليفة) من إحاطته بأسرار الخلق وجمعه ما تفرق من ظهورات أسماء الحق، (ولا وقفت مع ما تقتضيه حضرة الحق من العبادة الذاتية) التي تقتضيها جمعية الذات للأسماء، وهي لا تتأني إلا من المظهر الجامع لأسرارها، وكيف تقف الملائكة على ذلك؟! (فإنه ما يعرف أحد من الحق إلا ما تعطيه ذاته) أي: مسلم أدرك مثاله من ذاته أي: ما تمثل من الغير في ذاته، (وليس للملائكة جمعية آدم) فتدركها من ذواتهم، (ولا وقفت مع الأسماء الإلهية التي تخصها) أي: نشأة آدم إذ لم توجد تلك الأسماء قبل آدم في غيره حتى تتمثل في إدراكات الملائكة، وما عبدت الملائكة الحق بتلك الأسماء المخصوصة فضلاً عن العبادة الذاتية، إذ ما (سبحت الحق بها، وقدمته) (1).

ثم أشار إلى أن جهلهم كان مركباً فقال: (وما علمت) الملائكة (أن لله أسماء ما وصل علمها إليها) أي: إلى تلك الأسماء (فما سبحتها) أي: الملائكة الحق (بها) أي: بذكر تلك الأسماء (ولا قدمته) بل كانوا يظنون أنهم أحاطوا علماً بأسمائه، وسبحوه بكل اسم

(1) أي ما وقفت مع الأسماء التنزيهية المخصوصة بهم أيضاً؛ لأنها لو وقفت ما اعترضت. حاصل مجموع الكلام: أنهم ما وقفوا مع مقتضى ذواتهم، ولم يقفوا مع مقتضى ذات الخليفة، ولا مقتضى عبادة ذاتية إلهية؛ لعدم وقوفهم، وإطلاعهم بالذاتيات وذلك لعدم علمهم بذات الحق تعالى، فإنها ما تدرك أصلاً، فإذا لم تدرك فلا تدرك ذاتياتها؛ لأنها فرعها، فافهم.

وقدسوه به، ولذلك أطلقوا في دعوى التسييح والتقديس (فغلب عليها) أي: على الملائكة (ما ذكرناه) أي: لا من كون كل منهم محجوبًا بنفسه، (وحكم عليها هذا الحال) أي: الجهل المركب الموجب لظن إحاطتهم بالأسماء الإلهية، وبما في الأكوان من أسراره مع جهلهم لجمعية آدم، واختصاصه ببعض الأسماء الإلهية، وهي التي لم يصل علمهم إليها بل رأوه قاصر عن تجلي الأسماء الإلهية التي تجلت فيهم، (فقالت: من حيث النشأة) الجسمانية لآدم المشتملة على العناصر المتقابلة الطبايع التي بها الكون، والفساد المشتملة على الشهوة والغضب بما فيها من الهواء والنار ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا﴾ أي: في الأرض ﴿مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا﴾ بطلب شهواته، ويسفك الدماء بثوران غضبه.

ثم زاد عليهم الشيخ رحمه الله بقوله: (وليس) أي: فساد آدم وأولاده (إلا النزاع) مع الحق بالاعتراض عليه فيما لا تبلغه عقولهم، والسخط بقضائه فيما لا يوافق طباعهم، ومخالفة أوامره ونواهيه، (وهو) أي: النزاع المعبر عنه بالفساد فيه قول الملائكة الذين طعنوا به في حق آدم (عين) أي: مثل (ما وقع منهم) مع الحق حيث اعترضوا عليه، وإذا كان طعنهم في آدم نزاعًا مع الحق، وهم سابقون على آدم في ذلك، (فما قالوه في حق آدم) من الفساد (هو عين ما هم فيه) الآن من النزاع (مع الحق) سابقون على آدم فيه، فهم أولى بذلك الطعن.

ثم إنهم لما طعنوا في آدم بما رأوا فيه من مبدأ الفساد، وقد سبقوه في استحقاق ذلك الطعن، وهو حادث لا بدُّ له من سبب هو مبدؤه فلا بدَّ فيهم من مبدأ الفساد أيضًا، وهو الجهل المركب والحجاب المذكوران، (فلولا أن نشأتهم تعطي ذلك) النزاع مع الحق (ما قالوا في آدم ما قالوه) ⁽¹⁾، من نسبة الفساد إليه مع أن النزاع مع الحق أعظم أنواعه (وهم لا يشعرون)، أن ما طعنوا في حق آدم نزاع مع الحق، ولا أنه فساد ناشئ من نشأتهم؛ فهذا جهل آخر مركب فيهم (فلو عرفوا نفوسهم لعلموا) ما في نشأتها من الجهل، والحجاب اللذين هما من مبادئ الفساد؛ فلذلك وقع منهم النزاع مع الحق، والدليل على ذلك: أنهم (لو علموا) أن الفساد الذي طعنوا به في حق آدم غير ما هم فيه (لعصموا) عن هذا الطعن، وسلموا عن النزاع مع الحق الذي هو أعظم أنواع الفساد.

(ثم) أي: بعدما ذكرنا ما فيهم من الجهل المركب والحجاب والنزاع مع الحق؛ ففيهم جهل آخر مركب أشد منه، وفساد آخر: وهو أنهم (لم يقفوا) أي: لم يقتصروا (مع التجريح) أي: تجريح آدم بنسبة الفساد إليه مع أنه عين ما هم فيه (حتى زادوا في

(1) في نسخة: «في حق آدم».

الدعوى) أي: دعوى الكمال المطلق لأنفسهم (بما هم) أي: بسبب ما هم (عليه من التسييح والتقديس)، فقالوا: ﴿وَعَنْ نُسْبِحُ بِحَمْدِكَ وَتُقَدِّسُ لَكَ﴾ [البقرة: 30]، فأطلقوا كأنهم محيطون بوجوه التسييح والتقديس، ولم تتم لهم هذه الدعوى إذ (عند آدم من الأسماء الإلهية ما لم تكن الملائكة تقف عليها فما سبحت ربه) أي: بذكرها والعمل بمقتضاها، (ولا قدسته) تقديساً صادراً عنها أي: عن معرفتها (تقديس آدم وتسييحه)؛ فهو المسيح المقدس على الكمال والإطلاق دونهم، وإذا كان حال المعترض على الحق والمنازع له هكذا.

(فوصف) أي: بين (الحق لنا) أي: لوعظنا واعتبرنا (ما جرى) بينه وبين ملائكته مع إلزامه إياهم حجته البالغة (لنقف عنده) بالتأمل فيه، ونعتبر بذلك نزاعنا مع الحق في مخالفة أوامره ونواهيه، (ونتعلم الأدب مع الله تعالى)؛ فلا نعرض عليه في شيء من أفعاله وأحكامه، ولا نجرح أحداً من عباده بذكر نقصه مع دعوى الكمال لأنفسنا، (فلا ندعي ما نحن متحققون به، وحاوون عليه) دعوى مقرونة (بالتقييد) بمقدار ما تحققنا به، وحوينا عليه مخافة تعدي الدعوى إلى ما وراءه (فكيف) يسوغ لنا (أن نطلق في الدعوى فنعم بها) أي: بتلك الدعوى إثبات (ما ليس لنا بحال) من الكمال، (ولا نحن منه على علم) فضلاً عن الحال (فنفترض؟) كما افتضحت الملائكة بتلك الدعوى بذكرها في الكتاب الذي لا يزال الجمهور يتلوه في الأمصار والأغوار إلى يوم القيامة.

(فهذا) أي: بيان ما جرى بينه وبين الملائكة: هو (التعريف الإلهي) لما تقتضيه حضرة الحق من الأدب (مما أدب الحق به عباده العلماء) ⁽¹⁾ لئلا يدعوا ما وراء علمهم (الأمناء) لئلا يخونوا في أوامره ونواهيه وسائر أحكامه (الخلفاء) لئلا ينقضوا عهوده ومواريقه في إقامة حدوده وأحكامه؛ فإن قيل: هذا يشعر بعدم عصمة الملائكة، وقد دلت النصوص مثل: ﴿لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾ [الأنبياء: 27]، ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التحریم: 6]، ولولا عصمتهم فلا ثقة بهم فيما يأتون به من الوحي.

قلنا: النصوص العامة قابلة للتخصيص، فيجوز أن يخصص بما ورد منهم في حق آدم عليه السلام، ولا يدل على عصمتهم عن ذنب لا يعلمون أنه ذنب، والوثوق إنما يزول إذا صدر عنهم ذنب بعد علمهم بكونه ذنباً، ولكنهم يعاتبون على ذلك لئلا يتجاسروا في الأمور، وقد جوز المحققون السهو على الأنبياء مع أنهم يعاتبون عليها؛ فلنجوز مثل ذلك

(1) في نسخة: «الأدباء».

على الملائكة؛ فافهم.

(ثم) أي: بعد بيان ما جرى بين الله تعالى، وبين الملائكة من شأن آدم الصلوات (نرجع إلى الحكمة) أي: بيان العلم اليقيني المتعلق بكيفية ظهور الحق بأسمائه وصفاته في العالم الكبير والصغير بعد تقديم مقدمة لبيان ارتباط كل منهما بالآخر بعد بيان ارتباط الأمور الموجودة بالمعقولة، وكون كل منهما ظاهرًا في الآخر.

(فنقول: اعلم أن الأمور الكلية) كالإنسان والحياة والعلم، (وإن لم يكن لها) باعتبار تقيدها بالكلية (وجود في عينها) أي: في الواقع (فهي معقولة) أي: موجودة في العقل؛ لأنها (معلومة بلا شك في الذهن)، وإن تشكك نفاة الوجود الذهني في ذلك بناء على أن العلم إضافة للعالم إلى المعلوم عندهم لا حصول صورة الشيء في العقل؛ فهي من حيث (هي) كلية معقولة (باطنه لا تنزل عن الوجود الغيبي) ⁽¹⁾ بالغيث المعجمة، والباء الموحدة.

[ولها الحكم والأثر في كل ما له وجود عيني، بل هو عيني لا غيرها، أعني: أعيان الموجودات العينية، ولم تنزل عن كونها معقولة في نفسها؛ فهي الظاهرة من حيث أعيان الموجودات كما هي الباطنة من حيث معقوليتها، فاستناد كل موجود عيني لهذه الأمور الكلية التي لا يمكن رفعها عن العقل، ولا يمكن وجودها في العين وجودًا تزول به عن أن تكون معقولة، وسواء كان ذلك الموجود العيني موقتًا أو غير موقت إذ نسبة الموقت وغير الموقت إلى هذا الأمر الكلي المعقول نسبة واحدة].

ثم أشار إلى أنها وإن كانت معقولات صرفة وباطنة؛ فلها جهة ظهور وارتباط بالموجودات العينية، فقال: (ولها الحكم) على كل ما له وجود عيني كزيد وعلمه وحياته، فيقال: إنه إنسان وعلم وحيات، ولها (الأثر) أيضًا (في كل ما له وجود عيني) كأن يقال: زيد عالم؛ لأن علمه جعله عالمًا، فقد ظهر الأمر الكلي لا بقيد الكلية في الوجود العيني، وأثر فيه أيضًا، ثم بالغ في بيان ذلك الظهور، فقال: (بل هو) الأمر الكلي لا بقيد الكلية بل باعتبار أنه طبيعة من الطبائع أي: حقيقة من الحقائق (عينها لا غيرها)، فإن الإنسانية عين زيد، وإن العلم عين علم زيد، وإن لم يكن زيد وعلمه عين الإنسانية الكلية، والعلم الكلي.

فلذا قال: (أعني أعيان الموجودات الغيبية) ⁽²⁾ لئلا يتوهم أن المرادات الموجود الغيبي عين الأمور الكلية هذا وجه ظهورها مع أن لها بطونًا أيضًا، وذلك أنها مع ظهورها (لم تنزل عن كونها مصقولة في نفسها) ⁽³⁾ من حيث هي كلية فاجتمع فيها الظهور والبطون باعتبارين اعتبار قيد الكلية، واعتبار أنها طبيعة من الطبائع؛ (فهي الظاهرة من

(1) في نسخة: «العيني».

(2) في نسخة: «العينية».

(3) في نسخة: «معقولة».

حيث أعيان الموجودات) حيث اعتبر فيها أنها طبيعة من الطبائع (كما هي الباطنة من حيث معقوليتها)، حيث اعتبر فيها قيد الكلية، فلما جاز البطون والظهور على الأمور التي لا وجود لها في الخارج أصلاً أو مستقلاً بل جاز اتحادها بالموجودات الخارجية؛ ففي الأمر المحقق المستقل أولى، وإذا كان (هذه الأمور الكلية) أثر في الموجودات العينية، (فاستناد كل موجود عيني) لا باعتبار تحققها في أنفسها بل باعتبار أنها (التي لا يمكن رفعها عن العقل)، فالوجود العقلي بها صار سبباً لاستناد غيرها إليها، وإذا كان الوجود العقلي صالحاً لسببية استناد الأمور الموجودة إليها فاستناد بعض الموجودات إلى بعض كان بطريق الأولى.

ثم أشار إلى أن الاستناد إليها في تحقق الموجودات العينية؛ فإن ذلك الاستناد إنما يتصور إلى الموجود الخارجي، فقال: وهذه الأمور الكلية (لا يمكن وجودها في العين)، وإن كانت عين الموجودات العينية من وجه، ولها الأثر فيها (وجوداً تزول به عن أن تكون معقولة) فالاستناد إليها لا يكفي في التحقيق الخارجي، وإنما هو استناد الموجود إلى الوجود.

ثم أشار إلى أن الأمور المعقولة، وإن لم تزل عن كونها معقولة موجودة في العقل أزلاً وأبدًا فنسبة الحوادث وغيرها إليها سواء، ليتوسل ذلك إلى أن استناد الحوادث اليومية وغيرها إلى الواجب الأزلي على السوية لا كما يقوله الفلاسفة من استناد الحوادث اليومية إلى الحركات السماوية، فقال: (وسواء كان ذلك موجود العيني مؤقتاً أو غير مؤقت)، فإنهما لا يتفاوتان بالنسبة إليه بل لكون نسبة غير المؤقت بلا واسطة، ونسبة الآخر: وهو المؤقت بواسطة أو وسائط، بل (نسبة المؤقت) كالحوادث اليومية، (وغير المؤقت).

كما يقال: الله حي عالم (إلى هذا الأمر الكلي المعقول نسبة واحدة) ⁽¹⁾ قيد بالمعقول لثلاثي يوهم أن المراد الكلي الطبيعي من حيث هو في ضمن الموجود الجزئي؛ فإنه ليس مستنداً للكل؛ بل لذلك الجزئي، وإنما كانت نسبة المؤقت وغير المؤقت إلى هذا الأمر الكلي نسبة واحدة؛ لأن استنادهما إليه ليس بطريق العلية حتى يلزم من أزلية العلة أزلية المعلول، وهكذا ليس استناد الموجودات إلى الحق استناد إلى العلة بل علة وجود الحوادث تعلق إرادة الحق وقدرته بهم، وللاهتمام ببيان أن استناد الكلي إلى الأمر الكلي على السوية قال: نسبة المؤقت وغير المؤقت بالإظهار مع الاستغناء عنه بالإضمار.

[غَيْرَ أَنَّ هَذَا الْأَمْرَ الْكُلِّيَّ يَرْجِعُ إِلَيْهِ حُكْمٌ مِنَ الْمَوْجُودَاتِ الْعَيْنِيَّةِ بِحَسَبِ مَا تَطَلَّبُهُ حَقَائِقُ تِلْكَ الْمَوْجُودَاتِ الْعَيْنِيَّةِ، كِنِسْبَةِ الْعِلْمِ إِلَى الْعَالَمِ وَالْحَيَاةِ إِلَى الْحَيِّ؛ فَالْحَيَاةُ

(1) أي: باستناد واحد، ولا يختص هذا التأثير ببعض دون بعض، بل كلهم سواء في قبول التأثير من هذا المؤثر الكلي العقلي، واقترانه بالزمان، وعدم اقترانه لا يتأثر فيه وذلك لعدم تقيده: أي الأمر بالزمان فإنه من عالم الأمر، فافهم.

حَقِيقَةُ مَعْقُولَةٍ وَالْعِلْمُ حَقِيقَةٌ مَعْقُولَةٌ مُمْتَزِةٌ عَنِ الْحَيَاةِ كَمَا أَنَّ الْحَيَاةَ مُتَمِيزَةٌ عَنْهُ.
 ثُمَّ نَقُولُ فِي الْحَقِّ تَعَالَى: إِنَّ لَهُ حَيَاةً وَعِلْمًا فَهُوَ الْحَيُّ الْعَالِمُ، وَنَقُولُ فِي الْمَلِكِ: إِنَّ
 لَهُ حَيَاةً وَعِلْمًا فَهُوَ الْحَيُّ الْعَالِمُ، وَنَقُولُ فِي الْإِنْسَانِ: إِنَّ لَهُ حَيَاةً وَعِلْمًا فَهُوَ الْحَيُّ الْعَالِمُ،
 وَحَقِيقَةُ الْعِلْمِ وَاحِدَةٌ، وَحَقِيقَةُ الْحَيَاةِ وَاحِدَةٌ، وَنَسَبَتْهَا إِلَى الْعَالِمِ وَالْحَيِّ نَسَبَةً وَاحِدَةً،
 وَنَقُولُ فِي عِلْمِ الْحَقِّ: إِنَّهُ قَدِيمٌ، وَفِي عِلْمِ الْإِنْسَانِ: إِنَّهُ مُخَدَّثٌ فَانظُرْ مَا أَحَدَّثْتَهُ الْإِضَافَةُ
 مِنَ الْحُكْمِ فِي هَذِهِ الْحَقِيقَةِ الْمَعْقُولَةِ].

ثُمَّ أَشَارَ إِلَى أَنَّهَا، وَإِنْ كَانَ لَهَا الْحُكْمُ، وَالْأَثَرُ فِي كُلِّ مَا لَهُ وَجُودٌ عَيْنِي، فَلِكُلِّ مَا لَهُ
 وَجُودٌ حَكْمٌ، وَأَثَرٌ فِي الْأَمْرِ الْكُلِّيِّ أَيْضًا؛ لِيَتَوَسَّلَ بِذَلِكَ إِلَى أَنَّ لِلْأَعْيَانَ الثَّابِتَةَ لِلْمَوْجُودَاتِ
 أَيْضًا حَكْمًا عَلَى الْحَقِّ فِي حَكْمِهِ عَلَيْهَا، فَقَالَ: (غَيْرَ أَنَّ هَذَا الْأَمْرَ الْكُلِّيَّ يَرْجِعُ إِلَيْهِ) أَثَرٌ،
 (وَحَكْمٌ مِنَ الْمَوْجُودَاتِ الْعَيْنِيَّةِ بِحَسَبِ مَا تَقْتَضِيهِ حَقَائِقُ تِلْكَ الْمَوْجُودَاتِ الْعَيْنِيَّةِ) (1).

كَمَا يُقَالُ: عِلْمُ اللَّهِ قَدِيمٌ، وَعِلْمُ الْمَلِكِ وَالْإِنْسَانِ حَادِثٌ فَتَمَّ الْارْتِبَاطُ مِنَ الْجَانِبَيْنِ،
 وَصَحَّ ظَهْوَرُ كُلِّ مِنْهُمَا فِي الْآخِرِ بِالْحُكْمِ وَالْأَثَرِ؛ فَلْيُقَسَّ عَلَى هَذَا ارْتِبَاطِ الْعَالِمِ، وَالْإِنْسَانِ
 مَعَ الْحَقِّ مِنَ الْجَانِبَيْنِ، وَإِنَّمَا لَمْ يَقُلْ: حَقَائِقُهَا لِثَلَا يَتَوَهَّمُ عَوْدَ الضَّمِيرِ إِلَى حَقَائِقِ الْأُمُورِ
 الْكُلِّيَّةِ، ثُمَّ مِثْلُ أَثَرِ الْأُمُورِ الْكُلِّيَّةِ فِي الْمَوْجُودَاتِ الْعَيْنِيَّةِ بِاعْتِبَارِ وَجُودِهَا فِي الذَّهْنِ مُسْتَدَلًّا
 عَلَيْهِ بِتَمِيزِهَا، إِذْ لَا تَمِيزَ لِلْمَعْدُومِ الْمَطْلُوقِ بِقَوْلِهِ: (كُنْسَبَةُ الْعِلْمِ إِلَى الْعَالِمِ، وَالْحَيَاةِ إِلَى
 الْحَيِّ) أَوْ رَدَّ مِثَالَيْنِ لِيَمِيزَ بَيْنَهُمَا حَتَّى يَتِمَّ اسْتِدْلَالُهُ عَلَى وَجُودِهِمَا فِي الذَّهْنِ.

وَأَشَارَ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ: (فَالْحَيَاةُ حَقِيقَةٌ مَعْقُولَةٌ، وَالْعِلْمُ حَقِيقَةٌ مَعْقُولَةٌ مُمْتَزِةٌ عَنِ الْحَيَاةِ)
 بِحَقِيقَةِ الْعِلْمِ مَوْجُودَةٌ فِي الذَّهْنِ، (ثُمَّ نَقُولُ): لِيَبَانَ اسْتَوَاءُ نِسْبَةِ الْمَوْقُوتِ وَغَيْرِ الْمَوْقُوتِ إِلَى
 حَقِيقَةِ الْعِلْمِ وَالْحَيَاةِ (فِي الْحَقِّ تَعَالَى، إِنَّ لَهُ حَيَاةً، وَعِلْمًا)، وَاسْتَدَلَّ عَلَيْهِ بِقَوْلِهِ: (فَهُوَ الْحَيُّ
 الْعَالِمُ)؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْمَشْتَقَّ لَا يَصْدُقُ كَمَا هِيَ حَيَاةٌ مُمْتَزِةٌ عَنْهُ بِحَقِيقَتِهَا أَيْضًا مَوْجُودَةٌ فِي
 الذَّهْنِ بَدُونَ الْمَصْدَرِ، (وَنَقُولُ: فِي الْمَلِكِ إِنَّ لَهُ حَيَاةً، وَعِلْمًا، فَهُوَ الْحَيُّ الْعَالِمُ، وَنَقُولُ فِي
 الْإِنْسَانِ: إِنَّ لَهُ حَيَاةً وَعِلْمًا؛ فَهُوَ الْحَيُّ الْعَالِمُ) أَعَادَ قَوْلَهُ: فَهُوَ الْحَيُّ الْعَالِمُ؛ لِيَكُونَ دَلِيلًا
 اسْتِقْرَائِيًّا عَلَى أَنَّ كُلَّ حَيٍّ عَالِمٌ لَهُ حَيَاةٌ، وَعِلْمٌ نَفِيًّا لِقَوْلِ الْفَلَسَافَةِ وَالْمَعْتَزَلَةِ: أَنَّهُ تَعَالَى حَيٌّ
 عَالِمٌ بِلا حَيَاةٍ وَعِلْمٍ.

ثُمَّ أَشَارَ إِلَى وَاحِدَةِ الْحَقِيقَةِ الْكُلِّيَّةِ لِلْحَيَاةِ وَالْعِلْمِ فِي حَيَاةِ كُلِّ حَيٍّ، وَعِلْمِ كُلِّ عَالِمٍ؛
 لِيَتَوَسَّلَ بِذَلِكَ إِلَى أَنَّ الْوُجُودَ وَاحِدَ ظَهْرٍ فِي كُلِّ الْمَوْجُودَاتِ، وَأَنَّ نِسْبَةَ الْمَوْجُودَاتِ إِلَيْهِ
 نِسْبَةٌ وَاحِدَةٌ، فَقَالَ: (وَحَقِيقَةُ الْعِلْمِ) فِي الْكُلِّ أَي: فِي عِلْمِ الْحَقِّ وَالْإِنْسَانِ وَالْمَلِكِ حَقِيقَةٌ
 (وَاحِدَةٌ وَحَقِيقَةُ الْحَيَاةِ) فِي الْكُلِّ حَقِيقَةٌ (وَاحِدَةٌ وَنَسَبَتْهَا) أَي: نِسْبَةُ حَقِيقَةِ الْعِلْمِ وَحَقِيقَةِ

الحياة (إلى العالم والحي)، أي: إلى علم كل عالم وحياة كل حي (نسبة واحدة) فلم تتغير وحدة الحقيقة الكلية بكثرة المظاهر، ولم تتكرر النسب بالنظر إلى الحقيقة الكلية، وإن تكثرت بالنظر إلى الموجودات.

(ونقول) لبيان رجوع الحكم والأثر من الموجودات العينية إلى المعقولات الكلية عند ظهورها فيها (في علم الحق إنه قديم، وفي علم الإنسان إنه محدث، فانظر ما أحدثته الإضافة) أي: إضافة العلم إلى الحق القديم والإنسان الحادث (من الحكم) بالقدم والحدوث (في هذه الحقيقة المعقولة)، التي ليس لها ذلك قبل ظهورها فيها، فكذاك ظهور الحق في مرتبة التعيين الأول والثاني أوجب الحكم بالوجوب والقدم، وفي العالم والإنسان بالإمكان والحدوث لا في ذاته بل في صورته.

[وانظر إلى هذا الارتباط بين المعقولات والموجودات العينية، فكما حكم العلم على من قام به أن يقال فيه: إنه عالم، حكم الموصوف به على العلم بأنه حادث في حق الحادث، وقديم في حق القديم، فصار كل واحد محكوماً به ومحكوماً عليه، ومعلوم أن هذه الأمور الكلية، وإن كانت معقولة فإنها معدومة العين موجودة الحكم كما هي محكومة عليها إذا نسبت إلى الموجود العيني، فتقبل الحكم في الأعيان الموجودة، ولا تقبل التفصيل، ولا التجزي؛ فإن ذلك محال عليها، فإنها بذاتها في كل موصوف بها كالإنسانية في كل شخص شخص من هذا النوع الخاص لم تنفصل ولم تتعدد بتعدد الأشخاص، ولا برحت معقولة، وإذا كان الارتباط بين من له وجود عيني وبين من ليس له وجود عيني قد ثبت، وهي نسب عدمية، فارتباط الموجودات، بعضها ببعض أقرب أن يعقل؛ لأنه على كل حال بينها جامع وهو الوجود العيني، وهناك فما ثم جامع وقد وجد الارتباط بعدم الجامع فبالجامع أقوى وأحق].

(وانظر إلى هذا الارتباط بين المعقولات) من الأمور الكلية، (وبين الموجودات العينية) برجع حكم كل منها إلى الآخر، (فكما حكم العلم على من قام به أن يقال فيه): (علم حكم الموصوف به)⁽¹⁾، وهو الموجود العيني الذي قام به العلم (على العلم بأنه حادث في حق) الموصوف (الحادث) كالإنسان (قديم في حق القديم)، وهو الله تعالى (فصار كل واحد) من العلم والموصوف به (محكوم به، ومحكوماً عليه) فكذاك الحق مع الأعيان يحكم الحق عليها بما علم منها، وهي تحكم عليه بأن يحكم عليها بما علم منها بلسان الاستعداد الذي مخالفته توجب مخالفة الحكمة ويخل بالوجود الإلهي.

ثم أشار إلى ما يدل على أن نزاهة الحق ووحدته لا تبطلان بالظهور في الحوادث

(1) في نسخة: «عالم».

الكثيرة، كما لا تبطل نزاهة الأمور الكلية ووحدتها بانتسابها إلى الموجودات العينية فقال: (ومعلوم أن هذه الأمور الكلية وإن كانت معقولة) أي: موجودة في العقل (فإنها معدومة العين) لكنها مع عدميتها في العين (موجودة الحكم) في الموجودات العينية، (كما هي محكوم عليها) من جهة الموجودات العينية (إذا نسبت إلى الموجود العيني فتقبل) الأمور الكلية (الحكم) الخارجي (في الأعيان الموجودة) بأنها قديمة أو حادثة مع نزاهتها عن ذلك في أنفسها، فكذلك الحق بحسب ظهوره يقبل أحكام المظاهر مع تنزيهه عن كونه محلاً للأحكام الحادثة، (ولا تقبل) تلك الأمور الكلية (التفصيل) أي: التكثر بالإنفراد إذ لا وجود للأمور الكلية من حيث هي كلية في ضمن الجزئيات، وإنما الموجود منها في الجزئيات الطبيعة من حيث هي، (ولا تقبل) تلك الأمور الكلية (التجزئ) أيضاً أي: التكثر بالأجزاء، (فإن كل ذلك محال عليها) أما التفصيل فلما ذكرنا، وأما التجزئ فلوحدتها وبساطتها على أنها منزهة عن الأحكام الخارجية، فإنها لا تلحق من حيث هي خارجية الأمور المعقولة من حيث هي معقولة، وإن كانت الأمور المعقولة موجودة في الموجودات العينية بحيث إنها طبائع، فإنها أيضاً لا تتجزئ (فإنها بذاتها) أي: باعتبار كونها طبائع (في كل موصوف بها) لا بطريق التجزئ، ولا بطريق التفصيل (كالإنسانية)، فإنها (في كل شخص شخص من هذا النوع الخاص) الإنساني (لم تتفصل) بالإنفراد والأجزاء، وإلا لم يصدق على أحد منها أنه إنسان بل إن فيه شيئاً من الإنسانية.

ولذلك (لم تعدد) الإنسانية من حيث هي كلية (بتعدد الأشخاص) حتى يقال: بأن في كل شخص لخصه من الإنسانية الكلية، فإن ذلك باطل؛ لأنها من حيث أنها كلية لا توجد في الخارج، وذلك أنها (لا بרכת معقولة)، وتعدد الأشخاص أمر خارجي، فهكذا تعلق الحق بالخلق لا يوجب تكثره بالإنفراد، ولا بالأجزاء ولا يبطل نزاهته عن كونه محل الحوادث أو حالاً فيها.

ثم بين الارتباط العام بين كل الموجودات؛ ليتوصل بذلك إلى المقصود وهو الارتباط بين الحق والخلق؛ فقال: (وإذا كان الارتباط بين من له وجود عيني، وبين من ليس له وجود عيني قد ثبت) بظهور كل منهما في الآخر، ثم استشعر سواء لا بأنه كيف يتصور الارتباط بين الأمر العقلي والموجود العيني مع أن الارتباط أمر وجودي؛ لأنه نقيض الارتباط فقال: (وهي) الرابطة (نسبة عدمية)⁽¹⁾، إما كونها نسبة؛ فلأنها تعلق عقلي محض، وإما أنها عدمية؛ فلأنها من باب الإضافات التي لا وجود لها سيما إذا كان أحد طرفيها عدمياً، وكونها نقيض الارتباط لا يقتضي وجودها في الخارج، بل غاية ذلك

(1) في نسخة: «نسب».

الوجود الذهني (فارتباط الموجودات بعضها ببعضٍ أقرب أن يُعقل؛ لأنه) أي: الشأن (على كل حال) أي: سواء كان أحدهما علة للآخر أم لا، وسواء كان أحدهما الحق، والآخر الخلق أو كلاهما الخلق بينهما أي: بين كل موجودين (جامع) محقق يرتبط به أحدهما بالآخر (وهو) أي: ذلك الجامع هو (الوجود العيني) لاشترائه بين كل موجودين (وهناك) أي: في الأمور المعقولة والموجودات العينية (فما ثمة) ⁽¹⁾ أي: بينهما (جامع) محقق (وقد وجد الارتباط) بين الأمور الكلية، والموجودات العينية بظهور حكم كل منهما، وأثره في الآخر (بعدم الجامع) المحقق بل بالنسبة العدمية والجامع أي: فوجود الارتباط في الموجودات العينية بعضها ببعض مع تحقق (الجامع أقوى وأحق)، وهذا هو الارتباط العام فيما بين كل موجودين.

[ولا شك أن المحدث قد ثبت حدوثه وافتقاره إلى مُحدثٍ أخذته لإمكانه لنفسه فوجوده من غيره، فهو مُرتبطٌ به ارتباطاً افتقاراً، ولا بد أن يكون المُستند إليه واجب الوجود لذاته غيباً في وجوده بنفسه غير مُفتقرٍ، وهو الذي أعطى الوجود بذاته لهذا الحادث فانتسب إليه، ولما اقتضاه لذاته كان واجباً به، ولما كان استناده إلى مَنْ ظهر عنه لذاته؛ اقتضى أن يكون على صورته فيما يُنسب إليه من كل شيء من اسم وصفة، ما عدا الوجوب الذاتي؛ فإن ذلك لا يصحُّ للحادث، وإن كان واجب الوجود، ولكن وجوبه بغيره لا بنفسه].

ثم رجع إلى المقصود، وهو بيان الارتباط بين الحق والخلق، فقال: (ولا شك أن المحدث قد ثبت حدوثه)؛ لأن المشتق لا يوجد بدون أصله، وكل ما ثبت حدوثه ثبت (افتقاره إلى محدث)؛ لأنه الذي أحدثه بأن أرجح وجوده على عدمه بعد استوائهما بالنسبة إليه، (لإمكانه لنفسه) فلا تقتضي نفسه رجحان أحد طرفي الوجود، إنما يترجح بأمر وجودي يرجحه، وطرف العدم إما بترجيحه إياه، أو بعدم ترجيحه طرف الوجود لا بنفسه، وإذا كان ذلك (فوجوده من غيره)، إذ لا يصح أن يكون الأمر المرجح طرف الوجود ذات الممكن، وإلا كان مرجحاً لوجوده قبل وجوده؛ بل لم يكن حينئذ ذاته ذات الممكن؛ بل ذات الواجب (فهو) أي: فالمحدث (مرتبط به) أي: بذلك الغير الذي رجح طرف وجوده (ارتباط افتقار) أي: ارتباط هو افتقاره إليه في ترجيح طرف وجوده، فهذا هو الجامع المحقق الذي هو الرابط الخاص إما كونه جامعاً؛ فلأنه الوجود العيني الذي في كل واحد منهما، وإما كونه الرابط الخاص، فلأن وجود أحدهما لما لم يكن نفسه لم يكن له

(1) في نسخة: «فما ثم».

بد من اكتسابه ممن له بذاته⁽¹⁾.

فالحاصل أن الرابط هاهنا هو الوجود مع اعتبار عليه أخرى بين الوجوديين، وهو كون أحدهما مفتقرًا، والآخر مفتقرًا إليه، وإليه أشار بقوله: (ولا بدُّ وأن يكون المستند إليه) أي: الذي استند إليه وجود المحدث بمعنى أنه حصل منه (واجب الوجود لذاته)، وإلا افتقر إلى غيره؛ فإن كان أيضًا غير واجب افتقر إلى ثالث، وهلم جرًّا، فيما أن يتسلسل أو ينتهي إلى واجب الوجود لذاته، فإن ذلك يقطع التسلسل المحال؛ لأنه إذا كان واجب الوجود لذاته، كان (غنيًّا في وجوده بنفسه غير مُفتقرٍ إلى غيره في وجوده وصفاته).

ثم أشار إلى إن واجب الوجود لذاته: هو الذي أفاد الوجود لكل موجود لا لواسطة، وإن لم يلزم التسلسل عند انتهاء الوسائط إلى الواجب بالذات، إذ هو الأولى بذلك لكماله ونقص غيره لإمكانه فغاياته أن يكون سببًا لإفاضة الواجب للوجود لا مبدأ بنفسه.

فقال: (وهو الذي أعطى الوجود بذاته لهذا الحادث) قريبًا كان أو بعيدًا، (فانتسب) وجوده (إليه) لا إلى الواسطة المفتقرة إلى الغير، هذا وجه ارتباط المحدث بالواجب على النهج الخاص.

ثم أشار إلى وجه ارتباط الواجب بالمحدث بظهوره فيه، فقال: (ولما كان استناده) أي: الحادث (إلى من ظهر) الحادث (عنه لذاته) بلا واسطة أمر آخر حتى يقال: يحتمل أخذ صورة الواسطة المغايرة لصورة الأصل (اقتضى) استناده إليه لذاته (أن يكون) هذا الحادث (على صورته)؛ لأن صورة الفرع تابعة لصورة الأصل على ما هو العادة المشهورة، فالحادث شارك الحق في الصورة الوجودية، ولوازمها مشاركة صورة الإنسان الظاهرة في المرأة للإنسان المجازي لها، وليس المراد الاشتراك في الصورة الحسية بل المراد في الصورة المعنوية، وهو الاشتراك بينهما (فيما ينسب إليه) أي: إلى من ظهر عنه (من كل شيء من اسم) دال على الذات وحده، ومع صفة (وصفة ماعدا) الوصف الذي هو (الوجوب الذاتي؛ فإن) ظهور (ذلك لا يصح في الحادث)؛ لأن لازمه هو الافتقار الذاتي ينافي هذا الوصف، (وإن كان) الحادث، إنما (واجب الوجود) من حيث إن موجد له الوجود، وإن وجوده ضروري حال كونه موجودًا، وهي الضرورة المسماة بالضرورة لشرط المحمود (لكن وجوبه بغيره لا بنفسه)، فليس هذا الوجوب لوجود

(1) هذا هو الواقع كما في الإلهيات كالعلم فإنه أمرٌ نسبي، وآثاره وأحكامه ظاهرة في الخارج، فافهم فإذا فهمت ما ذكرنا عرفت بلا شك أن المحدث قد ثبت حدوثه فإذا ثبت حدوثه، ثبت افتقاره، وافتقاره إلى محدث أحدثه لإمكانه لنفسه، فوجوده من غيره فهو مرتبط به ارتباط افتقار، ولا بد أن يكون المستند إليه واجب الوجود لذاته، غنيًّا في وجوده بنفسه غير مفتقرٍ، فإذا ارتبط الأمران كما قلنا، فلا بد من جامعٍ كما ذكرناه، وهو الرابع.

الحادث صورة للوجوب الذاتي الذي هو وصف الحق، بل غايته أنه صورة للوجوب من حيث أنه وجوب في الجملة.

[ثُمَّ لِيَعْلَمَ أَنَّهُ لَمَّا كَانَ الْأَمْرُ عَلَى مَا قُلْنَا مِنْ ظَهْرِهِ بِصُورَتِهِ، أَحَالْنَا تَعَالَى فِي الْعِلْمِ بِهِ عَلَى النَّظَرِ فِي الْحَادِثِ، وَذَكَرَ أَنَّهُ تَعَالَى أَرَانَا آيَاتِهِ فِيهِ، فَاسْتَدَلَّنَا بِنَا عَلَيْهِ فَمَا وَصَفْنَاهُ بِوَصْفٍ إِلَّا كُنَّا نَحْنُ ذَلِكَ الْوَصْفَ إِلَّا الْوُجُوبَ الذَّاتِي الْخَاصَّ، فَلَمَّا عَلَّمْنَاهُ بِنَا وَمِنَّا نَسَبْنَا إِلَيْهِ كُلَّ مَا نَسَبْنَاهُ إِلَيْنَا، وَبِذَلِكَ وَرَدَّتْ الْأَخْبَارُ الْإِلَهِيَّةُ عَلَى أَلْسِنَةِ التَّرَاجِمِ إِلَيْنَا، فَوَصَفَ نَفْسَهُ لَنَا بِنَا: فَإِذَا شَهِدْنَا نَفْسَنَا، وَإِذَا شَهِدْنَا نَفْسَهُ].

(ثم) أي: بعد العلم بالارتباط بين الحق والخلق من الجانبين أعني: افتقار الحادث إلى المحدث، وظهور المحدث بصورته المعنوية في الحادث؛ (ليعلم أنه لما كان الأمر) أي: أمر الارتباط من جانب الحق (على ما قلناه من ظهوره) أي: الحق (بصورته) المعنوية في الحادث (أحالنا تعالى في العلم به) أي: بذاته وصفاته (على النظر في الحادث)، فإنه يدل بذاته من حيث افتقاره إلى الواجب على ذات الواجب، وعلى صفاته التي لها تعلقه بالعالم.

ويدل أيضاً بصفاته بحيث إنها مظاهر صفات الحق على صفاته كما دل بوجوده من حيث صورة وجوده الحق على وجوده، وذلك أنه (ذكر) في كتابه الكريم (أنه أَرَانَا آيَاتِهِ) أي: دلائل ذاته وصفاته (فيه) أي: في الحادث حيث قال: ﴿سَتْرِيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾ [فصلت: 53]، (فاستد بنا)⁽¹⁾ أي: بذواتنا وصفاتنا من حيث حدوثنا، وكوننا على صورته (عليه) أي: على كل واحد من ذاته وصفاته، (وما وصفناه بوصفٍ إلا كنا نحن ذلك الوصف) أي: مظهره (إلا الوجوب الذاتي) فإننا وإن وصفنا الحق به فلسنا مظهره لكونه الوصف (الخاص) بالحق، وإن علمنا اختصاصه به من افتقارنا إليه مع استحالة التسلسل اللازم على تقدير عدم كونه واجباً بالذات.

(فلما علمناه بنا) أي: بما ظهر فينا من صفاته القابلة للظهور فينا (ومنا) أي: وعلمنا بعض أوصافه كوجوبه الذاتي من افتقارنا للزوم التسلسل على تقدير عدمه (نسبنا إليه كل ما نسبناه إلينا) إما بطريق الحقيقة، وذلك فيما يليق به مما لا ينافي الوجوب الذاتي كالحياة، والعلم، والإرادة، والقدرة والسمع، والبصر، والكلام أو بطريق المجاز، إما بإرادة الغاية كالرضا والغضب، أو بوجه آخر كالجوع والعطش والمرض، وغير ذلك مما وردت به الأخبار النبوية، كما قال: (وبذلك وردت الأخبار الإلهية على ألسنة التراجيم إلينا)، وهم الأنبياء -عليهم السلام، مثل: «مرضت فلم تعدني، وجعت فلم تطعمني، وعطشت

(1) في نسخة: «فاستدللنا».

فلم تسقني»⁽¹⁾، ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [البقرة: 15] ﴿سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ﴾ [التوبة: 79]، و«ضحك الله مما فعلنا البارحة»⁽²⁾، ﴿وَأَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾ [الحديد: 18]، ولا حاجة إلى تأويلات من لا وقوف له على هذا المشرب مع بعدها.

وفى قوله: (إلينا) أي: الواصلة إلينا بإيصال الرسل إشارة إلى جواز إفشائها، وإن كانت شنيعة بحسب الظاهر، لكن يقال للعامّة: إنها من المتشابهات التي يجب الإيمان بها، وتفويض تأويلها إلى الله تعالى، وإذا كانت الأخبار الإلهية واردة بذلك على ألسنة التراجم، (فوصف) أي: بين الحق (نفسه لنا بنا) أي: بظهوره فينا بصور أسمائه، أو آثارها، أو ما يتعلق بها إذ لولا ذلك لم يكن للحادث أن يعرف القديم مع بعد ما بينهما من المناسبة، ولما ظهر فينا صرنا مرآته، ولما لم يكن لنا من الوجود سوى صورته الظاهرة في أعياننا، ولا ثبوت لها إلا في علمه؛ فهو مرآتنا (فإذا شهدناه شهدنا نفوسنا) بما فيها من جمعية أسرارها؛ لأنه مرآتنا، (وإذا شهدنا) الحق (شهد نفسه) أي: صور أسمائه أو آثارها، أو ما يتعلق بها فينا؛ لأننا مرآته بعد ما كان يشهد نفسه في نفسه.

ثم أشار إلى أن الظاهر في الكل، وإن كان واحد فلا يلزم وحدة تلك الصور الظاهرة لذلك الواحد ولا اتفاقها، بل يجوز تكثرها واختلافها بحسب تكثر المرايا واختلافها، وقدم لذلك التمثيل بالأمور المعقولة مع الموجودات العينية؛ ليتوسل بذلك إلى بيان افتراق صور ظهور الحق في أنفسها، وفيما بينها وبين الحق.

[ولا نشكُّ أنا كثيرون بالشخص والنوع، وأنا وإن كنا على حقيقة واحدة تجمعنا فنعلم قطعاً أن ثمة فارقاً به تميزت الأشخاص بعضها عن بعض، ولولا ذلك ما كانت الكثرة في الواحد، فكذلك أيضاً، وإن وصفناه بما وصف نفسه من جميع الوجوه فلا بد من فارق، وليس إلا افتقارنا إليه في الوجود وتوقف وجودنا عليه لإمكاننا وغناه عن مثل ما افتقرنا إليه، فهذا صحّ له الأزل والقدم الذي انتفت عنه الأوليّة التي لها افتتاح الوجود عن عدم؛ فلا تُنسب إليه الأوليّة مع كونه الأوّل].

فقال: (ولا نشكُّ أنا) أي: المحدثات (كثيرون بالشخص)⁽³⁾ أي: المحدثات (وإن كنا على حقيقة واحدة) نوعية أو جنسية (فنعلم قطعاً أن ثمة) أي: في الواقع بين كل فرد فرد، ونوع نوع (فارقاً) من الأعراض المشخصة، أو الفصول المميزة (به تميزت

(1) رواه ابن حبان (24/2)، والبيهقي في «شعب الإيمان» (177/19).

(2) رواه البخاري (1383/3)، وابن حبان (254/16).

(3) في نسخة: «بالشخص».

الأشخاص بعضها عن بعض) والأنواع بعضها عن بعض، لكن لم يتعرض لتمييز الأنواع لا يستلزم تمييز الأشخاص إياه، وإنما قال: بعضها عن بعض لئلا يتوهم أن المراد تمييز أشخاص نوع عن أشخاص نوع آخر، (ولولا ذلك) الفارق بين الأفراد والأنواع (ما كانت) أي: حصلت (الكثرة في الواحد) النوعي أو الجنسي؛ فهذا استدلال بالكثرة في الحقيقة الواحدة على وجود الفارق، وإذا عرفت هذا فيما بين الأشخاص والأنواع التي هي صور حقيقة الواحدة النوعية أو الجنسية مع أنها حقيقة معقولة.

(فكذلك أيضاً وإن وصفناه) نحن الحق بسبب ظهوره فينا (بما وصف به نفسه) بحيث يطابق وصفنا إياه، وصفة نفسه (من جميع الوجوه فلا بد من فارق) بين أوصافنا وأوصافه، (وليس) ذلك الفارق بالنسبة إلى الكل (إلا افتقارنا إليه) أي: (في الوجود)، وذلك الافتقار (توقف وجود) ⁽¹⁾، الماهية من توقف صورة المرأة على محاذة ذي الصورة إياها، وذلك التوقف (لإمكاننا، وغناه) أي: الحق (عن مثل ما افتقرنا إليه) أي: في الوجود وإلا كان ظهوره في المظاهر يتوقف، وهي ثبوت المظاهر في نفسها أي: بالفناء الذاتي (صح) أنه لا يجتمع هو، واستمرار الوجود في الماضي بحيث لا ينقطع فيه أصلاً؛ لأنه لما لا يفترق في وجوده إلى غيره فوجوده مقتضى ذاته، فاستمر باستمراره الثابت، وصح له (القدم)، وهي هكذا استمرار الوجود في الماضي بحيث لا ينقطع فيه أصلاً بل (الذي انتفت عنه الأولية التي لها افتتاح الوجود عن عدم)؛ لأنها بهذا المعنى ماهية للفناء الذاتي؛ لأن ما افتتح وجوده عن عدم فمقتضى وجوده إما ذاته، ولا يتغير مقتضى الذات أو غيره فيفتقر إلى الغير.

وإنما قيد انتفاء الأولية بهذا المعنى لثبوت الأولية له بمعنى سبق وجوده على الكل، وبمعنى كونه يستند إليه الكل في الابتداء إلا أن الشيخ رحمته لم يعتبر الأول من المعنيين؛ لأن الأول بذلك المعنى لا يقابل الآخر، بل اعتبر المعنى الثاني؛ فقال: (فلا تنسب إليه الأولية) بمعنى: افتتاح الوجود عن عدم (مع كونه الأول) بمعنى: استناد الكل إليه في البداية، أو يعني سبق وجوده على الكل إلا أن الشيخ لم يعني ما ذكرت، لكنه لم يصرح بمنعه لصحته، وقد صرح بمنع كونه أول بمعنى افتتاح الوجود لبطلانه من كل وجه؛ فافهم، فإنه مزلة للقدم.

[ولهذا قيل فيه الآخرُ فلو كانت أوليته أولىة وجود التقييد لم يصح أن يكون الآخرُ للمقييد لأنه لا آخر للممكن؛ لأن الممكنات غير متناهية لئلا آخرها، وإنما كان آخرها الرجوع الأمر كله إليه بعد نسبة ذلك إليها، فبهر الآخر في عين أوثنته والأزل في عين آخريته، ثم ليعلم أن الحق وصف نفسه بأنه ظاهر وباطن، فأوجد العالم عالم غيب

(1) في نسخة: «وجودنا».

وَشَهَادَةٌ لثَدْرِكَ الْبَاطِنِ بَعِينِنَا، وَالظَّاهِرِ بِشَهَادَتِنَا، وَوَصَفَ نَفْسَهُ بِالرِّضَا وَالغَضَبِ، فَأَوْجَدَ الْعَالَمَ ذَا حَوْفٍ وَرَجَاءٍ فَتَخَافُ غَضَبَهُ وَتَرْجُو رِضَاهُ، وَوَصَفَ نَفْسَهُ بِأَنَّهُ جَمِيلٌ وَذُو جَلَالٍ فَأَوْجَدَنَا عَلَى هَيْبَةٍ وَأَنْسٍ].

(ولهذا) أي: ويكون أوليته ليست افتتاح الوجود عن عدم (قيل: فيه الآخر) وأخريته حينئذ ليست بمعنى انتهاء وجوده بعد انتهاء وجود الممكنات بل أخريته بمعنى: بقاء وجوده بعدما فني ما فني إلى الأبد، ولكن هذا المعنى ليس على الإطلاق، فلذا لم يعتبره الشيخ رحمته وبمعنى: أنه يستند إليه الكل في النهاية أي: في البقاء ثم استدل على أن أوليته وأخريته ليست بمعنى افتتاح الوجود عن عدم واختتامه به بقوله: (فلو كانت أوليته أولية وجود التقييد) أي: بمعنى أن وجوده في الماضي مقيد بزمان مخصوص سابق على زمان افتتاح وجود سائر الموجودات كانت أخريته أيضاً أخرية وجود التقييد، وهو أن وجوده في المستقبل مقيد بزمان مخصوص ينتهي عنده⁽¹⁾، ويأتي ذلك الزمان بعد زمان انقطاع وجود سائر الموجودات لكن كونه آخر بهذا المعنى باطل؛ لأنه (لم يصح أن يكون) الحق هو (الآخر المقيّد) أي: للممكن الذي تقيد وجوده بزمان مخصوص ينقطع بانقطاعه؛ لأنه إنما يتحقق عند انقطاع زمان جميع الممكنات لكنه محال؛ (لأنه لا آخر للممكن؛ لأن الممكنات غير متناهية) لاتفاق أهل التحقيق على أن الأمور الأخروية لا تنتهي.

وقد دلت الأدلة العقلية والنقلية على بقاء الأرواح الإنسانية على الأبد، وإذا كانت الممكنات غير متناهية كان زمانياً غير منقطع حتى يأتي بعد انقطاعه زمان ينقطع فيه زمان الحق، وإنما استدل بهذا الدليل؛ ليشير إلى إن الحق على تقدير كونه ممكناً لا يصح في شأنه هذا المعنى؛ فكيف عند كونه واجب الوجود؛ فافهم فإنه مزلة للقدم.

(وإنما كان آخرًا لرجوع الأمر) أي: أمر الوجود (كله إليه) أما وجوده؛ فلأنه لذاته، وأما وجودنا؛ فلأنه ظله وصورته، ولا قيام له بذاته فهو بالحقيقة منسوب إليه (بعد نسبتته إلينا)⁽²⁾، والظاهر، واعتبر رحمته في الآخر معنى البقاء بعد فناء ما فني؛ لأنه ليس على الإطلاق، ولا هو مخصوص بالفناء الذاتي على نسب، وإذا كان أوليته وأخريته بمعنى كونه مستند إليه لكل في الماضي والمستقبل مع أنه لا يجرى عليه الزمان، ولا ماضٍ في حقه، ولا مستقبل؛ (فهو الأول في عين أخريته، والآخر في عين أوليته) فاتحد فيه الأبد بالأزل،

(1) اعلم أن معقوليّة الأوليّة اللواجب المطلق نسبة وصفية لا يعقل لها العقل سوى استناد الممكن إليه، فيكون أولاً بهذا الاعتبار، ولو قدر عدم وجود الممكن قوةً وفعلاً لانتفت هذه النسبة الأوليّة؛ إذ لا تجد متعلقاً. وأما معقوليّة الأوليّة اللواجب الوجود بالغير نسبة سلبية عن وجود كون الوجوب المطلق، فهو أول بكل مقيّد؛ إذ يستحيل أن يكون هناك قدم لأحد فافهم.

(2) في نسخة: «نسبة ذلك».

وَصَدَقَ فِي حَقِّهِ السَّرْمَدُ، وَهُوَ اتِّصَالُ الْأَزْلِ بِالْأَبَدِ.

وَالْحَاصِلُ أَنَّ الْوَجُوبَ الذَّاتِيَّ أَوْجِبَ لَهُ الْفَنَاءَ الذَّاتِيَّ، وَالْأَزْلَ وَالْقَدَمَ، وَالْأَزْلِيَّةَ بِمَعْنَى: كَوْنِهِ مُسْتَنَدٌ إِلَيْهِ لِلْكَلِّ فِي الْبِدَايَةِ وَالْآخِرِيَّةَ بِمَعْنَى: كَوْنِهِ مُسْتَنَدٌ إِلَيْهِ فِي النِّهَايَةِ.

(ثُمَّ) أَي: بَعْدَمَا عَلِمْتَ أَنَّهُ ظَهَرَ فِينَا بِصِفَاتٍ لَا تَخْتَصُّ بِالْوَجُوبِ الذَّاتِيِّ إِمَّا بِصُورِهَا، أَوْ آثَارِهَا، أَوْ مَا يَتَعَلَّقُ بِهَا (يُعْلَمُ أَنَّ الْحَقَّ وَصَفَ نَفْسَهُ) أَي: بَيْنَ مَنْ أَوْصَفَهُ فِي كِتَابَةِ الْكَرِيمِ (أَنَّهُ ظَاهِرٌ بَاطِنٌ) حَيْثُ قَالَ: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ [الْحَدِيدُ: 3]، وَلَمَّا لَمْ يَكُنْ لهُمَا اخْتِصَاصٌ بِالْوَجُوبِ الذَّاتِيِّ لَمْ يَكُنْ بَدٌّ مِنْ ظُهُورِهِمَا فِي الْعَالَمِ، وَإِنْ كَانَ يَتَوَهَّمُ أَنَّ ظُهُورَ الظَّاهِرِ كَتَحْصِيلِ الْحَاصِلِ، وَأَنَّ ظُهُورَ الْبَاطِنِ كَالْجَمْعِ بَيْنَ التَّقْيِيزِ (فَأَوْجَدَ الْعَالَمِ) الْكَبِيرِ وَالصَّغِيرِ (عَالَمِ غَيْبٍ) الْأَرْوَاحِ الْإِنْسَانِيَّةَ وَالْمَلَائِكَةَ، (وَعَالَمِ شَهَادَةِ) الْأَجْسَامِ الْفَلَكِيَّةِ وَالْعَنْصَرِيَّةِ، وَأَعْرَاضِهَا (فَنَدْرِكُ الْبَاطِنَ) أَي: بَاطِنَ الْحَقِّ (بَغْيِينَا، وَنَدْرِكُ الظَّاهِرَ بِشَهَادَتِنَا)، وَهَذَا هُوَ لظُهُورِهَا بِالصُّورَةِ، وَلِتَعْلَمَ أَيْضًا أَنَّهُ (وَصَفَ نَفْسَهُ بِالرِّضَا وَالغَضَبِ) بِحَيْثُ قَالَ: ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ [الْمُحَادَلَةُ: 22]، ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾ [الْفَتْحُ: 18]، وَقَالَ: ﴿وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ﴾ [النِّسَاءُ: 93]، وَقَالَ: ﴿فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ﴾ [النَّحْلُ: 16].

وَلَمَّا لَمْ يَكُنْ لهُمَا اخْتِصَاصٌ بِالْوَجُوبِ الذَّاتِيِّ لَمْ يَكُنْ لهُمَا بَدٌّ مِنْ الظُّهُورِ وَبِصُورِهَا وَآثَارِهَا أَوْ مَا يَتَعَلَّقُ بِآثَارِهَا (فَأَوْجَدَ الْعَالَمِ) لظُهُورِ مَا يَتَعَلَّقُ بِآثَارِهَا (ذَا خَوْفٍ وَرَجَاءٍ فَتَخَافُ) أَثَرَ (غَضْبِهِ، وَنَرَجُو) أَثَرَ (رِضَاهِ) وَلَمْ يَتَعَرَّضْ لظُهُورِ صُورِهَا وَآثَارِهَا لَوْضُوحِهِ، وَلِتَعْلَمَ أَيْضًا أَنَّهُ (وَصَفَ نَفْسَهُ بِأَنَّهُ جَمِيلٌ ذُو جَلَالٍ) وَالْجَمَالَ مِنْ صِفَاتِ اللَّطْفِ، وَالْجَلَالَ مِنْ صِفَاتِ الْقَهْرِ وَلَمَّا لَمْ يَكُنْ لهُمَا اخْتِصَاصٌ بِالْوَجُوبِ الذَّاتِيِّ لَمْ يَكُنْ بَدٌّ مِنْ ظُهُورِهَا بِصُورِهَا وَآثَارِهَا أَوْ مُتَعَلِّقِهَا، (فَأَوْجَدْنَا) لظُهُورِ آثَارِهَا (عَلَى هَيْبَةٍ) مِنَ الْجَلَالِ (وَأَنْسَ) مِنَ الْجَمَالَ قَدَمَ الْجَمِيلِ أَوْلَا؛ لِأَنَّهُ أَقْرَبُ إِلَيْنَا؛ لِأَنَّ دَنُو الْحَقِّ مِنَ الْخَلْقِ بِهِ، ثُمَّ عَكْسٌ فِي مِثَالِ يَشْعُرُ بِأَسَالَةِ الْجَلَالِ.

[وَهَكَذَا جَمِيعُ مَا يُنْسَبُ إِلَيْهِ تَعَالَى وَيُسَمَّى بِهِ، فَعَبَّرَ عَنْ هَاتَيْنِ الصِّفَتَيْنِ بِالْيَدَيْنِ اللَّتَيْنِ تَوَجَّهَتْمَا مِنْهُ عَلَى خَلْقِ الْإِنْسَانِ الْكَامِلِ، لِكُونِهِ الْجَامِعَ لِحَقَائِقِ الْعَالَمِ وَمُقَرِّدَاتِهِ، فَالْعَالَمِ شَهَادَةُ وَالْخَلِيفَةُ غَيْبٌ، وَهَذَا يُحْجِبُ السَّلْطَانَ، وَوَصَفَ الْحَقُّ نَفْسَهُ بِالْحُجُبِ الظُّلْمَانِيَّةِ، وَهِيَ الْأَجْسَامُ الطَّبِيعِيَّةُ الْكَشِيفَةُ؛ وَالتَّوْرِيَّةُ وَهِيَ الْأَرْوَاحُ اللَّطِيفَةُ وَالْعُقُولُ وَالتَّنُوسُ وَعَالَمُ الْأَمْرِ وَالْإِبْدَاعِ، فَالْعَالَمُ بَيْنَ كَثِيفٍ وَلَطِيفٍ، فَلَا يَدْرِكُ الْحَقَّ إِدْرَاكَهُ نَفْسُهُ، فَلَا يَزَالُ فِي حِجَابٍ لَا يُرْفَعُ، مَعَ عِلْمِهِ بِأَنَّهُ مُتَمَيِّزٌ عَنْ مَوْجِدِهِ بِإِفْتِقَارِهِ إِلَيْهِ، وَلَكِنْ

لَا حَظَّ لَهُ فِي الْوُجُوبِ الذَّاتِيِّ الَّذِي لَوْجُودِ الْحَقِّ، فَلَا يُدْرِكُهُ أَبَدًا، فَلَا يَزَالُ الْحَقُّ مِنْ هَذِهِ الْحَيْثِيَّةِ غَيْرَ مَعْلُومٍ عَلَّمَ ذَوْقٍ وَشَهُودٍ، لِأَنَّهُ لَا قَدَمَ لِلْحَادِثِ فِي ذَلِكَ، فَمَا جَمَعَ اللَّهُ لِأَدَمَ بَيْنَ يَدَيْهِ إِلَّا تَشْرِيفًا.

وَلِهَذَا قَالَ لِإِبْلِيسَ: ﴿مَا مَتَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيدِي﴾ [ص: 75]، وَمَا هُوَ إِلَّا عَيْنٌ جَمَعَهُ بَيْنَ الصُّورَتَيْنِ، صُورَةَ الْعَالَمِ وَصُورَةَ الْحَقِّ وَهُمَا يَدَا الْحَقِّ، وَإِبْلِيسُ جُزْءٌ مِنَ الْعَالَمِ لَمْ تَحْصُلْ لَهُ هَذِهِ الْجَمْعِيَّةُ].

(وهكذا جميع ما ينسب إليه تعالى) أي: يوصف به من الأوصاف التي تتضمن النسب، (ويسمى به) من الأسماء التي لا تتضمن النسب، لكن ما لا يكون من خواص الوجوب الذاتي لا بد وأن يظهر فينا بصورته أو أثره، أو ما يتعلق به ولما كانت هذه الأسماء والصفات متعلقة بالعوالم التي لا بد من التقابل فيها لتكون أزواجًا، ويبقى الحق فردًا بلا زوج، كما أشار إليه ﷺ بقوله: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا﴾ [يس: 36]، لم يكن من التقابل في الأسماء والصفات، وكان الحق هو الموجد لها بواسطة تلك الأسماء والصفات، فهي له كالأيدي؛ (فعبّر عن هاتين الصفتين) المتقابلتين كالظهور، والبطون، والرضا، والغضب، والجمال، والجلال وغير ذلك مما لا يختص بالوجوب الذاتي باليدين استعارة من يدي الإنسان اللتين هما فعله مع تخالفهما في الوضع، والتأثير كتخالف الأسماء الإلهية في المفهوم، والتأثير ووصفهما بقوله: (اللتين توجهتا منه على خلق الإنسان الكامل) ليشير إلى أن ذلك تفسير لقوله تعالى: ﴿مَا مَتَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيدِي﴾ [ص: 75]، وفيه على القول من فسرها بالإرادة والقدرة إذ لا اختصاص لهما على ذلك التقدير بآدم؛ فلا يكون حجة على إبليس؛ لأنه تعالى إنما احتج بذلك عليه (لكونه الجامع لحقائق العالم) أي: كلياته (ومفرداته) أي: جزئياته وحقائق العالم ومفرداته متقابلة في الأسماء المتوجهة إليه أيضًا متقابلة، ولكنها مع تقابلها اجتمعت فيه فصارت كالمتحدة بخلافها في العالم الكبير⁽¹⁾.

فلذلك قال: (فالعالم) أي: الكبير من حيث اشتماله على صور الأسماء المتقابلة متفرقة منفصلة (شهادة)؛ لأن العلم التفصيلي يشاهد فيه أجزاء المعلوم، وصفاته واحدة بعد واحدة والخليفة من حيث اشتماله على صور الأسماء المتقابلة مجتمعة بمجملة غيب إذ لا يشاهد في العالم الإجمالي أجزاء المعلوم، ولا صفاته واحدة بعد واحدة؛ ولهذا أي: الجليل

(1) الكلام تعليل المتوجه باليدين؛ لأن الإنسان الكامل بجميع حقائق العالم، وهي الأمور الكلية المعقولة التي لها الآثار، والأحكام على مفردات الأعيان الخارجية؛ لأن أحدية جمع الجميع علمًا وعينًا. قال ﷺ في «الفتوحات»: إن الحقائق التي جمعها الإنسان كان من جمعيتها الإنسان انتهى كلامه ﷺ.

أن (الخليفة) الحقيقي (غيب يُحجب) عن نظر العامة (السلطان) الذي هو: الخليفة الظاهر لتكون الصورة على نهج الأصل، ولهذا لا يعرف الخليفة الحقيقي من لم يبلغ مرتبته إلا باعتبار ظاهر صورته.

وإنما كان الخليفة غيباً ليناسب به الحق، إذ (وصف الحق نفسه بالحجب الظلمانية، وهي الأجسام العنصرية)⁽¹⁾، قيد الأجسام بها لكمال معنى الحجابية فيها؛ لأن تبدل الصور فيها يدل دلالة واضحة على أن لها مادة استترت بصورتها، فلما صار بعضها حجاباً على بعضها فهي أولى بكونها حجاباً على غيرها والسموات السبع عنده من الأجسام العنصرية بخلاف تلك المنازل وتلك البروج والعرش والكرسي.

ثم وصفها بقوله: (الكثيفة)؛ لأن الكثافة تدل على الظلمة ووصف نفسه أيضاً بالحجب النورانية: (وهي الأرواح اللطيفة) فإنها لما كانت أنواراً قريبة منا حجبت ما وراءها من الأنوار عن العقل واللطافة تدل على نورانيتها.

وهذا إشارة إلى قوله ﷺ: «إن لله سبعين ألف حجاب من نور وظلمة، لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه»⁽²⁾.

فجعل ﷺ قوله ﷺ بمنزلة قول الله تعالى؛ لأنه لا ﴿يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾ ﴿٦﴾ إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: 3، 4]، ومعنى احتجاب حقها أنه تعالى أظهر صورها وآثارها، وأخفى من ورائها أفعاله وصفاته وأسماءه، وهذه الحجب لا بد من تحققها في حق الخليفة أيضاً؛ فإنه يتصرف أيضاً بهذه الأجسام والأرواح كأنها جسمه وقواه؛ فهو محتجب وراءها احتجاب روح الإنسان وراء أعضائه وقواه؛ فافهم، فإنه مزلة للقدم.

وإذا كانت الكثافة ظلمة واللطافة نوراً، وهما حجابان فالعالم كله حجاب لا متردد بطريق الحصر بين كثيف هي أجسام العالم كله عنصرياً أو غيره، وإن كان بعضه اللطف من بعض ولطيف هي أرواحه، وهذا الحجاب ليس بالنسبة إلى الحق يمنعه من إدراك ما في العالم أو ما وراءه، لو فرض بل هو عين الحجاب على نفسه يمنعه من إدراك الحق الإدراك الكامل، ولا ينبغي أن يعرض بينه وبين الحق حجاب آخر، كما هو المتعارف في الحجب الظاهرة من الأجسام، فلا يدرك العالم الحق مثل إدراك نفسه؛ لأنه إنما يتم إدراكه برفع الحجاب، وهو نفسه فإذا رفع نفسه فمن يدرك الحق منه.

(فلا يزال) العالم (في حجاب) عن الحق (لا يرفع) عنه؛ لأنه ما بقي فهو في حجاب نفسه، وإذا رفع فهو في حجاب العدم هذا (مع) حجاب آخر لمن يعلم منه هو حجاب

(2) رواه الطبراني في «الكبير» (6/148).

(1) في نسخة: «الطبيعية».

(علمه بأنه متميز عن موجدِه)، والتمييز مباينة توجب البعد الموجب للجهل، مع أن ذلك التميز (بافتقاره إليه)، فلا يدركه ما لم يرتفع عنه حجاب افتقاره إليه بالوجوب الذاتي، (ولكن لاحظ له في الوجوب الذاتي الذي لوجود الحق)، وإن فني وجوده في وجود الحق، وبقي به (فلا يدركه أبداً) لا حال الفناء والبقاء، ولا بدونهما.

(فلا يزال الحق من هذه الحقيقة⁽¹⁾) أي: من هذا الوجه الذي هو الوجوب الذاتي (غير معلوم علم ذوقٍ وشهودٍ) بل غايته أن يعلم بعلم التصور الذي هو حجاب، وإن علم بالذوق والشهود من وجه آخر كان الفناء، والبقاء لكن لا يمكن من هذا الوجه أعني: الوجوب الذاتي؛ (لأنه لا قدم للحادث في ذلك) الوجه، ولا يعرف أحد ذوقاً وشهوداً ما ليس فيه؛ لوجوب اتصاف الذائق بصفة المذوق، وانتفاش محل الشهود من الشاهد بصورة المشهود، ولما كان العالم حجائباً عن الحق يمنع عن ظهوره بأفعاله الدالة على أسمائه، وصفاته الدالة على ذاته، ولا فاعل غيره فهو يفعل بالعالم أجسامه، وأرواحه في الظاهر كما يفعل بأسمائه وصفاته في الباطن، فهما أيضاً يدان للحق بينهما تقابل مثل التقابل بين الأسماء الإلهية، والحقائق الكونية وليده من الأسماء المتقابلة، لما توجهت على خلق آدم صار جامعاً لحقائق العالم المتقابلة ومفرداته، كذلك فقد اجتمعت فيه هاتان اليدان أيضاً، وهما أشمل مما تقدم، فحمل القرآن عليه أولى (فما جمع) ابنه (لآدم بين يديه إلا تشريقاً) أي: لأعضاء الخلافة التي هي غاية الشرف؛ لأنه ناسب مهما الحق، والخلق فصار مستعداً؛ لأن يستفيض من الأول، ويفيض على الثاني.

(ولهذا) التشريف فضل آدم على الكُمَّل، وصار مستحقاً لسجود الملائكة له حتى لزم حجة الحق على إبليس حيث (قال لإبليس: ﴿مَا مَتَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص:75]، وما هو) أي: التشريف الملائم حجة الحق على إبليس (إلا عين جمعه بين الصورتين صورة العالم، وصورة الحق)؛ ليناسبهما فيستحق خلافة الحق على الخلق، (وهما) أي: الصورتان (يبدأ الحق)، إما صورة الحق: وهي أساؤه فهي المؤثرة في الباطن، وإما صورة العالم؛ فهي المؤثرة في الظاهر حتى أن المنفعل منه فاعل للقبول، وهو نوع من التأثير والتقابل بينهما أم؛ لشمولهما تقابل الأسماء الإلهية، والحقائق الكونية مع اعتبار تقابل آخر بين تلك الأسماء والحقائق، (وإبليس جزء من العالم) فليس له من الفضيلة ما يتمسك بها من الإيابة عن السجود، ولم يطلع على هذه الجمعية إذ (لم تحصل له هذه الجمعية)، فاعتبر نفسه جزءاً من العالم وهو النار، وآخر لآدم، وهو التراب؛ فقال: ﴿خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ

(1) في نسخة: «الحيشية».

وَحَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ ﴿[ص: 76].

[ولهذا كان آدم خليفة، فإن لم يكن ظاهراً بصورة من استخلفه فيما استخلفه فيه فما هو خليفة، وإن لم يكن فيه جميع ما تطلبه الرعايا التي استخلف عليها؛ لأن استنادها إليه فلا بد أن يقوم بجميع ما تحتاج إليه، وإلا فليس بخليفة عليهم، فما صحت الخلافة إلا للإنسان الكامل، فأنشأ صورته الظاهرة من حقائق العالم، وصوره وأنشأ صورته الباطنة على صورته تعالى].

(ولهذا) أي: ولأجل تشريف الحق آدم بالجمع بين يديه اللتين هما صورتا الحق والخلق (كان آدم خليفة) للحق على الخلق.

ثم بين كون الخلافة منوطة بذلك بقوله: (فإن لم يكن) أي: آدم (ظاهراً بصورة من استخلفه)، وهو الحق تعالى لا في كل ما في الحق حتى الوجوب الذاتي؛ بل (فيما استخلفه فيه) أي: في الأمر الذي جعله خليفة فيه، وهو أن يتحقق بالأسماء الظاهرة في العالم، وسائر ما يقبل الظهور من الأسماء؛ ليستفيض بذلك من الحق، فيفيض إلى الخلق (فما هو خليفة)، إذ لا يقوم مقام الأصل بدونه، كما لا تقوم المرأة مقام الشمس في إفاضة النور على الجدار بدون أن يتصور بصورة الشمس، هذا بيان وجوب ظهوره بصورة الأصل.

وأما بيان وجوب ظهوره بصورة من استخلف عليه؛ فهو قوله: (وإن لم يكن فيه جميع ما تطلبه الرعايا التي استخلف عليها) بوجود حقائقها فيه الطالبة لكمالها مع قصور مناسبتها مع الحق تعالى، فما هو خليفة عليها، حذف هذا الجواب بقرينة ما بعده؛ لأنه لولا تلك الحقائق فيه، لم يستحق أولاً الفيض الذي يفيض عليها؛ لأن الفيض منوط بالقابل، وتلك الحقائق هي القابلة؛ ولكنها قاصرة عن تحصيل ذلك الفيض بأنفسها؛ لأنها غير مقصودة بالذات فتطلب فيضها من الخليفة؛ (لأن استنادها إليه) من حيث هو مقصود بالذات، وهي مقصودة لأجله، وهو كامل المناسبة مع الحق، ومعها أيضاً لما فيه من الجمعية مع شائبة التفرقة من جهة ما فيه من الإجمال بعد التفصيل؛ ولذلك اختص كل قوة منه بأمر خاص لا يوجد في غيره، وإذا كان استناد الكل إليه في أنواع الفيض المختلفة التي يختص كل نوع بحقيقة تطلبه، (فلا بد أن يقوم بجميع ما تحتاج الرعايا إليه) بتحقيق حقائقها فيه حتى يستفيض ما يستحق كل حقيقة منها، ثم يفيض على كل منها ما يستحق.

(وإلا) أي: وإن لم يتم بجميع ما تحتاج إليه الرعايا (فليس بخليفة عليهم)، بل إنما تتصور خلافته على من يقوم بحاجته دون غيره؛ لكنه يكون قاصراً على ذلك التقدير؛ فلا تتم مناسبته مع الحق، فإن استفاض بتلك المناسبة القاصرة فحقائق العالم كذلك فلا يحتاج

إلى الخليفة، وإذا كان كذلك (فما صحت الخلافة) الموصلة للفيض الإلهي⁽¹⁾ (إلا للإنسان الكامل) الجامع لما تحتاج إليه الرعايا، وما تشتمل عليه خزائن الأسماء الإلهية، وإذا كانت الخلافة تتم بمناسبة الطرفين، ومناسبة الحق تتم بالجمعية، ومناسبة الخلق بالترقية، جمع فيه بين الصورتين مع التفرقة بينهما، (فأنشأ صورته الظاهرة) أي: الجسمية (من حقائق العالم)، أي: كلياته وصوره لا من حيث هي صور للأسماء الإلهية، فإن الأجسام هي أجسام ليست صوراً للأسماء الإلهية، إذ ليس لها صورة حسية، وإن كانت صوراً لها من حيث الوجود، وبعض المعاني القائمة بها، فالصورة الظاهرة للإنسان من حقائق العالم، (وصوره) من حيث هي آثار الأسماء الإلهية، أو ما يتعلق بها، وأخذ الإنسان صور الأسماء الإلهية ليس بواسطة العالم بل بالذات، (وأنشأ صورته الباطنة) الروحية، وما يفيض منها من القوى المدركة، والمحركة (على صورته تعالى)، وهي الصورة المعنوية، وفيها الجمعية إذ جعله حياً، عالماً، مريداً، قادراً، سميعاً بصيراً، متكلماً.

[ولذلك قال فيه: «كُنْتُ سَمِعُهُ وَبَصَرَهُ»، وما قال: «كُنْتُ عَيْنَهُ وَأُذُنَهُ»، ففرق بين الصورتين، وهكذا هو في كل موجود من العالم بقدر ما تطلبه حقيقة ذلك الموجود، لكن ليس لأحد مجموع ما للخليفة، فما فاز إلا بالمجموع، ولولا سرعان الحق في الموجودات وظهوره فيها بالصورة ما كان للعالم وجود، كما أنه لولا تلك الحقائق المعقولة الكلية ما ظهر حكم في الموجودات العينية].

(ولذلك) أي: ولأجل اختصاص الباطن بصورة الحق (قال فيه: «كنت سمعه وبصره»)⁽²⁾ يعني سمعه وبصره في الكمال بحيث يسمع حاجات الكل، ويرى استحقاقاتهم كأنه عين سمعي، وبصري اللذين ليس غيري، فكأنني سمعه وبصره، فنسب صورة سمعه وبصره اللذين هما من الصورة الباطنة إلى ذاته؛ لكون صورته تعالى معنوية.

(وما قال: «كنت عينه وأذنه») اللذين هما من الصور الظاهرة (ففرق بين الصورتين)⁽³⁾ اللتين جمعتهما في آدم بنسبة إحداهما إلى ذاته دون الأخرى؛ ليحصل فيه مع الجمعية الافتراق؛ ليناسب الحق والخلق جميعاً، وهذا كالصريح بأن الأجسام من حيث هي

(1) فإن له الجمع بين الصورتين، فهو الأول من حيث الصورة؛ لأنه خلق على صورته والآخر من حيث الصورة؛ الكونية، والظاهر بالصورتين من حيث الخلافة والباطن من حيث صورته؛ لأنه على صورة الرحمن بخلاف العالم فإنه لا يقبل هذه الجمعية فافهم.

(2) رواه البخاري (2384/5)، وابن حبان في «الصحیح» (58/2).

(3) أي الظاهرة والباطنة من تركيب الأجسام والأجساد كما في الروحانيين وصورته الباطنة من تركيب المعاني والقوى الروحية والحسية.

أجسام ليست صورة الحق، وإن كانت من حيث الوجود، وبعض المعاني القائمة بها صور الحق وأسمائه، كما أشار إليه بقوله: (وهكذا) أي: كما ظهر الحق في آدم بصورته المعنوية كذا (هو) ظاهر بصورته المعنوية من جهة الذات والأسماء (في كل موجود من العالم) الكبير (بقدر ما تطلبه حقيقة ذلك الموجود)، وإن لم تكن أجسامه وأعراضها المحسوسة صوراً لذاته ولأسمائه، بل باعتبار وجودها وبعض المعاني القائمة بها، لكن تلك الصور الإلهية فيها لا تكفي في استفاضة الفيض؛ لأنه منوط بالجمعية، وليست لغير الإنسان الكامل.

وإليه الإشارة بقوله: (ولكن ليس لأحد) من العالم (مجموع ما للخليفة) من صورة الحق ذاته وأسمائه، وإذا كان جميع ما في العالم مع اشتماله على صورة الحق، ومناسبه إياه بها لا يصلح للاستفاضة، مع أنه لا بد من الفيض؛ لعموم الجود الإلهي، ولا بد من المناسبة التامة التي للخليفة الذي هو الإنسان الكامل، (فما فاز) برتبة الخلافة على الكل (إلا بالمجموع)، إذ لو جاز استفاضة من كمل صورة اسم بذاته، لجاز الفيض بالأصالة على ما ليس بمقصود بالذات، واستدل على أن الحق ظاهر بصورته المعنوية في كل موجود من حيث الوجود، ومن حيث بعض المعاني القائمة به بقوله: (فلولا سريان الحق في الموجودات) أي: سريان إشراق نوره على بواطن الموجودات، بحيث (يظهر فيها بالصورة)⁽¹⁾ سريان نور الشمس في المرأة بظهور صورتها فيها من غير أن يفصل من الشمس شيء، ولا يحل منه في المرأة (لما كان للعالم وجود)، إذ أصله العدم، وهو وإن كان ممكناً يستوي الوجود والعدم بالنسبة إليه، فيكفي عدم ترجيح الوجود مرجحاً لعدمه، كما أنه لا نور في المرأة بدون إشراق نور الشمس عليها، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [النور: 35].

وهذا ما قاله الإمام حجة الإسلام الغزالي في «مشكاة الأنوار وحقيقة الحقائق»، ومن هاهنا ترقى العارفون من حضيض المجاز إلى بقاع الحقيقة، واستكملوا معارجهم فرأوا بالمشاهدة العينية أن ليس في الوجود إلا الله سبحانه وتعالى، وأن ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: 88]، لا أنه يصير هالكاً في وقت من الأوقات، بل هو هالك أزلاً وأبداً، ولا يتصور إلا كذلك، فإن كل شيء سواه إذا اعتبرت ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض، وإذا اعتبرت من الوجه الذي سرى الوجود إليها من الأول الأحق، وأي موجود إلا في ذاته بل من الوجه الذي يلي موجدته، فيكون الموجود وجه الله فقط، ثم شبه ظهور الحق في الموجودات بظهور الحقائق الكلية في الموجودات العينية إشعاراً بأنه لا يستلزم الحلول

(1) في نسخة: «وظهوره».

والاتحاد، وأن وجود الموجودات متوقف على وجوده تعالى، وظهوره فيها توقف أحكام الموجودات العينية على تلك الحقائق الكلية، فقال: (كما أنه لولا تلك الحقائق المعقولة) كالحياة والعلم (ما ظهر حكم في الموجودات العينية) لامتناع الحكم على شيء بأنه حي عالم بدون تصور الحياة والعلم.

[وَمِنْ هَذِهِ الْحَقِيقَةِ كَانَ الْاِفْتِقَارُ مِنَ الْعَالَمِ إِلَى الْحَقِّ فِي وُجُودِهِ.

فَالْكُلُّ مُفْتَقِرٌ مَا الْكُلُّ مُسْتَعْنٍ هَذَا هُوَ الْحَقُّ قَدْ قُلْنَا لَهُ لَا نَكْنِي
فَإِنْ ذَكَرْتَ غَنِيًّا لَا اِفْتِقَارَ بِهِ فَقَدْ عَلِمْتَ الَّذِي مِنْ قَوْلِنَا نَعْنِي
فَالْكُلُّ فِي الْكُلِّ مَرْبُوطٌ وَلَيْسَ لَهُ عَنَّهُ اِنْفِصَالٌ خُذُوا مَا قَلْتُهُ عَنِّي

فقد علمت حكمة نشأة جسد آدم أعني صورته الظاهرة، وقد علمت نشأة روح آدم أعني صورته الباطنة، فهو الحق الخلق، وقد علمت نشأة رتبته، وهي المجموع الذي به استحق الخلافة، فأدم هو النفس الواحدة التي خلق منها هذا النوع الإنساني، وهو قوله تعالى: ﴿يَتَأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾ [النساء: 1]، فقلوه: «اتَّقُوا رَبَّكُمْ» اجعلوا ما ظهر منكم وقاية لرَبِّكُمْ، واجعلوا ما بطن منكم وهو ربُّكم وقاية لكم؛ فإن الأمر ذمٌّ وحمدٌ فكونوا وقايته في الذمِّ، واجعلوه وقايتكم في الحمد تكوّنوا أدياء عالمين، ثم إنّه تعالى أطلعه على ما أودع فيه وجعل ذلك في قبضتيه: القبضة الواحدة فيها العالم، وفي القبضة الأخرى آدم وبنوه وبين مراتبهم فيه].

فقال: (ومن هذه الحقيقة) ⁽¹⁾، أي: سريان إشراق نور الحق في الموجودات بالصورة لتحقق بالوجود مع إمكانها، (كان الافتقار من العالم إلى الحق في وجوده) سواء فرض قديمًا بالزمان أو حادثًا، فالعالم بهذا الافتقار لا يتحد بالحق لغناه في ذلك، وإن افتقر في الظهور بالمظاهر إليه لكنه مستغن عن ذلك الظهور إذ لا كمال له فيه بخلاف العالم، فإن افتقاره إلى الحق في تحصيل الكمال له، وبقلوه: «في وجوده» قد أشار إلى افتقار الحق إليه في الظهور لكنه لم يصرح به الآن؛ لأنه كالاتقار من حيث استغناؤه عن ذلك الظهور،

(1) أي حقيقة لو لم تكن لم يكن كان الافتقار من العالم إلى الحق تعالى في وجوده: أي لو لم يكن الوجود ساريًا في العالم ما كان العالم وإذا ارتفع المدد، ينعدم العالم ويرجع إلى أصله، فالعالم محتاج إلى الوجود دائمًا أبدًا والوجود لا تظهر أحكامه إلا في العالم، كما أن الرعية تحتاج إلى السلطان، والسلطان ما يظهر سلطانه إلا على الرعية فلا يكون السلطان إلا بالرعية.
فإن الرب بلا مربوب لم يُعقل، كما أن المربوب بلا رب لم يكن، وقد أعطي حكم التضايف ذلك؛ فافهم.

لكنه أشار إليه بقوله: (فالكل) أي: كل واحد من الخلق والحق في الوجود والظهور (مفتقر) إلى الآخر.

ولما كان نسبة الافتقار إلى الحق شنيعاً عند العامة أكده بقوله: (ما الكل مستغن) ضرورة أن الربوبية تفتقر إلى المربوب والخالق إلى الخلق والرازق إلى المرزوق لكن هذا الافتقار بحسب الظهور عند إرادته مع الاستغناء عنه فهو كالضرورة لشرط المحمول في قولنا: زيد قائم بالضرورة مادام قائماً، وقد دخل في هذا افتقار الموجودات العينية إلى الحقائق الكلية وافتقارها إلى الموجودات.

ثم قال: (هذا هو الحق قد قلناه لا نكفي)، أي: ليس نسبة الافتقار إلى الحق بطريق المجاز بناءً على أن الافتقار بحسب الظهور، ليس بافتقار حقيقي للاستغناء عن ذلك الظهور، فنسبته إليه بطريق المجاز، فقال: هذا ليس بطريق المجاز؛ لأن كماله يقتضي تكميل يستحق التكميل فهو افتقار حقيقي في مقتضى الكمال الوجودي، وإن لم يتوقف عليه شيء من كمالاته الذاتية والأسمائية من حيث تعلق الأسماء بالذات.

ثم قال: (فإن ذكرت غنياً لا افتقار به) وهو الذات الإلهية والأسماء من حيث نسبتها إلى الذات واستدللت عليه بقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ﴾ [محمد: 38]، وإجماع الملك على أنه الغني المطلق؛ فلا يرد علينا، (فقد علمت الذي بقولنا نعني) هو افتقار الحق في ظهور ذاته وصفاته في المظاهر لا في وجودها وكمالاتها في أنفسها.

ثم صرّح بالمقصود من اعتبار هذا الافتقار، فقال: (فالكل بالكل مرتبط) ⁽¹⁾ ارتباطاً موجباً لقرب كل واحد من الآخر، (فليس له) أي: لكل واحد (عنه) أي: عن الآخر (انفصال) أي: استغناء وعدم ارتباط، (خذوا ما قلته عني) إن لم يكن لكم استقلال ذوق بذلك، فلا بأس لمن لا يتم له الذوق في أمران يقلد من علم كماله منه إلى أن يكمل له الذوق فيه فقلدوني، ولا تقلدوا من خالفني بمنع القول بالافتقار من جانب الحق مطلقاً حتى في الظهور في المظاهر مع أنه لا ضرر فيه، وإن الافتقار الممتنع في حقه تعالى هو ما ينافي الوجوب الذاتي، وهو الافتقار في الوجود والكمالات الذاتية.

وأما الكمالات الظهورية؛ فلا ينافي في الافتقار فيها ذلك، وإذا علمت أن الخليفة لا بدّ وإن يكون جامعاً بين صورتَي الحق والخلق مع لزوم الاجتماع المطلق في إحداها وشوب التفرقة في الأخرى ليناسب بذلك الحق والخلق؛ (فقد علمت حكمة نشأة جسد آدم أعني: صورته الظاهرة)، وهي الجسم وأعراضها المحسوسة، وإدخالها قيد الجسد بالصورة الظاهرة لئلا يتوهم أن المراد نفس الجسم لا غير، وتلك الحكمة استعداده لإفاضة

(1) في نسخة: «مربوط».

الكمالات على الخلق، وكونه خليفة عليهم، (وقد علمت) حكمة (نشأة روح آدم أعني صورته الباطنة) قيد الروح بها ليشير إلى أنه ليس من قِبَلِ الأجسام، وليدخل فيه القوى إذ لا يقال لها روح، لكنها داخلة في الصورة الباطنة والحكمة في ذلك استعداده للاستفاضة من الحق بما فيه من الجمعية الأسماوية، وإذا كان هو المفيض والمستفيض بالصورتين المذكورين؛ (فهو الحق الخلق) أي: تام النسبة هما لكمال صورتها فيه مع فعلهما فكأنه عينهما، فلذلك صحَّ كونه خليفة منه عليهم.

وفيه إشارة إلى أنه، وإن بلغ بقدر الطاقة البشرية؛ فلا بدَّ وأن يصدق عليه لفظ الخلق إذ لا يصير واجب الوجود لكنه قد يطلق عليه في [التسمية] الصوفية لفظ الحق باعتبار كمال ظهور صورته فيه كما نقل عن الحلاج من قوله: أنا الحق وعن أبي يزيد أنه: سبحاني ما أعظم شأنِي، وحاشا هما من دعوى الربوبية لأنفسهما، فإن ذلك ظاهر الاستحالة؛ فافهم، فإنه مزلة للقدم.

ثم أشار إلى أنه وإن كان فيه الصورتان اللتان هما الإفاضة والاستفاضة وبينهما اجتماع من وجه، وانفراق من وجه، وخلافته من حيث الاجتماع لا الانفراق، فقال: (وقد علمت نشأة رتبته، وهي المجموع الذي به استحق الخلافة).

وفيه الإشارة إلى أن الإنسان إنَّما يصير إنساناً عند صيرورته خليفة للحق على خلقه يتصرف بباطنه على بواطنهم وبظاهره على ظواهرهم حتى يصير بحيث يتصرف بمجموعه في مجموعهم، وإلى أن الخليفة من لا يحجبه الحق عن الخلق، ولا الخلق عن الحق، وإذا كانت الخلافة بالمجموعية، والمجموعية تقتضى وحدة وكثرة وهما وحدة الهيئة المجموعية، وكثرة تفصيل الأجزاء الداخلة في تلك الهيئة، (فآدم) من حيث ما فيه من وحدة الهيئة المجموعية (هو النفس الواحدة) ⁽¹⁾ ومن حيث ما فيه من الكثرة بنفسه هي (التي خلق منها هذا النوع الإنساني) أي: إفراده كلها، وكانت داخلة في هيئة المجموعية.

وهذا (وهو) معنى (قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ آتِفُوا رَبُّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾ [النساء: 1])، من حيث إن نفسه كانت مشتملة على صورتين صورة الحق وهي الفاعلة، وصورة الخلق وهي

(1) من حيث الحقيقة لها أحدىة الجمع وبها استحق الخلافة، فإنها من مقام برزخي التي خلق منها هذا النوع الإنساني؛ فإن هذا النوع الإنساني من حيث إنه نوع كالعقل الأول، وجرَّد آدم من حيث إنه خليفة فبثَّ منهما أفراداً كثيرةً ذكوراً وإناثاً، فكما ظهرت من الذات المرتبة، ومنها ظهرت صور العالم مؤثرات ومتأثرات، كذلك آدم الخليفة ذات ومرتبة، وبثَّ منهما أفراداً كثيرةً ذكوراً وإناثاً وهو قوله: أي ما قلنا: إن الأصل نفس واحدة، وخلق منها كثيراً.

القابلة، والزوج هي الصورة القابلة الكلية، ﴿وَبِتَّ مِنْهُمَا﴾ من حيث اشتمال صورته على الأسماء الكثيرة الإلهية والحقائق الكثيرة الكونية، ﴿رَجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾، فالرجال مظاهر الأسماء الإلهية من حيث الفاعلية، والنساء مظاهر الحقائق الكونية من حيث القابلية، وإن كان كل منهما مظاهر الأسماء الإلهية والحقائق الكونية جميعاً من جهات آخر والتقوى من الوقاية، وهي لإطلاقها وقاية من الظاهر الذي هو مجموع الصورتين من حيث أن الصورة في المرأة لا بد وأن تكون ظاهرة، وإن كانت لأمر باطن ظهر في مرآة معنوية، وإن كان في تلك الصورة أيضاً خفاء كالأرواح للباطن المطلق الذي هو الحق ووقاية من الباطن المذكور للظاهر الذي هو مجموع الصورتين، وهو الإنسان، وللظاهر الذي هو العالم.

(فقلوه: ﴿آتَقُوا رَبَّكُمْ﴾ اجعلوا ما ظهر منكم) من مجموع الصورتين أو من سورة العالم (وقاية لربكم) بنسبة النقائص إلى ذلك الظاهر، (واجعلوا ما بطن منكم) أي: ما ترجع إليه صورتكم الباطنة، (وهو ربكم) الذي فاض منه الصورة الروحانية عليكم وعلى العالم (وقاية لكم) بنسبة الكمالات إلى ذلك الباطن المطلق الذي ترجع إليه صورتكم الباطنة.

ثم علل ذلك بقوله: (فإن الأمر) أي: الأمر ما ينسب إليكم من النقائص والكمالات، (ذم وحمد فكونوا وقايته في الدم)، فانسبوه إلى أنفسكم لا إليه، (واجعلوا وقايتكم في الحمد)، فانسبوه إليه لا إلى أنفسكم (تكونوا أدياء) أي: مراعين للأدب بنسبة الكمال إلى الرب، والنقص إلى أنفسكم (عالمين) بحقائق الأشياء، فإن الحقيقة الإلهية تقتضى الكمالات، والحقيقة الكونية تقتضى النقائص.

ولذلك ورد: «من وجد خيراً؛ فليحمد الله، ومن وجد الآخر؛ فلا يلومن إلا نفسه»⁽¹⁾.

ولا شك أن نسبة خلق الخنزير والقاذورات إلى الله تعالى سوء أدب؛ فكيف لا يسوء في نسبة قبائح أفعال الإنسان إليه؟ وإن كان الكل مخلوقاً له تعالى، لكنه إنما خلقه بحسب اقتضاء أعيان الحوادث ذلك، (ثم) أي: بعد إن جمع الله في آدم بين يديه فجعله جامعاً لصورة الحق والخلق على سبيل الاجتماع والتفرقة جامعاً بينهما في حقه (إنه تعالى أطلعته على ما أودع فيه) ذلك الاطلاع مقصود للحق بالذات، كما أشار إليه بقوله: «فأحبت أن أعرف»⁽²⁾.

ولا يتأتى قبل ذلك إذ لا يعلم أحد ما ليس فيه ولتأتى منه الاستفاضة والإفاضة مع

(1) رواه الحاكم في «المستدرک» (245/6).

(2) سبق تخريجه.

الشعور كالأصل ولذلك (جعل ذلك) أي: ما أودع فيه (في قبضتيه) أي: قبضتي آدم وإنما جعلهما قبضتين لاعتبار التفرقة في أحديهما والجمعية (في الأخرى القبضة الأخرى فيها آدم وبنوه) يتصرف فيهم بقواه وقوتهم بالجمع، وإن كانت جمعيته لا تخلوا عن التفرقة وتفرقته عن الجمعية.

ولما توقف التصرف على النهج الأكمل فيهم على الشعور باستعداداتهم، واستحقاقاتهم (بين مراتبهم فيه) أي: في آدم بإخراج الذر من ظهره ثم الذر من كل ذر خرج منه إلى آخر ما يكون من أولاده؛ فأعطاها الحياة بإفاضة نور الروح عليها، ثم أنطقهم ببلى ثم ردّ الذر إلى ظهر آدم والأرواح إلى مقارها ليعرف آدم ما يستحق كل من أولاده.

فلذلك ورد: «أنه يقال له يوم القيامة: اخرج بعث النار؛ فيخرج من كل ألف تسعمائة وتسعة وتسعين»⁽¹⁾. وإنما يعرف ذلك منهم لما رأى في أول فطرتهم، وجعل ذلك حجة عليهم أيضاً، إذا كشف عنهم الحجب فيتذكرون ما جرى عليهم؛ فافهم، فإنه منزلة للقدم.

[وَلَمَّا أَطَّلَعَنِي اللَّهُ فِي سِرِّي عَلَى مَا أودَعَ فِي هَذَا الْإِمَامِ الْوَالِدِ الْأَكْبَرِ، جَعَلْتُ فِي هَذَا الْكِتَابِ مِنْهُ مَا حُدَّ لِي لَا مَا وَقَفْتُ عَلَيْهِ؛ فَإِنَّ ذَلِكَ لَا يَسَعُهُ كِتَابٌ وَلَا الْعَالَمُ الْمَوْجُودُ الْآنَ، فَمِمَّا شَهِدْتُهُ مِمَّا نَوَدَعُهُ فِي هَذَا الْكِتَابِ كَمَا حَدَّثَ لِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، حِكْمَةٌ إلهِيَّةٌ فِي كَلِمَةِ آدَمِيَّةٍ وَهُوَ هَذَا الْبَابُ.]

ثمَّ حِكْمَةٌ نَفْثِيَّةٌ فِي كَلِمَةِ شَيْثِيَّةٍ، ثُمَّ حِكْمَةٌ سَبُوحِيَّةٌ فِي كَلِمَةِ نُوحِيَّةٍ، ثُمَّ حِكْمَةٌ قُدُوسِيَّةٌ فِي كَلِمَةِ إِدْرِيْسِيَّةٍ، ثُمَّ حِكْمَةٌ مُهَيْمِيَّةٌ فِي كَلِمَةِ إِبْرَاهِيمِيَّةٍ، ثُمَّ حِكْمَةٌ حَقِيْقِيَّةٌ فِي كَلِمَةِ إِسْحَاقِيَّةٍ، ثُمَّ حِكْمَةٌ عَلِيَّةٌ فِي كَلِمَةِ إِسْمَاعِيلِيَّةٍ، ثُمَّ حِكْمَةٌ رُوحِيَّةٌ فِي كَلِمَةِ يَعْقُوبِيَّةٍ، ثُمَّ حِكْمَةٌ نُورِيَّةٌ فِي كَلِمَةِ يُوسُفِيَّةٍ، ثُمَّ حِكْمَةٌ أَحَدِيَّةٌ فِي كَلِمَةِ هُودِيَّةٍ، ثُمَّ حِكْمَةٌ فَاتِحِيَّةٌ فِي كَلِمَةِ صَاحِيَّةٍ، ثُمَّ حِكْمَةٌ قَلْبِيَّةٌ فِي كَلِمَةِ شُعَيْبِيَّةٍ، ثُمَّ حِكْمَةٌ مُلْكِيَّةٌ فِي كَلِمَةِ لُوطِيَّةٍ، ثُمَّ حِكْمَةٌ قَدْرِيَّةٌ فِي كَلِمَةِ عَزْرِيَّةٍ، ثُمَّ حِكْمَةٌ نَبَوِيَّةٌ فِي كَلِمَةِ عِيسَوِيَّةٍ، ثُمَّ حِكْمَةٌ رَحْمَانِيَّةٌ فِي كَلِمَةِ سُلَيْمَانِيَّةٍ، ثُمَّ حِكْمَةٌ وَجُودِيَّةٌ فِي كَلِمَةِ دَاوُدِيَّةٍ، ثُمَّ حِكْمَةٌ نَفْسِيَّةٌ فِي كَلِمَةِ يُونُسِيَّةٍ، ثُمَّ حِكْمَةٌ غَيْبِيَّةٌ فِي كَلِمَةِ أَيُّوبِيَّةٍ، ثُمَّ حِكْمَةٌ جَلَالِيَّةٌ فِي كَلِمَةِ يَحْيَاوِيَّةٍ، ثُمَّ حِكْمَةٌ مَالِكِيَّةٌ فِي كَلِمَةِ زَكَرِيَّاوِيَّةٍ، ثُمَّ حِكْمَةٌ إِبْنَانِيَّةٌ فِي كَلِمَةِ إِبْرَاهِيْمِيَّةٍ، ثُمَّ حِكْمَةٌ إِحْسَانِيَّةٌ فِي كَلِمَةِ لُقْمَانِيَّةٍ، ثُمَّ حِكْمَةٌ إِمَامِيَّةٌ فِي كَلِمَةِ هَارُونِيَّةٍ، ثُمَّ حِكْمَةٌ عَلَوِيَّةٌ فِي كَلِمَةِ مُوسَوِيَّةٍ، ثُمَّ حِكْمَةٌ صَمَدِيَّةٌ فِي كَلِمَةِ خَالِدِيَّةٍ، ثُمَّ حِكْمَةٌ فَرْدِيَّةٌ فِي كَلِمَةِ مُحَمَّدِيَّةٍ، وَفَصُّ كُلِّ حِكْمَةٍ الْكَلِمَةُ الَّتِي نُسِبَ إِلَيْهَا، فَاقْتَصَرْتُ عَلَى مَا ذَكَرْتُهُ مِنْ هَذِهِ الْحِكْمِ فِي هَذَا الْكِتَابِ عَلَى

(1) رواه البخاري (1221/3)، ومسلم (201/1).

حَدًّا مَا ثَبَّتَ فِي أُمَّ الْكِتَابِ، فَاثْتَلَّتْ عَلَيَّ مَا رُسِمَ لِي، وَوَقَفْتُ عِنْدَمَا حُدَّ لِي، وَلَوْ رُمْتُ زِيَادَةً عَلَيَّ ذَلِكَ مَا اسْتَطَعْتُ؛ فَإِنَّ الْحَضْرَةَ تَمْنَعُ مِنْ ذَلِكَ، وَاللَّهُ الْمَوْفِقُ لَا رَبَّ غَيْرُهُ، وَمِنْ ذَلِكَ].

(ولما أطلعني الله في سرِّي) أي: رُوحِي المنور بنور ربه عند محاذاته للعلم الأزلي بغاية صفائه واتساعه للانتقاش بما فيه (على ما أودع في هذا الإمام) بدوهُ الكل في تحصيل الفضائل الإنسانية (الوالد الأكبر) الذي تولدت منه الكمالات الإنسانية كما تولدت منه الأفراد الإنسانية؛ فهو الوالد حسناً ومعنى.

وأما الفضائل المخصوصة بمحمد ﷺ؛ فليست من جهة الإنسانية بل من حقيقته المخصوصة به (جعلت في هذا الكتاب منه ما حُدَّ) أي: ما حده (لي) رسول الله ﷺ، وفيه إشارة إلى إن المذكور في الكتاب ليس مأخوذاً عن المنام وحده بل عن الاطلاع الإلهي، وإنما المتعلق بالمنام تحديد ما فيه (لا ما وقفت عليه) لمحاذة سرِّي للعلم الأزلي (فإن ذلك لا يسعه كتاب)، وإن بلغ من طول الحجم ما بلغ فضلاً عن هذا المختصر بل (ولا) يسعه (العالم الموجود الآن)؛ لأن متناه في ذاته ومدة بقائه، وكلمات الله التي وقفت عليها بمحاذة سرِّي للعلم الأزلي مما أودع في آدم الجامع للحقائق الإلهية والكونية غير متناهية: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ [الكهف: 19]، وإذا كان لا يسع لما اطلعت عليه كتاب ولا العالم الموجود الآن (فمما) خبر مقدم لقوله حكمة (شاهدته) ما بيان لما في (فمما نودع في هذا الكتاب كما) ⁽¹⁾ يتعلق بقوله: «نودع» (حده لي رسول الله ﷺ) ⁽²⁾.

وفيه إشارة إلى أنه لما تعذر أيراد الكل مما شاهدته في الكتاب، فبالضرورة أخذت ما حده لي رسول الله ﷺ للإيداع فيه (حكمة إلهية) أي: علم يقيني يتعلق بظهورات الأسماء الإلهية (في كلمة آدمية) أي: حقيقة جامعة منسوبة إلى آدم أبي البشر ﷺ. وفيه إشارة إلى أنه وإن اقتصر فيه على ما حده له رسول الله ﷺ؛ فهو أمر جامع على وجه الإجمال لما ظهر في الحقيقة الجامعة، وفيه إشارة إلى أن المشاهد أمور جليلة من جملتها المذكور في هذا الفصل.

ثم قال: وهو أي: ما حده لي رسول الله ﷺ للإيداع في هذا الكتاب من الحكمة الإلهية في الكلمة الآدمية هذا الباب الذي إذا فتح انفتح عن خزائن العلوم الغيبية.

(1) في نسخة: «نودعه».

(2) أي: فمن بعض ما شهدته هو مما نودعه في هذا الكتاب، وهو المحدود من واضع الحدود ﷺ حتى لو رام ﷺ في أجزاء النص الذي نحن فيه .

فلذلك قال: (ثُمَّ حُكْمَةٌ نَفْثِيَّةٌ) أي: بعد انفتاح هذا الباب عليك يفتح عليك (حُكْمَةٌ نَفْثِيَّةٌ فِي كَلِمَةِ شَيْثِيَّةٍ، ثُمَّ حُكْمَةٌ سَبُوحِيَّةٌ فِي كَلِمَةِ نُوْحِيَّةٍ، ثُمَّ حُكْمَةٌ قُدُوسِيَّةٌ فِي كَلِمَةِ إِدْرِيسِيَّةٍ، ثُمَّ حُكْمَةٌ مَهْمِيَّةٌ فِي كَلِمَةِ إِبْرَاهِيمِيَّةٍ، ثُمَّ حُكْمَةٌ حَقِيَّةٌ فِي كَلِمَةِ إِسْحَاقِيَّةٍ، ثُمَّ حُكْمَةٌ عَلِيَّةٌ فِي كَلِمَةِ إِسْمَاعِيلِيَّةٍ، ثُمَّ حُكْمَةٌ رُوحِيَّةٌ فِي كَلِمَةِ يَعْقُوبِيَّةٍ، ثُمَّ حُكْمَةٌ نُورِيَّةٌ فِي كَلِمَةِ يُوسُفِيَّةٍ، ثُمَّ حُكْمَةٌ أَحَدِيَّةٌ فِي كَلِمَةِ هُودِيَّةٍ، ثُمَّ حُكْمَةٌ فَاتِحِيَّةٌ فِي كَلِمَةِ صَالِحِيَّةٍ، ثُمَّ حُكْمَةٌ قَلْبِيَّةٌ فِي كَلِمَةِ شُعَيْبِيَّةٍ، ثُمَّ حُكْمَةٌ مَلَكَئِيَّةٌ فِي كَلِمَةِ لُوطِيَّةٍ، ثُمَّ حُكْمَةٌ قَدْرِيَّةٌ فِي كَلِمَةِ غَزِيرِيَّةٍ، ثُمَّ حُكْمَةٌ نَبَوِيَّةٌ فِي كَلِمَةِ عِيسَوِيَّةٍ، ثُمَّ حُكْمَةٌ رَحْمَانِيَّةٌ فِي كَلِمَةِ سُلَيْمَانِيَّةٍ، ثُمَّ حُكْمَةٌ وَجُودِيَّةٌ فِي كَلِمَةِ دَاوُدِيَّةٍ، ثُمَّ حُكْمَةٌ نَفْسِيَّةٌ فِي كَلِمَةِ يُونُسِيَّةٍ، ثُمَّ حُكْمَةٌ غَيْبِيَّةٌ فِي كَلِمَةِ أُيُوبِيَّةٍ، ثُمَّ حُكْمَةٌ جَلَالِيَّةٌ فِي كَلِمَةِ يَحْيَاوِيَّةٍ، ثُمَّ حُكْمَةٌ مَالِكِيَّةٌ فِي كَلِمَةِ زَكَرِيَّاوِيَّةٍ، ثُمَّ حُكْمَةٌ إِيْنَسِيَّةٌ فِي كَلِمَةِ إِيْسَىيَّةٍ، ثُمَّ حُكْمَةٌ إِحْسَانِيَّةٌ فِي كَلِمَةِ لُقْمَانِيَّةٍ، ثُمَّ حُكْمَةٌ إِمَامِيَّةٌ فِي كَلِمَةِ هَارُونِيَّةٍ، ثُمَّ حُكْمَةٌ عَلَوِيَّةٌ فِي كَلِمَةِ مُوسَوِيَّةٍ، ثُمَّ حُكْمَةٌ صَمَدِيَّةٌ فِي كَلِمَةِ خَالِدِيَّةٍ، ثُمَّ حُكْمَةٌ فَرْدِيَّةٌ فِي كَلِمَةِ مُحَمَّدِيَّةٍ، وَفَصُّ كُلِّ حُكْمَةٍ) أي: محل زينة كل حكمة وكماها (الكلمة) أي: الحقيقة الجامعة (المنسوبة إليها) (1) أي:

إلى تلك الحكمة أي: المخصوصة بتلك الحكمة، ويمكن أن يقال: المنسوبة تلك الحكمة إلى تلك الكلمة في الكتاب، لكن حق العبادة حينئذ أن يقال: المنسوبة هي إليها الجري الصفة على غير من هي له، ولما كان المذكور في هذا الكتاب على ما حده لي رسول الله ﷺ، وأم الكتاب وهو العقل الأول سُمِّيَ به؛ لأنه أصل النفس الكلية وهي اللوح المحفوظ هو النور المحمدي، (فاقتصرت على ما ذكرته من هذه الحكم في هذا الكتاب على حد ما ثبت في أم الكتاب) المشتمل على الأمور الكلية المحمدية، ولم تتعرض لما يفصل منه في اللوح المحفوظ المسمي بالكتاب المبين لعدم تناهيه، ولا اقتصر على حد ما ثبت في أم الكتاب، وهو من حيث كونه النور المحمدي أصل الشرائع، (فامتثلت ما رسم لي) من الحضرة الإلهية، (ووقفت عند ما حُدَّ لي) من الحضرة النبوية.

ثم أشار إلى أنه ﷺ لم يكن حينئذ مختاراً باختيار نفسه، بل باختيار الحق، فقال: (ولو زُفْتُ زيادةً على ذلك ما استطعت؛ فإنَّ الحضرة تمنع من ذلك)؛ لأن اختياري اختياره، وقد أعطاني العصمة التي طلبتها منه، (والله الموفق) للامتثال والوقوف المذكورين (لا ربَّ غيره)، فكيف يكون له اختيار بنفسه، ولما فرغ عن بيان ظهور الأسماء الإلهية بصورها، شرع في بيان ظهورها بآثارها.

الفصلُ الشَّيْثِي

فصلٌ حكمةٌ نفثيةٌ في كلمةٍ شيثيةٍ

أي: ما يتزين به، ويكمل العلم اليقيني المتعلق بالنفث⁽¹⁾ الإلهي المسمي بالنفس الرحماني الذي به ظهرت آثار الأسماء الإلهية بطريق التنفس عنها لكونها حينئذ في تلك الأسماء بالقوة، فكانت كالكرب، فأخرجها بطريق التنفس ونسب النفس إلى الرحمن؛ لأنه الاسم الكلي الذي به ظهرت تلك الآثار المسماة بالعطايا والمنح والهبات، ولم يكن ظهور الأسماء بذلك؛ لأنها لم تكن كالكرب في الذات لظهورها لها أولاً وأبداً بخلاف آثارها المتوقفة على وجود الحوادث، ظهر ذلك العلم بزيتيه وكمالهِ في الحقيقة الجامعة المنسوبة إلى شيث عليه السلام؛ لأنه أول من ظهر بهذا العلم، وهو الممد لكل من يتكلم فيه بعده غير الخاتم، وكان عطاء كاملاً لآدم عليه السلام؛ لأنه أول نبي في ذريته، ولهذا سُمِّي شيثاً؛ لأن معناه بالعبرية هبة الله، وكان خروجه من آدم كخروج النفس؛ لأنه أول من ظهر سره فتم فيه هذا المعنى من حيث ذاته وعلمه واسمه وإمداده وحصوله من أبيه.

[اعْلَمْ أَنَّ الْعَطَايَا وَالْمِنْحَ الظَّاهِرَةَ فِي الْكَوْنِ عَلَى أَيْدِي الْعِبَادِ وَعَلَى غَيْرِ أَيْدِيهِمْ عَلَى قِسْمَيْنِ: مِنْهَا مَا تَكُونُ عَطَايَا ذَاتِيَّةً وَعَطَايَا أَسْمَائِيَّةً وَتَمْتَمُزُ عِنْدَ أَهْلِ الْأَذْوَاقِ، كَمَا أَنَّ مِنْهَا مَا يَكُونُ عَنْ سُؤَالٍ فِي مُعَيَّنٍ وَعَنْ سُؤَالٍ فِي غَيْرِ مُعَيَّنٍ، وَمِنْهَا مَا لَا يَكُونُ عَنْ سُؤَالٍ، سِوَاءَ كَانَتْ الْأَعْطِيَّةُ ذَاتِيَّةً أَوْ أَسْمَائِيَّةً، فَالْمُعَيَّنُ كَمَنْ يَقُولُ: يَا رَبِّ اعْطِنِي كَذَا فَيُعَيَّنُ أَمْرًا مَا لَا يَحْطُرُ لَهُ سِوَاهُ، وَغَيْرِ الْمُعَيَّنِ كَمَنْ يَقُولُ: يَا رَبِّ اعْطِنِي مَا تَعْلَمُ فِيهِ مَصْلَحَتِي مِنْ غَيْرِ تَعْيِينٍ لِكُلِّ جُزْءٍ مِنْ ذَاتِي مِنْ لَطِيفٍ وَكَيْفٍ].

(اعلم أن العطايا والمنح) الفرق بينهما أن العطايا تختص بما يوهب فيه الأصل، والمنافع والمنح تعم ما يوهب فيه المنفعة وحدها، إذ يقال: المنحة للناقة التي يباح لبنها سنة ثم يرد إلى مالِكها (الظاهرة في الكون) أي: الزائدة على أصل الوجود ولوازمه، فإنها من صور الأسماء، والمراد هنا آثارها (على أيدي العباد وعلى غير أيديهم)، ذكر ذلك ليشعر من أول الأمر أن العطايا الذاتية يجوز كونها بالواسطة إذ لا تأثير لها، وإن كانت السنة الإلهية جارية بفعل المسببات عند تحقق أسبابها، لكن ليس فعله بها (على قسمين: عطايا ذاتية) أي: منسوبة إلى الذات لعدم الاسم الذي هو الوسطة، أو لانتسابها إلى اسم

(1) (النَّفْثُ) بسكون الفاء والثاء المثناة لإرسال النَّفْسِ وجوامع رتق، فلا يكون النَّفْثُ إلا رِيحًا لا بد من ذلك، حتى يعم: أي يشمل المادة والصورة فكما أعطاه من رُوحه بريحه، أعطاه من نشأته الطبيعية من ريقه، فجمع له الكل في النَّفْثِ بخلاف النَّفْخِ، فإنه رِيحٌ مجردة.

فالنَّفْثُ هنا عبارة عن إفاضة النَّفْسِ الرحماني الذي يحيي به كل موجود وعلى قلب ذلك النبي ﷺ.

تارة وإلى آخر أخرى فتنسب إلى الأصل، وليس المراد ما يكون بلا واسطة أصلاً؛ لأن الذات من حيث هي غنية عن العالمين (وعطايا أسمائية) منسوبة إلى اسم معين؛ فلا تنسب إلى الذات، وإن كانت أصلاً ليظهر بذلك جهة نسبتها إلى الذات لتيسير تحصيلها بتلك الجهة بدعوة ذلك الاسم⁽¹⁾، (وتتميز) هذه العطايا (عند أهل الأذواق) لعسر إقامة البرهان العقلي على بيان انتساب كل عطاء إلى ما نسب إليه من اسم أو غيره، بل إنَّما يعرف ذلك بالذوق والوحيد إنَّ ثمَّ شبه هذا التغيير وعدمه من جهة الفاعل القابل من جهة القبول، فقال: (كما أن منها ما يكون عن سؤال في) أمر (معين) ومنها ما يكون (وعن سؤال في) أمر (غير معين) لكن لم يصرح بقوله: ومنها؛ لأنهما كقسم واحد، فإنَّ ما ينسب إلى اسم غير معين حقه ويجعل من العطايا الأسمائية إلا أنَّ المقصود من تلك النسبة وهو تيسر تحصيل ذلك المطلوب عن دعوة ذلك لما تعذر هاهنا نسب إلى الذات من حيث أنها الأصل، فالذاتي الحقيقي ما لا ينتسب لي اسم لحفائه، وهو المشار إلى ما شبه به هو بقوله: (ومنها ما لا يكون عن سؤال) في معين، ولا في غير معين، وسيصرح بكونه هو القسم الثاني.

ثم أشار إلى أنه وإنَّ شبه الأسماء شبه بما يكون عن سؤال في معين، والذاتي بما يكون عن سؤال في غير معين أولاً عن سؤال فالمشبه به إذا كان عن سؤال في معين لا يلزم وإنَّ يكون عطاء أسمائنا، وكذا ما يكون عن سؤال في غير معين أولاً عن سؤال إنَّ يكون عطاء ذاتياً بل السؤال في معين وغيره وعدمه يعم الكل، فقال: (سواء كانت الأعطية ذاتية أو أسمائية) فإنَّ كون الحاصل عن السؤال في معين مشبهاً به للعطاء الاسم لا يستلزم كونه عطاء اسمياً، وكذا كون الحاصل عن السؤال في غير معين أولاً عن السؤال مشبهاً به للعطاء الذاتي لا يستلزم كونه عطاء ذاتياً.

ثم مثل المشبه به بعد الإشارة إلى أنه لا يمكن تشييل المشبه، بل إنَّما يتميز عند أهل الأذواق، فقال: (فالمعين) أي: فالمستعمل فيه المعين (كمن) أي: كمستعمل من (يقول: يا رب أعطني كذا، فيعين أمراً ما) بشخصه ويستلزم ذلك جميع ذاتياته وأعراضه المشخصة وغيرها.

ثم بالغ في تعيينه بقوله: (لا يخطر له سواه) مما دلَّ عليه لفظه بالتضمن أو الالتزام مما يدخل تحت كليات هذه هي المفهومات التضمنية أو الالتزامية، (وغير المعين كمن

(1) وإن كانت كلها أسمائية؛ لأن مقتضاها الأسماء وتعددت بتعدد القوابل، ومن تعدد القوابل ظهرت الكثرة في الأسماء والعطايا. فالعطاء وترى أحدي في الأصل، والاختلاف من قبل القابل؛ كما ترى الشمس نورها أحدي وترى، والاختلاف بحسب القوابل صاف، وأصفى لطيف وألطف، وكالقصار فإنَّ الشمس تبيُّض شعته، وتسود وجهه. وكما ترى في النفخة الواحدة؛ تشعل الحشيش الذي فيه النار، وتطفى المصابيح مع أن الإمداد من الممد واحد.

يقول: يا رب أعطني ما تعلم فيه مصلحتي⁽¹⁾، فيذكر عرضاً عاماً للمسئول (من غير تعيين لكل جزء)، أي: لشيء من أجزائه (من ذاتي) فضلاً عن الأعراض فضلاً عن مشخصاتها (من كثيف) كالأجزاء العقلية مثل الحيوان الناطق للإنسان (ولطيف) كالأجزاء الحسية كالوجه والرأس ولرقة له، وهذا مبالغة في عدم التعيين، إذ هو بالأعراض المشخصة الكائنة بعد الأعراض اللاحقة للأجزاء الذاتية، فإن لم يتعرض للأسبق لم يتعرض لما بعده أصلاً، ولما فرغ عن بيان حرية قبول المسئول فيه؛ شرع في بيان جهة السؤال تبييناً على أنه لا بد من جهة الفاعل هي أساؤه حتى في العطايا الذاتية على ما تأتي الإشارة إليه في أنه لا بد من سؤال الاستعداد وجهة في القابل في القبول، وهي سؤاله وجهة توجب ذلك السؤال فيه.

[وَالسَّائِلُونَ صِنْفَانِ: صِنْفٌ بَعَثَهُ عَلَى السُّؤَالِ الِاسْتِعْجَالُ الطَّبِيعِيُّ؛ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ خَلَقَ عَجُولًا، وَالصَّنْفُ الْآخَرَ بَعَثَهُ عَلَى السُّؤَالِ لِمَا عَلِمَ أَنَّ ثَمَّةَ أُمُورًا عِنْدَ اللَّهِ قَدْ سَبَقَ الْعِلْمَ بِأَنَّهَا لَا تَنَالُ إِلَّا بَعْدَ السُّؤَالِ، فَيَقُولُ: فَلَعَلَّ مَا نَسَّأَلُهُ مِنْهُ سُبْحَانَهُ يَكُونُ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ؛ فَسُؤَالُهُ احْتِيَاطٌ لِمَا هُوَ الْأَمْرُ عَلَيْهِ مِنَ الْإِمْكَانِ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ مَا فِي عِلْمِ اللَّهِ وَلَا مَا يُعْطِيهِ اسْتِعْدَادُهُ فِي الْقَبُولِ، لِأَنَّهُ مِنْ أَعْمَضِ الْمَعْلُومَاتِ الْوَقُوفُ فِي كُلِّ زَمَانٍ قَرَدٍ عَلَى اسْتِعْدَادِ الشَّخْصِ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ، وَكُلُّ مَا أَعْطَاهُ الِاسْتِعْدَادُ السُّؤَالُ مَا سَأَلَ، فِغَايَةِ أَهْلِ الْحُضُورِ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ هَذَا أَنْ يَعْلَمُوهُ فِي الزَّمَانِ الَّذِي يَكُونُونَ فِيهِ، فَإِنَّهُمْ لِحُضُورِهِمْ يَعْلَمُونَ مَا أَعْطَاهُمْ الْحَقُّ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ وَأَنْتُمْ مَا قَبَلُوهُ إِلَّا بِالِاسْتِعْدَادِ، وَهُمْ صِنْفَانِ: صِنْفٌ يَعْلَمُونَ مِنْ قَبُولِهِمْ اسْتِعْدَادَهُمْ؛ وَصِنْفٌ يَعْلَمُونَ مِنْ اسْتِعْدَادِهِمْ مَا يَقْبَلُونَهُ، هَذَا أَمٌّ مَا يَكُونُ فِي مَعْرِفَةِ الِاسْتِعْدَادِ فِي هَذَا الصَّنْفِ، وَمِنْ هَذَا الصَّنْفِ مَنْ يَسْأَلُ لَا لِلِاسْتِعْجَالِ وَلَا لِلِإِمْكَانِ، وَإِنَّمَا يَسْأَلُ امْتِنَالًا لِأَمْرِ اللَّهِ تَعَالَى فِي قَوْلِهِ: ﴿أَدْعُونَ أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [غافر: 60]؛ فَهُوَ الْعَبْدُ الْمَحْضُ، وَكَيْسَ لِهَذَا الدَّاعِي هِمَّةٌ مُتَعَلِّقَةٌ فِي مَا يَسْأَلُ فِيهِ مِنْ مُعَيَّنٍ أَوْ غَيْرِ مُعَيَّنٍ، وَإِنَّمَا هِمَّتُهُ فِي امْتِنَالِ أَوْامِرِ سَيِّدِهِ، بَلْ نَظَرَهُ عَلَى الْحَقِّ جَمْعًا فِي مَقَامِ وَحْدَتِهِ وَتَفْصِيلًا فِي مَظَاهِرِهِ، فَإِذَا اقْتَضَى الْحَالُ السُّؤَالَ سَأَلَ عِبُودِيَّةً، وَإِذَا اقْتَضَى التَّفْوِيضَ وَالسُّكُوتَ سَكَتَ].

فقال: (والسائلون) في مبدأ سؤالهم في أمر معين أو غير معين (صنفان): (صنف بعثه على السؤال الاستعجال الطبيعي) أي: الذي من طبعه الذي خلق عليه، (فإن الإنسان خلق عجلًا)، وقد بقي هذا السائل على ذلك فهو صاحب النفس الأمارة فلا يكون من أهل الحضور، ومع ذلك قد يكون عطاؤه ذاتيًا؛ فلا وجه لتخصيصه بالكمّل.

(1) قوله: (وغير المعين): أي الذي بالسؤال اللفظي بلا تعيين على الله كمن يقول: يا رب أعطني ما تعلم ومصلحة من غير تعيين لكل جزء من ذاتي من لطيف كالفوى والأرواح وكثيف؛ كالأعضاء.

(والصنف الآخر) قد تزكت نفسه عن هذه الرذيلة فيكون من أهل الحضور، (بعثه على السؤال) علمه بأن بعض المطالب تتوقف على السؤال؛ (لما علم أن ثمة) أي: في التقدير الأزلي (أموراً) جليلة (عند الله، قد سبق العلم) الإلهي (بأنها) جلالتها عند الله (لا تنال إلا بعد السؤال) المتضمن مزيد التذلل، وقد يكون ذلك في الأمور الخسيسة أيضاً؛ لكن السؤال بذلك لا يكون من أهل الحضور وتوقفها على سؤالهم ليظهر خستهم، فإذا كان سؤال أهل الحضور من هذا القبيل⁽¹⁾.

(فيقول: فلعل ما نسأله فيه سبحانه يكون من هذا القبيل) فيه إشارة إلى أنه ليس من شأن الكامل ترك السؤال؛ لأنه كالاغتراض على الله تعالى، والاختيار عليه، وترك الرضا بما عنده، بل إنهم يسألون لما علموا من رضاه في ذلك لمزيد التذلل عنده، وتوقيفه المسئول عليه فليس فيه اغتراض عليه، ولا اختيار، ولا ترك رضا.

وإنما قال: لعل؛ لأنه يخاف من نفسه أن يكون بدعة للطمانينة قبل الاتصاف بها كما قال يوسف عليه السلام عن نفسه: ﴿وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ [يوسف: 53]، وفيه تنبيه للمريدين؛ فإنهم لا يسوغ لهم الجزم في أمثال هذه المواضع.

ثم أشار إلى وجه كونه ليس باعتراض، ولا اختيار، ولا ترك رضا بقوله: (فسؤاله احتياط لما هو الأمر) أي: أمر المسئول أي: التقدير الأزلي (عليه من الإمكان) أي: من إمكان توقفه على السؤال، فإن توقف فلا يفوته بترك السؤال مع أنه أمر جليل عند الله، وإن لم يتوقف حصل بكل حال مع ما في السؤال من مزيد التذلل، ولما توهم من قوله فسؤاله احتياط أنه يناقض قوله، لما علم أشار إلى دفعه بقوله: (وهو) أي: هذا السائل بطريق الاحتياط (لا يعلم ما في علم الله) هل هو متوقف على السؤال أم لا، وحضوره مع الله تعالى، وتركية نفسه عن رذيلة الاستعجال لا يستلزم كونه مطلعاً على العلم الأزلي تفصيلاً، وإن صار مكاشفاً به إجمالاً كيف وهو لا يعلم ما هو أقرب من ذلك، إذ (لا) يعلم (ما يعطيه استعداده في القبول) قيد بذلك؛ لأنه قد علم بالكشف الحاصل عن تركية نفسه أنه قد حصل له استعداد السؤال لا محالة على ما سيصرح به؛ (لأنه من أغمض المعلومات الوقوف في كل زمان فرد)⁽²⁾ قيد بذلك؛ لأنه قد يتيسر لأهل الحضور الوقوف على استعدادهم لأمر ما في بعض الأزمنة؛ لكونه مكاشفاً قد تزكت نفسه مع أنه يعسر عليه الوقوف في كل زمان فرد (على استعداد الشخص) لما يقبله (في ذلك الزمان)؛ لأن غاية ما يحصل بالتركية في حق الأكثرين الوقوف الإجمالي دون التفصيلي حتى قال أكمل

(1) فسؤاله (الأول) صاحب استعجال، والثاني) راجم بالغيب بمجرد الاحتمال.

(2) أي غير منقسم، وهو الآن الذي لا يتجزأ.

الخلائق: ﴿وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ﴾ [الأنعام: 50]، أي: كله، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَأَسْتَكْبَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ﴾ [الأعراف: 88].

بل لا يمكن معرفة الغيب على الوجه الكلي الأكمل إلا للرسول لقوله تعالى: ﴿عَلِمَ الْغَيْبَ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا﴾ ﴿٢٦﴾ إِلَّا مَنْ أَرْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ﴾ [الجن: 26، 27].
ثم أشار إلى فائدة التقييد بقوله: «في القبول»، وهو الاحتراز عن الوقوف على استعداد السؤال؛ فإنه لا يمتنع عليه غالبًا بقوله: (ولولا ما أعطاه الاستعداد السؤال ما سألت) ضرورة أنه لو لم يتوقف الفيض على الاستعداد لوجب أن يحصل لكل أحد كل شيء؛ لعموم الجود الإلهي.

وفيه إشارة إلى أن استعداد السؤال لا يستلزم استعداد القبول أيضًا سؤالاً لكنه سؤال خفي غير لفظي ولا حالي، وإذا كان كل ما يجري على العبد متوقفًا على استعداده مع أنه يعسر عليه الوقوف في كل زمان فرد على ذلك، وإن بلغ رتبة الحضور والكشف (فغاية أهل الحضور) أي: الذين يحضرون مع الله تعالى بتزكية أنفسهم، فيكاشفون بما يجري عليهم من الله من أين هو (الذين لا يعلمون مثل هذا) أي: استعدادهم لما يقبلونه في كل زمان فرد (أن يعلموه) أي: ذلك الاستعداد (فإنهم لحضورهم) الكائن بعد التزكية (يعلمون ما أعطاهم الحق) بجوده العام (في ذلك الزمان، وإنهم ما قبلوه إلا بالاستعداد) الحاصل لهم في ذلك الزمان؛ وإلا لوجب أن يحصل لكل أحد كل شيء؛ لعموم الجود فإن رأوا في ذلك نقصًا أحالوه على قصور استعدادهم الذي هو مقتضى أعيانهم الثابتة، وإن رأوا كمالًا أحالوه على عموم الجود، وكمال الفضل الإلهي إذ لا يجب عليه شيء؛ فلذلك ورد: «من وجد خيرًا؛ فليحمد الله، ومن وجد غير ذلك؛ فلا يلو من إلا نفسه»⁽¹⁾.

(وهم) أي أهل الحضور الذين يعلمون بالكشف أن كل ما يجري على العبد بحسب استعداده (صنفان: صنف يعلمون من قبولهم) عند حصوله (استعدادهم) له، وهم الذين ذكر غايتهم فيما بعد، (وصنف يعلمون من استعدادهم ما يقبلونه) قبل أن يقبلوه؛ لكنه في بعض الأحيان وبعض الأمور، (وهذا أتم في معرفة الاستعداد في هذا الصنف) أي: الذين لا يعلمون ما يستعد له الشخص في كل زمان فرد.

وإنما قال في هذا الصنف؛ لأن معرفة ما يذكرهم في القسم الثاني من العطايا التي لا تكون عن سؤال بالاستعداد أتم؛ لاطلاعهم على أحوال الأعيان الثابتة تفصيلاً، (ومن هذا الصنف) أي: صنف أهل الحضور الذين يعلمون من استعدادهم ما يقبلونه يدل على هذا

(1) سبق تخريجه.

انتقيد مع قرب الإشارة قوله: فيما بعد فإذا اقتضى الحال السؤال سأل ووجه التخصيص بهم أن سؤالهم لما كان بالعبودية؛ فلا بد أن يعلموا ما يتبعون به في كل حال (من يسأل لا للاستعجال) لكونه من أهل التزكية والحضور (ولا للإمكان) أي: إمكان توقف المسئول على السؤال؛ لأنه وافق ما يقبله من استعداده، (وإنما يسأل امتثالاً لأمر الله) المخصوص بذلك الوقت باعتبار ما علم من استعداده الخاص أنه متعبد به في ذلك الوقت، وذلك الأمر هو المذكور (في قوله: ﴿أَدْعُونَ أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [عافر: 60]).

وإنما خصصناه مع عمومته لما يذكر بعد (فهو العبد المحض) ⁽¹⁾، أما كونه عبداً؛ فلأن الدعاء مخ العبادة، وأما كونه محضاً؛ فلأنه (ليس لهذا الداعي همة متعلقة فيما يسأل فيه) سواء كان مسئولة (من معين أو غير معين) بخلاف من تقدم فإنه يقصد في المعين ذلك المعين من حيث هو، وفي غيره إعانة مصلحة نفسه فهو عبد لذلك المعين ولمصالح نفسه، وهذا ليس كذلك؛ لأنه (إنما همته) في المعين وغيره (في امتثال أوامر سيده)، وإنما جمع لأوامر؛ ليشير إلى وجه تخصيص الأمر بالدعاء بوقت خاص إذ لا بد من ذلك عند ازدحام الأوامر الكثيرة، ويعرف ذلك التخصيص من يعلم القبول من الاستعداد.

فلذلك قال: (إذا اقتضى الحال السؤال سأل عبودية)، وإن علم حصوله باستعداده مع أنه لا قصد له في الحصول أيضاً، (وإن اقتضى التفويض والسكوت) عن السؤال (سكت).

[فَقَدْ ابْتَلَى أَيُّوبُ وَغَيْرُهُ وَمَا سَأَلُوا رَفَعَ مَا ابْتَلَاهُمُ اللَّهُ بِهِ، ثُمَّ اقْتَضَى لَهُمُ الْحَالُ فِي زَمَانٍ آخَرَ أَنْ يَسْأَلُوا رَفَعَ ذَلِكَ فَسَأَلُوا فَرَفَعَهُ اللَّهُ عَنْهُمْ، وَالتَّعْجِيلُ بِالمَسْئُولِ فِيهِ وَالإِبْطَاءُ لِلقَدْرِ المَعِينِ لَهُ عِنْدَ اللَّهِ، فَإِذَا وَافَقَ السُّؤَالُ الوَقْتَ أَسْرَعَ بِالإِجَابَةِ وَإِذَا تَأَخَّرَ الوَقْتُ إِمَّا فِي الدُّنْيَا وَإِمَّا فِي الآخِرَةِ تَأَخَّرَتِ الإِجَابَةُ، أَيِ المَسْئُولِ فِيهِ لَا الإِجَابَةُ الَّتِي هِيَ لَبِيكَ مِنَ اللَّهِ فَافْهَمْ هَذَا، وَأَمَّا القِسْمُ الثَّانِي، وَهُوَ قَوْلُنَا: «وَمِنْهَا مَا لَا يَكُونُ عَنْ سؤَالٍ» فَإِنَّمَا أُرِيدُ بِالسُّؤَالِ التَّلَفُّظَ بِهِ، فَإِنَّهُ فِي نَفْسِ الأَمْرِ لَا بُدَّ مِنْ سؤَالٍ إِمَّا بِاللَّفْظِ، أَوْ بِالحَالِ، أَوْ بِالاستعداد، كَمَا أَنَّهُ لَا يَصِحُّ حَمْدٌ مُطْلَقٌ قَطُّ إِلَّا فِي اللَّفْظِ، وَأَمَّا فِي المَعْنَى فَلَا بُدَّ أَنْ يُقَيِّدَهُ الحَالُ؛ فَالَّذِي يَبْعَثُكَ عَلَى حَمْدِ اللَّهِ هُوَ المَقْيِدُ لَكَ بِاسْمِ فِعْلٍ أَوْ بِاسْمِ تَنْزِيهِ].

ثم أشار إلى دليل لتخصيص الأمر المطلق أقوى مما تقدم، وهو وجوب متابعتة للنبي ﷺ الأمور بمتابعة من تقدم من الأنبياء فيما لم ينسخ في شريعته ﷺ بقوله: (فقد ابتلي أيوب وغيره، وما سألوا رفع ما ابتلاههم الله به)؛ لأن حالهم اقتضى أولاً السكوت عنه؛ ليتحقق

(1) أي الخالص عن شوب الربوبية، وليس لهذا الداعي همة داعية متعلقة فيما يسأل فيه من معين أو غير معين وإنما همته في امتثال أوامر سيده.

منهم الصبر، (ثم اقتضى لهم الحال في زمان آخر) رفعاً لما يتوهم من أنفسهم من إظهار التجلد في مقاومة القهر الإلهي (أن يسألوا رفع ذلك) البلاء، (فسألوا) عبودية لا عن عدم الصبر (فرفعه الله عنهم)، وإن كان في إبقاء ذلك البلاء زيادة في مراتبهم تحقيقاً لوعدهم الإجابة عند الأمر بالدعاء.

ثم استشعر سؤالاً بأنه تعالى أمر كل واحد بالدعاء، ووعدهم بالإجابة من غير شرط آخر، ومقتضاه إجابة كل واحد في كل دعاء، ونحن نرى أن دعوات البعض لا تستجاب أصلاً، ودعوات البعض تستجاب تارة دون أخرى، فأشار إلى جوابه بأن كل من دعا الحق حاضر القلب صحيح المعرفة، فلا بد أن يستجاب دعاؤه بقوله تعالى: «لبيك عبدي»⁽¹⁾، وبإعطاء المسئول في وقته المقدر له فقال: (والتعجيل بالمسئول فيه) في حق بعض الأدعية (والإبطاء) به في البعض الآخر (للقدر)، أي: الوقت (المعین له عند الله) فإن الحوادث مقدرة بأوقاتها، والسؤال قد يقع عن الاستعجال الطبيعي قبل الوقت، ووعد الإجابة لم يقع على سبيل التعجيل بل في الجملة (فإذا وافق السؤال الوقت) اتفاقاً، أو لكون السائل واقفاً من استعداده على القبول (أسرع بالإجابة) أي: بـ«لبيك» وبحصول المسئول فيه جميعاً.

(وإذا تأخر الوقت) أي: وقت المسئول فيه عن وقت السؤال لوقوعه عن الاستعجال، (إما) كائناً ذلك الوقت (في الدنيا) بعد مدة مديدة، (وإما في الآخرة) إذا لم يكن للسائل استعداد القبول في أوقات الدنيا، وإنما ذكر ذلك؛ لأن بعض السائلين قد يموتون من غير حصول المسئول فيه فيتوهم أن النص منتقض به (تأخرت الإجابة أي: إجابة حصول (المسئول فيه) إلى ذلك الوقت في الدنيا، أو الآخرة (لا الإجابة التي هي: لبيك من الله) فإنها لا تتأخر عن وقت السؤال أصلاً إذا صدر عن حاضر القلب صحيح المعرفة لما ورد في الحديث: «إن العبد إذا دعا ربه، يقول الله: لبيك عبدي»⁽²⁾.

وذلك لأن تأخيرها كالإعراض عن مثل ذلك العبد في وقت توجهه إليه (فافهم هذا) من وعد الإجابة في القرآن، فإنها لا نهاية لشرفها بالقياس إلى إجابة حصول المسئول فيه مع أنها لا بد من حصولها، وإن تأخرت إلى الآخرة.

(وأما القسم الثاني، وهو قولنا: ومنها ما لا يكون عن سؤال) بينه لئلا يتوهم أنه ما يكون عن سؤال في غير معين، وقد أشار أولاً إلى رفع هذا الوهم بعدم إعادة لفظه، ومنها هناك مع إعادتها في هذا القسم، ولما كان ظاهره أنه لا سؤال شمة أصلاً مع أنه لا بد منه؛ لتتحقق جهة القبول في القابل، كما لا بد من تحقق جهة الفعل في الفاعل، وهو الاسم الإلهي قال: فالذي لا يكون عن سؤال ليس المراد به أنه لا يكون شمة سؤال أصلاً، كما أنه

(2) سبق تخريجه.

(1) سبق تخريجه.

لا يراد بالعطاء الذاتي ما لا يكون بواسطة اسم الهي أصلاً، (فإنما أريد بالسؤال) في قولنا، ومنها ما لا يكون عن سؤال (التلفظ به)، فهو المنفي دون سؤال الحال أو الاستعداد، (فإنه في نفس الأمر لا بد) لكل عطاء (من سؤال إما باللفظ، أو بالحال، أو بالاستعداد) ضرورة أنه لو كان العطاء بدونه لوجب أن يحصل لكل شيء ما أمكن له في نظر العقل؛ لعموم الجود الإلهي: ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَوُّتٍ﴾ [الملك: 3].

ثم استدل على ذلك بأن الله تعالى إنما فعل ما فعل لاستيجاب الحمد، وهو لا بد وأن يتقيد، فلو جاز العطاء من غير تقيد سؤال؛ لجاز الحمد من غير تقيد إذ هو مرتب عليه، فقال: (كما أنه لا يصح حمداً مطلقاً) غير مقيد باسم تنزيه أو اسم فعل (إلا في اللفظ) بأن يقول: الحمد لله فلا يصف اسم الله باسم آخر من أسماء التنزيه أو أسماء الأفعال، ولا يعلق الحمد بأحدهما⁽¹⁾، (وأما في المعنى، فلا بد أن يقيد الحال) أي: حال الحامد، وهو الداعي إلى حمده؛ لأنه من الأفعال الاختيارية التي لا تقع بدون الداعي، (فالذي يبعثك على حمد الله) من نظرك في كماله التنزيهي أو الفعلي (هو المقيد لك) أي: لحمدك المطلق في اللفظ يقيد في المعنى (باسم فعل، وباسم تنزيه) على أن يجعلهما في المعنى صفتين لاسم الله، أو متعلقين بحمده، والعطاء الإلهي يقتضي ذلك.

[والاستعداد من العبد لا يشعر به صاحبه، ويشعر بالحال؛ لأنه يعلم الباعث، وهو الحال فالاستعداد أخفى سؤال، وإنما يمنع هؤلاء من السؤال علمهم بأن الله تعالى فيهم سابقة قضاء فهم قد هيئوا محلهم لقبول ما يرد منه، وقد غابوا عن نفوسهم وأغراضهم، ومن هؤلاء من يعلم أن علم الله به في جميع أحواله هو ما كان عليه في حال ثبوت عينه قبل وجودها، ويعلم أن الحق لا يعطيه إلا ما أعطته عينه من العلم به، وهو ما كان عليه في حال ثبوته، فيعلم علم الله به من أين حصل وما ثمة صنف من أهل الله أعلى وأكشف من هذا الصنف؛ فهم الواقفون على سر القدر.

وهم على قسمين: منهم من يعلم ذلك مجملاً، ومنهم من يعلمه مفصلاً، والذي يعلمه مفصلاً أعلى وأتم من الذي يعلمه مجملاً، فإنه يعلم ما في علم الله فيه إما بإعلام الله إياه بما أعطاه من العلم به، وإما أن يكشف له عن عينه الثابتة وانتقالات الأحوال

(1) إنما خصَّ الشيخ رحمه الله باسم الفعل واسم التنزيه، لأنه تعالى أظهر أسماؤه لنا إلا للثناء بها عليه، فمن الحال أن يكون فيها اسم علمي أصلاً لأن الأسماء الأعلام لا يقع بها نداء على المسمى مع أنه ما وجدنا لله أسماء تدل على ذاته، خاصة من غير تعقل معنى زائد على الذات أنه ما سمي اسماً إلا على أحد الأمرين، إما ما يدل على الفعل، وإما ما يدل على التنزيه، وذكره رحمه الله في الباب التاسع والسبعين وثلاثمائة من «الفتوحات».

عَلَيْهَا إِلَى مَا لَا يَتَنَاهَى، وَهُوَ أَعْلَى فَإِنَّهُ يَكُونُ فِي عِلْمِهِ بِنَفْسِهِ بِمَنْزِلَةِ عِلْمِ اللَّهِ بِهِ؛ لِأَنَّ الْأَخْذَ مِنْ مَعْدَنٍ وَاحِدٍ هُوَ الْعَيْنُ الْمَعْلُومَةُ، إِلَّا أَنَّهُ مِنْ جِهَةِ الْعَبْدِ عِنَايَةً مِنَ اللَّهِ سَبَقَتْ لَهُ هِيَ مِنْ جُمْلَةِ أَحْوَالِ عَيْنِهِ الثَّابِتَةِ يَعْرِفُهَا صَاحِبُ هَذَا الْكَشْفِ إِذَا أُطْلِعَهُ اللَّهُ عَلَى ذَلِكَ، فَإِنَّهُ لَيْسَ فِي وَسْعِ الْمَخْلُوقِ إِذَا أُطْلِعَهُ اللَّهُ عَلَى أَحْوَالِ عَيْنِهِ الثَّابِتَةِ الَّتِي تَقَعُ صُورَةُ الْوُجُودِ عَلَيْهَا أَنْ يَطَّلِعَ فِي هَذِهِ الْحَالِ عَلَى إِطْلَاعِ الْحَقِّ عَلَى هَذِهِ الْأَعْيَانِ الثَّابِتَةِ فِي حَالِ عَدَمِهَا؛ لِأَنَّهَا نَسَبٌ ذَاتِيٌّ لَا صُورَةٌ لَهَا، فَبِهَذَا الْقَدْرِ نَقُولُ: إِنَّ الْعِنَايَةَ الْإِلَهِيَّةَ سَبَقَتْ لِهَذَا الْعَبْدِ بِهَذِهِ الْمُسَاوَةِ فِي إِفَادَةِ الْعِلْمِ.

وَمِنْ هُنَا يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿حَتَّى تَعْلَمَ﴾ [محمد: 31]، وَهِيَ كَلِمَةٌ مُحَقَّقَةٌ الْمَعْنَى مَا هِيَ كَمَا يَتَوَهَّمُهُ مَنْ لَيْسَ لَهُ هَذَا الْمَشْرَبُ، وَغَايَةُ الْمُنْزَعِ أَنْ يَجْعَلَ ذَلِكَ الْخُدُوثَ فِي الْعِلْمِ لِلتَّعَلُّقِ، وَهُوَ أَعْلَى وَجْهٌ يَكُونُ لِلْمَتَكَلِّمِ بِعَقْلِهِ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ، لَوْلَا أَنَّهُ أَثْبَتَ الْعِلْمَ زَائِدًا عَلَى الذَّاتِ، فَجَعَلَ التَّعَلُّقَ لَهُ لَا لِلذَّاتِ، وَبِهَذَا انْفَصَلَ عَنِ الْمُحَقِّقِ مِنْ أَهْلِ اللَّهِ صَاحِبَ الْكَشْفِ وَالْوُجُودِ].

ثم أشار إلى الفرق بين سؤال الحال، وسؤال الاستعداد؛ ليني عليه ما يذكره بعد من فضيلة الواقف على الاستعداد، فقال: (والاستعداد من العبد لا يشعر به صاحبه) في حق الأكثر، (ويشعر بالحال) ⁽¹⁾ صاحبها لا محالة؛ (لأنه يعلم الباعث) على السؤال سواء سأل لفظاً أو لا والباعث: (هو الحال) فهو معلوم له لا محالة، فهو وإن خفي بالنسبة إلى سؤال اللفظ جلي بالنسبة إلى سؤال الاستعداد، (فالاستعداد أخفى سؤال) لا يعلمه إلا من أطلعه الله على سر القدر.

ثم أشار إلى الأسباب المانعة من السؤال اللفظي مع إدراج ما ذكر من وقف على الاستعداد في ذلك فقال: (وإنما يمنع هؤلاء) التاركين للسؤال (من السؤال) اللفظي مع إدراج ما ذكر من وقف على الاستعداد في ذلك، فقال: (وإنما يمنع هؤلاء التاركين للسؤال من السؤال اللفظي) (علمهم بأن الله فيهم سابقة قضاء) مشتمل على علم تام، وجود كامل فوجب أن يكون على أحسن الوجوه، (فهم هيئوا محلهم لقبول ما يرد منه) أي: من الله الجواد العلام المحبوب (وقد غابوا عن نفوسهم، وأغراضهم) الداعية إلى السؤال في المعين

(1) لأنه يعلم بالباعث وهو الحال فالاستعداد أخفى سؤال لأن العلم بكل استعداد جزئي في وقت

جزئي صعب لمن لا يشرف على الأعيان ولا يكون هذا النوع من العلم إلا للأفراد خاصة.

وكمال ذلك كختم الختم فإنه من مقام باطن النبوة وهو الشعرة التي من الخاتم في الخاتم ﷺ، وفي ذلك يقع الميراث الكامل. وأما أرباب الأحوال فيعرفون ذلك من البواعث فإنها من الأحوال، فهو حين الخطب من هذه الحيثية.

وغيره، ولغنائهم ليس لهم سؤال العبودية وهؤلاء، وإن عز شأنهم فلا اطلاع لهم على سر القدر لا إجمالاً ولا تفصيلاً.

ثم أشار إلى من له ذلك فقال: (ومن هؤلاء) أي: الممتنعين عن السؤال؛ لعلمهم بأن الله فيهم سابقة قضاء (من يعلم أن علم الله به) الموجب لعطائه (في جميع أحواله) المتجددة عليه ذكر ذلك ليشير إلى أن اختلاف العطايا منوط باختلاف الأحوال، وهو إنما يطلب عطاء متجددًا مخالفًا لما تقدم (هو) مقتضى (ما كان) الشخص (عليه في حال ثبوت عينه) في العلم الإلهي، ولما كان عرف المتكلمين أن الثبوت: هو الوجود ربما أوهم أن المراد ذلك رفعه بقوله: (قبل وجودها) وذلك لأن الثبوت المذكور أزلي، والوجود لها حادث، والمقصود بيان أن تجدد الأقوال الوجودية عليه من مقتضيات عينه الثابتة قبل وجودها فلا يتغير عن ذلك.

ومن هنا (يعلم أن الحق لا يعطيه) شيئاً سواء سأله باللفظ، أو الحال، أو لم يسأل (إلا ما أعطته) أي: الحق (عينه من العلم به) أي: بما تقتضيه عينه، وهو لا يقبل التغيير لكونه أزلياً، إذ (هو ما كان عليه في حال ثبوته) في العلم الإلهي الأزلي الذي لا يكون محلاً للحوادث (فيعلم) هذا العبد أن (علم الله به)، وإن كان أزلياً؛ فهو (من أين حصل) ليس المراد: أنه انفعّل عن عينه، بل إنه لما كانت معرفة الشيء على ما هو عليه، وكأنه أخذ منه فيترك السؤال من علمه أنه لا بدّ، وأن يصل إليه مقتضى عينه بكلّ حال، وهذا وإن كمل فقد خفي عليه أن عينه قد تقتضي أن يكون عطاؤها بعد سؤال منه بذلك، وأنه قد يطالب بالسؤال عبودية، ومع هذا (ما ثمة) أي: في تاركي السؤال (صنف من أهل الله) أشار بذلك إلى أنهم، وإن تركوا العبودية بترك السؤال فلا يخرجون بذلك عن كونهم من أهل الله (أعلى وأكشف من هذا الصنف)، وإن كان في غيرهم أعلى منهم، وهو ممن يعمل بمقتضى الحال في السؤال، وتركه أو يسأل للعبودية (فهم الواقفون) من بينهم (على سر القدر)، وإن كان غيرهم أكثر وقوفاً منهم.

ولذلك قسّم الواقفين على سرّ القدر مطلقاً⁽¹⁾؛ فقال: (وهم على قسمين):

(منهم: من يعلم ذلك مجملًا)، وهو أن كل ما يجري في العالم تابع للعلم الإلهي، وتابع لمقتضيات أعيان الموجودات؛ ولكن لا اطلاع له على تفاصيل ذلك لا من عين نفسه ولا غيره.

(1) القدر توقيت ما عليه الأشياء في عينها من غير مزيد من حضرة المقيت؛ فإنه يُقدر أوقات الأوقات صورية ومعنوية، فما حَكَم القضاء قدره هذا الاسم تقدير العزيز الحكيم وهذا هو عين سر القدر. فهم الواقفون الحاضرون لهذا التوقيت على مقتضى الاستعداد، والمطلعون على أصله وفرعه، ولهذا المقام إجمال وتفصيل، منهم من يعلم ذلك تفصيلاً.

(ومنهم: من يعلمه مفصلاً) يطلع على تفاصيل ذلك من نفسه في كل الأحوال، أو بعضها، وقد يكون فيهم من يطلع على تفاصيل كل الأعيان في بعض الأحوال، وهو نادر جداً، (والذي يعلمه مفصلاً أعلى وأتم من الذي يعلمه مجملاً)، وإن كان أعلم ممن لا يطلع على سر القدر، وإن آمن به، وإنما لم يقل، وهذا أعلى دون الأول مع أنه أخص؛ لأنه يوهم أن المراد أن الواقف على سر القدر أعلى من غيره، وهو غير مقصود هنا، وقد فهم مما تقدم، وبين وجه علوه بقوله: (فإنه يعلم ما في علم الله فيه) قيد بذلك؛ لأنه الغالب في حق من يطلع إذ لا اطلاع على الغيب المطلق، ولو في بعض الأقوال نادر جداً، ﴿عَلِمُ أَلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا﴾ (الن: 26، 27).

(إما بإعلام الله إياه) بالوحي، أو الإلهام، أو الكشف الضروري في اليقظة أو المنام (بما أعطاه) أي: الحق عينه (من العلم به)، مع أنه محجوب عن عينه.

وفيه تنبيه بأن كل إعلام إلهي ليس موجباً للوقوف على سر القدر بل الإعلام على هذا الوجه، ومعنى إعطاء العين الثابتة العلم للحق أنه لما كان معرفة الشيء على ما هو به، فكأنه أعطاه إياه.

(وإما بأن يكشف له) الكشف المعنوي (عن عينه الثابتة)، وإن كانت عدمية بأن يكشف له عن علمه الأزلي الذي ثبتت عينه فيه، ويكشف له عن (انتقالات الأحوال عليها) في الأزمنة الآتية إلى ما يتناهى من حيث ثبوتها أيضاً في العلم الأزلي، وإنما ذكرها؛ لأن الكشف عن عينه الثابتة يجوز أن يكون بدون الكشف عن أحوالها، كمن يرى الشيء من بعد لا يطلع على تفاصيل أعراضه وأجزائه وهو أي: من يكشف له عن عينه الثابتة، وانتقالات الأحوال عليها (إلى ما لا يتناهى أعلى) من صاحب الإعلام.

وإن كان أعلى ممن يعلم القدر إجمالاً، ثم بين وجه كونه أعلى بقوله: (فإنه يكون في علمه بنفسه) فيه إشعار بأنه، وإن كوشف عن العلم الأزلي، يجوز أن يخفى عليه أحوال أعيان غيره (بمنزلة علم الله به) في الإحاطة بتفاصيل أحواله الغير المتناهية من غير لبس وخفاء؛ (لأن الأخذ) أي: أخذ علم الله، وعلم هذا العبد (من معدن واحد هو) عينه الثابتة؛ فإن علم الله، وإن كان قديماً إلا أنه من حيث المطابقة للمعلوم كالمأخوذ منه؛ فلا فرق من هذه الجهة بين العلمين (إلا أنه) أي: العلم بالعين الثابتة، وانتقالات الأحوال عليها إلى غير النهاية (من جهة العبد)؛ لحدوثه (عناية من الله سبقت له)، وعلم الله لقدمه ليس عن عناية أحد؛ لكن العناية الإلهية أيضاً (هي من جملة أحوال عينه)، فهي أيضاً من العبد من هذا الوجه، وإذا كانت العناية الإلهية من جملة أحوال عينه (فيعرفها) أي: العناية من حيث كونها من جملة أحوال عينه معرفة كشفية (صاحب هذا الكشف) الذي كوشف عن

أحوال عينه الثابتة؛ (إذا أطلع الله على ذلك).

ولما أمكن كون الإشارة إلى العناية، وهو باطل؛ لأن الاطلاع عليها لا يستلزم الاطلاع على كونها من أحوال عينه.

وكذا إلى أحوال عينه مطلقاً أي: سواء اعتبرت من حيث هي، أو من حيث وقوع صورة الوجود عليها، وهو أيضاً باطل لما يذكره بعد بين بقوله أي: على أحوال عينه من حيث هي لا من حيث كونها مواقع صور الوجود والأحوال الأولى، هي التي لا تتوقف على الوجود بخلاف الثانية.

وإنما قلنا: إنما يعرف العبد كون العناية الإلهية من جملة أحوال عينه، إذا أطلع الله عليها من حيث هي لا من حيث كونها مواقع صور الوجود، وإن كان حال وقوعها عليها (فإنه ليس في وسع المخلوق إذا أطلع الله على أحوال عينه) لا من حيث هي؛ بل من حيث إنها (التي تقع صورة الوجود عليها) المانعة من رؤية الأعيان كمنع وقوع الصورة الحسية على المرآة المحسوسة عن رؤية تلك المرآة (أن يطلع في هذا الحال) أي: حال اطلاعه على الأعيان من حيث تقع صورة الوجود على الأعيان نفسها فضلاً عن أن يطلع على أحوالها التي لها من حيث هي، وهي التي من جملتها العناية الإلهية التي هي اطلاع الحق عليها؛ فلذلك قلنا: لا وسع لمخلوق حال اطلاعه على الأعيان من حيث يقع عليها صورة الوجود أن يطلع في هذا الحال (على اطلاع الحق على هذه الأعيان الثابتة) من حيث هي أي: (في حال عدمها). وفيه إشارة إلى إن العناية من جملة أحوال العين إذا كانت من حيث هي، وإنما كان هذا الاطلاع من الحق عليها عناية؛ (لأنها) أي: الأعيان باعتبار تلك الأقوال (نسب ذاتية)⁽¹⁾ أي: نسب ذات الحق إلى تعيناته في المظاهر، فهو يعنني بها.

وإنما قلنا: هي نسب ذاتية؛ لأنها (لا صورة لها) حال ثبوتها في العلم الإلهي، إذ ليس عبارة عن حصول صور الأشياء فيه، والإلزام إما كونه محلاً للصور المتبدلة الحادثة، أو جهله بالحوادث، وما وقع في كلام بعضهم من أن الأعيان صور عمله تعالى؛ فالمراد: أنها متميزة عنده تميز الصور الذهنية، فلما كان اطلاع العبد على أحوال عينه الثابتة من حيث هي؛ بُعد وقوع الصور الوجودية، وهي مانعة عن رؤية المرآة الحسية فضلاً عن العدمية؛ لم يكن بد من العناية في رفع حجائيتها؛ حتى لا يكون اطلاعه عليها من حيث هي مواقع صور الوجود، فإن ذلك مانع من رؤيتها من حيث بكل حال.

(1) مجردة عن الأسماء والصفات لا صورة لها، يدرك غير الذات ولا تميز ولا فرق بينها وبين الذات بل هي نسب وخصوصيات لحضرة الذات تسمى باصطلاحهم شئون ذاتية، وهي عين ذاتها فإذا اطلع العبد المعتني به على الأعيان الذاتية من حيث إنها شئون، فيرى شئونها ذاتية لا صورة لها في ذاتها، بل يرى أنها عين الذات.

(فبهذا القدر نقول: إِنَّ العناية الإلهية سَبَقَتْ لهذا العبد)، وإلا فهذا الاطلاع ورفع حجابيتها أيضاً من مقتضى عينه الثابتة، ثم إن كل ما في العالم، وإن كان بالعناية الإلهية؛ فهي في هذا العبد أتم من حيث إنها وقعت (بهذه المساواة) بين العبد وربّه (في أخذ العلم)⁽¹⁾ من معدن واحد.

(ومن هنا) أي: ومن كون العناية الإلهية اطلع الحق على أحوال الأعيان من حيث هي، وهي باقية فيها مع تبدل الأحوال الوجودية عليها؛ فالعلم أيضاً يتعلق بها فتحدث له نسبة متجددة باعتبار تبدل الأحوال الوجودية مع ثبوت تعلقه بأحوالها من حيث هي (يقول الله: ﴿حَتَّى نَعْلَمَ﴾ [محمد:31]) أي: حتى يقع علمنا على الأمر المتجدد بعد تعلقه بأحوال الأعيان الثابتة من حيث هي، وهو مع ثبوته مطابق لهذا الأمر المتجدد، فكأنه متجدد أيضاً.

(وهي) أي: حتى نعلم على هذا التقدير (كلمة محققة المعنى) أي: محمولة على حقيقة التجدد في العلم بحسب تعلقه بالأحوال الوجودية مع بقائه على حاله باعتبار تعلقه بأحوال الأعيان من حيث هي (ما هي كما يتوهمه من ليس له هذا المشرب) فيحملها على المجاز بأنه جعل التجدد في المعلوم كالتجدد في العلم، أو أراد حتى يظهر ما علمناه، (وغاية) المتكلم (المنزه) ذات الحق وصفاته عن الحدوث وعن نقيضه الجهل بالحوادث (أن يجعل ذلك الحدوث) المفهوم من قوله: ﴿حَتَّى نَعْلَمَ﴾، (في العلم المتعلق)⁽²⁾ أي: من حيث تعلقه بالأحوال المتجددة مع بقائه بحاله باعتبار تعلقه بأحوال الأعيان الثابتة من حيث هي.

(وهذا)⁽³⁾، أي: جعل الحدوث في تعلق العلم (أعلى وجه يكون للمتكلم بعقله في هذه المسألة) أي: مسألة علم الله بالحوادث (لولا أنه أثبت العلم زائداً على الذات) يجعله حصول صور الأشياء أمراً ليس من الذات ولا غيرها، (فجعل التعلق) لنفس العلم (لا للذات) مع أنه إنما يصح لو كان العلم مغايراً للذات، (وبهذا) أي: يجعله العلم زائد على الذات يجعله إياه عبارة عن حصول صور الأشياء، (انفصل عن المحقق من أهل الله صاحب الكشف والوجود)، فرأى الوجود غير الذات، ورأى الصفات لا عيناً، ولا غيراً لها، والقول بزيادتها يستلزم القول بمغايرتها؛ فافهم، فإنه مزلة للقدم.

﴿ثُمَّ نَرْجِعُ إِلَى الْأَعْطِيَاءِ؛ فَتَقُولُ: إِنَّ الْأَعْطِيَاءَ إِمَّا ذَاتِيَّةٌ أَوْ أَسْمَائِيَّةٌ، فَأَمَّا الْمَنْحُ وَالْهَبَاتُ وَالْعَطَايَا الذَّاتِيَّةُ؛ فَلَا تَكُونُ أَبَدًا إِلَّا عَنْ تَجَلُّلٍ إلهي، وَالتَّجَلُّلِي مِنَ الذَّاتِ لَا يَكُونُ

(2) في نسخة: «للتعلق».

(1) في نسخة: «إفادة».

(3) في نسخة: «وهو».

أبدأً إلا بصورة استعداد المتجلى له، غير ذلك لا يكون، فإذا المتجلى له ما رأى سوى صورته في مرآة الحق، 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 إلا فيها، فأبرز الله ذلك مثلاً نصبه لتجليه الذاتي ليعلم المتجلى له أنه ما رآه، وما ثمة مثال أقرب ولا أشبه بالرؤية والتجلي من هذا.

واجهد في نفسك عندما ترى الصورة في المرآة أن ترى جرم المرآة لا تراها أبداً البتة حتى أن بعض من أدرك مثل هذا في صور المرايا ذهب إلى أن الصورة المرئية بين بصر الرائي وبين المرآة، وهذا أعظم ما قدر عليه من العلم، والأمر كما قلناه ودَهَبْنَا إِلَيْهِ، وقد بينا هذا في «الفتوحات المكيّة»، وإذا ذُقت هذا ذُقت الغاية التي ليس فوقها غاية في حق المخلوق.

فلا تطمع ولا تثعب نفسك في أن ترقى في أعلى من هذا الدرج فما هو ثم أصلاً، وما بعده إلا العدم الخض؛ فهو مرآتك في رؤيتك نفسك، وأنت مرآته في رؤيته أسماءه وظهور أحكامها، وليست سوى عينه، فاحتلط الأمر، وأنبهم فمنا من جهل في علمه، بل أعطاه العلم السكوت كما أعطاه العجز، وهذا هو أعلى عالم بالله، وليس هذا العلم إلا لخاتم الرسل، وخاتم الأولياء].

(ثم) أي: بعد الفراغ مما عرض من بحث المشبه به أي: كون العطايا عن سؤال أو عن غير سؤال؛ (نرجع إلى) بحث ما كنا بصدده، وهو المشبه أعني: تقسيم (الأعطيات) أي: الذاتية والأسمائية (فنقول: الأعطيات إما ذاتية، أو أسمائية).

ثم أشار إلى أن الذاتيات أيضاً من الأسماء؛ فقال: (وأما المنح) أراد بها إعطاء المنافع وحدها، (والهبات) أراد بها إعطاء الأعيان مع المنافع، بحيث لا يطلب معه شكراً، ولا عبادة، (والعطايا الذاتية) أراد بها أعم من ذلك، وإنما أورد ذلك يشير إلى أنها ليست على نهج واحد، وقد مر ما يشير إلى ذلك من كونها على أيدي العباد، وعلى غير أيديهم، فيستدل بذلك على أنها ليست من الذات وحدها.

ولذلك قال: (فلا تكون إلا عن تجلٍ إلهي) أي: عن حضرة الأسماء؛ لأن الذات من حيث هي غنية عن العالمين؛ فلذلك لم يفسر العطايا الذاتية بما يكون بلا واسطة أصلاً؛ بل بما لا يكون عن واسطة اسم معين، أو مما يغلب فيه نور الذات على الاسم.

ثم استشعر سؤالاً بأن من العطايا الجليلة تجلي الذات الإلهية في الدنيا والآخرة، وقد اشتهر القول بذلك عن القوم والغنى الذاتي لا ينافي ذلك.

فقال: (والتجلي من الذات) موجب لستر الذات بما يظهر في مرآتها من صورة

الرائي، فيصير حجاباً عن رؤية المرأة، وذلك لأن التجلي من الذات (لا يكون أبداً إلا بصورة استعداد المتجلى له)، وهو أن يشرق النور الذاتي على العين الثابتة من المتجلى له، وعلى روحه وقلبه؛ فليستتير بقدر استعداده؛ فيصير صورة مقيدة باستعداد المتجلى له، ثم تنعكس هذه الصورة إلى مرآة الحق فيحجب عن رؤية المرأة (غير ذلك لا يكون)؛ إذ الرؤية للحق لا تكون بدون تجليه للرائي بإشراقه على عينه الثابتة، أو روحه، أو قلبه وإشراقه على كل شيء بقدر استعداده على ما يقدر؛ ولكن ذلك لا يوجب رؤيته ما لم ير في أمر آخر؛ فإن العين لا تبصر نفسها إلا في مرآة، وأتم ما يكون ذلك في مرآة الذات؛ فتنعكس الصورة من أحد هذه الثلاثة إلى مرآة الحق، (فإذن المتجلى له ما رأى) في تجلي الذات (سوى صورته) التي فاضت عليه من الحق حال الرؤية، انعكست منه إلى مرآة الحق، ولا يمكن أنه يرى بصورة استعداد غيره، وإن انعكست إلى مرآة الحق، ما لم تحصل تلك الصورة في أحد الثلاثة من الرائي؛ فهو إذن صورة استعداد الرائي، وإذا رأى صورته (في مرآة الحق، ما رأى الحق) الذي هو المرأة من حيث ذاته؛ وذلك لأنه (لا يمكن أن يراه) أي: الحق من حيث ذاته (مع علمه أنه ما رأى صورته إلا فيه)؛ لأن رؤية الصورة في المرأة المعقولة يمنع من دونه المرأة، (كالمرآة في الشاهد إذا رأيت الصورة)، أي: صورة شيء (فيها لا تراها) أي: نفس المرأة (مع علمك بأنك ما رأيت الصور، أو صورتك إلا فيها) فالمرآة من حيث هذا العلم متجلية ظاهرة، ومن حيث ستر الصورة لها إياها باطنة، وإذا كانت رؤية الصورة في المرأة مانعة من رؤية المرأة نفسها، (فأبرز الله ذلك مثلاً نصبه لتجليه الذاتي) رؤية الذات في الدار الآخرة أو الدنيا.

كما قيل في حق نبينا ﷺ للتنبية على أنها لا تكون إلا بانعكاس صورة استعداد المتجلى له في مرآة الحق (ليعلم المتجلى له أنه ما رآه) ⁽¹⁾ حين تجلى له، فهذا هو الحكمة في خلق المرايا في الشاهد؛ لأنه (ما ثمة) أي: في الواقع (مثال أقرب) لحقيقة رؤية الذات، (ولا أشبه بالرؤية والتجلي من هذا) المثال.

ثم بالغ في شأن كمال هذا المثال لما يتوهم بعض الجهال من رؤية المرأة عند رؤية الصورة فيها، فقال: (واجهد في نفسك عندما ترى الصورة في المرأة أن ترى جرم المرأة) من المحل الذي ترى فيه الصورة (لا تراه البتة) لحجب الصورة عن رؤيته كأنها

(1) أي الذي أراد أنه لا هو لا غيره، وما ثم مثال محسوس أقرب من حيث الأخذ والفهم؛ أنه قريب المآخذ والفهم ولا أشبه بالرؤية والتجلي المعقولين من هذا المثل المحسوس فإنك إذا رأيت الصورة الظاهرة في الجسم الصقيل وحققت رؤيتك، فتجد تلك الصورة حالت بينك وبين إدراكك عين الجسم الصقيل؛ الذي هو مجلاها فلا تراه أبداً، والحق جلى صور الممكنات فلم ير العالم إلا العالم في الحق، فافهم.

متوسطة بين الرائي والمرآة (حتى أن بعض من أدرك مثل هذا) المنع من رؤية الجرم (في صور المرايا، ذهب إلى أن الصورة المرئية) في المرآة ثابتة (بين بصر الرائي، وبين المرآة) ليست في جرم المرآة، وإلا لم تحجب عن رؤية ظاهر الجرم هذا البيان، (وهو)⁽¹⁾ إقامة التمثيل المذكور (أعظم ما قدر عليه من العلم) أي: الدليل الموجب للعلم بأن التجلي الذاتي لا يوجب كشف الذات.

(والأمر كما قلناه وذهبنا إليه) وإن ضعف هذا التمثيل، ولم يوجب العلم اليقيني، (وقد بينا هذا) أي: وجه دلالة هذا التمثيل (في الفتوحات المكيّة)، وليست عندي حتى أبين ما ذكره فيها، وإذا تعذر إقامة الدليل العقلي على ذلك فهو إنما يعرف بالذوق، (فإذا ذقت هذا) أي: عرفت أنه التجلي الذاتي بالذوق، وإن لم يتم فيه كشف الذات (ذقت الغاية التي لا فوقها غاية) في معرفة التجلي الذاتي الذي هو غاية الغايات، وإن كان لا نرى فيه الذات لحجب صورة الرائي عن رؤية (في حق المخلوق) إذ الخالق لا يحجبه شيء عن شيء أصلاً.

وإذا كان هذا غاية الغايات، (فلا تطمع) في تجلي الذات، أن يحصل لك من غير كسب أعلى من هذه الروح، (ولا تتعب نفسك) بطلب (أن ترقى درجة أعلى من هذا الدرج)⁽²⁾، وهو أن يحصل لك تجلي الذات من غير حجاب (فما هو) أي: أعلى من هذا الدرج، وهو التجلي الذاتي من غير حجاب (ثمة)⁽³⁾، أي: في حق المخلوق (أصلاً)، وإنما هو شأن الخالق، وقد ورد في حديث الرؤية: «أنه ليس بينهم وبين ربهم إلا رداء الكبرياء»⁽⁴⁾.

(وما بعده) أي: بعد التجلي الذاتي المستلزم للحجاب الذي أقله حجب صورة الرائي الظاهرة في مرآة الذات عند الرؤية (إلا العدم المحض)، إذ ما ذكرنا نهاية تجلي الوجود، وما دونه من تجلي الأسماء أو الأفعال، ولا ترقى إليها، وإنما إليها النزول، وإذا كان التجلي الذاتي مستلزماً لرؤية صورة استعداد المتجلى له، (فهو) أي: ذات الحق (مرآتك في رؤيتك نفسك) أي: في رؤيتك صورة لنفسك فاضت عليها من رجا بحسب أعمالها وأحوالها على ما أشار إليه سبحانه وتعالى بقوله: ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِمْ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا﴾ [الكهف: 110]، وهذه الشركة عبادة النفس، ومن جملتها الرؤيا

(1) في نسخة: «وهذا».

(2) لأنه فوق استعدادك المقيد، فما هو ثمة أصلاً: أي ليس الحق هناك؛ بل إنه معك حيث أنت، وأنت ما تتعدى استعدادك لا معه؛ لأن الحق في نفس الأمر مع كل معتقد؛ بل هو صورة كل معتقد واستعداد لا يتعدى عنه فأدرج نفسك ولا تتعب إنك معه كما هو معك، وإن لم يشعر بذلك.

(3) في نسخة: «ثم».

(4) رواه البخاري (2710/6)، مسلم (163/1).

التي فسر بها الآية، (وأنت مرآته في رؤيته أسماءه) أي: صورها، (وفي ظهور أحكامها) أي: آثارها إذ الذات وأسمائها لم تنزل مرئية له على أنها لا يمكن ظهورها في الأشياء؛ لأن الظاهر في الأشياء مقيد باستعداداتها، ولا يقيد بالذات من حيث هي، ولكن يقال له: تجلي الذات؛ لأن أسماءه (ليست سوى عينه)، أي: ليست غيراً لما هو عين الذات فإنها ليست عينها ولا غيرها، ولا سيما إذا اجتمعت في المظاهر الكاملة لم يعتبر تمييزها عن الذات بمفهوماتها أصلاً.

وهذا إشارة إلى كمال مرآيته من تجلي الذات له، وإنه تكون الأسماء في شأنه كأنها عين الذات، وإذا صارت الأسماء في هذا التجلي كأنها عين الذات، (فاختلط الأمر) أي: أمر التجلي الذاتي في نفسه، (وانبهم) على المتجلى له؛ فلا يتميز عنده تجلي الذات عن تجلي الأسماء والصفات؛ لعدم المغايرة الموجبة للتمييز بينهما إلا بطريق الذوق لبعض الكُمُل، وإليه الإشارة بقوله: (فمننا) أي: من أهل تجلي الذات (مَنْ جهل في علمه) تمييز تجلي الذات عن تجلي الأسماء والصفات، فقال: العجز عن درك الإدراك أي: عن تمييز التجلي الذاتي عن الأسمائي إدراك لما عليه أمر التجلي من الاختلاط والإيهام، والعجز عن الدرك نفس الجهل ومن ملزوماته، وقد جعله عين الإدراك الذي هو العلم.

ومنا من علم أي: ميز بين التجلي الذاتي والأسمائي مع هذا الاختلاط والإيهام بأن أحدهما، وإن لم يكن غيراً للآخر؛ فليس أيضاً عينه، ولم يقل مثل هذا لاستلزامه جعل أحد النقيضين أو ملزومه عين الآخر، وهو أي: التمييز بينهما أعلى القول أي: أصوب الاعتقادات (بل) عطف على قوله: لم يقل (أعطاء العلم السكوت) عن بيان ذلك؛ لضيق العبارة، وخوف ضلال العامة، وإنما أخره عن قوله، وهو أعلى القول؛ لأنه لو قدمه عليه لتوهم أن المسكوت عنه أعلى الاعتقادات، وهو باطل بل الأعلى هو أجزم، وإن كان مما ينبغي أن يسكت عنه عند حضور العامة، (وهذا) الذي ميز بين التجليين، وسكت عن بيانه عند العامة (أعلى عالم بالله) يطلع على تجلياته، ويراعي الأدب معه؛ فلا يعبر عن أسرارهِ بما يوهم العامة خلاف الواقع تقية منه، فإن العلم بالله موجب للتقوى منه ﴿إِنَّمَا تَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ﴾ [فاطر: 28]، فهو هذه المعرفة، وهذا السكوت جميعاً صار على عالم بالله، فلذلك أخرج هذا الكلام عن قوله، بل أعطاه العلم السكوت.

(وليس هذا العلم) أي: تمييز التجلي الذاتي عن الأسمائي مع عدم المغايرة بينهما بطريق الكشف على وجه الأصالة، لغاية كماله (إلا لخاتم الرسل، وخاتم الأولياء) لكونهما أجمع لأسرار الرسالة والولاية، فناسبهما هذا العلم بالذات، وخاتم الولاية شخص يظهر في آخر عهد عيسى عليه السلام، فيشهد له عيسى، وكفى به شهيداً على ما صرح به الشيخ في كتابه

المسمى بـ«عنقاء المغرب في معرفة ختم الأولياء، وشمس المغرب»⁽¹⁾، وجعل في «الفتوحات» خاتم الولاية المطلقة عيسى، وخاتم الولاية المحمدية رجلاً من العرب، ويجب تأويله بأن عيسى خاتم الولاية التي للأنبياء، والرجل المذكور يظهر بالولاية المخصوصة بمحمد ﷺ دون ولاية سائر الأنبياء.

[وَلَا يَرَاهُ أَحَدٌ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ وَالرُّسُلِ إِلَّا مِنْ مَشْكَاتِ الرَّسُولِ الْخَاتَمِ، وَلَا يَرَاهُ أَحَدٌ مِنَ الْأَوْلِيَاءِ إِلَّا مِنْ مَشْكَاتِ الْوَلِيِّ الْخَاتَمِ، حَتَّى أَنْ الرُّسُلَ لَا يَرُونَهُ مَتَى رَأَوْهُ إِلَّا مِنْ مَشْكَاتِ خَاتَمِ الْأَوْلِيَاءِ، فَإِنَّ الرِّسَالَةَ وَالنَّبُوَّةَ، أَعْنِي نُبُوَّةَ التَّشْرِيْعِ وَرِسَالَتَهُ تَنْقَطِعَانِ، وَالْوَلَايَةَ لَا تَنْقَطِعُ أَبَدًا، فَالْمُرْسَلُونَ مِنْ كَوْنِهِمْ أَوْلِيَاءُ لَا يَرُونَ مَا ذَكَرْنَاهُ إِلَّا مِنْ مَشْكَاتِ خَاتَمِ الْأَوْلِيَاءِ، فَكَيْفَ مَنْ ذُوْنِهِمْ مِنَ الْأَوْلِيَاءِ؟ وَإِنْ كَانَ خَاتَمُ الْأَوْلِيَاءِ تَابِعًا فِي الْحُكْمِ لِمَا جَاءَ بِهِ خَاتَمُ الرُّسُلِ مِنَ التَّشْرِيْعِ، فَذَلِكَ لَا يَقْدَحُ فِي مَقَامِهِ وَلَا يُنَاقِضُ مَا ذَهَبْنَا إِلَيْهِ، فَإِنَّهُ مِنْ وَجْهِ يَكُونُ أَنْزَلَ كَمَا أَنَّهُ مِنْ وَجْهِ يَكُونُ أَعْلَى.

وقَدْ ظَهَرَ فِي ظَاهِرِ شَرْعِنَا مَا يُؤَيِّدُ مَا ذَهَبْنَا إِلَيْهِ فِي فَضْلِ عُمَرَ فِي أَسَارَى بَدْرِ بِالْحُكْمِ فِيهِمْ؛ وَفِي تَأْيِيرِ التَّحْلِ، فَمَا يَلْزَمُ الْكَامِلَ أَنْ يَكُونَ لَهُ التَّقَدُّمُ فِي كُلِّ شَيْءٍ وَفِي كُلِّ مَرْتَبَةٍ، وَإِنَّمَا نَظَرُ الرِّجَالِ إِلَى التَّقَدُّمِ فِي رُتَبِ الْعِلْمِ بِاللَّهِ، هُنَالِكَ مَطْلَبُهُمْ.

وَأَمَّا حَوَادِثُ الْأَكْوَانِ؛ فَلَا تَعْلُقُ لِحَوَاطِرِهِمْ بِهَا، فَتَحَقِّقُ مَا ذَكَرْنَاهُ، وَلَمَّا مَثَلُ النَّبِيِّ ﷺ النَّبُوَّةَ بِالْحَائِطِ مِنَ اللَّبَنِ، وَقَدْ كَمَلَ سِوَى مَوْضِعِ لَبْنَةٍ وَاحِدَةٍ، فَكَانَ ﷺ تِلْكَ اللَّبْنَةَ].

والمشار إليه في «العنقاء»، فهو خاتم الولاية للكل، ولذلك (ما يراه) بطريق الكشف (أحد من الأنبياء والرسل) ذكرهما لئلا يتوهم أن للأنبياء خاتماً آخر كما للرسل يرى الأنبياء من مشكاته دون مشكاة خاتم الرسل لا بل هو واحد، وإن وقع التعدد في خاتم الولاية على ما قررنا (إلا من مشكاة الرسول الخاتم)، وهي ما يلوح له منه نور الكشف، (ولا يراه أحد من الأولياء إلا من مشكاة الولي الخاتم) لمزيد المناسبة بين كل متجانسين (حتى أن الرسل لا يرونه متى رأوه إلا من مشكاة خاتم الأولياء)؛ لأنهم أول ما يرونه يرون، وهم أولياء والنبوّة تحصل لهم بعد ذلك، وحال الرسالة لا تزول عنهم تلك الرؤية، بل تحصل من المشكاتين جميعاً، وبعد انقطاعها تبقى لهم الرؤية من مشكاة خاتم الولاية لا غير، (فإن الرسالة): وهو تبليغ الاعتقادات الحقّة، والأحكام الحكيمّة، وما يترتب عليهما (والنبوّة) أنباء أسرارها، ومبانيها (أعني: نبوة التشريع ورسالته) قيد بذلك؛ لأن النبوّة بمعنى: إعلام الحق إياهم بأسراره وإرساله الأملاك إليهم لإكرامهم لا ينقطع أبداً، وهي

جهة عالية دائمة بخلاف نبوة التشريع ورسالته فإنهما (تتقطعان) بعد دخول الجنة والنار على ما صرح به في الفص العزيري فتقطع مشكاتها فلا تكون جميع أوقات الرؤية أوقات رسالة التشريع ونبوته، (والولاية) التي للأنبياء وغيرهم (لا تنقطع أبداً) فلا تنقطع مشكاتها (فالمرسلون من كونهم أولياء) لا من كونهم رسلاً أو أنبياء، فإنهم يرونه من مشكاة الرسالة والنبوة التي ليست للتشريع دائماً، والتي للتشريع حين (لا يرون ما ذكرناه) من تميز التجلي الذاتي عن الأسائي بطريق الذوق (إلا من مشكاة خاتم الأولياء)، وإن كانت ولايتهم أكمل من ولايته، إلا أنه الذي ظهر بها دونهم لاختصاصهم بالظهور بالنبوة والرسالة⁽¹⁾.

يدل على ذلك قول الشيخ في «الفص العزيري»: أن ولاية الأنبياء هي الفاضلة على نبوتهم التشريعية دون ولاية الأولياء، ويدل عليه العقل أيضاً، وهو أنه لو كان أتم منهم في الولاية؛ لفاضت عليه النبوة والرسالة كما فاضت على من دونه، على ما هو مقتضى السنة الإلهية في وجوده، ويدل عليه أيضاً قول الشيخ هنا: (فكيف من دونهم من الأولياء؟)، وإذا انتسبت إلى خاتم الأولياء مشكاة الولاية التي منها رؤية الأنبياء صار خاتم الأولياء كأنه متبوع للأنبياء، (وإن كان خاتم الأولياء تابعاً في الحكم لما جاء به خاتم الرسل من التشريع) الذي هو دون ولاية الأنبياء فكيف تابعاً لهم في ولايتهم في الحقيقة، وإن كان كأنه متبوع لهم في الظاهر (فذلك) أي: كون خاتم الأولياء تابعاً في الحقيقة (لا يقدر في) علو (مقامه) الذي أوجب كونه كأنه متبوع للأنبياء باعتبار نسبة مشكاة الولاية إليه، (ولا يناقض) كونه تابعاً (ما ذهبنا إليه) من كونه متبوعاً بالنسبة إلى أمر واحد، (فإنه) أي: خاتم الأولياء (من وجه يكون أنزل)، وهو النظر إلى الحقيقة يكون فيها تابعاً، (كما أنه من وجه يكون أعلى)، وهو النظر إلى الظهور بالولاية التامة يكون فيها متبوعاً، (وقد ظهر في ظاهر شرعنا ما يؤيد ما ذهبنا إليه) من تفضيل خاتم الولاية باعتبار نسبة مشكاة الولاية إليه مع تفضيل الأنبياء سيما خاتمهم باعتبار الحقيقة (في فضل عمر رضي الله عنه في أسارى بدر في الحكم فيهم) على خاتم الأنبياء -عليهم السلام- مع فضله على عمر رضي الله عنه بما لا يحصى، (فما يلزم الكامل أن يكون له التقدم في كل شيء) حتى في الحكم في الأسارى، وحتى في نسبة مشكاة الولاية، (وإنما نظر الرجال إلى التقدم في رتب العلم بالله) فيفضلون الأنبياء سيما خاتمهم باعتبار تقدمهم الحقيقي، ويفضلون خاتم الأولياء باعتبار ظهوره بمشكاة الولاية

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

(هنالك مطلبهم)، فلا يفضلون عمر، وإن ظهر فضله في الحكم في أسارى بدر.

وإليه الإشارة بقوله: (وأما حوادث الأكوان فلا تعلق لخواطرها)، وليس المراد نبوة التشريع ورسالته، إذ ليستا من حوادث الأكوان؛ لأن الأحكام المنوطة بهما قديمة على ما تقرر في الأصول؛ ولذلك قال: (فتحقق) إذ هو مَرَلَةٌ، إذ يرى أن حكم عمر رضي الله عنه من قبيل حكم نبوة التشريع، وهو غلط إذ البحث في تصويب اجتهاده، وأيضًا بما يتوهم أن نبوة التشريع والرسالة لما انقطعتا كاتتا من حوادث الأكوان؛ لأن المراد انقطاع التعلق دون الأحكام المتعلقة؛ لأنها قديمة.

ثم أشار إلى كيفية كونهما ختمين مع الفرق بين ختميتهما بأن خاتم النبوة كان يرى ختم الولاية في ضمن نبوة، فقال: (ولما مثل) جواب الشرط محذوف، أي: كان هذا التمثيل ثابتًا أيضًا لخاتم الولاية (النبي صلى الله عليه وسلم، النبوة) أي: نبوة جميع الأنبياء (بالحائط من) حيث إنها محيطة بالكمالات إحاطة الدار بالساكن من (اللبن).

فيه إشارة إلى أنه مما لا يحترق بنار الشبهات رأى فيهم كثرة، وقوام تلك الكثرة بهذا الواحد، (وقد كَمُلَ) الحائط عن مقدمه من الأنبياء (سوى موضع لبنة واحدة)، لولاها لتزلزل ببيان النبوة لبطلان مصالح بعض أحكامهم، مع أن أهلها قد تخيرها أيضًا، (فكان صلى الله عليه وسلم تلك اللبنة) المكملة لبيان النبوة الصائنة لها عن التزلزل، فكان هذا المثال خاتم الأولياء، إذ به تمت الولاية التي هي مستند مصالح العالم بحيث يتزلزل بانتقاهم عن آخرهم. [غير أنه صلى الله عليه وسلم لا يراها إلا كما قال لبنة واحدة وأما خاتم الأولياء فلا بد له من هذه الرؤيا، فيرى ما مثله به رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويرى في الحائط موضع لبنتين واللبنتان من ذهب وفضة، فيرى اللبنتين ينقص 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].

ثم أشار إلى الفرق بين المثاليين؛ فقال: (غير أنه صلى الله عليه وسلم لا يراها) أي: اللبنة التي نقص الحائط عنها (إلا كما قال: «لبنة واحدة»)⁽¹⁾؛ لأنه كان يرى كمال الولاية للأنبياء فكأنها انختمت في ضمن نبوته، وهو لم يظهر بها وولاية غيرهم غير منظور لها لقصورها. (وأما خاتم الأولياء فلا بد له من هذه الرؤيا) أي: الرؤية أو المثال من باب إطلاق السبب على المسبب، إذ الرؤيا سبب الاطلاع في الغاية على الأمثلة، وإنما لم يكن له بد من ذلك؛ لأنه سبب كمال العالم وانتظام مصالحه، (فيرى ما مثل به رسول الله صلى الله عليه وسلم) للنبوة من الحائط مثلاً للولاية، وهذا الحائط حائط الكمالات المطلقة؛ ولكنه (يرى في الحائط

(1) رواه أحمد (9/3)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (323/6).

موضع لبنتين)؛ لأن الولاية لا تتظم بدون النبوة فيرى الكمال بنبوة خاتم الرسالة وولاية نفسه، ويرى اللين الواحد (من ذهب)، والآخر من (فضة) باعتبار أن الذهب، وإن عز ليس فيه كمال الظهور، وكان هذا في ولاية الأنبياء لم يظهروا بها، وقد ظهر بها الأولياء، والفضة وإن دنا فهو غاية في الظهور، وقد ظهر بها الأنبياء، وهو ظاهر والأولياء أيضاً في أعمالهم الظاهرة، وقد أخفى أكثرهم جهة الولاية (فيرى اللبنتين) اللتين (ينقص الحائط) أي: حائط الكمالات (عنهما) قبل وجود خاتم الأنبياء، وخاتم الأولياء (ويكمل بهما) بعد وجودهما، (لبنة فضة ولبنة ذهب) تنفصل عنده اللبتان مع أن لبنة الذهب كانت محققة في رؤية خاتم الأنبياء، وكانت كالواحدة عنده من حيث إن الولاية إشاعة لأنوار الرشد في النبوة، وتقوية للمعجزات الظاهرة عليهم بظهور الكرامات في أتباعهم.

ثم إن خاتم الأولياء، وإن لم يكن نبياً لكن له نصيب منها من حيث وقوفه على أسرارها، ومن حيث أخذه العلوم والأحكام عن الله بلا واسطة، (فلا بد أن يرى نفسه تنطع في موضع تلك اللبنتين)، وإن كملت إحداهما لخاتم الأنبياء؛ لأن كمال نبوته إنما تم بإشاعة نور الرشد في (خاتم الأولياء، فيكمل الحائط) أي: حائط الكمالات بوجوده عنده، وإن كانت ولايته في ضمن نبوة خاتم الأنبياء وولايته عليه السلام عنده.

[وَالسَّبَبُ الْمَوْجِبُ لِكَوْنِهِ رَأَاهَا لِبِنْتَيْنِ أَنَّهُ تَابِعٌ لِشَرْعِ خَاتَمِ الرُّسُلِ فِي الظَّاهِرِ وَهُوَ مَوْضِعُ اللَّيْنَةِ الْفِضِّيَّةِ، وَهُوَ ظَاهِرُهُ وَمَا يَتَّبِعُهُ فِيهِ مِنَ الْأَحْكَامِ، كَمَا هُوَ آخِذٌ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى فِي السِّرِّ مَا هُوَ بِالصُّورَةِ مَتَّبِعٌ فِيهِ؛ لِأَنَّهُ يَرَى الْأَمْرَ عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ، فَلَا بُدَّ أَنْ يَرَاهُ هَكَذَا، وَهُوَ مَوْضِعُ اللَّيْنَةِ الذَّهَبِيَّةِ فِي الْبَاطِنِ، فَإِنَّهُ آخِذٌ مِنَ الْمَعْدِنِ الَّذِي يَأْخُذُ مِنْهُ الْمَلِكُ الَّذِي يُوحَى بِهِ إِلَى الرَّسُولِ؛ فَإِنْ فَهَمْتَ مَا أَشْرْتُ إِلَيْهِ فَقَدْ حَصَلَ لَكَ الْعِلْمُ النَّافِعُ، فَكُلُّ نَبِيٍّ مِنْ لَدُنِ آدَمَ إِلَى آخِرِ نَبِيِّ مَا مِنْهُمْ أَحَدٌ يَأْخُذُ إِلَّا مِنْ مَشْكَاتِ خَاتَمِ النَّبِيِّينَ، وَإِنْ تَأَخَّرَ وُجُودُ طِينَتِهِ فَإِنَّهُ بِحَقِيقَتِهِ مَوْجُودٌ، وَهُوَ قَوْلُهُ ﷺ: «كُنْتُ نَبِيًّا وَآدَمُ بَيْنَ الْمَاءِ وَالطِّينِ»، وَغَيْرُهُ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ مَا كَانَ نَبِيًّا إِلَّا حِينَ بُعِثَ، وَكَذَلِكَ خَاتَمُ الْأَوْلِيَاءِ كَانَ وَلِيًّا وَآدَمُ بَيْنَ الْمَاءِ وَالطِّينِ، وَغَيْرُهُ مِنَ الْأَوْلِيَاءِ مَا كَانَ وَلِيًّا إِلَّا بَعْدَ تَحْصِيلِهِ شَرَائِطَ الْوِلَايَةِ مِنَ الْأَخْلَاقِ الْإِلَهِيَّةِ فِي الْإِتِّصَافِ بِهَا مِنْ كَوْنِ اللَّهِ يُسَمَّى «بِالْوَلِيِّ الْحَمِيدِ»، فَخَاتَمُ الرُّسُلِ مِنْ حَيْثُ وَلايَتِهِ، نَسَبَتْهُ مَعَ الْخَاتَمِ لِلْوِلَايَةِ نَسَبَةَ الْأَنْبِيَاءِ وَالرُّسُلِ مَعَهُ، فَإِنَّهُ الْوَلِيُّ الرَّسُولُ النَّبِيُّ؛ وَخَاتَمُ الْأَوْلِيَاءِ الْوَلِيُّ الْوَارِثُ الْآخِذُ عَنِ الْأَصْلِ الْمُشَاهِدُ لِلْمَرَاتِبِ، وَهُوَ حَسَنَةٌ مِنْ حَسَنَاتِ خَاتَمِ الرُّسُلِ مُحَمَّدٍ ﷺ، مُقَدِّمُ الْجَمَاعَةِ وَسَيِّدُ وَلَدِ آدَمَ فِي فَتْحِ بَابِ الشَّفَاعَةِ [الْكَبْرَى] (1)، فَعَيْنٌ حَالاً خَاصّاً وَمَا عَمَّمُ].

ثم أشار إلى أنه في الحقيقة لبنة واحدة هي أخذ العلوم والأحكام عن الله تعالى بلا واسطة؛ لكنه كان لأحدهما بنفسه، وللآخر بمتابعته تفصلت عند التابع المرتبتان دون المتبوع؛ لأنه لا يلتفت إلى التوابع.

فقال: (والسبب الموجب لكونه) أي: خاتم الأولياء (رأى لبنتين) ⁽¹⁾، مع أن اللبنة في الحقيقة واحدة (أنه تابع لشرع خاتم الرسل في الظاهر)؛ لأن التشريع مخصوص به ليس للولي ذلك، وإن أخذ عن الله بلا واسطة، (وهو) أي: شرع خاتم الأنبياء (موضع اللبنة الفضية وهو ظاهره) أي: ظاهر هذا الولي، وظاهر (ما يتبعه) أي: الولي النبي (فيه من الأحكام) فهو أخذ عن النبي ﷺ في الظاهر، (كما هو أخذ عن الله تعالى في السر) أي: بطريق خفي ما هو بالصورة الظاهرة متبع فيه إلا أن أخذه ليس باعتبار الأصالة، بل باعتبار متابعة النبي ﷺ، وإنما كان أخذاً عن الله في السر؛ (لأنه يرى الأمر) بالكشف (على ما هو عليه، ولا بد أن يراه هكذا)، وإن لم يبلغ إليه خبر ما شرع النبي ﷺ، (وهو) أي: الأخذ عن الله (موضع اللبنة الذهبية) لما فيه من الخفاء.

ولذلك لا يصح للولي أن يعمل شيئاً، لم يعرف أنه شرع لنبيه، وإنما لم يكن له بد من أن يراه هكذا، (فإنه أخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي يُوحى به إلى الرسول)؛ لأنه اتصل بالعلم الأزلي الذي هو مأخذ الملك، وهذا الملك لأبعد واسطة في حق النبي ﷺ على الحقيقة؛ لأنه من جملة قواه، ولم يصب من قوى الولي، وإلا كان صاحب الوحي أيضاً مع أنه مخصوص بالنبي ﷺ، فلا بد له أن يكشف ذلك بقوى نفسه، فلم يتم تصرف الولي في التام كتصرف النبي ﷺ؛ فإنه بقوى نفسه وقوى العالم.

(فإن فهمت ما أشرتُ به) ⁽²⁾، من بيان كيفية ختم النبوة والولاية بالتمثيل، (فقد حصل لك العلم النافع) الداعي إلى متابعة الأنبياء والأولياء الموجب لاعتقاد أن الولي، وإن بلغ ما بلغ من الكمال فلا بد من متابعته النبي، وإن الولاية من كمالات النبوة حتى رأى النبي ﷺ اللبنة واحدة لكنها انفصلت عند أتباعه إلى ثنتين، مع بقاء نوع خفاء في الولاية، وإن ظهرت في خاتم الأولياء على أتم الوجوه حتى رأى لبنة الولاية لبنة ذهب باعتبار خفاء الولاية في نفسها، وإن كانت شريفة في الأصل الذي هو النبي لاستقلاله بنفسه مع وجوب متابعة الولي، وإذا كان أخذ الخاتمين من معدن واحد، وهو العلم الأزلي بلا واسطة لنهاية كمالهما حتى صار ذلك العلم كأنه ذاتي لهما وغيرهما لما لم يتم له ذلك، لم يكن له بد من الواسطة، لكن جهة الولاية في حق الأنبياء مندرجة في النبوة.

(فكل نبي من لدن آدم ﷺ إلى آخر نبي) كان قبل محمد ﷺ، وإنما صرح بآدم ﷺ

(2) في نسخة: «إليه».

(1) في نسخة: «رأها».

وعيسى عليه السلام؛ لأن بعضهم يفضلونهما على نبيِّنا ﷺ، (ما منهم أحد يأخذ) المعارف الجليلة كتميز التجلي الذاتي عن الأسائي مع عدم المغايرة بينهما (إلا من مشكاة خاتم النبيين)، إما من جهة النبوة فظاهر، وإما من جهة الولاية؛ فلأنها في الأصل له، وهي فيه أكمل على ما يصرح به الشيخ في الفصِّ العُزيري، وإن لم تنسب إليه مشكاة الولاية، (وإن تأخر وجود طينته) أي: الوجود الجسماني له فمشكاته لحقيقته المتقدمة؛ لأنها ذاتية له؛ (فإنه بحقيقته موجود) قبلهم، (وهو) أي: دليل وجوده مع مشكاته قبلهم (قوله ﷺ): «كنت نبياً وآدم بين الماء والطين»⁽¹⁾، ولا نبوة بدون مشكاتها وقوله بين الماء والطين أي: لا ماء ولا طيناً؛ لأن المتوسط بين الأمرين لا يكون أحدهما فلا متحقق بنبوته كما قال: (وغيره من الأنبياء ما كان نبياً إلا حين بعث)؛ لأن النبوة ليست ذاتية لهم فتوقف على حصول شرائطها، (وكذلك خاتم الأولياء) لكون كماله ذاتياً (كان ولياً وآدم عليه السلام بين الماء والطين).

وإن كانت ولاية آدم عليه السلام أكمل من ولاية خاتم الأولياء، إلا إن مشكاتها لما نسبت إلى خاتم الولاية جعلت الولاية ذاتية له، فكأنها فيه أكمل (وغيره من الأولياء) المجردة ولايتهم (ما كان ولياً إلا بعد تحصيله شرائط الولاية) الحاصلة تلك الشرائط (من الأخلاق الإلهية)، إذ تشبهاها (في الاتصاف بها) أي: بما يناسبها وتلك الأخلاق الإلهية هي المفهومة (من كون الله يسمى بالولي الحميد)، وإذا كانت ولاية خاتم الأولياء كأنها ذاتية له.

(فخاتم الرسل من حيث ولايته) لا من حيث نبوته ورسائله التشريعية، أو غيرها (نسبته مع الخاتم للولاية) في أن ظهور كمال ولايته به (نسبة الأنبياء والرسل معه) في أن ظهور كمال نبوتهم ورسالتهم به، (فإنه) أي: خاتم الأنبياء (الولي الرسول النبي) فهو ذو جهات، فيجوز أن يظهر بكمالات من مضى من الرسل والأنبياء، ويجوز أن يظهر بكمال ولايته (وخاتم الأولياء)؛ وذلك لأنه (الولي) بذاته (الوارث) كمال الولاية من محمد ﷺ خاتم الرسل والأنبياء (الآخذ) للأحكام والعلوم (عن الأصل المشاهد للمراتب) فكمال إرثه للولاية المحمدية، بل صار له نصيب من النبوة أيضاً بتلك المشاهدة ولكنه إنما وجد هذه الكمالات ببركة متابعتة ﷺ؛ فهي كمالاته في الحقيقة كما قال: (وهو حسنة من حسنات خاتم الرسل محمد ﷺ مُقدِّم الجماعة) أي: جماعة الأنبياء والأولياء كلهم حتى الخاتم بيده تكميل استعداداتهم، ومنه فيض كمالاتهم، (وسيد ولد آدم عليه السلام) كلهم حتى خاتم الولاية (في فتح باب الشفاعة [الكبرى]) التي هي تكميل الناقصين ذوي الاستعدادات القاصرة بإفاضة النور الإلهي عليهم بواسطته لإذهاب ظلمات معاصيهم الحاجة عن رهم، والحجاب

(1) ذكره المناوي في «فيض القدير» (5/54)، والعجلوني في «كشف الخفاء» (2/169).

سبب العذاب⁽¹⁾ (فَعَيْنٌ حَالاً خَاصّاً) لسيادته للكل في قوله ﷺ: «أنا سيد ولد آدم، وأنا أول شافع مشفع»⁽²⁾ إذ لم يوجد منه أثر في غيره، (ما عمم) لمشاركة سائر الأنبياء والأولياء في باقي كمالاته، وإن كانت له بالذات ولهم بتبعيته.

[وَفِي هَذَا الْحَالِ الْخَاصِّ تَقَدَّمَ عَلَى الْأَسْمَاءِ الْإِلَهِيَّةِ، فَإِنَّ الرَّحْمَنَ مَا يَشْفَعُ عِنْدَ الْمُنتَقِمِ فِي أَهْلِ الْبَلَاءِ إِلَّا بَعْدَ شَفَاعَةِ الشَّافِعِينَ، فَفَازَ مُحَمَّدٌ ﷺ بِالسِّيَادَةِ فِي هَذَا الْمَقَامِ الْخَاصِّ فَمَنْ فِيهِمَ الْمَرَاتِبَ وَالْمَقَامَاتِ لَمْ يَعْسُرْهُ قَبُولُ مِثْلِ هَذَا الْكَلَامِ.

وَأَمَّا الْمَنَحُ الْأَسْمَائِيَّةُ، فَاعْلَمْ أَنَّ مَنَحَ اللَّهِ تَعَالَى خَلَقَهُ رَحْمَةً مِنْهُ بِهِمْ، وَهِيَ كُلُّهَا مِنْ الْأَسْمَاءِ، فَأَمَّا رَحْمَةُ خَالِصَةِ كَالطَّيِّبِ مِنَ الرِّزْقِ اللَّذِيذِ فِي الدُّنْيَا الْخَالِصِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَيُعْطَى ذَلِكَ الْأِسْمُ الرَّحْمَنُ فَهُوَ عَطَاءٌ رَحْمَانِيٌّ، وَأَمَّا رَحْمَةُ مُمْتَزِجَةٍ كَشَرْبِ الدَّوَاءِ الْكَرِهِ الَّذِي يَعْقُبُ شُرْبُهُ الرَّاحَةَ، وَهِيَ عَطَاءٌ إلهِي فَإِنَّ الْعَطَايَا الْإِلَهِيَّةَ، لَا يُمَكِّنُ إِطْلَاقَ عَطَايَةِ مَنْ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ عَلَى يَدَيْ سَادِنِ مَنْ سَدَّتْهُ الْأَسْمَاءُ، فَتَارَةً يُعْطِي اللَّهُ تَعَالَى الْعَبْدَ عَلَى يَدَيْ الرَّحْمَنِ فَيَخْلُصُ الْعَطَاءُ مِنَ الشُّوْبِ الَّذِي لَا يُلَائِمُ الطَّبْعَ فِي الْوَقْتِ أَوْ لَا يُبِيلُ الْغَرَضَ وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ، وَتَارَةً يُعْطِي اللَّهُ عَلَى يَدَيْ الْوَاسِعِ فَيَعْمُ، أَوْ عَلَى يَدَيْ الْحَكِيمِ فَيَنْظُرُ فِي الْأَصْلَحِ فِي الْوَقْتِ، أَوْ عَلَى يَدَيْ الْوَهَّابِ فَيُعْطِي لِيُنْعِمَ وَلَا يَكُونَ مَعَ الْوَهَّابِ تَكْلِيفُ الْمُعْطَى لَهُ فَيَنْظُرُ فِي الْمَوْطِنِ وَمَا يَسْتَحِقُّهُ، أَوْ عَلَى يَدَيْ الْغَفَّارِ فَيَنْظُرُ فِي الْاِحْتِاجِ وَمَا هُوَ عَلَيْهِ، فَإِنْ كَانَ عَلَى حَالِ يَسْتَحِقُّ الْعُقُوبَةَ فَيَسْتُرُهُ عَنْهَا، أَوْ عَلَى حَالِ لَا يَسْتَحِقُّ الْعُقُوبَةَ فَيَسْتُرُهُ، عَنْ حَالِ يَسْتَحِقُّ الْعُقُوبَةَ فَيَسْمَى مَعْصُومًا وَمُعْتَنَى بِهِ وَمَحْفُوظًا، وَغَيْرَ ذَلِكَ مِمَّا يُشَاكِلُ هَذَا النَّوْعَ].

ثم أشار إلى عظمة مقام فتح باب الشفاعة بأن كل كمال دونه ليس بكمال بالنظر إليه فقال: (وَفِي هَذَا الْحَالِ الْخَاصِّ تَقَدَّمَ عَلَى الْأَسْمَاءِ الْإِلَهِيَّةِ) التي بها تخلق الأولياء وولايتهم، وفيها ظهور سائر الأنبياء، فهذا صار مظهر الذات دون خاتم الأولياء ودون غيره.

ثم استدل على تقدمه على الأسماء الإلهية بقوله: (فإن الرحمن) أجمع الأسماء الإلهية (ما يشفع عند المنتقم في أهل البلاء) الذين هم قاصرو الاستعداد جداً (إلا بعد شفاعته الشافعين) من الأنبياء والأولياء الذين أخذوا أثر الشفاعة من محمد ﷺ فاتح بابها، فإذا تقدموا في ذلك على الأسماء؛ فمحمد ﷺ أولى بذلك (ففاز محمد ﷺ بالسيادة في هذا

(1) لما قال ﷺ في رسالة القدس ذكر في المفاضلة بين الإنسان والملك: إن التفاضل ما يقع إلا من جنس واحد، والإنسان الكامل قد خرج أن يكون جنس العالم، فافهم.

(2) رواه مسلم (4/1782)، وابن حبان (14/398)، والحاكم في «المستدرک» (2/660).

المقام العظيم⁽¹⁾، الذي كل مقامٌ دونه لا يعتد به بالنظر إليه، وهو المسمى بالمقام المحمود إذ تلك المقامات، إنما تفيد كمال المستعدين الكامل استعدادهم لا غير.

(فمن فهم المراتب والمقامات) وعلم ما يشترك منها بين الأنبياء والأولياء، وما يشترك (لم يعسره قبول هذا الكلام) في أن سيادته في الأمر الواحد، وهو أعظم الأمور كالسلطنة والسيادة، وأما سائر المراتب فيجوز أن تشارك الرعايا والعيبد للسلطين، والسادات فيها؛ فافهم، فإنه مزلة للقدم.

(وأما المنح الأسمائية) أي: العطايا المنسوبة إلى الأسماء المعينة عامة أو خاصة، واحداً أو متعدداً، وأطلق عليها لفظ المنح؛ لأن الغالب فيها إفاضة المنافع إما بواسطة إعطاء الأعيان التي تقدم بها، أو بدون واسطتها.

(فاعلم أن منح الله تعالى) أي: الصادرة عن الحضرة الإلهية التي هي حضرة الأسماء (خلقها رحمة منه مهم)؛ لأن الفائض منه بالقصد الأول الوجود، وهو خير كله، وإنما الشر هو: العدم أو نسبته لكنها على الإطلاق لا تنسب إلى الله، ولا إلى الاسم الرحمن؛ لأن المقصود من هذه القسمة بيان مستندات العطايا المخصوصة ما أمكن؛ ليتوسل بمسئنها إلى تحصيلها على أن المستند إليهما مستند إلى الأسماء الجزئية إذ الأمور الجزئية لا تستند إلى أمور كلية.

وإليه الإشارة بقوله: (وهي كلها من الأسماء) أي: الداخلة تحت اسم الله، أو اسم الرحمن؛ فقسَّم العطايا إليهما أولاً، ثم المنسوبة إلى اسم الله إلى أقسام آخر، فقال: (فإما رحمة خالصة) عن شوب كراهة الطبع، وعدم نيل المقصود، وعدم سلامة العاقبة (كالتَّيِّبِ) أي: الحلال (من الرزق اللذيذ في الدنيا الخالص) عن الحساب والعقاب (يوم القيامة، ويُعطى ذلك الاسم الرحمن) الدال على المبالغة في الرحمة لا باعتبار كونه من السدنة، بل باعتبار مقابله لاسم الله في قوله: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ﴾ [الإسراء: 110]، ولا ينسب إلى اسم آخر تحته، ولا إلى اسم الله، ولا إلى الذات، أما الأول: فلعدم تعيينه، وأما الثاني: فلأن المقصود التنبيه على المستند الخاص، وأما الثالث: فلأنه من المنح الزائدة على الكمالات الذاتية.

(وإما رحمة ممتزجة) بما لا يعد رحمة في العرف العام، (كشرب الدواء الكريه الذي يعقب شربه الراحة) فشيب بأعقاب الراحة الكراهة؛ فلا ينسب إلى الرحمن؛ لعدم مبالغة الرحمة فيه، ولا إلى الذات لتعين الأسماء فيه من الرحمن والقاهر؛ ولذلك يقول: (هو عطاء إلهي) لاستناده إلى اسم معين باعتبار كونه من السدنة، وإن لم يكن منها في مواطن

آخر (فإن) كان (العطاء الإلهي لا يمكن إطلاق عطاء منه من غير أن يكون على يدي سادن⁽¹⁾)، أي: خادم معين واحد فصاعداً (من سدنة الأسماء) لا من الأسماء المخدومة كالرحمن بالاعتبار الذي ذكرناه لا باعتبار تبعيته لاسم الله في قوله: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ [الفاتحة: 1]، إذ هو هذا الاعتبار من السدنة، وإذا كان كل عطاء على يد سادن من الأسماء عطاءً إلهياً لا ينسب إلى الرحمن، ولا إلى الذات.

فتارة يعطي الله العبد على يدي الرحمن) لا باعتبار كونه مخدوماً دالاً على المبالغة في الرحمة؛ بل باعتبار كونه من السدنة مزج منه الرحمة مع غيرها أولاً (فيخلص) الرحمن (العطاء من الشوب) الواقع منه أولاً (الذي لا يلائم الطبع في الوقت) من غير مضي مدة مديدة، (أو) من الشوب الذي (لا يُتَيْلُّ الغرض) بما كان واقعاً فيه، (وما أشبه ذلك) فاسم الرحمن هنا كالسادن للعطاء الإلهي الواقع على يدي سادن آخر.

(وتارة يعطي الله على يدي الواسع فيعم) العبد بأنواع العطايا أو العباد بنوع منه لائم الطبع أولاً، (أو على يدي الحكيم؛ فينظر في الأصلح) للمعطي له، أو للعامة (في الوقت) الحاضر إذ باعتبار وقت ما لا يخلو عطاء عن حكمة ومصلحة للكامل، فلا ينسب إليه على الخصوص إلا ما هو بحسب الوقت الحاضر، (أو على يدي الواهب، فيعطي لينعم) المعطي له حالاً أو مآلاً، (ولا يكون مع) عطاء (الواهب) على الخصوص، وإن كانت الأسماء كلها واهبة من وجه (تكليف المعطي له) العوض على ذلك من شكر ثناء باللسان، أو اعتقاد بالجنان، أو عمل بالأركان إذ لا هبة مع العوض، أو على يدي الجبار الذي يجبر الكسير؛ (فينظر في المواطن)⁽²⁾، أي: مواطن المعطي له هل فيها كسر أم لا، (وما يستحقه) كل موطن من وجوه الجبر، (أو على يدي الغفار)، وهو الذي يستر الشخص عن العقوبة، أو عن استحقاقها (فينظر المحل) أي: محل الغفر، (وما هو عليه) من النقاء عن المعاصي أو التلوث بها، (فإن كان على حال يستحق العقوبة) لتلوثه بالذنوب (فيستره عنها) أي: عن العقوبة (أو على حال لا يستحق العقوبة) لكنه يمكنه أن تطراً عليه تلك الحال (فيستره عن حال يستحق العقوبة) عليها، (فيسمى معصوماً)؛ لأنه عصمه الله عن المعاصي (واعتنى به) للعناية الإلهية في عصمته (ومحفوظاً)؛ لأنه حفظ عن أسباب العقوبة، وعنها (وغير ذلك مما يشاكل هذا النوع) من الأسماء، وهذا هو فائدة استغفار أهل العصمة.

[والمُعْطِي هُوَ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ مَا هُوَ خَازِنٌ لِمَا عِنْدَهُ فِي خَزَائِنِهِ فَمَا يُخْرِجُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ عَلَى يَدِي اسْمٍ خَاصٍ بِذَلِكَ الْأَمْرِ، ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾ طه: 50] عَلَى

(1) في نسخة: «العطايا الإلهية».

(2) في نسخة: «موطن».

يَدِي الْأَسْمِ الْعَدْلِ وَأَخَوَاتِهِ، وَأَسْمَاءُ اللَّهِ، وَإِنْ كَانَتْ لَا تَنْتَاهِي؛ لِأَنَّهَا تُعَلَّمُ بِمَا يَكُونُ عَنْهَا، وَمَا يَكُونُ عَنْهَا غَيْرَ مُتْنَاهَا، وَإِنْ كَانَتْ تَرْجِعُ إِلَى أَصُولٍ مُتْنَاهِيَّةٍ هِيَ أَمَهَاتُ الْأَسْمَاءِ أَوْ حَضْرَاتُ الْأَسْمَاءِ، وَعَلَى الْحَقِيقَةِ فَمَا تَمَّ إِلَّا حَقِيقَةً وَاحِدَةً تَقْبِلُ جَمِيعَ هَذِهِ النِّسْبِ وَالِإِضَافَاتِ الَّتِي تُكْتَبُ عَنْهَا بِالْأَسْمَاءِ الْإِلَهِيَّةِ، وَالْحَقِيقَةُ تُعْطَى أَنْ تَكُونَ لِكُلِّ اسْمٍ يَظْهَرُ إِلَى مَا لَا يَنْتَاهِي، حَقِيقَةً تُتَمَيِّزُ بِهَا عَنْ اسْمٍ آخَرَ، وَتِلْكَ الْحَقِيقَةُ الَّتِي بِهَا يُتَمَيِّزُ الْاسْمُ عَيْنُهُ لَا مَا يَقَعُ فِيهِ الْإِشْتِرَاكُ، كَمَا أَنَّ الْأَعْطِيَّاتِ تَتَمَيِّزُ كُلُّ أُعْطِيَّةٍ عَنْ غَيْرِهَا بِشَخْصِيَّتِهَا، وَإِنْ كَانَتْ مِنْ أَصْلٍ وَاحِدٍ، فَمَعْلُومٌ أَنَّ هَذِهِ مَا هِيَ هَذِهِ الْأُخْرَى].

ثم قال: (والمعطي) لكل هذه العطايا: (هو الله) لا اسم الرحمن بالاعتبار السابق؛ لأنه لم تتمحض فيها الرحمة، ولا اسم الله تعالى من حيث جمعه للأسماء، بل (من حيث هو خازن لما عنده) من أنواع الفيض الذي (في خزائنه)، وهي الأسماء التي هي سدنته، وإذا كانت العطايا الإلهية بهذه الأسماء المحصورة، ولا يترجح بعضها على بعض إلا باستعداد المعطي له (فما يخرجها) أي: نوعاً من الفيض (إلا بقدر معلوم) يقتضيه استعداد المعطي له بحسب أحواله، وإذا كان معطياً لكل أحد بقدر أي: ما يستحق أن يخلق فيه فمن حيث كون كل عطاء على هذا الوجه يكون (على يدي) استعداده، ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾ [طه: 50] على وجه الحكمة من غير بخل، ولا ظلم بل (على يدي الاسم العدل وأخواته)، كالمقسط، والحق، والحكم وأمثالها حيث لم يجاوز القدر المستعد له؛ فالعطايا من حيث تقدرها بمقدار الاستعداد تتعلق بهذه الأسماء، كما أنها باعتبارات آخر تتعلق باسم الله أو اسمه الرحمن، والمتعلق باسم الله يتعلق باسمه الواسع والحكيم، والوهاب، والحنان.

ثم استشعر سؤالاً بأن مقتضى ما ذكرتم أن العطايا الكلية تنسب إلى الأسماء الكلية، والعطايا الجزئية تنسب إلى الأسماء الجزئية، والعطايا الجزئية غير متناهية، فهذا يقتضي أن تكون الأسماء الإلهية غير متناهية لكنه باطل؛ لأنها توقيفية ومعلوم بالضرورة أنها متناهية، فقال: (وأسماء الله لا تنتاهي؛ لأنها تُعَلَّمُ بما يكون عنها)، مما يوجب نسبة مسماها إليها، والمسمى إذا انتسب إلى أمور كثيرة يكون له بالنظر إلى كل نسبة اسم، (وما يكون عنها غير متناه)، فالأسماء أيضاً غير متناهية ضرورة إن أسباب الأمور الغير المتناهية من الجزئيات تكون غير متناهية.

(وإن كانت ترجع إلى أصول) لها كلية (متناهية) هي التوقيفية، وإنما خصت بذلك من حيث (هي أمهات للأسماء) الجزئية تنفر تلك الجزئيات عنها، (أو حضرات الأسماء) الجزئية تجتمع في حضرة الاسم الكلي اجتماع الأشخاص الكثيرة بحضرة أمير أو وزير ذلك؛ لأن غير المتناهي لا يوجد إلا في ضمن أمر كلي؛ بل لا بد لكل كثرة من الرجوع

إلى وحدة هي أصلها، (فما ثم) أي: في الواقع (إلا حقيقة واحدة) هي الذات الإلهية (تقبل جميع النسب والإضافات التي تُكْتَبَى عنها بالأسماء الإلهية)، فإنها أسماء الذات باعتبار هذه النسب والإضافات، وهذا تصريح بأن تعدد النسب يوجب تعدد الأسماء، ولا شك أن النسبة إلى الجزئيات غير النسبة إلى الكليات⁽¹⁾.

ثم استدل على أنه لا بد من الأسماء الجزئية للظهور في الأمور الموجودة، فقال: (والحقيقة) أي: العلم الحقيقي (يعطي) أي: يفيد ويقضي (أن يكون لكل اسم يظهر) في مظاهر متحدة النوع، أو الجنس كثيرة (إلى ما لا يتناهي) بحسب الإمكان (حقيقة) شخصية تتحقق في ضمنها حقيقته العامة التي لا بد من فرض تحققها للظهور في تلك المظاهر، إذ (يتميز بها) ذلك الاسم (عن اسم آخر) اختلفت مظاهرها جنسًا أو نوعًا.

(وتلك الحقيقة) الخاصة لذلك (الاسم) هي (عينه) أي: عين الاسم (لا ما يقع فيه الاشتراك) أي: الحقيقة الكلية فإنها ليست عين الاسم المحقق في الخارج باعتبار اشتراكه، إذ لا تحقق للأمر الكلي من حيث هو كلي في الخارج أصلاً، وإنما المتحقق الكلي من حيث هو طبيعة من الطبائع أي: حقيقة من الحقائق فهذا التميز في الأسماء الكلية بتحقق حقائقها الجزئية؛ فالتمييز الحقيقي إنما هو في الأسماء (كما) في آثارها التي هي العطايا، وذلك (أن الأعطيات تتميز كل أعطية عن غيرها بشخصيتها)، إذ تميز كلياتها إنما يحصل بتمييز جزئياتها، ولا ينحصر التميز في الفضول والخواص، (فمعلوم أن هذه) العطية باعتبار تشخصها (ما هي هذه الأخرى)، وإن اشتركتا في الفضل والخاصة.

[وَسَبَبُ ذَلِكَ تَمَيُّزُ الْأَسْمَاءِ، فَمَا فِي الْحَضْرَةِ الْإِلَهِيَّةِ لِاتِّسَاعِهَا شَيْءٌ يَتَكَرَّرُ أَصْلًا هَذَا هُوَ الْحَقُّ الَّذِي يُعْوَلُ عَلَيْهِ، وَهَذَا الْعِلْمُ كَانَ عَلِمَ شَيْثُ الطَّيِّبِ وَرُوحُهُ هُوَ الْمُمَدُّ لِكُلِّ مَنْ يَتَكَلَّمُ فِي مِثْلِ هَذَا مِنَ الْأَرْوَاحِ مَا عَدَا رُوحَ الْخَاتِمِ فَإِنَّهُ لَا تَأْتِيهِ الْمَادَّةُ إِلَّا مِنَ اللَّهِ لَا مِنْ رُوحٍ مِنَ الْأَرْوَاحِ، بَلْ مِنْ رُوحِهِ تَكُونُ الْمَادَّةُ لِجَمِيعِ الْأَرْوَاحِ، وَإِنْ كَانَ لَا يَعْقِلُ مِنْ نَفْسِهِ فِي زَمَانِ تَرْكِيْبِ جَسَدِهِ الْعُنْصُرِيِّ، فَهُوَ مِنْ حَيْثُ حَقِيقَتِهِ وَرُتْبَتِهِ عَالِمٌ بِذَلِكَ كُلِّهِ بِعَيْنِهِ، مِنْ حَيْثُ مَا هُوَ جَاهِلٌ بِهِ مِنْ جِهَةِ تَرْكِيْبِهِ الْعُنْصُرِيِّ، فَهُوَ الْعَالِمُ الْجَاهِلُ؛ فَيَقْبَلُ الْإِتِّصَافَ بِالْأَضْدَادِ كَمَا يَقْبَلُ الْأَصْلُ الْإِتِّصَافَ بِذَلِكَ، كَالْجَلِيلِ وَالْجَمِيلِ وَالظَّاهِرِ وَالْبَاطِنِ وَالْأَوَّلِ وَالْآخِرِ، وَهُوَ عَيْنُهُ وَلَيْسَ غَيْرُهُ فَيَعْلَمُ وَلَا يَعْلَمُ، وَيَدْرِي وَلَا يَدْرِي، وَيَشْهَدُ وَلَا يَشْهَدُ، وَهَذَا الْعِلْمُ سُمِّيَ شَيْثًا؛ لِأَنَّ مَعْنَاهُ هِبَةُ اللَّهِ، فَيَبْدُو مَفَاتِيحَ الْعَطَايَا

(1) وبالقول والذهاب بالحقيقة الواحدة يتفضل أهل الكشف عن أهل النظر والفكر، ويمتاز أرباب التحقيق عن أصحاب التدقيق، كالسوفسطائي؛ فإنه يرى الأشياء إضافات ونسب، كالأوهام والخيال كما يرى النائم، وهذه الأقاويل به إلا من أشهد هذا المشهد وقلبه مطمئن بالإيمان.

عَلَى اخْتِلَافِ أَصْنَافِهَا وَنِسْبِهَا، فَإِنَّ اللَّهَ وَهَبَهُ لِآدَمَ أَوَّلَ مَا وَهَبَهُ، وَمَا وَهَبَهُ إِلَّا مِنْهُ؛ لِأَنَّ الْوَالِدَ سِرُّ أَبِيهِ، فَمِنْهُ حَرْجٌ، وَإِلَيْهِ عَادَ، فَمَا أَتَاهُ غَرِيبٌ لِمَنْ عَقَلَ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى.

ثُمَّ صَرَّحَ بِالْمَقْصُودِ مِنَ الْاسْتِدْلَالِ، وَهُوَ أَنَّ الْأُمُورَ الْجَزْئِيَّةَ لَا بَدَأَ وَأَنَّ تَسْتَنِدَ إِلَى أَسْبَابٍ جَزْئِيَّةٍ؛ فَقَالَ: (وَسَبَبُ ذَلِكَ تَمَيُّزُ الْأَسْمَاءِ) الْجَزْئِيَّةِ الَّتِي هِيَ الْأَسْبَابُ الْفَاعِلِيَّةُ لِتِلْكَ الْعَطَايَا، وَإِذَا كَانَ كُلُّ عَطَاءٍ اسْمًا خَاصًّا، (فَمَا فِي الْخِصْرَةِ الْإِلَهِيَّةِ لَا تَسْعَاهَا) بِكَثْرَةِ أَسْمَائِهَا الْمُتَجَلِّيَّةِ إِلَى غَيْرِ النِّهَايَةِ (بِشَيْءٍ يَتَكَرَّرُ أَصْلًا) بَلْ يَكُونُ لِكُلِّ مَوْجُودٍ فِي كُلِّ لِحْظَةٍ تَجَلٍّ خَاصٍّ لَا يَشَارِكُهُ فِيهِ غَيْرُهُ، وَلَا نَفْسَهُ فِي وَقْتٍ آخَرَ (هَذَا هُوَ الْحَقُّ الَّذِي)، يَقُولُ ﷺ فِي دَعَائِهِ: «أَسْأَلُكَ بِكُلِّ اسْمٍ سَمَّيْتَ بِهِ نَفْسَكَ، أَوْ أَنْزَلْتَهُ فِي كِتَابِكَ، أَوْ عَلَّمْتَهُ أَحَدًا مِنْ خَلْقِكَ، أَوْ اسْتَأْثَرْتَ بِهِ فِي عِلْمِ الْغَيْبِ عِنْدَكَ»⁽¹⁾.

فَلَا يُقَالُ بِتِنَاهِي الْأَسْمَاءِ الْإِلَهِيَّةِ كَمَا يَقُولُ بَعْضُ أَهْلِ الظَّاهِرِ: إِنَّهَا الَّتِي وَقَعَ بِهَا التَّوْقِيفُ، وَلَا بِتِنَاهِي التَّجَلِّيَّاتِ وَتَكَرُّرِهَا، وَلَا بِتِنَاهِي الْمَوْجُودَاتِ الْجَزْئِيَّةِ كَمَا يَقُولُهُ الْقَائِلُونَ بِانْقِطَاعِ الثُّوَابِ وَالْعِقَابِ، نَعَمْ لَا يَجُوزُ لَنَا أَنْ نَطْلُقَ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى أَسْمَاءَ مِنَ الْأَسْمَاءِ بَدُونَ التَّوْقِيفِ، وَلَا يَلْزَمُ مِنْهُ أَنْ تَكُونَ جَمِيعُ أَسْمَائِهِ تَوْقِيفِيَّةً.

(وهذا العلم) أي: علم استناد كل عطاء إلى ما هو مستنده من الذات والأسماء، (كان) أول ما كان في عالم الإنسان الظاهر (علم) حيث لأنه أول عطاء كامل لآدم ﷺ حصل له من سره الذي أوتي به علم الأسماء كلها، والعطايا آثار تلك الأسماء فأوتي هذا من حيث إنه الأثر الكامل علم تلك الآثار (وروحه) هو الممد لكل من يتكلم في مثل هذا (من الأرواح) أي: أرواح الأنبياء والأولياء والعلماء؛ لسبقه في هذا الأمر على الوجه الأكمل؛ فهو سبب لمن تأخر على ما جرت به السنة الإلهية (ما عدا روح الخاتم) للنبوة والولاية (فإنه لا تأتيه المادة) أي: المدد المفيد لعلم من العلوم (إلا من الله)؛ لأن الكمالات ذاتية له فلا تتوقف على سبب، ولا على شرط (لا من روح من الأرواح)، وإن كان سابقاً باعتبار تركيبه الجسدي؛ (بل من روحه يكون المدد لجميع الأرواح)⁽²⁾؛ لأن الكمال لما كان له ذاتياً، ولغيره غير ذاتي؛ كان الغير آخذاً منه الكمال، وهو ممد عن اختيار منه فكان بعلمه حال تجرده.

(وإن كان) روح الخاتم (لا يعقل) ذلك (من نفسه في زمان تركيبه العنصري)؛ لاحتجابه به عن علمه مع أنه عالم بذلك بالذات، فلا يزول بالغير، وقيد بالعنصر احترازاً عن المثالي؛ فإنه ليس بحاجة، (فهو من حيث حقيقته ورتبته عالم بذلك كله) أي:

(1) رواه الحاكم في «المستدرک» (690/1)، وابن حبان (253/3).

(2) في نسخة: «تكون المادة».

بإمداده ومن يمدّه ويمدّ به إذ لا اختيار بدون ذلك في الإمداد (بعينه، من حيث ما هو جاهل به من جهة تركيبه الجسدي)⁽¹⁾، كأنه اتحد فيه جهة العلم والجهل حيث صار الأمر الواحد بالوحدة الحقيقية عالماً وجاهلاً في زمان واحد بالنسبة إلى أمر واحد (فهو العالم الجاهل)؛ لأن ما بالذات لا يزول بالغير، وإن اختفى به قبل تكشف الحجب عنه إذا كانت الهيئات الطبيعية حاجبة للنفس عما في الروح من الأسرار الكامنة كما أن السراج منير بكل حال، إلا أن أحجاب بينه وبين الجدار مانع من استنارة الجدار لا من نور السراج في ذاته، وإذا كان هو العالم الجاهل، وهما ضدان لتواردهما على محل واحد مع غاية الخلاف بينهما (فيقبل الاتصاف) بالإمداد فيكون هذا الجهل من كمالاته لا من نقائصه إذ بتثبته بذلك بربه في قبوله (بالأضداد، كما يقبل الأصل) أي: الحق تعالى (الاتصاف بذلك بالجليل والجميل) متضادان، (والباطن والظاهر) متضادان، (والأول والآخر) متضادان فاجتمعت في الأصل الأضداد من وجوه كثيرة.

(وهو) أي: الخاتم من كمال اتصافه بصفاته على الطاقة البشرية كأنه (عينه، وليس غيره) فيتصف بالضدين في مراتب العلم أيضاً من وجوه كثيرة، (فيعلم ولا يعلم) علم اليقين، (ويدري ولا يدري) عين اليقين، (ويشهد ولا يشهد) حق اليقين وشيث ابن آدم -عليهما السلام- (بهذا العلم) أي: علم استناد كل عطاء إلى ما منه من الذات والأسماء (سُمِّي شيئاً؛ لأن معناه) بالعبرانية الهبة أي: (هبة الله) استغنى عن الفاعل لتعيينه كأنه بهذا العلم كان نفس العطايا مع أنه أعظم هبة لآدم، مع أنه كان ممداً لمن عداه؛ فهو هبة من كل وجه، كأنه هبة كلية شاملة على الجزئيات، (فبيده مفتاح العطايا على اختلاف أصنافها ونسبها)، فإن روحه لكليته يتصرف بخلافة الحق في كل هذه الجزئيات، وكيف لا يكون كلياً (فإن الله وهبه لآدم ﷺ أول ما وهبه)، فلا بد أن يكون كلياً تنفرع منه الهبات الجزئية، وكيف لا يكون كلياً؟! (وما وهبه إلا منه)، وهو جامع للأسماء كلها فهبته جامعة لآثارها.

وإنما وهبه منه؛ (لأن الولد سر أبيه)، وإذا كان سره (فمنه خرج) سره، (وإليه عاد) السر حين صار هبة له (فما أتاه) أي: آدم ﷺ (غريب) من العطاء بل سره هو الذي أعطاه، وهذه المعرفة إنما تكمل (لمن عقّل عن الله تعالى) أنه ما أعطى شيئاً إلا ما علمه منه فاقترضه، ومقتضى عين السر سره؛ فهو المردود عليه.

[وكلُّ عطاء في الكون على هذا المجرى، فما في أحد من الله شيء ولا في أحد من سوى نفسه شيء، وإن تنوعت عليه الصور، وما كلُّ أحد يعرف هذا، وأن الأمر على ذلك إلا أحاد من أهل الله؛ فإذا رأيت من يعرف ذلك فاعتمد عليه، فذلك هو عين

(1) في نسخة: «العنصري».

صَفَاءِ خُلَاصَةِ خَاصَّةِ الْخَاصَّةِ مِنْ عُمُومِ أَهْلِ اللَّهِ، فَأَيُّ صَاحِبٍ كَشَفَ شَاهِدَ صُورَةٍ تُلْقَى إِلَيْهِ مَا لَمْ يَكُنْ عِنْدَهُ مِنَ الْمَعَارِفِ وَتَمَنَّهُ مَا لَمْ يَكُنْ قَبْلَ ذَلِكَ فِي يَدِهِ فَتِلْكَ الصُّورَةُ عَيْنُهُ لَا غَيْرُهُ؛ فَمَنْ شَجَرَةَ نَفْسِهِ جَنَى ثَمْرَةَ عِلْمِهِ، كَالصُّورَةِ الظَّاهِرَةِ مِنْهُ فِي مُقَابَلَةِ الْجَسْمِ الصَّقِيلِ لَيْسَ غَيْرِهِ، إِلَّا أَنْ الْحَلَّ أَوْ الْحَضْرَةَ الَّتِي رَأَى فِيهَا صُورَةَ نَفْسِهِ تُلْقَى إِلَيْهِ بِتَقَلُّبٍ مِنْ وَجْهِ حَقِيقَةِ تِلْكَ الْحَضْرَةِ].

ثُمَّ صَرَّحَ بِالتَّعْمِيمِ نَفِيًّا لِمَا يَتَوَهَّمُ مِنْ تَخْصِيصِ كَوْنِ الْوَلَدِ سِرِّ أَبِيهِ؛ فَقَالَ: (وَكُلَّ عَطَاءٍ فِي الْكَوْنِ عَلَى هَذَا الْمَجْرَى)، وَهُوَ رَدٌّ لِلشَّيْءِ مُقْتَضِي الْعَيْنِ الثَّابِتَةَ لِلشَّيْءِ عَلَيْهِ، (فَمَا فِي أَحَدٍ مِنَ اللَّهِ شَيْءٌ) ابْتِدَاءً مِنْ غَيْرِ اقْتِضَاءِ عَيْنِهِ إِيَّاهُ، وَإِذَا كَانَ كُلُّ عَطَاءٍ لِلشَّيْءِ مِنْ مُقْتَضِي عَيْنِهِ، (فَمَا فِي أَحَدٍ مِنْ سِوَى نَفْسِهِ شَيْءٌ، وَإِنْ تَنَوَّعَتْ عَلَيْهِ الصُّورُ) أَيُّ: صُورٍ الْعَطَايَا مَعَ وَحْدَةِ الْعَيْنِ الْقَابِلَةِ وَذَلِكَ لِاخْتِلَافِ اسْتِعْدَادَاتِهَا الْمُتَعَاقِبَةِ، وَكُلِّ اسْتِعْدَادٍ سَابِقٍ مَعَ الْأَمْرِ الْمُتَجَدِّدِ سَبَبٌ لِاسْتِعْدَادٍ لِاحِقٍ، وَكُلِّ اسْتِعْدَادٍ جَدِيدٍ يَقْتَضِي صُورَةَ جَدِيدَةً.

(وَمَا كُلُّ أَحَدٍ) مِنَ الْعَارِفِينَ (يَعْرِفُ هَذَا) ⁽¹⁾ أَيُّ: اقْتِضَاءُ كُلِّ عَيْنٍ صُورًا مُخْتَلِفَةً بِاسْتِعْدَادَاتِهَا الْمُخْتَلِفَةَ بَلْ يَتَوَهَّمُ أَنَّ اسْتِعْدَادَ كُلِّ عَيْنٍ لِمَا كَانَ مِنَ الْفَيْضِ الْأَقْدَسِ لَمْ يَكُنْ فِيهِ اخْتِلَافٌ، وَهُوَ غَلَطٌ إِذِ الْفَيْضُ الْأَقْدَسُ إِنَّمَا يَتَعَلَّقُ بِالْاسْتِعْدَادِ الْكُلِّيِّ، وَأَمَّا الْاسْتِعْدَادَاتُ الْجَزْئِيَّةُ الَّتِي هِيَ مِفَاضَةٌ، فَمِنْ الْفَيْضِ الْمُقَدَّسِ بِأَسْبَابٍ مُتَوَسِّطَةٍ، وَلَا يَعْرِفُ (أَنَّ الْأَمْرَ) الْإِلَهِيَّ الْكُلِّيَّ (ذَلِكَ) التَّفْصِيلُ يَتَفَصَّلُ إِلَى اسْتِعْدَادَاتٍ جَزْئِيَّةٍ، فَتَخْتَلِفُ الصُّورُ بِاخْتِلَافِ تِلْكَ الْاسْتِعْدَادَاتِ الْجَزْئِيَّةِ (إِلَّا أَحَادٍ مِنْ أَهْلِ اللَّهِ) الْمُحِيطُونَ بِتَفَاصِيلِ أَسْرَارِ الْقَدْرِ.

ثُمَّ بَالِغٌ فِي مَدْحِهِمْ بِقَوْلِهِ: (وَإِذَا رَأَيْتَ مَنْ يَعْرِفُ ذَلِكَ) مَعْرِفَةَ شَهَوْدِيَّةٍ، (فَاعْتَمِدْ عَلَيْهِ فَذَلِكَ عَيْنُ صَفَاءِ خُلَاصَةِ خَاصَّةِ الْخَاصَّةِ مِنْ عُمُومِ أَهْلِ اللَّهِ) الْوَاقِفِينَ عَلَى سِرِّ الْقَدْرِ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ عَامَةَ أَهْلَ اللَّهِ، إِنَّمَا يَعْرِفُونَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى مَا فَعَلَ بِهِمْ إِلَّا مَا عَلِمَ مِنْهُمْ، وَخَاصَّتَهُمْ عِلْمُوا أَنَّهُمْ أَعْطَوْهُ الْعِلْمَ بِهِمْ فَحَكَمَ عَلَيْهِمْ بِمَا عَلِمَ مِنْهُمْ، وَخَاصَّةُ الْخَاصَّةِ عِلْمُوا أَنَّهُمْ حَكَمُوا عَلَى اللَّهِ أَنْ يَحْكُمَ عَلَيْهِمْ بِمَا عَلِمَ مِنْهُمْ، وَخَاصَّتَهُمْ عِلْمُوا أَنَّ ذَلِكَ الْحَكْمَ يَحْسَبُ اسْتِعْدَادَهُمُ الْأَوَّلَ، وَصَفَاءُ الْخُلَاصَةِ عِلْمُوا أَنَّ الْاسْتِعْدَادَ الْأَوَّلَ يَفْصَلُ إِلَى هَذِهِ الْاسْتِعْدَادَاتِ الْمُخْتَلِفَةِ، وَأَمْرٌ كُلُّ شَيْءٍ رَاجِعٌ إِلَى عَيْنِهِ لَا غَيْرِهِ، وَإِذَا كَانَ كُلُّ عَطَاءٍ، وَفَيْضٌ فِي الْكَوْنِ لَا يَكُونُ إِلَّا عَنِ عَيْنِ الْمَعْطَى لَهُ وَنَفْسِهِ.

(فَأَيُّ صَاحِبٍ كَشَفَ) صُورِي (شَاهِدًا) مِنْ عَالَمِ الْمَثَالِ (صُورَةَ) لِشَخْصٍ إِنْسَانِيٍّ أَوْ

(1) إِنَّمَا قَالَ ﷺ: (يَعْرِفُ) وَلَمْ يَقُلْ: (يَعْلَمُ)؛ لِأَنَّ الْمَعْلُومَاتِ كُلَّهَا تَذْكَارُ، فَإِنَّمَا كَانَتْ مَعْلُومَةٌ ثَمَّ أُنْسِيَتْ ثَمَّ أَعْلِمْتُ، فَسُمِّيَتْ مَعْرِفَةً؛ لِأَنَّهَا مَسْبُوقَةٌ بِالْجَهْلِ بِخِلَافِ الْعِلْمِ، فَلِهَذَا إِنْ الْعِلْمُ صِفَةُ الْحَقِّ، وَالْمَعْرِفَةُ صِفَةُ الْكَوْنِ.

غيره (تُلْقَى) تلك الصورة (إليه) أي: إلى صاحب هذا الكشف (ما لم يكن عنده من المعارف، وتمنحه) من عطايا آخر (ما لم يكن قبل ذلك في يده فتلك الصورة) الخلقية المانحة (عينه) أي: عين صاحب هذا الكشف (لا غيره)، وإن غايرت صورته الحالية صورته المحسوسة ضرورة أن العطاء للشيء من عينه الثابتة في أي: صورة ظهرت له من الصور المختلفة باختلاف استعداداتها بحسب المواطن، وهذه الصور المختلفة كالشجرة المختلفة الأغصان إلى الجهات حصلت لنواة عينه الثابتة بحسب غرسها الذي هو موطنها؛ (فمن شجرة نفسه) أي: صورة عينه الثابتة (جنى ثمرة غرسه) ⁽¹⁾، وهي المعارف الملقاة إليه من تلك الصورة.

ثم شبه عينية هذه الصورة المثالية الملقاة للمعارف المانحة ما لم يكن عنده قبل ذلك بصورته المحسوسة مع ما بينهما من التفاوت بعينه ما يظهر في المرايا الجسمية لصور من يقابلها مع ما بينهما من الاختلاف؛ فقال: (كالصورة الظاهرة) لشخص (في مقابلة الجسم الصقيل)، فإن ما يظهر فيه عينه (ليس غيره) فكذا ما يظهر في عالم المثال ليس غيره (إلا أن المحل والحضرة التي رأى فيها) صاحب هذا الكشف صورته (نفسه تلقى إليه)، ويمنحه (تنقلب) ⁽²⁾ أي: تتغير (من وجه بحقيقة) أي: بمقتضى حقيقة (تلك الحضرة) المثالية بحسب المعنى الغالب على صاحب الرؤية، أو المرئي له .

[كما يظهر الكبير في المرأة الصغيرة صغيراً، ويظهر غير المستطيل والمتحرك في المستطيلة مُستطِلاً، والمتحركة مُتحرِّكاً، وَقَدْ تُعْطِيهِ انْتِكَاسُ صُورَتِهِ مِنْ حَضْرَةِ خَاصَّةٍ، وَقَدْ تُعْطِيهِ عَيْنٌ مَا يَظْهَرُ مِنْهَا فَيُقَابِلُ الْيَمِينَ مِنْهَا الْيَمِينَ مِنَ الرَّائِي، وَقَدْ يُقَابِلُ الْيَمِينَ الْيَسَارَ وَهُوَ الْغَالِبُ فِي الْمَرَايَا بِمَنْزِلَةِ الْعَادَةِ فِي الْعُمُومِ، وَبِخَرَقِ الْعَادَةِ يُقَابِلُ الْيَمِينَ الْيَمِينَ، وَيَظْهَرُ الْانْتِكَاسُ، وَهَذَا كُلُّهُ مِنْ أَعْطِيَاتِ حَقِيقَةِ الْحَضْرَةِ الْمُتَجَلِّي فِيهَا الَّتِي أُنْزَلْنَا مِنْزِلَةَ الْمَرَايَا، فَمَنْ عَرَفَ اسْتِعْدَادَهُ عَرَفَ قَبُولَهُ، وَمَا كُلُّ مَنْ عَرَفَ قَبُولَهُ، يَعْرِفُ اسْتِعْدَادَهُ إِلَّا بَعْدَ الْقَبُولِ، وَإِنْ كَانَ يَعْرِفُهُ مُجْمَلًا، إِلَّا أَنْ بَعْضَ أَهْلِ النَّظَرِ مِنْ أَصْحَابِ الْعُقُولِ الضَّعِيفَةِ يَرَوْنَ أَنَّ اللَّهَ لَمَّا ثَبَّتَ عِنْدَهُمْ أَنَّهُ فَعَالٌ لَمَّا يَشَاءُ، جَوَّزُوا عَلَى اللَّهِ مَا يُنَاقِضُ الْحِكْمَةَ، وَمَا هُوَ الْأَمْرُ عَلَيْهِ فِي نَفْسِهِ، وَلِهَذَا عَدَلَ بَعْضُ النَّظَارِ إِلَى نَفْيِ الْإِمْكَانِ، وَإِثْبَاتِ الْوُجُوبِ بِالذَّاتِ وَبِالْغَيْرِ، وَالْمُحَقَّقُ يُثَبِّتُ الْإِمْكَانَ، وَيَعْرِفُ حَضْرَتَهُ، وَالْمُمْكِنَ وَمَا هُوَ الْمُمْكِنُ، وَمَنْ أَيْنَ هُوَ مُمْكِنٌ، وَهُوَ بَعِينُهُ وَاجِبٌ بِالْغَيْرِ؛ وَمِنْ أَيْنَ صَحَّ عَلَيْهِ اسْمُ الْغَيْرِ الَّذِي اقْتَضَى لَهُ الْوُجُوبَ، وَلَا يَعْلَمُ هَذَا التَّفْصِيلَ إِلَّا الْعُلَمَاءُ بِاللَّهِ خَاصَّةً].

ثم صرَّح بالمقصود: وهو تشبيه هذا الاختلاف بالاختلاف بين صور المرايا

(1) في نسخة: «علمه».

(2) في نسخة: «بتقلب».

المحسوسة، وصورة الرائي؛ فقال: (كما يظهر الكبير في المرأة الصغيرة صغيراً وفي) المرأة (المستطيلة) يظهر (مستطيلاً)، وفي المرأة (المتحركة) يظهر (متحركاً) فهذه وجوه الاختلافات بين صورة الرائي، وبين ما يظهر في المرايا بحسب اختلافها في أنفسها.

ثم أشار إلى الاختلاف بحسب أوضاع المرايا فقال: (وقد تعطيه) أي: المرأة الرائي (انتكاس صورته من حضرة خاصة) كالواقف على طرف الحوض مستويًا تسفل رأسه، وتعالى رجلاه، (وقد تعطيه عين ما يظهر) بحسب الوضع كمرآة الحديد الموضوعة أمام الوجه (فيقابل اليمين منها) أي: من صورة المرأة (اليمن من الرائي) فتقع الموافقة من هذا الوجه على خلاف القياس في تقابل شخصين في عالم الحس مع ما ذكرنا من المخالفة بينهما في الصغر والاستطالة والتحرك، (وقد يقابل اليمين منها اليسار) من الرائي، (وهو الغالب في المرايا) المثالية، وقد يقع ذلك في موضع الارتفاع من مقعر الجسم الصقيل كالظواهر تظهر صورة في موضع الانخفاض منه، وأخرى في موضع الارتفاع يخالفه إحداها يمينًا ويسارًا (بمنزلة العادة في العموم)، أي: بمنزلة رؤية شخص شخصًا آخر أمام وجهه، (وبخرق العادة) في المرئي المثالية (يقابل اليمين) من الصورة الظاهرة في تلك المرأة (اليمن) من الرائي، (ويظهر الانتكاس) أيضًا في صورة تلك المرأة، فهذه جملة وجوه الاختلاف بين صورة الرائي، وصور المرايا الحسية والمثالية، (وهذا) الاختلاف صورة المرئي لصورة الرائي في عالم المثال (كله من أعطيات) أي: مقتضيات (الحضرة المتجلى فيها) أي: بحسب استعداد الرائي فيها، أو المرئي له فيها (التي أنزلناها منزلة المرايا) المحسوسة المختلفة، وإن لم تكن تلك الحضرة مرآة، ولا اختلاف فيها وإنما هو فيما يرى فيها بحسب الرائي أو المرئي⁽¹⁾.

فلذلك قال: (فمن عرف استعداده) أي: مقتضى استعداداته المختلفة بحسب أحواله (عرف قبوله) بحسب كل حال لتلك الصور قبل وقوع ذلك على التفصيل، (وما كل من عرف قبوله) لاختلافها حين وقوعه (يعرف استعداده) لذلك القبول (إلا بعد) حصول (القبول) على سبيل التفصيل، (وإن كان يعرفه) أي: الاستعداد قبل القبول أو القبول بحسبه (مجملاً)؛ لأنه لا اطلاعه على سر القدر يعلم أنه لا يقبل إلا ما يستعد له لاقتضاء الحكمة مع عموم الجود الاقتصار على حد الاستعداد هذا ما استقر عليه رأي المحققين من الصوفية وغيرهم، (إلا أن بعض أهل النظر من أصحاب العقول الضعيفة، يرون أن الله) يفعل بالأشياء ما يشاء

(1) فالحاصل أن جميع ما يُرى من الصور في حضرات متعددة متنوعة سرية أو روحية أو قلبية أو خيالية أو حسية هي عينه لا غيره، ظهرت بحكم المرئي أو بحسب المجالي، والتنوع من أحكام الحضرات والمظاهر والمرايا والعين ثابتة. وهكذا الأمر في الإلهيات، فإنه يظهر بحكم المظاهر، فإنها كالمرايا للوجه الحق سبحانه وهو ثابت لا يتغير أصلاً.

استعدت له أم لا (لما ثبت عندهم أنه فعَّالٌ لما يشاء)، ولو كان فعله منوطاً بالاستعداد لكان موجِباً لا مختاراً؛ ولذلك (جوِّزوا على الله ما يناقض الحكمة)، وهي الاقتصار على قدر الاستعداد، وما يناقض (ما هو الأمر عليه في نفسه) مما علمه الحق تعالى وقدره، (ولهذا) أي: وللتقصي عن شبهة هؤلاء القائلين بأن الفاعل على وفق الاستعداد لا يكون فعالاً لما يشاء، وإن كان موافقاً للحكمة مع ثبوتها بالنص (عدل) في الجواب عنها (بعض النُّظار) عن جادة الصواب (إلى نفي الإمكان، وإثبات الوجوب) لكل موجود إما (بالذات، أو بالغير) قائلاً: بأنه فعال لما يشاء على سبيل فرض ثبوت الإمكان لكنه ليس بثابت إذ المشيئة في الفعل وتركه، إنما تتأتى في الممكن لكن نفي الإمكان يستلزم نفي الممكن، وفاعل بالحكمة على تقدير الوجوب، وهو ثابت للمحدثات بالغير، وهو استعدادها الموجب لفعل الفاعل بحسبه، وإنما لم يكن هذا جادة الصواب؛ لأنه راجع إلى القول بالموجب بالذات؛ وهو مذهب الفلاسفة (والمحقق) القابل بأن فعله بالمشيئة والحكمة جميعاً (يثبت الإمكان) ليثبت له القول بالمشيئة على سبيل التحقيق دون مجرد الفرض، وهو استواء نسبة الوجود والعدم إلى الشيء (ويعرف حضرته)، وهو العلم الإلهي الذي تميزت فيه الأعيان الممكنة، ويعرف (الممكن وما هو الممكن) أي: ما هو ماهيته وهو العين الثابتة مع قطع النظر عن استعداده، (ومن أين هو ممكن).

وهو أن استعداده لا يوجب الفيض من المبدأ الفياض بطريق الإلجاء؛ بل بالاختيار؛ لكن السنة الإلهية جارية بأن فعله تابع لاستعداده، ولذلك (هو بعينه واجب) الوجود (بالغير) الذي هو الاستعداد الموجب للفعل بحسب جريان السنة الإلهية، رعاية للحكمة والجود، ويعرف المحقق أيضاً أن الوجود، وإن كان واحداً وهو واجب بالذات؛ فهذا ليس بواجب بالذات؛ بل هو غيره ووجوبه بالغير فيعرف (من أين صح عليه اسم الغير الذي اقتضى له الوجوب) بالغير، وذلك أن الوجود إنما وجب بالذات في ذاته لا في المظاهر؛ بل إنما وجب فيها باستعداداتها، وإن الظاهر في المظاهر صورة الوجود، ولم يحل فيها الوجود فهو غيره، (ولا يعلم هذا التفصيل إلا العلماء بالله خاصة) إذ غيرهم إما قابل بالمشيئة مع جواز مناقضة الحكمة، أو بالإيجاب على وفق الحكمة بلا مشيئة، ولا يعرف الممكن ما هو في نفسه، ولا جهة إمكانه، ولا يعرف جهة الاتحاد له مع الحق مع جهة المباينة، بل إما أن يكون بالحلول أو بالاتحاد المطلق، أو بالمباينة المطلقة بين الحق والخلق؛ فافهم، فإنه مزلة للقدم.

[وَعَلَى قَدَمِ شَيْثٍ يَكُونُ آخِرُ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ مِنْ هَذَا النَّوْعِ الْإِنْسَانِي، وَهُوَ حَامِلٌ أَسْرَارِهِ، وَلَيْسَ بَعْدَهُ وَوَلَدٌ فِي هَذَا النَّوْعِ؛ فَهُوَ خَاتَمُ الْأَوْلَادِ، وَتُوَلَّدَ مَعَهُ أُخْتُ لَهُ فَتَخْرُجُ قَبْلَهُ، وَيَخْرُجُ بَعْدَهَا وَيَكُونُ رَأْسُهُ عِنْدَ رِجْلَيْهَا، وَيَكُونُ مَوْلَدُهُ بِالصَّيْنِ، وَلَقَّتْهُ لُغَةٌ بَلَدَهُ وَيَسْرِي الْعَقْمُ فِي الرَّجَالِ وَالنِّسَاءِ، فَيَكْثُرُ النِّكَاحُ مِنْ غَيْرِ وِلَادَةٍ وَيَدْعُوهُمْ إِلَى اللَّهِ فَلَا يُجَابُ إِذَا

قَبْضُهُ اللهُ وَقَبْضَ مُؤْمِنِي زَمَانِهِ بَقِي مَنْ بَقِيَ مِثْلَ الْبَهَائِمِ لَا يُحْلُونَ حَلَالًا وَلَا يُحْرَمُونَ حَرَامًا، يَتَصَرَّفُونَ بِحُكْمِ الطَّبِيعَةِ شَهْوَةً مُجْرَدَةً عَنِ الْعَقْلِ وَالشَّرْعِ فَعَلَيْهِمْ تَقْوَمُ السَّاعَةُ].

(وعلى قدم شيث عليه السلام) أي: طريقة سيره إلى الله، وفي الله، وباللله، وعن الله (يكون آخر مولود يولد من هذا النوع الإنساني)، ليكون آخر ما وهب لآدم عليه السلام كأول ما وهب له من الكَمَلِ تَنْبِيهًا عَلَى أَنَّ النِّهَايَةَ كَالْبَدَايَةِ، وَأَنَّ الخَاتِمَةَ كَالسَّابِقَةَ، وَالتَّقْيِيدَ بِالنُّوعِ الْإِنْسَانِيِّ يَشِيرُ إِلَى عَدَمِ انْقِطَاعِ وِلَادَةِ الدُّوَابِّ بِذَلِكَ، (وهو حامل أسرارهِ) أي: علومه المتعلقة بالعتاء بل وغيرها وسائر أحواله، وليس المراد خاتم الكمالات الإنسانية فقط به، بل (ليس بعده ولد في هذا النوع) لانتفاء الكمال المطلوب من خلق الإنسان به من كل وجه (فهو خاتم الأولاد) لا كما يقوله الفلاسفة: من أنه لا انتفاء لأفراد الإنسان، (فتولد معه أخت له)؛ ليكون ختم الولادة بالصنفين، وقد كانت ولادة آدم عليه السلام بنفسه كذلك (فتخرج) أخته (قَبْلَهُ، وَيُخْرِجُ) هو (بعدها) ليكون الختم الحقيقي بالأكمل (يكون رأسه عند رجليها)؛ لتكون ولادته على النهج الطبيعي لكمال حالهما، (ويكون مولده بـ«الصين»؛) لأنه أقصى البلاد كما أنه أقصى الأولاد، (ولغته لغة بلده) ليتمكن دعوتهم إلى الله تعالى، (ويسري العقم في الرجال والنساء)، أي: من الجانبين تحقيقًا لختميته فلا يولد صغير يموت قبل الاستعداد للكمال الإنساني، لئلا يكون فيهم من لا يبلغه دعوته فلا يكون من الشرار الموجبين لقيام الساعة، وذلك أنه (يدعوهم إلى الله) بجملة أسرار شيث (فلا يُجَاب) إذ لو أُجِيبَ لكان فيهم إنسان كامل يجب حفظ العالم من أجله، فلا يقرب فتاؤه مع وجوده، وهذا ينافي ختميته، (فإذا قبضه الله، وقبض مؤمني زمانه بقي من بقي مثل البهائم) ليس فيهم من الكمالات الإنسانية، ولذلك (لا يُحْلُونَ حَلَالًا، وَلَا يُحْرَمُونَ حَرَامًا)؛ لأن ذلك مخصوص بأهل الكمال من الإنسان غير معطى للبهائم، فهم (يتصرفون) في أنفسهم وفي العالم (بحكم الطبيعة شهوةً) أي: لأجلها (مجردةً عن الشرع والعقل) ⁽¹⁾ اللذين يهما الكمال الإنساني أحدهما كنور القمر، والثاني كنور الشمس (فعليهم تقوم الساعة) لعدم من يحفظ لأجله عالم الدنيا، وهو الإنسان الكامل القائم بقوانين الشرع والعقل جميعًا فافهم، والله الموفق والملمم.

ولما فرغ عن بيان ظهور الأسماء الإلهية في المظاهر، وهو جهة التشبيه شرع في بيان تنزهها في أنفسها عن النقائص الإمكانية ليشير إلى أنها لا تلحقها ولا الذات، وإن ظهرت في المظاهر.

(1) إنما قال: مجردة عن العقل؛ ليخرج منه النواميس الوضيعة الحكمية العقلية، فإنها رهبانية ابتدعوها، وما رعوها حق رعايتها، فهم بمعزل عنه.

الفصل النوحى

فص حكمة سبوحية⁽¹⁾ في كلمة نوحية

أي: ما يتزين به، ويكمل العلم اليقيني المتعلق بتنزيه الأسماء، والصفات الإلهية عن النقائص الإمكانية، ظهر ذلك العلم بزيبته وكماله في الحقيقة الجامعة المنسوبة إلى نوح عليه السلام لغلبة التنزيه في دعوته لقومه؛ لغلبة التشبيه عليهم حتى اعتقدوا في الأسماء الإلهية أنها أجسام فاتخذوا الأصنام صوراً لها يعبدونها فوجب أن يدعوهم إلى التنزيه المحض في بعض الأحيان، وإن كان اعتقاده التنزيه، لم يكن بحيث يمنع من ظهوره في المظاهر، أو من إثبات الصفات الوجودية التي لها مناسبة للخلق لكنه لم يتعرض لذلك في دعوته في بعض الأحيان خوفاً من استقرار التشبيه عليهم؛ لغلبته فيهم لكنه قد دعاهم أيضاً حيناً إلى التشبيه المحض في الظاهر ليجذبهم إلى إجابته بما يناسبهم.

[اعلم أن التنزيه عند أهل الحقائق في الجنب الإلهي عين التحديد والتقييد؛ فالمنزّه إمّا جاهلٌ وإمّا صاحب سوء أدب، ولكن إذا أطلقاه وقالاه، فالقائل بالشرائع المؤمن إذا نزهه 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 الفاتت وهو كمن آمن ببعض وكفر ببعض، ولا سيما وقد علم أن السنة الشرائع الإلهية إذا نطقت في الحق تعالى بما نطقت به إنما جاءت به في العموم على المفهوم الأول، وعلى الخصوص على كل مفهوم يفهم من وجوه ذلك اللفظ بأي لسان كان في وضع ذلك اللسان؛ فإن للحق في كل خلق ظهوراً خاصاً، فهو الظاهر في كل مفهوم].

(اعلم أن التنزيه) أي: المطلق المانع من ظهور الحق في المظاهر، ومن إثبات الصفات الوجودية له (عند أهل الحقائق في الجنب الإلهي) قيد بذلك؛ لأنهم قائلون بمطلق التنزيه في الذات من حيث هي (عين التحديد) له بتناهي ظهوره، وهو أنه ظاهر لذاته في ذاته لا غير، وعين (التقييد) له بوجوه المباينة مع الخلق مع امتناع ذلك في شأنه بالإجماع، أما عندنا فلو جوب ظهوره في المظاهر، وأما عند المتكلمين؛ فلأنه يستدل عليه بخلقه، ولا بد من مناسبة الدليل للمدلول، وأما عند الحكماء فلا بد من مناسبة الفاعل للمفعول، فلا ينبغي أن يبالغ فيه بحيث ينفي عنه التشبيه الموجب لظهوره في المظاهر، أو للصفات الوجودية له لدلالة النصوص على ذلك كآية النور، وكقوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ

(1) السبوح: بمعنى المسبح اسم مفعول كالمقدس، ومعناه المنزه عن كل نقص وآفة.

وَلَيْكِبَ اللَّهُ رَمَى ﴿ [الأنفال:17]، وكقوله: «جمعت فلم تطعمني، ومرضت فلم تعدني»⁽¹⁾، وكقوله: «كنت سمعه وبصره»⁽²⁾، وكحديث التحول في الصور يوم القيامة. بل إنما يجب نفي التشبيه الموجب لكونه جسمًا أو عرضًا، أو ما في حكمهما كاعتقاد أهل الشرك والمشبهة، (فالمنزّه) أي: القائل بالتنزيه المطلق (إما جاهل) بما له من الصفات الوجودية كالمعتزلة والفلاسفة، أو بظهوره في المظاهر كعامة المتكلمين، (وإما صاحب سوء أدب) يعرف صفاته الوجودية، وظهوره من ظواهر النصوص لكنه يقتصر في الاعتقاد، أو القول على التنزيه المحض كمن يقتصر في اعتقاد السلطان، أو مدحه له أنه ليس بكلب، ولا فأرة، ولا حمار.

ولذلك ضم المحققون إلى قوله: ﴿سُبْحَانَ اللَّهِ﴾ [الصفات:159]، قول: ﴿وَأَحْمَدُ لِلَّهِ﴾ [الصفات:182]، أو ﴿بِحَمْدِهِ﴾ [الإسراء:53].

ثم أشار إلى أن الجهل والإساءة لا يفضيان إلى الكفر إذا لم ينضم إلى أحدهما إنكار الشرائع الواردة بإثبات الصفات الوجودية، أو بالظهور.

فقال: (ولكن إذا أطلقاه) أي: اعتقد إطلاق التنزيه، (وقالاه) أي: اقتصرنا عليه في الذكر بأن قالوا: سبحان الله فقط؛ فلا يخلوا، إما أن يقولوا: بالشرائع مع التأويل أو بإنكارهما مطلقًا (فالقائل بالشرائع): وإن أولها على خلاف الواقع، ولو من وجه المؤمن كالمعتزلة، وكالفلاسفة لو لم يقولوا: بقدوم العالم، ونفي حشر الأجساد، ونفي العلم بالحوادث الجزئية ممن يعترف بالشرائع، ويأولها بخلاف منكريها، فإنهم كفره، ولظهور أمرهم لم يتعرض لهم.

ثم القائل بالشرائع، وإن قلنا بإيمانه فإيمانه ناقص؛ لأنه (إذا نزهه) ووقف عند التنزيه في المدح، (ولم ير غير ذلك) في الاعتقاد، وفيه إشعار بأن المنزه إذا لم يقف عنده، ولم يكن يرى غيره بل أثبت الصفات الوجودية، وظهوره في المظاهر فهو كامل الإيمان ليس داخلًا في قوله: (فقد أساء الأدب) بالافتقار على الصفات السلبية، وإثبات الغير مع الله من كل وجه مع الإجماع على نفي الضد عنه، (وأكذب الحق والرسول) فيما ورد في الصفات الوجودية والظهورية، وإن أول تأويلها غير مطابق للواقع، ولو من وجه، (وهو لا يشعر) بتكذيبه لتأويله، (ويتخيل أنه) بتأويله (في) الاعتقاد (الحاصل) مطابقتها للواقع، (وهو في) الاعتقاد (الغائب)⁽³⁾ المطابقة، وإن طابق باعتبار ذاته لكن لا يطابق باعتبار

(1) رواه ابن حبان (24/2)، والبيهقي في «شعب الإيمان» (177/19).

(2) سبق تخريجه. (3) في نسخة: «الفائت».

أسمائه المقتضية لظهوره في المظاهر؛ ولذلك (هو كمن آمن ببعض) من الكتاب، (وكفر ببعض)؛ لأنه آمن ببعض الوجوه المفهومة منه، وهو وجه التأويل المطابق من وجه دون وجه، وكفر ببعض الوجوه المفهومة منه، وهو وجه الظاهر المطابق لظهوره في المظاهر.

(ولا سيما وقد علم) بمقتضى قوله ﷺ: «إن للقرآن ظهراً وباطناً، وحداً ومطلعاً»⁽¹⁾ (أن السنة الشرائع الإلهية) أي: ألفاظ الكتاب والسنة (إذا نطقت في الحق تعالى بما نطقت به) سواء كانوا مما يدل على ظهوره في المظاهر، وعلى الصفات الثبوتية أم لا، (إنما جاءت به) أي: بذلك المنطوق (في العموم) أي: في حق العوام الذين لا يطلعون على التأويلات (على المفهوم الأول) الظاهر المطابق لاعتبار ما من اعتبارات الحق، وإلا كان تضليلاً لهم محضاً (وعلى الخصوص) أي: وفي حق الخصوص، ولفظه على تشير إلى أن هذه الوجوه كلها غالبية عليهم؛ لغلبة روحانيتهم على نفوسهم الحاجبة عن الأسرار (على كل مفهوم يفهم من وجوه ذلك اللفظ) بطريق المطابقة، والتضمن والالتزام ما لم يتناقض بخلاف الحشوية المقتصرين على الظواهر، والباطنية المقتصرين على التأويلات، وفي معانهم أهل الطامات من المتصوفة لكن تأويل الباطنية بكل حال باطل، وتأويل أهل الطامات قد يصح لو اعترفوا بالظاهر (بأي لسان كان) من العربية، والعبرية، والسريانية، وفيه تعريض بأهل التشبيه من المسلمين واليهود يعتبر كل مفهوم له (في وضع ذلك اللسان) أي: مما لوضعه فيه دخل بأي طريق كان مما ذكرنا المناسب للموضع، وكل منها يجب الإيمان به بمقتضى الحديث السابق، وكيف لا؟ فإنه مظهر من مظاهر الحق (فإن للحق في كل خلقٍ ظهوراً) فكيف لا يكون له ظهور في مفهومات كلامه، (فهو الظاهر في كل مفهوم) من تلك المفهومات، وظهور الصورة موجب للعلم بذي الصورة فهو موجب للإيمان: وهو التصديق بأنه من صورته.

[وَهُوَ الْبَاطِنُ عَنْ كُلِّ فَهْمٍ إِلَّا عَنْ فَهْمٍ مَنْ قَالَ: إِنَّ الْعَالَمَ صُورَتُهُ وَهُوِيَّتُهُ، وَهُوَ الْأَسْمُ الظَّاهِرُ، كَمَا أَنَّهُ بِالْمَعْنَى رُوحٌ مَا ظَهَرَ، فَهُوَ الْبَاطِنُ، فَنَسَبْتُهُ لِمَا ظَهَرَ مِنْ صُورِ الْعَالَمِ نَسْبَةَ الرُّوحِ الْمُدَبِّرِ لِلصُّورَةِ، فَيُؤْخَذُ فِي حَدِّ الْإِنْسَانِ مَثَلًا ظَاهِرُهُ وَبَاطِنُهُ، وَكَذَلِكَ كُلُّ مَحْدُودٍ، فَالْحَقُّ مَحْدُودٌ بِكُلِّ حَدٍّ].

ثم أشار إلى أنه لغاية ظهوره بكثرة المظاهر بطن عن أكثر الإنهام فقال: (وهو الباطن عن كل فهمٍ إلا عن فهم، من قال: إن العالم صورته) أي: مظهر لوجوده (وهويته) أي: محل الإشارة الحسية إليه، وإن كان في نفسه منزها عن الصور، وقبول

(1) ذكره أبو طالب المكي في «قوت القلوب» (68/1)، والغزالي في «إحياء علوم الدين» (1)

الإشارة الحسية فإنه لقبول ظهوره في العالم يقبل ظهوره في المفهومات بخلاف من أنكر ظهوره في العالم، فإنه ينكر ظهوره في المفهومات أيضاً فيبطن عن فهمه، وكيف لا يكون العالم مظهرًا له، (وهو الاسم الظاهر) أي: سبب تسميته بالظاهر.

ثم شبه بطونه في المفهومات ببطونه في العالم مع غاية ظهوره فيهما؛ فقال: (كما أنه) أي: الحق مع غاية ظهوره في صور العالم (بالمعنى) أي: بالحقيقة (روح ما ظهر) أي: روح تلك الصور التي ظهرت منه يدبر فيها تدبير الروح للبدن، وروح كل شيء باطنه (فهو الباطن) باعتبار حقيقته لا صورة له ولا ظهور، وإذا كان هو الباطن بالنسبة إلى العالم مع ظهور صورة ظاهرة، وباطنة فيه باعتبار أرواحه وأجسامه (فنبسته) من حيث المعنى والحقيقة التي بها بطونه المطلق (لما ظهر من صور العالم) الروحانية والجسمانية التي هي مظاهر باطنه من وجه، ومظاهر ظاهرة (نسبة الروح) الإنساني (المدبر للصورة) الإنسانية، إذ بوجوده قوام وجود كل شيء، إذ لو فرض له عدم أو غيبة لانعدمت الأشياء، وإذا كان الحق بمنزلة الروح لأرواح الأشياء، وأجسامها لا تحقق لها بدولة (فيؤخذ في حدّ الإنسان مثلاً باطنه) باعتبار ظهور باطنه في روحه، (وظاهره) باعتبار ظهور ظاهره في جسمه، وليس المراد بالحد التعريف.

ولذلك قال: (وكذلك كل محدود) في الموجودات يؤخذ فيها ظاهر (الحق) باعتبار جسمه وباطنه باعتبار روحه أو قوته بالحق باعتبار ظهور باطنه وظاهره في الموجودات (محدود بكل حد) تعريفي للمظاهر مع أنه ليس بمحدود في نفسه لا باعتبار التناهي، ولا باعتبار الحد التعريفي.

[وَصُورُ الْعَالَمِ لَا تَنْضَبُطُ وَلَا يُحَاطُ بِهَا وَلَا تُعْلَمُ حُدُودُ كُلِّ صُورَةٍ مِنْهَا إِلَّا عَلَى قَدَرٍ مَا حَصَلَ لِكُلِّ عَالَمٍ مِنْ صُورَةٍ، فَلِذَلِكَ يُجْهَلُ حَدُّ الْحَقِّ فَإِنَّهُ لَا يُعْلَمُ حَدَّهُ إِلَّا بِعِلْمِ حَدِّ كُلِّ صُورَةٍ، وَهَذَا مُحَالٌ حُصُولُهُ: فَحَدُّ الْحَقِّ مُحَالٌ، وَكَذَلِكَ مَنْ شَبَّهَهُ وَمَا نَزَّهَهُ فَقَدْ قَيَّدَهُ وَحَدَّدَهُ وَمَا عَرَفَهُ، وَمَنْ جَمَعَ فِي مَعْرِفَتِهِ بَيْنَ التَّنْزِيهِ وَالتَّشْبِيهِ وَوَصَفَهُ بِالْوَصْفَيْنِ عَلَى الْإِجْمَالِ؛ لِأَنَّهُ يَسْتَحِيلُ ذَلِكَ عَلَى التَّفْصِيلِ لِعَدَمِ الْإِحَاطَةِ بِمَا فِي الْعَالَمِ مِنَ الصُّورِ، فَقَدْ عَرَفَهُ مُجْمَلًا لَا عَلَى التَّفْصِيلِ كَمَا عَرَفَ نَفْسَهُ مُجْمَلًا لَا عَلَى التَّفْصِيلِ، وَلِذَلِكَ رَبَطَ النَّبِيُّ ﷺ مَعْرِفَةَ الْحَقِّ بِمَعْرِفَةِ النَّفْسِ؛ فَقَالَ: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ؛ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»⁽¹⁾، وقال تعالى: ﴿سَتْرِهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ﴾ [فصلت: 53]، وهو ما خرج عنك ﴿وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾ وهو عينك ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ﴾، أي للناظرين ﴿أَنَّهُ الْحَقُّ﴾

(1) رواه أبو نعيم في «الحلية» (208/10)، وذكره العجلوني في «كشف الخفاء» (262/2)،

والمناوي في «فيض القدير» (291/1).

[فصلت: 53] من حيث إنك صورته وهو روحك، فَأَتَتْ لَهُ كَالصُّورَةِ الْجَسْمِيَّةِ لَكَ، وَهُوَ لَكَ كَالرُّوحِ الْمُدَبِّرِ لَصُّورَةِ جَسَدِكَ، وَالْحَدُّ يَشْمَلُ الظَّاهِرَ وَالْبَاطِنَ مِنْكَ].

ثم أشار إلى أنه لا يمكن تحديده بحدود المظاهر حدًا مستجمعًا لحدودها بقوله: (وصور العالم لا تنضبط) بما فيها من العوالم المشخصة، (ولا يحاط بها) عددًا، (ولا يعلم حدود كل صورة منها) لعسر الاطلاع على ذاتياتها بل على أعراضها اللازمة الشاملة (إلا على قدر ما حصل لكل عالم من صورة) أي: من معرفة بعض حدود صور العالم (فلذلك) أي: فللجهل ببعض صور العالم بل أكثرها (بجهل حد الحق) باعتبار ظهوره في المظاهر، (فإنه لا يعلم حده) الجامع لحدود الأشياء (إلا يعلم حد كل صورة) من صور العالم، (وهو)⁽¹⁾ أي: علم حدودها كلها (محال حصوله) للبشر، (فحد الحق) من حيث الظهور في جميع المظاهر حصول العلم به (محال) أيضًا للبشر، (وكذلك) أي: مثل المنزه على الإطلاق في الجهل، وإساءة الأدب بل أشد منه بكثير (من شبهه) على الإطلاق، حتى جعله من الأجسام، (وما نزهه) عن نقائص الإمكان (فقد قيده) بقيود يحتاج بها إلى مخصص يخصصه بها إذ جعله من الأجسام يستلزم تقيده بالصورة الجسمية والتنوعية والشخصية مع العوارض المشخصة، (وحدده) بأن ألزمه التناهي في الذات بالمقدار لوجوب تناهي الأبعاد الجسمية بخلاف تجديد المنزه؛ فإنه متناه في الظهور في ذاته لا يتعداها إلى سائر المظاهر، ولذلك (ما عرفه) أصلًا بخلاف المنزه، فإنه عرفه من وجه هو الأصل بالنظر إلى الذات؛ فلذلك كان مؤمنًا، وهذا كافر، (ومن جمع في معرفته بين التنزيه) باعتبار الذات والصفات السلبية، (والتشبيه) باعتبار ظهوره في المظاهر والصفات الوجودية (ووصفه بالوصفين) معًا بأن يقول: إنه حال ظهوره في المظاهر منزه عن الحلول فيها، والاتحاد من كل وجه بها، وإنه حال تنزهه عنها ظاهر فيها (على الإجمال) بأن يقول: إنه منزه عن كل ما لا يليق به من النقائص الإمكانية، وظاهر بصور أسمائه التي لا تنهاى في صور العالم، وإنما قيد بالإجمال؛ (لأنه يستحيل ذلك) أي: وصفه بهما (على التفصيل) لتوقفه على المعرفة التفصيلية بصور العالم التي ينزهه الحق عن وجوه إمكاناتها، وتشبه أسماؤه بما ظهر فيها من صورها لكنها في حق المخلوق محال (لعدم الإحاطة بما في صور العالم)⁽²⁾، وقوله: (فقد عرفه) خبر لقوله: ومن جمع (مجمالاً لا على التفصيل)، لا باعتبار الذات، ولا باعتبار الظهور، وهي غاية ما يمكن للمخلوق من معرفته الحق (كما عرف نفسه) الناطقة مع دوام حضورها له بحيث لا يغفل عنها أصلًا (مجمالاً لا على التفصيل).

(2) في نسخة: «من الصور».

(1) في نسخة: «وهذا».

ولذلك وقع فيه الاختلاف الذي قلما وقع مثله في موضع آخر؛ (ولذلك) أي: ولأجل أنه لا يمكن معرفة الحق إلا على الإجمال كمعرفة النفس (ربط النبي ﷺ معرفة الحق بمعرفة النفس) تنبيهاً على أنها مع غاية قربها، ودوام حضورها إذا لم تعرف إلا بالإجمال، فكيف يعرف الحق مع غاية بعده عن العقول والأوهام إلا بالإجمال.

وقال تعالى عطف على قوله: «ربط» أي: ولذلك (قال تعالى): ﴿سَتْرِهِمْ ءَأَيِّنَاتًا﴾ [فصلت: 53] أي: ظهور أسائنا وصفاتنا ﴿فِي الْآفَاقِ﴾ [فصلت: 53]، (وهو ما خرج عنك) من صور العالم، فأحال معرفته على معرفة الآفاق، ولا تعرف الآفاق إلا بالإجمال، فلا يعرف الرب إلا بالإجمال ﴿وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾ [فصلت: 53]، وهو عينك) أي: ذاتك فأحال معرفته عليها أيضاً، كما أحال النبي ﷺ معرفته عليها، وهي أيضاً إجمالية ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ﴾ [فصلت: 53]، أي: للناظرين) في حقائقها الممكنة التي لا وجود لها بأنفسها فسر الضمير بالناظرين؛ لأن المعرضين عن النظر لا يتبين لهم ﴿أَنَّهُ﴾ [فصلت: 53] أي: الظاهر فيها الذي أفاد لها الوجود ﴿الْحَقِّ﴾ [فصلت: 53] الذي وجوده ذاته لا باعتبار حلوله فيها، أو اتحاده من كل وجه بها بل ظهوره فيها (من حيث إنك) أيها العالم، والإنسان باعتبار ظاهره وباطنه (صورته، وهو) باعتبار المعنى والحقيقة (بروحك) الذي به قوام صورتك الروحية والجسمانية، (فأنت) بها العالم والإنسان باعتبار روحك وجسمك (له كالصورة الجسمانية لك) أي: لروحك فإن الصورة الجسمانية لك صورة لروحك من وجه يظهر بها في المنام ونحوه، وإن لم يكن لروحك لتجرده صورة أصلاً.

(وهو) أي: الحق (لك) بها العالم، والإنسان باعتبار المعنى والحقيقة (كالروح المدبر لصورة جسديك)، وإن كان روحك مكتسباً للكمالات بهذا التدبير، والحق تعالى لا يكتسب شيئاً من الكمالات بكن فقد صرت بروحك وجسمك مظهر الباطنة، وظاهره فأشبهه بمجموعك بمجموعه مع أنه باعتبار المعنى والحقيقة أشبه روحك في تدبيرك فيحصل تعريفه بظاهره وباطنه على سبيل التمثيل، فكأنه محدود بحدك في الظاهر والباطن.

(والحدُّ يشمل الظاهر والباطن منك)؛ فإن الحيوان الناطق في حدِّ الإنسان يشمل ظاهره: وهو الجسم النامي الحساس المتحرك بالإرادة، وباطنه: وهو النفس الناطقة المدركة للكليات.

[فإنَّ الصُّورَةَ الباقيةَ إذا زالَ عنها الرُّوحُ المُدبِّرُ لها لَمْ تَبْقَ إنسانًا، ولكن يقال فيها: إنَّها صُورَةٌ تُشْبِهُ صُورَةَ الإنسان؛ فلا فَرْقَ بَيْنَها وَبَيْنَ صُورَةِ مَنْ حَشَبَ أو حجارَةَ ولا يَنْطَلِقُ عَلَيْها اسمُ الإنسانِ إلاَّ بِالْمَجازِ لا بِالْحَقِيقَةِ، وصُورَةُ العالَمِ لا يُمكنُ زوالُ الحَقِّ

عَنْهَا أَصْلًا، فَحَدُّ الْأُلُوْهِيَّةِ لَهُ بِالْحَقِيْقَةِ لَا بِالْمَجَازِ كَمَا هُوَ حَدُّ الْإِنْسَانِ إِذَا كَانَ حَيًّا، وَكَمَا أَنَّ ظَاهِرَ صُوْرَةِ الْإِنْسَانِ تُنْبِئُ بِلِسَانِهَا عَلَى رُوحِهَا وَنَفْسِهَا وَالْمُدَبِّرِ لَهَا، كَذَلِكَ جَعَلَ اللهُ تَعَالَى صُوْرَةَ الْعَالَمِ تُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُ تَسْبِيْحُهُمْ لِأَنَّا لَا نُحِيطُ بِمَا فِي الْعَالَمِ مِنَ الصُّوْرِ، فَالْكُلُّ أَلْسِنَةُ الْحَقِّ نَاطِقَةٌ بِالثَّنَاءِ عَلَيْهِ، وَلِذَلِكَ قَالَ: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الفاتحة: 2]، أَي إِلَيْهِ يَرْجِعُ عَوَاقِبُ الثَّنَاءِ، فَهُوَ الْمُثْنِي وَالْمُثْنَى عَلَيْهِ، فَإِنْ قُلْتَ بِالتَّنْزِيهِ كُنْتَ مُقَيِّدًا، وَإِنْ قُلْتَ بِالتَّشْبِيهِ كُنْتَ مُحَدِّدًا، وَإِنْ قُلْتَ بِالْأَمْرَيْنِ كُنْتَ مُسَدِّدًا وَكُنْتَ إِمَامًا فِي الْمَعَارِفِ سَيِّدًا فَمَنْ قَالَ بِالْإِشْفَاعِ كَانَ مُشْرِكًا، وَمَنْ قَالَ بِالْإِفْرَادِ كَانَ مُوَحِّدًا.

فَيَاكَ وَالتَّشْبِيهَ إِنْ كُنْتَ ثَانِيًا، وَإِيَّاكَ وَالتَّنْزِيهَ إِنْ كُنْتَ مُقَرِّدًا؛ فَمَا أَنْتَ هُوَ: بَلْ أَنْتَ هُوَ وَتَرَاهُ فِي عَيْنِ الْأُمُورِ مُسْرَحًا وَمُقَيِّدًا قَالَ تَعَالَى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، فَزَهْ ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ فَشَبَّهُهُ، قَالَ تَعَالَى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، فَشَبَّهُهُ وَتَنَّى ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: 17] فَزَهْ وَأَفْرَدًا.

ثُمَّ اسْتَدَلَّ عَلَى أَنَّ الْحَدَّ يَجِبُ أَنْ يَشْمَلَ الظَّاهِرَ وَالبَاطِنَ بِقَوْلِهِ: (فَإِنْ البَاقِيَةُ) مِنَ الْإِنْسَانِ بَعْدَ مَوْتِهِ لَا يَصْدُقُ عَلَيْهَا حَدُّ الْإِنْسَانِ عَلَى الْحَقِيْقَةِ؛ لِقَوَاتِ البَاطِنِ، فَإِنَّهُ (إِذَا زَالَ عَنْهَا الرُّوحَ الْمُدَبِّرَ لَهَا) الَّذِي هُوَ بَاطِنُهَا (لَمْ يَبْقَ إِنْسَانًا)؛ لِأَنَّهُ لَمْ يَبْقَ نَاطِقًا، وَلَا حَيَوَانَاتًا؛ لِقَوَاتِ هَذَا البَاطِنِ، (وَلَكِنْ يُقَالُ فِيهَا: إِنَّهَا صُوْرَةٌ تَشْبِهُ صُوْرَةَ الْإِنْسَانِ فَلَا فَرْقَ بَيْنَهُمَا، وَبَيْنَ صُوْرَةٍ) أَخَذَتْ لِلْإِنْسَانِ (مِنْ خَشَبٍ أَوْ حِجَارَةٍ) لِاسْتَوَائِهِمَا فِي عَدَمِ النَّاطِقِيَّةِ وَالحَيَوَانِيَّةِ، (وَلَا يُنْطَبَقُ عَلَيْهَا) أَي: عَلَى صُوْرَةِ الْإِنْسَانِ مِنْ خَشَبٍ أَوْ حِجَارَةٍ (اسْمُ الْإِنْسَانِ إِلَّا) بِطَرِيقِ (بِالْمَجَازِ) أَي: الِاسْتِعَارَةِ (لَا بِالْحَقِيْقَةِ)؛ فَكَذَلِكَ صُوْرَةُ الْمَيِّتِ لَا تُسَمَّى بِالْإِنْسَانِ إِلَّا بِالْمَجَازِ، وَإِنْ كَانَتْ الْعَامَّةُ تَتَكْرَرُ نَفْيَ الْإِنْسَانِيَّةِ عَنْهَا.

ثُمَّ أَشَارَ إِلَى أَنَّ حُدُودَ الْأَشْيَاءِ، وَإِنْ زَالَتْ عَنْهَا بِزَوَالِ أَرْوَاحِهَا، فَحَدُّ الْحَقِّ لَا يَزُولُ عَنْهَا مَا دَامَتْ مَوْجُودَةً لَا حَالُ الْحَيَاةِ وَلَا بَعْدَ الْمَمَاتِ.

فَقَالَ: (وَصُورَةُ الْعَالَمِ لَا يُمْكِنُ زَوَالُ الْحَقِّ عَنْهَا أَصْلًا) إِذْ لَا تَبْقَى بِدُونِ إِشْرَافِهِ عَلَيْهَا صُوْرًا كَصُوْرَةِ الْمَرَاةِ، إِذَا لَمْ يَحَازِهَا ذُو الصُّوْرَةِ (فَحَدُّ الْأُلُوْهِيَّةِ) ⁽¹⁾ أَي: ظُهُورِ الْأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ (لَهُ) أَي: لِكُلِّ مَا فِي الْعَالَمِ بِكُلِّ حَالٍ (بِالْحَقِيْقَةِ لَا بِالْمَجَازِ كَمَا هُوَ) أَي: الْحَيَوَانِ النَّاطِقِ (حَدُّ الْإِنْسَانِ) بِالْحَقِيْقَةِ (إِذَا كَانَ حَيًّا) لَكِنَّهُ يَزُولُ بِالمَوْتِ بِخِلَافِ حَدِّ الْأُلُوْهِيَّةِ.

(1) أَي لِلْعَالَمِ الَّذِي هُوَ الْاسْمُ الظَّاهِرُ. [جامي 122].

ثم استدل على أنك له كالصورة الجسمية لك، وإنه كالروح المدبرة لصورة جسدك بما أشار إليه النص الإلهي بقوله: (وكما أن ظاهر صورة الإنسان تُثني بلسانها على روحها، ونفسها، والمدبر لها)، وهو الحق (كذلك جعل الله صورة العالم تسبيح بحمده) كأنها تسبح على روحها بما ظهر فيها من كمالاته؛ (ولكن لا نفقه تسبيحهم) أي: تسبيح كل واحد بما فيه من الكمال المخصوص على التفصيل؛ (لأننا لا نحيط بما في العالم من الصور) المسبحة كل منها يسبحه بتسبيح خاص على وفق كماله المخصوص به، وإذا كان من الأرواح صور الحق، والحق روحها المدبر لها، (فالكل ألسنة الحق) ينطق بها نطق أرواحنا بألسنتنا (ناطقة بالثناء على الحق) ⁽¹⁾ الذي هو روحها؛ (ولذلك) أي: ولكون الكل ألسنة الحق.

قال الله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ [الفاتحة:2] فأضاف مطلق الحمد من جميع الموجودات إلى الله تعالى ⁽²⁾، وبين جهة إضافته على الإطلاق إليه بقوله: ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الفاتحة:2]، ولما كان بعض تلك المحامد من الخلق للخلق بحسب الظاهر، قال: (أي: إليه يرجع عواقب الثناء)؛ لأنه الحامد نفسه بألسنة بعض صوره على بعضها، إذ الحمد للصورة حمد لذي الصورة، (فهو المشني) من حيث هو روح الكل، والروح من كل شيء هو الناطق بلسانه، (والمشني عليه) من حيث إن الكل إنما يشني على ذاته أو صوره. وإذا عرفت أن المعرفة الصحيحة هي الجمع بين التنزيه والتشبيه دون التقييد بأحدهما؛ فانظر في لوازمها، (فإن قلت بالتنزيه) المحض (كنت مُقَيِّدًا) للحق بمباينته للكل من كل وجه مع أنه لا بد من مناسبة الدليل، والمدلول، والفاعل، والمنفعل، والصورة، وذي الصورة، (وإن قلت بالتشبيه) المحض (كنت مُحَدِّدًا) للحق في ذاته، وجعلته من الأجسام التي يجب تناهي أبعادها.

(وإن قلت بالأمرين) التنزيه باعتبار الذات، والصفات السلبية، والتشبيه باعتبار الصفات الوجودية والظهور في المظاهر الكونية (كنت مسددًا) قائلًا بأقوى الأقاويل لجمعه

(1) في نسخة: «عليه».

(2) ولسان الحمد ثلاثة: لسان الإنساني، ولسان الروحاني، ولسان الرباني، أما «اللسان الإنساني»: فهو للعوام، وشكره بالتحدث بإنعام الله وإكرامه، مع تصديق القلب بأداء الشكر. وأما «اللسان الروحاني»: فهو للخواص، وهو ذكر القلب لطائف اصطناع الحق في تربية الأحوال، وتركية الأفعال.

وأما «اللسان الرباني»: فهو للعارفين، وهو حركة السر، يصدق شكر الحق جل جلاله بعد إدراك لطائف المعارف، وغرائب الكواشف بنعت المشاهدة والغيبة في قربه، واجتناء شرة الأنس، وخوض الروح في بحر القدس، وذوق الأسرار مع مباينة الأنوار.

بين الدلائل العقلية الدالة على التنزيه، والسمعية الدالة على التشبيه، (وكنت إماماً في المعارف سيداً)، إذ تصير قائلاً بالتوحيد، إذ لا يتصور بدون القول بالظهور، وإلا لوجب أن يقول الموحد: إن الموجود الواحد قد يكثر بالإفراد، وهو القول بتعدد الآلهة، ولذا قال: (فمن قال بالإشفاق) أي: بتعدد الوجود الواحد بناء على أنه كلي يكثر بالإفراد (كان مشركاً) قائلاً بتعدد الآلهة.

وهذا ما ذكره الإمام حجة الإسلام الغزالي في كتاب «الصبر والشكر» في «الإحياء» في بيان كشف الغطاء عن الشكر حيث قال الفريق الثاني: الذين ليس بهم عمى؛ ولكن بهم عور يبصرون بإحدى العينين، وجود الموجود الحق فلا ينكرونه، والعين الأخرى إن تم عماها أثبت موجوداً آخر مع الله، وهذا مشرك تحقيقاً، كما كان الذي قبله جاحداً تحقيقاً. (ومن قال بالإفراد) أي: بأن الوجود فرد واحد أزلاً وأبداً ظهر في جميع الموجودات (كان موحداً) بتوحيد الخواص (فإياك والتشبيه إن كنت ثانياً) قائلاً بتعدد الوجود فإن القول: بالتشبيه معه يستلزم تشبيه وجود الحق بوجود غيره فيلزم تعدد الآلهة، (وإياك والتنزيه إن كنت مفرداً) فإن القول: بتنزيه الحق عن الظهور في المظاهر مع القول بوحدة الوجود، وحدة شخصية يستلزم القول بعدم تحقق الحوادث في الخارج، وهو سفسطة.

ثم قال لمن أفرد الوجود، وقال: بظهوره في المظاهر (فما أنت هو)؛ لأنه كل الوجود، ولست كله بل أنت صورة من صورته (بل أنت هو) إذ لا تحقق بشيء دونه كما لا تحقق لصورة المرأة بدون ذي الصورة، وهي كأنها ذو الصورة، (وتراه) أيها المفرد القائل: بظهوره في المظاهر (في عين الأمور مُسْرَحًا) أي: مطلقاً غير مقيد بها باعتبار ذاته (ومُقَيِّدًا) بكل واحد باعتبار ظهوره في ذلك الواحد.

ثم استدل على أن كمال المعرفة في الجمع بين التنزيه والتشبيه مع أخذ كل منهما في الآخر؛ فقال: (قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11]، فنزهه؛ لأنه نفى مثل المثل وإلا كان مثلاً لمثله فلا يصح نفى مثل المثل مع تحقق المثل ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: 11]، (فشبهه) بإثبات السمع والبصر له المناسبين لسمعنا وبصرنا من وجه فدل أول الآية على التنزيه وآخرها على التشبيه.

ثم أشار إلى أن عكس هذا أيضاً مدلول الآية ليدل على أن كلاً منهما في الآخر لا يفارقه؛ فقال: (قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11]، فشبهه) بنفي مثل المثل بطريق دلالة المطابقة فدل على إثبات المثل، وهو صورته الظاهرة في المظاهر مع نفى المثل عنها بمعنى: أنه لا يماثلها صورة أخرى من كل وجه؛ لعدم تكرر التجليات مع عدم

تناهيها، (وثنى) بجعل صورته الظاهرة مثلاً له أي: مناسباً له لا متحدًا معه بالنوع، فإنه محال ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الإسراء: 1]، فنزهه) بصيغة الحصر الدال على نفي السمع والبصر عن غيره، (وأفرد) بأن كل سمع وبصر في الحقيقة راجع إلى سعه وبصره؛ فسمع الحوادث وبصرها كصور المرآة لا حقيقة لها سوى ذي الصورة ففهم كل من التنزيه والتشبيه، مما فهم منه الآخر بعد فهم كل منهما على حدة.

﴿قُلُوا أَنْ نُوحًا عَلَيْهِ السَّلَامُ جَمَعَ لِقَوْمِهِ بَيْنَ الدَّعَوَتَيْنِ لِأَجَابُوهُ فَدَعَاهُمْ جَهَارًا ثُمَّ دَعَاهُمْ إِسْرَارًا ثُمَّ قَالَ لَهُمْ: ﴿اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا﴾ [نوح: 10]، وقال: ﴿دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَنَهَارًا﴾ ﴿فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلَّا فِرَارًا﴾ [نوح: 5، 6]، وَذَكَرَ عَنْ قَوْمِهِ أَنَّهُمْ تَصَامَمُوا عَنْ دَعْوَتِهِ لِعَلْمِهِمْ بِمَا يَجِبُ عَلَيْهِمْ مِنْ إِجَابَةِ دَعْوَتِهِ، فَعَلِمَ الْعُلَمَاءُ بِاللَّهِ مَا أَشَارَ إِلَيْهِ نُوحٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي حَقِّ قَوْمِهِ مِنَ الشَّاءِ عَلَيْهِمْ بِلِسَانِ الذَّمِّ، وَعَلِمَ أَنَّهُمْ إِنَّمَا لَمْ يُجِيبُوا دَعْوَتَهُ لِمَا فِيهَا مِنَ الْفُرْقَانِ، وَالْأَمْرُ قَرَأَنَ لَا فُرْقَانَ، وَمَنْ أُقِيمَ فِي الْقُرْآنِ لَا يُصْغِي إِلَى الْفُرْقَانِ وَإِنْ كَانَ فِيهِ، فَإِنَّ الْقُرْآنَ يَتَّصِمُنُ الْفُرْقَانَ وَالْفُرْقَانَ لَا يَتَّصِمُنُ الْقُرْآنَ، وَلِهَذَا مَا اخْتَصَّ بِالْقُرْآنِ إِلَّا مُحَمَّدٌ ﷺ وَهَذِهِ الْأُمَّةُ الَّتِي هِيَ خَيْرُ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ، فَقَالَ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 17]؛ فَجَمَعَ الْأَمْرَيْنِ فِي أَمْرٍ وَاحِدٍ.

ثم أشار إلى أن أحدية الجمع والفرق بين التنزيه والتشبيه مخصوصة بالكمال المحمدي لم تكن في دعوة نوح عليه السلام بل كان في دعوته التفرقة لفظاً بإيراد كل منهما في ألفاظ مختلفة فقال: (لو أن نوحاً جمع لقومه بين الدعوتين) التنزيه والتشبيه في لفظ واحد (لأجابوه)؛ لأنها بقوة نوريتها كانت تجذب أرواحهم عن متابعة النفوس برفع الحجب الظلمانية عنها إلى ما فاضت هي منه فتبعها النفوس لكن غلب عليهم ظلمة نفوسهم عند كون دعوته تفرقية في اللفظ فجذبتهم ظلمتها إلى السفلى الذي هو مقرها (فدعاهم جهاراً) من حيث التشبيه لما فيه من مناسبتهم على ما هو عادة المناظرين في إرخاء العنان مع الخصوم في بعض المقدمات هي ليستدرجهم بذلك إلى مطالبهم، (ثم دعاهم إسراراً) من حيث التنزيه لما رآهم يصرون على الكفر عند الدعوة التشبيهية.

(ثم قال: ﴿فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ﴾ [نوح: 10]، أي: اطلبوا منه ستر ظلمات نفوسكم ﴿إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا﴾ [نوح: 10]، إن طلبتم منه ذلك ليتيسر لأرواحكم الصعود إلى ما فاضت هي منه.

ثم أشار إلى تفرقة أخرى في دعوته بين الظاهر والباطن؛ فقال: (وقال: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا﴾ [نوح: 5]، أي: إلى الباطن من حيث ظهوره في العقول والأرواح

(﴿وَنَهَارًا﴾ [نوح:5])، أي: إلى الظاهر من حيث ظهوره في صورهم وجشهم (﴿فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَاءِي إِلَّا فِرَارًا﴾ [نوح:6])، عن الله إلى نفوسهم المظلمة لعجزهم عن رؤية الجمعية الإلهية في صورة التفرقة التي كانت في هذه الدعوة بحسب اللفظ، ولكنها لما كانت جمعية بحسب الحقيقة، أثرت في أرواحهم فأفادتهم من المعرفة ما علموا به، وجوب إجابة دعوته كما أشار إليه بقوله: (وذكر) نوح (عن قومه أنهم تصامموا عن دعوته لعلمهم بما يجب عليهم من إجابة دعوته)؛ لاشتغالها على الجمع بين التنزيه والتشبيه في الحقيقة، وإن كانا على سبيل التفرقة في اللفظ، وإذا كانت دعوة جمعيتها في الحقيقة تفرقية في اللفظ كانت مؤثرة في التفريق من وجه، والتغير من آخر (فعلم العلماء بالله) الواقفون على تأثيرات الدعوات في التعريف بقدر جمعيتها، والتغير بقدر نوريتها (ما أشار إليه نوح ﷺ في حق قومه من الشاء عليهم) حيث علموا وجوب إجابة دعوته لما فيها من الجمعية الحقيقية (بلسان الذم) حيث لم ينقادوا لما علموا وجوبه، بل تبعوا نفوسهم الأمارة، فاقتصروا على ما فيها من التفرقة بحسب اللفظ، (وعلم أنهم إنما لم يجيبوا دعوته) بالقول فيه إشارة إلى أن معرفة أرواحهم وجوب إجابته، إجابة من وجه، بل من كل وجه لو لم يعقبهم ظلمات نفوسهم الأمارة التي أقوتها باقتصار النظر في اللفظ المفرق (لما فيها من الفرقان)، أي: ذكر التشبيه بلفظ والتنزيه بآخر، وكذا ذكر الظاهر بلفظ، والباطن بآخر فلم تتم نوريتها بحيث تجذب أرواحهم جذبًا قويًا إلى ما فاضت هي منه من الحضرة الإلهية، (والأمر) أي: الذي منه فيض أرواحهم (قرآن) جامع بين حضرة الوجود، وهي حضرة التنزيه والبطون، وبين حضرة الإمكان، وهي حضرة التشبيه والظهور من غير افتراق بينهما، كما قال: (لا فرقان) فلو دعا بطريق القرآن لأثرت دعوته في رفع الحجب الظلمانية من كل وجه، فانجذبت أرواحهم إلى مقارها الأصلية، وتركت متابعة النفوس الأمارة، فلما دعا بطريق الفرقان بقيت الحجب، وذلك لأن (من أقيم) أي: كان مقيمًا في الأصل (في القرآن)، وهي الأرواح قبل التعلق بالأشباح (لا يصغي إلى الفرقان) إصغاء ينجذب به لا محالة إلى مقره الأصلي، إلا إذا كان ممن سفل من رؤية التفرقة إلى رؤية الجمع، وإليه الإشارة بقوله: (ولو كان) أي: الفرقان المدعو إليه في دعوة نوح بحسب اللفظ (فيه) أي: في القرآن إذ كل كثرة ترجع إلى الوحدة فلو كانت أرواحهم كاملة لرجعت إلى القرآن عند رؤية هذا الفرقان (فإن القرآن يتضمن الفرقان)، فإن النظر إلى الأجزاء المتفرقة مفرق عن النظر إلى الهيئة المجموعية، إلا في حق الكُمَّل الذين لا يحجبهم شيء عن شيء.

(ولهذا) أي: ولكون القرآن متضمنًا للفرقان شاملًا على أجزائه جامعًا للمعارف (ما

اختص بالقرآن) أي: الدعوة الجامعة بين التنزيه والتشبيه (إلا) من كانت نبوته جامعة لأسرار النبوة، وولايته لأسرار الولاية (محمد ﷺ)، وهذه الأمة التي هي خير أمة أخرجت للناس)، وإذا كان القرآن مخصوصاً بمحمد ﷺ، وهذه الأمة ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ﴾ [الشورى: 11]: [11] أي: مثل محمد وأمته ﴿شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11] في كمال النبوة والولاية وجمعيتهما، ولما كملت جمعيتهم إلى هذا الحد؛ (فجمع الأمرين) أي: الأمر معارف من تقدم من الأنبياء والأولياء⁽¹⁾ (في أمر واحد) جاء فيه بالترفة باعتبار، والجمعية بأخر فهذا اقتباس لطيف وإيهام بديع، وإذا كانت إجابة الأرواح المحتجة بالحجب الكثيفة الظلمانية مختصة بالقرآن الجاذب بنورته لها إلى مقارها، بحيث تتبعها النفوس الأمانة بالقسر.

[فَلَوْ أَنَّ نُوحًا عَلَيْهِ السَّلَامُ أَتَى بِمِثْلِ هَذِهِ الْآيَةِ لَفُظًا أَجَابُوهُ، فَإِنَّهُ شَبَّهَ وَنَزَّهَ فِي آيَةٍ وَاحِدَةٍ، بَلْ فِي نِصْفِ آيَةٍ، وَنُوحٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ دَعَا قَوْمَهُ «لَيْلًا» مِنْ حَيْثُ عَقُولُهُمْ وَرُوحَانِيَّتِهِمْ؛ فَإِنَّهَا غَيْبٌ «وَنَهَارًا» دَعَاهُمْ أَيْضًا مِنْ حَيْثُ صُورُهُمْ وَحِسَّهُمْ، وَمَا جَمَعَ فِي الدَّعْوَةِ مِثْلَ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فَتَفَرَّتْ بِوَاطِنِهِمْ لِهَذَا الْفَرْقَانِ فَرَادَهُمْ فِرَارًا].

(فلو أن نوحًا ﷺ أتى بمثل هذه الآية لفظًا)، وفيه إشارة إلى أنه جاء هذه المعرفة معنى وحقيقة؛ ولكن كان لفظه قاصراً عنها موهماً للترفة، (لأجابه) بغلبة نورانيتها على ظلماتهم، إذ للجمعية نورهم عظيم، سيما إذا كانت جامعة للجمعية والترفة جميعاً، والآية كذلك (فإنه) أي: مثل هذه الآية (شبهه) بقوله: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الإسراء: 1]، (ونزّهه) بقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11] ففيه ترفة من وجه وإن كان (في آية واحدة).

ثم أشار إلى وجه الجمع بقوله: (بل في نصف آية)، وهو قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11]، إذ فيه نفي المثل وإثباته، وكذا في قوله: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الإسراء: 1]، إثبات التشبيه ونفيه، (ونوح ﷺ دعا قومه ليلاً) أي: إلى الباطن (من حيث عقولهم وروحانيتهم، فإنها غيب) فهي مظاهر الاسم الباطن (ونهاراً) أي: إلى الظاهر (دعاهم أيضاً من حيث) ظاهر (صورهم وحسهم) مظاهر الاسم الظاهر، (وما جمع في الدعوة) بين الظاهر والباطن في لفظ واحد (مثل) جمع ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11]، (فنفرت بواطنهم) أي: أرواحهم، وإن لم تشعر بذلك نفوسهم وقلوبهم (لهذا الفرقان) بين الظاهر والباطن في اللفظ حيث لم تجد ما كانت مقيمة فيه من الجمعية،

(1) وقيل: أي أمر التنزيه والتشبيه.

ولم تقدر على الانتقال من التفرقة؛ لغلبة الحجب النفسانية، وجودًا بها عليها، (فزادهم فرارًا) لما لم يجدوا المعشوق الروحاني الذي كانت أرواحهم مقيمين فيه فصعب عليه ترك معشوق نفوسهم الأمانة من اللذات السفلية، فزادوا نزولاً إلى أسفل سافلين.

﴿ثُمَّ قَالَ عَنْ نَفْسِهِ: إِنَّهُ دَعَاهُمْ لِيُغْفَرَ لَهُمْ لَا لِيُكْشَفَ لَهُمْ، وَفَهِمُوا ذَلِكَ مِنْهُ ﷺ لِذَلِكَ﴾ ﴿جَعَلُوا أَصْبِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَأَسْتَفْشَوْا ثِيَابَهُمْ﴾ [نوح: 7]، وَهَذِهِ كُلُّهَا صُورَةُ السِّتْرِ الَّتِي دَعَاهُمْ إِلَيْهَا فَأَجَابُوا دَعْوَتَهُ بِالْفِعْلِ لَا بِلَبِّيكِ، فَفِي: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11] إثباتُ المِثْلِ وَنَفْيِهِ.

ثم أشار إلى أنه كان لأرواحهم منفر آخر وراء الفرقان المذكور، فقال: (ثم قال عن نفسه: إنه دعاهم ليغفر لهم) أي: ليستر عنهم المظاهر السفلية التي عشقوها لا من حيث هي مظاهر بل من حيث هي مفيدة لنفوسهم من اللذات السفلية الشاغلة عن اللذات العلوية، (لا ليكشف لهم) عما فيها من أسرار الظهور الإلهي التي نزلت أرواحهم في أبدانهم؛ لكشفها لكن غفلوا عن جهة المظهرية فجعلوها مقاصد بالذات فأمرهم؛ ليطلبوا الستر عنها ليكشف لهم عن الذات الإلهية، لا في هذه المظاهر لما رآها شاغلة لهم عنها بالكلية، (وفهموا) أي: أرواحهم وإن لم تشعر بها قلوبهم ونفوسهم (منه ذلك ﷺ)؛ لذلك ﴿جَعَلُوا أَصْبِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَأَسْتَفْشَوْا ثِيَابَهُمْ﴾، فهذه كلها صورة الستر التي دعاهم إليها فأجابوا دعوته بالفعل) أي: بفعل الستر لا بالطريق الذي أمرهم به، وهو الرياضة والاشتغال بحيث يستترهم ذلك عن المحسوسات، وهؤلاء اقتصروا على ظاهر الستر في غير الصورة المطلوبة عنادًا منهم عند عدم رؤية الجمعية في الظاهر (لا بلبيك)، وهي الإجابة في الصورة المطلوبة بالطريق المأمور به.

فهذا ظهر الفرق بين الدعوة النوحية الفرقانية، والدعوة المحمدية القرآنية (ففي ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11])، الذي هو دعوة محمد ﷺ (إثبات المثل) بدلالة المطابقة، (ونفيه) بدلالة الالتزام، وإثبات المثل دليل الظهور ونفيه دليل البطون فجمع بينهما كما جمع بين التنزيه والتشبيه.

﴿وَلِهَذَا قَالَ عَنْ نَفْسِهِ ﷺ: إِنَّهُ أُوتِيَ جَوَامِعَ الْكَلِمِ فَمَا دَعَا مُحَمَّدٌ ﷺ قَوْمَهُ لَيْلًا وَنَهَارًا بَلْ دَعَاهُمْ لَيْلًا فِي نَهَارٍ، وَنَهَارًا فِي لَيْلٍ، فَقَالَ نُوحٌ فِي حِكْمَتِهِ لِقَوْمِهِ: ﴿يُرْسِلُ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا﴾، وَهِيَ الْمَعَارِفُ الْعَقْلِيَّةُ فِي الْمَعَانِي وَالنَّظَرُ الِاعْتِبَارِيُّ، ﴿وَيُؤْمِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ﴾ [نوح: 11، 12]، أَي: بِمَا يَمِيلُ بِكُمْ إِلَيْهِ فَإِذَا مَالَ بِكُمْ إِلَيْهِ رَأَيْتُمْ صُورَتَكُمْ فِيهِ، فَمَنْ تَحَيَّلَ مِنْكُمْ أَنَّهُ رَأَاهُ فَمَا عَرَفَ، وَمَنْ عَرَفَ مِنْكُمْ أَنَّهُ رَأَى نَفْسَهُ، فَهُوَ الْعَارِفُ

فلهذا اتَّسَمَ النَّاسُ إِلَى عَالِمٍ وَغَيْرِ عَالِمٍ، وَوَلَدَهُ وَهُوَ مَا اتَّجَهَ لَهُمْ نَظَرُهُمُ الْفِكْرِيُّ.
والأمرُ مَوْقُوفٌ عِلْمُهُ عَلَى الْمَشَاهِدَةِ بَعِيدٌ عَنِ نَتَائِجِ الْفِكْرِ ﴿إِلَّا حَسَارًا﴾ [نوح:
21]، ﴿فَمَا رَیَحَتْ تَجَرَّتُهُمْ﴾ [البقرة: 16] فزالَ عَنْهُمْ مَا كَانَ فِي أَيْدِيهِمْ مِمَّا كَانُوا
يَتَخَيَّلُونَ أَنَّهُ مِلْكٌ لَهُمْ: وَهُوَ فِي الْمُحَمَّدِيِّينَ، ﴿وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَحْلِفِينَ فِيهِ﴾
[الحديد: 7]، وَفِي نُوحٍ ﴿أَلَا تَتَّخِذُوا مِن دُونِي وَكَيْلًا﴾ [الإسراء: 2]، فَاتَّيَبَتِ الْمُلُكُ
لَهُمْ وَالْوَكَاةُ لِلَّهِ فِيهِ، فَهُمْ مُسْتَحْلِفُونَ فِيهِمْ فَالْمُلْكُ لِلَّهِ، وَهُوَ وَكَيْلُهُمْ، فَالْمُلْكُ لَهُمْ
وَذَلِكَ مُلْكُ الْإِسْتِخْلَافِ.

وبهذا كَانَ الْحَقُّ (مَالِكُ الْمُلْكِ)، كَمَا قَالَ التِّرْمِذِيُّ، ﴿وَمَكْرُوا مَكْرًا كُبْرًا﴾
[نوح: 22]؛ لِأَنَّ الدَّعْوَةَ إِلَى اللَّهِ مَكْرٌ بِالْمَدْعُوِّ؛ لِأَنَّهُ مَا عَدَمَ مِنَ الْبِدَايَةِ فَيَدْعَى إِلَى الْغَايَةِ
﴿أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ﴾ فهذا عَيْنُ الْمَكْرِ ﴿عَلَى بَصِيرَةٍ﴾ [يوسف: 108] فَنَبَّهَ أَنَّ الْأَمْرَ لَهُ
كُلُّهُ، فَاجَابُوهُ مَكْرًا كَمَا دَعَاهُمْ مَكْرًا، فَجَاءَ الْمُحَمَّدِيُّ، وَعَلِمَ أَنَّ الدَّعْوَةَ إِلَى اللَّهِ مَا هِيَ
مِنْ حَيْثُ هُوِيَّتِهِ، وَإِنَّمَا هِيَ مِنْ حَيْثُ أَسْمَائِهِ، فَقَالَ: ﴿يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الْرَّحْمَنِ
وَقَدًّا﴾ [مريم: 85]، فَجَاءَ بِحَرْفِ الْغَايَةِ، وَقَرَّبَهَا بِالْأَسْمِ، فَعَرَفْنَا أَنَّ الْعَالَمَ كَانَ تَحْتَ
حِيْطَةِ اسْمِ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ يَكُونُوا مُتَّقِينَ، فَقَالُوا فِي مَكْرِهِمْ: ﴿وَقَالُوا لَا تَذَرُنَّ
آلَ الْهَيْكَلِ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَافُوكَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا﴾ [نوح: 23]، فَإِنَّهُمْ إِذَا
تَرَكَوهُمْ جَهَلُوا مِنَ الْحَقِّ عَلَى قَدْرِ مَا تَرَكَوْا مِنْ هَؤُلَاءِ؛ فَإِنَّهُ لِلْحَقِّ فِي كُلِّ مَوْجُودٍ وَجْهًا
يَعْرِفُهُ مَنْ عَرَفَهُ وَيَجْهَلُهُ مَنْ جَهَلَهُ، وَفِي الْمُحَمَّدِيِّينَ: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾
[الإسراء: 23]؛ فَالْعَالَمُ يَعْلَمُ مَنْ عُبِدَ.

(ولهذا قال محمد ﷺ عن نفسه: إنه أوتي جوامع الكلم) ⁽¹⁾ جمع بلفظ واحد بين
التنزيه والتشبيه والظهور والبطون، وإذا كان محمد أوتي جوامع الكلم، (فما دعا محمد ﷺ
قومه ليلاً ونهاراً) على سبيل التفرقة بين الظاهر والباطن، (بل دعاهم ليلاً في نهار) فإن
الباطن، إنما عرف بظهوره في الأرواح والعقول، فصار ظاهراً (ونهاراً في ليل)، فإن الظاهر
إذا تم ظهوره خفي فصار باطناً على أن الظهور في المظاهر موجب؛ لتقيد صورته بتلك
المظاهر فهي حاجبه عن حقيقة الذات.

ولما أمرهم نوح ﷺ بطلب الستر عن المحسوسات، وعدهم على ذلك حصول

(1) رواه البخاري (6/2573)، ومسلم (1/372).

المعارف العقلية والتجليات الإلهية، (فقال نوح في حكيمته) أي: في بيان حكمة أمره بطلب الستر عن المحسوسات (لقومه) ﴿يُرْسِلِ السَّمَاءَ﴾ [نوح: 11]، أي: سماء المبادئ العالية من الحضرة الإلهية والعقول المجردة، والأرواح الطاهرة الملكية ﴿عَلَيْكُمْ مَدْرَارًا﴾ [نوح: 11]، أي: بأسرار الأسماء الإلهية والكونية، (وهي المعارف العقلية) عن العقول المجردة، (والمعاني) المجردة عن الحضرة الإلهية (والنظر الاعتباري)، وهو الانتقال مما يرى في عالم الحس، أو عالم المثال إلى ما يناسبه عن حضرة الأرواح الطاهرة الملكية، ﴿وَيُمَدِّدُكُمْ بِأَمْوَالٍ﴾ [نوح: 12]، أي: بما يميل بكم إليه) من تجليه (فإذا مال بكم إليه رأيتم صوركم فيه)؛ لأنه إنما يرى إذا فاضت منه صورة نورانية على العين الثابتة للرائي بما تناسب الحق.

