T.C.
RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

İBNÜ'L-ARABÎ TÂKİPÇİSİ OLARAK ABDURRAHMAN CÂMÎ VE *ŞERHU FUSÛSİ'L-HİKEM*'İ: TAHKİK VE İNCELEME

(Doktora Tezi)

Abdulrahman ACER

Prof. Dr. Zafer ERGİNLİ
Danışman

RİZE
2019

KABUL VE ONAY

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalında, Abdulrahman Acer tarafından hazırlanan *İbnü'l-Arabî Tâkipçisi Olarak Abdurrahman Câmî ve Şerhu Fusûsi'l-hikem'i: Tahkik ve İnceleme* başlıklı bu çalışma, 26.12.2019 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/~~oy çokluğuyla~~ başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI Kabul/~~Red~~

Üye: Prof. Dr. Safi ARPAGUŞ Kabul/~~Red~~

Üye: Prof. Dr. Zafer ERGİNLİ Kabul/~~Red~~

Üye: Dr. Öğr. Üyesi Ercan ALKAN Kabul/~~Red~~

Üye: Dr. Öğr. Üyesi Emine BATTAL Kabul/~~Red~~

16 / 1 / 2020

Doç. Dr. Ahmet YANIK
Enstitü Müdürü

ETİK BEYAN

Bu tezdeki bütün bilgileri etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi ve tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yaptığımı bildiririm . İfade ettiklerim in aksi ortaya çıktığında ise her türlü yasal sonucu kabul ettiğimi beyan ederim. 26/12/2019



Abdulrahman ACER

ÖN SÖZ

Muhyiddin İbnü'l-Arabî, fikir ve eserleriyle İslâm âleminin hemen her tarafında tanınmış bir muhakkik sûfîdir. Onun Horasan coğrafyasında bilinmesi ve fikirlerinin anlaşılmasında meşhur şâir, çok yönlü âlim ve sûfî Abdurrahman Câmî'nin katkıları olmuştur. O bu çerçevede bir takım eserler kaleme almış, tercümeler yapmış ve yanı sıra sözlü olarak da İbnü'l-Arabî'nin fikirlerini müdâfaa etmiştir. Câmî'nin bu meyandaki en mühim eserlerinden biri *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'idir. Bu çalışmada Câmî'nin İbnü'l-Arabî düşüncesi çerçevesindeki faaliyetleri ve söz konusu eseri ele alınmıştır.

Bu meyanda çalışmanın giriş bölümünde araştırmanın konusu, kapsamı, sınırları, hedefi ve metodu ile ilgili bilgiler verilmiştir. Bunlara ilâveten konu ile ilgili kaynak ve araştırmalar tanıtılmış ve kısmen değerlendirilmiştir.

Birinci bölüm Abdurrahman Câmî'nin tasavvufî hayâtına ve İbnü'l-Arabî düşüncesi çerçevesindeki faaliyetlerine ayrılmıştır. Bu meyanda onun hayâtının temel safhaları, tasavvufa intisâbı, genel olarak karakteri ve bunun, mensûbu olduğu Nakşibendiyye ile uyumu, irşad faaliyetleri, İbnü'l-Arabî düşüncesi ile tanışması ve bu çerçevedeki müdâfaa ve te'lif faaliyetleri incelenmiştir.

İkinci bölümde Câmî'nin, İbnü'l-Arabî'nin en az anlaşıldığı ve bundan dolayı en çok tenkid edildiğini söylediği eseri *Fusûsu'l-hikem*'le ilgili kanaatlerine, te'lif sebebi, kaynakları, usûlü ve öne çıkardığı muhtevânın tesbîti açısından *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'inian incelenmesine yer verilmiştir.

Üçüncü bölümde ise *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'in nüshalarının tanıtılması ve değerlendirilmesi ile eserin tahkīkinde izlenen metodunun açıklanmasına yer veilmiştir. Sonrasında ise *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'in tahkikli metni yer almaktadır.

Çalışmanın sonucunda Câmî'nin, İbnü'l-Arabî düşüncesinin Horasan, Hindistan ve Türkistan havâlîsinde yaygınlaşması ve kabul görmesi husûsunda kayda değer faaliyetleri olduğu, eserlerinin oldukça etkin bir şekilde okunduğu anlaşılmıştır. Ayrıca Câmî'nin *Fusûsu'l-hikaem*'i oldukça müstesnâ ve kaynağı îtibâriyle îtiraz edilemeyecek bir mevkîde gördüğü, musannifinin ilgili sözlerini bu eseri şerh etme husûsunda bir emir gibi telâkkī ettiği tesbit edilmiştir. Şerhinde

ise bir takım şerhlerin yanında farklı disiplinlere âid kaynaklardan da istifâde ettiği ve bu kaynakları genel olarak ismen zikrettiği görülmüştür.

Bilindiği üzere doktora tezi, araştırma hayâtının belki de en mühim ve en yorucu çalışmasıdır. En mühim çalışmasıdır, çünkü araştırma hayâtını şekillendirecek derinlikli bilgiler bu dönemde öğrenilmektedir ve araştırmacı bundan sonraki hayâtında doktora çalışması ile anılacaktır. En yorucu olmasının sebebi ise, zaman zaman kitapların ya da bâzı meselelerin karanlık kuytularında debelenme ve çıkış için ihtiyâcı olan şeyi nerede bulacağını bilememe hissiyâtının sıklıkla yaşanabilmesidir. Ayrıca zamanla yarışma ve araştırmalarının netîcelerini belirli bir şekilde sunma mecbûriyetini de buna eklemek gerekir. Bu zihin yorgunluğunun günlük hayâta te'sirleri de göz önünde bulundurulduğunda yoruculuk husûsu daha belirgin hâle gelmektedir. Ancak bu karanlık sahnenin hissedilmeyen bir açıdan ansızın aydınlanması, söz konusu yoruculuğu derhal unutturmaktadır. Böyle bir durumda akla Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin şu vecîzesi akla gelmektedir: " با کریمان کار ها دشوار نیست" (Civanmertlerle işler kolaylaşır). Bendenizin doktora çalışması esnâsında karşılaştığı "kerîmân=civanmertler"in sayısı hiç de az değil! Onlar olmasaydı bu çalışma belki de bu hâle gelemeyecekti, onlara müteşekkirim.

Doktora çalışmasının bir netîceye ulaşması elbette öncesindeki birikimle doğrudan irtibatlıdır. Bu açıdan bahsi geçen teşekkürü ilk ve en çok hak eden, tahsil hayâtım için ellerinden geleni fazlasıyla yapmış olan muhterem annem ve babamdır, hürmetle ellerinden öper, sıhhat ve selâmet temennî ederim. İkinci olarak hayâtıma bir yön veren, elimden tutarak bendenizi kitapların, bilhassa eski metinlerin ışıklı âlemine götüren ve ilmî ahlâk ve disiplinle ile ilk tanıştıran merhum Üstad Kadir Mısıroğlu'dur. Allah ganî ganî rahmet eylesin.

Bu çalışmanın son şeklini alıncaya kadar geçirdiği muhtelif süreçlerde yol göstericiliğinden dolayı danışman hocam Prof. Dr. Zafer Erginli'ye medyûn-ı şükrânım. Doktora çalışmamın mevzuunu belirleme husûsunda rehberlik eden hocam Prof. Dr. Mustafa Tahralı'yı da unutamam. Bizlere okuttuğu metinler ve verdiği dil şuuru bilhassa zikre değer, müteşekkirim. Yine tez konusunun şekillenmesinde yer yer istişârelerine başvurduğum Dr. Öğr. Üyesi Ertuğrul Ökten ve Dr. Öğr. Üyesi Kadir Turgut'a teşekkür ederim.

Çalışmamın tahkik kısmını uzunca bir emekle birlikte okuduğumuz değerli dostum Dr. Öğr. Üyesi İbrâhim Ekici'ye ve yazma eserler husûsunda fikir teatisinde bulunduğumuz Dr. Öğr. Üyesi Dâvud Ağbal'a teşekkür ve minnet borçluyum.

Tez sürecinde muhtelif katkıları olan Prof. Dr. Abdurrahman Haçkalı, Prof. Dr. Sâfi Arpaguş, Doç. Dr. Muhammed Kızılgeçit, Doç. Dr. Fâruk Sancar, Dr. Öğr. Üyesi Emine Battal'a teşekkürlerimi sunarım. Bu meyanda bilhassa Doç Dr. Semih Ceyhan, Dr. Öğr. Üyesi Ercan Alkan ve Dr. OrhanEnçakar'ın verdikleri fikirler benim için yol işâretleri olmuştur, müteşekkirim.

Doktora çalışmam süresince İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Araştırmacı Yetiştirme Projesi (AYP) kapsamında bizlerle yakından ilgilenen Doç Dr. Tuncay Başoğlu'nun şahsında bütün İSAM çalışanlarına ve proje yürütücümüz İbrahim Köse'ye teşekkür ve minnetlerimi sunarım.

Tezin tahkik sürecinin farklı bâzı zorluklarını aşmada içine düştüğüm ümidsizliklerime hızırvârî bir şekilde ümid olarak birçok gayrete rağmen elde edemediğim Taşkent nüshasını te'min etmemi sağlayan muhterem Cevdet Yaşaroğlu'na teşekkür ederim. Ayrıca İran'da bulunan bâzı eserleri elde etmemde yardımlarını esirgemeyen Farve Aslanî, Resul Sâhibdil ve Resul Mihranfer'e medyûn-ı şükrânım.

Son olarak dolaylı katkıları için teşekkürlerin yetmeyeceği kimseleri zikretmeye sıra geldi. Üniversite talebeliğimin ilk yıllarından îtibâren bütün tahsil hayâtımda bendenize her açıdan destek olan, hattâ varlığı ve dirâyeti ile bu süreci kolaylaştıran hayat yoldaşıma ve çocuklarıma hem teşekkür hem de özür borçluyum. Onlara ayırmam gereken zamanlarından ferâgat edip bu zamânı teze hasretmemi hoşgörüyle karşılamasaydılar, bu çalışma bir o kadar daha zorlaşacaktı. Allah'ın da onlara hoşgörü ve merhametle muâmele etmesini niyâz ederim.

Gayret de tevfik de Allah'tandır.

Abdulrahman ACER

RİZE 2019

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY 2
ETİK BEYAN 3
ÖN SÖZ 4
İÇİNDEKİLER 7
ÖZET 11
ABSTRACT 12
KISALTMALAR 13
GİRİŞ 14

BİRİNCİ BÖLÜM

SÛFÎ VE İBNÜ'L-ARABÎ TÂKİPÇİSİ OLARAK CÂMÎ

1. CÂMÎ'NİN HAYÂTININ TEMEL SAFHALARI 38
   1.1. Doğumu Ve Âilesi 38
   1.2. Tahsil Hayâtı 40
   1.3. Seyahatleri 43
   1.4. Vefâtı 44
2. ABDURRAHMAN CÂMÎ'NİN TASAVVUFÎ SERGÜZEŞTİ 46
   2.1. Câmî'nin Görüştüğü Ve Etkilendiği Sûfîler 47
   2.2. Câmî'nin Tasavvufa İntisâbı 52
   2.3. Abdurrahman Câmî'nin Genel Karakteri Ve Nakşibendiyye İle Uyumu 57
      2.3.1. Abdurrahman Câmî'nin Genel Olarak Karakteri ve Tasavvufî Tavrı 58
      2.3.2. Câmî'nin İtikādî Tavrı 63
      2.3.3. Câmî'nin Kelâm ve Felsefe'ye Karşı Tavrı 66
      2.3.4. Câmî'nin Genel Karakter Ve Tavrının Nakşibendiyye İle Uyumu 68
   2.4. Abdurrahman Câmî'nin İrşâdı Ve Talebe/Müridleri 70
3. ABDURRAHMAN CÂMÎ'NİN İBNÜ'L-ARABÎ DÜŞÜNCESİ ÇERÇEVESİNDEKİ FAALİYETLERİ VE TE'SİRLERİ 75
   3.1. Câmî'nin İbnü'l-Arabî'nin Eser Ve Fikirleriyle Tanışması 77

3.2. Câmî'nin İbnü'l-Arabî'yi Müdâfaası Ve Bu Hususta Ona Yöneltilen Tenkidler 80
3.2.1. Câmî'nin İbnü'l-Arabî'yi Müdâfaada Benimsediği Usûl ..81
3.2.2. Câmî'nin Ortaya Koyduğu Tenkid Usûlü ve İbnü'l-Arabî Muârızlarını Usûl Açısından Değerlendirmesi 84
3.2.3. Câmî'nin İbnü'l-Arabî'yi Müdâfaasında Merkeze Aldığı Meseleler 88
3.2.3.1. Vücûd 88
3.2.3.2. Firavn'un Îmânı 91
3.3. Câmî'nin İbnü'l-Arabî'nin Fikirleri Çerçevesindeki Faaliyetlerinin Te'sirleri 92
4. NAKDU'N-NUSÛS'TAN ŞERHU FUSÛSİ'L-HİKEM'E CÂMÎ'NİN İBNÜ'L-ARABÎ DÜŞÜNCESİ ÇERÇEVESİNDEKİ ESERLERİ...95
4.1. Nakdu'n-nusûs fî şerhi Nakşi'l-Fusûs 97
4.2. Levâyih 101
4.3. Levâmi' 102
4.4. Şerh-i Rubâiyyât 103
4.5. Eşi'atü'l-Lemaât 105
4.6. ed-Dürretü'l-fâhira (Risâle-i tahkīk-i mezheb-i sûfî ve mütekellim ve hakîm) 108
4.7. Risâle fi'l-vücûd 110
4.8. Şerh-i ba'zî ez Miftâhu'l-gayb: 110
4.9. Şerhu Fusûsi'l-hikem 110

İKİNCİ BÖLÜM

CÂMÎ'NİN FUSÛSU'L-HİKEM'E BAKIŞI VE ŞERHU FUSÛSİ'L-HİKEM'İ

1. CÂMÎ'NİN FUSÛSU'L-HİKEM'E BAKIŞI 111
1.1. Fas 112
1.2. Hikmet 113
1.3. Kelime 113
1.4. Fusûs'un Mâhiyeti 115
1.5. Fusûs'un Muhâtapları 121
2. CÂMÎ'NİN ŞERHU FUSÛSİ'L-HİKEM'İ 122

2.1. Şerhu Fusûsu'l-hikem'in Te'lif Sebebi 122
2.2. Şerhu Fusûsi'l-hikem'in Kaynakları 124
2.2.1. el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye.....126
2.2.2. el-Fukûk fî esrâri müstenidâtı hikemi'l-Fusûs 127
2.2.3. Şerhu Fusûsi'l-hikem li'l-Cendî.....128
2.2.4. Şerhu Fusûsi'l-hikem li'l-Kâşânî 129
2.2.5. Muttalau husûsi'l-kelim fî maânî Fusûsi'l-hikem 129
2.3. Şerh Usûlü 130
3. CÂMÎ'NİN ŞERHU FUSÛSİ'L-HİKEM'İNDE ÖNE ÇIKARDIĞI MUHTEVA 134

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ŞERHU FUSÛSİ'L-HİKEM'İN NÜSHALARI VE TAHKİKTE İZLENEN METOD

1. ŞERHU FUSÛSİ'L-HİKEM'İN NÜSHALARI.....180
1.1. Ebu Reyhan el-Birûnî Şarkşinaslık Enstitüsü Elyazmaları Kütüphânesi 520/4.....181
1.2. Kitâbhâne-i Medrese-i Namâzî-yi Hoy 146 184
1.3. Kitâbhâne-i Müze Ve Merkez-i İsnâd-ı Meclis-i Şûrâ-yı Millî 1163 186
1.4. Şam Zâhiriyye Kütüphânesi 8355 187
1.5. Süleymâniye Kütüphânesi, Esad Efendi 1542.....187
1.6. Koca Râgıb Paşa Kütüphânesi 1189.....189
1.7. Tahran Millî Kütüphâne 2254-1.....189
1.8. Süleymâniye Kütüphânesi, Ayasofya 4208.....190
1.9. Millî Kütüphâne, 763.....190
1.10. Nevşehir Damad İbrâhim Paşa Kütüphânesi 28 192
1.11. Süleymâniye Kütüphânesi, Hamîdiye 1445 192
1.12. Nûruosmâniye Kütüphânesi, 4179-M 193
1.13. Musul Medresetü's-Sâiğ, 20/4.....193
1.14. Süleymâniye Kütüphânesi, Ayasofya, 1891-M.....194
1.15. Süleymâniye Kütüphânesi, Pertev Paşa, 297 195
1.16. Süleymâniye Kütüphânesi, Murad Buhârî, 179 196

2. ESERİN TAHKīKİNDE İZLENEN METOD.....197
SONUÇ.....203
KAYNAKLAR.....209
EKLER.....218
Ek-1: Şerhu Fusûsi'l-hikem'in Taşkent Nüshasının İlk Varağı.....218
Ek-2: Şerhu Fusûsi'l-hikem'in Taşkent Nüshasının Son Varağı.....219
Ek-3: Şerhu Fusûsi'l-hikem'in Medrese-i Namâzî Nüshasının İlk Sayfası.....220
Ek-4: Şerhu Fusûsi'l-hikem'in Medrese-i Namâzî Nüshasının Son Sayfası.....221
Ek-4: Şerhu Fusûsi'l-hikem'in Esad Efendi Nüshasının İlk Varağı.222
Ek-6: Şerhu Fusûsi'l-hikem'in Esad Efendi Nüshasının Son Varağı.....223
Ek-7: Şerhu Fusûsi'l-hikem'in Millî Kütüphâne Nüshasının İlk Varağı.....224
Ek-8: Şerhu Fusûsi'l-hikem'in Millî Kütüphâne Nüshasının Son Varağı.....225
Ek-9: Kronoloji.....226
ÖZ GEÇMİŞ.....229
ŞERHU FUSÛSİ'L-HİKEM'İN TAHKİKLİ METNİ.....232

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Ana Bilim Dalı: Temel İslam Bilimleri
Tez Türü: Doktora
Danışman: Prof. Dr. Zafer ERGİNLİ
Hazırlayan: Abdulrahman ACER
Yıl: 2019
Sayfa Sayısı: 879

ÖZET

İBNÜ'L-ARABÎ TÂKİPÇİSİ OLARAK ABDURRAHMAN CÂMÎ VE *ŞERHU FUSÛSİ'L-HİKEM*'İ: TAHKİK VE İNCELEME

Daha çok bir âlim ve şâir olarak tanınmış olan Abdurrahman Câmî, aynı zamanda İbnü'l-Arabî düşüncesini benimseyen ve onu Horasan bölgesinde temsil eden önemli sûfîlerdendir. Onun bu hususta faaliyetleri hem bu düşüncenin anlaşılması için eserler ve şerhler kaleme almak, hem de muârızlarına karşı bu düşünceyi savunmak şeklinde olmuştur. Bu çalışma, Abdurrahman Câmî'nin sûfîliğine, söz konusu düşünce çerçevesindeki faaliyetlerine ve eserleri arasından bilhassa *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'ine odaklanmaktadır. Bu çerçevede Câmî'nin tasavvufi yönü, İbnü'l-Arabî düşüncesi ile tanışması, bu düşüncenin anlaşılması için kaleme aldığı eserlerin konu başlıklarının çıkarılması şeklinde tanıtımı ve bu düşünceyi müdâfaa husûsundaki gayretleri ele alınmıştır. Bunlara ilâveten Câmî'nin, İbnü'l-Arabî'nin en az anlaşılan ve bundan dolayı en çok îtirâza konu olan *Fusûsu'l-hikem*'i hakkındaki kanaatleri de tesbit edilmiş, şimdiye kadar ilmî neşri gerçekleştirilmemiş olan *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'inin tahkîki yapılmış ve eser; te'lif sebebi, şerh usûlü, kaynakları ve öne çıkardığı muhtevâ açısından incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Abdurrahman Câmî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, Nakşibendiyye, Horasan

Recep Tayyip Erdogan University Graduate School of Social Sciences
Department: Basic Islamic Sciences
Thesis Type: Ph. D. Dissertation
Supervisor: Prof. Dr. Zafer ERGİNLİ
Author: Abdulrahman ACER
Year: 2019
Pages: 879

ABSTRACT

ABD-AL-RAHMAN JAMI AS A FOLLOWER OF IBN-AL-ARABI AND HIS *SHARHU FUSUS AL-HIKAM*: CRITICAL EDITION AND STUDY

Abd-al-Rahman Jami, who is more known as a scholar and poet, is also one of the important Sufis who adopted Ibn Arabi thought and represented this idea in Khorasan region. His activities in this field were to write books and annotations in order to be understood this idea and to defend it against its opponents. This study focuses on the sufism of Abd-al-Rahman Jami, his activities within the framework of this thought and especially *Sharhu Fusus-al-Hikem* among his works. In this context, Jami's sufistic aspect, acquaintance with the idea of Ibn-al-Arabi, the introduction of the works he wrote for to become understandable of this idea in the form of the finding out of the subject titles and defense efforts of this idea were discussed. In addition, the opinions of Jami about *Fusus-al-Hikam* of Ibn-al-Arabi, which is the least understood and hence be subject to criticism, were also determined. Also, the critical edition of his *Sharhu Fusus-al-Hikam*, which has not edited so far, was made, and the work; in terms of the reason of writing, the method of annotation, its sources and the content it brought forward, was examined.

Keywords: Abd-al-Rahman Jami, *Sharhu Fusus-al-Hikam*, Muhyi-al-din Ibn-al-Arabi, *Fusus-al-Hikam*, Khorasan, Naqshbandiyya

KISALTMALAR

a.e. : Aynı eser
a.g.e. : Adı geçen eser
a.y. : Aynı yer
bk. : Bakınız
ed. : Editör
h. : Hicrî
haz. : Hazırlayan
hz. : Hazreti
ilh. : İlâ âhirihî
krş. : Karşılaştırınız
m. : Milâdî
nr. : Numara
nşr. : Neşreden
öl. : Ölümü
sy. : Sayı
thk. : Tahkik eden
trc. : Tercüme eden
ts. : Târihsiz
vb. : Ve benzerî
vd. : Ve devâmı
vr. : Varak
vs. : Ve sâire
yy. : Yer belirtilmemiş

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu, Hedefi, Temel Soruları, Sınırları ve Metodu

9/15. asrın birçok yönüyle dikkat çekici şahsiyetlerinden olan Abdurrahman Câmî, 863/1459 yılında *Nakdu'n-nusûs fî şerhi Nakşi'l-Fusûs* adıyla ilk tasavvufî eserini kaleme almıştır. Bu eser, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (öl. 638/1240) *Fusûsu'l-hikem*'inin, yine müellifi tarafından yapılmış olan *Nakşu'l-Fusûs* isimli özetinin şerhidir. 896/1491 yılında ise Câmî, tam metin *Fusûsu'l-hikem* şerhi ile son tasavvufî eserini yazmıştır.

Daha çok şâir ve dilci kimliğiyle tanınmış olan Abdurrahman Câmî'nin, tasavvufun en mühim ve hakkında en çok tartışmanın bulunduğu böyle bir eseri iki kez şerhetmiş olması dikkat çekicidir. Onun ilk eseri hakkında çalışma yapılmış ve ilmî neşri gerçekleştirilmiştir.[1] Ancak ikinci eseri ve bu eserin mihveri olduğu İbnü'l-Arabî düşüncesi çerçevesindeki diğer faaliyetleri ise münhasıran bir çalışmaya konu olmamış gözükmektedir. Hâlbuki bâzı araştırmacılar tarafından bu şerh, yüzden fazla şerhe konu olmuş söz konusu eserin en kıymetli üç şerhinden biri olarak,[2] hattâ ıstılahlara ve ibâreye hâkim olamayanlar için ilk başvurulacak şerh olarak tavsif edilmektedir.[3] Literatürde bu şekilde görülen bu eserin ilmî bir neşrinin yapılmamış olması, Câmî'nin tasavvufî düşüncesinin ve bilhassa İbnü'l-Arabî nazariyâtındaki konumunun ortaya konulması açısından giderilmesi gereken mühim bir eksiklik olarak gözükmektedir. Ayrıca İbnü'l-Arabî düşüncesini doğu dünyâsına taşıyan önemli bir köprü vazifesi gördüğü düşünülen[4] Abdurrahman Câmî'nin bu düşünce merkezli faaliyetlerinin tesbit edilmesinin, söz konusu düşüncenin ve eserlerinin doğu müslümanları arasındaki serencâmını anlamada mühim bir boşluğu dolduracağı düşünülmektedir.

---

[1] Abdurrahman Câmî, *Nakdu'n-nusûs fî şerhi Nakşi'l-Fusûs*, thk. William Chittick (Tahran: İntişârât-ı Encümen-i Şehinşâhî-yi Felsefe-yi İran, 1397).

[2] Ebu'l-Alâ Afîfî, "el-Fusûs ve mezhebu İbn Arabî fîhi", *Fusûsu'l-hikem ve't-ta'lîkâtu aleyhi* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1423), 1: 23; Bu eser tercüme edilmiştir: Ebu'l-Alâ Afîfî - Ekrem Demirli, *Fusûsu'l-hikem Okumaları İçin Anahtar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011).

[3] William Chittick, "Mukaddime", *Nakdu'n-nusûs fî şerhi Nakşi'l-Fusûs*, thk. William Chittick (Tahran: İntişârât-ı Encümen-i Şehinşâhî-yi Felsefe-yi İran, 1397), 42.

[4] Necib Mâyil Herevî, *Şeyh Abdurrahman Câmî* (Tahran: Tarh-ı Nov, 2010), 252.

Câmî'nin ikinci eserini, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'ini merkeze alan bu çalışma, söz konusu eser bağlamında Câmî'nin hayâtını ve eserlerini de belli bâzı sınırlar çerçevesinde ele almaktadır. İbnü'l-Arabî düşüncesinin özünü ihtivâ eden *Fusûsu'l-hikem* üzerine yapılmış bir şerh çalışmasının konu edinilmesi, tabiî olarak şârihin bu eser ve muhtevâsı çerçevesindeki faaliyetlerini de konunun bir parçası hâline getirmiştir. Bundan dolayı bu çalışmada, çok yönlü bir şahsiyet olan Abdurrahman Câmî'nin hayâtı, tasavvufî yönü ön plana çıkarılarak ele alınacaktır. Bu meyanda onun tasavvufî muhitler ve sûfîlerle olan irtibâtı, tasavvufî kabulleri ve bunun netîcesi olarak ortaya koyduğu tavırlar gibi sosyal yansımaları olan hususlarla intisâbı, seyr u sülûkü ve mürşidliği gibi amelî faaliyetleri ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bunun yanında Câmî'nin bilhassa İbnü'l-Arabî düşüncesi çerçevesindeki faaliyetleri mercek altına alınacak, bu düşünce ile tanışması ve onu benimsemesi süreciyle genel olarak bu çerçevedeki faaliyetlerinin hem müdâfaa ve münâzara hem de şerh ve te'lif tarzındaki yönlerine ışık tutulmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda farklı türlerde kaleme almış olduğu elli civârındaki eserlerinden, çalışmanın sınırları kapsamında kalınarak, doğrudan İbnü'l-Arabî düşüncesine hasrettiği eserleri söz konusu edilecektir. Böylece hayâtının sonlarına doğru kaleme aldığı *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'i öncesi bu eser ve temsil ettiği düşünce çerçevesindeki gayretleri tesbit edilmeye ve eserlerinde temas ettiği meseleler, başlıklar hâlinde ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Abdurrahman Câmî'nin şerhine konu olan *Fusûsu'l-hikem*'le alâkalı fikirleri, onu konumlandırdığı mevki ve ona atfettiği değer de bu çalışmanın irdeleyeceği hususlardandır. Şârihin bu konudaki kanaatlerinin eseri şerhetmesinde bir te'sirinin olup olmadığı ya da ikinci kez *Fusûs* merkezli bir şerh yazmasının sebebi, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'i yazarken kaynak olarak kullandığı eserlerin tesbîti ve şerhinin usûlü ile bu şerhin nüshalarının tesbit ve tanıtımları bu çalışmanın ele alacağı konulardandır. Bunlardan belli esaslara göre belirlenecek nüshalar kullanılarak eserin tahkikli bir metnini ortaya çıkarmak da çalışmanın aslî hedeflerindendir.

Merkezinde bulunan *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'in bulunduğu bu çalışmanın temel soruları şu şekilde sıralanabilir:

1. Câmî'nin tasavvufla tanışması nasıl ve kimler vâsıtasıyla olmuştur?
2. Bir mürşide intisab etmeden evvel başka sûfîlerle görüşmüş ve onlardan etkilenmiş midir?
3. Genel olarak karakteri ve tasavvufî tavrı nasıldır?
4. Bu tavrı, müntesibi olduğu Nakşibendiyye Tarîkati ile uyumlu mudur?
5. Mürşidlik yapmış mıdır, yapmışsa talebe ve müridleri kimlerdir?
6. İbnü'l-Arabî düşüncesi ile ne zaman ve nasıl tanışmıştır?
7. Bu düşünce çerçevesindeki faaliyetleri nelerdir?
8. Bu faaliyetlerin, yaşamış olduğu coğrafyada ne gibi etkileri olmuştur?
9. Bu çerçevede kaleme almış olduğu eserler hangileridir ve bunlarda hangi konuları işlemiştir?
10. *Fusûsu'l-hikem*'e bakışı nasıldır ve bu eseri nasıl konumlandırmaktadır?
11. *Fusûsu'l-hikem*'i neden şerhetmiştir? Bu şerhinin, eserin kendisinden kaynaklanan bir takım sebepleri var mıdır?
12. *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'in kaynakları nelerdir?
13. Bu eserin şerhinde nasıl bir usûl tâkip etmiştir?
14. Eserin şerhinde hangi konuları öne çıkarmış ve daha ziyâde şerhetmeyi tercih etmiştir?
15. Bu eserin günümüze ulaşmış kıymetli nüshaları var mıdır, varsa hangileridir?

Çalışmanın konusu ve hedefleri burada zikredilen soruların cevapları ile sınırlıdır. Bu meyanda çalışma, Abdurrahman Câmî'nin hayâtını bir bütün olarak ele almayı hedeflememektedir. Yine bu çalışmanın, nazarî meseleleri tartışmak, eserlerin muhtevâ tahlillerini yapmak ve Câmî'nin İbnü'l-Arabî nazariyesindeki yerini tesbit etmek gibi bir hedefi de bulunmamaktadır. Bundan dolayı Câmî'den bahseden her kaynak veya araştırma türü eser bu çalışmanın kaynakları arasında değildir. Çalışmanın, genellikle cüz'î bilgilerden hareketle genel hükümlere ulaşmak şeklinde ifâde edilebilecek olan tümevarım ve yer yer bunun tam aksi

olan tümdengelim metodu, betimleyici üslûbu ve kaynakları da zikredilen hedef doğrultusunda belirlenmiştir.[5]

Araştırmanın Dayandığı Kaynaklar ve Konu Hakkındaki Literatür

Abdurrahmân Câmî'nin hayâtı, eserleri ve düşüncesiyle alâkalı bilgiler sunan eserlerin târihi, Câmî'nin henüz hayatta olduğu yıllara kadar gitmektedir. Bunların bir kısmı onun hayâtını bütün vecheleriyle ihâta etme gayretini güden makāmât, bir kısmı belli şahıslarla olan münâsebetini merkeze alan hâtırât türü eserlerken bâzıları ise hayâtının genel hatlarıyla bir çerçevesini çizmekle iktifâ eden târihî kaynaklardır. Tezkire ve antoloji türü eserler ise, kaleme alınış maksadlarına uygun olarak, ele aldığı şahıslar hakkında doyurucu bilgiler vermekten ziyâde -genellikle- bilinen bilgilerin tekrârı mâhiyetinde kısa pasajlar ihtivâ etmektedir. Bundan dolayı bu tür eserler literatür tanıtımına dâhil edilmeyecek,[6] daha ziyâde müellifleri Câmî ile çağdaş veya yakın zamanlı olan eserlerle Câmî hakkında diğer kaynaklarda bulunmayan mühim bilgiler nakleden kaynakların değerlendirmesiyle iktifâ edilecektir.

Câmî'nin biyografisi, düşüncesi, dilciliği, edebî yönü ve tek tek ya da toplu olarak eserlerine odaklanmak şeklinde farklı hedeflerle muhtelif disiplinlerin ilgi alanları çerçevesinde yapılmış olan araştırmalar ise müstakil eserlerle sınırlandırılacak,[7] makāleler ve yayına hazırlanan eserlerin mukaddimeleri tanıtımın dışında bırakılacaktır.[8]

Bu literatür tanıtımıyla çalışmanın dayandığı kaynakların çalışmaya katkıları açısından durumları ortaya konulmaya, çalışmanın sınırları çerçevesinde

---

[5] Metinde fonetik esaslı imlâ tercih edilmiştir. Bu meyanda "meşgūliyet, hakīkat ve gāye" kelimelerindeki gibi kalın ve uzun telâffuz edilen heceler "ā, ī, ū" harfleriyle, "kelâm, tedrîcen ve ulûm" örneklerindeki gibi ince ve/veyâ uzun telâffuz edilenler ise "â, î, û" harfleriyle gösterilmiştir. Telâffuzâ etki etmesine göre "me'mur, te'sir" gibi kökünde "hemze" bulunan kelimelerde kesme işâreti kullanılmış, ancak "tâlim, târif" gibi kökünde "ayn" harfi bulunanlar ise sâdece uzun hece olarak gösterilmiştir. Bundan farklı olarak ıstılahlarda kısmî transkripsiyon kullanılmış ve "cem', ma'kūl" gibi örneklerde olduğu üzere ayn harfi ters kesme işâreti ile gösterilmiştir. İmlâsında ihtilâf bulunan bâzı kelime ve ıstılahlarda yer yer *Kubbealtı Lügati* ve *Diyânet İslâm Ansiklopedisi*'nin tercihleri dikkate alınmıştır.

[6] Câmî'ye yakınlığı dolayısıyla Ali Şîr Nevâî'nin *Mecâlisü'n-nefâis* isimli tezkiresi bunun hâricinde tutulmuştur.

[7] Bu eserlerin Türkçe, Arapça, Farsça ve İngilizce dillerinde yapılmış olanları araştırmada kullanılabilmiş olduğundan burada da tanıtılan eserler bu dillerdekilerle sınırlandırılmıştır.

[8] Bunun tek istisnâsı, 1859 târihli ve bilindiği kadarıyla Câmî araştırmalarının ilk örneği olan W. Nassau Lees'in *Nefehâtü'l-üns* tercümesinin mukaddimesidir.

araştırma literatürünün değerlendirmeye tâbî tutulması sûretiyle bu hususta eksik bırakılmış noktalar tesbit edilmeye çalışılacaktır.