وذلك مدد منه تعالى إياه بحسب استعداده الخاص الحاصل له عن الستر عن المحسوسات، فتنعكس تلك الصورة إلى مرآة الذات فيحجب عن رؤيتها حجب صور المرايا عن رؤية إجرامها، (فمن تخيل منكم) عند ذلك التجلي (أنه رآه) أي: الحق من غير حجب صورته عن رؤيته، (فما عرف) حقيقة أمر التجلي، (ومن عرف منكم أنه رأى نفسه) في مرآته عند تجليه (فهو العارف) المطلع على حقيقة أمر التجلي، (فلهذا) أي: فلانقسام أهل التجلي إلى من تخيل أنه رأى الحق، وإلى من يعرف، وإلى من لا يعرف، أنه لا يرى، وإنما يرى صورته في مرآته (انقسم الناس) كلهم (إلى عالم وغير عالم)؛ لأنه إذا تطرق الجهل إلى أهل التجلي فغيرهم أولى بذلك على أن أكثرهم يقلدونهم.

ثم قال نوح: ﴿وَاتَّبِعُوا﴾ [نوح: 21]، أي: قلدوا ﴿مَنْ لَمْ يَزِدْهُ مَالَهُ وَوَلَدُهُ﴾ [نوح: 21]، أي: تجليه ﴿إِلَّا خَسَارًا﴾ [نوح: 21]، إذ تخيل أنه رأى الحق فزعم أنه الإله، أو أنه على صورته فأمرهم أن يتخذوا صنماً على صورته، ولكن لم يصرح به الشيخ ﷺ استغناء عنه بما أشار إليه، وجاء للإشارة إليه بما هو عطف عليه وهو قوله: ﴿وَوَلَدُهُ﴾ [نوح: 21]، أي: واتبعوا يعني: قلدوا من لم يزد (وولده، وهو ما أنتجه نظره الفكري) من المعارف العقلية، وهو وإن كان بمنزلة نور البصر؛ فلا يفيد بدون التنوير بنور الشرع الذي هو بمنزلة نور الشمس، ولو اجتمعا فلا يتم رفع الالتباس بدون نور الكشف.

لذلك قال: (والأمر) أي: أمر المعقولات (موقوف علمه) صافياً عن شوائب اللبس (على المشاهدة) الحاصلة بالتصفية، كما قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَهُمْ سُبُلَنَا﴾

[العنكبوت: 69] (بعيد عن نتائج العقل)⁽¹⁾ سيما إذا تجرد عن نور الشرع، وإذا كان في حق صاحب النظر هذا الحال لا جرم، ولم يزد في حق مقلده ﴿إِلَّا حَسَارًا﴾ [نوح: 21] سيما إذا ترك تقليد الأنبياء -عليهم السلام- لأجله، فإذا بعد عن نتائج العقل المجرد عن نور الشرع والكشف، ﴿فَمَا رِيحَتْ مِجْرَتُهُمْ﴾ [البقرة: 16] في إتمامهم الأفكار في تحصيل المقدمات النظرية، ﴿وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾ [البقرة: 16]، إلى ما يطابق الواقع من تلك المعارف فكانوا خاسرين.

(فزال عنهم) بكشف الحجب بالموت عنهم، (ما كان في أيديهم مما كانوا يتخيلون أنه ملك لهم) يتصرفون فيه، ويتنفعون به تصرف الملاك وانتفاعهم، (وهو) أي: تلك المعارف العقلية بنور الكشف ثابت (في المحمدين)؛ فإنهم ما لكون لها ينتفعون بها، ويفيضونها على من يرونها أهلاً لذلك بدليل قوله تعالى في شأنهم: ﴿وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلِفِينَ فِيهِ﴾ [الحديد: 7]، فأمرهم بإنفاق العلوم العقلية، وهو شأن الملاك خلافة عن الله تعالى كأنهم قائمون قيامه في الملك ملكهم الاختيار في ذلك، وكذا (في) حق مؤمني قوم (نوح عليه السلام) إذ قال في حق أولادهم: ﴿أَلَا تَتَّخِذُوا مِن دُونِي وَكِيلاً﴾ [الإسراء: 2]، ﴿ذُرِّيَّةً مِّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ﴾ [الإسراء: 3]، فهم أصل في ذلك الأمر أمروا ألا يتخذوا غير الله من أفكارهم وكيلاً في تحصيل العلوم العقلية، ولم يبق لهم اختيار في الاستفاضة والإفاضة.

وإذا أمرهم الله أن يتخذوه وكيلاً في تحصيل تلك العلوم وإفاضةها، (فأثبت الملك لهم) في تلك العلوم (والوكالة) في تحصيلها، وإفاضةها (لله) إذ جعل المالك وكيلاً لا يتصور؛ لكنه لا شك في أنه مالك بالأصالة فهم مستخلفون (فيه) أي: في ملك تلك العلوم عن الله، وإذا كانوا (مستخلفين) في ملك تلك العلوم، (فالملك) في تلك العلوم (لله) ومع كونه مالكاً (هو وكيلاً)؛ لأنه قد ملكهم، (فالملك) بعد تملكه إياهم ذلك (لهم) لا بذاتهم؛ ولذلك قال: (وذلك ملك الاستخلاف) فليس لهم التصرف في ذلك باختيارهم؛ بل الاختيار لله وإلا كانوا اتخذوا من دونه وكيلاً من أنفسهم، (وبهذا) أي: وبذلك المعارف الكشفية (كان الحق مالك الملك) تتصرف عبيده في معارفه تصرف الملاك، ويتنفعون بها انتفاعهم، (كما قال الترمذي).

وقد روى عن أبي يزيد عليه السلام أنه قال في مناجاته حين تجلى له الملك الحق المبين: «ملكي أعظم من ملكك؛ لأنك لي، وأنا لك، فأنا ملكك وأنت ملكي، وأنت العظيم»

«الأعظم»^(١).

وإلى هذا أشار الشيخ رحمه الله في اصطلاحاته إذ قال: ملك الملك هو الحق في حال مجازة العبد على ما كان منه إذ أعظم المجازة ما يكون بالمعارف الإلهية؛ فافهم، فإنه مزلة القدم.

ولما فرغ عن بيان تقليدهم من لم يزرده ماله وولده إلا خساراً شرع في بيان أخذهم بقول نوح عليه السلام على سبيل المكر والمكابرة بما ينجر إلى ما كانوا عليه من عبادة الأصنام فقال: ﴿وَمَكْرُؤًا﴾ [نوح: 22]، أي: مكرت أرواحهم في إجابة دعوة نوح إذا أجابوه لا في التنزيه، ولا في الظهور في الكل، بل في بعض المظاهر، أو في الكل مع جعل المظاهر القاصرة كاملة بحيث تستحق العبادة فكان مكرهم ﴿مَكْرًا كُبْرًا﴾ [نوح: 22]، كبروا فيه مع نوح عليه السلام وقصدوا بذلك جزاء مكره في دعوتهم إلى الله تعالى؛ (لأن الدعوة إلى الله) من حيث اشتمال هذا الاسم سائر الأسماء (مكر بالمدعو) لإصلاح أمره وإرشاده من حيث لا يشعر.

إذ لو قيل له: إنه يدعي من اسم إلى اسم مع أنه مع الله بكل حال لربما كابر وزعم أنه مع الاسم المدعو إليه، كالرحيم، والغفور من حيث إنه يراه غير مؤاخذ بذنوبه، مرزوقاً معافى، وإنما قلنا: إنه مكر بالمدعو؛ (لأنه) أي: اسم الله من حيث شموله للأسماء (ما عدم من البداية) التي فيها المدعو الآن؛ لأنه لا يخلوا عن تجلي اسم من الأسماء الإلهية (فيدعي إلى الغاية) التي فيها الله خاصة، بل هو فيهما بالتجلي؛ لكنه في الأول بالاسم القهري، وفي الثاني بالاسم اللطفي، فهذا أي: الدعاء من بعض الأسماء إلى بعض في المعنى مع كونه في اللفظ ﴿أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ﴾ [يوسف: 18] تعالى (عين المكر) بالمدعو لإصلاحه وإرشاده، كما قال: لكنه ﴿عَلَىٰ بَصِيرَةٍ﴾ [يوسف: 18] من الداعي إذ علم بمكابرة المدعو لو صرح له بالمدعو إليه من الأسماء، (فنبه) روح المدعو بمكره على مكر الداعي، إذ علم (أن الأمر) أي: أمر البداية والغاية (له كله) إذ الكل من حيث مظاهر الأسماء الداخلة تحت حیطة هذا الاسم الكلي، وقد خصصه نوح عليه السلام بالأسماء اللطفية، إذ دعاهم إليه من حيث تضمنه إياها خاصة (فأجابوه مكرًا) بقبول دعوته في غير الصورة المطلوبة؛ لأنه دعاهم إلى التنزيه باعتبار ذاته، والتشبيه باعتبار ظهوره في المظاهر، وهم إنما قبلوا دعوته بتخصيص ظهوره ببعض المظاهر أو الكل مع جعل البعض القاصرة كأنها الكل حتى جعلوها مستحقة للعبادة وهو غلط إذ المظهر الكامل هو الإنسان فلا يليق به أن يعبد ما دونه، وهو أيضًا لا

(1) ذكره المناوي «فيض القدير» (4/5).

يستحق العباداة من غيره؛ لأن غاية كماله أن يظهر بالعبودية التي هي أصله، وقصدوا بذلك أن يجيبوه مكرراً (كما دعاهم مكرراً) من بعض الأسماء إلى بعض، مع أنه أظهر أنه يدعوهم إلى الله الذي هو الكل (فجاء) الداعي (المحمدي) لإزالة صورة المكر في هذه الدعوة مع دعاية أمر الإرشاد، ومنع المكابرة منهم، (وعلم أن الدعوة إلى الله ما هي من حيث هويته) أي: تعين الإلهية الشاملة للأسماء كلها اللطيفة والقهرية، (وإنما هي من حيث أسمائه) يدعو من بعضها إلى بعض أي: من القهرية إلى اللطيفة فاختار من اللطيفة الاسم الجامع للأسماء اللطيفة؛ (فقال: ﴿يَوْمَ نَخْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفَدًا﴾ [مريم: 85]، فجاء) في هذه الدعوة (بحرف الغاية)، وهو إلى من غير مكر، وهو أنه (قرنها) أي: الدعوة إلى الغاية (بالاسم) الرحمن الشامل للأسماء اللطيفة دون اسم الله الشامل لها ولغيرها.

والآية وإن وردت في الحشر فهو مرتب على أمر الدنيا، إذ هي مزرعة الآخرة (فعرفنا) من هذه الدعوة المحمدية الجامعة لأنواع الكمالات الدالة على أنه، إنما يدعو إلى الاسم الجامع للأسماء المفيضة لأنواعها، وهو الذي رحم به الكل أولاً فيجب الرجوع إليه آخرًا؛ لأن النهاية هي الرجوع إلى البداية ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: 48]، وهذا يشير إلى أن كل واحد من شرعته جاء في بدايته (أن العالم كان تحت حيلة اسم إلهي) كلي رحم به على الكل فأخرجه من ظلمة العدم إلى نور الوجود، والرجوع إليه لا يمكن إلا بنور الفطرة.

ولذا (أوجب عليهم أن يكونوا متقين) عن الحجب الظلمانية الحاصلة من الاعتقادات الفاسدة، والهيئات الرديئة من المعاصي الفرعية؛ ليتمكن الوصول بنور الفطرة إلى ذلك الاسم راكبين مطايا الاعتقادات الطيبة والهيئات الصالحة.

فلذلك قال: ﴿يَوْمَ نَخْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفَدًا﴾ [مريم: 85]، (فقالوا في مكرهم) في إجابة نوح لما دعاهم إلى من تنزه عن الكل مع ظهوره في الكل: ﴿لَا تَدْرُونَ﴾ [الْهَيْكُلُ] [نوح: 23]، إذ هي المظاهر لا غير في زعمهم أو هي الكاملة في المظهرية بحيث تستحق العبودية من المظاهر القاصرة، وقد غلطوا إذ الإنسان أكمل منهم مع أن أصل المظاهر العبودية؛ فحقها أن تكون عابدة لا معبودة، ﴿لَا تَدْرُونَ﴾ [نوح: 23]، على الخصوص ﴿وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا﴾ [نوح: 23]، فإنهم إذا تركوهم جهلوا من الحق) أي: من تجلياته (بقدر ما تركوا من هؤلاء) لانحصار المظهرية فيها في زعمهم، أو لكونها مظاهر كاملة عندهم مستحقة للعبادة، (فإن للحق في كل معبود

وجهاً⁽¹⁾ خاصاً من تجلياته أراد بذلك أن يعبد فيها (يعرفه من يعرفه، ويجعله من يجله).

وليس ذلك الوجه في سائر المظاهر، وإلا لعبدت أيضاً، وغلطوا في ذلك فإن الحق إنما أراد أن يعبد فيها من كان بينه وبين الحق حجاب فلا يراه إلا (في) هذه المظاهر القاصرة، ويقتصر نظره عليها والدليل على أنه المعبود فيها بالحقيقة ما ورد في كتاب (المحمديين)، وهو قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: 23]، أي: حكم ولا تبدل لحكم الله لكن عبادته بذاته حق، وعبادة المظاهر باطلة لما فيها من التفرقة ﴿إِنَّ رَبَّنَا مُتَفَرِّقُونَ حَتَّىٰ أَمَرَ اللَّهُ الْوَاحِدَ الْقَهَّارُ﴾ [يوسف: 39]، (فالعالم) بظهور الحق فيها (يعلم من عبد) فيها بالحقيقة، وإن قصد الغير؛ لكن الجزاء إنما يترتب على القصد إذ له تأثير في المقاصد «إنما الأعمال بالنيات»⁽²⁾، لا على ما وقع في الحقيقة ولو قصدوا عبادة الظاهر فيها، فإن قصدوا ذلك لاختصاصها بالمظهرية أو لكمال مظهريتها فهو أيضاً غلط فاحش، وإلا فلا معنى لعبادتها.

[وفي أي صورة ظهر حتى عبد، وأن التفريق والكثرة كالأعضاء في الصورة المحسوسة وكالقوى المعنوية في الصورة الروحانية، فما عبد غير الله في كل معبود، فالأدنى من تحيل فيه الألوهية؛ فلولا هذا التحيل ما عبد الحجر ولا غيره، ولذا قال: ﴿قُلْ سَمُّوهُمْ﴾ [الرعد: 33] فلو سَمُّوهم لَسَمُّوهم حجراً أو شجراً أو كوكباً ولو قيل لهم من عبدتم لقالوا: إلهاً ما كانوا يقولون الله ولا الإله، والأعلى ما تحيل بل قال: هذا مجلى إلهي ينبغي تعظيمه فلا يقتصر، فالأدنى صاحب التحيل يقول: ﴿مَا تَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ﴾ [الزمر: 3].

والأعلى العالم يقول: ﴿فَاللَّهُ كَرِيمٌ إِنَّهُ وَاحِدٌ فَلَهُ أَسْلِمُوا﴾ [الحج: 34] حيث ظهر، ﴿وَتَبَيَّرَ الْمُحْبِبِينَ﴾ [الحج: 34] الذين حبت نار طبيعتهم، فقالوا: إلهاً، ولم يقولوا: طبيعة، ﴿وَقَدْ أَضَلُّوا كَثِيرًا﴾ أي حيروهم في تعداد الواحد بالوجه والنسب، ﴿وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ﴾ [نوح: 24] لأنفسهم، ﴿وَالْمُضْطَفِينَ﴾ [ص: 47] الذين أورثوا الكتاب، فهم أول الثلاثة، فقدَّمه على المُقتصد والسابق، ﴿إِلَّا ضَلَّالًا﴾ [نوح: 24] إلا حيرة،

(1) في نسخة: «موجود».

(2) رواه البخاري (3/1)، وابن حبان (113/2)، والبيهقي في «السنن» (41/1).

المُحَمَّدِي: «زِدْنِي فِيكَ تَحِيْرًا»⁽¹⁾، ﴿كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشْوَ فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا﴾
[[البقرة: 20]].

(وفي أي: صورة ظهر) من الصور الموجبة للحجاب، والكشف الموجب لاعتقاد استحقاقها العبادة له فيها، أو للمظاهر نفسها (حتى عُبد) فالذات من حيث جلالها اقتضت ذلك، وأرادت أن تعبد في هذه المظاهر؛ ليقهر بذلك فيكمل ظهور قهره وجلاله، ولا معنى لجعلها كالقبلة؛ لأن القبلة هي الجهة التي يتوسل بالتوجه إليها في الظاهر إلى توجه الباطن إلى الحق، وليس يحصل ذلك من هذه الأصنام بل عبادتها توجب ظلمات كثيفة نورت الميل إلى المحسوسات مع إنكار الكمالات الحقيقية، كإنكار النبوة والأمور الأخروية على ما هو المشاهد من أهلها، وإن كان المعبود في الكل واحد إذ لا تكثر هذه الصور المعبودة (فإن التفريق والكثرة) في صور المظاهر (كالأعضاء) أي: كتفريق الأعضاء وكثرتها (في الصورة المحسوسة) بجسد الإنسان، (وكالقوى المعنوية) أي: كتفريق القوى المعنوية وكثرتها (في الصورة الروحانية) مع أن مرجع الكل هو الإنسان الواحد بالشخص، وإذ كان مرجع الكل هو الله (فما عبد) في الحقيقة (غير الله في كل معبود).

فلذلك أرادت الذات الإلهية أن تعبد في كل معبود، وهو معنى قول أهل السنة: إن الله تعالى يريد الكفر من الكافر، ولكن لا يرضى إلا الإسلام والتوحيد لأنه إنما تكمل حكمته في الظهور لا في الحجاب؛ فلذلك قالوا: إن جلاله عاشق لجماله، وإذا كان الكل يرجع إلى الحق الواحد مع التفريق فيه انقسم الناس إلى جاهل أدني يقتصر نظره على التفريق، وعالم أعلى يعلم رجوع الكل إلى الحق، وبينهما مراتب (فالأدنى مَنْ تخيل فيه الألوهية) فعبده لاعتقاده كونه إلهًا عنده بالحقيقة لا لكونه مظهرًا إلهيًا، فإن ذلك من الاعتقاد الأوسط وهو أيضًا غلط من حيث تجويز عبادة المظهر، أو جعله قبلة (فلولا هذا التخيل ما عبد الحجر ولا غيره)؛ لأنه لا يعرف المظهر، وقد بيْنَا غلط من جوز عبادة المظاهر.

(ولهذا) أي: ولأجل أنه تخيل فيه الألوهية، وأراد الله تعالى بيان فساد هذا التخيل (قال) لنييه ﷺ: ﴿قُلْ سَمُوهُمْ﴾ [الرعد: 33]، أي: اذكروا ما وضع لها واضع اللغة من الألفاظ بإزاء ما فيها من المعاني، وقبل منه ذلك في الإعصار كلها لموافقته الواقع (فلو سموهم لسموهم حجرًا وشجرًا وكوكبًا) إذ لم يضع لها الواضع غيرها فدل على أنه ليس فيها شيء من معنى الألوهية؛ ولكنهم يعتقدونها فيهم حتى (لو قيل لهم: من عبدتم، لقالوا: إلهًا) فيقال: قد ناقضتم واضع اللغة بل أنفسكم حيث لم تسموها بالآلهة مع أنكم تعتقدون

(1) تقدم تخريجه، وهو من الأحاديث الكشفية.

فيها الألوهية فتجعلونها إلهًا من الآلهة، وما عبثوها على أنها مظاهر للإله الواحد؛ فلذلك (ما كانوا يقولون: الله) باسم العلم، (ولا الإله) بلام العهد الدال على الواحد المعهود فيما بين الموحدين؛ لأنهم يعلمون أنه ليس المسمى بذلك العلم، ولا ذلك الواحد المعهود فيما بين الموحدين.

(والأعلى) العالم بالله (ما تخيل) فيه الألوهية (بل) غايته إن (قال: هذا مجلى إلهي) كسائر ما في العالم، (يجب تعظيمه)⁽¹⁾ من حيث المظهرية كسائر صور العالم (فلا يقتصر) على تعظيمه، كما يفعله عبده بل إذا رأى منهم تعظيم ذاته ينبغي أن يغار عليه، فيكسر بل غاية تعظيمه أن يعتقد فيه أنه مسبح الله تعالى، وأنه حجاب العزة به احتجب الحق عن أهل الضلال، فقهرهم بظهور عزته وجلاله (فالأدنى صاحب التخيل يقول: ﴿مَا تَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ [الزمر: 3])؛ وذلك لأنهم عندهم آلهة صغار لا يمكن الوصول إلى الإله الأعظم بدون واسطتهم، وهذا باطل إذ لا دليل على قربهم من الله تعالى مع قصور مظهرتهم، بل هم الأنبياء والأولياء، وكيف يتصور لهم قرب لو ادعوا مشاركته في الألوهية، كما زعم هؤلاء بل ذلك موجب للعداوة والخصومة، ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَآتَتْغَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: 42]، ﴿وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ [المؤمنون: 91].

(والأعلى العالم) بالله (يقول: ﴿فَالِئْهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَلَهُ أَسْلِمُوا﴾ [الحج: 34]) حيث ظهر) بالانتقال من المظاهر إلى الظاهر، فلا يرون شيئاً إلا يرون الله فيه، بل لا يرون في شيء إلا الله، وسيأتي الكلام عليه عن قريب؛ ولكن لا يعبدون المظاهر، ولا الصور الظاهرة فيها من حيث هي صور، وإن ظهر منها تأثيرات كتأثير صورة الشمس الظاهرة في المرأة، فيما يقابلها من الماء، والصورة الظاهرة فيه فيما يقابلها من الجدار كاعتقاد الطبائعية تأثيرات الطبائع في الأشياء.

فلذلك قال: ﴿وَبَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ﴾ [الحج: 34]، الذين خبت نار طبيعتهم فقالوا: نرى (إلهاً) أي: وجهاً من وجوهه يؤثر في الأشياء، (ولم يقولوا: طبيعة) فينسبون الكل إلى الله دون المظاهر بل يجعلونها كالقلم والكاغد لا منة لهما في جوائز السلاطين، بل لا يلتفتون إلى ذلك بالكلية؛ فلذلك حذف لفظة «نرى»، كأنهم لا يلتفتون إلى رؤيتهم ولا إلى فنائهم، ﴿وَقَدْ أَضَلُّوا﴾ [نوح: 24]، أي: أرواح الماكرين ﴿كثيراً﴾ [نوح: 24] من

(1) في نسخة: «ينبغي».

القلوب والنفوس، (أي: حيروهم) مع علمهم بأن الإله واحد، وقد ظهر في هذه المظاهر، فتوهوا أنها المظاهر لا غير، أو أنها المظاهر الكاملة التي تستحق العبادة، أو أنها عين الظاهر من كل وجه حتى وقعوا (في تعداد) الوجود (الواحد) الحق (بالوجوه والنسب) أي: بظهوره في كل مظهر من وجه خاص، وانتسابه إلى كل مظهر بنسبة خاصة، فتوهوا أنه يستحق العبادة فيها فجعلوا كل واحد إلهًا عن الحيرة المذمومة.

ويمكن أن يقال: ﴿وَقَدْ أَضَلُّوا﴾ [نوح:24]، أي: الأصنام المذكورة من حيث هي مظاهر جلالية كثيرًا من أهل الحجاب أي: حيروهم الحيرة المذمومة بلسان الحال فأوقعوهم في تعداد الإله الواحد عند ظهوره فيها بالوجوه والنسب فاعتبارهم مظهريتها لما فيها من معرفة الحق المتجلي فيها لم يفدهم فائدة التعريف بل أوقعهم في الضلال والإضلال.

ويمكن أن يقال: ﴿وَقَدْ أَضَلُّوا﴾ [نوح:24]، أي: المحبتون ﴿كثِيرًا﴾ [نوح:24]، من العامة أي: حيروهم حين نطقوا بالتوحيد فتوهوا من ذلك إلهية الكل إذ تكلموا في تعداد الوجود الواحد بالوجوه والنسب يعني: أنهم أهل البشارة، وإن وقعت منهم هذه العبارة الموهمة عند غلبة التوحيد عليهم فعلى هذا هو ليس من قول نوح المحكي في القرآن، بل هو اقتباس موهم لطيف.

ثم ذكر ما يدل على الحيرة المحمودة بطريق الإشارة مما تدل العبارة على الحيرة المذمومة أخذًا بظهر القرآن وبطنه استيفاءً بجميع مفهوماته، فنزل ما هو بطريق الإشارة في حق الكل والذي بطريق العبارة نازل في حق الطغاة فقال: ﴿وَلَا تَرِدِ الظَّالِمِينَ﴾ [نوح:28]، لم يتعرض للمفهوم الأول، وهو تفسير الظالم بالشرك أو القاطع حق الغير لظهوره، بل فسره بطريق الإشارة بما ورد في نص آخر بطريق التصريح، وهو قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ أَصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ﴾ [فاطر:32]، ليكون ما دعا به نوح عليه السلام دعاء شر على الطغاة بعينه دعاء خير للكامل؛ لئلا يخلو عن دعاء الخير في ضمن دعاء الشرك لئلا يتوهم كونه من النفوس الشريرة التي لا يدل ما يصدر عنها من الخوارق على صدقها.

فقال: ﴿الْمُصْطَفِينَ﴾ [ص:47]، الذين أورثوا الكتاب) أي: أوتوا أسرارهم بطريق الوراثة لا الكسب والدراسة صاروا ظالمين لقطعهم على أنفسهم حظوظها من فضول الطعام والمنام والكلام، فصاروا مصطفين بإنشاء أسرار الكتب السماوية، (فهم) أي: هذا الظالم المصطفى (أول الثلاثة) المذكورين في الآية المذكورة (فقدمه) لمزيد فضله

لكونه من أرباب الوصول (على السابق) بالخيرات، وهو المقتصر على الأعمال الصالحة، (والمقتصد) وهو السائر في الأقوال والمقامات التي هي الطريقة دعا له نوح عليه السلام بطريق الإشارة ألا يزيده الله ﴿إِلَّا ضَلَالًا﴾ [نوح: 24]، فسره بطريق الإشارة بقوله: (إلا حيرة) أراد المحمودة وهي حيرة من كوشف بالأسرار الإلهية التي لا مثال لها في عالم المحسوسات والمعقولات، والمذمومة حيرة من غلط في الاعتقاد أو العمل، وهي عين الضلال وليست مطلوبة للكمل، وإنما يطلبون أو يطلب لهم الحيرة المحمودة كما طلبها الداعي (المحمدي) بقوله: (رب زدني فيك تحيراً⁽¹⁾).

ثم ذكر أن هذه الحيرة المحمودة كما فهمت بطريق الإشارة من الحيرة المذمومة من الآية المذكورة فهمت أيضاً بطريق الإشارة من الآية الواردة في حق المنافقين بطريق العبارة لبيان حيرتهم المذمومة، أعني: قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ﴾ [البقرة: 20]، أي: لأهل الكشف عن مقامات الحق وأسراره في مقام البقاء ﴿مَشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ﴾ [البقرة: 20]، بالفناء التام ﴿قَامُوا﴾ [البقرة: 20]، هذا الطريق الإشارة، ومعناها بطريق العبارة كلما أضاء للمنافقين عن نور الإيمان مشوا فيه، وإذا أظلم عليهم بظلمات الشبهات قاموا وسكنوا عن المشي في الإيمان وارتدوا.

[فَالْحَانُرُ لَهُ الدَّوْرُ وَالْحَرَكَةُ الدَّوْرِيَّةُ حَوْلَ الْقُطْبِ فَلَا يَبْرَحُ مِنْهُ، وَصَاحِبُ الطَّرِيقِ الْمُسْتَطِيلِ مَانِلٌ خَارِجٌ عَنِ الْمَقْصُودِ طَالِبٌ مَا هُوَ فِيهِ صَاحِبُ خِيَالٍ إِلَيْهِ غَايَتُهُ: فَلَهُ مِنْ وَابِلٍ وَمَا بَيْنَهُمَا، وَصَاحِبُ الْحَرَكَةِ الدَّوْرِيَّةِ لَا بَدَأَ لَهُ فَيَلْزَمُهُ «مِنْ»، وَلَا غَايَةَ لِكَمَالِهِ فَتَحَكُّمٌ عَلَيْهِ «إِلَى»، فَلَهُ الوجودُ الأتمُّ وَهُوَ الْمُؤْتَى جَوَامِعَ الكَلِمِ وَالْحِكْمِ، وَمِمَّا خَطِئْتَهُمْ﴾ [نوح: 25]، فِيهَا الَّتِي حَطَّتْ بِهِمْ فَعَرَفُوا فِي بَحَارِ العِلْمِ بِاللَّهِ وَهُوَ الْحَيْرَةُ، ﴿فَادْخُلُوا نَارًا﴾ [نوح: 25] فِي عَيْنِ المَاءِ، فِي المَحْمَدِيِّينَ: ﴿وَإِذَا أَلْبَحَارُ سُجِرَتْ﴾ [التكوير: 6] مِنْ سَجَرَتِ التَّنُّورِ إِذَا أوقَدْتَهُ، ﴿فَلَمَّ يَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصَارًا﴾ [نوح: 25] فَكَانَ اللَّهُ عَيْنَ أَنْصَارِهِمْ فَهَلَكُوا فِيهِ إِلَى الأَبَدِ، فَلَوْ أَخْرَجَهُمْ إِلَى السَّيْفِ، سَيْفِ الطَّبِيعَةِ لَنَزَلَ بِهِمْ عَن هَذِهِ الدَّرَجَةِ الرَّفِيعَةِ، وَإِنْ كَانَ الكُلُّ لِلَّهِ وَبِاللَّهِ بَلْ هُوَ اللَّهُ، ﴿وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ﴾ مَا قَالَ إلهِي: فَإِنَّ الرَّبَّ لَهُ الثَّبُوتُ وَالإلهُ يَتَنَوَّعُ بِالأَسْمَاءِ فَهُوَ ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرحمن: 29]، فَأَرَادَ بِالرَّبِّ ثَبُوتَ التَّلَوِينِ إِذْ لَا يَصِحُّ إِلاَّ هُوَ، ﴿لَا

(1) ذكره ابن عجيبة في «إيقاظ المهمل» (1/187).

تَدَّرَ عَلَى الْأَرْضِ ﴿ [نوح: 26] يَدْعُو عَلَيْهِمْ أَنْ يَصِيرُوا فِي بَطْنِهَا، الْمُحَمَّدِيُّ: «لَوْ ذُلِّتُمْ بِحَبْلِ لَهَبَطَ عَلَى اللَّهِ؛ لَهْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ»⁽¹⁾.

ثم أشار إلى سبب دعاء نوح عليه السلام لهم بالحيرة المحمودة بقوله: (فالحائر له الدور) في سيرة حول الجناح الإلهي، وذلك أن له (الحركة الدورية حول القلب)⁽²⁾ الذي عليه مدار الموجودات، وهو الحق (فلا يبرح منه) لا في حال مشيه، ولا في حال قيامه؛ لأنه كلما رد إلى البقاء رأى نور الحق فيرد إلى الفناء؛ فهو مع الحق دائماً بخلاف من لا حيرة له.

وهو (صاحب الطريق المستطيل) في السير إلى الحق فإنه غلط؛ لأنه (مائل) عن الصراط المستقيم الذي هو رؤية الحق في البداية والنهاية (خارج عن المقصود)؛ لأن المقصود من السير: هو الإحاطة بأسرار الحق وتجلياته في البداية والنهاية، وهو يقصد أمراً يختص بالنهاية، ولا يوجد في البداية؛ فهو (طالب ما هو فيه) في البداية لو صدق في طلبه؛ لكنه (صاحب خيال) يتخيل أن بينه، وبين مقصوده مسافة فصار مقصوده غير مقصوده (إليه) أي: إلى ذلك الخيال (غايته) فلا يحصل له من الحق إلا الصورة المتخيلة (فله) أي: ابتداء سير (من) غير الحق (وإلى) أي: انتهاء سير إلى ما تخيل من صورة الحق في الغاية، (وما بينهما) من المسافة التي يتوهم أنها مقامات السير إلى الله، ومنازله (وصاحب الحركة الدورية) الذي يدور حول الحق في البداية والغاية متحيراً فيه (لا بدء) في سيره من غير الحق (فيلزمه «من») أي: ابتداء سير من أمر ليس معه من الحق شيء، (ولا غاية) لسيره ينقطع فيه السير (فيلزمه «إلى») ⁽³⁾ أي: انتهاء إلى الحق بحيث ينقطع السير بعده بالكلية مع أنه لا نهاية للسير فيه، وإذا لم يكن له بداية ونهاية فهو مع الحق أبداً (فله الوجود الأتم) لاستنارته بنور الحق في جميع أحواله وصاحب الطريق المستطيل في البداية مع غير الحق فهو في ظلمة من ذلك، وفي النهاية صاحب خيال فهو في ظلمة الخيال، (وهو المؤتي جوامع الكلم) الدالة على أسرار الموجودات (والحكم) أي: العلوم المحكمة التي تتعلق بذات الواجب وصفاته مما لا يتبدل بتبدل الأزمنة والأحوال وإنما أوتي جوامعها؛ لأن ما يفاض عليه إنما هو من حضرة الجمع.

ثم أشار إلى سبب ذلك بما يفهم بطريق الإشارة في حق الكُمَّل من آية نزلت بطريق العبادة في حق الطغاة منهم، وهي قوله تعالى: ﴿وَمِمَّا حَطَّيْتَهُمْ﴾ [نوح: 25]، أي: من خطيئات هؤلاء الظالمين المصطفين أرباب الحيرة في سيرهم هذا بطريق الإشارة من الخطوة

(1) رواه الترمذي (3298)، وأحمد في المسند (370/2).

(2) في نسخة: «القطب». (3) في نسخة: «فتحكم عليه».

المناسبة بوجه من الوجوه للخطيئة، وهي المغضبة المفهومة بطريق العبادة في حق الطغاة؛ فلذا قال: (فهي التي خطت بهم) أي: سارت بهم وحركتهم حول الجنب الإلهي بالحركة الدورية المفيدة للتور بالنور التام الإلهي الكاشف عن علمه الشامل لكل شمول البحر أغرقوا في ذلك البحر العلمي كما أغرق الطغاة بخطيئاتهم أي: معاصيهم في البحر المحسوس (فغرقوا) أي: هؤلاء الظالمون المصطفون المتحIRON بالحيرة المحمودة.

(في بحار العلم بالله، وهو) أي: الفرق فيها هو (الحيرة) المحمودة الحاصلة لهؤلاء الظالمين المصطفين المتحركين بالحركة الدورية حول الجنب الإلهي ﴿فَأَذْخَلُوا نَارًا﴾ [نوح: 25]، أي: نار المحبة بكشف جمال تلك الحقائق مع عدم الانتباه في الإحاطة بها فلا ينقطع السوق في تحصيلها أبد الأبد، فالإدخال في تلك النار إدخال (في عين الماء) أي: ماء العلم الذي به حياة الروح.

وهذا أيضًا بطريق الإشارة المأخوذة من إغراق الطغاة في البحر المحسوس وإدخالهم نار جهنم، ثم استدل على جعل بحر العلم عين نار المحبة بما ورد (في) كتاب (المحمدين) من قوله تعالى: ﴿وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ﴾ [التكوير: 6]، أي: أوقدت فجعلت نارًا؛ لأنه (من) سجرت التنور إذا أوقدته، وهذا التسجير كما يكون للبحار المحسوسة يوم القيامة يكون في بحار العلم بالله للكُمل من المحمدين وغيرهم في الدنيا التي هي مزرعة الآخرة ﴿فَلَمَّا يَبْجِدُوا هُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصَارًا﴾ [نوح: 25]، وهذا لكونه كالسالبة في صدقها مع وجود الموضوع تارة وعدمه أخرى يدل على عدم وجود الناصر لهم أصلًا، وهو في حق الطغاة وعلى عدم غير الله ناصرًا، أخرى: وهو في حق الكُمل (فكان الله عين أنصارهم) نصرهم لوجوده على وجودهم الباطل فأفتاهم عنهم (فهلكوا فيه إلى الأبد) كما هلك الطغاة في جنهم إلى الأبد.

(فلو أخرجهم) أي: الظالمين المصطفين عن هذا البحر المهلك لهم في الله (إلى) (السيف) أي: الساحل (سيف الطبيعة) إذ ليس وراء ذلك البحر سواها (لتزل بهم عن هذه الدرجة الرفيعة)، وهي الهلاك في الله بغلبة وجوده على وجوداتهم، (وإن كان الكل) أي: وجوداتهم (لله) من مجاله، (وبالله) أي: قائمًا به إذ لا وجود لشيء من نفسه بل من الوجه الذي يليه، (بل هو الله) إذ لا وجود في الحقيقة سواه، ولا تحقق لشيء في الخارج سوى البرود. كما قال الإمام حجة الإسلام الغزالي في الباب الثالث من كتاب التلاوة من «الإحياء»⁽¹⁾: بل التوحيد الخالص ألا نرى في كل شيء إلا الله لكن لو أخرجهم عن

الطبيعة، وهي من حيث هي طبيعة حاجبة عن الله لنزل بهم عن هذه الدرجة الرفيعة فإن التجلي الإلهي، وإن عم فهو متفاوت إلى ما لا نهاية له، ثم أشار إلى ما دعا به نوح عليه السلام في حق أولئك الظالمين المصطفين بطريق الإشارة في ضمن دعائه على الطغاة بطريق العبارة عند رؤية استغراقهم في بحار العلم بالله الموجب للحيرة برؤية الجمع الذي هو رؤية الحق بلا خلق.

فقال ﴿وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ﴾ [نوح:26]، و(ما قال) في الدعاء: (إلهي فإن الرب) من حيث إن له نسبة خاصة إلى مربيوب خاص (له الثبوت) على وجه خاص في تربيته لا يتجاوزه إلى غيره، (والإله) احترز عنه؛ لأنه (يتنوع بالأسماء) التي تحت حيطته في التجليات (فهو) أي: الإله ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرحمن:29]، في تجليه على مألوهه (فأراد) نوح عليه السلام بالرب أي: باختيار لفظ (الرب) في دعائه (ثبوت التلويين) أي: طلب ثبوت التلويين، وهو الفرق بعد الجمع لأولئك الظالمين المصطفين؛ لئلا يردوا إلى مقام الجمع المحض أو إلى الفرق الأول بعد ذلك، وإنما قلنا: أراد ذلك مع أنه لم يصرح به (إذ لا يصح) في حقهم طلب شيء (إلا هو) أي: التلويين؛ لأن مقام الجمع موجب للإضلال، ومقام الفرق الأول نزول إلى السفلى فلم يبق لهم إلا مقام التلويين، ﴿لَا تَدْرَ عَلَى الْأَرْضِ﴾ [نوح:26]، أي: فوقها، وهي سماء الجمع بل اجعلهم تحتها فهو (يدعو عليهم أن يصيروا في بطنها) أي: أن يصيروا باطنًا، والحق ظاهرًا.

وهذا هو الكمال في مقام الفرق بعد الجمع، وإنما قال: يدعو عليهم مع أنه دعاء لهم لمشاكلته عبارة القرآن الواردة في الدعاء على الطغاة، ويدل على أن الحق هو الظاهر، والخلق هو الباطن، ما قال النور (المحمدي) «لو دليتم بحبل لهبط على الله»⁽¹⁾.

ولا شك أن محل الهبوط هو السطح الظاهر من المهبوط عليه، ويدل عليه أيضًا قوله تعالى: ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [البقرة:116]، فخص وجود كل منهما بالحق فهو الظاهر، وما فيهما الباطن.

[فَإِذَا دُفِنَتْ فِيهَا فَأَنْتَ فِيهَا وَهِيَ ظَرْفُكَ، ﴿وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى﴾ [طه:55]، لاختلاف الوجوه، ﴿مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ [نوح:26]، الَّذِينَ ﴿وَأَسْتَفْشَوْا ثِيَابَهُمْ﴾ [نوح:7]، وَ﴿جَعَلُوا أَصْبِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ﴾ [نوح:7]، طَلَبًا لِلسُّرِّ، لِأَنَّهُ دَعَاهُمْ لِيَغْفِرَ لَهُمْ، وَالغَفْرُ السُّرُّ، ﴿ذَيَّارًا﴾ [نوح:26] أَحَدًا حَتَّى تَعَمَّ الْمَنْفَعَةُ كَمَا عَمَّتِ

(1) رواه الترمذي (403/5)، وابن أبي عاصم في «السنة» (255/1).

الدَّعْوَةُ، ﴿إِنَّكَ إِنْ تَذَرَهُمْ﴾ أي تَدَعُهُمْ وتركهم ﴿يُضِلُّوا عِبَادَكَ﴾ [نوح: 27]، أي يُحَيِّرُوهُمْ فيُخْرِجُوهُمْ مِنَ الْعِبُودِيَّةِ إِلَى مَا فِيهِمْ مِنْ أَسْرَارِ الرُّبُوبِيَّةِ، فَيَنْظُرُونَ أَنْفُسَهُمْ أَرْبَابًا بَعْدَ مَا كَانُوا عِنْدَ نَفْسِهِمْ عِبِيدًا، فَهُمُ الْعَبِيدُ الْأَرْبَابُ، ﴿وَلَا يَلِدُوا﴾، أي: وَلَا يُنْتَجُونَ وَلَا يُظْهِرُونَ ﴿إِلَّا فَاِجْرَاءً﴾، أي: مُظْهِرًا مَا سَتَرَ، ﴿كَفَّارًا﴾ [نوح: 27]، أي: سَاتِرًا مَا ظَهَرَ بَعْدَ ظَهْرِهِ، فَيُظْهِرُونَ مَا سَتَرَ.

ثم أشار إلى ترتيب التجليات ليتضح أن هذا آخر المقامات فقال: (فإذا دفنت فيها) أي: في الأرض يعني: علقت روحك بهذا الجسد الترابي (فأنت فيها) لا ترى الحق أصلاً كيف، (وهي ظرفك) فتكون حجبها الظلمانية محيطة بك، وليس معك عقل بالفعل فتدرك به الحق مع الحجاب النوراني فهذا مقام الفرق الأول، وهو رؤية الخلق بلا حق، ﴿وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ﴾ [طه: 55]، إلى الجمع الذي كنتم فيه حال الفطرة الروحانية، ﴿وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ﴾ [طه: 55]، إلى الفرق بعد الجمع ﴿تَارَةً أُخْرَى﴾ [طه: 55]؛ لأنه نسبة من وجه الفرق الأول، وليس هذا من القرآن بل هو اقتباس لطيف موهم، وكل ذلك (لاختلاف الوجوه) أي: وجوه التجليات الفرق الأول، ثم الجمع، ثم الفرق الثاني ربما ألا يذر على الأرض ﴿مِنَ الْكٰفِرِينَ﴾ [الشعراء: 19]، أي: السائرين للخلق بنفسيهم إياهم بالكلية في مقام الجمع. ولذلك بينهم بقوله: (الذين ﴿جَعَلُوا أَصْبِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَأَسْتَعْصَمُوا﴾ [نوح: 7] طلباً للستر) عن المبصرات والمسموعات، بل عن عالم الخلق إجابة لدعوة نوح عليه السلام؛ (لأنه دعاهم ليغفر لهم، والغفر) في أصل اللغة: (الستر)، وهذا أيضاً بطريق الإشارة فأوجب عليهم أولاً أن يطلبوا الستر؛ ليحصلوا في مقام الجمع، ثم دعا أن يحصلوا في مقام الفرق بعد الجمع لترتبه عليه فدعا ألا يذر على الأرض منهم ﴿ذِيَّارًا﴾ [نوح: 26]، أي: (أحدًا حتى تعم المنفعة) أي: منفعة حصول التلوين للكل (كما عمت الدعوة) إلى جميع وجوه التجليات، وهذا كله بطريق الإشارة، ومفهوم العبارة إنما هو الدعاء على الطغاة بالاستئصال الكلي.

ثم بين تعليل ذلك بطريق الإشارة أيضاً في ضمن تعليل دعاء الاستئصال على الطغاة بطريق العبارة بقوله: ﴿إِنَّكَ إِنْ تَذَرَهُمْ﴾ [نوح: 27] (أي: تدعهم وتركهم) في مقام الجمع المحض ﴿يُضِلُّوا عِبَادَكَ﴾ [نوح: 27]، أي: يَحْيِرُوهُمْ) بعبادتهم الموهمة لإلهية الكل (فيخرجوهم من العبودية إلى ما فيهم من أسرار الربوبية فينظرون أنفسهم أرباباً بعدما كانوا عند نفوسهم عبيداً)، مع أن انقلاب الحادث قديماً، وغير خالق السماوات والأرض خالقاً لهما من المحالات الصريحة، وإذا امتنع الانقلاب، (فهم العبيد الأرباب)

عبيد من حيث الحدوث، والتعدد أرباب من حيث ما فيهم من سر الربوبية مع أن الحدوث منافٍ للقدم، والتعدد منافٍ للوحدة فيتحيرون عند ذلك فدعا أن يزول عنهم ما يوجب هذه الاتهامات الفاسدة المفيدة لحصول مقام الفرق بعد الجمع ﴿وَلَا يَلِدُونَ﴾ [نوح: 27]، أي: ما ينتجون) في اعتقاداتهم عن استغراقهم في مقام الجمع، (ولا يظهرون) في كلماتهم عن ذلك ﴿إِلَّا فَاجِرًا﴾ [نوح: 27]، أي: مظهرًا) على العامة (ما سترَ عنهم من أسرار الربوبية) ﴿كَفَّارًا﴾ [نوح: 27] أي: ساترًا ما ظهر) من تلك الأسرار منهم (بعد ظهوره) في كلماتهم (فيظهرون) أولاً على العامة (ما سترَ) أي: ما يجب ستره عنهم لقصورهم.

﴿ثُمَّ يَسْتُرُونَهُ بَعْدَ ظُهُورِهِ، فَيَحَارُ النَّاطِرُ وَلَا يَعْرِفُ قَصْدَ الْفَاجِرِ فِي فَجُورِهِ، وَلَا الْكَافِرِ فِي كُفْرِهِ، وَالشَّخْصُ وَاحِدٌ، ﴿رَبِّ أَعْفِزِ لِي﴾ [نوح: 28]، أَي اسْتُرْنِي وَاسْتُرْ مِنْ أَجْلِي فَيَجْهَلُ مَقَامِي وَقَدْرِي كَمَا جْهَلَ قَدْرَكَ فِي قَوْلِكَ: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ [الأنعام: 91]، ﴿وَلَوْلَدَيْ﴾ [نوح: 28] مَنْ كُنْتُ نَتِيجَةً عَنْهُمَا وَهُمَا الْعَقْلُ وَالطَّبِيعَةُ، ﴿وَلَمَنْ دَخَلَ بَيْتِي﴾، [نوح: 28] أَي: قَلْبِي، ﴿مُؤْمِنًا﴾ [نوح: 28]، أَي: مُصَدِّقًا بِمَا تَكُونُ فِيهِ مِنَ الْإِخْبَارَاتِ الْإِلَهِيَّةِ.

وهو ما حدثت به أنفسها، ﴿وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [نوح: 28] مِنَ الْعُقُولِ ﴿وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ [نوح: 28] مِنَ النَّفُوسِ، ﴿وَلَا تَرِدِ الظُّلَمِينَ﴾ مِنَ الظُّلُمَاتِ أَهْلَ الْغَيْبِ الْمُكْتَفِينَ خَلْفَ الْحُجُبِ الظُّلْمَانِيَّةِ ﴿إِلَّا تَبَاؤًا﴾ [نوح: 28] أَي: هَلَاكًا فَلَا يَعْرِفُونَ نَفْسَهُمْ لِشُهُودِهِمْ وَجَهَ الْحَقِّ ذُوئِهِمْ، فِي الْمُحَمَّدِيِّينَ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: 88]، وَالتَّبَاؤُ: الْهَلَاكُ، وَمَنْ أَرَادَ أَنْ يَقِفَ عَلَى أَسْرَارِ نُوحٍ فَعَلَيْهِ بِالتَّرْقِي فِي فَلَكَ يُوح، وَهُوَ فِي التَّنَزُّلَاتِ الْمُوصِلِيَّةِ لَنَا وَالسَّلَامِ].

ولذلك قال العارفون: إفشاء سر الربوبية كفر، (ثم يسترونه بعد ظهوره) عليهم بإظهار تأويل لما صدر عنهم من تلك الكلمات مع أنهم لقصورهم لا يقدرُونَ على التطبيق بينهما (فيحار الناظر) من العامة إلى كلماتهم، (ولا يعرف قصد الفاجر) المظهر (في فجوره ولا الكافر) أي: الساتر (في كفره) أي: لا يعرف لم يظهره، ثم يستره أخذ الفاجر من الفجر، وهو الصبح لما فيه من الإظهار، والكافر من الكفر وهو الستر بطريق الإشارة، وكذا معنى الولادة على ما هو دأبه لقصده بيان سائر المفهومات بعد المفهوم الأول،

ويزيده تحيراً أن (الشخص) المظهر الساتر (واحد)⁽¹⁾، إذ لو كانا اثنين لربما ظن أن في اعتقادهما اختلافًا فإذا رآه من شخص واحد يحار في شأنه هل هو مجنون أم له في كل من ذلك قصد؟

ولما فرغ عن دعاء طلب الكمال لكامل أمته في ضمن دعاء الاستئصال على الطغاة دعا لنفسه ما هو غاية الكمال فقال: ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي﴾ [نوح: 28]، ولما كان المفهوم الأول طلب غفران الذنوب، وهو التَّوْبَةُ معصوم فسرهُ بقوله (أي: استرني) أي: استر ذاتي بحيث تصير باطني، والحق ظاهري، (واستر من أجلي) كمالاتي بغاية ظهورها فإن الشيء إذا جاوز حده ما ورث ضده (فيجهل مقامي) منك، (وقدري) في كمالاتي، (كما جهل قدرك) مع غاية ظهورك إذ لا تحقق لشيء بدون إشراق نورك عليه، وفي كل شيء آية تدل عليك على ما أشرت إليه (في قولك): ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ [الأنعام: 91]، أي: ما عرفوه حق معرفته، واغفر ﴿وَلِوَالِدَيْ﴾ [نوح: 28]، ولما كان قصد الشيخ رحمه الله بيان غير المفهوم الأول فسرهُ بقوله (من كنت نتيجة عنهما وهما العقل) المنتج لروحانيتي، (والطبيعة) المنتجة لجسمانيتي طلب لهما الستر بغاية ظهورهما في تصرفاتهما، واغفر ﴿وَلَمَنْ دَخَلَ قَلْبِي﴾ [نوح: 28]، ولما كان قصده أيضًا بيان غير المفهوم الأول فسرهُ بقوله (أي: قلبي) والداخل فيه النفس الحيوانية طلب لها الستر عن إمارتها؛ بأن تصير مطمئنة متتورة بنور القلب.

ولذلك قال ﴿مُؤْمِنًا﴾ [نوح: 28] أي: مصدقًا بما يكون فيه) أي: في القلب (من الإخبارات الإلهية وهو) أي: ما يكون فيه من الإخبارات الإلهية (ما حدثت) القلوب (به أنفسها)، وفي نسخة أنفسهم بما أخذته القلوب عن الأرواح عن الله تعالى، واغفر ﴿وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [نوح: 28]، من العقول ﴿وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ [نوح: 28]، من النفوس) بغاية الظهور لها في تصرفاتها، وهذا كله بطريق الإشارة ثم طلب لمن يستر أحواله ومقاماته عن الخلق مزيد الستر بطريق الإشارة في ضمن دعائه على الطغاة فقال: ﴿وَلَا تَرِدِ الظُّلُمَاتِ﴾ [نوح: 28]، أي: الجاعلين أنفسهم في حجاب عن الخلق أخذ الظالم بطريق الإشارة (من الظلمات).

ولما أوهم أنهم أهل الحجب الظلمانية فسرهُ بقوله: (أهل الغيب) أي: الغائبين عن نظر العامة؛ لقصور نظرهم عن إدراكهم (المكتفين خلف الحجب الظلمانية) التي للخلق، فلا يبصرونهم دعا في شأنهم ألا يزيدهم ﴿إِلَّا تَبَارًا﴾ [نوح: 28] أي: هلاكًا) في ذاته

(1) أي بالذات وإن تعدد بالاعتبار، وهذا عين الإضلال والتحير.

بِحصول الفناء لهم حتى يقطعوا الالتفات إلى نظر الخلق، فلا يشتغلوا بالاستتار عنهم؛ لأن ذلك عن بقاء نفوسهم، فإذا فنوا في الله (فلا يعرفون نفوسهم)، فكيف يطلبون ستر أحوالها ومقاماتها عن نظر العامة (لشهودهم وجه الحق دونهم).

ثم أشار إلى أن هذا التبار مشير إلى الفناء كالهلاك (في) كتاب (المحمدين) في قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: 88]، وكيف لا؟

(والتَّبار: الهلاك) فقد عرفت بما ذكرنا أن هذه المعاني بطريق الإشارة بحيث لا تنافي المفهومات الأول فإنها لو أديت بطريق العبارة فليس فيها إنكار المفهومات الأول لهذه العبارات كفعل أهل الظاهر من الصوفية، وفعل الباطنية من الشيعة قال ذلك: إنما كان إلحاداً وكفراً لإنكار المفهومات الأول لهذه العبارات؛ وإلا فلا شك أن للقرآن ظهراً وبطناً، وحداً ومطلعاً، كما نطق به الحديث.

(ومن أراد أن يقف على أسرار نوح فعليه بالترقي في فلك نوح) أي: الشمس تحصيل المعارف المتعلقة بروحانيته الغالب عليها التنزيه كروحانية نوح؛ فهي متعلقة بها (وهو) أي: بيان ذلك الترقى المذكور (في) كتاب («التنزيلات الموصلية» لنا)، ولما فرغ عن الحكمة السبوحية المنزهة عن النقائص الإمكانية شرع في الحكمة القدوسية المنزهة عما يُعدُّ كمالات في الممكنات، وليست بكمالات على الإطلاق.

الفصلُ الإدريسيُّ

فصلُ حكمةِ قدوسيةِ في كلمةِ إدريسيةِ

أي: ما يتزين به، ويكمل العلم اليقيني المتعلق بتنزيه الحق عن النقائص، وعن الكمالات الإمكانية ظهر بزيتته وكماله في الحقيقة الجامعة المنسوبة إلى إدريس عليه السلام إذ بالغ في التجرد فلم يتم، ولم يطعم ستة عشر عامًا، فصار إلى عالم القدس، فلحق بالملائكة السماوية والملا الأعلى، فرفع إلى السماء الرابعة، فحصل له علو المكانة في ضمن علو المكان.

[الْعُلُوُّ نِسْبَتَانِ: غُلُوُّ مَكَانٍ، وَعُلُوُّ مَكَانَةٍ؛ فَعُلُوُّ الْمَكَانِ ﴿وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا﴾ [مریم: 57]، وأعلى الأمكنة المكان الذي يدور عليه رحي عالم الأفلاك، وهو فلك الشمس، وفيه مقام روحانية إدريس عليه السلام، وتحت سبعة أفلاك و فوقه سبعة أفلاك وهو الخامس عشر فالذي فوقه فلك الأحمر وفلك المشتري وفلك كيون وفلك المنازل والفلك الأطلس، وفلك الكرسي وفلك العرش، والذي دونه فلك الزهرة وفلك الكاتب، وفلك القمر، وكرة الأثير وكرة الهواء، وكرة الماء وكرة الثراب، فمن حيث هو قطب الإفلاك هو رفيع المكان، وأما علو المكانة فهو لنا، أعني المحمدين، قال تعالى: ﴿وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ﴾ [آل عمران: 139]، ﴿وَاللَّهُ مَعَكُمْ﴾ في هذا العلو؛ وهو يتعالى عن المكان لا عن المكانة].

ولذلك أخذ في بحث العلو مع أن التنزه عن كمالات الشيء علو عليه فقال: (العلو نسبتيان علو مكان، وعلو مكانة) أي: العلو أمر إضافي يعرض للمكان بالنظر إلى آخر الكون الأول نفس المحيط، وأقرب إليه، ومما يلي الرأس الكائن عن الوضع الطبيعي، ولو بالفرض وكون الآخر بخلاف ذلك، أو للمكانة مرتبة كاملة لشخص النظر إلى مرتبة أخرى لم تبلغ ذلك الكمال (فعلو المكان) مثل ما في قوله تعالى: ﴿وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا﴾ [مریم: 57]، وجاء في الأخبار: «أنه رفع إلى السماء الرابعة»⁽¹⁾.

ومعلوم أن علوه المكاني، إنما هو بالنظر إلى ما تحته، وقد جعله الله أعلى الأمكنة على الإطلاق، فأخذ في بيانه بقوله، (وأعلى الأمكنة) من حيث جمعه بين العلو المكاني على بعض المكنة والرتبة على أكثرها (المكان الذي يدور عليه رحي عالم الأفلاك) يدور

(1) رواه مسلم (1/146)، وابن خزيمة (1/154).

حولها كالرحا حول القطب الذي في وسطه، وخير الأمور أوسطها، (وهو فلك الشمس وفيه روحانية إدريس عليه السلام) لمناسبتها روحانية هذا الفلك التي هي في غاية الشرف اقتضت لكوكبها أتم الأنوار المحسوسة.

ثم بين وقوعها في الوسط لقوله: (وتحتة سبعة أفلاك) أي: كرات ثلاثة أفلاك، وأربعة عناصر، وقصد بذلك كونه وسط العالم كله لا الأفلاك فقط على أنه لا يصح كونه وسطاً على مذهبه بالنظر فيما فوقه بدون ذلك، إذ قال: (وفوقه سبعة أفلاك وهو) أي: فلك الشمس (الخامس عشر) بين السبعين، (فالذي فوقه فلك الأحمر) أي: المريخ، (وفلك المشتري وفلك كيون) أي: زحل، (وفلك المنازل) الثمانية والعشرين، (والفلك الأطلس) أي: المجرد عن النجوم، فلك البروج؛ لأنها مقدره هناك مسماة بأسماء ما كان بإزائها من صور الكواكب يوم ذلك التقدير، وإن تغير اليوم عن ذلك، وهو صاحب الحركة اليومية (وفلك الكرسي) مظهر القدر، (وفلك العرش) مظهر الفضاء.

ولذلك جعل الكرسي مستوى الرحيم، والعرش مستوى الرحمن، والحكماء إنما لم يحكموا بأكثر من تسعة أفلاك؛ لعدم وجدان الدليل العقلي على ذلك، وإن وجدوا على أنه لا بدّ من تسعة فلا جزم لهم في جانب الكثرة، (والذي دونه فلك الزهرة، وفلك الكاتب) أي: عطارد، (وفلك القمر، وكرة الأثير) أي: النار، (وكرة الهواء، وكرة الماء وكرة التراب فمن حيث هو) أي: فلك الشمس (قطب الأفلاك) عليه مدار رحاها (هو رفيع المكان) مكانة⁽¹⁾.

وإن كان فوقه المكنة كثيرة لكن كون المكانة ضمنية لم يعتد بها في حق إدريس عليه السلام، وإليه الإشارة بقوله: (وأما علو المكانة فهو لنا)، ولما أوهم اختصاصه بطائفة الأولياء فسره بقوله: (أعني المحمديين)، وهم وإن كانوا أدنى من سائر الأنبياء لكن لهم أن يبلغوا منزلاً بواسطته ﷺ لا يمكن لغيرهم، ولو كانوا أنبياء كما أن عبد الوزير يمكنه أن يدخل مع الوزير مكاناً من أماكن الأمير أي: لا يمكن لمن هو أعلى منه بنفسه.

(قال تعالى: ﴿وَأَنْتُمْ أَلَعَلُون﴾ [محمد: 35])، قيده بعلو المكانة مع إطلاقه بقرينة ما بعده من قوله: (﴿وَأَلَلَّهُ مَعَكُمْ﴾ [محمد: 35])، فدل على أنه معكم (في هذا العلو، وهو متعال عن المكان)⁽²⁾، فلا يكون هذا علو المكان (لا عن المكانة) ﴿رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ﴾ [غافر: 15].

(1) انظر: شرح الجامي على الفصوص (ص 144).

(2) في نسخة: «بتعالى».

[ولما خافت نفوسُ العمالِ مِنَّا اتَّبَعَ المَعِيَّةَ بِقَوْلِهِ: ﴿وَلَنْ يَزِيدَكَ اللَّهُ غُلُوًّا﴾ [محمد: 35] فَالْعَمَلُ يَطْلُبُ المَكَانَ وَالْعِلْمُ يَطْلُبُ المَكَانَةَ، فَجَمَعَ لَنَا بَيْنَ الرَّفْعَتَيْنِ غُلُوًّا المَكَانِ بِالْعَمَلِ وَغُلُوًّا المَكَانَةَ بِالْعِلْمِ، ثُمَّ قَالَ تَنْزِيهًا لِلإِشْتِرَاكِ بِالمَعِيَّةِ ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الأَعْلَى﴾ [الأعلى: 1] عَنِ هَذَا الإِشْتِرَاكِ المَعْنَوِيِّ].

ثم أشار إلى أن إدريس لم يختص بعلو المكان بل شاركناه فيه مع اختصاصنا بعلو المكانة، وذلك أنه (لما خافت نفوس العمال منا) من جهة أنهم رأوا قد خصوا بعلو المكانة المختصة بالعلوم والأحوال دون الأعمال فظنوا، أعمالهم ضائعة لا ثواب لها (اتباع المعية) أي: ذكر عقبيها (بقوله: ﴿وَلَنْ يَزِيدَكَ اللَّهُ غُلُوًّا﴾ [محمد: 35])، أي: لا ينقصكم ثوابها (فالعمل يطلب المكان) أي: علو المكان؛ لأنه محسوس تعلق بالجوارح المحسوسة فيقتضي أمرًا محسوسًا، (والعلم يطلب المكانة) لتعلقه بأمر مجرد، وهو القلب والروح فأشبه المعاني فاقتضى ما يناسبها، وإذا كان كذلك (فجمع لنا بين الرفعتين علو المكان بالعمل، وعلو المكانة بالعلم).

وخص إدريس ﷺ بعلو المكان مع صيرورته من عالم الأرواح المجردة المقتضية علو المكان؛ لأنه إنما بلغ هذا المقام بأعماله فروحانيته متفرعة عنها، وكان له أيضًا علو المكانة في ضمن ذلك؛ لأجل روحانيته من حيث هي روحانية (ثم) أي: بعدما جعل علو المكانة مشتركًا بيننا وبين الحق تعالى، (قال: تنزيهًا للإشتراك) أي: تبعيدًا للإشتراك في علو المكانة الموهوم للتسوية (بالمعية: ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الأَعْلَى﴾ [الأعلى: 1])، فأمر بتنزيه هذا الاسم عن (هذا الإشتراك المعنوي) ⁽¹⁾ الدال على التواطؤ المقتضي للتسوية بل كان بينهما من التفاوت ما ينفي الإشتراك بالكلية.

[وَمِنْ أَعْجَبِ الأُمُورِ كَوْنُ الإِنْسَانِ أَعْلَى المَوْجُودَاتِ، أَعْنِي الإِنْسَانَ الكَامِلَ، وَمَا نُسِبَ إِلَيْهِ الغُلُوُّ إِلَّا بِالتَّبَعِيَّةِ، إِمَّا إِلَى المَكَانِ، وَإِمَّا إِلَى المَكَانَةِ، وَهِيَ المَنْزِلَةُ، فَمَا كَانَ غُلُوًّا لِذَاتِهِ فَهُوَ العَلِيُّ بِعُلُوِّ المَكَانِ وَبِعُلُوِّ المَكَانَةِ فَالْعُلُوُّ لهُمَا، فَعُلُوُّ المَكَانِ كـ ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى العَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: 5]، وَهُوَ أَعْلَى الأَمَاكِنِ وَغُلُوُّ المَكَانَةِ ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: 88] ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الأَمْرُ كُلُّهُ﴾ [هود: 123] ﴿أَأَلِّهِ مَعَ اللَّهِ﴾ [النمل: 60].

ثم أشار إلى أن العلو، وإن حصل لنا في المكان والمكانة فليس ذلك لذاتنا فقال:

(1) يتعلق بقوله: (سبح).

(ومن أعجب الأمور كون الإنسان أعلى الموجودات أعني: الإنسان الكامل) المفهوم من مطلق لفظ الإنسان إذ غيره إنسان صورة ملحق بسائر الحيوانات المعجم معنى، (وما ينسب العلو إليه إلا بالتبعية) أي: بواسطته نسبه (إما إلى المكان، وإما إلى المكانة)، وإذا كان علوه بتبعية أحدهما (فما كان علوه لذاته)؛ لأن ما بالذات لا يحتاج إلى الواسط (فهو) أي: الإنسان الكامل مع كونه أعلى الموجودات التي يدخل فيها المكان والمكانة هو (العلي يعلو المكان والمكانة) على سبيل منع الخلو.

(فالعلو لهما) بالذات بالنظر إلى الإنسان وسائر المكونات؛ ولكنه بالحقيقة للحق تعالى إذ لا كمال لهما بالذات، فالعلو لهما أيضًا بالتبعية إما في المكان فباعتبار عنايته تعالى (فعلو المكان ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه:5])، فالعلو للعرش مع كونه نفس المحيط، إنما هو باستواء الرحمن عليه، فإذا لم يكن علوه لذاته فغيره أولى، (وعلو المكانة) أيضًا بالذات للحق بدليل قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص:88]، ولا علو الهالك والمراتب أشياء؛ فهي هالكة ﴿وَأَلَيْهِ يُرْجَعُ الْأُمُورُ كُلُّهَا﴾ [هود:123]، فعلو المكان والمكانة وغيرهما راجع إليه ﴿أَأَلِنُهُ مَعَ اللَّهِ﴾ [النمل:60] فلو كان للعبد علو بالذات لكان إلهًا؛ لأن ما يكون علوه لذاته يكون في غاية الكمال إذ القصور من العوارض، ولا تعارض العوارض لما هو بالذات، ولا غاية كمال إلا لله تعالى.

[وَلَمَّا قَالَ تَعَالَى: ﴿وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا﴾ [مریم:57] فجعل «عليًا» نعتًا للمكان، ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة:30]، فهذا علو المكانة، وقال في الملائكة: ﴿أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾ [ص:75] فجعل العلو للملائكة. فلو كان لكونهم ملائكة لدخل الملائكة، كلهم في هذا العلو فلما لم يعم مع اشتراكهم في حد الملائكة، عرفنا أن هذا علو المكانة عند الله، وكذلك الخلفاء من الناس لو كان علوهم بالخلافة علوًا ذاتيًا لكان لكل إنسان. فلما لم يعم عرفنا أن ذلك العلو للمكانة، ومن أسمائه الحسنى العلي، على من وما ثم إلا هو؟ فهو العلي لذاته، وعن ماذا وما هو إلا هو؟ فعلوته لنفسه].

ثم أشار إلى أنه كيف يكون العلو بالذات لغير الحق، وأعلى الموجودات الباقية بالإجماع من العقلاء إما الإنسان أو الملك، ولا علو لهما إلا بالمكان أو المكانة مع أن علو هذين ليس بالذات.

فقال: (ولما) حذف جوابه بقرينة المذكور، وهو عرفنا أنه ليس لهما بالذات (قال تعالى: ﴿وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا﴾ [مریم:57]، فجعل عليًا نعتًا للمكان) أولاً وبواسطته

لإدريس عليه السلام مع كونه إنساناً كاملاً من كبار الأنبياء عليهم السلام عرفنا أنه ليس لإنسان آخر لذاته، ولما قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۗ﴾ [البقرة: 30]، فهذا العلو الذي أثبتته الله تعالى لآدم عليه السلام عند الملائكة (علو المكانة)، وهي الخلافة مع كون آدم جامعاً لأسرار أولاده الكُمَّل ما عدا الخاتم عرفنا أنه ليس لإنسان آخر لذاته، ولما (قال في) حق (الملائكة) حين عاتب إبليس: ﴿أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْإِنْسَانِ ۙ﴾ [ص: 75]، فجعل العلو للملائكة بعضهم إذ قسمهم إلى العالين وغيرهم، ولم يمكن لإبليس أن يقول: أنا منهم (فلو كان) العلو للملائكة ذاتياً (لكونهم ملائكة؛ لدخل الملائكة كلهم في هذا العلو)، فلم يصح التقسيم، ولصح لإبليس أن يقول: أنا منهم (فلماً لم يعم مع اشتراكهم في) كل الملائكة في (حد الملائكة عرفنا أن هذا) العلو ليس بذاتي لأحد من الملائكة بل هذا (علو المكانة) لأولئك العالين خاصة (عند الله، وكذلك الخلفاء من الناس لو كان علوهم) الذي ثبت لهم (بالخلافة علواً ذاتياً) لكونهم إنساناً، (لكان) ذلك العلو (لكل إنسان) سواء كان خليفة أم لا؛ لأن ما بالذات لا يزول بالغير، فلا يزول بزوال الخلافة (فلما لم يعم) بل اختص بالخلفاء، (عرفنا أن ذلك العلو للمكانة)⁽¹⁾، وهي الخلافة في حقهم لدورانه معها وجوداً وعدمًا.

ثم استدل على أن العلو بالذات، إنما يكون لله تعالى إذ ما يكون للمكان أو المكانة فإنما يكون بالنسبة إلى ما كان آخرًا ومكانة أخرى، وما بالذات لا يتوقف على الغير، والنسبة متوقفة على المنتسبين، فقال: (ومن أسمائه الحسنی: العلي).

ولا شك أن أسماء الله تعالى قديمة؛ فعلوه (على من) يكون من الأشخاص أولى الرتب في الأزل.

(وما ثم) أي: في الأزل (إلا هو) أو (عن ماذا) يكون من الأمكنة، (وما هو إلا هو) أي: لا هوية لأحد في الأزل سواه، وإذا لم يكن علوه من المكانة، ولا من المكان في الأزل، وقد سمي بالعليّ فيه (فعلوه لنفسه) لا لمكانة تفرض له بالنظر إلى مكانة غيره، ولا مكان يفرض له أعلى من مكان غيره.

[وَهُوَ مِنْ حَيْثُ الْوُجُودِ عَيْنُ الْمَوْجُودَاتِ، فَالْمُسَمَّى مُحَدَّثَاتُ هِيَ الْعَلِيَّةُ لِذَاتِهَا وَكَيْسَتْ إِلَّا هُوَ، فَهُوَ الْعَلِيُّ لَا عُلُوَّ إِضَافَةً، لِأَنَّ الْأَعْيَانَ الَّتِي لَهَا الْعَدَمُ الثَّابِتَةُ فِيهِ مَا شَمَتْ رَائِحَةً مِنَ الْوُجُودِ؛ فَهِيَ عَلَى حَالِهَا مَعَ تَعْدَادِ الصُّورِ فِي الْمَوْجُودَاتِ، وَالْعَيْنُ وَاحِدَةٌ

(1) أي الحاصلة للخلفاء عند الله أو عند الناس لا لنفس طبيعتهم الإنسانية ليكون ذاتياً ولا للعلو المكاني إذ لا اختصاص لهم حين الخلافة لمكان لا يكون للمستخلف عليهم.

مِنَ الْمَجْمُوعِ فِي الْمَجْمُوعِ، فَوَجُودُ الْكَثْرَةِ فِي الْأَسْمَاءِ، وَهِيَ النَّسَبُ وَهِيَ أُمُورٌ عَدَمِيَّةٌ، وَكَيْسٌ إِلَّا الْعَيْنَ الَّذِي هُوَ الذَّاتُ، فَهُوَ الْعَلِيُّ لِنَفْسِهِ لَا بِالِإِضَافَةِ، فَمَا فِي الْعَالَمِ مِنْ هَذِهِ الْحَيْثِيَّةِ عَلُوٌّ إِضَافَةٌ، لَكِنِ الْوَجُوهُ الْوَجُودِيَّةُ مُتَفَاوِضَةٌ فَعَلُوُ الْإِضَافَةِ مَوْجُودٌ فِي الْعَيْنِ الْوَاحِدَةِ مِنْ حَيْثُ الْوَجُوهُ الْكَثِيرَةُ، لِذَلِكَ تَقُولُ فِيهِ هُوَ لَا هُوَ، أَنْتَ لَا أَنْتَ.

قَالَ الْخِرَازِيُّ - رَحِمَهُ اللَّهُ -: وَهُوَ وَجْهٌ مِنْ وَجُوهِ الْحَقِّ وَلِسَانٌ مِنَ السَّنَةِ يَنْطِقُ عَنْ نَفْسِهِ بِأَنَّ اللَّهَ لَا يُعْرَفُ إِلَّا بِجَمْعِهِ بَيْنَ الْأَضْدَادِ فِي الْحُكْمِ عَلَيْهِ بِهَا، فَهُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ، فَهُوَ عَيْنٌ مَا ظَهَرَ، وَهُوَ عَيْنٌ مَا بَطَّنَ فِي حَالِ ظَهْرِهِ، وَمَا تَمَّ مِنْ يَرَاهُ غَيْرُهُ، وَمَا تَمَّ مِنْ يَبْطُنُ عَنْهُ، فَهُوَ ظَاهِرٌ لِنَفْسِهِ بِاطْنٍ عَنْهُ وَهُوَ الْمَسْمِيُّ أَبَا سَعِيدٍ الْخِرَازِيُّ، وَغَيْرُ ذَلِكَ مِنْ أَسْمَاءِ الْمُحَدَّثَاتِ].

ثم أشار إلى أن العلو بالذات، وبالإضافة أيضاً للحق باعتبار ذاته وظهراته لكن الأول: يعم اعتبار ذاته وجميع ظهوراته، والثاني: يخص ظهوراته في بعض المظاهر دون بعض فقال: (وهو) أي: الحق (من حيث الوجود) الظاهر في الموجودات (عين الموجودات)، إذ لا يتحقق في مراهاها سوى صورته، ولا وجود لصورة المرآة سوى وجود ذي الصورة، ولا وجود لمراهاها أصلاً؛ (فالمسمى محدثات) من حيث هي صور الوجود الحق (هي العلية لذاتها)، كما أن الحق الذي هو ذو الصورة علي لذاته؛ وذلك لأنها (ليست) من حيث التحقق (إلا هو) لما ذكرنا فيكون علوها علوه (فهو) أي: الحق هو (العلي) فيها لذاته، (لا علو إضافة)، إذ علوه ليس علواً لإضافة في ذاته.

وإنما قلنا: ليست إلا هو؛ لأن المتحقق في الموجودات إما صورة الوجود الحق أو الأعيان، فإن كان الأول فهو المطلوب، والثاني باطل؛ لأن الأعيان إما تعتبر مع صورة الوجود، ومع عدمها الأصلي، أو مع ثبوتها في العلم الأزلي، والأول لا يوجب وجود الأعيان لأن صورة المرآة لا توجب لها وجود بل إن كانت موجودة بقيت على حالها لا تتغير إلى صورة المرآة؛ فكيف توجب صورة الوجود لها وجوداً، وإذا لم يجب لها وجود في هذا الاعتبار فبالأولى ألا يجب لها وجود في الاعتبارين الباقيين؛ (لأن الأعيان التي لها العدم الثابتة فيه) أي: في الحق يعني في علمه (ما شئت رائحة من الوجود)، وإذا لم يكن لها وجود في هذه الاعتبارات الثلاث (فهي على حالها) من العدم الأصلي، وإن فاض عليها صور الوجود (مع تعدد الصور في الموجودات)، فليس هذا التعدد لها من الأعيان العدمية، ولا من الوجود الواحد، إذ (العين) المتحققة (واحدة من المجموع) أي: مجموع الصور الأعيان التي على عدمها الأصلي، وإذا لم يكن تعدد الصور من الوجود الواحد، ولا من الأعيان (فوجود الكثرة) أي: كثرة الصور إنما هو (في الأسماء) أي: أسماء العين الواحدة اقتضت تعدد الصور من حيث اختلاف مفوماتها، (وهي) أي: الأسماء بهذا

الاعتبار هي (النسب) أي: نسب الذات إلى الأعيان الثابتة، (وهي) أي: النسب (أمور عدمية) فلا تحقق لها هذا الاعتبار في الخارج فكيف يكون لها صور في الأعيان؟

ولذلك يقول: (ليس) المتحقق في الخارج في هذه الصور (إلا العين) الواحدة (التي هي الذات) تعددت صورها باعتبار أسمائها، فظهرت في أعيان الموجودات، وإن كانت الأسماء من حيث اختلاف مفهوماتها، والأعيان غير متحققة في الخارج إلا أن لها نوع ثبوت تصلح به الأسماء للتأثير، والأعيان للقبول، وإذا لم يكن لغيره تحقق أصلاً (فهو العلي لنفسه لا بالإضافة) في هذه الصور، إذ لا تحقق للغير يجعل له علو معية مكان أو مكانة، (فما في العالم من هذه الحيثية) أي: حيثية كونه عين وجود الحق (علو إضافة)، وإن أمكن ذلك باعتبار حيثية أخرى إليها.

أشار بقوله: (لكن الوجوه الوجودية) أي: الصور الظاهرة في مرايا الأعيان (متفاضلة) بعضها أقرب إلى مطابقة ذي الصورة من بعض، وبعضها مخصوص بجهة العلو (فعلو الإضافة موجود في العين الواحدة) لا باعتبار بل (من حيث الوجوه الكثيرة) التي لظهوره في الأعيان باعتبار اختلاف أسمائها، فتلك الوجوه متحدة بالذات من وجه مخالفة لها من وجه.

(لذلك نقول فيه) أي: في كل وجه هو هو تارة، (وهو لا هو) تارة، وهو (أنت) تارة، وهو (لا أنت) أخرى، وذلك باعتبار اتحادهما واختلافهما فهو مع وحدته قبل الاتصاف بهذه المختلفات المتضادة باعتبار ظهوره في المظاهر، بل باعتبار أسمائه أيضاً.

واستدل عليه بقول أبي سعيد الخراز - رحمه الله تعالى - فقال: (قال الخراز - رحمه الله:) وحين قال هذا القول كان في شهوده أنه (وجه من وجوه الحق، ولسان من ألسنته) لا يظهر منه إلا الحق ولا ينطق إلا بالحق، (ينطق عن نفسه) حين شاهدها متنورة بنور ربها، متصورة بصورة كاملة من تجليات (بأن الله لا يُعرف إلا بجمعه بين الأضداد)، لا بمعنى أنه يجمعها في المظاهر الجزئية فإنه محال، بل إنما يجمعها (في الحكم عليه بها) باعتبار أسمائه وظهوراته بالوجوه الكثيرة مع وحدته، ومع رجوع الكل إليه، (فهو الأول والآخر، والظاهر والباطن).

ثم أشار إلى وحدته حين اتصافه بهذه الأضداد بقوله: (فهو عين ما ظهر) حين بطونه (وهو عين ما بطن حين ظهوره) ⁽¹⁾، ثم أشار إلى رجوع الكل إليه بقوله: (وما ثم من يراه غيره) في الظهور، (وما ثم من) ينظر عنه، فإنما (يراه) في الظهور هو أو وجوهه، وإنما (يبطن عنه) بعض وجوهه، والكل ليس (غيره) بهذا الاعتبار (فهو ظاهر لنفسه باطن عنه)

(1) في نسخة: «حال».

باعتبار بعض وجوهه، لا باعتبار ذاته فإنه محال.

ثم أشار إلى أن هذه الوجوه، وإن رجعت إليه فهي متخالفة في أنفسها، فهو يتسمى بأسمائها باعتبار ظهوره بها، وهي لا تسمى باسمه فقال: وهوى الحق باعتبار هذه الوجوه التي اختلفت بها صورته في المرايا (هو المسمى: أبا سعيد وغيره من أسماء المحدثات) إذ الأصل في أسماء صور المرايا أن تسمى باسم ذي الصورة لكنها لما اختلفت اختص كل باسم خاص فلا يسمى باسم ذي الصورة.

ولذا قال تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: 65] بل كان ذا الصورة سمي بأسمائها.

قال الشيخ أبو طالب المكي رحمته الله في كتابه «قوت القلوب» في ذكر وصف الزاهد، وفضل الزهد: روينا عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿جَمِيعًا مِّنْهُ﴾ [الجنائفة: 13]، قال: في كل حرف اسم من أسمائه تعالى، فكان اسم كل شيء عين اسمه، كما أن فعل كل فاعل عين فعله، انتهى⁽¹⁾.

[فَيَقُولُ الْبَاطِنُ: لا إِذَا قَالَ الظَّاهِرُ أَنَا، وَيَقُولُ الظَّاهِرُ: لا إِذَا قَالَ الْبَاطِنُ أَنَا وَهَذَا فِي كُلِّ ضِدٍّ، وَالْمَتَكَلِّمُ وَاحِدٌ وَهُوَ عَيْنُ السَّامِعِ، كَمَا يَقُولُ النَّبِيُّ ﷺ: «وَمَا حَدَّثْتُ بِهِ أَنفُسَهَا»، فَسَيُحَدِّثُهَا السَّامِعَةُ حَدِيثَهَا، الْعَالِمَةُ بِمَا حَدَّثْتُ بِهِ أَنفُسَهَا وَالْعَيْنُ وَاحِدَةٌ وَإِنْ اخْتَلَفَتِ الْأَحْكَامُ وَلَا سَبِيلَ إِلَى جَهْلٍ مِثْلَ هَذَا فَإِنَّهُ يَعْلَمُهُ كُلُّ إِنْسَانٍ مِنْ نَفْسِهِ، وَهُوَ صُورَةٌ الْحَقِّ، فَاحْتَلَطَتْ الْأُمُورُ، وَظَهَرَتِ الْأَعْدَادُ بِالْوَاحِدِ فِي الْمَرَاتِبِ الْمَعْلُومَةِ، فَأَوْجَدَ الْوَاحِدَ الْعَدَدَ، وَقَصَلَ الْعَدَدُ الْوَاحِدَ، وَمَا ظَهَرَ حُكْمُ الْعَدَدِ إِلَّا بِالْمَعْدُودِ وَالْمَعْدُودُ مِنْهُ عَدَمٌ وَمِنْهُ وُجُودٌ؛ فَقَدْ يُعَدُّ الشَّيْءُ مِنْ حَيْثُ الْحَسُّ وَهُوَ مَوْجُودٌ مِنْ حَيْثُ الْعَقْلُ، فَلَا بُدَّ مِنْ عَدَدٍ وَمَعْدُودٍ؛ وَلَا بُدَّ مِنْ وَاحِدٍ يُنْشِئُ ذَلِكَ فَيُنْشَأُ بِسَبَبِهِ].

وهذا الاختلاف في الصور من اختلاف الأسماء (فيقول الباطن: لا) أي: لست الظاهر (إذا قال الظاهر: أنا) الاسم الظاهر، (ويقول الظاهر: لا، إذا قال الباطن: أنا، وهذا) الاختلاف بعينه (في كل ضد) من صور تلك الأسماء، وهي مع هذه الاختلافات راجعة إلى العين الواحدة إذ (المتكلم) المتصف بكل (واحد) من الباطن والظاهر مع اختلاف القول بينهما بحسب تضادهما واحد، (وهو عين السامع) في القولين المختلفين، واتحاد المتكلم والسامع هاهنا (كقول النبي ﷺ) أي: كاتحادهما في قوله ﷺ: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان، (وما حدثت به أنفسها)⁽²⁾» أي: (حدثت أنفسها) لا نفسها

(1) انظر: قوت القلوب (352/1).

(2) رواه ابن حبان (139/18)، والطبراني في «الكبير» (28/19).

تحدثها من حيث إنها من وجه جاهلة بذلك الحديث محتاجة إلى سماعه من نفسها.
 (والعين) أي: عين النفس (واحدة، وإن اختلفت الأحكام) إلى أحكام تلك العين التي هي النفس بالتحديث، والسماع، والعلم، والجهل؛ لاختلاف الوجوه فكذا وجوه الحق مع وحدة العين إذ معرفته منوطة بمعرفة النفس، وإذا كان هذا الاختلاف في النفس مع وحدة العين؛ (فلا سبيل إلى جهل مثل هذا) في الحق الذي معرفته منوطة بمعرفة النفس، وقد عرف بالضرورة في النفس، (فإنه يعلم كل إنسان من نفسه) هذا الاختلاف منها وقت تحديثها مع اتحادها، وكيف ينكر ذلك في الحق، (وهو) أي: اختلاف وجوه النفس وأحكامها مع اتحاد عينها (صورة الحق) ⁽¹⁾ في ظهوره بالوجوه المختلفة من أسمائه باختلاف المظاهر المفروضة في الخارج الثابتة في العلم مع وحدة العين المحققة في نفس الأمر.

ويؤيد هذا ما نقله الشيخ أبي عبد الرحمن السلمي عن الواسطي في قوله تعالى:
 ﴿فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَمْؤِسِي﴾ [طه: 11]، ﴿إِنِّي أَنَا رَبُّكَ﴾ [طه: 12].

قيل لموسى: كيف عرفت أن النداء هو نداء الحق؛ فقال: أفناني وشملي فكأن كل شعرة كان مخاطباً بنداء من جميع الجهات، وكأنها تعبر من نفسها بجواب، ولما شملتني أنوار إلهية، وأحاطت بي أنوار العزة والجبروت، علمت أنه ليس لأحد أن يخبر عن نفسه باللفظين جميعاً متتابعاً إلا الحق.

قال: فكان هو محل الفناء، فقلت: أنت، أنت لم تزل، وليس لموسى معك مقام، ولا له جراءة على الكلام إلا أن تبقيه بيقائك، وتنتعه بنعوتك فتكون أنت المخاطب، والمخاطب جميعاً فقال: لا يحمل خطابي غيري ولا يجيبني سواي، أنا المتكلم والمتكلم، وأنت في الوسط شبح يقع بك محل الخطاب، انتهى.

وإذا جمع الواحد بين الأضداد، واختلفت أحكامها (فاختلطت الأمور) أي: اختلط كل ضد بضده، وحصلت الكثرة في الوحدة، والوحدة في الكثرة، ولما كان حصول الوحدة في الكثرة متعارفاً كما في الإنسان الواحد مع كثرة أعضائه، وقواه لم يفتقر في بيانها إلى مثال.

ولما كان حصول الكثرة في الوحدة غير متعارف افتقر في بيانها إلى مثال، ولما كان معناه أن الواحد يتصور بالصور الكثيرة كالشخص المقابل للمرايا الكثيرة، وأنه يحدثها بمقابلته تلك المرايا، وأن الكثرة تفصل الوحدة أورد لكل ذلك أمثلة مرجعها مثال واحد، وتمثيل العين الواحدة بالواحد من العدد، وتمثيل الصور الكثيرة بالعدد، وتمثيل المرايا

(1) كما قال النبي ﷺ: «إن الله خلق آدم على صورته» [مسلم 2642].

بالمعدود؛ فقال: (فظهرت الأعداد بالواحد) أي: ظهرت الصور التي هي الحوادث بالعين الواحدة ظهور العدد بالواحد (في المراتب المعلومة) من الأحاد، والأعشار، والمائتين، والألوف، وغير ذلك.

فالواحد في المرتبة الثانية اللفظية أو الذهنية اثنان وفي الخطية عشرة، وفي الثالثة اللفظية أو الذهنية ثلاثة، وفي الخطية مائة، وفي الرابعة اللفظية أو الذهنية أربعة وفي الخطية ألف فكذا ظهور العين الواحدة في المرتبة الأولى عقل الكل، وفي المرتبة الثانية من حيث الوجود عقل ثان، ومن حيث العلم نفس كلية، ومن حيث الإمكان جسم كلي، وهكذا إلى ما لا نهاية له (فأوجد الواحد العدد) أي: أوجدت العين الواحدة الحوادث بظهورها في مراتبها بصور الحوادث مثل إيجاد الواحد العدد بظهوره في مراتبه بصور العدد، (وفصل العدد الواحد) أي: فصلت الحوادث المتكثرة العين الواحدة بإبراز ما كان فيها بالقوة من الظهور في المظاهر مثل تفصيل العدد للواحد، (وما ظهر حكم العدد إلا بالمعدود) أي: وما ظهر حكم الحوادث إلا بالأعيان الثابتة المسماة في اصطلاح أهل النظر بالماهيات، كما أنه ما ظهر حكم العدد إلا بالمعدود من حيث إن العدد كم منفصل، وهو عرض فلا بد له من محل يقوم به، فكذا الظهور صفة لا بدُّ له من موصوف، فإن كان الذات فذاك، وإلا فلا بد من ماهية أخرى.

ثم أشار إلى أن قيام صفة الظهور بالأعيان لا يقتضي تحققها في الخارج، كما أن وجود العدد لا يتوقف على وجود المعدود في الخارج بل يكفي وجوده العقلي؛ فقال: (والمعدود) أي: بعضه (عدم) أي: معدوم في الخارج، (ومنه وجود) فكما يصح كون العدد وصفاً للمعدود المعدوم يصح كون الظهور وصفاً للأعيان المعدومة مع أن وصف العدد وصف وجودي، إذ العدد من الموجودات عند الحكماء على أن كونه وصفاً للمعدود ليس باعتبار عدمه الخارجي، بل باعتبار وجوده الذهني، (فقد انعدم الشيء من حيث الحس، وهو موجود من حيث العقل)⁽¹⁾ والظهور يجوز أن يقوم بأمر عدمي في الخارج، كما إذا تقابلت المرأتان، وقابلتهما صورة شخص فإنه يظهر في كل مرآة مرآة أخرى، ويظهر في تلك المرآة الأخرى معدومة في الخارج والصور الظاهرة في الأعيان الثابتة لا تقتضي أزيد من هذا كيف والظهور أمر إضافي فإن كانت الإضافات موجودة فكالعدد عند قابلي وجوده، وإلا فالمعدوم الخارجي باعتبار وجوده الذهني أو المثالي يجوز أن يكون صفة للمعدوم الخارجي، باعتبار وجوده الذهني أو المثالي.

وإذا كان الواحد غير الكثير بالذات، (فلا بدُّ) لظهوره في مراتبه التي له بالقوة (من

(1) في نسخة: «يُعدم».

عدد)، وإذا لم يمكن فرضه إلا بفرض (ومعدود)؛ فلا بدّ من معدود، وإذا كان العدد صور الواحد، والصور لا تتحقق بدون ذي الصورة فحينئذ (لا بد من واحد يُنشيء ذلك) العدد، وإن قلنا: أن العدد ينشأ من نفس المعدود لكن لا ينشأ منه لذاته، بل لا بد له من سبب هو الواحد، (فينشأ) ذلك العدد من المعدود (بسببه) أي: بسبب ذلك الواحد، فكذا لا بد للحق الذي هو غير العالم المستغنى عنه باعتبار ظهوره في مظاهره من صور وأعيان، والأعيان، وإن كانت منشأ الصور، فليست منشأ لها بالذات، وإلا كانت واجبة الوجود بالذات، فلا بدّ لها من سبب هو العين الواحدة فالمرايا، وإن كانت منشأ صور الأشياء، فليست منشأ لها بالذات بل بواسطة ذي الصورة بمحازاته إياهم.

[فَإِنْ كَانَ كُلُّ مَرْتَبَةٍ مِنَ الْعَدَدِ حَقِيقَةً وَاحِدَةً كَالْتِسْعَةِ مَثَلًا وَالْعَشْرَةَ إِلَى أَدْنَى وَإِلَى أَكْثَرَ إِلَى غَيْرِ النَّهَائِيَةِ، مَا هِيَ مَجْمُوعٌ، وَلَا يَنْفَكُ عَنْهَا اسْمُ جَمْعِ الْآحَادِ فَإِنَّ الْاِثْنَيْنِ حَقِيقَةً وَاحِدَةً وَالثَّلَاثَةَ حَقِيقَةً وَاحِدَةً، بِالْعَقْدَةِ مَا بَلَغَتْ هَذِهِ الْمَرَاتِبُ، وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً، فَمَا عَيْنٌ وَاحِدَةً مِنْهُنَّ عَيْنٌ مَا بَقِيَ، فَالْجَمْعُ يَأْخُذُهَا فَنَقُولُ بِهَا مِنْهَا، وَنَحْكُمُ بِهَا عَلَيْهَا].

ثم أشار إلى أن هذه الكثرة المختلفة حقائق أجزائها لا بد فيها من وحدة هي العين الواحدة فقال: (فإن كان كل مرتبة من العدد حقيقة واحدة) مغايرة لحقيقة مرتبة أخرى.

فيه إشارة إلى أن الأصح أن جمع الآحاد ذاتي لجميع مراتب العدد، وهي متحدة بالحقيقة مختلفة بالعوارض المشخصة، كزيد وعمرو؛ فإن فرض خلافه جعل جمع الآحاد عرضاً عامّاً لها، وجعلت مختلفة الحقائق (كالتسعة مثلاً) حقيقة الآحاد، (والعشرة) حقيقة العقود (إلى أدنى) ⁽¹⁾ كحقيقة الاثنین والثلاثة.

وفيه إشارة إلى إننا، وإن قلنا: بأن حقائق مراتب الأعداد مختلفة فالآحاد ليست مختلفة الحقائق فيما بينها على الأظهر، بل اختلافها بالعوارض المشخصة لا غير، (وإلى أكثر) ⁽²⁾ كحقيقة المائة والألف (إلى غير نهاية).

وإن لم يكن لتلك المراتب أسامي مخصوصة (ما هي مجموع) أي: ليست تلك المراتب الغير متناهية مشتركة في حقيقة واحدة هي كونها مجموع الآحاد على هذا الفرض، ومع ذلك لا بدّ في جميع تلك المراتب المختلفة الحقائق من قدر مشترك، إذ (لا ينفك اسم جمع الآحاد) سواء فرض ذاتياً لها، أو عرضاً عامّاً، وهو المفروض الآن (فإن الاثنین حقيقة واحدة، والثلاثة حقيقة واحدة بالغة، ما بلغت هذه المراتب)، فهي مع لا تنتهيها ليست أفراد حقيقة واحدة على هذا الفرض.

(وإن كانت واحدة) باعتبار اسم جمع الآحاد (فما عين) مرتبة (واحدة) عين ما

(2) أي منهما وهو من احد عشر.

(1) أي منهما وهو من الثمانية إلى الاثنین.

بقي من المراتب، بل مختلفة بالذات على هذا الفرض فكذا صور الحوادث، وإن فرض أن لكل فرد منها حقيقة مغايرة الحقيقة سائر الأفراد لا إلى نهاية فلا ينفك عنها اسم العين الواحدة هو الوجود.

وبالجملة: فلا بدّ فيها من الأمر مشترك، ومن الأمر يميز كل واحدة سواء اعتبرت المشترك ذاتياً أو عرضاً عاماً، وسواء اعتبر المميز ذاتياً أو عرضاً مشخصاً، (فالجمع) أي: اسم جمع الأحاد على التقديرين (يأخذها) أي: يتناولها تناول الكلي الذاتي أو العرضي للجزئيات، (فنقول: بها منها) أي: بأن حقيقة كل مرتبة من العدد جزئي من جزئيات حقيقة جمع الأحاد، (ونحكم بها) أي: بحقيقة جمع الأحاد (عليها) أي: على مراتب العدد على تقدير كون جمع الأحاد ذاتياً لها، أو عرضاً عاماً، فكذلك صور العين الواحدة التي هي الوجود تقول لكل صورة منها: بأنها من جزئيات العين الواحدة، ونحكم بالعين الواحدة على تلك الصور من حيث هي جزئياتها، وإن لم تكن تلك الصور من جزئيات العين الواحدة حقيقة بل جزئيات صور ظهوره الكلية.

ثم أشار إلى أن ظهور العين الواحدة مع بساطتها في هذه الصور لا ينافي تركيب بعضها من بعض، كما أن ظهور الواحد مع بساطته في الأعداد لا ينافي كون بعض الأعداد مركبة من بعض.

[فَقَدْ ظَهَرَ فِي هَذَا الْقَوْلِ عَشْرُونَ مَرْتَبَةً؛ فَقَدْ دَخَلَهَا التَّرْكِيبُ، فَمَا تَنَفَّكَ تُثْبِتُ عَيْنَ مَا هُوَ مَنفِيٌّ عِنْدَكَ لِدَاتِهِ، وَمَنْ عَرَفَ مَا قَرَّرْنَاهُ فِي الْأَعْدَادِ، وَأَنَّ نَفْيَهَا عَيْنُ إِثْبَاتِهَا، عِلْمٌ أَنَّ الْحَقَّ الْمُنزَّهَ هُوَ الْخَلْقُ الْمُسَبَّبُ، وَإِنْ كَانَ قَدْ تَمَيَّزَ الْخَلْقُ مِنَ الْخَالِقِ، فَالْأَمْرُ الْخَالِقُ الْمَخْلُوقُ، وَالْأَمْرُ الْمَخْلُوقُ الْخَالِقُ].

فقال: (وقد ظهر في هذا القول) القائل: بأن الاثنين حقيقة، والثلاثة حقيقة أخرى، وليستا من افراد حقيقة واحدة: هي حقيقة الأحاد (عشرون مرتبة) بسيطة مسماة بأسماء مخصوصة تسعة آحاد، وتسعة أعشار، ومائة، وألف، ولا شك أنها غير متناهية (فقد دخلها التركيب) بين بعض المراتب مع بعض، فكذلك بعض صور العين الواحدة البسيطة يجوز أن تتركب مع بعض، وإذا كان حال الواحد مع العدد ما ذكرنا (فما تنفك تثبت) للواحد من الكثرة والاختلاف الحقيقي والتركيب، وما تنفك تثبت للعدد من الوحدة، والاتفاق في اسم جمع الأحاد (عين ما هو منفي عندك) عن الواحد، والعدد (لذاته) فكذلك تثبت للعين الواحدة من الكثرة والاختلاف والتركيب، وتثبت لصورها من الوحدة، والاتفاق في اسم الوجود.

وإليه الإشارة بقوله: (ومن عرف ما قررناه في الأعداد) من حيث هي مظاهر الواحد، (وأن نفياً) أي: الأعداد عن الواحد باعتبار ذاته (عين إثباتها) له في مراتب ظهوراته إذ لا وجود لهم في ذواتهم، وإنما هو من إشراق نور وجوده عليهم، (علم أن الحق المنزه) عن

الكثرة والتركيب، وسائر الوجوه الإمكانية (هو الخلق المشبه) باعتبار مراتب ظهوراته. (وإن كان قد تميز الخلق عن الخالق) بماهيتهم وصورهم المختلفة، وسائر الوجوه الإمكانية مع امتناع الكل في الحق باعتبار ذاته (فالأمر) أي: أمر الموجودات من حيث الوجود (الخالق) أولاً، إذ هو له بالأصالة (المخلوق) باعتبار الصور المتخالفة المشتملة على الوجوه الإمكانية.

(والأمر) أي: أمر الموجودات من حيث الماهية والصور والوجوه الإمكانية (المخلوق) من حيث الذات (الخالق) من حيث التحقق.

[كُلُّ ذَلِكَ مِنْ عَيْنٍ وَاحِدَةٍ، لَا بَلْ هُوَ الْعَيْنُ الْوَاحِدَةُ وَهُوَ الْعْيُونُ الْكَثِيرَةُ، ﴿فَأَنْظُرْ مَاذَا تَرَى﴾ قَالَ يَتَأَبَّتْ أَفْعَلُ مَا تُؤْمَرُ ﴿[الصفات: 102]، وَالْوَلَدُ عَيْنُ أَبِيهِ، فَمَا رَأَى يَذْبَحُ سِوَى نَفْسِهِ، وَفَدَاهُ بِذَبْحِ عَظِيمٍ، فَظَهَرَ بِصُورَةٍ كَبَشٍ مِّنْ ظَهَرَ بِصُورَةِ إِنْسَانٍ، وَظَهَرَ بِصُورَةٍ وَلَدٍ: لَا، بَلْ بِحُكْمٍ وَوَلَدٍ مِّنْ هُوَ عَيْنُ الْوَالِدِ، ﴿وَحَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ [النساء: 1].

فَمَا نَكَحَ سِوَى نَفْسِهِ، فَمِنْهُ الصَّاحِبَةُ وَالْوَلَدُ وَالْأَمْرُ وَاحِدٌ فِي الْعَدَدِ، فَمِنَ الطَّبِيعَةِ وَمِنَ الظَّاهِرِ مِنْهَا؛ وَمَا رَأَيْنَاهَا نَقَصَتْ بِمَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلَا زَادَتْ بَعْدَمَ مَا ظَهَرَ؟ وَمَا الَّذِي ظَهَرَ غَيْرَهَا: وَمَا هِيَ عَيْنٌ مَا ظَهَرَ لِاخْتِلَافِ الصُّورِ بِالْحُكْمِ عَلَيْهَا: فَهَذَا بَارِذٌ يَابِسٌ وَهَذَا حَارٌّ يَابِسٌ، فَجَمَعَ بِالْيَبْسِ وَأَبَانَ بِغَيْرِ ذَلِكَ، وَالْجَامِعُ الطَّبِيعَةُ، لَا بَلْ عَيْنُ الطَّبِيعَةِ، فَعَالِمُ الطَّبِيعَةِ صَوَّرَ فِي مِرَاةٍ وَاحِدَةٍ؛ لَا بَلْ صُورَةٌ وَاحِدَةٌ فِي مَرَايَا مُخْتَلَفَةٍ.

فَمَا تَمَّ إِلَّا حَيْرَةٌ لَتَفْرُقَ النَّظْرُ، وَمَنْ عَرَفَ مَا قُلْنَاهُ لَمْ يَحْتَرَّ وَإِنْ كَانَ فِي مَزِيدٍ عِلْمٍ فَلَيْسَ إِلَّا مِنْ حُكْمِ الْمَحَلِّ، وَالْمَحَلُّ هُوَ عَيْنُ الْعَيْنِ الثَّابِتَةِ، فَبِهَا يَتَنَوَّعُ الْحَقُّ فِي الْمَجَلِيِّ فَتَتَنَوَّعُ الْأَحْكَامُ عَلَيْهِ فَيَقْبَلُ كُلُّ حُكْمٍ، وَلَا يَحْكُمُ عَلَيْهِ إِلَّا عَيْنٌ مَا تَجَلَّى فِيهِ.

ثم أشار إلى التوحيد فقال: (كل ذلك) أي: الخالق والمخلوق (من عين واحدة) هي الوجوه (لا بل هو العين الواحدة)، إذ لا تحقق لصورة المرأة من حيث الحقيقة في المرأة بل المتحقق ذو الصورة في الخارج، (وهو) مع وحدته في الخارج هو (العيون الكثيرة) من حيث كثرة الصور، ﴿فَأَنْظُرْ مَاذَا تَرَى﴾ [الصفات: 12] من كون العين الواحدة نفس العيون الكثيرة، وهو الموجب للاختلاط.

ولذلك رأى إبراهيم عليه السلام الكبش بصورة ابنه بل بصورة نفسه فهذا مع ما بعده يتضمن اقتباساً لطيفاً موهماً أعني قوله ﴿قَالَ يَتَأَبَّتْ أَفْعَلُ مَا تُؤْمَرُ﴾ [الصفات: 12]، من ذبح ابنك إذ رأيت في منامك الذي ليس إلا من الله لا من النفس، ولا من الشيطان لكنه إنما

وجب على إبراهيم ذبح نفسه؛ ليفنى في الله ويبقى به، وهو محل التكليف دون الابن فرأى نفسه في صورة ولده وذلك لأن (الولد عين أبيه) في الوجود، والصور النوعية (فما رأى) إبراهيم (يذبح سوى نفسه) في صورة ابنه؛ ولكن لم يكن تعبير رؤياه ذبح نفسه، بل ذبح الكبش؛ وذلك لأنه (فداه) ربه (بذبح عظيم)، هو: الكبش، وما يقع من تعبير الرؤيا في الحس هو المرئي في المنام بالحقيقة في صورة تناسبه بوجه ما (فظهر بصورة كبش) في الحس (من ظهر بصورة إنسان) في المنام. ثم أشار إلى إن الفداء أيضاً كان على إبراهيم فقال: (وظهر بصورة ولد) في إمرار السكين على عنقه، (بل بحكم ولد) في الفداء (من هو عين الوالد)، إذ كان تحت السكين فنسب الفداء إليه مع أنه فداء عن الوالد الذي وجب عليه ذبح نفسه، وهو أقرب المذكورين في قوله تعالى ﴿وَتَدَيِّنُهُ أَنْ يَتَّبِعْتَهُمْ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ إِنَّ هَذَا هُوَ الْبَلْتُوا الْمُمِينُ وَقَدَيْنَهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ﴾ [الصفافات: 14-17]، فعلم أن الولد: هو الوالد، والوالد: هو الكبش، باعتبار أن العين الواحدة هي المتكثرة بالصور المختلفة.

ثم استدل على أن الولد عين الوالد بقوله تعالى: ﴿وَحَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ [النساء: 2]، وإذا كان زوجها من نفسه (فما نكح سوى نفسه)؛ لتحصيل الولد (فمنه الصاحبة) التي ولده جزؤها، ومنه (الولد) أيضاً فهو جزؤه، وجزء جزئه، وجزء الجزء جزء، فهو جزؤه بكل اعتبار لكنه على صورة كله، ولم ينقص منه شيء بخروجه منه فهو عينه كيف (والأمر) أي: أمر الولد والوالد (واحد) في الحقيقة، والوجود تكثر عند ظهوره (في العدد) كما قلنا من ظهور الواحد في العدد مع بقاء الواحد على حاله من البساطة، وعدم قبول الكثرة، والتغير في ذاته فإن كنت منكرًا لذلك فقل لي (فمن الطبيعة) أي: الماهية الجنسية والنوعية، (ومن الظاهر منها) ⁽¹⁾ من الأفراد هل هي عينها، أو غيرها مع بقائها بحالها، وكيف تقول بعدم بقائها بحالها.

(وما رأيناها نقصت بما ظهر منها، ولا زادت بعدم ما ظهر) منها، وكيف تقول بأن الأفراد عينها أو غيرها، (وما) أي: ليس (الذي ظهر) عنها (غيرها وما هي) أي: الطبيعة (عين ما ظهر) من الأفراد، وإن كانت تمام ماهيتها عند كونها نوعية (لاختلاف الصور) أي: صور الأفراد الظاهرة عنها؛ فلا تكون الطبيعة عينها مع وحدتها (بالحكم)، أي: مع الحكم بتلك الطبيعة (عليها)، أي: على تلك الأفراد فلا تكون غيرها؛ لامتناع الحكم بأحد المتباينين على الآخر.

(1) أي من الطبيعة هي جزئياتها التي هي الوجود الحق المتعين بتعين كلي أولاً ثم تعيينات شخصية.

ثم أشار إلى أن بعض أفرادها مع البعض الآخر لا عين، ولا غير من كل وجه؛ ليتوسل بذلك إلى أن الطبيعة لا عينها ولا غيرها؛ فقال: (فهذا بارد يابس) للأرض، (وهذا حار يابس) للنار (فجمع) بين الأول والثاني (باليابس)⁽¹⁾، المشترك بينهما، وأبان بينها بغير ذلك، وهو برودة أحدهما، وحرارة الآخر فيبين هذين الفردين من أفراد الطبيعة جمع، وفرق هذه العوارض (والجامع) مع بينهما وراء الجمع باليوسة (الطبيعة) الجامعة للحرارة والبرودة أيضًا، فقد جمعت بما به الفرق أيضًا (لا) تقل: أن الطبيعة جامعة على أنها عرض عام (بل عين) أي: عين هذه المختلفات الطبيعية، والاختلافات عوارض وصور (فعالم الطبيعة) أي: أفرادها (صور) ظهرت (في مرآة واحدة) هي الطبيعة هذا على تقدير كونها ذاتية للأفراد (لا) على تقدير أنها عرض عام لها، (بل) على هذا التقدير الطبيعة (صورة واحدة) في نفسها ظهرت بصور مختلفة (في مرايا مختلفة) من أفرادها، فكذا الوجود مع الموجودات ليست عينه ولا غيره، وما نقص بظهورها وما زاد بعدمها، وهو جامع بينها بالكون في الأعيان مع تباينها بالصفات فهي صور مختلفة في مرآة واحدة وجودية لا بل الوجود صور واحدة في مرايا مختلفة من الأعيان.

(فما ثم) أي: في الطبيعة مع أفرادها، والوجود مع الموجودات الأخيرة (لتفرق النظر) أي: نظر صاحب الكشف فلا يدري أهى عينهما أو غيرها؟، وهل هي صور متعددة في مرآة واحدة أو صورة واحدة في مرايا متعددة؟، (ومن عرف ما قلناه) من بيان وجه العينية والغيرية ووجه مرآتية كل منهما للآخر، (لم يحجر) عند الكشف لسبق معرفته بما كوشف منه، (وإن كان) العارف (في مزيد علم) يعلم أن الأعيان معدومة فكيف يصلح للمرآتية، وأن الحق واحد لا اختلاف فيه فكيف يكون مرآة لصور متعددة مختلفة فإنه أيضًا لا يحار (فليس) كل من العينية والغيرية، والمرآتية (إلا من حكم المحل) أي: محل صور أفراد الطبيعة، أو محل صور الموجودات (فالمحل) إن كان ماهية، فالوجود والطبيعة صورة واحدة في مرايا مختلفة، والماهية (هو العين الثابتة)، ويكفي ثبوتها في العلم الأزلي؛ لكونها محل انطباع الصورة كمرآة تظهر في مرآة عند تقابل المرآتين تظهر فيها الصورة التي للشخص المحاذي لها، وإن كان المحل نفس الوجود والطبيعة فالصور، إنما تنتقش فيهما بعد فيضانها على الأعيان الثابتة، ويحصل الاختلاف في الحق بسببها، وعلى التقديرين المحل عين العين الثابتة، وإذا صارت الأعيان محال مختلفة (فيها) أي: بواسطتها (يتنوع الحق) مع وحدته، وعدم الاختلاف فيما يظهر فيه باعتبار ظهوره أولاً (في المجلي) بحسب استعداده (فتنوع الأحكام عليه) مع امتناع الاختلاف فيه بحسب ذاته (فيقبل كل حكم) من

(1) في نسخة: «بالييس».

أحكام المحدثات باعتبار ظهوره في الأعيان، وظهور الأعيان فيه مع أنه باعتبار ذاته منزه عنهما، وليس محلاً للحوادث؛ وذلك لأنه (لا يحكم عليه) بتلك الأحكام الحادثة (إلا عين ما تجلّى فيه)، فتلك الأحكام إنما هي في صورته؛ فلا يكون هو من حيث هو محلاً للحوادث، هذا على تقدير ظهوره في الأعيان ظاهر، وكذلك على تقدير ظهور صور الحوادث في مرآة الحق، إذ الصور المرئية في المرآة المحسوسة ليست في جرمها، ولا في سطحها، ولا في ثخنها، لما أنها ترى كبيرة بعيدة فوق قدر ثخنها ومقدارها، فهي معلقة ظاهرة في عالم المثال.

[ما تَمَّ إِلَّا هَذَا، فَالْحَقُّ خَلَقَ بِهَذَا الْوَجْهَ فَاعْتَبَرُوا، وَكَيْسَ خَلَقًا بِذَلِكَ الْوَجْهَ فَادْكُرُوا مِنْ يَدْرِ مَا قُلْتُ لَمْ تَخْذُلْ بِصِيرْتَهُ، وَكَيْسَ يَدْرِيهِ إِلَّا مِنْ لَهُ بَصَرٌ جَمَعَ وَفَرَّقَ؛ فَإِنَّ الْعَيْنَ وَاحِدَةٌ وَهِيَ الْكَثِيرَةُ لَا تُبْقِي وَلَا تَذَرُ فَالْعَلِيُّ لِنَفْسِهِ هُوَ الَّذِي يَكُونُ لَهُ الْكَمَالُ الَّذِي يَسْتَعْرِقُ بِهِ جَمِيعَ الْأُمُورِ الْوُجُودِيَّةِ وَالتَّسَبُّبِ الْعَدَمِيَّةِ بِحَيْثُ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَفُوتَهُ نَعْتٌ مِنْهَا، سِوَاءَ كَانَتْ مَحْمُودَةً عُرْفًا وَعَقْلًا وَشَرْعًا أَوْ مَذْمُومَةً عُرْفًا وَعَقْلًا وَشَرْعًا، وَكَيْسَ ذَلِكَ إِلَّا لِمُسَمَى اللَّهِ خَاصَّةً وَأَمَّا غَيْرُ مَسْمَى اللَّهِ مِمَّا هُوَ مَجْلَى لَهُ أَوْ صُورَةٌ فِيهِ. فَإِنْ كَانَ مَجْلَى لَهُ فَيَقَعُ التَّفَاضُلُ، لَا بُدَّ مِنْ ذَلِكَ بَيْنَ مَجْلَى وَمَجْلَى؛ وَإِنْ كَانَ صُورَةٌ فِيهِ فَتَلُكُ الصُّورَةُ عَيْنَ الْكَمَالِ الذَّاتِي لِأَنَّهَا عَيْنٌ مَا ظَهَرَتْ فِيهِ، فَالَّذِي لِمُسَمَى اللَّهِ هُوَ الَّذِي لَتَلُكُ الصُّورَةُ، وَلَا يُقَالُ: هِيَ هُوَ وَلَا هِيَ غَيْرُهُ].

وليه الإشارة بقوله: (ما ثم) أي: في الواقع (إلا هذا) التجلي لا حلول الحوادث فيه، ولا اتحادها به من كل وجه، وإذا عرفت أنه يتنوع بالتجلي، ويقبل أحكام الحوادث منه (فالخلق خلق بهذا الوجه) أي: بتنوعه بالتجلي، وقبول تلك الأحكام (فاعتبروا) في العين الواحدة جهة الحقيقة، والخلقية (وليس خلقًا بذلك الوجه) أي: باعتبار تنزهه عن الأحكام الإمكانية بالنظر إلى ذاته وصفاته الأزلية (فادكروا) أي: ظهور الحق في مرآة الخلق فإن الظاهر في ذلك النظر (من) وجهي عينية الحق للخلق، وغيريته لهم (لم تخذل بصيرته) بنفي ما هو ثابت من الحق، وإثبات ما ليس بثابت من الخلق إلا من جهة إشراق نور الحق عليهم، (وليس يدريه إلا من له بصر) يبصر به الأشياء كما هي.

ثم أشار إلى ذلك الإبصار بقوله: (جمع وفرق) أي: قل بالجمع والفرق معًا إذ إفراد الجمع زناقة، وإفراد التفرقة تعطيل، والصواب أخذهما معًا (فإن العين واحدة) باعتبار، (وهي) العيون (الكثيرة) باعتبارات أخرى بحيث (لا تُبْقِي) وحدتها بتلك الاعتبارات، (ولا تذر) وحدتها بالاعتبار الأول على ما نبّه عليه في مثال الواحد مع العدد والطبيعة مع الأفراد، وهذا اقتباس يشير إلى أنه في الحيرة كحيرة من وقع في سقر التي وصفها الله تعالى

بأنها ﴿لَا تُتَّقَى وَلَا تَدْرُكُ﴾ [المدرثر: 28]؛ فافهم.

إذا كانت العين الواحدة جامعة للموجودات ذاتاً، وصفات، ونسباً، وجمعاً، وفرقاً؛ فلها العلو الذاتي بذلك، إذ لا يمكن اعتباره بالنسبة إلى مكان أو مكانة (فالعلي لنفسه هو الذي يكون له الكمال الذي يستغرق به جميع الأمور الوجودية) التي هي كمالات في نفسها، وإن كان في بعضها نقص نسبي، (والنسب العدمية) كالوحدة، والكثرة، والوجوب، والقدم، وتنوع التجليات، وقبول الأحكام من المحالي (بحيث لا يمكن أن يفوته نعت منها سواء كانت) تلك الأمور أو النعوت (محمودةً عُرفاً، وعقلاً، وشرعاً) كإعطاء [الملي]⁽¹⁾ مستحقاً من المال الحلال ما يسد به رمقه (أو مذمومةً عُرفاً، وعقلاً، وشرعاً) كإساءة الشخص من غير موجب إلى من أحسن إليه ولا يلحقه ذم ما ذم منها باعتبار جمعيته لها كمالاً يلحق الفلك المحيط بالقاذورات قدرها، ولا باعتبار تجليه عليها كما لا يلحق الشمس باعتبار إشراقها عليها، ولا باعتبار ظهور صورة في الأعيان أو ظهور صور الأعيان في مرآته، كما لا يلحق الشخص اعوجاج عند ظهوره في المرآة المعوجة، ولا يلحق المرآة نقص بظهور صور الناقصين فيها؛ فافهم، فإنه مزلة للقدم.

(وليس ذلك) الكمال المستغرق لها (لمسمى الله خاصةً) لاختصاصه من بين الأسماء الإلهية بالجمع بين الذات والصفات التي بعضها متجلية في سائر الموجودات، فله ذلك الكمال بذلك الجمع، (وأما غير مسمى الله) خاصةً بالألا يكون من أسماء الله تعالى أصلاً، ولذلك قال: (مما هو مجلي له)، وهو العين الثابتة، (أو صورة) له ظهرت في مجلي، فلا يكون له العلو الذاتي المستغرق للكمالات من كل وجه.

(فإن كان مجلي له فيقع التفاضل) الموجب للعلو الإضافي لبعضها (لا بد من ذلك) للاختلاف الذاتي (بين مجلي ومجلى)، ولا وجود لها أصلاً فلا علو لها بالذات أصلاً، (وإن كان صورة) للحق (فلتلك الصورة عين الكمال الذاتي) باعتبار اتحادها بذوي الصورة؛ (لأنها) من وجه (عين ما ظهرت) صورته (فيه فالذي لمسمى الله) من العلو الذاتي (هو الذي لتلك الصورة) على نهج الاستغراق لو كمل ظهوره فيها لكن ينقص من الاستغراق بقدر نقصان الصورة عن مطابقة ذي الصورة، ولا بد من المغايرة أيضاً، كما قال: (ولا يقال هي) أي: تلك الصورة (هو) الله من كل وجه؛ لاشتمالها على جملة من الوجوه الإمكانية، (ولا هي غيره) من كل وجه لامتناع ذلك فيما بين الصورة، وذوي الصورة فهي في حكمه بقدر مطابقتها إياه.

[وَقَدْ أَشَارَ أَبُو الْقَاسِمِ بْنِ قَسِيٍّ فِي خَلْعِهِ إِلَى هَذَا بِقَوْلِهِ: إِنَّ كُلَّ اسْمٍ إلهِي يَتَسَمَّى

(1) غير واضحة في الأصل.

بِجَمِيعِ الْأَسْمَاءِ الْإِلَهِيَّةِ وَيُنْعَتُ بِهَا، وَذَلِكَ هُنَاكَ أَنْ كُلَّ اسْمٍ يَدُلُّ عَلَى الذَّاتِ وَعَلَى الْمَعْنَى الَّذِي سَبَقَ لَهُ وَيَطْلُبُهُ فَمِنْ حَيْثُ دَلَّاهُ عَلَى الذَّاتِ لَهُ جَمِيعُ الْأَسْمَاءِ وَمِنْ حَيْثُ دَلَّاهُ عَلَى الْمَعْنَى الَّذِي يَنْفَرِدُ بِهِ يَتَمَيَّزُ عَنْ غَيْرِهِ كَالرَّبِّ وَالخَالِقِ وَالْمُصَوِّرِ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ.

فَالِاسْمُ عَيْنُ الْمُسَمَّى مِنْ حَيْثُ الذَّاتِ، وَالِاسْمُ غَيْرُ الْمُسَمَّى مِنْ حَيْثُ مَا يَخْتَصُّ بِهِ مِنَ الْمَعْنَى الَّذِي سَبَقَ لَهُ، فَإِذَا فَهَمْتَ أَنْ الْعَلِيَّ مَا ذَكَرْتَاهُ عَلِمْتَ أَنَّهُ لَيْسَ عَلَوُ الْمَكَانِ وَلَا عَلَوُ الْمَكَانَةِ، فَإِنَّ عَلَوُ الْمَكَانَةِ يَخْتَصُّ بِوَلَاةِ الْأَمْرِ كَالسُّلْطَانِ وَالْحُكَّامِ وَالْوُزَرَءِ وَالْقَضَاةِ وَكُلِّ ذِي مَنْصَبٍ سِوَاكَ كَانَتْ فِيهِ أَهْلِيَّةٌ ذَلِكَ الْمَنْصَبِ أَوْ لَمْ تَكُنْ، وَالْعُلُوُّ بِالصِّفَاتِ لَيْسَ كَذَلِكَ، فَإِنَّهُ قَدْ يَكُونُ أَعْلَمُ النَّاسِ يَتَحَكَّمُ فِيهِ مَنْ لَهُ مَنْصَبُ التَّحَكُّمِ وَإِنْ كَانَ أَجْهَلَ النَّاسِ فَهَذَا عَلِيٌّ بِالْمَكَانَةِ بِحُكْمِ التَّبَعِ مَا هُوَ عَلِيٌّ بِنَفْسِهِ فَإِذَا عُزِلَ زَالَتْ رِفْعَتُهُ وَالْعَالَمُ لَيْسَ كَذَلِكَ].

(وقد أشار أبو القاسم بن قسي في خله) أي: كتابه المسمي بـ«خلع النعلين» (إلى هذا) أي: إلى أن ما يكون عيناً من وجه، وغيراً من وجه يكون في حكمه بحسب العينية لا بحسب الغيرية (يقوله: إن كل اسم الهي يتسمى بجميع الأسماء الإلهية) أي: يحمل عليه سائر الأسماء حمل المواطأة (ويُنْعَت) كل اسم الهي (بها) أي: الأسماء كلها، وهذا الحمل والنعت باعتبار دون آخر، (وذلك) أي: سبب التسمي والنعت باعتبار دون آخر (هناك) أي: في حضرة الأسماء قيد بذلك؛ لأن حضرة الذات مسماة بالجميع، ومنعوت بها سواء اعتبرت عينيتها لها، أو غيريتها معها (أن كل اسم) عين الذات من وجه، وغيرها من وجه فكل اسم مع اسم آخر، كذلك لأن عين العين من وجه عين من ذلك الوجه، وكذا غير الغير من وجه غير إن وجد ذلك الوجه بينهما أيضاً، (يدل على الذات) المسماة بجميع تلك الأسماء.

(وعلى المعنى الذي سبق له) أي: قصد بوضعه ذلك المعنى لا نفس الذات، وإنما سبق ذلك الاسم لذلك المعنى لأن ذلك المعنى (ويطلبه) أي: ذلك الاسم لذلك المعنى إذ اسم الذات لا يفهمه مع وجوده في الذات، والاسم الموضوع لذلك المعنى وحده لا يدل على وجوده في الذات، فلا بد من اسم يدل على الذات من حيث هي محل ذلك المعنى، ويكون المقصود منه فهم ذلك المعنى، وإذا كان كل اسم دالاً على الذات.

وعلى المعنى المسوق له (فمن حيث دلالاته على الذات له جميع الأسماء) التي للذات فهذه جهة عينية كل اسم مع آخر، وهي جهة عينيته للذات، (ومن حيث دلالاته على المعنى الذي ينفرد به) ذلك الاسم (يتميز عن غيره) من الأسماء بحيث يكونان اسمين

مختلفين فلا يحمل أحدهما على الآخر، وذلك باعتبار المفهوم، والتعلق (كالرب والخالق والمصور) فإنها وإن اشتركت في معنى الإيجاد، فلا يقال: الرب هو الخالق أو المصور باعتبار المفهوم أو مفهوم الرب تكميل المربوب، ومفهوم الخالق تقديره بمقدار، ومفهوم المصور تشكيلة بشكل (إلى غير ذلك) من الاختلافات بين الأسماء المتقاربة المفهوم والمتضادة.

(فالاسم) الواحد من الأسماء الإلهية: (هو المسمى)⁽¹⁾، بجميع الأسماء (من حيث الذات) المسماة بالجميع (والاسم غير المسمى) باسم آخر (من حيث ما يختص به من المعنى الذي سيق له)، إذ هذا يغير الذات بتغير الاسم الآخر أيضاً لتحقق وجه الغيرية بينهما أيضاً، وإن كان غير الغير قد لا يكون غيراً إذا لم يتحقق وجه الغيرية بينهما.

فمقتضى كلام أبي القاسم بن قسي هاهنا: أن العلو ذاتي وغير ذاتي لها من حيث مغايرتها للوجود بل قد يكون لها بذلك الاعتبار علو إضافي، وقد لا يكون (فإذا علمت أن العلي)⁽²⁾، بعلو الذات (ما ذكرناه) من مسمى الله تعالى خاصة، ومن الصور الوجودية باعتبار اتحادها به (فهمت أنه)⁽³⁾، أي: ذلك العلو (ليس علو المكان) إذ لا اعتبار له هناك (ولا علو المكانة، فإن علو المكانة مختص بولاية الأمر)، إذ هي صفة عارضة تقتضي مكانة، والذي بدونها إما بالذات، أو بالصفة اللازمة، أو بالصفة التي هي كاللازمة، وهما في حكم العلو بالذات (كالسلطان، والحاكم) كحاكم المظالم، والجرائم، والمحتسب، (والوزراء، والقضاة) وبالجملة (كل ذي منصب) كثر التمثيل؛ ليشعر بالدليل الاستقرائي.

ثم قال: (سواء كانت فيه أهلية ذلك المنصب، أو لم تكن)؛ ليشير إلى أن العلو بالمنصب ليس علوً ذاتياً، إذ ليس علوً بالصفات فضلاً عن العلو بالذات، ولذلك قال: (والعلو بالصفات ليس كذلك) أي: لا يختص بولاية الأمر بل يكون لمن هو أدنى منهم في علو المكانة، (فإنه قد يكون أعلم الناس يتحكم فيه من له منصب التحكم، وإن كان) صاحب منصب التحكم (أجهل الناس) فليس علو ذي المنصب بالصفات فضلاً عن أن يكون بالذات، (فهذا عليٌّ بالمكانة بحكم التبعية) لمنصبه الذي يقتضي علو المكانة (ما هو عليٌّ في نفسه)، وإلا لم يتوقف على المنصب لكنه متوقف عليه (فإذا عُزل) عن منصبه (زالت رفعتة)؛ لأنها كانت بتبعية أمر عارض بخلاف من يكون علوه بالصفات اللازمة، وهو (العالم) فإن علوه (ليس كذلك) أي: لا يزول بحال فكيف يزول من كان علوه ذاتياً بالانتقال من مكان عال أو مرتبة عالية إلى مكان أسفل أو مرتبة دنينة، فافهم والله الموفق والملمهم.

(2) في نسخة: «فهمت».

(1) في نسخة: «عين».

(3) في نسخة: «علمت».

الفصُّ الإبراهيمي

فص حكمة مَهَيْمِيَّةٍ فِي كَلِمَةِ إِبْرَاهِيمِيَّةٍ (1)

أي: ما يتزين به، ويكمل العلم اليقيني المتعلق بالهيمن ظهر بزيبته وكماله في الحقيقة الجامعة المنسوبة إلى إبراهيم عليه السلام لبلوغه مبلغاً لا يدري أنه يخلل إبراهيم حضرات صفات الرب، فصار الرب ظاهره متصفاً بصفاته المحدثه باعتبار ظهوره فيه، أو تخلل الحق صفات إبراهيم فصار إبراهيم ظاهره متصفاً بما يناسب صفاته القديمة، هذا كله باعتبار الصفات الظاهرة فقط، فجعل تارة للحق، وتارة لإبراهيم.

[إنما سُمِّي الخليلُ خَلِيلاً لِتَخَلُّلِهِ وَحَصْرِهِ جَمِيعَ مَا اتَّصَفَتْ بِهِ الذَّاتُ الإِلَهِيَّةُ؛ قَالَ الشَّاعِرُ: قَدْ تَخَلَّلَتْ مَسَلِكَ الرُّوحِ مِنِّي وَبِهِ سُمِّيَ الخَلِيلُ خَلِيلاً كَمَا يَتَخَلَّلُ اللَّوْنُ المُتَلَوَّنُ، فَيَكُونُ العَرَضُ بِحَيْثُ جَوْهَرُهُ مَا هُوَ كَالْمَكَانِ وَالمُتَمَكِّنِ، وَلِتَخَلَّلِ الحَقُّ وَجُودَ صُورَةِ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ. وَكُلُّ حُكْمٍ يَصِحُّ مِنْ ذَلِكَ، فَإِنَّ لِكُلِّ حُكْمٍ مُوطِئاً يَظْهَرُ بِهِ لَا يَتَعَدَّاهُ.]

ألا ترى الحقَّ يَظْهَرُ بصفاتِ المُحَدَّثَاتِ، وَأَحْبَرَ بِذَلِكَ عَن نَفْسِهِ، وَبِصفاتِ التَّقْصِ وَبصفاتِ الذَّمِّ؟ أَلَا تَرَى المُخْلُوقَ يَظْهَرُ بصفاتِ الحَقِّ مِنْ أَوَّلِهَا إِلَى آخِرِهَا وَكُلُّهَا حَقٌّ لَهُ، كَمَا أَنَّ صفاتِ المُحَدَّثَاتِ حَقٌّ لِلحَقِّ].

وأما ظهور الذات مع جميع الصفات فمختص بنينا عليه السلام فسمي لذلك حبيبا من حبه القلبي الجامع لسر الروح والنفس، فهو إشارة إلى جمعيته للكل، ولما اقتضت هذه الجمعية غاية الظهور لاستغراقها وجوه الظهور خفيت؛ ولذلك لم ينص الحق تعالى في كتابه على كونه حبيبا بل أشار إليه بقوله: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ [آل عمران: 31]، وقد نص على كون إبراهيم عليه السلام خليلاً فقال: ﴿وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلاً﴾ [النساء: 125]، وإلى ما ذكرنا في معنى الخلة أشار بقوله: (إنما سُمِّي الخليلُ خَلِيلاً) أي:

سمي إبراهيم خليل الله؛ (لتخلله) أي: لجعله صفاته غير ممتازة عن صفات الحق عند ظهور الحق بصفات إبراهيم حين أخفى إبراهيم صفاته في صفات الحق (وحصره) أي إبراهيم (جميع ما اتصفت به الذات الإلهية) باعتبار ظهوره في مظاهر العالم، وإلا فللحق صفات

(1) الهيمن شدة العشق، وهو صفة تقتضي عدم انحياز صاحبها إلى جهة بعينها-بل إلى المحبوب في أية جهة كان، لا على التعيين-وعدم امتياز صاحبها بصفة مخصوصة تقيده. [نقد النصوص في شرح نقش الفصوص للجامي ص 98].

لا تقبل الظهور، كما أشار إليه الحديث: «أو استأثرت به في علم الغيب عندك»⁽¹⁾. وهذا اعتذار بأن غيره، وإن تخلل بعض تلك الصفات فلا يسمى خليلاً؛ لأن ذلك حاصل في كل شيء، فلا يختص بهذا الاسم إلا من اتصف بجميع تلك الصفات، ثم استشهد على ذلك بما (قال الشاعر:

قَدْ تَخَلَّلْتَ مَسَلَكَ الرُّوحِ مِنِّي⁽²⁾

أي: صرت بحيث لا يمتاز قلبك عن قلبي الذي هو مسلك الروح (وبذا) أي: وهذا سمي أعني: عدم الامتياز (سُمي الخليل خليلاً) ثم شبه هذا التخلل المعنوي في عدم قبول الإشارة المعنوية المميزة بالتخلل الحسي للون مع المتلون في عدم قبول الإشارة الحسية المميزة فقال: (كما يتخلل اللون المتلون فيكون العرض) أي: اللون (بحيث جوهره) أي: في حيز جوهره بحيث لا يمتاز أحد الحيزين عن الآخر (ما هو) أي: ليس هذا التخلل (كالمكان والتمكن)، فإن حيز كل واحد منهما يمتاز عن الآخر بالإشارة الحسية هذا باعتبار كون الحق هو الظاهر بصفات إبراهيم.

ثم أشار إلى عكسه بقوله: أو (للتخلل الحق وجود صورة إبراهيم ﷺ) أي: بجعل الحق صفاته صفات إبراهيم بحيث يظهر إبراهيم بما يناسب صفات الحق.

ثم أشار إلى حقيقة المعنيين في كون إبراهيم سمي خليلاً بحسب المواطن المختلفة فقال: (وكل حكم يصح) في خلة إبراهيم أو تسميته خليلاً (من ذلك) أي: من تخلل إبراهيم، أو تخلل الحق لكنه بحسب المواطن المختلفة، (فإن لكل حكم) من هذين (موطنًا يظهر) ذلك الحكم (به لا يتعداه) إلى موطن آخر فلا يمكن اجتماعهما في حالة واحدة باعتبار واحد، لكن كان إبراهيم مترددًا بينهما تارة يفعل الحق ما يريده إبراهيم لو بقيت له إرادة، وتارة يفعل إبراهيم ما يريده الحق، واستدل على صحة الأول بقوله: (ألا ترى الحق يظهر بصفات المحدثات)، ويجوز إطلاق ذلك إذ (أخبر بذلك عن نفسه) بقوله: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ [الأنفال: 17]، وكيف وقد جاز أن يظهر (بصفات النقص)؟

وقد أخبر بذلك عن نفسه بقوله: «مرضت فلم تعدني، وجعت فلم تطعمني»⁽³⁾.

(1) رواه أحمد في «المسند» (311/8)، وابن حبان (437/4)، والحاكم في «المستدرک» (4/423).

(2) صدر بيت من الخفيف، وهو لبشار بن برد في ديوانه ص (30)، ويروى عجزه: «وَلِدًا سُمِّيَ الْخَلِيلُ خَلِيلًا».

(3) سبق تخريجه.

وأيضاً (بصفات الذم) وأخبر بذلك عن نفسه بقوله: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [البقرة: 15]، واستدل على الثاني بقوله: (ألا ترى المخلوق يظهر بصفات الحق) أي: بما يناسب صفاته القابلة للظهور (من أولها إلى آخرها) كالعليم، والقدير، والمريد، والسميع، والبصير، والمتكلم، والحي، (وكلها) أي: كل صفات الحق (حق) أي: ثابت (له) أي: العبد (كما) هي أي: القصة (صفات المحدثات حق للحق).

وهذا إشارة إلى أن حدوث العبد لا ينافي اتصافه بما يناسب الصفات القديمة، كما أن قدم الحق لا ينافي اتصاف ما ظهر منه في المحدثات بصفاتهم، وإن كان اتصاف العبد بالصفات القديمة، واتصاف الحق به بالصفات الحادثة محالاً.

﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ [الفاتحة: 2] فَرَجَعَتْ إِلَيْهِ عَوَاقِبُ الثَّنَاءِ مِنْ كُلِّ حَامِدٍ وَمَحْمُودٍ ﴿وَالَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾ [هود: 123] فَعَمَّ مَا ذَمَّ وَمَا حَمِدَ وَمَا ثَمَّ إِلَّا مَحْمُودٌ أَوْ مَذْمُومٌ، اعْلَمْ أَنَّهُ مَا تَحَلَّلَ شَيْءٌ شَيْئاً إِلَّا كَانَ مَحْمُولاً فِيهِ فَالْمُتَحَلَّلُ اسْمُ فَاعِلٍ مَحْجُوبٌ بِالْمُتَحَلَّلِ اسْمُ مَفْعُولٍ. فَاسْمُ الْمَفْعُولِ هُوَ الظَّاهِرُ، وَاسْمُ الْفَاعِلِ هُوَ الْبَاطِنُ الْمَسْتُورُ، وَهُوَ غِذَاءٌ لَهُ كَالْمَاءِ يَتَحَلَّلُ الصُّوفَةُ فَتَرْبُو بِهِ وَتَتَسَعُّ فَإِنْ كَانَ الْحَقُّ هُوَ الظَّاهِرُ فَالْحَلْقُ مَسْتُورٌ فِيهِ، فَيَكُونُ الْحَلْقُ جَمِيعُ أَسْمَاءِ الْحَقِّ سَمِعَهُ وَبَصَرَهُ وَجَمِيعَ نَسَبِهِ وَإِدْرَاكَاتِهِ، وَإِنْ كَانَ الْحَلْقُ هُوَ الظَّاهِرُ فَالْحَقُّ مَسْتُورٌ بَاطِنٌ فِيهِ، فَالْحَقُّ سَمِعَ الْحَلْقُ وَبَصَرُهُ وَيَدُهُ وَرِجْلُهُ وَجَمِيعُ قُوَاهُ كَمَا وَرَدَ فِي الْخَبَرِ الصَّحِيحِ.

ثم استدل على ثبوت صفات المحدثات للحق بقوله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ [الفاتحة: 2]، فرجعت إليه عواقب الثناء من كل حامد ومحمود) فكان الحق حامداً بكل حمد على لسان ذاته وعبده، وكان محموداً ذاته وخلقه، وإن كان الحق حامداً للخلق أو الخلق حامداً للحق فرجعت حامدية العبد ومحموديته إلى الله، وهما من صفات الخلق.

ثم عمم فقال: ﴿وَالَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾ [هود: 123]، فعمم (هذا الأمر كل (ما ذم) وحمد من الخلق فرجع إليه كل محمود ومذموم من صفات العبد.

ثم قال: يفهم من هذا رجوع جميع صفات العبد إليه؛ وذلك لأنه (ما ثم) أي: في صفات العبد (إلا محمود، أو مذموم) إذ لا واسطة بينهما، فرجعت جميع الصفات إلى الحق، وكيف لا والصفات لا تلحق الأعيان من حيث عدمها، بل من حيث وجودها فهي لاحقة لصورة الحق، واللاحق لصورة الشيء في حكم اللاحق به سيما إذا كانت صورته متوقفة على محاذة ذي الصورة، لكن الذم حاصل في الصورة، إذا كانت بحسب تمتضى المرأة لم يكن لنقص في الذات.

ثم أشار إلى ما يتعلق بالتخللين من الحكم فقال: (اعلم أنه ما تخلل شيء شيئاً إلا كان محمولاً فيه) أي: حاصلاً في ضمنه حصول العام في ضمن الخاص الذي يحمل عليه ذلك العام.

والحاصل في ضمن شيء يكون مستوراً فيه، (فالمُتَخَلَّل اسم فاعل محجوب) أي: مستور (بالمُتَخَلَّل اسم مفعول، فاسم المفعول) فيما نحن فيه سواء جعلناه صفات الحق، أو الخلق (هو الظاهر اسم الفاعل هو الباطن)، وكل باطن لشيء محمول له غذاء لذلك الشيء بمعنى: أنه يفيد زيادة فيه (فهو) أي: اسم الفاعل (غذاء له) أي: لاسم المفعول، وإن لم يصر أحدهما جزءاً للآخر ولا من جنسه كما في الغذاء المتعارف، بل هو (كالماء يتخلل الصوفة فتربو به) الصوفة (وتتسع) في المقدار فيصير الماء كغذاء الصوفة في إفادة الزيادة لمقدارها، ولما لم يحصل هاهنا زيادة المقدار أيضاً، ولا التخلل الحسي بينه بقوله: (فإن كان الحق هو الظاهر) لتخلل الخلق فيه، (فالخلق مستور فيه) استتار الغذاء في المتغذي لا باعتبار إفادة الزيادة في ذاته، أو أسمائه القديمة وصفاته من حيث هي أساؤه، وصفاته بل في أسمائه وصفاته باعتبار ظهوره في المظاهر (فيكون الخلق جميع أسماء الحق) بهذا الاعتبار، وهي أسماء صورته في المظاهر لكن لكامل تلك الصورة يراها المكاشف كأنها ذو الصورة وإنما كان الخلق ههنا جميع صفات الحق إذ ليس لصورته في المظاهر شيء من أسمائه القديمة بل ما يناسبها من أسماء الحوادث (سمعه وبصره وجميع نسبه وإدراكاته) فيفعل الحق بها بإرادة صاحبها، لو بقيت له إرادة.

(وإن كان الخلق هو الظاهر) لتخلل الحق فيه، (فالخلق مستور) لا كاستتار الشيء وراء الحجاب المحسوس، بل بمعنى أنه (باطن فيه) فيكون الحق غذاء الخلق باعتبار أن صفاتهم كملت بما يناسب صفاته، فيفعل العبد بها فعله في عوالمه، (فالخلق سمع الخلق، وبصره، ويده، ورجله، وجميع قواه كما ورد في الخبر الصحيح) عن رسول الله ﷺ عن الله تعالى: «كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها»⁽¹⁾.

قال: فالخلق سمع الخلق، ولم يقل فسمع الحق للإشارة بأنه من الكمال بحيث لا يتميز عن الصفة القديمة في نظر المكاشف، كما أن الصفات القديمة لا تتميز عن الذات، فكان العبد أيضاً لا يتميز عنه.

[ثُمَّ إِنَّ الذَّاتَ لَوْ تَعَرَّتْ عَنْ هَذِهِ النَّسَبِ لَمْ تَكُنْ إِهْلًا، وَهَذِهِ النَّسَبِ أَحَدَتْهَا أَعْيَانَنَا فَتَحْنُ جَعَلْنَاهُ بِمَأْلُوهِتِنَا إِهْلًا، فَلَا يُعْرَفُ الْحَقُّ حَتَّى نَعْرِفَ قَالَ ﷺ: «مَنْ عَرَفَ

(1) سبق تخريجه.

نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»، وَهُوَ أَعْلَمُ الْخَلْقِ بِاللَّهِ، فَإِنَّ بَعْضَ الْحُكَمَاءِ وَأَبَا حَامِدٍ ادَّعَوْا أَنَّهُ يُعْرِفُ اللَّهَ مِنْ غَيْرِ نَظَرٍ فِي الْعَالَمِ، وَهَذَا غَلَطٌ].

ثم أشار إلى أنه لا يبعد منا أن نفيده صفات بحسب ظهوره فينا بعد وجودنا فقد أقدناه قبل وجودنا ما هو أصل الصفات وأكملها؛ فقال: (ثم إن الذات لو تعرت عن هذه النسب) التي بيننا وبينه في الإيجاد والتكميل وغيرهما، وهي العلم، والإرادة، والقدرة، والكلام، وغيرها (لم تكن إلهًا)، وهي ليست من ذاته فقط بل (هذه النسب أحدثتها أعياننا) لتوقف النسب على المنتسبين، وما توقف عليه الشيء، فالشيء كأنه محدث به، وإن كان قديمًا بالزمان، فهو حادث بالذات للافتقار إلى الغير، وصفاته تعالى من حيث هي نسبة تتوقف على أعيان الموجودات. (فنحن جعلناه بمألوهيتنا إلهًا)، وإن كانت ذاته قديمة بالذات، وصفاته بالنظر إليها كذلك، وكذا بالزمان لكنها باعتبار كونها نسبتًا تتوقف على أعياننا توقفها على ذاته، والإلهية متوقفة عليها، فهي أولى بأن تكون مستفادة منا وإذا توقفت إلهيته وسائر صفاته التي لها نسبة إلينا علينا، ولو بحسب التصور لا في نفس الأمر (فلا يُعرف) من حيث هو إله، ويتصف بتلك الصفات (حتى نعرف قال ﷺ: «من عرف نفسه؛ فقد عرف ربه»⁽¹⁾) فجعل معرفة النفس سببًا لمعرفة الرب فتتعدم عند عدم سببها، (وهو اعلم الخلق بالله) فلا يسمع بإزائه قول غيره، أنه يعرف من غير معرفة النفس، (فإن بعض الحكماء) كأبي علي بن سينا وأتباعه، (وأبا حامد) الغزالي من الأثر على المؤثر برهان، إني ومن المؤثر على الأثر برهان لي هو أكمل من الأول، (وهذا) القول منهم (غلط) لأنهم إن أرادوا أن المؤثر من حيث هو مؤثر يدل على الأثر فلا شك أن معرفة مؤثرته تتوقف على معرفة الأثر، إذ التأثير الذي هو جزء مفهوم المؤثر نسبة تتوقف على المنتسبين، فلا يعرف كونه مؤثرًا وإلهًا بدون الأثر، وإن أرادوا أن ذات المؤثر إذا عرفت من حيث هي ذات؛ عرف الأثر فهو ممنوع.

[نعم تُعْرِفُ ذاتٌ قديمةٌ أزليَّةٌ لا يُعْرِفُ أنَّها إلهٌ حتَّى يُعْرِفَ المألوه؛ فَهُوَ الدَّلِيلُ عليه، ثُمَّ بعد هذا في ثاني الحال يُعْطِيكَ الكَشْفُ أَنَّ الْحَقَّ نَفْسُهُ كَانَ عَيْنَ الدَّلِيلِ عَلَي نَفْسِهِ وَعَلَى أَلُوهُيَّتِهِ، وَأَنَّ الْعَالَمَ لَيْسَ إِلَّا تَجْلِيَهُ فِي صُورِ أَعْيَانِهِمُ الثَّابِتَةِ الَّتِي يَسْتَحِيلُ وُجُودُهَا بِدُونِهِ، وَأَنَّهُ يَتَنَوَّعُ وَيَتَّصَرُّ بِحَسَبِ حَقَائِقِ هَذِهِ الْأَعْيَانِ وَأَحْوَالِهَا، وَهَذَا بَعْدَ الْعِلْمِ بِهِ مِنَّا أَنَّهُ إلهٌ لَنَا].

وإليه أشار بقوله: (نعم تُعرف ذاتٌ قديمةٌ أزليَّةٌ، لا يُعرف أنها إله؛ حتى يعرف المألوه)، وإذا لم يكن لمعرفة الذات القديمة الأزلية من حيث هي ذات دلالة على إلهيتها،

ولا على الأثر فهو أي: المألوه (فهو الدليل عليه) أي: على كونه إلهًا، وعلى أنه أثر له؛ لكن هذا في طريق النظر والاستدلال، والذي ذكروه من برهان لم لو صح، فإنما هو في حال الكشف فجعله من قبيل الاستدلال غلط سلمنا أنه منه، فلا نسلم أنه من غير نظر في العالم أولاً، بل هو متأخر عنه لمن تبين.

وإليه أشار بقوله: (ثم بعد هذا) أي: دلالة العالم على الصانع (في ثاني حال يعطيك الكشف) الذي ليس من الاستدلال في شيء لا بالأثر على المؤثر ولا بالعكس، (أن الحق نفسه) من حيث ظهوره في المظاهر (كان) عند استدلالنا بنا عليه (عين الدليل على نفسه) أي: ذاته (وعلى ألوهيته) للأشياء، وذلك أنه يعلم بالكشف المذكور، (أن العالم) الذي كان يستدل به على الصانع (ليس إلا تجليه في صور أعيانهم الثابتة التي يستحيل وجودها بدونها)، فيعلم بهذا الكشف أنه كان قد دل وجوده فيها على وجوده في نفسه، وعلى أنه أوجدتها تجليه فيها، ويعلم أيضاً بالكشف المذكور (أنه يتنوع) صوراً؛ وذلك لأنه (يتصور بحسب حقائق الأعيان وأحوالها).

وقد كان يحتجب عنا هذا التنوع فتتوهم أن وجودها مع كثرتها واختلافها كيف يكون الوجود الواحد الحق الذي لا اختلاف فيه أصلاً، ولكنها أمور ممكنة تفتقر إلى واجب الوجود المرجح وجودها على عدمها، وإنما اعتبر أحوالها؛ لأن الشخص الواحد قد تختلف صورته باختلاف أحواله مع وحدة عينه الثابتة.

ثم صرَّح بالمقصود أعني: أنه لا بد في معرفة الصانع في الجملة من نظر في العالم أولاً فقال: (وهذا) أي: معرفة أنه المتجلي في أعياننا، إنما هو (بعد العلم منا أنه إله لنا)، إذ لا نشك أننا موجودون بوجود ليس بالأثر على المؤثر.

﴿ثُمَّ يَأْتِي الْكَشْفُ الْآخَرَ فَيُظْهِرُ لَكَ صُورَنَا فِيهِ، فَيُظْهِرُ بَعْضَنَا لِبَعْضٍ فِي الْحَقِّ، فَيَعْرِفُ بَعْضَنَا بَعْضًا وَيَتَمَيَّزُ بَعْضُنَا عَنْ بَعْضٍ، فَمِمَّا مَنْ يَعْرِفُ أَنْ فِي الْحَقِّ وَقَعَتْ هَذِهِ الْمَعْرِفَةُ لَنَا بِنَا، وَمِمَّا مَنْ يَجْهَلُ الْحَضْرَةَ الَّتِي وَقَعَتْ فِيهَا هَذِهِ الْمَعْرِفَةُ بِنَا ﴿قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ [البقرة: 67]، وبالكشفين معاً ما يحكم علينا إلا بنا، لا، بل نحن نحكم علينا بنا ولكن فيه، ولذلك قال تعالى: ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾ [الأنعام: 149] يعني على المحجوبين إذ قالوا للحق لم فعلت بنا كذا وكذا مما لا يوافق أغراضهم، فيكشف لهم عن ساق، وهو الأمر الذي كشفه العارفون هنا فيرون أن الحق ما فعل بهم ما ادَّعوه أنه فعله وأن ذلك منهم، فإنه ما علمهم إلا على ما هم عليه، فتدحض حجَّتْهم وتبقى الحجة البالغة لله].

ثم أشار إلى ما يشبه دلالة المؤثر على الأثر مع تأخره عن دلالة الأثر على المؤثر

بمرتبتين فقال: (ثم يأتي الكشف الآخر) الذي يكون فيه الحق مرآة للخلق، والمرآة سبب ظهور الصور فكأنها دالة على نفسها، وعلى ذوى الصور، وهي الآثار (فيظهر لك صورنا فيه) بعد ظهور صورهِ فينا، إذ كنا مرآة له (فيظهر بعضنا لبعض في الحق) كالصور المجتمعة في المرآة الواحدة عند محاذاة ذوى الصور إياها يظهر لأحدهم من كان خلفه من محاذاة تلك المرآة، وإن لم يقع عليه بصره (فيعرف بعضنا بعضاً) بالحق، وإن لم يكن ذلك البعض معروفاً له قبل ذلك فيطلع حينئذٍ على أحواله ومراتبه وما جرى عليه، وما يأتي في حقه بمقدار ما كوشف من ذلك (ويتميز بعضنا عن بعض)، وإن لم يكن في الذات أجزاء تنطبع صور البعض في جزء البعض الآخر في جزء آخر، بل هي كالصور المنطبعة في مرآة القلب، وفيه دلالة المؤثر على الأثر، إنما تحصل دلالة عليه؛ ولكن في حق مكاشف يعرف أن هذه المعرفة وقعت له في مرآة الحق؛ لكن لا يعرف كل مكاشف ذلك.

(فمننا من يعرف أن في الحق وقعت هذه المعرفة لنا بنا) أي: بظهورنا فيه لا بنفس الحق فنحن الدليل أو لا في تلك الحالة أيضاً فلا تتم دلالة المؤثر على الأثر كل وجه على أن ذات الحق تكون مستورة حينئذٍ لوجوب استتار المرآة عند ظهور الصورة فيها على ما مر، (مننا من يجهل الحضرة التي وقعت فيها هذه المعرفة) منا فيزعم أن المرآة مرآة العقول، أو النفوس السماوية، أو أنها وقعت لنا لا (بنا)، أو أن صورنا صارت عين الحق فهذا مع هذا الكشف الذي هو غاية النور باقٍ في ظلمة الجهل.

ولذلك ﴿قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ [البقرة: 67]، ثم أشار إلى أن مبنى الاستدلالين على القول بالمؤثر والأثر، وهو إنما يتم لو كان تأثيره من حيث هو؛ لكن الكشفان المذكوران يمنعان من ذلك فقال: (وبالكشفين معاً ما يحكم علينا إلا بنا) إما بالكشف الأول أعني: تجلي الحق في مرايا الأعيان فلاختلاف صورهِ بحسبها، وحسب أحوالها فما يحكم على كل واحد منها بالتجلي المخصوص بها إلا بمقتضاها.

وإما بالكشف الثاني أعني: ظهور صورنا في مرآة الحق فلأن تميز بعضنا عن بعض هناك ليس بحسب المرآة لوحدها، وعدم الاختلاف فيها بل بحسب ما فاض علينا من مفضيات أعياننا فما حكم علينا بالتجليين إلا بنا لا أي: الحق (لا) يحكم علينا ابتداءً بشيء (بل نحن نحكم علينا بنا) أو لا؛ لأن حكمه تابع لعلمه التابع لمقتضيات الأعيان، وهي الحاكمة بأنفسها على أنفسها ابتداءً.

(ولكن) اقتضاء الأعيان الثابتة، إنما هو حال ثبوتها (فيه) أي: في علمه فنسب ذلك إليه؛ لأنه الموجود دونها؛ (ولذلك) أي: ولكوننا الحكام علينا بنا (قال تعالى): ﴿قُلْ لِيهِ الْحُجَّةُ

أَلْبَلِغَةٌ ﴿[الأنعام: 149]﴾، ولما اختص التزام الحجة بالخصم المعترض، والاعتراض على الله تعالى لا يتأتي إلا من المحجوبين دون أهل الكشف التاركين للاعتراض على الله لاطلاعهم على سر القدر.

قال: (يعني على المحجوبين إذ قالوا للحق: لم فعلت كذا) من المعاصي، (وكذا) من العقاب وإن كان فيه حكم كثيرة للحق؛ لكنه (مما لا يوافق أغراضهم فيكشف لهم عن ساق) وهو ما بطن عنهم من سر القدر عبر عنه بالساق الذي ستره غالب في العادة؛ فلذلك قال: (وهو) أي: الساق المستور عن المحجوبين في الدنيا المكشوف عنه لهم يوم القيامة (الأمر الذي كشفه العارفون هنا) أي: في الدنيا قبل يوم القيامة من سر القدر (فيرون) أي: المحجوبون عند كشف الساق في الآخرة (أن الحق ما فعل بهم ما ادعوه أنه) أي: الحق (فعله) مستقلاً بدونهم، ويرون (أن ذلك) الفعل (منهم) أي: من أعيانهم (فإنه) أي: الحق ما فعل بهم إلا بما علمه منهم لاستحالة انقلابه جهلاً، (وما علمهم إلا على ما هم عليه)، وإلا كان جهلاً، وإذا كشف لهم عن الساق المذكور (فتدحض حججهم) الباطلة، (وتبقى الحجة لله البالغة) أنهم هم الذين فعلوا ذلك بأنفسهم ﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ﴾ [هود: 11].

[فإن قلت: فما فائدة قوله تعالى: ﴿فَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْنَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام: 149]، قلنا لو حَرَفُ امْتِناع لامتناع فما شاء إلا ما هو الأمرُ عليه ولكن عَيْنُ الْمُمكن قابلٌ للشيء ونقيضه في حكم دليل العقل، وأي الحكَمينِ المَعقُولينِ وَقَعَ، فذلك هو الذي عليه الْمُمكنُ في حالِ ثبوتِهِ].

ثم استشعر سؤالاً فقال: (فإن قلت) إذا كان الحكم تابعاً لمقتضيات الأعيان بل هي الحاكمة على أنفسها لم يكن له الحكم على خلاف ذلك (فما فائدة قوله تعالى: ﴿فَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْنَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام: 149]) يا أهل الضلالة أجمعين مع أن المشيئة إنما تقال حيث يصح منه الحكم بأي نقيض اختاره.

(قلنا:) لو شاء في قوله: ﴿فَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْنَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام: 149]، لا يدل على ثبوت مشيئة هداية الجميع؛ لأن («لو») حرف امتناع لامتناع أي: حرف بدل على امتناع الجزاء لامتناع الشرط؛ فلا يدل على وجود مشيئة هداية الجميع بل على انتقائها (فما شاء) من الهداية والضلالة (إلا ما هو الأمر) أي: أمر أعيان المكلفين (عليه) كما قال: ﴿هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ﴾ [النحل: 125].

ثم أشار إلى أن الآية، وإن لم تدل على وجود مشيئة هداية الجميع تدل على مكان

وجودها فقال: (ولكن عين الممكن) من حيث هو ممكن، وغير نظر إلى مقتضاها بعين الكشف (قابل للنقيضين في حكم دليل العقل) ⁽¹⁾ فيصح تعلق المشيئة بما يفعل بالأعيان بالنظر إلى تلك القابلية لها في دليل العقل؛ لكن السنة الإلهية جارية بأنها لا تتعلق إلا بما هو الأمر عليه.

ولذلك نقول: (أي الحكيمين المعقولين) أي: الجائزين على غير الممكن في دليل العقل (وقع ذلك) الحكم في الخارج (هو الذي كان عليه الممكن في حال ثبوته) أي: هو الذي كان مقتضى عينه، وإن جاز خلاف مقتضاها في دليل العقل، إذ لو وقع خلافه لأختتمت الحكمة وانقلب العلم جهلاً، وبطل كمال الجود الإلهي.

ثم أشار إلى أن الهداية لو فسرت بالإيصال إلى المطلوب فعدم تعلق المشيئة بها بالنسبة إلى أهل الضلالة ظاهر؛ ولذلك لم يتعرض له مع أنه داخل في المعنى الثاني، وهو تفسير الهداية بالبيان، وإن فسرت به.

[ومعنى: ﴿لَهَدَيْتُكُمْ﴾ لَبَّيْنُ لَكُمْ وَمَا كُلُّ مُمَكِّنٍ مِنَ الْعَالَمِ فَتَحَ اللَّهُ عَيْنَ بَصِيرَتِهِ لِإِدْرَاكِ الْأَمْرِ فِي نَفْسِهِ عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ، فَمِنْهُمْ الْعَالَمُ وَالْجَاهِلُ، فَمَا شَاءَ فَمَا هَدَاهُمْ أَجْمَعِينَ، وَلَا يَشَاءُ، وَكَذَلِكَ «إِنْ يَشَاءُ»؟ هَذَا مَا لَا يَكُونُ، فَمَشَيْتُهُ أَحَدِيَّةُ التَّعَلُّقِ وَهِيَ نَسَبَةٌ تَابِعَةٌ لِلْعِلْمِ. وَالْعِلْمُ نَسَبَةٌ تَابِعَةٌ لِلْمَعْلُومِ وَالْمَعْلُومُ أَنْتَ وَأَحْوَالُكَ فَلَيْسَ لِلْعِلْمِ أَثَرٌ فِي الْمَعْلُومِ، بَلْ لِلْمَعْلُومِ أَثَرٌ فِي الْعِلْمِ فَيُعْطِيهِ مِنْ نَفْسِهِ مَا هُوَ عَلَيْهِ فِي عَيْنِهِ].

فكذلك وإليه الإشارة بقوله: (ومعنى ﴿لَهَدَيْتُكُمْ﴾ [الأنعام: 149]: لبيّن لكم) يعني: الحقائق الإلهية والنبوية، وسر القدر، وجميع ما يتعلق بالمعاش والمعاد، ولكن ما وقعت المشيئة على هداية الجميع بهذا المعنى؛ وذلك لأنه (ما كل ممكن من العالم فتح الله عين بصيرته لإدراك الأمر في نفسه على ما هو عليه).

وإنما قال: من العالم ليشير إلى أنه من المعلوم أن ذلك ممتنع في بعض الممكنات عقلاً كالجماذ والنبات.

وفي البعض الآخر: وإن لم يمتنع عقلاً فهو غير واقع فعلم أنه لا دخل للإمكان في اقتضاء ذلك، ولا للإنسية والجنية بل فعل ذلك في حق البعض من الثقلين دون البعض، (فمنهم العالم) لاقتضاء عينه فتح بصيرته، (ومنهم الجاهل) لاقتضاء عينه عدم فتح بصيرته، (فما شاء) بيان تلك الأمور لكل ممكن في العالم، ولا لكل إنس وجن (فما هداهم أجمعين) هذا المعنى الأعم فضلاً عن الأخص.

ثم أشار إلى أن هذا المعنى غير مخصوص بالماضي كما يوهمه ظاهر عبارة القرآن بل

(1) في نسخة: «للشيء ونقيضه».

هو عام للأزمة فقال: (ولا يشاء) ذلك في الحال والاستقبال.

ثم أشار إلى إن أراء هذا المعنى لا تختص بكلمة «لو»؛ بل قال (وكذلك إن يشاء) الله لهداكم أجمعين، فهل يشاء هداية الجميع؟ (هذا ما لا يكون) وإذا عرفت أن الهداية بمعنى البيان فضلاً عما هو أخص منه لا تعلق المشيئة بها في حق الجميع؛ بل يتمتع ذلك في مقتضى السنة الإلهية (فمشيئته) بمقتضى سنته (نسبة) بين الحق وبين العين الثابتة (تابعة للعلم)، إذ لو خالفته لزم انقلاب العلم جهلاً.

(والعلم نسبة للمعلوم)، إذ لو لم تتبعه لكان على خلاف المعلوم فيكون جهلاً فمشيئته تابعة للمعلوم الذي هو أحد النقيضين دائماً في الواقع، ولما توهم أن المعلوم هو العين الثابتة مع أن بعض المعلومات غيرها أزال ذلك بقوله: (والمعلوم أنت وأحوالك) فمشيئته تابعة لك ولأحوالك، والتابع لا يؤثر في المتبوع.

(فليس للعلم في أثر المعلوم) كما يوهسه قولهم: إن علمه تعالى فعلي لا انفعالي، وإلا كان محلاً للحوادث، (بل للمعلوم أثر في العلم) الذي هو الذات الأزلية فضلاً عن العلم الذي هو من الصفات فإنه يؤثر فيه (فيعطيه من نفسه ما هو عليه)، ولا يلزم منه كونه تعالى أو كون علمه محلاً للحوادث؛ لأن المراد من التأثير إفادة النسبة، وهي عدمية، ولا يكون هو ولا علمه انفعالياً بل علمه فعلي، أفاد للعين الثابتة بعون الإرادة والقدرة ظهور مقتضاها.

[وإنما وَرَدَ الْخِطَابُ الْإِلَهِي بِحَسَبِ مَا تَوَاطَأَ عَلَيْهِ الْمُخَاطَبُونَ وَمَا أَعْطَاهُ النَّظْرُ الْعَقْلِي، مَا وَرَدَ الْخِطَابُ عَلَى مَا يُعْطِيهِ الْكَشْفُ وَلِذَلِكَ كَثُرَ الْمُؤْمِنُونَ وَقَلَّ الْعَارِفُونَ أَصْحَابُ الْكُشُوفِ، ﴿وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ﴾ [الصفات: 164]، وهو ما كُنْتُ بِهِ فِي ثُبُوتِكَ ظَهَرْتَ بِهِ فِي وُجُودِكَ، هَذَا إِنْ ثَبِتَ أَنْ لَكَ وُجُودًا، فَإِنْ ثَبِتَ أَنَّ الْوُجُودَ لِلْحَقِّ لَا لَكَ، فَالْحُكْمُ لَكَ بِلا شَكِّ فِي وُجُودِ الْحَقِّ، وَإِنْ ثَبِتَ أَنَّكَ الْمَوْجُودُ فَالْحُكْمُ لَكَ بِلا شَكِّ]

ثم استشعر سؤالاً بأنه إذا لم يكن للعلم أو العالم تأثير في المعلوم فما معنى تعلق مشيئته به فقال: (وإنما ورد الخطاب الإلهي) في الظاهر (بحسب ما تواطأ عليه المخاطبون) من أن له تأثيراً في الأشياء، إذ تأثير الأعيان فيه بعيد عن طباعهم، وهو (ما أعطاه النظر العقلي) من أن الحق مؤثر في الممكنات بلا عكس نعم له تأثير تابع لتأثيرهم فيه يجب تأويل الخطاب بذلك في نظر أهل الكشف؛ وذلك لأنه (ما ورد الخطاب) في الظاهر (على ما يعطيه الكشف) فيجب تأويله بالتأثير الفرعي لا الأصلي مع أن المتبادر إلى الأفهام أن الأصلي هو الذي تواطأ عليه المخاطبون من أهل النظر العقلي؛ (ولذلك)

أي: ولورود الخطاب في الظاهر بحسب ما تواطأ عليه المخاطبون دون أهل الكشف حتى احتاجوا إلى التأويل (كثير المؤمنون) الآخذون بظاهر الخطاب المساعد بالدليل العقلي.

(وقل العارفون أصحاب الكشوف) المؤولون للخطاب مع مساعدة الدليل العقلي الظاهرة بسبب ما كوشفوا لكن كلا المعنيين صحيح في الواقع، وإن كان أحدهما أصلياً حقيقاً، والآخر فرعياً مجازياً.

وليه الإشارة بقوله: ﴿وَمَا مِنَّا﴾ [الصفات: 146] أي: المؤمنين والعارفين ﴿إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ﴾ [الصفات: 164] أي: في فهم الخطاب على مقتضى العقل أو الكشف.

ثم يبين أثر المعلوم في العالم بقوله: (وهو) أي ذلك الأثر (ما كنت) أي: كانت عينك ملتبسة (به) من مقتضاها (في) حال (ثبوتك) في العلم (ظهرت به في وجودك)، فلولا أن لعينك ومقتضاها أثرًا في العلم لما أثر العلم فيما ظهرت به في وجودك من الأحوال المخصوصة، إذ الوجود مجرد في نفسه عن تلك الأحوال، والعلم لا يقتضيها من حيث هو إذ هو تابع للمعلوم فلا يقتضي له حالة فيه لم تكن من مقتضى عين قرب بها فهذا أترك في العلم أولاً، وفي العالم ثانياً.

هذا على تقدير مغايرة وجودك للحق بأن يكون وجوده حقيقاً، ووجودك ظلالة، كما قال: (هذا إن ثبت أن لك وجوداً) إذ لا أثر لك في وجود الحق حينئذٍ من حيث هو؛ بل من حيث هو عالم يتأثر بما تأثر به علمه، ثم أشار إلى ما هو أثر المعلوم في العالم من حيث الذات بلا واسطة العلم، فقال: (ثبت أن الوجود)، وإن اقترن بعينك الثابتة (للحق لا لك) لبقاء عينك على عدمها الأصلي، فلا تتصف بالوجود الذي ظهر فيها من حيث هي مرآته، (فالحكم لك) أيها المعلوم (بلا شك في وجود الحق) الذي هو عالم لا بواسطة العلم؛ بل أثر فيه بتخصسه في الظهور بمقتضى عينك مع إطلاقه في نفسه، هذا إذا ثبت أن العين الثابتة لم تصر موجودة بوجود الحق؛ بل بقيت على عدمها الأصلي، ومع ذلك أثرت في وجود الحق باعتبار مرآتها له.

(وإن ثبت أنك الموجود) بوجود الحق، وليس لك وجود آخر هو ظل وجوده (فالحكم لك) أيضاً (بلا شك) في وجود الحق الذي صرت به موجوداً؛ لأنك إذا أثرت على تقدير معدوميتك فتأثيرك مع موجوديتك بطريق الأولى.

[وإن كان الحاكم الحق، فَلَيْسَ لَهُ إِلَّا إِفَاضَةُ الْوُجُودِ عَلَيْكَ وَالْحُكْمُ لَكَ عَلَيْكَ، فَلَا تَحْمَدُ إِلَّا نَفْسَكَ وَلَا تَذُمَّ إِلَّا نَفْسَكَ، وَمَا يَبْقَى لِلْحَقِّ إِلَّا حَمْدُ إِفَاضَةِ الْوُجُودِ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ لَهُ لَا لَكَ، فَأَلْتِ غِذَاؤُهُ بِالْأَحْكَامِ، وَهُوَ غِذَاؤُكَ بِالْوُجُودِ، فَتَعَيَّنَ عَلَيْهِ مَا تَعَيَّنَ

عَلَيْكَ، فَالْأَمْرُ مِنْهُ إِلَيْكَ وَمِنْكَ إِلَيْهِ، غَيْرَ أَنَّكَ تُسَمَّى مُكَلَّفًا، وَمَا كَلَّفَكَ إِلَّا بِمَا قُلْتَ لَهُ
كَلَّفَنِي بِحَالِكَ وَبِمَا آتَى عَلَيْهِ، وَلَا يُسَمَّى مُكَلَّفًا اسْمَ مَفْعُولٍ:

فِيخْمَدُنِي وَأَحْمَدُهُ	وَيَعْبُدُنِي وَأَعْبُدُهُ
فَقِي حَالٍ أَقْرُبُهُ	وَفِي الْأَعْيَانِ أَجْحَدُهُ
فَيَعْرِفُنِي وَأُنْكِرُهُ	وَأَعْرِفُهُ فَأَشْهَدُهُ
فَأِنِّي بِالْفِنَانِ وَأَنَا	أَسْأَعِدُهُ وَأَسْأَعِدُهُ
لِذَلِكَ الْحَقِّ أَوْجَدَنِي	فَأَعْلَمُهُ فَأَوْجِدُهُ
بِذَا جَاءَ الْحَدِيثُ لَنَا	وَحَقَّقَ فِي مَقْصَدِهِ

وَلَمَّا كَانَ لِلْحَلِيلِ ~~هذه~~ الْمَرْتَبَةِ الَّتِي بِهَا سُمِّيَ حَلِيلًا لِذَلِكَ سَنَّ الْقَرْمَى وَجَعَلَهُ
ابْنَ مَسْرَةَ الْجِبَلِيِّ مَعَ مِيكَائِيلَ لِلْأَرْزَاقِ، وَبِالْأَرْزَاقِ يَكُونُ تَغْذِي الْمَرْزُوقِينَ فَإِذَا تَحَلَّلَ
الرِّزْقُ ذَاتَ الْمَرْزُوقِ بِحَيْثُ لَا يَبْقَى فِيهِ شَيْءٌ إِلَّا تَحَلَّلَهُ، فَإِنَّ الْغِذَاءَ يَسْرِي فِي جَمِيعِ
أَجْزَاءِ الْمُتَغَذِّي كُلِّهَا وَمَا هُنَالِكَ أَجْزَاءٌ، فَلَا بُدَّ أَنْ يَتَحَلَّلَ جَمِيعَ الْمَقَامَاتِ الْإِلَهِيَّةِ الْمَعْبُورِ
عَنْهَا كُلِّهَا بِالْأَسْمَاءِ فَتَظْهَرُ بِهَا ذَاتُهُ جَلٌّ وَعِلَاءٌ:

فَنَحْنُ لَهُ كَمَا تَبَتَّتْ	أَدْتُنَا وَوَلَّخْنَا لَنَا
وَأَلَيْسَ لَهُ سِوَى كَوْنِي	فَنَحْنُ لَهُ كَمَا نَحْنُ بِنَا
فَلِي وَجَهَانٍ هُوَ وَأَنَا	وَأَلَيْسَ لَهُ أَنَا بِنَا
وَلَكِنِّي فِي مَظْهَرِهِ	فَنَحْنُ لَهُ كَمَا نَحْنُ بِنَا

﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقُّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾ [الأحزاب: 4].

ثم أشار إلى نسبة الحكم إلى الحق لا تنافي نسبته إليك؛ فقال: (وإن كان الحاكم الحق
فليس له) من الأحكام (إلا إفاضة الوجود عليك)، وهو لا ينافي نسبة الحكم إليك باعتبار
آخر وهو أن يقال: (الحكم لك) في استفاضة الوجود على وجه خاص (عليك فلا تحمد
إلا نفسك) أي: عينك الثابتة إذا ظهرت بالمحامد؛ لأنها من استفاضةها، (ولا تدم إلا
نفسك) إذا ظهرت بالمذام؛ لأنها من طلبها (وما بقي) شيء من المحامد والمذام (للحق إلا
حمد إفاضة الوجود؛ لأن ذلك له لا لك)، إذ ليس لك من الوجود شيء حتى تفيضه
عليك، أو على غيرك، ولا دم في إفاضة الوجود أصلاً، وإن الحق الشر بالوجود بسببه إذ

هو من إفاضة عدم الغير، أو عدم كماله إليه، ولذلك ورد: «الحمد لله على كل حال»⁽¹⁾. وإذا كان كل حكم لك في وجوده باعتبار ظهوره فيك لا له، وكان له إفاضة الوجود عليك لا لك، (فإن غذاؤه)⁽²⁾ أي: غذائها ظهرت من وجوده فيك (بالأحكام)، تكمله بها تكميل الغذاء للمتغذي، (وهو) أي: الحق (غذاؤك بالوجود) يكمل عينك الثابتة بإفاضته عليها، وإذا كنت غذاءه، وكان غذاؤه بالمعنى المذكور؛ (فتعين عليه) من شكره مثل (ما تعين عليك) من شكره، فكأنه أمر كل واحد الآخر بشكره وكلفه به، (فالأمر منه إليك) بأن تشكره على إفاضة الوجود، (ومنك إليه) بأن يشكره في إفاذتك ظاهر وجوده فيك الأحكام المحدثه، (غير أنك تسمى مكلفاً) اسم مفعول، ومأموراً لما كلفك، وأمرك به من شكره مع أنك مكلف اسم فاعل؛ وذلك لأنه (ما كلفك إلا بما قلت له كلفني بحالك) أي: بلسان حالك عند صيرورته غذاك بإفاضة الوجود عليك، (وبما أنت عليه) أي: وبما عليه عينك في حال ثبوتها من اقتضائها أن يكلفك شكره على صيرورته غذاك أعني: إفاضة الوجود عليك، والحق (لا يسمى مكلفاً اسم مفعول)، ولا مأموراً، وإن كلفته وأمرته بحالك أن يشكره على صيرورتك غذاؤه بإفاضة الأحكام المحدثه على ظاهر وجوده؛ لأن لك فيما أفاض عليك من الوجود كل الكمال، وإفاذتك الأحكام المحدثه لما ظهر من وجوده فيك لا تجعله كاملاً في ذاته؛ بل في ظهوره المستغني عنه بالنظر إلى ذاته، فلا عبرة به، وإذا أوجب على كل واحد من الحق والخلق شكر الآخر، وامثال أمره بالشكر وغيره (فيحمدني وأحمده) أداء لما على كل واحد من شكر الآخر، (ويعبدني وأعبده) امثالاً لما أمرته وأمرني بالشكر أطلق على الشكر اسم العبادة؛ لأنه المقصود منها سيما عند الأمر به بلسان الاستعداد، أو الحال، أو القول، ويطلق على الله تعالى مجازاً ما ليصح إطلاقه عليه حقيقة كقوله ﷺ: «ضحك الله مما فعلتما البارحة»⁽³⁾.

وإذا وجب علينا شكره، وهو ذكر كمالات المشكور، وهو باعتبار استقراره في مقر غيره لا في ظهوره في المظاهر بالنسبة إلى ذاته (ففي حال أقرُّ به)، وهو حال استقراره في مقر غيره نكرها شعاراً بأنها نكرة لا تتعرف لعسر الوصول إليها، بل لتعذره بالكلية، (وفي الأعيان أجمده) لما لحقه باعتبار ظهوره في المحدثات من النقائص والمذام، وإذا جحدته (فيعرفني) من مظاهره، وإن كنت (وأنكره)؛ لأن إنكاري ظهوره في لا يخرجني من كوني من مظاهره، وكذا إنكاري من جملة مظاهره، فإنه ينكر عند ظهوره في المظاهر أنه باعتباره مستقر في مقر غيره، وإنما هو باعتبار آخر.

(1) رواه ابن حبان (361/2)، والحاكم في «المستدرک» (677/1).

(2) في نسخة: «فأنت».

(3) رواه البخاري (1382/3).

وإذا أقررت به في مقر غيره لعرفه معرفة تقديسية تفيد صفاءً لباطني (فأشهده) في مقر غيره باعتبار، وفي الأعيان أيضًا غير مقيد بشيء من ذلك، وإذا وجب عليه شكري، وامتنال أمري بلسان الاستعداد بحسب جريان السنة لرعاية الحكمة باعتبار ظهوره في المظاهر، (فإني) له بالفناء (غني) بهذا الاعتبار، (وأنا أساعده) فيما يريد من ظهوره في المظاهر، (وأساعده) بما أفيد وجوده باعتبار ظهوره في المظاهر أحكامها (لذلك) أي: لتكميلي ظهورك بذاته، وأسانيه، وصفاته في المظاهر (الحق أوجدني)، وإذا كان إيجاداه إياي لكمال ظهور وجوده، وأسانيه وصفاته التي من جملتها العلم، (فأعلمه فأوجده) في قلبي بتصوري إياه المتوجه إليه إذ في ذلك كمال لوجوده، ولعلمه بظهوره في الموجودات الخارجية والذهنية بعد كماله التام في ذاته.

(لذا جاء الحديث لنا)، وهو قوله ﷺ حكاية عن الله: «قد مثلوني بين أعينهم»⁽¹⁾، أي: أوجدوا مثالي.

وقوله ﷺ: «إن الله في قبلة المصلي، فلا يبصقن أحدكم في صلاته قبل قبلته»⁽²⁾.

(وحقق في مقصده)، وهو كمال ظهره في المظهر الكامل وحصول معرفته للخلق، كما قال: «كنت كنزاً مخفياً؛ فأحببت أن أعرف»⁽³⁾.

ولما فرغ عن تحقيق خلة إبراهيم شرع فيما يترتب عليها فقال: (ولما كان للخليل ﷺ هذه المرتبة)، وهو كونه غذاءً كاملاً للحق، أفاد ظاهر وجوده كمالات صفات المحدثات المناسبة صفات الحق في الأول، وكون الحق غذاءه، أفاده جميع صفاته تحقّقاً، وتخلّقاً، وإليه الإشارة بقوله: (التي سمي بها خليلاً)، وإن لم يسم غيره بذلك، وإن كان فيه بعض ذلك لم يكن له يد من الظهور بما يفيد التغذي للخلق؛ ليجازى على ذلك بما يزداد به تغذياً من الحق أي: من مقاماته التي لا نهاية لها؛ (لذلك) أي: لإرادة استكمال مقام الخلة لنفسه (سنّ القري) أي: الضيافة للخلق، وبالع في ذلك حتى (جعل ابن مسرة الجبلي مع ميكائيل للأرزاق).

قال الشيخ -رحمه الله- في الباب الثالث عشر من «الفتوحات»: هو أكبر أهل الطريق علماً وحالاً وكشفاً، قال العرش المحمول: هو الملك وهو محصور في جسم، وروح،

(1) رواه الدينوري في «المجالسة» ص (132)، وذكره ابن رجب في «جامع العلوم والحكم» (38/

20).

(2) رواه مسلم (2303/4)، وأحمد في «المسند» (66/2).

(3) سبق تخريجه.

وغذاء، ومرتبة، فآدم ﷺ وإسرافيل للصور، وجبريل ومحمد ﷺ للأرواح، وإبراهيم ﷺ وميكائيل للأرزاق، ومالك ورضوان للوعد والوعيد انتهى.

يريد أن العرش الذي يحمله ثمانية المراد الملك الإلهي، وهذا الملك مشتمل على الجسم وجسم الكل هو الصور الذي بيد إسرافيل من الملائكة، وبيد آدم من الأنبياء، من حيث هو بمنزلة الجسم الكلي للإنسان الذي هو المقصود من العالم، ومشتمل على الروح، والروح الكلي بيد جبريل من الملائكة، فإنه روح القدس والروح الأمين، وبيد محمد ﷺ من الأنبياء، فإنه أبو الأرواح كلها ومشتمل على غذاء الحق من المعادن، والنبات، والحيوانات، وكذا العناصر من النار، والهواء، والماء، والتراب، وهو بيد ميكائيل من الملائكة، وبيد إبراهيم ﷺ من الأنبياء، ومشتمل على مرتبة، وغايتها المراتب الأخروية في السعادة والشقاوة، ومراتب السعادة بيد رضوان، ومراتب الشقاء بيد مالك.

وإنما لم يجعلها هنا مع الملك نبي؛ لعدم اختصاص نبي بذلك لمشاركة الكل في إفادة السعادة لمن صدقهم وأطاعهم، والشقاوة لمن كذبهم وخالفهم؛ وذلك لأنه (بالأرزاق يكون تغذي المرزوقين)، فيكون مخللاً للرزق في جميع أجزائهم تكميلاً لها، تخلقاً بخلق ربه في التكميل، (فإذا تخلل الرزق) الظاهر (ذات المرزوق بحيث لا يبقى فيه شيء) من أعضائه (إلا تخلله) الرزق وجوباً.

(فإن الغذاء يسري في جميع أجزاء المتغذي كلها)، استحق الجزء من الله تعالى بأن يتخلل في الإله، أو يتخلل فيه الإله باعتبار الأجزاء لتصور ذلك؛ ولكن (ما هنالك أجزاء)؛ لكن مقاماته تقوم مقام الأجزاء، (فلا بد أن يتخلل جميع المقامات الإلهية المعبر عنها بالأسماء فتظهر بها) أي: بتلك الأسماء في مظهر إبراهيم ﷺ عند تخلله (ذاته جل وعلا)، فتكون صفات الحق هي الظاهرة بمعنى: أنها مناسبة للصفات القديمة إذ لا يتصور انتقال تلك الصفات إلى ما ظهر في إبراهيم ﷺ من صورة الحق، وإذا ظهر ذاته فينا بتلك الأسماء (فنحن له) غذاء في إفادة صفاتنا لما ظهر من صورته فينا، وإن كانت تلك الصفات مناسبة لصفات الحق (كما ثبتت أدلتنا) الدالة على ظهور الحق بصفات المحدثات، وبصفات النقص، وبصفات الذم من الآيات والأخبار في أول هذا الفصل.

(ونحن) في كوننا غذاءً للحق (لنا) تكمل ذاتياً وصفاتياً بما يناسب صفات الحق بظهوره بها فينا، (وليس له) أي: للحق باعتبار ظهوره فينا (سوى كوني) أي: سوى صفات المحدثات، إذ الصفات القديمة لا تنتقل إلى ما ظهر في المحدثات، (فنحن له) في إفادة صفات المحدثات بعد صيرورتها مناسبة لصفات الحق (كنحن بنا) في استفادة تلك الصفات أي: المناسبة لصفات الحق (فلي) عند ظهور الحق بصفاته فينا (وجهان هو) باعتبار إن الظاهر صفاته لا كصفات سائر المحدثات، (وأنا) باعتبار أن تلك الصفات ليست قديمة بل

حادثة متغيرة عن الأصل مقتضى عيني الثابتة، (وليس له) إزائنا فكيف تكون الصفات فينا عين صفاته، وإن بلغت ما بلغت من الكمال؛ (ولكن في مظهره) فيكون الظاهر في عيني صورها فتكون عيني مرآة لتلك الصور، (فنحن له) باعتبار مرآتيه عيننا (كمثل أنا) في الجلية لتلك الصور لا للذات والصفات الأزلية ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾ [الأحزاب:4]، ولما كانت الحكمة المهيمنة تظهر الحق بالخلق، والخلق بالحق، وكانت الحكمة الحقيقية أكمل في هذا المعنى بحيث تظهر كل شيء بكل شيء حتى تظهر الحيوانات العجم بصور الكُمَّل من الأنبياء -عليهم السلام- عقبها بها؛ فقال:

الفصلُ الإسحاقِي

فص حكمة حقية في كلمة إسحاقية

فِدَاءُ نَبِيِّ ذَبِحَ ذَبْحَ لِقُرْبَانِ وَأَيْنَ تُؤَاجُ الْكَبِشِ مِنْ نُوسِ إِنْسَانِ
وَعَظَّمَهُ اللَّهُ الْعَظِيمُ عِنَايَةً بِهِ أَوْ بِنَا لَمْ أَذْرِ مِنْ أَيِّ مِيزَانِ
وَلَا شَكَّ أَنَّ الْبُذْنَ أَعْظَمُ قِيَمَةً وَقَدْ نَزَلْتَ عَنْ ذَبْحِ كَبِشٍ لِقُرْبَانِ
فَيَا لَيْتَ شِعْرِي كَيْفَ نَابَ بَدَاتِهِ شَخِصُ كُبَيْشٍ عَنْ خَلِيفَةِ رَحْمَانِ
أَلَمْ تَدْرِ أَنَّ الْأَمْرَ فِيهِ مُرْتَبٌ وَفَاءً لِإِرْبَاحٍ وَنَقْصٍ لِخُسْرَانِ
فَلَا خُلِقَ أَعْلَى مِنْ جَمَادٍ وَبَعْدَهُ نَبَاتٌ عَلَى قَدْرِ يَكُونُ وَأَوْزَانِ
وَذُو الْحِسِّ بَعْدَ النَّبْتِ وَالْكُلُّ عَارِفٌ بِخَلَاقِهِ كَشْفًا، وَإِضَاحَ بُرْهَانِ
وَأَمَّا الْمَسْمِيُّ آدَمَ فَمَقْمِيَّةٌ بِعَقْلِ وَفِكْرٍ أَوْ قِلَادَةِ إِيْمَانِ
بِذَا قَالَ سَهْلٌ: وَالْحَقُّ مِثْلُنَا لِأَنَا وَإِيَاهُمْ بِمَنْزِلِ إِحْسَانِ
فَمَنْ شَهِدَ الْأَمْرَ الَّذِي قَدْ شَهِدْتُهُ يَقُولُ بِقَوْلِي فِي خَفَاءٍ وَإِعْلَانِ
وَلَا تَلْتَفِتْ قَوْلًا يُخَالِفُ قَوْلَنَا وَلَا تَبْذُرِ السَّمْرَاءَ فِي أَرْضِ عُمَيَّانِ
هُمُ الصُّمُّ وَالْبُكْمُ الَّذِينَ أَتَى بِهِمُ لِأَسْمَاعِنَا الْمَعْصُومُ فِي نِصِّ قُرْآنِ

أي: ما يتزين به، ويكمل العلم اليقيني المتعلق بظهور كل شيء بكل شيء بالحق من حيث أن الكل مظهره ظهر ذلك العلم بزيته وكماله في الحقيقة الجامعة المنسوبة إلى إسحاق عليه السلام حيث تصور الكبش في المنام بصورته حتى توهم أنه فداؤه، وأنه يساويه في الجملة حتى صلح للفداء، وإليه الإشارة بقوله: (فداء نبي) بحذف همزة الاستفهام للتعجب، (ذبح ذبح) ⁽¹⁾ بالكسر ما تهيأ من الغنم للذبح، والمراد الكبش، (لقربان) أي: للتقرب إلى الله تعالى.

عجب أولاً: من كونه فداء من نبي كامل مع وجوبه مقارنة الفداء للمفدى عنه، والمناسبة بينهما، وثانياً: من إقامته مقام إفناء النفس في التقرب إلى الله تعالى. والغرض إظهار ذلك بعد انخفائه؛ ليتمكن في النفس فضل تمكن، وبالغ فيه أولاً،

(1) الذبح الأول بفتح الذا، مصدر، والثاني بكسرها ما تهيأ للذبح.

فقال: (وأين تُؤاج الكبش؟) وهو صوته من (نوس إنسان) النوس: صوت سوق الإبل، والمراد صوت الإنسان حال الشدة، والغرض المبالغة في التعجب بأنه إذا لم يقم صوت أحدهما مقام صوت الآخر، مع أنه من الأغراض المتقدمة، فكيف يكون أحدهما فداء للآخر قائماً مقامه؟!

ثم زاد تعجباً؛ فقال: (وعظمه الله العظيم) حيث قال: ﴿وَقَدَيْتَنَّهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ﴾ [الصفات: 17]، مع غاية دنوه في الظاهر، والمعظم في غاية العظمة، فلا يليق به تعظيم ما ليس بمعظم، ثم سُئل عن علة ذلك التعظيم، فقال: (عناية به أو بنا) أي: أعظمه لكونه معتنى به للحق؛ لكونه من مظاهره الجليلة، أو لكونه لما صار فداء عن أعظم المظاهر وسبباً لحفظه؛ عظمه عناية بالمفدى عنه، ثم تجاهل فيما سُئل، فقال: (لم أدر من أي ميزان) يعرف مقدار عظمته.

ثم أشار إلى أنها لا تُعرف بميزان القيمة، فقال: (ولا شك أن البدن أعظم قيمة، وقد نزلت) يعني: في حق إسحاق عليه السلام، بل في حق الكل عن سُبُع بدنة أو بقرة، (عن ذبح كبشٍ لقربان) قِيدٌ بذلك؛ لأنها أعظم في باب الدية.

ثم ازداد تجاهلاً، فقال: (يا ليت شعري كيف ناب بذاته) أي: ليس فيه من الصفات الجليلة ما يجعله صالحاً لهذا المعنى، (شخص كبش) أي: شخص واحد حقير من هذا النوع الحقير في نظر الخلق، (عن خليفة رحمن) أي: النبي الكامل، مظهر الاسم الجامع لأكثر الأسماء.

ثم زاد في التعجب بأن الفداء يجب أن يكون أعلى من المفدى عنه رتبة أو غبطة، فقال: (ألم تدر أن الأمر فيه) أي: الفداء (مرتب) أي: يكون الفداء ذا رتبة عليه؛ لأنه (وفاء) من الفادي (لأرباح) أي: أرباح الأخذ (ونقص) أي: نقى وإسقاط من الفادي (لخسران)⁽¹⁾ يلحق الأخذ، وقد قال تعالى: ﴿وَلَا تَتِمَّمُوا أَلْحَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ﴾ [البقرة: 267].

ثم أشار إلى ما صلح به الكبش للفداء، وهو أن الإنسان، وإن كان مظهرًا جامعًا إلهيًا، فقد كثرت فيه الوجوه الإمكانية الحاجة عن الله تعالى، فقد عارض فيه موجب البعد موجب القرب، وأما ما عدها ممن قلَّت فيه الأمور الإمكانية فهو أعلى من وجه، لكنه إن كثرت فيه الأمور الوجوبية صلح لفداء الإنسان الكامل وإلا فلا.

قال: (فلا شيء أعلى من جماد) لقلَّة الأمور الإمكانية؛ لكن قلَّت فيه الوجوه

(1) أي: خسران ذلك الكسب.

الوجوبية أيضًا فلم يصلح للفداء، (وبعده نبات) لما زاد فيه من الأمور الإمكانية القوة المغذية والنامية والمولدة، فلم تظهر فيه زيادة الأمور الوجودية، فلم يصلح للفداء على قدر (يكون وأوزان) يزداد بعده بقدر زيادة هذه القوى، وينقص بقدر نقصها، على أن منها ما يقرب من الحيوان كالنحلة، فيكون قريباً منه في البعد.

(وذو الحس) أي: الحيوان صاحب الحواس، (بعد النبات) لما زاد فيه بعد القوى النباتية الحواس العشر أو أقل، والقوى المحركة وهي وإن كانت من الأمور الممكنة لكنها لما كانت من أسباب العلوم أشبهت الأمور الوجودية، فصلح بها الحيوان للفداء، فما كان منه أكثر مناسبة للإنسان الكامل كالكبش صلح لفدائه، وذلك من حيث خلوه عن الأخلاق الذميمة بخلاف سائر الحيوانات.

ثم استشعر سؤالاً بأن العلو إنما يكون للمعرفة التي خلق العالم لأجلها، وليست في هذه الأشياء، فأجاب بقوله: (والكل عارف بخلاقه) علمنا ذلك منها (كشفاً) لما يفعل من أفعال ذوى الشعور، (وإيضاح برهان)، وهو النص الإلهي الدال على أن الكل يسبح بحمد ربه، ولا يتأتى بدون معرفته.

وقد ورد في الحديث: «لا يسمع صوت المؤذن حجر، ولا شجر، إلا شهد له يوم القيامة»⁽¹⁾، ورؤي: «أنه ~~الكل~~ لما أخذ بذبح البدن جعلن يزدلفن إليه بأيتهن يبدأ»⁽²⁾.

ثم أشار إلى ما في الإنسان من الأمور الإمكانية بقوله: (وأما المسمى آدم) وهو الإنسان الجامع لمراتب كل إنسان، (فمقيد) بقيود زائدة على القوى الجمادية، والنباتية، والحيوانية، إذ هو مقيد (بعقل) وهو ما يدرك به الأمور الكلية المعقولة، (وفكر) وهو القوة التي تتركب وتحلل بين المعاني الوهمية والصور الخيالية، (أو قلادة إيمان)، وهي الكشف الذي يدرك الحقائق الإلهية وغيرها، أو هنا لمنع الخلو إذ مدرك الحقائق منا لا يخلو عن أحد هذين، فهذه الأمور، وإن كانت مفيدة للمعلوم؛ فهي من حيث إمكانها حجب مانعة من الوصول إلى الحق، وإن كانت من وجه آخر توصله إليه أيضًا.

ثم استشهد على عرفانها وعلو رتبها بقول من تقدمه؛ فقال: (بذا) أي: بعلو رتبة هذه الأشياء وعرافانها.

(قال سهل) بن عبد الله التستري: (والمحقق) أي: وكل محقق (مثلنا)، وإن لم يقل به

(1) رواه ابن حبان (320/7)، والبيهقي في «الشعب» (66/7)، والطبراني في «الكبير» (19/356).

(2) رواه أحمد في «المسند» (350/4)، وأبو داود (148/2)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (5/237).

محقق المتكلمين والفلاسفة، وقوله: (لأنَّ) متعلق بقوله: (مثلنا وإياهم بمنزل إحسان) وهو مقام قريب من مقام المشاهدة كما قال ﷺ: «أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ»⁽¹⁾.

(فمن شهد الأمر الذي قد شهادته يقول بقولي) عليّ (في خفاء) أي: يعتقد في نفسه، (وإعلان) أي: يظهره في الناس، ولا يبالي إلا من غير أهله على ما سيشير إليه، (ولا تلتفت قولاً يخالف قولنا)، وهو قول مَنْ حمل التسييح في الآية على لسان الحال، مع أنه منافٍ لمفهوم الحديث المذكور، بل ما بعده من قوله: ﴿وَلَيْكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء: 44]، وتسييح لسان الحال يفقهه جمع غفير من العقلاء، (ولا تَبْذُرُ) الخنطة (السمراء في أرض عميان)، وهي التي لا ماء فيها وافر ولا مطر، والسمراء أحوج إلى ذلك، وهذا مثل يُضْرَبُ لِمَنْ يَلْقِي الحَقَائِقَ عَلَى مَنْ لَا يَتِمُّ اسْتِعْدَادُهُ لِفَهْمِهَا أَوْ الِاتِّفَاعَ بِهَا. ثم أشار إلى تعليل ذلك بقوله: (هم) أي: المخالفون (الصم) عن استماع الحقائق، (والبكم) عن النطق بها، لو سعوا وفهموا (الذين أتى بهم) عن الكذب في كل ما أخبر، فهؤلاء من جملتهم وإن تأخروا عن عصره (في نص قرآن) وهو قوله تعالى: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمَىٰ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: 171]، وهي وإن وردت في حق الكفرة؛ فليس بعجب، لغشيان ظلمة الكفر عليهم، وهؤلاء مع تنورهم بنور العلم قد حجبوا عن ذلك، فهم أعجب حالاً منهم، فكأنها منحصرة في هؤلاء.

[اعلم أيدنا الله وإياك أن إبراهيم الخليل عليه السلام قال لابنه: ﴿إِنِّي أَرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ﴾ [الصفات: 102]، وَالْمَنَامُ حَضْرَةُ الْخِيَالِ فَلَمْ يُعْبَرْهَا، وَكَانَ كَبَشَ ظَهْرٍ فِي صُورَةِ ابْنِ إِبْرَاهِيمَ فِي الْمَنَامِ فَصَدَّقَ إِبْرَاهِيمَ الرَّؤْيَا، فَفَدَاهُ رَبُّهُ مِنْ وَهْمِ إِبْرَاهِيمَ بِالذَّبْحِ الْعَظِيمِ الَّذِي هُوَ تَعْبِيرُ رُؤْيَاهُ عِنْدَ اللَّهِ وَهُوَ لَا يَشْعُرُ، فَالْتَجَلَّى الصُّورِيُّ فِي حَضْرَةِ الْخِيَالِ يَحْتَاجُ إِلَى عِلْمٍ آخَرَ يُدْرِكُ بِهِ مَا أَرَادَ اللَّهُ بِتِلْكَ الصُّورَةِ.

أَلَا تَرَىٰ كَيْفَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِأَبِي بَكْرٍ فِي تَعْبِيرِهِ الرَّؤْيَا: «أَصَبْتَ بَعْضًا وَأَخْطَأْتَ بَعْضًا»؛ فَسَأَلَ أَبُو بَكْرٍ أَنْ يُعْرِفَهُ مَا أَصَابَ فِيهِ، وَمَا أَخْطَأَ فَلَمْ يَفْعَلْ ﷺ، وَقَالَ اللَّهُ تَعَالَىٰ لِإِبْرَاهِيمَ حِينَ نَادَاهُ: ﴿أَنْ يَتْلُوَ إِلَيْكَ كِتَابَ الْإِسْرَاءِ﴾ [الصفات: 105]، وَمَا قَالَ لَهُ صَدَّقْتَ فِي الرَّؤْيَا أَنَّهُ ابْنُكَ، لِأَنَّهُ مَا عَبَّرَهَا، بَلْ أَخَذَ بِظَاهِرِ مَا رَأَى، وَالرُّؤْيَا تَطْلُبُ التَّعْبِيرَ].

(1) رواه ابن حبان (311/1)، والبيهقي في «الشعب» (2/1178)، والبيهقي في «دلائل النبوة» (8/

ثم أشار إلى أن القول بالفداء أمر متوهم، وإن ثبت بظاهر النص، وما ذكرنا مبني على صحته، فقال: (اعلم أيدنا الله وإياك) دعا ﷺ إشعاراً بصعوبة هذا المقام، وقد وقع فيه السهو لإبراهيم ﷺ (أن إبراهيم الخليل ﷺ) وصفه بذلك إشعاراً بأنه مع علو رتبته قد وقع له ما وقع (قال لابنه إسحاق ﷺ) ﴿إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ آتِيَ أَدْمَحَكَ﴾ [الصفات: 102]، ورؤياي حق فلا بد أن يقع كما رأيت، أو يقع تأويله لكن لا يناسب.

ولدي شيء آخر من كل ما يذبح في الكمال فلا يقع الأعين، ما رأيت فيها وإلا لوقع الذبح عليه، ولم يقع إلا على الكبش، ورؤيا الأنبياء يجوز أن يقع تأويلها، وذلك أن (لنمام حضرة الخيال) وهو كما قد يصور المرئي بصورته ما يناسبه بوجه ما، وظن أن رؤياه من قبيل الأول؛ لبعد المناسبة بين ابنه وبين سائر الأشياء سيما الكبش، (لم يعبرها) أن رؤياه، وسها في ذلك، (وكان كبش ظهر في صورة ابن إبراهيم ﷺ في المنام) لوقوع الذبح عليه، والواقع في الحس هو المرئي في المنام، سواء كان بعين صورته، أو بما يناسبها، (صدق إبراهيم ﷺ الرؤيا) أي: ظاهر ما رأى فأجرى السكين على حلقوم ابنه، ولو عبر لصدق تأويله دون ظاهره، فلما صدقه إبراهيم ﷺ بوهمه؛ ساعده ربه على ذلك، (فداه ربه من وهم إبراهيم ﷺ) إذ الواقع عليه الذبح هو ابنه (الذبح العظيم الذي هو تعبير رؤياه عند الله) حيث وقع الذبح عليه فسماه فداء، وإن كان هو المرئي في المنام بصورة ابنه مساعدة لإبراهيم ﷺ، (وهو لا يشعر) تعبير رؤياه، وإلا لم يجر السكين على حلقوم ابنه.

وهذا إشارة إلى مساعدة الحق إياه فيما توهم ولم يشعر، فكيف لا يساعده فيما يشعر؟ وإثبات الوهم والسهو لا يبعد في حق الأنبياء -عليهم السلام؛ فإنه وقع السهو لنبينا ﷺ في الصلاة في حديث ذي اليمين، وفي الاجتهاد في أسارى بدر، وما قيل لو سها لوجبت متابعتها لقوله تعالى: ﴿فَاتَّبِعُوهُ﴾ [الأنعام: 153]، ولكان من لا يسهو من أحاد الأمة خيراً منه؛ مردود بأن الاتباع لا يجب في أمور كثيرة كخواصه ﷺ، والأفعال المباحة له، فهو عام مخصوص لا يبعد تخصيصه مما وقع فيه سهو، ولا بد وأن يظهر إذ لا يقر ﷺ على ذلك.

وكون الأحاد أحسن حالاً في بعض الأمور الدينية لا ينافي علو رتبته ﷺ كما في حديث تأبير النخل حيث قال: «أنتم أعلم بأمور دنياكم»⁽¹⁾.

إذا لم يشعر إبراهيم ﷺ مع كمال علمه بالحقائق بتأويل ما رآه مصوراً بصورة ابنه في حضرة الخيال، (فالتجلي الصوري) قيد به؛ لأن التجلي المعنوي لا يحتاج إلى شيء، إذ

(1) رواه البخاري (27/1)، ومسلم (37/1).

لا التباس لبعض المعاني ببعض عند انكشافها صريحة، بخلاف ما إذا انكشف مصورة (في حضرة الخيال) في يقظة أو منام؛ فإنه (يحتاج إلى علم آخر) وراء علم الحقائق التي يجب الاطلاع عليها لمن كان نبيًا أو وليًا (يدرك به ما أراد الله بتلك الصورة) مما يناسبها بوجه ما، وقد يعرفها من ليس له قدم راسخ في الحقائق، ويجهلها الراسخون.

(ألا ترى كيف قال رسول الله ﷺ لأبي بكر) مع رسوخه في معرفة الحقائق (في

تعبيره الرؤيا)، وهو ما روي: أن رجلاً أتى رسول الله ﷺ، فقال: إني رأيت ظلة ينطف منها السمن والعسل، وأرى الناس يتكفون في أيديهم فالمستكثر والمستقل، وأرى سبياً وأهلاً 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، ثم وصل له فعلا، فقال أبو بكر: أي رسول الله -أبي أنت وأمي- والله لتدعني فأعبرها، فقال: اعبرها، فقال: أما الظلة؛ فظلة الإسلام، وأما ما ينطف من السمن والعسل؛ فهو القرآن لينه وحلاوته، وأما المستكثر والمستقل؛ فهو المستكثر من القرآن، والمستقل منه.

وأما 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 به، أي رسول الله لتحدثني أصبت أم خطأت؟، فقال ﷺ: «أصبت بعضاً، وأخطأت بعضاً»، فقال: أقسمت بأبي أنت وأمي يا رسول الله لتحدثني ما الذي أصبت، وما الذي أخطأت، فقال ﷺ: «لا تقسم»، متفق عليه⁽¹⁾.

وإليه الإشارة بقوله: (فسأله أبو بكر أن يعرفه ما أصاب فيه، وما اخطأ فلم يفعل

ﷺ) إشعاراً بأن الجهل بذلك لا يضر الكامل إذا رسخ في معرفة الحقائق، وبأن تعرف مثله بالاجتهاد أولى، إذ بذلك يحصل له ملكة في معرفة تأويلات سائر الصور الخيالية، والذي يلوح لخاطري الفاتر أن أبا بكر أخطأ في تفسير الظلة بالإسلام مع أنها ينطف منها القرآن، والقرآن لا ينطف من الإسلام، بل من الحضرة الإلهية، فالأولى تفسيرها بها؛ فهو إشارة بأننا تحت ظلة الحضرة الإلهية التي ينطف منها القرآن، وأخطأ أيضاً في تفسير السبب بأنه الدين الحق، إذ لم يحصل الاقطاع لعثمان ﷺ قط في أمر دينه بل في خلافته، فالأولى تفسيرها بالخلافة وقعت فيها الفترة في أمر عثمان، ثم وصلت بعلي ﷺ فعلاً بذلك أمر عثمان إذ قام علي مقامه، وكأنه باقٍ على حاله.

(1) رواه البخاري (2582/6)، ومسلم (1777/4).

وألا ترى كيف (قال الله تعالى لإبراهيم) مع رسوخه في معرفة الحقائق أكبر من معرفة رسوخ أبي بكر وغيره (حين ناداه: ﴿أَنْ يَتْلِبَ إِبْرَاهِيمُ* قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا﴾ [الصفات: 105]) أي: جعلتها صادقة على الإطلاق مع أن ظاهرها ليس كذلك، وإن كانت رؤيا الأنبياء صادقة، إما في الظاهر أو في التأويل، (وما قال له): صدقت في الرؤيا بحيث تطابق رؤياك الواقع من كل وجه، فلم يساعده في هذا الموضوع، وإن ساعده في جعل الكبش فداء لابنه؛ لأن المساعدة فيما هو جهل محض تجهيل لا يليق بالحق تعالى، إذ لو كان وهم إبراهيم علمًا لقال له: (صدقت في الرؤيا إنه ابنك)، وإنما قال له: ﴿قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا﴾⁽¹⁾ مع أنها ما صدقت بحسب الظاهر (لأنه ما عبرها)؛ لأن التعبير تكذيب للظاهر، وإن كان صادقًا في التأويل، وهو ما عبرها (بل أخذ بظاهر ما رأى والرؤيا) أي: ورؤياه (تطلب التعبير) أي: ولطلب الرؤيا التعبير بحيث يعرفه أكثر العقلاء، وإن التبس على إبراهيم ﷺ في رؤياه هذه لبعد المناسبة.

﴿وَلِذَلِكَ قَالَ الْعَزِيزُ: ﴿إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ﴾﴾ [يوسف: 43]، ومعنى التعبير الجواز من صورة ما رآه إلى أمرٍ آخر، وكانت البقر سنين في المحل والخصب، فلو صدق في الرؤيا لذبح ابنه، وإنما صدق الرؤيا في أن ذلك عينٌ ولده، وما كان عند الله إلا الذبح العظيم في صورة ولده، ففداه لما وقع في ذهن إبراهيم ﷺ ما هو فداء في نفس الأمر عند الله، فصوّر الحسّ الذبح وصوّر الخيال ابن إبراهيم، فلو رأى الكبش في الخيال لعبره بانه أو بأمرٍ آخر.

ثم قال: ﴿إِنَّ هَذَا هُوَ الْبَلْتُؤُا الْمُبِينُ﴾ [الصفات: 106]⁽²⁾، أي الاختبار الظاهر، يعني الاختبار في العلم هل يعلم ما يقتضيه موطن الرؤيا من التعبير أم لا؟ لأنه يعلم أن موطن الخيال يطلب التعبير ففعل فما وفي الموطن حقه، وصدق الرؤيا لهذا السبب].

(قال العزيز) ملك مصر: فإن القائل: ﴿إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعُ

(1) أي: حققت ما أمرناك به في المنام، من تسليم الولد للذبح، وبالعزم والإتيان بالمقدمات.

(2) أخطر سبحانه أن هذا بلاء ظاهر أي: هذا بلاء في الظاهر ولكن لا يكون في الباطن بلاء؛ لأنه في الحقيقة بلوغ منازل المشاهدات، وشهود لأسرار حقائق المكاشفات، وهذه من عظام القربات، وأصل البلاء ما يحجيك عن مشاهدة الحق لحظة، ولم يقع هذا البلاء بين الله وبين قلوب المصطادين بشبكات حبة القدم قط؛ فإن قلوبهم تحت غواشي أنوار سبحات وجهه فانية، وكيف يقع عليها البلاء وهي تفتى في جمال الحق؟! إن كنت تريد بلاءهم فإنه تعالى بلاؤهم، وذلك البلاء لا ينقطع عنهم أبدًا، ويمنع هذا البلاء جميع البلاء عنهم.

عِجَافٌ وَسَبَعَ سُنْبُلَتِ خُضْرٍ وَأَخْرَجَ يَابِسَتِ يَتَأَيُّهَا أَمَلًا أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ ﴿[يوسف: 43].

ثم استشعر سؤالاً بأنه قال: تعبرون بالتخفيف، والتعبير الذي نحتاج إليه الرؤيا مصدر المشدد، فأجاب عنه بقوله: (ومعنى التعبير: الجواز) أي: العبور (من صورة ما رآه إلى أمر آخر) لعدم انضباط الخيال فيه حتى يأتي في كل مرة بما هو مثال تام للمرئي بل كثيراً ما يأتي بما يناسبه مناسبة بعيدة جداً، فمعنى التعبير جعل الصورة المرئية عابرة إلى ما يقع في الحس، وقد حصل هذا العبور في رؤيا الملك (فكانت البقر) العجاف (سنين في المحل) والبقر السمان في (الخصب) كما قال يوسف ﷺ مع بعد مناسبة البقر مع السنة، ولذلك جعل معبرو عصره رؤياه من أضغاث الأحلام، وقالوا: ﴿وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالِمِينَ﴾ [يوسف: 44]، فلم يطلع عليه إلا يوسف بنور النبوة.

ثم أشار إلى أن مساعدة الحق إبراهيم ﷺ في وهمه يجعل الكبش فداء لا تستلزم مساعدته أباه في جعله صادقاً في رؤياه، بحيث لا يلبس عليه الخيال صورة الحس بصورة بقرة؛ فقال: (فلو صدق) إبراهيم (في الرؤيا) أي: في عين ما رأى أنه ابنه (لذبح ابنه) أي: لوقع الذبح عليه دون الكبش؛ ولكنه (إنما صدق) إبراهيم (الرؤيا) على ظن أن خياله لا يلتبس عليه كما هو حاله في الأكثر يقظة ومناماً مع بعد المناسبة جداً؛ فصدق رؤياه (في أن ذلك) المرئي (عين ولده) مع أنها كانت كاذبة في الظاهر غير مساعدة من جانب الحق؛ وذلك لأنه (ما كان) المرئي (عند الله إلا الذبح العظيم) ظهر في المنام (في صورة ولده)، لأنه الذي وقع عليه الذبح في عالم الحس والواقع في عالم الحس: هو الثابت في العلم الأزلي بالنظر إلى نفس الأمر، وإن كان غيره أيضاً ثابتاً فيه بالنظر إلى أمور أخرى؛ لكنه تعالى اعتبر ذلك أيضاً لوقوعه في مظهره الكامل الذي هو إبراهيم ﷺ.

(ففداه) أي: فجعله الله فداء ولده (لما وقع في ذهن إبراهيم ﷺ) فجعل الواقع فيه كالواقع في العلم الأزلي بالنظر إلى نفس الأمر، ومع ذلك (ما هو فداء في نفس الأمر عند الله) بالنظر إلى علمه الناظر إلى ما هو نفس الأمر بالحقيقة؛ لكن العلمان لما صارا معبرين أظهر لهما صورتين، (فصور الحس الذبح) على وفق العلم الناظر إلى نفس الأمر بالحقيقة، (وصور الخيال ابن إبراهيم ﷺ) على وفق العلم الناظر إلى أمور أخرى فوجب التخالف فيما ظهر من صورهما، (فلو رأى) إبراهيم ﷺ (الكبش في الخيال) نوماً أو يقظة (لعبه) الحس (بابنه أو بأمر آخر)؛ لأن هذه المخالفة واقعة في العلم الأزلي، فلا بد من ظهورها هاهنا، ثم أي: بعد ما اعتبر الحق وهمه من وجه دون وجه (قال: ﴿إِنَّ هَذَا هُوَ أَلْبَتَوُا

الْمُؤْمِنِينَ ﴿[الصافات: 106] أَي: الاختبار المبين أي: (الظاهر).

ولما كان المشهود أنه اختبره في أنه هل يذبح ولده أم لا؟ قال: (يعني: الاختبار في العلم) إذا الاختبار بذبح الولد أو النفس، إنما يليق في حق العامة، ولما الأنبياء لا يتأتى منهم مخالفة أمر الحق أصلاً لعصمتهم، ولكنهم يختبرون في العلم هل يقتضرون في مطالعة العلم الأزلي إلى ما هو بالنظر إلى مظاهره، وإلى ما هو بالنظر إلى نفس الأمر، وقد وجب هذا النظر حيث كان الكشف في الرؤيا المقتضية للتعبير غالباً من صورة ما رأى في المظهر إلى ما هو بالنظر إلى نفس الأمر فاختبر (هل يعلم ما يقتضيه موطن الرؤيا من التعبير أم لا؟) لظنه أن ما ظهر في المظهر الكامل لا بد وأن يوافق العلم الأزلي بالنظر إلى نفس الأمر، وقد بينها؛ فإن هذا إن تم فهو في غير الكشف الصوري لا محالة، بخلاف ما ظهر في الكشف الصوري غالباً؛ (لأنه يعلم أن موطن الخيال)، وهو الكشف الصوري مناماً أو يقظةً (يطلب التعبير) غالباً (فغفل) ⁽¹⁾ عن هذا الاقتضاء اعتماداً على أن ما يظهره في المظهر الكامل لا بد وأن يوافق العلم الأزلي بحسب نفس الأمر، وغفل عن أنه قد يكون بحسب التأويل، وقد يكون بحسب الظاهر (فما وفي الموطن حقه)، وإن وضحه الحق تعالى بأنه الذي وفي لوفائه حق معرفة الحقائق.

وهذه معرفة دنيئة بالنسبة إليها؛ فلا يحل نقضها بمطلق الوفاء، (وصدق الرؤيا لهذا السبب) أي: بسبب الغفلة المذكورة مع أن الحق وصفه على الإطلاق بأنه الذي وفي؛ ولكنه صار موفياً لحق كل موطن بعده فبقي قوله تعالى: ﴿وَابْتَهِمَ الَّذِي وَفَى﴾ [النجم: 37] على الإطلاق حقيقة بعدما كان مجازاً.

[كَمَا فَعَلَ بَقِيُّ بْنُ مَخْلَدٍ الْإِمَامُ صَاحِبُ الْمُسْنَدِ ⁽²⁾، سَمِعَ فِي الْحَبْرِ الَّذِي ثَبِتَ عِنْدَهُ أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «مَنْ رَأَى فِي النَّوْمِ؛ فَقَدْ رَأَى فِي الْيَقَظَةِ، فَإِنَّ الشَّيْطَانَ لَا يَتَمَثَّلُ عَلَى صُورَتِي» فَرَأَاهُ بَقِيُّ بْنُ مَخْلَدٍ وَسَقَاهُ النَّبِيُّ ﷺ فِي هَذِهِ الرُّؤْيَا لَبَنًا، فَصَدَّقَ بَقِيُّ بْنُ مَخْلَدٍ رُؤْيَاهُ، وَاسْتَقَاءَ فَنَاءً لَبَنًا، وَكَلَّمَ عَبْرَ رُؤْيَاهُ لَكَانَ ذَلِكَ اللَّبَنُ عَلِمًا، فَحَرَمَهُ اللَّهُ عَلِمًا

(1) إبراهيم عليه السلام عما تستحقه مواطن الخيال.

(2) قال الشيخ الأكبر في الفتوحات: الوحي على ضروب: منها ما يكون متلقى بالخيال كالمبشرات في عالم الخيال، وهو الوحي في النوم، فالمتلقى خيال والنازل كذلك والوحي كذلك، ومنها ما يكون خيالياً في حس على ذي حس، ومنها ما يكون معنى يجده الموحى إليه في نفسه من غير تعلق حس ولا خيال بمن نزل به، وقد يكون كتابة، ويقع ذلك كثيراً للأولياء، وبه كان يوحى لأبي عبد الله قضييب البان وغيره كـ«بقي بن مخلد» تلميذ الإمام أحمد، لكنه كان أضعف الجماعة في ذلك، فكان لا يجده إلا بعد القيام من النوم مكتوباً في ورقة. [مختصر الفتوحات للشعراني ص 740] بتحقيقنا.

كَثِيرًا عَلَى قَدْرِ مَا شَرِبَ].

ثم أشار إلى أن الرؤيا كثيراً ما تكون على ما يعينه فيها بمساعدة الحق صاحبها، وإن كان غير نبي وولي، فما فعله إبراهيم عليه السلام (كما فعل بقي بن مخلد الإمام صاحب المسند) في الحديث، وذلك أنه (سمع في الخبر الذي ثبت عنده) بحسب اللفظ، وإن لم يبلغ حقيقة معناه (أنه عليه السلام قال: «من رآني في النوم؛ فقد رآني في اليقظة، لا تلبس فيها من الشيطان، فإن الشيطان لا يتمثل على صورتي»⁽¹⁾).

وإن كان قد يتمثل بصور أخرى، ويزعم أنه النبي أو فلان، ويلبس بذلك فيما يأمر وينهى ويخبر فظن أن المرئي على صورته عليه السلام يكون عينها لأمثالها، ويكون ما يرى في ذلك المنام عين الواقع لأمثاله، (فراه) أي: النبي عليه السلام (بقي بن مخلد وسقاه النبي عليه السلام في هذه الرؤيا لبناً؛ فصدق بقي بن مخلد رؤياه) أنه عليه السلام عين اللبب فساعده الله في هذا الاعتقاد، وإن كان تعبير رؤياه عنده فلو عبره العلم فجعله لبناً في بطنه، (فاستقاء) اختبأراً لصحة الحديث بحسب ما فهم منه (فقاء لبناً، ولو عبر رؤياه) بالعلم الذي هو غذاء الروح كاللبن للجسم، (لكان ذلك اللبب) المرئي في المنام (علماً) له في الواقع بقدر ما شربه، فلما لم يعبره فاته ذلك العلم (فحرمه الله علماً كثيراً) كان يحصل له لو عبر رؤياه (على قدر ما شرب) من اللبب.

[ألا ترى رسول الله عليه السلام أتني في المنام بقَدَحِ لَبْنٍ قَالَ: «فَشَرِبْتُهُ حَتَّى خَرَجَ الرِّيُّ مِنْ أَظْفِيرِي ثُمَّ أُعْطِيتُ فَضْلِي عُمَرَ»⁽²⁾ قِيلَ مَا أَوْلَتْهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ الْعِلْمُ، وَمَا تَرَكَهُ لَبْنًا عَلَى صُورَةِ مَا رَأَهُ لَعَلَّمَهُ بِمَوْطِنِ الرُّوْيَا، وَمَا يَقْتَضِي مِنَ التَّعْبِيرِ، وَقَدْ عَلِمَ أَنَّ صُورَةَ النَّبِيِّ عليه السلام الَّتِي شَاهَدَهَا الْحَسُّ إِنَّهَا فِي الْمَدِينَةِ مَدْفُونَةٌ، وَأَنَّ صُورَةَ رُوحِهِ وَلَطِيفَتِهِ مَا شَاهَدَهَا أَحَدٌ مِنْ أَحَدٍ وَلَا مِنْ نَفْسِهِ، كُلُّ رُوحٍ بِهَذِهِ الْمَثَابَةِ، فَتَجَسَّدَ رُوحُ النَّبِيِّ عليه السلام بِصُورَةِ جَسَدِهِ كَمَا مَاتَ عَلَيْهِ لَا يَحْرُمُ الْمَتَجَسِّدُ مِنْهُ شَيْئًا؛ فَهُوَ مُحَمَّدٌ عليه السلام الْمُرْتَبِيُّ مِنْ حَيْثُ رُوحِهِ فِي صُورَةِ تَشْبِيهِ الْمَدْفُونَةِ، لَا يُمَكِّنُ لِلشَّيْطَانِ أَنْ يَتَّصِرَ بِصُورَةِ جَسَدِهِ عليه السلام عَصْمَةً مِنَ اللَّهِ تَعَالَى فِي حَقِّ الرَّائِي].

ثم أشار إلى أنه كيف فاته هذا التعبير، وقد وقع فيما رآه رسول الله عليه السلام بنفسه؛

فقال: (ألا ترى رسول الله عليه السلام أتني في المنام بقَدَحِ لَبْنٍ قَالَ: فَشَرِبْتُهُ) فارتوى مني كل

(1) رواه أحمد في «المسند» (400/1)، وابن ماجه (22/12).

(2) رواه البخاري (782)، (43/1).

عضو (حتى خرج الري من أظفاري) التي هي أطراف أعضائي، (ثم أعطيت فضلي عمر) أي: فضل ما بقي في إنائي (قيل: ما أولته يا رسول الله، قال: العلم)؛ فهو ارتواؤه ﷺ من العلم، وسريان نوره في كل عضو منه، وقد أعطى من فضل ذلك العلم، وبقيته عمر ﷺ؛ ولذلك قال فيه ابن عباس يوم مات: «اليوم مات تسعة أعشار العلم»⁽¹⁾.

فالحاصل أنه ﷺ مع كمال حاله عبره، (وما تركه لبنًا على صورة ما رآه؛ لعلمه بموطن الرؤيا) وإن كانت رؤيا أكمل الخلائق، (وما يقتضيه من التعبير) أي: ولعلمه بمقتضى الرؤيا من التعبير بحسب الحالة الغالبة عليه.

ثم أشار إلى أن بقي بن مخلد كيف لم يجعل صورته ﷺ، وصورة ما يرى في ذلك المنام من عالم المثال، (وقد علم أن صورة النبي ﷺ التي شاهدها الحس إنها) بالكسر، وهي مع الجملة خبر أن (في المدينة مدفونة) لم تخرج وقت الرؤيا عن القبر، (وأن) بفتح الهمزة (صورة روحه ولطيفته) أي: قبله (ما شاهدها أحد من أحد) غيره (ولا من نفسه) ولا يختص ذلك بالنبي ﷺ لفضل لطافته، بل (كل روح بهذه المثابة)؛ لأنها مجردة في مجردات لا تصير محسوسة، وإذا لم يكن المرئي في المنام جسمه ولا روحه ولا قلبه (فتجسد) أي: يتمثل له أي: المرئي (روح النبي ﷺ) في المنام (بصورة جسده) صورة تامة المطابقة (كما مات عليه)، لا كما كان عليه حال الشباب أو الطفولية، (لا يخوم) أي: لا ينقص منه أي: من (المرئي) في المنام (شيء) من الصورة التي مات عليها ﷺ، (فهو) أي: الظاهر في المنام بأنه النبي (محمد ﷺ المرئي من حيث روحه في صورة) جسدية أي: مثالية (تشبه) الصورة (المدفونة) له ﷺ، إذ لو كان المرئي غيره لم يصدق في حقه؛ فقد رأني، ولا يمكن من حيث جسده لما مر، ولا من حيث قلبه؛ لأنه تابع لروحه فلا تمكن رؤيته بدونه، ولا منه حيث نفسه لفنائها، ولو لم تشبه المدفونة لم تصدق عليه رؤية النبي ﷺ، ولا يؤمن فيها من تلبيس الشيطان، بخلاف ما إذا كانت مشابهة للمدفونة؛ فإنه (لا يمكن للشيطان أن يتصور بصورة جسده ﷺ؛ عصمة من الله في حق الرائي) لئلا يضل الشيطان بصورة الهادي بحيث لا يمكن التميز بينهما.

[ولهذا مَنْ رآه بهذه الصُورَةِ يأخُذُ منه جَمِيعَ ما يَأْمُرُهُ بِهِ، وَيَنْهَاهُ عَنْهُ أَوْ يُحِبِّرُهُ كَمَا كَانَ يَأخُذُ عَنْهُ ﷺ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْأَحْكَامِ عَلَى حَسَبِ ما يَكُونُ مِنْهُ اللَّفْظُ الدَّالُّ عَلَيْهِ مِنْ نَصٍّ أَوْ ظَاهِرٍ أَوْ مُجْمَلٍ أَوْ ما كَانَ، فَإِنْ أَعْطَاهُ شَيْئًا؛ فَإِنَّ ذَلِكَ الشَّيْءَ

(1) رواه الدارمي (112/1)، والطبراني في «الكبير» (162/9).

هُوَ الَّذِي يَدْخُلُهُ التَّعْبِيرُ، فَإِنْ خَرَجَ فِي الْحِسِّ كَمَا كَانَ فِي الْخِيَالِ فَتَلْكَ رُؤْيَا لَا تَعْبِيرُ لَهَا، وَبِهَذَا الْقَدْرِ وَعَلَيْهِ اعْتَمَدَ إِبْرَاهِيمُ الْخَلِيلُ عليه السلام وَبَقِيَ بْنِ مُحَمَّدٍ، وَلَمَّا كَانَ لِلرُّؤْيَا هَذَا الْوَجْهَانِ، وَعَلَّمْنَا اللَّهُ فِيمَا فَعَلَ بِإِبْرَاهِيمَ وَمَا قَالَ لَهُ الْأَدَبُ لَمَّا يُعْطِيهِ مَقَامَ النَّبُوَّةِ عَلَّمْنَا فِي رُؤْيَيْنَا الْحَقِّ تَعَالَى فِي صُورَةٍ يَرُدُّهَا الدَّلِيلُ الْعَقْلِيُّ أَنْ تُعَبَّرَ تَلْكَ الصُّورَةُ بِالْحَقِّ الْمَشْرُوعِ، وَأَمَّا فِي حَقِّ حَالِ الرَّائِي أَوْ الْمَكَانِ الَّذِي رَأَاهُ فِيهِ أَوْ هُمَا مَعًا، فَإِنْ لَمْ يَرُدُّهَا الدَّلِيلُ الْعَقْلِيُّ أَبْقَيْنَاهَا عَلَى مَا رَأَيْنَاهَا، كَمَا تَرَى الْحَقُّ فِي الْآخِرَةِ سَوَاءً.

(ولهذا) أي: ولأجل عصمة الله تعالى الرائي من إضلال الشيطان في هذه الرؤيا (يأخذ منه جميع ما يأمره به أو ينهاه) أو غيره مما يخبره إذا ضبطه؛ لكن قلما يتأتى ذلك للنائم، (كما كان يأخذ عنه عليه السلام في الحياة الدنيا من) هذه الأمور (على حسب ما يكون) أي: يصدر (منه اللفظ الدال عليه من نص أو ظاهر)، وهما ما اتضحت دلالتهما على المقصود مع قطع احتمال الغير في الأول دون الثاني (أو مجمل)، وهو ما لا تتضح دلالاته على أحد الأمرين، (أو ما كان) فلا مدخل للتأويل في صورته، ولا فيما يأخذ عنه إلا فيما يقتضيه اللفظ لو صدر عنه حال الحياة.

(فإن أعطاه) النبي صلى الله عليه وآله (شيئاً) مما يدخل تحت الحواس الظاهرة، (فإن ذلك الشيء هو الذي يدخله التعبير)؛ لأن الصور الخيالية كثيراً ما تغاير الصور المحسوسة للأشياء مع أخذ مناسبة بينهما؛ لكن لا يجب تأويله بكل حال، (فإن خرج في الحس كما كان في الخيال) لعدم تلبس الخيال على الرائي، (فتلك الرؤيا لا تعبير لها)، وهذا في بعض المواطن، (وبهذا القدر) القليل من الرؤيا الغير مفتقرة إلى التعبير، (وعليه اعتمد إبراهيم الخليل عليه السلام)، وبقية بن محمد) في رؤيائهما من غير نظر إلى حالهما في وقت الرؤيا هل كانا من تلبس عليهما الخيال أم لا؟

(ولما كان) شرط جوابه في قوله: «علمنا في رؤيتنا» (لرؤيا هذان الوجهان)⁽¹⁾ المطابقة التامة لما في الحس تارة، والمغايرة مع اعتبار مناسبة جلية لو خفية أخرى، (وعلمنا الله فيما فعل بإبراهيم) من الفداء؛ لأنه لما وقع في ذهنه الأدب إذ لم يكذب ظنه بالكلية، (وما قال له) أي: وعلمنا فيما قال له: ﴿قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا﴾، ولم يقل: لبس عليك خيالك فرأيت الكبش في صورة ابنك، (الأدب) إذ تأدب مع جلالة قدره معه (لما يعطيه) أي: يقتضيه (مقام النبوة) من رعاية الأدب فنحن أولى برعايته مع الحق إذا رأيناه على خلاف ما يقتضيه الدليل العقلي؛ لما يقتضيه غاية جلالة قدره لمكان ربوبيته مع غاية دناءة

(1) أي التعبير وعدمه.

قدرنا فلا نردها بالكلية، فحينئذ (علمنا في رؤيتنا الحق تعالى في صورة يردها الدليل العقلي) لعدم كونه منزهاً ينزهه الدليل العقلي، إنه يجب علينا (أن نعبر تلك الصورة) المرئية باسم الحق في المنام (بالحق المشروع) لاشتراكهما في الاسم، وكثيراً ما يعبر عن أحد المتشاركين في الاسم إلى الآخر.

وهذا الحق المشروع (إما في حق حال الرائي) يكون عليه لغيره، أو يكون له على غيره (أو المكان الذي رآه) أي: الحق (فيه) على الصورة المنكرة بأن يكون مغصوباً أو موقوفاً، (أو هما معاً) أي: في حق الرائي والمكان معاً بأن يكون متلفاً لمنافع ذلك المكان على مستحقه، (وإن لم يردها) أي: الصورة المرئية باسم الحق (الدليل العقلي) لكونها على التنزيه التام (أبقيناها على ما رأيناها) فلائناً، ولها بالحق المشروع إذ لم يلبس الخيال في ذلك علينا شيئاً.

ثم قال: وهذا الاختلاف في رؤية الحق في المنام، (كما نرى الحق في الآخرة سواء) فإنه قد يُرى في الآخرة على التنزيه التام تارة، وعلى الصور المنكرة أخرى، كما ورد في الحديث، وفي قوله: «سواء» إشارة إلى أن عالم الآخرة، وإن كان محسوساً، وعالم المنام، وإن كان خيالياً، فهما في الاختلاف المذكور لصور الأشياء سواء، ولذلك يختلف صور الإنسان هناك فيحشر بعضهم على صور القردة، وبعضهم على صور الخنازير.

فَلِلْوَاحِدِ الرَّحْمَنِ فِي كُلِّ مَوْطِنٍ	مِنَ الصُّورِ مَا يَخْفَى وَمَا هُوَ ظَاهِرٌ
فَإِنْ قُلْتَ: هَذَا الْحَقُّ قَدْ تَكُّ صَادِقًا	وَإِنْ قُلْتَ أَمْرًا آخِرًا أَتَّ عَابِرٌ
وَمَا حُكْمُهُ فِي مَوْطِنٍ دُونَ مَوْطِنٍ	وَلَكِنَّهُ بِالْحَقِّ لِلخَلْقِ سَافِرٌ
إِذَا مَا تَجَلَّى لِلْعُيُونِ تَرُدُّهُ	عَقُولٌ يُبْرَهَانُ عَلَيْهِ تُثَابِرُ
وَيُقْبَلُ فِي مَجَالِي الْعُقُولِ، وَفِي الَّذِي	يُسَمَّى خَيَالًا وَالصَّحِيحُ التَّوَاطُرُ

وإذا كان للمحقق صور مختلفة في المنام والآخرة (فللواحد الرحمن) أي: للحق مع وحدته باعتبار عموم رحمته الموجبة ظهوره في كل مظهر بحسب استعداده (في كل موطن) من مواطن الدنيا، والبرزخ، والآخرة، وغيرهما (من الصور ما يخفى) كالصور الروحانية مظاهر تنزيهه، (وما هو ظاهر) كصور العالم التي هي صور اسمه الظاهر إذا ظهر بها الإنسان.

(فإن قلت) عند رؤيته في بعض هذه الصور خفية أو ظاهرة (هذا) المرئي هو (الحق) قد تك صادقاً باعتبار ما لها من المناسبة مع الحق، وإن كنت كاذباً باعتبار ما بينهما من المغايرة، وإن كانت الصورة تنزيهية؛ لأنه غير مقيد بذلك.

(وإن قلت) هذا المرئي (أمرًا آخر) غير الحق باعتبار المغايرة (أنت عابر) حينئذ

من الحق الظاهر بتلك الصورة التنزيهية إلى ما تحقق به مع أنه معدوم بنفسه، فأنت مع الحق بكل حال، وإن عبرت عنه، وإليه الإشارة بقوله: (وما حكمه في موطن دون موطن)، إذ لا يختص بالمظاهر التنزيهية أو التشبيهية؛ (ولكنه) أي كل موطن (بالحق) الظاهر فيه بالصورة التنزيهية أو التشبيهية (للخلق) أي: لتحقيق وجود الخلق (سافر) أي ظاهر، وإن كان الظهور للحق ظاهره أو باطنه فيه.

ولما اختلفت الأنظار في أن الظاهر حق في أنه كل ظاهر لم يختص بالعض، قال: (إذا ما تجلّى للعيون) في الصور المحسوسة (ترده عقول ببرهان عليه)، أي: على ذلك البرهان، (تثابر) أي: تداوم العقول، وإن سمعت في الأخبار الصحيحة ظهوره يوم القيامة في الصورة المنكرة، (ويقبل) ظهوره عند الكل (في مجلّى العقول) أي: مظاهر العقول العشرة، أو الصور المعقولة، أو الروحانية لكون الصورة الظاهرة فيها تنزيهية، وتقبل عند الأكبر (في) المجلي (الذي يسمى خيالاً) أي: الصور المتخيلة في المنام أو اليقظة، وتقبل ظهوره عند أهل الكشف في (الصحيح النواظر) أي: في القلب الذي صارت بصيرته صحيحة، فوقع الفرق بين ظهوراته في نظر هؤلاء مع أنه ظاهر في الكل مما قبلوا فيه الظهور، أو ردوه، والنواظر مرفوع على فاعلية الصحيح، وهو مجرور بالعطف على مجلى العقول⁽¹⁾.

[يقول أبو يزيد في هذا المقام: «لَوْ أَنَّ الْعَرْشَ وَمَا حَوَاهُ مِائَةَ أَلْفِ أَلْفِ مَرَّةٍ فِي زَاوِيَةٍ مِنْ زَاوِيَا قَلْبِ الْعَارِفِ مَا أَحْسَنَ بِهِ، وَهَذَا وَسِعَ أَبِي يَزِيدٍ فِي عَالَمِ الْأَجْسَامِ، بَلْ أَقُولُ: لَوْ أَنَّ مَا لَا يَتَنَاهَى وَجُودُهُ يُقَدَّرُ انْتِهَاءَ وَجُودِهِ مَعَ الْعَيْنِ الْمَوْجِدَةِ لَهُ فِي زَاوِيَةٍ مِنْ زَاوِيَا قَلْبِ الْعَارِفِ مَا أَحْسَنَ بِذَلِكَ فِي عِلْمِهِ؛ فَإِنَّهُ قَدْ ثَبَتَ أَنَّ الْقَلْبَ وَسِعَ الْحَقَّ، وَمَعَ ذَلِكَ مَا اتَّصَفَ بِالرِّيِّ فَلَوْ امْتَلَأَ ارْتَوَى، وَقَدْ قَالَ ذَلِكَ أَبُو يَزِيدٍ، وَلَقَدْ نَبَّهْنَا عَلَى هَذَا الْمَقَامِ بِقَوْلِنَا:

يَا خَالِقَ الْأَشْيَاءِ فِي نَفْسِهِ أَنْتَ لِمَا تَخْلُقُهُ جَامِعُ
تَخْلُقُ مَا لَا يَنْتَهِي كَوْنُهُ فَيْكَ فَأَنْتَ الضَّيِّقُ الْوَاسِعُ
لَوْ أَنَّ مَا قَدْ خَلَقَ اللَّهُ مَا لَاحَ بِقَلْبِي فَجَرُّهُ السَّاطِعُ
مَنْ وَسِعَ الْحَقَّ فَمَا ضَاقَ عَنْ خَلَقٍ فَكَيْفَ الْأَمْرُ يَا سَامِعُ

ثم بيّن أنه متى يكون صحيح النواظر بقوله: (يقول أبو يزيد في هذا المقام) أي: مقام كون القلب صحيح النواظر (لو أن العرش وما حواه) العرش من الأجسام (مائة ألف

(1) وقال الجامي: أي شهود النواظر المشار إليها في القرآن، والتي تشهد الحق سبحانه في المجالي كلها حسية كانت، أو مثالية أو عقلية [ص 188].

ألف مرة في زاوية من زوايا قلب العارف) قيد بذلك؛ لأن الشيء العظيم في المكان الضيق يكون أظهر في نظر الرائي مما يكون في مكان أوسع (ما أحس به) لغاية سعة تلك الزاوية فضلاً عن مجموع القلب اتسع لرؤية الحق في الأشياء، فاقترصر نظره على الظاهر فيها دون المظاهر مع أنه يراه فيها؛ فهي أيضاً في قلبه.

قال الشيخ رحمه الله: (وهذا) أي: تقييد ظهور الحق للقلب في عالم الأجسام المقدرة بهذا المقدار، (وسع) قلب أبي يزيد في ظهور الحق (في عالم الأجسام) مع أنه يظهر له في عالم الأرواح والمعاني، ولا نسبة لسعته إلى عالم الأجسام، فليس هذا نهاية سعة قلب العارف ولا قلب أبي يزيد على الإطلاق، بل باعتبار حالة مخصوصة له.

(بل أقول) في بيان غاية سعة قلب العارف (لو أن ما لا يتناهى وجوده) من عالم الأرواح والمعاني (يقدر انتهاء وجوده)؛ لتمكن إحاطة العارف بذلك وحصره إياه؛ فإنه ينافي كونه غير متناه (مع العين الموجدة له)، وهو أن يراه في المظاهر كلها وفي مقر عينه أيضاً (في زاوية من زوايا قلب العارف)؛ ما أحس بذلك في علمه، فإن القلب وإن كان متناهياً فما فيه من العلم غير متناه، فكذا فيما يتجلى له من الحق سواء ظهر في المجالي، أو في مقر عينه لغاية سعته؛ (فإنه قد ثبت أن القلب وسع الحق) المتجلي في المجالي، وفي مقر عينه في قوله: «ما وسعني سمائي ولا أرضي؛ ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن»⁽¹⁾.

(ومع ذلك) أي: ومع تجلي الحق فيه باعتبار ظهوره في المجالي، وفي مقر عينه (ما اتصف بالري)؛ بل ازداد عطشاً إلى تجلياته المتجددة آناء فآناء امتلائه لغاية سعته، (فلو امتلأ) بما تجلى فيه بلا نهاية (ارتوى)، إذ لا يتصور عطش الممتلئ بالماء، (وقد قال ذلك) أي: بعدم ارتواء القلب بما شرب من بحار السماوات والأرض (أبو يزيد) في حالة أخرى أتم مما ذكروا ذلك ما نقله الشيخ المحقق أبو القاسم القشيري في رسالته: كتب يحيى بن معاذ الرازي إلى أبي يزيد: سكرت من كثرة ما شربت من كأس محبته، فكتب إليه أبو يزيد: غيرك شرب بحور السماوات والأرض، وما روي بعد، ولسانه خارج، ويقول: هل من مزيد؟

وأنشدوا:

عجبتُ لمن يقولُ ذَكَرْتُ رَبِّي وهلْ أنسى فأذكرُ ما نسيْتُ
شَرِبْتُ الحَبَّ كَأَسًا بعدَ كأسِ فما نَفَدَ الشَّرَابُ ولا رُوِيْتُ

ثم قال رحمه الله: (ولقد نبهنا على هذا المقام) أي: مقام اتساع القلب لما لا يتناهى من

(1) ذكره المناوي في «فيض القدير» (496/2)، والعجلوني في «كشف الخفاء» (255/2).

تجليات الحق في مقر عينه، وفي المظاهر المتناهية (بقولنا: يا خالق الأشياء) أي: مقدرها (في نفسه) أي: علمه (أنت لما تخلقه) في الأبد (جامع) في الأزل (تخلق) أي: بقدر (ما لا يتناهى كونه) من عالم المعاني والأرواح والأجسام (فيك) أي: في علمك مع أنك لا تحل فيك، ولا في صفاتك الحوادث، (فأنت الضيق) عن حلول الحوادث فيك، (الواسع) لما يتعلق علمك بها، والبيتان ليس من محل الاستشهاد، بل من مقدماته، إذ القلب من مظاهر علمه الأزلي في هذه السعة مع الضيق في نفسه، ومحل البيتان الآتيان، أعني قوله: (لو أن ما قد خلق الله) أي: حصل بقلبي، واستقر فيه؛ (ما لاح) أي: لم يظهر (بقلبي فجره الساطع) ⁽¹⁾ أي: نور ذلك الخلق وهو تجلي الحق فيها؛ لعدم إحاطته بالقلب، بحيث لا يكون فيه متسع لتجلٍ آخر، بل هو في غاية الاتساع بحيث لا يمتلئ أبداً.

ثم أشار إلى تعليله بقوله: (من وسع الحق) أي: تجليه في مقر عينه مع عدم تناهيه بحيث لا يمكن فرض تناهيه، (فما ضاق عن خلق) أي: عن تجليه في خلق، وإن كان غير متناه إذ يمكن تقدير تناهيه، (فكيف الأمر) أي أمر القلب في عدم التناهي مع كونه من جملة المخلوقات التي يمكن فرض تناهيتها، (يا سامع) يريد أنه لا يتم فهم هذا بالسمع، وإنما يتم بالوجدان والذوق والشهود.

[بِالْوَهْمِ يَخْلُقُ كُلُّ إِنْسَانٍ فِي قُوَّةِ خَيَالِهِ مَا لَا وَجُودَ لَهُ إِلَّا فِيهَا، وَهَذَا هُوَ الْأَمْرُ الْعَامُّ، وَالْعَارِفُ يَخْلُقُ بِهَيْئَتِهِ مَا يَكُونُ لَهُ وَجُودٌ مِنْ خَارِجِ مَحَلِّ الْهَيْئَةِ، وَلَكِنْ لَا تَزَالُ الْهَيْئَةُ تَحْفَظُهُ، وَلَا يَتَوَدَّهَا حَفْظُهُ، أَي: حَفِظَ مَا خَلَقْتَهُ، فَمَتَى طَرَأَ عَلَى الْعَارِفِ عَقْلَةٌ عَنْ حَفْظِ مَا خَلَقَ عُدِمَ ذَلِكَ الْمَخْلُوقُ؛ إِلَّا أَنْ يَكُونَ الْعَارِفُ قَدْ ضَبَطَ جَمِيعَ الْحَضْرَاتِ، وَهُوَ لَا يَغْفَلُ مُطْلَقًا، بَلْ لَا بُدَّ لَهُ مِنْ حَضْرَةٍ يَشْهَدُهَا، فَإِذَا خَلَقَ الْعَارِفُ بِهَيْئَتِهِ مَا خَلَقَ، وَلِهَذَا الْإِحَاطَةُ ظَهَرَ ذَلِكَ الْخَلْقُ بِصُورَتِهِ فِي كُلِّ حَضْرَةٍ وَصَارَتِ الصُّورُ يَحْفَظُ بَعْضُهَا بَعْضًا؛ فَإِذَا غَفَلَ الْعَارِفُ عَنْ حَضْرَةٍ مَا أَوْ عَنْ حَضْرَاتٍ، وَهُوَ شَاهِدٌ حَضْرَةٍ مَا مِنَ الْحَضْرَاتِ، حَافِظٌ لِمَا فِيهَا مِنْ صُورَةٍ خَلَقَهُ انْحَقَطَتْ جَمِيعُ الصُّورِ بِحَفْظِهِ تِلْكَ الصُّورَةَ الْوَاحِدَةَ فِي الْحَضْرَةِ الَّتِي مَا غَفَلَ عَنْهَا؛ لِأَنَّ الْعَقْلَةَ لَا تَعْمُ قَطُّ فِي الْعُمُومِ وَلَا فِي الْخُصُوصِ].

ثم بين علامة سعة القلب، وهي أنه يفعل أفعال الحق الذي تجلى فيه فعل المرآة في تنوير الجدار عند استنارتها من الشمس، فقدم لذلك ما يقرب فهمه، فقال (بالوهم) أي: بالقوة التي بها التحليل والتركيب بين الصورة الخيالية، والمعاني الوهمية باعتبار استعمال الوهم إياها (يخلق كل إنسان)، وإن لم يقدر على خلق شيء في الخارج (في قوة خياله ما لا وجود له إلا فيها) أي: في قوة خياله كجبل من ياقوت، وبحر من زئبق، (وهذا) الخلق

(1) فيه تقديم وتأخير، أي لو أن ما قد خلق الله بقلبي ما لاح بقلبي فجره.

في القوة الخيالية (هو الأمر العام) لا يختص بالعارف.

(والعارف) المتسع قلبه لتجليات الحق (يخلق بالهمة) أي: توجيه القصد عن نورانية ما تجلّى فيه (ما يكون له وجود من خارج محل المهمة) أي: وراء الوجود الذهني في حضرة خاصة أو حضرات، وهو وإن كان خارجاً من محل المهمة، فإمكانه محوج إلى العلة في البقاء، ولا علة له سوى المهمة؛ فينبغي ألا يكون له بقاء لعدم من يحفظه.

(ولكن لا تزال المهمة تحفظه)، فإنها لما صلحت للإيجاد خارج محلها؛ صلحت للحفظ فيه، (ولا يتودها حفظه) وإن كان في مكان بعيد من صاحب المهمة، وتفرقت صورته في حضرات شتى، ورفع ذلك لما يوهم من هذا الكلام أن المهمة يمكنها حفظ أي شيء، أراد صاحبها من غير مشقة دفع ذلك بقوله: (أي حفظ ما خلقته)؛ لأنها علته وليست علة لإيجاد غيره، فالظاهر أنها لا تكون علة لحفظه أيضاً، فإن حفظته فعن مشقة عظيمة، وإذا كانت همته علة الحفظ ولا علة سواها في الظاهر، (فمتى طرأ على العارف غفلة عن حفظ ما خلق عدم ذلك المخلوق) لعدم علة بقاءه، (إلا أن يكون العارف الذي خلقه همته (قد ضبط) عند خلقه (جميع الحضرات) من عالم المعاني والأرواح، والمثال، والأجسام بالتصرف فيها، (وهو) أي: وذلك العارف لكونه في مقام البقاء (لا يغفل) عن جميع تلك الحضرات (مطلقاً) بحيث لا تبقى له همة حافظة لصورة ما خلقه في حضرة أو حضرات؛ (بل لا بدُّ له من حضرة يشهدها) ضرورة أنه لا يغفل عن المحسوسات والمعقولات جميعاً؛ لأن ما يحجبه الحق عن الخلق ولا الخلق عن الحق، وشهود تلك الحضرة منه مستلزم لشهود ما فيها من صورة خلقه، فلا يتوده حفظ تلك الصورة في تلك الحضرة وبواسطتها في سائر الحضرات.

وإليه الإشارة بقوله: (فإذا خلق العارف همته ما خلق) سواء كان مما يتعارف له تأثير في الغير أم لا (وله هذه الإحاطة) بالحضرات حال خلقه، (ظهر ذلك الخلق بصورته) أي: صورة ذلك العارف في الإحاطة بالحضرات، والتأثير في الغير (في كل حضرة)، إذ لا معنى لكونه على صورة ذلك العارف بالإحاطة بالحضرات إلا ظهوره فيها، (وصارت الصور تحفظ بعضها بعضاً) لما فيها من أثر جمعية ذلك العارف عند جمعه المهمة بالتأثير، فكانت هذه الصورة استنارت بنور فاعلها، فتفعل فعله كما تفعل صورة الشمس الظاهرة في المرأة من التأثير في الماء، وصورة الماء في الجدار، وصورة الجدار فيما يحاذيها من مرآة أخرى، وهلم جرا.

فلا تعارض تلك النورانية ظلمة الغفلة عن بعض الحضرات، (فإذا غفل العارف عن حضرة ما) أعلى أو أدنى مما لم يغفل عنها (أو حضرات، وهو شاهد حضرة من تلك الحضرات حافظ) همته (لما فيها من صورة خلقه)، قيد بذلك ليشير إلى أن مشاهدة

الحضرة غير كافية في حفظ الصورة، كما يتوهم من كلامه السابق (انحفظت جميع الصور بحفظه) أي: العارف (تلك الصورة الواحدة) التي يحفظها (في الحضرة التي ما غفل عنها)؛ لأن الأثر النورانية التي بها شهود الحضرة لا الظلمة التي بها الغفلة؛ فلا يعود حفظها في جميع الحضرات باعتبار تلك الحضرة، وإنما يعود حفظها لو غفل عن الكل؛ لكنه غير واقع؛ (لأن الغفلة لا تعمُّ) جميع الحضرات (لا في العموم ولا في الخصوص) (1) أي: عموم الناس وخصوصهم، وأما أرباب الفناء؛ فإنهم وإن عمت الغفلة في شأنهم، فليسوا من أهل المهمة الذين لهم الخلق.

[وَقَدْ أَوْضَحْتُ هُنَا سِرًّا لَمْ يَزَلْ أَهْلُ اللَّهِ يَغَارُونَ عَلَى مِثْلِ هَذَا أَنْ يَظْهَرَ، لِمَا فِيهِ مِنْ رَدِّ دَعْوَاهُمْ أَنَّهُمْ الْحَقُّ، فَإِنَّ الْحَقَّ لَا يَغْفَلُ وَالْعَبْدُ لَا بُدَّ لَهُ أَنْ يَغْفَلَ عَنْ شَيْءٍ دُونَ شَيْءٍ فَمَنْ حَيْثُ الْحَفِظُ لِمَا خَلَقَ لَهُ أَنْ يَقُولَ: «أَنَا الْحَقُّ» وَلَكِنْ مَا حَفِظَهُ لَهَا حَفِظَ الْحَقُّ، وَقَدْ بَيَّنَّا الْفَرْقَ].

(وقد أوضحت هنا) أي في مسألة حفظ العارف صورة ما خلقه عند غفلته عن بعض الحضرات (سرًّا) وهو أن العارف وإن بلغ ما بلغ في ضبط الحضرات، واتساع القلب لأنواع التجليات المؤثرة فيما سواه، يجوز أن يغفل عن بعضها ابتداءً، أو دوامًا مع ما له من الفعل بالهمة في الحفظ (لم يزل أهل الله يغارون على مثل هذا أن يظهر لما فيه) أي: في إظهاره (لما فيه من رد دعواهم أنهم الحق) أي: صور كاملة للحق عند خلقهم بالهمة لا يتميزون عنه إلا بالوجوب الذاتي الذي له، والافتقار إليه الذي لهم؛ (فإن الحق لم يغفل) أي: لا تجوز له الغفلة أصلاً عن حضرة ما، (والعبد) وإن بلغ ما بلغ (لا بد له) من جواز (أن يغفل عن شيء دون شيء)؛ فلا يكون صورة للحق تامة المطابقة معه.

وإن كان أكمل ما يمكن في حق البشر فهو ذو جهتين (فمن حيث الحفظ لما خلق) ولو باعتبار حفظه في بعض الحضرات (له أن يقول: أنا الحق) أي: صورة الحق والمظهر الكامل له، (ولكن) مع كمال مظهرته (ما حفظه) أي: حفظ ذلك العارف (لها) أي: لتلك الصورة مثل (حفظ الحق) لما خلقه بل بينهما فرق، (وقد بينا الفرق) فيما تقدم بأن حفظ الحق بذاته، وحفظ العبد بالهمة وأيضًا بينهما فرق آخر.

[وَمِنْ حَيْثُ مَا غَفَلَ عَنْ صُورَةِ مَا وَحَضَّرَتْهَا؛ فَقَدْ تَمَيَّزَ الْعَبْدُ مِنَ الْحَقِّ وَلَا بُدَّ أَنْ يَتَمَيَّزَ مَعَ بَقَاءِ الْحَفِظِ لِمَجْمُوعِ الصُّوَرِ بِحَفِظِهِ صُورَةً وَاحِدَةً مِنْهَا فِي الْحَضْرَةِ الَّتِي مَا غَفَلَ عَنْهَا فَهَذَا حَفِظٌ بِالتَّضَمُّنِ، وَحَفِظَ الْحَقُّ مَا خَلَقَ لَيْسَ كَذَلِكَ بَلْ حَفِظَهُ لِكُلِّ صُورَةٍ عَلَى

(1) أي: خصوصهم فإن غاب العارف من حضرة فلا بد أن يحضر مع حضرة أخرى، فلا يغفل عن

التَّعْيِينِ، وَهَذِهِ مَسْأَلَةٌ أُخْبِرْتُ أَنَّهُ مَا سَطَّرَهَا أَحَدٌ فِي كِتَابٍ لَا أَنَا وَلَا غَيْرِي إِلَّا فِي هَذَا الْكِتَابِ؛ فَهِيَ يَتِيْمَةٌ الْوَقْتِ وَفَرِيدَتُهُ فَيَاكَ أَنْ تَفْعَلَ عَنْهَا].

(من حيث ما غفل) أي: من حيث جواز الغفلة على العبد ووقوعها مع عدم ذلك على الحق (عن صورة ما) من صور ما خلق (وحضرتها) أيضاً مع كونها كلية بعد أن تقع للكامل الغفلة عن مثلها (فقد تميز العبد من الحق) بما ذكرنا من الفروق (ولا بد أن يتميز العبد من الحق بوجه آخر من حيث هو حافظ، وإن كان له أن يقول من ذلك الوجه: أنا الحق، بالمعنى المذكور؛ فهو متميز عن الحق أيضاً (مع بقاء الحفظ لجميع الصور) لا من حيث هو حافظ لجميعها إذ يضعف التميز بينهما حينئذ؛ بل حفظه لجميعها (بحفظه صورة واحدة منها) أي: من الصور التي خلق في الحضرات كلها حيث كان مستحضراً لها.

فلما غفل عن بعضها فحفظ جميعها (بحفظه صورة واحدة منها في الحضرة التي ما غفل عنها، وهذا) أي: (حفظ) العبد جميعها بحفظه واحدة منها حفظ الجميع (بالتضمن وحفظ الحق ما خلق) في أي: حضرة كان، وسواء كان في حضرة أو حضرات (ليس كذلك) أي: ليس بالتضمن (بل حفظه لكل صورة) في جميع الحضرات بقصد حفظها (على التعيين، وهذه) المسألة التي ذكرنا في حفظ العبد صور ما خلق، وما فيه من الفروق بين الرب والعبد، (مسألة أخبرت أنه ما يسطرها أحد في كتاب)، وإن اطلع بعضهم عليها، (لا أنا ولا غيري إلا في هذا الكتاب؛ فهي يتيمة) الفرق (والوقت وفريدته، فإياك أن تغفل عنها) إذ بها يطالع على الفرق بين العبد والرب مع الجمع بينهما في الحضرة التي ما غفل عنها، فصار كأنه لم يغفل عن حضرة ما⁽¹⁾.

[فإن تلك الحضرة التي يبقى لك الحضور فيها مع الصورة، مثلها مثل الكتاب الذي قال الله تعالى فيه: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: 38]، فهو الجامع للواقع وغير الواقع، ولا يعرف ما قلناه إلا من كان قرآناً في نفسه، فإن المتقي لله يجعل له فرقاناً، وهو مثل ما ذكرناه في هذه المسألة فيما يميز به العبد من الرب وهذا الفرقان، أرفع فرقان.

فَوَقْتًا يَكُونُ الْعَبْدُ رَبًّا بَلَا شَكَّ وَوَقْتًا يَكُونُ الْعَبْدُ عَبْدًا بَلَا إِفْكَ
فَإِنْ كَانَ عَبْدًا كَانَ بِالْحَقِّ وَاسِعًا وَإِنْ كَانَ رَبًّا كَانَ فِي عَيْشَةٍ ضَنْكَ
وَمِنْ كَوْنِهِ رَبًّا يَرَى الْخَلْقَ كُلَّهُ يُطَالِبُهُ وَمِنْ حَضْرَةِ الْمَلِكِ وَالْمَلِكِ

(1) علل الشيخ الوصية بعدم الغفلة عن هذه المسألة بقوله: «فإن تلك...».

فَمِنْ كَوْنِهِ عَبْدًا يَرَى عَيْنَ نَفْسِهِ وَتَسْعُ الْأَمَالُ مِنْهُ بِلا شَكِّ
وَيَعْجُزُ عَمَّا طَالَ بُوهُ بِذَاتِهِ لِذَا تَرَ بَعْضَ الْعَارِفِينَ بِهِ تَبْكِي
فَكُنْ عَبْدَ رَبٍّ لَا تَكُنْ رَبُّ عَبْدِهِ فَتَذْهَبَ بِالتَّعْلِيقِ فِي النَّارِ وَالسَّبْكِ

(فإن تلك الحضرة التي يبقى لك الحضور فيها مع الصورة) الحافظة لصور سائر الحضرات (مثلها مثل الكتاب) أي: القرآن (الذي قال الله فيه: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي آلِكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ۗ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ [الأنعام: 38]) مع أن بعض العلوم وجزئيتها ليس فيه بالتصريح، (فهو) أي: الكتاب هو (الجامع للواقع) أي: المصرح به صريحًا (وغير الواقع) أي: غير المصرح به ضمناً، فكذا هذه الحضرة جامعة لما وقع فيها من الصورة بالتعيين، ولما لم يقع فيها بالتضمن، (ولا يعرف) بالذوق والمشاهدة؛ بل بالعلم في بعض الأحوال (ما قلناه) من الفرق بين الحق والعبد من حيث حفظه للصور كلها بحفظه صورة واحدة منها في حضرة ما غفل عنها (إلا من كان قرآنًا) أي: مظهرًا جامعًا يرى كلاً من الحق والخلق في الآخر مع أنه يتقي من رؤية حلول أحدهما في الآخر واتحاده به، (فإن المتقي لله) من رؤية الحلول والاتحاد عند اجتماعهما (يجعل له فرقانًا) أي: يعطيه التفرقة بين الحق والخلق عند اجتماعهما، فيحصل في الفرق مع الجمع، (وهو) أي: فرقان المتقي الذي كان قرآنًا جامعًا، يرى كلاً منهما في الآخر (مثل ما ذكرنا في هذه المسألة) أي: مسألة حفظ العبد صور ما خلق بحفظه صورة واحدة منها من الفروق بين العبد والرب، سيما باعتبار الحضرة التي ما غفل عنها (فيما يتميز به العبد من الرب وهذا الفرقان) الواقع بين العبد والرب باعتبار الحضرة التي ما غفل عنها (أرفع فرقان) بينهما من جملة ما ذكرنا من الفروق، إذ باعتبار هذه الحضرة التي ما غفل عنها له أن يقول: «أنا الحق» مع أن حفظه للصور باعتبار ما ليس كحفظ الحق لها⁽¹⁾، (فوقتًا يكون العبد) باعتبار هذه الحضرة التي ما غفل عنها، سيما إذا لم يغفل عن حضرة أصلاً (ربًّا) أي: صورة حق على الكمال (بلا

(1) نقل المصنف توجيهه لهذا نقلاً عن الشيخ بقوله: ثم قال في تفسير الحق، في تأويل قول الخلاج: «أنا الحق»: إننا بينا بالبرهان النير، أن الموجود هو الحق سبحانه، وأن كل ما سواه فهو باطل، فهذا رجل فني ما سوى الحق في نظره، وفنيت أيضاً نفسه عن نظره، ولم يبق في نظره وجود غير الله، فقال في ذلك الوقت أنا الحق، كأن الحق سبحانه أجرى هذه الكلمة على لسانه حال فنائه بالكلية من نفسه، واستغراقه في نور جلال الله تعالى، ثم نقل عن الغزالي في سبب غلبة جريان اسم الحق على لسان الصوفية: إنهم في مقام المكاشفة، ومن كان في مقام المكاشفة رأى الله حقاً وغيره باطلاً، وأما المتكلمون فهم من مقام الاستدلال بغير الله على وجود الله، فلا جرم كان الغالب على ألسنتهم اسم الباري تعالى. [مشرع الخصوص 18] بتحقيقنا.

شك) إذ يحفظ الصور في جميع الحضرات كما يحفظها الحق، (ووقتًا يكون العبد) باعتبار هذه الحضرة التي ما غفل عنها (عبدًا بلا إفك) باعتبار أن حفظه ليس كحفظ الحق؛ بل إما بالتضمن، أو بخلافه عن الحق.

وقوله: (بلا إفك) إشارة إلى أنه لا يكذب أبدًا في دعوى العبودية، (فإن كان) من صار مظهرًا جامعًا للحق يخلق بالهمة، ويحفظ الصور بالتعيين، أو التضمن (عبدًا) أي: مدعيًا للعبودية محتزًا عن دعوى الربوبية، أي عن دعوى كونه مظهرًا كاملًا له (كان بالحق واسعًا) يتصرف في الحضرات كلها بلا غيرة من الله عليه.

(وإن كان ربًّا) أي: مدعيًا لكونه صورة كاملة للرب، (كان في عيشة ضنك) لظهور الغيرة الإلهية عليه في دعوى الكمال لنفسه، فلذا قال في بيان تعليقه: (فمن كونه عبدًا) أي: مدعيًا للعبودية (يرى عين نفسه)، ولا يجعلها مظهرًا جامعًا كالروح، (وتتسع الآمال منه بلا شك)؛ لأنه لما نزل كل من الروح والنفس والقلب منزلته، فيحصل له كل مطلوب كان يتمناه بخلاف مدعي الكمال لنفسه.

كما قال: ومن كونه ربًّا، أي: مدعيًا لكونه صورة كاملة للرب، يتصرف في الحضرات كلها يرى الخلق كله يطالبه أن يفيض عليهم كمالهم من حضرة الملك عالم الشهادة، والملك عالم الغيب، (ويعجز) هذا المدعي للربوبية، أي: لكونه صورة كاملة للرب متصرفه كتصرفه في العالم (عما طالبوه)؛ لأن الغيرة الإلهية تمنعه عن التصرف عند دعوى الكمال لنفسه وهو عاجز عنها (بذاته)؛ لافتقاره إلى الحق في إفاضة ذلك (لذا ترى) حذف الياء للضرورة (بعض العارفين به) أي: بعجزهم عما ذكرته مهذه الدعوى (تبكي) لما يرون من الغيرة الإلهية عليهم.

وإذا كان كذلك (فكن عبد رب) أي: كن عندما تخلق من الصورة همتك وتحفظها عبد رب بخلقها، (لا تكن رب عبده) أي: رب تلك الصور بربوبية الله تعالى، (فتذهب بالتعليق) أي: بتعليق هذه الدعوى لنفسك، ما ليس لها بالأصالة ولا بالتجلي الجمعي (في النار) أي: نار الفراق بقطع التجلي بالغيرة الإلهية (والسبب) أي: القيود الظلمانية التي للنفس في الدعاوى الكاذبة؛ فافهم، فإنه مزلة للقدم.

ولما كانت الحكمة الحقية بجعل الكل حقًا توجب ظهور الكل في الكل لكون الكل مظاهر الحق، وذلك بحسب الذات الذي علوه ذاتي مستجمع لعلو سائر الأسماء؛ أورد الحكمة العلية عقيبتها؛ فقال:

الفصلُ الإسماعيلي

فص حكمة عليّة في كلمة إسماعيلية⁽¹⁾

[اعلم أن مُسمّى الله أَحَدِيّ بالذات، كُلُّ بالأسماء، فكل موجود فَمَا لَهُ مِنَ الله إلا رَبُّه خاصّةً يَسْتَحِيلُ أن يَكُونَ لَهُ الكُلُّ، وَأَمَّا الأَحَدِيَّةُ الإلهيَّةُ فما لواحِدٌ فيها قَدَمٌ؛ لأنَّهُ لا يُقالُ لواحِدٍ منها شيءٌ ولاحِرٌ منها شيءٌ؛ لأنّها لا تُقَبَّلُ التبعيضُ، فأَحَدِيَّتُهُ مجموعٌ كَلَّهُ بالقوّة، والسَّعِيدُ مَنْ كان عند رَبِّهِ مَرْضِيًّا؛ وما نَمَّ إلا مَنْ هُوَ مَرْضِيٌّ عند رَبِّهِ لأنَّهُ الذي يُبْقِي عَلَيْهِ رُبُوبِيَّتَهُ فَهُوَ عندَهُ مَرْضِيٌّ فَهُوَ سَعِيدٌ، ولهذا قال سَهْلٌ إنَّ للرُّبُوبِيَّةَ سِرًّا وهو أَلْتُ يُخاطَبُ كُلُّ عَيْنٍ لَوْ ظَهَرَ لَبَطَلَتِ الرُّبُوبِيَّةُ، فأدخَلَ عَلَيْهِ «لَوْ» وهو حَرْفُ امْتِناعٍ لامتناعٍ].

أي: ما يتزين به، ويكمل العلم اليقيني المتعلق بالعلو الذاتي المستجمع لسائر وجوهه، ظهر ذلك العلم بزيته وكماله في الحقيقة الجامعة المنسوبة إلى إسماعيل عليه السلام، إذ كان عند ربه مرضياً لرضا الذات عنه المستلزم رضا جميع الأسماء بخلاف رضا بعض الأسماء؛ فإنه لا يستلزم رضا الذات على الإطلاق، ولا رضا ما يباينه من الأسماء، ورضا الذات عنه لظهور علوها فيه، من حيث إنه وعاء للكمال المحمدي الغالب فيه نور الذات على نور الأسماء، فرضي عنه الذات وجميع الأسماء.

ولذلك قال: (اعلم أن مسمى الله) أي: مفهوم هذا الاسم الجامع للذات وجميع الأسماء هو الراضي عن إسماعيل عليه السلام لظهور علوه الذاتي والأسمائي فيه؛ وذلك لأنه (أحدي بالذات) فلا اعتبار لأمر آخر معها، فلا يكون لها علو إضافي مع أنها كاملة بالذات، فعلوها ذاتي (كُلُّ بالأسماء) التي أحاطت بالموجودات، فلا يخرج عنها من علوها بشيء، فظهور العلو فيه بوجوهه موجب للرضا الكلي عنه، وإن لم يكن مظهرًا للذات، ولا لجميع الأسماء. أما الثاني فلأن (كل موجود فما له من الله) أي: من جملة الأسماء الداخلة تحت حيطته (إلا) اسم هو (ربه خاصة) جزئي أو كلي، يكون له الغلبة (يستحيل أن يكون له الكل) لاقتضابه عليه الأمور المتقابلة في شيء واحد باعتبار واحد.

وأما الأول؛ فلما أشار إليه بقوله: (وأما الأحدية الإلهية) أي: الذات من حيث هي منشأ الأسماء، أشار بذلك إلى أنه كما لا يمكن ظهورها من حيث هي ذات هي منشأ

(1) خصت الكلمة الإسماعيلية بالحكمة العلية لما شرف الله سبحانه إسماعيل عليه السلام بقوله: ﴿وَجَعَلْنَا لَهُمْ لِسَانَ صِدْقٍ عَلِيًّا﴾ [مریم: 50].

الأسماء لا غير، (فما لواحد) من الموجودات (فيها قدم) إذا ليس معها من الأسماء شيء بالفعل من حيث هي منشأ لها، فهي على غناها عن العالمين، وإنما لم تكن معها الأسماء بالفعل؛ لأنها لو تحققت بالفعل لكانت أشياء لكنه باطل؛ (لأنه لا يقال لواحد فيها بشيء، ولاحر فيها بشيء)، وإلا كانت الكثرة مجتمعة في الذات بالفعل لكنه باطل؛ (لأنها لا تقبل التبعض) كما عرفت في علم الكلام، وإلا لزم التركيب المنافي للوجوب الذاتي، فكانت الأسماء فيها بالقوة من حيث هي منشأ لها، فهي عينها هناك.

وإن كانت قابلة للتمييز (فأحديته مجموع كله بالقوة) فطلبت الأسماء متميزة عنها بالفعل وذلك باعتبار آثارها المتوقفة على اعتبار مظاهرها، وذلك يوجب الكمال والسعادة والرضا عنها.

ولذلك قال: (والسعيد من كان عند ربه مرضياً)؛ لأنه إنما يرضى عند رؤية كماله فيه، وهو سعادة للظاهر والمظهر، ولما كان المتعارف اختصاصها ببعض المظاهر، والمقصود التعميم.

قال: (وما ثم) أي: في الواقع (إلا من هو مرضي عند ربه) الخاص به من الأسماء الإلهية (لأن الذي يبقى عليه ربوبيته) بظهوره فيه متميز عن سائر الأسماء، أو لا ربوبية للخاص بدون التميز وبقاء ربوبيته كمال له (فهو) أي مبقي ربوبيته (عنده مرضي) وإن لم يكن مرضياً عند رب آخر، وكل مرضي عند ربه (فهو سعيد) بالنظر إليه، وإن كان شقياً بالنظر إلى غيره، فالسعادة المكتسبة من الاسم الجليل والقهار والمنتقم لا تفيد السعيد إلا الحجاب والقهر والانتقام.

نعم لما كان الجلال عاشقاً للجمال لمحجوب الجمال محبوب الجلال، ومحجوب الجلال بنفسه ليس بمحجوب له بالنظر إلى محبته للجمال، فالإيمان محبوب مطلق، والكفر غير مرضي مطلقاً بهذا الاعتبار، (ولهذا) أي: ولأجل أن كل موجود يبقى ربوبية ربه الخاص بظهور الرب فيه دون نفسه.

(قال سهل) بن عبد الله التستري رحمته الله: (إن للربوبية) أي: ربوبية كل اسم خاص (سراً) أي: أمراً خفياً لا ظهور له أصلاً، وإن ظهر فيه رب الاسم (وهو أنت) أي: عينك الثابتة، ولا يريد عين الإنسان، ولا عين الكُمَّل بل (يخاطب كل عين) إذ لكل ماهية اسم خاص كلي أو جزئي، بحسبها (لو ظهر) ذلك السر بنفسه أو معه؛ (لبطلت الربوبية) أي: ربوبية الاسم الذي ظهر فيه، أما إذا ظهر بنفسه، فلأنه لا حاجة له إلى الرب المرجح لوجوده على عدمه؛ لأن وجوده على ذلك التقدير مقتضي ذاته فلا يعمل بالغير، وأما إذا ظهر معه فلأنه يلزم اجتماع ظهورين الوجود وهو محال؛ لامتناع اجتماع المثليين وبطلان كل واحد منها، ولا ربوبية للاسم الخاص بدون ظهوره.

ثم بيّن قوله بطريق القياس الاستثنائي، فقال: (فأدخل عليه) أي: على قوله ظهر المسند إلى ضمير السر حرف («لو») وهو حرف امتناع لامتناع) أي: امتناع الجزاء لامتناع الشرط، فهو في قوة قولنا: إن لم يظهر له السر؛ لم تبطل الربوبية.

[وهو لا يظهرُ فلا تبطلُ الربوبيةُ؛ لأنه لا وجودٌ لعينٍ إلا بربه، والعينُ موجودةٌ دائماً؛ فالربوبيةُ لا تبطلُ دائماً، وكلُّ مَرَضِيٍّ مَحْبُوبٌ، وكلُّ ما يَفْعَلُ المَحْبُوبُ مَحْبُوبٌ، فَكُلُّهُ مَرَضِيٌّ، لأنه لا فِعْلَ لِلعَيْنِ، بل الفِعْلُ لِرَبِّهَا فِيهَا فَاطْمَأَنَّتِ العَيْنُ أَنْ يُضَافَ إِلَيْهَا فِعْلٌ، فَكَانَتْ «رَاضِيَةً» بِمَا يَظْهَرُ فِيهَا وَعَنْهَا مِنْ أَعْمَالِ رَبِّهَا، «مَرَضِيَّةً» تِلْكَ الأَفْعَالُ لِأَنَّ كُلَّ فَاعِلٍ وَصَانِعٍ رَاضٍ عَنِ فِعْلِهِ وَصَنَعَتِهِ، فَإِنَّهُ وَفَى فِعْلَهُ وَصَنَعَتَهُ حَقٌّ مَا هِيَ عَلَيْهِ ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ [طه: 50] أي: بَيَّنَّ أَنَّهُ أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ، فَلَا يَقْبَلُ النِّقْصَ وَلَا الزِّيَادَةَ].

ثم أشار إلى المقدمة الاستثنائية بقوله: (وهو) أي: السر (لا يظهر) أي: لكنه لا يظهر استثنى عين المقدم؛ لينتج عين التالي، وهو قوله: (فلا تبطل الربوبية).

ثم استدل على المقدمة الاستثنائية بقوله: (لأنه لا وجود لعين إلا بربه)، ولا ظهور لغير الوجود، فلا ظاهر فيه إلا الحق باسم خاص، وقد استدللنا على امتناع ظهور العين بنفسه ومع الاسم الخاص أيضاً، ويمكن أخذهما من هذا الدليل بجعل حضرة الأفراد والمقلب جميعاً.

ثم استشعر سؤالاً بأن الربوبية لا بد وأن تبطل عند كون العين معدومة في الأزل أو الأبد؛ فلا تصح النتيجة المذكورة على الإطلاق فقال: (والعين موجودة دائماً) أما في العلم، وهو المسمى بالثبوت، أو في الخارج، (فالربوبية لا تبطل دائماً)؛ فهي أزلية أبدية، لا يحصل لها كمال بعد النقص، ولا تعود إليه، وإن كان بالعين بحيث ترتضيها دائماً.

ثم أشار إلى أن هذه الأعيان كما أفادته الكمال بظهور الذات والصفات أفادته بظهور الأفعال أيضاً، وقدم لذلك مقدمة هي أن أفعالها سواء نسبت إليها أو إلى أربابها، فهي كاملة مرضية، فقال: (وكل مرضي محبوب)؛ لأن الرضا عبارة عن الاستحسان، وهو موجب للميل إليه، وهو المحبة (وكل مما يفعل المحبوب) سواء كرهه العقل والعرف والشرع أم لا، (محبوب) عند المحب على ما اعترف بذلك أهل المحبة، وما ورد من أن الله لا يحب الفساد، وأنه لا يحب المسرفين وغير ذلك، فالمراد نفي المحبة المتعلقة بجميع الأسماء.

ولما كان كل فعل المحبوب محبوباً، والمحبة معلومة بالرضا (فكله مرضي) لو نسب إلى العين فقط قوله لكنه إنما ينسب إليها بالصنع والكسب لا بالإيجاد؛ (لأنه لا فعل للعين) كما لا وجود لها ولا ظهور، (بل الفعل لربها) فهو أولى بأن يكون مرضياً له لكنه إنما فعله

(فيها) فينسب إليها صنعاً وكسباً، كيف وقد تقدر بمقدار استعدادها فكأنها فاعله أيضاً، ولا سيما إذا كان بعد قصد وتحريك عضو وتوجه حاسة فيها، (فاطمأنت العين أن يضاف إليها فعل) من الأفعال المذكورة على جهة الكسب والصنع، سيما إذا ظهر الرب فيها على جهة الفاعلية والتأثير في العين المخصوصة بالواجب القديم، (فكانت «راضية» بما يظهر فيها) من أفعال ربها من جهة الخلق والاتحاد لرؤيتها كمال ربها وكماها في ذلك، وبما يظهر (عنها من أفعال ربها) من جهة الصنع والكسب برؤيتها متصفة بصفة ربها من الفاعلية والتأثير («مرضية» تلك الأفعال) الكائنة في العين له، أي: للرب من حيث نسبتها إليه، وإلى العين المحبوبة له، وهو الذي أعطاها الكسب والصنع والداعية والقدرة عليها.

وإنما كان الأرباب والأعيان راضية عن تلك الأفعال وإن كان فيها ما يذم عقلاً وعرفاً وشرعاً؛ (لأن كل فاعل) من الأرباب (وصانع) من الأعيان (راضٍ عن فعله وصنعتَه) وإن وقع مذمومًا، (فإنه وفي) الفاعل (فعله) حق ما هو عليه، وفي الصانع (وصنعتَه حق ما هي عليه)، وإن كان في ذلك نقص بالنظر إلى أرباب وأعيان أخرى، ولا يكون لها رضا في ذلك؛ لأنه ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ [طه: 50] ما يتقدر بمقدار استعدادها، ﴿ثُمَّ هَدَى﴾ أهل الكمال لرؤية ذلك.

ولما كانت الهداية كثيرًا ما تطلق على الإيصال إلى ما يحمد عرفاً وعقلاً وشرعاً، فسرها بقوله: (أي: بين) للكامل (أنه أعطى كل شيء خلقه، فلا يقبل الزيادة ولا النقص)، وإن كان غير تلك الأعيان قابلها لأحدهما، فقال لهم في ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا مَّا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفْوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ* ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ حَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾ [الملك: 3، 4]؛ وذلك لئلا ينسب إليه الجهل والعجز والبخل والظلم، فمن هنا أفادت هذه الهداية لمن اهتدى بها الرضوان الكلي مع أن من شأن الكامل أن يرضى عن أطلع على كمالاته، ونفى عنه النقائص.

ولذلك أحب كل واحد منا الحمد، وقد أحبه الله لنفسه فحمد نفسه في كتابه، فكيف لا يرضى بالرضا الكلي عن عرف كمال كل اسم كلي وجزئي في ذاته وظهوراته، ونفى عنه الجهل والعجز والبخل والظلم في كل ما يفعله من خير وشر.

[فكان إسماعيل بعثوره علي ما ذكرناه عند ربه مرضياً، وكذلك كل موجود عند ربه مرضياً، ولا يلزم إذا كان كل موجود عند ربه مرضياً على ما بيناه أن يكون مرضياً عند رب عبد آخر لأنه ما أخذ الربوبية إلا من كل لا من واحد، فما تعين له من الكل إلا ما يناسبه فهو ربه، ولا يأخذه أحد من حيث أحديته، ولهذا منع أهل الله التجلي في

الأحدية، فَإِنَّكَ إِنْ نَظَرْتَهُ بِهِ فَهُوَ النَّاطِرُ فَمَا زَالَ نَاطِرًا نَفْسَهُ بِنَفْسِهِ؛ وَإِنْ نَظَرْتَهُ بِكَ فَزَالَتْ الأَحَدِيَّةُ بِكَ، وَإِنْ نَظَرْتَهُ بِهِ وَبِكَ فَزَالَتْ الأَحَدِيَّةُ أَيْضًا؛ لِأَنَّ ضَمِيرَ التَّاءِ فِي «نَظَرْتَهُ» مَا هُوَ عَيْنُ الْمَنْظُورِ، فَلَا بَدَّ مِنْ وُجُودِ نَسَبَةٍ مَا اقْتَضَتْ أَمْرَيْنِ نَاطِرًا وَمَنْظُورًا، فَزَالَتْ الأَحَدِيَّةُ، وَإِنْ كَانَ لَمْ يَرِ إِلَّا نَفْسَهُ بِنَفْسِهِ، وَمَعْلُومٌ أَنَّهُ فِي هَذَا الْوَصْفِ نَاطِرٌ وَمَنْظُورٌ، فَالْمَرْضِيُّ لَا يَصِحُّ أَنْ يَكُونَ مَرْضِيًّا مُطْلَقًا، إِلَّا إِذَا كَانَ جَمِيعُ مَا يَظْهَرُ بِهِ مِنْ فِعْلِ الرَّاضِي فِيهِ].

وكان إسماعيل عليه السلام ممن اهتدى بذلك أكمل اهتداء لغلبة إشراق نور الذات عليه من حيث كونه وعاء للكمال المحمدي مع إشراق أنوار الأسماء والصفات، من حيث إنه سر أبيه إبراهيم الخليل -عليهما السلام، (فكان إسماعيل عليه السلام بعثوره) بطريق الكشف (على ما ذكرناه) من الكمال الذاتي والاسمي والفعلية، ونفي النقائص عنهم (عند ربه) الجامع (مرضيًا) بالرضا الكلي.

ثم أشار إلى وجه الفرق بين إسماعيل عليه السلام وغيره برضا الكل مع أنه لم يتأثر بالأسماء القهرية، فقال: (وكذلك كل موجود عند ربه مرضي)؛ لكن الأرباب تتغير باعتبار، وتتناسب باعتبار، (فلا يلزم إذا كان كل موجود عند ربه مرضيًا على ما بيّناه) من أن لكل موجود ربًّا خاصًّا، (أن يكون) لكل واحد منها (مرضيًا عند ربِّ عبد آخر)، كما لا يلزم ألا يكون مرضي واحد من الأرباب مرضيًا لبقية الأرباب، ففارق إسماعيل عليه السلام غيره من الموجودات؛ (لأنه ما أخذ الربوبية) أي: ربًّا لنفسه (إلا من كل) من الذات والأسماء لإطلاعه بالكشف على كمالاتها في أنفسها، وظهوراتها مع أنه لا يكشف أحد بما ليس فيه، (لا من واحد) وإن كان كل موجود فما له من الله إلا ربه خاصة.

ولم يتأثر إسماعيل عليه السلام بالأسماء القهرية، فلا بد في ربه أن يكون مطلقًا بالنسبة إلى أرباب غيره تعيينًا بوجه مخصوص، (فما تعين له من الكل إلا ما يناسبه) من الظهور بكمالات تلك الأسماء وتأثيراتها، إذا أثر بالقهر فيمن كذبه، وذلك رقاب الخلائق لما بنى من الكعبة وضلل جماعة بما فيها من شبه عبادة الأصنام، عند الجاهلين، وقد غلطوا، فإنه إنما يتوجه إليها لا لكونها أحجارًا مخصوصة، بل لاختصاصها بجهة مخصوصة، كان عليها الأرض التي هي الأصل الغالب على البدن، فتوجهه إليها موجب لتوجه الروح إلى أصلها، وليس كذلك في الأصنام، (فهو) أي: ما يناسبه من هذه الأسماء هو (ربه) لا تلك الأسماء كلها، فصدق في وجه أنه كلي، وأنه واحد من الأسماء خاص، وليس ذلك من جهة أحدية الكل حتى لا يبقى للخصوصية فيه وجه.

وذلك لأنه (لا يأخذه) أي: تعين الرب (أحد) الله تعالى (من حيث أحديته) سواء اعتبرت أحدية الذات أو أحدية الكل لمنافاتها اعتبار الكثرة من الخلق والخالق أيضًا؛ لأن

كثرة الخلق أيضاً منوطة بكثرة الأسماء، (ولهذا) أي: ولامتناع أخذ الربوبية من الأحدية (منع أهل الله التجلي في الأحدية) ⁽¹⁾ أي: أحدية كانت، مع أنه يجب جواز تجلي رب كل شيء عليه؛ وذلك لأن التجلي يقتضي إثنية المتجلي والمتجلى له، والأحدية تنافي ذلك، (فإنك إن نظرت به فهو الناظر) الآن نفسه بنفسه، (فما زال ناظراً نفسه بنفسه).

فلو صحَّ أن يقال إنك ناظره الآن؛ لصح أن يقال: إنك ناظره قبل أن تنظره، بل الكل ناظر إليه، وإن كان من العوام أو المعدومات المحضة، (وإن نظرت به) لا به حذفه؛ ليشعر بأنه وإن لم يصرح بنفسه فهو منفي لا محالة حصلت الإثنية، (فزالت الأحدية بك)؛ لأنه موجب الفرق، (وإن نظرت به وبك) وزعمت أن بك لا يوجب الفرق حصلت الإثنية أيضاً، (فزالت الأحدية أيضاً) باعتبار أن النظر منسوب إلى الفاعل والمفعول، وذلك (لأن ضمير التاء في نظرت) وهو المفعول الفاعل (ما هو عين المنظور)؛ لأن تعلق الفعل بأحدهما من جهة الصدور، وبالأخر من جهة الوقوع، (فلا بد من وجود نسبة ما) للفعل (اقتضت أمرين) حقيقة أو اعتباراً، (ناظراً ومنظوراً، فزالت الأحدية) لوجوب اعتبار الإثنية المنافية لاعتبار الأحدية، واعتبار إثنية الناظر والمنظور هنا واجب، (وإن كان) الناظر (لم ير) حقيقة (إلا نفسه بنفسه).

وذلك لأنه (معلوم) بالضرورة (أنه) أي: الناظر نفسه بنفسه (في هذا الوصف) أي: النظر المقتضي للنسبة المتوقفة على المنتسبين المتغايرين حقيقة أو اعتباراً (ناظرٌ ومنظورٌ) بينهما فرق اعتباري ينافي الأحدية عند اتحادهما حقيقة، فكيف عند اتحادهما باعتبار من الاعتبار، وإذا كان رضا الكل لا يحصل إلا عند أخذ الربوبية من الكل بما يتعين له مما يناسبه لا غير، (فالمرضي لا يصح أن يكون مرضياً مطلقاً) للذات والأسماء (إلا إذا كان جميع ما يظهر به) الحق في الخلق لا من كل جهة بل (من) جهة (فعل الراضي) من الذات والأسماء (فيه) بأن يظهر بصورها وفعاليتها لا بآثارها الموجبة لانفعالها، إذ هي جهة السفلى، وجهة الرضا، جهة العلو والكمال.

[فَقَصَلَ إِسْمَاعِيلُ غَيْرَهُ مِنَ الْأَعْيَانِ بِمَا نَعَتَهُ الْحَقُّ بِهِ مِنْ كَوْنِهِ عِنْدَ رَبِّهِ مَرْضِيًّا،

(1) الأحدية: هي اعتبار الذات من حيث لا نسبة بينها وبين شيء أصلاً ولا شيء إلى الذات نسبة أصلاً، ولهذا الاعتبار المسمى بالأحدية تقتضي الذات الغنى عن العالمين، لأنها من هذه الحيثية لا نسبة بينها وبين شيء أصلاً، ومن هذا الوجه المسمى بالأحدية يقتضي أن لا تُدرك الذات ولا يحاط بها بوجه من الوجوه لسقوط الاعتبارات عنها بالكلية، وهذا هو الاعتبار الذي به تسمى الذات أحداً كما عرفت، ومتعلقه بطون الذات وإطلاقها وأزليتها، ومنها أحدية الذات والصفات والأسماء والأفعال، وأحدية الجمع، [انظر: اللطائف ص 48، 50].

وكذلك كُلُّ نَفْسٍ مُطْمَئِنَّةٍ قِيلَ لَهَا ﴿أَرْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ﴾ [الفجر: 28] فَمَا أَمْرُهَا أَنْ تَرْجِعَ إِلَّا إِلَىٰ رَبِّهَا الَّذِي دَعَاها فَعَرَفْتُهُ مِنَ الْكُلِّ ﴿يَتَأَيُّبُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ* أَرْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً* فَادْخُلِي فِي عِبَادِي﴾ [الفجر: 27 - 29] مِنْ حَيْثُ مَا لَهُمْ هَذَا الْمَقَامُ فَالْعِبَادُ الْمَذْكُورُونَ هُنَا كُلُّ عَبْدٍ عَرَفَ رَبَّهُ تَعَالَى وَاقْتَصَرَ عَلَيْهِ وَلَمْ يَنْظُرْ إِلَىٰ رَبِّ غَيْرِهِ مَعَ أَحَدِيَّةِ الْعَيْنِ لَا بَدَأَ مِنْ ذَلِكَ، ﴿وَادْخُلِي جَنَّتِي﴾ [الفجر: 30] الَّتِي هِيَ سِتْرِي].

وقد حصل ذلك في حق إسماعيل ﷺ (ففضل إسماعيل غيره من الأعيان) التي رضي عنها أربابها (بما نعتة الحق) الذي لا يليق بعظمته أن يصف بالرضا المطلق غير شيء، إلا إذا رضي بكليته بجهة خاصة عنه (من كونه عند ربه) وهو الكلبي المخصوص (مرضياً) بالرضا الكلبي مع اختصاص في جهته كالرب، (وكذلك) أي: مثل إسماعيل ﷺ في رضا الرب المأخوذ من الكل المتعين بما يناسب المربوب (كل نفس مطمئنة) لا تتحرك بغير الحق حتى صفت وصارت مائلة لصورته الكاملة الماثورة، (قيل لها: ﴿أَرْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ﴾ [الفجر: 28]) بظهور صورته الكاملة المؤثرة فيك؛ ليحصل رضاه الكلبي عنك (فما أمرها أن ترجع) لطلب رضاه الكلبي (إلا إلى ربه) إذ أضافه إلى ضميرها، وإن كان ربه مأخوذاً من الكل فأراد التغير من الكل بما يناسبها، وهو (الذي دعاها) إلى معرفته لمناسبة بينها وبينه، إذ لا بد منها فيما بين المفيض والقابل؛ لكنه مأخوذ من الكل؛ (فعرفته من الكل) بظهور صورته الكاملة المؤثرة، أو لا يمكن لها الرجوع إلى غير من عرفته، فلما عرفته رجعت إليه راضية بأن تزينت بزينة ظهور الرب الكلبي فيها بصورة التأثير لا الأثر الحاجب عنه، مرضية لذلك الرب الكلبي، ولما في ضمنه من الذات وسائر الأسماء برؤيتها كمالها فيها.

ثم قيل لها: ﴿فَادْخُلِي فِي عِبَادِي﴾ [الفجر: 29] بالتحقق بمقام العبودية بعد التصور بصورة الربوبية، والمراد الذين عبدوا الذات لا (من حيث) هي ذات، إذ لا يمكن معرفتها فكيف تتأتى عبادتها؛ بل من حيث (ما لهم هذا المقام) وهو أنهم راضون مرضيون لما ظهر فيهم من الصورة الكاملة المؤثرة لرب تعين لهم من الكل بما يناسبهم، دعاهم إلى معرفته فعرفوه من الكل فعبدوه، واختاروا مقام العبودية الكاملة من غير معرفة، (فالعباد المذكورون هنا كل عبد عرف ربه تعالى) المأخوذ من الكل المتعين بما يناسبه، (واقصر عليه) في التوجه إليه بالعبادة، (ولم ينظر إلى رب غيره) بالاعتقاد، وإن كان ربه متعيناً له من الذات والأسماء كلها، ولو (مع أحدية العين) أي: أحدية ذات تلك الأسماء المانعة من التفرق من وجه آخر (لا بد من ذلك) أي: ترك النظر إلى غير ربه، ولو من وجه الأحدية فإن النظر إلى اسمين لشيء واحد مفرق للنظر والتفرقة منافية لكمال الصفاء، الموجب

لكمال الظهور، الموجب لكمال رضا الكل على النهج المخصوص.

ولما صارت راضية مرضية بما ظهر فيها من صورة الرب الكاملة المؤثرة، وازداد كمالاً بلزوم العبودية، قيل لها: ﴿وَأَدْخُلِي جَنَّتِي﴾ [الفجر: 30] التي هي ستري) أي: باطني، وهذا بطريق الإشارة باعتبار الاشتقاق البعيد للجنة من الجن، وهو الستر.

[وَلَيْسَتْ جَنَّتِي سِوَاكَ فَأَنْتَ تَسْتُرْنِي بِذَاتِكَ، فَلَا أَعْرِفُ إِلَّا بِكَ كَمَا أَتُكُّ لَا تَكُونُ إِلَّا بِي، فَمَنْ عَرَفَكَ عَرَفَنِي، وَأَنَا لَا أَعْرِفُ فَأَنْتَ لَا تُعْرِفُ، فَإِذَا دَخَلْتَ جَنَّتَهُ دَخَلْتَ نَفْسَكَ؛ فَتَعْرِفُ نَفْسَكَ مَعْرِفَةً أُخْرَى غَيْرَ الْمَعْرِفَةِ الَّتِي عَرَفْتَهَا حِينَ عَرَفْتَ رَبَّكَ بِمَعْرِفَتِكَ إِيَّاهَا فَتَكُونُ صَاحِبَ مَعْرِفَتَيْنِ مَعْرِفَةٍ بِهِ مِنْ حَيْثُ أَنْتَ وَمَعْرِفَةٍ بِهِ بِكَ مِنْ حَيْثُ هُوَ لَا مِنْ حَيْثُ أَنْتَ:]

فَأَنْتَ عَبْدٌ وَأَنْتَ رَبٌّ لِمَنْ لَهُ فِيهِ أَنْتَ عَبْدٌ
وَأَنْتَ رَبٌّ وَأَنْتَ عَبْدٌ لِمَنْ لَهُ فِي الْخَطَابِ عَنْدُ
فَكُلُّ عَقْدٍ عَلَيْهِ شَخْصٌ تُحِلُّهُ مِنْ سِوَاهُ عَقْدٌ

ثم قال: (وليست جنتي سواك) أي: سوى عينك الثابتة، وذلك لأن الدخول في بطون الذات إنما يمكن بالدخول في الأعيان الثابتة التي نشأت من الباطن، ولا تقبل الظهور أصلاً، (فأنت تسترني بذاتك) عند كمال ظهوري بصورتي الكاملة المؤثرة فيك، وإلا فالوجود نور من شأنه الظهور بنفسه، والإظهار لغيره، ولا يستر إلا بساتر، وليس ثم إلا الوجود والأعيان، وإذا كان ظهوري وبطوني مجتمعين فيك؛ (فلا أعرف) من حيث الجمع بينهما (إلا بك كما أنك لا تكون) موجوداً (إلا بي) في مقام البقاء، وكذا فيما قبل ذلك؛ لكن كنت تتوهم في مقام الفرق الأول أن لك وجوداً مستقلاً، وإذا كنت جامعة لظهور ظهوري وظهور بطوني؛ (فمن عرفك) بما تجلى فيك من الجمع بينهما، (عرفني) لدلالة الصورة الكاملة المؤثرة على ذي الصورة دلالة وإية؛ ولكن (أنا لا أعرف) بطريق النظر من حيث الجمع بينهما؛ بل هو موجب للحيرة، (فأنت لا تعرف) أيضاً بطريق النظر إذ معرفتي لازمة لمعرفةك بمقتضى قوله العلية: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»⁽¹⁾.

وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم؛ ولكن إذا أمرت بدخول جنته بعد حصول المعرفة بظهور صورته الكاملة المؤثرة فيك؛ دل ذلك على إمكان الاطلاع على باطنه بظهوره في تعينك، (فإذا دخلت جنته)، وهي عينك الثابتة (دخلت نفسك)؛ فعرفت ظهور بطونه فيك بطريق الذوق؛ (فتعرف نفسك) الآن (معرفة أخرى)، وهي أنها صورة

(1) سبق تحريجه.

كاملة لظاهر الحق وباطنه (غير المعرفة التي عرفتها حين عرفت ربك بمعرفتك إياها)، وهي أنها أثر لا بد له من مؤثر (فتكون صاحب معرفتين) في شأن الحق والنفس (معرفة به من حيث أنت) دال عليه دلالة الأثر على المؤثر، وهي السابقة (ومعرفة به) مستلزمة معرفة (بك من حيث هو) دال عليك دلالة المؤثر، وهي المسبوقة على ما تقرر في الفص الإبراهيمي، وإذا حصلت لك المعرفتان من حيث دلاتك عليه ودلالته عليك؛ (فأنت) باعتبار المعرفة الأولى (عبد): أولاً: من حيث إنك أثر، وثانياً: (أنت رب) أي: صورته لأن الدال يجب أن يكون على صورة المدلول؛ ولكن ربوبية غير مطلقة، بحيث تتصرف هذه الصور في الكل بل (لمن له فيه، أنت عبد): أي للعين الثابتة المخصوصة بك التي أنت فيها من حيث كونك أثراً فيه عبد، (فأنت رب) لها تتصرف فيها تصرف صورة الشمس في المرآة التي لم يتم جلاؤها بتنوير ظاهر سطحها، فلا تنطبع فيه صورتها بحيث تؤثر في تنوير الجدار المقابل لها، وأنت باعتبار المعرفة الثانية رب:

أولاً: لأنه إنما استدل به عليك من حيث إنك صورته، وتفاعل فعله كصورة الشمس في المرآة المحلولة على التمام تؤثر في الجدار المقابل لها.

وثانياً: (أنت عبد) لأنك وإن كنت صورته؛ فلا تقوم مقامه من كل وجه، فلا بد فيك من جهة تجعلك أثراً له؛ لكن هذا لا يمنع من كمال الصورة وتأثيرها؛ بل يصير بحيث لا يحجبه الحق عن الخلق، ولا الخلق عن الحق، وجهة الخلقية الانفعالات، وجهة الحقية الأفعال، وهذه المعرفة نسبة معرفة الميثاق الدال فيه الربوبية على العبودية، حيث قيل فيه: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾ [الأعراف: 172] فلذلك كان عبداً (لمن له في الخطاب) أي خطاب ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ (عهد) هو عهد ﴿بَلَىٰ﴾، وهذه المعرفة لا تحصل إلا بالرجوع إلى صفاء الفطرة، وإذا كانت المعرفتان مرتبطين بالنفس كان اعتقاد كل شخص بحسب ما عرف من نفسه.

(فكل عقد) أي: اعتقاد (عليه شخص) من هؤلاء الكُمَّل الذين ظهر فيهم الرب المأخوذ من الكل المتعين منه بحسب ما يناسبهم (يُحِلُّهُ مِنْ) بالكسر (سواه عقد) فاعل يحل لاختلاف وجوه المناسبات، ويروى بالفتح على معنى يحله شخص سواه، له عقد فيحتاج إلى حذف الضمير المجرور، وهو ضعيف، ولا يعم لفظاً ومعنى.

[فَرَضِيَ اللَّهُ عَنْ عَيْبِهِ، فَهَم مَرْضِيُونَ، وَرَضُوا عَنْهُ؛ فَهُوَ مَرْضِيٌّ، تَقَابَلَتِ الْحَضْرَتَانِ تَقَابُلَ الْأَمْثَالِ، وَالْأَمْثَالُ أَضْدَادٌ؛ لِأَنَّ الْمَثَلَيْنِ لَا يَجْتَمِعَانِ إِذْ لَا يَتَمَيَّزَانِ، وَمَا تَمَّ إِلَّا مُتَمَيِّزٌ، فَمَا تَمَّ مِثْلٌ فَمَا فِي الْوُجُودِ مِثْلٌ، فَمَا فِي الْوُجُودِ صِدٌّ، فَإِنَّ الْوُجُودَ حَقِيقَةً وَاحِدَةً وَالشَّيْءَ لَا يُضَادُّ نَفْسَهُ.

فَلَمْ يَبْقَ إِلَّا الْحَقُّ لَمْ يَبْقَ كَائِنٌ فَلَا تَمَّ مَوْصُولٌ وَمَا تَمَّ بَائِنٌ
بِذَا جَاءَ بُرْهَانُ الْعَيَانِ فَمَا أَرَى بِعَيْنِي إِلَّا عَيْنَهُ إِذْ أَعْيَانُ

﴿ذَلِكَ لِمَنْ حَشِيَ رَبَّهُ﴾ [البينة: 8] أَنْ يَكُونَ هُوَ لِعَلْمِهِ بِالتَّمْيِيزِ، ذُلْنَا عَلَى ذَلِكَ

جَهْلُ أَعْيَانٍ فِي الْوُجُودِ بِمَا أَتَى بِهِ عَالِمٌ، فَقَدْ وَقَعَ التَّمْيِيزُ بَيْنَ الْعَبِيدِ، فَقَدْ وَقَعَ التَّمْيِيزُ
بَيْنَ الْأَرْبَابِ، وَلَوْ لَمْ يَقَعْ التَّمْيِيزُ لَفَسَّرَ الْأَسْمُ الْوَاحِدُ الْإِلَهِي مِنْ جَمِيعِ وُجُوهِهِ بِمَا يُفَسَّرُ
بِهِ الْآخَرُ وَالْمُعْزَلُ لَا يُفَسَّرُ بِتَفْسِيرِ الْمَذَلِّ إِلَى مِثْلِ ذَلِكَ، لَكِنَّهُ هُوَ مِنْ وَجْهِ الْأَحَدِيَّةِ كَمَا
تَقُولُ فِي كُلِّ اسْمٍ إِنَّهُ ذَلِيلٌ عَلَى الذَّاتِ وَعَلَى حَقِيقَتِهِ مِنْ حَيْثُ هُوَ، فَالْمُسَمَّى وَاحِدٌ،
فَالْمُعْزَلُ هُوَ الْمَذَلُّ مِنْ حَيْثُ الْمُسَمَّى، وَالْمُعْزَلُ لَيْسَ الْمَذَلُّ مِنْ حَيْثُ نَفْسِهِ وَحَقِيقَتِهِ، فَإِنَّ
الْمَفْهُومَ يَخْتَلِفُ فِي الْفَهْمِ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا].

وإذا كان اعتقاد كل شخص من هؤلاء الكُمَّل باعتبار ما ظهر في نفسه من صورة
ظاهر الحق وباطنه، وهو كمال في الظهور (فرضي الله عن عبيده) الكُمَّل بالمعرفتين مع ما
ذكروهم أصحاب الاعتقادات الصائبة، وإن اختلفت باختلاف المناسبات؛ (فهم
مرضيون)، وإن قصرت اعتقاداتهم عن الإحاطة بكمالاته من جميع الوجوه، (ورضوا) أي
هؤلاء العبيد الكُمَّل (عنه) إذ صارت كمالاته كمالات لهم بانتقاشها بأنفسهم، (فهو
مرضي) عنه بما تفضل عليهم بهذا الظهور بظاهره وباطنه فيهم بعد كمال تصفيته بإيهم،
وتشبهوا بذلك بإساعيل عليه السلام بل برهم كيف ومنشؤه ظهور صورته فيهم، وظهور صورهم
فيه، وإذا كان رضا الرب عن النفس بظهور صورته فيها، ورضيت النفس عن الرب بظهور
صورتها فيه.

(فتقابلت الحضرتان) حضرة النفس وحضرة الرب (تقابل الأمثال)؛ لأن صورة
الشيء مثله وقد انعكست إليه بعدما انعكست عنه، وهي تفعل فعل الأصل (والأمثال
أضداد) أي كالأضداد، فلا يجتمعان لا في مرآة الحق ولا في مرآة العبد؛ (لأن المثليين لا
يجتمعان) في محل واحد كالضدين، (إذ لا يتميزان) في محل واحد (وما تم) أي في الظهور
(إلا) هو (متميز)، وإذا كان المثلان لا يتميزان؛ (فما تم) في الظهور (مثل)، وإذا لم يكن
في الظهور مثل والوجود منحصر في ظهور الرب في العبد وظهور العبد في الرب؛ (فما في
الوجود مثل)، وإذا امتنع اجتماعه مع المثل فمع الضد أولى، (فما في الوجود ضد) وكيف
يكون فيه ضد (فإن الوجود حقيقة واحدة والشيء لا يضاد نفسه).

وإنما الأمثال والأضداد في الماهيات التي لا تحقق لها؛ وإنما المتحقق فيها الوجود؛
(فلم يبق إلا الحق) الذي هو الوجود الحقيقي، (لم يبق كائن): أي حادث لا باعتبار
الماهية؛ لأنها معدومة في ذاتها وما بالذات لا يزول بالغير، ولا باعتبار صورة الوجود؛ لأن

الصورة المنطبعة في المرأة الموجودة معدومة؛ فكيف في المرأة المعدومة؟
 وإنما ترى فيها كما ترى الصورة في صورة المرأة المنطبعة في مرآة تقابلها (فما ثمَّ):
 أي في الكائنات (موصول) مع الوجود الحق، (ولا ثمَّ بائن)؛ لأن ذلك فرع تحقق
 المتواصلين والمتباينين (بذا) أي: بعدم بقاء ما سوى الحق، (جاء برهان العيان) أي:
 الكشف (فما أرى) في كل شيء (بمعني إلا عينه إذ أعانين) بنظر الكشف.

وهذا ما قاله الإمام الغزالي في الباب الثالث من كتاب التلاوة من «الإحياء»⁽¹⁾: «بل
 التوحيد الخالص ألا يرى العبد في كل شيء إلا الله»؛ وذلك لأن المرئي إما الوجود أو
 صورته في مرايا الأعيان وصور المرايا معدومة، سيما إذا كانت المرايا معدومة،
 ﴿ذَلِكَ﴾: أي القول ينفي ما سوى الحق لا باتحادهما، وإن رأهما غير متميزين في نظر
 الكشف ﴿لِمَنْ حَشِيَ رَبَّهُ﴾ [البينة: 8] [أن يكون هو] الرب، فينفي نفسه ويبقى الرب.

وفيه إيهام لطيف بأنه تفسير لقوله تعالى: ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ [التوبة:
 100] ﴿ذَلِكَ لِمَنْ حَشِيَ رَبَّهُ﴾ بل لا يبعد أن يقصد ذلك بطريق الإشارة (لعلمه
 بالتمييز) بينهما في الواقع، وإن لم يحصل في نظر الكشف كما لا يتميز الخمر عن الزجاج
 في نظر الحس مع علمنا بتمييزهما في الواقع، (دلنا على ذلك) التمييز بين الرب والعبد مع
 عدمه في نظر الكشف (جهل أعيان في الوجود) أي: الواقع (بما أنابه) أي بأمر علمه مختار
 (عالم) بذلك الأمر، وهذا العالم من الأعيان.

ولا شك أن الموجود واحد بالحقيقة، فلو اتحدت به الأعيان لكان فعل الواحد فعل
 الآخر، ولكان علم الواحد علم الآخر، وليس كذلك، مع أن الكل فعل الوجود الواحد
 وداخل تحت علمه، (فقد وقع التمييز بين العبيد) إذ لم يظهر في البعض عن الوجود من
 الأفعال والعلوم ما ظهر في الآخر، وذلك باختلاف التجلي؛ (فقد وقع التمييز بين
 الأرباب) التي هي صور الوجود الواحد بحسب انتسابه إلى الأعيان المختلفة بذواتها،
 فاختلفت تجلياته وصوره فيها اختلاف نور الشمس وراء الزجاجات المختلفة الألوان،
 فاختلفت الأسماء الإلهية التي هي أرباب هذه الصور، (ولو لم يقع التمييز) بين الأرباب التي
 هي الصور الوجودية لم يقع بين أربابها التي هي الأسماء الإلهية، لكنه باطل إذ لو لم يقع
 التمييز بينهما (لفسر الاسم الواحد الإلهي من جميع وجوهه)، وهي وجه الذات ووجه
 المباينة مع سائر الأسماء، ووجه المشاركة باعتبار آخر وراء اعتبار أحدية الذات كاشتراك
 المنعم والمعز والهادي والنافع) (بما يفسر به الآخر) ليس كذلك، إذ (المعز) من أسماء الله

(لا يفسر بتفسير المذلل) منها.

وانظر (إلى مثل ذلك) في الأسماء، فإنه كالهادي والمضل وكالمنعم والمنتقم، وكالضار والنافع، وكالجليل والجميل، وكالحبي والمميت، وكالقابض والباسط، وكالخافض والرافع، وكالقهار والغفار، وكالحليم وسريع العقاب؛ فإنه أي: المعز هو المذل (من وجه الأحدية) أي: أحدية الذات المسماة مهما، وهذا الاتحاد بين الأسماء القديمة المعنوية مع التمييز بينهما بحسب التجلي، كالاتحاد والتمييز بين ألفاظها باعتبار دلالتها على الذات الواحدة، وعلى معانيها المخصوصة.

(كما تقول في كل اسم) من الأسماء اللفظية بحسب مفهومه اللغوي (دليل على الذات)، فقد اتحدت الأسماء في هذه الدلالة، وتقول أيضاً في كل اسم: إنه دليل (على حقيقته) أي: معناه المختص به (من حيث هو) اسم خاص يقتضي مفهوماً خاصاً وراء مفهوم الذات، وإلا كان من الأسماء المرادفة، وهو خلاف الأصل ولها الفائدة، فلا ينبغي أن يوجد في أسماء الله تعالى؛ (فالمسمى) أي: مسمى المعز والمذل، وهو الذات سواء اعتبر من الأسماء القديمة المعنوية أو الألفاظ (واحد)، وإن اختلفت المعاني فيها باعتبار انتسابها إلى الأعيان.

(فالمعز هو المذل من حيث المسمى) أي: الذات من حيث هي ذات لا من حيث ما فيها من المعاني المختلفة، (والمعز ليس المذل من حيث نفسه) أي: معناه الذي هو الذات مع المعنى المخصوص فيه، فإن المجموع من الذات مع معنى غير المجموع من الذات مع معنى آخر، كما أن المجموع من زيد وعمرو غير المجموع من زيد وبكر، (وحقيقته) أي: معناه للمخصوص به؛ (فإن المفهوم مختلف في كل واحد منهما) أي: من المعز والمذل سواء اعتبر المعنى الخاص أو المجموع من المشترك والخاص.

فَلَا تَنْظُرْ إِلَى الْحَقِّ وَتَعْرِيهَ عَنِ الْخَلْقِ

وَلَا تَنْظُرْ إِلَى الْخَلْقِ وَتَكْسُوهُ سِوَى الْحَقِّ

وَنَزَهَهُ وَشَبَّهَهُ

وَكُنْ فِي الْجَمْعِ إِنْ شِئْتَ

تَحُزْ بِالْكُلِّ إِنْ كُـلُّ

فَلَا تُفْنِي وَلَا تَبْقَى

وَلَا يُلْقَى عَلَيْكَ الْوَحْيُ

الثناء بصدق الوعد لا بصدق الوعيد، والحضرة الإلهية تطلبُ الثناء المحمود

بِالذَّاتِ فَيُثْبِتِي عَلَيْهَا بِصِدْقِ الْوَعْدِ لَا بِصِدْقِ الْوَعِيدِ، بَلْ بِالتَّجَاوُزِ؛ ﴿فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخَلِّفًا وَعْدِهِ، رُسُلَهُ﴾ [إبراهيم: 47]، وَلَمْ يَقُلْ وَوَعِيدُهُ، بَلْ قَالَ: ﴿وَتَتَجَاوَزُ عَن سَبِيلِهِمْ﴾ [الأحقاف: 16] مَعَ أَنَّهُ تَوَعَّدَ عَلَى ذَلِكَ.

وإذا كان الحق عين الخلق في نظر الكشف مع وجوب التمييز بينهما في نظر العقل والنظران صحيحان، (فلا تنظر إلى الحق) إذا رأته في الظاهر (وتعبريه عن الخلق)، وإن لم يمكنك التمييز بينهما في نظر الكشف، (ولا تنظر إلى الخلق وتكسوه سوى الحق)؛ لأن الخلق عارٍ عن التحقق بدونه، فإذا نظرت إليه من غير نظر إلى ما به تحققه فكأنك نظرت إلى عدمه الأصلي الذي يستحيل النظر إليه ونزه أي الحق عن كونه حالاً في الحوادث أو محلاً لها أو متحداً بها باعتبار التمييز وشبهه باعتبار رفع التمييز في نظر الكشف عند الظهور في المظاهر، (وقم في مقعد الصدق) أي: مقام الصديقين بالتنزيه في مقامه، والتشبيه في مقامه، (وكن في الجمع) هو التنزيه والتشبه، فتقول: إنه في حال التنزيه مشبه، وفي حال التشبيه منزه (إن شئت، وإن شئت في الفرق) بينهما، فتقول: إنه منزه من مستقر عزه، ومشبه باعتبار ظهوره في المظاهر.

(تحز بالكل) أي: بسبب حيازتك لكل من مقام الجمع بين التنزيه والتشبيه تارة، ومقام الفرق بينهما أخرى، إذ كل تبدي أي إن ظهر لك كل منهما، فلا يحجبك أحدهما عن الآخر، (قصب السبق) مفعول تحز أي مقام السابقين المقربين، وإذا لم يحجبك أحدهما عن الآخر (فلا تفني) باعتبار الفرق بين التشبيه والتنزيه؛ لأنه إنما يكون في التشبيه على ذلك التقدير عند ظهوره فيك، فلا بد من إثبات المظهر (ولا تبقى) باعتبار الجمع بينهما، إذ لا يخلو موجود من أحدهما، فإذا بقي بالحق لم يبق موجود سواه، (ولا تفني) أي لا تجعل الخلق فانياً في الحق باعتبار التمييز، (ولا تبقى) أي: لا تجعل الخلق باقياً باعتبار رفع التمييز في نظر الكشف.

ثم أشار إلى غاية شرف هذا المقام بقوله: (ولا يلقي عليك الوحي) أي: العلم الإلهامي من البريء عن توهم الغلط (في غير) أي غير هذا المقام؛ لأن الحجب إنما ترفع بتمامها في هذا المقام لا غير، (ولا تلقي) ⁽¹⁾ أنت هذه العلوم عن قلبك إلى قلب غيرك بلا واسطة اللسان في غير هذا المقام؛ لاختصاصه بكمال التأثير في الغير مع كمال الاتحاد؛ فافهم، فإنه مزلة للقدم.

(1) يعني: أيضاً على غير أي في صورة تغاير الحق سبحانه مطلقاً، وتغاير مطلقاً على ما عرفت. وانظر: [شرح الجامي ص 205].

ولما ناسب صدق الوعد العلو الذاتي في اقتضاء الثناء المحمود بالذات، وقد قرن في حق إسماعيل عليه السلام بكونه مرضياً، وهو من لوازم العلو الذاتي أورده عقيبه، فقال: (الثناء) أي: المحمود بالذات بقرينة فأبعده أطلق لعدم اعتداده بغيره لزواله بأدنى معارض، والزوال موجب للذم (بصدق الوعد)، أي: يتعلق بصدق الوعد، وهو التزام فعل الخير في المستقبل، وهو محمود بالذات (لا بصدق الوعيد) التزام فعل الشر في المستقبل، وليس بمحمود بالذات، بل بما يعارض له من المصلحة العامة، ولذلك قد يثني على التجاوز (والحضرة الإلهية) لعلوها الذاتي (تطلب الثناء المحمود بالذات) دائماً.

وأما الثناء المحمود بعارض فقد تطلبه وقد لا تطلبه، (فيثني عليها بصدق الوعد) بكل حال (لا بصدق الوعيد) بكل حال، (بل) قال: يحمد (بالتجاوز) يدل عليه قوله تعالى: ﴿فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِفاً وَعْدِهِ ۗ رُسُلُهُ﴾ [إبراهيم: 47] ولم يقل (ووعيده)، وإن كان الموضع موضع الوعيد؛ ولذلك قال عقيبه: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ﴾ [إبراهيم: 47] وكأنه تعالى حيث صدق الوعيد، فلقنه صدق الوعد كوعد الرسل إهلاك أعدائهم، وهكذا تصديقه وعيد أهل الكفر والمعاصي؛ لتضمن هذا الوعيد إصلاح العامة، ولا يتم ما لم يجزموا بإبقائها، وذلك تصديقه بإتيان مقتضاه.

(بل قال) في حق أهل الوعيد: ﴿وَتَجَاوَزَ عَنْ سَيِّئَاتِهِمْ﴾ [الأحقاف: 16] مع أنه توعد على ذلك، فقال: ﴿وَجَزَّوْا سَيِّئَةً سَيِّئَةٌ مِثْلَهَا﴾ [الشورى: 40]، وقال: ﴿وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا تَجْزِيْ إِلَّا مِثْلَهَا﴾ [الأنعام: 160]، ولو كان صدق الوعيد يثني عليه بالذات لكان ضده مذموماً، ولا يلزم بذلك الكذب في إخباره تعالى؛ لأنه مخصص بالدليل المنفصل، ولما كان الثناء في حق الحق بصدق الوعد بالذات، وبصدق الوعيد بالإمكان، بحيث لا يترجح أحد طرفيه إلا بمرجح عارض، ويزاول بمعارض، والكامل من تشبه بالحق في الكمالات الذاتية.