Yer yer mübâlâğalı bilgilerin nakledildiği görülen[9] bu literatürü, yazılış târihleri ve usûlleri açısından meşhur bir tasnif olan "kaynaklar" ve "araştırmalar" şeklinde iki grupta ele almanın faydalı olacağı düşünülmektedir.

Kaynaklar

Abdülvâsî Nizâmî Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*

Abdurrahman Câmî ile uzun müddet birlikte bulunmuş ve onun talebesi olmuş olan Bâharzî'nin (öl. 909/1504) Câmî hakkında kaleme almış olduğu bu eser, Abdurrahmân Câmî'nin hayâtı ve düşüncesi ile alâkalı en mufassal kaynak olup Câmî'ye dâir yazılanların birçoğuna da kaynaklık etmektedir. Eserin planı Câmî henüz vefât etmeden çıkarılmış ve Câmî'ye gösterilmiştir.[10] Ancak anlaşıldığı kadarıyla eser, Câmî'nin vefâtını müteâkip Ali Şîr Nevâî'nin teşvîkiyle yazılmıştır.[11] Ayrıca Ali Şîr Nevâî, Câmî hakkında yazdığı *Hamsetü'l-mütehayyirîn* isimli eserinde Bâharzî'nin bu eserini zikretmiştir.[12] Bu da eserin en geç, Nevâî'nin vefat ettiği 906/1501'den önce yazılmaya başlanmış olduğunu göstermektedir. Bâzı hususlarda Câmî'nin vefâtından sonra yazılmış eserlerden veyâ onların hayatta olan müelliflerinden ve Câmî'yi tanıyan kişilerin şâhidliklerinden de istifâde etmiş olması, müellifin sâdece görgü şâhidi olduğu hususları değil, genel olarak Câmî biyografisi yazmayı hedeflediğini düşündürmektedir.

---

[9] Ali Asgar Hikmet, yer yer kibir ihsas eden bâzı sözlerin -her ne kadar kaynaklarda Câmî'ye isnadla nakledilmişlerse de- Abdurrahman Câmî gibi tevâzuu ile tanınan bir sûfîye âid olamayacağı, bunların ancak, kaynakların yazarları olan talebelerinin ona olan ihtiramlarındaki ifratlarından dolayı Câmî'ye isnad ettikleri iyi niyetle mübâlâğa edilmiş sözler olabilecekleri değerlendirmesini yapmaktadır (Ali Asgar Hikmet, *Câmî: Mutazammın-ı tahkīkāt der târîh-i ahvâl ve âsâr-ı manzûm ve mensûr-ı Nûreddin Abdurrahmân-ı Câmî (817-898)* [Tahran: İntişârât-ı Tûs, 1386], 64).

[10] Abdülvâsî Nizâmî Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, thk. Necib Mâil Herevî (Tahran: Neşr-i Ney, 1371), 40-41.

[11] Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 42.

[12] Ali Şîr Nevâî, *Hamsetü'l-mütehayyirîn*, trc. Ayşehan Deniz Abik (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2006), 142. Nevâî burada ayrıca Mevlânâ Ahmed Pîr Şems isimli bir kimsenin de Câmî hakkında eser yazdığını söylemektedir. Ancak bu kişi ve eseri ile ilgili herhangi bir bilgiye ulaşmak mümkün olmamıştır.

Yazarının saray kâtibi olmasının etkisi eserin dilinde fazlaca hissedilmektedir. Her ne kadar "herkes istifâde edebilsin diye sâde bir dil" kullanacağını söylemiş olsa da[13] oldukça ağdalı ve ağır bir dil kullanmış olan yazar, mânâyı gölgede bırakan bir üslûb tercih etmiştir. Câmî ile alâkalı mübâlâğalı bâzı değerlendirmelerde de bulunan müellif,[14] sık sık şiirler kullanmış, âyet ve hadislerden alıntılarla tavsifler yapmış, fakat bunlar, üslûbdan dolayı mânânın anlaşılmasını daha da zorlaştırmıştır.

Eserde Abdurrahman Câmî'nin doğumundan vefâtına kadar hayâtı, tahsili, tasavvufî faaliyetleri, tedris ve te'lif hayâtı ile seyahatleri tafsîlâtlı bir şekilde ele alınmaktadır. Bilhassa İbnü'l-Arabî mektebi ile ilgili faaliyetlerinin ayrıntılarını ihtivâ etmesi açısından bu eser tektir ve çalışmamızı şekillendiren aslî kaynaklardandır. Bu meyanda eser, Câmî'nin dönemin ulemâ ve sûfîleri hakkındaki değerlendirmeleri, onların İbnü'l-Arabî düşüncesi çerçevesindeki söz ve eserleri hakkındaki fikirleri, İbnü'l-Arabî hakkındaki tartışmalar ve Câmî'nin bu hususta yaptıkları gibi konularda çoğu müellifin doğrudan şâhidliğine dayanan oldukça ayrıntılı sayılabilecek bilgiler ihtivâ etmektedir.

Bu eser Necib Mâyil Herevî tarafından tahkik edilerek neşredilmiş (Tahran: Neşr-i Ney, hş. 1371/1992), Veysel Başçı tarafından dilimize tercüme edilmiştir[15] (İstanbul: Büyüyen Ay, 2016).

Ali Şîr Nevâî, *Hamsetü'l-mütehayyirîn, Nesâyimu'l-mahabbe min şemâimu'l-fütüvve ve Mecâlisü'n-nefâis*

Abdurrahmân Câmî'nin talebesi ve çok yakın dostu olan Ali Şîr Nevâî'nin (öl. 906/1501), Câmî'nin hayâtından bahsettiği üç eseri bulunmaktadır. Bunlar, tamâmını Câmî ile aralarında yaşananlara hasrettiği hâtırat türünde bir eser olan olan *Hamsetü'l-mütehayyirîn*, Câmî'nin *Nefehâtü'l-üns*'ünün Çağatay Türkçesi'ne tercümesi olan *Nesâyimu'l-mahabbe* ve bir şuara tezkiresi olan *Mecâlisü'n-nefâis*'tir.

---

[13] Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 43.

[14] Câmî'nin, yaşadığı asrın müceddidi olduğu iddiâsı için bk. Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 37-38.

[15] Bu tercümede bâzı çeviri hatâları ve dipnotlarda verilen bilgilerde bir takım yanlışlıklar bulunmaktadır (Meselâ bk. 42, 45,49, 55, 69, 94, 95, 99…).

Nevâî, *Mecâlisü'n-nefâis*'te Câmî'den çok az söz etmektedir. Ancak eser, biyografisi zikredilen şahıslardan Câmî ile irtibâtı olanları belirtmesi açısından faydalıdır. Çağatay Türkçesi ile yazılmış bu eserin hem metni hem de Anadolu Türkçesi'ne tercümesi basılmıştır (haz. Kemal Eraslan, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2001).

Nesâyimu'l-mahabbe'de de Câmî'den kısaca bahsedilmektedir. Ancak burada, Câmî'nin tasavvufî hayâtıyla ilgili, görülebildiği kadarıyla başka kaynaklarda olmayan bilgiler bulunmaktadır. Bu açıdan eser mühimdir. Bu eser de metin ve çeviri metin olarak basılmıştır (haz. Kemal Eraslan, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1996).

Ali Şîr Nevâî'in Câmî ile alâkalı en geniş ve hiç şüphesiz mühim eseri olan *Hamsetü'l-mütehayyirîn*, Câmî'ye dâir ilk elden görgü şâhidliği yoluyla elde edilmiş mühim bilgiler ihtivâ etmektedir. Câmî'nin vefâtı üzerine derin üzüntüye kapılan Nevâî, Abdurrahman Câmî'nin hayâtına dâir bir eser bırakmak sûretiyle bu üzüntüsünü hafifletmek için bu eseri kaleme almıştır.

Eser bir mukaddime, üç makāle ve bir hâtime olmak üzere beş kısımdan oluşmaktadır. Nevâî, 898/1492 ile 1502/1496 arasında yazdığı tahmin edilen eserine,[16] okuyanları hayrete düşerecek şeyler ihtivâ ettiğini düşündüğünden dolayı *Hamsetü'l-mütehayyirîn* ismini vermiştir.

Eserin mukaddimesi Abdurrahman Câmî'nin nesebi ve doğumundan Nevâî'nin onunla tanışmasına kadar olan hâdiseleri; birinci makāle ikisi arasında geçen söz ve işleri, ikinci makāle ikisi arasındaki yazışmaları, üçüncü makāle Abdurrahman Câmî'nin eserlerini, hâtime ise Nevâî'nin Câmî'den okuduğu kitapları, Câmî'nin son anları ve vefâtını ihtivâ etmektedir.

Bu eserin en belirgin vasfı, Abdurrahman Câmî'nin eserlerinin birçoğunun te'lif hikâyesini ve sebeplerini ihtivâ etmesi ve dolayısıyla bu hususta bilgi veren sonraki eserlere kaynaklık etmesidir. Buna ilâveten eser, yazarının üst düzey bir devlet görevlisi olması sebebiyle, Câmî'nin dönemin idârecileriyle ilişkileri ve halkın problemlerinin halli için yaptığı aracılıklar ve yazdığı pusulalar[17] hakkında

[16] Nevâî, *Hamsetü'l-mütehayyirîn*, (Hazırlayanın "Giriş"i) 13.

[17] Bu pusulaların bir kısmı yayınlanmıştır: Abdurrahman Câmî, *Nâmehâ ve Münşeât-ı Câmî*, nşr. Isâmuddin Urunbayev-Esrâr Rahmanov (Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 1378); Abdurrahman Câmî, *Nâmehâ ve Destnevîs-i Abdurrahman-ı Câmî ez Murakka'-ı Ali Şîr Nevâî*, nşr. Isâmuddin

bilgi vermekle Câmî'nin hayâtının bir yönünü açığa kavuşturmakta ve bu hususta ilk elden bu denli tafsîlât veren tek bilgi kaynağı olmaktadır.

Çağatay Türkçesi ile kaleme alınmış olan eser, Ayşehan Deniz Abik tarafından neşir ve tercüme edilmiştir (Ankara: Seçkin, 2006).

Abdulgafur Lârî, *Tekmile-i Havâşî-yi Nefehâtü'l-üns: Şerh-i Hâl-i Mevlânâ Câmî*

Abdurrahmân Câmî'nin en yakın ve meşhur talebesi ve mürîdi olan Abdulgafur Lârî'nin (öl. 912/1506), kaleme aldığı bu eser de Câmî ile alâkalı mühim kaynaklardandır. Eserin mukaddimesinde nakledildiğine göre Câmî'nin oğlu Ziyâeddin Yûsuf (öl. 919/1513), babasının *Nefehâtü'l-üns* isimli eserini okumak istediğinde onun bilhassa sûfîlerin söz ve fikirlerinin ihtivâ eden bâzı kısımlarını şerhetmesini Lârî'den istemiştir. Lârî de bu eseri Abdurrahman Câmî'den okuduğu esnâda Câmî'nin eserde anlaşılması zor yerler hakkında yaptığı şerhleri derlemiş ve *Havâşî-yi Nefehâtü'l-üns* isimli bir eser kaleme almıştır.[18]

Bu eserin ikinci kısmını oluşturan *Tekmile*'nin sebeb-i te'lifi olarak Lârî, muhtelif sûfîlerin hayat hikâyelerini ihtivâ *eden Nefehâtü'l-üns'*te Abdurrahman Câmî'nin hayâtının olmamasının gönlüne münâsip gelmediğini, bundan dolayı hâşiyenin tekmilesi olarak Câmî'nin hayâtına dâir şâhidliklerini derlediğini söylemektedir.[19]

Eserde Abdurrahman Câmî'nin hayâtının sâir eserlerde de bulunabilen tafsîlâtının yanı sıra bâzı tasavvufî meselelerdeki bakış açısı, sorulara verdiği cevaplar, seyr u sülûkünün husûsî bâzı halleri ile kendi yazmış olduğu bir evraktan Lârî tarafından aktarılan mühim bilgiler yer almaktadır. Bu hususstaki tekliğine ilâveten *Tekmile*'yi diğerlerinden ayıran temel husûsiyetler meyânında Abdurrahman Câmî'nin genel olarak karakterine, günlük hayâtına, giyim kuşamına ve tavırlarına dâir mühim tafsîlâtlar ihtivâ etmesi ve son anlarını teferruâtıyla anlatması da bilhassa zikredilmelidir. Bu eser, söz konusu hususlarda

---

Urunbayev (Taşkent: İdâre-i İntişârât-ı Fenn-i Cumhûrî-yi Şûrevî-i Sosyalistî-yi Özbekistan, 1982).

[18] Abdulgafur Lârî, *Tekmile-i Havâşî-yi Nefehâtü'l-üns: Şerh-i hâl-i Mevlânâ Câmî*, thk. Beşir Herevî ([Kâbil]: Encümen-i Câmî, 1343), (Muhakkikin Mukaddimesi) 4-5.

[19] Lârî, *Tekmile*, 1.

sâir kaynaklara da kaynaklık etmektedir. Yine sayıları hakkında tartışma olan Câmî'nin eserlerinin isimlerini tek tek zikretmesi de ayrıca kayda değerdir.

Farsça olan bu eser tahkik edilerek yayınlanmış (thk. Beşîr Herevî, [Kâbil:] İntişârât-ı Encümen-i Câmî, 1343) ancak dilimize henüz tercüme edilmemiştir.

Ali Safî b. Hüseyin Vâiz el-Kâşifî, *Reşahât-ı Aynü'l-hayât*

867/1463 yılında doğan Ali Safî (öl. 939/1532), Ubeydullah Ahrar'ın (öl. 895/1490) mürîdidir. Ancak bunun yanında hem Abdurrahman Câmî hem de Abdulgafur Lârî'nin talebesi olmuştur. Yazarın babası da Câmî'nin müridleri arasında gösterilmektedir. Ali Safî Câmî'nin hanımının kardeşi ile evlenmiş ve Câmî ile yakınlık kurmuştur. Bu evliliğin Câmî'nin vefâtından sonra gerçekleşmiş olması her ne kadar bu yakınlığın gerektirdiği bilgi edinme imkânını ortadan kaldırıyor gibi görünüyorsa da Ali Safî'nin, hanımı ve ablası vâsıtası ile Câmî hakkında bir takım bilgilere ulaşabilmiş olması ihtimal dâhilinde gözükmektedir. Yazarının hem Ubeydullah Ahrar ve Abdurrahman Câmî hem de bu iki sûfînin çevresindeki insanlarla görüşmüş ve eserini bu ilk halkadakilerin çoğu henüz hayatta iken 909/1503 yılında kaleme almış olması eserin ehemmiyetini artırmaktadır.

İki ana bölüme ayrılmış olan *Reşahât*'ın ilk bölümü Ubeydullah Ahrar'a kadar Hâcegân büyüklerinin hayat ve sözlerini ele almaktadır. Eserin ana konusu olan Ubeydullah Ahrâr'ın hayâtı, çevresi ve sözleri ise ikinci bölümde ele alınmaktadır. Abdurrahman Câmî'nin Ubeydullah Ahrar'la yakın münâsebette olması ve müellif tarafından yakından tanınması, ona geniş yer ayrılmasına sebep olmuş ve eserde bilhassa bu iki sûfî arasındaki yakın münâsebete ışık tutacak mühim bilgiler kaydedilmiştir.

Eserde Abdurrahman Câmî'nin doğumu, nesebi, tahsil hayâtı, seyahatleri, çocukları, tasavvufa sülûkü ve Ahrar'la münâsebetleri ile ilgili ilk elden sayılabilecek bilgilerle sohbetlerinden notlar nakledilmektedir. Câmî'nin bilhassa sözlerini nakletmesi açısından sâir kaynaklar arasında öne çıkan *Reşahât*'ın, bunların yanısıra Abdurrahman Câmî'nin yakın talebelerinin hayatlarına da yer

vermiş olması bu eseri Abdurrahman Câmî hakkında çalışanlar için göz ardı edilemez bir kaynak hâline getirmektedir.

Tahkikli neşri yayınlanmış olan eser (thk. Ali Asgar Muîniyân, Tahran: İntişârât-ı Bünyâd-ı Nîkûkârî-yi Nuryânî, ts.) Osmanlı coğrafyasında ilk zamanlardan îtibâren çokça okunmuş ve hem eski hem de yeni Türkçe olarak birkaç kez tercüme edilmiştir.[20]

Muînuddin İsfizârî, *Ravzâtü'l-cennât fî evsâfi medîneti Herat*

Hüseyin Baykara'nın saltanat yıllarının başına tekābül eden 873/1469 yılı civârından îtibâren Herat'ta yaşamış ve saltanat mührünü taşıma vazifesi olan nişânşâhîlik vazifesine getirilmiş olan Muînuddin İsfizârî (öl. 899/1494'ten sonra), Herat ve çevresindeki beldelerin târihi ve coğrafyası ile bu beldelerde yaşamış olan meşâhirin hayatlarına hasrettiği bu eserini 897-899/1492-1494 yılları arasında yazmıştır.[21] Eserin girişinde Abdurrahman Câmî hakkındaki medhiyesinden[22] ve eserde Câmî ile alâkalı kısımdan da anlaşıldığına göre müellif, eserini Câmî henüz hayatta iken yazmaya başlamıştır. Câm şehri ve meşhur sûfî Ahmed-i Câmî Nâmekî (öl. 536/1141) hakkında yazdıktan sonra Câm'lı meşhurlar meyânında Abdurrahman Câmî'den bahsettiği esnâda Câmî'nin vefat haberini almış ve günü de eserinde tam olarak tesbit etmiştir.[23] Abdurrahman Câmî'yi yakīnen tanıma imkânı bulmuş olan İsfizârî'nin yazdıkları doğrudan şehâdete istinad ettiği için mühimdir. Ancak bu eserde her ne kadar Câmî'nin dönemin ilim çevrelerindeki te'sirlerine dâir bir takım işâretler bulunuyorsa da tasavvufî tavır ve faaliyetleri hakkında pek bilgi bulunmamaktadır.

Dilimize tercüme edilmemiş olan bu eser, tahkik edilerek yayınlanmıştır (thk. Seyyid Muhammed Kâzım İmâm, Tahran : Danişgâh-ı Tahran, 1338).

---

[20] Eserin tercüme ve şerhleri için bk. Necdet Tosun, "Reşehât", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2008), 35: 9.

[21] Tahsin Yazıcı, "Muînüddîn-i İsfizârî", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2006), 31: 90.

[22] Muhammed b Abdullah Herevi Muinüddin-i İsfizârî, *Ravzâtü'l-cennât fî evsâfi medineti Herat.*, thk. Seyyid Muhammed Kâzım İmâm (Tahran: Danişgâh-ı Tahran, 1338), 1: 25-29.

[23] İsfizârî, *Ravzâtü'l-cennât*, 1: 235-240.

Gıyâseddin Hândmîr, *Habîbu's-siyer*

Ali Şir Nevâî'nin desteklediği ilim adamlarından biri olan Hândmîr'in (öl. 942/1535-36) bu eseri genel bir Dünyâ târihi niteliğindedir. Eser, başlangıçtan 930/1524 yılına kadar gelmektedir. Hem devletler hem de o devletlerde yaşamış olan meşhur şahıslar hakkında bilgiler ihtivâ eden eserin müellifi, Herat'ın Timurlular'dan Şeybânîler ve onlar da Safevîler'e geçişine şâhid olmuş ve Câmî başta olmak üzere dönemin sûfî, âlim ve idârecilerini bizzat tanımıştır. Bundan dolayı Câmî hakkında yazdıklarının da ya doğrudan kendi gördüklerinden ya da Câmî'yi tanıyanların naklettiklerinden ibâret olduğu düşünülebilir. Bu durum konumuz açısından eserin önemini artırmaktadır. Ancak eserin Safevîler döneminde yazılmış olması, Safevîler'in Herat'ta Câmî'nin kabrine ve hâtırasına yaptıklarının anlatılamamasına ve Câmî hakkında tafsîlâtlı bilgi verilememesine sebep olmuş görünmektedir. Eser, Câmî'nin yazarlık yönü ve eserlerinin genel olarak ortaya çıkışları ile ilgili bâzı bilgiler vermekte, onun tasavvufî hayâtına dâir birkaç umûmî cümleden başka mâlûmat ihtivâ etmemektedir.

Tahkikli neşri yapılmış olan bu eser (thk. Muhammed Debîr Siyâkî, Tahran: Kitâbfurûşî-yi Hayyâm, 1362) her ne kadar Osmanlı döneminde Türkçe'ye tercüme edilmişse de[24] yayınlanmamıştır.

Zeyneddin Mahmud Vâsıfî, *Bedâyiu'l-vekāyi'*

Timurlular'ın son yıllarına, Şeybânîler'in Herat'ı alması ve sonrasında Safevîler'in istîlâsına şâhid olmuş olan eserin müellifi Vâsıfî (öl. 959/1552[?]), Herat'taki baskılardan dolayı şehirden ayrılmış, gördüğü beldelerin soysal ve kültürel durumları ile bu beldelerde yaşayan meşâhire dâir bilgileri eserinde nakletmiştir.[25] Görülebildiği kadarıyla Vâsıfî, Safevîler'in Herat sokaklarındaki katliâmlarına ve Câmî'nin kabrine yaptıkları saygısızlıklara şâhid olarak bunları nakleden ilk müelliftir. Bu özelliği îtibâriyle eser, Câmî'den bahseden kaynaklar arasında mühim bir yer doldurmaktadır.

---

[24] İsmail Aka, "Hândmîr", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 1997), 15: 552.

[25] Adnan Karaismâiloğlu, "Bedâyiu'l-vekayi'", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 1992), 5: 297.

İlmî neşri yayınlanmış olan (thk. A. N. Boldyrev, Tahran: İntişârât-ı Bunyâd ve Ferheng-i İran, 1972) bu eserin Türkçe tercümesi henüz bulunmamaktadır.

Lâmiî Çelebi, *Fütûhü'l-mücâhidîn li-tervîhi kulûbi'l-müşâhidîn*[26]

Câmî'nin *Nefehât*'ının Anadolu Türkçesi'ne yapılmış ilk tercümesi olan bu eserin mütercimi olan Lâmiî Çelebi (öl. 938/1532), Ubeydullah Ahrar'ın mürîdi Abdullah İlâhî (öl. 896/1491) ile birlikte Mâverâünnehir'den gelmiş olan Emir Buhârî'nin (öl. 922/1516) mürîdidir. İlâhî, Anadolu'ya dönerken Herat'a uğrayarak Câmî ile görüşmüştür.[27] Onun yanında olması îtibâriyle Buhârî de Câmî'yi tanımış olmalıdır. Bu da mürşidinden birçok şey dinlemiş olan Lâmiî Çelebi'nin, tercüme sırasında Câmî ile alâkalı verdiği mâlûmâtın, Câmî'yi şahsen tanıyanların katkılarını ihtivâ etmesi ihtimâlini akla getirmektedir. Câmî'yle çağdaş olan Lâmiî Çelebi'nin bu tercümesi, bilindiği kadarıyla Anadolu Türkçesi'nde Câmî'yi tanıtan ilk eser olması sebebiyle kıymetlidir. Eserde Lâmiî Çelebi, Câmî'nin tasavvufî yönüyle ve eserleriyle ilgili bâzı bilgiler vermektedir. Bu bilgilerin bir kısmının diğer kaynakların naklettikleri ile uyuşmadığını ve bâzılarının da bilgi yanlışı barındırdığını belirtmek gerekmektedir.

Eser, çeşitli tasarruflarla günümüz harflerine aktarılmıştır (haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011).

Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *eş-Şakāyıku'n-Nu'mâniyye fî ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*

Meşhur Osmanlı âlimlerinden Taşköprîzâde'nin (öl. 968/1561) kuruluşundan kendi dönemine kadar yaşamış Osmanlı âlim ve sûfîlerin biyografilerine hasrettiği bu eserinde Abdurrahman Câmî'ye de yer vermesi ilginçtir. Bu durum, Câmî'nin Osmanlı saray ve ilim çevrelerindeki tanınırlığını göstermesi açısından mühimdir. Müellif, Fâtih Sultan Mehmed'in (öl. 886/1481) Câmî'den, filozoflar, kelâmcılar ve sûfîlerin varlığa dâir görüşlerini kıyaslayacağı

[26] Müellifinin vefat târihi îtibâriyle daha önce yer verilmesi gereken bu eser, coğrâfî farklılıktan dolayı diğer önceki kaynaklara nisbetle daha az mühim olduğu düşünüldüğünden burada tanıtılmıştır.

[27] Lâmii Çelebi, *Fütûhu'l-mücâhidîn li-tervîci kulûbi'l-müşâhidîn (Tercüme-i Nefehâtü'l-üns)* (İstanbul, 1289), 461.

bir eser yazması talebinin arka planına yer vermektedir. Bilindiği kadarıyla bu hususta tek kaynak olması dolayısıyla bu eser, Câmî'den bahseden kaynaklar arasında müstesnâ bir yer işgal etmektedir. Ayrıca eserde Câmî'nin tasavvufî hayâtına dâir de sâir kaynaklardan farklı, fakat Lâmiî Çelebi'nin eserinde görülenlere benzer bâzı bilgiler verilmektedir.

Arapça olan bu eserin ilmî neşri yayınlanmış (thk. Ahmed Suphi Furat, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1405) ve Türkçe'ye tercüme edilmiştir (trc. Muharrem Tan, İstanbul: İz Yayıncılık, 2007).

Araştırmalar

W. Nassau Lees LL.D, "Biographical Sketch of The Mystic Philosopher and Poet Jami"[28]

W. Nassau Lees, İngilizce'ye tercüme ederek yayına hazırladığı Abdurrahmân Câmî'nin *Nefehâtü'l-üns* isimli eserine yazdığı önsöz kısmında Câmî'nin hayâtına yer vermiştir. Bu çalışma Câmî araştırmalarının bilinen ilk ürünüdür. Lees bu çalışmasında günümüz akademik usûlüne uygun bir kaynak kullanımında bulunmamış, hattâ tercümesini yaptığı Câmî'nin *Nefehât*'ı ve *Divân*'ından birkaç kıta hâricinde, istifâde ettiği eserleri zikretmemiştir.

Abdurrahmân Câmî'yi bütün yönleri ile ele alma gayreti görülen bu çalışmada Câmî'nin çocukluğu, ilk tahsîli, medrese hayâtı, tasavvufa intisâbı, hac yolculuğu, şahıslarla münâsebeti, vefâtı ve -bir kısmı hatâlı olmak üzere-[29] eserleri hakkında kısa bilgiler verilmektedir. Ayrıca Câmî'nin tasavvufa intisâbı da söz konusu edilmekte ve seyr u sülûkünün başlarında şeyhinin emriyle uyguladığı bâzı pratiklere ismen temâs edilmektedir. Bunun hâricinde Hâce Muhammed Pârsâ (öl. 822/1420) ve Ubeydullah Ahrâr gibi sûfîleri de Câmî'nin tasavvufî mânâda kendilerinden etkilendiği kişiler arasında takdim etmektedir.

---

[28] Abdurrahman Câmî, *Lives Of The Mystics*, trc. W. Nassau LL. D. Lees (Calcutta, 1859), 1-20.

[29] Meselâ yazar, Câmî'nin *Levâmi'* ve *Levâyih* isimli eserlerini karıştırmakta ve *Levâmi'*'i hiç zikretmemeden *Levâyih*'in, Kasîde-i Hamriyye şerhi olduğunu söylemektedir (Câmî, *Lives Of The Mystics*, 20). Bilindiği gibi vücûd ve vahdet-i vücûd bahislerini ele alan *Levâyih*, Kasîde-i Hamriyye şerhi olan *Levâmi'*'den farklı bir eserdir. Bu iki eserle ilgili tafsîlâtlı bilgi, Câmî'nin eserleri başlığı altında verilecektir.

F. Hadland Davis, *Jami*[30]

"The Persian Mystics" serisinden neşredilmiş olan bu eser, çok kısa ve W. Nassau Lees'in çalışmasının anahatlarıyla tekrârı olarak Câmî'nin hayâtını anlatmaktadır. Lees'in eserinden temel ve mühim bir farkı ise Câmî'nin *Salâmân u Absâl, Levâyih, Yûsuf u Züleyhâ* ve *Bahâristan* isimli eserleri hakkında geniş bilgiler sunmasıdır.

Âsâf Hâlet Çelebi, *Molla Câmî*[31]

İlk baskısı 1940 yılında yapılmış olan bu eser, bilindiği kadarıyla Türkçe'de Abdurrahmân Câmî ile alâkalı yayınlanan ilk müstakil araştırma hüviyetini hâizdir. Eser üç ana bölümden oluşmaktadır: "Câmî'nin Hayâtı", "Câmî'nin Şahsiyeti ve Eserleri", "Molla Câmî'nin Eserlerinden Seçmeler".

W. Nassau Lees'in yazdığı biyografiden büyük ölçüde istifâde edilerek kaleme alınmış olan eserin ilk bölümü, Abdurrahmân Câmî'nin hayâtına dâir yeni bir değerlendirme ihtivâ etmemektedir. Abdurrahman Câmî'nin edebî yönüne dâir bir takım değerlendirmelere yer veren eser genel olarak Abdurrahmân Câmî hakkında özet bilgiler ihtivâ etmekte olup Câmî'nin tasavvufî hayâtına dâir derin tafsîlâta girmemektedir. Ayrıca eserde Abdurrahmân Câmî'nin eserleri ile alâkalı birçok eksik hattâ yanlış mâlûmat göze çarpmaktadır.

Eserin Abdurrahmân Câmî'nin "Mistik Şahsiyeti" başlıklı kısmında oldukça kısa fakat dikkate değer yorumlar yer almaktadır. O burada Câmî'nin, onu sâir sûfîlerden nisbeten ayıran yönlerine dikkat çekmektedir. Ancak eserini temel olarak batılı kaynaklara istinâden kaleme almış görünen Çelebi'nin, yine bu kaynakların etkisiyle olsa gerek vahdet-i vücûddan panteizm ve panenteizm ekseninde bahsetmesi dikkati çekmektedir.[32]

[30] F. Hadland Davis, *The Persian Mystics: Jami* (London, 1918).
[31] Âsaf Hâlet Çelebi, *Molla Câmî* (Ankara: Hece Yayınları, 2002).
[32] Çelebi, *Molla Câmî*, 43.

Ali Asgar Hikmet, *Mutazammın-ı Tahkīkāt Der Târîh-i Ahvâl ve Âsâr-ı Manzûm ve Mensûr-ı Hatemu'ş-Şuarâ: Nûreddîn Abdurrahmân-ı Câmî*[33]

Üstad Ali Asgar Hikmet'in ilk baskısı hş. 1320/1941 yılında yayınlanmış olan bu eseri Câmî'nin hayâtı, eserleri ve düşüncesi ile alâkalı ilk kapsamlı araştırmadır. Yazıldığı dönemde varlığı bilinen kaynak ve araştırmaları kullanmış gözüken bu eserin temel kaynağı Abdurrahmân Câmî'nin eserleridir. Onun hem hayâtını hem de fikirlerini eserlerinden istifâde ile ortaya koymuş olan Üstad Ali Asgar Hikmet, objektif değerlendirmelerin dikkati çektiği bir çalışmaya imzâ atmış ve Abdurrahmân Câmî ile alâkalı bilgileri ilk kez "efrâdını câmî ve ağyârını mânî" bir araştırma ile ilim âlemine kazandırmıştır.

Eser, her birinde ayrı birer mukaddime bulunan yedi fasıldan oluşmaktadır.

Birinci fasıl "Muhît-i Câmî" başlığını taşımakta ve Abdurrahmân Câmî'nin yaşamış olduğu çevreyi, târihî, coğrâfî ve siyâsî açılardan ele almaktadır. Siyâsî yapı yazılırken Abdurrahmân Câmî'nin dönemin sultan ve devlet adamları ile münâsebetlerine de temâs edilmiştir. İkinci fasıl "Zindegî-yi Câmî" başlığı altında onun hayâtı, tahsîli, tasavvufa sülûkü, seyahatleri, görüştüğü âlim ve sûfîlerle yakın çevresi ve vefâtı anlatılmıştır. Üçüncü fasıl "Sıfât-ı Câmî" başlığını taşımakta ve Câmî'nin öne çıkan şahsî husûsiyetlerini mevzû edinmektedir. Bu meyânda onun ilim aşkı ve melekesi, dünyâ ihtiraslarından uzaklığı, izzet-i nefs ve istiğnâsı, sâde yaşamayı tercih edişi, yaptığı hayır faâliyetleri, zarâfeti, edebiyât ve tercüme sanatlarındaki müstesnâ kābiliyeti gibi meseleler anlatılmaktadır. Dördüncü fasıl "Akāid-i Câmî" başlığı altında onun îtikādı, mezhebi, ashâba ve ehl-i beyte medhiyeleri, tasavvufî bâzı görüşleri, Nakşbendiyye'ye intisâbı ve bu tarîkatin ondaki yeri gibi hususlar ele alınmıştır. Beşinci fasıl "Âsâr-ı Câmî"dir. Bu bölümde Abdurrahmân Câmî'nin eserleri ele alınmakta ve tafsîlâtıyla tanıtılmaktadır. Ancak şunu belirtmek gerekir ki Câmî'nin, elli civârında olan bu eserlerinin otuza yakını tanıtılmış, o zamânın Tahran şartlarında diğerlerinin elde edilemediği beyân edilmiş ve gelecekteki araştırmacıların bu eksikliği gidermeleri temennîsi ile bu bölüme nihâyet

[33] Tahran: İntişârât-ı Tûs, 1386. Bu eserin tercümesi için bk. Ali Asgar Hikmet, *Câmî: Hayâtı ve Eserleri*, trc. M. Nuri Gençosman (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1991).

verilmiştir. Altıncı fasıl "Mezâr-ı Câmî"dir ve bu kısımda mezârın tahrîbi ve yeniden yapımını da içeren târihçesi, bugünkü durumu, üzerinde kurulan vakıf ve mütevellîsi ile ilgili kıymetli bilgiler verilmektedir. Yedinci fasıl ise "Eş'âr-ı Câmî" başlığı altında Abdurrahmân Câmî'nin şiirlerinden örnekleri ihtivâ etmektedir. Eseri tercüme eden M. Nûrî Gençosman, Câmî'nin şiirlerinin ileride tercüme edilecek olduğunu beyân ederek bu son kısmın tamâmını değil sâdece bir özetinin tercümesini yapmakla iktifâ etmiştir.