[فَأَثْنَى عَلَى إِسْمَاعِيلَ بِأَنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ، وَقَدْ زَالَ الْإِمْكَانُ فِي حَقِّ الْحَقِّ لِمَا فِيهِ مِنْ طَلَبِ الْمُرْجَحِ:

فَلَمْ يَبْقَ إِلَّا صَادِقُ الْوَعْدِ وَخَدَهُ	وَمَا لَوْعِيدِ الْحَقِّ عَيْنٌ تُعَايِنُ
وإن دَخَلُوا دَارَ الشَّقَاءِ؛ فَإِنَّهُمْ	عَلَى لَذَّةٍ فِيهَا نَعِيمٌ مُّبَايِنٌ
نَعِيمٌ جَنَّاتِ الْخُلْدِ، فَلَا أَمْرٌ وَاحِدٌ	وَبَيْنَهُمَا عِنْدَ التَّجَلِّي تَبَايُنٌ
يُسَمَّى عَذَابًا مِنْ عَذُوبَةِ طَعْمِهِ	وَذَاكَ لَهُ كَالْقَشْرِ وَالْقَشْرُ صَائِنٌ

(فَأَنَّى عَلَى إِسْمَاعِيلَ ﷺ ﴿إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ﴾ [مريم: 54])، ولم يثن عليه بأنه

كان صادق الوعيد، وإن كان قد يثني على الحق بأنه ﴿شَدِيدُ الْحَالِ﴾ [الرعد: 13] ﴿سَرِيعُ الْعِقَابِ﴾ و﴿إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ﴾ [إبراهيم: 47]؛ لأنه (قد زال الإمكان في حق الحق)، حيث عارض الوعيد وعد التجاوز في حق البعض، فلم يبق كلياً يفيد ظهوره في المظاهر الكاملة، وتمدح تلك المظاهر بذلك، وإنما زال (لما فيه) أي: في الإمكان (من طلب المرجح)، فإنه شأن الممكنات، والمرجح الخارجي لا يقاوم المعارض القوي، وهو وعد التجاوز المثني عليه بالذات.

(فلم يبق) في موضع عارض فيه الوعد الوعيد (إلا صادق الوعد وحده)، فلا بد من التجاوز في شأنهم، (وما لو عويد الحق) حيث لم يعارضه الوعد، ولم ينف عنه معارضته الوعد بالكلية كأهل الشرك حيث قال: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: 48] فإن الترجيح هناك لصدق الوعيد؛ لأن الشرك لما كان ظلماً عظيماً كان إهمال العقوبة عليه مخلاً بالحكمة ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ [المؤمنون: 115] كيف وفيه تسوية المحسن بالمسيء ﴿أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾ [ص: 28] إن دخلوا أي: أرباب الوعيد الذين لم ينف عنهم معارضة الوعد (دار الشقاء) لعارض يقتضي صدق الوعيد مدة، فلا بدعة من صدق الوعد أيضاً الوارد في عامة المؤمنين، وهو أنه يخرج من النار كل من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان، وقد قال تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: 7]، ولم يحبط عمله بالكفر، فلا بد أن يراه؛ (فإنهم على لذة) هي لذة الاستعداد لدخول الجنة بالطهارة عن الغواشي الظلمانية من المعاصي فيها، (نعيم) يباين نعيم جنات الخلد)، إذ نعيمهم كنعيم الدواء المر من حيث تضمنه تعقيب الراحة العظيمة، ونعيم جنات الخلد غير تلك الراحة.

(والأمر) أي: أمر الحق في شأن من يدخل الجنة بلا عذاب وبعده (واحد)، ولكن (بينهما عند التجلي تبين)، إذ يتجلى على الأول بالإنعام من أول الأمر، وعلى الثاني يتجلى أولاً بالانتقام، وإن كان المقصود منه تكميله بإزالة الغواشي الظلمانية عنه، وإذا كان عذابهم لأجل التكميل يسمى عذابهم (عذاباً من عذوبة طعمه) في الحقيقة، وإن كان مرأً في الحال كاللحاء المذكور، وهذا بطريق الإشارة من شبهة الاشتقاق.

ثم استشعر سؤالاً هو أنه أين تلك العذوبة في شأنهم؟ فقال: (وذاك) أي كونه في

صورة العذاب (له) أي لطعمه العذب في الحقيقة (كالقشر، والقشر صائن) عن الوصول إلى طعم اللب دون المرور عليه⁽¹⁾، فإذا مروا على قشره الذي هو العذاب وصلوا إلى لذة الصفاء عن العَواشي الظلمانية بعد دخول الجنة؛ فافهم، فإنه مزلة للقدم.

ولما كانت الحكمة العلية إنما تكمل، وتبقى بتدبير الروح مصالحها ومصالح القلب والنفس والبدن بمقتضى الشريعة والتصوف أي: الحقيقة والطريقة عقبها؛ فقال:

(1) ومن تطرق الآفات إليه.

الفصلُ اليعقوبي

فص حكمة رُوحية⁽¹⁾ في كلمة يعقوبية

أي: ما يتزين به ويكمل العلم اليقيني المتعلق بتدبير الروح، والمصالح الدنيوية والأخروية بمقتضى الشرع والتصوف، ظهر ذلك العلم بزيتته وكماله في الحقيقة الجامعة المنسوبة إلى يعقوب عليه السلام حيث قال لنبئه: ﴿وَوَصَّي بِهَا إِبْرَاهِيمَ بَيْنَهُ وَيَعْقُوبَ يَبْنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [البقرة: 132].

وقال: ﴿فَصَبَّرْ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ﴾ [يوسف: 18].

وقال: ﴿وَلَا تَأْتِسُوا مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَأْتِسُ مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾ [يوسف: 87].

وقال: ﴿إِنِّي لِأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْلَا أَنْ تُفَنِّدُونِ﴾ [يوسف: 94].

وقال لنبئه عليه السلام: ﴿لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ﴾ [يوسف: 67].

وقال تعالى في حقه: ﴿وَإِنَّهُ لَذُو عِلْمٍ لِمَا عَلَّمْنَاهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [يوسف: 68].

ولقد أبعده من روى بالفتح لقوله: ﴿وَلَا تَأْتِسُوا مِنْ رُوحِ اللَّهِ﴾، وإن كان الروح مرتباً على الرضا الذي يوجبه العلو، وحاصلاً لمستعمل الشريعة، والتصوف حالاً ومالاً.

[الدِّينُ دِينَان: دِينَ عِنْدَ اللَّهِ، وَعِنْدَ مَنْ عَرَفَهُ الْحَقُّ تَعَالَى، وَمَنْ عَرَفَهُ مِنْ عَرَفَهُ الْحَقُّ؛ وَدِينَ عِنْدَ الْخَلْقِ، وَقَدْ اعْتَبَرَهُ اللَّهُ فَالِدِينَ الَّذِي عِنْدَ اللَّهِ هُوَ الَّذِي اصْطَفَاهُ اللَّهُ، وَأَعْطَاهُ الرُّتْبَةَ الْعَلِيَّةَ عَلَى دِينِ الْخَلْقِ فَقَالَ تَعَالَى: ﴿وَوَصَّي بِهَا إِبْرَاهِيمَ بَيْنَهُ وَيَعْقُوبَ يَبْنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [البقرة: 132] أي: منقادون إليه، وجاءَ الدِّينُ بِالْأَلْفِ وَاللَّامِ لِلتَّعْرِيفِ وَالْعَهْدِ؛ فَهُوَ دِينٌ مَعْلُومٌ مَعْرُوفٌ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: 19]، وَهُوَ الْإِنْقِيَادُ، فَالِدِّينُ عِبَارَةٌ عَنِ انْقِيَادِكَ، وَالَّذِي مِنْ عِنْدِ اللَّهِ هُوَ الشَّرْعُ الَّذِي انْقَدْتَ أُنْتَ إِلَيْهِ].

(1) الظاهر أن «الروح» مفتوح الراء، وهو الراحة، وانظر: «نقد النصوص» (ص 111).

قال: (الدين) أي الذي يتعبد به الإنسان (دينان) شريعة بمنزلة المسائل المنصوصة، وتصوف بمنزلة المسائل الاجتهادية، إذ هو مستنبط عن معاني الأول مؤكد له ومشمول كل منهما على أصول وفروع، فأصول الشريعة مسائل الكلام، وفروعها الأحكام الفقهية، وأصول التصوف معرفة الحقائق، وفروعها معرفة الأحوال والمقامات والأخلاق.

والأول: (دين عند الله) ثبت بالكتاب، (وعند من عرفه الحق تعالى) من الأنبياء ثبت بالسنة، ومن عرفه الحق ثبت بالإجماع أو الاجتهاد.

والثاني: (دين عند الخلق) أخذوه من معاني الكتاب والسنة وأقوال الأئمة، وإشاراتها مع استعانة الرياضة والمجاهدة، (وقد اعتبره الله تعالى) بقوله: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت: 69]، وإنما اعتبره لكونه مؤكد للغرض من وضع الشرع.

ثم بين رتبة كل منهما بقوله: (فالدين الذي عند الله)، ولم يقل: (وعند من عرفه ومن عرف من عرفه) إشعاراً بأنهم مبينون لا يشرعون، وإنما الشارع هو الله تعالى (هو الذي اصطفاه الله)، حيث أنزله على الأنبياء وخصه بهم، (وأعطاه الرتبة العلية على دين الخلق) إذ جعله أصلاً لا يقبل بدونه دين الخلق، وجعله كاملاً مقبولاً بدونه، وإن كان فيه زيادة مراتب الكمال (فقال): ﴿وَوَصَّي بِهَا إِبْرَاهِيمَ بَيْنِي وَبَيْنِهِ وَيَعْقُوبَ بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [البقرة: 132] فلو كان دين الخلق أكمل منه، لكان أولى بالتوصية من هؤلاء الكُمَّل، وقد بالغوا فيه من تضييعه عند من رؤية المراتب الزائدة في دين الخلق، وقد رأوا كثيراً من الناس انسلخوا منه بالكلية عند رؤية تلك المراتب، فحسروها جميعاً، والعياذ بالله من ذلك.

ثم فسره بقوله: أي: متقادون إليه يعني بالقلب واللسان والأركان، لثلاثتهم اختصاصه بالأول وحده أو مع الثاني كما يقوله البعض، وهو لا يكفي في حق أهل الكمال، ثم فسر الدين به وإن كان مفسراً بالشرع فيما تقدم وبالجزاء والعادة فيما يأتي؛ فقال (وجاء الدين) في قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ﴾ [البقرة: 32] (بالألف واللام بالتعريف)، فإن حمل على تعريف الجنس أو الاستغراق كان أمراً بالإتيان بدين من الأديان أو بجمعها، وهو باطل بالضرورة، فهو تعريف (العهد فهو) أي: المعهود (دين معلوم) للمخاطبين؛ لأنه (معروف) فيما بين الأنبياء، (وهو) الذي دل عليه (قوله تعالى): ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: 19]؛ لأنه الذي أمر به جميع الأنبياء، فلو كان عنده آخر لأمر به بعض الأنبياء، فالدين الإسلام، (هو الانقياد)، والانقياد فعل العبد، (فالدين عبارة عن انقيادك)، ولا يتناقض هذا ما تقدم من قوله: دين عند الله، ويجب تفسيره بالشرع الذي

هو قديم، ولا مجال لفعل العبد فيه، إذ ذلك مجاز؛ وذلك لأن (الذي من عند الله هو الشرع انقذت إليه)، فسمى الشرع بالدين مجاز؛ لأنه منقاد إليه فكأنه عين انقيادك.

[فَالدِّينُ هُوَ الْإِنْقِيَادُ، وَالنَّامُوسُ هُوَ الشَّرْعُ الَّذِي شَرَعَهُ اللَّهُ، فَمَنْ اتَّصَفَ بِالْإِنْقِيَادِ لِمَا شَرَعَهُ؛ اللَّهُ لَهُ فَذَلِكَ الَّذِي قَامَ بِالدِّينِ وَأَقَامَهُ أَي أَنْشَأَهُ كَمَا يُقِيمُ الصَّلَاةَ. فَالْعَبْدُ هُوَ الْمُنْشِئُ لِلدِّينِ، وَالْحَقُّ هُوَ الْوَاضِعُ لِلْأَحْكَامِ؛ فَالْإِنْقِيَادُ عَيْنُ فِعْلِكَ، فَالِدِّينُ مِنْ فِعْلِكَ فَمَا سَعَدْتَ إِلَّا بِمَا كَانَ مِنْكَ].

(فالدِّين) من حيث سمي به الشرع أيضاً (هو الانقياد) الذي هو حقيقة، أي: لو خط به هذا المعنى (والناموس) أي: الحكم الإلهي الواصل من سر الغيب إلى جملة أسرارهِ من قلوب الأنبياء (هو الشرع الذي شرعه الله) أي: هو الاسم الحقيقي للشرع من حيث نسبته إلى الله، وإنما يسمى بالدين من حيث نسبته إلى العبد المنقاد إليه، واستدل عليه بأنه يقال: إنه يقيم الدين، فلو كان اسم الشرع حقيقة لم يصح ذلك.

فقال: (فمن اتصف بالانقياد لما شرعه الله فذلك الذي قام بالدين) لا بمعنى أنه قائم به قيام العرض، ولكن الباء للتعدية ومعناه (أقامه)، وليس معنى إقامة الدين مثل إقامة الشرع، أي: العمل به، بل معناه (أي: أنشأه)؛ فإنه المعنى الحقيقي للإقامة (كما يقيم الصلاة) التي يقال عليها الدين أيضاً، (فالعبد هو المنشئ للدين فكيف يكون حقيقة في الشرع، وليس قادراً على إنشائه إذ الحق هو الواضع للأحكام)، وإن كانت قد تنسب إلى العبد باعتبار انقياده إليها، (فالانقياد) الذي سمي الشرع بسببه دين (عين فعلك، فالدِّين) وإن أطلق على تلك الأحكام مجازاً (من فعلك) أي: لوحظ في إطلاقه على الشرع المعنى الذي هو فعلك، فالدِّين منك حقيقة باعتبار معناه الحقيقي، ومجازاً باعتبار معناه المجازي، وبه الكمال والسعادة للعبد، (فما سعدت إلا بما كان منك) من الانقياد، وإنما وضعه الله من حيث ما وضعه، إذ لا يفيدك وضعه للأحكام شيئاً من السعادة ما لم تنقد إليها، فإذا كانت سعادتك التي هي كمالك من أفعالك أشبهت الإله من حيث إن ظهور كماله بأفعاله.

[فَكَمَا أَثَبَّتَ السَّعَادَةَ لَكَ مَا كَانَ فِعْلَكَ كَذَلِكَ مَا أَثَبَّتَ الْأَسْمَاءَ الْإِلَهِيَّةَ إِلَّا أَفْعَالُهُ، وَهِيَ أَتَتْ وَهِيَ الْمُحَدَّثَاتُ، فَبِأَثَارِهِ سُمِّيَ إلهًا وَبِأَثَارِكَ سُمِّيَتْ سَعِيدًا، فَأَنْزَلْتَ الْحَقُّ تَعَالَى: مَنْزِلَتَهُ إِذَا أَقَمْتَ الدِّينَ وَانْقَدْتَ إِلَى مَا شَرَعَهُ لَكَ، وَسَابَسْتُ فِي ذَلِكَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَقَعُ بِهِ الْفَائِدَةُ بَعْدَ أَنْ يُبَيِّنَ الدِّينَ الَّذِي عِنْدَ الْخَلْقِ الَّذِي اعْتَبَرَهُ اللَّهُ، فَالِدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ وَكُلُّهُ مِنْكَ لَا مِنْهُ إِلَّا بِحُكْمِ الْأَصَالَةِ].

(فكما أثبت السعادة لك ما كان فعلك) من الانقياد لأحكام الشرع (كذلك ما

أثبت الأسماء الإلهية⁽¹⁾ من حيث تمييز بعضها عن بعض بعد كونها عين الذات (إلا أفعالها)، إذ بها ظهور صورها وآثارها التي بها تمييزها، (وهي أي أفعالها (أنت)، فينبغي أن تكون مثبت أسماءه أيضاً، ولكن أنت وسائر الأفعال (هي المحدثات)، فلا تكون مثبتة للأسماء الإلهية القديمة من حيث عين الذات، وإنما تثبت تمييز بعضها عن بعض وكانت متميزة بالقوة، ولكن ألوهيته باعتبار هذا التمييز لها بآثارها، (فبآثاره سمي إلهاً) بالفعل، وإن كانت له ألوهية من قبل بالقوة، إذ هي نسبة بين الذات والمحدثات، فلا تتحقق بدون المنتسبين، (وبآثارك سميت سعيداً) فوقع الاشتراك بين الرب والعبد في تحصيل اسم الكمال بواسطة الآثار الحميدة، (فأنزلك الله منزله) بجعلك خليفته على خلقه لمناسبتك إياه وإياهم، (إذا أقمتم الدين وانقذت) بهذه الإقامة (إلى ما شرعه لك)؛ إذ لا يتم مناسبة العبد للحق مع مخالفته للشرائع.

(وسأبسط في ذلك) أي: بحسب الانقياد، وإفادته السعادة (ما تقع به الفائدة) الثامة، وذلك عند قوله: لكن الأمر يقتضي الانقياد (بعد أن تبين الدين الذي عند الخلق)، لا كل دين اعتبروه بل (الذي يعتبره الله)؛ لكونه مؤكد الشرع مأخوذاً من معانيه وإشارته، وإذا كان هذا الدين مما اعتبره الله، والأول قد اصطفاه، (فالدين كله لله) من حيث إنه وازع للأحكام، وإن كان لم يصرح ببعضها، (وكله) من حيث المعنى الحقيقي، وهو الانقياد (منك لا منه)، إذ لا يسمى منقاداً (إلا بحكم الأصالة)، وهو كونه خالفاً للانقياد، وازعاً لما ينقاد إليه من الأحكام الشرعية التي هي مأخذ أحكام دين الخلق.

[قَالَ تَعَالَى: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا﴾ [الحديد: 27]، وَهِيَ النَّوَامِيسُ الْحِكْمِيَّةُ الَّتِي لَمْ يَجِيءِ الرَّسُولُ الْمَعْلُومُ بِهَا فِي الْعَامَّةِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ بِالطَّرِيقَةِ الْخَاصَّةِ الْمَعْلُومَةِ فِي الْعُرْفِ؛ فَلَمَّا وَافَقَتِ الْحِكْمَةُ وَالْمَصْلِحَةُ الظَّاهِرَةُ فِيهَا الْحُكْمَ الْإِلَهِيَّ فِي الْمَقْصُودِ بِالْوَضْعِ الْمَشْرُوعِ الْإِلَهِيِّ، اِعْتَبَرَهَا اللَّهُ اِعْتِبَارًا مَا شَرَعَهُ مِنْ عِنْدِهِ تَعَالَى: «وَمَا كَتَبَهَا اللَّهُ عَلَيْهِمْ»].

ثم أشار إلى بيان ذلك الدين الذي عند الخلق واعتباره عند الله، وإنما ليست من البدع المستقبحة التي تنافي السنة بقوله: (قال الله تعالى): ﴿وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ﴾ [الحديد: 27] يعني عيسى ﷺ ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا﴾ أي: زادوها على ما جاء به عيسى ﷺ بالتصريح، لكن أخذوها من إشارات ذلك، (وهي النواميس) أي: الأحكام الحقة (الحكمية)، أي المنسوبة إلى التصوف الذي هو حكمة أهل الكشف من المسلمين، وهي المشار إليها بقوله تعالى: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ

حَيْرًا كَثِيرًا» [البقرة: 269] (التي لم يجرى الرسول المعلوم) لغير ربه عن رسول الإخذ في الباطن (بها في) حق (العامة بالطريقة الخاصة المعلومه) أي: طريقة الاستدلال في العرف أي: عرف الفقهاء، وإن جاء بها في حق الخاصة بلسان الخاصة بطريق الكشف والذوق. وذلك لكونها شاقه على العامة وراحة للخاصة.

(فلما وافقت الحكمة) وليس المراد بها الفلسفة بل (المصلحة الظاهرة فيها)، أي في تلك النواميس لأهل القلوب (الحكم الإلهي) الذي ورد به الشرع (في المقصود بالوضع المشروع الإلهي)؛ لكون معانيها مستنبطة من معاني المشروع، (اعتبرها الله اعتبار م شرعه من عنده)، فقال: ﴿فَقَاتِنَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنهُمْ أَجْرَهُمْ﴾ [الحديد: 27]، ولكن مع هذا (ما كتبها الله عليهم) لجرى سنته ألا يكتب على المكلفين إلا ما يطيقه الكل، ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِن حَرَجٍ﴾ [الحج: 78]؛ فدل هذا على أنها مع عدم كتابتها عليهم لم يجعلوها من البدع المستقبحة لعدم منافاتها للشرع.

[وَلَمَّا فَتَحَ اللَّهُ تَعَالَى بَيْنَهُ وَبَيْنَ قُلُوبِهِمْ بَابَ الْعِنَايَةِ وَالرَّحْمَةِ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ جَعَلَ فِي قُلُوبِهِمْ تَعْظِيمَ مَا شَرَعُوهُ يَطْلُبُونَ بِذَلِكَ رِضْوَانَ اللَّهِ عَلَى غَيْرِ الطَّرِيقَةِ النَّبَوِيَّةِ الْمَعْرُوفَةِ بِالتَّعْرِيفِ الْإِلَهِيِّ؛ فَقَالَ: ﴿فَمَا رَعَوْهَا﴾ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ شَرَعَوْهَا وَشَرَعَتْ لَهُمْ ﴿حَقَّ رِعَايَتِهَا﴾ ﴿إِلَّا أَتَبَعَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ﴾ [الحديد: 27]، وَلِذَلِكَ اعْتَقَدُوا ﴿فَقَاتِنَا الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ بِهَا ﴿مِنهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ﴾ أَي مِنْ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ شَرَعَ فِيهِمْ هَذِهِ الْعِبَادَةُ ﴿فَسِيقُونَ﴾ [الحديد: 27]، أَي: حَارِجُونَ عَنِ الْإِثْقَادِ إِلَيْهَا وَالْقِيَامِ بِحَقِّهَا، وَمَنْ لَمْ يَنْقَدِ إِلَيْهَا لَمْ يَنْقَدِ إِلَيْهِ مُشْرَعُهُ بِمَا يُرْضِيهِ، لَكِنَّ الْأَمْرَ يَقْتَضِي الْإِثْقَادَ، وَبَيَانُهُ أَنَّ الْمُكَلَّفَ إِمَّا مُتَّفَادًا بِالمُؤَافَقَةِ وَإِمَّا مُخَالَفًا؛ فَالمُؤَافِقُ المُطِيعُ لَا كَلَامَ فِيهِ لِبَيَانِهِ؛ وَإِمَّا المُخَالَفُ؛ فَإِنَّهُ يَطْلُبُ بِخِلَافِهِ الحَاكِمَ عَلَيْهِ مِنَ اللَّهِ أَحَدَ أَمْرَيْنِ إِمَّا التَّجَاوُزَ وَالعَفْوُ، وَإِمَّا الأَخْذَ عَلَى ذَلِكَ، وَلَا بُدَّ مِنْ أَحَدِهِمَا لِأَنَّ الْأَمْرَ حَقٌّ فِي نَفْسِهِ، فَعَلَى كُلِّ حَالٍ قَدْ صَحَّ انْقِيَادُ الحَقِّ إِلَى عِبْدِهِ لِأَفْعَالِهِ وَمَا هُوَ عَلَيْهِ مِنَ الحَالِ، فَالحَالُ هُوَ المُؤَثِّرُ].

ثم أشار إلى أنها مع عدم كتابتها عليهم عظموها من حيث ما فيها من العزائم التي يقصدها الرجال، وما ينكشف به أسرار المكتوب عليهم وبواطنه، فقال: (ولما فتح الله بينه) أي بين جنباه الرفيع (وبين قلوبهم باب العناية والرحمة) كما قال: ﴿وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً﴾ [الحديد: 27] ﴿مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ﴾ [النحل: 26]، لا لكونه بطريق الجذب الإلهي الذي جذبه منه توازي عمل الثقيلين، (جعل في قلوبهم تعظيم ما

شرعوه)، لا لكونه مما شرعوه بل لكونهم (يطلبون بذلك رضوان الله)، إذ لم يتدعوه عن هوى أنفسهم (بل لكونه على غير الطريقة النبوية المعروفة بالتعريف الإلهي).

(وقال:) هذا الطريق أيضًا حاصل بتعريفه تعالى إذ قال: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [العنكبوت: 69]، ولكن التعريف في الطريقة النبوية مصرح به، وهنا غير مصرح به، لكنهما في إفادة الرضوان الإلهي، سواء إذا تأكد كل منهما بالآخر في بعض النسخ على غير الطريقة النبوية، ومعناه يطلبون بذلك رضوان الله، وإن كان على غير الطريقة النبوية لكونها أيضًا معرفة بالتعريف الإلهي موافقة لتلك الطريقة مؤكدة لها، وإذا وقع في قلوبهم تعظيم ما شرعوه لطلب رضوان الله تعالى (فما رعوها)⁽¹⁾، وفسر الفاعل بقوله: (هؤلاء الذين شرعوها)؛ لئلا يتوهم أن المراد متأخر، وهم كما ذهب إليه البعض وفيه فك النظم.

وقال: (وشرعت لهم) إشعارًا بأن هذا الدين إنما لم يشرع أولاً لما فيها من المشقة على العامة، فلما تحملها بعضهم شرعت لهم أيضًا بعد ما شرعوها (حق رعايتها) مع ما فيها من المشقة العظيمة (إلا ابتغاء رضوان الله)، لم يجعل الشيخ رحمه الله هذا استثناء عن قوله: «كتبناها عليهم»؛ لأنها ما كتبت عليهم أصلاً، ولا يصح نزع اللام عن الابتغاء على ذلك التقدير؛ لأنه ليس فعلاً لفاعل الفعل، أعني الكتابة، بل جعله مقدماً على قوله: ﴿فَمَا رَعَوْهَا﴾ [الحديد: 27] نبأ على أن الفاء لا تمنع من تقديم المستثنى عن معمول مدخولها؛ لأنه ليس معمولاً له، بل لحرف الاستثناء على ما هو مذهب البعض.

ثم قال: (ولذلك) أي: كما رعوها عملاً (اعتقدوا) كماها في إفادة الرضوان، والتقرب إلى الله، بل ربما يقع في قلوب البعض أن الشريعة العامة إنما تفيده النجاة والفوز بجنة المآكل والمشارب والمناكح وليس كذلك، بل المفيد للقرب هو الشرع عند استنارة القلوب بما يكتسب من المعاملة والمكاشفة، فجازاهم الله على تلك الرعاية وعلى ذلك الاعتقاد، فقال: ﴿فَقَاتِلْنَا الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ يعني بها (منهم أجرهم) وهو الرضوان الذي طلبوه عليهما، وفيه إشارة إلى أن الأجر الكامل على الاعتقاد وحده، لكن بشرط تأكده بالعمل والرعاية، وإلى أن من آمن بطريق الصوفية نال نصيباً من الأجر.

ثم قال: ﴿وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ﴾ ولما توهم أن الضمير يعود إلى المبتغين رضوان الله، ولا يتصور كونهم فاسقين، فسره بقوله: (أي من هؤلاء الذين شرع فيهم هذه العبادة ﴿فَيَسْقُون﴾)، ولما لم يتصور كونهم فاسقين مع رعايتهم الشرع الظاهر فسره بقوله: (أي:

(1) أي: الرهبانية المبتدعة.

خارجون عن الانقياد إليها والقيام بحقها)، فأشبهوا من فسق بالخروج عن الأحكام الشرعية، بل قد يصرون منهم، كما ترى كثيراً من متصوفة الزمان خارجين عن الطريقتين خسروا الدنيا والآخرة ﴿ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُمِينُ﴾ [الحج: 11].

ثم بيّن ما يوجبه هذا الفسق فقال: (ومن لم ينقد إليها لم ينقد إليه مشرعه بما يرضيه)، بل يقع في خطر الهلاك الأبدي، كما قلنا في حق متصوفة الزمان، ولذلك نهى ﷺ أمته عن الرهبانية لثلاث يخرجوا منها بعد الأخذ فيها، لا لكونها مذمومة في نفسها؛ فإنها عمودة، إذ قال تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِيَسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ * وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ ﴿[المائدة: 82، 83]، وقد قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت: 69].

ثم أشار إلى أنه إذا لم ينقد بما يرضيه فلا بدّ وأن ينقاد بما لا يرضيه، أو بالتجاوز وليس من الكمال، فقال: (ولكن الأمر) أي: الشأن الإلهي (يقضي الانقياد) أي: انقياد المشرع الحق للعبد، سواء انقاد العبد لما شرعه أم لا.

(وبيانه) أي: بيان انقياد المشرع في الحالين (أن المكلف) الذي يشرع له (إما منقاد بالموافقة) بامتنال ما أمر، والانتهاه عما نهى (أو مخالف فالموافق المطيع لا كلام فيه) أي: في أن الحق منقاد له لبيان قوله ﷺ حكاية عن الله تعالى: «من تقرب إلي شبراً تقربت إليه ذراعاً، ومن تقرب إلي ذراعاً تقربت إليه باعاً»⁽¹⁾.

(وأما المخالف؛ فإنه) ينقاد له المشرع الحق أيضاً؛ لأنه (يطلب بخلافه) الاسم (الحاكم عليه من الله أحد الأمرين، إما التجاوز والعفو، وإما الأخذ على ذلك، ولا بدّ) من وقوع انقياد المشرع الحق لهذا الطلب؛ لأنه لا بدّ (من) وقوع (أحدهما) أي: أحد الأمرين أي التجاوز والأخذ؛ (لأن الأمر) أي: أمر التكليف (حق في نفسه)، فمخالفته جريمة، فلا بدّ من ترتب أحد الأمرين عليها، (فعلى كل حال) من موافقة المكلف ومخالفته (قد صح انقياد الحق إلى عبده لأفعاله) الظاهرة بإعطاء ما يطلبه عليها، (وما هو عليه من الحال) المقتضي لإرضائه أو التجاوز عنه أو أخذه، وإذا كان لا بدّ من انقياد الحق لحال العبد في الموافقة والمخالفة، (فالحال هو المؤثر) في انقياد الحق بأحد الوجوه الثلاثة، كما أنه مؤثر في أفعاله التي من جملتها الدين.

(1) رواه البخاري (2694/6)، ومسلم (2102/4)، وأحمد في «المسند» (203/24).

[فَمِنْ هُنَا كَانَ الدِّينُ جَزَاءَ أَيِّ مُعَاوَضَةٍ بِمَا يَسْرُ وَبِمَا لَا يَسْرُ، فَبِمَا يَسْرُ ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ [المائدة: 119] هَذَا جَزَاءُ بِمَا يَسْرُ ﴿وَمَنْ يَظْلِمِ مِنْكُمْ نُدِقُهُ عَذَابًا كَبِيرًا﴾ [الفرقان: 19] هَذَا جَزَاءُ بِمَا لَا يَسْرُ ﴿وَتَتَجَاوَزُ عَنْ سَيِّئَاتِهِمُ﴾ [الأحقاف: 16] هَذَا جَزَاءٌ، فَصَحَّ أَنَّ الدِّينَ هُوَ الْجَزَاءُ].

(فمن هنا) أي: تأثير حال العبد في انقياد الحق، وأفعال العبد التي من جملتها انقياده، وترك انقياده، (كان الدين) الذي به انقياد العبد وترك انقياده، وانقياد الحق بأحد الوجوه (جزاء) أي: موجب جزاء، كأنه نفسه حتى فسر به قوله تعالى: ﴿مَلِكٌ يَوْمَ الدِّينِ﴾ [بالفاتحة: 4] أي يوم الجزاء، وفسر الجزاء بقوله: (أي: معاوضة) لئلا يتوهم أنه ابتداء من الله تعالى من غير تأثير الأعمال فيها، بل هي علامات كما ذهب إليه بعض المتكلمين.

ثم أشار إلى أنه كيف لا يكون أثر الأعمال وهو واقع (بما يسر) في الموافقة، (وبما لا يسر) في المخالفة، والمخالفة أثر في ذلك؛ لأن ترتب الشيء على الأمر يشعر بعليته، فيما يسر أي: فالمعاوضة (والجزاء بما يسر) مثل ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ [المائدة: 119] وإن كان الرضوان الإلهي تفضلاً منه إذ ليس على مقدار العمل، فإنه قد ثبت ﴿وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾ [التوبة: 72] لكنه من حيث ترتبه على الموافقة أثر لها في الجملة، لا من حيث هو صفة قديمة بل من حيث تعلقها بهذا العبد الموافق، وأما المعاوضة بما لا يسر فنحو قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَظْلِمِ مِنْكُمْ نُدِقُهُ عَذَابًا كَبِيرًا﴾ [الفرقان: 19] هذا جزاء بما لا يسر؛ لأنه لما كان كل نعمة منه عدلاً فتوقفه على الظلم الصادر من العبد يشعر بكونه جزاء عليه.

ثم أشار إلى أن الجزاء لا ينحصر فيما يسر وما لا يسر، كما هو المتبادر إلى أوهام العامة بل شمة قسم آخر نحو قوله تعالى: ﴿وَتَتَجَاوَزُ عَنْ سَيِّئَاتِهِمُ﴾ [الأحقاف: 16] هذا جزاء) لترتبه على السيئات وليس بما يسر وما لا يسر، فهو جزاء مطلق، (فصح أن الكل أثر الدين الذي هو الانقياد، (فصح أن الدين هو الجزاء) تسمية للمسبب باسم سببه، ولما خفيت السببية في جزاء السيئات من التجاوز والأخذ بينها مع الإشارة إلى أن تفسيره بالإسلام لا ينافيه بقوله.

[وَكَمَا أَنَّ الدِّينَ هُوَ الإِسْلَامُ وَالإِسْلَامُ هُوَ عَيْنُ الإِنْقِيَادِ؛ فَقَدْ أَلْقَادَ إِلَى مَا يَسْرُ وَإِلَى مَا لَا يَسْرُ وَهُوَ الْجَزَاءُ، هَذَا لِسَانَ الظَّاهِرِ فِي هَذَا البَابِ، وَأَمَّا سِرُّهُ وَبَاطِنُهُ؛ فَإِنَّهُ تَجَلَّى فِي مِرَاةِ وُجُودِ الحَقِّ: فَلَا يَعُودُ عَلَى المُمَكِّنَاتِ مِنَ الحَقِّ إِلَّا مَا تُعْطِيهِ ذَوَاتُهُمْ فِي

أحوالها، فَإِنَّ لَهُمْ فِي كُلِّ حَالٍ صُورَةً، فَتَخْتَلِفُ صُورُهُمْ لِاخْتِلَافِ أَحْوَالِهِمْ فَيَخْتَلِفُ التَّجَلِّي لِاخْتِلَافِ الْحَالِ، فَيَقَعُ الْأَثَرُ فِي الْعَبْدِ بِحَسَبِ مَا يَكُونُ؛ فَمَا أَعْطَاهُ الْخَيْرَ سِوَا وَلَا أَعْطَاهُ ضِدَّ الْخَيْرِ غَيْرُهُ؛ بَلْ هُوَ مُنْعَمٌ ذَاتَهُ وَمُعَذِّبٌ فَلَا يَذْمَنُ إِلَّا نَفْسَهُ، وَلَا يَحْمَدَنَّ إِلَّا نَفْسَهُ ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَلِيغَةُ﴾ [الأنعام: 149] فِي عِلْمِهِ بِهِمْ إِذِ الْعِلْمُ يَتَّبِعُ الْمَعْلُومَ.

ثُمَّ السَّرُّ الَّذِي فَوْقَ هَذَا فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ أَنَّ الْمُمْكِنَاتِ عَلَى أَصْلِهَا مِنَ الْعَدَمِ، وَلَيْسَ وُجُودٌ إِلَّا وَجُودَ الْحَقِّ بِصُورِ أَحْوَالٍ مَا هِيَ عَلَيْهِ الْمُمْكِنَاتُ فِي أَنْفُسِهَا وَأَعْيَانِهَا؛ فَقَدْ عَلِمْتُ مَنْ يَلْتَذُّ وَمَنْ يَتَأَلَّمُ، وَمَا يَعْقِبُ كُلِّ حَالٍ مِنَ الْأَحْوَالِ، وَبِهِ سُمِّيَ عُقُوبَةً وَعِقَابًا].

(وكما أن الدين الإسلام والإسلام عين الانقياد) الحاصل للعبد في الجزاء، كما أنه (عين الانقياد) لما شرع (فقد انقاد) العبد بانقياده لما شرعه، وترك انقياده له (إلى ما يسر وإلى ما لا يسر وهو الجزاء)، فكان الإسلام والجزاء واحد في تفسير الدين، إلا أن الأول باعتبار انقياده لما شرع، والثاني باعتبار انقياده لما ترتب على المشروع، (هذا لسان الظاهر في هذا الباب) أي: القول بانقياد العبد إلى ما يسر وإلى ما لا يسر من الجزاء لسان أهل الظاهر، وفي الحقيقة هو المجازي نفسه بما يسرها وإلى ما لا يسرها.

كما قال: (وأما سره) أي: سببه الحقيقي، (وباطنه) أي: موجهه الخفي وراء المقتضى الظاهر من الاعتقادات والأخلاق والأعمال، (فإنه) أي: الجزاء (تجل) عارض (في مرآة وجود الحق) أي: في العين الثابتة لا من حيث هي عدم، إذ لا يتصور في شأنها أمر مُلذَّ أو مؤلم إلا بعد التجلي المفيد لها الصورة الوجودية به المحققة لذواتها، والحق لا يقصد فيها التجلي إلا بحسب مقتضيات أحوالها.

(فلا يعود على الممكنات) أي: الأعيان من حيث هي موجودة قابلة للتلذذ والتألم (من الحق) الذي تجليه واحد في ذاته عام للكُلِّ، (إلا ما تعطيه) من قابلية تجعل خاص (ذواتهم) أي: أعيانهم الثابتة لا بحسب أنها أعيان، إذ لا يختلف التجلي بحسبها بما يلذ تارة ويؤلم أخرى، بل بحسب ما يعطيه (في أحوالها) التي يتحول عليها من العقائد والأخلاق والأفعال، (فإن لهم في كل حال) لذة (صورة) ما يسر وإلى ما لا يسر؛ (فتختلف صورهم لاختلاف أحوالهم)، وإن كانت أعيانهم باقية في ذواتها لكن تختلف الأحوال عليها باختلاف وجود استعداداتها بحسب الأسباب الخارجية، (فيختلف التجلي)، وإن كان واحدًا في نفسه والعين أيضًا واحدة (لاختلاف الحال) الذي هو سبب هذا التجلي المعارض، كما أن العين الثابتة سبب التجلي الذي أفادها الصورة الوجودية، فإذا كان الحال مؤثرًا في هذا التجلي.

(فيقع الأثر في العبد بحسب ما يكون) عليه من الأحوال، وهذا الأثر هو المنقسم إلى الخير والشر، (فما أعطاه الخير سواه وما أعطاه ضد الخير غيره)، وإن كان التجلي من غيره، وأحواله أيضاً من أسباب خارجية، (بل هو منعم ذاته ومعذمها) لاقتضائه من الحق أن يتجلى بالتنعيم والتعذيب، فهو وإن كان فاعلاً بمعنى إرادته الإيجاد، فالفعل إنما ينسب بالحقيقة لمن قام به أو لا، (فلا يذمن) في التعذيب (إلا نفسه، ولا يحمدن) في التنعيم (إلا نفسه)، وما ورد من قوله ﷺ: «من وجد خيراً فليحمد الله، ومن وجد غير ذلك؛ فلا يلومن إلا نفسه»⁽¹⁾.

فباعتبار آخر هو أن الخير من حيث هو كمال، لا يكون منشأه النفس، وباعتبار الإيجاد الكل من الله تعالى، كما قال تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ فَمَالِ هَتُولَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ [النساء: 78]، وإذا كانت الآثار المنقسمة إلى الخير والشر من مقتضيات أحوال العبد علمها الحق، فتجلى عليهم بحسبها ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَلِيغَةُ﴾ [الأنعام: 149] في علمه بهم) الموجب لتجليه عليهم بحسب ما علم منهم؛ لجريان سنته على ذلك، رعاية للحكمة، ودفعاً للظلم (إذ العلم يتبع المعلوم) من حيث مطابقته له، وإن لم ينفعل علم الحق عن المعلوم بل فعل فيه مقتضاه.

(ثم) أي: بعد بيان السر الدال على أن الكل من العبد إلى العبد (السر الذي فوق هذا في هذه المسألة) الدال على أن الكل من الحق إلى الحق، أي إلى صورته الظاهرة في المظاهر، (الممكنات) أي: الموجودات الممكنة وإن وجدت الآن، فهي باعتبار ذواتها (على أصلها من العدم)، وليس لها حذف ذلك إشعاراً بأنها بهذا النظر ليست بشيء، فكيف يثبت لها أمر، فكأنه (ليس) في الواقع أصلاً (وجود إلا وجود الحق)، لكنه تصور (بصور أحوال ما هي على الممكنات في أنفسها)، أي: بحسب نفس الأمر بحيث لو تحققت بأنفسها في الخارج لكانت كذلك، (وأعيانها) الثابتة في العلم الأزلي، وإنما اعتبر في ثبوتها هذين الأمرين؛ لأنه لما جعلها معدومة بحسب الأصل، ولا أثر للعدم فلا بد من اعتبار ثبوتها؛ ليتصور تأثيرها في صور الحق بوجه أقوى من وجه ألحقها بالمعدومات مع أنه الأصل، فاعتبر فيه أمرين؛ لأن الغلبة في الأكبر للأكثر، وإذا كانت الممكنات على أصلها من العدم وأعيانها ما شئت رائحة من الوجود، فالواقع عليه الجزاء ليس الممكنات من حيث هي ممكنات، ولا أعيانها بل صورة الوجود المحققة لذوات الأشياء هي التي وقع عليها الجزاء بما تعاقب عليها من صورته العارضة، (فقد علمت من يلتذ ومن يتألم)، وهي صورة الحق

(1) رواه مسلم (4/1994)، والترمذي (4/289).

المحققة للذوات، وعلمت (ما يعقب) من صورة العارضة الملذذة والمؤلمة.

(كل حال من الأحوال) العارضة الممكنات، فهو النعم والمعذب صورته الأصلية

بصوره العارضة المتعاقبة عليهما (وبه) أي: ويكون الجزاء صورًا متعاقبة على أحوال الممكنات (سمي) الجزاء (عقوبة وعقابًا).

[وهو سائغ في الخير والشر غير أن العرف سمّاه في الخير ثوابًا، وفي الشر عقابًا، بهذا سُمِّي أو شرح الدين بالعادة؛ لأنه عاد إليه ما تقتضيه وتطلبه حاله، فالدين العادة، قال الشاعر: كدينك من أم الحويرث قبلها، أي: عادتك].

ثم استشعر سؤالاً بأن مقتضى ذلك أن يسمى جزاء الخير أيضًا بالعقاب والعقوبة، فقال: (وهو) أي اسم العقوبة والعقاب (سائغ) بالمعنى المذكور (في) الجزاء (الخير والشر)، كالتواب باعتبار كونه من تاب، إذا رجع (غير أن العرف سماه في الخير ثوابًا، وفي الشر عقابًا) للترفة بينهما مع الاختصار، (ولهذا) أي: ولتحقق عود الجزاء من الشيء إلى نفسه، إما من العبد إلى العبد أو من صورة الحق إلى صورته، (سمي) الدين الذي بمعنى الجزاء بطريق النقل (أو شرح) أي: فسر من غير اعتبار نقل (الدين) المذكور (بالعادة لأنه) أي: صاحب الجزاء (عاد عليه ما يقتضيه، ويطلبه حاله) فالجزاء العادة، فإذا كان (الدين) هو الجزاء، والجزاء (العادة)، فالدين العادة من غير احتياج إلى نقل. واستشهد على استعمال الدين بمعنى العادة بما قال الشاعر⁽¹⁾:

كَدَابِكِ مِنْ أُمَّ الْحَوِيرِثِ قَبْلَهَا

أي: عادتك إذ لا يصح فيه معنى الانقياد، ولا معنى الجزاء؛ لعدمهما فيه.

[ومعقول العادة أن يعود الأمر بعينه إلى حاله، وهذا ليس ثم فإن العادة تكرر، لكن العادة حقيقة واحدة معقولة؛ والشابيه في الصور موجود فتحن نعلم أن زيدًا عين عمرو في الإنسانية، وما عادت الإنسانية، إذ لو عادت لتكررت، وهي حقيقة واحدة والواحد لا يتكرر في نفسه، ونعلم أن زيدًا ليس عين عمرو في الشخصية، فشخص زيد ليس شخص عمرو مع تحقق وجود الشخصية بما هي شخصية في الاثنين، فنقول في الحس عادت لهذا الشبه، ونقول في الحكم الصحيح: لم تعد، فما ثم عادة بوجهه وتم عادة بوجهه، كما أن ثم جزاء بوجهه وما ثم جزاء بوجهه، فإن الجزاء أيضًا حال في الممكن من أحوال الممكن، وهذه مسألة أغفلها علماء هذا الشأن، أي: أغفلوا إيضاحها على ما ينبغي لا أنهم جهلواها؛ فإنها من سر القدر المتحكم في الخلاق].

(1) هو امرؤ القيس كما في قصيدة له من ديوانه (7).

ثم استشعر سؤالاً، وهو أن الجزاء تجلي إلهي، وهو لا يعود ولا يتكرر، فكيف حكمتم بعود الجزاء؟ فقال: (ومعقول العادة) أي: مفهومها الحقيقي، (أن يعود الأمر بعينه إلى حاله) المتقدمة، (وهذا) أي: عود الأمر بعينه إلى حاله (ليس ثمة) أي: في الواقع فضلاً عن الجزاء حتى يسمى الدين الذي معناه هذا الاعتبار عادة، (فإن العادة) باعتبار هذا المفهوم (تكرار) لحالة واحدة، ولا تكرار في الموجودات.

(ولكن العادة) المحققة في الموجودات هي عادة بالمعنى العدمي، يتحقق في الصور المتشابهة المتواردة على (حقيقة واحدة معقولة)، فكأن تلك الصور حقيقة معقولة واحدة عادت من أول إلى ثان، (والتشابه في الصور) بحيث توهم كونها حقيقة واحدة معقولة (موجود)، فالعادة بالمعنى العرفي موجودة في الصور المتشابهة، وإن توجد في الحقيقة الواحدة التي هي حقيقة واحدة في نفسها.

(فنحن نعلم أن زيدياً عين عمرو في الإنسانية وما عادت الإنسانية) في عمرو لا بالمعنى الحقيقي ولا بالمعنى المجازي، (إذ لو عادت) بأحد المعنيين (لتكثرت) بأن تسمى أولاً وثانياً، ولكن فرض ذلك في الإنسانية باطل، (إذ هي حقيقة واحدة) في نفسها لا صور متشابهة أوهم تشابهها كونها حقيقة واحدة، عادت من أول إلى ثان (والواحد لا يتكرر في نفسه)، فكيف يصح فرضه متكرراً، وإن تكثرت صورة كصور المرايا لزيد، لكن العادة بالمعنى العرفي ثابت في تلك الصور، باعتبار تكثرها إلى أول وثان مع تشابهها الموهم لكونها حقيقة واحدة مع أنها في نفسها ليست كذلك. وذلك أنا (نعلم أن زيدياً ليس عين عمرو في الشخصية)، وهي الصورة العارضة للحقيقة الإنسانية التي بها تميز كل فرد عن آخر، فلا بد من التكرر في حقيقة الشخصية، (فشخص زيد ليس شخص عمرو)، بحيث يتحد حقيقة شخصيتهما (مع تحقق وجود الشخصية بما هي شخصية في الاثنين)، فتشابهت الشخصيتان بحيث يوهم أن الشخصية حقيقة واحدة معقولة مع أنها في الواقع متعددة، إذ لا تميز بدون ذلك الكثرة، (نقول في الحس) أي: الوهم (عادة) الشخصية⁽¹⁾ (لهذا الشبه) باعتبار المفهوم الواحد للشخصية المحققة في أول وثان.

(ونقول في الحكم الصحيح لم تعد) الشخصية؛ لأن حقيقتها لما تعددت لم تكن الثانية عين الأولى، وإذا كان كذلك (فما ثم) أي: في الصور المتشابهة لحقيقة واحدة (عادة بوجه)، وهو اعتبار تعددها، وثم عادة بوجه وهو اعتبار تشابهها، فهذا هو العادة بالمعنى العرفي في الصور المتشابهة، (كما أن ثم) أي: في الصور الملذة والمؤلمة المتعاقبة على أحوال غير العبد (جزء من وجه) باعتبار تشابه هذه الصور لتلك الأحوال كأنها عادت بعينها

(1) أو الحقيقة.

فصارت جزاء.

(وما ثم جزاء بوجه فإن الجزاء أيضًا حال في الممكن) مغايرة للأولى، فليست الأولى عائدة حتى يقال: إن الثانية جزاء، فهو من جملة أحوال الممكن، فكما لا تسمى الأولى لعدم عودها جزاء، فكذا الثانية، (وهذه) أي: (مسألة) تحقق الجزاء مسألة (أغفلها علماء هذا الشأن)، ولما أوهم أنه تجهيل لهم قال (أي): أغفلوا إيضاحها على ما ينبغي لا أنهم جهلونها) وكيف يجهلونها، (فإنها من سر القدر المتحكم على الخلائق)، لا تتقدر ماهية بمقدار خاص من تجلي الوجود وصفاته إلا بحسب هذا السر، فلا يتحقق علم حقيقة بدون معرفتها، فكيف تجهلها علماء الحقائق؛ فافهم، فإنه مزلة للقدم.

[وَأَعْلَمَ أَنَّهُ كَمَا يُقَالُ فِي الطَّبِيبِ: إِنَّهُ خَادِمُ الطَّبِيعَةِ كَذَلِكَ يُقَالُ فِي الرُّسُلِ وَالْوَرَثَةِ: إِنَّهُمْ خَادِمُو الْأَمْرِ الْإِلَهِيِّ فِي الْعُمُومِ، وَهُمْ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ خَادِمُو أَحْوَالِ الْمُمَكِّنَاتِ، وَخَدَمَتُهُمْ مِنْ جُمْلَةِ أَحْوَالِهِمُ الَّتِي هُمْ عَلَيْهَا فِي حَالِ ثُبُوتِ أَعْيَانِهِمْ، فَانظُرْ مَا أَعْجَبَ هَذَا].

ثم أشار إلى أن سرَّ المقدر هو الذي يقتضي التشريع والجزاء بواسطة خدمة الرسل والورثة للأمر الإلهي، فقال: (واعلم أنه كما يقال في الطبيب إنه خادم الطبيعة، كذلك يقال في الرسل والورثة) أي العلماء والأولياء، الذين هم أطباء النفوس في حفظ صحتها إن كانت وردها إن زالت، (أنهم خادمو الأمر الإلهي) الذي هو بمنزلة دواء حفظ الصحة، وتحصيلها باستعماله في ذلك (في العموم) أي: حق الكل لكن ذلك بالنظر إلى التبليغ واستعمال الأدوية، وليس بالنظر إلى تحصيل الصحة وحفظها في العموم، وإلا كانوا هادين لكل شافين لهم، (بل هم في نفس الأمر خادمو أحوال الممكنات)، فإن الأنبياء يوصلون المكلفين إلى ما يقتضي أعيانهم في جزاء الخير والشر المرتب على دعوتهم، والأطباء يحفظون الصحة ويحصلونها للقابليين، وتكون معالجتهم سبب لزيادة المرض ووقوفه في عين القابليين.

ثم أشار إلى أن هذه الخدمة أيضًا داخلة في سرِّ القدر، فقال: (وخدمتهم من جملة أحوالهم التي هم عليها في حال ثبوت أعيانهم، فانظر ما أعجب هذا) حيث صارت الخدمة عين المخدوم.

[إِلَّا أَنَّ الْخَادِمَ الْمَطْلُوبَ هُنَا، إِنَّمَا هُوَ وَاقِفٌ عِنْدَ مَرْسُومِ مَخْدُومِهِ، إِمَّا بِالْحَالِ أَوْ بِالْقَوْلِ، فَإِنَّ الطَّبِيبَ إِنَّمَا يَصْحُ أَنْ يُقَالَ فِيهِ خَادِمُ الطَّبِيعَةِ: لَوْ مَشَى بِحُكْمِ الْمُسَاعَدَةِ لَهَا، فَإِنَّ الطَّبِيعَةَ قَدْ أَعْطَتْ فِي جِسْمِ الْمَرِيضِ مِزَاجًا خَاصًّا بِهِ سُمِّيَ مَرِيضًا، فَلَوْ سَاعَدَهَا الطَّبِيبُ خِدْمَةً لَزَادَ فِي كَمِيَةِ الْمَرَضِ بِهَا أَيْضًا، وَإِنَّمَا يَرُدُّهَا طَلِبًا لِلصَّحَّةِ، وَالصَّحَّةُ مِنَ الطَّبِيعَةِ أَيْضًا، بِإِنْشَاءِ مِزَاجٍ آخَرَ يَخَالِفُ هَذَا الْمِزَاجَ؛ فَإِذَنْ لَيْسَ الطَّبِيبُ

بِخَادِمٍ لِلطَّبِيعَةِ، وَإِنَّمَا هُوَ خَادِمٌ لَهَا مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ لَا يَصْلِحُ جِسْمَ الْمَرِيضِ، وَلَا يُغَيِّرُ ذَلِكَ الْمِزَاجَ إِلَّا بِالطَّبِيعَةِ أَيْضًا؛ فَفِي حَقِّهَا يَسْعَى مِنْ وَجْهِ خَاصٍّ غَيْرِ عَامٍّ؛ لِأَنَّ الْعُمُومَ لَا يَصِحُّ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ فَالطَّبِيبُ خَادِمٌ لَا خَادِمَ أَعْنِي لِلطَّبِيعَةِ].

ثم أشار إلى أن هذه الخدمة غير مطلوبة من الأنبياء والأطباء، فقال: (إلا أن الخادم المطلوب) خدمته (هاهنا) أي: في عالم الأمر الظاهر (واقف عند رسوم مخدومه) مما يوجب حفظ الصحة الجسمانية، أو النفسانية، أو تحصيلها ووقفه على ذلك المرسوم (إما بالخال) بأن يشتغل الطبيب بالمعالجة بالفعل، ويشتغل الرسول والوارث بالعمل الموجب اتباعه فيه، (أو بالقول) بأن يأمر الطبيب بالدواء ويبين الرسول والوارث الأمر الإلهي ولا يخدم من حيث الطبيعة من حيث هي طبيعة، ولا الرسول والوارث الأمر الإلهي من حيث هو أمر أعم من أن يكون تكليفيًا أو إراديًا، فليس نظرهم في خدمتهم إلى أحوال الممكنات، (فإذن الطبيب إنما يصح أن يقال فيه خادم الطبيعة) على الإطلاق (لو مشى) في طبه (بحكم المساعدة لها)، إذ لا معنى للخدمة سوى مساعدة المخدوم وليس كذلك، (فإن الطبيعة قد أعطت في جسم المريض مزاجًا خاصًا) غير الاعتدال الذي يتيسر معه انتظام أفعال الصحة على الكمال (به سُمي مريضًا، فلو ساعدها) أي: هذه الطبيعة (الطبيب خدمة) بتكميلها (لزاد) الطبيب (في كمية المرض)، أي: مقداره (بها) أي: بتلك المساعدة؛ لأن مساعدة المؤثر تزيد في أثره لا محالة (أيضًا)، كما يزيده بمساعدة طبيعة الصحة بحفظها دوائيًا لها، وليس كذلك إذ من ساعد طبيعة المرض يكون قاتلاً أو ممرضًا لا طبييًا.

(وإنما) الطبيب هو الذي (يردعها) أي: الطبيعة المعطية مزاج المرض (طلبًا للصحة) التي هي ضد مطلوب تلك الطبيعة الممرضة، فكيف يكون خادماً (ولكن الصحة) التي يطلبها هذا الطبيب (من الطبيعة أيضًا)، لكن هذه الطبيعة المخدومة تخالف تلك الطبيعة الممرضة في فعلها (بإنشاء مزاج آخر يخالف مزاج المرض)، وإذا كان خادماً لطبيعة دون أخرى (فإن الطبيب ليس بخادم للطبيعة) من حيث هي طبيعة مطلقاً ولا الطبيعة الخاصة المفيدة للصحة من حيث هي طبيعة فقط⁽¹⁾.

(وإنما هو خادم لها من حيث إنه لا يصلح جسم المريض) بحيث يتيسر له أفعال الصحة على الكمال، (ولا يتغير ذلك المزاج) المسمى بالمرض (إلا بالطبيعة أيضًا) أي: بقصد إحداث طبيعة، فهو وإن سعى في ردع طبيعة، (ففي حَقِّهَا يَسْعَى مِنْ وَجْهِ خَاصٍّ

(1) انظر: شرح الجامي للفصوص (ص 218، 219).

غير عام) أي: من حيث تلك الطبيعة المفيدة للصحة طبيعة؛ (لأن العموم لا يصح في هذه المسألة) لا بالنظر إلى الطباع المتضادة، ولا بالنظر إلى طبيعة تفيد الصحة من حيث هي طبيعة فقط، (فالطبيب) خادم للطبيعة المطلوبة من حيث إنها تصلح جسم المريض، وتغير مزاجه المسمى بالمرض، لا (خادم أعني للطبيعة) التي يخدمها من حيث هي طبيعة فقط، وكذلك من حيث هو خادم للطبيعة من حيث هي طبيعة خاصة مفيدة للصحة أو مبقية لها، لا خادم لها من حيث هي مزيلة للصحة أو غير رادة لها.

[كَذَلِكَ الرَّسُولُ وَالْوَرَثَةُ فِي خِدْمَةِ الْحَقِّ، وَالْحَقُّ عَلَى وَجْهَيْنِ فِي الْحُكْمِ فِي أَحْوَالِ الْمُكَلَّفِينَ، فَيَجْرِي الْأَمْرُ مِنَ الْعَبْدِ بِحَسَبِ مَا تَقْتَضِيهِ إِرَادَةُ الْحَقِّ، وَتَتَعَلَّقُ إِرَادَةُ الْحَقِّ بِهِ بِحَسَبِ مَا يَقْتَضِيهِ بِهِ عِلْمُ الْحَقِّ، وَيَتَعَلَّقُ عِلْمُ الْحَقِّ بِهِ عَلَى حَسَبِ مَا أَعْطَاهُ الْمَعْلُومُ مِنْ ذَاتِهِ، فَمَا ظَهَرَ إِلَّا بِصُورَتِهِ؛ فَالرَّسُولُ وَالْوَارِثُ خَادِمُ الْأَمْرِ الْإِلَهِيِّ بِالْإِرَادَةِ، لَا خَادِمَ الْإِرَادَةِ؛ فَهُوَ يَرُدُّ عَلَيْهِ بِهِ طَلَبًا لِسَعَادَةِ الْمُكَلَّفِ، فَلَوْ خَدَمَ الْإِرَادَةَ الْإِلَهِيَّةَ مَا نَصَحَ، وَمَا نَصَحَ إِلَّا بِهَا أَغْنَى بِالْإِرَادَةِ فَالرَّسُولُ وَالْوَارِثُ طَيِّبٌ أَحْرَوِيٌّ لِلنَّفُوسِ مُنْقَادٌ لِأَمْرِ اللَّهِ حِينَ أَمَرَهُ، فَيَنْظُرُ فِي أَمْرِهِ تَعَالَى، وَيَنْظُرُ فِي إِرَادَتِهِ فَيَرَاهُ قَدْ أَمَرَهُ بِمَا يَخَالَفُ إِرَادَتَهُ، وَلَا يَكُونُ إِلَّا مَا يُرِيدُ، وَلِهَذَا كَانَ الْأَمْرُ فَأَرَادَ الْأَمْرَ فَوَقَعَ، وَمَا أَرَادَ وَقُوعَ مَا أَمَرَ بِهِ بِالْمَأْمُورِ، فَلَنْ يَقَعَ مِنَ الْمَأْمُورِ، فَسُمِّيَ مُخَالَفَةً وَمَعْصِيَةً، فَالرَّسُولُ مُبَلِّغٌ].

(وكذلك) أي: مثل الطبيب في خدمة الطبيعة وخدمته (الرسول والورثة في خدمة) أمر (الحق) أعم من أن يكون تكليفيًا أو إراديًا فيخدمونه من حيث الأمر التكليفي والإرادي حيث أراد الموافقة لا المخالفة، وذلك أن الأمر (الحق) أي: الأمر التكليفي، (على وجهين في الحكم) أي: حكم الإرادة على المكلفين إما موافق لها أو مخالف.

وذلك أيضًا مأخوذ (من أحوال المكلفين) في استعداد الموافقة والمخالفة بعد اقتضاء أحوالهم تعلق الأمر التكليفي بهم (فيجري الأمر) التكليفي (من العبد) أي: من حيث صدور المأمور به من العبد ولا من صدره (بحسب ما تقتضيه إرادة الحق) من الموافقة والمخالفة، ولا ظلم في هذه الإرادة على خلاف الأمر التكليفي.

(إذ تتعلق إرادة الحق به بحسب ما يقتضي به علم الحق، ويتعلق علم الحق به على حسب ما أعطاه المعلوم من ذاته) من تعلق الأمر به من الموافقة أو المخالفة، (فما ظهر) أمر التكليف مع إرادة المخالفة في حق العبد (إلا بصورته) ⁽¹⁾ أي: ما علم منه الحق بلا ظلم من جهته؛ وإنما الظالم هو غير العبد حيث اقتضى أمر التكليف مع المخالفة، وإذا كان الحق في الأمر على وجهين: موافقة الإرادة ومخالفتها.

(1) أي التي هو عليها في الحضرة العلمية.

(فالرسول والوارث خادم الأمر الإلهي بالإرادة) أي: إرادة الأمر وإرادة الموافقة من الأمور (لا خادم الإرادة) من حيث هي إرادة مطلقاً، كالطبيب بالنسبة إلى الطبيعة (فهو يرد عليه) أي: على الحق إرادته به أي: بالحق إرادته أيضاً، وإنما قال: عليه به ليشير إلى أن الكامل وإن رأى الحق في الكل فلا يفتر عن الرد؛ لكنه يرد على الحق بالحق، كما أن الطبيب يدفع الطبيعة بالطبيعة طلباً للصحة، فهذا يفعل ذلك (طلباً لسعادة المكلف) التي هي الصحة النفسانية، (فلو خدم الإرادة الإلهية) من حيث هي إرادة ما نصح مكلفاً؛ لأن فعله على وفق إرادة ما؛ لكنه خادم للإرادة أيضاً كيف (وما نصح إلا بها أعني الإرادة) فسرهما لثلاثا يتوهم أن الحق لا يريد من المعاصي إلا المعصية، فأشار إلى أنها ربما لا تكون مرادة للحق في شأنه، وإن قصدتها إلا عند الفراغ منها، والفراغ منها إنما يحصل لو لم يرد على الحق، وإذا كانت خدمة الرسول والوارث للإرادة من حيث تحصيل السعادة، كخدمة الطبيب من حيث تحصيل الصحة.

(فالرسول والوارث طبيب أخروي للنفوس) المريضة بمرض أسباب المخالفة، باستعمال الأمر الإلهي الذي هو الدواء؛ وذلك لأنه (منقاد لأمر الله حين أمره) من غير براحٍ منه خوفاً من استحكام الداء، ولثلاثا تتم إرادة المعصية في حقه لو لم يرد عليه لتبهيئ أسبابها.

ولما كان الرسول والوارث طبيباً؛ لم يكن له بد من النظر في الدواء وأسباب المرض والصحة، (فيتنظر في أمره تعالى) من حيث هو دواء، (وينظر في إرادته) تعالى من حيث هي أسباب الصحة أو المرض، (فيراه قد أمره بما يخالف إرادته)، وإن كان الأمر من الإرادة كمن يأمر عبده يريد مخالفته إظهاراً لعصيانه ليكون عذر له عند من يلومه بضربه، فيداويه مداواة الطبيب المريض بمرض الموت؛ وذلك لأنه (لا يكون) من الأمور (إلا ما يريد) منه لا ما أمره؛ لأن الإرادة أصل لوقوع الكُمل من الأمر والمأمور بها.

(ولهذا) أي: ولوقوع ما يريد دون ما لم يرد (كان الأمر) صفة أزلية للحق، ولا بد له من مأمور، (فأراد الأمر) أي تعليقه بكل مكلف (فوق) تعليقه لكونه مراد للحق، (وما أراد وقوع ما أمر به) حال كونه ملتبساً بالأمور (بالمأمور) العاصي، وإن أراد وقوعه من المطيع، (فلم يقع) المأمور به منه، وإن تعلق به الأمر عن الإرادة؛ لأنها تعلقت بمجرد الأمر لا مع المأمور به منه، فيسمى عدم وقوع المأمور به (من المأمور مخالفة) للحق، وإن وافق إرادته؛ لأنه لما خالف الجمال الذي منه الأمر، فكأننا خالف الجلال الذي هو عاشق الجمال أيضاً (ومعصية)، وإن كان طاعة للإرادة والجلال لما ذكرنا، والرسول لا يخدم الإرادة والجلال، ولا يتأتى منه تربية الأمر التكليفي هناك (فالرسول مبلغ) للأمر التكليفي في حقه وخدمته هنا التبليغ لا غير.

[ولهذا قال: «شِيبَتِي سِوَرَةُ هُودٍ وَأَخَوَاتُهَا» لِمَا تَحْوِي عَلَيْهِ مِنْ قَوْلِهِ: ﴿فَاسْتَقِمَّ كَمَا أَمَرْتُمْ﴾ فَشِيبَتُهُ ﴿كَمَا أَمَرْتُمْ﴾ [هود: 112] فَإِنَّهُ لَا يَدْرِي هَلْ أَمَرَ بِمَا يُوَافِقُ الْإِرَادَةَ فَيَقَعُ، أَوْ بِمَا يُخَالِفُ الْإِرَادَةَ فَلَا يَقَعُ].

(ولهذا) أي: ولوقوع المخالفة بين إرادة الأمر، وإرادة وقوع الأمور به في حق العاصي (قال ﷺ): «شِيبَتِي هُودٌ»⁽¹⁾ أي: سورة «هود وأخواتها» (لما تحوي) تلك السور (عليه من قوله: ﴿فَاسْتَقِمَّ كَمَا أَمَرْتُمْ﴾ [هود: 112]) فإنه ﷺ وإن علم أنه حصل له استقامة فوق ما حصل لسائر الكمل تردد في أنه هل حصل له بمقدار ما أمر أم لا (فشيبته) قوله: ﴿كَمَا أَمَرْتُمْ﴾ فإنه لا يدري هل أمر بما يوافق الإرادة) أي: إرادة وقوع ما أمر به من أقصى مراتب الاستقامة، (فيقع أو بما يخالف الإرادة فلا يقع)، فيقع في المعصية، فيحجبه عن الحق ويتخلف عن أمر المحجوب، فينقطع عن محبته فشاب من هذا الخوف الحاصل له من هذا التردد.

[وَلَا يَعْرِفُ أَحَدٌ حُكْمَ الْإِرَادَةِ إِلَّا بَعْدَ وَقُوعِ الْمُرَادِ إِلَّا مَنْ كَشَفَ اللَّهُ عَنْ بَصِيرَتِهِ، فَأَدْرَكَ أَعْيَانَ الْمُمْكِنَاتِ فِي حَالَةِ ثُبُوتِهَا عَلَى مَا هِيَ عَلَيْهِ، فَيَحْكُمُ عِنْدَ ذَلِكَ بِمَا يَرَاهُ، وَهَذَا قَدْ يَكُونُ لِأَحَادِ النَّاسِ فِي أَوْقَاتٍ لَا يَكُونُ مُسْتَصْحِبًا، قُل: ﴿وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ﴾ [الأحقاف: 9] فَصَرَّحَ بِالْحِجَابِ، وَلَيْسَ الْمَقْصُودُ إِلَّا أَنْ يَطَّلِعَ فِي أَمْرِ خَاصٍ لَا غَيْرَ].

ثم استشعر سؤالاً بأنه ﷺ كيف لا يعرفه مع غاية كماله الموجب كشف الحجب عنه؛ فقال: (ولا يعرف أحد حكم الإرادة) أي: حكم تعلقها بأحد الأمرين (إلا بعد وقوع المراد) من الأمرين (إلا من كشف الله عن بصيرته) الحجب كلها عن أعيان الممكنات، (فأدرك أعيان الممكنات)، وإن كانت معدومة في أنفسها، لكنها تدركها (في حال ثبوتها) في العلم الأزلي عند انكشافه له، فما ينكشف لك عن الصورة المعدومة التي في المرآة لثبوتها فيها، ولا يكفي إدراكها من حيث هي أعيان، بل لا بد من إدراكها (على ما هي عليه) من الأحوال، (فيحكم عند ذلك) الكشف (بما يراه) فيه قبل الوقوع؛ لكن الكمال النبوي لا يستلزم رفع جميع الحجب في جميع الأوقات عن جميع تلك الأحوال، وإن كانت (هذا قد يكون لأحد الناس) فضلاً عن الأولياء، كالفلاسفة والبراهمة والزندقة بالنسبة إلى بعض الأعيان وبعض أحوالها (في أوقات) مخصوصة (لا يكون مستصحباً) لهم

(1) رواه الترمذي (402/5)، والحاكم في «المستدرک» (374/2).

أيضاً، فعلم أنه ليس من الكشوف العالية.

ولهذا قال ﷺ عن أمر ربه: ﴿وَمَا أَدْرِى مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ﴾ [الأحقاف: 9] فصرح بالحجاب) بينه وبين الأعيان وأحوالها، وذلك أنه (ليس المقصود) من كشف أهل الكمال (إلا أن يطلع) المكاشف (على أمر خاص) لا يستحق من دونه الاطلاع على مثله؛ لا أن يحيط بالمعلومات الجزئية في كل وقت؛ فافهم، فإنه مزلة للقدم.

ولما كانت الحكمة الروحية تفيد تنوير الباطن بنور الشرع والتصوف عقبها بالحكمة النورية التي تبحث عن تنور قوة الخيال بنورها مثل نور سائر القوى، ليصح بذلك الكشف الصوري في اليقظة والنام، فلا يكون من قبيل ما يحصل للمحرورين، وأرباب المالخوليا⁽¹⁾ في اليقظة، ولا من قبيل أضغاث الأحلام في المنام؛ فقال:

(1) هو داء معروف ينشأ من السؤداء، وأكثر حدوثه في شهر شباط يفسد العقل، ويقطب الوجه، ويديم الحزن، ويهيم بالليل، ويخضر الوجه، ويعور العينين، وينحل البدن نقله الصاغاني.

الفصلُ اليوسفي

فص حكمة نُورية⁽¹⁾ في كلمة يوسفية

أي: ما يتزين به ويكمل العلم اليقيني الباحث عن تنوير الخيال لصحة الكشف الصوري، ظهر ذلك العلم بزينته وكماله في الحقيقة الجامعة المنسوبة إلى يوسف عليه السلام إذ كوشف في الصغر في المنام عن حال أمره في الكبير، ثم كوشف له عن معاني هذه الصور من غير اشتغال بتعلم علم التعبير، كما قال أبوه: ﴿وَكَذَلِكَ نَجْتَبِئُكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾ [يوسف:6]، وقد أوّل رؤيا الفتين في السجن، وقال: ﴿ذَلِكَ مَا عَلَّمَنِي رَبِّيَ إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ﴾ [يوسف:37]، وقد أوّل رؤيا الملك بعدما عجز عن تعبيرها أهل زمانه وقالوا: ﴿أَضَعْتَ أَحْلَمَ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَمِ بِعَلَمِينَ﴾ [يوسف:44].

[هذه الحكمة النورية انبساط نورها على حضرة الخيال، وهو أوّل مبادئ الوحي الإلهي في أهل العناية، تقول -عائشة رضي الله عنها: «أوّل ما بدىء به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا الصادقة»، فكان لا يرى رؤيا إلاّ خرجت مثل فلق الصبح تقول لا خفاء بها، 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: «إنّ الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا»، وكلّ ما يرى في حال اليقظة فهو من ذلك القبيل، وإن اختلفت الأحوال، فمضى قولها ستة أشهر، بل عمّره كلّه في الدنيا بتلك المثابة: إنّما هو منام في منام].

ثم أشار -رحمه الله- إلى وجه تخصيص هذه الحكمة بالنورية مع أن جميع الحكم أنوار الكمال معنى النورية فيها إذ تنكشف بها المعاني بلبسة المحسوسات، فتتضح غاية الوضوح ويعرف بها ما وراء الصور من المعاني من غير احتياج إلى تعلم علم التعبير، ولذا لا يقال لكل من رأى رؤيا صادقة أنه أوتي الحكمة النورية.

فقال: (هذه الحكمة النورية) أي: المذكورة هاهنا دون المشار إليها في قوله: ﴿اللَّهُ

نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [النور:35] وقوله: ﴿وَاتَّبِعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ﴾

(1) اعلم أن النور الحقيقي يدرك به، وهو لا يدرك؛ لأنه عين ذات الحق تعالى من حيث تجردها عن النسب والإضافات ... انظر: [نقد النصوص 115].

[الأعراف: 157]، وقوله: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ ءَامَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ [البقرة: 257] ونحو ذلك (انبساط نورها) أي نور الحكمة بحيث تقيد الصفاء الكلي، ولا تحوج إلى علم آخر (على حضرة الخيال) التي هي خزانة صور المحسوسات ليكشف له في لبسها المعاني الغيبية من غير انحراف فيها، (وهو) أي: انبساط نور الحكمة على حضرة الخيال (أول مبادئ الوحي الإلهي)، فإن الوحي لما كان إلقاء المعاني الغيبية على الروح، ولا تعرفها النفس المحجوبة إلا بواسطة قواها الباطنة، ولا يصفو ما فيها إلا عند تنورها بنور الحكمة، وأول ما يتنور منها قوة الخيال؛ فتصفو منها الصور المخزونة عن الالتباس والاختلاط، فيصح فيها الكشف الصوري في المنام، ثم في اليقظة.

وغاية ذلك أن تصبر النفس متنورة بنور الروح، فلا يحتاج إلى الوسائط، فللوحي مبادئ وغاية وأول مبادئه انبساط نور الحكمة الفائضة على الروح إلى حضرة الخيال (في أهل العناية)، وهم الأنبياء -عليهم السلام- ثم الأولياء اعتني بهم في تصحيح كشوفهم عما يعرض لأصحاب أضغاث الأحلام في اليقظة أو المنام، وفي رعاية أحوال عقولهم حتى لا تدهش بما ليس لها به ألفة إذا رأته بغتة.

واستدل على أنه أول مبادئ الوحي بأثر عائشة -رضي الله عنها- فقال: (تقول عائشة -رضي الله عنها: «أول ما بدئ به رسول الله ﷺ من الوحي..» أي: إلقاء المعاني الغيبية عليه («الرؤيا الصادقة»⁽¹⁾) المطابقة صورة المرئي فيها صورته في عالم الحس الظاهر»، فلا تحتاج إلى التعبير إذ المحتاج إليه إنما يصدق باعتبار التأويل؛ ولذلك قالت: («فكان لا يرى رؤيا إلا») جاءت في الحس الظاهر (مثل فلق الصبح)⁽²⁾ في كشف الحجاب عن خفائها فكأنها (تقول: لا خفاء بها) فنسب إليها القصور بهذا القول، فقال: (وإلى هاهنا) أي: القول بعدم الخفاء في الصور إذا انتهت إلى الحس الظاهر (بلغ علمها لا غير) مع أن الصور ليست مقصودة بذاتها، فلها معانٍ خفية لا تظهر إلا عند تمام كشف الحجب في الآخرة.

ثم قالت: («وكانت المدة في ذلك ستة أشهر، ثم جاءه الوحي على لسان الملك») فغلطها أولاً في تعيين المدة، ثم في مجيء الملك مخالف لحالة الرؤيا بالكلية، فقال: (وما علمت) حين قيدت المدة بستة أشهر (أن رسول الله ﷺ قد قال: «إن الناس نيام»)

(1) رواه البخاري (4/1)، ومسلم (348/1).

(2) رواه البخاري (4/1)، ومسلم (140/1).

يرون صوراً لا يعرفون معانيها الحقيقية («فإذا ماتوا انتبهوا»⁽¹⁾) لها بكشف الحجب كلها والرسول داخل فيهم، وإن كان صاحب كشف ووحى لبقاء بعض الحجب عليه بسبب تعلق الروح بالبدن.

(وكل ما يرى) الرسول ﷺ (في حال يقظته فهو من ذلك القبيل) أي: قبيل الرؤيا في الاحتياج إلى التعبير الذي لا يتم ظهوره إلا في عالم الآخرة، (وإن اختلفت الأحوال) أي: أحواله ﷺ في المنام واليقظة وانكشاف أمور الآخرة له والحجاب عنها، وإذا كان كذلك (فمضى) أي: بطل بطلان الماضي بحيث لا يمكن عودته (قولها) أن تلك المدة (ستة أشهر بل عمره كله) سواء كان حال الكشف أم لا؛ لأنه (في الدنيا) فبعض الحجب باق عليه لا محالة (بتلك المثابة) أي: مثابة المنام.

ثم استشعر سؤالاً بأنه إذا كان الكل مناماً فما معنى رؤيته في المنام، وما معنى كشوفه، فقال: (إنما هو) أي: المرئي له في المنام المتعارف (منام في منام)، كمن يرى في المنام أنه كان نائمًا فرأى في نومه رؤيا فاستيقظ فبعبرها وهو إلى الآن في المنام لم يستيقظ بعد.

[وَكُلُّ مَا وَرَدَ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ؛ فَهُوَ الْمُسَمَّى عَالَمَ الْخَيَالِ، وَلِهَذَا يُعْبَرُ أَيْ الْأَمْرُ الَّذِي هُوَ فِي نَفْسِهِ عَلَى صُورَةٍ كَذَا ظَهَرَ فِي صُورَةٍ غَيْرِهَا، فَيَجُوزُ الْعَابِرُ مِنْ هَذِهِ الصُّورَةِ الَّتِي أَبْصَرَهَا النَّائِمُ إِلَى صُورَةٍ مَا هُوَ الْأَمْرُ عَلَيْهِ إِنْ أَصَابَ، كَظُهُورِ الْعِلْمِ فِي صُورَةِ اللَّيْنِ، فَعَبَّرَ فِي التَّأْوِيلِ مِنْ صُورَةِ اللَّيْنِ إِلَى صُورَةِ الْعِلْمِ فَتَأَوَّلَ، أَيْ: قَالَ مَا لَ هَذِهِ الصُّورَةُ اللَّيْنِيَّةُ إِلَى صُورَةِ الْعِلْمِ، ثُمَّ إِنَّهُ ﷺ كَانَ إِذَا أُوحِيَ إِلَيْهِ أَخَذَ عَنِ الْمَحْسُوسَاتِ الْمُعْتَادَةِ فَسَجِّيَ وَغَابَ عَنِ الْحَاضِرِينَ عِنْدَهُ فَإِذَا سُرِّيَ عَنْهُ رُدُّ، فَمَا أَدْرَكَهُ إِلَّا فِي حَضْرَةِ الْخَيَالِ، إِلَّا أَنَّهُ لَا يُسَمَّى نَائِمًا].

ثم أشار إلى الفرق بين ما يرى بالحس الظاهر، وبين ما يرى بالحس الباطن في اليقظة أو المنام في لبسه الصور، وبين المعاني المجردة عنها؛ فقال: (وكل ما ورد) من المعاني (من هذا القبيل) أي: في لبسه الصور (هو المسمى عالم الخيال) لكونه مرثياً في الحس المشترك عن القوة الخيالية المقابلة لها تقابل المرايا المصقولة، ولا تسمى الصور المحسوسة بالحس الظاهر بذلك إلا مجازاً باعتبار ما لها من التأويل في الآخرة مثل تأويل هذه الصور، واسمها الحقيقي عالم الحس الظاهر، وتسمى المعاني بالمجردة عالم العقل، ولهذا أي لوقعها في القوة الخيالية التي من شأنها جمع الصور المتقاربة بحيث تلبس على الرائي بعضها ببعض، فلا يكاد

(1) رواه البيهقي في «الزهد الكبير» (207/2)، وذكره السيوطي في «الجامع الصغير» (173/1).

يتميز المقصود عن غيره تمييزاً تاماً (يعبر)، أي: يحتاج فيه إلى التعبير غالباً سواء في المنام أو اليقظة، ومعناه ما أشار إليه بقوله، (أي: الأمر الذي هو في نفسه) أي: في عالم الحس الظاهر (على صورة كذا ظهر) للرائي بحضرة الخيال (في صورة غيرها) مما يناسبها مناسبة ما، فهنا تعبير وتأويل:

والأول: هو المرور من الصورة المرئية في المنام إلى الصورة المحسوسة بالحس الظاهر. والثاني: هو الوصول إلى تلك الصورة المحسوسة وإليه الإشارة بقوله: (فيجوز) أي: يمر (العابر) أي: القاصد للوصول إلى الصورة المحسوسة سواء كان الرائي أو غيره (من هذه الصورة التي أبصرها النائم) أو من في معناه (إلى صورة ما هو الأمر) أي: أمر المرئي (عليه) من الحس الظاهر (إن أصاب) في التعبير، وإلا وصل إلى غيرها.

ثم مثل بالصورة البعيدة المناسبة بحسب إدراك العامة، فقال: (كظهور العلم في صورة اللبن) في رؤيا النبي ﷺ (فعبر في) فضل الوصول إلى (التأويل من صورة اللبن) الذي هو غذاء الجسم (إلى صورة العلم) الذي هو غذاء الروح، (فتأول) أي: وصل إلى التأويل (أي قال: مآل هذه الصورة اللبنية إلى صورة العلم)، فهذا صحيح كما ورد عنه ﷺ، وإن كان بصورة العلم تأويل آخر بالنسبة إلى الآخرة، ولهذا لم يعترض على يوسف ﷺ بقوله: ﴿هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ﴾ [يوسف: 100] كما يأتي إن شاء الله تعالى، وإنما اعترض عليه بقوله: ﴿قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾.

ثم أشار إلى رؤية الملك في اليقظة سواء في صورة لا توجد في الحيوانات أو في صورة توجد فيها من هذا القبيل رداً على ما يفهم من ظاهر قول عائشة -رضي الله عنها- ثم جاءه الملك؛ فقال: (ثم إنه ﷺ كان إذا أوحى إليه أخذ عن المحسوسات المعتادة) قيد بذلك؛ لأنه قد يفتح له عن المحسوسات الباطنية ليدرك بالقوة الخيالية أو الوهمية أو المفكرة، واستدل عليه بأنه (غاب عن الحاضرين عنده)، وذلك لئلا يشغله عن عالم الغيب، (فإنما سرى) أي: ذهب الوحي عنه (رداً) إلى عالم المحسوسات، وإذا كان كذلك (فما أدركه) أي: الملك الذي جاء بالوحي (إلا في حضرة الخيال) لامتناع إدراكه في عالم الحس بعد أن يؤخذ عن المحسوسات، وعدم الاحتياج إلى هذا الأخذ عند كشف المعاني المجردة عند تنوير النفس غاية التنوير، هذا رؤية الملك في غير صور الحيوانات.

[وَكَذَلِكَ إِذَا تَمَثَّلَ لَهُ الْمَلِكُ رَجُلًا؛ فَذَلِكَ مِنْ حَضْرَةِ الْخِيَالِ، فَإِنَّهُ لَيْسَ بِرَجُلٍ، وَإِنَّمَا هُوَ مَلَكٌ فَدَخَلَ فِي صُورَةِ إِنْسَانٍ فَعَبَّرَهُ الْعَارِفُ حَتَّى وَصَلَ إِلَى صُورَتِهِ الْحَقِيقِيَّةِ، فَقَالَ هَذَا جِبْرَائِيلُ أَتَاكُمْ يُعَلِّمُكُمْ أَمْرَ دِينِكُمْ، وَقَدْ قَالَ لَهُمْ رُدُّوا عَلَيَّ الرَّجُلَ فَسَمَّاهُ بِالرَّجُلِ مِنْ أَجْلِ الصُّورَةِ الَّتِي ظَهَرَ لَهُمْ فِيهَا، ثُمَّ قَالَ: هَذَا جِبْرَائِيلُ فَاعْتَبَرَ الصُّورَةَ الَّتِي

مَالُ هَذَا الرَّجُلِ الْمُتَخَيَّلِ إِلَيْهَا؛ فَهُوَ صَادِقٌ فِي الْمَقَالَتَيْنِ: صَدَقَ الْعَيْنُ فِي الْعَيْنِ الْحَسِيَّةِ، وَصَدَقَ فِي أَنْ هَذَا جَبْرِئِيلُ؛ فَإِنَّهُ جَبْرِئِيلُ بِلَا شَكٍّ.

ثم أشار إلى رؤيته في صور الحيوانات، فقال: (وكذلك) أي: يرى الملك في حضرة الخيال (إذا تمثل له الملك رجلاً فذلك) المتمثل (من حضرة الخيال) إذ لو كان من عالم الحس لكان رجلاً بالحقيقة، ولكنه ليس كذلك، (فإنه ليس برجل) ذكر من بني آدم، و(إنما هو ملك) كان مجرداً (فدخل في صورة إنسان) أخذها من عالم المثال لنفسه، ليألف المخاطب، (فعبهه) الناظر (العارف) لقوة معرفته بالفرق بين الصور الحسية والخيالية بحيث يميز بينهما بالبدهة (حتى وصل إلى صورته الحقيقية) التي ليس شأن كل واحد الوصول إليها، (فقال): «هذا جبريل أتاكم يعلمكم أمر دينكم»⁽¹⁾ أي: في صورة مألوفة لكم فلا تدهش عقولكم لرؤيته فلا تفهموا منه أمر دينكم الذي هو أهم الأمور كلها.

(وقد قال لهم) أولاً (رُدُّوا عَلَيَّ الرَّجُلَ) ليعلموا عند تعذر ردهُ بعدم رؤيته بعد غيبة قليلة أنه ليس من جنس البشر فيصدقونه ﷺ في أنه جبريل بلا وقفة (فسماه) أولاً مجازاً (بالرجل من أجل الصورة التي ظهر جبريل) ﷺ (لهم فيها) جرياً على اعتقاد الحاضرين حتى إذا أزال اعتقادهم ذلك، (فاعتبر) ثانياً (الصورة) الملكية (التي مآل هذا الرجل المتخيل إليها) أي: إلى تلك الصورة الملكية، (فهو) أي: النبي ﷺ (صادق في المقالتين) لكن قوله: ردوا علي الرجل (صدق العين) أي: الصورة المحسوسة الظاهرة (في العين الحسية) الباطنة، كأنها عين ظاهرة (وصدق في أن هذا جبريل) ﷺ باعتبار مآله، (فإنه جبريل) ﷺ (بلا شك)، وإن ظهر في صورة خيالية من شأنها كثرة الغلط فيها لكن لا غلط فيها بعد تنورها، ولذلك يقع الجزم بما يرى فيها حينئذ الكامل الحال تام الاعتدال كالمقامات الصادقة، كما يحصل الجزم بالمرئيات الظاهرة، وإن وقع في بعضها الغلط.

[وقال يوسُفُ ﷺ: ﴿إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾ [يوسف:4]، فرأى إخوته في صورة الكواكب، ورأى أباه وخالته في صورة الشمس والقمر، هذا من جهة يوسف ولو كان من جهة المرئي لكان ظهور إخوته في صورة الكواكب وظهور أبيه وخالته في صورة الشمس والقمر مراداً لهم؛ فلمَّا لم يكن لهم علم بما رآه يوسف كان الإدراك من يوسف في خزانة خياله وعلم ذلك يعقوب حين قصها عليه؛ فقال: ﴿يَبْنَى لَا تَقْصُصْ رُءْيَاكَ عَلَيَّ إِخْوَتَكَ فَيَكِيدُوا لَكَ

(1) رواه مسلم (37/1)، وابن أبي عاصم في «السنن» (55/1).

كَيْدًا ﴿يوسف: 5﴾، ثُمَّ بَرَأَ أَبْنَاءَهُ عَنْ ذَلِكَ الْكَيْدِ وَالْحَقَّةَ بِالشَّيْطَانِ، وَلَيْسَ إِلَّا عَيْنَ الْكَيْدِ فَقَالَ: ﴿كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ﴾ ﴿يوسف: 5﴾ أَي: ظَاهِرُ الْعِدَاوَةِ.

ثم أشار إلى أن هذا التمثل قد يكون من جهة المرئي كما مر من قصة جبريل عليه السلام وقد يكون من جهة الرائي مثل رؤيا يوسف عليه السلام؛ فقال: (وقال يوسف عليه السلام: ﴿إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾ ﴿يوسف: 4﴾) فرأى إخوته) الذين هم أولاد سماء النبوة (في صور الكواكب ورأى أباه وخالته في صورة الشمس والقمر).

لكون أنه نبيّ ووالد لجملة من الأنبياء عليهم السلام، فهو منبع النور التام كالشمس وخالته مستفيدة للنور منه استفادة القمر من الشمس، (هذا) التمثل للمذكورين (من جهة) تصرف نفس (يوسف عليه السلام) في خزانة خيالية لا من جهة قصد المرئي، كما مر في تمثّل جبريل عليه السلام والدليل عليه أنه (لو كان) التمثل هاهنا (من جهة المرئي) أخوة يوسف عليه السلام وأبيه وخالته، (لكان ظهور أخوته في صور الكواكب، وظهور أبيه وخالته في صورة الشمس والقمر مرادًا لهم) ضرورة أن ذواتهم لا توجب هذا التصور، فلو أرادوا ذلك الظهور في هذه الصور الجليلة لم يريدوا مع ذلك أن يسجدوا ليوسف عليه السلام مع أنه نقيض مطلوبهم بالكلية على أنهم لو أرادوا ذلك لعلموا ولو علموا لذكروه، إذ لا يمكن في العادة نسيان مثل هذا الأمر الجليل بسرعة فلم يكن لنهي يعقوب عليه السلام عن قصّ الرؤيا عليهم معنى.

(فلما لم يكن لهم علم بما رآه يوسف عليه السلام كان الإدراك هؤولاء في هذه الصور الجليلة مع تذللهم له، وتصرف نفس (يوسف عليه السلام) في خزانة خيالية) رآهم مع هذه العظمة ساجدين له، فلذلك قال: ﴿رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾ بتكرير رأيت كأنها رؤية أخرى بالكلفة، (وعلم ذلك يعقوب عليه السلام حين قصها عليه) من حيث إن الظهور بهذه الصور الجليلة مع السجود ليوسف عليه السلام ليس مقصودًا لهم البتة بل مقصود ليوسف عليه السلام (فقال: ﴿يَبْنَئِي لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَيَّ إِخْوَتَكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا﴾ ﴿يوسف: 5﴾) عظيمًا لما فيها من تذللهم لك حال كمالهم، (ثم برأ أبناءه عن ذلك الكيد)، بأنه ليس مقتضى كونهم أبناءً (فألحقه بالشیطان) من حيث غلبته عليهم عن غلبة الهوى الذي هو مراعاة عليهم.

(وليس) هذا الإلحاق بالشیطان وإن كان من قبيل إسناد الفعل إلى السبب بعد إسناده إلى الفاعل (إلا عين الكيد) بيوسف عليه السلام حيث أوقع في اعتقاده من ظاهر عبارته أنه من الشيطان لا غير، لثلا يحقد يوسف عليه السلام عليهم، ومثل هذا الكيد للمصلحة بلا تضمن مفسدة مع رعاية الصدق بالتجاوز في الإسناد لا يمتنع من الأنبياء، كما كاد يوسف عليه السلام

بإخوته في إخفاء الصاع، فقال تعالى في حقه: ﴿كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ﴾ [يوسف: 76] (فقال: ﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ [يوسف: 5])؛ فنفى العداوة منهم لئلا يعاديهم، وألحقه بالشیطان ليعاديه دائماً، فكان كذلك في آخر الأمر.

ولما توهم من قوله: ﴿مُبِينٌ﴾ أنه يظهر عداوته لهم مع أنه ليس كذلك لقصده أن يتبعوه قال: (أي: ظاهر العداوة) يعني أنه وإن بالغ في قصد إخفائها، فإنها من مبالغته فيها تصير ظاهرة كأنه يقصد إظهارها.

﴿ثُمَّ قَالَ يُوسُفُ بَعْدَ ذَلِكَ فِي آخِرِ الْأَمْرِ: ﴿هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾ أَي: أَظْهَرَهَا فِي الْحَسِّ بَعْدَ مَا كَانَتْ فِي صُورَةِ الْخِيَالِ، فَقَالَ النَّبِيُّ مُحَمَّدٌ ﷺ: «النَّاسُ نِيَامٌ»⁽¹⁾، فَكَانَ قَوْلُ يُوسُفَ ﷺ: ﴿قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾ بِمَنْزِلَةِ مَنْ رَأَى فِي نَوْمِهِ أَنَّهُ قَدْ اسْتَيْقَظَ مِنْ رُؤْيَا رَأَاهَا ثُمَّ عَبَّرَهَا، وَلَمْ يَعْلَمْ أَنَّهُ فِي النَّوْمِ عَيْنُهُ مَا بَرَحَ، فَإِذَا اسْتَيْقَظَ يَقُولُ: رَأَيْتُ كَذَا وَرَأَيْتُ كَأَنِّي اسْتَيْقَظْتُ وَأَوْلَتْهَا بِكَذَا هَذَا مِثْلَ ذَلِكَ؛ فَانظُرْ كَمْ بَيْنَ إِدْرَاكِ مُحَمَّدٍ ﷺ وَبَيْنَ إِدْرَاكِ يُوسُفَ ﷺ فِي آخِرِ أَمْرِهِ حِينَ قَالَ: ﴿هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾ [يوسف: 100] مَعْنَاهُ حِسًّا أَيْ مَحْسُوسًا، وَمَا كَانَ إِلَّا مَحْسُوسًا، فَإِنَّ الْخِيَالَ لَا يُعْطَى أَبَدًا إِلَّا الْمَحْسُوسَاتِ غَيْرَ ذَلِكَ لَيْسَ لَهُ].

ثم أشار إلى أن منتهى علم يوسف ﷺ يشبه علم عائشة -رضي الله عنها- في هذا المقام ليتدارك ما قال في شأنها أولاً مع إظهار فضل نبينا ﷺ فقال: (ثم قال يوسف ﷺ بعد ذلك في آخر الأمر) عند انتهاء حاله في الكمال: ﴿هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾ [يوسف: 100]، ولما لم يمكن تفسيره بمعنى: الثابت لكونه أمراً زائداً من أمور الدنيا، فيبعد من يوسف ﷺ القول بثبوته، قال: (أي: أظهرها في الحس بعد ما كانت في صورة الخيال) جعله حقاً من حيث إنه لا يحتاج إلى العبور عنه إلى ما هو تأويله. (فقال) له: أي لأجل احتياج كل محسوس إلى تأويل في القسمة (النبي) أي: الذي نبي بالأسرار الخفية حتى فضل على من تقدمه من الأنبياء (محمد ﷺ) «الناس نيام» فلكل ما رآه في الدنيا تأويل «فإذا ماتوا انتبهوا» لتأويله فإذا كان كل تأويل يحصل في اليقظة بمنزلة المرئي في المنام، (فكان قول يوسف ﷺ) ﴿قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾ بمنزلة من رأى في نومه أنه قد استيقظ من رؤيا رآها ثم عبرها، ولم يعلم أنه في النوم عينه ما برح نائماً إلى الآن، (فإذا استيقظ) بالحقيقة (يقول: رأيت في النوم كذا، ورأيت) في ذلك النوم عينه

(كأني استيقظت وأولتها بكذا، هذا) أي: قول يوسف عليه السلام: ﴿قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾ (مثل ذلك) القول في النوم عينه.

(فانظر كم بين إدراك محمد ﷺ، وبين إدراك يوسف عليه السلام في آخر أمره حين قال: ﴿هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾)، فأوقفه على الحس، ولم يخرج به إلى التأويل، فإن حقا (معناه حسا) مع أنه ليس بحس، كأنه مشعر وما رآه ليس بمشعر بل مدرك به فلذلك فسره بقوله (أي: محسوسا)، وهو بهذه التأويلات البعيدة أيضا باطل، وليبيان بطلانه إعادة.

فقال: وما كان حين رآه في المنام إلا محسوسا (فإن الخيال) لكونه خزانة الصور دون المعاني (لا يعطي أبداً إلا المحسوسات ليس له غير ذلك) لاختصاص كل حاسة بنوع من الإدراك، فلا بد من تأويله محسوسا بالحواس الظاهرة بعد كونه محسوسا بالحواس الباطنة، لكن لا ينبغي للكامل أن يقتصر على المحسوسات، ويتركوا النظر إلى تأويلات القسمة، وقد نظر إليها من دونهم من ورثة محمد ﷺ ببركة متابعتهم، وإن لم يشتغلوا بذلك.

[فانظر ما أشرف علم ورثة محمد ﷺ، وسأبسط من القول، فنقول: اعلم أن المقول عليه «سوى الحق» أو مسمى العالم هو بالنسبة إلى الحق كالظل للشخص، فهو ظل الله، فهو عين نسبة الوجود إلى العالم؛ 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 كان الظل معقولا غير موجود في الحس، بل يكون بالقوة في ذات الشخص المنسوب إليه الظل فمحل ظهور هذا الظل الإلهي المسمى بالعالم إنما هو أعيان الممكنات: عليها امتد هذا الظل، فتدرك من هذا الظل بحسب ما امتد عليه من وجود هذه الذات، ولكن باسمه الثور وقع عليه الإدراك، وامتد هذا الظل على أعيان الممكنات في صورة الغيب المجهول].

فقال: (فانظر ما أشرف علم ورثة محمد ﷺ) حيث أدركوا فضله من قوله: «الناس نيام» على يوسف في قوله: ﴿قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾، (وسأبسط من القول) في هذه الحضرة أي: حضرة الخيال بلسان يوسف الحمدي: أي بلسان من له كشف يوسف في هذه الحضرة مع كونه من أتباع محمد ﷺ مستكملا ذلك الكشف بنور متابعتهم عليهم السلام ما يقف عليه بدل من القول إن شاء الله تعالى.

فأشار إلى بيان كون المحسوسات؛ بل العالم كل من عالم الخيال لها تأويلات في القسمة (فقال: اعلم أن المقول عليه) أي: الموجود الصادق عليه أنه (سوى الحق)، أو أنه

مسمى العالم) يعني: سواء اعتبر فيه جهة الغيرية أم لا؛ فإن العالم اسم كل موجود من حيث دلالته على الحق والدليل لا بدُّ وأن يتحد بالمدلول من وجه، واعتبر في الصدق مسمى العالم؛ لأن الصادق على الموضوعات المستعملة في العلوم مفهوم المحمول لا لفظه، (هو بالنسبة إلى الحق كالظل للشخص) إذ لا يحقق له بذاته لا مكانة؛ فلا بدُّ له مما يتحقق به، ويكون تحققه بنفسه وهو الحق فكأنه الشخص المحقق للظل، (فهو): أي: تلك المقول عليه سوى الحق (ظل الله) ⁽¹⁾ متحقق به، وما به التحقيق هو: الوجود (فهو) أي: كونه ظل الله (عين نسبة الوجود إلى العالم)، وإنما كان كونه ظل الله عين نسبة الوجود إليه، مع أن الظل عند بعضهم عبارة عن عدم استنارة المحل بنور الشمس لحجب الشخص، ومنعه عن وصول النور إليه؛ (لأن الظل موجود بلا شك في الحس) فالقول بكونه معدوماً مطلقاً يكون سفسطة، فلا عبرة بما قاله البعض، (ولكن) وجوده لا يكون عين الشخص؛ لأنه إنما يوجد (إذا كان ثمة) أي: في مقابلة الشخص (من يظهر فيه ذلك الظل) وهو المحل القابل له، (حتى لو قدرت عدم من يظهر فيه ذلك الظل) في مقابلة ذلك الشخص (كان الظل) للشخص (معقولاً غير موجود في الحس)، وإن كان الشخص موجوداً في الحس، والموجود في الحس غير ما ليس بموجود فيه.

(بل) غايته في الاتحاد حينئذ أنه (يكون) الظل (بالقوة في ذات الشخص المنسوب إليه الظل)؛ لكن هذا الكون بالقوة غير كونه بالفعل في الحس فكما لا بدُّ للظل المتعارف من المحل قابل له في مقابلة الشخص، فكذا لا بدُّ للظل الوجودي من قابل في مقابلة الحق (فمحل ظهور هذا الظل الإلهي المسمى بالعالم) من حيث إنه علامة على ذي الظل الحق، (إنما هو أعيان الممكنات) وإنما كانت محل ظهور هذا الظل والظل فيها دليلاً على ذي الظل إذ (عليها امتد هذا الظل فتدرك من) إدراك (هذا الظل) الكائن امتداده متصوراً، وإن لم يكن ذا صورة في نفسه (بحسب ما امتد عليه) بشيء (من وجود هذه الذات) الذي به تحقق الظلالات الوجودية، وإن لم يكن بحسب ما امتد عليه بل ميزها عن ذلك.

(ولكن) هذا الإدراك لشيء من وجود الذات لم يقع من الظل نفسه، وإن كان دليلاً عليه بل (باسم النور) المتعلق بالظل المشرق على الروح والعقل والقلب والنفس والحواس، (وقع هذا الإدراك) لاقتضائه الظهور والإظهار وكيف يقع من الظل نفسه، وقد (امتد هذا الظل على أعيان الممكنات في صورة الغيب المجهول) ضرورة أن الظل إنما تصور بصور الأعيان بعد الامتداد عليها فيكون قبلها في صورة الغيب المجهول، والأعيان ليست ظاهرة؛

(1) أي ظل هذا الاسم الجامع، فإن كل جزء من أجزاء العالم ظل لا اسم من الأسماء الداخلة في ذلك الاسم الجامع، فمجموع العالم ظل بمجموعه. [جامي ص 228].

فكيف يقع بها إدراك الشيء من وجود الذات وصورة الغيب المجهول التي هي أصل هذا الظل الوجودي ليست مدركة فكيف يدركها شيء من وجود الذات، وهو الظل إنما صار دليلاً على شيء من وجود الذات لا من حيث أصله؛ بل من حيث تعلق اسم النور بذلك الظل بعد إشرافه على ما ذكرنا من المدركات.

[أَلَا تَرَى الظَّلَالَ تَضْرِبُ إِلَى السَّوَادِ، وَتُشِيرُ إِلَى مَا فِيهَا مِنَ الْخَفَاءِ لُبَعْدِ الْمُنَاسَبَةِ بَيْنَهَا وَبَيْنَ أَشْخَاصٍ مَنْ هِيَ ظِلُّ لَهُ، وَإِنْ كَانَ الشَّخْصُ أبيضَ فَظَلُّهُ بِهِذِهِ الْمَثَابَةِ، أَلَا تَرَى الْجِبَالَ إِذَا بَعُدَتْ عَنْ بَصَرِ النَّاطِرِ تَظْهَرُ سَوْدَاءَ، وَقَدْ تَكُونُ فِي أَعْيَانِهَا عَلَى غَيْرِ مَا يُدْرِكُهَا الْحَسُّ مِنَ اللَّوْنِيَّةِ، وَلا يَسَّ ثَمَّةَ عِلَّةَ إِلَّا الْبَعْدُ؟ وَكَزُرْقَةِ السَّمَاءِ، فَهَذَا مَا أُنتَجَهُ الْبَعْدُ فِي الْحَسِّ فِي الْأَجْسَامِ غَيْرِ النَّيْرَةِ].

ثم استدل على أن أصل هذه الظلال الوجودية صورة الغيب المجهول بأن الظلال المتعارفة أمثلة لذلك الظل، وهي ماثلة إلى السواد الذي هو مثال الغيب المجهول؛ فقال: (ألا ترى الظلال) المتعارفة (تضرب إلى السواد)، وهي بذلك (تشير إلى ما فيها من الخفاء) باعتبار أن أصلها الظل الوجودي الذي أصله صورة الغيب المجهول، والسواد باعتبار أنه لون قابض للبصر موجب للخفاء، فالظلال المتعارفة تخفى، وإن كانت أشخاصها جلية (لبعد المناسبة بينها وبين أشخاص من هي ظل له)، فلا تستفيد الظلال من الأشخاص الجلاء ولا غيره من صفاتها؛ ولذلك (أن كان الشخص أبيض فظله بهذه المثابة) من الميل إلى السواد؛ بل البعد سواء كان بعد المسافة، أو بعد المناسبة يوجب السواد إما حقيقة، وإما في النظر.

(ألا ترى الجبال إذا بعدت عن بصر الناظر تظهر سوداء)؛ لأن البعد أوجب فيها الخفاء؛ ولكن لا يلزم أن يكون سواداً حقيقياً؛ لأنه (قد تكون) تلك الجبال (في أعيانها): أي: نفسها (على غير ما يدركها الحس من اللونية)، والدليل على أن ذلك أثر البعد أنه (ليس ثمة) أي: في ظهورها سوداء من غير أن يكون فيها سواد (علة إلا البعد)، وقد تأكد هذا المعنى من عليه البعد، حيث أثر في غير هذا الموضع (كزرقعة السماء) مع أنها لا لون لها، وإلا كان حاجباً عن رؤية ما وراءها من الكواكب، إذن الألوان حاجبة عن الأبصار بدليل أن الزجاجات الملونة لا يرى ما في باطنها بخلاف غير الملونة، وعدم اللون فيها يوجب الصفاء الموجب للبياض في النظر، والبعد السواد، فصارت في النظر على الزرقعة.

(فهذا ما أنتجته البعد) الذي هو بعد (في الحس) من السواد والزرقعة (في الأجسام غير النيرة)، إذ لم يعارض فيها ما يوجب الجلاء فكذا بعد المناسبة، أوجب الخفاء في الظلال المتعارفة، وقد أوجبه أيضاً فيها كون أصلها الظل الوجودي الذي أصله الغيب المجهول، فهو خفي بهذا الاعتبار ولم تعارضه في تأثيره بالإخفاء الأعيان الثابتة؛ بل أثرت

بالإخفاء.

[وَكَذَلِكَ أَعْيَانُ الْمُمْكِنَاتِ لَيْسَتْ نِيرَةً؛ لِأَنَّهَا مَعْدُومَةٌ، وَإِنْ اتَّصَفَتْ بِالثَّبُوتِ لَكِنْ لَمْ تَتَّصَفْ بِالْوُجُودِ إِذِ الْوُجُودُ نَوْزٌ، غَيْرُ أَنْ الْأَجْسَامَ النَّيِّرَةَ يُعْطَى فِيهَا الْبُعْدُ لِلْحَسِّ صَغَرًا، فَهَذَا تَأْثِيرُ آخَرَ لِلْبُعْدِ، فَلَا يَدْرِكُهَا الْحَسُّ إِلَّا صَغِيرَةَ الْحَجْمِ، وَهِيَ فِي أَعْيَانِهَا كَبِيرَةٌ عَنِ ذَلِكَ الْقَدْرِ وَأَكْثَرُ كَمِّيَّاتٍ، كَمَا يُعْلَمُ بِالذَّلِيلِ أَنَّ الشَّمْسَ مِثْلَ الْأَرْضِ فِي الْجُرْمِ مِائَةً وَسِتَّةً وَسِتِينَ وَرُبْعًا وَثَمَنَ مَرَّةً، وَهِيَ فِي الْحَسِّ عَلَى قَدْرِ جَرْمِ التُّرْسِ مِثْلًا، فَهَذَا أَثَرُ الْبُعْدِ أَيْضًا].

كما قال: (وكذلك) أي: مثل البعد بالتأثير في الإخفاء (أعيان الممكنات) فإنها في غاية إخفاء، وإن ظهر فيها الوجود؛ لأنها (ليست نيرة) لا بذاتها ولا بالوجود؛ (لأنها معدومة) والعدم محض ظلمة، (وإن اتصفت بالثبوت) في العلم الأزلي الذي هو نور، وكذا في الخارج عند تجلي الوجود عليها؛ (لكن لم تتصف بالوجود) والإلزام اتصاف أحد الضدين بالآخر؛ (إذ الوجود نور)، فلا تتصف به الأعيان التي هي ظلمة من حيث هي معدومة، وظهور الوجود فيها كظهور الصورة في المرآة لا يجعلها من جنسها، فلأعيان تأثير بالإخفاء كما للبعد في كل جسم نيرًا وغير نير (غير أن الأجسام النيرة) لما تعذر تأثير البعد فيها بالتسويد والزرقة لاقتضاء النور فيها الجلاء، وهو معارض قوي في ذواتها، (يعطي فيها البعد في الحس صغرًا) في حجمها فيوجب الإخفاء في مقدارها في النظر.

(وهذا تأثير آخر) غير التسويد والزرقة (للبعد) لا للعين الثابتة؛ لكنه في الحس فقط؛ (فلا يدركها الحس إلا صغيرة الحجم، وهي في أعيانها كبيرة) فوق قدرها المحسوس، (وذلك لأنها أكبر كميات) في نفسها والبعد لم يؤثر في نقص تلك الكميات؛ لأنه إنما يؤثر في الإخفاء، وهذه الكثرة في الكمية قد تعلم بالحس إذا قرب من ذلك الجسم، وقد تعلم بالدليل (كما يعلم بالدليل) الهندسي (أن الشمس مثل الأرض في الجرم): أي المقدار (مائة وستة وستين وربعمًا وثمان مرة وهي في الحس على قدر جرم الترس) أو أقل.

(فهذا أثر البعد أيضًا) في إخفاء المقدار، كما أن أثره فيما مرَّ في إخفاء الذات بالتسويد والزرقة مع الصغر أيضًا، وإذا عرفت هذا فالظل الوجودي، وإن دلَّ على شيء من وجود الحق؛ فلا بدَّ وأن يوجب إخفاء ذاته وإخفاء مقدار عظيمته لخفاء الظل في نفسه.

[فَمَا يُعْلَمُ مِنَ الْعَالَمِ إِلَّا قَدْرٌ مَا يُعْلَمُ مِنَ الظَّلَالِ، وَيُجْهَلُ مِنَ الْحَقِّ عَلَى قَدْرِ مَا يُجْهَلُ مِنَ الشَّخْصِ الَّذِي عَنْهُ كَانَ ذَلِكَ الظِّلُّ، فَمِنْ حَيْثُ هُوَ ظِلٌّ لَهُ يُعْلَمُ، وَمِنْ حَيْثُ مَا يُجْهَلُ مَا فِي ذَاتِ ذَلِكَ الظِّلِّ مِنْ صُورَةِ شَخْصٍ مِنْ أَمْتَدَّ عَنْهُ يُجْهَلُ مِنَ الْحَقِّ؛ فَلِذَلِكَ تَقُولُ: إِنَّ الْحَقَّ مَعْلُومٌ لَنَا مِنْ وَجْهِهِ، وَمَجْهُولٌ لَنَا مِنْ وَجْهِهِ، ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ

كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ﴿﴾ [الفرقان: 45]، أي: يَكُونُ فِيهِ بِالْقُوَّةِ، يَقُولُ مَا كَانَ الْحَقُّ لِيَتَجَلَّى لِلْمُمْكِنَاتِ حَتَّى يُظْهِرَ الظِّلَّ فَيَكُونُ كَمَا بَقِيَ مِنَ الْمُمْكِنَاتِ الَّتِي مَا ظَهَرَ لَهَا عَيْنٌ فِي الْوُجُودِ، ﴿ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾ [الفرقان: 45]، وَهُوَ اسْمُ النُّورِ الَّذِي قُنَاهُ وَيَشْهَدُ لَهُ الْحِسُّ فَإِنَّ الظَّلَالَ لَا يَكُونُ لَهَا عَيْنٌ بَعْدَ النُّورِ، ﴿ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا﴾ [الفرقان: 46]، وَإِنَّمَا قَبَضَهُ إِلَيْهِ لِأَنَّهُ ظَلَّهَ ظَهَرَ ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأُمُورُ كُلُّهَا﴾ [هود: 123]؛ فَهُوَ هُوَ لَا غَيْرُهُ، فَكُلُّ مَا نُدْرِكُهُ فَهُوَ وَجُودُ الْحَقِّ فِي أَعْيَانِ الْمُمْكِنَاتِ، فَمَنْ حَيْثُ هُوَ حَيْثُ هُوَ وَجُودُهُ، وَمَنْ حَيْثُ اخْتِلَافِ الصُّورِ فِيهِ هُوَ أَعْيَانِ الْمُمْكِنَاتِ فَكَمَا لَا يَزُولُ عَنْهُ بِاخْتِلَافِ الصُّورِ اسْمُ الظِّلِّ].

(فما يعلم) شيء (من) حقائق (العالم) إلا قدر ما يعلم من الظلال) الوجودية الدالة على تلك الحقائق؛ ولذلك صعب على العقول تحديد الأشياء غاية الصعوبة مع أن هذه الظلال ممتدة على تلك الأعيان قريبة منها، (ويجهل من الحق) بالنظر في هذه الظلال الوجودية البعيدة المناسبة للحق أكثر مما يجهل من حقائق العالم، إذ ذلك (على) قدر ما يجهل) عند النظر في الظلال المتعارفة (من الشخص الذي عنه كان ذلك الظل) لجامع بعد المناسبة الموجبة للخفاء، وهو مع ذلك دال على موجب للجلاء (فمن حيث هو) : أي (هذا الظل (ظل له) واجب النسبة إليه، (يعلم) الحق لتوقف معرفة النسبة على معرفة المنتسبين (ومن حيث ما يجهل ما) خفي (في ذات ذلك الظل) أي: نفس الظل العرفي (من صورة شخص من امتد عنه) الظل، فإن كل ظل وإن كان متشكلاً بوجه ما تشكل شخصه؛ لكن يخفي فيه تمام صورته، بحيث لا يتم تمييزه عن غيره بمجرد النظر إليه، (يجهل من الحق) عند النظر في الظل الوجودي؛ (فلذلك) أي: فلأجل أن النظر في الظل لا يفيد تمييز صورة الشخص على التمام، مع أنه يفيد تمييزه بوجه ما (تقول: إن الحق) بالنظر في العالم وإلا نفس (معلوم لنا من وجهه، ومجهول لنا من وجهه)، وإن بلغنا من مراتب المعرفة غايتها، وحصل لنا من تفاصيل الظلال ما قصرت عنه أنظار أكبر الفحول البزل من النظار.

ثم استدل بالقرآن على أن العالم ظل الحق، وأنه دال عليه، وأنه إنما يدل عليه بنوره لا بذاته؛ فقال: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ﴾ [الفرقان: 45]، أي: ظل الوجود على أعيان الكائنات، إذ الحمل على هذا المعنى أبلغ من الحمل على مد الظل المتعارف على الأرض، فهو أولى بالقرآن وأنسب بنظم الآية، ولذلك أورد ما فيها مع ما فيه من الدلالة على ما ذكرنا، فقال: ﴿وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا﴾ لا يتحرك منه إلى الأعيان.

ولما توهم منه أنه موجود فيه قابل للتحرك، وهو فاسد لاستلزامه التركيب فيه، أو الانضمام إليه في الحيز، قال: (أي: يكون فيه بالقوة) إذ لا ظل بالفعل بدون وقوعه على المحل القابل له، كما مرّ فلو شاء لم يجعل له محلاً قابلاً فيبقى الآن في ذاته بالقوة كما كان في الأزل، فكأنه تعالى (يقول): لو شاء (ما كان الحق ليتجلى للممكنات حتى يظهر الظل الوجودي فيها؛ (فيكون) كل ممكن وجد (كما بقي من الممكنات) في العدم وهي (التي ما ظهر لها عين في الوجود)؛ لعدم وقوع الظل الوجودي عليها؛ فعلم بذلك أن الأعيان من حيث هي أعيان لا توجب تجلية عليها؛ بل هو بمشيئته تعالى.

ثم استدل على أن إدراك هذا الظل الوجودي لكونه على صورة الغيب المجهول في الأصل، إنما هو باسمه النور فدلالته على الحق أيضاً بذلك بقوله: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَا أَلْشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾، وهو: أي الدليل الذي (هو) الشمس (اسمه النور الذي) به إدراك الظل. ودلالته على الشخص، (ويشهد له): أي لكون اسم النور دليلاً على الظل، وعلى دلالته على الشخص (الحس) في الظلال المتعارفة التي هي أمثلة الظل الوجودي، (فإن الظلال) المتعارفة (لا تكون لها عين) أي: تعين في نفسها بحيث يمكن إدراكها ودالاتها على الشخص، لو لم تطلع الشمس (لعدم النور) المفيد تعيينها الدال على الشخص، بل يكون حينئذ على صورة الغيب المجهول.

واستدل على أنها في الأصل بتلك الصورة بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا﴾ [الفرقان: 46] أي: إلى غيبنا الذي كان عليه حين كان بالقوة فينا قبضاً يسيراً، لأنه رجع الشيء إلى أصله وما ثم حركة ولا ضم شيء.

وإليه الإشارة بقوله: (وإنما قبضه إليه؛ لأنه ظله)، وكان فيه بالقوة فمنه (ظهر) حتى صار بالفعل، وإليه يرجع حتى قبض فيصير بالقوة ثانياً، ولذلك ﴿وَالَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾ [هود: 123]؛ لأن الكل ظله، ولا بد لكل ظل أن يرجع إلى من ظهر منه بحكم ﴿ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا﴾، وإذا صار الظل مقبوضاً من الكل (فهو هو): أي فالموجود حينئذ هو الحق (لا غيره) كما قال: ﴿لَمَنْ أَلْمَلِكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ [غافر: 16]، وإذا كان الظل حين كونه بالقوة عين الحق، وهو المدرك في أعيان الموجودات حين كونه بالفعل.

(وكل ما ندركه فهو وجود الحق) أي: ظل وجوده، وقد تصور بصور الأعيان، وإن لم يكن لوجوده صورة في نفسه، ولا لظله حين كان بالقوة فيه؛ لكن حصل لظله صورة حين ظهر (في أعيان الممكنات)، فالموجودات الممكنة لها ظل من الحق، وصورة من

الأعيان، (فمن حيث هوية الحق)، وهي الظل الذي كان عين الحق حين كان بالقوة (هو وجوده) أي: وجود ذلك الموجود الممكن.

(ومن حيث اختلاف الصور) الكائنة في ذلك الموجود الممكن من الذات والأعراض (هو أعيان الممكنات): أي: حقائق تلك الموجودات من الذات والأعراض الموجودة في كل موجود ممكن، اجتمع فيه الذات والأعراض؛ فلكل موجود وجهان: وجه إلى الحق، ووجه إلى الأعيان الثابتة، لا يرتفع أحدهما بالآخر فهما لازمان له دائماً (فكذا لا يزول عنه): أي عن كل موجود ممكن، وإن كان (باختلاف الصور) الذي به تلي الأعيان (اسم الظل) الذي به يلي الحق.

[كَذَلِكَ لَا يَزُولُ عَنْهُ بِاخْتِلَافِ الصُّورِ اسْمُ الْعَالَمِ أَوْ اسْمُ سَوَى الْحَقِّ. فَمِنْ حَيْثُ أَحَدِيَّةِ كَوْنِهِ ظَلاً هُوَ الْحَقُّ؛ لِأَنَّهُ الْوَاحِدُ الْأَحَدُ، وَمِنْ حَيْثُ كَثْرَةُ الصُّورِ هُوَ الْعَالَمُ، فَتَفْطَنُ وَتَحَقِّقُ مَا أَوْضَحْتَهُ لَكَ، وَإِذَا كَانَ الْأَمْرُ عَلَى مَا ذَكَرْتَهُ لَكَ فَالْعَالَمُ مُتَوَهِّمٌ مَا لَهُ وُجُودٌ حَقِيقِيٌّ، وَهَذَا مَعْنَى الْخَيَالِ أَيْ خَيْلٍ لَكَ أَنَّهُ أَمْرٌ قَائِمٌ بِنَفْسِهِ خَارِجٌ عَنِ الْحَقِّ، وَلَيْسَ كَذَلِكَ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ].

(كذلك لا يزول عنه باختلاف الصور): أي بموجب اختلافها، وإن بلغ ذلك الوجود ما بلغ من المراتب العالية من الفناء في الحق والبقاء به (اسم العالم، أو اسم سوى الحق)؛ فلا يجوز له أن يدعي لنفسه الربوبية أصلاً، وكيف يدعي الربوبية بنفسه من جهة الوجوه، وهي جهة متحدة في كل موجود، والجهة الخاصة بكل موجود جهة الصور التي هو بها من العالم المربوب.

وإليه الإشارة بقوله: (فمن حيث أحدية كونه ظلاً) في جميع الموجودات (هو الحق)، أي: تجليه؛ (لأنه الواحد الأحد) فلا تختلف تجلياته، فهو الظل الواحد الممتد منه على الكل، (ومن حيث كثرة الصور هو العالم) إذا الكثرة من خواصه (فتفطن وتحقق ما أوضحت لك) فقد اشتبه على كثير ادعوا الربوبية لأنفسهم.

(وإذا كان الأمر) أي: أمر العالم (على ما ذكرته لك) من كونه من الظل والأعيان الثابتة التي هي معدومة، (فالعالم متوهم ما له وجود حقيقي) لا باعتبار الظل ولا باعتبار الأعيان الثابتة، (وهذا) أي: كون الشيء متوهماً هو (معنى الخيال) الواقع في ألسن القوم إن العالم خيال.

ولما لم يستقم المعنى الحقيقي للخيال هاهنا، وهو القوة الخازنة صور المحسوسات أوله بالمخزون فيها؛ فقال: (أي خيل لك) أي: صور في قوة خيالك (أنه) أي: وجود العالم (أمر) زائد على وجود الحق من كل وجه حتى أنه (قائم بنفسه)، لما كان المشهود

عندهم أنه عرض عام للأشياء، فلا يكون قائماً بنفسه، فسره بقوله: (خارج عن الحق أي: عن قيامه به، وليس كذلك في نفس الأمر) بل وجود الحق هو اللائح فيه، وهو قائم به قيام الظل بالشخص.

[ألا تراه في الحس مُتَّصِلاً بِالشَّخْصِ الَّذِي امْتَدَّ عَنْهُ، يَسْتَحِيلُ عَلَيْهِ الْإِنْفِكَاءُ عَنْ ذَلِكَ الْإِتِّصَالِ؛ لِأَنَّهُ يَسْتَحِيلُ عَلَى الشَّيْءِ الْإِنْفِكَاءَ عَنْ ذَاتِهِ؟ فَاعْرِفْ عَيْنَكَ، وَمَنْ أَنْتَ؟ وَمَا هُوَيْتِكَ؟ وَمَا نَسَبْتُكَ إِلَى الْحَقِّ؟ وَبِمَا أَنْتَ حَقٌّ وَبِمَا أَنْتَ عَالَمٌ وَسِوَى وَغَيْرٍ وَمَا شَاكَلَ هَذِهِ الْأَلْفَاظُ].

واستدل على قيامه بالحق بقيام الظل المتعارف، الذي هو مثال الظل الوجودي بذات الشخص، فقال: (ألا تراه) أي: الظل المتعارف (في الحس متصلاً بالشخص الذي امتد عنه)، وإن كان قائماً بمحل آخر قيام العرض بالجوهر، لكنه قائم بالشخص قيام الاتصال. (فيستحيل عليه الانفكاك عن ذلك الاتصال)، وكأنه متصل به اتصال الصورة بالمادة، بل اتصال الصفة بالموصوف فيستحيل عليه الانفكاك عن الشخص الذي هو كالذات الموصوفة؛ (لأنه يستحيل على الشيء الانفكاك عن ذاته) فكذا الظل الوجودي يستحيل عليه الانفكاك عن الاتصال بالحق الذي به تحققه تحقق الصفة بالموصوف، وتحقق النور بالشمس، فهو وإن وصل إلى أسفل سافلين، لا ينفك عن اتصال الشمس في رابعة السماء. وإذا عرفت أنك ظل قائم بالحق متصل به واقع على العين الذاتية؛ (فاعرف):

أولاً: (عينك) التي هي محل الظل الإلهي الذي لولاه لم يتحقق الظل بالفعل.

وثانياً: (من أنت) فإنك بعد إذ صرت ظلال بالفعل بمجموع من الظل والعين الثابتة.

وثالثاً: (ما هويتك) أي: وجودك باعتبار ظلك لا باعتبار عينك، وأن توقف تحققه

بالفعل على عينك؛ لأنها معدومة دائماً باعتبار ذاتها.

ورابعاً: (ما نسبتهك إلى الحق) ⁽¹⁾ حتى صرت به متحققاً لا بعينك مع توقف تحقق

ظلك على عينك، وهي نسبة اتصال الظل المتعارف إلى الشخص لا يتحقق بدون الشخص، وإن توقف على وجود الأرض الممتد عليها هو.

وخامساً: (بما أنت محقق) أي: صورته وهو أحدية الظل؛ فإنها صورة أحدية الحق،

فأنت مع كونك أمراً متوهماً صرت به متحققاً لا كما يزعم السوفسطائية.

وسادساً: (فبما أنت عالم وسوى) وهو اختلاف الصور، فليس لك بكونك على

صورة الحق دعوى الربوبية؛ فإن صورتك من الصور المختلفة التي أنت بها عالم، وسوى

للحق (وما شاكل) كل (هذه الألفاظ) من كونك رباً وعبداً وظاهر الحق ومظهره.

(1) أي: نسبة الظل إلى الشخص والمقيد إلى المطلق.

[وفي هذا تَتَفَاضَلُ الْعُلَمَاءُ؛ فَعَالِمٌ وَأَعْلَمٌ؛ فَالْحَقُّ بِالنَّسْبَةِ إِلَى ظِلِّ خَاصٍ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ، وَصَافٍ وَأَصْفَى، كَالنُّورِ بِالنَّسْبَةِ إِلَى حِجَابِهِ عَنِ النَّاطِرِ فِي الزُّجَاجِ يَتَلَوَّنُ بِلَوْنِهِ، وَفِي نَفْسِ الْأَمْرِ لَا لَوْنٌ لَهُ، وَلَكِنْ هَكَذَا نَرَاهُ ضَرْبَ مِثَالٍ لِحَقِيقَتِكَ بِرَبِّكَ، فَإِنْ قُلْتَ: إِنَّ النُّورَ أَحْضَرَ لِحُضْرَةِ الزُّجَاجِ صَدَقْتَ وَشَاهَدْتَ الْحَسَّ، وَإِنْ قُلْتَ: إِنَّهُ لَيْسَ بِأَحْضَرَ وَلَا ذِي لَوْنٍ لَمَّا أُعْطِيَ لَكَ الدَّلِيلُ صَدَقْتَ وَشَاهَدْتَ النَّظَرَ الْعَقْلِيَّ الصَّحِيحَ، فَهَذَا نُورٌ مُمْتَدٌّ عَنِ ظِلِّ وَهُوَ عَيْنُ الزُّجَاجِ؛ فَهُوَ ظِلُّ نُورِيٍّ لَصَفَائِهِ، كَذَلِكَ الْمُتَحَقِّقُ مَنَا بِالْحَقِّ تَظْهَرُ صُورَةٌ الْحَقِّ فِيهِ أَكْثَرَ مِمَّا تَظْهَرُ فِي غَيْرِهِ، فَمِنَّا مَنْ يَكُونُ الْحَقُّ سَمْعَهُ وَبَصَرَهُ وَجَمِيعَ قُوَاهُ وَجَوَارِحَهُ بِعَلَامَاتٍ قَدْ أُعْطَاهَا الشَّرْعُ الَّذِي يُحِبُّ عَنِ الْحَقِّ.]

ثم عظم هذه المعرفة، فقال: (وفي هذا) العرفان الجامع للحقائق الكلية من الحق، والعالم (تفاضل العلماء) لا في سواه من العلوم؛ فإنها ليست علومًا مقصودة لذواتها إن كانت مقدمات لهذا العلم، وإلا فليست بشيء أصلاً (فعالم وأعلم) في هذا العلم لا غير، وإن وقع التفاضل هناك أيضاً بحسب المتعارف، فهم وإن كانوا ظلال الحق فالتفاوت واقع فيهم بتفاوت الأعيان الثابتة، فيقع ذلك في ظهور الحق بهذه الظلال، (فالحق) باعتبار ظهوره (بالنسبة إلى ظل خاص)، وإن لم يقع في ظهوره تفاوت بالنسبة إلى أحدية الظل في الكل (صغير وكبير) ⁽¹⁾ كالمفضول والفاضل، (وصاف) كالعالم والأعلم، إذ ظهوره فيها نور ظهر في هذه الظلال التي هي على صورة الغيب المجهول، فأظهرها على حسب محال تلك الظلال من الأعيان الثابتة، فتصور بصورها، وتلون بألوانها، فكأنما تصور الحق بصورها، وتلون بألوانها (كالنور) أي: نور الشمس الممتد في ظل الزجاج المتلون، ذلك الظل بلون الزجاج يرى (بالنسبة إلى حجاب) الذي هو الزجاج (عن الناظر إلى الزجاج) الذي لا يعرف ما وراءه من نور الشمس المجرد عن الألوان، (يتلون) هذا النور في نظره (بلونه) أي: بلون الزجاج الظاهر في ظله.

(وفي نفس الأمر لا لون له) أي: لنور الشمس، ولو باعتبار كونه ممتداً على ظلال الزجاج، بل هو لون الظل، ظهر في هذا النور (ولكنه) أي: النور لا متداده على ذلك الظل (هكذا نراه)، فجعل هذا النور الشمسي الممتد في الظل النوري للزجاج في تلونه بلون الزجاج في الحس مع عدم تلونه بذلك في نفس الأمر (ضرب مثال تحقيقه) أي: هذا الظل النوري المتلون بلون عينك الثابتة مع عدم تلونه بذلك باعتبار اتصاله (بربك)، لكنه يرى نور الحق الممتد عليه متلوّنًا بلون ظلك المتلون بلون عينك مع عدم تلونه في نفس الأمر، فيصدق في حق الحق الأمران، كما يصدق في حق نور الشمس.

(1) فقول: صغير وكبير إما مجرور صفة لظل خاص وخبر المبتدأ.

(فإن قلت) أيها الناظر في حجاب الزجاج (أن النور) الممتد على ظله (أخضر لخصرة الزجاج) المؤثر في ظله بالخصرة (صدقت وشاهدك الحس) الظاهر الذي لا يمكن تكذيبه وتصديق العقل المتفرع عليه، (وإن قلت: إنه ليس بأخضر ولا ذي لون) فضلاً عن الخصرة (لما أعطاه) أي: نفي اللون (الدليل) الدال على تنزهه في نفس الأمر، وإنما هو للظل الذي امتد هذا النور عليه (صدقت وشاهدك النظر العقلي الصحيح) بحيث يمكن جعله في مقابلة الحس، فيجمع بينهما باعتبار الجهات المختلفة.

فإذا نظرت إليه بنظر العقل الصحيح، (فهذا) الظاهر تحت الزجاج (نور ممتد) يرى له تلوّن (عن ظل) امتد عليه (هو) أي: لون ذلك الظل (عين) لون (الزجاج فهو) أي: المرئي تلوّنه بلون الزجاج في الحقيقة (ظل) لم يسود كسائر الظلال؛ لأنه (نوري) وقع عليه أثر النور من وراء الزجاج (لصفائه) أي: صفاء الزجاج الموجب تنور الظل (كذلك) أي مثل هذا الظل النوري لصفاء ما امتد عليه (المتحقق منا بالحق)، وهو المتخلق بأسمائه كلها أولاً حتى صار بحيث يؤثر بها في الغير لكماله (تظهر فيه صورة الحق) الذي هو بمنزلة نور الشمس المظهر للظل (أكثر مما تظهر في غيره)؛ لصفاء محله، فيصير ظله نورانياً كما تصير صورة الشمس في المرآة نورانية تير من محاذاتها من الماء والجدار، وتنتهي هذه الصورة إلى مراتب جليلة.

(فمنا من يكون الحق سمعه وبصره وجميع قواه) المدركة والمحركة، وجميع (جوارحه) بأن تتم مناسبتها لصفات الحق التي لا تغاير ذاته، فكأنها عين ذاته يعرف ذلك (بعلامات) من الاشتغال بالنوافل حتى يغلب عليه حب الحق، فيتم صفاؤه، فلا يحتجب عن مداركه، ولا يلتبس عليه فعل، وهذا لا ينكر شرعاً، فإن (الشرع) هو (الذي يخبر عن الحق) بذلك إذ تجلى ﷺ عن ربه: «ولا يزال العبد يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحبته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجليه التي يمشي بها»⁽¹⁾.

[وَمَعَ هَذَا عَيْنُ الظِّلِّ مَوْجُودٌ، فَإِنَّ الضَّمِيرَ مِنْ سَمِعَهُ يَعُودُ عَلَيْهِ، وَغَيْرُهُ مِنَ الْعَبِيدِ لَيْسَ كَذَلِكَ، فَنَسَبَةُ هَذَا الْعَبْدِ أَقْرَبُ إِلَى وُجُودِ الْحَقِّ مِنْ نَسَبَةِ غَيْرِهِ مِنَ الْعَبِيدِ، وَإِذَا كَانَ الْأَمْرُ عَلَى مَا قَرَّرْتَاهُ فَأَعْلَمُ أَنَّكَ خَيَالٌ وَجَمِيعُ مَا تُدْرِكُهُ مِمَّا تَقُولُ فِيهِ «سَوِيٌّ» خَيَالٌ، فَالْوُجُودُ كُلُّهُ خَيَالٌ فِي خَيَالٍ، وَالْوُجُودُ الْحَقُّ إِنَّمَا هُوَ اللَّهُ خَاصَّةً مِنْ حَيْثُ ذَاتُهُ وَعَيْنُهُ لَا مِنْ حَيْثُ أَسْمَائِهِ؛ لِأَنَّ أَسْمَاءَهُ لَهَا مَدْلُولَانِ: الْمَدْلُولُ الْوَاحِدُ عَيْنُهُ، وَهُوَ عَيْنُ الْمَسْمِيِّ، وَالْمَدْلُولُ الْآخَرُ مَا يَدُلُّ مِمَّا يَنْفَصِلُ الْأَسْمُ بِهِ عَنْ هَذَا الْأَسْمِ الْآخَرَ، وَيَتَمَيَّزُ فَأَيْنَ الْغَفُورُ

مِنَ الْقَاهِرِ؟ وَأَيْنَ الظَّاهِرُ مِنَ البَّاطِنِ؟ وَأَيْنَ الأوَّلُ مِنَ الآخِرِ؟ فَقَدْ بَانَ لَكَ بِمَا هُوَ كُلُّ اسْمٍ عَيْنِ الاسمِ الآخِرِ وَبِمَا هُوَ غَيْرُ الاسمِ الآخِرِ فَبِمَا هُوَ عَيْنُهُ هُوَ الْحَقُّ، وَبِمَا هُوَ غَيْرُهُ هُوَ الْحَقُّ الْمُتَخَيَّلُ الَّذِي كُنَّا بَصَدَدَهُ، فَسُبْحَانَ مَنْ لَمْ يَكُنْ عَلَيْهِ دَلِيلٌ إِلَّا نَفْسُهُ، وَلَا ثَبَتَ كَوْنُهُ إِلَّا بِعَيْنِهِ، فَمَا فِي الكَوْنِ إِلَّا مَا دَلَّتْ عَلَيْهِ الأَحَدِيَّةُ، وَمَا فِي الخِيَالِ إِلَّا مَا دَلَّتْ عَلَيْهِ الكَثْرَةُ، فَمَنْ وَقَفَ مَعَ الكَثْرَةِ كَانَ مَعَ العَالَمِ وَمَعَ الأَسْمَاءِ الإِلَهِيَّةِ وَأَسْمَاءِ العَالَمِ وَمَنْ وَقَفَ مَعَ الأَحَدِيَّةِ كَانَ مَعَ الْحَقِّ مِنْ حَيْثُ ذَاتُهُ العَيْنِيَّةِ عَنِ العَالَمِينَ لَا مِنْ حَيْثُ صُورَتِهِ].

ثم أشار إلى أنه، وإن بلغ ما بلغ لا يصيرا لها، فقال: (ومع هذا عين الظل موجود) غايته أنه نوراني، (فإن الضمير من سمعه) وبصره ويده ورجله (يعود إليه) أي: إلى الظل الذي هو العبد (وغيره) أي: غير المتحقق منا بالحق (من العبيد)، وإن بالغ في العبادة (ليس كذلك) أي: لا يكون ظله نورانياً بحيث يصير الحق سمعه وبصره، وإن اكتسب شيئاً من النور (فنسبة هذا العبد) المتحقق بالحق (أقرب إلى وجود الحق) لعلبة نوره على ظله فيه (من نسبة غيره من العبيد) الذين ظلّمة الظل فيهم غالبية على النور، وإن كانت ظلّاهم لا تخلو عن نور العبادة، (وإذا كان الأمر) أي: أمر الموجودات (على ما قررناه) من كونه ظلّاً، وإن غلب على بعضها النور والظل لا وجود له حقيقي.

(فاعلم أنك خيال) أي: متخيل (وجميع ما تدركه) من كمالاتك النورانية (مما تقول فيه) ليس أنا، بل هي صفات الحق أو نوره أيضاً، (خيال) فإن النور الغالب على الظل ليس عين الحق لا امتناع حلوله في الحوادث، (فالوجود كله) الذي يقال فيه: إنه نور الحق المنبسط على الموجودات (خيال) ⁽¹⁾ وكيف لا، وقد ظهر (في خيال) هو الظل (والوجود الحق) أي: الثابت بكل حال سواء وجدت الخيالات أم لا، (هو الله خاصة) باعتبار (ذاته) وأسمائه باعتبار عينيتها (لا من حيث أسماؤه) باعتبار انتسابها إلينا؛ وهذا (لأن الأسماء لها مدلولان المدلول الواحد) كل اسم (عينه) أي: عين كل اسم آخر، (وهو) أي: الاسم بهذا الاعتبار، أي باعتبار عينيته لجميع الأسماء (عين المسمى) أي: الذات. (والمدلول الآخر ما يدل) عليه كل اسم بخصوصه (مما ينفصل به) ذلك (الاسم عن هذا الاسم الآخر) في المفهوم، (ويتميز) في النسبة إلى ما في العالم، وهذا الانفصال والتميز ثابتان ثبوت الاتحاد لا كما يقوله نفاة الصفات (فأين الغفور من الظاهر والباطن)؛ فإنه يباينهما، وإن لم يقابلهما (وأين الأول من الآخر)، فإن بينهما تقابل التضاد، فإذا كان بين الأسماء اتحاد من وجه وتباين مع التقابل أو بدونه من وجه (فقد بان لك) أمر الأسماء (بما هو كل اسم عين الاسم الآخر، وبما هو غير الاسم الآخر) فكونها نفس الوجود الحق أو

(1) أي الموجودات الممكنة كلها خيال وهو مدركاتك.

المتخيل مبني على ذلك (فبما هو عينه) أي: بما يكون كل اسم عين الاسم الآخر (هو الحق) أي: الوجود الحقيقي؛ لأنه بهذا الاعتبار عين المسمى الذي هو الله، وأن أخذنا بـ اعتبار الأسماء بوجه، لكن لم يعتبر فيه تميزها فيما بينها لم يكن لها تميز عن الله، الذي هو الوجود الحقيقي، (وبما هو غيره هو الحق)، أي: الوجود (المتخيل) إذ بهذا الاعتبار تغير الذات ويكون وجودها، كوجود سائر الموجودات، وهو المتخيل (الذي كنا بصورة). فظهر الفرق بين العالم وبين الأسماء الإلهية، إذ كان لها الوجود الحق باعتبار، ولم يكن ذلك للعلم أصلاً، وإذا لم يكن لأسمائه تعالى باعتبار تغييرها وجود حقيقي، لم تكن دالة على الوجود الحقيقي دلالة تامة.

(فسبحان من لم يكن عليه دليل) تام (سوى تعيينه) إذ الدال على وجوده الذي هو عينه؛ وذلك لأنه (لا يثبت كونه) أي: تحققه (إلا بعينه) أي: بالوجود الذي هو عينه، بل هو الدال على الماهيات المختلفة في كم عدم دلالة نور الشمس على الموجودات المختلفة في الظلمة المتعارفة، وهذه الدلالة باعتبار أحدية الظل التي دل عليها أحدية الذات التي لا الوجود الحقيقي من حيث هي أحدية، (فما في الكون) الذي هو الظل الأحدية (إلا ما دلت عليه الأحدية) أي: أحدية الذات، (وما في الخيال) من تكثير صور الظل أو تكثير الأسماء، (إلا ما دلت عليه الكثرة) من المعاني المخصوصة بالأسماء أو الأعيان الثابتة للعالم. (فمن وقف مع الكثرة كان مع العالم ومع الأسماء الإلهية، وأسماء العالم، ومن وقف مع الأحدية)، وإن كان لها دلالة على ما في الكون في الجملة، (كان مع الحق من حيث ذاته الغنية عن العالمين) بخلاف من وقف مع الأسماء، فإنه وإن كان مع الحق (لا) يكون معه (من حيث) غناه عن العالمين.

[وإذا كانت غنيّة عن العالمين فهو عين غنائها عن نسبة الأسماء لها؛ لأن الأسماء كما تدل عليها تدل على مسميات آخر يحقق ذلك أثرها، ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ من حيث عينه ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ من حيث استنادنا إليه، ﴿لَمْ يَلِدْ﴾ من حيث هويته وكنه، ﴿وَلَمْ يُولَدْ﴾ كذلك، ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: 1-4] كذلك، فهذا نعته فأفرد ذاته بقوله: ﴿اللَّهُ أَحَدٌ﴾، وظهرت الكثرة بتعوتيه المعلومة عندنا فنحن نلد ونولد ونحن نستند إليه ونحن أكفاء بعضنا لبعض، وهذا الواحد منزلة عن هذه التعوت فهو غني عنها كما هو غني عنّا، وما للحق نسب إلا هذه السورة، سورة الإخلاص، وفي ذلك نزلت].

ثم استشعر سؤالاً بأن الذات ملزومة للأسماء الملزومة لنسبة الآثار، فكيف تكون غنية عن العالمين، فأجاب عنه بقوله (وإن كانت غنية عن العالمين، فهو) أي: غناها عن العالمين (عين

غنائها عن نسبة الأسماء) من حيث نسبة الآثار إلى تلك الأسماء إليها، وإن كانت الأسماء لازمة (لها) باعتبار اتحادها، ولا يلزم من ذلك لزومها إياها باعتبار تغيرها؛ وذلك (لأن لأسماء كما تدل عليها)، وهي جهة اتحادها التي بها اللزوم، (تدل على مسميات) أي: مفهومات (أخر لتحقق ذلك) المدلول (أثرها)، وهي جهة المغايرة، فلو كانت ملزومة لها هذا الاعتبار لزم افتقار الواجب بالذات إلى هذه الآثار، وهو ظاهر الاستحالة.

ثم أشار إلى أن تكرير لفظة الله في سورة الإخلاص للإشارة إلى هاتين الجهتين فقال: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: 1]؛ فأثبت الأحدية لاسم الله الدال على الذات، والأسماء باعتبار تمييزها (من حيث) هي (عينه).

ثم قال: ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ [الإخلاص: 2] بتكرير لفظة الله الدال على الذات والأسماء باعتبار تمييزها بآثارها، فأثبت له الصمدية، وهي الحاجة إليه (من حيث استنادنا إليه) ⁽¹⁾ إذ ليس في ذاته ما يحتاج إليه، فلا يكون صمدًا بذلك الاعتبار، فهذه الصفة له باعتبار الآثار فقط.

ثم قال: ﴿لَمْ يَلِدْ﴾ [الإخلاص: 3] فوصفه بهذه الصفة السلبية (من حيث هويته ونحن) معًا؛ لأن الولادة إضافة فلا يتصور بدون الطرفين ﴿وَلَمْ يُولَدْ﴾ كذلك ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: 4] كذلك فهذا) أي: قول: ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ إلى آخره (نعته) الذي ينسب إلى الآثار، فهذا الاعتبار عين اعتبار عينية الأسماء، (فأفرد ذاته) مع الأسماء باعتبار العينية (بقوله): ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ إذ لو اعتبر معها الأسماء باعتبار التغير لم يكن أحدًا؛ وذلك لأنه (ظهرت الكثرة بنعوته) التي تضمنتها الأسماء باعتبار مغايرتها ليتوقف تصورها على آثارها.

ولذلك كانت هذه الصفات من الصفات (المعلومة لنا) بظهورها فينا، (فنحن نلد ونولد ونستند إليه ونحن أكفاء بعضنا لبعض) يتوهم أنها أيضًا موجودة فيه، ولكن (هذا الواحد) الحق (منزه) باعتبار أحديته (عن هذه النعوت) من حيث توقفها على الآثار، (فهو غنيٌّ عنها) في الجملة، وإن كانت لازمة لألوهيته وربوبيته، (كما هو غنيٌّ عنا) أي: عن آثارها التي اعتبرت هذه النعوت بسببها، فالوقوف مع الكثرة العالم، والوقوف مع الأحدية وقوف مع الحق باعتبار غناه عن العالمين، وعن السماء المتضمنة هذه النعوت.

ثم أشار إلى أن الاستدلال بهذه السورة تام من حيث هي جامعة للصفات مسبوقة لهذا المعنى، فقال: (وما للحق نسب) أي: صفات بها اتسابه إلى العالم (إلا هذه السورة)

(1) في الوجود والكمالات التابعة للوجود.

أي: المذكور فيها (سورة الإخلاص) ⁽¹⁾ أخلصت ذكر الحق عن سائر ما ذكر معه في سائر السور، وأخلصت أحديته عن الصفات بتكرير لفظه الله، (وفي ذلك نزلت).

[فَأَحَدِيَّةُ اللَّهِ مِنْ حَيْثُ الْأَسْمَاءِ الْإِلَهِيَّةِ الَّتِي تَطْلُبُنَا أَحَدِيَّةُ الْكَثْرَةِ، وَأَحَدِيَّةُ اللَّهِ مِنْ حَيْثُ الْغِنَى عَنَّا وَعَنْ الْأَسْمَاءِ الْإِلَهِيَّةِ أَحَدِيَّةُ الْعَيْنِ، وَكِلَاهُمَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ اسْمُ الْأَحَدِ فَأَعْلَمُ ذَلِكَ، فَمَا أَوْجَدَ الْحَقُّ الظَّلَالَ وَجَعَلَهَا سَاجِدَةً مُتَفَيْئَةً عَنِ الشَّمَالِ وَالْيَمِينِ إِلَّا دَلَائِلَ لَكَ عَلَيْكَ وَعَلَيْهِ لَتَعْرِفَ مَنْ أَنْتَ وَمَا نَسَبْتُكَ إِلَيْهِ وَمَا نَسَبْتُهُ إِلَيْكَ حَتَّى تَعْلَمَ مَنْ أَيْنَ وَمِنْ أَيِّ حَقِيقَةِ إِلَهِيَّةٍ اتَّصَفَ مَا سِوَى اللَّهِ بِالْفَقْرِ الْكُلِّيِّ إِلَى اللَّهِ، وَبِالْفَقْرِ النَّسْبِيِّ بِاِفْتِقَارِ بَعْضِهِ إِلَى بَعْضٍ، وَحَتَّى تَعْلَمَ مَنْ أَيْنَ وَمِنْ أَيِّ حَقِيقَةِ اتَّصَفَ الْحَقُّ بِالْغِنَى عَنِ النَّاسِ وَالْغِنَى عَنِ الْعَالَمِينَ، وَاتَّصَفَ الْعَالَمُ بِالْغِنَى أَيِ بَغْنِي بَعْضِهِ عَنِ بَعْضٍ مِنْ وَجْهِ مَا هُوَ عَيْنٌ مَا افْتَقَرَ إِلَى بَعْضِهِ بِهِ].

ثم استشعر سؤالاً بأنها أثبتت الأحادية أولاً والكثرة ثانياً وبينهما تناقض، فأجاب بأن الأحادية لا تناقض الكثرة؛ لأنها قد تكون أحادية الكثرة، وإنما ينافيها أحادية الذات (فأحادية الله من حيث الأسماء الإلهية التي تطلبنا) أي: باعتبار غيريتها وتميزها (أحادية الكثرة) كأحادية الإنسان مع كثرة أعضائه، وقواه (وأحادية الله من حيث الغنى عنا، وعن الأسماء) باعتبار غيريتها وتميزها (أحادية العين وكلاهما يطلق عليه اسم الأحد) لكن السورة فرقت بين الأحديتين بتكرير لفظه الله (فاعلم ذلك).

وإذا كان للحق أحادية الكثرة باعتبار الأسماء المتضمنة للنعوت، وظهرت هذه الأحادية في الظلال، (فما أوجد الحق الظلال) المتعارفة، وما (جعلها ساجدة متفئية عن الشمال واليمين إلا) لتكون (دلائل لك) تستدل بها (عليك) أي: على كونك ظلاً دليلاً لأسماء الحق المتقابلة، (وعليه) من حيث أن له هذه الأسماء المتقابلة، فهذه الظلال تدل على تلك الأسماء الدالة على الذات من وجه (لتعرف من أنت)؛ فإنك باعتبار عينك أمر متوهم وباعتبار ظلك صورة متخيلة، (وما نسبتك إليه) نسبه الظل إلى الشخص في أن تحققه به، وإن كان متخيلاً في نفسه، (وما نسبه إليك) نسبة الشخص إلى ظل يظهر له صوراً مختلفة بحسب موافقة المستقيمة والمعوجة، فيحصل له بحسب تلك الصور أسماء مختلفة مع أنه غني من الظلال والصور والأسماء (حتى تعلم من أين) أي: من جهة أحادية الكثرة التي هي منشأة الظل المفتقر إلى الشخص.

(ومن أي حقيقة إلهية) من الأسماء المتقابلة الظاهرة في بعض الأشياء بالتأثير وفي البعض الآخر بالتأثر (اتصف ما سوى الله بالفقر الكلي إلى الله) هذا من جهة أحادية

(1) فإن بيان نسبه تعالى ليس إلا تنزيهه عن النسب.

الكثرة (وبالفقر النسبي) أي: بوجه دون وجه (بافتقار بعضه إلى بعض) هذا من جهة السماء المتقابلة، باعتبار ظهورها المذكور فيه لف ونشر، (وحتى تعلم من أين) أي: من جهة أحدية الذات (ومن أي حقيقة) إلهية وهي جهة الأسماء الخاصة التي لم يتعلق بها بعض أجزاء العالم أصلاً، فلم يؤثر بها ولم يتأثر عنها، ولا عن المؤثر (اتصف الحق بالغنى عن الناس) هذا من جهة أحدية الذات، وإن افتقر إليه في ظهوره من جهة أحدية الكثرة؛ فإنها من حيث هي أحدية جامع لا يظهر إلا في هذا المظهر الجامع (والغنى عن العالمين) وإن افتقر إليهم في ظهوره مهم باعتبار أسمائه من حيث تميز بعضها عن بعض.

(واتصف العالم بالغنى) مع أن من شأنه الافتقار لا مكانه، ولما توهم أنه غنى عن الله وهو باطل فسره بقوله: (أي بغنى بعضه عن بعض) باعتبار ما يخص بعض أجزائه من الأسماء الإلهية المتميزة تأثيراً أو تأثراً بحيث لا يتعداه إلى غيره، لكنه غنى (من وجه) وهو أن تحققه لا يتوقف عليه (ما هو عين ما افتقر إلى بعضه به)، وهو أن التميز التام لكل واحد منهما غير البواقى يفتقر إلى تصور الكل، وإن لم يفتقر إلى ذلك في التميز الذاتي.

[فَإِنَّ الْعَالَمَ مُفْتَقِرٌ إِلَى الْأَسْبَابِ بِلا شَكٍّ اِفْتِقَارًا ذَاتِيًّا، وَأَعْظَمُ الْأَسْبَابِ لَهُ سَبَبِيَّةُ الْحَقِّ، وَلَا سَبَبِيَّةَ لِلْحَقِّ يَفْتَقِرُ الْعَالَمُ إِلَيْهَا سِوَى الْأَسْمَاءِ الْإِلَهِيَّةِ، وَالْأَسْمَاءِ الْإِلَهِيَّةِ كُلِّ اسْمٍ يَفْتَقِرُ إِلَيْهِ مِنْ عَالَمٍ مِثْلِهِ أَوْ عَيْنِ الْحَقِّ، فَهُوَ اللَّهُ لَا غَيْرُهُ، وَلِذَلِكَ قَالَ: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ [فاطر: 15]، وَمَعْلُومٌ أَنَّ لَنَا اِفْتِقَارًا مِنْ بَعْضِنَا إِلَى بَعْضِنَا فَاسْمَاؤُنَا أَسْمَاءُ اللَّهِ تَعَالَى إِذْ إِلَيْهِ اِلْتِقَاءُ بِلا شَكٍّ، وَأَعْيَانُنَا فِي نَفْسِ الْأَمْرِ ظِلُّهُ لَا غَيْرُهُ، فَهُوَ هُوِيَّتُنَا لَا هُوِيَّتَنَا، وَقَدْ مَهَّدْنَا لَكَ السَّبِيلَ؛ فَانظُرْ].

ثم علل افتقار العالم على الوجه الكلي إلى الله، وافتقار بعضه إلى بعض على الوجه الجزئي بقوله: (فإن العالم مفتقر إلى الأسباب بلا شك افتقاراً ذاتياً) لكونه ممكناً في ذاته يستوي بالنظر إليه طرفا وجوده وعدمه، وإن كان يكفي في العلة عدم المرجح، فلا بد له في وجوده من مرجح موجود، (وأعظم الأسباب له سببية الحق)؛ لأن سائر الأسباب لما كانت ممكنة كانت مفتقرة إلى واجب الوجود، فلم تتم سببيتها بدونه وهو تام في السببية، فهو مفتقر إليه افتقاراً كلياً، ولكن هذا الافتقار إليه باعتبار أحدية الكثرة؛ لأنه (لا سببية للحق يفتقر العالم إليها سوى الأسماء الإلهية) التي بها أحدية الكثرة لتضمنها المعاني التي بها انتساب الحق إلى العالم، وانتساب العالم إلى الحق، وليس ذلك في أحدية الذات ودلالاتها على الظل ليست باعتبار إنها أحدية الذات بل من حيث هي أحدية فقط، فكان افتقار العالم إلى الله تعالى باعتبار أحدية الكثرة افتقاراً كلياً، ويدخل في هذا الافتقار افتقار بعض أجزاء العالم إلى أسماء خاصة أو إلى البعض منه إذ (الأسماء الإلهية)، وإن اعتبر تميزها المنافي

لأحدية الذات، فلا ينافي أحدية الكثرة بل (كل اسم يفتقر) العالم أي: بعض أجزائه (إليه من) جهة ظهوره بصورة التأثير في (عالم مثله أو) يفتقر إليه من (عين الحق) ⁽¹⁾ أي: من جهة كونه أسماءً إلهياً أثر فيه أو ظهر فيه بالتأثير، فهو أي ذلك الاسم المفتقر إليه (هو الله) باعتبار أحدية الكثرة (لا غيره)، وإن كان تغييره باعتبار أحدية الذات فلافتقار إلى ذلك الاسم سواء كان باعتبار ظهوره بالتأثير في بعض أجزاء العالم أو لا باعتبار ذلك افتقار إلى الله تعالى بماله من أحدية الكثرة. (ولذلك) أي: ولأجل افتقار العالم إلى الله بالكلية بحيث يدخل فيه افتقارنا إلى بعض الأسماء الخاصة أو البعض الآخر من العالم ولغنى الحق باعتبار أحدية الذات عنا وعن أسمائه باعتبار مغايرتها (قال): ﴿يَتَأَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ [فاطر: 15]؛ فدل ذلك على انحصار فقرهم في أنه إلى الله. ﴿وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ يعني لو لم يكن غنياً لم يكن كاملاً واجباً بالذات، فلا يستحق الحمد على الكمالات.

ثم أشار إلى صحة الحصر مع افتقار بعضنا إلى بعض، فقال: (ومعلوم أن لنا افتقاراً من بعضنا إلى بعضنا) لا من جهة أعياننا المعدومة بل من حيث ما تجلى في بعضنا بعض أسمائه بصورة التأثير؛ (فأسمائنا) أي: المعاني الموجبة لتأثير بعضنا في البعض الموجب افتقار البعض منا إلى البعض (أسماء الله تعالى) أي: صور أسمائه، (إذ إليه الافتقار) بالبعض، ودليل العقل على سبيل الحصر، وكيف ونحن إنما تؤثر بتأثير ظهر فينا منه إذا ليس لنا من (أعياننا) باعتبار عدميتها شيء من الأوصاف فضلاً عن التأثير، ولكن أعياننا (في نفس الأمر ظلّه) أي: محلّ ظلّه، فتؤثر أعياننا بتأثيره لا بأنفسها، كتأثير المرأة بما انطبع فيها من صورة الشمس بتنوير ما يحاذيها من الجدار، (فهو) أي: المفتقر إليه منا لبعضنا (هويتنا) باعتبار أن لنا دخلاً في التأثير (لا هويتنا) باعتبار أن تأثيرها ليس من أعيانها، بل من الاسم الإلهي الظاهر بصورة التأثير فيها، فهو المؤثر بالحقيقة.

ثم قال: (وقد مهدنا لك السبيل) إلى أحدية المفتقر إليه من الكل، فهو الفاعل الواحد في الكل، (فانظر) منه إلى أحدية الصفات، ثم إلى أحدية الذات؛ فافهم، فإنه مزلة للقدم.

ولما كانت الحكمة النورية باحثة عن الكشف الصوري المستعقب للكشف المعنوي الذي أوله الكشف عن وحدة الأفعال التي بها أحدية الربوبية، ثم أحدية الصفات، ثم أحدية الذات عقبها بالحكمة الأحدية، وقد انساق الكلام في الحكمة النورية إليها؛ فقال:

(1) وكذلك ذاته ولكن باعتبار تلبسه بشأن من شؤونه.

الفص الهودي

فصُ حكمةٌ أحدية⁽¹⁾ في كلمة هودية

إِنَّ لِلَّهِ الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ظَاهِرٌ غَيْرُ خَفِيٍّ فِي الْعُمُومِ
فِي كَبِيرٍ وَصَغِيرٍ عَيْنُهُ وَجَهْلٍ بِأُمُورٍ وَعَلِيمٍ
وَهَذَا وَسِعَتْ رَحْمَتُهُ كُلَّ شَيْءٍ مِنْ حَقِيرٍ وَعَظِيمٍ
﴿مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [هود: 56]،
فَكُلُّ مَا شِ فَعَلَى صِرَاطِ الرَّبِّ الْمُسْتَقِيمِ فَهُوَ غَيْرُ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ وَلَا
ضَالُّونَ، فَكَمَا كَانَ الضَّلَالُ عَارِضًا كَذَلِكَ الْعُضْبُ الْإِلَهِي عَارِضٌ، وَالْمَالُ إِلَى الرَّحْمَةِ
الَّتِي وَسَعَتْ كُلَّ شَيْءٍ وَهِيَ السَّابِقَةُ.

أي: ما يتزين به ويكمل العلم اليقيني المتعلق بأحدية الربوبية والإلوهية والذات ظهر
ذلك العلم بزنته وكماله في الحقيقة الجامعة المنسوبة إلى هود ﷺ لغلبة أحدية الربوبية عليه
في دعوته لقومه إذ قال لهم: ﴿مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا﴾ أي: بدواعيها
وخواطرها التي هي كالقائق بينها وبينه؛ فهي مقبوضة له في حركاتها الاختيارية بحيث لا
نختار شيئاً إلا باختياره، فأفعالها الاختيارية أفعاله تعالى فهو الفاعل الواحد في الكل ولا
ظلم في ذلك، إذا عاقبها في أفعالها القبيحة لاستقامته في إفاضته عليها تلك الأفعال
والدواعي؛ لأنها مقتضيات أعيانها الثابتة ﴿إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [هود: 56]؛ فلا
يقبح منه شيء من حيث الإيجاد، وإن أضر بالمحل، أو يغيره كما لا يقبح من الأمر قطع
السارق وإن ضربه، وهذه الأحدية في الأفعال تسوق إلى سائر وجوها وقد فعله الشيخ
رحمه الله؛ فلذا أطلق لسان هذه الاستقامة لتصح نسبة الكل إليه مع أنه لا ينسب إليه القبيح
أصلاً، فقال: (إن لله الصراط المستقيم) في مشيه على مقتضيات الأعيان (ظاهر) علينا
بطريق الكشف (غير خفي في العموم) أي: عامة علمنا السنة بالكلية، إذ يقولون: لا يقبح
نسبة الكفر والمعاصي بالإيجاد إليه، وإن كانت قبيحة بالنظر إلى مجالها.

ثم أشار إلى تعليل ذلك بقوله: (في كبير وصغير عينه) أي: عين تجليه الواحد
انصادر عن الواحد (وجهول بأمور وعليم)؛ فإن الصغر والجهل ليس من التجلي؛ بل من

(1) اعلم أن الحكمة الهودية موصوفة بالأحدية الفعلية، وانظر: نقد النصوص في شرح نقش الفصوص

للجامي (ص 119)، وشرح الفصوص له (ص 243).

صغر المرأة وكدورتها بل هو نور غير متناهٍ جامع للكمالات، (ولهذا) أي: ولكون عينه في الكل وهو نور غير متناهٍ جامع للكمالات، (وسعت رحمته) فيضان وجوده الذي هو خير محض حاصل من ذلك النور الجامع مع الغير المتناهي، (كل شيء من حقير وعظيم) والحقارة من نفس الشيء لا من التجلي؛ ولذا صدق في حقه: ﴿مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ أي: لا ظلم من جهته، ولا تحل ولا قبح لاستقامة في مشيه على مقتضياتها بحسب نواصيها التي هي الرقائق الناشئة منها الواصلة إليه.

ثم استشعر سؤالاً؛ فإنه كيف يحسن فيضان شيء على عين بحسب مقتضاها إذا كان من مقتضاها جهة القبح في ذلك المفاض من الضلال، الموجب للغضب عليه والعقاب: وهل هو إلا كييع السيف من قاطع الطريق، وإعطاء المال للمسرف القمار المنفق في المعاصي؛ بل أشد منه فأجاب بأنه لما كانت ناصيته بيد من هو على الصراط المستقيم في الإفاضة؛ كان هذا القابل على الصراط المستقيم؛ (فكل ماشٍ) من مطيع أو عاصٍ (فعلى صراط الرب المستقيم) في القبول من حيث يقبل عطاء ربه بعد اقتضائه منه، (فهو غير المغضوب عليهم من هذا الوجه) أي: قبول ذلك من الله تعالى، (ولا ضالون) في هذا القبول، وإنما ضلوا باعتبار اتباعهم أهوائهم المفوتة عنهم ما لنوعهم من استعداد الجهة الحسنة النافعة لهم، لو حصلت لهم وهي التي خلق ذلك النوع لأجلها لما فيها من كمال الحكمة، فكان الضلال عارضاً لهؤلاء الأفراد من ذلك النوع بالنظر إلى الأفراد المتصفة بتلك الجهة الحسنة.

(فكما كان الضلال عارضاً كذلك الغضب الإلهي عارضاً) من توقعه على ذلك الضلال، بحيث لولاه لم يتحقق أصلاً ومع ذلك (المآل) أي: مرجع الغضب في أصل وجوده (إلى الرحمة)؛ لأنها (التي وسعت كل شيء) حتى نفس الغضب والعذاب فوجدا بالرحمة هما، وإن لم يكونا رحمة على المغضوب عليه المعذب، وهي: أي: الرحمة (هي السابقة) على الغضب في قوله ﷺ حكاية عن الله تعالى: «إن رحمتي سبقت غضبي»⁽¹⁾.

هي الأصل اللاحق كل شيء ما لم يلحق به الغضب، فإن ألحق به وعارضه موجب الرحمة غلبت الرحمة أيضاً، ولذلك يخرج من النار كل من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان، فإذا ألحق الغضب، ولم يعارض موجب الرحمة، كان الغضب كالسابق حينئذ.

[وَكُلُّ مَا سِوَى الْحَقِّ؛ فَهُوَ دَابَّةٌ فَإِنَّهُ ذُو رُوحٍ، وَمَا ثَمَّةٌ مَنِ يَدْبُ بِنَفْسِهِ، وَإِنَّمَا يَدْبُ بغيرِهِ؛ فَهُوَ يَدْبُ بِحُكْمِ التَّبَعِيَّةِ لِلَّذِي هُوَ عَلَى الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ، فَإِنَّهُ لَا يَكُونُ

(1) رواه البخاري (2700/6)، وابن ماجه (67/1)، وأحمد في «المسند» (397/2).

صراطاً إلا بالمشي عليه:

إذا دان لك الخلقُ ففقدان لك الحقُّ
 وإن دان لك الحقُّ ففقد لا يتبع الخلقُ
 فحقق قولنا فيه فقولي كُلهُ الحقُّ
 فما في الكونِ موجدُ تراه ما له نُطقُ
 وما خلق تراه العينُ إلا عينه حرقُ
 ولكن مُودع فيه لهذا صورة حرقُ

ثم استشعر سؤالاً بأن وحدة الفاعل لو صحت في الأفعال، فلا تصح في الحركات الطبيعية والقسرية من النباتات والجمادات وغيرها، فقال: (وكل ما سوى الحق) ذاته له اختيار في فعله، (فإنه ذو روح) إذ له قوة تختار الحركة إلى جهة خاصة، ولا يقال: إن تلك الحركات من أنفسها بلا شعور؛ لأنه (ما ثمة) أي: في الحيوانات (من يدب بنفسه) عندكم مع ظهور الاختيار فيه؛ فكيف يتصور ذلك في عين المختار بزعمكم، (وإنما يدب) كل حيوان (بغيره)؛ لأن اختياره من الداعية التي هي من غيره دفعاً للتسلسل، فليست هذه الحركة من نفس المختار، بل من غيره مع بقاء اختياره.

(فهو) أي: المختار (يدب بحكم التبعية للذي هو على الصراط المستقيم)؛ فهو كمشي الشخص خلف آخر، كما قيل في معنى القدر: إنه كوضع التلميذ الصبغ على ما رسمه الأستاذ بالأسرة، والحق تعالى، وإن لم يكن متحركاً بالحركة الأينية لتنتزه عن المكان، فهو لكونه على الصراط المستقيم لا بد له من حركة، (فإنه لا يكون صراطاً إلا بالمشي عليه)؛ فإذا تعذر المشي المتعارف فلا بد من مشي معنوي، هو الجري على مقتضيات الأعيان، فإذا كانت الحركات الاختيارية منه تعالى فغير الاختيارية، وهي الطبيعية والقسرية أولى بذلك، أما الطبيعة فظاهر؛ لأن القوة المحركة له ناصية مقبوضة لله تعالى، وأما القسرية؛ فلأن الله تعالى هو الذي ظهر في ذلك المتحرك بصفة القبول.

فلذلك قيل: (إذا دان) أي: انقاد بالحركة القسرية (لك الخلق فقد دان لك الحق)؛ لأن حركته القسرية أيضاً بتبعيته له حيث ظهر فيه بصفة القبول، وله هذه الصفة في غير المظاهر، كما قيل: (وإن دان لك الحق فقد لا يتبع الخلق) كما قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ﴾ [الشورى: 25] وكذا قبول الطاعات وإجابة الدعوات والله تعالى فاعل مختار، فالكل حركة اختيارية له، وكذا للمحل على ما تبين أنفاً فصدق أن الكل دابة ذو روح، فإذا تعارضت عليك أقوال المحجوبين، (فحقق قولنا فيه) أي: في أمرين كل

ما سواه ذو روح، وإن حركاتها الطبيعية والقسرية عن اختيار وشعور، (فقولي كله) أي مر جميع وجوهه (الحق)؛ لأنه الموافق للكشف ولظاهر القرآن، ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ. وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء: 44] ﴿قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [فصلت: 21].

والحديث: «لا يسمع صوت المؤذن حجر، ولا شجر، ولا مدّر إلا شهد له يوم القيامة»⁽¹⁾.

ومن جهة أدلة العقل، وهو أنه إنما خلق ما خلق ليعرف وإلا كان خلقه عبثاً، فالكل عارف على ما تقرر في الفص الإسحاقى، وقول المحجوب: إنما يوافق الحس الظاهر، وإذا كان كذلك، (فما في الكون موجود تراه ما له نطق) كما نطق به القرآن، فحركاتهم اختيارية عن شعور، إن كانت بتبعية الحق.

ثم أشار إلى أنه كيف لا يكون له نطق وله في الباطن جميع صفات الحق؛ وذلك لأنه (ما خلق) ما (تراه العين) الناظرة (إلا عينه) أي: ما يعاين منه (حق) أي: صورة حق فمقتضاه أن يظهر فيه جميع صفات الحق، (لكن) الحق (مودع) أي: محتف (فيه لهذا) أي: لأجل اختفاء الحق في صورة صح أن يقال له صورة، أي: (صورة حق) حُق بضم الحاء جمع حقه لا يظهر للناظر إلى تلك الصور صفات الحق إلا بقدر استعدادات أعيانها، فتلك الصور كالحقة الساترة لما جعل فيها؛ فافهم، فإنه مزلة للقدم.

[وَأَعْلَمَ أَنَّ الْعُلُومَ الْإِلَهِيَّةَ الدَّقِيقَةَ الْحَاصِلَةَ لِأَهْلِ اللَّهِ مُخْتَلِفَةً بِاخْتِلَافِ الْقُوَى الْحَاصِلَةِ مِنْهَا مَعَ كَوْنِهَا تَرْجِعُ إِلَى عَيْنٍ وَاحِدَةٍ، فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ: «كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا، وَرِجْلَهُ الَّتِي يَسْعَى بِهَا»، فَذَكَرَ أَنَّ هَوِيَّتَهُ هِيَ عَيْنُ الْجَوَارِحِ الَّتِي هِيَ عَيْنُ الْعَبْدِ، فَالْهَوِيَّةُ وَاحِدَةٌ وَالْجَوَارِحُ مُخْتَلِفَةٌ، وَلِكُلِّ جَارِحَةٍ عِلْمٌ مِنْ عُلُومِ الْأَذْوَاقِ يَخْصُهَا، مِنْ عَيْنٍ وَاحِدَةٍ تَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الْجَوَارِحِ، كَالْمَاءِ حَقِيقَةً وَاحِدَةً مُخْتَلِفٌ فِي الطَّعْمِ بِاخْتِلَافِ الْبِقَاعِ، فَمِنْهُ عَذْبُ فِرَاتٍ، وَمِنْهُ مَلْحٌ أَجَاجٍ، وَهُوَ مَاءٌ فِي جَمِيعِ الْأَحْوَالِ لَا يَتَغَيَّرُ عَنْ حَقِيقَتِهِ، وَإِنْ اخْتَلَفَتْ طُعُومُهُ، وَهَذِهِ الْحِكْمَةُ مِنْ عِلْمِ الْأَرْجُلِ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى فِي الْأَكْلِ لِمَنْ أَقَامَ كُتْبَهُ ﴿وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ﴾ [المائدة: 66]، فَإِنَّ الطَّرِيقَ الَّذِي هُوَ الصِّرَاطُ هُوَ لِلسُّلُوكِ عَلَيْهِ وَالْمَشْيِ فِيهِ، وَالسَّعْيُ لَا يَكُونُ إِلَّا بِالْأَرْجُلِ، فَلَا يُنْتَجُ هَذَا الشُّهُودَ فِي أَخْذِ التَّوَاصِي بِيَدٍ مَنْ هُوَ عَلَى صِرَاطٍ

(1) سبق تخريجه.

مُسْتَقِيمٍ إِلَّا هَذَا الْفَنُّ الْخَاصُّ مِنْ عُلُومِ الْأَذْوَاقِ، ﴿وَنَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ﴾ [مریم: 86] وَهُمْ الَّذِينَ اسْتَحَقُّوا الْمَقَامَ الَّذِي سَاقَهُمْ إِلَيْهِ بَرِيحُ الدَّبُورِ الَّتِي أَهْلَكَهُمْ عَنْ نُفُوسِهِمْ بِهَا، فَهُوَ يَأْخُذُ بِنَوَاصِيهِمْ وَالرِّيْحُ تَسُوقُهُمْ، وَهِيَ عَيْنُ الْأَهْوَاءِ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا إِلَى جَهَنَّمَ، وَهِيَ الْبُعْدُ الَّذِي كَانُوا يَتَوَهَّمُونَهُ.

فَلَمَّا سَاقَهُمْ إِلَى ذَلِكَ الْمَوْطِنِ حَصَلُوا فِي عَيْنِ الْقُرْبِ فَزَالَ الْبُعْدُ فَزَالَ مُسَمًى جَهَنَّمَ فِي حَقِّهِمْ، فَفَازُوا بِنَعِيمِ الْقُرْبِ مِنْ جِهَةِ الْاسْتِحْقَاقِ؛ لِأَنَّهُمْ مُجْرِمُونَ، فَمَا أَعْطَاهُمْ هَذَا الْمَقَامَ الذُّوقِيَّ اللَّذِيذَ مِنْ جِهَةِ الْمَنَّةِ، وَإِنَّمَا أَخَذُوهُ بِمَا اسْتَحَقَّتْهُ حَقَائِقُهُمْ مِنْ أَعْمَالِهِمِ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا، وَكَانُوا فِي السَّعْيِ فِي أَعْمَالِهِمْ عَلَى صِرَاطِ الرَّبِّ الْمُسْتَقِيمِ؛ لِأَنَّ نَوَاصِيَهُمْ كَانَتْ بِيَدِ مَنْ لَهُ هَذِهِ الصِّفَةُ، فَمَا مَشَاوُا بِنُفُوسِهِمْ وَإِنَّمَا مَشَاوُا بِحُكْمِ الْجَبْرِ إِلَى أَنْ وَصَلُوا إِلَى عَيْنِ الْقُرْبِ].

ثم أشار إلى أنه كما يختفي عند تجليه في الصور يختفي عند تجليه في المشاعر، ولو من الكَمَلِ الذين يقال لمشاعرهم كأنها عين الحق؛ فقال: (واعلم أن العلوم الإلهية) أي: المتعلقة بذاته وصفاته وأفعاله (الذوقية) فضلاً عن علم الكلام (الحاصلة لأهل الله) فضلاً عما يحصل للمرتاضين من غير أهل الملة كالإشراقين (مختلفة باختلاف القوى الحاصلة) تلك العلوم (منها مع كونها) أي: كون تلك العلوم (ترجع إلى) تجلي (عين واحدة) على تلك القوى بحيث صارت كأنها هي تلك العين.

(فإن الله تعالى يقول) فيما حكى عنه النبي ﷺ: (كُنْتُ سَمِعُهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا، وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا) (1)، (فذكر) للإشارة إلى رجوعها إلى عين واحدة (أن هويته) باعتبار تجلي أحدية الأفعال، كأنها (هي) عين الجوارح التي هي عين العبد فلهوية) أي: هوية العبد (واحدة والجوارح مختلفة) كذلك هوية الحق واحدة وتجلياته للمتجلي له الواحد بل لكل واحدة، ولكن (لكل) جارحة علم من علوم الأذواق يخصها).

وإن كان علم الأذواق كلها ليس من مقتضى الجارحة من حيث هي جارحة بل حصل له (من عين واحدة) تنورت تلك الجارحة بها لكنه (تختلف باختلاف الجوارح) مثل اختلاف العلوم الجزئية الحاصلة لتلك الجوارح إذ غاية ما أفاد التنور بنور الحق استعدادها للكليات، ولم يرفع حقائقها المقتضية للاختلافات بالكلية، ولا يتعد هذا الاختلاف في العلم الذوقي الكشفي الواجب مطابقتها للواقع؛ فإنه (كالماء حقيقة واحدة

يختلف في الطعم باختلاف البقاع فمنه عذب فرات ومنه ملح أجاج، وهو ما في جميع الأحوال لا يتغير عن حقيقة) التي هو بها ماء.

(وإن) اختلفت أسماؤه بالعذب الفرات تارة والملح الأجاج أخرى، حيث (اختلفت طعمه) لا عن اختلاف في الحقيقة بل باختلاف البقاع والعلم الكشفي، وإن وجب مطابقته لما في الواقع، فلا يخلو عن اختلاف فيه بحسب محل الكشف من قوى المكاشفين، واستعداداتهم مع مطابقة الكللي لما في الواقع.

ثم قال: (وهذه الحكمة) أي: الأحدية مطلقاً، (من علم الأرجل) أي: المشار إليه بقوله: «ورجله التي يمشي بها»؛ لأنها تحصل بعد السير في سائر الأحوال والمقامات، وبها معرفة مشي الحق والخلق على الصراط، وعلم السمع والبصر واليد يتعلق بالمسموعات والمبصرات والتصرفات في العالم.

ثم استدل على أن المراد بالرجل العلم المذكور بما أشار إليه في التنزيل، (وهو قوله تعالى): ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أَنْزَلْنَا إِلَيْهِمْ مِنَ الْكِتَابِ لَأَكْلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ﴾ [المائدة: 66]؛ فالإشارة (في الأكل) الموعود (لمن أقام كتبه) وهي موجبة لكشف العلوم وحصول الأطعمة الظاهرة، لا يتوقف عليها بقوله: ﴿وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ﴾) إلى حصول علم الأحدية من حيث (إن) ما تحت الرجل إلا رجل، هو (الطريق الذي هو الصراط) المستقيم في قوله: ﴿إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [هود: 56].

وهذا الكل إنما يحصل بعد المشي والسعي فيه، فإن الطريق الذي هو الصراط المستقيم (هو للسلوك عليه) لقطع الأحوال والمقامات، والسلوك لا يكون إلا بالمشي أو السعي فيه، (والمشي فيه والسعي لا يكون إلا بالأرجل)، فهذا العلم لا يحصل إلا بالمشي والسعي فيه بالأرجل، والمشى الكسب والسعي الجذب، فسُمي هذا العلم علم الرجل الأرجل، وأشير إلى حصوله بالأكل من تحت الأرجل من حيث إنه غداً روحاني يحصل بالمشي والسعي في الأحوال والمقامات بأرجل الكسب أو الجذب.

وإذا كان هذا علم الأرجل وهي من الجوارح المخصوصة التي لا يكون لها إلا علم خاص، (فلا ينتج هذا الشهود) أي: شهود الأحدية ليتجددوا فيه (في) موطن (أخذ النواصي) ⁽¹⁾ أي: رفاتق كل الخلائق بحيث نضير مقبوضة (بيد من هو على صراط مستقيم إلا هذا الفن الخاص) من وصول الكل إلى موطن قرب الحاصل، علم ذلك القرب (من علوم الأذواق)، وإن لم يكن قرباً في العقل ولا في الحس والخيال في حق المجرمين، فهو

(1) أي في كون النواصي مأخوذة.

قرب في الذوق من حيث إن الصراط إنما هو للوصول إلى غاية والاستقامة تشعر بالقرب؛ لأن الخط المستقيم هو أقرب الخطوط المتواصلة بين النقطتين، ﴿وَسُوقٌ﴾ هذا الشهود ﴿الْمُجْرِمِينَ﴾ أي: أهل المعاصي من المؤمنين والكفار إلى مقام القرب من الحق باعتبار الصفة الجلالية التامة التجلي في جهنم بمقتضى قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرُونَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ﴾ [البقرة: 165].

إنما ساقهم إلى هذا المقام؛ لأنهم (هم الذين استحقوا المقام) أي: مقام القرب من الحق باعتبار التجلي الجلالى القهري بمقتضى أعيانهم الثابتة الطالبة للقرب من الحق كيف ما كان، فخصَّ المجرمون بهذا المقام؛ لأنه (الذي ساقهم) استحقاقهم (إليه بريح الدبور التي أهلكتهم) كما أشار إليه النبي ﷺ بقوله: «نصرت بالصبا، وأهلكت عاد بالدبور»⁽¹⁾.

وإنما أهلكتهم بها؛ لأنها نشأت (عن نفوسهم)، فأهلكهم (بها) أي: باقتنائها الإهلاك بتلك الريح المناسبة لأهوائهم التي بها يدبرون مطلع الحق ومشرق أنواره الجمالية، وإن كانوا على الصراط المستقيم بطلب أعيانهم القرب من الحق باعتبار الصفة الجلالية الحاجة عن نور الجمال، (فهو يأخذ بنواصيهم) لتذهب بهم إلى ما يناسبهم من قرب الحق من الصفة القهرية الجلالية، (والريح) تساعده في ذلك الإيصال تعجلاً فيه، فهي (تسوقهم) من حيث مناسبتها لصفاتهم، (وهي الأهواء التي كانوا عليها)، وكانت شاغله لهم عن التوجه إلى مشرق أنوار الجمال الإلهي، فهي تسوقهم (إلى جهنم)؛ ذلك لأنها (هي البعد الذي) يقتضيه التباعد عن الحق، لكنها لبست ببعد مطلقاً، وإن كانوا يتوهمون به بعداً مطلقاً، وإنما هي بعد عن الصفات الجمالية، وهي عين القرب من الصفات الجلالية.

(فَلَمَّا سَأَهُمْ إِلَى ذَلِكَ الْمَوْطِنِ)⁽²⁾ من جهنم مع كونه على الصراط المستقيم (حَصَلُوا فِي عَيْنِ الْقُرْبِ) الذي هو مقصد السير على الصراط المستقيم، لكنه قرب من تجلي الجلال الموجب العذاب لا من الذات؛ فإنه مستصحب أبداً، فهو كقرب العبد الأبق الجاني إذا ورد إلى مولاه مقيداً مشدوداً ما بين كتفيه من ورائه، (فزال) في نظر هذا الشهود من حيث هو مقصد السير على الصراط المستقيم (البعد) على الإطلاق، وإن كان بعداً عن تجلي الصفات الجمالية بحسب ما غلب عليهم من الأهوية، (فزال مسمى جهنم) إذ سماها الحقيقي هو البعد المطلق عن الحق فيما يتوهم، وقد زال ذلك وإن بقى اسمها

(1) رواه البخاري (350/1)، ومسلم (617/2).

(2) بريح الدبور التي كانت صورة أهوائهم.

الموجب للآلام الحسية والعقلية، (ففازوا بنعيم القرب)، إذ هو ملذٌ كما كان عند أهل المحبة والشهود، لكن هؤلاء المحرمون من أهل الحجاب بمقتضى قوله: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: 15].

لكن هذا العذاب لا يعارض تلك اللذة لو حصلاً جميعاً في حق أهل المحبة على أنه نعيم أيضاً (من جهة الاستحقاق) لمناسبة أعمالهم؛ (لأنهم مجرمون) فكان أعمالهم مستلذة بها كما يستلذ أعيانهم الثابتة من حيث طلبها القرب الإلهي، وإن لم تستلذ بذلك أجسامهم ونفوسهم وقلوبهم وأرواحهم (فما أعطاهم هذا المقام) أي: مقام القرب في جهنم (الذوقية) أي: الذي لا يعرف كونه قرباً إلا بالذوق المحض (اللذيذ) عند أهل الذوق من حيث ما فيه من القرب والمناسبة (من جهة المنّة) حتى يلتذ بذلك منهم ما ذكرنا، بل حجبا عن ذلك، كما قال تعالى: ﴿فَضْرِبَ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ لَهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَهْرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ﴾ [الحديد: 13].

(وإنما أخذوه بما استحقته حقائقهم من) حيث اقتضاؤها اكتساب (أعمالهم التي كانوا عليها) الموجبة للوصول إلى جهنم، وإن كان فيها مقام القرب من الحق باعتبار تجلي الجلال والقهر؛ وذلك لأنهم (كانوا في السعي في أعمالهم) الموجبة لجهنم من حيث ما فيها من الآلام الحسية والعقلية (على صراط الرب المستقيم) الموجب لتربية العبيد بالتقريب، ولو من الحضرة الجلالية القهرية؛ (لأن نواصيهم) أي: رقائقهم المكتسبة من هذه الأعمال (كانت بيد من له هذه الصفة) أي: الاستقامة الموجبة للتقريب كيفما كان، وإذا كان وصولهم إلى جهنم من جهة اشتغالها على الآلام بالأهواء، وإلى ما فيها من القرب من الحضرة الجلالية بكونهم على صراط الرب المستقيم.

(فما مشوا بنفوسهم) إلى جهة القرب من الحضرة الجلالية فيها، (وإنما مشوا بحكم الجبر) كما كانوا على صراط الرب بحكم الخير، ومن حيث الأهواء بحكم الاختيار (إلى وإن وصلوا إلى عين القرب) مع وصولهم من جهة اختيارهم الأهواء إلى عين البعد؛ فافهم، فإنه مزلة للقدم.

[﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ﴾ [الواقعة: 85] وإنما هو يُبْصِرُ فَإِنَّهُ مَكْشُوفُ الْغَطَاءِ فَبَصَرُهُ حَدِيدٌ، وَمَا حَصَّ مَيْتًا مِنْ مَيْتٍ أَيْ مَا حَصَّ سَعِيدًا فِي الْقُرْبِ مِنْ شَقِيٍّ، ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [ق: 16]، وَمَا حَصَّ إِنْسَانًا مِنْ إِنْسَانٍ، فَالْقُرْبُ الْإِلَهِيُّ مِنَ الْعَبْدِ لَا حَفَاءَ بِهِ فِي الْإِخْبَارِ الْإِلَهِيِّ؛ فَلَا قُرْبَ أَقْرَبَ مِنْ أَنْ تَكُونَ هُوَيْتُهُ عَيْنَ أَعْضَاءِ الْعَبْدِ وَقُوَاهُ، وَلَيْسَ الْعَبْدُ سِوَى هَذِهِ الْأَعْضَاءِ وَالْقَوَى فَهُوَ حَقٌّ

مَشْهُودٌ فِي خَلْقِ مُتَوَهُمٍ، فَالْخَلْقُ مَعْقُولٌ وَالْحَقُّ مَحْسُوسٌ مَشْهُودٌ عِنْدَ الْمُؤْمِنِينَ وَأَهْلِ
الْكَشْفِ وَالْوُجُودِ، وَمَا عدا هَذَيْنِ الصَّنْفَيْنِ فَالْحَقُّ عِنْدَهُمْ مَعْقُولٌ وَالْخَلْقُ مَشْهُودٌ، فَهُمْ
بِمَنْزِلَةِ الْمَاءِ الْمِلْحِ الْأَجَاجِ، وَالطَّائِفَةُ الْأُولَى بِمَنْزِلَةِ الْمَاءِ الْعَذْبِ الْفَرَاتِ السَّائِغِ لِشَارِبِهِ.

فَالنَّاسُ عَلَى قِسْمَيْنِ: مِنَ النَّاسِ مَنْ يَمْشِي عَلَى طَرِيقٍ يَعْرِفُهَا وَيَعْرِفُ غَايَتَهَا فَهِيَ
فِي حَقِّهِ صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ، وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَمْشِي عَلَى طَرِيقٍ يَجْهَلُهَا وَلَا يَعْرِفُ غَايَتَهَا
وَهِيَ عَيْنُ الطَّرِيقِ الَّتِي عَرَفَهَا الصَّنْفُ الْآخِرُ، فَالْعَارِفُ يَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ، وَغَيْرُ
الْعَارِفِ يَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى التَّقْلِيدِ وَالْجَهَالَةِ، فَهَذَا عِلْمٌ خَاصٌّ يَأْتِي مِنَ اسْفَلِ سَافِلِينَ،
لِأَنَّ الرَّجُلَ هِيَ السَّفَلُ مِنَ الشَّخْصِ، وَاسْفَلٌ مِنْهَا مَا تَحْتَهَا وَلَيْسَ إِلَّا الطَّرِيقَ.

فَمَنْ عَرَفَ أَنَّ الْحَقَّ عَيْنُ الطَّرِيقِ عَرَفَ الْأَمْرَ عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ، فَإِنَّ فِيهِ جَلَ وَعِلا
يَسْأَلُكَ وَيُسَافِرُ إِذْ لَا مَعْلُومَ إِلَّا هُوَ، وَهُوَ عَيْنُ السَّالِكِ وَالْمُسَافِرِ، فَلَا عَالَمَ إِلَّا هُوَ، فَمَنْ
أَتَتْ؟ فَاعْرِفْ حَقِيقَتَكَ وَطَرِيقَتَكَ فَقَدْ بَانَ لَكَ الْأَمْرُ عَلَى لِسَانِ التَّرْجُمَانِ إِنْ فَهَمْتَ،
فَهُوَ لِسَانُ حَقٍّ فَلَا يَفْهَمُهُ إِلَّا مَنْ فَهَمَهُ حَقٌّ، فَإِنَّ لِلْحَقِّ نَسَبًا كَثِيرَةً وَوُجُوهًا مُخْتَلِفَةً.]

ثم أشار إلى حصول القرب لكل ميت قبل الوصول إلى جنة أو نار بقوله تعالى:
(﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ﴾) [الواقعة: 85] لاحتجابكم بأجسامكم
وقواها، (وإنما هو يبصر؛ فإنه مكشوف الغطاء) أي: الحجاب المذكور، وإن كان قد
يبقى على البعض حجب الغيبات الظلمانية من الاعتقادات الفاسدة، والأخلاق الرديئة،
والهيبات المظلمة من المعاصي الظاهرة، لكنه لا يمنعه عن رؤية الحق، (فبصره حديد)، كما
قال تعالى: ﴿لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾
[ق: 22] لكنه إن كان في ظلمات الاعتقادات أو الأعمال الصالحة رجع أعمى كمن حبس
في ظلمة مدة مديدة، وفتح له عنها فجأة عمى بصره.

فلذلك قال تعالى: ﴿وَمَنْ كَانَتْ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ
سَبِيلًا﴾ [الإسراء: 72]، وقال: ﴿وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَىٰ قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَىٰ
وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا﴾ [طه: 124، 125] أي: عند كشف الغطاء بالموت الطبيعي بصيرًا،
قال: ﴿قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ﴾ [طه: 126] وهي الأنوار المنيرة سلوك طريقنا فنسيها أي:
نسيها في ظلمة النسيان أو ظلمة الأهواء المنسية لها، فكذلك اليوم تنسى.

(وما خص) في العرف وكشف الغطاء (ميتًا عن ميت) في اللفظ، ولم يدل عليه أيضًا
عقل إذ السعادة العرفية لا توجب التمييز المذكور، وإليه الإشارة بقوله: (أي: ما خص
سعيدًا في القرب من شقي)، إذ رجوع الشقي إلى العمى بعد كشف الغطاء، وكون قربه

من الحضرة الجلالية كان في التمييز.

وقيل: السعيد بالعرفي؛ لأن الشقي أيضاً سعيد بما يحصل له من القرب والرؤية، وإن لم تنتفع بهما روحه وقلبه ونفسه وجسمه، ولكن ينتفع به عينه الثانية وسره لو كان من أهل الأسرار.

ثم أشار إلى أن القرب حاصل لكل أحد حياً أو ميتاً، سعيداً أو شقيّاً بقوله: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [ق: 16] وما خصَّ إنساناً من إنسانٍ أي: ما خص ميتاً أو سعيداً من حي أو شقي، لكن قرب أهل الجنان من الحضرة الجمالية، وقرب أهل النار من الحضرة الجلالية، وقرب الميت من رؤية الحق، وقرب كل أحد بالذات، كقرب الشمس بإشراقها على الكل، (فالقرب الإلهي) مهذه الوجوه (لا خفاء في الإخبار الإلهي)، وإن اشتهر بين الخلق اختصاصه بالسعداء يوم القيامة.

قد قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَلْتُمْ كَسْرَابٍ بِقَيْعَةٍ تَحْسَبُهَا الظَّمْعَانُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُمْ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهُ عِنْدَهُ فَوْقَهُ حِسَابَةً ۗ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ [النور: 39].

وقال: ﴿ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقِّ﴾ [الأنعام: 63]، وقال: ﴿إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ﴾ [الغاشية 25، 26] إلى غير ذلك.

وإذا كان أقرب من جبل الوريد؛ فليس ذلك قرب الزمان والمكان والرتبة بل قرب الذات، (فلا قرب أقرب من أن تكون هويته) أي: إشراق نور وجوده (عين أعضاء العبد وقواه) بل عين العبد؛ وذلك لأنه (ليس العبد سوى هذه الأعضاء والقوى)، وهذا وإن ظهر في حق البعض ممن كملت محبته وصفائه لا بدءاً، وأن يكون كاملاً في حق الكل سواء كان فيه استعداد ظهوره أم لا، لوحدة التجلي على الكل، وإذا كان الحق في هذا القرب عين البعد، (فهو) أي: البعد (حق مشهود) أي: صورة حق يشهد (في خلق متوهم) باعتبار عينه الثابتة الباقية على عدمها.

(فالخلق) من حيث المجموع من الصورة المتجلية والعين المتوهم (معقول والحق) أي: صورته المتجلية في العين الثابتة (محسوس)؛ لأنه (مشهود) منها شهود الصور المتجلية عند انطباعها في الحس المشترك، فالفرق من الحق لهذه الصورة من حيث كونها من إشراق نور الحق، والعذاب لها من حيث انطباعها في العين الثابتة لا للوجود من حيث هو لعدم قبوله التغير بالتلذذ والتألم وغيرها، ولا للعين الثابتة من حيث عدميتها، هذا (عند المؤمنين) بطريق الصوفية، (وأهل الكشف) وهم أهل (الوجود) الذين تم ظهوره فيهم فكوشف به

لهم عن الحقائق على ما هي عليه، (وما عدا هذين الصنفين) من المتكلمين والفلاسفة، (فالحق عندهم معقول) لا يعرف إلا بالعقل، ولا ظهور له في شيء، وهم وإن كانوا مظاهر الحق إلا أن الظاهر منه فيهم قد يغير عما هو عليه في نفسه.

(فهم بمنزلة الماء الملح الأجاج) ⁽¹⁾ لا يشفي كلامهم غليل عطش طلاب الحق؛ لأن أنظارهم مشوبة بالأوهام المألحة، (والطائفة الأولى) لبقائهم على أصل الفطرة (بمنزلة الماء العذب الفرات السائغ شرايه) في شربه شفاء، ولا يفتقر إلى تطويل مقدمات وهذا الاختلاف كما أنه في الماء باختلاف البقاع، وهاهنا باختلاف الطرق الموصلة لهم إلى المعارف.

(فالناس) وإن كانوا جميعاً مظاهر الحق (على قسمين من الناس) أظهر لإشعار بأنهم الذين يستحقون أن يسموا بهذا الاسم (من يمشي على طريق يعرفها) لكونه مكاشفاً ذا بصيرة، هي أتم المشاعر وأوضحها، (ويعرف غايتها) وهي الأحذية المستصحية؛ (فهي في حقه طريق مستقيم) لقرب مطلوبها باستصحابه فأوجبت العذوبة.

(ومن الناس) أظهر إشعار بأنهم مغايرون للأولين من كل وجه، وإن اشتركوا في اسم الإنسانية (من يمشي على طريق يجهلها) لكونه من أرباب النظر المشوب بالأوهام، (ولا يعرف غايتها) فيزعم أنه قد قطعها، وهي مستصحية معه، (وهي عين الطريق التي عرفها الصنف الآخر) لكنها بعدت عليهم لجهلهم، وهو الموجب للملوحة.

(فالعارف) إنما كان بمنزلة العذب الفرات؛ لأنه (يدعو إلى الله على بصيرة) فيبصر المدعو أنه، وإن كان في الطريق قلة تجليات لا إلى نهاية (وغير العارف) إنما كان بمنزلة الملح الأجاج؛ لأنه (يدعو إلى الله على التقليد والجهالة) فيزعم أنه مقصود في الطريق فيحصل منه له، وللمدعو ظلمة في الطريق فينقطع في الطريق، لولا أنه مأخوذ بنواصيه على صراط الرب المستقيم، وإذا كانت مسلوحة إحدى الطريقين، وعذوبة الأخرى مع اتحادهما في الإيصال إلى الغاية، إنما علمت من المثني في طريق التزكية والتصفية؛ (فهذا علم خاص يأتي من أسفل السافلين) أي: من الطريقة التي هي أسفل مراتب ظهور الحق، وإن كانت أعلى الطرق وأجلاها وأقومها؛ (لأن الأرجل) التي بها المثني في الطريق (هي السفلى من الشخص وأسفل منها ما تحتها وليس إلا الطريق)، وقد شبه ههما أرجل الكسب وطريق التزكية والتصفية، فهما مثلهما وهما مع ذلك من صور الحق باعتبار ظهوره في مراتبه العذبة منوطة بهذه المعرفة.

(فمن عرف الحق عين الطريق) مثل عينية ما يقع على الأرض من نور الشمس لها،

(1) الذي لا يروي شاربه.

(عرف الأمر) أي: أمر السلوك (على ما هو عليه فإن فيه جلٌ وعلا يسلك ويسافر) : لأنه عين الطريق (فهو) أيضًا (عين السالك والمسافر) فيسلك في الله بالله كالقطرة الواقعة في البحر تسافر فيه به من إحدى جانبيه إلى الآخر، فتمم الأحدية لهذا العارف (لا عالم) بالطريق والمقصد (إلا هو) بهذا الاعتبار، (فمن أنت؟) من حيث إنك عارف لست غير الحق، أي: غير صورته الظاهرة في عينك.

(فاعرف حقيقتك) التي هي مقصدك من السلوك وبها تحققك (وطريقتك) فإنهما عين الحق، أي: من صورته الظاهرة في مراتبه، فقد علم أن السالك والعارف والطريق والمقصد عين الحق بهذا الاعتبار، (فقد بان لك الأمر) أي: أمر الأشياء المذكورة (على لسان الترجمان)، وهو قوله ﷺ حكاية عن الله تعالى: «كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها»⁽¹⁾.

ولسان الرحمن أولى بذلك (فهو لسان حق) ولا يفهم من الحق كلامه سواه، (فلا يفهمه إلا من فهمه حق)، وإنما صح في حقه أن يكون الطريق والسالك والمقصد والعالم والرحمن واللسان والفهم لكثرة نسبه واختلاف وجوهه، (فإن للحق نسبا كثيرة) أدلة إلى كل موجود نسبة وحدتها (ووجوها مختلفة) ظهرت له في مراهاها، وتختلف وجوهه باختلاف ظنون عبده به، بل قد يظهر له وجوه مختلفة في أمر واحد كما في عذاب قوم هود له لطف خفي بحسب ظنونهم به، وإن لم يظهر لهم أصلاً.

[ألا ترى عادًا قوم هود كيف ﴿قَالُوا هَذَا عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا﴾ فَظَنُّوا خَيْرًا بِاللَّهِ وَهُوَ عِنْدَ ظَنِّ عِبْدِهِ بِهِ، فَأَضْرَبَ لَهُمُ الْحَقُّ عَنْ هَذَا الْقَوْلِ فَأَخْبَرَهُمْ بِمَا هُوَ أَتَمُّ وَأَعْلَى فِي الْقُرْبِ، فَإِنَّهُ إِذَا أَمْطَرَهُمْ فَذَلِكَ حِطُّ الْأَرْضِ وَسَقْيُ الْحَبَّةِ فَمَا يَصِلُونَ إِلَى نَتِيجَةِ ذَلِكَ الْمَطَرِ إِلَّا عَنْ بُعْدٍ، فَقَالَ لَهُمْ: ﴿بَلْ هُوَ مَا اسْتَعْجَلْتُمْ بِهِ رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [الأحقاف: 24]، فَجَعَلَ الرِّيحَ إِشَارَةً إِلَى مَا فِيهَا مِنَ الرَّاحَةِ لَهُمْ؛ فَإِنَّ بِهِذِهِ الرِّيحِ أَرَاخَهُمْ مِنْ هَذِهِ الْهَيْكَلِ الْمُظْلَمَةِ وَالْمَسَالِكِ الْوَعْرَةِ وَالسُّدْفِ الْمُدْهِمَةِ، وَفِي هَذِهِ الرِّيحِ عَذَابٌ أَيْ أَمْرٌ يَسْتَعْدِبُونَهُ إِذَا ذَاقُوهُ إِلَّا أَنَّهُ يُوجِعُهُمْ لِفَرَقَةِ الْمَأْلُوفِ، فَبَاشَرَهُمُ الْعَذَابَ فَكَانَ الْأَمْرُ إِلَيْهِمْ أَقْرَبَ مِمَّا تَحْيَلُوهُ، فَدَمَرَتْ ﴿كُلُّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا فَأَصْبَحُوا لَا يُرَى إِلَّا مَسَكِنُهُمْ﴾ [الأحقاف: 25]، وَهِيَ جُنْثُهُمُ الَّتِي عَمَرَتْهَا أَرَاخُهُمُ الْحَقِيقَةُ، فَزَالَتْ حَقِيقَةُ هَذِهِ النَّسَبِ الْخَاصَّةِ وَبَقِيَتْ عَلَى هَيْكَلِهِمُ الْحَيَاةُ الْخَاصَّةُ بِهِمْ مِنَ الْحَقِّ الَّتِي تَنْطِقُ بِهَا الْجُلُودُ وَالْأَيْدِي وَالْأَرْجُلُ وَعَذَابَاتِ الْأَسْوَاطِ وَالْأَفْحَاذِ، وَقَدْ وَرَدَ النَّصُّ الْإِلَهِيُّ بِهَذَا كُلِّهِ].

(1) سبق تخريجه.

وإليه الإشارة بقوله: (ألا ترى عادًا قوم هود) احترز به عن عاد أرم ذات العماد (كيف قالوا: ﴿فَلَمَّا رَأَوْهُ عَارِضًا مُسْتَقْبِلَ أَوْدِيَّتِهِمْ﴾) [الأحقاف: 24] أي: سحابًا متوجهًا إلى أوديتهم، هذا عارض ممطرنا (فظنوا خيرًا بالله) أنه يمطرهم، وينبت لهم زروعهم، ويسقي بساتينهم، فيحصل لهم بذلك غذاؤهم (وهو عند ظن عبده به) كما ورد في الحديث القدسي: «أنا عند ظن عبدي بي»⁽¹⁾؛ فعمل معهم من لطف التقريب من الحضرة الجلالية من غير إظهاره لهم، إذ كان في صورة العذاب أجل مما توقعوه منه بعد مدة، (فأضرب لهم الحق عن هذا القول) بقوله: ﴿بَلْ هُوَ مَا اسْتَعْجَلْتُمْ بِهِ﴾ [الأحقاف: 24] (فأخبرهم) بطريق الإشارة من قوله: ﴿مَا اسْتَعْجَلْتُمْ بِهِ﴾ (بما هو أتم وأعلى في القرب)، أما كونه أتم فلما فيه من رفع الحجب الجسمانية المظهرة لقرب الحق من كل أحد بأنه أقرب من حبل الوريد، وأما كونه أعلى فلكونه من قبيل التجليات ولو جلالية موحية للعمى بعد كشف الغطاء، وما توقعوه موجب لإرخاء الحجب وزيادتها، وما فيه من التجليات المطلوبة لا يحصل إلا بعد مدة مديدة. (فإنه إذا أمطرهم فذلك حظ الأرض وسقي الحبة) أولاً ثم يحصل بعد مدة مديدة من ذلك الرفع، (فما يصلون إلى نتيجة ذلك المطر إلا عن بعد)⁽²⁾ فضلاً عما تنتجه تلك النتيجة من قرب الحق بوجه ما من الجمال في الظاهر مع أنه عني الجلال في الباطن (فقال لهم: ﴿بَلْ هُوَ مَا اسْتَعْجَلْتُمْ بِهِ﴾)، وهو وإن كان عذابًا في الظاهر إلا أن أعيانهم إنما طلبوا بذلك أن يتقربوا من حضرة الحق ولو من حيث الجلال ربح فيها عذاب أليم، فجعل ظاهره ربحًا معذبة.

وأشار إلى ما فيه من لطف التقريب من حضرته الجلالية بما يفهم من الريح والعذاب بطريق الاشتقاق البعيد، ولكنه أشار لأهل الأسرار لا للأشرار من طغاة الكفار، (فجعل الريح)، وإن كانت مدمرة لكل شيء بأمر ربها (إشارة) باعتبار ما تضمنت من لطف التقريب من الحضرة الجلالية (إلى ما فيها من الراحة لهم) عن الحجب الظلمانية، وإن رجعت عليهم حجب الأعمال والاعتقادات الفاسدة، (فإن بهذه الريح أراحهم من هذه الهياكل المظلمة) المانعة عن رؤية الحق من كل وجه، (والمسالك الوعرة) التي بها يتعوقون عن الوصول إلى مطالب أصلية لأعيانهم من التقريب إلى الحق بأي وجه كان، (والسدف) أي: الحجب (المدهمة) أي: المسودة للقلوب والأرواح بحيث لو سد عنهم العذاب لازدادوا ظلمة، فكان العذاب أزيد عليهم بما يكون على الحالة التي (جاءهم

(1) رواه البخاري (2694/6)، ومسلم (2061/4).

(2) وفي النسخة المقروءة على الشيخ (فلا)، [جامي ص 252].

العذاب) فيها وهذا عين اللطف.

(وفي هذه الرياح عذاب) في الظاهر وهو لطف في الباطن، يشير إليه اشتقاقه البعيد من العذاب، (أي: أمر يستعذبونه إذا ذاقوه) بأسرارهم لو كانوا من أهل الأسرار، لكنهم محجوبون فإن فرض أنهم ذاقوه فهو أيضاً عذاب في حقهم، كما أشار إليه بقوله، (إلا أنه يوجعهم لفرقة المألوفات) أي: المشتبهات، إذ حيل بينهم وما يشتهون، ولا يذوقه حق الذوق إلا من فارق المألوفات في الدنيا، وبالجملة لما كان قريباً من التجلي الجلالي، وإن خفي عليهم أبدأ؛ فكان الأمر أقرب إليهم في الوصول إلى مطالب أعيانهم الثابتة مما يخيلوه من لطف الفناء لهم.

ولما كان الوصول إلى الحق سواء كان من حيث تجلي الجلال أو الجمال لا يصير إلا بتدمير ما سواه في الرياح يقتضيه من جهة كونها لطفًا كما يقتضيه من جهة كونها عذابًا، ﴿تَدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [الأحقاف: 25]، بقطع علامة البعض عن البعض لئلا يحجبه عن الحق، ﴿فَأَصْبَحُوا لَا يُرَى إِلَّا مَسَكِنُهُمْ﴾ أي: أبدانهم التي كانت مساكن أرواحهم ساكنة بلا روح؛ وذلك لأنها حية (جشهم التي عمرتها أرواحهم الحقيّة) أي: الفائضة من الحق بلا واسطة مادة عمرتها بانتسابها إليها، وفيضان الحياة عليها، فادّعت الحقية لأنفسها، وحجبت عن الحق (فزالت) بهذا التدمير (حقية هذه النسب الخاصة) ليرتفع حاجبها عن الحق.

وإن كان قد (بعثت على هياكلهم الخاصة بهم) لا بواسطة انتساب أرواحهم إلى أبدانهم، وهي الحياة الفائضة على كل موجود (من الحق) وهي (التي تنطق بها الجلود والأيدي والأرجل وعذابات الأسواط والأفخاذ، وقد ورد النص الإلهي بهذا كله)، كما قال تعالى: ﴿وَقَالُوا لَجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [فصلت: 21]، وقال: ﴿وَتَكَلَّمْنَا أَيْدِيَهُمْ وَتَشَهِدُ أَرْجُلُهُمْ﴾ [يس: 65].

وقال ﷺ: «لا تقوم الساعة حتى يكلم الرجل فخذها بما عمل أهله بعده، وحتى تكلمه عذبة سوطه»⁽¹⁾، أو قال: ما يقرب من هذا، فجعل ذلك بمنزلة النص الإلهي؛ لأنه ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: 3، 4].

[إلا أنه تعالى وصف نفسه بالغيرة، ومن غيرته «حرّم الفواحش»، وليس الفحش إلا ما ظهر وأما فحش ما بطن فهو لمن ظهر له، فلما حرّم الفواحش أي منع أن تُعرف حقيقة ما ذكرناه، وهي أنه عين الأشياء فسترها بالغيرة، وهو ألت من الغير، فالغير

(1) رواه الحاكم في «المستدرک» (335/19)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (8/664).

يَقُولُ السَّمْعُ سَمْعٌ زَيْدٌ، وَالْعَارِفُ يَقُولُ السَّمْعُ عَيْنُ الْحَقِّ، وَهَكَذَا مَا بَقِيَ مِنَ الْقُوَى وَالْأَعْضَاءِ، فَمَا كُلُّ أَحَدٍ عَرَفَ الْحَقَّ؛ فَتَقَاضَلُ النَّاسُ وَتَمَيَّزَتِ الْمَرَاتِبُ، فَبَانَ الْفَاضِلُ وَالْمَفْضُولُ].

ثم أشار إلى أن هذا العذاب، وإن كان لطفًا في الباطن في نظر أهل الأسرار والكشف، إلا أنه لم يظهره تعالى على المعذبين، فقال: (إلا أنه تعالى) استثناء من قوله: فأخبرهم بما هو أتم وأعلى في القرب أي: أنه تعالى وإن أخبرهم بطريق الإشارة فلم يفهمهم تلك الإشارة، ولم يظهر لهم ذلك اللطف من غيرته عليهم، حيث آثروا محبة الغير عليه؛ وذلك لأنه تعالى (وصف نفسه) على لسان نبيه ﷺ (بالغيرة) إذ قال ﷺ: ((إن الله يُغار، ومن غيرته حرّم الفواحش))⁽¹⁾؛ لأنها شغل بالغير بالكلية بحيث يحتجب ذلك العبد عن الحق بالكلية، فيحجبه الحق عن لطفه الكائن في تجليه الجلالي.

ثم استشعر سؤالاً بأنه كيف يتصور الفواحش في نفس الأمر مع أن الكل من تجليات الحق؟ وكيف يتصور المنع من التجليات؟ وكيف يمنع المحب من طلب تجلي المحبوب؟

فأجاب بقوله: (وليس الفحش إلا ما ظهر) أي: لا فحش في نفس التجلي، وإنما هو فيما ظهر بالتجلي من الصورة المعوجة بحسب اعوجاج الصورة الحاصل منها تسوية المرأة، والمحبوب لا يمنع من تجلي المحب، بل ينتقل من تجلٍ إلى تجلٍ آخر.

ثم استشعر سؤالاً بأن هذا ينفي الفحش في الباطن، وقد قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ﴾ [الأعراف: 33].

فأجاب بقوله: (وأما فحش ما بطن فهو لمن يظهر) بالألطف المحفية في الفواحش الظاهرة بأن يقول الواقف عليها لقاصري الأفهام: الكل من تجليات الحق أو عين الحق أو لطف الحق كامن فيها، فيوهم جواز دعوى الربوبية لهم أو إباحة الكل من غير تفرقة بين الفواحش الظاهرة وغيرها، فتحريم تلك الفواحش الظاهرة يستلزم إظهار ذلك للقاصرين.

(فلما حرّم الفواحش) الظاهرة حرّم هذه الفواحش الباطنة، فالجزء محذوف بقرينة تفسيره (أي منع أن تعرف) أحد من قاصري الأفهام (حقيقة ما ذكرنا، وهي) أي: وتلك الحقيقة أي: (عين الأشياء)، وأن الكل تجلياته لما في ذلك من الإيهام المذكور المؤدي إلى الخروج عن ربة الإسلام بالكلية (فسترها) أي: تلك الحقيقة بالغيرة التي فيه كما ستر ألقافه عن المعذبين (بالغيرة) عليهم إذ لا تظهر الأسرار للأغيار، (وهو) أي: الساتر في الأصل بالغيرة (أنت)؛ لأن الأصل في الحق أن يظهر باللطف لسبق رحمته غضبه، فالموجب

(1) رواه ابن أبي شيبة في «المصنف» (467/3)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (225/10).

لستر اللطف والأسرار إنما تشاء من النظر في العين (من) حيث هو (الغير) وكل شيء لا يخلو مما هو عين الحق، أي: عين إشراق نوره، ومما هو غيره. (فالغير) منكر، (يقول): السمع سمع زيد) لا ترى الذي يرى الأعيان، (والعارف) منكر، وهو عين إشراق نور الحق عليك، (يقول: السمع عين الحق) أي: من تجلياته، (وهكذا ما بقي من القوى) يختلف فيه الغير والعارف، (فما كل أحد) من وجوهك (عرف الحق) وإنما يعرفه ما أشرق عليك من نوره، إذ لا يحمل عطاياهم إلا مطاياهم فالعارف يعرف اللطف، والقرب في الكل والغير يرى القهر والعذاب في البعض، وهذان الوجهان متفاوتان في كل أحد.

(فتفاضل الناس) في غلبة ظهور وجه الحق على ظهور وجه الخلق، وبالعكس في نظر العارف، وإن صار نظره أحدياً إذ (تميزت المراتب) أي: مراتب الحق الواحد باعتبار ظهوره في كل واحد (فبان) في نطق (الفاضل) الذي غلب فيه ظهور الحق، (والمفضول) الذي غلب فيه ظهور الخلق، وهكذا يتميز عنده الفحش من غيره، بأنه من تجلي الجلال، وما ليس بفحش بأنه من تجلي الجمال، ويتأتى منه الإنكار بالحق على الحق باعتبار مراتب تجلياته، ولا يتصور من الكامل أن يظهر فيه الفحش؛ لأن مرآته مستوية صافية؛ فافهم، فإنه مزلة للقدم.

[وَأَعْلَمَ أَنَّهُ لَمَّا أَطْلَعَنِي الْحَقُّ، وَأَشْهَدَنِي أَعْيَانَ رُسُلِهِ وَأَنْبِيَائِهِ كُلَّهُمُ الْبَشَرِيِّينَ مِنْ آدَمَ إِلَى مُحَمَّدٍ صَلَوَاتِ اللَّهِ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ فِي مَشْهَدٍ أَقَمْتُ فِيهِ بِقَرْطَبَةَ سَنَةَ سِتِّ وَثَمَانِينَ وَخَمْسِمِائَةَ، مَا كَلَّمَنِي أَحَدٌ مِنْ تِلْكَ الطَّائِفَةِ إِلَّا هُوَذَا صَلَّى؛ فَإِنَّهُ أَحْبَرَنِي بِسَبَبِ جَمْعِيَّتِهِمْ، وَرَأَيْتُهُ رَجُلًا ضَخْمًا فِي الرَّجَالِ حَسَنَ الصُّورَةِ لَطِيفَ الْمُحَاوَرَةِ عَارِفًا بِالْأُمُورِ كَاشِفًا لَهَا، وَدَلِيلِي عَلَى كَشْفِهِ لَهَا قَوْلُهُ: ﴿مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَّتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [هود: 56]، وَأَيُّ بَشَارَةٍ لِلْخَلْقِ أَعْظَمُ مِنْ هَذِهِ؟

ثم من امتنان الله علينا أن أوصل إلينا هذه المقالة عنه في القرآن، ثم تممها الجامع لكل محمد صَلَّى بما أخبر به عن الحق بأنه عين السمع والبصر واليد والرجل واللسان: أي هو عين الحواس، والقوى الروحانية أقرب من الحواس، فأكتفى بالأبعد المحذود عن الأقرب المجهول الحد، فترجم الحق لنا عن نبيه هود مقاتله بشري لقومه بشري لنا، وترجم رسول الله صَلَّى عن الله مقاتله بشري، فكمّل العلم في صدور الذين أوتوا العلم ﴿وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الْكَافِرُونَ﴾ [العنكبوت: 47]، فإنهم يسترونها، وإن عرفوها حسداً منهم ونفاسة وظلماً، وما رأينا قط من عند الله في حقه تعالى في آية أنزلها أو إخبار عنه أوصله إلينا فيما يرجع إليه إلا بالتحديد تنزيهاً كان أو غير تنزيه، أوله العلماء].

ثم أشار إلى أن هود عليه السلام قد غلب فيه ظهور لاحق جداً فرآه أقرب من كل شيء حتى صارت حكمته أحدية، فقال: (واعلم أنه لما أطلعني الحق) أي: أطلع روعي وقلبي بالبصيرة، وجواب الشرط «ما كلمني»، (وأشهدني) أي: أشهد نفسي بطريق التمثيل في الحس المشترك عن الخيال⁽¹⁾ (أعيان) أي: أرواح (رسله وأنبياؤه) عبّر عن أرواحهم بالأعيان؛ لأنها لكليتها كالحقائق الصادقة على كثيرين، وذكر الأنبياء بعد الرسل إشعاراً بأن الأولين لعظمة نورهم رأهم قبل تمام الكشف.

فلما تم رأى الباقيين (كلهم) بسطوع نور الكشف (البشريين) لكونهم أكمل من رسل الملائكة والجن على قول من يزعم أن فيهم رسلاً منهم مع بعد المناسبة معهم، فلا يكون وارثاً لهم (من) لدن (آدم إلى محمد صلوات الله عليهم أجمعين) احترازاً بذلك عن علماء هذه الأمة الذين هم كأنبياء بني إسرائيل، وهم الأولياء الذين يشبه كشفهم كشف الأنبياء، فسماهم الشيخ أنبياء الأولياء مجازاً (في مشهد) أي: عظيم واسع لظهور كلامهم (أقمت فيه) أي: لم يكن ذلك عن كشف، وإخبار مني بـ (قرطبة) مدينة بالمغرب، أشار بذلك إلى كونه بعد كمال إشراق نور شمس الأحدية عليه، فإن الشمس إنما تغرب إلى المغرب بعد كمال إشراقها (سنة ست وثمانين وخمسمائة) أشار بذلك إلى أن تصنيف الكتاب كان بعد ذلك بمدة مديدة ازددت فيها كل يوم كمالاً، فاجتمعت تلك الكمالات فيه.

(ما كلمني أحد من تلك الطائفة إلا هود عليه السلام) لمزيد مناسبتة للشيخ عليه السلام؛ (فإنه) الذي (أخبرني بسبب جمعيتهم)، ولعله بيان كونه وارثاً لأسرار علومهم وأحواله (ورأيت رجلاً ضخماً لعظم شأنه (في) العلم والأحوال من كمل (الرجال حسن الصورة) لكمال ظهور جمال الحق فيه، (لطيف المجاوبة) لكونه ناطقاً بالحق عن الحق، (جازماً بالأمر) الحقيقية في نفسه، (كاشفاً لها) لقومه، (ودليلي) الذي استدل به (على) إثبات (كشفه لها قوله) فيما حكاه سبحانه عنه: ﴿مَّا مِنْ دَابَّةٍ﴾ [هود: 56] أي: متحركة تخرج من القوة إلى الفعل ﴿إِلَّا هُوَ آخِذٌ﴾ قابض ﴿بِتَاصُوتِهَا﴾ رفاقها ﴿إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [هود: 56] فيوصلها إلى قربه في صفة الجلال أو الجمال كشف عنه لأمته ليشرعهم بأنه

(1) إن الشهود يتضمن الاطلاع، لكن الاطلاع ينقسم إلى اطلاع متمكن وغير متمكن، فالشهود المكرر في قوله: (أشهدني) هو ذو التمكين، والشهود المؤلف الدائم هو العاري عن التمكين، لا كل حي شاهد في الظاهر، فإذا كرر الحي الشاهد قوله: (أشهدني) عن الشهود المتمكن اليقيني، لكن لا يطلق الشهود والمتمكن إلا عند تمكين المعرفة فليس قوله له: (أشهدني) مثل قول القائل: «أوقفتي» و«أطلعني» لأن الاطلاع يطلق على تحصر البصر في قريب والدليل على ذلك أن كلما بعد عن البصر، فإن البصر لا يحكم عليه بحصر أي: لا يحيط به.

مع غاية قربه لا يتلذذون به لما حجتهم اعتقاداتهم الفاسدة وأعمالهم الباطلة.

(وأي بشارة أعظم للخلق من هذه؟) بأنهم يصلون إلى ثمرات اعتقاداتهم وأعمالهم، (ثم) أي: بشارة أعظم (من امتنان الله علينا أن أوصل إلينا هذه المقالة عنه) أي: عن هود عليه السلام كامل المعرفة (في القرآن) الجامع لأسرار المعارف، (ثم تتمها) أي: البشارة (الجامع لكل) أي: لمعارف كل نبي مع ما خصَّ به (محمد صلى الله عليه وسلم بما أخبر به عن الحق) من قوله: «كنت سمعه وبصره ويده ورجله ولسانه»؛ فبين غاية قربه (بأنه عين السمع والبصر واليد والرجل واللسان أي: هو عين الحواس) بل عين الأعضاء مع عدم تجردها الموجب للبعد، (والقوى الروحانية) لتجردها (أقرب) إلى الحق (من الحواس) فضلاً عن الأعضاء، (فاكتفى) صلى الله عليه وسلم في بيان غاية القرب بذكر بـ (الأبعد المحدود) مع أن الحق غير محدود في نفسه (عن الأقرب المجهول الحد)؛ لأنها وإن حدث بالتجرد فالتجرد عدمي، فلا يعرف به حداً فكانه صلى الله عليه وسلم بين قربه من كل شيء بأنه عينه، ولم يوقفه على الوصول إلى غاية الصراط المستقيم كما فعله هود عليه السلام فكان قوله أتم.

(فترجم الحق لنا) أهل الكمال (عن نبيه هود عليه السلام مقالته) تكميلاً لها إذ كانت قاصرة حيث قالها لقومه القاصرين (بشرى لنا) بأنها إذا كانت في حقهم على قصورهم فأنتم مع كمالكم أولى بذلك، (وترجم رسول الله صلى الله عليه وسلم لغاية كماله وقيامه مقام ربه (عن الله مقالته): «كنت سمعه وبصره ويده ورجله ولسانه» (بشرى) لكل شيء يقرب الحق منه، وإن كان منعه في التلذذ به حجه، (فكامل العلم) بغاية قرب الحق بتوارد الأدلة (في صدور الذين أتوا العلم) الكشف بالوهب لا الكسب، فلا يتزلزل بشبهة (﴿وَمَا يَمْتَحِدُ بِقَايَتِنَا﴾)، أي ما ثبت من الكتاب والسنة على هذا القرب (﴿إِلَّا الْكَافِرُونَ﴾) [العنكبوت: 47]

(فإنهم يسترونها وإن عرفوها) بياننا أن تأويلاتها صحيحة قريبة من الظواهر، ولا حاجة إلى البعد عنها (حسداً منهم) أن يكون لنا السبق، (ونفاسة) أي: رغبة في تأييد ما سبقوا إليه، (وظلماً) بإقامة التأويل البعيد الذي يأباه اللفظ من غير دليل قطعي على بطلان تأويلاتنا، بل غايته الفرار من تحديد الحق باعتبار ظهوره بالحدودات وتلونه بألوانها، وقد شاهدوا من نور الشمس أنه غير محدود، ولا ملون في نفسه، ولا يتحدد ويتلون وراء الزجاجات المتلونة المحدودة، ولا شك أن هذه الشبهة الواهية لا يمكن أن تتحمل تلك التأويلات البعيدة في النصوص الكثيرة بلا تعارض بينها، وذلك أنه (ما رأينا قط) فيما وصل إلينا (من عند الله في حقه) باعتباراته وظهوراته الكثيرة سواء كان (في آية أنزلها أو إخبار عنه أوصله) على لسان نبيه (إلينا).

وفيه إشارة إلى أن إظهار هذه الأسرار لأهلها غير ممنوع بل فيه متابعة النصوص كائنا تلك الآيات والأخبار (فيما يرجع إليه) باعتبار ذاته أو صفاته إلا (بالتحديد)، وإن كان منزهاً عنه باعتبار استقراره في مقر غيره سواء كان الوارد (تنزيهاً)، كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11] على ما يأتي بيانه (أو غير تنزيه).

وفيه إشارة إلى أنه إذا لم تخل عنه آية التنزيه فغيرها أولى (أوله) أي: أول ما يتصور في حقه من التحديد (العماء)، وهو: السحاب الرقيق والمراد حجاب الأسماء والصفات الساتر نور الأحدية⁽¹⁾.

[الذي ما فوقه هواء ولا تحته هواء، وكان الحق فيه قبل أن يخلق الخلق، ثم ذكر أنه استوى على العرش، وهذا أيضاً تحديداً، ثم ذكر أنه ينزل إلى السماء الدنيا فهذا تحديداً، ثم ذكر أنه في السماء إله وأنه في الأرض إله، وأنه معنا أينما كنا، إلى أن أخبرنا أنه عيننا، ونحن محدودون فما وصف نفسه إلا بالحد، وقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11] حد أيضاً إن أخذنا الكاف زائدة لغير الصفة، ومن تميز عن المحدود فهو محدود بكونه ليس عين هذا المحدود.

فالإطلاق عن التقييد تقييداً، والمطلق مقيداً بالإطلاق لمن فهم، وإن جعلنا الكاف للصفة فقد حددناه، وإن أخذنا ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11] على نفي المثل تحققتنا بالمفهوم، وبالإخبار الصحيح أنه عين الأشياء والأشياء محدودة، وإن اختلفت حدودها، فهو محدود بحد كل محدود؛ فما يحد شيء إلا وهو حد للحق، فهو الساري في مسمى المخلوقات والمبدعات، ولو لم يكن الأمر كذلك ما صح الوجود، فهو عين الوجود، فهو ﴿عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَفِيطٌ﴾ [هود: 57] بذاته، ولا يؤدده حفظ شيء، فحفظه تعالى للأشياء كلها حفظه لصورته، أن يكون الشيء غير صورته، ولا يصح إلا هذا؛ فهو الشاهد من الشاهد والمشهود من المشهود، فالعالم صورته، وهو روح العالم المدبر له فهو الإنسان الكبير.

(1) قال القاشاني: العماء هو الحضرة العمائية التي عرفت بأنها هي النفس الرحماني، والتعين الثاني، وأنها هي البرزخية الحائلة بكثرتها النسبية بين الوحدة والكثرة الحقيقيتين، كما عرفت ذلك فيما مر من كونها محل تفصيل الحقائق التي كانت في المرتبة الأولى شؤوناً مجتمعة في الوحدة، فسميت بهذا الاعتبار بالعماء، وهو الغيم الرقيق، وذلك لكون هذه الحضرة برزخاً حائلاً بين إضافة ما في هذه الحضرة من الحقائق إلى الحق، وإلى الخلق، كما يحول العماء الذي هو الغيم الرقيق بين الناظر وبين نور الشمس.

فَهُوَ الْكَوْنُ كُلُّهُ وَهُوَ الْوَاحِدُ الَّذِي
 قَامَ كَوْنِي بِكَوْنِهِ وَلِذَا قُلْتُ يَغْتَدِي
 فَوْجُودِي غِذَاؤُهُ وَبِهِ نَحْنُ نَحْتَدِي
 فَبِهِ مَنَّهُ إِنْ نَظَرُ تَبِوَجْهِ تَعْمُودِي

ولِهذا الْكَرْبِ تَنَسَّبَ النَّفْسَ إِلَى الرَّحْمَنِ؛ لِأَنَّهُ رَحِمَ بِهِ مَا طَلَبَتْهُ النَّسَبُ الإِلَهِيَّةُ مِنْ إِيجَادِ صُورِ الْعَالَمِ الَّتِي قُلْنَا هِيَ ظَاهِرُ الْحَقِّ، إِذْ هُوَ الظَّاهِرُ، وَهُوَ باطنُهَا إِذْ هُوَ الباطنُ، وَهُوَ الأوَّلُ إِذْ كَانَ وَلَا هِيَ، وَهُوَ الآخِرُ إِذْ كَانَ عَيْنِهَا عِنْدَ ظُهُورِهَا، فَالآخِرُ عَيْنُ الظَّاهِرِ وَالباطنُ عَيْنُ الأوَّلِ، ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: 29]؛ لِأَنَّهُ بِنَفْسِهِ عَلِيمٌ، فَلَمَّا أوجَدَ الصُّورَ فِي النَّفْسِ وَظَهَرَ سُلْطَانَ النَّسَبِ الْمُعْبَرِ عَنْهَا بِالأَسْمَاءِ صَحَّ النَّسَبُ الإِلَهِي لِلْعَالَمِ، فَاتَّسَبُّوا إِلَيْهِ تَعَالَى.

ووصفه بقوله: (الذي ما فوقه هواء، ولا تحته هواء) للإشعار بأنه ليس السحاب المتعارف، وأنه لم يكن للحق حينئذ تعلق بالعالم العلوي الروحاني، والسفلي الجسماني، ولذلك (كان الحق فيه قبل أن يخلق الخلق)، وذلك أن أعرابياً سأل رسول الله ﷺ: «أين كان ربنا قبل أن يخلق الخلق؟» قال: «كان في عماء ما فوقه، وما تحته هواء»⁽¹⁾؛ ففيه تحديد للحق أو تقييد له بالأسماء والصفات قبل التقييد في ظهوره في سائر الكائنات.

(ثم ذكر أنه استوي على العرش)، قال تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: 5]، (وهذا تحديد أيضاً) بظهور رحمانيته في الجسم المحيط بعد تحديده بعالم الأسماء والصفات، وهذان التحديدان كليان، (ثم ذكر) على لسان نبيه الذي لا ﴿يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾ ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: 3، 4] (أنه ينزل إلى السماء الدنيا) قال ﷺ: «ينزل ربنا كل ليلة إلى السماء الدنيا هل من داع فاستجيب له، هل من مستغفر فأغفر له، هل من سائل فأعطيه»⁽²⁾.

وهذا تحديد جزئي بظهوره في أقرب الأفلاك مناً، والأفلاك هي الأسباب القريبة في عالم الكون والفساد، فيظهر في أقربها لتقريب هذه الأمور في حق قائم الليل، وذكر تحديد آخر بظهوره في عالم الكون والفساد، وهو (أنه معنا أينما كنا) إذ قال: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ

(1) رواه أحمد (11/4)، والترمذي (288/5)، وابن ماجه (64/1).

(2) رواه أحمد (433/2)، والدارمي (413/1)، والطبراني في «الكبير» (134/2).

مَا كُنْتُمْ ﴿[الحديد:4]، وانتهى في ذلك (إلى أن أخبرنا) على لسان نبيه ﷺ (أنه عيننا) حيث قال ﷺ مخبراً عنه سبحانه وتعالى: «كنت سمعه وبصره ويده ولسانه»، (ونحن محدودون)، وإن بلغنا من المراتب العالية ما بلغنا، فما يكون عيننا يكون محدود بالجملة، (فما وصف نفسه) في هذه الآيات والأخبار (إلاً بالحد).

فلو قيل: إنها من المشابهات؛ فلا تجري على ظواهرها، فنقول: اتفقت على أن قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى:11] محكم وهو دال على ما ذكرنا إذ قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (حدٌ أيضاً) على كل تقدير؛ لأنه (إن أخذنا الكاف زائدة) فيكون (لغير الصفة)، أي: لغير المثلية التي منشأها الاشتراك في أخص أوصاف النفس، وعبر عن النفي بلفظ الغير إشعاراً بأنها لا ينبغي بحسب الظهور، بل غايتها أن يكون فيها مغايرة ما لمن منه الظهور، وزيادة الكاف لهذا المعنى للإشعار بأنها وإن ظهرت؛ فليست بشيء في المعنى، كالحروف الزائدة، وإنما هي مشابهة للأمر الموجودة في الحس والخيال، فهو يفيد التمييز عن كل ما عدا، ويدخل فيه المحدود فيتميز عنه.

(ومن تميز عن المحدود فهو محدود بكونه ليس عين المحدود هذا)؛ لأنه تقييد بكونه ليس هذا المقيد، والتحديد ذكر القيود المميزة من الفصل والخاصة؛ (فالإطلاق عن التقييد) وإن كان نفيًا للتقييد (تقييد) للإطلاق، (والمطلق) وإن أُطلق عن قيد الإطلاق والتقييد (مقيد بالإطلاق) عن الضدين (لمن فهم) وإن جعلنا الكاف للصفة)، أي: لإثبات المثل له مع نفي المثل عن مثله، بناءً على أن صور تجلياته أمثاله ولا مثل لصورة منها من كل وجه لئلا يلزم تكرار التجلي (فقد حددناه) محدود ما أثبتنا له من الأمثال.

(وإن أخذنا) الكاف للصفة لا لإثبات المثل بالاعتبار المذكور، بل قلنا: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ يدل (على نفي المثل) بطريق الكناية (تحققنا بالمفهوم)، فإن مفهوم نفي مثل المثل إنما يتحقق بنفي المثل، إذ على تقدير إثبات المثل يكون نفسه مثلاً لمثله، فلا يبقى مثل المثل مع ثبوت المثل، فيقوم نفي مثل المثل مقام نفي المثل، فيدل عليه بطريقة الكناية، ونفي المثل إما بنفي الظهور أو بنفي الغير من كل وجه، والأول باطل (بالإخبار الصحيح) الدال على (أنه عين الأشياء) مثل قوله: «كنت سمعه وبصره ويده ورجله ولسانه»، «ومرضت فلم تعدني، وجعت فلم تطعمني»⁽¹⁾.

ومعلوم أنه لا عينية له إلا بالظهور فتعين أن يحمل نفي المثل على نفي الغير من كل وجه؛ لأنها لا تتصور إلا بين اثنين، وإذا كان عين (الأشياء) بالظهور فيها (فهو محدود بحد

كل) ذي باعتبار ظهوره في كل ذي حدٌ، وإن تنزَّه عن الحدود في نفسه، وإلا لم يجتمع في شأنه الحدود المختلفة بخلاف (المحدودين) في أنفسهم، (فما يحد بشيء إلا وهو حد للحق) باعتبار، وصورة من صورته يميزها عما عداها، وإن لم يتميز الحق بها في ذاته، وإذا كان نفي المثل يقتضي تحديده بحدود الأشياء بدلالة الأخبار الصحيحة، (فهو الساري) بصورته سريان الشمس بصورتها في المرآة (في مسمى المخلوقات) المادية الكثيفة بعوارضها، وإن كان في ذاته مجرداً عن المادة بريئاً عن عوارضها.

(والمبدعات) المجردة عن المواد وعوارضها، وإن كان منزهاً عن الحلول فيها والاتحاد بها من كل وجه، وكيف لا يكون سارياً، (ولو لم يكن الأمر) أي: أمر الحق (كذلك) أي: السريان بالصورة في الأشياء (ما صحَّ الوجود) لها، إذ لا وجود لها في أنفسها لإمكانها فهو من سريان صورته مما له الوجود بذاته، ولا وجود بالذات إلا لعين الوجود، إذ غيره مفتقر إليه، فلا يجب بذاته؛ (فهو عين الوجود) لكن تسري صورته على الأشياء لتحفظها عن العدم، (فهو ﴿عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَفِيفٌ﴾ [سبأ: 21] بذاته، ولا يؤوده حفظ) كل (شيء)، وإن لم يكن له فائدة في حفظه بالنظر إلى كمالاته الأصلية، لكن تحصل له بهذا الحفظ كمال الظهور ومنع عن غلبة العدم على الأشياء.

(فحفظه تعالى للأشياء كلها حفظ لصورته) التي يعشقها باعتبار ما يحصل لظهور كمالها، ويغار مع ذلك (أن يكون الشيء غير صورته) لكونه عاشقاً لذاته غيور عن الأغيار، فيحفظ صورته برفع صور الأغيار، (ولا يصح) في بيان الحكمة في الحفظ (إلا هذا)، وإلا لزم أن يكون ناقصاً في ذاته مستكماً بالغير فهو عين الكل، إما بذاته أو بصورته؛ (فهو الشاهد من الشاهد والمشهود من المشهود)، وإذا كان الوجود منحصراً في ذاته وصورته، (فالعالم صورته) إذ لو كان ذاته لم تحتج إلى مدبر لكنه يحتاج إليه لإمكانه.

ولذلك (هو روح العالم المدبر له)، وإذا اجتمع في وجوده الذات التي هي الروح والصورة التي هي العالم، (فهو الإنسان الكبير) أشبه الصغير في جمعه بينهما، وإذا كان لوجود الشمول على الروح والصورة مع وحدته في ذاته؛ (فهو الكون كله) باعتبار الشمول، (وهو الواحد) باعتبار الذات (الذي قام كوني بكونه) لا بحيث يصير المجموع ذاتاً واحدةً.

(وإذا قلت: يفتدي) أن يستكمل وجوده بوجودي، فليس المراد أنه ينضم في ذاته وجودي إلى وجوده حتى يصير ذاتاً واحدةً، بل فيحصل له صورة فيها، (فوجودي غذاؤه) لا بطريق الانضمام إليه في ذاته، ولذلك لا يضاف إليه بل إلي، ويكمل

به ظهوره بالفعل إذا (به نحن نحتذي) بعد أن كان في ذاته بالقوة، فظهوره بهذا الاعتبار عينه، فكل ما ظهر في الوجود كان فيه كامناً (فيه منه، إن نظرت بوجه) وهو كون كل ما ظهر عينه باعتبار ما كان كامناً في ذاته، (تعوذي) أي: استعاذتي؛ فلذلك قال ﷺ: «أعوذ بك منك»⁽¹⁾.

وإذا كان كل ما ظهر عنه كان فيه بالقوة قابلاً للخروج عنه بالفعل، وفي خروجه ظهور للحق وأسمائه وراء ما له في ذاته، كان ذلك كالكرب، (ولهذا الكرب) أي: الأمر الذي يشبه الكرب (تنفس) أي: أخرج ما فيه ليصير كالمستريح منه إخراج النفس هو للاستراحة عن حرارة اجتمعت في الباطن.

قال ﷺ: «إني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن»⁽²⁾ أي: أجد النفس في حقي من جهة اليمن والقوة، (فنسب النَّفس إلى الرحمن؛ لأنه) أي: الله تعالى (رحم به) أي: بإخراج النفس (ما طلبته النسب الإلهية) أي: الأسماء التي بها الحقيقة الموجبة لانتسابه إلى العالم مع غناه في ذاته عنه، فكان ذلك الطلب كالكرب (من إيجاد صور العالم) لا من حيث هي صور العالم المستغني عنه بل إنما طلبته؛ لأنها (التي قلنا هي ظاهر الحق) أي: صور ظهوره فكأنها مطلوبة للحق أيضاً إذ لظهوره يحصل به كمال وراء كمال ظهوره في ذاته، (إذ هو الظاهر) لا الأعيان، إذ لا ظهور لها من حيث هي عدم، ومع ذلك هو مستغن عن الظهور.

ولذلك (هو باطنها إذ هو الباطن)، إذ لا بطون للعدم، وكيف لا يستغني، (وهو الأول إذ كان، ولا هي) شيء فلولا غناه لم يكن له السبق، ومع استغناؤه عنها ظهر فيها إذ (هو الآخر، إذ كان) عند كونها فيه بالقوة (عينها) لكن آخريته (عند ظهورها)، إذ بذلك له يتم له الظهور من كل وجه، والآخرية تشعر بالنهاية، ولما كانت آخريته باعتبار ظهوره. (فالآخر عين الظاهر)، باعتبار مقابلة الآخر للأول، والباطن للظاهر، (والباطن عين الأول) فتدبيره للعالم باعتبار أوليته التي بها التأثير والتدبير، إنما يكون للباطن؛ لأنه بمنزلة الروح، وظهوره باعتبار آخريته لاقتضائه كمالاً لم يكن من قبل، وهو أثر لحدوثه فيكون ظاهر كالبدن، وقد تقدم أن ما ظهر كان عينه حال كونه فيه بالقوة فكان الآخر حينئذ عين الأول، والظاهر عين الباطن، فكان الكل واحد كما قال: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: 29]، وعلمه واحد، ولا مجال للكثرة فيه، والعالم الواحد إنما يعلم به معلوم

(1) رواه الطبراني في «الكبير» (7/142)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (2/99).

(2) رواه أحمد في «المسند» (2/541)، والطبراني في «الأوسط» (5/57).

واحد، فإنما علم بالأشياء؛ (لأنه بنفسه عليهم)، فلما علم نفسه علم أسماؤها وصفاتها، وعد نسبها وظهورها وآثارها، ولكن كانت هذه الأمور كلها في ذاته من حيث شمول علمه عليها فلم تتحقق النسب، ولا ظهرت سلطتها على الأشياء مع أنها تقتضي السلطنة لكونها أسماء إلهية.

(فلما أوجد الصور في النفس) الرحماني كصور الحروف في النفس الإنساني، (وظهر سلطان النسب) الإلهية على تلك الصور عند خروجها إلى الفعل بعدما كانت سلطنته عليها بالقوة إذ كانت أيضًا بالقوة، وهي تقتضي السلطنة بالفعل؛ لأنها هي (المعبر عنه بالأسماء) الإلهية (صح النسب الإلهي) أي: تحققه بالفعل؛ (فانتسبوا) إلى الأسماء الإلهية (إليه) أي: إلى الله (تعالى) باعتبار انتسابها إلى صورهِ بعدما كانت منتسبة إلى الأعيان الثابتة المعدومة.

[فَقَالَ: «الْيَوْمَ أَضَعُ نَسَبَكُمْ وَأَرْفَعُ نَسَبِي» أَي: آخِذْ عَنكُمْ انْتِسَابَكُمْ إِلَى أَنْفُسِكُمْ وَأَرُدُّكُمْ إِلَى انْتِسَابِكُمْ إِلَيَّ، أَي: الَّذِينَ اتَّخَذُوا اللَّهَ وَقَايَةً فَكَانَ الْحَقُّ ظَاهِرَهُمْ أَي عَيْنَ صُورِهِمُ الظَّاهِرَةَ، وَهُوَ أَعْظَمُ النَّاسِ وَأَحَقُّهُ وَأَقْوَاهُ عِنْدَ الْجَمِيعِ، وَقَدْ يَكُونُ الْمُتَّقِي مَنْ جَعَلَ نَفْسَهُ وَقَايَةً لِلْحَقِّ بِصُورَتِهِ إِذْ هُوَ يَهُودِيَّةُ الْحَقِّ قُوَى الْعَبْدِ، فَجَعَلَ مُسَمًّى الْعَبْدِ، وَقَايَةً لِمُسَمًّى الْحَقِّ عَلَى الشُّهُودِ حَتَّى يَتَمَيَّزَ الْعَالِمُ مِنْ غَيْرِ الْعَالِمِ، ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْمَلُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾، ﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولَئِكَ أَن لَّيْسَ﴾ [الزمر: 9].

وَهُمُ النَّاطِرُونَ فِي لُبِّ الشَّيْءِ الَّذِي هُوَ الْمَطْلُوبُ مِنَ الشَّيْءِ، فَمَا سَبَقَ مُقَصَّرٌ مُجَدِّدًا كَذَلِكَ لَا يُمَاتِلُ أَجِيرٌ عَبْدًا، وَإِذَا كَانَ الْحَقُّ وَقَايَةً لِلْعَبْدِ بِوَجْهِهِ، وَالْعَبْدُ وَقَايَةً لِلْحَقِّ بِوَجْهِهِ، فَقُلْ فِي الْكُونِ مَا شئتَ: إِنْ شئتَ قُلْتَ هُوَ الْخَلْقُ، وَإِنْ شئتَ قُلْتَ: هُوَ الْحَقُّ، وَإِنْ شئتَ قُلْتَ: هُوَ الْحَقُّ الْخَلْقُ، وَإِنْ شئتَ قُلْتَ: لَا حَقَّ مِنْ كُلِّ وَجْهِهِ وَلَا خَلْقَ مِنْ كُلِّ وَجْهِهِ، وَإِنْ شئتَ قُلْتَ بِالْحَيْرَةِ فِي ذَلِكَ، فَقَدْ بَانَ الْمَطْلَبُ بِتَعْيِينِكَ الْمَرَاتِبَ، لَوْلَا التَّحْدِيدُ مَا أُخْبِرَتِ الرُّسُلُ بِتَحَوُّلِ الْحَقِّ فِي الصُّورِ، وَلَا وَصَفَتْهُ بِخَلْعِ الصُّورِ عَن نَفْسِهِ:

فَلَا تَنْظُرُ الْعَيْنُ إِلَّا إِلَيْهِ وَلَا يَقَعُ الْحُكْمُ إِلَّا عَلَيْهِ

فَنَحْنُ لَهُ، وَبِهِ فِي يَدَيْهِ وَفِي كُلِّ حَالٍ فَإِنَّا لَدَيْهِ

ولهذا يُنكَرُ وَيُعْرَفُ وَيُنزَّهُ وَيُوصَفُ، فَمَنْ رَأَى الْحَقَّ مِنْهُ بَعَيْنِهِ فَذَلِكَ الْعَارِفُ، وَمَنْ رَأَى الْحَقَّ مِنْهُ بَعَيْنِ نَفْسِهِ فَذَلِكَ غَيْرُ الْعَارِفِ، وَمَنْ لَمْ يَرَ الْحَقَّ مِنْهُ وَانْتَهَرَ أَنْ يَرَاهُ بَعَيْنِ نَفْسِهِ فَذَلِكَ الْجَاهِلُ.

وَبِالْجُمْلَةِ: فَلَا بَدَّ لِكُلِّ شَخْصٍ مِنْ عَقِيدَةٍ فِي رَبِّهِ يَرْجِعُ بِهَا إِلَيْهِ وَيَطْلُبُهُ فِيهَا، فَإِذَا

تَجَلَّى لَهُ الْحَقُّ فِيهَا عَرَفَهُ وَأَقْرَبَ بِهِ، وَإِنْ تَجَلَّى لَهُ فِي غَيْرِهَا أُنْكَرَهُ وَتَعَوَّذَ مِنْهُ وَأَسَاءَ الْأَدَبَ عَلَيْهِ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ، وَهُوَ عِنْدَ نَفْسِهِ أَلَّهُ قَدْ تَأَدَّبَ مَعَهُ.

(فقال) تعالى للأسماء: ((اليوم أضع نسبكم)) إلى الأعيان ((وأرفع نسبي))⁽¹⁾ أي: أظهر انتسابكم إلى صوري وفسره بقوله: (أي: أخذ عنكم انتسابكم إلى أنفسكم) أي: معانيكم الخاصة بكم باعتبار نسبكم إلى الأعيان، (وأردكم إلى انتسابكم إلي) أي كان لكم نسبتان: نسبة إلي ونسبة إلى الأعيان فجعلتها واحدة إحداهما باعتبار باطني، والأخرى باعتبار ظاهري لئلا يتوهم أن المراد بوضع النسب إهانتته ويرفعه تعزيره؛ لأن نسبة الأسماء إلى الحق عريضة دائماً، والأخرى ذليلة دائماً؛ فلا معنى لذكر ذلك.

ثم قال الشيخ -رحمه الله: (أين المتقون؟) أي: الذين يعرفون انتساب الأسماء إلى الحق باعتبار انتسابها إلى صور الموجودات، إذ هم الذين رأوه ظاهر الأشياء، وإليه الإشارة بقوله: (أي: الذين اتخذوا الله وقاية) بحيث يخفى فيه عندهم جهة الخلق بالكلية، (فكان الله ظاهرهم)، ولما أوهم أن ظهوره فيهم كظهوره في سائر الأشياء رفعه بقوله: (أي: عين صورهم الظاهرة) بحيث لا تطابق صورهم الحق بقدر الطاقة البشرية وبذلك صاروا متقين عن الشرك الخفي أيضاً، وهذا أعني قوله اليوم: أضع نسبكم إلى قوله: أين المتقون اقتباس لطيف موهوم مأخوذ مما يروى في الأخبار في تفسير قوله تعالى: ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ﴾ [المؤمنون: 101]، ومعناه: اليوم أبطل افتخاركم بانتساب بعضكم إلى بعض، وأرفع افتخار من كان منتسباً إلى طاقته، وهم المتقون.

ولكمال ظهور الحق فيه (هو أعظم الناس) قدماً أي: سبقاً إلى مراتب القرب (وأحقه) أي: أتم في ظهور صفات الحق (وأقواه) في التصرف بالحق (عند الجميع) أي: عند جميع من علمه وعلم حاله، وهذا المعنى منسوب إلى الحق، ويعرف كون أسماء الحق منسوبة إليه باعتبار انتسابها إلينا أيضاً، (وقد يكون المتقي من جعل نفسه وقايةً للحق) بأن صار ظاهر الحق، وصار الحق باطنه فينسب إليه الحق، وهو لا ينسب إلى الحق، كما في قوله: «كنت سمعه وبصره ويده ورجله ولسانه».

(وهوية الحق قوى العبد) فكان سمع العبد وبصره وسائر قواه ظهرت في مرآة الحق، وصورة المرآة متحدة بالمرآة سيما إذا كانت عين صورة تلك المرآة لكنها مضافة إلى ذي الصورة (فجعل مسمى العبد)، وهو المجموع من الصورة، والعين الثابتة (وقايةً لمسمى الحق)، وهو الوجود الحقيقي؛ لأن صورة المرآة تستر المرآة، والساتر وقاية على المستور،

(1) رواه الحاكم في «المستدرک» (305/2)، والبيهقي في «شعب الإيمان» (289/4).

وإنما صار المسمى الحق؛ لأنه (على الشهود) أي: شهود الحق غير؛ فإن فيه فلا بدّ وُـ
 ينعكس وقاية صورته في مرآة الحق عند مشاهدته الحق، ويصير سعه وبصره عين الحق
 يشاهد الكل، ويسمع كلماتهم في مرآة الحق (حتى يتميز) في شهوده (العالم عن غير
 العالم) فإن غير العالم وإن ظهرت صورته في مرآة الحق لم يصر عالمًا إذ الصورة لا تصير
 من جنس المرآة.

وإنما جعلت قوى هذا المنفي من جنس المرآة؛ لأنها اكتسبت أولاً صورة كاملة
 استعدت بها رؤية الحق؛ فكانت الصورة الظاهرة في مرآة الحق كأنها عين المرآة بخلاف
 صورة غيره، ويدل على هذا قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا
 يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: 9] فإنهما وإن كانا في مرآة الحق لكن ﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولَئِكَ﴾
 [الزمر: 9] وهم الناظرون في لب الشيء، فهؤلاء إنما صاروا متقين مشاهدين؛ لأنهم لا
 ينظرون إلى صورهم، ولو في مرآة الحق بل إلى لب الصور، وهو الحق لأن لب الشيء عبارة
 عن الأمر (الذي هو المطلوب من الشيء)، فكانوا طالبين مشاهدة الحق الذي هو لب
 الكل، فانعكست صورهم إلى مرآة الحق، فصار نظرهم إلى صورهم بالضرورة.

(فما سبق مقصر مجدًا)، وإن استويا في عدم رؤية اللب لكن هذا المنفي المجد عالمه
 باللب، والمقصر غير عالم به فلا يستويان (كذلك لا يماثل أجيرٌ عبدًا) أي: هذا المنفي
 المجد لما كان طالبًا لرؤية اللب كان أجيرًا، والمنفي الأول لما لم يكن طالبًا لشيء إذ لم يبق
 شيئًا حتى يبقى له طلب كان عبدًا، وكما لا يستوي المقصر مع المجد كذلك لا يماثل أجير
 عبدًا، (وإذا كان الحق وقاية للعبد بوجهه)، وهو كون الحق ظاهرًا في مرآة العبد.

(والعبد) باطنًا (فقل: في الكون) أي: الموجودات الظاهرة (ما شئت) بالاعتبارات
 المختلفة (إن شئت قلت: هو الخلق، وإن شئت قلت: هو الحق) أي: صورته ظهرت في
 مرآة الخلق باعتبار كون الحق وقاية، (وإن شئت قلت: هو الحق الخلق) باعتبار ظهور كل
 في مرآة الآخر مع عدم تميز المرأتين، فإن الأعيان إنما تثبت في علم الحق الذي لا يغيّره
 من كل وجه، (وإن شئت قلت: لا حق من كل وجه، ولا خلق من كل وجه) باعتبار
 تميز المرأتين من وجه، وهو وجه تمايز العلم عن الذات، (وإن شئت قلت بالحيرة) بأن
 تقول: لا يعلم ما الظاهر، وما الباطن إذ الظاهر في مرآة صار باطنًا باعتبار كونه نفس
 المرآة بنظر آخر، إذا عرفت هذا (فقد بان المطالب)، أي: مطالب كل واحد من
 المعنيين (بتعيينك المراتب) أي: مراتب الثبوت باعتبار ذاته وظهوراته، وأن التعيين مستلزم
 للتحديد، فلا بأس بذلك.

والدليل عليه أنه (لولا التحديد ما أخبرت الرسل بتحول الحق في الصور، ولا

وصفته بخلع الصور عن نفسه)، وهو ما ورد أن الله تعالى يتجلّى يوم القيامة للخلق في صورة تنكر، فيقول: ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾ [النازعات: 24] فيقولون: أعوذ بالله منك ثم يتجلّى في صورة عقائدهم فيسجدون له، وإذا كان الكل من مراتب الحق مع أن له التحول في الصور ولا صورة للأعيان من حيث هي عدم، (فلا تنظر العين) في مرآة الحق والخلق (إلا إليه)، ولا يختص ذلك بالرؤية بل (لا يقع الحكم إلا عليه)، سواء كان الحكم بالرؤية أو غيرها، إذ المعدوم من حيث هو معدوم لا يثبت له حكم، فلا حكم على الأعيان بالرؤية وغيرها، إذ المعدوم من حيث هو المعدوم لا يثبت له حكم، فلا حكم على الأعيان بالمراتب وغيرها، إلا باعتبار ثبوتها في علمه الذي لا يغيره من كل وجه.

(فنحن) أي: الأعيان ثابتون (له)، وقائمون (به)؛ لأن كثيوت العرض للجوهر وقيامه به، وذلك لأننا (في يديه) ومحل تصرفه، وما كان من صفاته ليس محل تصرفه، ولكن (في كل حال فإننا لديه) كما قال: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ [الحديد: 4] فكأننا ملتبسون به التباس الصفة بالموصوف، (ولهذا) أي: ولكوننا لديه التباس أمره التباس الخمر بالزجاج، فتارة (ينكر)؛ فيقال: المرئي هو الحق، وتارة (يعرف) فيقال: الوجود، إمّا ذاته أو صورته القائمة به الآن الكائنة فيه بالقوة قبل الآن، (وينزه) إذا أنكّر فيقال: لا صورة له في ذاته، فكيف يظهر هذه الصور، (ويوصف) الظهور إذا عرف أنه، وإن تنزه عن الصور في ذاته فله أن يتصور بأي صورة شاء كما تصور جبريل بصورة دحية الكلبي.

وقد ورد تحول الحق في الصور، وورد أيضاً: «مرضت؛ فلم تعدني، وجعت؛ فلم تطعمني»⁽¹⁾، «وكنت سمعه وبصره»⁽²⁾، ولا بأس بما يلزمه من شبه التماثل؛ فإنه لازم لاتصافه بصفاته من الحياة والعلم والإرادة والقدرة وغيرها، وإذا كان لا ينظر العين إلا إليه ولا يقع الحكم إلا عليه، (فمن رأى الحق منه) فيه (بعينه) بأن يكون هو الرائي والمرئي وقوة البصر، (فذلك العارف) الذي عرف أن ما عداه عدم صرف لا يصلح لشيء من ذلك.

(ومن رأى الحق منه) فيه (بعين نفسه فذلك غير العارف)؛ لأنه وإن كان جعله الرائي والمرئي لكن أثبت قوة البصر لنفسه، ظناً منه أنها لو كانت أيضاً للحق، فهو رأى نفسه بنفسه في الأزل، فنقول: عينه في الأول صفته، وهذا العين مظهرها كالرائي مظهر الرائي الحق، فلذلك تفاوت الرؤيتان لا محالة.

(ومن لم ير الحق منه) ولا فيه، فلم يجعله الرائي ولا المرئي الآن، (وانتظر أن يراه)

في القيامة (بعين نفسه، فذلك الجاهل) الذي منع القول بظهوره في المظاهر، وانتظر الربوبية من غير مثال في التنزيه المحض ولو حصل انعكست صورة الرائي فيحجبه، ولذلك قرأ تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْآبْصَارُ﴾ [الأنعام: 103].

(وبالجملة) أي: سواء كان الشخص عارفاً أو غير عارف، أو جاهلاً (فلا بدّ نكر شخص من عقيدة في ربه) يأخذها من العقل والنقل من الكتاب أو السنة أو الكشف؛ عن هواه، ولا عن تقليده الجهال، إذ قصده من ذلك أنه (يرجع بها إليه) في عبادته (ويضنه فيها) في دعواته، فلا ينبغي أن يتقيد من ذلك بعقد مخصوص مع ورود الشرع والكشف بالجميع، (فإذا تجلّى له الحق فيها)، أي: في صورة عقيدته (عرفه) بقلبه (وأقرّ به بلسانه، فاستبشر (وإن تجلّى له في غيرها أنكره) بقلبه (وتعوذ منه) بلسانه.

وهو بهذا الإنكار والتعوذ (أساء الأدب عليه في نفس الأمر)؛ لأنها صورة نسبها إلى نفسه، وقد خالفه هذا المنكر (وهو عند نفسه)، أي: في اعتقاده (أنه قد تأدب معه)؛ نزّهه عن الصور التشبيهية، وليس من هذا القبيل الإنكار على الإنسان والشیطان في دعوى الربوبية؛ لأنهما يدعيان الربوبية لأنفسهما، والصورة المتجلى فيها إنما تدعى الربوبية لرب لا لنفسها، فإن ادّعت فهي دعوى ربهما كما في شجرة موسى ﷺ، وكذا الإنكار على الشيطان إذا سول للإنسان في خياله صورة وزعم أنها هي الحق؛ لأن الإنكار عليه من حيث إن الحق لم يتجل على تلك الصورة بنسبتها إليه، إذ لو تجلى فيها كذلك لحصل في ذلك التجلي خواص من سماع كلامه من كل جهة، وبكل حاسة، ورؤيته المتكلم والمحجب جميعاً. كما حكى في قصة موسى ﷺ؛ فافهم، فإنه مزلة للقدم.

[فلا يعتقد معتقداً لها إلا بما جعل في نفسه؛ فالإله في الاعتقادات بالجعل، فمد رأوا إلا نفوسهم، وما جعلوا فيها، فأظن مراتب الناس في العلم بالله هو عين مراتبهم في الرؤية يوم القيامة، وقد أعلمتك بالسبب الموجب لذلك، فإياك أن تتقيد بعقد مخصوص وتكفر بما سواه، فيفوتك خير كثير، بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه، فكن في نفسك هيولى لصور المعتقادات كلها؛ فإن الإله تبارك وتعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد فإنه يقول: ﴿فَأَيُّمَّا تَوْلُوا فَمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾ [البقرة: 115]، وما ذكر أينا من أين، وذكر أن ثم وجه الله، ووجه الشيء حقيقته، فنبه بهذا قلوب العارفين لئلا تشغلهم العوارض في الحياة الدنيا عن استحضار مثل هذا، فإنه لا يدري العبد في أي نفس يقبض فقد يقبض في وقت غفلة فلا يستوي مع من يقبض على حضور].

ثم أشار إلى أنه لا وجه للإنكار على تلك الصورة من حيث هي مجعولة، (فلا يعتقد

معتقد) من أهل الحق أو الباطل (إلهاً إلا بما جعل في نفسه) أي: أحدث صورته في نفسه، سلمنا أنه لا يحدث تلك الصورة، ولكن (الإله) من حيث هو (في الاعتقادات) لا يكون إلا من عوارض النفس أو الروح أو القلب، فلا يكون إلا (بالجعل)؛ لأن معرضه مجعول، فالعارض أولى، (فما رأوا) عند تجلي الحق في صورة معروفة أو منكورة (إلا نفوسهم وما جعلوا فيها) كيف ولو كوشف لهم عن الحق الصريح انعكست صورهم إلى مرآته فما يرون إلا صورهم عند رؤيتهم الحق، فعلم أن التجلي لكل شخص على مقدار علمه، (فانظر مراتب الناس في العلم بالله) هو أي: ذلك العلم بحسب مراتبه (عين مراتبهم في الرؤية يوم القيامة)، وكيف لا (وقد أعلمتكم بالسبب الموجب) لكون الرؤية على مقدار العلم، وهو أن نفسه يتصف (لذلك) العلم ويتصور به، وتلك الصورة تنعكس إلى مرآة الحق فتراها عند رؤية الحق، وإذا كانت الرؤية يوم القيامة التي هي أقصى المطالب للكُمل على مقدار العلم وصورة الاعتقاد.

(فإياك أن تتقيد) في اعتقادك (بعقد مخصوص) من الاعتقادات التي دل عليها الشرع أو الكشف أو العقل، (وتكفر بما سواه) مع ثبوته بأحد ما ذكر (فيفوتك خير كثير) من فوائد التجليات المختلفة، ومن التجلي الجامع ومن التطبيق بين دلائل العقل والشرع والكشف، (بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه)؛ لأن هذه الدلائل كلها صادقة، فمخالفة واحد منها توجب الجهل الموجب للحجاب الموجب للعذاب، والعياذ بالله من ذلك.

(فكن) معتقداً اعتقاداً منطبعاً (في نفسك هيولى) قبول (لصور المعتقدات) أي: معتقدات أهل الأدلة العقلية أو الشرعية أو الكشفية (كلها) دائماً، قيدنا الاعتقاد بإحدى الدلائل؛ لأن ما خالفها ليس من الاعتقادات التي فيها عقد القلب وجزمه لتزلزله بأدنى شيء، إذ لا تستند إلى دليل، فإن حصل فيه الجزم فهو كلاً جزم، وذلك بأن يعتقد أنه في ذاته منزّه عن الصور كلها، وفي الظهور يتصور بكل صورة مخصوصة، فهذا الاعتقاد لغاية سعته أليق بالحق، (فإن الإله تبارك وتعالى أوسع) في التجلي (وأعظم أن يحصره عقد دون عقد)، فإن العقود بحسب علم المعتقدين وإفهامهم ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: 85].

وهذا ما أشار إليه الإمام حجة الإسلام الغزالي في كتاب «التوبة في بيان وجوب التوبة وفضلها»⁽¹⁾ أن جماعة من العميان سمعوا أنه قد حمل إلى البلد حيوان عجيب يسمى

الفيل، وما كانوا قد شاهدوا صورته، فقالوا: لا بدُّ من معرفته باللمس الذي نقدر عليه، فمس لمسوه وقع يد بعضهم على رجله، ويد بعضهم على نابه، وبعضهم على أذنه، فقالوا: قد عرفناه، فلماً انصرفوا سألمهم بقية العميان فاختلفت أجوبتهم، فقال الذي لمس الرجل: إنه مشر أسطوانة خشنة الظاهر إلا أنه ألين منها، وقال الذي لمس الناب: بل هو صلب لا لين فيه. وأملس لا خشونة فيه، وليس في غلظ الأسطوانة أصلاً بل هو عمود، وقال الذي لمس الأذن: هو لين وفيه خشونة، ولكن ما هو مثل عمود ولا مثل أسطوانة، وإنما هو مثل جلد غليظ عريض، فكل واحد أخبر عما أصابه من معرفة الفيل، ولم يخرج واحد في خبره عن وصف الفيل؛ فاستبصر بهذا المثال، واعتبر به؛ فإنه مثال أكثر ما اختلفت فيه آراء الناس.

وهذا المعنى منصوص في الكتاب العزيز الإلهي، (فإنه تعالى يقول: ﴿فَأَيُّنَمَا تَوَلَّوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة: 115]) وجه الاستدلال أنه (ما ذكر) للتولي إليه (أيئاً) متميز (من أين)، فيصح التولي والتوجه إليه في كل أين، أي: في كل معتقد دل عليه العقل أو الشرع أو الكشف، وإنما قلنا: المراد التوجه إليه لا إلى القبلة؛ لأنه (ذكر أن ثم وجه الله ووجه الشيء هو حقيقته)، فالتوجه إلى كل أين توجه إلى حقيقة الحق، فينبغي أن يقصد في التوجه إلى كل أين حقيقة الحق الظاهرة في ذلك الأين، ولكن لا يعبد الأين، ولا ما يظهر من الأرواح الشيطانية أو غيرها، ولا يعتقد في ذلك رؤية الحق الصريح إلا بالخواص المذكورة؛ فافهم، فإنه مزلة للقدم.

وإذا كان في كل أين وجه، والناس لا يخلون عن التوجه إلى أين، (فنبه بهذا قلوب العارفين) أن يتوجهوا إليه في كل ما يتوجهون إليه من أشغالهم، (لئلا تشغلهم العوارض في الحياة الدنيا عن استحضار مثل هذا)، فيكونوا غافلين عن الحق، وربما يفاجئهم الموت على هذه الحالة؛ (فإنه لا يدري العبد في أي نفس يقبض، فربما يقع القبض في وقت غفلة)، فيقع الحجاب بينه وبين ربه، وبالجملة (فلا يستوي مع من يقبض على حضور)، وقد ورد كما يموتون يعثون؛ فيكون الحاضر كالتوجه إلى الحق وغيره كالمستدبر عنه، وفيما ذكره من التنبيه إشارة إلى ما ذكرنا أي: أنه ليس ليعبده أهل الحق في جميع تلك الصور.

[ثُمَّ إِنَّ الْعَبْدَ الْكَامِلَ مَعَ عِلْمِهِ بِهَذَا يَلْزَمُ فِي الصُّورَةِ الظَّاهِرَةِ وَالْحَالِ الْمَقْيَدَةِ التَّوَجُّهُ بِالصَّلَاةِ إِلَى شَطْرِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، وَيَعْتَقِدُ أَنَّ اللَّهَ فِي قِبَلْتِهِ حَالَ صَلَاتِهِ، وَهِيَ بَعْضُ مَرَاتِبِ وَجْهِ الْحَقِّ فِي ﴿فَأَيُّنَمَا تَوَلَّوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة: 115]؛ فَشَطْرُ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ مِنْهَا، فَفِيهِ وَجْهُ اللَّهِ، وَلَكِنْ لَا تَقُلْ هُوَ هَاهُنَا فَقَطْ، بَلْ قَفْ عِنْدَ مَا أَدْرَكْتَ، وَالزَّمِ الْأَدَبَ فِي الْأَسْتِقْبَالِ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، وَالزَّمِ الْأَدَبَ فِي عَدَمِ حَصْرِ

الوجه في تلك الأنيبة الخاصة، بل هي من جملة آيات ما تؤولي متول إليها، فقد بان لك عن الله أنه في آنيته كل وجهة، وما ثم إلا الاعتقادات فالكل مُصيب، وكل مُصيب مأجور، وكل مأجور سعيد، وكل سعيد مرضي عند ربه، وإن شقي زماناً في الدار الآخرة، فقد مرض، وتآلم أهل العناية مع علمنا بأنهم سعداء أهل الحق في الحياة الدنيا، فمن عباد الله من تدركهم تلك الآلام في الحياة الأخرى في دار تسمى جهنم، ومع هذا لا يقطع أحد من أهل العلم الذين كشفوا الأمر على ما هو عليه أنه لا يكون لهم في تلك الدار نعيم خاص بهم، إما بفقد ألم كانوا يجدونه فارتفع عنهم فيكون نعيمهم راحتهم عن وجدان ذلك الألم، أو يكون نعيم مستقلاً زائداً كنعيم أهل الجنان في الجنان، والله أعلم].

(ثم إن العبد الكامل) الذي اعتقاده هوى صور المعتقدات (مع علمه بهذا) أي: بكونه في كل أين لا يكفيه ذلك بحسب الأحوال كلها، بل يلزمه في الصورة الظاهرة) وإن كان في الباطن متوجهاً إلى ما هو هوى، صور المعتقدات كلها (والحال المقيدة) وهي حال الصلاة في الأمن غير النافلة، حالة السير في السفر إلى مقصد معين، (التوجه بالصلاة إلى شطر المسجد الحرام) لكونه أول بيت وضع للناس، أي: لعبادتهم التي خلقوا لها، وقد كان مبداهم الترابي من تلك الجهة، فأشبه المبدأ الروحاني، ولذلك يلزمه أن (يعتقد أن الله) ظهر (في قبلته) ظهوراً يوجب التوجه إليها في عبادة الحق، ولكن لا نعبد القبلة نفسها، ولا نعتقد ألوهيتها، وإلا لم يختص وجوب هذا الاعتقاد (حال صلاته)، ولكن النص خصه بها.

قال عليه السلام: «إذ قام أحدكم إلى الصلاة؛ فلا يبصقن قبل قبلته فإن الله في قبلته»⁽¹⁾.

وفي رواية: «إن أحدكم إذا قام في الصلاة، فإنما يناجي ربه، وإن ربه بينه وبين القبلة فلا يبرقن أحدكم قبل قبلته، ولكن عن يساره أو يمينه»⁽²⁾.

(وهي) وإن كان موجبا للتوجه إليه والإيمان به (بعض مراتب وجه الحق) كسائر مراتبه الكاملة من الأنبياء والملائكة واليوم الآخر وغير ذلك مما يجب الإيمان به، ولا تكفي الاعتقادات بدونها؛ لأنها داخلة (في) قوله تعالى: ﴿فَأَيُّنَمَا تَوَلَّوْا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾ [البقرة: 115] لكن هذه وجوه خاصة، (فشطر المسجد الحرام منها ففيه وجه الله) بنهج خاص يمنع التوجه إلى ما سواه، (ولكن لا تقل هو هاهنا فقط)، أي: في شطر المسجد الحرام، وكذا لا تقل في تلك المظاهر الملائكة والنبوة كما قالت النصارى في المسيح والصابئون في الملائكة (بل قف عند ما أدركت) من كونه وجهاً خاصاً يوجب التوجه.

(2) رواه البخاري (1/159).

(1) سبق تخريجه.

(والزم الأدب في الاستقبال شطر المسجد الحرام)، فلا تجعل المسجد نفس المعبود، ولا يكن كونه مظهرًا خاصًا موجبًا للتوجه إليه لشبهة المبدأ خلاف ما يتوجه إليه عبدة الأصنام مثلاً.

(والزم الأدب في عدم حصر الوجه) الإلهي (في تلك الأينية الخاصة)، أي: وإن كان لها نوع اختصاص يوجب التوجه إليها في العبادة، (بل هي) أي: أبنية المسجد الحرام (من جملة أبنيات ما تولى متول إليها) في طلب الحق، لكن خصت بالجذب إلى الحق دون سائر الجهات. فإن عبادة الأصنام وغيرها من العنصريات والفلكيات إنما تجذب إلى الشياطين وإنكار النبوة والأمور الأخروية، وإذا ورد في القرآن: ﴿فَأَيُّمَّا تُولُوا فِثَمَ وَجْهَ اللَّهِ﴾؛ (فقد بان لك عن الله أنه في أبنيته كل وجهة)، ومعلوم أنه منزه عن المكان والجهة، فتعين أنه (ما ثم) أي: في الأبنيات أي: (الاعتقادات)، أي: الصور المعتقدة وقد علمت أن المعتقد إنما يصير معتقدًا عندما يوجب الحزم به من الدليل عقلي أو شرعي أو كشفي.

(فالكمل) من المعتقدين المتولين إلى الصور قاصدين بذلك التوجه إلى الحق نفسه لا إلى الصور ولا إلى ما يظهر فيها من أرواح الشياطين وغيرها (مصيب)، وإن أخطأ بعضهم في حصر الحق في بعض الصور وهم البراهمة، أو بنفي الصفات عنه أو إثبات ما ليس من صفاته له (وكل مصيب مأجور) بقدر إصابته إن لم يحيط أجر إصابته باعتقاد إلهية الصور، أو أرواحها أو الإخلال بالإيمان لما يجب به الإيمان فيؤجر لا محالة، وإن عوقب بما أخطأ أو باشر من الكبائر أو الصغائر (وكل مأجور سعيد)، كيف لا (وكل سعيد مرضي عنه)، والألم يعطي الأجر، والرضا غاية السعادة، فلا تبطل سعادته الباقية بعد تعلق الرضا به.

(وإن شقي زمائلاً) قبله (في الدار الآخرة) بما فاته من نور الاعتقاد الجامع الذي هو هيولى صور الاعتقادات كلها، وكيف تنافي هذه الشقاوة سعادته، (فقد مرض وتألم أهل العناية) وهم الأنبياء والأولياء (مع علمنا بأنهم سعداء)، وكيف لا هم (أهل الحق في الحياة الدنيا) حال ما باشرهم المرض والألم، فكيف تنافي الشقاوة السابقة السعادة اللاحقة، (فمن عباد الله) المعتقدين فيه الاعتقادات المخصوصة التي دلَّ عليها إحدى الأدلة المذكورة (من تدركهم تلك الآلام) المسماة عذاباً لما فاتهم من الاعتقاد الكامل (في دار تسمى جهنم) وراء شدائد القيامة والقبر.

وأشار هذه العبارة إلى أنها بالنظر إلى ما يحصل لهم من السعادة الكاملة بسبب التصفية الحاصلة لهم منها، كأنها اسم لا مسمى في حقها، (فلا يقطع أحد من أهل العلم الذين كشفوا الأمر على ما هو عليه)، وإن اختلف المتكلمون فيه تكفيرهم بعضهم أيضاً مع كون الكل من أهل القبلة (أنه لا يكون لهم في تلك الدار) فضلاً عما يحصل لهم بغير

الخروج عنها (نعيم خاص بهم، إما يفقد ألم كانوا يجدونه، فارتفع عنهم) بأن يصيروا كالأموات قبيل الإخراج من النار، (فيكون نعيمهم راحتهم عن وجدان ذلك الألم)، وإن كان هذا كالعدم (أو يكون نعيم مستقل زائد) على دفع الألم عندما أعلموا بقرب الخروج من النار، فإنه يكون (كنعيم أهل الجنان في الجنان).

وليس هذا في حق المشركين والجاحدين له، أو لشيء مما يجب الإيمان به إذ كلامنا في المعتقدين في الله اعتقاداً دل على إحدى الأدلة المذكورة، والمشارك لما اعتقد ألوهية الغير؛ فإن كان من الأمور الموهمة؛ فقد اعتقد في الله هو ما اعتقده مما ليس بشيء، فكأنه لم يعتقد أصلاً، وإن كان من الأمور الموجودة، ولا شك أنه حادث، فقد اعتقد جواز كون الإله حادثاً، وليس بإله فكأنه لم يعتقد إلهيته أصلاً، والجاحد له أمره ظاهر في عدم الاعتقاد، وأما الجاحد لما يجب الإيمان به فجاحد اليوم الآخر جاحد لدوام إلهيته عليه، وجاحد الأنبياء جاحد اليوم الآخر إذ لا يعرفه بدوهم، وجاحد الملائكة والكتب الإلهية، جاحد للنبوة وجاحد القدر جاحد للعلم الإلهي الذي به إلهيته.

فإن سلم صحة اعتقاد الجاحد لشيء يجب الإيمان به مع ما يعارضه مما ذكرنا؛ فنقول: المراد أنهم تنحدر جلودهم حالة النضج والتبديل؛ فلا يجدون الآلام في تلك الحالة، وربما يجد بعضهم في تلك الحالة نعيماً خيالياً كما يراه النائم، حتى إذا بدلت جلودهم عادت الآلام عليهم.

وقد صرح بذلك في «الفتوحات المكية» في الباب الثاني والستين في مراتب أهل النار، وإليه يشير قوله تعالى: ﴿كَلِمًا نَّضِجَتْ جُلُودُهُمْ بِدَلَّتْنَهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾ [النساء: 56] فلو حصل لهم العذاب حالة النضج لم يحتاج إلى التبديل، وربما يشير إليه قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ﴾ [هود: 107] في سورة هود ﴿عَلَىٰ﴾ بعد قوله: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فِي النَّارِ هُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهيقٌ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾ [هود: 106، 107].

وربما يُشير إليه أيضاً قوله تعالى: ﴿فَذُوقُوا فَلَنْ نَزِيدَكُمْ إِلَّا عَذَابًا﴾ [النبأ: 30]؛ فإنه لا بد للزائد من المزيد عليه، وهو النعيم الواقع في الأزمنة القليلة المتخللة بين أزمنة العذاب الكثيرة التي لا يعقل معها أزمنة النعيم لغاية قلبها؛ فافهم، فإنه مزلة للقدم.

ولما فرغ عن بيان الحكمة الأحادية والواصل إليها، فتح ما اختزنته من الكثرة التي فيها بالقوة كالعدد في الواحد، شرع في الحكمة الفاتحية المخرجة لما فيها بالقوة إلى الفعل؛ فقال:

الفصلُ الصالحِي

فص حكمة فتوحية⁽¹⁾ في كلمة صالحية

من الآيات آيات الرُّكائبِ وذلك لِاحْتِلَافٍ فِي الْمَذَاهِبِ
فمنهم قائمونٌ بها بحقٍّ ومنهم قاطعونٌ بها السَّبَّابِ
فأما القائمون فأهلٌ عَيْنِ وأما القاطعون هُمُ الْجَنَائِبِ
وَكُلٌّ مِنْهُمْ يَأْتِيهِ مِنْهُ فَتُوحُ غُيُوبِهِ مِنْ كُلِّ جَانِبِ

اعْلَمْ وَقَفَّكَ اللَّهُ أَنَّ الْأَمْرَ مَبْنِيٌّ فِي نَفْسِهِ عَلَى الْفَرْدِيَّةِ، وَلَهَا التَّثْلِيثُ فَهِيَ مِنْ
الثَّلَاثَةِ فَصَاعِدًا؛ فَالثَّلَاثَةُ أَوَّلُ الْأَفْرَادِ، وَعَنْ هَذِهِ الْحَضْرَةِ الْإِلَهِيَّةِ وَجَدَ الْعَالَمُ، فَقَالَ تَعَالَى:
﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [النحل: 40]؛ فَهَذِهِ ذَاتُ ذَاتِ
إِرَادَةٍ وَقَوْلٍ، فَلَوْلَا هَذِهِ الذَّاتُ وَإِرَادَتُهَا، وَهِيَ نِسْبَةُ التَّوَجُّهِ بِالتَّخْصِيسِ لِتَكْوِينِ أَمْرٍ مَا؛
ثُمَّ لَوْلَا قَوْلُهُ عِنْدَ هَذَا التَّوَجُّهِ كُنْ لِذَلِكَ الشَّيْءِ مَا كَانَ ذَلِكَ الشَّيْءِ].

أي: ما يتزين به، ويكمل العلم اليقيني المتعلق بفتح خزنة الغيب لإخراج ما فيها
بالقوة إلى الفعل، ظهر ذلك العلم بزيتته وكمالته في الحقيقة الجامعة المنسوبة إلى صالح عليه السلام
إذا أخرج الناقة عن الصحرة، وأخرج منها الفصيل، ومن الماء الذي يشربه اللبن بقدره في
الحال، كما أخرج الحق آدم عليه السلام بلا أبوان وحواء بدون أحدهما، ولذا نسبت إلى الله تعالى
في قوله: ﴿هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةٌ﴾ [الأعراف: 73]، وجعل قاتلها أشقى أمته كإبليس
إذ أبى عن سجود آدم، وأشبهه أيضًا في إتيان العذاب بعد ثلاثة أيام الحق في أن إيجادها لا
يخلو عن التثليث.

فأشار -رحمه الله- أولاً إلى بيان سر كون الناقة آية؛ فقال: (من الآيات) أي:
معجزات الأنبياء -عليهم السلام- الدالة على صدقهم (آيات الرُّكائب) أي: آيات
الرُّكائب جمع ركيبة ما تركب عليها كناقاة صالح، وفرس إلياس، وبراق محمد عليه السلام؛ (وذلك)
أي: كون بعض الآيات الرُّكائب وبعضها غيرها (لاختلاف في المذاهب) أي: لاختلاف
الأنبياء في طرق الدعوة إلى الله تعالى، وإن اتفقوا في أصل الدين، فأياتهم كما تدل على

(1) لما كان الفتوح عبارة عن حصول شيء مما لم يتوقع ذلك منه، نسب الشيخ حكمته إلى كلمة
صالح عليه السلام، لخروج الناقة - التي هي معجزته - من الجبل؛ وهو مما لم يتوقع خروجها منه ..
وانظر: نقد النصوص في شرح نقش الفصوص للجمامي (ص 124).

صدقهم تدل على طرق دعوتهم، وذلك لاختلاف استعدادات أممهم في السير.
(فمنهم) أي: فمن الذين وضعت لهم تلك المذاهب (قائمون بها) أي: بمذاهبهم (بحق) يسيرون بالله في الله بالأعمال الظاهرة والباطنة، فلا يحتاجون إلى الركائب من البدن والنفس الحيوانية والناطقة، التي هي بمنزلة الناقة والفرس الناري والبراق، (ومنهم قاطعون بها السباسب) جمع سبب، وهو البيداء، والمراد أعمال البدن وأخلاق النفس، ومقامات القلب، أي: يقطع بها مسافة البعد بينه وبين الحق برفع الحجب الظلمانية والنورية.

ثم أشار إلى عدم احتياج الأولين إلى الركائب، وأنه إنما يحتاج إليها الآخرون؛ فقال: (فأما القائمون) يعني بمذاهبهم بحق (فأهل عين) لا يحتاجون إلى رفع الحجب، فلا مسافة بينهم وبين الحق ولا بعد، وإن كان لهم الأعمال والأخلاق والمقامات؛ فهم لا يلتفتون إليها، فلا يحتاجون إلى الركائب لكن عصمهم الله عن النقائص التي هي أضدادها لقرابهم من منبع الكمالات، فنفى عنهم أنواره من غير توجه وقصد منهم، (وأما القاطعون) يعني بها السباسب (هم) أي: فهم حذف الفاء للضرورة (الجنائب) الأبعاد، لرؤيتهم أعمالهم وأحوالهم ومقاماتهم واسطة للوصول إلى الحق، وبينهم وبين الحق حجب ظلمانية ونورانية.

ثم أشار إلى أن لكل طريق أثرًا في الوصول إلى الحق، فقال: (وكل منهم) أي: من أهل العين (يأتيه منه) أي: من مذهبه (فتوح غيابه من كل جانب)؛ فأهل العين تأتيه العلوم الدنية والتصرفات في خزنة الدنيا والآخرة، زيادة القرب والمحبة والكرامة، والجنائب يرفع عنهم الحجب شيئًا فشيئًا؛ فيحصل لهم النجاة والفوز بالجنة، والأحوال السنوية الموجبة للحذر بعد الكسب، إلى أن يصيروا من أهل العين، فيحصل لهم ما يحصل لأهل العين، وبالجملة لما استحقا خزنة الغيب لم يكن لهم يد من الفتوح للحديث القدسي: «من تقرب إلي شبرًا تقربت إليه ذراعًا، ومن تقرب إلي ذراعًا تقربت إليه باعًا، ومن أتاني يمشي أتيته هرولة»⁽¹⁾.

ولما فرغ عن بيان السر في كون الناقة آية شرع في بيان سر الثلاث في العذاب الذي أصاب بسبب قتلها، فقال: (اعلم وفقك الله أن الأمر) أي: أمر فتح الغيب (مبني في نفسه) وإن لم تعلم به أكثر الخلائق (على الفردية) وهي عدم انقسام العدد إلى متساويين، إذ لا بد في ظهور الكثرة عن شيء من وجودها فيه، فلا بد من واحد، ومن عدد وأقله اثنان، وهذا تحصل الفردية (إذ لها) في أول مراتبها (الثلاث) إذ الواحد، وإن لم ينقسم؛ فليس من العدد والفردية والزوجية من خواص العدد، (فهي من الثلاثة فصاعدًا) كالخمس والسبعة، ولكن أخذنا بالثلاثة إذ لا بد لنا من واحد واثنين، أما الواحد فلا متناع العدد

(1) رواه البخاري (2694/6)، ومسلم (2061/14).

القلة، وأما الاثنان ورائه؛ فلأن الواحد ليس من العدد، فلو اعتبر في الواحد الأول واحد آخر كان كضرب الواحد في الواحد، ولا يكون إلاً واحداً، وإذا كان وجود الكثرة عن هذه الفردية، وما يكون منه وجود شيء أولى بالوجود في نفسه، (فالثلاثة أوّل الأفراد) أي: أفراد الموجودات التي منها وجود كل كثرة.

ولذلك ورد النص الإلهي أنه (عن هذه الحضرة الإلهية) التي اعتبر فيها التثليث (وجد العالم)، (فقال تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [النحل: 40])؛ (فهذه) الفردية عن الحضرة الإلهية مع وحدة الذات أمور ثلاثة (ذات ذات إرادة، وقول).

ثم أشار إلى أنه لا بدّ من هذه الثلاثة في الدليل العقلي أيضاً كما دلّ عليه النص. فقال: (فلولا هذه الذات) الواجبة بالذات التي إليها انتهاء الممكنات دفعاً للتسلسل. (وإرادتها) التي لولاها لكانت نسبة الذات والقدرة إلى طرفي الوجود والعدم والأعراض المتضادة بالسوية، فلا بدّ من نسبة مرجحة لبعضها على بعض، (وهي نسبة التوجه)، أي: توجه الذات (في التخصيص) أي: تخصيص البعض بطرف الوجود والبعض بطرف العدم. وتخصيص كل عرض بموضوع (لتكوين أمرٍ ما) مفعول لقوله: وإرادتها، (ثم) عطف على الذات أو على إرادتها على اختلاف الرائيين (قوله عند ذلك التوجه) أشار بذلك إلى أنه نزله منزلة مباشرة العمل منا عند الإرادة (كن) أمراً (لذلك الشيء)، أشار بذلك إلى أن أمره تعالى، وإن كان واحداً؛ فلا بدّ من أفراد تعلقه بكل موجود، ولم يجعل القدرة فيها لدخولها تحت الإرادة إذ لا يتصور تخصيص أمر بأمر بدون القدرة عليه (ما كان ذلك الشيء) لما ذكرنا؛ فافهم أن التكوين ليس بداخل في البداية، وإن كان الماتريدي يرى دخوله فيها، وسيأتي تحقيقه إن شاء الله تعالى.

[ثم ظهرت الفردية الثلاثية أيضاً في ذلك الشيء، وبها من جهته صحّ تكوينه واتصافه بالوجود، وهي شينيتها وسماعه وأمثاله أمر مكوّنه بالإيجاد، فقابل ثلاثة بثلاثة: ذاته الثابتة في حال عدمها في موازنة ذات موجدتها، وسماعه في موازنة إرادة موجدته، وقبوله بالأمثال لما أمره به من التكوين في موازنة قوله كُنْ فكان هو، فنسب التكوين إليه فلولا أنه في قوته التكوين من نفسه عند هذا القول ما تكوّن، فما أوجد هذا الشيء بعد أن لم يكن عند الأمر بالتكوين إلا نفسه، فأثبت الحق تعالى أن التكوين للشيء نفسه لا للحق، والذي للحق فيه أمره خاصة.

وكذا أخبر عن نفسه في قوله: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس: 82] فنسب التكوين لنفس الشيء عن أمر الله، وهو الصادق في قوله.

وَهَذَا هُوَ الْمَعْقُولُ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ كَمَا يَقُولُ الْأَمْرُ الَّذِي يُخَافُ فَلَا يُعْصِي لِعَبْدِهِ فَمَ
فَيَقُومُ الْعَبْدُ امْتِثَالًا لِأَمْرِ سَيِّدِهِ. فَلَيْسَ لِلْسَيِّدِ فِي قِيَامِ هَذَا الْعَبْدِ سِوَى أَمْرِهِ لَهُ بِالْقِيَامِ،
وَالْقِيَامُ مِنْ فِعْلِ الْعَبْدِ لَا مِنْ فِعْلِ السَيِّدِ، فَقَامَ أَصْلُ التَّكْوِينِ عَلَى التَّثْلِيثِ أَي مِنَ الثَّلَاثَةِ
مِنَ الْجَانِبَيْنِ، مِنْ جَانِبِ الْحَقِّ وَمِنْ جَانِبِ الْخَلْقِ].

(ثم ظهرت الفردية الثلاثية في ذلك الشيء) أي: العين الثابتة له أيضا، لتتم مناسبته
للحاضرة الإلهية التي منها وجد، وكيف لا؟ ولذلك الشيء فاعلية في نفسه، فلذلك نقول
(بها) أي: بتلك الفردية الظاهرة (من جهته) أي: جهة ذلك الشيء (صح تكوينه) أي:
تكوين ذلك الشيء وهو أي: ذلك التكوين لا بمعنى إعطاء الوجود (بل اتصافه بالوجود)
وذلك لأن التكوين لو أريد به إعطاء الوجود فقد حصل ذلك بالإرادة والأمر، وما بقي إلا
كون ذلك الشيء يأخذ وصف الوجود ويقتله بالفعل.

ثم أشار إلى أجزاء هذه الفردية لمغايرتها أجزاء الفردية الأولى، فقال: (وهي) أي:
الفردية الظاهرة من جهة ذلك الشيء (شيئته)، وهو ثبوته في العلم (وسماعه) لأمر ربه،
(وامتثاله أمر مكوونه بالإيجاد) أي: بأن يوجد نفسه ويصفها به، وفيه إشارة إلى أنه مكوون
بالأمر والإرادة لا بأنه موصوف بالتكوين، وهو مذهب الأشعري وسنصرح به.

ثم أشار إلى مناسبة أجزاء هذه الفردية لأجزاء تلك الفردية بعد تناسبها بالثلاثية،
فقال: (فقابل) ذلك الشيء (ثلاثة) من جهته (بثلاثة) من جهة الحضرة الإلهية (ذاته)، أي:
عينه (الثابتة) في العلم الأزلي، جعلها الذات باعتبار كون الوجود صفتها، وإن كانت (في)
حال عدمها (في موازنة)، أي: مقابلة (ذات موجدتها) من حيث إن لها أيضا صفات، وإن
تفاوتتا بما لا يحصى، (وسماعه) من حيث إنه منشأ الامتثال كالإرادة منشأ الأمر (في موازنة
إرادة موجوده)، وإن كان يسبق إلى الأوهام جعل السماع في مقابلة الأمر إلا أن مقابلة
الأمر بالامتثال، ولذلك قابل (قبوله) ما أعطاه من تكوين نفسه (بالامتثال لما أمره به من
التكوين في موازنة قوله: ﴿كُنْ﴾⁽¹⁾؛ لأنه من جانب الحق بمنزلة مباشرة العمل بعد الإرادة
منا، والامتثال لأمر التكوين مباشرة من المأمور للتكوين، فلما امتثل أمر مكوونه بالتكوين،

(1) قال الشيخ في الفتوحات في الباب 310 : ﴿كُنْ﴾ حرف وجودي، فإنه لو أنه كائن ما قيل له
كن، وهذه الممكنات في هذا البرزخ بما هي عليه، وما يكون إذا كانت مما يتصف به من
الأحوال، والأعراض، والصفات، والكون والعجب من الأشاعرة كيف تنكر على من يقول: إن
المعدوم شيء في حالة عدمه وله عين ثابتة، ثم بطر على تلك العين الوجود، ومن هذه الحضرة علم
الحق نفسه، فعلم العالم وعلمه له بنفسه أولاً، فإن التجلي أولاً وتعلق علمه بالعالم أولاً - لي ما
يكون العالم عليه أبداً مهما ليس حالة الوجود لا يزيد الحق علماً، ولا يستفيد رؤية - تعالى الله عن
الزيادة في نفسه والاستفادة، انتهى.

(فكان هو) أي: اتصف بالوجود وتعين به (فنسب التكوين إليه)، بأن جعل صفة له ؛ للحق كما هو مذهب الأشعري خلاف ما يتوهمه الماتريدي زعمًا منه، بأنه لو كان صفة للحادث لكان حادثًا، وكل حادث إنَّما يحدث بالتكوين، فالتكوين إنَّما يحدث بالتكوين. ويتسلسل أو ينتهي إلى تكوين قديم هو صفة للحق وهو المطلوب.

وأجاب الشيخ من جهة الأشعري بأن هذا إنَّما يقال في الأمور الموجودة، وهذا التكوين من صفات الأعيان الثابتة التي هي معدومة في الخارج، ثابتة في العلم الإلهي، فكار قابل لها أيضًا، فهذا الوصف أيضًا ثابت لها في العلم الأزلي كأنه موجود بالقوة غير محتاج إلى تكوين آخر القول، فلولا أنه وإن لم يستقبل بذلك قيد بذلك؛ لأن ما بالقوة لا يخرج إلى الفعل إلا بأمر منفصل، إذ لو كفي نفس ما فيه بالقوة في الإخراج لم يكن فيه بالقوة أصلاً، بل كان بالفعل من أول الأمر ما يكون، أي: ما اتصف بالوجود؛ لأن غاية ما يتصور من الحق إرادته وأمره لا مباشرة العمل لافتقارها إلى الحركة، ولا يتصور من الحق للمباشرة إنَّما حصلت من المأمور بامتنال أمر سيده بالخروج من القوة إلى الفعل.

(فما أوجد) أي: أخرج إلى الفعل (هذا الشيء بعد أن لم يكن بالفعل)، فيه إشارة إلى أن التكوين، وإن كان فيه بالقوة دائماً فلا يلزم وجوده في الأزل؛ لأنه لم يخرج إلى الفعل إلا بالأمر، ولذلك قال: (عند الأمر بالتكوين إلا) هو (نفسه)، وإن لم تكن نفسه المعدومة علة لوجوده ولا تكوينه؛ لأنهما عديميان بل هو الأمر الإلهي الموجود والتكوين من الإضافات التي هي غير موجودة، فلا يجعل من صفات الحق كما يقوله المعتزلة في العالمية والقادرية؛ لأن صفاته تعالى موجودة قديمة قائمة بذاته.

(فأثبت الحق تعالى التكوين للشيء نفسه)؛ لأنه معدوم ثابت للشيء (لا للحق) الذي هو بذاته وصفاته موجود قديم، (والذي للحق فيه) أي: في التكوين حيث قيل فيه أنه مكون الأشياء وخالقها (أمره خاصة)؛ لأنه من الموجودات التي صحَّ كونها من صفات الحق، (وكذا) أي: كما قلنا بأن صفة الحق إرادته وأمره لا التكوين، (أخبر الحق عن نفسه في قوله: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس: 82]) فأثبت الإرادة والقول لنفسه والتكوين للشيء، فإن الضمير في قوله: ﴿فَيَكُونُ﴾ إنَّما يعود إلى الشيء هو نفسه، ولكن ذلك ليس علة وجوده بل هي (أمر الله) فهو إنَّما تكون عن أمر الله لا بتكوين نفسه.

ثم قال الشيخ -رحمه الله: (وهو) أي: الله تعالى (الصادق) فيما أخبر عن نفسه، فلا يصدق في مقابلة إخباره قول الماتريدي، وكيف لا يصدق، (وهذا هو المعقول في نفس الأمر) في امتثال جميع الأوامر، فإنه لا يصدر المأمور به من الأمر، وإن كان قاهرًا، وإليه

الإشارة بقوله: (كما يقول الأمر الذي يُخاف فلا يُعصى) لكونه قاهرًا (لعبده قم، فيقوم العبد امتثالاً لأمر سيده، فليس للسيد في قيام هذا العبد سوى أمره له بالقيام)، إذ لا يتصور منه مباشرة قيام عبده، وذلك للعلم الضروري أن (القيام من فعل العبد)، وإن كان مقهورًا (لا من فعل السيد) فكذا التكوين لكونه من الأمور الإضافية العدمية، لا تتصور إلا لأمر معدوم ثابت في العلم لا يتصور كونه من الصفات القديمة الموجودة.

وإن سلم فلا معنى لامثال الأمر إذ لا يتصور مع كون المأمور به من فعل الأمر من كل وجه، وهذا التمثيل مبني على أن هذا الامثال بالكره لكن النص الآخر دل على أنه بالطوع، وهو قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ أُنْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ [فصلت: 11] وكيف لا وهو الكمال المطلوب إذ هو خير محض، وفيه خروج عما هو أصل الشر وهو العدم، وإذا ثبت أن (التكوين) من صفات المكون لا الحق ثبت الفردية (الثلاثة في الجانبين)، وإلا كان (في جانب الحق) أربعة: ذاته وإرادته، وقوله، وتكوينه، (ومن جانب الخلق) شيعته وسماعه، فيكون الثابت في الجانبين الزوجية، فقام أصل التكوين وراء تكوين المعاني على التثليث.

ولما توهم أنه أربعة من جانب، واثان من آخر بالنظر إلى مجرد هذا لا مع ما تقدّم رفعه بقوله: أي: من الثلاثة من الجانبين من جانب الحق ذاته، وإرادته، وقوله، ومن جانب الخلق شيعته، وسماعه، وامثاله، وإنما بين الجانبين لثلا ينتقض تمثل النار والحطب، وفيه إشارة إلى أن التكوين، وإن يكن صفة للحق فالأمر منه قائم مقامه⁽¹⁾.

ولذا استدلل الماتريدي على أن التكوين صفة الحق بقوله: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس: 82]؛ فافهم، فإنه مزلة للقدم.

[ثُمَّ سَرَىٰ ذَلِكَ فِي إيجادِ المعاني بالأدلة: فلا بُدَّ فِي الدليلِ أَنْ يَكُونَ مُرَكَّبًا مِنْ ثَلَاثَةِ عَلَىٰ نِظَامِ مَحْصُوصٍ وَشَرْطِ مَحْصُوصٍ، وَحِينَئِذٍ يُنْتَجِجُ، لَا بُدَّ مِنْ ذَلِكَ، وَهُوَ أَنْ يُرَكَّبَ النَّاطِرُ دَلِيلُهُ مِنْ مُقَدِّمَتَيْنِ كُلُّ مُقَدِّمَةٍ تَحْوِي عَلَىٰ مُفْرَدَيْنِ، فَتَكُونُ أَرْبَعَةً وَاحِدًا مِنْ هَذِهِ الْأَرْبَعَةِ يَتَكَرَّرُ فِي الْمُقَدِّمَتَيْنِ لِيُرْبِطَ إِحْدَاهُمَا بِالْأُخْرَى كَالنِّكَاحِ، فَتَكُونُ ثَلَاثَةً لَا غَيْرَ لِتَكَرَّرِ الْوَاحِدِ فِيهِمَا فَيَكُونُ الْمَطْلُوبُ، إِذَا وَقَعَ هَذَا التَّرْتِيبُ عَلَىٰ هَذَا الْوَجْهِ الْمَحْصُوصِ وَهُوَ رِبْطُ إِحْدَى الْمُقَدِّمَتَيْنِ بِالْأُخْرَى بِتَكَرَّرِ ذَلِكَ الْوَاحِدِ الْمُفْرَدِ الَّذِي

(1) فالتكوين، أثبتة الحنفية صفة زائدة على السبع أخذًا من قوله: ﴿كن فيكون﴾ وقالوا: إنه غير القدرة.

صَحَّ بِهِ التَّثْلِيثُ وَالشَّرْطُ الْمَخْصُوصُ أَنْ يَكُونَ الْحُكْمُ أَعْمٌ مِنَ الْعِلَّةِ أَوْ مُسَاوِيًا لَهَا
 وَحِينَئِذٍ يَصْدُقُ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ فَإِنَّهُ يُنْتِجُ نَتِيجَةً غَيْرَ صَادِقَةٍ، وَهَذَا مَوْجُودٌ فِي
 الْعَالَمِ مِثْلَ إِضَافَةِ الْأَفْعَالِ إِلَى الْعَبْدِ مُعْرَأَةً عَنِ نَسَبَتِهَا إِلَى اللَّهِ، أَوْ إِضَافَةِ التَّكْوِينِ الَّذِي
 نَحْنُ بِصَدَدِهِ إِلَى اللَّهِ مُطْلَقًا، وَالْحَقُّ مَا أَضَافَهُ إِلَّا إِلَى الشَّيْءِ الَّذِي قِيلَ لَهُ كُنْ، وَمِنْهُ
 إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَدُلَّ أَنْ وُجُودَ الْعَالَمِ عَنْ سَبَبٍ فَنَقُولُ: كُلُّ حَادِثٍ فَلَهُ سَبَبٌ فَمَعْنَا الْحَادِثِ
 وَالسَّبَبِ، ثُمَّ نَقُولُ فِي الْمَقْدَمَةِ الْأُخْرَى: وَالْعَالَمُ حَادِثٌ، فَتَكَرَّرَ الْحَادِثُ فِي الْمَقْدَمَتَيْنِ
 وَالثَّلَاثُ قَوْلُنَا: الْعَالَمُ، فَأَنْتِجُ أَنَّ الْعَالَمَ لَهُ سَبَبٌ، وَظَهَرَ فِي النَّتِيجَةِ مَا ذَكَرَ فِي الْمَقْدَمَةِ
 الْوَاحِدَةِ وَهُوَ السَّبَبُ؛ فَالْوَجْهُ الْخَاصُّ هُوَ تَكَرُّرُ الْحَادِثِ، وَالشَّرْطُ الْخَاصُّ هُوَ عُمُومُ
 الْعِلَّةِ لِأَنَّ الْعِلَّةَ فِي وُجُودِ الْحَادِثِ السَّبَبُ، وَهُوَ عَامٌّ فِي حُدُوثِ الْعَالَمِ عَنِ اللَّهِ أَعْنِي
 الْحُكْمَ فَتَحْكَمُ عَلَى كُلِّ حَادِثٍ أَنْ لَهُ سَبَبًا سِوَاءَ كَانَ ذَلِكَ السَّبَبُ مُسَاوِيًا لِلْحُكْمِ أَوْ
 يَكُونُ الْحُكْمُ أَعْمٌ مِنْهُ فَيَدْخُلُ تَحْتَ حُكْمِهِ، فَتَصْدُقُ النَّتِيجَةُ].

ثم أشار إلى عموم الفردية الثلاثية في كل إيجاد؛ فقال: (ثم سرى ذلك) التثليث من أصل الإيجاد وهو إيجاد الموجودات في الخارج (في إيجاد المعاني) أي: التصديقات في الذهن خصها لأن التصورات لا تحصل عنده إلا بالكشف لتصور نظر المنطق عن الوفاء بتميز الذاتيات عن العرضيات.

وقد اعترف بذلك الشيخ الرئيس في رسالة الحدود (بالأدلة) أي: الأقيسة؛ (فلا بد في الدليل) الذي هو موجد المعاني (أن يكون مركباً من ثلاثة)؛ لأنه إن كان استثنائياً، فلا بد من مقدمة شرطية هي في الأصل قصتان، ومقدمة استثنائية هي حملية، وإن كان اقترانياً. فلا بد من أصغر وأوسط وأكبر، والأصغر موضوع المطلوب أو مقدمة، والأكبر محمول المطلوب أو تاليه، والأوسط هو الرابط المكرر بينهما (على نظام مخصوص)، وهو تقديم الشرطية على الاستثنائية في الاستثنائي، وتقديم الصغرى على الكبرى في الاقتراني، (وشرط مخصوص) ذكر تفصيله في كتاب (المنطق)، وسيأتي ما يدل بالإجمال عليه.

(وحينئذ ينتج لا بد من ذلك) أي: تلزمه النتيجة، وإن كانت قد تحصل بالاستقراء والتمثيل لكنها ليست بلا ذمة، (وهو) أي: تركب الدليل من ثلاثة في الاقتراني لم يذكر الاستثنائي لوضوحه (أن يركب الناظر دليله) الاقتراني (من مقدمتين، كل مقدمة تحتوي على مفردتين)؛ فالأوليين على الأصغر والأوسط، والأخرى على الأكبر والأوسط، (فتكون) أجزاء الدليل في الظاهر (أربعة) لكن (واحد من هذه الأربعة) وهو الأوسط (يتكرر في المقدمتين ليربط إحداهما بالآخر)، لحصول المشاركة بينهما بتكرار ذلك الواحد فيهما (كالنكاح) الموجب تكرر المنى من الرجل والمرأة الموجب للنتيجة التي هي الولد،

(فتكون) أجزاء الدليل بالحقيقة (ثلاثة لا غير لتكرار الواحد فيهما)، فهو وإن كان اثنين في اللفظ واحد في الحقيقة، (فيكون) أي: يوجد (المطلوب) من بينهما بحذف المكرر (إذا وقع هذا الترتيب)، وهو تقديم الصغرى على الكبرى إذ بدونه قد يلتبس المطلوب بعكسه أو تحتل الشروط المنتجة؛ فلا يحصل أصلاً (على هذا الوجه المخصوص، وهو) أي: الوجه المخصوص (ربط إحدى المقدمتين بالأخرى) بحيث يسري عين الحكم من أحدهما إلى الأخرى أو نقيضه إذ بدونه السراية، وهذا الربط إنما هو (بتكرار ذلك الواحد المفرد الذي) هو جزء من المقدمتين، وبه شركتهما الموجبة لسراية الحكم أو نقيضه من أحدهما إلى الأخرى، وهذه السراية هي النتيجة، فذلك الواحد كأنه هو المنتج إذ هو الذي (صح به التلخيص) الذي هو سبب الإيجاد بالحقيقة أو (الشرط المخصوص) المحمل الجامع للشرائط المفصلة في كتب المنطق (أن يكون الحكم)، وهو الأكبر المحكوم فيه، وذلك في الشكل الأول والثالث، فيجوز أن يكون أخص في الثاني والرابع نحو لا شيء من الحجر بحيوان، وكل إنسان حيوان، ونحو كل إنسان حيوان، وكل زنجي إنسان، وكذا الأصغر المحكوم فيه في الثالث أو الرابع يجب أن يكون أعم من الأوسط أو مساوياً له.

(أعم من العلة)، وهي الأوسط إذ هو علة ثبوت الأكبر لأصغر أو سلبه عنه أو علة ثبوت الأكبر على تقدير الأصغر، أو سلبه على تقديره (أو مساوياً لها)، وهذا في الموجة الكلية، وفي الجزئية تعتبر المساواة والعموم بالنسبة إلى الأفراد المأخوذة، وفي السالبة إن كان الحكم في الكبرى مسلوباً عن الأوسط، وغيره فهو كعموم الحكم، والآن كالمساواة، (وحيث يصدق) في الحكم بالأكبر على الأصغر، أو سلبه عنه أو بالأكبر على تقدير الأصغر، أو سلبه على تقديره؛ وذلك لأن الكبرى إن كانت موجبة؛ فالوسط أمام علة للثبوت، وذلك عند كون الصغرى موجبة أيضاً.

ففي الشكل الأول لما ثبت الأوسط للأصغر كله أو بعضه ثبت له ما يساويه أو ما يعمه لوجوب تحقق أحد المتساويين عند تحقق الآخر، ووجوب الأعم عند تحقيق الأخص، وفي الشكل الثالث لما ثبت الأكبر للأوسط الذي ثبت له الأصغر، وكان ثبوت أحدهما أو كليهما له كلياً لزم اجتماع الأكبر، والأصغر في الأوسط، بحيث يصدق أحدهما على الآخر ضرورة مساواة الأكبر أو عمومه للأوسط كله أو بعضه الذي ثبت الأصغر لكليه أو بعضه، والمجتمع مع أحد المتساويين والأخص منه مجتمع مع المساوي الآخر أو أعم منه. وفي الشكل الرابع لما ثبت الأوسط للأكبر كله أو بعضه وينعكس إلى ثبوت الأكبر، وقد ثبت الأصغر لكل الأوسط، ثبت الأصغر للأكبر كله أو بعضه، وينعكس إلى ثبوت الأكبر للأصغر، وهو النتيجة المطلوبة؛ فهو كالأول مع العكس في النتيجة، فالتعليل المذكور هناك آت هاهنا، إلا أن الأصغر هناك، ولا يتأتى كون الوسط علة للثبوت في

الشكل الثاني لوجوب اختلاف مقدمتيه بالإيجاب والسلب مع وجوب اتباع النتيجة للمقدمة الحسية في السالبة أو الجزئية، وأما علة النفي وذلك عند كون الصغرى سالبة؛ فلا يتأتى في الشكل الأول والثالث بل في الثاني والرابع؛ ففي الثاني لما ثبت الأوسط لكل الأكبر مع مساواة الأكبر له أو أخص منه ضرورة كون الأكبر موضوعًا، وقد سلب الأوسط عن كل الأصغر أو بعضه لزم سلب الأكبر عن كل الأصغر أو بعضه؛ لأن سلب أحد المتساويين يستلزم سلب الآخر، وسلب الأخص منه.

وفي الرابع لما ثبت الأوسط لكل الأكبر أو بعضه مع مساواة الأكبر للأوسط أو كونه أخص منه لكون الأكبر موضوعًا، وقد سلب الأصغر عن الأوسط كله أو بعضه مع كلية إحدى المقدمتين لزم سلب الأصغر عن الأكبر، وينعكس إلى سلب الأكبر عن الأصغر حيث تكون السالبة منعكسة بأن تكون مشروطة خاصة أو عرفية خاصة، وإن كانت الكبرى سالبة؛ فهي علة للنفي لا غير، ولا بد من مساواة الأكبر فيها للأوسط لوجوب انعكاس السالبة الكلية كنفسها، وإن كانت جزئية فلا بد وأن تكون من إحدى الخاصتين، وذلك في الشكل الثالث والرابع، ولا بد حينئذ من كون الصغرى موجبة لامتناع إنتاج السالبتين؛ فالمنافي للأوسط منافية متساوية منافي لما ثبت له الأوسط أو ثبت للأوسط على حسب المنافاة والثبوت في الكلية والجزئية؛ فافهم، فإنه مزلة للقدم.

وإن لم يكن كذلك أي: لم يكن الأكبر المحكوم به في الشكل الأول والثاني أعم من العلة ولا مساويًا لها، ولا في حكمها بل كان أخص من العلة في الموجبة الكلية أو مباينًا لها في إحدى الموجبتين نحو كل إنسان حيوان، وكل حيوان فرس أو حجر، ونحو كل إنسان حيوان، وبعض الإنسان فرس أو حجر، أو يكون السلب في مكان الإيجاب نحو كل إنسان حيوان، ولا شيء من الحيوانات بحساس أو جسم، أو لم يكن الأصغر أعم من الأوسط أو مساويًا له في الثالث والرابع نحو كل حيوان إنسان، وبعض الحيوانات فرس، ونحو كل حيوان إنسان، وكل فرس حيوان، أو لم يكن الأوسط علة بأن لم يتكرر أو اختلفت شروط الأشكال من إيجاب الصغرى في الأول والثالث، وكلية الكبرى في الأول والثاني، واختلاف المقدمتين بالكيف في الثاني، وكلية أحدهما في الثالث، وإيجابهما مع كلية الصغرى أو اختلافهما بالكيف مع كلية أحدهما في الرابع.

(فإنه ينتج نتيجة غير صادقة) إمَّا لكذب الكبرى أو الصغرى فيما تقدم؛ فلا يستلزم نتيجة صادقة، وإن كانت قد تصدق اتفاقًا كقولنا: كل إنسان حجر، وكل حجر حيوان، وإما لعدم العلة عند عدم التكرار، واختلال الشروط إذ لو كان علة لكان للإيجاب وحده أو السلب وحده؛ فلا يتخلف بالاختلاف لكنه واقع كما بين في كتب المنطق.

ثم قال: (وهذا) أي: النتيجة الغير الصادقة (موجود في العالم) أي: يعتبر بعض من

يَدْعِي الْفَطَانَةَ فِي الصَّنَاعَةِ كَالْمُعْتَزَلَةِ، وَالشَّيْعَةَ، وَسَائِرَ الْمُتَكَلِّمِينَ؛ فَلَا بَدْءَ مِنَ التَّنْبِيهِ عَلَى خَطِّهِمْ (مِثْلَ إِضَافَةِ الْأَفْعَالِ إِلَى الْعَبْدِ مَعْرَاةً نَسَبَتْهَا إِلَى اللَّهِ) عَلَى مَا هُوَ مَذْهَبُ الْمُعْتَزَلَةِ وَالشَّيْعَةَ، وَذَلِكَ لِأَنَّ يُقَالُ: فَعَلَ الْعَبْدُ مَنْسُوبًا إِلَى الْعَبْدِ، وَكُلُّ مَا يَنْسَبُ إِلَى الْعَبْدِ لَا يَنْسَبُ إِلَى اللَّهِ، فَالْكِبْرِيُّ السَّالِبَةُ كَاذِبَةٌ؛ لِأَنَّ الْمَنْسُوبَ إِلَى الْعَبْدِ لَا يَسْتَقِلُّ بِهِ الْعَبْدُ لِحُدُوثِهِ، فَلَا بَدْءَ مِنْ انْتِهَائِهِ إِلَى الْقَدِيمِ دَفْعًا لِلسَّلْسَلِ، أَوْ بِأَنَّ يُقَالُ: فَعَلَ الْعَبْدُ حَادِثًا، وَبَعْضُ الْحَوَادِثِ يَسْتَنْدُ إِلَى الْعَبْدِ لِفَتْحِهَا، فَفَعَلَ الْعَبْدُ مُسْتَنْدًا إِلَى الْعَبْدِ حَسَنًا أَوْ قَبِيحًا.

وَقَدْ اخْتَلَفَ فِيهِ شَرْطُ إِجْبَائِيَةِ الْكِبْرِيِّ فِي الشَّكْلِ الْأَوَّلِ، وَالْقَبْحُ فِيهَا بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْعَبْدِ لَا يَسْتَلْزِمُ الْقَبْحَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى كَمَا يَقْبَحُ قَطْعُ يَدِ السَّارِقِ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ لَا بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْأَمِيرِ وَالرَّعِيَّةِ، بِأَنَّ يُقَالُ: اللَّهُ تَعَالَى لَيْسَ بِعَابِدٍ وَلَا زَانٍ وَلَا سَارِقٍ وَفَاعِلُ الصَّلَاةِ وَالزَّوْنِ وَالسَّرْقَةِ وَعَابِدٌ وَزَانٌ وَسَارِقٌ؛ فَاللَّهُ تَعَالَى لَيْسَ بِفَاعِلٍ لَهَا، فَيَقُولُ الْعَابِدُ وَالزَّانِي وَالسَّارِقُ مَنْ تَقُومُ بِهِ الصَّلَاةُ، وَالزَّوْنُ وَالسَّرْقَةُ لَا مِنْ يَوْجَدُ مَا كَانَ مَوْجِدَ السَّوَادِ فِي الثَّوْبِ لَيْسَ بِأَسْوَدَ، وَإِنَّمَا هُوَ الثَّوْبُ الَّذِي قَامَ بِهِ السَّوَادُ؛ فَالْكِبْرِيُّ الْمَوْجِبَةُ كَاذِبَةٌ أَوْ بِأَنَّ يُقَالُ: الطَّاعَةُ وَالْمَعْصِيَةُ فَعَلَ الْعَبْدُ، وَالطَّاعَةُ وَالْمَعْصِيَةُ لَيْسَ مِضَافًا إِلَى الْحَقِّ، فَفَعَلَ الْعَبْدُ لَيْسَ مِضَافًا إِلَى الْحَقِّ أَوْ الطَّاعَةُ وَالْمَعْصِيَةُ فَعَلَ الْعَبْدُ، وَالْمِضَافُ إِلَى الْحَقِّ لَيْسَ بِطَّاعَةٍ وَلَا مَعْصِيَةٍ.

فَنَقُولُ: إِنْ أُرِيدَ بِالْفِعْلِ الْإِبْجَادَ فَالْصَغْرَى كَاذِبَةٌ، وَمِثْلُ (إِضَافَةِ التَّكْوِينِ الَّذِي نَحْنُ بِصَدَدِهِ) احْتِرَازٌ عَنِ الْمُعْتَزَلَةِ بِقَوْلِ: ﴿كُنْ﴾ (إِلَى اللَّهِ مُطْلَقًا) لِاعْتِبَارِ حُصُولِ بِقَوْلِ: ﴿كُنْ﴾ بَلْ كَأَنَّهُ وَرَاءَ مَا قَالَ: ﴿كُنْ﴾ بَاشِرَ التَّكْوِينِ أَيْضًا، وَذَلِكَ بِأَنَّ يُقَالُ: التَّكْوِينُ بِأَمْرِ ﴿كُنْ﴾، وَأَمْرُ ﴿كُنْ﴾ مِضَافٌ إِلَى اللَّهِ مُطْلَقًا؛ فَالتَّكْوِينُ مِضَافٌ إِلَى اللَّهِ مُطْلَقًا، وَالغَلَطُ فِيهِ تَوْهَمُ أَنَّ أَمْرَ ﴿كُنْ﴾ هُوَ الْوَسْطُ الْمَكْرَرُ مَعَ أَنَّهُ لَيْسَ مَحْمُولَ الصَّغْرَى، وَإِنَّمَا هُوَ الْعَامِلُ فِيهِ فَلَا وَسْطَ فَلَا رِبْطَ بَيْنَ الْمَقْدَمَتَيْنِ، وَلَيْسَ هَذَا اسْتِدْلَالًا يَنْفِي الدَّلِيلَ الْمَعِينُ عَلَى نَفْيِ الْمَدْلُولِ، (بَلِ الْحَقُّ مَا أُضِيفَ إِلَّا إِلَى الشَّيْءِ الَّذِي قِيلَ لَهُ: ﴿كُنْ﴾) حَيْثُ قَالَ بَعْدَهُ: ﴿فَيَكُونُ﴾؛ فَالنَّصُّ الْقَطْعِيُّ دَلٌّ عَلَى عَدَمِ إِضَافَتِهِ إِلَى الْحَقِّ.

ثُمَّ أَشَارَ إِلَى مِثَالِ النَّتِيجَةِ الصَّادِقَةِ الَّتِي هِيَ أَشْرَفُ النَّتَائِجِ، أَعْنِي الْمَوْجِبَةَ الْكَلِيَّةَ، وَهِيَ شَرَفُ الْمَطَالِبِ مِنْ حَيْثُ أَنَّ أَوَّلَ الْوَاجِبَاتِ النَّظَرَ فِي الصَّنَاعِ مَعَ التَّنْبِيهِ عَلَى تَعْلِيلِ كَلِيَّتِهِ حَيْثُ يَوْجَدُ مِنْهُ تَعْلِيلُ كَلِيَّةِ السَّالِبَةِ، بَلِ تَعْلِيلُ الْجَزَائِيَّتَيْنِ أَيْضًا، وَهُوَ صَالِحٌ لِلتَّمْثِيلِ بِالْأَعْمِ وَالْمَسَاوِي بِاعْتِبَارِ عَيْنِيَةِ الْأَسْمَاءِ الْإِلَهِيَّةِ لِلذَّاتِ وَمَغَايِرَتِهَا، فَقَالَ: (وَمِثَالُهُ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَدُلَّ عَلَى (أَنَّ وَجُودَ الْعَالَمِ عَنْ سَبَبٍ).

فِيهِ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ الْفِكْرَ هُوَ الْإِنْتِقَالَ مِنَ الْمَطَالِبِ إِلَى الْمَبَادِي، ثُمَّ الرَّجُوعَ مِنْهَا إِلَى الْمَطَالِبِ، (فَنَقُولُ) فِي كِبْرِيِّ الشَّكْلِ الْأَوَّلِ: وَالْكِبْرِيُّ مُقَدِّمَةٌ فِي أَوَّلِ الْفِكْرِ لَصُعُوبَةِ ضَمِّ

الأوسط إلى الأكبر، فهي أهم بالتحصيل، فإذا حصلت سهل حصول الصغرى، وبه صريح في اللوامع (كل حادث فله سبب فمعنا) في هذه المقدمة مفرد أن (الحادث والسبب) أي: له سبب لكنه لما قام مقام المفرد عبّر عنه بعبارة (ثم) بعد حصول الكبرى الصعبة (نقول في المقدمة الأخرى)، وهي الصغرى السهلة.

(والعالم حادث، فتكرر الحادث)؛ فهو جزء واحد، وليس بتكراره يصير ثالثاً، بل (والثالث) في الصغرى (قولنا: العالم فأتضح) بعد تقديم الصغرى، وتأخير الكبرى، وحذف المكرر عند الرجوع إلى المطلوب (العالم له سبب فظهر) بالفعل بعد كونه بالقوة (في النتيجة ما ذكر في المقدمة الواحدة) من الأصغر والأكبر، مضرر ما أحدهما إلى الآخر، (والوجه الخاص) الموجب لهذا الظهور بعد الخفاء (هو تكرار الحادث) الموجب للربط بينهما، (والشرط الخاص) الموجب لكون النتيجة موجبة كلية (هو عموم العلة) أي: قولنا له سبب؛ فإنه يستوعب أفراد الحادث الذي هو الأوسط، وسمي السبب علة لهذا، وقد سمي بها الأوسط فيما تقدم؛ (لأن العلة) المؤثرة (في وجود الحادث) الذي هو الأوسط هو (السبب)، فهو علة في الخارج والوسط علة في الذهن، (وهو) أي: السبب (عام في حدوث) أفراد (العالم عن الله) فهو علة النتيجة بحسب الخارج؛ وذلك لأن كل حادث لا بدّ له من محدث؛ فإن كان أيضاً حادثاً افتقر إلى آخر، فإمّا أن يلزم التسلسل المحال أو ينتهي إلى الله تعالى⁽¹⁾.

ولما أطلق العلة على الأوسط أولاً توهم أن المراد هنا، فرعه بقوله: (أعني الحكم) أي: المحكوم به في الكبرى لا الأوسط، فإذا عم الحكم الذي هو قولنا له سبب كل حادث؛ (فتحكم على كل حادث) سواء اعتبر كلا إفرادياً أو مجموعياً (أنّ له سبباً) حتى يقال على تقدير جواز التسلسل أن مجموع العالم لا يفتقر إلى السبب.

ثم ذكر ما يشير إلى أن المراد بعموم السبب استيعابه أفراد الحادث لا كونه صاد

(1) قال الشيخ: فالقديم لا يصح أن يكون محلاً للحادث، ولا يوصف بالقدم لأن الحادث يقبل الاتصاف به، والحادث لا يوصف بالقدم ولا يصح أن يكون القديم حالاً في الحدث لا قديم ولا حادث فإذا اتصف به الحادث يسمي حادثاً وإذا اتصف به القديم فيسمى قديماً وهو قديم في القديم حقيقة وحادث في الحدث حقيقة، لأنه بذاته يقابل كل صفة متصف به، كالعالم يتصف به الحق والخلق فيقال في علم الحق أنه قديم فإن الموصوف به قديم فعلمه بالمعلومات قديم لا أول له، ويقال في علم الخلق محدث؛ فإن الموصوف به لم يكن ثم كان كصفته مثله إذا ما ظهر حكمها فيه إلا بعد وجودها فيه عينه فهو حادث مثله، والعلم في نفسه لا يتغير عن حقيقته بالنسبة إلى نفسه وهو في كل ذات حقيقية عينه، وما له عين وجودية سوى عين الموصوف، وأطال في ذلك. [مختصر الفتوحات 1/ 625] بتحقيقنا.

فاعلية، وعلى غيره بخلاف ما مر؛ فقال: (سواء كان السبب مساوياً للحكم) أي: المحكوم به في الصغرى، وهو الأوسط أعني قولنا: الحادث أطلق عليه الحكم ليشير إلى أن المراد بعموم الحكم ومساواته فيما تقدم ما وقع محكوماً به سواء كان أصغر أو وسط أو أكبر، (أو يكون الحكم) أي: المحكوم به في الكبرى، وهو قولنا له سبب (أعم منه) أي: من الحكم أي: المحكوم به في الصغرى - أعني: الأوسط - فإن قولنا له سبب يمكن أن يجعل لغير الحادث كأسماء الله تعالى على تقدير مغايرتها، والمساواة على تقدير عينيتها، (فيدخل) العالم (تحت حكمه) أي: حكم ما له سبب مما يفتقر إليه، (فتصدق النتيجة) الموجبة الكلية على التقديرين تقدير العموم، وتقدير المساواة.

ومهذا صار المثال صالحاً للعموم والمساواة، وعلم موجب النتيجة الموجبة الكلية بحيث ينقاس عليه السالبة الكلية، بل الجزئيات أيضاً.

[فهذا أيضاً قد ظهر حكم التثليث في إيجاد المعاني التي تقتضى بالأدلة، فأصل الكون التثليث، ولهذا كانت حكمة صالح عليه السلام التي أظهر الله في تأخير أخذ قومه ثلاثة أيام وعداً غير مكذوب، فأتج صدقاً، وهي الصيحة التي أهلكتهم بها، فأصبحوها في دارهم جاثمين].

(فهذا) أي: ظهور النتيجة بعد اعتبار التثليث في الدليل (أيضاً) دل على أنه قد ظهر حكم التثليث) من أصل الإيجاد الخارجي (في إيجاد المعاني) في الذهن؛ لأن الأمور الذهنية تابعة للأمور الخارجية سيما إذا كانت من الأمور (التي تقتضى بالأدلة فأصل التكون التثليث) إذ لولاه لم يظهر في إيجاد المعاني، (ولهذا) أي: ولأجل أن أصل الكون التثليث (كانت حكمة صالح عليه السلام) مدة حكمته العملية (التي أظهر الله) فيها سر إيجاده، إذ لم يلبثها والداها، بل انفلق عنها الحبل (ثلاثة أيام) ليجعلها متضمنة سرّاً لتثليث كالأصغر والأوسط والأكبر في إنتاج العذاب، (وعدلاً) نصب على أنه حال من الأخذ، ورفع على حذف المبتدأ (غير مكذوب) في لزومه كالنتيجة للدليل، (فأتج) سر التثليث في الأيام وعداً (صدقاً، وهي) أي: تلك النتيجة (الصيحة التي أهلكتهم بها) مثل ما كان للناقة عند إهلاكها ﴿فَأَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ جَاثِمِينَ﴾ [هود: 67]، (ميتين كما ماتت عند قتلها، ولما كانت هذه الأيام متضمنة سر التثليث الموجد للعذاب كان كل يوم حامل سر من الأسرار الموجبة للشقاوة كأجزاء الدليل.

[فأول يوم من الثلاثة أصفرت وجوه القوم؛ وفي الثاني احمرت وفي الثالث اسودت، فلما كملت الثلاثة صح الاستعداد فظهر كون الفساد فيهم، فسُمي ذلك الظهور هلاكاً، فكان اصفرار وجوه الأشقياء في موازنة إسفار وجوه السعداء في قوله

تَعَالَى: ﴿وَجُوهَ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ﴾ [عبس: 38] مِنَ السُّفُورِ وَهُوَ الظُّهُورُ، كَمَا كَانَ الْإِصْفِرَارُ فِي أَوَّلِ يَوْمٍ ظُهُورِ عِلَامَةِ الشَّقَاءِ فِي قَوْمٍ صَالِحٍ ثُمَّ جَاءَ فِي مُوَازَنَةِ الْإِحْمَرَارِ الْقَائِمِ بِهِمْ قَوْلُهُ تَعَالَى فِي السُّعْدَاءِ: ﴿صَاحِكَةٌ﴾؛ فَإِنَّ الضَّحْكَ مِنَ الْأَسْبَابِ الْمُؤَلَّدَةِ لِإِحْمَرَارِ الْوُجُوهِ، فَهِيَ فِي السُّعْدَاءِ إِحْمَرَارُ الْوَجَنَاتِ.

ثُمَّ جَعَلَ فِي مُوَازَنَةِ تَغْيِيرِ بَشَرَةِ الْأَشْقِيَاءِ بِالسُّوَادِ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿مُسْتَبْتِرَةٌ﴾ [عبس: 39]، وَهُوَ مَا أَثَرُهُ السُّرُورِ فِي بَشَرَتِهِمْ كَمَا أَثَرَ السُّوَادِ فِي بَشَرَةِ الْأَشْقِيَاءِ، وَلِهَذَا قَالَ فِي الْفَرِيقَيْنِ بِالْبَشَرَى، أَي: يَقُولُ لَهُمْ قَوْلًا يُؤَثِّرُ فِي بَشَرَتِهِمْ فَيَعْدِلُ بِهَا إِلَى لَوْنٍ لَمْ تَكُنْ الْبَشَرَةُ تُتَّصِفُ بِهِ قَبْلَ هَذَا؛ فَقَالَ تَعَالَى فِي حَقِّ السُّعْدَاءِ: ﴿يَبْشِرُهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِّنْهُ وَرِضْوَانٍ﴾ [التوبة: 21]، وَقَالَ فِي حَقِّ الْأَشْقِيَاءِ: ﴿فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [التوبة: 34]؛ فَأَثَرَ فِي بَشَرَةِ كُلِّ طَائِفَةٍ مَا حَصَلَ فِي نَفْسِهِمْ مِنْ أَثَرِ هَذَا الْكَلَامِ، فَمَا ظَهَرَ عَلَيْهِمْ فِي ظَوَاهِرِهِمْ إِلَّا حُكْمٌ مَا اسْتَقَرَّ فِي بَوَاطِنِهِمْ مِنَ الْمَفْهُومِ، فَمَا أَثَرَ فِيهِمْ سِوَاهُ كَمَا لَمْ يَكُنِ التَّكْوِينُ إِلَّا مِنْهُمْ، فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ.

(فأول يوم من الثلاثة اصفرت وجوه القوم) تقليلاً للبياض الدال على السعادة؛ فهو كالأصفر، (وفي اليوم الثاني احمرت) توسيطاً بين البياض والسواد، فهو كالأوسط، (وفي الثالث اسودت) كلها لغاية البعد عن البياض إلى ضده، فهو كالأكبر، (فلما كملت) الأيام (الثلاثة) بهذه الأسرار الموجبة للشقاوة كالأجزاء الدليل، (صحح الاستعداد) لإيجاد الشقاوة لفيضان النتيجة بعد كمال الدليل، (فطهر كون) أي: وجود (الفساد فيهم) بعد كموونه في الأيام باعتبار تضمنها أسرارها ككمون النتيجة في الدليل الاقتراضي الذي هو الأصل.

(فسمي ذلك الظهور هلاكاً)، وإن كان إيجاد الشقاوة لما هلك به ما كان يتوهم فيهم من استعداد السعادة بالنظر إلى أن نفس الإنسان قابلة للأمرين كليهما السعادة والشقاوة في نظر العقل؛ فلذلك كان كل تكوين من تكوينات الشقاوة في مقابلة تكوينات السعادة التي تبدلت بها، (فكان اصفرار وجوه الأشقياء) من قوم صالح بنقص البياض (في موازنة) أي: مقابلة (إسفار وجوه السعداء) بزيادة البياض وهو المذكور (في قوله تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ﴾ [عبس: 38]) من حيث اشتراك الأسفار والاصفرار في إظهار أمر لم يكن ظاهراً أصلاً إذ الأسفار (من السفور وهو الظهور)، لكن الأسفار ظهور علامة السعادة بزيادة البياض في وجوه السعداء، وهي أول علاماتها (كما كان الاصفرار في أول يوم ظهور علامة الشقاء) بنقص البياض (في قوم صالح، ثم جاء في موازنة الاحمرار القائم بهم) أي: يقوم صالح في اليوم الثاني، (قوله تعالى في حق السعداء ﴿صَاحِكَةٌ﴾) للملازمة

بين الضحك والاحمرار، (فإن الضحك من الأسباب الموجبة لاحمرار الوجوه) لكن بين الاحمرارين فرق، وهي (في السعداء احمرار الوجنات) تزيئناً لوجوههم، وفي الأشقياء حمرة فاحشة مشوهة للوجوه.

(ثم جُعِل) سبحانه وتعالى (في موازنة تغيير بشرة الأشقياء بالسواد) المذهب للإشراق، والبياض بالكلية الاستبشار الموجب لمزيد الإشراق والبياض في وجوه السعداء، حيث أنزل في شأنهم (قوله تعالى: ﴿مُسْتَبْشِرَةٌ﴾ [عبس: 39]) من حيث اشتراكهما في تغيير لبشرة الوجه إلى غاية خلاف ما كان عليه، وذلك أن الاستبشار (هو ما أثره السرور في بشرتهم) من غاية الإشراق والبياض، (كما أثر السواد في بشرة الأشقياء) بإذهاب ما كان فيها من البياض والإشراق بالكلية هو.

(ولهذا) أي ولاشتراك ما يحصل للسعداء والأشقياء في تغيير بشرة الوجه، (قال) تعالى (في) حق (الفريقين بالبشرى) من اختصاصها في الفرق بالخبر الصادق المسر؛ فلا بد من تأويلها بما ذكرنا (أي: يقول لهم) أي لكل واحد من أفراد الفريقين (قولاً يؤثر في بشرتهم فيعدل بها) أي: بالبشرة بتغيرها (إلى لون) جديد (لم تكن البشرة تتصف به) أي: بذلك اللون (قبل هذا) القول، فكأنه أخذ البشرى من البشرة باعتبار تأثيرها فيه، (فقال) تعالى في حق السعداء ﴿يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُم بِرَحْمَةٍ مِّنْهُ﴾ [التوبة: 22] هي رؤية وجهه الكريم ﴿وَرِضْوَانٍ﴾ هي الطاقة المعنوية وقت الرؤية وغيرها وجنات هي إنعاماته الحسية.

(وقال في حق الأشقياء: ﴿فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾) ولا شك أن القول إنما يؤثر في الباطن الذي هو النفس الحيوانية والناطقة والإلهية المعبر عنها في اصطلاح القوم بالنفس والقلب والروح ويسرى منه إلى الظاهر، (فأثر في بشرة كل طائفة ما حصل في نفوسهم) الحيوانية والناطقة والإلهية (من أثر هذا الكلام)، ولا شك أن هذه النفوس أيضاً ظواهر الأعيان الثابتة كالأجسام وقواها لهذه النفوس؛ (فما ظهر عليهم في ظواهرهم) أي: النفوس المذكورة والأجسام والقوى (إلا حكم ما استقر في بواطنهم) التي هي الأعيان الثابتة، وفسر ذلك المستقر في البواطن بقوله: (من المفهوم) أي: المفهومات التي كانت في استعداداتها من حيث هي ثابتة في العلم على نهج المفهومية المحضة يؤثر في ظواهرهم تأثير مفهوم الكلام في الباطن والظاهر.

وإذا كان كذلك (فما أثر فيهم) بالسعادة والشقاوة، وسائر الأعراض المسرة والمؤلمة وغيرها (سواهم، كما لم يكن التكوين إلا منهم) من جهة امتثالهم أمر ربهم (فلله الحجة البالغة) عليهم إذا عاقبهم بكفرهم ومعاصيهم، إذا كان الكفر والمعاصي والعقاب عليهما من تأثيرات أعيانهم وتكويناتها.

[فَمَنْ فَهَمَ هَذِهِ الْحِكْمَةَ وَقَرَّرَهَا فِي نَفْسِهِ وَجَعَلَهَا مَشْهُودَةً لَهُ أَرَاخَ نَفْسَهُ مِنَ التَّعَلُّقِ بِغَيْرِهِ وَعَلِمَ أَنَّهُ لَا يُؤْتَى عَلَيْهِ بِخَيْرٍ وَلَا بِشَرٍّ إِلَّا مِنْهُ، وَأَعْنَى بِالْخَيْرِ مَا يُوَافِقُ غَرَضَهُ وَيُلَائِمُ طَبْعَهُ وَمِزَاجَهُ، وَأَعْنَى بِالشَّرِّ مَا لَا يُوَافِقُ غَرَضَهُ وَلَا يُلَائِمُ طَبْعَهُ وَلَا مِزَاجَهُ، وَيُقِيمُ صَاحِبُ هَذَا الشَّهَادِ مَعَاذِيرَ الْمَوْجُودَاتِ كُلِّهَا عَنْهُمْ، وَإِنْ لَمْ يَعْتَذِرُوا، وَيَعْلَمُ أَنَّهُ مِنْهُ كَانَ كُلُّ مَا هُوَ فِيهِ كَمَا ذَكَرْنَاهُ أَوْلَا فِي أَنَّ الْعِلْمَ تَابِعٌ لِلْمَعْلُومِ، فَيَقُولُ لِنَفْسِهِ إِذَا جَاءَهُ مَا لَا يُوَافِقُ غَرَضَهُ: يَدَاكَ أَوْكُنَا، وَفُوكَ نَفَخَ ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾ [الأحزاب: 4]].

(فمن فهم هذه الحكمة) أي: حكمة تكوين الشيء نفسه، وتأثير عينه الثابتة فيه، وإن كان بأمر ربه (وقررها في نفسه) بحيث لا يزول عنه بعارض من العوارض، إذ لو زالت لم تسترح، وذلك إذا (جعلها مشهودة له) بحيث يدركها بالذوق (أراح نفسه من التعلق بغيره)؛ فلا يقول: لو فعلت كذا لكان كذا، أو أن الله تعالى أو الشيطان أو فلاناً فعل في كذا؛ وذلك لأنه (علم) ذوقاً يقيناً (أنه لا يؤتى عليه بخير، ولا بشر إلا منه) أي: من باطنه من حيث الاقتضاء والتكوين، ولست أعني بالخير ما هو كمال الشيء ومطلوبه.

إذاً لكل من كمالات الأعيان ومطالبها؛ فلا يتصور الشر في مقابلته، بل (أعني بالخير ما يوافق غرضه، وما يلئم طبعه ومزاجه، وأعني بالشر ما لا يوافق غرضه، ولا يلئم طبعه ولا مزاجه)، وإن كان خيراً بالنظر إلى كونه كمالاً في نفسه، ومطلوباً للأعيان الثابتة، ويفهم منه أن ما يوافق البعض منها دون البعض؛ فهو خير من وجه، وشر من وجه، (ويقوم صاحب هذا الشهود معاذير الموجودات كلها عنهم) بأن تلك المقتضيات ذاتية لهم لا يمكنهم تغييرها، (وإن لم يعتذروا) أي: وإن لم يقبل عذرهم هذا في ردّ العذاب عنهم، وذلك أنه (يعلم أنه منه كان) بالاقتضاء والتكوين (كل ما هو فيه) من العذاب والكفر والمعاصي؛ فلا يكون هذا حجة له بل عليه (كما ذكرناه أولاً) أن الحكم الإلهي وأمره بالتكوين تابع للعلم، (وأن العلم تابع للمعلوم)، فالحكم والأمر تابعان له.

(فيقول) صاحب هذا الشهود (لنفسه إذا جاءه ما لا يوافق غرضه) فيه إشارة إلى أن ما يوافق الغرض، وإن لم يوافق الطبع والمزاج يسمى خيراً وضده شراً بذلك الظاهرة والباطنة (يداك أوكنتا)، أي: شدتنا الفيض بتقديره بمقدار عينك الثابتة، وتكوينه بذلك المقدار فيك، (وفوك) أي: لسان حال عينك الثابتة (نفخ) في التجلي الإلهي لتشتعل به عينك الثابتة بمقتضاها ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾ [الأحزاب: 4]].

ولما كانت الحكمة الفتوحية تفتح عن الكثرة الكائنة في الوحدة، وكان القلب مع وحدته قابلاً لظهور كل كثرة فيه عقبها بالحكمة القلبية؛ فقال:

الفصُّ الشُّعبيُّ

فص حكمة قلبية في كلمة شعيبية⁽¹⁾

[اعلم أن القلب - أعني: قلب العارف بالله - هو من رحمة الله، وهو أوسع منها؛ فإنه وسع الحقَّ جلَّ جلاله ورحمته لا تسعه، هذا لسان العموم من باب الإشارة، فإن الحقَّ راحمٌ ليس بمرحومٍ فلا حكمٌ للرحمة فيه، وأما الإشارة من لسان الخصوص فإن الله تعالى وصف نفسه بالنفس بفتح الفاء وهو من التنفيس، وأن الأسماء الإلهية عينُ المُسمَى وليسَ إلا هو، وأنها طالبةٌ ما تُعطيهِ الحقائق، وليست الحقائق التي تطلبها الأسماء إلا العالم؛ فاللوهية تطلب المألوه، والرُبُوبية تطلب المرُوب، وإلا فلا عين لها به وجودًا وتقديرًا].

أي: ما يتزين به، ويكمل العلم اليقيني المتعلق بالقلب من حيث إنه مع وحدته واسع لظهور كل كثرة فيه، ظهر ذلك العلم بزینته وكمالهِ في الحقيقة الجامعة المنسوبة إلى شعيب عليه السلام لتشعب دعوته الواحدة أي: تسوية الميزان بقوله: ﴿أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخُسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعَثُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ [هود: 85]، إلى شعيب كثيرة في الاعتقادات والاختلاف والأعمال إذ لكل شيء منها ميزان خاص يستقيم به إذا روعي، ويميل إلى طرفي الإفراط والتفريط إذ أخل به على ما سيشير الشيخ - رحمه الله، وهي من أعمال القلب أو القوة المستمدة منه ومشابهة له في التوسط لتوه بين الروح والنفس، فبين أولاً سعته لما لا يتناهي من صور الكثرة حتى أنه أوسع من أصله ليتيسر تصور سعة الكثرة الحاصلة عن ضيق الوحدة في أوهاام العامة.

فقال: (اعلم أن القلب أي: قلب العارف بالله) إذ قلب غيره، وإن أحاط بالعلوم الرسمية العقلية والنقلية ضيق عن الأمور الغير المتناهية، والمقصود بيان سعته، وهو المسمى بالقلب في قوله تعالى: ﴿لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ [ق: 37] (هو من رحمة الله) ضرورة أن الموجودات كلها من رحمته، ولكن (هو أوسع) في إيجاد الصور كلها (منها فإنه وسع الحق) أي: صورة في الذهن الذي له إيجاد الصور فيه، (ورحمته لا تسعه) إذ لا تصوره في الخارج الذي لها إيجاد الصور فيه، ولا في الذهن الذي ليس لها إيجاد شيء منها فيه. ولذا قال عليه السلام عن ربه: «ما وسعني أرضي، ولا سمائي، ولكن وسعني قلب عبدي

(1) انظر: نقد النصوص (ص 126)، وشرح الفصوص (ص 278) كلاهما للجامي.

المؤمن التَّقِي النَّقِي»⁽¹⁾؛ فكذا الكثرة أوسع من الوحدة فيما يتوهم.

ثم قال: (وهذا) أي: كون الرحمة لا تسع الحق والقلب بسعة؛ فهو أوسع منها (لسان العموم) أي: قول عامة الصوفية إذ أهل الظاهر لا يجترئون على القول بسعة القلب للحق؛ لأنها إماً بالحلول المحال أو بالتمثل، وهو باطل عندهم لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11]، وقد ذهلوا عن حديث رؤية يوم القيامة في الصور المختلفة، وفي المنامات، وعن الفرق بين المثل والمثال (من باب الإشارة)، أي: مأخوذ من كلامهم بطريق الإشارة إذ لم يصرحوا بذلك.

وإنما قال عوام الصوفية بأن القلب أوسع من الرحمة لسعته بالحق دون الرحمة وإلاً كان الحق مرحوماً وهو باطل، (فإن الحق راحم وليس بمرحوم) بوجه من الوجوه، (فلا حكم للرحمة فيه) لا بإيجاده في الخارج ولا في الذهن، (وأما الإشارة) المأخوذة (من لسان الخصوص) أي كلام خواص الصوفية، فالرحمة أوسع من القلب أو مساوية له في السعة، وإن لم يصرحوا بذلك أيضاً، فإن المفهوم من كلامهم أنه تعالى يرحم ذاته وأسماءه بتصويرها في أعيان المكونات في الخارج، (فإن الله تعالى وصف نفسه) على لسان نبيه الذي لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى (بالنفس)، وهو قوله ﷺ: «إني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمين»⁽²⁾.

وهو رحمة من المتتنفس على نفسه بإخراج الهواء الحارة، وإدخال الباردة، كيف (وهو) مشتق (من التنفيس)؛ وذلك لأن الأسماء من حيث انتسابها إلى الأشياء تطلب ظهورها بصورها وآثارها فيها، وذلك الطلب فيها كالكرب، والظهور كالتنفس فكأنها مرحومة، (والأسماء الإلهية عين المسمى) الذي صدقت عليه، (وليس) المسمى (إلاً هو)، أي: الذات فكأنها أيضاً مرحومة، وكيف لا تكون الذات مرحومة؟ (وأما طالبة ما تعطيه) الأسماء باعتبار تضمنها معانيها الخاصة من (الحقائق) التي انتسبت تلك الأسماء إليها، باعتبار معانيها الخاصة الموجودة في الذات بواسطة عينية تلك الأسماء لها، وكيف لا تكون مرحومة باعتبار ظهورها في تلك الحقائق؟ وليست صورها الظاهرة فيها قديمة مانعة من التأثير إذ (ليست الحقائق التي طلبتها الأسماء) احتراز عن الحقائق المطلوبة للذات من معاني الأسماء؛ فإنها قديمة غير قابلة للتأثير أصلاً (إلاً العالم) القابل للتأثيرات، فالصور الظاهرة فيها حادثة، وبظهورها تحصل مطالب الأسماء؛ فالرحمة عليه رحمة على الأسماء وعلى الذات باعتبار ظهورها فيه، وكيف لا تطلب الأسماء تلك الحقائق، ولا تتصور باعتبار تضمنها للنسب

(2) سبق تخريجه.

(1) سبق تخريجه.

المقتضية للمنتسبين إليها (فالألوهية تطلب المألوه) وإن ورد أن الله غني عن العالمين، (والربوبية تطلب المربوب وإلا) أي: وإن لم يوجد المألوه والمربوب حقيقةً ولا تقديرًا؛ (فلا عين لها) أي: لا تعين لهذه النسب أي: الألوهية والربوبية إلا (به)، فإن الألوهية والربوبية بالفعل عند وجود المألوه والمربوب وبالقوة عند تقديره وإلا فلا تتصور أصلًا.

[وَالْحَقُّ مَنْ حَيْثُ ذَاتُهُ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ، وَالرُّبُوبِيَّةُ مَا لَهَا هَذَا الْحُكْمُ، فَبَقِيَ الْأَمْرُ بَيْنَ مَا تَطْلُبُهُ الرُّبُوبِيَّةُ وَبَيْنَ مَا تَسْتَحِقُّهُ الذَّاتُ مِنَ الْغِنَى عَنِ الْعَالَمِ، وَلَيْسَتْ الرُّبُوبِيَّةُ عَلَى الْحَقِيقَةِ وَالِاتِّصَافِ إِلَّا عَيْنَ هَذِهِ الذَّاتِ، فَلَمَّا تَعَارَضَ الْأَمْرُ بِحُكْمِ النَّسَبِ وَرَدَّ فِي الْخَبَرِ مَا وَصَفَ الْحَقُّ بِهِ نَفْسَهُ مِنَ الشَّفَقَةِ عَلَى عِبَادِهِ، فَأَوَّلُ مَا نَفَسَ عَنِ الرُّبُوبِيَّةِ بِنَفْسِهِ الْمَنْسُوبِ إِلَى الرَّحْمَنِ بِإِنْجَادِهِ الْعَالَمَ الَّذِي تَطْلُبُهُ الرُّبُوبِيَّةُ بِحَقِيقَتِهَا وَجَمِيعِ الْأَسْمَاءِ الْأَلْهِيَّةِ، فَيَثْبُتُ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ أَنَّ رَحْمَتَهُ وَسَعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَوَسَعَتْ الْحَقُّ، فَهِيَ أَوْسَعُ مِنَ الْقَلْبِ أَوْ مُسَاوِيَةٌ لَهُ فِي السَّعَةِ، هَذَا مَضَى].

ثم أشار إلى الجواب عن قوله: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: 97] الدال على غني الذات والأسماء كيف والقديم ذاتًا وصفةً ليس محلاً للحوادث، ولا حالاً فيها؛ فقال: (والحق من حيث ذاته) لا من حيث تضمنه لمعاني أسمائه المنتسبة إلى الأشياء، وكذا الأسماء من حيث انتسابها إلى الذات القديمة (غني عن العالمين) فلا كرب لها أصلًا، فلا تكون مرحومة بهذا الاعتبار، ولكن (الربوبية) التي بها انتساب الأسماء إلى الأشياء، وانتساب الذات إليها بواسطة تضمنها معاني الأسماء (ما لها هذا الحكم)، أي: الغني لاقتضاء النسبة المنتسبين، فلها ما يشبه الكرب بهذا الاعتبار، (فبقي الأمر) أي: أمر الرحمة في تعلقها بأسماء الحق وذاته مترددًا (بين ما تطلبه الربوبية) من الظهور في الأشياء، ففيها ما يشبه الكرب، (وبين ما تستحقه الذات) والأسماء باعتبار انتسابها إليها (من الغني عن العالم) الموجب لعدم الظهور فيه؛ فليس فيها ما يشبه الكرب، لكن كرب الربوبية لاحق بالذات؛ وذلك لأنها (ليست الربوبية على الحقيقة والاتصاف إلا عين هذه الذات)، إذا الربوبية نسبة، والنسب عدمية فلا تحقق إلا للذات المتضمنة للربوبية.

(فلما تعارض الأمر) أي: (الأمر) تعلق الرحمة بالذات والأسماء (بحكم النسب) أي: بحكم انتساب الذات إلى نفسها من حيث هي، وانتساب الأسماء إلى الذات، وبحكم انتساب الذات إلى الأشياء بتضمنها معاني الأسماء المنتسبة إلى الأشياء، وانتساب الأسماء إلى تلك الأشياء.

(ورد في الخبر ما وصف به الحق نفسه من الشفقة) المشعرة بما يشبه الكرب بطريق الإشارة لا التصريح (على عباده) صريحًا، فلم يصرح بتعلقها في مكان المعارضة،

وَصَرَّحَ فِي مَكَانٍ لَا مَعَارِضَةَ فِيهِ، وَلَكِنْ هَذِهِ الشَّفَقَةُ الْمَشْعُرَةُ بِمَا يَشْبَهُ الْكَرْبَ لَا تَتَعَلَقُ بِالذَّاتِ وَالْأَسْمَاءِ بِالنَّظَرِ إِلَى الْعِبَادِ مِنْ حَيْثُ هُمْ عِبَادُ بَلْ مِنْ حَيْثُ هُمْ مَظَاهِرُ الْأَسْمَاءِ وَالذَّاتِ، بِاعْتِبَارِ مَا فِيهَا مِنْ طَلَبِ الظُّهُورِ مَعَهُمْ، لَكِنَّ الرُّبُوبِيَّةَ سَابِقَةٌ فِي هَذَا الطَّلَبِ عَلَى الذَّاتِ وَالْأَسْمَاءِ بِاعْتِبَارِ بَاتِّسَابِهَا إِلَى الذَّاتِ، وَلَكِنَّ الْأَسْمَاءَ الْإِلَهِيَّةَ بِاعْتِبَارِ اتِّسَابِهَا إِلَى الْأَشْيَاءِ كَالرُّبُوبِيَّةِ فِي سَبْقِهَا فِي هَذَا الطَّلَبِ.

(فَأُولَ مَا نَفْسٍ عَنِ الرُّبُوبِيَّةِ بِنَفْسِهِ الْمُنْسُوبِ إِلَى الرَّحْمَنِ) الشَّامِلِ لِأَسْمَاءِ الرُّبُوبِيَّةِ. فَنَفْسٌ عَمَّا يَشْبَهُ الْكَرْبَ فِيهَا (بِإِيجَادِهِ الْعَالَمَ الَّذِي تَطْلِبُهُ الرُّبُوبِيَّةُ بِحَقِيقَتِهَا) الَّتِي هِيَ نِسْبَةُ الْأَسْمَاءِ وَالذَّاتِ إِلَى الْأَشْيَاءِ، وَعَنْ (جَمِيعِ الْأَسْمَاءِ الْإِلَهِيَّةِ) الَّتِي هِيَ كَالرُّبُوبِيَّةِ بِاعْتِبَارِ سَبْقِ اتِّسَابِهَا إِلَى الْأَشْيَاءِ عَلَى اتِّسَابِ الذَّاتِ إِلَيْهَا بِوَسْطِطِهَا لِلْأَشْيَاءِ، وَكَوْنِهِ كَالْكَرْبِ فِيهَا (أَنَّ رَحْمَتَهُ) بِإِيجَادِ الْعَالَمِ (وَسَعَتْ كُلَّ شَيْءٍ)، حَتَّى وَسَعَتْ الرُّبُوبِيَّةَ وَالْأَسْمَاءَ الْإِلَهِيَّةَ، فَهِيَ أَيُّ: رَحْمَةٌ فِي (فَوْسَعَتْ الْحَقُّ) بِاعْتِبَارِ تَضَمُّنِهِ مَعَانِي تِلْكَ الْأَسْمَاءِ، وَمَعْنَى الرُّبُوبِيَّةِ؛ (فَهِيَ) أَيُّ: الرَّحْمَةُ فِي إِيجَادِ صُورِ الْأَشْيَاءِ فِي الْخَارِجِ (أَوْسَعُ مِنَ الْقَلْبِ)؛ لِأَنَّهَا وَسَعَتْ الْحَقُّ وَالرُّبُوبِيَّةَ، وَلِكُلِّ مَا فِي الْخَارِجِ مِنَ الْجَزْئِيَّاتِ، وَالْقَلْبُ لَا يَتَّسِعُ لِلْجَزْئِيَّاتِ كُلِّهَا فِي الذَّهْنِ بِقَدْرِ وَاجْتِمَاعِهَا فِي الْخَارِجِ (أَوْ مَسَاوِيَةً لَهُ فِي السَّعَةِ)، إِذْ لِلْقَلْبِ تَصْوِيرَ الْكَلِّيَّاتِ فِي الذَّهْنِ، وَلَيْسَ ذَلِكَ لِلرَّحْمَةِ الْمَصُورَةِ لِلْأَشْيَاءِ فِي الْخَارِجِ فَقَطْ.

وَيُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ فِي مَعْنَى الْمَسَاوَاةِ: إِنَّ لِلرَّحْمَةِ أَيْضًا تَصْوِيرَ الْأُمُورِ فِي الذَّهْنِ، وَلِلْقَلْبِ أَيْضًا التَّصْوِيرَ فِي الْخَارِجِ فِيمَا يَخْلُقُهُ الْعَارِفُ لِهَمَّتِهِ، (هَذَا) أَيُّ: بِحَيْثُ أَنَّ الْقَلْبَ أَوْسَعُ أَمِ الرَّحْمَةِ أَوْ هُمَا مَتَسَاوِيَانِ (مُضَى) أَيُّ: تَمَّ وَفِي مَعْنَاهُمَا الْوَحْدَةُ وَالكَثْرَةُ، إِذْ لِكُلِّ كَثْرَةٍ بِاعْتِبَارِ مَجْمُوعِيَّتِهَا وَحْدَةٌ، وَالْوَحْدَةُ تَظْهَرُ بِكُلِّ وَحْدَةٍ لِلكَثْرَةِ، مَعَ أَنَّ الْوَحْدَةَ مَجْمَلَةٌ وَالْمَجْمَلُ مِنْ حَيْثُ هُوَ مَجْمَلٌ أَضْيَقُ مِنَ الْمَفْصَلِ؛ فَافْهَمْ، فَإِنَّهُ مَزَلَةٌ لِلْقَدَمِ.

[ثُمَّ لَتَعْلَمَنَّ أَنَّ الْحَقَّ تَعَالَى كَمَا ثَبَّتَ فِي الصَّحِيحِ يَتَحَوَّلُ فِي الصُّورِ عِنْدَ التَّجَلِّيِّ، وَأَنَّ الْحَقَّ تَعَالَى إِذَا وَسَعَهُ الْقَلْبُ لَا يَسَعُ مَعَهُ غَيْرُهُ مِنَ الْمَخْلُوقَاتِ فَكَأَنَّهُ يَمْلَأُوهُ، وَمَعْنَى هَذَا أَنَّهُ إِذَا نَظَرَ إِلَى الْحَقِّ عِنْدَ تَجَلِّيِّهِ لَهُ لَا يُمَكِّنُ مَعَهُ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى غَيْرِهِ، وَقَلْبُ الْعَارِفِ مِنَ السَّعَةِ كَمَا قَالَ أَبُو يَزِيدَ الْبِسْطَامِيُّ: «لَوْ أَنَّ الْعَرْشَ وَمَا حَوَاهُ مِائَةَ أَلْفِ أَلْفِ مَرَّةً فِي زَاوِيَةٍ مِنْ زَوَايَا قَلْبِ الْعَارِفِ مَا أَحْسَنَ بِهِ»، وَقَالَ الْجُنَيْدُ فِي هَذَا الْمَعْنَى: «إِنَّ الْمُحَدَّثَ إِذَا قَرَنَ بِالْقَدِيمِ لَمْ يَبْقَ لَهُ أَثَرٌ، وَقَلْبٌ يَسَعُ الْقَدِيمَ كَيْفَ يُحْسِنُ بِالْمُحَدَّثِ مَوْجُودًا».]

ثُمَّ أَشَارَ إِلَى أَنَّ الْقَلْبَ مَعَ غَايَةِ سَعَتِهِ هَلْ تَجْتَمِعُ فِيهِ التَّجَلِّيَّاتُ الْمَخْتَلِفَةُ لِلْحَقِّ أَمْ لَا؟ وَهَلْ يَتَّسِعُ مَعَهُ لِلخَلْقِ أَمْ لَا؟ فَقَالَ: (ثُمَّ) أَيُّ: بَعْدَ مَعْرِفَةِ اتِّسَاعِ الْقَلْبِ (لَتَعْلَمَنَّ أَنَّ الْحَقَّ تَعَالَى كَمَا ثَبَّتَ فِي الصَّحِيحِ يَتَحَوَّلُ فِي الصُّورِ عِنْدَ التَّجَلِّيِّ) فِي الْقِيَامَةِ، فَيَتَجَلَّى فِي صُورَةٍ

تكرها الخلق، ويقولون: نعوذ بالله منك لست ربنا، ثم يتجلى في صورة يعرفونها؛ فيقولون: أنت ربنا، ويسجدون له، هذا حاصل ما في صحيح مسلم فدل على أنه لا يتسع لجميع تجلياته كما لا يتسع للخلق مع الحق، (وأن الحق تعالى إذا وسعه القلب لا يسع معه غيره من المخلوقات)، ولو في حق الكامل الذي لا يحجبه الحق عن الخلق وبالعكس، (فكأنه) أي: ما تجلى فيه من صورة الحق (بملؤه)، وإن كان في نفسه واسعاً لا تنقاس جميع تجلياته ولا تنقاس صور الخلق معه، بحيث يمكنه الالتفات إلى ذلك في الجملة⁽¹⁾.

وعلى هذا الوجه (معنى هذا) أي: عدم اتساعه للخلق مع الحق، (أنه إذا نظر) أي: التفت (إلى الحق عند تجليه له لا يمكن أن ينظر معه إلى غيره) من المخلوقات، وإن كانت صورهم منتقشة فيه؛ لأنه لبساطته وجد أن الفعل، فلا يمكنه الالتفات إلى صورة للخلق مع الالتفات إلى غيرها من صور الخلق، وإن كان الكل منتقشاً فيه، بحيث لا يحتاج في تحصيلها إلى تعمل وتذكر.

ولذلك قلنا: (قلب العارف من السعة) لصور الخلق والحق، (كما قال أبو يزيد البسطامي: لو أن العرش وما حواه) العرش من الكرسي إلى العرش (مائة ألف ألف مرة في زاوية من زوايا قلب العارف ما أحسَّ به)، وهذا يدل على انتقاس الكل فيه مع أنه لا يمكنه الالتفات إليه مع التفاته إلى الحق.

ولذلك (قال الجنيد في هذا المعنى: إن المحدث إذا قرن مع القديم لم يبق له أثر)، كما لا يبقى لصور المسرح والكواكب أثر عند إشراق الشمس، ولفظ «قرن» دل على أنه منتقش، لكنه غير ملتفت إليه، ويئنه الشيخ -رحمه الله- بقوله: (وقلب يسع القديم) الذي لا يتناهى لا يضيق عن شيء، لكنه (كيف يحس بالمحدث موجوداً) مع أن وجود المحدث ظل لوجود القديم ولا ظل مع إشراق الشمس بلا حجاب، ولذلك ورد حجاب النور لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه⁽²⁾.

[وإذا كان الحق يتنوع تجليه في الصور فبالضرورة يتسع القلب ويضيق بحسب الصورة التي فيها التجلي الإلهي، فإنه لا يفضل عن القلب شيء 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 مستديراً أو من التربع والتسديس والتثمين وغير ذلك من الأشكال إن كان الفص مربّعاً أو مُسدّساً أو مُثمناً أو ما كان من الأشكال، فإن محله من الخاتم يكون مثله لا غير].

(1) ورد في حديث ذكره العجلوني (2/129) قوله ﷺ: «القلب بيت الرب».

(2) سبق تخريجه.

ولمَّا لم يتم هذا المعنى في منع رؤية صور الحق بعضها مع بعض أشار إلى منع اجتماعها؛ فقال: (وإذا كان الحق يتنوع تجليه في الصور) على ما ثبت في الصحيح، ولا حاجة إلى ذلك لو اتسع القلب لجميعها، (فبالضرورة يتسع القلب) عند تجليه في صورة غير متناهية أو بعيدة الأطراف جداً، (ويضيق) عند تجليه في غيرهما؛ فعلى هذا لا يكون معنى اتساع القلب لتجليات الحق اتساعه لجميعها مقابل على التعاقب، بل لا يبقى متسعاً في جميع الحالات إذ يكون (بحسب الصورة التي) يقع (فيها التجلي الإلهي).

وإن كان له اتساع انتقاش كثير من صور المخلوقات مع صورة الحق وبدونها (فإنه) لا يفضل من القلب شيء عن صورة ما يقع فيها التجلي الإلهي، وإن فضل لصورة مخلوق (فإن القلب من العارف) الذي يحجبه الحق عن الخلق (أو الإنسان الكامل) الذي لا يحجبه الحق عن الخلق (بمنزلة محل فص الخاتم من الخاتم لا يفضل) ذلك المحل عن مقدار الفص، والكامل لا يرى الخلق منفصلاً عن الحق، بل يرى كل واحد كأنه في الآخر، مع أن له قوة التمييز بين المرتبتين، (بل يكون) المحل (على قدره) أي: مقدراً الفص طولاً وعرضاً وعمقاً، (وشكله من الاستدارة) إن كان الفص مستديراً، (وشكله) (من التربيع والتسديس والتثمين وغير ذلك من الأشكال، إن كان الفص مربعاً أو مسدساً أو مئماً أو ما كان من الأشكال، فإن محله من الخاتم يكون مثله) حين تعلقه به (لا غير)، وإن كان قلبه واسعاً للجميع، وكذا بعد فصله عنه فكأنه متسع للجميع، في نفسه ضيق عند ذكر الواحد عما سواه.

ولذلك استوعب ذكر الأشكال؛ وذلك لأنه لا يمكن اجتماع صورتين لشخص واحد في مرآة واحدة إلا إذا ظهرت في المرآة مرآة أخرى حاملة لصورة أخرى لذلك الشخص، فكأنه مرآتان حينئذ والقلب مرآة واحدة أبداً بخلاف صور الأسماء المختلفة يمكن اجتماعها في المرآة الواحدة من حيث هي مرآة واحدة، لكنها لا يمكن التفات إليها مع الحق لما ذكرنا، فكان كمحل الفص من الخاتم بالنسبة إلى الفص؛ لأنه لا مقدار له في نفسه لتجرده، فمقداره مقدار ما ظهر فيه.

[وهذا عكس ما تُشيرُ إليه الطائفة من أن الحق يتجلى على قدر استعداد العبد، وهذا ليس كذلك، فإن العبد يظهر للحق على قدر الصورة التي يتجلى له فيها الحق، وتحرير هذه المسألة أن لله تجليين: تجلي غيب، وتجلي شهادة؛ فمن تجلي الغيب يُعطي الاستعداد الذي يكون عليه القلب، وهو التجلي الذاتي الذي الغيب حقيقة، وهو الهويّة التي يستحقها بقوله عن نفسه «هو» فلا يزال «هو» له دائماً أبداً]

(وهذا) المذكور الدال على أن المحل بقدر التجلي (عكس ما تشير إليه الطائفة من) التجلي بقدر المحل، إذ قالوا: (أن الحق يتجلى على قدر استعداد العبد) (وهذا) التجلي

الذي يكون قلب العبد فيه على قدر التجلّي (ليس كذلك، فإنَّ العبد) في هذا التجلي (يظهر) قلبه موافقاً (للحق على قدر الصورة التي تجلّي له فيها الحق) (1).

ولما لم يكن بُد من التوفيق بين كلامهم الذي قال به أولاً قال: (وتحرير هذه المسألة) أي: مسألة أن التجلي بقدر المتجلي له، أو المتجلي له بقدر التجلي (أن لله تجليين) أي: نوعين من التجلي (تجلّي غيب) يفيد الوجود للأعيان الثابتة الحاصلة عن غيب الهوية، وهو يعم الكل، (وتجلّي شهادة) يفيد الرؤية برفع الحجب عن القلب بعد تحقّقه في عالم الشهادة بالوجود، تخص بعض أهل القرب (2).

(فمن تجلّي الغيب يُعطي الاستعداد) أي: الوجود بقدر الاستعداد (الذي يكون عليه القلب) أي: عينه الثابتة قبل الوجود، (وهو) أي: الاستعداد للقلب (التجلي الذاتي) أي: بنور ذات القلب وحقيقته في علم الحق مع أحوال متميزة بكل منها عما عداها، وهذا التجلي لعين القلب هو (الذي الغيب) أي: غيب هوية الحق (حقيقته) أي: موجب ثبوته، فإنَّ الأعيان الثابتة كانت شؤوئاً ذاتية في غيب الهوية، فلمّا تميزت بتلك الأحوال عن غيب تلك الهوية في العلم الإلهي صارت أعياناً لمرتبة للأشياء فتعين هوية الحق موجب ثبوت هويات الأعيان.

ولذلك قال وهو أي: التجلي الذاتي للأعيان (هو الهوية) أي: العين الأعيان الثابتة (التي يستحقها) كل عين (بقوله) أي: قول غيب هوية الحق مخبراً (عن نفسه هو) نحو: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: 1] فإنه لما أوجب تميزه عن كل ما عداه أوجب تميز كل ما عداه عنه، فأوجب تعين كل عين بأحوال مخصوصة كالعوارض المشخصة للأموال الخارجية، وتلك الأحوال استعدادات العين الموجود الخارجي والعوارض، ولما كان هوية

(1) فيكون العبد تابعاً للتجلي.

(2) قال الشارح: قال المحققون، ومنهم أبو طالب المكي وأتباعه: إن الحق سبحانه وتعالى ما تجلى في صورة واحدة لشخص واحد مرتين، وإلا لتعدد الفيض ضرورة ظهوره ظهورين في مرآة واحدة في حالة واحدة، والشيء الواحد لا يتعدد ظهوره في مرآة واحدة في حالة واحدة، ولا لشخصين أيضاً في صورة واحدة، ولما كانت الممكنات متناهية علي نهج الجواز، لكن عدم تناهيتها واجب؛ وذلك لأنه يجوز حينئذ أن يكون الشخص الثاني تكرر الشخص الأول، وهكذا بالنسبة إلي الممكنات، وما لم يظهر ليس بممكن أن يظهر بالنسبة إلي العلم القديم، فتكون الممكنات متناهية، لكن هذا الدليل إقناعي كما هو دأب المشايخ، وإذا كان كذلك فلا بد من فارق بين التجليين من وجه، وأقله التعدد، أو وجوه باختلاف الذاتيات أو العوارض أو المجموع، وإذ امتنع التكرار بالنسبة إلي الممكنات بعضها إلي بعض، فبالنسبة إلي الحق ما يظهر منه أولي، فافهم هذا المقام؛ لتعلم أن التجليات غير متناهية وغير مشابهة لبعضها بعض، وأن الحق لا يشبه شيئاً مما تجلى فيها، وتعلم اختلاف كشوف المشايخ، والله المرشد لك إلي معرفتها. [مشرع الخصوص 122] بتحقيقنا.

كل عين هوية الحق، وهي دائمة أبدية، (فلا يزال هو له) أي: التعين لكل عين (دائمًا أبدًا)، وإن تبدلت عليه العوارض بحسب تعاقب مقتضيات تلك الأحوال التي هي الاستعدادات الموجبة لفيضان الوجود والعوارض بحسب السنة الإلهية.

[فإذا حصلَ له أعني للقلب هذا الاستعداد، تجلَّى له التجلِّي الشهودي في الشهادة فرآه فظهرَ بصورة ما تجلَّى له كما ذكرناه فهو تعالى أعطاه الاستعداد بقوله: ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾ [طه: 50]، ثُمَّ رَفَعَ الْحِجَابَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ عَبْدِهِ فَرَأَهُ فِي صُورَةٍ مُعْتَقَدَةٍ، فَهُوَ عَيْنُ اعْتِقَادِهِ، فَلَا يَشْهَدُ الْقَلْبُ وَلَا الْعَيْنُ أَبَدًا إِلَّا صُورَةً مُعْتَقَدَةً فِي الْحَقِّ. فَالْحَقُّ الَّذِي فِي الْمُعْتَقَدِ هُوَ الَّذِي وَسِعَ الْقَلْبُ صُورَتَهُ، وَهُوَ الَّذِي يَتَجَلَّى لَهُ فَيَعْرِفُهُ؛ فَلَا تَرَى الْعَيْنُ إِلَّا الْحَقَّ الْاِعْتِقَادِي، وَلَا خَفَاءَ فِي تَنَوُّعِ الْاِعْتِقَادَاتِ؛ فَمَنْ قَيَّدَهُ أَنْكَرَهُ فِي غَيْرِ مَا قَيَّدَهُ بِهِ، وَأَقْرَبَ بِهِ فِيمَا قَيَّدَهُ بِهِ، إِذَا تَجَلَّى، وَمَنْ أَطْلَقَهُ عَنِ التَّقْيِيدِ لَمْ يُنْكِرْهُ وَأَقْرَبَ بِهِ فِي كُلِّ صُورَةٍ يَتَحَوَّلُ فِيهَا، وَيُعْطِيهِ مِنْ نَفْسِهِ قَدْرَ صُورَةٍ مَا تَجَلَّى فِيهَا إِلَى مَا لَا يَتَنَاهَى، فَإِنَّ صُورَةَ التَّجَلِّيِ مَا لَهَا نِهَآيَةٌ تَقِفُ عِنْدَهَا].

(فإذا حصل له) ولما توهم عود الضمير إلى كل عين مع أن التجلي الشهودي مخصوص (أعني للقلب)، فسره بقوله: أعني لما غلب (هذا الاستعداد) أي: مقتضاه من الوجود والعوارض التي فيها ما بعد التجلي الشهودي (تجلَّى له التجلي الشهودي) أي: المفيد شهود الحق برفع الحجب عن القلب، وذلك إنما يتصور (في) عالم (الشهادة) أي: الوجود الخارجي الذي فيه الحجب، إذ رفع الشيء فرع ثبوته (فرآه) القلب بانطباع صورة ما تجلَّى له فيه، (فظهر) القلب المجرد في نفسه (بصورة ما تجلَّى له) المنطبعة فيه، فيكون بمقدار التجلي بخلاف التجلي الأول الكائن بمقدار استعداده، كما قال (فهو تعالى أعطاه) في التجلي الأول (الاستعداد) أي: الوجود بقدر الاستعداد كما دلَّ عليه (بقوله: ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾ [طه: 40]) أي: قدر استحقاقه، فإن الخلق هو التقدير، ولفظ أعطى دلَّ على أنه فعله اختيار أو أجرى مشيئته بذلك لا كما يقول الفلاسفة من أنه بطريق الوجوب؛ وذلك لأن العطاء إنما يحسن بقدر قابلية المعطي له واستحقاقه.

(ثم) في التجلي الثاني في حق من استحق (رفع الحجب) عن قلبه رفع الحجاب (بينه وبين عبده)، فليس فيه عطاء يفيد بمقدار قابلية المعطي له، بل هو رؤية شيء فيرى بمقداره فينتبئ ذلك المقدار في المحل فيصير بقدره.

ولما لم يكن للحق تعالى مقدار في نفسه لعدم تناهيه بل في اعتقاد الرأي (فرآه في صورة معتقده) لا محالة، وإن كان قد يراه بصورة غير معتقدة أيضاً، وليست تلك الصور صورة الحق المطلق، فليس بمرئي من حيث إطلاقه، (فهو) أي: المرئي (عين اعتقاده)

سواء كان صورة تنزيه أو تشبيه أو جامعة بينهما، والمرئي للقلب في الدنيا عند كشف الحجب هو المرئي للعين في الآخرة على سبيل الضرورة، (فلا يشهد القلب) في الدنيا والآخرة (ولا العين أبدًا) بطريق الضرورة (إلا صورة معتقده في الحق) إذ المرئي لا يخلو من صورة تنزيهه أو غيرها الحق المطلق غير مقيد بصورة، فهذا التجلي وإن لم يكن بمقدار قلب العبد وعينه فهو بمقدار اعتقاده.

فالحق (الذي في المعتقد هو الذي وسع القلب صورته)، فالقلب وإن صار واسعاً في الغاية يضيّق عما وراء معتقده مما هو أتم من معتقده في الكمال ما دام اعتقاده باقياً، (وهو) أي: الحق الذي وسع القلب صورته (هو الذي يتجلى له) الرؤية بالعين في القيامة؛ لأن صفات القلب هي المتمثلة للعين يوم القيامة لا بد من ذلك، وإن جاز أن يتمثل له غيره أيضاً مما هو أدنى من معتقده مع بقاء اعتقاده، فإذا تجلّى له في صورة المعتقد (فيعرفه) أي: يقر به؛ لأن كل ممثل لا بد وأن يكون صورة معتقد شخص، وإن أنكره الآخر؛ (فلا ترى العين إلا الحق الاعتقادي) سواء كان في صورة اعتقاده أو اعتقاد غيره، فتختلف صورته التي يتجلى بها يوم القيامة بحسب اختلاف الاعتقادات؛ وذلك لأنه (ولا خفاء في تنوع الاعتقادات) لتجويز البعض ظهوره بكل صورة بشرائط مخصوصة وقرائن دالة على أنه هو الظاهر فيها، فلا يلزم تصديق الشيطان والإنسان في دعوى الربوبية.

وكذا الملك إذا ادّعاها لنفسه بإذن الله تعالى، ومنع البعض ظهوره في صورة التشبيه مطلقاً، وبعضهم في الصور القاصرة، وبعضهم في صورة يمكن للغير إلى غير ذلك، ولا شك أنه يتجول في الصور على ما ورد في الصحيح، (فمن قيده) في ظهوره بصورة معينة كالتنزيه (أنكره في غير ما قيده به وأقر به فيما قيده به) متعلق بما بعده من قوله: (إذا تجلى) مع دلالة القرائن على أن الظاهر فيها هو الحق، كما ظهر بموسى في النار والشجرة فيفوته فوائد التجلي، وهو مثل ما حصل لموسى ﷺ فقلبه لا يختلف حاله ضيقاً وسعةً بل يكون عند التجلي دائماً بمقدار الصورة التي اعتقد ظهوره فيها.

(ومن أطلقه) في ظهوره (عن التقييد) بصورة دون أخرى (لم ينكره) في أي صورة ظهر إذا دلت القرائن على أنه هو الظاهر فيها، (وأقر له في كل صورة يتحول فيها)؛ لأنه لما كان منزهاً عن الظهور كلها في نفسه مع أن له الظهور، فله أن يظهر بأي صورة شاء، (فيعطيه) هذا التجلي (من نفسه) أي: من عنده من غير أن يأخذ شيئاً من التجلي له (قدر صورة ما يتجلى) له (فيها)، فيختلف قلبه ضيقاً وسعةً، وتحصل له تجليات أي: (إلى ما لا يتناهى)، فيستفيد من كل منها فائدة جديدة إلى غير النهاية بحسب تصور قلبه بصورة كل تجلي.

(فإن صور التجلي ما لها نهاية يقف) التجلي (عندها)، إذ لا ترجيح لصورة على

أخرى في الظهور بها إذ لا يشترط الكمال في الصور لورود الحديث في الصور المنكرة، وذا ينكر إلا للقصور مع أنه لا نهاية للصور في أنفسها سيما إذا لم يشترط الكمال فيها.

[وكذلك العلم بالله ما له غاية في العارفين يقف عندها، بل هو العارف في كل زمان يطلب الزيادة من العلم به ﴿رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾، ﴿رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾، ﴿رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ فالأمر لا يتناهى من الطرفين، هذا إذا قلتَ حقًا وخلقًا؛ فإذا نظرت في قوتِه تعالى: «كُنْتُ رَجُلَهُ الَّذِي يَسْعَى بِهَا، وَيَدُهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا، وَلِسَانُهُ الَّذِي يَتَكَلَّمُ بِهِ» إلى غير ذلك من القوى، ومحالها التي هي الأعضاء لم تفرق فقلت الأمر حق كُله أو خلق كُله فهو خلق بنسبة وهو حق بنسبة والعين واحدة؛ فعين صورة ما تجلّى عين صورة من قبل ذلك التجلّي فهو المتجلّي والمتجلّي له].

(وكذلك) أي: مثل هذا التجلي الشهودي (العلم بالله ما له نهاية) باعتبار التفاصيل الواقعة (في) اعتقادات (العارفين)، ومعارفهم (يقف) علمهم واعتقادهم (عندها)، وإن وقفت معارف أهل النظر كلهم على حد مخصوص (بل هو): أي الذي لا يرى نهاية للعلم به (هو) العارف، فذلك يكون (في كل زمان يطلب الزيادة في العلم) بأن يقول: ﴿رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ بتفاصيل الاعتقادات والمعارف، رب زدني علما بتكثير الأدلة على كل معتقد صحيح، رب زدني علما بكشف الحجب عن المعتقدات، فإنه يشبه العلم الحاصل بالחס، وهو من المعلوم عند الأشعري، وكيف لا؟ وقد سمع الله تعالى يقول لا علم الخلق به: ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه: 114].

وقد أوجب علينا متابعتُه ﷺ والمتكلم إنما يطلب زيادة في تحرير الأدلة وتكثيره ورفع الشبهات، (فالأمر) أي: أمر المعارف والاعتقادات (لا يتناهى من الطرفين)، طرف الطالب في الاستزادة وطرف المطلوب منه في الإفاضة، (هذا) أي: القول بعدم تناهي الأمر من الطرفين إنما يتصور (إذا قلت) الظاهر في الصور (حق) إن كان ذو الصورة واجبًا (وخلق) إن كان ممكنًا ففرقت بينهما، (وإذا نظرت في قوله تعالى) في الحديث القدسي: «كنت رجلاه التي يمشي بها، ويده التي يبطش بها، ولسانه الذي يتكلم به»⁽¹⁾ إلى غير ذلك من القوى، ومحالها التي هي الأعضاء لم تفرق (بين الحق والخلق في الصور الظاهرة، فلا يكون عندك طرفان حتى تقول فلا يتناهى الأمر بينهما).

(فقلت الأمر) أي: أمر الظاهر (حق كُله) إذ الظهور للوجود لا للأعيان، (أو خلق كُله) إذ الظهور إنما هو بالصور والصور كلها حادثة، وليس هذا نفيًا لأحد الطرفين

(1) رواه البخاري (27/1)، ومسلم (39/1).

بالكلية، بل للفرق بينهما في نظر الكشف، كما لا فرق بين الخمر والزجاج في نظر الحس، لكن بينهما فرق في الواقع، (فهو خلق بنسبة) أي بالنظر إلى كونه بالصورة، (وهو حق بنسبة) وهو النظر إلى كونه الوجود، ولكن لا فرق بينهما في نظر الكشف إذ (العين) المشاهدة منهما واحدة، وهذه (واحدة) تظهر في التجلي الشهودي، (فعين صورة ما تجلي) من الحق في التجلي الشهودي (عين صورة ما قبل) بكسر التاء (ذلك التجلي) من الحق، وإن كانت الصورتان مختلفتين قبل هذا التجلي لكن اتحدا بعد التجلي؛ (فهو المتجلي والمتجلي له) في نظر الكشف، ومن هنا قال من قال: «أنا الحق» و«سبحاني ما أعظم شأنِي»⁽¹⁾.

[فَأَنْظُرْ مَا أَعْجَبَ أَمْرَ اللَّهِ مِنْ حَيْثُ هُوَ، وَمِنْ حَيْثُ نَسَبْتَهُ إِلَى الْعَالَمِ فِي حَقَائِقِ أَسْمَائِهِ الْحُسْنَى:

فَمِنْ تَمَّ وَمَا تَمَّة	وَعَيْنٌ تَمَّ هُوَ تَمَّه
فَمَنْ قَدْ عَمَّه خَصَّه	وَمَنْ قَدْ خَصَّه عَمَّه
فَمَا عَيْنٌ سِوَى عَيْنٍ	فَنورٌ عَيْنُهُ ظَلَمَهُ
فَمَنْ يَغْفُلُ عَنْ هَذَا	يَجِدُ فِي نَفْسِهِ غُمَّه
وَلَا يَعْرِفُ مَا قُلْنَا	سِوَى عَبْدٍ لَهُ هَمُّه

﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ [ق:37] لِتَقْلِبِهِ فِي أَنْوَاعِ الصُّورِ وَالصِّفَاتِ، وَلَمْ يَقُلْ لِمَنْ كَانَ لَهُ عَقْلٌ؛ فَإِنَّ الْعَقْلَ قَيْدٌ فَيَحْضُرُ الْأَمْرَ فِي نَعْتِ وَاحِدٍ وَالْحَقِيقَةَ تَأْتِي الْحَضَرَ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ، فَمَا هُوَ ذِكْرِي لِمَنْ كَانَ لَهُ عَقْلٌ وَهُمْ أَصْحَابُ الْأَعْتِقَادَاتِ الَّذِينَ يُكْفِرُ بَعْضُهُمْ بَعْضًا وَيَلْعَنُ بَعْضُهُمْ بَعْضًا، ﴿وَمَا لَهُمْ مِنْ نَّاصِرِينَ﴾ [آل عمران:22]؛ فَإِنَّ إِلَهَ الْمُعْتَقِدِ مَا لَهُ حُكْمٌ فِي إِلَهِ الْمُعْتَقِدِ الْآخَرَ، فَصَاحِبُ الْأَعْتِقَادِ يَذُبُّ عَنْهُ أَيْ عَنِ الْأَمْرِ الَّذِي اعْتَقَدَهُ فِي إِلَهِهِ وَيَنْصُرُهُ، وَذَلِكَ الَّذِي فِي اعْتِقَادِهِ لَا يَنْصُرُهُ].

(فانظر) ما أعظم (ما أعجب أمر الله) في التجلي الشهودي حيث صار الواحد

(1) قال الإمام الجنيد: إن الرجل مستهلك في شهود الإجلال، فنطق بما استهلكه لذهوله في الحق عن رؤيته إياه فلم يشهد إلا الحق تعالى فنتعته، فنطق به ولم يكن من علم ما سواه ولا من التعبير عنه ضئلاً من الحق به، ألم تسمعوها مجنون بني عامر لما سئل عن اسم نفسه؟ فقال: ليلي، فنطق بنفسه ولم يكن من شهوده إياه فيه، وقيل له: من أنت؟ وقال الشيخ الشهاب السهروردي: وهكذا ينبغي أن يعتقد في الحلاج قوله أنا الحق.

متجليا (من حيث هويته) ومتجلى له (ومن حيث نسبته إلى العالم)، والحيثيتان (في حقن الأسماء الحسنى)؛ فإنها من جهة وجودها باعتبار عينيتها للذات متجلية ومن حيث إمكانية متجلي لها، والذات من حيث أنها غنية عن العالمين لا تكون متجلية ولا متجلى لها فيها فافهم، فإنه مزلة للقدم.

ثم زاد تعجبنا؛ فقال: (فمن ثم وما ثمّة) أي: هل في هذا التجلي الحق للتجلي أي الخلق المتجلى له، وهل فيه الوجود أو الصورة؟ وكيف تفرق (وعين ثم هو ثمّة) أي والحال أن العين الواحدة الموجودة في المتجلي والوجود هي الموجود في المتجلي - والصورة وتذكير الضمير العابد إلى العين لكونها بمعنى الشيني.

ثم بالغ فقال: (فمن قد عمّه خصّه، ومن قد خصّه عمّه) أي: وجعل الوجود بعد صورة خاصة، والصورة الخاصة وجودًا عامًا، وإذا كان المتجلى نفس المتجلى له والوجود نفس الصورة مع التقابل بينهما، (فما عين سوى عين) وإن كان بين الصورتين تقابل (فبصر عينه ظلمة)، وإن كانت ضده صورة، وإذا كان كذلك فلا ظلمة في حق المكاشف، وإنه هي في حق الغافل، (فمن يغفل عن هذا يجد في نفسه عمّه) من وجد أن الظلمة بخلاف الكاشف، فإنه مستريح بكل حال، ولهذا يقولون: الحمد لله على كل حال، ويرون في كل شيء كماله، فيتلذذون به.

ثم قال في بيان هذا المستريح: (ولا يعرف ما قلنا) من كون الكل عينًا واحدة. فيرى في كل شيء محبوبه الذي يتلذذ به (سوى عبد له همّه) بترقيها، من الخلق إلى الخالق، ومن النقائص إلى الكمالات، ومن الآلام إلى اللذات، وذلك برؤيته عينًا واحدة تجلت في صور غير متناهية.

ثم قال: (﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ﴾) أي: فيما ذكرنا من كون الكل عينًا واحدة متجلية في صور غير متناهية يتجلى الغريب (﴿الذِّكْرَى﴾) بذكره، أنه كذلك في التجلي الشهودي (﴿لَمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ [ق:37]) يعرف بقلبه في تجلياته لتجرده عن الصور (لتقلبه) أي: لتقلب قلبه من حيث تجرده الموجب كونه كالمرآة (في أنواع الصور والصفات) المكتسبة من تلك الصور قبل التجلي الشهودي.

فعلم أن الحق يتقلب كذلك، ولا يعرفه العقل، وإن كان مجردًا أيضًا، ولذلك (لم يقل لمن كان له عقل، فإن العقل قيد) فلا يمكنه التقلب، فلذلك (ينحصر الأمر) أي: أمر الحق (في نعت واحد) كالتنزيه؛ لأنه يرى منع الجمع بين المتقابلين، بل يفيد كل شيء بأحدهما، (فما هو) أي: المذكور من لا تنهى التجليات الغيبية (ذكرى) في لا تنهى التجليات الشهودية، (لمن كان له عقل) مجرد عن الكشف، إذ يخص الحق، إمّا في التنزيه

الحض أو في التشبيه، ولا يرى الجمع بينهما، ولذلك قال: (وهم أصحاب الاعتقادات) الجزئية من أهل النظر (الذين يُكفّر بعضهم بعضاً)، وإن كانوا جميعاً أهل القبلة، وإن لم يكفروا، فلا أقل من أن (يلعن بعضهم بعضاً) على البدعة ﴿وَمَا لَهُمْ مِّن نَّاصِرِينَ﴾ [آل عمران: 22] من الأدلة القاطعة لموجب الكفر واللعن لاختصاصهما بالمخفي من كل وجه، وهو الكافر والمبتدع مصيب من وجه كما أشار إليه الإمام حجة الإسلام الغزالي بقصة الفيل الملموس لجماعة من العميان، وقد رويت في آخر فص هود، وكيف يكون له ناصر في رفع خصمه؟ وهو إنما ينزل من الله لقوله تعالى: ﴿وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ [آل عمران: 126] وهو الاسم الجامع، ورب هذا المعتقد ليس بالاسم الجامع، (فإن إله المعتقد) أي: الاسم الإلهي الذي يعتقدُه شخص (ما له حكم في) رفع (إله المعتقد الآخر)، أي: الاسم الذي يعتقدُه الآخر، إذ لذلك الإله من حيث ثبوته حجة مثبتة له بفيضها على معتقدِه، (فصاحب الاعتقاد يذُبُّ) ما يورد خصمه في دفعه (عنه).

ولما توهم عوده إلى الاعتقاد وهو مخل؛ لأن إله لا يقصد بما يفيضه من الحجة الذب عن اعتقاد معتقدِه من حيث هو اعتقادُه، بل يقصد الذب عن نفسه، فسره بقوله: (أي: عن الأمر الذي اعتقدُه في إلهه وينصره)، أي: وينصر ذلك الأمر صاحب اعتقادُه، (وذلك الذي في اعتقادُه) أي: اعتقاد المنازع الآخر (لا ينصره)، أي: المنازع فيما يورده في دفع هذا الإله بحيث يجعله حجة قاطعة في الدفع، إذ لا حكم لإله في إله هذا الآخر.

[فلهذا لا يكون أثر في اعتقاد المنازع له، وكذا المنازع ما له نصرة من إلهه الذي في اعتقادُه، فما لهم من ناصرين، فنفي الحق النصرة عن آلهة الاعتقادات على أفراد كل معتقد على حدته، والمنصور المجموع، والناصر المجموع، فالحق عند العارف هو المعروف الذي لا ينكر، فأهل المعروف في الدنيا هم أهل المعروف في الآخرة، فهذا قال: ﴿لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ [ق: 37]، فعلم تقليب الحق في الصور بتقليبه في الأشكال، فمن نفسه عرف نفسه، وليست نفسه بغير لهوية الحق ولا شيء 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، هذا حظ من عرف الحق من التجلي والشهود في عين الجمع، فهو قوله تعالى: ﴿لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ يتنوع في تقليبه].

(ولهذا) أي: ولعدم حكم إله معتقد في إله المعتقد الآخر (لا يكون) له أي: لا له معتقدُه (أثر في اعتقاد المنازع) بإثبات نفسه فيه منفرداً، ولا ينفي معتقدُه، (وكذا المنازع

ما له نصره من إله الذي في اعتقاده) يؤثر بها في إثبات نفسه منفردًا في اعتقاد الأول، ولا في دفع معتقده، (فما لهم) أي للمعتقدين (من ناصرين) على خصومهم بإثبات معتقداتهم في اعتقاد الخصوم، ولا بنفي اعتقادات الخصوم.

ولذلك لا يرى مبتدعًا يرجع عن بدعته، وإنما يرجع الكافر عن كفره، (فنفي الحق النصره عن آلهة الاعتقادات)، وإن كانت تفيض على أربابها ما يقوي اعتقاداتهم فيها. لكن لا يسمى نصرًا ما لم يؤثر في الغير، وهم لا يؤثرون بها في اعتقاد خصومهم، بحيث يكون (لكل معتقد) حجة قاطعة على إثبات معتقداتهم في اعتقاد أنفسهم؛ فمن اعترف بجميع تلك الوجوه نصره الله، ويجمع على خصمه في قلبه، وإن دفعه عن قلبه لتوهمه الكفر فيه نصره لنفسه، (فالمنصور المجموع والناصر المجموع) إذ له حكم في كل معتقد.

ولذلك يمكن للعارف إلزام كل معتقد ما هو الحق في الواقع في القلب، وإن دفعه عنه، وأنكر عليه بلسانه وكفره، ﴿إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ [غافر: 51]، وهم أهل المعرفة المؤمنون بجميع ما ورد به الشرع من التنزيه والتشبيه، فالجمع بينهما باعتبار الظهور بهما؛ (فالحق عند العارف هو المعروف الذي لا ينكر) لو ورد الشرع به؛ فقد ورد بجميع الوجود، واعترفوا بالجميع وعرفوه عن شهود، (فأهل المعروف في الدنيا هم أهل المعروف في الآخرة)، وهم محققو الصوفية لكمال إيمانهم وعرفانهم، فهم يرونه في جميع تلك الوجوه من غير إنكار، فيفوزون بفوائد التجليات الغير المتناهية.

(ولهذا) أي: ولوجود أهل المعروف في الدنيا (قال): ﴿لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ [ق:

37] قد تقلب في أشكال مختلفة مع وحدته وتجرده عنها، (فعلم تقلب الحق في الصور) عند تجليه مع تجرده عن الصور، ووحدته (بتقلبه في الأشكال)؛ لأن معرفته منوطة بمعرفة النفس، والمراد به القلب على ما هو مصطلح الحكماء سمو القلب بالنفس الناطقة، لكنه لا يعرف الحق من حيث هو ذاته، وإنما يعرفه من حيث هو متجلي في قلبه، وقلبه متصور بصورته؛ (فمن نفسه) إنما (عرف نفسه)، ولكن يقال: إنه عرف الحق؛ لأنه (ليست نفسه) التي عرفها بتجلي الحق فيها التجلي الشهودي (بغير هوية الحق) أي: لعينه فيها بالصورة المعينة، وليس له هذا القدر دعوى الإلهية لنفسه إذ لا شيء من الكون مما هو كائن في الماضي وانقطع، ويكون في المستقبل، وليس الآن بغير هوية الحق أي: لتعينه في ذلك بصورة مخصوصة في التجلي الغيبي أيضًا، ولا يتصور ذلك إذ لا مألوه حينئذ بعموم التجلي الغيبي، كل دائم الوجود ومتقطعه أولاً وآخرًا.

وإذا كان كل ما في الكون (عين هويته) الظاهرة فيهم؛ فلا بد من القول بظهوره في صور مختلفة في التجلي الغيبي، وينقاس على التجلي الشهودي، (فهو العارف) بالشهود (في

هذه الصورة) الكاملة التي طبقت بحسب الإمكان ذا الصورة (وهو الذي لا عارف، ولا عالم، وهو المنكر) لتجليه في الصور المختلفة إذا تجلى (في هذه الصورة الأخرى) القاصرة، وإنما يتجلى فيها بظهوره في الصور مع نزاهته عنها في نفسه، والظهور يقتضي الإقرار والنزاهة الإنكار، ولا يكفر صاحب الإنكار؛ لأنه ناظر إلى النزاهة، ولا صاحب الإقرار لأنه ناظر إلى الظهور، وإنما لم يقل: ولا مقرر؛ لأنه أعم من المنكر الذي هو أدنى، والمقصود ثباته لا ثبات المتوسط، فلذا لم يقل: وهو الذي ليس كذلك لصدقه على المتوسط الذي فيه شيء من ذلك دون شيء.

(وهذا) أي: معرفة تقلب الحق في الصور المختلفة في التجليين (حظ من عرف الحق من التجلي) الشهودي، وليس وذلك من التجلي الواحد إلا عند (الشهود في عين الجمع) وهو رؤية الكل عن هوية الحق، أي: تعييناته بالصور المختلفة، فهذا الشهود كالجنس المحيط بالأنواع المختلفة، فيختص بالقلب، (فهو) ما دل عليه (قوله تعالى: ﴿لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ [ق:37])؛ لأنه في قابلية الصور كالجنس في قبول الفصول المنوعة (يتنوع في تقليبه) الصور على نفسه⁽¹⁾.

[وَأَمَّا أَهْلُ الْإِيمَانِ وَهُمْ الْمُقَلِّدَةُ الَّذِينَ قَلَّدُوا الْأَنْبِيَاءَ وَالرُّسُلَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ فِيمَا أَحْبَرُوا بِهِ عَنِ الْحَقِّ، لَا مَنْ قَلَّدَ أَصْحَابَ الْأَفْكَارِ وَالْمُتَأَوِّلِينَ لِلْأَخْبَارِ الْوَارِدَةِ بِحَمَلِهَا عَلَى أَدْلَتِهِمُ الْعَقْلِيَّةِ، فَهَؤُلَاءِ الَّذِينَ قَلَّدُوا الرُّسُلَ -عَلَيْهِمُ السَّلَامُ- هُمْ الْمُرَادُونَ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ﴾ [ق:37] لَمَا وَرَدَتْ بِهِ الْأَخْبَارُ الْإِلَهِيَّةُ عَلَى السَّنَةِ الْأَنْبِيَاءِ -عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، وَهُوَ يَعْنِي هَذَا الَّذِي أَلْقَى السَّمْعَ شَهِيدٌ، يَنْبَهُ عَلَى حَضْرَةِ الْخِيَالِ وَاسْتِعْمَالِهَا، وَهُوَ قَوْلُهُ السَّلَامُ فِي الْإِحْسَانِ: «أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ»، وَاللَّهُ فِي قِبَلَةِ الْمُصَلِّيِّ؛ فَلِذَلِكَ هُوَ شَهِيدٌ، وَمَنْ قَلَّدَ صَاحِبَ نَظَرٍ فِكْرِيٍّ وَتَقْيِيدٍ بِهِ؛ فَلَيْسَ هُوَ الَّذِي أَلْقَى السَّمْعَ، فَإِنَّ هَذَا الَّذِي أَلْقَى السَّمْعَ لَا بَدَأُ أَنْ يَكُونَ شَهِيدًا لِمَا ذَكَرْنَا، وَمَتَى كَمْ

(1) قال الشيخ روزبهان: وقال بعضهم: للقلوب مراتب، فقلوب في قبضة الحق مأسورة وبكشفه مسرورة، وقلوب المحبين إليه والهة، فقلوب طائفة بالشوق إليه، وقلوب هاجت بالشغف هيماء، أو قلوب اعتقدت فيه الآمال، وقلوب إلى رجاها ناظرة، وقلوب تبكي من الفراق وشدة الاشتياق، وقلوب ضاقت في دار الفناء وسمت إلى دار البقاء، وقلوب خاطبها في سرها، فزال عنها مرارة الأوجاع، وقلوب سارت إليه همتها، وقلوب صعدت إليه بعزائم صدقها، وقلوب تقدمت بخدمته في الخلوات، وقلوب مرت في الهدايا، وابتغت من الله العناية، وقلوب شربت بكأس الوداد، فاستوحشت من جميع العباد، وقلوب ساقطت في الطريق إليه، وقلوب انقطعت بالكلية إليه، فهذه مراتب القلوب في السلوك والقصد فهو متبع قصده. [عرائس البيان 2/540] بتحقيقنا.

يَكُنْ شَهِيدًا لِمَا ذَكَرْتَاهُ فَمَا هُوَ الْمَرَادُ بِهَذِهِ الْآيَةِ.

فهؤلاء هم الذين قال الله تعالى فيهم: ﴿إِذْ تَبَرَأَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا﴾ [البقرة: 166]، والرسل لا يتبرءون من أتباعهم الذين اتبعوهم، فحقق يا وليي ذكركه لك في هذه الحكمة القلبية، وأما اختصاصها بشعيب لما فيها من التشعيب أي: شعبها لا تنحصر؛ لأن كل اعتقاد شعبة، فهي شعب كلها، أغني الاعتقادات].

ثم أشار إلى بيان من ﴿أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾؛ فقال: (وأما أهل الإيمان بطريق الصوفية؛ فهم المرادون بقوله: «أو ألقى السمع»، حذف الخبر بقرينة ما بعده (وهم المقلدة) لقصورهم عن بلوغ حد المشاهدة ولم يقتصروا، وأعلى تقليد الصوفية على خلاف الشرع، بل هم (الذين قلدوا الأنبياء والرسل عليهم السلام) الذين قولهم أقوى من دلائل أرباب النظر؛ لأن لهم دلائل عقلية نافية عن شوائب الوهم والخيال مؤيدة بالمعجزات، ودلائل أرباب النظر ليست كذلك.

فلذا قال: (لا من قلد أصحاب الأفكار) المتعارضة وإن كانوا من المتباركين الأخير مع أن ظواهرها قريبة لتأويلات أهل الكشف مؤيدة بالدلائل أيضًا، نافية عن شوائب الأوهام والخيالات، (بحملها على) مقتضى (أدلتهم العقلية)، وإن كانت لا تخلو عن شوائب الأوهام والخيالات، فيقولون حديث التحول في الصور بظهور الملك بإذن الله ببعض تلك الصور من غير حاجة إلى ذلك، إذ التنزيه في الذات لا ينافي الظهور بالصور المختلفة، كما أنا نعلم أن جبريل ليس على صورة دحية في نفسه، وقد ظهر بها في بعض الأوقات.

(فهؤلاء الذين قلدوا الرسل عليهم السلام) في أقوالهم الصوفية؛ فلم يتأولوا حديث التحول في الصور يوم القيامة وآيات التشبيه، وإخباره بالتأويلات البعيدة عن ظواهرها (هم المرادون بقوله تعالى: ﴿أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ﴾) من يغر بتأويل بعيد (لما وردت به الأخبار الإلهية على السنة الرسل عليهم السلام) سواء رفعوها إلى الله تعالى إذ لا يلقون إلى العوام الذين لا يطلعون على التأويلات البعيدة ما يضلونهم به عن الحق الضلال البعيد.

ثم أشار إلى أن معنى قوله ﷺ: ﴿وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ هو استحضار الحق بصورة متخيلة، وهو ولما توهم رجوعه إلى صاحب القلب لكونه المشاهد بالحقيقة، وهو محل لورود النص في حق ملقي السمع، (وهو) مقلد ليس بصاحب مشاهدة حقيقية، فسره بقوله: (يعني هذا الذي ألقى السمع شهيد)، لم يرد به المشاهدة الحقيقية لاختصاصها بصاحب القلب، بل (ينبه على) مشاهدة (حضرة الخيال)، وهي استحضارها للحق بصورة متخيلة، وعلى (استعمالها) أي: طلب العمل من هذه الحضرة أي: جواز ذلك لثلا يعجز العامي عن

استحضار معبوده في العبادة، مع أنه لا بد منه لكن بشرط ألا يتقيد بها بل يقول لها هي بالله، ويلتزم ذكر ليس كمثلته شيء باعتبار ذاته وصفاته في نفس الأمر لنا تقليد الرسل وإلا معوذ منه.

(وهو) أي: الدليل على جواز استعمال هذه الحضرة (قوله ﷺ في الإحسان) الذي هو من أعلى درجات أهل الإيمان بالتقليد المذكور («أن تعبد الله كأنك تراه»⁽¹⁾)، إذ قوله: «كأنك» تدل على التمثيل الذي لا يكون بدون التخيل، وكذلك قوله ﷺ لمن اتصف بالصلاة إلى القبلة، (والله في قبلة المصلي)، وليس في القبلة إلا بحسب التخيل وإلا فهو منزّه عن الجهات، (فلذلك) أي: فلجواز التخيل بالشرط المذكور (هو) أي: التخيل (شهيدي) أي: نازل منزلة من شاهد الحق بقلبه عند تجليه الشهود، كما يشير إليه قوله: كأنك تراه وجعله إحساناً.

ثم أشار إلى أن مقلد أرباب النظر العقلي لا يكون ما في السمع، وإن كان من تقلد به قد قبل الأخبار الإلهية بالتأويلات البعيدة عن ظواهرها، فقال: (ومن قلّد صاحب نظر فكري) كالفلاسفة وسائر المتكلمين المانعين من الشهود التخيلي، ومن الظهور في الصور المختلفة، (وتقيد به) فيه أشار إلى أن من لا يتقيد لا يخرج من تقليد الأنبياء، (فليس هو الذي) أريد بقوله: ﴿أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ﴾، وإن كان (ألقى السمع) إلى الأخبار الإلهية بالتأويلات المذكورة؛ (فإن هذا الذي ألقى السمع لا بد وأن يكون شهيداً لما ذكرناه) من الصورة المتخيلة بالشرط المذكور؛ وذلك لأن قوله: ﴿وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ وقع حالاً وهو قيد، فدلّ بطريق المفهوم أن من (لم يكن شهيداً لما ذكرناه)، وإن كان حاضر القلب في زعمه مع الحق، ولكنه لا يتأتى بدون المشاهدة الحقيقية أو التخيلية، (فما هو المراد بهذه الآية؟)، وإن كان المطلق داخلياً في المقيد لكن القيد مانع من دخول ما ليس بمقيد بذلك القيد فيه، فتقليدهم فاسد خارج عن تقليد الأنبياء.

(فهؤلاء) المقلدون لأرباب النظر العقلي (هم الذين قال الله تعالى فيهم: ﴿إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا﴾ [البقرة: 166])؛ لأن الاتباع ينحصر في أتباع الأنبياء، وأتباع أرباب النظر العقلي إذ لا يتبع من له أدنى عقل غيرهما، ولكن (الرسل لا يتبرءون من أتباعهم الذين اتبعوهم) على ما جاءوا به لا الذين اتبعوهم في زعمهم بتأويلات أهل النظر؛ فإنهم متبعوا أهل النظر لا غير، وإذ علمت أن فيما ذكرت في الحكمة القلبية متابعة الأنبياء الموجبة للنجاة، بل للفوز بالدرجات، وفي خلافه متابعة العقلاء المتبرين عن

(1) رواه البخاري (27/1)، ومسلم (39/1).

أَتْبَاعَهُمْ هَلَاكُهُمْ، وَهَلَاكُ أَتْبَاعِهِمْ جَمِيعًا، (فَحَقِّقْ يَا وَلِييَ) أَي: بَالِغٌ يَا مَنْ يَرِيدُ الْوَالِيَّةَ لِنَفْسِهِ فِي تَحْقِيقِ (مَا ذَكَرْتَهُ لَكَ فِي الْحِكْمَةِ الْقَلْبِيَّةِ) مِنْ تَنْوَعِ تَجَلِيَّاتِ الْحَقِّ، مَعَ وَحْدَتِهِ وَنِزَاهَتِهِ عَنِ الصُّورِ، لِتَفُوزَ بِفَوَائِدِ تِلْكَ التَّجَلِيَّاتِ مِنَ النِّجَاةِ عَنِ تَقْوَى الْمُتَبَوِّعِينَ، وَالْوُقُوعِ فِي دَرَكَاتِ أَهْلِ الْحِجَابِ، وَمَنْ نِيلَ الدَّرَجَاتِ الَّتِي نَالَهَا الْأَنْبِيَاءُ ثُمَّ الْأَوْلِيَاءُ بِمَتَابِعَتِهِمْ تِلْكَ التَّجَلِيَّاتِ؛ فَافْهَمْ، فَإِنَّهُ مِرْزَةٌ لِلْقَدَمِ.

ثُمَّ قَالَ: (وَأَمَّا اخْتِصَاصُهَا بِشَعِيبٍ) مَعَ أَنَّهُ لَيْسَ فِي دَعْوَتِهِ بِحَيْثُ تَقَلُّبَاتِ الْقَلْبِ بِحَسَبِ التَّجَلِيَّاتِ؛ فَهُوَ (لَمَّا فِيهَا مِنَ التَّشَعُّيبِ) أَي: مِنْ اعْتِبَارِ شَعْبٍ كَثِيرَةٍ مَعَ وَحْدَتِهِ. فَأَشْبَهَتْ دَعْوَةَ شَعِيبٍ إِذْ كَانَتْ كَاسِهِ ذَاتَ شَعْبٍ كَثِيرَةٍ؛ لِأَنَّ قَوْلَهُ: ﴿أَوْفُوا بِالْمِكْيَالِ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ﴾ [هُود: 85] بِتَأْوِيلِ اعْتِدَالَاتِ كُلِّ شَيْءٍ وَحُدُودِهِ، إِذْ لِكُلِّ شَيْءٍ مِنَ الْإِعْتِقَادَاتِ وَالْأَخْلَاقِ وَالْأَعْمَالِ مِيزَانٌ مِنْ اعْتِدَالِهِ وَمِكْيَالٌ فِي حُدُودِهِ وَأَجْلَاهُ الْأُمُورِ الْإِعْتِقَادِيَّةِ الَّتِي أَوَّلُ الدَّعْوَةِ مَوْضُوعَةٌ لِأَجْلِهَا هِيَ مِنْ أَعْمَالِ الْقَلْبِ خَاصَّةً وَمُشَبَّهَةٌ بِهِ فِي التَّشَعُّبِ؛ فَلِذَا قَالَ (أَي: شَعْبُهَا لَا تَنْحَصِرُ) وَإِنْ كَانَ أَصْلُهَا رَاجِعًا إِلَى اعْتِقَادِ التَّوْحِيدِ الْكُلِّيِّ، وَهُوَ أَمْرٌ وَاحِدٌ ذُو شَعْبٍ كَثِيرَةٍ؛ (لِأَنَّ كُلَّ اعْتِقَادٍ مِنَ الْإِعْتِقَادَاتِ التَّفْصِيلِيَّةِ (شَعْبَةٌ) مِنْ شَعْبِ اعْتِقَادِ التَّوْحِيدِ الْكُلِّيِّ، وَلَا بَدَأَ لِكُلِّ شَخْصٍ مِنْ اعْتِقَادٍ تَفْصِيلِيٍّ؛ (فَهِيَ) بِحَسَبِ تَعَلُّقِهَا بِالْأَشْخَاصِ (شَعْبٌ كُلِّهَا)، وَإِنْ كَانَ الْأَصْلُ وَاحِدًا كَلِيًّا.

وَلَمَّا تَوَهَّمْ عَوْدَ الضَّمِيرِ إِلَى الْحِكْمَةِ الْقَلْبِيَّةِ، وَهُوَ مَخْلٌ، إِذْ هِيَ كَلِيَّةٌ ذَاتُ شَعْبٍ لَا نَفْسَ الشَّعْبِ، فَسَرَّهُ بِقَوْلِهِ: (أَعْنِي الْإِعْتِقَادَاتِ)، وَلَمَّا كَانَتْ الْإِعْتِقَادَاتُ صِفَاتِ الْقَلْبِ، وَلَا بَدَأَ لَهَا مِنَ التَّمَثُّلِ عِنْدَ كَشْفِ حِجَابِ الْبَدَنِ.

[فَإِذَا انْكَشَفَ الْغَطَاءُ انْكَشَفَ لِكُلِّ أَحَدٍ بِحَسَبِ مُعْتَقَدِهِ، وَقَدْ يَنْكَشِفُ بِخِلَافِ مُعْتَقَدِهِ فِي الْحُكْمِ، وَهُوَ قَوْلُهُ: ﴿وَبَدَأَ لَهُمْ مِنْ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ﴾ [الزمر: 47]؛ فَأَكْثَرُهَا فِي الْحُكْمِ كَالْمُعْتَزِلِيِّ يَعْتَقِدُ فِي اللَّهِ نُفُوذَ الْوَعِيدِ فِي الْعَاصِي إِذَا مَاتَ عَلَى غَيْرِ تَوْبَةٍ فَإِذَا مَاتَ وَكَانَ مَرْحُومًا عِنْدَ اللَّهِ قَدْ سَبَقَتْ لَهُ عَنَايَةٌ بِأَنَّهُ لَا يُعَاقَبُ، وَجَدَّ اللَّهُ غُفُورًا رَحِيمًا، فَبَدَأَ لَهُ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُنْ يَحْتَسِبُهُ، وَأَمَّا فِي الْهُوِيَّةِ؛ فَإِنَّ بَعْضَ الْعِبَادِ يَجْزِمُ فِي اعْتِقَادِهِ أَنَّ اللَّهَ كَذَا وَكَذَا، فَإِذَا انْكَشَفَ الْغَطَاءُ رَأَى صُورَةَ مُعْتَقَدِهِ، وَهِيَ حَقٌّ فَاعْتَقَدَهَا، وَانْحَلَّتِ الْعُقْدَةُ فزالَ الْإِعْتِقَادُ، وَعَادَ عُلَمَاءُ بِالْمُشَاهَدَةِ، وَبَعْدَ اخْتِدَادِ الْبَصْرِ لَا يَرْجِعُ كَلِيلَ النَّظَرِ، فَيَبْدُو لِبَعْضِ الْعَبِيدِ بِاخْتِلَافِ التَّجَلِّيِّ فِي الصُّورِ عِنْدَ الرُّؤْيَةِ خِلَافَ مُعْتَقَدِهِ لِأَنَّهُ لَا يَتَكَرَّرُ، فَيَصْدُقُ عَلَيْهِ فِي الْهُوِيَّةِ ﴿وَبَدَأَ لَهُمْ مِنْ اللَّهِ﴾ فِي هُوِيَّتِهِ ﴿مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ﴾ [الزمر: 47] فِيهَا قَبْلَ كَشْفِ الْغَطَاءِ، وَقَدْ ذَكَرْنَا صُورَةَ

التَّرْقِي بَعْدَ الْمَوْتِ فِي الْمَعَارِفِ الْإِلَهِيَّةِ فِي كِتَابِ التَّجَلِّيَّاتِ لَنَا عِنْدَ ذِكْرِنَا بَعْضَ مَنْ اجْتَمَعْنَا بِهِ مِنَ الطَّائِفَةِ فِي الْكَشْفِ، وَمَا أَفَدْنَاهُمْ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ مِمَّا لَمْ يَكُنْ عِنْدَهُمْ].

(فإذا انكشف الغطاء انكشف لكل أحد بحسب معتقده) لا محالة ما دام الاعتقاد باقياً، وإن جاز مع بقاءه أن ينكشف فيما هو أدنى من معتقده، ولكن هذا بحسب الهوية، أي: التعيين بالصور الذي يجوز التلبس بكل منها، لا بحسب الحكم الذي هو وجداني في نفسه، ولذلك قال: (وقد يكشف بخلاف معتقده في الحكم) المتعلق بالتكليف، أو الجزاء؛ لأن اعتقاده غير مطابق للواقع بوجه من الوجوه بخلافه في الهوية، أي: التعيين بالصور.

(وهو) أي: الدليل عليه (قوله: ﴿وَبَدَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ﴾ [الزمر: 47] فأكثرها)، أي: أكثر الانكشافات على اختلاف الاعتقاد مع بقاءه إنما هو (في الحكم)، وإن وقع نادراً في الهوية بصورة أدنى مما في الاعتقاد مع بقاءه، فلذلك يقع فيه الإنكار، وهذا (كالمعتزلي يعتقد في الله) أي: في حكمه (نفوذ الوعيد في العاصي) إذ يجب عنده تعذيبه على الكبائر (إذا مات على غير توبة)، بل تخليه في النار، (فإذا مات) ذلك المعتزلي، (وكان مرحوماً عند الله)؛ لأنه (قد سبقت له عناية) من الله بسبب بقاء إيمانه أو بأعماله الصالحة الماحية بأنوارها ظلمة الكبيرة، (بأنه لا يعاقبه) الله أصلاً أو بالتخليد (وجد الله غفوراً رحيماً) ابتداء وانتهاء، (فبدا له من الله، ما لم يكن يحتسبه) من عفوه ورحمته على أهل الكبيرة ابتداء وانتهاء، إذ كان يخصبها بالتائب، وبصاحب الصغيرة⁽¹⁾.

(وأما في الهوية) الإلهية أي: تعينه بالصور؛ فلا يظهر له فيها ما لم يكن يحتسبه مما هو أكمل من معتقده إلا بعد زوال الاعتقاد لحصول الرؤية في صورة الاعتقاد، (فإن بعض العباد يجزم في اعتقاده)، قيد به إذ لا يكون اعتقاداً بدونه، فإن سلم فلا تكون هيئته راسخة في قلبه، بحيث يجب تمثلها عند كشف الغطاء بصورة تناسبها (أن الله كذا وكذا) في ذاته وصفاته، (فإذا انكشف الغطاء)؛ لأنه يحتسب (صورة معتقده) ابتداء أو انتهاء، وكيف لا؟ (وهي) أي: صورة معتقده (حق) تعدد الحقيقة في التعينات الإلهية بخلاف الحكم، فإن الحق فيه واحد لا غير.

(فاعتقدها) أي: صحة عقيدته بحيث يبقى بعد كشف الغطاء بخلاف الفاسدة في الحكم، فإنها تزول عند الريح قبل تمام كشف الغطاء، فلذا يبقى الكافر محجوباً عند كشف

(1) فإن المعتزلي يعتقد في الله نفوذ الوعيد في العاصي إذا مات على غير توبة، فإذا مات وكان مرحوماً عند الله تعالى قد سبقت له عناية بأنه لا يعاقب وجد الله غفوراً رحيماً فبدا له من الله ما لم يكن يحتسبه. [نعمة الذريعة في نصره الشريعة ص 100، 101].

الغطاء، وإن رأى الحق أولاً على خلاف معتقده بحيث يصير أعمى بغلبة نور ما يرى منه. ولكن إذا رآه في تلك الصورة؛ (انحلت العقدة) عن القلب، (فزال الاعتقاد) أي: اتصاف القلب بتلك الهيئة، (وعاد) صار (علمًا بالمشاهدة)، فليس من صفات القلب بحيث يتصور القلب به؛ بل ينطبع في الحواس فيدركه القلب بواسطتها، ولا يعود الاعتقاد الموجب للتمثيل بصورته بعده؛ لأنه (بعد احتداد البصر) الموجب لانطباع الصورة المحسوسة فيه (لا يرجع كليل النظر) المانع من انطباعه فيه؛ لأنه ليس على خلاف معتقده حتى يغلبه نوره فيوجب عماه، فلا يفتقر إلى الاعتقاد الموجب للتمثيل بحسبه، (فيبدو لبعض العبيد) ممن له استعداد الترقى (باختلاف التجلي) عند زوال المانع منه، وهو الاعتقاد الموجب لتعين الصورة بحسبه (خلاف معتقده عند رؤيته) في صورة الاعتقاد.

وإنما يختلف التجلي؛ (لأنه لا يتكرر) أصلاً، وعدم تكرره إنما يظهر في الصور الغير المتشابهة، فوجب مقتضى ذلك عند ارتفاع المانع وهو الاعتقاد الموجب لتشابه الصور، (فيصدق عليه) أي: على ذلك العبد (في) شأن (الهوية) أي: التعيين الإلهي بالصورة، ﴿وَبَدَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ﴾ [الزمر:4]، في هويته ﴿مَا لَمْ يَكُونُوا الْمُحْتَسِبُونَ﴾ فيها قبل كشف الغطاء) قيد بذلك؛ ليشير إلى أنهم لو لم يكن لهم عقيدة خاصة قبل ذلك؛ لم تبد لهم ما لم يكونوا يحتسبون؛ لأنهم لما كانوا مؤمنين غير مقيدين بعقيدة فلا بد أن تكون عقيدتهم مطلقة، فكانوا يحتسبون ظهوره في أي صورة شاءوا، كان كل ما ظهر لهم من صورة كانوا يحتسبون ظهوره فيها، وهذا في ظهور الصورة.

ثانياً: أكمل مما في الاعتقاد بالترقي في المعارف الإلهية، وإلا فقد يظهر للمعتقد في أدنى من معتقده ليتكرر، (قد ذكرنا صورة الترقى بعد الموت في المعارف الإلهية في كتاب «التجليات» لنا عند ذكرنا بعض من اجتمعنا به من الطائفة في الكشف) أي: في وقت كشف أرواحهم في تلك التجليات التي كانوا فيها، وذكرنا فيه (ما ألدناهم في هذه المسألة مما لم يكن عندهم)، فذكر ما جرى بينه وبين الحلاج في تجلي العلة، وبين ذي النون المصري في تجلي سريان التوحيد، وبين الجنيد في تجلي التوحيد، وبين يوسف بن الحسين في تجلي ذي التوحيد، وبين ابن عطاء في تجلي من تجليات المعرفة، وبين سهل بن عبد الله التستري في تجلي نور الغيب، وبين المرتعش في تجلي من تجليات التوحيد، وأفاد هؤلاء ما لم يكن عندهم، وذكر ما جرى بينه وبين علي بن أبي طالب في تجلي النور الأحمر، وبين أبي بكر الصديق في تجلي النور الأبيض خلف سرادق الغيب، وبين عمر في تجلي النور الأخضر خلف سرادق الحق واستعاذ من هؤلاء ولم أورد تفصيل ذلك التطويل.

[وَمِنْ أَعْجَبِ الْأَمْرِ أَنَّهُ فِي التَّرْقِيِّ دَائِمًا، وَلَا يَشْعُرُ بِذَلِكَ لِلطَّائِفَةِ الْحِجَابِ وَرِقَّتِهِ

وَتَشَابُهِ الصُّورِ مِثْلَ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأَتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا﴾ [البقرة: 25]، وَلَيْسَ هُوَ الْوَاحِدَ عَيْنَ الْآخِرِ فَإِنَّ الشَّيْبَانَ عِنْدَ الْعَارِفِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُمَا شَيْبَانِ غَيْرَانِ، وَصَاحِبُ التَّحْقِيقِ يَرَى الْكَثْرَةَ فِي الْوَاحِدِ كَمَا يَعْلَمُ أَنَّ مَدْلُولَ الْأَسْمَاءِ الْإِلَهِيَّةِ، وَإِنْ اخْتَلَفَتْ حَقَائِقُهَا وَكَثُرَتْ، أَلْبَسَهَا عَيْنٌ وَاحِدَةً. فَهَذِهِ كَثْرَةٌ مَعْقُولَةٌ فِي وَاحِدِ الْعَيْنِ فَتَكُونُ فِي التَّجَلِّيِ كَثْرَةٌ مَشْهُودَةٌ فِي عَيْنٍ وَاحِدَةٍ، كَمَا أَنَّ الْهَيُولَى تُوَخَّذُ فِي حَدِّ كُلِّ صُورَةٍ، وَهِيَ مَعَ كَثْرَةِ الصُّورِ وَاخْتِلَافِهَا تَرْجَعُ فِي الْحَقِيقَةِ إِلَى جَوْهَرٍ وَاحِدٍ وَهُوَ هَيُولَاهَا، فَمَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ هَذِهِ الْمَعْرِفَةُ؛ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ فَإِنَّهُ عَلَى صُورَتِهِ خَلَقَهُ، بَلْ هُوَ عَيْنُ هُوِيَّتِهِ وَحَقِيقَتِهِ، وَلِهَذَا مَا عَثَرَ أَحَدٌ مِنَ الْعُلَمَاءِ وَالْحُكَمَاءِ عَلَى مَعْرِفَةِ النَّفْسِ وَحَقِيقَتِهَا إِلَّا الْإِلَهِيُونَ مِنَ الرُّسُلِ وَالْأَكْبَرِ مِنَ الصُّوفِيَّةِ، وَأَمَّا أَصْحَابُ النَّظَرِ، وَأَرْبَابُ الْفِكْرِ مِنَ الْقَدَمَاءِ وَالْمُتَكَلِّمِينَ فِي كَلَامِهِمْ فِي النَّفْسِ وَمَاهِيَّتِهَا، فَمَا مِنْهُمْ مَنْ عَثَرَ عَلَى حَقِيقَتِهَا، وَلَا يُعْطِيهَا النَّظَرَ الْفِكْرِيُّ أَبَدًا.

ثم أشار إلى أن الترقى في المعارف الإلهية ليس بطريق الكسب المحتاج إلى الآلات حتى ينقطع بالموت؛ بل بطريق الوهب، وامتناع تكرار المتجلي يمنع بقاءه زمانين؛ بل غايته أنها تجليات متشابهة في الظاهر وبعضها أرفع من بعض؛ فقال: (ومن أعجب الأمر) أي: أمر التجلي الشهودي (أنه في الترقى دائمًا) حال اختلافه واتفاقه ضرورة أن كل تجلٍ ترقى من أدنى إلى أعلى إذ إلى الأدنى يكون حجبًا، وإلى المساوي منعًا للفضل الإلهي مع وجوب تحققه في التجلي الشهودي؛ ولكنه قد (لا يشعر بذلك للطفة الحجاب) الكائن أولاً، المرتفع ثانيًا، وليست هذه اللطفة بمعنى أنه لطف بالمتجلي له؛ لئلا تحرقه سبحات وجه المتجلي؛ بل بمعنى (رقته)؛ لأنه لم يرتفع بذلك المعني.

(وتشابه الصور) أي: الصور التجليات بحيث لا يعرف أن الثاني غير الأول؛ فهذا التشابه في صور التجليات (مثل) التشابه في شار اللجنة التي مبدؤها هذه التجليات، وهو المذكور في (قوله تعالى: ﴿وَأَتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا﴾ [البقرة: 25]، وليس هو) أي: المتشابه (الواحد) بدل من هو (عين الآخر)، وإن توهم عينته، فكذا في التجلي (فإن الشيبان عند العارف)، وإن اتحدا بحسب العين (من حيث إنهما شيبان غيران) لامتناع تشبيه الشيء بنفسه ولا ينافي هذا مذهبه في التوحيد، إذ (صاحب التحقيق) لا ينفي الكثرة بالكلية كصاحب الغناء؛ بل (يرى الكثرة في الواحد) ⁽¹⁾ فله أن يرى هذه التجليات

(1) قد يعنى بجمع الجمع شهود الوحدة في الكثرة، وشهود الكثرة في الوحدة، وهذا يسمى الفرق الثاني.

المتعددة في التجلي الواحد بحسب الصورة في بدهة النظر، (كما) يرى كثرة الإيمان في الحق الواحد إذ (يعلم أن مدلول الأسماء الإلهية) من حيث دلالتها على الذات.

(وإن اختلفت) باعتبار آخر (حقائقها) أي: معانيها التي بها تحققها من حيث هي أسماء، (وكثرت) تلك الحقائق حتى وجب تكثر الأسماء المعنوية مع وحدة الذات (أنها). أي: مدلولها أتت الضمير باعتبار أن المراد بالمدلول الذات (عين واحدة) متضمنة لهذه الحقائق المتعددة المختلفة؛ (فهذه) أي: كثرة الأسماء في الذات الواحدة (كثرة معقولة في واحد العين)، والكثرة المشهودة مثل المعقولة، (فتكون في التجلي كثرة مشهودة في عين واحدة)، وليس هذا مجرد قياس للأمر المشهودة على الأمور المعقولة؛ بل له نظر في الأمور المشهودة أيضاً، (كما أن الهيولي) ⁽¹⁾ أي: الجنس (تؤخذ في حد كل صورة) أي: ماهية تصورت بالفصول المميزة أي: قوام الماهية بالجنس والفصل، (وهي) أي: الهيولي (مع كثرة الصور) التي أخذت الهيولي في حدودها (واختلافها؛ ترجع في الحقيقة)، وإن تعددت بالأنواع (إلى جوهر واحد وهو هيولها) أي: والحال أنه هيولي الجميع فضلاً عن حال كونها قبل ذلك، مع أن الصور أيضاً جواهر؛ فإذا تصور ذلك للجوهر الواحد بالنسبة إلى جواهر آخر؛ ففي الصور الفرضية أو القلبية أولى، هذا على القول بجوهريتها لكونها جزئي الجواهر، وعلى القول بكون الصورة عرضاً؛ فهو عين النظر.

(فـ«من عرف نفسه» بهذه المعرفة) أي: أنها هيولي الصور («فقد عرف ربه» ⁽²⁾) بأنه هيولي التجليات، (فإنه) أي: الرب (على صورته) الكلية الجامعة بين التنزيه والتشبيه (خلقه) أي: النفس يعني القلب؛ (بل هو) أي: النفس عند التجلي الشهودي (عين هويته وحقيقته) أي: عين تعين الحق منه بالصورة وتحققه فيه إذ لا يجتمع صورتان متماثلتان فيه، ولا بد من تمثل القلب بما يتجلى فيه كالمرآة.

(ولهذا) أي: ولأجل أن النفس مخلوقة على صورة الحق الجامعة بين التنزيه والتشبيه؛ بل عين هويته وحقيقته (ما عشر أحد من) الطوائف على حد النفس وحققتها (إلا) الغرفة (الإلهيون) أي: المطلعون على الصورة الإلهية الجامعة، وعلى تجلياته الشهود به (من الرسل والأكابر من الصوفية) لاختصاصهم بالإطلاع المذكور.

(1) فائدة: قال سيدنا الشعراني: أن الحق لما أحب الظهور من ذاته لذاته بمقتضى ذاته قسم صفات ذاته قسمين من غير تعدد في العين، فسمى أحد القسمين بالواجب والقديم والرب والفاعل، وسمى القسم الثاني بالممكن والمحدث والعبد والمنفعل، فأول ما ظهر من ذلك القسم الثاني محل حكمي ساه بالهيولي والقبولي. [مختصر الفتوحات المكية] تحت قيد التحقيق والطبع.

(2) رواه أبو نعيم في الحلية (208/10)، وذكره العجلوني في كشف الخفا (2/343).

(وأما أصحاب النظر) في المعقولات المحضة، (وأرباب الفكر) الجامعين بين المعقولات والأدلة النقلية (من القدماء) أي: الفلاسفة القابلين بتنزيه الحق والنفس، المانعين من تصورهما بصورة، (والمتكلمين) القابلين بجسميتها من ظواهر النصوص، فهم (في كلامهم في) حد (النفس) وحققتها (فما منهم من عثر على حقيقتها) الجامعة، كيف (ولا يعطيه النظر الفكري) لمنعه من الجمع بين المتقابلين (أبدًا)، حتى منعوا في المجرّدات التصور بصورة لاختصاصها عندهم بالماديات.

[فَمَنْ طَلَبَ الْعِلْمَ بِهَا مِنْ طَرِيقِ النَّظَرِ الْفِكْرِيِّ؛ فَقَدْ اسْتَسَمَنَ ذَا وِزْمٍ وَنَفَخَ فِيهِ غَيْرَ ضَرْمٍ، لَا جَرْمَ أَنَّهُمْ مِنَ الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا] [الكهف: 104]؛ فَمَنْ طَلَبَ الْأَمْرَ مِنْ غَيْرِ طَرِيقِهِ فَمَا ظَفَرَ بِتَحْقِيقِهِ، وَمَا أَحْسَنَ مَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فِي حَقِّ الْعَالَمِ وَتَبَدُّلِهِ مَعَ الْأَنْفَاسِ «فِي خَلْقِ جَدِيدٍ» فِي عَيْنِ وَاحِدَةٍ، فَقَالَ فِي حَقِّ طَائِفَةٍ بَلْ أَكْثَرَ الْعَالَمِ: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [ق: 15]، فَلَا يَعْرِفُونَ تَجْدِيدَ الْأَمْرِ مَعَ الْأَنْفَاسِ، لَكِنْ قَدْ عَثَرَتْ عَلَيْهِ الْأَشَاعِرَةُ فِي بَعْضِ الْمَوْجُودَاتِ وَهِيَ الْأَعْرَاضُ، وَعَثَرَتْ عَلَيْهِ الْحِسَابِيَّةُ فِي الْعَالَمِ كُلِّهِ، وَجَهَلَهُمْ أَهْلُ النَّظَرِ بِأَجْمَعِهِمْ، وَلَكِنْ أخطأ الفريقان، أَمَا حَطُّ الْحِسَابِيَّةِ فَبِكُونِهِمْ مَا عَثَرُوا مَعَ قَوْلِهِمْ بِالتَّبَدُّلِ فِي الْعَالَمِ بِأَسْرِهِ عَلَى أَحَدِيَّةِ عَيْنِ الْجَوْهَرِ الْمَعْقُولِ الَّذِي قَبْلَ هَذِهِ الصُّورِ وَلَا يُوجَدُ إِلَّا بِهَا كَمَا لَا تُعْقَلُ إِلَّا بِهِ فَلَوْ قَالُوا بِذَلِكَ فَارْزَوْا بِدَرَجَةِ التَّحْقِيقِ فِي الْأَمْرِ].

(فمن طلب العلم بها) أي: بحقيقة النفس (من طريق النظر الفكري؛ فقد غلط غلطًا شبيهاً بالصواب كمن) (استسمن ذا ورم) إذ الدليل العقلي، وإن استوعب التقسيمات فلا يخلوا عن نقص أو مناقضة أو معارضة غالبًا أي: أورام ويظن أنها سمن؛ بل أفحش منه وهو كمن (نفخ في غير ضرم)، إذ يظن أنه بتدقيق النظر يحصل اليقين وترتفع الشبهات، ولا يحصل ولا ترتفع إلا بنور البصيرة التي هي بمنزلة النار في المصباح، (لا جرم أنهم من الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ) [الكهف: 14] في ترتيب المقدمات، وتكثيرها، وتحريرها، وتقرير الشبهات وحلها في الحياة الدنيا قبل الوصول إلى كشف الغطاء، وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعًا بتحرير المقدمات وتكثيرها، وإيراد الشبهات ورفعها، وتدقيق النظر في ذلك، نعم إنما يقع ذلك فيما يدرك بالعقل، ولا يتوقف على الكشف.

(فمن طلب الأمر من غير طريقه) كطلب الألوان باللمس، ولذة الجماع بالقياس على لذة السكر (فما ظفر بتحقيقه)، ولا طريق إلى معرفة النفس سوى الكشف؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا أَوْتِيْتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: 85]، عقيب السؤال عن الروح وكأنه

أراد العلم الحاصل عن النظر، فإن اليقين فيه قليل؛ فافهم، فإنه مزلة للقدم.
ثم أشار إلى أن تبدل الصور لا يختص بالرب والنفس وسائر المحررات؛ بل يعه
الأجسام والأعراض، فقال: (وما أحسن ما قال الله تعالى في حق) جميع (العالم) الذي يرى
أجسامه، وبعض أعراضها مستقرة، والكل في تبدله مع (تبدله مع الأنفاس) أي: الآيات
فتكون كل صورة من صورهِ ﴿لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ مع كونه (في عين واحدة)، كما يقال:
زيد شابًا هو زيد طفلًا وشيخًا، ولونه اليوم هو لونه أمس وغدًا، (فقال: في حق طائفة)
بالقصد الأول وهم منكرو البعث؛ من أجل أن الأمر الجديد كيف يكون عين ما فني (بل
أكثر العالم) بطريق الإشارة؛ لقولهم: تبقى الأجسام وبعض الأعراض ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ
خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [ق:15]، فلا يعرفون تجديد الأمر) أي: فيض الوجود عليها (مع
الأنفاس) إذ الأصل في الممكنات العدم، فلو انقطع عنها الفيض لحظة؛ عادت إلى أصلها؛
لكن التيس عليهم الأمر لعدم تخلل زمان العدم بين الفيضين فلم يغيروا عليه.

(لكن قد عثرت عليه الأشاعرة) أصحاب أبي الحسن الأشعري أول من قرر دلائل
السنة بعد غلبة البدعة (في بعض الموجودات، وهي الأعراض)، فمنعوا بقائها زمانين،
وجعلوا بقاء ما يتوهم بقاؤه بتجدد الأمثال، (وعثرت عليه الحسبانية) أي: السفسطائية
(في العالم كله)، حيث جعلوا لكل صورًا خيالية، فكأنها عندهم أعراض قائمة بالخيال، فلو
قالوا: تبدل الأعراض لزمهم القول بتبدل الكل، (وجهلهم أصحاب النظر بأجمعهم)
لإنكارهم ما يجزم القول العقل بثبوتها من الضروريات والمحسوسات، ولا يتشكك فيها
بالتشكيكات.

(ولكن أخطأ الفریقان: أما خطأ الحسبانية) قدمهم في الخطأ وآخرهم في الإصابة،
(فبكونهم ما عثروا مع قولهم بالتبدل) أي: مع ما لزمهم من القول بتبدل الصور (في العالم
بأسره على أحدية عين الجوهر الذي قبل هذه الصور) المعقولة أي: المتخيلة، وجعلهم
إياها قائمة بالخيال لا يفيدهم؛ إذ (لا يوجد) تلك الصور الخيالية، وذلك الخيال الذي وهموا
قيامهما به (إلا بها) أي: بتلك العين الواحدة؛ لأن الكل ممكن لا وجود له في نفسه، وإنما
هو من إشراق نور الوجود الحق عليه، (كما لا تعقل) العين الواحدة (إلا به) أي: بالعالم إذ
لا بد أولًا من الاستدلال بالعالم عليه كما مر.

(فلو قالوا): أي: الحسبانية (بذلك) أي: بكون الكل صورًا خيالية قائمة بالعين الواحدة
(فازوا بدرجة التحقيق)، إذ هو مذهب الصوفية بعينه، ولا يلزمهم إنكار ما يجزم العقل بثبوتها
بالضرورة؛ لأنهم يقولون بثبوتها؛ لكن لا بأنفسها بل بالعين الواحدة، ولا يتأتى ذلك للحسبانية
فغرقوا في هوة الضلال بإنكارهم العين الواحدة فصاروا أحسن الطوائف وأجهلهم.

[وَأَمَّا الْأَشَاعِرَةُ فَمَا عَلِمُوا أَنَّ الْعَالَمَ كُلَّهُ مَجْمُوعُ أَعْرَاضٍ؛ فَهُوَ يَتَبَدَّلُ فِي كُلِّ زَمَانٍ إِذِ الْعَرَضُ لَا يَبْقَى زَمَانَيْنِ، وَيُظْهِرُ ذَلِكَ فِي الْحُدُودِ لِلْأَشْيَاءِ؛ فَإِنَّهُمْ إِذَا حَدُّوا الشَّيْءَ تَبَيَّنَ فِي حَدِّهِمْ تِلْكَ الْأَعْرَاضُ، وَأَنَّ هَذِهِ الْأَعْرَاضَ الْمَذْكُورَةَ فِي حَدِّهِ عَيْنُ هَذَا الْجَوْهَرِ وَحَقِيقَتُهُ الْقَائِمُ بِنَفْسِهِ، وَمَنْ حَيْثُ هُوَ عَرَضٌ لَا يَقُومُ بِنَفْسِهِ، فَقَدْ جَاءَ مِنْ مَجْمُوعٍ مَا لَا يَقُومُ بِنَفْسِهِ مَنْ يَقُومُ بِنَفْسِهِ كَالْتَحْيِيزِ فِي حَدِّ الْجَوْهَرِ الْقَائِمِ بِنَفْسِهِ الذَّاتِي وَقَبُولِهِ لِلْأَعْرَاضِ حَدُّ لَهْ ذَاتِي، وَلَا شَكَّ أَنَّ الْقَبُولَ عَرَضٌ إِذْ لَا يَكُونُ إِلَّا فِي قَابِلٍ؛ لِأَنَّهُ يَقُومُ بِنَفْسِهِ وَهُوَ ذَاتِي لِلْجَوْهَرِ وَالتَّحْيِيزُ عَرَضٌ وَلَا يَكُونُ إِلَّا فِي مُتَحْيِيزٍ، فَلَا يَقُومُ بِنَفْسِهِ، وَلَيْسَ التَّحْيِيزُ وَالْقَبُولُ بِأَمْرٍ زَائِدٍ عَلَى عَيْنِ الْجَوْهَرِ الْمَحْدُودِ؛ لِأَنَّ الْحُدُودَ الذَّاتِيَّةَ هِيَ عَيْنُ الْمَحْدُودِ وَهُوَئِثِهِ، فَقَدْ صَارَ مَا لَا يَبْقَى زَمَانَيْنِ يَبْقَى زَمَانَيْنِ وَأَزْمِنَةٌ، وَعَادَ مَا لَا يَقُومُ بِنَفْسِهِ يَقُومُ بِنَفْسِهِ، وَلَا يَشْعُرُونَ لِمَا هُمْ عَلَيْهِ، وَهَؤُلَاءِ هُمْ فِي لَيْسَ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ].

(وَأَمَّا الْأَشَاعِرَةُ) فَإِنَّهُمْ وَإِنْ أَصَابُوا فِي الْقَوْلِ بَعْدَ بَقَاءِ الْأَعْرَاضِ (فَمَا عَلِمُوا أَنَّ الْعَالَمَ) جَوَاهِرَهُ أَيْضًا (مَجْمُوعُ أَعْرَاضٍ) مِنْ حَيْثُ هِيَ قَائِمَةٌ بِالْعَيْنِ الْوَاحِدَةِ، وَإِنْ لَمْ تَكُنْ حَالَةً فِيهَا إِذْ لَا وَجُودَ لَهُ مِنْ نَفْسِهِ؛ (فَهُوَ) أَيُّ: الْعَالَمُ بِجَوَاهِرِهِ وَأَعْرَاضِهِ (يَتَبَدَّلُ فِي كُلِّ زَمَانٍ) عَلَى مَقْتَضَى قَوْلِهِمْ فِي الْعَرَضِ، (إِذِ الْعَرَضُ لَا يَبْقَى زَمَانَيْنِ) فَمَا حَصَلَ مِنْهُ أَوَّلِي بَذَلِكَ، (وَيُظْهِرُ ذَلِكَ) أَيُّ: كَوْنُ جَوَاهِرِ الْعَالَمِ مِنَ الْأَعْرَاضِ (فِي الْحُدُودِ) الَّتِي ذَكَرُوهَا (لِلْأَشْيَاءِ) الَّتِي جَعَلُوهَا قَائِمَةً بِأَنْفُسِهَا؛ فَهِيَ مِنَ الْجَوَاهِرِ عِنْدَهُمْ.

(فَإِنَّهُمْ إِذْ حَدُّوا الشَّيْءَ تَبَيَّنَ فِي حَدِّهِمْ تِلْكَ الْأَعْرَاضَ)، فَإِنَّهُمْ يَذْكُرُونَ فِيهَا الْجِنْسَ وَالْفَضْلَ، وَلَا بَدَأَ عِنْدَهُمْ مِنْ أَحَدِ الْأَمْرَيْنِ، أَمَا كَوْنُ الْجِنْسِ عَرَضًا عَامًّا لِلْفَضْلِ، أَوْ كَوْنُ الْفَضْلِ خَاصَّةً لِلْجِنْسِ، وَإِلَّا لَمْ يَقُمْ أَحَدُهُمَا بِالْآخَرِ؛ لِامْتِنَاعِ قِيَامِ الْجَوْهَرِ بِالْجَوْهَرِ عِنْدَهُمْ؛ فَلَا يَتَرَكَّبُ مِنْهُمَا مَاهِيَةٌ، إِذْ يَكُونَانِ كَحَجَرٍ بَجَنْبِ إِنْسَانٍ، وَتَبَيَّنَ (أَنَّ هَذِهِ الْأَعْرَاضَ الْمَذْكُورَةَ فِي حَدِّهِ عَيْنُ هَذَا) الشَّيْءِ الَّذِي هُوَ (الْجَوْهَرِ) أَيُّ: لَيْسَ بِزَائِدٍ عَلَيْهِ، وَهُوَ تَنَاقُضٌ إِذْ (حَقِيقَتُهُ) أَيُّ: حَقِيقَةُ الْجَوْهَرِ هُوَ (الْقَائِمُ بِنَفْسِهِ)، وَقَدْ أَخَذَ فِي حَقِيقَتِهِ أَيُّ: حَقِيقَةُ الْجَوْهَرِ هُوَ الْقَائِمُ بِنَفْسِهِ، وَقَدْ أَخَذَ فِي حَقِيقَتِهِ أَمْرَانِ أَحَدُهُمَا عَرَضٌ لَا مُحَالَةَ عِنْدَهُمْ، وَهُوَ (مَنْ حَيْثُ هُوَ عَرَضٌ لَا يَقُومُ بِنَفْسِهِ)؛ فَقَالُوا: بِقِيَامِهِ بِنَفْسِهِ مِنْ حَيْثُ هُوَ جُزْءٌ مَا يَقُومُ بِنَفْسِهِ.

(فَقَدْ جَاءَ مِنْ مَجْمُوعٍ مَا لَا يَقُومُ بِنَفْسِهِ)، وَمَا يَقُومُ بِنَفْسِهِ (مَنْ يَقُومُ بِنَفْسِهِ) عَلَى زَعْمِهِمْ؛ فَإِنْ قَالُوا: لَيْسَ شَيْءٌ مِنَ الْجِنْسِ وَالْفَضْلِ بَعْرَضٌ؛ بَلْ هُمَا جَوْهَرَانِ يَقُومُ أَحَدُهُمَا بِالْآخَرِ كَمَا تَقُومُ الْفَلَسَافَةُ فِي الْهَيُولَى، وَالصُّورَةُ الْجَسْمِيَّةُ، وَالنُّوعِيَّةُ؛ فَقَدْ حَدُّوا نَفْسَ الْجَوْهَرِ بِمَا هُوَ عَرَضٌ إِذْ حَدُّهُ تَارَةٌ بِأَنَّهُ الْقَائِمُ بِنَفْسِهِ، وَفَسَّرُوا الْقِيَامَ بِنَفْسِهِ بِالِاسْتِقْلَالِ فِي التَّحْيِيزِ، وَتَارَةٌ بِأَنَّهُ الْقَابِلُ لِلْأَعْرَاضِ، وَإِلَيْهِ الْإِشَارَةُ بِقَوْلِهِ: (كَالتَّحْيِيزِ فِي حَدِّ الْجَوْهَرِ الْقَائِمِ بِنَفْسِهِ)،

إذ فسر القيام بنفسه بالاستقلال في التحيز فالتحيز جزء مفهوم المتحيز (الذاتي) للجوهر على هذا القول، وأيضاً (قبوله للأعراض حد له ذاتي) عندهم⁽¹⁾.

ثم أشار إلى وجه التناقض في ذلك؛ فقال: (ولا شك أن القبول) للأعراض وغيرها (عرض إذ لا يكون إلا في محل قابل)؛ لأنه علم بالضرورة (لأنه يقوم بنفسه وهو) أي: القبول (ذاتي للجوهر) عند من حده به ضرورة أن القابل ذاتي، والقبول جزء مفهومه وجزء الجزء جزء، مع أن الجوهر قائم بنفسه وهكذا التحيز الذي أخذه بعضهم في حد الجوهر بأنه القائم بنفسه باعتبار تفسيره القيام بالاستقلال في (التحيز عرض)؛ لأنه لا يكون إلا في متحيز فلا يقوم بنفسه) فكيف جعلوهما ذاتين للجوهر، (وليس التحيز والقبول) على تقدير كونهما ذاتين للجوهر (بأمر زائد على عين الجوهر المحدود) بأحدهما، كيف (والحدود الذاتية هي عين المحدود) مفهوماً وإن اختلفا إجمالاً وتفصيلاً، وعين (هويته) صدقاً فكيف يكون أجزاءها زائدة على نفس المحدود (فقد) عاد أي: (صار ما لا يبقى زمانين) من الأعراض جوهرًا (يبقى زمانين وأزمنة).

وأيضاً (عاد) أي: صار (ما لا يقوم بنفسه يقوم بنفسه) فهو تناقض من وجهين، وإذا كان كذلك (ولا يشعرون) في تحديدهم الجواهر وإبقائها (لما هم عليه) من التناقض في جعلها عين الأعراض التي لا تنفي ولا تقوم بذاتها، (وهؤلاء) لجعلهم الأعراض غير باقية مع أخذها في حد الجوهر وحدود الأشياء التي هي جواهر باقية قائمة بأنفسها عندهم ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ مع دعوتهم الفطانة فيكون جهلهم مركباً، فلا عبرة بلبس غيرهم في مقابلتهم، ولما كان الكلام معهم على طريقة أهل النظر مبنياً على مقدمات جدلية، إذ لو جعلوا أحد الجوهر رسيماً لم يلزمهم شيء مما ألزمهم.

[وَأَمَّا أَهْلُ الْكَشْفِ؛ فَإِنَّهُمْ يَرَوْنَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَتَجَلَّى فِي كُلِّ نَفْسٍ وَلَا يَتَكَرَّرُ التَّجَلِّي، وَيَرَوْنَ أَيْضًا شَهُودًا أَنَّ كُلَّ تَجَلٍّ يُعْطَى خَلْقًا جَدِيدًا وَيَذْهَبُ بِخَلْقٍ، فَذَهَابُهُ هُوَ الْفَنَاءُ عِنْدَ التَّجَلِّي وَالْبَقَاءُ لِمَا يُعْطِيهِ التَّجَلِّي الْآخَرُ؛ فَأَفْهَمَ].

أشار إلى ما هو التحقيق فقال: (وأما أهل الكشف فإنهم) قالوا بتجدد ما في العالم من الجواهر والأعراض إذ لا وجود لهم من ذواتهم، وإنما هو من إشراق نور وجود الحق

(1) قال الشارح: قال أكثر أهل النظر: إن الوجود صار متعددًا بالذوات، أنه صار متفقدًا بهذه المظاهر بعد إطلاقه، ولا يعلمون أن ذلك أثر في صورة المنطبع لا في حقيقته، والصورة عرض وكثرة الأعراض وتغيراتها لا يستلزم كثرة الذات وتغيرها، على أن الصورة ليست للذات بل لظهورها في هذه المرايا عرضت لما لا ذات له سوى ذات من انطبعت الصورة في هذه المرايا بمقابلته وإلى ذلك أشار بما. [مشارع الخصوص 106].

عليهم وهو متجدد عليهم وإن كان ثابتًا في نفسه من الأزل إلى الأبد، إذ (يرون أن الله تعالى يتجلى في كل نفس) على كل موجود حق لو غاب عنه لحظة عاد إلى عدمه الأصلي؛ لعدم علة وجوده وهو التجلي الإلهي عليه (ولا يتكرر التجلي) إظهار الغاية سعته بحيث لا يتناهى (ويرون أيضًا شهودًا)، وإن لم يطلع بعضهم على برهان نظري (أن كل تجلٍ غيبًا أو شهوديًا) (يعطي خلقًا جديدًا)، إذ تجدد العلة الشخصية يقتضي تجدد معلول شخصي (ويذهب بخلق) كان عند التجلي الأول؛ لأنه إن كان معلول مثل الأول، فالمثلان لا يجتمعان وإلا كان بينهما تقابل على أن ذهاب العلة الشخصية يقتضي ذهاب معلولها الشخصي (فذهابه هو الفناء) لما كان حاصلًا (عند التجلي) الآخر؛ لأنه إنما بقي لذهاب الأول الذي كان يماثله أو يقابله لما ذكرنا؛ (فالبقاء) هاهنا بمعنى عدم تخلل زمان العدم بين زمني وجود مقتضي التجليين إذا كانا مثلين، وأما البقاء بمعنى استمرار الوجود الواحد؛ فإنما يتصور عندنا في حق العين الواحدة التي هي ذات الحق تعالى؛ (فافهم) فقد عثرت فيه لأكابر أهل النظر القدم.

ولما فرغ عن بيان الحكمة القلبية الباحثة عن تقلب الحق في التجليات المختلفة التي توجب بعضها شدة في التأثير بها والتأثير؛ عقبها بالحكمة الملكية المشعرة بتلك للشدة؛ فقال:

الفصل اللوطي

فص حكمة ملكية في كلمة لوطية

[الْمَلِكُ الشَّدَّةُ وَالْمَلِكُ الشَّدِيدُ: يُقَالُ مَلَكْتُ الْعَجِينَ إِذَا شَدَدْتُ عَجْنَهُ قَالَ قَيْسُ بْنُ الْخَطِيمِ يَصِفُ طَعْنَةً مَلَكْتُ بِهَا كَفَيَّ فَأَنْهَرْتُ فَتَقَّهَا يَرَى قَائِمًا مِنْ دُونِهَا مَا وَرَاءَهَا أَي: شَدَدْتُ بِهَا كَفَيَّ عِنِي الطَّعْنَةَ، فَهُوَ قَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى عَنِ لُوطٍ: ﴿لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةٌ أَوْ آوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ﴾ [هود: 80]؛ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: يَرْحَمُ اللَّهُ أَخِي لُوطًا: لَقَدْ كَانَ يَأْوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ، فَتَبَّهَ ﷺ أَنَّهُ كَانَ مَعَ اللَّهِ مِنْ كَوْنِهِ شَدِيدًا، وَالَّذِي قَصَدَ لُوطٌ ﷺ الْقَبِيلَةَ بِالرُّكْنِ الشَّدِيدِ؛ وَالْمُقَاوَمَةَ بِقَوْلِهِ: ﴿لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةٌ﴾، وَهِيَ الْهَمَّةُ هُنَا لِلْبَشْرِ خَاصَّةً].

أي: ما يتزين به ويكمل العلم اليقيني الباحث عن الشدة الحاصلة عن بعض التحليلات في التأثير بها والتأثر، ظهر ذلك العلم بزيتها وكماله في الحقيقة الجامعة المنسوبة إلى لوط ﷺ إذ قاسى الشدائد عند بعض المظاهر حتى قال: ﴿لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةٌ أَوْ آوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ﴾ [هود: 80]، ثم أثر بها فجعل قريتهم عاليها سافلها لجعلهم الرجال العالين كالنساء السافلات، وأمطر عليها حجارة من سجيل رجمهم بها إقامة لحد اللواط عليهم، ولما كان لفظ (الْمَلِكُ) بفتح الميم وسكون اللام غير مشهود بمعنى (الشدة) في العامة بينه بقوله: الملك الشدة (والمليك) في قوله تعالى: ﴿عِنْدَ مَلِكٍ مُقْتَدِرٍ﴾ [القمر: 55]، و(الشديد)؛ لأن المتقين شددوا على أنفسهم واقتدروا عليها، وعلى رفع العوائق والعوارض والقوادح، وليس بمعنى المالك والملك كما يتوهم ومنه (يقال: ملكت العجين)، وإن لم تملكه بالشراء والإرث والإيهاب ونحوها (إذا شددت عجنه).

واستدل عليه بقول شاعر جاهلي يعتمد على لغته فقال: (قال قيس ابن الخطيم يصف) خلفته بالشدة: (ملكْتُ) بالضم (بها كفي فانهرت) أي: وسعت، (فتقها) أي: ما فتقته طعنة بحيث (يرى قائم من دونها) أي: من مكان أدنى منها في جانب (ما وراءها) في جانب آخر، فقوله: ملكت (أي شددت) إذ لا يصح فيه معنى الملك والملك، وقوله: (بها كفي يعني) بالضمير في (بها الطعنة) فسره؛ لأنه لم يذكر المفسر⁽¹⁾.

(1) فائدة: قد قرن الشيخ هذه الحكمة بالصفة الملكية مراعاة للأمر الغالب على حال لوط ﷺ وأمنته وما عالم الحق به قومه من شدة العقوبة في مقابلة الشدة التي قاساها نبي الله لوط منهم.

ثم أشار - رحمه الله تعالى - إلى أنك لو شككت في كون هذا الملك حكمة لوط عليه السلام؛ (فهو) ما دل عليه (قول الله تعالى) حاكياً (عن لوط عليه السلام) ﴿لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً﴾ [هود: 80] أي: همة روحانية مؤثرة أفاديكم بها، ﴿أَوْ آوَى إِلَىٰ زُكْنٍ شَدِيدٍ﴾ أي: مظهر الاسم الشديد الإلهي ناظر إلى أصله الظاهر فيه، وهو الذي به قوامه يؤثر بشدته على من خالف أمره لثلا يخالف من بعده أمره، (فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم): «يرحم الله أخي لوطاً»⁽¹⁾، وإن طلب الشدة على قومه ليرحم من بعدهم بتخليصهم عن فعلهم فكان أخي في الرحمة» سيما من جهة كونه ناظرًا إلى الذات الإلهية التي تجدد فيها الأسماء المختلفة، (لقد كان يأوي إلى ركن شديد) أي: أصل مقوم للاسم الشديد جامع لسائر الأسماء، (ففيه صلى الله عليه وسلم) بقوله: «يرحم الله» في موضع يستحق الشدة في مقابلة الشدة، لو كانت من نفسه ونسب ذلك إلى الاسم الجامع من حيث (إنه كان مع الله)، وإن كان (من) جهة (كونه شديدًا) إذ كانت شدته عين الرحمة بالنظر إلى الذات، وبالنظر إلى من بعدهم، وهذا بطريق الإشارة المخصوصة بالخاصة (والذي قصد لوط عليه السلام) بطريق العبادة لتفهيم قومه، (القبيلة) التي هم قوام البشرية (بالركن الشديد)، وقصد (المقاومة) معهم بنفسه (بقوله: ﴿لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً﴾) أي: لمجموع هذا القول، وهي أي القوة التي بها المقاومة (هي الهمة هنا)، أي: فيما قصده لوط عليه السلام بطريق العبارة لتفهيم قومه، وليس المراد بها الهمة الروحانية هاهنا لبعدها عن فهمهم، بل من (للشخص خاصة)، إذ قد شاهدها وسمعوا بها من قصص الأبطال، وهي الهمة النفسانية الحاصلة من النفس الحيوانية.

وإنما قال ذلك حين رأى ضعف الهمة من جهة البشرية والروحانية جميعًا، وهذا هو الغالب في الأنبياء؛ لأن بعثهم إنما يكون بعد كمال المعرفة المانعة من تأثير الهمة الروحانية، وبعد الأربعين، وهو سن الانحطاط المضعف للهمة البشرية على أنه لو كان لهم إحدى المهمتين، لقليل: إنهم سحرة أو أبطال غلبوا بسحرهم أو شجاعتهم.

[فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن ذلك الوقت، يعني من الزمن الذي قال فيه لوط عليه السلام: ﴿أَوْ آوَى إِلَىٰ زُكْنٍ شَدِيدٍ﴾ ما بعث نبي بعد ذلك إلا في منعة من قومه، فكان تحميه قبيلته كأبي طالب مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقوله: ﴿لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً﴾ [هود: 80] لكونه عليه السلام سَمِعَ اللَّهُ يَقُولُ: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ﴾ بالأصالة، ﴿ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ﴾ فَعَرَضَتْ الْقُوَّةُ بِالْجَعْلِ؛ فَهِيَ قُوَّةٌ عَرَضِيَّةٌ ﴿ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا

(1) رواه عبد الرزاق في «المصنف» (211/9).

وَشَيْبَةً ﴿ فَالْجَعْلُ تَعَلَّقَ بِالشَّيْبَةِ، وَأَمَّا الضَّعْفُ فَهُوَ رُجُوعٌ إِلَى أَصْلِ حَلْقِهِ وَهُوَ قَوْلُهُ: ﴿ خَلَقَكُمْ مِّنْ ضَعْفٍ ﴾ [الروم: 54]، فَرَدَّةٌ لِمَا خَلَقَهُ مِنْهُ قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَمِنْكُمْ مَّنْ يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْدَلِ الْعَمْرِ لِكَيْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا ﴾ [الحج: 5].

فَذَكَرَ أَنَّهُ رُدُّ إِلَى الضَّعْفِ الْأَوَّلِ فَحُكْمُ الشَّيْخِ حُكْمُ الطِّفْلِ فِي الضَّعْفِ، وَمَا بُعِثَ نَبِيٌّ إِلَّا بَعْدَ تَمَامِ الْأَرْبَعِينَ وَهُوَ زَمَانُ أَخْذِهِ فِي التَّقْصِ وَالضَّعْفِ فَلِهَذَا قَالَ: ﴿ لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةٌ ﴾ [هود: 80] مَعَ كَوْنِ ذَلِكَ يَطْلُبُ هِمَّةً مُؤَثَّرَةً، فَإِنْ قُلْتَ: وَمَا يَمْنَعُهُ مِنَ الْهِمَّةِ الْمُؤَثَّرَةِ وَهِيَ مَوْجُودَةٌ فِي السَّالِكِينَ مِنَ الْأَتْبَاعِ، وَالرُّسُلُ أَوْلَىٰ بِهَا فَلَمَّا صَدَقْتَ، وَلَكِنْ نَقَصَكَ عِلْمٌ آخَرَ، وَذَلِكَ أَنَّ الْمَعْرِفَةَ لَا تَتْرُكُ لِلْهِمَّةِ تَصَرُّفًا فَكُلَّمَا عَلَتْ مَعْرِفَتُهُ نَقَصَ تَصَرُّفَهُ بِالْهِمَّةِ، وَذَلِكَ لَوَجْهَيْنِ: الْوَجْهُ الْوَاحِدُ لِتَحَقُّقِهِ بِمَقَامِ الْعُبُودِيَّةِ وَنَظَرِهِ إِلَى أَصْلِ خَلْقِهِ الطَّبِيعِيِّ.]

(فقال رسول الله ﷺ فمن ذلك الوقت) ولما توهم في بدهاة النظر كونه إشارة إلى زمن ضعف الهمة، وهو مغل فسرهُ بقوله: (يعني من الزمن الذي قال فيه لوط ﷺ: ﴿أَوْ ءَاوَىٰ إِلَىٰ رُكْنٍ شَدِيدٍ﴾ ما بعث نبي إلا في منعة من قومه) يمنعونه من شر أعدائه، ولا يتأتى ذلك إلا من قبيلة عظيمة أو من رئيسها، (فكان تحميه قبيلته) أو رئيسها (كأبي طالب)، فإنه وإن لم يسلم⁽¹⁾ كان (مع رسول الله ﷺ)، والذب عنه؛ وذلك لإظهار منعة في الأصل، وإن إظهار المعجزات من فعل الله تعالى للدلالة على صدقه، وإنما كانت هذه الهمة البشرية متمناه له؛ لأنه رأى حصولها في سن الانحطاط بعد ذهابها بذهاب سن النمو محالاً بمقتضى الوعد الإلهي وستته المستمرة (بقوله): ﴿أَوْ ءَاوَىٰ﴾ ﴿لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةٌ﴾ بصيغة التمني المعلق بالحال كثيراً (لكونه ﷺ سمع الله يقول) في الكتب السالفة أو فيما أوحى إليه ما عبارته بالعربية: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِّنْ ضَعْفٍ﴾، فلم يورد فيه لفظ الجعل ولم يعلق الخلق به بذاته بل بواسطة من التي لا ابتداء الغاية؛ لتدل على أنه (بالأصالة) كأنه مبدؤه.

﴿ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثَمَّرًا﴾ بإيراد لفظ الجعل وكونه بعد الضعف، (فعرضت القوة) أي: فدل على أنه عرضت القوة على الضعف الأصلي (بالجعل) الطارئ، (فهي قوة عرضية) من شأنها الزوال بالكلية عن محلها عند رجوعه إلى أصله بحيث لا

(1) انظر في مسألة إيمان أبي طالب «أسنى المطالب في نجاته أبي طالب» للشيخ زيني دحلان، وللسيوطي، والبرزنجي، وغيرهما مؤلفات في إثبات إيمان أبي طالب.

يرجى عودها بعده.

ثم استشعر سؤالاً بأن مقتضى ما ذكرتم ألا يورد الجعل على الضعف الثاني في قوله: ﴿ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً﴾ [الروم: 54].

فأجاب عنه بقوله: (فالجعل متعلق بالشيبية) بالقصد الأول وبالضعف باعتبار اقتترانه بها أو للمشاكلة؛ أو لأنه لما وقع بعد القوة أشبه العارض، (وأما الضعف) من غير نظر إلى هذه الاعتبارات، (فهو رجوع إلى أصل خلقه)، يكفي فيه عدم العلة الموجبة للأمر العارض، فلا يحتاج إلى جعل (وهو) أي: الدليل على أصالة الضعف (قوله: ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ﴾) فلم يعلق الخلق بالضعف في أول الأمر بل جعل الضعف من مبادئه، وإذا كان هو الأصل، فليس فيه من حيث هو جعل بل غايته الرد إليه، (فرده لما خلقه) أي: إلى ما خلقه (منه)، فالأصل فيه لفظ الرد كما (قال تعالى: ﴿يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا﴾ [النحل: 70] فذكر أنه رد إلى الضعف الأول) على ما هو الأصل لكنه ذكر الجعل في الآية السابقة لما ذكرنا، وإنما جعل الرد إلى الضعف الأول أرذل العمر؛ لأنه ضد القوة الفائضة من الله الموجبة للعلم من حيث إنه، إنما يحصل من القوة المدركة الحاصلة من القوة الفائضة على النفس من الله تعالى.

فلما ذهب العلم الذي هو فائدة الحياة، فصارت أرذل العمر، وإذا كان الرد إلى أرذل العمر رد إلى الضعف الأول، (فحكّم الشيخ حكم الأطفال في الضعف) من حيث إنه أصلي، وإن عرض بعد القوة، فيلزم الشيخ ما يلزم الأطفال من الجهل وعدم الهمة البشرية والروحانية جميعاً، هذا إذا رد ويجوز ألا يرد وإن يرد في باب المعرفة والهمة فقط، ثم يعود إليها وهذا الضعف لازم للأنبياء حين نبوتهم؛ لأنه (ما بُعث نبي إلا بعد تمام الأربعين وهو زمان أخذه في النقص) في قواه الجاذبة إلى عالم السفلى (والضعف) في مزاجه الموجب ضعف تصرف الروح في بدنه بواسطة قواه، وهو يوجب ذهاب الهمة البشرية؛ لأنها عن قوة تصرف الروح في البدن بواسطة قواه؛ (فلهذا) أي فلأجل تحقق لوط ضعفه الموجب ذهاب الهمة البشرية، بحيث لا يرجى عودها بمقتضى الوعد الإلهي والنسبة المستمرة.

(قال: ﴿لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً﴾) بلسان التمني وهو طلب المتمني، ويبعد من النبي ﷺ طلب المحال باعتبار قصده الخاص، وإن أمكن باعتبار قصده تفهيم العامة، فهو يطلب بلسان الخصوص (همة مؤثرة) روحانية يؤثر بها في العالم بواسطة القوى البدنية، (فإن قلت: وما يمنعه من الهمة المؤثرة) الروحانية حتى يطلبها وهي موجودة فيه لا محالة، وطلب الحاصل محال، وكيف لا تكون فيه (وهي موجودة في السالكين من الأتباع فالرسل) المتبعون (أولى بها) أي: بتلك الهمة المؤثرة أن توجد فيهم، وضعف القوى البدنية وضعف

تصرف الروح بواسطتها في البدن لا يستلزم ضعفها، وضعف تصرف الروح بها كما في المساكين المتراضين.

(قلنا: صدقت) في أن لهم همة كما للأتباع، (ولكن نقصك علم آخر)، وهو أن الأتباع يتمكنون من إرسالها فأما الرسول فلا يتمكن من ذلك وإذا لم يتمكن من إرسالها فكأنه لا همة له مؤثرة أصلاً فطلبها وليس ذلك لنقص معرفتهم عن معرفة الأتباع، بل لكونها أكمل من معرفة الأتباع، (وذلك أن المعرفة لا تترك للهمة)، وإن وجدت فيصاحبها (تصرفاً)، وإن كان التصرف مختصاً بأهل المعرفة أيضاً، لكنها إنما تتمكن من التصرف ما دامت معرفتهم قاصرة، (فكلما علت معرفته نقص تصرفه بالهمة)، وهذا كما أن الظل حجاب ما نفي من كمال إشراقها عليه، فإذا رفع الحجاب بينهما لم يبق شيء من الظل أصلاً.

(وذلك) أي: منع كمال المعرفة من تصرف الهمة، إنما يكون ممن يظهر بسر الربوبية بدعوى كونه على صورة ربه لانطباعها بمرآة قلبه عند التجلي الشهودي، يؤثر بها تأثير المرآة في تنوير ما يقابلها من الجدار بما فيها من صورة الشمس والكامل لا يظهر بذلك (لتحققه بمقام العبودية)؛ لأنه لما لم يحجبه الحق عن الخلق ظهر بما أصله لا بما ظهر في مرآة قلبه، وعند هذا لا يتأتى له التصرف بالهمة لكون (نظره إلى) ضعفه الطبيعي الذي هو مقتضى (أصله) لا إلى ما عرض له من القوة عن تصور قلبه بصورة ربه.

[وَالْوَجْهَ الْآخَرَ أَحَدِيَّةُ الْمُتَصَرِّفِ وَالْمُتَصَرِّفِ فِيهِ: فَلَا يَرَى عَلَى مَنْ يُرْسَلُ هِمَّتُهُ فَيَمْنَعُهُ ذَلِكَ، وَفِي هَذَا الْمَشْهَدِ يَرَى أَنَّ الْمَنَازِعَ لَهُ مَا عَدَلَ عَنِ الْحَقِيقَةِ الَّتِي هُوَ عَلَيْهَا فِي حَالِ ثُبُوتِ عَيْنِهِ وَحَالِ عَدَمِهِ، فَمَا ظَهَرَ فِي الْوُجُودِ إِلَّا مَا كَانَ لَهُ فِي حَالِ الْعَدَمِ فِي الثُّبُوتِ، فَمَا تَعَدَّى حَقِيقَتَهُ وَلَا أَحَلَّ بِطَرِيقَتِهِ، فَتَسْمِيَةُ ذَلِكَ نِزَاعًا إِنَّمَا هُوَ أَمْرٌ عَرَضِيٌّ أَظْهَرَهُ الْحِجَابُ الَّذِي عَلَى أَعْيُنِ النَّاسِ كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فِيهِمْ: وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٦٧﴾ ﴿يَعْلَمُونَ ظَهْرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾ [الروم: 6، 7] وَهُوَ مِنَ الْمَقْلُوبِ فَإِنَّهُ مِّنْ قَوْلِهِمْ ﴿قَلُوبُنَا غُلْفٌ﴾ [النساء: 155] أَي فِي غِلَافٍ وَهُوَ الْكِنُّ الَّذِي سَتَرَهُ عَنِ إِدْرَاكِ الْأَمْرِ عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ، فَهَذَا وَأَمْثَالُهُ يَمْنَعُ الْعَارِفَ مِنَ التَّصَرُّفِ فِي الْعَالَمِ].

(والوجه الآخر) أنه وإن ظهر بسر الربوبية؛ فلا يرى نفسه مختصة بذلك، بل يرى ظهوره في الكل فتغلب على نظره (أحدية المتصرف والمتصرف فيه)؛ لكون كشفه عن عين الجمع بحيث يصير محبوباً عن رؤية الخلق بالكلية، (فلا يرى على من يرسل همته) لامتناع إرسالها على الحق مع عدم رؤيته الخلق، (فيمنعه ذلك) النظر من التصرف بالهمة، وإن

أمكنه ذلك لو لم يصير محجوباً عن الخلق، وإن رأى الفرق مع الجمع (في هذا المشهد) ⁽¹⁾ الذي هو رؤية أحدية المتصرف والمتصرف فيه، فقد يمنعه من التصرف بالهمة عدم رؤيته من ينازعه إذ لا معنى للتصرف بها فيمن ينقاد لقوله من غير همة مؤثرة؛ لأنه لما رأى الكل حقاً مع اندرج الخلق فيه، فلا بدأً وأن يرى الحق سارياً بصورة في أعيان الأشياء مع كونها معدومة في الخارج ثابتة في العلم الإلهي، وهي باعتبار هذا الثبوت قبلت الصور الإلهية كقبول صورة المرأة الثابتة بمرآة موجودة صورة شخص في الصور الظاهرة في هذه الأعيان؛ لأنه (يرى أن المنازع له) بحسب عرف العامة (ما عدل) في قبول الصورة الإلهية (عن) مقدار مقتضى (حقيقته التي هو عليها في حال ثبوت عينه) في العلم الإلهي، الذي لا يمكن تغييره ولا تغيير ما فيه (و حال عدمه) في الخارج، فإنه وإن أمكن تغييره إلى الوجود فلا يكون على خلاف ما هو عليه في العلم، (فما ظهر في الوجود) عند الانتقال إليه من العدم (إلا ما كان له في حال العدم) لا من حيث هو عدم بل من جهة (الثبوت) العلمي، لثلا ينقلب علمه الأزلي جهلاً، (فما تعدى) فيما تسميه العامة نزاعاً (حقيقته)، لو تم له الأمر المنازع فيه حتى جعل راجعاً إليها بالهمة، (ولا أخل بطريقته) لو لم يقع له، ولم يتم بعد حتى يجعل بالهمة سالكها.

وبالجملة فلا (فتسمية) العارف (ذلك نزاعاً) حتى يتصرف بالهمة إلى ترك النزاع، لكون نظره إلى الحقائق دون العوارض، فتسمية ذلك من العامة نزاعاً (أمر عرضي) بالنظر إلى ما يعرض لهم من الأعراض، والنظر إلى العوارض مانع عن رؤية الحقائق؛ لأنه (أظهره الحجاب الذي على أعين الناس) من العامة وإن بلغ بعضهم بعض طبقات المعرفة بخلاف أهل المعرفة الكاملة.

(كما قال تعالى: ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ﴾ [الروم: 6]) وهم غير كُمل أهل المعرفة ﴿لَا يَعْلَمُونَ﴾ الحقائق المكشوفة الخاصة أهل المعرفة في الدنيا، وللكل في الآخرة وإن كانوا ﴿يَعْلَمُونَ ظَهْرًا﴾ [الروم: 7]) من دقائق حقائق الأشياء وخواصها لكونه ﴿مِنْ أَحْيَوتِ الدُّنْيَا﴾، أي: مما يتم به أمر المعاش، فإنه أمر ظاهر، وإن احتاجوا فيه إلى تدقيق النظر بالنسبة إلى ما يظهر لأهل الآخرة من غوامض الحقائق، وكيف يظهر للأكثر ذلك ﴿وَهُمْ عَنِ الآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾ لعدم التفاتهم إليها لكونها غيباً عليهم، فصارت غفلتهم حجاباً لهم عنها، وكان لفظ الغفلة (هو من القلوب) من الغفلة التي هي الحجاب، (فإنه) أي قوله ﴿غَافِلُونَ﴾ كأنه مأخوذ بطريق القلب (من قولهم ﴿قُلُوبُنَا غُلْفٌ﴾ [النساء: 155])

(1) أي مقام شهود الأحدية والمعرفة التامة.

أي: (في غلاف) كأنها عين الغلاف، وكيف لا يكون غلفاً بمعنى في غلاف، وهو أي الغلاف (هو الكن) المذكور في قولهم: ﴿قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ﴾ [فصلت: 5] وكيف يكون الغلاف حجاباً، وهو بمعنى الكن (الذي ستره) أي: القلب وحجبه (عن إدراك الأمر على ما هو عليه) ، وإن أدرك بعض خواصه الدقيقة، فمثل هذا المحجوب وأن صار عارفاً ببعض الأمور يسميه نزاعاً بالنظر إلى ما يعرض له من الأعراض، فيتصرف بالهمة لرفع ذلك النزاع، ولا يتأتى ذلك في العارف الكامل، (وهذا وأمثاله يمنع العارف) الكامل (من التصرف) بالهمة المؤثرة (في العالم)، وإن وجدت فيه هذه الهمة بحيث يمكنه التصرف بها في جميع العالم.

[قال الشيخ أبو عبد الله بن قائد للشيخ أبي السعود بن الشبل: لم لا تتصرف؟ فقال أبو السعود: تركت الحق تتصرف لي كما يشاء: يريد قوله تعالى آمراً: ﴿فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا﴾ [المزمل: 9] فالوكيل هو المتصرف، ولا سيما وقد سمع الله يقول: ﴿وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَحْلِفِينَ فِيهِ﴾ [الحديد: 7] فعلم أبو السعود والعارفون أن الأمر الذي بيده ليس له وأنه مستخلف فيه.

ثم قال له الحق هذا الأمر الذي استخلفتك فيه وملكتك إياه اجعلني واتخذني فيه وكيلاً، فامتثل أبو السعود أمر الله فاتخذته وكيلاً. فكيف تبقى لمن يشهد مثل هذا الأمر همة يتصرف بها، والهمة لا تفعل إلا بالجمعية التي لا تمتنع لصاحبها إلى غير ما اجتمع عليه؟ وهذه المعرفة تفرقة عن هذه الجمعية. فيظهر العارف التام المعرفة بغاية العجز والضعف].

ثم أورد مثلاً لقوله وأمثاله فقال: (قال الشيخ أبو عبد الله بن قائد⁽¹⁾ للشيخ أبي السعود بن الشبل⁽²⁾): ثم (لم تتصرف) أي: بالهمة المؤثرة أو غيرها مع أنك أعطيت التصرف

(1) عرف بابن قائد من قرية تسمى آونة من أعمال بغداد، كان ذا معان تضاعف مددها ورتبة علا في أفق السلوك فرقدتها، وتربية نفذ سهمها في الأمصار ومواعظ لها في القلوب إجلال وإكبار، وهو من أصحاب الإمام عبد القادر الجليلاني رحمته الله. قال الشيخ ابن عربي رحمته الله: وكان ابن القائد هذا يقول فيه عبد القادر رحمته الله: معربد الحضرة، وكان يشهد له العارف عبد القادر - الحاكم في هذه الطريقة المرجوع إليه في الرجال-: أنه من المفردين، وهم رجال خارجون عن دائرة القطب والحضر الكليلة منهم ونظيرهم من الملائكة الأرواح المهيمة في جلال الله وهم الكروبيون معتكفون في حضرة الحق سبحانه لا يعرفون سواه، ليس لهم بذواتهم علم عند نفوسهم، لهم مقام بين الصديقية والنبوة الشرعية. قال: هو مقام جليل جهله أكثر الناس من أهل طريقنا كأبي حامد رحمته الله وأمثاله فإن ذوقه عزيز. [الكواكب الدرية 442].

(2) العارف الأفخم والصوفي الأعظم، إمام كملت بالله أدواته، وصفت في مشاهد الحق ذاته، وعرفت

كما يأتي التصريح به، (فقال أبو السعود: تركت الحق يتصرف لي) وكيلاً عني لكمال علمه، وقدرته، ورعايته مصالح من وكله بحسب سنته، وإن لم يجب عليه بل (كما يشاء)، فإن لم يكن شيء من ذلك، فلا بد من امثال أمره، (يريد قوله تعالى أمراً) لنبية ﷺ مع كونه أعلم الخلق وأقواهم وكمال حاله الموجب وهب التصرف له ﴿فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا﴾ [المزمل:9] فإني أولى بذلك مع أنه يجب على متابعتة ﷺ⁽¹⁾.

وإذا اتخذ الحق وكيلاً؛ (فالوكيل هو المتصرف) لامتناع اجتماع العلتين على معلول واحد، فإن لم يكن فعل العبد علة فلا أقل من مشابهته إياها وكيف يكون للعبد التصرف ولا ملك له في التصرف فيه إلا بإذن المالك واستخلافه، وإليه الإشارة بقوله: (ولا سيما وقد سمع الله تعالى يقول: ﴿وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلِفِينَ فِيهِ﴾ [الحديد: 7] فعلم أبو السعود) خاصة (والعارفون) عامة (أن الأمر الذي بيده ليس) ملكاً (له)، وإن ثبت (أنه مستخلف فيه) أذن له بالتصرف بقوله: ﴿وَأَنْفِقُوا﴾ في حق العامة.

(ثم قال له) أي: للعارف الكامل كالنبي ﷺ وخواص متابعيه (هذا الأمر الذي استخلفتك فيه) بالإذن بالتصرف (وملكتك إياه) وإن كنت عبد، والعبد لا يملك وإن ملكه السيد (اجعلني) فيه وكيلاً، وإن كنت أنا مالكاً عند ملكك إياه لا تصرف لك عن علم كامل، وقدرة تامة راع مصالحك على أتم الوجوه، ولا تخص ذلك بأمر دون أمر، ووقت دون وقت، بل (اتخذني فيه) أي: في كل ما استخلفتك فيه، وملكتك إياه في كل وقت (وكيلاً)، ليكون التصرف على أحسن الوجوه وأتصها، ولكن العارف الكامل لا ينظر إلى حسنه وتسامه، وإنما ينظر إلى أمر ربه تحققاً بمقام العبودية، لا بالنظر إلى أنها أصله، ولا إلى الضعف الطبيعي اللازم لها (فامتثل أبو السعود أمر الله) وهو قوله: ﴿فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا﴾ كيف وهو أمر خاص بخواص العارفين يختل بتركه أمرهم بالكلية.

(فكيف تبقى لمن يشهد مثل هذا الأمر) الذي أختل بتركه أمره بالكلية فيتصرف

في مسالك العرفان خلواته وجلواته، أجل أتباع الشيخ العارف بالله عبد القادر الجيلاني ﷺ الذي قال في حقه العارف ابن عربي ﷺ: إنه أعلى مقاماً من شيخه - كما سيجيء عنه في ترجمته - وقال في موضع آخر من الفتوحات: كان إمام وقته في الطريق. [الكواكب 404].

(1) وذكر الشيخ اليافعي في خلاصة المفاتيح: جاءوا - جماعة من المشايخ - عند شيخنا محيي الدين عبد القادر ﷺ بمدرسته، فقال: ليطلب كل واحد منكم حاجته أعطيها له. فقال الشيخ أبو السعود: أريد ترك الاختيار. وقال الشيخ ابن قائد: أريد القوة على المجاهدة. انظر: السير (21/195)، الفتوحات (2/19)، جامع الكرامات (1/112).

بها، (والهمة لا تفعل) أي: لا تؤثر (إلا بالجمعية)، وليس المراد بها رؤية الحق بدون الخلق؛ فإنها مانعة من التصرف كما مر، بل المراد الجمعية (التي لا تتسع لصاحبها) خاطر بنظر (إلى غير ما اجتمع) همة (عليه) حتى يحصل ذلك الأمر، (وهذه المعرفة) أي: معرفة أن الإخلال بالأمر الخاص الإلهي موجب لإخلال أمر العارف، وهذه بالكلية (تفرقه عن هذه الجمعية) باتساع خاطر اختلال أمره بالكلية عند إخلاله بهذا الأمر الخاص الإلهي، بل هو ينافي هذه الجمعية، (فيظهر العارف التام المعرفة) بما له، وعليه في هذا التصرف (بغاية العجز والضعف)، وإن كان له مقام التصرف بالهمة لكونه في مقام الفرق بعد الجمع لكن له مراتب كبيرة، ومقام التصرف بالهمة أدناها، وإن كان صاحبها يظن أنه من أعلاها.

[قَالَ بَعْضُ الْأَبْدَالِ لِلشَّيْخِ عَبْدِ الرَّزَّاقِ قُلْ لِلشَّيْخِ أَبِي مَدْيَنٍ بَعْدَ السَّلَامِ عَلَيْهِ: يَا أَبَا مَدْيَنٍ لِمَ لَا يَعْتَاصُ عَلَيْنَا شَيْءٌ وَأَنْتَ تَعْتَاصُ عَلَيْكَ الْأَشْيَاءَ وَنَحْنُ نُرَغَبُ فِي مَقَامِكَ وَأَنْتَ لَا تُرَغَبُ فِي مَقَامِنَا؟ وَكَذَلِكَ كَانَ مَعَ كَوْنِ أَبِي مَدْيَنٍ ﷺ كَانَ عِنْدَهُ ذَلِكَ الْمَقَامُ وَغَيْرِهِ، وَنَحْنُ أَمْ فِي مَقَامِ الْعَجْزِ وَالضَّعْفِ مِنْهُ، وَمَعَ هَذَا قَالَ لَهُ هَذَا الْبَدَلُ مَا قَالَ وَهَذَا مِنْ ذَلِكَ الْقَبِيلِ أَيْضًا، وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي هَذَا الْمَقَامِ عَنْ أَمْرِ اللَّهِ لَهُ بِذَلِكَ: «مَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ إِنْ أَتَيْتُمْ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ» فَالرَّسُولُ يُحْكَمُ مَا يُوحَى إِلَيْهِ مَا عِنْدَهُ غَيْرُ ذَلِكَ، فَإِنْ أُوحِيَ إِلَيْهِ بِالتَّصَرُّفِ فِيهِ بِجَزْمٍ تَصَرَّفَ وَإِنْ مَنَعَ امْتَنَعَ، وَإِنْ خَيْرَ اخْتَارَ تَرَكَ التَّصَرُّفَ، إِلَّا أَنْ يَكُونَ نَاقِصَ الْمَعْرِفَةِ، قَالَ أَبُو السُّعُودِ لِأَصْحَابِهِ الْمُؤْمِنِينَ بِهِ إِنَّ اللَّهَ أَعْطَانِي التَّصَرُّفَ مُنْذُ خَمْسَ عَشْرَةَ سَنَةً وَتَرَكْنَاهُ تَطَرُّفًا هَذَا لِسَانِ إِدْلَالٍ.]

ولذلك (قال بعض الأبدال) ممن بلغ مقام الفرق بعد الجمع وكان له التصرف بالهمة (للشيخ عبد الرزاق ﷺ) ⁽¹⁾ قل للشيخ أبي مدين ﷺ بعد السلام عليه: يا أبا مدين لم لا يعتاص علينا شيء) إذا قصدناه مهمتنا بعد الوصول إلى مقام الفرق بعد الجمع، (وأنت تعتاص عليك الأشياء) مع أنك أكمل في هذا المقام؛ وذلك لأننا (نحن نرغب في مقامك) لعلوه، (وأنت لا ترغب في مقامنا) لدنوه.

ثم أشار -رحمه الله- بأن هذا الكلام لم يكن من ذلك البدل على سبيل التواضع مع علم قصوره لقصور تأثيره بالهمة، ولكن (كذلك) أي: قاصر التأثير مع كمال الحال (كان مع كون أبي مدين ﷺ) ⁽²⁾ كان عنده ذلك المقام) أي: مقام التصرف بالهمة (وغيره) مما

(1) هو سيدي عبد الرزاق الإسكندري شيخ الأقصري، وتلميذ أبي مدين. كان له أحوال وكرامات.

(2) هو الأستاذ الأعظم العارف الأنجم، عظيم الإكبار، رأس الصوفية في وقته، ورئيسهم المشهور، علم نعتته زاهر، زاهد مراقب مشاهد، يُقصد ويزار من جميع الأقطار، وبينان العرفان إليه يشار، يوصل ويقطع ويخفف ويرفع. المعروف بالغوث أبي مدين -قدس سره-.

يمنعه من التصرف مع كونه في مقام الفرق بعد الجمع، (ونحن) مع كوننا أتم في هذا المقام، وسائر مقامات المعرفة (أتم في مقام الضعف والعجز).

ثم تعجب من قول البديل فقال: (ومع هذا) أي مع قوله: نحن نرغب في مقامك، وأنت لا ترغب في مقامنا، (فقال له: هذا البديل ما قال) مما يشعر بقصوره عند عدم التصرف، ولم يعرف أن (هذا) العجز من أبي مدين وغيره (من ذلك القبيل) أي: كمال مقامهم ومعرفتهم بمعارضات التصرف بالهمة مما لم يطلع عليه هذا البديل.

ثم أشار إلى أن كمال المعرفة لا تمنع من التصرف بالهمة بالكلية، بل فيه تفصيل، وهو أنه (قال ﷺ في هذا المقام): أي مقام التصرف بالهمة عند الكمال كمال المعرفة (عن أمر الله بذلك) لا عن نفسه: ﴿وَمَا أَدْرِى مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ﴾ [الأحقاف: 9] (1) أي: لا فعل لي أصلاً، ولو كان في فعل لكان لي بذلك شعور، فالتصرف في للمحقق وكذا في خواص عباده، وإن كانوا في مقام الفرق بعد الجمع.

ثم قال: ﴿إِنِ اتَّبِعْ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيْ﴾ [الأنعام: 50] أي: في أمر التصرف وتركه (فالرسول) وكذا خواص تابعيه (بحكم ما يوحى إليه) به في التصرف، وتركه (ما عنده) أي: ليس عنده (غير ذلك) أي: خلاف ما يوحى به إليه (فإن أوحى إليه بالتصرف بجزم تصرف) امتثالاً لأمر سيده، وإن أمره بالتوكل فذلك عام مخصوص بهذا الأمر الخاص، (وإن منع) من التصرف بجزم (امتنع) لهذا الأمر الخاص مع ذلك الأمر العام، (وإن خير) بين التصرف وتركه؛ (اختار ترك التصرف) رعايةً للأمر العام (إلا أن يكون) المأمور (ناقص المعرفة) يرى أن ذلك الأمر العام قد خص بهذا التخيير الخاص؛ فتجاوز مخالفته وقد نقص في معرفته أن رعايته عند عدم الجزم بخلافه أولى، كيف وتصرفه قاصر عن تصرف الحق لا محالة.

ولذلك (قال أبو السعود لأصحابه المؤمنين): أورد ذلك؛ لأن من يؤمن (به) لا يصدقه في إعطاء الحق التصرف إياه هذه المدة المديدة، مع عدم ظهوره به في وقت من الأوقات، (إن الله أعطاني التصرف منذ خمس عشرة سنة وتركناه تظرفاً) أي: طلباً لما هو طرفه وكماله، إذ هو للحق ذاتي فهو في فعله أتم.

قال الشيخ -رحمه الله: (وهذا) القول من أبي السعود (لسان إدلال) لنفسه، فإنها وإن بلغت إلى حد وهب الله لها التصرف، ففي تصرفها قصور، وليس هذا من المعرفة لما

ولسد ببجاية ونشأ بها واشتهر حتى ملأ الآفاق وصار إمام الصديقين في وقته بلا شقاق، وأخذ عنه الكبراء كالعارف ابن عربي ﷺ وقال: كان سلطان الوارثين.

(1) انظر ما رواه الحاكم في المستدرک (2/493)، والطبرانی في الكبير (9/302)، (8317).

فيه من توسط الحق في أكمال التصرف المطلوب بالذات.

[وَأَمَّا نَحْنُ فَمَا تَرَكْنَاهُ تَطَرُّفًا وَهُوَ تَرْكُهُ إِيْثَارًا وَإِنَّمَا تَرَكْنَاهُ لِكَمَالِ الْمَعْرِفَةِ، فَبَدَّ الْمَعْرِفَةَ لَا تَقْتَضِيهِ بِحُكْمِ الْإِخْتِيَارِ. فَامْتَنَى تَصَرَّفَ الْعَارِفُ بِأَهْمَةِ فِي الْعَالَمِ فَعَنْ أَمْرٍ إِنْجِي وَجَبَرُ لَا بِإِخْتِيَارٍ، وَلَا نَشْكُ أَنْ مَقَامَ الرَّسَالَةِ يَطْلُبُ التَّصَرَّفَ لِقَبُولِ الرَّسَالَةِ الَّتِي جَاءَ بِهَا، فَيُظْهِرُ عَلَيْهِ مَا يُصَدِّقُهُ عِنْدَ أُمَّتِهِ وَقَوْمِهِ لِيُظْهِرَ دِينَ اللَّهِ، وَالْوَالِيُّ لَيْسَ كَذَلِكَ، وَمَعَ هَذَا فَلَا يَطْلُبُهُ الرَّسُولُ فِي الظَّاهِرِ لِأَنَّ لِلرَّسُولِ الشَّفَقَةَ عَلَى قَوْمِهِ، فَلَا يُرِيدُ أَنْ يُبَالِغَ فِي ظُهُورِ الْحُجَّةِ عَلَيْهِمْ، فَإِنْ فِي ذَلِكَ هَلَاكُهُمْ فَيُتَّقِي عَلَيْهِمْ، وَقَدْ عَلِمَ الرَّسُولُ أَيْضًا أَنَّ الْأَمْرَ الْمُعْجَزَ إِذَا ظَهَرَ لِلْجَمَاعَةِ فَمِنْهُمْ مَنْ يُؤْمِنُ عِنْدَ ذَلِكَ وَمِنْهُمْ مَنْ يَعْرِفُهُ وَيُجْحَدُهُ وَلَا يُظْهِرُ التَّصَدِيقَ بِهِ ظُلْمًا وَعُغْلُوًّا وَحَسَدًا وَمِنْهُمْ مَنْ يُلْحِقُ ذَلِكَ بِالسَّحْرِ وَالْإِبْهَامِ. فَلَمَّا رَأَتْ الرَّسُلُ ذَلِكَ وَأَنَّهُ لَا يُؤْمِنُ إِلَّا مَنْ أَنْارَ اللَّهُ قَلْبَهُ بِنُورِ الْإِيمَانِ، وَمَتَى لَمْ يَنْظُرِ الشَّخْصُ بِذَلِكَ النُّورِ الْمُسَمَّى إِيْمَانًا فَلَا يَنْفَعُ فِي حَقِّهِ الْأَمْرُ الْمُعْجَزُ فَقَصَرَتْ أَهْمُهُ عَنِ طَلْبِ الْأُمُورِ الْمُعْجَزَةِ لِمَا لَمْ يَعْمُ أَثَرُهَا فِي النَّاطِرِينَ وَلَا فِي قُلُوبِهِمْ]

ولذا قال: (وأما نحن فما تركناه تطرفاً) كيف (وهو) أي: ترك التصرف تطرفاً (تركه إيثاراً) لما هو أكمل على ما هو قاصر، ففيه توسط الحق، وليس ذلك من شأن العارف، (وإنما تركناه لكمال المعرفة فإن المعرفة لا تقتضيه) بل تمنع (بحكم الاختيار) على ما مر في حق الرسول أنه لا يتصرف إلا أن يوحى إليه بالتصرف بجزم، (فمتى تصرف العارف) من حيث هو عارف، واحترزنا بذلك عن تصرف أبي السعود تطرفاً (بالهمة في العالم فعن أمر إلهي) خاص ناسخ للأمر العام في حق الخواص بتوكيل الحق، كما نسخ في حق الرسول (وجبر لا باختيار)، وإن خير رعاية للأمر العام بالتوكيل، ولا بد من نسخ ذلك الأمر في حق الرسول لتحصيل المعجزة إذ (لا شك أن مقام الرسالة يطلب التصرف) بالهمة في العام لتحصيل أمر خارق للعادة موجب (لقبول الرسالة) منه (التي جاء بها) من الغيب، فلا بد مما يدل عليه، (فيظهر عليه) بتصرفه بالهمة في العالم (ما يصدقه) بالضرورة (عند أمته) التي أحابته (وقومه) الذين دعاهم (ليظهر دين الله) الذي بُعث لإظهاره ليجتمعوا عليه ولا يتفرقوا فيه.

(والولي ليس كذلك) أي: لا يطلب مقامه التصرف بالهمة لتقبل منه الولاية، إذ ليس من شأنه عموم الدعوة، وإظهار الدين للامة، فلا بد له من مزيد الاحتياط في التصرف بالهمة إذ مر ذلك بجزم كيف لا، (ومع هذا) أي: كون مقام الرسالة يطلب التصرف، (فلا يطلبه الرسول في) الأمر (الظاهر) إعجازه بحيث يلجئ العقول إلى التصديق؛ (لأن للرسول الشفقة على قومه) لكونه خيراً في ذاته، (فلا يريد أن يبالي في

ظهور الحجّة عليهم) بإظهار المعجزات القاهرة. (فإن في ذلك هلاكهم) في الحال، إذا أخرجوا الإيمان به، (فيبقى عليهم) وجودهم بإبقاء نوع من الخفاء في المعجزة لعلمهم يعاملون، فيؤمنون في ثاني الحال، كيف (وقد علم الرسول أيضاً) أي: مع علمه مهلاكهم في الحال لو لم يؤمنوا على الفور، (أن الأمر المعجز) وإن بلغ حد الإلجاء (إذا ظهر للجماعة) المتفاوتة العقول والأخلاق، (فمنهم من يؤمن عند ذلك) من غير تأخير فيفوز، (ومنهم من يعرفه) بقلبه (ويجحدده) بلسانه، (ولا يظهر التصديق) الواقع في قلبه بالضرورة (به)، فلا يكون لسانه ترجمان القلب، وقد خلق لذلك فينزل إنكاره منزلة تكذيب القلب، فلا ينفع التصديق القلبي أبداً، إذا لم يكن الجحود عن إكراه بل (ظلمًا) بتكذيب ما دلت المعجزة على صدقه وتصديق ما لم ينزل به من الله سلطان من وسواس الشيطان، (وعلوًا) أي استكبار على آيات الله وأنبياؤه، (وحسدًا) على ما أتاهم الله النبوة دونهم.

(ومنهم من يلحق ذلك) المعجز (بالسحر والإيهام) أي: الشعوذة مع أنه يتحدى بذلك بالمعجزة مهرة العارفين بما هو من جنسها على العموم ولا يتحدى بهما كذلك، ومع أن المعجزة مخصوصة بالنفس الخيرة اللاحقة بالملائكة الداعية إلى الخير في العموم، وهما إنما يصدران من النفس الخبيثة اللاحقة بالشياطين، ولا لبس في المعجزة القولية بهما أصلاً، (فلما رأت الرسل ذلك) الهلاك على الفور لمن آخر الإيمان عند رؤية المعجزة الملحقة، ورأت (أنه لا يؤمن) عند ظهور المعجزة، ولو ملجئه (إلا من أنار الله قلبه بنور الإيمان) وهو نور البصيرة الفارقة بين المعجزة وبين السحر والشعوذة عند خلو القلب من ظلمات الظلم والعلو والحسد وغيرها.

(ومتى لم ينظر الشخص) في المعجزة، وإن نظر ببعض المقدمات الجدلية المشوبة بالأوهام الفاسدة عن الاحتمالات التي لا يتشكك العقل معها في دلالة المعجزة لعدم وقوعها أصلاً بحسب العادة، كما أنه يحتمل صيرورة البحر عسلاً، ومع ذلك فإننا جازمون ببقائه ما عند غيبتنا عنه، والعادة لا تنخرق إلا لأمر مخصوصة جرت السنة الإلهية بخرقها لأجلها (بذلك النور) المزيل لهذه الأوهام (المسمى) على سبيل الاستعارة (إيمانًا)، كأنه عينه لإزالتة الشبهات بالكلية، فيلجئ إلى الإيمان بالضرورة لم يؤمن ذلك الشخص، وإن كانت المعجزة ملحقة كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْءَانًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كَلِمَةٌ بِهِ الْمَوْتُ ۗ بَلْ لَئِنَّ اللَّهَ الْأَمْرُ جَمِيعًا﴾ [الرعد: 31]، وقال: ﴿وَلَوْ أَنَّا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلٰٓئِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَىٰ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَّا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا﴾ [الأنعام: 111]؛ فاختاروا معجزات غير ملحقة؛ لأن من أنار الله قلبه بنور الإيمان آمن بعد التأمل فيها ولو بعد حين ولا أي، وإن لم ينور الله قلبه بنور الإيمان، (فلا ينفع في حقه الأمر المعجز) تأمل فيها

الشخص بالدلائل المشوبة بالأوهام أم لا، وبلغ ذلك الأمر حد الإلجاء أم لا.

وإذا كان كذلك (فقصرت الهمم) أي همم الرسل، وإن لم يكن لهم عنها بد في الجملة (عن طلب الأمور المعجزة لما لم يعم أثرها) الكل، وإن أثرت في الأكثر (في الناظرين) فضلاً عن المعرضين، فإن إلجائهم إلى الإقرار في الظاهر، (ولا) يؤثر (في قلوبهم) كما في المنافقين، وهذا القصور في تأثير الهمم لا يختص بالقاصرين بل يعم الكل أيضاً.

[كَمَا قَالَ فِي حَقِّ أَكْمَلِ الرُّسُلِ وَأَعْلَمِ الخَلْقِ وَأَصْدَقِهِمْ فِي الحَالِ ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [القصص: 56] ولو كان للهمة أثر ولا بد، لم يكن أحد أكمل من رسول الله ﷺ ولا أعلى وأقوى همة منه، وما أثرت في إسلام أبي طالب عمه. وفيه نزلت الآية التي ذكرناها ولذلك قال في الرسول إله ما عليه إلا البلاغ، وَقَالَ تَعَالَى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [البقرة: 272]، وزاد في سُورَةِ القَصَصِ: ﴿وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [القصص: 56] أي بالذين أعطوه العزم بهدایتهم في حال عدمهم بأعيانهم الثابتة فأثبت أن العلم تابع للمعلوم.

فَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا فِي ثُبُوتِ عَيْنِهِ وَحَالِ عَدَمِهِ ظَهَرَ بِتِلْكَ الصُّورَةِ فِي حَالِ وُجُودِهِ. وَقَدْ عَلِمَ اللَّهُ ذَلِكَ مِنْهُ أَنَّهُ هَكَذَا يَكُونُ، فَلِذَلِكَ قَالَ: ﴿وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ فَلَمْ يَقُلْ مِثْلَ هَذَا قَالَ أَيْضًا: ﴿مَا يُبَدِّلُ الْقَوْلَ لَدَيَّ﴾ لِأَنَّ قَوْلِي عَلَى حَدِّ عِلْمِي فِي خَلْقِي ﴿وَمَا أَنَا بِظَلْمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [ق: 29] أي ما قدرت عليهم الكفر الذي يشقيهم ثم طلبتهم 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 ظلماً فهم الظالمون. وَلِذَلِكَ قَالَ: ﴿وَلَكِنَّ كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [الأعراف: 160] فما ظلمهم الله.

(كما قال تعالى في حق أكمل الرسل) في أمر الرسالة الغالية لتصرف بها لإظهار المعجزات، (واعلم الخلق) بكيفية تصرفات الهمم وموضعها (وأصدقهم في الحال) الموجبة تأثيرها على أكمل الوجوه ﴿﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ﴾﴾ فصرفت همتك إلى هدايته ﴿﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾﴾ [القصص: 56] بإفاضة نور الإيمان عليه، (ولو كان الهمة) من الكمّل (أثر) في الكل، (ولا بد) من تأثيرها، ولو فيمن ينور الله قلبه بنور الإيمان، (لم يكن أحد أكمل من رسول الله ﷺ)، ولا أعلى همة من حيث أثرت همته في إيمان أكثر سكان العالم، (ولا أعلى) همة من حيث أثرت همته في شق القمر، (وأقوى همة منه) حيث أثرت همته في إظهار دينه على الأديان كلها، واستنزال معجزة باقية إلى الأبد

منتشرة في المشارق والمغرب، جامعة بين الإعجاز والهداية المطلوبة منه وهي القرآن.

(وما أثرت) همته (في إسلام) أحب الناس إليه، وأمنهم عليه في التربية والحماية (أبي طالب عمه) من الأبوين بخلاف حمزة والعباس، فإنهما عماء من الأب، (وفيه) لا في غيره، كما زعمت الشيعة القائلون بإيمان أبي طالب، (نزلت الآية التي ذكرناها) على الخصوص، وآيات أخر على العموم؛ (ولذلك) أي: ولعدم تأثير همته في حق من خلا عن نور الإيمان لعدم مناسبتة إياه، مع أنه لا بدُّ منها بين الفاعل والقابل، (قال في) حق (الرسول): ما عليه (إلا البلاغ)؛ فإنه ينزل منه منزلة هدايته إياهم.

(وقال تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ﴾ [البقرة: 272]) إذ ليس إليك إفاضة نور الإيمان، ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ﴾ بعد بيانك للهدى لهم ﴿يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ بإفاضة ذلك النور عليه، فكأنك هديته بتأثير همتك فيه، (وزاد في سورة القصص) لبيان أن إفاضة نور الإيمان على البعض دون الباقي ليس على سبيل التحكم بل هو تابع لعلم الحق التابع لما عليه الأعيان في أنفسها؛ فقال: ﴿وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [القصص: 56] أي: للمستعدين للهداية، يفيض عليهم نور الإيمان لما أعطوه العلم بهدائهم، وإليه الإشارة بقوله: (أي: بالذين أعطوه العلم بهدائهم) أي: استعدادهم لها، وإن كانوا (في حال عدمهم) في الخارج، فلا يتوقف على حدوثهم وعدمهم في الإعطاء، إذا أعطوه (بأعيانهم الثابتة) في العلم الأزلي (فأثبت) بقوله: ﴿وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ من حيث جعله دليلاً على رفع التحكم المتوهم من الآية السابقة، (أن العلم تابع للمعلوم) لا باعتبار انفعاله، بل إدراكه على ما هو عليه في نفسه، (فمن كان مؤمناً) أي: مستعد للإيمان (في) حال (ثبوت عينه) في العلم الأزلي، وإن لم يكن موجوداً حتى يلزم القول بتعدد القدماء، بل كان في (حال عدمه) في الخارج (ظهر بتلك الصورة) الإيمانية العلمية (في حال وجوده) في الخارج، وكيف لا يظهر بتلك الصورة.

(وقد علم الله) بالعلم الأزلي (ذلك) الظهور (منه أنه هكذا يكون)، ولا يمكن الخلف فيه؛ (فلذلك) أي: فلامتناع الخلف في العلم الأزلي (قال): ﴿وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ بصفة اسم التفضيل الدال على أنه في إدراك الخفيات على ما هي عليه كما لاستعدادات وغيرها، زاد على ذلك من سواه، (فلما قال مثل هذا) وهو قوله: ﴿وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ الدال على أنه لا يمكن تبديله لكونه على وفق مقتضيات الأعيان الثابتة واستعداداتها.

(قال أيضاً: ﴿مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ﴾ [ق: 29]) أي: التكليفي ﴿لَدَى﴾ بحيث يمكن أن

يغير إلى ما هو الواقع من صورهم؛ (لأن قولي على حد علمي في خلقي)، وقد علمت منهم اقتضاء التكليف بما كلفتهم، وإن لم يظهروا بما كلفوا به؛ فلذلك قال بعده: ﴿وَمَا أَنَا بِظَلَمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ إذ الظلم وضع الشيء في غير موضعه، وليس ذلك في تقدير الكفر والمعاصي والعذاب عليهما، ولا في تكليف الإيمان والطاعات من حيث اقتضاء أعيانها ذلك، ولا من حيث فيض ذلك منا.

أما الأول؛ فهو المشار إليه بقوله: (أي: ما قدرت عليهم الكفر الذي يشقيهم) من غير أن يستحقوه باستعداداتهم، (ثم طلبتهم بما ليس في وسعهم) من مخالفة التقدير الإلهي (أن يأتوا به) من غير أن تقتضي أعيانهم ذلك الطلب مني، (بل ما عاملناهم) في تقدير الكفر والشقاوة والتكليف بالإيمان، وبموجبات السعادة، (إلا بحسب ما علمناهم) يقتضون ذلك التقدير والتكليف، (وما علمناهم إلا بما أعطونا من نفوسهم) أي: لا يجعلنا فيهم بل (بما هم عليه فإن كان) تقدير الكفر والشقاوة والتكليف بالإيمان وأسباب السعادة (ظلمًا) منا عليهم، بل منهم على أنفسهم؛ (فهم الظالمون، ولذلك قال: ﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَٰكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [النحل: 118])، وإذا كان التكليف والتقدير باقتضاء أعيانهم، (فما ظلمهم الله) باتحاد ذلك فيهم كما لا يظلم بتقديره، وإن كان مساعدهم على ظلمهم أنفسهم.

[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 ما علمنا أن نقول فلنا القول منا، ولهم الامتثال وعدم الامتثال مع السماع منهم.

فَالْكَوْلُ مِنَّا وَمِنْهُمْ وَالْأُحْذُ عَنَّا وَعَنْهُمْ

إِنْ لَا يَكُونُوا مِنَّا فَتَنَحْنُ لَا شَكَّ مِنْهُمْ

فَتَحَقَّقْ يَا وَلِيَّ هَذِهِ الْحِكْمَةَ الْمَلَكِيَّةَ مِنَ الْكَلِمَةِ اللَّوْطِيَّةِ فَإِنَّهَا بَابُ الْمَعْرِفَةِ.

فَقَدْ بَانَ لَكَ السِّرُّ وَقَدْ اتَّضَحَ الْأَمْرُ

وَقَدْ أُدْرِجَ فِي الشَّفْعِ الَّذِي قِيلَ هُوَ الْوِثْرُ

وأما الثاني؛ فهو المشار إليه بقوله: (كذلك) أي كما لم تظلمهم فيما ذكرنا باعتبار كونه مقتضى أعيانهم لم نظلمهم باعتبار قولنا التكويني والتكليفي من حيث كونه مقتضى ذاتنا أيضًا، لأننا (ما قلنا لهم) في التكوين والتكليف (إلا ما أعطته) أي اقتضته (ذاتنا) من حيث الربوبية (أن نقول لهم)، وهو أيضًا تابع لعلمنا بذاتنا ومقتضياتها إذ (ذاتنا معلومة لنا) من حيث اقتضاؤها باعتبار الربوبية، (أن نقول) في أحد الأمرين أو كليهما (كذا ولا

نقول كذا) في الآخر أو كليهما، (فما قلنا) في الأمرين (إلا ما علمنا أننا نقول)، فلا يمكن تغييره لكونه تابعاً للعلم الأزلي، ولا ظلم فيما يتعين فيه أحد الأمرين بالضرورة على أنه ليس الأمر أن أي: التكوين والتكليف منا بطريق المباشرة.

(فلنا القول) التكويني والتكليفي (ولهم الامتثال) الجازم في التكويني، وغير الجازم في التكليفي، (وعدم الامتثال)⁽¹⁾ في بعض الأقوال التكليفية، فالمباشرة لهم والظلم منوط بالمباشرة دون القول المجرد، وإن كان (مع السماع منهم) القاهر المقندر، (فالكل مناً) التكوين والتكليف، وتقديرهما منا باعتبار القول والعلم والحكم، (ومنهم) باعتبار اقتضاء الأعيان والامتثال وعدمه، (والأخذ عنا) باعتبار مخالفة القول التكليفي والتكويني، واقتضاء الربوبية الظهور بالقهر على بعض المظاهر، (وعنهم) باعتبار اقتضاء أعيانهم، وعدم امتثالهم الأمر التكليفي، هذا كله على تقدير التمييز في الظاهر بين الحق والخلق.

ثم قال: (إلا يكونوا) بإثبات النون للضرورة (منا) في ظهور أعيانهم على تقدير أن لها الظهور بتميز ظهور كل عين من ظهور الأخرى، بما اختصت به من العوارض والأحوال. (فتحن لا شك) في الظهور الوجودي (منهم)، إذ لا يتميز ظهورنا عن ظهورهم بالوجود، إذ لا تميز في الوجود باعتبار ظهوره، فالإثم واللذة على الصور الوجودية لا على الأعيان، فلا ظلم عليهم من حيثهم، (فتحقق يا ولي هذه الحكمة الملكية) الدالة على شدة أمر التقدير والتكليف، بأنهما لا يقبلان التغيير مع وقوع المخالفة بينهما، وشدة أمر الهمة من حيث اتحاد ظهور الوجود (من الكلمة اللوطية) أي قوله: ﴿لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةٌ أَوْ آوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ﴾ [هود: 80]؛ فإن قوله: ﴿لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةٌ﴾ يدل على شدة أمر الهمة حتى تمنأها، وقوله: ﴿أَوْ آوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ﴾ يدل على شدة أمر التكليف المقتضى شدة العذاب على مخالفه من القوي الشديد، الذي قوته وشدته ذاتيتان، وعلى شدة الأمرين باعتبار الاتحاد، فإنه مقدم الكل فلا بد له من الظهور بكل ذلك؛ (فإنها لباب المعرفة) وكيف لا، (فقد بان لك السر) أي: سر القدر والتكليف، (وقد اتضح الأمر) الإلهي بالتكوين والتكليف، (ولقد أدرج) باعتبار الصور الوجودية (في الشفع الذي) هو ظهور الخلق بناءً على أنه للأعيان أيضاً، ظهور الخلق الذي (قيل هو الوتر) في الظهور.

وأيضاً ولما كانت الحكمة الملكية باحثة عن شدة أمر القدر سيما مع اعتبار التكليف على خلافه في الواقع مع أنه منه باعتبار اقتضاء الأعيان، وعن شدة أمر الهمة في حق العارف الناظر إلى سره عقبها بالحكمة القدرية.

(1) إن كان الأمر أمراً إيجابياً اقتضت أعيانهم امتثاله.

الفص العزيري

فص حكمة قدرية في كلمة عزيرية⁽¹⁾

[وَعَلِمَ اللَّهُ فِي الْأَشْيَاءِ عَلَى مَا أَعْطَتْهُ الْمَعْلُومَاتُ مِمَّا هِيَ عَلَيْهِ فِي نَفْسِهَا، وَالْقَدْرُ تَوَقَّيْتُ مَا عَلَيْهِ الْأَشْيَاءُ فِي عَيْنِهَا مِنْ غَيْرِ مَزِيدٍ، فَمَا حَكَمَ الْقَضَاءُ عَلَى الْأَشْيَاءِ إِلَّا بِهَا. وَهَذَا هُوَ عَيْنُ سِرِّ الْقَدْرِ الَّذِي يَظْهَرُ ﴿لَمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [ق: 37]، ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَلِغَةُ﴾ [الأنعام: 149]، فَالْحَاكِمُ فِي التَّحْقِيقِ تَابِعٌ لِعَيْنِ الْمَسْئَلَةِ الَّتِي يَحْكُمُ فِيهَا بِمَا تَقْتَضِيهِ ذَاتُهَا، فَالْمَحْكُومُ عَلَيْهِ بِمَا هُوَ فِيهِ حَاكِمٌ عَلَى الْحَاكِمِ أَنْ يَحْكُمَ عَلَيْهِ بِذَلِكَ فَكُلُّ حَاكِمٍ مَحْكُومٌ عَلَيْهِ بِمَا حَكَمَ بِهِ وَفِيهِ، كَانَ الْحَاكِمُ مَنْ كَانَ. فَتَحَقَّقْ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ فَإِنَّ الْقَدْرَ مَا جُهَلَ إِلَّا لِشِدَّةِ ظُهُورِهِ فَلَمْ يُعْرَفْ وَكَثُرَ فِيهِ الطَّنْبُ وَالْإِلْحَاحُ].

أي: ما يتزين به، ويكمل العلم اليقيني المتعلق بسرِّ القدر ظهر ذلك العلم بزينته وكماله في الحقيقة الجامعة المنسوبة إلى عزير عليه السلام؛ لانبعاث همته إلى معرفة سره بمشاهدة ترتيب الأمور الشهادية على الأسباب الغيبية حين استبعاد حياء الفقرية الخربة، فأماته الله مائة عام ليشاهد الأسباب في عالم الغيب، ثم بعثه ليشاهد ترتب الأمور الشهادية عليها. فشهد ذلك في نفسه، وحماره، وطعامه، وشرابه على أتم الوجوه.

ولما كثر اقتران ذكر القضاء بالقدر، والتباسه به أورده؛ فقال: اعلم أن القضاء الإلهي حكم الله في الأزل على الأشياء التي ستوجد بما لها من الوجود والصفات والأحوال على حدِّ علمه بها أي: بحقائقها المقتضية للوجود الصفات اللازمة ما دامت موجودة، وبما فيها من الاستعدادات المتعاقبة المقتضية لاختلافات الأحوال، والعوارض المفارقة، إذ لم يكن الحكم على حدِّ العلم لكان جهلاً، وليست تلك الحقائق والاستعدادات أثراً للعلم، وإن كان مؤثراً في وجوداتها، بل (علم الله في الأشياء)، (على ما أعطته المعلومات)، وإن لم تكن محدثة للعلم فيه بل ظهرت له (بما هي عليه في أنفسها)، إذ لا معنى للعلم بالشيء سوى ظهوره للعالم على ما هو عليه، فلو كان بما هو عليه أثراً للعلم لزم الدور، فالقضاء

(1) إنما اختصت الكلمة العزيرية بالحكمة القدرية لانبعاثه على طلب معرفة سر القدر، وتعلق القدرة بما يقتضيه العلم من صورة القدر المقدر؛ فإن القدرة لا تتعلق إلا بمعلومات ممكنة هي الأعيان وأحوالها المعلومة عند الله، والقدر هو العلم المفصل بالأعيان وأحوالها الثابتة في الأزل الخارجة عليها عند وجودها إلى الأبد (القاشاني ص 195).

حكم كلي بأن يحكم على كل عين على حد علمه بها، وفيها بما أعطته من نفسه، فلا بد له من تفصيل هو القدر.

وإليه الإشارة بقوله: (والقدر توقيت) أي: تفصيل (ما هي عليه الأشياء) من استعداداتها للوجود والصفات والأحوال (في عينها) بحيث تستوعب الأعيان والصفات والأحوال من غير مزيد للاستعداد على ما يقع، ولا لما يقع على الاستعداد، وإذا كان الحكم على حد العلم، والعلم على ما أعطيه المعلوم، (فما حكم القضاء على الأشياء إلا بها)، ولا ظلم في تقدير القبائح والمعاقبة عليها، (وهذا هو عين) أي: شهود (سر القدر) ما خفي منه على العامة، فعجزوا عن تطبيق التكليف به، لكنه (شهودًا لمن كان له قلب) أدرك بنور بصيرته أن حقائق الأشياء واستعداداتها غير مجعولة من حيث هي معلومة بالعلم الأزلي؛ لأن الجعل للموجود، وهي معدومة في الخارج حينئذٍ، وإن ما يفيض من الحق لا يخالف ذلك أبدًا.

﴿أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ﴾ [ق:37]، إلى أهل الكشف، ﴿وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [ق:37]، حاضر بذوقه في فهم كلماتهم، وفيه تعريض بمن يتمسك بالمقدمات الجدلية، ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَلِغَةُ﴾ [الأنعام:149]، لا للمتمسك بالقدر على نفي العذاب، ولأننا فيه بإثبات العذاب، وإذا كان حكم الله على حد علمه، وعلمه على ما أعطته المعلومات، (فالحكم) عليها بالقبائح والمعاقبة عليها (في التحقيق)، وإن توهم ابتداءه بذلك (تابع لعين المسألة) أي: جاز عليها لا على ما ورائها، وإن كان أصلح، فلا يكون ظلمًا إذ تلك المسألة غير مجعولة، بل هي (التي يحكم فيها بما تقتضيه ذاتها)، والجريان بمقتضى الذات لا يكون ظلمًا، وإذا كان الحكم تابعًا لعين المسألة.

(فالمحكوم عليه) لكونه حكم عليه (بما فيه)، كأنه حاكم بلسان الاستعداد على (الحاكم) الإلهي أن يحكم عليه بمقتضى الجود والحكمة، وإن لم يلجئه إلى ذلك؛ ولهذا صار مكتسبًا مستوجبًا للعقاب، وإذا كان الحق حاكمًا على الأعيان بإفاضة مقتضياتها، فالأعيان حاكم عليه باستفاضة (ذلك)، فكل حاكم محكوم عليه بما حكم به) على الآخر، (وبما حكم فيه) أي: في نفسه، فالحق محكوم عليه من جهة الأعيان أن يفيض بمقتضياتها، وأن يستفيض علم مقتضياتها، والأعيان محكوم عليها بإفاضة علم مقتضياتها، واستفاضة مقتضياتها؛ ولهذا صار الحق خالقًا، والأعيان كاسية كان الحاكم من كان، فإن الحق وإن لم يحكم عليه الخلق في ذاته وصفاته يحكمون في صور تجلياته ثم إياهم.

(فتحقق هذه المسألة) أي: اعتقد حقيقتها لوضوح مقدماتها من أن الفعل تابع للعلم، والعلم للمعلوم، والمعلوم الأزلي غير مجعول؛ لامتناع حلول الحوادث في العلم

الأزلي، ولا يلزم تعدد القدر ما لكونه معدومًا في الخارج، فمسألة القدر أيضًا جلية وبارحة. خفيت على أهل الخبر والاعتزال، (فإن القدر ما جهل إلا من شدة الظهور)، فإن الشيء إذا جاوز حده أوثق ضده، (فلم يعرف، فكثرت فيه الطلب) بالمقدمات الكثيرة الطويلة العريضة العميقة، والإلحاح في إيراد الشبهات وحلها.

[وَأَعْلَمَ أَنَّ الرُّسُلَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنْ حَيْثُ هُمْ رُسُلٌ لَا مِنْ حَيْثُ هُمْ أَوْلِيَاءُ وَعَارِفُونَ عَلَى مَرَاتِبٍ مَا هِيَ عَلَيْهِ أُمَّمُهُمْ فَمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ الَّذِي أَرْسَلُوا بِهِ إِلَّا قَدْرٌ مَا تَحْتَاجُ إِلَيْهِ أُمَّةٌ ذَلِكَ الرُّسُولُ، لَا زَائِدٌ وَلَا نَاقِصٌ، وَالْأُمَّةُ مُتَفَاوِضَةٌ يَزِيدُ بَعْضُهَا عَنِ بَعْضٍ فَيَتَفَاوَضُ الرُّسُلُ فِي عِلْمِ الْإِرْسَالِ بِتَفَاوُضِ أُمَّمِهَا، وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ [البقرة: 253]، كَمَا هُمْ أَيْضًا فِيمَا يَرْجِعُ إِلَى ذَوَاتِهِمْ - عَلَيْهِمُ السَّلَامُ - مِنَ الْعُلُومِ وَالْمَعَارِفِ وَالْأَحْكَامِ الْإِلَهِيَّةِ مُتَفَاوِضُونَ بِحَسَبِ اسْتِعْدَادَاتِهِمْ. وَهُوَ فِي قَوْلِهِ: ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ﴾ [الإسراء: 55]، وَقَالَ تَعَالَى فِي حَقِّ الْخَلْقِ: ﴿وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ﴾ [النحل: 71].

وَالرِّزْقُ مِنْهُ مَا هُوَ رُوحَانِيٌّ كَالْعُلُومِ، وَحَسَبِيٌّ كَالْأَعْدِيَّةِ وَمَا يُنَزِّلُهُ الْحَقُّ إِلَّا بِقَدْرِ مَعْلُومٍ، وَهُوَ الْاسْتِحْقَاقُ الَّذِي يَطْلُبُهُ الْخَلْقُ، فَإِنَّ اللَّهَ ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾ [طه: 50] فَيُنَزِّلُ بِقَدْرِ مَا يَشَاءُ وَمَا يُشَاءُ إِلَّا مَا عِلْمٌ فَحَكْمٌ بِهِ، وَمَا عِلْمٌ كَمَا قُلْنَا إِلَّا بِمَا أَعْطَاهُ الْمَعْلُومُ مِنْ نَفْسِهِ، فَالتَّوَقُّيْتُ فِي الْأَصْلِ لِلْمَعْلُومِ وَالْقَضَاءُ وَالْعِلْمُ وَالْإِرَادَةُ وَالْمَشِيَّةُ تَبَعٌ لِلْقَدْرِ، فَسِرُّ الْقَدْرِ مِنْ أَجْلِ الْعُلُومِ وَمَا يُفْهَمُهُ اللَّهُ تَعَالَى إِلَّا لِمَنْ احْتَصَّهُ بِالْمَعْرِفَةِ التَّامَّةِ، فَالْعِلْمُ بِهِ يُعْطِي الرَّاحَةَ الْكُلِّيَّةَ لِلْعَالَمِ بِهِ، وَيُعْطِي الْعَذَابَ الْأَلِيمَ لِلْعَالَمِ بِهِ أَيْضًا؛ فَهُوَ يُعْطِي النَّقِصِينَ، وَبِهِ وَصَفَ الْحَقُّ نَفْسَهُ بِالْعَضْبِ وَالرِّضَا وَبِهِ تَقَابَلَتِ الْأَسْمَاءُ الْإِلَهِيَّةُ، فَحَقِيقَتُهُ تَحْكُمُ فِي الْوُجُودِ الْمَطْلُوقِ وَالْوُجُودِ الْمُقَيَّدِ لَا يُمَكِّنُ أَنْ يَكُونَ شَيْءٌ أَمُّ مِنْهَا وَلَا أَقْوَى وَلَا أَعْظَمَ لِعُلُومِ حُكْمِهَا الْمُتَعَدِّيِّ وَغَيْرِ الْمُتَعَدِّيِّ].

ثم أشار إلى فضيلة علم القدر بأن فضائل الأنبياء والخلائق وتفاوت درجاتهم، إنما تعرف به، وأنه إنما يعرف به تقابل أسماء الله وصفاته، وإن علمه وإرادته وقضائه تابعة له؛ فقال: (واعلم أن الرسل صلوات الله عليهم من حيث هم رسل) أرسلوا إلى أممهم (لا من حيث هم أولياء وعارفون)، فإنهم وإن تفاوتوا بتلك الحيشة أيضًا، لكنه ليس بمقدار استعدادات الأمم، وكذا من حيث هم أنبياء على ما يصرح به عن قريب، ولكن لم يذكرهم آنفًا؛ فلهم منزلة الأولياء أو العارفين بهذا الاعتبار (على مراتب ما هي عليه أممهم) من الاستعدادات العملية والعلمية، (فعندهم من العلم الذي أرسلوا به) إلى الأمم سواء في

العقائد أو الأحكام (إلا قدر ما تحتاج إليه أمة ذلك الرسول) في الاعتقاد أو العمل (لا زائد)؛ لأنه في باب الاعتقاد مفضل مثير للشبهات، وفي باب العمل مشتق، (ولا ناقص) يفوت به الكمال الممكن الذي بعثوا لتحصيله لهم.

وهذا وإن لم يمكن رعايته بالنسبة إلى الأشخاص يمكن بالنسبة إلى الأمم، إذ (الأمم متفاضلة يزيد بعضها على بعض) في درك الدقائق من الأدلة والحقائق، وفي تحمل أعباء التكليف، (فتفاضل الرسل في علم الإرسال) وراء تفاضلهم في أنفسهم (بتفاضل أممهم)، وإن لم يكن تفاضلهم بتفاضل آحاد الأمم، وهو أي: دليل تفاضل الرسل في علم الإرسال، قوله تعالى: ﴿تِلْكَ أَلْسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ [البقرة: 253] رتب التفاضل على وصف الرسالة، وهي حقيقة واحدة لا تقبل التفاوت في نفسها، وإنما هو في علم الإرسال. ثم أشار إلى تفاضلهم باعتبار النبوة والولاية⁽¹⁾ والمعرفة، بقوله: (كما هم أيضاً فيما متعلق بالخبر، وهم متفاضلون (يرجع إلى ذواتهم) أي: من غير نظر إلى الأمم (من العلوم) الاعتقادية، (والأحكام العلمية)، كوجوب الضحى والأضحى على رسول الله ﷺ، (متفاضلون بحسب استعداداتهم) في أمر النبوة والولاية والمعرفة، وهو أي: دليل تفاضلهم فيما يرجع إلى ذواتهم، قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ﴾ [الإسراء: 55] هذا في النبوة، وأما في الولاية والمعرفة، فهو ما (قال تعالى في حق الخلق) الداخل فيهم مخصوصاً بالأغذية كما يتوهم العامة، بل منه فيه إشارة إلى أن منه ما هو قلبي كالأحوال، ونفسي كالأخلاق (ما هو روحاني كالعلوم) للعارفين وكالتجليات للأولياء.

إذ العارف تصقل الأرواح فتتصل بالملأ الأعلى، وتتقوى بالتجليات في التصرف بالهمم والعروج إلى المراتب العالية، (وحسي كالأغذية)، والكل (بالقدر)؛ لأنه ﴿وَمَا نُزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ [الحجر: 21] كما قال في كتابه الكريم، وهو أي: (المعلوم الاستحقاق)؛ لأنه (الذي يطلبه الحق) فيعطيهم الحق الجواد، فإن الله: ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ﴾ [طه: 50] كما نص عليه في كتابه المجيد، ولا جبر في ذلك بل هو بالمشيئة، (فينزل

(1) الولايات هي أحد الأقسام العشرة ذات المنازل المائة التي ينزلها السائرون إلى الله تعالى، بعد ترقبهم في الأحوال العشرة، التي عرفت نحوهم فيها بإزالة القيود والتعينات عن سير السائر في تلك الأطوار التي توجب لمن تحقق بها زيادة قوة كلية في ذاته وصفاته وإدراكاته، وقربه من مدارج نهاياته، فذلك التقوى بالقرب هو المسمى في اصطلاحهم بقسم الولايات العشرة، وهي: اللحظ، والوقت، والصفاء، والسرور، والسر، والنفس، والغربة، والغرق، والغيبة، والتمكن. (لطائف الإعلام (375)).

بقدر ما يشاء)، ولا يتنافى بين القدر والمشيئة؛ لأنه (ما يشاء إلا ما علم) أولاً؛ (فحكّم به) ثانياً قضاءً، فالحكم تابع للعلم والعلم تابع للمعلوم؛ لأنه (ما علم كما قلنا إلا ما أعطاه المعلوم من نفسه)، وما أعطاه المعلوم هو التوقيت المعبر عنه بالقدر.

(فالتوقيت للمعلوم) وإن نسب إلى الله تعالى باعتبار أنه الحاكم به في الإفاضة بمشيئته وإرادته، والقضاء التابع للمعلوم التابع للتوقيت، والإرادة والمشيئة التابعتان للقضاء تبع للقدر؛ لأن تابع التابع تابع فسر القدر علمه بالكشف من أجل العلوم يوجب الاطلاع على علم الله وقضائه وإرادته ومشيئته وعلمه بالتلقي من المشايخ (ما يفهمه الله إلا لمن اختصه بالمعرفة التامة)، وإذا كانت هذه المعرفة لوازمها ونتائجها كذلك، (فالعالم به يعطي الراحة الكلية) عن تعب الطلب (للعالم به) إذا علم في بعض المطالب أنه لم يقدر وجوده، فلا يفيد فيه الطلب، (ويعطي العذاب الأليم للعالم به أيضاً) إذا اطلع على أمر مهم لم يقدر وجوده؛ (فهو يعطي النقيضين)، وهذا لا يختص بعالم دون عالم، بل يعبر الكل حتى أنه لو لم يكن له الاتصاف بالراحة والعذاب اتصف بما يناسبها كالحق تعالى كما قال، (وبه وصف الحق نفسه بالغضب) على أعيان تقتضي ستر جماله المحبوب لوقتها، (وبه تقابلت الأسماء)؛ لأن الأعيان لما اختلفت بذواتها لم تخل عن اقتضاء لأمر المسألة التي لكل منها من الأسماء (الإلهية) رب خاص.

وإذا علم أن القدر يفيد الرضا والغضب، ويقابل الأسماء في الحق والراحة والألم في الخلق، (فحقيقته تحكم في الوجود المطلق) الحق باختلاف التجليات، وفي (الموجود المقيد) الخلق باختلاف الصفات والأحوال؛ ولذلك (لا يمكن أن يكون شيء أتم منها) إذ حقيقتها كأنها شاملة للحقائق كلها، (ولا أقوى) لتأثيرها في تجليات الحق القديم والأعيان الثابتة في علمه الأزلي، (ولا أعظم العموم حكماً المتعدي) من الأسماء الإلهية وسائر الأسباب، (وغير المتعدي) من الأشياء سيما المسببات.

[وَلَمَّا كَانَتْ الْأَنْبِيَاءُ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ لَا تَأْخُذُ عُلوْمَهَا إِلَّا مِنَ الْوَحْيِ الْخَاصِّ الْإِلَهِيِّ؛ فُقُلُوبُهُمْ سَادِجَةٌ مِنَ النَّظْرِ الْعَقْلِيِّ لِعَلْمِهِمْ بِقُصُورِ الْعَقْلِ مِنْ حَيْثُ نَظَرَهُ الْفِكْرِيُّ، عَنْ إِدْرَاكِ الْأُمُورِ عَلَى مَا هِيَ عَلَيْهِ، وَالْإِخْبَارُ أَيْضًا يَقْصُرُ عَنْ إِدْرَاكِ مَا لَا يَنَالُ إِلَّا بِالذُّوقِ فَلَمْ يَبْقَ الْعِلْمُ الْكَامِلُ إِلَّا فِي التَّجَلِّيِ الْإِلَهِيِّ، وَمَا يَكْشِفُ الْحَقُّ عَنْ أَعْيُنِ الْبِصَائِرِ وَالْأَبْصَارِ مِنَ الْأَغْطِيَةِ فَتَدْرِكُ الْأُمُورَ قَدِيمَهَا وَحَدِيثَهَا وَعَدَمَهَا وَوُجُودَهَا وَمَحَالَهَا وَوَاجِبَهَا وَجَائِزَهَا عَلَى مَا هِيَ عَلَيْهِ فِي حَقَائِقِهَا وَأَعْيَانِهَا].

ثم أشار إلى أن العلم به لا يحصل بطريق النظر ولا بطريق الوحي، وساق الكلام إلى سبب وقوع العتب على عزيز ﷺ في طلبه؛ فقال: (ولما كانت الأنبياء -عليهم السلام-

لا تأخذ علومها إلا من الوحي الخاص)، وهو كشف عالم الملكوت له فتخاطبه الملائكة بإذن الله تعالى وقد يأخذون باعتبار، ولا يتهم عما فوق ذلك من التجلي (الإلهي)، ومن كشف الأعطية عن أعين البصائر والأبصار فيما لا يسعهم فيه ملك، لكن لا يأخذون عما دونها من النظر العقلي، واحترز بالخاص عن الإلهام، كما أوحى إلى أم موسى عليها السلام، ويقوله الإلهي عن وحي الشياطين إلى أوليائهم من الزنادقة والفلاسفة، (فقلوبهم ساذجة من النظر العقلي)؛ لأنه مانع من كمال التصفية الواجبة في أنواع الكشف، فتركوا قلوبهم ساذجة عنه؛ (لعلمهم بقصور العقل من حيث نظره الفكري عن إدراك الأمور على ما هي عليه)؛ لأنه تنور منه غبار الشبهات وظلماتها.

ولذلك لا يكاد يرتفع اختلاف أرباب النظر، فلا بدّ لإدراك العقل لها من تصفية القلب، إذ يكون لنظره كنوز الشمس، فاقترضوا في تحصيل العلم بالوحي وبما فوقه، ولكن (الإخبار) الحاصل بالوحي (يقصر عن إدراك ما لا ينال إلا بالذوق) ⁽¹⁾ المخصوص بالكشف الأعلى، (فلم يبق العلم الكامل) المحصل للمعلوم في العالم بطريق الذوق (إلا في التجلي الإلهي) بشهوده بالروح أو القلب أو النفس عند تنورها بنوره، (وما يكشف الحق عن أعين البصائر) الباطنة، (والأبصار) الظاهرة (من الأعطية) التي هي حجب المعقولات والمحسوسات. (فتدرك) البصائر والأبصار (الأمور كلها قديمها وحديثها)، وإن لم يكن البصر يدرك القديم من قبل (وعدمها ووجودها)، وإن لم يكن العدم مدرّكاً للبصر والبصيرة، ولا يختص هذا بالعدم الممكن إذ يدرك (محالها، وواجبها، وجاتزها)، وليس المراد الإدراك بوجه ما، فإنه غير مشروط بالتجلي والكشف، بل (ما هي عليه في حقائقها) أي: الماهيات المتحققة بإشراق نور الوجود عليها (وأعيانها) أي: الماهيات من حيث ثبوتها في العلم الأزلي حال عدمها في الخارج.

فعلم مما ذكرنا أن طريقة الكشف والتجلي عامة كطريق الوحي بخلاف طريقة النظر العقلي، فإنها مخصوصة بإدراك بعض الأشياء دون بعض، ومخصوصة بالمقدمات الخاصة، ويقع الغلط كثيراً في رعاية مناسبها للمطالب وشرائطها.

[فلما كان مَطْلَبُ العُزْبِرِ عَلَى الطَّرِيقَةِ الخَاصَّةِ لِذَلِكَ وَقَعَ العَثْبُ عَلَيْهِ كَمَا وَرَدَ فِي الحَبْرِ وَلَوْ طَلَبَ الكَشْفَ الَّذِي ذَكَرْتَاهُ رَبُّمَا كَانَ لَا يَقَعُ عَثْبٌ فِي ذَلِكَ، وَالذَّلِيلُ

(1) الذوق يراد به أول مبادئ التجليات، والشرب أوسطها، والرّي نهايتها، وهو الذوق الإيماني، تشبيها له بالذوق في المحسوسات، فالأذواق التي يشير القوم إليها، هي علوم لا تنال إلا لمن كان خالي القلب عن جميع العلائق والعوائق كلها (انظر: التعريفات للجرجاني ص 12، ولطائف الإعلام ص

على سداجة قلبه قوله في بعض الوجوه: ﴿أَنْ يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ [البقرة: 259]، وَأَمَّا عِنْدَنَا فَصُورَتُهُ ﷺ فِي قَوْلِهِ هَذَا كَصُورَةِ إِبْرَاهِيمَ ﷺ فِي قَوْلِهِ: ﴿زَيْتَ أَرْضِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى﴾ [البقرة: 260]، وَيَقْتَضِي ذَلِكَ الْجَوَابَ بِالْفِعْلِ الَّذِي أَظْهَرَ: الْحَقُّ فِيهِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ﴾؛ فَقَالَ لَهُ: ﴿وَأَنْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ تُنْفِئُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا﴾ [البقرة: 259]؛ فَعَايَنَ كَيْفَ تَنْبُتُ الْأَجْسَامُ مُعَايَنَةً تَحْتِيزُ فَارَاهُ الْكَيْفِيَّةَ، فَسَأَلَ عَنِ الْقَدْرِ الَّذِي لَا يُدْرِكُ إِلَّا بِالْكَشْفِ لِلْأَشْيَاءِ فِي حَالِ ثُبُوتِهَا فِي عَدَمِهَا فَمَا أُعْطِيَ ذَلِكَ، فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ خَصَائِصِ الْإِطْلَاعِ الْإِلَهِيِّ، فَمِنْ الْمُحَالِ أَنْ يَعْنِيهِ إِلَّا هُوَ فَإِنَّهَا الْمَفَاتِيحُ الْأُولَى أَعْنِي مَفَاتِيحَ الْغَيْبِ الَّتِي لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَقَدْ يُطْلَعُ اللَّهُ مِنْ شَاءٍ مِنْ عِبَادِهِ عَلَى بَعْضِ الْأُمُورِ مِنْ ذَلِكَ].

(فلما كان مطلب عزيز) معرفة سر القدر في إحياء الموتى (على الطريقة الخاصة عن طريقة النظر؛ (لذلك وقع العتب عليه، كما ورد في الخبر): «أنه لم يزل يسأل عن القدر، فزجر فلم ينزجر، فمحي عن النبوة»⁽¹⁾، ومعناه أنه لم يجب، وقطع عليه الوحي. وإلا فالأنبياء معصومون عن الانعزال بالإجماع؛ فلهذا عبر الشيخ ﷺ بالعتب، وليس المراد به قوله تعالى فيما أوحى الله: «لئن لم تنته لأمحون اسمك عن ديوان النبوة»⁽²⁾، فإنه بالوحي إليه ولا قطع للنبوة معه، بل هو عناية في حقه ﷺ لا عتاب على ما يأتي بيانه، (فلو طلب الكشف الذي ذكرناه) أي: الكشف عن أعين البصائر والأبصار.

(ربما كان لا يقع عليه عتب في ذلك)؛ لأنه أعلى من الوحي الذي كان يأخذ منه بنبوته؛ لأن ولايته أعلى من نبوته، وإن كانت ليس ولاية من ليس بنبي أعلى من نبوة نبي. ولا كشفه أعلى من الوحي على ما يأتي في كلام الشيخ -رحمه الله- ولفظه ربما يشير أنه لو كان مطلوبه كشف ما لا يمكن كشفه لغير الحق كان العتاب بحاله، (والدليل على سداجة قلبه) عن المقدمات النظرية، وطلبها لتقوية ما علم بالوحي، ونشر تعزيره على أهل النظر قوله: (في بعض الوجوه أني) ليس للاستبعاد بمعنى: من أين بل معنى كيف فاندفع شبهة من زعم أن القائل كان كافراً مستبعداً لإحياء من الله تعالى ورد بأنه لا يليق به جعله آية للناس بطريق الإكرام له، ولا يمكنه التشبث في عطف قصته على قصة إبراهيم، إنها إنما عطفت عليها للتزويد في أن أي: القصتين أعجب قصة من بالغ التلبيس في أمر الإحياء، وهو إبراهيم المخرج من النور إلى الظلمات، أم قصة من بالغ في رفع التلبيس فيه وهو عزيز

(1) لم أقف عليه.

(2) رواه الحكيم الترمذي في «نوادير الأصول» (24/3).

المخرج من الظلمات إلى النور.

وقد أشار بإدخال الكاف على قصة دون قصة نمرود أن قصته أعجب، إذ لا نظير له سابق في دعوى الربوبية، اضطر لتصحيحها إلى مثل هذه التليسيات، (وقصة عُزَيْر لها نظير سابق هو قصة إبراهيم عليه السلام)؛ ولذلك أوردتها عليه السلام بعدها بقوله: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ﴾ [الزخرف: 26]؛ فعلم من ذلك أن قوله: ﴿أَنْيُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ [البقرة: 259] ليس سؤالاً عن القدر بل هو متأخر عنه، فإنه لما تحقق بهذا الجواب وجود الإحياء أخذ يسأل عن أسبابه؛ (فسأل عن القدر الذي) به يعرف ترتب المسببات على أسبابها بمقتضى ذوات كل من الأسباب والمسببات من التأثير والتأثر؛ فلذلك (لا يدرك إلا بالكشف للأشياء) أي: أعيانها على ما هي عليه تأثيراً وتأثراً، ولا يتأتى ذلك إلا بالاطلاع على العلم الإلهي، إذ لا يمكن الكشف عنها إلا (في حال ثبوتها)، ولا ثبوت لها فيما سوى العلم الإلهي؛ لكونها (في حال عدمها) في الخارج فلا مقر لها هناك ولا ثبوت، ولا معنى للاطلاع على الشيء إلا إدراكه على ما هو عليه والاطلاع على العلم الإلهي، وإن أمكن في الجملة.

(فما أعطى) عُزَيْر عليه السلام (ذلك) في هذا السؤال، فإن ذلك (من خصائص الاطلاع الإلهي)، فإنه إنما اطلع عليها لحضور ذاته مع لوازمها لذاته المحررة، ومن لوازمها ظهوره، وهو متنوع على ظهوره في ذاته، وهو بالفعل دائماً وإلى ظهوره في المظاهر، وهو بالقوة في الأزل، وهو إنما يكمل عند الخروج إلى الفعل وهو فتح، فلا بد له من خزانة هي الأسماء الإلهية، ومن فاتح هو الاسم الأعظم الإلهي، ومن مفتاح، وهو نوعان: ثوان هي الأسباب الروحانية والجسمانية، وأول وهي الأعيان الثابتة، فإنها مفاتيح الأول إذ لا يتصور سبق شيء عليها.

وإليه الإشارة بقوله: (أعني: مفاتيح الغيب التي لا يعلمها إلا هو) كما نص عليه في كتابه، وإذ قد نص على ذلك، (فمن المحال أن يعلمه إلا هو) من جهة مفاتيحها، وإن كان (قد يطلع الله من يشاء من عباده)، فاطلاعه على علمه (على بعض الأمور من ذلك) لا على كلها لعدم تاهيها؛ فلا يسعها علم العبد المتناهي، ومع ذلك فلا يكون ذلك الاطلاع من حيث مفاتيحها الأولية.

[وَأَعْلَمَ أَنَّهَا لَا تُسَمَّى مَفَاتِحَ إِلَّا فِي حَالِ الْفَتْحِ، وَحَالِ الْفَتْحِ هُوَ حَالُ تَعَلُّقِ التَّكْوِينِ بِالأَشْيَاءِ؛ أَوْ قُلْ إِنْ شِئْتَ: حَالُ تَعَلُّقِ الْقُدْرَةِ بِالمَقْدُورِ وَلَا ذَوْقَ لَعْنِ اللّٰهِ فِي ذَلِكَ، فَلَا يَقَعُ فِيهَا تَجَلُّلٌ وَلَا كَشْفٌ، إِذْ لَا قُدْرَةَ وَلَا فِعْلَ إِلَّا لِلّٰهِ خَاصَّةً، إِذْ لَهُ الوجودُ المَطْلُوقُ الَّذِي لَا يَتَقَيَّدُ، فَلَمَّا رَأَيْنَا عَتَبَ الحَقِّ لَهُ عليه السلام فِي سؤَالِهِ فِي القَدْرِ عَلِمْنَا أَنَّهُ طَلَبَ هَذَا الاطْلَاعَ، فَطَلَبَ أَنْ تَكُونَ لَهُ قُدْرَةٌ تَتَعَلَّقُ بِالمَقْدُورِ، وَمَا يَقْتَضِي ذَلِكَ إِلَّا مَنْ لَهُ

الْوُجُودِ الْمَطْلُوقِ، فَطَلَّبَ مَا لَا يُمَكِّنُ وَجُودَهُ فِي الْخَلْقِ ذَوْقًا، فَإِنَّ الْكَيْفِيَّاتِ لَا تُدْرِكُ إِلَّا بِالْأَذْوَاقِ].

وإليه الإشارة بقوله: (واعلم أنها لا تسمى الأعيان الثابتة بالحقيقة مفاتيح إلا في حال الفتح) لما تقرر أن شرط صدق المشتق استصحاب أصله في الأصح، (وحال الفتح هو حال تعلق التكوين بالأشياء) عند القائلين به، وهو الشيخ أبو منصور الماتريدي وأتباعه، أو قل على مذهب منكريه كالأشعري، وكذا على مذهب الماتريدي (إن ثبت حال تعلق القدرة بالمقدور)، والاطلاع على الحقائق في إحدى هاتين الحالتين بالطريق الذوقي لغير الله محال؛ وذلك لأنه (لا ذوق لغير الله في ذلك)، والاطلاع على الشيء إما بالمشاعر أو العقل أو الكشف، لكن لا دخل للأولين في إدراك الحقائق؛ لعجز أرباب العقول عن ذلك فضلاً عن أرباب الحس، فما بقي إلا الكشف، وهو بطريق الذوق، ولا يمكن حصوله لغير الله تعالى. (فلا يقع فيها تجلٍ ولا كشف)، وإنما امتنع حصول ذلك الذوق لغير الله تعالى (إذ لا قدرة ولا فعل) حقيقين يتم بهما الفتح (إلا لله خاصة)؛ لامتناع قيام الصفة الحقيقية بغير الموجود، وليس إلا الله تعالى (إذ له الوجود المطلق الذي لا يتقيد)، وإن ظهر فيها قيد، وإلا لم يكن ظهوره في نقيضه، ولا في نظيره، إذ المقيد عدم عند عدم قيده ولو فرضاً، فيجوز نفيه والحقيقي لا يجوز نفيه، فلا حقيقي إلا المطلق دون المقيد؛ فلا تقوم الصفة الحقيقية به، فغاية ما يمكن أن يحصل للعبد من ذلك دون تعلق التكوين والقدرة بغير الحقيقيين، ولكن لا مفتاحية بذلك، وهذا معنى قول أهل السنة: إنه لا تأثير للوسائط في الأشياء، بل المؤثر ابتداءً فيها، وهو الله تعالى، وإن جرت سنته أن يفعل المسببات عند وجود أسبابها.

ولما كان الاطلاع على سرِّ القدر⁽¹⁾ متنوعاً إلى ممكن في حق المخلوق، وهو الاطلاع على الأعيان من حيث هي أعيان، وإلى ممتنع في حقّه، وهو الاطلاع عليها من حيث مفتاحيتها، والأول لا يوجب طلبه العتاب، وإنما يوجب الثاني؛ (فلما رأينا عتب الحق له ﷺ في سؤاله في القدر)، واحترز به عن سؤاله كيفية الإحياء الذي لا عتاب فيه (علمنا

(1) يشيرون به إلى أن حكم الله تعالى في الأشياء، وعليها، إنما هو بها، وتقرير ذلك: هو أنه لما كان القضاء عبارة عن حكم الله في الأشياء على ما أعطته من المعلومات، مما هي عليه في نفسها، والقدر توقيت ما هي عليه الأشياء في عينها من غير مزيد، فما حكم القضاء على الأشياء إلا بها، وهذا هو عين سر القدر؛ فسُر القدر من أجل العلوم، وما يفهمه الله إلا لمن اختصه بالمعرفة التامة؛ فالعلم به يعطي الراحة الكلية للعالم به، ويعطي العذاب الأليم للعالم به أيضاً، إلا لمن أشهده الله عينه الثابتة؛ لأنه من أكابر السعداء؛ فهذا الشخص يسميه شيخنا صفاء خلاصة خاصة الخاصة، كما ذكر ذلك في «الفص الشيشي» (لطائف الإعلام ص (745)).

أنه) ما طلب الاطلاع عليها من حيث هي أعيان، بل إنما (طلب هذا الاطلاع) المخصوص بالحق، وهو الاطلاع عليها من حيث هي مفاتيح، فطلب (أن يكون له قدرة) حقيقية (تتعلق بالمقدور) أي: بإخراجه عن القوة إلى الفعل والتأثير فيه بخلاف غير الحقيقية اقتصر على ذكرها لعمومها المذهبين، وما علم أنه محال في حقه، وإن فني في الحق وبقي به، إذ (لا يقتضي ذلك) أي: الاتصاف بالقدرة الحقيقية (إلا من له الوجود المطلق)، والباقي بالحق ليس له ذلك، وإن تنور بنور خاص من الحق؛ لأنه معلل ببقائه بالحق فلا يكون مطلقاً موجوداً لذاته.

(فطلب ما لا يمكن وجوده) من القدرة الحقيقية في حق المخلوق، وإن بقي بالحق واتصف بصفاته، لكنه ليس ذلك اتصافاً بعين صفاته لامتناع قيام صفة واحدة بموصوفين، بل غاية ما يمكن من ذلك حصوله بطريق العلم في حق من لم يفن عن نفسه، ولم يبق بالحق وهو طلب حصوله (ذوقاً) لا علماً؛ لأن الأنبياء لا يخلون عن علم ذلك، وقد سأل عن الكيفية في سؤاله المذكور في القرآن، فالظاهر أنه سأل هنا أيضاً عن الكيفية، فكان سؤاله حصولها له (ذوقاً، فإن الكيفيات لا تدرك إلا بالأذواق) إذا لم تكن محسوسة، ولا معقولة، والشيء لا يحصل بالذوق لمن ليس فيه دلالة استعداده، فوقع العتب عليه بقطع الوحي، وعدم الإجابة إلى سؤاله بعدما قال له أولاً: (لئن لم تنته لأمحون أسك عن ديوان النبوة)⁽¹⁾.

[وَأَمَّا مَا رَوَيْنَاهُ مِمَّا أَوْحَى اللَّهُ بِهِ إِلَيْهِ لئن لم تنته لأمحون أسمك 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 فتنتظر في هذا الأمر الذي طلبت، فلما لم تره تعلم أنه ليس عندك الاستعداد الذي تطلبه وأن ذلك من خصائص الذات الإلهية، وقد علمت أن الله أعطى كل شيء خلقه؛ فإن لم يعطك هذا الاستعداد الخاص، فما هو خلقك، ولو كان خلقك لأعطاك الحق الذي أحبر الله ﴿أعطى كل شيء خلقه﴾ [طه: 50]، فتكون أنت الذي تشتهي عن مثل هذا السؤال من نفسك، لا تحتاج فيه إلى نهي إلهي وهذه عناية من الله بالعزير ﷺ علم ذلك من علمه وجهله من جهله].

وأشار إلى أن ذلك العتاب ليس هو قوله: «لئن تنته... إلى آخره»، بل هو عتابه يتبين به استحالة حصول مسئوله بطريق الكشف؛ فقال: (وأما ما رويناها فيما أوحى الله به إليه) فيه إشارة إلى أنه كيف يكون عتاباً يقطع الوحي، وهو عين الوحي (لئن لم تنته

لأَمْحُونَ اسْمَكَ عَنْ دِيْوَانِ النُّبُوَّةِ⁽¹⁾، كيف وليس إشارة إلى عزل عن النبوة، فإن الأنبياء - عليهم السلام - معصومون عن ذلك بالإجماع، فمعناه ما ذكره الشيخ - رحمه الله - (أي: أرفع عنك طريق الخبر) أي: الوحي في بيان استحالة حصول هذا المسئول لقصوره عن إفادة الظمائية، (وأعطيك الأمور) أي: حقائق الأشياء (على التجلي) أي: تجلي العلم الإلهي الشامل ما عليها المفيد للظمائية لكامل ما فيه.

وحينئذ يتبين لك استحالة حصول مسئولك إذ (التجلي لا يكون إلا بما أنت عليه من الاستعداد)، وإنما كان هذا التجلي مفيداً للظمائية إذ هو (الذي يقع به الإدراك الذوقي)، وهو فوق الإدراك بالحس والعقل، وإنما تبين استحالته مع أنه لا ثبات للأمر المحال أصلاً؛ لأن الاطلاع على هذا العلم الإلهي، وإن لم يفد للعبد الاطلاع على جميع ما فيه يفيد الاطلاع على جميع ما في استعداده، (فتعلم أنك ما أدركت) شيئاً مما أدركته (إلا بحسب استعدادك) الذي اطلعت فيه على كله، (فتنظر) أي: تتأمل (في هذا الأمر الذي طلبته) على ظن عدم استحالته، (فلما لم تره) مع رؤية كل ما كان في استعدادك (تعلم أنه ليس عندك الاستعداد الذي يطلبه) لحصول مسئولك، فيكشف لك استحالة هذا الأمر في حق المخلوق بطريق الذوق، (وأنه من خصائص الذات الإلهية) بحيث لا يمكن أن يحصل لغيره تعالى، وإن اطلع على علمه؛ فهو إنما ثبت في العلم الإلهي لا مكانة في حقه، ولا ثبات له من حيث الاستحالة في موضع أصلاً، فهو إنما يعرف ذوقاً بهذا الطريق، وكيف لا تعلم ذوقاً أنه محال في حَقِّكَ.

(وقد علمت أن الله أعطى كل شيء خلقه، ولم يعطك هذا الاستعداد الخاص؛ فما هو خلقك)؛ وذلك لأنه (لو كان ذوقك لأعطاكه الحق)، وإن لم يجب عليه شيء بالنظر إلى علو رتبته، فلا ينافي ذلك وجوب شيء عليه بحسب سنته وحكمته، ومقتضى خبره الصدق ووعدده الحق؛ فإنه (الذي أخبر أنه ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾) [طه: 50]، وإذا علمت استحالة ذلك بهذا الكشف، (فتكون أنت الذي تنتهي عن مثل هذا السؤال من نفسك لا تحتاج فيه إلى نهي الإلهي)، وإن أمكن في حق مخلوق إذا رأيت استحالته في حَقِّكَ، فكيف إذا علمت استحالته في حق الكل، وهذا الخبر على هذا التأويل ليس عتاباً ولا زجراً سابقاً عليه، بل هو (عناية من الله بعزير عليه السلام في بيان استحالة مسئوله) بحيث يفيد الطمأنينة الكلية فيه (علم ذلك من علمه)، فأوله بما ذكرنا، (وجهل ذلك من جهله)، فظنه عتاباً أو زجراً سابقاً عليه.

ثم استشعر سؤالاً بأنه كيف يكون قوله: «لأَمْحُونَ اسْمَكَ عَنْ دِيْوَانِ النَّبُوَّةِ»⁽¹⁾ عناية مع أنه وعيد بمحو رتبة النبوة التي كانت له مع الولاية إذ غاية العناية على ما ذكر؟ ثم إنه نقله إلى محض الولاية.

فأجاب بأن المحو لا بد من وقوعه في حق الأنبياء بعد الموت، فمرجعهم إلى محض الولاية مع أنها لا تنزل لهم عن حالهم، فذلك بتكميل ولايتهم، وجعلها أتم مما كانت لهم مع النبوة، وإن كانت ولاية النبيّ حال نبوته أكمل من ولاية كل ولي غير نبي، إذ لا نهاية لمراتب القرب من الله.

[وَأَعْلَمُ أَنَّ الْوِلَايَةَ هِيَ الْفَلَكَ الْمُحِيطُ الْعَامُّ، وَلِهَذَا لَمْ تَنْقَطِعْ، وَلَهُ الْإِنْبَاءُ الْعَامُّ، وَأَمَّا نُبُوَّةُ التَّشْرِيعِ وَالرِّسَالَةِ فَمُنْقَطِعَةٌ، وَفِي مُحَمَّدٍ ﷺ قَدْ انْقَطَعَتْ، فَلَا نَبِيَّ بَعْدَهُ مُشَرَّعًا أَوْ مُشَرَّعًا لَهُ وَلَا رَسُولَ وَهُوَ الْمُشَرَّعُ، وَهَذَا الْحَدِيثُ قَصَمَ ظُهُورَ أَوْلِيَاءِ اللَّهِ؛ لِأَنَّهُ يَتَضَمَّنُ انْقِطَاعَ ذَوْقِ الْعِبُودِيَّةِ الْكَامِلَةِ التَّامَّةِ، فَلَا يَنْطَلِقُ عَلَيْهِ اسْمُهَا الْخَاصِّ بِهَا؛ فَإِنَّ الْعَبْدَ يُرِيدُ أَلَّا يُشَارِكَ سَيِّدَهُ وَهُوَ اللَّهُ فِي اسْمٍ؛ وَاللَّهُ لَمْ يَتَسَمَّ بِنَبِيِّ وَلَا رَسُولٍ، وَتَسَمَّى بِالْوَلِيِّ وَأَتَّصَفَ بِهَذَا الْاسْمِ؛ فَقَالَ: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ [البقرة: 257]، وَقَالَ: ﴿وَهُوَ أَوْلِيُّ الْأَحْمِيدِ﴾ [الشورى: 28]، وَهَذَا الْاسْمُ بَاقٍ جَارٍ عَلَى عِبَادِ اللَّهِ ذُلِّيًّا وَآخِرَةً.

فَلَمْ يَبْقَ اسْمٌ يَخْتَصُّ بِهِ الْعَبْدُ دُونَ الْحَقِّ بِانْقِطَاعِ النُّبُوَّةِ وَالرِّسَالَةِ، إِلَّا أَنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ، فَأَبْقَى لَهُمُ النُّبُوَّةَ الْعَامَّةَ الَّتِي لَا تَشْرِيعَ فِيهَا، وَأَبْقَى لَهُمُ التَّشْرِيعَ فِي الْاجْتِهَادِ فِي ثُبُوتِ الْأَحْكَامِ، وَأَبْقَى لَهُمُ الْوِرَاثَةَ فِي التَّشْرِيعِ؛ فَقَالَ: «الْعُلَمَاءُ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ»⁽²⁾، وَمَا ثَمَّةَ مِيرَاثٍ فِي ذَلِكَ إِلَّا فِيمَا اجْتَهَدُوا فِيهِ مِنَ الْأَحْكَامِ فَشَرَعُوهُ، فَإِذَا رَأَيْتَ النَّبِيَّ يَتَكَلَّمُ بِكَلَامٍ خَارِجٍ عَنِ التَّشْرِيعِ؛ فَمَنْ حَيْثُ هُوَ وَلِيُّ عَارِفٍ، وَلِهَذَا، مَقَامُهُ مِنْ حَيْثُ هُوَ عَالِمٌ وَوَلِيُّ أُمَّمٍ وَأَكْمَلُ مِنْ حَيْثُ هُوَ رَسُولٌ أَوْ ذُو تَشْرِيعٍ وَشَرْعٍ].

وقدم لبيان ذلك مقدمة؛ فقال: (واعلم أن الولاية هي الفلك المحيط) بالكلمات (العامة) للموجودات الكاملة، حتى أن كل مؤمن وولي من وجه، وإن لم يسم بذلك عرفاً لدنو رتبة في ذلك إن كان من العوام، وكذا كل نبي ورسول وولي، وإن لم يسم بذلك لعدم ظهوره به في العموم، والله تعالى قد يسمى بذلك؛ (ولهذا) أي: وإحاطتها بالكلمات (لا) تنقطع لعدم تناهي الكمالات، وانقطاع ما لا نهاية له محال وعمومها الأنبياء الأولياء (لها) الإنبياء العام) للأنبياء الأولياء عن حقائق الموجودات، وإن اختص بعضهم ببعض الحقائق

(1) سبق تخريجه.

(2) رواه أبو داود (317/7)، والترمذي (126/1)، وابن ماجه (81/1).

والمراتب كالرسل.

(أما نبوة التشريع) التي بها أنباء الأحكام العلمية، (والرسالة) تبلغها إلى العامة. (فمنقطعة) بجوار انقطاع بعض أفراد غير المتناهي، وإن لم يكن انقطاعه بكليته، وقد وقع ذلك في حق الأنبياء -عليهم السلام- فكيف (وفي حق محمد ﷺ) مع عدم تناهي كمالاته. (فقد انقطعت) له هذه الرتبة الخاصة، وإن زادت مراتب قوية من ربه، (فلا نبي بعده مشرعاً) أي: أتياً بشرع خاص، (ومشرعاً له) أي: مجعولاً شرع من تقدمه شرعاً له يتكلم في تأويله بالوحي بحيث يكون تأويله حجة بخلاف تأويل المجتهد، ولو ولياً من العامة. فربما لا يكشفون بأسرار الشريعة، وإن كوشفوا فلا يكون كشفهم حجة على غير.

ولهذا اختلفت الصحابة مع أن بعضهم أولياء (ولا رسول، وهو المشرع)، فهو أخص من النبي، وإن كان أخص من الولي، (وهذا الحديث) أي: شأن انقطاع النبوة التشريعية والرسالة (قصر) أي: كسر (ظهور أولياء الله) التي بها قوة ولايتهم، وهي كمال العبودية؛ (لأنه يتضمن انقطاع ذوق العبودية الكاملة) حقيقة، ومعنى العامة صورةً ولفظاً، (فلا ينطلق عليه) أي: على الولي (اسمها) بالحقيقة؛ لاختصاص الاسم المطلق بالمسمى الكامل، وكمال الولي في عبوديته التي هي أصله، وكمال كل شيء فيما يتميز به عما عداه لا فيما يشاركه.

(فإن العبد يريد) أي: يقتضي حاله (ألا يشارك) سيده، وهو أي: (سيده هو الله في اسم)، وإن شاركه في اسم آخر ليميز به عنه، كما أن سيده اختص باسم هو الله لا يشاركه العبد فيه قال تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مریم: 65]، والمراد اسم يدل على كمال المعنى، ونظام الصورة، وإلا فلفظ العبد مختص بالعبد، فذلك الاسم إما الرسول أو النبي أو الولي، لكن الأخير غير مختص بالعبد الأولان يختصان به؛ وذلك لأن (الله تعالى لم يتسم بنبي، ولا رسول، ويسمى بالولي) إذ ذكر في أسمائه، واتصف بهذا الاسم في كتابه، فقال: ﴿اللَّهُ وَرِثَةُ الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ [البقرة: 257] بالإضافة، وقال أيضاً بدون الإضافة: ﴿وَهُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ﴾ [الشورى: 28].

ثم رجع إلى المقصود من بقاء الاسم غير المخصوص مع عدم بقاء الاسم المخصوص، فقال: (وهذا الاسم) أي: الولي (باق) يعني (جار) لفظاً فيه إشارة أنه لا غيره بلفظ العارف والمصلي والمزكي والصائم، فإن العارف في المعنى قريب من العالم، فهو كالباقى في حق الله، وإن لم يجر عليه، والألفاظ الباقية كالجارية عليه لفظاً، وإن لم تبق في حقه معنى، كما في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ﴾ [الأحزاب: 43]

وقوله: ﴿وَلَا يُزَكِّيهِمْ﴾، فإنه يدل على أنه يزكي غيرهم، وقوله: ﴿وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ﴾ [الأنعام: 14]، فإنه يقرب من معنى الصائم (على عباد الله) الأنبياء الأولياء (دنيا وأخرى) قبل دخول الجنة والنار وبعدها.

وقد شاركهم فيه مولاهم، (ولم يبق اسم يختص به العبد دون الحق بانقطاع النبوة والرسالة) بعد دخول الجنة أو النار على ما يأتي بالكلية، وكذا يموت الأنبياء والرسل الذين بعثوا في الدنيا، فلم يبق في حقهم وحق الأولياء من أمتهم اسم يدل على العبودية الكاملة التامة، فانقطع ذوقها فقصم ذلك ظهورهم (إلا أن الله لطيف بعباده) الأولياء التابعين للأنبياء ترك لهم نصيباً من هذا الاسم جبراً لخواطهم، (فأبقى لهم النبوة العامة) الأنبياء الأولياء، وهي الإنباء عن الله تعالى، وعن حقائق الموجودات (التي لا تشريع فيها)، وهو اسم خاص العباد باق فيهم معنى، وإن لم يجر عليهم لفظاً، وهذا في حق الأولياء وأيضاً (أبقى لهم التشريع) من غير إنباء عن الله (في الاجتهاد في ثبوت الأحكام) غير المنصوصة في حق المجتهدين من العلماء، وأيضاً (أبقى لهم الوراثة في التشريع)، وهذا في حق جملة العلماء.

(فقال: العلماء ورثة الأنبياء) ⁽¹⁾ والوراثة في الأحكام المنصوصة ظاهر (وما ثمة) أي: في المسائل غير المنصوصة ميراث (في ذلك) أي: نبوة التشريع (إلا فيما اجتهدوا فيه من الأحكام، فشرعوه) أي: في جعلهم تلك الأحكام لاحقة بالأحكام المنصوصة باجتهادهم، فإن المجتهد إذا ظن الحكم وجب عليه الفتوى والعمل به عليه؛ فعلم مما ذكرنا أن الأنبياء جامعون بين النبوة التشريعية والرسالة والولاية.

(فإذا رأيت النبي يتكلم بكلام خارج عن التشريع)، فالتكلم في أحوال الصوفية ومقاماتهم، وفي الحقائق التي لا يصح كشفها للعامة، وبالجملة ما وراء الأحكام الفرعية والأصلية التي يجب على العامة اعتقادها، (فمن حيث هو ولي عارف) أوردتها؛ ليشير أن نبوتهم العامة باقية من هذين الوجهين فيهم، وفي أتباعهم الذين هم في حكمهم؛ (ولهذا) أي: ولبقاء اسم الولي والعارف عليهم بعد انقطاع النبوة التشريعية والرسالة عنهم مع أنهم لا ينزلون عن درجتهم العالية بالإجماع (مقامه من حيث هو عالم) بالحقائق، (وولي) عامل بمقتضى علمه يحصل علمه بالكشف (أتم وأكمل) منه (من حيث هو رسول) مبعوث إلى الخلق أو (ذو تشريع) أي: (شرع) متسابق أو شرع سابق، ولكنه مخصوص بولاية النبي لاستقلالها، وعدم توقعها على أعمال ظاهرة يتابع فيها النبي السابق بخلاف ولاية الولي.

[فَإِذَا سَمِعْتَ أَحَدًا مِنْ أَهْلِ اللَّهِ يَقُولُ أَوْ يَنْقُلُ إِلَيْكَ عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ: الْوَلَايَةُ أَعْلَى مِنَ النَّبُوءَةِ، فَلَيْسَ يُرِيدُ ذَلِكَ الْقَائِلُ إِلَّا مَا ذَكَرْنَاهُ، أَوْ يَقُولُ: إِنَّ الْوَلِيَّ فَوْقَ النَّبِيِّ وَالرَّسُولِ، فَإِنَّهُ يَعْنِي بِذَلِكَ فِي شَخْصٍ وَاحِدٍ، وَهُوَ أَنَّ الرَّسُولَ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ وَلِيُّ أُمَّمٍ مِنْهُ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ نَبِيٌّ وَرَسُولٌ، لَا أَنَّ الْوَلِيَّ التَّابِعَ لَهُ أَعْلَى مِنْهُ؛ فَإِنَّ التَّابِعَ لَا يُدْرِكُ الْمَتَّبِعَ أَبَدًا فِيمَا هُوَ تَابِعٌ لَهُ فِيهِ، إِذْ لَوْ أَدْرَكَهُ لَمْ يَكُنْ تَابِعًا؛ فَافْهَمْ، فَمَرْجِعُ الرَّسُولِ وَالنَّبِيِّ الْمَشْرَعُ إِلَى الْوَلَايَةِ وَالْعَلَمُ].

(فَإِذَا سَمِعْتَ أَحَدًا مِنْ أَهْلِ اللَّهِ يَقُولُ) بخلاف ما يسمع من الكرامية القائلين بتفضيل الولي عن النبي، ومن ملحدة المتصوفة، (أو ينقل إليك عنه أنه قال: الولاية أعلى من النبوة، فليس يريد ذلك القائل) من أهل الله (إلا ما ذكرناه) من تفضيل ولاية النبي على نبوته التشريعية ورسالته، أو ينقل إليك بعبارة توهم المغايرة بين صاحبيهما (بأن يقول: إن الولي فوق النبي والرسول؛ فإنه يعني ذلك في شخص واحد)، فإن لفظه عام خص عند صورة المغايرة، (وهو أي: معناه في شخص (أن الرسول) الجامع بين النبوة والرسالة والولاية (من حيث هو ولي) (أتم منه من حيث هو نبي ورسول)، فإنه يجوز تفضيل الشيء على نفسه إذا تغيرت فيه الجهات، كما يقال: الإنسان من حيث ناطقته أفضل منه من حيث حيوانيته، فإنه بالناطقية يشارك الملائكة، وبالحيوانية الدواب؛ وذلك لأن ولايته باقية غير متوقفة على أمور غير باقية، وهي الأعمال الظاهرة في الابتداء والانتهاء (لا أن الولاية الولي التابع له) في الأعمال الظاهرة التي بها تفارق ولايته الاستدراج لو أعطى خوارق العادة بدونها (أعلى منه) أي: من النبي، ولو من حيث النبوة، (فإن التابع لا يدرك المتبوع فيما هو تابع له فيه)، وهو في ولايته تابع لنبوة النبي لما ذكرنا، فلا تكون ولايته أفضل من نبوة نبي.

(إذ لو أدركه لم يكن تابعًا)؛ لأنهما إن تساويا، فليس أحدهما بالتبعية أولى من الآخر، وإن كان التابع زائدًا؛ فهو بالمتبوعية أولى من التابعية؛ (فافهم) ولا توهم أن الولي تابع في الأعمال الظاهرة دون الأحوال والمقامات التي هي ثمرات ذلك، فإن لم تكن ثمرات بل وهبية، فلا بد من توقفها على تلك الأعمال تمييزًا لها عن الاستدراج، وإذا كانت النبوة التشريعية والرسالة منقطعتين، (فمرجع الرسول والنبي المشرع) بعد انقطاع الرسالة والنبوة التشريعية، وقيد النبي بالمشرع احترازًا عن صاحب النبوة العامة، وهم الأولياء وإن لم يطلق عليهم اسم النبي (إلى الولاية) المتمحضة، وهي أكمل من ولايتهم التي كانت لهم مع النبوة؛ لارتفاع الحجب عنهم بالكلية علو الناطقية التي للإنسان عند لحوقه بالملائكة من ناطقته التي كانت له مع الحيوانية، وهو الرجوع إلى العلم بالله وبالحقائق، وهو لا ينتهي إلى حد لعدم تناهي علومه.

[أَلَا تَرَى أَنَّ اللَّهَ أَمَرَهُ بِطَلْبِ الزِّيَادَةِ مِنَ الْعِلْمِ لَا مِنْ غَيْرِهِ فَقَالَ لَهُ أَمْرًا: بِقَوْلِهِ: ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه: 114]، وَذَلِكَ أَنَّكَ تَعْلَمُ أَنَّ الشَّرْعَ تَكْلِيفٌ بِأَعْمَالٍ مَخْصُوصَةٍ أَوْ نَهْيٌ عَنِ أَعْمَالٍ مَخْصُوصَةٍ وَمَحَلُّهَا هَذِهِ الدَّارُ فَهِيَ مُنْقَطَعَةٌ، وَالْوِلَايَةُ لَيْسَتْ كَذَلِكَ إِذْ لَوْ انْقَطَعَتْ لَانْقَطَعَتْ مِنْ حَيْثُ هِيَ كَمَا انْقَطَعَتْ الرِّسَالَةُ مِنْ حَيْثُ هِيَ، وَإِذَا انْقَطَعَتْ مِنْ حَيْثُ هِيَ لَمْ يَبْقَ لَهَا اسْمٌ، وَالْوَلِيُّ اسْمٌ بَاقٌ لِلَّهِ تَعَالَى، فَهُوَ لِعَبِيدِهِ تَحَلُّقًا وَتَحَقُّقًا وَتَعَلُّقًا، فَقَوْلُهُ لِلْعُزَيْرِ: لَنْ لَمْ تَنْتَهَ عَنِ السُّؤَالِ عَنْ مَا هِيَ الْقَدَرُ لِأَمْحُونُ اسْمَكَ مِنْ دِيْوَانِ النُّبُوَّةِ⁽¹⁾، فَيَأْتِيكَ الْأَمْرُ عَلَى الْكَشْفِ بِالتَّجَلِّيِّ، وَيَزُولُ عَنْكَ اسْمُ النَّبِيِّ وَالرَّسُولِ، وَتَبْقَى لَهُ وَلايَتُهُ، إِلَّا أَنَّهُ لَمَّا دَلَّتْ قَرِينَةُ الْحَالِ أَنَّ هَذَا الْخِطَابَ جَرَى مَجْرَى الْوَعِيدِ عِلْمٌ مِمَّنْ اقْتَرَنَتْ عِنْدَهُ هَذِهِ الْحَالَةُ مَعَ الْخِطَابِ أَنَّهُ وَعِيدٌ بِانْقِطَاعِ خُصُوصِ بَعْضِ مَرَاتِبِ الْوِلَايَةِ فِي هَذِهِ الدَّارِ، إِذِ النُّبُوَّةُ وَالرِّسَالَةُ خُصُوصُ رُتْبَةٍ فِي الْوِلَايَةِ عَلَى بَعْضِ مَا تَجَرَّى عَلَيْهِ الْوِلَايَةُ مِنَ الْمَرَاتِبِ، فَيَعْلَمُ أَنَّهُ أَعْلَى مِنَ الْوَلِيِّ الَّذِي لَا نُبُوَّةَ تَشْرِيْعٍ عِنْدَهُ وَلَا رِسَالَةَ].

(أَلَا تَرَى أَنَّ اللَّهَ أَمَرَهُ بِطَلْبِ الزِّيَادَةِ مِنَ الْعِلْمِ لَا مِنْ غَيْرِهِ) كَالرِّسَالَةِ وَالنُّبُوَّةِ إِذِ الْأُولَى فِي الزَّائِلِ الْمُنْقَطِعِ الْاِقْتِصَارَ عَلَى قَدْرِ الْحَاجَةِ، وَإِنْ كَانَ مِنَ الْمَرَاتِبِ الْعَالِيَةِ الْمَفِيدَةِ فِي الْآخِرَةِ، (فَقَالَ لَهُ) أَي: لِأَكْمَلِ أَنْبِيَائِهِ ﷺ عِلْمًا بِهِ (أَمْرًا) عِنَايَةً ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه: 114]؛ لِأَنَّهُ زِيَادَةٌ فِي الْمَرَاتِبِ الْبَاقِيَةِ وَالزِّيَادَةُ فِي مَرَاتِبِ الرِّسَالَةِ، وَإِنْ قُلْنَا: إِنَّهَا لَمْ تَنْتَهَ إِلَى حَدٍّ أَيْضًا لَيْسَ زِيَادَةٌ إِلَّا فِي الْمَرَاتِبِ الَّتِي تَنْفِي فَيَنْفِي عِنْدَ مَفَارِقَتِهَا.

(وَذَلِكَ أَنَّكَ تَعْلَمُ أَنَّ الشَّرْعَ تَكْلِيفٌ) أَي: أَمْرٌ (بِأَعْمَالٍ مَخْصُوصَةٍ) وَاجِبَةٌ وَمَنْدُوبَةٌ، أَوْ مَبَاحَةٌ، (أَوْ نَهْيٌ عَنِ أَعْمَالٍ مَخْصُوصَةٍ) مَحْبُوبَةٌ أَوْ مَكْرُوهَةٌ، (وَمَحَلُّهَا هَذِهِ الدَّارُ) الْمُنْقَطَعَةُ فَيَنْقَطِعُ مَا فِيهَا، وَإِنْ فَضُرَّ غَيْرُ مَتْنَاهُ، وَنُبُوَّةُ التَّشْرِيْعِ وَالرِّسَالَةُ مِنْ أَجْلِ هَذِهِ الْأَعْمَالِ، (فَهِيَ مُنْقَطَعَةٌ) بِانْقِطَاعِ هَذِهِ الْأَعْمَالِ الْمَخْصُوصَةِ بِهَذِهِ الدَّارِ فِي حَقِّ الْمَبْعُوثِينَ الْأَنْبِيَاءِ فِي الدُّنْيَا، وَأَمَمِهِمُ الْمَكْلُفِينَ.

(وَالْوِلَايَةُ لَيْسَتْ كَذَلِكَ) أَي: مُنْقَطَعَةٌ بِانْقِطَاعِ هَذِهِ الدَّارِ، وَلَوْ فِي حَقِّ الْأَوْلِيَاءِ الْمَتَمَحِّضِينَ، إِذْ وَلايَتِهِمْ، وَإِنْ كَانَتْ شُرَاتِ الْأَعْمَالِ؛ فَلَا يَلْزَمُ مِنْ تَلْفِ الشَّجَرِ تَلْفُ شُرَاتِهَا، فَلَيْسَتْ تَابِعَةٌ لِلْأَعْمَالِ فِي النِّهَايَةِ؛ فَلَا تَنْقَطِعُ، (إِذْ لَوْ انْقَطَعَتْ) مَعَ عَدَمِ تَبْعِيَّتِهَا لِشَيْءٍ مُنْقَطِعٍ (لَانْقَطَعَتْ مِنْ حَيْثُ هِيَ)، (كَمَا انْقَطَعَتْ الرِّسَالَةُ مِنْ حَيْثُ هِيَ)، إِذْ لَا تَتَّصِرُ فِيهَا التَّبْعِيَّةُ لِاخْتِصَاصِهَا بِصَاحِبِ الشَّرْعِ الْمَسْتَقِلِّ؛ لَكِنَّهُ يَتَّصِرُ الْاِنْقِطَاعُ فِي

(1) سبق تخريجه.

الرسالة، إذ لا يبقى اسمها صادقاً على الولي أصلاً، وعلى الرسول إلا مجازاً باعتبار ما كان عليه، لكن لا يجوز نفي الرسالة عنه لإيهامه التكذيب كنفي القرآن عن هذه الكلمات لإيهام ذلك نفي دلالتها على الكلام الأزلي، وإن صحَّ القول بأن القرآن حقيقة في الألفاظ أيضاً فافرض البحث في عدم جواز نفي كلام الله تعالى، فقد وقع الإجماع على أن ما بين دفتي المصحف كلام الله، وكذا المقروء والمحفوظ مع أن الكلام الحقيقي هو القائم بذات الله تعالى، وكذلك لا يجوز نفي المؤمن عن النائم لإيهامه كفره مع أنه لا تصديق له بالفعل حالة النوم، بل غايته أن يجعل في حكم الباقي.

(فإذا انقطعت الولاية لم يبق لها اسم) يصدق حقيقة على أحد، ولكنه باطل، فإن (الولي اسم باق لله)، وإذا كان له بقاء في الجملة مع أنه ليس تابعاً في النهاية للأعمال في حق الأولياء في البداية أيضاً في حق الأنبياء، وهي الأسماء الجميلة التي تقتضي الظهور، (فهو لعبيده) الأنبياء الأولياء (تخلقاً) يؤثر بها العبد في نفسه، (وتحققاً) يؤثر بها في حق غيره، (وتعلقاً) يتأثر بها عن ربه.

ثم رجع إلى المقصود بعد بيان المقدمة، فقال: (قوله ﷺ للغزير)، وإذا كانت الولاية مرجعاً للرسول والأنبياء بعد انقطاع الرسالة والنبوة، وهذا القول (لئن لم تنته) يا غزير (عن السؤال عن ماهية القدر لأخون اسمك من ديوان النبوة) (1)، وهو عين السؤال عن الاطلاع على أعيان الممكنات من حيث مفتاحيتها الموجب للتعجب لاستحالة حصول المسئول عنه فيه بخلاف هذا السؤال، فمعناه: إني أقطع عنك طريق الخير الذي لا يتم فيه الذوق، (فيأتيك الأمر على الكشف بالتجلي) أي: الكشف عن أعيان الموجودات واستعدادتها لا من حيث مفتاحيتها بتجلي العلم الإلهي من جهة ولايتك، والولاية وإن اجتمعت مع النبوة والرسالة، ولكن (يزول عنك اسم النبي والرسول) قبل أو ان زواله، وهو الموت أو دخول الجنة والنار إذ لا فائدة في الإخبار بالوحي لمن تجلي له هذا العلم الإلهي بما فيه على أمم الوجوه بخلاف تجليه للأولياء من العامة؛ لأن رؤيتهم الأشياء في هذا العلم أقصر مما يحصل بالوحي للنبي ﷺ، فإن من رأى الشيء من بعد يحتاج إلى إخبار من رآه عن قرب وحقق ما فيه. ولهذا يحتاج الولي من العامة في صحة كشفه إلى شواهد الكتاب والسنة وإجماع الأمة بخلاف الأنبياء، ويدل على هذا قوله تعالى: ﴿عَلِمَ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ﴾ [الجن: 26] أي: إظهاراً تاماً (على غيبه) أي: على ما في الغيب (أحداً) إلا من ارتضى) ممن كملت ولايته من رسول، وأما سائر الرسل، والأنبياء، وعامة الأولياء، فيقتصرون عن كمال هذه الرتبة، (وتبقى له) أي: للمتجلي له عالم الغيب من الرسل

(ولايته) ⁽¹⁾ أي: ولاية الرسول، ولا تصير كولايته من تمحض ولياً من أول الأمر؛ فإنها تقصر عن كمال هذه الرتبة، والرسول أهل العناية، وكذا الأنبياء لا تقصر رتبهم بعد كمالها، وهذا التأويل مستقر عندنا إلا أنه خالفنا فيه البعض؛ (لأنه لما دلت قرينة الحال) أي: حال سؤاله ﷺ إذ نهى عنه ورتب عليه نحو النبوة على (أن هذا الخطاب) أي: لكن لم تنته لأحون اسمك عن ديوان النبوة (جوى مجرى الوعيد)، وإن كان وعداً بالكشف عن التجلي المذكور، إذ (علم من اقترنت عنده هذه الحالة) أي: ترتب نحو النبوة على النهي عن السؤال (مع الخطاب أنه وعيد)، وإن نفيت ولايته التي كانت له حال النبوة والرسالة تامة في حقّ التجلي المذكور (بانقطاع خصوص بعض مراتب الولاية) فلا يكون تمامها كتمام ولاية النبي والرسول.

وإن كان من شأن تلك الرتبة الانقطاع بالموت أو دخول الجنة والنار لكنها كمال لهم ماداموا في الدنيا، وقد أوعده الله تعالى بانقطاعها (في هذه الدار)، وإنما قلنا: إنه وعيد بانقطاع خصوص بعض مراتب الولاية، (إذ النبوة والرسالة)، وإن تميزتا عن الولاية فهما (خصوص رتبة في الولاية)، إذ لها مزية (على بعض ما تجري عليه الولاية من المراتب)؛ فإنها أعلى من مراتب سائر الأنبياء من الفناء في الله، والبقاء به، والجمع والتوحيد والتفريد، (فيعلم) هذا المخالف (أنه) أي: الباقي على رتبة نبوته ورسالته (أعلى من الولي الذي لا نبوة تشريع، ولا رسالة عنده) سواء بمحوها عنه أو لا بمحوها عنه؛ إلا أن من انقطعت عنه الرسالة أو دخول الجنة والنار، ولا تنزل رتبته لا حاجة إلى ذلك، ولا تبقى رتبته في الولاية بخلاف الآن، فحين كونها رتبة خاصة فيها إذا أشير بمحوها يكون وعيداً.

[وَمَنْ اقْتَرَنَتْ عِنْدَهُ حَالَةٌ أُخْرَى تَقْتَضِيهَا أَيْضًا مَرْتَبَةُ النَّبُوَّةِ يَثْبُتْ عِنْدَهُ أَنْ هَذَا وَعْدٌ لَا وَعِيدٌ؛ فَإِنَّ سَأْلَهُ ﷺ مَقْبُولٌ إِذِ النَّبِيُّ هُوَ الْوَلِيُّ الْخَاصُّ، وَيَعْرِفُ بِقَرِينَةِ الْحَالِ أَنَّ النَّبِيَّ مِنْ حَيْثُ لَهُ فِي الْوِلَايَةِ هَذَا الْإِحْتِصَاصُ مُحَالٌ أَنْ يُقَدِّمَ عَلَى مَا يَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ يَكْرَهُهُ مِنْهُ أَوْ يُقَدِّمَ عَلَى مَا يَعْلَمُ أَنَّ حُصُولَهُ مُحَالٌ، فَإِذَا اقْتَرَنَتْ هَذِهِ الْأَحْوَالُ عِنْدَ مَنْ اقْتَرَنَتْ عِنْدَهُ وَتَقَرَّرَتْ أُخْرَجَ هَذَا الْخَطَابُ الْإِلَهِيُّ عِنْدَهُ فِي قَوْلِهِ: «لَأَمْحُونَ اسْمَكَ مِنْ دِيْوَانِ النَّبُوَّةِ» ⁽²⁾ مَخْرَجَ الْوَعْدِ، وَصَارَ حَبْرًا يَدُلُّ عَلَى غَلْوِ مَرْتَبَةٍ بَاقِيَةٍ، وَهِيَ الْمَرْتَبَةُ

(1) اعلم أنه لما كان للنبي جهتان: جهة ولاية ولها شرف حال، وجهة نبوة ولها فضيلة وكمال، فعند كشف سر القدر بالتجلي يقوم مقام الولاية ويضمحل مقام النبوة والرسالة لقوة الاختصاص والتوغل في التأله، فالإخبار بمحو النبوة وإزالتها باعتبار أن فيه فوات فضيلة وكمال وعيد، وباعتبار أن فيه شرفاً حال وعد (شرح الجامي ص (322)).

(2) سبق تخريجه.

الْبَاقِيَةُ عَلَى الْأَنْبِيَاءِ وَالرُّسُلِ فِي الدَّارِ الْآخِرَةِ الَّتِي لَيْسَتْ بِمَحَلٍّ لِشَرْعٍ يَكُونُ عَلَيْهِ أَحَدٌ مِنْ خَلْقِ اللَّهِ فِي جَنَّةٍ وَلَا نَارٍ بَعْدَ الدُّخُولِ فِيهِمَا].

ثم أشار إلى التقصي عن هذه الشبهة؛ فقال: (ومن اقترنت عنده) فحال سؤانه المقتضية نقص رتبة خاصة من الولاية هي نبوة التشريع، والرسالة (حالة أخرى) تقتضي زيادة مرتبة أخرى من الولاية بدل تلك المرتبة تكملها ولايتهم أكبر من كمالها حال النبوة المقتضية كمالها بالنسبة إلى ولاية العامة من الأولياء (تقتضيها) أي: تلك الحالة (أيضاً) مرتبة النبوة، وإن انقطعت من حصول تلك الحالة من حيث أن هذه الرتبة مانعة من التنزل من أعلى إلى أدنى، وهذه الرتبة هي رتبة كمال الاصطفاء للمخصوصة بهم اقتضت أولاً رتبة النبوة، ورتبة خاصة من الولاية، ثم أخص منها عوضاً عنها.

(يثبت عنده) أشار بصيغة المضارع إلى استمرار هذا الثبوت من الحال إلى الاستقبال (أن هذا) أي: قوله: «لأحمون اسمك عن ديوان النبوة»⁽¹⁾، وإن تضمن زوال هذه الرتبة الخاصة؛ فهو (وعد) بتعويض رتبة أخص بجعل ولايته أكمل مما كانت حال النبوة (لا وعيد)، وإن زالت جمعيتها بين النبوة والولاية تكن كملت ناطقته بإحاقه بالملائكة، وسلبت جمعيتها منها وبين الحيوانية، وكيف يكون وعيداً، وهو إنما يتصور عند ردِّ سؤاله غير مردود كان (سؤاله عنه مقبول)، وكيف يرد سؤال الولي من العوام، وهذا من خواصهم.

(إذ النبي هو الولي الخاص)، وإن سلم رد سؤال الولي من العوام؛ لأنه لقصوره يجوز أن يسأل ما يكرهه أو يقدم على ما يعلم أن حصوله محال، إذ (يعرف بقريظة الحال) أي: حال هذا السائل الذي هو النبي الكامل الولاية (أن النبي من حيث أن له في الولاية هذا الاختصاص) بحيث لا ينزل من أعلى إلى أدنى أصلاً، وإن انقطعت نبوته، (محال أن يقدم على) سؤال (ما يعلم أن الله يكرهه) هو كما توهم ذلك القائل في سؤال عزير عليه السلام عن ماهية القدر أو يقدم على ما يعلم أن حصوله محال، وإنما سأل عن الاطلاع على أعيان الموجودات من حيث مفتاحيتها لعدم علمه باستحالتها ثم علم ذلك، وعلم من بعده بما جرى عليه، وبقوله تعالى: ﴿عِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾ [الأنعام: 59].

(فإن اقترنت هذه الأحوال) وهو عدم تنزل النبي عن درجة أعلى إلى أدنى، وأنه لا يقدم في سؤاله على المكروه والمحال مع علمه بذلك، وإن سؤاله مقبول لا محالة لكمال ولايته بسؤاله عن ماهية القدر التي لا تستحيل معرفتها لعامة الأولياء فضلاً عن الأنبياء (عند من اقترنت عنده) أي: من يعتبر اقترانها، (وتقرر) بحيث لا تزيلها شبهة [ظاهرة] تكون

كالجامع بين النبوة والولاية (أخرج هذا الخطاب الإلهي) أي: الذي خاطب الله به عبده، وهو لا يشأ بخطأ له من ليس من أهل اصطفاؤه، وإنما خاطب إبليس بواسطة الملائكة عنده أي: عند سؤاله عن أو غير مكروه ولا محال، وإن كان هذا الخطاب مصوباً في قالب الزجر والعنف جارياً مجرى الوعيد (في قوله: لأُحْمُونَ اسْمَكَ عن ديوان النبوة مخرج الوعد) بتفويض رتبة أخص من المسلووبة، فصار ما هو إنشاء وعيد في الصورة خبراً يدل على حصوله علو رتبة في ولايته أخص من رتبة النبوة، ومع ذلك هذه الرتبة باقية، ورتبة الولاية العامة، وإن بقيت لا تبلغ هذه الرتبة.

إذ (هي الرتبة الباقية على الأنبياء والرسل) الذين لا ينزلون عن رتبة أعلى إلى أدنى سيما إذا انتقلوا إلى الدار الآخرة، فيؤتون هذه الرتبة من الولاية (في الدار الآخرة) عوضاً عن نبوتهم ورسالتهم لانقطاعهما بالكلية؛ لأنها الدار (التي ليست بمحل لشرع يكون على أحد من خلق الله) لا نبي مشرع، ولا مشرع له، ولا مجتهد، ولا عامي بعمل شيء من ذلك (في جنة أو نار)، وهما دار الجزاء المترتب على ذلك العمل، فلو كان ثم عمل لكان لأهلها دار جزاء أخرى، فلا يتصور شرع يعمل به أحد (بعد الدخول فيهما) بخلاف ما قبله؛ فإنه ليس بدار جزاء، فيتصور فيه التكليف بل هو واقع.

[وَأَمَّا قَيْدَانَاهُ بِالِدُخُولِ فِي الدَّارَيْنِ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ لَمَّا شَرَعَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لِأَصْحَابِ الْفَتَرَاتِ وَالْأَطْفَالِ الصَّغَارِ وَالْمَجَانِينَ، فَيَحْشَرُ هَؤُلَاءِ فِي صَعِيدٍ وَاحِدٍ لِإِقَامَةِ الْعَدْلِ وَالْمُؤَاخَذَةِ بِالْجَرِيمَةِ وَالثَّوَابِ الْعَمَلِيِّ فِي أَصْحَابِ الْجَنَّةِ، فَإِذَا حُشِرُوا فِي صَعِيدٍ وَاحِدٍ بَمَعْزَلٍ عَنِ النَّاسِ بُعِثَ فِيهِمْ نَبِيٌّ مِنْ أَفْضَلِهِمْ، وَتُمَثَّلَ لَهُمْ نَارٌ يَأْتِي بِهَا هَذَا النَّبِيُّ الْمَبْعُوثُ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ؛ فَيَقُولُ لَهُمْ: أَنَا رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ، فَيَقْعُ عِنْدَهُمُ التَّصْدِيقُ بِهِ وَيَقْعُ التَّكْذِيبُ عِنْدَ بَعْضِهِمْ، وَيَقُولُ لَهُمْ: اقْتَحِمُوا هَذِهِ النَّارَ بِأَنْفُسِكُمْ، فَمَنْ أَطَاعَنِي نَجَا وَدَخَلَ الْجَنَّةَ، وَمَنْ عَصَانِي وَخَالَفَ أَمْرِي هَلَكَ، وَكَانَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ؛ فَمَنْ امْتَثَلَ أَمْرَهُ مِنْهُمْ وَرَمَى بِنَفْسِهِ فِيهَا سَعِدَ وَنَالَ الثَّوَابَ الْعَمَلِيِّ، وَوَجَدَ تِلْكَ النَّارَ بَرْدًا وَسَلَامًا، وَمَنْ عَصَاهُ اسْتَحَقَّ الْعُقُوبَةَ فَدَخَلَ النَّارَ، وَنَزَلَ فِيهَا بِعَمَلِهِ الْمُخَالَفِ لِيَقُومَ الْعَدْلُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى فِي عِبَادِهِ].

كما أشار إليه بقوله: (وإنما قيدناه) أي: انقطاع الشرع والتكليف المستلزم به انقطاع النبوة التشريعية والرسالة (بالدخول في الدارين الجنة والنار) بين لئلا يتوهم أن المراد البرزخ والقيامة (لما شرع يوم القيامة)، وهو من وقت النفخة الأولى الثانية إلى دخول الكل الجنة والنار (لأصحاب الفترات) أي: الذين كانوا في وقت فترة النبوة ومحو شرائع الأنبياء لم تبلغهم دعوتهم ولا شرائعهم.

(والأطفال الصغار) الذين لا يعقلون التكليف، فإن من عقله من غير البالغين في حكم المكلفين يوم القيامة، فإن التكليف حقيقة منوط به، وإنما نيط بالسن والاحتلام للضبط في حرق الدنيا، (والمجانين) الذين كانوا من حين وقت التعقل من الصبا إلى الموت على الجنون لم يعقلوا التكليف أصلاً، أنه لا بدّ من دخول إحدى داري الجزاء المترتب على التكليف الذي لم يتحقق لهم في الدنيا، فلا بدّ من تحققه في حقهم بعد الخروج عنها، (فيحشر هؤلاء) الذين لم يتحقق تكليفهم في الدنيا لعدم تعقلهم إياه (في صعيد واحد)؛ لئلا يقول بعضهم: إنه لم يبلغه دعوة هذا النبي، ولا يحتاج إلى تعديده في مدة قريبة اقتصاراً على قدر الحاجة؛ (لإقامة العدل، والمؤاخظة بالجريمة) في حق المعذب منهم لم يقل في أصحاب النار اكتفاء بما يقول في ضده، وإقامة (الثواب العملي) في أصحاب الجنة) والثواب الفعلي، وإن كان أيضاً في الجنة؛ فليس من حيث إنها دار الجزاء وذا خلاف وضعها، (فإذا حشروا في صعيد واحد) ليكون أقرب إلى اجتماع كلمتهم على التصديق به (بمعزل عن الناس)؛ لئلا يدعوا متابعة آبائهم الناجين، ولا يقلدوا من روا فيه النجاة من غيرهم (بعث فيهم نبي) لعقلهم التكليف حينئذ (من أفضلهم)؛ لأن أهل الفصل أبعد من تهمة الكذب، (ويمثل لهم ناراً)، أي: يأتي بها من عالم المثال ابتلاءهم وإيهام إخراقها من دخلها من غير أن تكون محرقة بالحقيقة (يأتي بها هذا النبي) لا ملك؛ إذ يقع التصديق به حينئذ ضرورياً (للمبعوث في ذلك اليوم) لا المشهور بالنبوة قبله، إذ يكون تصديقه ضرورياً إذا بلغهم الخبر من يحشر المكلفين إذا علموا بذلك، (فيقول لهم: أنا رسول الحق إليكم) لم يذكر معجزته؛ لأن كونه من أهل الفضل كاف من أن يكذب على الحق سيما في ذلك اليوم، (فيقع عندهم) أي: في قلوب جميعهم (التصديق) القلبي (به)، أي: بكونه رسول الحق إليهم، ولكن لا يدعن بعضهم لهذا التصديق، وحينئذ (يقع التكذيب عند بعضهم، ويقول لهم:) هذا النبي في التكليف العملي اقتحموا هذه النار بأنفسكم) أي: باختياركم.

(فمن أطاعني) بالتصديق والعمل (نجا) من حرقة هذه النار ونار جهنم، (ودخل الجنة)، فإن صدقه ولم يعمل به لم ينج، ولكن سيدخل الجنة بعد حين، (ومن عصاني) بالتكذيب، (وخالف أمري هلك) بالكفر والمعصية العملية جميعاً، (وكان من أهل النار) أبداً، وإن لم يكن مكلفاً في الدنيا، (فمن امتثل أمره منهم) لإطاعته بالتصديق والعمل، (ورمى بنفسه فيها) من غير أن يشير إلى غيره بجذب أو دفع وذلك لقوة إيمانه وتصديقه، (سعد) بالنجاة عن نار جهنم، (ونال الثواب العملي) بدخول الجنة، وزيد له فيها ما زيد تفضلاً مع قصور عمله، (ووجد تلك النار برداً وسلاماً) إذ كانت من عالم المثال لا محرقة بالحقيقة، (ومن عصاه) بالتكذيب وترك العمل (استحق العقوبة) عليهما، (فدخل النار)

أي: نار جهنم، وليس ذلك بظلم في شأنه لقصور مدة عمله، إذ (نزل فيها بعمله المخالف) لمقتضى التكليف، فهو ينزل منزلة من أنكر أمر الملوك يستحق القتل؛ ليقوم العدل من الله في عبادته، ولا يكون متحكماً بالإثابة والانتقام، وإن كان متفضلاً في حق من أتاب، لكن الحكمة تقتضي ألا يدخل دار وضعت للجزاء لا للجزاء بالقصد الأول.

[وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ [القلم: 42]، أي: أمر عظيم من أمور الآخرة ﴿وَيُذْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ﴾ [القلم: 42]، تكليف وتشريع فيهم، فمنهم من يستطيع، ومنهم من لا يستطيع، وهم الذين قال الله تعالى فيهم: ﴿وَيُذْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾ [القلم: 42]، وهذا كما لم يستطع في الدنيا امتثال أمر الله ببعض العباد كأبي جهل وغيره؛ فهذا قدر من الشرع في الآخرة يوم القيامة قبل دخول الجنة والنار، فلذا قيّدناه، والحمد لله رب العالمين].

ثم أشار إلى تكليف آخر يوم القيامة؛ فقال: (وكذلك) أي: ومثل تكليف أصحاب الفترات والأطفال الصغار والمجانين بما ذكرنا يوم القيامة فيه تكليف آخر يدل عليه (قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ [القلم: 42] أي: عن أمر عظيم من أمور الآخرة) يكشف عن ساق من وقع في الدنيا في مثله عند السعي فيه، إذ تظهر فيه الهيئات الحاصلة للأرواح على الأعمال ﴿وَيُذْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ﴾ [القلم: 42]؛ لتظهر تلك الهيئات فيهم، فيفتضحوا برذائلها ويتهجوا بفضائلها، فهذا الدعاء إلى السجود (تكليف)، وكل تكليف (تشريع)، فهو بقاء للنبوة في الجملة، وإن لم يكن بقاء لشرع من كان نبياً في الدنيا، (فمنهم من يستطيع) لحصول هيئة الانقياد لأمر من الله لروحه، ولم يذكره في القرآن اكتفى بالشق الآخر الذي فيه يظهر الافتضاح برذائل تلك الهيئات.

(ومنهم من لا يستطيع، وهم الذين قال الله فيهم: ﴿وَيُذْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ﴾ [القلم: 42])، وإن كان المدعو إليه الكل (فلا يستطيعون)، إذ صار عدم امتثالهم أمر الله هيئة ظلمانية مانعة لهم من السجود، وإن اضطروا إليه، وافتضحوا بتركه، (كما لم يستطع في الدنيا امتثال أمر الله ببعض العباد) لغلبة الصفات النفسانية التي هي مبادئ هذه الهيئات إلا أنه كان القلع لتلك الصفات هناك ممكناً، ولو اضطروا هناك هذا الاضطرار لم تمنعهم تلك الصفات من السجود، وهنا قد امتنع بالكلية (كأبي جهل) غلب عليه هيئة الكبر والجهل، (وغيره) كأبي لهب.

(فهذا) المذكور من تكليف أصحاب الفترات والأطفال والمجانين والتكليف بالسجود قدر ما يبقى (من الشرع في الآخرة) يلزمها بقاء النبوة التشريعية في الجملة، لكنه

إنما يكون (يوم القيامة)؛ لاختصاصه ببيان ما تستحقه الناس من الجزاء (قبل دخول الجنة والنار)، إذ لو بين الجزاء فيهما لكان إعطاء الجزاء على سبيل التحكم في أول الأمر: (فلهذا) أي: فلاختصاص انقطاع الشرع والتكليف قيدها، أي: الانقطاع بالدخول فيهما. (والحمد لله رب العالمين) بما جعل لكل شيء داراً مخصوصة، وقومًا مخصوصين عن عمد كامل وحكمة بالغة، ولما فرغ عن بحث سر القدر بالاطلاع على أعيان الموجودات. وهي رتبة خاصة في الولاية أخذ يبحث في رتبة خاصة في النبوة، وهي الظهور بها في بطن الأم والمهد والكهولة؛ فقال:

الفصل العيسوي

فص حكمة نبوية⁽¹⁾ في كلمة عيسوية

أي: ما يتزين به ويكمل العلم اليقيني الباحث عن رتبة خاصة في النبوة ظهر بزنته وكماله في الحقيقة الجامعة المنسوبة إلى عيسى بن مريم -عليهما السلام، إذ ظهر بها في بطن أمه ﴿أَلَا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكَ تَحْتَكِ سَرِيًّا﴾ [مريم:24]، وفي المهد قال: ﴿إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ ءَاتَنِي الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا﴾ [مريم:30]، وفي حال الكهولة: ﴿إِنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطَّيْرِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾ [آل عمران:49] إلى قوله: ﴿وَأُنثِيكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدْخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ﴾ [آل عمران:49].

عن ماء مريم أو عن نفخ جبرين	في صورة البشر الموجود من طين
تكون الروح في ذات مطهرة	من الطبيعة تدعوها بسجين
لأجل ذلك قد طالت إقامته	فيها فزاد على ألف بتعين
روح من الله لا من غيره فلذا	أحيا الموات وأنشأ الطير من طين
حتى يصح له من ربه نسب	به يؤثر في العالي، وفي الدون
الله طهره جسماً ونزهه	روحاً وصيره مثلاً بتكوين

اعلم أن من خصائص الأرواح أنها لا تطأ شيئاً إلا حياً ذلك الشيء وسرت الحياة فيه، ولهذا قبض السامري قبضة من أثر الرسول الذي هو جبرائيل عليه السلام، وهو الروح، وكان السامري عالماً بهذا الأمر، فلما عرف أنه جبرائيل، عرف أن الحياة قد مرت فيما وطئ عليه، فقبض قبضة من أثر الرسول بالصاد أو بالصاد أي بملء يده أو بأطراف أصابعه، فتبذها في العجل فخار العجل، إذ صوت البقر إنما هو حوَار، ولو أقامه صورة أخرى لنسب إليه اسم الصوت الذي لتلك الصورة كالرغاء للإبل والثواج

(1) لفظة النبي التي وردت بالهمز وبدونه، فبالهمز مشتق من النبا بمعنى الإخبار فنسب الشيخ حكمته إليه؛ لأنه أنبا عن نبوته في المهد بقوله: ﴿ءَاتَنِي الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا﴾ [مريم:30]، وفي بطن أمه بقوله: ﴿أَلَا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكَ تَحْتَكِ سَرِيًّا﴾ [مريم:24] أي: سيداً على القوم بالنبوة، فله زيادة خصوصية بها، وبدون الهمز من نبا يينو بمعنى ارتفع لارتفاعه إلى السماء، قال تعالى: ﴿بَل رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ﴾ [النساء:158] (شرح الجامي ص (325)).

لِلْكِبَاشِ وَالْيَعَارِ لِلشَّيَاهِ وَالصَّوْتِ لِلْإِنْسَانِ أَوْ النَّطْقُ أَوْ الْكَلَامُ].

ولما كانت له هذه الرتبة لطهارة فطرته، واتصاله بالأرواح العلوية؛ ولذلك رفع إلى السماء أخذ يبحث عنها؛ فقال (عن) متعلق يتكون، وهمزة الاستفهام محذوفة والمنفصلة حقيقية أي: بل عنهما جميعاً يكون (ماء مريم) عن سريان الشهوة فيها، إذ قال لها جبريل عليه السلام: ﴿إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا﴾ [مريم: 19]، وقد تمثل ﴿لَهَا بَشَرٌ سَوِيًّا﴾ [مريم: 17]، إذ لا بدُّ منه لفيضان الروح على الجسم الإنساني، فإنه من ماء المرأة. ومن ماء الرجل بحسب السنة الإلهية التي لم تجد لها تبديلاً وتحويلاً؛ فلذا قال: (وعن نفخ جبريل) أي: جبريل، فإنه من حيث تضمنه النفس المشبه بالنفس الحيواني حامل رطوبة متوهمة، وذلك لظهوره (في صورة البشر) (الموجود من طين)، وهو تراب مبلول بالماء. فلا يخلو نفسه عن رطوبة محققة، فما تمثل به يوجب نفخة رطوبة متوهمة يفيد اجتماعهما تركيب جسم إنساني معتدل (تكون) أي: فاض (الروح) العيسوي (في ذات) أي: جسم إنساني هو ذاته المعروضة لحيوانه من الروح (مطهرة) (من الطبيعة) الحيوانية من حيث تركيبها من المختلفات المحققة المستدعية انحلالها عند بطلان اعتدالها المبطل تدير الروح عنها، وإن كان ذلك التركيب بعينه عند اعتدال أجزائه يستدعي تديره في جسمه؛ لذلك (يدعوها) أي: تلك الطبيعة (بسجين) بحبس الروح العلوي.

ثم تخليه عند بطلان اعتداله (لأجل ذلك) أي: لتطهر ذاته عن تلك الطبيعة المستدعية تدير الروح تارة وإخلاؤه تارة (قد طالت إقامته) أي: إقامة روحه (فيها) أي: في ذاته، (فزاد) قدر إقامته فيها (على ألف) من السنين (بتعيين) في هذا الألف المزيد عليه، إذ لا تتصور زيادة على شيء بدون تعيين ذلك الشيء؛ وذلك لأنه عليه السلام ولد قبل نبينا عليه السلام بخمسمائة وخمس وخمسين سنة، وقد بقى بعد، وقد مضى بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أكثر من خمسمائة سنة.

وإذا كانت الذات العيسوية منزهة عن الطبيعة، فالروح المتكون فيها (روح من الله لا من غيره) من العقول والنفوس والأفلاك والعناصر؛ لأن فيضانه يختلف باختلاف المحل نزاهة وتعلقاً؛ (فلذا) أي: فلكونه من الله الحي القادر العليم في الأرواح (قبض السامري) من بني إسرائيل (قبضة من أثر الرسول)، وهو التراب الذي أثر فيه قدم قرينته الأنثى، وهو من عالم الأرواح؛ لأنه فرس الرسول (الذي هو جبريل) في قول المفسرين لقوله تعالى حكاية عن (فقبضت قبضة من أثر الرسول)، وجبريل (هو الروح)، كما فسّر به قوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ﴾ [الشعراء: 194، 193]، ففرسه لا بدُّ وأن يكون من عالم الأرواح أيضاً، وإذا كان لفرسه هذا الأثر، فأن يكون لنفسه أولى كيف،

عليها الذات الإلهية باسمها الحي (يسمى: لاهوتًا) من غير اختصاص ذلك بالكمُّل كعيسى وغيره لمناسبتها الصفة الإلهية التي هي الحياة نوع مناسبة، لكن الكامل فيها أولى (والناسوت هو المحل) أي: البدن لا من حيث هو بدن فقط، بل من حيث هو (القائم به ذلك الروح)⁽¹⁾ المشرق بنور الاسم الحي الإلهي، ولو بواسطة إشراق الأرواح العلوية عليها، وهي الحاملة لنور ذلك الاسم بالذات، فلا تبطل هذه الناسوتية بهذه اللاهوتية، كما يتوهم ذلك من القول نفي الناسوت وبقاء اللاهوت، بل غايته أن يسمى هذا البدن من حيث كونه محل ذلك الروح هو روحًا كما قال رحمه الله.

(فسمى الناسوت روحًا بما قام به)، فأطلقوا على أنه فنا بمعنى أنه صار مغلوَّبًا بذلك الروح، فنال أنوار الكواكب عند غلبة نور الشمس عليها، وهذه إشارة إلى تأويل ما ورد في الإنجيل من لفظ اللاهوت والناسوت، فتوهم منه الحلول والاتحاد فوق من وقع بذلك في الضلال والإلحاد، ولما كان للروح مع الواسطة بهذا الأثر فيما ضعف قابليته للحياة مما لم يقض منه، فكيف إذا أثر بلا واسطة فيما قويت قابليته وفاض منه، وما كان في ذلك المحل مما لم يقض منه حاملاً معنى فيه كالحضور مع الله تعالى الذي كان من مريم حين استعاضتها بالله بجمعية منها، وكان الروح المنفوخ من الله تعالى جاء به هذا الروح الذي له هذا التأثير، فكيف لا يقوى أثر فيه حتى يصير محيياً للموتى، متصرفاً في أبدان الناس، باقياً إلى الدهور. (فلما تمثل الروح الأمين) احترز به عن الشيطان، فإنه وإن لم يكن من المجرّدات يسمى روحًا للطافته، لكن ليس بأمين إذ يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غروراً (الذي هو جبريل) المخبر عنه بالروح في القرآن؛ ليشير إلى أن الروح العيسوي إنما وصل إلى مريم بواسطة الروح الأمين؛ لتتم له قوة التصرف في العوالم وقوة تحمل أعباء الرسالة، وفسرّه المفسرون بجبريل بدليل أن النازل بالقرآن على النبي ﷺ هو جبريل بالإجماع.

وقد قال تعالى: ﴿ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ ﴾ [الشعراء: 193، 194]

(لمريم -عليها السلام)؛ لتستعيز بالله منه أولاً، فيحصل لها حضور تام مع الله، وهو الروح المعنوي، ثم يحصل لها نشاط وانشراح يوجب سريان الشهوة فيها لحصول ما يحقق (بشراً)؛ ليتوهم من نفخه رطوبة يفيد طينها اعتدالاً، ويفيض عليه الصورة البشرية (سويًا)، إذ لا نشاط يوجب سريان الشهوة بدون ذلك (تخيلت أنه بشر يريد موافقتها)؛ لظهوره

(1) بل صفاته السارية منه فيه، فإن الروح ليس قائمًا بالمحل بل القائم بها هو الصفات السارية من الروح إليه، والناسوت وإن كان مأخوذًا من الناس ليس مخصوصًا به بل يطلق عليه وعلى غيره باعتبار

حليته لصفات الروح وقيامها به (شرح القاشاني ص (210)).

في مكان خلوتها التي كانت تغتسل فيه غير الحيض، (فاستعادت بالله منه استعادة بجمعية منها) أي: جمعت في التوجه هذه الاستعادة إلى الله تعالى نفسها وقلبها وروحها وسرها وخفيها، وجميع حواسها وقواها؛ (ليخلصها الله منه) أي: من مراده الذي توهمته منه، ولا يحصل غالبًا بالاستعادة بأي وجه كان، بل لا بدَّ لحصوله على القطع من الاستعادة بالجمعية، (لما تعلم أن ذلك) المراد (مما لا يجوز) للمرأة بغير زوجها وسيدها، وإن أكرهت وجب عليها الدفع بما أمكنها، ولم يمكنها حينئذ سوى الاستعادة المذكورة.

ولما استعادت بجمعية فيها، (فحصل لها حضور تام مع الله، وهو الروح المعنوي) صار معينًا في دفع الطبيعة الرديئة عن باها للروح الأمين المفيد رطوبة متوهمة بدفع الطبيعة من حيث كونها من الملائكة، والنفخ في هذه الحالة، وإن كان أتم في استفاضة الروح الأكمل إلا أنه يفيد المشكاسة في الصورة الظاهرة لعيسى عليه السلام، (فلو نفخ فيها في ذلك الوقت) أي: وقت الجمعية (على هذه الحالة) أي: حالة الاستعادة (يخرج عيسى) في الصورة الظاهرة (لا يطيقه) أي: لا يطيق رؤيته (أحدٌ لشكاسة خلقه) مع تمام روحانيته من حيث الروح المعنوي من الاستعادة، ومن حيث نفخ جبريل عليه السلام إذ الصورة لا تتبع الروح بل (لحال أمه)، فإن صورة الولد تتبع الوالدين في الحال الغالبة عليها وقت المعلق، وحالة الاستعادة حالة قبض وشكاسة، فلا بدَّ من إذهاب ذلك بالبشارة المفيدة نشاطها المفيد صاحبها التي هي ضد الشكاسة.

[فَلَمَّا قَالَ لَهَا: ﴿إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ﴾ [مریم: 19]، جِئْتُ ﴿لَأَهَبَ لَكَ غُلَمًا

رَكِيًّا﴾ [مریم: 19]، انبسطت عن ذلك القبض والشرح صدرها فنفخ فيها في ذلك الحين فخرج عيسى، وكان جبرائيل ناقلاً كلمة الله لمريم كما يتقل الرسول كلام الله لأُمَّته، وهو قوله: ﴿وَكَلِمَتُهُ أَلْفَنهَا إِلَىٰ وَرُوحِ مَرْيَمَ مِنْهُ﴾ [النساء: 171]، فسرت الشهوة في مريم، فخلق جسم عيسى من ماء محقق من مريم، ومن ماء متوهم من جبرائيل، سرى في رطوبة ذلك النفخ؛ لأن النفخ من الجسم الحيواني رطب لما فيه من ركن الماء، فتكون جسم عيسى من ماء متوهم، ومن ماء محقق، وخرج على صورة البشر من أجل أمه، ومن أجل تمثيل جبرائيل على صورة البشر حتى لا يقع التكوين في هذا النوع الإنساني إلا على الحكم المعتاد، فخرج عيسى يحيي الموتى لأنه روح إلهي، وكان الإحياء لله، والنفخ لعيسى كما كان النفخ لجبرائيل والكلمة لله].

(فلما قال لها: ﴿إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ﴾ [مریم: 19]، وعرفت وصدقت بالانشراح،

وذهاب القبض منه مع بقاءه هناك، ولم يدفعه عنها كمال حضورها الكامل للتأثير؛ لكونه من كامل الحال؛ ولعلمه كشف عن باطنها حجاب المثال الذي كان فيه التحيل حيث

حذف؛ لأنه دلَّ على لفظ الرسول ﴿لَأَهَبَ لَكَ غُلْمًا زَكِيًّا﴾ [مریم: 19] تنمو فضائده بكمال روحانيته، وتتطهر عن الرذائل الطبيعية لما ذكرنا (انبسطت عن ذلك القبض) الذي كان لها عن خوف المواقعة المحرمة، (وانشرح صدرها) بالبشارة الإلهية على لسان الرسول. (فنفخ فيها في ذلك الحين) أي: حين انبساطها وانسراحها عيسى روحه والأمر المتوهم من مادته، بل من البشارة والنفخ حصلت مادته الحقيقية، إذ سرى فيها الشهوة عنهما مع رؤية صورة بشر سوي مأمون عن الفعل المحرم في وقت انقطاع الحيض لم يكن الله تعالى، وذا جبريل أبًا له.

إذ (كان جبريل ناقلًا كلمة الله لمریم) من غير إفادة رطوبة، ولا نقلها عن الله تعالى، بل (نقل الرُّسُولُ كَلَامَ اللَّهِ لِأُمَّتِهِ) من غير نقل مادة حرف وصوت منه، وإن حصلت عند النقل للأمة، فهذه الرطوبة في نفخة لم تكن من الله، ولا من جبريل، إذ لم يتحقق ذلك لكونه ملكًا في الحقيقة، وإنما توهمت ذلك منه مریم كما يتوهم بعض الأمم الحرف والصوت لكلام الله تعالى، وهو أي: الدليل على أن جبريل إنما هو ناقل كلمة الله لمریم لا مفيد لروحانية عيسى وإلا لمادته، ولا أنه ناقل لها عن الله (قوله تعالى: ﴿وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ﴾ [النساء: 171])، وليس ذلك إلقاء لكلامه الذي هو صفته بل الملقى (روح منه) أي: حاصل من كل أمه الذي هو صفته.

ولما انبسطت وانشרכת، وقد رأت ﴿بَشْرًا سَوِيًّا﴾ [مریم: 17] مبشرًا وقت انقطاع الحيض (فسرت الشهوة في مریم، فحصل) فيها مادة (جسم عيسى) ماء محققًا مع رطوبة متوهمة من نفخ جبريل، فخلق جسم عيسى الذي هو محل روحه (من ماء محقق من مریم) عن سريان الشهوة فيها (وماء متوهم من نفخ جبريل)، وهو بهذا التوهم أفاد ماءها البارد غير القابل للروح اعتدالاً أوجب قبوله إياه (سرى) أي: حصل ذلك الماء ضمناً (في رطوبة ذلك النفخ)، فإنها وإن كانت متوهمة فهي من حيث هي عرض لا تتصور بدون المحل، والأصل في محلها الماء، وإنما كانت لهذا النفخ رطوبة مع كونه من الملك؛ لأنه لا تشل لصورة البشر الذي هو حيوان فلا نفخة عن رطوبة؛ (لأن النفخ من الجسم الحيواني رطب لما فيه) أي: في الجسم الحيواني (من ركن الماء).

فنفخه، وإن كان إخراجًا للهواء من باطنه، فهواؤه لا يخلو من اختلاط الماء، وهو وإن كان متوهماً؛ فهو في حكم المحقق، (فيكون جسم عيسى من ماء متوهم) من نفخ جبريل، (وماء محقق) من سريان الشهوة في مریم، وكان مقتضى هذا خروج عيسى في صورة مركبة من البشرية والملكية، ولكنه (خرج على صورة البشر) متمحضة (من أجل أمه، ومن أجل) عيسى ﷺ (تمثل جبريل) في صورة البشر، فإنه كما أثر توهم الماء اعتدالاً

في مادته أثر توهم الصورة البشرية تمحض الصورة البشرية في صورته اقتضت الحكمة الإلهية ذلك؛ (لثلا يقع التكوين في هذا النوع الإنساني)، وإن كان على خرق العادة في إيجاد الولد بلا أب (إلا على الحكم المعتاد) من الجمع بين مائتين، ولو على وجه التوهم رعاية للحكمة بقدر الإمكان، فكأنه جامع للعادة ولخرقها فهو أعظم من خرق العادة وحده، وإذا كان روح عيسى من الله، وإن نقله جبريل.

(فخرج عيسى عليه السلام يحيى الموتى؛ لأنه روح) من خواصه الإحياء سيما أنه (إلهي)، ويختص به الإحياء الحقيقي، والحاصل من الأرواح ظهور الحياة البشرية عليها من الله، فكان (الإحياء) العيسوي في الواقع (الله والنفخ) الموجب لإشراقها في الموتى هو الواقع (لعيسى)، فاجتمع في الإحياء العيسوي الذي أسند إليه حقيقة باعتبار الظهور منه، وإن كان مسنداً إلى الله باعتبار الإيجاد منه حقيقة.

[وَكَانَ إِحْيَاءُ عِيسَى عليه السلام لِلْأَمْوَاتِ إِحْيَاءً مُحَقَّقًا مِنْ حَيْثُ مَا ظَهَرَ عَنْ نَفْخِهِ كَمَا ظَهَرَ هُوَ عَنْ صُورَةِ أُمَّهِ، وَكَانَ إِحْيَاؤُهُ أَيْضًا مُتَوَهِّمًا أَنَّهُ مِنْهُ، وَإِنَّمَا كَانَ لِلَّهِ، فَجَمَعَ لِحَقِيقَتِهِ الَّتِي خُلِقَ عَلَيْهَا كَمَا قُلْنَا: إِنَّهُ مَخْلُوقٌ مِنْ مَاءٍ مَتَوَهِّمٍ وَمَاءٍ مُحَقَّقٍ يُنْسَبُ إِلَيْهِ الْإِحْيَاءُ بِطَرِيقِ التَّحْقِيقِ مِنْ وَجْهِهِ، وَبَطَرِيقِ التَّوَهِّمِ مِنْ وَجْهِهِ، فَقِيلَ فِيهِ مِنْ طَرِيقِ التَّحْقِيقِ ﴿وَأَتَى الْمَوْتَى﴾ [آل عمران: 49]، وَقِيلَ فِيهِ مِنْ طَرِيقِ التَّوَهِّمِ ﴿فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [آل عمران: 49]؛ فَالْعَامِلُ فِي الْمَجْرُورِ فَيَكُونُ، لَا أَنْفُخُ، وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ الْعَامِلُ فِيهِ أَنْفُخُ فَيَكُونُ طَيْرًا، مِنْ حَيْثُ صُورَتِهِ الْحِسِّيَّةُ الْجِسْمِيَّةُ⁽¹⁾ وَكَذَلِكَ:

﴿وَتُبْرِيءُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ﴾ [المائدة: 110] وَجَمِيعُ مَا يُنْسَبُ إِلَيْهِ، وَإِلَى إِذْنِ اللَّهِ، وَإِذْنُ الْكِنَايَةِ فِي مِثْلِ قَوْلِهِ: ﴿بِإِذْنِي﴾، وَبِإِذْنِ اللَّهِ فَإِذَا تَعَلَّقَ الْمَجْرُورُ بِـ«تَنْفُخٍ»، فَيَكُونُ التَّنْفُخُ مَأْذُونًا لَهُ فِي التَّنْفُخِ، وَيَكُونُ الطَّائِرُ عَنِ التَّنْفُخِ بِإِذْنِ اللَّهِ، وَإِذَا كَانَ التَّنْفُخُ نَافِعًا لَا عَنِ الْإِذْنِ، فَيَكُونُ التَّكُونُ لِلطَّائِرِ، فَيَكُونُ الْعَامِلُ عِنْدَ ذَلِكَ فَيَكُونُ فَلَوْلَا أَنْ فِي الْأَمْرِ تَوَهِّمًا وَتَحَقُّقًا مَا قَبِلَتْ هَذِهِ الصُّورَةُ هَذَيْنِ الْوَجْهَيْنِ، بَلْ لَهَا هَذَانِ الْوَجْهَانِ؛ لِأَنَّ النَّشْأَةَ الْعِيسَوِيَّةَ تُعْطَى ذَلِكَ].

(1) فيه إشارة إلى أن النفخ لا يفيد إلا حياة الجسم المنفوخ فيه، وأما خصوصية كونه طائرًا لا من حيث الحقيقة، وفيه نظر؛ فإنه إذا تعلق الحياة بالصورية الطيرية يكون طائرًا بالحقيقة لا محالة، وقيل: هو بيان المناسبة بين المكوّن الذي هو عيسى وبين المكوّن الذي هو الطير لا بدّ منها في التكوين كما في التوليد فيه بعد (شرح الجامي ص (331)).

(فكان إحياء عيسى ﷺ الأموات إحياءً محققاً) أي: مسند إليه حقيقة (من حيث مظهر عن نفخه) المسند إليه حقيقة، إذ حقيقة النفخ، وهو إخراج الهواء عن جوف - مع - لا يتصور في حق الله تعالى، ولا منع في إسناد الظهور الحقيقي إلى غير الله تعالى (كم - مع - هو عن صورة أمه)، وإن كان عن صورة جبريل أيضاً؛ فهو أيضاً باعتبار توهم أمه - مع - صورته لتمثله لها بتلك الصورة، (وكان إحياءه أيضاً) مستنداً إليه حقيقة باعتبار أنه - مع - (متوهماً أنه منه) فيسنده الجاهل إليه حقيقة، فإن الإسناد الحقيقي هو إسناد أمر إلى م - مع - عند المتكلم في الظاهر.

(وإنما كان) في الواقع باعتبار الإيجاد (الله، فجمع) في إسناد الإحياء إليه حقيقة - مع - الأمر المحقق الذي هو الظهور والمتوهم الذي هو توهم أنه منه (بحقيقته التي خلق عب - مع - باعتبار أن روحه في الواقع لله، ويتوهم أنه من جبريل (كما قلنا) في بدئه (أنه مخلوق م - مع - ماء متوهم) من نفخ جبريل، (وماء محقق) من مريم.

فلولا أن حقيقته جامعة لم تحصل هذه الجمعية في روحه وبدنه، فالفعل الصادر م - مع - الحقيقة الجامعة ينبغي أن يكون جامعاً؛ فلذلك (تنسب إليه الإحياء) بالإسناد الحقيقي (بطريق التحقيق من وجهه)، وهو أنه ظهر من نفخة (وبطريق التوهم من وجهه)، وهو - مع - بتوهم أنه منه، وليس له في الواقع؛ (فقليل فيه) في الكتاب الإلهي الجامع بين الطرق ك - مع - (من طريق التحقيق، وَأُحْيِيَ ﴿الْمَوْتُونَ﴾ [آل عمران: 49])، بإسناد الإحياء إليه باعتبار ظهوره منه، والأصل فيه الحقيقة، ولم يشعر بكونه من الله، (وقيل فيه من طريق التوهم ﴿فَأَنلِخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [آل عمران: 49])، فنفى فيه تارة إسناد تكوين الإحياء إلى عيسى، وأسندته إلى إذن الله، وأسند التكوين إليه تارة باعتبار تعلقه بالصورة الحسية الجسمية للطير، وهما باعتبار الواقع، وأسند فيه تكوين الإحياء إلى عيسى تارة باعتبار التوهم، (فالعامل في المجرور) أي: قوله: «بإذن الله» هو قوله: يكون من (فيكون فأسند تكوين الطير إلى إذن الله (لا) قوله: «ينفخ»⁽¹⁾ حتى يستند تكوينه إلى نفخه. (ويحتمل أن يكون العامل فيه) أي: في المجرور، أعني بإذن الله «ينفخ»، فلا يستند تكوين الطير إلى إذن الله، وليس له في الطائر مستند إليه مع أنه لا بد منه، ولا يستند الإحياء إلى عيسى في الواقع؛ فهو محمول على تكوين صورته الحسية.

(فيكون طائراً) عن تكوين عيسى ﷺ في الواقع (من حيث صورته الحسية الجسمية) لا من حيث اتحاد الحياة فيه لا باعتبار الظهور، وقد ذكر مرة؛ فلا يعاد - مع -

(1) هكذا بالأصل، وفي نسخة «أنفخ».

باعتبار التوهم، وسيذكره مع الإشارة إلى عموم طريق التحقيق، وطريق التوهم كل ما نسب إلى نفخ عيسى، وإلى إذن الله، فقال: (وكذلك) أي: مثل قوله: فينفخ فيه، فيكون طيراً بإذن الله، (أبرئ الأكمه والأبرص) ⁽¹⁾ مسند حقيقة إلى الله تعالى بطريق التحقيق، وإلى عيسى بطريق التوهم، ولا يختص هذا بآية دون أخرى، بل (وجميع ما ينسب إليه) أي: إلى فعل عيسى كنفخه، (وإلى إذن الله) أي: المضاف إلى اسم الله الجامع للظاهر والباطن.

(وإذن الكناية) أي: المضاف إلى ياء المتكلم المختص بالباطن، فالمضاف إلى الكناية (في مثل قوله: بإذني) وإلى اسم الله في مثل قوله: (بإذن الله)، فإن الإسناد التكويني إلى الإذن المضاف إلى أحدهما بطريق التحقيق، وإلى عيسى ﷺ بطريق التوهم، وإن قلنا: إن إسناده باعتبار الظهور إلى عيسى ﷺ بطريق الحقيقة، فذاك في نفس ظهور الحياة لا ظهور تكوينها؛ إذ لا فعل في تكوينها لغير الله تعالى؛ فغاية ما يتصور في حق عيسى ﷺ أنه فعل الظاهر فيه دون المظهر، فإسناده باعتبار الظهور إلى المظهر نوع من التوهم.

(فإذا تعلق المجرور) أي: بإذن الله أو بإذني، (فينفخ) أي: بما هو فعل عيسى ﷺ حقيقة، (فيكون النافخ مأذوناً له في النفخ) فيتوهم ما ترتب على نفخه من فعل الله أنه فعل النافخ، (فيكون الطائر عن النافخ) فيما يتوهم كما قالت المعتزلة في الأفعال المتولدة، فيسند تكوينه إلى عيسى بطريق الحقيقة جهلاً، (وإذا كان النافخ نافعاً، لا عن الإذن) بالأ (يكون ينفخ عاملاً) في المجرور، (فيكون التكون للطائر طيراً) (بإذن الله) أي: مسند إلى الله حقيقة، وهو طريق التحقيق، إما باعتبار نفس التكوين؛ فلا يشك فيه، وإما باعتبار ظهوره؛ فلا أن الفعل إنما للظاهر لا للمظهر، (فيكون العامل) في المجرور أي: بإذن الله أو بإذني (عند ذلك) أي: عند جعل التكوين لله كما هو الواقع لفظة يكون، فاجتمع في عيسى ﷺ باعتبار ظهور الفعل منه تحقيقاً وتوهماً باعتبارين، فالتحقيق باعتبار الفعل المترتب عليه وهو النفخ والتوهم باعتبار المترتب وهو التكوين.

(فلولا أن في الأمر) أي: في حقيقة عيسى ﷺ (توهماً وتحققاً) في روحه وبدنه وظهوره وأفعاله (ما قبلت هذه الصورة) أي: صورة إسناد الفعل إلى عيسى ﷺ باعتبار الظهور منه (هذين الوجهين) من التحقيق باعتبار الفعل الأول، وهو النفخ والتوهم باعتبار الفعل الثاني، وهو التكوين (بل لها) أي: لهذه الصورة (هذان الوجهان) في الواقع، وإن لم يصرح بإسناد فعله إليه، وإلى إذن الله، وإذن الكناية؛ (لأن النشأة العيسوية تقتضي ذلك)، ومقتضى النشأة لا يتغير بالتصريح وتركه.