Üstad Hikmet, bu eserinde Abdurrahmân Câmî'nin tasavvufî zevkinin Muhyiddîn İbnü'l-Arabî tavrında olduğunu, onun Ekberî Mektep'in meşhur eserlerini şerhetmiş olmasından hareketle beyân etmektedir. Yine bu tarz eserlerini tâkip ederek onun tasavvufî görüşlerini ele almaktadır. Ayrıca tasavvufî tavrını da Lârî ve Kâşifî'nin eserlerinden naklederek okuyucunun değerlendirmesine sunmaktadır. Ancak eserde Câmî'nin İbnü'l-Arabî düşüncesi çerçevesindeki faaliyetlerine yeterince yer verilmemiş olduğu göze çarpmaktadır. Burada göze çarpan diğer bir husus da Hikmet'in, değerlendirmelerine kaynaklık eden eserlere pek fazla atıfta bulunmayışı ve değerlendirmelerinin nisbeten sathî oluşudur. Temel olarak eser, Abdurrahmân Câmî'yi her yönüyle hulâsaten ele almak iddiâsında gözükmekte ve bunu başarılı ve objektif sayılabilecek bir şekilde gerçekleştirmektedir.

Muhammed İsmâîl Mübelliğ, *İrfân-ı Câmî*[34]

Bu eser, Muhammed İsmâil Mübelliğ'in farklı zamanlarda kaleme aldığı risâlelerin mukaddime ve tashihlerle yeniden neşrinden oluşmaktadır. Bunlar, *Câmî ve İbn Arabî,*[35] *Âferîneş Nov ez Nigâh-ı Câmî (Câmî'ye Göre Tecdîd-i*

[34] İsmâil Mübelliğ, *İrfân-ı Câmî*, nşr. Ali Emîrî (Kâbil: İntişârât-ı Müessese-i Tahsîlât-ı Âlî-yi İbn Sînâ, 1392). Aynı ismi taşıyan bir başka eser daha vardır: Abdulgafur Recâ, *İrfân-ı Câmî* (London: Encümen-i Ferhengî-yi Kehkeşân, 1997) Bu eser, Abdurrahman Câmî'nin manzum eserlerinden, benzer konulardaki şiirlerin seçilmesi ve bu konular hakkında bir iki paragraflık takdim cümlelerinin yazılmasından meydana gelmiştir. Eserin akademik bir iddiası görünmemektedir. Nitekim çoğunu alıntıların oluşturduğu eserdeki iktibasların neredeyse hiçbirinde kaynak zikredilmemiş olması ve Câmî'nin manzum olarak söylediklerini düz yazıya dökmekten ibâret görünen tahlillere sâhip olması da bunu te'yid etmektedir. Eserin, Câmî'nin benzer konulardaki şiirlerini tek başlık altında toplamış olmaktan başka bir katkısı göze çarpmamaktadır.

[35] Kâbil: İntişârât-ı Encümen-i Câmî, 1343/1964.

Halk),[36] *Nakd-ı Felsefe ez Nigâh-ı Câmî (Câmî'nin Felsefe Tenkīdi),*[37] *Ta'lîkaî ber Salâmân u Absâl-i Câmî (Câmî'nin Salâmân u Absâl'inin Kısa Bir Şerhi)* isimli eserlerdir.[38] Bu risâlelerden ilk ikisi doğrudan Câmî'nin İbnü'l-Arabî düşüncesi çerçevesindeki fikir ve eserlerine temas etmektedir. Son ikisinde ise ve bu hususlara dikkate değer bir yer verilmeyerek Câmî'nin felsefe eleştirisi ile *Salâmân u Absâl* isimli eseri çerçevesinde ahlâk düşüncesi ele alınmaktadır.

Mübelliğ, *Câmî ve İbn Arabî* isimli risâlesinde Abdurrahman Câmî'nin İbnü'l-Arabî düşüncesi ile ilgili fikirlerini ele almaktadır. Bu çerçevede risâle temel olarak Câmî'nin hakīkat arayışında bilgi edinme yolları ve keşfe dâir düşünceleri ile bu yolla elde edilen vücûd ve vahdet-i vücûd hakkındaki fikirlerine yer verilmektedir. Bu açıdan risâle sâdece nazariyâta dâir bahisler içermektedir. Ancak risâlenin kısa mukaddimesinde Câmî'nin İbnü'l-Arabî mektebindeki yeri ile ilgili kısa fakat tasavvuf düşüncesi açısından Câmî'yi İbnü'l-Arabî ile neredeyse denk gören mübâlâğalı sayılabilecek bâzı değerlendirmelere yer verilmektedir.[39]

Âferîneş-i Nov ez Nigâh-ı Câmî isimli risâlelesinde ise Câmî'nin İbnü'l-Arabî'nin tecdîd-i halk nazariyesi hakkındaki düşüncelerini ele almaktadır. Meselenin mukaddimesinde Câmî'nin vahdet-i vücûd mektebindeki yerine temas edilmekte ve bu düşünce etrâfındaki eserleri değerlendirilmektedir. Bu çerçevede *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'i de söz konusu edilmekte, bu eser hakkında da bir takım bilgilere ve tahlillere yer verilmektedir. Buradaki değerlendirmelerde de önceki ve sonraki eserlerde pek tesâdüf edilmeyen, Câmî'nin, vahdet-i vücûd düşüncesinin tamamlayıcısı ve Ekberî Mektep'in İbnü'l-Arabî'den sonra "muallim-i sânî"si olduğu şeklinde bâzı abartılara yer verilmektedir.

Genel bir değerlendirme olarak bu iki risâlenin Câmî'nin tasavvufî hayâtına ve eserleri hâriç İbnü'l-Arabî düşüncesi çerçevesindeki faaliyetlerine değinmemekte olduğunu, ele aldığı hususlarda da derinlemesine tahliller yerine daha ziyâde Câmî'nin eserlerinden alıntılara yer verdiğini ve Câmî ve eserleri hakkında mübâlâğalı sayılabilecek bâzı fikirler ihtivâ ettiğini söylemek mümkün

[36] *Mecelle-i Âryanâ*, sy. 3-4, 1345/1966.
[37] Kâbil: İntişârât-ı Encümen-i Câmî, 1343/1964.
[38] Kâbil: İntişârât-ı Encümen-i Câmî, 1343/1964.
[39] Mübelliğ, *İrfân-ı Câmî*, 55-56.

gözükmektedir. Ancak Câmî'nin İbnü'l-Arabî düşüncesi çerçevesindeki fikirlerinin ele alındığı ilk örneklerden olması îtibâriyle de bu risâlelerin önemli bir boşluğu doldurduğu teslim edilmelidir.

Abdülhay Habîbî, *Endîşe-i Câmî*[40]

Câmî hakkında üç bölümden oluşan bu eserdeki ilk bölüm, Abdurrahman Câmî'nin irfânî düşüncedeki yerini konu edinmektedir. Ancak burada daha ziyâde halk-ı cedîd husûsunda Câmî öncesi şahıslar ve onların düşünceleri ele alınmakta, Câmî'ye de oldukça kısa temas edilmektedir. Üçüncü bölümde de *Salâmân u Absâl* isimli eseri ele alınmıştır. Eserde vahdet-i vücûdun panteizm şeklinde ifâde edildiği göze çarpmaktadır.[41] Eserin birinci ve üçüncü bölümleri, Câmî'nin tasavvufî hayâtına ve İbnü'l-Arabî düşüncesi çerçevesindeki faaliyetlerine yönelik herhangi bir katkı içermiyor görünmektedir.

"Tarîkat-i Câmî" başlığını taşıyan ikinci bölüm, diğer bölümlerden farklı olarak Câmî'nin tasavvufî hayâtına temas etmektedir.[42] Bu bölümün mühim bir kısmı Horasan'daki tarîkatler ve bilhassa Nakşibendiyye ile ilgili târihî bilgilere ayrılmıştır. Sonrasında ise Abdurrahman Câmî'nin Nakşibendî muhitteki yeri kısaca ve sathî bir sûrette ele alınmaktadır. Çalışmanın mühim görülen tarafı, Câmî'yi tenkid eden eserlerle birlikte bunlara cevap mâhiyetinde onu savunan bâzı eserlerin de isimlerine yer vermiş olmasıdır.

Necib Mâyil Herevî, *Şeyh Abdurrahmân Câmî*[43]

Makāmât-ı Câmî isimli eseri yayına hazırlayan Necib Mâyil Herevî'nin kaleme aldığı bu eser, Abdurrahmân Câmî'ye münekkid bir gözle bakmakta ve onu birçok açıdan ve kolaycı bir tavırla eleştirmektedir. Söz gelimi bu eser, Câmî'yi edebî intihal ile itham ederek onun başarılı bir şâir olmadığı, muhtelif ülkelerin idârecileriyle münâsebetlerinin kendine şöhret ve gelir sağlamak maksadına mâtuf olduğu, mutaassıb bir şîî düşmanı olduğu gibi bâzı iddiâlar öne

[40] Abdülhay Habîbî, *Endîşe-i Câmî* (Kâbil: Merkez-i Neşr-i Tahkīkāt-ı Allâme Habîbî, 2005).
[41] Habîbî, *Endîşe-i Câmî*, 7.
[42] Aslında bu bölüm, Abdurrahman Câmî'nin doğumunun 550. yıldönümü münâsebetiyle uluslarası katılımlı olarak Kâbil'de düzenlenmiş sempozyumda sunulmuştur: Abdülhay Habîbî, "Tarîkat-i Câmî", *Teclîl-i Pencsad u Pencâhumîn Sâl-i Tevellüd-i Nûreddîn Abdurrahman Câmî* ([Kâbil], 1344), 14-27.
[43] Tahran: Tarh-ı Nov, 1377.

sürmekte ve Câmî ile ilgili durduğu yeri açıkça belirtmektedir.[44] Ayrıca bâzı şiirlerinden yola çıkarak Câmî'nin erkeklere ilgi duyan bir karaktere sâhip olduğunu dahi ileri sürmektedir.

Eser, Câmî'nin tasavvufî hayâtına da yer vermekte, intisâbından yazdığı eserlere kadar bu husûsu teferruatıyla incelemektedir. Ancak bu konularda da müellif, Câmî'nin İbnü'l-Arabî'nin fikirlerine vâkıf olmadığı, ıstılahlarını bilmediği, *Şerhu Fusûsi'l-hikem* isimli eserinin bu hususta ki bilgilerinin sathî olduğunu gösterdiği ve Câmî'nin bu zayıflığından dolayı şeyhlik yapmadığı gibi, Câmî araştırmaları arasında görülmemiş bir takım iddialar ileri sürmektedir. Hattâ İbnü'l-Arabî ile ilgili eserlerinde isim vermeksizin ve müellifleri gizlemeye çalışarak intihaller yaptığını söylemek sûretiyle, yazdıklarının bu düşünce açısından pek mühim olmadığını ihsas etmektedir. Bununla birlikte bu iddiaları ile çelişki oluşturacak pek çok nakil ve değerlendirmelerde de bulunmaktadır. Metin içinde yeri geldikçe Herevî'nin bu hatâlarına temas edilecektir.

Her ne kadar zikredilen sebeplerden ve bilhassa ön yargılı tavrından dolayı bir takım değerlendirme hatâları ihtivâ etse de Herevî'nin bu eseri, Abdurrahmân Câmî hakkındaki araştırmaların en mufassal olanlarından biri olarak dikkati çekmekte ve onun tasavvufî hayâtını bütün yönleriyle ele almaktadır. Bilhassa onun İbnü'l-Arabî düşüncesi çerçevesindeki faaliyetlerine genişçe yer vermekle Câmî çalışmaları arasında mühim bir mevkîye sâhip görünmektedir.

A'lâhân Afsahzâd, *Nakd ve Berresî-yi Âsâr ve Şerh-i Ahvâl-i Câmî*[45]

Abdurrahmân Câmî'nin *Divân*'ını, *Heft Evreng* isimli mesnevî külliyâtını ve bâzı risâlelerini ilmî neşirleriyle yayına hazırlayan Afsahzâd'ın bu eseri, farklı zamanlarda yazılmış olan iki farklı eserin birlikte basımından ibârettir. İlk eser, Câmî'nin hayâtı, eserleri ve düşüncesine ışık tutmakta; ikinci eser ise, Câmî'nin edebî yönünü ele almakta ve onu bilhassa gazelleri açısından kendinden

[44] Abdurrahmân Câmî hakkındaki son araştırmalardan birinin müellifi olan Hamid Algar, Herevî'nin Câmî hakkındaki değerlendirmelerinde tarafsız olmadığını beyân etmektedir (Hamid Algar, *Jami* [New Delhi: Oxford University Press, 2013], 137). Gerçekten de Herevî bâzı değerlendirmelerini, târihî açıdan kaynak sayılamayacak bir takım eserlere dayandırmakta ve Câmî'nin genel tavrını dikkate alıp söz konusu eserlerin verdiği bilgileri akademik bir tahlîle tâbî tutmaksızın bir hakîkat gibi nakletmektedir. Ayrıca eserde birbirini nakzeden bir takım iddiâlar da bulunmaktadır.

[45] A'lâhân Afsahzâd, *Nakd ve berresî-yi âsar ve şerh-i ahvâl-i Câmî* (Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 1378).

öncekilerle mukāyese etmekte ve aynı zamanda Câmî'nin *Leylâ ve Mecnûn* mesnevîsini tahlil etmektedir.

Eser, Abdurrahman Câmî'nin hayâtını her yönüyle ele alma gayretinde görünmektedir. Ancak müellif, Câmî'nin edebî yönü ve eserlerine diğerlerine nisbetle daha fazla yer vermekte olduğundan eser, âdetâ bir edebî biyografi hüviyetindedir. Câmî'nin tasavvufî hayâtı ve faaliyetlerinden çok kısa bahsetmekte, İbnü'l-Arabî düşüncesi çerçevesindeki faaliyetlerine ise neredeyse hiç temas etmemektedir. Eserlerinin tanıtımında da aynı durum göze çarpmaktadır. Nitekim *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'den sâdece birkaç satır söz etmekte ve burada da *Fusûsu'l-hikem*'i anlatmaktadır.

Birinci bölümün altıncı faslında müellif, Câmî'nin irfânî düşüncelerini incelemektedir. Bir edebiyat mütehassısı olması dolayısıyla, müellifin Câmî'nin tasavvufî düşüncesi çerçevesinde yazdıkları daha ziyâde iktibaslardan ibâret ve tahlilleri ise sathî bir görüntü arzetmektedir. Müellifin, değerlendirmelerinde vahdet-i vücûd ıstılâhını panteizm kavramıyla karşılaması onun bu konuya ne kadar yabancı olduğunu göstermektedir. Ayrıca -muhtemelen komünizm döneminde yaşamış olmasından dolayı- müellif bâzı sûfîlerin sözlerini materyalizm reddiyesi olarak anlamakta ve cemiyeti tasvir ederken feodalitenin ve materyalizmin yer yer dînî düşünceye etkisini söz konusunu etmektedir. Yine aynı refleksten olsa gerek bâzı zengin nakşibendîlerin, tarîkatin prensiplerini kapitalist bir sâikle yâni halkı istismar ve servet toplamak için kullandıklarını söylemektedir.

Bu eser, zikredilen değerlendirme problemleri dolayısıyla, intisab yaşı gibi bâzı hususlar hâricinde Câmî'nin tasavvufî hayâtı açısından aydınlatıcı bilgilere sâhip gözükmemektedir.

Sûsan Âl-i Rasûl, *İrfân-ı Câmî Der Mecmûa-i Âsâreş*[46]

Tamâmıyla Abdurrahman Câmî'nin tasavvufî görüşlerine hasredilmiş eserlerin en kapsamlısı ve önemlisi olan bu eser iki bölümden oluşmaktadır: Birinci bölüm "Câmî'nin Hayâtı ve Eserleri", ikinci bölüm ise "Câmî'nin İrfânî Görüşleri ve Akāidi".

[46] Sûsan Âl-i Resûl, *İrfân-ı Câmî* (Tahran: Vezâret-i Ferheng ve İrşâd-ı İslâmî Sâzmân-ı Çâp ve İntişârât, 1383).

Müellif, kendisinden önceki eserleri, bir kısmını Abdurrahman Câmî'nin tasavvufî yönüne yeterince yer vermediği, bir kısmını da taassub eseri olup Câmî'nin ilmî ve irfânî yönlerini inkâr etmesi ve ön yargılı davranması, bâzılarını ise birçok husûsu mübâlâğa etmeleri cihetinden tenkid etmektedir.[47]

Yazar, iki bölümden oluşan eserinin birinci bölümünde, Abdurrahman Câmî'nin hayâtını kısa sayılabilecek bir şekilde ele almakta, tasavvufî yönüne temas etmekte ve eserlerini, okuyucuya yeterli bilgi verecek şekilde tanıtmaktadır. Ancak bu bölümde Câmî'nin İbnü'l-Arabî düşüncesi çerçevesindeki faaliyetlerine temas etmemektedir.

İkinci bölümde ise, Abdurrahman Câmî'nin manzum eserleri başta olmak üzere bütün eserlerinden istifâde ile onun tasavvufî görüşlerini ele almaktadır. Burada göze çarpan husus, Câmî'nin daha ziyâde varlık ve aşk ile alâkalı fikirlerinin işlenmiş olmasıdır. Görülebildiği kadarıyla bu eser, Câmî'nin hayâtının tasavvufî vechesine bilhassa vurgu yapmakta ve Farsça yazılmış olanlar arasında akademik bir tavra sâhip olmak ve meseleleri objektif değerlendirmek yönlerinden ön plana çıkmaktadır.

Ertuğrul İ. Ökten, *Jami (817-898/1414-1492) His Biography And Intellectual Influence in Herât*[48]

Bu çalışma, Abdurrahmân Câmî'nin hayâtı ile alâkalı yapılmış çalışmaların en şumûllülerinden biridir. Câmî'yi yetiştiren siyâsî, dînî ve entelektüel muhîtin târihçesi ile birlikte ortaya konulması, çalışmanın temel hedeflerinden biri olarak dikkati çekmektedir. Câmî'nin biyografisinin yanında onun entelektüel hayâtı ve yaşadığı muhitin entelektüelleri ile münâsebetlerini de geniş bir çerçevede ele alan bu çalışmada, kapsamlı sayılabilecek bir literatür tanıtım ve tenkīdi yer almaktadır. Ayrıca Câmî'nin idârî, sosyal ve ilmî çevrelerdeki yanlış gördüğü hâdise ve fikirlere karşı verdiği mücâdelelere de yer veren eser, onun tasavvuf adına yapılan bir takım yanlışlara îtirazlarını ve bâzı sûfîlere yönelttiği eleştirileri de söz konusu etmektedir. Bu meyanda İbnü'l-Arabî düşüncesi merkezli faaliyetleri de eserde mühim bir yer tutmaktadır.

---

[47] Âl-i Resûl, *İrfân-ı Câmî*, 8-9.

[48] Ertuğrul İ. Ökten, *Jami (817-898/1414-1492) His Biography And Intellectual Influence in Herât* (PhD, The University of Chicago, 2007).

Henüz basılmamış ve Türkçe'ye tercüme edilmemiş olan bu tezin altıncı bölümünün ikinci yarısı Câmî'nin Ekberî gelenekle irtibâtına hasredilmiştir. Burada daha ziyâde Câmî'nin İbnü'l-Arabî merkezli tartışmaları ve onu müdâfaası gibi sosyal yansımaları olan konular ele alınmıştır. Bu meyanda tartışmaların odak noktası olan meselelere de temas edilmiştir. Bu yönüyle eser, -görülebildiği kadarıyla- İngilizce'deki Câmî araştırmalarının en mühimlerindendir.

Farah Fatima Golparvarian Shadchehr M.A., *Abd al-Rahman Jami: Naqshbandi Sufi, Persian Poet*[49]

Bu eser temel olarak Abdurrahmân Câmî'yi bir şâir ve Nakşibendî olarak ele almaktadır. Ancak Câmî'nin Fars Edebiyâtı'ndaki yeri ayrıntılı olarak ele alınıp ve edebî eserleri tek tek incelenirken tasavvufî yönü yetersiz bırakılmış gözükmektedir. Kısa kısa sekiz bölümden oluşan eserin yarısında dönemin dînî ve kısmen siyâsî târihine dâir bilgiler verilmektedir. Bir bölüm Câmî'nin münekkidliğine ve bir bölüm de Nakşbendîlik'le münâsebetine ayrılmıştır. Câmî'nin bu tarîkatle irtibâtı daha ziyâde onun Sâdeddin Kâşgarî ve Ubeydullah Ahrar'la ilişkileri merkezinde ele alınmakta ve Nakşibendiyye'ye yaptığı katkılar zikredilmektedir. İbnü'l-Arabî düşüncesinin onun üzerindeki te'sirlerini de ele alan müellif bu husûsa yeteri kadar yer vermemektedir. Çalışma temel olarak Necib Mâyil Herevî'nin yukarıda adı geçen eserinden istifâde etmiş görünmektedir.

Hamid Algar, *Jami*[50]

Bilindiği kadarıyla Abdurrahmân Câmî hakkındaki İngilizce yazılmış eserlerin en yeni târihlisi olan bu eser, geniş bir kitleyi muhâtab kabul etmesi sebebiyle olsa gerek akademik bir iddiaya sâhip görünmemektedir. Bunun en bâriz örneği, müellifin, ileri sürdüğü iddiâlara kaynak göstermemeyi tercih etmesidir. Ayrıca yukarıda tarafsız olmamakla tenkid ettiğini zikrettiğimiz Herevî'nin eserindeki değerlendirme hatâlarının benzerleri bu eserde de göze

[49] Farah Fatima Golparvaran Shadchehr , M.A., *Abd al-rahman Jami: Naqshbandi Sufi, Persian Poet* (PhD, The Ohio State University, 2008).

[50] Hamid Algar, *Jami* (New Delhi: Oxford University Press, 2013).

çarpmaktadır. Her ne kadar ilgili yerlerde gerekli değerlendirmeler yapılacak olsa da Algar'ın, Câmî'nin kadın düşmanlığı (mizojini) yaptığı ve erkeklere ilgi duyduğu yolundaki kolaycılığa kaçan yorumları bilhassa zikredilmelidir.

Müellif, Câmî'yi her açıdan ele almayı hedeflemiş ve bunu sekiz bölüm altında gerçekleştirmiştir. Bizim çalışmamızın şumûlüne giren kısım, "Naqshbandi-Akbari: Jami and Sufi tradition" başlıklı beşinci bölümdür. Müellif bu bölümde Câmî'nin tasavvufî düşüncesini, eserlerinin kronolojisinden de istifâde ederek özetlemeye çalışmış ve yer yer eserlerinden iktibaslar yapmıştır. Algar'ın bu özet çalışması, eserin muhâtap kitlesi göz önünde bulundurulduğunda başarılı sayılabilir. Ancak Câmî'nin tasavvufî hayâtının teferruâtını yansıtmak açısından bakıldığında eserdeki değerlendirmeler sathî gözükmekte ve onun İbnü'l-Arabî düşüncesi çerçevesindeki faaliyetlerine yeterince yer verilmemiş görünmektedir.

Kadir Turgut, *Abdurrahman Câmî, Düşünce ve Eserlerinin Türk Edebiyatına Etkisi*[51]

Kadir Turgut'un bu çalışması, Abdurrahmân Câmî'nin hayâtı, eserleri ve Türk Edebiyâtı'na te'sîrine hasredilmiş olduğundan kaynaklardan istifâdesi de bu çerçeve ile sınırlı kalmıştır.

Câmî'nin hayâtını ana hatlarıyla ele almış olan çalışma, onun tasavvufî yönüne kısaca temas etmekte ve İbnü'l-Arabî düşüncesi çerçevesindeki faaliyetlerine hiç yer vermemektedir. Ancak çalışmada Câmî'nin eserlerinin sayısı ve ona nisbet edilen eserlerin değerlendirilmesi husûsunda ilk kaynaklar kullanılmakta ve bu konudaki şüpheler mâkul bir metodla incelenerek bir sonuca bağlanmaktadır. Câmî'nin eserlerinin Türkçe tercüme ve şerhlerinin listelendiği üçüncü bölüm de onun Türk edebiyâtındaki tanınırlığı ve te'sirlerini ortaya koymaktadır. Bu hâliyle çalışma, Câmî'nin eserleri ve Türkçe tercüme ve şerhleri açısından mühim bir boşluğu doldurmakta, ancak onun hayâtının tasavvufî yönü ile ilgili böyle bir mevkie sâhip görünmemektedir.

[51] Kadir Turgut, *Abdurrahman Câmî, Düşünce ve Eserlerinin Türk Edebiyatına Etkisi* (Doktora, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014).

BİRİNCİ BÖLÜM
SÛFÎ VE İBNÜ'L-ARABÎ TÂKİPÇİSİ OLARAK CÂMÎ

Giriş kısmında da temas edildiği üzere Abdurrahman Câmî'nin hayâtı hakkında birçok çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmaların bir kısmı, Câmî'nin hayâtını bütün yönleriyle ele alma gayretinde gözükmektedirler. Bilindiği gibi Câmî, bir şâir ve âlim olarak tanınmış olmakla birlikte aynı zamanda hayâtının ikinci yarısını ve yazı faaliyetlerinin mühim bir kısmını İbnü'l-Arabî çalışmalarına adamış bir sûfîdir. Te'lif ve şerh türü eserleri ile İbnü'l-Arabî düşüncesi etrâfında yaptığı münâzara ve müdâfaalar da bu durumun önemli bir şâhididir. Ancak şimdiye kadar onun bu çerçevedeki faaliyetleri müstakil olarak ele alınmamış, mevcud çalışmalarda bu husus yeterince işlenmemiş gözükmektedir. Hâlbuki Câmî'nin bu yönü husûsî bir alâkayı hak etmektedir. Bu bölümün yazılmasının ilk gerekçesi budur.

Bir diğer sâik ise çalışmamızın, Câmî'nin İbnü'l-Arabî düşüncesi etrâfında verdiği eserlerin sonuncusu ve en önemlisi olan *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'ini konu edinmiş olmasıdır. Câmî'nin hayâtının İbnü'l-Arabî düşüncesi çerçevesindeki faaliyetleri açısından irdelenmesinin, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'i yazmaya giden yolun merhalelerini tesbit etmek ve bu eserin nasıl bir birikimle ele alındığını anlamak husûsunda faydalı olacağı düşünülmektedir.

Bu meyanda öncelikle Câmî'nin hayâtının temel safhaları ile tasavvufî yönü zikredilecek, sonrasında ise Câmî'nin İbnü'l-Arabî'nin fikirleriyle ve bu fikirler etrâfında oluşmuş edebiyatla nasıl tanıştığı tesbit edilerek bu çerçevedeki faaliyetleri ve te'sirleri ortaya koyulmaya ve son olarak da onun bu çerçevedeki eserleri ele alınmaya çalışılacaktır.

1. CÂMÎ'NİN HAYÂTININ TEMEL SAFHALARI

1.1. Doğumu Ve Âilesi

Abdurrahman Câmî, Câm şehrinin Harcerd kasabasında 23 Şâbân 817 / 7 Kasım 1414 târihinde[52] yatsı vakti dünyâya geldi. Câmî doğum târihini "Reşh-i bâl be-şerh-i hâl" isimli hayat hikâyesini anlattığı manzumesinde şu şekilde ifâde etmektedir:

بسال هشتصد و هفده ز هجرت نبوی که زد از مکه بیثرب سرادقات جلال

ز اوج قلۀ پروازگاه عز قدم بدین حضیض هوان سست کرده ام پر و بال

Hz. Peygamber'in Mekke'den [ayrılıp] celâl otağını Medine'ye kurduğu hicret yolculuğunun sekiz yüz onyedinci senesinde izzet tepesinin zirvesinden uçarak bu alçak tab'lı yere kanat açtım. [53]

Asıl lâkabı "İmâdüddin" olup meşhur lâkabı "Nûreddin"dir.[54] Herat'a göç etmeden evvel Abdurrahman Câmî de âilesi gibi "Deştî" mahlasını kullanmıştır. Ancak Herat'a yerleştikten sonra "Câmî" mahlasını kullanmaya başladı.[55] Câmî mahlasını kullanma sebebi ile alâkalı şöyle demektedir:

مولدم جام و رشحۀ قلمم جرعۀ جام شیخ الاسلامي است

لاجرم در جریدۀ اشعار بدو معنی تخلّصم جامی است

Doğum yerim "Câm"dır ve kalemimim damlası/yazdıklarım, Şeyhulislâm'ın [Ahmed-i Câmî'nin] cür'asındandır/himmetindendir. Bundan dolayı kaçınılmaz olarak şiir cerîdesinde bu iki mânâda da "Câmî" mahlası ile mahlaslandım. [56]

Babasının adı Nizâmeddin Ahmed b. Şemseddin Muhammed el-Deştî'dir. Isfahan'ın Deşt mahallesindendir. Hem babası hem de dedesi zühd ve takvâsıyla

---

[52] Hândmîr Abdurrahman Câmî'nin doğum târihini -muhtemelen bir zuhul eseri olarak- 23 Şâbân 827 şeklinde zikretmiştir (Gıyâseddin Hândmîr, *Habîbu's-siyer fî ahbâri efrâdi'l-beşer*, thk. Muhammed Debîr Siyâkî [Tahran: Kitâbfurûşî-yi Hayyâm, 1362], 4: 338).

[53] Abdurrahman Câmî, *Dîvân-ı Câmî (Vâsıtatü'l-ıkd)*, thk. A'lâhân Afsahzâd (Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 1378), 2: 35.

[54] Lârî, *Tekmile*, 39; Ali Safî b. Hüseyin Vâiz Kâşifî, *Reşahât-ı Aynü'l-hayat*, thk. Ali Asgar Muîniyân (Tahran, 1977), 1: 233.

[55] Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 46.

[56] Abdurrahman Câmî, *Dîvân-ı Câmî (Fâtihatü'ş-şebâb)*, thk. A'lâhân Afsahzâd (Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 1378), 1: 40.

meşhur olup kaza ve fetvâ işleriyle meşgul olmuştur. Dedesi Muhammed el-Deştî, meşhur Hanefî fakîhi İmâm Muhammed Şeybânî'nin (öl. 189/805) soyundan bir hanımla evlenmiş olup Câmî'nin babası bu evlilikten dünyâya gelmiştir.[57] İmam Muhammed'in mensub olduğu Şeybânî kabilesi Araplar arasında meşhur ve saygın bir kabile olup onun dedelerinden Hürmüz'ün bu kabilenin reisi olduğu, Irak bölgesinde hüküm sürdüğü ve Hz. Ömer döneminde İslâm'la şereflenmiş olduğu nakledilmektedir.[58]

Dîvân'ındaki bir kıt'adan[59] dolayı iki kez evlendiği söylenen[60] Abdurrahman Câmî'nin ilk evliliği hakkında mevcud kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Kaynaklara göre onun tek evliliği, oldukça geç yaşlarında Sâdeddin Kâşgarî'nin (öl. (860/1456) büyük oğlu Hâce (Kelân) Muhammed Ekber'in (öl. 914/1508) kızı ile yaptığı evliliktir.[61] Abdurrahman Câmî'nin bu

---

[57] Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 45; Lârî, *Tekmile*, 40; Kâşifî, *Reşahât*, 1977, 1: 233-234. *Makāmât*'ta İmam Muhammed'in torunlarından Mevlânâ Kıvâmuddin eş-Şeybânî'nin Rey şehrinden Câm'a taşındığı, kızını müftü ve fakîh Mevlânâ Şerefeddin Hacı Şâh'a verdiği, onun da bu evlilikten doğan kızını Mevlânâ Şemseddin Muhammed Deştî'ye nikâhladığı ve bu evlilikten de Abdurrahman Câmî'nin babası Nizâmeddin Ahmed Deştî'nin dünyâya geldiği nakledilmektedir (s. 45-46). *Tezkire-i Meyhâne* ise Abdurrahman Câmî'nin babasının anne tarafından dedesinin Hz. Ömer'in neslinden geldiğini kaydetmektedir (Abdünnebî Fahruzzamân Kazvînî, *Tezkire-i Meyhâne*, thk. Ahmed Gülçin Maânî [Tahran: Şirket-i Nesebî Hâc Muhammed Hüseyin İkbal ve Şürakâihî, 1340], 100). Diğer kaynaklarda zikredilmeyen bu bilgiyi ihtiyatla karşılamak uygun gözükmektedir.

[58] Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 44; Nevâî, *Hamsetü'l-mütehayyirîn*, 91. Bu iki eserde İmam Muhammed'in nesebi şu şekilde verilmektedir: İmam Muhammed b. Hasan b. Abdullah b. Tâvus b. Hürmüz eş-Şeybânî. *Makāmât* ve *Reşahât*'ta onun İmâm-ı Âzam'la akraba olduğu kaydedilmektedir. Şöyle ki İmâm-ı Âzam'ın tam adı Nûman b. Sâbit b. Tâvus b. Hürmüz'dür. Bu durumda İmâm-ı Âzam'ın babası ile İmam Muhammed'in dedesi kardeş olmaktadır (s. 234). Ancak modern bâzı araştırmalara göre İmâm-ı Âzam'ın soyu Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh (Mustafa Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* [İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 1994], 10: 143). İmam Muhammed'inki ise Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî'dir (Aydın Taş, "Şeybânî, Muhammed b. Hasan", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010), 39: 42). Bu durumda yukarıda zikredilen bu akrabalık en azından şüpheli bir duruma düşmektedir.

[59] Böyle bir bilgiye kaynaklık edip edemeyeceği tartışmalı olan mezkûr kıt'a şu şekildedir:

جامی از قید تعلق چون رهیدی بعد از این با مسیحا باش در ملك تجرد هم نفس

غم مخور گر خانه ویران شد ز فوت اهل بیت خانه بیت شعر و اهل بیت بکر فکر بس

Câmî, seni dünyâya bağlayan kayıtlardan kurtulduğun için bundan sonra bekârlık mülkünde Mesîhîler'le yoldaş ol (sen de onlar gibi bekâr yaşa). Âhâlîsi vefât ettiği için hânenin vîrân olmasından dolayı üzülme! Ev olarak şiirin beyti; ev âhâlîsi olarak da gün yüzü görmemiş fikirler kâfidir! (Câmî, *Dîvân-ı Câmî (Fâtihatü'ş-şebâb)*, 1: 844-845.)

[60] Ömer Okumuş, "Câmî, Abdurrahman", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 1993), 7: 95.

[61] Hâce Kelân'ın diğer kızı ise Fahreddin Ali Safî'nin hanımı olmuştur. Ali Safî, 904 yılının Şâbân ayında evlendiğini zikretmektedir (Kâşifî, *Reşahât*, 1977, 1: 254).

evlilikten dört oğlu olmuştur. Bunlardan ilki ismi dahi konulmadan doğar doğmaz, ikincisi Safiyyuddin Muhammed bir yaşında, dördüncüsü Zahîruddin Îsâ ise kırk günlükken vefat etmiştir. Sâdece 9 Şevval 882/14 Ocak 1478 târihinde doğmuş olan üçüncü oğlu Ziyâeddin Yûsuf yaşamıştır.[62]

1.2. Tahsil Hayâtı

Abdurrahman Câmî ilk tahsîlini babasından yapmış, sarf ve nahvi ondan okumuştur. Bundan dolayı hocalarından söz açıldığında Câmî, aslında gerçek hocasının babası olduğunu söylemiştir. Hac yolculuğu esnâsında Câm'a uğrayan ve henüz beş yaşlarında olan Câmî ile ilgilenen Hâce Muhammed Pârsâ'nın -muhtemelen Câmî'deki istîdâdı fark ettiği için daha iyi değerlendirilebilmesi düşüncesinden kaynaklanan- işâreti üzerine[63] âilece Câm'dan Herat'a göç ederek şehrin Irak kapısına yakın olan Nizâmiye Medresesi civârına yerleşmiştirler. Henüz bulûğ yaşına varmamış olan Câmî[64] burada, Bâzâr-ı Hoş Medresesi'nde[65] Arapça tâliminde oldukça mâhir olduğu nakledilen Mevlânâ Cüneyd-i Usûlî'den ders almıştır. O esnâda belâgata dâir *Muhtasar-ı Telhîs* isimli eseri okumakla meşgul olan Câmî, Cüneyd-i Usûlî'nin ders halkasında bir grup talebenin *Mutavvel* okumakta olduklarını görmüş ve onlara katılarak *Mutavvel* ve *Hâşiye-i Mutavvel*'i okumuştur.[66]

Cüneyd-i Usûlî'den sonra, Seyyid Şerif Cürcânî'nin (öl. 816/1413) önde gelen talebelerinden olan Hâce Ali Semerkandî'den ders okudu. Câmî onun hakkında: *"O, ders mütâlâası husûsunda benzersiz idi, ancak kırk gün içinde ondan müstağnî olunabilir"* demiştir. Bu söz, Câmî'nin Hâce Ali ile hoca talebe münâsebetinin alışılagelenden daha kısa sürdüğünü îmâ etmektedir.[67]

---

[62] Geniş bilgi için bk. Kâşifî, *Reşahât*, 1977, 1: 282-286.

[63] Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 51. Câmî'nin babasının Herat Nizâmiye Medresesi'nde müderris olduğu şeklindeki bir iddia için bk. Okumuş, "Câmî, Abdurrahman", 7: 94.

[64] Herat'a göç hâdisesi esnâsında Câmî'nin henüz altı yaşında olduğu da söylenmektedir (bk. Fikri Selçûkî, *Hıyâbân* [Kâbil: Encümen-i Câmî, 1343], 86). Mâil Herevî ise bu göçün, Câmî on üç yaşında iken gerçekleştiğini söylemektedir (Herevî, *Şeyh Abdurrahman Câmî*, 32). Şunu belirtmek gerek ki *Makāmât*'ın Hâce Pârsâ'nın işâreti ile alâkalı naklinden dolayı Selçûkî'nin söylediği daha mâkul gözükmektedir. Bu hususla alâkalı rivâyetlerin nakli ve değerlendirmesi için bk. Afsahzâd, *Nakd ve berresî-yi âsar ve şerh-i ahvâl-i Câmî*, 111-112.

[65] Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 51. Nevâî, Abdurrahman Câmî'nin mevzûbahis tahsîli Nizâmiye Medresesi'nde aldığını söylemektedir (Nevâî, *Hamsetü'l-mütehayyirîn*, 92).

[66] Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 51-52; Kâşifî, *Reşahât*, 1977, 1: 235.

[67] Lârî, *Tekmile*, 11; Kâşifî, *Reşahât*, 1977, 1: 235.

Abdurrahman Câmî'nin bu dönemdeki ders arkadaşlarından bâzıları Muizzüddin Şeyh Hüseyin Nakavî, Nizâmeddin Dâvûd Hâfî, Muînuddin Tûnî ve Abdüsselâm Tûsî'dir ve hocaları Semerkandî'nin şehâdetiyle Abdurrahman Câmî bunların içindeki en parlak ve en eşsiz talebedir.[68]

Câmî'nin, derslerine iştirak ettiği diğer bir hocası ise Allâme Teftâzânî'nin (öl. 792/1390) talebelerinden Mevlânâ Muhammed Câcermî'dir (öl. 864/1459-1460). Abdurrahman Câmî bir müddet Câcermî'nin derslerine devam ettiğini, ondan çok da mühim olmayan iki mesele öğrendiğini söylemektedir.[69]

Abdurrahman Câmî ders mütâlâalarında ve tartışmalarda oldukça sert bir üslûba sâhiptir. Bu durumdan onun çevresindekiler de nasiplerini almıştır. Ancak ders arkadaşları, onun bu tavrına rağmen ilim nâmına ondan oldukça istifâde ettiklerini ve bundan dolayı diğer tavırlarını görmezden geldiklerini söylemekte, bâzen de Câmî'nin oldukça üst perdeden yaptığı îzahları anlayamadıklarını, ancak birkaç tekrardan sonra onun ne söylediğini idrak edebildiklerini îtiraf etmektedirler.[70]

Herat'taki tahsil hayâtından ve müderrislerden kısa sürede müstağnî olan Abdurrahman Câmî yirmili yaşlarının başında,[71] âlim bir kimse olan Uluğ Bey'in (öl. 851/1449) hâkimiyeti altında o devrin güzîde bir ilim merkezi olan Semerkand'a gitmiştir.[72] İlk önce Fethullah Tebrîzî'nin meclisine iştirâk eden,[73] sonrasında ise devrin meşhur âlimlerinden Kadızâde-i Rûmî (öl. 844/1440'tan sonra) ile tanışan ve ilk görüşmelerinde aralarında meydana geldiği rivâyet edilen uzun münâzarayı kazanan Câmî[74] bir müddet onun derslerine devam etmiştir.

---

[68] Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 52. Abdurrahman Câmî'nin ders arkadaşlarının da şehâdetleri Hâce Ali Semerkandî'nin bu hükmünü destekler mâhiyettedir (Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 52-53).

[69] Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 54; Lârî, *Tekmile*, 11.

[70] Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 52-53.

[71] Herevî, *Şeyh Abdurrahman Câmî*, 35.

[72] Câmî'nin Semerkand'a hangi târihte gittiği ile alâkalı kesin bir bilgiye sâhip değiliz. Ertuğrul Ökten bu târihin 1430'lu yılların ortaları olduğunu söylemekte (Ökten, *Jami*, 63). Hamid Algar ise biraz daha net bir târih vererek bunun 840/1436 civârında olduğunu iddia etmektedir (Algar, *Jami*, 21).

[73] Kazvînî, *Tezkire-i Meyhâne*, 101 Her ne kadar Tebrizî nisbesi kullanılıyorsa da bu kimsenin, Kadızâde'nin talebelerinden olup sonraki yıllarda yine onun tavsiyesiyle Anadolu'ya giden Fethullah Şirvânî (öl. 891/1486) olması muhtemeldir. Şirvânî hakkında bk. Cemil Akpınar, "Fethullah eş-Şirvânî", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 1995), 12: 463-466.

[74] Lârî, *Tekmile*, 11-12.

Abdurrahman Câmî, Semerkand'daki ilmî vasatın ve meşhur hocalarının sağladığı etki ile de olsa gerek Astronomi'ye ilgi duymuş ve bu alanda oldukça başarılı olmuş gözükmektedir. Bu duruma ayrıca Kadızâde'nin talebelerinden Mevlânâ Yûsuf Semerkandî'nin söyledikleri de işâret etmektedir. Onun naklettiğine göre Abdurrahman Câmî ile Kadızâde sık sık bir araya gelmiş ve ilmî meseleleri tartışmışlardır. Hattâ Câmî, Kadızâde'nin Astronomi'ye dâir meşhur *Şerh-i Telhîs-i Çağmînî*[75] adlı eseriyle alâkalı bâzı mülâhaza ve tashih tekliflerinde bulunmuştur. Başta bunlara îtiraz eden Kadızâde, Câmî'nin açıklamaları ile iknâ olmuştur.[76] Dolayısıyla Abdurrahman Câmî'nin Kadızâde'nin bâzı eserlerinde doğrudan etkisi ve tasarrufu vardır demek yanlış bir hüküm olmasa gerektir.

Abdurrahman Câmî tahsil ettiği ilimleri Kur'ân, Arapça, mantık, felsefe, tabiat ilimleri, riyâzî ilimler, fıkıh ve fıkıh usûlü, hadis ve tefsir şeklinde Reşh-i bâl'de sıralamaktadır.[77] Bu ilimlerin çoğuna ve burada zikredilmeyen bâzı ilimlere dâir verdiği eserler onun iyi bir tahsil aldığını göstermektedir.

Abdurrahman Câmî, on yıldan fazla sürdüğü tahmin edilen[78] Semerkand'daki tahsil mâcerâsı sonrası Mirza Şahruh Medresesi'nde bir müddet müderrislik yaptı. Semerkand dönüşü tasavvufa da intisab eden Câmî'nin bundan sonraki birkaç yılı, ileride tafsîli verileceği üzere, seyr u sülûk yolunda bir takım mücâhedelerle geçmiştir. Bunların yanında Câmî eser yazmakla da meşgul olmuş ve ilk eseri *Hilyetü'l-hilel*'in te'lifini ve sonra da ilk *Dîvân*'ının ilk tertibini bu sıralarda gerçekleştirmiştir.[79] Bu iki eserin hâricinde, bâzıları eserlerinin ele alındığı kısımda tanıtılacak olan başka eserlerin te'lifi ve tedris faaliyetleriyle de

---

[75] 618/1221'de vefat etmiş olan Çağmînî'nin Astronomi'ye dâir yazmış olduğu bu eser, asırlarca Osmanlı medreselerinde okutulmuş ve üzerine pek çok şerh yazılmıştır. Bunların en mühimlerinden biri de Kadızâde'nin şerhidir. Tafsîlât için bk. Saadeddin Ökten, "Çağmînî", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 1993), 8: 182-183.

[76] Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 81-82; Kâşifî, *Reşahât*, 1977, 1: 235-236.

[77] Câmî, *Dîvân-ı Câmî (Vâsıtatü'l-ıkd)*, 2: 36.

[78] Kazvînî, Câmî'nin Semerkand'da dokuz yıl kaldığını söylemektedir (Kazvînî, *Tezkire-i Meyhâne*, 102). Algar'a göre ise bu süre 15-16 yıl civârında olup dönüş târihi tahmînen 856/1452'dir (Algar, *Jami*, 23). Herevî ise daha geniş bir ifâde ile onun 840/1438'den sonra döndüğünü söylemektedir (Herevî, *Şeyh Abdurrahman Câmî*, 36). Câmî'nin yaklaşık olarak 856/1452'de Sâdeddin Kâşgarî'ye intisab ettiği düşünülürse Algar'ın verdiği târihin doğruluk ihtimâli daha fazla gözükmektedir.

[79] Hândmîr, *Habîbu's-siyer*, 4: 338.

meşgul olduğu anlaşılan Abdurrahman Câmî, bâzı kısa seyahatlere de çıkmış gözükmektedir.

1.3. Seyahatleri

Abdurrahman Câmî'nin Herat'tan en uzun süreli ayrılığı hac seyahatidir. Her ne kadar bu seyahatten hemen önce Sultan Hüseyin Baykara (öl. 911/1506) tarafından Câmî'ye vergi muâfiyeti tanınmışsa da o, şeriate muhâlif olduğu için bunu kabul etmemiştir.[80] Câmî, emlâkinden hâsıl olan gelirlerin bir kısmını vakfetmek ve sâir işlerini halletmek üzere Ali Şîr Nevâî'yi vekil kılarak 16 Rebîulevvel 877/21 Ağustos 1472 târihinde hac yolculuğuna çıkmıştır.[81] Yolculuk esnâsında Kerbelâ'ya uğrayarak Hz. Hüseyin'in kabrini ziyâret eden Câmî, bundan sonra Bağdat'a gitmiş ve burada yaklaşık dört ay kalmıştır. Bu süre zarfında bâzı râfızîlerin, ehl-i beyt düşmanlığı ithamları sebebiyle Bağdat hâkimi ve ulemânın huzûrunda muhâkeme edilmiş olan Câmî'nin yaptığı müdâfaa ve açıklamalar neticesinde bu iddiaların asılsız birer iftira olduğu anlaşılmıştır. 877 yılının Ramazan bayramını müteâkip Hicaz'a doğru yola çıkan Câmî, Necef'te Hz. Ali'nin kabrini ziyâret etmiş ve oradan da Medîne-i Münevvere'ye erişmiştir. Gerekli ziyâretleri müteâkip buradan ayrılmış hac vazîfesini îfâ ederek tekrar Medîne üzerinden, önce hadiste sened sâhibi olan Kadı Muhammed Hadravî ile görüşüp ondan hadis icâzeti alacağı Şam'a geçmiştir. Şam'da iken Fâtih Sultan Mehmed'in kendisini İstanbul'a dâvet edeceği[82] haberini alan Abdurrahman Câmî, derin bir saygı beslediği[83] bu muzaffer sultânın dâvetini reddetme nezâketsizliği göstermemek için olsa gerek elçiler Şam'a ulaşmadan ve kendisine resmî dâvet tebliğ edilmeden önce Halep'e, oradan da fazla vakit kaybetmeden

---

[80] Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 160.

[81] Kazvînî, Câmî'nin 64 yaşında hacca gittiğini belirtmektedir (Kazvînî, *Tezkire-i Meyhâne*, 103). 817 yılında doğmuş olan Câmî, ilk kaynakların ittifâkıyla 877'de hacca gittiğine göre bu esnâda 60 yaşında olmalıdır.

[82] Taşköprîzâde, Câmî'nin Sultan II. Bâyezid tarafından da İstanbul'a dâvet edildiğini, Câmî'nin de bu dâvete icâbet ederek Hemedan'a kadar geldiğini, ancak Anadolu topraklarında vebâ salgını olduğunu duyunca artık elinden bir şey gelemeyeceği için kendisine refâkat eden elçi vâsıtasıyla sultana mâzeret beyan ederek geri döndüğünü söylemektedir (İsâmuddin Ebi'l-Hayr Ahmed b. Mustafa Taşköprîzâde, *eş-Şakāiku'n-Nu'mâniyye fî ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, thk. Ahmed Suphi Furat [İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1405], 262).

[83] Câmî'nin Fâtih'i medhettiği bir şiiri için bk. Câmî, *Dîvân-ı Câmî (Fâtihatü'ş-şebâb)*, 1: 174-175.

Güneydoğu Anadolu üzerinden Tebriz'e varmıştır. Uzun Hasan'ın (öl. 882/1478) Tebriz'de kalması yolundaki ısrarına rağmen ihtiyar annesini bahâne ederek Tebriz'den ayrılmış ve nihâyet 18 Şâbân 878/8 Ocak 1474'te Herât'a dönmüştür.[84]

1.4. Vefâtı

Ömrünün çoğunu tedris ve te'lif faaliyetleri ile geçiren Abdurrahman Câmî, bilhassa son on yılında bu meşgûliyetlerin yanında vakıf hizmetleri ve idâreciler nezdinde halkın problemlerini halletmek üzere bâzı teşebbüslerle de meşgul olmuştur.[85] Bu çerçevede idârecilere ulaşamayan kimseler Câmî'ye gelerek dertlerini açmış, o da ilgili yerlere kısa nâmeler/ruk'alar yazarak halk adına ricâcı olmuştur.[86]

81 yaşında[87] vefat etmiş[88] olan Abdurrahman Câmî'nin[89] son anlarına dâir mufassal sayılabilecek bilgiler kaynaklarda nakledilmiştir. Zîra onun yakın talebelerinden ve biyografi yazarlarından Lârî hastalığı ve vefâtı esnâsında onun yanında bulunmuş ve bu bilgileri eserinde nakletmiştir.[90] Lârî'den öğrendiğimize

[84] Bu seyahatin tafsîlâtlı bir anlatımı için bk. Kâşifî, *Reşahât*, 1977, 1: 252-264.

[85] Herevî, *Şeyh Abdurrahman Câmî*, 59.

[86] Nitekim onun Ali Şîr Nevâî'ye yazdığı ruk'alar Nevâî tarafından derlenmiş ve bu mecmua, matbaa harflerine aktarılarak yakın bir zamanda neşredilmiştir: *Nâmehâ ve Münşeât-ı Câmî*, nşr. Isâmuddin Urunbayev-Esrâr Rahmanov (Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 1378). Bu mecmuadaki ruk'aların asılları ve Rusça tercümeleri için bk. *Nâmehâ ve Destnevîs-i Abdurrahman-ı Câmî ez Murakka'-ı Ali Şîr Nevâî*, nşr. Isâmuddin Urunbayev (Taşkent: İdâre-i İntişârât-ı Fenn-i Cumhûrî-yi Şûrevî-i Sosyalistî-yi Özbekistan, 1982).

[87] Kazvînî, Câmî'nin 74 yaşında (Kazvînî, *Tezkire-i Meyhâne*, 105), Ali Şîr Nevâî ve Bâharzî ise seksen iki yaşında vefat ettiğini söylemektedir (Nevâî, *Hamsetü'l-mütehayyirîn*, 91; Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 255). Ancak Nevâî, *Nefehât*'in Çağatayca'ya genişletilmiş tercümesi olan *Nesâyimu'l-mahabbe* isimli eserinde Câmî'nin vefat yaşını 81 olarak zikretmektedir (Ali Şîr Nevâî, *Nesâyimu'l-mahabbe min şemâyimu'l-fütüvve*, nşr. Kemal Eraslan [Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1996], 440) Lârî'nin de te'yid ettiği üzere doğrusu da bu olmalıdır, zîra Câmî'nin doğum ve vefat târihlerine bakıldığında hicrî takvime göre 81, mîlâdî takvime göre ise 78 yaşında vefat etmiş olduğu anlaşılmaktadır.

[88] Lârî, *Tekmile*, 40; Hândmîr, *Habîbu's-siyer*, 4: 338. Reşahât'ta Abdurrahman Câmî'nin vefâtı ile alâkalı Tekmile'de uzunca zikredilenlerin özetinden başka bir bilgi bulunmamaktadır (Kâşifî, *Reşahât*, 1977, 1: 282).

[89] Câmî'nin kendi vefâtına muammâ tarzında târih düşürdüğü iddiâsı ve onun bir gazelinin bu açıdan değerlendirilmesi için bk. Abdülhay Habîbî, *Endîşe-i Câmî* (Kâbil: Merkez-i Neşr-i Tahkīkāt-ı Allâme Habîbî, 2005), 28-29.

[90] Bâharzî de Câmî'nin vefâtını Lârî'den nakille özetleyerek anlatmıştır (Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 256).

göre Abdurrahman Câmî, 18 Muharrem[91] 898/9 Kasım 1492 Cumâ günü ezan okunup namaz başladığı esnâda ebedî âleme irtihal etmiş[92] ve mürşidi Sâdeddin Kâşgarî'nin kabrinin yanına defnedilmiştir.[93]

Abdurrahman Câmî'nin vefat ettiği 898 senesinin Recep ayının başlarında Ali Şîr Nevâî tarafından Câmî'nin kabrinin kıble istikâmetinde kemer, revak ve kubbelerden müteşekkil büyük bir türbe/imâret yapılması tâlimâtı verilmiş[94] ve Kur'ân okumaları için hâfızlar görevlendirilmiştir.[95] Ayrıca Abdurrahman Câmî'nin bâzı mürid ve talebeleri o imârette tedrisle meşgul olmuşlardır.[96]

Lâmii Çelebi'nin ve Taşköprîzâde'nin naklettiğine göre Safevîler Herat'ı ele geçirmeden hemen önce Câmî'nin oğlu Ziyâeddin Yûsuf, babasına düşman olduklarını bildiğinden ve onun hâtırasına saygısızlık yapacaklarını tahmin ettiğinden dolayı babasının kabrini başka bir yere nakletmiştir. Herat'ı ele geçiren Şah İsmâil (öl. 930/1524) Abdurrahman Câmî'nin kabrini açtırmış, ancak naaşını bulamamaları üzerine Kızılbaşlar, kabrin tahtalarını ateşe vermişlerdir.[97] İş bununla da kalmamış, Şah İsmâil adamlarına, Abdurrahman Câmî'nin adının yazılı olduğu kitapları buldurup onun "Câmî" olan nisbesindeki cim harfinin altında bulunan noktayı silip üstüne koymalarını ve böylece Câmî yerine

---

[91] Ali Şîr Nevâî ve Bâharzî, Câmî'nin vefat târihini 17 Muharrem Cuma olarak zikretmektedir (Nevâî, *Hamsetü'l-mütehayyirîn*, 142; Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 255) Doğrusu Lârî'nin ve ondan nakille Kâşifî'nin de zikrettiği gibi 18 Muharrem olmalıdır, zîra 17 Muharrem Perşembe gününe denk gelmektedir.

[92] Lârî, *Tekmile*, 41-42. Dönemin mühim kaynaklarından olan *Ravzâtü'l-cennât*'ta Câmî'nin vefâtını anlatan kısım, *Tekmile* ve *Hamse*'deki bilgilerin biraz daha süslü fakat kısa ifâdelerle tekrar edilmesinden ibârettir. Câmî'nin vefâtına şâhidlik etmiş olan eserin müellifi, vefâtın tam târihi olarak da 18 Muharrem 898 Cuma gününü kaydetmektedir. Bu kaydın öncesindeki sayfalarda adı geçtiği yerde Abdurrahman Câmî için "medde zılluhû" ifâdesi kullanılırken bundan sonraki yerlerde "kuddise sirruhû" denmesi de bu husûsu te'yid emektedir. Tafsîlât için bk. İsfizârî, *Ravzâtü'l-cennât*, 1: 235-240.

[93] Câmî'nin defnedildiği yer hakkında teferruatlı bir tartışma için bk. Sa'dullah Şerif Esedullayev, "Mezâr-ı Abdurrahman-ı Câmî ve Kabr-i Abdullah-ı Hâtifî", *Costârhâ-yı Edebî*, 31 (1351): 776-793.

[94] Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 267.

[95] Lârî, *Tekmile*, 42-43; Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 257-266; Nevâî, *Hamsetü'l-mütehayyirîn*, 143. Ali Şîr Nevâî ve oldukça süslü ve musanna' ifâdelerle Bâharzî de cenâze merâsimini neredeyse aynı şekilde nakletmektedir.

[96] Nevâî, *Nesâyimu'l-mahabbe*, 440.

[97] Lâmii Çelebi, *Tercüme-i Nefehâtü'l-üns*, 456; Taşköprîzâde, *eş-Şakāik*, 263. Vâsıfî, bu hâdiselere şâhid olmuş bir müellif olarak Herat işgâli ve o esnâda irtikâb edilen katliâmı tafsîlâtıyla anlatmakta ve Abdurrahman Câmî'nin kabrinin ateşe verildiğini te'yid etmektedir (Zeyneddin Mahmud Vâsıfî, *Bedâyiu'l-vekāyi'*, thk. A. N. Boldyrev [Tahran: İntişârât-ı Bunyâd ve Ferheng-i İran, 1972], 2: 249-250).

"Hâmî=ham olan" şekline dönüştürmelerini emretmiştir. Câmî'nin yeğeni olan meşhur şâir Hâtifî (öl. 927/1521) buna şâhid olunca şu beyti inşad etmiştir:

بس عجب دارم زانصاف شه کشور گشای آنکه عمری بر درش گردون غلامی کرده است

کز برای خاطر جمعی لوند نا تراش نقطه جامی تراشیده و خامی کرده است

Ülkeler fetheden şâhın insâfına şaşırıyorum; dünyânın, kapısında bir ömür kölelik ettiği Câmî'nin noktasını bir grup traşsız zorbanın hatrı için traş ederek hâmî (hamlık) etti.[98]

2. ABDURRAHMAN CÂMÎ'NİN TASAVVUFÎ SERGÜZEŞTİ

Abdurrahman Câmî'nin tasavvufla tanışması çocukluk devresine tesâdüf etmektedir. Zîra onun babası -her ne kadar sûfî olup olmadığı hakkında bilgi sâhibi olmasak da- sûfîleri seven ve onlara saygı duyan bir kimsedir. Nitekim bizzat Abdurrahman Câmî'nin nakillerinden de anlaşılmaktadır ki o, bâzı sûfîlerin uğradığı ve misâfir kaldığı bir hânede doğmuş ve büyümüştür. Yine Câmî, tasavvufa dâir ilk bilgi ve müşâhedelerini, evlerine gelen bu sûfîlerden duyduğunu ve gördüğünü söylemektedir.[99]

Câmî'nin araştırma ve öğrenmeye olan düşkünlüğü ile entelektüel mahfillere yakın oluşu, şüphesiz onu tasavvuf husûsunda bâzı şeyler dinlemeye ve okumaya sevk etmiştir. Nitekim o henüz gençlik dönemlerinden îtibâren bâzı sûfîlerin sohbetlerine iştirak etmiş ve onların fikirlerinden istifâde etmiştir.[100] Bu durum, intisab etmeden evvel onun tasavvufî muhitleri tanıdığı ve tasavvufa dâir bir birikime sâhip olduğunu da göstermektedir. Ayrıca Bâharzî'nin nakline göre Câmî, henüz intisab etmeden evvel Sâdeddin Kâşgarî'yi "sohbet şeyhi" olarak benimsemiş ve onun sohbetlerine katılmıştır.[101] Bu da onun intisabdan evvel belli bir birikim ve hazırlığa sâhip olduğunu doğrulamaktadır. Bu çerçevede Câmî'nin çocukluğundan îtibâren görüştüğü ve kendilerinden bir şekilde istifâde ettiği sûfîleri zikretmekte fayda mülâhaza edilmektedir.

---

[98] Ali Asgar Hikmet, bu bilgiyi ve buna karşı Hâtifî'nin söylediği beyti *Tezkire-i Hüseynî* ve *Mecmau'l-Fesâha* isimli eserlerden nakletmiştir (Hikmet, *Câmî*, 52).

[99] Abdurrahman Câmî, *Nefehâtü'l-üns min hazarâti'l-ḳuds*, thk. Mahmud Âbidî (Tahran: Kitabfurûşî-yi Mahmûdî, 1337), 397-398, 455.

[100] Lârî, *Tekmile*, 35-36; Kâşifî, *Reşahât*, 1977, 1: 245-247.

[101] Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 132.

2.1. Câmî'nin Görüştüğü Ve Etkilendiği Sûfîler

Abdurrahman Câmî, tasavvufa intisâbından önce ve sonra birçok sûfiyle görüşmüştür. *Makāmât* müellifi eserinde, onu ziyâret eden tasavvuf erbâbından bahsetmektedir. Ayrıca onun Anadolu'daki mühim bâzı şahıslarla[102] bilhassa Konya mevlevîleri[103] ile münâsebette olduğu da zikredilmektedir. Ancak burada ele alınmak istenen husus onun bir şekilde görüştüğü sûfîlerin zikrinden ziyâde, tasavvufî tekâmülü vetîresinde üzerinde te'sir bırakmış tasavvuf erbâbının ortaya çıkarılmasıdır. Bu açıdan mevzû buna hasr edilerek ele alınmaya çalışılacaktır.

Abdurrahman Câmî'nin küçük yaşlarında iken görüştüğü bilinen ilk sûfî Mevlânâ Fahreddin Loristânî'dir (öl. 820/1418). Câmî, şeyhi Mevlânâ Hâfız Bahâeddin Ömer Eberdehî'nin (öl. 819/1417'den önce) vefâtını müteâkip Câm şehrine gelerek Harcerd'e uğrayan ve evlerinde misâfir kalan bu sûfînin kendisiyle ilgilendiğini, havada eliyle hulefâ-yı râşidînin bir ikisinin ismini yazdığını ve kendisinin de bunları okuyabildiğini, bunun üzerine Loristânî'nin şaşkınlığını gizleyemediğini söylemektedir.[104] Abdurrahman Câmî bu sûfînin, üzerinde bıraktığı te'sîri şöyle ifâde etmektedir: *"Onun o şefkat ve lütfu, sûfî tâifesine karşı muhabbetin tohumlarını gönlüme ekti. ...Onlara muhabbetle yaşamayı ve bu muhabbet üzere ölmeyi arzu ve ümîd ediyorum"*[105]

Abdurrahman Câmî'nin görüştüğü ve fikir ve hallerinden etkilendiği bir diğer sûfî, hac seyahati için çıktığı yolda Câmî'nin doğduğu Harcerd kasabasına uğramış olan Hâce Muhammed Pârsâ'dır. Bu sıralarda dört beş yaşlarında olan Câmî, babası tarafından Hâce Pârsâ'nın huzûruna getirilmiştir. Hâce Pârsâ, Câmî'ye iltifat ve nazar etmiştir.[106] Abdurrahman Câmî, bu iltifâtın lezzetini ömrü boyunca hissettiğini ve Hâcegân hânedânına olan meylinin de Hâce Pârsâ'nın mezkûr iltifat ve nazarının vesîlesiyle olduğunu şu cümlelerle ifâde etmektedir:

---

[102] Çelebi, Câmî ile Akşemseddin'in oğullarından Hamdullah Ahmed Çelebi'nin mektuplaştığını söylemektedir (Çelebi, *Molla Câmî*, 60).

[103] Herevî, *Şeyh Abdurrahman Câmî*, 255.

[104] Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 49-50 Bâharzî, benzer bir durumun Abdurrahman Câmî'nin oğlu Ziyâeddin Yûsuf'ta da müşâhede edildiğini nakletmektedir (a.y.).

[105] Câmî, *Nefehât*, 455; Nevâî, *Hamsetü'l-mütehayyirîn*, 91-92; Lârî, *Tekmile*, 35; Kâşifî, *Reşahât*, 1977, 1: 243.

[106] Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 50.

"Altmış küsür sene oldu, o hazretin nurlu çehreleri gözümün önündedir ve onu görmenin lezzeti hâlâ kalbimdedir. Bu fakîrin Nakşibendiyye Tarîkati'ne gösterdiği hâlisâne râbıta, îtikad, muhabbet ve bağlılık onun nazarının bereketinden kaynaklanmaktadır."[107]

Bir diğer sûfî, Hâce Muhammed Pârsâ'nın oğlu Hâce Burhâneddin Ebû Nasr Pârsâ'dır (öl. 865/1460). Abdurrahman Câmî bu sûfî ile defeatle görüşmüş ve ondan halk, kerem ve fenânın târifleri gibi meseleleri dinlemiştir.[108] Yine onun meclislerinde İbnü'l-Arabî üzerine çok bahisler açılmıştır. Câmî bir seferinde Ebû Nasr'ın, babasının: "*Fusûs candır, Fütûhât ise gönül*" dediğini, ayrıca kendisinin de İbnü'l-Arabî'yi bilen ve kabul eden bir kimse olduğunu ve bu meyanda "*Kim Fusûs'u iyi bilirse Hz. Peygamber'e ittibâı kavî olur*" demiş olduğunu nakletmektedir.[109] Abdurrahman Câmî'nin İbnü'l-Arabî düşüncesi ile ilk ciddî irtibâtının, onun *Fusûsu'l-hikem* ve *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye* isimli eserleri üzerinden bu sûfî vesilesi ile olduğu tahmin edilebilir.

Câmî'nin görüştüğü bir diğer sûfî Şeyh Bahâeddin Ömer'dir (öl. 857/1453). *Reşahât*'ta Ubeydullah Ahrar'dan nakledildiğine göre Şeyh Bahâeddin Ömer de vahdet-i vücûdu benimseyenlerdendir. Şöyle ki Ahrar bu şeyhi ziyâret ettiğinde şeyh şehirden haber sorunca Ahrar, kimilerinin Zeyneddin Hâfî (öl. 838/1435) gibi "heme ez ost" kimilerinin de Seyyid Kāsım-ı Envâr (öl. 837/1433) gibi "heme ost" dediklerini nakletmiş, sonra bu konuda şeyhin kanaatini sormuştur. Bahâeddin Ömer de Zeyneddin Hâfî'nin dediğinin doğru olduğunu söyleyerek bunu destekleyecek deliller serdetmiştir. Delillerin Kāsım Envâr'ın fikrini desteklediğini gören Ahrar bunu ifâde edince şeyh daha kuvvetli deliller zikretmeye çalışmış, ancak bu deliller de "heme ost" fikrini destekler görünmüştür. Bunun üzerine Ahrar, Şeyh Bahâeddin Ömer'in zâhirde Zeyneddin Hâfî gibi, bâtında ise Seyyid Kāsım-ı Envâr gibi düşündüğünü, aslında böyle de olmak gerektiğini anlamıştır.[110] Bahâeddin Ömer'i ziyâret etmiş ve onun iltifâtına mazhar olmuş olan[111] Câmî'nin de şeyhin bu fikirleri ile muhâtap olmuş ve ondan etkilenmiş olduğu bir ihtimal olarak düşünülebilir.

---

[107] Câmî, *Nefehât*, 397-398; Lârî, *Tekmile*, 35; Kâşifî, *Reşahât*, 1977, 1: 242-243.

[108] Lârî, *Tekmile*, 35-36.

[109] Câmî, *Nefehât*, 402; Kâşifî, *Reşahât*, 1977, 1: 243-244.

[110] Ali Safî b. Hüseyin Vâiz Kâşifî, *Reşahât-ı Aynü'l-hayat*, thk. Ali Asgar Muîniyân (Tahran, 1977), 2: 247-248.

[111] Bu iltifâta bir örnek olarak şu hâdise zikredilebilir: Bir seferinde taşrada bulunduğu esnâda kendisini ziyârete gelenlere şehirden haber sormuş, herkes bir cevap verip de sıra

Abdurrahman Câmî, hakīkat ve mârifetten bahsettiği vaazlarında farklı bir hâlin olduğunu söylediği Hâce Şemseddin Muhammed Kusûî'nin (öl. 863/1458) sohbetlerine de yukarıda adı geçen bâzı sûfîlerle birlikte iştirak etmiştir. Câmî'nin gelmesiyle Kusûî'nin *"meclisimiz aydınlandı"* dediği ve diğer zamanlara nisbetle çok daha zevkli sözler söylediği ve bereketli sohbetler yaptığı nakledilmektedir.[112] Abdurrahman Câmî'nin söylediğine göre Kusûî, İbnü'l-Arabî tâkipçilerinden olup vahdet-i vücûda kāildir. Aşkî bir sûfî olan Kusûî'nin, vaazlarında vahdet-i vücûd meselesini, zâhir ulemâsının îtiraz edemeyeceği şekilde delillendirerek anlattığı, vecde geldiği ve bu hâlin onu dinleyenlere de sirâyet ettiği söylenmektedir.[113]

Mevlânâ Şerefeddin Ali Yezdî (öl. 858/1454), Mevlânâ Celâleddin Bâyezid Pûrânî (öl. 862/1458) ve Mevlânâ Şemseddin Muhammed Esed de (öl. 864/1460) Abdurrahman Câmî'nin görüştüğü sûfî ve âlimlerdendir.[114]

Abdurrahman Câmî'nin, mürşidinden sonra en çok istifâde ettiği söylenen sûfî Hâce Ubeydullah Ahrar'dır. Câmî ile Ahrar arasında samîmi bir münâsebet oluşmuştur. *Reşahât* müellifine göre bu iki sûfî dört defa yüzyüze görüşmüşlerdir. İlk iki görüşme Semerkand'da, üçüncüsü Herat'ta, dördüncü ve son görüşme ise Merv'de gerçekleşmiştir.[115] Ancak tafsîlâtı ileride geleceği üzere sâir kaynakların verdiği bilgiler de göz önünde bulundurulduğunda Câmî ile Ahrar'ın en az beş kere görüştükleri anlaşılmaktadır.