[وَحَرَجَ عِيسَى مِنَ التَّوَاضِعِ إِلَى أَنْ شَرَّعَ لِأُمَّتِهِ أَنْ ﴿يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ

(1) في نسخة «تبريء».

صَغُرُونَ ﴿ [التوبة: 29]، وَأَنْ أَحَدَهُمْ إِذَا لَطِمَ فِي خَدِّهِ وَضَعَ الْخَدَّ الْآخَرَ لِمَنْ لَطَمَهُ. وَلَا يَرْتَفِعُ عَلَيْهِ، وَلَا يَطْلُبُ الْقِصَاصَ مِنْهُ، هَذَا لَهُ مِنْ جِهَةِ أُمِّهِ إِذِ الْمَرْأَةُ لَهَا السَّفَلُ، فَلَبَّ التَّوَاضُعُ لِأَنَّهَا تَحْتَ الرَّجُلِ حُكْمًا وَحَسًّا، وَمَا كَانَ فِيهِ مِنْ قُوَّةِ الْإِحْيَاءِ وَالْإِبْرَاءِ فَمِنْ جِهَةِ نَفْحِ جِبْرَائِيلَ فِي صُورَةِ الْبَشَرِ، فَكَانَ عَيْسَى يُحْيِي الْمَوْتَى بِصُورَةِ الْبَشَرِ.

وَلَوْ لَمْ يَأْتِ جِبْرَائِيلُ فِي صُورَةِ الْبَشَرِ وَأَتَى فِي صُورَةٍ غَيْرِهَا مِنْ صُورِ الْأَكْوَانِ الْعَنْصُرِيَّةِ مِنْ حَيَّوَانٍ أَوْ نَبَاتٍ أَوْ جَمَادٍ لَكَانَ عَيْسَى عليه السلام لَا يُحْيِي الْمَوْتَى إِلَّا حِينَ يَتَلَبَّسُ بِتِلْكَ الصُّورَةِ وَيُظْهِرُ فِيهَا، وَلَوْ أَتَى جِبْرَائِيلُ بِصُورَتِهِ النَّوْرِيَّةِ الْخَارِجَةِ عَنِ الْعُنَاصِرِ وَالْأَرْكَانِ إِذْ لَا يَخْرُجُ عَنْ طَبِيعَتِهِ لَكَانَ عَيْسَى لَا يُحْيِي الْمَوْتَى إِلَّا حِينَ يَظْهِرُ فِي تِلْكَ الصُّورَةِ الطَّبِيعِيَّةِ النَّوْرِيَّةِ لَا الْعَنْصُرِيَّةِ مَعَ الصُّورَةِ الْبَشَرِيَّةِ مِنْ جِهَةِ أُمِّهِ؛ فَكَانَ يُقَالُ فِيهِ عِنْدَ إِحْيَائِهِ الْمَوْتَى هُوَ لَا هُوَ، وَتَقَعُ الْحَيْرَةُ فِي النَّظَرِ إِلَيْهِ كَمَا وَقَعَتْ فِي الْعَاقِلِ عِنْدَ النَّظَرِ الْفِكْرِيِّ إِذَا رَأَى شَخْصًا بَشَرِيًّا مِنَ الْبَشَرِ يُحْيِي الْمَوْتَى، وَهُوَ مِنَ الْخِصَائِرِ الْإِلَهِيَّةِ، إِحْيَاءُ النَّطْقِ لَا إِحْيَاءُ الْحَيَّوَانِ بَقِي النَّاطِرُ حَائِرًا، إِذْ يَرَى الصُّورَةَ بَشَرًا بِالْأَثَرِ الْإِلَهِيِّ].

ثم أشار إلى أن ظهور التكوين كيف يكون في الواقع من مظهره، وقد ذكرنا أن ظهوره من أمه، ومقتضى ذلك العجز، ومقتضى هذه الأفعال كمال القدرة، بل عام منشأ هذا الإظهار ظهوره عن صورة جبريل؛ فقال: (وخرج عيسى عليه السلام من التواضع) جدًا (إلى أن أشرع⁽¹⁾ لأُمَّتِهِ) إِذَا عَجَزُوا عَنِ إِقَامَةِ دِينِهِمْ قَبْلَ نَسْخِهِ إِلَّا بِالْقِتَالِ أَوْ إِعْطَاءِ الْجِزْيَةِ (أَنْ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ) [التوبة: 29]، وَإِنْ قَدَرُوا عَلَى الْقِتَالِ بِلَا ذَلَّةٍ وَصِغَارٍ ﴿عَنْ يَدٍ وَهَبَةٍ صَغُرُونَ﴾ [التوبة: 29]، وَإِلَى أَنْ شَرَعَ لَهُمْ (أَنْ أَحَدَهُمْ إِذَا لَطِمَ فِي خَدِّهِ وَضَعَ الْخَدَّ الْآخَرَ لِمَنْ يَلَطِمُهُ، وَلَا يَرْتَفِعُ عَلَيْهِ) بِأَبَا فَضْلًا عَنْ طَلَبِ الْجِزَاءِ، وَشَرَعَ لَهُمْ (أَلَّا يَطْلُبَ أَحَدُهُمُ الْقِصَاصَ مِنْهُ) أَي: مَنْ قَاتَلَ مَوْتَهُ (هَذَا) الَّذِي شَرَعَ لِأُمَّتِهِ ثَابِتٌ (لَهُ) أَوَّلًا (مِنْ جِهَةِ أُمِّهِ)، وَإِنَّمَا شَرَعَ لِأَتْبَاعِهِ لِاِكْتِسَابِهِمْ اسْتِعْدَادَ ذَلِكَ بِمَتَابَعَتِهِ، فَأَنَّى يَكُونُ لَهُ مِنْ هَذِهِ الْجِهَةِ قُوَّةُ الْإِحْيَاءِ وَالْإِبْرَاءِ.

(إِذِ الْمَرْأَةُ لَهَا) بِالطَّبِيعِ (السَّفَلِ) الْمَوْجِبِ لِلْعِجْزِ وَالتَّذَلُّلِ؛ (لِأَنَّهَا تَحْتَ الرَّجُلِ حُكْمًا) أَي: فِي الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ، إِذْ لَهُ الْوَالِيَّةُ عَلَيْهَا شَرْعًا (وَحَسًّا)؛ لِانْتِقَادِهَا إِلَيْهِ فِي تَحْصِيلِ الْمَصَالِحِ وَدَفْعِ الْمَضَارِّ، وَعَلَى هَذَا (مَا كَانَ فِيهِ مِنْ قُوَّةٍ) إِظْهَارِ (الْإِحْيَاءِ) أَي: إِحْيَاءِ الطَّيْرِ وَالْمَوْتَى، (وَالْإِبْرَاءِ) أَي: قُوَّةِ إِظْهَارِ وَإِبْرَاءِ الْأَكْمَةِ وَالْأَبْرَصِ الْكَاتِنِينَ عَنْ نَفْحِهِ

(1) فِي نَسْخَةِ « شَرْع ».

ونفسه، (فمن جهة نفخ جبريل) روحه، وإن كان من الله، فإنما يناسب تكوين ذلك لا ظهوره، لكن نسبة التكوين إليه أمر متوهم نعم حصول قوة الإحياء له من غير نظر إلى تكوينه أو ظهوره يناسب كونه من الله، وهو المراد بما سبق، وكان مقتضى هذا أن يكون عند إظهار الإحياء والإبراء على أي صورة تلبس بها جبريل من غير اختصاص بالصورة البشرية إلا أنه اختص بها؛ لأن جبريل كان عند النفخ (في صورة البشر، فكان عيسى يحيي الموتى بصورة البشر)؛ لأن نفخه ونفسه صريح نفخ جبريل، وهذه الصورة، وإن كانت له باعتبار التخيل والتوهم؛ فهذا القدر كاف في التأثير المذكور، وإن كانت لم تتم باعتبار التحقيق، فليس لها باعتبار كونها امرأة بل لها من حيث كونها إنساناً دلائل منها العجز والذلة من هذه الجهة.

(ولو لم يأت جبريل في صورة البشر وأتى في صورة) غيرها، فلو أتى في صورة (الأكوان العنصرية من حيوان أو نبات أو جماد) أشار باستيفاء هذه الصور إلى أن نفخه لم يكن باعتبار الصورة، إذ لا يأتي من الجماد والنبات، بل من الجهة الملكية إلا أنه خص بالصورة البشرية لهذه النكته التي هو بضدها أعني قوله: (لكان عيسى عليه السلام لا يحيي الموتى)، ولا يبرئ الأكمه والأبرص (إلا حين يتلبس بتلك الصورة في نفسه ويظهر فيها) لعين غيره اعتبرهما جميعاً؛ ليخالف ظهور العبد بصورة غير في نظر العين من غير تلبس بها، لكنه يلزم بهذا التلبس اجتماع صورتين مختلفتين فيه، إذ ظهوره بصورة البشر من جهة أمه، وهو أمر محقق لا يمكن زواله بالأمر المتوهم الذي هو تصور جبريل بصورة البشر (ولو أتى جبريل بصورته النورية)، وتسمى صورة وإن لم تكن شكلاً ولا صورة جسمية ولا نوعية لما في ذلك من تقييد مطلق الطبيعة النورية بقيود خاص؛ ليقيد الجسم بشكل خاص أو جسمية أو نوعية، فغاية ذلك أنه يقيد بالصورة (الخارجة عن) صور (العناصر والأركان)، لكنها صورة طبيعية نورية.

(إذ لا يخرج عن طبيعته) النورية، وإن تقيدت هذه الطبيعة، فليست ظلمانية مخرجة له عما كان عليه بخلاف الصورة الجسمانية والنوعية والشكل، فإنها ظلمانية مخرجة للأصل عن طبيعته التي تكون عليها لو فرض مجرداً عنها، فيبقى جبريل في هذه الصورة على تجرده بخلاف الأجسام، (لكان عيسى عليه السلام لا يحيي الموتى إلا حين يظهر في تلك الصورة الطبيعية النورية لا العنصرية) لم يذكر التلبس هاهنا؛ لامتناع أن يتلبس العنصري بصورة نورية من حيث هو عنصري، وإن جاز أن يظهر بذلك بغلبة الروحانية على جسمانيته، ولا يتأتى ذلك لأهل الشعبة⁽¹⁾؛ فلا حاجة إلى الفرق باعتبار هذه الصورة، ولكن لا بد له عند

(1) المُشْعَبِدُ بكسر الباءِ وفتحها، أهمله الجَوْهَرِيُّ، وقال الليث: هو المُشْعَوِذُ بفتح الواو وكسرها، وقد

الظهور بهذه الصورة أن يكون مقروناً (مع الصورة البشرية من جهة أمه)؛ لأنه لزمه من أمر محقق، فإن أمكن الظهور بهما مع امتناع التلبس بهما معاً.

(فكان يقال عند إحيائه الموتى): ⁽¹⁾ ظاهراً بالصورة النورية مع الصورة البشرية (هو) عيسى مع أنه يقال أيضاً: (لا هو)، (وتقع الحيرة في النظر إليه) حيرة يصعب رفعها؛ لأنها من الأمر المحسوس (كما وقعت) الحيرة في إحيائه من غير ظهوره بالصورة النورية (في العاقل عند النظر الفكري) حيرة يسهل رفعها؛ لكثرة المعارضة والمناقضة فيه بخلاف الأمر المحسوس، فلم نعبأ بوقوع هذه الحيرة، وذلك أنه يتحير العاقل (إذا رأى شخصاً بشرياً) أي: في صورة البشر مع أنه في الواقع أيضاً (من البشر يحيي الموتى) من الناطقين. (وهو) أي: الأمر والشأن من (الخصائص الإلهية إحياء الناطق لا إحياء الحيوان)، فإنه قد يظهر به المشعبد مع أنه لا يظهر بإحياء الناطق أصلاً (بقي الناظر حائرًا) في هذه الحيرة السهلة رفعها، مع أن هذه السهولة تقتضي عدم بقاء هذه الحيرة، (إذ يرى الصورة) أي: صورة المحيي (بشراً) مضروباً (بالأثر الإلهي) المخصوص وهو دون الظهور بالصورة النورية في إفادة هذه الحيرة.

[فَأَدَى بَعْضُهُمْ فِيهِ إِلَى الْقَوْلِ بِالْحُلُولِ، وَأَنَّهُ هُوَ اللَّهُ بِمَا أَحْيَا بِهِ الْمَوْتَى، وَلِذَلِكَ نَسَبُوا إِلَى الْكُفْرِ وَهُوَ السَّتْرُ لِأَنَّهُمْ سَتَرُوا اللَّهَ الَّذِي أَحْيَا الْمَوْتَى بِصُورَةٍ بَشَرِيَّةٍ عَيْسَى. فَقَالَ تَعَالَى: ﴿لَقَدْ كَلَّمْنَا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ [المائدة: 17]. فَجَمَعُوا بَيْنَ الْخَطَا وَالْكَفْرِ فِي تَمَامِ الْكَلَامِ كُلِّهِ لَا بِقَوْلِهِمْ هُوَ اللَّهُ وَلَا بِقَوْلِهِمْ ابْنُ مَرْيَمَ. فَعَدَلُوا بِالتَّضْمِينِ مِنَ اللَّهِ مِنْ حَيْثُ أَحْيَا الْمَوْتَى إِلَى الصُّورَةِ النَّاسُوتِيَّةِ الْبَشَرِيَّةِ بِقَوْلِهِمْ ابْنُ مَرْيَمَ، وَهُوَ ابْنُ مَرْيَمَ بِلَا شَكٍّ، فَتَحَيَّلَ السَّامِعُ أَنَّهُمْ نَسَبُوا الْأُلُوهِيَّةَ لِلصُّورَةِ. وَجَعَلُواهَا عَيْنَ الصُّورَةِ، وَمَا فَعَلُوا بَلْ جَعَلُوا الْهُويَّةَ الْإِلَهِيَّةَ ابْتِدَاءً فِي صُورَةٍ بَشَرِيَّةٍ هِيَ ابْنُ مَرْيَمَ، فَفَصَّلُوا بَيْنَ الصُّورَةِ وَالْحُكْمِ، لَا أَنَّهُمْ جَعَلُوا الصُّورَةَ عَيْنَ الْحُكْمِ].

(فأدى بعضهم فيه) أي: في حق عيسى أو في هذا التحير السهل رفعه (إلى القول بالحلول) أي: حلول ذات الله القائم بها هذا الأثر وبالاتحاد، وهو (أنه هو الله) مع أنه لا شك في اجتماعه الكمالات كلها، ولم يروا ذلك في عيسى عليه السلام، وإنما رأوا فيه إحياء بعض الموتى، فقالوا: هو الله (بما أحيا به) أي: بإحيائه من (الموتى) أي: بعضهم، وفيه

شَعْبَدٌ يُشْعَبِدُ، وَقَالَ الثَّعَالِيُّ: لَا أَصْلَ لِقَوْلِهِمْ مَشْعَبِدُ، وَإِنَّمَا هُوَ بِالْوَاوِ، وَقَدْ أَثْبَتَهُ الرَّخْشَرِيُّ وَغَيْرُهُ، وَقَوْلُ الْعَامَّةِ: الشُّعْبَيْتَةُ، (انظر: تاج العروس «شعبد»).

(1) في نسخة: «فَكَانَ يُقَالُ فِيهِ عِنْدَ إِحْيَائِهِ الْمَوْتَى».

إشارة إلى أنه لو كان الله حالاً فيه أو متحدًا لكان إحياء الجميع منسوبًا إليه مع أنه لا ينسب إليه إحياء الجميع بالاتفاق.

(ولذلك نسبوا) فنسبوا أي: القائلون بالحلول والاتحاد (إلى الكفر) بهذا القول لا يجعله مظهرًا إلهيًا كما يقوله الصوفية؛ وذلك لأن الكفر (هو الستر) الذي هو نقيض الظهور، فلا يتأتى في القول به؛ (لأنهم ستروا الله الذي أحيا الموتى) ظاهرًا في المظهر العيسوي (بصورة بشرية عيسى عليه السلام)، إذ جعلوا هذه الصورة محلاً لذاته، وليس محليتها للذات كمحلية الجوهر للعرض، إذ يبعد القول بجعل ذات الحق عرضًا لذات غيره بحيث لا يوجد بدونها، ولا هي كمحلية المكان للمتمكن.

ولا شك أن المكان سائر للمتمكن غالبًا، وكذا إذا جعلوا ذات الحق متحدة بذات عيسى مع أنهم يرون عيسى في صورة بشريته، وهذا المعنى في الاتحاد أتم وأعم؛ فقال تعالى: ﴿لَقَدْ كَلَّمْنَا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ [المائدة: 17]، فكفرهم في جعلهم جهة الربوبية متحدة بجهة البشرية، وإليه الإشارة بقوله: (فجمعوا بين الخطأ) في جعل الجهتين المختلفتين متحدة، (والكفر) اللغوي يجعل الذات الإلهية الظاهرة في صورة بشرية عيسى مستورة فيها، وهو نقيض مقتضى الظهور (في تمام الكلام)، وهو قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ [المائدة: 17].

ثم قال: (كله)؛ دفعًا لتوهم تمامه عند قوله: هو المسيح، ولو فرض منقطعًا عنده يشعر باتحاد الجهتين الموجب للخطأ والكفر؛ لأن ذكر المسيح يحتمل أن يكون لبيان المظهر، فكأنهم قالوا: إن الله هو الظاهر في هذا المظهر كأنه عينه، فإذا قيل: ابن مريم؛ فهذا الوصف ليس لبيان المظهرية بل بيان لجهة البشرية، فهو مشعر باتحاد الجهتين لدلالته على أنه من جهة كونه ابن مريم هو الله، إذ لا دخل لكونه ابن مريم في المظهرية، حتى يفهم منه المبالغة في كونه كأنه هو الظاهر فافهم؛ لأنه (لا بقولهم: هو الله) المشعر بانفراد جهة الإلهية وإن فرض ظهورها في المسيح، (ولا بقولهم: ابن مريم) المشعر بانفراد جهة العبودية.

والكناية تعود إلى الموجود والقضية مهملة في قوة الجزئية، أي: بعض الموجودات الله وهو الموجود المطلق، وبعض الموجودات ابن مريم وهو من الموجودات المقيدة، ويحتمل أن تعود الكناية إلى المحيي أي: المحيي حقيقة هو الله، والحيي تسيبًا هو المسيح؛ لأنه أتى بالنفخ والدعاء سببين له وهو وإن لم يجر له ذكر لكن الإحياء موجب لهذه الحيرة، فكأنه مذكورًا، فإذا جمعوا بين الكلامين صار المعنى أن الله الموجود المطلق هو المسيح من الموجودات المقيدة، أو أن الله المحيي هو المسيح المحيي من حيث كونه ابن مريم، فجعلوا

جهة العبودية التي يشعر بها كونه ابن مريم عين جهة الربوبية التي بها الإحياء، ولا يتصور الاتحاد مع فناء الأمرين؛ لأن الباقي أمر ثالث حدث بعد فنائهما، ولا مع فناء أحدهما؛ لأن الباقي لا يتحد مع الفاني، ولا مع بقائهما بحالهما، بل إنما يتصور ذلك بجعل أحدهم متضمناً للآخر، (فعدلوا بالتضمين) أي: تضمين جهة الألوهية جهة البشرية عند القول باتحادهما (من الله)، أي: من القول بظهوره في مظهر المسيح (من حيث أحياء الموتى) في هذا المظهر مع أنه لم يظهر فيه بجميع أسمائه وصفاته التي إلهيته بمجموعها لا بعضها (إلى الصورة الناسوتية) التي هي عين (البشرية) لا تنقلب إلى الألوهية أصلاً، والمظهرية ليست باعتبار هذه الصورة، بل باعتبار الروح الذي منه (بقولهم: ابن مريم) إذ جعلوه وصفاً للمسيح من حيث مظهرته، وهو يشعر بغلبة هذا الوصف لهذه المظهرية على تقدير أن تفعل المظهرية، لكن لا دخل لكونه ابن مريم في عليية هذه المظهرية، فذكره يشعر باتحاد الجهتين الموجب ستر الذات الإلهية في هذه الصورة الناسوتية البشرية، وهو الكفر والغلط. وكيف لا يكون قولاً بتضمين جهة الإلهية في جهة البشرية، (وهو ابن مريم بلا شك).

ولو كان التضمين لجهة البشرية في جهة الألوهية، لكانت جهة الإلهية ظاهرة باختفاء جهة البشرية، واختفاؤها يوجب الشك في كونه ابن مريم، لكن لم يشك في ذلك أصلاً. ولا شك أن متأخريهم إنما قالوا ذلك بسماعهم إياه من قدامهم، ويعد من قدامهم القول بالاتحاد، بل غايته أنهم قالوا هذا القول على قصد الظهور، أي: أنه تعالى من حيث إحياء: ظهر في هذا المظهر الذي نقول فيه: إنه ابن مريم، (فتخيل السامع أنهم نسبوا الألوهية للصورة) البشرية لعيسى عليه السلام؛ وذلك لأنهم (جعلوها) أي: الألوهية (عين الصورة) لفظاً من غير إشعار بحرف التشبيه المحذوف، بل جعلوا قولهم: ابن مريم مانعاً لتقديره لإشعاره باتحاد الجهتين بلا تشبيه، ولكنهم (ما فعلوا) أي: ما قصدوا نسبة الألوهية إلى المسيح، وما جعلوها عين صورته البشرية. (بل جعلوا الهوية الإلهية ابتداء) أي: في أول الكلام ظاهرة (في صورة بشرية) بظهوره في الروح المتعلق بهذه الصورة، فكأنه ظاهر فيها وجعلوا آخر الكلام دالاً على أن هذه الصورة، وإن ظهرت فيها الهوية الإلهية (هي ابن مريم، ففصلوا) أي: قصدوا الفصل والفرق (بين الصورة والحكم) بالإلهية، وجعلوا لكل واحدة جهة منفصلة عن الأخرى (لا أنهم جعلوا الصورة عين الحكم) بالإلهية، وإن أتوا بلفظ ستشعر بذلك مانع من تقدير حرف التشبيه، وكيف يقصدون ذلك ولا شك أن هذه الألوهية بالإحياء، وقد كانت هذه الصورة البشرية مدة بلا إحياء، ثم ثبت له الإحياء والمتأخر لا يكون غير المتقدم.

[كَمَا كَانَ جِبْرَائِيلُ فِي صُورَةِ الْبَشَرِ وَلَا نَفَخَ، ثُمَّ نَفَخَ، فَفَصَلَ بَيْنَ الصُّورَةِ وَالنَّفَخِ وَكَانَ النَّفَخُ مِنَ الصُّورَةِ، فَقَدْ كَانَتْ وَلَا نَفَخَ، فَمَا هُوَ النَّفَخُ مِنْ حَدِّهَا الذَّاتِي؟

فَوَقَعَ الْخِلَافُ بَيْنَ أَهْلِ الْمَلَلِ فِي عَيْسَى مَا هُوَ؟ فَمَنْ نَاطَرَ فِيهِ مِنْ حَيْثُ صُورَتَهُ الْإِنْسَانِيَّةَ الْبَشَرِيَّةَ فَيَقُولُ: هُوَ ابْنُ مَرْيَمَ، وَمَنْ نَاطَرَ فِيهِ مِنْ حَيْثُ الصُّورَةِ الْمُمَثِّلَةِ الْبَشَرِيَّةَ فَيُنْسِبُهُ لَجِبْرَائِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ؛ وَمَنْ نَاطَرَ فِيهِ مِنْ حَيْثُ مَا ظَهَرَ عَنْهُ مِنْ إِحْيَاءِ الْمَوْتَى فَيُنْسِبُهُ إِلَى اللَّهِ بِالرُّوحِيَّةِ فَيَقُولُ: رُوحُ اللَّهِ، أَيْ: بِهِ ظَهَرَتِ الْحَيَاةُ فَيَمُنُ نَفْخَ فِيهِ، فَتَارَةً يَكُونُ الْحَقُّ فِيهِ مُتَوَهِّمًا اسْمَ مَفْعُولٍ، وَتَارَةً يَكُونُ الْمَلَكُ فِيهِ مُتَوَهِّمًا، وَتَارَةً تَكُونُ الْبَشَرِيَّةُ الْإِنْسَانِيَّةَ فِيهِ مُتَوَهِّمَةً: فَيَكُونُ عِنْدَ كُلِّ نَاطِرٍ بِحَسَبِ مَا يَغْلِبُ عَلَيْهِ، فَهُوَ كَلِمَةُ اللَّهِ، وَهُوَ رُوحُ اللَّهِ، وَهُوَ عَبْدُ اللَّهِ، وَكَيْسَ ذَلِكَ فِي الصُّورَةِ الْحَسِّيَّةِ لِعَيْرِهِ، بَلْ كُلُّ شَخْصٍ مَنسُوبٌ إِلَى أَبِيهِ الصُّورِيِّ لَا إِلَى النَّافِخِ رُوحَهُ فِي الصُّورَةِ الْبَشَرِيَّةِ].

(كما كان جبريل في صورة البشر ولا نفخ، ثم نفخ ففصل) تأخر النفخ عن صورة بشريته (بين الصورة والنفخ)، فلم تكن جهة صورة البشرية في جبريل عين النفخ، وإن تقرر أنه (كان النفخ من الصورة) البشرية لا تتصور بدونها، ومع ذلك لا يكون النفخ عنها لتأخره عنها، (فقد كانت) الصورة البشرية لجبريل لما تمثل لها بشرًا سويًا (ولا نفخ).

﴿قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا﴾، ﴿قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا﴾ [مريم: 18، 19]، فحلف مدة هذه المقالة عن النفخ مع تحقق الصورة البشرية له هذه المدة.

(ثم نفخ) وهو في هذه الصورة، فلو كانت الصورة البشرية عين النفخ أو عين بعضها لكان النفخ ذاتيًا لها، فلا توجد بدونها لكنه وجدت الصورة بدونها، (فما هو) أي: الأمر والشأن (النفخ من حدها الذاتي) لامتناع المقارنة فيه في الأحوال والأزمنة كلها، فكذلك يحكم بالتغاير بين جهة بشرية عيسى ﷺ، والإحياء الذي به تتوهم إلهيته، وكيف يحكم على هيئته بالإلهية التي هذا الإحياء بعض صفاتها لا كلها، وأنه ليس له من الإحياء سوى هذا النفخ الذي يشبه نفخ جبريل، وكما لم يكن هذا النفخ عن جهة البشرية، فكذا عيسى ﷺ للإحياء ليس عين جهة البشرية؛ فافهم.

وقد وقعت الحيرة فيه من حيث كونه بشرًا يحيي الموتى لا بشريته الإنسانية الحقيقية التي في أمه، والصورة الممثلة التي كانت في جبريل حين نفخ روحه في أمه إحيائه أنه من كون روحه من الله، وكونه من جبريل، (فوقع الخلاف بين أهل الملل في عيسى) صورته الإنسانية البشرية، (فمن ناظر فيه من حيث صورته الإنسانية) الحقيقية لا باعتبار جمعيتها في ظاهره الجسماني وباطنه الروحاني، بل من حيث (البشرية) فقط، (فيقول: هو ابن مريم) ويقتصر على وهم اليهود، (ومن ناظر فيه من حيث الصورة البشرية) التي ظهر بها جبريل عند النفخ، وقيده البشرية؛ ليشعر بأن نظره أيضًا باعتبار الظاهر، (فينسبه لجبريل)

باعتبار بشريته، وهم المتكلمون، فقالوا: إنه بشر بلغ رتبة الملك، ففعل فعله من الإحياء الذي هو من خصائص الأرواح.

(ومن ناظر فيه من حيث ما ظهر فيه من إحياء الموتى، فينسبه إلى الله) باعتبار كون روحه من الله، وكون جسمه في حكم روحه، كما قال (بالروحية، فيقول: هو باعتبار جسمه وروحه (روح الله) يحيى بإحيائه لا بمعنى أنه يوجد الحياة في المنفوخ فيه. بل بالمعنى الذي قاله (أي: به) يعني: بعيسى من حيث كونه من الله بلا واسطة (ظهرت الحياة فيمن نفخ فيه)، وهذا يقرب من قول المحققين من الصوفية، ولكنهم خرجوا عن الحيرة فلم يجعلوا جسمه متحدًا بروحه كما لم يفعل هو لا روحه متحدًا بالحق، بل أضافوه إليه، ولكن وقع في الحيرة من وقع بسبب هذا الإحياء، فجعله بعضهم بروحه وجسمه متحدًا بالحق، وبعضهم بالملك، وبعضهم اقتصروا في ذلك على البشرية.

(فتارة يكون الحق فيه متوهمًا)، فيقال: إحياءه حقيقي تكويني هو عين إحياء الحق. فهو عين الحق فيكون الحق فيه متوهمًا (اسم المفعول) تتوهمه الطائفة القابلة باتحاده، وليس في الواقع حتى يكون الحق متوهمًا اسم الفاعل كونه فيه باتحاده به، (وتارة يكون الملك فيه متوهمًا)، فيقال: إن إحياءه بملكته الممثلة بالصورة البشرية، فهو الملك عنه، (وتارة تكون البشرية الإنسانية فيه متوهمه)، فيقال: إن إحياءه كان تكوينيًا مع كونه بشرًا، وهو غلط لامتزاجه مع سائر الأشخاص الإنسانية في هذا المعنى إلا أنهم يقولون: إن النفوس الإنسانية مختلفة الحقائق يتأتى من بعضها من الأفعال ما لا يتأتى من غيره، (فيكون) عيسى باعتبار صورته الحسية (عند كل ناظر بحسب ما يغلب نظره عليه)، ولكنه يتحير في جعل ذلك له باعتبار صورته الحسية، وله ذلك باعتبار المجموع من روحه وجسمه من غير أن يكون إلهًا، ولا ملكًا، ولا مكونًا للحياة أصلًا، ولا مظهرًا إلهيًا باعتبار بشريته.

(فهو) باعتبار كون روحه من الله (كلمة الله) لوجوده بكلمة «كن»، (وهو) باعتبار كونه مظهرًا للحياة (روح الله وهو) باعتبار كل جزء من أجزائه، وحال من أحواله (عبد الله) من البشر لا يتعداه إلى الألوهية، ولا إلى الملكية، (وليس ذلك) التوهم (في الصورة الحسية لغيره)، وإن كان روحه كلمة الله حاصلًا فيه بنفخة أو نفخ الملك؛ فإنه لا ينسب باعتبار صورته الحسية إلى الله، ولا إلى الملك فضلاً عن أن تتوهم فيه الإلهية أو الملكية بكل شيء، (بل كل شخص) باعتبار صورته الحسية (منسوب إلى أبيه الصوري لا إلى النافخ روحه في الصورة البشرية) سواء قلنا: هو الله أو الملك لسبق صورته الحسية منسوبة إلى مزاج جسمه على نفخ ذلك الروح المنسوب إلى الله في حق الغير؛ فلا يكون الروح المتأخر عين الصورة الحسية المتقدمة أو عين الجسم المتقدم.

[فَإِنَّ اللَّهَ إِذَا سَوَّى الْجِسْمَ الْإِنْسَانِيَّ كَمَا قَالَ: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ﴾ [الحجر: 29] نَفَخَ فِيهِ هُوَ تَعَالَى مِنْ رُوحِهِ، فَنَسَبَ الرُّوحَ فِي كَوْنِهِ وَعَيْنِهِ إِلَيْهِ تَعَالَى، وَعَيْسَى لَيْسَ كَذَلِكَ، فَإِنَّهُ انْدَرَجَتْ تَسْوِيَةُ جِسْمِهِ وَصُورَتِهِ الْبَشَرِيَّةَ بِالنَّفْخِ الرُّوحِيِّ، وَغَيْرِهِ كَمَا ذَكَرْنَاهُ لَمْ يَكُنْ مِثْلَهُ، فَالْمَوْجُودَاتُ كُلُّهَا كَلِمَاتُ اللَّهِ الَّتِي لَا تَنْفَعُ، فَإِنَّهَا عَنْ «﴿كُنْ﴾» وَكُنْ كَلِمَةُ اللَّهِ، فَهَلْ تُنْسَبُ الْكَلِمَةُ إِلَيْهِ بِحَسَبِ مَا هُوَ عَلَيْهِ فَلَا تُعَلِّمُ مَا هِيَ أَوْ يُنَزَّلُ هُوَ تَعَالَى إِلَى صُورَةٍ مِنْ يَقُولُ: «﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾» [مریم: 35] قَوْلَ كُنْ لِتِلْكَ الصُّورَةِ الَّتِي نَزَلَ إِلَيْهَا وَظَهَرَ فِيهَا؟ فَبَعْضُ الْعَارِفِينَ يَذْهَبُ إِلَى الطَّرْفِ الْوَاحِدِ، وَبَعْضُهُمْ إِلَى الطَّرْفِ الْآخَرِ، وَبَعْضُهُمْ يَحَارُ فِي الْأَمْرِ وَلَا يَدْرِي].

(فإن الله إذا سوى الجسم الإنساني، كما قال: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ﴾ [الحجر: 29])
 (نفخ فيه هو تعالى من روحه) كما قال: ﴿وَنَزَّلْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ [الحجر: 29]، وفي عينه أي: في ثبوته في علمه إليه تعالى إذ لا واسطة بينهما بخلاف الجسم المسوى؛ فإنه يتوقف تسويته على وسائط كثيرة فلا ينسب (إليه تعالى) باعتبار كونه، (وعيسى ليس كذلك) أي: لم يتوقف نفخ الروح فيه على التسوية، ولا على حصول الصورة الحسية، (فإنه اندرجت تسوية جسمه) أي: اعتدال مزاجه (وصورته الحسية) التابعة لهذه التسوية (بالنفخ الروحي)، فتوهم أن صورته الحسية وجسميته عين روحانيته، وإن روحانيته لكونها فاعلة فعل الحق أو الملك عين الحق أو الملك، فهو بصورته الحسية عين أحدهما، (وغيره كما ذكرناه لم يكن مثله) في هذه الجسمية والصورة الحسية، فلم يتوهم فيها ذلك، وإن صح فيها أنها كلمة الله كما صح في الأرواح كلها ذلك.

(فالموجودات كلها كلمات الله) بدليل أن الله تعالى وصفها بأنها التي (لا تنفذ)، مع أن كلامه تعالى واحد لا ينفصل إلا بحسب تعلقه بالموجودات، فلا تكون الكلمات التي لا تنفذ سوى الموجودات التي لا تتناهى لا بمعنى أنها عين كلمته تعالى حتى تكون عين ذاته من وجه، كما نقول في صفاته تعالى: إنها عين الذات من وجه، بل بمعنى أنها حصلت عن كلماته، (فإنها عن قول: «﴿كُنْ﴾»، وكن كلمة الله) إذ هي الكلمة الموجدة للموجودات كلها سواء صدرت عن الله أو عن مظهر من مظاهره، فإذا صدرت عن بعض المظاهر (فهل تنسب الكلمة إليه) أي: إلى الله تعالى على أنها المعنى القائم بذاته، وهو (بحسب ما هو) أي: الحق (عليه) من التنزيه؛ لأنه إنما اعتبرت من حيث هي كلمة موجدة، ولا تعلق للإيجاد باللفظ من حيث هو لفظ، فتكون الكلمة صفة للحق تعالى.

(فلا تعلم ماهيتها) كما لا تعلم ماهية صفات الله تعالى، وهو سبب التحير المتوهم

كون صفته تعالى قائمة بالمظهر العيسوي، إذ هو توهم كون ذلك المظهر غير الخبز الموصوف بها؛ لامتناع قيام الصفة الواحدة بموصوفين، أو أن هذه الكلمة من جملة الألفاظ. وإن كان كلامه تعالى منزهاً عنها، فإن ذلك التنزه إنما هو باعتبار استقراره في مقر غيره. وهو غير اعتبار ظهوره في هذه المظاهر، فلا تكون كلمة باعتبار صدورها من بعض المظاهر منزهاً (أو) بفرض أنه تعالى (نزل هو تعالى) عن مستقر غيره (إلى صورة من يقول كن) من المظاهر، (فيكون) على هذا الوجه (قول: كن) حقيقة (لتلك الصورة)، إذ الألفاظ لا تسند إلى الله تعالى حقيقة، وإنما تسند إلى المحدثات، ويكون إسنادها إلى الله تعالى مجازاً؛ لأنها نسبت إلى الصورة (التي نزل) الحق عن مستقر غيره (إليها وظهر فيها). فتكلم المظهر بكلمة تناسب المظهر في اللفظ والظاهر باعتبار المعنى، فتكون نسبة اللفظ إليه مجازاً.

(فبعض العارفين يذهب إلى الطرف الواحد)، وهو اعتبار المعنى حيث تصير صفة. فإنه بذات الله تعالى ومنسوباً إليه حقيقة، (وبعضهم إلى الطرف الآخر)، وهو اعتبار اللفظ، حتى يجعله مستنداً إلى المظهر حقيقة، وإن قام معناه بالحق تعالى، (وبعضهم يحار في الأمر)؛ لأنه لو اعتبر اللفظ؛ فلا تعلق بالإيجاد به أصلاً، وإن اعتبر المعنى وحده، فهو قائم بذاته تعالى لا تعلق له بهذا المظهر، وإنما يتعلق باعتبار اللفظ مع أنه ينسب إليه الإحياء مجازاً، (ولا يدري) وجه هذا المجاز.

[وهذه مسألة لا يمكن أن تُعرف إلا ذوقاً كأبي يزيد حين نفخ في النملة التي قتلها فحييت فعلم عند ذلك بمن ينفخ فنفخ فكان عيسوي المشهد، وأما الإحياء المعنوي بالعلم فتلك الحياة الإلهية الذاتية العلية التورية التي قال الله فيها: ﴿أَوْ مَن كَانَ مَيِّتًا فَأُحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن﴾ [الأنعام: 122]، فكل من يحيي نفساً ميتة بحياة علمية في مسألة خاصة متعلقة بالعلم بالله، فقد أحياه بها فكأن له نوراً يمشي به في الناس أي: بين أشكاله في الصورة].

ثم قال: (وهذه مسألة) أي: مسألة نسبة الإحياء إلى المظهر بكلمة «كن» باعتبار المعنى مع أنه قائم بذات الله تعالى لا بالمظهر (لا يمكن أن تعرف إلا ذوقاً، كأبي يزيد) أي: كمعرفة أبي يزيد إياها (حين نفخ في النملة التي قتلها)، وهذا النفخ مظهر للمعنى القائم بذات الله تعالى قام بهذا المظهر، (فحييت) تلك النملة بالمعنى القائم بذات الله الظاهر في النفخ القائم بهذا المظهر، (فعلم) أبو يزيد ذوقاً (عند ذلك) أي: وجه نسبة الإحياء إلى المظهر أنه من نفخه، إذ علم أنه (بمن ينفخ) أي: يراه الذي هذا النفخ مظهر المعنى القائم به، إذ لا يقوم معنى الإحياء إلا به، (فنفخ) عن شهود هذا المعنى حتى أثر في

أعيانها، (فكان عيسوي المشهد)، فحصل ذلك في بعض الأتباع المحمديين، فعلم تنزل درجة هذا الإحياء عن الإحياء المحمدي، بل إحياء العلماء من أمته، كيف وهذه الحياة الحاصلة من ذلك حياة فانية موجبة للخلق حيرة مذمومة؟! وأما الإحياء المعنوي الذي احتص كماله محمد ﷺ هو المقصود من إرسال الرسل، وإظهار المعجزات، وهو الذي يصير عيسى ﷺ تابعاً له بل يقتدي ببعض أمته، وهو المهدي من أجله، وهو الإحياء (بالعلم) الذي هو صفة باقية.

(فتلك الحياة الإلهية) الدائمة دوام الأرواح الحية بها (العلوية)؛ لكونها صفة الأرواح التي لها العلو على الأجسام النورية التي تنير لها طريق الحق بخلاف الحياة الحيوانية؛ فإنها تفتى بفناء أجسامها، وهي سفلية جاذبة إلى الأمور المحسوسة السافلة بظلمة حاجبة عن الله تعالى (التي قال الله فيها: ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا﴾ [الأنعام: 122])، أي: لجهله بالله، وبالنبوة، وبالملائكة، وبالكتب، وبالأمور الأخروية، ﴿فَأَحْيَيْنَاهُ﴾ [الأنعام: 122]) بالعلم بها فنسبت فيه الحياة إلى الله تعالى؛ فهي حياة إلهية دائمة عليه، ﴿وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا﴾ [الأنعام: 122]) يكشف له عن الأحوال والمقامات، وعن سائر الأمور الغيبية يمشي (به في الناس) يحييهم هذه الحياة، ويفيدهم العلوم اللدنية التي يستفيدونها من هذه الحياة، ومن هذه الأمور (فكل من أحيوا) من الأنبياء أو الأولياء أو العلماء (نفساً ميتة) بجهل الأمور المذكورة (بحياة علمية) أي: بنوع منها، ولو (في مسألة خاصة) دون جميع ما اطلع عليه (متعلقة بالعلم بالله) الباقي ببقاء الروح لا الفاني بفناء البدن مما يتعلق بالأمور الدنيوية؛ (فقد أحياه) أي: ذلك الشخص بجميع أجزائه من النفس والروح، والقلب، والسر الخفي، والبدن، والقوى (بها) أي: بتلك الحياة الإلهية الدائمة العلية.

(وكانت له نوراً) إلى الله تعالى وإلى مقامات الأنبياء والملائكة والكُمَّل من الناس، وإلى الأمور الأخروية (يمشي به في الناس أي: ينشره (بين أشكاله في الصورة)، فيكلمهم بواسطة مناسبتهم الصورية التي هي أعم وجوه المناسبة إلى المراتب العالية هذا في حق من أحيوا نفساً واحدة بمسألة واحدة، فكيف من أحيوا الدنيا بنور العلم الإلهي الذي لا تنتاهى مسأله؟! فظهرت فضيلة هذه الحياة والإحياء بها على الحياة التي أتى بها عيسى ﷺ، وأحيوا نبينا ﷺ العالمين بهذه العلوم الجليلة الرفيعة التي لم تيسر لأرباب الرياضة والنظر مدى الدهور مع مخالفة بعضها لما كانوا جازمين بها، فبين لهم غلطهم في ذلك مع أنه ﷺ لم يكن له بأكثر ذلك شعور إلى أربعين سنة، ولم يستفد شيئاً منها من إنسان أصلاً أشد إعجازاً من إحياء عيسى ﷺ، وأكمل فائدة منه، وكيف لا وهو المقصود بالذات من خلق العالم.

فَلَوْلَاهُ وَأَوْلَانَا لَمَا كَانَ الَّذِي كَانَا

فَإِنَّا أَعْبُدُ حَقًّا وَإِنَّ اللَّهَ مَوْلَانَا
 وَإِنَّا عَيْنُهُ فَاعْلَمْ إِذَا مَا قُلْتَ إِنْسَانَا
 فَلَا تُحْجَبْ بِإِنْسَان فَقَدْ أَعْطَاكَ بُرْهَانَا
 فَكُنْ حَقًّا وَكُنْ خَلْقًا تَكُنْ بِاللَّهِ رَحْمَانَا
 وَغَدُ خَلْقُهُ مِنْهُ تَكُنْ رَوْحًا وَرِيحَانَا
 فَأَعْطَيْنَاهُ مَا يَبْدُو بِهِ فِيْنَا وَأَعْطَانَا
 فَصَارَ الْأَمْرُ مَقْسُومًا بِإِيَّاهُ وَإِيَّانَا
 فَأَحْيَاهُ الَّذِي يَدْرِي بِقَلْبِي حِينَ أَحْيَانَا
 فَكُنَّا فِيهِ أَكْوَانَا وَأَعْيَانَا وَأَزْمَانَا
 وَلَيْسَ بِدَائِمٍ فِيْنَا وَلَكِنْ ذَاكَ أَحْيَانَا

وَمَا يَدُلُّ عَلَيَّ مَا ذَكَرْنَاهُ مِنْ أَمْرِ النَّفْخِ الرَّوْحَانِيِّ مَعَ صُورَةِ الْبَشَرِ الْعُنْصُرِيِّ هُوَ أَنَّ الْحَقَّ وَصَفَ نَفْسَهُ بِالنَّفْسِ الرَّحْمَانِيِّ، وَلَا بُدَّ لِكُلِّ مَوْصُوفٍ بِصِفَةٍ أَنْ يَتَّبِعَ جَمِيعَ مَا تَسْتَلْزِمُهُ تِلْكَ الصِّفَةُ، وَقَدْ عَرَفْتَ أَنَّ النَّفْسَ فِي الْمَتَنَّفَسِ مَا يَسْتَلْزِمُهُ فَلِذَلِكَ قَبْلَ النَّفْسِ الْإِلَهِيِّ صُورَ الْعَالَمِ؛ فَهُوَ لَهَا كَالْجَوْهَرِ الْهَيُولَانِيِّ، وَلَيْسَ إِلَّا عَيْنَ الطَّبِيعَةِ].

كما قال: (فلولاه ولولانا) أي: فلولا العلم الذي به الحياة الإلهية النورية الدائمة العلية والعلماء به، (لما كان الذي كان) من المخلوقات كما قال: «كنت كنزاً مخفياً، فأحببت أن أعرف»⁽¹⁾.

ولا شك أن الحكمة في إيجاد الخلق إظهار نسبة الربوبية بالعبودية، كما قال: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» [الذاريات: 56]، ولا يتم إلا ممن كمل في ذلك العلم، (فأنا أعبد) عبادة (حقاً)، وذلك (أن الله مولانا) تدلى بذاته، وجميع أسمائه المنفصل ظهورها في العالمين في، وأنا بكمال هذا التجلي في (كأني عينه؛ فاعلم إذا ما قلت إنساناً) كاملاً، فإن كماله بظهور صور الحق والخلق فيه، (فلا يحجب بإنسان) حادث ذلك دليل عن ظهور رب قديم جليل فيه بذاته وأسمائه، (فقد أعطاك برهاناً) على ذلك مثل قوله على لسان رسول الله ﷺ: «كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي

(1) سبق تخريجه.

يبطش بها، ورجله التي يمشي بها»⁽¹⁾.

وإذا لم يحجب، (فكن حقاً) أي: متحققاً بما تجلى فيك تؤثر به في غيرك كأنك الحق، (وكن) مع ذلك (خلقاً)؛ لأنه أصلك فلا تتوهم انقلابك إلى الحق، ولا إنصافك بعين صفاته، فلا تدع الربوبية لنفسك (تكن بالله رحماً) تفيض على الخلق فيضاً عاماً تستفيضه منه بمناسبتك الطرفين، وإن لم تسم بالرحمن على الإطلاق؛ لامتناع ذلك في حق عين الله تعالى، ولا يتجاوز في ذلك لإيهامه المعنى الحقيقي كمثل ما يترك استعمال اللفظ في معناه الحقيقي فراراً من التوهم، فكيف في المعنى المجازي، وإنما استعمله الشيخ -رحمه الله- لتصريحه بالقرينة الرافعة للإيهام، وفي قوله: «بالله» أي: بالله الذي هو الرحمن بالذات.

ثم قال: ولا يقتصر على إفاضة الفيض الرحماني، بل (غذ) أي: أكمل (خلقه منه) أي: من تجليه الخفي، وهو الفيض الرحيمي (تكن روحاً) أي: مفيد راحة عظيمة بتكليمهم في العلم الحقيقي، والمقامات العلية، والأحوال السنية، (وريحاً) أي: مفيداً روائح السير في الله، وبالله ومن الله، وإذا كان لنا عموم الفيض الرحماني، وخصوص الفيض الرحيمي، وهي التغذية باعتبار حقيقتنا وخلقيتنا، (فأعطيناه) أي: الخلق بحقيقتنا (ما يبدو به) الحق (فيها) من صور تجلياته، وباعتبار خلقيتنا ما (أعطانا) من آثارها، (فصار الأمر) أي: أمر فيضنا مقسوماً بإياه، وإيانا بعضه من صور الحق، وبعضه من صور الخلق.

وإذا كان كذلك (فأحياه) أي: الخلق الذي يحييه بالحياة الإلهية بالعلم مثال علمه ونوره (الذي يدري بقلبي) لكنه نسب إلينا؛ لأنه إنما أحياه فترتب إحياءه على (إحيائنا فكنا) سبب ذلك، وكان المحيي حقيقة هو العلم الإلهي الذي كما (فيه أكوأناً) محدثة، (وأزماناً) متغيرة، (وأعياناً) ثابتة فلا تغير فيه، وإنما هو في إفاضته وتعلقه بنا وكذا في تجليه علينا؛ ولذلك (ليس بدائم) ثم (فيها) وإن كان الأصل في تجليه، (ولكن ذلك) المتجلي يكون (أحياناً) حين ارتفاع الحجب، وهي ترتفع بالموت فيدوم بدوامه في نفسه، فلا حجاب إلا أن يعود حجاب الكفر أو المعاصي والعياذ بالله من ذلك؛ فلذلك تسمى هذه الحياة الإلهية عليه نورية بخلاف الحياة الحيوانية، فإنها ليست من صور أسمائه؛ فلذلك لا يلزمها العلم الكامل، بل هي من الآثار الحاصلة من نفسه الرحماني الذي النفخ العيسوي من مظهره، (ومما يدل على ما ذكرناه في أمر النفخ الروحاني) أي: المفيد حصول الروح في المنفوخ فيه من كونه مظهر الأحاد الذي هو من آثار الاسم الحي، ومظهر معنى قول: كن القائم بذات الحق من حيث ما فيه من قول: كن، لكن هذا النفخ (مع صورة البشر العنصري) الذي يجوز كون نفخه متكيف بالحروف اللفظية بخلاف النفخ الصادر من

(1) رواه البخاري (2384/5)، وابن حبان (58/2).

سائر الحيوانات، وإنما ذكر الصورة ليشير إلى أن النفخ الجبريلي كان في حكمه إلا أنه لم يكن عنصرياً بل كان مثالياً، فيكون الروح المنفوخ من جهته وإن كان من جملة الآثار مشابهاً للصور الإلهية، بخلاف الروح المنفوخ من جهة عيسى عليه السلام.

ولذلك أسرع إليه الفساد بمقارنة البدن؛ لكون العناصر قابله له ومعنى الأثر فيها أظهر بخلاف روح عيسى عليه السلام، فإنه كان قابلاً للفساد إلا أنه لا يسرع إليه أن الحق (وصف نفسه) أي: ذاته على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم بالنفس الرحماني، إذ قال عليه السلام: «إني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن»⁽¹⁾، فيخرج هذا النفس ما استعدت له الأعيان الثابتة من القوة إلى الفعل، وهذا النفس لمشابهته النفس الإنساني حامل لصورة الحياة التي هي من جملة الحروف الكونية حمل النفس الإنساني صور الحروف اللفظية، إذ (لا بدُّ لكل موصوف بصفة أن يتبع) الصفة، أي: يوجد بتبعيتها (جميع ما تستلزمه تلك الصفة)، فإن كانت حقيقية يلزم أن يوجد معها جميع لوازمها الحقيقية، وإن كانت مجازية لزم جميع اللوازم المشابهة بالمشابهة لتلك اللوازم لا امتناع وجود اللزوم بدون اللازم.

(وقد عرفت أن النفس في المتنفس) الإنساني (ما يستلزمه) من صور الحروف اللفظية فيجب أن يستلزم هذا النفس الإلهي صور الحروف الكونية؛ (فلذلك قبل النفس الإلهي) عند ظهوره من باطن الحق (صور العالم) التي من جملتها صورة الحياة، فحملها النفخ الجبريلي والعيسوي عند نزول الحق إلى صورتها للمتكلم بكلمة «كن» في ضمن النفخ، فسرت بسرياته إلى المنفوخ فيه، وإنما قلنا: إنه من جملة الآثار لا من صور الأسماء؛ لأنها بمثابة صور المرايا، وهذه من الصورة الجسمانية والنوعية القائمة بالهولي؛ وذلك لأنه قبل النفس الإلهي صور العالم، وهي لا تقوم إلا بالهولي.

(فهو) أي: النفس الرحماني (لها) أي: لصور العالم (كالجوهر الهولاني)، لكن الصفة لا تكون جوهر؛ ولذلك لا بدُّ من جواهر أخرى تقوم به هذه الصورة الكونية، (وليس) في الظاهر ما يقبلها (إلا عين الطبيعة)، إذ هي عبارة عن مبدأ الفعل والانفعال الذاتيين، وقبول كل شيء صورته من جملة الانفعالات؛ فهي القابلة للصور بالفعل بعد ما حملها النفس بالقوة، ولا شك أن الفعل والانفعال من جملة الآثار، فصور الطبيعة من جملة الآثار، والكل داخل فيها، وإن كان أكثرها مرايا صور الأسماء الإلهية أيضاً.

[فَالْعُنَاصِرُ صُورَةٌ مِنْ صُورِ الطَّبِيعَةِ، وَمَا فَوْقَ الْعُنَاصِرِ، وَمَا تَوَلَّدَ عَنْهَا؛ فَهِيَ أَيْضًا مِنْ صُورِ الطَّبِيعَةِ، وَهِيَ الْأَرْوَاحُ الْعُلُويَّةُ الَّتِي فَوْقَ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ، وَأَمَّا أَرْوَاحُ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَأَعْيَانُهَا؛ فَهِيَ عُنْصُرِيَّةٌ، فَإِنَّهَا مِنْ دُخَانِ الْعُنَاصِرِ الْمَتَوَلَّدِ عَنْهَا، وَمَا

(1) رواه أحمد في «المسند» (541/2)، وابن حبان (266/15).

تَكُونُ مِنْ كُلِّ سَمَاءٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ فَهُوَ مِنْهَا، فَهْمٌ عُنْصُرِيُّونَ وَمَنْ فَوْقَهُمْ طَبِيعِيُّونَ، وَلِهَذَا وَصَفَهُمُ اللَّهُ بِالِاخْتِصَامِ أَعْنَى الْمَلَأَ الْأَعْلَى؛ لِأَنَّ الطَّبِيعَةَ مُتَقَابِلَةٌ، وَالتَّقَابُلُ الَّذِي فِي الْأَسْمَاءِ الْإِلَهِيَّةِ الَّتِي هِيَ النَّسَبُ إِذَا أُعْطِيَ النَّفْسُ].

(فالعناصر) أي: النار والهواء والماء والتراب (صورة من صور الطبيعة)؛ لأنها من عالم الكون والفساد، والفعل والانفعال فيها أظهر وما فوق العناصر، وفوق ما تولد عنها من المركبات منها، ومن أرواحها وقواها، إذ هي في حكم العناصر، وإن تجردت في ذاتها، فهو أيضاً من صور الطبيعة إذ اختلاف أفعالها من صورها، فهي صور الطبيعة، وإن كان المشهور انحصار الطبيعة في أعراض العناصر والمركبات منها، (وهي) أي: ما فوق العناصر (الأرواح العلوية)، وليس المراد منها أرواح السماوات السبع كما تقوله العامة، بل هي (التي فوق السماوات السبع) البعيدة عن العنصرية؛ فلذلك لا تفارق أجرامها، ولا تحترق تلك الأجرام، وتلك الأجرام، وإن لم تكن عنصرية؛ فهي مناسبة لها بخلاف أرواحها؛ فلذلك لم يذكرها، (وأما أرواح السماوات السبع وأعيانها) أي: أفلاكها، (فهي عنصرية)، وإن أجمع أكثر الفلاسفة على أن هذه الأفلاك ليست عنصرية فضلاً عن أرواحها.

واستدل على كون السماوات السبع عنصرية بقوله: (فإنها من دخان العناصر) على ما هو مذهب المسلمين، وقدماء الإشراقيين بموجب قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ﴾ [فصلت: 11]، وهي دخان الآية، والدخان، وإن لم يكن إحدى العناصر الأربعة، فلا شك في تولده منها كما قال (المتولد عنها).

وقد روي أنه تعالى خلق جوهرًا؛ فنظر إليه بعين الهيبة، فذاب فصار نصفه ماء ونصفه نارًا، فتموج الماء بالنار، فارتفع منه دخان صار منه السماء، وتلطفه بعضه، فصار منه الهواء.

ثم أشار إلى عنصرية أرواحها بقوله: (وما تكون عن كل سماء من الملائكة)، وإن لم تكن أجسامها، (فهو منها) كالقوى الجسمانية والأرواح الحيوانية، (فهو عنصريون) حاملون طبائعها؛ فلذلك تفارق أجرامها، وتحترق كما ورد به الشرع، فالأثر به فيها أظهر (ومن فوقهم) من الأرواح العلوية (طبيعيون)، وإن أنكر جمهور الفلاسفة، ولم يظهر لها معنى الأثر بمفارقة أجرامها؛ فقد ظهر فيها اختلاف الأفعال.

ثم استدل على طبيعتها لكونها خلاف المشهور بقوله: (ولهذا وصفهم الله بالاختصاص)، وهو إما فيما بينهم باعتبار التقابل الذي في أفعالهم، أو في اعتراضهم على الله في خلق آدم، وذلك قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِي مِنْ عِلْمٍ بِالْمَلَأِ الْأَعْلَىٰ إِذْ تَخْتَصِمُونَ﴾ [ص: 69]، وهم الأرواح العلوية؛ ولذلك بين الضمير في قوله: «وصفهم» بقوله: (أعني:

﴿بِالْمَلَأِ الْأَعْلَى﴾ [ص: 69]، وهذا الاختصاص لا بدُّ له من مبدأ فيهم، فهو إما الطبيعة وإما الأسماء الإلهية لكن الأول أظهر؛ (لأن الطبيعة متقابلة) بالذات إذ بها اختلاف. فالأفعال والانفعالات الذاتية، (والتقابل الذي في الأسماء الإلهية) ليس من ذواتها؛ لأنها عبارة من المعاني المتضمنة للأموار (التي هي النسب) بين الذات الإلهية وسائر الكائنات التي هي صور الطبيعة التي تضمنها النفس، فالتقابل فيها ليس من ذواتها إذ النسب لا يقتضي شيئاً إلا باعتبار طرفيها، إما من الذات أو النفس أو الطبيعة، لكن الأسماء الإلهية من حيث تقدمها لا تقبل شيئاً من الطبيعة الحادثة، فهو إما من الذات أو من النفس الذي هو مبدأ الطبيعة، لكن الذات ليس فيها اختلاف الجهات، فهذا التقابل في الأسماء (إنما أعطاه النفس) إياها.

[ألا ترى الذات الخارجة عن هذا الحكم كيف جاء فيها الغنى عن العالمين؟ فلهذا خرج العالم على صورة من أوجدتهم، وليس إلا النفس الإلهي، فبما فيه من الحرارة علا، وبما فيه من البرودة والرطوبة سفل، وبما فيه من اليبوسة ثبت ولم يتزلزل، فالرُسُوبُ للبرودة والرطوبة؛ ألا ترى الطيب إذا أراد سقي دواء لأحد ينظر في قارورة مائه، فإذا رآه راسباً علم أن النضج قد كمل فيستقيه الدواء ليسرع في التسخين، وإنما يرُسبُ لرطوبته وبرودته الطبيعية، ثم إن هذا الشخص الإنساني عجن طينته بيديه وهما متقابلتان، وإن كانتا كلتا يديه يميناً فلا خفاء بما بينهما من الفرقان، وكو لم يكن إلا كونهما اثنتين أعني يدين، لأنه لا يؤثر في الطبيعة إلا ما يناسبها وهي متقابلة، ف جاء باليدين].

واستدل على أنه ليس من إعطاء الذات بقوله: (ألا ترى الذات الخارجة عن هذا الحكم) أي: حكم النفس والإيجاد (كيف جاء فيها الغنى عن العالمين)، فلو كان التقابل في الأسماء من الذات الإلهية كان فيها الاختلاف أولاً، ويكون فيها مجملاً لوحدها؛ فلا بدُّ لذلك من تفصيل، وحينئذ فيما فيه هو الموجب بالذات اختلاف الصور الكونية كإيجاب النفس الإنساني اختلاف صور الحروف اللفظية؛ (فلهذا) أي: فلأجل غنى الذات عن العالمين لم يخرج العالم على صورتها ليس فيه شيء من التقابل، كما أنه ليس في الذات بل (خرج العالم على صورة من أوجدتهم) أي: أفراده المتقابلة علواً وسفلاً، وحركة وسكوناً، وهو إما الطبيعة أو الأسماء الإلهية أو النفس، لكن الطبيعة قابلة فلا تكون فاعلة والأسماء قديمة فلا تكون فاعلة للأمر الحادث بلا واسطة، فتعين أنه (ليس) موجدهم لقريب (إلا النفس)، فهو حامل للمعاني المناسبة لما في العالم من مبدأ الفعل والانفعال.

وكما أن النفس الإنساني حامل للطبائع الأربعة من: الحرارة والبرودة والرطوبة

واليبوسة التي هي مبادئ الفعل والانفعال، فكذلك النفس (الإلهي) حامل لما يوجب أفعالها وانفعالاتها، (فبما فيه) أي: في النفس الإلهي (من الحرارة) أي: من المعنى المناسب لها (علا) بعض العالم، كالنار والهواء، (وبما فيه من البرودة والرطوبة سَقَلْ) بعضه كالماء والتراب، (وبما فيه من اليبوسة رسب⁽¹⁾) بعضه كالتراب، (ولم يتزلزل) إذ ليس فيه ما يوجب الحركة من الحرارة والرطوبة؛ ولهذا كان الماء فوق الأرض، وإن اجتمع فيه سبب الرسوب لما فيه من موجب الحركة - أعني: الرطوبة - ولا يتأتى مع لزوم السكون فيما تحت الأرض إذ منع من التزلزل للأرض، فكيف لا يمنع ما تحتها؟!

(فالرسوب للبرودة والرطوبة) لا لليبوسة في الأرض، وإلا كان للنار رسوب لكن لها العلو المطلق، ولو لم يكن للرطوبة ذلك لم يكن للهواء رسوب بالنسبة إلى النار؛ لأن حرارته توجب العلو، ولو لم يكن للبرودة رسوب لم يكن للأرض أصلاً، ولا للماء بالنسبة إليها لاجتماع سببه فيه، وإنما تحركت النار مع اليبوسة لمعارضة الحرارة إياها فتبعت فلك القمر في حركته.

ولما كان المذكور في الكتاب من أن العلو من الحرارة، والسكون من اليبوسة، والرسوب من البرودة والرطوبة، وهو خلاف المشهور من أن العلو للخفة، والرسوب للسفل، والحركة من الرطوبة، والسكون من اليبوسة استدل على ما ذكره بأمر تجريبي لا يفيد الدليل العقلي على خلافه؛ فقال: (ألا ترى الطيب إذا أراد سقي دواء لأحد ينظر في قارورة مائه، فإذا رآه راسباً عَلِمَ أن النضج، وهو تهيؤ المادة للانفداع (قد كَمُلَ، فيسقيه الدواء؛ ليسرع في النَّجْحِ)⁽²⁾ بالانفداع بالسيلان الحاصل على التفرق والرسوب، (وإنما يرسب) عند النضج المفيد للخفة (لرطوبته وبرودته الطبيعية)؛ قيد بذلك للإشارة إلى أن الرطوبة والبرودة العارضة لا توجب الرسوب، كما في بعض أجزاء الهواء، فهذا تأثر النفس الإلهي في العناصر.

ثم أشار إلى إثارة في الأسماء الإلهية باعتبار ظهورها الكامل الذي في الإنسان، فقال: (ثم) إن هذا الشخص الإنساني، يعني: آدم عليه السلام الجامع لأسرار أولاده (عجن طينته) الشاملة على الطبائع المذكورة (بيديه) أي: أسماؤه المتقابلة ليظهر منها آثارها التي تقتضيها طبائعها التي أخذتها من النفس الإلهي، وإنما فسرناهما بالأسماء المتقابلة إذ (هما) أي: اليدان بالمعنى

(1) في نسخة: «نَبَتَ».

(2) النَّجْحُ وَالنَّجَاحُ: الظَّفَرُ بِالشَّيْءِ، وَقَدْ أَنْجَحَ، وَقَدْ نَجَحَتْ حَاجَتِي، وَأَنْجَحَتْ، وَأَنْجَحْتُهَا لَكَ، وَأَنْجَحَهَا اللَّهُ تَعَالَى: أَسْعَفَنِي بِإِدْرَاكِهَا، وَأَنْجَحَ الرَّجُلُ: صَارَ ذَا نَجْحٍ، فَهُوَ مُنْجَحٌ مِنْ قَوْمٍ مَنَاجِحٍ وَمَنَاجِحٍ، وَقَدْ أَنْجَحْتُ حَاجَتَهُ إِذَا قَضَيْتَهَا لَهُ، وَمَا أَفْلَحَ فُلَانٌ وَلَا أَنْجَحَ، (انظر: لسان العرب «نجح»).

المتعارف (متقابلتان)، فينبغي أن يعتبر ما يناسب هذا التقابل في يدي الله تعالى، (وإن كانت كلتا يديه يمينًا)، كما صحَّ في الخبر: «أنه يوضع للمقسطين منابر من نور عن يمين الرحمن، وكلتا يديه يمين»⁽¹⁾.

وذلك للإشارة إلى أنه لا تفاوت في تأثير يديه مثل التفاوت في تأثير يدي الإنسان: فإن يمينه أقوى من شماله غالبًا، (فلا خفاء بما بينهما من الفرقان) في حق الله تعالى، (وإن لم يكن) ذلك الفرقان (إلا كونهما اثنين)؛ لأنه موجب للتغاير الذي هو عين الفرقان، لكن حملنا هذا الفرقان على التقابل المفهوم من اليدين المتعارفتين؛ فلذلك قال: (أعني يدين) سيما إذا فرضنا مباشرين لطينة آدم الشاملة على الطبائع المتقابلة؛ (لأنه لا يؤثر في الطبيعة إلا ما يناسبها) لما قرر من وجوب التناسب بين الفاعل والقابل، (وهي) أي: الطبيعة (متقابلة) ضرورة تقابل الحرارة للبرودة، وتقابل الرطوبة لليبوسة، والأولان مبدأ الفعل. والآخران مبدأ الانفعال؛ فبيِّن مجموعهما تقابل آخر.

(فجاء باليدين) للتأثير فيهما؛ ليؤثر كل اسم بحسب طبيعته في عصر يناسب طبيعته. ويؤثر مجموعهما باعتبار ما فيها من التقابل في مجموع طبائعه المتقابلة لإكمال هذا المعنى فيه؛ فلذلك كان من عنايته بهذا النوع الإنساني.

[وَلَمَّا أَوْجَدَهُ بِالْيَدَيْنِ سَمَاهُ بَشَرًا لِلْمُبَاشَرَةِ اللَّائِقَةِ بِذَلِكَ الْجَنَابِ بِالْيَدَيْنِ الْمُضَافَتَيْنِ إِلَيْهِ، وَجَعَلَ ذَلِكَ مِنْ عِنَايَتِهِ بِهَذَا النَّوعِ الْإِنْسَانِيِّ؛ فَقَالَ لَمَنْ أَبِي عَنِ السُّجُودِ لَهُ: ﴿مَا مَتَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ أَشْتَكَبَرْتَ﴾ [ص: 75]، عَلَى مَنْ هُوَ مِثْلَكَ يَعْنِي عُنْصُرِيًّا ﴿أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾ [ص: 75]، عَنِ الْعُنْصُرِ، وَكُنْتَ كَذَلِكَ، وَيُعْنَى بِالْعَالِينَ مَنْ عَلَا بِدَاتِهِ عَنْ أَنْ يَكُونَ فِي نَشَاتِهِ التُّورِيَّةِ عُنْصُرِيًّا، وَإِنْ كَانَ طَبِيعِيًّا، فَمَ فَضْلَ الْإِنْسَانِ غَيْرِهِ مِنَ الْأَنْوَاعِ الْعُنْصُرِيَّةِ إِلَّا بِكَوْنِهِ بَشَرًا مِنْ طِينٍ؛ فَهُوَ أَفْضَلُ نَوْعٍ مِنْ كُلِّ مَا خُلِقَ مِنَ الْعُنْصُرِ مِنْ غَيْرِ مُبَاشَرَةٍ، فَالْإِنْسَانُ فِي الرَّثْبَةِ فَوْقَ الْمَلَائِكَةِ الْأَرْضِيَّةِ وَالسَّمَاوِيَّةِ وَالْمَلَائِكَةِ الْعَالُونَ خَيْرٌ مِنْ هَذَا النَّوعِ الْإِنْسَانِيِّ بِالنَّصِّ الْإِلَهِيِّ؛ فَمَنْ أَرَادَ أَنْ يَعْرِفَ النَّفْسَ الْإِلَهِيَّ فليَعْرِفِ الْعَالِمَ].

كما أشار إليه بقوله: (ولما أوجده باليدين سماه بشرًا) لا لما يتوهم من كونه من ظاهر الأرض وبشرته بل (للمباشرة اللائقة بذلك الجناب) من التأثير بلا واسطة الأسباب السماوية التي هي متوسطة بينه تعالى وبين الحوادث الزمانية (باليدين المضافين إليه)؛ فلا يكونان من الجوارح، ولا مباشرتهما مباشرة الأجسام؛ ولذلك (جعل ذلك) الإيجاد لكونه

(1) رواه ابن بطّة في «الإبانة الكبرى» (257/6)، والبيهقي في «الأسماء والصفات» (270/2).

بلا واسطة ذلك (من عنايته) تعالى (بهذا النوع الإنساني) حيث باشر أول أفراده بيديه، فجعله بذلك مستحقاً للسجود ممن ليس له ذلك.

(فقال لمن أبي عن السجود له: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ^ط أَشْتَكَبَرْتَ﴾ [ص:75] على من هو مثلك) لم يرد به المثلية في مباشرة اليدين مع كونه عنصرياً، بل (يعني) مثلاً (عنصرياً)، وإن اختلف العنصران الغالبان عليهما مكاناً علواً وسفلاً، يعني لو تجردت عنصريته عن مباشرة اليدين، وكان عنصره أدنى مكاناً من عنصرك لم يكن لك أن تتكبر عليه، فكيف وقد فاق عليك بشرف مباشرة اليدين المضافين لطيبته؟ ﴿أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾⁽¹⁾ [ص:75] عن العنصر) الموجب للدنو المعارض لعلو مباشرة اليدين، (وليست)، فليعرف العالم الذي هو له النفس الإنسانية الذي للرب تعالى من حيث إن معرفة ظهورها فيه توجب معرفته تعالى.

[فإنه] «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ؛ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»⁽²⁾ الَّذِي ظَهَرَ فِيهِ أَي الْعَالَمِ ظَهَرَ فِي نَفْسِ الرَّحْمَنِ الَّذِي نَفْسَ اللَّهِ تَعَالَى بِهِ عَنِ الْأَسْمَاءِ الْإِلَهِيَّةِ مَا تَجَدُّهُ مِنْ عَدَمِ ظُهُورِ آثَارِهَا، فَامْتَنَّ عَلَى نَفْسِهِ بِمَا أَوْجَدَهُ فِي نَفْسِهِ، فَأَوَّلُ أَثَرٍ لِلنَّفْسِ الرَّحْمَانِي إِئْمَا كَانَ فِي ذَلِكَ الْجَنَابِ ثُمَّ لَمْ يَزَلِ الْأَمْرُ يَنْزِلُ بِتَنْفِيسِ الْعُمُومِ إِلَى آخِرِ مَا وُجِدَ.

فَالْكُلُّ فِي عَيْنِ النَّفْسِ كَالضُّوءِ فِي ذَاتِ الْعَالِمِ

وَالْعَالِمُ بِالْبُرْهَانِ فِي سَلْخِ السَّهَارِ لِمَنْ نَعَسَ

فَيَرَى الَّذِي قَدْ قَلْبُهُ رُؤْيَا تَدُلُّ عَلَى النَّفْسِ

فِي تِلَاوَتِهِ عَنِ عَجَسِ فِي رِيحِهِ مِنْ كُلِّ عَمٍّ

وَلَقَدْ تَجَلَّى لِلَّذِي قَدْ جَاءَ فِي طَلَبِ الْقَبَسِ

فَإِذَا فَهَمَّتْ مَقَاتِلِي تَعَلَّمُ بِأَنَّكَ مُبْتَسِرِ

لَوْ كَانَ يَطْلُبُ غَيْرَنَا لَرَأَاهُ فِيهِ وَمَا نَكَسِ

وَأَمَّا هَذِهِ الْكَلِمَةُ الْعَيْسَوِيَّةُ لَمَّا قَامَ لَهَا الْحَقُّ فِي مَقَامِ «حَتَّى نَعْلَمَ وَيَعْلَمُ» اسْتَفْهَمَ

(1) العالون: هم الملائكة المهيمون والملائكة المقربون، كجبريل وغيره من ملائكة العرش والكرسي، قال المحققون: رسل الملائكة أفضل من عامة البشر، فكل واحد من الإنسان والملائكة العالين فاضل ومفضول؛ فالإنسان أفضل من الملائكة العالين من ذلك الوجه، والعالون أفضل من الإنسان من حيث إنه لم تكن نشأتهم النورية عنصرية (شرح القاشاني ص 223).

(2) سبق تخريجه.

عَمَّا نَسَبَ إِلَيْهَا هَلْ هُوَ حَقٌّ أَمْ لَا مَعَ عِلْمِهِ الْأَوَّلِ بِهَلْ وَقَعَ ذَلِكَ الْأَمْرُ أَمْ لَا، فَقَالَ لَهُ: ﴿وَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ آمَنُوا بِي وَأَمِي إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ [المائدة: 116].

فَلَا بُدَّ فِي الْأَدَبِ مِنَ الْجَوَابِ لِلْمُسْتَفْهِمِ؛ لِأَنَّهُ لَمَّا تَجَلَّى لَهُ فِي هَذَا الْمَقَادِمِ. وَهَذِهِ الصُّورَةَ أَقْتَضَتْ الْحِكْمَةُ الْجَوَابَ فِي التَّفَرُّقَةِ بَعَيْنِ الْجَمْعِ، فَقَالَ وَقَدَّمَ التَّنْزِيهَ: ﴿سُبْحَانَكَ﴾، فَحَدَّدَ بِالْكَافِ الَّتِي تَقْتَضِي الْمُوجَهَةَ وَالْحِطَابَ، ﴿مَا يَكُونُ لِي أَنْ﴾ مِنْ حَيْثُ أَنَا لِنَفْسِي دُونَكَ ﴿أَقُولُ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ﴾ أَي: مَا تَقْتَضِيهِ هُوِيَّتِي وَلَا ذَاتِي، ﴿إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ﴾ [المائدة: 116]؛ لِأَنَّكَ أَنْتَ الْقَائِلُ فِي صُورَتِي، وَمَنْ قَالَ أَمْرٌ فَقَدْ عَلِمَ مَا قَالَ، وَأَلَّتِ اللَّسَانُ الَّذِي أَتَكَلَّمُ بِهِ كَمَا أَخْبَرَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ رَبِّهِ فِي الْخَبَرِ الْإِلَهِيِّ؛ فَقَالَ: «كُنْتُ لِسَانَهُ الَّذِي يَتَكَلَّمُ بِهِ»⁽¹⁾، فَجَعَلَ هُوِيَّتَهُ عَيْنَ لِسَانِ الْمُتَكَلِّمِ. وَنَسَبَ الْكَلَامَ إِلَى عَبْدِهِ، ثُمَّ تَمَّمَ الْعَبْدُ الصَّالِحُ الْجَوَابَ بِقَوْلِهِ: ﴿تَعَلَّمَ مَا فِي نَفْسِي﴾. وَالْمُتَكَلِّمُ الْحَقُّ، وَلَا أَعْلَمُ مَا فِيهَا فَتَنَى الْعِلْمَ عَنْ هُوِيَّةِ عَيْسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ حَيْثُ هُوِيَّتَهُ لَا مِنْ حَيْثُ إِثْمُهُ وَذُوْ أَثَرِهِ، ﴿وَلَا أَعْلَمُ﴾ [المائدة: 116]، فَجَاءَ بِالْفَصْلِ وَالْعِمَادِ تَأْكِيدًا لِلْبَيَانِ وَاعْتِمَادًا عَلَيْهِ، إِذْ لَا يَعْلَمُ الْعَيْبَ إِلَّا اللَّهُ، فَفَرَّقَ وَجَمَعَ وَوَحَّدَ وَكَثَّرَ، وَوَسَّعَ وَضَيَّقَ؛ فَانْظُرْ إِلَى هَذِهِ التَّنْبِيَةِ الرُّوحِيَّةِ الْإِلَهِيَّةِ مَا أَلْطَفَهَا وَأَدَقَّهَا ﴿أَنْ أَعْبُدُوا اللَّهَ﴾ [المائدة: 117]، فَجَاءَ بِالْأَسْمِ «اللَّهُ» لِاخْتِلَافِ الْعِبَادِ فِي الْعِبَادَاتِ وَاخْتِلَافِ الشَّرَائِعِ: وَلَمْ يَخُصَّ اسْمًا خَاصًّا دُونَ اسْمِهِ، بَلْ جَاءَ بِالْأَسْمِ الْجَامِعِ لِلِكُلِّ].

فِيهِ «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ؛ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» الَّذِي ظَهَرَ نَفْسَهُ فِيهِ؛ لِأَنَّهُ إِذَا عَرَفَ الْحَقَّ مِنْ حَيْثُ مَا فِيهِ مِمَّا يَنْسَبُ صِفَاتِهِ مِنَ الْحَيَاةِ، وَالْعِلْمِ، وَالْإِرَادَةِ، وَالْقُدْرَةِ، وَالسَّمْعِ، وَالْبَصَرِ، وَالْكَلَامِ، فَيُظْهِرُ لَهُ أَنَّ هَذِهِ الصِّفَاتِ مَوْجُودَةٌ فِي رَبِّهِ، فَيَعْرِفُ بِذَلِكَ رَبَّهُ وَالْعَالَمَ مَعَ النَّفْسِ الرَّحْمَانِيِّ (كَذَلِكَ)، أَي: الْعَالَمَ ظَهَرَ فِي (النَّفْسِ الرَّحْمَانِيِّ) بَعْدَ كَمُونِهِ فِي أَسْمَاءِ الْحَقِّ كَوْنًا مُوجِبًا فِيهَا مَا يَشْبَهُ الْكَرْبَ، فَأَزَالَهُ الْحَقُّ عَنْهَا هَذَا النَّفْسِ (الَّذِي نَفْسُ اللَّهِ بِهِ عَنْ الْأَسْمَاءِ الْإِلَهِيَّةِ) (مَا) كَانَتْ (تَجِدُهُ) مِمَّا يَشْبَهُ الْكَرْبَ الْحَاصِلَ لَهَا (عَنْ عَدَمِ ظُهُورِ آثَارِهَا)، فَنَفْسٌ عَنْهَا (بِظُهُورِ آثَارِهَا) الَّتِي هِيَ الصُّورَةُ الرُّوحَانِيَّةُ وَالْجِسْمَانِيَّةُ.

ثُمَّ أَشَارَ إِلَى فَائِدَةِ هَذِهِ الْمَعْرِفَةِ بِأَنَّهَا مَزِيلَةٌ لِأَنْوَاعِ الْكَرْبِ كُلِّهَا، فَقَالَ: (فَامْتَنِ عَلَى نَفْسِهِ) أَي: ذَاتَهُ بِاعْتِبَارِ أَسْمَائِهِ الَّتِي كَانَتْ هَذِهِ الذَّاتُ غَالِبَةً عَلَيْهَا قَبْلَ ظُهُورِ هَذِهِ الْآثَارِ بِمَا (أَوْجَدَهُ فِي نَفْسِهِ) مِنْ آثَارِ أَسْمَائِهِ بِأَنْ جَعَلَ النَّفْسَ مَحَلَّ ظُهُورِ هَذِهِ الْآثَارِ الْمَوْجِبِ كَوْنَهَا مَا

يشبه الكرب في الأسماء بل في الذات باعتبار عينيتها، (فأول أثر كان للنفس الرحماني بإزالة الغموم)، (إنما كان في ذلك الجناب)، وإن جل عن قبول الآثار؛ لتنزهه عن أن يكون محلاً للحوادث، لكن هذا يشبه الأثر بإزالة ما يشبه الكرب الذي في الأسماء، باعتبار نسبتها إلى هذه الآثار، فكأنه كان هذا الكرب في الأسماء، وهي كأنها عين الذات حينئذ، فكأنه كان الكرب هناك فأزيل عنها.

(ثم لم يزل الأمر) أي: أمر النفس الإلهي (ينزل) إلى سائر المراتب بتنفيس (الغموم إلى آخر ما وجد)؛ فمنه تأثير نفخ عيسى عليه السلام من حيث مظهريته لذلك النفس في إحياء الموتى، وإبراء الأكمه والأبرص، ومنه بقيات أهل الدعوات والرقى، ومنه نفس الإنسان المنفس له عما يجد من الحرارة الروحانية في باطنه بإخراجه، وإدخال الهواء البارد من الخارج، وإذا كان ظهور (الكل في النفس كضوء الكواكب، وغيرها الظاهر (في) الهواء (ذات الغلس)، وهو ظلمة آخر الليل تظهر فيه عدم قيامها به، وهذا الأمر واضح لأهل الكشف، (والعلم) بهذا الظهور، مع عدم قيام الظاهر بالمظهر (بالبرهان)، مع كون هذا المعلوم في الموضوع (في سلخ النهار) لدى أهل الكشف إنما يحتاج إليه (لمن نعس) أي: نام، فإنه لا يرى شيئاً في سلخ النهار؛ فإذا برهن لتمثله (فيرى الذي قد قلته رؤياً تدل على النفس) دلالة صور المنام على ما تعبر هي به، لكن هذه الرؤيا البرهانية إذا رآها (فيريجه عن كل كرب) كان يجده في الشدائد، فيراها من حيث كونها من صور النفس المنفس لها بنفسه من وجه آخر، فتزول عنه عبوسته التي يقال فيها لأجله: إنه (في تلاوته عبس).

ثم أشار إلى ذلك البرهان، وهو القياس على ظهور النار لموسى عليه السلام في جناب الحق مع أنه ليس محلاً لصور الحوادث، بل إنها رؤيت فيه؛ فهي محررة كصورة الشخص في المرأة، فقال: (ولقد تجلى) أي: الحق بلا خلاف (الذي) (قد جاء في طلب القبس)، وهو موسى عليه السلام، فرآه أي: الحق ناراً بظهور صورة النار فيه، وهو نور ليس بمحل الصورة شيء، وهذا المعنى معروف في الملوك أهل الكشف، وفي العسس علماء الظاهر.

(فإذا فهمت مقالتي)، وعرفت أن الصورة الظاهرة في الحق غير حالة فيه، بل هي كصور الشخص في المرأة (تعلم بأنك مبتس) فقير، وإن ظهرت في الحق أو ظهر فيك الحق، بل غايته أنه قائم بخيال الرأي بتبدل هذه الصور بحسب ذلك حتى أنه (لو كان) موسى عليه السلام (يطلب غيرنا) لقبس (لرآه) أي: ذلك غير الحق (فيه)، أي: فالحق صورته، (وما نكس) عن الحق عن عدم رؤية المطلوب، فهو إنما رأى النار لكونها صورة مطلوبة؛ فافهم، فإنه مزلة للقدم.

ولما فرغ عن بيان ما يتعلق بالنفس الإلهي من حيث ظهور الآثار رؤية، وإن كان

بعضها صوراً للأسماء الإلهية، لكن من حيث هي آثاره؛ شَرَعٌ في بيانه من حيث هو صورته؛ فقال: (وأما هذه الكلمة العيسوية) التي هي صورة النفس الإلهي القائمة بفعله كالأحياء والأموات (لما قام لها الحق في مقام حتى نعلم)، وهو يعلم مقام يشبه الفرق مع الحمى، وهو أنه (يعلم) الحوادث الزمانية بالعلم الأول مع تغير نسبتبه بأن علم بأنها حصلت في أوقاتها لا قبل ذلك، فكأنه يتجدد له ذلك العلم مع ثبوت علمه الأول؛ وذلك لأن للنفس هذا المقام؛ فإن له التفرقة مثل الآثار مع اجتماعها بالقوة في أسائها.

(استفهم عما نسب إليها) من القول بالتفرقة المحضة مع إهام تصويرها بصورة الجمع (هل هو حق) واقع صدوره منه (أم لا)، وهو الاستفهام ناظر إلى الفرق في المستفهم (مع علمه الأول) باعتبار جمعيته (هل وقع ذلك الأمر أم لا)، (فقال له: ﴿أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ آمَحِذُونِي وَأَتَى إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ [المائدة: 176])، فاستفهم بطريق التفرقة مع كونه في مقام الجمع، (فلا بدُّ في) مقتضى (الأدب) الواجب رعايته في هذا المقام (من الجواب المستفهم) من غير أن يقتصر الحجب على قوله: أنت السائل والحجب، ولا أن يسكت عنه بالكلية بخلاف مقام الجمع، فإنه لا أدب فيه، ولا جواب لعدم تمييز العبد هناك، وأما هنا فلا بدُّ منهما؛ (لأنه لما تجلّى في هذا المقام) المثبت للعبد وجوداً، وهو الحق، وفي (هذه الصورة) التي هي صورة السائل الطالب للجواب (اقتضت الحكمة) الموجبة رعاية مقتضى المقام (الجواب) الكامل (في التفرقة) قائمة (بعين الجمع)؛ ليناسب الجواب المقام الذي أقام فيه السائل الذي هو الحق، (فقال: في الجواب المشعر بالتفرقة المحضة في الظاهر مع مقارنتها للجمع في الباطن، (وقَدَّمَ التَّفْرِقَةَ)⁽¹⁾ المشعرة بالجمع؛ ليقارنها به (سبحانك)، (فحدّد) المنزه في مقام الجمع (بالكاف) المشعرة بالتفرقة؛ لأنها (التي تقتضي) التفرقة؛ لاقتضائها (المواجهة والخطاب)، ولا يتصور أنه من الأمر الواحد من حيث هو واحد، بل لا بدُّ من مغايرة «ما»، ولو اعتبارية كاعتبار القائلية والسامعية، فيكون الجمع مقروناً بالتفرقة؛ ليدل بطريق الانعكاس على أن الفرق المذكور بعده مقرون بالجمع، وهو قوله: ﴿مَا يَكُونُ لِي﴾ إذ ظاهره التفرقة، ولكنه متضمن للجمع؛ فلذلك حسن في تفسيره أن يقال: (من حيث أنا لنفسي دونك) أي: باعتبار التفرقة المحضة، وإن تضمنت في الواقع الجمع ﴿أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ﴾ [المائدة: 176] أي: ثابت.

ولما عم الثابت بالذات وبغير وهو ثابت له بغير، لكنه إنما يتأتى باعتبار الجمع، وهو نفاه هاهنا فسرّه بقوله: (أي: ما تقتضيه هويتي) أي: شخصيتي (ولا ذاتي) التي هي

(1) في نسخة: «وَقَدَّمَ التَّنْزِيَةَ».

الإنسانية، فإنهما من حيث هما من التفرقة الصرفة المانعة ثبوت ذلك لهما، فهو إما يتصور باعتبار الجمع، فقال: (إن كنت قلتَه) أي: باعتبار الجمع، (فقد علمته) حتى أنه لو فرض عدم علمك بالحوادث الزمانية، لوجب أن تعلم هذا؛ (لأنك أنت القائل: في صورتِي) بهذا الاعتبار.

(ومن قال أمراً؛ فقد علم ما قال)، وإن جاز أن يكون من خلق شيئاً لا يعلمه لو خلقه بالواسطة على زعم الفلاسفة في الحوادث الزمانية أنها مستندة إلى الحركات السماوية؛ وذلك لأنه ليس هذا القول بالإيجاد الكلام في غير كما تقوله المعتزلة أنه تعالى متكلم بكلام يوجد في جسم آخر، بل (أنت اللسان الذي أتكلم به) بالنظر إلى هذا الجمع، وإن قورن بالفرق من حيث نسبة اللسان والكلام إليّ (كما أخبرنا رسول الله ﷺ عن ربه) لا بلسان الحال بل (في الخبر الإلهي) الذي سمعه رسول الله ﷺ عن الحضرة الجامعة، (فقال: «كنت لسانه الذي يتكلم به»^(١))، فجعل هويته باعتبار الجمع عين لسان المتكلم)، ويلزمه كون كلامه عينية صورة المرآة لصور الشخص المحاذي لها، وإن قارن هذا الجمع بالتفرقة إذ (نسب الكلام إلى عبده)، ولكن باعتبار الجمعية لا يكون من قبيل خلق الكلام في محل مغاير أو بواسطة؛ فيلزمه العلم لا محالة، فلا وجه لاستفهامه بالنظر إليها.

(ثم تمم العبد الصالح يعني: عيسى ﷺ الجواب) بإلحاق ما يفيد فوائد زائدة من إثبات العلم لله، باعتبار استقراره في مقر غيره، وباعتبار ظهوره في الظهر الجامع، ونفيه عن عيسى باعتبار هويته المشيرة إلى الفرق، وإن أخذ مع الجمع، بل إنه يعلمه باعتبار الجمع فقط، ولكنه لا يكون علماً محيطاً بالغيوب، بقوله: ﴿تَعَلَّمْ مَا فِي نَالِسِي﴾ [المائدة: 116]، فتعلم ما فيها من صورة كلامك كيف (والمتكلم) باعتبار الجمع سيما في الكلام النفسي (الحق ولا أعلم ما فيها) أي: ما في نفسي باعتبار الفرق، وإن قورن بالجمع حتى صح فيها أنها نفس الحق فأصغت إليه تعالى، وإنما هي لعيسى نسبت إليه نسبة يد العبد ولسانه إليه.

(فنفي العلم عن هوية عيسى ﷺ) المشيرة إلى الفرق لا من حيث إنه قائل بذلك القول باعتبار الجمع، ولا (من حيث إنه ذو أثر) بهذا القول في الإحياء والإبراء، فإنه ليس باعتبار الهوية بل باعتبار الجمع، إذ لا بدُّ للتأثير من كونه صورة الحق، فلا يمكن نفي العلم من تلك الجهة.

ثم قال: ﴿إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّمْتَ الْغُيُوبَ﴾ [المائدة: 116] ، (فجاء بالفصل والعماد)

أي: بالضمير المسمى ضمير الفصل عند نحاة البصرة، وبالعماد عند نحاة الكوفة تأكيداً للبيان؛ ليدل على أن الإحاطة بالمغيبات في الله على سبيل الجزم، فلا يكون للعبد، وإن بلغ مقام الجمع أصلاً، وإنما يكون له شيء منه بعد انقشاع التجلي الجمعي، واعتماداً عليه لا

على ما يتوهم من صيرورة العبد حينئذ في حكم الرب في العلم كما صار في التأثير، وليس كذلك (إذ لا يعلم الغيب) المطلق (إلا الله) إذ لو علمه العبد، فيما في حال الجمع ولا بقاء له حينئذ أو بعد ذهابه، فلا يبقى عنده إلا قدر استعداده، وإذا فهمت هذا (ففرق) عيسى عليه السلام قوله: ﴿مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ﴾ [المائدة: 116]، (وجمع) بقوله: ﴿إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ﴾ [المائدة: 116]، (ووحد) بقوله: ﴿تَعَلَّمُ مَا فِي نَفْسِي﴾ [المائدة: 116].

(وكثر) بقوله: ﴿وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ [المائدة: 116]، ووسع بجعله علام الغيوب، وضيق بخصر علم الغيب فيه.

﴿ثُمَّ قَالَ مُتَمِّمًا لِلْجَوَابِ: ﴿مَا قُلْتُ هُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ﴾﴾ [المائدة: 117]، فنفى أولاً مُشِيرًا إلى أنه ما هو ثمة، ثم أوجب القول أدبًا مع المستفهم، ولو لم يفعل كذلك لاتصف بعدم علم الحقائق وحاشاه من ذلك، فقال: ﴿إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ﴾ [المائدة: 117]، وأنت المتكلم على لساني وأنت لساني].

﴿ثم قال﴾ عيسى عليه السلام ﴿متممًا للجواب﴾ بإلحاق زيادة تفيد أنه كما لا علم له باعتبار هويته المشعرة بالترفة، فلا قول له أيضًا، وإنما هو للحق وهو به أمر، والعبد وإن ظهر بصورته يكون به مأمورًا ﴿﴿مَا قُلْتُ هُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ﴾﴾ [المائدة: 117]، فنفى أولاً القول باعتبار نسبتته إلى هويته، (مشيرًا) بذلك النفي (إلى أنه) أي: القول (ما هو ثمة) أي: في هويته من حيث هو هويته، (ثم أوجب القول) أي: المستفهم (أدبًا مع المستفهم) بأن المستفهم منه، وإن اعتبر منسوبًا في نظر التفرقة المتضمنة للجمع (لا تصف بعدم علم الحقائق)؛ لإشعاره بتصور نظره على التفرقة مع تضمنها للجمعية، (وحاشاه من ذلك).

ولما كان عالمًا بالحقائق غلب عليه نظر الجمع الذي كان في ضمن التفرقة، (فقال): ﴿إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ﴾ [المائدة: 117]، فإنه وإن كان على لساني في نظر التفرقة إلا أنه لا أمر سواك، (وأنت المتكلم على لساني)، وإن ظهرت التفرقة، ولكن نظري الجمعية، فكيف أكون متكلمًا بلسانك، وهو أبعد من أن أكلمك بلساني.

(فانظر إلى هذه التثنية الروحية الإلهية ما أَلْفَطَهَا وَأَدْقَهَا) في قوله: ﴿إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ﴾ [المائدة: 117]، في جعله القول لربه في نظر التفرقة، باعتبار تضمنها الجمعية مع نفيها عن التفرقة من حيث هي تفرقة، ومع اعتبار الجمعية جعل الحق المتكلم على لسانه أمرًا، وجعله مع ذلك مأمورًا مع ظهوره بصورة الأمر في حق من دونه، بقوله: ﴿أَنْ

أَعْبُدُوا اللَّهَ ﴿المائدة: 117﴾، وإنما ذكر التثنية للإشارة إلى أن هذه اللطيفة الدقيقة لا تكاد تنكشف على الأولياء إلا بواسطة الأنبياء وتبيينهم، بل لا تنكشف لكل نبي إلا لمن غلبت عليه الروحية الإلهية.

(فجاء) في بيان المعبود (بالاسم) الجامع (الله)؛ ليشير إلى أنه يأمر كل عابد أن يعبد من الأسماء الإلهية ما تتأتى له عبادته في استعداده مع أنه لا يمكن التنصيص على تلك الأسماء بأعيانها، فاقصر على ذكر الاسم الجامع لها؛ وذلك (لاختلاف العبادة) من العباد من حيث استنادهم إلى الأسماء الخاصة الطالبة للعبادة المخصوصة، (واختلاف الشرائع) الموجبة لاختلاف العبادات، وهو ﷻ، وإن خص شريعته؛ لكنه علم أنها تنسخ بشريعة نبينا ﷺ، وأنه سينزل في أمته، فلا بد من أمرهم بإقامة هذه الشريعة حينئذ، وقد بشر ﷻ قومه بمجيء نبينا ﷺ بعده، فكأنه أمرهم أيضًا بمتابعته عند مجيئه ﷺ، ولم يعين لبيان المعبود (اسمًا خاصًا)، وإن وقعت عبادة كل عابد للاسم الخاص، بل جاء (بالاسم الجامع للكل) ⁽¹⁾ من الأسماء.

ثُمَّ قَالَ: ﴿رَبِّي وَرَبِّكُمْ﴾ [المائدة: 117]، وَمَعْلُومٌ أَنَّ نِسْبَتَهُ إِلَى مَوْجُودٍ مَا بِالرُّبُوبِيَّةِ لَيْسَتْ عَيْنَ نِسْبَتِهِ إِلَى مَوْجُودٍ آخَرَ، فَلِذَلِكَ فَصَّلَ بِقَوْلِهِ: ﴿رَبِّي وَرَبِّكُمْ﴾ [المائدة: 117]، بِالْكَنَائَتَيْنِ كِنَايَةَ الْمُتَكَلِّمِ وَكِنَايَةَ الْمُخَاطَبِ، ﴿إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ﴾، [المائدة: 117]، فَأَثَبَتْ نَفْسَهُ مَأْمُورًا وَلَيْسَتْ سِوَى عِبُودِيَّتِهِ، إِذْ لَا يُؤْمَرُ إِلَّا مَنْ يَتَّصِرُ مِنْهُ الْاِمْتِثَالُ وَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ، وَلَمَّا كَانَ الْأَمْرُ يَنْتَزِلُ بِحُكْمِ الْمَرَاتِبِ؛ لِذَلِكَ يَنْصَبُ كُلُّ مَنْ ظَهَرَ فِي مَرْتَبَةٍ مَا يَمَّا تُعْطِيهِ حَقِيقَةُ تِلْكَ الْمَرْتَبَةِ. فَمَرْتَبَةُ الْمَأْمُورِ لَهَا حُكْمٌ يَظْهَرُ فِي كُلِّ مَأْمُورٍ. وَمَرْتَبَةُ الْأَمْرِ لَهَا حُكْمٌ يَبْدُو فِي كُلِّ أَمْرٍ.

وإن لم تتأت عبادته إلا من الإنسان الكامل مع أنه أمر للعامة؛ لأنه علم بالقرينة أنه ليس المراد عبادة هذا الاسم من حيث جمعه، بل من حيث الأسماء الداخلة تحته، وإليه الإشارة بقوله: (ثم قال: ﴿رَبِّي وَرَبِّكُمْ﴾ [المائدة: 117])؛ وذلك لأنه (معلوم أن نسبته إلى موجود ما بالربوبية ليست عين نسبته إلى آخر)، وكل نسبة تقتضي اسمًا خاصًا، فلا يعبد أحدًا عند الأمر بعبادة هذا الاسم الجامع سوى الاسم الخاص الداخل فيه.

(فلذلك فصل) تلك الأسماء نوع تفصيل، (بقوله: ﴿رَبِّي وَرَبِّكُمْ﴾ [المائدة: 117])

(1) الاسم الجامع: هو اسمه تعالى؛ لأنه اسم الذات المسماة بجميع الأسماء الموصوفة بجميع الصفات (لطائف الإعلام ص 21).

بالكنائيتين) المضاف إليهما اسم الرب (كناية المتكلم)، وإن لم تتأت عبادة ذلك الرب إلا من الكُمَّل لا من كل كامل، بل ممن كان عيسوي القلب من الأولياء، فأمرهم أولاً لسبقهم نسبه إليهم، وامثالاً لأوامره، (وكناية المخاطب) وهو يشمل الأسماء الجزئية التي لا تنحصر؛ لكونها بعدد عابديها، فلا يمكن التنصيب على كل منها لمخصوصها، كما لا يمكن التنصيب على كل واحد منهم، وإنما كان للاسم الجامع هذا التفصيل؛ لأن ظهوره في المظاهر إنما يكون بحسبه؛ فلذلك لما قال الحق في مظهره: ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ﴾ [المائدة: 117]، أمراً.

قال عيسى عليه السلام: ﴿إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ﴾ [المائدة: 117]، فأثبت نفسه مأموراً، إذ ليس لنفسه في أمر التكليف سوى المأمورية. ثم فسّر مأموريته بعبوديته، وإن لم تكن مطلق المأمورية عبودية؛ وذلك لأن مأموريته (ليست سوى عبوديته)؛ لأنها امثال أمر التكليف، ومطلق الأمر يقتضي مطلق الامتثال (إذ لا يؤمر إلا من يتصور منه الامتثال) فيقصد منه ذلك، (وإن لم يفعل) فإن كان الأمر للتكليف كان الامتثال عبوديته وإلا كانت إجابة دعاء؛ وذلك لأن الأمر يكون بحسب الأمر والمأمور كالتجلي الإلهي بحسب المحل، كما أشار إليه بقوله: (ولما كان الأمر ينزل بحكم المراتب)؛ لكونه من صفات الحق، فيكون في الظهور مثل سائر صفاته؛ (لذلك يتصف كل من ظهر) من صفات الحق (من مرتبة ما) من المراتب الحقيّة أو الخلقية (بما تعطيه حقيقة تلك المرتبة) من الكمال والنقص والحدوث والقدم، فكذلك الأمر يظهر في مرتبة الأمر والمأمور بحسبهما بعد أن يكون لكل واحدة من هاتين المرتبتين حكم عام يعم الحق والخلق.

(فمرتبة المأمور) حقاً أو عبداً لها حكم عام هو كونه مطلوب الامتثال منه (يظهر في كل مأمور) بحسبه، فإن كان عبداً ظهر بالعبودية، وإن كان رباً بإجابة الدعاء، (ومرتبة الأمر) حقاً أو عبداً (لها حكم) عام هو كونه طالباً للامتثال (يبدو في كل أمر) بحسبه.

[فَيَقُولُ الْحَقُّ ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: 43] فَهُوَ الْأَمْرُ، وَالْمُكَلَّفُ الْمَأْمُورُ، وَيَقُولُ الْعَبْدُ ﴿رَبِّ أَغْلِزْ لِي﴾ [الأعراف: 151]؛ فَهُوَ الْأَمْرُ وَالْحَقُّ الْمَأْمُورُ، فَمَا يَطْلُبُ الْحَقُّ مِنَ الْعَبْدِ بِأَمْرِهِ هُوَ بَعَيْنُهُ يَطْلُبُهُ الْعَبْدُ مِنَ الْحَقِّ بِأَمْرِهِ، وَلِهَذَا كَانَ كُلُّ دُعَاءٍ مُجَاباً، وَلَا بُدَّ وَإِنْ تَأَخَّرَ كَمَا يَتَأَخَّرُ بَعْضُ الْمُكَلَّفِينَ مِمَّنْ أُقِيمَ مُخَاطَباً بِإِقَامَةِ الصَّلَاةِ فَلَا يُصَلِّي فِي وَقْتٍ فَيُؤَخَّرُ الْاِمْتِثَالَ وَيُصَلِّي فِي وَقْتٍ آخَرَ إِنْ كَانَ مُتَمَكِّناً مِنْ ذَلِكَ؛ فَلَا بُدَّ مِنَ الْإِجَابَةِ وَلَوْ بِالْقَصْدِ.

ثُمَّ قَالَ: ﴿وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ﴾ [المائدة: 117]، وَلَمْ يَقُلْ عَلَى نَفْسِي مَعَهُمْ كَمَا قَالَ

رَبِّي وَرَبِّكُمْ ﴿شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ﴾ [المائدة: 117]؛ لَأَنَّ الْأَنْبِيَاءَ شُهَدَاءُ عَلَى أُمَّمِهِمْ مَا دَامُوا فِيهِمْ، ﴿فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي﴾ [المائدة: 117]، أَي: رَفَعْتَنِي إِلَيْكَ وَحَجَّجْتَهُمْ عَنِّي وَحَجَّجْتَنِي عَنْهُمْ ﴿كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ﴾ [المائدة: 117]، فِي غَيْرِ مَادَّتِي، بَلْ فِي مَوَادِّهِمْ، إِذْ كُنْتُ بَصْرَهُمُ الَّذِي يَقْتَضِي الْمُرَاقَبَةَ؛ فَشُهُودُ الْإِنْسَانِ نَفْسَهُ شُهُودُ الْحَقِّ إِيَّاهُ، وَجَعَلَهُ بِالْإِسْمِ الرَّقِيبِ لِأَنَّهُ جَعَلَ الشُّهُودَ لَهُ، فَأَرَادَ أَنْ يُفْصَلَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ رَبِّهِ حَتَّى يَعْلَمَ أَنَّهُ هُوَ لِكُونِهِ عَبْدًا فِي الْوَاقِعِ وَأَنَّ الْحَقَّ هُوَ الْحَقُّ لِكُونِهِ رَبًّا لَهُ، فَجَاءَ لِنَفْسِهِ بِأَنَّهُ ﴿شَهِيدٌ﴾، وَفِي الْحَقِّ بِأَنَّهُ ﴿رَقِيبٌ﴾.

فيقول الحق: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: 110]، (فهو الأمر المكلف) اسم الفاعل سواء قاله في مستقر غيره أو في مظهر العبد، (والمكلف المأمور) هو العبد، وإن كان مظهرًا لهذا القول، ويقول العبد: ﴿رَبِّ أَغْلِرْ لِي﴾ [الأعراف: 151]، (فهو الأمر الداعي (والحق المأمور) بالإجابة، فهذا التفصيل باعتبار المحل لا باعتبار الأمرية والمأمورية، ولا باعتبار الأمر نفسه (فما يطلب الحق من العبد بأمره) من الامتثال (هو بعينه) ما يطلبه العبد من الحق بأمره)، وإن صار أحد الامتثالين بحسب المحل عبودية والآخر إجابة، كما كان أحد الأمرين تكليفيًا والآخر دعاءً؛ (ولهذا) أي: ولكون مطلوب كل أمر امتثال المأمور (كان كل دعاء مجابًا) أي: مقصود إجابته، ويحتمل أن يقال؛ ولهذا أي: ولكون مطلوب العبد بالدعاء من الحق مثل مطلوب الحق بالتكليف من العبد، كان كل دعاء من العبد الممثل مجابًا، كما يجيب ذلك العبد أمر ربه.

(ولابدُّ) من إجابة الحق للعبد الممثل أو امره، (وإن تأخر) زمان وقوعها، (كما يتأخر بعض المكلفين ممن أقيم محاطبًا بإقامة الصلاة) أي: زمان امتثاله، (فلا يصلي في وقت) هو من أوائل أوقات توجه الأمر، ولكن يقصد فعله آخرًا، (فيؤخر الامتثال) قصدًا، (فيصلي في وقت آخر)، فيصير ممثلًا بالفعل (إن كان متمكنًا من ذلك) الامتثال في ذلك الوقت بعد ما تركه للمطلوب منه مطلقًا، (فلا بدُّ من الإجابة) في حق هذا العبد (ولو بالقصد) أي: بقصد فعلها في زمان آخر، فيأتي بالمطلوب حينئذٍ، وأما من لا يمثل لأمر الحق ولا يقصد ذلك أصلًا، فليس ممن لا بدُّ من إجابته؛ فافهم.

ثم قال: ﴿وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا﴾ [المائدة: 117] أخذ مقام الجمع لنفسه ومقام الفرق لهم؛ لأنه لما أقام له الحق في مقام الفرق المقرون بالجمع غلب على كل منهم ما تقتضيه حقيقته من الجمع والتفرقة، (ولم يقل: كنت على نفسي معهم) شهيدًا باعتبار التفرقة في الكل مقرونة بالجمعية، (كما قال: ﴿رَبِّي وَرَبِّكُمْ﴾) [هود: 56]، فأخذ التفرقة

في الاسم الجامع الإلهي على مقتضى ما أقام له الحق في مقام التفرقة مقرونة بالجمع؛ لأجل هذا الاقتران كان في الكل أولاً، ثم غلب على كل ما تقتضيه حقيقته، ثم قيد شهادته عليه بدوامه فيهم، فقال: ﴿شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ﴾ [المائدة: 117]، وإن كان مقتضى الجمع الغالب عليه ألا تنقطع شهادته أبداً؛ لأن شهادته عليهم ليس باعتبار هذه الجمعية بل باعتبار كونه بينهم، فتقيد شهادته عليهم بمدّة نبوته لهم؛ (لأن الأنبياء شهداء على أممهم ما داموا فيهم)؛ لأن نبوتهم مقيدة بتلك المدّة، ولا تمكن الشهادة بعد ذلك منهم كما أشار إليه بقوله: ﴿فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي﴾ [المائدة: 117].

ولما كان المشهور في معناه الإمامة، وهو ﷺ حي فسرّه، بقوله: (أي: رفعتني إليك)، كما قال ﷺ إذ قال الله: ﴿يَعِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَرَافِعُكَ إِلَى﴾ [آل عمران: 55]. وهذا الرفع وإن قربه من علام الغيوب لا يبقى له شهادة عليهم، أي: يحجبون عنه عند مزيد استغراقه في الحق، كما يحجبون عنه مع غاية إشراق نور الحق عليه، وإليه الإشارة بقوله: (وحجبتهم عني)، فلم يمكنهم مراجعتي في موضع الشبهات، (وحجبتني عنهم). فلم يمكنني الاطلاع على أفعالهم القبيحة لأمنعهم عنها، (كنت أنت الرقيب عليهم).

ولما كان ظاهره الحصر مع أن كل واحد مراقب لنفسه قيده بقوله: (في غير مادتي). فلم أكن رقيباً عليهم، ولا شهيداً لا بنفسي ولا بك، ثم قال: (بل في موادهم) مع أن شهود الحق للأشياء لا يتوقف على كونه ظاهراً في مادة شخص؛ لأن المراقبة تقتضي ذلك إذ لا يكون إلا بالبصر الظاهر، فكأنه قال: كنت أنت الرقيب عليهم في موادهم، (إذ كنت بصرهم الذي يقتضي المراقبة)، وإن لم يصر بصرهم عين الحق لاختصاص ذلك بالكمّل وهم أهل القصور.

(فشهود الإنسان نفسه) كاملاً أو قاصراً (شهود الحق إياه)، فإنه لما لم يكن وجوده من ذاته كان من ظهور الحق فيه فهو من جملة مظاهره، ولكن لقصوره لا القصور يتجاوز فيه بأنه هو لإشعاره بتناسي التشبيه، ولا يتأتى في المظاهر القاصرة، وهذا الشهود وإن كان أعم من المراقبة؛ لتوقفها على البصر الظاهر دونه لم يستعمله في حق الله تعالى مع عموم شهوده باعتبار كونه في مقر غيره، واعتبار ظهوره في الماديات، بل (جعلته) أي: شهود الحق (بالاسم الرقيب) المقيد بظهوره في الماديات، أي: عيسى ﷺ (جعل الشهود) له أولاً؛ ليشعر بأن كونه شهيداً عليهم لا يتقيد بكونه في مادته أو مادتهم، بل يشاهدهم في شهود الحق إياهم، باعتبار التفرقة التي أقام الحق فيها لعيسى ﷺ مع الجمعية، فلو أتى بهذا اللفظ في حق الله لالتبس بالحق، (فأراد أن يفصل بينه وبين ربه) بتميز اللفظين المستعملين فيهما؛ لأنه يدل على أنه إنما يميز بينهما لتمييزهما في الواقع، (حتى يعلم أنه هو) وإن بلغ

ما بلغ عند تجلي الحق في مادته، فإنه يتميز عنه (بكونه عبداً)، وإن الحق وإن ظهر في مظهره (هو الحق) تميز عنه (بكونه رباً)، فلا بد مما يشعر بهذا التمييز وأقله تميز الألفاظ، (فجاء لنفسه بأنه شهيد، وفي الحق بأنه رقيب)؛ ليشعر بأنه باعتبار ظهور الحق فيه، صار شهوده عاماً بالنظر إلى سابق حاله، والحق باعتبار ظهوره في مادته، صار شهوده خاصاً بقدر ما تقتضيه حقيقة عيسى ﷺ.

[وَقَدَّمَهُمْ فِي حَقِّ نَفْسِهِ فَقَالَ: ﴿عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ﴾ [المائدة: 117]،
إِثَارًا لَهُمْ فِي التَّقَدُّمِ وَأَدْبًا، وَأَخْرَهُمْ فِي جَانِبِ الْحَقِّ عَنِ الْحَقِّ فِي قَوْلِهِ: ﴿الرَّقِيبَ
عَلَيْهِمْ﴾] [المائدة: 117]، لِمَا يَسْتَحِقُّهُ الرَّبُّ مِنَ التَّقَدُّمِ بِالرُّتْبَةِ، ثُمَّ أَعْلَمَ أَنَّ لِلْحَقِّ الرَّقِيبَ
الاسْمَ الَّذِي جَعَلَهُ عِيسَى لِنَفْسِهِ وَهُوَ الشَّهِيدُ فِي قَوْلِهِ ﴿عَلَيْهِمْ شَهِيدًا﴾ [المائدة: 117]،
فَقَالَ: ﴿وَأَنْتَ عَلَيَّ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [المائدة: 117]، فَجَاءَ بِـ ﴿كُلِّ﴾ [المائدة: 117]
لِلْعُمُومِ، وَبِـ ﴿شَيْءٍ﴾ [المائدة: 117] لِكَوْنِهِ أَلَكَّرَ النِّكَرَاتِ وَجَاءَ بِالاسْمِ الشَّهِيدِ، فَهُوَ
الشَّهِيدُ عَلَى كُلِّ مَشْهُودٍ بِحَسَبِ مَا تَقْتَضِيهِ حَقِيقَةُ ذَلِكَ الْمَشْهُودِ، فَنَبَّهَ عَلَى أَنَّهُ تَعَالَى هُوَ
الشَّهِيدُ عَلَى قَوْمِ عِيسَى ﷺ حِينَ قَالَ: ﴿عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ﴾ [المائدة: 117]، فَهِيَ
شَهَادَةُ الْحَقِّ فِي مَادَّةِ عِيسَوِيَّةٍ كَمَا ثَبَتَ أَنَّهُ لِسَانُهُ وَسَمْعُهُ وَبَصَرُهُ].

ثم أشار إلى مبالغة عيسى ﷺ في هذه العبودية بغاية التذلل؛ فقال: (وقدمهم) أي:
اللفظ الدال عليهم على اللفظ الدال عليه (في حق نفسه، فقال: ﴿عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ
فِيهِمْ﴾) [المائدة: 117]، وإنما ذكره؛ ليشير بأن تقدمه في كنت ودمت؛ لضرورة اتصال
الضمير (إثارة لهم في التقدم) الذي أعطيه، فتعاطم به، وهو خلاف التواضع اللازم
للعبودية، (وأدباً)؛ لئلا يتكبر على عباد الله، ولو فيهيم كافر، (وآخرهم في جانب الحق عن
الحق) وإن اعتبر ظهوره فيهم في المراقبة وهو متأخر عنهم في (قوله: ﴿كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ
عَلَيْهِمْ﴾) [المائدة: 117]، كما (في قوله: ﴿وَأَنْتَ عَلَيَّ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾) (1) [المائدة:
117]، (لما يستحقه الرب من التقديم بالرتبة)، فلا بد من اعتباره مع اعتبار ظهوره
فيهم.

(ثم أعلم) عيسى ﷺ (أن للحق الرقيب) أي: الذي خصه عيسى ﷺ بهذا الاسم
المقيد بكونه عند ظهوره في المادة، (الاسم الذي جعله عيسى ﷺ لنفسه) العام، فهو

(1) هي شهادة الحق في مقام الجمع والإطلاق.

أولى بالحق من عيسى عليه السلام، (وهو أي: في ذلك الاسم (الشهيد)، فقال: ﴿وَأَنْتَ عَلَىٰ كُرْسِيِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [المائدة: 117]، فجاء للدلالة على معنى العموم الذي فيه بكل للعموم. وبشيء لكونه أنكر النكرات؛ لنفي توهم الاختصاص من لفظ الرقيب؛ ولذلك لم يذكر هذا الاسم هاهنا، بل جاء بالاسم الشهيد الدال بالتصريح على العموم مع عموم متعنه دفعاً لما توهم من الاختصاص بالكلية، (فهو الشهيد على كل مشهود) من الماديات وغيرها، (بحسب ما تقتضيه حقيقة ذلك المشهود)، فإن كانت حقيقته مادته احتج شهودها بوجه إلى البصر، فيشاهد ذلك باعتبار ظهوره في الماديات، وإلا شاهده في مستقر غيره مع أنه يشاهد الكل في مستقر غيره بوجه آخر غير هذا البصر الظاهر المختص بنوع إدراك ولا يلزم حدوثه فيه؛ لأنه أيضاً بواسطة بصره الذي قوة إدراك ذلك، لكن بواسطة هذا البصر الظاهر، كما توقف إدراك بصره بالفعل على وجود البصر.

ولما دل هذا على أن شهود الماديات بالبصر الظاهر شهود الحق فيه (على أنه تعالى هو الشهيد على قوم عيسى) بشهوده، (حين قال: ﴿وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا﴾) [المائدة: 117]، وإن قيده بقوله: ﴿مَا دُمْتُ فِيهِمْ﴾ [المائدة: 117]، مع أن شهادة الحق أبدية غير منقطعة، (فهي شهادة الحق إياهم في مادة عيسوية) تنقطع بانقطاعها، والتي لا تنقطع مع شهادته عليهم هي شهادته باعتبار استقراره في مقر غيره، ولا تتعدى كون شهادة الحق في مادة عيسوية مع تنزهه عن المادة، (كما ثبت أنه لسانه وسمعه وبصره)، وإن تنزه عن الجسمية والقوى الجسمانية، ولكنه يجوز أن يظهر فيها ظهور الشمس التي في السماء الرابعة في المرأة.

[ثُمَّ قَالَ كَلِمَةً عَيْسَوِيَّةً وَمُحَمَّدِيَّةً: أَمَّا كَوْنُهَا عَيْسَوِيَّةً فَإِنَّهَا قَوْلُ عَيْسَى بِإِخْبَارِ اللَّهِ تَعَالَى عَنْهُ فِي كِتَابِهِ؛ وَأَمَّا كَوْنُهَا مُحَمَّدِيَّةً فَلِمَوْجَعِهَا مِنْ مُحَمَّدٍ عليه السلام بِالْمَكَانِ الَّذِي وَقَعَتْ مِنْهُ. فَقَامَ بِهَا لَيْلَةٌ كَامِلَةٌ يَرُدُّهَا لَمْ يَعْدِلْ إِلَىٰ غَيْرِهَا حَتَّىٰ مَطَّلَعَ الْفَجْرُ ﴿إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْلِظْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [المائدة: 118]، «وَهُمْ» ضَمِيرُ الْغَائِبِ كَمَا أَنَّ «هُوَ» ضَمِيرُ الْغَائِبِ. كَمَا قَالَ: ﴿هُمُ الَّذِينَ كَلَّوْا﴾ [الفتح: 25] بِضَمِيرِ الْغَائِبِ، فَكَانَ الْغَيْبُ سِتْرًا لَهُمْ عَمَّا يُرَادُ بِالْمَشْهُودِ الْحَاضِرِ. فَقَالَ: ﴿إِنْ تُعَذِّبُهُمْ﴾ [المائدة: 118]، بِضَمِيرِ الْغَائِبِ، وَهُوَ عَيْنُ الْحِجَابِ الَّذِي هُمْ فِيهِ عَنِ الْحَقِّ، فَذَكَرَهُمُ اللَّهُ قَبْلَ حُضُورِهِمْ حَتَّىٰ إِذَا حَضَرُوا تَكُونُ الْحَمِيرَةُ قَدْ تَحَكَّمَتْ فِي الْعَجِينِ فَصَيَّرَتْهُ مِثْلَهَا، ﴿فَلِإِنَّهُمْ عِبَادُكَ﴾ [المائدة: 118]، فَأَفْرَدَ الْخُطَابَ لِلتَّوْحِيدِ الَّذِي كَانُوا عَلَيْهِ.

ولا ذلة أعظم من ذلة العبيد، لأنهم لا تصرف لهم في أنفسهم فهم بحكم ما

يُرِيدُهُ بِهِمْ سَيِّدُهُمْ وَلَا شَرِيكَ لَهُ فِيهِمْ فَإِنَّهُ قَالَ: ﴿عِبَادُكَ﴾ [المائدة: 118]، فَأَفْرَدَ. وَالْمَرَادُ بِالْعَذَابِ إِذْلَالُهُمْ وَلَا أَذْلَ مِنْهُمْ لَكُونِهِمْ عِبَادًا؛ فَذَوَاتِهِمْ تَقْتَضِي أَنَّهُمْ أَذْلَاءٌ فَلَا تُذَلُّهُمْ فَإِنَّكَ لَا تُذَلُّهُمْ بِأَدْوَانِ مِمَّا هُمْ فِيهِ مِنْ كَوْنِهِمْ عِبِيدًا. ﴿وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ﴾ أَي: تَسْتُرُهُمْ عَنْ إِيْقَاعِ الْعَذَابِ الَّذِي يَسْتَحِقُّونَهُ بِمُخَالَفَتِهِمْ أَي تَجْعَلْ لَهُمْ غَفْرًا يَسْتُرُهُمْ عَنْ ذَلِكَ وَيَمْنَعُهُمْ مِنْهُ، ﴿فَإِنَّكَ أَنْتَ أَلْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [المائدة: 118]، أَي: الْمَنِيْعُ الْحَمِي، وَهَذَا الْاسْمُ إِذَا أُعْطِيَ الْحَقُّ لِمَنْ أُعْطَاهُ مِنْ عِبَادِهِ يُسَمَّى الْحَقُّ بِالْمُعْزِ، وَالْمُعْطَى لَهُ هَذَا الْاسْمُ بِالْعَزِيزِ، فَيَكُونُ مَنِيْعُ الْحَمِي عَمَّا يُرِيدُ بِهِ الْمُنْتَقِمُ وَالْمُعَذَّبُ مِنَ الْإِنْتِقَامِ وَالْعَذَابِ. (ثم قال) عيسى عليه السلام في منتهى أمره (كلمة عيسوية ومحمدية)، وهو قوله: ﴿إِنْ تُعَذِّبِهِمْ فَأَنْتَ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْلِيظْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ أَلْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [المائدة: 118]، (أما كونها عيسوية، فإنها قول عيسى عليه السلام) ابتداء بإخبار الله (عنه في كتابه)، وما أخبر عنه إلا لكونه مبتدئًا لها، وإن كان غاية كما لها لغيره، كما أشار إليه بقوله، (وأما كونها محمدية؛ فلوقوعها من محمد صلى الله عليه وسلم) (بالمكان) العظيم (الذي وقعت فيه، فقام بها) أي: بتلاوتها وتدبرها (ليلة كاملة يرددها)، لما انكشف له من فوائدها في مراتب ترديدها (لم يعدل إلى غيرها) لاستيفاء تلك الفوائد (حتى طلع الفجر)، فحصل له الكشف التام من فوائدها، وهو يقول: ﴿إِنْ تُعَذِّبِهِمْ فَأَنْتَ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْلِيظْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ أَلْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [المائدة: 118].

ولما كان المقصود منها التعريض للنفوس عنهم مع تفويض الأمر إليه تعالى، أخذ في بيان عذرهم مع بيان الحكمة في تعذيبهم، فقال: وهم، أي: لفظة هم في قوله: ﴿إِنْ تُعَذِّبِهِمْ﴾، وقوله: ﴿فَإِنَّهُمْ﴾ [المائدة: 118]، وقوله: ﴿وَإِنْ تَغْلِيظْ لَهُمْ﴾ [المائدة: 118]، (لهم ضمير الغائب) يدل على غيبتهم عن الحق، (كما أن هو ضمير الغائب) يدل على غيبة الحق عنهم، فإنهم إنما غابوا عنه؛ لغيبته عنهم، فاقصر نظرهم على الأمور الظاهرة، فلما ظهر لبعضهم إحياء الموتى، وإبراء الأكمه والأبرص من عيسى، نسبوا الألوهية إليه، (كما قال) في حق غيرهم: ﴿هُمُ الَّذِينَ كَلَّوْا﴾ [المائدة: 118]، أي: لغفلتهم عن الحق الظاهر فيهم وفي غيرهم ستروه، (فكان الغيب) أي: غيب الحق عنهم عند ظهوره فيهم لغفلتهم عنه، (سترًا لهم عما يراد بالمشهود الحاضر) من جعله سببًا لمعرفته بما ظهر من إرادتك بتغليب بعض تجليات الأسماء على بعض؛ ولذلك فسره بقوله، (أي: منيع الحمى) ⁽¹⁾ بحيث

(1) يعني أن ذاتك بحسب الاسم العزيز والغفور ويقتضي مظهرًا يظهر بها كمال الظهور ولا أكمل مظهرًا ممن جعل لك شريكًا.

لا يكون لبعض أسمائك غلبة على البعض بدون إرادتك، حتى أنه إذا تجليت بهذا الاسم على بعض عبيدك، صار عزيزاً منيع الحمى من تصرف بعض أسمائك فيه، وإليه الإشارة بقوله، (وهذا الاسم) العزيز (إذا أعطاه الحق) فيه إشارة إلى أنه لا مدخل للكشف في حصوله للعبد، ولا يكون له سبب من العالم إذ أصلهم الذلة والعجز، فلا يحصل منهم ضد ذلك (لمن أعطاه) فيه إشارة إلى أنه ليس يعطي الأحاد والأفراد منهم إلا على خلاف مقتضى طبعهم من الذلة، (يسمى الحق بالمعز) أي: معطي الاسم العزيز؛ لتمييز عن العبد المسمى بالعزيز؛ وذلك لأنه يسمى العبد (المعطي له هذا الاسم بالعزيز)، وإن لم يقع منه هذا التمييز في سائر الأسماء التي تشارك فيها الحق والعبد؛ وذلك لمزيد اختصاص هذا الاسم بالحق، فيكون هذا العبد من أخص العباد، (فيكون) ذلك العبد (منيع الحمى مما يريد به المنتقم والمعذب) من أسماء الله تعالى (من الانتقام والعذاب) فضلاً عن تصرف العالم فيه.

[وَجَاءَ بِالْفَصْلِ وَالْعِمَادِ أَيْضًا تَأْكِيدًا لِلْبَيَانِ وَلِتَكُونَ الْآيَةُ عَلَى مَسَاقٍ وَاحِدٍ فِي قَوْلِهِ: ﴿إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّمُ الْغُيُوبِ﴾ [المائدة: 116]، وَقَوْلِهِ: ﴿كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ﴾ [المائدة: 117] فَجَاءَ أَيْضًا: ﴿فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [المائدة: 118]، فَكَانَ سُؤَالَ مَنْ النَّبِيِّ وَالْحَاحًا مِنْهُ عَلَى رَبِّهِ فِي الْمَسْأَلَةِ لِيَلْتَهُ الْكَامِلَةَ إِلَى طُلُوعِ الْفَجْرِ يُرَدِّدُهَا طَلَبًا لِلْإِجَابَةِ فَلَوْ سَمِعَ الْإِجَابَةَ فِي أَوَّلِ سُؤَالٍ مَا كَرَّرَ، فَكَانَ الْحَقُّ يَعْرِضُ عَلَيْهِ فُصُولَ مَا اسْتَوْجَبُوا بِهِ الْعَذَابَ عَرْضًا مُفْصَلًا فَيَقُولُ لَهُ فِي كُلِّ عَرْضٍ عَرْضٍ وَعَيْنٍ عَيْنٍ ﴿إِنْ تُعَذِّبِهِمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْلِبْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [المائدة: 118]، فَلَوْ رَأَى فِي ذَلِكَ الْعَرْضِ مَا يُوجِبُ تَقْدِيمَ الْحَقِّ وَإِيثَارَ جَنَابِهِ لِدَعَا عَلَيْهِمْ لَا لَهُمْ، فَمَا عَرْضُ عَلَيْهِ إِلَّا مَا اسْتَحَقُّوا بِهِ مَا تُعْطِيهِ هَذِهِ الْآيَةُ مِنَ التَّسْلِيمِ لِلَّهِ وَالتَّعْرِيزِ لِعَفْوِهِ].

وعلى هذا (جاء بالفصل والعماد أيضًا) مع أن المقصود ليس بيان الحصر (تأكيدًا للبيان) أي: لسان كونه عزيزاً بالذات وغيره، إنما صار عزيزاً بجعله إياه عزيزاً على خلاف طبعه، (ولتكون الآية على مساق واحد)، ففيه التناسب المقصود لهم، فإنه لما جاء به (في قوله: ﴿إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّمُ الْغُيُوبِ﴾ [المائدة: 19]، وقوله: ﴿كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ﴾ [المائدة: 117]، (فجاء أيضًا: ﴿فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [المائدة: 118]؛ إلحاقاً للأقل بالأكثر، وإن اختلفا في إفادة الحصر وعدمها رعاية للتناسب، ولما كانت هذه الآية تتضمن هذه الأسرار في سؤال العفو على نهج التعريض مع التفويض، (فكان) مفهومها بجميع تلك الوجوه (سؤالاً من النبي ﷺ)، والذي كان من عيسى وجه من وجوها؛ ولذلك كان إلحاقاً منه على ربه الجامع للتصرفات بخلاف رب عيسى، فإنه ليس له جمعية

رب محمد ﷺ (في المسألة) أي: الدعاء (ليلتها الكاملة)؛ لتفصيل السؤال بما فيه (إلى طلوع الفجر)، وهو إشارة إلى إشراق نور التفصيل (يرودها طلباً للإجابة) المفصلة التي كانت لم تشرع له في السؤال الإجمالي.

(فلو سمع الإجابة) الإجمالية الشاملة التفاصيل في (أول سؤال) إجمالي (ما كرر) لتضمنه التفصيل، ولكنه ﷺ آخر في شأنه الإجابة؛ لتفصيل السؤال، (فكان الحق يعرض عليه فصول) أي: وجوه (ما استوجبوا به) (العذاب عرضاً مفصلاً، فيقول له) النبي ﷺ: (في كل عرض عرض) من أنواع المعاصي (وعين عين) من أفراد العصاة: ﴿إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْلِظْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [المائدة: 118] من غير أن يزيد عليه باعتبار تلك التفاصيل، إذ إجمالها كافٍ في سؤال العفو عن أهل الإسلام في معاصيهم، إذ ليس فيها ما يوجب الخلود في العذاب، بخلاف الكفر فهو ﷻ ما سأل في حقهم، وإنما كان ذلك في سؤال عيسى ﷺ ولم تتوقع الإجابة، فلم تكرر (فلو رأى) ﷺ (في ذلك العرض) الإلهي جنابة في رعاية الحكمة في إهلاك أعدائه بالكلية؛ لدعا عليهم لا لهم، ولكنه ما دعا عليهم بل لهم (فما عرض) الحق (عليه) إلا ما استحقوا به ما تعطيه هذه الآية (من التسليم لله) من العذاب، وتركه لشمول الحكمة إياها، (والتعريض لعفوه) الراجح في موضع المعارضة، فسبب تأخير الإجابة إلى الفجر؛ ليكون سؤاله ﷻ مفصلاً في حق عصاة أمته؛ ليزيل بكل سؤال ظلمة خاصة من ظلمات معاصيهم، ويفيد كل واحد منهم نوراً خاصاً يليق به؛ ولتأخير الإجابة في حق الكُمَّل سبب آخر.

[وَقَدْ وَرَدَ أَنَّ الْحَقَّ إِذَا أَحَبَّ صَوْتَ عَبْدِهِ فِي دُعَائِهِ إِيَّاهُ أَخَّرَ الْإِجَابَةَ عَنْهُ حَتَّى يَتَكَرَّرَ ذَلِكَ حُبًّا فِيهِ لَا إِعْرَاضًا عَنْهُ، وَلِذَلِكَ جَاءَ بِالْأَسْمِ الْحَكِيمِ؛ وَالْحَكِيمُ هُوَ الَّذِي يَضَعُ الْأَشْيَاءَ فِي مَوَاضِعِهَا، وَلَا يَعْدِلُ بِهَا عَمَّا تَقْتَضِيهِ وَتَطْلُبُهُ حَقَائِقُهَا بِصِفَاتِهَا، فَالْحَكِيمُ هُوَ الْعَلِيمُ بِالتَّرْتِيبِ؛ فَكَانَ ﷺ بِتَرْدَادِهِ هَذِهِ الْآيَةَ عَلَى عِلْمِ عَظِيمٍ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى، فَمَنْ تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ فَهَكَذَا يَتَلَوُّ، وَإِلَّا فَالْسُّكُوتُ أَوْلَى بِهِ، وَإِذَا وَفَّقَ اللَّهُ عَبْدًا إِلَى التَّنَطُّقِ بِأَمْرِ مَا فَمَا وَفَّقَهُ إِلَيْهِ إِلَّا وَقَدْ أَرَادَ إِجَابَتَهُ فِيهِ وَقَضَاءَ حَاجَتِهِ فَلَا يَسْتَبْطِئُ أَحَدٌ مَا يَتَضَمَّنُهُ مَا وَفَّقَ لَهُ، وَلِيُثَابِرَ مُثَابِرَةَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ عَلَى هَذِهِ الْآيَةِ فِي جَمِيعِ أَحْوَالِهِ، حَتَّى يَسْمَعَ بِأُذُنِهِ أَوْ بِسَمْعِهِ، كَيْفَ شِئْتَ أَوْ كَيْفَ أَسْمَعَكَ اللَّهُ الْإِجَابَةَ، فَإِنْ جَازَاكَ بِسُؤَالِ اللِّسَانِ أَسْمَعَكَ بِأُذُنِكَ، وَإِنْ جَازَاكَ بِالْمَعْنَى أَسْمَعَكَ بِسَمْعِكَ].

وهو أنه (قد ورد أن الحق إذا أحب صوت عبده) وإن لم يكن له حسن؛ بل لكونه (في دعائه إياه)، وهو مخ العبادة (آخر الإجابة عنه حتى يتكرر ذلك) الدعاء منه (حُبًّا) فيه) أي: في دعائه؛ ليزداد به عبده عبادة وتوبة إليه، (لا إعراضاً عنه) أي: عن دعائه؛

لكونه من كامل؛ فلا ينبغي أن يتوهم فيه ذلك، فإن الحكيم لا يفعل بدعاء الكامل الإعراض؛ (ولذلك جاء بالاسم الحكيم) في آخر هذه الآية، وكيف يفعل الحكيم الإعراض عن دعاء الكامل، (والحكيم هو الذي يضع الأشياء في مواضعها)، وليس دعاء الكامل موضعاً للإعراض، وهو إما يعذب أو يعفو بمقتضى الحكمة، (إذ لا يعدل بها) أي: بالأشياء (عما تقتضيه) بلا واسطة، (وتطلبه) بالواسطة (حقائقها) لا باعتبار كليتها فقط، بل باعتبار اتصافها (بصفاتهما) المفيدة لها الشخصية أيضاً، فنفع ما ترتب على كل صفة منها.

(فالحكيم العليم بالترتيب) أي: بما ترتب على كل صفة من الأفعال العامل بمقتضى ذلك، فلما كان في السؤال هذه الآية، وتأخير الإجابة لهذه الأسرار، (فكان ﷺ يردد هذه الآية على علم عظيم من الله) لا من عيسى ﷺ، وإن كان قد بدأ بها، (فمن تلا فهكذ يتلو) متأملاً في أسرارها ملحاً بها على ربه، (وإلا فالسكوت أولى به)؛ لئلا يدخل تحت قوله تعالى: ﴿وَكَايْنٍ مِّنْ آيَةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ﴾ [يوسف: 15]، سيما من يتأتى منه التأمل والعمل فترك تكاسلاً.

ثم أشار إلى أنه لا ينبغي ترك الدعاء عند استبطاء الإجابة؛ فقال: (وإذا وفق الله عبداً إلى نطق) أي: دعاء صادر عن قلبه الذي هو النفس الناطقة (بأمر ما) من الأمور العظام أو الصغار، (فما وفقه إليه إلا وقد أراد إجابته) بنحو لبيك عبدي، (وقضاء حاجته) التي طلبها بالدعاء في وقت ما؛ لأن الدعاء مخ العبادة، وكل عبادة لها جزاء. وجزاء الدعاء الإجابة وقضاء الحاجة، (فلا يستبطئ أحد ما يتضمنه ما وفق له)، إذ أمر بتضمنه دعاء وفق له من عباد الله بتكميل نفسه الناطقة، فإنه لا بد من وقوعه، وإن تأخر ولا يتوهم في ذلك نقصاً، بل (ليثابر) أي: ليواظب (مشاركة رسول الله ﷺ) مع جلالة شأنه، فإنه ثابر ليلة كاملة على هذه الآية؛ (ليثابر) أحدنا على الدعاء (في جميع أحواله) سواء كان قلبه صافياً أو غير صاف، فإنه ربما يحصل له الصفاء بالمثابرة على الدعاء (حتى يسمع) الإجابة (بأذنه) الظاهرة إن حصل له كشف صوري (أو بسمعه) القلبي إن حصل له كشف معنوي (كيف شئت) أي: بقي لك اختيار في هذه التصفية الحاصلة عن المثابرة في الدعاء.

(أو كيف أسمعك الله الإجابة) إن لم يبق لك اختيار؛ لاستغراقك في الدعاء أو المدعو، وهذا التفصيل فيما بقي فيه الاختيار ظاهراً؛ لأنه إجابة لمراد هذا العبد في دعائه، وأما فيما لم يبق فيه الاختيار (فإن جازاك بسؤال اللسان) ⁽¹⁾ لجريان الألفاظ عليه مع

(1) أي اللسان الذي هو من مقولة الحرف والصوت الصادر من اللسان الجسماني. [جامي ص 359].

استغراق القلب بالمدعو أسمعك بأذنك الظاهرة لمناسبتها اللسان في أنها ظاهرة مثله، وإن جازاك بالمعنى القائم بالقلب عند سلب الألفاظ عن اللسان (أسمعك بسمعك) القلبي، ولما كانت الحكمة النبوية متضمنة للرحمة العامة؛ لانتظام أمر معاش الكل ومعادهم بها على أتم الوجوه أردفها بالحكمة الرحمانية؛ فقال:

الفص السليمانى

فص حكمة رحمانية في كلمة سليمانىة

﴿إِنَّهُ﴾ [النمل:30]، يعنى الكتاب ﴿مِن سُلَيْمَانَ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ [النمل:30]، فَأَخَذَ بَعْضُ النَّاسِ فِي تَقْدِيمِ اسْمِ سُلَيْمَانَ عَلَى اسْمِ اللَّهِ وَلَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ، وَتَكَلَّمُوا فِي ذَلِكَ بِمَا لَا يَنْبَغِي مِمَّا لَا يَلِيقُ بِمَعْرِفَةِ سُلَيْمَانَ بِرَبِّهِ، وَكَيْفَ يَلِيقُ مَا قَالُوهُ وَبَلْقَيْسُ تَقُولُ فِيهِ: ﴿إِنِّي أَلْقَىٰ إِلَىٰ كِتَابِ كَرِيمٍ﴾ [النمل:29] أي: مُكْرَمٌ عَلَيْهَا وَإِنَّمَا حَمَلَهُمْ عَلَىٰ ذَلِكَ رُبَّمَا تَمْزِيقُ كَسْرِي كِتَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ؛ وَمَا مَزَقَهُ حَتَّىٰ قَرَأَهُ كُلَّهُ وَعَرَفَ مَضْمُونَهُ؛ فَكَذَلِكَ كَانَتْ تَفْعَلُ بِلْقَيْسٍ لَوْ لَمْ تُؤَفِّقْ لَمَا وَفَّقْتَ لَهُ فَلَمْ يَكُنْ يَحْمِي الْكِتَابَ عَنِ الْإِحْرَاقِ لِحُرْمَةِ صَاحِبِهِ تَقْدِيمِ اسْمِهِ عَلَيْهِ السَّلَامِ عَلَىٰ اسْمِ اللَّهِ تَعَالَىٰ وَلَا تَأْخِيرَهُ].

أي: ما يتزين به، ويكمل العلم اليقيني المتعلق بعموم الرحمة الإلهية التي هي الرحمانية المتضمنة للرحيمية، ظهر ذلك العلم بزيتته وكمالته في الحقيقة الجامعة المنسوبة إلى سليمان عليه السلام. إذ خصه الله بالملك الذي لا ينبغي لأحد من بعده، فجمع له بين النبوة والولاية، وتسخير الجن والإنس والطير والرياح والماء، ومعرفة جميع الأشياء حتى منطلق الطير، والتصرف في الكل بمناسبته إليهم، فظهر بالرحمتين اللتين رحم بهما أولاً، ثم تصرف بهما وبالأسماء الداخلة تحتها ثانياً، فيما كتب إلى بلقيس معرفاً لها فضله بحيث لا ترى نسبته لما أوتيت إلى ما أوتيت مطمئناً لها في حصول نصيب منهما لها عند انقيادها له ومتابعتها إياه، حتى تنقاد له سريعاً فكان ذكرهما لها كرمًا في حقها.

فلذلك وصفت كتابه بالكرم، ثم بينت ذلك بأنه من المشهور بالكرم سليمان، وهو عين الكرم لافتتاحه بالرحمتين مع إطماعها في النصيب منهما، فقالت: ﴿إِنِّي أَلْقَىٰ إِلَىٰ كِتَابِ كَرِيمٍ﴾ [النمل:29]، (إنه يعنى الكتاب) فسر الضمير؛ لثلاثيهم أن للشأن، فيكون مفتوح كتاب سليمان، فيكون عليه السلام قدم اسمه على اسم الله تعالى وهو جهل، وإنما هو من قول بلقيس؛ ولذلك أورد لفظته يعنى بناء التأنيث (من سليمان، وإنه أي: مضمونه) فسره؛ لثلاثي يعود إلى البيان أو الكتاب، فيتوهم أنه تم بقوله: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ [النمل:30]؛ لأنها خيران، وليس كذلك بل هو مفتوحه وتمته: ﴿أَلَا تَعْلَمُونَ عَلَيَّ وَأَتُونِي مُسْلِمِينَ﴾ [النمل:31]، وإن يفسر به فكأنه عليه السلام يقول: إذا كنت صاحب الرحمة العامة بما أوتيت من الملك الجامع والرحمة الخاصة بما أوتيت من النبوة والولاية، فلي العلو في الأمور الدنيوية والدينية، ﴿أَلَا تَعْلَمُونَ عَلَيَّ﴾ [النمل:31]، من جهة الملك، ﴿وَأَتُونِي مُسْلِمِينَ﴾

[النمل: 31]، من جهة الدين، يحصل لكم نصيب من هاتين الفضيلتين بمتابعتكم إياي وانقيادكم لي، وإلا فاتكم أمر الدارين، ﴿ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ﴾ [الزمر: 15].

فلما وقع قولها أنه من سليمان بعد ذكر الكتاب، توهم بعض الناس أنه حكاية مضمونة، (فأخذ بعض الناس) يطعن على الكتاب (في تقديم اسم سليمان على اسم الله) وهو جهل صرف، (ولم يكن) كتابه (كذلك) أي: مقدماً فيه اسم سليمان على اسم الله، وإنما وقع ذلك في كلام بلقيس؛ لجريان العادة بذكر الكاتب قبل تفصيل مضمون الكتاب، (وتكلموا في ذلك) الأخذ (بما لا ينبغي لهم) أن يتوهموا في حق سليمان ﷺ؛ لأنه (مما لا يليق بمعرفة سليمان ﷺ بربه)، إذ عرفوا أنه قد أحل بأسراره ما لم تحط به أكثر الأنبياء عليهم السلام فضلاً عن غيرهم حتى سخر له العالم دونهم.

(وكيف يليق) به (ما قالوه) من تقديم اسم سليمان على اسم الله، وهو سفه يعرفه أهل البلاهة، (وبلقيس) مع كمال عقلها وفطانتها بحيث مدحها الله تعالى على ذلك (تقول) فيه: ﴿إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ﴾ [النمل: 29]، وليس ذلك إلا لتفضيل كلامه عليها (أي: تكرم عليها)؛ لانتمائه في الإحاطة بوجوه البلاغة والحسن بحيث تنهز له عقول العقلاء، وتعتقد دون الوصول إلى إدراك ما فيه فضلاً عن مجاوبته ومعارضته، فكيف يتصور أن يكون فيه تقديم اسمه على اسم ربه.

(وإنما حملهم) أي: القائلين بكونه من جملة الكتاب (على ذلك) أي: تقديم سليمان اسمه على اسم الله (ربما) هذه الشبهة الواهية التي لا يتشبهت بمثلها آحاد العقلاء فضلاً عن كبار الأنبياء عليهم السلام (تمزيق كسرى كتاب رسول الله ﷺ)، وزعموا أنه إنما مزقه؛ لأنه ﷺ ما قدم اسمه فيه، فلم يقع في قلبه له ولا هيبة، وتفطن سليمان ﷺ لهذه النكتة، فقدم اسمه على اسم الله إظهاراً لهيبته وعظمته، فانقادت له وما مزقت كتابه، وهذا غلط في المقيس والمقيس عليه ونفس القياس؛ وذلك لأنه (ما مزقه) كسرى لعدم تقديمه ﷺ اسمه، وإلا لمزقه أول ما رآه قبل استكمال قراءته وفهم مضمونه، ولكن لم يفعل (حتى قرأه كله وعرف مضمونه)، بل إنما مزقه لعدم انقياده له فيما تضمنه الكتاب، ومن لا ينقاد لأحد فهو سواء قدم اسمه أو لم يقدم لا ينقاد له أصلاً، (فكذلك كانت تفعل بلقيس) بكتاب سليمان كانت تمزقه بعد قراءته وفهم مضمونه، (لو لم توفق لما وفقت له) من الإيمان، (فلم تكن تحمي الكتاب عن الإحراق لحرمته صاحبه) الحاصلة في قلبها عن (تقديم اسمه) لدلالته على تجبره وعظمته، أو عن تأخيره لدلالته على كمال رعايته حق ربه الدال على كمال عقله وفطنته، وهو من أسباب تربية المهابة بتقديم اسمه (على اسم الله ولا تأخيرها) عنه، ولا وجه آخر لهذا التقديم أصلاً، فلا ينبغي لأحد أن يتوهمه أصلاً، بل يجب أن يعتقد

أن مفتتح بيان سليمان هو قوله: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ [النمل: 31].

[فَأَتَى سُلَيْمَانَ بِالرَّحْمَتَيْنِ: رَحْمَةُ الْاِمْتِنَانِ ⁽¹⁾ وَرَحْمَةُ الْوُجُوبِ اللَّتَانِ هُمَا الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ، فَأَمْتَنَ بِالرَّحْمَنِ وَأَوْجَبَ بِالرَّحِيمِ، وَهَذَا الْوُجُوبُ مِنَ الْاِمْتِنَانِ، فَدَخَلَ الرَّحِيمُ فِي الرَّحْمَنِ دُخُولَ تَضْمُنٍ، فَإِنَّهُ كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ سُبْحَانَهُ لِيَكُونَ ذَلِكَ لِلْعَبْدِ بِمَذْكُورِهِ الْحَقُّ مِنَ الْأَعْمَالِ الَّتِي يَأْتِي بِهَا هَذَا الْعَبْدُ، حَقًّا عَلَى اللَّهِ أَوْجِبُهُ لَهُ عَلَى نَفْسِهِ يَسْتَحِقُّ بِهَا هَذِهِ الرَّحْمَةَ أَعْنِي رَحْمَةَ الْوُجُوبِ، وَمَنْ كَانَ مِنَ الْعَبِيدِ بِهَذِهِ الْمَثَابَةِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ مَنْ هُوَ الْعَامِلُ مِنْهُ، وَالْعَمَلُ مُنْقَسِمٌ عَلَى ثَمَانِيَةِ أَعْضَاءٍ مِنَ الْإِنْسَانِ].

(فَأَتَى سُلَيْمَانَ بِالرَّحْمَتَيْنِ) فِي كِتَابِهِ لِتَجْلِيهِمَا عَلَيْهِ؛ لِيَطْمَعُ مَنْ تَابَعَهُ فِي نَصِيبِ مِنْهُمَا (رَحْمَةُ الْاِمْتِنَانِ) لَا فِي مَقَابَلَةِ عَمَلٍ (وَرَحْمَةُ الْوُجُوبِ) فِي مَقَابَلَتِهِ بِحَسَبِ الْوَعْدِ الْإِلَهِيِّ مَعَ أَنَّهُ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ شَيْءٌ (الَّتَيْنِ هُمَا الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ) أَي: مَفْهُومُ هَذَيْنِ الْاِسْمَيْنِ لَا بِطَرِيقِ التَّرَادُفِ، وَإِلَّا كَانَ تَكَرُّارًا بِلَا فَائِدَةٍ، بَلْ لَا بَدَأَ مِنَ التَّبَايُنِ مَعَ التَّوَاصُلِ (فَأَمْتَنَ بِالرَّحْمَنِ) الدَّالُّ بِكَثْرَةِ حُرُوفِهِ عَلَى كَثْرَةِ أَفْرَادِ مَدْلُولِهِ، وَهِيَ الرَّحْمَةُ الْعَامَّةُ الَّتِي لَا تَتَّصِرُ أَنْ تَكُونَ جَمِيعَ أَفْرَادِهَا فِي مَقَابَلَةِ الْعَمَلِ، سِيَمَا وَقَدْ دَخَلَتْ فِيهِ رَحْمَةُ الْإِبْجَادِ السَّابِقِ عَلَى الْعَمَلِ. (وَأَوْجَبَ بِالرَّحِيمِ) الدَّالُّ بِقِلَّةِ حُرُوفِهِ عَلَى قِلَّةِ أَفْرَادِ مَدْلُولِهِ، وَهِيَ أَفْرَادٌ خَاصَةٌ لَا بَدَأَ مِنْ تَخْصِيصِ وَهُوَ الْعَمَلُ، (وَهَذَا الْوُجُوبِ) لَيْسَ مَا يَقُولُهُ الْمَعْتَزِلَةُ أَنَّهُ يَجِبُ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى إِثَابَةُ الْمَطِيعِ وَالْاِنْتِقَامِ لِلْعَاصِي بَلْ هُوَ (مِنَ الْاِمْتِنَانِ)، فَإِنَّ الْإِثَابَةَ فَضْلٌ كَمَا أَنَّ الْاِنْتِقَامَ عَدْلٌ. وَلَكِنَّهُ فِي حُكْمِ الْوَاجِبِ بِوَعْدِهِ الصَّادِقِ، (فَدَخَلَ الرَّحِيمُ فِي الرَّحْمَنِ دُخُولَ تَضْمُنٍ)، وَإِذَا كَانَ شَأْنُ الْعَامِ أَنْ يَدْخُلَ تَحْتَ مَفْهُومِ اللَّفْظِ الدَّالِّ عَلَى الْخَاصِّ بِطَرِيقِ التَّضْمُنِ، وَذَلِكَ بِاعْتِبَارِ أَنَّ خُصُوصِيَّتَهُ لَيْسَتْ أَمْرًا زَائِدًا عَلَى الْاِمْتِنَانِ كَمَا تَقُولُهُ الْمَعْتَزِلَةُ، فَهُوَ دَاخِلٌ دُخُولَ أَفْرَادِ الْخَاصِّ تَحْتَ الْعَامِ، وَهُوَ مُشَبَّهٌ بِدَلَالَةِ التَّضْمُنِ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ بَعْضٌ مَا صَدَقَ عَلَيْهِ الْعَامُ. كَمَا أَنَّ الْمَدْلُولَ التَّضْمِنِيَّ بَعْضُ الْمَفْهُومِ الْخَطَابِيِّ.

وَكَيْفَ تَجِبُ هَذِهِ الرَّحْمَةُ عَلَى اللَّهِ وَلَا مَوْجِبٌ سِوَاهُ وَلَا يَوْجِبُ أَخْذَ شَيْئًا عَلَى نَفْسِهِ مَا لَمْ يَكُنْ فِيهِ جَرُّ نَفْعٍ أَوْ دَفْعُ ضَرَرٍ عَنْهُ مَا لَمْ يَتَّعَلَقْ بِهِ شَيْءٌ مِنْهُمَا، بَلْ غَايَةُ مَا فِيهِ أَنَّهُ تَعَالَى وَعَدَّ الْمَطِيعِينَ الْإِثَابَةَ فَإِنَّهُ: ﴿كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾ [الأنعام: 12] (سُبْحَانَهُ) أَنْ يَكْتُبَ عَلَيْهِ أَحَدٌ سِوَاهُ وَمَنْ أَنْ يَصِلَ إِلَيْهِ نَفْعٌ أَوْ ضَرَرٌ، وَإِنَّمَا كَتَبَهُ؛ (لِيَكُونَ ذَلِكَ) الْمَكْتُوبِ

(1) الرحمة الامتنانية: هي السابقة، سميت بذلك لأن الله تعالى امتن بها على الخلائق قبل استحقاقها، لأنها سابقة على ما يصدر منهم من الأفعال التي توجب لهم استحقاقاً، والرحمة الامتنانية الخاصة: يعني بها رحمة الله تعالى لعبده، حيث وفقه للقيام بما يوجب له من الأفعال استحقاق الثواب عليها (لطائف الإعلام ص 161).

(للعبد) لا بحيث يذم الرب لو لم يفعل به ذلك لولا وعده السابق، فهو إنما يكون له (بما ذكره الحق)، وخبره صدق، ووعده حق لا محالة، وكيف يجب على الله ذلك الثواب الأبدي بحيث يذم بتركه (من الأعمال التي يأتي بها هذا العبد)، وقد سبق عليه إنعامات من الحق يستحق الشكر عليها، وهي لا تفي بشكره، وإن فت كفت لما مضى، ولا يستوجب جزاء فضلاً عن الأبدي الشامل على وجوه الإنعام والإكرام، بل غايته أن يكون (حقاً) ثابتاً (على الله)؛ لأنه (أوجبه له) بوعده إذا أتى على وجه الاكتساب على بقية يستحق بها هذه الرحمة مفعول يستحق، وبينها بقوله: (أعني رحمة الوجود)؛ لئلا يتوهم أنها رحمة الامتنان العامة؛ لأنه نفى الوجود عنها على وجه المبالغة.

وكيف تكون واجبة على الله الوجود الحقيقي مع أنه إنما يستحقها إذا أتى بها على وجه يعتد به من الاعتقاد الصحيح والأركان والشرائط والآداب، ومن جملة ما يجب أن يعتقد فيها أنه ليس يعامل بها على الحقيقة، فكيف يجب له ثواب على الله بما ليس من عمله، بل هو من أعمال الحق، وإليه الإشارة بقوله: (ومن كان من العبيد بهذه المثابة) أي: بحيث يستحق على أعماله هذه الرحمة الوجودية، (فإنه يعلم) لإيمانه بالقدر (من هو العامل فيه) بالإيجاد، وهل الأثر لقدرة الموجد أو المكتسب، وكيف لا يكون الحق عاملاً بالحقيقة فيه، (والعمل) المستند إلى العبد (ينقسم على ثمانية أعضاء من الإنسان) اليد والرجل والضم واللسان والأذن والعين والبطن والفرج.

[وَقَدْ أَحْبَرَ الْحَقُّ أَنَّهُ تَعَالَى هُوِيَّةُ كُلِّ غَضُوٍّ مِنْهَا، فَلَمْ يَكُنِ الْعَامِلُ غَيْرَ الْحَقِّ، وَالصُّورَةُ لِلْعَبْدِ، وَالهُوِيَّةُ مُنْدَرِجَةٌ فِيهِ، أَيْ فِي اسْمِهِ لَا غَيْرَ، لِأَنَّهُ تَعَالَى عَيْنَ مَا ظَهَرَ وَسُمِّيَ خَلْقًا وَبِهِ كَانَ الْاسْمُ الظَّاهِرُ وَالْآخِرُ لِلْعَبْدِ؛ وَبِكَوْنِهِ لَمْ يَكُنْ تَمَّ كَانَ، وَبِتَوَقُّفِ ظُهُورِهِ عَلَيْهِ وَصُدُورِ الْعَمَلِ مِنْهُ كَانَ الْاسْمُ الْبَاطِنُ وَالْأَوَّلُ، فإِذَا رَأَيْتَ الْخَلْقَ رَأَيْتَ الْأَوَّلَ وَالْآخِرَ وَالظَّاهِرَ وَالْبَاطِنَ، وَهَذِهِ مَعْرِفَةٌ لَا يَغِيبُ عَنْهَا سُلَيْمَانُ عَلَيْهِ السَّلَامُ، بَلْ هِيَ مِنَ الْمَلِكِ الَّذِي لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ، يَعْنِي الظُّهُورَ بِهِ فِي عَالَمِ الشَّهَادَةِ، فَقَدْ أُوتِيَ مُحَمَّدٌ ﷺ مَا أُوتِيَهُ سُلَيْمَانُ، وَمَا ظَهَرَ بِهِ؛ فَمَكَّنَهُ اللَّهُ تَعَالَى تَمَكِينَ قَهْرٍ مِنَ الْعَفْرِيتِ الَّذِي جَاءَهُ بِاللَّيْلِ لِيَفْتِكَ بِهِ فَهَمَّ بِأَخْذِهِ وَرَبَّطَهُ بِسَارِيَةٍ مِنْ سَوَارِي الْمَسْجِدِ حَتَّى يُصْبِحَ فَتَلَعَبَ بِهِ وَلِدَانَ الْمَدِينَةِ، فَذَكَرَ دَعْوَةَ سُلَيْمَانَ فَردَهُ اللَّهُ خَاسِتًا، فَلَمْ يَظْهَرَ عَلَيْهِ بِمَا أَقْدَرَ عَلَيْهِ وَظَهَرَ بِذَلِكَ سُلَيْمَانُ، ثُمَّ قَوْلُهُ: ﴿مَلِكًا﴾ [النساء: 54]، فَلَمْ يَعْمَ، فَعَلِمْنَا أَنَّهُ يُرِيدُ مُلْكًا مَا، وَرَأَيْنَاهُ قَدْ شُورِكَ فِي كُلِّ جُزْءٍ مِنَ الْمَلِكِ الَّذِي أَعْطَاهُ اللَّهُ، فَعَلِمْنَا أَنَّهُ مَا اخْتَصَّ إِلَّا بِالْمَجْمُوعِ مِنْ ذَلِكَ، وَبِحَدِيثِ الْعَفْرِيتِ، أَنَّهُ مَا اخْتَصَّ إِلَّا بِالظُّهُورِ، وَقَدْ يَخْتَصُّ بِالْمَجْمُوعِ وَالظُّهُورِ].

(وقد أخبر) الحق بقوله ﷺ: «كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به. ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، ولسانه الذي يتكلم به»⁽¹⁾، (أنه هوية كـ عضو منها) أي: ما به تحقق وجودها مثل تحقق الصورة المنطبعة في المرآة بالشخص المحاذي لها، ولا شك أنه لا تتحرك تلك الصورة إلا بحركة الشخص، (فلم يكن العامل) في هذه الأعضاء التي كالمرايا (غير الحق) الذي هو كالشخص المحاذي لها، ولكن (الصورة) فيما نحن فيه (للعبد) فقط؛ لتنزه الحق عن الصورة في ذاته، وإنما ظهرت له الصورة في المرآة، ولم تجر العادة بنسبة هذه الصورة إلى الحق بخلاف صورة الشخص منا في المرآة. فإنها تنسب إليه (والهوية) أي: تحقق هذه الصورة العاملة في مرايا الأعضاء الثمانية (مندرجة فيه) أي: في الحق، أي: (في اسمه)، فسمعه مندرج في سمعه، وبصره في بصره. وبطشه ومشيه في قدرته (لا غير) أي: لا في ذاته لا امتناع تجزئته وانقسامه إلى الانفراد. وكونه محلاً للحوادث.

وبالجملة فالحق بجميع وجوهه مندرج في الأسماء الكلية للحق، فإن أساءه تعالى وإن كثرت فكلياتها الشاملة على جميعها منحصرة في هذه الأربع: الأول والآخر والظاهر والباطن، وقد تحققت في الخلق؛ (لأنه تعالى عين ما ظهر) من الصور الوجودية في مرآة الخلق عينية الشخص لصورته في المرآة، وإن (سمي خلقاً) إذ لا لفرق بينهما لا يخل هذه العينية، فإن الشخص ثابت في الخارج وصورة المرآة متجلية، (وبه) أي: وبظهور الحق في مرآة الخلق بعد بطونه عنها، وإن كان معاً باعتبار آخر، (كان الاسم الظاهر والآخر) من أسماء الحق (للعبد)، إذ ظهوره تابع لظهوره وبطونه تابع لبطونه، بل مندرجات في ظهوره وبطونه تعالى، (وبكونه) أي: العبد (لم يكن) وهو اختفاء في ظلمة العدم، (ثم كان) وهو موجب لسبق الاختفاء، وأيضاً (بتوقف ظهوره) أي: ظهور العبد (عليه) أي: على ظهور الحق في مظهره، وهذا التوقف يوجب للعبد بطوناً، وكون بطونه سابقاً على ظهوره، إذ لا معنى للتوقف المذكور سواه، ويتوقف (صدور العمل منه) على علمه، وهو أن يوجد ويقدره عليه وهو باطن سابق على العمل الظاهر، (كان الاسم الباطن والأول) من أسماء الحق للعبد بطريق التبعية والاندراج المذكورين.

(فإذا رأيت الخلق) ذواتهم أو صفاتهم أو أفعالهم (رأيت) الحق بأسمائه الكلية الشاملة على جميع جزئياته (الأول والآخر والظاهر والباطن) في كل واحد منها (وهذه) أي: معرفة أولية كل شيء وآخريته وظاهريته وباطنيته مندرجة في هذه الأسماء الإلهية الشاملة

سائر أسمائه، (معرفة لا يغيب عنها سليمان) في جميع أحواله، فكان يرى الحق بكلية في كل شيء مع الخصوصيات التي له باعتبار تفاصيل الأشياء من حيث اندراجها في كليته؛ فلذلك كان مجلي الرحمانية المتضمنة للرحيمية، (بل هو) أي: دوام هذه المعرفة له (من الملك الذي لا ينبغي لأحد من بعده)، إذ به ناسب الحق والخلق مناسبة كلية مندرجة فيها المناسبات الخاصة للأشياء من غير اختلال فيها بالغيبة عنها الموجبة للحجاب عن الحق والخلق بمقدار ما غاب عنه من هذه المعرفة، فكان يتصرف في الكل بالتصرف الكلي مندرجة فيها الجزئيات.

ولما أوهم ذلك فضيلة على نبينا ﷺ، أزال ذلك بقوله: (يعني الظهور به في عالم الشهادة)؛ لأنه لم يكن لمحمد ﷺ في الدنيا ولا أنه لا يظهر به في عالم الغيب أبداً (فقد أوتي محمد ﷺ) في عالم الشهادة (ما أوتيهِ سليمان ﷺ) من هذا الملك الذي به تصرفه في الجن والإنس والطير والوحش، (وما ظهر به) في عالم الشهادة، وسيظهر به يوم القيامة، فيجعل من آمن به من أهل الجنة ومن كفر به من أهل النار.

والدليل على أنه ﷺ أوتيهِ ما رُوِيَ عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ أنه قال: «أن عفريتاً من الجن تغلب عليّ البارحة؛ ليقطع عليّ صلاتي، فأمكنني الله منه، فأخذته فأردت أن أربطه بسارية من سواري المسجد، حتى ينظر إليه كلكم، فذكرت دعوة أخي سليمان ﴿قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ﴾ [ص: 35]، فرددته خاسئاً»⁽¹⁾، (فمكنه الله تمكين قهر)، وهو غاية التصرف (من العفريت الذي جاءه بالليل) خصّ مجيئه بالليل؛ لأنه أهول (ليفتك به)، وفي نسخة: «ليضل به»، والتمكين من مثل هذا العفريت الذي يقصد مثل هذا النبي تمكين من كل عفريت (فهم بأخذه وربطه)، وهذا لا ينافي ما سبق من أخذه؛ لتعلق هذا بالمجموع من الأخذ والربط (بسارية من سواري المسجد) خصه لإفادته غاية الشهرة؛ لأن المسجد من شأنه أن يدخله كل أحد بخلاف البيت (حتى يصبح فتلعب به ولدان المدينة).

وهذا غاية القهران يصير من يقصد أشد الناس بالفتك ملعباً لصبيان البلد قوبهم وضعيفهم، وإن يصير من يعتاد الاختفاء عن نظر أهل العلم والفضل عاجزاً عن الاختفاء عن الصبيان، (فذكر دعوة سليمان)، وهي قوله: ﴿وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي﴾ [ص: 35]، فرده ﷺ خاسئاً، فلم يظهر ﷺ بما أقدر عليه من قهره وربطه وجعله ملعباً للصبيان، وظهر بذلك سليمان، فاستعملهم إجمالاً ساقه من الغوص في البحر، ومن

(1) رواه ابن حبان في «الصحيح» (370/26)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (219/2).

بناء البلدان وغير ذلك، وقتل بعضهم وحبس بعضهم في نحو قمقمة.

ثم إنه ﷺ لو ظهر به لم يكن فعله منافياً لمقتضى دعوة سليمان، ولكن لم يظهر به؛ لأنه وإن كان في معنى التصرف الكلي إلا أنه في صورة الجزئي، فلم ير الظهور به لائقاً بكماله، إذ (قوله ملكاً) نكرة في سياق الأبيات (فلم يعم) كل فرد ونوع من الملك.

(فعلنا أنه يريد) بهذه الدعوة (ملكاً ما) أي: نوعاً أو فرداً خاصاً منه، ولكن ليس المراد أي نوع وفرد؛ لأننا (رأيناه قد شورك في كل جزء) جزء أي: فرد فرد، ونوع نوع؛ لأنه جزء من مجموع الأفراد والأنواع (من الملك الذي أعطاه الله)، ولا شك أنه استجابة لهذا الدعاء لا زائد على ما دعاه، وهو مجموع أنواعه وأفراده، (فعلنا أنه ما اختص إلا بالمجموع من ذلك) الملك الكلي الشامل على الملك المجموع، والذي هو جزء منه والمجموع أيضاً ليس من خواصه على الإطلاق، إذ علمنا (تحديث العفريت) الذي التمكين منه تمكين كلي (أنه ما اختص إلا بالظهور بالمجموع).

وإنما حصل الظهور ببعض أجزائه، وإن شاركه في الكل لمحمد ﷺ؛ ولذلك يقول: (قد يختص) غيره بالمجموع من غير ظهور به كنبينا ﷺ والظهور من غير جمع كسائر الملوك، وبعض من يسمع تسخيرها للجن، وبعض الشيوخ المسخرين للطيور والوحوش؛ ولكن لا يفهم هذا من القرآن والحس إنما علم به الظهور من غير جمع.

[وَلَوْ لَمْ يَقُلْ ﷺ فِي حَدِيثِ الْعَفْرِيتِ: «فَأَمَكَّنِي اللَّهُ مِنْهُ»^(١) لَقُلْنَا: إِنَّهُ لَمَّا هَمَّ بِأَخْذِهِ ذَكَرَهُ اللَّهُ دَعْوَةَ سُلَيْمَانَ لِيَعْلَمَ أَنَّهُ لَا يُقَدِّرُهُ اللَّهُ عَلَى أَخْذِهِ، فَرَدَّهُ اللَّهُ خَاسِئًا، فَلَمَّا قَالَ فَأَمَكَّنِي اللَّهُ مِنْهُ عَلِمْنَا أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ وَهَبَهُ التَّصَرُّفَ فِيهِ، ثُمَّ إِنَّ اللَّهَ ذَكَرَهُ فَتَذَكَّرَ دَعْوَةَ سُلَيْمَانَ فَتَأَدَّبَ مَعَهُ، فَعَلِمْنَا مِنْ هَذَا أَنَّ الَّذِي لَا يَتَّبِعِي لِأَحَدٍ مِنَ الْخَلْقِ بَعْدَ سُلَيْمَانَ الظُّهُورُ بِذَلِكَ فِي الْعُمُومِ، وَلَيْسَ غَرَضُنَا مِنْ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ إِلَّا الْكَلَامَ وَالتَّشْبِيهَ عَلَى الرَّحْمَتَيْنِ اللَّتَيْنِ ذَكَرَهُمَا سُلَيْمَانُ فِي الْأَسْمَيْنِ اللَّذَيْنِ تَفْسِيرُهُمَا بِلِسَانِ الْعَرَبِ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ، فَفَقِيدَ رَحْمَةَ الْوَجُوبِ وَأَطْلَقَ رَحْمَةَ الْاِمْتِنَانِ فِي قَوْلِهِ: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: 156] حَتَّى الْأَسْمَاءِ الْإِلَهِيَّةِ، أَعْنِي حَقَائِقَ النَّسَبِ، فَأَمَتَّنَ عَلَيْهَا بِنَا، فَتَحَنُّنُ تَبِيحَةِ رَحْمَةِ الْاِمْتِنَانِ بِالْأَسْمَاءِ الْإِلَهِيَّةِ وَالتَّسْبِيبِ الرَّبَّائِيَّةِ].

فلذلك قال: (ولو لم يقل ﷺ في حديث العفريت: «فأمكنني الله منه»؛ لقلنا أنه ﷺ لما هم يأخذه لربطه ذكره الله دعوة سليمان؛ ليعلم أنه لا يقدره الله على أخذه)، وإن كان هذا الأخذ جزء من المجموع إلا أنه قد حصل له الجزء الآخر، فلو حصل هذا معه

لحصل له المجموع، ولا يدل على هذا كونه مردوداً خاسئاً، إذ نقول على ذلك التقدير لم يجعل الله له سلطاناً عليه، كما لم يجعله على عباده المصطفين (فرده الله خاسئاً، فلما قال: «فأمكنني الله منه»؛ لئلا يكون عدم تسلط الشيطان مثل عدم تسلطه ﷺ فيتكافأ، ويلزم تفضيل سليمان ﷺ عليه (علمنا أن الله قد وهبه التصرف فيه) تكميلاً لمملكه الذي هو من جملة فضائله وكمالاته.

(ثم إن الله ذكره) دعوة سليمان، فتذكر دعوة سليمان، فعلم أنه لو ظهر به لكان راداً لدعوة سليمان وأمكنه رداً لدعوة، لكن فيه إساءة الأدب (معه، فتأدب) سليمان ﷺ معه، (فعلمنا من هذا) التقرير أن: مراد سليمان ﷺ بالملك (الذي لا ينبغي لأحد من الخلق) احترز به عن ملك الحق، فإنه أشمل من ملك سليمان بكل حال من الأزل إلى الأبد، (بعد سليمان الظهور بذلك في العموم)، إذ علمنا من الحديث أن المراد من الاختصاص الظهور، ومن الحس الاختصاص بالمجموع.

ثم أشار -رحمه الله- إلى أنه ليس غرضه بيان ما اختص به سليمان ﷺ من هذا الملك، ولا بيان فضيلة رسول الله ﷺ في أنه أوتي مثل ما أوتي سليمان ﷺ؛ فقال: (وليس غرضنا في هذه المسألة) أي: بيان الملك المخصوص بسليمان ﷺ (إلا الكلام والتنبيه) أوردتهما؛ ليشعر بأنه بين بعضه بالكلام الطويل الذليل الشامل على البراهين، وتارة اكتفى بالتنبيه (على الرحمتين اللتين ذكرهما سليمان) كيف يرتبطان بملكه حتى جعلهما مفتوح مكتوبه المتعلق بأمر المملكة التي كان يتصرف فيها بالأسماء الإلهية، وعقبهما قوله: ﴿أَلَا تَعْلَمُونَ عَلَيَّ وَأَتُونِي مُسْلِمِينَ﴾ [النمل: 31]، فذكرهما (في) ضمن (الاسمين اللذين) هما المعينان القائمان بالذات الإلهية، وكان (تفسيرهما بلسان العرب: الرحمن الرحيم)، فكتب هذين اللفظين في مكتوبه إليها لكونها عربية، ويحتمل أنه كتب الاسمين الدالين عليهما بلسانه إليها وهي عربية؛ ليعلم اطلاعها على سائر اللغات، ويحتمل ألا تكون هي عربية، فكتب إليها باللسان الذي تعرفه هي (فقيد) سليمان (رحمة الوجود)⁽¹⁾ بجعله إياها صفة لله بعد اتصافه بالرحمن؛ لأن مفهومًا مفهوم الرحمة مع زيادة اعتبار وجودها.

(وأطلق رحمة الامتنان) يجعلها صفة لله الجامع لأسمائه لعمومها (في قوله:

(1) يعني: أن العبد من حيث إنه يجب عليه إتيان أوامر مولاه، فلا تجب الرحمة على المولى في مقابلة شيء، فإذا قدر المولى وأوجب على نفسه لعبده شيئاً في مقابلة عمله يستحق العبد بذلك الشيء بسبب عمله، فوصول ذلك الشيء للعبد من المولى في مقابلة عمله امتنان وعطاء محض، ولذا قالوا: الجنة فضل إلهي فلا يستحقها العبد إلا بفضل الله؛ فكان وجوب الرحمة من وجوب الامتنان. (شرح القاشاني ص 232).

﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: 156]، ومن جملتها الأسماء الإلهية فتضمن كل شيء (حتى الأسماء الإلهية) لا من حيث هي أسماؤه، بل من حيث هي حقائقها انتساب الموجودات إلى الحق، وإليه الإشارة بقوله: (أعني حقائق النسب)، فلما تعلق الرحمة الامتنانية بأسمائه تعالى باعتبار انتسابها إلينا (فامتن عليها بنا) يجعلنا ظهور آثارها الكائنة فيها، إذ كانت بالقوة وهو الكارب لها، (فحن نتيجة رحمة الامتنان بالأسماء الإلهية والنسب الربانية)؛ لأن الأسماء الإلهية قديمة والنسب عدمية، فلا يكون شيء منها قابلاً للتأثير، فكانت امتنانية مطلقة على العالم والأسماء الإلهية لا في مقابلة علم ولا عمل.

[ثُمَّ أَوْجِبَهَا عَلَى نَفْسِهِ بظهورنا لنا وَأَعْلَمْنَا أَنَّهُ هُوَيْتِنَا لِنَعْلَمَ أَنَّهُ مَا أَوْجِبَهَا عَلَى نَفْسِهِ إِلَّا لِنَفْسِهِ، فَمَا خَرَجَتْ الرَّحْمَةُ عَنْهُ، فَعَلَى مَنْ أَمْتَنَ وَمَا تَمَّ إِلَّا هُوَ؟ إِلَّا أَنَّهُ لَا بَدَأَ مِنْ حَكْمِ لِسَانِ التَّفْضِيلِ لِمَا ظَهَرَ مِنْ تَفَاضُلِ الْخَلْقِ فِي الْعُلُومِ؛ حَتَّى يُقَالَ: إِنَّ هَذَا أَعْلَمُ مِنْ هَذَا مَعَ أَحَدِيَّةِ الْعَيْنِ، وَمَعْنَاهُ مَعْنَى نَقْصِ تَعَلُّقِ الْإِرَادَةِ عَنِ تَعَلُّقِ الْعِلْمِ، فَهَذِهِ مُفَاضَلَةٌ فِي الصِّفَاتِ الْإِلَهِيَّةِ؛ وَكَمَالِ تَعَلُّقِ الْإِرَادَةِ وَقُضْلِهَا وَزِيَادَتِهَا عَلَى تَعَلُّقِ الْقُدْرَةِ، وَكَذَلِكَ السَّمْعُ الْإِلَهِيُّ وَالْبَصَرُ وَجَمِيعُ الْأَسْمَاءِ الْإِلَهِيَّةِ عَلَى دَرَجَاتٍ فِي تَفَاضُلِ بَعْضِهَا عَلَى بَعْضٍ، كَذَلِكَ تَفَاضُلُ مَا ظَهَرَ فِي الْخَلْقِ مِنْ أَنْ يُقَالَ: هَذَا أَعْلَمُ مِنْ هَذَا مَعَ أَحَدِيَّةِ الْعَيْنِ].

ثم أشار إلى وجه تقييد الرحمة الوجوبية، بقوله: (ثم) أي: بعد أن رحم العالم والأسماء الإلهية بالرحمة الامتنانية (أوجبها على نفسه، فظهورها لنا) عند كمال التزكية والتصفية بالعلم والعمل، (وأعلمنا أنه هويتنا)؛ لأن عند هذه التصفية والتزكية يكمل ظهوره فينا بحيث نصبر كأننا هو، فنعرفه معرفة كاملة بمعرفة أنفسنا؛ (لنعلم أنه ما أوجبها على نفسه إلا لنفسه) أي: لظهورها بكمالها فينا بعد ظهورها بها في ذاتها، كما امتن بالامتنانية على أسمائها التي ليست غير نفسه، (فما خرجت الرحمة) الامتنانية والوجوبية (عنه) إلى من هو غيره من كل وجه، فالوجوبية اختصت بصورة كاملة، والامتنانية عمت آثار الأسماء وصورها الكاملة والقاصرة جميعاً، (فعلى من امتن) بالرحمة الامتنانية عندما رحم بها الآثار.

(وما ثم) أي: في الواقع (إلا هو)، فإن الآثار إنما تحققت بتصورها بصورة النور الوجودي عند إشراقه عليها، وهو المتحقق في الكل وما سواه أمر اعتباري فيه، فإذا لم يكن المرحوم من الآثار غيره من كل وجه، فالراحم من صورته الكاملة أبعد من الغيرية وأقرب إلى العينية، أي: التصور بصورته الكاملة؛ فلذلك جعل سليمان ﷺ بتعلق ملكه هذين الاسمين، ورتب عليه قوله: ﴿أَلَّا تَعْلَمُوا عَلَيَّ وَأَتُونِي مُسْلِمِينَ﴾ [النمل: 31]، ولكن امتناع تحقق غيره يقتضي ألا يقع التفاضل في الموجودات، فلا يكون بعضها مالِكاً متصرفاً عالياً والبعض بخلاف ذلك، (إلا أنه لا بد من حكم لسان التفصيل) بحيث يكون البعض مالِكاً

متصرفاً عالياً، والبعض مملوكاً متصرفاً فيه سافلاً.

(ولما ظهر من تفاضل الخلق في العلوم)، والفاضل منها أقرب إلى الحق المالك المتصرف العالي، فهو متصف بصفته بخلاف البعيد عنه، ولا شك في ظهور ذلك، (حتى يقال: إن هذا أعلم من هذا مع أحدية العين) الإنسانية التي هي المظهر أو الصفة العلمية التي هي الظاهر، فهذا التفاضل ليس باعتبار أحدية العين لا في المظهر ولا في الظاهر، بل باعتبار الصفات اللاحقة بها إما في الخلق الظاهر، وإما في الحق، فليس لنقص بعض صفاتها وكمال البعض الآخر، فإن محال في الصفات القديمة إذ النقص من سمات الحادث، ولكن (معناه) في صفاته تعالى (معنى نقص تعلق الإرادة عن تعلق العلم)، فإن العلم متعلق بالواجب والممتنع والممكن موجوداً أو معدوماً، والإرادة إنما تتعلق بالممكن؛ لتخصيصه بالوجود أو العدم المتجدد أو المستمر؛ (فهذه مفاضلة في الصفات الإلهية) مع كونها ليست غير الذات باتفاق، (وكمال) عطف على نقص (تعلق الإرادة) بالنسبة إلى تعلق القدرة؛ لتوقف تعلق القدرة على تعلق الإرادة، (وفضلها) على تعلق القدرة؛ لأن تعلق القدرة الإرادة في الأزل، وتعلق القدرة عند الإيجاد المقذور، (وزيادتها على تعلق القدرة)؛ لأن الإرادة تتعلق بالعدم المستمر ليبقى الممكن فيه، ولا تتعلق القدرة به لعدم كونه أثرًا.

(وكذلك) أي: مثل هذه الصفات في نسبة التفاضل (السمع الإلهي والبصر)؛ لتعلق الأول بالأصوات والحروف، وما يدل عليه بها من التمايز، وتعلق الثاني بالمبصرات من الألوان والأضواء والمقادير والأشكال والحركات والسكون، (وجميع الأسماء الإلهية على درجات في تفاضل بعضها على بعض)، فالحياة متقدمة على العلم بدرجة، وعلى الإرادة بدرجتين، وعلى القدرة بثلاث درجات، وعلى السمع والبصر من جزئيات العلم (كذلك) أي: مثل التفاضل في الصفات الإلهية بعضها بالنسبة إلى بعض (تفاضل ما ظهر في الخلق) من كل صفة (من أن يقال: هذا أعلم من هذا مع أحدية العين) أي: عين العلم الظاهر فيهما، وعين الإنسانية التي هي المظهر.

[وَكَمَا أَنْ كُلَّ اسْمٍ إلهيٍّ إِذَا قَدَّمْتَهُ سَمَّيْتَهُ بِجَمِيعِ الْأَسْمَاءِ وَنَعْتَهُ بِهَا، كَذَلِكَ فِيمَا ظَهَرَ مِنَ الْخَلْقِ فِيهِ أَهْلِيَّةٌ كُلُّ مَا فُوضِلَ بِهِ، فَكُلُّ جُزْءٍ مِنَ الْعَالَمِ مَجْمُوعُ الْعَالَمِ، أَيُّ هُوَ قَابِلٌ لِحَقَائِقِ مُتَفَرِّقَاتِ الْعَالَمِ كُلِّهِ؛ فَلَا يَقْدَحُ قَوْلُنَا إِنَّ زَيْدًا ذُوْنَ عَمْرٍو فِي الْعِلْمِ أَنْ تَكُونَ هُوِيَّةُ الْحَقِّ عَيْنَ زَيْدٍ وَعَمْرٍو، وَيَكُونُ فِي عَمْرٍو أَكْمَلٌ وَأَعْلَمُ مِنْهُ فِي زَيْدٍ، كَمَا تَفَاضَلَتِ الْأَسْمَاءُ الإلهيَّةُ وَلَيْسَتْ غَيْرَ الْحَقِّ].

ثم أشار إلى رؤية الكمّل كمال ظهور الحق في كل شيء، إما بالفعل أو بالقوة مع رؤية أوليته وآخرته وظاهرته وباطنيتها في الكل؛ لأن المظاهر، وإن كان بعضها قاصراً بالفعل فهو كامل بالقوة، فقال: (وكما أن كل اسم إلهي إذا قدمته سميته بجميع الأسماء)،

كما تقول الحي هو القيوم، والرحمن هو الرحيم (ونعته بها)، كما تقول: هو الحي القيوم. وهو الرحمن الرحيم مع أن حقيقته الاسمية، إنما تقتضي التسمية به لا كونه مسمى، وتقتضي كونه نعتاً لا منوعاً (كذلك) أي: كما وقع في الأسماء خلاف مقتضى حقائقها وقع (فيمد ظهر من الخلق فيه) أي: في ظهور الحق من التفاضل (أهلية كل ما فوضل به) هذا الظهور بالنظر إلى الظهور في مظهر آخر، فإن الظهور من حيث هو ظهور قابل للفاضلية، وإن لم تكن حقيقة المظهر قابلة لظهور أكمل من الحاصل لها يجوز أن ينضم إلى هذه الحقيقة القابلة للمفضول الحقيقة القابلة للفاضل، وذلك أن (كل جزء من العالم مجموع العالم).

ولما أوهم ذلك أنه مجموع بالفعل أزال ذلك بقوله: (أي: قابل) الحقيقة (لحقائق متفرقات العالم) أي: فيه قوة اجتماعها إذ لا تردح الحقائق في محل واحد (كله) فيه إشارة إلى أن التقابل بين الحقيقتين لا يمنع من اجتماعهما بالجملة؛ فلذلك يجتمعان في الذهن. وإذا كان كل جزء من العالم مجموع أجزائه بالقوة؛ (فلا يقدر قولنا أن زيلاً دون عمرو في العلم في أن تكون هوية الحق) أي: ظهور نور وجوده (عين زيد وعمرو)، فإن زيلاً مثل عمرو بالقوة، (فيكون) ظهور الحق في زيد بالقوة مثله (في عمرو)، ولكنه يكون في عمرو بالفعل (كما تفاضلت الأسماء الإلهية)، وهي متساوية من حيث إنها ليست غير الحق؛ فلذلك يصح أن يتقدم كل اسم، فيتسمى بالأسماء الباقية وينعت بها.

[فَهُوَ تَعَالَى مِنْ حَيْثُ هُوَ عَالِمٌ أَعْمٌ فِي التَّعَلُّقِ مِنْ حَيْثُ مَا هُوَ مُرِيدٌ وَقَادِرٌ، وَهُوَ هُوَ لَيْسَ غَيْرَهُ؛ فَلَا تَعَلَّمُهُ يَا وَلِيِّي هُنَا وَتَجْهَلُهُ هُنَا وَتُثْبِتُهُ هُنَا وَتَنْفِيهِ هُنَا، إِلَّا أَنْ أُثْبِتَهُ بِالْوَجْهِ الَّذِي أُثْبِتَ نَفْسَهُ، وَنَفِيْتَهُ عَنْ كَذَا بِالْوَجْهِ الَّذِي نَفَى نَفْسَهُ كَالْآيَةِ الْجَامِعَةِ لِلنَّفْيِ وَالْإِثْبَاتِ فِي حَقِّهِ. حِينَ قَالَ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، فَتَفَى ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: 11] فَأُثْبِتَ بِصِفَةِ تَعَمُّ كُلِّ سَامِعٍ بَصِيرٍ مِنْ حَيَّوَانٍ، وَمَا تَمَّ إِلَّا حَيَّوَانٌ إِلَّا أَنَّهُ بَطْنٌ فِي الدُّنْيَا عَنْ إِدْرَاكِ بَعْضِ النَّاسِ، وَظَهَرَ فِي الْآخِرَةِ لِكُلِّ النَّاسِ، فَإِنَّهَا الدَّارُ الْحَيَّوَانُ.

وَكَذَلِكَ الدُّنْيَا إِلَّا أَنْ حَيَاتَهَا مَسْتُورَةٌ عَنْ بَعْضِ الْعِبَادِ لِيُظْهَرَ الْإِحْتِصَاصُ وَالْمُفَاضَلَةُ بَيْنَ عِبَادِ اللَّهِ بِمَا يَدْرِكُونَهُ مِنْ حَقَائِقِ الْعَالَمِ، فَمَنْ عَمَّ إِدْرَاكُهُ كَانَ الْحَقُّ فِيهِ أَظْهَرَ فِي الْحُكْمِ مِمَّنْ لَيْسَ لَهُ ذَلِكَ الْعُيُومُ، فَلَا تُحْجَبُ بِالتَّفَاضُلِ وَتَقُولُ لَا يَصِحُّ كَلَامٌ مَنْ يَقُولُ إِنَّ الْخَلْقَ هَوِيَّةُ الْحَقِّ بَعْدَمَا أَرَيْتَكَ التَّفَاضُلَ فِي الْأَسْمَاءِ الْإِلَهِيَّةِ الَّتِي لَا تَشْكُ أَلَّتْ أَنَّهَا هِيَ الْحَقُّ وَمَدَّلُولُهَا الْمُسَمَّى بِهَا وَلَيْسَ إِلَّا اللَّهُ تَعَالَى، ثُمَّ إِنَّهُ كَيْفَ يُقَدِّمُ سُلَيْمَانَ اسْمَهُ عَلَى اسْمِ اللَّهِ كَمَا زَعَمُوا وَهُوَ مِنْ جُمَّلَةٍ مَنْ أَوْجَدْتُهُ الرَّحْمَةَ، فَلَا بُدَّ أَنْ يَتَقَدَّمَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ لِيَصِحَّ اسْتِنَادُ الْمَرْحُومِ، هَذَا عَكْسُ الْحَقَائِقِ: تَقْدِيمُ مَنْ يَسْتَحِقُّ التَّأْخِيرَ وَتَأْخِيرُ مَنْ يَسْتَحِقُّ التَّقْدِيمَ فِي الْمَوْضِعِ الَّذِي يَسْتَحِقُّهُ].

(فهو تعالى من حيث هو عالم أعم في التعلق من حيث ما هو مرید وقادر)،
والحال أن كل اسم من هذه الأسماء (هو ليس غيره)، فيصح أن يتعلق كل اسم بما تعلق به
الأخر من حيث يتسمى به أو ينعت به، وهذا التعلق وإن لم يظهر له بالفعل فهو له بالقوة،
وإذا كان ظهوره في الكل بالتساوي بالقوة مع التفاضل بالفعل، (فلا تعلمه يا وليّ هاهنا)
أي: فيما ظهر فيه على الكمال بالفعل، (وتجهله هاهنا) أي: فيما لم يظهر فيه على
الكمال بالفعل لكمال ظهوره فيه بالقوة، فسبحه عند رؤية كل شيء ولا تقتصر على
التسبيح في رؤية المظاهر الكاملة بالفعل، كما قال: ﴿فَسُبِّحْنَ اللَّهَ حِينَ تُمَسُّونَ وَحِينَ
تُصْبِحُونَ﴾ [الروم: 17]، (وتنفيه هاهنا) أي: فيما لم يظهر فيه بالفعل على الكمال
(وتثبته هاهنا) أي: فيما ظهر فيه بالفعل على الكمال، فإنه من فعل عبدة الأصنام جعلوا
بعض المظاهر الكاملة في زعمهم مستحقة للعبادة (إلا أن أثبته) في كذا أي: الأمور
المتصفة بالصفات المعينة من الحياة والعلم والإرادة والقدرة والسمع والبصر والكلام
(بالوجه الذي أثبت نفسه) بالظهور فيه.

(ونفيته عن كذا بالوجه الذي نفي نفسه)، وهو المستلزم لحدوثه كالحلول
والالاتحاد، فتجمع بين إثباته ونفيه في هذه المظاهر (كآلية الجامعة للنفي والإثبات) أي:
لنفي التشبيه وإثباته (في حقه، حين قال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11]، فنفي)
التشبيه باعتبار استقراره في مقر غيره، والظهور بالإلهية في المظاهر (وهو أَلْبَصِيرُ
[الشورى: 11]، (فأثبت) التشبيه باعتبار ظهوره في المظاهر (بصفة) هي السمع والبصر
(تعم كل سامع وبصير من حيوان)، وإن استبعد ظهوره في مثل: الكلب والخنزير، فلا
نقص في إشراق الشمس عليهما.

ثم أشار إلى ظهوره بجميع الصفات في جميع المظاهر، وإن كان في بعضها بالقوة فهو
بمنزلة الفعل عند الكُمل، فقال: (وما ثم) أي: في الواقع (إلا حيوان)، وإن كان بعض
الأشياء لا يسمى به، بل يسمى بالنبات والجماد.

ولذلك قال ﷺ: «لا يسمع صوت المؤذن حجر، ولا شجر، ولا مدر إلا شهد له
يوم القيامة»⁽¹⁾، وقال تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ [الإسراء: 44]، (إلا أنه)
أي: كونه حيوان متصفاً بالسمع والبصر (بطن في الدنيا عن إدراك بعض الناس)؛ لقصور
إدراكهم عن الأمور الكائنة بالقوة، (وظهر في الآخرة لكل الناس) حتى تشهد لهم أو

عليهم الأرض أو جدران أهل البيت بعملهم، كما قال تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا﴾ بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَى لَهَا ﴿[الزلزلة: 4، 5]، (فإنها الدار الحيوان) تغلب فيها الأرواح حتى التي كانت فيها بالقوة على الأشباح؛ فلذلك يكون لهم قوة المشي على الصراط الذي هو أرق من الشعر وأحد من السيف.

(وكذلك الدنيا) في الحيوانية؛ لأن ما في الآخرة نتيجة ما في الدنيا، فلا بد أن يوجد فيها بالقوة أو الفعل، كالنتيجة في المقدمتين (إلا أن حياتها) أي: حياة الدنيا لبعض الأشياء (مستورة عن بعض العباد) الذين لا يدركون كل ما يكون بالقوة؛ (ليظهر الاختصاص) أي: اختصاص غيرهم بهذا الإدراك؛ لقرهم من الحق حتى رأوه ظاهراً في الكل على الكمال بالقوة (والمفاضلة بين عباد الله)، وإن كمل ظهور الحق في الكل بالقوة، لكن لا بد من المفاضلة في الظهور الفعلي، فتختص الكُمَّلُ بذلك (بما يدركونه من حقائق العالم). فيعلمون روحانية كل شيء متصفة بالسمع والبصر وغيره من صفات الحق في كل شيء. (فمن عم إدراكه) من العباد (كان الحق فيه أظهر) بالفعل، فيقوم مقامه (في الحكم) كسليمان عليه السلام وسائر الكُمَّلِ، (فمن ليس له ذلك العموم)، فإنه تنقص رتبته بمقدار من نقص إدراكه، وإذا كان للحق تفاضل في الظهور بالفعل مع التساوي في الظهور بالقوة. (فلا تحجب بالتفاضل) الفعلي في ظهور الحق عن ظهوره، فتتكبر بالكلية (وتقول لا يصح كلام من يقول إن الخلق هوية الحق) أي: ظهوره إذ لا كمال له فيما يتفاوت فيه وهو المطلوب في زعمكم، فتقول: ليس المطلوب في كل مظهر جزئي الكمال بالفعل من كل وجه، بل يكفي الكمال فيه بالقوة (بعد ما رؤيتك التفاضل في الأسماء الإلهية) ⁽¹⁾ بالفعل في تعلقها مع أنها (التي لا تشك أنت أنها هي الحق) كيف، (ومدلوها المسمى بها) أي: بدلالة المطابقة أو التضمن (ليس إلا الله)، ولكنها إذا كانت جميع الأسماء بالقوة اكتفى بذلك الكمال هناك، فكيف لا يكتفي هاهنا، بل هو واجب؛ لتمييز هذا الكمال عن كماله الذي له في ذاته، إذ هو بالفعل من كل وجه فافهم، فإنه مزلة للقدم.

(ثم) أي: بعد ما عرفت اعتبار التفاضل بالفعل في نظر الكمال فيما بين المظاهر الخلقية بعضها بالنظر إلى بعض، فكيف لا يقع اعتبار التفاضل فيما بين أسماء الحق وبين الخلائق (أنه كيف يقدم سليمان اسمه على اسم الله كما زعموا)، فإنه وإن صار أكمل المظاهر بالفعل، وصار ثابتاً عن الحق، فرتبته نازلة عن رتبة الرحمة النازلة عن رتبة الإلهية،

(1) وتسمى أمهات الأسماء، وأئمة الأسماء، والأئمة السبعة، والحقائق السبعة الكلية، والأسماء الكلية الأصلية وهي سبعة هي: الحي، والعالم، والمريد، والقائل، والقادر، والجواد، والمقسط (لطائف الإعلام ص 26).

كيف (وهو من جملة من أوجدته الرحمة) أي: التي هي المدلول التضمني للرحمن الرحيم، (فلا بد أن يتقدم) في الواقع (الرحمن الرحيم) على سليمان المرحوم؛ (ليصح إسناد المرحوم) المعلول إلى علته الرحمن الرحيم، فيجب تأخر اسم سليمان في الذكر عن الرحمن الرحيم المتأخرين عن اسم الله، فلو قدم اسمه عليهما كان خطأ، وإليه الإشارة بقوله: (هذا) أي: تقديم سليمان اسمه على هذه الأسماء الإلهية، (عكس الحقائق) أي: عكس مقتضاها (تقديم من يستحق التأخير)، وهو المعلول (وتأخير من يستحق التقديم)، وهو العلة (في الموضوع الذي يستحقه)؛ لإشعاره بالعلية والمعلولية، فهو وإن حسن في موضع باعتبار آخر، ولا يحسن في مثل هذا الموضوع أصلاً؛ لأنه أشعر بأنه مرحوم بهما أولاً، وراحم بتجليهما والتحقق بهما ثانياً.

[وَمِنْ حِكْمَةِ بَلْقَيْسٍ وَعَلُوِّ عِلْمِهَا كَوْنُهَا لَمْ تَذْكَرْ مَنْ أَلْقَى إِلَيْهَا الْكِتَابَ؛ وَمَا عَمِلَتْ ذَلِكَ إِلَّا لَتُعَلِّمَ أَصْحَابَهَا أَنْ لَهَا اتِّصَالًا إِلَى أُمُورٍ لَا يَعْلَمُونَ طَرِيقَهَا، وَهَذَا مِنَ التَّنْذِيرِ الْإِلَهِيِّ فِي الْمَلِكِ، لِأَنَّهُ إِذَا جُهِلَ طَرِيقُ الْإِخْبَارِ الْوَاصِلِ لِلْمَلِكِ خَافَ أَهْلُ الدَّوْلَةِ عَلَى أَنْفُسِهِمْ فِي تَصَرُّفَاتِهِمْ، فَلَا يَتَصَرَّفُونَ إِلَّا فِي أَمْرِ إِذَا وَصَلَ إِلَى سُلْطَانِهِمْ عَنْهُمْ يَأْمَنُونَ غَائِلَةً ذَلِكَ التَّصَرُّفَ، فَلَوْ تَعَيَّنَ لَهُمْ عَلَى يَدَيِّ مَنْ تَصَلُّ الْأَخْبَارُ إِلَى مَلِكِهِمْ لَصَانَعُوهُ وَأَعْطَوْا لَهُ الرِّشَا حَتَّى يَفْعَلُوا مَا يُرِيدُونَ، وَلَا يَصِلُ ذَلِكَ إِلَى مَلِكِهِمْ، فَكَانَ قَوْلُهَا: ﴿أَلْقَى إِلَيَّ﴾ [النمل: 29] وَلَمْ تُسَمِّ مَنْ أَلْقَاهُ سِيَّاسَةً مِنْهَا أَوْرَثَتْ الْحَدْرَ مِنْهَا فِي أَهْلِ مَمْلَكَتِهَا وَخَوَاصِّ مُدَبِّرِيهَا وَبِهَذَا اسْتَحَقَّتِ التَّقَدُّمَ عَلَيْهِمْ].

ثم أشار إلى بقية ما يتعلق بالآية مع الإشارة إلى كمال عقل بلقيس؛ ل يتم بذلك تمسكه على منع تقديم سليمان اسمه على اسم الله في الكتاب، بقوله: ﴿إِنِّي أَلْقَى إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ﴾ [النمل: 29]؛ وليشير بذلك إلى ما أثر فيها كتابه من إعطاء نصيب من الرحمتين في تدير المملكة، فقال: (ومن حكمة بلقيس) أي: علمها الذي استحكمت به أمر المملكة، (وعلو علمها) على العلوم أكبر ولاة الأمر (كونها لم تذكر من ألقى إليها الكتاب)، وهو الطير مع أنه أمر عجيب، وفيه تعظيم شأن من أرسله بعموم تصرفه في أجناس العالم وأنواعه مع أن المشورة تتعلق ببيان حاله، (وما علمت ذلك) للاختصار، إذ لا يبالي به مع هذه الفوائد، ولا بجهلها بالملقي، إذ ثبت في الأخبار أن الطير لما ألقى الكتاب على صدرها وهي نائمة حك عليه برجله، حتى تنبته فعلمت به، فما عملت ذلك (إلا ليعلم أصحابها أن لها اتصالاً إلى أمور) من مملكتها ومملكة غيرها (لا يعلمون طريقها) الذي تسلكه لتحصلها وتصل به أخبارها إليها.

(وهذا) إن لم يكن له فائدة متوقعة في المستقبل، فهو في الحال شبيه بالآلة، إذ هو

(من التدبير الإلهي في الملك)؛ لأن انتظام أمور أكثر الخلائق في جهلهم بما يفعله إلا أنه بهم، فكيف إذا كانت له مع ذلك فائدة متوقعة في المستقبل، (فإن إذا جهل طريق الإخبار الواصل للملك) من مملكته أو مملكة غيره (خاف أهل الدولة على أنفسهم في تصرفاتهم)، فإنها المتعلقة بالمملكة أو بخاصة أنفسهم من وصول أخبار ظلمهم وإفسادهم فيها من حيث لا يشعرون، فإذا خافوا، (فلا يتصرفون إلا في أمر إذا وصل ذلك الأمر إلى سلطانهم خبر عنهم يؤمنون غائلة ذلك التصرف)؛ لسلامته عن الظلم والإفساد، وهم إنما يخافون هذا الخوف الموجب لصلاح تصرفاتهم كلها عن عدم تعيين طريق الإخبار الواصل إلى ملكهم، (فلو تعين لهم) طريق الإخبار، وعلموا (على يدي من يصل الإخبار إلى ملكهم، لصانعوه) بأنواع المودة، (وأعظموا له الرشا)⁽¹⁾؛ ليخفي عليهم مظالمهم ومفسادهم، وينهي عنهم ما يريد ملكهم رضا عنهم وتقريباً لهم.

(حتى يفعلوا ما يريدون) من أنواع الظلم والفساد، كما نرى من أهل زماننا، (ولا يصل ذلك إلى ملكهم)؛ لأنه عين للإيصال طريقاً وعرفه الناس، وهو لا توصل إليه الأمور على ما هي عليه إذ لا يصل إليه شيء حينئذ، فإن أوصله غيره أجمعوا على تكذيبه بواسطته؛ فإن تم كلامه عنده، فربما لا يوصل إلا بعد مدة لا يمكن تداركهم إلا بصعوبة (فكان قولها إني ألقى إلي) بصيغة المبني للمفعول، (ولم تسم من ألقاه) مع كونه طيراً من غير مملكتها، ولا يمكن معه مصانعتهم، وإعظام رشا له لو أوصله أخبارهم إليها مع أنه لا يمكنه ذلك (سياسة فيها) أي: تدبيراً في مملكتها (أورثت الحذر منها في أهل مملكتها) أي: عامة من يسكنها، (وخواص مدبريها) وهم العمال المتصرفون في مملكتها من معرفتهم وصول أمور إلى ملكهم بطريق لا يعلمونه، ففيه سد مسالك الفساد بالكلية؛ لأن إخفاء هذا الطريق في غاية الصعوبة يحتاج إلى علم عظيم، وتدبير حكيم، (ومهدا) أي: باختصاصها بزيادة العلم والسياسة (استحقت التقديم) برتبة السلطنة (عليهم) مع كونهم رجلاً من شأنهم التقديم للسلطنة، وغيرها من الأمور العظام.

[وأما فضل العالم من الصنف الإنساني على العالم من الجن بأسرار التصريف وخواص الأشياء، فمعلوم بالقدر الزماني: فإن رجوع الطرف إلى الناظر به أسرع من قيام القائم من مجلسه؛ لأن حركة البصر في الإدراك إلى ما يُدركه أسرع من حركة الجسم فيما يتحرك منه، فإن الزمان الذي يتحرك فيه البصر عين الزمان الذي يتعلق بمبصره مع بُعد المسافة بين الناظر والمنظور، فإن زمان فتح البصر زمان تعلقه بفلك الكواكب الثابتة وزمان رجوع طرفه إليه عين زمان عدم إدراكه، والقيام من مقام

الإنسان لَيْسَ كَذَلِكَ، أَي لَيْسَ لَهُ هَذِهِ السَّرْعَةُ، فَكَانَ آصَفُ بْنُ بَرْحِيَا أَتَمَّ فِي الْعَمَلِ مِنَ الْجِنِّ، فَكَانَ عَيْنُ قَوْلِ آصَفِ بْنِ بَرْحِيَا عَيْنَ الْفِعْلِ فِي الزَّمَنِ الْوَاحِدِ، فَرَأَى فِي ذَلِكَ الزَّمَانَ بَعِيْنَهُ سُلَيْمَانَ عليه السلام عَرْشَ بَلْقَيْسِ مُسْتَقَرًّا عِنْدَهُ لئَلَّا يَتَحَيَّلَ أَنَّهُ أَدْرَكَهُ وَهُوَ فِي مَكَانِهِ مِنْ غَيْرِ انْتِقَالٍ، وَلَمْ يَكُنْ عِنْدَنَا بِاتِّحَادِ الزَّمَانِ انْتِقَالَ، وَإِنَّمَا كَانَ إِعْدَامًا وَإِبْجَادًا مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُ بِذَلِكَ إِلَّا مَنْ عَرَفَهُ، وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقِي جَدِيدٍ﴾ [ق: 15].

وَلَا يَمْضِي عَلَيْهِمْ وَقْتُ لَا يَرُونَ فِيهِ مَا هُمْ رَاءُونَ لَهُ، وَإِذَا كَانَ هَذَا كَمَا ذَكَرْنَا، فَكَانَ زَمَانُ عَدَمِهِ أَعْنِي عَدَمَ الْعَرْشِ مِنْ مَكَانِهِ عَيْنَ وَجُودِهِ عِنْدَ سُلَيْمَانَ مِنْ تَجْدِيدِ الْخَلْقِ مَعَ الْأَنْفَاسِ، وَلَا عِلْمَ لِأَحَدٍ بِهَذَا الْقَدْرِ بَلِ الْإِنْسَانُ لَا يَشْعُرُ بِهِ مِنْ نَفْسِهِ أَنَّهُ فِي كُلِّ نَفْسٍ لَا يَكُونُ ثُمَّ يَكُونُ، وَلَا تَقْلُ «ثُمَّ» تَقْتَضِي الْمُهْلَةَ، فَلَيْسَ ذَلِكَ بِصَحِيحٍ، وَإِنَّمَا «ثُمَّ» تَقْتَضِي تَقَدُّمَ الرَّبِّبَةِ الْعَلِيَّةِ عِنْدَ الْعَرَبِ فِي مَوَاضِعٍ مَحْصُوصَةٍ كَقَوْلِ الشَّاعِرِ:

كَمْ زُ الرُّدَيْنِي... ثُمَّ اضْطَرَبَ ⁽¹⁾

وَزَمَانُ اهْزَأَ عَيْنَ زَمَانِ اضْطَرَابِ الْمَهْزُوزِ بِلا شَكِّ، وَقَدْ جَاءَ بِثُمَّ وَلَا مُهْلَةَ، كَذَلِكَ تَجْدِيدُ الْخَلْقِ مَعَ الْأَنْفَاسِ: زَمَانُ الْعَدَمِ زَمَانُ وَجُودِ الْمِثْلِ كَتَجْدِيدِ الْأَعْرَاضِ فِي دَلِيلِ الْأَشَاعِرَةِ].

ولما فرغ عن بيان تعلق الرحمتين بالكاتب، وهو سليمان عليه السلام، والمكتوب إليها، وهي بلقيس أشار إلى تعلقها ببعض أصحاب سليمان عليه السلام في الإتيان بعرشها عنده من جملة هذه القصة، مع بيان فضله عن أصحابه من الجن في ذلك، فقال: (وأما فضل العالم من الصَّنْفِ الْإِنْسَانِي)، وهو آصف بن برخيا وزير سليمان عليه السلام المشار إليه بقوله عليه السلام قال: ﴿الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ﴾ [النمل: 40]، وفي قوله: من الصنف الإنساني إشارة إلى كمال مناسبتة لسليمان بحيث صار من صنف الكُمَّل من الإنسان حتى اطلع على اللوح المحفوظ، فعلم ما فيه من أسرار التصريف (على العالم من الجن) المشار إليه بقوله عليه السلام قال: ﴿عَلِمَتْ مِّنَ الْجِنِّ﴾ [النمل: 39]، وكان عالماً بخواص الأشياء (بأسرار التصريف)، وهو الإيجاد والإعدام (وخواص الأشياء) التي لها التأثير فيها، والأول يتعلق بالأول والثاني بالثاني، (فمعلوم بالقدر الزمني)، فإن الفعل الواحد بالشخص إذا حصل من فاعل في زمان

(1) جزء بيت من المتقارب، وهو لأبي داود الأيادي في «الأثور ومحاسن الأشعار» للشماطي ص

(231)، و«التشبيات» لابن أبي عون ص (52)، يروى البيت بتمامه:

كَهَزُ الرُّدَيْنِي بَيْنَ الْأَكْفِ جَرَى فِي الْأَنْابِيْبِ ثُمَّ اضْطَرَبَ

أقصر، ومن آخر في زمان أطول يدل على مزية الأول فيه، وهذه المزية تدل على فضل علمه به، فكيف إذا حصل الفعل المفتقر إلى مدة مديدة من واحد في زمان واحد، ومن آخر في زمانين فصاعدًا، فإنه يدل على أن الأول ما حصله عن تحريك، وإنما حصله عن اطلاعه على أسرار التصريف، وعلى أن الثاني حصله عن تحريك في غاية السرعة عن اطلاعه على خواص الأشياء، فعلم بذلك فضل علم آصف القائل: ﴿أَنَا ءَاتِيكَ بِهِ قَبْرَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾ [النمل: 40] على فضل علم العفريت القائل: ﴿أَنَا ءَاتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ﴾ [النمل: 39].

(فإن رجوع الطرف) ⁽¹⁾ المفهوم من قبل أن يرتد إليك طرفك من المنظور (إلى الناظر به أسرع من قيام القائم من مجلسه) المفهوم من قوله قبل أن تقوم من مقامك: (لأن حركة البصر) بخروج الشعاع منه (في) طريق الإدراك، وأصلاً (إلى ما يدركه) من صور المبصرات (أسرع من حركة الجسم فيما يتحرك منه) إلى أي: مقصد كان وإن قرب غاية القرب، إذ لا يد له من ثلاثة أزمنة زمان كونه في المبدأ، وزمان كونه في الوسط. وزمان انتهائه إلى المقصد، فإن رجع احتاج إلى ثلاثة أزمنة أخرى زمان سكونه في المنتهى الأول، وزمان تحركه في الوسط، وزمان وصوله إلى المنتهى الثاني الذي هو المبدأ في الحركة الأولى، بخلاف حركة البصر إلى صور المبصرات ورجوعه إلى الباصر.

(فإن الزمان الذي يتحرك فيه البصر) لخروج الشعاع منه (عين الزمان الذي) يصل إلى مقصده، وهو كونه (يتعلق بمبصره مع بعد المسافة بين الناظر والمنظور) بحيث لو تحرك فيها الجسم لطالت المدة جداً، (فإن زمان فتح البصر) الموجب لتحركه إلى المبصرات، هو بعينه (زمان) وصوله إلى المبصرات البعيدة جداً، فإنه زمان (تعلقه بفلك الكواكب الثابتة)، وبعدهما بينهما مدة ثمانية آلاف سنة بحركة الأجسام العنصرية كما بين الأرض، وفلك القمر مدة خمسمائة عام، وكذا ما بين كل فلكين، وتحت كل فلك (وزمان رجوع طرفه إليه)؛ لانطباع المرئي في بصره (عين زمان إدراكه) أي: وصول شعاعه إلى المبصر، وهذا الرجوع أيضاً يحتاج في حركة الجسم العنصري إلى ثمانية آلاف سنة أخرى في البصر بتحرك هذه الحركة خروجاً ورجوعاً في زمان واحد مسافة لو تحرك فيها الجسم العنصري، لافتقر إلى مدة ستة عشر ألف سنة.

وفي كلام الشيخ -رحمه الله- إشارة إلى الجمع بين مذهبي الشعاع والانطباع، فدل هذا على أن الفعل الحاصل في مدة ارتداد الطرف أسرع منه في مدة قيام الشخص من

(1) أي الإتيان في كلامه موقت بارتداد الطرف ورجوعه.

مقامه؛ وذلك لأن (القيام من مقام الإنسان ليس كذلك) أي: ليست هذه الحركة كحركة البصر، إذ (ليس له هذه السرعة)؛ لافتقاده إلى زمانين فصاعداً؛ لأن زمان ابتدائه غير زمان حصوله على الكمال، فإذا كان فعل آصف يفتقر إلى زمان واحد، وقول الجن إلى زمانين، (فكان آصف بن برخيا أتم في العمل من قول الجن)؛ لأنه حصل في أقصر مدة عن كمال علمه بأسرار التصريف، ولو حصله الجن لم يتأت منه في تلك المدة؛ لأن علمه كان بخواص الأشياء ولا بدُّ من استجماعها، (فكان عين قول آصف بن برخيا): أنا آتيك به (عين الفعل) إتيان عرش بلقيس، إذ حصل بمجرد قصده من غير تحريك (في الزمن الواحد)، كما يحصل المعلول مع العلة في زمانها، وإن كان لها التقدم في الرتبة، فصدق في إتيانه قبل ارتداد طرف سليمان ﷺ (عرش بلقيس)، لا في مكانه الأول ولا منتقلاً منه، بل (مستقراً عنده)، أي: في مكان قريب.

وإنما قال تعالى في كتابه: ﴿فَلَمَّا رآه مُسْتَقَرًّا عِنْدَهُ﴾ [النمل: 40]، ولم يكن بقوله: ﴿فَلَمَّا رآه﴾ [النمل: 40]، ولا بقوله: ﴿مُسْتَقَرًّا﴾ [النمل: 40]،؛ (لئلا يتخيل (أنه أدركه)، وهو في مكانه الأول (من غير انتقال) له أصلاً فضلاً عن الانتقال إلى مكان سليمان ﷺ، كيف (ولم يكن عندنا باتحاد الزمان) أي: مع اتحاده (انتقال) الجسم من مكان إلى آخر؛ لافتقاره إلى تعدد الأزمنة، وإن أمكن ذلك في انتقال البصر ورجوعه، فكان يتخيل أنه رآه في مكانه الأول، وآصف إنما أتى به في منظر سليمان ﷺ لا في مكانه.

ولما استقر عنده من غير انتقال علم أنه (إنما كان) لعرش بلقيس إعدام من مكانه الأول، وإيجاد في مكان سليمان (من حيث لا يشعر) أحد بذلك، فتوهوا الانتقال مع اتحاد الزمان، وهو محال (إلا من عرفه) أي: وقوع الإعدام والإيجاد في جميع أجزاء العالم في كل نفس نفس، (وهو) ما دلَّ عليه (قوله تعالى): ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [ق: 15] في كل جزء من أجزاء العالم؛ لأن الأصل في الممكنات العدم من ذواتها، والوجود من إشراق نور ربه عليها، فهي تعود في كل نفس إلى أصلها والحق يملؤها بالوجود في ذلك النفس بعينه، وكيف لا يكونون في هذا اللبس، وهم يعتقدون أنه لا يجمع وجود شيء وعدمه في زمان واحد، وإن المعدوم غير مرئي مع أنه (لا يمضي عليهم وقت لا يرون فيه ما هم راءون له)، فيتوهوا أنه لو حصل الشيء مما يروونه مستمراً الإعدام والإيجاد، لكان غير مرئي وقت عدمه ومرئياً وقت وجوده، ولم يكن يرى مستمراً، ولا يعلمون أنه يمكن اجتماع الوجود والعدم في الشيء الواحد باعتبارين اعتبار نفسه واعتبار غيره، وإن المعدوم إنما لا يرى لو لم يكن له وجه من الوجود الخارجي أصلاً، وألا يرى من جهة وجوده. (وإن كان هذا المذكور) من وقوع الإعدام والإيجاد لأجزاء العالم في كل وقت،

وامتناع الانتقال على الأركان مع اتحاد الزمان (كما ذكرناه، فكان زمان عدمه أعني: عدم العرش) بينه؛ لئلا يتوهم عوده إلى العالم (من مكانه عين) زمان (وجوده عند سليمان)، وإن كان (من تجديد الخلق مع الأنفاس)، وقد جرت العادة فيه بالإيجاد في مكانه الأول، فليس ذلك من لوازمه، فإنه من قبيل إعادة المعدوم، ولا يجب أن يعاد بجميع عوارضه حتى يعاد مع كونه في مكانه وزمانه، بل تكفي الإعادة بذاته وعوارضه المشخصة، وهذا مع كونه معقولاً من حيث إن الأصل في الأشياء العدم، وهو لا يفارق أصله بحال، وإن الوجود له من غيره فهو إنما يستمر بإمداده؛ ولذا قال المحققون: البقاء يحتاج إلى فاعل كالابتداء، ومنصوصاً في الكتاب الإلهي (لا علم لأحد بهذا القدر) في أجسام العالم.

وإن قال بعضهم به في الأعراض، ولم يقل به أحد في عرش بلقيس، وقالوا فيه بالانتقال مع اتحاد الزمان أو تبطئ به الأرض أو بالظفرة، (بل الإنسان لا يشعر به من نفسه أنه في كل) مقدار (نفس) من الزمان (لا يكون) لوجوب عوده إلى أصله العدم، (ثم يكون) بمدد ربه، فكيف يشعرون في عرش بلقيس.

ثم استشعر سؤالاً بأن لفظه، ثم يشعر بتعدد الزمان، وهذا يناقض ما تقدم من كون الإعدام والإيجاد في زمن واحد، فقال: (ولا تقل ثم) في قولنا، ثم يكون (تقتضي المهلة) المستلزمة تأخير زمان المعطوف عن زمان المعطوف عليه، وهذا التأخير يستلزم تعددهما؛ (فليس ذلك) الاقتضاء (بصحيح) على الإطلاق، (وإنما) الصحيح أن (ثم) تقتضي تقدم المعطوف على المعطوف عليه نوع تقدم إما بالزمان أو بالذات أو بالشرف أو غير ذلك، فإنها (تقتضي تقدم الرتبة العلية) للمعطوف عليه بها (عند العرب)، وإن لم يكن لهم اطلاع على أنواع التقديم (في مواضع مخصوصة) من غير أن يكون لتلك الرتبة تقدم زماني، فلا يصح إطلاق اقتضاء، ثم التقدم الزماني للمعطوف عليه مع صحة نقيضه، (كقول الشاعر: كَهَزَّ الرُّدِّيْنِي سَيْفٌ مَنْسُوبٌ إِلَى رَدِينَةَ، وَهَزَّ التَّحْرِيكَ، ثُمَّ اضْطَرَبَ وَزَمَانَ الْهَزْعِينَ زَمَانَ اضْطَرَابِ الْمَهْرُوزِ بِلَا شَكِّ) ضرورة امتناع تخلف الأثر عن التأثير، (وقد جاء) هذا الشاعر من العرب (بشم ولا مهلة) في قوله: ثم اضطرب، فهو إنما جاء بها تقدم الهز بالرتبة العلية، فإنها متقدمة على المعلول بالرتبة لا بالزمان.

(كذلك) أي: كما أن زمان الهز زمان اضطراب المهروز مع علو رتبة الهز على رتبة الاضطراب، (تجديد الخلق مع الأنفاس) لأجزاء العالم والإنسان المفهوم من قولنا لا يكون، ثم يكون (زمان العدم) المشار إليه بقولنا لا يكون (زمان وجود المثل) المشار إليه بقولنا، ثم تكون مع علو رتبة العدم لكونه الأصل في الممكن، وكيف يمنع هذا التجديد في زمان واحد في أجسام العالم وأعراضه، والمراد بالمثل المعتاد لاشتباهه بالمثل إلا أن المثليين شخصان متغايران، وهذا شخص واحد تخلل العدم بين وجوديه كما يتخلل المرض بين

صحتيه، وهو (كتجديد الأعراض فقط في دليل الأشاعرة)، فليس هذا من البدعة، وإن اختص انتظام بالقول به، واستدل الأشعري بأن العرض لو بقي لامتنع زواله؛ لأنه إما بنفسه، فيلزم أن يصير مستحيلًا بعدما كان ممكنًا، وهو قلب الحقائق المحال أو بموجب وجودي، كطريان ضد، وهو محال؛ لأن طريانه مشروط بزوال الأول، فلو كان زوال الأول لطريان الثاني لزم الدور أو بموجب عدمي كزوال شرط، فإن كان عرضًا لزم الدور والتسلسل، وإن كان جوهرًا، فإن زال بالعرض لزم الدور، وإلا لزم التسلسل أو بفاعل مختار، وإلا زالت إعدام؛ فلا يكون أثرًا، وهذا الدليل بعينه دليل النظام؛ فإن أوجب عنه بطل مذهب الأشعري أيضًا، فيقال للسُّني: إما أن تعترف بصحة مذهب النظام أو ببطلان مذهبك أو بالفرق، ولم يظهر على أن تهول جميع ما في العالم كالأعراض لصورة الوجود الحقيقي الإلهي باعتبار ظهوره في حقائق العالم، فحكمها حكم ما تسميه الأشاعرة بالأعراض بلا فرق.

[فَإِنَّ مَسْأَلَةَ حُصُولِ عَرْشِ بَلْقَيْسٍ مِنْ أَشْكَالِ الْمَسَائِلِ إِلَّا مَنْ عَرَفَ مَا ذَكَرْنَاهُ آتِفًا فِي قِصَّتِهِ، فَلَمْ يَكُنْ لِأَصْفٍ مِنَ الْفَضْلِ فِي ذَلِكَ إِلَّا حُصُولُ التَّجْدِيدِ فِي مَجْلِسِ سُلَيْمَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَمَا قَطَعَ الْعَرْشُ مَسَافَةً، وَلَا زُوِيَتْ لَهُ أَرْضٌ وَلَا حُرِّقَ لَمَنْ فِهِمْ مَا ذَكَرْنَاهُ، وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى يَدَيْ بَعْضِ أَصْحَابِ سُلَيْمَانَ لِيَكُونَ أَعْظَمَ لِسُلَيْمَانَ فِي نُفُوسِ الْحَاضِرِينَ مِنْ بَلْقَيْسٍ وَأَصْحَابِهَا، وَسَبَبُ ذَلِكَ كَوْنُ سُلَيْمَانَ هِبَةً لِلَّهِ تَعَالَى لِداوُدَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَوَهَبْنَا لِداوُدَ سُلَيْمَانَ﴾ [ص: 30].

وَالهَبَةُ عَطَاءُ الْوَاهِبِ بِطَرِيقِ الْإِنْعَامِ لَا بِطَرِيقِ الْجَزَاءِ الْوَفَاقِ أَوْ الْاسْتِحْقَاقِ، فَهُوَ النِّعْمَةُ السَّابِقَةُ وَالْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ وَالضَّرْبَةُ الدَّامِغَةُ، وَأَمَّا عِلْمُهُ فَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَاللَّهُمَّ نَهَاهَا سُلَيْمَانَ﴾ [الأنبياء: 79]، مَعَ نَقِيضِ الْحُكْمِ ﴿وَكَلاَّءِ آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [الأنبياء: 79]، إِذْ كَانَ هُوَ الْحَاكِمُ بِلَا وَسِطَةٍ، فَكَانَ سُلَيْمَانُ تَرْجِمَانُ حَقِّ فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ، كَمَا أَنَّ الْمُجْتَهِدَ الْمُصِيبَ لِحُكْمِ اللَّهِ الَّذِي يَحْكُمُ بِهِ اللَّهُ فِي الْمَسْأَلَةِ أَوْ تَوَلَّاهَا بِنَفْسِهِ أَوْ بِمَا يُوحَى بِهِ لِرَسُولِهِ لَهُ أَجْرَانِ، وَالْمُحْطَى لِهَذَا الْحُكْمِ لَهُ أَجْرٌ مَعَ كَوْنِهِ عِلْمًا وَحُكْمًا، فَأَعْطِيَتْ هَذِهِ الْأُمَّةَ الْمُحَمَّدِيَّةَ رُتْبَةَ سُلَيْمَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الْحُكْمِ، وَرُتْبَةَ داوُدَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَمَا أَفْضَلُهَا مِنْ أُمَّةٍ].

وإنما أطنبنا هذا الإطناب (في مسألة حصول عرش بلقيس) عند سليمان عليه السلام في زمان انعدامه عن مكانه لغاية إشكالها، فإن مسألة حصول عرش بلقيس في رؤية سليمان مستقرًا عنده (من أشكال المسائل)؛ لأنه إن قيل فيها بالانتقال لزم تصور حركة الجسم من مكان إلى آخر في زمان واحد مع اقتضائه بالضرورة ثلاثة أزمنة في أقرب الأمكنة، وإن قلنا

بالتحديد لزم أن يكون زمان العدم عين زمان الوجود، وهما متحدان معاً مع أنه اعتراف بمذهب النظام، وإن قلنا: إنه مع اتحاد الزمان لزم اجتماع الوجود والعدم في شيء واحد في زمان واحد، والتزم بعضهم فيه القول بالحركة في زمن واحد، وبعضهم عدل إلى القول بطيء المسافة، وبعضهم إلى القول بالظفرة، لكن الكل محال على ما يأتي (إلا عند من عرف ما ذكرناه في قصته) من أنه تحديد في زمان واحد محققين مختلفين من غير انتقال: فلذلك رآه مستقراً غير مستقبل، وإذا كان التجديد (حاصلاً لأجزاء العالم كله ما لآصف من الفضل في ذلك) التحديد من حيث هو تحديد، فإنه يحصل بدون قصده أبداً، فلا فضل له (إلا حصول التجديد في مجلس سليمان)، فإنه كان يقصده على خرق العادة بخرقها بالتحديد في المكان الأول إن كان ساكناً، أو المكان المنتقل إليه إن كان متحركاً إما مع السكون في مكانه الأول، فلم يكن التحديد في مكان آخر عادة، وإذا كان كذلك. (فما قطع مسافة العرش) بعيدة في زمان واحد حتى يشكل بالحركة الممتدة في زمان واحد، (ولا زويت الأرض) إلا لزوي دارها مع عرشها، (ولا خرقها) أي: حصلت له الظفرة التي يقول بها النظام، لكنه إنما يقال (لمن فهم ما ذكرناه) من تحديده في زمان واحد في مكان آخر مع اجتماع الوجود والعدم عليه باعتبارين، ومن استحالة بقية الاحتمالات بما ذكرنا.

ثم أشار إلى سر ظهوره (على يدي بعض أصحابه) مع أن ظهور الخوارق على يديه أولى، فقال: (وكان ذلك) أي: حصول عرش بلقيس مستقراً عند سليمان في زمان عدمه عن مكانه (على يدي بعض أصحاب سليمان؛ ليكون أعظم) وقعاً (لسليمان عليه السلام) في نفوس الحاضرين من بلقيس وأصحابها)، بأنه إذا كان لبعض أصحابه هذه الرتبة العظيمة في إظهار الخوارق، فأين رتبته في ذلك، فيتأكد بذلك أمر نبوته مع أنه يدل على أنه إنما حصل له بتركه متابعتة لسليمان، فلو تبعناه ربما حصل لنا مثل هذه الرتبة.

(وسبب ذلك) أي: اختصاص سليمان لظهور مثل هذه الخوارق على يدي بعض أصحابه دون أكثر الأنبياء عليهم السلام (كون سليمان عليه السلام هبة الله لداود)، فيكون كمالاً لنبوته، وثبوت النبوة بظهور الخوارق على يدي النبي، فكما لها يكون بظهورها على يدي بعض أصحابه عن متابعتة وتكميله إياه (من قوله تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لِداوُدَ سُلَيْمَانَ﴾) [ص: 30]، والهبة الإلهية للشخص لا بد وأن تفيده كمالاً فوق الكمال المستحق له من ذاته أو من أعماله، سيما إذا انتسبت إلى نون التعظيم؛ وذلك لأن (الهبة) الإلهية (إعطاء الواهب) من أسمائه تعالى (بطريق الإنعام) الذي ليس في مقابلة شيء ولا أداء حق.

ولذلك قال: (لا بطريق الجزاء الوفاق)⁽¹⁾؛ فإنه في مقابلة العمل (والاستحقاق)، فإنه من أداء الحق إلى مستحقه، فلا يسمى هبة (فهو) أي: هذا العطاء (النعمة السابقة) فوق الجزاء الوفاق وأداء قدر الاستحقاق، فيكون أكمل النعم، ولا أكمل فيها مما يكمل النبوة، وتكملها إما بتكميل علمها أو بتكميل المعجزات؛ ولذلك يقول: هي الحكمة السالفة المكملة لعلم النبوة، وفي نسخة: (الحجة البالغة)، والمراد الأدلة العلمية المنتهية في الآية إلى المطالب، (والضربة الدامغة) المكملة للمعجزات، فإن ظهور الكرامات على يدي أصحاب النبي من الحجج المانعة للخصوم؛ لتسكينهم تسكين الضربة الدامغة لا يقدر على التحرك، فالضربة الدامغة في حق سليمان عليه السلام ما ذكرناه من ظهور هذه الكرامة من بعض أصحابه، وأما الحكمة البالغة؛ فقد أشار إليها بقوله: (وأما علمه) أي: المكمل لنبوته، (فقوله تعالى: ﴿ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ ﴾ [الأنبياء: 79]).

ففضل علمه على علم داود (مع نقيض الحكم) الذي هو متعلق علم داود، والاعتقاد المتعلق بأحد النقيضين إذا كان علمًا كان الآخر جهلاً غالباً، فكان فضل هذا العلم على علم داود فضل العلم على الجهل، إلا أنه ليس بجهل؛ لأن معلومه وإن كان نقيض الحكم الصواب، حكم مؤتى له من عند الله إذ كان يجب عليه العمل به؛ لحصوله من العلم المؤتى له من الله تعالى بسبب اجتهاده بحيث يجب عليه أن يعتقد ويفتي به؛ وذلك لأن (كلاً أتاه الله حكماً وعلماً) بحيث أوجب على كل واحد منهما أن يعمل بما أوتي ويعتقد ويفتي به، (فكان علم داود) أي: اعتقاده مع تعلقه بنقيض الصواب (علمًا مؤتى) حصل له باجتهاده الخطأ، لكن لم يؤته بالاجتهاد والنظر، بل (أتاه الله) بإفاضة النتيجة بعد النظر والاجتهاد، ولكنه أخطأ بمخالفة علم الله تعالى في المسألة.

(وعلم سليمان علم الله في المسألة) بحيث (إذا كان) الله (هو الحاكم بلا واسطة) من حكام الخلق يحكم بحكم سليمان لا بحكم داود، وإن أوجب عليه أن يعمل بما يراه من الخطأ ويعتقده ويفتي به وجعله علمًا مؤتى له، (فكان سليمان ترجمان حق) بين علمه وحكمه (في مقعد صدق)، أي: نائباً منابه في هذا الأمر دون داود، وإن كان منصوصاً عليه بالخلافة، فكان مكملًا لخلافته ونبوته، ولا يبعد أن تكون الاعتقادات المتعلقة بالنقيضين علمين، فإن له نظيرًا عندنا أشار إليه بقول: (كما أن المجتهد المصيب لحكم الله).

(1) أي: الجزاء الموافق للأعمال وجزاء الاستحقاق بحسب العمل، يعني أن وجود سليمان هبة الله لداود والفعل الذي حصل على يد بعض أصحابه في بليقيس، سليمان هبة الله لسليمان لذلك لم يظهر على يدي نفسه، إذا لو ظهر لتوهم أن ذلك مقابلة عمله لا بطريق الإنعام. (شرح القاشاني ص 239).

ولما كان المخطئ أيضاً حاكماً بحكم الله (الذي أوجب عليه العمل والفتوى) به فسر به بقوله: (الذي يحكم الله به في المسألة أو لو تولاهما) أي: الحكومة (بنفسه، أو) تولى التنصيص عليها (بما يوحي به لرسوله له أجران) مع إنما يعتقد الحكم المؤتمري به من الله عن اجتهاده وعمله، وأفتى به كالمخطئ إلا أن له مع أجر الاجتهاد المفيد له حكماً وعلماً أجر الإصابة لحكم الله، (والمخطئ لهذا الحكم) المعين الذي تعينه في علم الله لو تولى الحكم بنفسه أو أوحى به إلى رسوله، وإن كان مثل المصيب في الاجتهاد، ووجود الفتوى والعمل به له أجر واحد هو أجر الاجتهاد فقط، (مع كونه) أي: كون خطئه في الاجتهاد (علماً) يجب عليه اعتقاده والفتوى به، (وحكماً) يجب عليه العمل به، فصح أن النقيضين حكمان إلهيان إذا صدرا عن الاجتهاد، وإن الاعتقاد المتعلق بهما علم قطعي، وإذا صح تشبيه سليمان وداود بمجتهدَي هذه الأمة في الإصابة والخطأ.

فأعطيت هذه الأمة الحمديّة رتبة سليمان في الحكم) إذا أصابوا، (ورتبة داود) إذا أخطئوا، (فما أفضلها من أمة) إذا كانوا في الخطأ على رتبة بعض الأنبياء الخلفاء، بحيث يلحق خطؤهم بحكم الله في وجوب العمل والتسوي به في الجملة.

[وَلَمَّا رَأَتْ بَلْقِيسُ عَرْشَهَا مَعَ عِلْمِهَا بِبُعْدِ الْمَسَافَةِ وَاسْتِحَالَهٖ ائْتَقَالَهٖ فِي تِلْكَ الْمُدَّةِ عِنْدَهَا ﴿قَالَتْ كَأَنَّهُ هُوَ﴾ [النمل: 42] وَصَدَقَتْ بِمَا ذَكَرْتَاهُ مِنْ تَجْدِيدِ الْخَلْقِ بِالْأَمْثَالِ، وَهُوَ هُوَ، وَصَدَقَ الْأَمْرُ، كَمَا أَنَّكَ فِي زَمَانِ التَّجْدِيدِ عَيْنُ مَا آتَتْ فِي الزَّمَنِ الْمَاضِي، ثُمَّ إِنَّهُ كَمَالِ عِلْمِ سُلَيْمَانَ التَّشْبِيهِ الَّذِي ذَكَرَهُ فِي الصَّرْحِ ﴿قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ﴾ [النمل: 44]، وَكَانَ صَرْحًا أَمْلَسَ لَا أَمْتٍ فِيهِ مِنْ رُجَاجٍ؛ ﴿فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً﴾ [النمل: 44]، أَي: مَاءً ﴿وَكَشَلَتْ عَنْ سَاقِيهَا﴾ [النمل: 44]، حَتَّى لَا يُصِيبَ الْمَاءُ ثَوْبَهَا، فَتَبَّهَهَا بِذَلِكَ عَلَى أَنْ عَرْشَهَا الَّذِي رَأَتْهُ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ، وَهَذَا غَايَةُ الْإِنْصَافِ، فَإِنَّهُ أَعْلَمَهَا بِذَلِكَ إِصَابَتَهَا فِي قَوْلِهَا: ﴿كَأَنَّهُ هُوَ﴾ [النمل: 42]، فَقَالَتْ عِنْدَ ذَلِكَ: ﴿قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ﴾ أَي: إِسْلَامِ سُلَيْمَانَ ﴿لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [النمل: 44]، فَمَا ائْتَقَادَتْ لِسُلَيْمَانَ، وَإِنَّمَا ائْتَقَادَتْ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَسُلَيْمَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ، فَمَا تَقَيَّدَتْ فِي ائْتِقَادِهَا كَمَا لَا تَقَيَّدُ الرُّسُلُ فِي ائْتِقَادِهَا فِي اللَّهِ، بِخِلَافِ فِرْعَوْنَ فَإِنَّهُ قَالَ: ﴿رَبِّ مُوسَىٰ وَهَارُونَ﴾ [الأعراف: 122]، وَإِنْ كَانَ يَلْحَقُ بِهَذَا ائْتِقَادِ الْبَلْقِيسِيِّ مِنْ وَجْهٍ، لَكِنَّ لَا يَقْوَى قُوَّتُهُ فَكَانَتْ أَفْقَهُ مِنْ فِرْعَوْنَ فِي ائْتِقَادِ اللَّهِ].

ثم أشار إلى ظهور هذا العلم في بلقيس عند إسلامها، وسببه مثل ظهور الخوارق في

أصف، وهو أم لها من الخوارق إذ المقصود منها تقويته لا غير، فقال: (ولما رأت بلقيس عرشها) عند سليمان (مع علمها ببعده المسافة) بين هذا المكان والمكان الأول، (واستحالة انتقاله في تلك المدة عندها)، وإن أمكن بتعدد الأزمنة في الجملة، ولم تعلم انتفاهه (قالت ﴿كَأَنَّهُ هُوَ﴾ [النمل: 42]، أي: مثله (وصدقت) في أنه مثله، وإن كان عينه في الواقع الأعراض أو الأركان لشبه المعاد بالمثل، حتى أنه لا يتميز عنه عندنا، وإن تميز في الواقع (بتعدد الشخص في المثل) دون المعاد، (وهو) أي: المرئي عند سليمان (هو) عرش بلقيس الذي كان في مكانها؛ ولذلك (صدق الأمر) في قوله: ﴿أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بَعْرَشَهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ﴾ [النمل: 38]، فإنه أمر في صورة الخبر؛ ليعتقد المأمور أن في امتثاله تصديقه، وفي تركه تكذيبه فيبادر إلى الامتثال لإيثاره تصديقه وينفر عن تكذيبه، وهذا الصدق باعتبار المعنى الحقيقي. (كما أنك في زمان التجديد عين ما أنت في الزمان الماضي)؛ لاتحاد الشخص في صورة الاتحاد، ولا بد من تعدده في المثل، (ثم إنه من كمال علم سليمان) الذي به اطلاعه على أنه لو صدقها في هذا القول باعتبار المعنى المجازي، واعترفت بذلك مع كونه قائلاً بخلافها بالمعنى الحقيقي كان ذلك سبب كمالها في الإسلام بأن تعرف ميله إلى ترجيح الصدق بأي وجه أمكن، وكذا اطلاعه على (تنبيهه) صدقها في الاشتباه بالأمر المشتبه الآخر، (الذي ذكره) بلسان الحال (في) وضع (الصرح) مشامها للماء تنبيهاً على أن الاشتباه فيه مثل الاشتباه في العرش.

(فقيل لها: ادخلي الصرح)، وسبب الاشتباه أنه (كان صرحاً أملس) مستوية أجزاء سطحه غاية الاستواء (لا أمت فيه) أي: لا ارتفاع لبعض أجزائه على بعض وكان صاف؛ لأنه (من زجاج)، فاشتبه الماء الساكن عند عدم الريح وغيرها من تحركاته، ﴿فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً﴾ [النمل: 44] أي: ماء، ﴿وَكَشَّالَتْ عَنْ سَاقِيهَا﴾ [النمل: 44]، حتى لا يصيب الماء ثوبها) بحسب حسابها، فهو وإن قصد بذلك ظهور ما على ساقها من الشعر الذي أخبرته به الجن، لما قيل إنها كانت بنت جنية، فتظهر أسرارهم إليه، (فنبهها) أيضاً (بذلك) أي: بوضع الصرح على الهيئة المذكورة؛ ليشتبه باللجة (على أن عرشها الذي رأته)، وقالت فيه: ﴿كَأَنَّهُ هُوَ﴾ [النمل: 42]، (من هذا القبيل) أي: اشتباه المعاد بالأمثال، (وهذا غاية الإنصاف) من سليمان إذ صدقها على الوجه المجازي فيما يحكم بخلافه على الوجه الحقيقي، (فإنه أعلمها بذلك إصابتها في قولها كأنه هو) في الجملة، وإن خالفته في قوله: ﴿أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بَعْرَشَهَا﴾ [النمل: 38]، (فقالت عند ذلك) من رؤية الإنصاف على خلاف ما يقوله، مع ترجيح جانب ما قاله؛ لكونه المعنى الحقيقي ترجيحاً

للصدق بأي وجه كان، ﴿رَبِّيَ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي﴾ [النمل: 44] بتأخير الإيمان بمن - تلك المعجزات، وهذا العلم الكامل، وهذا الإنصاف بعد عبادتي للشمس من دونك. (وأسلمت مع سليمان أي: إسلام سليمان) بحيث أكون معه في إسلامه (الله رب العالمين) لا لسليمان، إذ الإسلام له باعتبار كونه مظهرًا جامعًا إلهيًا شبه عبادة الشمس. (فما انقادت لسليمان) وإن آمنت بنبوته.

(وإنما انقادت) في الإيمان بنبوته (لرب العالمين)، فإنه الظاهر فيه بكماله الذي أفادته النبوة (وسليمان من) غير اعتبار هذا الظاهر فيه من (العالمين)، فلا يجب الإيمان به إلا باعتبار هذا الظهور، ومع ذلك (فما تقيدت في انقيادها) بالرب الظاهر فيه من حيث هو ربه، ولا باعتبار ظهوره فقط، بل أخذت في ذلك رتبة المعية، فما تقيدت (كما لا تتقيد) الرسل الذين من جملتهم سليمان الذي هي معه (في اعتقادها في الله) بأربابهم المخصوصة، ولا بظهوره فيهم أو في محل معين آخر (بخلاف فرعون، فإنه) تقيد في إيمانه برب بني إسرائيل، إذ (قال): آمنت أنه لا إله إلا الذي آمنت به بنو إسرائيل، وإن كان الذي آمنت به بنو إسرائيل (رب موسى وهارون)، فكأنه قال: آمنت برب موسى وهارون، والظاهر فيهما المقيد لهما النبوة الرب الجامع، وما تقيدا في الإيمان بالرب الخاص، بل كان إيمانهما بالرب الجامع، لكنه تقيد في الظاهر بالرب الخاص ببني إسرائيل.

ففارق (الانقياد البلقيسي وإن كان يلحق بهذا) أي: بكون إيمان بني إسرائيل الذي قيد فرعون إيمانه برهم الذي آمنوا به الرب الجامع؛ لكونه رب موسى وهارون من حيث أفادهما النبوة وآمنا به الانقياد البلقيسي لرب العالمين من وجه، وهو كون الرب الجامع هو المقصود بالانقياد الفرعوني، (ولكن لا يقوى قوته)؛ لأنه إنما يصل إلى هذا المقصود بوسائط ومقدمات بخلاف بلقيس؛ لوصولها إلى هذا المقصود بلا واسطة، فكانت مع كونها امرأة من شأنها قلة التفقه (أفقه من فرعون)، وإن كان مطلعًا على دقائق كثيرة كما ستعرف في الفص الموسوي (في الانقياد لله) أي: للاسم الجامع مع التصريح بجمعيته بقوله: (لرب العالمين)، وفرعون إنما انقاد في الظاهر لرب بني إسرائيل.

[وَكَانَ فِرْعَوْنُ تَحْتَ حُكْمِ الْوَقْتِ حَيْثُ قَالَ: ﴿إِلَّا الَّذِي ءَامَنْتَ بِهِءِ بَنُو إِسْرَائِيلَ﴾ [يونس: 90]] «فَحْصَصَ، وَإِنَّمَا حُصِّصَ لِمَا رَأَى السَّحْرَةَ قَالُوا فِي إِيْمَانِهِمْ بِاللَّهِ: ﴿رَبُّ مُوسَى وَهَارُونَ﴾ [الشعراء: 48] فَكَانَ إِسْلَامُ بَلْقِيسَ إِسْلَامَ سُلَيْمَانَ إِذْ قَالَتْ: ﴿مَعَ سُلَيْمَانَ﴾ فَتَبِعْتَهُ، فَمَا يَمُرُّ بِشَيْءٍ مِنَ الْعَقَائِدِ إِلَّا مَرَّتْ بِهِ مُعْتَقِدَةً ذَلِكَ، كَمَا نَحْنُ عَلَى الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ الَّذِي الرَّبُّ تَعَالَى عَلَيْهِ لِكُونَ نَوَاصِينَا فِي يَدِهِ، وَيَسْتَحِيلُ

مُفَارَقَتِنَا إِيَّاهُ، فَتَحْنُ مَعَهُ بِالتَّضْمِينِ وَهُوَ مَعَنَا بِالتَّصْرِيحِ، فَإِنَّهُ قَالَ: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ [الحديد: 4]، وَتَحْنُ مَعَهُ بِكَوْنِهِ آخِذًا بِنَوَاصِينَا، فَهُوَ اللَّهُ تَعَالَى مَعَ نَفْسِهِ حَيْثُمَا مَشَى بِنَا مِنْ صِرَاطِهِ، فَمَا أَحَدٌ مِنَ الْعَالَمِ إِلَّا عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ وَهُوَ صِرَاطُ الرَّبِّ تَعَالَى، وَكَذَلِكَ عَلِمَتْ بَلْقَيْسُ مِنْ سُلَيْمَانَ؛ فَقَالَتْ: ﴿لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [النمل: 44]، وَمَا خُصِّصَتْ عَالَمًا مِنْ عَالَمٍ.

ثم أشار إلى وجه تخصيص فرعون رب بني إسرائيل للإيمان به؛ فقال: (وكان فرعون تحت حكم الوقت) أي: حكم الرب الذي له السلطنة في الوقت، وهو الاسم الخاص ببني إسرائيل، (حيث قال: ﴿ءَامَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي ءَامَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ﴾)، ففقد إيمانه بالذي آمنت به بنو إسرائيل من أسماء الله تعالى لما رأى السلطنة له في إنجائهم من الغرق، (فخصص) هذا الرب، وإن كانوا مطلقين لما كان إيمانهم برب موسى وهارون، وهما لا يتقيدان في الإيمان باسم دون اسم لما في التخصيص من الكفر بالأسماء الباقية، وهو في معنى الكفر بالله بالكلية، ولكنه (إنما خصص لما) توهم أن هذا التخصيص في معنى التعميم لما (رأى السحرة قالوا في إيمانهم بالله) الجامع على قولهم: ﴿ءَامَنَا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ * رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ﴾ [الشعراء: 48، 49]، وسمع من موسى وأصحابه فوزهم، فظن أنه في معنى التعميم، ولكنهم إنما أتوا به بعد التصريح بالتعميم وبالجملة، فقد قصر إسلام فرعون عن إسلام بلقيس.

(فكان إسلام بلقيس إسلام سليمان) في علو الرتبة (إذ قالت مع سليمان)، وإن لم يكن لإيمانها هذه الرتبة بذاتها أمكن أن تكون له هذه الرتبة بالتبعية، كعبد الوزير يمكنه أن يدخل بتبعية الوزير المواضع المخصوصة للسلطان ما لا يمكنه أن يدخلها لو انفرد (فتبعته)، فما يمر سليمان (بشيء من العقائد) المفصلة (إلا مرت به) بجملة لكونها (معتقدة ذلك) أي: اعتقاد سليمان، وإن لم يتفصل لها ذلك الاعتقاد، فتحصل لها تلك الاعتقادات بالتضمن، كما يحصل لسليمان بالتصريح، فهذا الفرق بينهما مستمر كالفرق بيننا وبين ربنا في المرور على صراطه، بل في كوننا معه، كما أشار إليه بقوله: (كما كنا نحن) أي: جملة الناس (على الصراط المستقيم الذي الرب تعالى عليه) في أفعاله بنا، فإنها مستقيمة له؛ فهي مستقيمة لنا باعتبار تبعيتنا له، وإن كانت غير مستقيمة لنا باعتبار ما يكتسب منها من الصفات الذميمة أو كانت قبيحة، وإنما تبعناه (لكون نواصينا في يده)، وإنما لم تكن هذه الجهة جهة الاكتساب لنا؛ لأنها ضرورية لا اختيار لنا فيها، والكسب إنما يتعلق بالاختيار؛ وذلك لأنه (يستحيل مفارقتنا إياه)، وإذا كانت استقامتنا في الأفعال

القيحة بتبعيته، (فنحن معه) على الصراط المستقيم لا قدرة لنا من دونه، والقدرة المكتسبة غير مؤثرة في حصول الفعل نفسه بل في صفاته.

فلذلك صرح بكونه معنا، ولم يصرح بكوننا معه، فإنه قال في بيان كونه معنا ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾، فصرح وقال في بيان كوننا معه: ﴿مِن دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهِ﴾ إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿هود: 56﴾، فلم يصرح بل أفهم (بالتضمين) أنه نحن معه بكونه آخذ بناصيتها، وإذا صح أن كوننا بالتضمين لتبعيتنا إياه، فلا يكون الحق تابعاً لنا في اكتسابنا؛ فهو تعالى مع نفسه حيث ما مشى بنا في أفعالنا من صراط مستقيم أو غير مستقيم بالنسبة إلينا؛ فإنه مستقيم بالنسبة إليه لا يلحقه بتبعيتنا إياه القبائح التي تلحقنا.

وإذا كان له المشي على جميع صراطنا، وهو على صراط مستقيم دائماً، فما بقي أحد من العالم إلا على صراط مستقيم، وإن لم يستقم بوجه آخر عقلاً أو عرفاً أو شرعاً؛ فإن الوجود خير كله، وإنما جهة الشرفية نسبة عدم الغير أو عدم كماله إليه، ولكن جهة الخيرية مخصوصة بمفيض الوجود؛ ولذلك يقول: هو من جهة الاستقامة، إنما هو صراط الرب تبارك وتعالى لا صراطنا، إذ ليس منا إفاضة الوجود الذي هو الخير، بل إنما يكون منا إفاضة الصفات بمظاهرها، وهي منشئة الاكتساب الذي يقسم الصراط إلى المستقيم وغيره. ويقسم الأفعال إلى الحسن والقيح، وكما علمنا هذه الدقائق كذا علمت بلقيس من سليمان أنه مع الله على جميع صراطه على ما هو ربه عليه من جهة الاستقامة، حيث ثابت له فقالت لله رب العالمين، فتجمع صراط العالم في الوصول إلى ربه وما خصصت عالماً من عالم ليحصل لها الوصول إلى ربه من جميع الوجوه من غير قصد أن تكتسب شيئاً من الاكتسابات القبيحة أو الحسنه حتى يحتاج إلى تمييز بعضها عن بعض، بل قصدت جهة الجذب الذي أقله يوازي عمل الثقلين، فهذا من سريان علمه إليها كسريان الكرامة إلى آصف؛ فافهم، فإنه مزلة للقدم.

[وَأَمَّا التَّسْخِيرُ الَّذِي اخْتَصَّ بِهِ سُلَيْمَانُ، وَفُضِّلَ بِهِ عَلَى غَيْرِهِ وَجَعَلَهُ اللَّهُ لَهُ مِنَ الْمَلِكِ الَّذِي لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ؛ فَهُوَ كَوْنُهُ عَنْ أَمْرِهِ، فَقَالَ: ﴿فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ﴾ [ص: 36]، فَمَا هُوَ مِنْ كَوْنِهِ تَسْخِيرًا، فَإِنَّ اللَّهَ يَقُولُ فِي حَقِّنَا كُلَّنَا مِنْ غَيْرِ تَخْصِيصٍ: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾ [الجنائية: 13]، وَقَدْ ذَكَرَ تَسْخِيرَ الرِّيحِ وَالنَّجُومِ وَغَيْرِ ذَلِكَ، وَلَكِنْ لَا عَنْ أَمْرِنَا بَلْ عَنْ أَمْرِ اللَّهِ، فَمَا اخْتَصَّ سُلَيْمَانُ إِنْ عَقَلْتَ إِلَّا بِالْأَمْرِ مِنْ غَيْرِ جَمْعِيَّةٍ وَلَا هِمَّةٍ، بَلْ بِمُجَرَّدِ الْأَمْرِ، وَإِنَّمَا قُلْنَا ذَلِكَ لِأَنَّا نَعْرِفُ أَنَّ أَجْرَامَ الْعَالَمِ تَنْفَعِلُ لَهُمَّ النَّفُوسُ إِذَا أُقِيمَتْ فِي مَقَامِ الْجَمْعِيَّةِ، وَقَدْ عَايَنَّا ذَلِكَ فِي هَذَا الطَّرِيقِ، فَكَانَ مِنْ سُلَيْمَانَ مُجَرَّدُ التَّلْفِظِ بِالْأَمْرِ لِمَنْ أَرَادَ

تَسْخِيرُهُ مِنْ غَيْرِ هِمَّةٍ وَلَا جَمْعِيَّةٍ].

ثم أشار - رحمه الله - إلى أثر الرحمتين سيما الرحمة في حق سليمان ﷺ بقوله: (وأما التسخير) ⁽¹⁾ أي: تسخير الريح والماء والشياطين والطيور والدواب (الذي اختص به سليمان) من بين أفراد الإنسان، ولم يكن ذلك كتسخير أرباب العزائم لبعضها، بل فضل به غيره من الأنبياء الأولياء؛ وذلك لأنه جعل الله له من الملك الذي لا ينبغي لأحد من بعده، إما لعدم بلوغه إلى كماله أو لعدم ظهوره بذلك؛ فهو كونه حاصلاً له عن مجرد أمره بلا همة ولا عزيمة بخلاف من بعده من الأولياء وأهل العزائم، بل من أمر الله تعالى وحده، فقال: ﴿فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ﴾ [ص:36]، يدل على أن اختصاصه به من حيث كونه من أمره؛ لأنه تعالى قيده بذلك، فما هو أي: اختصاص التسخيرية من كونه تسخييراً أعم من أن يكون بأمره أو بالهمة أو بالعزيمة أو بأمر الله.

وإن قيل: إنه لم يدل على نفي اختصاصه بالوجه العام به، فلا بدُّ من نفيه لدلالة نص آخر عليه، فإن الله تعالى يقول في حقنا كلنا من غير تخصيص بالكُمُلِ منا أو بأهل العزائم حتى يقال: إنه اختصاص إضافي، أي: بالإضافة إلى العامة غير أهل العزائم، ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾ [الجاثية:13]، أي: من أمره، وقد ذكر في مواضع آخر من كتابه تسخير الرياح حيث قال: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ أَنَّا لَنَكْتُبُ لَكُمْ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ﴾ [إبراهيم:32]، وقال: ﴿وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ [البقرة:164]، ولا شك أن تسخيرهما تسخير الرياح والنجوم حيث قال: ﴿وَالشَّمْسِ وَالْقَمَرِ وَالنُّجُومِ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ﴾ [الأعراف:54]، وقال: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَآبِّينَ﴾ [إبراهيم:33]، وغير ذلك حيث قال: ﴿أَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوْءِ السَّمَاءِ مَا يُمَسِّكُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ﴾ [النحل:79]، وقال في الدواب: ﴿الَّذِي سَخَّرَ لَنَا هَذَا وَمَا كُنَّا لَهُ مُقْرِنِينَ﴾ [الزخرف:13]، وقال كذلك: ﴿سَخَّرْتَنَاهَا لَكُمْ﴾ [الحج:36].

وقد ذكرنا تسخير العفريت لنبينا ﷺ، ولكن لا عن أمرنا بل عن أمر الله بلا واسطة، فلم نقر بفضيلة ظهوره فينا بالأمرية في هذه الأمور، وإن كان لنا فضيلة كوننا مسخراً لهم، وفاز بها سليمان فما اختص سليمان بشيء لأمثلة التسخير، إن نقلت ولم تقتصر على ما اشتهر إلا بالأمر، أي: إلا بكون التسخير عن أمرية لا باعتبار كونه أمر أعم من أن يكون بجمعية وهمة، أو دونهما بل من غير جمعية ولا همة، فإنهما وإن اختصا بمن له

(1) وذلك بوجود الشيء لمجرد أمره وقوله.

نوع كمال بالنسبة إذ يرجع بالجمعية إلى الله، وبالهمة إلى قدرته وإرادته، فليس ذلك أحصر خصوصية إلى من لا يحتاج إليهما بل يكون له التسخير بمجرد الأمثلة؛ لكمال تشبيهه بأنه تعالى إذ يصدر منه كل شيء بمجرد أمره من غير جمعية ولا همة، وإنما قلنا ذلك أي: اختصاصه بكون التسخير من مجرد أمره، وإن لم يدل عليه النقل؛ لأننا نعرف أن أجرام العالم كالرياح، والمياه، والشياطين، والدواب، والطيور، وقيد بها؛ لأن الأرواح لا يتأثر بعضها عن بعض إلا باعتبار أجزامها تنفعل، أي: تقبل الأثر لهما النفوس إذا قمت في مقام الجمعية، أي: بقيت فيها مدة لا تشتغل بغير ما يههما، فيتم عشقها معها الموجب لتأثيرها. وقد عاينا ذلك في أهل هذا الطريق إذ تيسر لهم هذه الجمعية دون غيرهم؛ لفرق همهم لتعلقها بالأمر المتفرقة، فلا يتم تأثير همتها فيها لاشتغالها بغيرها، فلا يجتمع في ذلك الموضع اجتماع قوي المثل الموجب لقوته، لكنه قصور في التشبيه بالله الذي لا يشغله شأن عن شأن، فكان التسخير من سليمان بمجرد التلفظ بالأمر، كمعنى قول: كن القائم بذات الحق لمن أراد تسخير من غير همة ولا جمعية؛ لأنه لا يشغله شأن عن شأن؛ لظهور الحق باسمه الرحمن الرحيم فيه.

[وَأَعْلَمَ أَيْدِنَا اللَّهُ، وَإِيَّاكَ بِرُوحٍ مِنْهُ أَنْ مِثْلَ هَذَا الْعَطَاءِ إِذَا حَصَلَ لِلْعَبْدِ أَيَّ عَبْدٍ كَانَ؛ فَإِنَّهُ لَا يَنْقُصُهُ ذَلِكَ مِنْ مُلْكِ آخِرَتِهِ، وَلَا يُحَسِبُ عَلَيْهِ، مَعَ كَوْنِ سُلَيْمَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ طَلَبُهُ مِنْ رَبِّهِ تَعَالَى، فَيَقْتَضِي ذَوْقُ الطَّرِيقِ أَنْ يَكُونَ قَدْ عَجَّلَ لَهُ مَا أُذْخِرَ لغيرِهِ، وَيُحَاسِبُ بِهِ إِذَا أَرَادَهُ فِي الآخِرَةِ، فَقَالَ اللَّهُ لَهُ: ﴿هَذَا عَطَاؤُنَا﴾ [ص: 39]، وَلَمْ يَقُلْ لَكَ: وَلَا لِغَيْرِكَ ﴿قَامُنْ﴾ [ص: 39]، أَي: أَعْطِ، ﴿أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [ص: 39]، فَعَلِمْنَا مِنْ ذَوْقِ الطَّرِيقِ أَنَّ سُؤَالَ ذَلِكَ كَانَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ، وَالطَّلَبُ إِذَا وَقَعَ عَنِ الأَمْرِ الإِلَهِيِّ كَانَ الطَّلَبُ لَهُ الأَجْرُ التَّامُّ عَلَى طَلَبِهِ، وَالبَّارِي تَعَالَى إِنْ شَاءَ قَضَى حَاجَتَهُ فِيمَا طَلَبَ مِنْهُ، وَإِنْ شَاءَ أَمْسَكَ، فَإِنَّ العَبْدَ قَدْ وَفَّى مَا أَوْجَبَ اللَّهُ عَلَيْهِ مِنْ امْتِثَالِ أَمْرِهِ فِيمَا سَأَلَ رَبَّهُ فِيهِ؛ فَلَوْ سَأَلَ ذَلِكَ مِنْ نَفْسِهِ عَنْ غَيْرِ أَمْرِ رَبِّهِ لَهُ بِذَلِكَ لِحَاسَبَهُ بِهِ].

ثم استشعر سؤالاً بأنه كيف يكون هذا التسخير أثر الاسمين المذكورين مع أنه مضر في الآخرة تنقص منزلته بما أوتي في الدنيا؛ لقوله تعالى: ﴿أَذْهَبْتُمْ طَيْبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمْ الدُّنْيَا﴾ [الأحقاف: 20]، ويحاسب به عليه فرفع ذلك بقوله: (واعلم أيدنا الله وإياك بروح منه) فيه إشارة إلى أن من غلبت روحانيته لا تضر الأمور الدنيوية في آخرته أن مثل هذا العطاء، وإن كان من شأنه الحساب، ونقص الدرجة في الآخرة في حق القاصرين، فهو من حيث هو عطاء إذا حصل للعبد، أي: عبد كان، أي: نبياً كسليمان أو غيره، فإنه لا ينقصه ذلك من ملك آخرته، ولا يحسب عليه في جزائه حتى ينقص من جزائه بقدره ما لم

يكن ذلك عن هواه، فلا ينقص في حق سليمان، ولا هو يحاسب عليه مع كون سليمان طلبه من ربه بقوله: ﴿وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي﴾ [ص:35].

ويوهم هذا الطلب كونه عن هواه فيقتضي ذوق الطريق، وفي نسخة: «ذوق التحقيق» بناء على هذا الوهم أن يكون سليمان قد عجل له في الدنيا سؤاله ما ادخر لغيره في الآخرة، وهو يوجب نقص ذلك من آخرته إذ يحاسب به في جزائه إذا أراد في الآخرة، فلا يقرر في شأنه هذا الوهم، وهو يناهني كون ملكه أثر هذين الاسمين، أي: الرحمن الرحيم، فرفع الله ﷻ هذا الوهم في حقه، فقال الله له: ﴿هَذَا عَطَاؤُنَا﴾ بنسبة العطاء إلى حضرة التعظيم، وهي حضرة الاسم الجامع للأسماء المعطية، وهو الرحمن، ولم يقل ما يناهني جمعيته لك ولا لغيرك، ثم قال: ﴿فَأَمْنٌ﴾ أي: أعط أو أمسك إشارة إلى جمعية نيابته عن الله في العطاء والمنع⁽¹⁾.

ثم صرَّح بإزالة الوهم، فقال: ﴿يَغْتَبِرُ حِسَابٍ﴾، فدل على أنه لا يحاسب به في الآخرة، ولا ينقص ذلك من ملك آخرته، وذوق الطريق ماء يقتضي ذلك إذا كان حصوله من الشيء الذي منشأه هوى السائل لا ما يكون منشأه أمر ربه، فعلمنا من ذوق الطريق، وإن لم نجد عليه نصًّا من الكتاب والسنة أن سؤاله ﷻ ذلك كان عن أمر ربه؛ وذلك لأن الطلب إذا وقع لا عن هوى الطالب، بل عن الأمر الإلهي كان الطالب له الأجر التام في الآخرة من غير أن ينقص حصول مطلوبه في الدنيا شيئاً منه في الآخرة على طلبه، لما فيه من امتثال ربه المقيد لوجوبه أو نديته، ولا هو يجوز أن يكون أجره ما يحصل له من مطلوبه في الدنيا إذ البارئ تعالى إن شاء قضى حاجته فيما طلب منه، وإن شاء أمسك، والأجر ليس موكولاً إلى المشيئة بل محروم الحصول.

وإذا لم يكن هذا المعجل أجره على امتثال أمر ربه في سؤاله كان أجره مدخراً في الآخرة، فيحصل له بتمامه هناك، فإن العبد قد وفي ما أوجب الله عليه من امتثال أمر ربه فيما سأل، وإن وافق هواه، لكن لم يكن منشأ سؤاله ذلك بل أمر ربه، فهذه التوفية من العبد في امتثال الأمر توجب التوفية من الرب في إعطاء الأجر التام في الآخرة والحساب، والنقص بمقداره في الآخرة يناهني هذه التوفية منه تعالى، بل لو كان السؤال عن أمر ربه مع هواه جميعاً لم يحاسب به، ولم ينقص في حقه، كما يشير إليه قوله: «فلو سأل ذلك من هوى نفسه من غير أمر ربه له بذلك لم يحاسبه به»⁽²⁾، فنقصه في آخرته كما قال في حق

(1) فما نسب إلى العبد إلا الإعطاء أو الإمساك بما لا يحاسب عليه.

(2) في نسخة: «فلو سأل ذلك من نفسه عن غير أمر ربه له بذلك لحاسبه به».

أهل الهوى: ﴿أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا﴾ [الأحقاف: 20].

[وهذا سارٍ في جميع ما يُسأل فيه الله كما قال لبيبه محمد ﷺ: ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه: 114] فامتثل أمر ربه فكان يطلب الزيادة من العلم حتى كان إذا سيق له لبن يتأوله بالعلم كما تأول رؤياه لما رأى في النوم أنه أتى إليه بقدر لبن فشربه وأعطى فضله عمر بن الخطاب، قالوا: فما أولته؟ قال: العلم، وكذلك لما أسري به أتاه الملك بإناء فيه لبن وإناء فيه خمر فشرب اللبن، فقال له الملك: أصبت الفطرة أصاب الله بك أمتك⁽¹⁾، فاللبن متى ظهر فهو صورة العلم، فهو العلم تمثّل في صورة اللبن كجبريل تمثّل في صورة بشرٍ سويٍّ لمريم].

(وهذا أي: عدم محاسبة الحق فيما حصل بالسؤال عن الأمر الإلهي (سارٍ)، أي: عام (في جميع ما يُسأل الله فيه) سواء كان المستؤل فيه عين ما أمر به الحق أو مناسب له نوع مناسبة؛ لأنه امتثال الأمر من كل وجه بخلاف الاقتصار على الامتثال في عين ما أمر به دون ما يناسبه مع أنه في معناه، فإنه امتثال من وجه دون وجه، (كما قال لنفسه ﷺ⁽²⁾): ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه: 114])، (فامتثل أمر ربه) بطلب عين المأمور وما يناسبه: (ولذلك كان⁽³⁾ يطلب الزيادة من العلم) في الصور المتعارفة له أي: المسائل العلمية. وفي صورة اللبن (حتى كان إذا سيق له لبن) في يقظته (يتأوله) علمًا؛ ليكون بهذا التأويل طالبًا لحصوله له، فإن تأويل الرؤيا سبب حصول تأويله، وتركه سبب ضياعه، وتأويل الصور الحسية في معنى ذلك عند الكُمَّل، فكان ﷺ يتناول اللبن المسوق إليه (بالعلم)، (كما تأول رؤياه) بالعلم، (فلما رأى في النوم أنه أتى بقدر لبن، فشربه وأعطى فضله عمر بن الخطاب، قالوا: «فما أولته» قال: العلم)⁽⁴⁾؛ وذلك لأن العلم قوام الروح في النهاية، كما أن اللبن قوام البدن في البداية والنهاية هي الرجوع إلى البداية، فالنهاية في العلم ظهور جميع ما في الروح بالقوة في فطرته إلى الفعل.

ثم أشار إلى دليل عدم اختصاصه بالمنام بقوله: (وكذلك لما أسري به أتاه الملك)، أي: جبريل، وفي لفظ «الملك» إشارة إلى أن لكل صورة معنى في عالم الملكوت هو تأويلها (إناء فيه لبن) تأويله العلم الكامل الفطري، (وإناء فيه خمر) تأويله الحيرة والسكر، (فشرب اللبن)؛ ليكمل علمه الفطري، (فقال له الملك: «أصبت الفطرة») التي

(1) رواه مسلم (1/150)، وابن خزيمة في «الصحيح» (1/155).

(2) في نسخة: «لبيبه محمد ﷺ».

(3) في نسخة: «فكان».

(4) سبق تخريجه.

كان عليها الروح عند تجردها عن البدن، وهو سبب كمال علمها ((أصاب الله بك أمتك))⁽¹⁾ أي: جعلها الله مصيبة للفطرة بسبب شربك اللبن لسراية ما فيك إليهم بالمناسبة التي بينك وبينهم؛ (فاللبن متى ظهر) في عالم الملكوت أو الملك في يقظة أو منام (فهو صورة العلم)، فمن رأى لبناً (فهو العلم) من جملة عالم المعاني (تمثل في صورة اللبن) حسية أو خيالية، (كجبريل)⁽²⁾ من جملة عالم الأرواح (تمثل في صورة بشر سوي) خيالية ظهر بها لمريم، فالصور الحسية كالخيالية.

﴿وَلَمَّا قَالَ الْمَلَائِكَةُ: «النَّاسُ نِيَامٌ فَإِذَا مَاتُوا انْتَبَهُوا»⁽³⁾ نَبَّهَ عَلَى أَنَّهُ كُلُّ مَا يَرَاهُ الْإِنْسَانُ فِي حَيَاتِهِ الدُّنْيَا إِنَّمَا هُوَ بِمَنْزِلَةِ الرَّؤْيَا لِلنَّائِمِ خِيَالٌ فَلَا بُدَّ مِنْ تَأْوِيلِهِ.

إِنَّمَا الْكَوْنُ خِيَالٌ وَهُوَ حَقٌّ فِي الْحَقِيقَةِ
وَالَّذِي يَفْهَمُهُ هَذَا حَازَ أَسْرَارَ الطَّرِيقَةِ

فَكَانَ ﷺ إِذَا قُدِّمَ لَهُ لَبَنٌ قَالَ: «اللَّهُمَّ بَارِكْ لَنَا فِيهِ وَزِدْنَا مِنْهُ»⁽⁴⁾؛ لِأَنَّهُ كَانَ يَرَاهُ صُورَةَ الْعِلْمِ، وَقَدْ أَمَرَ بِطَلَبِ الزِّيَادَةِ مِنَ الْعِلْمِ؛ وَإِذَا قُدِّمَ لَهُ غَيْرُ اللَّبَنِ قَالَ: «اللَّهُمَّ بَارِكْ لَنَا فِيهِ وَأَطْعِمْنَا خَيْرًا مِنْهُ»⁽⁵⁾؛ فَمَنْ أَعْطَاهُ اللَّهُ مَا أَعْطَاهُ بِسُؤَالٍ عَنِ أَمْرِ إِبْرَاهِيمَ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحَاسِبُهُ بِهِ فِي الدَّارِ الْآخِرَةِ، وَمَنْ أَعْطَاهُ اللَّهُ مَا أَعْطَاهُ بِسُؤَالٍ عَنِ غَيْرِ أَمْرِ إِبْرَاهِيمَ فَالْأَمْرُ فِيهِ إِلَى اللَّهِ، إِنْ شَاءَ حَاسِبُهُ بِهِ، وَإِنْ شَاءَ لَمْ يُحَاسِبُهُ.

وَأَرْجُو مِنَ اللَّهِ فِي الْعِلْمِ خَاصَّةً أَنَّهُ لَا يُحَاسِبُهُ بِهِ، فَإِنَّ أَمْرَهُ لِنَبِيِّهِ بِطَلَبِ الزِّيَادَةِ مِنَ الْعِلْمِ عَيْنُ أَمْرِهِ لِأَمْتِهِ، فَإِنَّ اللَّهَ يَقُولُ: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: 21]، وَأَيُّ أُسْوَةٍ أَعْظَمُ مِنْ هَذَا النَّاسِي لِمَنْ عَقَلَ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى، وَلَوْ تَبَهْنَا عَلَى الْمَقَامِ السُّلَيْمَانِيِّ عَلَى تَمَامِهِ لَرَأَيْتَ أَمْرًا يَهْوُلُكَ الْإِطْلَاقُ عَلَيْهِ، فَإِنَّ أَكْثَرَ عُلَمَاءِ هَذِهِ الطَّرِيقَةِ جَهَلُوا حَالََةَ سُلَيْمَانَ ﷺ وَمَكَائِنَهُ وَلَيْسَ الْأَمْرُ كَمَا زَعَمُوا].

وإليه الإشارة بقوله: (ولما قال ﷺ: «الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا به»)، نبه على أنه كل ما يراه الإنسان في حياته الدنيا) سواء كان في اليقظة أو المنام، وأوله فحقيق تأويله بعد اليقظة، (إنما هو بمنزلة الرؤيا للنائم) حتى أن تأويله الواقع في الدنيا من قبيل ما يرى في المنام؛ لأنه (خياله)، وإن عدَّ من المحسوسات الظاهرة، (فلا بدَّ من تأويله) حتى أن

(1) سبق تخريجه. (2) في نسخة: «جبرائيل».

(3) رواه البيهقي في «الزهد الكبير» (207/2). (4) ذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» (1/361).

(5) رواه النسائي في «السنن الكبرى» (6/79)، و«عمل اليوم والليلة» (1/264).

تأويله يحتاج إلى تأويل آخر في الآخرة، وكيف لا، وقد قالوا: (إنما الكون) أي: الوجود الحادث (خيال)؛ لأنه صورة الوجود الحقيقي الظاهرة في مرايا الخلائق، (وهو) أي: الكون باعتبار تحققه (حق في الحقيقة)، إذ لا تحقق له في نفسه، وإنما هو من جهة إشراق نور ربه عليه، (بل من يفهم هذا حاز أسرار الطريقة) أي: معانيها الدقيقة كالغناء، والبقاء، والجمع، والفرق، وعلم كيفية السير في المقامات، وإذا كانت جميع الموجودات صوراً خيالية راجعة إلى الحق، فأى عجب في رجوع بعض الصور إلى بعض المعاني التي في الحق مما ظهر بها في هذه الموجودات إذا عرفت هذا، فقد ظهر الحق بصفة القيومية في اللب. فصار قوام الأبدان وقيوميته للأرواح بالعلم، فلما كان اللب مظهر القيومية وأصلها في الأرواح كان صورة العلم، «(فكان ﷺ إذا قدم له لبن) في اليقظة (قال: «اللهم بارك لنا فيه) أي: أعطنا ما هو بركته، وهو كونه مظهرًا لقيوميتك، فنصير مقومين للأشباح والأرواح جميعاً».

ثم قال: «(وزدنا منه) أي: من هذا اللب الذي من جهة العلم؛ (لأنه كان يراه صورة العلم، ومرجع الصورة إلى ما هي صورته، (وقد أمر بطلب الزيادة من العلم))، وكان طلبها بقوله: «(وزدنا منه»، وإلا فطلبه الزيادة من اللب من حيث هو لب قليل الجدوى لا يليق به ﷺ، (وإذا قدم له غير اللب) مما لا يناسب العلم بوجه من الوجود (قال: «اللهم بارك لنا فيه) بظهور ما فيه من أسمائك ليتحقق بها (وأطعمنا خيراً منه)⁽¹⁾؛ ليطلع على ما فوق تلك الأسماء، فإن العلم فوق الإرادة وهي فوق القدرة، فاللبن وإن لم يكن عين ما أمر به ﷺ بطلبه، لم ير الحساب على طلب المزيد منه؛ لأنه كان مناسباً لما أمر بطلب الزيادة منه، فكيف يحاسب في طلب ما أمر به بعينه.

(فمن أعطاه الله) كنبينا وسليمان عليهما السلام (ما أعطاه بسؤال عن أمر إلهي) سواء كان في عين ما أمر به أو فيما يناسبه، (فإن الله لا يحاسبه به في الدار الآخرة)، وإن عجل له ذلك في الدنيا ووافق هواه، أو لم يكن سؤاله عن محض الهوى بل عن أمر الله وحده، أو صح هواه، (ومن أعطاه الله ما أعطاه بسؤال) (من غير أمر إلهي) لا فيه، ولا في مناسبتة، فإنه وافٍ بذلك في سؤاله للحق وتحقق بعبوديته فيه، (فالأمر فيه إلى الله) (إن شاء حاسبه به)؛ لأنه وسط الحق في طلب غيره، (وإن شاء لم يحاسبه)؛ نظراً إلى أنه امتثل في الجملة قوله: ﴿أَدْعُونَ أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [غافر: 60].

(وأرجو من الله في العلم خاصة) إذا طلبه أحدنا من غير أمر خاص في حقه (أنه لا

(1) سبق تخريجه.

يُحَاسِبُ بِهِ)، (فَإِنَّ أَمْرَهُ لِنَبِيِّهِ ﷺ) بِطَلْبِ الزِّيَادَةِ مِنَ الْعِلْمِ عَيْنَ (أَمْرِهِ لِأُمَّتِهِ)، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مَفْهُومَ ذَلِكَ الْأَمْرِ لَكِنْ يَفْهَمُ ذَلِكَ مِنْ أَمْرِهِمْ بِاِقْتِدَائِهِ، فَإِنَّ اللَّهَ يَقُولُ: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: 21]، إِذْ هُوَ أَمْرٌ فِي صُورَةِ الْخَيْرِ، (وَأَيُّ أُسْوَةٍ أَعْظَمَ مِنْ هَذَا التَّأْسِي)؛ فَإِنَّهُ تَأْسِيٌّ فِي الْأَمْرِ الَّذِي تَتَعَلَّقُ بِهِ جَمِيعُ الْعِبَادَاتِ الَّتِي أَمَرُوا بِالِاقْتِدَاءِ فِيهَا، وَلَكِنْ إِنَّمَا يُقَالُ هَذَا (لَمَنْ عَقَلَ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى)، إِذْ رُبَّمَا يَقُولُ غَيْرُهُ طَلْبُ الْعِلْمِ مِنْ قَبِيلِ تَوْسِيطِ الْحَقِّ، وَلَيْسَ كَذَلِكَ فَإِنَّ الْمَقْصُودَ مِنْهُ مَعْرِفَةُ الْحَقِّ بِمَا يُمْكِنُ مَعْرِفَتَهُ بِهِ مِنْ الْمَعَانِي الظَّاهِرَةِ لَهُ فِي الْخِلَاقِ، وَهَذَا تَنْبِيهُ عَلَى بَعْضِ مَا اخْتَصَّ بِهِ سَلِيمَانَ ﷺ.

(وَلَوْ نَبَّهْنَا عَلَى الْمَقَامِ السَّلِيمَانِيِّ عَلَى تَمَامِهِ، لَرَأَيْتَ أَمْرًا يَهَوْلُكَ الْإِطْلَاعُ عَلَيْهِ) لِغَايَةِ ذِمَّتِهِ، حَتَّى خَفِيَ عَلَى أَكْبَرِ عُلَمَاءِ هَذِهِ الطَّرِيقَةِ، (فَإِنَّ أَكْثَرَ عُلَمَاءِ هَذِهِ الطَّرِيقَةِ جَهِلُوا حَالَةَ سَلِيمَانَ ﷺ وَمَكَانَتَهُ)، فَزَعَمُوا أَنَّهُ كَانَ كَأَكْبَرِ الْمُلُوكِ، (وَلَيْسَ الْأَمْرُ كَمَا زَعَمُوا) إِذْ كَانَ مَلِكُهُ مِنْ مَكْمَلَاتِ الْأُمُورِ الْأُخْرَوِيَّةِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَفُوتَهُ فِيهَا شَيْءٌ شَبِيهٌ.

وَلَمَّا فَرَّغَ مِنَ الْحِكْمَةِ الرَّحْمَانِيَّةِ الَّتِي فِيهَا إِفَاضَةُ الْوُجُودِ الْعَامِ وَالصِّفَاتِ الْعَامَّةِ، شَرَعَ فِي الْحِكْمَةِ الْوُجُودِيَّةِ الَّتِي مِنْهَا فَيُضُّ كَمَالَاتِهِ مِنَ النَّبُوءَةِ وَالْوَلَايَةِ وَالْجَلَاءِ، وَسَائِرِ الْهَيْئَاتِ الْخَاصَّةِ؛ فَقَالَ:

الفص الداودي

فص حكمة وجودية في كلمة داودية

أي: ما يتزين به، ويكمل العلم اليقيني المتعلق بالكمالات الوجودية المذكورة، التي لأجلها كان كل الوجود ظهر بزيبته وكماله في الحقيقة الجامعة المنسوبة إلى داود عليه السلام: لجمعه بين كمال النبوة بما أوتي من الحكمة، وفصل الخطاب، وكمال الولاية بما أوتي من تأويب الجبال والطير معه في التسيح، وكمال الخلافة بالتنصيص الإلهي عليها دون خلافة آدم وسائر الخلفاء من ذريته، وكمال الهيئات الخاصة كسليمان عليه السلام.

[اعلم أنه كانت النبوة والرسالة اختصاصاً إلهياً ليس فيها شيء من الاكتساب] أعني نبوة التشريع، كانت عطايه تعالى لهم عليهم السلام من هذا القبيل مواهب ليست جزاءً، ولا يطلب عليها جزاءً؛ فأعطاؤه إياهم على طريق الإنعام والإفضال. فقال تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ﴾ [الأنعام: 84] يعني لإبراهيم الخليل عليه السلام. وَقَالَ فِي آيُوبَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُم مَّعَهُمْ﴾ [ص: 43]؛ وَقَالَ فِي حَقِّ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ مِنْ رَحْمَتِنَا أَخَاهُ هَارُونَ نَبِيًّا﴾ [مريم: 53] إلى مثل ذلك. فالذي تولاهم أولاً هو الذي تولاهم آخرًا في عموم أحوالهم أو أكثرها، وليس إلا اسمه الوهاب].

فأشار أولاً إلى أن هذه الأمور بلغت أولاً من الكمال بحيث لا يقابلها شيء، فلا يقع جزاء على شيء، ولا يطلب صاحبها بعمل أو شكر، فقال: (اعلم أنه لما كانت النبوة والرسالة اختصاصاً إلهياً) لعبده ابتداء بتكميله بطريق الجذب (ليس فيها شيء من الاكتساب)، وإلا كان الكسب علقته، وهي أعلى من المعلول، فلا يكون هذا من الكمالات المطلقة التي هي المقصودة بالذات.

ثم فسّر النبوة بقوله: (أعني نبوة التشريع)؛ ليشير إلى أنها وإن كانت أدنى من ولاية النبي ونبوته العالية؛ فهي لا تكون إلا لمن يكون جامعاً للولاية والنبوة العالية، فهي نهاية الكمالات باعتبار انضمامها معهما، وهذا لازم لها، فكأنها أكمل الأشياء بالذات (كانت عطايه تعالى لهم عليه السلام من هذا القبيل) أي: الاختصاص الإلهي ليست في مقابلة شيء سابق أو لاحق، فكانت (مواهب ليست جزاء) على ما سبق منهم، وإلا لاستحققه من سبق له مثله، فيلزم أن يساويهم آحاد أمهم في ذلك، (ولا يطلب عليها جزاء) من عمل أو شكر؛ لأنه إن طلب ما لا يكافئها، فلا يليق بالحكم الجواد ذلك، وإن طلب المكافئ عجزوا في

جميع وجوهها بخلاف (إعطائه) في حسنات غيرهم عشر أمثالها إلى سبعمائة ضعف فصاعداً، فإن في ذلك وجه مقابلة العمل في الجملة؛ ولذلك لم يكن هذا (كإنعامه) على سائر العمال في التضعيف بل بطريق (الإفضال) لهم على غيرهم من كل وجه.

واستدل على هذا بالاستقرار لما ورد في عطاياهم إذ نسب جميعها إلى اسمه الوهاب الذي لا يكون عطاؤه في مقابلة شيء أصلاً بقوله: فقال: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ﴾ [الأنعام: 84]، ولما توهم عود الضمير إلى داود لسوقه نص الكلام في حقه فسره بقوله: (يعني لإبراهيم الخليل)، (وقال في حق أيوب: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُم مَّعَهُمْ﴾) [ص: 43]، (وقال في حق موسى ﷺ: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ مِنْ رَحْمَتِنَا أَخَاهُ هَارُونَ نَبِيًّا﴾ [مریم: 53] إلى مثل ذلك، كقوله: ﴿وَوَهَبْنَا لِداوُدَ سُلَيْمَانَ﴾ [ص: 30]، وإذا كانت عطاياهم كتبوتهم في امتناع دخول الكسب فيهما، (فالذي تولاهم) من أسماء الله تعالى (أولاً) بإعطاء النبوة (تولاهم آخرًا) بإعطاء المواهب (في عموم أحوالهم أو أكثرها) تردد لجواز أن يكون لهم أعمال يجزون عليها بمقدار ما يجزى به الكل في أممهم في التضعيف لا أزيد منه، (وليس ذلك) المتولي (إلا الاسم الوهاب)، وإن اقتضى كل عطاء اسماً خاصاً، وأيضاً وإن كان لكل نبي اسم كلي إلهي خاص لا يكون لغيره إلا أنها في الهبة راجعة إلى هذا الاسم، لكن إنما يعلو عطاؤه بمساعدة تلك الأسماء، وإلا نقص بقدر عدم مساعدتها.

[وقال في حق داود عليه السلام: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ مِنَّا فَضْلًا﴾ [سبأ: 10] فَلَمْ يَقْرِنَ بِهِ جَزَاءً يَطْلُبُهُ مِنْهُ، وَلَا أَخْبِرَ أَنَّهُ أَعْطَاهُ هَذَا الَّذِي ذَكَرَهُ جَزَاءً، وَلَمَّا طَلَبَ الشُّكْرَ عَلَى ذَلِكَ الْعَمَلِ طَلَبَهُ مِنْ آلِ دَاوُدَ، وَلَمْ يَتَعَرَّضْ لَذِكْرِ دَاوُدَ لِيَشْكُرَهُ الْآلُ عَلَى مَا أَنْعَمَ بِهِ عَلَى دَاوُدَ، فَهُوَ فِي حَقِّ دَاوُدَ عَطَاءٌ نِعْمَةٌ وَإِفْضَالٌ، وَفِي حَقِّ آلِهِ عَلَى غَيْرِ ذَلِكَ لَطَلْبُ الْمَعَاوِضَةِ؛ فَقَالَ تَعَالَى: ﴿اعْمَلُوا آلَ دَاوُدَ شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشُّكُورُ﴾ [سبأ: 13].

وإن كانت الأنبياء -عليهم السلام- قد شكروا لله على ما أنعم به عليهم ووهبهم، فلم يكن ذلك على طلب من الله، بل تبرعوا بذلك من نفوسهم كما قام رسول الله ﷺ حتى تورمت قدماه شكراً لما غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر؛ فلما قيل له في ذلك قال: «أفلا أكون عبداً شكوراً»؟⁽¹⁾ وقال في نوح: ﴿إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا﴾ [الإسراء: 3]، والشكور من عباد الله تعالى قليل، فأول نعمة أنعم الله بها على داود عليه السلام أن أعطاه اسماً ليس فيه حرف من حروف الاتصال، ففقطعه عن العالم

(1) رواه البخاري (380/1)، ومسلم (2171/4).

بِذَلِكَ إِخْبَارًا لَنَا عَنْهُ بِمُجَرَّدِ هَذَا الْاسْمِ، وَهِيَ الدَّالُّ وَالْأَلِفُ وَالْوَاوُ].

ثم رجع إلى المقصود من تمهيد هذه المقدمة مع الاستدلال على أن فعل الوهاب لا يقتضي من الموهوب له شيئاً في مقابلة ما وهبه بقوله: (وقال في حق داود: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ مِنَّا فَضْلًا﴾) [سبأ: 10]، (فلم يقرب به جزاء) من عمل أو شكر (يطلبه منه) في المستقبل، إذ لم يقل أن اشكر لله أو اعمل له، (ولا أخبر أنه إعطاء هذا الذي ذكره من الفضل جزاء) على ما مضى منه إذ لم يقل جزاء على كذا، بل صرَّح بأنه اختصاص منه، إذ قال: منا.

(ولما طلب الشكر على ذلك بالعمل طلبه من آل داود)، كالدية على العاقبة تدفع عن الجاني؛ لكونه أخطأ مع أن تضييع الدم صعب، فألزم من يأخذ منه الإرث أن يتحمل عنه الدية إذ الغرم بالغنم، (ولم يتعرض لداود)، فلم يقل له: وقل لا لك أن ﴿أَشْكُرُوا لِلَّهِ﴾ [البقرة: 172]، وإن كان هذا الأمر؛ (ليشكره الآل على ما أنعم به على داود) من حيث إنه واسطة كمالاتهم وسببها، وبه مباهاتهم بين أقرانهم؛ لأن امتثال هذا الأمر نوع شكر على ما أنعم به عليه، وهو إشارة إلى أنه يعرض له ﴿وَأَن يَأْمُرَ آلَهُ بِالشُّكْرِ عَلَى مَا أَنْعَمَ عَلَيْهِمْ خَاصَّةً﴾.

(فهو) أي: الفضل المعطى لداود (في حق داود ﴿عَطَاءَ نِعْمَةٍ﴾) انتفع بها في الدنيا والآخرة، (وإفضال) فضلها أكثر الأنبياء - عليهم السلام - لم يطلب عليه الشكر منه، ولا أمره بطلبه من آله، (وفي حق آله)، وإن لم يكن نعمة عليهم وفضلاً بالذات، بل بواسطة كونه سبباً لما أنعم به عليهم (على غير ذلك) الوجه، أي: وجه الإنعام والإفضال؛ (لطلب المعاوضة) وهي الشكر منهم على ما هو سبب الإنعام عليهم، فقال تعالى مخاطباً للآل ابتداءً: ﴿أَعْمَلُوا آلَ دَاوُدَ شُكْرًا﴾ [سبأ: 13] أي: على ما أنعمت به على داود؛ لارتباط ما أنعمت به عليكم بإنعامي عليه، فهو في حكم إنعامي عليكم.

ثم عظم أمر هذا الشكر حتى أشار ﷺ إلى أنه عجز الأكبر منهم عن شكر هذا الإنعام على داود من حيث كونه سبب الإنعام عليهم فضلاً عن المنعم عليه، فقال: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّاكِرِينَ﴾ [سبأ: 13]؛ لقلته من يعرف مقدارها، ومقدار ما وصل إليه منها مما يوجب قربه من ربه، والتنعم بجواره من دار خلده (مع أن من عرف مقدارها لم يطالبوا بشكرها)، وهم الأنبياء - عليهم السلام، (وإن كانت الأنبياء - عليهم السلام - قد شكروا الله تعالى على ما أنعم به عليهم)، وإن كانت نعمًا جليلة تعجزون عن الشكر عليها؛ لكنهم لعرفانهم بذلك العجز يصيرون شاكرين لها، وإن كان الحق قد (وهبهم) تلك

النعم، (فلم يكن ذلك) الشكر منهم (على طلب من الله)، وإن طالبهم بالشكر على نعم أخرى تشاركهم فيها أممهم، كما قال في حق لقمان على إيتاء الحكمة: ﴿وَأَشْكُرُوا لِلَّهِ﴾ [البقرة: 172]، وكذا كلف سائر الأنبياء -عليهم السلام- أعمالاً لهم في الإتيان بها شاكرون، لكن ليس ذلك في النعم الخاصة كالنبوة والولاية والخلافة.

(بل تبرعوا بذلك من عند نفوسهم) لما عرفوا أن الشكر موجب للمزيد، وهم وإن أنعموا بهذه النعم العظيمة في الغاية، فلا نهاية لمراتب القرب من الله تعالى، والدليل على كونهم متبرعين بالشكر أنه (قام رسول الله ﷺ) متهجداً (حتى تورمت قدماه شكراً، لما غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر)، فلا يتصور فيه تكليف، (فلما قيل له في ذلك) القيام لم يكون مع عدم الموجب له بذلك هذا الغفران، (قال: «أفلا أكون عبداً شكوراً»⁽¹⁾)، وإن لم يجب عليّ ذلك، لكن إنما تكمل عبوديتي والتحقق بالاسم الشكور بهذا الفعل، ويتحقق المزيد بذلك، فهذا وإن دلّ على شكره ﷺ كان عليه نعمة مشتركة بينه وبين أكمل أمته، وهي غفران الذنوب، فلنا دليل آخر على شكر الأنبياء -عليهم السلام- على مطلق ما أنعم به عليهم من المشتركة والخاصة، وهو ما (قال تعالى في حق نوح ﷺ): ﴿إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا﴾ [الإسراء: 4] أي: على جميع النعم الخاصة والمشاركة، وإذا كانت النعم على الأنبياء نعماً على الأمم، ولا يعرفون مقدارها إلا نادراً، بل لا يعرفون مقدار ما أنعم به عليهم بذواتهم أو بواسطة هذه النعم التي على أنبيائهم.

(فالشكور⁽²⁾ من عباد الله) المخصوصين بالإضافة إليه؛ لكونهم من أمة الإجابة (قليل)، وإن قاموا بالصلاة والصيام وسائر أنواع العبادات فضلاً عن غيرهم، بل إنما يأتي من الأنبياء أو الأولياء الكُمَّل لا غير من أن غاية شكرهم أن يعرفوا عجزهم عن القيام بحقيقة شكره، ويعترفوا أن شكرهم لو تمّ باعتبار نعمة من النعم، فهو أيضاً نعمة موجبة لشكر آخر إلى أن يتسلسل، وكيف يتأتى للعامّة شكرها، والحق لم يعرفها إياهم، وإنما عرفها من عرفها بإيماء خفي يختص بفهمه خاصة الخاصة دون غيرهم، بل إنما عرفهم بذلك الطريق مقدماتها دونها.

(فأول نعمة) من النعم الوهية التي مقدمة لسائرهما (أنعم الله بها على داود)، وهي نعمة انقطاعه عن العالم الموجب كمال اتصاله بربه، إنما دلّ عليها بأشكال الحروف التي

(1) سبق تخريجه.

(2) الشكور: من لا يرى لغير الله نعمة، وهذا هو الشاكر لله حق شكره إنعاماً منه، لقوله لموسى ﷺ: «إذا رأيت النعم؛ فقد شكرتني حق الشكر»، وهذا هو العبد المشاهد نعمة الله في كل بلاء وعافية. (لطائف الإعلام ص 224).

تركب عنها اسمه، وذلك (أن أعطاه أسماء ليس فيه حرف من حروف الاتصال) بما بعده في الخط العربي، (فقطعه) أي: دل على قطعه (عن العالم بذلك) الاسم من حيث إن الحكيم إذ سمى شخصاً باسم راعى فيه المناسبة بينه وبين مسماه بوجه من الوجوه، والمناسبة التامة أولى بالاعتبار، وهي الشاملة لكل الحروف، وهي هاهنا إنما هي لمناسبة الخطيئة الدالة على القضع عن المتأخر، وهو العالم باعتبار حدوثه مع أن لكل حرف منها قوة الاتصال بما تقدمه. والقطع عن العالم يستلزم الاتصال بالحق القديم، فكأنه دل التزاماً على اتصاله بالحق. (إخباراً لنا)⁽¹⁾ أي: لأهل الخصوص منا (بمجرد) خط حروف (هذا الاسم) المركب من حروف الانفصال، (وهي الدال، والألف، والواو) المنفصلة بما بعدها.

[وَسَمَى اللَّهُ مُحَمَّدًا عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ بِحُرُوفِ الْإِتِّصَالِ وَالْإِنْفِصَالِ، فَوَصَلَهُ بِهِ وَفَصَلَهُ عَنِ الْعَالَمِ فَجَمَعَ لَهُ بَيْنَ الْحَالَتَيْنِ فِي اسْمِهِ كَمَا جَمَعَ لِدَاوُدَ بَيْنَ الْحَالَتَيْنِ مِنْ طَرِيقِ الْمَعْنَى، وَلَمْ يَجْعَلْ ذَلِكَ فِي اسْمِهِ، فَكَانَ ذَلِكَ اخْتِصَاصًا لِمُحَمَّدٍ -صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ- أَعْنِي: التَّشْبِيهَ عَلَيْهِ بِاسْمِهِ، فَتَمَّ لَهُ الْأَمْرُ -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ- مِنْ جَمِيعِ جِهَاتِهِ، وَكَذَلِكَ فِي اسْمِهِ «أَحْمَدٌ» فَهَذَا مِنْ حِكْمَةِ اللَّهِ تَعَالَى، ثُمَّ قَالَ فِي حَقِّ دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فِيمَا أَعْطَاهُ إِيَّاهُ عَلَى طَرِيقِ الْإِنْعَامِ عَلَيْهِ، تَرْجِيحَ الْجِبَالِ مَعَهُ بِالتَّسْبِيحِ، فَتَسْبِيحُ لَتَسْبِيحِهِ لِيَكُونَ لَهُ عَمَلُهَا، وَكَذَلِكَ الطَّيْرِ، وَأَعْطَاهُ الْقُوَّةَ وَنَعْتَهُ بِهَا، وَأَعْطَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَلَ الْخَطَابَ. ثُمَّ الْمَثَلُ الْكُبْرَى وَالْمَكَانَةُ الرَّؤْفَى الَّتِي خَصَّهُ اللَّهُ تَعَالَى بِهَا التَّنْصِيصُ عَلَى خِلَافَتِهِ، وَلَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ مَعَ أَحَدٍ مِنْ أَبْنَاءِ جِنْسِهِ، وَإِنْ كَانَ فِيهِمْ خُلَفَاءُ؛ فَقَالَ: ﴿يَنْدَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ﴾ [ص: 26] أي: مَا يَخْطُرُ لَكَ فِي حُكْمِكَ مِنْ غَيْرِ وَحْيٍ مِنِّي ﴿فِيضِلُّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [ص: 26]، أي: عَنِ الطَّرِيقِ الَّذِي أَوْحَىٰ بِهِ إِلَيَّ رُسُلِي].

ثم أشار إلى تفضيل نبينا ﷺ على داود باعتبار اسمه المشهور، فقال: (وسمي محمداً) بحروف (الاتصال والانفصال)⁽²⁾، وهي الحاء الحلقية، والميم الشفوية، والدال اللسانية،

(1) في نسخة: «إخباراً لنا عنه».

(2) الاتصال: هو مقام توارد الإمداد من حضرة الكريم الجواد، وهو أحد المنازل العشرة التي يشتمل عليها قسم الحقائق، فإن السائر إلى الله تعالى إذا انتهى به إلى مقام البسط الذي يوجب السكر؛ فإن ارتقى عنه إلى مقام الصحو نزل بعده في منزلة الاتصال، ثم ينفصل عن رؤية الاتصال المنبئ عن نوع من الانفصال.

والانفصال: مقام فوق الاتصال الذي مر ذكره لأن فيه يحصل الانفصال عن رؤيتهما، أعني رؤية الاتصال والانفصال لكونهما عين الاعتلال (لطائف الإعلام ص 5).

(فوصله به، وفصله عن العالم) أي: دل بوصل حروفه أولاً على اتصاله بالقديم، وبفصل الحرف الأخير منه على انقطاعه عن العالم الحادث، وراعى فيه لطيفة أخرى هي أنه وصل ظاهريته بباطنيته أولاً، ثم ظاهريته بالجامع بين الظاهر والباطن المتوسط بينهما مع اعتبار انفصاله عن الحدوث؛ لأنه إذا كان هو الظاهر والباطن جميعاً، فلا غيرة للعالم معه، (فجمع له) أي: لمحمد ﷺ بين الحالتين الاتصال بالحق القديم، والانفصال عن العالم الحادث (في) دلالة (اسمه) باعتبار اتصال بعض حروف وانفصال بعضها في الخط عليهما.

(كما جمع لداود بين الحالتين من طريق المعنى)، بأن كان اتصاله بالحق مدلولاً لمدلول انفصال الحروف، وهو انفصاله عن العالم؛ فإنه يدل بطريق نسبة دلالة الالتزام على اتصاله بالحق؛ لأن انفصاله عن العالم مع كونه خليفة عليه لا يكون إلا لاتصاله بالحق، ولكن (لم يجعل ذلك) الجمع داخلاً في مدلول انفصال الحروف (اسمه)، بل يكون مدلولاً لهذا المدلول بطريق نسبة دلالة الالتزام مع عدم ظهور القرينة، (فكان ذلك) الجمع بينهما في اسم محمد ﷺ (اختصاصاً لمحمد) فضل به على داود (صلوات الله عليهما)؛ لقصور الدلالة الالتزامية عن دلالة المطابقة فيما دلّ بالوضع، فكيف فيما يشبهها فيما دلّ على المزوم بطريق الرمز الخفي مع خفاء القرينة، فتكون هذه الدلالة كالعدم، وعدم الدال، وإن لم يدل على عدم المدلول؛ فهو يشبه الدال على عدم المدلول فيدل وجود هذا الدال في حق محمد على جمعيته على كمال هذا المدلول فيه، وعدمه في حق داود كأنه يدل على قصور هذا المدلول فيه.

ثم قال: (أعني التنبية عليه باسمه)؛ لئلا يتوهم أن لفظه ذلك إشارة إلى الجمع بين الاتصال والانفصال مطلقاً، وهو باطل لحصول ذلك الجمع لداود ﷺ من طريق المعنى، وإذا كان الانفصال دلالة على الاتصال بطريق يشبه الالتزام، وقد حصل الاتصال أيضاً بالفعل في اسم محمد ﷺ، (فتم له) أي: لمحمد ﷺ (الأمر) أي: أمر الجمع بينهما (من جميع جهاته) أي: من جهة ما يشبه دلالة المطابقة، وما يشبه دلالة الالتزام على الاتصال الذي هو المقصود بالذات، وقد تأكد ذلك بتكريره مع تحقق ما يشبه دلالة المطابقة على ما يقصد لأجله وهو الانفصال أيضاً.

(وكذلك) أي: كما جمع له بينهما في اسمه محمد كذلك جمع له (في اسمه أحمد)؛ لأن الألف والدال فيه من حروف الانفصال، فدل على انفصال أوليته وآخرته عن الخلق، والحاء والميم فيه من حروف الاتصال، فدل على اتصال باطنيته وظاهريته بالحق، لكن اعتبر في الدلالة الأولى موقع الحرف، وفي الثانية مخرجه مع الدلالة الخطية جمعاً بين رجوه المناسبة الكثيرة حيث لم تكن المناسبة الواحدة شاملة للحروف، (فهذا) أي: فهم هذه

الأمر من هذه الاعتبارات مأخوذ (من حكمة الله) الموجبة رعاية المناسبة بين الاسم والمسمى، وإن لم يكن للاسم هذه الدلالة لا بالفعل ولا بالوضع مطابقة أو تضمناً أو التزاماً، ويكفي في ذلك أنه (تعالى) ألهم أصولها أن يسموها بما يدل بمناسبة الخط، والموقع، والمخرج على هذه الأمور الجليلة، وإن لم يشعرهم بذلك.

ثم أشار -رحمه الله تعالى: إلى نعم أخرى على داود عليه السلام طالب آله بالشكر عليها. وإن لم يشعر بوجه كونها نعماً عليه أو عليهم إلا بطريق دقيق لا يدركه إلا آحاد أهل التحقيق، فقال: (ثم قال في حق داود عليه السلام فيما أعطاه على طريق الإنعام عليه ترجيع الجبال معه التسبيح)، ووجه الإنعام به عليه أنه يحصل له ثواب تسبيحهم، وإن كانت عبادة شخص لا تحصل لغيره حتى لا يصح فيها التوكيل إلا أن الجبال لما لم تكن من أهل الجزاء، فلا بد من أن يحصل ثواب عملها لغيرها، وإلا كانت أعمالها ضائعة بالكلية، وليس البعض أولى من الآخر إلا بنسبة السببية، وهي منه عليه السلام؛ لأنه عليه السلام كان يسبح (فتسبيح) الجبال (لتسبيحه)، وليست من أهل الثواب، وهي إنما سبحت (ليكون له عملها)، فتسبيحها نعمة عليه موجبة للشكر على آله من حيث إنه لما حصل له التقرب إلى الله تعالى بأعماله وأعمال غيره استفاض منه ما أفاض عليهم فيما أفادهم الكمالات، ومن جملة ما أعطاه على وجه الإنعام، وأوجب الشكر على آله، ولم يشعر بموجبه إلا بالطريق الخفي.

(أعطاه القوة) على الجمع بين أمور الدنيا والدين، (ونعته) أي: مدحه بها؛ بقوله: ﴿وَأَذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُدَ ذَا الْأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾ [ص: 17]، (وأعطاه الحكمة) العلم اليقيني بحقائق الأشياء وصفاتها وخواصها مع تأتي وضع كل في مواضعها، (وفصل الخطاب) أي: الخطاب الفاصل بين الحق والباطل بإقامة الحجج، ودفع الشبه على الوجه اليقيني إذ هذه القوة ناسب الحق والخلق، واستفاض ثم أفاض، وتمت له الأمور العلمية والعملية بالحكمة، والتولية بفصل الخطاب، فكانت نعماً عليه وعليهم، وتم كل ذلك بسبب خلافته.

ولذلك قال: (ثم المنة الكبرى) على داود عليه السلام الموجبة لكمال الشكر على الآل مع عدم عرفان أكثرهم، فذرها لرؤيتهم إياها من أمور الدنيا المضرة بالدين، وهي (المكانة الزلغلى) عند الله بها كمال النبوة والولاية (التي خصه الله بها) بقوله: ﴿وَإِنَّ لَهُ عِنْدَنَا لَزُلْفَىٰ وَحُسْنَ مَقَابِرٍ﴾ [ص: 25]، ورتبه على هذه الخلافة التنصيب على خلافته لدلالة (التنصيب) من الكامل الذي ليس من شأنه ذكر المحقرات إلا لغرض التحقير على كمال النصوص، والخلافة إذا انضمت مع النبوة والولاية كانت غاية الكمال لهما، فالتنصيب عليها يدل على كونها في غاية الغايات، وتجاوزها أقصى النهايات، وبها تتم المنة بظهور القوة، ونفاذ الحكمة، وفصل الخطاب، إذ لا يكون معها معاندة الجاهل غالباً، (ولم يفعل

ذلك) التنصيص بأحد أي: بخلافة (أحد من أبناء جنسه) من الأنبياء فضلاً عن خلفائهم وعن سائر الملوك.

(وإن كان فيهم خلفاء) جامعون بين النبوة والولاية والخلافة؛ لعدم اعتداده بخلافتهم بالنظر إلى خلافة هذا، فلما اعتد بخلافته نص عليها، (فقال: ﴿يَدَاوُدُ﴾)، فذكر اسمه العلم المزيل للشركة، ثم أكد ذلك بالنداء المزيل توهم إرادة من يشاركه في الاسم اشتراكاً لفظياً، وأتى بحرف النداء الدال على بعد المنادى مع أنه رتب على خلافته الزلفى عنده، وحسن المآب للدلالة على بعد درجته عن إفهام غيره: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً﴾ [ص:26] بذكر لفظ الخلافة المشعرة بالنيابة عن الله مشعراً بعظمتها بإسنادها إلى نون التعظيم المذكورة مقرنين مع التنصيص عليه بكاف الخطاب في الأرض التي هي وسط العالم والسلطان، إنما يكون في وسط مملكته، وهو محل الكون والفساد، فيتم التصرف فيها بظهور الآثار المختلفة ﴿فَأَحْكُم بَيْنَ النَّاسِ﴾ الذين هم أشرف أنواع الخلائق، وقد سخر لهم جميع ما في العالم ﴿بِالْحَقِّ﴾ لا بك، وهو الحكم بما أعطاك الحق من الحكمة، وفصل الخطاب، ﴿وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ﴾.

ولما كان المشهور أن الهوى ما تميل إليه النفس بطبيعتها الأمارة، وهو ﴿مَعْصُومٌ﴾ عن ذلك لكمال حاله، فلا حاجة إلى نهيه عما ليس من شأنه بينه، فقال: (أي: ما يخطر لك من حكمك) بطريق العقل والقياس من غير وحي مني فيه أو في أصله، ﴿فَيُضِلُّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾.

ولما كان المشهور أن الضلال في الحكم هو الأخذ بطريق الكفرة أو الظلمة، وهو ﴿مَعْصُومٌ﴾ عن ذلك بينه بقوله: (أي: عن طريقي الذي أوحى به إلي رسلي)، فإن طريق العقل والقياس من غير أصل منصوص مبعث عن الطريق الإلهي الذي وضعه للوصول إليه؛ فلذلك كان موجباً للعذاب الشديد.

﴿ثُمَّ تَأْدِبُ سُبْحَانَهُ مَعَهُ فَقَالَ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾ [ص:26]، وَلَمْ يَقُلْ: ﴿فَإِن ضَلَلْتَ عَن سَبِيلِي فَلَكَ عَذَابٌ شَدِيدٌ﴾، فَإِن قُلْتَ: وَآدَمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَدْ نَصَّ عَلَيَّ خِلَافَتِهِ، قُلْنَا: مَا نَصَّ مِثْلَ التَّنْصِيصِ عَلَيَّ دَاوُدَ، وَإِنَّمَا قَالَ لِلْمَلَائِكَةِ: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة:30]، وَلَمْ يَقُلْ: إِنِّي جَاعِلٌ آدَمَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ، وَلَوْ قَالَ أَيْضًا مِثْلَ ذَلِكَ، لَمْ يَكُنْ مِثْلَ قَوْلِهِ: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً﴾ [ص:26] فِي حَقِّ دَاوُدَ، فَإِنَّ هَذَا مُحَقَّقٌ، وَذَلِكَ لَيْسَ كَذَلِكَ، وَمَا يَدُلُّ ذِكْرُ

آدَمَ فِي الْقِصَّةِ بَعْدَ ذَلِكَ عَلَى أَنَّهُ عَيْنُ ذَلِكَ الْخَلِيفَةَ الَّذِي نَصَّ اللَّهُ عَلَيْهِ، فَاجْعَلْ بِالْكَ
لِإِحْبَارَاتِ الْحَقِّ عَنْ عِبَادِهِ إِذَا أَحْبَبَ، وَكَذَلِكَ فِي حَقِّ إِبْرَاهِيمَ الْخَلِيلِ: ﴿قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ
لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ [البقرة: 124]، وَلَمْ يَقُلْ خَلِيفَةً، وَإِنْ كُنَّا نَعْلَمُ أَنَّ الْإِمَامَةَ هُنَا خِلَافَةٌ.
وَلَكِنْ مَا هِيَ مِثْلُهَا؛ لِأَنَّهُ مَا ذَكَرَهَا بِأَخْصِّ أَسْمَائِهَا وَهِيَ الْخِلَافَةُ⁽¹⁾.

(ثم تأدب سبحانه معه) رعاية لمقتضى منصبه الذي نص عليه للاعتناء به، (فقال:
﴿إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾) [ص: 26]، وَإِنْ اتَّبَعُوا سَبِيلَ الْعَقْلِ وَالْقِيَاسِ مِنْ غَيْرِ
أَصْلٍ مَنْصُوصٍ، ﴿لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ﴾ بما نسوا يوم الحساب الذي يحاسب فيه مقتضى
العقل والقياس من غير أصل مع الموحى به من الأنبياء، فيظهر نقيض مقتضياتهما بل
فسادها بحيث لا يحاسب معه أصلاً، (ولم يقل: فَإِنْ ضَلَلْتَ عَن سَبِيلِي، فَلْكَ عَذَابُ
شَدِيدٍ) مع أنه مقتضى الظاهر عدل عنه لما فيه من نسبة الضلال إليه، والحكم عليهم
بالعذاب الشديد صريحاً، وهما يخلان بالأدب، وهو ينافي مقتضى التنصيص على الخِلافة
من التعظيم، والإخلال الضمني ليس كالصریح فروعِي فِيهِ الْأَدَبُ بِقَدْرِ الْإِمْكَانِ.

وإنما قال في حق محمد ﷺ: ﴿لَيْنَ أَشْرَكَتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر: 65]؛ للمبالغة
في التحذير عن أمر الشرك، والتحذير عن الضلال في الحكم لا يكون له تلك المبالغة فيه،
ولا تتأتى رعاية الأدب مع المبالغة في التحذير؛ (فإن قلت: فأدم قد نص على خلافته) إذ
قال في كتابه: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: 30]، ثم عيَّنه بقوله: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ
الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: 31]، وقوله: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾ [البقرة: 34]
وغير ذلك، فلم قلت: لم يفعل ذلك لواحد من أبناء جنسه؟ قلنا: كان ذلك نصاً في الجملة،
لكن (ما نص) على خلافته (مثل التنصيص) (على) خلافة (داود)، فإنه لم يقل: يا آدم إنا
جعلناك خليفة في الأرض.

(وإنما قال: الملائكة) من غير نداء آدم إني جاعل في الأرض خليفة، ومع ذلك (لم)
يقُل: إني جاعل آدم خليفة في الأرض) يذكر اسمه العلم مع تأني ذكره وإن امتنع النداء،
(ولو قال): إني جاعل آدم خليفة، فهو (أيضاً) (لم يكن) من التنصيص على خلافته (مثل)
قوله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً﴾ (في حق داود فإن هذا)؛ لكونه ماضياً (محققاً) أي: دال على

(1) رتبة الخلافة: هي رتبة الخلافة والكمال المشتملة على الجميع الجامعة، بين البداية والنهاية،
وأحكامها، وأحكام الجمع والتفرقة، والوحدة، والكثرة، والحقية، والخلقية، والقيد، والإطلاق عن
حضور من غير غيبة ويقين بلا ريب ولا شبهة. (لطائف الإعلام ص 153).

تحققه؛ (وذلك) لكونه اسم فاعل بمعنى الاستقبال بدليل أنه قاله الملائكة قبل خلق آدم، (ليس كذلك) في الدلالة على التحقق، وإن كانت أخبار الحق لا بد لها من التحقق إلا أنه إنما يعلم من العقل، فلا يكون من قبيل التنصيص، وما ذكرتم أنه تعالى عين الخليفة بقوله: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: 31] وغيره، فيكون تنصيماً باطلاً، بل غايته أنه ذكره بعد ذكر الخليفة، (وما يدل ذكر آدم)، ولو (في القصة) الواحدة (بعد ذلك) من غير طول فصل (على أنه عين ذلك الخليفة الذي نصَّ الله عليه) إذ ذكره في نصِّ كتابه مجملاً، إذ ليس في اللفظ ما يدل على العينية بل غايته أن يفهم باستعانة العقل، كما يفهم سائر الجملات التي لا تنصيص فيها، ولا بيان يعقبها باستعانة العقل، وإذا كان الحق سبحانه وتعالى ينص في حق البعض دون البعض في أمر واحد، (فاجعل بالك لإخبارات الحق عن عبادته إذا أخبر) لماذا ينص؟ ولماذا ترك التنصيص؟ ولا شك أن النص على الخلافة؛ لتعظيم شأنها واطلاع الكل عليها ليعتقدوا كماها.

ثم أشار إلى سؤال آخر، وهو أنه سبحانه وتعالى وإن لم ينص على خلافة آدم، فقد نص على خلافة إبراهيم عليه السلام؛ فلم قلت: لم يفعل ذلك بأحد من أبناء جنسه؟ وأجاب عنه بقوله: (وكذلك) أي: مثل قوله: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: 30] في عدم التنصيص على الخلافة في حق آدم، قوله: (في حق إبراهيم الخليل عليه السلام): ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ [البقرة: 124]، وإن صار بالخطاب في حكم المنادى العلم، وكان اسم الفاعل فيه بمعنى الماضي أو الحال؛ وذلك لأنه (لم يقل) في حقه: إني جاعلك (خليفة)، بل قال: ﴿إِمَامًا﴾، وهو مشترك بين الخلافة وإمامة الصلاة، فلا يكون نصاً في الخلافة.

(وإن كنا نعلم) بالقرينة (أن الإمامة هنا) ليست إمامة الصلاة، بل إنما هي (خلافة، ولكن ما هي) أي: لفظة الإمامة (مثلها) أي: مثل لفظة الخلافة في إفادة التنصيص؛ (لأنه) إنما يحصل التنصيص على الشيء إذا ذكر بأخص أسمائه، وهو سبحانه وتعالى (ما ذكرها) أي: خلافة إبراهيم (بأخص أسمائها، وهي الخلافة) المنفردة بهذا المعنى، فلا تحوج إلى قرينة بخلاف اللفظ المشترك؛ فإنه يحوج إليها فلا تتم دلالته بدونها فكأنها عقلية لا لفظية.