Fahreddin Ali Safî, bu iki sûfînin ilk görüşmesi için Abdurrahman Câmî'den naklen 8 Muharrem 870 / 31 Ağustos 1465 târihini vermektedir. Zâten Ubeydullah Ahrar'ın 855/1451'de Semerkand'ı ele geçirip tahta oturan Sultan Ebû Saîd Mirza'nın (öl. 873/1469) dâveti ile Taşkent'ten Semerkand'a yerleştiği göz önünde bulundurulursa Abdurrahman Câmî'nin, ilim tahsili için yaptığı ilk Semerkand seyahati esnâsında görüşmüş olmaları pek mümkün gözükmemektedir. Câmî, Sâdeddin Kâşgarî'ye intisab etmeden önce de kısa bir

---

Abdurrahman Câmî'ye geldiğinde onun, şehirden de yoldan da "hiç haberim yok" demesi üzerine Bahâeddin Ömer onu takdir etmiş ve "dervişlerin huzûruna böyle gelmeli" demiştir. Sonrasında sâlikin, himmetini bâtınına vermesi gerektiğini ve bunun yolunun da gerekmedikçe gözlerini zâhirle meşgul etmemekten geçtiğini ifâde eden bir beyt okumuştur (Kâşifî, *Reşahât*, 1977, 1: 244).

[112] Lârî, *Tekmile*, 36.

[113] Kâşifî, *Reşahât*, 1977, 1: 245-246.

[114] Lârî, *Tekmile*, 36; Kâşifî, *Reşahât*, 1977, 1: 246-247.

[115] Kâşifî, *Reşahât*, 1977, 1: 247.

müddet için Semerkand'a gitmiş olduğundan[116] bu ikinci Semerkand ziyâretinde görüşmüş olmaları da yine târih uyuşmazlığı açısından pek muhtemel gözükmemektedir. Öyle anlaşılıyor ki Ali Safî'nin söylediği ve Bâharzî'nin de naklettiği üzere Câmî'nin Ahrâr'ın nezdinde altı ay kaldığı ilk görüşme, Câmî'nin üçüncü Semerkand seyahatinde olmuştur.[117]

Makāmât'a göre Abdurrahman Câmî'nin Ubeydullah Ahrar'ı görmek üzere ikinci Semerkand yolculuğu,[118] Ahrar'ın Semerkand'da zuhûr eden vebâ salgınından dolayı Andican'a gitmesi sebebiyle, Andican'da son bulmuştur. Bir aydan fazla bir zaman Ahrar'ın nezdinde kalan Câmî ile Ahrar günde iki kez görüşmüş ve sohbet etmişlerdir. Görüşmelere katılanlar arasında dönemin Türkistan vâlisi Ömer Şeyh Mirza da (öl. 900/1494) vardır.[119]

Abdurrahman Câmî'nin hayâtını yazanların, Câmî'nin kütüphânesindeki bir eserin baş tarafına el yazısıyla aldığı bir nottan naklettiklerine göre Ahrar'la Câmî arasındaki görüşmelerin biri de Merv'de gerçekleşmiştir. Bu da 872/1468-9 yıllarına, yâni Sultan Ebû Saîd'in saltanatının son yılına denk gelmektedir.[120] Merv'deki bu görüşmeden önce Ahrâr, şeriata nuhâlif bir âdet olarak halktan alınan tamga vergisinin kaldırılmasını talep etmek için Sultan Ebû Saîd'le görüşmek üzere Herat'a gelmiş ve bir müddet kalmıştır. Bu ziyârette Abdurrahman Câmî'nin evine de misâfir olmuş olan Ahrar dönüşünde kendisine sorulan soru üzerine Herat'ta biri zâhid bir pîr olan Şeyh Şah Ferâhî, diğeri de genç bir ârif olan Abdurrahman Câmî'den feyzyâb olduğunu ifâde etmiştir. Ayrıca Herat'ın, dindar idârecileri ve Abdurrahman Câmî gibi bir âlim ve ârifin orada bulunması açısından Semerkand'a tercih edilebileceğini söylemiştir.[121]

---

[116] Lârî, *Tekmile*, 12; Kâşifî, *Reşahât*, 1977, 1: 239.

[117] Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 115.

[118] Daha öncekiler de dikkate alınırsa bu, dördüncü yolculuk olmaktadır.

[119] Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 115-116. Ertuğrul Ökten, Andican'daki görüşmenin 884/1479 yılında olduğunu söylemektedir (Ökten, *Jami*, 106). Ancak bu görüşmenin, Bâharzî'nin dediğine göre Câmî'nin Ahrar'la görüşme maksadıyla yaptığı ikinci seyahat olduğu kabul edilirse Ökten'in verdiği târih doğru görünmemektedir.

[120] Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 142,144-145; Kâşifî, *Reşahât*, 1977, 1: 247-248. Bu görüşmede Ahrar Câmî'ye yaşını sormuş olup Câmî'nin cevâbı Makāmât'ın nakline göre 54, Reşahât'ın nakline göre "yaklaşık 55" şeklindedir. Semerkand'daki ikinci görüşme ile Merv'deki görüşme aynı yıllara tekâbül etmektedir. Hattâ Merv'deki görüşme Semerkand'daki ikinci görüşmeden daha önce olmuş gözükmektedir.

[121] Bu seyahatin teferruatı için bk. Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 115-118.

Abdurrahman Câmî'nin beşinci ve son Semerkand seyahati de yine Ubeydullah Ahrar'la görüşme maksadıyla yapılmış bir seyahattir. Ancak bu esnâda Ahrar, Sultan Ebû Saîd'in iki oğlunun arasını bulmak için Türkistan taraflarına gitmektedir. Abdurrahman Câmî'nin söylediğine göre yolda 11 Rebîulevvel 874 / 18 Eylül 1469'da[122] yapılan üç günlük görüşmeyi müteâkib Ahrar yoluna devam etmiş Abdurrahman Câmî ve diğer bâzı misâfirlerini de Fârâb'a göndermiştir. Türkistan'daki işlerini hallettikten sonra Taşkend'e (Şâş) geçen Ahrar, Abdurrahman Câmî'ye haber göndererek onu yanına dâvet etmiş ve 22 Rebîulâhir 874 / 29 Ekim 1469'da Taşkend'e varan Câmî, yaklaşık on beş gün orada kalmıştır. Bu görüşmeden sonra Câmî 8 Cemâziyelevvel 874 / 13 Kasım 1469'da oradan ayrılmış 15 Cemâziyelevvel 874 / 20 Kasım 1469'da Semerkand'a uğramış ve 21 Cemâziyelevvel 874 / 26 Kasım 1469'da Herat'a dönmek üzere oradan ayrılmıştır.[123]

Abdurrahman Câmî ile Ubeydullah Ahrar arasındaki buluşmalarda gerçekleşen görüşmeler genellikle iki tarafın da sükûtu ile geçmiştir. Bunlara şâhid olanların naklettiklerine göre nâdiren kelâma ihtiyaç hâsıl olmuştur ve genellikle de Ahrar konuşmuştur. Ubeydullah Ahrar'ın müridlerinden olup bu şâhidlerden biri olan Mevlânâ Ebû Saîd Evbehî'nin nakline göre bir görüşmelerinde Abdurrahman Câmî Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin meşhur eseri *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye'*de araştırma ve üzerinde düşünme ile anlaşılamayacak bâzı yerler olduğunu söylemiştir. Bunun üzerine Ahrar, Evbehî'den *Fütûhât*'ı getirmesini istemiş, ilgili yeri açmış, Câmî'ye okutmuş, meselenin anlaşılması için gerekli mukaddimeyi yaparak meseleyi açıklamış ve yeniden kitaptaki ilgili pasaj okunduğunda daha önce anlaşılması güç gelen husus kolaylıkla anlaşılmıştır.[124]

---

[122] Fahreddin Ali Safî'ye göre ikilinin son görüşmesi Merv'de 872/1469'da gerçekleşmiştir. Zeki Velîdî Togan'ın *İslâm Ansiklopedisi*'ne yazdığı "Câmî" maddesinde de bu târih zikredilmektedir. Ancak şu farkla ki Togan'a göre bu târihteki görüşme Taşkent'te olmuştur (Zeki Velîdî Togan, "Câmî", *İslâm Ansiklopedisi* [İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1977], 3: 16) Elimizdeki kaynaklarda Taşkent görüşmesinin târih ve tafsîlâtına sâhip olduğumuzdan Togan'ın bu iddiasının isâbetsiz olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

[123] Kâşifî, *Reşahât*, 1977, 1: 250-251.

[124] Kâşifî, *Reşahât*, 1977, 1: 250.

2.2. Câmî'nin Tasavvufa İntisâbı

Abdurrahman Câmî'nin çok erken yaşlarından îtibâren tasavvufî şahsiyetler ve muhitlerle yakın olduğu ve bâzı sûfîlerle irtibat hâlinde olduğu yukarıda zikredilmişti. Ancak bâzı araştırmacılara göre bu münâsebetlerin ilk ciddi ve doğrudan bir tarîkate yönelik olanı, 848/1444 yılında, Hâce Muhammed Pârsâ'nın Arapça olan tefsîrini Farsça'ya tercüme etmesidir.[125] Bunun yanında, ileride temas edileceği üzere Câmî, ilim tahsîlinde bir dereceye ulaştıktan sonra aradığı tatmîne ulaşmamış ve arayışlarını başka bir zemîne taşıyarak tasavvufî okumalarla meşgul olmuştur. Onun, ulaşmak istediği hedefe götürecek bir usûl ya da yol arayışında olduğunu şu ifâdelerinden anlamak mümkündür:

نشد ز علم مجرد کام من حاصل بر آن شدم که کنم آن علوم را اعمال

زدم قدم به صف صوفیان صافی دل که نیست مقصدشان از علوم جز اعمال

"Sırf ilim tahsili ile murâdım hâsıl olmadı, zîrâ ben ilimle amel etmeyi arzu ettim.

Bunun üzerine saf gönüllü sûfîlerin safına ayak bastım, çünkü onların ilimden maksadları onunla amel etmekten başka bir şey değildir."[126]

Câmî'ye yakın kimselerin naklettikleri bâzı hâdiseler, Câmî'nin aşka yatkın karakterinin, tasavvufa intisâbına müsbet bir etkisi olduğunu, bâzı tasavvufî pratikleri daha kolay anlamasına ve benimsemesine yardımcı olduğunu söyleme imkânı vermektedir. Nitekim birkaç kez Semerkand'a gitmiş olan Abdurrahman Câmî'nin bu seyahatlerinden birisi, Herat'ta tutulduğu -bâzı sûfîlerce hakīkī aşk için bir pratik kabul edilebilen- sûrî bir aşkın[127] verdiği gönül

---

[125] Ökten, *Jami*, 67. Bu eserin bir nüshası Süleymâniye Kütüphânesi Murad Molla 72'de bulunmaktadır.

[126] Câmî, *Dîvân-ı Câmî (Vâsıtatü'l-ıkd)*, 2: 36.

[127] Abdurrahman Câmî'nin âşık olduğu kişinin kimliği belli değildir ve metinlerde ona üçüncü tekil şahıs zamiriyle işâret edilmektedir. Farsça'da üçüncü tekil şahıs cinsiyet belirtmemektedir. Bütün bunları tekrar etmesine rağmen ilginç bir şekilde Hamid Algar, Abdurrahman Câmî'nin bir erkeğe âşık olduğunu iddia etmektedir (Hamid Algar, *Abdurrahman Câmî*, trc. Abdullah Tâhâ Orhan - Zeyneb Hafsa Orhan [İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016], 95, 97, 107, 150). Böyle bir iddiayı ortaya atmasına rağmen o, bunu isbat edecek kesin ve târihî deliller sunmak yerine Fars Edebiyâtı şâirlerinin birçoğunun eserlerinde rastlanabilecek, erkekler üzerinden güzellik tasvirlerinin yapıldığı bâzı mazmunları Câmî'nin eserlerinden çıkartarak delil diye ileri sürmektedir. Bu hususta bir değerlendirme için bk. Abdulrahman Acer, "Takdim", *Abdurrahman Câmî* [İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016], 8-12, 44-46 (17 numaralı dipnot), 168 (46 numaralı dipnot). İlginç bir şekilde Herevî de bu hususta Algar'la benzer şeyleri söylemektedir. Ayrıca yine Algar gibi o da Câmî'yi kadın düşmanı

dağınıklığından uzaklaşma arzusundan kaynaklanmaktadır. Bu durumu, ders meclislerine iştirak ederek atlatmaya çalışan Abdurrahman Câmî, bir gece rüyâsında Herat'ın tanınmış sûfîlerinden ve kendisinin de sohbet şeyhi olan Sâdeddin Kâşgarî'yi görmüştür. Kâşgarî ona şöyle bir tavsiyede bulunmuştur: *"Senin için kaçınılmaz/kendisinden kaçılamayacak olan bir yâri sev!"* Bu ifâde, el-Cemîl'in tecellîlerinden biri olarak sûrî bir cemâle olan muhabbetin verdiği yorgunluktan kaçmak için Semerkand'a giden Câmî'nin durumuna tam olarak uygun gözükmektedir. Bundan dolayı olsa gerek ki Câmî bu rüyânın te'sirinde kalmış ve derhal Herat'a dönerek Kâşgarî'ye intisab etmiştir.[128]

Bu intisab Sâdeddin Kâşgarî'nin de evvelden beri arzu ettiği bir durumdur. Zîra önceden beri Câmî'yi uzaktan her gördüğünde meclisinde bulunanlara ondaki istîdâdın kemâlinden bahsetmekte, onun değerlendirilmesi gerektiğini söylemekte ve bu nâdir kābiliyetin başka mecrâlarda heder edilmesinden korktuğunu ifâde etmektedir.[129] Bu talep ve duânın, bir tasarrufa dönüşmüş olduğu düşünülebilir. En azından Câmî'nin, yukarıda zikredilen rüyâ hâdisesinin akabinde söylediği ifâde edilen şu şiirinden böyle bir çıkarımda bulunmak mümkün gözükmektedir:

معشوقه زد از میکـده ام بانگ تعال داد از مـی عشقـم قـدح مالامال

از درد سر خـرد شـدم فارغ بال برداشتـم افغان به تقـاضای وصال

Mahbûbum meyhâneden 'gel' diye seslendi
Aşk şarabından dopdolu bir kadeh verdi
Çamur[dan insana âşık olma] derdinden kurtuldum
Ve vuslata ermek için figân eyledim.[130]

Bu intisâbın meydana geliş şekli olarak Abdurrahman Câmî'nin sûrî bir aşktan ilâhî aşka böyle bir yol bulması, onun genel tavrı ve karakteri içinde oldukça anlamlıdır. Zîra o, her güzeli Mutlak Güzel'in bir tecellîsi olarak görmekte ve "cemâlden el-Cemâle bir köprü" olduğunu ifâde etmektedir.[131]

---

olarak tasvir etmekte, fakat bununla birlikte ilk söylediği ile tenâkuza düşerek hanımı ile oldukça mutlu bir evlilik hayâtı olduğunu söylemektedir (Herevî, *Şeyh Abdurrahman Câmî*, 123-126; 247-250).

[128] Lârî, *Tekmile*, 12; Kâşifî, *Reşahât*, 1977, 1: 238-239.

[129] Lârî, *Tekmile*, 14; Kâşifî, *Reşahât*, 1977, 1: 239.

[130] Lârî, *Tekmile*, 12.

[131] a.y.

Şunu da belirtmekte fayda var ki Câmî her ne kadar sûretâ Sâdeddin Kâşgarî'ye intisab etmiş olsa da onun seyr u sülûkü sâdece Kâşgarî'nin eliyle olmamıştır. Ali Şîr Nevâî'nin söylediğine göre o, Nakşibendiyye'nin pîri Muhammed Bahâeddin Şâh-ı Nakşibend'den de (öl. 791/1389) üveysî yolla istifâde etmiştir.[132]

Abdurrahman Câmî'nin intisâbının kesin târihi bilinmemekle birlikte 1450li yılların ilk yarısında olduğu tahmin edilmektedir.[133] *Makāmât* müellifinin söylediği, Abdurrahman Câmî Sultan Ebu'l-Kāsım Bâbür (öl. 861/1457) döneminde (851/1448-861/1457) yâni kırklı yaşlarında iken seyr u sülûke ağırlık vermiş ve ilmî mütâlâayı kısmen terketmiş olduğu yolundaki sözler de bunu doğrular mâhiyettedir.[134]

Abdurrahman Câmî'nin intisâbı, Sâdeddin Kâşgarî'yi sevindirmiş ve ona *"Allah Teâlâ, Câmî'nin dostluğu ile bize lütufta bulundu"* dedirtmiş olduğu gibi Câmî'nin ilk zamanlarında derslerine devam ettiği kimselerden olan Muhammed Câcermî gibi zâhir ulemâsını da hayıflandırmıştır. Nakledildiğine göre Câcermî bu intisab haberini duyduğunda şöyle demiştir: *"Beş yüz yıldır Horasan'da ulemâ arasında böylesine bir kābiliyet çıkmamıştı, onun da yolunu Sâdeddin Kâşgarî kesti."* Yine ulemâdan Abdürrahim Kâşgarî ise bu hâdise üzerine: *"Abdurrahman Câmî ilmi bırakıp tasavvufa intisab edinceye kadar ilim tahsilinden daha kıymetli, âlimlikten daha değerli bir meşgûliyet olduğunu düşünmüyordum."*[135] Bu ifâdeler aslında Abdurrahman Câmî'nin Herat ilim muhitlerindeki ağırlığını ve ehemmiyetini ortaya koymaktadır. Zîra kimileri onun ilim tahsilinden başka bir yola sülûk etmesinden ilim âlemi adına bir ziyan çıkarırken, kimileri de onun gibi bir kimsenin ancak kıymetli şeyleri tercih edeceği kabûlünden hareketle tasavvufun ehemmiyetini çıkarmaktadır.

---

[132] Nevâî, *Nesâyimu'l-mahabbe*, 440.

[133] Afsahzâd, Câmî'nin *Dîvân*'ının mukaddimesindeki bir ifâdesinden yola çıkarak Câmî'nin tam kırk yaşında yâni 858/1453 yılında Kâşgarî'ye intisâb ettiğini söylemektedir (Afsahzâd, *Nakd ve berresî-yi âsar ve şerh-i ahvâl-i Câmî*, 129). Ertuğrul Ökten bu intisâbın 857-858 / 1453-1454 civârında olduğunu iddia etmekte (Ökten, *Jami*, 75). Herevî de buna yakın bir târihe tekâbül edecek şekilde bu intisâbın, Câmî'nin kırklı yaşlarının başında gerçekleştiğini söylemektedir (Herevî, *Şeyh Abdurrahman Câmî*, 39).

[134] Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 131.

[135] Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 88-89; Kâşifî, *Reşahât*, 1977, 1: 240.

Abdurrahman Câmî'nin meşgul olduğu şeyde fânî olmaya meyilli tabiatı seyr u sülûkte de kendini göstermiş ve Câmî, Kâşgarî'ye intisâbının hemen akabinde yola aşk ve şevkle bağlanarak pîrdâşlarının dikkati ve şaşkınlığını celbedecek kadar gözle görülür bir şekilde kemâl mertebelerini elde etmeye başlamıştır.[136] Câmî'nin bu şevki, mürşidinin emri ile altı ay boyunca kendini tam bir halvet ve çetin bir riyâzata vermesini kolaylaştırmıştır. Câmî bu riyâzat ve uzlette kendini halktan öyle tecrid etmiş, zihin ve kalbini mâsivâdan öyle boşaltmıştır ki nihâyet halkla konuşma ve ünsiyet üslûb ve usûlünü unutmuştur. Kendi ifâdesiyle bu durum zamanla düzelmiştir.[137] Abdurrahman Câmî bu halveti sırasında başta Muhyiddin İbnü'l-Arabî olmak üzere bâzı sûfîlerin eserlerini mütâlâa etmiştir.[138]

Câmî'nin seyr u sülûkünün ilk zamanlarına dâir bilinenler bundan ibâret değildir. Kendi ifâdelerine göre o, bu uzlet esnâsında Kâbe aşkına giriftâr olmuş, bu aşkın te'siri ile kendini kaybederek Hicaz'a doğru gayr-ı irâdî yola çıkmış, ancak Kusû kasabasında kendine geldiğinde şeyhine olan muhabbet ve hasretinin ağır bastığını hissetmiş ve mürşidinden izin de almadığı için olsa gerek geri dönmüştür.[139]

Abdurrahman Câmî'nin bu muhabbet ve bağlılığı ile eş olarak Sâdeddin Kâşgarî de Câmî'ye çok değer veriyor ve kendisinden fazla ayrı ve uzak kalmasını istemiyordu. Nitekim Câmî'nin birkaç günlüğüne civar kasabalardan birine gitmesi üzerine ona bir mektup yazmış dua etmiş, ondan dua istemiş, hasretini beyan ederek en kısa zamanda geri dönmesini arzuladığını bildirmiş, bunun üzerine Câmî derhal geri dönmüştür.[140]

Yine seyr u sülûkünün ilk zamanlarında eski sûfîlerden nakledilen bir takım hâlleri kendinde müşâhede etmesi ve dersle iştigal esnâsında bâzı nurların zâhir olması gibi fevkalâde durumlar karşısında Câmî, şeyhinin öğrettiği şekilde zikirle meşgul olmak sûretiyle yoluna sağlamca devam edebilmiştir. Bu çerçevede Câmî *"keşf ve kerâmette kat'iyyet yoktur; hiçbir kerâmet, şeyhimin sohbetinden*

[136] Lârî, *Tekmile*, 13; Kâşifî, *Reşahât*, 1977, 1: 240.
[137] Lârî, *Tekmile*, 14.
[138] Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 90.
[139] Lârî, *Tekmile*, 14-15; Kâşifî, *Reşahât*, 1977, 1: 240-241.
[140] Kâşifî, *Reşahât*, 1977, 1: 240-241.

elde ettiğim te'sir ve cezbeye denk değildir"[141] diyerek Nakşibendiyye Tarîkati'nin de hâkim fikri olan seyr u sülûkte mürşidin ve sohbetin aslî mevkiini vurguluyor gözükmektedir.

Tasavvufa intisâbıyla ilimden ziyâde amele ağırlık verilmesi gerektiğini düşünen Câmî, ilim tahsili ya da ilmî bir meseleyi tartışmak için gelenlerden ilim mütâlâası yoluyla daha çok âhiret sermâyesi biriktirebileceğini söyleyenlere de tetebbuâtın kendisini ibâdetlerinde de meşgul ettiğini, ayrıca gözlerinin artık kitap mütâlâasına müsâade etmeyecek kadar zayıfladığını, bunu da Allah'ın kendisine bir işâreti olarak kabul ettiğini söyleyerek nazikçe cevap vermiştir. Ona göre gözlerindeki bu zayıflık, artık mütâlâadan ziyâde muâmeleye ehemmiyet vermesi gerektiği yolunda Allah'tan bir îkazdır.[142]

Bununla birlikte Abdurrahman Câmî'nin ilmi hafife aldığı veya lüzumsuz gördüğü zannedilmemelidir, bilâkis ilmin hedefinin ve ilim tahsîlindeki niyetin mühim olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre eğer ilmin bizâtihî kendisi hedef olursa o bir şekilde zâil olur, ancak ilim tahsili için çekilen zahmetler, o ilmin gereğiyle amel etmeye yardımcı olur ki hedef de bu olmalıdır. Nice ilimsiz sûfîler görülmüştür ki maksadı hâsıl etmekten uzakta ve karanlıkta kalmışlardır. Ayrıca ilim sûfîlerin, dakīk meselelerin inceliklerini anlamak demek olan keşifleri husûsunda da mühimdir. Mükâşefâtın ilim olmaksızın gereği gibi anlaşılması zordur.[143] Câmî'nin bu sözleri aslında Nakşibendiyye'nin[144] bu hususta genel tavrını da yansıtmakta ve onun bu tavırla uyumlu bir düşünceye sâhip olduğunu göstermektedir.

---

[141] Lârî, *Tekmile*, 14-15; Kâşifî, *Reşahât*, 1977, 1: 240-241.

[142] Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 131. Lârî, Câmî'nin el yazısıyla yazılmış bir metinden, Sâdeddin Kâşgarî'nin Câmî'ye mütâlâayı terk etmesini söylediğini nakletmektedir. Naklin siyâkından anlaşıldığı üzere bu terk emri 885/1480 yılında rüyâ yoluyla verilmiştir (Lârî, *Tekmile*, 25-26). Bu da Câmî'nin henüz mütâlâayı terk etmemiş olduğunu, ancak -yukarıdaki bilgiyle birlikte düşünüldüğünde-himmet ve gayretini daha ziyâde sülûke hasretmiş olduğunu göstermektedir. Bu târihten sonra da Câmî muhtelif eserler kaleme almıştır ve bunları yazmak için de araştırmalarda bulunmuş olmalıdır. Bu durumdan, Câmî'nin itaatle müsbet cevap verdiği mezkûr emrin küllî bir terki değil, belki bâtınını bununla meşgul etmemesi gerektiğini ifâde ettiğini anladığı şeklinde bir neticeye ulaşılabilir. Ökten'in ifâdelerinden anlaşıldığı kadarıyla o, bu rüyâ hâdisesini seyr u sülûkün başlarında uyku durumunun hâricinde şehâdet âleminde gerçekleşmiş bir hâdise olarak vasfetmektedir (Ökten, *Jami*, 78).

[143] Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 227.

[144] Nakşibendiyye ile kasdedilen, tarîkatin Horasan bölgesinde Câmî'nin yaşadığı dönemdeki kabulleri îtibâriyle Nakşibendîlik'tir. Bunu Horasan Nakşibendîliği şeklinde isimlendirmek mümkün görünse de böyle bir kullanımın sınırları netleştirilmemiş ve yaygınlık kazanmamış olması sebebiyle çalışmada sâdece Nakşibendîlik ismi kullanılmıştır.

2.3. Abdurrahman Câmî'nin Genel Karakteri Ve Nakşibendiyye İle Uyumu

Bilindiği gibi her tarîkatin, kendisini diğerlerinden ayıran bir takım fârik vasıfları vardır. Bir tarîkate intisab etmek isteyen bir kimsenin, kendi meşrebine uygun olanını tercih etmesi tabiî bir durumdur. Böylelikle bu kimse o tarîkatin esaslarını kolaylıkla benimseyebilir ve seyr u sülûkünde gerektiği gibi ilerleyebilir. Câmî'nin yaşadığı asırda Herat'ta Nakşibendiyye ile birlikte Zeyniyye gibi meşhur bâzı tarîkatlerin yaygın olduğu zikredilmişti. Bunlar arasından Câmî'nin Nakşibendiyye'yi tercih etmesinin, Câmî'nin karakteri ve kabulleri ile alâkalı da bâzı sebepleri olduğu göze çarpmaktadır. Mâlum olduğu üzere Nakşibendiyye Ehl-i Sünnet kimliğiyle, bilhassa Horasan ve Mâverâünnehir coğrafyasında Şîa'nın yayılmacı politikasına muhâlefet etmekle ön plana çıkmıştır.[145] Ayrıca Nakşibendiyye'nin halktan kopuk olmamayı ve rızkı te'min için çalışmanın gerekliliğini vurgulaması ile melâmî bir tarzı benimsemesi de bu meyanda zikredilmelidir. Yine 10/17. asra kadar genel olarak Nakşibendiyye'nin İbnü'l-Arabî'nin tevhid anlayışına yakın olmasının, Câmî'nin bu tarîkati benimsemesini kolaylaştırmış olduğu düşünülebilir.[146] Bu başlık altında Abdurrahman Câmî'nin genel karakteri, bu çerçevedeki tasavvufî, îtikādî ve kısmen ilmî tavrı ortaya koyulmaya ve bu karakterin Nakşibendiyye ile uyumu ele alınmaya çalışılacaktır.

---

[145] Bu dönemde, aslında Kübrevîlik'in bir kolu Nurbahşiyye'nin kurucusu Muhammed Nurbahş (öl. 869/1464), Şîîlik açısından da oldukça önemli olan mehdîlik inancını ön plana çıkararak Horasan'da nisbî bir etki sahasına sâhip olmuştur. Safevîler'in bölgedeki işgal faaliyetleri ile kayda değer oranda Şîîlik'e kayan bu tarîkatin (Necdet Tosun, "Nurbahşiyye", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* [İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2007], 248) kurucusu ve onun oğlu Kāsım Nurbahş (öl. 919/1513) Câmî'nin tepkisini çekmiştir. Câmî'nin Nurbahşîler'e ve Şîî yayılmacılığına karşı tavrına ileride temas edilecek olmakla birlikte burada şu kadarı zikredilebilir ki Nurbahşiyye, "Sünnî akīdeye ağırlık veren" Nakşibendiyye'nin idâreciler üzerindeki etkisi sebebiyle yayılma imkânı bulamamıştır (Süleyman Gökbulut, *Necmeddîn-i Kübrâ Hayatı, Eserleri, Görüşleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 180).

[146] Câmî'nin Zeyniyye Tarîkati'ni benimsememiş olmasının altında bu tarîkatin, tevhid anlayışında İbnü'l-Arabî'ye muhâlif oluşunun (Reşat Öngören, *Târihte Bir Aydın Tarîkati: Zeynîler* [İstanbul: İnsan Yayınları, 2003], 190 vd.) yattığı düşünülebilir.

2.3.1. Abdurrahman Câmî'nin Genel Olarak Karakteri ve Tasavvufî Tavrı

Makāmât yazarı Câmî'deki gālip tavrı fenâ/cezbe ve adem ile eser ve tavırları kendinden nefyetmek şeklinde beyan etmektedir.[147] Bu tavra uygun olarak Abdurrahman Câmî aşkî ve tasavvufî hallerini halktan saklamaya çalışmış, umûmiyetle şâirlik ve âlimlik kisvesini ön plana çıkarmıştır.[148] Hattâ hâlleri saklamada en iyi perdenin *ilim talebi/talebelik* olduğunu vurgulamış *"göz kitapta, gönül ise hakīkī mahbûbda olmalı"* demiş ve halleri gizlemenin tarîkatin şartı olduğunu beyân etmiştir. Nevâî'ye göre onun sülûk tarzı öylesine riyâdan ve bilinirlikten uzaktı ki hiç kimse onun zâhirî ilim, şiir, muammâ ve inşâdan başka ve onlardan daha üstün bir şeyle ilgilendiğini kolay kolay anlayamamıştır. Lârî'nin anlattığına göre bu durum onun tabiatidir. Bununla birlikte kendisinden muhabbete dâir -muhtemelen avâmın hoş görmeyeceği- bir hâl taşarak zâhir olduğunda ise halkın ne dediğine, münkirlerin inkârına ve kınayanların kınamalarına aldırış etmemiştir.[149] Gayr-i ihtiyârî halkın medhedeceği bir hâl sâdır olduğunda ise Câmî, bu hâlin kendinden olmadığını, bilakis Hak'tan olduğunu *"O kendini kendinden seyrediyor"* sözleriyle beyan etmiştir. Câmî'nin bu hâli, meclisine iştirak edenlere de sirâyet etmiş, onların da fenâ nisbetlerinin artmasına vesîle olmuştur. Abdurrahman Câmî sohbetlerinde bu çerçevede ayrıca, kendini gören kişinin yoldan uzak olduğunu da vurgulamıştır.[150]

Onu daha çok şâirliğiyle tanımış olan halk, fazîletinin sâdece şâirliğinden kaynaklı olduğunu düşünmüştür. Abdulgafur Lârî de, Câmî'yle tanışmadan evvel, onun sûfîliğiyle ilgili bâzı tereddüdlerinin olduğunu îtiraf etmektedir. Zîra hem kalbi hem de zihni oldukça fazla meşgul ettiğinden dolayı zâhiren ve bâtınen tecerrüdü gerektiren şiirle uğraşan bir kimsenin, aynı şekilde kişiyi meşgul edeceğini düşündüğü tasavvufî kemâl yolunda ne kadar ilerleyebileceği husûsunda emin olmadığını söylemektedir. Ancak onu tanıdıkça bu tereddüdü

---

[147] Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 125.

[148] Abdurrahman Câmî uzunca bir şiirle kendisini medheden zamânın şâirlerinden Hâce Mesud Türkmen'in şiiri karşısında da aynı tavrı göstermiştir. Câmî'ye, şiirde dilediği kısmı tashih edebileceğini söyleyen Hâce Mesud'a "o halde beni medhettiğin kısımları çıkarmakla başlayalım tashihe" demiş ve başka bir yerde ise kendisinin şeyh ve âlim olmadığını, basit ve ömrünü boşa geçirmiş bir şâir olduğunu söylemiştir (Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 136).

[149] Nevâî, *Hamsetü'l-mütehayyirîn*, 93; Lârî, *Tekmile*, 2-3.

[150] Lârî, *Tekmile*, 22-23.

ortadan kalkmış ve şâirliğin sâdece bir sütreden ibâret olduğunu fark ederek onun kemâline şâhid olmuştur.[151]

Abdurrahman Câmî, kendi yolunu aşk ve muhabbet yolu olarak târif etmektedir. Bununla birlikte aşkının sâir insanlarınki gibi nefsânî şehvetle olmayıp rûhânî feyz ile olduğunu söylemiş ve kendi hallerinde de iffet husûsunda aşırı hassas davranmıştır.[152] Bu onun aşk ve âşıklık tanımına da yansımaktadır. Ona göre aşkın alâmeti, harâretiyle kişiyi yakmak ve nefsânî hazlardan uzaklaştırmaktır. Aşka düşen bir kimsenin ma'şukundan merhamet dilemesi ve aşkının nihâyetinde mutluluk talep etmesi nefsin hevâsındandır. Zîra hakīkī âşığın tek derdi ma'şuku olmalıdır.[153] Bundan dolayı âşık sûfîlerin sûrî güzellikleri medhetmelerinin nefsânî bir hazla alâkası bulunmamakta, bilâkis onlar bu sûreti, mânâya geçiş için bir basamak olarak görmektedirler. Bu görüş belli bir olgunluğu gerektirdiğinden dolayı buna sâhip olmayanlar için uygun görülmemektedir. Nitekim Ubeydullah Ahrar'la görüşmek maksadıyla Semerkand'da bulunduğu bir esnâda Herat'taki bâzı kimseler Abdurrahman Câmî'nin aşk ve güzellikten bahseden bir beyti sebebiyle onu tekfir etmeye yeltenmişlerdir. Bunu nakleden Bâharzî, kendisi de dâhil olmak üzere Câmî'nin yakınlarının, sözü söyleyenin ârif ve âlim olması hâlinde bu gibi sözlerin zâhirine hamledilemeyeceği, bilâkis onun kasdı çerçevesinde ilâhî olanla tefsir edilmesi gerektiği yolunda îtiraz ettiklerini ve nihâyet tekfîre kāil olanların bu iddialarından ötürü utandıklarını söylemektedir.[154] Mevzûbahis beyt Abdurrahman Câmî'nin ilk dîvânı olan *Fâtihatü'ş-şebâb* isimli eserinde geçen şu beyttir:

می خور و روی نیکو بین که ملائك نکنند ثبت در نامه اعمال تو به زین عملی

[151] Lârî, *Tekmile*, 9.

[152] Lârî, *Tekmile*, 5, 3. Hamid Algar gibi bâzı modern yazarlar Abdurrahman Câmî'nin bâzı şiirlerindeki bir takım temalardan dolayı onun hakkında iffete mugāyir gözüken iddialar ileri sürmüştür. Hamid Algar'ın Abdurrahman Câmî hakkındaki iddiaları ve onlara verilen genel cevaplar için bk. Acer, "Takdim", 9-11. Ayrıca bk. a.g.e., 44-46 (17 ve 18. dipnot); 168 (46. dipnot).

[153] Lârî, *Tekmile*, 4.

[154] Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 122. Algar'ın zikredilen iddialarının yanında mühim bir şâir ve edîb olarak Âsaf Hâlet Çelebi ise -edebiyat bilen zevk-i selîm sâhibi herkesin de teslim edeceği üzere- Câmî'nin bu temalarla kasdının bunların "kat'î sûrette mistik şerhi" olduğunu tasrih etmektedir (Çelebi, *Molla Câmî*, 45).

Şarap iç ve güzel yüzü seyret ki melekler senin amel defterine bundan daha iyi bir amel yazmazlar.[155]

Câmî'nin, bâtınî bâzı problemlerini fark ettiğinde içine düştüğü derin ızdırap hallerinde kendini ancak şiir yazmakla sâkinleştirebildiğini söyleyen Nevâî, Câmî'nin bu dış dünyâdan tecerrüde benzer tavrının, tasavvufta kısa zamanda çok yol katetmesine katkısı olduğunu söylemektedir. Zîra ona göre Câmî'nin bu tavrı tasavvufta fenâ hâlini gerektiren bir haldir ki, buna ulaşmak da Câmî için oldukça kolay gerçekleşmiştir.[156]

Abdurrahman Câmî'nin tasavvufa intisâbı da yukarıda zikredilen fenâ ve aşka yatkın karakterinin bir tezâhürü olarak gözükmektedir.[157] Nitekim onun, sûrî bir aşkı kendi içinde yaşamaktan kaynaklanan gönül dağınıklığından dolayı Herat'tan uzaklaşmak için tekrar Semerkand'a gitmiş olduğu[158] zikredilmişti. Bu hâdise, Câmî'nin şahsî tecrübesini ve karakterini göstermesi açısından mühimdir. İntisâbından sonra yaşadığı haller de onun aşkî karakterini te'yid eden nice örneklerle doludur. Bir örnek olarak onun önceden muhâlif olduğu semâ'a meyli zikredilebilir.

Bilindiği üzere aşk kişiyi harekete geçiren kuvvetli bir duygudur. Sûfîlerin semâ'ının temel sâiklerinden biri de aşkın bu muharrik gücüdür. Bu güç, aşkî karaktere sâhip olan Câmî'de de kendini göstermiştir. Nitekim Lârî'nin nakline göre o, başlarda *"kişi mağlûbu olduğu bir hâle sâhip olup da semâ'a nasıl güç yetirebilir"* fikrinde iken sonradan *"bana öyle bir hal geliyor ki semâ'dan başka hiçbir şeyle o halden kurtulmak mümkün olmuyor"* tavrına gelmiştir. Ayrıca eser te'lifi esnâsında da yer yer bu hâli gâlip gelmektedir. Bunun bir örneği de *Yûsuf u Züleyhâ* isimli eserin te'lifinde yüz göstermiştir. O böyle durumlarda kalbine gelen güzelliklere hâriçte kalemle vücûd verememekten yakınmakta ve bundan

---

[155] Câmî, *Dîvân-ı Câmî (Fâtihatü'ş-şebâb)*, 1: 797. Bahâeddin Nakşibend'in de vahdet neş'esine sâhip olduğu ve "Sen iyi bil ki âşık müslüman olmaz. Aşk mezhebinde küfür ve îman olmaz" beytini ve bunun benzeri şiirleri okuduğu bilinmektedir (Necdet Tosun, *Bahâeddîn Nakşbend Hayatı, Görüşleri, Tarîkati* [İstanbul: İnsan Yayınları, 2012], 114).

[156] Nevâî, *Hamsetü'l-mütehayyirîn*, 93; Lârî, *Tekmile*, 6-7.

[157] Her ne kadar Nakşibendiyye'de kendinde olma hâli olan sahv ön planda ise de bâzı nakşibendîlerde aşk, cezbe ve istiğrak hâli gâlip olabilmektedir. Nitekim Muhammed Pârsâ'nın bu şekilde olduğu ve bundan dolayı icâzeti olmasına rağmen Bahâeddin Nakşibend'den sonra şeyhlik yapmadığı söylenmektedir (Tosun, *Bahâeddîn Nakşbend Hayatı, Görüşleri, Tarîkati*, 121-122). İleride de zikredileceği üzere Câmî'nin bu hususdaki tavrı da kendisinden övgüyle bahsettiği ve te'siri altında olduğunu ifâde ettiği Pârsâ'nınki ile benzeşmektedir.

[158] Lârî, *Tekmile*, 12.

kaynaklanan "bâtınî bir harâret ve yakıcılık" sâikıyle şifâ ve huzûru ancak semâ' etmede bulmaktadır. Hem de bu semâ' ve coşkunluk hâli, sâzendelerin yorulup çalmayı bırakmalarına rağmen devam etmekte ve nihâyet yorgunluktan vücûdunun kendini taşıyacak mecâli kalmayınca ancak sona ermektedir.[159]

Abdurrahman Câmî'nin bu tavrı, hayâtının sâir safhalarında da "yaptığı işe odaklanabilme" hattâ "meşgul olduğu şeyde fânî olma" şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bu hasleti onu, gündelik meselelerin, kendisine oldukça yakın bulunan siyâset erbâbına rağmen siyâsetin ve insanların verdiği ağırlık ve meşgûliyetlerden muhâfaza etmektedir. Ayrıca onun aynı anda hem şiir hem ilim hem de mârifet meseleleri ile ilgilenebilmesini kolaylaştırmış görünmektedir.[160] Onun bu tavrı, Nakşibendiyye'nin bilhassa üzerinde durduğu "el kârda gönül yârda" prensibini akla getirmektedir. Bunun yanında onun dünyâdan ve halktan kopuk bir hayat tarzını benimsememesi, evinin civârına Ali Şîr Nevâî'nin yaptırdığı Fenâiyye bağının ağaçlarının dikimi ve çiçeklerinin ekimi ile ilgilenmesi, yerlerini belirlemesi ve burada çalışanlara yakınlık göstermesi[161] onun "halvet der encümen" esâsını hayâtında tatbik ettiğini gösteren hâdiselerdendir.

Câmî'nin fenâya yatkın karakterinin bir diğer tezâhürü de kitap mütâlâsında, yâni meseleleri araştırma husûsunda ortaya çıkmaktadır. Nevâî'nin Hâce Abdullah Ensârî'nin (öl. 481/1089) *İlâhînâme* isimli eseri özelinde naklettiğine göre Abdurrahman Câmî eline aldığı bir eseri okurken etrâfından ve zamandan soyutlanarak bunların farkında olmaz ve elindekini bitirmeden kolay kolay bırakmazdı. Nevâî, bu hâlin kendisiyle Câmî arasındaki bir benzerlik olmasını ve Câmî'nin de bu durumu beyan etmesini, bir iftihar vesîlesi olarak zikretmektedir.[162]

---

[159] Lârî, *Tekmile*, 7. Abdurrahman Câmî'nin, Nakşibendiyye'nin genel tavrına uygun gibi gözükmeyen semâ'a meyli ve mûsıkî meclisleri dolayısıyla zamânın bâzı fakihleri ve farklı meşrebe sâhip sûfîleri ile yaşadığı hâdiselerin tafsîlâtı için bk. Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 244-245.

[160] Lârî, *Tekmile*, 9.

[161] Nevâî, *Hamsetü'l-mütehayyirîn*, 95-96.

[162] Nevâî, *Hamsetü'l-mütehayyirîn*, 94.

Terk-i ihtiyâr, Câmî'nin edeb ve âdetleri cümlesinden olmuştur.[163] Bu çerçevede o, kulun kendi ihtiyaçlarını tâyin etmesinin doğru olmayacağını, zîra onu ondan daha iyi tanıyan yaratıcısının bu ihtiyaçları mükemmel bir şekilde takdir buyuracağını ve kulun ise sâdece kullukla ilgilenmesi ve onda fânî olması gerektiğini söylemiştir. Bu kulluğun ve Hakk'a yakınlık gayretinin ise Hak'ta olmayan bir hasletle aranması gerektiğini, bunun da Şeyh-i Ekber ve Şâh-ı Nakşibend'in ifâdeleriyle zillet, meskenet, niyaz ve iftikar vasıfları olduğunu vurgulamıştır. Nitekim ona göre adem ve fakr mümkün varlığın zâtî özelliğidir, Hakk'ın kula ikrâmı da kulun bu vasıfları sebebiyledir.[164]

Dünyevî mal ve mülke ehemmiyet vermemekle birlikte Abdurrahman Câmî, Nakşibendiyye'nin de genel olarak benimsediğini söylediği, kişinin geçimini te'min için bir işle iştigal etmesini gerekli görmüştür. Kendisine intisab etmek isteyen bir kimseye işini sorup da onun bir işle meşgul olmadığını öğrendiğinde ona evvelâ geçimi için çalışması gerektiğini, zîra başka türlü Hâcegân nisbetinin mümkün olmayacağını söylemiştir.[165] Bu durum onun tevekkül anlayışının da keyfiyetini ve Ehl-i Sünnet'e uygunluğunu ortaya koyan bir örnek olarak değerlendirilebilir. Kişinin tükettiklerinin helâl olduğundan emin olması hassâsiyeti olarak da görülebilecek bu husus Câmî'nin dikkat ettiği durumlardandır. Burada helâle riâyet, genelde İslâm'ın, bilhassa da tasavvufun ve elbette Nakşibendiyye'nin olduğu gibi Câmî'nin de sağlıklı bir ibâdet hayâtı için mühim gördüğü hususlardandır. Nitekim o, şüpheli gıdaların bulunduğu meclislere katılmak mecbûriyetinde kaldığında hiç kimseye fark ettirmeden helâlliğinde şüphe olmayan bir yemek getirtmiş ve şüpheli şeylerden dâima kaçınmıştır.

Kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla Abdurrahman Câmî, gece istirahate çekilmeden evvel evrâd ve ezkârla meşgul olmanın zikrin bereketinin bütün geceye yayılmasına sebep olacağını söylemiş ve bunu tavsiye etmiştir. Kendisi de bu şekilde yaparak gece ibâdetine ehemmiyet vermiş ve uykuda da nebevî tavır olan sülüse riâyet etmiştir. Ona göre, nasıl ki uyku öncesi zikirle meşgûliyet zikrin bereketinin bütün geceye şâmil olmasına sebep ise seher vaktinde zikir ve

[163] Lârî, *Tekmile*, 20.
[164] Lârî, *Tekmile*, 21-22.
[165] Lârî, *Tekmile*, 35.

murâkabe ile meşgûliyet de bu bereketin bütün güne şâmil olmasına sebeptir. Nitekim o, seher vakti başlayan ibâdetlerini sabah namazını müteâkip işrak vaktine kadar murâkabe ile sürdürmeyi âdet edinmiştir. Onun bu ibâdetlerinde olduğu gibi genel olarak da oturma tarzı kıbleye dönerek dizüstü oturmak şeklindedir. Tevâzuu sebebiyle Câmî genellikle toprağa, bâzen de yün aba üzerine oturmayı tercih etmiştir.[166]

Abdurrahman Câmî, genel olarak tasavvufî geleneğin ve bilhassa Hâcegân mektebinin tavrına uygun olarak kerâmetin ancak istikâmet olduğunu söylemiş ve bu gibi hususlara iltifat etmemiştir. Seyr u sülûkünün başlarında zuhur eden hârikulâde haller karşısında mürşidi Sâdeddin Kâşgarî'nin de ona telkîni bu istikâmette olmuştur.[167] Câmî bu tavrı hayâtı boyunca muhâfaza etmiş gözükmektedir.

2.3.2. Câmî'nin Îtikādî Tavrı

Abdurrahman Câmî'nin sünnî akīdeye sâhip olduğunun bilinmesi,[168] onun tasavvufî fikirlerinin anlaşılması ve yorumlanmasının zemînini oluşturması bakımından mühimdir. Bu çerçevede onun Râfızîlik şeklinde zikrettiği müfrit Şîîlik'le de yer yer mücâdele ettiği nakledilmektedir.[169] Şunu da belirtmek gerekir ki Câmî, Sünnîlik adına da yapılsa her türlü aşırılığın karşısındadır ve bu aşırı tavırları tenkid etmektedir. Sâdece akāid alanında değil, tasavvufî anlayışta da ifrat veyâ tefrite kaçanlar Abdurrahman Câmî'nin eleştirilerinden nasîbini almıştır.[170]

Ayrıca şeriat husûsunda da Câmî aynı hassâsiyeti göstermekte ve idârecilerden şeriate muhâlefet edenleri açıkça tenkid etmektedir. Aynı zamanda ders arkadaşı olan ve dönemin muhtesibi bulunan Kemâleddin Şeyh Hüseyin'e (öl. 888/1483) yönelttiği eleştiriler onun bu tavrının açık şâhidlerindendir.[171]

---

[166] Lârî, *Tekmile*, 18-19.

[167] Lârî, *Tekmile*, 18, 15.

[168] Âl-i Resûl, *İrfân-ı Câmî*, 21.

[169] Bunun birkaç misâli için bk. Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 148-153, 155-159.

[170] Câmî, dönemindeki bâzı sûfî görünümlü olup yanlış tavırlar içinde bulunan kimseleri tenkid etmiştir. Bunun örnekleri ve tafsîlâtı için bk. Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 188-189, 191-195; Herevî, *Şeyh Abdurrahman Câmî*, 95-101.

[171] Câmî'nin bu tenkidleri için bk. Abdurrahman Câmî, *Heft Evreng: Silsiletü'z-zeheb*, thk. Câbulka Dâdalişah ve Asgar Cânfedâ (Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 1378), 164-165.

İktisâdî bâzı uygulamalarda şeriate muhâlif olarak Cengiz yasasının bâzı hükümlerini şer'î hükümlerle telfik ederek uygulamaya koyan Kemâleddin Şeyh Hüseyin'in uygulamalarına dönemin çoğu ulemâsı ile birlikte Abdurrahman Câmî tarafından da tepki gösterilmiş ve nihâyet başka bâzı suçlarının da ortaya çıkmasıyla söz konusu şahıs vazîfeden el çektirilmiştir. Câmî'nin tenkîdindeki *"şeriat ve aklın aydınlık birer yol"* olduğu ve *"bunlara muhâlefet edenin cezâlandırılması gerektiği"*[172] vurgusu ayrıca dikkati çekmektedir. Bu sözlerden anlaşıldığına göre Abdurrahman Câmî şeriatle birlikte aklı da mühim bir mevkiye yerleştirmiş gözükmektedir.

Abdurrahman Câmî şeriatin muhâfazası için gösterdiği hassâsiyeti, akāid bahislerinde de göstermektedir. Bu durum, yaşadığı dönemin şartlarından dolayı daha ziyâde şîîlere karşı tavırlarında ortaya çıkmaktadır. Sultan Hüseyin Baykara'nın saltanatının ilk yıllarında bir şekilde Sultan'ın meclisinde kendine bir yer bulan Seyyid Ebu'l-Hasan Kerbelâî isimli bir şîînin, hutbelerden dört halîfenin adının çıkarılarak on iki imamın isimlerinin okunması şekildeki teklifine Hüseyin Baykara sıcak bakmıştır. Hattâ bu durum bâzı hutbelerde de uygulanmıştır. Ancak Sultan, Abdurrahman Câmî'ye bu hususta fikrini sorma ihtiyâcı hissetmiş ve Câmî de bunun doğru bir uygulama olmadığını, selefe muhâlefet mânâsına geldiğini, ayrıca ehl-i beytten olmaları sebebiyle on iki imamın *âlihî* ifâdesiyle zâten topluca zikredildiğini beyan ederek bu uygulamadan vazgeçilmesi gerektiğini belirtmiştir. Bunun üzerine Sultan bu fikri ortaya atanların cezâlandırılmasını ve eski usulde hutbe icrâsına devam edilmesini emretmiştir.[173] Böylece Abdurrahman Câmî'nin *geleneksel din anlayışı*nın muhâfazasının ehemmiyetine inandığı ve bu çerçevede *bid'atlere* karşı mücâdele ettiği fikrine varılması mümkün gözükmektedir.

Bu hususta Seyyid Vâhidü'l-ayn-ı Kâinî isimli bir vâize gösterdiği tepki ve tenkidleri de zikre değerdir. Hz. Âişe ve Hz. Ebûbekir'le alâkalı yaygın şîî inanışını dile getirerek onlara hakāret eden söz konusu şahsa karşı Câmî âyet ve hadislerden deliller getirmiş ve bu inanış sâhiplerinin Allah'a ve peygamberine iftira attıklarını beyan etmiştir. Bu inanış sâhibi şîîleri, Hz. Peygamber'e îman

[172] Bu hâdisenin tafsîlâtı ve Câmî'nin tavrının ilk elden anlatımı için bk. Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 144, 153-155.

[173] Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 148, 190.

etmedikleri halde onu insanların en üstünü sayan Hıristiyanlarla kıyaslayan ve Hz. Peygamber'e zımnen cehâlet isnad eden inanışlarından dolayı bu hususta onların Hıristiyanlar kadar dahi doğruya isâbet edemediklerini, söz konusu mesele ile alâkalı Kur'ân âyetlerini te'vil ve Kur'an-ı Kerîm'den sonra en sahih dînî kaynak olan *Sahîhu'l-Buhârî*'yi tekzib ettiklerini söylemiştir. Zâten Câmî'ye göre, bu kaynaklar çerçevesinde bu mesele ile alâkalı gelenekte söylenmesi gereken her şey söylenmiştir. Ancak Râfızîler bütün söylenenlere te'vil, tekzib ve inkâr çizgisini çekmiştir. Böylece taraftarlarını câhil bırakarak gözlerini hakīkate kapatıp mezhep taasubuna saptıklarından dolayı bu gürûhu tenkid etmiştir. Aynı şey imâmetin ırsiyet yoluyla ehl-i beyte geçmesi gerektiği husûsunda da geçerlidir. Câmî, İslâm'da bu konuyla alâkalı bir nas olmadığını, sırf ırsiyete dayanarak imâmetin Hz. Ali'nin hakkı olduğunu ve ilk üç halîfenin ise gāsıp olduğunu iddia edenlerin şeriate göre değil Cengiz yasasına göre hüküm verdiklerinden bu hükümlerinin dînî bir fonksiyonun olmadığını söylemiştir. Abdurrahman Câmî'nin Vâhidü'l-ayn isimli kişinin şahsında Şîa'ya yönelttiği bu yıkıcı tenkidler dolayısıyla siyâsî otorite, bu fikirleri tervic eden Râfızîler'in iknâ olmayacağı ve halkın bunlarla ihtilâtının zararlı olacağı mülâhazasıyla söz konusu kişileri îtibarsızlaştırarak sürgün etmiştir.[174]

Abdurrahman Câmî'nin bu eleştirel tavrı yanlış bâzı fikir ve uygulamalara sapan sûfîler için de geçerlidir. Mehdiyyet iddia eden Muhammed Nurbahş (öl. 869/1464) ve onun Câmî'nin muâsırı olan oğlu Kāsım Nurbahş'la (öl. 919/1513) ilgili tavırları buna örnek olarak zikredilebilir. Nitekim o, sapkın fikirlerinden dolayı[175] Muhammed Nurbahş'ı *Nefehâtü'l-üns*'e almamıştır. Oğlu Kāsım

[174]Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 150-151. Abdurrahman Câmî zaman zaman râfızîlerle münâzaraya dahi girmiştir. Onun, döneminin şîîleri üzerinden yaptığı genel şîî düşüncesi tenkidinin tafsîlâtı için bk. Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 155-159. Ayrıca Câmî, Şîa'nın Ali inancını da eleştirmiş, onların Hz. Peygamber'in dâmâdı olan Ali'ye değil, hayal dünyalarında oluşturdukları başka bir Ali'ye inandıklarını söylemiştir. Câmî'nin bu eleştirilerini ihtivâ eden şiirinin mevcud tahkikli baskısıyla *Makāmât*'ta nakledilen arasında bâzı mühim farklar da bulunmaktadır. Bu da akla Câmî'nin eserlerine Şîa lehine müdâhalede bulunulmuş olabileceği fikrini getirmektedir. Aynı şiirin iki versiyonunu mukāyese etmek için bk. Câmî, *Heft Evreng: Silsiletü'z-zeheb*, 111-113; Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 166-168. Abdurrahman Câmî'nin ehl-i beytle alâkalı düşüncelerinin bir kısmı ve ehl-i beytten Hz. Hüseyin gibi bâzılarının şehâdetinden aslında onların taraftarları olduklarını söyleyenlerin mes'ul olduğu husûsundaki fikirleri için ayrıca bk. Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 169-172.

[175] Muhammed Nurbahş ve oğlunun bâzı fikirleri ve Nurbahşiyye'nin şîîliği hakkında bk. Süleyman Gökbulut, "Sünnî Bir Tarîkatin Şîileşen Kolları: Kübreviyye-Şiîlik İlişkisi", *Marife* 8/3 (K 2008): 298-302.

Nurbahş da henüz fikirleri bilinmiyorken Herat'a gelmiş ve izzet-i ikramla karşılanmıştır. Gördüğü izzet-i ikrâmın da verdiği güvenle fâsid fikirlerini yaymaya başlayınca fikirlerinin bozukluğu anlaşılmış, Abdurrahman Câmî de onun sultan fermânı çıkarılarak sürgün edilmesi gerektiğini söylemiştir. Şahruh Bahadır'ın (öl. 850/1447) hayırsever hanımı Gevherşâd Begüm (öl. 861/1457) tarafından yaptırılmış olan meşhur medresede halkın her kesiminden toplanmış mahşerî kalabalığın da iştirâkiyle Abdurrahman Câmî başta olmak üzere ulemâ tarafından îtikāden sorgulanan Nurbahş, hatâlarını kabul etmiş ve halkın huzûrunda bir minberin üzerine çıkarılarak yanlış fikirlerinden vazgeçtiğini söylemiştir. Ancak bu şekilde canını kurtarmış ve Herat'tan sağ sâlim çıkabilmiştir.[176]

2.3.3. Câmî'nin Kelâm ve Felsefe'ye Karşı Tavrı

Makāmât'ın nakline göre Hüseyin Baykara bilhassa fıkhî ilimlere ehemmiyet vermiş ve fakihleri husûsen desteklemiştir.[177] Muhtemeldir ki bunun da etkisiyle onun döneminde fukahânın teşebbüsüyle medreselerde bir aralık felsefe ve kelâm ilimlerine âid eserlerin okunması yasaklanmıştır. Zîra fukahâ, bu ilimlerin zararlarının faydalarından çok olan ilimlerden olduklarını düşünmektedir.

Birçok hususta olduğu gibi bu mesele hakkında da fikirlerini almak ve bâzı felsefî ve kelâmî eserlerin okunması için izin verilmesini sağlamak husûsunda yardımlarını elde etmek maksadıyla bir grup ilim tâlibi Abdurrahman Câmî'yi ziyâret etmişlerdir. Câmî, vâkıa felsefî ilimlerden sayılan mantık ilmini öğrenme husûsunda herhangi bir mahzur olmadığını beyan etmekle berâber, kelâm ilminin, îtikādî meseleleri aklî ve naklî delillerle muhâlif ve din muârızlarına karşı müdâfaa etmek şeklindeki hedefinin saptırıldığını söylemiştir. Kelâmın ancak bu hedefle öğrenilebileceğini, bu hedefin de birkaç kişinin kelâm öğrenmesiyle hâsıl olacağını belirtmiştir. Haddizâtında kelâm tahsîlinin tabiatında tehlike vardır. Zîra aklî delil esas alındığında delîli kuvvetli olanın sözünün doğruluğu kabul edilir. Dîne muârız kimse aklî delil ortaya koyma husûsunda daha mâhir olursa,

[176] Muhammed Nurbahş'ın Herat'a getirilerek sorgulanması ve Câmî'nin baba-oğul Nurbahşlarla alâkalı fikirlerinin tafsîli için bk. Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 188-196.

[177] Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 201.

çürütmek için onun delillerini öğrenmek mecbûriyetinde olan kimse daha kuvvetli delil getirmeye güç yetiremediği takdirde kendi bilgisinden şüphe edebilir ve gereçekte yanlış ama daha kavî aklî delille delillendirilmiş fikre meyledebilir. Bu görüş, Gazâlî'nin (öl. 505/1111) bu konudaki fikirleri ile aynıdır, daha doğrusu ondan nakledilmiştir.[178]

Câmî'ye göre îtikādî meselelerde istidlâl ile yakīne ulaşmak da mümkün değildir. İstidlâli en çok kullandığı bilinen filozofların birçoğunun dalâlette kalması bunun delîlidir. Yine onlardan bir kısmının ileri sürdüğü delilleri muâsırları veya sonra gelen bâzıları çürütmüşlerdir. Böylece onlar, bırakalım mugayyebâta dâir meselelerde anlaşmayı, sâir meselelerde dahi birbirlerinden farklı neticelere ulaşmışlardır. Hal böyle olunca istidlâlî ilimlerin umûmî olarak okutulmasının, okutulmamasından daha fazla zararı vardır. Zîra bu kabil ilimlere dâir yazılan eserlerde yekdiğerine muârız olup ondaki fikirleri zayıflatan nazariyeler ele alınmıştır ve bu durum ilim talebelerinin zihnini bulandırmaktadır.[179] Ancak farz-ı kifâye kabîlinden kabul edilebilecek kelâm ilminin tamâmen de terk edilmemesi gerekir. Umûma açık ders halkalarında okutulan sâir dînî ilimlerin önüne geçirilmeden ve dîni savunmanın hâricinde bir hedefi olduğu düşünülmeden kābiliyetli bâzı talebelere bu ilmin okutulmasında fayda vardır.

Fukahâ ile kelâm-felsefe ehli arasında sultanın huzûrunda yapılan münâzaraya hakem sıfatıyla dâvet edilerek yukarıdaki fikirleri serdeden Abdurrahman Câmî, bunlara ilâveten Hz. Peygamber'in ashâbın, daha sonra kelâmın konuları arasına giren bâzı meseleleri tartışmalarını yasaklamış olduğunu, ancak zamânın ve ihtiyaçların değişmesiyle kelâmla ilgilenmenin bâzı açılardan bir zarûret hâlini aldığını ifâde etmiştir. Ayrıca bâzı mahrum bırakmaların sâdece kelâm ve felsefe için değil fıkıh için de uygulanması gerektiğini dile getirmiştir. Bunu husûsen ahlâkî ve vicdânî bâzı illetlerle muallel fakîhlerin, şeriatı kullanarak halka zulmettiklerine şâhid olunması sebebiyle zikretmiştir.[180] Böylece Câmî'nin, işin doğrusu olarak bütün disiplinlerin ve onların mensuplarının ifrat ve tefrite

[178] Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 202-203.

[179] Şâmil Öçal, "Abdurrahman Câmî ve İslâm Düşüncesi", *Molla Câmî'de Varlık: Dürretü'l-Fâhire ve Şerhlerinin Tercümeleri ile Varlık Düşüncesine Dâir İncelemeler*, ed. Abdulrahman Acer - Şâmil Öçal (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 42.

[180] Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 204-206.

kaçan tavırlarının törpülenmesi gerektiğini ortaya koymakla orta yolu bulmaya gayret etmiş olduğu düşünülebilir.

Bu genel çerçeveden anlaşıldığına göre Abdurrahman Câmî, bir ilmin herkes için bizâtihî zararlı olmasından ziyâde onu tahsil eden kimselere göre zararlı olabileceğini düşünmektedir. Bu zarar, farklı donanımlara ihtiyaç hissedilmesi ve daha nâzik hususlarla ilgilenilmek mecbûriyetinde kalınması dolayısıyla kelâm için diğerlerinden daha ziyâde mevzûbahistir. Ayrıca Câmî, felsefe ile ilgilenenlerin de iddia ettikleri gibi istidlâl ile yakīne eremediklerini, dolayısıyla bu iddialarının tutarlı olmadığını söyleyerek aslında bütün ilimlerin hak ettikleri mevkîde kalması ve hedeflerinden şaşmadan tahsil edilmesinin gerekliliğini vurgulamış gözükmektedir.

2.3.4. Câmî'nin Genel Karakter Ve Tavrının Nakşibendiyye İle Uyumu

Hem yaşadığı asrın hem de sonraki dönemlerin Nakşibendî muhitlerinde genel kabul gören, Nakşibendîlik'in Ekberî fikirlerle kaynaşmasını sağlayan[181] ve Herevî'nin ifâdesiyle tarîkatin ilmî seviyesinin yükselmesine katkısı olan[182] Abdurrahman Câmî, müntesibi olduğu tarîkatle ilgili müstakil bir risâle yazdığı gibi hem sâir eserlerinde hem de sohbetlerinde bu tarikatle alâkalı meseleleri yer yer ele almıştır. Nitekim talebelerinden ve müridlerinden olan Abdulgafur Lârî, bâzı sûfîlerin seyr u sülûkün mertebeleri ve makamlarına dâir tafsîlâtlı açıklamalar yaparken bâzılarının niçin yapmamakta olduğu yolundaki soruya Câmî'nin şöyle cevap verdiğini nakletmektedir:

> *"Seyr u sülûk iki türlüdür; birincisi bir tertip silsilesi üzerinedir, yâni nüzûl edilen yol aynı sıralama ile geri katedilir. Bu tavırda bütün âlem ve mertebelerden tek tek geçmek zarûrîdir. Diğeri ise 'vech-i hâs' yolu iledir ki bu, Hâcegân'ın tavrıdır. Bu tavırda sâlikin teveccühü Zât-ı Hakk'ın kendisinden başkasına olmayıp O'ndan gayrını görmek şirk kabul edilir. Böyle olunca bu tavırda sâir mertebe ve âlemlerin tek tek katedilmesi zarûrî değildir."*[183]

Abdurrahman Câmî, Hâcegân yoluna dâir yapmış olduğu bu açıklamalara uygun bir hayat tarzını benimsemiş gözükmektedir. Onun her hâlinde bâtınî

---

[181] Okumuş, "Câmî, Abdurrahman", 7: 96.

[182] Herevî, *Şeyh Abdurrahman Câmî*, 230.

[183] Lârî, *Tekmile*, 15; Kâşifî, *Reşahât*, 1977, 1: 241. Lârî, eserinde bu soruyu meçhul kalıpta, yâni soran kişinin kimliğini belirtmeden nakletmektedir. Ancak Ali Safî, soruyu soranın Lârî olduğunu tasrih etmektedir.

âlemden gaflet göstermemekte ve dâimâ intibah hâlinde bulunmaya gayret etmekte olduğu nakledilmiştir. Bu çerçevede gündelik meseleler ve dünyevî kelâmlarla meşgul olmamayı îtiyad hâline getirmiştir. Zarûret îcâbı meşgûliyet gerekse dahi ansızın çakan şimşek gibi gelip geçici olmuş ve hiçbir halde bâtınını Hak'tan gayrısıyla meşgul etmemiştir.[184] Hâcegân'ın da esâsı olan bu bâtınî cem'iyyet hâli Câmî'nin, ilgilendiği şeyde fânî olma karakterine de oldukça uygun gözükmektedir. Bununla birlikte halktan kopuk bir hayat yaşamayan Câmî'nin Nakşibendiyye'nin "halvet der encümen" prensibine zâten uygun olan karakteri, onun bu tarikatin pratiklerini kolay benimsemesine sebep olmuştur denebilir.[185]

Nakşibendîlik'in, müntesiplerinden husûsî bir kıyâfet beklentisi içinde olmaması, zarûrî olarak tekke gibi belirli bir mekân ihtiyâcının ve bu mekânın gerektirdiği şeklî uygulamaların olmaması, hâsılı sûfînin sûfî olduğunun dışarıdan bakanlarca anlaşılacağı pratik ve kıyâfetler kullanmaması ve benzeri tavırlar, Câmî'nin yukarıda çizilen karakteri ile uyumlu bir görüntü vermektedir.[186] Nakşibendiyye'nin bu uygulamaları, aynı zamanda Câmî'nin de benimsediği usûl olan gönlü başka şeylerle bulandırmayıp sırf Hakk'a yönlendirmeyi de kolaylaştırmaktadır. Câmî'nin Nakşibendiyye ile olan bu uyumu, nisbeten geç yaşlarında tasavvufa intisab eden Câmî'nin kısa sayılabilecek bir birlikteliğin akabinde Kâşgarî'den hilâfet almasının nasıllığını da açıklamaktadır. Nitekim kendisi Hâcegân yolunun bu cem'iyyet tavrını nasıl anladığını, bu yolun esasları hakkında kaleme aldığı risâlenin hemen başında Ebû Saîd-i Ebu'l-Hayr'ın (öl. 440/1049) şu beytlerine yer vermekle ifâde etmektedir:

سررشته دولت ای برادر به کف آر وین عمر گرامی به خسارت مگذار

دائم همه جا با همه کس در همه کار میدار نهفته چشم دل جانب یار

---

[184] Lârî, *Tekmile*, 16.