[ثم في داوود من الاحتصاص بالخلافة أن جعله خليفة حُكْم، وليس ذلك إلا عن الله تعالى فقال له فأحكم بين الناس بالحق، وخلافة آدم عليه السلام 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، ولله في الأرض خلائف عن الله، وهم الرسل. وأما الخلافة اليوم فعن الرسل لا عن الله، فإنهم ما يحكمون إلا بما شرع لهم

الرَّسُولُ لَا يَخْرُجُونَ عَنْ ذَلِكَ، غَيْرَ أَنْ هَاهُنَا دَقِيقَةٌ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا أَمْثَالُنَا، وَذَلِكَ فِي أَحَدٍ مَا يَحْكُمُونَ بِهِ مِمَّا هُوَ شَرْعٌ لِلرَّسُولِ ﷺ، فَالْخَلِيفَةُ عَنِ الرَّسُولِ مَنْ يَأْخُذُ الْحُكْمَ بِالنَّقْلِ عَنْهُ ﷺ أَوْ بِالاجْتِهَادِ الَّذِي أَصْلُهُ أَيْضًا مَنقُولٌ عَنْهُ ﷺ، وَفِينَا مَنْ يَأْخُذُهُ عَنِ اللَّهِ بِعَيْنِ ذَلِكَ الْحُكْمِ، فَتَكُونُ الْمَادَّةُ لَهُ مِنْ حَيْثُ كَانَتْ الْمَادَّةُ لِرَسُولِهِ ﷺ، فَهُوَ فِي الظَّاهِرِ مُتَّبِعٌ لِعَدَمِ مُخَالَفَتِهِ فِي الْحُكْمِ كَعِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا نَزَلَ فَحَكَمَ، وَكَالنَّبِيِّ مُحَمَّدٍ ﷺ فِي قَوْلِهِ: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَّتْهُمْ آفْتَدَةٌ﴾ [الأنعام: 90]، وَهُوَ فِي حَقِّ مَا يَعْرِفُهُ مِنْ صُورَةِ الْأَخْذِ مُخْتَصِّصٌ مُوَافِقٌ، هُوَ فِيهِ بِمَنْزِلَةِ مَا قَرَّرَهُ النَّبِيُّ ﷺ مِنْ شَرْعٍ مَنْ تَقَدَّمَ مِنَ الرُّسُلِ بِكَوْنِهِ قَرَّرَهُ فَاتَّبَعْنَاهُ مِنْ حَيْثُ تَقَرَّرَ بِهِ لَا مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ شَرْعٌ لِغَيْرِهِ قَبْلَهُ.

(ثم) إن خلافة آدم ﷺ وإن ذكرت بأخص أسمائها، فلا تبلغ رتبة خلافة (داود)، إذ في خلافة داود ﷺ وجه (من الاختصاص بالخلافة) الإلهية ليس ذلك في خلافة آدم ﷺ، وهو (أن جعله خليفة حكم) إلهي إذ رتبته على خلافته، فكانت خلافته خلافة عن الله؛ وذلك لأنه (ليس ذلك) الحكم إلا في الخلافة (عن الله)، فأراد الحق التنصيص على ذلك، فقال له: ﴿فَأَحْكُم بَيْنَ النَّاسِ﴾، ثم زاد تنصيماً بقوله: ﴿بِالْحَقِّ﴾، (وخلافة آدم ﷺ) بحسبما يفهم من قوله: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾، (قد لا يكون) بحسب الاحتمال لمن له ينظر في الواقع، بل اقتصر نظره على هذه اللفظة (من هذه المرتبة) أي: خلافة الحكم. (فتكون خلافته) على ذلك الاحتمال بمعنى: (أن يخلف) أي: ينوب (من كان فيها) أي: في الأرض من الجن أو غيرهم (قبل ذلك) أي: وجود آدم (لا) بمعنى (أنه نائب عن الله) استخلفه (في خلقه)، فأقامه (بالحكم الإلهي فيهم) مقامه، فإن اللفظ ليس فيه بل يحتمل له، ولما ذكرناه.

(وإن كان الأمر) أي: أمر خلافة آدم ﷺ (كذلك) أي: مثل خلافة داود (وقع)، فكانت خلافة عن الله في الحكم الإلهي، (ولكن ليس كلُّ منَّا إلا في التنصيص عليه) أي: على كونه خليفة حكم، (والتصريح به) من الله تعالى باللفظ، وإن كانت القرائن كالمصرحة بهذا الأمر، وإلا فنحن لا ننكر خلافة آدم وإبراهيم -عليهما السلام- عن الله في الحكم مع هذه النصوص، مع أننا نقر بخلافة من لم يذكر الله خلافتهم أصلاً، ونقول: ((«ولله في الأرض خلائف»)) لا بمعنى أنهم خلفوا من تقدمهم، بل بمعنى أنهم خلفاء (عن الله) في حكمة.

ولما أوهم ذلك أنه يعم كل خليفة نبياً أو غيره، أزال ذلك بقوله: (وهم المرسل)، وفيه إشارة إلى حصول هذه الرتبة لنبينا ﷺ، وعدم التنصيص في حقه إن صح؛ فلعدم الحاجة إليه لظهور دينه على الدين كله إلى يوم القيامة، وكذلك خلافة إلهية، وقد قام مقام الحق في

أَنْ صَارَ الْخُلَفَاءُ بَعْدَهُ خُلَفَاءَ عَنْهُ، وَهُمْ فِي ذَلِكَ فِي مَعْنَى الْخُلَفَاءِ عَنِ اللَّهِ، وَإِلَيْهِ الْإِشَارَةُ بِقَوْلِهِ: «(وَأَمَّا الْخِلَافَةُ الْيَوْمَ)» أَي: بَعْدَ الرَّسُولِ ﷺ، (فَعَنْ رَسْلِ اللَّهِ لَا عَنِ اللَّهِ)، وَإِنْ كَانَ فِيهِمْ مَنْ بَلَغَ رَتْبَةَ الْكُشْفِ، (فِيهِمْ مَا يَحْكُمُونَ إِلَّا بِمَا شَرَعَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَا يَخْرُجُونَ عَنْ ذَلِكَ)، وَإِنْ كُوشِفُوا بِخِلَافِهِ إِذْ شَرَعَهُ غَيْرَ قَابِلٍ لِلنَّسْخِ، وَلَيْسَ لَهُمْ رَتْبَةُ التَّشْرِيعِ (غَيْرِ أَنْ هَاهُنَا دَقِيقَةٌ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا أَمْثَالُنَا) مِنْ أَهْلِ الْكُشْفِ دُونَ أَهْلِ الظَّاهِرِ، (وَذَلِكَ فِي أَخْذِ مَا يَحْكُمُونَ بِهِ)، فَيُحْكَمُونَ بِهَذَا عَنِ الرَّسُولِ، وَإِنْ كَانَ (مِمَّا هُوَ شَرَعَ لِلرَّسُولِ ﷺ)؛ لِأَنَّ ذَلِكَ نَوْعٌ تَقْلِيدِي، وَهُمْ قَادِرُونَ عَلَى التَّحْقِيقِ بِالْمَعَايِنَةِ، لَكِنْ لَا تَكُونُ مَعَايِنَتُهُمْ مُخَالَفَةً لِمَا جَاءَ بِهِ الرَّسُولُ ﷺ، فَإِنْ وَقَعَتِ الْمُخَالَفَةُ؛ فَهِيَ ابْتِلَاءٌ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى لَا يَعْمَلُ بِهَا الْوَلِيُّ كَمَا صَرَّحَ بِهِ الشَّيْخُ -رَحِمَهُ اللَّهُ- فِي مَوَاقِعِ النُّجُومِ، وَنَقَلَهُ صَاحِبُ تَحْفَةِ الْبُرَّةِ عَنِ الشَّيْخِ رُوزِبَهَانَ السَّرَارِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ.

(فَالْخِلَافَةُ عَنِ الرَّسُولِ) فِي الظَّاهِرِ وَالْبَاطِنِ (مَنْ) لَمْ (تَأْخُذِ الْحُكْمَ عَنْهُ ﷺ) فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ (أَوْ) الْإِجْمَاعِ إِذْ لَا يَخْلُو عَنْ سِنْدِ مَنِمَا إِلَّا (بِالْإِجْتِهَادِ الَّذِي أَصْلُهُ) أَي: حُكْمُ أَصْلِهِ، وَهُوَ الْمَقْيَسُ عَلَيْهِ (أَيْضًا مَنْقُولٌ عَنْهُ ﷺ)، وَإِنْ لَمْ يَنْقَلِ عَنْهُ غَيْرَ الْأَصْلِ، وَلَا تَعْدِيَّتُهَا إِلَى الْفِرْعِ، (وَفِينَا مَنْ يَأْخُذُهُ عَنِ اللَّهِ)، وَإِنْ لَمْ تَكُنْ لَهُ رَتْبَةُ التَّشْرِيعِ، فَيَكُونُ خَلِيفَةً عَنِ اللَّهِ مِنْ حَيْثُ أَخَذَهُ عَنِ اللَّهِ، وَلَكِنْ لَعَدَمُ كَوْنِهِ مُشْرَعًا يَأْخُذُ (بِعَيْنِ ذَلِكَ الْحُكْمِ) الَّذِي جَاءَ بِهِ الرَّسُولُ ﷺ، فَهُوَ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ رَتْبَةُ التَّشْرِيعِ لَهُ أَنْ يَأْخُذَ مِنْ مَأْخُذِ صَاحِبِ التَّشْرِيعِ. (فَتَكُونُ الْمَادَّةُ) أَي: مَأْخُذُ الْحُكْمِ (لَهُ) أَي: لِهَذَا الْمَكَاشِفِ (مَنْ حَيْثُ كَانَتْ الْمَادَّةُ لِرَسُولِهِ)، إِذْ لَا حُجْزَ فِي الْوُصُولِ إِلَى ذَلِكَ الْمَكَانِ مِنَ الْمَكَاشِفَةِ، وَإِنْ حُجِزَ عَنِ الْأَخْذِ بِالزِّيَادَةِ وَالنَّقْصَانِ لِلتَّنَاقُضِ لَوْ كُوشِفَ بِأَخْذِهَا ابْتِلَاءً بِخِلَافِ الرَّسُولِ إِذَا كُوشِفَ بِأَخْذِهَا بَعْدَ مَا كُوشِفَ لَهُ أَوْ لغيرِهِ مِنَ الرَّسُولِ بِخِلَافِهِ، فَهُوَ أَي: ذَلِكَ الْأَخْذُ عَنِ اللَّهِ، وَإِنْ كَانَ خَلِيفَةً عَنْهُ فِي الْبَاطِنِ (وَهُوَ فِي الظَّاهِرِ مُتَّبِعٌ) لِلرَّسُولِ؛ (لَعَدَمِ مُخَالَفَتِهِ فِي الْحُكْمِ)، وَإِنْ خَالَفَ كَشَفَهُ حِينَئِذٍ مَعَ أَنَّهُ الْأَصْلُ فِي التَّشْرِيعِ وَالسَّابِقُ فِي الزَّمَانِ، فَهُوَ خَلِيفَةٌ عَنْهُ بِهَذَا الْإِعْتِبَارِ، وَلَا بَعْدَ فِي ذَلِكَ، فَإِنَّهُ فِيهِ (كَعِيسَى ﷺ إِذَا نَزَلَ) مِنَ السَّمَاءِ، (فَحُكْمٌ) بِالشَّرْعِ الْحَمْدِيِّ، فَهُوَ مُتَّبِعٌ لَهُ ﷺ مَعَ أَنَّهُ أَخْذَ عَنِ اللَّهِ وَخَلِيفَةٌ عَنْهُ، وَكَانَ (النَّبِيُّ مُحَمَّدٌ ﷺ) فِيمَا قَرَّرَ مِنْ شَرْعٍ مَنْ يَقْدُمُهُ، فَإِنَّهُ مُتَّبِعٌ لِمَا يَقْدُمُهُ، وَإِنْ كَانَ أَخْذًا مِنَ اللَّهِ بِلاِ وَاسِطَةٍ مِنْ تَقْدِمِ، كَمَا ذَكَرَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَّتْهُمْ أَفْتَدَةٌ﴾ [الأنعام: 90].

ثُمَّ اسْتَشْعَرَ سَوْأًا بِأَنَّهُ كَيْفَ يَكُونُ عِيسَى مُقْتَدِيًا بِالنَّبِيِّ ﷺ، وَهُوَ ﷺ مُقْتَدٍ بِهِ فِيمَا قَرَّرَ مِنْ شَرْعِهِ، فَيَلْزِمُ أَنْ يَكُونَ عِيسَى ﷺ مُقْتَدِيًا بِمَنْ اقْتَدَى بِهِ فِي أَمْرٍ هُوَ بِهِ مُسْتَقِلٌّ، وَهُوَ بَاطِلٌ بِالضَّرُورَةِ؟

فأجاب عنه بقوله: (وهو) أي: عيسى عليه السلام (في حق ما يعرفه من صورة الأخذ؛ لكون شرعه قبل محمد عليه السلام (مختص بتشريعه)، ومستقل بشأنه غير مقتد فيه من حيث هذا الاختصاص، ولكن (موافق هو) أي: محمد إياه (فيه)، فلما وافقه فيه فهو أي: ما يعرفه عيسى من صورة الأخذ، واختص به فوافقه محمد عليه السلام في حق عيسى بعد نزوله تابعاً لمحمد عليه السلام (بمنزلة ما قرره النبي محمد عليه السلام من شرع من يقدمه من الرسل) عيسى أو غيره إذا صار ذلك المقرر شرعه لا بطريق اقتدائه به في التحقيق، بل (بكونه قرره فاتبعناه) أي: طائفة الأمة فيه (من حيث تقريره) الذي جعله شرعه الواجب اتباعه فيه (لا من حيث أنه شرع) تقرير (لغيره)، وإن كان شرعاً له إذ ليس علينا اتباع شرائعهم من حيث هي شرائعهم، وصار عيسى عليه السلام بعد النزول من أمته فاتبعه من حيث تقريره لا من حيث إنه شرعه (قبله)، حتى يكون مقتدياً بمن اقتدى به في أمر هو فيه مستقل مختص إذ بطل اختصاصه، واستقلاله بهذا الشرع الحمدي، فلم يبق محمد مقتدياً فيه، وإن وافقه وقرره.

[وَكَذَلِكَ أَخَذَ الْخَلِيفَةَ عَنِ اللَّهِ عَيْنُ مَا أَخَذَهُ مِنْهُ الرَّسُولُ فَنَقُولُ فِيهِ بِلِسَانِ الْكَشْفِ خَلِيفَةُ اللَّهِ، وَبِلِسَانِ الظَّاهِرِ خَلِيفَةُ رَسُولِ اللَّهِ، وَلِهَذَا مَاتَ رَسُولُ اللَّهِ عليه السلام وَمَا نَصَّ بِخِلَافَةِ عُنْتِهِ إِلَى أَحَدٍ، وَلَا عَيْنُهُ لِعَلْمِهِ أَنْ فِي أُمَّتِهِ مَنْ يَأْخُذُ الْخِلَافَةَ عَنْ رَبِّهِ فَيَكُونُ خَلِيفَةً عَنِ اللَّهِ مَعَ الْمُوَافَقَةِ فِي الْحُكْمِ الْمَشْرُوعِ، فَلَمَّا عَلِمَ ذَلِكَ رَسُولُ اللَّهِ عليه السلام لَمْ يَحْجِرِ الْأَمْرَ، فَلِلَّهِ خُلَفَاءَ فِي خَلْقِهِ يَأْخُذُونَ مِنْ مَعْدَنِ الرَّسُولِ مَا أَخَذَتْهُ الرَّسُلُ - عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، وَيَعْرِفُونَ فَضْلَ الْمُتَقَدِّمِ هُنَاكَ لِأَنَّ الرَّسُولَ قَابِلٌ لِلزِّيَادَةِ: وَهَذَا الْخَلِيفَةُ لَيْسَ بِقَابِلٍ لِلزِّيَادَةِ الَّتِي لَوْ كَانَ الرَّسُولُ قَبْلَهَا، فَلَا يُعْطَى مِنَ الْعِلْمِ وَالْحُكْمِ فِيمَا شَرَعَ إِلَّا مَا شَرَعَ لِلرَّسُولِ خَاصَّةً؛ فَهُوَ فِي الظَّاهِرِ مُتَّبِعٌ غَيْرٌ مُخَالَفٍ، بِخِلَافِ الرَّسُولِ].

(وكذلك) أي: مثل أخذ عيسى عليه السلام بعد النزول من السماء عن الله استقلالاً مع أنه في العمل به غير مستقل، بل مقيد بالنبي محمد عليه السلام حتى فيما سبقه به إذ وافقه نبينا عليه السلام (أخذ الخليفة عن الله عين ما أخذه منه الرسول) من غير استقلاله بالخليفة باعتبارين، (فنقول فيه بلسان الكشف) من حيث أخذ الخليفة عن الله: إنه (خليفة الله، وبلسان الظاهر) الذي عمله به (خليفة رسول الله)، فصح أن في خلفاء رسول الله من هو خليفة الله، وخليفة الله يكون بالنص منه، لكن الإجماع قائم مقام النص القاطع، فيصير أبو بكر رضي الله عنه كالمنصوص على خلافته مثل داود عليه السلام، وكذلك الخلفاء الراشدون بعده، فصارت هذه الرتبة لأتباع محمد عليه السلام.

(ولهذا) أي: ولأجل أن في أمته من هو خليفة عن الله بالإجماع النازل منزلة النص القاطع (مات رسول الله عليه السلام)، وما نص بخلافه) أي: بنسبة خلافة (عنه إلى أحد) فضلاً

عن الثلاثة الذين هم أبو بكر، وعلي، والعباس، فلا الخلافة بعدي لأحد غير هؤلاء الثلاثة، (ولا عينه)، فلم يقل: هو علي، ولا هو أبو بكر، ولا هو العباس، مع أنه من أهم المهلمات، حتى أنه تركوا دفنه ﷺ قبل تعيينه، ولو نصَّ على أحدهم لكانوا على اقتدائه أحرص سيما في ذلك الوقت لما (علم أن في أمته من يأخذ الخلافة عن ربه)، ولو نص لكان خليفة عنه ﷺ فقط، فتركه واقتصر على ما علم من الإجماع النازل منزلة النص الإلهي عليه، (فيكون) من حيث عدم تنصيب النبي ﷺ على خلفته (خليفة عن الله) تعالى (مع) حصول المقصود بالخلافة عن رسول الله من (الموافقة في الحكم المشروع)، فيصير كداود النابغة من حيث تنصيب الإجماع، ويصير كعيسى النابغة في الجمع بين الخلافتين فيما لها من فضيلة على أنه ﷺ لو نص على أحد لم يكن لغيره الأخذ بها أصلاً في وقته ولا بعده، مع أن هذا لو أخذها في وقت خلافة ذاك بدلاً عنه أو بعده في الخلافة الظاهرة أو معه في الخلافة الباطنة لكان له ذلك؛ لأن لكل واحد منهما قوة الأخذ من الله تعالى.

(فلما علم ﷺ ذلك)⁽¹⁾ أي: قوة الأخذ عن (الله) لجماعة من أمته (لم يحجز الأمر) بالتنصيب على البعض عن الباقيين، وإذا كان كذلك، (فلله خلفاء من خلقه)؛ لاحتياج أهل كل عصر إلى خليفة يقوم بأمور دينهم ودنياهم، بل له خلفاء في الباطن يجتمعون في زمن واحد بلا مضايقة بينهم ولا منازعة منهم، يخاف أن تقتضي إلى فساد في الأمة، بل العالم يزداد ضياء بهم (يأخذون) علومهم وأحكامهم (من معدن الرسول) محمد ﷺ، ومن معدن سائر الرسل عليهم السلام إما على سبيل الاجتماع أو على سبيل البدل أو البعض دون البعض، ومن هنا يقال: فلان على قلب محمد، وفلان على قلب آدم أو إبراهيم أو موسى أو عيسى -عليهم السلام.

(ما أخذته الرسل -عليهم السلام)، إذ لو كان خلافة، فلا يأمنون فيه من تلبيس الشيطان أو ابتلاء الرحمن، ولا يرون في ذلك فضل أنفسهم، ولا تسويتها مع أولئك الأنبياء - عليهم السلام، بل (يعرفون فضل المتقدم هناك) وهو الرسول، إذ لا يمكن للولي الأخذ من ذلك المعدن قبل أخذ الرسول منه، بل بتعيينه، وإلا أخذ الزائد على الرسول، فلا يأمن من فيه من الوسوسة والابتلاء بخلاف الرسول؛ (لأن الرسول قابل للزيادة) بالنسبة إلى رسول آخر فضلاً عن الولي، (وهذا الخليفة ليس بقابل للزيادة) على مأخوذ الرسول، وإن كانت هذه الزيادة هي (التي لو كان) المكاشف بها هو (الرسول قبلها) لأمنه من الوسوسة والابتلاء في أخذ العلوم عن الله تعالى، وإن كان كثيراً لا يتلى في غير هذا الموضع بأخذها

(1) في نسخة: «فَلَمَّا عَلِمَ ذَلِكَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ».

مع أن له نسخ شرع من تقدمه، (فلا يعطي) هذا الخليفة (من العلم) الذي لا يقبل النسخ كالعلم بالله والإخبار الواقعة، (والحكم فيما شرع) له (إلا ما شرع للرسول محمد ﷺ خاصة) دون سائر الرسل حتى لو جاز له ما جوز لبعض الرسل دون ما يقرر عليه دين محمد ﷺ، فلا يجوز له الأخذ؛ فإنه ابتلاء في حقه، فبطل ما زعم بعض الجهال من أنه يجوز أن يكشف الولي بتجويز شرب الخمر له؛ لكونه مباحاً في دين بعض الأنبياء، فيجوز أن ينسخ حرمة في حقه، ولا يدري أن النسخ مخصوص بالأنبياء.

(فهو) وإن أخذ من معدن سائر الرسل علومهم وأذواقهم في الباطن هو في العمل (متبع) لرسولنا (غير مخالف) له بمتابعة غيره من الرسل لا في الأعمال الظاهرة، ولا في المساقى الباطنة القلبية، وإن كان على قلوبهم (بخلاف الرسل)، فإنهم وإن كانوا خلفاء لم يقدمهم من الرسل وأخذوا من معدنه، فإنهم إذا كوشفوا بزيادة ولو في الأعمال الظاهرة. فلا بد لهم من الأخذ بها، وإنما تجب عليه موافقة من تقدمه في الأمور التي لا تقبل النسخ كذات الله تعالى وصفاته، وأمور الآخرة، والأخبار الإلهية.

[ألا ترى عيسى عليه السلام لما تخيلت اليهود أنه لا يزيد على موسى عليه السلام، مثل ما قلناه في الخلافة اليوم مع الرسول، آمنوا به وأقروه، فلما زاد حكماً ونسخ حكماً كان قد قرره موسى لكون عيسى رسلاً لم يحتملوا ذلك لأنه خالف اعتقادهم فيه، وجهلت اليهود الأمر على ما هو عليه، فطلبت قتله، فكان من قصته ما أخبرنا الله تعالى في كتابه العزيز عنه وعنهم.]

فلما كان رسلاً قبل الزيادة، إما بنقص حكم قد تقرر، أو زيادة حكم، على أن النقص زيادة حكم بلا شك، والخلافة اليوم ليس لها هذا المنصب، وإنما تزيد وتنفص على الشرع الذي قد تقرر بالاجتهاد لا على الشرع الذي شوفه به محمد ﷺ.

(ألا ترى عيسى عليه السلام) كيف زاد على موسى مع كونه مصداقاً لما بين يديه من التوراة إذا كان رسلاً، وإن كان خليفة لموسى عليه السلام كما هو خليفة لمحمد ﷺ، والرسالة تقتضي ذلك لتفارقها مجرد الخليفة المشارك له في الأخذ من معدنه، وأيد الخوارق لكن (لما تخيلت اليهود أنه) وإن كان رسلاً، فهو كسائر خلفاء موسى عليه السلام (لا يزيد على موسى مثل ما قلنا في الخلافة اليوم) أي: بعد نبينا ﷺ لا امتناع نسخ شريعته، فلا يمكن للخليفة، وإن كان عيسى عليه السلام المخالفة (مع الرسول) محمد ﷺ، (آمنوا) أي: آمن بعضهم به لما شاهدوا معجزاته مثل ما شاهدوا من موسى عليه السلام، (وأقروه) على دعوى الرسالة لإمكانها عندهم بعد موسى عليه السلام مع امتناع نسخ الشريعة، أي: شريعته عندهم.

(فلما زاد) عيسى عليه السلام (حكماً) لم يذكره موسى عليه السلام بالكلية، ورأوا فيه الإباحة أو

الحرمة كما هو مذهب البصرية والبيغدادية من المعتزلة اليوم، أو (نسخ حكماً كان قد قرره موسى) على وجه خاص من الوجوب أو الندب أو الحرمة أو الكراهة أو الإباحة أو الصحة أو الفساد؛ (لكون عيسى عليه السلام رسولاً) مستقلاً بخلاف سائر خلفاء موسى عليه السلام، وإن كانوا أنبياء، وكانت شريعته قابلة للنسخ خلفه بعد ظهور محمد عليه السلام إذ لا تقبل شريعته النسخ، فلا يؤثر في ذلك كونه رسولاً، (لم يحتملوا ذلك) لا لشبهة قوية فضلاً عن حجة؛ بل (لأنه خالف اعتقادهم فيه) أي: في عيسى أنه لا يزيد على موسى عليه السلام كسائر خلفائه من أنبياء بني إسرائيل، كيف وقد زعم أنه مصدق لما بين يديه من التوراة، ودعوى النسخ تكذيب له بل هي مكذبة لدعوى النبوة، فكأنه تناقضت الدعوتان في حقه، فلا يسمع شهادة المعجزات على صدقه، وزعموا أنه كيف ينسخ الشريعة المأخوذة من العلم الإلهي، وهو لا يقبل التغيير.

(وجهلت اليهود الأمر) أي: أمر العلم الإلهي والشريعة والرسالة (على ما هو عليه)، فإن العلم الإلهي لغاية سعته يشتمل على ما هو كمال لكل فرقة، وأهل كل زمان مع اختلاف طبائعهم وأحوالهم، والشريعة تابعة لمصالحهم في كل زمان، والرسالة تقتضي الزيادة والنسخ لتفارق الخلافة المجردة، وإن اختلفت عن هذا المقتضى في زمان امتناعهما، والنسخ قد وقع في شريعة آدم عليه السلام إذ زوّج بناته ببنيه، ثم استقرت الحرمة بعده، (فطلبت) اليهود (قبله) إذ كانت دعوى النسخ عندهم في معنى الردة، (فكان من قصته ما أخبرنا الله تعالى في كتابه العزيز عنه وعنهم) بقوله عز من قائل: ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يٰعِيسَىٰ ابْنِي مَرْيَمُ اذْكُرْ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ [آل عمران: 55]، وقوله: ﴿وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنْكَ إِذْ جِئْتَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ﴾ [المائدة: 110]، وقوله: ﴿فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَذَا إِلَّا إِسْحَرُؤُا مِيسِرٌ﴾ [المائدة: 110]، وقوله: ﴿إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَىٰ ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلٰكِنْ شُبِّهَ هُمْ﴾ [النساء: 157].

فلما كانت شريعة موسى عليه السلام قابلة للنسخ والزيادة، (فلما كان) عيسى عليه السلام (رسولاً) إذ صدقته المعجزات، ولم تكذبه دعوى النسخ والزيادة، (قبل الزيادة) على شريعة موسى يجوز أن يفضل بعض الرسل بعضاً والنسخ يأتي بخير مما يقدم أو مثله، وإن كان بالنقص، فإنه يفضل على الزيادة السابقة على أن النقص زيادة حكم لاستلزامه إياها، فإنه إذا نسخ أحد الأحكام حصل بدله حكم آخر، فكأنه نقص واحد وازداد آخر، فالزيادة بمعنى الفضيلة أو بمعنى كثرة العدد، (إما بنقص حكم قد تقرر) في الشريعة السابقة ولا ينقص باختلاف الزمان والمكلفين، (أو زيادة حكم) بلا نقصان آخر بلا شكر في كونه زيادة من كل وجه إذ لم يذكره من تقدمه، وليس حكمه الإباحة أو الرحمة كما هو مذهب المعتزلة،

بل فيه التوقف عند الشيخ أبي الحسن الأشعري إمام أئمة أهل السنة، وفيه فضيلة العمل به وكثرة العدد في تعلق الحكم، والزيادة لا تكون للتابع المطلق، وإنما تكون للتابع المطلق من وجه دون وجه، (والنقص) أيضاً (زيادة) من حيث الفضيلة، ومن حيث (الحكم) البدر أيضاً، فرجح وجه الزيادة فيه، فلا يكون للتابع المطلق، فقبول الزيادة بالزيادة في الحكم والنقص فيه كلاهما منصب الرسول، ولو خليفة في زمان إمكان النسخ.

(والخليفة اليوم)، أي: في زمان امتناع النسخ (ليس لها هذا المنصب)، وإن كانت لعيسى ﷺ فليس له ولا غيره من خلفاء هذه الأمة الزيادة والنقص في الشريعة المقررة لنبينا ﷺ بالنصوص القاطعة، (وإنما تنقص الخليفة اليوم من الشرع الذي يقرر بالاجتهاد بلا إجماع)، وإن كان فيه زيادة حكم، لكن تلك الزيادة على رأي المجتهدين إذ يكشف بغلطهم لا على الرسول ﷺ، إذ (يزيد على الشرع الذي) شرعه به محمد ﷺ، وثبت عنه بطريق قطعي أما الذي ينقص واحد وزيادة بدله؛ فلامتناع الغلط (فيما شوفه نبينا ﷺ). وفي طريق النقل أيضاً، وأما الذي بطريق الزيادة المحضة؛ فلامتناع أن يكشف التابع بأكثر مما يكشف المتبوع المطلق بخلاف ما إذ ظهر بطريق ظني.

[فَقَدْ يَظْهَرُ مِنَ الْخَلِيفَةِ مَا يُخَالَفُ حَدِيثًا مَا فِي الْحُكْمِ فَيَحْتَمِلُ أَنَّهُ مِنَ الْاجْتِهَادِ. وَلَيْسَ كَذَلِكَ، وَإِنَّمَا هَذَا الْإِمَامُ لَمْ يَثْبُتْ عِنْدَهُ مِنْ جِهَةِ الْكَشْفِ ذَلِكَ الْخَبَرُ عَنِ النَّبِيِّ: وَأَلُو ثَبِتَ لِحُكْمِهِ بِهِ، وَإِنْ كَانَ الطَّرِيقُ فِيهِ الْعَدْلَ عَنِ الْعَدْلِ فَمَا هُوَ مَعْصُومٌ مِنَ الْوَهْمِ وَلَا مِنَ الثَّقَلِ عَلَى الْمَعْنَى، فَمَثَلُ هَذَا يَقَعُ مِنَ الْخَلِيفَةِ الْيَوْمَ، وَكَذَلِكَ يَقَعُ مِنْ عِيسَى ﷺ، فَإِنَّهُ إِذَا نَزَلَ يَرْفَعُ كَثِيرًا مِنْ شَرْعِ الْاجْتِهَادِ الْمَقْرَّرِ فَيُبَيِّنُ بِرَفْعِهِ صُورَةَ الْحَقِّ الْمَشْرُوعِ الَّذِي كَانَ ﷺ، وَلَا سِيَّمَا إِذَا تَعَارَضَتْ أَحْكَامُ الْأَنْمَةِ فِي النَّازِلَةِ الْوَاحِدَةِ. فَتَعْلَمُ قَطْعًا أَنَّهُ لَوْ نَزَلَ وَحْدِي لَنَزَلَ بِأَحَدِ الْوُجُوهِ فَذَلِكَ هُوَ الْحُكْمُ الْإِلَهِيُّ، وَمَا عَدَاهُ وَإِنْ قَرَّرَهُ الْحَقُّ؛ فَهُوَ شَرْعٌ تَقْرِيرٌ لِرَفْعِ الْحَرْجِ عَنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ وَأَتْسَاعِ الْحُكْمِ فِيهَا].

(فقد يظهر من الخليفة) اليوم إذا كان مكاشفاً يأخذ من معدن الرسول (ما يخالف حديثاً في الحكم) المنصوص فيه فضلاً عن الثابت بالقياس عليه، (فيتخيل أن) أي: ظهور الخلاف عنه (من الاجتهاد)، فيطعن عليه أو يقال: إنه رجح ظنياً على آخر لترجحه عنده، (وليس كذلك) أي: لا اجتهاد في مقابلة النص لا ترجيح لقياس الفرع على الأصل أصلاً، (وإنما هذا الإمام) الذي هو أجل من ألا يعرف أنه لا اجتهاد مع النص، وإلا ترجح للفرع على الأصل، (لم يثبت عنده من جهة الكشف ذلك الخبر عن النبي ﷺ، ولم يثبت) عنده خبر بطريق الكشف، ولم يصح عند أهل الظاهر (فحكمكم به)، فله أن يحكم بالخبر الضعيف، ولا يحكم بالخبر الصحيح، (وإن كان الطريق فيه العدل عن العدل)؛ فإنه يمكن

وقوع الغلط في خبره من جهة اللفظ والمعنى، (فما هو) أي: العدل (معصوم عن الوهم)، وربما يتوهم أنه سمع شيئاً، ولم يكن سمعه، (ولا) معصوم (عن النقل على المعنى)، وربما يظن للمسموع منه ﷺ معنى لم يكن له، فيأتي له بعبارة من عنده، (فمثل هذا) التغيير، وإن امتنع وقوعه من المجتهدين، غير أهل الكشف (يقع من الخليفة) المكاشف، وإن امتنع تغيير آخر منه، وإن وقع في كشفه ابتلاء، لكن لا تلبس عليه فيما ينقله عن النبي ﷺ.

(وكذلك) أي: مثل هذا التغيير الواقع عن الخليفة المجرّد (يقع عن عيسى ﷺ) لا مثل ما وقع منه في حق موسى ﷺ قبل رفعه إلى السماء، (فإنه إذا نزل) من السماء، فغاياته أنه (يرفع كثيراً من شرع الاجتهاد المقرر) عند جمهور العلماء بلا إجماع منهم؛ لكونه غير صورة الحق في الواقع، (فيتبين برفعه)؛ لكونه نبياً معلوم الصدق بالضرورة بخلاف سائر الخلفاء؛ فإنه لا يتبين برفعهم (صورة الحق المشروع الذي كان نبينا ﷺ عليه)، وإن كان ينقل عنه بطريق قطعي فيها واحدة، وإن قلنا بتصويب المجتهدين، (ولاسيما إذا تعارضت أحكام الأئمة في النازلة الواحدة)، فإنه وإن صوب البعض فيه كل مجتهد فهو من حيث رفع الحرج عنه ومن عمل بقوله من مقلديه، (فنعلم قطعاً أنه لو نزل وحي)، ونقل عندنا بطريق قطعي (لنزل بأحد الوجوه) المتقابلة لا بجميعها لامتناع اجتماعها.

(فذلك) الوجه الذي قدر نزول الوحي به (هو الحكم الإلهي) الصواب الموجب لمن أصابه من المجتهدين آخرين، (وما عداه) من وجه أو وجوه، (وإن) وعد عليه الأجر، وأسقط عن القائل به والعامل به الوزن، فليس مما لو نزل الوحي لنزل به، (فهو شرع تقرير) لما فيه من أمانة ظنية موجبة للفتوى والعمل، وإنما (قرر) مع كونه خلاف صورة (الحق)؛ (لرفع الحرج عن هذه الأمة) في تكليف الإجابة مع خفاء الأمانة، وهو مرفوع بقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: 78]، (واتساع الحكم فيها) للمصالح المختلفة بحسب الأحوال والأزمنة.

[وَأَمَّا قَوْلُهُ ﷺ: «إِذَا بُوِيعَ لِخَلَائِفَتَيْنِ فَاقْتُلُوا الْآخَرَ مِنْهُمَا»⁽¹⁾؛ فَهَذَا فِي الْخِلَافَةِ الظَّاهِرَةِ الَّتِي هِيَ السَّيْفُ، وَإِنْ اتَّفَقَا فَلَا بُدَّ مِنْ قَتْلِ أَحَدِهِمَا بِخِلَافِ الْخِلَافَةِ الْمَعْنَوِيَّةِ؛ فَإِنَّهُ لَا قَتْلَ فِيهَا، وَإِنَّمَا جَاءَ الْقَتْلُ فِي الْخِلَافَةِ الظَّاهِرَةِ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لِدَلِّكَ الْخَلِيفَةَ هَذَا الْمَقَامَ، وَهُوَ خَلِيفَةُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ إِنْ عَدَلَ، فَمِنْ حُكْمِ الْأَصْلِ الَّذِي بِهِ تُخَيَّلُ وَجُودُ الْهَيْئَةِ، ﴿لَوْ كَانَ فِيهَا مَا عَاهَدُ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: 22]، وَإِنْ اتَّفَقَا فَتَحْنُ نَعْلَمُ أَنَّهُمَا لَوْ اخْتَلَفَا تَقْدِيرًا لَنَقَدَّ حُكْمَ أَحَدِهِمَا، فَالْتَأَفَذِ الْحُكْمِ هُوَ اللَّهُ عَلَى الْحَقِيقَةِ، وَالَّذِي لَمْ يَنْقُدْ

(1) رواه مسلم (1853)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (144/8).

حُكْمِهِ لَيْسَ بِإِلَهٍ].

ثم استشعر سؤالاً بأن الكلام السابق يشعر بتجويز تعدد الخلفاء في زمان واحد، وقد ورد الحديث بقتل واحد عند تعددها على أنه يشعر بأن كل خليفة أخذ عن الله العلم والحكم، وهو خلاف الواقع، ويلزمه تجويز قتل الأخذ عن الله والعلم والحكم، وهو باطل بالضرورة؟

فأجاب عن ذلك بقوله: (وأما قوله ﷺ: «إِذَا بُويعَ لِخَلِيفَتَيْنِ فَاقْتُلُوا الْآخَرَ مِنْهُمَا»⁽¹⁾)، فهذا في الخلافة الظاهرة، وهي الرئاسة العامة القائمة بتنفيذ الأحكام الظاهرة؛ لأن التعدد فيه مظنة للفساد إذ هي (التي لها السيف)، والتعدد فيه على العموم موجب للمظنة المذكورة، فيجب دفعها، وإن كانت شرّاً متوهماً بشرّاً محقق في حق من حصل به التعدد وهو المتأخر؛ لأنها لو وقعت كانت شرّاً كثيراً، وقتله شر يسير، ودفع الشر الكثير بالشر اليسير خير كبير، وكذلك (إن اتفقا، فلا بدّ من قتل أحدهما) إقامة للمظنة مقام المظنون على (ما) هو ذات الشرع في الأمور التي لا تبسط (بخلاف الخلافة المعنوية) التي هي أخذ الشخص عن الله العلم والحكم، (فإنه لا قتل فيها)، وإن كان فيها تعدد في زمان واحداً، إذ لا مظنة للفساد (في) هذا التعدد، بل هو موجب لمزيد استنارة العالم واستقامة أحواله، فإن كان فيهم (من) قام بالخلافة الظاهرة؛ فلا يتصدى عدد منهم؛ ذلك لأن هذا التعدد مظنة للفساد وهم عنها مبعدون.

(وليس) كل خليفة عن الله أخذ عنه العلم والحكم، (وإنما) هو (الخليفة) المعنوي، (والقتل في الخلافة الظاهرة) ليس للخليفة عن الله الأخذ عنه العلم، (والحكم) إنما القتل في الخلافة الظاهرة التي لا يلزم فيها أن يأخذ صاحبها العلم والحكم من الله، وهو خليفة عنه (إن لم يكن لذلك الخليفة هذا المقام) أي: مقام أخذ العلم والحكم عن الله بالكشف، إذ يكفي فيه أن يقوم في العموم بحكمه، وحينئذ لا يتحقق فيه ما هو سبب استنارة العالم، واستقامة أحواله مع تحقق مظنة الفساد في تعدده، وهو أي: الخليفة في الظاهر إذا لم يأخذ العلم والحكم عن الله، (فهو) من هذا الوجه (خليفة رسول الله) وإن كان من وجه آخر خليفة الله، وهو قيامه في العموم بحكمه، لكن إن (عدل)، وإلا فهو خليفة الشيطان والتعدد، وإن جاز في الرسول، فلا يجوز في الله، وهو باعتبار الحكم في العموم خليفة الله، فتعدده تخيل تعدد الألهة الموجب لمظنة الفساد مع أنه من حيث هو خليفة الرسول يجوز أن ينقلب إلى خلافة الشيطان، فرجع هذا الجانب لكونه الأصل سيما باعتبار السيف؛ ولكونه الثابت الذي لا ينقلب.

(فمن حكم الأصل الذي تخيل به وجود إلهين) أي: فالقتل في هذه الخلافة من مظنة

(1) سبق تخريجه.

الفساد التي بها الخلافة الشيطانية مع إيهام تعدد الآلهة بتعدد من يقوم بالحكم العام، وهو مظنة الفساد كما قال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: 22] باجتماع النقيضين لو نفذ حكمهما المتناقضان، أو ارتفاعهما لو لم ينفذ شيء منهما، وهذا الفساد لازم، (وإن اتفقا فنحن نعلم أنهما لو اختلفا تقديرًا) لزم ذلك الحساب أن نفذ حكمهما المختلفان أو لم ينفذ شيء منهما، وإلا (لنفذ حكم أحدهما) دون الآخر؛ (فَالْتَأَفَذُ الْحُكْمِ) (1) على تقدير الاختلاف، وإن نفذ في صورة الوفاق (ليس بإله)، وقد فرض إلهًا هذا خلف؛ وذلك لأن الإلهية عبارة عن استجماع الكمالات الحقيقية التي من جملتها نفاذ القدرة في الممكنات كلها، فعدم نفوذ الحكم مع إمكانه في ذاته نقص محل بإلهيته.

[وَمَنْ هَاهُنَا نَعْلَمُ أَنَّ كُلَّ حُكْمٍ يَنْفُذُ الْيَوْمَ فِي الْعَالَمِ هُوَ حُكْمُ اللَّهِ ﷻ، وَإِنْ خَالَفَ الْحُكْمَ الْمَقْرَرِ فِي الظَّاهِرِ الْمُسَمَّى شَرْعًا إِذْ لَا يَنْفُذُ حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ، لِأَنَّ الْأَمْرَ الْوَاقِعَ فِي الْعَالَمِ إِنَّمَا هُوَ عَلَى حُكْمِ الْمَشِيئَةِ الْإِلَهِيَّةِ لَا عَلَى حُكْمِ الشَّرْعِ الْمَقْرَرِ، وَإِنْ كَانَ تَقْرِيرُهُ مِنَ الْمَشِيئَةِ، وَلِذَلِكَ نَفَذَ تَقْرِيرُهُ خَاصَّةً، وَأَنَّ الْمَشِيئَةَ لَيْسَ لَهَا فِيهِ إِلَّا التَّقْرِيرُ، لَا الْعَمَلُ بِمَا جَاءَ بِهِ، فَالْمَشِيئَةُ سُلْطَانُهَا عَظِيمٌ، وَلِهَذَا جَعَلَهَا أَبُو طَالِبٍ عَرْشَ الذَّاتِ؛ لِأَنَّهَا لِذَاتِهَا تَقْتَضِي الْحُكْمَ، فَلَا يَقَعُ فِي الْوُجُودِ شَيْءٌ وَلَا يَرْتَفِعُ خَارِجًا عَنِ الْمَشِيئَةِ، فَإِنَّ الْأَمْرَ الْإِلَهِيَّ إِذَا حُوْلِفَ هُنَا بِالْمُسَمَّى مَعْصِيَةً فَلَيْسَ إِلَّا الْأَمْرُ بِالْوَاسِطَةِ لَا الْأَمْرَ التَّكْوِينِيَّ، فَمَا خَالَفَ اللَّهُ أَحَدًا قَطُّ فِي جَمِيعِ مَا يَفْعَلُهُ مِنْ حَيْثُ أَمَرَ الْمَشِيئَةَ؛ فَوَقَعَتِ الْمَخَالَفَةُ مِنْ حَيْثُ أَمَرَ الْوَاسِطَةَ؛ فَافْهَمُ].

(ومن هنا) (2) أي: ومن وجوب نفاذ حكم الإله أذل عارض حكم غيره (تعلم أن كل حكم ينفذ اليوم في العالم؛ فإنه حكم الله)، وإن نسب إلى غيره في الظاهر، أما الأسباب السماوية أو الحيوانات أو غيرها، فإن تأثيراتها لكونها من العالم ليست لذواتها لإمكانها، فلا يكون وجودها من ذواتها، فكيف تكون تأثيراتها من ذواتها؛ فلذا نقول: حكم الخليفة حكم الله، فإذا تعدد واختلف حكمهما تحقيقًا أو تقديرًا تخيل ذلك تعدد الآلهة الموجب للفساد المنوط باختلاف الحكم سيما العموم بالسيف، (وإن خالف هذا الحكم النافذ الحكم المقرر) أي: الذي قرره الله تعالى بترك الاعتراض عليه في الظاهر أي: خالفه (في) المفهوم (الظاهر) من الكتاب والسنة والإجماع والقياس ذكر ذلك؛ ليشير إلى أنه لا يخالفه بينهما في الحقيقة إذ لا تعارض بينهما الاختلاف متعلقهما على ما يأتي بيانه إن شاء الله تعالى، (المسمى شرعًا)، وسمى الخارج عنه خارجًا عن حكم الله، فإن الحكمين لله

(1) في نسخة: «فَالْتَأَفَذُ الْحُكْمِ هُوَ اللَّهُ عَلَى الْحَقِيقَةِ، وَالَّذِي لَمْ يَنْفُذْ حُكْمَهُ».

(2) في نسخة: «هاهنا».

تعالى جميعاً، والخارج إنما يخرج عن أحدهما (إذ لا ينفذ حكم) على تقدير أن يكون أحدهما لله والآخر لغيره (إلا لله)، وإلا لزم عجزه تعالى، وهو منافٍ لإلهيته.

قال القاضي عبد الجبار بن أحمد من المعتزلة: ما ألزمني أحدٌ مثل ما ألزمني مجوسي. قلت له: أسلم، فقال: إن شاء الله، قلت: قد شاء الله، لكن شيطانك يمنعك، فقال: فأنا مع الشريك الأغلب، ولا تناقض بي الحكمين، ولا يلزم عجزه مع عدم نفوذ الحكم الشرعي لاختلاف متعلقهما، فإن متعلق حكم المشيئة وقوع الأمر، ومتعلق حكم الشرع وقوع الجزاء، والعجز إنما يلزم فيه لو عجز عن إيقاع الجزاء عليه.

وإليه الإشارة بقوله: (لأن الأمر الواقع في العالم إنما هو على حكم المشيئة الإلهية لا على حكم الشرع المقرر)؛ فإنه لو قوع الجزاء لا لوقوع الأمر بذاته، بل إنما يقع إذ وقع بالمشيئة، (وإن كان تقريره من المشيئة)، ولكن التقرير غير الإيقاع وغير مستلزم له. (ولذلك) أي: لكون تقريره من المشيئة (نفذ)، أي: لزم تقريره بحيث لا يعترض عليه، ولولا أن المشيئة تعلقت بتقريره لم يتقرر، وكما يتقرر أمر المشيئة إذا لم تتعلق المشيئة (بتقريره خاصة) دون وقوعه إذ ليس متعلق هذا الحكم الشرعي، ولا لزم متعلق حكم المشيئة من هذا الحكم ولا عينه، وذلك لما قلنا: (أن المشيئة ليس لها فيه) أي: في الحكم (الشرعي) (إلا التقرير)، وإن كان متعلقها في الأصل وقوع الحكم.

كما أشار إليه بقوله: (لا العمل بما جاء) إذ تعلقها بالعمل الواقع غير تعلقها بالعمل بما جاء (به) الشرع، وإذا نفذ حكم المشيئة مع عدم تقريره دون حكم الشرع مع تقريره. (فالمشيئة سلطانها عظيم)، فلا يعارضها أمر آخر؛ فلذلك لو عمل العامل مائة ألف سنة أعمال الملائكة والثقلين، وكانت المشيئة إحباط أعماله نفذت دون حكم أعماله، ولو عمل آخر مائة ألف سنة أعظم وجوه الكفر، وأشد المعاصي، وكانت المشيئة غفران ذنوبه نفذت دون حكم مساعيه؛ (ولهذا) أي: ولكون سلطانها عظيماً (جعلها الشيخ الإمام أبو طالب المكي - رحمه الله - عرش الذات)، أي: محل استواء الأسماء الذاتية التي لا تتخلف آثارها بحال بخلاف سائر الأسماء، فإنه يتخلف آثارها بمعارضة أسماء أخرى؛ وذلك (لأنها) أي: المشيئة (لذاتها تقتضي الحكم)، في سبب الأسماء الذاتية بخلاف حكم الشرع؛ فإنه إنما يقرر بالمشيئة، وكذا تعلق الثواب والعقاب عليها بالمشيئة، فجاز فيها التخلف، فلا تكون ذاتية، وإذا كانت المشيئة مقتضية للحكم بالذات، وما بالذات لا يزول بالغير، (فلا يقع في الوجود شيء) من الأفعال والثواب والعقاب خارجاً عن المشيئة، (ولا يرتفع) عن الوجود شيء منها (خارجاً عن المشيئة)، ويجوز وقوعهما على خلاف الأمر الشرعي؛ لأنه ليس من الأسماء الذاتية.

(فإن الأمر الإلهي الشرعي إذا خولف هنا) أي: في محل اختلافه مع المشيئة

(المسمى معصية) فعلاً أو تركاً فلا بعد في ذلك، (فليس) الأمر الشرعي (إلا الأمر بالواسطة)، أي: بواسطة أمر المشيئة، فإنها اقتضت الأمر الشرعي فأثرت، واللاحق فإذا عارض السابق كان الحكم للسابق؛ وذلك لأننا نقول: (لا) يكون (الأمر) الشرعي الأثر (التكويني)، وإن كان الأمر التكويني عاماً مطلقاً بالنسبة إلى تقرير الأمر الشرعي، فليس عاماً بالنسبة إلى وقوعه من حيث هو مقتضى الأمر الشرعي، وإن كان عاماً إلى كل واقع، لكن لأمر حيث كونه شرعاً بل بكونه متعلق المشيئة، وإذا كان الأمران لله والمخالفة منفية بالكلية، إنما يتصور بمخالفة أمره من كل وجه. (فما خالف الله أحد في جميع ما يفعل) من طاعة ومعصية، (من حيث أمر المشيئة)، ولكن اتفق الكل على أن ترك المأمور، وفعل المنهي مخالفة له، (فوقعت المخالفة من حيث أمر) الرسالة، وهو الأمر الشرعي من حيث أن تفرره بالمشيئة هو ووقوع الثواب والعقاب على صاحبه أيضاً بها، فهو من جميع وجوهه (بالواسطة)، فالمخالفة فيه ليست تعجيزاً للحق إذا وافق فيما هو أصله؛ (فافهم) لئلا يتخذ عندك الأمران ولا حكمهما.

[وَعَلَى الْحَقِيقَةِ فَأَمْرُ الْمَشِيئَةِ إِنَّمَا يَتَوَجَّهُ عَلَى إِيجَادِ عَيْنِ الْفِعْلِ لَا عَلَى مَنْ ظَهَرَ عَلَى يَدَيْهِ، فَيَسْتَحِيلُ أَنْ لَا يَكُونَ؛ وَلَكِنْ فِي هَذَا الْمَحَلِّ الْخَاصِّ، فَوْقًا يُسَمَّى بِهِ مُخَالَفَةً لِأَمْرِ اللَّهِ، وَوَقْتًا يُسَمَّى مُوَافَقَةً وَطَاعَةً لِأَمْرِ اللَّهِ، وَيَتَّبَعُهُ لِسَانُ الْحَمْدِ وَالذَّمُّ عَلَى حَسَبِ مَا يَكُونُ، وَلَمَّا كَانَ الْأَمْرُ فِي نَفْسِهِ عَلَى مَا قَرَّرْنَاهُ لِذَلِكَ كَانَ مَالُ الْخَلْقِ إِلَى السَّعَادَةِ عَلَى اِخْتِلَافِ أَنْوَاعِهَا، فَعَبَّرَ عَنِ هَذَا الْمَقَامِ بِأَنَّ الرَّحْمَةَ وَسَعَتْ كُلَّ شَيْءٍ، وَأَنَّهَا سَبَقَتْ الْغَضَبَ الْإِلَهِيَّ، وَالسَّابِقُ مُتَقَدِّمٌ، فَإِذَا لَحِقَهُ هَذَا الَّذِي حَكَمَ عَلَيْهِ الْمُتَأَخَّرُ حَكَمَ عَلَيْهِ الْمُتَقَدِّمُ فَنَائِلَتُهُ الرَّحْمَةُ إِذْ لَمْ يَكُنْ غَيْرُهَا سَبِقَ، فَهَذَا مَعْنَى «سَبَقَتْ رَحْمَتُهُ غَضَبَهُ»⁽¹⁾، لَتَحْكُمَ عَلَى مَا وَصَلَ إِلَيْهَا؛ فَإِنَّهَا فِي الْغَايَةِ وَقَفَتْ، وَالْكُلُّ سَالِكٌ إِلَى الْغَايَةِ، فَلَا بُدَّ مِنَ الْوُصُولِ إِلَيْهَا، فَلَا بُدَّ مِنَ الْوُصُولِ إِلَى الرَّحْمَةِ، وَمُفَارَقَةِ الْغَضَبِ، فَيَكُونُ الْحُكْمُ لَهَا فِي كُلِّ وَاصِلٍ إِلَيْهَا بِحَسَبِ مَا تُعْطِيهِ حَالُ الْوَاصِلِ إِلَيْهَا].

ثم أشار إلى أنه كيف تقع المخالفة في أمر المشيئة، ولا شك أنه إنما يتصور في الأمر المقدور عليه للعبد، لكنه غير مقدور للعبد فلا تكليف فيه فلا يخالفه؛ فقال: (وعلى الحقيقة فأمر المشيئة إنما يتوجه على إيجاد عين الفعل)، إذ بها ترجيح أحد جانبي الفعل والترك الموجب حصول الراجح منهما، و(لا) يكون تكليفاً (على) من ظهر على يديه، إذ ليس في وسعه تركه؛ لأن المشيئة موجبة بالذات، (فيستحيل ألا يكون)، وما يستحيل

(1) رواه ابن حبان في «الصحيح» (36/14)، والبيهقي في «شعب الإيمان» (23/7).

عدمه يجب وجوده، والواجب خارج عن حدِّ التكليف كالممتنع، (ولكن) هذا الفعل الذي توجهت المشيئة إلى إنجازه إنما يتحقق (في هذا المحل الخاص)، فيتأثر به فيحصل له من صفة منيرة أو مظلمة باعتبار قصده فيه، وهو باعتبار ذلك مكلف مختار، (فوقاً يسمى به أي: بالنظر إلى المحل وقصده وما تأثر به (مخالفة لأمر الله) الشرعي، (ووقتاً يسمى موافقة). وهو عين ما يكون (طاعة لموافقته الأمر الشرعي) مع أمر المشيئة أيضاً، (ويتبعه) أي: الفعل باعتبار المحل الصادر هو عن قصده، ولا يتبع أمر المشيئة؛ لأنه ليس إلى العبد أصلاً. بل هو فيه تابع للحق بالضرورة، فلا يحمد باعتباره، ولا يذم الحمد فيما وقع موافقاً للأمرين؛ لإفادته إياه أثراً نورياً وسعادة، والذم فيما وقع مخالفاً للأمر الشرعي، وإن وافق أمر المشيئة؛ لإفادته إياه أثراً ظلمانياً وشقاوة.

ولكن يكون (هذا الحمد والذم على حسب ما يكون) الفعل، فالحمد على الواجب ليس كالحمد على المندوب، والذم على الحرام ليس كالذم على المكروه، وإنما ذكره؛ ليشير إلى أن التفاوت في الأفعال إنما يكون بحسب هذا الاعتبار لا بحسب المشيئة، وإلا فلا تفاوت في المشيئة كما قال تعالى: ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَوتٍ﴾ [الملك: 3]؛ ولذا لا يذم الله تعالى على خلق القبائح إذ لا قبح بالنسبة إليه.

ثم أشار إلى ذلك الكمال في جميع تلك الأفعال الذي به انتسابها إلى الله تعالى بأنها من تلك الجهة مقيدة للسعادة بوجه ما للعامل، وإن كانت مفيدة للشقاوة بوجه آخر، فقال: (ولما كان الأمر) أي: أمر الحق تعالى (على ما قررناه) من كونه أمر المشيئة وأمر التكليف، وأنه لا بدُّ للعبد في أفعاله كلها وموافقة أحدهما، والموافقة موجبة للكمال كانت موجبة لكماله من وجه؛ (لذلك) أي: لكون فعل كل موجب للكمال في الجملة، (كان مآل الخلق إلى السعادة) التي هي الكمال المطلوب من اتحادهم (على اختلاف أنواعها)، فنوع منها تنتفع به الروح والقلب والجسم، وسائر ما يتعلق بها، ونوع يختص نفعه بالأعيان الثابتة، وهي سعادة القرب من الحق في التجلي الجلالي، تلتذ بها الأعيان الثابتة دون الأرواح والقلوب والنفوس والأركان.

(فعبر عن هذا المقام) أي: مقام حصول نوع من السعادة لكل واحد، وإن كان مع نقصها أنواع من الشقاوة بحيث يضمحل هذا النوع بالنظر إليها (بأن الرحمة) التي هي إفاضة الخير، (وسعت كل شيء) حتى المغضوب عليه، إذ يحصل له سعادة القرب من الله عند رجوعه إلى الله، ولكن مع تنكس الرأس، وعود الحجاب الظلماني عليه الموجب للعذاب، (وأما سبقت الغضب الإلهي)، فلا بدُّ للمغضوب عليه أن يصير محكوماً عليه بها إذ وصل إلى غايته، وذلك أن (السابق) في الطريق (متقدم) على اللاحق فيه، بحيث يكون

أقرب إلى الغاية أو واقفاً فيها، (فإذا لحقه هذا الذي) كان (يحكم عليه المتأخر) في أثناء الطريق، فإنه يصير حينئذٍ بحيث (يحكم عليه المتقدم)، إذ الحكم على كل شيء للأقرب منه دون الأبعد في طريق الرجوع إلى الله تعالى الرحمة متقدمة والغضب متأخر.

فمن كان الحاكم عليه الغضب في أثناء الطريق يصير الحاكم عليه الرحمة في الغاية، (فناثته الرحمة) لا محالة إلا أن نفرض سبق شيء ثالث عليها، لكنه باطل (إذ لم يكن غيرها سبق)، وإلا لكان أولى بالذكر، لكن لم يرد ذلك في الأخبار أصلاً مع أنه أجل مما ذكر، فلا يجوز للكُمُل ترك ذكره مع ذكر الأدنى منه، (فهذا معنى) ما قيل: «سبقت رحمته غضبه»⁽¹⁾، لا ما يتوهم من غلبة الرحمة على الغضب لاستلزامه كثرة المرحومين لكنه باطل لما ورد في الحديث من أنه: «يبعث إلى النار من كل ألف تسعمائة وتسعة وتسعون»⁽²⁾.

وليس هذا السبق كسبق إعلام الطريق بعضها على بعض لا يؤثر في السائرين أصلاً إذ لا معنى له هاهنا، وإنما سبقت؛ (لتحكم على ما وصل إليها)، كما حكم المتأخر على من وصل إليه في أثناء الطريق، وليس لها رجوع عن الغاية بعد سبقها إليها، حتى يصح أن يقال: لا يحكم على كل من وصل إلى الغاية؛ (فإنها في الغاية وقفت)، ولا يحبس أحد في أثناء الطريق بحيث لا يصل إلى الغاية، فلا تحكم عليها الرحمة التي فيها بل (الكل سالك) بحيث (إلى الغاية) التي فيها، (فلا بد) للكل (من الوصول إليها)، فإنه لا بد للحركة من المنتهى، (فلا بد من الوصول إلى الرحمة)؛ لأن الوصول إلى الغاية مستلزم للوصول إليها، (ومفارقة الغضب) الذي في أثناء الطريق كما لا بد للوصول إلى منتهى الحركة من مفارقة وسط الطريق، والحكم للموصول إليه دون المفارق.

(فيكون الحكم لها) لكن هذا الحكم (بحسبما يعطيه حال الواصل إليها)، فإن اقتضت حالته الوصول إلى الأسماء الجمالية يكون حكم الرحمة عليه أن تنتفع بها الأعيان الثابتة، والأرواح، والقلوب، والنفوس، والأركان، فيكون مرحوماً مفارقاً للغضب من كل وجه، وإن اقتضت حالته الوصول إلى الأسماء الجلالية يكون حكم الرحمة عليها أن تنتفع بها الأعيان الثابتة لا غير، فيكون مرحوماً لمفارقة غضب البعد المطلق مع حصول البعد من تجلي الأسماء الجمالية، وهذه الرحمة أيضاً مفيدة لانتفاع الأرواح والقلوب والنفوس والأجسام في حق الحب، لكن هذا محجوب لا يلتذ بها تكن عدم التلذذ بالخلق لا يخجل بحلاوته في نفسه، فكذلك هذه الرحمة والقرب.

فَمَنْ كَانَ ذَا فَمِهِمْ يُشَاهِدُ مَا قُلْنَا وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فَمِهِمْ فَيَأْخُذُهُ عَنَا

(1) سبق تخريجه.

(2) رواه البخاري (3/1221)، ومسلم (1/201).

فَمَا تَمَّ إِلَّا مَا ذَكَرْتَاهُ فَاَعْتَمَدَ عَلَيْهِ وَكُنَ بِالْحَالِ فِيهِ كَمَا كُنَّا
فَمِنْنُهُ إِلَيْنَا مَا تَلَوْنَا عَلَيْكُمْ وَمِنَّا إِلَيْكُمْ مَا وَهَبْنَاكُمْ مِنَّا
وَأَمَّا تَلْيِينُ الْحَدِيدِ فِقُلُوبٌ قَاسِيَةٌ يُلَيِّنُهَا الرَّجْرُ وَالْوَعِيدُ تَلْيِينُ النَّارِ الْحَدِيدِ، وَإِنَّمَا
الصَّعْبُ قُلُوبٌ أَشَدُّ قَسَاوَةً مِنَ الْحِجَارَةِ، فَإِنَّ الْحِجَارَةَ تُكْسِرُهَا وَتُكَلِّسُهَا النَّارُ وَلَا
تُلَيِّنُهَا: وَمَا أَلَانَ لَهُ الْحَدِيدَ إِلَّا لِعَمَلِ الدَّرُوعِ الْوَاقِيَةِ تَنْبِيْهَا مِنَ اللَّهِ: أَيُّ لَا يُتَّقَى الشَّيْءُ
إِلَّا بِنَفْسِهِ، فَإِنَّ الدَّرْعَ يُتَّقَى بِهَا السِّنَانُ وَالسَّيْفُ وَالسَّكِينُ وَالنَّصْلُ، فَاتَّقَيْتَ الْحَدِيدَ
بِالْحَدِيدِ، فَجَاءَ الشَّرْعُ الْمُحَمَّدِيُّ بِأَعْوَدُ بِكَ مِنْكَ، فَافْهَمْ، فَهَذَا رُوحُ تَلْيِينِ الْحَدِيدِ فَهُوَ
الْمُنْتَقِمُ الرَّحِيمُ، وَاللَّهُ الْمُوفِّقُ].

ولصعوبة فهم هذا الكلام على العوام قال: (فَمَنْ كَانَ ذَا فَهْمٍ يُشَاهِدُ مَا قُلْنَا
بِالذُّوقِ الْمَفِيدِ لِلْعِلْمِ الضَّرُورِيِّ، (وَإِنْ لَمْ يَكُنْ) لِأَحَدٍ (فَهَمَّ فَيَأْخُذُهُ) تَقْلِيدًا (عَنَّا)، وَلَا
يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يَنْكَرَ عَلَيْنَا مَا لَمْ يَفْهَمْ مِنَّا، وَلَيْسَ لَنَا أَنْ نَذَكَرَ لَهُ غَيْرَ مَا ذَكَرْنَا عِنْدَ إِنْكَارِهِ.
(فَمَا تَمَّ) أَيُّ: فِي الْوَاقِعِ (إِلَّا مَا ذَكَرْنَاهُ) مِنْ وَجُوبِ نَوْعٍ مِنَ الرَّحْمَةِ فِي الْغَايَةِ لِكُلِّ وَاحِدٍ.
وَإِنْ لَمْ يَنْتَفِعْ بَعْضُهُمْ بِاعْتِبَارِ غَيْرِ الثَّابِتَةِ بِهِ، (فَاعْتَمَدَ عَلَيْهِ) لَا عَلَى مَا قِيلَ بِاخْتِصَاصِ الرَّحْمَةِ
بِطَائِفَةٍ دُونَ أُخْرَى مِنْ كُلِّ وَجْهِ، (وَكَانَ بِالْحَالِ) أَيُّ: بِالذُّوقِ (فِيهِ) أَيُّ: فِي عُمُومِ الرَّحْمَةِ
إِنْ لَمْ يَدْرِكْهَا فِي الْبَعْضِ بِالْحَسِّ أَوْ الْعَقْلِ، (كَمَا كُنَّا) تَقْلِيدًا لَنَا إِنْ لَمْ يَسْتَقِلْ، فَإِنَّهُ لَيْسَ عَلَى
الْعَامَّةِ حَرَجٌ فِي تَقْلِيدِ الْكَامِلِ قَبْلَ أَنْ يَصِلَ إِلَى حَالِ التَّحْقِيقِ.

ثم أشار إلى وجه تلذذ المحب بتلك الرحمة، وإن رآها المحجوب عين العذاب، بقوله:
(فمِنْنُهُ إِلَيْنَا مَا تَلَوْنَا عَلَيْكُمْ) مِنْ كَوْنِ الرَّحْمَةِ فِي صُورَةِ الْعَذَابِ، إِذْ فِيهِ رُؤْيَا الْمَحْبُوبِ
وَالْقُرْبِ مِنْهُ، لَكِنْ هَذَا لِمَنْ أُوتِيَ الْمَحَبَّةَ، وَلَيْسَ ذَلِكَ إِلَى اخْتِيَارِ الْمَعْدَبِ حَتَّى يَأْخُذَ بِهِ.
وَيَدْفَعُ عَنْهُ وَجَدَ الْعَذَابِ كَمَا قَالَ، (وَلَيْسَ إِلَيْكُمْ) أَيُّ: إِلَى اخْتِيَارِكُمْ (مَا وَهَبْنَاكُمْ مِنَّا) مِنْ
الْمَحَبَّةِ حَتَّى تَلْذُذُوا بِالْعَذَابِ لِاخْتِيَارِكُمْ، بَلْ يَخْتَصُّ بِمَنْ أَعْطَاهُ الْحَقَّ مَحَبَّتَهُ كَخِزْنَةِ جَهَنَّمَ، وَمَا
فِيهَا مِنْ الْحَيَاتِ وَالْعَقَارِبِ، وَمِنْهُ تَقُولُ النَّارُ لِلْمُؤْمِنِ: جِزْ يَا مُؤْمِنُ، فَإِنَّ نُورَكَ أَطْفَأَ لَهْبِي⁽¹⁾.
وَمِنْهُ دُخُولُ نَبِيِّنَا ﷺ فِي النَّارِ؛ لِإِخْرَاجِ أَهْلِهَا بِالشَّفَاعَةِ⁽²⁾، وَمِمَّا نَقَلَ عَنْ بَعْضِ الْعَارِفِينَ أَنَّهُ
لَوْ أَدْخَلَ النَّارَ لَا تَبْغِي مِنْهُ فَرْحًا.

ثم شرع في بقية النعم التي طولب آل داود بالشكر عليها، وهي النعمة التي بها تمام
أمر الخلافة، وهي مشيرة إلى كون الرحمة في عين النعمة، وإلى المقصد الأعلى من النبوة

(1) رواه الطبراني في «الكبير» (258/22)، والحكيم الترمذي في «نوادير الأصول» (128/1).

(2) رواه البخاري (2399/5)، ومسلم (178/1).

والولاية، فقال: (وأما تليين الحديد)، فإنما كان نعمة على آل داود عليهم السلام حتى طولبوا بالشكر عليها باعتبار ما يشير هذا التليين في حقهم في أمر بدايتهم ونهايتهم.

(فقلوب قاسية) أي: فالحديد في حقهم إشارة إلى قلوبهم القاسية نوع قسوة تقبل معها التليين، وتليين الحديد إشارة إلى تليين القلوب لقبول الكمالات العلوية، ولا بد منه في الابتداء لتتأثر بما يصدر من معدن النبوة والولاية من الآثار الروحانية (تليينها الزجر) عن الأمور التي قست عليها، فاتصفت بالرزائل، وتخلقت بها، (والوعيد) المؤكد له في حق العامة (تليين النار الحديد)؛ لإشعاهما نار الخوف والحزن فيها، فأثرت هذه النار فيها إذا كانت في القساوة كالحديد قابلة للتليين لا كالحجارة أو أشد منها، وإليه الإشارة بقوله: (وإنما الصعب قلوب) أي: المتعذر تليين قلوب هي (أشد قساوة من الحجارة)، فإنها لا تلين بالزجر والوعيد، كما لا تلين الحجارة بالنار، وإن كانت النار تؤثر فيها بوجه آخر.

(فإن الحجارة تكسرها، وتكلسها النار، ولا تليينها)، فكذا قلوب المنافقين لم تتأثر بالزجر والوعيد الأخرى، وقد تأثرت من خوف الأمر الدنيوي، والتي كانت أشد منها وهي قلوب الكفار، ولم تتأثر بالتكسر والتكلس أيضاً فضلاً عن التليين، فهذه هي الفائدة في البداية، وأما الفائدة في النهاية، فهي المشار إليها بقوله: (وما ألان له الحديد إلا لعمل الدروع الواقية) عن وصول الحديد المتصور بصورة الأسلحة؛ (تسبيهاً) لآله (من الله) الذي هو الجامع بين الرحمة والانتقام، وسائر الأسماء المتضادة أي: لا يتقي الشيء إلا بنفسه؛ ليعلموا أنه لا يتقي الله إلا بالله.

(فإن الدروع يتقي بها السنان، والسيف، والسكين، والنصل)، (فاتقيت) في جميع هذه الصور المفيدة للاستقرار التام (الحديد بالحديد)، فلا يضرنا فوات صورة تليين الحديد عند حصول تليين القلوب مع التصريح بالمقصود من هذا التليين، (فجاء الشرع الحمدي أعوذ بك منك)، وهو أصرح في اتقاء الله بالله، وهذا التعوذ به منه (روح تليين الحديد) لا يضرنا فوات صورته عند حصوله لنا أكمل مما حصل لهم، وقد حصل هذا التليين لأكثر القلوب من هذه الأمة، وهو المقصود من إظهار المعجزات والكرامات، سيما إذا كان المقصد الأقصى يحصل لنا أكمل مما حصل لهم، وإذا كان هو المقصود منه؛ (فهو المنتقم الرحيم)، وكما اجتمعت الصفتان فيه فلا يبعد اجتماعهما في عذابه، كما لا يبعد اجتماعهما فيما أنعم به على الكفار في الدنيا، (والله الموفق) لاستخراج هذه الأسرار، والتحقق بهذا المقام.

ولما فرغ عن بيان الحكمة الوجودية المشتملة على بيان الكمالات الوجودية التي لا تتم إلا عند كمال النفس الإنسانية باكتسابها من الروح والبدن جميعاً عقبها بالحكمة النفسية؛ فقال:

الفص اليونسي

فص حكمة نفسية في كلمة يونسية

أي: ما يتزين به، ويكمل العلم اليقيني المتعلق بالنفس الإنسانية من حيث توصف بين الروح والجسم؛ لاكتساب الكمالات من الجانبين إلى أن يصير صورة كاملة للحق الجامع، فيتم تديرها بالحق لبدنها، وبدن من يناسبها ذلك العلم بزيتته، وكماله في الحقيقة الجامعة المنسوبة إلى يونس عليه السلام، حيث تم تدير نفسه لبدنها حتى حفظته في بطن الحوت إلى يوم يعثون؛ وذلك لأمانه عن التلف؛ لأنه حرم على الأرض أجساد الأنبياء، وقد سرت أنوارها إلى قومه فأمنوا، فقبل إيمانهم بعد شهود أمارة العذاب، ورفع عنهم بعد نزوله، ثم - يزل يدبرهم، وهم مائتا ألف أو يزيدون.

[اعلم أن هذه النشأة الإنسانية بكمالها روحًا وجسمًا ونفسًا خلقها الله على صورته، فلا يتولى حل نظامها إلا من خلقها، إمامًا بيده وليس إلا ذلك أو بأمره، ومن تولاها بغير أمر الله؛ فقد ظلم نفسه وتعدى حد الله فيها وسعى في حراب ما أمره الله بعمارته، واعلم أن الشفقة على عباد الله أحق بالرعاية من الغيرة في الله.

أراد داود عليه السلام بُنيان البيت المقدس فبناه مرارًا، فكلما فرغ منه تهدم، فشك ذلك إلى الله تعالى فأوحى الله تعالى إليه: إن بيتي هذا لا يقوم على يدي من سق الدماء، فقال داود: يا رب ألم يكن ذلك في سبيلك؟ قال: بلى، ولكنهم أليسوا عبادي؟ فقال: يا رب فأجعل بُنيانه على يدي من هو مني فأوحى الله تعالى إليه أن ابك سليمان بنيه⁽¹⁾؛ فالعرض من هذه الحكاية مُراعاة هذه النشأة الإنسانية، وأن إقامتها أولى من هدمها، ألا ترى عدو الدّين قد فرض الله في حقهم الجزية والصلح إبقاء عليهم، وقال: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ [الأنفال: 61].

(اعلم أن هذه النشأة الإنسانية) فيه إشارة إلى أن حدوثها لا ينافي كونها صورة كاملة للحق الجامع (بكمالها) أي: باعتبار كمال مراتبها لقبول الصورة الكاملة للحق الجامع (روحًا وجسمًا ونفسًا)، فإنها في هذه النشأة أكمل منها في غيرها باعتبار المراتبية خلقها الله على صورته الجامعة للتنزيه، والحياة والعلم، والإرادة، والقدرة، والسمع والبصر والكلام، والظهور بذلك فيها بأتم الوجوه، والمراد بالصورة المعنوية كما يقال: صورة المسألة كذا، وإذا كان (خلقها على صورته)، (فلا يجوز أن يتولى حل نظامها) الذي به

(1) ذكره حقي في تفسيره (55/3).

كمال مراتبها (إلا من خلقها)، فإن له أن يتولى حله (إما بيده) أي: قدرته، وكيف لا يكون لها حله، (وليس) من خلقها (إلا ذلك)، أي: يده (أو) من يحله (بأمره)، أي: تجويزه، فإن يد الأمور كيد الأمر عند صفاء المرآة، وهو أمر خفي لا يعلمه إلا هو، فلا يتعاطاه إلا هو أو مأموره، لكنه مأموره، فلا يفعل ذلك عند مظنته عن العجز عن التحقيق، (ومن تولاهها) أي: حل نظامها بحذف المضاف إلى الضمير (بغير أمر الله) أي: تجويزه، (فقد ظلم نفسه) بأبطال مرآتها للحق العدل الحكيم؛ وذلك لأنه (تعدى حد الله فيها)، وهو ألا يقتل نفس بغير نفس أو فساد في الأرض من حرب المؤمنين، أو ردة، أو زنا بإحصان أو نحوها، فلم يكن مظهر الاسم العدل.

(وسعى في خرابها بما أمره الله بعمارها) بالإعانة على الطاعة، والعلوم المفيدة له كما لا تتم مرآته لظهور الحق فيه بصورة كاملة؛ ولذلك عوتب يونس عليه السلام إذ ذهب مغاضباً على عدم نزول العذاب عليهم، وهو إذا كان بدعائه ينزل منزلة قبلهم، فإذا كان بغير أمر الله فقد ظلم نفسه؛ ولذلك قال: ﴿إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [الأنبياء: 87]، وقيل في حقه: ﴿فَأَلْتَمَمَهُ الْحُوتُ وَهُوَ مُلِيمٌ﴾ [الصفات: 142]، وهذا الظلم وإن لم يكن معصية في حقه لعصمته، فلا شك أنه ترك الأولى، وإليه الإشارة بقوله: (واعلم أن الشفقة على عباد الله) أي: الذين يحتمل كونهم عابد به بحيث تكمل مرآتهم له (الحق بالرعاية من الغيرة في الله) الموجبة لإهلاكهم عند تعارض مظنتهما من غير ترجيح بخلاف ما إذا كانت مظنة الفساد الكثير ظاهرة جيداً؛ وذلك لأن الغيرة إنما اعتبرت إبقاء هؤلاء العابدين للحق؛ لئلا تبطل مرآتهم، وقد بطلت مرآة من أمر الله تعالى بالغيرة عليهم ظناً أو يقيناً، لكن إذا ضعف هذا الظن، فالشفقة أولى بالرعاية عسى أن يعودوا مرآيا كاملة للحق.

واستشهد عليه بقصة داود عليه السلام الذي ليس من شأنه إبطال مرآيا الحق بغير موجبة؛ فقال: (أرادَ داودُ عليه السلام بُنيانَ المسجد الأقصى من (الْبَيْتِ الْمَقْدِسِ فَبَنَاهُ مَرَارًا، فَكَلَّمَا فَرَّغَ مِنْهُ تَهْدِمَ، فَشَكَكَ ذَلِكَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى فَأَوْحَى اللَّهُ تَعَالَى إِلَيْهِ: إِنَّ بَيْتِي هَذَا لَا يَقُومُ عَلَى يَدَي مَنْ سَفَكَ الدَّمَاءَ⁽¹⁾)؛ لأن من سفكها ربما هدم بنيان من توقعت منه كمال المرآة لظهوري فيه بالعبادة، فهدمت أنا ما بنيت أنت للعبادة لهدمك ما بنيت أنا للعبادة، (فقال داود: يا رب ألم يكن ذلك في سبيلك)، فالهدم إنما وقع على بنيان من لا يعبدك في الحال؛ لئلا يهدموا بنيان من يعبدك في الحال إما بالقتل أو بالضلال، (فقال: بلى) لكنه بمجرد مظنة الفساد من غير تحقق ذلك منهم، (ولكنهم أليسوا عبادي؟)، فلعلهم لو

تركيبهم ربما رجعوا إلى عبادتي، وكملت مرآيتهم، فلم يكن ينبغي لك أن تسفك دماءهم بغير تحقق فساد مرآيتهم بالكلية، وإفساد من كملت مرآيته مع أن لك قدرة على تحصيل العلم بذلك بنبوتك، بخلاف من لا يقدر على اليقين في ذلك مع عدم ضرر الفساد. وعمومه لو وقع فله أن يكتفي بمظنة الفساد دونك؛ (فقال: يا رب! فاجعل بنيانه عمى يدي من هو مني)؛ لأنه لما كان من كسبي كان عمله من عملي بوجه من الوجوه.

وقد ورد: «إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاثة: صدقة جارية، وعمه ينتفع به، وولد صالح يدعو له»⁽¹⁾.

(فأوحى الله إليه أن ابنك سليمان) الذي هو أكمل أبنائك (يبينه)، فيحصل لك ثواب أكمل عام من أولادك، وهو وإن سفك الدماء فعلم لم يسفك دم أحد بيده، فإن سفك دم يسفك إلا بالوحي الخاص الإلهي في حقه دون العام، كفعل داود عليه السلام، ولعل من قتله نبينا عليه السلام؛ فإنما قتل بالوحي الخاص فيه أو بما تغرس فيه من فساد مرآيته أو إفساده المرابا الكاملة يقيد. (فالغرض من هذه الحكاية) ليس إشارة إلى منع الجهاد، بل (مراعاة هذه النشأة الإنسانية) ما لم يترجح مظنة الفساد منها، وذلك (أن إقامتها أولى من هدمها) فيما اجتمع فيه موجب الشفقة مع موجب الغيرة لرححان الشفقة حينئذ؛ لأنها من الرحمة السابقة.

واستشهد على ذلك بأمثلة من الشرع، فقال: (ألا ترى عدو الدين) مع ما يتوقع منهم إفساد الأديان لو لم يقاتلوا (قد فرض) أي: أمر (الله في حقهم الجزية والصلح إبقاء عليهم)؛ لعلمهم إذا عسر عليهم احتمال الجزية مع ما فيها من الذلة، وقد زال فسادهم بالصلح يرجعون إلى الحق، وقال: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ﴾ أي: للصلح، ﴿فَأَجْنَحْ هَذَا﴾؛ لعلمهم كما رجعوا عن العداوة يرجعون إلى الحق، وفي ذلك صلاحهم، ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾. فدفع ما يتوهم فيهم من الإفساد.

[ألا ترى من وجب عليه القصاص كيف شرع لولي الدم أخذ الفدية أو العفو؟ فإن أبي فحينئذ يقتل؟ ألا تراه سبحانه إذا كان أولياء الدم جماعة فرضي واحد بالدية أو عفا، وبأبي الأولياء لا يريدون إلا القتل، فكيف يراعى من عفا ويرجح على من لم يعف فلا يقتل قصاصاً؟ ألا تراه عليه السلام يقول في صاحب النسعة «إن قتله كان مثله»؟].

ثم أشار إلى أنه لو تحقق من واحد إفساد لو توقع منه في المستقبل الصلاح لم تترجح الغيرة في حقه؛ فقال: (ألا ترى من وجب عليه القصاص كيف شرع)، أي: جوز (لولي

(1) رواه الترمذي (660/3)، وابن حبان (286/7)، وابن خزيمة (122/4).

الدم أخذُ الفدية أو العفو؟)، فلم يرجح فيه الغيرة بل رجح الفدية عليها والعفو عليهما، (فإن أبي) عن الأمرين جميعاً (فحينئذ يقتل)؛ لأنه لما تحقق منه الإفساد مرة، ولم يكن له زاجر تأكدت مظنة الإفساد في حقه وحق غيره أيضاً، فيشبه الإفساد العام الذي شرع لأجله الجهاد.

ثم أشار إلى ما هو أكد في ترجيح الشفقة على الغيرة، وهو ترك القصاص لا عفو، ولا فدية يختارها الولي ابتداءً، بل غاية ما في الباب أن له أخذها عند الناس عن القصاص، فقال: (ألا تراه سبحانه) فيه إشارة إلى أنه بمنزلة من ظلم الولي بمنع القصاص، بل أنه يقدر لعدم تجزي حياة الجاني، والمفعول الباقي ما يذكر بعد من قوله: كيف يراعي ربه بتعلق قوله: (إذا كان أولياء الدم جماعة فرضي واحد)، ولو صاحب أقل الأنصبة بالدية أو عفا، وباقي الأولياء، وإن كانوا أجلة الأنصبة، (لا يريدون إلا القتل) قصاصاً (كيف يراعي) جانب (من عفا فترجحه على من لم يعف، فلا يقتل قصاصاً) مع وجوبه في حق الأكثر عدداً، والأجل نصيباً مع أن القليل اليسير كالعدم في أكثر الأحكام.

ثم أشار إلى أن ترجيح الغيرة على الشفقة في موضع تساوت فيه مظنتهما غير الإفساد، فقال: (ألا تراه ﷺ يقول في صاحب النسعة) حبل عظيم كالحزام، وهو ما روي: «أن رجلاً قتل في عهده ﷺ، فوجد وليه نسعته في يد شخص، فأراد قتله، فقال ﷺ: (إن قتله كان مثله)»⁽¹⁾، أي: مثل قتل صاحبك ظمناً، إذ لم يترجح في حقه مظنة الجنائية.

[ألا تراه تعالى يقول: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ [الشورى: 40]، فَجَعَلَ الْقِصَاصَ سَيِّئَةً، أَيِ سِوَاءِ ذَلِكَ الْفِعْلِ مَعَ كَوْنِهِ مَشْرُوعًا، ﴿فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾ [الشورى: 40]؛ لِأَنَّهُ عَلَى صُورَتِهِ، فَمَنْ عَفَا عَنْهُ وَلَمْ يَقْتُلْهُ، فَأَجْرُهُ عَلَى مَنْ هُوَ عَلَى صُورَتِهِ؛ لِأَنَّهُ أَحَقُّ بِهِ إِذْ أُنْشِأَهُ لَهُ، وَمَا ظَهَرَ بِالْأَسْمِ الظَّاهِرِ إِلَّا بِوُجُودِهِ فَمَنْ رَاعَاهُ إِنَّمَا يُرَاعِي الْحَقَّ وَمَا يُدْمُ الْإِنْسَانَ لِعَيْنِهِ وَإِنَّمَا يُدْمُ الْفِعْلُ مِنْهُ، وَالْفِعْلُ لَيْسَ عَيْنُهُ، وَكَلَامُنَا فِي عَيْنِهِ، وَلَا فِعْلٍ إِلَّا لِلَّهِ؛ وَمَعَ هَذَا دَمٌ مِنْهَا مَا دَمٌ وَحَمْدٌ مَا حَمْدٌ، وَلِسَانُ الدَّمِّ عَلَى جِهَةِ الْغَرَضِ مَذْمُومٌ عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى، فَلَا مَذْمُومٌ إِلَّا مَا ذَمَّهُ الشَّرْعُ؛ فَإِنَّ دَمَ الشَّرْعِ لِحِكْمَةٍ يَعْلَمُهَا اللَّهُ أَوْ مَنْ أَعْلَمَهُ اللَّهُ كَمَا شَرَعَ الْقِصَاصُ لِلْمَصْلَحَةِ إِبْقَاءَ لِهَذَا النَّوْعِ وَإِرْدَاعًا لِلْمُتَعَدِّي حُدُودَ اللَّهِ فِيهِ ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: 179] وَهُمْ أَهْلُ لُبِّ الشَّيْءِ الَّذِينَ عَشَرُوا عَلَى سِرِّ النَّوَامِيسِ الْإِلَهِيَّةِ وَالْحُكْمِيَّةِ].

ثم أشار إلى أن ترجيح الغيرة على الشفقة فيما لا يعم فيه الإفساد يشبه السيئة

(1) رواه أبو داود (4/170)، والطبراني في «الكبير» (22/17).

القيحة مع حسنه في ذاته؛ فقال: (ألا تراه تعالى يقول: ﴿وَجَزَّوُا سَيِّفَةً﴾) أي: قتل قبيح ﴿سَيِّفَةٌ مِّثْلُهَا﴾) أي: قتل يشبهه في أن تركه أولى من فعله، فجعل القصاص سيئة، أي: مسمى بها مع أنه لا قبح فيه، فلا بد من تأويله، (أي: يسوء ذلك الفعل) بالنظر إلى العفو، وأخذ الفدية (مع كونه) بالنظر إلى نفسه (مشروعاً) لا قبح فيه إذ ليس بمكروه ولا محرم. لكنه يشبه المكروه الذي تركه أولى من فعله، فسمي باسمه مجازاً.

ثم أشار إلى ما هو الأولى، فقال: ﴿فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ﴾) بترك العداوة معه من كل وجه ﴿فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾)، ولم يذكر لمن اقتص أجرًا وإن فعل مشروعًا، فكان العفو أولى منه، وإنما كان أجر العفو على الله؛ (لأنه) أي: الجاني المعفو عنه (على صورته) المعنوية التي ظهر بها في عينه الثابتة عند إشراق نوره عليها، (فمن عفا عنه)، وإن لم يقصد بذلك العفو عن صورة الحق، (ولم يقتله) بعد العفو، فإنه مبطل لأجر العفو موجب لوزر آخر، (فأجره على من هو) أي: الجاني (على صورته)، وإن كان الأجر بحسب القصد والنية؛ (لأنه) أي: العفو (أحق) أن يلحق (به) أي: بمن هو على صورته، (إذ أنشأه) أي: الجاني له، أي: لكونه على صورته، وما فعل بشيء فعل بما لأجله خلق؛ وذلك لأنه (ما ظهر بالاسم الظاهر إلا بوجوده)، إذ ظهوره قبله في العالمين كالظهور بالنسبة إليه، وإن كان هذا مظهرًا قاصرًا بالنسبة إلى سائر المظاهر الكاملة الإنسانية، فلا شك في كماله بالنسبة إلى غيرها من العالم سوى الملائكة وصالحى الجن، وليسوا مظاهر الاسم الظاهر.

(فمن راعاه) أي: الجاني، (فإنما يراعى الحق)، وإن لم يقصد مراعاته ترجع إلى قصد مراعاة الحق سيما إذا كان في قلبه أنه يعفو لله، كيف وقد خلق ذلك بخلاف عبادة الأصنام، فإنها وإن رجعت إلى عبادة الله من وجه فلا يؤجر عليها؛ لأنها لم تخلق لأن تعبد، وإن كانت من جملة مراتب الحق التي تقتضي كماله أن يعبد فيها، لكن إنما يقتضى ذلك من المحجوبين عن المرتبة الجامعة، فهي لم تخلق للعبادة بالنسبة إلى الكُمَّل الذين لا عبرة بغيرهم معهم على أن قصده عبادتها إفادة ظلمة في قلبه موجبة للحجاب عنه، وهذا ليس كذلك سيما إذا كان قصد العفو لله مع أنه إنما يعبد المظهر لرؤيته كمال الظهور فيه، وهو اعتقاد القصور فيه، ولا يتأتى ذلك في صورة العفو على أن عبادتها لو كانت مبنية على اعتقاد إلهيتها، فلا يخفى ما في ذلك من عظم الظلمة.

ثم استشعر سؤالاً بأنه كيف يكون هذا الجاني مظهرًا كاملاً، وهو مذموم؟ وكيف يكون أكمل مما في العالم غير الملائكة، وصالحى الجن، ولا يذم شيء منه ذمه؟

قال تعالى: ﴿أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ﴾ [البينة: 6]، وقال: ﴿أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ

فأجاب عنه بقوله: ((وما يذم الإنسان لعينه)؛ لأنه يشاركه في هذه العينية الكُمل والقاصرون، (وإنما يذم الفعل) وهو القتل مثلاً (منه)، وفي نسخة: «لفعله»، (وفعله ليس عينه)⁽¹⁾ لا باعتبار المفهوم، ولا باعتبار الصدق حتى يكون ذم الفعل ذم عينه، (وكلامنا) في المظهرية الكاملة للاسم الظاهر الإلهي (في عينه)، إذ الفعل ليس من المظاهر الكاملة لهذا الاسم، إذ هو من الأعراض الزائلة؛ فلا نقصان في مظهريته باعتبار عينه لا فعله مع أن الفعل ليس بمذموم لعينه كيف، (ولا فعل) من جهة الإيجاد (إلا لله)، وكيف يصدر عنه ما هو مذموم لعينه، ومع هذا أي: كون الأفعال كلها لله ذم منها ما ذم كالحرام والفساد، وحمد منها ما حمد كالواجب والمندوب والصحيح، وبقي منها ما بقي غير محمود ولا مذموم كالمباح، فمدحها وذمها لا بالنظر إلى أعيانها، ولا بالنظر إلى صدورها من الله تعالى؛ لأن المدح والذم بهذا الاعتبار حتى على وجوب رعاية الغرض الذي هو جرُّ نفع أو دفع ضرر إلى نفس الفاعل؛ ولكن لسان الذم أي: إطلاقه بناء على جهة الغرض مذموم عند الله تعالى؛ لتعاليه عن جر نفع أو دفع ضرر عن نفسه، وإنما يكون أحدهما في حق العباد لكن فعله في حق العباد لا يكون عن حاله إلا إذا حصل له أحدهما وهو متعال عنه، فإذا لا يقبح منه شيء ولا يوجب عليه شيئاً كما تقوله المعتزلة بناء على أن الحسن والقبح عقليان وليس كذلك، بل هو شرعي كما تقوله أهل السنة فلا مذموم إلا ما ذمه الشرع من أفعال المكلفين من حيث هي أفعالهم، وذلك من جهة اكتسابهم إياها إذ الشرع موضوع لهم، وليس ذلك على سبيل التحكم.

فإن ذمَّ الشرع بحكمة وهذه الحكمة غير الغرض إذ يعلمه كل عاقل، والحكمة إنما يعلمها الله أو يعلمها من أعلمه الله من الكُمل، وهي ما تفيد كمالاً في الظهور الإلهي، أو تدل على كماله دلالة كاملة سواء حصل في المحل نقص أو كمال (كما شرع القصاص للمصلحة)، وهو أيضاً غير الغرض إذ لا نفع فيه للقاتل ولا للمقتول، بل إنما شرعه (إبقاء لهذا النوع) بإفناء بعض أشخاصه، ففيه نفع للبعض وهو الأكثر وضرر للبعض، وليس شيء منهما للمقتول، ولا يجر حياة لغيره؛ لأنها حاصلة له، ولا يدفع ضرراً عنه تحقق وقوعه بل هو أمر متوهم بدفعه، فهذا في معنى دفع الضرر في حق العامة (وإرداعاً للمتعددي حدود الله فيه)، وهو ضرر في حق غيره يدفع عنه، فليس غرضاً له ولا لله تعالى، فهذه المصلحة قريبة من الحكمة أو عينها، وقد روعيت في القصاص بدليل قوله ﷺ: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ﴾ [البقرة: 179]، فذكر ما هي الحكمة أو المصلحة فيه.

(1) في نسخة: «وَالْفِعْلُ لَيْسَ عَيْنُهُ».

وأشار إلى أنه لا يفهمها إلا الكُمَّل بقوله: ﴿يَتَأُولَى الْأَلْبَبِ﴾، إذ غيرهم يرون فيه موت القاتل لا غير، (وهم أهل لب الشيء) أي: باطنه المقصود منه، وهو المسمى بالحكمة التي خص بالاطلاع عليها (الذين عشروا على أسرار النواميس) أي: بواطن الكلمات (الإلهية والحكمية)، وهم أخص الخواص.

[وَإِذَا عَلِمْتَ أَنَّ اللَّهَ رَاعَى هَذِهِ النَّشْأَةَ وَإِقَامَتَهَا وَإِدَامَتَهَا فَأَنْتَ أَوْلَى بِمُرَاعَاتِهَا إِذْ لَكَ بِذَلِكَ السَّعَادَةُ، فَإِنَّهُ مَا دَامَ الْإِنْسَانُ حَيًّا، يُرْجَى لَهُ تَحْصِيلُ صِفَةِ الْكَمَالِ الَّذِي خُلِقَ لَهُ، وَمَنْ سَعَى فِي هَدْمِهَا فَقَدْ سَعَى فِي مَنَعِ وَصُولِهِ لَهَا خُلُقَ لَهُ، وَمَا أَحْسَنَ مَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «أَلَا أُبَيِّنُكُمْ بِمَا هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ، وَأَفْضَلُ مِنْ أَنْ تُلْقُوا عَذَابَكُمْ فَتَضْرِبُوا رِقَابَهُمْ وَيَضْرِبُوا رِقَابَكُمْ ذَكَرَ اللَّهُ»⁽¹⁾، وَذَلِكَ أَنَّهُ لَا يَعْلَمُ قَدْرَ هَذِهِ النَّشْأَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ إِلَّا مَنْ ذَكَرَ اللَّهَ الذِّكْرَ الْمَطْلُوبَ مِنْهُ، فَإِنَّهُ تَعَالَى جَلِيسٌ مَنْ ذَكَرَهُ، وَالْجَلِيسُ مَشْهُودُ الذَّاكِرِ وَمَتَى لَمْ يُشَاهِدِ الذَّاكِرُ الْحَقَّ الَّذِي هُوَ جَلِيسُهُ فَلَيْسَ بِذَاكِرٍ، فَإِنَّ ذَكَرَ اللَّهَ سَارَ فِي جَمِيعِ الْعَبْدِ، لَا مَنْ ذَكَرَهُ بِلِسَانِهِ خَاصَّةً؛ فَإِنَّ الْحَقَّ لَا يَكُونُ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ إِلَّا جَلِيسَ اللِّسَانِ خَاصَّةً، فَيَرَاهُ اللِّسَانُ مِنْ حَيْثُ لَا يَرَاهُ الْإِنْسَانُ بِمَا هُوَ رَاءٍ، فَافْهَمْ هَذَا السَّرَّ فِي ذِكْرِ الْغَافِلِينَ].

(وَإِذَا عَلِمْتَ أَنَّ اللَّهَ رَاعَى هَذِهِ النَّشْأَةَ) بشرع الحرمة والصلح والعفو ونحوها، وراعى أيضاً (إقامتها) بشرع القصاص، (فأنت أولى بمراعاتها)؛ لأنه لما راعاها مع التنزه عن الأغراض فأنت أولى؛ لأن لك غرض تحصيل السعادة (إذ) تحصل (لك) بذلك السعادة) بكونك سبباً لسبب تحصيل من راعيته صفة الكمال لنفسه، وهو وإن كان متوهماً فتحقق السبب يقوم مقام تحققه؛ لأن سببه الحياة وأنت أبقيتها، فأنت سبب سببه، وإن كان السبب متوهماً.

(فإنه ما دام الإنسان حياً يرجى له تحصيل صفة الكمال الذي خلق له) عاماً في حق القاصر فظاهر، وأما في حق الكامل؛ فلأنه لا كمال إلا وفوقه آخر يمكنه تحصيله لا إلى نهاية، والدليل على أن من كان سبباً لشيء في حق الغير استفاد مثل الكمال الحاصل له منه في حق نفسه قوله ﷺ: «من دلَّ على هدى كان له مثل أجر فاعله من غير أن ينقص من أجورهم شيئاً، ومن دلَّ على ضلالة كان له مثل وزر صاحبه من غير أن ينقص من أوزارهم شيئاً، (ومن سعى في هدمه؛ فقد سعى في منع وصوله لما خلق له)»⁽²⁾.

(1) ذكره العجلوني في «كشف الخفاء» (502/2)، والمنأوي في «فيض القدير» (115/3).

(2) رواه الدارمي (141/1)، ومالك في «الموطأ» (218/1)، وابن أبي عاصم في «السنة» (52/1).

وهو وإن كان متوهماً فهو نازل منزلة المحقق بالنظر إلى سببه الذي هو الحياة، فمن هدمها أبطل سببه، فكأنما أبطله محققاً، وإنما جَوَزَ هدمه بالجهد والقصاص إبقاء لأهل الكمال القائمين بذكر الله تعالى، وإليه الإشارة بقوله: (وما أحسن ما قال رسول الله ﷺ: «ألا أنبئكم بما هو خير لكم»⁽¹⁾ أي: من الجهاد وحصول الشهادة، (وأفضل) وإن قال تعالى: ﴿وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [النساء: 95] (من أن تلقوا عدوكم) الذين يريدون هلاككم على الأبد مهلاك دينكم، (فتضربوا رقابهم)، فتأمنا على دينكم الذي به سعادتكم، (ويضربوا رقابكم)، وبه تحصل شهادتكم (ذكر الله)؛ لأن المقصود بالجهاد إبقاء أهله فهو أفضل منه، وإن كان أفضل من تركه ولا يسقط وجوبه بكونه مفضولاً عند فعل الأفضل، كما لا يسقط فعل الصلاة بفعل الإيمان، ولا فعل الزكاة بفعل الصلاة.

ولعل رجوع يونس عليه السلام يقول: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ﴾ عن دعاء الشر على قومه لهذا المعنى، فذكر الله هو المقصود بالذات إذ هو المقصود من خلق الإنسان، فإنه إنما قصد به أن يعبد ولا يعبد إلا أن يعرفه، ولا يعرفه ما لم يعرف نفسه، ولا يعرف نفسه إلا بذكر ربه، (وذلك أنه لا يعلم قدر هذه النشأة الإنسانية إلا من ذكر الله) لا بأي وجه كان، بل (الذكر المطلوب منه)، وهو المفيد تزكية النفس، وتصقيل القلب الموجب رؤية آياته فيه أولاً، ثم رؤيته ثانياً، (فإنه تعالى جليس من ذكره)، كما قال في الحديث القدسي: «أنا جليس من ذكرني»⁽²⁾.

وليس ذلك بمعنى القرب المكاني لاستحالاته في حقه تعالى، ولا القرب الذاتي؛ فإنه حاصل للكل، ولا بمعنى النظر بأي وجه كان، بل بمعنى نظر الوجه بحيث يصير المنظور أيضاً ناظراً إلى الحق؛ ولذلك صح أن يقال: (الجليس) الحق (مشهود الذاكِر)؛ ولذلك قال يونس عليه السلام: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ﴾ دون لا إله إلا هو سبحانه، وكيف لا والشهود لازم للجلوس اللازم للذكر، وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم، فهو يدل على انتفاء الجلوس، وانتفاؤه يدل على انتفاء الذكر؛ ولذلك يقول: (ومن لم يشاهد الذاكِر الحق الذي هو جليسه فليس بذاكر)، وكيف لا يشاهده الذاكِر وشهوده لا يزول عن نفسه وقد أشرق عليها نور الذكر، (فإن ذكر الله) إذا كان عن حضور القلب، وجمع الهمم، وكف القوى عن أعمالها (سار في جميع العبد)، فلا يرى من ذاته التي لا تفارق رؤيتها إلا نور

(1) سبق تخريجه.

(2) رواه ابن أبي شيبة في «المصنف» (108/1)، والبيهقي في «الشعب» (541/1).

الذكر بل نور المذكور، فلا يرى شيئاً سواه في كل ما يراه (لا من ذكره بلسانه خاصة)، فإنه لا يسري منه نور مستغرق لسائر الأعضاء بخلاف القلب، فإنه لكونه نورانياً في ذاته مستمدداً من النور الإلهي يسري نوره بحيث يستغرق العبد بكليته، ويصير اللسان بحيث يمد ما لحق بنور منه به يصير وحده جليس الحق ومشاهده، (فإن الحق لا يكون في ذلك الوقت إلا جليس اللسان خاصة)؛ لأن اللسان ذاكر لا محالة، وهو جليس الذاكر لا محالة، والمجالسة تستلزم الشهادة.

(فيراها اللسان من حيث لا يراه الإنسان بما هو راء) به، وهو البصر فضلاً عن بقية الأعضاء، وعند عدم رؤية البصر يصح نفي الرؤية عن الإنسان، وإن كان رائيًا بعضو آخر، (فافهم هذا السر) وهو رؤية اللسان بدون رؤية الإنسان (في ذكر الغافلين)، حتى صار محموداً من وجه مذموماً من وجوه حتى ورد فيه: ﴿قَوْلًا لِلْمُصَلِّينَ ﴿١﴾ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ﴿٢﴾﴾ [الماعون: 4، 5].

[فَالذَّاكِرُ مِنَ الْغَافِلِ حَاضِرٌ بِلَا شَكٍّ، وَالْمَذْكُورُ جَلِيسُهُ فَهُوَ يُشَاهِدُهُ وَالْغَافِلُ مِنْ حَيْثُ غَفَلْتَهُ لَيْسَ بِذَاكِرٍ فَمَا هُوَ جَلِيسُ الْغَافِلِ؛ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ كَثِيرًا مَا هُوَ أَحَدِي الْعَيْنِ، وَالْحَقُّ أَحَدِي الْعَيْنِ كَثِيرًا بِالْأَسْمَاءِ الْإِلَهِيَّةِ: كَمَا أَنَّ الْإِنْسَانَ كَثِيرًا بِالْأَجْزَاءِ: وَمَا يَلْزَمُ مِنْ ذَكَرٍ جُزْءٌ ذَكَرُ جُزْءٍ آخَرَ، فَالْحَقُّ جَلِيسُ الْجُزْءِ الذَّاكِرِ مِنْهُ وَالْآخَرُ مُتَّصِفٌ بِالْغَفْلَةِ عَنِ الذِّكْرِ، وَلَا بَدَأَ أَنْ يَكُونَ فِي الْإِنْسَانِ جُزْءٌ يَذْكُرُ بِهِ فَيَكُونُ الْحَقُّ جَلِيسَ ذَلِكَ الْجُزْءِ فَيَحْفَظُ بَاقِيَ الْأَجْزَاءِ بِالْعِنَايَةِ، وَمَا يَتَوَلَّى الْحَقُّ هَذِهِ النَّشْأَةَ بِالسَّمِيِّ مَوْتًا وَلَيْسَ بِإِعْدَامٍ كُلِّيٍّ وَإِنَّمَا هُوَ تَفْرِيقٌ، فَيَأْخُذُهُ إِلَيْهِ، وَلَيْسَ الْمَرَادُ إِلَّا أَنْ يَأْخُذَهُ الْحَقُّ إِلَيْهِ ﴿وَالِيَهُ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾ [هود: 123] فَإِذَا أَخَذَهُ إِلَيْهِ سَوَّى لَهُ مَرْكَبًا غَيْرَ هَذَا الْمَرْكَبِ مِنْ جِنْسِ الدَّارِ الَّتِي يَنْتَقِلُ إِلَيْهَا، وَهِيَ دَارُ الْبَقَاءِ لَوْجُودِ الْعِتْدَالِ، فَلَا يَمُوتُ أَبَدًا، أَيْ لَا تُفَرَّقُ أَجْزَاؤُهُ].

ولصعوبة فهمه بينه بقوله: (فالذاكر) وهو اللسان (من الغافل حاضر) للحق (بلا شك)؛ لاستقلاله في الاشتغال به من غير مطاوعته للقلب الغافل، وهو فعل المختار الموجب للشعور بما يفعله، وإن لم يطلع عليه منه غيره، كيف (والمذكور جليسه) بمقتضى الحديث، ولا معنى لجلوسه سوى شهوده، (فهو) أي: الذاكر من الغافل (يشاهده)، وإن لم يكن له حسن البصر، ولا اطلع على شهوده غيره، وإلا كانت الغيرة ذاكرة له، وقد فرضناه غافلاً، (والغافل من حيث غفلته)، وهو باعتبار القلب وسائر الأعضاء سوى اللسان، (فليس بذاكر) وإن كان باعتبار لسانه ذاكرًا، وإذا لم يكن ذاكرًا (فما هو) أي: الحق (جليس الغافل)، فكيف يطلع على شهوده، والاطلاع على شهود الغير شهود وليس

للعافل، فاتصف الإنسان الواحد بالشهود والغفلة معاً، حتى صار محموداً من وجه مذموماً من آخر.

(فإن الإنسان) وإن كان واحداً (كثير) بالحقيقة ووحدته اعتبارية؛ لأن (ما هو أحدي العين) وحدة حقيقية، (كثير بالأسماء) كثرة اعتبارية، فإنه تجلى بوحدته على وحدة الإنسان استغرقه فلم ير سواه، وإن تجلى بكثرتيه باعتبار بعض الأسماء على بعض الأعضاء دون بعض، اتصف بالشهود والغفلة جميعاً بمناسبة الكثرة التي في الحق باعتبار أسمائه، فإنه كثير بالأسماء (كما أن الإنسان كثير بالأجزاء) وإن اختلفت الكثرتان لكن يتناسبان.

ثم استشعر سؤالاً بأن الحق وإن تجلى على بعض أعضائه خاصة ابتداءً، فلا شك أن بينه وبين بقية الأعضاء تأليفاً، فينبغي أن يسري النور منه إليها كما يسري؛ فمن القلب إلى سائر الأعضاء؟

فأجاب عنه بقوله: (وما يلزم من ذكر جزء) ما أعم من القلب وغيره بكثرة (جزء آخر)، وإن كان بينهما تأليف فلا يلزم من نورية ذلك الجزء نورية الآخر، ولا بد من شهوده شهود الآخر، وإنما يقع ذلك من القلب عند غلبة نوريته مع كونه نورانياً في نفسه بخلاف سائر الأجزاء، (فالحق جليس الجزء الذاكر منه) فقط، ولو قلنا عند قلة نوريته والجزء (الآخر متصف بالغفلة عن الذكر)، وإن قرب منه كالنفس وغواها، فكيف يكون الحق جليسه حتى يكون له النورية والشهود، ثم قال: (ولا بد وأن يكون في الإنسان جزء)، ولو غير القلب واللسان (يذكر به)، وإن لم يكن له قوة التعقل، ولا قوة الشهود، كاللسان (يكون الحق جليس ذلك الجزء) بتجليه عليه التجلي المقصود من خلقه بالذات، وإلا كان خلقه عبثاً، (فيحفظ باقي الأجزاء) التي لا تبقي ذلك الجزء بدونها (بالعناية) بذلك الجزء.

ثم استشعر سؤالاً بأنه لو كان في الإنسان ذلك الجزء لا محالة لكان محفوظاً دائماً، لكن الأمر بخلافه؟

فأجاب عنه بقوله: (وما يتولى الحق هدم هذه النشأة بالمسمى موتاً، فليس بإعدام) شيء من أجزائه، وإن كان اسم الموت موضوعاً لإعدام الحياة، (وإنما هو فريق) بين أجزائه، فعنايته أنه إعدام للتأليف، لكنه ليس من الأجزاء الذاتية، وإنما هو من العوارض المشخصة، وإذا كان تفريقاً استلزم عود كل شيء إلى طبيعته، فتعود أجزاؤه العنصرية إلى أحيائها الطبيعية، والأحيز للروح (فياخذها) الحق (إليه) بقطع تدبيره للبدن بإفاضة الحياة عليه، وكيف لا يأخذها الحق إليه، (وليس المراد) أي: مراد الحق يهدم بشأنه (إلا أن يأخذها الحق إليه) مع كمالاته التي اكتسبها من بدنه؛ ليكون له مجلي كاملاً من وجه آخر غير

الذي كان في الحياة الدنيا، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿وَالَيْهِ يُرْجَعُ الْأُمُورُ كُلُّهُ﴾ [هود: 123]، وهو من عالم الأمر.

ثم استشعر سؤالاً بأنه لو أخذه إليه لاجتماعاً في الإمكان بلا تمييز، مع أنه لا بد من التمييز بين القديم والحادث، وإلا لزم انقلاب أحدهما إلى الآخر، وهو محال؟ فأجاب عنه بقوله: (فإذا أخذه إليه) ميزه عن ذاته بأن (سوى له مركباً) من عالم الأركان والمثال يتعلق به (غير هذا المركب)، وإن جاز إعادة المعدوم، وقلنا: بأنه يعطي هذا البدن بعينه في القيمة؛ لأنه (من جنس الدار التي ينتقل إليها، وهي دار البقاء)، فلا يعود تأليفه القابل للزوال بعينه، بل يكون تأليفه لازم البقاء؛ (لوجود الاعتدال) في أجزائه على الدوام، وهو الموجب للتأليف ولتعلق الروح، (فلا يموت أبداً أي: لا تتفرق أجزاؤه) الروحانية عن الجسمانية، وإن تفرقت بعض أجزائه الجسمانية عن البعض في حق أهل النار، وكذا في حق أهل الجنة؛ لخروج العرق عند الهضم منهم.

[وَأَمَّا أَهْلُ النَّارِ فَمَا لَهُمْ إِلَى النَّعِيمِ، وَلَكِنْ فِي النَّارِ إِذْ لَا بُدَّ لَصُورَةِ النَّارِ بَعْدَ انْتِهَاءِ مُدَّةِ الْعِقَابِ أَنْ تَكُونَ بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَى مَنْ فِيهَا، وَهَذَا نَعِيمُهُمْ، فَتَعِيمُ أَهْلِ النَّارِ بَعْدَ اسْتِيفَاءِ الْحَقُوقِ نَعِيمٌ خَلِيلَ اللَّهِ حِينَ أُلْقِيَ فِي النَّارِ، فَإِنَّهُ ~~تَعَدَّبَ بِرُؤْيَيْهَا~~ تَعَدَّبَ بِرُؤْيَيْهَا وَبِمَا تَعَوَّدَ فِي عِلْمِهِ وَتَقَرَّرَ مِنْ أَنَّهَا صُورَةٌ تُؤَلِّمُ مَنْ جَاوَزَهَا مِنَ الْحَيَوَانَ وَمَا عِلْمُ مُرَادِ اللَّهِ فِيهَا وَمِنْهَا فِي حَقِّهِ، فَبَعْدَ وُجُودِ هَذِهِ الْأَلَامِ وَجَدَ بَرْدًا وَسَلَامًا مَعَ شُهُودِ الصُّورَةِ اللَّوْنِيَّةِ فِي حَقِّهِ وَهِيَ نَارٌ فِي عْيُونِ النَّاسِ.]

فَالشَّيْءُ الْوَاحِدُ يَتَنَوَّعُ فِي عْيُونِ النَّاطِرِينَ: هَكَذَا هُوَ التَّجَلِّيُ الْإِلَهِيُّ، فَإِنْ شِئْتَ قُلْتَ إِنَّ اللَّهَ تَجَلَّى مِثْلَ هَذَا الْأَمْرِ، وَإِنْ شِئْتَ قُلْتَ: إِنَّ الْعَالَمَ فِي النَّظَرِ إِلَيْهِ وَفِيهِ مِثْلُ الْحَقِّ فِي التَّجَلِّيِ، فَيَتَنَوَّعُ فِي عَيْنِ النَّاطِرِ بِحَسَبِ مَزَاجِ النَّاطِرِ أَوْ يَتَنَوَّعُ مُزَاجُ النَّاطِرِ لِتَنَوُّعِ التَّجَلِّيِ وَكُلُّ هَذَا سَائِعٌ فِي الْحَقَائِقِ، فَلَوْ أَنَّ الْمَيِّتَ وَالْمَقْتُولَ أَيَّ مَيِّتٍ كَانَ، أَوْ أَيَّ مَقْتُولٍ كَانَ إِذَا مَاتَ أَوْ قُتِلَ لَا يَرْجَعُ إِلَى اللَّهِ، لَمْ يَقْضِ اللَّهُ بِمَوْتِ أَحَدٍ وَلَا شَرَعَ قَتْلَهُ، فَالْكُلُّ فِي قَبْضَتِهِ فَلَا فِقْدَانَ فِي حَقِّهِ، فَشَرَعَ الْقَتْلَ وَحَكَمَ بِالْمَوْتِ لِعِلْمِهِ بِأَنَّ عَبْدَهُ لَا يَفُوتُهُ، فَهُوَ رَاجِعٌ إِلَيْهِ، عَلَى أَنْ قَوْلُهُ: ﴿وَالَيْهِ يُرْجَعُ الْأُمُورُ كُلُّهُ﴾ [هود: 123]، أَيُّ فِيهِ يَقَعُ التَّصَرُّفُ، وَهُوَ الْمُتَصَرِّفُ، فَمَا حَرَجَ عَنْهُ شَيْءٌ لَمْ يَكُنْ عَيْنُهُ، بَلْ هُوَ يَتَنَبَّهُ هُوَ عَيْنُ ذَلِكَ الشَّيْءِ، وَهُوَ الَّذِي يُعْطِيهِ الْكَشْفُ فِي قَوْلِهِ: ﴿وَالَيْهِ يُرْجَعُ الْأُمُورُ كُلُّهُ﴾ [هود: 123]، (والتَّوْفِيقُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى).

ثم استشعر سؤالاً بأنه لو كان في الإنسان جزء ذاك لا محالة لحصل له نعيم لا محالة،

فإن الله لا يظلم مثقال ذرة، لكن لا نعيم لأهل النار المخلدن فيها؟

فأجاب عنه بقوله: (وأما أهل النار، فما لهم) جزاء آخر كل حرقة يتم بها نضج الجلود (إلى النعيم) برفع الآلام ما لم يحصل بدلها المحدد للعذاب، إذ لولاه لم يكن لقوله تعالى: ﴿لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾ [النساء: 56]، بعد قوله: ﴿بَدَلْتَنَّهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ [النساء: 56] معنى، لكن ذلك أمر يسير لا يعتد به، ومع ذلك لا يخلون عن عذاب إذ هم حينئذ في النار يتوقعون رجوع الآلام عند تبدل الجلود عن قريب، (ولكن) ليس ذلك من النار (إذ لا بدُّ لصورَة النار)، وإن قلنا: إنها بصورتها الجوهرية محرقة مؤلمة، (فلا بدُّ) لذلك من قابل لكن لا قابل (بعد انتهاء مدة العقاب) أي: مدة كل عقاب بتمام نضج الجلود إلى وقت حصول البديل الموجب للعقاب الجديد، (أن تكون بردًا وسلامًا على من فيها) من العصاة والملائكة والحَيَّاتِ والعقارب، كما أنها برد وسلام أبدًا على غير العصاة من أهلها.

(وهذا نعيمهم) الواقع جزاء على ذكر بعض أجزاءهم للحق مع غفلتهم الموجبة لشقائهم، لكنه إنما يتصور بعد استيفاء الحقوق، إذ قبل ذلك لا بدُّ من عذاب آخر عليها عقلي أو خيالي، (فنعيم أهل النار بعد استيفاء الحقوق) التي لا توجب الخلود إذا لموجب له لا يمكن استيفاؤه أصلاً (نعيم خليل الله)؛ لأنهم بذكر ذلك الجزاء خلاؤه، وإن كانوا بالغفلة أعداءه، فيتلذذون برفع الآلام كما تلذذ به (حين ألقى في النار)، لكنهم يتعذبون أيضًا حينئذ برؤيتها، لعلمهم بعد الآلام عليهم عند تبدل جلودهم كما تعذب خليل الله بذلك، (فإنه ﷺ تعذب برؤيتها) نارًا محرقة... قبل أن بلغ فيها، (وبما تعود في علمه) من أنه لو جعل يده فيها لاحتقرت وتألمت، (وبما يقرر) في ذهنه (من أنها صورة تؤلم من جاورها من الحيوان) بتفريق أجزائه الشاعرة، وإنما تعذب بذلك قبل الوصول إليها؛ لأنه (ما علم مراد الله) بإلقائه (فيها)، وهو إظهار معجزة له يجعلها قوله حجة قطعية، وما علم مراده (منها) من إيصال الراحة له من كل شيء حتى مما شأنه الإيلام، حتى أنه تعذب بها أولاً واستراح ثانيًا عكس ما يقع لغيره.

(وبعد وجود هذه الآلام) قبل إلقاء (وجد) بعد إلقاء ناره (بردًا وسلامًا)، فلم تبق نارًا من هذا الوجه (مع شهود الصورة اللونية) الدالة على النارية، مع زوال الصورة الجوهرية التي بها الإحراق والإيلام (في حقه، وهي نار) بالصورة الجوهرية واللونية جميعًا (في عيون الناس)، فهي نار بلا شك في حقهم لصدق مدركات العيون بالضرورة، (فالشيء الواحد) ولو بالشخص (يتنوع) بحقائق مختلفة (في عيون الناظرين)، فنار إبراهيم من حيث هي برد وسلام عليه ليست بنار في حقه، وهي نار في حقه باعتبار اللونية، وهي باردة باعتبار الصورتين في حق غيره، فاختلفت الصورة النوعية فيها في عيونهم، وكذا نار

جهنم برد وسلام على ملائكتها، وعلى الحيات والعقارب التي فيها، وعلى العصاة الذين فيها عند نضج جلودهم مع أنها محرقة لهم في غير ذلك الوقت، (وهكذا) أي: مثل تنوع نار إبراهيم، ونار جهنم في عيون الناظرين، (هو) فيه إشارة إلى وحدته الشخصية تنوع (التجلي الإلهي) سواء اعتبر تنوعه بنفسه بحيث يتبعه العالم في التنوع أو بتبعيته له، (فإن شئت قلت: أن الله تجلى في هذا الأمر) مثل هذا الأمر بحسبه، (وإن شئت قلت: أن العالم في النظر إليه) أي: إلى ظاهر صورته، (وفيه) أي: النظر في باطن حقيقته (مثل الحق) الذي ظهر فيه (في التجلي) له، أما في الصورة فظاهر، وأما في العين الثابتة؛ فلأنها من تجليه في ذاته لذاته، (فيتنوع) التجلي (في عين الناظر)، مع وحدة التجلي في نفسه (بحسب مزاج الناظر) إلى ذلك التجلي أي: القابل له، فإنه بحسب استعداده الحاصل له من مزاجه، وهذا على الوجه الأول، وأما على الوجه الثاني فهو المشار إليه بقوله أي: (يَتَنَوَّعُ مُزَاجُ النَّاطِرِ) أي: القابل للتجلي (لِتَنَوُّعِ التَّجَلِّيِّ وَكُلُّ هَذَا سَائِعٌ فِي) علم (الْحَقَائِقِ)، فإن التجلي يفيد الاستعداد، والاستعداد يفيد تجلياً، فيتنوع كل منهما بتبعية تنوع الآخر، وإذا كان التجلي متنوعاً بنفسه وبتبعية تنوع العالم، كان مفيداً للحياة مرة، والموت أخرى، والحياة تفيد تجلياً والموت آخر. (فلو أن الميت أو المقتول أي ميت كان) كاملاً وقاصراً، فإنه أيضاً مطلوب التجلي فيه، (وأي مقتول كان) بحق أو ظلم، فإن المقتول بحق أيضاً مطلوب التجلي فيه، وإن كان في غاية القصور حتى لم يبق التجلي فيه في حال الحياة مطلوباً للحق إلا بشرط العفو وأخذ الفدية من الولي (إذا مات أو قتل لا يرجع إلى الله)، فيصير محلاً لتجلٍ خاص بعده (لم ينقص الله بموت أحد ولا شرع قتله) إذ كان قبل ذلك محلاً لتجليه، وقد خلقه لأجله، فكان في الموت والقتل إبطال مطلوب بالكلية، وهو عبث لا يليق بالحكيم، فهذا الأمر باق فيه بعد موته وقاتله، فالكل من الأحياء والأموات (في قبضته) يتصرف فيهم بما يريد من أنواع تجلياته؛ وذلك لبقائهم مع قابليتهم لها، (فلا فقدان) الشيء من أعيانهم وقابليتهم (في حقه)، وإن فقدت في حقهم قابلية اكتسابهم، فصح له أن يتجلى فيه ميتاً بوجه غير ما كان يتجلى به حياً، فصح طلبه لهذا التجلي بعد استيفاء تجلياته التي خلقه لها حياً.

(فشرع القتل) بالحد والقصاص، (وحكم بالموت) وإن منع غيره من هدمه بلا سبب؛ (لعلمه بأن عبده لا يفوته) بكل ما أراد به من أنواع تجلياته، فيعصي في تجليات الحياة قبل الإمامة والقتل، والهادم قد يفوت بجهله بعض التجليات المطلوبة للحق على تقدير بغاية، فإذا لم تتم له تجليات الحياة التي خلق لها، (فهو راجع وإليه) هيئات نورية أو ظلمانية استعاذها من تلك التجليات، فإن كانت نورية كاملة استعاذ بها لأكمل التجليات النورية بعد الموت، والهادم ربما تفرقه عن ذلك فهو متصرف في التجلي الإلهي بالنقص،

وهو خلاف مطلوب الحق بل هو يتصرف في التجلي بنا (على أن في قوله: ﴿وَالَيْهِ يُرْجَعُ الْأُمُورُ كُلُّهُ﴾ [هود:123] إشارة إلى أن كل تصرف وقع في الوجود، فهو راجع إلى الحق، (أي: فيه)، يعني: في تجليه (يقع التصرف)، وإن كان وقوعه في نظر العقل في الاستعداد والعبد المتصرف في الاستعداد، وإن تصرف في التجلي فليس تصرفه فيه من حيث هو عبده؛ لأنه كمال مطلوب للحق، وأئني أن يكون للعبد إعطاء الحق كماله، بل (هو المتصرف) في تجليه وكذا في استعداد العبد أيضاً؛ لأنه من تجليه.

(فما خرج عنه شيء من التجلي) والاستعداد (لم يكن عينه)، فإن التجلي نور وجوده، والاستعداد صفة العين الثابتة في علمه (بل هويته) أي: وجود الحق (هو عين ذلك الشيء) من حيث الوجود سواء كان تجلياً أو عيناً ثابتاً أو استعداداً، فإنهما من تجليه العلمي وعلمه عين ذاته من وجه، وهذا الذي ذكرنا من عينية هويته لكل شيء (هو الذي يعطيه الكشف في فهم قوله: ﴿وَالَيْهِ يُرْجَعُ الْأُمُورُ كُلُّهُ﴾ [هود:123]، فالوجود، والصفات، والأعيان واستعداداتها راجعة إلى وجود الحق، أشرق عليها بنوره إشراقاً متنوعاً بنفسه تارة، وبحسب المحل أخرى؛ فافهم، فإنه مزلة للقدم.

وهذا هو المقام اليونسي في قوله: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [الأنبياء:87]، وهو الذي تم به فضله حتى مال سند المرسلين صلوات الله عليهم أجمعين في حقه: «مَنْ قَالَ: أَنَا خَيْرٌ مِنْ يُونُسَ بْنِ مَتَّى؛ فَقَدْ كَذَبَ»⁽¹⁾.

ولما كانت الحكمة النفسية علماً بكمال النفس الإنسانية، وهي إنما تتحقق بالتجلي الغيبي عليها المفيد لها حياة كاملة عقبها بالحكمة الغيبية؛ فقال:

(1) رواه البخاري (1244/3)، ومسلم (1846/4).

الفص الأيوبي

فص حكمة غيبية في كلمة أيوبية

أي: ما يتزين به ويكمل العلم اليقيني المتعلق بالتجلي الغيبي، ظهر ذلك العلم بزنته وكماله في الحقيقة الجامعة المنسوبة إلى أيوب عليه السلام، إذ ظهر له سر الحياة من الماء، فاستفاد من الاغتسال فيه قوة تدبير النفس للبدن عن قوة الحياة حتى أصلحته وأزالت عنه مرضاً غلبه مدة مديدة في أقل الأوقات، وظهرت له الحياة المكمونة في أولاده الأموات، وعبيده وضروعه وذروعه، وسائر أمواله حتى علم بذلك حياة كل شيء، ثم إنه كملها بما قويت النسبة بينه وبينهم، حتى تم ظهورها فيهم بتدبير نفسه في أجسامهم بعد تدبيرها في جسمه.

[اعْلَمَ أَنَّ سِرَّ الْحَيَاةِ سَرَى فِي الْمَاءِ فَهُوَ أَصْلُ الْعُنَاصِرِ وَالْأَرْكَانِ، وَلِذَلِكَ جَعَلَ اللَّهُ مِنَ الْمَاءِ كُلِّ شَيْءٍ حَيٍّ، وَمَا تَمَّ شَيْءٌ إِلَّا وَهُوَ حَيٌّ، فَإِنَّهُ مَا مِنْ شَيْءٍ إِلَّا وَهُوَ يُسَبَّحُ بِحَمْدِ اللَّهِ، وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُ تَسْبِيحَهُ إِلَّا بِكَشْفِ إِلَهِيٍّ، وَلَا يُسَبَّحُ إِلَّا حَيٍّ، فَكُلُّ شَيْءٍ حَيٍّ فَكُلُّ شَيْءٍ الْمَاءُ أَصْلُهُ، أَلَا تَرَى الْعَرْشَ كَيْفَ كَانَ عَلَى الْمَاءِ لِأَنَّهُ مِنْهُ تَكُونُ قَطْطًا عَلَيْهِ فَهُوَ يَحْفَظُهُ مِنْ تَحْتِهِ، كَمَا أَنَّ الْإِنْسَانَ خَلَقَهُ اللَّهُ عَبْدًا فَتَكَبَّرَ عَلَى رَبِّهِ وَعَلَا عَلَيْهِ، فَهُوَ سُبْحَانَهُ مَعَ هَذَا يَحْفَظُهُ مِنْ تَحْتِهِ بِالنَّظَرِ إِلَى عُلُوِّ هَذَا الْعَبْدِ الْجَاهِلِ بِنَفْسِهِ].

(اعْلَمَ أَنَّ سِرَّ الْحَيَاةِ) المعنى الفائض من صفة الحياة الأزلية فيضان نور الشمس منها على عالم الأجسام بواسطة الأرواح المدبرة لها، (سرى) أولاً (في الماء) قبل سائر العناصر والمواليد؛ لكونه أعيد البسائط التي هي أصل المركبات؛ لكونه ليس في كثافة في الأرض، ولا في لطافة الهواء والنار بل بينهما، وإذا سرى فيه سر الحياة دبره بالتكثيف تارة والتلطيف أخرى، (فهو أصل) بقية (العناصر)، فسرى فيه أصل الصفات الإلهية.

وهو ما جاء في التوراة: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ جَوْهَرَةً، فَنظَرَ إِلَيْهَا بِنَظَرِ الْهَيْبَةِ فَدَابَتْ وَصَارَتْ مَاءً فَتَحْرَكَ، فَأَوْجِبَتْ حَرَكَتَهُ سَخُونَتَهُ، فَتَصَاعَدَ عَلَى وَجْهِهِ زَبَدٌ، فَتَكُونُ مِنْهُ الْأَرْضُ، وَارْتَفَعَ مِنْهُ بَخَارٌ دَخَانِي، فَتَكُونُ مِنْهُ السَّمَاءُ، وَحَصَلَ فِيهِ الْهَوَاءُ وَالنَّارُ بِالتَّلْطِيفِ، وَبِهِ أُحْدِثْنَا لَيْسَ مِنَ الْقَدَمَاءِ».

(ولذلك جعل الله من الماء كل شيء حي) أي: صورته، وإن كان تركبه من العناصر الأربعة، وأعطى فيه الغلبة لغيره كالتراب في الإنسان والنار في الجان، ولا يختص هذا بالحيوانات والنباتات كما تتوهمه العامة، إذ (ما ثمة) أي: في الواقع (شيء إلا وهو حي)؛ لأن الحياة أول صفات الوجود، فلا يفارق مظاهره، ومها تدبيره للعالم، ولا بد لكل شيء من مدبر، فينبه بقاؤه وحفظه واستقراره في حيزه إن كان فيه وسيلة إليه إن خرج عنه، بل هناك حياة وراء ذلك لها يسبحه، فإنه ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾

[الإسراء: 44] كما ورد به النص.

وليس ذلك بلسان الحال فقط كما يظنه العوام، إذ تفقّه الأكبر، (ولكن) ورد النص في حقهم أهم (لا يفقهون تسبيحهم)، فلا بدّ ألا يفقه تسبيحه (إلا بكشف إلهي) يكشف عن عالم الملكوت الذي لا يفتر عن التسبيح الذي خلق الكل له، فيكون تركه معصية؛ ولذلك أردفه بقوله: ﴿إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ [فاطر: 41] أي: عمر غفل عن تسبيحه مع كمال حياته، ولا يفتر عن تسبيحه من قصرت حياته، (ولا يسبح) التسبيح الحقيقي (إلا حي)؛ لتوقفه على الشعور، والمتوقف على الحياة فعلم أن كل شيء مسبح وكل مسبح حي، (فكل شيء حي) وإن خفيت حياة البعض كالنبات والجمادات، وعلم أيضاً أن (كل شيء) حي، وكل حي (الماء أصله)، فكل شيء الماء أصله حتى الأركان العلوية التي اتفق الأكبر على أنها ليست عنصرية، وقد صرح الشيخ -رحمه الله- بكون السماوات من دخان العناصر في الفص العيسوي.

(ألا ترى العرش كيف كان على الماء؛ لأنه منه يكون)؛ وذلك لكونه مستوى اسمه الرحمن فيتعلق به التدبير الكلي العالم، وهو بالحياة السارية أولاً في الماء، (فطفلاً على) (1) الماء وإن صار أكثف منه لجملة سر الحياة على أقوى الوجوه بخلاف الأرض؛ لأن سر الحياة فيها على أضعف الوجوه.

قال كعب: «خلق الله تعالى ياقوتة خضراء، ثم نظر إليها بالهبة، فصارت ماء ترتعد، ثم خلق الريح فجعل الماء على متنها، ثم وضع العرش على الماء» (2).

ومعناه: أنه أشار بالياقوتة الخضراء إلى الحقيقة المثلثة والنشأة الكلية لمحمد ﷺ، إذ ليست في بياض المجرّدات، ولا في سواد الماديّات، ونظر الهبة هو خطاب الحق لها بما تفضضت عرقاً، فهو ذوبانها الموجب صيرورتها ماء، وخلق الله الريح إشارة إلى تحملها سر الحياة الموجبة للتنفس، ووضعه عليه جعله حاملاً سر الحياة التي يتوقف عليها التدبير والتصرف.

وإلى ما ذكرنا أشار الشيخ -رحمه الله- في رسالته المسماة بـ«عنقاء المغرب في معرفة ختم الأولياء، وشمس المغرب»؛ لأن محمداً ﷺ لما أبدعه الله سبحانه حقيقة مثلية، ونشأة كلية حيث لا ابن ولا بنين، وقال له: «أنا الملك، وأنت الملك، وأنا المدبر، وأنت الفلك، وسأتيك فيما يتكون عنك من مملكة عظمي، وطامة كبرى ساساً مدبراً وناهيّاً،

(1) في نسخة: «طفلاً عليه».

(2) ذكره القرطبي في «التفسير» (8/9)، واليغوي في «التفسير» (162/4).

وأمرًا عظيمًا على حد ما أعطيك، وتكون فيهم كما أنا فيك، فليس سواك كما ليس سواي، فأنت صفاتي فيهم وأسمائي، فخذ الحد وأنزل العهد، وسأسألك بعد التنزيل عن اليقين والقطمير، فتخصص لهذا الخطاب عرقًا حيًّا؛ فكان ذلك العرق الظاهر، وهو الماء الذي نبأ به الحق سبحانه في صحيح الأنبياء، فقال: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ [هود: 7].

ثم قال: «فلما علم الحق تعالى إرادته، وأجرى في إمضائها عادته نظر إلى ما أوجده في قلبه من مكنون الأنوار، ورفع عنها ما اكتنفها من الأستار، فتجلى له من جهة القلب والعين حتى كثف النور من الجهتين، فخلق سبحانه من ذلك النور المنفهد عنه ﷺ العرش».

هذا كلامه ومعناه على ما تلوح للخاطر الفاتر: أنه ﷺ أبدع لرسوله محمد ﷺ حقيقة نورية روحية أولاً، ثم حقيقة مثلية جسمية، وأشار إلى أن جميع حقائقه كلية شاملة لسائر الحقائق، وأن الحقيقة المثلية قبل خلق المكان؛ لأنه من عالم الأجسام، ثم قال له: إن الملائكة منحصرة فيه، إذ لا إله غيره، والتملكية منحصرة في حبيبه ﷺ، ومثل ذلك بالروح الفلكي مع الفلك المحيط بالكل، والمراد بالسائس والمدبر القلب، وبالأمر والناهي العقل.

ثم قال: «تعطيها إنا الروح على حد ما أعطيك من الفيض، فإنه إما يصل الفيض الإلهي بواسطة الروح والضمير في قوله: «فيهم» يعود إلى قوى القلب والعقل من المدركات والمحركات، وقوله: «فأنت صفاتي فيهم وأسمائي» أي: حامل أسرارهما؛ فلذلك قال: «فخذ الحد» أي: فلا تدع الربوبية لنفسك، و«أنزل العهد» أي: عهد العبودية المشار إليها بقوله: ﴿قَالُوا بَلَىٰ﴾، وقوله: «وكان ذلك العرق» ما أشاره إلى تكون عالم الأركان بعد عالم المثال، والمراد بالعين: القوى المدركة، وتكاثف النور من حيث تعلقه بالأجسام، فازداد الماء المتكون فيه لكثافة أصله كثافة صار منها العرش؛ فافهم، فإنه مزلة للقدم.

وإذا كان طفو العرش من قوة الحياة، وهي من الماء والحياة هي الحافظة المدبرة للجسم، (فهو) أي: الماء (يحفظه من تحته) ولا عجب فيه، فإن له مثلاً أشار إليه بقوله: (كما أن الإنسان خلقه الله عبداً) من شأنه أسفل أبداً، (فتكبر) عن غاية جهلة تنفسه (على ربه) الذي نار الكبر داؤه فبقيت ربوبيته، (وعلا عليه)، فادعى الربوبية لنفسه، (فهو) أي: الله (سبحانه) إشارة إلى تنزهه عن أن شارك في كبريائه وعلوه فضلاً عن أن ينفيا عنه ويثبتا لغيره (مع هذا) التكبر والعلو منه عليه (يحفظه من تحته)؛ فإنه له تعالى نسبة التحت أيضاً (بالنظر إلى علو هذا العبد الجاهل بنفسه)، وهذه النسبة التحية، وإن كان منشأها جهل هذا العبد، فهي نسبة ثابتة باعتبار آخر تثبت معه نسبة الفرق له، وإن نفاها هذا الجهل.

[وَهُوَ قَوْلُهُ ﷺ: «لَوْ دُلِّيمُ بِحَبْلِ لَهَبَطَ عَلَى اللَّهِ»⁽¹⁾ فَأَشَارَ إِلَى نِسْبَةِ التَّحْتِ إِلَيْهِ كَمَا أَنَّ نِسْبَةَ الْفَوْقِ إِلَيْهِ فِي قَوْلِهِ: «تَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ» [النحل: 50]، وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ» [الأنعام: 18]، فَلِهَ الْفَوْقِ وَالتَّحْتِ، وَلِهَذَا مَا ظَهَرَتْ الْجِهَاتُ السَّتُّ إِلَّا بِالْإِنْسَانِ وَهُوَ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ، وَلَا مُطْعَمَ إِلَّا اللَّهُ، وَقَدْ قَالَ فِي حَقِّ طَائِفَةٍ: «لَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوَرَةَ وَالْإِنْجِيلَ» [المائدة: 66]، ثُمَّ نَكَرَ وَعَمَّمَ؛ فَقَالَ: «وَمَا أَنْزَلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ» [المائدة: 66]، فَدَخَلَ فِي قَوْلِهِ: «وَمَا أَنْزَلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ» [المائدة: 66]، كُلُّ حُكْمٍ مُنْزَلٍ عَلَى لِسَانِ رَسُولٍ أَوْ مُلْهِمٍ، «لَأَكْلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ» [المائدة: 66]، وَهُوَ الْمُطْعَمُ مِنَ الْفَوْقِيَّةِ الَّتِي نُسِبَتْ إِلَيْهِ، «وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ» [المائدة: 66] وَهُوَ الْمُطْعَمُ مِنَ التَّحْتِيَّةِ الَّتِي نُسِبَهَا إِلَى نَفْسِهِ عَلَى لِسَانِ رَسُولِهِ الْمُتَرْجِمِ عَنْهُ ﷺ، وَلَوْ لَمْ يَكُنِ الْعَرْشُ عَلَى الْمَاءِ مَا احْتَفَظَ وَجُودُهُ، فَإِنَّهُ بِالْحَيَاةِ يَنْحَفِظُ وَجُودُ الْحَيِّ].

وهو أي: الدليل على ذلك (قوله ﷺ: «لَوْ دُلِّيمُ بِحَبْلِ لَهَبَطَ عَلَى اللَّهِ»⁽²⁾) باعتبار ماله من نسبة التحت، (فأشار إلى أن نسبة التحت إليه)؛ لأن قوامه به، (كما أن نسبة الفرق إليه المذكورة في قوله: «تَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ» [النحل: 50]، وقوله: «وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ» [الأنعام: 18]، وإذا ثبت (له الفوق) بالقرآن (والتحت) بالحديث قلة الفوق، وإن نفاه الجاهل المتكبر المتعالي عليه والتحت، وإن نفاه العامة وهما الجهتان الحقيقيتان المحتجتان إلى المقوم لهما بالوجود بخلاف الجهات الست، فإنها باعتبارته لتبدلها بتبدل أوضاع الإنسان.

(ولهذا) أي: والاختصاص الحق بالجهتين الحقيقيتين المتحددهما محيط العالم، ومركزه دون الجهات الست (ما ظهرت الجهات الست إلا بالإنسان) من حيث أن له عبد قيامه الذي هو الوضع الطبيعي له رأساً ورجلاً ووجهاً وظهرًا ويدين إحدیهما أقوى من الأخرى، غالبًا يتعين بذلك ما تقرّب من كل واحد منهما، ويتبدل بتبدل توجهاته، (وهو على صورة الرحمن) المستوي على المحدد للجهات، فنسب إليه الجهات الست بواسطة، وإلا فالمحدد إنما حدد بالذات جهة الفوق ما يقرب من المحيط، وجهة التحت ما هو غاية البعد منه، وحفظ الحق يلحق بهاتين الجهتين لا غير، والدليل عليه أنه (لا مطعم إلا الله)،

وهو من أسباب الحفظ، ولا فرق بين هذا السبب وبين غيره.

(وقد قال في حق طائفة): لو كانوا كما قال فهم أكمل الطوائف ما يدل على انحصاره في الجهتين في حقهم، فغيرهم أولى بالألأ يزيد لهم جهة أخرى، ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾ [المائدة: 66]، (ثم نكر) ولم يقصد به الأفراد بل (عمم)؛ حتى يدل على أنه لا جهة للإطعام سواهما أصلاً، (فقال): ﴿وَمَا أَنْزَلْنَا إِلَيْهِمْ مِنَ رَّبِّهِمْ﴾ [المائدة: 66]، (فدخل) بطريق التصريح بعد دخوله في إقامة التوراة والإنجيل بطريق من الطرق (في قوله): ﴿وَمَا أَنْزَلْنَا إِلَيْهِمْ مِنَ رَّبِّهِمْ﴾ كل أمر حكيم أي: محكم مؤيد بموافقة الكتاب والسنة والأدلة العقلية غير متزلزل بوجه من الوجوه، وفي بعض النسخ (كل حكم منزل على لسان رسول) في الظاهر، (أو ملهم) في الباطن ﴿لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ﴾، ولا أكل في جهة ما لم يكن الموكل منسوباً إليها، وهو واحد؛ ولذلك يقول: هو المطعم من الجهة الفوقية، وكيف لا وهي (التي نسبت إليه) في الكتاب، ونفي الجهة عنه إنما بطريق تحيزه فيها، ﴿وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ﴾، (وهو المطعم من التحتية التي نسبتها إلى نفسه)، وإن لم ينص عليها في كتابه، بل يكفي في ذلك كونها (على لسان رسوله المترجم عنه ﷺ)، فلا يقول عنه ما لم يقل، فليس سواها بمجرد قول الجاهل المذكور، فلا يبعد موافقة قوله الحق على أنه ليس على الوجه الذي توهمه. ولما انحصر الحفظ في هاتين الجهتين، وحفظ كل حي بحياته وحياة العرش فائضة عن الماء، ثبت أنه (لو لم يكن العرش على الماء ما انحفظ وجوده)، وإن كان وجود ما ليس على الماء، ولو من الأشياء المخلوقة منه محفوظاً بدون كونه على الماء، إذ حياته التي بها استوى اسمه الرحمن عليه لتدبير العالم منوطة بالماء، فإنها وإن كانت بالنفس المنطبعة فيه لكن لا بد لتعلقها به من اعتدال المزاج، وليس ذلك إلا بهذا الماء الحامل له، وإلا فليس فيه طبائع مختلفة فضلاً عن حصول المزاج منها، وإذا كانت حياته به فحفظه به؛ (فإنه بالحياة يحفظ وجود الحي) وإن انحفظ بدونها وجود أجزائه، واستدل عليه بالاستقراء والتشثيل.

[أَلَا تَرَى أَنَّ الْحَيَّ إِذَا مَاتَ الْمَوْتَ الْعُرْفِيِّ تَنَحَّلَ أَجْزَاءَ نِظَامِهِ وَتَنَعَّدِمَ قُوَاهُ عَنْ ذَلِكَ التَّنْظِيمِ الْخَاصِّ؟ قَالَ تَعَالَى لِأَيُّوبَ: ﴿أَرْكُضْ بِرِجْلِكَ هَذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ﴾ [ص: 42] يعني ماءً بارداً؛ وَشَرَابٌ لِمَا كَانَ عَلَيْهِ مِنْ إِفْرَاطِ حَرَارَةِ الْأَلْمِ فَسَكَّنَهُ اللَّهُ بِبَرْدِ الْمَاءِ، وَلِهَذَا كَانَ الطَّبُّ التَّقْصَ مِنَ الزَّائِدِ، وَالزِّيَادَةَ فِي النَّاقِصِ، وَالْمَقْصُودُ طَلْبُ الْإِعْتِدَالِ، وَلَا سَبِيلَ إِلَيْهِ إِلَّا أَنَّهُ يُقَارِبُهُ، وَإِنَّمَا قُلْنَا: وَلَا سَبِيلَ إِلَيْهِ، أَعْنِي الْإِعْتِدَالَ مِنْ أَجْلِ أَنَّ الْحَقَائِقَ وَالشُّهُودَ تَعْطِي التَّكْوِينَ مَعَ الْأَنْفَاسِ عَلَى الدَّوَامِ، وَلَا يَكُونُ التَّكْوِينُ إِلَّا عَنْ مِثْلِ يُسَمَّى فِي الطَّبِيعَةِ الْحَرِافًا أَوْ تَعْفِينًا، وَفِي حَقِّ الْحَقِّ إِرَادَةً وَهِيَ مِثْلٌ إِلَى الْمُرَادِ

الْخَاصَّ ذُوْنَ غَيْرِهِ.

وَالِاعْتِدَالَ يُؤْذَنُ بِالسَّوَاءِ فِي الْجَمِيعِ وَهَذَا لَيْسَ بِوَاقِعٍ فَلِهَذَا مَتَعْنَا مِنْ حُكْمِ
الِاعْتِدَالِ، وَقَدْ وَرَدَ فِي الْعِلْمِ الْإِلَهِيِّ النَّبَوِيِّ اتِّصَافُ الْحَقِّ بِالرِّضَا وَالغَضَبِ، وَبِالصِّفَاتِ
وَالرِّضَا مُزِيلٌ لِلغَضَبِ، وَالغَضَبُ مُزِيلٌ لِلرِّضَا عَنِ الْمَرَضِيِّ عَنْهُ وَالِاعْتِدَالَ أَنْ يَتَسَاوَى
الرِّضَا وَالغَضَبُ؛ فَمَا غَضِبَ الْغَاضِبُ عَلَى مَنْ غَضِبَ عَلَيْهِ وَهُوَ عَنْهُ رَاضٍ، فَقَدْ اتَّصَفَ
بِأَحَدِ الْحُكْمَيْنِ فِي حَقِّهِ وَهُوَ مِثْلٌ، وَمَا رَضِيَ الْحَقُّ عَمَّنْ رَضِيَ عَنْهُ وَهُوَ غَاضِبٌ عَلَيْهِ؛
فَقَدْ اتَّصَفَ بِأَحَدِ الْحُكْمَيْنِ فِي حَقِّهِ وَهُوَ مِثْلٌ].

فقال: (ألا ترى أن الحي إذا مات الموت العرفي)، فيدبه للإشعار ببقاء نوع حياة
في أجزائه بل في جملته بلا بنية سيما في روحه (تنحل أجزاء نظامه) الجسمانية العنصرية،
فتصير إلى أحيازها، وتفك بعضها عن بعض بعد امتزاجها، (وتتعدم قواه عن ذلك النظم
الخاص) بأجزاء جسمه، وإن كانت باقية منتظمة بروحه وقلبه بوجه ونظام آخر، حتى
يدرك بذلك اللذة وآلام الواقع له في عالم البرج.

ولما فرغ عن بيان هذه المقدمات أعني: سريان سر الحياة في الماء، وأفادته الحياة لما
حمله على أكمل الوجوه، وحفظه من تحته شرع في المقصود منها في حق أيوب عليه السلام؛
(فقال: قال الله تعالى: ﴿أَرْكُضْ بِرِجْلِكَ﴾) [ص: 42] أي: اضرب برجلك الأرض؛
ليحصل لك من الجهة السفلية المناسبة لجسمك تديره بما ينبع منها من الماء الحامل سر
الحياة، مع دفع وجوه الأذيات من الظاهر والباطن، فضررها فنبعت عين، فقيل: ﴿هَذَا
مُغْتَسَلٌ﴾.

ولما توهم من سكاته عليه السلام أنه ذو دواء يغسل العلة غير أنها إذا لم يعتد جعله ذو
المثل هذه العلة بينه بقوله: (يعني ماء)، ثم بين وجه كونه دواء، وإن كان على خلاف
العادة بأنه ﴿بَارِدٌ﴾، فصار دافعاً (لما كان) أيوب عليه السلام (عليه إفراط حرارة الألم)، وهذه
الحرارة المفرطة، وإن لم تجر العادة بزوالها ببرودة الماء، ولكن جعل الله ذلك أنه في حقه،
(فسكنه الله ببرد الماء)، وهو سبحانه وتعالى، وإن كان قادراً على الأشياء بلا واسطة، فلا
بدل لرفع أحد الضدين من الضد الآخر، فكان برد الماء ضداً لإفراط حرارة الألم.

(وهذا) أي: ولأجل أن أحد الضدين لا يندفع إلا بالضد الآخر، (كان الطَّبُّ) فعل
أمرين جميعاً معاً أو على الترتيب (التَّقْصُصُ) الخلط (الزائد) المتصف بأحد الضدين،
(والزيادة) في الخلط (الناقص) المتصف بالضد الآخر، وإذا استويا دفع كل واحد سورة
الآخر إلى أن يستوي المزاج الموجب كمال الحياة الموجبة حفظ النظام وكمال الأفعال؛
ولذلك كان المطلوب من هذا النقص والزيادة طلب الاعتدال، فلا يكتفي بأي نذار

حصل من الزيادة والنقصان بل لا بدُّ من (طلب الاعتدال)، وإن كان (لا سبيل إليه) على الوجه الحقيقي (إلا) أنه أي: المطلوب حصول (ما تقاربه)، فيكون له حكم الاعتدال واسمه.

(وإنما قلنا: لا سبيل إليه أعني: الاعتدال) بينه؛ لثلاث يتوهم عوده على طلبه مع أن الطلب ليس بمحال، وإنما هو حصول المطلوب من هذا الوجه (من أجل أن الحقائق) أي: علم الحقائق ودلائلها والشهود إنما ذكره؛ لأنه ربما يمنع تلك الدلائل (تعطي التكوين) أي: تبدل كل شيء من حال إلى حال (مع) مقادير (الأنفاس على الدوام)؛ لدوام غلبة من حركات الأفلاك التي لا تسكن أصلاً، (ولا يكون التكوين)؛ لكونه حركة في الكيف أو الكم (إلا عن مثل في) المكون الفاعل، والمكون القابل وهو (الطبيعة) القابلة لتلك الأحوال المتبدلة يسمى ذلك الميل في الطبيعة (انحرافاً) إن قرب من الاعتدال، (أو تعفيناً) إن بعد منه، (وفي حق الحق إرادة)؛ لأن اسم الميل يوهم عدم العدل؛ ولكن لما كانت صفة توجب تخصص أحد المقدورين: (هي ميل إلى المراد الخاص دون غيره) مع استواء نسبتها إلى قدرته، وحينئذ لا يكون فيها اعتدال إذ (الاعتدال يؤذن بالسواء) أي: استواء الأمرين (في الجميع) أي: في جميع الصور والتي فيها الاعتدال سواء كان في حق الحق والخلق جميعاً، وإن كان في حق الحق يوجد الاعتدال في قدرته، لكن لا حكم لها بدون الإرادة، وكيف لا يكون في إرادة الحق ميل (وقد ورد في العلم الإلهي)، ولما توهم أن العلم المنسوب إلى الفلاسفة بينه بقوله (النبوي اتصاف الحق بالرضا والغضب، وبالصفات) المتقابلة التي لا تخص الأشياء بظهور بعضها دون بعض إلا بالميل لامتناع اجتماعها؛ وذلك لأن (الرضا مزيل للغضب) في حق المرضي عنه، (والغضب مزيل للرضا) عن المغضوب عليه، بل (عن المرضي عنه) لبعض الأسماء، فإن الضال مرضي للاسم المضل، لكن الاسم القهار المنتقم مزيل بحكم هذا الرضا، وإذ زال حكم أحدهما بالآخر بالكلية، فليس فيه اعتدال إذ (الاعتدال بتساوي الرضا والغضب)⁽¹⁾، ولو على سبيل التقريب، كاستواء حكم الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة في المزاج، وليس هنا كذلك.

(فَمَا غَضِبَ الْغَاضِبَ عَلَى مَنْ غَضِبَ عَلَيْهِ وَهُوَ عَنْهُ رَاضٍ) حتى يتصور الاجتماع بينهما فيتفرع عليه الاعتدال، (فقد اتصف) الغاضب (بأحد الحكمين) فقط (في حقه)، وإن كان متصفاً بهما في الجملة، (وهو) أي: اتصافه في حق أحدهما بصفة، وفي حق الآخر بأخرى مع أنه متصف بهما في الجملة (مبيل)، سيما باعتبارات لا تعطيه حكم الرضا الذي لبعض أسمائه بالنسبة إلى المغضوب عليه، (وما رَضِيَ الْحَقُّ عَنْهُمْ، وَهُوَ غَاضِبٌ عَلَيْهِ)، وإن

(1) في نسخة: «يَتَسَاوَى الرُّضَا وَالْغَضَبُ».

كان لبعض الأسماء كالمضل الغضب عليه، وكذا للاسم القهار والمنتقم إذا كان غاضباً مغفوراً له، (فقد اتصف بأحد الحكمين في حقه) مع أنه قد يتصف بالحكمين معاً في حق العصاة، (وهو ميل)، فلا اعتدال في ذلك، وتسمية الحق عدلاً ليس باعتبار الاستواء، بل باعتبار كون ما فعل بهم جزاء وفاقاً.

[وإنما قلنا هذا من أجل من يرى أن أهل النار لا يزال غضب الله عليهم دائماً أبداً في زعمه فما لهم حكم الرضا من الله فصح المقصود، 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، فمن غضب فقد تأذى، فلا يسعى في انتقام المغضوب عليه بيلامه إلا ليجد الغاضب الراحة بذلك، فينتقل الألم الذي كان عنده إلى المغضوب عليه.

والحق إذا أفردته عن العالم يتعالى علواً كبيراً عن هذه الصفة على هذا الحد، وإذا كان الحق هوية العالم، فما ظهرت الأحكام كلها إلا منه وفيه، وهو قوله تعالى: ﴿وَالَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾ حَقِيقَةً وَكَشْفًا ﴿فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ﴾ [هود: 123] حجاباً وسترًا، فليس في الإمكان أبدع من هذا العالم لأنه على صورة الرحمن، أو جده الله أي: ظهر وجوده تعالى بظهور العالم كما ظهر الإنسان بوجود الصورة الطبيعية، فنحن صورته الظاهرة وهويته تعالى روح هذه الصورة المدبرة لها.

فما كان التدبير إلا فيه كما لم يكن إلا منه؛ ﴿هُوَ الْأَوَّلُ﴾ بِالْمَعْنَى ﴿وَالْآخِرُ﴾ بِالصُّورَةِ، وَهُوَ ﴿الظَّاهِرُ﴾ بِتَغْيِيرِ الْأَحْكَامِ وَالْأَحْوَالِ ﴿الْبَاطِنُ﴾ بِالتَّدْبِيرِ، ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحديد: 3] فَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ، لِيَعْلَمَ عَنْ شُهُودٍ لَا عَنْ فِكْرٍ، فَكَذَلِكَ عِلْمُ الْأَذْوَاقِ لَا عَنْ فِكْرٍ، وَهُوَ الْعِلْمُ الصَّحِيحُ، وَمَا عَدَاهُ فَحَدْسٌ وَتَحْمِينٌ لَيْسَ بِعِلْمٍ أَصْلًا].

(وإنما قلنا هذا) أي: كون الغضب مزيلاً لحكم الرضا (من أجل من يرى أن أهل النار) من الكفار (لا يزال غضب الله عليهم دائماً)، ولو حال نضج جلودهم قبل حصول البدل بأن يكون حصول البدل قبل تمام النضج أو يتم النضج، ولكن يكون لهم عذاب عقلي أو خيالي أو بالنار في بواطنهم، ولا ينضج (أبدًا) ولو بعد استيفاء الحقوق غير الكفر، (فما لهم حكم الرضا من الله) وهو إزالة الآلام عنهم، وإن كان راضياً بكونهم معذبين أو باعتبار بعض أسمائه كالمضل والمذل، (فصح المقصود) من بيان الميل وإلا كانا مجتمعين، ولو بلا اعتدال فلا يكون ميلاً كلياً.

(فإن كان كما قلنا مآل أهل النار) عند نضج الجلود قبل حصول البدل بعد استيفاء

الحقوق غير الكفر (إلى إزالة الآلام) الحسية والعقلية والخيالية، (وإن سكنوا النار) فتألموا بصورتها بما علموا أنها المحرقة لهم المؤلمة عند حصول البدل عن قريب؛ (لذلك رضي) (1)، وإن قل زمانه بحيث لا يعتد به، فلا يسمى الحق بذلك راضياً عنهم، ولكن هذا الحكم نقيض حكم الغضب، والحكم لا يتخلف عن التسبب، (فزال الغضب) حينئذٍ وإن كان يعود في حقهم عن قريب؛ لأنه لم يبق في حقهم إرادة الانتقام في ذلك الوقت (لزوال الآلام) التي بها الانتقام، ومراد الحق واقع لا محالة، ولا معنى لغضب الحق سوى إرادة الانتقام، إذ هو بالمعنى الحقيقي محال في حق الحق، (إذ عين الألم) المحال في حق الله تعالى (عين الغضب) بالمعنى الحقيقي (إن فهمت) حقيقة الغضب، وهو غليان دم القلب وخروجه إلى سائر البدن.

(فمن غضب، فقد تأذى) بما ذكرنا، وهو ألم، (فلا يسعى في انتقام الم غضوب عليه بإيلامه إلا لنجد الغاضب الراحة عن ذلك) الألم بذلك الانتقام، إذ يرجع به الدم إلى مكانه، ويسكن غليانه، (فينتقل الألم الذي كان عنده إلى الم غضوب عليه) أي: يزول عن الغاضب ألم، ويحصل بدله في الم غضوب عليه، وإن تخالفا بالشخص والنوع والسبب، وهذا المعنى لا يتصور في حق الحق أصلاً، إذ (الحق إذا أفردته عن العالم) أي: عن ظهوره في العالم، وإيجاده له، وتدييره وتصرفه فيه (يتعالى علواً كبيراً عن هذه الصفة) أي: صفة الغضب إذ لا يتصور في شأنه الدم ولا غليانه ولا تأمله، وإنما هو بمعنى إرادة الانتقام بخلاف ما إذا اعتبر ظهوره فيه، فإنه تلحقه هذه الصفات المحدثه، وإليه الإشارة بقوله: (وإذا كان الحق) بإشراق نور وجوده على حقائق العالم (هوية العالم) أي: كونه، (فأظهرت الأحكام) كالغضب بالمعنى الحقيقي والانتقام واللفظ والإنعام (إلا) فيه أي: في صور ظهوره.

(ومنه) أي: من ظهوره بصفة القهر والحلال أو اللطف والجمال أو غير ذلك، وهو أي: دليل ظهور الأحكام (فيه)، ومنه قوله: ﴿وَالِيَهُ يَرْجِعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾ [هود: 123] حقيقة وكشفاً، وإن رجع بعضه إلى غيره حجاً واستراً، ﴿فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ﴾ عبادةً وتوكلاً يرجعان إليك حجاً واستراً، وهما من أفعاله في صور ظهوره في مرآتك؛ فهو الموجد لهما، وإن كان لك كسبهما تكون صورته التي هي مجليهما منطبعة في مرآتك حديث فيها بنظره إليها، وإن لم يكن صورة في ذاته؛ ولذلك لا يسمى عابداً متوكلاً إذ لا يتصف بهما في ذاته، بل في ظهوره بصورة ليست له في ذاته، وهي لك حجاً واستراً، وإذا

(1) في نسخة: «فَذَلِكَ رِضًا».

كان الكل راجعاً إلى الحق بكونهم صور أسمائه، وكون أحكامهم ظاهرة فيه ومنه، ولا كمال وراء كماله، (فليس في الإمكان أبدع) أي: أكمل (من هذا العالم)، وإن كان مشتملاً على النقائص والشُرور؛ (لأنه على صورة الرحمن)، وهو الاسم المفيض للوجود العام الشامل على سائر الأسماء المفيضة إذا (وجدته الله) بإشراق نوره على أعيانه، وهو نور واحد قبل كل عين منه ما يسعها ولا نقصان، ولا شر في إشراقه، وإنما هما من أعيان العالم، ولا يمكن تبديلهما لامتناع قلب الحقائق؛ ولكون إيجاده على صور أسماء الحق صح فيه أن يقال: (أي: ظهر وجوده تعالى بظهور العالم)؛ لأن الوجود العام الشامل على صور الأسماء صورة وجود الحق الشامل على أسمائه صارت في المرايا محسوسة بعدما كانت في ذاته معقولة.

وهذا الظهور للحق بهذه الصورة مع تنزهه عنها (كما ظهر الإنسان)، أي: روحه مع تنزيهه عن الصورة المحسوسة في ذاته (بوجود الصورة الطبيعية) لبدنه ظهر فيها بالتدبير، وسائر ما فيه من المعاني تصورت فيه بالصور المحسوسة كالسمع والبصر وغير ذلك، وإذا كان العالم للحق بمنزلة الصورة الطبيعية لنا، (ونحن) من العالم فنحن (صورته الظاهرة) أي: صور ظهوره في الظاهر، وإن لم يكن له صورة في ذاته، ولا في ظهوره في ذاته (وهويته) أي: ذاته (روح هذه الصورة) إذ هي (المدبرة لها) تدبير أرواحنا لأبداننا، وإذا كان هو المدبر ومحل التدبير محل ظهوره، (فما كان التدبير إلا فيه) من حيث ظهوره بالصور (كما لم يكن) التدبير من حيث المبدأ إلا (منه)، فالكل بطريق المعنى فيه، وقد تصور ذلك المعنى في ظهوره في المظاهر.

(فهو) أي: الحق تعالى ﴿هُوَ الْأَوَّلُ﴾ أي: المبدئ كل صورة (بالمعنى) الذي ظهر بها، ﴿وَالْآخِرُ﴾ بالصورة) المرتبة على ذلك المعنى الذي صار صورة محسوسة بعد كونه معنى معقولاً، (وهو) ﴿الظَّهِيرُ﴾ لا بالصورة، وإن قلنا أنه ظهر وجوده تعالى بظهور العالم، فإن ظهوره به ليس من حيث كونه صورة إذ لا صورة له تعالى، بل من حيث دلالاته عليه وهو (بتغيير الأحكام والأحوال)؛ لأن التغيير فيها يدل على أنها ليست من ذوات الأشياء بل مبدأ آخر هو كالروح لها؛ ولذلك قلنا: هو ﴿الْبَاطِنُ﴾ بالتدبير) نعم ظهر ما فيه من المعنى بالصور بطريق التمثيل، لكنه غير الظهور الحقيقي المطلوب بالدلالة، فلا يحمل ما في القرآن عليه مع أنه لا يحمل للآخر سواه، فلو حمل عليه الظاهر تكرر.

وإذا عرفت هذا فخذها فيما نحن فيه، فالحق هو الأول القائم به معنى الحياة السارية في الماء والآخر بصورة الماء، والظاهر بما فيه من التغيير العلة وغسلها، والباطن بتدبير الصحة، وكيف لا يكون باطنًا بالتدبير، ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحديد: 3]، فيعلم عواقب الأمور، فيعلم بما ينتظم بها تلك العواقب، وكيف لا يعلم كل شيء، وإنما تصور به

ليشاهد وجوه تجلياته؟ فهو ﴿عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾، فأوجه كل شيء (ليعلم) تجلياته (عن شهود) بصري (لا عن فكر) أي: لا عن علم الحاصل بالفكر في الأمور المغيبة من حيث غيبه المعلوم عن البصر، وإذا كان مطلوب الحق الشهود دون الاكتفاء بعلمه مع كمال علمه في ذاته، فهو كمال بعد كمال؛ (فكذلك علم الأذواق) إنما يكمل إذا كان عن شهود (لا عن فكر) مع غيبة العلوم، فهو مطلب الكُمَّل، كيف (وهو العلم الصحيح وما عداه) سواء حصل المقدمات النظرية أو بالنقل، (فحدس) إن لم يتزلزل بأدنى شبهة، (وتخمين) إن تزلزل به (ليس بعلم أصلاً)، وإن كان الحدس شبه الضروريات بل منها لكن فيه خفاء يوجب التردد بالتسكيك، فأيوب عليه السلام وإن علم ذلك بالفكر أشهده الحق ذلك في نفسه؛ فافهم.

[ثُمَّ كَانَ لِأَيُّوبَ عليه السلام ذَلِكَ الْمَاءَ شَرَابًا لِإِزَالَةِ أَلَمِ الْعَطَشِ الَّذِي هُوَ مِنَ النَّصَبِ وَالْعَذَابِ الَّذِي مَسَّهُ بِهِ الشَّيْطَانُ، أَي: الْبُعْدُ عَنِ الْحَقَائِقِ أَنْ يُدْرِكَهَا عَلَى مَا هِيَ عَلَيْهِ، فَيَكُونُ بِإِدْرَاكِهَا فِي مَحَلِّ الْقُرْبِ، فَكُلُّ مَشْهُودٍ قَرِيبٌ مِنَ الْعَيْنِ وَلَوْ كَانَ بَعِيدًا بِالسَّفَافَةِ، فَإِنَّ الْبَصَرَ يَتَّصِلُ بِهِ مِنْ حَيْثُ شُهِدَهُ وَلَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يَشْهَدْهُ أَوْ يَتَّصِلُ الْمَشْهُودُ بِالْبَصَرِ، كَيْفَ كَانَ؟ فَهُوَ قُرْبٌ بَيْنَ الْبَصَرِ وَالْمُبْصَرِ، وَلِهَذَا كَتَبَ أَيُّوبُ عليه السلام فِي الْمَسِّ، فَأَضَافَهُ إِلَى الشَّيْطَانِ مَعَ قُرْبِ الْمَسِّ؛ فَقَالَ: الْبَعِيدُ مِنِّي قَرِيبٌ لِحِكْمَةِ فِي، وَقَدْ عَلِمْتُ أَنَّ الْقُرْبَ وَالْبُعْدَ أَمْرَانِ إِضَافِيَانِ، فَهُمَا نَسْبَتَانِ لَا وَجُودَ لِهَمَا فِي الْعَيْنِ مَعَ ثُبُوتِ أَحْكَامِهَا فِي الْقَرِيبِ وَالْبَعِيدِ].

ثم أشار إلى أن من فوائد ذلك الماء من حيث جهله سر الحياة كشف الحقائق، كما أن من فوائده إزالة العلل عن البدن؛ فقال: (ثم كان لأيوب عليه السلام) بطريق المعجزة (ذلك الماء شراباً) كما ورد به القرآن، وإنما ورد دفعاً لشكوى الألم، والشراب إنما يدفع ألم العطش، ويكفي لدفعه كل ماء ولاصق فيه على الخلائق حتى يشتكي من أجله إلى الخالق، فهو (لإزالة ألم العطش) إلى الاطلاع على الحقائق، وله ألا يندفع إلا بدفع الله تعالى، فيحتاج فيه إلى الشكوى عنده؛ وذلك لأنه الذي (هو من النصب) أي: الشدة؛ وذلك لشدة شوقه إلى ذلك، (والعذاب) من التحيز في ذلك، وهذا النصب والعذاب هو (الذي مسه به الشيطان)؛ لأنه الذي ليس عليه الحقائق حتى تحيز، واشتد شوقه إلى الاطلاع عليها، فهو الحجاب عنها كما ورد في الخبر: «لولا أن الشياطين يحومون على قلوب بني آدم، لنظروا في ملكوت السماوات والأرض»⁽¹⁾.

(1) رواه أحمد (353/2)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (335/7).

فهو بوسوسته يشوق إلى تحصيلها، ويمنع عن الوصول إلى ما اشتاقوا إليه، فيشتد عليه الأمر، ويتعذب به لبعده عن المحبوب بحجابه مع قربه في نفس الأمر، وإلى هذا يشير لفظ الشيطان من حيث اشتقاقه من الشطن، وهو البعد؛ فلذلك فسره بقوله: (أي: البعد عن الحقائق) لا في الواقع لدوام قرّبها منه، بل عن (أن يدركها على ما هي عليه) مع أنه مستشعر بها فيشتاق إليها، فأزال الله ﷻ شكواه بالكشف عنها، (فيكون يادراكها في محل القرب) عنها؛ ليزول عنه النصب والعذاب عن البعد عنها، وكيف لا يكون بالكشف في حالة القرب، وهو موجب للشهود، وهو موجب لقرب البعيد في نفس الأمر، فكيف لا يوجب قرب القريب في نفس الأمر، وإنما عرض فيه من الحجاب إذ صار به لا يصل إليه كالبعيد.

(فكل مشهود قريب من العين)، أي: القوة الباصرة، (ولو كان بعيداً) من الشخص الرائي (بالمسافة، فإن) البعيد بين الرائي والمرئي لا ينافي القرب بين الرؤية والمرئي، فإن (البصر متصل به) أي: بالمشهود لا من حيث غرضه له، بل هو من عوارض الرأي (من حيث شهوده) الموجب لاتصال الشعاع منه بالمشهود، (ولولا ذلك لم يشهده) على قول من يراه باتصال الشعاع، (أو يتصل المشهود بالبصر) على قول من يراه بانطباع صورة المرئي في الباصرة.

ثم قال: (كيف كان) أي: سواء كان المشهود باتصال الشعاع والانطباع أو غيرها، (فهو) أي: المشهود (قرب بين البصر والمُبَصَّر) مع بعد المسافة فكيف مع قرّبها؛ (ولهذا) أي: ولكون الحقائق قريبة في نفس الأمر بعيدة بالحجاب (كُنِّي أيوب) عن بعدها بالحجاب، (في) لفظ (المس) لا من حيث دلالة على الالتصاق بل من حيث إسناده إلى الشيطان، (فأضافه) أي: أسنده (إلى الشيطان) المشعر من استقامة بالبعد مع أنه سبب الحجاب (مع قرب المس) من حيث دلالة على الالتصاق؛ ليدل على قرّبها في الواقع بطريق الإشارة حين بعدها بالحجاب؛ ليدل ذلك على موجب الثبوت إليها مع الامتناع عن الوصول إليها؛ (فقال:): أي: وكأنه قال في سكااته (البعيد مني) من الحقائق بسبب الحجاب بعد الشيطان عنك، وهو الموجب لهذا الحجاب (قريب) مني في الواقع قرب المس (لحكمة في) ⁽¹⁾، فإن الحقائق حاكمة في كل شيء سواء علمها أو احتجب عنها، فهي من حيث القرب موجبة للشوق إليها، ومن حيث البعد مانعة من الوصول إليها، فقد أصابه من ذلك نصيب

(1) حاصله أنه الكل كان يشكو من بعده عن إدراك الحقائق عما هي عليه بواسطة حجائية بعينه المانعة له عن إدراكها، ولما ذكر أن للبعد وقربه من أيوب حكماً وأثراً فيه كان محال أن يقال: القرب والبعيد أمران اعتباريان لا وجود لهما في الخارج؛ فكيف يكون لهما حكم وأثر في الموجودات الخارجية؟! (شرح الجامي ص 411).

وعذاب فرفع ذلك بالماء من حيث تضمنه سر الحياة المترتب عليها العلم بحسبها؛ فإن الجهل موت معنوي فصار شراباً مزيلاً لعطش طلبه إياها، وهذا لا ينافي شكايته الألم الظاهر إذ لا يدرك مع استراحة الباطن إذا اجتمع ألم الظاهر مع ألم الباطن تأكد كل واحد بالآخر.

ثم استشعر سؤالاً بأنه كيف يجتمع القرب والبعد في الحقائق بالنسبة إليه، وهما متقابلان؟

فأجاب عنه بقوله: (وقد علمت) أي: في علم الحكمة والكلام (إذ القرب والبعد أمران إضافيان)؛ لأن قرب أحد الأمرين من الآخر وبعده لا يتصور بدون قرب الآخر وبعده؛ والإضافة نسبة بين الشئيين معدومة في الخارج (فهما نسبتان لا وجود لهما في العين) أي: الخارج فليستا من المتقابلين الذين لا بدُّ وأن يكون أحدهما موجوداً (مع ثبوت أحكامها في القريب والبعيد) أي: أحكام البعد في البعيدين، وأحكام القرب في القريبين بالتقابل، إنما هو بين أحكامها، وتختلف الأحكام باختلاف الجهات، فيكفي لتقابلها تقابل الجهات.

[وَأَعْلَمَ أَنَّ سِرَّ اللَّهِ فِي أَيُّوبَ الَّذِي جَعَلَهُ عِبْرَةً لَنَا وَكِتَابًا مَسْطُورًا حَالِيًا تَقْرَوُهُ هَذِهِ الْأُمَّةُ الْمُحَمَّدِيَّةُ لِتَعْلَمَ مَا فِيهِ فَتَلْحَقَ بِصَاحِبِهِ تَشْرِيفًا لَهَا، فَأَنْتَى اللَّهُ عَلَيْهِ -أَعْنِي: عَلَى أَيُّوبَ- بِالصَّبْرِ مَعَ دُعَائِهِ فِي رَفْعِ الضَّرِّ عَنْهُ؛ فَعَلِمْنَا أَنَّ الْعَبْدَ إِذَا دَعَا اللَّهَ فِي كَشْفِ الضَّرِّ عَنْهُ لَا يَقْدَحُ فِي صَبْرِهِ، وَأَنَّهُ صَابِرٌ، وَأَنَّهُ نِعَمَ الْعَبْدُ كَمَا قَالَ تَعَالَى: ﴿إِنَّهُ أَوْابٌ﴾ [ص: 17]، أَي: رَجَاغٌ إِلَى اللَّهِ لَا إِلَى الْأَسْبَابِ، وَالْحَقُّ يَفْعَلُ عِنْدَ ذَلِكَ بِالسَّبَبِ؛ لِأَنَّ الْعَبْدَ يُسْتَنَدُ إِلَيْهِ، إِذِ الْأَسْبَابُ الْمُزِيلَةُ لِأَمْرٍ مَا كَثِيرَةٌ وَالْمُسَبَّبُ وَاحِدٌ الْعَيْنِ، فَرَجُوعُ الْعَبْدِ إِلَى الْوَاحِدِ الْعَيْنِ الْمُزِيلِ بِالسَّبَبِ ذَلِكَ الْأَلَمَ أَوْلَى مِنَ الرَّجُوعِ إِلَى سَبَبٍ خَاصٍّ رُبَّمَا لَا يُوَافِقُ عِلْمَ اللَّهِ فِيهِ، فَيَقُولُ: إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَسْتَجِبْ لِي وَهُوَ مَا دَعَا، وَإِنَّمَا جَنَحَ إِلَى سَبَبٍ خَاصٍّ لَمْ يَقْتَضِهِ الزَّمَانُ وَلَا الْوَقْتُ، فَعَمِلَ أَيُّوبُ بِحِكْمَةِ اللَّهِ تَعَالَى إِذْ كَانَ نَبِيًّا، لَمَّا عَلِمَ أَنَّ الصَّبْرَ هُوَ حَبْسُ النَّفْسِ عَنِ الشُّكْوَى عِنْدَ طَائِفَةٍ وَلَيْسَ ذَلِكَ بِحَدِّ الصَّبْرِ عِنْدَنَا، وَإِنَّمَا حَدُّهُ حَبْسُ النَّفْسِ عَنِ الشُّكْوَى لِغَيْرِ اللَّهِ لَا إِلَى اللَّهِ، فَحَجَبَ الطَّائِفَةُ نَظْرَهُمْ فِي أَنَّ الشَّاكِيَ يَقْدَحُ بِالشُّكْوَى فِي الرِّضَا بِالْقَضَاءِ، وَلَيْسَ كَذَلِكَ، فَإِنَّ الرِّضَا بِالْقَضَاءِ لَا تَقْدَحُ فِيهِ الشُّكْوَى إِلَى اللَّهِ وَلَا إِلَى غَيْرِهِ، وَإِنَّمَا تَقْدَحُ فِي الرِّضَا بِالْمَقْضِيِّ وَنَحْنُ مَا حُوْطِبْنَا بِالرِّضَا بِالْمَقْضِيِّ وَالضَّرُّ هُوَ الْمَقْضِيُّ مَا هُوَ عَيْنُ الْقَضَاءِ].

ثم أشار إلى تقريب الحق إياه بما أعطاه من الصبر مع الأوب إليه حتى أتى بذلك عليه، فقال: (وَأَعْلَمَ أَنَّ سِرَّ اللَّهِ فِي أَيُّوبَ) أي: المعنى القائم بالله الظاهر في أيوب هو الصبر مع الشكوى المتضمنة للأوب إليه؛ فإن الله تعالى يصبر على العصاة ويرزقهم

ويعافيهم، ومع ذلك شكوا عنهم؛ فيقول: «يؤذيني ابن آدم يسب الدهر، وأنا الدهر أقلب الليل والنهار، ويقول: كذبنى ابن آدم، ولم يكن له ذلك، وشتمني ابن آدم، ولم يكن له ذلك، أما تكذبه إياي، فقلوله: لن يعيدني كما بداني، وليس أول الخلق، فأهون عليّ ما أعدته، وأما شتمه إياي، فيقول: ﴿أَتَّخَذَ اللَّهُ وِلْدَانًا﴾ [الكهف: 4]، وأنا الأحد الصمد لم ألد ولم أولد، ولم يكن لي كفواً أحد، ويقول: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾»⁽¹⁾ [الأحزاب: 57].

(الذي جعله) غيره (لنا نعبر) عنه إلى أنفسنا، فيفعل مثل فعله؛ لينال مثل ما ناله من نعم العبد أو إلى الله، فينظر إلى صبره مع شكواه (وكتاباً مسطوراً)؛ لثلاث تقع الغفلة عنه (حاكياً)⁽²⁾ عن نبي من الأنبياء ما نال به الرتبة العالية بعد النبوة (بقراءة هذه الأمة المحمدية)⁽³⁾ التي علماؤها كأنبيا بني إسرائيل⁽⁴⁾؛ (ليعلم ما فيه) من الأسرار العظيمة في الجمع بين الصبر والشكوى إلى الله تعالى، ودعائه في إزالة الضر من معرفة المقصود من الابتلاء، وهو الأوب إلى الله تعالى، وإظهار العجز عن مقاومة قهره، ورفع ما يشبه الأذى عن جنبه، وهو الغضب بالتضرع والافتقار من العبد.

(فيلحق بصاحبه) أي: صاحب ذلك السر وهو أيوب عليه السلام في هذا المعنى، وإن لم يكن لها تحصيل مثل مرتبته سريعاً لها بما هو (شرف) بعض الأنبياء، فتكمل بذلك ولا يتهم، وإذا كان في أيوب هذا السر الإلهي، (فأثنى الله عليه) بقوله: ﴿إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾ [ص: 44]، ويبيّن الضمير بقوله: «(أعني على أيوب)؛ لثلاث يتوهم عوده إلى السر أو الكتاب (بالصبر) لا وحده لاشترائه بينه وبين كثير من الناس، بل (مع دعائه في رفع الضر عنه) بقوله: ﴿أَنِّي مَسْنِي الصُّرُورَ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ [الأنبياء: 83]، إذ صار جامعاً بين الضر والدعاء الذي هو مخ العبادة⁽⁵⁾، إذ تحقق عليه السلام به بالعبودية والافتقار.

(فعلمنا أن العبد إذا دعا الله في كشف الضر عنه لا يقدر في صبره)⁽⁶⁾، إذ لا منافاة بينهما لما سيذكر في حد الصبر كيف، (وأنه صابر) بالنص الإلهي، ومع ذلك (أنه)

(1) رواه البخاري (1825/4)، ومسلم (1762/4).

(2) في نسخة: «حالياً».

(3) في نسخة: «تقرؤ هذه الأمة المحمدية».

(4) ذكره المناوي في «فيض القدير» (384/4)، والعجلوني في «كشف الخفاء» (83/2).

(5) رواه الترمذي (456/5)، والحكيم الترمذي في «نوادير الأصول» (113/2).

(6) ذكره الجرجاني في «التعريفات» (172/1).

بالدعاء ﴿نِعْمَ الْعَبْدُ﴾ بالنصِّ أيضاً، وكيف لا وهو يصير بذلك أواباً؟ (كما قال: ﴿إِنَّهُ أَوْابٌ﴾) [ص: 17]، فجعله نِعَمَ العبد بكونه أواباً مع صبره بل هو المقصود من الصبر، إذ لو تجرد كصبر المشركين على آهنتهم، وصبر المتمردين على أسباب معاصيهم لم يكن مستحقاً للمدح والثواب بل للذم والعقاب، (أي: راجع إلى الله تعالى) أوردته بصيغة المبالغة؛ لأنه في معنى تكرر الرجوع إليه؛ لأنه لما خص رجوعه إليه (لا إلى الأسباب)، فكان رجوعه إليه مكان كل رجوع له إلى كل سبب.

(والحق) وإن كان (يفعل) رفع الضر عنه (عند ذلك) الرجوع إليه (بالسبب)، فليس ذلك رجوع العبد إلى السبب؛ (لأن العبد إنما يسند) حاجته (إليه) أي: إلى الله، وإن كان من حيث هو مسبب الأسباب، فليس رجوعه إليها من حيث ما فيها من الكثرة بل إلى وحدة الحق، (إذ الأسباب المزيلة لأمر ما) أي: سواء سهل أو صعب كبيرة؛ لئلا يضطر الإنسان عند فقدان سبب معين، فيعجز عن دفعه بالكلية، فوسع الله تعالى في الأسباب لا حتى يرجعوا إليها؛ بل ليفعل بأنه شاء لجريان سنته أن يفعل بالسبب غالباً، (والمسبب واحد العين) وإن ظهر في كثرة الأسباب، فيسهل الرجوع إليه ويحصل المقصود بجمع المهم فيه، ولو رجع إلى الأسباب الكثيرة، فإن رجع إلى جميعها ربما أضر به دون بعض، فربما لا يفيد كما قال، فرجوع العبد إلى الواحد العين مع ما فيه من التحقق في العبودية ونفي الشركة، وإن كان رجوعاً إلى (المزيل) ما لبست ذلك الألم، فإن النظر إلى الإزالة.

(والسبب) والألم ليس تفرقه لنظر الوحدة في حق الكُمَّل، ومع (ذلك) أولى من الرجوع إلى سبب خاص، وإن نظر فيه إلى الله وحده؛ لأنه (ربما لا يوافق) ذلك، أي: كونه سبباً لرفع ذلك الألم بعينه (علم الله فيه) أي: في حق ذلك الألم، أو في ذلك الشخص، أو في ذلك الوقت وإن كان سبباً لنوع آخر، أو شخص آخر ووقت آخر، فيقول: الراجع إلى الله من حيث ظهوره (في سبب خاص) بدعاء ربه وطلبه الشفاء فيه (إن الله لم يستجب له، وهو ما دعا) لا من حيث هو هو، ولا من حيث هو مسبب الأسباب، (وإنما جنح إلى سبب خاص) وإن كان في زعمه أنه جنح إلى الله كما زعم بعض عبدة الأصنام أنه إنما يعبد الله فيه، ولكنه لم يعبد من حيث هو هو، ولا من حيث هو الظاهر في الكل، بل خص بعض ظهوراته القاصرة للعبادة ورأى كماله فيها، وهو عين القصور في رؤيته، ومع ذلك (لم يقتنصه الزمان) الجامع (للأوقات)، إذ لم يكن مزيلاً لنوع علقته، وإن كان مزيلاً لنوع آخر من جنسها ولا الوقت الخاص لممانعة طبيعة الفصل أو الشخص أو البلد، وإذا كان المقصود من الابتلاء الرجوع إلى الله تعالى بالشكوى إليه، والدعاء في رفع البلاء والصبر بترك الشكوى إلى الغير والرجوع إلى الأسباب، (فعمل أيوب بحكمة الله)

في الابتلاء وهي الأمور المذكورة لا الصبر بترك الشكوى مطلقاً وحده، (إذ كان نبياً) فتم إطلاعه على الحكم فوق إطلاع من دونهم من الأولياء الذين يرى أكثرهم أن المقصود منه الصبر بترك الشكوى مطلقاً وحده، فشكا إلى الله تعالى ودعاه في رفع ما ابتلاه به (لما علم أن الصبر الذي هو حبس النفس عن الشكوى) مطلقاً ليس بمقصود منه، وإن كان مقصوداً (عند الطائفة) المخصوصة من الأولياء، وهم جمهورهم كأنهم - بل الطائفة - بل المقصود الأصلي هو الرجوع إلى الله؛ فإن انضم إليه الصبر بترك الشكوى إلى غير الله، فهو مزيد في رتبة الكمال موجب للبناء على الصبر لا من حيث هو صبر، بل من حيث هو صبر الالتفات إلى الغير.

ولذلك نقول: (ليس ذلك) الذي ذكره في حدِّ الصبر (بحد للصبر عندنا) جماعة المحققين؛ لخروج صبر من شكا إلى الله تعالى مع أن الله تعالى سماه صابراً، (وإنما حده حبس النفس عن الشكوى لغير الله)؛ لتضمنها نوعاً من الشرك (لا إلى الله)، كقول أيوب عليه السلام: ﴿إِنَّمَا أَشْكُوا بِنِيِّ وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ﴾ [يوسف: 86]، مع قوله: ﴿فَصَبْرٌ جَمِيلٌ﴾ [يوسف: 18]، كيف وقد اتفق الكل على استحباب الدعاء في دفع البلاء مع وجوب الصبر فيه، فلو أخلت الشكوى بالصبر لتنافى اجتماعهما مع استحالة الدعاء؛ للتنافي بين واجب ومستحب، وإذا كان هذا حدَّ الصبر عند تمام الكشف النبوي، ولم يتم للطائفة المذكورة.

(فحجبت الطائفة نظرهم في أن الشاكي)، ولو إلى الله (يقدم بالشكوى في الرضا بالقضاء) مع أنه واجب، فترك ما يقدم فيه واجب، (وليس كذلك؛ فإن الرضا بالقضاء لا تقدم فيه الشكوى إلى الله، ولا إلى غيره، وإنما تقدم فيه) لو شكا عن نفس القضاء، فليس منع الشكوى إلى الغير لقدمه (في الرضا)، بل لما فيه من الشرك الخفي، وإنما تقدم الشكوى عن البلاء في الرضا بالقضاء الذي هو البلاء والضرر، (ونحن ما خوطبنا بالرضا بالمقضي)، وإلا لوجب الرضا بالكفر الذي هو مقضي عندنا مع أن الرضا بالكفر كفر، (والضرر هو المقضي ما هو عين القضاء) ولا مما يتوقف عليه القضاء لسبقه، والسابق لا يتوقف على اللاحق، ولا مما يستلزم الرضا بالقضاء الرضا به، فإنه يجوز أن يرضى بفعل الشخص ولا يرضى بمفعوله، كمن يرضى بجماع ولده بالزنا لظهور رجوليته، ولا يرضى به من حيث هو زنا والرضاء بفعل المحبوب لا يستلزم الرضا بمفعوله إذا قصد به أن يتدلل له المحب ويعجز عنده ويدعوه في رفعه.

[وَعَلَّمَ أَيُّوبُ عليه السلام أَنَّ فِي حَبْسِ النَّفْسِ عَنِ الشُّكْوَى فِي دَفْعِ الضَّرِّ إِلَى اللَّهِ مُقَاوَمَةَ الْقَهْرِ الْإِلَهِيِّ، وَهُوَ جَهْلٌ بِالشَّخْصِ إِذِ ابْتِلَاهُ اللَّهُ بِمَا تَتَأَلَّمُ مِنْهُ نَفْسُهُ، فَلَا يَدْعُو اللَّهَ فِي إِزَالَةِ ذَلِكَ الْأَمْرِ الْمُؤَلَّمِ، بَلْ يَتَّبِعِي لَهُ عِنْدَ الْمُحَقِّقِ أَنْ يَتَضَرَّعَ، وَيَسْأَلَ اللَّهَ فِي

إِزَالَةَ ذَلِكَ عَنْهُ، فَإِنَّ ذَلِكَ إِزَالَةٌ عَنِ جَنَابِ اللَّهِ عِنْدَ الْعَارِفِ وَصَاحِبِ الْكَشْفِ، فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ وَصَفَ نَفْسَهُ بِأَنَّهُ يُؤْذَى؛ فَقَالَ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [الأحزاب: 57].

وَأَيُّ أذى أَعْظَمُ مِنْ أَنْ يَبْتَلِيكَ بِبِلاءٍ عِنْدَ غَفْلَتِكَ عَنْهُ أَوْ عَنْ مَقَامِ إلهِيٍّ لَا تَعْلَمُهُ لَتَرْجِعَ إِلَيْهِ بِالشُّكْوَى فَيَرْفَعُهُ، فَيَصِحُّ الْاِفْتِقَارُ الَّذِي هُوَ حَقِيقَتُكَ، فَيَرْتَفِعُ عَنِ الْحَقِّ الْأذى سِوَالِكَ إِيَّاهُ فِي رَفْعِهِ عَنْكَ، إِذْ أَنْتَ صُورَتُهُ الظَّاهِرَةُ، كَمَا جَاعَ بَعْضُ الْعَارِفِينَ فَبَكَى فَقَالَ لَهُ فِي ذَلِكَ مَنْ لَا ذَوْقَ لَهُ فِي هَذَا الْفَنِّ مُعَاتِبًا لَهُ، فَقَالَ الْعَارِفُ: «إِنَّمَا جَوَّعَنِي لِأَبْكِي»، يَقُولُ: إِنَّمَا ابْتَلَانِي بِالضَّرِّ لِأَسْأَلُهُ فِي رَفْعِهِ عَنِّي، وَذَلِكَ لَا يَقْدَحُ فِي كَوْنِي صَابِرًا؛ فَعَلِمْنَا أَنَّ الصَّبْرَ إِنَّمَا هُوَ حَبْسُ النَّفْسِ عَنِ الشُّكْوَى لِغَيْرِ اللَّهِ.

وإليه الإشارة بقوله: (وَعَلِمَ أَيُّوبُ ~~الظَّالِمَ~~ أَنْ فِي حَبْسِ النَّفْسِ عَنِ الشُّكْوَى فِي دَفْعِ الضَّرِّ إِلَى اللَّهِ مُقَاوَمَةَ الْقَهْرِ الإلهِيِّ)، (وهو) وإن كان صابراً لا تشتت فيه الشكوى إلى الله، كما لا يشترط فيه تركه (جهل) لازم (بالشخص) المبتلى بمقصود الابتلاء (إذا ابتلاه بما تتألم منه نفسه)؛ ليتضرع، ويتهلل إلى الله بالدعاء، وإظهار العجز له، والافتقار إليه، فإذا جهل هذا المقصود، (فلا يدعو إلى الله في إزالة ذلك الأمر المؤلم)، فيفوته مقصود الابتلاء وفائدة الدعاء، ويتحصل من هذا الصبر مقاومة القهر الإلهي، ويتضرر بها فوق ضرر ترك الصبر، (بل) ثم نكتة أخرى ألطف مما ذكرنا هي أنه (ينبغي له عند المحقق أن يتضرع) إظهاراً للعجز، (ونسأل الله في إزالة ذلك) الألم (عنه، فإن ذلك) التضرع والسؤال من حيث كونه موجبا للرضاء عنه (إزالة) لموجب الغضب عليه الذي كان سببا لابتلائه بمقتضى قوله تعالى: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [الشورى: 30].

والغضب أذى في حق الغاضب منا، فهو يشبه الأذى في حق الله تعالى، فكأنه يزيل بذلك التضرع والسؤال نفس الأذى (عن جناب الله عند العارف وصاحب الكشف)، وإن استبعده العامة، ولكن قد صحَّ ذلك الكشف بالنص الإلهي، (فإن الله قد وصف نفسه) في كتابه (بأنه يؤذى؛ فقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [الأحزاب: 57]، (وأي أذى أعظم) في حق الله من أن تؤذيه أنت بإخلال ما قصده في ابتلائك، وهو أنه (يبتليك ببلاء عند غفلتك عنه بالكلية أو عن مقام إلهي) يقتضي أمر الشيء، أو النهي عن شيء، وإن كنت (لا تعلمه) بعينه، فابتلاؤه إياك (لترجع إليه) تداركاً لتلك الغفلة الموجبة للغضب عليك (بالشكوى)، والدعاء، والتضرع، وغير ذلك مما يوجب الرضا عنك؛ (فيرفعه) عنك، فيرتفع عنه إرادة الانتقام الذي هو الغضب في حقه، وهو الأذى في حق الغاضب كيف؟! وإنما كان ابتلاؤه إياك عند غفلتك؛ لإخلالك (بافتقارك) إليه (الذي هو

حقيقتك)، فإذا رجعت إليه بالشكوى، (فيصح الافتقار الذي هو حقيقتك)، ومقصود الحق في كل شيء تحقيق مقتضى حقيقته، فإذا لم يتحقق غضب عليه، فترك الشكوى موجب لترك الافتقار الموجب للغضب الإلهي، وإن شكوت إليه حصلت مقصوده، (فيرتفع عن الحق) الغضب الذي هو (الأذى بسؤالك إياه) أي: الحق (في رفعه) أي: الأذى (عنك) لا عنه؛ لأنه يستلزم ارتفاعه عنك ارتفاعه عنه، (إذ أنت صورته الظاهرة) التي إنما لحقه الأذى بالنظر إليها لما رأى فيها من القصور ومطلوبه الظهور بالكمال، فإذا ارتفع عنها لحصول الكمال لها ارتفع عن الحق.

واستدل على أن هذا الافتقار والتصريح مقصود الحق بقول بعض العارفين، فقال: (كما جاع بعض العارفين، فبكى؛ فقال له في ذلك: من لا ذوق له في هذا الفن معاتباً له) بترك الصبر على الجوع مع كونه عارفاً، (فقال العارف: «إنما جوعني لأبكي).

ولما أوهم ظاهره أن المقصود نفس البكاء، وليس كذلك، بل إنما هو التصريح بالبكاء، والانتقال به إلى الله تعالى بينه بقوله: يقول: (إنما ابتلاني بالضرر لأسأله) بالتصريح والبكاء (في رفعه عني)؛ لأنه إذا ارتفع عني ارتفع موجب الغضب منه، وهو أذى، ولما كان هذا جواباً لعني به بترك الصبر، فكأنه قال: (وذلك لا يقدر في كوني صابراً)؛ لأن غايته الشكوى إلى الله، وإنما تقدح فيه الشكوى إلى الغير، (فعلمنا) من النص الإلهي على كون أيوب عليه السلام صابراً مع شكواه إلى الله، ومن قول هذا العارف، ومن قول المقصود من الابتلاء التصريح والدعاء: (أن الصبر) كما بينا حده إنما (هو حبس النفس عن الشكوى لغير الله) لما فيه من الرجوع إلى غيره.

[وأعني بالغير وجهاً خاصاً من وجوه الله، وقد عيّن الحق وجهاً خاصاً من وجوه الله وهو المسمى وجهه الهويّة فتدعوه من ذلك الوجه في رفع الضر عنه لا من الوجوه الأخر المسمّاة أسباباً، وليست إلا هو من حيث تفصيل الأمر في نفسه، فالعارف لا يحجبه سؤاله هويّة الحق في رفع الضر عنه عن أن تكون جميع الأسباب عينه من حيثية خاصة، وهذا لا يلزم طريقته إلا الأدياء من عباد الله الأمناء على أسرار الله؛ فإن لله أمناء لا يعرفهم إلا الله؛ ويعرف بعضهم بعضاً، وقد نصحتك؛ فأعمل وإياه سبحانه فاسأل].

ثم استشعر سؤالاً بأن الغير منتفٍ عند أهل التوحيد، فكيف يتصور عندهم الشكوى إلى الغير؟

فقال: (وأعني بالغير وجهاً خاصاً)، وهو ظهوره في المظاهر المحدثة، فإنها باعتبار محالها غيره وإن كانت (من وجوه) تجلي (الله) التي عينيتها بذلك الاعتبار عند أهل التوحيد، فلا منافاة بين عينيتها وغيرها، فلما كانت فيها العينية والغيرية لم تكن وجوهاً

معينة للعبادة والتصريح والدعاء؛ ولذلك (قد عين الحق) للعبادة والدعاء والتصريح (وجهاً خاصاً) هو تجليه في ذاته، وهو وإن كان من (وجوه الله)، فليس كسائر الوجوه التي فيها الغيرية، كيف (وهو المسمى وجه الهوية) إذ هو هو من كل وجه فلا غيرته فيها أصلاً، (فدعوه من ذلك الوجه)؛ لأنه عينه الحق لذلك فلا وجه للغيرية فيه، وكيف لا يدعوه من ذلك الوجه وهو الذي لحقه الأذى بالنهج المذكور؟

فكأنك تدعوه (في رفع الضر عنه لا من الوجوه الأخرى) التي هي باعتبار الظهور في المظاهر، وإن كانت رافعة للضر عنك لكونها (المسماة أسباباً) لرفع الضر، وإن كانت تلك الوجوه (ليست إلا هو) أي: الوجه المسمى وجه الهوية لا (من حيث) هي في الظاهر، بل من حيث (تفصيل الأمر) أي: أمر التجلي (في نفسه)، فإنه لما تجلى في نفسه ظهرت له الأعيان الثابتة للأشياء وتفصل فيها هذا التجلي الذي له في نفسه.

ولذلك ترى العارف يستعمل الأشياء مع أنه لا يسأل إلا من الوجه الذي عينه الحق له، فإن (العارف لا يحجبه سؤال هوية الحق) الذي عينه الحق للسؤال (في رفع الضر عنه عن أن تكون جميع الأسباب عينه)، فيستعملها مع ذلك من حيث هي عينه، إذ لا رجوع إلى الغير أصلاً، وهي وإن كانت غيرت من حيث ظهورها في المظاهر المحدثه؛ فهي عينه (من حيثية) حاجته هي كونها تفصيل تجليه في ذاته، والتفصيل عين المجل.

(وهذا) أي: سؤال الهوية مع استعمال الأسباب من حيث عينيتها (لا يلزم طريقتها إلا الأدباء من عباد الله) الذين ينزهون عن الحدوث ولا يرون له غير (الأمناء على أسرار الله)، فلا يفشون سر ظهوره في الأسباب على العامة؛ لئلا يتوهموا تأثيرها بالاستقلال ولا بعد في ذلك، (فإن لله أمناء لا يعرفهم إلا الله)؛ لأنهم إنما يعرفون بتلك الأسرار المودعة عندهم وهم لا يفشونها إلى العامة فلا تعرفهم العامة، ولكن (يعرف بعضهم بعضاً) إما لإفنائهم تلك الأسرار إليهم، وإما لأنهم يكتشفون بأنهم كوشفوا بذلك، (وقد نصحنك بالشكوى في الضر، وبالذعاء من الوجه المسمى وجه الهوية لا من سائر الوجوه، وتحفظ الأمانة حتى لا تفشى الأسرار إلى غير أهلها، فاعمل وإياه سبحانه، فسأل) لا الأسباب، ولو باعتبار ظهور الحق فيها.

ولما فرغ عن الحكمة الغيبية التي كماها لإشراق نور الحياة، التي هي أول الصفات على الماء، الذي هو أول الأركان شرع في الحكمة الجلالية، التي هي إشراق نور أول الأسماء، وهو اسم الذات الذي لا اسم قبله؛ فقال:

الفص الحيوي

فص حكمة جلالية في كلمة يحيوية

أي: ما يتزين به، ويكمل العلم اليقيني المتعلق بأول أسماء الله تعالى، المتضمن للدلالة على جلال الذات، المندرج فيه سائر الأسماء والصفات ظهر بزينته وكماله في الحقيقة الجامعة المنسوبة إلى يحيى عليه السلام، إذ أعطى أسماء لم يسم به من قبله كاسم الله الذي ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مریم: 65]، ويتضمن ما فيه من الصفة تضمن اسم الله لسائر الأسماء التي معانيها.

[هذه حكمة الأُولِيَّة في الأَسْمَاء، فَإِنَّ اللَّهَ سَمَاهُ يَحْيَى أَي: يَحْيَا بِهِ ذَكَرُ زَكَرِيَّا، وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا، فَجَمَعَ بَيْنَ حُصُولِ الصِّفَةِ الَّتِي فِيمَنْ غَيْرَ مِمَّنْ تَرَكَ وَلَدًا يَحْيَى بِهِ ذِكْرُهُ، وَيَبْنِ اسْمَهُ بِذَلِكَ فَسَمَاهُ يَحْيَى فَكَانَ اسْمُهُ يَحْيَى كَالْعِلْمِ الذَّوْقِي، فَإِنَّ آدَمَ حَيًّا ذَكَرَهُ بِشَيْثٍ، وَنَوْحًا حَيًّا ذَكَرَهُ بِسَامٍ، وَكَذَلِكَ الْأَنْبِيَاءُ وَلَكِنْ مَا جَمَعَ اللَّهُ لِأَحَدٍ قَبْلَ يَحْيَى بَيْنَ الْأَسْمِ الْعِلْمِ مِنْهُ وَبَيْنَ الصِّفَةِ إِلَّا لِزَكَرِيَّا عِنَايَةً مِنْهُ، إِذْ قَالَ: ﴿فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا﴾ [مریم: 5] فَقَدَّمَ الْحَقَّ عَلَى ذِكْرٍ وَلَدِهِ كَمَا قَدَّمَتْ آسِيَةُ ذِكْرَ الْجَارِ عَلَى الدَّارِ فِي قَوْلِهَا: ﴿رَبِّ آيِنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ﴾ [التحریم: 11]، فَأَكْرَمَهُ اللَّهُ بِأَنْ قَضَى حَاجَتَهُ وَسَمَاهُ بِصِفَتِهِ حَتَّى يَكُونَ اسْمُهُ تَذْكَارًا لِمَا طَلَبَ مِنْهُ نَبِيُّهُ زَكَرِيَّا، لِأَنَّهُ عليه السلام آثَرَ بَقَاءَ ذِكْرِ اللَّهِ فِي عَقْبِهِ إِذْ الْوَالِدُ سَرُّ أَبِيهِ، فَقَالَ: ﴿يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ عَالِ يَعْقُوبَ﴾ [مریم: 6]، وَلَيْسَ ثَمَّةَ مَوْرُوثٍ فِي حَقِّ هَؤُلَاءِ إِلَّا مَقَامَ ذِكْرِ اللَّهِ وَالِدَعْوَةِ إِلَيْهِ].

وإليه الإشارة بقوله: (هذه حكمة الأُولِيَّة في الأَسْمَاء) أي: الحكمة الجلالية⁽¹⁾ حكمة الأُولِيَّة التي ليست لغير الله تعالى إذ له القدم الذاتي، وله بذلك الاعتبار اسم مختص به شامل على سائر الأسماء شمول الأُولِيَّة على معلولاتها ظهور هذه الأُولِيَّة في اسم يحيى، وجعله متضمنًا للمعنى الذي يحيى عليه السلام علته، (فإن الله سماه يحيى) حيث قال لزكريا عليه السلام: ﴿إِنَّا نَبْشُرُكَ بِغُلَامٍ يَغْلَمُ اسْمُهُ يَحْيَى﴾ [مریم: 7]، وإنما تولى الحق تسميته لمناسبته اسم الله تعالى

(1) التجلي الصفاتي: يعنون به تجريد القوى والصفات عن نسبتها إلى الخلق بإضافتها إلى الحق، وذلك لأن العبد عندما يتحقق بالفقر الحقيقي الذي ستعرفه، وهو عبارة عن انتفاء الملك شهودًا؛ فإن قلبه حينئذ يصير قبلة للتجلي الصفاتي، بحيث يصير هذا القلب التقني النقي مرآة ومجلي للتجلي الوجداني الصفاتي الشامل حكمه لجميع القوى والمدارك (لطائف الإعلام ص 173).

من حيث شموله على ما فيه من الصفة، ومن حيث تضمنه معنى الأولوية أي: (يحيى به ذكر زكريا)، فهذا ما فيه من الصفة المعلولة له ﴿لَمْ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا﴾ [مریم: 7]، فهذا ما فيه من الأولوية والحق، وإن ظهر فيمن يقدمه بأول الصفات أو بأول الأسماء، فلم يجمع لأحد قبله بينهما، فلم يعم في حقه أولوية الأسماء من حيث تضمنها لما دونها من معلولاتها.

(فجمع) في حقه (بين حصول الصفة التي فيمن عبر)، وهي صفة الإحياء لذكر الآباء (ممن ترك ولدًا) كاملاً (يحيى به ذكره)؛ ليكون كدلالة الصفة على الذات، (وبين اسمه بذلك) للتخصيص على أن المقصود من اتحاده إحياء ذكر أبيه، (فسماه يحيى) أسماء تدل على المقصود من مسماه، (فكان اسمه يحيى كالعلم الذوقي) يقتضيه الذوق، ولا يحتاج فيه إلى الوضع والتسمية، ففي ذلك مزيد عناية وتخصيص لا يوجد في حق من لم يجمع له بين الاسم والصفة، (فإن آدم حيى ذكره بشيث ونوح ﷺ حيى ذكره بسام، وكذلك الأنبياء) حيا ذكرهم بأولادهم المعنويين والحسيين إذا انضم فيهم إلى الحسي المعنوي، (ولكن ما جمع لأحد مثل يحيى بين الاسم العلم منه) أي: من هذا اللفظ (وبين الصفة) المفهومة منه (إلا لزكريا) في ابنه، وإن كان في حق غيره أيضًا كالعلم الذوقي (عناية منه) تعالى للدلالة على كمال هذه الصفة فيه؛ لاعتنائه بالحق في دعوته بتقديمه على مطلوبة، (إذ قال: ﴿فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا﴾) [مریم: 5].

(فقدم الحق) للعناية به بقوله: ﴿فَهَبْ﴾، والكاف في ﴿لَدُنْكَ﴾ (على ذكر ولده)، وإن كان هو من حيث مطلوبه أهم له (كما) أعينت آسية بالحق، فاعتنى بها الحق إذ (قدمت آسية) امرأة فرعون (ذكر الجار على الدار في قولها: ﴿رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي آلِجَنَّةِ﴾) [التحریم: 11]، فقدمت ﴿عِنْدَكَ﴾ اهتمامًا بطلب الجار الحق على الدار في الجنة، فجعلها مثلاً للذين آمنوا، وألحقها بالرجال الكُمَّل، فلما أكرم زكريا الحق بتقديمه، (فأكرمه الله بأن قضى حاجته) التي ليس من شأنها قضاؤها في وقت دعائها، وهو وقت الكبر، فأكرمه بهذه المعجزة، وزاد في إكرامه بأن (سماه بصفته) التي هي إحياء ذكر زكريا به، (حتى يكون اسمه تذكيرًا)، لما طلب منه نبيُّه زكريا) فيه؛ إشعارًا بأنه لا يطلب الولد لزينة الدنيا ولا يرث ماله، بل إنما طلبه (لأنه ﷺ) آثر بقاء ذكر الله في عقبه) على ما كان يذكره أيام حياته، وقد صار ذلك هيئة راسخة في قلبه، فلا بد أن يحملها ولده. (إذ الولد سر أبيه، فقال: ﴿يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ﴾)، وليس ثمة) أي: في الواقع (موروث في حق هؤلاء) الأنبياء (إلا مقام ذكره) الله (والدعوة إليه)، فكان مطلوبه إحياء ذكر الله، فأجر الله تعالى ذكره، وذكره في اسم ابنه؛ ليعلم أنه حر وفاق.

﴿ثُمَّ إِنَّهُ بَشَّرَهُ بِمَا قَدَّمَهُ مِنْ سَلَامِهِ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ يَمُوتُ وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا، فَجَاءَ بِصِفَةِ الْحَيَاةِ وَهِيَ اسْمُهُ وَأَعْلَمَ بِسَلَامِهِ عَلَيْهِ، وَكَلَامُهُ صِدْقٌ فَهُوَ مَقْطُوعٌ بِهِ، وَإِنْ كَانَ قَوْلُ الرُّوحِ: ﴿وَأَلْسَلِمُ عَلَى يَوْمِ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا﴾ [مریم: 33] أَكْمَلَ فِي الْإِتِّحَادِ، فَهَذَا أَكْمَلَ فِي الْإِتِّحَادِ وَالْإِعْتِقَادِ وَأَرْفَعُ لِلتَّأْوِيلَاتِ، فَإِنَّ الَّذِي ائْتَرَقَتْ فِيهِ الْعَادَةُ فِي حَقِّ عَيْسَى إِثْمًا هُوَ التُّنْقُ، فَقَدْ تَمَكَّنَ عَقْلُهُ وَتَكَمَّلَ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ الَّذِي أَنْطَقَهُ اللَّهُ فِيهِ.

وَلَا يَلْزِمُ لِلْمُتَمَكِّنِ مِنَ التُّنْقِ عَلَى أَيِّ حَالَةٍ كَانَ الصِّدْقُ فِيمَا بِهِ يَنْطِقُ، بِخِلَافِ الْمَشْهُودِ لَهُ كَيْحِي، فَسَلَامُ الْحَقِّ عَلَى يَحْيَى مِنْ هَذَا الْوَجْهِ أَرْفَعُ لِلتَّلْبَاسِ الْوَاقِعِ فِي الْعِنَايَةِ الْإِلَهِيَّةِ بِهِ مِنْ سَلَامِ عَيْسَى عَلَى نَفْسِهِ، وَإِنْ كَانَتْ قِرَائِنُ الْأَحْوَالِ تَدُلُّ عَلَى قُرْبِهِ مِنَ اللَّهِ فِي ذَلِكَ وَصِدْقِهِ، إِذْ نَطَقَ فِي مَعْرُضِ الدَّلَالَةِ عَلَى بَرَاءَةِ أُمِّهِ فِي الْمَهْدِ، فَهُوَ أَحَدُ الشَّاهِدِينَ، وَالشَّاهِدُ الْآخَرُ هَزُّ الْجَذَعِ الْيَابِسِ فَتَسَاقِطُ رُطْبًا جَنِيًّا مِنْ غَيْرِ فَحْلٍ وَلَا تَذَكِيرٍ، كَمَا وَوَدَّتْ مَرْيَمُ عَيْسَى مِنْ غَيْرِ فَحْلٍ وَلَا ذَكَرٍ وَلَا جِمَاعٍ مُعْتَادٍ.

(ثم) أي: بعد هذه العناية والتكريم من الله تعالى لذكريا ﷺ (أنه بشره)، أي: ذكريا (بما قدمه) أي: يحيى على سائر من أحسى ذكر آبائهم بهم، وعلى عيسى ﷺ (من سلامه) بما قدمه أي: بسبب تقديمه الحق لفظاً ومعنى، إذ قصد إحياء ذكره ﷺ في عقبه دون ذكر نفسه، فظهر في مطلوبه بما له في قدمه من سلامه؛ لتنزهه عن التعلق بالعالم في القدم، فجعل سلامه (عليه) حتى سلم من التعلق بغير الحق، فلم يفعل معصية، ولا هم بها (﴿يَوْمَ وُلِدْتُ﴾)، فصارت ولادته الطبيعية كالمعنوية، و﴿يَوْمَ﴾ (﴿يَمُوتُ﴾) فصار ثبوته الطبيعي كالاختياري، و﴿يَوْمَ﴾ (﴿يُبْعَثُ حَيًّا﴾) [مریم: 33]، فصارت حياته بعد الموت كالبقاء بعد الفناء، (فجاء) لظهوره باسم السلام فيه (بصفة الحياة)؛ ليدل على تنزيه حياته عن نقائص حياة المحدثات، وهي وإن كانت بتعلق السلام أجزاً؛ فالأجر راجع إلى الأول والوسط أخذ بحكم الطرفين، فالسلام متعلق بها في كل حال، كيف (وهي اسمه)؟ أي: داخل في مفهوم اسمه اللازم له أولاً وآخراً ووسطاً. (وهو) تعالى وإن لم يصرح بكون سلامه على هذا الاسم، لكنه (أعلم) بطريق الإشارة (بسلامه عليه)، فلا يتوهم عدم عمومه الأحوال، كيف وهو تعالى صادق في إشارته مثل صدقه في عبارته، إذ (كلامه صادق) من جميع الوجوه ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبُتْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ﴾، وهو مفهوم العبادة ﴿وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾ [فصلت: 43]، (وهو) مفهوم الإشارة.

ثم مفهوم الإشارة وإن كان عند البعض ظناً، فهو عندنا (مقطوع به)، فهو أي سلام

الحق عليه بكل حال مقطوع به، فسلام الحق على يحيى أرجح من سلام عيسى على نفسه من هذا الوجه، (وإن كان قول الروح) أي: عيسى ﷺ: ﴿وَأَلْسَلِمُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا﴾ [مريم: 33] (أكمل من الاتحاد) لفظاً؛ لإشعاره بحصر السلام فيه، فيتحد فيه كل سلام فيدخل فيه سلام الحق؛ (فهذا) أي: سلام الحق على يحيى (أكمل من الاتحاد) معنى؛ لأن سلام الحق في معنى كل سلام مع أنه لم يلتفت إلى سلام الغير فيه أصلاً، (والاعتقاد) إذ يعتقد كل سامع أنه سلام الحق بخلاف سلام عيسى؛ فإنه يتبادر إلى أذهان عامة السامعين أنه من عيسى لا من الله تعالى، (وأرفع للتأويلات) أي: لاحتتمال الكذب، فإنه مرفوع في خبر الحق بالاتفاق، ولا يرتفع في خبر عيسى قبل ظهور نبوته، وإن ظهر فيه خرق العادة قبلها، وإن كان له دلالة على صدق من ظهر بسببه.

(فإن الذي انحرقت فيه العادة في حق عيسى إنما هو النطق) في المهدي، فهو وإن دل في حقه على أمته المنافية لكونه ولد الزنا لا يدل على صدق المنطوق من أوله إلى آخره، فإن الكرامة لا تدل على عصمة صاحبها عن الكذب، إذ لم يبعث أميناً على وحي يجب بسببه عصمته عنه، وليس كلامه كلام الحق على لسانه، (فقد تمكن عقله) من تكلم بما تكلم به، وما ينطق الحق على لسانه لا يتمكن عقله من ذلك، كيف والحق لا يقول: ﴿إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ﴾ [مريم: 30] إلى آخره؛ وذلك لأنه ﷺ تكلم (في ذلك الزمان الذي أنطقه الله فيه)، وإن كان في المهدي إذ النطق فرع العقل الكامل إذ لم يكن نطق الحق.

(ولا يلزم للمتمكن من النطق على أي حالة كان) أي: سواء كان ذاكراً أمه أم لا (الصدق فيما) (به ينطق)، أي: في جميع ما ينطق به، وإنما دل صدق المعجزة على صدق جميع ما ينطق به؛ لأنه للدلالة على الصدق في الرسالة التي هي محتملة الأمانة الوحي والكرامة، وإن دلت على صدق الولاية، فليس فيها أمانة وحي، فهذا الاحتمال والتأويل له دخل في سلام عيسى على نفسه قبل النبوة، وإن كان صاحب كرامة (بخلاف المشهود له كـيحيى)، وإن لم يكن صاحب كرامة، (فسلام الحق على يحيى من هذا الوجه)، وإن كان ينكره لا يفيد الحصر الكلي (أرفع للالتباس) أي: التباس الصدق والكذب من احتمال كل منهما، وهذا الرفع هو (الواقع في العناية الإلهية) بـزكريا ﷺ؛ لأنه يدل على الاهتمام بتميز صدقه عن احتمال الكذب (من سلام عيسى على نفسه، وإن كانت قرائن الأحوال تدل على قربه من الله في) ظهور (ذلك) الخارق عليه؛ لأنه كرامة أو إرهاب، والقريب من الله بريء من الكذب؛ لأنه نقص، وذلك يدل على (صدقه إذ) لا واسطة بينهما في الأصح، (إذ نطق) بطريق الكرامة التي تشبه المعجزة في الدلالة على ثبوت ما ظهرت له (في معرض الدلالة على براءة أمه).

وهذا النطق وإن لم يكن خارقاً للعادة من حيث هو نطق، فهو خارق لها من حيث هو (في المهد)، وهي وإن أشبهت المعجزة فلا تبلغ رتبها في الدلالة على ثبوت ما ظهرت له لاحتمال الاستدراج فيها، فلا بد من شاهد آخر معها، (فهو) أي: نطقه في المهد (أحد الشاهدين) على براءة أمه، (والشاهد الآخر) وهو الأنسب للمدلول (هز الجذع اليابس) هزته، (فسقط) شرها (رطباً جنياً) من محل، ولا تأثير مع أن النخل يحتاج إلى ذلك كالمرأة، فكان سقوطه بدونها، (ولما ولدت مريم عيسى) (من غير فحل) من الحيوان، (ولا ذكر) من الإنسان، (ولا جماع) عرفي (معتاد) من جبريل عليه السلام، وإن حصل نفخه رطوبة خالطت منها من سريان الشهوة، وإنما ذكر المعتاد مع العرفي؛ لأن ثمة جماعاً غير عرفي لكنه معتاد، وهو إدخال نطفة الرجل في الفرج، فإنه موجب للتولد على ما تراه الفقهاء، وإن أنكره بعض الأطباء، وهذا غير عرفي ولا معتاد بين احتمال الكذب في نظر العقل مع كونه مرجوحاً، بل مردوداً بالقرائن المذكورة، وبدلالة المعجزة بعد ذلك بمثال يفرضه المتكلمون فيما يخالف المعجزة للفرعون، وقالوا: إن كانت المخالفة في نفس المعجزة لم يدل على صدق المدعي، وإلا فالصحيح دلالتهما على الصدق إن كانت المخالفة بعد مدة، وكذا إن لم يتحلل مدة على الصحيح.

[لَوْ قَالَ نَبِيٌّ: آيَتِي وَمُعْجَزَتِي أَنْ يَنْطِقَ هَذَا الْحَائِطُ، فَنَطَقَ الْحَائِطُ، وَقَالَ فِي نُطْقِهِ: تَكْذِبُ مَا أَنْتَ رَسُولُ اللَّهِ، لَصَحَّتِ الْآيَةُ، وَثَبَّتَ بِهَا أَنَّهُ رَسُولُ اللَّهِ، وَلَمْ يُلْتَفَتْ إِلَى مَا نَطَقَ بِهِ الْحَائِطُ؛ فَلَمَّا دَخَلَ هَذَا الْأَحْتِمَالُ فِي كَلَامِ عَيْسَى بِإِشَارَةِ أُمِّهِ إِلَيْهِ وَهُوَ فِي الْمَهْدِ، كَانَ سَلَامُ اللَّهِ عَلَى يَحْيَى أَرْفَعَ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ، فَمَوْضِعُ الدَّلَالَةِ أَنَّهُ عَبْدُ اللَّهِ مِنْ أَجْلِ مَا قِيلَ فِيهِ إِنَّهُ ابْنُ اللَّهِ وَفَرَعَتْ الدَّلَالَةُ بِمَجْرَدِ النُّطْقِ وَأَنَّهُ عَبْدُ اللَّهِ عِنْدَ الطَّائِفَةِ الْأُخْرَى الْقَائِلَةِ بِالنَّبُوءَةِ، وَبَقِيَ مَا زَادَ فِي حُكْمِ الْأَحْتِمَالِ فِي النَّظَرِ الْعَقْلِيِّ حَتَّى ظَهَرَ فِي الْمُسْتَقْبَلِ صِدْقُهُ فِي جَمِيعِ مَا أَخْبَرَ بِهِ فِي الْمَهْدِ فَتَحَقَّقَ مَا أَسْرْنَا إِلَيْهِ].

فقال: (لو قال نبي: آيتي ومعجزتي) إنما جمع بينهما؛ ليدل على أن المعجزة إذا خالفت الدعوة مخالفة لا تضر في الدلالة على الصدق، كانت آية على صدقه، فلا تكون مخالفته منافية لقوله: إنها آيتي (أن تنطق هذا الحائط) قيد بالإشارة؛ لأنه لو نطق غيره من الحيوان، فلا دلالة في ذلك أصلاً؛ فلذلك أظهره في قوله: (فنطق الحائط) أو لا بما لا تكذيب له فيه، وإلا كان نفس المعجزة مكذباً، فيزداد اعتقاد الكذب، ويدل على هذا القيد آخر كلام الشيخ - رحمه الله - ولكن (قال في) أثناء (نطقه تكذب ما أنت رسول الله) إنما ذكره؛ لأن الكذب أعم من أن يكون في دعوى الرسالة أو غيرها، (فصححت الآية) بالنطق الأول الذي لا تكذيب فيه، (وثبت بها أنه رسول الله)، وإنما ذكره لئلا يتوهم أنه إنما يكون أنه لثبوت رسالة نبي آخر؛ ولثبوت كونه ولياً لا نبياً، (ولم يلتفت)

على الصحيح عند المتكلمين (إلى ما نطق به الحائط) بعد ذلك عن اختياره، أو لا مخالفة في القدر التي تصح بها المعجزة وإن كانت فيما هو من جنسها.

(فلما دخل هذا الاحتمال في) آخر (كلام عيسى) مع أن أوله ليس بمعجزة تدل على صدقه في جميع ما نطق به بعده، إذ كان (بإشارة) امتثاله، وكيف يكون أوله معجزة له (وهو) الآن (في المهد) ولا نبوة إلا بعد أربعين سنة (كان سلام الله على يحيى أرفع من هذا الوجه)، إذ لا احتمال فيه أصلاً، وفي كلام عيسى عليه السلام في آخره هذا الاحتمال بوجه من الوجوه، وإن ارتفع بالقرائن ودلالة المعجزة بعد، وإن كانت كرامة لأمه.

(فموضع الدلالة) إنما هو كلامه وهو (أنه عبد الله)، فإنه من حيث هو كرامة لأمه دل على براءتها من الفجور لمنافاة الكرامة إياه، لكن تخصص هذا اللفظ (من أجل ما قيل فيه أنه ابن الله)؛ لأن الولد إما ولد الحلال أو ولد الزنا، والكرامة تنافي كونه ولد الزنا؛ فهو ولد الحلال، ولكن ولد الحلال لا يكون بلا أب ولا أم له غير الله بالاتفاق، فهو الله سبحانه وتعالى والمقدمة الاستثنائية ممنوعة، فإن ولد الحلال إنما لا يكون بلا أب إذا كان بحسب العادة المستمرة لا بخرق العادة، (وفرغت الدلالة) على براءة الأم (بمجرد النطق) سواء نطق (بأنه عبد الله)، أو بأن الله برأه أم لا؛ ولكن ثبت بقوله: ﴿إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ﴾ أنه عبد الله (عند الطائفة الأخرى القائلة بالنبوة)؛ لأنه إرصاص يجري مجرى المعجزة في الصدق بخلاف من يقول إنه ابن الله، فإنه يؤوله بأنه كعبد الله في القيام بأوامره ونواهيها، وبخلاف من قال إنه ولد الزنا، فإنه يقول هذا من سحر أمه وشيطنتها، لعنهم الله فأصمهم وأعمى أبصارهم، (وبقي ما زاد) من قوله: ﴿ءَاتَانِي الْكِتَابَ﴾ [مریم: 30] إلى قوله: ﴿وَيَوْمَ أُبْعِثُ حَيًّا﴾ [مریم: 33] في حكم الاحتمال، أي: احتمال الكذب في النظر العقلي بدون النظر في القرائن؛ لخروجه عن موضع الدلالة في صدوره عن اختيار منه بعد كمال عقله في حق من سمعه قبل ظهور المعجزة، حتى يظهر في المستقبل صدقه بظهور المعجزات على يديه الدالة على صدقه في جميع ما أخبر به، حتى فيما أخبر به وهو في المهد عناية علم بالمعجزة أنه كان إرصاصاً وله حكم المعجزة؛ لكن إنما يعرف ذلك بعد ظهور المعجزة.

فتحقق (ما أشرنا إليه) ⁽¹⁾ من رفع الالتباس في سلام الحق على يحيى من كل وجه، بخلاف سلام عيسى على نفسه في بادئ الرأي، وإن ارتفع عند التحقيق؛ فافهم، فإنه مزلة للقدم.

ولما فرغ عن بيان الحكمة الجلالية المتعلقة بأول الأسماء، وهو الدال على جلال

(1) فتهتدي إلى فهم المراد، والله الموفق للسداد والرشاد.

الذات، شرع في بيان ما به تعلقها بالعالم مع استغنائها عنه بنفسها، إذ لو افتقر لم يتقدم على المفتقر إليه لها، والمتأخر لإمكانه في نفسه يفتقر إلى المتقدم، فلا بدُّ له من متعلق به، وليس تعلق الافتقار لما ذكرنا لبطلان الدور؛ فهو تعلق الملائكة الذي لا تصرف بدونها؛ فقال:

الفصلُ الزكرياوي

فص حكمة مالكية في كلمة زكرياوية

أي: ما يتزين به، ويكمل العلم اليقيني المتعلق بمالكية الحق لكل ما سواه ظهر ذلك العلم بزيتته وكماله في الحقيقة الجامعة المنسوبة إلى زكريا عليه السلام؛ فإنه لما تحقق بمقام العبودية على الكمال بما بالغ في التدلل والدعاء ظهر فيه الحق بمالكيته للكل، فأعطاه قوة التصرف في نفسه وروحه بتقويتيهما وإصلاحهما والغلبة على موالي السوء فيما أنتج له من تقويتيهما، ولما كانت المالكية عن احتياج المملوك إلى المالك، وقضاء حاجة الشخص رحمة عليه كانت المالكية رحمة عامة على الكل؛ ولذلك قال عليه السلام في حقه: ﴿ذَكَرْتُ رَحْمَتَ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكْرِيَّا﴾ [مریم: 2]، فنسب الرحمة إلى رب محمد عليه السلام ليدل على عمومها، فأضاف العبد إلى الهوية ليدل على كمال عبوديته؛ لأنه عبد جميع الأسماء حتى لم يتميز في حقه، فصار كأنه عبد الذات؛ ولذلك استوجب أكمل وجوه الرحمة.

[اعْلَمُ أَنْ رَحْمَةَ اللَّهِ وَسَعَتْ كُلَّ شَيْءٍ وَجُودًا وَحُكْمًا، وَأَنَّ وَجُودَ الْغَضَبِ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ بِالْغَضَبِ؛ «فَسَبَقَتْ رَحْمَتُهُ غَضَبَهُ»⁽¹⁾ أَي: سَبَقَتْ نَسْبَةُ الرَّحْمَةِ إِلَيْهِ نَسْبَةُ الْغَضَبِ إِلَيْهِ، وَلَمَّا كَانَ لِكُلِّ عَيْنٍ وَجُودٌ يَطْلُبُهُ مِنَ اللَّهِ، لِذَلِكَ عَمَّتْ رَحْمَتُهُ كُلَّ عَيْنٍ، فَإِنَّهُ بِرَحْمَتِهِ الَّتِي رَحِمَهُ بِهَا قَبْلَ رَغَبْتِهِ فِي وَجُودِ عَيْنِهِ، فَأَوْجَدَهَا، فَلِذَلِكَ قُلْنَا: إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ وَسَعَتْ كُلَّ شَيْءٍ وَجُودًا وَحُكْمًا، وَالْأَسْمَاءُ الْإِلَهِيَّةُ مِنَ الْأَشْيَاءِ؛ وَهِيَ تَرْجِعُ إِلَى عَيْنٍ وَاحِدَةٍ؛ فَأَوَّلُ مَا وَسَعَتْ رَحْمَةُ اللَّهِ شَيْئًا تَلِكَ الْعَيْنِ الْمَوْجُودَةَ لِلرَّحْمَةِ بِالرَّحْمَةِ، فَأَوَّلُ شَيْءٍ وَسَعَتْهُ الرَّحْمَةُ نَفْسُهَا ثُمَّ الشَّيْئَةُ الْمُشَارُ إِلَيْهَا، ثُمَّ شَيْئَةٌ كُلُّ مَوْجُودٍ يُوجَدُ إِلَى مَا لَا يَتَنَاهَى دُنْيَا وَآخِرَةً وَعَرَضًا وَجَوْهَرًا، وَمُرَكَّبًا وَبَسِيطًا، وَلَا يُعْتَبَرُ فِيهَا حُصُولُ غَرَضٍ وَلَا مَلَائِمَةٌ طَبْعٍ، بَلِ الْمَلَائِمُ وَغَيْرُ الْمَلَائِمِ كُلَّهُ وَسَعَتْهُ الرَّحْمَةُ الْإِلَهِيَّةُ وَجُودًا].

(اعْلَمُ أَنْ رَحْمَةَ اللَّهِ وَسَعَتْ كُلَّ شَيْءٍ وَجُودًا وَحُكْمًا) أَي: بإعطائه إياها الوجود، وأحكامه من الصفات والإضافات وسائر الاعتبارات.

ثم استشعر سؤالاً بأنه لو عمت رحمته كل شيء لم يوجد الغضب أصلاً، إذ هو مقابل للرحمة؟

وأجاب عنه بقوله: (وَأَنَّ وَجُودَ الْغَضَبِ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ بِالْغَضَبِ)⁽²⁾، وإن لم تكن

(1) رواه ابن حبان (36/14)، والبيهقي في «شعب الإيمان» (23/7).

(2) في نسخة: «وَأَنَّ وَجُودَ الْغَضَبِ رَحْمَةٌ بِالْغَضَبِ».

رحمة بالمغضوب عليه، فلا تقابل بين الرحمة وبين وجود الغضب؛ ولذلك اجتمعا في المغضوب عليه، فإنه مرحوم بإعطاء الوجود، وإنما التقابل بين حقيقة الرحمة وحقيقة الغضب، وإذا كان وجود الغضب من الرحمة؛ (فسبقت رحمته غضبه)⁽¹⁾؛ لأنها سبب وجوده، والسبب مقدم على المسبب، ولما كان المتبادر إلى الوهم من هنا أن الرحمة تمحو الغضب في الآخر بالكلية، أزال ذلك بقوله: (أي: سبقت نسبة الرحمة إليه نسبة الغضب إليه)؛ لأن ما يكون انتسابه إلى الشيء بالواسطة فنسبته متأخرة عن نسبة الواسطة إليه، وسبق النسبة لشيء بالغضب إلى شيء لا يقتضي رفع ما يكون نسبته متأخرة في وقت ما.

ثم أشار إلى وجه عموم الرحمة؛ فقال: (ولما كان) في العلم الإلهي (لكل عين) بالعبودية فيه (وجود) مقداره إذا خرج إلى الفعل حصل كمالها، وهي (تطلبه) بلسان الاستعداد (من الله)، وإعطاؤه المطلوب رحمة منه على الطالب؛ (لذلك عمت رحمته كل عين)، وإنما كان وجود كل شيء رحمة عليه، وإن كرهه البعض عن شدة وابتلاء، (فإنه برحمته التي رحمهم بها) وراء ما يرحم بابتلائه المنعمين من أهل معرفته، إذ يرون كمال نعمهم، ويعرفونها ببلائه، فإنه إنما تعرف الأشياء بأضدادها (قبل) أي: أجاب (رغبته) أي: دعاؤه وطلبه بلسان الاستعداد (في وجود عينه)؛ لكونه كمالاً لها، (فأوجدتها) ثم عرضت لها الكراهة، فلا عبرة بها، (فللذلك قلنا: إن رحمة الله وسعت كل شيء وجوداً وحكماً)، فإن بعض الأحكام، وإن كانت مكروهة الآن كانت مرغوبة للأعيان حينئذ.

ثم استشعر سؤالاً بأنه كيف وسعت رحمته كل شيء، وأعظم الأشياء ذات الله وأسأؤه وصفاته، ولا يحصل لها الوجود بعد العدم، فكيف تكون مرحومة، ومن جملتها الرحمة، فكيف وسعت نفسها؟

فأجاب بقوله: وأما (الأسماء الإلهية)؛ فهي وإن لم تكن مرحومة باعتبار أنفسها، فهي مرحومة باعتبار كونها (من الأشياء) التي هي صورها، وكذا الذات الإلهية، وإن كانت غنية عن العالمين، فلها ظهور بظهور أسمائها إذ (هي ترجع إلى عين واحدة)، وهي أيضاً مرحومة بهذا الاعتبار، وهي سابقة على الأسماء بالذات وظهورها كذلك؛ لأن ما بالذات لا يزول بالغير، (فأول ما وسعته رحمة الله) أضافها إلى الله احترازاً عن الرحمة الذاتية التي أول ما وسعته نفس الرحمة الإلهية (شيئية تلك العين)، أي: صورة ظهورها في المظاهر، فإن وجود كل شيء سابق على سائر صفاته التي هي صور الأسماء والصفات، ولهذا العين رحمة ذاتية أوجدت الرحمة الإلهية، كما أشار إليه بقوله: (الموجودة للرحمة بالرحمة)⁽²⁾، إذ لا

(1) سبق تخريجه.

(2) في نسخة: «الموجدة للرحمة بالرحمة».

بَدُّ مِنْ نِسْبَةِ بَيْنِ الْمَوْجِدِ وَالْمَوْجِدِ.

(فأول شيء وسعته الرحمة نفسها)، وإن يغيرنا بالذات والإلهية، فهما واحد بالماهية، (ثم الشئئية المشار إليها)، فإنها وإن كانت مرحومة للرحمة الإلهية، فهي أيضاً مرحومة للرحمة الذاتية إذ مرحوم المرحوم للشيء مرحوم لذلك الشيء، (ثم شئئية) عين (كل موجود)، فإن لها ظهوراً بعد ظهور الوجود فيهما؛ لأنه حينما (يوجد) يصير شيئاً بعدما كانت عيناً ثابتة؛ فإن لكل عين من الموجودات ثبوتاً في العلم الأزلي، وإن كانت بالغة (إلى ما لا يتناهي)، وإن كان غير المتناهي يمتنع اجتماعها في الوجود؛ لكن لا مانع في ذلك إذ وجدت مرتبة (دنيا و آخرة)، فالدنيا وإن تاهت فلا تنتهي الآخرة (عرضاً وجوهراً)، فإن للعرض عيناً ثابتة غير عين الجوهر، (ومركباً وبسيطاً)، فإن للمركب أيضاً عيناً ثابتة غير مجعولة في علم الحق كالبسيط، ولعل الجواهر البسيطة غير متناهية، فالملائكة المنحصر كل نوع منها في شخص، وهم جواهر بسيطة؛ فكيف بتناهي الأعراض والمركبات؟

ثم استشعر سؤالاً بأنه: كيف وسعت الرحمة كل شيء، وهي مختصة بملائمة طبع أو حصول غرض، ومن الأشياء ما لا يلائم طبعاً، ولا يحصل غرضاً؟

فأجاب بقوله: (ولا يعتبر فيها حصول غرض، ولا ملائمة طبع، بل الملائم وغير الملائم)، وموافق الغرض وغير موافقة كله (وسعته الرحمة الإلهية وجوداً)، إذ هو خبر محض في نفسه، وإنما يكون سرّاً بالنظر إلى الغير عن منعه كماله، وكيف يعتبر فيهما حصول غرض أو ملائمة طبع، وهما للموجودات دون المعدومات؟

[وَقَدْ ذَكَرْنَا فِي الْفُتُوحَاتِ أَنَّ الْأَثْرَ لَا يَكُونُ إِلَّا لِلْمَعْدُومِ لَا لِلْمَوْجُودِ، وَإِنْ كَانَ لِلْمَوْجُودِ فَبِحُكْمِ الْمَعْدُومِ، وَهُوَ عِلْمٌ غَرِيبٌ، وَمَسْأَلَةٌ نَادِرَةٌ، وَلَا يَعْلَمُ تَحْقِيقَهَا إِلَّا أَصْحَابُ الْأَوْهَامِ، فَذَلِكَ بِالذَّوْقِ عِنْدَهُمْ، وَأَمَّا مَنْ لَا يُؤَثِّرُ الْوَهْمُ فِيهِ؛ فَهُوَ بَعِيدٌ عَنِ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ.

فَرَحْمَةُ اللَّهِ فِي الْأَكْوَانِ سَارِيَةٌ وَفِي الذَّوَاتِ وَفِي الْأَعْيَانِ جَارِيَةٌ
مَكَائَةُ الرَّحْمَةِ الْمُثَلَّى إِذَا عُلِمَتْ مِنَ الشُّهُودِ مَعَ الْأَفْكَارِ عَالِيَةٌ
فَكُلٌّ مَنْ ذَكَرْتَهُ الرَّحْمَةُ؛ فَقَدْ سَعِدَ، وَمَا تَمَّةٌ إِلَّا مَنْ ذَكَرْتَهُ الرَّحْمَةُ، وَذَكَرُ الرَّحْمَةِ
الْأَشْيَاءَ عَيْنُ إِيجَادِهَا يَاها، فَكُلُّ مَوْجُودٍ مَرْحُومٌ، وَلَا تُحْجَبُ يَا وَلِيُّ عَنِ إِذْرَاكَ مَا قُلْنَا
بِمَا تَرَاهُ مِنْ أَصْحَابِ الْبَلَاءِ، وَمَا تُؤْمِنُ بِهِ مِنْ آلامِ الْآخِرَةِ النَّبِيِّ لَا تَفْتَرُ عَمَّنْ قَامَتْ بِهِ].
(وقد ذكرنا في الفتوحات أن الأثر) أي: أثر الرحمة، وهو الإيجاد (لا يكون إلا للمعدوم) لا للموجود لما فيه من تحصيل الحاصل، (وإن كان) الأثر (للموجود)، كما

قيل: لو كان للمعدوم لاجتماع الموجود والعدم، (فبحكم المعدوم) كان يقابل أنه للموجود بذلك الإيجاد، وتحصيل الحاصل إنما يكون لو كان بإيجاد آخر، ولا شك أن الموجود بهذا الإيجاد معدوم عنده أو في حكمه، (وهو) أي: القول بكون الأثر للموجود بحكم المعدوم (علم غريب)، فإن المتكلمين ما قالوا إلا بالوجود المحض أو العدم المحض، وما قالوا بالجمع بينهما إن كان في المتكلمين قائل بذلك؛ فهي (مسألة نادرة) لا توجد في عامة الكتب، (ولا يعلم تحقيقها إلا أصحاب الأوهام)، إذ أرباب العقول يرون أنه جمع بين النقيضين، (فذلك) العلم إنما يحصل (بالذوق عندهم) لا بتجاوزهم إلى غيرهم، إذ تعارض العقل الوهم فيرده في حقهم، ولا يمكنه ردّ الحاصل بالذوق في حق أرباب الذوق منهم، لكن يحصل لصاحب الوهم إذا لم يحصل له ذوق نوع قرب من المسألة.

(وأما من لا يؤثر الوهم فيه، فهو بعيد عن هذه المسألة)؛ لتجرد العقل في حقه، وهو قادح ولا معارض في حقه، وإن كانت رحمة الله مؤثرة في إيجاد موجود بحكم المعدوم، (فرحمة الله في الأكوان) التي هي الموجودات المحدثة (سارية) سريان الكلبي الذاتي في جريانه، (وفي الذوات وفي الأعيان) التي هي المعدومات الثابتة الظاهرة عند ظهور الوجود بها، وفيها (جارية) جريان الغرض العام على مغروضاته، وعند ذلك فلا تعرف أن محلها الأصلي الأكوان والأعيان أو بالشهود، وإليه الإشارة بقوله: (مكانة الرحمة المثلى) صفة المكانة (إذا علمت من الشهود) علم أنها (مع الأفكار عالية)، فإن الأفكار ترى تعلقها بالأعيان فتتميز في أنها حين تعلقها، هل هي موجودة أو معدومة؟ وفي الأول تحصيل الحاصل، وفي الثاني اجتماع النقيضين، وصاحب الشهود يقول: إن تعلقها الأول بالأكوان المتعلقة بالأعيان، فهي تتعلق بالموجود بحكم المعدوم؛ فافهم، فإنه مزلة للقدم.

وإذا كانت الرحمة جارية على الأعيان التي كان لها الوجود بالقوة، ولم يخرج إلى الفعل؛ (فكل من ذكرته الرحمة، فقد سعد) بخروج ما له بالقوة إلى الفعل، فيحصل له كماله (وما شمة)، أي: في الواقع (إلا من ذكرته الرحمة) إما بإيجاده في الخارج أو في الذهن، فلا هدم مطلقاً إلا متوهماً ذلك إن (ذكر الرحمة الأشياء) ضد عدمها (عين إيجادها إياها) إما في الخارج أو في الذهن، إذ هو كمال لها حينئذ، وإن كان كمالها بعد ذلك غير ذلك، وهو ما يحصل غرضاً أو يلاءم طبعها، (فكل موجود مرحوم) ابتداء، وإن كان مبتلى معذباً انتهاء كماله، أشار إليه بقوله: (ولا تحجب يا ولي)، وإن احتجب غيرك (عن إدراك ما قلناه) من أن كل موجود مرحوم (بما تراه بالحس من أصحاب البلاء) في الدنيا، (وما تؤمن به من آلام الآخرة التي لا تفتر عنمن قامت به)، حتى يمكن أن يقال: إن ما يحصل بعدها من الراحة العظيمة غرض عنها؛ فهي رحمة في حقهم، فإن العذاب، وإن انقطع عنهم مدة يسيرة يعود عليهم بسرعة بحيث لا يعد ما تخلل فترة، فإذا كذب

يحتجب بذلك.

[فاعلم أولاً أن الرحمة إنما هي في الإيجاد عامة، فبالرحمة بالآلام أوجد الآلام، ثم إن الرحمة لها الأثر بوجهين⁽¹⁾: أثر بالذات وهو إيجادها كل عين موجودة، ولا تنظر إلى غرض ولا إلى عدم غرض؛ ولا إلى ملانم ولا إلى غير ملانم؛ فإنها ناظرة في عين كل موجود قبل وجوده، بل تنظره في عين ثبوته، ولهذا رأت الحق المخلوق في الاعتقادات عيناً ثابتة في العيون الثابتة، فرحمته بنفسها بالإيجاد.

ولذلك قلنا: إن الحق المخلوق في الاعتقادات أول شيء مرحوم بعد رحمته بنفسها في تعلقها بإيجاد المرحومين، ولها أثر آخر بالسؤال، فيسأل المحجوبون الحق أن يرحمهم في اعتقادهم، وأهل الكشف يسألون رحمة الله أن تقوم بهم، فيسألونها باسم الله فيقولون يا الله ارحمنا، ولا يرحمهم إلا بقيام الرحمة بهم، فلها الحكم، لأن الحكم إنما هو في الحقيقة للمعنى القائم بالمحل، فهو الراحم على الحقيقة؛ فلا يرحم الله عباده المعتنى بهم إلا بالرحمة، فإذا قامت بهم الرحمة وجدوا حكمها ذوقاً، فمن ذكرته الرحمة فقد رحم، واسم الفاعل هو الرحيم والراحم].

(فاعلم أولاً) أن البلايا والآلام، وإن كانت تقابل الرحمة في حق من فاضت به؛ فهي من حيث وجودها عين الرحمة في حق أنفسها، وذلك (أن الرحمة) التي هي الجود الإلهي (إنما هي في الإيجاد) الذي إعطاؤه إفادة ما ينبغي لا لعوض ولا لغرض، وهذه الرحمة (عامة) لا تختص بما هي أغراض للأشياء أو ملائمة لطبائعها، إذ قد يكون ما ينبغي غير ذلك، (فبالرحمة بالآلام) من حيث ينبغي إفادتها الوجود، إذ بذلك يعلم حقيقة اللذة وقدر النعمة، ويؤجر المخالف، ويعطى العابر أجره بغير حساب، ويعرف الاستغناء الإلهي وقهره وقوته إلى غير ذلك من الفوائد (أوجد الآلام) إذ لم تؤلم أنفسها، وكما يتألم بها شخص قامت به، يلتذ شخص دفعت عنه، فهما عارضان متعارضان.

(ثم) بعد أن علمت أن الرحمة في نفس الإيجاد عامة، اعلم (أن الرحمة لها الأثر) في المرحوم (بوجهين) أحدهما ما مر، وهو لا يتعلق سؤال بلسان الحال أو المقال إذ هو (أثر بالذات)؛ لأن الجود الإلهي يقتضي ذلك، (وهو)، أي: الأثر الذاتي (إيجادها كل عين موجودة)، أي: قابلة للوجود إذ منع القابل حقه بخل ينافي الجود، (ولا تنظر) الرحمة بهذا

(1) الحاصل أن للرحمة اعتبارين: أحدهما: اعتبارها من حيث النظر إلى محلها أعني: الذات الإلهية، وهي هذا الاعتبار واحدة لا تميز فيها بين شيء وشيء، ويقال لها هذا الاعتبار الرحمانية، وثانيها: اعتبارها من حيث النظر إلى متعلقها الذي هو المرحوم، وهو مختلف متعدد باختلاف استعداداته. (شرح الجامي ص 425).

الاعتبار (إلى غرض، ولا إلى عدم غرض، ولا إلى ملائم، ولا إلى عدم ملائم)؛ لأن ما ينبغي فعله لا لعوض، ولا لغرض أعم من موافقة أغراضنا أو ملائمة طباعنا، وكيف وهي أمور عارضة لنا بعد وجودنا، والوجود الإلهي سابق على ذلك؛ فالرحمة التي منشأها ذلك الجود؛ كذلك لامتناع تخلف العلة عن المعلول؛ (فإنها ناظرة) إلى (عين كل موجود قبل وجوده) من حيث كان الوجود حقه الذي ينبغي أن يفعل به (بل تنظره في عين ثبوته)، وفيه الوجود بالقوة، فكماله الذي هو إخراجه إلى الفعل مما ينبغي أن يفعل، ولا غرض، وملائمة طبع حينئذٍ، فكيف يمكن اعتبارهما.

(ولهذا) أي: ولكون الرحمة في الأثر الذاتي لا يتخلف عنها بحال ناظرة إلى كل عين في ثبوته (رأت الحق المخلوق) الذي هو صورة الحق القديم، وإن اعتبر وجوده (في الاعتقادات عيناً) ثابتة قابلة للوجود في الجملة، فباعتبار ذلك صارت داخلة في العيون (الثابتة)، وإن تميزت عنه بقبول الوجود الخارجي، وإن لم يكن للحق القديم عين ثابتة إذ لا قابلية للوجود فيه؛ لأنه نفس الوجود الحقيقي، (فرحمته بنفسها) من غير سؤاله بلسان الحال أو المقال (بالإيجاد) في الذهن، إذ بذلك يستر في حقه إذ الأمر الاعتقادي لا يقبل ما وراء ذلك، وإن كان الحق المخلوق باعتبار آخر أعم من ذلك.

(ولذلك) أي: ولأجل أن الحق المخلوق عيناً ثابتة قابلة للوجود في الذهن أو الخارج، (قلنا: إن الحق المخلوق) أي: الصورة الوجودية في الخارج أو الذهن (أول شيء مرحوم) للرحمة بالأثر الذاتي (بعد رحمتها) المتعلقة (بنفسها)، فهذه الأولية (في تعلقها بإيجاد) سائر (المرحومين) من الأكوان والأعيان، فتعلقها بالأكوان سابق على تعلقها بالأعيان، فإن الأعيان إنما وجدت بوجود صور الوجود الحق فيها، فوجود الأكوان التي هي صور وجود الحق سابق على وجود الأعيان، وهذا أثر الرحمة بالذات، (ولها أثر آخر) لا بالذات، ولا بالنظر إلى المجيد بل (بالسؤال) من المرحوم بلسان حاله أو مقاله لموافقة الغرض أو ملائمة الطبع، ولا يخل في منعه من لم يسأل، وإن كان في إعطائه إياه مزيد إفضال، إذ لا مانع ما لا يستوجبه الشيء غير تخيل، وإذا كان هذا الأثر منها بالسؤال منا، فالسؤال مؤثر في تأثيرها لكنها عين التأثير، فالسؤال مؤثر فيها، وهو حادث، وما يؤثر فيه الحادث فهو حادث، وفي غرض لا يقوم بذات الله تعالى؛ لامتناع قيام الحوادث بذاته ﷻ فهي قائمة بذواتنا، ولكن لا يعرف المحجوبون هذا؛ (فيسأل المحجوبون الحق أن يرحمهم) برحمة قائمة بذاته (في اعتقادهم)، وربما يرحمهم برحمة قائمة بصورته المنطبعة في اعتقادهم؛ لكونه عند ظن عبده به، وربما لا يرحمهم؛ لأنهم سألوا أمراً باطلاً، ويتفاوت في هذا المضطر منهم وغيره.

(وأهل الكشف يسألون رحمة الله أن تقوم بهم) بإشراق نورها عليهم، فيسألونها

باسم الله ليزكيهم هذا الاسم فيسعد محلهم لقبول النور من رحمته، فيقولون: بالله، وينادون الاسم الجامع؛ ليتم تزكية نفوسهم بنوره الكامل.

(ارحمنا) ⁽¹⁾ أي: أشرق علينا نور رحمتك؛ لتقوم بنا الرحمة، وإنما أولئنا بهذا؛ لأنه لا يرحمهم بتحصيل مسئولهم إلا قيام الرحمة بهم؛ لأن الرحمة القائمة بالحق لا تتوقف في التأثير على فعل الغير، وإنما تتوقف على استعداده بحسب جريان السنة الإلهية، ولا استعداد لإشراق نور الرحمة الإلهية عليهم إلا بالتزكية الحاصلة عن سؤاها بإياها باسمه المفيد للتزكية بمقتضى قوله: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى ۖ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى﴾ [الأعلى: 14، 15]، فأشراق نور الرحمة منه رحمة منه؛ (فلها الحكم)، وإن اجتمعت هاهنا الرحمتان؛ (لأن الحكم إنما هو في الحقيقة للمعنى القائم بالحل)، إذا استند إليه وإلى الأمر المبين؛ لأن القائم بالحل سبب قريب والمنفصل سبب بعيد، والتأثير إنما هو للقريب، وإن لم يستقل بدون البعيد، وإذا كان أثر الرحمة بالسؤال بلسان الحال والمقال مما يوافق الغرض، أو يلاءم الطبع بالرحمة القائمة بالمرحوم، (فلا يرحم الله عباده المعنى بهم إلا بالرحمة) الموجودة فيهم رحمة تقوم بهم؛ لأن رحمتهم من قبيل ما يوافق الغرض أو يلائم الطبع لا محالة فهم، وإن لم يسألوا بلسان المقال سألوا بلسان الحال.

(فإذا أقامت بهم الرحمة) المسئولة (وجدوا حكمها)، وهو تأثيرها بحصول المسئول، ويتسمى الفاعل راحماً أو رحيماً، والمفعول مرحوماً (ذوقاً)؛ لأن هذا الحكم من جملة الأحوال التي ليست موجودة ولا معدومة، فلا يدرك إلا بالذوق، فإن العقل لا يدرك الوساطة بين المعدوم والموجود، وسائر المشاعر إنما تدرك الموجودات؛ وذلك لأن المعبر هاهنا أربعة أمور: الرحمة، وذات الراحم، وذات المرحوم، وتأثير الرحمة في حصول المسئول، وفي تسميتها راحماً ومرحوماً، والموجود إنما هو الثلاثة الأول، (فمن ذكرته الرحمة)، أي: تعلقت به تعلق الوقوع، (فقد رحم)، أي: صار مرحوماً، (واسم الفاعل هو الرحيم) إن قصد الثبوت، (والراحم) إن قصد الحدوث.

[وَالْحُكْمُ لَا يَتَّصِفُ بِالْخَلْقِ لِأَنَّهُ أَمْرٌ تُوجِبُهُ الْمَعَانِي لِذَوَاتِهَا، فَالْأَحْوَالُ لَا مَوْجُودَةٌ وَلَا مَعْدُومَةٌ، أَيْ: لَا عَيْنَ لَهَا فِي الْوُجُودِ؛ لِأَنَّهَا نَسَبٌ، وَلَا مَعْدُومَةٌ فِي الْحُكْمِ؛ لِأَنَّ الَّذِي قَامَ بِهِ الْعِلْمُ يُسَمَّى عَالِماً وَهُوَ الْحَالُ، فَعَالِمٌ ذَاتٌ مَوْصُوفَةٌ بِالْعِلْمِ، مَا هُوَ عَيْنُ الذَّاتِ، وَلَا عَيْنُ الْعِلْمِ، وَمَا تَمَّ إِلَّا عِلْمٌ وَذَاتٌ قَامَ بِهَا هَذَا الْعِلْمُ، وَكَوْنُهُ عَالِماً حَالٌ

(1) أي: تجل علينا باسمك الرحيم، واجعلنا راحمين كما أنك راحم، فانظر الفرق بين السؤالين؛ فإن المسئول عنه في السؤال الأول للحق المخلوق الذي لا شعار له بنفسه، ولا غيره؛ فكيف يتمكن من اتصال الرحمة إليه. (شرح الجامي ص (426)).

لهذه الذات باتصافها بهذا المعنى فحدثت نسبة العلم إليه؛ فهو المُسمَّى عالمًا، والرَّحْمَةُ على الحَقِيقَةِ نِسْبَةٌ مِنَ الرَّاحِمِ، وَهِيَ الْمَوْجِبَةُ لِلْحُكْمِ، فَهِيَ الرَّاحِمَةُ، وَالَّذِي أَوْجَدَهَا فِي الْمَرْحُومِ مَا أَوْجَدَهَا لِيَرْحَمَهُ بِهَا، وَإِنَّمَا أَوْجَدَهَا لِيَرْحَمَ بِهَا مَنْ قَامَتْ بِهِ، وَهُوَ سُبْحَانَهُ لَيْسَ بِمَحَلٍّ لِلْحَوَادِثِ، فَلَيْسَ بِمَحَلٍّ لِإِجَادِ الرَّحْمَةِ فِيهِ، وَهُوَ الرَّاحِمُ، وَلَا يَكُونُ الرَّاحِمُ رَاحِمًا إِلَّا بِقِيَامِ الرَّحْمَةِ بِهِ، فَثَبَّتَ أَنَّهُ عَيْنُ الرَّحْمَةِ].

(والحكم) وهو تأثير الرحمة فيما ذكرنا (لا يتصف) مع حدوثه (بالخلق)⁽¹⁾، وإلا احتاج إلى تأثير آخر، وهلم جرأً، فيلزم التسلسل في الأمور الموجودة، وليس تقديم، وإلا قدم الأثر ولا معدوم، إذ لا يحصل منه شيء فهو حال؛ (لأنه أمر توجيه المعاني) كالعلم، والقدرة، والرحمة، والضرب، والقتل (لذواتها)، إذ لا تتصور تلك المعاني بدون أن يسمى من قامت به عالمًا قادرًا راحمًا ضاربًا قاتلاً، والخلق لا تكون من لوازم ذات الخالق بحيث لا يتصور دونه، والقديم لا يكون موجبًا، والمعدوم لا يكون موجبًا لشيء ولا موجبًا، فهو من جملة الأحوال التي قال بها أبو بكر الباقلاني، وإمام الحرمين في أحد قوليه، وأبو هاشم.

(فالأحوال لا موجودة، ولا معدومة، أي: لا عين لها في الوجود؛ لأنها نسب) أي: لدخول النسب المعدومة في مفهوماتها، (ولا معدومة)⁽²⁾ في الحكم) إذ يحكم بها المعاني لذواتها، وبها تحكم على محل صدورها ووقوعها ويقع التأثير والتأثر؛ (لأن الذي قام به العلم يسمى عالمًا، وهو) أي: كونه مسمى بالعالم هو (الحال) التي ليست موجودة ولا معدومة؛ لأنها زواجر بعضها موجودة وبعضها معدومة، (فعالم ذات موصوفة بالعلم)، فهو مجموع من الذات والعلم والنسبة الموجبة؛ لكون العلم صفة للذات، (فما هو عين الذات، ولا عين العلم)؛ لأن المجموع لا يكون عين كل واحد من أجزائه، وليس جميع أجزائه موجودة؛ لأنه (ما ثم) في الوجود (إلا علم وذات)، وإن اعتبرت من حيث (قام بها هذا العلم) قيده بإشارة؛ ليدل على وجود الصفة مع أن اتصاف الذات ليس من قبيل الموجودات، (فكونه عالمًا حال لهذه الذات باتصافها بهذا المعنى)، فهو صفة لموجود لا موجودة، ولا معدومة أوجبها له هذا المعنى، وإذا اتصفت الذات بهذا المعنى (فحدثت نسبة العلم إليه)، والنسبة من المعدومات، والعلم والذات من الموجودات، اجتمعت في الذات المذكورة (فهو المسمى عالمًا)، والمجموع من الموجود والمعدوم لا موجود ولا معدوم، فهو من الأحوال، وإن صدق على موجود كزيد ضرورة أن كل حال صفة له، فإذا كان هذا في العلم، فكذا الراحم بل أولى، وذلك أن الذي وإن كانت موجودة باعتبار أن

(2) في نسخة: «معدومية».

(1) في نسخة: «بالحق».

المراد بها رقة القلب، أو إرادة الإنعام.

(فهي على الحقيقة)⁽¹⁾ باعتبار تعلقها بالمرحوم (نسبة من الراحم) إليه، وهي من المعدومات، (وهي أي: وتلك (النسبة) التي هي من المفهوم الحقيقي للرحمة هي (الموجبة للحكم) الذي هو تأثير الرحمة بتحصيل الأمر المرحوم به، وهو الإنعام أو الإيجاد، وتسمية من ذكرته بالمرحوم، ومن صدرت منه بالرحيم أو الرحم، إذ لا توجهها الإرادة والرقة، إذ لا تعدي لهما إلى المرحوم، ولا المرحوم به، فكيف لا يكون الراحم المتضمن لهذه النسبة من الأحوال مع تضمنه نسبة هذه النسبة إلى الذات، ثم إن الذات وإن وصفت بالراحمة، فراحميتها بواسطة الرحمة؛ فهي سبب قريب (فهي الراحمة)، فمفهومها الحقيقي عين النسبة، لكن لهذه النسبة نسبة إلى الذات بغرضها؛ فهي من الأحوال بلا شك. ثم استشعر سؤالاً بأنها لو كان مفهومها الحقيقي نسبة لكانت حادثة؛ لتأخرها عن المنتسبين، ولا يختلف هذا المفهوم في حق الله تعالى، وحق الخلق، فيلزم ألا يكون الحق رحماً، لكنه خلاف ما أجمع عليه الطوائف ممن أقر بالصانع سيما في الرحمة الإيجادية.

فأجاب عنه بقوله: (والذي أوجدها) باعتبار هذا المفهوم (في المرحوم) في الرحمة التي أثرها عن سؤاله (ما أوجدها؛ ليرحمه بها)، أي: ليصير الموجود راحماً بها، (وإنما أوجدها ليرحم بها من قامت به)، أي: ليصير من قامت به راحماً بها على نفسه، فكذا الرحمة الإيجادية التي أثرها بغير سؤال من المرحوم، يوجدها الحق في العين الثابتة للمرحوم؛ ليرحم بها المرحوم على نفسه بإيجادها، كما قلنا فيما تقدم: إن التكوين للشيء من نفسه بأمر ربه إذ هو ممثّل لأمره في ذلك، وإلا فكيف يكون الحق موجداً للرحمة الإيجادية في نفسه، وهي حادثة باعتبار مفهومها الذي لا يختلف، (وهو سبحانه ليس بمحل للحوادث، فليس بمحل⁽²⁾ لإيجاد الرحمة فيه) التي مفهومها ما ذكرنا.

ولكن قد اتفق الكل على أنه (هو الراحم)، ولا يكون الراحم راحماً إلا بقيام الرحمة بذاته لا بإيجادها، كما لا يكون موجود السواد في جسم أسود؛ ولذلك قال أهل السنة: لا يكون متكلماً إلا بكلام يقوم بذاته، وأنه لا يكون بإيجاد الزنا والسرقه والكفر، زانياً وسارقاً وكافراً، فرحمته ليس لها هذا المفهوم الذي يوجب حدوثها، ولا شك أنها إذا غايرت الذات فلها هذا المفهوم، (فثبت أنه عين الرحمة)، وهي الراحمة، فهو الراحم برحمة هي عين ذاته ليس لها مفهوم آخر، لكن إنما تدرك عينيتها بالدوق ولا بد، فالعقل لا بد، وأن يتصور لها مفهوماً آخر.

[وَمَنْ لَمْ يَذُقْ هَذَا الْأَمْرَ، وَلَا كَانَ لَهُ فِيهِ قَدَمٌ مَا اجْتَرَأَ أَنْ يَقُولَ: إِنَّهُ عَيْنُ الرَّحْمَةِ

(1) في نسخة: «وَالرَّحْمَةُ عَلَى الْحَقِيقَةِ».

(2) في نسخة: «بمحل».

أَوْ عَيْنَ الصِّفَةِ، فَقَالَ: مَا هُوَ عَيْنَ الصِّفَةِ وَلَا غَيْرَهَا، فَصَفَاتُ الْحَقِّ عِنْدَهُ لَا هِيَ هُوَ وَلَا هِيَ غَيْرُهُ؛ لِأَنَّهُ لَا يَقْدَرُ عَلَى نَفْسِهَا، وَلَا يَقْدَرُ عَلَى أَنْ يَجْعَلَهَا عَيْنَهُ، فَعَدَلَ إِلَى هَذِهِ الْعِبَارَةِ، وَهِيَ عِبَارَةٌ حَسَنَةٌ، وَغَيْرَهَا أَحَقُّ بِالْأَمْرِ مِنْهَا، وَأَرْفَعُ لِلِإِشْكَالِ، وَهُوَ الْقَوْلُ بِنَفْيِ أَعْيَانِ الصِّفَاتِ وَجُودًا قَائِمًا بِذَاتِ الْمَوْصُوفِ، وَإِنَّمَا هِيَ نِسْبٌ وَإِضَافَاتٌ بَيْنَ الْمَوْصُوفِ بِهَا وَبَيْنَ أَعْيَانِهَا الْمَعْقُولَةِ].

ولذلك قال: (ومن لم يذق هذا الأمر)، أي: عينية الرحمة للحق باعتبار أن ليس لها مفهوم آخر وراء النسبة، ولا وجود لها، وإنما هو الراحم (ولا كان له فيه قدم) أي: دخل أيضًا، فإن من لا يكون صاحب الذوق قد يعرف هذا في بعض الأشياء؛ فإنه يعرف أنه ليس في الخارج شيء هو حيوان، وشيء هو ناطق يتركب منهما الإنسان، بل هما في الواقع واحد والعقل يتصورهما شيئين ما أخبر (أن يقول: إنه) تعالى: (عين الرحمة)، بل هي من جملة أفعاله، وفعل الشيء ليس عينه (أو عين الصفة) كالحياة والعلم، والإرادة والقدرة، والسمع والبصر والكلام، وإلا لصدق أحدهما على الآخر مع أنه لا يقال: الله رحمة أو حياة أو علم؛ (فقال: ما هو) أي: الحق (عين الصفة ولا غيرها).

وفي الرحمة صرح بعضهم بالغيرة، وبعضهم قالوا فيها مثل ما قالوا في الصفة، وفسروا الغيرين بموجودين يجوز انفكاك أحدهما عن الآخر، فإن أرادوا بحسب التعقل انتقض بالمتضايقين على تقدير وجودهما، وبالصانع مع صفاته، وإلا لم ينكرها عاقل، وإن أرادوا بحسب الخارج من جانب انتقض بالجزء مع الكل، وإن أرادوا من الجانبين انتقض بالعلة مع المعلول، ولكن هذا هو مرادهم، فيكون ذلك في الصفات اللازمة والقديمة في معناها، (فصفات الحق عنده لا هي هو، ولا هي غيره)؛ لأنها إما منفية أو ثابتة، والأول باطل؛ (لأنه لا يقدر على نفسها) مع ثبوتها بالأدلة القطعية، ومع ظهور آثارها، وعلى تقدير ثبوتها، فيما أن يكون غيره أو عينه، ولا يقدر أن يقول غيره، وإلا جاز الانفكاك من جانب أو جانبين في الواقع، وهو باطل لمنافاة قدمها ذلك، (ولا يقدر أن يجعلها عينه)؛ لامتناع حملها عليه، (فعدل إلى هذه العبارة)، وهي أنه لا عينه ولا غيره.

(وهي عبارة حسنة)؛ لإفادتها أنها وإن لم تحمل عليه، فلا ينفك عنه، ولا ينفك عنها في الواقع مع أنها لا تنافي التحقيق في أنها عين الذات في الواقع، وهي معان زائدة في نظر العقل مع اعتبار انتسابها إلى أمور معقولة، (وغيرها أحق بالأمر)، أي: أطبق للواقع (وأرفع للإشكال)⁽¹⁾ الوارد على إثبات الصفات، (وهو القول بنفي أعيان الصفات وجودًا) أي: نفي أن يكون لكل صفة وجود في نفسها غير وجود الموصوف، وغير وجود كل صفة

(1) في نسخة: «الانفكاك».

أخرى، وإن كان العقل يعتبرها معان زائدة تكون باعتبار وجودها (قائمة بذات الموصوف)، مع أن تلك المعاني ليست موجودة في الواقع حتى تصير قائمة بذواتها أو بذات الموصوف بها، (وإنما هي نسب وإضافات بين الموصوف بها) أي: بتلك المعاني النسبية (وبين أعيانها المعقولة)، كالمعلوم والمقدور، والمراد ما يتعقله الحق في الأزل قبل وجودها، وهذه إشارة إلى أن هذه النسب ثابتة في الأزل، فلا ينافي قدم الصفات. ولما كان أحق وأرفع للإشكال، إذ لا يلزم على هذا التقدير للفلاسفة والمعتزلة أصلاً، وهي من وجوه:

الأول: لو وجدت لافتقرت إلى الذات؛ لقيامها بها، فإن كان سببها الذات كانت قابلة وفاعلة معاً، أو غيرها افتقرت الذات إليه؛ لامتناع خلوها عنه. أجيب: أن لا منع في كونه قابلاً وفاعلاً معاً.

الثاني: إن كانت قديمة تساوت الذات في القدم مع التخالف في الماهية، فيتركب كل منهما من جزئين، كل جزء يشارك الآخر في القدم، ويخالف بالخصوصية، فيتركب كل منهما من أجزاء غير متناهية، وإن كانت حادثة، فلا تكفي الذات فيها لوجوب ذواتها بدوامها، فلا تكون حادثة، فتفتقر الذات إلى الغير لوجوب اتصافها بتلك الصفة المفتقرة إلى الغير.

أجيب: بأن الكلام أمر اعتباري خارج، فالمساواة فيه مع المخالفة في الماهية لا يستلزم التركيب.

الثالث: إنما تمت الإلهية بدونها، فهي فاصلة يجب نفيها، وإلا لافتقر في تحصيل صفة الإلهية إلى الغير.

أجيب: بمنع الغيرية والإلهية عبارة عن هذه الصفات، فلا معنى لافتقارها إلى نفسها. الرابع: إن كملت الذات بنفسها، فلا حاجة إلى الصفات، وإلا كانت ناقصة بذاتها مستكملة بغيرها.

أجيب: بأن تكون الذات منشأ الصفات الكاملة عين كمالها.

الخامس: لو كانت له صفات كان الإله مجموع الذات والصفات، فيكون مركباً.

أجيب: بأنه لا تركيب للذات مع صفة لا تغايره.

السادس: كفرت النصارى بتعدد الصفات، إذ قالوا: إن الله جوهر واحد ذو صفات ثلاث هي الوجود، والعلم، والحياة، وسموها أقانيم ثلاثة.

أجيب: بأنهم أنزلوها منزلة الذوات، إذ جوزوا عليها الانتقال؛ فإنهم قالوا: إن الكلمة، وهي أقنوم العلم اتحدت حينئذ بالمسيح، وتدرعت بناسوته بطريق الامتزاج، أو الانقلاب، أو الإشراق، أو الظهور، لكنهم جعلوا العلم بمنزلة الشمس من الذوات، وجعلوا

الحياة بمنزلة الملك الظاهر بصورة، وهو أيضاً من الذوات.

فقد قالوا بتعداد الذوات القديمة، ونحن نجعل الظهور والإشراق للذات مع اعتبار صفة ففارقناهم، وليس هذا القول من الشيخ - رحمه الله - موافقاً لقول الفلاسفة والمعتزلة أنها عين النسب وحدها، إذ لا معنى لقوله بين الموصوف بها حينئذ، فإن النسب من المعدومات، فلا تكون صفة لشيء، والحال إنما كان صفة؛ لأنه ليس بمعدوم كما أنه ليس بموجود، ولا ينتقص بالصفات السلبية، فإنها معان موجودة تستلزم نفي الشيء؛ لأنها أعدام، فإن العدم من حيث هو عدم ليس بصفة، كما أنه ليس بموصوف، والعدم المضاف إلى شيء له حكم الموجود مع أنه إن كان صفة؛ فليس صفة حقيقية، وكلامنا فيها، والحال صفة حقيقية؛ لأن لها نوع تحقق إذ لا يصح نفيها بخلاف العدم على أنه لا وجه لاستحسانه؛ لقول من قال: أنها لا هو ولا غيره أصلاً.

حينئذ قال الشيخ: يجعل الصفات من جملة الأحوال⁽¹⁾، إذ يجعلها معاني نظر العقل مع النسب، والمعاني موجودة والنسب معدومة، وسياقه يدل على ذلك، وكذا ما بعده، فهو لا ينفياها، ولا يقول بأن الحال هي العالمية والقادرية بدون العلم والقدرة، كما يقوله أبو هاشم؛ فافهم، فإنه مزلة للقدم.

[وإن كانت الرحمة جامعة؛ فإنها بالنسبة إلى كل اسم إلهي مختلفة، فلهذا يُسأل سبحانه أن يرحم بكل اسم إلهي، فرحمة الله والكناية هي التي وسعت كل شيء، ثم لها شعب كثيرة تتعدّد بتعدد الأسماء الإلهية، فما تعمُّ بالنسبة إلى ذلك الاسم الخاص الإلهي في قول السائل ربّ أرحم، وغير ذلك من الأسماء حتى المنتقم له أن يقول: يا منتقم أرحمني، وذلك لأن هذه الأسماء تدلُّ على الذات المسماة، وتدلُّ بحقائقها على معان مختلفة، فيدعو بها في الرحمة من حيث دلالتها على الذات المسماة بذلك الاسم لا غير، لا بما يعطيه مدلول ذلك الاسم الذي يتفصل به عن غيره ويتميز، فإنه لا يتميز عن غيره، وهو عنده دليل الذات، وإنما يتميز بنفسه عن غيره لذاته، إذ المصطلح عليه بأي لفظ كان، حقيقة متميزة بذاتها عن غيرها، وإن كان الكل قد سبق ليدل على عين واحدة مسماة، ولا خلاف في أنه لكل اسم حكم ليس للأخر، فذلك ينبغي أن يُعتبر كما تُعتبر دلالتها على الذات المسماة].

(1) والأحوال اسم لعشرة منازل ينزل فيها السائرون إلى الله تعالى، وهي: المحبة، والغيرة، والشوق، والقلق، والعطش، والوجد، والدهش، والهيمن، والبرق، والذوق، وإنما سميت هذه المنازل أحوالاً لتحول العبد فيها من التقييدات بالأوصاف المانعة له عن الترقى في حضرات القرب، مرتقياً فيها بسره من دركات نازلة جزئية إلى حضرات عالية كلية، وهي التي يشتمل عليها الاسم الظاهر الذي بتجليه ترى الوحدة في عين الكثرة الظاهرة بالنفس وقواها وآلاتها. (لطائف الإعلام ص 20).

ثم أشار إلى أن هذه الصفات، وإن كانت أحوالاً، فللحق منها أسماء تختلف آثارها باختلافها، وإن كان مرجع تلك الآثار أمراً واحداً كمرجع تلك الأسماء والصفات؛ فقال: (وَإِنْ كَانَتْ الرَّحْمَةُ جَامِعَةً؛ فَإِنَّهَا بِالنِّسْبَةِ إِلَى كُلِّ اسْمٍ إِلَهِي مُخْتَلِفَةٌ) إذ الفعل بحسب الفاعل وهي الفاعلة، إذ الذات من حيث هي لها الغنى عن العالمين والأسماء مختلفة الحقائق، وهذه إشارة إلى بيان الرحمة الواردة في حق زكريا عليه السلام، وأنها منسوبة إلى الذات لإضافته إلى هويته في قوله: ﴿عَبْدَهُ زَكْرِيَّا﴾، وإلى الاسم الجامع في ﴿ذَكَرْ رَحْمَتِ رَبِّكَ﴾ [مريم: 2]، وإن كان سؤاله من ربه خاصة؛ لأنه طلب إحياء ذكره، وهو لا يتم إلا بذكر ذاته واسمه الجامع.

(فلهذا) أي: فلاختلافها باختلاف الأسماء (يسأل) أي: يسأله (سبحانه) العارفون (أن يرحم بكل اسم إلهي)، أي: يذكر تفصيل كل اسم إلهي في الدعاء؛ فيقال: يا حفيظ احفظنا، ويا قوي قوِّنا، ويا رزاق ارزقنا، والمراد بالاسم الإلهي ما به الربوبية، وهي مع اختلافها ترجع إلى الاسم الجامع، بل إلى الذات من حيث جمعها للكل، (فرحمة الله والكناية) أي: المضافة إلى أحدهما (هي التي وسعت كل شيء)، إذ لا يخلو شيء عن وجه منها وأقله الوجود.

(ثم) أي: بعد اجتماعهما عند الاسم الجامع، والذات (لها شعب كثيرة) كيف وهي (تتعدد بتعدد الأسماء الإلهية) التي لا تحصى، فهي وإن عمت بالنسبة إلى الاسم الجامع، وإلى سائر الأسماء إذا أخذت كلية، (فما تعم بالنسبة إلى ذلك الاسم الخاص) الجزئي الحقيقي، كالرب المنسوب إلى السائل (في قول السائل: رب ارحم)، وغير ذلك من الأسماء) التي هي جزئيات إضافية، فإن الرحمة المنسوبة إليها ليست جامعة كالتي نسبت إلى الاسم الجامع والذات، فإن لكل منها رحمة خاصة، وإن كان لبعضها مفهوم يدل على ما يقابل الرحمة، وإليه الإشارة بقوله: (حتى المنتقم له أن يقول: يا منتقم ارحمني)، فإن الرحمة المتعلقة، وإن كانت وجودية عامة من وجه؛ فهي لا تتعلق إلا بوجود خاص هو الانتقام، فهو لو كان مطلوب سائلٍ لكان رحمة عليه من حيث هو مطلوبه أيضاً، وذلك الاختلاف عليها مع رجوعها إلى أمر واحد، إذ علتها الأسماء لا الذات لغناه عن العالمين.

وللأسماء وحدة باعتبار الذات، وكثرة باعتبار خصائصها؛ (وذلك لأن هذه الأسماء تدل على الذات) لا من حيث هي ذات، وهي الغنية بل من حيث هي (المسمأة) بها، ولا تبطل بذلك وحدتها، (وتدل) أيضاً (بحقائقها) التي يراها العقل زائدة على الذات مع عينيتها في الواقع (على معان مختلفة)، وإذا كان للأسماء هذان الاعتباران، وهي الوسائل في الدعاء، وطلب الحوائج، (فتدعو بها في) طلب (الرحمة) من الاعتبارين جميعاً (من حيث دلالتها على الذات المسمأة بذلك الاسم لا غير)، إذ لا معنى للدعاء بالاسم من حيث

دلالتها على الذات من حيث هي ذات؛ لغناها عن العالمين، فلا تعلق لها بحاجته، ولا معنى للدعاء به من حيث دلالتها على الذات المسماة به، وبغيره من الأسماء؛ لاشتغالها على نقيض حاجته أيضاً، فلا تتعين حاجته، ولكن لا يدعونه (بما يعطيه مدلول ذلك الاسم) فقط، إذ لا أثر للاسم بهذا الاعتبار؛ لأنه من جملة الأحوال والمؤثر هو الموجود.

وذلك المدلول هو (الذي ينفصل)⁽¹⁾ ذلك الاسم (به عن غيره)، وليس المراد به: المغايرة الكلية، بل إنه (يتميز) عنه فيصير لا عينه، ولما أنه لا غيره، فلا يدعو بهذه الحيشية؛ (فإنه لا يتميز عن غيره وهو عنده)، أي: عند التمييز⁽²⁾ (دليل الذات) التي هي الأمر الموجود المؤثر، إذ دلالتها على الذات مشتركة بين جميعها، والتمييز إنما يكون بالأمر المحض كما قال، (وإنما يتميز) كل اسم (بنفسه)، أي: بمعنى يختص بنفسه (عن غيره) الذي يتميز عنه الأول (لذاته)، فلا يشارك أحدهما الآخر بذلك الاعتبار أصلاً، بخلاف تمييز الجنس عن النوع بالجزئية، وعن الفصل بالعموم؛ فإنه لأمر عارض لا يمنع اشتراكهما في الأصل الذي هو حقيقتهما، وإنما كان للأسماء هذا التمييز مع أنها موضوعة لمسمى واحد.

إذ المعنى (المصطلح عليه بأي لفظ كان) أي: سواء كان له مع غيره دلالة على أمر واحد أم لا (حقيقة متميزة بذاتها عن غيرها) بالأصل في ذلك اختلاف الألفاظ لاختلاف المعاني، وبالعكس، والترادف والاشتراك على خلاف الأصل، وإليه الإشارة بقوله: (وإن كان الكل)، أي: جميع الأسماء (قد سبق)، أي: وضع (ليدل على عين واحدة مسماة) بها، فلا دلالة لذلك على الترادف، إذ (لا خلاف) بين أهل اللغة ولا أهل الشرع (في أنه لكل اسم حكم) معنوي⁽³⁾ (ليست للآخر)، وليس ذلك في الأسماء المترادفة، وإذا كان للاسم المدعو به هذا التمييز، وهذا مقصود في الحاجة، (فذلك) أيضاً (ينبغي أن يُعتبر) في الدعاء بذلك الاسم، وإن لم يكن للاسم بذلك الاعتبار وحده أثر، فله أثر إذا ضم إلى الذات، فيعتبره (كما تُعتبرُ دلالتها على الذات)⁽⁴⁾؛ فإنه كما لا أثر له بدون الذات، فلا أثر للذات بدونه لغناه عن العالمين.

[وَلِهَذَا قَالَ أَبُو الْقَاسِمِ بْنِ قَسِيٍّ فِي الْأَسْمَاءِ الْإِلَهِيَّةِ: إِنَّ كُلَّ اسْمٍ إلهِي عَلَى انْفِرَادِهِ مُسَمَّى بِجَمِيعِ الْأَسْمَاءِ الْإِلَهِيَّةِ كُلِّهَا، إِذَا قَدَّمْتَهُ فِي الذِّكْرِ نَعْتَهُ بِجَمِيعِ الْأَسْمَاءِ، وَذَلِكَ لِذَلَالَتِهَا عَلَى عَيْنٍ وَاحِدَةٍ، وَإِنْ تَكَثَّرَتِ الْأَسْمَاءُ عَلَيْهَا، وَاحْتَلَفَتْ حَقَائِقُهَا أَي:

(1) في نسخة: «فصل».

(2) في الشرح: «وهو عبده أي عبد...».

(3) في نسخة: «حكمة»، «معنوية».

(4) في نسخة: «كما تُعتبرُ دلالتها على الذات المسماة».

حَقَائِقُ تِلْكَ الْأَسْمَاءِ، ثُمَّ إِنَّ الرَّحْمَةَ تُنَالُ عَلَى طَرِيقَيْنِ، طَرِيقِ الْوُجُوبِ، وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَسَاكِنِيهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾ [الأعراف: 156]، وَمَا قَيَّدَهُمْ بِهِ مِنَ الصِّفَاتِ الْعِلْمِيَّةِ وَالْعَمَلِيَّةِ، وَالطَّرِيقُ الْآخَرُ الَّذِي تُنَالُ بِهِ هَذِهِ الرَّحْمَةُ طَرِيقُ الْاِمْتِنَانِ الْإِلَهِيِّ الَّذِي لَا يَقْتَرِنُ بِهِ عَمَلٌ، وَهُوَ قَوْلُهُ: ﴿وَرَحِمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: 156]، وَمِنْهُ قِيلَ: ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ [الفتح: 2]، وَمِنْهَا قَوْلُهُ: «اعْمَلْ مَا شِئْتَ فَقَدْ غَفَرْتُ لَكَ»⁽¹⁾؛ فَأَعْلَمَ ذَلِكَ].

(ولهذا) أي: ولا اعتبار دلالة كل اسم على الذات حتى أنه يصير كمجرد الذات، (قال أبو القاسم بن قسي)، صاحب كتاب «خلع النعلين (في الأسماء الإلهية)» قيد بذلك؛ ليشير إلى أن أسماء الذات أولى بذلك، (وإن كل اسم على انفرادها)، أي: وإن لم يوجد مع الذات، ولا مع سائر الأسماء (مسمى بجميع الأسماء)، كما أن الذات مسماة بها، وإن كان في الأسماء ما يدل بخصوصه على ما يقابل المدلول الخاص لهذا الاسم.

والدليل عليه أنك (إذا قدمته) فتأكد شبهه بالذات المقدمة على الصفات (نعته بجميع الأسماء) نعت الذات بها؛ (وذلك لدلالاتها على عين واحدة) بطريق التضمن، فيجوز إرادة الذات الواحدة منها (وإن تكثرت الأسماء عليها)؛ فإنه لا يبطل وحدتها، وإن كانت في ضمن كثرتها، (واختلفت حقائقها)، فإن كونها في ضمن هذه الحقائق المختلفة لا يوجب اختلاف حقيقتها، فلا يكون نعت ذلك الاسم بسائر الأسماء، كنعت الشيء بنفسه وبما يقابله، وبين الضمير بقوله: (أي: حقائق تلك الأسماء)؛ لئلا يتوهم عوده إلى الذات مع أن اعتبار ذلك يخل بوحدها.

ثم أشار إلى قسمة أخرى للرحمة؛ ليشير إلى أن رحمة زكريا عليه السلام كانت امتنانية من وجه؛ لوقوعها على خرق العادة، ووجوبية من وجه؛ لترتبتها على دعائه وتسيححه، فقال: (ثم)، أي: بعد أن قُسمت الرحمة إلى الذاتية والأسمائية (أن الرحمة تنال على طريقين) فيه إشارة إلى أن كل رحمة امتنانية⁽²⁾ في الحقيقة، إذ لا موجب على الله تعالى، ولا يذم ترك الشيء، كما لا يذم بفعل الشيء، لكن لما وعد على اكتساب العلم والعمل، ووعد صادق لا محالة صار في حكم الواجب عليه، فأحدهما (طريق الوجوب)، وهو الذي دل عليه

(1) رواه أحمد في مسنده (492/2)، وابن حبان (392/2)، والحاكم في «المستدرک» (270/4).

(2) الرحمة الامتنانية: هي السابقة، سميت بذلك لأن الله تعالى امتن بها على الخلائق قبل استحقاقها، لأنها سابقة على ما يصدر منهم من الأفعال التي توجب لهم استحقاقاً، والرحمة الامتنانية الخاصة: يعني بها رحمة الله تعالى لعبده، حيث وفقه للقيام بما يوجب له من الأفعال استحقاق الثواب عليها (لطائف الإعلام ص 161).

قوله تعالى: ﴿فَسَاكُنْتُمَا﴾ أي: أثبتنا وأوجبنا ﴿لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾ (الأعراف: 156).

وفي معنى ذلك سائر (ما قيدهم به من الصفات العلمية والعملية)، وفي التقييد إشارة إلى أنهما في صورة الاحتياط لا يبقى إنصاف الشخص هما، (والطريق الآخر الذي ينال به هذه الرحمة) التي وجب مثلها على اكتساب العلم والعمل الصالح مما يوافق الغرض، ويلاءم الطبع (طريق الامتنان الإلهي الذي لا يقترون به عمل)، أي: اكتساب علم أو عمل، وهو الذي دل عليه (قوله تعالى: ﴿وَرَحِمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: 156]) إذ لا يخلو شيء مما يلاءم طبعه، ويوافق غرضه، مع أن في الأشياء ما لا يكتسب علماً ولا عملاً.

(ومنه) أي: ومن هذا القبيل لا من عمل يكفر للسيئات، قوله تعالى: ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ [الفتح: 2]؛ لأنه عقله، ففتح مكة، وليس فيه عمل للنبي ﷺ، فإن معناه: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا﴾ [الفتح: 1] لكي يجمع لك بين المغفرة تمام النعمة في الفتح، وقيل: هو مردود إلى قوله: ﴿وَأَسْتَغْفِرُ لَذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ [محمد: 19]؛ ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ﴾، وقيل: إلى قوله: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ ﴿١﴾ وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا ﴿٢﴾ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَأَسْتَغْفِرْهُ﴾ [النصر: 1-3]؛ ليغفر لك الله، وبعدهما ظاهر.

ومنها أي: ومن الرحمة الامتنانية، وإن توهم كونها وجوبية، وهما مؤكدا، فلذا أنت الضمير؛ ليعود إليها صريحاً قوله ﷺ لبعض خواص عباده: «(اعمل ما شئت، فقد غفرت لك)⁽¹⁾، فاعلم ذلك)، ولا يتوهم أنه على العمل، فإنه إنما يوجب الثواب وغفران الذنوب الكبائر، إنما هو بالتوبة، «(واعمل ما شئت)» أعم من الصغائر، ولكن يكون لبعض الأعمال مزيد نور ينفي ظلمة المعاصي بالكلية؛ فافهم، فإنه مرلة للقدم.

ولما فرغ من الحكمة الملكية التي بها كمال التصرف، وعموم الرحمة وخصوصها، وذلك يوجب كمال المناسبة بين الفاعل والمنفعل، وهو يوجب التأنس الكلي له به عقبها بالحكمة الإناسية؛ فقال:

الفصُّ الإلياسي

فص حكمة إيناسية في كلمة إلياسية⁽¹⁾

[إلياسُ وَهُوَ إِدْرِيسُ عليه السلام كَانَ نَبِيًّا قَبْلَ نُوحٍ عليه السلام، وَرَفَعَهُ اللَّهُ مَكَانًا عَلِيًّا، فَهُوَ فِي قَلْبِ الْأَفلاكِ سَاكِنٌ وَهُوَ فَلَكُ الشَّمْسِ، ثُمَّ بُعِثَ إِلَى قَرْيَةٍ بَعْلَبَكْ، وَبَعْلُ اسْمٌ صَنَمٌ، وَبَكَ هُوَ سُلْطَانُ تَلِكِ الْقَرْيَةِ، وَكَانَ هَذَا الصَّنَمُ الْمُسَمَّى بَعْلًا مَحْضُوصًا بِالْمَلِكِ، وَكَانَ إِيَّاسُ الَّذِي هُوَ إِدْرِيسُ قَدْ مُثِّلَ لَهُ انْفِلاقُ الْجَبَلِ الْمُسَمَّى لُبْنَانَ مِنَ اللَّبائَةِ، وَهِيَ الْحَاجَةُ عَنِ فَرَسٍ مِنْ نارٍ، وَجَمِيعُ آلاتِهِ مِنْ نارٍ؛ فَلَمَّا رَأَهُ رَكِبَ عَلَيْهِ فَسَقَطَتْ عَنْهُ الشَّهْوَةُ، فَكَانَ عَقْلًا بِلَا شَهْوَةٍ، فَلَمْ يَبْقَ لَهُ تَعَلُّقٌ بِمَا تَتَعَلَّقُ بِهِ الْأَعْرَاضُ النَّفْسِيَّةُ، فَكَانَ الْحَقُّ فِيهِ مُنْزَهًا، فَكَانَ عَلَى النُّصْفِ مِنَ الْمَعْرِفَةِ بِاللَّهِ، فَإِنَّ الْعَقْلَ إِذَا تَجَرَّدَ لِنَفْسِهِ مِنْ حَيْثُ أَخَذَهُ الْعُلُومَ عَنِ نَظَرِهِ، كَانَتْ مَعْرِفَتُهُ بِاللَّهِ عَلَى التَّنْزِيهِ لَا عَلَى التَّشْبِيهِ، وَإِذَا أَعْطَاهُ اللَّهُ الْمَعْرِفَةَ بِالتَّجَلِّيِّ كَمَلَتْ مَعْرِفَتُهُ بِاللَّهِ، فَفَزَّهَ فِي مَوْضِعٍ، وَشَبَّهَ فِي مَوْضِعٍ].

أي: ما يتزين به، ويكمل العلم اليقيني المتعلق بإيناس الشخص بالعوالم مما يعطي من المناسبة معها، ظهر ذلك العلم بزيبته وكمالته في الحقيقة الجامعة المنسوبة إلى إلياس عليه السلام؛ لتأنسه بالعالم السفلي أولاً، وبالعلوي ثانياً، وبالجمع بينهما ثالثاً؛ ولذلك قال في دعوته: ﴿وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَلِيقِينَ﴾ [الصفات: 125]، وإليه الإشارة بقوله: (إلياس وهو إدريس عليه السلام)، كما يقال عن ابن مسعود، وفي مصحفه: ﴿وَإِنْ إِدْرِيسَ لَمَنْ الْمُرْسَلِينَ﴾ بدليل قوله: ﴿وَإِنْ إِيَّاسَ لَمَنْ الْمُرْسَلِينَ﴾ [الصفات: 123]، وفيه أيضاً: ﴿سَلَامٌ عَلَى إِدْرِاسِينَ﴾ بدل ﴿إِلِ يَاسِينَ﴾ [الصفات: 130]، وهو قول عكرمة⁽²⁾.

قيل في رده: إن إدريس جد نوح بالاتفاق، وإلياس من ذريته بدليل قوله تعالي: ﴿وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾ ﴿وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَى وَعِيسَى وَإِيَّاسَ كُلٌّ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾

(1) إنما خصت الكلمة الإلياسية بالحكمة الإيناسية؛ لأنه عليه السلام قد غلب عليه الروحانية والقوة الملكوتية حتى ناسب بها الملائكة وأنس بهم، وقد آتسه الله بغلبة النورية بالطائفتين الملائكة والإنس، وخالط الفريقين، وكان منهما رفقاء يأنس بهم، وبلغ من كمال الروحانية مبلغاً لا يؤثر فيه الموت كالخضر وعيسى عليه السلام (شرح القاشاني ص 276).

(2) انظر: تفسير الطبري (104/21)، وفتح القدير (215/6).

[الأنعام: 84 ، 85].

وقد قال الأكترون: إنه إلياس بن بستي بن فنحاص بن العيزار بن هارون.

قلنا: يجوز أن يعطف على «نوحًا»، وذكره في أثناء ذريته؛ للإشعار بأنه صار في حكمهم بتأخره عند نزوله من السماء كعيسى لنبينا ﷺ، فإنه من ذريته المعنوية، ولعل الذي من أولاد هارون غيره، فالمنة بهديته على إبراهيم من جهة كونه جده، ومن جهة كونه من ذريته المعنوية أيضًا (كان نبيًّا قبل نوح ﷺ)، فكمل تأنسه بالعالم السفلي (رفعه الله مكانًا عليًّا)؛ ليكمل تأنسه بالعالم العلوي، والمكان العلوي بمكانة قلب الأفلاك كما مرَّ.

(فهو) وإن نزل بعده (في قلب الأفلاك ساكن)، إذ لا ينزل نبي عن مكانته، فكان هناك بروحانيته، ثم جمع له بين التأنسين إذ (بعث إلى قرية بعلبك) المناسبة باسمها الجامع لجمعيته، وذلك أن (بعل هو اسم صنم، وبك هو سلطان تلك القرية)، وإنما جمع في اسمها بينهما؛ لأنه (كان هذا الصنم المسمى بعلًا مخصوصًا بالملك) لا يعبده إلا هراء، وخواصه أضف إليه، وإن كان علم شخص يجعله جنسًا بتأويله بالمسمى بعلًا؛ ولذلك ذكره الشيخ -رحمه الله- ثم لما ضعف فيه أمر الإضافة لكونها على خلاف الظاهر، جعل مركبًا امتزاجيًا عند جعله علمًا للقرية، ثم الصنم إشارة إلى العالم السفلي إذ كل ما فيه صورة لما في العالم العلوي، والملك إشارة إلى العالم العلوي، وكانت أنسب لجمعيته.

ثم أشار إلى أنه، وإن بلغ هذا المبلغ لم تكمل معرفته من كل وجه، وإنما كملت معرفته التنزيهية إذ صارت جسمانيته التي تتعلق بها المعرفة التشبيهية روحانية نفيت له صور مثالية في هذا العالم فهو في قلب الأفلاك بروحه وجسمه، وهاهنا بصورته المثالية؛ فصح قول أهل الظاهر: إدريس في السماء الرابعة، وإلياس في الدنيا، فقال: (وكان إلياس الذي هو إدريس ﷺ) بعد صيرورته جامعًا عاد أمره إلى الروحانية، وإن نفيت جسمانيته؛ ليكتسب بها الكمالات إذ (قد مثل له انفلاق الجبل)، وهو مثال البدن، وانفلاقه مثال لانفلاق البدن عما فيه بالقوة (المسماة لُبنان)، خصَّ ذلك الجبل؛ لاشتقاق اسمه في الأصل (من اللبانة، وهي الحاجة) المشعرة باحتياجه إلى البدن في اكتساب أكثر الكمالات، فلا بدعة في الكلية بل يجعله روحانيًّا (عن فرس)، وهو مثال ما يسير به السائر إلى الله تعالى على أحسن الوجوه من الأخلاق الفاضلة في الأعمال الصالحة، والأحوال السنية، والمقامات البهية (من نار) لما فيها من الخفة، وطلب العلو، وتفريق المختلفات، (وجميع آلاته) التي هي أمثلة القوي المساعدة له في السير (من نار)؛ لثلا يعوقه لو لم تكن منها في السير، (فلما رآه راكبًا عليه) ليركب روحه على ما ذكرنا على آتم الوجوه؛ لأن فعل البدن مؤثر

فيه لما بينهما من الملازمة؛ ولذلك يؤمر بالأعمال الظاهرة (فسقطت عنه الشهوة)؛ لأنه تحرك من البشرية إلى الملائكية.

(فكان) مع وجود بدنه (عقلاً بلا شهوة) إذ لم يبق في قواه المحركة والمدركة ما يلتفت إلى العالم السفلي، (فلم يبق له تعلق بما تتعلق به الأغراض النفسية) مما تتعلق بهذه القوي المحركة والمدركة، فلم يبق وهم وهماً، ولا خياله خيلاً، (فكان الحق فيه منزهاً) كما في الملائكة، و(كان على النصف) أي: أحد القسمين، وإن كان أسرف من الآخر بحيث لا بعد ذلك الآخر لو تجرد شيئاً، بل كان كقرآ (من المعرفة) الجامعة لقسميها التنزيهية والتشبيهية، فإنها أكمل لا محالة من التنزيهية وحدها، وإن كانت كافية للإيمان، ولها الشرف، فلم يكن من لم يرفع إلى السماء دونه في الكمالات إذا حصل لهم هذه المعرفة الكاملة في النصفية هاهنا، كنصفية السماء للجسم، ونصفية الملك للإنسان إذ الملك هو الباطن، والإنسان هو الحيوان الناطق، وكثلية سورة الإخلاص، وربعية سورة الكافرون للقرآن، ونصفية التزوج للدين، ونصفية الفرائض للعلم.

ثم إن هذا باعتبار ملكيته من حيث هي ملكية لا من حيث ما حصلت له بعد الحيوانية على ما يأتي من بعد؛ (فإن العقل إذا تجرد) عن الوهم والخيال (لنفسه) المجردة في نفسها (من حيث أخذه العلوم عن نظره)، وإن كان مع الوهم والخيال لكنهما قد ساعدها، وصارا في حكم العقل، (كانت معرفته بالله) الذي هو منزه في نفسه، وإن لحقه التشبيه باعتبار ظهوره في المظاهر (على التنزيه) الذي هو نتيجة نظر العقل في ذاته، وكذا إذا نظر إلى ظهوره في المظاهر؛ لأن الأمر الذاتي لا يتغير عنده (لا على التشبيه) الذي هو نتيجة الوهم والخيال إذا نظر إلى ظهوره في المظاهر؛ فإنه يتوهم من ذلك كونه على تلك الصور في نفسه، (وإذا أعطاه المعرفة بالتجلي) الذي لا بد فيه من نظر القوي الظاهرة والباطنة (كملت معرفته بالله)؛ لأنه أدركه بجميع الوجوه، (فنزّه في موضع)، وهو باعتبار استقراره في مقر غيره أو في مدرك العقل، (وشبه في موضع)، وهو باعتبار ظهوره في المظاهر الحسية، وإذا اختلف الموضعان؛ فلا تناقض.

[ورأى سريان الحق في الصور الطبيعية والعنصرية، وما بقيت له صورة إلا ويرى عين الحق عينها، وهذه المعرفة التامة التي جاءت بها الشرائع المنزلة من عند الله وحكمت بهذه المعرفة الأوهام كلها، ولذلك كانت الأوهام أقوى سلطاناً في هذه النشأة من العقول؛ لأن العاقل ولو بلغ من عقله ما بلغ لم يحل عن حكم الوهم عليه والتصور فيما عقل، فالوهم هو السلطان الأعظم في هذه النشأة الصورية الإنسانية، وبه جاءت الشرائع المنزلة فشبهت ونزهت، شبهت في التنزيه بالوهم، ونزهت في التشبيه بالعقل، فأربط الكل بالكل، فلا يمكن أن يحلوا تنزيه عن تشبيه ولا تشبيه عن تنزيه].

ويُنَّ موضع التشبيه بقوله: (ورأى سريان) نور إشراق (الحق) بالوجود (في الصور الطبيعية) للملائكة العلوية، (والعنصرية) للمولدات، والملائكة السماوية، ويكون بحيث (ما بقيت له صورة إلا ويرى عين الحق عينها)؛ لأنه وإن نزه عن الصور في ذاته، فلا صور في ظهوراته، ولكل صورة منها عين ثابتة هي أعيان الممكنات بعينها، فصور الممكنات عين صورته تعالى.

ثم قال: (وهذه المعرفة)، وإن كان بعضها من الوهم والخيال، وكان بعضها الذي من العقل كافيًا في الإيمان هي المعرفة (التامة)؛ لشمولها على وجوهها، وليس زيادة المعرفة التشبيهية لمثابة الإصبع الزائدة في كف الإنسان بحيث تكون الزيادة عين النقصان، بل هي المعرفة الكاملة، كيف وهي (التي جاءت بها الشرائع)، كقوله ﷺ: «رأيت ربي في أحسن صورة، وإنَّ الله خلق آدم على صورته»⁽¹⁾، وفي رواية: «على صورة الرحمن»⁽²⁾، وقوله: «مرضت فلم تعدني، وجعت فلم تطعمني»⁽³⁾ وغير ذلك.

والحاصل منها أرجح من الحاصل من العقول المجردة، وإن كان أصلها المثبت لها، إذ هي (المنزلة من عند الله)، فلا يفاوتها ما لم ينزل من عند الله، وإثبات الشرائع بالعقل لا يستلزم رجحانها، فإنه كدلالة المحدثات على الصانع تعالى على أن الرجحان إنما يكون في وضع التناقض، ولا تناقض على نبي، ولا بأس بكونها من الأوهام، فإنه من جملة القوى المدركة من الإنسان كالعقل والسمع والبصر، والغلط فيه كالغلط فيها لأمر عارضة، وإليه الإشارة بقوله: (وحكمت) أيضًا بها (الأوهام كلها)، فلو كان غلطًا لم يحكم بها الكل حتى من أرباب العقول.

(ولذلك) أي: ولوجود حكم الوهم في أرباب العقول دون حكم العقل في أرباب الأوهام، (كانت الأوهام أقوى سلطانًا في هذه النشأة)، وإن كان لا سلطان لها في الملائكة (من العقول) إذا اجتمعت مع الأوهام؛ ولذلك لا يقدر العاقل أن يمشي على خشب مرتفع من الأرض قدر مائة ذراع إذا كان عرضه أربعة أصابع، إلا من ارتاض في اكتساب ذلك حتى وقع الوهم عن نفسه في هذا الأمر؛ (لأن العاقل) من الإنسان إذا لم يدفع عنه حكم الوهم بالكلية، وإن (بلغ ما بلغ) من مراتب الكمال في عقله (لم يخل من حكم الوهم)، وإن صار في غاية الضعف ما لم [يتصور] بالرياضة التامة مساعد للعقل من كل وجه، كيف ولا يخلو عن (التصور فيما عقل)، والعقل إنما يتصور الشيء مجردًا، ولو كان في الخارج مَادَّبًا، وإذا غلب الوهم الضعيف العقل الكامل المتعقل للمجردات.

(2) رواه عبد الله بن أحمد في السنة (268/1)

(1) رواه الدارمي في سننه (170/2)

(3) رواه مسلم بنحوه (1990/4)

(فالوهم هو السلطان الأعظم في هذه) الصورة الكاملة المتعلقة للمجردات (الإنسانية) بخلاف الملائكة، ومن صار في حكمهم كإلياس عليه السلام، ولا ينافي حكم الوهم فيه كماله، إذ (به جاءت الشرائع المنزلة) التي لا يتم إدراك العقل بدونها، كما لا يتم إدراك الحواس بدون الشمس، وإن كانت الشمس إنما تدركها الحواس، (فشبهت) بحكم الوهم، (ونزهت) بحكم العقل لصحة إدراكهما، فجمعتهما في موضع واحد، إذ (شبهت) في مقام (التنزيه بالوهم)؛ فإنه يتبادر إليه عند ظهوره في المظاهر بصورها أن له هذه الصور في ذاته مع تنزهه في ذاته عنها، (ونزهت) في مقام (التشبيه بالعقل)، فإنه يقول: أنه وإن ظهرت له هذه الصورة في المظاهر، فهو على تنزهه الرائي؛ لأن ما بالذات لا يزول بالغير، (فارتبط الكل) من التنزيه والتشبيه (بالكل) من غير تناقض، بل على سبيل الوجوب، (فلا يمكن أن يخلو تنزيهه عن تشبيهه، ولا تشبيهه عن تنزيهه)؛ لاختلاط حكم العقل والوهم من غير مفارقة أحد الحكمين للآخر.

[قال الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، ﴿فَنَزَّهُ وَشَبَّهُ﴾، ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (الشورى: 171) فَشَبَّهُ، وَهِيَ أَعْظَمُ آيَةٍ نَزَلَتْ فِي التَّنْزِيهِ، وَمَعَ ذَلِكَ لَمْ تَحُلْ عَنِ التَّشْبِيهِ بِالْكَافِ؛ فَهُوَ أَعْلَمُ الْعُلَمَاءِ بِنَفْسِهِ، وَمَا عَبَّرَ عَنْ نَفْسِهِ إِلَّا بِمَا ذَكَرْنَاهُ، ثُمَّ قَالَ: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الصفات: 180]، وَمَا يَصِفُونَهُ إِلَّا بِمَا تُعْطِيهِ عَقُولُهُمْ، فَتَنَزَّهُ نَفْسَهُ عَنِ تَنْزِيهِهِمْ إِذْ حَدَّدُوهُ بِذَلِكَ التَّنْزِيهِ، وَذَلِكَ لِقُصُورِ الْعُقُولِ عَنِ إِدْرَاكِ مِثْلِ هَذَا].

والدليل على الجمع بينهما في الشرائع ما (قال الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشورى: 171)، فنزهه) بنفي مثل المثل أولاً، ولزمه نفي المثل ثانياً، وإلا كان نفسه مثلاً لمثله، ولكنه نسبه أولاً، إذ لم ينفه المثل من أول الأمر، ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾، فشبهه تصريحاً بما فهم أولاً من التشبيه في ضمن التنزيه، فعلم أن هذا التشبيه أيضاً في ضمن التنزيه، كما أن ذلك التنزيه في ضمن التشبيه، (وهي أعظم آية نزلت في التنزيه⁽¹⁾)، ومع

(1) التنزيه: هو تعالى الحق عما لا يليق بجلال قدسه الأقدس، والتنزيه على ثلاثة أقسام: تنزيه الشرع؛ هو المفهوم في العموم من تعاليه تعالى عن المشارك في الألوهية، وتنزيه العقل: هو المفهوم في الخصوص من تعاليه تعالى عن أن يوصف بالإمكان، وتنزيه الكشف: هو المشاهد لحضرة إطلاق الذات المثبت للجمعية للحق؛ فإن من شاهد إطلاق الذات صار التنزيه في نظره، إنما هو إثبات جمعيته تعالى لكل شيء، وأنه لا يصح التنزيه حقيقة لمن لم يشاهده تعالى كذلك (لطائف الإعلام ص 94).

ذلك لم تخل عن تشبيهه بالكاف) المشعرة به من وجه، إذ تقدير زيادتها خلاف الأصل بل لا يجوز أن يقال في القرآن بالزيادة الخالية عن الفائدة، وإذا لم تخل أعظم الآيات الواردة في التنزيه عن التشبيه، فما ظنك بآيات التشبيه، وبما دون هذه الآية من آيات التنزيه والإخبار، ولولا أن في الجمع بين التنزيه والتشبيه كمال المعرفة لم يرد ذلك في كلام الله تعالى، إذ (هو أعلم العلماء بنفسه، وما عبر عن نفسه) على لسانه، ولسان رسوله ﷺ مع كمال قدرته على العبارات الصريحة في جميع الأمور (إلا بما ذكرناه) من التشبيه أو التنزيه معه، فإن صح أنه ذكر محض التنزيه، فلا شك أنه (ثم قال: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ﴾) المانعة لوصل العقول والأوهام إليه (﴿عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الصفات: 180])؛ فدخل فيه أرباب العقول والأوهام جميعاً، ولا شك أنه لا عبرة بالوهم ما لم يصدق العقل، فالآية لتنزيه الحق نفسه عن تنزيهات العقلاء.

كما قال: (وما يصفونه إلا بما تعطيه عقولهم) التي تمنع عزته وصولها إليه، (فنزّه نفسه عن تنزيههم) وإن صح به إيمانهم، إذ القائل بالتشبيه المحض كافر (إذ حدوده بذلك التنزيه) حتى منعوا ظهوره في المظاهر، ومنعوا وصفه بالصفات التي توجد في خلقه ما يناسبها نوع مناسبة؛ (وذلك لقصور العقول عن إدراك مثل هذا) الأمر الجامع بين التنزيه والتشبيه؛ لأنه من جملة المدركات المختصة بنوع خاص، فالعقل وإن كان أعلاها، فهو قاصر على إدراك المجردات، فلا يدرك الحق إلا من جهة تجرده، وهي جهة التنزيه والوهم يدركه من جهة التشبيه.

﴿ثُمَّ جَاءَتِ الشَّرَائِعُ كُلُّهَا بِمَا تَحْكُمُ بِهِ الْأَوْهَامُ، فَلَمْ تَحُلْ عَنْ صِفَةِ يَظْهَرُ فِيهَا، كَذَا قَالَتْ، وَبِذَا جَاءَتْ، فَعَمَلَتِ الْأُمَّمُ عَلَى ذَلِكَ فَأَعْطَاهَا الْحَقُّ التَّجَلِّيَّ فَلَحِقَتْ بِالرُّسُلِ وَرَائَهُ، فَنَطَقَتْ بِمَا نَطَقَتْ بِهِ رُسُلُ اللَّهِ أَعْلَمَ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ ﴿فَسَلَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ﴾ مُوجَّهَةٌ لَهُ وَجْهَةٌ بِالْحَبْرِيَّةِ إِلَى رُسُلِ اللَّهِ، وَكَهْ وَجْهَةٌ بِالْإِبْتِدَاءِ إِلَى ﴿أَعْلَمَ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾، وَكَلَا الْوَجْهَيْنِ حَقِيقَةً فِيهِ، وَلِذَلِكَ قُلْنَا بِالتَّشْبِيهِ فِي التَّنْزِيهِ، وَبِالتَّنْزِيهِ فِي التَّشْبِيهِ، وَبَعْدَ أَنْ تَقَرَّرَ هَذَا فَنَرُخِي السُّتُورَ وَنُسَدُّ الْحُجُبَ عَلَى عَيْنِ الْمُتَنَقِّدِ وَالْمُعْتَقِدِ، وَإِنْ كَانَا مِنْ بَعْضِ صُورِ مَا تَجَلَّى فِيهَا الْحَقُّ، وَلَكِنْ قَدْ أَمَرْنَا بِالسُّتْرِ لِيُظْهَرَ تَفَاضُلُ اسْتِعْدَادِ الصُّورِ، فَإِنَّ الْمُتَجَلِّيَّ فِي صُورَةٍ بِحُكْمِ اسْتِعْدَادِ تِلْكَ الصُّورَةِ، فَيُنْسَبُ إِلَيْهِ مَا تُعْطِيهِ حَقِيقَتُهَا وَلَوَازِمُهَا⁽¹⁾، وَلَا يَدُّ

(1) أي: لوازم تلك الحقيقة؛ فلا يدوق هذه المسألة إلا من تجلّى له الحق في صورة استعداده فينسيه ما نسب لنفسه، ويشاهده بذلك التجلي تفاضل الصور فيشبهه وينزهه، ولا بد من ذلك في التجلي، فلا بد لظهور استعداد الصور من التجلي مثل هذه المسألة بما وقع في المنام من الصور الإلهية حتى يعلم منه ما في اليقظة؛ فإنها على الحقيقة (شرح القاشاني ص 279).

مِنْ ذَلِكَ، مِثْلُ مَنْ يَرَى الْحَقَّ فِي النَّوْمِ وَلَا يُنْكِرُهُ هَذَا، وَأَلَّهُ لَا شَكَّ الْحَقُّ عَيْنُهُ فَتَتَّبَعُهُ لَوَازِمُ تِلْكَ الصُّورَةِ وَحَقَائِقُهَا الَّتِي تَجَلَّى فِيهَا فِي النَّوْمِ، ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ يُعْبَرُ أَيُّ يُجَارُ عَنْهَا إِلَى أَمْرِ آخَرَ يَقْتَضِي التَّنْزِيهَ عَقْلًا، فَإِنْ كَانَ الَّذِي يُعْبَرُهَا ذَا كَشْفٍ أَوْ إِيمَانٍ، فَلَا يَجُوزُ عَنْهَا إِلَى تَّنْزِيهِ فَقَطْ، بَلْ يُعْطِيهَا حَقَّهَا مِنَ التَّنْزِيهِ وَمِمَّا ظَهَرَتْ فِيهِ، فَاللَّهُ عَلَى التَّحْقِيقِ عِبَارَةٌ لِمَنْ فِيهِمُ الْإِشَارَةُ].

(ثم جاءت الشرائع) شريعة موسى ﷺ وعيسى ﷺ ومحمد ﷺ وغيرهم عليهم السلام (كلها بما تحكم به الأوهام) من التشبيه، (فلم تخل) الحق فيما ورد فيها من التنزيهات فضلاً عن التشبيهات (عن صفة يظهر فيهما) في المظاهر الخلقية حتى أنه يظهر بالتنزيه في الأرواح والملائكة العلوية، فيشارك بها المظاهر، والمشاركة مستلزمة للتشبيه، بل عنها (كذا قالت) في المظاهر، (وبذا جاءت) في الباطن، فلا يجوز فيها التأول الموجب لرفع الظواهر بالكلية، إذ لو كان لبينه الرسل، لكنهم ما بينوا؛ (فعملت الأمم) في اعتقاداتهم على ذلك، (فأعطاها التجلي) الذي لا يعطيه المستمرين على الغلط، فصاروا أولياء، (فلحقت بالرسل) ورأت علومهم وأحوالهم.

(فنطقت بما نطقت به رسل الله) من التنزيه تارة، والتشبيه أخرى، والجمع بينهما طوراً ومن سائر العلوم والمعارف، فأشبهه كما لهم الكمال النبوي الذي لا يعرف قدره إلا الله كما قال: ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ [الأنعام: 124] كيف؟ وهم مظاهره الجامعة لما فيه من الصفات القابلة للظهور في المظاهر، وفي ذلك كمال التشبيه، فقد أشار إليه في هذه الآية بوجه من الوجوه، ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ﴾ في القرآن بعد قوله: ﴿رُسُلُ اللَّهِ﴾ [الأنعام: 124] (موجه)، أي: قابل لتوجيهه إلى ما ذكرنا من التنزيه والتشبيه جميعاً، لكن بوجهين مختلفين إذ (له)، أي: لقوله: ﴿اللَّهُ﴾ (وجه بالخبرية) عن رسول الله ﷺ على أن يوقف على قوله: ﴿مِثْلُ مَا أَوْقَى﴾، ويكون فيه ضمير لنبينا محمد ﷺ.

ثم قال: ﴿رُسُلُ اللَّهِ أَلَّهِ أَلَّهِ﴾، فأسند الله (إلى رسل الله) أي: رسل الله هم المظاهر الكاملة، كأنهم هم الله ظهر فيهم بجميع أسائه وصفاته، وهذا الوجه يدل على التشبيه، (وله وجه) يدل على التنزيه (بالابتداء إلى) ﴿أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾، فإنه لما قطعت هذه الجملة عن قوله: ﴿مِثْلُ مَا أَوْقَى رُسُلُ اللَّهِ﴾ أشار إلى انقطاع الحق عن رسله، وهو دليل التنزيه، فإنه لما تنزه عن التعلق بهم من حيث غناه عنهم، فهو عن المتعلق بغيرهم أنزه، وإنما تعلق بهم من حيث كمال ظهوره في المظاهر بهم بعد ظهوره في ذاته لذاته، وتعلق بغيرهم لكونهم من مقدماتهم أو متماماتهم، (وكلا الوجهين حقيقة فيه)، إذ لا مجاز

في الإسناد ولا في المفردات، بل غايته حذف حرف التشبيه في أحد الوجهين من غير إقامة شيء مقامه، حتى يكون فيه مجاز بالحذف، وحذف المبتدأ من قوله: ﴿أَعْلَمُ﴾ على ذلك الوجه، فيجب الأخذ بالوجهين، وإن كان في أحدهما كلفة الحذف، ففيه كمال الفائدة حتى أن التنزيه إنما يكمل باعتباره، فيجب الجمع بينهما؛ (فلذلك قلنا بالتشبيه في التنزيه، وبالتنزيه في التشبيه)؛ لأنهما مفهوماً الجمع بين الوجهين.

(وبعد أن تقرر هذا) عندنا بهذه الأدلة أنهما من النصوص، فذلك بطريق الإشارة، وليس فيها ما يلزم به الخصم من أهل النظر، ولا من أهل التقليد، (فخرخي السُّتور) على وجه الاستدلال بها، (ونسدل الحجب) على المدلول لا في حق أهل الكشف، ولا المؤمنين بطريقتهم، بل (على عين المنتقد) الناظر في الأدلة المتعارضة لتزييف البعض، وترجيح البعض مع صحتهما من وجه دون وجه، (والمعتقد بالتقليد) لبعض الطوائف دون البعض، مع أن الكل مصيب من وجه دون وجه بمقدار ما ظهر لهم واستر عنهم، كالعميان فيما لمسوا من الفيل، وما يلمسون منه، فلا يقول لهما بالتشبيه بظهوره في المظاهر، (وإن كانا من بعض صور ما تجلى فيها الحق)، ويلزم منه ستر الحق على الحق، (ولكن قد أمرنا بالستر) أي: بستر ظهور الحق على بعض صوره دون البعض بقوله ﷺ: «ما أحد يحدث قومًا بحديث لا يبلغه قوهم إلا كان فتنة على البعض»⁽¹⁾.