[185] Bu hususta kısa bir değerlendirme için bk. Farah Fatima Golparvaran Shadchehr, M.A., *Abd al-rahman Jami: Naqshbandi Sufi, Persian Poet* (PhD, The Ohio State University, 2008), 48. Afsahzâd, bâzı Rus araştırmacılardan nakille Nakşibendiyye'nin bilhassa bâzı "hümanist" prensipleri dolayısıyla Câmî'nin dikkatini çektiğini söylemektedir (Afsahzâd, *Nakd ve berresî-yi âsar ve şerh-i ahvâl-i Câmî*, 250-251).

[186] Algar bu uyumu, Nakşibendîlik'in o dönemlerde Herat çevresindeki bâzı tarîkatlerde görülen Şîîlik temâyülüne sâhip olmaması ve serhalkasının Hz. Ebûbekir olması, yine bu tarîkatin hayâlî (!) bâzı makamlarla (visionary states) ilgilenmemesi, kerâmeti ön plana çıkarıp ondan haz almaması, sâirlerinden fark ettiren elbise ve tekkelerde yaşanan tecrid uygulamalarına sâhip olmaması üzerinden ifâde etmektedir (Algar, *Jami*, 87).

Saâdet ipinin ucunu yakala ey kardeşim, bu kıymetli ömrü zararla geçirme! Her zaman her yerde herkesle ve her işte gönül gözünü gizlice Yâr'in cânibine çevir.[187]

Bu ifâdelerden de anlaşıldığı üzere cem'iyyet hâli her halde, mekânda ve zamanda muhâfaza edilebilir. Bununla meşgul olmak için husûsî bir zaman ve mekân yoktur. Bu hâlin zayıflaması gibi bir durumla karşılaşıldığında derhal bunun sebeplerine bakmalı ve bunları ortadan kaldırmanın yolunu bulmalıdır. Zîra bu yolun en mühim esaslarından biri dâimî âgâhlık hâlidir. Bir diğeri ise kesrette vahdeti müşâhede hâlidir ki Abdurrahman Câmî, Lârî'nin şehâdetine göre daha çok ikincisine meyyâl idi. Anlaşılacağı üzere bu bir tevhid hâlidir ve bu hal kişiye gālip olduğunda ona engel olunamaz; her şeyde Hak müşâhede edilir.[188]

Câmî'nin âlem ve halkla münâsebeti, kendinde onlar üzerinde tasarruf hakkı görmemeyi merkeze alan bir yapıdadır. Zîra o, tasarrufun rubûbiyyet sıfatına âid olduğunu kulun ise ancak ubûdiyyetle meşgul olması gerektiğine inanmış ve tavırlarını buna göre belirlemiştir. Hattâ Sâdeddin Kâşgarî'den icâzet ve hilâfeti olmasına rağmen bilinen anlamda şeyhlik yapmaması da bu tavrının bir neticesi olarak görülmüştür.[189] Bunun bâzı istisnâları da elbette olmuş ve Câmî, bir zuhuratla gelen istîdâdlı gördüğü kimselere tarikat vermiştir.

2.4. Abdurrahman Câmî'nin İrşâdı Ve Talebe/Müridleri

Mürşidi Sâdeddin Kâşgarî'den icâzet ve hilâfeti de olmasına rağmen[190] şeyhliğini iddia ederek bir tekkede posta oturup mürşidlik yapmaması[191]

---

[187] Abdurrahman Câmî, *Serrişte-i Tarîka-yı Hâcegân*, thk. Abdülhay Habîbî (Kâbil: Encümen-i Câmî, 1343), 12.

[188] Lârî, *Tekmile*, 16; Kâşifî, *Reşahât*, 1977, 1: 242.

[189] Lârî, *Tekmile*, 31. Herevî bir taraftan Câmî'nin Kâşgarî'den hilâfet ve icâzet aldığını söylemekte (Herevî, *Şeyh Abdurrahman Câmî*, 222) diğer taraftan Kâşgarî'nin vefâtının ardından Ahrar'a intisab ettiğini söylemektedir (a.g.e., 223).

[190] Lâmii Çelebi Sâdeddin Kâşgarî'nin Abdurrahman Câmî'nin "pîr-i telkîni" olduğunu, onun vefâtından sonra Ubeydullah Ahrar elinde "tekmîl-i tarîkat" ettiğini söylemektedir (Lâmii Çelebi, *Tercüme-i Nefehâtü'l-üns*, 456). Bütün kaynaklar bu ikili arasında yakın bir münâsebeti doğrulamakta ise de bunun mürid-mürşid münâsebeti olduğu iddiası daha sağlam delillere muhtaç gözükmektedir. Muhtemelen Lâmiî Çelebi kaynaklı olarak, bâzı araştırmalarda da zikredilen, Câmî'nin Ubeydullah Ahrâr'a mürid olduğu yolundaki bilgi (meselâ bk. Okumuş, "Câmî, Abdurrahman", 7: 94) ilk kaynaklar tarafından te'yid edilmemektedir. Mâil Herevî de Kâşgarî'nin, Câmî henüz seyr u sülûkünü tamamlamadan vefat ettiğini iddia etmekte ancak bu iddiasını desteklemek için herhangi bir kaynak zikretmemektedir. (Herevî, *Şeyh Abdurrahman Câmî*, 39). Aynı minvâldeki bir başka iddia için bk. Âl-i Resûl, *İrfân-ı Câmî*, 14. Âl-i Resûl bu

Abdurrahman Câmî'nin karakteri anlatılırken vurgulanan hususlara uygun gözükmektedir.[192] Bunun bâzı istisnâları da elbette olmuş ve Câmî, ansızın bir zuhuratla gelen istîdâdlı gördüğü kimselere mahfî bir şekilde tarikat vermiştir.[193] Onun mürşidliğe karşı bu perhizkâr tavrının sebeplerinden biri şeyhliğin büyük bir mes'ûliyet ve yük olduğunu, kendisinin ise bu yükü taşıyamayacağını düşünmesi olmuştur. Bir diğeri de insanın vazifesinin ubûdiyyet olduğuna inanması ve kendisi için insanlar üzerinde tasarruf hakkı görmemesidir. Çünkü ona göre tasarruf ubûdiyyete değil, rubûbiyyete âiddir. Bu görüşlerine rağmen ömrünün son yıllarında bu hususta biraz daha mütesâhil davranmış, bu sefer de gelen tâliplerin sâdece nefslerinin elde edeceği tatmînin peşinde olduklarını müşâhede etmiş olduğundan samîmiyetli bir tâlip bulunmadığından yakınmıştır.[194] Bundan dolayı

---

iddiasına Abdülhüseyin Zerrinkûb'u kaynak olarak göstermektedir. Ancak Zerrinkûb, eserinde herhangi bir kaynak zikretmemektedir (Abdülhüseyin Zerrinkûb, *Bâ Kârvân-ı Hulle* (Tahran: İntişârât-ı Câvidân, 2535), 290).

[191] Câmî, bâzı kimseleri Ahrar'a yönlendirmiş ve intisab etmelerine vesile olmuştur. Bunların en meşhurlarından biri, Câmî'nin *Kâfiye* şerhine hâşiye yazan talebesi meşhur âlim İsâmuddin İbrâhim b. Muhammed b. Arabşâh el-İsferâyinî'dir (öl. 945/1538) (İsmail Durmuş, "İsferâyînî, İsâmuddin", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* [İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000], 22: 516). Bununla birlikte Ubeydullah Ahrar da kābiliyetli olduğunu gördüğü pek çok kişiyi Câmî'ye yönlendirmiş, kendisine bağlanmak için Herat'tan Semerkand'a gelen *Reşahât* müellifine ise *"Câmî varken bu tarafa gelmekle zahmet etmiş"* olduğunu söyleyerek Câmî'yi nasıl bir mevkîde gördüğünü ifâde etmiştir (Kâşifî, *Reşahât,* 1977, 1: 251). Bununla birlikte Afsahzâd'ın Câmî'nin "irşad postuna oturdu" (Afsahzâd, *Nakd ve beresî-yi âsar ve şerh-i ahvâl-i Câmî*, 129) şeklindeki ifâdesini, o devir Herat'ında bilinen şekliyle şeyhlik yaptı tarzında anlamamak gerekir. Zîra zikredileceği üzere Câmî böyle yapmamış ve "herkese açık" bir irşad iddiasında bulunmamıştır. Afsahzâd'ın ifâdeleri, "irşâda ehliyet kazandı" şeklinde anlaşılmalıdır. Şunu da ifâde etmek gerekir ki -sebebi her ne olursa olsun- Câmî'nin irşâda karşı gösterdiği bu isteksiz tavır Horasan'da Nakşibendîlik'in kısmen daralmasına ya da en azından genişleyememesine sebep olmuş gözükmektedir. Zîra Câmî'nin yapmadığı irşad vazifesini yerine getiren Kâşgârî'nin diğer bir iki halîfesi de Câmî'nin şöhretinin yanında nisbeten gölgede kalmışlardır.

[192] Daha önce de zikredildiği gibi Câmî'nin istiğrak hâlinin gâlip olması ve bilinen şekilde şeyhlik yapmaması, Muhammed Pârsâ'nın tavrı ile benzerlik göstermektedir. Pârsâ'nın bu bu hususta tavrı için bk. Tosun, *Bahâeddîn Nakşbend Hayatı, Görüşleri, Tarîkati,* 121-122.

[193] Fahreddin Ali Safî, babasının Meşhed'de gördüğü bir rüyâ üzerine henüz vefat etmiş olan Sâdeddin Kâşgarî'nin kabrini ziyâret esnâsında karşılaştığı Câmî'ye intisab etmek istediğini, ancak Câmî'nin şeyhlik yapmadığını söyleyerek işâret yoluyla ona bir meşgûliyet/zikir ders verdiğini anlatmaktadır (Kâşifî, *Reşahât,* 1977, 1: 252-254).

[194] Lârî, *Tekmile,* 31.

müridlerinin sayısı az olsa da[195] sonraki dönemlerde Abdurrahman Câmî'ye, Câmiyye adıyla bir silsile isnad edilmiştir.[196]

Bunlardan biri Mevlânâ Ali Alâeddin Âbizî'dir (öl. 892/1487) ki bu kimse, Sâdeddin Kâşgarî'nin vefâtından sonra intisab ettiği Abdurrahman Câmî'den icâzet ve hilâfet almıştır.[197] Yine kendisinden zikir telkîni talep eden bir kimseye de zikir olarak kelime-i tevhîdi vermiş ve kendisine râbıta yapmasını telkin etmiştir. *Reşahât* müellifi bu kişinin Abdulgafur Lârî olduğunu söylemektedir.[198] Nitekim bu telkîni nakleden Lârî'nin bu hususta verdiği tafsîlât da[199] ancak bu hâli yaşayan birinin bilebileceği cümleden olmakla *Reşahât* müellifinin sözünü haklı çıkarmaktadır.

Abdurrahman Câmî'nin muâsırı olan Devletşah (öl. 900/1494-95), *Tezkire'*sinde Abdurrahman Câmî'nin Sâdeddin Kâşgarî'nin vefâtından sonra onun yerine geçtiğini ve dergâhının "bütün mânâ ve ebedî saâdet tâliplerinin ilticâgâhı" olduğunu nakletmektedir.[200] Bu iddianın, Câmî'nin şeyhlik husûsunda yukarıda zikredilen tavrı ile birlikte değerlendirildiğinde abartı barındırdığı düşünülebilir. Diğer kaynakların bu konuda nisbeten suskun ve dolayısıyla Devletşah'ın bu iddiasında yalnız kalması da bunu te'yid eden bir durum olarak görülebilir. Ancak Devletşah'ın Câmî'den "muhakkiklerin reisi, âriflerin kıblesi" şeklinde bahsetmiş olması, Câmî'nin yaşamış olduğu cemiyetin ehl-i kalemi tarafından ne gözle görüldüğünün küçük fakat mühim bir şâhididir.[201]

Hayâtı boyunca Herat'ta yaşamış olan Abdurrahman Câmî, Şahruh döneminin ortaları, yâni 1430'lardan Sultan Ebû Saîd döneminin başları olan 1457 civârına kadar şehrin merkezinde yaşamıştır. Ancak muhtemelen Kâşgarî'nin vefâtından sonra Hıyâbân adıyla bilinen o zamana göre nisbeten

---

[195] Bu çalışmada Câmî'nin mürid ve talebesi olarak kaynaklarda adı geçen kimseleri tesbit etmekle iktifâ edecek, haklarında tafsîlâtlı bilgileri başka çalışmalara havâle edeceğiz. Burada zikredilecek bâzı isimlerle ile ilgili kısa bir döküm için ayrıca bk. Tosun, *Bahâeddîn Nakşbend Hayatı, Görüşleri, Tarîkati*, 139-145.

[196] Harîrîzâde Mehmed Kemâleddin Efendi, *Tibyânu vesâili'l-hakāik fî beyâni selâsili'l-tarâik*, Süleymâniye Kütüphânesi, İbrâhim Efendi, nr. 432, 202a-b.

[197] Lârî, *Tekmile*, 33.

[198] Kâşifî, *Reşahât*, 1977, 1: 287.

[199] Lârî, *Tekmile*, 34.

[200] Devletşah Semerkandî, *Tezkiretü'ş-şuarâ (Tezkire-i Devletşah)*, thk. Edward Browne (Tahran: İntişârât-ı Esâtîr, 1382), 484.

[201] Semerkandî, *Tezkire-i Devletşah*, 11, 94.

şehrin dışı sayılan semte, Sâdeddin Kâşgarî'nin kabri civârına taşınmış ve vefâtına kadar orada yaşamış,[202] vefat edince de oraya defnedilmiştir. Câmî'nin buradaki evi, gerek şehir içinden gerekse dışından halkın her kesiminden insanların gidip geldiği ve sohbet meclisleri kurulan bir merkez gibi olmuştur.[203] Nitekim Abdurrahman Câmî zamanla buraya bir medrese bir de tekke[204] inşa ettirmiştir.[205] Câmî'nin, kāfiyeye dâir risâlesini okutmak üzere verecek olduğu husûsî ders için kendisinin de başvurduğunu ve derse seçildiğini iftiharla kaydeden[206] Nevâî'nin bu sözlerinden anlaşıldığına göre Câmî, bu medresede ya da evinde kābiliyetli talebeleri seçerek ders okutmuştur.[207] Öyle anlaşılıyor ki Ali Şîr Nevâî'nin Abdurrahman Câmî ile yakın münâsebeti bundan sonra başlamıştır.[208] Her ne

---

[202] Abdurrahman Câmî'nin Hıyâbân'da oturduğunu ifâde ettiği bir beyti için bk. İsfizârî, *Ravzâtü'l-cennât,* 1: 22.

[203] Nevâî, *Hamsetü'l-mütehayyirîn*, 94. Her ne kadar aralarında hoca talebe münâsebeti bulunsa da Câmî ile Nevâî, Sultan Hüseyin Baykara'nın da teşvikiyle, yer yer birbirlerinin şiirlerine nazîre yazmışlardır (bk. Nevâî, *Hamsetü'l-mütehayyirîn*, 138-139).

[204] Bu tekkenin bilinen anlamda bir tekke olup olmadığı, böyleyse bu tekkenin şeyhliğinin Câmî'nin yapıp yapmadığı açık değildir. Câmî'nin "posta oturmamayı" tercih etmiş olması ve bu yapının tekkeden ziyâde imârethâne gibi işlediğinin, miskin ve fakirlerin yiyecek ve barınma ihtiyaçlarının giderildiği bir yer olduğunun nakledilmesi de (Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 165) bu durumun aydınlatılmasını zorlaştırmaktadır.

[205] Lârî, *Tekmile*, 20 Herat'ın şehir merkezinde de bir medrese ve Câm'da bir Mescid-i Câmî de yaptırmış olan Abdurrahman Câmî, mal varlığının mühim bir kısmını Hıyâbân'daki medreseye vakfetmiştir (a.y.); Beşir Herevî'nin verdiği bilgilere göre Câmî ayrıca, Herat şehir merkezinde medresesinin yanında bir de mescid yaptırmıştır ki bu mescid ve medrese 1960larda bakımsız olmakla birlikte hâlâ ayaktadır. Burc-i Hâkister Mahallesi'nde Gozer-i Morg-furûşî sokağında yer alan bu yapılar Medrese-i Mahdûmî ve Mescid-i Mahdûmî olarak bilinmektedir. Bu medresenin güney kısmında Abdurrahman Câmî'nin çilehânesi yer almaktadır. Hıyâbân'daki medrese ve tekke ise günümüze ulaşamamıştır (Beşir Herevî, "Muhakkikin Tâlikātı", *Tekmile-i Havâşî-yi Nefehâtü'l-üns: Şerh-i hâl-i Mevlânâ Câmî*, nşr. Beşîr Herevî [[Kâbil]: Encümen-i Câmî, 1343], 44,59-60).

[206] Nevâî, *Hamsetü'l-mütehayyirîn*, 94.

[207] Ali Şîr Nevâî, Abdurrahman Câmî'nin eserlerinden bâzılarını ve başka müelliflerin bâzı eserlerini ondan okumuştur. Bu eserlerin isimleri şunlardır: *Risâle-i Kâfiye, Risâle-i Mutavassıt der Muammâ, Risâle-i Arûz, Levâyıh, Levâmi', Şerh-i Rubâiyyât, Eşi'atü'l-Lemeât, Nefehâtü'l-üns, Şevâhidü'n-nübüvve, Sohenân-ı Hâce Pârsa,* Hâce Pârsâ'nın *Risâle-i Kudsiyye*'si, Fahreddin Irâkī'nin *Lemeât*'ı, Ubeydullah Ahrar'ın *Risâle-i Vâlidiyye*'si ve Hâce Abdullah Ensârî'nin *İlâhînâme*'si. Ayrıca Abdurrahman Câmî'nin *Heft Evreng'*indeki mesnevîleri de ya okumuş ya da ondan dinlemek sûretiyle bitirmiştir. Yine Nevâî, ders ya da mukābele şeklinde olmasa da anlaşılması zor kısımların sorulması şeklinde bâzı risâleleri de Câmî'den okunmuştur (Nevâî, *Hamsetü'l-mütehayyirîn*, 139-140) Bu hususta tafsîlât için bk. a.g.e., 139-149.

[208] Bu münâsebet, zamânın önde gelen ulemâ ve udebâsıyla kurulan ve ilmî-edebî bahislerin tartışıldığı meclislerde de devam etmiştir. Buna bir örnek olarak bk. Nevâî, *Hamsetü'l-mütehayyirîn*, 95-96.

kadar bâzı yazarlar Ali Şîr Nevâî'nin Câmî'nin müridi olduğunu iddia etse de[209] kaynaklar bunu doğrulamamaktadır.

Her ne kadar Abdurrahman Câmî tedrisle ve yer yer irşadla ilgilenmiş ise de onunla talebe/müridlik münâsebeti bulunanların isimleri hakkında kaynaklar nisbeten ketum gözükmektedir. Ancak Abdulgafur Lârî, Ali Şîr Nevâî ve Abdülvâsî Nizâmî-yi Bâharzî[210] gibi Abdurrahman Câmî hakkında müstakil eser yazmış olanlar, kendilerinin onunla münâsebetleri hakkında bâzı bilgi kırıntıları sunmuşlar, ancak Câmî'nin diğer talebeleri ile alâkalı mühim bir mâlûmat vermemişlerdir. Bu üç kişi hâricinde inceleme imkânı bulduğumuz kaynaklardan tesbit edebildiğimiz kadarıyla Abdurrahman Câmî'nin talebe ve müridleri; oğlu Ziyâeddin Yûsuf*, Reşahât* müellifinin babası meşhur müellif ve müfessir Hüseyin Vâiz-i Kâşifî (öl. 910/1504-5),[211] Mevlânâ Şehîd-i Kummî,[212] *Şerhu Fusûsu'l-hikem*'in te'lifi esnâsında kıraat vazifesini deruhde eden Mevlânâ Mesud Şirvânî,[213] Mevlânâ Muhammed Alâeddin Âbizî,[214] Alâeddin Sâvecî (öl. 935/1528),[215] Mevlânâ Hâce,[216] Mevlânâ Muhammed Siyâvûş,[217] Mevlânâ Muhammed Bahrâbâdî,[218] Mevlânâ Mîr Ali,[219] Safevîler'in Herat'ı işgālinin anlatımında *Bedâyi'* müellifinin zikrettiği Hâfız,[220] Tebriz'den gelip Câmî'nin

---

[209] Mâil Herevî, bu yakın münâsebetten dolayı Ali Şîr Nevâî'nin Câmî'nin müridi olduğunu söylemekte, ancak bu hususta herhangi bir kaynak zikretmemektedir (Herevî, *Şeyh Abdurrahman Câmî*, 54).

[210] Bâharzî, tedristen uzak duran Abdurrahman Câmî'den, Sâdeddin Kâşgarî'nin iltimâsı ile bâzı eserleri okumaya muvaffak olduğunu söylemektedir. Bu eserler; *Şerh-i Şemsiyye* ve hâşiyeleri, *Şerh-i Matâli'* ve hâşiyeleri, *Mutavvel-i Telhîs* ve hâşiyeleri, *Şerh-i Miftâh-ı Ulûm*, *Şerh-i Mevâkıf, Şerh-i Tecrîd* ve *Şerh-i Çağmînî*'dir (Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 132). Bâharzî'nin Câmî ile yakınlığına bir örnek olarak ayrıca bk. a.g.e., s 236.

[211] Kâşifî, *Reşahât*, 1977, 1: 252.

[212] Ahmed Gülçin Maânî, *Mekteb-i Vukû' der Şi'r-i Fârisî* (Meşhed: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Firdevsî-yi Meşhed, 1374), 267; Algar, *Jami*, 33.

[213] Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 66, 91; Ali Şîr Nevâî, *Mecâlisu'n-nefâis*, trc. Kemal Eraslan (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2001), 1: 454-455.

[214] Kâşgarî'nin müridi olan fakat onun vefâtından sonra Câmî'ye arz-ı irâdet beyan eden Âbizî hakkında bilgi almak için bk. Kâşifî, *Reşahât*, 1977, 1: 306-325.

[215] Algar, *Jami*, 33.

[216] Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 70; Nevâî, *Mecâlisu'n-nefâis*, 1: 480.

[217] Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 69.

[218] a.y.

[219] Nevâî, *Mecâlisu'n-nefâis*, 1: 449.

[220] Vâsıfî, *Bedâyiu'l-vekāyi'*, 2: 249. Algar herhangi bir kaynak zikretmeksizin, Câmî'nin talebesi olarak Hâfızuddin Beyhakî isminde bir kimseden bahsetmektedir (Algar, *Jami*, 33). Bu kişi ile Vâsıfî'nin zikrettiği Hâfız adlı kişinin aynı kimseler olup olmadığı husûsunda herhangi bir bilgiye ulaşılamadı.

medresesine yerleşen ve Câmî tarafından seyr u sülûk için Âbizî'ye yönlendirilen Sun'ullah Kûzekunânî[221] ve *el-Cânibu'l-garbî* isimli İbnü'l-Arabî müdâfaası ile tanınan Şeyh Mekkî adıyla meşhur Muhammed b. Muzafferuddin Muhammed'den[222] ibârettir.[223] Bu meyanda sâir kaynakların da şehâdetiyle Abdurrahman Câmî'nin en meşhur talebe ve müridinin Abdulgafur Lârî olduğunu söylemek mümkündür.

Zâhirî ve bâtınî ilimlerde üstad olduğu halde iddiasız ve külfetsiz bir tavra sâhip olan Abdulgafur Lârî, Abdurrahman Câmî'nin eserlerinin çoğunu bizzat Câmî'den okumuş,[224] bâzılarına da şerhler yazmıştır. Kâşifî'nin naklettiğine göre *Şerhu Fusûsu'l-hikem*'in te'lifini bitirdikten sonra Abdulgafur Lârî de kendisi için bir nüsha istinsah etmiş ve bunu Abdurrahman Câmî ile mukābele etmiştir. Câmî, mezkûr nüshanın sonuna kendi el yazısı ile bu mukābelenin kaydını şu ifâdelerle yazmıştır: *"Bu nüshanın mukābelesi benimle sâhibi olan fazîletli kardeş, kâmil üstad, doğru rey ve parlak fikirler sâhibi Radıyyu'l-mille ve'd-dîn Abdulgafur arasında 896 senesinin Cemâziyelevvel ayının ortalarında bitti."*[225]

3. ABDURRAHMAN CÂMÎ'NİN İBNÜ'L-ARABÎ DÜŞÜNCESİ ÇERÇEVESİNDEKİ FAALİYETLERİ VE TE'SİRLERİ

Tâkipçilerinin büyük bir hürmet eseri olarak Şeyh-i Ekber dedikleri Muhyiddin İbnü'l-Arabî, bir sûfî-âlim olarak ortaya koyduğu düşünce sistemiyle hem yaşadığı asrı hem de sonraki yüzyılları etkilemiştir. Şârihlerinin ve tâkipçilerinin oluşturduğu topluluk, sonraki dönemlerde Ekberî Mektep adıyla anılmaya başlamıştır. İslâm dünyâsının mühim merkezlerinde bulunmuş ve

---

[221] Ökten, *Jami*, 350.

[222] Şeyh Mekkî Efendi, *İbn Arabî Müdâfaası*, nşr. Halil Baltacı, trc. Ahmed Neylî Efendi (İstanbul: Gelenek, 2004), 26-28.

[223] Afsahzâd, Derviş Hacı ve Mevlânâ Cemâleddin'in yansıra Beyânî, Binâyî, Süheylî, Devletşâh Semerkandî, Hâtifî, Kâmî, Ali Safî, Mes'ud Türkmen, Mîr Kemâleddin Hüseyin, Muînuddin İsfizârî, Seyfî, Âsıfî gibi şâir ve yazarların da Câmî'nin rahlesinden geçtiğini söylemektedir (Afsahzâd, *Nakd ve berresî-yi âsar ve şerh-i ahvâl-i Câmî*, 81).

[224] Zahîruddin Muhammed Bâbür, *Bâbürnâme -Bâbür'ün Hâtırâtı*, trc. Reşid Rahmetî Arat (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1970), 2: 279.

[225] Kâşifî, *Reşahât*, 1977, 1: 286. Lârî ile alâkalı tafsîlâtlı bilgi için bk. Kâşifî, *Reşahât*, 1977, 1: 286-302. Kâşifî, müellif nüshasından istinsah ettiği Câmî'nin *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'inin son varağında Lârî'nin zikredilen nüshasını da gördüğünü söylemiş ve yukarıdaki mukābele kaydını o nüshadan nakletmiştir (Abdurrahman Câmî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, Taşkent Ebû Reyhan el-Birûnî Şarkşinâslık Enstitüsü El Yazmaları Kütüphânesi, nr. 520/4, 258a).

oralarda talebeler edinmiş olan İbnü'l-Arabî'nin fikirleri, henüz o hayatta iken yayılmaya başlamıştır. Bu yayılma vetîresi, sayıları yüzleri geçen eserleri, şârihleri ve talebeleri vâsıtasıyla vefâtından sonra da hızlanarak devam etmiştir.[226]

İbnü'l-Arabî, İslâm âleminin doğu sınırlarına yakın bir bölge olan Horasan'da da diğer bölgelerde olduğu gibi tanınmış ve tartışılmıştır. Bilhassa Horasan'ın başşehri mesâbesinde olan ve tasavvufî mübâhaselerin oldukça yaygın ve canlı olduğu Herat'ta İbnü'l-Arabî ile anılagelen ve tasavvufun dakîk meseleleri olarak görülen hususlar özellikle 9/15. asırda birçok mahfilde konuşulmakta, hattâ câmi kürsülerinden halka anlatılmaktaydı. Câmî'nin beyânına göre ulemâ ve sûfîlerin ekseriyete yakını onun fikirlerini kabûle şâyân bulmazken, az bir kısmı ise onu kabul ve te'yid etmekteydi.[227] Sûfîler arasında İbnü'l-Arabî muârızlarının bayraklaştırdığı isim, Zeyniyye Tarîkati'nin kurucusu ve 9/15. asır Herat'ında halkın üzerinde ciddi te'sir sâhibi olan Zeyneddin Hâfî,[228] İbnü'l-Arabî'yi kabul edenlerin sözcüsü ya da alemi ise Seyyid Kāsım-ı Envâr'dı. Halkın bir kısmı Zeyneddin Hâfî'ye tâbî olarak "heme ez ost = her şey O'ndandır" anlayışını benimserken bir kısmı da Seyyid Kāsım-ı Envâr'ı metbû kabul ederek "heme ost = her şey O'dur" demekteydi. Böylece halk "Zeynuddîniyân / Zeyneddinciler" ve "Kāsımiyân / Kāsımcılar" şeklinde ikiye ayrılmıştı.[229]

Böyle bir vasatta yaşamış ve entelektüel mahfillere yakın bulunmuş olan Abdurrahman Câmî'nin de mevcud tartışmalardan uzak olmadığı bilinmektedir. Bu başlık altında Câmî'nin İbnü'l-Arabî'nin eser ve fikirleriyle tanışması ve onu müdâfaa için gerçekleştirdiği faaliyetlerle bu çerçevedeki te'sirleri ele alınmaya çalışılacaktır.

---

[226] İbnü'l-Arabî'ye isnad edilen Ekberiyye'nin bir tarîkat mi yoksa bir meşrep ve mektep mi olduğu husûsundaki tartışma için bk. Mahmud Erol Kılıç, "Ekberiyye", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 1994).

[227] Câmî, *Nefehât*, 545.

[228] Zeyneddin Hâfî'nin İbnü'l-Arabî eleştirisi ve bunun Zeyniyye içindeki farklı tezâhürlerinin değerlendirilmesi husûsunda bk. Cankat Kaplan, "XV. Yüzyılda İbnü'l-Arabi'yi Müdafaa Etmek: Şeyh Vefa'nın Sâz-ı İrfân'ı Bağlamında Bir Değerlendirme", *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*, ed. Ercan Alkan - Osman Sacid Arı (İstanbul: İSAR Yayınları, 2018), 449-474.

[229] Herevî, *Şeyh Abdurrahman Câmî*, 29. Her ne kadar kaynaklarda bu hususta sarîh bir ifâde bulunmuyorsa da bâzı araştırmacıların ulaştıkları neticeye göre o dönemde Herat'ta ulemâ ve sûfîlerin büyük bir kısmı İbnü'l-Arabî fikirlerini kabul etmemeye mütemâyil iken bu nisbet, Câmî'nin yazılı ve sözlü gayretleri neticesinde aksine dönmüştür (meselâ bk. Ökten, *Jami*, 83).

3.1. Câmî'nin İbnü'l-Arabî'nin Eser Ve Fikirleriyle Tanışması

Abdurrahman Câmî'nin İbnü'l-Arabî düşüncesi ile tanışmasının tam olarak ne zaman gerçekleştiğini tesbit etmeye yardımcı olacak bilgilerden maalesef -şimdilik- mahrum bulunmaktayız. Ancak şunu söylemek mümkündür ki gençlik yıllarında Hâce Muhammed Pârsâ'nın eserlerini okumakla[230] ve onun oğlu Ebû Nasr Pârsâ'nın sohbetleri sâyesinde[231] Câmî, İbnü'l-Arabî'nin fikirlerine âşinâ olmuştur. Ayrıca Câmî, İbnü'l-Arabî düşüncesinin tâkipçilerinden olup tevhîdi onun gibi anlayarak hiç kimsenin îtiraz edemeyeceği açıklıkta ve delillerle bu düşünceyi câmî kürsülerinden halka anlattığını söylediği[232] Şeyh Muhammed Kusûî gibi sûfîlerin sohbetlerine iştirak etmek sûretiyle de[233] bu fikirlerle olan bağlarını kuvvetlendirmiş olmalıdır.

Abdurrahman Câmî, bir tevhid yorumu olarak gördüğü kesrette vahdet husûsunda kudemânın muhtelif tavırlar sergilediğini, bâzılarının bu hâlin tafsîli sadedinde konuştuğunu, bâzılarınınsa bunu ketmettiğini ancak çok azı hâricinde bunu kabul ettiklerini beyan etmektedir. Kendisinin de başlangıçta vücûd ve vahdet-i vücûd husûsunda müteredddid olduğunu ancak -muhtemelen Semerkand dönüşünün hemen akabine tesâdüf eden 848/1444 yılında-[234] Hâce Muhammed Pârsa'nın bu meyandaki sözlerini öğrendikten/eserlerini okuduktan sonra tereddüdünün zâil olup kalben bununla meşgul olduğunu îtiraf etmektedir.[235]

Pârsâ'nın delâletiyle icmâlî bir kabulle yaklaşmaya başladığı Ekberî fikirleri tafsîlî olarak da anlamaya karar veren Abdurrahman Câmî, tahmînen 848/1444 târihi îtibâriyle uzun soluklu bir okuma faaliyetine başlamıştır. *Makāmât*'ta nakledildiğine göre Abdurrahman Câmî, Sâdeddin Kâşgarî'ye[236] intisâbını müteâkip girdiği halvet esnâsında genel olarak sûfîlerin bilhassa da İbnü'l-Arabî'nin eserlerini mütâlâa etmekle meşgul olmuştur.[237] Bu noktada Abdurrahman Câmî'nin İbnü'l-Arabî'nin fikirleri ile olan mâcerâsının usûlünü

---

[230] Herevî, *Şeyh Abdurrahman Câmî*, 263.
[231] Câmî, *Nefehât*, 401.
[232] Câmî, *Nefehât*, 497-498.
[233] Herevî, *Şeyh Abdurrahman Câmî*, 264.
[234] Ökten, *Jami*, 307-308.
[235] Lârî, *Tekmile*, 17.
[236] Kâşgârî'nin de 9/15. asır Hâcegân şeyhlerinin çoğu gibi vahdet-i vücûd anlayışına mütemâyil olduğu iddiâsı için bk. Mübelliğ, *İrfân-ı Câmî*, 259-261.
[237] Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 90.

gösteren şu tavrını zikretmekte fayda görülmektedir. Câmî, İbnü'l-Arabî'nin fikirlerinden anlayabildiklerine îtikad ettiğini, anlamakta eksik kaldıklarında ve bundan dolayı inkâra meyilli olduklarında ise Şeyh-i Ekber'in kasdı ile kendi anlayışı arasındaki perdeleri aradan kaldırmaya gayret edip onun maksadının ne olduğunu idrâke kendisini zorladığını söylemektedir.[238] Bu gayretin netîcesinde Câmî, Allah'ın lütfu ile söz konusu engellerin ortadan kalkacağını ve meselenin anlaşılır hâle geleceğini düşünmektedir. Câmî'nin bu tavrı sebepsiz olmayıp bilâkis İbnü'l-Arabî'nin tavsiyesi doğrultusunda şekillenmiştir. Nitekim o, İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem*'in mukaddimesinin sonundaki şiirinin ilk beyitlerini şu şekilde anlamıştır: *"" فاسمعوا و" dinleyin ve onda bir şeyden şüphe ettiğinizde " إلى الله فارجعوا" kalplerinize nûrunu işrâk etmek sûretiyle onu anlamanızı sağlasın diye Allah'a mürâcaat edin."*[239] Bu çerçevede Câmî, onun eserlerini defâlarca okumuş, İbnü'l-Arabî düşüncesinin temel metni olan *Fusûsu'l-hikem*'den anlayamadıklarını soracak bir üstad aramış fakat bulamamış ve sonunda şerhlerine mürâcaat ederek bu eksikliği gidermeye çalışmıştır.[240]

Kendi ifâdesiyle on beş yıl süren İbnü'l-Arabî'nin eserlerini okuma ve anlamaya çalışma faaliyeti,[241] ancak Sadreddin Konevî'nin (öl. 673/1274) müellefâtıyla tanıştıktan sonra bir neticeye varma imkânına sâhip olmuştur.[242] Böylece Câmî'nin bu eser ve fikirleri anlaması mümkün olmuştur[243] ki bunun izleri, Konevî'den sıklıkla nakillerde bulunduğu eserlerinde görülmektedir.[244]

Bu hususta ki arayışlarını ve karşılaştığı zorlukları yer yer dile getiren Abdurrahman Câmî, İbnü'l-Arabî'yi anlamak kendine müyesser olduğu takdirde

---

[238] Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 94.