وقوله ﷺ: «إنا معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم»⁽²⁾.

وقول علي ﷺ: «إن هاهنا لعلوم جملة، وأشار إلى صدره لو وجدت لها حاملة».

وقول العارفين: إفشاء سر الربوبية كفر.

(ليظهر تفاضل استعداد الصور) بقبول ما يرد عليها من المعارف الإلهية، فالكامل يعرف تنزيهه في ذاته، وظهوره في الموجودات كلها، والقاصر يقتصر على التنزيه تارة، وهو المؤمن، وعلى التشبيه تارة وهو الكافر، ومنهم من يجمع بينهما لكن بحصر ظهوره ببعض المظاهر، وهو أيضًا كافر لا لاعتقاد ظهوره فيها، بل لجعله في حكم في استحقاق العبادة أو لا يحصر، ولكن ينكر المظاهر الكاملة كالأنبياء، والملائكة، والكتب الإلهية، وتري القاصرة مظاهر كاملة، فيكفر أيضًا لرؤيته القصور عن الكمال الإلهي، وكل هؤلاء وإن كانوا مظاهر الحق فلا تفاوت ظهور الحق فيها، يظهر في بعضها بالعلم الكامل، وفي بعضها لم يظهر. كذلك (فإن المتجلي في صورة) يكون (بحكم استعداد تلك الصورة)،

(1) ذكره العجلوني في «كشف الخفاء» (226/1)، وابن كثير في «التفسير» (501/4).

(2) ذكره المناوي في «فيض القدير» (378/3)، والعجلوني في «كشف الخفاء» (226/1).

والاستعدادات متفاوتة، فیتفاوت حکم المتجلي فيها، وإن كان كاملاً في ذاته، (فينسب إليه) أي: إلى المتجلي (ما تعطيه حقيقتها) من نحو الملائكية، والإنسانية، والحيوانية، والجمادية، (ولوأزمها) من العلم والجهل وسائر العوارض مع التفاوت الذي فيها، مثل نسبتنا إليها هذه الحقائق واللوازم عند ظهورها في صور الأشياء بنسبة المعبرين كلهم من القدماء والمتأخرين إياها إليها عند رؤيتها في المنام بصورها (مثل من يرى الحق في المنام) بصورة تشبيهية، (ولا ينكر هذا) لكونه مأثوراً من السلف مع أن الشيء لما جاز أن يرى في المنام على خلاف صورته، فرؤية من لا صورة له في ذاته مقصور بصورة في المنام لا تزيد على ذلك.

(وإنه) أي: المرئي (لا شكّ الحق عينه)، إذ رؤي على أنه الحق، وقد وعظ، ونصح، وفعل خلاف ما يفعله الشيطان، ولم يوجب اعتقاد كون الحق على تلك الصورة في نفسه، (فيتبعه) أي: الحق المرئي في تلك الصورة عند المعبر معان هي (لوازم) تلك الصورة وحقائقها، وإن كانت (تلك الصورة) هي (التي تجلي الحق فيها في النوم) ⁽¹⁾، وليس للحق في نفسه تلك اللوازم والحقائق، فالمعبر بنسبها إليه من حيث تجليه في تلك الصورة التي لها تلك الحقائق واللوازم سواء كان منزهاً أو مشبهاً أو جامعاً بينهما.

(ثم بعد ذلك) أي: بعد نسبة تلك الحقائق واللوازم إلى الحق، (يعبر أي يجاوز عنها) أي: تلك اللوازم والحقائق (إلى أمر آخر) يناسبها، لكنه يكون مما (يقضي التنزيه عقلاً)، واحترز به عن تنزيه الكُمل، وهو التنزيه عن عدم الجمع بين التنزيه والتشبيه، هذا إذا كان المعبر من أهل النظر أو مقلداً لهم، (فإن كان الذي يعبرها ذا كشف أو) لم يكن ذا كشف، ولكن كان ذا (إيمان) بطريق الكشف، (فلا يجوز) أي: لا يتجاوز (عنها)، أي: عين تلك اللوازم والحقائق إلى صرف التنزيه، (بل يعطيها) أي: الذات الإلهية (حقها من التنزيه) بأن يقول: إنها ظهرت في هذه الصورة، وليست صورتها في الواقع، (ومما ظهرت فيه) من التشبيه وقع بينهما، فأنبه على أن (التحقيق عبارة) عن المعبر عنه والمعبر إليه، بل عن كل شيء باعتبار استقراره في مقر غيره تارة، وباعتبار ظهوره في المظاهر أخرى، (لمن فهم الإشارة) إلى الجمع بين التنزيه والتشبيه فيه.

[وَرُوخُ هَذِهِ الْحِكْمَةِ وَقَصُّهَا أَنَّ الْأَمْرَ يَنْقَسِمُ إِلَى مُؤَثِّرٍ وَمُؤَثَّرٍ فِيهِ، وَهُمَا عِبَارَتَانِ: فَالْمُؤَثِّرُ بِكُلِّ وَجْهِ وَعَلَى كُلِّ حَالٍ وَفِي كُلِّ حَضْرَةٍ هُوَ اللَّهُ، وَالْمُؤَثَّرُ فِيهِ بِكُلِّ وَجْهِ وَعَلَى كُلِّ حَالٍ وَفِي كُلِّ حَضْرَةٍ هُوَ الْعَالَمُ، فَإِذَا وَرَدَ أَيُّ الْوَارِدِ الْإِلَهِيِّ فَالْحَقُّ كُلُّ شَيْءٍ بِأَصْلِهِ الَّذِي يُنَاسِبُهُ، فَإِنَّ الْوَارِدَ أَبَدًا لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ فَرَعًا عَنِ أَصْلِ، كَمَا كَانَتْ الْمَحَبَّةُ

الإلهية عن النوافل من العبد، فهذا أثرٌ بين مؤثرٍ ومؤثرٍ فيه كان الحقُّ سمعَ العبدَ وبصره وقواه عن هذه المحبة؛ فهذا أثرٌ مقررٌ لا تقدرُ على إنكاره لثبوته إن كنت مؤمناً].

(وروح هذه الكلمة) أي: معنى قولنا: ﴿الله﴾ عبارة (وفصها)، أي: كمال تحقيقها

المقصود منها (إن الأمر)، أي: أمر الموجودات (ينقسم إلى مؤثر فيه، وهما عبارتان) عن الله والعالم، صادقتان على كل موجود من صورة أو معنى جامع للجبهتين، وإلا صدقت إحداهما لا بحالة كما في ذات الحق، وحقيقة العبد من حيث هما كذلك، (فالمؤثر بكل وجه) أي: سواء كان تأثيره حقيقياً أو غير حقيقي، وسواء كان حسياً أو معنوياً، وسواء كان ظاهراً أو باطناً، (وعلى كل حال)، أي: سواء كان ثابتاً أو متغيراً، (وفي كل حضرة) أي: سواء في حضرة القديم من الذات الإلهية، أو صفاتها، أو أسمائها، أو في حضرة المحدثات الجوهرية أو الغرضية (هو الله)، إما باعتبار استقراره في مقره، أو باعتبار ظهوره في أسمائه وصفاته، أو في مظاهر المحدثات، (والمؤثر فيه بكل وجه، وعلى كل حال، وفي كل حضرة هو العالم)، إما بكونه في مقره، أو بظهوره في مرآة الحق، (فإذا ورد) نص أو كشف في نقطة أو منام بأمر جامع للمؤثر والمؤثر فيه، فالحق أمر من (إلحاق كل شيء) في ذلك الوارد من المؤثر والمؤثر فيه (بأصله) الكلي (الذي يناسبه) بهذا المعنى، وإن باينه بوجه آخر، ولا يمكن أن يكون الوارد ذلك الأصل حتى لا يمكن إلحاقه بأصله.

(فإن الوارد لا بد أن يكون فرعاً) جزئياً (عن أصل) كلي، إذ لا تحقق للكلي من حيث هو كلي في الواقع، ولا في النص المتعلق بالمعرفة الإلهية أو الكونية على ما عرف بالاستقراء، ومثاله (كانت المحبة الإلهية عن النوافل الصادرة من العبد) بمقتضى قوله ﷺ: «ولا يزال العبد يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها»⁽¹⁾.

(فهذا) الحب الإلهي وإن كان قديماً من حيث كونه صفة للحق، فهو من حيث تعلقه بهذا العبد (أثر) لوقوعه (بين مؤثر) هو الحق الظاهر في العبد ونوافله، (ومؤثر فيه) هو العبد بتعلق الحب القديم به خلاف ما يتبادر إلى الأفهام أن المؤثر هو العبد؛ لتأثيره في النوافل المؤثرة في الحب الإلهي، وأن المؤثر فيه هو الحق بإيجاد المحبة فيه وهو غلط؛ ولظهور الحق في هذا العبد بتأثير تعلق الحب فيه؛ فإن (الحق سمع العبد، وبصره، وقواه)، لكن هذا الظهور للحق في العبد من جملة العالم؛ لأنه (عن هذه المحبة)؛ وذلك لأن هذا الظهور أثر للمحبة، فالمحبة من حيث المؤثرية حق، كما أنها من حيث كونها مؤثراً فيها خلق، وظهور

(1) رواه البخاري (2384/5)، وابن حبان (58/2).

الحق في العبد من حيث التأثير بالمحبة حق، ومن حيث كونه حاصلًا من المحبة خلق؛ فافهم، (وهذا مقرر لا يقدر على إنكاره؛ لثبوته) شرعًا، ولا تنكر الثابت شرعًا (إن كنت مؤمنًا)، هذا فيما يلوح لصاحب الكشف من النصوص أو من كشفه في يقظة أو منام من تجليه في مجلي طبيعي.

[وَأَمَّا الْعَقْلُ السَّلِيمُ فَهُوَ إِمَّا صَاحِبُ تَجَلٍّ إِلَهِيٍّ فِي مَجَلِّي طَبِيعِيٍّ فَيَعْرِفُ مَا قُلْنَا، وَإِمَّا مُؤْمِنٌ مُسَلِّمٌ يُؤْمِنُ بِهِ كَمَا وَرَدَ فِي الصَّحِيحِ، وَلَا بُدَّ مِنْ سُلْطَانِ الْوَهْمِ أَنْ يَحْكُمَ عَلَى الْعَاقِلِ الْبَاحِثِ فِيمَا جَاءَ بِهِ الْحَقُّ فِي هَذِهِ الصُّورَةِ؛ لِأَنَّهُ مُؤْمِنٌ بِهَا، وَأَمَّا غَيْرُ الْمُؤْمِنِ فَيَحْكُمُ عَلَى الْوَهْمِ بِالْوَهْمِ، فَيَتَحَيَّلُ بِنَظَرِهِ الْفِكْرِيِّ أَنَّهُ قَدْ أَحَالَ عَلَى اللَّهِ مَا أَعْطَاهُ ذَلِكَ التَّجَلِّيَّ فِي الرُّؤْيَا، وَالْوَهْمُ فِي ذَلِكَ لَا يُفَارِقُهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُ لِعَقْلَتِهِ عَنْ نَفْسِهِ، وَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿أَدْعُوْنِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [غافر: 60]، قَالَ تَعَالَى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ [البقرة: 186]، إِذْ لَا يَكُونُ مُجِيبًا إِلَّا إِذَا كَانَ مَنْ يَدْعُوهُ غَيْرَهُ، وَإِنْ كَانَ عَيْنُ الدَّاعِي عَيْنَ الْمُجِيبِ.

فَلا خِلاَفَ فِي اخْتِلاَفِ الصُّورِ، فَهُمَا صُورَتَانِ بِلَا شَكٍّ، وَتِلْكَ الصُّورُ كُلُّهَا كَالْأَعْضَاءِ لِزَيْدٍ؛ فَمَعْلُومٌ أَنَّ زَيْدًا حَقِيقَةً وَاحِدَةً شَخْصِيَّةً، وَأَنَّ يَدَهُ لَيْسَتْ صُورَةَ رِجْلِهِ وَلَا رَأْسَهُ وَلَا عَيْنَهُ وَلَا حَاجِبَهُ، فَهُوَ الْكَثِيرُ الْوَاحِدُ، الْكَثِيرُ بِالصُّورِ، وَالوَاحِدُ بِالْعَيْنِ، وَكَالْإِنْسَانِ وَاحِدًا بِالْعَيْنِ بِلَا شَكٍّ، وَلَا شَكٌّ أَنَّ عَمْرًا مَا هُوَ زَيْدٌ وَلَا خَالِدٌ وَلَا جَعْفَرٌ، وَأَنَّ أَشْخَاصَ هَذِهِ الْعَيْنِ الْوَاحِدَةِ لَا تَنْتَاهِي وَجُودًا فَهُوَ وَإِنْ كَانَ وَاحِدًا بِالْعَيْنِ، فَهُوَ كَثِيرٌ بِالصُّورِ وَالْأَشْخَاصِ].

(وأما العقل السليم) عن النظر الفكري أو تقليد صاحبه، (فهو)، أي: صاحبه (إما صاحب تجلٍ إلهي) أي: قائل بجواز أن يتجلى في المنام (في مجلي طبيعي)، فإن منهم من يجوز ذلك في المنام، وإن منع منه في اليقظة، (فيعرف ما قلناه) من العبور من الحق إلى الخلق؛ لأنه إنما جوز ذلك؛ لأن المنام قابل للتعبير بخلاف اليقظة، فيكون المرئي في المنام صورة يعبر عنها إلى ما هو الحق في الواقع، ولا يتأتى ذلك في صورة اليقظة، إذ لا عبور فيها عنده، (وإما) قائل بجواز تجليه في المنام في المجلي الطبيعي، لكنه (مؤمن)، والمؤمن (مسلم)، أي: منقاد لما ورد من نصوص الرؤية، فهو (يؤمن به) أي: بكونه مرئيًا، (كما ورد في الصحيح) من قوله ﷺ: «إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر، لا تضامون في رؤيته»⁽¹⁾.

(1) رواه البخاري (203/1)، ومسلم (439/1).

وهو وإن قال: بأنه يرى لا في صورة طبيعية؛ لأنه (من سلطان الوهم أن يحكم على العاقل الباحث فيما جاء به الحق) على لسان رسوله ﷺ من تجليه (في هذه الصورة) الطبيعية، إذ ذكر تحوله في الصور، ولا يتأتى بدون الصور الطبيعية، وإنما يحكم عليه؛ (لأنه مؤمن بها) أي: برؤيته في تلك الصور التي تفيد تارة وتنكر أخرى.

(وأما غير المؤمن) من ترونه في الآخرة، وفي المنام كالمعتزلة، وهو صاحب النظر الفكري أو المقلد له، (فيحكم) إذا سمع النصوص القائلة بتحوله في الصور في الآخرة أو في المنام (على الوهم)، إذا حكم برؤيته فيها (بالوهم) بأنه من لا صورة له يستحيل رؤيته في صورة أو يتحول في الصور، مع أن العقل لا يمنع من رؤية من لا صورة له في الصورة، كما لا يمنع من رؤية من له صورة أن يرى في غير صورته، فقد رئي جبريل ﷺ في صورة دحية مع أنها ليست بصورته اتفاقاً.

(فيتخيل) عند رده النصوص بكونها أخبار الآحاد أو بتأويلها على وفق وهمه (بنظره الفكري) الذي لا يحيل ظهور الحق في صورة، وإنما يحيل كونه في نفسه ذا صورة (أنه قد أحال على الله) رؤيته في الصورة، حتى أحال (ما أعطاه ذلك التجلي في الرؤيا)، مع أنه يجوز في الرؤيا رؤية الشيء في غير صورته؛ لذلك يحتاج فيه إلى التعبير كما ترى العدو في صورة الحية، وهو لم يفعل ذلك أيضاً من كل وجه، إذ (الوهم منه في ذلك)، أي: إثبات الصورة للحق (لا يفارقه)؛ فإنه ما دام بدنه صحيحاً كان علمه باقياً، وإن كان علمه (من حيث لا يشعر) به صاحبه؛ (لغفلته عن نفسه) لاحتجابه به بربه عنها، فلا يلوح له ما يحكم به نفسه من الجمع بين التنزيه والتشبيه بقوته العقلية والمؤمنة، ولو كوشف عنها لعرف ربه بما يلوح من جميع قواها؛ فافهم، فإنه مزلة للقدم.

(ومن ذلك)، أي: ومما يلحق فيه كل شيء من المؤثر والمؤثر فيه بأصله، ويحكم فيه الوهم بتصوير الحق ما أشار إليه (بقوله تعالى: ﴿أَدْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [غافر: 60])، فالداعي من حيث التأثير بالمدعو به عبد، ومن حيث التأثير في الإجابة حق ظهر في العبد، والمجيب من حيث التأثير في المدعو به حق، ومن حيث التأثير للدعوة عبد ظهر فيه، ولظهور كل منهما في مرآة الآخر (قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾ [البقرة: 186])، إذ لا قرب هنا بالزمان والمكان والرتبة بل بالظهور، وهو مستلزم لتصوير الوهم الحق بصورة ما ظهر في العبد، وبصورة العبد الظاهرة في مرآة الحق، وكيف تكون الإجابة من الحق من حيث هو حق، وهي متوقفة على الدعوة؟ (إذ لا يكون) المجيب (مجبياً إلا إذا كان) أي: وجد (من يدعوه)، والمتوقف على الغير حادث، فلا يتصف به الحق من حيث هو حق لا يقال: إذا كان الحق ظاهراً في العبد من حيث تأثير الدعوة.

فالإجابة لا تتوقف على الغير، فيجوز أن يكون المجيب هو الحق من حيث هو حق؛ لأننا نقول: (وإن كان عين الداعي) من حيث ظهور الحق فيه (عين المجيب، فلا خلاف في اختلاف الصور)، إذ لا شك في أن الداعي إنما أثر في الإجابة بظهور صورة الحق فيه، والحق إنما تأثر بظهور صورة العبد فيه؛ لامتناع تأثر الحق من نفسه، ومن غيره جميعاً، (فهما صورتان) إحداهما في مرآة العبد، وهي صورة الحق، والأخرى في مرآة الحق، وهي صورة العبد (بلا شك)، إذ لا حلول للصورة في المرآة، فإنه يرى الصغيرة جرم السماء بمقدار بعده عنها، وليس ذلك مقدار سطح المرآة ولا عمقها، والوهم مستلزم بصور الحق بهما في نفسه، ولا ينافي وحدة عين الداعي، والمجيب اختلاف صورتها، إذ (تلك الصور كلها) أشارت بذلك إلى أن صورة العبد في مرآة الحق صورة الحق أيضاً، (كالأعضاء) التي هي صور مختلفة (لزيد) مع وحدته بالشخص.

(فمعلوم أن زيدا حقيقة واحدة شخصية)، فلا مجال للكثرة في تلك الحقيقة أصلاً، وإنما يكون لها مجال في الحقيقة النوعية، ولكن كثرة الصور فيها مجال، (إذ يده ليست صورة رجله، ولا رأسه، ولا عينه، ولا حاجبه)، بل كل منها صورة مخالفة صورة الآخر بحيث لا مقارنة بينها بخلاف الصور الظاهرة لشخص في المرايا المختلفة؛ (فهو)، أي: زيد (الكثير الواحد) مع تنافي وحدته الشخصية الكثيرة، لكن ذلك التنافي في ذاته فقط لا في ذاته مع صورة، فهو الكثير بالصور (الواحدة بالعين)، وكذلك العين الوجودية واحدة بالذات، كثيرة بالصور المختلفة بحيث يكون بعضها حقيقة مؤثرة، وبعضها خلقية متأثرة، وإن أنكرت كون الأعضاء صوراً مختلفة لزيد، فقل العين الواحدة الوجودية (كالإنسان) والصور المختلفة كأفراد، فإنه (بالعين)، أي: بحقيقته التي هي الحيوان الناطق واحد لما تقرر في الحكمة من أن النفوس الإنسانية متفقة بالحقيقة، ومع ذلك لها صور مختلفة إذ (لا شك أن عمر ما هو زيد، ولا خالد، ولا جعفر) لوجوب التخالف بين صورهم، فكذا صور العين الوجودية بعضها حق، وبعضها خلق ولو باعتبار الظهور، فلا بد أن يحكم الوهم بتصويرها في نفسها.

ثم أشار إلى أن هذه العين الإنسانية لما لم تكن ذات صورة في نفسها لم تنحصر في صورة واحدة، فقال: ولا شك (العين الواحدة)⁽¹⁾ الإنسانية (لا تنهاى وجوداً، فهو) أي: الإنسان، (وإن كان) في الواقع (واحدًا بالعين)؛ لوجوب وجود الكلبي الطبيعي في الواقع، (فهو كثير بالصور)؛ وذلك لكثرة (الأشخاص) التي لا تتميز إلا بكثرة الصور، فكذا العين الوجودية، وإن امتنع فيها كثرة الأشخاص، فلا يمتنع أن يكون له صور غير متناهية في

(1) في نسخة: «أن أشخاص هذه العين الواحدة».

ظهوره بذاته لنا، وإن لم تكن في مظاهرها.

[وَقَدْ عَلِمْتَ قَطْعًا إِنْ كُنْتَ مُؤْمِنًا أَنْ الْحَقَّ عَيْنُهُ يَتَجَلَّى يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِي صُورَةٍ فَيَعْرِفُ، ثُمَّ يَتَحَوَّلُ فِي صُورَةٍ فَيُنْكِرُ، ثُمَّ يَتَحَوَّلُ عَنَّا فِي صُورَةٍ فَيَعْرِفُ، وَهُوَ هُوَ الْمُتَجَلِّي لَيْسَ غَيْرُهُ فِي كُلِّ صُورَةٍ، وَمَعْلُومٌ أَنَّ هَذِهِ الصُّورَةَ مَا هِيَ تِلْكَ الصُّورَةُ الْأُخْرَى؛ فَكَأَنَّ الْعَيْنَ الْوَاحِدَةَ قَامَتْ مَقَامَ الْمَرَاةِ، فَإِذَا نَظَرَ النَّاطِرُ فِيهَا إِلَى صُورَةٍ مُعْتَقَدَةٍ فِي اللَّهِ عَرَفَهُ فَأَقْرَبَهُ، وَإِذَا اتَّفَقَ أَنْ يَرَى فِيهَا مُعْتَقَدَ غَيْرِهِ أُنْكِرَهُ، كَمَا يَرَى فِي الْمَرَاةِ صُورَتَهُ وَصُورَةَ غَيْرِهِ فَالْمَرَاةُ عَيْنٌ وَاحِدَةٌ وَالصُّورُ كَثِيرَةٌ فِي عَيْنِ الرَّائِي، وَلَيْسَ فِي الْمَرَاةِ صُورَةٌ مِنْهَا جُمْلَةٌ وَاحِدَةٌ، مَعَ كَوْنِ الْمَرَاةِ لَهَا أَثَرٌ فِي الصُّورِ بِوَجْهِهِ، وَمَا لَهَا أَثَرٌ بِوَجْهِهِ؛ فَالْأَثَرُ الَّذِي لَهَا كَوْنُهَا تَرُدُّ الصُّورَةَ مُتَغَيِّرَةً الشَّكْلَ مِنَ الصَّغَرِ وَالْكَبَرِ وَالطُّوْلِ وَالْعَرْضِ؛ فَلَهَا أَثَرٌ فِي الْمَقَادِيرِ، وَذَلِكَ رَاجِعٌ إِلَيْهَا، وَإِنَّمَا كَانَتْ هَذِهِ التَّغْيِيرَاتُ مِنْهَا لِاحْتِلَافِ مَقَادِيرِ الْمَرَائِي].

وكيف تنكر هذا (وقد علمت قطعاً إن كنت مؤمناً) برؤية الحق في القيامة، فلم تحمل النصوص الواردة فيها على غير معنى الرؤية (إن الحق عينه) من غير اعتبار ظهوره في مظهر، وإلا كان مرئياً اليوم لكل أحد بلا فرق من رؤية اليوم ورؤية يوم القيامة، اللهم إلا أن يقال بكمال ذلك المظهر دون هذه المظاهر، لكنه باطل للاتفاق على أن أكمل المظاهر مظاهر الرسل والملائكة، لكن رؤية يوم القيامة في مظاهرهم خلاف الإجماع (يتجلى يوم القيامة في صورة فيعرف، ثم يتحول في صورة فينكر، ثم يتحول عنها)، فيتجلى (في صورة) هي المرئية أولاً أو أعلى منها؛ (فيعرف).

وهو ما روى مسلم عن أبي سعيد الخدري: «أن ناساً في زمن النبي ﷺ قالوا: يا رسول الله! هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال رسول الله ﷺ: وهل تضارون في رؤية الشمس بالظهيرة صحواً ليس معها سحب، وهل تضارون في رؤية القمر ليلة البدر صحواً ليس معها سحب؟ قالوا: لا، يا رسول الله، قال: ما تضارون في رؤية الله يوم القيامة، إلا كما تضارون في رؤية أحدهما إذا كان يوم القيامة، أذن مؤذن لتتبع كل أمة ما كانت تعبد، فلا يبقى أحدٌ يعبد غير الله من الأصنام والأنصاب إلا يتساقطون في النار، ثم قال بعد أسطر: حتى إن لم يبق إذا لم يبق إلا من كان يعبد الله من بر وفاجر أتاهم رب العالمين في أدنى صورة من التي رأوه فيها، قال: فماذا تنتظرون! لتتبع كل أمة ما كانت تعبد، قالوا: إنا ربنا فارقنا الناس في الدنيا أفقر ما كنا إليهم، ولم نصاحبهم، فيقول: أنا ربكم، فيقولون: نعوذ بالله منك لا نشرك بالله شيئاً مرتين أو ثلاثاً، حتى أن بعضهم ليكاد أن ينقلب، فيقول: هل بينكم وبينه آية تعرفونها؟ فيقولون: نعم، فيكشف

عن ساق، فلا يبقى من كان يسجد لله من تلقاء نفسه إلا أذن الله له بالسجود، ولا يبقى من كان يسجد رياء إلا جعل الله ظهره طبقة واحدة، كلما أراد أن يسجد خرَّ على قفاه، ثم يرفعون رءوسهم، وقد تحول في صورته التي رأوه فيها أول مرة، فقال: أنا ربكم، فيقولون: أنت ربنا... إلى آخر الحديث»⁽¹⁾.

(وهو) أي: الله (هو المتجلي ليس غيره) متجليًا (في كل صورة) حتى المنكرة، خلاف ما يقول بعضهم: إن الملك في الصورة المنكرة، والمراد بالصورة المعروفة: الصفة أطلق عليها الصورة بطريق المشاكلة فرارًا من رؤيته في صورة، إذ لا صورة له في ذاته مع أنه لا يزيد على ما قبلوه من ظهور جبريل في صورة دحية مع أنه ليس على صورته في ذاته.

ثم أشار إلى أن هذه الصور ليست له في ذاته لاختلافها، والصورة الذاتية لا تختلف؛ فقال: (ومعلوم أن هذه الصورة ما هي تلك الصورة الأخرى).

ثم أشار إلى أنها ليست باعتبار المظهر؛ فقال: (وكأن العين الواحدة قامت) لأهل الرؤية في القيامة (مقام المرأة)، لكن المرأة ترى فيها صور الأشخاص، والمرئي في مرآة الحق صور الاعتقادات المختلفة، (فإذا نظر الناظر فيها) أي: في مرآة الحق (إلى صورة معتقده في الله) في الدنيا، (وأقر به) بلسانه (وإذا اتفق أن يرى فيها) صورة (معتقد غيره)، ولا استحالة في ذلك إذ ليس بطريق الحلول، بل (كما يرى في المرآة) المتعارفة (صورته، وصورة غيره) من غير حلول تلك الصور فيها؛ (فالمرآة) المتعارفة (عين واحدة، والصور كثيرة)، والواحد لا تحل فيه الصور الكثيرة، وإلا لجاز أن يكون الشيء الواحد ماءً و ناراً معاً، و جاز أن يكون الإنسان الواحد زيداً وعمر معاً، فهي إنما توجد (في عين الرائي) بشرط مجازاتها للمرأة فنظرها فيها، وكيف يكون في المرآة جميع تلك الصور.

(وليس في المرآة صورة منها جملة) مع كونها (واحدة)، إذ لا يتسع لها مقدار سطح المرآة، وهي ترى بعيدة فوق مقدار ثخن المرآة، ثم الصورة الحالة مؤثرة في المحل، ولا يتأتى ذلك في صور المرآة (مع كون المرآة لها أثر في الصور بوجهه)، وهي علة الوجود، ولكنها غير تامة إذ (ما لها أثر) في الصور (بوجهه)، فاعلة المجموع منها، ومن قيام الشخص بحذائها، (فالأثر الذي لها كونها ترد الصورة متغيرة الشكل من الصغر والكبر، والطول والعرض) على خلاف ما عليه الشخص، (فلها أثر في المقادير) لا في نفس الصور، وإلا كانت مثل المرايا لا مثل الأشخاص، فالمؤثر في أصلها هو الشخص، (وذلك) الأثر التغيير (راجع إليها) أي: إلى مقادير المرايا لأنفسها، والمحل لا يؤثر في نفس الصورة

(1) رواه مسلم (1/167).

الخالية، فكيف يؤثر فيها ما هو من عوارض المحل، وإنما رجع ذلك الأثر التغييري إلى مقادير المرائي؛ لأنه (إنما كانت هذه التغييرات منها) أي: في الصور و(اختلاف مقادير المرائي).

[فَانظُرْ فِي الْمِثَالِ مَرَأَةً وَاحِدَةً مِنْ هَذِهِ الْمَرَائِي، لَا تَنْظُرِ الْجَمَاعَةَ، وَهُوَ نَظْرُكَ مِنْ حَيْثُ كَوْنُهُ ذَاتًا؛ فَهُوَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ، وَمِنْ حَيْثُ الْأَسْمَاءِ الْإِلَهِيَّةِ فَذَلِكَ الْوَقْتُ يَكُونُ كَالْمَرَائِي، فَأَيُّ اسْمٍ إلهِي نَظَرْتَ فِيهِ نَفْسُكَ أَوْ مِنْ نَظَرٍ، فَإِنَّمَا يَظْهَرُ لِلنَّاطِرِ حَقِيقَةُ ذَلِكَ الْاسْمِ، فَهَكَذَا هُوَ الْأَمْرُ إِنْ فَهَمْتَ، فَلَا تَجْزَعُ وَلَا تَخَفُ فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الشَّجَاعَةَ وَكَلَّمَ عَلَى قَتْلِ حَيَّةٍ، وَكَانَتْ الْحَيَّةُ سِوَى نَفْسِكَ، وَالْحَيَّةُ حَيَّةٌ لِنَفْسِهَا بِالصُّورَةِ وَالْحَقِيقَةَ، وَالشَّيْءُ لَا يُقْتَلُ عَنْ نَفْسِهِ.

وَإِنْ أَفْسَدَتِ الصُّورَةَ فِي الْحَسِيِّ فَإِنَّ الْحَدَّ يَضْبِطُهَا وَالْخِيَالَ لَا يُزِيلُهَا، وَإِذَا كَانَ الْأَمْرُ عَلَى هَذَا فَهَذَا هُوَ الْأَمَانُ عَلَى الذُّوَاتِ وَالْعِزَّةِ وَالْمَنْعَةِ، فَإِنَّكَ لَا تَقْدِرُ عَلَى إِفْسَادِ الْحُدُودِ، وَأَيُّ عِزَّةٍ أَعْظَمُ مِنْ هَذِهِ الْعِزَّةِ؟ فَتَسْحِيلُ بِالْوَهْمِ أِنَّكَ قَتَلْتَ، وَبِالْعَقْلِ وَالْوَهْمِ لَمْ تَزَلِ الصُّورَةَ مَوْجُودَةً فِي الْحَدِّ، وَالذَّلِيلُ عَلَى ذَلِكَ ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ [الأنفال: 17]، وَالْعَيْنُ مَا أَدْرَكَتْ إِلَّا الصُّورَةَ الْمُحَمَّدِيَّةَ الَّتِي ثَبَتَ لَهَا الرَّمِيُّ فِي الْحَسِّ، وَهِيَ الَّتِي نَفَى اللَّهُ الرَّمِيَّ عَنْهَا أَوْلًا ثُمَّ أَثْبَتَهُ لَهَا وَسَطًا، ثُمَّ عَادَ بِالِاسْتِدْرَاكِ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّامِيُّ فِي صُورَةِ مُحَمَّدِيَّةٍ، وَلَا بُدَّ مِنَ الْإِيمَانِ بِهَذَا].

ثم أشار إلى سبب رؤية صور الاعتقادات في مرآة الحق⁽¹⁾ دون صور الناظرين؛ فقال: (فانظر في المثال) أي: إذا علمت أن المرآة مثال لحضرة الحق في ظهور الصور، فانظر فيه بوجه آخر يكون به مثلاً لرؤية صور الاعتقادات دون صور الناظرين، فنقول: (مرآة واحدة) قابلها مرايا كثيرة، فظهرت في تلك المرآة حتى صارت كأنها مجموعة من المرائي يظهر فيها ما في تلك المرائي من الصور، لكن لا يكون في هذه المرآة شيء من صور الناظرين، إذ لا تكون قابلة لتلك المرائي لها بنظر الجماعة فيها حتى تظهر صورهم في تلك المرائي، ثم في تلك المرآة الواحدة، فالمرآة الواحدة هو الحق والمرايا المتقابلة هي نفوس الناظرين، والصور التي فيها صور اعتقاداتهم لا صور أشخاصهم لغنائهم عن أنفسهم، فلا تكون لهم صور في نفوسهم.

(وهو) أي: النظر في مرآة الحق باعتبارين أحدهما (نظرك من حيث كونه ذاتًا)، ولا

(1) فهو يرى الخلق في مرآة الحق، وإنما كان الحق في ذوق صاحب هذه الرؤية باطنًا، والخلق ظاهرًا؛ لأن وجه المرأة يخفى لظهور ما يتجلى فيها، فإنه متى انطبع في المرآة صورة لا بد وأن تظهر في وجهها لأجل ذلك. (لطائف الإعلام ص 155).

تحصل منه صورة في مرآته؛ لأنه أجل من أن تدركه نفوسًا، وتعلقه أذهانًا، ويتخيله خيالنا؛ (فهو غني عن العالمين) فلا يظهر في شيء حتى يكون له صورة في النفس، وإنما يظهر في ضمن الأسماء، وإن كان قد يكون مغلوبًا بحيث لا يلتفت إليه، والثاني نظرك (من حيث الأسماء الإلهية، فذلك الوقت تكون) هذه المرآة الواحدة الإلهية بظهور صور الاعتقادات الحاصلة من ظهور صور الأسماء في نفوس الناظرين (كالمرائي)، لكن لا تظهر فيها تلك المرائي لغنائها في نظره، وإنما يظهر ما فيها من صور الاعتقادات؛ لوجودها في الواقع بحيث تقوم بها تلك الصور، وإليه الإشارة بقوله: (فأي اسم إلهي نظرت فيه نفسك أو) نفس (من نظر) من غيرك. (فإنما تظهر في الناظر حقيقة ذلك الاسم) دون حقيقة نفس الناظر لغنائها في نظره مع وجودها في نفس الأمر، (فلا تجزع) فإن النظر في الاسم الإلهي لما أوجب فناء النفس يكون ذلك مانعًا من الرؤية، (ولا تخف) من إفاء نفسك بحصول هذه الرؤية من توهم أن إفنائها محل بالرؤية القائمة بالنفس، إذ يكفي لها قيامها في نفس الأمر لا في نظرك، فإنه مانع من الرؤية، فكن شجاعًا في إفنائها من نظرك، (فإن الله يحب الشجاعة ولو على قتل حية)، وهو إشارة إلى إفاء النفس إذ (ليست الحية) التي تصير بقتلها محبوب الحق (سوى نفسك) التي بقاؤها في نظرك حاجب عن رؤية الحق، وكيف هذا الإفاء إعدامًا للنفس، وليس قتل الحية المشبه بها إعدامًا لها، إذ المسيئ لا يقبل عن نفسه، وإلا لصدق أن يقال: الحية ليست محبة، وإن فسدت الصورة في الحس، فليس ذلك إعدامًا لها من كل وجه، فإن الحد بسطها، (والخيال لا يزيلها). (وإذا كان الأمر) أي: أمر الصور المتزايلة (على هذا) من عدم الزوال من كل وجه، (فهذا هو الأمان على الذوات) التي ليس من شأنها العدم أصلاً، (والعزة) لها عن قول الغير (والمنعة) من التأثير، وكيف تقدر على إفساد الصور بالكلية مع عجزك عن إفساد حدودها، (فإنك لا تقدر على إفساد الحدود، وأي عزة) للحدود (أعظم من هذه العزة)، فإذا انضمت هذه العزة إلى عزة الذوات كانت في غاية العظمة، ولكنك قد أمرت بقتل حية النفس، وهي من الذوات المجردة التي لا صورة لها إلا في الوهم، (فتتخيل بالوهم) عند إفنائها (أنك قتلت، وبالعقل والوهم لم تزل الصورة) فضلاً عن الذات (موجودة في الحد).

(والدليل على ذلك) أي: على كون الفاني في نظرك باقياً في الواقع وفي حس غيرك، وفي الحد قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ [الأنفال: 17]؛ فكيف تفني في الواقع الصورة المحمدية؟ (والعين) الباصرة من الناس (ما أدركت) للرامي (إلا الصورة المحمدية)، إذ هي (التي ثبت لها الرامي في الحس)، وهذه الصورة المحمدية (هي التي نفى الله الرمي عنها)، أو باعتبار فنائها، (ثم أثبتته) أي: الرامي (لها وسطاً) لثبوتها

حَسًّا، وَرُؤْيَا الْعَيْنِ الرَّامِي مِنْهَا، وَهِيَ لَا تَكْذِبُ.

(ثم) لما كانت فانية من حيث هي باقية من حيث هي لربها قائمة (عاد بالاستدراك)، ويُن (أن الله هو الرامي) باعتبار إشراقه وظهوره (في صورة محمدية)، فلا يمكن إنكار ظهوره في المحدثات؛ وذلك لأنه (لا بد من الإيمان بهذا) النص الدال على ظهوره في الصورة المحمدية، ولا قائل بالفرق بينها وبين سائر الصور، وعلى أنه أثر فناء النفس.

[فَانظُرْ إِلَى هَذَا الْمُؤَثِّرِ حَتَّى أَنْزَلَ الْحَقُّ فِي صُورَةِ مُحَمَّدِيَّةٍ، وَأَخْبَرَ الْحَقُّ نَفْسَهُ عِبَادَهُ بِذَلِكَ، فَمَا قَالَ أَحَدٌ مِمَّا عَنْهُ ذَلِكَ بَلْ هُوَ قَالَ عَنْ نَفْسِهِ، وَخَبْرَهُ صِدْقَ وَالْإِيمَانُ بِهِ وَاجِبٌ، سِوَاءِ أَدْرَكْتَ عِلْمَ مَا قَالَ أَوْ لَمْ تُدْرِكْهُ؛ فَإِمَّا عَالِمٌ، وَإِمَّا مُسَلِّمٌ مُؤْمِنٌ، وَمِمَّا يَدُلُّكَ عَلَى ضَعْفِ النَّظَرِ الْعَقْلِيِّ، مِنْ حَيْثُ فَكَّرَهُ، كَوْنِ الْعَقْلِ يَحْكُمُ عَلَى الْعِلَّةِ أَنَّهَا لَا تَكُونُ مَعْلُولَةً لِمَنْ هِيَ عِلَّةٌ لَهُ حُكْمُ الْعَقْلِ لَا خَفَاءَ بِهِ، وَمَا فِي عِلْمِ التَّجْلِيِّ إِلَّا هَذَا، وَهُوَ أَنَّ الْعِلَّةَ تَكُونُ مَعْلُولَةً لِمَنْ هِيَ عِلَّةٌ لَهُ، وَالَّذِي حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ صَحِيحٌ مَعَ التَّحْرِيرِ فِي النَّظَرِ؛ وَغَايَتُهُ فِي ذَلِكَ أَنْ يَقُولَ إِذَا رَأَى الْأَمْرَ عَلَى خِلَافِ مَا أَعْطَاهُ الدَّلِيلُ النَّظَرِيُّ؛ إِنْ الْعَيْنُ بَعْدَ أَنْ ثَبَتَ أَنَّهَا وَاحِدَةٌ فِي هَذَا الْكَثِيرِ، فَمِنْ حَيْثُ هِيَ عِلَّةٌ فِي صُورَةٍ مِنْ هَذِهِ الصُّورِ لِمَعْلُولٍ مَا، فَلَا تَكُونُ مَعْلُولَةً لِمَعْلُولِهَا، فِي حَالِ كَوْنِهَا عِلَّةً، بَلْ يَنْتَقِلُ الْحُكْمُ بِانْتِقَالِهَا فِي الصُّورِ، فَتَكُونُ مَعْلُولَةً لِمَعْلُولِهَا، فَيَصِيرُ مَعْلُولُهَا عِلَّةً لَهَا، هَذَا غَايَتُهُ إِذَا كَانَ قَدْ رَأَى الْأَمْرَ عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ، وَلَمْ يَقِفْ مَعَ نَظَرِهِ الْفِكْرِيِّ].

(فانظر إلى هذا المؤثر) الذي بلغ النهاية في التأثير (حتى أنزل الحق) بإشراق نوره (في صورة محمدية)، ولا يقال: كيف يؤثر الفناء وهو عديمي؟ لأننا نقول: (أخبر الحق نفسه) لا في مظهر يمكن أن يدخل فيه الشيطان (عباده) الكُمَّل الذين ليس للشيطان عليهم سلطان (بذلك) التأثير للفناء في تجليه، ولو أنكرتهم علينا هذا القول، (فما قال أحد منا) ابتداء (عنه ذلك)، (بل هو قال عن نفسه) أولاً فتبعناهم، وليس ذلك بطريق الأمر، حتى يمكن أن يقال لغلبة أمر بالاعتقاد على خلاف الواقع، كما أن له أن يكلف بالمجال عند الأشعري، بل هو بطريق الخبر (وخبره صدق) بحيث يكون تكذيبه كفرة؛ وذلك لأن (الإيمان به واجب) بحيث لا يجوز التوقف فيما لم تعلم منه، بل (سواء أدركت علم ما قال أو لم تدركه)، وبعد الإيمان؛ (فإما) ما أنت (عالم) بتأويله، (وإما مسلم) علمه إلى الله من غير إنكار؛ لأنك (مؤمن) فإننا تبعناه في مثل ذلك القول، فلا ينبغي أن ينكر علينا أيضاً، بل لا بد من تسليم ما لم نحط بعلمه، وكيف ينكر أثر العدمي بالنظر العقلي بعض النص الإلهي، مع أنه قد صح بالكشف الصحيح باتفاق أهله تأثير اختلاف المجال في اختلاف

التجلي، مع أن التجلي علة وجود المحالي، فقد أثر المعلول المعدوم قبل تأثير العلة فيه في علته بالاختلاف.

وإليه الإشارة بقوله: (ومما يدل ذلك) خاطب صاحب الكشف؛ لأن غيره لا يطلع (على) هذا على (ضعف النظر العقلي) إذا تجرد عن الكشف والشرع، بل كان (من حيث فكره) بترتيب المقدمات التي كلما تحيط بصحتها (كون العقل يحكم على العلة أنها لا تكون) أبداً (معلولة لمن هي علة له)؛ لئلا يلزم الدور هذا (حكم العقل لا خفاء به)، وإن كان قد يتوهم أن المعلول علة لعلية العلة، وهو غلط، إذ لو توقفت عليه العلة على المعلول لزم الدور أيضاً، بل عليتها إما بالذات أو بانضمام غير المعلول إليها، (وما في علم التجلي إلا هذا) الذي ينفية النقل، (وهو أن العلة تكون معلولة) في الجملة (لمن هي علة له) كان التجلي علة وجود المحالي، واختلاف المحالي علة اختلاف التجلي.

ثم أشار إلى أن لحكم العقل محلاً خاصاً، ولحكم التجلي محلاً آخر يعرف ذلك عند اجتماعهما؛ فقال: (والذي حكم به العقل) صادق في بعض الصور دون البعض، وإنما يكون ذلك (مع التحرير في النظر، وغايته) أي: وغاية حكم صدق العقل (في ذلك) أي: في كون العلة لا تكون معلولة أبداً يعرف ذلك (إذا رأى) العاقل (الأمر)، أي: أمر التجلي (على خلاف ما أعطاه الدليل النظري) أي: (العين) التي هي علة وجود الموجودات (بعد أن ثبت أنها) لا يختلف تجليها، لكن تجليها ليس باعتبار ذاتها، بل باعتبار كونها (في هذا الكثير) من الأسماء المختلفة، لكن في تجليها باسم معين في معلولات متعددة مختلفة اختلاف آخر وراء ذلك، (فمن حيث هي علة في صورة) معينة (من هذه الصور) الأسمائية (لمعلول ما) من معلولات تلك الصورة، (فلا تكون) تلك العين مع الصورة المعينة (معلولة لمعلولها في حال كونها علة) له، ثم ينتقل إلى غيره من المعلولات إذ لا اختلاف، فمن أين يكون له أثر في اختلاف التجلي.

(بل ينتقل الحكم) بالعلية من العلة إلى المعلول (بانتقالها) أي: بانتقال كون العلة علة لمعلول آخر، ولو في تلك الصورة الخاصة لاسم خاص، (فتكون) العلة التي هي التجلي (معلولة لمعلولها) لتأثيره في اختلاف التجلي، (فيصير معلولها) من حيث الوجود (علة لها) من حيث الاختلاف، ومع اختلاف الجهات فلا دور، (وهذا غايته) أي: غاية العاقل (إذا كان قد رأى الأمر على ما هو عليه)، وإلا كان مقراً على حكم العقل منكراً للكشف، كيف لا وكثيراً ما ينكره الكاشف، (فمن وقف⁽¹⁾ مع نظره الفكري)، وإنما لا ينكره عن المكاشف من أهل النظر من لم يبق مع نظره الفكري، ولا يستدل بإثبات التأثير للمعدوم

(1) هكذا في الشرح، عن نسخة.

على إثبات الصانع؛ لأن بطلان تأثير المعدوم في إيجاد الشيء معلوم بالضرورة، وإنما يتصور له التأثير في تخصيص الموجود بوجه خاص مثل تأثير عدم السواد في المحل بقبوله البياض أو غيره من الألوان.

[وَإِذَا كَانَ الْأَمْرُ فِي الْعَلِيَّةِ بِهَذِهِ الْمَثَابَةِ، فَمَا ظَنُّكَ بِاتِّسَاعِ النَّظْرِ الْعَقْلِيِّ فِي غَيْرِ هَذَا الْمَضِيقِ؟ فَلَا أَعْقِلُ مِنَ الرَّسْلِ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ، وَقَدْ جَاءُوا بِمَا جَاءُوا بِهِ فِي الْخَبَرِ عَنِ الْجَنَابِ الْإِلَهِيِّ، فَاتَّبَعُوا مَا أَثْبَتَهُ الْعَقْلُ، وَزَادُوا بِمَا لَا يَسْتَقِلُّ الْعَقْلُ بِإِدْرَاكِهِ، وَمَا يُحِيلُهُ الْعَقْلُ رَأْسًا، وَيُقَرِّبُهُ فِي التَّجَلِّيِ الْإِلَهِيِّ، فَإِذَا خَلَا بَعْدَ التَّجَلِّيِ بِنَفْسِهِ حَارَ فِيمَا رَأَاهُ؛ فَإِنْ كَانَ عَبْدٌ رَبًّا رَدَّ الْعَقْلَ إِلَيْهِ، وَإِنْ كَانَ عَبْدًا نَظَرَ رَدَّ إِلَى حُكْمِهِ، وَهَذَا لَا يَكُونُ إِلَّا مَا دَامَ فِي هَذِهِ النَّشْأَةِ الدُّنْيَوِيَّةِ مَحْجُوبًا عَنْ نَشْأَتِهِ الْأُخْرَوِيَّةِ فِي الدُّنْيَا؛ فَإِنَّ الْعَارِفِينَ يَظْهَرُونَ هَاهُنَا كَأَنَّهُمْ فِي الصُّورِ الدُّنْيَوِيَّةِ لِمَا يَجْرِي عَلَيْهِمْ مِنْ أَحْكَامِهَا، وَاللَّهُ تَعَالَى قَدْ حَوَّلَهُمْ فِي بَوَاطِنِهِمْ فِي النَّشْأَةِ الْأُخْرَوِيَّةِ، لَا بُدَّ مِنْ ذَلِكَ، فَهَمَّ بِالصُّورَةِ مَجْهُولُونَ إِلَّا لِمَنْ كَشَفَ اللَّهُ عَنْ بَصِيرَتِهِ فَأَدْرَكَ، فَمَا مِنْ عَارِفٍ بِاللَّهِ مِنْ حَيْثُ التَّجَلِّيِ الْإِلَهِيِّ إِلَّا وَهُوَ عَلَى النَّشْأَةِ الْآخِرَةِ، قَدْ حُشِرَ فِي دُنْيَاهُ وَنُشِرَ مِنْ قَبْرِهِ؛ فَهُوَ يَرَى مَا لَا يَرُونَ وَيَشْهَدُ مَا لَا يَشْهَدُونَ، عِنَايَةً مِنَ اللَّهِ تَعَالَى بِبَعْضِ عِبَادِهِ فِي ذَلِكَ].

ثم بالغ في بيان قصور العقل من حيث نظره الفكري (في العلية)، أي: كون المعلول علة لعلته (بهذه المثابة) من الضيق مع أنها ليست من المضايق المحيرة، (فما ظنك باتساع النظر العقلي في غير هذا المضيق؟) مما يحير العقول، وينهر الألباب، فإذا كان في النظر العقلي هذا القصور، فالكمال لا يقف معه إذا كوشف بما لا يستقل به، ولا يحيله أيضًا، بل يأخذ بكشفه، ويعرف قصور العقل، فذلك كمال عقله، (فلا أعقل من الرسل) لثناء الله عليهم، إذ عرفوا كمال الكشف، وعدم استقلال العقل بأكثر الأمور، وإن كلامنا فإنه بمثابة الميزان الذي يوزن به اللائح وزن الجبال؛ ولذلك (قد جاءوا بما جاءوا به) (عن الخطاب الإلهي) بالكشف عن علمه، (فأثبتوا ما أثبتته العقل) إذ عرفوا بالعقل صحة مقدماته، إذ يعتبر الاطلاع عليها قبل ذلك لقصور العقل، (وزادوا ما لا يستقل العقل بإدراكه)، فعجز عن إقامة البرهان على إثباته، ولكن (ما يحيله العقل رأسًا)؛ لأنه صادق في كل ما يحكم بالمقدمات البينة في العقل، وإن لم (يقر به) استغلالاً يقر به (في) وقت (التجلي)؛ لأنه لا يقدر على إنكار المحسوسات ما لم يكن عنده برهان قاطع على استحالتهم، والأمر الكشفي حين الكشف في معنى المحسوسات؛ لكونه من الوجدانيات.

ومع ذلك (فإذا خلا) العبد (بعد) زوال (المتجلي) الموجب لإفراده بنفسه ليقم عليه البرهان النظري (حار فيما رآه)؛ لأنه كالمنكر لما فوق طوره، وقد زال المعارض له،

(فإن كان) العاقل الذي كان مكاشفًا (عبد رب) علم أنه من عباد الله المخلصين الذين ليس للشيطان عليهم سلطان، وعرف بالقرائن أن الكشف لم يكن من تخليط الشيطان، (رد العقل إليه) فألزمه قبول ما لا يستحيل عنده، وإن لم يكن له عليه برهان لقصوره، (وإن كان عبد نظر)، فزعم أن كل ما لا يستقل العقل بإدراكه، وعجز عن إقامة البرهان عليه فهو باطل في نفس الأمر، وإن لم يكن على استحالته للعقل برهان (رد) الحق المتجلي (إلى حكمة)، وزعم أن كلما عجز العقل عن إقامة البرهان على ثبوته، فهو من تخليط الشيطان، ولكنه من قصور التجلي إذ (هذا) الرد منه (لا يكون إلا ما دام) الرد (في هذه النشأة الدنيوية)، حيث نفى بعد التجلي؛ لقصوره (محبوبًا عن النشأة الأخروية)؛ وذلك لكونه بعد الكشف مستغرقًا (في الدنيا) التي هي أجل الحجب، وليس ذلك شأن من كمل في حقه التجلي وهو العارف، وإن كان مردودًا إلى الخلق بعد الفناء.

(فإن العارفين يظهرون هاهنا) أي: في مقام الرد إلى الخلق لتكميلهم وإرشادهم، (كأنهم في الصورة الدنيوية) بمجرد المثال (لما يجري عليهم من أحكامها) العادية والشرعية، (والله تعالى قد حوهم في بواطنهم) عن الدنيا، فجعلهم (في النشأة الأخروية) بكشف جميع الحجب عنهم، وإنما فعل بهم ذلك؛ لأنه (لا بدُّ من ذلك) الظهور لانتظام أمور الدنيا بحيث تصير مزرعة للآخرة، (فهم بالصورة) الدنيوية (مجهولون) بحيث لا يرون من العوام (إلا لمن كشف الله عن بصيرته، فأدرك) بواطنهم، وإن لم يصل إلى رتبهم، لكن كوشفوا بهذا القدر منهم؛ ليسترشدوا بهم، فلا يعرف ذلك بظهور الكرامات، فإنها لا تتميز عن الاستدرجات بدون هذا الكشف للبصيرة، لكنه لا يعد صاحبها عارفًا لبقائه في الدنيا من وجه، (فما من عارف بالله) القاطع للالتفات إلى غيره إذا عرف حق معرفته، وهي الحاصلة (من حيث التجلي الإلهي) لا من حيث النظر الفكري الذي لأهل الكلام والفلسفة (إلا وهو على النشأة الآخرة).

ولذلك يقولون: لو كشف الغطاء ما ازددت يقينًا، كأنه (قد حشر) إلى مولاه، وإن كان (في دنياه، ونشر عن قبره) الحاجب له نوع حجاب عن الآخرة، وإن كان البرزخ أشبه بالآخرة من الدنيا، (فهو يرى ما لا يرون) من الأمور النظرية التي لا يأمن النظر فيها عن الغلط، (ويشهد ما لا يشهدون) مما لا يستقل النظر بإدراكه أصلًا، وليس ذلك من الكشف حتى يدل على أن من لم يحصل له من كسبه أنه غير مقبول، بل أنه يكون (عناية من الله ببعض عبادته في ذلك) لئلا يتحير إذا رآه في الآخرة، فجاء كمن كان مدًّا يده في ظلمة، ففتح الله عن نور عظيم يخاف عليه العمى، وإذا كان الوقوف مع النظر العقلي موجبًا للقصور نزل إدريس عليه السلام عن السماء بعدما رفع إليه يلحق فيه بالملائكة عن عقله

المجرد؛ ليعود إلى الحيوانية مرة أخرى، فبعث إلى طائفة من الإنسان الذين بقيت حيوانيتهم لتناسبهم.

[فَمَنْ أَرَادَ الْعُثُورَ عَلَى هَذِهِ الْحِكْمَةِ الْإِلْيَاسِيَّةِ الْإِدْرِيْسِيَّةِ الَّذِي أُنْشَأَهُ اللَّهُ نَشَأَتَيْنِ، فَكَانَ نَبِيًّا قَبْلَ نُوحٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ، ثُمَّ رُفِعَ وَنَزَلَ رَسُولًا بَعْدَ ذَلِكَ، فَجَمَعَ اللَّهُ لَهُ بَيْنَ الْمَنْزِلَتَيْنِ، فَلْيَنْزِلْ عَنْ حُكْمِ عَقْلِهِ إِلَى شَهْوَتِهِ، وَلْيَكُنْ حَيَوَانًا مُطْلَقًا حَتَّى يَكْشِفَ مَا تَكْشِفُهُ كُلُّ دَابَّةٍ مَا عَدَا الثَّقَلَيْنِ؛ فَحِينَئِذٍ يَعْلَمُ أَنَّهُ قَدْ تَحَقَّقَ بِحَيَوَانِيَّتِهِ⁽¹⁾].

(فمن أراد العثور على هذه الحكمة الإلياسية الإدريسية)، إذ إلياس هو (الذي أنشأه الله نشأتين) فأعطاه الحيوانية مرتين من غير نسخ، بل بتقليب جسمه من الحيوانية إلى الروحانية، ثم منها إلى الحيوانية مع بقاء صورته المثالية الحيوانية، (فكان) عند الحيوانية الأولى (نبيًا قبل نوح عليه السلام) مسمى بإدريس عليه السلام، (ثم رفع) يجعل جسمه في حكم الروحانيات، فكانت حكمته قدوسية؛ لكون معرفته تنزيهية محضة حتى كان على النصف من المعرفة، (ثم نزل) ثانيًا يعود حيوانيته؛ ليكون (رسولًا بعد ذلك) المحصل له المعرفة التشبيهية، (فجمع الله له بين المنزلتين) الملكية والحيوانية على أكمل الوجوه فيهما؛ فلذلك جعل له الشيخ -رحمه الله- فصين في كتابه.

(فلينزول عن حكم عقله) إذا غلب عليه الملكية نسبية (إلى شهوته)؛ ليعود إلى الحيوانية الكاملة؛ لكونها بعد الملكية بسببه كالفرق بعد الجمع، (ويكون⁽²⁾ حيوانًا مطلقًا) وإلا ضعفت حيوانيته، فلا تزول غلبة الملكية عنه ولا يضره ذلك، بل يفيد فائدة جليلة (حتى يكشف ما تكشفه كل دابة) تدب على الأرض (ما عدا الثقلين) من أحوال الميت وغيره من الأمور الأخروية، فليست هذه الحيوانية كحيوانية الإنسان والجان إن قلنا: إنه حيوان لخلوها عن هذه الخاصة التي هي مقتضى الحيوانية، فكأن حيوانيته ليست بحيوانية، فإذا حصلت هذه الخاصة في العارف، (فحينئذ يعلم أنه قد تحقق بحيوانيته).

[وَعَلَامَتُهُ عَلَامَتَانِ الْوَاحِدَةُ هَذَا الْكَشْفُ، فَيَرَى مَنْ يُعَدَّبُ فِي قَبْرِهِ وَمَنْ يُنْعَمُ، وَيَرَى الْمَيِّتَ حَيًّا وَالصَّامِتَ مُتَكَلِّمًا وَالْقَاعِدَ مَاشِيًّا، وَالْعَلَامَةُ الثَّانِيَةُ الْحَرَسُ بِحَيْثُ إِنَّهُ لَوْ أَرَادَ أَنْ يَنْطِقَ بِمَا رَأَى لَمْ يَقْدِرْ فَحِينَئِذٍ يَتَحَقَّقُ بِحَيَوَانِيَّتِهِ، وَكَانَ لَنَا تَلْمِيذٌ قَدْ حَصَلَ لَهُ هَذَا الْكَشْفُ غَيْرَ أَنَّهُ لَمْ يُحْفَظْ عَلَيْهِ الْحَرَسُ فَلَمْ يَتَحَقَّقْ بِحَيَوَانِيَّتِهِ، وَلَمَّا أَقَامَنِي اللَّهُ فِي

(1) فيه نزل منزلة إدريس عليه السلام حيث نزل عن ساء عقله إلى أرض نفسه؛ فهذا النزول لا يكون إلا بعد العروج إلى ساء الروح بالرياضيات والمجاهدات كما رفع إدريس إلى السماء كذلك. (شرح الفاشاني ص 286).

(2) هكذا في نسخة الشرح.

هَذَا الْمَقَامَ تَحَقَّقْتُ بِحَيَوَانِيَّتِي تَحَقُّقًا كَلِّيًّا، فَكُنْتُ أَرَى وَأُرِيدُ أَنْ أَنْطُقَ بِمَا أَشَاهِدُهُ فَلَا أَسْتَطِيعُ؛ فَكُنْتُ لَا أُفَرِّقُ بَيْنِي وَبَيْنَ الْحَرَسِ الَّذِينَ لَا يَتَكَلَّمُونَ، فَإِذَا تَحَقَّقَ بِمَا ذَكَرْتَاهُ انْتَقَلَ إِلَى أَنْ يَكُونَ عَقْلًا مُجَرَّدًا فِي غَيْرِ مَادَّةٍ طَبِيعِيَّةٍ، فَيَشْهَدُ أُمُورًا هِيَ أَصُولٌ لَمَا يَظْهَرُ فِي الصُّورِ الطَّبِيعِيَّةِ فَيَعْلَمُ مِنْ أَيْنَ ظَهَرَ هَذَا الْحُكْمُ فِي الصُّورِ الطَّبِيعِيَّةِ عِلْمًا ذَوْقِيًّا، فَإِنْ كُوشَفَ عَلَى أَنَّ الطَّبِيعِيَّةَ عَيْنَ نَفْسِ الرَّحْمَنِ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا، إِنْ أَقْتَصَرَ مَعَهُ عَلَى مَا ذَكَرْتَاهُ؛ فَهَذَا الْقَدْرُ يَكْفِيهِ مِنَ الْمَعْرِفَةِ الْحَاكِمَةِ عَلَى عَقْلِهِ؛ فَيَلْحَقُ بِالْعَارِفِينَ، وَيَعْرِفُ عِنْدَ ذَلِكَ ذَوْقًا، ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ﴾ [الأنفال: 17]، وَمَا قَتَلَهُمْ إِلَّا الْحَدِيدُ وَالصَّارِبُ وَالَّذِي خَلَفَ هَذِهِ الصُّورَ.

فَبِالْمَجْمُوعِ وَقَعَ الْقَتْلُ وَالرَّمْيُ، فَيُشَاهِدُ الْأُمُورَ بِأَصُولِهَا وَصُورِهَا، فَيَكُونُ تَامًّا؛ فَإِنَّ شَهِدَ النَّفْسَ كَانَ مَعَ التَّمَامِ كَامِلًا؛ فَلَا يَرَى إِلَّا اللَّهَ سُبْحَانَهُ عَيْنَ مَا يَرَى، فَيَرَى الرَّائِي عَيْنَ الْمَرِي، وَهَذَا الْقَدْرُ كَافٍ، وَاللَّهُ الْمَوْفِقُ الْهَادِي].

ثم أشار إلى خواص هذه الحيوانية؛ ليعلم أن من استجمعها كان متحققًا بها من كل وجه، وإلا كان متحققًا بها من وجه دون وجه، ومن ليس فيه شيء منهما، فكأنه ليس بحيوان أصلاً، وإن عد من الحيوانات، فقال: (وعلامته علامتان العلامة الواحدة هذا الكشف) المخصوص بمن تخفت حيوانيته عن الإنسانية والجنية، وهو كشف الأمور البرزخية ما في البرزخ والقيمة وسائر الملكوتيات.

أما كشف ما في البرزخ، (فيرى من تعذب في قبره ومن تنعم، ويرى الميت حيًّا معدبًا أو منعمًا،) (والصامت متكلمًا) ناطقًا، كما أشار إليه بقوله ﷺ: ﴿عَلِمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ﴾ [النمل: 16]، وقوله: ﴿أَنْطَقْنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [فصلت: 21]، وقوله: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ [الإسراء: 44]، (والقاعدة ماشيا)، كما أشار إليه بقوله ﷺ: ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾ [النمل: 88].

(والعلامة الثانية الحرس) ⁽¹⁾ عن النطق الإنساني (بحيث لو أراد أن ينطق بما رآه) في الحس أو في الكشف (لم يقدر) على النطق، (فحينئذ) أي: حين إذ يجمع العلامتين (يتحقق بحيوانيته) من كل وجه لجمعيته خواصها، (وكان لنا تلميذ قد حصل له هذا الكشف) الذي هو العلامة الأولى، (غير أنه) لم تحصل له العلامة الثانية، إذ (لم يحفظ عليه الحرس، فلم يتحقق بحيوانيته) من كل وجه، بل لا يقال: إنه تحقق بها من وجه أيضًا، إذ هذه العلامة هي الظاهرة، فإذا فقدتها فكأنما فقد الحيوانية من كل وجه، (ولما

(1) الحرس: إجمال الخطاب لضرب من القهر.

أقامني الله في هذا المقام) أي: مقام الكشف عن أحوال الميت، ونطق الصامت، وحرارة القاعد (تحققت بحيوانيتي) بظهور العلامة الثانية التي هي أظهر العلامات، فكان (تحققاً كلياً)، وإن لم يتبدل على الصورة الإنسانية، فليست الإنسانية بتلك الصورة بل بالنطق، وقد ذهب عني بالكلية (فكنت أرى) أشياء مما ذكرنا ومن غيره، (وأريد أن أنطق بما أشاهده) من ذلك الكشف بقصد الإرشاد (فلا أستطيع)، وليس عدم هذه الاستطاعة كعدم استطاعة المريض، بل كعدم استطاعة الأخرس.

(فكنت لا أفرق بيني وبين الخرس الذين لا يتكلمون) بشيء من الكلام لا كالذين يتكلمون بالبعض ويعجزون عن البعض، وإذا كان لهذه الحيوانية بعد الملكية هذا الكشف، (فإذا تحقق) العارف (بما ذكرنا) من الحيوانية، ثم الملكية، ثم الحيوانية مع الكشف المذكور (انتقل) من هذه الحيوانية (إلى أن يكون عقلاً مجرداً)؛ لأن هذه الحيوانية تجذبه إلى العالم العلوي أشد من جذب الملكية التي قبلها، فتكمل ملكيته ثانياً أكمل بما كانت عند الانتقال من الحيوانية الأولى؛ لأنها بحسب المنتقل منه، فيصير (في غير مادة طبيعية)، بل إما في مادة مثالية أو لا يبقى في مادة أصلاً، (فيشهد) هذه الملكية بعد الحيوانية الثانية (أموراً) هي أصول لما يظهر في الصور الطبيعية؛ لالتحاقه بالملا الأعلى فوق رتبة الملائكة السماوية، وهي منتقشة بالفعل بكل ما يؤخذ في عالم الكون والفساد وبالأسباب الحقيقية؛ لذلك بخلاف الملائكة السماوية فإن اتعاشها بذلك لا يكون بالفعل بجميع ما يكون فيه البعض، ثم يمحي ويثبت البعض الآخر على حسب حركات أفلاكها، وليس فيها أسباب ذلك وأسرارها على وجه الاستيعاب والاستقصاء، (فيعلم من أين ظهر هذا الحكم في الصور الطبيعية) أي: يعرف ذلك في حكم جزئي يطلع عليه، فيمكنه في الجملة التصرف في العالم بمقتضى ذلك، (فإن كشف) له مع ذلك (أن الطبيعة عين نفس الرحمن، فقد أوتي خيراً كثيراً)، إذ يحصل له كمال المعرفة مع كمال التصرف في العالم، إذ يرى نفسه الذي هو من الصور الطبيعية عين نفس الرحمن الذي به سريان إشراق نوره في الموجودات، وهو الذي يتحد به الحق مع الخلق، فيتم له التوحيد (وإن اقتصر معه) أي: مع الانتقال إلى العقل المجرد (على ما ذكرنا) من شهود أصول ما يظهر في الصور الطبيعية.

(فهذا القدر يكفيه من المعرفة) وإن لم يبلغ إلى كمالها المفضي إلى التوحيد، لكنها من المعرفة (الحاكمة على عقله، فيلحق) في الجملة (بالعارفين)؛ لأنه لما اطلع على أصول ما يظهر في الصور الطبيعية اطلع على أصل تلك الأصول، وهي ظهور الحق بصور أسمائه في الموجودات، (فيعرف عند ذلك ذوقاً) وراء المعرفة العلمية معنى قوله تعالى: ﴿فَلَمَّ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ [الأنفال: 17]، إذ

يعرف أن الله هو القاتل والرامي باعتبار ذاته، وباعتبار ظهوره في الحديد والضارب والرامي بصور أسمائه؛ وذلك لأنه (ما قتلهم إلا الحديد والضارب، والذي خلق هذه الصور)، وما رماهم إلا الحديد والقوس والرامي، والذي خلق هذه الصور، (فبالمجموع وقع القتل والرمي، فيشاهد الأمور بأصولها)، كخالق وأسمائه (وصورها) كالحديد والضارب، (فيكون تاماً) في المعرفة لكن فيه تفرقة.

(فإن شهد) مع ذلك (النفس) الرحماني بعين الصور الطبيعية (كان مع التمام كاملاً)⁽¹⁾؛ لوصوله إلى رتبة التوحيد، (فلا يرى إلا الله عين ما يرى) من الصور الطبيعية، فلا تتفرق في نظره الصور والخالق بخلاف نظر الأول، فيصير كما قال الإمام حجة الإسلام الغزالي في الباب الثالث من كتاب «التلاوة»: بل التوحيد الخالص ألا يرى في كل شيء إلا الله، (وهذا القدر كاف) في تمام المعرفة وكماها، وإن كان لا يخلو عن النظر في الأسماء والنفس، والله الموفق لتحصيل هذا الكمال، والهادي لطريق تحصيله، (والله الموفق) لمراتب الأكملية، و(الهادي) للسير فيه ومنه بعد السير إليه؛ فافهم، فإنه مزلة للقدم.

ولما فرغ عن بيان الحكمة الإنسانية المفيدة للأنس بالعوالم، شرع في بيان الحكمة الإحسانية المفيدة أنس العبد بالحق والحق بالعبد، فيرى العبد ربه في كل شيء، والرب يرى صور أسمائه وآثارها في خلقه، وهذا هو الإحسان المشار إليه بقوله ﷺ: «أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه؛ فإنه يراك»⁽²⁾؛ فقال:

(1) أي: شهد مع ذلك أن النفس الرحماني غير الطبيعية كان مع التمام كاملاً في المعرفة بالله (شرح القاشاني ص 282).

(2) رواه البخاري (27/1) ومسلم (37/1)

الفصُّ اللقْمانيُّ

فص حكمة إحسانية في كلمة لقمانية

إذا شاءَ الإلهُ يُريدُ رزقًا لَهُ فَالكَوْنُ أَجْمَعُهُ غِذاءُ
 وإن شاءَ الإلهُ يُريدُ رزقًا لَنَا فَهُوَ الغِذاءُ كَمَا يَشاءُ
 مَشِيتُهُ إِرادَتُهُ فَقُولُوا بِهَا قَدْ شاءَها فَهِيَ المَشاءُ
 يُريدُ زيادَةً وَيُريدُ نَقصًا وَلَيسَ مَشاءَهُ إِلاَّ المَشاءُ
 فَهَذَا الفَرَقُ بَينَهُما فَحَقِّقْ وَمِنَ وَجْهِ فَعِنيهُما سَواءُ

قالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الحِكْمَةَ﴾ [لقمان:12]، ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البقرة:269]، فَلُقْمَانُ بالنَّصِّ ذُو الخَيْرِ الكَثِيرِ بِشِهادَةِ اللهِ تَعَالَى لَهُ بِذَلِكَ، وَالْحِكْمَةُ قَدْ تَكُونُ مُتَلَفِّظًا بِهَا وَقَدْ تَكُونُ مَسْكُوتًا عَنها، مِثْلُ قَوْلِ لُقْمَانَ لابنِهِ: ﴿يَبْنِي إِيْنا إِنْ تَكُ مِثقالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرَدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَوَاتِ أَوْ فِي الأَرْضِ يَأْتِ بِها اللهُ﴾ [لقمان:6]؛ فَهَذِهِ حِكْمَةٌ مَنطُوقٌ بِها، وَهِيَ أَنْ جَعَلَ اللهُ هُوَ الأَتِي بِها، وَقَرَّرَ ذَلِكَ اللهُ فِي كِتابِهِ، وَلَمْ يَرُدِّ هَذَا القَوْلَ عَلَيَّ قائلِهِ].

أي: ما يتزين به، ويكمل العلم اليقيني المتعلق بالإحسان الذي هو رؤية ربه في كل شيء، ورؤية الحق صور أسائه وآثارها في الخلق، وكل ذلك عن إحسان الحق بمشيئته لا بطريق الوجوب عليه، ويتبع هذا الإحسان الذي هو بمعنى فعل ما ينبغي لما ينبغي، فيحصل لصاحب الإنسان الأول لا محالة، وإن كان قد لا يحصل لصاحب هذا الإحسان بالمعنى الأول، وهو يفيد زيادة أنس أيضًا؛ ولتبعية الإحسان بالمعنى الثاني للإحسان بالمعنى الأول أوردته الشيخ -رحمه الله- وإن كان فيه ما هو أساس الإحسان بالمعنى الأول، فظهر ذلك العلم بزيتته وكماله في الحقيقة الجامعة المنسوبة إلى لقمان عليه السلام، إذ أوتي الحكمة المستلزمة لإتياء الخير الكثير الذي لا يكمل إلا بالرؤيتين المذكورتين.

وقد أشار إليهما لقمان عليه السلام في حكمته المنطوق بها والمسكوت عنها، فنطق بما يدل على رؤيته وسكت عن رؤيتها إياه بطريق التصريح، فأشار -رحمه الله- إلى وجه كونهما من الخير الكثير من حيث إنهما كمال غير واجب عليه بل حاصل بمشيئته، فيكون إحسانًا وتفضيلًا؛ ذلك لاستغنائاه بكماله الذاتي عن طلب كمال آخر، لكن من شأن الكامل

التفضل بالتكميل، وهو إنما يكون بالمشيئة لكنها محل لوجوب اعتبار الوحدة في صفاته سيما التي قربت منه، وكانت بلا اعتبار واسطة صفة أخرى بحسب التعقل، وإن كان الكل معاً في الوجود؛ فلا بدّ من أمر يفصلها في تعقلها بجزئيات الأكوان، وهو الإرادة؛ فقال: (إذا شاء الإله يريد) أي: يريد (رزقاً له)، أي: كمالاً لأسائه بإخراج ما فيها بالقوة من صورها وآثارها إلى الفعل، وإن كانت غنية عنها بحسب تعلقها بالذات، (فالكون) أي: الوجود الجاذب (أجمعه غذاء) كمال لها وراء الكمال الذي لها في ذواتها مع غناها به نفي هذا الكمال، وإن بقاء الإله (يريد رزقاً لنا) بتكملنا، (فهو) أي: (الغذاء) فرؤيته في كل شيء هو الكمال لنا، لكن ليست رؤيته على ما هو عليه، بل (كما شاء) على تفاوت استعداد الرائيين منا.

ثم أشار إلى سبب جمعه بين المشيئة والإرادة وإيقاع المشيئة عليها بقوله: (مشيئته)، وهي الصفة المرجحة أحد طرفي المقدور، فهي وإن كانت مجملة لوحدها باعتبار تعلقها بالذات بلا اعتبار واسطة؛ فهي (إرادته) المتصلة من حيث التعلق بجزئيات الأكوان، وهذا التعلق للإرادة من المشيئة، (فقولوا: بها) أي: المشيئة (قد شاءها) أي: شاء تعلق الإرادة، فهي أي: الإرادة وإن كانت قديمة، كأنها (هي المشاء) بفتح الميم مصدر ميمي أريد به اسم المفعول وإذا لم يؤنثه، وإنما كانت إرادته تفصيلية؛ لأنه (يريد زيادة) في بعض الأكوان، (ويريد نقصاً) في البعض الآخر، (وليس مشاؤه) أي: متعلق مشيئة الحق من حيث وحدتها (إلا المشاء) أي: إلا الذي شاءه من الإرادة، فإنها واحدة وإن كانت مفصلة التعلق، ولا يمكن اعتبار ذلك فيما قرب من الحق لغلبة الوحدة هناك بخلاف ما كان له بالواسطة.

(فهذا الفرق) من الإجمال والتعلق والتفصيل فيه (بينهما) أي: بين المشيئة والإرادة، (فحقق) أي: قل فيه بالتحقيق فلا يتوهم جواز التفصيل في تعلق الوصف الأقرب مما لحق، (ومن وجه) أي: ومن حيث أن كلاً منهما صفة ترجح أحد طرفي المقدور، (فعينهما) أي: حقيقتهما (سواء)؛ ولذلك صح قولنا: مشيئته إرادته وصح، فلا يجوز إطلاق كل منهما بدل الآخر، وإذا كانت الكمالات بالمشيئة كان إيجادها والاطلاع عليها من الإحسان الذي هو الخير الكثير اللازم للحكمة بدليل أنه (قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ﴾ [لقمان: 12]، وقال: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البقرة:

269]؛ لأن الحكمة هي العلم بحقائق الأشياء وخواصها، والعمل بمقتضاها، وجميع الكمالات منوطة بها، (فلقمان بالنص) الوارد في الموضعين (ذو الخير الكثير بشهادة الله تعالى)، إذ ذلك نتيجة نصيه التي إحداها صغير الشكل الأول والثاني كبيره، فهي وإن لم

تكن مذكورة بالفعل، فهي مفهومة قطعاً من كلامه، فصارت شهادة إلهية، وهي أقوي من البرهان العقلي.

ثم أشار إلى أن من كمال حكمته أن جمع المقصود الكلي من نوعي الحكمة المنطوق بها، والمسكوت عنها في ألفاظ يسيرة ناطقاً بالمنطوق بها صريحاً مشيراً إلى المسكوت عنها بإشارات لطيفة بقوله: (والحكمة قد تكون ملفوظاً⁽¹⁾ بها) إذ لا يتضرر بها أحد سمعها، (وقد تكون مسكوتاً عنها) لتضرر العامة بسماعها، فيشار إليها بالإشارات اللطيفة للخاصة (مثل قول لقمان لابنه)؛ ليصير حاملاً سر كماله، فإن الولد، وإن كان سر أبيه فلا تظهر هذه الأسرار فيه إلا بالولادة المعنوية دون الولادة الطبيعية؛ فلذلك قال: ﴿يَبْنِي﴾ بالتصغير إشارة إلى أن ولادته لم تتم ﴿إِنِّهَا﴾ أي: القصة، أهم الضمير ليدل على علو شأن المذكور بعدها بحيث لا يصل إليه فهم كل أحد ولا علمه، ﴿إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ حَرْدَلٍ﴾ أشار بعمومها إلى عموم تعلق القدرة والعلم والظهور الإلهي بها، ﴿فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ﴾ التي هي عليها السماوات والأرض، ﴿أَوْ فِي السَّمَوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ﴾ أشار بعموم مكانها إلى عموم سلطنته وعلمه وظهوره فيها أيضاً، ﴿يَأْتِ بِهَا اللَّهُ﴾ [لقمان: 16] أشار بذلك إلى وحدة الفاعل في الكل.

(فهذه) الدلالة على وحدة الفاعل (حكمة منطوق بها)، ثم بينها بقوله: (وهي أن جعل الله هو الآتي بها)؛ لئلا يتوهم أن منها الدلالة على عموم العلم والقدرة، إذ يعترف بذلك كل مؤمن من العامة مع أنهم ليسوا من أهل الحقائق، فليسوا من أهل الحكمة بخلاف وحدة الفاعل، إذ تنكرها المعتزلة، ويختص بمعرفتها على الكمال أهل الحكمة الجامعون بين القدر والشرع، (وقرر ذلك الله) إذ أورده (في كتابه) لصدقه في نفس الأمر مع عدم تضرر أحد بسماعه، وأما ما يتوهم فيه من التخيير، ونفي التكليف، فليس بلازم له، فإن هذا جهة الإيجاد، وإنما التكليف من جهة الاكتساب، وهذا الإيجاد متوقف على اكتسابه بحسب السنة الإلهية، إذ لا يفعله الحق قبل اختياره فلا ينافي التكليف المنوط باختياره واختباره، وإن كان عن إيجاد الحق الداعية فيه، فلا يؤخذ الحق فيه إلا باقتضاء عينه أن يوجد فيه بحسب السنة أيضاً، وإنما قلنا قرر في كتابه؛ لأنه (لم يرد هذا القول على قائله)، ولو كان مردوداً عند الله لوجب رده، ولو كان مما يتضرر إظهاره لم يحكه صريحاً في كتابه الذي خاطب به كل أحد، وأكثر ما أورده فيه من الأسرار بطريق الإيماء أو في الألفاظ المتشابهة مع منع العامة عن تعوضها تخصيص فهمها للراسخين.

[وَأَمَّا الْحِكْمَةُ الْمَسْكُوتُ عَنْهَا، وَقَدْ عَلِمَتْ بِقَرِينَةِ الْحَالِ، فَكَوْنُهُ سَكَتَ عَنِ الْمُؤْتَى إِلَيْهِ بِتِلْكَ الْحَبَّةِ، فَمَا ذَكَرَهُ وَمَا قَالَ لِابْنِهِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ إِلَيْكَ، وَلَا إِلَى غَيْرِكَ، فَأَرْسَلَ الْإِتْيَانَ عَامًّا، وَجَعَلَ الْمُؤْتَى بِهِ فِي السَّمَوَاتِ إِنْ كَانَ، أَوْ فِي الْأَرْضِ تَنْبِيهًا لِيَنْظُرَ النَّاطِرُ فِي قَوْلِهِ: ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾ [الأنعام: 3]، فَتَبَّهَ لِقَمَانٍ بِمَا تَكَلَّمَ بِهِ وَبِمَا سَكَتَ عَنْهُ أَنْ الْحَقَّ عَيْنُ كُلِّ مَعْلُومٍ، لِأَنَّ الْمَعْلُومَ أَعْمٌ مِنَ الشَّيْءِ فَهُوَ أَكْثَرُ التَّكْرَرِ].

(وأما الحكمة المسكوت عنها)، وهي الدلالة على توحيد وجود الكل بتضرر العامة ساعها بتوهم الإلهية، وأن لهم ذلك مع دلالاته على عدمهم في ذواتهم، وإن وجودهم عند إشراق نور وجود الحق عليهم، ومحل إشراق الشمس من المرأة لا تكون شمسًا بالحقيقة مغنية للعالم كله، وهو وإن سكت عنها (علمت بقريئة الحال) لكلامه مع كلام آخر له، والله تعالى في موضع آخر، (فكونه سكت عن المؤتى إليه بتلك الحبة) مع أنه لا بد منه (فما ذكره) على وجه العموم، إذ يكون ناطقًا بما يجب السكوت عنه، (ولا⁽¹⁾) قال لابنه: يَأْتِ بِهَا اللَّهُ إِلَيْكَ، وَلَا) قَالَ: يَأْتِ بِهَا اللَّهُ (إِلَيَّ غَيْرِكَ)؛ لدلالته على الخصوص المنافي للمقصود.

(فأرسل الإتيان) أي: أطلقها عن التقييد بالمفعول الخاص؛ ليكون (عامًّا)، ولكن لم يصرح بهذا العموم، وإن صرح بعموم المؤتى به ومكانه، إذ (جعل المؤتى به) كل مثقال حبة (في السماوات إن كان أو في الأرض)، مع أن حذف المكان أيضًا يدل على عمومته، لكن حذفه يدل على أن المقصود هو نفس العموم؛ لأنه إذا حذف صار الذهن طالبًا له، ومن عادته أنه إذا وجد مطلوبه سكت إلا أن يجد داعيًا آخر إلى طلب ما وراؤه والتصريح به لا يدل على ذلك، فيمكن أن ينتقل الذهن منه إلى ما هو المقصود، فصرح بعمومه (تنبيهًا) للخواص على أن عموم المكان ليس بمقصود؛ (لينظر الناظر) منهم عند سماع قوله: ﴿فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ﴾ (في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾) [الأنعام: 3].

ثم ينتقل من هنا أن عموم المؤتى إليه أيضًا ليس مقصودًا لذاته، وإنما المقصود منه ظهور الحق فيه بحيث يصير هو الآتي والمؤتى به ومكانه والمؤتى إليه جميعًا، (فنبه لقمان بما تكلم به) من نسبة إتيان كل ذرة إلى الحق، (وبما سكت عنه) من كونه المؤتى إليه، وقد تكلم بوجه دون وجه بكونه عين مكان المؤتى به (أن الحق عين كل معلوم) باعتبار

أنه لا محقق فيه سوى ما أشرق عليه من نور وجوده صرح بعينية فاعليته، وسكت عن عينية وجوده تارة من كل وجه، وتارة بوجه دون وجه؛ لتصير قرينة على ما سكت فيه بالكلية، وإنما قلنا: عين كل معلوم دون عين كل شيء؛ لأن المحذوف لو أخذ خاصاً بلا قرينة كان ذلك ترجيحاً بلا مرجح، فما هو أعم من كل وجه أولى مما لا يكون فيه ذلك العموم، فأخذ بالمعلوم؛ (لأن المعلوم) أي: الذي من شأنه أن يعلم (أعم من الشيء)؛ لأنه يختص بالمحقق في الواقع والمعلوم أعم منه، ومن المعدوم الممكن والممتنع، إذ وجودهما الذهني أيضاً وإشراق نور الحق، وإذا كان الحق باعتبار الظهور عين كل معلوم، وهو أعم من الشيء والشيء أنكر الموجودات، (فهو) أي: الحق (أنكر المنكرات) ⁽¹⁾ من حيث الظهور؛ فلذلك خفي مع غاية ظهوره من حيث الظهور فضلاً عن حيث الذات، وقد فهم ذلك في إشارة لقمان عليه السلام؛ فافهم، فإنه مزية للقدم.

ثُمَّ تَمَّ الْحِكْمَةَ وَاسْتَوْفَاهَا لِتَكُونَ النَّشْأَةَ كَامِلَةً فِيهَا فَقَالَ: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ﴾
فَمِنْ لُطْفِهِ وَلَطْفَاتِهِ أَنَّهُ فِي الشَّيْءِ الْمُسَمَّى بِكَذَا الْمَحذُودِ بِكَذَا عَيْنُ ذَلِكَ الشَّيْءِ، حَتَّى لَا يُقَالَ فِيهِ إِلَّا مَا يَدُلُّ عَلَيْهِ اسْمُهُ بِالتَّوَاتُؤِ وَالِاصْطِلَاحِ، فَيُقَالُ: هَذَا سَمَاءٌ وَأَرْضٌ وَصَحْرَةٌ وَشَجَرٌ وَحَيَوَانٌ وَمَلَكٌ وَرِزْقٌ وَطَعَامٌ، وَالْعَيْنُ وَاحِدَةٌ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَفِيهِ، كَمَا تَقُولُ الْأَشْعَرَةُ: إِنَّ الْعَالَمَ كُلَّهُ مُتَمَاثِلٌ بِالْجَوْهَرِ؛ فَهُوَ جَوْهَرٌ وَاحِدٌ، فَهُوَ عَيْنُ قَوْلِنَا: الْعَيْنُ وَاحِدَةٌ.

ثُمَّ قَالَتْ: وَيَخْتَلَفُ بِالْأَعْرَاضِ، وَهُوَ قَوْلُنَا وَيَخْتَلَفُ وَيَتَكَرَّرُ بِالصُّورِ وَالنَّسَبِ حَتَّى يَتَمَيَّزُ، فَيُقَالُ: هَذَا لَيْسَ هَذَا مِنْ حَيْثُ صُورَتِهِ أَوْ عَرَضِهِ أَوْ مَزَاجِهِ كَيْفَ شِئْتَ فَقُلْ: وَهَذَا عَيْنُ هَذَا مِنْ حَيْثُ جَوْهَرِهِ، وَلِهَذَا يُؤَخَّذُ عَيْنُ الْجَوْهَرِ فِي حَدِّ كُلِّ صُورَةٍ وَمَزَاجٍ، فَتَقُولُ نَحْنُ إِنَّهُ لَيْسَ سِوَى الْحَقِّ؛ وَيَظُنُّ الْمُتَكَلِّمُ أَنَّ مُسَمَّى الْجَوْهَرِ، وَإِنْ كَانَ حَقًّا، مَا هُوَ عَيْنُ الْحَقِّ الَّذِي يُطَلِّقُهُ أَهْلُ الْكَشْفِ وَالتَّجَلِّيِّ، فَهَذَا حِكْمَةٌ كَوْنِهِ لَطِيفًا.

(ثم) أي: بعدما نطق لقمان بالحكمة المنطوق بها، وأشار إلى المسكوت عنها (تمم الحكمة) نوعياً بما يقرب إلى الأفهام كونه عين كل فاعل، وعين كل معلوم مع تنزهه عن الحدوث والنقائص، (واستوفاهما) ببيان سبب ذلك؛ (لتكون النشأة) أي: نشأة ابنه ومن يكون بعده (كاملة فيها) أي: في الحكمة علماً وعملاً، (فقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ﴾) من اللطافة واللفظ، (فمن لطافته) الموجبة لإشراقه في مظاهره كأنه فيها، ولطفه الموجب لرحمته على الأعيان بالإشراق عليها تفضلاً (أنه) مع تنزهه عن الحدوث والتحديد والحلول

(1) أي: لا مفهوم أعم منه إذ هو شامل للموجودات العينية والموجودات العلمية من الممكنات والممتنعات (شرح الجامي ص 454).

في الحوادث والمحدودات، إشراق نور وجوده (في الشيء المسمى بكذا) من أسماء المحدثات الشخصية (المحدودة بكذا عين ذلك الشيء)، إذ لا تحقق من الشيء في الواقع سوى ما أشرق فيه من نوره، كما قال الإمام الغزالي في الباب الثالث من كتاب «التلاوة» من «الإحياء»: بل التوحيد الخالص، ألا يرى في كل شيء إلا الله، ولكن انتهت لطافته إلى حيث اختفى بظهوره (حتى لا يقال فيه) أي: في ذلك الشيء (إلا ما يدل عليه اسمه بالتواطؤ) أي: اتفاق أهل اللغة (والاصطلاح) بين طائفة، ولا يسمى باسم الله أصلاً سواء كان فيه علو وثبات وشدة وإحداث شيء، كالأثار، وحياة وسمع وبصر وعلم وتكميل وحفظ أم لا.

(فيقال: هذا سماء) في العالي، (وأرض) في الثابت، (وصخرة) في الشديد، (وشجر) في المثمر، (وحيوان) في الحي السميع البصير، (وملك) في العليم، (ورزق) في المكمل، (وطعام) في الحفيظ، فلا يسمى شيء منها بالله ولا سائر أسمائه، وإن صح بالكشف أن (العين) المحققة (واحدة من كل شيء)، إذ لا محقق (فيه) سوى وجوده، وما سواه أمور اعتبارية، وهي الظاهرة به، إذ ظهورها أصل لظهور حقيقته مع أنها مستقرة في العلم الإلهي ما شئت رآته من الوجود بذلك الاعتبار، ولا ينكر على هذا؛ فإنه (كما تقول الأشاعرة) من أهل السنة: (أن العالم كله متمثل بالجوهر)، والمتمثلات متحدات بالنوع، (فهو) أي: العالم على قولهم (جوهر واحد) بالنوع، وقد قلنا: العين الظاهرة في الكل واحدة بالنوع، فإنها صور الوجود الحقيقي، (وهو) أي: قولهم (عين قولنا العين واحدة)، وإن اختلفا في الاسم، (ثم قالت) الأشاعرة: (ويختلف) الجوهر الواحد إلى موجودات متعددة (بالأعراض) المختلفة، (وهو قولنا: وتختلف العين الواحدة) بالصور والنسب، وبالجملة (تتكرر بالصور والنسب) في هذا الظهور مع الوحدة الشخصية في الأصل، (حتى يتميز) كل شيء عما عداه، حتى الأصل عن الفرع والفرع عن بعضه عن بعض، (فيقال: هذا ليس من حيث صورته) الحسية أو النوعية أو الشخصية، (أو عرضه) العام أو الخاص، (أو مزاجه كيف شئت، فقل:): فإنه لا خلاف في صحة جميع ذلك، ولا ينافي هذا التعدد والتميز ما قلنا من وحدة العين، إذ يقال عندهم أيضاً: (هذا عين هذا من حيث جوهره)، وإن تعدد جوهرًا بالشخص، لكنهما اتخذًا بالنوع، وهو حقيقة واحدة تعددت بالصور والأعراض والأمزجة.

(ولهذا) أي: ولا اتحاد الجوهر بالحقيقة (تؤخذ عين الجوهر في حد كل صورة ومزاج)، فيقال: الملك جوهر مجرد، والجسم جوهر قابل للقسمة في الأبعاد الثلاثة على زوايا قائمة، وقد أخذنا الجسم في حد العناصر والجماد والنبات والحيوان، فهو أخذ الجوهر في ذلك، (فتقول نحن: إنه ليس) الجوهر المأخوذ في الحدود (سوى) الخلق باعتبار ظهوره

في الأشياء؛ لأن المراد به الأصل الذي تقوم به الصور والأمزجة والأعراض، ولا يحصل شيء منها للمعدوم، فهي لاحقة بالوجود الذي هو إشراق نور (الحق) فيه، وهو الذي يسميه بالحق الظاهر في الكل؛ لأنه الثابت أولاً، ويتبدل عليه، ويلحق الصور والأحوال والنسب والأمزجة، (ويظن المتكلم) من الأشاعرة وغيرهم (أن مسمى الجوهر، وإن كان حقاً) بمعنى: أن الثابت في الواقع بحيث يتبدل عليه ما ذكرنا ويلحقه (ما هو) عندهم (عين الحق الذي) هو صورة الوجود الحقيقي، إذ يزعمون أن وجود كل شيء عرض عام له أو عين إعراضه ولواحقه المتبدلة، ولا يقولون بأنه صورة ذلك الوجود الحقيقي، فليس هو الذي (يطلقه أهل الكشف والتجلي) جمع بينهما؛ لأن من الناس من يكشف ببعض الأمور، ولا يكشف بتجلي الحق والتجلي بظهور الحق حاصل لكل أحد مع أنه لا كشف لأكثرهم؛ (فهذه) النكتة (حكمة كونه لطيفاً) لا ما توهمه العامة من أن المراد به أنه غير محسوس، أو أن العالم بدقائق الأمور وأنه البر بعباده.

ثُمَّ نَعَتَ فَقَالَ: ﴿حَبِيرٌ﴾ [لقمان: 16] أَي: عَالِمٌ عَنِ اخْتِبَارٍ وَهُوَ قَوْلُهُ: ﴿وَلَتَبْلُؤُنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ﴾ [محمد: 31]، وَهَذَا هُوَ عِلْمُ الْأَذْوَاقِ، فَجَعَلَ الْحَقُّ نَفْسَهُ مَعَ عِلْمِهِ بِمَا هُوَ الْأَمْرُ عَلَيْهِ مُسْتَفِيدًا عِلْمًا، وَلَا تَقْدِرُ عَلَى إِنكَارِ مَا نَصَّ الْحَقُّ عَلَيْهِ فِي حَقِّ نَفْسِهِ؛ فَفَرَّقَ تَعَالَى مَا بَيْنَ عِلْمِ الذَّوْقِ وَالْعِلْمِ الْمَطْلُوقِ، فَعِلْمُ الذَّوْقِ مَقِيدٌ بِالْقُوَى، وَقَدْ قَالَ عَنِ نَفْسِهِ: إِنَّهُ عَيْنُ قُوَى عِبْدِهِ فِي قَوْلِهِ: «كُنْتُ سَمْعُهُ»⁽¹⁾، وَهُوَ قُوَّةٌ مِنْ قُوَى الْعَبْدِ، «وَبَصَرُهُ» وَهُوَ قُوَّةٌ مِنْ قُوَى الْعَبْدِ، «وَلِسَانُهُ» وَهُوَ عُضْوٌ مِنْ أَعْضَاءِ الْعَبْدِ، «وَرَجْلُهُ وَيَدُهُ» فَمَا اقْتَصَرَ فِي التَّعْرِيفِ عَلَى الْقُوَى فَحَسَبُ حَتَّى ذَكَرَ الْأَعْضَاءَ: وَلَيْسَ الْعَبْدُ بغيرِ هَذِهِ الْأَعْضَاءِ وَالْقُوَى؛ فَعَيْنُ مَسْمَى الْعَبْدِ هُوَ الْحَقُّ، لَا عَيْنُ الْعَبْدِ هُوَ السَّيِّدُ، فَإِنَّ النَّسَبَ مُمَيِّزَةٌ لِدَاتِهَا؛ وَلَيْسَ الْمُنْسُوبُ إِلَيْهِ مُتَمَيِّزًا، فَإِنَّهُ لَيْسَ ثَمَّةَ سِوَى عَيْنِهِ فِي جَمِيعِ النَّسَبِ، فَهُوَ عَيْنٌ وَاحِدَةٌ ذَاتُ نِسَبٍ وَإِضَافَاتٍ وَصِفَاتٍ].

(ثم) أي: بعد ذكره اللطيف الدال على سريان ما أشرق من نوره في الكل بحيث يصير الكل كأنه هو عقب اللطيف بما يدل على سبب لطفه، والمقصود منه، (فقال): ﴿حَبِيرٌ﴾ [الحج: 63] أي: عالم عن اختبار، وهذا العلم بالاختبار وإن كان جاريًا، فهو في حقه تعالى ثابت باعتبار ظهوره في هذه المظاهر، وكيف لا (وهو) ما دل عليه (قوله): ﴿وَلَتَبْلُؤُنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ﴾ [محمد: 31]، وكيف لا يكون هذا العلم مطلوبًا للحق، وإن كان علمه في الأزل كاملاً؟

(وهذا هو علم الأذواق) والذوق بالمعلوم مطلوب للعالم منا، فكذا للحق، وإن لم يؤثر فيه شيء، فلا شك أنه يؤثر في صور ظهوره، وهو عالم بما يكون فيها، فيكون بذلك كأنه عالم بالذوق، (فجعل الحق نفسه) مع تنزيهه عن أن يكون محلاً للحوادث باعتبار استقرارها في مقر غيرها، مع علمه في الأزل (بما هو الأمر) أي: أمر كل موجود (عليه) بطريق علم اليقين (مستفيداً علمًا)، فهو وإن لم يتجدد في حقه علم لا بطريق الذوق، ولا بطريق آخر قلناه على ما يعلم من ذوق صور ظهور ومظاهرة، فجعلناه علمًا ذوقيًا في حقه؛ وذلك لأنه (لا يقدر على إنكار ما نص الحق عليه في حق نفسه)، فلا بد من تأويله بهذا التأويل.

وقد أشار الحق إلى هذا التأويل في تسمية العلمين، (ففرق تعالى ما بين علم الذوق) فسماه اختباراً وابتلاءً، وسمى نفسه باعتباره خيرًا (بالعلم المطلق) وسماه علمًا، وسمى نفسه علميًا، فالعلم المطلق لعدم توقفه على أمر حصل له بذاته، والذوقي لتقييده توقف على حصول سببه، وعلى صيرورة الحق كأنه ذلك السبب بظهوره فيه حتى كأنه عينه، (فعلم الذوق مقيد بالقوى) إذ لا بد له من ذات، وليس سوى القوى المدركة بالاستقراء والوجدان، فظهر فيها ليصير كأنه ذات بما تذوقه القوى، بل في صاحبها كأنه عينه، وهو الذائق في الأصح، (وقد قال تعالى عن نفسه) فيما روي عنه ﷺ من قوله: «ولا يزال العبد يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، ولسانه الذي ينطق به»⁽¹⁾.

فكأنه قال: (أنه عين قوى عبده) في قوله: كنت (سمعه) ويده، وهو وإن صار مجلي الحق وحتى كأنه عينه (قوة من قوى العبد)، فيجوز كونه محلاً للحوادث، فيحدث فيه علم ذوقي، وهو إن لم يكن محلاً للمسموع، فلا شك أن البصر محل لانطباع صورة المرئي، وقد قال: (وبصره)، وهو أيضًا (قوة من قوى العبد)، وهما إن لم يكونا ذاتين فلا شك في أن لسانه هو الذائق، وقد قال: (لسانه، وهو عضو من أعضاء العبد)، وإن قلنا: لا ذوق فيه أيضًا بل في العبد، فقد قال: (ورجله ويده، فما اقتصر في التعريف) أي: ظهور الحق بصور الخلق (على القوى فحسب، حتى) لو لم تكن القوى ذائقة لم يكن الحق ذائقًا بذوق العبد؛ لأنه تجلى في جميع قواه وأعضائه.

(وليس العبد بغير هذه الأعضاء والقوى)، فسواء كانت الذائقة هي القوى والأعضاء، أو العبد كان الحق كأنه ذات بذوقها، وإن لم يكن محلاً للحوادث؛ لأن الذائق في العبد إنما هو صورة الحق، إذ قبل الوجود لا يمكن حصول شيء من هذه الأذواق، (فعين مسمى العبد، وهو) الوجود الظاهر في عينه، إذ قبل ذلك، وإن شئت عينه؛ فلا

(1) سبق تخريجه.

يسمى عبداً هو العبد باعتبار إشراق نوره فيه، والعبد إنما يذوق ما يذوق بهذا المسمى، فينسب إلى (الحق لا عين العبد) أي: حقيقته هو (السيد)، فلا ينسب إلى الحق من العلم، وما ينتسب إلى العبد من التأثير (متميز بذاته)، فلا بد من اعتبار التمييز في هذه النسب، ومع ذلك ينسب إلى الحق العلم الذوقي، وإن ضمن التأثير، إذ (ليس المنسوب إليه) هذا العلم والذوق، وهو الوجود الظاهر في عينه (متميزاً) بحيث يكون (ثمة) للحق صورة وللعبد صورة أخرى، فإنه ليس ثمة في مسمى العبد، وهو المنسوب إليه العلم، وذوقه شرب منه أي: (عين) الحق الظاهر فيه (في جميع النسب) من العلم والذوق وغيرها.

(فهو) أي: الحق (عين واحدة ذات نسب) له نسبة باعتبار وجوده، ونسبة باعتبار ما ظهر فيه هو من العين الثابتة للعبد، (وإضافات) تضاف إليه من حيث كونه صورة الحق أفعال العبد وتأثيراته، ويضاف إليه من حيث كونه ظاهراً في عين العبد النقائص والانفصالات، (وصفات) فله باعتبار استقراره في مقر عين صفات كاملة أزلية، وباعتبار ظهوره في المظاهر صفات محدثة ناقصة، فلما كان لهذا التتميم هذه الفوائد الجليلة.

[فَمِنْ تَمَامِ حِكْمَةِ لُقْمَانَ فِي تَعْلِيمِهِ ابْنَهُ مَا جَاءَ بِهِ فِي هَذِهِ الْآيَةِ مِنْ هَذَيْنِ الْأَسْمَيْنِ الْإِلَهِيَيْنِ، لَطِيفٌ خَبِيرٌ سَمَّى بِهِمَا اللَّهُ تَعَالَى، فَلَوْ جَعَلَ ذَلِكَ فِي الْكَوْنِ وَهُوَ الْوُجُودُ؛ فَقَالَ: «كَانَ» لَكَانَ أْتَمُّ فِي الْحِكْمَةِ وَأَبْلَغُ، فَحَكَى اللَّهُ تَعَالَى قَوْلَ لُقْمَانَ عَلَى الْمَعْنَى كَمَا قَالَ لَمْ يَزِدْ عَلَيْهِ شَيْئًا، وَإِنْ كَانَ قَوْلُهُ: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ﴾ [لقمان: 16] مِنْ قَوْلِ اللَّهِ فَلِمَا عَلِمَ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ لُقْمَانَ أَنَّهُ لَوْ نَطَقَ مُتَمَمًا لَتَمَمَ بِهِدَا، وَأَمَّا قَوْلُهُ: ﴿إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ حَرْدَلٍ﴾ [لقمان: 16] لِمَنْ هِيَ لَهُ غِذَاءٌ، وَلَيْسَ إِلَّا الذَّرَّةَ الْمَذْكُورَةَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: 7، 8].

فَهِىَ أَصْغَرُ مُتَعَدِّ وَالْحَبَّةُ مِنَ الْحَرْدَلِ أَصْغَرُ غِذَاءً، وَلَوْ كَانَ ثَمَّةً أَصْغَرُ لَجَاءَ بِهِ كَمَا جَاءَ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيَى أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً﴾ [البقرة: 26]، ثُمَّ لَمَّا عَلِمَ أَنَّهُ ثُمَّ مَا هُوَ أَصْغَرُ مِنَ الْبَعُوضَةِ قَالَ: ﴿فَمَا فَوْقَهَا﴾ [البقرة: 26] يَعْنِي فِي الصَّغَرِ، وَهَذَا قَوْلُ اللَّهِ وَالَّتِي فِي «الزَّلْزَلَةِ» قَوْلُ اللَّهِ أَيْضًا، فَأَعْلَمَ ذَلِكَ فَتَحْنُ نَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى مَا اقْتَصَرَ عَلَى وَزْنِ الذَّرَّةِ وَثَمَّ مَا هُوَ أَصْغَرُ مِنْهَا، فَإِنَّهُ جَاءَ بِذَلِكَ عَلَى الْمُبَالَغَةِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ⁽¹⁾.

(1) المراد أنه لا أصغر منها مما يسمى باسم ويذكر به كما أشرنا إليه مطلقاً، وليس شيء مما يسمى باسم ويذكر به أصغر من الحبة والذرة بخلاف البعوضة؛ فإن ما فوقها من الصغر هو النملة. (شرح

(فمن تمام حكمة لقمان في تعليمه) المحتاج إلى إقامة الأدلة، ورفع الشبه والتقريب إلى الأفهام، وبيان الأسرار (لابنه)؛ لإرادة جعله حامل أسراره (ما جاء به في هذه الآية من هذين الاسمين الإلهيين لطيف وخبير)، إذ (تسمى الله) هما في الكتب السماوية، فكانا دليلين عقليين نقليين، لكنهما باعتبار ظهوره في المظاهر، فلو جعل ذلك المذكور من نسبة الحق بالاسمين (في الكون)، وهو وإن كان اسماً لحصول الشيء على سبيل الحدوث، فاسمه يجوز أن يكون أسماء للحق، إذ هو الوجود الظاهر في المظاهر، وهو من حيث أنه وجود صورة الحق، والصورة تسمى باسم ذي الصورة، فقال: إن الله كان لطيفاً خبيراً (لكان أتم في الحكمة)؛ لدلالته بالمطابقة على المقصود على ما هو عليه، (وأبلغ) في رفع الالتباس من توهم ذلك في الحق باعتبار استقراره في مقر غيره، لكنه اعتمد على القرينة، فأطلق في موضع التقييد.

(فحكى الله قول لقمان) بلغة أصله (على المعنى)، كما قال: (ولم يزد عليه شيئاً)، إذ يتوهم كونه من قول لقمان مع أنه لم يقله، فيكون كذباً هذا (إن كان قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ﴾ [الحج: 64]) من قول لقمان، وإن كان قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ﴾ من قول الله) تتم به حكمة لقمان تعليماً لهذه الأمة أفضل من تعليمه ابنه وأكمل، (فلما علم الله من لقمان أنه لو نطق متمماً لحكمته (لتتم بهذا)، فكأنه صار قائلاً بذلك، فلم يزد عليه أيضاً، فهذا ما في هذه الآية من الإشارة إلى الحكمة النظرية، (وأما) ما فيها من الإشارة إلى الحكمة العملية، فهي المذكورة (بقوله: ﴿إِنَّ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ حَرْدَلٍ﴾) من الهيئات الحاصلة من الأعمال والأخلاق، ﴿فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ﴾ هي البدن الكثيف، ﴿أَوْ فِي السَّمَوَاتِ﴾ هي الأرواح العالية، ﴿أَوْ فِي الْأَرْضِ﴾ هي النفوس، ﴿يَأْتِ بِهَا اللَّهُ﴾ [لقمان: 16] (لمن هي له غذاء) أي: هذه كمال له، (وليس) من هي له غذاء (إلا الذرة) من الأعمال والأخلاق، إذ الأكبر منهما يقتضي منه الأكبر، فلا تكفي الحبة غذاء له المذكورة في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: 7، 8]، فشبه العمل والخلق بالذرة والهيئة الخاصة منهما بالحبة؛ للإشعار بأن أدنى الأعمال والأخلاق الموجب أدنى الهيئات يأتي بها الله لصاحب ذلك العمل والخلق في أي ذرة أصغر تنفذ من الأعمال والأخلاق من حيث اقتضاها تلك الهيئة، كإقتضاء المتغذي للغذاء، (والحبة من الخردل أصغر) إذا جيء هما للدلالة على المبالغة في أن الله تعالى لا يظلم في أقل قليل من الأعمال والأخلاق وهيئتهما، ودل هذا على أنه ليس في الأعمال والأخلاق أصغر من الذرة، وهي النملة الصغيرة، وليس في الهيئات أصغر من الحبة، إذ (لو كان ثمة أصغر) منهما (لجاء به) في موضع المبالغة، (كما جاء) في تمثيل الدنيا بأحقر الأشياء،

(يقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾ [البقرة: 26]، ثم علم أن ثمة) أي: فيما تمثلت به الدنيا ما هو (أصغر من البعوضة، قال: فما فوقها).

ولما توهم أن الفوقية من الكبير، وهو محل المبالغة فسرّه بقوله أي: (في الصغر)؛ فإنه فوق البعوضة في الحقارة (فهذه المبالغة)، وإن لم تجب في قول لقمان، فهي واجبة في (قول الله تعالى في) صورة (الزلزلة)؛ وذلك لأن عاداته المبالغة في موضعها، إذ هذا أي: قوله: ﴿فَمَا فَوْقَهَا﴾ (قول الله)، والذرة (التي في الزلزلة قول الله أيضاً)، فلا يختلف قوله في المبالغة، وتركها لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: 82] أي: برهانه المبالغة في البعض دون البعض، والمبالغة في موضعها من جملة المبالغة، (فنحن نعلم) من رعايته المبالغة في موضعها (أن الله ما اقتصر على وزن الذرة وثمة) أي: فيما يشبه به العمل والخلق (ما هو أصغر منها)، إذ لا يدخل تحت نية العبد، فلا يكون له فيه كسب يفيد عنه فيه، إذ لو دخل تحتها لم يكن في هذه الآية مبالغة، لكن وقع الاتفاق على المبالغة فيها، (فقد جاء بذلك على سبيل المبالغة)، فإنهم اتفقوا على أن هذه الآية أجمع الآيات لدقائق الأعمال (والله اعلم).

[وأما تصغيره اسم ابنه فتصغير رحمة ولهذا وصاه بما فيه سعادته إذا عمل بذلك، وأما حكمة وصيته في نهي إياه أن ﴿لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: 13]، والمظلوم المقام حيث نعتة بالانقسام، وهو عين واحدة فإنه لا يشرك معه إلا عينه، وهذا غاية الجهل، وسبب ذلك أن الشخص الذي لا معرفة له بالأمر على ما هو عليه ولا بحقيقة الشيء إذا اختلفت عليه الصور في العين الواحدة، وهو لا يعرف أن ذلك الاختلاف في عين واحدة، جعل الصورة مشاركة للأخرى في ذلك المقام فجعل لكل صورة جزءاً من ذلك المقام، ومعلوم في الشريك أن الأمر الذي يخصه مما وقعت فيه المشاركة ليس عين الآخر الذي شاركه إذ هو لآخر، فإذا ما ثمة شريك على الحقيقة، فإن كل واحد على حظه مما قيل فيه إن بينهما مشاركة فيه، وسبب ذلك، الشركة المشاعة، وإن كانت مشاعة فإن التصرف من أحدهما يزِيل الإشاعة، ﴿قُلْ أَدْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ﴾ [الإسراء: 110] هذا رُوحُ الْمَسْأَلَةِ].

(وأما تصغير ابنه) في باب الحكمة العملية التي لم يأت فيها بما هو غاية الكمال في الأخلاق والأعمال، وإنما بالغ في أن شيئاً من الأعمال لا يضيع حياتها أصلاً، (فتصغير رحمة)؛ لأن الصغر محل الرحمة، فأشار إلى أنه وإن بلغ ما بلغ من الكمال في العلم، فهو من جهة العمل

صغير محل الرحمة؛ لقوله ﷺ: «استقيموا ولن تحصوا»⁽¹⁾؛ (لهذا أوصاه بما فيه سعادته)، كقوله تعالى: ﴿يَبْنِيْ أَقْرَبَ الصَّلَاةِ﴾ في العبادة البدنية، ﴿وَأْمُرَ بِالْمَعْرُوفِ﴾، ﴿وَأَنَّهُ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ في السياسة المدنية، ﴿وَأَصْبِرْ عَلَى مَا أَصَابَكَ﴾ في المساعي الباطنية ﴿إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾ [لقمان: 17]، ﴿وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ﴾ في حقوق الصحبة، ﴿وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا﴾ في كسر النفس، ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ [لقمان: 18]، ﴿وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ﴾ في الأخذ بأوساط الأمور في الأخلاق، ﴿وَأَغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ﴾ [لقمان: 19] في كف الأذى عن الخلق إذا عمل بذلك، فإن الحكمة العملية إنما تفيد السعادة بالعمل، كما أن الحكمة النظرية تفيدها بالاعتقاد الصحيح الجازم.

ثم أشار إلى ما هو أساس الحكمتين بحيث ينهدم بناؤهما بدون ذلك بقوله: (وأما حكمة وصيته في نهيه إياه) أي: ابنه عن الشرك، إذ وصاه (ألا تشرك بالله) كما قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ لِقْمَنُ لِبَنِيهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَبْنِيْ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: 13]، فهي الاحتراز عن الظلم العظيم، فإن الشرك لظلم عظيم قائم بالاعتقاد الذي هو أصل الاعتقادات والأعمال بحيث لا يبقى شيء منها بدونها، كمن أحسن طاعة سلطانه سنين، ثم قصد قتله فلا يعدمه ما تقدم منه من طاعاته، وكيف لا يعظم هذا الظلم (والمظلوم المقام) أي: ما به يقوم هذا المعتقد واعتقاده، بل جميع الأكوان وهو الله سبحانه وتعالى؛ لأن الشرك إما للصور بأنفسها وهو باطل؛ لأن المراد المشاركة في الإلهية والصور لا تقوم بذواتها، فكيف يتصور لها الإلهية حتى تشارك فيها، وهذا بطل مشاركة الصورة للعين، وإما بالعين التي في صورها وهو ظلم عظيم بالعين حيث وضعه في غير موضعه، (إذ نعتة بالانقسام) وهو يستلزم التركيب المحوج للأجزاء، (وهو عين واحدة) لا تفتقر إلى شيء من الأجزاء، ولا من غيرها في وجودها، وتفتقر إليها الصور كلها والتركيب ينافي ذلك، وإذا كان المقام عين واحدة، فلو فرض فيها الشركة؛ (فإنه لا يشرك معه إلا عينه، وهذا غاية الجهل) يحكم به هذا الاعتقاد، وعلى خلاف ما عليه الأمر فهو غاية الظلم في حق أعظم الأمور الذي به قوام الكل وافتقارهم إليه في كل الأمور.

(وسبب ذلك) الجهل الموجب لهذا الظلم في الحكم المخل بقيومية من به قوام الكل (أن الشخص الذي لا معرفة له بالأمر) أي: بأمر الحق أنه الوجود المقوم لكل ما عداه من الموجودات (ولا بحقيقة الأشياء)؛ لأنها لا وجود لها إلا من إشراق نور ذلك الوجود الحق

(1) رواه ابن ماجه في سننه (101/1).

عليها (إذا اختلف عليه) أي: في نظره الصور الثابتة في العين الواحدة باعتبار إشراقها على أعيان الأشياء، وهو لا يعرف ذلك الاختلاف (للصور في عين واحدة)، إذ نظر أن لكل صورة عينًا تخالف عين الصورة الأخرى مع المشاركة بين العينين، كما يقول العامة: إن الوجود المشترك بين الموجودات كلها (جعل الصورة مشاركة للأخرى في ذلك المقام) الذي هو العين الواحدة المتشارك فيها باعتبار انقسامها إلى عينين تختص كل صورة بعين منهما، لكن هذه الشركة على تقدير انتساب العين الواحدة إليهما تكون غير حقيقية، فلا يصح اعتقادها ثابتة في الواقع على ذلك التقدير أيضًا؛ وذلك لأنه (معلوم في) حق (الشريك) الواحد منها (أن الأمر الذي يخصه) أي: الذي هو حصة مختصة بذلك الشريك حال كونه قسمًا (مما وقعت) أي: فرضت (فيه المشاركة) من العين الواحدة (ليس عين) الأمر (الأخر الذي شاركه) أي: فرض مشاركته، (إذ هو) أي: الآخر (للآخر) أي: للشريك الآخر، والمختص لشيء لا يكون عين المختص بالشيء الآخر.

(فإذا ما ثمة) أي: في الواقع على تقدير انقسام العين الواحدة شريك (على الحقيقة)، إذ معنى الشركة أن تكون العين الواحدة لكل واحد من الشريكين، وها هنا ليس كذلك (فإن كل واحد) من الشريكين في العين الواحدة بعد قسمتها تكون (على حظه) المختص به، وإن كان (مما قيل فيه إن بينهما مشاركة فيه)، فالشركة متوهمة من هاهنا، لكن إنما يتم هذا التوهم قبل القسمة؛ وذلك لأن (سبب ذلك) الاشتراك (الشركة) المشاعة في ذلك المقام أولاً، (وإن كانت) أي: الشركة في العين الواحدة حال كونها (مشاعة)، فلا تكون تلك شركة في الإلهية إذ لا بدُّ للإله من التصريف، لكن حصوله من كليهما يستلزم التناقض، ومن أحدهما تبطل إلهية الآخر، فالأول: إما أن يتصرف بالكل أو بالجزء، فيتعطل الجزء الآخر وهو باطل فيتعين الأول، بل لا يمكن (التصرف) حينئذ ببعض الأجزاء أصلاً، فإن التصريف من أحدهما (يزيل الإشاعة) فلا تتصور الشركة في الإلهية لعبودتين، بل إنه يكون لاسمين إلهيين يتصرف كل واحد منهما بكل تلك الغير، كما قال تعالى: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ﴾ [الإسراء: 110] هذا) المذكور في إبطال الشركة (روح المسألة)؛ فافهم والله الموفق والملمم.

ولما فرغ عن الحكمة الإحسانية التي هي رؤية العبد وبه ظاهراً في كل شيء، ورؤية الرب صور أسمائه وآثارها فيه، ومن تحقق بذلك باراً ما يتصرف نيابة الحق في الخلق، والتي هي فعل ما ينبغي لما ينبغي له، إنما تحصل على العموم بالإمام الأمر بذلك عقبها بالحكمة الإمامية؛ فقال:

الفصل الهاروني

فص حكمة إمامية في كلمة هارونية⁽¹⁾

أي: ما يتزين به، ويكمل العلم اليقيني المتعلق بالأمة التي هي إما التصرف بالحق في الخلق من حقيقه بأسماء الحق، أو إقامة أمره ونهيه في العموم، ظهر ذلك العلم بزینته وكماله في الحقيقة الجامعة المنسوبة إلى هارون عليه السلام؛ لتحقيقه بأسماء الحق من جهة كونه من حضرة الرحمت، وإقامته أمر الحق ونواهيه باستخلاف أخيه إياه على قومه.

[﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ [البقرة:124] أي: خَلِيفَةً عَلَيْهِمْ، اعْلَمْ أَنَّ وُجُودَ هَارُونَ عليه السلام كَانَ مِنْ حَضْرَةِ الرَّحْمَتِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ مِنْ رَحْمَتِنَا﴾ [مریم:53] يَعْنِي لِمُوسَى: ﴿أَخَاهُ هَارُونَ نَبِيًّا﴾ [مریم:53]، فَكَانَتْ بُيُوتُهُ مِنْ حَضْرَةِ الرَّحْمَتِ؛ فَإِنَّهُ أَكْبَرُ مِنْ مُوسَى سِنًّا، وَكَانَ مُوسَى أَكْبَرَ مِنْهُ بُيُوتًا، وَلَمَّا كَانَتْ بُيُوتُهُ هَارُونَ مِنْ حَضْرَةِ الرَّحْمَةِ، لِذَلِكَ قَالَ لِأَخِيهِ مُوسَى -عَلَيْهِمَا السَّلَامُ: ﴿يَتَّبِعُونَ﴾ [طه:94]، فَتَادَاهُ بِأَمِّهِ لَا بِأَبِيهِ إِذْ كَانَتْ الرَّحْمَةُ لِلْأُمِّ دُونَ الْأَبِ أَوْفَرَ فِي الْحُكْمِ، وَلَوْ لَا تِلْكَ الرَّحْمَةُ مَا صَبَرَتْ عَلَى مُبَاشَرَةِ التَّرْبِيَةِ].

(اعلم أن وجود هارون عليه السلام كان من حضرة الرحمت)، والرحمن اسم شامل تجليه تجليات سائر الأسماء، والرحيم يدل على الاختصاص المشير إلى التحقق والتخلق والرحمة شاملة لهما، فكان متحققًا بالأسماء الإلهية (بقوله تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ مِنْ رَحْمَتِنَا﴾ [مریم:53] يعني لموسى) بين الضمير؛ لأن مرجعه وإن كان مذكورًا في القرآن فليس مذكورًا في الكتاب، وفيه إشارة إلى أن خلافته عن موسى عين خلافته عن الحق، وإنما مكمله لنبوته ونبوة موسى إذ وهبه له مع أخوته حال نبوته كما كان (﴿أخاه هارون نبيًّا﴾؛ فكانت نبوته من حضرة الرحمت)، فلا بد أن تكون مكمله بالإمامة، وكونه موهوبًا لموسى من هذه الحضرة يستلزم كونه رحمة عليه، (فإنه أكبر من موسى سنًا)، ومن شأن الكبير أن يكون راحمًا على الصغير، ولا ينافي هذا كونه خليفة لموسى إذ (كان موسى أكبر منه

(1) الإمامة المذكورة هاهنا لقب من ألقاب الخلافة، وهي تنقسم إلى إمامة بلا واسطة وبين حضرة الألوهية، وإلى إمامة ثابتة بالواسطة، وكل رسول بعث بالسيف فهو خليفة من خلفاء الحق، ولا خلاف في أن موسى وهارون بعثا بالسيف؛ فهما من خلفاء الحق الجامعين بين الرسالة والخلافة. (شرح الجامي ص 460).

نبوة)، والصغير في النبوة يجوز أن يكون خليفة للكبير فيها، وإن كان راحماً على الكبير فيها من حيث كونه صغيراً في السن.

(ولما كانت نبوة هارون) التي هي غاية كماله (من حضرة) الرحمت كان الغالب عليه في أفعاله وأقواله ما يناسب (الرحمة؛ لذلك قال لأخيه موسى -عليهما السلام) مع كونه أخاه من الأبوين؛ ﴿يَبْتَنُومُ﴾ [طه:94]، فناداه بأمه) أي: إضافة إلى أمه (لا بأبيه)، وإن كان أرحم من سائر الناس، (إذ كانت الرحمة للأمم دون الأب أوفر في الحكم)، فإن أثر الرحمة في الأم أظهر وأكثر مما في الأب، (ولولا تلك الرحمة) الوافرة الأثر من الأم على الصغير (ما صبرت على مباشرة التربية) للصغير كما لا يصبر عليه الأب؛ ولذلك جعلت الحضانة أولاً للأمهات.

أُمُّ قَالَ: ﴿لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي﴾ [طه:94]، ﴿فَلَا تُشْمِتْ بِرِ الْأَعْدَاءِ﴾ [الأعراف:150]؛ فهذا كُلهُ نَفْسٍ مِنْ أَنْفَاسِ الرَّحْمَةِ. وَسَبَبَ ذَلِكَ عَدَمُ التَّثْبِتِ فِي التَّنْظَرِ فِيمَا كَانَ فِي يَدَيْهِ مِنَ الْأَلْوَاحِ الَّتِي أَلْقَاهَا مِنْ يَدَيْهِ، فَلَوْ نَظَرَ فِيهَا نَظَرَ تَثْبِتٍ لَوَجَدَ فِيهَا الْهُدَى وَالرَّحْمَةَ، فَالْهُدَى بَيَانٌ مَا وَقَعَ مِنَ الْأَمْرِ الَّذِي أَعْضَبَهُ مِمَّا هُوَ هَارُونَ بُرِيءٌ مِنْهُ، وَالرَّحْمَةُ بِأَخِيهِ، فَكَانَ لَا يَأْخُذُ بِلِحْيَتِهِ بِمَرَأَى مِنْ قَوْمِهِ مَعَ كِبَرِهِ وَأَنَّهُ أَسَنُ مِنْهُ، فَكَانَ ذَلِكَ مِنْ هَارُونَ شَفَقَةً عَلَى مُوسَى لِأَنَّ نُبُوَّةَ هَارُونَ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ، فَلَا يَصْدُرُ مِنْهُ إِلَّا مِثْلُ هَذَا].

(ثم) أي: بعد قوله: ﴿يَبْتَنُومُ﴾ (قال): ﴿لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي﴾ [طه:94]، ﴿فَلَا تُشْمِتْ بِرِ الْأَعْدَاءِ﴾ [الأعراف:150]، ولم يغضب عليه مع أنه فعل ذلك عن علمه، (فهذا) القول وترك الغضب على موسى ﷺ (كله نفس من أنفاس الرحمة) المجتمعة تلك الأنفاس في هارون رحم بها موسى؛ لئلا يزيد غضبه عن العجلة فيهلك، وإن كان لله؛ لكونه بلا موجبة في الحقيقة؛ وذلك لأن (سبب ذلك) الغضب والعجل من موسى (عدم التثبيت) من الحيرة التي غلبت عليه من الغيرة في الله والغضب له عن عجلة، فلم يثبت (في النظر فيما كان) أبلغ تثبت مع غاية قربه، إذ كان (في يديه من الألواح) أي: ألواح التوراة (التي ألقاها من يديه) من عدم التثبيت الموجب للحيرة الحاصلة من الغضب في الله، والغيرة له إذ لا يتجرأ على مثل ذلك إلا عن الحيرة، وإلا فهو معصوم، وكذا ما فعل بأخيه.

(فلو نظر فيه نظر تثبت) فيه إشارة إلى أن الحائر لا يفيد النظر، وإن بالغ فيه (لوجد فيه الهدى) المنافي لإلقاء الألواح، ولما فعل بأخيه (والرحمة) المنافية لما فعل بأخيه (في الهدى) الذي كان يجده لو ثبت في نظره فيه (بيان) سبب (ما وقع من الأمر الذي

أَغْضَبَهُ) مِنْ عِبَادَةِ الْعِجْلِ؛ لِأَنَّهُ مَكْتُوبٌ فِيهَا وَأَصْلُهَا السَّامِرِيُّ، فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خَوَارٍ، وَهَذَا (مِمَّا هَارُونَ بَرِيءٌ مِنْهُ)، فَلَمْ يَكُنْ مَعِينًا فِيهَا بَلْ مَانِعًا عَنْهَا بِقَوْلِهِ: ﴿إِنَّمَا فُتِنْتُمْ بِهِ وَإِنَّ رَبَّكُمُ الرَّحْمَنُ فَاتَّبِعُونِي وَأَطِيعُوا أَمْرِي﴾ [طه: 90]، وَالرَّحْمَةُ الَّتِي كَانَ يَجِدُهَا مُوسَى لَوْ ثَبَّتَتْ فِي نَظَرِهِ فِيهَا هِيَ (الرَّحْمَةُ بِأَخِيهِ) الْمَانِعَةُ مِنْ هَتِكِ رَحْمَتِهِ لِمَا فِيهِ مِنْ قَطْعِ الرَّحْمِ وَهَتِكِ رَحْمَةِ الْكَبِيرِ، (وَكَانَ لَا يَأْخُذُ بِلِحِيَّتِهِ) سَيِّمًا إِذَا كَانَ شَمَةً أَيْ: (مِنْ قَوْمِهِ مَعَ كِبَرِهِ) فِي السِّنِّ، (فِي أَنَّهُ أَسْنُ مِنْهُ) وَالْكَبَرُ فِي السِّنِّ يَسْتَوْجِبُ الْحَرَمَةَ مِنْ كُلِّ أَحَدٍ حَتَّى مِمَّنْ هُوَ أَكْبَرُ مِنْهُ فِي النَّبُوَّةِ أَوْ فِي فَضِيلَةِ أُخْرَى، فَهَذَا الْفِعْلُ مِنْ مُوسَى، وَإِنْ كَانَ عَنْ غَضَبٍ وَغَيْرَةٍ فِي اللَّهِ فَهُوَ بِسَبَبِ الْعِجْلَةِ لَا شَكَّ أَنَّهُ تَرَكَ الْأَوْلَى وَالْأَنْبِيَاءَ يُؤَاخِذُونَ بِذَلِكَ، (فَكَانَ ذَلِكَ) الْقَوْلُ وَتَرَكَ الْغَضَبَ (مِنْ هَارُونَ شَفَقَةً عَلَى مُوسَى) غَلَبَتْ عَلَيْهِ؛ (لِأَنَّ نَبُوَّةَ هَارُونَ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ، وَلَا يَصْدُرُ مِنْهُ إِلَّا مِثْلُ هَذَا)، وَإِنْ كَانَتْ الرَّحْمَةُ الرَّحْمَانِيَّةَ عَامَةً، لَكِنَّهَا إِذَا رَحِمَتِ الْغَضَبَ لَمْ تَكُنْ رَحْمَةً عَلَى الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِ، وَكَأَنَّ نَبُوَّتَهُ رَحْمَةً عَلَى مُوسَى إِذْ وَهَبَ لَهُ مِنَ الرَّحْمَةِ، وَلَمْ يَغْلِبْ عَلَى مُوسَى؛ لِأَنَّ نَبُوَّتَهُ مِنْ جَمِيعِ الْأَسْمَاءِ الْإِلَهِيَّةِ الشَّامِلَةِ عَلَى الْغَضَبِ وَالْإِنْتِقَامِ، فَغَضِبَ فِي مَوْضِعِهِ فِي ظَنِّهِ.

﴿ثُمَّ قَالَ هَارُونَ لِمُوسَى -عَلَيْهِمَا السَّلَامُ: ﴿إِنِّي خَشِيتُ أَنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ [طه: 94]؛ فَتَجْعَلَنِي سَبَبًا فِي تَفْرِيقِهِمْ فَإِنَّ عِبَادَةَ الْعِجْلِ فَرَّقَتْ بَيْنَهُمْ، فَكَانَ مِنْهُمْ مَنْ عَبَدَهُ اتِّبَاعًا لِلْسَّامِرِيِّ وَتَقْلِيدًا لَهُ، وَمِنْهُمْ مَنْ تَوَقَّفَ عَنْ عِبَادَتِهِ حَتَّى يَرْجِعَ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَيْهِمْ فَيَسْأَلُونَهُ فِي ذَلِكَ، فَخَشِيَ هَارُونَ أَنْ يُنْسَبَ ذَلِكَ الْفَرْقَانِ بَيْنَهُمْ إِلَيْهِ، فَكَانَ مُوسَى أَعْلَمَ مِنْ هَارُونَ؛ لِأَنَّهُ عَلِمَ مَا عَبَدَهُ أَصْحَابُ الْعِجْلِ لِعَلْمِهِ بِأَنَّ اللَّهَ قَدْ قَضَى إِلَّا يُعْبَدُ إِلَّا يَاَهُ، وَمَا حَكَمَ اللَّهُ بِشَيْءٍ إِلَّا وَقَعَ، فَكَانَ عَتَبُ مُوسَى أَخَاهُ هَارُونَ لِمَا وَقَعَ الْأَمْرُ فِي إِنكَارِهِ وَعَدَمِ اتِّسَاعِهِ، فَإِنَّ الْعَارِفَ مَنْ يَرَى الْحَقَّ فِي كُلِّ شَيْءٍ، بَلْ يَرَاهُ عَيْنَ كُلِّ شَيْءٍ؛ فَكَانَ مُوسَى يُرَبِّي هَارُونَ تَرْبِيَّةَ عِلْمٍ، وَإِنْ كَانَ أَصْغَرَ مِنْهُ فِي السِّنِّ.﴾

ثم أشار إلى أن موجب الغضب لا إلى هذا الحد بقوله: (ثم) أي: بعدما قال هارون ما ذكرنا (قال هارون لموسى -عليهما السلام:) معتذرًا عما غضب عليه من تركه التشديد في الإنكار خوفًا من الأضرار عن العناد الناشئ من التشديد (أني خشيت) في التشديد (أن تقول: فرقت) أي: أدمت التفريق (بين بني إسرائيل) مع وقوعه من غيري؛ لأن الدوام أشد من الابتداء إذا زال سريعًا، (فتجعلني سبب) ابتداء وانتهاء (في تفريقهم)، بل يجعل التفريق من غيري كاللاتفريق، (فإن عبادة العجل فرقت بينهم) تفريقًا غير تام في البعض مطلقًا، وإن تم في الآخرين من وجه، (فكان منهم من عبده اتباعًا للسامري) مع

أن الواجب اتباع هارون لنبوته وخلافته، (وتقليدًا له)، مع أن الواجب عليهم النظر الموجب متابعة الأنبياء لكمال إدراكهم للحقائق، فهؤلاء وإن لم يتم التفريق فيهم؛ لكنه لكونه تقليديًا ضعيف جدًا، لكنه يتقوى عن المعتاد الحاصل عن التشديد في الإنكار عليهم.

(ومنهم من توقف عن عبادته) وهو وإن كان كفرًا، فهو دون عبادته كيف وكان توقفهم (حتى يرجع إليهم موسى فيسألونه في ذلك)، فهم مؤمنون بقول موسى، وإن كفروا بقول هارون، (فخشي هارون) أنه لو شدد عليهم الإنكار في التوقف تركوا التوقف ورجعوا إلى عبادته، فخشي (أن ينسب ذلك الفرقان بينهم إليه) بإتمامه من كل وجه في البعض ومن وجه في البعض، بل ربما كان يتم من كل وجه في الكل، فيبطل حق الله تعالى في عبادته وحده، فأشار موسى ﷺ بأن عبادة العجل ليست فرقانًا في حق الله تعالى بل في حق العبادة باعتقادهم إلهية العجل أو استحقاقه للعبادة، وهو في معنى الإلهية.

(فكان موسى أعلم بالأمر من هارون؛ لأنه علم ما عبده) في الواقع (أصحاب العجل)، فإنهم عبدوا الحق باعتبار ظهوره في مظهر العجل لا على اعتقاد مظهريته، بل على اعتقاد إلهيته فأخذوا بما قصدوا، ولو عبدوه على اعتقاد مظهريته كان أيضًا خطأ، فإن المظهر والصورة الظاهرة فيه من جملة العالم الذي حقه أن يكون عابدًا لا معبودًا مع أن مظهريتهم أكمل من مظهريته؛ لأنه لا يرجع إليهم قولًا، ولا يملك لهم نفعًا ولا ضرًا، وإنما علم موسى ذلك؛ (لعلمه بأن الله قد قضى) أي: حكم ﴿أَلَا تَعْبُدُونَ إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: 23] إما باعتبار ذاته أو أسمائه وهي عبادة المؤمنين، أو باعتبار ظهوره في المظاهر الخلقية؛ وذلك لأنه (ما حكم الله بشيء إلا وقع) وقد وقعت عبادة بعض المظاهر، فعبادتها راجعة إلى عبادته في الواقع، وإن لم تفد أصحابها بل أضرت بهم من كل وجه، إذا وجبت لهم حجبًا كثيفة عن اعتقاد كمال ظهوره فيها فهو عين النقص في حقه.

(فكان عتب موسى أخاه) في ترك التشديد عليهم (لما وقع الأمر)، أي: أمر الفرقان (في إنكاره) اللين؛ لأنه إنما كان الإنكار لرؤيته الفرقان في نفس الأمر يبطل به عبادة الله من كل وجه لو دام وتم مطلقًا بتشديده الإنكار، وذلك عن (عدم اتساعه) في معرفة الحق حتى يعرف ظهوره في كل شيء، (فإن العارف من يرى الحق): أي ظاهرًا (في كل شيء، بل يراه) باعتبار ظهوره (عين كل شيء)، فإن صورته متحدة بالأشياء، إذ لا وجود للأشياء سوى صورته الوجودية، فتبقى عبادته من ذلك الوجه فلا فرقان في حقه، ولكن لا تبقى في حق عبدة العجل، فيجب تشديد الإنكار عليهم، (فكان موسى يربي هارون تربية علم) بأن عبادة الله لا تضيع بعدم قصدهم إيها، وإنما تضيع عنهم فائدتها، وذلك لكبره في النبوة، (وإن كان أصغر منه في السن)، فكبر سنه رباه تربية الرحمة، وكبر

نبوة موسى رباه تربية المعرفة؛ فافهم فإنه مزلة للقدم.

[وَلِذَلِكَ لَمَّا قَالَ لَهُ هَارُونُ مَا قَالَ، رَجَعَ إِلَى السَّامِرِيِّ فَقَالَ لَهُ: ﴿قَالَ فَمَا

خَطْبُكَ يَسْمِعِرِيُّ﴾ [طه: 95]؟ يَعْنِي فِيمَا صَنَعْتَ مِنْ عُدُولِكَ إِلَى صُورَةِ الْعِجْلِ عَلَى

الِاخْتِصَاصِ، وَصَنَعَكَ هَذَا الشَّبَحَ مِنْ حُلِيِّ الْقَوْمِ حَتَّى أَخَذْتَ بِقُلُوبِهِمْ مِنْ أَجْلِ

أَمْوَالِهِمْ، فَإِنَّ عَيْسَى يَقُولُ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ: «يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ قَلْبُ كُلِّ إِنْسَانٍ حَيْثُ مَالُهُ،

فَاجْعَلُوا أَمْوَالَكُمْ فِي السَّمَاءِ تَكُنْ قُلُوبُكُمْ فِي السَّمَاءِ»، وَمَا سُمِّيَ الْمَالُ مَالًا إِلَّا لِكَوْنِهِ

بِالذَّاتِ تَمِيلُ الْقُلُوبُ إِلَيْهِ بِالْعِبَادَةِ؛ فَهُوَ الْمَقْصُودُ الْأَعْظَمُ الْمُعْظَمُ فِي الْقُلُوبِ لَمَّا فِيهَا

مِنَ الْاِفْتِقَارِ إِلَيْهِ، وَلَيْسَ لِلصُّورِ بَقَاءٌ، فَلَا بُدَّ مِنْ ذَهَابِ صُورَةِ الْعِجْلِ لَوْ لَمْ يَسْتَعْجِلْ

مُوسَى بِحَرْقِهِ.

فَعَلَبَتْ عَلَيْهِ الْغَيْرَةُ فَحَرْقَهُ ثُمَّ نَسَفَ رِمَادَ تِلْكَ الصُّورَةِ فِي الْيَمِّ نَسْفًا، وَقَالَ لَهُ:

﴿وَأَنْظُرْ إِلَى إِلَهِكَ﴾ [طه: 97]، وَسَمَّاهُ إلهًا بِطَرِيقِ التَّنْبِيهِ لِلتَّعْلِيمِ، لِمَا عَلِمَ أَنَّهُ بَعْضُ

الْمَجَالِي الْإِلَهِيَّةِ، (لَأَحْرَقَنَهُ) فَإِنَّ حَيَوَانِيَّةَ الْإِنْسَانِ لَهَا التَّصَرُّفُ فِي حَيَوَانِيَّةِ الْحَيَوَانَاتِ لِكُونَ

اللَّهِ سَخَّرَهَا لِلْإِنْسَانِ، وَلَا سِيمًا وَأَصْلُهُ لَيْسَ مِنْ حَيَوَانَاتٍ، فَكَانَ أَعْظَمَ فِي التَّسْخِيرِ؛ لِأَنَّ

غَيْرَ الْحَيَوَانَاتِ مَا لَهُ إِرَادَةٌ بَلْ هُوَ بِحُكْمٍ مَنْ يَتَّصَرَّفُ فِيهِ مِنْ غَيْرِ إِبَاءَةٍ].

(ولذلك) أي: ولكون موسى ﷺ مربيًا بالعلم تبين أن ظهور الإله في شيء لا يجعله

إلهًا، فاعتقاد إلهية تفرقه (لما قال له هارون) ما دلَّ عن رؤية الفرقان في اعتقاد عبدة العجل

وصانعه وهو السامري، وإن زعم أنه لا يفرقه في ذلك؛ لكون العجل محل الأمر (رجع إلى

السامري) يعاتبه في تخصيص هذا المظهر القاصر سيما من جهة جماديته باستحقاق العبادة

في المظاهر التي أصلها أن يكون أكمل منه، (فقال له: ﴿فما خطبك يا سامري﴾، يعني:

فماذا صنعت من عدولك) عن عبادة الحق باعتبار ذاته وأسمائه التي لا تغايره (إلى صورة

العجل على الاختصاص)، مع أن الكل مظاهر الحق، فلا يستحق البعض من البعض

العبادة، بل حق المظهر أن يكون عابدًا لا معبودًا وفي (صنعك هذا الشبح)، مع أن ظهور

الإله في مصنوعات الخلق أقصر منه في مصنوعاته، لكن خيل لهم كمال ظهوره فيه، إذ

جعله (من حلي القوم حتى أخذت بقلوبهم) فتوهمت فيه الكمال لحبها إياه، إذ عين المودة

عن كل غيب كليله، مع أنه ليس لكمال ظهور الحق فيه، بل (من أجل أموالهم) الموجبة

سبل قلوبهم إليها، بدليل قول عيسى ﷺ؛ (فإن عيسى يقول لبني إسرائيل: «يا بني

إسرائيل قلب كل إنسان حيث ماله، فاجعلوا أموالكم في السماء) بأن تجعلوها لله،

وتعطوها للفقراء، (تكن قلوبكم في السماء) عند ربكم، وأيضًا علم ذلك من اشتقاقه، فإنه

(ما سمي المال مالًا؛ إلا لكونه بالذات) وإن لم يتوسل به بعض البخلاء إلى الشهوات، ولا

إلى دفع سائر المضرات (تمثيل القلوب إليه بالعبادة) أي: التذلل له مثل تذلل العابد للمعبود؛ ولذلك قال ﷺ: «تعس عبد الدينار، وعبد الدرهم، وعبد الخميصة إن أعطي رضي، وإن لم يعط سخط»⁽¹⁾ تعس وانتكس، وإذ آتيك فلا انتعش، فهو وإن كان في الأصل مقصودًا بالغير وهو جلب الشهوات ودفع المضرات، صار كأنه (هو المقصود الأعظم) حتى تشبه عند بعض الجهال بالله، كما قال الجريري: لولا التقى لقلت: جلت قدرية فهو (المعظم في القلوب) العمية (لما فيها من الافتقار إليه)، كالاتقار إلى الله تعالى في نظرهم، وأي كمال لظهور الحق فيه، وأدنى كمالاته البقاء إلى الأبد.

(وليس للصور) ولو ساوية (بقاء)، فمتى تبقى لأرضه، (فلايد من ذهاب صورة العجل) وإن لم يقصد أحد إذهابها، حتى إنها كانت تذهب بنفسها (لو لم يستعجل موسى بحرقه)، لكنه استعجل ذلك لثلا يبقى مدة معبودًا من دون الله في اعتقاد عابديه، (فغلبت عليه الغيرة) بحسب اعتقاد عابديه غيرته للحق؛ لأن حق المعبود أن يكون مستقلاً بالذات وأحبها، فحرقه ليفنيه بالكلية بحسب العرق أو ليصير رمادًا في غاية الحقارة، (ثم نسف رماد تلك الصورة في اليم نسفًا)؛ ليشير بذلك إلى فناء الصور ذليلة في بحر الوجود الحقيقي؛ حتى يظهر عدمها الأصلي وذلنها في أن تكون آلهة تعبد من دون الله، ولكن (قال له: ﴿انظر إلى إهلك﴾ [طه: 97]) مع اعتقاده عدم إلهيته (بطريق التنبيه) على أخطائه في هذه التسمية، وإن كانت صور الأشياء في المرايا تسمى بأسمائها؛ (للتعليم) بأن كونه مجلى إلهيًا لا يصح تسميته باسم من أسماء الله تعالى، وذلك (لما علم) موسى من السامري أنه إنما سماه بذلك من حيث (أنه بعض المجالي الإلهية)، فنبه بأنه لو صح تسمية هذا البعض به لصح تسميته الكل به، فلا يبقى التمييز بين العابد والمعبود، ولا سيما ما كان أكمل منه في المظهرية كالإنسان، فإنه أكمل من سائر أنواع الحيوان في نفس الحيوانية فضلًا عن الباطنية.

(فإن حيوانية الإنسان لها التصرف في حيوانية) سائر أنواع (الحيوان)، وإن كانت في أصل الحيوانية سواء، لكن فضل الله تعالى حيوانية الإنسان على حيوانية سائر أنواع الحيوان؛ لكون الله تعالى سخرها للإنسان، فهذا العجل سخر للإنسان من حيث حيوانيته، (ولا سيما) أنه وإن صار له خوار (أصله ليس من) نطفة (حيوان) بل من الجماد، (فكان أعظم في التسخير) من الحيوان الذي أصله من الحيوان، بل هو أي: هذا العجل وإن صار حيوانًا فهو كالجملاد في التسخير حتى يكون بحكم من تصرف فيه من (غير) إبانة، فإنه وإن ظهرت فيه الحياة، فلم تظهر فيه الإرادة ولا القوة الجاذبة والدافعة حتى يدفع ضرر من

(1) رواه البخاري (1017/3)، وابن حبان (12/8)، وابن ماجه في سننه (2/1385).

يريد التصرف فيه.

[وَأَمَّا الْحَيَوَانُ فَهُوَ ذُو إِرَادَةٍ وَغَرَضٍ فَقَدْ يَقَعُ مِنْهُ الْإِبَاءَةُ فِي بَعْضِ التَّصْرِيفِ؛ فَإِنْ كَانَ فِيهِ قُوَّةٌ إِظْهَارِ ذَلِكَ ظَهَرَ مِنْهُ الْجُمُوحُ لَمَا يُرِيدُهُ مِنْهُ الْإِنْسَانُ، وَإِنْ لَمْ تَكُنْ لَهُ هَذِهِ الْقُوَّةُ، أَوْ يُصَادَفُ غَرَضَ الْحَيَوَانِ انْقَادًا مُذَلَّلًا لَمَا يُرِيدُهُ مِنْهُ، كَمَا يَتَقَادُ الْإِنْسَانُ مِثْلَهُ لِأَمْرٍ فِيمَا رَفَعَهُ اللَّهُ بِهِ مِنْ أَجْلِ الْمَالِ الَّذِي يَرْجُوهُ مِنْهُ الْمَعْبُرُ عَنْهُ فِي بَعْضِ الْأَحْوَالِ بِالْأَجْرَةِ فِي قَوْلِهِ: ﴿وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾ [الزخرف: 32] فَمَا يُسَخَّرُ لَهُ مَنْ هُوَ مِثْلُهُ إِلَّا مِنْ حَيَوَانِيَّتِهِ لَا مِنْ إِنْسَانِيَّتِهِ، فَإِنَّ الْمِثْلِينَ ضِدَانًا، فَيُسَخَّرُ الْأَرْفَعُ فِي الْمَنْزِلَةِ بِالْمَالِ أَوْ بِالْجَاهِ بِإِنْسَانِيَّتِهِ⁽¹⁾ وَيَتَسَخَّرُ لَهُ ذَلِكَ الْآخَرُ إِمَّا حَوْفًا أَوْ طَمَعًا مِنْ حَيَوَانِيَّتِهِ لَا مِنْ إِنْسَانِيَّتِهِ، فَمَا يُسَخَّرُ لَهُ مَنْ هُوَ مِثْلُهُ].

وأما (الحيوان) الذي أصله من حيوان، فهو ذو (إرادة)، وكل ذي إرادة ذو غرض لتخصيص البعض بالجر والبعض بالرفع، (فقد يقع منه الإبائية في بعض التصرفات) الإنسانية فيه إذا توهم منه ضرورة، (فإن كان فيه قوة إظهار ذلك) الإباء (ظهر منه الجموح لما يريده) المتصرف فيه إذا لم يوافق تصرفه غرض ذلك الحيوان، (وإن لم يكن له هذه القوة) أي: قوة إظهار الإباء، (أو يصادف) تصرف المتصرف فيه (غرض الحيوان) بأن توهم منه نفعه، وإن توهم معه الضرر أيضًا (انقاد مذللًا لما يريده) المتصرف (منه)؛ لحصول غرضه لا لتسخيره إياه فهو في حكم الجموح، فهو (كما ينقاد الإنسان لمثله) لا لكونه مسخرًا له، بل (لأمر) داخل (فيما رفعه الله به) وإن كان انقياده (من أجل المال الذي يرجوه منه)، فإن له بذلك رفعة من حيث أنه محتاج إليه، وإن كان هذا المال هو (المعبر عنه في بعض الأحوال بالأجرة)، فإن للمستأجر رفعة على الأجير، وإن ساواه في المال والمنصب وسائر الفضائل، فهذا الانقياد من الحيوان والجماد والإنسان لمثله داخل (في قوله تعالى: ﴿وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾ [الزخرف: 32]، وإذا كانت السخرية بالرفعة (فما يسخر له) أي: للإنسان (من هو مثله) في الإنسانية (إلا من حيوانيته) المحوجة إلى المال في الشهوات، أو دفع المضرات، أو المنقصة للفضائل (لا من إنسانيته) لاقتضاها جمع الكمالات وعدم الاحتياج إلى الأمور الذاتية، وكيف ينقاد الإنسان لمثله من حيث الإنسانية.

(1) إنما أضاف التسخير إلى إنسانيته لأن التسخير في الإنسان إما يكون من جهة كمال، والكمال في الإنسان ليس إلا من جهة إنسانيته، وأضاف التسخير إلى حيوانيته؛ لأن التسخير إما يكون من جهة نقص ليخبر به، والنقص فيه ليس إلا من حيوانيته. (شرح الجامي ص 464).

(فإن المثلين ضدان)، ومقتضى الضدية التباعد وإن كان مقتضى المناسبة التقريب، فيصطحبان بالمناسبة، ويتباعدان بالضدية، والتسخير تذليل موجب للعداوة فتغلب هناك جهة الضدية، فليس التسخير من المثلية، وقد تقرر أنه برفعة الدرجة (فيسخره الأرفع في المنزلة)، ولو كانت رفعة (بالمال والجاه) الذي لا يحتاج إليه الإنسان من حيث هو إنسان، ولكن تحصل لصاحبه الرفعة الإنسانية إذ يصير محتاجاً إليه، فيكون تسخيره (بإنسانيته) لا بنفس المال والجاه كاللآلئ، واليواقيت المطروحة في الفلاة، (ويتسخر له ذلك الآخر إما خوفاً) من الضرر، (أو طمعاً) في النفع (من حيوانيته) التي يلحقها الضرر، والنفع الدنيوي (إلا من إنسانيته)، وإن كانت متعلق النفع والضرر، لكنهما ليسا من المال والجاه بل من الأمور العالية، (فما سخر له) في صورة تسخير الإنسان لمثله (من هو مثله) وهو الإنسان، بل إنما يتسخر لإنسانيته أحدهما حيوانية الآخر، وكيف يتسخر الإنسان لمثله مع أن الحيوان لا يتسخر لمثله.

[ألا ترى ما بين البهائم من التحريش؛ لأنها أمثال؟ فالمثلان ضدان، ولذلك قال: ﴿وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ﴾ [الزخرف: 32]، فما هو معه في درجته، فوقع التسخير من أجل الدرجات، 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 للملك القائم بأمرهم في الذب عنهم وحمايتهم وقتال من عاداهم وحفظه أموالهم وأنفسهم عليهم، وهذا كله تسخير بالحال من الرعايا يسخرون بذلك ملكهم، ويسمى على الحقيقة تسخير المرتبة].

(ألا ترى ما بين البهائم من التحريش؛ لأنها أمثال) لا لأمر آخر، (فالمثلان) إذا لم يكن منهما موجب تسخير (ضدان) لا يمكن أن ينقاد أحدهما للآخر أبداً؛ (ولذلك) أي: ولكون المثلين ضدين، والأشياء إما أمثال أو أضداد (قال تعالى: ﴿وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ﴾ [الأنعام: 165]؛ لتعارض موجب التسخير موجب الإباية، وإذا ارتفعت الدرجات لم تبق المثلية المانعة من الانقياد؛ لأنه وإن كان مثله في الإنسانية (فما هو معه في درجته)، فزالت المثلية المانعة، (فوقع التسخير من أجل الدرجات) المقتضية له كأنه لا تعارض بينهما حينئذ، ووقوع التسخير من أجل الدرجات لا يستلزم كون الأرفع هو المسخر اسم الفاعل أبداً، بل قد يكون بالعكس، وذلك أن (التسخير على قسمين تسخير مراد للمسخر اسم فاعل)، واسم الفاعل فيه أرفع درجة؛ لأنه (قاهر في تسخيره لهذا الشخص المسخر) اسم المفعول، وإن كان هذا المسخر له فضيلة أخرى يرفع بها على

اسم الفاعل (كتسخير السيد لعبده، وإن كان مثله في الإنسانية) الجامعة للكلمات كلها فالقهر درجة اختص بها السيد فيرفع بها عليه. (وكتسخير السلطان لرعاياه) إذ يجب عليهم طاعته، وإن صح تصرفهم دون إذنه بخلاف العبد، فالرعايا (وإن كانوا أمثلاً له في الإنسانية) الجامعة شرائط الإمامة، (فيسخرهم بالدرجة) وإن لم يكن فيه فضيلة أخرى، إذ يرتفع بالدرجة عليهم (والقسم الآخر) يكون الأدنى مسخرًا اسم فاعل للأرفع، وهو (تسخير بالحال) لا بالإرادة (كتسخير الرعايا للملك) مُسَخَّرُونَهُ لانتظام أمورهم، إذ هو (القائم بأمرهم في الذب) أي: دفع الظلمة (عنهم وحمايتهم) عن السراق والقطاع للطريق، (وقتل من عاداهم) من الكفار والبغاة، (وحفظ أموالهم وأنفسهم) عمن يريدونها بلا حق، (وهذا كله تسخير بالحال) لا بالإرادة؛ لأنه إنما يكون بالقوة الظاهرة، وليس لأحد الرعية ذلك، فهو تسخير (من الرعايا)، وإن كانوا مسخرين للملك بالقهر والدرجة، فهم (يسخرون بذلك ملكهم) بالمرتبة ليحفظ بحفظه.

[فَالْمَرْتَبَةُ حَكَمَتْ عَلَيْهِ بِذَلِكَ، فَمَنْ الْمُلُوكُ مَنْ سَعَى لِنَفْسِهِ، وَمِنْهُمْ مَنْ عَرَفَ الْأَمْرَ فَعَلِمَ أَنَّهُ بِالْمَرْتَبَةِ فِي تَسْخِيرِ رَعَايَاهُ، فَعَلِمَ قَدْرَهُمْ وَحَقَّهُمْ، فَأَجْرَهُ اللَّهُ عَلَى ذَلِكَ أَجْرَ الْعُلَمَاءِ بِالْأَمْرِ عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ وَأَجْرٌ مِثْلُ هَذَا يَكُونُ عَلَى اللَّهِ فِي كَوْنِ اللَّهِ فِي شُؤْنِ عِبَادِهِ، فَالْعَالَمُ كُلُّهُ مُسَخَّرٌ بِالْحَالِ مَنْ لَا يُمَكِّنُ أَنْ يُطْلَقَ عَلَيْهِ أَنَّهُ مُسَخَّرٌ، قَالَ تَعَالَى: ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرحمن: 29]، فَكَانَ عَدَمُ قُوَّةِ إِدْرَاعِ هَارُونَ بِالْفِعْلِ أَنْ يَنْفُذَ فِي أَصْحَابِ الْعَجَلِ بِالتَّسْلِيطِ عَلَى الْعَجَلِ كَمَا سُلِّطَ مُوسَى عَلَيْهِ، حِكْمَةٌ مِنَ اللَّهِ ظَاهِرَةٌ فِي الْوُجُودِ، لِيُعْبَدَ فِي كُلِّ صُورَةٍ، وَإِنْ ذَهَبَتْ تِلْكَ الصُّورَةُ بَعْدَ ذَلِكَ فَمَا ذَهَبَتْ إِلَّا بَعْدَمَا تَلَبَّسَتْ عِنْدَ عَابِدِهَا بِاللَّوْهِيَّةِ].

(فالمرتبة) وإن كانت دنية (حكمت عليه بذلك) الحفظ والحاكم على الشيء مسخر له، وإذا كان الملك مسخرًا للرعايا بالدرجة وهم مسخرون له بالمرتبة، انقسم سعي الملوك في الذب والحماية والقتال وغيرها إلى قسمين، (فمن الملوك من سعى لنفسه) لحفظ درجته فلا أجر له، بل قد يكون عليه الوزر لو أراد التكبر على عباد الله تعالى؛ وذلك لجهله، (ومنهم من) سعى لحفظ مرتبة الرعايا إذ (عرف الأمر) أي: المقصود من درجة السلطة، (فعلم أنه بالمرتبة) التي لرعاياه من حيث عدم استقلال كل واحد منهم بأمره (في تسخير رعاياه، فعلم قدرهم) بأن لهم رتبة حاكمة عليه بالذب والحماية والقتال، (وحقهم) اللازم عليه، فيقصد بذلك أداء حقهم (فأجره الله) بتقريبه من جنابه، وإظلاله تحت ظله كما ورد: «سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله: إمام عدل، وشاب نشأ في عبادة الله، ورجلان تحابا في الله اجتمعا عليه وافترقا عليه، ورجل دعت امرأة

ذات حسن وجمال، فقال: إني أخاف الله، ورجل معلق قلبه بالمسجد إذا خرج عنه حتى يرجع إليه، ورجل يتصدق بصدقة فلا تدري شماله ما تنفق يمينه، ورجل ذكر الله خالياً ففاضت عيناه»⁽¹⁾.

(على ذلك) السعي (أجر العلماء بالأمر على ما هو عليه)، إذ جمعوا بين العلم والعمل، (وأجر مثل هذا يكون على الله) بتقريبه منه؛ لأنه تشبه بالله (في كون الله في شئون عباده) وهو أيضاً في مشائهم، وإذا كانت الرعايا مسخرة للملك بالحال ونسبة العالم إلى الله نسبة الرعايا إلى الملك، (فالعالم كله) وإن كان بعضه في غاية الحقارة (مسخر بالحال من لا يمكن أن يطلق عليه أنه مسخر) اسم مفعول؛ لئلا يتوهم كونه مقهور الآن التسخير بذلك الوجه هو المشهور إلا أن هذا الوجه تحقق في الحق، وإن لم يطلق عليه هذا اللفظ، إذ (قال الله تعالى: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرحمن: 29])، وإذا كان للعالم تسخير الحق بالحال والرتبة مع كونه مسخراً له وللإنسان سيما الكُمَّل، (فكان عدم قوة إرداع هارون) مع كون هارون مشدوداً به عضد أخيه (بالفعل) أي: التأثير بحيث يكون لإرداعه (أن ينفذ في أصحاب العجل)، فيتأثروا به (بالتسليط على العجل) بإحراقه ونسف رماده في اليم، (كما سلط موسى عليه السلام) من حيث تسخير ما دون الإنسان للإنسان (حكمة من الله) يحكم بها أمر عباده وأمر إلهيته (في الوجود).

وإن لم تكن حكمة في الشرع؛ فإنه إنما لم يسلط هارون أولاً ليعبد فيه، ثم سلط عليه موسى ليعلم بطلان إلهيته، وإنه إنما عبد لكونه من مظاهره، فإنه إنما ظهر في هذه الصور (ليعبد في كل صورة) تعبه فيها المحجوبون، وإن لم يقصدوا عبادته بل عبادة الصورة، (وإن ذهب تلك الصورة بعد ذلك)، فإن ذهابها لا يدل على عدم ظهور الحق فيها حين عبت، (فما ذهب إلا بعدما تلبست عند عابديها بالألوهية) مع أنها ليست بإله، فلا أقل من ظهور الإله فيها، وظهور الصورة في المرأة موهم عند المحجوب كون تلك الصورة صورة المرأة، فيعبدها عنه رؤيته في تلك المرأة صورة كاملة بظن إلهيتها، وأقل وجوه الكمال كون المظهر مسخراً اسم فاعل.

[ولهذا ما بقي نوعٌ من الأنواع إلا وعبدَ إما عبادةً تأله وإما عبادةً تسخير؛ فلا بدُّ من ذلك لمن عقل، وما عبدَ شيء من العالم إلا بعد التلبس بالرفعة عند العابد والظهور بالدرجة في قلبه، ولذلك يُسمى الحقُّ لنا برفيع الدرجات، ولم يقل رفيع الدرجة، فكثرت الدرجات في عين واحدة؛ فإنه قضى ألا تعبد إلا إياه في درجات كثيرة]

(1) رواه البخاري (234/1) ومسلم (715/2).

مُخْتَلَفَةً أَعْطَتْ كُلَّ دَرَجَةٍ مَجْلَىٰ إِهْلِيًّا عُبْدَ فِيهَا، وَأَعْظَمُ مَجْلَىٰ عُبْدَ فِيهِ وَأَعْلَاهُ «الهُوَى» كَمَا قَالَ: ﴿أَفْرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ﴾ [الجاثية: 23]، فَهُوَ أَعْظَمُ مَعْبُودٍ، فَإِنَّهُ لَا يُعْبَدُ شَيْءٌ إِلَّا بِهِ، وَلَا يُعْبَدُ هُوَ إِلَّا بِذَاتِهِ.

(ولهذا ما بقي نوع من) ثلاثة أنواع (الأنواع) إلا وعبد إما عبادة تأله) إن كانت الصورة الظاهرة في مرآته كاملة، (وإما عبادة تسخير، ولا بد من ذلك) أي: عبادة التسخير في الكاملة والقاصرة جميعًا، أقول ذلك (لمن عقل)؛ لكن عبادة التأله لا تكون إلا عند ظهور الكمال؛ وذلك لأنه (ما عبده شيء من العالم) عبادة تأله (إلا بعد التلبس بالرفعة) ولو (عند العابد) لا في الواقع؛ (ولذلك) أي: ولظهور الحق في كل معبود بالباطل بدرجة رفيعة عند عابده (تسمى الحق لنا برفيع الدرجات)؛ ليعلم أن إلهيته بتلك الدرجات كلها لا بدرجة واحدة مع عدم بقية الدرجات؛ لأنه نقص مناف للإلهية، (ولم يقل: رفيع الدرجة)، وإن كانت واحدة تقتضي وحدة الصف، كما قلنا في علمه وقدرته وكلامه: إنه بالعلم الواحد يعلم جميع المعلومات، وبالقدرة الواحدة يقدر على جميع الممكنات، وبالكلام الواحد ينطق بكل ما يريد؛ لئلا يتوهم أن إلهيته بدرجة واحدة، (فكثرت الدرجات في عين واحدة) بالظهور في هذه المظاهر ليعبده بعضهم في الدرجة الجامعة للدرجات، ويعبده بعضهم وهم المحجوبون باعتبار ظهوره في بعض الدرجات، (فإنه قضى) أي: حكم ﴿أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: 23] في درجات كثيرة مختلفة) يختص بعضها بالموحدين، وبعضها بالمشركين المحجوبين؛ لأنها (أعطت كل درجة مجلى إلهياً) أوهم القاصرين إلهيته إهام ظهور الشمس في المرآة شمسيته مع أنها في المرآة لا يشرق العالم؛ ولذلك (عُبد فيها) ليكون معبوداً من كل وجه كمال.

قال أهل السنة: إن الله يريد الكفر من الكافر، وقد قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56]، فإن كان من لا يعبد شيئاً، فلا أقل من أن يكون عابداً لهواه، (وأعظم مجلى عبده فيه) الحق عبادة باطلة (وأعلاه الهوى)، وكيف لا وهو سبب عبادة كل معبود باطل، وهو معبود بالذات، (كما قال تعالى) في حق عبدة المجالي: ﴿أَفْرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ﴾ [الجاثية: 23]، فعبد بأمره ما عبد من الأصنام وغيرها، (فهو أعظم معبود) باطل كان عابده وحده عابداً لجميع المعبودات الباطلة، (فإنه لا يُعبد شيء إلا به) أي: مقروناً بعبادته فهذه عظمتها، (ولا يُعبد هو إلا بذاته)، وهذا علوه.

[وَفِيهِ أَقُولُ:]

وَحَقُّ الْهُوَىٰ إِنَّ الْهُوَىٰ سَبَبُ الْهُوَىٰ وَكَوَلَا الْهُوَىٰ فِي الْقَلْبِ مَا عُبِدَ الْهُوَىٰ

أَلَا تَرَى عِلْمَ اللَّهِ بِالْأَشْيَاءِ مَا أَكْمَلَهُ، كَيْفَ تَمَّمَ فِي حَقِّ مَنْ عَبَدَ هَوَاهُ وَاتَّخَذَهُ إِلَهًا فَقَالَ: ﴿وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ﴾ [الجاثية: 23]، وَالضَّلَالَةُ الْحَيْرَةُ، وَذَلِكَ أَنَّهُ لَمَّا رَأَى هَذَا الْعَابِدَ مَا عَبَدَ إِلَّا هَوَاهُ بَانْقِيَادِهِ لَطَاعَتِهِ فِيمَا يَأْمُرُهُ مِنْ عِبَادَةِ مَنْ عَبَدَهُ مِنَ الْأَشْخَاصِ، حَتَّى أَنْ عِبَادَتَهُ لِلَّهِ كَانَتْ عَنْ هَوَى أَيْضًا، لِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَقَعْ لَهُ فِي ذَلِكَ الْجَانِبِ الْمُقَدَّسِ هَوَى وَهُوَ الْإِرَادَةُ بِمَحَبَّتِهِ مَا عَبَدَ اللَّهَ وَلَا آثَرَهُ عَلَى غَيْرِهِ، وَكَذَلِكَ كُلُّ مَنْ عَبَدَ صُورَةً مَا مِنْ صُورِ الْعَالَمِ وَاتَّخَذَهَا إِلَهًا مَا اتَّخَذَهَا إِلَّا بِالْهَوَى فَالْعَابِدُ لَا يَزَالُ تَحْتَ سُلْطَانِ هَوَاهُ].

(وفيه) أي: وفي كون الهوى معبودًا بذاته (أقول: وحق الهوى) أي: الحب الإلهي المشار إليه بقوله ﷺ: «كنت كنزًا مخفيًا، فأحببت أن أعرف»⁽¹⁾، وسبب ظهور الهوى (أن الهوى سبب) عبادة (الهوى)؛ وذلك لأنه (لولا الهوى في القلب): وهو الميل الموجب لإرادة عبادة الهوى، (ما عبَدَ الهوى)، إذ العبادة فعل اختياري يتوقف على الميل والإرادة، ولكن مع كون الهوى معبودًا بالذات لمن يعبد الصور قد لا يشعر به صاحبه، كما قال: (ألا ترى علم الله بالأشياء ما أكمله) فعلم ما يعبده العابد، ولا يعلم العابد من نفسه أنه يعبده (كيف تمم في حق من عبَدَ هواه) في عبادة الصور، (واتخذَه) هواه (إلهًا) مع أنه ينكر إلهيته ويجعلها للأصنام مثلاً، ﴿وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ﴾ [الجاثية: 23] (أي: حيره، فلا يدري أن معبوده بالذات هو الهوى، مع أنه يعلم أنه لا يعبد ما يعبد إلا عن أمر الهوى، وإنما حملنا الإضلال على التحير؛ لأن الضلالة الحيرة وذلك) أي: إضلال الحق إياه على علم (أنه) أي: الحق (لما رأى هذا العابد) لأي شيء كان (ما عبَدَ إلا هواه)؛ لأنه الأمر بهذه العبادات كلها، فيعبده (بانقياده) لأمره، وذلك الانقياد (لطاعته فيما يأمره) بلسان الحال (من عبادة من عبده من الأشخاص)، أضله الله عن معبوده بالذات، كما أضله عن عبادته، والهوى: هو الأمر بعبادة كل معبود (حتى أن عبادته لله كانت عن هوى أيضًا؛ لأن لو لم تقع له) أي: لما بدا الله (في ذلك الجنب المقدس هوى، وهو الإرادة) الحاصلة (لمحبه) هي الهوى والميل بالحقيقة (ما عبَدَ الله)؛ لأنه فعل اختياري يتوقف على الميل والإرادة، كيف وهو مؤثر عبادة الله على عبادة غيره، وعلى ترك العبادة، ولولا الإرادة (ما آثره) للعبادة (على غيره، وكذلك كل من عبَدَ صورة ما من صور العالم) السفلية والعلوية بسبب ما فيها من الغيرة أو من التأثير، (واتخذَهَا إِلَهًا مَا اتَّخَذَهَا إِلَّا بِالْهَوَى)؛ لأن الإلهية وإن كانت من الاعتقادات، لكنها إنما كانت معبودة بالهوى، والإلهية إنما تتم بالعبادة،

(1) ذكره العجلوني في كشف الخفاء (2/173).

فهي أيضاً بالهوى.

(فالعابد) سواء كان عابداً لله أو لغيره (تحت سلطان هواه)، لكن من عبد الله لا يقال فيه: إنه اتخذ إلهه هواه؛ لأن من عبد الهوى أو غيره من المعبودات الباطلة، إنما يعبده من حيث أنه مجلى إلهي، وهذا ينفي عبادة المجالي ويقصد عبادة الحق، فلم يكن عابداً لهواه وإن كان تحت سلطانه، مع أنه يقصد بذلك امتثال أمر الله لا أمر الهوى في عبادة الله تابع لأمر الحق بخلاف أمره بعباده غيره، فإنه لا يتبع فيه أحداً إلا الشيطان، فصار أمر الهوى في عبادة الله كأمر أولي الأمر من الإمام والعلماء والأولياء والأنبياء -عليهم السلام⁽¹⁾، ولولا أن في الهوى قوة متابعة الحق ما خلقه أصلاً بحسب مقتضى السنة الإلهية، وستأتي الإشارة إلى ذلك عن قريب، لكن ذكرناه هاهنا مخافة طعن المنكرين على البدار فيادرناه.

[ثُمَّ رَأَى الْمَعْبُودَاتِ تَنَوُّعٌ فِي الْعَابِدِينَ، فَكُلُّ عَابِدٍ أَمْرًا مَا يُكْفَرُ مَنْ يَعْبُدُ سِوَاهُ؛ وَالَّذِي عِنْدَهُ أَدْنَى تَنْبِيهِ يَحَارُ لِاتِّحَادِ الْهُوَى، بَلْ لِأَحَدِيَّةِ الْهُوَى، فَإِنَّهُ عَيْنٌ وَاحِدَةٌ فِي كُلِّ عَابِدٍ، ﴿وَأَصَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ [الجنائية: 23]، أَي حَيْرَهُ ﴿عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ [الجنائية: 23] بِأَنَّ كُلَّ عَابِدٍ مَا عَبَدَ إِلَّا هَوَاهُ وَلَا اسْتَعْبَدَهُ إِلَّا هَوَاهُ سِوَاهُ صَادَفَ الْأَمْرَ الْمَشْرُوعَ أَوْ لَمْ يُصَادَفْ، وَالْعَارِفُ الْمُكْمَلُ مَنْ رَأَى كُلَّ مَعْبُودٍ مَجْلَىٍّ لِلْحَقِّ يَعْبُدُ فِيهِ، وَلِذَلِكَ سَمَّوْهُ كُلُّهُمْ إِهْمًا مَعَ اسْمِهِ الْخَاصِّ بِحَجَرٍ أَوْ شَجَرٍ أَوْ حَيَّوَانٍ أَوْ إِنْسَانٍ أَوْ كَوْكَبٍ أَوْ مَلَكٍ، هَذَا اسْمُ الشَّخْصِيَّةِ فِيهِ].

(ثم) أي: بعد الحيرة في عبادة الهوى، واتخاذها إلهًا بالذهول، يزداد تحيراً من (رأى المعبودات تتنوع) في اعتقادات (العابدين) بحيث يرى كل أحد حقيقة عبادة معبوده، وبطلان عبادة غير معبوده، (فلكل عابد أمراً ما يكفر من يعبد سواه) أي: سوى معبوده الذي يعتقد إلهيته، فيحار المقلد الذي لا كشف له، ولا دليل في أنه من يقلد من هؤلاء، فيعبد أحد هذه المعبودات مع ما له من التحير؛ فإنه يعبد ما يعبد بالهوى، أو لا يعرف الأمر الإلهي، وكذا (الذي عنده أدنى تنبيه يحار) في حق من يعبد الألهة الباطلة بلا كشف ولا دليل؛ لاستحالة ذلك في حقه فلا يدري ما الذي رجح به كل واحد استحقات معبوده العبادة دون معبود غيره؛ (لاتحاد الهوى) الأمر بعبادتها، (بل) يتحير في حق من يعبد الله عن كشف أو دليل (لأحدية الهوى) الأمر بعبادة الله، وعبادة غيره من حيث إنه فعل اختياري يتوقف على الإرادة الحاصلة عن الميل الذي هو الهوى.

(1) الأنبياء والأولياء العارفون وإن كانوا ينكرون العبادة للأرباب الجزئية لكن إنكارهم ليس لاحتجاجهم عن الحق الظاهر في صور الأشياء، بل إنكارهم بحسب اقتضاء ثبوتهم، وبحسب اقتضاء الظاهر؛ فإنهم يرون بحسب الباطن في كل شيء. (شرح القاشاني ص 295).

(فإنه عين واحدة) من حيث إنه ميل، وإن كان أحد المثليين بلا متابعة دليل كشفي، أو عقلي، أو نقلي والآخر بمتابعته، فهو أمر مشترك (في كل عابده)، فالكل يعبد مع أن عابد الله ينكر عبادته للهوى، ﴿وَأَصْلُهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ﴾ [الجاثية: 23]، أي: حيره) في عبادته للهوى، وفي عبادة الحق على علم (بأن كل عابد ما عبد إلا هواه) بالذات، (ولا استعبده) أي: ولا أمره بعبادة الله، أو عبادة غيره (إلا هواه)، فامتثل أمره وهو العبادة الحقيقية، لكنهم ذهبوا عن عبادة الهوى، واتخاذهم إياه إلهًا، وإن علموا أنهم لا يصدرن إلا عن أمره (سواء صادف الأمر المشروع)، وهو عبادة الله تعالى (أو لم يصادف)، فيحار في أنه لم كفر عابد الأصنام، ولا يكفر عابد الله مع أنه أيضًا يعبد هواه، وهذه الحيرة للحق من لا يكون عارقًا كاملاً، (والعارف المكمل من رأى كل معبود) سوى الله تعالى (مجلى للحق يعبد) الحق (فيه)، فعابد الله تعالى لا يعبد الهوى لقصد عبادة الحق ونفيه قصد عبادة المجلي، وعبادته وإن صدرت عن أمر الهوى، فليس ذلك أمر الهوى من حيث هو هوى، بل من حيث إنه تابع لأمر الحق كالرسول والوارث.

(ولذلك) أي: ولكون كل معبود سوى الله مجلى للحق ليس عينه من كل وجه، بل من وجه (سموه إلهًا)؛ لظنهم أن المجلي في حكم من ظهر فيه (مع اسمه الخاص)، فسموه (عجزًا وسحرًا، وحيوانًا أو إنسانًا، وكوكبًا وملكًا) ⁽¹⁾ استوعب الأنواع مع الترفي؛ ليشير إلى أن اتخاذهم الإلهية إلا على عين إنكاره الإلهية الأدنى، مع أنه لا دليل لهم على إلهية الأعلى أيضًا ما لم يقيم لهم دليل على أنه لا أعلى منه في الوجود، مع أن (هذا) الاسم هو الاسم الحقيقي؛ لأنه (اسم الشخصية)، وهو أخص الأسماء الحقيقية.

[وَالْأُلُوهُيَّةُ مَرْتَبَةٌ تَحْيَلُ الْعَابِدَ لَهُ أَنَّهَا مَرْتَبَةٌ مَعْبُودَةٌ، وَهِيَ عَلَى الْحَقِيقَةِ مَجْلَى لِلْحَقِّ لَبَّسَ هَذَا الْعَابِدَ الْمُعْتَكِفِ عَلَى هَذَا الْمَعْبُودِ فِي هَذَا الْمَجْلَى الْمُخْتَصِّ، وَلِهَذَا قَالَ بَعْضُ مَنْ عَرَفَ مَقَالَةَ جِهَالِهِ: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرَّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ [الزمر: 3] مَعَ تَسْمِيَّتِهِمْ إِيَّاهُمْ آلِهَةً، حَتَّى قَالُوا: ﴿أَجْعَلِ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ﴾ [ص: 5]، فَمَا أُنْكِرُوا بَلْ تَعَجَّبُوا مِنْ ذَلِكَ، فَإِنَّهُمْ وَقَفُوا مَعَ كَثْرَةِ الصُّورِ وَنَسْبَةِ الْأُلُوهُيَّةِ لَهَا، فَجَاءَ الرَّسُولُ وَدَعَاهُمْ إِلَى وَاحِدٍ يُعْرَفُ وَلَا يَشْهَدُ، بِشَهَادَتِهِمْ أَنَّهُمْ أَتَّبَعُوا عِنْدَهُمْ وَاعْتَقَدُوهُ فِي قَوْلِهِمْ: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرَّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ [الزمر: 3]، لِعَلْمِهِمْ بِأَنَّ تِلْكَ الصُّورَ حِجَارَةً، وَلِذَلِكَ قَامَتِ الْحُجَّةُ عَلَيْهِمْ بِقَوْلِهِ: ﴿قُلْ سَمُّوهُمْ﴾ [الرعد: 33]

(1) في نسخة: «بحجرٍ أو شجرٍ».

فَمَا يُسْمَوْنَهُمْ إِلَّا بِمَا يَعْلَمُونَ أَنَّ تِلْكَ الْأَسْمَاءَ لَهُمْ حَقِيقَةٌ].

(والألوهية) ليست من الأسماء الخاصة بتلك الأشخاص، بل هي (مرتبة) محتصة بالله تعالى في الواقع، لكن (يخيل العابد له) أي: لهذا المعبود الباطل (أنها مرتبة معبوده) عن ظهور الحق بهذه المرتبة فيه، وهذه المرتبة لم يتجل بها الحق في شيء في الواقع حتى يصح أن يسمى بالإله؛ لأنه إنما يحصل ظهوره في مظهر لو صار واجب الوجود بالذات، لكنه محال صريح، ولكن (هي على الحقيقة مجلى الحق) في معبوده؛ (لبصر هذا العابد) الخاص إضلالاً له، وإرخاء للستر عليه؛ ليعبده في هذه المراتب بدليل أنه (المعتكف على هذا المعبود) الباطل، فإنه لو لم يتجل لبصره بهذه المرتبة فيه مع أنه غير متجل بها فيه (في) الواقع لم يعتكف على عبادته.

(ولهذا) أي: ولتخيل العابد الإلهية المعبودة بالذات أو بتجلي الحق فيه بها، (قال بعض من لم يعرف): إن الإله إنما يطالب المتقرب إليه بالذات، ولا يتقرب به إلى الغير، فكان قولهم: (مقالة جهالة: ﴿مَا تَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ [الزمر:3]) إما لأنها (آلهة) صغار لها قرب عند الإله الأكبر؛ وإما لأنها صور إلهيته والتقرب إلى الصورة تقرب إلى ذي الصورة، وهذا الجهل كما (قالوا: ﴿أَجْعَلِ آلَاهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ﴾ [ص:5])، فما أنكروه، أي: كون الإله واحداً، (بل تعجبوا من ذلك)؛ لظنهم أن الإله تجلى بالإلهية في الأصنام، فصار كل واحد منهم إلهاً، فمع بقاء تلك الصور كيف تتصور وحدة الإله، وإنما هو بفنائها، فجهلوا كون الإله واحداً في تلك الصور كلها بلا عجب، لكنهم تحيروا عن الوقوف على الصورة، (فإنهم وقفوا مع كثرة الصور ونسبة الألوهية لها)، إذ زعموا أن الإله ظهر بإلهيته فيها؛ لأنها صور كاملة ولا كمال لغيره، ولم يعلموا أن كمال الحق بوجوب وجوده بالذات، ولا يمكن ظهوره في شيء، (فجاء الرسول ودعاهم إلى) إله (واحد)؛ لئلا يقفوا على الصور، ولا ينسبوا الإلهية إليها؛ فإنه وإن ظهر فيها بصورة الوجود، فلم يظهر بصورة الإلهية أصلاً، ففائدة ظهوره فيها أنه (يعرف) بوجه، ولكن (لا يشهد) فيها القصور مظهريتها، فلا تصبح نسبة الإلهية إليها، فدعاهم إلى الإله الواحد الذي ثبت.

(فشهادتهم) على أنفسهم (أنهم أثبتوه عندهم)؛ لأنهم لما قالوا بالعدد المبهم، وهو يتضمن الواحد، فقد شهدوا على حقيقة الواحد وزادوا عليه، فدعاهم إلى ذلك، بأنه المتفق عليه، والمدلول عليه بالدلائل القطعية، فلا بد في إثبات الزيادة من دليل ولا يوجد أبداً بالاستقراء، بل تقوم الدلائل على امتناعه، وليس ذلك بطريق التنزيل (واعتقدوه في قوله: ﴿مَا تَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ [الزمر:3])، وإنما كانت عندهم مقربة إلى الله

زلفى؛ لأنها صور إلهيته عندهم، فدعاهم إلى ذلك الإله الواحد، فإنه لما ظهر في هذه المظاهر أحدث صور فيها حكمتها؛ (لعلمهم بأن تلك الصور حجارة)، إذ لا تتميز الصورة الإلهية عن الحجرية في هذا المظهر، فلم يبق لها إلهيته، فتصح عبادتها حتى تكون مقربة إلى الله تعالى؛ (ولذلك) أي: ولكون تلك الصور حجارة، وإن ظهر الإله بها (قامت الحجة عليهم بقوله: ﴿قُلْ سَمُوهُنَّ أُمَّ تَنْبُوتُهُنَّ بِمَا لَا يَعْلَمُنَّ﴾ [الرعد: 33]) أن تلك الأسماء لهم حقيقة)، والإلهية لو ظهرت فيها لسميت صورتها باسم ذي الصور تكون مجازاً، فخافوا من ذكر الأسماء المجازية أن تحتج عليه بصحة نفيها عنهم؛ لأن من خواص المجاز صحة النفي هذا إذا تميزت الصورة عن المرأة، فكيف فيما لا تتميز، لكن القاصر في المعرفة إذا سمع ظهور الحق فيها، وأن الحق أراد أن يعبد في هذه المراتب لا ينكر على عابديها، وهي غلط مُنشئه، فصورة المعرفة إذ كماها يقتضي الإنكار.

[وَأَمَّا الْعَارِفُونَ بِالْأَمْرِ عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ فَيُظْهِرُونَ بِصُورَةِ الْإِنْكَارِ لِمَا عُبِدَ مِنَ الصُّورِ؛ لِأَنَّ مَرَبَّتَهُمْ فِي الْعِلْمِ تُعْطِيهِمْ أَنْ يَكُونُوا بِحُكْمِ الْوَقْتِ لِحُكْمِ الرَّسُولِ الَّذِي آمَنُوا بِهِ عَلَيْهِمُ الَّذِي بِهِ سُمُّوا مُؤْمِنِينَ، فَهُمُ عِبَادُ الْوَقْتِ مَعَ عِلْمِهِمْ بِأَنَّهُمْ مَا عَبَدُوا مِنْ تِلْكَ الصُّورِ أَعْيَانَهَا، وَإِنَّمَا عَبَدُوا اللَّهَ فِيهَا بِحُكْمِ سُلْطَانِ التَّجَلِّيِ الَّذِي عَرَفُوهُ مِنْهُمْ، وَجَهْلَهُ الْمُنْكَرِ الَّذِي لَا عِلْمَ لَهُ بِمَا تَجَلَّى، وَسْتَرَهُ الْعَارِفُ الْمُكْمَلُ مِنْ نَبِيِّ وَرَسُولٍ وَوَارِثٍ عَنْهُمْ، فَأَمْرُهُمْ بِالْإِنْزَاحِ عَنْ تِلْكَ الصُّورِ لِمَا انْتَزَحَ عَنْهَا رَسُولُ الْوَقْتِ اتِّبَاعًا لِلرَّسُولِ طَمَعًا فِي مَحَبَّةِ اللَّهِ إِيَّاهُمْ بِقَوْلِهِ: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ [آل عمران: 31]، فِدْعَا إِلَى إِلَهٍ يُصْنَدُ إِلَيْهِ وَيُعْلَمُ مِنْ حَيْثُ الْجُمْلَةِ، وَلَا يُشْهَدُ وَ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: 113]، بَلْ ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ [الأنعام: 113]، لِلطَّفْهِ وَسْرِيَانِهِ فِي أَعْيَانِ الْأَشْيَاءِ. فَلَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ كَمَا أَلْهَى لَا تُدْرِكُ أَرْوَاحَهَا الْمُدْبَّرَةَ أَشْبَاحَهَا وَصُورَهَا الظَّاهِرَةَ، فَهُوَ ﴿اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: 103]، وَالخَبْرَةُ ذَوْقٌ، وَالذَّوْقُ تَجَلُّ، وَالتَّجَلِّيُّ فِي الصُّورِ؛ فَلَا بُدَّ مِنْهَا وَلَا بُدَّ مِنْهُ، فَلَا بُدَّ أَنْ يَعْبُدَهُ مَنْ رَأَاهُ بِهَوَاهُ إِنْ فَهَمَتْ، ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ﴾ [النحل: 9]].

كما أشار إليه بقوله: (وأما العارفون بالأمر على ما هو عليه)، فيعلمون أن الحق، وإن تجلى فيهم بالصورة الوجودية، فلم يتجل في شأن بالإلهية؛ لأنها بوجود الوجود بالذات ولا يمكن التجلي بها، فلا تستحق هذه المظاهر العبادية؛ لأن أصلها العبودية، وهي باقية في أسمائها الحقيقية، والأسماء المحاذية لا نطلق عليها؛ لأنها مما يفسد الاعتقاد الصحيح، والحق وإن أراد أن يعبد فيها، فإنما أراد ذلك من المحجوبين الذين يرون في ظهوره فيها

كماله مع ما فيها من القصور، (فيظهِرون بصورة الإنكار لما غُيِّدَ من الصور)، وإن لم ينكروا ظهور الحق فيها ولا إرادته أن يعبد فيها، كما قال أهل السنة: إن الله يريد الكفر من الكافر، وهم وإن كانوا على مراد الحق، فالحق إنما أراد منهم الإنكار، إذ أعطاهم العلم بأنه لم يظهر بالإلهية فيها في الواقع، وأنه إنما أراد عبادتها من المحجوب مع أنه أراد الإنكار عليه في مظهر هذا المنكر؛ ولذلك قال بصورة الإنكار؛ ليشير على أن المنكر حقيقة هو الله تعالى في مظهرهم؛ وتلك (لأن مرتبتهم في العلم) التي أعطاهها الله إياهم (تعظيمهم أن يكونوا بحكم الوقت) الذي هو مقتضى مظهريتهم في الحال، الذي غلبت عليهم من كمال المعرفة الموجبة للإيمان بالرسول عن معرفة كمال مظهريتهم الموجبة للإيمان بهم، كإيمان برهم وإن لم يوجب لهم استحقاق العبادة التي هي بالإلهية التي لا يمكن ظهورها أصلاً، وهو تعظيم الإنكار، فالحق يريد من مظاهرهم ذلك، إذ قد بيَّن الرسول ﷺ هذه الإرادة الإلهية من مظهر هذا المنكر؛ (لحكم الرسول الذي آمنوا به عليهم) أن ينكروا على عبدة الصورة؛ لإنكار مراد الحق منهم، كما أن عبادتها مرادة له من عابديها، فهو ينكر بإرادة الحق فيه على إرادة الحق فيهم، وقد رجح هذه الإرادة منه حكم الرسول (الذي سُمُّوا به مؤمنين)، فدل ذلك على أن هذه الإرادة هي التي لها الكمال.

(فهم) وإن رأوا من الحق إرادتين مختلفتين بحسب التعلق بمظهره ومظاهرهم (عُباد الوقت) الذي هم فيه من كمال المعرفة التي منشأها الإيمان الحاكم عليهم بالإنكار، فهم ينكرون بإرادة الحق على إرادة الحق مع بقاء حقه في الواقع في الإرادتين فهم ينكرون عبادة الصور (مع علمهم بأنهم ما عبدوا من تلك الصور أعيانها) الثابتة التي لا وجود لها، (وإنما عبدوا الله) الذي ظهر (فيها)، لكنهم أنكروا على قصدهم عبادة الغير أو على رؤيتهم أن الحق تجلّى فيها بالألوهية مع أنه محال؛ لأنها بوجود الوجود، ومع ذلك فلا تسمى إلهاً إلا بالهجاز، والمستحق للعبادة إنما هو الإله بالحقيقة لا بالهجاز، أو على رؤيتهم أنه الكمال الإلهي مع أنه عين القصور (وجهله)، أي: كون الحق هو الموجود فيها (المنكر) من العامة، وهو (الذي لا علم له بما تجلّى)، فهو وإن أخطأ في معرفة التجلي أصاب في الإنكار؛ ولذلك (يستره) أي: التجلي عليه (العارف المُكَمَّل) للعامة، وإن كان من شأنه التكميل في المعرفة (من نبيٍّ ورسولٍ ووارثٍ)؛ لئلا يتقلع عن إنكاره بتوهم حقيقة العبادة فيها عند علمه بتجلي الحق فيها، أو بتحييره في الإنكار على إرادة الحق بإرادة الحق.

وإذا ستره العارف المكمل عن المنكر، (فأمرهم) أي: المنكر عابدي الصور (بالانتزاح عن الصور لما انتزح عنها رسول الوقت)، فهذا المنكر وإن أخطأ في المعرفة لم يخطئ في هذا الأمر، إذ أمرهم (اتباعاً للرسول)، وهذه المتابعة بخير ما فاتته من المعرفة؛ لأنه إنما يتبع الرسول (طمعاً في محبة الله إياهم)، وهي في العبادة لا تقصر عن المعرفة إنما

تطلب في محبة الله، وهي حاصلة في متابعة الرسول (بقوله: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ﴾ فاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ [آل عمران: 31])، وأعظم المتابعة هي المتابعة في الدعوة إلى عبادة الحق وحده لا في هذه المظاهر والصور، (فدعا) هذا المنكر (إلى إله يُصمَدُ إليه) أي: يحتاج إليه الكل؛ لكونه واجب الوجود بالذات، ولا يمكن ظهوره في مظهر، وهو بظهوره في هذه المظاهر إنما (يعلم من حيث الجملة، ولا يشهده) لقصور المظهرية، والدليل عليه قوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: 113])، والمشهود تدركه الأبصار، (بل ﴿هو يدرك الأبصار﴾)؛ لظهوره فيها فهو يدرك صورته فيها إدراك الشخص صورته في المرأة، وإنما يظهر في المظاهر.

(فللطفه) بها الموجب لتوجهه إليها وتجليه لها، وهو سبب (سريانه في أعيان الأشياء) وهو يفيدها الصورة الوجودية والتدبير فيها ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ على نهج المشاهدة في هذه المظاهر، (كما أنها) أي: الأبصار (لا تدرك أرواحها)، أي: أرواح الأشياء (المدبرة أشباحها)، ولا تدرك (صورها الظاهرة) من الحق فيها، فلا تدرك بالأبصار من الأشياء صورة الحق، وهي الصورة الوجودية، وكذا الصورة الجسمية والنوعية والشخصية، بل إنما تدرك هذه الصور بالعقل، والمدرك بالبصر إنما هو الشكل واللون، (فهو ﴿اللَّطِيفُ﴾) من حيث لا يدرك بذاته ولا بصور ظهوره في المظاهر، ﴿الْخَبِيرُ﴾ من حيث ظهوره بالأشياء؛ ليعلم بالذوق ما فيها بعد علمه مطلقاً، وذلك أن (الخبرة ذوق) ولا ذوق لمحت في ذاته؛ لأنه من جملة الحوادث، فلا يكون له إلا بالاعتبارات تحصل لصورته الظاهرة في المظاهر.

ولذلك نقول: (الذوق تجلٍ) أي: حاصل من التجلي، (والتجلي) وإن كان له في ذاته، فهو لا يفيد الذوق الحادث فيه، بل إنما يفيد التجلي (في الصور فلا بد منها) أي: من الصور لهذا الذوق، (ولا بد) للمتجلي (منه) أي: من الذوق، إذ هو المقصود، وقد علم الحق تجليه في المظاهر بالصورة الوجودية بحيث يتخيل القاصر ظهور ألوهيته فيها، وهي موجبة للعباد، فلا بد أن يحصل ذلك له بالذوق، وقد أوجب ذلك وظهر ذلك الوجوب في هوية المحبين إذا حجبا عن المحبوب الحقيقي وتخلوه فيها، (فلا بد أن يعبده من رآه بهواه) أي: يحبه بحيث يتخيله على كماله في بعض ما يراه، لكن عبادته في ذاته مع عبادته في مظاهره إفراط، والافتقار على عبادة المظاهر تفريط، ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ﴾ [النحل: 9] في عبادته وحده باعتبار ذاته وأسمائه بجمعه جميع الدرجات الرفيعة بلا إفراط ولا تفريط؛ فافهم، فإنه مزلة للقدم.

ولما فرغ عن الحكمة الإمامية التي بها التصرف بالحق على الخلق، أو إقامة أوامره ونواهيه نيابة عنه فيهم، شرع في بيان الحكمة العلوية التي بها استعلاء المتصرف بالحق، والمقيم أوامره ونواهيه على المتصرف بنفسه، المقيم أوامرها ونواهيها؛ فقال:

الفصُّ الموسويُّ

فص حكمة علوية في كلمة موسوية⁽¹⁾

أي: ما يتزين به، ويكمل العلم اليقيني المتعلق باستعلاء المتصرف بالحق، والمقيم أوامره ونواهيه على المتصرف بنفسه، والمقيم أوامرها ونواهيها ظهر بزيتته وكماله في الحقيقة الجامعة المنسوبة إلى موسى ﷺ؛ لاستعلائه على فرعون القائل: ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾ [النازعات: 24] قولاً وفعلاً، قال تعالى في حقه: ﴿إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى﴾ [طه: 68]، فغلب على السحرة أولاً بإبطال عظيم سحرهم، وأثر فيهم الإيمان، وأغرق فرعون وقومه، وورث ملكهم.

[حِكْمَةُ قَتْلِ الْأَنْبَاءِ مِنْ أَجْلِ مُوسَى ﷺ لَتَعُودَ إِلَيْهِ بِالْإِمْدَادِ حَيَاةَ كُلِّ مَنْ قُتِلَ لِأَجْلِهِ؛ لِأَنَّهُ قُتِلَ عَلَى أَنَّهُ مُوسَى، وَمَا تَمَّ جَهْلٌ، فَلَا بُدَّ أَنْ تَعُودَ حَيَاتُهُ عَلَى مُوسَى ﷺ أَعْنِي حَيَاةَ الْمَقْتُولِ مِنْ أَجْلِهِ، وَهِيَ حَيَاةٌ طَاهِرَةٌ عَلَى الْفِطْرَةِ لَمْ تُدَسَّسْهَا الْأَغْرَاضُ النَّفْسِيَّةُ، بَلْ هِيَ عَلَى فِطْرَةِ «بَلِي»، فَكَانَ مُوسَى مَجْمُوعَ حَيَاةٍ مَنْ قُتِلَ عَلَى أَنَّهُ هُوَ؛ فَكُلُّ مَا كَانَ مُهَيِّئًا لِذَلِكَ الْمَقْتُولِ مِمَّا كَانَ اسْتِعْدَادَ رُوحِهِ لَهُ، كَانَ فِي مُوسَى ﷺ، وَهَذَا احْتِصَاصٌ إلهيٌّ لِمُوسَى لَمْ يَكُنْ لِأَحَدٍ قَبْلَهُ، فَإِنَّ حَكَمَ مُوسَى كَثِيرَةٌ فَأَنَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى أَسْرُدُ مِنْهَا فِي هَذَا الْبَابِ عَلَى قَدَرٍ مَا يَقَعُ بِهِ الْأَمْرُ الإلهيُّ فِي خَاطِرِي، فَكَانَ هَذَا أَوَّلَ مَا شُفِهَتْ بِهِ مِنْ هَذَا الْبَابِ، فَمَا وُلِدَ مُوسَى إِلَّا وَهُوَ مَجْمُوعُ أَرْوَاحٍ كَثِيرَةٍ وَجَمْعُ قُوَى فَعَالَةٍ لِأَنَّ الصَّغِيرَ يَفْعَلُ فِي الْكَبِيرِ].

فأشار إلى سبب هذا الاستعلاء من جهة روحه وبدنه، فقال: (حكمة قتل الأنباء)، فأراه الله تعالى الرؤيا لفرعون أنه خرجت نار من ديار بني إسرائيل، فأحرق قصر فرعون وديار قومه، ولم يصل إلى ديار بني إسرائيل منها شيء، فأولها المعبرون بخروج ولد منهم يكون على يديه هلاك ملكه، فأمر بقتل كل غلام يولد لهم فهمان قتلهم (من أجل موسى ﷺ)، وإن قصد الأمر، والمباشر قتل موسى بالذات.

(لتعود إليه بالإمداد) أي: إمداد تلك الأرواح روح موسى، وإن امتنع اتحاد ذهابه

(1) إنما خصت الكلمة الموسوية بالحكمة العلوية، لعلوه على من ادعى الأعلوية؛ فقال: أنا ربكم الأعلى؛ فكذبه الله تعالى بقوله لموسى: إنك أنت الأعلى، على القصر يعني لا هو مع أنه تعالى وصفه بالعلوية...، ولعلو درجته في النبوة بأنه كلمة الله بلا واسطة ملك، وكتب له التوراة بيده تعالى، ويقرب مقامه من مقام الجمعية التي اختص بها نبينا ﷺ. (شرح القاشاني ص 303).

من كل وجه، واجتماعها معه بالتصرف في بدنه (حياة)، أي: فائدة حياة (كل من قتل من لأجله)، إذ لا معنى للقتل من أجله من الله تعالى سوى هذا الإمداد، وكيف لا يحصل هذا الإمداد وقد جعل الحق روح المقتول كأنه روح موسى؛ (لأنه قتل على أنه موسى)، وهم وإن فعلوه جهلاً بموسى، ولكن (ما ثمة) أي: في حق الله تعالى (جهل)، وقد دعاهم بهذا المنام إلى قبلهم على أنه موسى، فلا بدّ لروحهم مع روحه من نوع اتحادية يكون إمدادهم لروحه، كيف وقد فوت الحق على المقتول فائدة حياته باستدلال قتله ولا معطل في صنعه، إذ لا يفعل عبثاً؛ (فلا بدّ أن تعود حياته على موسى ﷺ)، أعني: حياة المقتول من أجله) فيه إشارة إلى أن من مات حتفًا فقد استكمل فائدة حياته، فلا تعود حياته على أحد، وكذا من قتل لا من أجل أحد، وكذا ما قتلناه من أجل أحد لا عن أمر الله واستدعائه.

ثم أشار إلى أنه إنما يتم هذا الإمداد بقتل الصغار دون الكبار، بقوله: (وهي حياة ظاهرة)؛ لأنها باقية (على الفطرة)، والباقية عليها ظاهرة، إذ (لم تندسها الأغراض النفسية)، وإن تعلقت بالنفوس حينئذ فهذا التعلق مع عدم حصول الغرض من المتعلق كالعدم، (بل هي على فطرة «بلى») يكون له كمال التصرف بما يتعلق به، لكن امتنع تعلقها بيدن موسى؛ لتعلق روحه ببدنه بالتصرف لكانت مدة له، (فكان موسى مجموع حياة من قُتل على أنه هو)، وإن لم يكن مجموع أرواحهم، وإن كانت روحه كلية جامعة لأرواح أمته إلا أنها بعد التفصيل لا تعود إلى الإجمال؛ لأنها غير قابلة للفناء.

ولما كان تفويت الحق فوائد الحياة على أرواح المقتولين موجباً لعود حياتها إلى من قتلهم الحق بطريق الاستدعاء المنافي لأجله، كان (كل ما كان مهيناً لذلك المقتول) لو عاش مدة (مما كان استعداد روحه له)، وإن لم يبلغ بدنه إلى حدّ هذا الاستعداد (كان في موسى ﷺ)؛ لئلا يضيع ذلك الاستعداد بالكلية مع أن السنة الإلهية جرت ألا تقبض شيئاً من الاستعدادات بمقتضى الجود الإلهي المعطى لكل شيء خلقه، (وهذا) أي: إمداد الشخص بأرواح المقتولين من أجله (اختصاص إلهي لموسى لم يكن لأحد قبله)، فإنه وإن قتل باسم إبراهيم عن رؤيا أراها الله إياه أنه طلع نجم فذهب بضوء الشمس والقمر، فعبر بولد يولد في ناحيته، فيذهب ملكه على يديه، فأمر أولاً بعزل النساء.

ثم لما حملت به أمه أخبره المنجمون بعلوه، فأمر بقتلهم فما قتلهم إلا بعد كمال روحانيتها، وأرواحهم مشتغلة بتدبير أبدانها بخلاف المقتولين من أجل موسى، فإنهم قتلوا قبل حمل أمه به، فكانوا فارغين عن تدبير أبدانهم حينئذ، فتم إمدادهم لروح موسى عند تعلقه ببدنه، كأنهم متعلقون به أيضاً، وهذا من الحكمة الإلهية في حق موسى ﷺ، (فإن حُكِمَ موسى كثيرة، فأنا إن شاء الله أسرد منها في هذا الباب على قدر ما يقع به الأمر الإلهي) بطريق الإلهام (في خاطري)، فإنه في حقه كالمشاهدة بالوحي للأنبياء، (فكان هذا

أول ما شُوهِتْ به) أي: أُلِّمَتْ إلهامًا كالشفافية (من هذا الباب)؛ لأنه وقع قبل خلقته، فهي أول الحكم.

(فما وُلِدَ موسى إلا وهو) من حيث الاستمداد بأرواحهم كأنه (مجموع أرواح كثيرة)، وإن امتنع اجتماعها في التصرف في بدن واحد للرد على الفساد عن وقوع الاختلاف بينهما وإن انتفت، فلا أقل من جواز الاختلاف بينها فهو خلاف الحكمة المطلوبة من جمعها، فهذا الجمع وإن امتنع فلا يمتنع إمدادها، إذ هي في الإمداد كالقوى، فقد (جمع قوى فعالة)، وهذا ما قاله الشيخ الكامل المحقق سعد الدين الحموي في كتابه «المحجوب في دائرة ضادية»: «أيد روح نبيه موسى ﷺ بأرواح الأطفال المقتولين على يد فرعون وأقوامه، فتجمعت تلك الأرواح على روحه، كما تجمعت الملائكة على سدرة المنتهى لما غشيها نور الخلاق من قبل أرض الإشراق؛ لتحقق أمر التلاقي يوم التفاف الساق بالساق، فروح المحجوب وروح موسى كليم الله مؤيدة بأرواح المؤمنين، وبنصرة رب العالمين، وهذا كلامه، وكأنه أشار بسدرة المنتهى إلى الشجرة الكلية المحمدية الجامعة لأرواح الملائكة والناس، وبنور الخلاق إلى النور المفاض عليها لإفادة الوجود الخارجي، فإنه لا وجود للماهية الكلية إلا في ضمن الجزئيات.

وهذه الإفاضة تنزل الحق بالظهور في المظاهر، وأشار إليه بأرض الإشراق، وأناره بتحقيق أمر التلاقي إلى تلاقي الوجود والماهية في الموجودات، وبالتفاف الساق بالساق إلى اختلاط العوارض الوجودية بعضها ببعض، فإنه لا وجود للماهية إلا بالعوارض الشخصية والعامية، فروح المحجوب المشار إليها بسدرة المنتهى، وروح الكليم مؤيد بأرواح المؤمنين وبنصرة رب العالمين، لكن تأييد روح الكليم مشروط بقتلهم صغارًا على أنهم هم الكليم، وتأيد روح المحجوب ليس بمشروط بشيء لإطلاقه عن القيود اللاحقة بغيره؛ فافهم، فإنه مزلة للقدم. ولما كانت تلك القوى فعالة مع ضعف الأطفال في المقاومة؛ (لأن الصغير يفعل) أي: يؤثر أثرًا ملصقًا (بالكبير)، إذ يفيد أوصافه.

[ألا ترى الطفل يفعل في الكبير بالخاصية فينزل الكبير من رياسته إليه فيلاعبه ويؤزق له ويظهر له بعقله، فهو تحت تسخير وهو لا يشعر؛ ثم يشغله بتربيته وحمايته وتفقد مصالحه وتأسيسه حتى لا يضيق صدره. هذا كله من فعل الصغير الكبير وذلك لقوة المقام فإن الصغير حديث عهد بربه لأنه حديث التكوين والكبير أبعده].

(ألا ترى الطفل يفعل) أي: يؤثر أمرًا مستقرًا (في الكبير بالخاصية) أي: بإعطائه إياه خاصية نفسه لقوة روحانية، وإن ضعفت جسمانيته كالأدوية الضعيفة القوام، القوة التأثير، (فينزل الكبير من رئاسته إليه) أي: إلى ما يختص به الصغير مع صعوبة هذا الفعل

إذا قصده الكبير الآخر معه، (فيلاعبه) ⁽¹⁾، وإن قلتُم يشارك فيه الكبير نقول: (يزقزق) أي: يخرج لسانه (له)، وإن قلتُم: إنه أسهل، فنقول: (يظهر له بعقله) وهذا أصعب، وإذا كانت هذه الأفعال مما لا يتأتى من الكبير مع الكبير إلا بصعوبة، ويتأتى من الصغير مع الكبير بلا صعوبة، (فهو) أي: الكبير (تحت تسخيرهِ)، أي: تسخير الصغير.

(وهو) أي: الكبير (لا يشعر) بهذا الفعل؛ لكونه تأثيراً بالباطن الروحاني، (ثم) أي: بعد هذا التأثير فيه بالخاصية (يشغله بتربيته) بالتعليم، وتهينة الطعام والكسوة، (وحمائته) عن أعدائه و عما يضره وينقص فيه، (وتفقد مصالحه) لحفظ أمواله وتمتيتها، والاشتغال بمعالجته (وتأنيسه وذلك) ⁽²⁾ أي: (فعل الصغير بالكبير) هذه الأفعال مع ضعفه في الظاهر؛ (لقوة المقام) أي: مقامه من ربه المؤثر بالفعل؛ (لأن الصغير حديث عهد بربه؛ لأنه حديث التكوين)، والتكوين نسبة بينه وبين ربه، فهو قريب من مكونه لا واسطة بينه وبين ربه إلا هذه النسبة بهذا الاعتبار، وإن كانت ثمة وسائط كثيرة باعتبارات أخرى، (والكبير) من حيث بعد عهد تكوينه (أبعد) من التكوين، كان أقرب إليه من جهات أخرى.

[فَمَنْ كَانَ مِنَ اللَّهِ أَقْرَبَ سَخَّرَ مَنْ كَانَ مِنَ اللَّهِ أَبَعَدَ، كَخَوَاصِّ الْمَلِكِ لِلْقُرْبِ مِنْهُ يُسَخَّرُونَ الْأَبْعَدِينَ، كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَبْرُزُ بِنَفْسِهِ لِلْمَطَرِ إِذَا نَزَلَ وَيَكْشِفُ رَأْسَهُ لَهُ حَتَّى يُصِيبَ مِنْهُ، وَيَقُولُ: إِنَّهُ حَدِيثُ عَهْدِ رَبِّهِ، فَأَنْظِرُ إِلَى هَذِهِ الْمَعْرِفَةِ بِاللَّهِ مِنْ هَذَا النَّبِيِّ مَا أَجْلَهَا وَمَا أَعْلَاهَا وَأَوْضَحَهَا، فَقَدْ سَخَّرَ الْمَطَرُ أَفْضَلَ الْبَشَرِ لِقُرْبِهِ مِنْ رَبِّهِ فَكَانَ مِثْلَ الرَّسُولِ الَّذِي يَنْزِلُ إِلَيْهِ بِالْوَحْيِ فَدَعَاَهُ بِالْحَالِ بِذَاتِهِ إِلَيْهِ لِيُصِيبَ مِنْهُ مَا أَتَاهُ بِهِ مِنْ رَبِّهِ، فَلَوْلَا مَا حُصِّلَتْ لَهُ مِنْهُ الْفَائِدَةُ الْإِلَهِيَّةُ بِمَا أَصَابَ مِنْهُ، مَا بَرَزَ بِنَفْسِهِ إِلَيْهِ، فَهَذِهِ رِسَالَةٌ مَاءٍ جَعَلَ اللَّهُ مِنْهُ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا؛ فَافْهَمُوا].

(فمن كان من الله أقرب) باعتبار (تسخير من كان من الله أبعده) بذلك الاعتبار، وإن كان مسخرًا له باعتبار آخر به قرب ذلك المسخر اسم الفاعل، إذ للقرب هذه الخاصية في البعد (كخوَصِ الملك للقرب) وإن قل، (يسخرون الأبعدين) سواء قل بعددهم أو كثر، والغائب من ذلك كالشاهد، إذ وقع من رسول الله ﷺ عند بعده من جهة التكوين مع المطر من جهة قربه بالتكوين، مع أن وجوه قرب رسول الله ﷺ من الله بحيث لا يعد ولا يحصى، إذ (كان رسول الله ﷺ يبرز بنفسه للمطر إذا نزل، ويكشف له رأسه

(1) ولهذا تصح هذه الملاعبة في الشرع مع أن كل لعب حرام؛ لأنها ليست من فعل الكبير، بل من فعل الصغير بالكبير يظهر من صورة الكبير يصدر منه بلا اختيار، ولا يؤخذ الفاعل بمثل هذا الفعل.

(شرح القاشاني ص 305).

(2) في نسخة: «هذا كله».

حتى يصيب منه، ويقول: في عذره عن البروز له وكشف الرأس لإصابته (إنه حديث عهد بربه)، فله قرب ما بهذا الوجه يوجب تعظيمه والتبرك به.

(فانظر إلى هذه المعرفة بالله من هذا النبي) الذي هو أعظم الأنبياء (ما أجلها)، إذ علم أنه لا نهاية لوجوه القرب منه (وأعلاها)، إذ علم ألا يمكن الإحاطة لأحد بوجوه القرب منه (وأوضحها)، إذ علم تجليه في كل شيء باسم خاص لا يحصل إلا بواسطته، وإن كان ذلك الاسم من جزئيات اسمه ﷺ، (فقد سخر المطر) بما فيه تجلي الأسماء الإلهية المختصة به، وفضل النبي الذي تجلى اسمه شامل على تجليات تلك الأسماء، لكن تلك الأسماء له بواسطة مجالها الخاصة، كأنها مقدمات ومتممات له؛ (لقربه) أي: قرب المطر (من ربه) الذي هو الاسم الخاص، وإن كانت من جزئيات اسمه ﷺ، وكان قربه ﷺ من ذلك الاسم أتم من كل قرب؛ لكن القرب إلى جزئيات ذلك الاسم المختصة بجزئيات العالم بالذات لا يحصل لغيرها إلا بواسطتها، وإن كان الكل بواسطته ﷺ باعتبار الكلية، وهذا باعتبار الجزئية، (فكان) أي: المطر في التسخير (مثل) الملك (الرسول الذي نزل إليه بالوحي) بتسخير له نبينا ﷺ؛ لحصول التجلي العلمي بواسطته، فيجيب دعوته بلسان المقال، والمطر يأتيه بتجلي اسمه الحي، (فدعاه بالحال) أي: بلسان الحال (بذاته)، فإن الحياة المطلوبة بالذات يتوقف عليها جميع الكمالات، فيسخر له فيبرز (إليه؛ ليصيب منه ما أتاه) المطر (به من ربه) من تجلي اسمه الحي المتجلي أولاً عليه على الخصوص، وإن تجلى أولاً على الروح المحمدي من جملة الأسماء إلا أن للمختص بالشيء مزيد قرب منه.

(فلولا ما حصلت له منه الفائدة الإلهية) من كمال الحياة الإلهية المرتب عليها كمال العلم وسائر الصفات، (ما برز بنفسه إليه)، كما لم يبرز له أثر ما هو قريب العهد من ربه، فهذا التسخير للمطر كالتسخير للرسول الآتي بالوحي، (فهذه) الفائدة من تجلي هذا الاسم على أتم الوجوه (ورسالة ماء) إليه من حيث (جعل الله منه كل حي؛ فافهم) هذا المعنى الدقيق الذي خص به نبينا ﷺ، ثم من ورائه من الكَمَل.

[وَأَمَّا حِكْمَةُ إِقْنَانِهِ فِي الثَّابُوتِ وَرَمِيهِ فِي الْيَمِّ؛ فَالْتَّابُوتُ نَاسُوتُهُ، وَالْيَمُّ مَا حَصَلَ لَهُ مِنَ الْعِلْمِ بِوَسْطَةِ هَذَا الْجِسْمِ مِمَّا أَعْطَتْهُ الْقُوَّةُ النَّظَرِيَّةُ الْفِكْرِيَّةُ وَالْقُوَّةُ الْحَسِيَّةُ وَالْحَيَالِيَّةُ الَّتِي لَا يَكُونُ شَيْءٌ مِنْهَا وَلَا مِنْ أَهْمَالِهَا لِهَذِهِ النَّفْسِ الْإِنْسَانِيَّةِ إِلَّا بِوُجُودِ هَذَا الْجِسْمِ الْعُنْصُرِيِّ، فَلَمَّا حَصَلَتِ النَّفْسُ فِي هَذَا الْجِسْمِ وَأَمْرَتْ بِالتَّصَرُّفِ فِيهِ وَتَدْبِيرِهِ، جَعَلَ اللَّهُ لَهَا هَذِهِ الْقُوَّةَ آتَاتٍ تَتَوَصَّلُ بِهَا إِلَى مَا أَرَادَهُ اللَّهُ مِنْهَا فِي تَدْبِيرِ هَذَا الثَّابُوتِ الَّذِي فِيهِ سَكِينَةُ الرَّبِّ، فَرُمِيَ بِهِ فِي الْيَمِّ لِيَحْصَلَ بِهَذِهِ الْقُوَّةِ عَلَى فُنُونِ الْعِلْمِ، فَأَعْلَمَهُ بِذَلِكَ أَنَّهُ وَإِنْ كَانَ الرُّوحُ المُدَبِّرُ لَهُ هُوَ الْمَلِكُ؛ فَإِنَّهُ لَا يُدَبِّرُهُ إِلَّا بِهِ، فَاصْحَبَهُ هَذِهِ

القوى الكائنة في هذا التأسوت الذي عبّر عنه بالتأبوت في باب الإشارات والحكم].

ولما فرغ عن بحث استمداد روجه من أرواح الأطفال، فإنها قوى روجه شرع في بحث استمداده من قوى بدنه، فقال: (وأما حكمة إلقائه في التأبوت ورميه في اليم)، فهي تنبيهية بطريق الإشارة إلى أن تعلق روجه ببدنه لتجري في بحار المحسوسات بالقوى التي فيه، فيرجع بالكمالات العلمية والعملية الاستفادة منها إلى ربه، فيفوز بأعلى وجوه السعادات والقرب من ربه؛ وذلك ليصرف عنان همته في تحصيل ذلك، (فالتأبوت) بطريق الإشارة (ناسوته) أي: بدنه الشامل على القوى، (واليم) بتلك الطريق (ما حصل له من العلم)، إذ هو بحر لا ساحل له، ورميه في اليم إشارة إلى أن حصول هذا العلم بواسطته (بوساطة هذا الجسم) الشامل على هذه القوى؛ لأنه عند التجرد الأول لم يكن عالماً به، وإنما كان بالمعقولات المحضة في هذا العلم (مما أعطته القوة النظرية)، وهذه القوة النظرية إنما أعطته القوة (الفكرية)، إذا ترتبت المقدمات النظرية، إنما تكون بالتركيب والتحليل بين صور المحسوسات والمعاني المدركة منها، وهذه القوة جسمانية ثابتة في وسط الدماغ، ومما أعطته (القوى الحسية) أي: المشاعر الظاهرة، فإنها علوم عند الأشعري، (والخيالية) أي: الحواس الباطنة غير المنكرة وهي الحس المشترك، والخيال والحافظة والمتوهمة (التي لا يكون شيء منها ولا من أمثالها) من القوى المحركة (لهذه النفس الإنسانية)، وهي القلب (إلا بوجود هذا الجسم)؛ لأنها جسمانية فلا تحل في الجردات، ولا تحصل له من حيث هو مجرد عنصري؛ ذكره ليشير إلى أن هذه النفس لو تعلقت بالأجرام السماوية لم يكن لها هذه القوى الحسية والخيالية والمفكرة، إذ ليس لهذه الأجرام جر نفع ولا دفع ضرر، وإنما هو في الجسم (العنصري) الذي يتوارد عليه الكون والفساد.

(فلما حصلت النفس في هذا الجسم) العنصري المحتاج إلى جر نفع ودفع ضرر لتوارد الكون والفساد عليه، (وأمرت بالتصرف فيه) لإخراج ما فيه بالقوة إلى الفعل، (وتدبيره) بجذب المنافع ودفع المضار، والنفس لا تستقل بذلك في الأمور الخارجية، (جعل الله لها هذه القوى) الحالة في هذا البدن الذي تعلقت به النفس، فحصل بينهما اجتماع (آلات يتوصل بها إلى ما أرادته منها) من الأفعال الصناعية (في تدبير هذا التأبوت) البدن (الذي فيه سكينته)، أي: سكون أسرار ذاته وأسمائه وصفاته وأفعاله، (فرمي به) أي: بهذا التأبوت البدني (في اليم) أي: يم العلوم باستعمال هذه القوى في تحصيلها؛ (ليحصل بالقوى) فيقف (على فنون العلم) من النظريات، والبدهييات، والمحسوسات بعد ما كانت لها المعقولات المحضة لو بقيت على تجردها، وإذا كان ألقى موسى في التأبوت، ورميه في اليم إشارة إلى ما ذكرنا.

(فأعلمه بذلك) الإلقاء والرمي في اليم (أنه وإن كان الروح المدبر له)، أي: للبدن

(هو الملك) المتشبه بالمالك الحق حتى صارت معرفته مستلزمة لمعرفة، (فإنه لا يدبره إلا به)؛ لأن هذه القوى شعب النفس الحيوانية الحاصلة من النداء اللطيف في القوى أيضًا منه، وإذا كان تدبيره بهذه القوى، وليس محلاً لها، ولا يمكن اجتماعها معه في عالم المجردات، (فأصحبت هذه القوى) الحالية (في هذا الناسوت)، أي: البدن (الذي عبّر عنه بالتأبوت)؛ لاشتماله على هذه القوى بطريق الحلول فيه، وهذا وإن لم يكن مراد النص بطريق العبارة، فهو مراد (في باب الإشارات)، وهي وإن لم يؤخذ بها في باب الاستدلال يؤخذ بها (والحكم) المستفادة من القرآن، إذ أكثرها بطريق الإشارة بحيث لا تناقض مفهوم العبادة، ولا تذكر بطريق العبارة؛ لصعوبة فهمها على العامة فيكون سبباً لضلالهم، فإذا علم ذلك علم كمال تشبيهه بالحق.

[كَذَلِكَ تَدْبِيرُ الْحَقِّ الْعَالَمِ فَإِنَّهُ مَا دَبَّرَهُ إِلَّا بِهِ أَوْ بِصُورَتِهِ، فَمَا دَبَّرَهُ إِلَّا بِهِ كَتَوَقُّفِ الْوَلَدِ عَلَى إِيْجَادِ الْوَالِدِ، وَالْمَسَبِّاتِ عَلَى أَسْبَابِهَا، وَالْمَشْرُوطَاتِ عَلَى شُرُوطِهَا، وَالْمَعْلُوباتِ عَلَى عِلْمِهَا، وَالْمَدْلُولَاتِ عَلَى أَدْلَتِهَا، وَالْمُحَقِّقَاتِ عَلَى حَقَائِقِهَا، وَكُلُّ ذَلِكَ مِنَ الْعَالَمِ، وَهُوَ تَدْبِيرُ الْحَقِّ فِيهِ فَمَا دَبَّرَهُ إِلَّا بِهِ، وَأَمَّا قَوْلُنَا أَوْ بِصُورَتِهِ أَعْنِي صُورَةَ الْعَالَمِ فَأَعْنِي بِهِ الْأَسْمَاءَ الْحُسْنَى وَالصِّفَاتِ الْعُلَى الَّتِي تَسْمَى الْحَقُّ بِهَا وَأَتَصَفَّ بِهَا، فَمَا وَصَلَ إِلَيْنَا مِنْ اسْمٍ يُسَمَّى بِهِ إِلَّا وَجَدْنَا مَعْنَى ذَلِكَ الْاسْمِ وَرُوحَهُ فِي الْعَالَمِ. فَمَا دَبَّرَ الْعَالَمَ أَيْضًا إِلَّا بِصُورَةِ الْعَالَمِ].

ثم يكمل تشبيهه به باستعمال تلك القوى في تحصيل الكمالات المرادة منها؛ لأنه إذا علم ذلك من نفسه مع بدنه، علم أنه (كذلك تدبير الحق للعالم؛ لأنه ما دبره إلا به) أي: بما هو من أجزائه (أو بصورته)، أي: صورة العالم من الأسماء الإلهية والصفات، وهي وإن كانت صورة الحق، فهي من حيث إن معانيها أرواحها في العالم صورة المعالم (فما دبره) في الوجهين (إلا به)؛ لأن تدبيره (بصورته) من الأسماء تدبير بما فيه من معانيها، فمثال تدبير العالم بنقص أجزائه (كتوقف) إيجاد (الولد) من حيث هو ولد (على إيجاد الوالد)، وتوقف إيجاد (المسببات على أسبابها)، والسبب ما يتوقف عليه الشيء ويؤثر فيه، ولكن لا يوجب وجوده، (والمشروطات على شروطها)، والشرط ما يتوقف عليه الشيء، ويؤثر فيه ويوجبه هذا في الموجودات الخارجية.

وأما الموجودات الذهنية فيتوقف إيجاد (المدلولات) في الذهن (على) إيجاد (أدلتها) في الذهن، وتوقف إيجاد (المحققات على حقائقها)، وهي من حيث هي أعم من الخارجية (وكل ذلك) أي: الأسباب، والشروط، والعلل، والأدلة، والحقائق (من) أجزاء (العالم، وهو) أي: ترتيب الولد، والمسبب، والمشروط، والمعلول على الوالد، والسبب،

والشرط، والعلة (تدبير الحق فيه)، أي: في العالم وجملة ما في العالم منحصر في هذه الأقسام، (فما دبره إلا به) بالاستقراء التام، لكنه إنما يتم في الولد، والمسبيات، والمشروطات، والمعلولات لا في الوالد، والسبب، والشرط، والعلة السابق منها، فالتدبير فيه بصورته، فأشار إليه بقوله: (وأما قولنا أو بصورته أعني: صورة العالم) بينه؛ لئلا يتوهم أنها صورة الحق، فلا يكون تدبير الحق بها للعالم تدييراً بالعالم، (فأعني به) أي: بذلك القول (الأسماء الحسنى، والصفات الغلّاء)، فإنها وإن كانت هي (التي تسمى الحق بها واتصف بها)، فهي صورة العالم إذ هي صور لما في العالم من المعاني والأرواح، وإن كانت صور العالم صوراً لهذه الأسماء، كما أنها صور لتلك المعاني والأرواح، ولا يختص بذلك بعض الأسماء دون بعض مما ظهر لنا.

(فما وصل إلينا) بطريق الكتاب أو السنة، أو الإجماع أو الكشف (من اسم تسمى به)، وإن كان من الأسماء المختصة به كالله والرحمن (إلا وجدنا معنى ذلك الاسم وروحه في العالم)، والشيء صورة لمعناه وروحه، فالأسماء الإلهية صور لما في العالم من المعاني والأرواح، والاسم عبارة عن الذات مع الصفة، والذات صورة للعالم، فالصورة الحقيقية له هي الصفات، وإذا كان تدبير العالم بهذه الأسماء والصفات، (فما دبر العالم أيضاً إلا بصورة العالم)، وهو تدبير له بما فيه من معانيها وأرواحها، فهو أيضاً تدبير العالم بالعالم.

[وَلِذَلِكَ قَالَ فِي آدَمَ الَّذِي هُوَ الْبِرْنَامِجُ الْجَمِيعُ لُتَعَوْتُ الْحَضْرَةَ الْإِلَهِيَّةَ الَّتِي هِيَ الذَّاتُ وَالصِّفَاتُ وَالْأَفْعَالُ: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»⁽¹⁾، وَلَيْسَتْ صُورَتُهُ سِوَى الْحَضْرَةِ الْإِلَهِيَّةِ، فَأَوْجَدَ فِي هَذَا الْمُخْتَصِرِ الشَّرِيفِ الَّذِي هُوَ الْإِنْسَانُ الْكَامِلُ جَمِيعَ الْأَسْمَاءِ الْإِلَهِيَّةِ وَحَقَائِقِ مَا خَرَجَ عَنْهُ فِي الْعَالَمِ الْكَبِيرِ الْمُتَفَصِّلِ، وَجَعَلَهُ رُوحًا لِلْعَالَمِ فَسَحَّرَ لَهُ الْعُلُوَّ وَالسُّفْلَ لِكَمَالِ الصُّورَةِ، فَكَمَا أَنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ فِي الْعَالَمِ إِلَّا وَهُوَ يُسَبِّحُ اللَّهَ بِحَمْدِهِ، كَذَلِكَ لَيْسَ شَيْءٌ فِي الْعَالَمِ إِلَّا وَهُوَ مُسَحَّرٌ لِهَذَا الْإِنْسَانِ لِمَا تُعْطِيهِ حَقِيقَةُ صُورَتِهِ، فَقَالَ تَعَالَى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾ [الجن: 13]؛ فَكُلُّ مَا فِي الْعَالَمِ تَحْتَ تَسْخِيرِ الْإِنْسَانِ عِلْمٌ ذَلِكَ مَنْ عِلْمُهُ، وَهُوَ الْإِنْسَانُ الْكَامِلُ وَجْهَلُ ذَلِكَ مَنْ جَهْلُهُ، وَهُوَ الْإِنْسَانُ الْحَيَوَانُ].

(ولذلك) أي: ولكون تدبير الحق للعالم بصورة العالم (قال) على لسان رسوله الذي ﴿لَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: 3، 4] (في) حق (آدم الذي هو البرنامج) معرب «نموحه»، وقد حذفت منه الذال، وقد يقال فيه: الأنموذج وهو لحن

العامة، والصواب «النموذج» معرب، وفي بعض النسخ: «البرنامج معرب برنام»، وإنما كان أُنموذج العالم؛ لكونه (الجامع لنعوت الحضرة الإلهية) أي: معانيها (التي هي الذات والصفات والأفعال)، إذ ظهر فيه الوجود، والصفات السبع، والصناعات، فكانت الذات والصفات والأفعال صورة لما فيه («إن الله خلق آدم على صورته»⁽¹⁾)، أي: صورة آدم كما يقوله بعض أهل الظاهر، لكنهم يتوهمون أن المراد منه أنه خلق من أول الأمر على ما كان عليه حال الكبير، وليس فيه فائدة يعتد بها، إذ لم يكن متولدًا من الأبوين، بل المراد على صورته من الذات والصفات والأفعال، كما أشار إليه بقوله: (وليست صورته) أي: صورة آدم حين خلق (سوى الحضرة الإلهية) التي هي صورة لما في آدم من هذه النعوت، فاتفق هذا القول بقول من جعل الضمير لله تعالى، لكن لا يكون بذلك نموذج العالم من كل وجه؛ لاختصاصه بحقائق انفصل بها عن الحق.

(فأوجدها في هذا المختصر) لا في كل واحد مما صدق عليه الإنسان عرفًا، بل في (الشريف) منه (الذي هو الإنسان الكامل جميع الأسماء الإلهية)، أي: معانيها وأرواحها، وهذا الوجد به اتصال العالم بالحق، وكذا إيصال الإنسان به وجمع فيه أيضًا (حقائق ما خرج عنه)، أي: عن الحق، فلم يكن من معاني أسمائه وأرواحها، وإنما كان من آثارها (في العالم الكبير المنفصل) عن الحق بتلك الحقائق؛ لجمعه بين الأسماء الإلهية، وبين تلك الحقائق؛ ولذلك (جعل له روحًا للعالم)، إذ صار مناسبًا للحق وللعالم والروح مسخر له البدن، (فسخر له العلو) أي: الأرواح العلوية (والسفل)، أي: الأجسام السفلية، وإنما كان روحًا للعالم مع كون العالم جامعًا بين الأسماء الإلهية، والحقائق الخارجة عنه؛ (لكمال الصورة) الإنسانية بخلاف صورة العالم.

ثم شبه هذا التسخير في العموم بتسيح الحق؛ لأن الكمال هو المقتضي للتسيح والتسخير، فقال: (فكما أنه ليس شيء في العالم إلا وهو يسبح الله بحمده، كذلك ليس شيء في العالم إلا وهو مسخر لهذا الإنسان) الكامل (لما تعطيه حقيقة صورته) من الكمال الذي أشبه كمال الحق في اقتضاء العموم، (فكل ما في العالم) سواء كان من السماوات والأرض أو من الأمر، إلا على (تحت تسخير الإنسان) حتى أن الملائكة المقربين تحت تسخيرهم، إذ يستغفرون لمن في الأرض، ويوصلون الوحي والإلهام إليهم، ويدبرون سائر أحوالهم، (علم ذلك من علمه، وهو الإنسان الكامل) الذي جمع بين المحسوسات، والمعقولات، والكشفيات، (وجهل ذلك من جهله، وهو الإنسان الحيوان) بزعم أن الله تعالى إنما نص تسخير ما في السماوات والأرض لا بتسخير ما فوق

(1) سبق تخريجه.

فَكَانَتْ صُورَةً لِقَاءِ مُوسَى فِي التَّابُوتِ، وَإِقَاءِ التَّابُوتِ فِي الِيمِّ صُورَةً هَلَاكٍ فِي الظَّاهِرِ، وَفِي البَاطِنِ كَانَتْ نَجَاةً لَهُ مِنَ القَتْلِ، فَحَيَّيْ كَمَا تَحْيَا النُّفُوسُ بِالعِلْمِ مِنْ مَوْتِ الجَهْلِ، كَمَا قَالَ: ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ﴾ يَعْنِي بِالجَهْلِ ﴿وَجَعَلْنَا﴾ يَعْنِي: بِالعِلْمِ ﴿لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ﴾ [الأنعام: 122] وهو الهدى ﴿كَمَنْ مَثَلُهُ﴾ [الأنعام: 122]، وَهِيَ الضَّلَالُ ﴿يَخْرُجُ مِنْهَا كَذَلِكَ﴾ [الأنعام: 122] أَي: لَا يَهْتَدِي أَبَدًا: فَإِنَّ الأَمْرَ فِي نَفْسِهِ لَا غَايَةَ لَهُ يُوقَفُ عِنْدَهَا، فَالْهُدَى هُوَ أَنْ يَهْتَدِيَ الإِنْسَانُ إِلَى الحَيْرَةِ، فَيَعْلَمُ أَنَّ الأَمْرَ حَيْرَةٌ، وَالحَيْرَةُ قَلَقٌ وَحَرَكَةٌ، وَالحَرَكَةُ حَيَاةٌ، فَلَا سَكُونٌ، فَلَا مَوْتٌ؛ وَوُجُودٌ، فَلَا عَدَمٌ].

وإذا كان إلقاء موسى في التابوت إشارة إلى إلقاء الروح في البدن، وإلقاء التابوت في اليم إشارة إلى: إلقاء الروح بواسطة البدن في فنون العلوم المختلفة الموجبة لإنسانيته الكاملة المنجية من موت الجهل الجاهل إنسانيته محض الحيوانية، (فَكَانَتْ صُورَةً لِقَاءِ مُوسَى فِي التَّابُوتِ، وَإِقَاءِ التَّابُوتِ فِي الِيمِّ صُورَةً هَلَاكٍ فِي الظَّاهِرِ)، إذ الأغلب غرق التابوت في البحر وتلف ما فيه، (وفي الباطن) باعتبار كونه يشبه إلقاء الروح في البدن، وإلقاؤه في بحر العلم (كانت نجاةً له من القتل)، أي: قتل قوم فرعون إياه الذي هو شبه قتل الجهل، وقد كان هذا الباطن غالبًا على أمه بالوحي الإلهي إليها، فأثر في حقه فنجوا من القتل، (فَحَيَّيْ كَمَا تَحْيَا النُّفُوسُ بِالعِلْمِ مِنْ مَوْتِ الجَهْلِ) القاتل لإنسانيته، وإن بقيت حيوانيته في شكل الإنسان (كَمَا قَالَ تَعَالَى: ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا﴾ يَعْنِي: بِالجَهْلِ، ﴿فَأَحْيَيْنَاهُ﴾ يَعْنِي: بِالعِلْمِ) أشار إلى منفعة العلم ومضرة الجهل، بقوله: ﴿وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي﴾ في فنون العلم والأحوال والمقامات حتى يسري نوره ﴿فِي النَّاسِ﴾، وذلك النور (هو الهدى) الذي به المشي فيما ذكرنا، ﴿كَمَنْ مَثَلُهُ﴾ [الأنعام: 122]، أي: صفته المعروفة التي يضرب بها المثل أنه مستقر راسخ ﴿فِي الظُّلُمَاتِ﴾ وهي وجوه (الضلال)، ومسمى وجوه الحياة المذمومة ﴿لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا﴾، أي: لَا يَهْتَدِي أَبَدًا).

بل كلما زيد في حقه بيان الهدى، ازداد له اعتراض الشبه، فالمهتدي لا ينتهي سيره فيما ذكرنا من العلوم والأحوال والمقامات، والمقال لا تنتهي شبيهه كما قال تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا فَرَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَرَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ وَمَاتُوا وَهُمْ كَافِرُونَ﴾ [التوبة: 125، 124]، (فإن الأمر في

نفسه)، أي: أمر الإنسان في الهدى، الضلال (لا غاية له يوقف عندها) حتى أن المهتدي يتحير في تعارض الأدلة، وفي المقامات والأحوال، فيرى نقصه في كل واحد منها، (فالهدى) الكامل (هو أن يهتدي الإنسان) من كشف العلوم، والأحوال، والمقامات (إلى الحيرة)، وهي الحيرة المحمودة المشار إليها بقوله ﷺ: «رب زدني فيك تحيراً»⁽¹⁾.

(فيعلم) من هذا الهدى (أن الأمر)، أي: أمر الإنسان في الهدى والضلال (حيرة)، وهي مفيدة للحياة الوجودية، فإن كانت محمودة كانت حياة محضة، وإن كانت مذمومة اجتمع في حقه الحياة والموت، فلا يموت ولا يحيى؛ وذلك لأن (الحيرة قلق)، والقلق (وحركة) تمنع عن الاستقرار، (والحركة حياة) إذ الميت لا يتحرك حركة الحيوان، فالحيرة حركة (فلا سكون) له في السير إلى الله، لكنه إما في النور أو في الظلمات، والحيرة حياة (فلا موت) له بموت العدم، وذلك أن الحركة والحياة (وجود فلا عدم)، فالحياة الوجودية لازمة للكُل، والحياة العلمية إذا انقسمت إليها صارت حياة محضة تشبه الحياة الإلهية.

[وَكَذَلِكَ فِي الْمَاءِ الَّذِي بِهِ حَيَاةُ الْأَرْضِ، وَحَرَكَتُهَا، قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿أَهْتَرَّتْ﴾ وَحَمَلُهَا، قَوْلُهُ: ﴿وَرَبَّتْ﴾ [الحج: 5] وَوَلَادَتُهَا قَوْلُهُ: ﴿وَأُنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ رَوْحٍ بِهِيجٌ﴾ [الحج: 5] أي: أنها ما ولدت إلا من يشبهها أي: طبيعياً مثلها، فكانت الزوجية التي هي الشفعية لها بما تولد منها وظهر عنها، كذلك وجود الحق كانت الكثرة له وتعدّد الأسماء أنه كذا وكذا، بما ظهر عنه من العالم الذي يطلب بنشأته حقائق الأسماء الإلهية، فثبت به، وبخالقه أحديّة الكثرة، وقد كان أحدي العين من حيث ذاته كالجوهر الهولائيّ أحدي العين من حيث ذاته كثير بالصور الظاهرة فيه الذي هو حامل لها بذاته، كذلك الحق بما ظهر منه من صور التجلي، فكان الحق مجلى صور العالم مع الأحديّة المعقولة].

(وكذلك) أي: مثل الحياة العلمية في مناسبة الحياة المائية انتهاء الحياة التي (في الماء) حتى صار إلقاء التابوت في اليم إشارة إلى: الحياة العلمية المفيدة لصاحبها التشبه بالله تعالى، وذلك أن الماء هو (الذي به حياة الأرض) مشابه حياة الحيوان أولاً، وللحياة الإلهية آخرًا، فالحياة الحيوانية مستلزمة للحركة والنمو والولادة، والحياة الإلهية بإشراق نورها في الموجودات، وهي مستلزمة للشفعية بعد الوترية، وإليه الإشارة بقوله: (وحركتها) أي: وبه حركة الأرض بالاهتزاز الذي أشار إليه (قوله تعالى: ﴿أَهْتَرَّتْ﴾، وحملها) الذي أشار إليه (قوله: ﴿وَرَبَّتْ﴾) أي: ازدادت انتفاخًا كانتفاخ بطن الحامل، (وولادتها) التي أشار إليها

(1) ذكره الألوسي في «روح المعاني» (34/1).

(قوله: ﴿وَأُنْبِتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٌ﴾ [الحج:5])، وليست هذه الزوجية بالجوذة والرداءة كما يقول أهل الظاهر، إذ لا دليل يقوم على ذلك في كل ما يخرج من الأرض، بل بما أشار إليه بقوله، (أي: إنها ما ولدت إلا من يشبهها)، أي: ما فيه بعض شبهها، كالزواج مع الزوجة من الإنسان.

ثم يَبِّنُ ذلك الشبه بقوله: (أي: طبيعياً مثلها)؛ لأن الشبه في الجسمية الوجودية لا يمتد به، فصار للأرض الشفعية بعد وتريتها، والشفعية زوج، (فكانت الزوجية التي هي الشفعية لها)، أي: للأرض (بما تولد منها وظهر عنها)، إنما ذكره ليتوسل بذلك إلى شبه هذه الحياة بالحياة الإلهية التي لا يولد في شأنها، وإنما يصور فيها الظهور، وإليه الإشارة بقوله: (كذلك)، أي: مثل ما حصل للأرض من الشفعية بعد وتريتها بما ظهر عنها من حياتها بالماء، (ووجود الحق كانت) له الوترية في الأصل باعتبار اتحاد الصفات بالذات من غير نظر إلى العالم، ثم كانت (الكثرة له) في الصفات (وتعداد الأسماء) لا باعتبار حدوث التغيرات فيها بعد الاتحاد، بل يصدق (أنه كذا أو كذا) أي: حي عالم، مريد قادر، سميع بصير متكلم (بما ظهر عنه من العالم الذي) شفع وتريته هذه الأسماء والصفات؛ لأنه الذي (يطلب بنشأته حقائق الإلهية) أي: معانيها وأرواحها، فلا بد من تصورهما حينئذ هناك مع أن لها ألا تتميز عن الذات، (فثبت به) أي: بالعالم، (وبخالقه أحدية الكثرة) في الحق.

(وقد كان) الحق قبل وجود العالم (أحدي العين من حيث ذاته) لا يحتاج فيه إلى اعتبار كثرة الصفات والأسماء، فكأنه لم يكن فيه هذه الكثرة أصلاً، ثم مثل صيرورة الحق أحدي الكثرة بعد كونه أحدي العين بالهيوولي والصور التي لا تتميز عنها في الوجود، فقال: (كالجوهر الهيولاني) على مذهب القائلين به، وهم الفلاسفة (أحدي العين من حيث ذاته) بحيث لا كثرة فيه أصلاً بذلك الاعتبار (كثير بالصور الظاهرة فيه)، ولكن لا تبطل أحديتها بالكلية، بل يجعلها أحدية الكثرة؛ لعدم تميزها عنها في الوجود.

(كذلك) أي: مثل الجوهر الهيولاني (الحق) في صيرورة أحديته بالعين أحدية الكثرة، لكن لا باعتبار لحوق الصور به، بل (بما ظهر منه صور التجلي)، وهي أجزاء العالم الطالبة بنشأتها حقائق الأسماء الإلهية بحيث تتصور في الحق، (فكان مجلى صور العالم)، وهي الأسماء الإلهية التي معانيها وأرواحها في العالم، فظهرت كثرتها في الحق (مع الأحدية المعقولة) للذات عند ظهور هذه الكثرة فيها، فصارت هذه الشفعية كشفعية الأرض بما ظهر عنها من حياتها بالماء، فأشبهت إشراق الحياة الإلهية في الموجودات كالحياة العلمية، حتى صار إلقاء التابوت في اليم إشارة إلى هذه الحياة العلمية.

[فَانظُرْ مَا أَحْسَنَ هَذَا التَّعْلِيمَ الإِلَهِيَّ الَّذِي حَصَّ اللّهُ بِالْإِطْلَاعِ عَلَيْهِ مَنْ شَاءَ مِنْ

عباده، وَلَمَّا وَجَدَهُ آلَ فِرْعَوْنَ فِي الْيَمِّ عِنْدَ الشَّجَرَةِ سَمَّاهُ فِرْعَوْنَ مُوسَى، وَالْمَوْ هُوَ الْمَاءُ بِالْقَبْطِيَّةِ، وَالسَّاءُ هُوَ الشَّجَرُ فَسَمَّاهُ بِمَا وَجَدَهُ عِنْدَهُ، فَإِنَّ التَّابُوتَ وَقَفَ عِنْدَ الشَّجَرَةِ فِي الْيَمِّ، فَأَرَادَ قَتْلَهُ فَقَالَتْ امْرَأَتُهُ وَكَانَتْ مُنْطَقَةً بِالنُّطْقِ الْإِلَهِيِّ فِيمَا قَالَتْ لِفِرْعَوْنَ، إِذْ كَانَ اللَّهُ خَلَقَهَا لِلْكَامِلِ كَمَا قَالَ الطَّبَّيْبُ عَنْهَا حَيْثُ شَهِدَ لَهَا وَلِمَرْيَمَ بِنْتِ عِمْرَانَ بِالْكَامِلِ الَّذِي هُوَ لِلذَّكْرَانِ، فَقَالَتْ لِفِرْعَوْنَ فِي حَقِّ مُوسَى: ﴿قُرْتُ عَيْنِي لِي وَلكَ﴾ [القصص: 9]، فِيهِ قُرْتُ عَيْنَهَا بِالْكَامِلِ الَّذِي حَصَلَ لَهَا كَمَا قُلْنَا؛ وَكَانَ قُرَّةَ عَيْنٍ لِفِرْعَوْنَ بِالْإِيمَانِ الَّذِي أَعْطَاهُ اللَّهُ عِنْدَ الْعَرَقِ، فَقَبِضَهُ طَاهِرًا مُطَهَّرًا لَيْسَ فِيهِ شَيْءٌ مِنَ الْحَيْثُ؛ لِأَنَّهُ قَبِضَهُ عِنْدَ إِيْمَانِهِ قَبْلَ أَنْ يَكْتَسِبَ شَيْئًا مِنَ الْآثَامِ، وَالْإِسْلَامُ يَجِبُ مَا قَبْلَهُ، وَجَعَلَهُ آيَةً عَلَى عَيْنَيْهِ سُبْحَانَهُ لِمَنْ شَاءَ حَتَّى لَا يَيْأَسَ أَحَدٌ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ ﴿إِنَّهُ لَا يَأْتِسُّ مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾ [يوسف: 87] فَلَوْ كَانَ فِرْعَوْنُ مِمَّنْ يَيْأَسُ مَا بَادَرَ إِلَى الْإِيمَانِ].

(فانظر ما أحسن هذا التعليم الإلهي) لموسى، ولمن بعده من الأنبياء والأولياء - عليهم السلام (الذي خص الله بالاطلاع عليه من يشاء من عباده) ⁽¹⁾.

ولما فرغ من بيان نتيجة إلقاءه في التابوت من حيث الإشارة المذكورة من الباطن، شرع في بيان نتيجة ذلك من حيث الظاهر، فقال: (ولما وجد آل فرعون في اليم عند الشجرة) المعترضة في طريق جري التابوت بقرب مجلس فرعون من الساحل، (سماه فرعون موسى)، وسبب هذه التسمية أن (المو: هو الماء بالقبطية) التي هي لسان فرعون وقومه، (والسا: هو الشجرة) في لسانهم، (فسماه) موسى مركباً امتزاجياً (بما وجده عنده) من الشجرة مع ما يليها من الماء؛ (فإن التابوت) الذي فيه موسى (وقف عند الشجرة في اليم)، فكانه قصد استهانتة بذلك، والله تعالى أراد بذلك الإشارة إلى أنه الماء الذي هو حياة كل حي، والشجرة المثمرة للعلوم والأعمال، والأحوال والمقامات، والأخلاق، وتفويضه إلى العدو؛ للإشعار بأنه كالمعترف بذلك، وإن لم يكن له شعور به فظن فرعون أنه إنما جعل في التابوت خوفاً من القتل، ورأى جري تابوته في الماء على خرق العادة، وقد رأى النور من الصندوق عند فتحه، ورأى زوال جرح ابنته بلعابه، وقد عجز عنه الأطباء فظن أنه الغلام الذي يكون على يديه هلاك ملكه.

(1) وذلك بلسان الإشارة حيث أشار بالأحوال الثابتة للأرض والطارئة لها بعد إنزال الماء عليها إلى احدية عينية سبحانه وتعالى في حد ذاته وأحدية كثرته الثابتة له من حيث ظهور كثرة صورة العالم عنه. (شرح الجامي ص 478).

(فأراد قتله، فقالت امرأته: آسية بنت مزاحم - قدس الله روحها: ﴿قُرْتُ عَيْنِي لِي وَلَكَ لَا تَقْتُلُوهُ عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَّا﴾ [القصص: 9]، (وكانت منطقة) عين حين نطقت بهذه الكلمات (بالنطق الإلهي)، وإن كانت تحت فرعون، فقد كان ذلك بالجبر، وهي من بني إسرائيل من أولاد الأنبياء (فيما قالت لفرعون)، وإن لم تكن منطقة بالنطق الإلهي في جميع ما كانت تنطق به، إذ أحوال الكُمَّل لا تدوم في الأكثر، لكن كانت منطقة بالنطق الإلهي في هذه الكلمات؛ لتعلقها بأمر النبوة التي كمالها مشابه لكمال أهل النبوة، فلا تتكلم في ذلك إلا عن النطق الإلهي، (إذ كان الله خلقها للكمال) المشابه كمال الأنبياء، فلا يكون كلامها في ذلك إلا عن كمال حالها، وهذا الكمال لما كانت مخلوقة له كان لها من أول نشأتها، (كما قال ﷺ) مخبراً (عنها) بغاية الكمال لا بطريق الإشارة، بل بطريق التصريح (حيث شهد لها، ولمريم بنت عمران) بقوله: «كمل من الرجال كثير، ولم يكمل من النساء إلا مريم بنت عمران، وآسية امرأة فرعون»⁽¹⁾.

فقد شهد لهما ﷺ (بالكمال الذي هو للذكران)، وهو كمال النبوة، وإن لم يكن في النساء نبي، وقد كثرت الولاية فيهن، فهذا الكمال كمال مشابه لكمال الأنبياء، فكما أن أهل النبوة لا تنطق في أمر النبوة عن الهوى، فكذا من أشبه كماله كمالهم، (فقالت لفرعون في حق موسى) الذي خلق للنبوة، وإن لم تشعر بنبوته، فالكلام في حقه لا يكون إلا عن الإنطاق الإلهي أنه ﴿قُرْتُ عَيْنِي لِي وَلَكَ﴾، وكيف لا تكون منطقة بالنطق الإلهي، وقد وقع جميع ما تكلمت في حقه (فيه قرت عينها بالكمال الذي حصل لها) بالإيمان بنبوته، فإن كمالها صار أكمل مما كان بذلك السبب، (كما قلنا) أنها خلقت للكمال والمخلوق للكمال لا بدئاً وأن يتزايد كماله كل حين، فقد قيل: «من استوى يومه؛ فهو مغبون»⁽²⁾، ولم يقتصر صدق كلامها في حقه فقط، بل صدق في حق فرعون أيضاً، (إذ كان قرّة عين لفرعون بالإيمان الذي أعطاه الله) المنطق لها بذلك (عند الغرق)، ولو أعطاه قبله ربما كان يتغير عنه، والغرق لم يكن كاشفاً له عن أحوال الآخرة، ولا ملجأ إلى الإيمان، كما لم يلجأ إليه قومه إذ لم يحك الله عنهم ذلك.

وقد حكى عنه ولم يظهر موجب تخصيص فيه، ولم تكن دلالة الغرق على الأمور الأخروية أشد من دلالة المعجزات التي من جملتها انفلاق البحر، ولو آمن عند رؤية ذلك لقبيل اتفاقاً، ولم ينقطع رجاءه عن نفسه؛ لأنه آمن لينجو عن الغرق كما نجا منه بنو

(1) رواه البخاري (1266/3)، ومسلم (1886/4).

(2) رواه البيهقي في «الزهد الكبير» (367/2)، وأبو نعيم في «الحلية» (35/8).

إسرائيل، وهذا القصد لا ينافي إيمانه كما لا ينافي قصد الكافر إذا أسلم لدفع ما به من المرض، وقوله: ﴿ءَأَلْتَن﴾ [يونس: 91] لوم على هذا القصد، وإشعار بعدم حصوله الآن، مع أنه رتب عليه النجاة، ومن قال: المراد الإلقاء على نجوة أي: مرتفع من الأرض خلاف الظاهر، (فقبضه) الله (طاهراً) عن الكفر وجميع المعاصي حين قبضه (مطهراً) عن الكفر السابق والمعاصي السابقة التي كانت بينه وبين الله تعالى، وإن لم يطهر عن حقوق الخلق من إضلاله قومًا غير محصورين، وقتله أولاد بني إسرائيل واسترقاقهم وغير ذلك، وتقدمه إلى النار لهذا الإضلال وقبحه لذلك؛ ولقتله واسترقاقه ولعنه أيضًا لذلك، كما لعن القاتل المتعمد، وكونه إمامًا داعيًا إلى النار ربما تقدم منه من الكفر والظلم الذي صار سنة منه لمن بعده، فكان ذلك أيضًا من حقوق الخلق (ليس فيه شيء من الخبث)، وإن لم يصرح بإيمانه بموسى، والملائكة، واليوم الآخر والقدر؛ (لأنه قبضه عند) تمام (إيمانه)، بقوله: ﴿وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [يونس: 90]، فصار مؤمنًا بموسى، وما عطف عليه، وليس عدم قبوله من أجل كونه مقلدًا لكونه آمن عن قول موسى.

وقوله دليل لدلالة معجزاته على صدقه، وجعل جبريل فيه، وحال البحر لا يضره بعد تمام الإيمان، وإنما يمنعه عن النجاة من الغرق، فهي الرحمة التي خاف جبريل أن تدركه من الحق؛ لأنه إذا نجا ربما يتغير عن هذا الإيمان، وإلا فجبريل لا يرضى بالكفر، فإن الرضا بالكفر كفر، فقبضه (قبل أن يكتسب شيئًا من الآثام)، إذ لم تعد فرصة ذلك، ((والإسلام يجب ما قبله))⁽¹⁾، والمؤاخذه على الكفر السابق كانت قبل هذا الإيمان، فلم يجبه هذا الإيمان، وإنما يجب ما بعده من المؤاخذه الأخروية، والمؤاخذه الدنيوية على الكفر لا تستلزم المؤاخذه الأخروية إذا آمن بعد هذه المؤاخذه قبل معاينة الأمور الأخروية، فإن أسر الكافر واسترقاقه مؤاخذه على كفره باقية بعد الإيمان، إذ لا يعتق بمجرد الإيمان، لكن لا يؤاخذ بذلك الكفر في الآخرة، ولا دلالة للنصوص على أنه معذب في الآخرة على كفره، ولا على خلوده في النار، ولا على عدم قبول إيمانه، كيف وقد رتب على إيمانه نجاته، (إذ جعله) أي: إيمانه بعد كونه قاتلاً: ﴿مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِّنْ إِلَهِ غَيْرِي﴾ [القصص: 38]، ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾ [الأنبياء: 24] مستمرًا على ذلك مدة حياته؛ (آية على عنايته سبحانه لمن يشاء) من عباده، إذ وفقه على ذلك الإيمان، وقبضه إليه قبل أن يكسب شيئًا من الآثام (حتى لا ييأس أحد) ممن مضى عمره على مثل ما كان عليه فرعون (من رحمة الله)، فينقطع عن التوبة، ولا ينقطع عن الإصرار، فهو وإن آمن بالنبوة والآخرة

(1) ذكره ابن حجر في «الإصابة» (527/6)، وابن كثير في «التفسير» (50/1).

يكون كافراً بهذا ألا يياس، ﴿إِنَّهُ لَا يَأْتِئُ مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِلَّا الْكُفْرُونَ﴾ [يوسف: 87]، ولم يياس فرعون عند الغرق حتى يقال فيه: إنه وإن آمن بالكل كان آيساً، فإن إياس مثله مانع من أصل الإيمان.

(فلو كان فرعون ممن يياس ما بادر إلى الإيمان)؛ لأنه إنما بادر إليه لرجاء النجاة من الغرق؛ ولذلك لأمه جبريل عليه، وإذا كان آخر أمر فرعون الإيمان، وإن كان مع هلاكه وهلاك ملكه، لكن كان سبب نجاته عن الخلود في النار، وإن كان بعد المدة المديدة حتى يقال عليها الخلود مجازاً كما ورد في حق القائل، والإضلال أشد منه، وقد كان منه أيضاً.

[فَكَانَ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ كَمَا قَالَتْ امْرَأَةُ فِرْعَوْنَ فِيهِ: ﴿قَرَّتْ عَيْنِي لِي وَكَأَنَّ لَا تَفْقُلُوهُ عَسَى أَنْ يَنْفَعَنَا﴾ [القصص: 12]، وَكَذَلِكَ وَقَعَ؛ فَإِنَّ اللَّهَ تَفَعَّاهُمَا بِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَإِنْ كَانَا مَا شَعَرَا بِأَنَّهُ هُوَ النَّبِيُّ الَّذِي يَكُونُ عَلَى يَدَيْهِ هَلَاكُ مُلْكِ فِرْعَوْنَ وَهَلَاكِ آلِهِ، وَلَمَّا عَصَمَهُ اللَّهُ مِنْ فِرْعَوْنَ ﴿وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أَمْرِ مُوسَى فِرْعَاوًا﴾ [القصص: 10] مِنْ أَلَمِّ الَّذِي كَانَ قَدْ أَصَابَهَا، ثُمَّ إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ حَتَّى أَقْبَلَ عَلَى ثَدْيِ أُمِّهِ فَأَرْضَعَتْهُ لِيُكَمِّلَ اللَّهُ لَهَا سُرُورَهَا بِهِ].

(فكان موسى عليه السلام كما قالت امرأة فرعون: فيه ﴿قَرَّتْ عَيْنِي لِي وَكَأَنَّ﴾ [القصص:

9] ﴿عَسَى أَنْ يَنْفَعَنَا﴾ [القصص: 12])، ويظل زعم من قال: إنه لم ينفعه؛ لأنه رد قولها عليها، وقال: لك لا لي؛ لأنه (كذلك وقع)، وكذا بطل قول من قال: إن كماها كان عند إيمانها، وكان إيمانها عند غلبة موسى السحرة، فنقول: إنها إنما أظهرت الإيمان عند ذلك، وكانت مؤمنة قبله؛ لكونها من بني إسرائيل من أولاد الأنبياء، لكن أخفت الإيمان عليهم لما غلب عليها الحال فأظهرت، ثم إن رد الناقص قول الكامل لا يبطله بالكلية، فيكفي أن يبطل النفع الدنيوي عنه.

ثم استشعر سؤالاً بأنها لو قالت عن اطلاع لاطلعت على نبوته، وعلمت أنه النبي الذي يكون على يديه هلاك ملك فرعون؟

فأجاب: إن المنطق من النطق الإلهي لا يلزم أن يشعر بما ينطق به فضلاً عما لا ينطق؛ فقال: (وإن كانا ما شعرا بأنه هو النبي الذي يكون على يديه هلاك ملك فرعون وهلاك آلِهِ)، ومن اطلع على أمر غيبي لا يلزم أن يطلع على جميع الأمور الغيبية؛ فإنه لا يظهر على غيبه الكلي أحد إلا من ارتضى من رسول، هذا ما جعله الشيخ -رحمه الله- في هذا الكتاب مقتضى الظاهر من صدور هذا الإيمان منه، مع عدم ما يدل على منع القبول،

ولم يجزم بذلك بل صرَّح بأن أمره موكول إلى الله.

وقد مثل به في «الفتوحات» المتكبر على الله من جملة المجرمين المخلدن في النار، فقال في الباب الثاني والستين في مراتب أهل النار: وهؤلاء المجرمون أربع طوائف كلها في النار لا يخرجون منها، وهم المتكبرون على الله كفرعون وأمثاله ممن ادعى الربوبية لنفسه، ونفاها عن الله، فقال: ﴿يَتَأْتِيهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهِ غَيْرِي﴾ [القصص: 38]، وقال: ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾ [النازعات: 24] يريد أنه ما في السماء إله غيري، وكذلك سرود وغيره، والطائفة الثانية المشركون، ﴿وَهُم الَّذِينَ سَجَعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ﴾ [الحجر: 96]، فقالوا: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ [الزمر: 3]، وقالوا: ﴿أَجْعَلِ الْأَلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ﴾ [ص: 5]، والطائفة الثالثة المعطلة، وهم الذين يقولون الأشياء جملة واحدة، فلم يشبوا لها للعالم، ولا من العالم، والطائفة الرابعة هم المنافقون، وهم الذين أظهروا الإسلام من إحدى هؤلاء الطوائف الثلاث للقهر الذي حكم عليهم، فخافوا على ذمامهم، وذراريهم، وأموالهم، وهم في نفوسهم على ما هم عليه من اعتقاد هؤلاء الطوائف الثلاث، انتهى.

ووجه التوفيق بين كلاميه من وجوه:

الأول: أن كلام الفتوحات على تقدير عدم إتيانه بالإيمان الذي أتى به عند الغرق.

الثاني: أنه على تقدير عدم قبول ذلك الإيمان على مذهب الجمهور.

والمثال الغرضي كان الثالث أن مذهب الشيخ هو مذهب الجمهور، لكنه مهما طالب الدليل على عدم قبوله كما يشعر به كلامه في آخر هذا النص، وإنما أورد ذلك؛ ليشعر أن النصوص لا دلالة لها على عدم قبول إيمانه، ولا على خلوده في النار، ولا على أن مؤاخذته الأخروية على الكفر، بل إما أن يدل على كفره وطغيانه قبل هذا الإيمان، أو على مؤاخذته الدنيوية على ذلك الكفر، وهو لا يستلزم المؤاخذة الأخروية إذا حصل الإيمان قبل مشاهدة أحوال الآخرة ومكاشفة عالم الملكوت، والاعتقاد الواجب هاهنا موافقة الجمهور للمقلد سيما والشيخ غير جازم، وكذا للمجتهد والمكاشف أو لم يثبت الإجماع.

فقد رأيت في بعض الرسائل ينقل الخلاف عن بعض المفسرين، وعن «شعب الإيمان» لليهقي، وعن جماعة من العلماء، فحينئذ يجوز للمجتهد أن يقول بقول إيمانه إذا أدى اجتهاده إلى ذلك، وكذا لمن كوشف، ولكن الأولى في حقه تفويض الأمر إلى الله؛ لأنه قد كوشف غيره بخلافه، وعلى تقدير الإجماع لا يصح الاعتماد على الكشف، كما لا يجوز على الاجتهاد؛ لأن الإجماع دليل قطعي لا ابتلاء فيه، والمكاشف قد يكافأ على خلاف الدليل الشرعي ابتلاء، ولا يجوز له العمل بذلك كما قاله الشيخ -رحمه الله- في

مواقع النجوم، والاعتقاد أشد من العمل؛ لأن العمل يجوز بالدليل الظني، ولا يجوز الاعتقاد به، وهاهنا أبحاث طويلة عريضة عميقة يأتي ذكرها في آخر هذا النص إن شاء الله تعالى.

ولما فرغ عن بحث كونه قرة عين لامرأة فرعون ولفرعون أيضاً، شرع في بيان كونه قرة عين لأمه، فقال: (ولما عصمه الله من) قتل (فرعون) ﴿وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَى فَرِغًا﴾ من الهم الذي قد كان أصابها) من توهم غرق التابوت، أو خروجه عن حد مصر، ومن توهم قتل فرعون الذي كانت تهرب منه، ولا ينافي هذا التأويل قوله من بعده ﴿إِنْ كَادَتْ لَتُبْدَى بِهِ لَوْلَا أَنْ رَبَّنَا عَلَيَّ قَلْبَهَا﴾ [القصص: 10]؛ لأن ذلك كان قبل التقاط فرعون أو استيفائه عن قول امرأته، وهذا بعد العصمة عن قتله، وذلك أن الشيطان أنساها الوحي الذي أوحى الله إليها حين أمرها أن تلقيه في اليم: ﴿وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي﴾ [القصص: 7]، والعهد الذي عهد أن يرده إليها، ويجعله من المرسلين، فجاءها الشيطان وقال: كرهت أن يقتل فرعون ولدك، فيكون لك أجره وثوابه، وتوليت أنت قتله فألقيته في البحر وأغرقتيه.

ولما أتتها الخبر بأن فرعون أصابه في النيل، قالت: إنه وقع في يد عدوه الذي فررت منه، فأنساها عظيم البلاء ما كان من عهد الله إليها، ثم إنه كان لها غم الفراق، فأشار إلى إزالته بقوله: (ثم إن الله حرم عليه المراضع) فلم يقبل على ثدي مرضعة (حتى) جيء بأمه، فلما رآها (أقبل على ثدي أمه، فأرضعته)، فعينها الله لرضاعته؛ (ليكمل الله لها سرورها) بعد ما حصل لها السرور من زوال ما أصابها من الهم (به)، أي: بهذا الإرضاع الموجب لرده إليها بحسب الوعد الإلهي.

[كَذَلِكَ عَلِمَ الشَّرَائِعَ، كَمَا قَالَ تَعَالَى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً﴾ أَي: طَرِيقًا ﴿وَمِنْهَا جَاءَ﴾ [المائدة: 5]، أَي: مِنْ تِلْكَ الطَّرِيقَةِ جَاءَ، فَكَانَ هَذَا الْقَوْلُ إِشَارَةً إِلَى الْأَصْلِ الَّذِي مِنْهُ جَاءَ، فَهُوَ غِذَاؤُهُ كَمَا أَنَّ فَرْعَ الشَّجَرَةِ لَا يَتَغَدَّى إِلَّا مِنْ أَصْلِهِ، فَمَا كَانَ حَرَامًا فِي شَرْعٍ يَكُونُ حَلَالًا فِي شَرْعٍ آخَرَ يَعْنِي فِي الصُّورَةِ، أَعْنِي: قَوْلِي يَكُونُ حَلَالًا، وَفِي نَفْسِ الْأَمْرِ مَا هُوَ عَيْنٌ مَا مَضَى، لِأَنَّ الْأَمْرَ خَلَقَ جَدِيدًا وَلَا تَكَرَّرَ.

فَهَذَا نَبْهَانِكَ، فَكُنْتُ عَنْ هَذَا فِي حَقِّ مُوسَى بِتَحْرِيمِ الْمَرَضِعِ، فَأَمُّهُ عَلَى الْحَقِيقَةِ مَنْ أَرْضَعْتَهُ لَا مَنْ وَلَدْتَهُ، فَإِنَّ أُمَّ الْوَلَادَةِ حَمَلْتُهُ عَلَى جِهَةِ الْأَمَانَةِ فَتَكُونُ فِيهَا وَتَغْدَى بِدَمِ طَمَشِهَا مِنْ غَيْرِ إِرَادَةٍ لَهَا فِي ذَلِكَ حَتَّى لَا يَكُونُ لَهَا عَلَيْهِ امْتِنَانٌ، فَإِنَّهُ مَا تَغْدَى إِلَّا بِمَا لَوْ لَمْ يَتَغَدَّ بِهِ وَلَمْ يَخْرُجْ عَنْهَا ذَلِكَ الدَّمُ لِأَهْلِكِهَا، وَأَمْرَضَهَا، فَلِلْجِنِّ الْمِثَّةُ عَلَى

أُمُّهُ بِكَوْنِهِ تَغْدَى بِذَلِكَ الدَّمِّ فَرَقَاهَا بِنَفْسِهِ مِنَ الضَّرَرِ الَّذِي كَانَتْ تَجِدُهُ لَوْ اِمْتَسَكَ هَذَا الدَّمُّ عِنْدَهَا وَلَا يَخْرُجُ وَلَا يَتَغَدَّى بِهِ جَنِينُهَا وَالْمَرْضِعَةُ لَيْسَتْ كَذَلِكَ؛ فَإِنَّهَا قَصَدَتْ بِرِضَاعَتِهِ حَيَاتَهُ وَإِبْقَاءَهُ، فَجَعَلَ اللَّهُ تَعَالَى ذَلِكَ لِمُوسَى فِي أُمِّهِ وَوَلَادَتِهِ، فَلَمْ يَكُنْ لَامْرَأَةٍ عَلَيْهِ فَضْلٌ إِلَّا لِأُمِّهِ وَوَلَادَتِهِ لِتَقَرُّ عَيْنُهَا أَيْضًا بِتَرْبِيَّتِهِ، وَتُشَاهِدُ التَّشَاءُءَ فِي حَجْرِهَا، ﴿وَلَا تَحْزَنْ﴾ [طه: 40].

ثم أشار إلى أن تغذي القلب والروح بالشرع، كتغذي البدن بالرضاع في الإحياء والتنمية والتقوية؛ فقال: (كذلك)، أي: مثل الرضاع (علم الشرائع)، فتحريمها من غير أمه إشارة إلى تحريم غير الشريعة المخصوصة بكل طائفة عليها، (كما قال تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً﴾)، وأشار بطريق الإشارة إلى سبب هذا الاختصاص بقوله: ﴿وَمِنْهَا جَاءَ﴾ [المائدة: 5]، فإنه وإن كان معناه بطريق العبارة الطريق الواضح، فهو إشارة إلى ما ذكرنا أيضاً، (أي: من تلك الطريقة جاء) كأنه مركب من جاء بخلاف الهمزة بالتحفيف ومن منها، والضمير إلى الشريعة، (فكان هذا القول) باعتبار مشابهته ياء لفظاً (إشارة إلى) أن اختصاص كل طائفة بشرعة؛ لأنها (الأصل الذي منه جاء) كل فرد من تلك الطائفة؛ لكونه في استعداد عينه الثابتة، وهو الاستعداد منه، فجاء كل شخص في الخارج في أصل الوجود، وفي تحصيل الصفات الكمالية التي من جملتها التعبد بالشريعة المخصوصة.

(فهو) أي: التعبد بتلك الشريعة (غذاؤه) سيما من جهة كونه من أصله؛ فإنه أتم المغذيات في المتغذي الأول وهو النبات، وإليه الإشارة بقوله، (كما أن فرع الشجرة لا يتغذى إلا من أصله)؛ ولذلك يصب الماء في السقي على أصولها لا على أغصانها وساقها؛ ولاختلاف الأصول اختلفت الشرائع، (فما كان حراماً في شرع) لتضرر أهله به بحسب استعدادهم الذي هو أصلهم، (يكون حلالاً في شرع آخر)؛ لارتفاع أهله به بحسب استعدادهم، وليس هذا من البلاء، أو تبدل القول في شيء؛ لأنه إنما يتصور في المتحد من كل وجه، ولا اتحاد هاهنا من كل وجه، بل (نعني)⁽¹⁾ بصيرورة الحرام (حلالاً) ما اتحدا في الصورة، ولا يلزم منه الاتحاد بالشخص، بل غايته الاتحاد بالنوع، فإن اتحدا بالشخص، فليس ذلك اتحاداً من كل وجه، إذ الحاضر (في نفس الأمر ما هو عين ما مضى) من كل وجه؛ لأنه إنما يتصور عند اتحاد الذات وجميع العوارض، لكن العوارض متجددة بالامتثال؛ (لأن الأمر خلق جديد)، فإن قلنا بإعادة المعدوم، فليس الثاني عين الأول من كل وجه، إذ من عوارض الأول زمانه، ولا يمكن إعادته؛ ولذلك قلنا: (لا تكرر) في التجلي، وإذا

(1) في نسخة: «أعني».

وجب اختلاف الشرائع مع أن حلال شريعة ليس عين حرام الأخرى مع اتحادهما بالشخص أو النوع.

(فلهدا نبهناك) لفلا تحير حيرة اليهود بعدما نبههم الله في حق موسى عليه السلام، (فكنى عن هذا في حق موسى بتحريم المراضع) مع تحليلها لغيره، ففيه إشارة إلى أن له شريعة مختصة ليست لغيره، وكذا لكل رسول بعده، وإذا كان الرضاع بظاهره مفيداً لإحياء البدن، وتميمته وتقويته، وبياطنه مفيداً لإحياء الروح والقلب، وتميمتهما وتقويتهما بالشرائع، (فأمه على الحقيقة من أرضعته) لإحدى الرضاعين؛ لأن منهما الكمال المطلوب للبدن، أو للروح والقلب (لا من ولدته)، وإن كان لها أصل النشأة والتربية في البطن، (فإن أم الولادة) في أمر النشأة حملته (على جهة الأمانة) نطفة من الوالد، ولا كمال له فيه بالفعل (فتكون فيها)، وهو وإن كان كاملاً له بالفعل، فلا يعتد به بدون بقائه، وهو بالتربية، والتربية التي منها لا تعتد بها؛ لأنها بأن (تغذى بدم طمشها من غير إرادة لها في ذلك)، والمنة اللازمة للتربية منوطة بها، فنفيت الإرادة (حتى لا يكون لها عليه امتنان)، بل يكون له عليها امتنان.

(فإنه ما تغذى) في بطنها (إلا بما) أنه (لو لم يتغذى به)، وأيضاً (لم يخرج ذلك الدم عنها لأهلكها)، ولو لم يهلكها (لأمراضها، فللجنين) في تربيتها إياه بهذا الوجه (المنة على أمه) المربية له؛ (لكونه تغذى بذلك الدم)، إذ أفادها أتم مما استعاد منها، (فوقاها بنفسه) من غير فعل لأمه (من الضرر الذي كانت تجده لو امتسك ذلك الدم عندها)، وذلك الضرر (بالأ يخرج) دم طمشها؛ لانسداد الرحم، (ولا يتغذى به جنينها)، فيغلب الخلط الدموي على سائر الأخلاط، فيبطل اعتدال مزاجها، وهو موجب الهلاك أو المرض.

(والمرضعة ليست كذلك) أي: كآلم الولادة استعادت أكمل مما أفادت، (فإنها قصدت برضاعته حياته وإبقاءه)، ولا شيء أجل منهما يستفيده من الرضع، وإذا كانت المنة التامة للمرضعة لآلام الولادة مع أن لها عليه منة، (فجعل الله تعالى ذلك) الإرضاع (لموسى في أم ولادته، فلم يكن لامرأة عليه فضل) أي: منة (إلا لأم ولادته)؛ تقيلاً لمنة الخلق عليه، كأنه مان غير ممنون عليه من جهة الخلق؛ وتكميلاً لسرور أمه (لتقر عينها أيضاً بعد) تقريرها بالنجاة من الغرق والقتل بتربيته، وإنما كانت (تربيته) تقريراً لعيناها، بأن (تشاهد انتشاءه في حجرها، ﴿ولا تحزن﴾) بغيبته، والحزن حار، فزواله موجب لقرة العين.

[وَنَجَّاهُ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ غَمِّ التَّابُوتِ، فَحَرَّقَ ظُلْمَةَ الطَّبِيعَةِ بِمَا أَعْطَاهُ اللَّهُ مِنَ الْعِلْمِ الإِلَهِيِّ وَإِنْ لَمْ يَخْرُجْ عَنْهَا، وَفَتَنَهُ فُتُونًا أَيِ احْتَبَرَهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ لِيَتَحَقَّقَ فِي نَفْسِهِ

صَبْرُهُ عَلَى مَا ابْتَلَاهُ اللَّهُ بِهِ، فَأَوَّلُ مَا ابْتَلَاهُ اللَّهُ قَتْلَهُ الْقَبْطِيِّ بِمَا أَلْهَمَهُ اللَّهُ وَوَفَّقَهُ لَهُ فِي سِرِّهِ وَإِنْ لَمْ يَعْلَمْ بِذَلِكَ، وَلَكِنْ لَمْ يَجِدْ فِي نَفْسِهِ اكْتِرَاءًا بِقَتْلِهِ مَعَ كَوْنِهِ مَا تَوَقَّفَ حَتَّى يَأْتِيَهُ أَمْرٌ رَبِّهِ بِذَلِكَ؛ لِأَنَّ النَّبِيَّ مَعْصُومَ الْبَاطِنِ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُ حَتَّى يُنْبَأَ أَيُّ: يُخْبَرُ بِذَلِكَ].

وكما نَجَّاهَا اللهُ مِنْ هَذِهِ الْغُومِ، (نَجَّاهُ اللهُ تَعَالَى مِنْ غَمِّ التَّابُوتِ) (1) مِنْ حَيْثُ الْعِبَارَةُ مِنَ الْغُرُقِ، وَالْخُرُوجُ عَنْ حَدِّ مِصْرَ، وَمِنْ حَيْثُ الْإِشَارَةُ عَنِ ظَلْمَةِ الطَّبِيعَةِ اللَّازِمَةِ لِبَدْنِهِ الَّذِي هُوَ بِمِثَابَةِ التَّابُوتِ، (فَخُرِقَ ظَلْمَةُ الطَّبِيعَةِ) اللَّازِمَةُ لِلْبَدَنِ حِينَ اسْتِنَارَ بِنُورِ النَّفْسِ الْمُسْتَنِيرَةِ بِنُورِ الْقَلْبِ الْمُسْتَنِيرِ بِنُورِ الرُّوحِ (بِمَا أَعْطَاهُ اللهُ مِنَ الْعِلْمِ الْإِلَهِيِّ) الْمُنِيرِ لِمَا ذَكَرْنَا، الْجَاعِلُ لِلْقَلْبِ، وَمَا دُونَهُ كَأَنَّهُ رُوحَانِي، (وَإِنْ لَمْ يَخْرُجْ عَنْهَا)، أَيُّ: عَنِ الطَّبِيعَةِ بِالْكَلِيَّةِ، بَلْ بَقِيَتْ فِيهِ بِحَيْثُ يَخَافُ عَوْدَ ظَلْمَتِهَا عَلَيْهِ؛ وَلِذَلِكَ (فَتَنَاهُ فَتُونًا).

ولما توهم أنها الابتلاء بالمعصية، وأن الفتون مصدر لا جمع لإزالة بقوله: (أي: اختبرنا) بالفتن صبره المزيل ظلّمته الطبيعية من كل وجه (على) كل (ما ابتلاه الله به) في تبليغ الرسالة، (فأول ما ابتلاه الله به قتله القبطي)؛ لتحقق صبره على مقاومة فرعون بقتل من يعترف بربوبيته، ويعينه على ظلمه في تسخير بني إسرائيل واستعبادهم، وكان قتله (بما ألهمه الله) بأنه قتل واحد من أعداء الدين، ودفع الظلم العظيم، وذلك بأن (ووفقه له في سره) الذي هو باطن القلب، (وإن لم يعلم بذلك) بظاهره، فنسبه إلى الشيطان، (ولكن لم يجد في نفسه اكترًا بقتله) مع أن نفوس الأنبياء أقل مراتبها أن تكون لوامة، فلا بد أن يلومه على ما هو معصية في الواقع، فعلم أنه كان ملهمًا بما في قتله من هذه الفائدة الدينية الموجبة لقتله (مع كونه ما توقّف) على إلهامه بالظاهر مع توقف الباطن عليه؛ فإن ما في الباطن، وإن كان يسري إلى الظاهر، فلا يكون ذلك إلا برفع الحجب عن الظاهر، فيجوز ألا يقف ظاهر الشخص على ما وقف عليه باطنه، (حتى يأتيه أمر ربه بذلك) بأن أمره برفع الحجب فيما بينه، وبين الظاهر عند كمال تزكية النفس، وتصفية القلب، وإنما قلنا بأنه عليه السلام كان ملهمًا في قتل القبطي مع كونه معصية في الظاهر، وفي اعتقاد ظاهر قلبه أيضًا؛ (لأن النبي معصوم الباطن) الذي هو مبعث الأفعال، لكن تكون عصمته قبل النبوة (من حيث لا يشعر حتى يُنبأ).

ولما توهم من ظاهره أنه لا يشعر حتى يصير نبياً مع أنه يجوز أن يشعر به بإخبار نبي آخر، ويجوز أن يصير نبياً، ولا يعلم عصمته قبل أن يخبر به، فسره بقوله: (أي: يخبر

(1) غمُّ التَّابُوتِ إِشَارَةٌ إِلَى ظَلْمَةِ الطَّبِيعَةِ وَالنَّجَاةِ مِنْهَا إِنَّمَا يَكُونُ بِالْعِلْمِ؛ وَالْخِلَاصُ مِنْهَا بِالْكَلِيَّةِ لَا يَتَيَسَّرُ

فِي هَذِهِ النِّشْأَةِ. (شرح الجامي ص 482).

بذلك) أي: يخبره الوحي أو نبي آخر.

[ولهذا أراه الخضرُ قتلَ الغلامِ، فَأَنْكَرَ عَلَيْهِ قَتْلَهُ، وَلَمْ يَتَذَكَّرْ قَتْلَهُ الْقِطْيَ؛ فَقَالَ لَهُ الْخَضِرُ: ﴿وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي﴾ [الكهف: 82] يُنْبَهُ عَلَى مَرْتَبَتِهِ قَبْلَ أَنْ يُنْبَأَ أَنَّهُ كَانَ مَعْصُومَ الْحَرَكَةِ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ، وَإِنْ لَمْ يَشْعُرْ بِذَلِكَ، وَأَرَاهُ أَيْضًا حَرْقَ السَّفِينَةِ الَّتِي ظَاهَرُهَا هَلَاكٌ وَبَاطِنُهَا نَجَاةٌ مِنْ يَدِ الْغَاصِبِ، جَعَلَ لَهُ ذَلِكَ فِي مُقَابَلَةِ التَّابُوتِ الَّذِي كَانَ فِي الْيَمِّ مُطَبَّقًا عَلَيْهِ؛ فَظَاهَرُهُ هَلَاكٌ وَبَاطِنُهُ نَجَاةٌ.

وَإِنَّمَا فَعَلَتْ بِهِ أُمُّهُ ذَلِكَ حَوْفًا مِنْ يَدِ الْغَاصِبِ فَرِعُونَ أَنْ يَدْبِحَهُ صَبْرًا وَهِيَ تَنْظُرُ إِلَيْهِ، مَعَ الْوَحْيِ الَّذِي أَلْهَمَهَا اللَّهُ تَعَالَى بِهِ مِنْ حَيْثُ لَا تَشْعُرُ؛ فَوَجَدَتْ فِي نَفْسِهَا أَنَّهُ تَرْضَعُهُ، فَإِذَا خَافَتْ عَلَيْهِ أَلْقَتْهُ فِي الْيَمِّ؛ فَإِنَّ فِي الْمَثَلِ «عَيْنٌ لَا تَرَى قَلْبًا لَا يَفْجَعُ»، فَلَمْ تَخَفْ عَلَيْهِ حَوْفَ مُشَاهَدَةِ عَيْنٍ، وَلَا حَزَنَتْ عَلَيْهِ حُزْنَ رُؤْيَةِ بَصَرٍ، وَعَلَبَ عَلَى ظَنِّهَا أَنَّ اللَّهَ رُبَّمَا رَدَّهُ إِلَيْهَا لِحُسْنِ ظَنِّهَا بِهِ، فَعَاشَتْ بِهَذَا الظَّنِّ فِي نَفْسِهَا، وَالرَّجَاءِ يُقَابِلُ الْخَوْفَ وَالْيَأْسَ، وَقَالَتْ حِينَ أَلْهَمَتْ لَذَلِكَ لَعَلَّ هَذَا هُوَ الرَّسُولُ الَّذِي يُهْلِكُ فَرِعُونَ وَالْقَبْطَ عَلَى يَدَيْهِ، فَعَاشَتْ وَسُرَّتْ بِهَذَا التَّوَهُّمِ وَالظَّنِّ بِالنَّظَرِ إِلَيْهَا؛ وَهُوَ عِلْمٌ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ].

(ولهذا) أي: ولكون الأنبياء معصومي الباطن أبدًا، وإن ظهر منهم قبل النبوة ما ينافيها (أراه الخضر قتل الغلام) حقًا في صورة باطل؛ ليعلم أن قتله القبطي كان كذلك، (فأنكر عليه قتله، ولم يتذكر قتله القبطي) المقصود من هذه الإراءة، (فقال له الخضر: ﴿وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي﴾)؛ لأنني نبي، وكل نبي لا يفعل ما يفعل إلا عن أمر ربه بإلهام قبل النبوة، ووحى بعدها، كأنه (ينبئه) بهذا الجواب (على مرتبته)، أي: مرتبة موسى (قبل أن ينبأ)، أي: يجعل نبيًا (أنه كان معصوم الحركة) قيد بذلك؛ لأنه قد لا يكون معصوم القصد (في نفس الأمر، وإن) قصدها على وجه المعصية؛ لأنه (لم يشعر بذلك) أي: ما هو في نفس الأمر لا بعد النبوة ولا قبلها، أما بعد النبوة؛ فلإنكاره على الخضر، وأما قبلها؛ فلإنكاره على نفسه؛ ولذلك نسبه إلى الشيطان مع أنه من إلهام الرحمن.

(وأراه أيضًا) فيما يخالف الباطن الظاهر (حرق السفينة التي) صفة للخرق بما أضيف إليه، (ظاهرها هلاك، وباطنها نجاة من يد الغاصب، جعل) الخضر (له) أي: لموسى (ذلك) الخرق المهلك في الظاهر، المنجي في الباطن (في مقابلة) إلقاء (التابوت) له، أي: لأجل محافظة موسى مع أن هذا التابوت هو (الذي كان في اليم) المغرق للتابوت المهلك ما فيه، سيما مع كونه (مطبقًا عليه) لا يمكنه الخروج إلى الساحل بخلاف ما إذا غرقت السفينة، (فظاهره هلاك، وباطنه نجاة) من غضب فرعون وقلته، كحرق الخضر

للسفينة، (إذ فعلت به أمه ذلك) الإلقاء مع ما فيه من خوف الغرق؛ (خوفًا من يد الغاصب فرعون) بغضبه عنها.

ثم (يذبحه صبرًا)، أي: فهِرًا، (وهي تنظر إليه)، فذاك أشد عليها من أن يهلكه اليم، وهي لا تنظر إليه (مع الوحي) لا كوحى الأنبياء، إذ لا نبوة للمرأة، بل (الذي ألهمها الله به)، وإن كانت (من حيث لا تشعر) بكونه لها ما إلهيًا، بل احتمال عندها كونه وسوسة شيطانية أو نفسانية، إذ ألهمها الله، (فوجدت في نفسها أنها ترضعه) قبل الخوف عليه، (فإذا خافت عليه ألقته في اليم)، فإنه إن أهلكه اليم في غيبتها أهون عليها، (فإن المثل عين لا ترى، قلب لا يفجع)، فإن فجعته حينئذ كما لا فجع، فإن خافت من ذلك أو حزنت، (فلم تخف عليه خوف مشاهدة عين، ولا حزنت عليه حزن رؤية بصر)، ومع ذلك لا يعتد بهذا الخوف والحزن، إذ (غلب على ظنها أن الله ربما رده إليها لحسن ظنها به)، إذ علمت بالسما من قدماء بني إسرائيل أن الله عند ظن عبده به، (فعاشت) أي: طاب عيشها (بهذا الظن) الموجب لها رجاء (في نفسها) مستقرًا.

(والرجاء يقابل الخوف، واليأس) الموجب للحزن، فكأنها لا تخاف أصلًا ولا تحزن، وقد ازداد في شأنها هذا العيش، إذ (قالت حين ألهمت لذلك) القول إلهامًا تامًا ورؤية إرهاباته من عدم احتراقه في التنور المصطلي: (لعل هذا هو الرسول الذي يهلك فرعون والقبط على يده، فعاشت) أي زادت طيب عيش، فزال ما تبقى فيها من أثر الخوف، (وسرت) فزال ما بقي فيها من أثر الحزن، فصار ذلك ربطًا على قلبها بعدما كادت تبدي لما فيها من الخوف والحزن (بهذا التوهم)، وقوي ما في قلبها، فصار بمنزلة الظن، ولكنه (ظن بالنظر إليها) أي: إلى اعتقادها في الوقت، (وهو علم في نفس الأمر)؛ لأنه محقق عند الله، إذ كان هو الواقع؛ ولذلك سماه الله وحيا بمعنى الإلهام، فقال: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾ إلى قوله: ﴿وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ [القصص: 7].

[ثُمَّ إِنَّهُ لَمَّا وَقَعَ عَلَيْهِ الطَّلَبُ حَرَجَ فَارًا خَوْفًا فِي الظَّاهِرِ، وَكَانَ فِي المَعْنَى حَبًّا فِي النَّجَاةِ، فَإِنَّ الحَرَكَةَ أَبَدًا إِنَّمَا هِيَ حَيِّيةٌ، وَيُحَجَّبُ النَّاطِرُ فِيهَا بِأَسْبَابٍ أُخْرَى، وَلَيْسَتْ تَلْكَ، وَذَلِكَ لِأَنَّ الأَصْلَ حَرَكَةُ العَالَمِ مِنَ العَدَمِ الَّذِي كَانَ سَاكِنًا فِيهِ إِلَى الوُجُودِ، وَلِذَلِكَ يُقَالُ: إِنَّ الأَمْرَ حَرَكَةٌ عَنِ سَكُونٍ؛ فَكَانَتِ الحَرَكَةُ الَّتِي هِيَ وَجُودَ العَالَمِ حَرَكَةً حُبًّا، وَقَدْ نَبَّهَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى ذَلِكَ بِقَوْلِهِ: «كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا لَمْ أَعْرِفْ؛ فَأُحِبُّتُ أَنْ أَعْرِفَ»⁽¹⁾].

ولما فرغ عن بيان نجاته من غم التابوت، وغم قتل فرعون إياه على أنه الغلام الذي هلاك ملك فرعون على يديه، ونجاة أمه كذلك، شرع في بيان نجاته من غم قتل فرعون إياه قصاصاً، فقال: (ثم إنه وقع عليه الطلب) من جهة فرعون؛ ليقضه قصاصاً، (خرج) من ملكه (فأراً) من فرعون؛ (خوفاً) من القصاص (في الظاهر)، أي: في ظاهر قصده، ولكن (كان) فراره (في المعنى) المطلوب بالذات مضمناً في ذلك القصد (حجاً في النجاة)، إذ الفرار حركة، ولا يطلب بها بالذات الخوف، (إن الحركة) من حيث يطلب بها الوصول إلى المتحرك إليه (أبدأً)، أي: سواء كانت عن خوف أو غضب أو هيمان، (إنما هي حبيبة) أي: راجعة إلى طلب محبوب من وجه من الوجوه، كالاتقرار في الحيز الطبيعي في الحركة الطبيعية، والإجراء على خلاف الطبع في القسرية؛ (وذلك لأن الأصل) في الحركات طلب الكمال وهو محبوب؛ فلذلك كان في أول الحركات، وهو (حركة العالم من العدم الذي كان ساكناً فيه)، وهو نقص (إلى الوجود)، وهو كمال للعالم، وكذا لوجود الحق ولعلمه، لكن من حيث كونها نفس الوجود والعلم.

(ولذلك) أي: ولكون وجود العالم حركة عن العدم إلى الوجود (يقال: إن الأمر) أي: المطلوب بأمر «كن»، (حركة عن سكون)؛ فإنه إنما أمر لتحصل له، وللمأمور الكمال المحبوب لهما، وهو حصول الوجود للعالم، ورتبة الوجود للحادث والعلم الحادث للوجود والعلم اللذين أعلى مراتبهما للحق، فكان الوجود الحادث والعلم الحادث حاصلان له، (فكانت الحركة التي هي) سبب (وجود العالم حركة حب) من الحق ومن العالم، وكيف لا تكون حركة حب من الحق، (وقد نبه رسول الله ﷺ على ذلك عن الله بقوله: «كُنْتُ كَنْزًا مَحْفِيًّا لَمْ أُعْرَفْ؛ فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ»⁽¹⁾)؛ فالحب سبب هذه الحركة التي هي سبب وجود العالم.

[فَلَوْلَا هَذِهِ الْمَحَبَّةُ مَا ظَهَرَ الْعَالَمُ فِي عَيْنِهِ؛ فَحَرَكَتُهُ مِنَ الْعَدَمِ إِلَى الْوُجُودِ حُبٌّ مُوجِدٌ لِدَلِّكَ، وَلِأَنَّ الْعَالَمَ أَيْضًا يُحِبُّ شُهُودَ نَفْسِهِ وَجُودًا كَمَا شَهِدَهَا ثُبُوتًا، فَكَانَتْ بِكُلِّ وَجْهِ حَرَكَتُهُ مِنَ الْعَدَمِ الثُّبُوتِي إِلَى الْوُجُودِ حَرَكَتَةً حُبٌّ مِنْ جَانِبِ الْحَقِّ وَمِنْ جَانِبِهِ، فَإِنَّ الْكَمَالَ مَحْبُوبٌ لِدَاتِهِ، وَعِلْمُهُ تَعَالَى بِنَفْسِهِ مِنْ حَيْثُ هُوَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ هُوَ لَهُ وَمَا بَقِيَ لَهُ إِلَّا تَمَامُ مَرْتَبَةِ الْعِلْمِ بِالْعِلْمِ الْحَادِثِ الَّذِي يَكُونُ مِنْ هَذِهِ الْأَعْيَانِ، أَعْيَانِ الْعَالَمِ، إِذَا وَجِدَتْ، فَتَظْهَرُ صُورَةُ الْكَمَالِ بِالْعِلْمِ الْمُحَدَّثِ وَالْقَدِيمِ فَتَكْمُلُ مَرْتَبَةَ الْعِلْمِ بِالْوَجْهِينِ، وَكَذَلِكَ تَكْمُلُ مَرَاتِبُ الْوُجُودِ؛ فَإِنَّ الْوُجُودَ مِنْهُ أَرْزَلِيٌّ وَغَيْرُ أَرْزَلِيٍّ وَهُوَ الْحَادِثُ، فَلِأَرْزَلِيٍّ وَوُجُودَ الْحَقِّ لِنَفْسِهِ، وَغَيْرُ الْأَرْزَلِيٍّ وَوُجُودَ الْحَقِّ بِصُورِ الْعَالَمِ الثَّابِتِ،

(1) سبق تخريجه.

فَيَسْمَى حُدُوثًا؛ لِأَنَّهُ ظَهَرَ بَعْضُهُ لِبَعْضِهِ وَظَهَرَ لِنَفْسِهِ بِصُورِ الْعَالَمِ فَكَمُلَ الْوُجُودُ فَكَانَتْ حَرَكَةَ الْعَالَمِ حُبِّيَّةً لِلْكَمَالِ؛ فَافْهَمِ].

(فلولا هذه المحبة) الموجبة لإرادة إيجاد العالم، ليظهر فيه بعد كونه كثرًا مخفيًا عندما (ظهر العالم في عينه) بالوجود الخارجي، بل كان باقيا في خفاء العدم الثبوتي؛ لأن الحق غير موجب بالذات، بل فاعل بالإرادة التي منشأها المحبة، (فحركته من العدم إلى الوجود حركة حب الوجود لذلك) التحرك؛ فإن حبه يحرك عن الاكتفاء بظهور ذاته وأسمائه في ذاته إلى الظهور في المظاهر، فحرك الإرادة المحركة للأمر المحرك للعالم من العدم إلى الوجود هذا بيان حب الحق لإيجاد العالم، وأما بيان حب العالم لذلك؛ فذلك (لأن العالم أيضًا) باعتبار عينه الثابتة (يحب شهود نفسه وجودًا) عينيًا (كما شهدها ثبوتًا) علميًا، (فكانت بكل وجه) أي: سواء كانت قسرية، أو طبيعية، أو إرادية (حركته من العدم الثبوتي)، أي: له مع كونه عدما ثبوتيًا في العلم باعتباره يكون ساكنًا فيه ومتحركًا عنه (إلى الوجود) الخارجي (حركة حب من جانب الحق وجانبه)، أي: جانب العالم لحصول الكمال الذي أقله الوصول إلى المتحرك إليه وهو محبوب.

(فإن الكمال محبوب لذاته)، فلا تعارض في طلبه الاستغناء الإلهي، وذلك أن (علمه بنفسه) قيد به؛ لأن علمه بالأكوان المحدثه لا يوجب الاستغناء عنها؛ ولذلك ذكر (من حيث هو غني عن العالمين)؛ ليحترز عن علمه بنفسه من حيث هو موجد للعالمين، فإنه لا يوجب الاستغناء عنها أيضًا هو كمال له يستغني به عن كل علم، لكن نفس العلم لا يكفي بها كما قال: وما يلقي الإيمان مرتبة العلم، وإن حصلت أكمل مراتبه، وهو العلم القديم المتعلق بذات الحق، فكملت (مرتبة العلم بالعلم الحادث)، وليس هو العلم الإلهي المتعلق بالحوادث، بل هو (الذي يكون) موجودًا (من هذه الأعيان) لا من حيث ثبوتها في العلم الأزلي، بل من حيث كونها (أعيان العالم)؛ لأنها إنما تعلم بالعلم الحادث إذا صارت أعيان العالم، وذلك (إذا وجدت) في الخارج وقبل ذلك، إنما يعلم بالعلم الأزلي الذي ثبت فيه لا غير في العلم الأزلي، وإذا كان كاملاً في الرتبة الأزلية، فليس له صورة الكمال في الرتبة الجامعة للمراتب، (فتظهر) بحدوث العلم في أعيان العالم (صورة الكمال) بجمع المراتب للعلم من حيث هو علم فقط، إلا من حيث هو علم أزلي إلهي (بالعلم المحدث)، والعلم (القديم)، والصورة كمال فعلي (فتكمل مرتبة العلم بالوجهين) بعدما كان له ذلك بالقوة، وما بالقوة نقص ما دام بالقوة، فكان العلم من حيث هو علم فقط ناقصًا قبل ظهور هذه الصورة.

(وكذلك تكمل مراتب الوجود) بظهور الصورة الجامعة لمراتبه، فإن له أيضًا

مراتب، (فإن الوجود منه أزلي وغير أزلي)، وهو وإن سمينا بالكون بالنظر إلى الموجودات، فهو وجودها باعتبار كونه صورة وجود الحق؛ ولذلك نقول فيه هو الوجود (الحادث) مع قولنا الوجود واجد أزلي، (فالأزلي وجود الحق لنفسه، وغير الأزلي وجود الحق بصور العالم؛ فيسمى) هذا الوجود من حيث عدم امتيازه عن الكون الذي للعالم من حيث كونه عالماً (حدوثاً)، وإن لم يحصل للحق حدوث، بل إنما حصل له الظهور مع ما له من الظهور الأزلي، فحدث له الظهور للعالم ولنفسه في العالم، أما حصول ظهوره للعالم؛ فذلك (لأنه ظهر بعضه) أي: بعض العالم الذي ظهر فيه الحق (لبعضه)، وأما حصول ظهوره لنفسه؛ فلأنه ظهر لنفسه بصور العالم بعد (ظهوره لنفسه) بنفسه، (فكامل الوجود) إذ الظهور وجود، والخفاء عدم، (فكانت حركة العالم حيية) أي: عن حب العالم لوجوده الذي هو كماله وحب الحق ظهوره للعالم ولنفسه، وهذا الظهور وجود؛ لأنه صورة الوجود الأزلي والوجود كمال، فكانت حباً (للكمال) الوجودي؛ (فافهم) ولا تقل باستكمال الحق وجوده وعلمه، أو بحدوث هذا الكمال له في ذاته، بل إنه لما كان كمالاً للوجود والعلم للذين غاية كمالهما فيه، فكان هذا الكمال حاصل له أيضاً.

[أَلَا تَرَاهُ كَيْفَ نَفَسَ عَنِ الْأَسْمَاءِ الْإِلَهِيَّةِ مَا كَانَتْ تَجِدُهُ مِنْ عَدَمِ ظُهُورِ آثَارِهَا فِي عَيْنِ مُسَمَى الْعَالَمِ فَكَانَتْ الرَّاحَةَ مَحْبُوبَةً لَهُ، وَلَمْ يُوصَلْ إِلَيْهَا إِلَّا بِالْوُجُودِ الصُّورِيِّ الْأَعْلَى وَالْأَسْفَلِ، فَثَبَّتَ أَنَّ الْحَرَكَةَ كَانَتْ لِلْحُبِّ، فَمَا تَمَّ حَرَكَةٌ فِي الْكُونِ إِلَّا وَهِيَ حَيِّيَّةٌ، فَمِنَ الْعُلَمَاءِ مَنْ يَعْلَمُ ذَلِكَ، وَمِنْهُمْ مَنْ يَحْجِبُهُ السَّبَبُ الْأَقْرَبُ لِحُكْمِهِ فِي الْحَالِ وَاسْتِيْلَانِهِ عَلَى النَّفْسِ، فَكَانَ الْخَوْفَ لِمُوسَى مَشْهُودًا لَهُ بِمَا وَقَعَ مِنْ قَتْلِهِ الْقَبْطِيِّ، وَتَضَمَّنَ الْخَوْفَ حُبَّ النَّجَاةِ مِنَ الْقَتْلِ، فَفَرَّ لَمَّا خَافَ؛ وَفِي الْمَعْنَى فَفَرَّ لَمَّا أَحَبَّ النَّجَاةَ مِنْ فِرْعَوْنَ وَعَمَلَهُ بِهِ، فَذَكَرَ السَّبَبَ الْأَقْرَبَ الْمَشْهُودَ لَهُ فِي الْوَقْتِ الَّذِي هُوَ كَصُورَةِ الْجِسْمِ لِلْبَشَرِ، وَحُبَّ النَّجَاةِ مُضْمَنٌ فِيهِ تَضَمِينَ الْجَسَدِ لِلرُّوحِ الْمُدَبَّرِ لَهُ].

ثم استدل على كون الحركة حيية باعتبار هذا الظهور بقوله: (ألا تراه) أي: الحق (كيف نفس عن الأسماء الإلهية ما كانت تجده) مما يشبه الكرب (من عدم ظهور آثارها في عين مسمى العالم) أي: في الحقيقة المسماة بالعالم، وإن كانت آثارها ظاهرة في الأعيان من حيث استعدادها حين ثبوتها، وإنما لم يقل: وعدم ظهور صورها؛ لأنها لما كانت معلومة، فكانت صورها حاضرة له، فلم يحصل لها من ذلك ما يشبه الكرب والكرب مبغوض، (فكانت الراحة) التي هي ضد الكرب (محبوبة له)؛ لأنها ضد المبغوض من حيث دفعه إياه محبوب، (ولم يصل إليها) أي: إلى تلك الراحة (إلا بالوجود الصوري) أي: الذي هو صورة الوجود الحق في الأعيان، فإن تلك الآثار عوارض تلك الصور والذات، وإن لم يكن لها ما يشبه الكرب من عدم ظهور صور الوجود، فالأسماء ما تشبهه، وهي في

مرتبة الذات ولا تغايره، فكان هذا الكرب في الذات أيضًا، فهذا الوجود الصوري موجب للراحة مزيل للكرب.

وإن كان منقسمًا إلى (الأعلى والأسفل)، فإن الأسفل ليس بنقص بل هو كمال، وبه تظهر آثار بعض الأسماء، كالمذل والمنقم والقهار، وهذا الوجود الصوري والآثار العارضة له، إنما تحصل بحركة الذات والأسماء من الخفاء إلى الظهور، (فثبت أن الحركة) سواء كانت حركة الذات التي لا كرب فيها من حيث هي ذات أو حركة الأسماء (كانت للحب)، وإذا كانت حركة الذات والأسماء للحب، (فما ثم) أي: في الواقع (حركة في الكون) التي هي صورة تلك الحركة، (إلا وهي حبيبة)؛ لأن صورة الشيء في المرآة لا تخالف الشيء، فالحب هو السبب الأصلي لكل حركة، وإن ظهر غيره.

(فمن العلماء من يعلم ذلك)؛ فإنه لوقوفه على الظواهر والبواطن يعلم ما هو باطن الأسباب الظاهرة من الأسباب الباطنة، (ومنهم من يحجبه السبب الأقرب) الظاهر عن الأبعد الباطن، وإن علم في الجملة ما في ضمنه (حكيمه) أي: السبب الأقرب على النفس، وذلك من (استيلائه على النفس) حتى أن موسى عليه السلام كان محجوبًا حين فراره عن ملك فرعون، إذ كان ذلك قبل النبوة، (فكان الخوف لموسى مشهودًا) لما وقع استيلاؤه على نفسه (من قتل القبطي)؛ فلذلك قال له بعد النبوة مخبرًا عن حالة قلبها: «فَفَرَرْتُ مِنْكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ» [الشعراء: 21]، وإن (تضمن الخوف) المذكور في قوله وقصده: (حب النجاة من القتل)، لكنه لم يقصده حينئذ، (ففر لما خاف)، ولكنه علم حين قاله بعد النبوة أنه (في المعنى) ففر لما أحب النجاة من فرعون وعمله به) ⁽¹⁾ أي: القتل ودعوى الربوبية، لكنه رجح الحال التي كانت له حين فراره على العلم الذي حصل له عند ذلك، (فذكر السبب الأقرب المشهود له في الوقت) أي: وقت الفرار، وسبب كونه مشهودًا أنه (الذي هو كصورة الجسم للبشر)، وهي المشهودة منه دون روحه، (وحب النجاة مضمن فيه تضمين الجسد للروح)؛ فهو غير مشهود وإن كان معلومًا؛ لأنه (المدير له).

[وَالْأَنْبِيَاءُ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ لَهُمْ لِسَانُ الظَّاهِرِ بِهِ يَتَكَلَّمُونَ لِعُمُومِ الخُطَابِ، وَاعْتِمَادِهِمْ عَلَى فِهْمِ السَّمَاعِ العَالِمِ؛ فَلَا يَعْتَبَرُ الرُّسُلُ إِلَّا العَامَّةُ لِعِلْمِهِمْ بِمَرْتَبَةِ أَهْلِ الفِهْمِ؛ كَمَا نَبَّهَ عليه السلام عَلَى هَذِهِ الرُّتْبَةِ فِي العَطَايَا؛ فَقَالَ: «إِنِّي لَأُعْطِي الرَّجُلَ وَغَيْرُهُ

(1) الباء متعلقة بعلمه والضمير راجع إلى موسى، أو متعلقة بالنجاة والضمير للموصوف. (شرح الجامي

أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْهُ مَخَافَةٌ أَنْ يُكِبَّهُ اللَّهُ فِي النَّارِ»⁽¹⁾، فَاعْتَبَرَ الضَّعِيفَ الْعَقْلَ وَالنَّظَرَ الَّذِي غَلَبَ عَلَيْهِ الطَّمَعُ وَالطَّبَعُ، فَكَذَا مَا جَاؤُوا بِهِ مِنَ الْعُلُومِ جَاؤُوا بِهِ، وَعَلَيْهِ خَلْعَةٌ أَدْنَى الْفُهُومِ لَيَقِفَ مَنْ لَا غَوْصَ لَهُ عِنْدَ الْخَلْعَةِ، فَيَقُولُ: مَا أَحْسَنَ هَذِهِ الْخَلْعَةَ! وَيَرَاهَا غَايَةَ الدَّرَجَةِ، وَيَقُولُ صَاحِبُ الْفَهْمِ الدَّقِيقِ الْغَائِصُ عَلَى ذُرْرِ الْحِكْمِ بِمَا اسْتَوْجَبَ هَذَا: «هَذِهِ الْخَلْعَةُ مِنَ الْمَلِكِ»، فَيَنْظُرُ فِي قَدْرِ الْخَلْعَةِ وَصَنَفِهَا مِنَ الشِّيَابِ، فَيَعْلَمُ مِنْهَا قَدْرَ مَنْ خَلَعَتْ عَلَيْهِ، فَيَعْتُرُّ عَلَى عِلْمٍ لَمْ يَحْصُلْ لغيرِهِ مِمَّنْ لَا عِلْمَ لَهُ بِمِثْلِ هَذَا].

ثم ذكر أنه لو قصد موسى ﷺ حب النجاة بالفرار حين فر لم يكن ليذكره عند العامة؛ لأن الأنبياء -عليهم السلام- لا يذكرون الحقائق إلا في ضمن الظواهر؛ فقال: (والأنبياء صلوات الله عليهم لهم) من كل ما يذكرون من الحقائق (لسان الظاهر)، إذ لكل باطن ظاهر يتضمنه (به يتكلمون) مع الخواص والعوام سواء قصدوا الحقائق وحدها أو لا (لعموم) تعلق (الخطاب) منهم بالكل من الخواص والعوام مع أنه تضرر للعوام بتلك الحقائق، ولا يفوت بذلك مقصود الخواص عند (اعتمادهم على فهم السامع العالم) بطريق الانتقال من الظواهر إلى الحقائق، وإذا كان لسان الظاهر مفيداً للكل غير محل بشيء من مقاصدهم.

(فلا يعتبر الرسل) في العبارات (إلا العامة)، لكن إنما يتأتى لهم هذه العبارات الظاهرة المشيرة إلى الحقائق دون غيرهم؛ (لعلمهم بمرتبة أهل الفهم)، فيأتون من العبارات ما يفى بمقاصد كل ذي مرتبة؛ لذلك كانت لهم جوامع الكلم، فاعتبروا في بيان الحقائق العامة أيضاً ببيان الظواهر؛ ليحصل لهم النجاة بحصول الاعتقادات الواجبة فيهم، وإن لم يبلغوا كنه الحقائق تكفيهم ظواهر الاعتقادات في إفادة النجاة فأعطوهم إياها كذلك، (كما نبه ﷺ على هذه الرتبة)، أي: رتبة العامة (في العطايا) الدنيوية أنها إنما تعطى لهم لتفيدهم النجاة؛ (فقال: «إني لأعطي الرجل وغيره أحب إلي منه»)، لكن إنما أعطيه (مخافة أن يكبه الله في النار)⁽²⁾؛ لأنه إنما يثبت على الإيمان عند وجدانه الشهوات التي يتوسل إليها بالمال، فإذا فقدها ربما ينقلب على عقبيه والعياذ بالله.

(فاعتبر ضعف العقل) في العطايا، إذ عند ضعفه يقوى داعي الشهوات، فلا يبالي بدلالة المعجزة على صدق النبي ﷺ عند فقد ما غلب على نفسه طلبه، وهذا العقل وإن كان مفيداً للنظر الموجب للتكليف، لكنه (النظر الذي غلب عليه الطمع والطبع)، والحكم للغالب، وإذا اعتبر في العطايا المالية ضعف العقل، فكيف ولا يعتبره في العلوم التي الزلة

(1) رواه البخاري (18/1)، ومسلم (132/1).

(2) سبق تخريجه.

منها خرور من السماء، وإليه الإشارة بقوله: (فكذا ما جاءوا به من العلوم) المشتملة على الحقائق والدقائق، (جاءوا به، وعليه خلعة أدنى الفهوم) أي: العبارة التي تدل بظاهرها على ما يفهمه من له أدنى المفهوم، ويكون كنه الحقيقة مستوراً فيها؛ (ليقف من لا غوص له) في كنه الأشياء (عند) ظاهر (الخلعة، فيقول: ما أحسن هذه الخلعة)؛ لاشتماله على وجوه البلاغة والبديع، (ويراها غاية الدرجة) التي بها الإعجاز.

(ويقول صاحب «الفهم الدقيق»): وليس المراد أهل صنعة المعاني والبيان، وإنما هو (الفائض على دُرر الحكم)، وهي الأمور التي تحار فيها أفكار الفلاسفة والمتكلمين، ولا يصلون أدنى حصصها بما استوجب هذا المعنى الظاهر (هذه الخلعة) الخاصة مع أن له خلعةً كثيرة، فلا بد من النظر في هذا الاختصاص؛ لكونها (من الملك) المطلق الذي يملك الخلع كلها، ويعطى كل ذي حق حقه، (فينظر في قدر الخلعة) من الإيجاز والإطناب، وتام الألفاظ وقصورها، (وصنفها) من الحقيقة، والجزاز المرسل، والاستعارة، والكنائية، ومن الحروف والاشتقاقات وشبهها، فيعلم وجه اختصاصها بهذا المعنى من بين (الشياب) الكثيرة التي يمكن أن تخلع هذا المعنى بكل واحد منها، (فيعلم منها قدر ما خلعت عليه)؛ لدلالته الظاهرة على الباطن، (فيعثر على علم) من الحقائق بطريق التضمن، أو الالتزام، أو الإشارات (لم يحصل لغيره)، وإن بلغ في العلوم المتداولة كلها درجة الاجتهاد، إذا لم يكن (ممن لا علم له بمثل هذا)، أي: قدر الخلعة وصنفها.

[وَلَمَّا عَلِمَتِ الْأَنْبِيَاءُ وَالرُّسُلُ وَالْوَرَثَةُ أَنَّ فِي الْعَالَمِ وَفِي أُمَّتِهِمْ مَنْ هُوَ بِهِدِهِ الْمَثَابَةِ، عَمَدُوا فِي الْعِبَارَةِ إِلَى اللِّسَانِ الظَّاهِرِ الَّذِي يَقَعُ فِيهِ اشْتِرَاكُ الْخَاصِّ وَالْعَامِّ، فَيَفْهَمُ مِنْهُ الْخَاصُّ مَا فَهِمَ الْعَامَّةُ مِنْهُ وَزِيَادَةٌ مِمَّا صَحَّ لَهُ بِهِ اسْمٌ أَنَّهُ خَاصٌّ فَتَمَيَّزَ بِهِ عَنِ الْعَامِّيِّ، فَانْكَفَى الْمُبَلِّغُونَ الْعُلُومَ بِهَذَا، فَهَذَا حِكْمَةُ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿فَفَرَرْتُ مِنْكُمْ لَمَّا خِفْتُمْكُمْ﴾ [الشعراء: 21]، وَلَمْ يَقُلْ: فَفَرَرْتُ مِنْكُمْ حُبًّا فِي السَّلَامَةِ وَالْعَافِيَةِ، فَجَاءَ إِلَى مَدِينٍ فَوَجَدَ الْجَارِيَتَيْنِ ﴿فَسَقَى لَهُمَا﴾ مِنْ غَيْرِ أَجْرٍ، ﴿ثُمَّ تَوَلَّى إِلَى الظِّلِّ﴾ الإلهي؛ ﴿فَقَالَ رَبِّ إِنِّي لَمَّا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ﴾ [القصص: 24]، فجعل عين عمله السقي عين الخير الذي أنزل الله إليه، ووصف نفسه بالفقر إلى الله في الخير الذي عنده].

ثم أشار إلى سبب عدم ذكر الأنبياء -عليهم السلام- الحقائق بالعبارات المختصة الصريحة للخاصة فقط، فقال: (وَلَمَّا عَلِمَتِ الْأَنْبِيَاءُ وَالرُّسُلُ وَالْوَرَثَةُ) من علماء السلف ذكر الكل؛ ليدل على أنه طريق الكل ما داموا يعلمون (أن في العالم)، ولا سيما (في أمتهم من هو بهذه المثابة) من فهم الحقائق من الظواهر بخلاف المتأخرين، فإنهم إنما ذكروا الحقائق بالعبارات المختصة بها؛ لعلمهم أن ليس في العالم ظاهراً من يفهم هذه الحقائق من

الظواهر ما لم يعلموها أولاً بالعبارات الصريحة (عمدوا في العبارة إلى اللسان الظاهر)، إذ يحصل به الإتلاف والاتفاق بين الكل، ولا يقع الافتراق؛ لأن هذا اللسان هو (الذي يقع فيه اشتراك الخاص العام)، وإن اختلفت مراتبهم في الفهم، (فيفهم منه الخاص ما فهم العام منه)؛ لأنه مراد منه لا كما تقوله أهل الطامات من الصوفية، ولا الباطنية من الشيعة، ويفهم منه الخاص زيادة لا تخالف مفهوم العبارة لو عبر عن تلك (الزيادة) بعبارة صريحة لا يكون مفهوم إحدى العبارتين مناقضاً لمفهوم الأخرى، فتلك العبارة (مما صح له به اسم أنه خاص)؛ لأنه مبتدع ملحد كما تزعم الجهال بالحقائق، وكيف لا يكون فهمها خاصاً، وهو (يتميز به)، أي: بهذا الفهم (عن العامي) بعد اشتراكهما في المفهوم الظاهر، والخصوص إنما يحصل للخاص بحصول المميز من الفصل أو الخاصة.

ولما كان هذا مقصد الأنبياء والرسل -عليهم السلام- من البيان باللسان الظاهر، والورثة تابعون لهم من كل وجه، (فاكتفى المبلغون العلوم) عنهم هذا قبل ظهور القصور في فهم الحقائق عن هذه الظواهر فقط، وإذا كان الأنبياء -عليهم السلام- دعوا العامة من أممهم حتى علماء الظاهر منهم، فكيف لا يزعمون به الجهال المخالفين، (فهذه حكمة قوله ﷺ) في خطاب فرعون وقومه: ﴿فَفَرَرْتُ مِنْكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ﴾ [الشعراء: 21]، ولم يقل: ففررت منكم حباً في السلامة) عن قتلكم، (والعافية) عن عملكم واعتقادكم، وإن كانت هذه الحقيقة من الظواهر التي لا يتضرر العامة بفهمها، إلا أنهم في بيان الحقائق بطريق الإشارة على نهج واحد لا يقال: إنما يصح هذا التقرير لو قال: «لما خفتكم» بكسر اللام، وتخفيف «ما»، وهو إنما قال: «لما» بالفتح والتشديد؛ لأننا نقول: لما كان الكلام في الاعتذار جرى مجرى التعليل، وإنما قال: أو لأحیی في النجاة، وهاهنا حباً في السلامة والعافية؛ لأن هذا تفصيل، وذاك إجمال، والإجمال سابق على التفصيل.

ولما فرغ عن بيان كيفية نجاته، شرع في بيان كيفية فراره بالدرجات حتى يقرب إلى الله تعالى، فجعله من المرسلين، وهو أنه لما فرّ من فرعون وعمله وخرج من ملكه، (فجاء إلى مدين) بلدة شعيب ﷺ، (فوجد الجاريتين) بنتيه يذودان بقميها عن الماء؛ لازدحام الناس عليه، ﴿فسقي لهما﴾ من غير أجر؛ ليخلص عمله لله، ﴿ثم تولى﴾ عن مكان السقي ﴿إلى الظل﴾ المتعارف في الظاهر، وقصد التولي عن الالتفاف إلى ما سوى الله من الأعمال وغيرها، إلا من حيث كونها من الظل (الإلهي)؛ ليعلم أن وجوده ظل وجود الحق، وأن سقيه ظل فيض الحق؛ ليعلم كمال افتقاره إلى الحق، ويظهر افتقاره إلى آثاره من الفيض، (فجعل عين عمله السقي عين الخير الذي أنزله الله إليه)، وهو الفيض الإلهي، (ووصف نفسه بالفقر إلى الله)، إذ لم يقل: فقير إلى ذلك الخير، بل بسبب ذلك الخير فقير

إلى الله (في الخير الذي عنده)، أي: عند الله، فطلب الاستزادة من الفيض حتى يصل إلى تمام الفيض.

[فَأَرَاهُ الْخَضِرُ إِقَامَةَ الْجِدَارِ مِنْ غَيْرِ أَجْرٍ فَعَتَبَهُ عَلَى ذَلِكَ فَذَكَرَهُ سَقَايْتَهُ مِنْ غَيْرِ أَجْرٍ، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا لَمْ نَذْكُرْ حَتَّى تَمَنَّى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَنْ يَسْكُتَ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَلَا يَعْتَرِضُ حَتَّى يَقْضَى اللَّهُ عَلَيْهِ مِنْ أَمْرِهِمَا، فَيَعْلَمُ بِذَلِكَ مَا وَفَّقَ إِلَيْهِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ غَيْرِ عِلْمٍ مِنْهُ، إِذْ لَوْ كَانَ عَنْ عِلْمٍ مَا أَنْكَرَ مِثْلَ ذَلِكَ عَلَى الْخَضِرِ الَّذِي قَدْ شَهِدَ اللَّهُ لَهُ عِنْدَ مُوسَى وَزَكَاهُ وَعَدْلَهُ وَمَعَ هَذَا غَفَلَ مُوسَى عَنْ تَرْكِيَةِ اللَّهِ، وَعَمَّا شَرَطَهُ عَلَيْهِ فِي اتِّبَاعِهِ، رَحْمَةً بِنَا إِذْ نَسِينَا أَمْرَ اللَّهِ، وَلَوْ كَانَ مُوسَى عَالِمًا بِذَلِكَ لَمَا قَالَ لَهُ الْخَضِرُ: ﴿مَا لَمْ تَحِطْ بِهِ خُبْرًا﴾ [الكهف: 68] أَي: إِنِّي عَلَى عِلْمٍ لَمْ يَحْصُلْ لَكَ عَنْ ذَوْقٍ كَمَا أَتَى عَلَى عِلْمٍ لَا أَعْلَمُهُ أَنَا، فَأَنْصَفَ].

ولما كان سقيه من غير أجر مع شدة احتياجه إلى الأجر، (فأراه الخضر ﷺ إقامة الجدار من غير أجر) مع افتقارهما إليه كل الافتقار، (فعاتبه) موسى (على ذلك) بقوله: ﴿قَالَ لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾ [الكهف: 77]، فذكره الخضر بالاعتذار بسقايته من غير أجر مع شدة افتقاره إليه، وقد قصد الخضر ﷺ الانتهاء من تذكيره ما جرى عليه إلى غير ذلك (مما لم يذكره) بعدم صبره، وكانت من الأسرار العجيبة (حتى تمنى رسول الله ﷺ)، وهو قوله ﷺ في بعض الروايات: «ليت أخي موسى سكت حتى يقص الله علينا من أنبائهما»⁽¹⁾. وفي بعض الروايات: «رحمة الله علينا وعلى موسى ليته صبر حتى يقص الله علينا من أنبائهما»⁽²⁾.

فتمنى (أن يسكت موسى ﷺ)؛ فإنه الواجب عند رؤية ما ينكر في الظاهر إذا صدر من مَنْ يُوَثَّرُ بديانته ووقوفه على التأويلات الصحيحة، (ولا يعترض)، وإن وجب الاعتراض على مثله إذا صدر من العامي، ولم يكن ذلك منه ﷺ تمنياً في كمال موسى، بل تمنى (حتى يقص الله عليه) ما جرى (من أمرهما)، وليس ذلك ليحصل له به كمال لا يحصل بدون في حقه، بل في معرفته بمرتبة موسى، (فيعلم بذلك ما وفق)، وانتهى (إليه موسى)، فسكت على ما رأى ما ينكر عليه، فلم ينكر لكونه (من غير علم منه)، فيعلم رتبته في الصبر، ورعاية آداب المشايخ، لكنه أنكر عليه مع كونه من غير علم منه، (إذ لو كان) إنكار موسى في كل ما ينكره (عن علم) بباطن ما ينكره، (ما أنكر مثل ذلك على

(1) رواه البخاري (1753/4)، والنسائي في «السنن الكبرى» (390/6).

(2) السابق.

الخصر الذي لا يصدر عنه المنكرات في الباطن؛ لأنه (الذي شهد الله له عند موسى) بقوله: ﴿ءَاتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾ [الكهف: 65]، وإذا شهد بذلك، فقد (زكاه)؛ لأن الفاسق لا يستحق الرحمة العندية اللدنية بل إنما يستحقها صاحب العصمة، فإن لم يكن معصومًا فلا أقل من العدالة، وإذا (عدله) لم يكن من شأنه أن يقول في المنكرات: ﴿إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾ [الكهف: 67]، فعلم أن إنكار موسى لم يكن عن علم بحال ما أنكره في الباطن، (ومع هذا) أي: مع كون إنكاره لا عن علم، (غفل موسى عن تزكية الله) المانعة عن الإنكار، (وعمًا شرطه) الخضر (عليه في اتباعه) من قوله: ﴿فَإِنْ أَتَبَعْتَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّى أُحَدِّثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا﴾ [الكهف: 70]؛ ولهذا الغفلة قال موسى ﷺ: ﴿لَا تَوَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ وَلَا تُرْهِقْنِي مِنْ أَمْرِي عُسْرًا﴾ [الكهف: 73]، وقوله رحمة عليه؛ لقوله: غفل بنا (إذا نسينا أمر الله).

ثم أشار إلى أنه لم يكن له علم قبل الغفلة أيضًا، بقوله: (ولو كان موسى عالمًا بذلك)، أي: بحال ما سينكره (لما قال له الخضر: ﴿وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا﴾ [الكهف: 68])، وإن كان موسى وليًا؛ لأنه رسول، وكل رسول نبي وولي، فهو وإن علم ذلك بالولاية، فلم يحصل له في ذلك ذوق كما حصل للخضر؛ لكمال ولايته وغلبتها على نبوته حتى قيل: إنه ولي غير نبي كما غلبت النبوة والرسالة في موسى ﷺ على ولايته؛ فلذلك فسره بقوله: (أي: إني على علم لم يحصل لك عن ذوق)، وإن علمته بطريق الوحي والإلهام، (كما أنك على علم) من جهة كمال النبوة والرسالة (لا أعلمه)؛ لقصوري في ذلك عن ربتك، (فأنصف) الخضر بجعله كاملاً في الرسالة النبوة اللتان هما أعلى من الولاية في حق من تجردت ولايته.

[وَأَمَّا حِكْمَةُ فِرَاقِهِ فَلَأَنَّ الرَّسُولَ يَقُولُ اللَّهُ فِيهِ: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: 7]؛ فَوَقَّفَ الْعُلَمَاءُ بِاللَّهِ الَّذِينَ يَعْرِفُونَ قَدْرَ الرَّسَالَةِ وَالرَّسُولِ عِنْدَ هَذَا الْقَوْلِ، وَقَدْ عَلِمَ الْخَضِرُ أَنَّ مُوسَى رَسُولَ اللَّهِ فَأَخَذَ يَرْتَقِبُ مَا يَكُونُ مِنْهُ لِيُوفِيَ الْأَدَبَ حَقَّهُ مَعَ الرَّسُولِ؛ فَقَالَ لَهُ: ﴿إِنْ سَأَلْتِكَ عَنْ شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلَا تُصَحِّبْنِي قَدْ بَلَغْتَ مِن لَّدُنِّي عُذْرًا﴾ [الكهف: 76]؛ فَسَاهَهُ عَنْ صُحْبَتِهِ، فَلَمَّا وَقَعَتْ مِنْهُ الثَّالِثَةُ قَالَ: ﴿قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ﴾ [الكهف: 78]، وَكَمْ يَقُلُ لَهُ مُوسَى: لَا تَفْعَلْ، وَلَا طَلَبَ صُحْبَتَهُ لِعِلْمِهِ بِقَدْرِ الرَّئِبَةِ الَّتِي هُوَ فِيهَا الَّتِي أَلْطَقْتَهُ بِالنَّهْيِ عَنْ أَنْ يَصْحَبَهُ؛ فَسَكَتَ مُوسَى وَوَقَعَ الْفِرَاقُ، فَانْطَرَقَ إِلَى كَمَالِ هَذَيْنِ الرَّجُلَيْنِ فِي الْعِلْمِ وَتَوْفِيَةِ الْأَدَبِ الْإِلَهِيِّ حَقَّهُ.

وَأَنْصَافِ الْخَضِرِ عليه السلام فِيمَا اعْتَرَفَ بِهِ عِنْدَ مُوسَى عليه السلام حَيْثُ قَالَ لَهُ: «أَنَا عَلَى عِلْمٍ عَلَّمَنِيهِ اللَّهُ لَا تَعْلَمُهُ أَنْتَ، وَأَنْتَ عَلَى عِلْمٍ عَلَّمَكُهُ اللَّهُ لَا أَعْلَمُهُ أَنَا»⁽¹⁾؛ فَكَانَ هَذَا الْإِعْلَامُ مِنَ الْخَضِرِ دَوَاءً لِمَا جَرَّحَهُ بِهِ فِي قَوْلِهِ: ﴿وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا﴾ [الكهف: 68] مَعَ عِلْمِهِ بِعُلُوقِ رُتْبَتِهِ بِالرَّسَالَةِ، وَلَيْسَتْ تِلْكَ الرُّتْبَةُ لِلْخَضِرِ، وَظَهَرَ ذَلِكَ فِي الْأُمَّةِ الْمُحَمَّدِيَّةِ فِي حَدِيثِ إِبَارِ النَّحْلِ؛ فَقَالَ عليه السلام لِأَصْحَابِهِ: «أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِمَصَالِحِ دُنْيَاكُمْ»⁽²⁾.

ثم استشعر سؤالاً بأنه كيف فارق موسى الخضر قبل استكمال ما طلب الكمال فيه؟ وكيف فارقه الخضر قبل تكميله، ومن شأن الكامل التكميل؟

فقال: (وأما حكمة فراقه)، أي: مفارقة الخضر لموسى؛ فلأن موسى رسول، وكل رسول واجب الطاعة، فتجب طاعته في قوله: ﴿فَلَا تُصِحِّبْنِي﴾ [الكهف: 76]، وإنما وجبت طاعة الرسول؛ (لأن الرسول يقول الله في حقه)، يعني من جهة كمال ظهور الحق فيه، ﴿وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: 7]، فإن أمره أمر الله، ونهيه نهي الله، ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ [النساء: 80]، (فَوَقَفَ الْعُلَمَاءُ بِاللَّهِ الَّذِينَ يَعْرِفُونَ قَدْرَ الرَّسَالَةِ وَالرَّسُولَ عِنْدَ هَذَا الْقَوْلِ، وَقَدْ عَلِمَ الْخَضِرُ أَنَّ مُوسَى رَسُولُ اللَّهِ فَأَخَذَ يَرْقُبُ مَا يَكُونُ مِنْهُ لِيُوفِيَ الْأَدَبَ حَقَّهُ مَعَ الرَّسُولِ؛ فَقَالَ لَهُ: ﴿إِنْ سَأَلْتُكَ عَنْ شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلَا تُصِحِّبْنِي﴾ قَدْ بَلَغَتْ مِنْ لَدُنِّي عَذْرًا﴾ [الكهف: 76]؛ فَتَهَاةً عَنْ صُحْبَتِهِ، فَلَمَّا وَقَعَتْ مِنْهُ الثَّالِثَةُ قَالَ: ﴿قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ﴾ [الكهف: 78]، وَلَمْ يَقُلْ لَهُ مُوسَى: لَا تَفْعَلْ، وَلَا طَلَبَ صُحْبَتَهُ لِعِلْمِهِ) أي: لعلم موسى، (بقدر الرتبة التي هو) أي: موسى (فيها)، وهي الرسالة (التي أنطقته بالنهي عن أن يصحبه؛ فسكت موسى) عند إخبار الخضر إياه بالفراق؛ (وَوَقَعَ الْفِرَاقُ، فَأَنْظَرَ إِلَى كَمَالِ هَذَيْنِ الرَّجُلَيْنِ فِي الْعِلْمِ وَتَوْفِيَةِ الْأَدَبِ الْإِلَهِيِّ حَقَّهُ)؛ فَإِنْ تَوَفِيَهُ كُلُّ مِنْهُمَا حَقَّ الْأَدَبِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْآخَرِ كَانَ لِلَّهِ، وَمَنْ اللَّهُ فَكَانَ أَدَمُهُمَا إلهياً.

وَأَنْصَافِ الْخَضِرِ عليه السلام فِيمَا اعْتَرَفَ بِهِ عِنْدَ مُوسَى عليه السلام حَيْثُ قَالَ لَهُ: «أَنَا عَلَى عِلْمٍ عَلَّمَنِيهِ اللَّهُ لَا تَعْلَمُهُ أَنْتَ، وَأَنْتَ عَلَى عِلْمٍ عَلَّمَكُهُ اللَّهُ لَا أَعْلَمُهُ أَنَا»⁽³⁾؛ فَكَانَ هَذَا

(1) رواه البخاري (1757/4)، وابن حبان (389/6).

(2) رواه ابن حبان (389/6)، والطبراني في «الكبير» (280/4)، والبخاري في «المسند» (153/3).

(3) سبق تخريجه.

الإِغْلَامُ مِنَ الْخِضْرِ دَوَاءً لِمَا جَرَّحَهُ بِهِ فِي قَوْلِهِ: ﴿وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خَيْرًا﴾ [الكهف: 68] مَعَ عِلْمِهِ بِعُلُوِّ رُتْبَتِهِ بِالرَّسَالَةِ، وَلَيْسَتْ تِلْكَ الرُّتْبَةُ لِلْخِضْرِ، وَظَهَرَ ذَلِكَ) الْإِنصَافُ الَّذِي ظَهَرَ مِنَ الْخِضْرِ مِنْ مُحَمَّدٍ ﷺ (فِي) شَأْنِ (الْأُمَّةِ الْمُحَمَّدِيَّةِ فِي حَدِيثِ إِبَارِ التَّحْلِ؛ فَقَالَ ﷺ لِأَصْحَابِهِ: «أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِمَصَالِحِ دُنْيَاكُمْ»⁽¹⁾) مَعَ كَوْنِهِمْ دُونَ كَثِيرٍ مِنَ النَّاسِ فِي الْأُمُورِ الدُّنْيَوِيَّةِ؛ لِكَثْرَةِ أَشْغَالِهِمْ بِالْأُمُورِ الْآخِرَوِيَّةِ؛ فَانصَفَ لَهُمْ بِتَفْضِيلِهِمْ عَلَى نَفْسِهِ.

[وَلَا شَكَّ أَنَّ الْعِلْمَ بِالشَّيْءِ خَيْرٌ مِنَ الْجَهْلِ بِهِ، وَلِهَذَا مَدَحَ اللَّهُ نَفْسَهُ بِأَنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ، فَقَدْ اعْتَرَفَ ﷺ بِأَنَّهُمْ أَعْلَمُ بِمَصَالِحِ دُنْيَاهُمْ مِنْهُ لِكَوْنِهِ لَا خَيْرَةَ لَهُ بِذَلِكَ فَإِنَّهُ عِلْمٌ ذَوْقٌ وَتَجْرِبَةٌ، وَلَمْ يَتَفَرَّغْ ﷺ لِعِلْمِ ذَلِكَ، بَلْ كَانَ شُغْلُهُ بِالْأَهَمِّ فَالْأَهَمُّ، فَقَدْ نَهَيْتَكَ عَلَىٰ أَدَبٍ عَظِيمٍ تَنْتَفِعُ بِهِ إِنْ اسْتَعْمَلْتَ نَفْسَكَ فِيهِ، وَقَوْلُهُ: ﴿فَوَهَبْ لِي رَبِّي حُكْمًا﴾ يُرِيدُ الْخِلَافَةَ؛ ﴿وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ [الشعراء: 21]، يُرِيدُ الرَّسَالََةَ، فَمَا كُلُّ رَسُولٍ خَلِيفَةٌ؛ فَالْخِلَافَةُ صَاحِبُ السِّيفِ وَالْعَزَلِ وَالْوِلَايَةِ، وَالرُّسُولُ لَيْسَ كَذَلِكَ، إِنَّمَا عَلَيْهِ بِلَاغٌ مَا أُرْسِلَ بِهِ؛ فَإِنْ قَاتَلَ عَلَيْهِ وَحَمَاهُ بِالسِّيفِ فَذَلِكَ الْخِلَافَةُ الرَّسُولُ، فَكَمَا أَنَّهُ مَا كُلُّ نَبِيِّ رَسُولًا، كَذَلِكَ مَا كُلُّ رَسُولٍ خَلِيفَةٌ أَيُّ: مَا أُعْطِيَ الْمَلِكُ وَلَا التَّحْكُمَ فِيهِ]⁽²⁾.

وذلك لأنه (لا شك أن العلم بالشيء)، وإن كان أدنى (خير من الجهل به)، وإن لم يضره ذلك في الكمالات الإنسانية التي خلق لها؛ (ولهذا مدح الله نفسه بأنه بكل شيء عليم)، وإذا كان العلم بالشيء كاملاً للعالم وعدمه نقصاً، (فقد اعترف ﷺ) لأصحابه بالكمال على نفسه، وإن كان لا يعابه في الكمالات النبوية، (فإنهم أعلم بمصالح دنياهم) مع أنه ليس بجاهل بذلك؛ لأنه الأصل في جميع العلوم، لكنهم فضلوا عليه بالخبرة؛ (لكونه لا خبرة له بذلك)، فكأنه لا علم له أصلاً، (فإنه علم ذوق وتجربة، ولم يتفرغ ﷺ لعلم ذلك)، وإن كان في قوة استعداده، (بل كان شغله في الأهم والأهم)؛ لأنه لا نهاية لما في استعداده، وإذا أخبرتك عن رعاية الخضر رتبة رسالة موسى، ورعاية موسى رتبة ولاية الخضر ومشيجته، وعن إنصاف الخضر لموسى، وإنصاف محمد لأصحابه ﷺ، (فقد نهيتك على أدب عظيم تنتفع به إن استعملت نفسك فيه)، فلم تتكبر نفسك على رعاية الأدب مع من صغر عنك في رتبة إذا كبرت في أخرى.

(1) رواه ابن حبان (389/6)، والطبراني في «الكبير» (280/4)، والبخاري في «المسند» (153/3).

(2) لما أظهر موسى ﷺ مع فرعون ما كان عليه من أمر الرسالة والخلافة واقتضى الوقت أن يظهر فرعون أيضاً ما كان عليه من الكمال كما أشار إليه ﷺ. (شرح الجامي ص 491).

ولما فرغ عن بيان فوزه بأدنى المراتب عند فراره عن مصر ووصوله إلى مدين، شرع في بيان فوزه بأعلى المراتب عند خروجه من مدين، ورجوعه إلى مصر، فقال: (وقوله: ﴿فَوَهَبَ لِي رَبِّي حُكْمًا﴾ [الشعراء: 21]: يريد الخلافة) التي لا يخاف صاحبها على نفسه، بل يخاف منه، وليس المراد النبوة، وإلا كان قوله: ﴿وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ [الشعراء: 21] (تكراراً؛ لأنه (يريد الرسالة)، وهي مستلزمة للنبوة، وإن لم تستلزم الخلافة، (فما كل رسول خليفة)، كما أنه ليس كل خليفة رسولاً أو نبياً، (فالخليفة) سواء كان نبياً أو رسولاً أو لا، (صاحب السيف) العام (والعزل والولاية)، أي: التولية (والرسول) من حيث هو رسول (ليس كذلك)، بل (إنما عليه البلاغ)، أي: التبليغ (لما أرسل به) من الأحكام الأصلية أو الفرعية، (فإن قاتل عليه)، أي: على إزاء ما أرسل به مع المخالفين، (وحماه بالسيف للموافقين، فذلك الخليفة الرسول) ذي المرتبة جامعة من كل وجه، ومرتبة الرسالة إنما تجمع النبوة والولاية، ومرتبة النبوة إنما تجمع الولاية، ومرتبة الولاية لا تجمع شيئاً من ذلك إلا الخلافة في بعض الأحيان، (فكما أنه ما كل نبي رسول، كذلك ما كل رسول خليفة)، وإن كان صاحب الأحكام؛ فلذلك قال (أي: ما أعطى) الحكم، أي: حكم العزل والولاية، أي: بتقييد الأحكام فيما أعطى فيه الحكم بالعزل والتولية.

[وَأَمَّا حِكْمَةُ سُؤَالِ فِرْعَوْنَ عَنِ الْمَاهِيَةِ الْإِلَهِيَّةِ؛ فَلَمْ يَكُنْ عَنِ جَهْلٍ، وَإِنَّمَا كَانَ عَنِ اخْتِبَارٍ حَتَّى يَرَى جَوَابَهُ مَعَ دَعْوَاهُ الرِّسَالَةَ عَنِ رَبِّهِ وَقَدْ عَلِمَ فِرْعَوْنُ مَرْتَبَةَ الْمُرْسَلِينَ فِي الْعِلْمِ فَيَسْتَدِلُّ بِجَوَابِهِ عَلَى صِدْقِ دَعْوَاهُ، وَسَأَلَ سُؤَالِ إِيْهَامٍ مِنْ أَجْلِ الْحَاضِرِينَ حَتَّى يُعْرِفَهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ بِمَا شَعَرَ هُوَ فِي نَفْسِهِ فِي سُؤَالِهِ، فَإِذَا أَجَابَهُ جَوَابَ الْعُلَمَاءِ بِالْأَمْرِ، أَظْهَرَ فِرْعَوْنُ إِتْقَانَهُ لِمَنْصِبِهِ أَنْ مُوسَى مَا أَجَابَهُ عَلَى سُؤَالِهِ، فَيَتَبَيَّنُ عِنْدَ الْحَاضِرِينَ لِقُصُورِ فَهْمِهِمْ أَنَّ فِرْعَوْنَ أَعْلَمُ مِنْ مُوسَى، وَلِهَذَا لَمَّا قَالَ لَهُ فِي الْجَوَابِ مَا يَنْبَغِي، وَهُوَ فِي الظَّاهِرِ غَيْرِ جَوَابٍ مَا سُئِلَ عَنْهُ].

ولما فرغ عن بيان حصول الرسالة له، شرع في بيان قيامه من المقاومة مع المرسل إليهم، وإظهار الآيات لهم، فقال: (وأما حكمة سؤال فرعون)، أي: الغرض المقصود له في السؤال (عن الماهية الإلهية)، بقوله: ﴿وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الشعراء: 23] سأل عن حده المشتمل على الجنسين والفصل، (فلم يكن عن جهل) من فرعون، [وإن] الأنبياء وأتباعهم، والفلاسفة يمنعون تحديده لسماعه ذلك من القدماء، (إنما كان عن اختبار) لموسى من يعطى مقاتلتهم (حتى يرى جوابه) هل يشتمل على الجنسين والفصل فيخطئ، ويقتي السؤال فلم لا؟ (مع دعواه الرسالة عن ربه) الذي لا يرسل من لا يعرفه عند المؤمنين بالله والرسول؛ وذلك لأنه (قد علم فرعون مرتبة المرسلين في العلم) عند المؤمنين

هم، فإنهم لا يؤمنون برسول ما لم يعلموا بالله، أي: أعلى مراتب العلم، والمنع من التحديد من مبادئ علومهم.

(فيستدل بجوابه) الواجب لا يشتمل على الجنس والفصل، ووافق كلامهم الرسل ماضين (على صدق دعواه) عند من يصدق الرسل، وفيه وجه آخر هو: أنه سأل فرعون، أي: (سؤال إيهام)، أي: سؤالاً يوهم السامع أن له جواباً غير جواب موسى، لو أجاب بما لا يشتمل على الجنس والفصل، ولم ينف السؤال (من أجل الحاضرين)؛ ليوهمهم قصور موسى في الجواب عن الماهية بما لا يشتمل على الجنس والفصل، ويبقى السؤال فإنه إنما سأل عن الماهية الإلهية (حتى يعرفهم)، أي: ليذكر لهم تعريفاً صحيحاً في نفس الأمر، وهم يتوقعون منه غيره؛ لأن عندهم التعريف بالحد التام الذي يسأل به بما، إنما يكون للمركبات والبسائط، فليس لها هذا التعريف أصلاً، وليس ذلك بل يكون تعريف البسائط بالفصل وحده حداً تاماً إن علمت بكنهه الخليفة، وإلا لكان الجواب عنها بالخاصة؛ فإنها تنزل حينئذ منزلة الذاتي، فإذا عرفهم موسى الحق بالخواص خص لهم تعريفه (من حيث لا يشعرون) أنه تعريفه، وإن كان تعريفه عند فرعون لأمر حيث هو منكر الإلهية ما سواه، أو قائل أنه رهم الأعلى، بل من حيث أنه تعريف (بما يشعر هو في نفسه) من جواب موسى (في سؤاله)؛ لعلمه أن الأنبياء يجعلون ذلك تعريف الحق بالحد التام، وإذا كان هذا تعريفاً لهم من حيث لا يشعرون، وقد شعر به فرعون.

(فإذا جاء به جواب العلماء بالأمر أظهر فرعون) في خلاف ما في نفسه (إبقاء لمنصبه) عند الحاضرين، (أن موسى ما أجابه) على وفق (سؤاله)، فإن جوابه إما بالجنس والفصل، وأن يقال: إنه لا يتصور حتى يعرف، (فيتين عند الحاضرين لقصور فهمهم)، إذ لا يعرفون أن الخواص في حق البسائط التي لا يعرف كنهها، تنزل منزلة الذاتيات (أن فرعون أعلم من موسى) في باب التعريفات، والرسول لا بد وأن يكون أعلم من المرسل إليه؛ (ولهذا) أي: ولقصور فهم الحاضرين عن تنزيل الخواص منزلة الذاتيات في تعريف البسائط التي لا يمكن الاطلاع على كنه حقيقتها (لما قال له في الجواب) عن سؤال الماهية: (ما ينبغي)، وإن كان بالخواص (وهو في الظاهر غير جواب على ما سئل عنه)، فرد فيه سؤال عن الذاتيات.

[وَقَدْ عَلِمَ فِرْعَوْنُ أَنَّهُ لَا يُجِيبُهُ إِلَّا بِذَلِكَ؛ فَقَالَ لِأَصْحَابِهِ: ﴿إِنْ رَسُولُكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ﴾ [الشعراء: 27] أي: مَسْتَوْرٌ عَنْهُ عِلْمٌ مَا سَأَلْتُهُ عَنْهُ، إِذْ لَا يَتَّصِرُ أَنْ يَعْلَمَ أَصْلًا، فَالَسُّوَالُ صَحِيحٌ؛ فَإِنَّ السُّوَالِ عَنِ الْمَاهِيَةِ سُّوَالٌ عَنِ حَقِيقَةِ الْمَطْلُوبِ، وَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ عَلَى حَقِيقَةٍ فِي نَفْسِهِ، وَأَمَّا الَّذِينَ جَعَلُوا الْحُدُودَ مُرَكَّبَةً مِنْ جِنْسٍ

وَقَصْلٌ، فَذَلِكَ فِي كُلِّ مَا يَقَعُ فِيهِ الْإِشْتِرَاكُ، وَمَنْ لَا جِنْسَ لَهُ لَا يَلْزَمُ أَنْ لَا يَكُونَ عَلَى حَقِيقَةٍ فِي نَفْسِهِ لَا تَكُونُ لغيرِهِ؛ فَالسُّؤَالُ صَحِيحٌ عَلَى مَذْهَبِ أَهْلِ الْحَقِّ وَالْعِلْمِ الصَّحِيحِ وَالْعَقْلِ السَّلِيمِ، وَالْجَوَابُ عَنْهُ لَا يَكُونُ إِلَّا بِمَا أَجَابَ بِهِ مُوسَى (عليه السلام).

(وقد علم فرعون) أن جواب الماهية البسيطة التي لا تعرف حقيقتها بالكنه، إنما يكون بالخواص، فعلم (أنه لا يجيبه إلا بذلك)، لكنه أخفاه عن أصحابه إبقاء لمنصبه، (فقال لأصحابه: «إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ» [الشعراء: 27])، ولما كانت إرادة ظاهر الجنون مع انتظام كلامه موجبا لنسبته في الغيب للصريح، وهو يظهر من نفسه ألا يصدف، فسره بقوله (أي: مسئولا عنه) من الحق، وهو الستر (علم ما سألته عنه)، وهو باب التعريفات، إذ التعريف بالحد التام المركب من الجنس والفصل إنما يكون للمركبات، وبالفصل وحده للبيئات ولا جنس له، ولا يعرف فصله فلا يكن بالحد التام، (إذ لا يتصور أن يعلم أصلا)، والجواب بالخواص لا ينافي في السؤال عن الماهية، لكنه إنما ينافي عند تنزيل الخاصة بمنزلة الذاتي، فكان هذا سؤال اتهام، (فالسؤال) على هذا الوجه (صحيح)، وإن كان باطلاً على الوجه الأول جيء به للاختيار، إذ ليس سؤالاً من الحد المركب من الجنس والفصل.

(فإن السؤال عن الماهية) ليس سؤالاً عنه، وإنما هو (سؤال عن حقيقة المطلوب) معرفته، إذ الماهية ترادف الحقيقة وتقارمها، والحق وإن لم يتركب من الماهية والوجود، فإنه (لا بد أن يكون على حقيقة في نفسه) يتميز بها عما سواه، وإن لم يكن له جنس يشارك فيه، إذ الفصل قد يتميز المشارك في العرض المقام، فيجوز أن يحد بحد لا يتركب من الجنس والفصل، (وأما الذين جعلوا الحدود مركبة من الجنس والفصل)، فذلك ليس في كل أحد، وإنما هو في (كل ما يقع فيه الاشتراك) في ذات يكون فيه المشترك جنساً والمتميز فصلاً، (ومن لا جنس له) لعدم ما يشاركه في ذاته، (لا يلزم ألا يكون على حقيقة في نفسه لا يكون لغيره)، وإن قال بعض القدماء: إن الفصل مستلزم للجنس، ولا يلزم أن يكون مركباً من فصلين، بل يكون حده التام الفصل الواحد وحده؛ (فالسؤال) عن الماهية الإلهية (صحيح على مذهب أهل الحق)، وإن قال أكثر الفلاسفة والمتكلمين: إنه لا ماهية له، والعلم الصحيح الكشفي الذي لا يضره إنكار الجمهور، ولا سيما إذا أيده (العقل السليم)، ولكن لا يجاب عنه بالفصل؛ لعدم اطلاع السامع عليه، فيكون تعريف الشيء، فصح أن (الجواب عنه لا يكون إلا بما أجاب به موسى (عليه السلام))، وإن كان [...] عن الماهية؛ لتنزيهه [...] ⁽¹⁾ الذاتي هذا بطريقة المناظرة الكلامية.

(1) ما بين المعكوفتين غير واضح بالأصل.

[وَهُنَا سِرٌّ كَبِيرٌ، فَإِنَّهُ أَجَابَ بِالْفِعْلِ لِمَنْ سَأَلَ عَنِ الْحَدِّ الذَّاتِي، فَجَعَلَ الْحَدَّ الذَّاتِي عَيْنَ إِضَافَتِهِ إِلَى مَا ظَهَرَ بِهِ مِنْ صُورِ الْعَالِمِ، أَوْ إِلَى مَا ظَهَرَ فِيهِ مِنْ صُورِ الْعَالِمِ؛ فَكَأَنَّهُ قَالَ لَهُ فِي جَوَابِ قَوْلِهِ: ﴿وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الشعراء: 23]، قَالَ الَّذِي يَظْهَرُ فِيهِ صُورُ الْعَالَمِينَ مِنْ عِلْوٍ وَهُوَ السَّمَاءُ وَسِفْلٍ وَهُوَ الْأَرْضُ ﴿إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ﴾ [الشعراء: 24] أَوْ يَظْهَرُ هُوَ بِهَا، فَلَمَّا قَالَ فِرْعَوْنُ لِأَصْحَابِهِ: ﴿إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ﴾ [القلم: 51] كَمَا قُلْنَا فِي مَعْنَى كَوْنِهِ مَجْنُونًا].

ثم قال: (وهنا) أي: في جواب موسى (سر كبير) من علم الحقائق، وهو أنه أشار إلى أنه لا يمكن تعريفه بحسب الذات، وإنما هو بسبب ظهوره في العالم، وهو اسمه الظاهر باعتبار، أو بحسب ظهور العالم فيه، وهو اسمه الباطن باعتبار، أو بالجمع بينهما مع الإشارة إلى أنه لا يتقيد بذلك الجمع ولا بالانفراد، لكن غايته التقييد بلا تقيد، وهو مطلق عن كل قيد بهذا الاعتبار، وإن تقيد بفصله المميز، وبالوجوب والقدم الذاتيين باعتبار ذاته، فإنه حين قال في جواب قوله: ﴿وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الشعراء: 23]، قال: ﴿رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾ [الدخان: 7]، ﴿قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ أَلَا تَسْتَمِعُونَ﴾ [الشعراء: 25]، قال: ﴿رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأُولِينَ﴾ [الدخان: 8]، قال: ﴿إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ﴾ [الشعراء: 27]، ﴿قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾ [الشعراء: 28] ﴿قَالَ لَئِن أَخَذْتِ إِلَهًا غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُورِينَ﴾ [الشعراء: 29].

(أجاب بالفعل) بأن الربوبية فعل التربية، وهي نسبة بينه وبين المربوب، والتربية تكمل للمربوب إما بظهور صورة الرب في مرآة المربوب، أو ظهور صورة المربوب في مرآة الرب (لمن سأل عن الحد الذاتي)، أي: الحد الذي بشأنه الاشتمال هي الذاتيات (عين إضافته) بإقامتها مقامه (إلى ما ظهر الرب به من صور العالم)، أي: صور وجوده الظاهرة في مرآة العالم، وهو قوله: ﴿رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأُولِينَ﴾، فظهر الرب فيهم بصور المحدثات الكائنة الفاسدة التي بحدوثها أظهر، والحادث لا وجود له بذاته، فهو من الحق، فقد ظهر فيه الحق ظهوراً واضحاً، لكنه يختفي غاية الخفاء بظهور حدوثها، فيصير باعتبار ظهوره فيها باطنياً، (وما ظهر فيه من صور العالم)، أي: إضافته بأي شيء ظهر ذلك الشيء في مرآة الحق من صور العالم هو قوله: ﴿رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾ [الشعراء: 28]، فإنهما من حيث رؤية استمرارهما مدة مديدة غير كائنة ولا فاسدة توهم

قدرة حتى قال بذلك في لغة أهل الضلال، فكأنه ظهر الحق فيهما بقدمه، لكن لا يظهر بالقدم في شيء كما لا يظهر بالإلهية في مظهر، فكأنهما ظهرا في الحق، (فكأنه قال له في جواب قوله: ﴿وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾)، (قال): أعاده ليعده (الذي يظهر فيه صور العالمين من علو، وهو السماء) سواء كان روحانياً كالروح والغيب، أو جسمانياً كالعرش وسائر الأفلاك، (وسفل وهو الأرض) سواء كان من العناصر والمولدات وما بينهم، أي: بين العلو والسفل من النفوس الحيوانية والنباتية والمعدنية، والقوى المدركة والحركة فيها باقية النوع والذات في نظر أهل الظاهر، فينظر الحق بها من حيث ظهوره فيها، لكنه يتم ظهوره بالقدم الذي هو أخص لكنة باعتبار ما يري فيه من الاستمرار ومدة مديدة؛ فلذلك قال فيه: ﴿إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ﴾ أي: ناظرين بالكشف؛ فإنه يظهر لكم فيها قدمه، لكن في نظر أهل الظاهر منا هنا الظهور للسموات والأرض وما بينهما في الحق؛ فلذلك قال بعده: (أو يظهر هو بها)، وذلك في الصور العنصرية من حيث الكون والفساد على ما بينا.

ولما كان الظهور هنا للحق لم يقل: ﴿إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ﴾، لكنه لما خفي بظهور حدوثها، قال له فرعون: ﴿إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ﴾، (فلما قال فرعون لأصحابه ﴿إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ﴾، لا بالمعنى المتعارف، بل (كما قلنا في معنى كونه مجنوناً)، وهو أن الحق قد استتر فيها بظهور حدوثها، وإن دل ظهور الحدوث فيها على أن لا وجود لها من نفسها دلالة واضحة.

[زاد موسى في البيان ليعلم فرعون مرتبته في العلم الإلهي ليعلمه بأن فرعون يعلم ذلك؛ فقال: ﴿رَبِّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ﴾ فجاء بما يظهر ويستتر وهو الظاهر والباطن، وما بينهما وهو قوله: ﴿بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: 29]، ﴿إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الشعراء: 28] أي إن كنتم أصحاب تقييد؛ فإن العقل يقيد، فالجواب الأول جواب الموقنين وهم أهل الكشف والوجود، فقال لهم: ﴿إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ﴾ [الشعراء: 24] أي: أهل كشف وجود، فقد أعلمتكم بما تيقنتموه في شهودكم ووجودكم، فإن لم تكونوا من هذا الصنف، فقد أجبتكم في الجواب الثاني إن كنتم أهل عقل وتقييد وحصرتم الحق فيما تعطيه أدلة عقولكم فظهر موسى بالوجهين ليعلم فرعون فضله وصدقته، وعلم موسى أن فرعون علم ذلك أو يعلم ذلك لكونه سأل عن الماهية، فعلم أنه ليس سؤاله على اصطلاح القدماء في السؤال بما، فلذلك أجاب فلو علم منه غير ذلك لخطأه في السؤال].

(زاد موسى في البيان) بأنه في صورة السماء والأرض وما بينهما ظهر بالقدم،

واستتر بظهور صورها فيه، وفي صورة الآباء ظهر بصورته في العالم واستتر بظهور حدوثهم، فقد اجتمع فيه الظهور والبطون؛ (ليعلم فرعون مرتبته في العلم الإلهي)، وإنما قصد إعلام فرعون ذلك؛ (لعلمه بأن فرعون يعلم) من المؤمنين بالله ورسله أن الرسل يقولون ذلك، وإن كان منكر لإلهية ما سواه فضلاً عن إرساله رسولاً، (فقال: ﴿رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ﴾، فجاء) بطريق الإشارة في المشرق (بما يظهر)، وفي المغرب (بما يستتر)؛ وذلك ليفهم منه أنه (هو الظاهر والباطن) من غير تقييد بأحدهما، ولا بالجمع بينهما، ولا بانزواء أحدهما عن الآخر؛ وذلك لأنه أيضاً ما بينهما هو العلم، إذ لا يظهر في الحس ولا يطن في العقل؛ فلذلك قال: وهو أي: قوله: ﴿وَمَا بَيْنَهُمَا﴾ هو قوله: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾.

ثم أشار إلى أنه، وإن نفي تقييده بشيء من ذلك، فهو تقييد له بأنه لا يتقيد، فقال: ﴿إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ أي: إن كنتم أصحاب تقييد) تقييدونه بعدم التقييد بشيء من ذلك، فإن العقل من حيث اشتقاقه من العقال تقييد، فهو يشير إلى التقييد لا بطريق العبارة، بل بطريق الإشارة، وفي بعض النسخ: (فإن العقل التقييد)، وإذا اعتبر بظهور صورة الحق في الخلق أو صورة الخلق في الحق في الجواب الأول، والبطون بالذات، والظهور بالذات في الجواب الثاني.

(فالجواب الأول) الذي باعتبار الظهورين هو (جواب الموقنين) عين اليقين؛ وذلك لأنهم (هم أهل الكشف) تنطبع في قلوبهم صورة الحق الوجودية المجردة عن الماهية؛ ولذلك يقال لهم: أهل (الوجود)، فتجعل تلك الصورة قلوبهم منورة تنوير صورة الشمس للمرأة، فيكاشفون عن الحق، ثم تنعكس صورهم في الحق، فيشاهد كل من الحق والنفس في مرآة الآخر، (فقال لهم: ﴿إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ﴾، أي: أهل كشف) كوشفتهم بصورة كل من الحق والنفس في مرآة الآخر، وذلك عند كونكم أهل (وجود) مجرد عن الماهية، (فقد أعلمتكم) بقولي: ﴿رَبِّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾، وبقولي: ﴿رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأُولِينَ﴾ إلا أنه خص ذكر الآيتين في القرآن بما اعتبر فيه ظهور صورة الخلق في الحق لسترها مرآة الحق، ففيه وجه خفاء بخلاف ما اعتبر فيه ظهور صورة الحق في الخلق، فالحق فيه واضح (بما تيقنتموه في شهودكم ووجودكم)، فإن الحق وإن استتر في اعتبار ظهور صورة الخلق فيه، فظهور صورة الخلقية إنما يكون بعد هذا الشهود والوجود.

(فإن لم تكونوا من هذا الصنف، فقد أجبتمكم في الجواب الثاني) بما يدل على بطونه باعتبار ذاته المنزهة، وعلى ظهوره باعتبار دلالة الأدلة عليه (إن كنتم) أصحاب (عقل) يدل على تنزهه في ذاته، (وتقييد) تقييدون الحق بما دل العقل عليه من التنزيه، ونحن

نقول أيضًا بتنزيهه على مقتضى العقل، ولكن لا نحصره فيه، إذ لا دلالة للعقل على هذا الحصر، وأنتم (حصرتم الحق فيما يعطيه أدلة عقولكم)، ونحن نقول لا دلالة للعقل على امتناع ظهور صورته في العالم، وإن لم يكن له صورة في ذاته، كما أنه لا لون لنور الشمس، وتظهر له ألوان مختلفة عند نصب الزجاجات المختلفة الألوان، وقد جاز ظهور الشيء بصورة غير صورته، فكذا ظهور ما لا صورة له في ذاته بالصور المختلفة؛ ولذا ورد في رؤيته يوم القيامة اختلاف الصور، (فظهر موسى) في الجوابين (بالوجهين) وجه أهل الكشف جامعًا لوجهي الظهور في الجوابين الأولين اللذين عددهما الشيخ -رحمه الله- وجهًا واحدًا، ووجه أهل العقل في الجواب الثاني فيما عدده الشيخ؛ (ليعلم فرعون فضله) بهذا الجمع، ويعلم (صدقه) عند المؤمنين بالله والرسول، إذ لا يصدقون إلا من علموا كماله في العلم بالله، ولا كمال أتم منه. وإنما قصد موسى ﷺ إعلام فرعون بذلك؛ لأنه (علم موسى أن فرعون) وإن لم يكن من أهل الكشف ولا يعتقد كلام أهل النظر، لكنه (علم ذلك) في الماضي بالسماع من الفرقتين، (أو يعلم ذلك) في المستقبل بالسؤال أو التأمل، إذ له قوة ذلك؛ (لكونه سأل عن الماهية) على طريقة أهل التحقيق العالمين بظهور كل من الحق والخلق في مرآة الآخر، وإلا فلا تعرف ماهيته باعتبار ذاته، إذ لا ماهية له واحد وحده، (فعلم أن سؤاله ليس) على طريق (القدماء في السؤال بما) فاتهم، إنما يسألون بها عن الماهية المشتملة على الجنس والفصل، ويسألون عن الفصل بأي شيء هو في ذاته، وعن الخاصة بأي شيء هو في عرضه، فعلم أنه سأل على طريقة المحققين من الأنبياء وأتباعهم، وإن لم يكن على دينهم.

(فلذلك) أي: فعلمه بأن سؤاله على طريقة التحقيق بما اطلع على قصده في سره؛ وذلك لأنه (لو علم) موسى (منه غير ذلك لخطأه في السؤال) ⁽¹⁾، وبيّن له أنه لا يستحق الجواب، ولما شكّ لم يأت بهذا الطريق الجامع، ولما كان طريق موسى جامعًا، وابتداء بطريق الكشف علم فرعون رجحانه عنده.

[فَلَمَّا جَعَلَ مُوسَى الْمَسْئُولَ عَنْهُ عَيْنَ الْعَالَمِ، خَاطَبَهُ فِرْعَوْنُ بِهَذَا اللِّسَانِ وَالْقَوْمُ لَا يَشْعُرُونَ؛ فَقَالَ لَهُ: ﴿لَيْنَ اتَّخَذْتَ إِلَهًا غَيْرِي لِأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُورِينَ﴾] [الشعراء: 29]، وَالسَّيْنُ فِي «السَّجْنِ» مِنْ حُرُوفِ الزَّوَائِدِ: أَي لِأَسْتَرْتِكَ فَإِنَّكَ أَجَبْتَنِي بِمَا أَيْدَتْنِي بِهِ أَنْ أَقُولَ لَكَ مِثْلَ هَذَا الْقَوْلِ، فَإِنْ قُلْتَ لِي: فَقَدْ جَهَلْتَ يَا فِرْعَوْنُ بَوَعِيدِكَ

(1) فإن تمكين المخطف على الخطأ في قوة الخطأ حاشاه من ذلك فعلم من تمكين موسى له أن له علمًا بذلك. (شرح الجامي ص 495).

إِيَّاي، وَالْعَيْنُ وَاحِدَةٌ، فَكَيْفَ فَرَّقْتَ، فَيَقُولُ فِرْعَوْنُ: إِنَّمَا فَرَّقْتُ الْمَرَاتِبُ الْعَيْنِ مَا تَفَرَّقَتْ الْعَيْنُ وَلَا انْفَسَمَتْ فِي ذَاتِهَا، وَمَرَّتَبِي الْآنَ التَّحَكُّمُ فِيكَ يَا مُوسَى بِالْفِعْلِ، وَأَنَا أَنْتَ بِالْعَيْنِ وَغَيْرِكَ بِالرُّبُوبَةِ].

(فلما جعل موسى) في الجواب الأول (المسئول عنه) وهو رب العالمين (عين العالم)، إذ لا تتميز صورته الظاهرة في العالم، ولا تتميز صورة العالم الظاهرة في الحق عن الحق (خاطبه فرعون بهذا السؤال اللسان)، إذ توهم منه جواز إطلاق اسم الإلهية على صور العالم؛ لأنها صور الحق كما توهم ذلك عامة أهل زماننا، فكفروا الصوفية بذلك عن جهل، إذ ليست تلك الصور صور الإلهية التي لا بد فيها من وجوب الوجود بالذات، وإنما هي صور وجوده من حيث هو وجود، (والقوم لا تشعر) بهذا القصد والتأويل، وإلا بطلت دعواه بالربوبية الحقيقية عندهم، لكن لا تناسب تلك الدعوى هذه المحلولة.

(فقال له: ﴿إِنِ اتَّخَذَتْ إِلٰهًا غَيْرِي لِأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُورِينَ﴾) أي: إن لم تجعل الإلهية للصورة الظاهرة بمرآتي مع كمالها بما لها من التحكم التام والسيف العام، بل جعلتها للشخص الذي ظهرت صورته بمرآتي لأجعلنك من المستورين؛ لأن الصورة سترت عينك، وليست بإله ولا خلق، فكأنك في ظلمة العدم هذا التأويل، إنما يمكن بأن يقال: (السين في السجن)، وإن لم تكن زائدة، فهي (من حروف الزوائد) في الجملة، فيمكن جعلها في لسان الإشارة بمنزلة العدم، كأنه ما بقي منه إلا الجن، وهو وإن كان غير مشدد إلا أنه يشبه في الخط المشدد، فكأنه مشير إلى معناه، (أي: لأسترنك)، فهو المقصود في مخاطبة موسى، وإن أظهر للقوم أنه قصد مدلول العبارة، وهو الحبس في السجن، وإذا سترتك ظهرت بدعوى الربوبية، (فإنك أجبته بما أيدتني به)، إذ يتم الظهور بالتحكم التام، والسيف العام في الكلب حتى في رسل الله المدعين كمال مظهريتهم حين سترتهم، فصح لي (أن أقول لك مثل هذا القول)؛ لأنني إذا سترت مظاهره الكاملة المستحقة للرسالة كانت مظهريتي أكمل منها، ولا أكمل من مظهر الرسالة سوى مظهر الإلهية.

ثم استشعرت حال فرعون سؤالاً من لسان حال موسى، فقالت حال فرعون: (فإن قلت لي) يا موسى: إن جعلت الإلهية بصور الحق كانت صور العالم كلها مستحقة للإلهية، (فقد جهلت يا فرعون بوعيدك إياي) بالحبس في الظاهر، والستر في التأويل، ولا فعل للصورة، وإنما هو للعين، والعين واحدة في جميع الصور، (فكيف فرقت) بجعل بعض الصور إلهاً، وبعضها غير إله حتى تكون الصورة التي لها الإلهية مؤثرة بحبس الصورة الأخرى، أو ستر عينها بالكلية؟

(فيقول فرعون) بلسان الحال في الجواب: (إنما فرقت مراتب العين)، فإنها تظهر في

بعض المراتب بصورة الألوهية فتعبد وتؤثر، وفي بعضها بصورة العبودية فتعبد وتتأثر، وهذه التفرقة في المراتب ما تفرقت العين بالإلهية والخلقية، وإنما تفرق (لو انقسمت في ذاتها)، لكن باختلاف مراتب الظهور لا يلزم أنها انقسمت في ذاتها، بل غايته الانقسام في التجليات، فيتجلي في البعض بالمعبودية والتأثير، وفي البعض بالعابدية والتأثر، فظن أن الإلهية هي المعبودية والتأثير، وهما بالتحكم التام والسيف العام، وليست بدون الوجوب الذاتي؛ فلذلك قال: (ومرتبي الآن) إشارة إلى أن الظهور بالإلهية لا يلزم استمراره من الأزل إلى الأبد في زعمه (التحكم فيك يا موسى)، وإن زعمت أنك مظهر كامل بالرسالة التي لا تفوقها رتبة غير الإلهية، فكيف سائر المظاهر (بالفعل)، وهو التأثير المحتص بالإلهية، وإن كان (أنا أنت بالعين)، ولكن لا يلزم عن ذلك الاتحاد في الربوبية والعبودية، إذ أنا (غيرك بالرتبة) والإلهية والعبودية من المراتب، فصح وعيدي إياك بهذا الاعتبار.

[فَلَمَّا فَهَمَ ذَلِكَ مُوسَى مِنْهُ أَعْطَاهُ حَقَّهُ فِي كَوْنِهِ يَقُولُ لَهُ: لَا تَقْدِرُ عَلَيَّ ذَلِكَ، وَالرُّتْبَةُ تَشْهَدُ لَهُ بِالْقُدْرَةِ عَلَيْهِ وَإِظْهَارِ الْأَثْرِ فِيهِ؛ لِأَنَّ الْحَقَّ فِي رُتْبَةِ فِرْعَوْنَ مِنَ الصُّورَةِ الظَّاهِرَةِ، لَهَا التَّحَكُّمُ عَلَى الرُّتْبَةِ الَّتِي كَانَ فِيهَا ظُهُورُ مُوسَى فِي ذَلِكَ الْمَجْلِسِ، فَقَالَ لَهُ يُظْهِرُ لَهُ الْمَانِعَ مِنْ تَعْدِيهِ عَلَيْهِ ﴿أَوَلَوْ جِئْتِكَ بِشَيْءٍ مُبِينٍ﴾ [الشعراء: 30]، فَلَمْ يَسْعَ فِرْعَوْنَ إِلَّا أَنْ يَقُولَ لَهُ: ﴿قَاتِ بِهِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ [الشعراء: 31] حَتَّى لَا يَظْهَرَ فِرْعَوْنَ عِنْدَ الضُّعْفَاءِ الرَّأْيِ مِنْ قَوْمِهِ بَعْدَمِ الْإِنْصَافِ فَكَانُوا يَرْتَابُونَ فِيهِ، وَهِيَ الطَّائِفَةُ الَّتِي اسْتَحَفَّهَا فِرْعَوْنَ فَأَطَاعُوهُ ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمَ سَوْءٍ﴾ [الأنبياء: 74] أَي: خَارِجِينَ عَمَّا تُعْطِيهِ الْعُقُولُ الصَّحِيحَةُ مِنْ إِنْكَارِ مَا ادَّعَاهُ فِرْعَوْنَ بِاللِّسَانِ الظَّاهِرِ فِي الْعَقْلِ، فَإِنَّ لَهُ حَدًّا يَقِفُ عِنْدَهُ إِذَا جَاوَزَهُ صَاحِبُ الْكَشْفِ وَالْيَقِينِ].

(فلما فهم ذلك) أي: كونه وعيد، وبحسب مرتبته (موسى) فيه بلسان الحال (أعطاه)، أي: أعطى موسى فرعون (حقه) من العجز الذي له (في كونه)، أي: الوجود الحادث بحيث يمتنع تأثيره بالمانع منه بخلاف تأثير الحق، إذ لا مانع له أصلاً، فكأنه (يقول له) بلسان الحال: (لا تقدر على ذلك)؛ للعجز الكوني فيك المتأثر بالمانع، وإن كانت (الرتبة) التحكمية (تشهد له بالقدرة عليه وإظهار الأثر فيه) لا من جهة كونه، بل من حيث ظهور الحق فيه؛ (لأن الحق) الظاهر (في رتبة فرعون من) جهة (الصورة الظاهرة) في عينه الثابتة بحيث يكون (لها التحكم على الرتبة التي) فيها الحق بصورة موسى، ولو في (ذلك المجلس)، وكان لموسى التحكم عليه حين أغرق في البحر، وفي القيمة وغير ذلك.

فاحتاج موسى إلى إظهار المانع من نفور قدرته فيه وتأثيره، فقال له بلسان المقال

حكي كونه (يظهر له المانع من تعديده عليه)، وذلك من كمال ظهور الحق فيه باسمه الحفيظ والمبين يمنعانه من الستر والحبس، بحيث إذا قصده فرعون بأحدهما، أي: مقتضى ذاته من العجز؛ فقال: ﴿أَوَلَوْ جِئْتُكَ بِشَيْءٍ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: 30] لما فيه من الصورة الكاملة الإلهية المانعة من تأثير الغير فيها، فلا قدرة لفرعون في ستره ولا حبسه، فلما علم فرعون أن لا قدرة له مع وجود المانع، وأن السكون موجب لانقطاع حجته مع الخصم، (فلم يسع فرعون) السكوت، ولا إظهار القدرة؛ لظهور عجزه بالكلية حينئذ، فلم يسع له (إلا أن يقول له): ﴿فَأْتِ بِهَا إِن كُنتَ مِنَ الصّٰدِقِيْنَ﴾ [الأعراف: 16]، فأخذ يظهر الإنصاف معه (حتى لا يظهر فرعون عند ضعفاء الرأي من قومه بعدم الإنصاف)، وإن كان غير منصف في دعوى الربوبية لنفسه، وإنكار ربوبية الله تعالى ونبوة موسى ومعجزاته، إذ لو ظهر لهم عدم إنصافه، (فكانوا يرتابون فيه) بأن الإله لا يدُّ وأن يكون منصفاً عدلاً، فإذا لم ينصف فليس بإله مع أنهم لم يرتابوا عند عدم إنصافه فيما ذكرنا، ومن هنا تبين أنها (هي الطائفة التي استخفها فرعون فأطاعوه).

ثم بين الاستحقاق بقوله: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَٰسِقِينَ﴾ [النمل: 12]، ولما لم يناسب المقصود الخروج عن طاعة الله بينه بقوله: (أي: خارجين عما تعطيه العقول الصحيحة من إنكار ما ادعاه فرعون)، سيما إذا كان (باللسان الظاهر) بلا تأويل، فإنه منكر (في العقل)، أما إذا كان بلا تأويل فظاهر، وأما إذا كان بالتأويل؛ فلأن العقل لا يقول بظهوره في المظاهر، (فإن له حدًّا) من التنزيه (يقف عنده) لا يتجاوزه إلى التشبيه بالظهور في المظاهر، (إذا جاوزه صاحب الكشف) ⁽¹⁾ الذي يراه في المظاهر، ولا يمنعه العقل من ذلك وإن لم يدركه بنفسه؛ ولكن لا يقول بالتأويل صاحب (اليقين)، إذ لا ظهور للإلهية عنده، وإنما يقول بالتأويل صاحب الغنى أو الغلبة، فإنه يرى صورة وجود الحق صورة إلهية من الغلبة، فيقول من الغلبة: «أنا الحق»، لكن فرعون وقومه ليس من هذا القبيل.

[ولِٰهٰذَا جَاءَ مُوسَىٰ فِي الْجَوَابِ بِمَا يَقْبَلُهُ الْمُؤْمِنُ وَالْعَاقِلُ خَاصَّةً، ﴿فَأَلْقَىٰ عَصَاهُ﴾ وهي صورة ما عصا به فرعون موسى في إبانته عن إجابة دعوته ﴿فَإِذَا هِيَ تُعْبَانُ مُبِينٌ﴾ [الشعراء: 32] أي: حية ظاهرة، فَأَلْقَيْتِ الْمَعْصِيَةَ الَّتِي هِيَ السَّيِّئَةُ طَاعَةً أَيْ: حَسَنَةً كَمَا قَالَ: ﴿يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ﴾ [الفرقان: 70] يعني في الحكم،

(1) تنزيه الكشف: هو المشاهد لحضرة إطلاق الذات المثبت للجمعية للحق؛ فإن من شاهد إطلاق الذات صار التنزيه في نظره، إنما هو إثبات جمعيته تعالى لكل شيء، وإنه لا يصح التنزيه حقيقة لمن لم يشاهده تعالى كذلك. (لطائف الإعلام ص 200).

فَظَهَرَ الْحُكْمُ هَاهُنَا عَيْنًا مُتَمَيِّزَةً فِي جَوْهَرٍ وَاحِدٍ؛ فَهِيَ الْعَصَا وَهِيَ الْحَيَّةُ وَالْتُعْبَانُ الظَّاهِرُ، فَالْتَقَمَ أَمْثَالَهُ مِنَ الْحَيَاتِ مَنْ كَوْنَهَا حَيَّةً وَالْعَصِيَّ مَنْ كَوْنَهَا عَصَاً؛ فَظَهَرَتْ حُجَّةٌ مُوسَى عَلَى حُجَجِ فِرْعَوْنَ فِي صُورَةِ عَصِيٍّ وَحَيَاتٍ وَحِبَالٍ، فَكَانَتْ لِلْسَّحَرَةِ حِبَالٌ وَلَمْ يَكُنْ لِمُوسَى حَبْلٌ، وَالْحَبْلُ التَّلُّ الصَّغِيرُ أَيُّ: مَقَادِيرُهُمْ بِالنَّسْبَةِ إِلَى قَدْرِ مُوسَى عِنْدَ اللَّهِ كِنْسَبَةِ التَّلَالِ الصَّغِيرَةِ إِلَى الْجِبَالِ الشَّامِحَةِ].

(ولهذا) أي: ولكون القول بإلهية غير أن الله لا يتأتى بطريق التأويل من صاحب العقل، ولا من صاحب اليقين، ولا يتجاوزهما فرعون وقومه، بل هو من الجهال المدعين بلسان الظاهر، (جاء موسى في الجواب بما يقبله الموقن) القائل بظهور صورة وجود الحق لا صورة إلهيته التي توجب الوجود، والعاقل القائل بالتنزيه المحض، فأعمه دون [...] (1)؛ لئلا يدعي فرعون ذلك كاذبًا كذبًا صريحًا.

ولما أظهر فرعون الإنصاف طلب المعجزة التي هي الشيء المبين من غير إنصاف في الواقع، ﴿فَأَلْقَى عَصَاهُ﴾ [الشعراء: 32]، وهي من حيث كونها آلة لضرب المستحق على المعصية (صورة ما عصى به فرعون موسى)؛ ليدل على عدم إنصافه في التفاته عن (إجابة دعوته) إلى الإيمان بالله ورسوله، ﴿فَإِذَا هِيَ تُعْبَانٌ مُبِينٌ﴾ [الشعراء: 32]، وفي العيان حياة ليست في العصا مع أنها مفسرة بالحياة المشعرة بالحياة؛ فلذلك قال (أي: حية ظاهرة)؛ ليشعر بأن في الانقلاب إلى إجابة موسى حياة من بعد الكفر والمعاصي، وانقلابًا لها إلى الطاعات، فكأنه لما انقلبت العصا حية، (فانقلبت المعصية التي هي السيئة طاعة حسنة).

وإنما وصف المعصية بالسيئة، والطاعة بالحسنة؛ ليتأتى له الاستدلال بالآية المشار إليها في قوله (كما قال تعالى) في حق الثائنين: ﴿يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ﴾ [الفرقان: 70]، ثم أشار على أن قلب العصا حية، والسيئات حسنات ليس بطريق قلب الحقائق، فإنه محال، بل (يعني في الحكم)، فكأننا حقيقة العصا باقية مع صورة الحياة، (فظهر الحكم) أي: حكم العصا مع حكم الحياة (هنا)، أي: في صورة الانقلاب بحيث يكون كل واحد منهما (عينًا متميزة) عن عين الأخرى، إذ الأحكام تابعة للحقائق، فاختلفت الحقائق، وتميزت (في جوهر واحد)، فهذه الأحكام التابعة لهذه الحقائق المختلفة في هذا الجوهر لا ثبات لها حتى تكون الإلهية بها، فلا عبرة بالمراتب ولا بالصور، قد غوى الإلهية بالمرتبة أو الصورة ليست غير الإنصاف، كيف والإلهية لا تكون إلا محض إلهية، وهانها لا تمحض، إذ

غايته الانقلاب، ولا تمحض معه في صورة انقلاب العصا حية مع انخلاع الصورة الأولى، فكيف بدونها؟! (فهي العصا) من وجه، (وهي الحية) من وجه، وفيها اعتبار أن الحياة الحادثة كحياة من حيا بالله بعد الحياة الحيوانية والثعبانية، كما قال: (والثعبان الظاهر) بهذا الاعتبار يكون قائلاً مفتحاً، (فالتقم أمثاله) فيه إشارة إلى أن الجنسية سبب الضم، والتأثير (من الحيات من كونها حية)، والتقمت (العصي من كونها عصي).

ولما كان الأكل ظاهراً باقياً، والمأكل باطناً فانياً، (فظهرت) أي: غلبت (حجة موسى على حجج فرعون)، وإن كانت أكثر أفراداً وأنواعاً، والغلبة في النوع الموافق ظاهرة، فجعلت الجبال حياء؛ وذلك لأنه كانت حجج فرعون (في صورة عصا، وحيات) انقلبت، (وجبال) انقلبت حيات، وهذا هو النوع الزائد من وجه، (فكانت للسحرة جبال)، وهي وإن كانت زائدة صورة، إذ (لم يكن لموسى جبل)، فهو دال على النقص فيهم، والكمال في موسى إشارة؛ وذلك لأن (الجبل) وإن أريد به الرسن قد جاء بمعنى (التل الصغير)، فهو إشارة إلى صغر مقدارهم، وصغر مقدار التل إنما يعتبر بالنسبة إلى الجبال، فهو بطريق الإشارة كما قال، (أي: مقاديرهم بالنسبة إلى قدر موسى)⁽¹⁾ بمنزلة الجبال التي هي (التلال الصغار إلى الجبال الشامخة)⁽²⁾.

[فَلَمَّا رَأَتِ السَّحْرَةَ ذَلِكَ عَلِمُوا رُتْبَةَ مُوسَى فِي الْعِلْمِ، وَأَنَّ الَّذِي رَأَوْهُ لَيْسَ مِنْ مَقْدُورِ الْبَشَرِ وَإِنَّ كَانَ مِنْ مَقْدُورِ الْبَشَرِ فَلَا يَكُونُ إِلَّا مِمَّنْ لَهُ تَمَيُّزٌ فِي الْعِلْمِ الْمُحَقَّقِ عَنِ التَّخْيِيلِ وَالْإِيهَامِ، فَأَمَّنُوا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ، أَي: الرَّبِّ الَّذِي يَدْعُو إِلَيْهِ مُوسَى وَهَارُونَ، لِعَلِمِهِمْ بِأَنَّ الْقَوْمَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مَا دَعَا لِفِرْعَوْنَ، وَلَمَّا كَانَ فِرْعَوْنُ فِي مَنْصِبِ التَّحْكُمِ صَاحِبَ الْوَقْتِ، وَأَنَّهُ الْخَلِيفَةُ بِالسَّيْفِ، وَإِنْ جَارَ فِي الْعُرْفِ النَّامُوسِيُّ لِلذِّكْرِ قَالَ: ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾ [النازعات: 24]، أَي: وَإِنْ كَانَ الْكُلُّ أَرْبَابًا بِنِسْبَةٍ مَا فَأَنَا الْأَعْلَى مِنْهُمْ بِمَا أُعْطِيْتُهُ فِي الظَّاهِرِ مِنَ التَّحْكُمِ فِيكُمْ].

(فلما رأت السحرة ذلك) أي: نقصهم في كمالهم، وكمال موسى في نقصه، إذ رأوا علو شأن حجج موسى في قلتها أفراداً وأنواعاً، ولا يعلو شأن الحجج إلا من علو شأن المحتج بها في العلم الذي أتى به منه (علموا رتبة موسى في العلم)، وأنه انتهى من اتصاله بربه بحيث لا يصل إليه طوق الساحر، ومن هنا علموا (أن الذي رأوه) من التقام عصاه عصيهم وجبالهم (ليس من مقدور البشر، وإن كان من مقدور البشر)، كما تقول

(1) في نسخة: «أي: مقاديرهم بالنسبة إلى قدر موسى عند الله».

(2) في نسخة: «كِنِسْبَةِ التَّلَالِ الصَّغِيرَةِ إِلَى الْجِبَالِ الشَّامِخَةِ».

الفلاسفة: «إن المعجزات آثار النفوس القدسية»؛ (فلا يكون إلا ممن له تمييز في العلم المحقق عن التخيل والإيهام)، فإن غاية علم الساحر إن يعلم كيفية إخفائها حتى يتخيل الرأي ويتوهم أنها فنيت لا حقيقة الإفناء، وإنما يكون لمن تحقق بعلم إفاضة الصور تكوينًا وإفسادًا، وذلك إنما يكون للمتوسط بين الله وبين خلقه وهو الرسول، فعملوا حقيقة رسالته، وقبلوا دعوته، (فآمنوا برب العالمين).

ولما كان يتوهم أن المراد به فرعون، أزالوه بقولهم: ﴿رَبِّ مُوسَىٰ وَهَارُونَ﴾ [الشعراء: 48] ليس المراد الاسم الخاص بتربيتهما؛ فلذا فسره بقوله: (أي: الرب الذي يدعو إليه موسى وهارون)، وحينئذ يرتفع عندهم اللبس عن القوم بأنه ليس المراد به فرعون، وإن جوز متوهم أن يقصدوا ذلك بناء على أنهم ربما ظنوا أن دعوة موسى إنما كانت لإلهية فرعون؛ (لعلمهم) أي: السحرة (بأن القوم يعلمون أنه)، أي: موسى وكذا هارون (ما دعا لفرعون) أي: بالإنفراد بربوبيته للعالمين، وإن كان له التحكم التام والسيف العام كما قال، (ولما كان فرعون في منصب التحكم) جواب الشروط قوله: ﴿فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَىٰ﴾ [النازعات: 24]؛ وذلك لظنه أن الربوبية بهذا التحكم، فإن صحَّ فإنما يكون لمن كان تحكمه من الأزل إلى الأبد بالاستقلال ظاهرًا وباطنًا بلا احتياج إلى السيف، وهو في هذا التحكم إنما كان (صاحب الوقت) الحاضر لا قبل ما وفي ولا بعد الموت، (وإنه الخليفة)، بلا استقلال مع أن تحكمه إنما يكون (بالسيف) لا بأمر «كن»، فغايبته أنه خليفة عن الله، وإن جاز لجواز أن يجوز الخليفة، وإن كان المستخلف عدلاً مع أنه إنما (جار في العرف الناموسي)، أي: ظاهر الشرع، وفي الباطن أفاد المظلوم بحسناته أو احتمال سيئاته؛ (لذلك) أي: لظنه الربوبية بالتحكم كيف ما كان، (قال): ﴿أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَىٰ﴾ [النازعات: 24]، فجعل بعض الأرباب أعلى لعلوه في هذا التحكم، وبعضهم أدنى لدنوه فيه؛ ولذلك فسر كلامه بقوله: (أي: وإن كان الكل أربابًا)؛ لأن كل منهم وجهًا من التحكم (بنسبة ما)، وأقله تحكم نفوسهم في تدبير أبدانها، (فأنا الأعلى منهم)؛ لعلو تحكمي وإن لم يكن من مقتضى ذاتي، بل (بما أعطيته في الظاهر)، وإن كان تصرف نفوسهم المتحكمة في الباطن، بل أقدر على إزالة ذلك بالقتل.

[وَلَمَّا عَلِمَتِ السَّحَرَةُ صِدْقَهُ فِيمَا قَالَهُ لَمْ يُنْكِرُوهُ وَأَقْرَبُوا لَهُ بِذَلِكَ؛ فَقَالُوا لَهُ: ﴿فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ [طه: 72] فَالذُّوْلَةُ لَكَ، فَصَحَّ قَوْلُهُ: ﴿أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَىٰ﴾ [النازعات: 24]، وَإِنْ كَانَ عَيْنَ الْحَقِّ فَالْصُّورَةُ لِفِرْعَوْنَ، فَقَطَعَ الْأَيْدِي وَالْأَرْجُلَ وَصَلَبَ بَعْضَ حَقِّ فِي صُورَةٍ بَاطِلٍ لِنَيْلِ مَرَاتِبٍ لَا تُنَالُ إِلَّا بِذَلِكَ

الْفِعْلُ؛ فَإِنَّ الْأَسْبَابَ لَا سَبِيلَ إِلَى تَعْطِيلِهَا لِأَنَّ الْأَعْيَانَ الثَّابِتَةَ اقْتَضَتْهَا؛ فَلَا تَظْهَرُ فِي الْوُجُودِ إِلَّا بِصُورَةٍ مَا هِيَ عَلَيْهِ فِي الثُّبُوتِ إِذْ لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ، وَكَيْسَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ سِوَى أَعْيَانِ الْمَوْجُودَاتِ، فَيُنْسَبُ إِلَيْهَا الْقَدَمُ مِنْ حَيْثُ ثُبُوتِهَا وَيُنْسَبُ إِلَيْهَا الْحُدُوثُ مِنْ حَيْثُ وُجُودِهَا وَظُهُورِهَا كَمَا تَقُولُ حَدَّثَ الْيَوْمَ عِنْدَنَا إِنْسَانٌ أَوْ ضَيْفٌ وَلَا يَلْزَمُ مِنْ حَدُوثِهِ أَنَّهُ مَا كَانَ لَهُ وَجُودٌ قَبْلَ هَذَا الْحُدُوثِ، وَلِذَلِكَ قَالَ تَعَالَى فِي كَلَامِهِ الْعَزِيزِ أَيُّ: فِي إِيَابِهِ مَعَ قَدَمِ كَلَامِهِ: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مَنْ رَّبِّهِمْ تُحَدِّثُ إِلَّا آسْتَمِعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾ [الأنبياء: 2] ﴿وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنَ الرَّحْمَنِ مُحَدِّثٌ إِلَّا كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ﴾ [الشعراء: 5]، وَالرَّحْمَنُ لَا يَأْتِي إِلَّا بِالرَّحْمَةِ. وَمَنْ أَعْرَضَ عَنِ الرَّحْمَةِ اسْتَقْبَلَ الْعَذَابَ الَّذِي هُوَ عَدَمُ الرَّحْمَةِ⁽¹⁾.

ثم أشار إلى غاية أثر هذه الربوبية فيما اعتبر رتبة السحرة عند تهديده إياهم لإيمانهم بالله دون ربوبية فرعون، فقال: (ولما علمت السحرة صدقه فيما قاله) من التهديد بقوله: ﴿فَلَا قَطْعَ أَيْدِيكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ مِنْ خَلْفٍ وَأَصْلَبَتِكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ﴾ [طه: 71] (لم ينكروه) لصدوره عن هذا التحكم، (وأقروا له بذلك) التحكم وإن كان يظن به أنه الرب الأعلى، فكأنهم صدقوه في أنه الرب الأعلى، لو كانت الربوبية بهذا التحكم كما يصدق من قال له لو كان الإنسان حجر كان جمادًا، فإن المتصلة تصدق عند صدق الملازمة مع كذب الطرفين، لكنهم ما صرحوا بهذا التصديق، بل صرحوا بتصديق تهديده مع الإشارة إلى رد هذه الدعوى، (فقالوا له): إنما تقضي بهذا التحكم هذه الحياة الدنيا، الحقيقة باقية من الأزل إلى الأبد، ﴿فَأَقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ﴾ [طه: 72]، وإن كانت الربوبية بالحقيقة لغيرك، (فالدولة لك) اليوم في الظاهر بحيث لا يعارضك الرب الحقيقي ولا نفوسنا، وإذا لم يعارض فعله عن هذا التحكم بشيء، (فصح) عنده (قوله): ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾، إذ العلو في الربوبية عنده التأثير بها بلا معارض مع عموم السيف، لا باعتبار ظهور الرب كما تعتقده جهال الصوفية، ولا ربوبية هذا الظهور مع أنه لا يعتقد ربًّا آخر فضلًا عن ظهوره، وإن كان الظاهر فيه (عين الحق) إلا أنه بالظهور صار صورة حادثة بمرآة عينه الثابتة، ولا صورة للحق في ذاته.

(فالصورة لفرعون) كما أنه لا لون للشمس مع أنها تتلون وراء الزجاجات المتلونة

(1) لما ذكر الحكم والأسرار التي تضمنتها الآيات الواردة في شأن موسى وفرعون أراد أن يبين أن مثل هذا الإيمان أي: إيمان فرعون وغيره من آمن عند اليأس من غير أن يقع في الغرغرة، ويرى العذاب الآخر وبأسها نافعًا في الآخرة وإن يكن نافعًا في الدنيا. (شرح الجامي ص 500).

والألوان للزجاجات، لكن لا فعل لصورة بالمرآة بدون صاحبها، فاجتمع في فعله جهتان، (فقطع الأيدي والأرجل، وصلب) في جذوع النخل (بعين حق في صورة باطل)، حتى استحق الفاعل القهر والمفعول به درجة الشهادة، كما قال (لنيل) السحرة (مراتب) في الآخرة (لا تنال إلا بذلك الفعل) الذي هو سبب نيلها، (فإن الأسباب) وإن لم يحتج لها الحق، ولم يفعل بها (لا سبيل إلى تعطيلها) لجران سننه ألا نفعل المسببات إلا عند تحقق أسبابها؛ (لأن) فعل الحق على وفق مقتضى (أعيانها الثابتة) بحسب سننه المستمرة، وأعيان المسببات (اقتضتها)، أي: الأسباب، (فلا تظهر) أعيان الأسباب والمسببات (في الوجود) الخارجي (إلا بصورة ما هي عليه) من السببية والمسببية (في) حال (الثبوت) العلمي، وإلا تبدلت كلمات الله وهو باطل، (إذ لا تبديل لكلمات الله) بالنص؛ وذلك لأنه (ليست كلمات الله) عبارة عن الألفاظ المتقطعة المترتبة، بل هي حقائق الألفاظ الشاملة حقائق الموجودات، فليست (سوى أعيان الموجودات)، لكن كل ما يكون وجوده عين ثبوته فهو الكلام الأزلي، وإلا فهو العلم فقط (فينسب إليه القدم) الزماني (من حيث ثبوته) في العلم الأزلي الذي لا يكون محلاً للحوادث، ومن هنا يقال بقدم الكلام الأزلي من حيث وجوده؛ لأن وجوده عين ثبوته.

(وينسب إليها الحدوث من حيث وجودها)⁽¹⁾ المغاير للوجود الخارجي والذهني للكلام الأزلي، ويجوز أن يحدث للشيء وجود باعتبار مع تقدم وجوده في نفسه عليه، فحدوث الظهور مع تقدم الوجود أولى، وإن كان الظهور لبعض الأشياء عين وجوده في الخارج، (كما يقال: حدوث اليوم عندنا إنسان)، ولما احتل فيه الحدوث بالتولد في اليوم بما لا احتمال له فيه، فقال: (أو ضيف)، فإن طفل اليوم الأول من ولادته لا يسمى ضيفاً، (ولا يلزم من حدوثه)، أي: حدوث وجوده عند القائل (أنه ما كان له وجود قبل هذا الحدوث)، فكيف يلزم ذلك قبل الظهور؛ (ولذلك) أي: ولتحقق الحدوث في الكلام الأزلي باعتبار الظهور مع تقدم وجوده العيني، (قال تعالى في) شأن (كلامه العزيز) باعتبار قيامه بذات الله تعالى الموجب لقدمه ما يدل على حدوثه باعتباره وظهوره، (أي: في إتيانه) بصورة لفظية، أو خطية، أو ذهنية إلى خلقه ﴿وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٌ﴾ (عندهم مع قدمه في نفسه) ﴿إِلَّا أَسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾ [الأنبياء: 2].

وقال أيضاً: ﴿وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ الرَّحْمَنِ مُحَدَّثٌ﴾ [الشعراء: 5]، مع عدم كلامه المانع من الانتقال منه إليهم، لكن لا منع للظهور الذي هو الإتيان إلى حدوث

(1) في نسخة: «مِنْ حَيْثُ وُجُودِهَا وَظُهُورِهَا».

الظهور بعد ما لم يكن ظهوره عنه ﴿إِلَّا كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ﴾، وفيه إشارة إلى أن (الرحمن لا يأتي) في هذا الذكر (إلا بالرحمة) لمن أقبل إليه بالإيمان، ومن أعرض عنه، فقد أعرض عن الرحمة، (ومن أعرض عن الرحمة استقبل العذاب الذي هو عدم الرحمة)، فمقتضى هذا النص أن فرعون لما استقبل الرحمة بالإيمان أتته الرحمة من الرحمن بالنجاة كما أتت السحرة، فصاروا في أعلى مراتب الشهداء.

[وَأَمَّا قَوْلُهُ: ﴿فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيْمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا سُنَّتَ اللَّهُ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ﴾ [غافر: 85] إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ، فَلَمْ يَدُلْ ذَلِكَ عَلَى أَنَّهُ لَا يَنْفَعُهُمْ فِي الْآخِرَةِ بِقَوْلِهِ فِي الِاسْتِثْنَاءِ: ﴿إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ﴾ [يونس: 98]، فَأَرَادَ أَنْ ذَلِكَ لَا يَدْفَعُ عَنْهُمْ الْأَخْذَ فِي الدُّنْيَا، فَلِذَلِكَ أَخَذَ فِرْعَوْنُ مَعَ وُجُودِ الْإِيْمَانِ مِنْهُ، هَذَا إِنْ كَانَ أَمْرُهُ أَمْرًا مَنْ تَيَقَّنَ بِالِانْتِقَالِ فِي تِلْكَ السَّاعَةِ، وَقَرِيْنَةُ الْحَالِ تُعْطِي أَنَّهُ مَا كَانَ عَلَى يَقِيْنٍ مِنَ الْإِنْتِقَالِ أَنَّهُ عَائِنَ الْمُؤْمِنِينَ يَمْشُونَ عَلَى الطَّرِيقِ الْيَبِسِ الَّذِي ظَهَرَ بِضَرْبِ مُوسَى بِعَصَاهُ الْبَحْرَ، فَلَمْ يَتَيَقَّنْ فِرْعَوْنُ بِالْمَلَاحِظَةِ إِذْ آمَنَ، بِخِلَافِ الْمُحْتَضِرِ حَتَّى لَا يُلْحَقَ بِهِ، فَأَمَّنَ بِالَّذِي آمَنَتْ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ عَلَى التَّيَقُّنِ بِالنَّجَاةِ، فَكَانَ كَمَا تَيَقَّنَ لَكِنْ عَلَى غَيْرِ الصُّورَةِ الَّتِي أَرَادَ، فَجَاءَهُ اللَّهُ مِنْ عَذَابِ الْآخِرَةِ فِي نَفْسِهِ، وَنَجَا بَدَنُهُ كَمَا قَالَ تَعَالَى: ﴿فَأَلْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَكَ آيَةً﴾ [يونس: 92]، لِأَنَّهُ لَوْ غَابَ بِصُورَتِهِ رُبَّمَا قَالَ قَوْمُهُ احْتَجَبَ، فَظَهَرَ بِالصُّورَةِ الْمَعْبُودَةِ مِثْلًا لِيُعْلَمَ أَنَّهُ هُوَ؛ فَقَدْ عَمَتُهُ النَّجَاةُ حَسًّا وَمَعْنَى].

ثم استشعر سؤالاً بأنه إما يكون مستقبلاً للرحمة لو آمن قبل الناس، لكن كان إيمانه عند البأس، فلا تنفعه بالنص، فأجاب بقوله: (وَأَمَّا قَوْلُهُ: ﴿فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيْمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا﴾ [غافر: 85]، فالمراد عدم نفعه في رفع ذلك البأس الدنيوي، وإنما لا ينفع الإيمان في الآخرة إذا آمن عند رؤية البأس الأخروي، وعندما يجعله ضرورياً لا ليس فيه بوجه من الوجوه كأشراط الساعة بدليل قوله تعالى بعده: ﴿سُنَّتَ اللَّهُ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ﴾ [غافر: 85]، وعدم النفع الأخروي في الإيمان برؤية البأس الدنيوي لم تصر سنة خالية، بل هي منتظرة في الاستقبال، وبدليل قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا كَانَتْ قَرِيْنَةً ءَامَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيْمَانُهَا إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ لَمَّا ءَامَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَى حِينٍ﴾ [يونس: 98]، فإنه أفهم أن إيمانهم نفعهم في دفع البأس الدنيوي، ولم ينفع غيرهم فيه، (فلم يدل ذلك على أنه)، أي: إيمان سائر الطوائف عند البأس الدنيوي (لا ينفعهم في الآخرة)، بل قد يفهم نفع الإيمان عند البأس الدنيوي فقط في الآخرة؛ (لقوله في الاستثناء:

﴿إِلَّا قَوْمٌ يُونُسَ﴾ [يونس: 98]؛ فإنه إذا حصل الممنوع النفع بالنسبة إلى الأقوام لقوم، فغير الممنوع في حق ذلك القوم أولى، وإذا كان في حقهم أولى، ففي حق غيرهم، وإن لم يكن أولى فلا أقل من الجواز، فقوله: ﴿فَلَمَّا يَكُنْ يَنْفَعُهُمْ﴾ [غافر: 85]، وإن دلَّ بظاهره على عدم نفعه مطلقاً، أي: في الدنيا والآخرة، (فأراد) تعالى من ذلك المطلق مع هذه القرائن، ومع قوله ﷺ: «تقبل توبة العبد ما لم يغرغر»⁽¹⁾.

(ذلك الإيمان لا يدفع عنهم الأخذ في الدنيا)، كإيمان الرقيق لا يوجب إعتاقه، لكن أوجب نجاته في الآخرة، واستدل العلماء على عدم نفع هذا الإيمان مطلقاً بوجوه:

الأول: أنه أُلجئ إلى الإيمان، ولا قدرة له على التصرف في نفسه.

أجيب: بأنه إن أريد الإلجاء إلى التكلم بهذه العبارة الخاصة الطويلة فباطل، ومنع التصرف في النفس بالتكلم بمثلها، وتركه ممنوع وإن أريد الإلجاء إلى التصديق بالله واليوم الآخر بحصول العلم الضروري به بحيث لا يمكن دفعه ممنوع، بل غايته أنه كالعالم الحاصل بالمعجزات الباهرة، وهو وإن أشبه العلم الضروري، فلا يوجب الإلجاء إلى التصديق بالله واليوم الآخر، ولا يسلم أنه لا يمكن للعبد التصرف في نفسه بالانقياد وتركه، وهذا بخلاف انكشاف أحوال الآخرة عند الموت وعند أشراط الساعة، فإنها ترفع اللبس من كل وجه.

وهنا يبقى اللبس من الوجه الثاني: أن المقصود بهذا الإيمان دفع البلية، أجيب بالمنع، فإن غايته أن يكون كإسلام الكافر رجاء دفع مرضه، وعند غرق السفينة ورجاء السلامة، وكإسلام المرتد عند رؤية السيف ولو كان هذا منافياً لم يكن قبوله جائزاً مع أنه واجب؛ لقوله ﷺ: «لأسامة حين قتل من قال: لا إله إلا الله عند رؤية السيف: «هلا شققت عن قلبه»⁽²⁾.

كيف، وقد شرع إعطاء المال للمؤلفة الشرفاء رجاء إسلام نظرائهم؟ وقد قالوا بأن نية التبرد لا تضر بالنية المعتبرة في الوضوء، نعم لو آمن بلسانه دون قلبه في هذه الصور؛ فليس ثم إيمان في الواقع أصلاً.

الثالث: بأن عند البأس لا يمكن للعبد الاستدلال والثواب على الإيمان، إنما هو في مقابلة ما يتحمله من المشقة في الاستدلال.

أجيب: بأن إيمان المقلد صحيح عند جميع الفقهاء وأكثر العلماء، ومنعه جمع من

(1) رواه الترمذي (547/5)، والحاكم في «المستدرک» (286/4)، وابن حبان (395/2).

(2) رواه مسلم (96/1)، والنسائي في «السنن الكبرى» (175/5) والحاكم في «المستدرک» (3/

المتكلمين وهو المشهود عن الأشعري، وحكي عن عبد القاهر البغدادي عن الأشعري أنه عاص بترك الاستدلال غير كافر؛ لوجود التصديق وعاقبته، الجنة فكأنه أراد أنه ليس مؤمناً كاملاً كتارك الأعمال، وحصر ثواب الإيمان في الاستدلال باطل قرب عمل خفيف أكثر ثواباً من العمل الثقيل، كالإيمان والحج ثم المقلد من نشأ في البادية، ولم يتفكر في العالم والصانع، ولم تبلغه المعجزات، ولا ينظر فيها، بل أخبر بذلك فصدقه، وأما من نشأ في بلاد المسلمين وسبح الله تعالى عند رؤية متابعة، فخارج عن حد التقليد، وقول المعتزلة: لا يكون مؤمناً ما لم يعرف كل مسألة بحجة عقلية مع رفع الشبه بطلانه يكاد يلحق بالضروريات، فإن أكثر أهل الإسلام قاصرون أو مقصرون في الاستدلال، ولم تزل الصحابة ومن بعدهم يجرون عليهم أحكام المسلمين.

الرابع: عدم قبوله إيمان البأس؛ لأن عذاب الدنيا مقدمة عذاب الآخرة، إذ ينتقل منه إليه.

أجيب: بأنه لا يلزم أن تكون لمقدمة الشيء جميع أحكامه، فإن القبلة من مقدمات الوطاء، وليس لها جميع الحكم، بل تكون في حكمة في الحرمة، وفيما نحن فيه يكون من أحكام البأس ألا يندفع بالإيمان لرؤية، كما لا يندفع عذاب الآخرة بالإيمان لرؤيته، إلا أن عذاب الآخرة لا يندفع بالإيمان لرؤية عذاب الدنيا إذا عرفت هذا، فالمعتمد في عدم قبول توبة المختصر وإيمانه ما ذكره الإمام حجة الإسلام الغزالي في «الإحياء» في كتاب التوبة، وكتاب الخوف والرجاء: أنه بمشاهدة ناصية ملك الموت ينكشف له ما في اللوح المحفوظ، فتفسير العلوم للنظر بها ضروري، ويدل عليه قوله ﷺ فيما رواه أبو أيوب: «إن الله يقبل توبة العبد ما لم يغرغر»⁽¹⁾ أي: ما لم تتردد الروح في حلقه.

وعن الحسن: «إن إبليس قال: حين أهبط إلى الأرض، وعزتك لا أفارق ابن آدم ما دام روحه في جسده، فقال: وعزتي ولا أغلق عليه باب التوبة ما لم يغرغر»⁽²⁾، انتهى كلامه.

لا يقال: فرعون كوشف له عن جبريل، إذ هو القائل له: ﴿وَأَلْقَنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾ [يونس: 91].

قلنا: يحتمل أنه كوشف له في صورة البشر، وهو لا يمنع قبول التوبة، ويحتمل أنه كوشف له بعد الفراغ من هذه الكلمة، ثم حكمت أشرط الساعة حكم كشف أحوال الآخرة، أو العلم بالساعة يصير ضرورياً عند رؤيتها.

(1) سبق تخريجه.

(2) رواه ابن أبي شيبة في «المصنف» (62/7)، والبيهقي في «شعب الإيمان» (399/5).

(فلذلك) أي: فلعدم دفع الإيمان عند البأس الديني إياه (أخذ فرعون) أي: تم أخذه الديني (مع وجود الإيمان منه)، لا لما قبل أنه لم يحتمل له الإيمان لوجوه:

الأول: أنه كان دهرياً لقوله: ﴿مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي﴾ [القصص: 38] و﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾ [النازعات: 24]، فمثل هذا الاعتقاد الفاحش لا تزول ظلّمته إلا بنور الحجة القطعية، وهو إنما هو ظلّمة، وهو لم يقل آمنت بالله، وإنما قال: ﴿ءَامَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي ءَامَنْتُ بِهِءُ بَنُو إِسْرَائِيلَ﴾ [يونس: 90]، فكأنه اعترف أنه لا يعرف الله إلا أنه سمع بني إسرائيل أنهم أقروا بوجوده.

أجيب: بأن العلماء لم يفرقوا بين الدهري وغيره إذا آمن بالتقليد، بل نقل الحليمي إجماعهم على قبول إيمانه بإقراره، وتصديقه لمجرد وجود الصانع، ونقله إمام الحرمين عن الأكثر، وصححه البغوي، ولا يسلم أن ظلّمة هذا الاعتقاد لا تزول إلا بنور الحجة القطعية، بل نور الكلمة ماحية لكل ظلّمة كشفت أو لطفّت، ثم إنه ليس كل تقليد موجب ظلّمة، وإنما هو التقليد على الباطل، وإلا لم يجب على العامة تقليد المجتهدين، بل غايته فقد نور الدليل، ثم إنه ليس هاهنا ثمة ظلّمة التقليد إلى ظلّمة إنكار الصانع، إذ هذا التقليد في الإقرار بالصانع، وهو ينقص إنكاره، فغاية أحد ظلّمة حقيقية مكان ظلّمة كشفية بها نور كلمة التوحيد التي لا يبغي معها ظلّمة أصلاً، وقولك: كافر اعترف أنه لا يعرف الله، وإنما سمع بني إسرائيل أقروا بوجوده بخلاف الظاهر؛ فإنه قد عرف هو وقومه صحة دلالة المعجزات، فقد قال موسى ﷺ في حقه: ﴿لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا أَنْزَلَ هَتُؤُلَاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بِصَآئِرٍ﴾ [الإسراء: 112].

وقال تعالى في حقهم: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾ [النمل: 14].

الثاني: أن بني إسرائيل لما جاوزوا البحر قالوا: ﴿أَجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ﴾ [الأعراف: 138]، واشتغلوا بعبادة العجل، فانصرف قول فرعون: إلا الذي آمنت به بنو إسرائيل إلى ذلك، وكان ذلك سبباً لزيادة كفره.

أجيب: بأن ذلك إنما كان بعد هلاك فرعون، ولا شعور له بذلك، وقد علم أنهم آمنوا برب السماوات والأرض، فكيف ينصرف إلى ذلك؟!

الثالث: أن أكثر اليهود مالوا إلى التجسيم والتشبيه؛ ولذلك اشتغلوا بعبادة العجل، وكان إيمانه بألهتهم إيماناً بالآله الموصوف بالجسمية.

قلنا: إنما مال إلى التجسيم مبتدعهم بعد موسى كمتدعة هذه الأمة، أو بعد غيبته بإغواء السامري، وإلا كانت نجاتهم من الغرق بسبب إيمانهم بالله، وهو إنما قصد ذلك

الإيمان المنجي.

الرابع: الإيمان إنما يتم بالإفراد بالنبوة، والملائكة والكتب واليوم الآخر، واحتمال أنه كان شرطاً في ذلك الزمان دون هذا الزمان بخلاف الأصل، فلا يصار إليه إلا بدليل.

أجيب: بأن إيمان المشترك والدهري يتم بشهادة التوحيد على ما صححه البغوي، ونقله إمام الحرمين عن الأكثر، ونقل الحليمي الإجماع عليه على أن قوله: ﴿وَأَنَا مِنَ الْمُتَسَلِّمِينَ﴾ [يونس: 90] يشمل الإيمان بالكل.

الخامس: أن جبريل جعل في فيه محل خشية أن تدركه الرحمة، فكان ذلك قبل تمام الإيمان.

أجيب: بأن ظاهر النفي يدل على أنه تم إيمانه، وجبريل لا يرضى بالكفر إذ هو كفر، وإنما خشي من رحمة النجاة عن الغرق؛ لثقل يتغير عن هذا الإيمان بعده.

(هذا) أي: القول بأن إيمان فرعون عند الغرق إيمان عند رؤية البأس، إنما يكون من (كان أمره أمر من يتيقن بالانتقال في تلك الساعة)، والبأس إنما يكون بأساً عند تيقن الانتقال به، وإلا كان كالمرض والغرق من حيث هو غرق لا يوجب التيقن بالانتقال، (وقرينة الحال تعطي أنه ما كان على يقين من الانتقال) لو كان الغرق موجباً للانتقال لا محالة بحسب العادة لا من (عاين المؤمنين) على خلاف العادة، (يمشون في الطريق اليباس) وإن لم تكن كرامة لهم، بل لمعجزة لموسى ﷺ؛ لأنه (الذي ظهر يضرب موسى بعصاه البحر) لنجاة المؤمنين، وفرعون قد صار منهم فرجاً أن يعود أثر المعجزة في حقه، (فلم يتيقن فرعون) من هذا الرجاء (الهلاك، إذ آمن)، وإن تيقن به بعده، فلم يكن مأواه باستثنائه ثبوتاً في حقه وقت إيمانه (بخلاف المحتضر) إذا قلنا: لا يقبل إيمانه عند تيقنه الهلاك، وإن لم يكشف بأمر الآخرة (حتى لا يلحق فرعون به) أي: بالمحتضر لا في تيقن الهلاك، ولا في كشف أمور الآخرة، بل تيقن النجاة بالإيمان لمعاينتها في بني إسرائيل.

(فآمن بالذي آمنت به بنو إسرائيل على التيقن بالنجاة)؛ لأنه آمن مثل إيمانهم، فتيقن أنه ينجو مثل نجاتهم إذ لا سبب لنجاتهم سوى ذلك، والله عند ظن عبده به، (فكان) في أمر النجاة (كما تيقن)، (لكن) حصلت له النجاة (على غير الصورة التي أراد)، وهي النجاة من الغرق، لكنها ربما لا تكون نجاة في نفس الأمر، أو ربما يتغير بعدها إلى ما كان عليه قبلها، (فنجاه الله من عذاب الآخرة في حق نفسه)، أي: روحه المشار إليها بكاف الخطاب في ﴿تُنَجِّيكَ﴾ [يونس: 92]، وإن عذب بحقوق الخلق من إضلال قوم غير محصورين، واسترقاق بني إسرائيل، وقتل أولادهم، (ونجاً بدنه) عن الهلاك في البحر فألقاه إلى الساحل، (كما قال تعالى: ﴿فَأَلْيَوْمَ﴾) بالفاء الدالة على الترتيب (﴿تُنَجِّيكَ﴾) أي: أيتها

الروح ﴿بِيَدَيْكَ﴾ أي: مع بدنك ﴿لَنَكُونَ لِمَنْ خَلَقَكَ﴾، أما في نجاة الروح فما مر ألا ييأس أحد من روح الله، وأما في نجاة البدن فذلك؛ (لأنه لو) هلك في البحر (غاب بصورته) عن النظر، ولو غاب بصورته (ربما قال قومه) من بقي منهم ممن يعتقد إلهيته (احتجب) كما يقول المؤمنون في الله: إنه محتجب.

(فظهر بالصورة المعهودة) قبل التغير (ميتًا؛ ليعلم أنه هو)، إذ لو ظهر حيًا، لربما قيل: إنه حي لا يموت، وكذا لو تغير لقليل أنه غيره، وهو قد ارتفع إلى السماء (فعمته النجاة حسًا) من حيث عدم هلاك صورة بدنه قبل الإلقاء إلى الساحل وإن ملك بعده، وصار ميتًا قبله، (ومعني) من حيث نجاة روحه عن عذاب الكفر، وإن عذب بحقوق الخلق.

[وَمَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ الْأَخْرَاطِيِّ لَا يُؤْمِنُ وَلَوْ جَاءَتْهُ كُلُّ آيَةٍ حَتَّى يَرَوِ الْعَذَابَ الْأَلِيمَ، أَي: يَذُوقُوا الْعَذَابَ الْأَخْرَاطِيِّ، فَخَرَجَ فَرَعُونَ مِنْ هَذَا الصَّنْفِ، هَذَا هُوَ الظَّاهِرُ الَّذِي وَرَدَ بِهِ الْقُرْآنُ، ثُمَّ إِنَّا نَقُولُ بَعْدَ ذَلِكَ وَالْأَمْرُ فِيهِ إِلَى اللَّهِ، لَمَا اسْتَقَرَّ فِي نَفْسِ عَامَّةِ الْخَلْقِ مِنْ شِقَايَتِهِ، وَمَا لَهُمْ نَصٌّ فِي ذَلِكَ يَسْتَنْدُونَ إِلَيْهِ، وَأَمَّا آلُهُ فَلَهُمْ حُكْمٌ آخَرٌ لَيْسَ هَذَا مَوْضِعُهُ، ثُمَّ لِيَعْلَمَ أَنَّهُ لَا يَقْبِضُ اللَّهُ أَحَدًا إِلَّا وَهُوَ مُؤْمِنٌ أَيُّ مُصَدِّقٌ بِمَا جَاءَتْ بِهِ الْأَخْبَارُ الْإِلَهِيَّةُ، وَأَعْنِي مِنَ الْمُحْتَضِرِينَ، وَلِهَذَا يُكْرَهُ مَوْتُ الْفَجَاءَةِ وَقَتْلُ الْغَفْلَةِ].

ثم أشار إلى أنه لو كان مأخوذًا في الآخرة بكفره لم يكن ليؤمن عند الغرق؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ وَلَوْ جَاءَتْهُمْ كُلُّ آيَةٍ حَتَّى يَرَوُا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ﴾ [يونس: 96، 97].

ووجه الاستدلال أنه علم بالنص أن (من حقت عليه كلمة العذاب الأخروي)، فإنه المراد بكلمة ربك لأن المفسرين فسروها بقوله: هؤلاء في النار ولا أبالي (لا يؤمن) قبيل الموت، وإن كان يؤمن في الحياة (ولو جاءته كل آية) في ذلك الوقت أو قبله، والبأس الدنيوي من جملة الآيات (حتى يروه العذاب الأليم)، فليس المراد أي عذاب كان، فإن المحتضر لا يخلو من عذاب المرض في الجملة، ولا نفس الرواية لذلك العذاب الأخروي بمعنى [...] ⁽¹⁾ به عن تلك الآيات، بل المراد (أي: ذوقوا العذاب الأخروي)، وفرعون آمن قبيل الموت قبل ذوق العذاب الأخروي، (فخرج فرعون من هذا الصنف).

ثم أشار إلى أن ذلك ليس مما يجب الاعتقاد به، بل (هذا هو الظاهر الذي ورد به

(1) غير واضحة في الأصل.

القرآن) أورد أنه ينجي روحه وبدنه، وورد أنه آمن قبيل الموت، ومن حقت عليه كلمة العذاب لا يؤمن حينئذ ورده كونه آية في نجاة روحه وبدنه، والتأويلات التي ذكرها الجمهور خلاف الظاهر.

(ثم إنا نقول بعد ذلك) أي: بعد التعرض لما يدل عليه ظاهر القرآن (والأمر فيه إلى الله)؛ لعدم الدليل القاطع على قبول إيمانه، ولا على عدم قبوله (لما استقر في نفوس العامة من شقائه) من كفره وعلوه أيام جنونه، وقد أخذ على ذلك وكره الله تعالى ذكره تقرر عندهم أن إيمانه غير مقبول في حق الآخرة أيضاً، كما لا يقبل في حق الدنيا مع أن المؤاخذة الدنيوية لا تستلزم المؤاخذة الآخروية لو تخلل الإيمان بينهما قبل كشف الحجب عن أحوال الآخرة، كما في صورة استرقاق الكافر إذا آمن بعد ذلك، ولو قبيل الموت قبل انكشاف أحوال الآخرة (وما لهم نص في ذلك يستندون إليه)؛ لأن النصوص الواردة في شأنه إما أن تدل على كفره وطغيانه قبل هذا الإيمان، فهي لا تدل على عدم قبول إيمانه الثابت بالنص أيضاً، ولا شك أنه لو آمن قبل دخول البحر بعد انغلاقه لقبول إيمانه اتفاقاً، وليس الغرق فيه أجل دلالة منه.

وإما أن تدل على مؤاخذته على الكفر السابق في الدنيا، ولا دلالة لها على المؤاخذة الآخروية على ذلك الكفر إذا تخلل بينهما الإيمان قبل كشف الحجب عن أحوال الآخرة، فاسترقاق الكافر مؤاخذة دنيوية، والإسلام بعدها لا يدفع تلك المؤاخذة فلا يعتق بمجرد الإيمان، لكن لا يؤاخذ بذلك الكفر في الآخرة حينئذ.

وإما أن تدل على مؤاخذته في الآخرة على حقوق الخلق من إضلال قوم غير محصورين، واستعباد بني إسرائيل وهم أولاد الأنبياء ظلماً وقتلاً لأولادهم، وهذه الحقوق مما لا يعفى منها بالإيمان أو على عذابه في الآخرة مطلقاً من غير أن يشير إلى كونه على كفره، ولا إلى خلوده، ولا إلى عدم قبول إيمانه، فالشيخ إنما أورد هذا؛ للإشارة إلى أن النصوص ساكنة عن ذلك لا كما يتوهم العامة من دلالتها على عدم قبول إيمانه.

وقد ذكرنا ما يجب اعتقاده في هذه المسألة فيما تقدم، ولتذكر أدلة الجمهور مع ما أوجب به عنها، وهي وجوه:

الأول: أنه تعالى ما يقص في كتابه العزيز قصة كافر باسمه الخاص أعظم من قصته، ولا ذكر من أحد من الكفر والطغيان مثل ما ذكرهما منه، ولا كرر مثل ما كرره.

أجيب: بأن الكناية أبلغ من التصريح، قلنا: صرح باسم قبلة إبراهيم، وكني عن حب محمد ﷺ بقوله: ﴿إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي﴾ [آل عمران: 31]، فكذا صرح باسم فرعون، وأخفي اسم قابيل مع أنه أشد عذاباً منه، ولعل عاقر ناقة صالح لا يكون أقل عذاباً

منه، وقد قال تعالى في حقه: ﴿إِذِ أَنْبَعَتْ أَشْقَلَهَا﴾ [الشمس: 12]، وكذا نمرود، ثم ذكر اسمه الخاص لإحضاره بعينه من جملة من بعث إليه موسى من رؤساء الكفرة، وهم فرعون وقارون وهامان، فصرح بأسماء كلهم بخلاف من بعث إلى رئيس معين كنمرود وإلى طائفة عظيمة كقوم نوح، وإنما جعل قصته أعظم القصص؛ لأن غاية كفره وطغيانه كان عن غاية قوته، فمن ذلك أخذ بأسهل الطرق وهو الغرق، وورث ملكه أعداءه الذين كان يستضعفهم غاية الاستضعاف، وذكر أنه أخذ مع إيمانه في الدنيا على جرائمه السابقة، وكان كتمانته سبب نجاته في الآخرة، كما أشار إليه بقوله: ﴿فَالْيَوْمَ تُنْجِيكَ بِبَدَنِكَ﴾، ومع ذلك يؤاخذ بحقوق الخلق.

ففي قصته أعظم وجوه التخويف مع أعظم وجوه التوجيه، كما قال: ﴿لِتَكُونَ لِمَنْ خَلَفَكَ﴾ [يونس: 92]، فذكر جنائته كذكر من قتل مائة نفس⁽¹⁾، ثم جعله الله من أهل النجاة.

الثاني: قوله تعالى: ﴿يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ وَيَسَّ آلَؤُودَ الْمَوْزُودَ وَأَتَّبِعُوا فِي هَذِهِ لَعْنَةَ لَيْسَ بِالْمَرْفُودِ﴾ [هود: 98، 99].

وقوله تعالى: ﴿فَأَخَذْنَاهُ وَجُنُودَهُ فَنَبَذْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ فَأَنْظَرَ كَيْفَ كَانَتْ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ وَجَعَلْنَاهُمْ أَيْمَةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا يُنصَرُونَ وَأَتَّبَعْنَاهُمْ فِي هَذِهِ الدُّنْيَا لَعْنَةً وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ هُمْ مِنَ الْمَقْبُوحِينَ﴾ [القصص: 40 - 42].

أجيب: بأن تقدمه قومه لإيرادهم النار لإضلالهم، ووروده قبلهم لذلك؛ وربما يشير اعتبار دخوله بهذا السبب مع أن الكفر أعظم سبباً منه إلى أن دخوله ليس لكفره، واللجنة قد وردت في حق القاتل، والإضلال أشد من القتل، فإنه إهلاك أبدي، وقد قتل أولاد بني إسرائيل أيضاً على أن اللعنة نكرة، والتنكير للتنويع، والظلم أعم من الكفر، فإن سلم فهي تدل على مؤاخذته بالكفر السابق في الدنيا، ولا دلالة له على المؤاخذة الآخروية أن المراد به الكافرون به بعد تخلل الإيمان بينهما كما في صورة كافر استرق فأمن، وكونهم أئمة يدعون إلى النار؛ لأنهم سنوا سنناً قبيحة، والقبح أعم من أن يكون بالكفر أو سائر المعاصي، وليس لكل واحد منهم على السوية؛ لتفاوت درجاتهم.

الثالث: قوله تعالى: ﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ وَعَادٌ وَفِرْعَوْنُ ذُو الْأَوْتَادِ ﴿٦٦﴾ وَثَمُودُ وَقَوْمُ لُوطٍ وَأَصْحَابُ لَيْكَةِ ﴿٦٧﴾ أُولَئِكَ الْأَحْزَابُ ﴿٦٨﴾﴾ [الأنبياء: 66-68]، إن كلُّ إِلَّا كَذَّبَ الرُّسُلَ فَحَقَّ عِقَابِ

(1) رواه مسلم (4/2118)، وأحمد في «المسند» (72/3).

﴿ [ص: 12، 13، 14] وقوله تعالى: ﴿كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَأَصْحَابُ الرَّسِّ وَثَمُودُ ﴿١٢﴾ وَعَادٌ وَفِرْعَوْنُ وَإِخْوَانُ لُوطٍ ﴿١٣﴾ وَأَصْحَابُ الْأَيْكَةِ وَقَوْمُ تُبَّعٍ كُلٌّ كَذَّبَ الرَّسْلَ فَحَقَّ وَعِيدِ ﴿١٤﴾ ﴾ [ق: 12 - 14].

أجيب: بأن المراد المؤاخذة الدنيوية؛ لأن المراد يحق أن الماضي وهو الحقيقة، أو المستقبل وهو المجاز، والحمل على الحقيقة هو الأصل، وإن جاز الحمل على الجمع بينهما عند بعضهم، فليس بواجب ولا أول من الحمل على الحقيقة، مع أن بعضهم أول فرعون في الآية الأولى بقومه بدليل قوله: ﴿أُولَئِكَ الْأَحْزَابُ﴾ [ص: 13]، وإنما تثبت المؤاخذة الأخروية في حق من تثبت له بدليل آخر، وإلا فإنه دلالة للمؤاخذة الدنيوية على الأخروية مع تخلل الإيمان بينهما.

الرابع: قوله تعالى: ﴿فَأَخَذَهُ اللَّهُ نَكَالَ الْآخِرَةِ وَالْأُولَى﴾ [النازعات: 25].

أجيب: بأنه إن أريد بالآخرة ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾ [النازعات: 24]، وبالأولى ﴿مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي﴾ [القصص: 38]، فهذه مؤاخذة دنيوية على كفره السابق، وإن أريد بالآخرة القيامة، وبالأولى الدنيا، فنكال الآخرة جزاؤه على إضلاله، واستعباده بني إسرائيل، وقتله أولادهم لا يقال على الوجه الأخير إذا كان نكال القيامة لقوله: ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾ دل ذلك على أن مؤاخذته الأخروية لكفره؛ لأننا نقول لا دلالة للنص على أن نكاله في الآخرة لقوله: ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾، بل إن مجموع نكال الدنيا ونكال الآخرة كان لمجموع النداء بعد الحشر، وقوله: ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾ فيه إضلال، ويجوز أن تتوزع أجزاء الجزاء على أجزاء الفعل بأن يكون نكال الآخرة للإضلال المفهوم من النداء.

الخامس: قوله تعالى: ﴿وَقَالَ مُوسَى رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَيَّ أَمْوَالَهُمْ وَاشْدُدْ عَلَيَّ قُلُوبَهُمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّى يَرَوُا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ﴾ [يونس: 88، 89].

أجيب: بأن قوله: ﴿فَلَا يُؤْمِنُوا﴾ إن كان عطفًا على ﴿لِيُضِلُّوا﴾ لم يدخل تحت الدعوى المستجابة، وإن كان جواب الأمر مع أنه لا يصلح أن يكون جوابًا للمعطوف عليه، فالمراد بالعذاب الأليم: الفرق؛ لأنه إن أريد عذاب الآخرة كان رضا بموته على الكفر وهو كفر، والقول بأن الدعاء به ليس بكفر مع أن الرضا به كفر باطل؛ لاستلزامه الرضا به مع أنه أتم في الرضا، وقول القائل لمن يريد الإسلام في الحال اتني هذا وقد

كفروه، وكأنه دعا عليهم أن يؤخذوا على الكفر السابق في الدنيا من غير تعريض لبقائه أو عدم بقاءه على الكفر إلى انكشاف أحوال الآخرة.

السادس: قوله تعالى: ﴿ءَأَلْقَيْنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾ [يونس:

91] لأمه على الإيمان حين المؤاخذة، ولا يلام الشخص على الأمر المقبول منه.

أجيب: بأنه لأمه على قصد النجاة من الغرق بهذا الإيمان، فبين الله أنه لا ينفع في

المؤاخذة على المعاصي الماضية كما قال: ﴿وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾.

ثم أشار إلى نفعه بالنسبة إلى ما بعده، فأتى بإلقاء الدالة على السببية في قوله:

﴿فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدْنِكَ﴾ أي: تنجي روحك ببदनك، أي: مع بدنك، إذ الإيمان لا يخلو

من نفع، وقد امتنع النفع الدنيوي، فلا بد من النفع الأخروي إذا وقع قبل الانكشاف عن

أحوال الآخرة.

السابع: روى الإمام أحمد بن حنبل، عن عبد الله بن عمرو بن العاص، عن النبي ﷺ:

«أنه ذكر الصلاة يوماً، فقال: من حافظ عليها كانت له نوراً وبرهاناً ونجاة، ومن لم

يحافظ عليها لم يكن له نوراً ولا برهاناً ولا نجاة يوم القيامة، وحشر مع قارون

وفرعون وهامان وأبي بن خلف»⁽¹⁾.

أجيب: بأنه لا معية في عذاب الكفر؛ لأن تارك الصلاة مؤمن عندنا، فالمعية في

العذاب على سائر المعاصي التي تنهي عنها الصلاة، فمن تركها فكأنما ارتكبها جميعاً،

وعذاب من عذب منهم على الكفر ليس من هذا النص.

الثامن: علم بالضرورة من الملك أنه أكفر الخلق، وانعقد عليه الإجماع.

أجيب: بأنه إن أريد قبل التكلم بكلمة الإسلام عند الغرق، فلا نزاع فيه بل لعله لم

يسبقه سابق، ولا يلحقه لاحق إن أريد معه أو بعده، فلا يتصور أصلاً فضلاً عن الضرورة،

واستقراره في أذهان العامة وأقوالهم لا تجعله من ضروريات الدين كما أنه استقر في القرآن

أنه ليس وراء هذه الألفاظ والأشكال مع أنه ليس شيئاً منها، بل هما وجودان زائدان على

وجوده العيني ولا نسلم الإجماع على أنه لا يسمى مؤمناً، فإن الإمام حافظ الدين النسفي

نقل في شرح عقيدته عن الإمام أبي حنيفة أنه قال: لا يدخل النار إلا مؤمن، فقيل له: كيف

ذلك؟، فقال: أنهم حين يدخلون النار لا يكونون إلا مؤمنين، وإبليس كان قبل الأمر

بالسجود مؤمناً، غايتهم أنهم لا يقبل إيمانهم ولا ينفع؛ لكونه عند رؤية أحوال الآخرة، وإن

أريد الإجماع على عدم قبوله، فلا بد له من نقل، وغايته أن الأكثر لم ينقل فيه الخلاف،

(1) رواه أحمد في «المسند» (2/169)، والدارمي (2/390).

وقد رأيت في بعض الرسائل ينقل عن بعض المفسرين الخلاف في قبول إيمانه، وكذا عن شعب الإيمان للبيهقي عن جماعة من العلماء.

العاشر: قوله تعالى: ﴿أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ [غافر: 46] يدخل فيه

فرعون دخول إبراهيم والناس وأبي أو في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ﴾ [آل عمران: 33].

وقوله تعالى ﴿سَلِّمْ عَلَيَّ إِنْ يَأْسِينِ﴾ [الصفات: 130].

وقوله ﷺ: «اللهم صلي على آل أبي»⁽¹⁾، أو في حين جاءه أبو أوفى بالصدفة امتثالاً

لقوله تعالى: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ﴾ [التوبة: 13].

أجيب: بأن دخول الشخص في آله من صريح المحال، لكنه قد يذكر آل الشخص، ويراد به نفسه مجازاً بالزيادة، وقد يقصد به أهله وعياله وأتباعه وهو الحقيقة، والجمع بين الحقيقة والمجاز ليس مذهب الجمهور، ومن قال به لا يوجبه، ولا يرجحه على إرادة الحقيقة وحدها، واصطفينا إبراهيم لا يفهم من قوله: ﴿وَوَآلَ إِبْرَاهِيمَ﴾ [آل عمران: 33]، بل من

قوله: ﴿وَلَقَدْ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ﴾ [البقرة: 130]، والمفهوم منه اصطفاؤه إسماعيل وإسحاق ويعقوب، ويوسف وموسى وهارون، وغيرهم من أنبياء ذريته صلوات الله عليهم أجمعين، والمراد بآل ياسين هو إلياس وحده على المجاز، وكذا أبو أوفى من آل أبي أوفى، وليس المراد بآل فرعون نفس فرعون، وإلا لم يصح قوله:

﴿أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ﴾ [غافر: 46] بصيغة الجمع.

ولعل الشيخ أشار إلى رفع هذا الاستدلال بقوله: (وأما آله فلهم حكم آخر)؛ لأنهم إن قالوا: هو الإله دون الله فهم جاحدون، وإن قالوا: هو إله مع الله، فهم مشركون، وكذلك قالوا: هو إله بظهور الإله فيه، ثم قال (ليس هذا موضعه)، بل موضعه ما فهم في فص نوح، وفص لقمان، وفص هارون وغيرهما.

ثم أشار إلى أن الإيمان في الدنيا لا يخلو من فائدة، ولو بعد كشف أحوال الآخرة وإن لم يفيد الخروج عن النار، فقال: (ثم) أي: بعد أن علمت أن إيمان البأس لا يدفع البأس الدنيوي عند رؤيته والأخروي عند رؤيته؛ (لتعلم أنه ما يقبض الله أحداً إلا وهو مؤمن) عند قبضه، فتبقي روحه متصفة بصفة الإيمان، وإن لم يكن في حكم المؤمنين في النجاة عن الخلود في النار؛ ولذلك يصدق عليه اسم الكافر، لكنه مؤمن، (أي: مصدق بما جاءت به

الأخبار الإلهية) في الكتاب والسنة، وهي حقيقة الإيمان وإنما نخلف عنها الحكم؛ لنخلعه عن وقت التكليف به؛ لأنه لا تكليف بشيء بعد صيرورته ضروريًا بلا لبس عند انكشاف اللوح المحفوظ بانكشاف ناصية ملك الموت، لكنه لا يكون في الميت فجأةً والمقتول غفلة؛ ولذلك قال: (وأعني) بقولي أحدًا كافرًا (من المحتضرين)، إذ لا كشف عن أحوال الآخرة، ولا إمكان للإيمان والتوبة عند القبض لغيره؛ (ولهذا يكره موت الفجأة، وقتل الغفلة) في الكافر والفاسق، إذ يفوت هما الإيمان والتوبة من كل وجه، فلا يحصل التخفيف مهما، وإن كانا لا يفيدان النجاة بعد كشف أحوال الآخرة في حق المحتضر.

[فَأَمَّا مَوْتُ الْفَجْأَةِ فَحَدُّهُ أَنْ يَخْرُجَ النَّفْسُ الدَّاخِلَ وَلَا يَدْخُلَ النَّفْسُ الْخَارِجُ، فَهَذَا مَوْتُ الْفَجْأَةِ، وَهَذَا غَيْرُ الْمُحْتَضِرِ، وَكَذَلِكَ قَتْلُ الْغَفْلَةِ بِضَرْبِ عُنُقِهِ مِنْ وَرَائِهِ وَهُوَ لَا يَشْعُرُ، فَيُقْبَضُ عَلَى مَا كَانَ عَلَيْهِ مِنْ إِيْمَانٍ وَكُفْرٍ، وَلِذَلِكَ قَالَ ﷺ: «وَيُحْشَرُ عَلَى مَا عَلَيْهِ مَاتَ»⁽¹⁾، كَمَا أَنَّهُ يُقْبَضُ عَلَى مَا كَانَ عَلَيْهِ، وَالْمُحْتَضِرُ مَا يَكُونُ إِلَّا صَاحِبَ شُهُودٍ، فَهُوَ صَاحِبُ إِيْمَانٍ بِمَا تَمَّ فَلَا يُقْبَضُ إِلَّا عَلَى مَا كَانَ عَلَيْهِ، لِأَنَّ «كَانَ» حَرْفٌ وَجُودِيٌّ لَا يَنْجُرُ مَعَهُ الزَّمَانُ إِلَّا بِقِرَائِنِ الْأَحْوَالِ؛ فَيَفْرُقُ بَيْنَ الْكَافِرِ الْمُحْتَضِرِ فِي الْمَوْتِ وَبَيْنَ الْكَافِرِ الْمَقْتُولِ غَفْلَةً أَوْ الْمَيِّتِ فَجْأَةً كَمَا قُلْنَا فِي حَدِّ الْفَجْأَةِ.

وَأَمَّا حِكْمَةُ التَّجَلِّيِ وَالْكَلامِ فِي صُورَةِ النَّارِ، فَلِأَنَّهَا كَانَتْ بُعْيَةً مُوسَى ﷺ، فَتَجَلَّى لَهُ فِي مَطْلُوبِهِ لِيُقْبَلَ عَلَيْهِ وَلَا يُعْرَضَ عَنْهُ؛ فَإِنَّهُ لَوْ تَجَلَّى لَهُ فِي غَيْرِ صُورَةٍ مَطْلُوبِهِ أَعْرَضَ عَنْهُ لِاجْتِمَاعِ هَمَمِهِ عَلَى مَطْلُوبٍ خَاصٍّ، وَلَوْ أَعْرَضَ لَعَادَ عَلَيْهِ فَأَعْرَضَ عَنْهُ الْحَقُّ، وَهُوَ مُصْطَفَى مُقَرَّبٌ، فَمِنْ قُرْبِهِ أَنَّهُ تَجَلَّى لَهُ فِي مَطْلُوبِهِ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ.

كَنَارِ مُوسَى رَأَاهَا عَيْنَ حَاجَتِهِ وَهُوَ الْإِلَهُ وَلَكِنْ لَيْسَ يَدْرِيهِ

(فَأَمَّا مَوْتُ الْفَجْأَةِ فَحَدُّهُ أَنْ تَخْرُجَ النَّفْسُ الدَّاخِلَةَ) مع الروح، (ولا تدخل النفس الخارجة) حتى يكون للروح تردد بتردد النفس، فيجد فرصة في الإيمان والتوبة، (وهذا موت الفجأة) لا موت من قل زمن مرضه، وإن كان أهل العرف يقولون فيه: مات فجأةً على المجاز تشبيهاً له بالفجأة، (وكذلك) أي: مثل موت الفجأة في خروج النفس الداخلة، وعدم دخول النفس الخارجة، (قتل الغفلة) بأن (يضرب عنقه من ورائه وهو لا يشعر)، كما لا يشعر صاحب موت الفجأة حتى يشتغل بتدارك ما فاته من الإيمان والتوبة، (فيقبض على ما كان عليه) قبل الموت أو القتل (من إيمان أو كفر)، إذ لم يكتسب عند الموت شيئاً منهما حتى يصير ناسحاً لما يقدمه، فيصير ما كان عليه صفةً اللازمة؛ (ولذلك قال ﷺ: «يُحْشَرُ الْمَرْءُ

(1) رواه مسلم (4/2206)، وابن حبان (311/16).

على ما مات عليه»⁽¹⁾، إذ لا يمكن للروح اكتساب شيء بدون البدن، وهو إنما اكتسب ما قبل حال القبض فيما نحن فيه، فيحشر عليه (كما أنه يقبض على ما كان عليه) قبل القبض مما صار ناسخاً لما قبله، لكن المحتضر يكتسب حال القبض عندما يكون ناسخاً لما قبله؛ وذلك لأن (المحتضر ما يكون إلا صاحب شهود)، إذ ينكشف بانكشاف ناصية ملك الموت ما في اللوح المحفوظ، والشهود موجب للإيمان.

(فهو صاحب إيمان بما ثم) وإن لم تفده النجاة عن الخلود، فيتصف بهذا الإيمان وإن لم يصير راسخاً بمرور زمان بين هذا الإيمان وبين القبض، بل وقع إيمانه في آن، وقبضه في آن ثان، (فلا يقبض إلا بما كان عليه) كما ورد به الحديث، فإن لفظه كان فيه لا يدل على مرور الزمان كما تتوهمه العوام؛ (لأنه كان حرف وجودي)، أي: زال على وجود شيء (لا ينجر معه)، أي: لا ينضم مع هذا المدلول له (الزمان) حتى يكون فعلاً، وليس باسم بالاتفاق فهو حرف (إلا بقرينة الأحوال)، أي: أحوال الموجودات إذا كان من مقتضاها البقاء مدة ولا قرينة في الحديث، لكن لا يتحقق هذا الشهود والإيمان في حق الميت فجأة والمقتول غفلة، (فتفرق بين الكافر المحتضر) بتخفيف العذاب؛ لأنه مؤمن في حكم الكافر، (وبين الكافر المقتول غفلة) والكافر (الميت فجأة) بتضعيف العذاب؛ لأنه كافر من كل وجه؛ ولذلك سماه كافرًا غير مقبول فقط، وسمي المحتضر مؤمناً تارة وكافرًا أخرى، وأشار إلى أنهما مع كفرهما يجب الفرق بينهما، فلو كان فرعون الإيمان كان مستفيداً للتحقيق بسببه؛ ولذلك ورد في التشديد في آله دونه.

ولما فرغ من بيان شهود المحتضر أشار إلى شهود الحي، فقال: (وأما حكمة التجلي) لموسى (والكلام معه في صورة النار) لا بالظهور في مرآتها، إذ يأخذ حكمها فلا يصح لها أن تقول: ﴿إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاحْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾ [طه: 12] إني أنا الله رب العالمين، وإذا جاز ظهور من له صورة في صورة غيره من غير تعلقه ببدنه كجبريل عليه السلام في صورة دحية الكلبي⁽²⁾، فظهور ما لا صورة له في ذاته في صورة شيء غير ممنوع؛ (فلأنها كانت بغية موسى)، إذ قال: ﴿إِنِّي ءَأَنسْتُ نَارًا لَّعَلِّي ءَأْتِيكُمْ مِنهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجْدُ عَلَى النَّارِ هُدًى﴾ [طه: 10]، وتلك الصورة وإن لم تكن عين بغيته في الواقع، كانت عين بغيته في نظره (تتجلى له في مطلوبه) بحسب اعتقاده؛ (ليقبل عليه) من كل وجه، أي: من جهة كونه مطلوب الإقبال عليه بالنداء، ومن جهة كونه طلباً لما هي صورته، بل عينه في اعتقاده (ولا يعرض عنه) بوجهه، (فإنه لو تجلي له في غير صورة مطلوبة أعرض عنه) من حيث إنه

(1) سبق تخريجه.

(2) سبق تخريجه.

ليس مطلوبه، وإن أُقبل عليه من حيث دعي إلى الإقبال عليه، لكن كان الراجح الإعراض (لاجتماع همه على مطلوب خاص)، والإقبال والإعراض إنما يكون بذلك المهم، فكأنه معرض عن الحق من كل وجه، (ولو أُعرض) عن الحق من كل وجه باعتبار من الاعتبارات (لعاد) أي: صار عمله الذي به إقبال الحق عليه وتجليه له وكماله معه مردودًا عليه.

(فأعرض عنه الحق)؛ لزوال سبب إقباله عليه، ولكن لا يعرض عنه إذ (هو مصطفى)، وكل مصطفى (مقرب)، وإعراض الحق بعد، فأسباب الإعراض أسباب البعد، ومن جملتها التجلي في غير صورة مطلوبة، (فمن قربه أنه تجلي له في مطلوبه) أي: صورة مطلوبة، فكان نفس الحق في الواقع كان عين مطلوبه، وإن كان (هو لا يعلم) أنه مطلوبه، واستشهد بقول بعض المحققين: (كنار موسى رآها عين حاجته، وهو الإله المتصور بصورتها لا في مرآتها، فكأنه كان عين حاجته، (ولكن ليس يدرية)؛ فافهم، فإنه مزلة للقدم.

ولما فرغ من الحكمة العلوية التي بها استعلاء التصرف بالحق على المتصرف بنفسه، شرع في الحكمة الصمدية التي بها الاستعلاء عنهم وافتقارهم إليه؛ فقال:

الفصلُ الخالدي

فص حكمة صمدية في كلمة خالدية⁽¹⁾

أي: ما يتزين به، ويكمل العلم اليقيني المتعلق بالاستعلاء؛ للاستغناء عن الكل مع افتقار الكل إليه، ظهر ذلك العلم بزيته وكماله في الحقيقة الجامعة المنسوبة إلى خالد بن سنان العنسي رضي الله عنه، إذ قصد أن يخبر عن الأمور الغيبية التي يجب الإيمان بها عن مشاهدة يعترف بها كل أحد من غير حاجة إلى معجزة، ولا إلى تصديق نبي آخر، وتصديق الأنبياء -عليهم السلام- يفتقر إلى هذا عند البعض، وهؤلاء يفتقر في إثبات مدعاهم إلى شيء، وقصته: أنه كان يسكن عدن، فخرجت نار عظيمة من مغارة، فأهلكت الزرع والضرع، فالتجأ إليه قومه، فأخذ خالد يضرب تلك النار بعصاه من خلفها، ويقول: بدا بدا حتى ترد النار، فرجعت هاربة منه إلى المغارة التي خرجت منها، ثم قال لأولاده: إني أدخل المغارة خلف النار لأطفئها، وأمرهم أن يدعوه ثلاثة أيام تامة، فإنهم إن دعوه قبلها خرج ومات، وإن صبروا تمام ثلاثة أيام خرج سالمًا، وقد وضع عنهم مضرة النار، فلما دخل صبروا يومين، واستفزههم الشيطان فظنوا أنه ربما هلك، فصاحوا به فخرج من المغارة ويده على رأسه من الألم الذي أصابه من صياحهم، فقال لهم: ضيعتموني وضيعتم قولي ووصيتي، أخبرهم بموته وأمرهم أن يقبروه ويرقبوه أربعين يومًا، فإنه يأتيهم قطع من الغنم يقدمها حمار أتر مقطوع الذنب، فإذا حاز قبره ووقف، فلينبشوا عليه قبره، فإنه يقوم ويخبرهم بأحوال البرزخ والقبر عن رؤية وشهود، فتحصل الخلق كلهم على اليقين بما أخبرت الرسل -عليهم السلام، فمات خالد فدفنوه، فانتظروا مضي الأربعين، وورود قطع الغنم، فجاء القطيع يقدمه حمار أتر، فوقف حذا قبره، فهمّ مؤمنو قومه أن ينبشوا عليه كما أمرهم، فأبى أكابر أولاده خوفًا من العار أن يقال لهم: أولاد المنبوش، فحملتهم الحمية الجاهلية على ذلك، وضيعوا وصيته وأضاعوه.

فلما بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم جاءته بنت خالد رضي الله عنها، فقال صلى الله عليه وسلم: «مرحبًا بابنة نبي أضاعه قومه»⁽²⁾، ورأيت في بعض التواريخ: «أنها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرأ سورة الإخلاص،

(1) إنما اختصت الكلمة الخالدية بالكلمة الصمدية؛ لأن دعوته إلى الأحد الصمد، ومشهده الصمدية وهجره في ذكره الأحد الصمد، وكان في قومه مظهر الصمدية يصمدون إليه في المهمات، ويقصدونه في الملمات، فيكشف الله عنهم بدعائه البليات. (شرح القاشاني ص 324).

(2) رواه ابن أبي شيبة في «المصنف» (413/6).

فَقَالَتْ: سَمِعْتُ أَبِي يَقْرَأُهَا»⁽¹⁾، وَهَذَا يَدُلُّ عَلَى كَوْنِ حِكْمَتِهِ صَمْدِيَّةً كَمَا قَالَ رَحِمَهُ اللَّهُ.

[وَأَمَّا حِكْمَةُ خَالِدِ بْنِ سَنَانَ؛ فَإِنَّهُ أَظْهَرَ بَدْعَوَاهُ النَّبُوَّةَ الْبَرَزَخِيَّةَ، فَإِنَّهُ مَا ادَّعَى الْإِخْبَارَ بِمَا هُنَالِكَ إِلَّا بَعْدَ الْمَوْتِ، فَأَمَرَ أَنْ يُنَبَّشَ عَلَيْهِ وَيُسْأَلَ فَيُخْبِرُ أَنَّ الْحُكْمَ فِي الْبَرَزَخِ عَلَى صُورَةِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا، فَيَعْلَمُ بِذَلِكَ صَدَقَ الرَّسُلُ كُلُّهُمْ فِيمَا أَخْبَرُوا بِهِ فِي حَيَاتِهِمُ الدُّنْيَا، فَكَانَ غَرَضُ خَالِدِ عليه السلام إِيمَانَ الْعَالَمِ كُلِّهِ بِمَا جَاءَتْ بِهِ الرَّسُلُ لِيَكُونَ رَحْمَةً لِلْجَمِيعِ؛ فَإِنَّهُ تَشَرَّفَ بِقُرْبِ نُبُوَّتِهِ مِنْ نُبُوَّةِ مُحَمَّدٍ عليه السلام، وَعَلِمَ أَنَّ اللَّهَ أَرْسَلَهُ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ.

وَلَمْ يَكُنْ خَالِدٌ بِرَسُولٍ، فَأَرَادَ أَنْ يَحْصُلَ مِنْ هَذِهِ الرَّحْمَةِ فِي الرَّسَالَةِ الْمُحَمَّدِيَّةِ عَلَى حَظٍّ وَافٍ. وَلَمْ يُؤْمَرْ بِالتَّبْلِيغِ، فَأَرَادَ أَنْ يَحْظِيَ بِذَلِكَ فِي الْبَرَزَخِ لِيَكُونَ أَقْوَى فِي الْعِلْمِ فِي حَقِّ الْخَلْقِ فَأَضَاعَهُ قَوْمُهُ، وَلَمْ يَصِفِ النَّبِيُّ عليه السلام قَوْمَهُ بِأَنَّهُمْ ضَاعُوا، وَإِنَّمَا وَصَفَهُمْ بِأَنَّهُمْ أَضَاعُوا نَبِيَّهُمْ حَيْثُ لَمْ يُبْلَغُوهُ مُرَادَهُ، فَهَلْ بَلَغَهُ اللَّهُ أَجْرَ أَمْنِيَّتِهِ؟ فَلَا شَكَّ وَلَا خِلَافَ أَنَّ لَهُ أَجْرَ أَمْنِيَّتِهِ، وَإِنَّمَا الشُّكُّ وَالْخِلَافُ فِي أَجْرِ الْمَطْلُوبِ؛ هَلْ يُسَاوِي تَمَنِّيٌّ وَقُوعُهُ عَدَمٌ وَقُوعُهُ بِالْوُجُودِ أَمْ لَا؟].

(وَأَمَّا حِكْمَةُ خَالِدِ بْنِ سَنَانَ)، أَي: الْعِلْمُ الْيَقِينِيُّ الْمَخْتَصُّ بِهِ، وَهُوَ الْعِلْمُ الْمَسْتَغْنِي بِإِفَادَةِ الْيَقِينِ عَنْ غَيْرِهِ الْمَفْتَقِرُ إِلَيْهِ عِلُومُ سَائِرِ الْأَنْبِيَاءِ -عَلَيْهِمُ السَّلَامُ- فِيمَا أَخْبَرُوا، وَهُوَ التَّخَلُّقُ أَوْ التَّحَقُّقُ بِالصَّمْدِيَّةِ، (فَإِنَّهُ أَظْهَرَ بَدْعَوَاهُ لِلنَّبُوَّةِ الْبَرَزَخِيَّةِ) أَي: الْإِخْبَارَ عَمَّا يَجِبُ الْإِيمَانَ بِهِ مِنْ أَحْوَالِ الْبَرَزَخِ وَالْقِيَامَةِ بَعْدَ مَصِيرِهِ إِلَى الْبَرَزَخِ، وَهُوَ عَالَمُ الْقَبْرِ الْمَتَوَسِّطُ بَيْنَ الدُّنْيَا وَالْقِيَامَةِ، (فَإِنَّهُ مَا ادَّعَى الْإِخْبَارَ بِمَا هُنَالِكَ)، أَي: بِمَا فِي الْبَرَزَخِ وَالْقِيَامَةِ (إِلَّا بَعْدَ الْمَوْتِ) قَبْلَ الْقِيَامَةِ إِذَا خَرَجَ مِنْ قَبْرِهِ بَعْدَ أَرْبَعِينَ يَوْمًا، (فَأَمَرَ أَنْ يُنَبَّشَ عَنْهُ وَيُسْأَلَ) مِنْ أَحْوَالِ الْبَرَزَخِ وَالْقِيَامَةِ، (فَيُخْبِرُ أَنَّ الْحُكْمَ)، أَي: حَكَمَ أَرْوَاحَ الْإِنْسَانِ فِي التَّلَذُّذِ وَالتَّأَلُّمِ (فِي الْبَرَزَخِ) احْتِرَازًا عَنِ الْقِيَامَةِ، فَإِنَّهَا مِنْ عَالَمِ الْحِسُوسَاتِ وَالْمَعْقُولَاتِ (عَلَى صُورَةِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا)، أَي: مِنْ عَالَمِ الْمَثَالِ، فَيَرَاهُ مِنْ تَمَثُّلٍ فِي خِيَالِهِ دُونَ مَنْ لَمْ يَتَمَثَّلْ؛ فَلِذَلِكَ لَا يَرَى الْحَيَّ إِذَا نَبَّشَ عَنِ الْمَيِّتِ مَا هُوَ فِيهِ.

(فَيَعْلَمُ) أَي: يَعْلَمُ كُلُّ وَاحِدٍ مِمَّنْ يَقْدِرُ عَلَى الْاسْتِدْلَالِ بِالْمَعْجِزَةِ لِاطْلَاعِهِ عَلَى الْفَرْقِ بَيْنَهُمَا وَبَيْنَ السَّحْرِ، وَمِمَّنْ لَا يَقْدِرُ (صَدَقَ الرَّسُلُ كُلُّهُمْ فِيمَا أَخْبَرُوا بِهِ) مِنْ أَحْوَالِ الْبَرَزَخِ وَالْقِيَامَةِ؛ فَإِنَّهُمْ وَإِنْ أَخْبَرُوا عَنْ ذَلِكَ بِالمُشَاهَدَةِ أَوْ الْوَحْيِ تَقَرَّرَ فِي قُلُوبِ الْعَامَّةِ، شَهِدَ أَنَّهُمْ أَخْبَرُوا بِذَلِكَ لَا عَنْ مُشَاهَدَةٍ؛ لِأَنَّهُمْ كَانُوا (فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا)، فَهَمُ وَمَنْ أَخْبَرُوهُمْ

سواء في عدم المشاهدة في زعمهم، (فكان غرض خالد رضي الله عنه) بالإخبار عما هناك بعد الموت (إيمان العالم كله بما جاءت به الرسل)؛ لأن حياته بعد الموت أقوى معجزة عند العامة، وإخباراته تكون عن مشاهدة يعترف بها الكل، فلا يبقى في معجزته شبهة الالتباس بالسحر، ولا في إخباراته شبهة عدم المشاهدة لأحد، فتطمئن قلوبهم إلى أخباره وإلى ما وافق أخباره أخبار الأنبياء -عليهم السلام، فيقع التصديق للكل به وهم رضي الله عنهم، وإنما كان غرضه ذلك؛ (ليكون رحمة للجميع)، وإن لم يبعث إلى الجميع، لكن عد نفسه من أتباع محمد رضي الله عنه وإن تقدمه زماناً، (فإنه لشرف قرب نبوته من نبوة محمد صلى الله عليه وسلم)، فكأنه مقارن له في الزمان، فيجوز أن يكون له حكم المتابع له.

(وعلم أن الله أرسله رحمة للعالمين)، فيجوز أن يكون لمتابعة نصيب من هذه الرحمة سيما من كان نبياً، (ولم يكن خالد برسول) حتى تمنع رسالته من متابعته، إذ يكون الرسول صاحب شرع مستقل بخلاف من يمحض نبياً، (فأراد أن يحصل من هذه الرحمة في الرسالة المحمدية على حظ وافر)؛ لأن حظ النبي في متابعة الرسول أوفر من حظ سائر المتابعين، وقد صار في حكم المقارن له حيث (لم يؤمر بالتبليغ) قبل الموت، فكأنه لم يكن نبياً أيضاً، فهو أولى بالتبعية؛ ولذلك لم يعتبره نبياً رضي الله عنه، فقال: «أنا أولى الناس بعيسى ابن مريم، فإنه ليس بيني وبينه نبي»⁽¹⁾.

(فأراد أن يحظى بذلك) الحظ الوافر من الرحمة الجامعة في الرسالة المحمدية (في البرزخ) الذي يكون بعض أجزاء مدته متفاوتة لزمان بعثة نبينا رضي الله عنه، وإنما المراد ذلك؛ (ليكون أقوى في) إفادة (العلم) في (حق) عامة (الخلق) حتى أن يكون أقوى في حقهم من معجزات نبينا صلى الله عليه وسلم، فإن في بعضها أمور دقيقة لا يطلع عليها إلا الخادقون بالحقائق لأرباب الفطنة البتراء كالقناري؛ ولذلك قال فيه بعض أرباب هذه الفطنة البتراء: لو نشاء لقلنا مثل هذا، (فأضاعه) عطف على قوله: فأراد، الأخير (قومه) بأن لم ينبشوا عنه كما قال رضي الله عنه لابتته، وكان حقه أن يقول رضي الله عنه لها: ضاعوا، إذ الأنبياء لا يضيعون بل تحصل لهم الدرجات العالية، وإنما يصير القوم ضائعين بتضييعهم وصاياهم، ولكن لم يصف النبي صلى الله عليه وسلم قومهم بأنهم ضاعوا؛ لأنهم كانوا أصحاب إيمان به وبالرسل وإخباراتهم، (وإنما وصفهم بأنهم أضاعوا نبيهم حيث لم يبلغوه مراده) من إظهار النبوة البرزخية، وإفادة العلم القوي للعامة بإخبارات الأنبياء -عليهم السلام، وإيمانهم، وحصول الحظ الوافر من الرحمة الجامعة المحمدية له، وإذا كانوا مضيعين له لعدم إبلاغهم مراده، (فهل بلغه الله أجر أمنيته)، أي: نيته وقصده، (فلا شك) لأهل الكشف (ولا خلاف) بين أهل الظاهر في (أن له أجر

(1) رواه البخاري (1270/3)، ومسلم (1837/4).

أمنيته)، فلا يكون تضييعه بتفويت هذا الأجر، (وإنما الشك والخلاف في أجر) وقوع (المطلوب) بالتمني (هل تساوي) أجر (تمني وقوعه) به، أي: قائماً بالتمني لا يعتبره، فإنه من تمنى وقوع المطلوب بغيره يكون له أجر التمني سواء وقع من التمني منه الوقوع أو لا مع (عدم وقوعه في الوجود)، وإن وقع في الذهن (أم لا)، وإنما وقع هذا الشرك والخلاف؛ لتعارض نصوص الشرع.

[فإن في الشرع ما يؤيد التساوي في مواضع كثيرة: كآلاتي للصلاة في الجماعة فتفوته الجماعة فله أجر من حضر الجماعة؛ وكالتمني مع فقره ما هم عليه أصحاب الثروة والمال من فعل الخيرات فله مثل أجورهم، ولكن مثل أجورهم في نياتهم أو في عملهم فإنهم جمعوا بين العمل والنية؛ ولم ينص النبي عليهما ولا على واحد منهما، والظاهر أنه لا تساوي بينهما. ولذلك طلب خالد بن سنان الإبلاغ حتى يصح له مقام الجمع بين الأمرين فيحصل على الأجرين، والله أعلم].

(فإن في الشرع ما يؤيد التساوي) وفي ما يؤيد عدم التساوي كما نحن فيه، وأما التساوي، فهو (كآلاتي) إلى المسجد (للصلاة في الجماعة فتفوته الجماعة، فله أجر من حضر الجماعة)؛ لقوله ﷺ: «من توضع فأحسن وضوءه، ثم راح فوجد الناس قد صلوا أعطاه الله مثل أجر من صلاها وحضرها لا ينقص ذلك من أجرهم شيئاً»⁽¹⁾.

(وكالتمني) من الفقراء مع بعده عن حصول متمناه (ما هم عليه أصحاب الثروة)، أي: السعة (والمال من فعل الخير) كالصدقة، وبناء المساجد والمدارس، (فله مثل أجورهم)؛ لقوله ﷺ: «إنما الدنيا لأربعة نفر عبد رزقه الله مالاً وعلماً، فهو يتقي فيه ربه، ويصل رحمه، ويعمل لله فيه بحقه، فهذا بأفضل المنازل، وعبد رزقه الله علماً ولم يرزقه مالاً، فهو صادق النية يقول: لو أن لي مالاً لعملت فيه بعلم فلان فأجرهما سواء»⁽²⁾.

(ولكن) ما بين الشارع ما به من المماثلة، إذ لم يقل (مثل أجورهم في نياتهم وفي عملهم)، فصار مجملاً؛ لأن المشبه به يحتمل أن يكون أجر النية أو العمل أو كليهما، (فإنهم جمعوا بين العمل والنية)، فلا يتعين أحد هذه الثلاثة إلا بالتنصيص من الشارع، ولكن (لم ينص النبي ﷺ عليهما)، أي: على الجمع بينهما، (ولا على واحد منهما) منفرداً، فبقي مجملاً، ولكن (الظاهر) من قوله ﷺ في حق خالد أنه أضاعه قومه يدل على

(1) رواه البخاري (181/1)، ومسلم (208/1).

(2) رواه أحمد في «المسند» (231/4)، والترمذي (562/4).

(أنه لا تساوي بينهما)، فصار بيئاً لهذا المجمل، وكيف يساوي أجر المنفرد بأحدهما أجر الجامع بينهما؛ (ولذلك) أي: ولعدم تساوي أجر الانفراد مع أجر الجمع (طلب خالد بن سنان فعل الإبلاغ)، ولم يكتف بتمنيه (حتى يصح له مقام الجمع بين الأمرين) أجر التمني وأجر الفعل، (فيحصل على الأجرين) أجر ما استقل به من النبوة، وأجر ما قصد من الحظ الوافر من الرحمة المحمدية؛ فافهم، فإنه مزلة للقدم.

ولما فرغ من الحكمة الصمدية التي غايتها الجمع بين الكمالات كلها، والجمع إنما يتصور أقله من شيئين فهو مرتبة ثالثة بعد المرتبتين، والثلاثة أول العدد الفرد عقبها بالحكمة الفردية؛ فقال:

الفصلُ المحمديُّ

فص حكمة فردية في كلمة محمدية⁽¹⁾

[إِنَّمَا كَانَتْ حِكْمَتُهُ فَرْدِيَّةً لِأَنَّهُ أَكْمَلُ مَوْجُودٍ فِي هَذَا النَّوْعِ الْإِنْسَانِيِّ، وَلِهَذَا بَدَأَ بِهِ الْأَمْرَ وَخَتَمَ، فَكَانَ نَبِيًّا وَآدَمُ بَيْنَ الْمَاءِ وَالطِّينِ، ثُمَّ كَانَ بِنَشْأَتِهِ الْعُنْصُرِيَّةِ خَاتَمَ النَّبِيِّينَ، وَأَوَّلُ الْأَفْرَادِ الثَّلَاثَةِ، وَمَا زَادَ عَلَى هَذِهِ الْأَوْثِيَّةِ مِنَ الْأَفْرَادِ فَإِنَّهَا عَنْهَا، فَكَانَ ﷺ أَذَلَّ دَلِيلٍ عَلَى رَبِّهِ، فَإِنَّهُ أُوتِيَ جَوَامِعَ الْكَلِمِ الَّتِي هِيَ مُسَمَّيَاتُ أَسْمَاءِ آدَمَ فَأَشْبَهَ الدَّلِيلَ فِي تَثْلِيثِهِ، وَالدَّلِيلَ دَلِيلٌ لِنَفْسِهِ].

أي: ما يتزين به، ويكمل العلم اليقيني المتعلق بجميع الكمالات التي أولها الفردية الأولى، ظهر ذلك العلم بزنته وكماله في الحقيقة الجامعة المنسوبة إلى سيد الكائنات محمد المصطفى ﷺ وعلى آله وسلم؛ لكونه أجمع لكمالات الأولين والآخرين من الرسل والأنبياء والملائكة والأولياء؛ فلذلك وقع في بعض النسخ حكمة كلية؛ وإليه الإشارة بقوله: (إنما كانت حكمته)، أي: العلم المختص به (فردية)؛ لأنها جمعية، وأولها الفردية الأولى، وإنما كانت حكمته جمعية؛ (لأنه أكمل موجود في هذا النوع الإنساني) الذي هو أكمل أنواع الموجودات، فهو في أقصى مراتب جمع الكمالات؛ (ولهذا) أي: وكونه في أقصى مراتب جمع الكمالات، وهي مطلوبة بالذات، (بدئى به الأمر)، أي: أمر الكمالات الإنسانية من النبوة والولاية النبوية والرسالة (وختم) به؛ لأنه لما كان مطلوبًا بالذات كان صلة غائية، ومن شأنها التقدم في الذهن، والتأخر في الخارج، (فكان) باعتبار روحه الجامع للكمالات (نبيًّا)، واكتفى بذكره عن ذكر اللازم وهو الولاية، ولم يذكر الرسالة؛ لأنها باعتبار اتساقها إلى المبعوث إليهم تتوقف عليهم، (وآدم بين الماء والطين)، أي: لا ماء ولا طينًا، فإن المتوسط من الأمرين لا يكون عين أحدهما؛ وذلك لأن نبوته ذاتية ككمالاته بخلاف كمالات غيره، فتوقفت نبوته على شرائط.

(ثم) أي: بعد كونه نبيًّا، وآدم بين الماء والطين، (كانت نشأته العنصرية) التي بها آخريته (خاتم النبيين) قبل الوحي وبعد، لكن إنما اشتهرت نبوته عند الوحي؛ ولذلك لم

(1) إنما اختصت الكلمة المحمدية بالحكمة الفردية؛ لأنه ﷺ أول التعينات الذي تعين به الذات الأحدية قبل كل تعين فظهر به من التعينات الغير المتناهية، وقد سبق أن التعينات مرتبة ترتيب الأجناس والأنواع والأصناف والأشخاص مندرج بعضها تحت بعض؛ فهو يشمل جميع التعينات. (شرح القاشاني ص 326).

تعتبر العامة ما قبل ذلك، فحصلت الجمعية بين أولية النبوة وآخريتها، وهي مرتبة ثالثة، (وأول الأفراد) أي: الأعداد المفردة، وهي التي لا تنقسم بالمتساويين (الثلاثة)، فكانت حكمته فردية، وجمعيته وإن زادت على هذه الفردية الثلاثية، فهي الأصل؛ لأن (ما زاد على هذه الفردية الأولية من الأفراد) أي: الأحاد فإنه ناشر عنها، فإنه لولا الجمعية لم ينضم فرد إلى آخر، وقد ناسب هذه الفردية فردية الحق في جمعه بين الذات والصفات والأسماء، وقد زاد عنها الأفعال، (فكان أدل دليل على ربه) لظهوره بجميع ذلك فيه، والدليل عليه جمعية كلمته؛ لأنها عن كمال العلم، وهو بمشاهدة المعلومات بمرآة الحق الموجبة لكمال تجليه، (فإنه «أوتي جوامع الكلم»⁽¹⁾)، كما ورد به الخبر، وهي جامعة الأسماء آدم التي فضل بها الملائكة؛ لدالاتها على الحقائق (التي هي مسميات أسماء آدم)، لكنه ﷺ علمها بالألفاظ المتفرقة، ونبينا ﷺ علمها بالألفاظ الجامعة لكمال جمعيته، ولما كان أدل دليل على ربه باعتبار هذه الفردية، (فأشبهه الدليل) النظري (في تثليثه) من تركبه من أصغر وأوسط وأكبر، أو من ملزوم ولازم واستثناء، أو من متعاندين واستثناء، أو من أصل وفرع وجامع، أو من كلي وأكثر جريانه وحكمها (والدليل دليل لنفسه)؛ لأنه عبارة عن المركب من أقوال متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر، فكانت نبوته التي عن هذه الدلالة أيضاً لنفسه، وكذا الولاية إلا أنها لما كانت لحاتم الأولياء في الظاهر نسبت إليه، وجعلت كأنها ذاتية له مع أنها دون رسالة الرسل التي هي دون ثبوتهم التي هي دون ولايتهم.

[وَلَمَّا كَانَتْ حَقِيقَتُهُ تُعْطِي الْفَرْدِيَّةَ الْأُولَى بِمَا هُوَ مُثَلَّثُ النِّشْأَةِ لَدَلِكَ قَالَ فِي بَابِ الْحَبَّةِ الَّتِي هِيَ أَصْلُ الْوُجُودِ: «حُبَّ إِلَيَّ مِنْ دُنْيَاكُمْ ثَلَاثٌ»⁽²⁾ بِمَا فِيهِ مِنَ التَّثْلِيثِ، ثُمَّ ذَكَرَ النِّسَاءَ وَالطَّيِّبَ وَجَعَلَتْ قُرَّةَ عَيْنِهِ فِي الصَّلَاةِ، فَابْتَدَأَ بِذِكْرِ النِّسَاءِ وَأَخَّرَ الصَّلَاةَ، وَذَلِكَ لِأَنَّ الْمَرْأَةَ جُزْءٌ مِنَ الرَّجُلِ فِي أَصْلِ ظُهُورِ عَيْنِهَا، وَمَعْرِفَةُ الْإِنْسَانِ بِنَفْسِهِ مُقَدِّمَةٌ عَلَى مَعْرِفَتِهِ بِرَبِّهِ، فَإِنَّ مَعْرِفَتَهُ بِرَبِّهِ نَتِيجَةٌ عَنْ مَعْرِفَتِهِ بِنَفْسِهِ لَدَلِكَ قَالَ ﷺ: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»⁽³⁾، فَإِنْ شِئْتَ قُلْتَ بِمَنْعِ الْمَعْرِفَةِ فِي الْخَبْرِ وَالْعَجْزِ عَنِ الْوُصُولِ فَإِنَّهُ سَائِعٌ فِيهِ، وَإِنْ شِئْتَ قُلْتَ بِثُبُوتِ الْمَعْرِفَةِ؛ فَالْأَوَّلُ أَنْ تَعْرِفَ أَنَّ نَفْسَكَ لَا تَعْرِفُهَا فَلَا تَعْرِفُ رَبَّكَ؛ وَالثَّانِي أَنْ تَعْرِفُهَا فَتَعْرِفَ رَبَّكَ، فَكَانَ مُحَمَّدٌ ﷺ أَوْضَحَ دَلِيلٍ عَلَى رَبِّهِ، فَإِنَّ كُلَّ جُزْءٍ مِنَ الْعَالَمِ دَلِيلٌ عَلَى أَصْلِهِ الَّذِي هُوَ رَبُّهُ؛ فَافْهَمَ].

ثم استدلل على هذه الفردية بأن وجوده كان عليها، فقال: (ولما كانت حقيقته)

(1) رواه ابن حبان (197/12).

(2) ذكره ابن حجر في «لسان الميزان» (541/1)، والعجلوني في «كشف الخفاء» (406/1).

(3) سبق تخريجه.

المقتضية لهذه الكمالات التي هي النبوة والولاية النبوية والرسالة (تعطي الفردية الأولى)، وهي الذات الإلهية وصفاتها وأسمائها كمالاً لظهورها (بما هو مثلث النشأة) من الذات والصفات، ولمعان أوجدها الحق ليحبها وتجه؛ (لذلك قال في باب المحبة التي هي أصل الوجود)، أي: سبب وجود الموجودات في قوله ﷺ: «كنت كنزاً مخفياً، فأحببت أن أعرف»⁽¹⁾؛ فلا يحب شيئاً إلا ليتوسل به إلى حب أحد الثلاثة وإن كان غيره بحب ذلك الشيء لمعنى أدنى منه («حُبُّ إِلَيَّ مِنْ دُنْيَاكُمْ ثَلَاثٌ»⁽²⁾)، فذكروا له الثلاث (بما فيه من التثليث) الموجب محبة تثليث الحق، ومحبة كل تثليث يتوسل بها إلى محبة تثليث الحق، (ثم ذكر تفصيل الثلاث التي يتوسل بها إلى محبة تثليث الحق، (النساء) لحب الذات، (والطيب) لحب الصفات، («وجعلت قرّة عينه في الصلاة»⁽³⁾)؛ لحب الأسماء.

(فابتدأ بذكر النساء)؛ لتقدم اعتبار الذات، (وأخر الصلاة) لتأخير اعتبار الأسماء، إذ هي مجموع الذات والصفات، (وذلك) أي: كون حب النساء حب الذات؛ (لأن المرأة جزء من الرجل) لا في ظهور جميع أفرادها، بل (في أصل ظهور عينها)؛ لأن حواء خلقت من ضلع آدم عليه السلام، فحبها حب الشيء لجزئه الذي هو على صورته، فهو مظهر حب الحق لما هي على صورته، ومرجعها حب الشيء لنفسه الموجب لمعرفتها الموجبة لمعرفة ربه، إذ (معرفة الإنسان بنفسه) الحاصلة من حبها، (مقدمة على معرفته بربه) الموجبة لحيه، (فإن معرفته بربه نتيجة عن معرفته بنفسه)، والنتيجة مؤخرة عن المنتج، فمعرفة النفس دليل على معرفة الرب المستلزمة لحيه، والدال على الملزوم دال على اللازم، فهي دلالة على حبه؛ (ولذلك) أي: وإنتاج معرفة النفس معرفة الرب، (قال ﷺ) «من عرف نفسه، فقد عرف ربه»⁽⁴⁾.

ولما كانت هذه مقدمة واحدة لا تكفي في النتيجة، (فإن شئت قلت بمنع المعرفة)، أي: معرفة الرب والنفس (في هذا الخبر)، وإن كان العوام يجزمون بالثبوت فيه، وعلى هذا هو دليل (العجز عن الوصول) إلى معرفتهما، فلا يعرف من الذات الإلهية سوى التنزيهات، وهي أمور عدمية الإضافات أو بعض الصفات بوجه مناسبتها، ولا يعرف من النفس الإنسانية سوى التجرد من المادة، وهو من الأمور العدمية أو التدبير للبدن، وهو بعض صفاته (وإن شئت قلت بثبوت المعرفة)، أي: معرفتهما، ولما كان المراد من الملازمة تعليق معرفة الرب بمعرفة النفس بحيث إذا عرف النفس عرف الرب، وإذا لم

(1) سبق تخريجه.

(2) سبق تخريجه.

(3) سبق تخريجه.

(4) سبق تخريجه.

يعرف النفس لم يعرف الرب، لا الاستدلال بوجود الملزوم على وجود اللازم، وبعدم اللازم على عدم الملزوم، فإن ذلك يختص بأهل النظر، (فالأول) وهو: منع معرفتهما (أن تعرف أن نفسك لا تعرفها، فلا تعرف ربك) وإن كان لا دلالة لعدم الملزوم على عدم اللازم، (والثاني: أن تعرفها فتعرف ربك)، وإن لم يلزم من وجود السبب وجود المسبب، إلا أن التعليق يفيد ذلك في عرف أهل العربية، فالرب لا يعرف باعتبار استقراره في مقر عزه، ويعرف باعتبار ظهوره في النفس، والنفس لا تعرف بحسب حقيقتها، وإنما يعرف بعض صفاتها، وهذه المعرفة بالحق عن ظهوره في المظاهر تتفاوت بحسب تفاوت المظاهر كمالاً ونقصاً، ونفس الإنسانية أكمل من سائر ما في العالم، ونفوس الأنبياء عليهم السلام أكمل من نفوس العامة، ونفس نبينا ﷺ أكمل من نفوس الأنبياء عليهم السلام، (فكان ﷺ أوضح دليل على ربه) يدل على رب الأرباب، ونفوس سائر الأنبياء على أربابهم الكلية التي هي كالجزيئات لرب الأرباب، وأجزاء العالم تدل على أرباب الجزئية لأربابهم، (فإن كل جزء من العالم دليل على أصله الذي هو ربه) من الأسماء الإلهية الجزئية التي تستند وجود تلك الأجزاء إليها، وقد نمت تلك الدلالة عن حبه النساء من حيث إهن أجزاؤه، وكذا نفوس الأنبياء وسائر ما في العالم، فاجتمعت فيه دلالات الكل، فدل بالأصالة على رب الأرباب، وبجبه للنساء وأجزاء العالم على الأرباب الجزئية؛ (فافهم).

[وَأَمَّا حُبُّ إِلَيْهِ النَّسَاءِ فَحَنَّ إِلَيْهِنَّ لِأَنَّهُ مِنْ بَابِ حَنِينِ الْكُلِّ إِلَى جُزْئِهِ، فَأَبَانَ بِذَلِكَ عَنِ الْأَمْرِ فِي نَفْسِهِ مِنْ جَانِبِ الْحَقِّ فِي قَوْلِهِ فِي هَذِهِ النَّشْأَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ الْعُنْصُرِيَّةِ ﴿وَتَفَخَّتْ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ [الحجر: 29]، ثُمَّ وَصَفَ نَفْسَهُ بِشِدَّةِ الشَّوْقِ إِلَى لِقَائِهِ فَقَالَ لِلْمُشْتَاقِينَ: «يَا دَاوُدُ إِنِّي أَشَدُّ شَوْقًا إِلَيْهِمْ»⁽¹⁾ يعني: لِلْمُشْتَاقِينَ إِلَيْهِ وَهُوَ لِقَاءٌ خَاصٌّ، فَإِنَّهُ ﷺ قَالَ فِي حَدِيثِ الدَّجَالِ إِنْ أَحَدَكُمْ لَنْ يَرَى رَبَّهُ حَتَّى يَمُوتَ⁽²⁾؛ فَلَا بُدَّ مِنَ الشَّوْقِ لِمَنْ هَذِهِ صِفَتُهُ، فَشَوْقُ الْحَقِّ لِهَؤُلَاءِ الْمُقْرَبِينَ مَعَ كَوْنِهِ يَرَاهُمْ فَيُحِبُّ أَنْ يَرَوْهُ وَيَأْتِيَ الْمَقَامَ ذَلِكَ، فَأَشْبَهَ قَوْلَهُ: ﴿حَتَّى نَعْلَمَ﴾ [محمد: 31] مَعَ كَوْنِهِ عَالِمًا فَهُوَ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى يَشْتَاقُ لِهَذِهِ الصِّفَةِ الْخَاصَّةِ الَّتِي لَا وَجُودَ لَهَا إِلَّا عِنْدَ الْمَوْتِ، فَيَبْلُغُ بِهَا شَوْقَهُمْ إِلَيْهِ كَمَا قَالَ تَعَالَى فِي حَدِيثِ التَّرَدُّدِ وَهُوَ مِنْ هَذَا الْبَابِ: «مَا تَرَدَّدْتُ فِي شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ كَتَرَدَّدِي فِي قَبْضِ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَأَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ وَلَا بُدَّ لَهُ مِنْ لِقَائِي»⁽³⁾ فَبَشَّرَهُ بِلِقَائِهِ، وَمَا قَالَ لَهُ وَلَا بُدَّ لَهُ مِنَ الْمَوْتِ لِئَلَّا يَغْمُهُ بِذِكْرِ الْمَوْتِ، وَلَمَّا

(1) سبق تخريجه.

(2) رواه الترمذي (150/1) بنحوه.

(3) رواه البخاري (58/2).

كَانَ لَا يَلْقَى الْحَقَّ إِلَّا بَعْدَ الْمَوْتِ كَمَا قَالَ ﷺ: «إِنَّ أَحَدَكُمْ لَا يَرَى رَبَّهُ حَتَّى يَمُوتَ»
لِذَلِكَ قَالَ تَعَالَى: «وَلَا بُدَّ لَهُ مِنْ لِقَائِي»؛ فَاشْتِيَاقُ الْحَقِّ لَوْجُودِ هَذِهِ النَّسَبَةِ.

يَحِينُ الْحَبِيبُ إِلَى رُؤْيَايَ وَإِنِّي إِلَيْهِ أَشَدُّ حَيْنًا
وَتَهْفُو النَّفُوسُ وَيَأْبَى الْقِضَا فَاشْكُوا الْأَنْبِيَاءَ وَيَشْكُوا الْأَنْبِيَاءَ
فَلَمَّا أَبَانَ أَنَّهُ تَفَخَّ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ، فَمَا اشْتِيَاقَ إِلَّا لِنَفْسِهِ].

ثم استشعر سؤالاً بأن أجزاء العالم لم تشارك النساء في جزئته ﷺ، فلما خصت النساء بالتحبيب دون سائر أجزاء العالم، فقال: «وأنا حبيت إلي النساء»⁽¹⁾؛ لأن الجزئية فيهن أظهر لمجانستهن إياه، والمجانسة سبب الحب، وانضمت إليه الجزئية (فحن إليهن) دون أجزاء العالم (حين الكل إلى جزئته) المناسب له، فشبه بذلك في حب ربه لمن خلقه على صورته المعنوية من الحياة والعلم، والإرادة والقدرة، والسمع والبصر والكلام فأبان أي: صار ﷺ (بذلك)، أي: بهذا الحب ثباتاً (على الأمر)، أي: أمر الحب (في نفسه) الذي كان (من جانب الحق) لعباده الكُمَّل، وهو المذكور (في قوله) الوارد في حق (هذه النشأة الإنسانية العنصرية) الشاملة على مراها هذه الصفات، ﴿وَتَفَخَّتْ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ [الحجر: 29]، فأشار إلى حبه إياها بنفخ الروح المشرف بإضافته إليه؛ لمناسبته إياه في التجرد وسائر الصفات الوجودية، وإن كانت في غاية البعد عنه من حيث العنصرية.

(ثم) أي: بعد الإشارة إلى حبه لها بهذا النفخ، (وصف نفسه بشدة الشوق إلى لقائه، فقال) فيما أول على داود ﷺ؛ لبيان شوقه (للمشتاقين) من جملة الأبرار: «(يا داود) طال شوق الأبرار إلى لقائي، (وإني أشد شوقاً إليهم»⁽²⁾)، ولكن لا يغني كل مشتاق إلى رؤيته، فإنها من حظوظ النفس، وإنما (يعني للمشتاقين إليه)، أي: إلى ذاته بالغناء فيه والبقاء به، فإن الحق وإن اشتاق إلى لقيا كل مشتاق، لكن لا يوصف بشدة الشوق إلا بالنسبة إلى من اشتد شوقه إليه وهو المشتاق لذاته، واللقاء وإن كان أعم من لقاء الرؤية، ولقاء الفناء والبقاء، فلقاء الفناء والبقاء (هو لقاء خاص لهم)، وهو إنما يحصل بالموت حال الحياة كما أن لقاء الرؤية إنما يحصل بالموت الطبيعي.

(فإنه ﷺ قال في حديث الدجال)؛ لبيان بطلان إلهيته بكونه يراه الأحياء بلا فناء عن ذواتهم وبقائهم به: «(إن أحدكم لن يرى ربه حتى يموت»⁽³⁾)، إما الموت الطبيعي أو موت الفناء عن نفسه»، وهذا وإن فني عن نفسه، (فلا بدُّ له من الشوق لمن هذا

(1) سبق تخريجه.

(2) سبق تخريجه.

(3) سبق تخريجه.

صفته)، وإذا كان لقاؤهم ببقائهم، (فشوق الحق لهؤلاء المقربين) بالفناء والبقاء (مع كونه يراهم) مظاهر كاملة له أن يرى ذاته برؤيتهم له، (فيحب أن يروه)، وإن كان يرى ذاته بذاته؛ ليحصل له في ذاته رؤية، ولكن (بأبي المقام) الإلهي (ذلك) أن يحدث فيه رؤية، لكنه بالرؤية القديمة تحدث له نسبة عن رؤيتهم، (فأشبهه قوله: ﴿حَتَّى تَعْلَمَ﴾) بعلمهم الأشياء (مع كونه عالمًا) بها بنفسه، فالحق وإن رأى أكثر صفاته ظهرت فيهم على الكمال لم ير فيهم ظهور صفة بصره بحيث يبصرونه؛ ليرى ذاته برؤيتهم بعد رؤيته بذاته.

(فهو) أي: الحق (يشتاق) إلى لقائهم (هذه الصفة الخاصة)، وإن كان ظهورها يستلزم بطلان ظهور أكثر الصفات؛ لأنها (التي لا وجود لها) لا عنه لموت المبطل لمظهرية أكثر الصفات إلا أنه يشتاق إليها؛ لأن لها خصوصية ببعض المظاهر الكاملة في الغاية، وإذا كانت هذه الصفة التي اشتاقوا إليها لا تحصل (إلا بالموت)⁽¹⁾ شوقهم إلى الموت مع كراهتهم إياه، لكنهم يتحملون تلك الكراهة لخصوصية هذه الصفة (فببيل بها)، أي: بهذه الصفة (شوقهم)؛ ليسهل عليهم بحمل الموت، لأنهم إذا علموا أن للحق شوقًا إلى هذه الصفة ازداد شوقهم (إليه، كما قال تعالى في حديث التردد) ما يشير إلى [...] ⁽²⁾ شوق المؤمنين بهذه الصفة؛ ليهون عليهم محمل الموت من أجلها، (وهو) أي: حديث التردد (من هذا الباب)، أي: شوق الحق إلى لقاء المؤمن لهذه الصفة الخاصة (ما ترددت)، أي: أخرجت (في فعل)⁽³⁾ خير من خير وشر (أنا فاعله كتردد في قبض) نفس (عبدي المؤمن) حتى يرضى بقبضها بالتشويق إلى لقائي؛ لأنه (يكره الموت) بسنية الموت بدون هذا الشوق، (وأنا أكره مساءته)، فأنا أكره له الموت، ولكن (لا بد له من لقائي)⁽⁴⁾ لاشتياقه إليّ، وأنه أشد شوقًا إلى لقائه، ولكن اللقاء لا يحصل إلا بالموت، فلا بد من الموت، لكنه لم يصرح به، واقتصر على ذكر اللقاء، (فبشره) بمحض بشارة في اللفظ، (وما قال: لا بد له من الموت)، وإن تضمنته بشارة اللقاء (لئلا يغمه بذكر الموت) وهو إساءة وقد كرهها، ولكنه صار في حكم المذكور؛ لأنه (لما كان لا يلقي الحق إلا بعد الموت) بحسم القضاء الإلهي، وإن أمكن عقلاً لقاؤه بدون (كما قال ﷺ: «إن أحدكم لا يرى ربه حتى يموت»⁽⁵⁾)، فكأنه ذكره مع الإشارة إلى أنه لم يذكره لما فيه من الإساءة.

(لذلك قال تعالى) في مقام ذكر الموت: («ولا بد له من لقائي»⁽⁶⁾)، وإذا كان

(1) سبق تخريجه. (2) غير واضحة بالأصل.

(3) في نسخة: «في شيء».

(4) سبق تخريجه. (5) سبق تخريجه.

(6) سبق تخريجه.

تردد الحق في الموت الطبيعي لهذه النسبة، (فاشتياق الحق) فيما نحن فيه (لوجود هذه النسبة)، أي: هذه الصفة التي هي نسبة حادثة، وإلا فلا حدوث في صفته تعالى، ولو كانت هذه النسبة للحق باعتبار ذاته كان الاشتياق إليها أشد من اشتياق العبد إلى لقاء ربه؛ لأن نفس الشيء أحب إليه من كل ما عداه، فكأنه تعالى يقول بلسان الحال: (يحن)، أي: اشتياق (الحبيب إلى رؤيتي، وأنا إليه أشد حنينًا)، ولكن لا يحصل المشتاق إليه إلا بالموت وهو مما (تهفو)، أي: تضطرب له (النفوس)، ولكن (بأبي القضاء) الإلهي حصول المشتاق إليه بدونه، (فأشكو الأئين) من كراهة إساءته، (ويشكو الأئينا) من الموت، وإذا كان شدة اشتياق الحق إلى لقائهم لما فيه من رؤيته ذاته برؤيتهم بعد رؤيتها بنفسه لشدة زيادة، والزيادة تنبغي أن تكون من جنس المزيد عليه، فأصل شوقه أيضًا إلى رؤية ذاته بصور المظاهر.

(فلما أبان أنه نفخ فيه من روحه) المضاف إليه لاتصافه بصفاته من التجرد والحياة والعلم، والإرادة والقدرة، والسمع والبصر والكلام والتعلق، وقد جعلنا فيه بالقوة، ولا يخرج إلى الفعل إلا بهذا المظهر الجسماني، (فما اشتاق) في أصل الاشتياق (إلا إلى نفسه)؛ ليراها في المظهر الكامل الإنساني.

[أَلَا تَرَاهُ خَلَقَهُ عَلَى صُورَتِهِ لِأَنَّهُ مِنْ رُوحِهِ؟ وَلَمَّا كَانَتْ نَشَاتُهُ مِنْ هَذِهِ الْأَرْكَانِ الْأَرْبَعَةِ الْمُسَمَّاةِ فِي جَسَدِهِ أَحْلَاطًا، حَدَّثَ عَنْ نَفْخِهِ اشْتِعَالَ بِمَا فِي جَسَدِهِ مِنَ الرُّطُوبَةِ، فَكَانَ رُوحَ الْإِنْسَانِ نَارًا لِأَجْلِ نَشَاتِهِ، وَلِهَذَا مَا كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى إِلَّا فِي صُورَةِ النَّارِ وَجَعَلَ حَاجَتَهُ فِيهَا، فَلَوْ كَانَتْ نَشَاتُهُ طَبِيعِيَّةً لَكَانَ رُوحُهُ نُورًا، وَكُنِيَ عَنْهُ بِالنَّفْخِ يُشِيرُ إِلَى أَنَّهُ مِنْ نَفْسِ الرَّحْمَنِ، فَإِنَّهُ بِهَذَا النَّفْسِ الَّذِي هُوَ النَّفْخَةُ ظَهَرَ عَيْنُهُ، وَبِاسْتِعْدَادِ الْمُنْفُوخِ فِيهِ كَانَ الْاشْتِعَالَ نَارًا لَا نُورًا، فَبَطَّنَ نَفْسُ الْحَقِّ فِيمَا كَانَ بِهِ الْإِنْسَانُ إِنْسَانًا، ثُمَّ اشْتَقَّ لَهُ شَخْصًا عَلَى صُورَتِهِ سَمَاءُ امْرَأَةٍ، فَظَهَرَتْ بِصُورَتِهِ فَحَنَّ إِلَيْهَا حَيْنَ الشَّيْءِ إِلَى نَفْسِهِ وَحَنَّتْ إِلَيْهِ حَيْنَ الشَّيْءِ إِلَى وَطْنِهِ، فَحَبَّبَ إِلَيْهِ النِّسَاءَ، فَإِنَّ اللَّهَ أَحَبُّ مَنْ خَلَقَهُ عَلَى صُورَتِهِ وَأَسْجَدَ لَهُ مَلَائِكَتُهُ التُّورِيِّينَ عَلَى عِظَمِ قَدْرِهِمْ وَمَنْزِلَتِهِمْ وَعُلُوِّ نَشَاتِهِمْ الطَّبِيعِيَّةِ].

(ألا تراه خلقه على صورته) التي ذكرناها، وإنما كان على صورته؛ (لأنه) أي: الروح الإنساني إنما حصل (من روحه)، أي: الروح الإلهي، أي: معنى الإلهية من الذات والصفات المذكورة، فيدبر هذا الروح الإنساني بدنه، كما يدبر الروح الإلهي الأرواح والأجسام، فهو روح الأرواح والأجسام جميعًا، إلا أنه لا يشتغل فيما يدبره، وهذا الروح الإنساني له اشتغال في البدن؛ وذلك لأنه (لما كانت نشأته)، أي: الإنسان باعتبار بدنه (من هذه الأركان الأربعة) الثراب، والماء، والهواء، والنار (المسماة في جسده أحلاطًا).

فالسواد تراب، والبلغم والدم هواء، والصفراء نار (حدث عن نفخه)، أي: نفخ الإله فيه الروح (اشتعال) النار المكونة في مزاجه (بما في جسده من الرطوبة)، إذ لا تقبل النار يابساً محضاً كالتراب، ولا رطباً محضاً كالماء، بل القائل له الرطوبة مع اليبوسة، (فكان روح الإنسان) مع كونه على صورة الحق في أصله (ناراً لأجل نشأته) المشتملة بنفخه؛ لصيرورتها بالرطوبة كالقابلة المبلولة بالدهن.

(ولهذا) أي: ولصيرورة روح الإنسان ناراً (ما كلم الله موسى إلا في صورة النار)؛ لأنه عرف نفسه بصورة النار، فلا يعرف ربه إلا بتلك الصورة، وقد تقررت هذه الصورة فيه، إذ قد (جعل حاجته فيها)، والحاجة لا بدُّ وأن تنطبع صورتها في النفس، وإذا كانت نارية الروح الإنساني لأجل نشأته العنصرية، (فلو كانت نشأته طبيعية) كنشأة العرش والكرسي، (لكان روحه نوراً) كالملائكة العلوية المدبرة لهما، (وكفي عنه) أي: عن جعل الروح النوري من كونه على صورة ربه ناراً (بالنفخ)، وهو عبارة عن إخراج الهواء من بطن النافخ إلى المنفوخ فيه، ولا يتصور ذلك في حق الله تعالى، فهو (يشير إلى أن الروح من نفس الرحمن) الذي به إخرجه ما في علمه إلى العين.

(فإنه بهذه النفس الذي هو النفخة) في حق الله تعالى (ظهر عينه) من خفاء العلم إلى نور الوجود، فهو هذا الاعتبار نور، ولكنه (باستعداد المنفوخ فيه) من حيث اشتماله على النار مع الرطوبة (كان الاشتعال ناراً)، فتوهم بعضهم من ذلك أن الروح جسم لطيف سار في البدن، خفيت نوريته (لا نوراً)، وإن كان من نفس الرحمن المقتضي كونه نوراً، وإليه نظر من قال بتجرده، لكنه إذا صار ناراً (فبطن نفس الرحمن)⁽¹⁾، وإن كان به الظهور، (فيما كان به الإنسان إنساناً) وهو الروح المشتعل به بدنه، وإلا فالبدن المجرد جماد، فلا يكون حيواناً فضلاً عن الإنسان والروح المجرد ملك، فالغير لناريته التي بها أخذ من قال بجسمانيته، لكنه في الأصل على المتجرد واشتياق الحق إليه؛ لذلك حتى إذا اشتد تجرده وكمل، اشتد شوق الحق إليه.

(ثم) أي: بعدما خلقه على صورته واشتاق إليه؛ لذلك أراد أن يخلق على صورة من خلقه على صورته شخصاً آخر، ويجعل من خلقه على صورته أولاً مشتاقاً إلى ذلك الشخص الآخر؛ ليكون مظهرًا لهذا الآخر، وحينئذ (اشتق له)، أي: لمن خلقه على صورته أولاً (شخصاً على صورته، فسماه امرأة، فظهرت بصورته) في الإنسانية وإن خالفته بالربوبية، (فحن) المخلوق على صورة الحق أولاً (إليها حين الشيء إلى نفسه)، فكان مظهر الحن، الحق ذاته في حبه لمن خلقه على صورته، ولما ظهر حب الحق فيمن

(1) في نسخة: «الحق».

خلقه على صورته وهو الرجل، ظهر حب المخلوق على صورته فيمن خلق على صورته، وهو المرأة وحينئذ (حنت إليه حنين الشيء إلى وطنه)، إذ لم يخلق على صورتها شيء دونها، فرجعت إلى الأعلى، فرجع الرجل إلى حب الحق بواسطة حبه إياها الموجب لحبها إياه؛ (فحبب إليه النساء) على وجه المبالغة، (فإن الله أحب من خلقه على صورته)، وبالغ فيها حتى (أسجد له ملائكته النوريين على عظيم قدرهم)، فإن نورانيتهم إلى نورانية أرواح الإنسان، كنار عظيمة إلى السراج (ومنزلتهم)؛ لأن نورهم أشبه بنور الحق، إذ لم يصر بصورة النار، (وعلو نشأتهم الطبيعية) بحيث لم يعارضها دنو النشأة الحيوانية والنباتية، فإذا بالغ عليه السلام في حب النساء مثل مبالغته تعالى في حب من خلقه على صورته.

[فَمِنْ هُنَاكَ وَقَعَتِ الْمُنَاسِبَةُ، وَالصُّورَةُ أَعْظَمُ مُنَاسِبَةً وَأَجْلَهَا وَأَكْمَلَهَا؛ فَإِنَّهَا زَوْجٌ أَيْ شَفَعَتْ وَجُودَ الْحَقِّ، كَمَا كَانَتْ الْمَرْأَةُ شَفَعَتْ بِوُجُودِهَا الرَّجُلَ فَصَيَّرَتْهُ زَوْجًا، فَظَهَرَتِ الثَّلَاثَةُ: حَقٌّ وَرَجُلٌ وَامْرَأَةٌ؛ فَحَنَّ الرَّجُلُ إِلَى رَبِّهِ الَّذِي هُوَ أَصْلُهُ حَنِينَ الْمَرْأَةِ إِلَيْهِ، فَحَبَّبَ إِلَيْهِ رَبُّهُ النَّسَاءَ كَمَا أَحَبَّ اللَّهُ مَنْ هُوَ عَلَى صُورَتِهِ، فَمَا وَقَعَ الْحُبُّ إِلَّا لِمَنْ تَكُونُ عَنْهُ، وَقَدْ كَانَ حُبُّهُ لِمَنْ تَكُونُ مِنْهُ وَهُوَ الْحَقُّ؛ فَلِهَذَا قَالَ: «حُبِّبْ» وَلَمْ يَقُلْ أَحَبِّبْتُ مِنْ نَفْسِهِ لِتَعَلَّقَ حُبُّهُ بِرَبِّهِ الَّذِي هُوَ عَلَى صُورَتِهِ حَتَّى فِي مَحَبَّتِهِ لِامْرَأَتِهِ؛ فَإِنَّهُ أَحَبَّهَا بِحُبِّ اللَّهِ إِيَّاهُ تَخَلُّقًا إِهْيَاءً⁽¹⁾.

(فمن هناك وقعت المناسبة) بينه عليه السلام، وبين ربه تعالى بظهور كمال صورة الحق فيه سيما من جملة مبالغته في حبه من خلقه على صورة، (والصورة أعظم مناسبة)؛ لأنها تجمع من وجوه المشاركة ما لا تجمعها غيرها، (وأجلها) لجلالة كل شيء عنده (وأكملها)؛ لإفادتها زيادة ظهور الشيء والظهور محبوب، (فإنه زوج) لحقيقة الشيء المفرد حتى في حق الله تعالى، (أي: شفعت وجود الحق) في ظهوره له، إذ ظهر له في المظهر بعد ظهوره في ذاته، فكان كمالاً لظهوره بعد الكمال الأول له، والكمال محبوب (كما كانت المرأة) محبوبة للرجل؛ لأنها من (شفعت بوجودها) وجود (الرجل، فصيرته زوجاً) بعد انفراد صورته في الإنسانية مرآة ظهور الإنسانية بالصور المختلفة الحقيقية، وعادت هذه الشفعية فردية الحق في الظهور.

(فظهرت الثلاثة حق ورجل وامرأة)، والواحد أصل الشفع، والأصل محبوب للمرأة، إذ لم يكن لها محبوب دونها، فرجع الرجل إلى حب الأصل، (فحن الرجل إلى ربه

(1) كلا من الحنين حب من ذوي الصورة إلى الصورة فيكون منشأ حبه هذا هو التخلف فلا يكون سند إلى نفسه؛ فلذلك جاء بصفته حيب على الباء للمفعول ولم يسند إلى نفسه. (شرح الجامي

الذي هو أصله حنين المرأة إليه)، وكان ذلك من حبه إياها الجاعل محبوباً محبوباً، والمحبوب هنا الأصل من حيث هو أصل، (فحبب إليه ربه النساء)؛ ليكون ربه محبوباً له (كما أحب الله من هو على صورته) كحبه، وإذا صار الحق محبوباً يحب الرجل امرأته، (فما وقع الحب)، أي: حب الرجل في الظاهر (إلا لمن تكون عنه)، أي: عن الرجل وهو المرأة، (وقد كان) في الباطن (حبه لمن يكون) الرجل منه (وهو الحق؛ فلهذا) أي: ولكون حب المرأة حب الحق (قال الله): «حُب»، ولم يقل: أحببت) الموهم لكون حبه (من نفسه)، فأزال ذلك الوهم بقوله: «حُب»؛ (فعلق حبه) لامرأته (بربه)، فإن إسناده إليه المفهوم من حذف الفاعل لتعنيه، يشعر برجوع هذا الحب إليه في الباطن من جهة المحبة التي هي راجعة إلى محبوبة الذات؛ لأنه الذي هو على صورته في كل حال حتى في محبته لامرأته، (فإنه أحبها بحب الله إياه تخلقاً إلهياً)، ويرجع هذا الحب منه إلى حبه لذاته، ثم إلى حبه لذات الحق من حيث إنه الأصل؛ فافهم، فإنه مزلة للقدم.

[وَلَمَّا أَحَبَّ الرَّجُلُ الْمَرْأَةَ طَلَبَ الْوَصْلَةَ أَي: غَايَةَ الْوَصْلَةِ الَّتِي تَكُونُ فِي الْمَحَبَّةِ فَلَمْ يَكُنْ فِي صُورَةِ النَّشْأَةِ الْعَنْصُرِيَّةِ أَعْظَمُ وَصْلَةً مِنَ النِّكَاحِ، وَلِهَذَا تَعُمُّ الشَّهْوَةُ أَجْزَاءَهُ كُلَّهَا، وَلِذَلِكَ أَمَرَ بِالِاغْتِسَالِ مِنْهُ، فَعَمَّتِ الطَّهَارَةُ كَمَا عَمَّ الْفَنَاءُ فِيهَا عِنْدَ حُصُولِ الشَّهْوَةِ، فَإِنَّ الْحَقَّ غَيَّرَ عَلَى عِبْدِهِ أَنْ يَعْتَقِدَ أَنَّهُ يَلْتَذُّ بِغَيْرِهِ، فَطَهَّرَهُ بِالْغُسْلِ لِيَرْجِعَ بِالنَّظَرِ إِلَيْهِ فَيَمَنِّ فِيهِ، إِذْ لَا يَكُونُ إِلَّا ذَلِكَ، فَإِذَا شَاهَدَ الرَّجُلُ الْحَقَّ فِي الْمَرْأَةِ كَانَ شَهْوَةً فِي مُنْفَعِلٍ، وَإِذَا شَاهَدَهُ فِي نَفْسِهِ مِنْ حَيْثُ ظَهَرَ الْمَرْأَةُ عَنْهُ شَاهَدَهُ فِي فَاعِلٍ، وَإِذَا شَاهَدَهُ فِي نَفْسِهِ مِنْ غَيْرِ اسْتِحْضَارِ صُورَةٍ مَا تَكُونُ عَنْهُ كَانَ شَهْوَةً فِي مُنْفَعِلٍ عَنِ الْحَقِّ بِلَا وَاسِطَةٍ، فَشَهْوَةٌ لِلْحَقِّ فِي الْمَرْأَةِ أَتَمُّ وَأَكْمَلُ، لِأَنَّهُ يُشَاهِدُ الْحَقَّ مِنْ حَيْثُ هُوَ فَاعِلٌ مُنْفَعِلٍ؛ وَمِنْ نَفْسِهِ مِنْ حَيْثُ هُوَ مُنْفَعِلٌ خَاصَّةً].

ثم إنه أشار إلى أن العبد إنما يصل إلى الحب الباطن الإلهي بعد استكمال الحب الظاهر بالوصلة، لكن بعد التطهر عن التلذذ بالغير، فقال: (ولما أحب الرجل المرأة) في الظاهر (بطلب الوصلة) منها بقدر المحبة وهي محبوبة في الغاية، فطلب الوصول إلى (غاية الوصلة)، فإن الوصلة هي (التي تكون) مطلوبة (في المحبة) بقدرها، (فلم تكن في صورة النشأة العنصرية) احترز بذلك عن وصلة العبد بالحق (أعظم وصلة من النكاح)، أي: الوطء لجمعه بين الوصلة الصورة والمعنوية بغاية التلذذ من المحبوب؛ (ولهذا) أي: ولكون النكاح أعظم وجوه الوصلة بما فيه من غاية اللذة، (فعمت الشهوة أجزاءه كلها) بحيث تلذذ الجميع (أمر بالاعتسال)، أي: غسل جميع البدن الظاهر (منه)، أي: من النكاح من حيث ما حصل به التلذذ بالتلذذ بالغير بغاية اللذة الموجبة؛ لغفلة المتلذذ الذي هو حق

التلذذ بالله تعالى.

(فعمت الطهارة) الظاهرة؛ لتؤثر في تطهير الباطن على سبيل العموم، (كما عم الفناء فيها) أي: في المرأة من حيث هي امرأة لا من حيث ظهور الحق فيها؛ لأنه (عند حصول الشهوة) متحقق أن تلذذه كان بالغير من حيث هو غير فأمراً بالاغتسال عنه دفعاً لهذه الغيرية، (فإن الحق غيور) يغار (على عبده أن يعتقد أنه يلتذ بغيره، فطهره) في الظاهر (بالغسل)؛ ليؤثر ذلك في باطنه لارتباط بينهما؛ (ليرجع) عند هذه الطهارة الرافعة حجب الباطن (بالنظر إليه)، أي: إلى الحق من حيث ظهوره (فيمن فني) به وهو المرأة، ولا بد من هذا النظر عند رفع الحجب، (إذ لا يكون) الظاهر في كل شيء (إلا ذلك)، لكن لا يدركه المحجوب، ووصلة النكاح وإن كانت حجاباً كثيفاً، فعند التطهير يرتفع الحجاب بالكلية في حق الكامل.

(فإذا شاهد الرجل الحق في المرأة) من غير وصلة النكاح (كان شهوده في منفعل)؛ لأنه إنما يشاهد الحق فيها من حيث إنها وجدت بإيجاد الحق وبواسطة الرجل، والحق يكون باعتبار الظهور منفصلاً، وإن امتنع ذلك من حيث استقراره في مقر عزه، (وإذا شاهده) أي: الرجل الحق (في نفسه) لا من حيث وجوده من الحق، بل (من حيث ظهور المرأة عنه شاهد في فاعل)؛ لأنه وإن لم توجد المرأة، فهو سبب وجودها، والسبب له حكم الفاعل، (وإذا شاهده) أي: الحق من نفسه لم يقل (في نفسه)؛ لأنه يشعر بالاستقرار، واستقرار الحق في نفس الرأي موجب لفنائها (من غير استحضار صورة ما تكون عنه) وهي المرأة، (كان شهوده في منفعل) من حيث وجوده من (الحق)، لكن (بلا واسطة) مثله، وشهوده في الفاعل وحده أو المنفعل وحده ناقص، (فشهوده للحق في) وصلة (المرأة) بالنكاح بعد التطهير عما تلوث من التلذذ بالغير (أتم وأكمل؛ لأنه يشاهد الحق) في هذه الوصلة (من حيث هو فاعل منفعل)، إذ لا وصلة بدون فعل الرجل وانفعال المرأة، وكيف لا يكون أكمل وهو يرى الحق في الفاعل عين رؤيته في المنفعل؛ لأنه يراه من نفسه من حيث هو منفعل لانفعالها في الوجود عن الحق، وهذه رؤية (خاصة)، وهي كمال بعد التمام.

[فلهدا أحبُّ ﷺ النساءَ لكمالِ شهودِ الحقِّ فيهنَّ، إذ لا يُشاهدُ الحقَّ مُجرِّداً عنِ المَوادِّ أبداً؛ فإنَّ اللّهَ بالذاتِ غنيٌّ عنِ العالمينَ، فإذا كان الأمرُ من هذا الوجه مُمتنعاً، ولم تكن الشَّهادةُ إلا في مادَّة، فَشهودُ الحقِّ في النساءِ أعظمُ الشُّهودِ وأكملُهُ، وأعظمُ الوصلةِ النِّكاحُ وهو بظيْرِ التَّوجُّهِ الإلهيِّ على مَنْ خَلَقَهُ على صُورته ليخْلُفَهُ فيرى فيه صُورته بلْ نفسَهُ فسَواءُ وعدلُهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ الَّذِي هُوَ نَفْسُهُ، فَظَاهِرُهُ خَلْقٌ وَباطِنُهُ حَقٌّ].

(ولهذا) أي: ولتمام شهود الحق في هذه الوصلة مع الكمال المذكور (أحب الذات النساء)، وإن كن من حيث هن حججاً على الحق والفناء فيهن موجياً للغسل، (فكمال شهود الحق فيهن) باعتبار هذه الوصلة عند التطهر، وإن كان يتوهم أن رؤية الحق في الصورة التنزيهية أكمل، (إذ لا يشاهد الحق مجرداً عن المواد)، بل إنما يرى في المادة الأسمائية أو الكونية، لكن المادة الأسمائية لا تكون إلا فاعلة، والمادة الكونية لا تكون إلا أحدهما، (فإن الله بالذات غني عن العالمين)، إذ يشاهد ذاته وكمالاتها بذاته في غاية الظهور، وإنما يطلب ظهورها بصور الأسماء أو آثارها، إذ لا مجال للحوادث في ذاته، فكأنه بهذا الاعتبار محتاج إلى إظهار ذلك، والفعل بدون الحاجة عبث يمنع صدوره عن الحكيم، (فإذا كان الأمر) أي: أمر المشهود (من هذا الوجه) أي: وجه المتجرد عن المواد (ممتنعاً)، وليس المراد الامتناع العقلي؛ لأن الحق يرى ذاته بذاته، بل (لم يكن) يحسب السنة الإلهية (الشهادة) لنا (إلا في مادة) من الصور الأسمائية أو الكونية.

(فشهود الحق في) وصلة (النساء أعظم الشهود)؛ لجمعه بين شهود الذات وشهود حبه لذاته في حبه لمن خلقه على صورته، وشهود محبوبة الحق لنفسه ولعبده، والجملة لرؤيته فاعلية الحق ومنفعليته في أمر واحد وهو الرجل، وكذا المرأة باعتبار تأثيرها في حب الرجل، (وأعظم الوصلة النكاح) لما ذكرنا مع أنه يتضمن باعتبار طلب الولد به إرادة الحق، وتكوينه للإنسان الكامل لظهور سره فيه، وإليه الإشارة بقوله: (وهي نظير التوجه) الإرادي الذي استيلاء القدرة (على من خلقه) كاملاً؛ لكونه (على صورته)، فتوجه إليه هذه الإرادة للخليقة (على صورته، فيرى فيه) نفسه، أي: ذاته بكمال ظهورها، ولما كان لا يتم الظهور إلا بالتسوية والاعتدال، (فسواه) أي: سوى مزاجه، وبالغ في تسويته حتى (عدله) بحيث لا تميل بعض الأطراف، (ونفخ فيه من روحه) الأعلى من أرواح سائر الحيوانات والنباتات، فإنها من العناصر وروحه ليس كذلك، فإنه (الذي هو كأنه نفسه) الرحماني وهو عين الحق، وقد صار باطنه عندما يصور روحه بصورة النار عند اشتعال البدن به، (فظاهره خلق وباطنه) الذي هو مبدأه (حق).

[وَلِهَذَا وَصَفَهُ بِالتَّذْيِيرِ لِهَذَا الْهَيْكَلِ، فَإِنَّهُ تَعَالَى: ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ﴾ وَهُوَ الْعُلُوُّ، ﴿إِلَى الْأَرْضِ﴾ [السجدة: 5]، وَهُوَ أَسْفَلُ السَّافِلِينَ، لِأَنَّهَا أَسْفَلُ الْأَرْكَانِ كُلِّهَا، وَسَمَاهُنَّ بِالنِّسَاءِ وَهُوَ جَمَعَ لَا وَاحِدَ لَهُ مِنْ لَفْظِهِ، وَلِذَلِكَ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «حُبِّبَ إِلَيَّ مِنْ دُنْيَاكُمْ ثَلَاثٌ: النَّسَاءُ»⁽¹⁾، وَلَمْ يَقُلِ الْمَرْأَةَ، فَرَاعَى تَأْخُرَهُنَّ فِي الْوُجُودِ عَنْهُ، فَإِنَّ

النِّسَاءُ هِيَ التَّأخِيرُ قَالَ تَعَالَى: ﴿إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ﴾ [التوبة: 37] وَالْبَيْعُ بِنَسِيئَةٍ يَقُولُ بِتَأخِيرٍ، فَلِذَلِكَ ذَكَرَ النَّسَاءَ، فَمَا أَحَبَّهُنَّ إِلَّا بِالْمَرْتَبَةِ وَأَتَّهَنُ مَحَلُّ الْإِنْفِعَالِ؛ فَهِنَّ لَهُ كَالطَّبِيعَةِ لِلْحَقِّ الَّتِي فَتَحَ فِيهَا صُورَ الْعَالَمِ بِالتَّوَجُّهِ الْإِرَادِيِّ وَالْأَمْرِ الْإِلَهِيِّ الَّذِي هُوَ نِكَاحٌ فِي عَالَمِ الصُّورِ الْغُنْصُرِيَّةِ، وَهَمَّةٌ فِي عَالَمِ الْأَرْوَاحِ التَّوْرِيَّةِ، وَتَرْتِيبٌ مُقَدِّمَاتٍ فِي الْمَعَانِي لِلإِنْتِاجِ، وَكُلُّ ذَلِكَ نِكَاحُ الْفَرْدِيَّةِ الْأُولَى فِي كُلِّ وَجْهِ مِنْ هَذِهِ الْوُجُوهِ.

(ولهذا) أي: ولكون باطن الروح المدبر لهذا الهيكل الإنساني بالاتفاق (وصفه الحق بالتدبير لهذا الهيكل)، فإنه تعالى قال: ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ﴾ [السجدة: 5]، والمعنى المجازي إذا كان أهم من الحقيقي أولى، فالمراد بالتدبير أعم من التدبير الظاهر والباطن، والمراد من السماء ما ارتفع حساً أو معنى، وهو العلو فتدخل فيه الروح، والمراد بقوله: ﴿إِلَى الْأَرْضِ﴾ أي: ما انخفض حساً أو معنى، (وهو أسفل السافلين)، فيدخل فيه الهيكل الإنساني؛ وذلك (لأنها) أي: الأرض (أسفل الأركان كلها)، وهي النار والهواء والماء والأرض، وكذا الهيكل الإنساني أسفل المولدات، وهي المعادن والنبات والحيوانات والإنسان، لكن سفلى الهيكل الإنساني من حيث التأخر في الرتبة، وهذا المعنى في لفظ النساء أظهر؛ وذلك لأنه ﷺ (سأهن بالنساء، وهو جمع) بتأخر رتبته عن رتبة الواحد، وإن كان (لا واحد له من لفظه) والتأخر أدنى من التقدم؛ (ولذلك قال ﷺ): «حسب إلي من دنياكم»⁽¹⁾، فأشار إلى دنوهن «ثلاث»، فقدم الثلاث، ثم قال: «النساء» المشعر بالتأخر من جهة كونه جمعاً، (ولم يقل: المرأة)، وإن كان المقصود المرآية.

(فراعى بتأخرهن في الوجود عنه)؛ ليظهر أثر الإرادة، إذ لا أثر لها في التقديم، وكيف لا ولفظ النساء مشعر بذلك بحسب شبهة الاشتقاق من النسأة والنسيء والنسية، (فإن النسأة) والنسيء والنسية (هي التأخير) قال تعالى: ﴿إِنَّمَا النَّسِيءُ﴾ [التوبة: 37] هو مصدر كالشعير والحريق، أي: تأخير الأشهر الحرم ﴿زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ﴾ [التوبة: 37] بتحليل الحرام، وتحريم الحلال، قال: لعل العرف المتبع (بنسيئة) أي: (بتأخير) في إذن الثمن، (فلذلك) أي: فلاشعار لفظ النساء بمعنى التأخير المشير إلى نفوذ القدرة بالإرادة، وإلى الدخول تحت الأمر (ذكر النساء) في خبر الحب الذي يتشبه فيه بحسب الحق للمراتب المنفعلة منه بظهور صور ذاته وصفاته وأسمائه، (فما أحبهن إلا بالمرتبة)، أي: باعتبار كونهن مراتب ظهوره ﷺ، والظهور إنما يتم بانفعال المحل بصورة الشخص، وذلك يقضي

أنه إنما أحبهن من حيث (إنهن محل الانفعال)، إذ محل الانفعال هو المتوجه إليه بالإرادة، وقد أحب الحق ظهوره في محل الانفعال الكلي وهو الطبيعة بهذه الإرادة؛ لأنها تنتج في الصور المختلفة والنساء بالولادة كذلك؛ (فهن له كالطبيعة للحق) أحبها؛ لأنها (التي فتح فيها صور العالم) التي هي صور ذاته وصفاته وأسمائه (بالتوجه الإرادي) كتوجه الناكح إلى طلب الولد.

ثم استشعر سؤالاً بأن التشبه بالإله في هذه الوصلة التي أعظمها النكاح، إنما يتم لو تصور النكاح في حقه ﷺ؟

فأجاب بأن: النكاح الحقيقي وإن لم يتصور، فالمجازي متصور فيه وهو كاف، وهو أن يقول (الأمر الإلهي) الذي به طلب الإيجاد (هو النكاح)؛ لأنه يجمع (في عالم الصور العنصرية) بين العناصر، ولكن لا جمع للمختلفات في عالم الأرواح والمعادن، فيقول الأمر الإلهي (همته)، أي: قصده في (عالم الأرواح النورية) التي لا تركيب فيها لتجردها، (وترتيب المقدمات) في عالم (المعاني)، ولكن المهمة والترتيب إنما يكونان (للإنتاج)، أي: إنتاج الأرواح والمعاني، والإنتاج في الحيوان يؤدي إلى النكاح، فصح أن يقال: (كل ذلك نكاح الفردية الأول)، وهي ذات واردة والنكاح، إنما هو في الفاعل وقد حصل الاجتماع بين هذه الثلاثة، فصح إطلاق لفظ النكاح بالمجاز (في كل وجه من هذه الوجوه)، أي: إيجاد عالم الصور العنصرية، والأرواح النورية، والمعاني النظرية، وإذا كان في حب النساء هذه الأسرار، وهن رؤية نكاح الفردية الأول، وأهن له كالطبيعة للحق في إيجاد صور العالم، والتوجه الإرادي في إيجاد من يكون على صورته، وحبه له ولذاته، ورؤية الحق في الفاعل والمنفعل.

[فَمَنْ أَحَبَّ النِّسَاءَ عَلَى هَذَا الْحَدِّ فَهُوَ حُبٌّ إِلَهِيٌّ، وَمَنْ أَحَبَّهُنَّ عَلَى جِهَةِ الشَّهْوَةِ الطَّبِيعِيَّةِ خَاصَّةً نَقَصَهُ عِلْمُ هَذِهِ الشَّهْوَةِ، فَكَانَ صُورَةً بِلا رُوحٍ عِنْدَهُ، وَإِنْ كَانَتْ تِلْكَ الصُّورَةُ فِي نَفْسِ الأَمْرِ ذَاتَ رُوحٍ وَلَكِنَّهَا غَيْرُ مَشْهُودَةٍ، لَمَنْ جَاءَ امْرَأَتَهُ أَوْ أَثْنَى حَيْثُ كَانَتْ لِمُجَرَّدِ الأَلْتِذَازِ وَلَكِنْ لا يَدْرِي لِمَنْ فَجْهَلٌ مِنْ نَفْسِهِ ما يَجْهَلُ الغَيْرُ مِنْهُ ما لَمْ يُسَمِّهِ هُوَ بِلِسَانِهِ حَتَّى يَعْلَمَ كَمَا قَالَ بَعْضُهُمْ:

صَحَّ عِنْدَ النَّاسِ أَنِّي عاشقٌ غيرَ أنْ لَمْ يَعْرِفُوا عَشْقِي لِمَنْ
كَذَلِكَ هَذَا أَحَبُّ الأَلْتِذَازِ فَأَحَبُّ المَحَلِّ الَّذِي يَكُونُ فِيهِ وَهُوَ المَرَأَةُ وَلَكِنْ غابَ
عَنْهُ رُوحُ المَسْأَلَةِ، فَلَوْ عِلِمَهَا لَعَلِمَ بِمَنْ التَّدُّ وَمَنْ التَّدُّ، وَكانَ كامِلاً.]

(فمن أحب النساء على هذا الحد، فهو حب إلهي)، أي: يخلق بجهه تعالى وراجع إلى حبه ﷺ، (ومن أحبهن على جهة الشهوة الطبيعية) احتزر بذلك عن جهة كونها مظهر

الحب الإلهي (خاصةً)، أشار بذلك إلى أن هذه الجهة لو انضمت إلى تلك لم [...] (1) روح المسألة، ولم ينقص علم الشهوة (نقصه علم) سبب إيجاده (هذه الشهوة)، فإنها إما خلقت ليصير مظهر حبه لمن أوجده على صورته ومظهر توجهه الإرادي إلى إيجاده، والعلم بالشيء هو روح منه إلى العالم، فإذا نقصه علم هذه الشهوة، (فكان) حبه لأجلها (صورة بلا روح) حصل منها (عنده)، أي: عند هذا الحب (وإن كانت تلك الصورة في نفس الأمر ذات روح) إذ ﴿لَا تَبْدِيلَ لِمَخْلُوقِ اللَّهِ﴾ [الروم: 30]، فلا بد أن يوجد مع هذه الشهوة روحها وهي المعنى الذي خلقها الله لأجله من كونها مظهرًا لحبه وتوجهه الإرادي، (ولكنها) أي: روح هذه الصورة (غير مشهودة)، ولا تخلق بدون الشهود (لمن جاء امرأته) المنكوحه أو المملوكة، وإن كان من شأنها أن يكون حبها تخلقًا بالحب الإلهي، (أو أنثى) لشبهه وإن لم تكن محبوبته حتى يتخلق فيها بالمذكور بخلاف من زنا أو لاط، فإنه لا روح هناك أصلاً، وهنا وإن وجدت، فهي كالعدم (حيث كانت) غير امرأته مما ليس من شأنها ذلك حيث كانت شهوته (لمجرد الالتذاذ)، وإن كان هذا الالتذاذ مظهرًا لالتذاذ الحق بحبه لذاته.

(ولكن لا يدري) هذا الرجل (لمن) تحصل هذه اللذة أتحصل لنفسه من حيث هي نفسه فلا وجه لمظهريتها للذة الحق، ولنفسه من حيث هي مظهر الحق، فتكون لذاتها مظهر لذاته تعالى، وهل يلتذ بالمرأة من حيث هي امرأة أو من حيث كونها على صورته أو صورة الحق، فكأنه لا يدري من نفسه أنها ملتذة أصلاً وأن المرأة ملتذة بها، (فجهل من نفسه ما يجهل الغير منه) (2) من لذته (ما لم يسمه هو بلسانه حتى) بدا من وجه آخر كروية أسبابها في حقه، ولكنه يقع التلذذ في الواقع لمظهر الحق بمظهره وإن لم يشعر به هذا الرجل، فصار (كما قال بعضهم: صح عند الناس أني عاشق غير أن لم يعرفوا عشقي لمن)؛ لأنه (كذلك) الناس (هذا الرجل أحب الالتذاذ) بالشهوة من حيث هو الالتذاذ بها، فصار محبوبًا له بالذات، (فأحب) بتبعيته (المحل الذي يكون منه وهو المرأة) بينه؛ لئلا يتوهم أن المرأة نفسه فإنها أيضًا محل حصول هذه اللذة، فالالتذاذ وإن كان مظهرًا لالتذاذ الحق من حبه ذاته والمرأة وإن كانت مظهرًا لذاته، يقال: ومعرفة ذلك روح مسألة حبها، (ولكن غاب عند روح المسألة)، إذ لم يكن له مقصودًا مع أنه يحب كونه مقصودًا بالذات وغيره مقصودًا بالتبعية، (فلو علمها) أي: روح المسألة (لعلم بمن التذ)، وهو

(1) غير واضحة بالأصل.

(2) الحاصل أن العارف محل الالتذاذ يظهر ذلك عند نفسه، ويظهر للغير والجاهل به يخفى عند ذلك ويخفى للغير، وإن كان الالتذاذ بنفسه ظاهرًا له ولغيره. (شرح الجامي ص 518).

نفسه من حيث هو على صورة رهما، (ومن التذ) وهي المرأة من حيث هي على صورة رهما، (فكان كاملاً) يرى الحق في كل شيء وأنه المحب والمحبوب.

[وَكَمَا نَزَلَتِ الْمَرْأَةُ عَنْ دَرَجَةِ الرَّجُلِ بِقَوْلِهِ: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْنَ دَرَجَةٌ﴾ [البقرة: 228]

[228] نَزَلَ الْمَخْلُوقُ عَلَى الصُّورَةِ عَنْ دَرَجَةِ مَنْ أَنْشَأَهُ عَلَى صُورَتِهِ مَعَ كَوْنِهِ عَلَى صُورَتِهِ، فَبِتِلْكَ الدَّرَجَةِ الَّتِي تَمَيَّزَ بِهَا عَنْهُ، بِهَا كَانَ غَنِيًّا عَنِ الْعَالَمِينَ وَفَاعِلًا أَوْلَى، فَإِنَّ الصُّورَةَ فَاعِلٌ ثَانٍ، فَمَا لَهُ الْأَوْلِيَّةُ الَّتِي لِلْحَقِّ. فَتَمَيَّزَتِ الْأَعْيَانُ بِالْمَرَاتِبِ: فَأَعْطِيَ كُلَّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ كُلُّ عَارِفٍ].

ثم استشعر سؤالاً بأنه كيف يفوته روح المسألة مع أن المحب والمحبوب في حقه صورة

الحق في الواقع؟

فأجاب بقوله: (وكما نزلت المرأة عن درجة الرجل) مع كونها مخلوقة على صورته

علم ذلك (بقوله تعالى: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْنَ دَرَجَةٌ﴾ [البقرة: 228])؛ لكونهم سبب

وجودهن وأصله (نزل المخلوق على الصورة)، أي: صورة الخالق (عن درجة) من النشأة

على صورته، إذ كونه منشأً يوجب له درجة رفيعة، وكيف لا ينزل المخلوق على الصورة

المعنوية عن درجة (من أنشأه على صورته) بنوع مناسبة ضعيفة مع عظم التفاوت بين

الصورتين، وقد حصل التنزل في صورة المرأة عن درجة الرجل (مع كونها على صورته)

حسناً، ومعنى مناسبة قوية مع قلة التفاوت بين الصورتين، فدل ذلك على التفاوت بين محبة

الحق ومحبة صورته، فإذا قصدت الصورة من حيث هي صورة الحق بمحبة الحق بالذات،

فالصورة بالتبعية وإذا قصدت الصورة نفسها، فليس هناك محبة الحق أصلاً في قصده، وأشار

إلى عظم التفاوت بين صورة الحق والمخلوق على صورته الموجبة للحق درجة عظيمة عليه

بقوله: (فتلك الدرجة التي تميز بها) الحق (عنه)، أي: عن المخلوق على صورته (بها)،

أي: بتلك الدرجة الكائنة عن عظم التفاوت (كان) الحق (غنياً عن العالمين)، و بها كان

(فاعلاً أولاً) في كل فعل حتى في أفعالنا، (فإن الصورة فاعل) كان كحركة صورة المرأة

من حركة ذي الصورة، (فما له) أي: الفاعل الثاني (الأولوية التي للحق) لا في فعله كما

تقوله المعتزلة، ولا في الذات والصفات والأسماء بالاتفاق، وإذا وجب التمايز بين الحق

والمخلوق على صورته بالدرجة ظهر ذلك فيما بين الأعيان كلها، (فتميزت الأعيان

بالمراتب) حتى تميزت أفراد نوع واحدتها، ومعرفة هذا التمييز موجب لتمييز الحقوق؛

(فأعطى كل ذي حق حقه كل عارف)، فأعطى الحق حقه من المحبة فيراه محبوباً بالذات،

وأعطى الحق حقه هي المحبة فيراه محبوباً لأجل الحق، وأكمل العلوم لله تعالى وقد ظهر به في

[فَلِهَذَا كَانَ حُبُّ النِّسَاءِ لِمُحَمَّدٍ ﷺ عَنْ تَحَبُّبِ إلهِيٍّ وَأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى: ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾ [طه: 50] وَهُوَ عَيْنُ حَقِّهِ، فَمَا أَعْطَاهُ إِلَّا بِاسْتِحْقَاقِ اسْتِحْقَاقِهِ بِمُسَمَّاهُ؛ أَيُّ بَدَاتِ ذَلِكَ الْمُسْتَحَقِّ، وَإِنَّمَا قَدَّمَ النِّسَاءَ لِأَنَّهُنَّ مَحَلُّ الْإِنْفِعَالِ، كَمَا تَقَدَّمَتِ الطَّبِيعَةُ عَلَى مَنْ وَجَدَ مِنْهَا بِالصُّورَةِ، وَلَيْسَتْ الطَّبِيعَةُ عَلَى الْحَقِيقَةِ إِلَّا النَّفْسُ الرَّحْمَانِيَّةُ، فَإِنَّهُ فِيهِ انْفَتَحَتْ صُورُ الْعَالَمِ أَعْلَاهُ وَأَسْفَلُهُ لِسِرْيَانِ النَّفْخَةِ فِي الْجَوْهَرِ الْهَيُولَانِيِّ فِي عَالَمِ الْأَجْرَامِ خَاصَّةً، وَأَمَّا سِرْيَانُهَا لَوْجُودِ الْأَرْوَاحِ النَّوْرِيَّةِ وَالْأَعْرَاضِ فَذَلِكَ سِرْيَانٌ آخَرٌ].

(فلهذا كان حب النساء لمحمد ﷺ عن تحبب إلهي)؛ لأنه لكمال معرفته رأى الحق محباً ومحبوباً بالذات وغيره بالتبعية، وإنما كان حب العارف عن تحبيب إلهي دون حب غيره؛ لأنه صح (أن الله تعالى: ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾) أيما كان خلقه عليه من استعداده، وكيف لا يعطي كل شيء خلقه (وهو عين حقه) الثابت في علمه الأزلي، المطلع على الاستحقاق الذي يوجب الجواد (أعطاه) بحسب السنة الإلهية، فهو وإن أعطاه تفضلاً باعتبار غنى ذاته عن الكل، فما أعطاه باعتبار العلم والجود (لا باستحقاق)، وكيف لا يعطي ذلك الاستحقاق وقدست (مسماه)، أي: باعتبار كونه محل تصرف اسم من أسماء الحق التي لا تغايره من كل وجه، فكأنه أعطى ذاته ذلك، ولكن الذات غنية عن العالمين، فلا يظهر تصرف الأسماء إلا في ذوات الأشياء؛ فلذلك قال، (أي: بدأت ذلك المستحق) الذي استحقه باعتبار كونه محل تصرف الأسماء الإلهية لا باعتبار كونه عيناً ثابتة، فإن ذلك إنما هو في العلم الأزلي وهي لا تقبل التصرف بذلك الاعتبار؛ فافهم، فإنه مزلة للقدم.

(وإنما قدم النساء) مع اعتبار التأخر بالرتبة في حبهن في بعض الوجوه؛ لأنهن في هذا الاعتبار يشبهن الطبيعة؛ (لأنهن محل الانفعال) لطلب من هو على صورته وهو الولد، فقدمهن (كما تقدمت الطبيعة) بالصورة النفسية (على من وجد) تشبيهاً من صور العالم؛ وذلك لأنه (ليست الطبيعة على الحقيقة)، وإن كان المتعارف أنها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة (إلا) صورة (النفوس الرحماني)؛ لذلك صارت مبتدأ الفعل والانفعال، وهو أعم من المتعارف؛ لشموله جميع الموجودات تأثيراً أو تأثراً، (فإنه) أي: النفس الرحماني عند تصوره بصورة الطبيعة بسريان نفخته (فتحت فيه صور العالم) كصور الحروف في النفس الإنساني (أعلاه) الروحاني، (وأسفله) الأجسام وأعراضها وقواها، لكن انفتاح صور العالم فيه (بسريان النفخة في الجوهر الهيلولاني) القابل لصور الأجرام كما تقولها الفلاسفة، لكن لا تقول تقدمه خلافاً لهم (في) صور (عالم الأجرام خاصة، وإنما سريانها) أي: النفخة (لوجود الأرواح النورية) احتراز به عن القوة النباتية والحيوانية

(والأعراض، فذلك سريان آخر) غير السريان في الجوهر الهولاني، أما الأرواح النورية فلتجردها عن المادة، وأما الأعراض فلأنها ليست بجواهر حتى تقوم صورها الجوهر الهولاني.

﴿ثُمَّ إِنَّهُ ﷺ غَلَبَ فِي هَذَا الْخَبَرِ التَّائِيثَ عَلَى التَّذْكِيرِ لِأَنَّهُ قَصَدَ التَّهْمَمَ بِالنِّسَاءِ؛ فَقَالَ: «ثَلَاثٌ»، وَلَمْ يَقُلْ: «ثَلَاثَةٌ» بِأَهَاءِ الَّذِي هُوَ لَعْدَدُ الذَّكَرَانِ، إِذْ هَمَّهُ فِيهَا، ذَكَرَ الطَّيِّبَ وَهُوَ مُذَكَّرٌ، وَعَادَةُ الْعَرَبِ أَنْ تُغَلَّبَ التَّذْكِيرُ عَلَى التَّائِيثِ فَتَقُولُ: «الْفَوَاطِمُ وَزَيْدٌ خَرَجُوا»، وَلَا تَقُولُ خَرَجْنَ، فَغَلَّبُوا التَّذْكِيرَ وَإِنْ كَانَ وَاحِدًا عَلَى التَّائِيثِ وَإِنْ كُنَّ جَمَاعَةً؛ وَهُوَ عَرَبِيٌّ ﷺ فِرَاعِي الْمَعْنَى الَّذِي قَصَدَ بِهِ فِي التَّحْبِيبِ مَا لَمْ يَكُنْ يُؤَثِّرُ حُبَّهُ، فَعَلِمَهُ اللَّهُ مَا لَمْ يَكُنْ يَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْهِ عَظِيمًا، فَغَلَّبَ التَّائِيثَ عَلَى التَّذْكِيرِ بِقَوْلِهِ: «ثَلَاثٌ» بغيرِ هاءٍ فَمَا أَعْلَمَهُ ﷺ بِالْحَقَائِقِ، وَمَا أَشَدَّ رِعَايَتَهُ لِلْحُقُوقِ].

(ثم إنه ﷺ غلب في هذا الخبر التائيث على التذكير) في العدد المفسر بهما؛ (لأنه قصد التهمم بالنساء) كما ذكرنا من الوجوه، وكأنه قصدهن بالذات بذلك العدد، فقال: «حب إلي من دنياكم ثلاث»⁽¹⁾ بحذف الهاء المختصة بعدد الإناث، (ولم يقل ثلاثة بالهاء الذي هو لعدد الذكران) مع أنه مفسر بما يشتمل على المذكر (إذ) مفسره المذكور أن بعده، (وفيها ذكر الطيب وهو مذكر) لفظًا ومعنى، (وعادة العرب أن يغلب التذكير على التائيث) إلا لنكتة، (فتقول: الفواطم وزيد خرجوا، ولا تقول: خرجن) مع أنهم أكثر وأقدم، (فغلبوا التذكير، وإن كان واحدًا على التائيث، وإن كن جماعة) مقدمة، إلا أنه لم يعتبره الشيخ -رحمه الله- لعدم كونه مقدمًا من كل وجه فيما نحن فيه، فهنا النساء والصلاة وإن كانتا أكثر من الطيب، فعادة العرب تقتضي تغليب التذكير على التائيث (وهو عربي) فلا يترك عاداتهم إلا لنكتة.

(فراعى ﷺ المعنى الذي قصد به)، أي: قصده الحق أن يتحقق ﷺ به (في التحبيب) إليه، أي: تحبيب الحق إليه (ما لم يكن ﷺ) بنفسه (يؤثر حبه) وهن النساء، يعني أنه ﷺ لما حيب إليه النساء لما ذكرنا من الوجوه أتم نشأتهم، فراعى حقهن حتى غلبهن على المذكور في العدد، ولو كان ذلك عن نفسه لما تحقق بتلك المعاني، ولم يكن له هذا الاهتمام الموجب لرعاية حقهن، فلما كان هذا التحبيب الإلهي مقصودًا من الله لتلك المعاني، ولم يكن من نفسه ﷺ، (فعلمه الله) في رعاية حقهن (ما لم يكن يعلم) من عادة العرب، ﴿وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾ [النساء: 113] في إفاضة تلك المعاني

(1) سبق تخريجه.

عليه في حبه النساء ورعاية حقهن؛ لأن التحبيب كان من الله تعالى بقصد هذه المعاني التي جعلت الأمر النفساني في العادة أجل من الروحاني كالصلاة، ومن المشترك بين الروحاني والجسماني وهو الطيب، (فغلب التأنيث على التذكير)؛ للإشارة إلى غلبة حبهن على حب الطيب مع كماله بالاشتراك بين الروحاني والجسماني (بقوله: «ثلاث» بغير هاء)، فكأنه قصد ذكر من دون غيرهن في المحمل من العدد الشامل عليهن وعلى غيرهن، (فما أعلمه بالحقائق)، إذ علم هذه الوجوه في حبهن وهي أكثر وأجل من التي في حب الطيب والصلاة مع جلاله شأنها، (وما أشد رعايته للحقوق) إذ قدمهن وقصدهن في العدد الشامل عليهن وعلى غيرهن؛ فافهم، فإنه مزلة للقدم.

[ثُمَّ إِنَّهُ جَعَلَ الْخَاتِمَةَ نَظِيرَةَ الْأُولَى فِي التَّأْنِيثِ وَأَدْرَجَ بَيْنَهُمَا التَّذْكَيرَ، فَبَدَأَ بِالنِّسَاءِ وَخَتَمَ بِالصَّلَاةِ وَكَلَّمَهُمَا تَأْنِيثًا، وَالطَّيْبُ بَيْنَهُمَا كَهُوَ فِي وُجُودِهِ، فَإِنَّ الرَّجُلَ مُدْرَجٌ بَيْنَ ذَاتِ ظَهْرٍ عَنْهَا وَبَيْنَ امْرَأَةٍ ظَهَرَتْ عَنْهُ، فَهُوَ بَيْنَ مُؤَنَّثِينَ: تَأْنِيثُ ذَاتِ، وَتَأْنِيثُ حَقِيقِيٍّ، كَذَلِكَ النِّسَاءُ تَأْنِيثٌ حَقِيقِيٌّ وَالصَّلَاةُ تَأْنِيثٌ غَيْرُ حَقِيقِيٍّ وَالطَّيْبُ مُذَكَّرٌ بَيْنَهُمَا كَأَدَمَ بَيْنَ الذَّاتِ الْمَوْجُودِ هُوَ عَنْهَا وَبَيْنَ حَوَاءِ الْمَوْجُودَةِ عَنْهُ، وَإِنْ شِئْتَ قُلْتَ: الصَّفَةُ مُؤَنَّثَةٌ أَيْضًا، وَإِنْ شِئْتَ قُلْتَ: الْقُدْرَةُ مُؤَنَّثَةٌ أَيْضًا، فَكُنْ عَلَى أَيِّ مَذْهَبٍ شِئْتَ، فَإِنَّكَ لَا تَجِدُ إِلَّا التَّأْنِيثَ يَتَقَدَّمُ حَتَّى عِنْدَ أَصْحَابِ الْعِلَّةِ الَّذِينَ جَعَلُوا الْحَقَّ عِلَّةً فِي وُجُودِ الْعَالَمِ وَالْعِلَّةُ مُؤَنَّثَةٌ].

(ثم إنه جعل الخاتمة) وهي الصلاة (نظير الأولى)، وهي النساء؛ ليشعر بأن النهاية تشبه البداية (في التأنيث)؛ ليشعر بأن مرجع الأسماء إلى الذات الإلهية، (وأدرج أي: وسط (بينهما التذكير)؛ ليشعر بأن تردد الرجال إنما هو بين الذات والأسماء، لكن لا يقصدون في الأسماء سوى الذات، (فبدأ بالنساء) للاهتمام بهن من حيث كونهن مظهر الذات، (وختم بالصلاة) ليشعر بأن طالب الذات لا يجدها إلا في لبسه الأسماء، ولكن من حيث رجوعها إلى الذات بدليل اعتبار التأنيث فيها أيضًا إذ (كلماتها تأنيث والطيب بينهما)؛ ليعلم أن الطيب إنما يكون لمن يدور بينهما، فإنه كمال الرجال، فالطيب بين التأنيث (كهو)، أي: الرجل (في الوجود) الذي هو أول كمالاته وآخرها [تحت] (1) أن يشبه الأول.

(فإن الرجل في الوجود مدرج بين ذات) إلهية (ظهر عنها) على صورتها، (وبين امرأة ظهرت) تلك المرأة (عنه) على صورته، (فهو) في حال الكمال أيضًا (بين مؤنثين

ذات) وأسماء من حب رجوعها إلى الذات، لكن في وجوه الأول السابق مؤنث غير حقيقي، والثاني مؤنث حقيقي، وفي النهاية كلا المؤنثين غير حقيقيين؛ لأن الكمال أزال عنهما الانفعال، لكن الترتيب في الخبر على عكس وجود الرجل كما أشار إليه بقوله: (كذلك)، أي: مثل وجود الرجل من مؤنثين حقيقي وغير حقيقي الطيب، إذ (النساء تأنيث حقيقي، والصلاة تأنيث غير حقيقي، والطيب مذكر بينهما)، لكن المؤنث الأول في وجود الرجل غير حقيقي، والثاني حقيقي، والطيب بالعكس؛ ليشعر بأن أول أمر الطيب الانفعال بتحصيل الأخلاق الطيبة حتى إذا كمل سار متردداً بين الذات والأسماء في الفعل هما فيمن دونه، فمرجه إلى التأنيث من حيث هو عبد، لكنه لما تصور بصورة الحق صار كأنه غير منفعل عند ظهور جهة الفاعلية فيه، وكان عند وجوده الأول لا يتفعل عن الهوى أولاً، ثم صار منفعلاً عنه، ولما لم يظهر هذا التمثيل في كل رجل وامرأة، وتردد في كون آدم من الذات أو من الصفة عند القائل هما أو من العلة عند القائل بها.

قال: (كآدم) مدرج (بين الذات الموجود هو عنها) إما باعتبار الروح فظاهر، وإما باعتبار البدن؛ فلأن تجمير طبيئته منسوب إليها (وبين حواء الموجودة عنه)، وإن كان موجدتها الذات أيضاً، لكن السبب ينتزل منزلة الموجد، (وإن شئت قلت): نظراً إلى استغناء الذات عن العالمين مدرج بين (الصفة) الإلهية وبين حواء مؤنثة، أي: (فالصفة مؤنثة أيضاً وإن شئت قلت): نظراً إلى أن في الصفات ما هو مذكور كالعلم، والسمع والبصر والكلام بين (القدرة) وحواء (فمؤنثة أيضاً، فكن على أي مذهب شئت، فإنك لا تجد) في المبدأ (إلا التأنيث) مقدماً على المذكر حتى (عند أصحاب العلة)، وهم الفلاسفة (الذين جعلوا الحق علة في وجود العالم)؛ لقولهم: بأنه موجب بالذات، فجعلوا العالم قديماً؛ لامتناع تخلف المعلول عن علته (والعلة مؤنثة) هذا ما يتعلق بحب النساء من الحكمة.

[وَأَمَّا حِكْمَةُ الطَّيِّبِ وَجَعَلَهُ بَعْدَ النِّسَاءِ فَلَمَّا فِي النِّسَاءِ مِنْ رِوَايَةِ التَّكْوِينِ، فَإِنَّهُ أَطْيَبُ الطَّيِّبِ عِنَاقُ الْحَبِيبِ. كَذَا قَالُوا فِي الْمَثَلِ السَّائِرِ، وَلَمَّا خُلِقَ عَبْدًا بِالْأَصَالَةِ لَمْ يَرْفَعْ رَأْسَهُ قَطُّ إِلَى السِّيَادَةِ، بَلْ لَمْ يَزَلْ سَاجِدًا وَاقْفًا مَعَ كَوْنِهِ مُنْفَعَلًا حَتَّى كَوَّنَ اللَّهُ عَنْهُ مَا كَوَّنَ. فَأَعْطَاهُ رُتْبَةَ الْفَاعِلِيَّةِ فِي عَالَمِ الْأَنْفَاسِ الَّتِي هِيَ الْأَعْرَافُ الطَّيِّبَةُ، فَحَبَّبَ إِلَيْهِ الطَّيِّبُ: فَلِذَلِكَ جَعَلَهُ بَعْدَ النِّسَاءِ، فَرَاعَى الدَّرَجَاتِ الَّتِي لِلْحَقِّ فِي قَوْلِهِ: ﴿رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ﴾ [غافر: 15] لَاسْتَوَائِهِ عَلَيْهِ بِاسْمِهِ الرَّحْمَنِ، فَلَا يَبْقَى فِيْمَنْ حَوَى عَلَيْهِ الْعَرْشُ مَنْ لَا تُصِيبُهُ الرَّحْمَةُ الْإِلَهِيَّةُ؛ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾

[الأعراف: 156]، والعرشُ وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ، والمستوي الرَّحْمَنُ فَبِحَقِيقَتِهِ يَكُونُ سَرِيانُ الرَّحْمَةِ فِي الْعَالَمِ كَمَا قَدْ بَيَّنَّاهُ فِي غَيْرِ مَوْضِعٍ مِنْ هَذَا الْكِتَابِ وَمِنَ الْفُتُوحِ الْمَكِّيِّ].

(وأما حكمة الطيب وجعله بعد النساء فلما في النساء من روائح التكوين)، فإنهن، وإن ظهرت فيهن الذات الإلهية، فإنما ظهرت فيهن من حيث الانفعال المشار إليه في قوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ﴾ [الشورى: 25]، وهو سابق في حق العبد على تخلقه بالأخلاق الإلهية التي هي الروائح الطيبة، بل إنما تحصل بالانفعال، وإنما كانت روائح طيبة إذ بها غاية التقرب من المحبوب بحيث يصير فاعلاً بأسائه كفعله، فكأنه معانق له والمعانقة غاية الطيب، (فإنه من أطيب الطيب عناق الحبيب)، وهو وإن لم يكن كلام من يتمسك بقوله من الأنبياء والأولياء؛ فهو مقبول في العامة فيصح التمسك به في باب الإشارات التي تكفي فيها [الخطايات] ⁽¹⁾ إذ هم (كذا قالوا في المثل السائر).

ثم استشعر سؤالاً بأنه ﷺ كيف قدم جهة الانفعال فيما حجب إليه بعد النبوة التي لا تكون إلا بكمال التخلق؟

فأجاب بقوله: (ولما خلق ﷺ عبداً)؛ لأن جهة العبودية فيه (بالأصالة لم يرفع رأسه قط إلى السيادة) التي يفعلها بالأسماء الإلهية عند التحقيق بها بعد التخلق، وإن بلغ من كمال التخلق ما بلغ، بل من كمال التخلق ما بلغ، (بل لم يزل ساجداً) وهو أنه كان عند التخلق بالأسماء الإلهية (واقفاً مع كونه منفِعلاً) عنها إلا فاعلاً بها (حتى كون الله عنه ما كون) بأسائه التي تخلق بها، (فأعطاه رتبة الفاعلية) بتلك الأسماء؛ ليتحقق بها بعد التخلق الذي هو انفعال عنها، وذلك بأن جعله عند كمال التخلق بها (في عالم الأنفاس) الرحمانية (التي هي الأعراف)، أي: الروائح (الطيبة) عن تلك الأسماء للنفخ في الموجودات.

وهي المشار إليها بقوله ﷺ: «ألا إن الله في أيام دهركم نفحات ألا فتعرضوا لها» ⁽²⁾، فانقسم هذا الطيب إلى طيب التخلق، (فحجب إليه الطيب) عند كمال طيبه المعنوي الطالب لمناسبة الذي هو الطيب الحسي، وكان الطيب الأول انفعالياً وهذا فعلياً؛ (فلذلك جعله بعد النساء) كأنه إذ ضل فيهن الطيب الانفعالي، فكأنه لظهور الحق بأسائه فيه ترتيب، (فراعى) في ترتيب ما في هذا الخبر (الدرجات التي للحق) في ظهوره بالأسماء، فإنه يظهر أولاً بالانفعال وآخرًا بالفعل، وذلك عند استوائه على عرشه الذي هو قلب

(1) هكذا بالأصل.

(2) رواه الطبراني في «الأوسط» (3/180)، و«الأكبر» (19/233).

الكامل.

كما هو المشار إليه (في قوله: ﴿رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ﴾ [غافر: 15])، فأعلى درجات ظهوره كونه ذا العرش؛ (لاستوائه عليه باسمه الرحمن) الذي هو أعلى الأسماء الفاعلية اللاحقة باسم الذات، في قوله تعالى: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ﴾ [الإسراء: 110]؛ ولذلك اختص به تعالى، وذلك عموم رحمته (فلا يبقى فيمن حوى العرش من لا تصيبه الرحمة الإلهية).

(وهو) أي: الدليل على ذلك (قوله تعالى: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: 156])، وكيف لا تسع رحمته كل شيء (والعرش وسع كل شيء)؛ لإحاطته لكن العرش الحقيقي هو الحقيقة المحمدية، (والمستوي) عليه أي: العرش المحمدي اسمه (الرحمن)؛ لإحاطته بجميع المراتب حتى أنه وسع العرش الجسماني وما دونه، فاستوى اسم الرحمن بالحقيقة عليه ويحسب الظاهر على العرش الجسماني، (فبحقيقته يكون سريان الرحمة في العالم) الذي يدخل فيه العرش الجسماني وغيره (كما قدمنا في غير موضع) واحد، بل في مواضع كثيرة (من هذا الكتاب ومن الفتوح المكي).

[وَقَدْ جَعَلَ الطَّيِّبُ فِي هَذَا الْإِلْتِحَامِ النِّكَاحِي فِي بَرَاءَةِ عَائِشَةَ فَقَالَ: ﴿الْخَيْبِثُ لِلْخَيْبِثِينَ وَالْخَيْبِثُونَ لِلْخَيْبِثَاتِ وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ أُولَئِكَ مُبَرَّءُونَ مِمَّا يَقُولُونَ﴾ [النور: 26]، فَجَعَلَ رَوَائِحَهُمْ طَيِّبَةً وَأَقْوَاهُمْ صَادِقَةً لِأَنَّ الْقَوْلَ نَفْسٌ وَهُوَ عَيْنُ الرَّائِحَةِ فَيَخْرُجُ بِالطَّيِّبِ وَالْخَيْبِثِ عَلَى حَسَبِ مَا يَظْهَرُ فِي صُورَةِ النَّطْقِ، فَمَنْ حَيْثُ إِنَّهُ إلهِيٌّ بِالأَصَالَةِ كُلُّهُ طَيِّبٌ؛ فَهُوَ طَيِّبٌ؛ وَمَنْ حَيْثُ مَا يُحْمَدُ وَيُدْمُ فَهُوَ طَيِّبٌ وَخَيْبِثٌ.

فَقَالَ فِي حُبِّ الثَّوَمِ: هِيَ شَجَرَةٌ أَكْرَهُ رِيحَهَا، وَلَمْ يَقُلْ أَكْرَهُهَا؛ فَالْعَيْنُ لَا تُكْرَهُ، وَإِنَّمَا يُكْرَهُ مَا يَظْهَرُ مِنْهَا، وَالكَرَاهَةُ لِذَلِكَ إِمَّا عُرْفًا أَوْ بَعْدَ مَلَائِمَةٍ طَبَعِ أَوْ غَرَضِ أَوْ شَرْعٍ، أَوْ نَقْصٍ عَنِ كَمَالِ مَطْلُوبٍ وَمَا تَمَّ غَيْرُ مَا ذَكَرْنَاهُ، وَلَكِنَّا انْقَسَمَ الأَمْرُ إِلَى حَيْثِ وَطَيِّبٍ كَمَا قَرَّرْنَاهُ، حُبِّ إِلَيْهِ الطَّيِّبِ ذُونَ الخَيْبِثِ وَوَصْفِ المَلَائِكَةِ بِأَنَّهَا تَتَأَذَى بِالرَّوَائِحِ الخَيْبِثَةِ لِمَا فِي هَذِهِ النَّشْأَةِ العُنْصُرِيَّةِ مِنَ التَّعْفِينِ؛ فَإِنَّهُ مَخْلُوقٌ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمٍّ مَسْتُونٍ أَيْ مُتَغَيَّرِ الرِّيحِ، فَتَكَرَّهُهُ المَلَائِكَةُ بِالذَّاتِ، كَمَا أَنَّ مِزَاجَ الجُعَلِ يَتَضَرَّرُ بِرَائِحَةِ الوَرْدِ وَهِيَ الرَّوَائِحِ الطَّيِّبَةِ. فَلَيْسَ رِيحُ الوَرْدِ عِنْدَ الجُعَلِ بِرِيحِ طَيِّبَةٍ. وَمَنْ كَانَ عَلَى مِثْلِ هَذَا المِزَاجِ مَعْنَى وَصُورَةً أَضُرَّ بِالحَقِّ إِذَا سَمِعَهُ وَسُرَّ بِالبَاطِلِ: وَهُوَ قَوْلُهُ:

﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا بِالْبَاطِلِ وَكَفَرُوا بِاللَّهِ﴾ [العنكبوت: 52].

ولذلك قال تعالى فيه: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: 107] في الاستواء العرشي أنه (قد جعل الطيب تعالى في هذا الالتحام النكاحي) فيما أنزل (في براءة عائشة - رضي الله عنها، فقال: ﴿الْحَيِّثُ﴾) من الأزواج (﴿لِلْحَيِّثِينَ﴾) من الرجال، (﴿وَالْحَيِّثُونَ﴾) من الرجال (﴿لِلْحَيِّثَاتِ﴾) من الأزواج، (﴿وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ﴾)، (﴿وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ﴾) حصر كل قسم من النساء والرجال فيمن يناسبه في أمر النكاح الكامل الموجب للمودة والرحمة، ثم قال: (﴿أَوْلَيْتِكَ﴾) أي: الطيبون من الرجال والنساء (﴿مُبْرَأُونَ﴾) [النور: 26] من خباثة أنفسهم يعرف ذلك (مما يقولون)، أي: من أقوالهم المتزوجة بما في بواطنهم، (فجعل روائعهم) الظاهرة في أقوالهم (طيبة) طيب بواطنهم التي خرجت منها أنفاسهم الحامية لأسرارها وهي (صادقة أقوالهم؛ لأن القول نفس)، والنفس ريح، والريح (هي عين الرائحة) عند تجاوزها للمريح، وبواطنهم مريحة، (فتخرج) النفس من الباطن (بالطيب) من أثر المريح الباطن وهو الرائحة، (وبالخبث على حسب ما ظهرت) تلك النفس به عند المقابلة (في صورة النطق)، ولكن إنما يشتم تلك الرائحة الكُمَّل الذين ﴿يَعْرِفُونَ كَلِمًا بِسِمَتِهِمْ﴾ [الأعراف: 46]؛ فلذلك قال تعالى: ﴿فَلَعَرَفْتُهُمْ بِسِمَتِهِمْ^٤ وَتَعَرَّفْنَهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ﴾ [محمد: 30].

وهذا النفس الإنساني مظهر النفس الرحماني المنزه عن الخباثة، (فمن حيث) هو، أي: النفس الإنساني (إلهي بالأصالة)، والنفس الإلهي (كله طيب)، فهو أي: النفس الإنساني باعتبار مظهره له طيب، ولكنه (من حيث ما) تأثر هذا النفس الإنساني من مخرجه بوصفه الذي (يحمد) تارة (ويذم) أخرى، (فهو) بهذا الاعتبار (طيب) تارة (وخبث) أخرى.

فالنفس الإنساني في هذا الأمر كسائر الموجودات، فإنها من حيث أعيانها الثابتة في العلم الإلهي المنزه عن الخباثت كلها طيبة، ومن حيث اتصافها بالعوارض عند ظهورها بصور الأشياء تنقسم إلى طيبة وخبثية، فاعتبر ۞ بعضها باعتبار تلك العوارض؛ (فقال: «في خبث الثوم هي شجرة) خبيثة».

ثم أشار إلى أن خبثها من عوارضها، فقال: («أكره ريحها»⁽¹⁾)، وهي من العوارض،

(1) رواه مسلم (395/1)، وأحمد في «المسند» (12/3).

(ولم يقل أكرهها) مع أنه وصفه بالخباثة، والخبيث لا بدُّ وأن يكره للإشارة إلى أن خباثتها ليست من ذاتها، وإلا لكانت حين تثبت في العلم الأزلي خبيثة مع أنها منزّهة عن الخباثت، (فالعين) من حيث ثبوتها في العلم الأزلي (لا تكره، وإنما يكره ما ظهر منها)، ومع تك (الكراهة لذلك) الظاهر ليس من حيث أنه تلك العين، أو من حيث أنه الظاهر، بل (إما عرفاً) لكونه خلاف ما أطبق عليه الجمهور (أو بعدم ملائمة طبع، أو بعدم غرض، أو) بعدم موافقة (شرع، أو) بوجود (نقص عن كمال مطلوب)، وهذه كلها عوارض ذلك الظاهر (وما ثمة)، أي: في المكروهات سبب الكراهة (غير ما ذكرنا)، فالأشياء وإن كانت طيبة بالأصالة ونظر الكامل إلى الأصل؛ ولكن (لما انقسم الأمر)، أي: أمر الموجودات بحسب هذه العبارات (إلى خبيث وطيب كما قررناه، حُبُّ إِيَّاهِ الطَّيِّبُ)؛ لبقائه على صفة الأصل المحبوب، فهو في (الخبيث) المتغير عن الأصل؛ لأنه بالتغير صار إلى ضد المحبوب، وإنما لم يحب الخبيث؛ لبقائه على أصل الفطرة، والدليل عليه أنه (وصف الملائكة) الذين لا يتغيرون عن الفطرة (بأنها تتأذي من الروائح الخبيثة)، وإن لم يكرهها بعض الإنسان بنشأتها هذه التغييرات (لما في هذه النشأة العنصرية من التعفين؛ فإنه مخلوق من «صَلَّصَلِ مِّنْ حَمِيمٍ مَّسْنُونٍ» [الحجر: 26]، أي: متغير الريح)، فهو يحبها بهذا العوارض، لكن لا عارض في الملائكة (فتكرهه الملائكة بالذات)، فالشيء الواحد يختلف حاله طيباً وخباثة بالنظر إلى المتفعين به والمتضررين، (كما أن مزاج الجعل يتضرر برائحة الورد وهي) في العرف من (الروائح الطيبة)، لكن لا يتضرر بالطيب أحد يكون عنده طيباً، (فليس ريح الورد عند الجعل بريح طيبة) لغاية بعده عن الأصل بكثرة التغييرات؛ ولذلك (من كان على هذا المزاج) الجعلي (معنى) بذهاب إنسانيته (وصورة) بدناءة عقله وغمته وتلطخه بالقاذورات آخرية (الحق، إذا سمعه وسر بالباطل) لبعده عن الأصل وألفه للتغيرات الباطلة، (وهو) الذي أشار إليه (قوله: ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا بِالْبَاطِلِ وَكَفَرُوا بِاللَّهِ﴾).

[وَوَصَفَهُمُ بِالْخُسْرَانِ؛ فَقَالَ: ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ [العنكبوت: 52] ﴿الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ﴾ [الأنعام: 12]؛ فَإِنَّهُ مَنْ لَمْ يَدْرِكِ الطَّيِّبَ مِنَ الْخَبِيثِ فَلَا إِدْرَاكَ لَهُ، فَمَا حُبُّ إِيَّاهِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ إِلَّا الطَّيِّبُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَمَا ثَمَّةٌ إِلَّا هُوَ، وَهَلْ يَتَّصَرُّوْنَ أَنْ يَكُونَ فِي الْعَالَمِ مِزَاجٌ لَا يَجِدُ إِلَّا الطَّيِّبَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا يَعْرِفُ الْخَبِيثَ أَمْ لَا؟

قلنا: هذا لا يكون؛ فإنَّ ما وجدناه في الأصل الذي ظهر العالم منه وهو الحق، فوجدناه يكره ويحب؛ وليس الخبيث إلا ما يكره ولا الطيب إلا ما يحب، والعالم على

صُورَةَ الْحَقِّ وَالْإِنْسَانَ عَلَى الصُّورَتَيْنِ فَلَا يَكُونُ ثَمَّةً مَزَاجٌ لَا يُدْرِكُ إِلَّا الْأَمْرَ الْوَاحِدَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ، بَلْ ثَمَّةً مَزَاجٌ يُدْرِكُ الطَّيِّبَ مِنَ الْخَبِيثِ، مَعَ عِلْمِهِ بِأَنَّهُ خَبِيثٌ بِالذُّوقِ طَيِّبٌ بِغَيْرِ الذُّوقِ، فَيَشْتَعْلُهُ إِدْرَاكُ الطَّيِّبِ مِنْهُ عَنِ الْإِحْسَاسِ بِخَبِيثِهِ، هَذَا قَدْ يَكُونُ.

وَأَمَّا رَفْعُ الْخَبِيثِ مِنَ الْعَالَمِ أَيْ مِنَ الْكَوْنِ فَإِنَّهُ لَا يَصِحُّ، وَرَحْمَةُ اللَّهِ فِي الْخَبِيثِ وَالطَّيِّبِ. وَالْخَبِيثُ عِنْدَ نَفْسِهِ طَيِّبٌ وَالطَّيِّبُ عِنْدَهُ خَبِيثٌ. فَمَا ثَمَّةً شَيْءٌ طَيِّبٌ إِلَّا وَهُوَ مِنْ وَجْهِ فِي حَقِّ مَزَاجٍ مَا خَبِيثٌ: وَكَذَلِكَ بِالْعَكْسِ].

وأشار إلى سبب ذلك بما (وصفهم بالخسران) للأصل، (فقال: ﴿أَوْلَيْتِكَ هُمْ الْخَسِرُونَ﴾ [العنكبوت: 52]) بطريق الحصر، ثم بين أنه خسران الأصل الذي به إنسانيتهم، فقال: ﴿الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ﴾ [الأنعام: 12]؛ لخسران إنسانيتهم بفوات الإدراك، (فإنه لم يدرك الطيب من الخبيث فلا إدراك له)، والحب فرع الإدراك، وهو بقدر الإنسانية، وهي بقدر البقاء على الفطرة، (فما حجب إلى رسول الله ﷺ إلا الطيب من كل شيء) (1)؛ لكمال بقاءه على الفطرة التي هي أنسب للأصل، فيحب بهذه المناسبة ما بقي على الأصل، وإن كان (ما ثمة) أي: في الأصل (إلا هو)، أي: الطيب باعتبار مظهرية الحق، ونظر الكامل إنما يكون إلى الأصل، لكنه مع ذلك إنما يحب ما لم يتغير عنه، وينظر إلى التغيرات بمزاجه الذي يناسبه، والكامل من المزاج، وإن كان يدرك الأصل باعتبار رجوعه إلى الوحدة عند إنكار طبائع أجزائه، لكن (هل يتصور أن يكون في العالم مزاج لا يدرك (إلا الطيب من كل شيء) بحيث لا يعرف الخبيث أم لا، قلنا: هذا) وإن أمكن عقلاً (لا يكون) موجوداً، فإن غاية أمر المزاج في ترك الطبائع المختلفة، والأخذ في الوحدة أن يتشبه بالأصل الذي وجد منه، لكن ليس هذا في ذلك .

(فإن ما وجدناه في الأصل الذي ظهر منه العالم) الذي من جملته المزاج، ولما توهم من الأصل هاهنا الهيولي أو العناصر، قال: ﴿وَهُوَ الْحَقُّ﴾ [محمد: 2]، بل وجدنا فيه ما يدل على إدراكه الخبيث والطيب، (فوجدناه يكره) شيئاً (ويحب) شيئاً آخر، (وليس الخبيث إلا ما يكره، ولا الطيب إلا ما يحب، والعالم على صورة الحق)، فوجب في حقه التمييز بينهما كأصل (والإنسان على الصورتين، فلا يكون) فيه ما ليس منهما، والمزاج من جملة ما في الإنسان، فلا يكون (ثمة) أي: في الإنسان (مزاج لا يدرك إلا الأمر الواحد) وهو الطيب (من كل شيء) بحيث لا يعرف الخبيث أصلاً، (بل) غاية ما في الباب

أن يكون (ثمة) أي: في الإنسان (مزاج يدرك) الوصف (الطيب من) الشيء (الخبيث) باعتبار بلوغ ذلك المزاج غاية الوحدة، لكن ذلك إنما كان له من التعفن في طبائع العناصر التي حصل هذا المزاج من تركيبها، فيكون إدراكه للطيب والخبيث (مع علمه بأنه خبيث)، كيف وقد أدرك خبثه (بالذوق)، وما علم من أنه (طيب) فهو إنما علم (بغير الذوق)، وهو النظر إلى الأصل والمعلوم بالذوق يغلب المعلوم بغير الذوق في أكثر الأحوال، لكن قد يغلب في بعض الأشخاص النظر إلى الأصل؛ (فيشغله إدراك) الوصف (الطيب منه) أي: من الخبيث (عن الإحساس بالخبيث، هذا قد يكون) على سبيل الندرة، ويقرب منه ما روي: «أن عيسى ﷺ مرَّ مع أصحابه بجيفة، فقالوا: ما أنتن ريحها! فقال: ما أحسن بياض أسنانها»⁽¹⁾، ولكن يكون الخبيث محبوبًا له لوجوده في العالم.

كما أشار إليه بقوله: (وأما رفع الخبيث من العالم)، ولما توهم أن المراد غير الإنسان أزاله بقوله، (أي: من الكون، فإنه لا يصح)، بل يجب إيجاده لطيبه بالنظر إلى نفسه، وبالنظر إلى بعض الموجودات؛ ولذلك يقول (رحمة الله): الإيجابية (في الخبيث والطيب) لا كما تقول النبوية من أنه لا ينسب إليه الشر، كيف (والخبيث) إنما يكون ممتنع الإيجاد ولو كان خبيثًا في نفسه، ولكن الخبيث (عند نفسه طيب)، إذ لا يتضرر شيء بنفسه، ولا يتأذى منه ولا يكرهه أصلاً، ولو امتنع إيجاده لخبثه عند الغير، لا تمتنع إيجاد الطيب إذ (الطيب عنده خبيث)، ولو اعتبر انتفاع الغير وتضرره في إيجاد الشيء وإعدامه، لوجب إيجاد كل شيء وإعدامه معاً، (فما ثمة) أي: في العالم (شيء طيب إلا وهو من وجه في حق مزاج ما خبيث)، كالورد في الجعل، والحق للكافر، (وكذلك بالعكس)؛ فافهم، فإنه مزلة للقدم.

[وأما الثالث الذي به كملت الفردية فالصلاة، فقال: «وجعلت قرّة عيني في الصلاة»⁽²⁾؛ لأنها مشاهدة، وذلك لأنها مناجاة بين الله وبين عبده كما قال: ﴿فَادْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ﴾، وهي عبادة مقسومة بين الله وبين عبده بنصفين: فنصفها لله ونصفها للعبد كما ورد في الخبر الصحيح عن الله تعالى أنه قال: «فسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين: فنصفها لي ونصفها لعبدي ولعبدي ما سأل، يقول العبد: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ يقول الله: ذكرني عبدي، يقول العبد: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ يقول

(1) رواه أبو نعيم في «حلية الأولياء» (382/2).

(2) سبق تخريجه.

اللَّهُ: حَمَدَنِي عَبْدِي، يَقُولُ الْعَبْدُ: ﴿الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ يَقُولُ اللَّهُ: أَتْنِي عَلَيَّ عَبْدِي، يَقُولُ الْعَبْدُ: ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ يَقُولُ اللَّهُ: مَجَدَّنِي عَبْدِي، فَوُضَّ إِلَيَّ عَبْدِي. فَهَذَا النِّصْفُ كُلُّهُ لِلَّهِ تَعَالَى خَالِصٌ، ثُمَّ يَقُولُ الْعَبْدُ: ﴿إِيَّاكَ تَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ يَقُولُ اللَّهُ: هَذِهِ بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي وَلِعَبْدِي مَا سَأَلَ، فَأَوْقَعَ الْإِشْرَاقَ فِي هَذِهِ الْآيَةِ، يَقُولُ الْعَبْدُ: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ* صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ [الفاتحة: 71] يَقُولُ اللَّهُ: فَهؤُلاءِ لِعَبْدِي وَلِعَبْدِي مَا سَأَلَ⁽¹⁾، فَحَلَّصَ هؤُلاءِ لِعَبْدِهِ كَمَا حَلَّصَ الْأَوَّلَ لَهُ تَعَالَى، فَعَلِمَ مِنْ هَذَا وَجُوبُ قِرَاءَةِ ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ فَمَنْ لَمْ يَقْرَأْهَا فَمَا صَلَّى الصَّلَاةَ الْمَقْسُومَةَ بَيْنَ اللَّهِ وَبَيْنَ عَبْدِهِ]].

(وأما الثالث الذي كملت به الفردية)، أي: بها تمام الإلهية، فإنه بالأسماء لغنى الذات عن العالمين، والصفات بالنظر إلى الذات عينها، وإنما تتميز بالأسماء الجامعة بينهما، (فالصلاة) الموجبة محبة الأسماء عن مشاهدة الحق بصورها.

قال ﷺ: «وجعلت قرعة عيني في الصلاة»⁽²⁾، وإنما كانت قرعة عينه؛ (لأنها مشاهدة)، أي: مستلزمة لمشاهدة الحبيب الإلهي، (وذلك) أي: استلزامها للمشاهدة؛ (لأنها مناجاة بين الله وبين عبده)، وهي ذكر وهو مستلزم للمجالسة بالحديث، وهي مستلزمة للمشاهدة على ما يأتي بيانه، وإنما كانت ذكراً لقوله تعالى: ﴿وَأَقْرِبَ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ [طه: 14]، وإنما كان الذكر مستلزماً للمجالسة؛ لاستلزامه ذكر العبد ذكر الحق (كما قال: ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ﴾) [البقرة: 152]، فلزم التشارك في الذكر، وهو يستلزم التشارك في الصلاة، ولذلك (عبادة مقسومة بين الله وبين عبده)، ومن شأن الشريكين في أمر اجتماعهما عنده، وليس هذا المحل المنقسم مما لا يلتفت إليه أحد الشريكين لقلّة نصيبه، بل هو منقسم (بنصفين)، وهذا النصف وإن كان في القراءة وحدها، فهي لما كانت أعظم مقاصدها وكانت كلها منقسمة.

(فنصفها لله ونصفها للعبد كما ورد في الخبر الصحيح، فعن الله تعالى أنه قال: «قسمت الصلاة») أي: بتقسيم القراءة المتضمنة المعاني جميعها ((بيني وبين عبدي

(1) رواه أحمد في «المسند» (241/2)، وابن حبان (84/5).

(2) سبق تخريجه.

نصفين»⁽¹⁾، ولم أترك هذا القسم منها وإن كنت أترك شركاً في عمل أشرك فيه معي غيري، («فنصفها لي ونصفها لعبدي»، ولا أتغلب على العبد بأخذ نصفه كما هو شأن الجبابة، بل لعبدي ما سأل) والسؤال بي (يقول العبد: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾، يقول الله: ذكرني عبدي) بأخص أسماء ذاتي وصفاتي، فكأنما جمع وجوه ذكري، (يقول العبد: ﴿أَلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾، يقول الله: حمدني عبدي) بجميع محامد العالمين يجعل الحمد عليهم حمداً علي؛ لأنهم إنما استحقوا الحمد بتربيته إياهم، فهو حمدي مع الحمد الذي في ذاتي، فكأنما جمع وجوه محامدي، (يقول العبد: ﴿الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾، يقول الله: أثني علي عبدي) بعموم الجود وخصوصه، (يقول العبد: ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾)، يقول الله: مجدني عبدي، فوض إلي عبدي، فلم يوجب عليه شيئاً، إذ جعلني مالكاً فلا يملك على أحد شيئاً فيوجبه، بل الجود بمحض التفضيل مني؛ فهذا النصف) من القدر المتميز (كله لله خالص)، وإن كان ذكر فيه العالمون؛ لأن المقصود ذكر يختص بالربوبية.

(ثم) بعد الفراغ من خالص ما يتعلق بالربوبية الواجب تقديمه على المشترك والمختص للعبد، (يقول العبد: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾، يقول الله: هذا بيني وبين عبدي) من غير تميز ما يختص بالله، وما يختص بالعبد في اللفظ، (فأوقع الاشتراك في هذه الآية) وإن كان المقصود منها بذلك العبد واستعانته، فقد كان المقصود تخصيص الحق بالمعبودية والإعانة، بدليل تقديم ﴿إِيَّاكَ﴾، (يقول العبد: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴿٥١﴾)، يقول الله: فهؤلاء لعبدي ولعبي ما سأل»⁽²⁾ من هداية طريق المنعم عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين درجتهم من طريقة أهل الغضب من الكفار والفساق، ومن طريقة أهل الضلال عن موجبات القرب، (فخلص هؤلاء لعبده) وإن ذكر فيه الرب، (كما خلص الأول له تعالى) وإن ذكر فيه العالمون، إذ لا عبرة بغير المقصود (فعلم من هذا) الخبر الجاعل قراءة الفاتحة كل الصلاة في القسمة (وجوب قراءة: ﴿أَلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾) لعله أشار إلى عدم وجوب البسملة كما هو مذهب مالك والشيخ منهم، وإنما أورد ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾؛ لئلا يتوهم قيام سورة الأنعام وغيرها مما ابتدأت بالحمد

(1) رواه مسلم (296/1)، وابن حبان (54/3).

(2) سبق تخريجه.

فيه مقامها، كيف والمقصود من وضع الصلاة هذه القسمة، (فمن لم يقرأها) في (الصلاة المقسومة بين الله وبين عبده)، فكأنما ضيع حق الله وحق نفسه، فما حصلت له صلاة كاملة ولا ناقصة.

[وَلَمَّا كَانَتْ مُنَاجَاةً فِيهِ ذَكَرْتُ، وَمَنْ ذَكَرَ الْحَقَّ فَقَدْ جَالَسَ الْحَقَّ وَجَالَسَهُ الْحَقُّ؛ فَإِنَّهُ صَحَّ فِي الْخَبَرِ الْإِلَهِيِّ أَنَّهُ تَعَالَى قَالَ: «أَنَا جَلِيسٌ مِّنْ ذِكْرِنِي»⁽¹⁾، وَمَنْ جَالَسَ مَنْ ذَكَرَهُ وَهُوَ ذُو بَصَرٍ حَدِيدٍ رَأَى جَلِيسَهُ، فَهَذِهِ مُشَاهَدَةٌ وَرُؤْيَاةٌ؛ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ ذَا بَصَرٍ لَمْ يَرَهُ، فَمِنْ هَاهُنَا يَعْلَمُ الْمُصَلِّي رُتْبَتَهُ هَلْ يَرَى الْحَقَّ هَذِهِ الرُّؤْيَاةُ فِي هَذِهِ الصَّلَاةِ، أَمْ لَا؟ فَإِنْ لَمْ يَرَهُ فَلْيَعْبُدْهُ بِالْإِيمَانِ كَأَنَّهُ يَرَاهُ فَيُحْيِلُهُ فِي قِبَلْتِهِ عِنْدَ مُنَاجَاتِهِ، وَيُلْقِي السَّمْعَ لِمَا يَرُدُّ بِهِ عَلَيْهِ مِنَ الْحَقِّ].

ثم رجع إلى بيان ما أجمل من مقدمات كونها مشاهدة، فقال: (ولما كانت) الصلاة (مناجاة)، لما روي أنس عنه ﷺ أنه قال: «إن أحدكم إذ قام إلى الصلاة، فإنما يناجي ربه، وإن ربه بينه وبين القبلة، فلا ييزقن أحدكم قبل قبلته، ولكن عن يساره أو تحت قدمه، ثم أخذ طرف رداؤه فبصق فيه، ثم رد بعضه على بعض، فقال: أو يفعل هكذا»⁽²⁾ رواه البخاري.

(فهي ذكر) إذ المناجاة مكاملة، وقد قال تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ [طه: 14]، (ومن ذكر الحق فقد جالس الحق وجالسه الحق، فإنه صح في الخبر الإلهي أنه قال: «أنا جليس من ذكرني»⁽³⁾)، والمراد ما يلزم المجالسة من الرؤية، وذلك أن (من جالس من ذكره وهو ذو بصر حديد رأى جليسه)، ولكن لا يمكن رؤية الحق بالبصر الظاهر في الدنيا، (فهذه) الرؤية لذاكره (مشاهدة) قلبية، (ورؤية) روحية إن كان لقلبه وروحه بصر، (فإن لم يكن) الذاكر (ذا بصر) قلبي ولا روحي (لم يره)، كما لا يبصر أعمي العين الظاهرة جليسه، والمصلي ذاكر، (فمن هنا) أي: من رؤية الذاكر البصير، وعدم رؤية الذاكر الأعمى (يعلم المصلي رتبته هل) هي رتبة الذاكر البصير، فهو (يرى الحق هذه الرؤية) القلبية أو الروحية (في هذه الصلاة) التي هي جامعة وجوه الذكر، أو هي رتبة الذاكر الأعمال، فهو لا يرى الحق هذه الرؤية.

(1) رواه ابن أبي شيبة في «المصنف» (1/108).

(2) رواه البخاري (1/159)، ومسلم (1/390).

(3) سبق تخريجه.

(فإن لم يره هذه الرؤية فليعبده بالإيمان) الموجب اعتقاد قربه كما يعتقد الجليس الأعمى قرب جلسه، فتبلغ بذلك رتبة الإحسان، فيصير (كأنه يراه فتخيله في قلبته عند مناجاته) كما ورد به الحديث المذكور آنفاً، (ويلقي السمع) في حالتي الرؤية والإحسان (لما يرد عليه من الحق) في معاني كلامه، وفيما يأتي به من سائر الأفعال إذ يصير كأنه يسمع من الله تعالى على ما نقله الشيخ شهاب الدين السهروردي في الباب الثاني من «العوارف» عن الإمام جعفر الصادق: «أنه خرّ مغشياً عليه، وهو في الصلاة، فسئل عن ذلك، فقال: ما زلت أردد الآية حتى سمعتها من المتكلم بها».

[فإن كان إماماً لعالمه الخاص به وللملائكة المصلين معه فإن كل مصلٍ فهو إمام بلا شك، فإن الملائكة تُصلي خلف العبد؛ إذا صلى وحده كما ورد في الخبر فقد حصل له رتبة الرسول في الصلاة، وهي الثيابة عن الله، وإذا قال: سمع الله لمن حمده، فيخبر نفسه ومن خلفه بأن الله قد سمعه، فتقول الملائكة والحاضرون: ربنا ولك الحمد؛ فإن الله قال على لسان عبده: سمع الله لمن حمده، فانظر علو رتبة الصلاة وإلى أين تنتهي بصاحبها⁽¹⁾؛ فمن لم يحصل درجة الرؤية في الصلاة فما بلغ غايتها ولا كان له قرّة عين، لأنه لم ير من يناجيه، فإن لم يسمع ما يرد من الحق عليه فيها فما هو ممن ألقى السمع، ولا سمعه، ومن لم يحضر فيها مع ربه مع كونه لم يسمع ولم ير، فليس بمصل أصلاً، ولا هو ﴿أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [ق: 37]].

ثم قال الشيخ شهاب الدين - رحمه الله: فالصوفي لما حالت له ناصية التوحيد، وألقى سمعه عند سماع الوعد والوعيد، وقلبه ضاق بالتخلص عما سوى الله صار بين يدي الله حاضرًا شهيدًا يرى لسانه ولسان غيره له في التلاوة كشجرة موسى ﷺ حيث أسمع الله منها خطابه إياه: ﴿إِنِّي - أَنَا اللَّهُ﴾ [القصص: 30]، ولكن إن لم يكن هذا إماماً لعالمه لم تحصل له رتبة الرسول مع هذا السماع من الله تعالى، (فإن كان إماماً لعالمه الخاص وبه للملائكة المصلين معه) قيد بذلك؛ لأن إمامته للملائكة وحدهم لا تبلغه هذه الرتبة، إذ لا تبلغ صلاتهم بسببه إلى خمس وعشرين صلاة أو سبع وعشرين، بل هم يكملون صلاته ومع ذلك هو إمامهم، (فإن كل مصلٍ) إمام كان في الظاهر أو منفرد (هو) إمام لعالمه أو للملائكة (بلا شك)، (فإن الملائكة تصلي خلف العبد إذا صلى وحده كما ورد في الخبر)، وهو قوله ﷺ فيما رواه صاحب «قوت القلوب» و«العوارف»: «إن العبد إذا قام

(1) رواه البخاري (244/1)، ومسلم (293/1).

للصلاة، رفع الله الحجاب بينه وبينه، وواجهه بوجهه، وقامت الملائكة من لدن منكبه إلى الهواء يصلون بصلاته، ويؤمنون على دعائه»⁽¹⁾.

(فقد حصل) للمصلي عند كونه إماماً لعالمه الخاص (رتبة الرسول)، (وهي النيابة عن الله) في إيصال فيضه إلى الجماعة بما يجعل صلاتهم الواحدة خمساً وعشرين أو سبعاً وعشرين، وقد ناب عنه (إذا قال: سمع الله لمن حمده)، كأنه سمع على لسانه من الله (فيخير نفسه ومن خلفه) من الناس والملائكة، (فإن الله قد سمعه) فيصدقه المخبر لهم ما سمعوا على لسانه من قول الله، (فيقول) المخبر لهم وهم (الملائكة)، وإنما تسرون ربنا لك الحمد كما ورد في الصحيحين عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «إذا قال الإمام: سمع الله لمن حمده، فقولوا: اللهم (ربنا لك الحمد)، فإنه من وافق قوله قول الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه»⁽²⁾.

وإلا فلا معنى لهذه الأخبار منه، وهذا القول منهم عقيب قوله، فتعين أن الله نزله منزلة الرسول الذي ينطق على لسانه، كما أشار إليه بقوله: (فإن الله قال على لسان عبده: سمع الله لمن حمده)⁽³⁾ كما ورد في قصة شعيب رضي الله عنه: أنه نطق الله تعالى على لسانه كما نقله محيي السنة في تفسير قوله تعالى: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ [الإسراء: 4] من معالم التنزيل، وإذا كان للمصلي رتبة رؤية الحق وسامع كلامه وإمامة الملائكة، وقد يبلغ في ذلك رتبة الرسل، (فانظر علو رتبة الصلاة، وإلى أين تنتهي بصاحبها) من مراتب الرسل الذين ينطق على لسانهم الحق، وذلك بمشاهدة الحق فيها، وسامع كلامه منه فيها، (فمن لم تحصل له درجة الرؤية في الصلاة فما بلغ غايتها)، أي: المقصود منها، (ولا كان له) فيها (قرة عينه) اللازمة لغايتها؛ (لأنه لم ير من يناجيه) وهي غاية الصلاة.

(فإن لم يسمع ما يرد من الحق عليه فيها) من جواب قراءته، وبيان معانيها الخفية، وأشار أنها اللطيفة وسائر ما يتعلق بالأذكار والأفعال، (فما هو ممن ألقى السمع)، كما أنه ليس بصاحب الطيب الرائي، (ومن لم يحضر فيها مع ربه) الذي يذكره كما هو شأن من يعبد بالإيمان (مع كونه لم يسمع ولم ير)، أشار بذلك إلى أنه لا يطلب حضور الفاني في الحق والباقي به الرائي إياه ببصره، والسامع منه بسمعه، (فليس بمصل أصلاً) عند الله، وعند أصله في حكم الآخرة وإن كانت صلواته تمنع قتله، وأفتى بصحتها فقهاء الدنيا،

(1) ذكره ابن عجيبة في «البحر المديد» (202/3)، وأبو طالب المكي في «قوت القلوب» (14/2).

(2) سبق تخريجه. (3) سبق تخريجه.

(ولا) يقال: (هو ممن ألقى السمع)، لكنه لم يسمع لعدم حضوره؛ لأننا نقول لا يتصور إلقاء السمع من أحد إلا (وهو شهيد)، وكيف لا يشترط الحضور في صحتها.

[وَمَا ثَمَّةَ عِبَادَةٍ تَمْنَعُ مِنَ التَّصَرُّفِ فِي غَيْرِهَا مَا دَامَتْ سِوَى الصَّلَاةِ، وَذَكَرَ اللَّهُ فِيهَا أَكْبَرَ مَا فِيهَا لَمَا تَشْتَمِلُ عَلَيْهِ مِنْ أَقْوَالٍ وَأَفْعَالٍ، وَقَدْ ذَكَرْنَا صِفَةَ الرَّجُلِ الْكَامِلِ فِي الصَّلَاةِ فِي «الْفُتُوحَاتِ الْمَكِّيَّةِ» كَيْفَ تَكُونُ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ [العنكبوت: 45]، لِأَنَّهُ شَرَعَ لِلْمُصَلِّيِّ أَنْ لَا يَتَّصِرَفَ فِي غَيْرِ هَذِهِ الْعِبَادَةِ مَا دَامَ فِيهَا وَيُقَالُ لَهُ: مُصَلٍّ، ﴿وَلَذَكَرَ اللَّهُ أَكْبَرَ﴾ [العنكبوت: 45]، يَعْنِي فِيهَا: أَيُّ الذِّكْرِ الَّذِي يَكُونُ مِنَ اللَّهِ لِعَبْدِهِ حِينَ يُجِيبُهُ فِي سُؤَالِهِ. وَالنِّسَاءُ عَلَيْهِ أَكْبَرُ مِنْ ذِكْرِ الْعَبْدِ رَبَّهُ فِيهَا، لِأَنَّ الْكَبِيرِيَاءَ لِلَّهِ تَعَالَى، وَلِذَلِكَ قَالَ: ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ﴾ [العنكبوت: 45]، وَقَالَ: ﴿أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [ق: 37] فِإِلْقَاؤُهُ السَّمْعَ هُوَ لَمَا يَكُونُ مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ إِيَّاهُ فِيهَا].

(وما ثمة عبادة تمنع من التصرف في غيرها ما دامت) باقية (سوى الصلاة)، كما أن التصرف فيها شاغل عن الحضور فيها، كيف والإخلال بالحضور إخلال مقصود الذكر، (وذكر الله فيها أكبر ما فيها لما يشتمل عليه من أقوال وأفعال) لا تقصد بعينها لذكر الله فيها، فإذا أخل بمقصود الذكر، فقد أخل بأكبر ما فيها وللتكبير حكم الكل، (وقد ذكرنا صفة الرجل الكامل في الصلاة في «الفتوح المكية» كيف تكون) في أقواله وأفعاله فيها مستحضراً لمعانيها، منتظراً لما يرد عليه من الحق فيها، والغفلة عنها من الفواحش المنافية للصلاة؛ (لأن الله تعالى يقول: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ [العنكبوت: 45]،) وينعكس بعكس النقيض إلى أن كل ما لا ينهى عن الفحشاء والمنكر فليس بصلاة، وإنما كانت الغفلة عنها من الفواحش؛ (لأنه شرع للمصلي ألا يتصرف في غير هذه العبادة ما دام فيها)؛ لأن التصرف في غيرها موجب للغفلة عنها، وخلاف المشروع فاحشة، وهذا التصرف وإن لم يكن فاحشة في سائر الأوقات في حق المصلي وغيره، ولكنه فاحشة في حق المصلي ما دام (يقال له: مصلي)، وكيف لا يكون فاحشة في حقه، وهو إعراض عن سماع ذكر الله إياه وقت قيامه بين يديه؟! كما أشار إليه بقول: ﴿وَلَذَكَرَ اللَّهُ أَكْبَرَ﴾ [العنكبوت: 45].

ولما توهم من إطلاقه أن الله تعالى ذاك له في كل حين، فيكون كل تصرف شغل عنه فاحشة، لكن ليس كذلك بالاجتماع، قال: (يعني فيها)، بدليل أن ذكره تعالى مرتب على ذكر

العبد في قوله: ﴿فَأَذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ﴾ [البقرة: 172]، ولما توهم جواز كونه من إضافة المصدر إلى المفعول والاسم المقصود، قال (أي: الذكر الذي يكون مع الله لعبده)، وأشار إلى وجه تخصيصه بحال الصلاة بقوله: (حين يجيبه في سؤاله، والثناء عليه) على ما يدل عليه حديث قسمة الصلاة (أكبر من ذكر العبد ربه فيها)، فهو وإن كان ذاكراً معرض عما هو أكبر، فكأنه معرض مطلقاً، واستدل على أن المراد إضافة المصدر إلى الفاعل بقوله: (لأن الكبرياء لله)، ولو كان ذكر الله أكبر، لكان له الكبرياء وهو باطل؛ (ولذلك) أي: ولكبر هذا الذكر ذكر الحق المعرض بالوعيد الشديد، والمقبل بالمدح، إذ هم (قال) تعالى في حق المعرض: ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ﴾ [العنكبوت: 45].

(وقال) في حق المقبل: ﴿أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [ق: 37]، فألحقه بصاحب القلب، والآية وإن لم تنزل في حق المصلي خاصة، فهو داخل فيها، (فإنقاؤه السمع هو لما يكون من ذكر الله إياه فيها) وهو ثابت بالنص، فلا يكون من جملة تخيلات؛ فافهم، فإنه مزلة للقدم.

[وَمِنْ ذَلِكَ أَنَّ الْوُجُودَ لَمَّا كَانَ عَنْ حَرَكَةٍ مَعْقُولَةٍ نَقَلَتِ الْعَالَمَ مِنَ الْعَدَمِ إِلَى الْوُجُودِ عَمَّتِ الصَّلَاةُ جَمِيعَ الْحَرَكَاتِ وَهِيَ ثَلَاثٌ: حَرَكَةٌ مُسْتَقِيمَةٌ وَهِيَ حَالُ قِيَامِ الْمُصَلِّي، وَحَرَكَةٌ أُفْقِيَّةٌ وَهِيَ حَالُ رُكُوعِ الْمُصَلِّي، وَحَرَكَةٌ مَنكُوسَةٌ؛ وَهِيَ حَالُ سُجُودِهِ فَحَرَكَةُ الْإِنْسَانِ مُسْتَقِيمَةٌ وَحَرَكَةُ الْحَيَوَانَ أُفْقِيَّةٌ وَحَرَكَةُ النَّبَاتِ مَنكُوسَةٌ؛ وَلَيْسَ لِلْجَمَادِ حَرَكَةٌ مِنْ ذَاتِهِ: فَإِذَا تَحَرَّكَ حَجَرَ فَإِنَّمَا يَتَحَرَّكُ بِغَيْرِهِ].

(ومن ذلك) أي: ومن علو رتبة الصلاة أنها اشتملت على أنواع الحركات الاختيارية، والمشبهة بها مما تطلب بها الكمالات، وتحترز عن النقائص، وهي التي أخرجت العالم عن غاية النقص إلى غاية الكمال، وذلك (أن الوجود) أي: وجود العالم (لما كان عن حركة معقولة) للعالم (نقل العالم) والقدم الذي هو غاية النقص، (إلى الوجود) الذي هو غاية الكمال، (عمت الصلاة) التي تطلب بها الكمالات، وتهرب بها عن النقائص (جميع الحركات) الاختيارية وما أشبهها في السير إلى الجهات المختلفة، (وهي ثلاثة: حركة مستقيمة) يصير بها المتحرك كالخط المستقيم، (وهي حال قيام المصلي، وحركة أفقية) يتوجه بها المتحرك إلى الأفق الذي هو الدوائر المتوهمة بين النصف الظاهر من الفلك والنصف الباطن منه، (وهي حال ركوع المصلي، وحركة منكوسة) يجعل أعلى المتحرك أسفله وأسفله أعلاه، (وهي حالة سجوده)، فجمعت الصلاة هذه الحركات المتفرقة على المواليذ التي هي منتهى كمالات العالم مما يتحرك بالاختبار أو بما يشبهه.

(فحركة الإنسان) من القعود والوقوف إلى القيام (مستقيمة) بجعله كالخط المستقيم، (وحركة الحيوان أفقية) إذ وجهه إلى الأفق فيها، (وحركة النبات) في نشر عروقها التي بها قوامها (منكوسة) ولا عبر بسائر حركاتها كسائر حركات الإنسان والحيوان، وهذه الحركة النباتية نسبة الاختيارية في أخذ الجهات المختلفة، (وليس للجماذ) وإن كان من المواليد حركة (من ذاته) باختيار أو بما يشبهه، وإلا لتحرك مع كونه في مركزه كالإنسان والحيوان والنبات، (فإذا تحرك) حجر في مركزه بالزحزحة مثلاً، فإنما يتحرك (بغيره) فليس بها طالباً للكمال لنفسه حتى يعتد بحركته، فإذا جمعت الصلاة هذه الحركات الكمالية لما هي منتهى كمالات العالم مما يتحرك لطلب الكمال والهرب من النقائص، كانت الصلاة كذلك بمجرد صور هذه الحركات، فأين ما يقصد من معانيها ومعاني ما يتلى فيها.

[وأما قوله: «وَجَعَلَتْ قُرَّةَ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ»⁽¹⁾، وَلَمْ يَنْسِبِ الْجَعْلَ إِلَى نَفْسِهِ فَإِنَّ تَجَلِّيَ الْحَقِّ لِلْمُصَلِّيِ إِنَّمَا هُوَ رَاجِعٌ إِلَيْهِ تَعَالَى لَا إِلَى الْمُصَلِّيِ، فَإِنَّهُ لَوْ لَمْ يَذْكُرْ هَذِهِ الصِّفَةَ عَنْ نَفْسِهِ لِأَمْرِهِ بِالصَّلَاةِ عَلَى غَيْرِ تَجَلٍّ مِنْهُ لَهُ، فَلَمَّا كَانَ مِنْ ذَلِكَ بِطَرِيقِ الْاِمْتِنَانِ، كَانَتْ الْمُشَاهَدَةُ بِطَرِيقِ الْاِمْتِنَانِ؛ فَقَالَ: «وَجَعَلَتْ قُرَّةَ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ»، وَلَيْسَتْ قُرَّةَ عَيْنِهِ إِلَّا مُشَاهَدَةُ الْمَحْبُوبِ الَّتِي تَقَرُّ بِهَا عَيْنُ الْمُحِبِّ، مِنَ الْاِسْتِقْرَارِ فَتَسْتَقِرُّ الْعَيْنُ عِنْدَ رُؤْيَيْهِ فَلَا تَنْظُرُ مَعَهُ إِلَى شَيْءٍ غَيْرِهِ فِي شَيْءٍ وَفِي غَيْرِ شَيْءٍ].

ثم أشار إلى أن أعظم ما فيها قرة العين، وهي من المواهب دون المكاسب، فقال: (وأما قوله: «وجعلت قرة عيني في الصلاة»⁽²⁾)، فنسب الجعل إلى الله تعالى؛ ليشير إلى أن هذه القرة من جملة المواهب، وإن كانت مسنده إلى عين العبد، ولكن (لم ينسب الجعل إلى نفسه) التي لها التصرف في عينه، إذ لا مدخل للكسب فيها، وهي وإن كانت من الصلاة فهي متوقفة على التجلي ولا فعل للمصلي فيه، (فإن تجلي الحق للمصلي، إنما هو راجع إلى الله لا إلى المصلي) وإن فرض جريان السنة بحصوله عند الصلاة، والمشاهدة من لوازمه، والقرة من لوازم المشاهدة، وإذا لم يكن للعبد قدرة على الملزوم، لم يكن له قدرة على اللازم، علمنا أن له قدرة على القرة والمشاهدة من حيث أنهما من فعله، لكنهما إذا كانا مقدورين كانا مورين؛ لأنهما من جملة الكمالات سيما في الصلاة، بل كانا المقصود من الصلاة ولا يمكن الأمر بهما عند التجلي لحصولهما عنده ولا يؤمر بتحصيل الحاصل، فلا يمكن الأمر بالصلاة عند التجلي، وإليه الإشارة بقوله: (فإنه) أي: الحق (لو لم

يذكر هذه الصفة)، أي: إفادة القرّة والمشاهدة (عن نفسه)، بل جعلها من كسب نبيه ﷺ (لأمره بالصلاة) إذا كان (على غير تجلٍّ منه)، لكنه مأمور بالصلاة عند التجلي وعدمه بالاتفاق، فإنه لا يسقطها سوى زوال العقل مع أنهما يتوقفان على التجلي، فيكون الأمر هما أمراً بالتجلي الذي لا يقدر على تحصيله، فلا يؤمر به حين عدم التجلي؛ لعدم القدرة عليه ولا حين التجلي؛ لأنه أمر بتحصيل الحاصل، فعلم أن القرّة والمشاهدة غير مقدورة للعبد، فلا يؤمر بهما، بل يمن بهما على العبد كالتجلي، وإليه الإشارة بقوله: (فلما كان منه)، أي: من الحق (ذلك) التجلي (بطريق الامتنان)، إذ لا فعل للعبد فيه أصلاً (كانت المشاهدة) من حيث لزومها له (بطريق الامتنان)، وإن كانت من فعل العبد، وكذا لازمها التي هي القرّة.

(فقال: «وجعلت قرّة عيني في الصلاة»⁽¹⁾)، وإذا كانت من المشاهدة في الصلاة، فليس موجبها (إلا مشاهدة المحبوب التي تقر بها عين الحب)⁽²⁾، فإن القرّة (من الاستقرار)، واستقرار عين الحب برؤية المحبوب لانتهاء طلبها لمرئي آخر عند رؤيته، (فتستقر العين عند رؤيته) عن طلب مرئي آخر، بل يخاف أن يشارك رؤيته رؤية المحبوب، ففوته التلذذ بالمحبوب بقدر ما انصرف عن رؤيته إلى الغير، (فلا ينظر معه إلى شيء غيره) سواء رأى المحبوب (في شيء وفي غير شيء)، وهي الرؤية في غير المظاهر كما في الآخرة، فلا تشغله رؤية الشيء عند رؤية المحبوب فيه، إذ لا يراه أصلاً.

[وَلِذَلِكَ نَهَى عَنِ الْاَلْتِفَاتِ فِي الصَّلَاةِ، فَإِنَّ الْاَلْتِفَاتَ شَيْءٌ يَحْتَلِسُهُ الشَّيْطَانُ مِنْ صَلَاةِ الْعَبْدِ فَيَحْرِمُهُ مُشَاهَدَةَ مَحْبُوبِهِ، بَلْ لَوْ كَانَ مَحْبُوبٌ هَذَا الْمُلْتَفَتِ، مَا التَفَّتْ فِي صَلَاتِهِ إِلَى غَيْرِ قِبَلَتِهِ بَوَجْهِهِ، وَالْإِنْسَانُ يَعْلَمُ حَالَهُ فِي نَفْسِهِ هَلْ هُوَ بِهَذِهِ الْمَثَابَةِ فِي هَذِهِ الْعِبَادَةِ الْخَاصَّةِ أَمْ لَا، فَإِنَّ ﴿الْإِنْسَانَ عَلَى نَفْسِهِ بِصِيرَةٍ*وَلَوْ أَلْقَى مَعَاذِيرَهُ﴾ [القيامة: 14، 15] فَهُوَ يَعْرِفُ كِذْبَهُ مِنْ صِدْقِهِ فِي نَفْسِهِ، لِأَنَّ الشَّيْءَ لَا يَجْهَلُ حَالَهُ؛ فَإِنَّ حَالَهُ لَهُ ذَوْقِيٌّ].

(ولذلك) أي: ولكون عين الحب لا ينظر عند رؤية المحبوب إلى شيء آخر (نهى عن الالتفات) الموجب لرؤية الغير (في الصلاة) التي فيها مشاهدة المحبوب، كيف وهو مانع

(1) سبق تخريجه.

(2) القرّة إما من المقر يعني البرد فتكون قرّة عينه كناية عن المسرة؛ فإن عين المسرور تبرد لقرار باطنه وعين المهموم تسخن لاضطراب باطنه، وإما من القرار فيكون المراد بقرّة العين ما تستقر عليه العين. (شرح الجامي ص 530).

عن مشاهدة المحبوب، (فإن الالتفات شيء يختلسه)، أي: يختلس بسببه (الشيطان) المشاهدة (من صلاة العبد، فيحرمه مشاهدة محبوبه، بل) يسلب عنه محبته، إذ لو كان محبوب هذا المتلفت) (في صلاته) الموجبة لمشاهدته (إلى غير قبلته) التي يشاهد فيها محبوبه على ما أشار إليه الحديث السابق (بوجهه) الذي به مشاهدته، والمقصود من هذا النهي: النهي عن الالتفات إلى غير الحق سواء تخيله في جهة القبلة أم لا، فيجب الانتباه عنه، فيجب على العبد صرف نفسه بالكلية إلى الحق بحيث لا يلتفت إلى غيره (في هذه العبادة الخاصة) التي يضع هو بالكلية بتضييعها عن تضييع التوجه الكلي إلى الحق فيها (أم لا، فإن ﴿الْإِنْسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ وَلَوْ أَلْقَى مَعَاذِيرَهُ﴾ [القيامة: 14، 15]) بأنه من الدقائق التي فاتته، وأن حضور نفسه ليس من مقدوراته، (فهو يعرف كذبه من صدقه)، إذا كانا في نفسه؛ (لأن الشيء لا يجهل حاله)، وإن دق فإن (حاله له ذوق)، والذوق في الضروري، وإن صعب بيانه، وهذه المشاهدة كانت من مجالسه المصلي مع الحق لاجتماعهما على الصلاة التي انقسمت بينهما.

[ثُمَّ إِنَّ مُسَمَّى الصَّلَاةِ لَهُ قِسْمَةٌ أُخْرَى؛ فَإِنَّهُ تَعَالَى أَمْرًا أَنْ نُصَلِّيَ لَهُ وَأَحْبَرْنَا أَنَّهُ يُصَلِّيَ عَلَيْنَا؛ فَالصَّلَاةُ مِنَّا وَمِنَهُ، فَإِذَا كَانَ هُوَ الْمُصَلِّيَ فَإِنَّمَا يُصَلِّي بِاسْمِهِ الْآخِرِ، فَيَتَأَخَّرُ عَنِ وُجُودِ الْعَبْدِ؛ وَهُوَ عَيْنُ الْحَقِّ الَّذِي يَخْلُقُ الْعَبْدَ فِي قَلْبِهِ، بِنَظَرِهِ الْفِكْرِيِّ أَوْ بِتَقْلِيدِهِ وَهُوَ الْإِلَهَ الْمُعْتَقَدُ، وَتَنَوُّعٌ بِحَسَبِ مَا قَامَ بِذَلِكَ الْمَحَلِّ مِنَ الْإِسْتِعْدَادِ كَمَا قَالَ الْجِنْدُ حِينَ سُئِلَ عَنِ الْمَعْرِفَةِ بِاللَّهِ وَالْمَعَارِفِ؛ فَقَالَ: لَوْ أَنَّ الْمَاءَ لَوُنَ إِثْنَانَهُ، وَهُوَ جَوَابٌ سَادٌّ أَحْبَرَ عَنِ الْأَمْرِ بِمَا هُوَ عَلَيْهِ، فَهَذَا هُوَ اللَّهُ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْنَا، وَإِذَا صَلَّيْنَا نَحْنُ كَانَ لَنَا الْاسْمُ الْآخِرُ فَكُنَّا فِيهِ كَمَا ذَكَرْنَاهُ فِي حَالٍ مَن لَّهُ هَذَا الْاسْمُ، فَتَكُونُ عِنْدَهُ بِحَسَبِ حَالِنَا، فَلَا يَنْظُرُ إِلَيْنَا إِلَّا بِصُورَةٍ مَا جِئْنَا بِهَا فَإِنَّ الْمُصَلِّيَ هُوَ الْمُتَأَخِّرُ عَنِ السَّابِقِ فِي الْحَلْبَةِ، وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ﴾ [النور: 41] أي: رُتِبَتْهُ فِي التَّأَخُّرِ فِي عِبَادَتِهِ رَبُّهُ، وَتَسْبِيحِهِ الَّذِي يُعْطِيهِ مِنَ التَّنْزِيهِ اسْتِعْدَادُهُ، فَمَا مِنْ شَيْءٍ إِلَّا وَهُوَ يُسَبِّحُ بِحَمْدِ رَبِّهِ الْحَلِيمِ الْغَفُورِ] (1).

(ثم إن مسمى الصلاة)، أي: مفهوم لفظها (له قسمة أخرى) باعتبار اشتراكها اللفظي بين المعنى القائم بنا، والمعنى القائم بالحق، (فإنه تعالى أمرنا أن نصلي له) بقوله:

(1) أي: المنتزل إلى رتبة من هو دونه، وهذا التنزل هو ظهوره بصور الأشياء لإظهار كمالاته؛ فهو ناظر إلى الحمد، والغفور أي: السائر هذا التنزل كما هو مقتضى التنزيه والتسبيح. (شرح الجامي

﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: 43] (أخبرنا أنه يصلي علينا) بقوله: ﴿هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ [الأحزاب: 43]، (فالصلاة) منها شيء هو الجامع للأذكار والأفعال المخصوصة، ومنها شيء آخر هو سبب الإخراج من الظلمات إلى النور، وليس عين الأفعال والأذكار إذ لا يتنافى عنه، ولا يليق بجنابه، فهو شيء من تجلياته على المصلي يصدق عليه اسم المصلي ببعض المعاني، وقد وجدنا المصلي يطلق على الفرس المتأخر من السابق في الحلبة، فيكون تجليه على المصلي منها بما يناسب هذا المعنى، (فإذا كان الحق هو المصلي، فإنما يصلي باسمه الآخر)، وليس هذا الاسم الآخر هو الذي تجلى به على العبد فوجد العبد به؛ لأنه سبب لإخراج العبد بعد وجوده من الظلمات إلى النور.

(فيتأخر عن وجود العبد)، وهذا المتجلي بالاسم الآخر في الصلاة، المتأخر عن وجود العبد (هو عين الحق) الذي يتصوره العبد في قلبه، والتصوير من فعل العبد، فهو (الذي يخلقه العبد في قلبه)، وكيف لا وهو يقيد (بنظره الفكري، أو بتقليده) للمتكلمين القائلين بالتنزيه المحض مع أن كونه في قلبه يتنافى ذلك، وإنما هو بالظهور منه مع أنه غير مقيد بذلك الظهور ولا بتنزيه المتكلمين، (وهو) أنه (المعتقد) الذي يعتقد تقيده بمعتقده يخرج من الظلمات إلى النور بحسب اعتقاده.

ولما كان الاعتقاد بحسب استعداد المعتقد، فهو (يتنوع) مع تنزهه في اعتقادات هؤلاء (بحسب ما قام بذلك المحل)، أي: محل الاعتقاد (من الاستعداد) لتصوير تنزيهه، فهذه الصور التنزيهية المتنوعة بحسب تنوع استعدادات محل الاعتقاد من المعتقدين (كما قال الجنيد حين سئل عن المعرفة بالله، والعارف، فقال: (لون الماء لون إنائه)، فإنه لا لون للماء، وإنما هو للإناء، لكن يرى في الماء لون الإناء)، فكذا الحق منزّه عما يقيد به المعتقدون فيه وإن قالوا بالتنزيه، لكن تنقيد صور اعتقاداتهم بحسب ما قام بمحلها من الاستعدادات.

(وهو جواب ساد) قل من أجاب به، ولكنه (أخبر عن الأمر)، أي: أمر المعرفة (بما هو عليه)، فإن الحق لا يتقيد بما يتصور العبد إلا في اعتقاده، وإذا كان الفيض الإلهي في الإخراج من الظلمات إلى النور بحسب الصورة الاعتقادية للعبد، (فهذا هو الله الذي يصلي علينا)، فيفيض علينا بحسب صور اعتقاداتنا المختلفة، وإن اتفقت في كونها تنزيهية، لكنها تختلف كملاً ونقصاً، وإذا كان تجلي الحق علينا بالاسم الآخر في الصلاة، فالمعطي من حيث هو مصلٌّ مظهر هذا الاسم، (فإذا صلينا نحن كان لنا الاسم الآخر) يظهر به في

مرآة الحق عند مشاهدتنا إياه، (فكنا فيه)، أي: في الحق يعني في مرآته على صور اعتقاداتنا في الله (كما ذكرناه في حال من له هذا الاسم) المتجلي به فينا حال الصلاة، أنه يكون بحسب استعدادات محل اعتقاداتنا، (فيكون عنده) من غير حلول فيه كمال حلول له فينا عند ظهوره بمرآتنا (بحسب حالنا) من تجليه بهذا الاسم فينا، وإذا كانت هذه صورتنا في نفوسنا، وفي مرآتنا.

(فلا ينظر إلينا إلا بصورة ما جئناه بها)، ويكون فيضه بحسب هذه الصورة، وإنما كان تجلي الحق على المصلي بالاسم الآخر؛ لصدق معنى المتأخر على من صدق عليه اسم المصلي كصدق معنى العابد عليه، (فإن المصلي) من فرس المسابقة (هو المتأخر عن السابق في الحلبة) أي: الميدان، وقد تقرر إطلاق اسم العابد عليه مع أن للعابد إنما يسمي مصلياً؛ لتأخر رتبة العبدية عن رتبة الربوبية، فتعين أن يكون إطلاق اسم المصلي عليه باعتبار تجليه بالاسم الآخر، وهو ظهوره للعبد بصورة اعتقاده، وهو أي: الدليل على أن الصلاة بمعنى التأخر أنها قد جاءت في حق العباد بهذا المعنى، فكيف لا يكون في حق الله تعالى بهذا المعنى (قوله تعالى: ﴿كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ﴾ [النور: 41]).

فإنه من المعلوم أنه لا يصلي كل طير ودابة الصلاة التي هي ذات الأذكار والأفعال المخصوصة، فلا بد له من تأويل، وأحسن التأويلات ما بين معنى العبادة اللازمة لصلواتنا، وبين معنى التأخير المفهوم من الصلاة في الجملة اللازم للعبادة، وهو الذي أشار إليه قوله: (أي: رتبة في التأخير) عن درجة ربه عرف تنزيهه عن رتبة نفسه، وعرف أيضاً (تسبيحه الذي يعطيه من التنزيه) الكلي الإلهي (استعداده)، فإنه لا يصل أحد إلى كنه تنزيهه الكلي، وإنما يصل إلى مقدار ما يتنزه في نفسه، فالملائكة أكثر تنزيهاً من عامة البشر، وهم أكثر من الدواب حتى ينتهي تنزيه بعضهم إلى أنه لا يكون عين ذاته لا غير ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ [الإسراء: 44] في عدم مواخذه من لم ينزهه حتى تنزيهه، كيف وقد تجلي عليهم بالاسم الغفور السائر كنه تنزيهه عليهم.

[وَلِذَلِكَ لَا نَفْقَهُ تَسْبِيحَ الْعَالَمِ عَلَى التَّفْصِيلِ وَاحِدًا وَاحِدًا، وَثَمَّةَ مَرْتَبَةٍ يَعُودُ الضَّمِيرُ عَلَى الْعَبْدِ الْمُسَبِّحِ فِيهَا فِي قَوْلِهِ: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ [الإسراء: 44]، أي: بِحَمْدِ ذَلِكَ الشَّيْءِ، فَالضَّمِيرُ الَّذِي فِي قَوْلِهِ ﴿بِحَمْدِهِ﴾ [الإسراء: 44]، يَعُودُ عَلَى الشَّيْءِ أَيْ بِالِثْنَاءِ الَّذِي يَكُونُ عَلَيْهِ، كَمَا قُلْنَا فِي الْمُعْتَقَدِ: إِنَّهُ إِذَا يُثْنَى عَلَى الْإِلَهِ الَّذِي فِي مُعْتَقَدِهِ وَرَبَطَ بِهِ نَفْسَهُ، وَمَا كَانَ مِنْ عَمَلِهِ فَهُوَ رَاجِعٌ إِلَيْهِ، فَمَا أَثْنَى إِلَّا عَلَى نَفْسِهِ، فَإِنَّهُ مَنْ مَدَحَ الصَّنْعَةَ فَإِنَّمَا مَدَحَ الصَّانِعَ بِلَا شَكٍّ، فَإِنْ حُسِنَتْ وَعَدِمَ حُسْنُهَا

رَاجِعٌ إِلَى صَانِعِهَا، وَإِلَهُ الْمُعْتَقِدِ مَصْنُوعٍ لِلنَّظَرِ فِيهِ، فَهُوَ صَنَعْتُهُ فَتَنَاؤُهُ عَلَى مَا اعْتَقَدَهُ تَنَاؤُهُ عَلَى نَفْسِهِ].

(ولذلك) أي: ولكون تسييح الكل بما يعطيه استعداده، ولكل واحد من الموجودات غير المتناهية استعدادات خاصة تخالف استعداد كل واحد استعداد غيره بوجه من الوجوه، ولا يمكن لنا الاطلاع على تفاصيلها (لا نفقه تسييح العالم)، وإن علمنا إجمالاً اتفاهم في تنزيه الحق (على التفصيل واحداً) بعد (واحد)⁽¹⁾، وهذا مبني على أن الضمير في قوله: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ يعود إلى الله تعالى، (وثمة) أي: في الواقع (مرتبة) كشفية (يعود الضمير إلى العبد) لمن نظر (فيها)، أي: في تلك المرتبة (في) قوله: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ أي: بحمد ذلك الشيء؛ لأنه أقرب المذكورين، والله تعالى أبعدهما في (الضمير الذي في قوله: ﴿بِحَمْدِهِ﴾ يعود على الشيء، أي: وإن لم يقصد حمد نفسه، بل حمده الله تعالى (بالثناء الذي يكون عليه؛ لأنه إنما يسبح بقدر استعداده، فهو إنما يثني على من يتصور منزهاً بقدر استعداده، فصار ثناؤه عليه (كما قلنا في المعتقد) المقيد معبوده، بل أدى إليه نظره الفكري أو تقليده للمتكلمين، (أنه إنما يثني على الإله الذي في معتقده)، وكيف لا يكون ثناؤه عليه، وقد زين نفسه به، فزعم أنه خالق نفسه، (وربط به) (ما كان من عمله، فهو) أي: ثناؤه على الله (راجع إليه)، أي: إلى معتقده الذي بصورة من فعله هو صنعته.

(فما أثنى) في ثناءه على الله (إلا على نفسه، فإنه من مدح الصنعة)، فإنه مدح الصانع بلا شك؛ لأن مدح الصنعة (إنما) كان فعل (الصانع) ورعايته ما ينبغي فيها، فهو وإن كان قبيحاً في سائر الاعتبارات كان ممدوحاً باعتبار الصنعة، (فإن حسنهما وعدم حسنهما راجع إلى صانعها)، والمعتقد اسم الفاعل صانع لما يتصوره من الإله في قلبه، إذ (إله المعتقد مصنوع للنظر فيه) بنظر الحقيقة، وإن زعم المعتقد إن ذلك الإله في اعتقاده صانعه، وفي المصنوع أثر صنعة الصانع التي يمدح الصانع من أجلها، (فهو) أي: إله المعتقد من حيث اشتماله على أثر صنعة الصانع المعتقد المصور له صنعة، فتناؤه على ما اعتقده على أثر (صنعتة) فيه، وهو ثناء على صنعته والصنعة من الصانع، فهو (ثناؤه على نفسه).

[وَلِهَذَا يَذُمُّ مُعْتَقِدَ غَيْرِهِ، وَلَوْ أَنْصَفَ لَمْ يَكُنْ لَهُ ذَلِكَ، إِلَّا أَنْ صَاحِبَ هَذَا

(1) هذا كله في التسييح والحمد للذين في مرتبة صلاة العبد؛ فالمصلي والمسبح والحمد في هذه المرتبة هو العبد. (شرح الجامي ص 534).

المَعْبُودِ الْخَاصِّ جَاهِلٌ بِلَا شَكٍّ فِي ذَلِكَ لِاعْتِرَاضِهِ عَلَى غَيْرِهِ فِيمَا اعْتَقَدَهُ فِي اللَّهِ، إِذْ لَوْ عَرَفَ مَا قَالَ الْجَنِيْدُ لَوْنُ الْمَاءِ لَوْنُ إِنَانِهِ لَسَلَّمَ لِكُلِّ ذِي اعْتِقَادٍ مَا اعْتَقَدَهُ، وَعَرَفَ اللَّهُ فِي كُلِّ صُورَةٍ وَكُلِّ مُعْتَقَدٍ، فَهُوَ ظَانَ لَيْسَ بِعَالِمٍ].

(ولهذا) أي: ولكون إله المعتقد من صنعته (يذم معتقد غيره) كما يذم بعض الصناع صنعة غيره إذا لم ينصف، (ولو أنصف لم يكن له ذلك)؛ لأنهما في اعتقاد أصل التنزيه على السوية، إلا أن الأشعري يزعم أنه إنما ينزه عن النقائص لو ثبتت له صفات زائدة من الحياة والعلم، والإرادة والقدرة، والسمع والبصر والكلام والمعتزلي يزعم أنه إنما ينزه عن الكثرة لو كانت الصفات عين الذات، ولو اتصف العلماء أن كلاً منهما مصيب من وجه مخطئ من وجه، فهو منزّه عن كثرة الصفات باعتبار استقراره في مقر غيره، وله صفات باعتبار تعلقه بالعالم، (إلا أن صاحب هذا المعبود الخاص) لا يتأتى له ذلك، والإنصاف؛ لأنه (جاهل) بالجهل المركب، فزعم أنه عالم (بلا شك في ذلك) المعتقد؛ (لاعتراضه على غيره فيما اعتقده في الله).

ولو لم يكن جهله مركباً لم يعترض عليه، بل قال مثل قول المحققين، وإليه الإشارة بقوله: (إذ لو عرف ما قال الجنيد: (لون الماء لون إنانته)، لسلم كل ذي اعتقاد) من أهل التنزيه، والجامع بين التنزيه والتشبيه باعتبار استقراره في مقر غيره، وتعلقه بالعالم (ما اعتقده، وعرف الله) ظاهراً (في كل صورة) من صور العالم، ولم ينكر على الصوفية القائلين بظهوره في العالم بصور الحداثات، فإنه وإن لم يكن له صور في ذاته، فلا يبعد أن يتصور عند ظهوره في حقائق الأشياء، كما أنه لا لون لنور الشمس، وهو يتلون بألوان الزجاجات إذا أشرق عليها فيما يحبها، وإذا كان (كل معتقد) من الأشاعرة والمعتزلة مصيباً من وجه ومخطئاً من وجه، فكل معتقد يقيده، (فهو ظان) في الحق ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾ [النجم: 28] (ليس بعالم).

[فَلَذَلِكَ قَالَ: «أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِي»⁽¹⁾ أَي: لَا أَظْهَرُ لَهُ إِلَّا فِي صُورَةِ مُعْتَقَدِهِ: فَإِنْ شَاءَ أَطْلَقَ وَإِنْ شَاءَ قَيَّدَ، فَإِنَّهُ الْمُعْتَقِدَاتُ تَأْخُذُهُ الْحُدُودُ وَهُوَ الْإِلَهُ الَّذِي وَسَعَهُ قَلْبُ عَبْدِهِ، فَإِنَّ الْإِلَهَ الْمُطْلَقَ لَا يَسَعُهُ شَيْءٌ لِأَنَّهُ عَيْنُ الْأَشْيَاءِ وَعَيْنُ نَفْسِهِ، وَالشَّيْءُ لَا يُقَالُ فِيهِ يَسَعُ نَفْسَهُ وَلَا لَا يَسَعُهَا فَافْتَهَمَ، ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾ [الأحزاب: 4].

(1) رواه البخاري (396/24)، ومسلم (235/17).

(ولذلك) أي: ولكون كل معتقد ظاناً (قال) الله تعالى: («أنا عند ظن عبدي بي»)، ولم يقل: عند علم عبدي بي، (أي: لا أظهر له) في الدنيا والآخرة (إلا في صورة معتقده) ما دام اعتقاده باقياً على ما مر، فإذا ظهر في صورة أخرى أنكروه، (فإن شاء أطلق) فلا يتقيد بتنزيهه في كل موضع ولا بتشبيهه في الكل، فإن التنزيه المحض نقص، والتشبيه المحض كفر، (وإن شاء قيد) وأخطأ بالنقص أو بالكفر أو البدعة، قال: (المعتقدات) ما حد (الحدود) المانعة من دخول معتقد الغير فيه، فالمنزّه يمنع من التشبيه في الظهور أيضاً، والمشبّه يمنع من التنزيه والمبتدع يمنع من التنزيه عن النقائق بعدم الصفات، والله تعالى ليس بمحدود.

ثم أشار إلى أن المتصور في الإله شيئاً من الأفراد بالتنزيه أو التشبيه أو الجمع بينهما، فإنه أيضاً محدود وإن بلغ حد الكشف بقوله، (وهو) أي: المحدود هو (الإله الذي وسعه قلب عبده) دون المطلق، (فإن الإله المطلق لا يسعه شيء؛ لأنه) باعتبار الظهور (عين الأشياء) التي من جملتها قلب هذا العبد، وباعتبار البطون (عين نفسه)، وليس وسعه القلب باعتبار بطونه، إذ هو باعتبار التجلي له، فتعين أن يكون باعتبار الظهور، ولكنه ليس على الإطلاق في الظهور بحيث يشمل القلب؛ لأن (الشيء لا يقال) أنه (يسع نفسه، ولا يسعها) ذو فهم يعني قوله ﷺ: «وسعني قلب عبدي المؤمن»⁽¹⁾؛ فإنه إنما وسعه ما يتصوره، وإن كان أقرب إلى مطابقة ما عليه الحق في نفسه بالنظر إلى متصرفه من دونه لا في نفس الأمر، ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾ [الأحزاب: 4].

والحمد لله عدد كل حرف ملء السموات والأرض، وملء ما لا يدرك له طرق على ما وفقني فيه للتوفيق بين ظاهر الشرع في كل أصل وفرع يظنه المسمى بالحقيقة، فأخرجته من ظلمات إنكار المنكرين عن سوء الفهم، وإقرار من يعترف به مع ما فهم فيه من مخالفة الشرع، إذ لم يكن له من التوفيق بينهم، فكانت كلتا الفرقتين في درك مقاصده في ذلك ضلال الهاوية ﴿تَصَلَّى نَارًا حَامِيَةً تُسْقَى مِنْ عَيْنٍ آيِنَةٍ﴾ [الغاشية: 4، 5] إلى يوم الهداية الجامعة بين أسرار الحقيقة، وأنوار الشريعة بعون الله تعالى ﴿فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ﴾ [الحاقة: 22] لا تسمع فيها من مخالفة الشرع والعقل ﴿لَيْفِيَةٍ﴾ [الغاشية: 11]، فليل لأربابها: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الْأَيَّامِ الْخَالِيَةِ﴾ [الحاقة: 24] ﴿قُطُوفُهَا﴾ من فوائد

الكتاب ﴿ذَانِيَّةٌ﴾ [الحاقة: 23]، ومن لطائف نكات العلم ﴿عَيْنٌ جَارِيَةٌ﴾ [الغاشية: 12]، ومن تمهيدات قواعده ﴿سُرُرٌ مَرْفُوعَةٌ﴾ [الغاشية: 13]، ومن التقريبات إلى العقل بنقيضه من الكتاب والسنة، أو قدماء الصوفية، أو البراهين العقلية ﴿وَأَكْوَابٌ مَوْضُوعَةٌ﴾ [الغاشية: 14]، وقلع ... رفع الشبه، وأوهام الكفر والبدعة والخشوع ﴿وَتَمَارِقٌ مَصْفُوفَةٌ وَرَزَابِيُّ مَبْتُوثَةٌ﴾ [الغاشية: 15، 16]، والحمد لله الذي نجانا من القوم الظالمين، وأحلنا برحمته في عباده المؤمنين، والحمد لله الذي هدانا لهذا التحقيق، وما كنا لنهتدي لهذا التدقيق لولا أن هدانا الله بانتهاء أنواع التوفيق، وقد أضل كثيراً من الشارحين، فجعلهم ﴿فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ﴾ [الشعراء: 225]، وفي مواضع الإشارة بعضهم ﴿فِي طُعَيْنِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ [البقرة: 15].

وصلُّ الله على سيدنا، بل سيد الرسل والأنبياء محمد، وعلى جميع الأنبياء والمرسلين، والملائكة المقربين، وأهل السماوات والأرضين من عباده المؤمنين.

خاتمة النسخة

وكان الفراغ من نسخ هذا الكتاب النفيس يوم الثلاثاء الموافق ثمانية خلث من شهر ربيع الأول سنة ألف ومائتين وخمس وتسعين بعد الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة والسلام، على يد كاتبه الفقير محمد عبد السلام غفر الله له، ولوالديه، ولمن كان سبباً في نسخه⁽¹⁾، ولجميع إخوانه من المسلمين، والحمد لله رب العالمين.

وهذا الكتاب منقول من كتاب موجود بالكتبخانة الخديوية بـ«مصر» المحمية بسراي درب الجماميز، وعلى الله حسن الختام.

وصلى الله على سيدنا محمد

وآله وصحبه وسلم كثيراً

✱ ✱ ✱ ✱ ✱ ✱ ✱ ✱

✱ ✱ ✱ ✱ ✱

(1) قلت: وقد تم تحقيق هذا الكتاب المبارك في السابع من جمادى الأول من سنة 1428 هـ،
بدارنا: الحقيقة المحمدية لتحقيق تراث السادة الصوفية بالقاهرة.



فهرس المحتويات

- 3 مقدمة التحقيق
- 4 ذكر بعض شروح الفصوص
- 6 سند المحقق وإجازته بتصانيف ومرويات الشيخ الأكبر
- 7 ترجمة الشيخ المصنف

الدُّرُّ الثَّمِين فِي مَنَاقِبِ الشَّيْخِ مُحَمَّدِي الدِّينِ

- 11 مقدمة المؤلف
- 13 الباب الأول: في أحواله
- 27 الباب الثاني في أقواله ومصنفاته رحمته الله

خُصُوصُ النِّعَمِ فِي شَرْحِ فُصُوصِ الْحِكْمِ

- 55 ترجمة الشارح
- 57 نماذج من صور المخطوط
- 69 الفصُّ الأدمي فصُّ حكمة إلهية في كلمة آدمية
- 107 الفصُّ الشيشي فصُّ حكمة نفثية في كلمة شيشية
- 142 الفصُّ النوحى فص حكمة سبوحية في كلمة نوحية
- 172 الفصُّ الإدريسي فصُّ حكمة قدوسية في كلمة إدريسية
- 191 الفصُّ الإبراهيمي فص حكمة مُهَيِّمِيَّة في كلمة إبراهيمية
- 207 الفصُّ الإسحاقى فص حكمة حقية في كلمة إسحاقية
- 228 الفصُّ الإسماعيلي فص حكمة عليية في كلمة إسماعيلية
- 244 الفصُّ يعقوبي فص حكمة رَوْحِيَّة في كلمة يعقوبية

- 262 الفصُّ اليوسفي فص حكمة ثورية في كلمة يوسفية .
- 285 الفصُّ الهودي فصُّ حكمة أحدية في كلمة هودية .
- 318 الفصُّ الصالحي فص حكمة فتوحية في كلمة صالحية .
- 333 الفصُّ الشُعبي فص حكمة قلبية في كلمة شُعبية .
- 360 الفصُّ اللوطي فص حكمة ملكية في كلمة لوطية .
- 376 الفصُّ العزيري فص حكمة قدرية في كلمة عَزيرية .
- 399 الفصُّ العيسوي فص حكمة نبوية في كلمة عيسوية .
- 442 الفصُّ السليمانِي فص حكمة رحمانية في كلمة سليمانية .
- 476 الفصُّ الداودي فص حكمة وجودية في كلمة داودية .
- 502 الفصُّ اليونسي فص حكمة نفسية في كلمة يُونسية .
- 516 الفصُّ الأيوي فص حكمة غيبية في كلمة أيوية .
- 535 الفصُّ اليحيوي فص حكمة جلالية في كلمة يحيوية .
- 542 الفصُّ الزكرياوي فص حكمة مالكية في كلمة زكرياوية .
- 558 الفصُّ الإلياسي فص حكمة إيناسية في كلمة إلياسية .
- 583 الفصُّ اللُقماني فص حكمة إحسانية في كلمة لقمانية .
- 596 الفصُّ الهاروني فص حكمة إمامية في كلمة هارونية .
- 615 الفصُّ الموسوي فص حكمة علوية في كلمة موسوية .
- 678 الفصُّ الخالدي فص حكمة صمدية في كلمة خالدية .
- 683 الفصُّ المحمدي فص حكمة فردية في كلمة محمدية .
- 725 خاتمة النسخة .
- 727 فهرس المحتويات .

فصوص النعم في شرح فصوص الحكمة

هذا كتاب جديد من تراث الحقائق الصوفية وبالأخص من المدرسة الأكبرية المحيوية يشرح فيه مؤلفه المهائمي "الفصوص" لسيدي محيي الدين بن العربي الشيخ الأكبر الختم الثاني، ختم الولاية المحمدية، وقد التزم فيه الشيخ الشارح شرح ألفاظ الفصوص بطريقة التعبير الإشاري، والفهم الذوقي حيث إضافة المعنى الحقيقي للجمل والألفاظ، فمن المعلوم أن لكل عارف مشربه، ومدده النوراني الذي به تظهر المعارف والعارف، فجاء الكتاب حاوياً للمعاني الحسان مشتملاً على جميل البيان. ومن الملاحظ أن هذا الشرح من أوسع شروح الفصوص فيما وصل إلينا في عالم المخطوطات.

دار الكتب العلمية®

أسسها محمد علي بيضون سنة 1971

بيروت - لبنان +961 5 804 810/11/12
بريد - بيروت 1107 2290 +961 5 804 813

http://www.al-ilmiyah.com info@al-ilmiyah.com
E-mail : sales@al-ilmiyah.com

ISBN 978-2-7451-5808-6



9 0 0 0 0



9 782745 158086



تصميم بطيئة، دار الكتب العلمية