[239] Câmî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 6a.

[240] Câmî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 2a.

[241] Ökten'in de söylediği üzere (Ökten, *Jami*, 307-308) bu anlama gayretlerinin 863/1459'da *Nakdu'n-nusûs*'un ortaya çıkmasına takaddüm ettiği varsayılırsa Câmî, Semerkand'dan döndüğü yaklaşık 848/1444 yılından îtibâren İbnü'l-Arabî'nin fikirleri ile meşgul olmuştur, denilebilir. Halveti esnâsında da bu meşgûliyeti devam ettirmesi, onun bu faaliyetinin inkıtaa uğramamış olduğu izlenimini vermektedir.

[242] Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 90-91.

[243] Câmî'nin bu hususta ki sözleri için bk. Câmî, *Nefehât*, 555. Şunu ifâde etmekte fayda var ki yukarıda Abdurrahman Câmî'nin hem kendisinden hem de Bâharzî'den nakledilen İbnü'l-Arabî'yi anlamada Konevî'nin te'siri meselesi ile Hâce Pârsâ'nın te'siri birbirinin alternatifi olarak düşünülmemelidir. Zîra Câmî'nin İbnü'l-Arabî'nin tevhid görüşlerini kabul etmesi Pârsâ'nın, bunları ve sâir Ekberî fikirleri anlaması Konevî'nin vesîlesiyle olmuş gözükmektedir.

[244] Bu durumun Nakdu'n-nusûs'taki tesbiti için bk. Chittick, "Mukaddime", 54, 59-60.

bunu herkesin anlayabileceği kolay ve sâde bir dille yazmak husûsunda kendine bir söz vermiştir. Yazdığı eserlerden anlaşıldığı kadarıyla Câmî, bu sözünü tutma husûsunda gayret göstermiştir.[245] Konevî'den başka Müeyyidüddin Cendî (öl. 691/1292[?]), Sâdeddin Fergānî (öl. 699/1300), Abdurrezzak Kâşânî (öl.736/1335) ve Dâvûd Kayserî (öl.751/1350) gibi Ekberî müelliflerin metinleri de Câmî'nin Ekberî ıstılahlar ve fikirleri anlaması noktasında mühim yer işgal etmiştir.[246]

Özetle söylenecek olursa Abdurrahman Câmî yaşadığı asırdaki bâzı sûfîlerin sohbetlerinden, bâzılarının da eserlerinden istifâde ile Ekberî Mektep'le tanışmış ve hem İbnü'l-Arabî'nin kendi eserlerinden hem de şârihlerin eserlerini mütâlâa ederek İbnü'l-Arabî fikriyâtı üzerinde uzun soluklu ve etraflı araştırmalar yapmıştır. Ancak buna rağmen Câmî, İbnü'l-Arabî'nin bâzı fikirlerinin anlaşılamazlığını koruduğunu da îtiraf etmiş[247] ve İbnü'l-Arabî'yi anlamada karşılaştığı müşkilleri yer yer başkalarına sormuştur. Eldeki kaynaklara göre Ubeydullah Ahrar, Câmî'nin bu hususta mürâcaat ettiği kişilerden biridir.[248] Bunun hâricinde Herevî'nin naklettiğine göre Câmî, hac dönüşünde 878 yılının Cemâziyelûlâ'sının sonlarında Tebriz'de birkaç gün konaklamış ve Lâle Seyyidleri âilesine[249] mensub Seyyid Ahmed Lâle (öl. 912/1506) isimli bir şahısla İbnü'l-Arabî üzerine bâzı konuşmalar yapmıştır.[250] Hattâ Ekberî düşünce merkezli bu münâsebet daha sonra mektuplaşma yoluyla da devam etmiş ve bu yazışmalar Abdurrahman Câmî'nin İbnü'l-Arabî'nin fikirlerini anlamasına katkı sağlamıştır.[251] Bâharzî'nin doğrudan Câmî'den naklettiğine göre bu mütâlâa ve görüşmelerden sonra onun İbnü'l-Arabî'nin fikirlerinden anlamadığı ya da şüphe ile karşıladığı hiçbir husus kalmamıştır.[252]

---

[245] Lârî, *Tekmile*, 17.

[246] Câmî'nin Ekberî Mektep çerçevesindeki eserlerinin kaynakları için eserlerin tanıtıldığı kısma mürâcaat edilebilir.

[247] Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 90-91.

[248] Kâşifî, *Reşahât*, 1977, 1: 250.

[249] Bu âile ile ilgili bilgi ve bilhassa Safevî Dönemi'ndeki durumları için bk. Muhammed Takî Meşkûriyân - Ali Ekber Câferî, "Sâdât-i Lâle-i Tebrîz Der Gozâr be Asr-ı Safevî", *Faslnâme-i İlmî-Pejûheşî-yi Târîh-i İslâm ve Îrân-i Dânişgâh-ı Zehrâ*, 27 (1394): 248-272.

[250] Herevî, herhangi bir kaynağa istinad etmeksizin, Câmî'nin *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'ini bitirdikten sonra bu şahsa gönderdiğini söylemektedir (Herevî, *Şeyh Abdurrahman Câmî*, 272).

[251] Herevî, *Şeyh Abdurrahman Câmî*, 51.

[252] Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 91.

Bununla birlikte o -yukarıda zikredilen İbnü'l-Arabî'yi anlama usûlüne ek olarak- İbnü'l-Arabî gibi sûfîlerin bâzı sözlerinin ve ortaya koydukları meselelerin bâzılarının geçmiş peygamberlerin sözleri/meseleleri olduğunu söylemekte ve bunların bir kısmının sırf akılla/kuvve-i müfekkire ile anlaşılmasının mümkün olmayacağını dile getirmektedir. Ona göre bunları idrâk/zevk edebilmenin temel şartı yaratılış maksadı istikâmetinde bulunma ve buna muhâlif şeylerden yüz çevirme şeklindeki zâhirî tahâret, bâtını mâsivâdan temizleyerek sırf Hakk'a teveccüh etmek şeklindeki bâtınî tahâret ve bütün emel ve amellerde şeriate riâyet etmektir. Bunlar olmaksızın sırf akıl bu hususları idrâk edemez.[253]

3.2. Câmî'nin İbnü'l-Arabî'yi Müdâfaası Ve Bu Hususta Ona Yöneltilen Tenkidler

9/15. asır Herat'ında tasavvufî meselelerin hem halk hem de ulemâ ve idâreciler nezdinde ilgi veyâ tepkiye mazhar olduğu, hattâ yer yer bir takım tartışmalara konu olduğu bilinmektedir. Bu tartışmalı meseleler arasında, halkın ve ulemânın mühim bir kısmının muhâlif olduğu zikredilen İbnü'l-Arabî'ye âid düşüncelerin olduğu da ilgili kaynaklarda nakledilmektedir ki yukarıda bu hususlara temas edilmiştir. Hal böyle olunca İbnü'l-Arabî düşüncesinin doğru anlaşılması ve ona yöneltilen tenkidlerin cevaplandırılması, bu düşünceyi benimsemiş olanların ilgilenmesi gereken bir husus olmuştur. Mezkûr düşünceyi benimsememiş olmakla birlikte İbnü'l-Arabî'ye karşı hüsn-i zan besleyen kimseler ise, aşağıda nakledilen bir iki örnekte görülebileceği üzere, ona muhâlefet edenleri sâdece kısıtlamakla iktifâ etmiş gözükmektedirler. Kaleme almış olduğu eserlerinden de anlaşılacağı üzere Abdurrahman Câmî, Herat'ta İbnü'l-Arabî düşüncesini benimseyen kimseler arasında belirgin bir yere sâhiptir. Bu durum, İbnü'l-Arabî'yi müdâfaa husûsunda da Câmî'nin mühim bir faaliyet içinde olduğunu düşünmeye imkân sağlamaktadır. Bu meyandaki faaliyetleri değerlendirildiğinde Câmî'nin, en çok îtiraz edilen birkaç fikrini merkeze alarak İbnü'l-Arabî'yi müdâfaa ettiği ve bu müdâfaasında belli bir usûl benimsemiş

[253] Lârî, *Tekmile*, 18. Câmî'nin bu husûsu vurguladığı ve îzah ettiği bâzı eserleri için bu bölümün son başlığı olarak onun eserlerinden bahseden kısma bakılabilir.

olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca bu çerçevede bir tenkid usûlü de ortaya koyan Câmî, İbnü'l-Arabî muhâliflerini bu usûl açısından da tenkid etmektedir.

3.2.1. Câmî'nin İbnü'l-Arabî'yi Müdâfaada Benimsediği Usûl

Bir düşünceye yöneltilen tenkidlerin bir metoda sâhip olması gerektiği gibi, bu tenkidlere karşı yapılacak savunmanın da bir usûle istinad etmesi gerekmektedir. Abdurrahman Câmî de bu gerekliliğe istinâden İbnü'l-Arabî düşüncesini müdâfaada bir usûl benimsemiş gözükmektedir. Şöyle ki; Pek çok İbnü'l-Arabî muhâlifinin bulunduğu Herat'ta Ekberî fikirlerin yalnızca İbnü'l-Arabî merkezli ve sâdece ona atıfla anlatılmasının istenen neticeyi veremeyecek olması bir ihtimal olarak değerlendirilebilir. Zîra zâten kime âid olduğu bilinerek karşı konulan fikirlerin yine sâdece aynı kişiye atıfla anlatılması, bir şeyin kendine delil olamayacağı mantık kāidesince neticesiz kalacaktır. Bu durumda iki seçenek vârid olabilir: Birincisi, bu fikirlerin târihçesinin ele alınıp mezkûr kişiden başka kimselerce de dile getirilmiş olduğunun ortaya konulması ve dolayısıyla bunların nevzuhur olmayıp zâten üzerinde konuşulan hususlar olduğunun bilinmesinin sağlanmasıdır. Böylece muhâlifler nezdinde makbûl olan ulemânın da bu fikirlerin zemîninde yer aldığı gerçeği ile söz konusu fikirlerin tekrar düşünülmesini gündeme getirmek mümkün olacaktır. İkincisi ise bu fikirlerin doğru anlaşılmasının önündeki engellerin kaldırılması ve yanlış anlamadan kaynaklanan îtirazların tabiî bir şekilde bertaraf edilmesidir.

Tafsîlâtı ileride zikredileceği üzere Câmî bu iki ihtimâli de değerlendirmiş[254] ve öncelikle İbnü'l-Arabî'nin ileri sürdüğü düşüncelerin bölge halkı nezdinde kabûle şâyân olmuş Gazâlî, Mevlânâ (öl. 672/1273) ve Muhammed Pârsâ gibi sûfî âlimler tarafından da dile getirildiğini ortaya koymaya çalışmıştır. Dolayısıyla ona îtiraz edenlerin aslında diğerlerine de îtiraz etmeleri gerektiğini îmâ ederek tartışmayı genişletmiştir. Sonrasında ise bu fikirlere îtiraz edenlerin, gerektiği kadar araştırma yapmadan ve onları anlamaya gayret etmeden îtiraz ettiklerini, anladıkları takdirde iddia ettikleri gibi onlarda dîne muhâlif bir

[254] Câmî'nin ikinci seçenekle ilgili fikirleri, "*Şerhu Fusûsi'l-hikem*'in Te'lif Sebebi" başlığı altında nakledilmiştir. İbnü'l-Arabî düşüncesinin anlaşılması için kaleme aldığı eserleri de onun bu konudaki faaliyetleri meyânında düşünülmelidir. Bu eserlerle ilgili tafsîlâtlı bilgiler eserlerinin tanıtıldığı kısımda zikredilecektir.

durumun olmadığının da anlaşılacağını ileri sürmüştür. Câmî'nin bu usûlü, ileride temas edileceği üzere müsbet netîce vermiştir.

Aynı usûlü yakın talebesi Abdulgafur Lârî de, Câmî için uygulamaktadır. O, Hâce Muhammed Pârsâ'yı da tâbiri câizse şâhid göstererek[255] Abdurrahman Câmî'nin İbnü'l-Arabî'nin fikirlerini kabûlünün ve onu müdâfaasının yakın kaynağını da belirtmek sûretiyle bu tavrın meşrûiyetini delillendirmeye, Câmî'nin sözlerinin sahih ve cemiyetin kabûlüne mazhar olmuş kişilere dayandığını göstermeye çalışıyor gözükmektedir. Nitekim bu durum hem Abdurrahman Câmî'nin Ekberî düşünce ile irtibat noktalarına işâret ettiği metinlerine, hem de kaynakların bu hususstaki nakillerine uygun düşmektedir.[256]

Abdurrahman Câmî'den Pârsâ ve Gazâlî ile ilgili sözleri nakleden ve bunlarla Câmî'yi peşînen destekleyen Lârî, onun tevhid meselesi gibi anlaşılması zor tasavvufî meselelerle uzun süre meşgul olduğunu, zorluklara göğüs gererek onları anlamaya gayret ettiğini de sözlerine eklemektedir.[257] Lârî, bu sözleriyle Câmî'nin sırf bir nakledici değil, söz konusu hususlarda kendinden öncekiler gibi fikir beyan etmeye ehil olduğunu ve savunduğu düşünce zincirinin bir halkası olduğunu îmâ ediyor gözükmektedir.[258] Câmî'nin tasavvufî düşüncesinin hâkim renginin Ekberîlik olması ve Ekberî Mektep'in birçok meselesine dâir fikirlerini barındıran pek çok eserinin bulunması, bu îmâyı destekler mâhiyettedir.

Abdulgafur Lârî'nin nakline göre Abdurrahman Câmî, yukarıda zikredilen anlama çabalarının nihâyetinde şu neticeye varmaktadır: *"Vahdetten kesretin zuhûru ancak tevhid yoluyla bilinebilir ve bu mesele hiçbir şekilde şerîatin herhangi bir hükmüne muhâlif değildir."* Ona göre bu şekildeki bir tevhid burhan yoluyla dahi isbat edilebilir niteliktedir ve buna muhâlefet eden kimseler herhangi bir delîle istinad etmemektedir. Câmî bu iddiasını daha da ileri götürerek tartışmaya açık şöyle bir cümle kurmaktadır: *"Vahdet-i vücûda kāil olan İmam Gazâlî eğer Şeyh-i Ekber'den daha sonra yaşasaydı onun bu hususstaki sözlerini*

---

[255] Lârî, *Tekmile*, 17.

[256] Câmî'nin bilhassa *Nefehât*'te söyledikleri de, kaynakların aktardıkları da ilgili paragraflarda kısmen zikredilmiş olup metin içinde ilgili yerlerde bunlara atıflar yapılmıştır.

[257] Lârî, *Tekmile*, 17.

[258] Bu fikirleri destekler mâhiyetteki değerlendirmelere çağdaş bir örnek için bk. Mübelliğ, *İrfân-ı Câmî*, 55, 254.

te'yid ederdi."[259] Câmî'nin bu söyledikleri, yukarıda İbnü'l-Arabî'nin fikirlerine, bunların ondan önce de bilindiği iddiâsıyla temel aramak şeklinde tesbit edilen usûlün doğruluğuna bir delil olarak düşünülebilir.

Câmî'nin İbnü'l-Arabî'yi te'yid sadedinde serdettiği bu ifâdeler, İbnü'l-Arabî'nin dile getirdiği düşüncelerin aslında ondan önceki sûfî âlimler tarafından da söylendiğini, dolayısıyla ona yapılan îtirazların öncekilere de yapılması gerektiğini ya da öncekilere yapılmamış olan tenkidlerin İbnü'l-Arabî'ye de yapılmasının yersiz olduğunu ihsas ediyor gözükmektedir. Anlaşılan o ki Abdurrahman Câmî İbnü'l-Arabî'yi doğrudan kendisine atıfla savunmaktansa, ona yöneltilen eleştirilerin hedeflerini çoğaltmak ve dolayısıyla hafifletmek yolunu tercihe şâyân görmektedir. Ökten'in de kısmen temas ettiği üzere[260] bu çerçevede o, Gazâlî gibi ümmetin umûmu tarafından kabul görmüş bir âlimi mevzûbahis ederek müdâfaasını te'kid etmekte ve İbnü'l-Arabî'nin fikirlerine bir dayanak tesbit etme gayretinde gözükmektedir.

Öyle görünüyor ki Câmî, İbnü'l-Arabî düşüncesinin meşrûiyet zemînini oluşturmak için sâdece Gazâlî ve Pârsâ'yı zikretmekle iktifa etmemiştir. O ayrıca, yer yer İbnü'l-Arabî ile mukāyese ettiği[261] Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinin ilk beyitlerini, her ne kadar bâzı muâsır araştırmacılar tarafından tenkid edilmişse de,[262] Ekberî Mektep'in ıstılahları ve düşünce sistemiyle şerhederek[263] aslında bu iki sûfî arasındaki fikrî birlikteliği göstermekle Ekberî düşüncenin meşrûiyet zemînini de genişletmiş olmaktadır.[264]

---

[259] Lârî, *Tekmile*, 17.

[260] Ökten, *Jami*, 318-319.

[261] Abdurrahman Câmî, hem anlaşılma zorluğu hem de fikrî açılardan İbnü'l-Arabî ile Mevlânâ arasında benzerlik olduğunu düşünmektedir. Ona göre Farsça konuşanlar arasında Mevlânâ ne ise Arapça konuşanlar arasında da İbnü'l-Arabî odur. Zîra nasıl ki Mevlânâ'nın eserlerinde anlaşılması zor bâzı terkip ve fikirler mevcud ise İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde de aynı hususlar mevzûbahistir ve onun da eserlerinde bahsettiği menzil ve usûllerin anlaşılması oldukça zordur (Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 90).

[262] Câmî'nin Mevlânâ'dan etkilenmesi ve onu İbnü'l-Arabî fikirleri çerçevesinde anlayıp şerhe çalışmasının tenkīdi için bk. Herevî, *Şeyh Abdurrahman Câmî*, 255-261.

[263] Abdurrahman Câmî, *Risâle-i Nâiyye yâ Şerh-i Beyteyn-i Mesnevî (Bahâristan ve Resâil-i Câmî içinde)*, thk. A'lâhân Afsahzâd, nşr. A'lâhân Afsahzâd, Muhammedcan Ömerov, Ebubekir Zuhûruddin (Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 1379); Bu eser tercüme ve şerh edilmiştir: Abdurrahman Câmî, *Ney'in Feryadı: Ney-nâme*, nşr. Üzeyir Aslan, trc. Hoca Neş'et Efendi (İstanbul: Sufi Kitap, 2007).

[264] Âsaf Hâlet Çelebi, Abdurrahman Câmî'nin, İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûdunun yanısıra Mevlânâ'nın tecellî anlayışına da vurgu yaparak bu iki sûfînin düşüncelerinin arasını birleştirici bir tavra sâhip olduğunu söylemektedir (Çelebi, *Molla Câmî*, 44).

3.2.2. Câmî'nin Ortaya Koyduğu Tenkid Usûlü ve İbnü'l-Arabî Muârızlarını Usûl Açısından Değerlendirmesi

Abdurrahman Câmî, İbnü'l-Arabî'nin şahsında bir *tenkid usûlü* ortaya koymaktadır ki bu tavır Gazâlî'nin *el-Munkızu mine'd-dalâl* isimli eserindeki tavrını hatırlatmaktadır.[265] Şöyle ki; Câmî, herhangi bir fikrinden dolayı bir kimseyi tenkid edecek olan birinin evvelâ onun mezhep ve meşrebini Kur'an-ı Kerîm ve hadisler ölçeğinde anlayabilecek ve tartabilecek kābiliyette olması gerektiğini düşünmektedir. Bundan sonra Ehl-i Sünnet îtikādını bilmeli ve o çerçevede söz konusu fikirleri değerlendirebilmelidir. Ancak bu merhalelerden sonra "emîn bir kişi" tarafından herhangi bir fikir hakkında bir hükme varılabilir.[266]

Câmî'ye göre bu prensipler çerçevesinde İbnü'l-Arabî düşüncesi hakkında varılacak hüküm menfî olamayacaktır. Buradan anlaşılıyor ki Câmî'nin düşüncesine göre İbnü'l-Arabî'nin fikirleri dînin aslî kaynaklarına istinad etmektedir. Câmî, İbnü'l-Arabî özelinde ortaya koyduğu bu kıstasların genel geçerliğinin yanı sıra 9/15. asır Herat'ında bunların bilhassa hatırlatılmasına bir ihtiyaç hissetmiş olmalıdır. Nitekim Câmî, o dönem Herat'ında İbnü'l-Arabî'yi tekfir edenlerden fakîh olarak bilinen kimselerin, fıkıh ıstılâhâtına göre delillerden hüküm çıkaran ya da hükümlerin delillerini, nereden ve nasıl çıkarıldıklarını bilen kimse demek olan fakîh sıfatına lâyık olmadıklarını, dolayısıyla İbnü'l-Arabî'yi değerlendirebilme salâhiyetine de sâhip olmadıklarını düşünmektedir. Zîra onlar ne delil, ne de istinbattan haberdardır.[267]

Bu zikredilenlerden, Abdurrahman Câmî'nin İbnü'l-Arabî'yi tenkid edilemez bulmadığı, ancak herkesi olduğu gibi onu da tenkid etmek için belli bir ilim ve tahkīke ihtiyaç olduğu, ilim ve tahkikten sonra önceliğin samîmiyetle onu anlamaya gayret olduğu ve kendisinin de böyle yaptığı anlaşılmaktadır. Abdurrahman Câmî'nin bu tavrının en mühim şâhidlerinden biri, *Nakdu'n-nusûs*

[265] Gazâlî de mezkûr eserinde, bir fikri tenkid edebilmek için o düşüncenin zirvesine ulaşarak vaz ettiği meseleleri tamâmıyla anlamış olmak gerektiğini söylemektedir (İmam Muhammed Gazâlî, *el-Munkızu mine'd-dalâl*, trc. Abdurrezzak Tek [Bursa: Emin Yayınları, 2013], 13). Elbette hepsinden önce bu tenkīdin mikyâsı olan dînî delillerin bilinmesi gelmektedir.

[266] Câmî'nin İbnü'l-Arabî'yi merkeze alarak ileri sürdüğü bu düşünceleri için bk. Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî,* 94.

[267] a.y.

fî şerhi Nakşi'l-Fusûs'tur. Bu şerhinde o, İbnü'l-Arabî'nin eserini anlamak için samîmiyetle gayret etmiş, sâdece kendi anlayışını ölçü olarak kabul etmemiş, anlamakta zorluk yaşadığı yerlerde birçok esere mürâcaat etmiş ve bu eserlerden yaptığı iktibaslarla meseleyi vuzûha kavuşturmaya çalışmıştır.

Abdurrahman Câmî'ye göre Alâuddevle Simnânî (öl. 736/1336) yukarıda belirtilen usûle uygun davranmamış olanlara bir örnek teşkil etmektedir. O, sözlerini anladığı yerde İbnü'l-Arabî'den iyi bahsetmiş, usûle riâyet etmediğinden dolayı anlamaktan âciz kaldığı yerlerde ise ona ta'n etmiştir.[268] Ancak müntesiplerinden olup Herat'ta yaşayanların aktardığına göre Simnânî, ömrünün son zamanlarında Şeyh-i Ekber hakkındaki fikirlerinden rucû etmiş, önceki sözlerinden pişmanlık duymuş ve bâzı talebelerine eserlerinde mezkûr mesele ile alâkalı karşılaştıkları eski fikirlerini tashih etme vazifesi vermiştir.[269] Abdurrahman Câmî, içine düşmüş olduğunu söylediği metodik hatâdan dolayı Simnânî'yi tenkid etmiş, doğru olanın o usûl üzere hareket etmek olduğunu beyan etmiş ve aksi durumda bir takım dünyevî ve uhrevî pişmanlıkların yaşanabileceğine işâret etmiştir.[270]

İbnü'l-Arabî'nin sözde küfür içeren metinlerini şerhetmesini eleştiren bir kimseye karşı Câmî'nin îtirâzı, genelde tasavvuf, özelde de İbnü'l-Arabî mûterizleri arasında aslında umûmî ve yaygın bir usûl probleminin var olduğunu te'yid eder mâhiyettedir. Câmî, mevzûbahis kişiye, eğer bir kimse eserde küfrü gerektirecek bir şey olduğunu düşünüyorsa bunu da tenkid edilen eser cinsinden, yâni yazı ile tesbit etmek gerektiğini, dolayısıyla o kimsenin îtirazları muhtevî bir eser yazması gerektiğini söylemiştir. Aslında böyle bir çağrı, genel olarak İbnü'l-Arabî mûterizlerinin ve bu meyanda kendisine cevap verdiği muhâtabın sığlığını ve gerçekte İbnü'l-Arabî hakkında kulaktan dolma şeyler hâricinde bir şey bilmediğini ortaya koymak maksadıyla yapılmış gözükmektedir. Zîra bu teklifin ardından muhâtabın bir cevap bulamayıp âcizlik içinde kıvranarak uzun süren bir sükûtu tercih etmesi de[271] bunu göstermektedir.

---

[268] Abdurrahman Câmî'ye göre Simnânî, İbnü'l-Arabî'nin Vücûd-ı Mutlak tâbirini yanlış anlamıştır. Câmî'nin bu hususta ki tenkidleri için bk. Câmî, *Nefehât*, 553.

[269] Farklı kaynaklardan te'yid edilmeye muhtaç olan bu bilgi için bk. Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 95-96, 223.

[270] Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 103-104.

[271] Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 101.

Öyle anlaşılıyor ki o dönem Herat'ında mevcud İbnü'l-Arabî muhâlifleri bir bilgiye istinad ederek ona karşı çıkmamakta, bilâkis öteden beriden duydukları *mesmûât* kabîlinden mâlûmatla -belki de bâzı mahfillerdeki modaya uyarak- karşı çıkmaktaydılar. Bu sığlığı bilen Câmî, yine yukarıda bahsi geçen usûlü hatırlatır mâhiyette, eğer İbnü'l-Arabî'nin söyledikleri anlaşılamıyorsa kişi neye îtiraz edeceğini bilemeyeceğinden îtirâza mahal olmadığını, anlaşılıyorsa da bu îtirazların dellillendirilmesi ve yazılı bir şekilde ifâde edilmesi gerektiğini söylemiştir. Câmî tarafından yapılan yazılı ifâde vurgusunun, eser yazmak için hakkında yazılacak meselelerin derinlemesine incelenmesi ihtiyâcını muhâtaplara hissettirmek maksadıyla yapıldığı akla gelmektedir. Bu yolla muhâtaplar ya îtiraz ettikleri meseleleri anlayacaklar ve îtirazdan vazgeçecekler ya da anlayamadıklarının farkına varacaklardır. Anladıkları halde îtirâza devam edeceklerin ise delillerinin bilinmesi kolay olacak, böylece bu delillerin değerlendirilmesi yoluyla muhâtapla ilmî bir zeminde tartışmak mümkün olacaktır.

Câmî -İmam Gazâlî'nin *Faysalu't-tefrika* isimli eserinin hatırlatır mâhiyette-[272] bir husûsun küfrü gerektirmesinin onun Kur'an-ı Kerîm ve hadislerden müteşekkil dînin iki aslî kaynağına zıd olmasını gerektirdiğini, eğer delil bulunamazsa o meselede kişinin en azından çekimser kalması gerektiğini ve delil bulunursa ancak delîlin gösterdiği tarafa meylin mümkün olacağını ifâde etmektedir. Yine Câmî'nin nezdinde sûfî sözlerinin sâir sözlere göre farklı bir husûsiyeti olduğu da akıldan çıkarmamalıdır. Şöyle ki; sûfîlerin söyledikleri ya da yazdıkları ardı ardına bir takım mukaddimeler ya da aklî deliller toplayarak elde ettikleri netîceler değildir. Dolayısıyla sırf bu yolla onların sözlerinin doğruluğu/yanlışlığı tahkik edilemez. Onların yazı ve sözlerinin tabiatında keşf ve ilham vardır. Kişiye düşen hüsn-i zanla bu söz ve yazıları anlamaya çalışmaktır. Abdurrahman Câmî'nin sözlerindeki *hüsn-i zan* ve *samîmiyetle gayret* mühim bir yer işgal etmektedir. Zîra bu durum kişiyi İbnü'l-Arabî şârihlerine götürecektir ve mesele onların eserlerinin mütâlâası ile daha anlaşılır hâle gelecektir ki Câmî'nin tecrübesi de bunu göstermektedir. Ancak bunlara riâyet etmeyen kimseler aslında

[272] İmam Muhammed Gazâlî, *Faysalu't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka: İslâm'da Müsâmaha*, trc. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 27-28.

hakīkatine vâkıf olmadıkları bir meselede kolaycılığa kaçıp kendi zanlarına uyarak söz söylemekte ve kalem oynatmaktadır. Dahası bunlar yakīn ehline türlü hakāret ve onları küfürle itham etmek hatâsına düşmüşlerdir. Abdurrahman Câmî, İbnü'l-Arabî muârızlarının umûmî bir profilini çizdiği bu sözlerinin ardından bâzı isimler de vermektedir. Yukarıda da bahsi geçtiği üzere ona göre Alâuddevle Simnânî, İbnü'l-Arabî'yi anlayamayanlardandır.[273]

İbnü'l-Arabî muârızlarının sığlığı ve kulaktan dolma bilgilere istinâden hüküm sâhibi oldukları fikri Abdurrahman Câmî'de kendiliğinden gelişmiş gözükmemektedir. Yukarıdan beri zikredilen misaller zamanla bu fikri oluşturmuş ve perçinleştirmiş olmalıdır. İbnü'l-Arabî'nin Mısır'da sultânın gözüne girmek için Ramazan orucunun herhangi bir ayda tutulabileceğine dâir fetvâ verdiği şâyiâsı ve bunu tahkik etmeden doğru kabul ederek Abdurrahman Câmî'nin evindeki mecliste İbnü'l-Arabî'yi tenkid eden Herat'lı sûfî örneği gibi misaller de Câmî'nin bu kanaatini takviye eden âmillerden olmalıdır. Bu tenkīde şâhid olan ve bu sözlerden oldukça rahatsız olan zamânın müderrislerinden biri, mevzûbahis meclisten birkaç gün sonra işin hakīkatini araştırmak üzere Câmî'ye gittiğinde o, İbnü'l-Arabî'nin böyle bir fetva vermediğini ancak Mısır'da bir fakîhin sultana dalkavukluk yapmak için böyle bir fetva verdiğini naklettiğini söylemiştir.[274] Kısacası kendinden bağımsız olarak meydana gelmiş bir hâdiseyi nakleden İbnü'l-Arabî, ona peşin hükümlü ve garezkâr bakan bâzı kimselerce bu fetvânın vericisi olarak itham edilmiştir. İbnü'l-Arabî ve diğer sûfîlerle alâkalı birçok tenkīdin benzer basitliklere istinâd ettiği düşünülebilir olmakla berâber bu konunun tafsîli bizim çalışmamızın sınırları dışında kaldığından sözü Câmî çerçevesinde tutmakla iktifa edeceğiz.

İbnü'l-Arabî muârızlarının tahlîline dâir Abdurrahman Câmî'nin yaşadığı ve söylediklerinden anlaşıldığı kadarıyla bu kimselerin genel olarak garezkâr, önyargılı ve peşin hükümlü, câhil, araştırmaya dayalı bilgiye sâhip olmayan, kulaktan dolma bilgilerle ve küçük verilerle büyük hükümler veren, anlayışı eksik, metinlerde müellifin nihâî kasdının kendi anladığı kadar olduğunu zannederek dîne mugāyir görünen cümlelerdeki mugāyeretin kendi anlayışının eksikliğinden

[273] Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 103.
[274] Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 254.

olmayıp kesinlikle müellifin fikri olduğunu düşünecek derecede kibirli olan ve bir mü'mini tekfir ve ona ta'n etmekten çekinmeyen bir tipolojiye sâhip oldukları anlaşılmaktadır.

3.2.3. Câmî'nin İbnü'l-Arabî'yi Müdâfaasında Merkeze Aldığı Meseleler

Abdurrahman Câmî'nin yaşadığı bölgede İbnü'l-Arabî düşüncesi husûsundaki şöhreti ve merkezî mevkii, ister istemez onu dönemin bâzı tartışmalarının içine çekmiştir. Kaynakların nakline göre Câmî'nin yaşadığı dönemde İbnü'l-Arabî ile alâkalı tartışmalar onun *Fusûsu'l-hikem*'i merkezinde gerçekleşmiş ve genel olarak iki hususta cereyân etmiş gözükmektedir. Bunlardan biri *vücûd* bahsi, diğeri ise *Firavn'un îmânı* meselesidir. Dolayısıyla Câmî de müdâfaalarında hem *Fusûsu'l-hikem*'i[275] hem de bu iki meseleyi merkeze almıştır.

3.2.3.1. Vücûd

Abdurrahman Câmî'nin yaşadığı asırda Herat'ta İbnü'l-Arabî'yi makbul görenlerin merdud görenlere nisbetle azınlıkta olduğu yukarıda zikredilmişti. Hal böyle olunca, İbnü'l-Arabî'nin fikir ve metinleri ile iştigal edenlerin tanınması ve târizlere hedef olması kolay olmuştur. Câmî de bu kimselerden biridir ve şöhreti dolayısıyla mesâisini, sâirlerinden daha fazla bu îtirazlara cevap vermeye harcamak durumunda kalmıştır. Zîra Herat'ta yaşayanların yanı sıra başka beldelerden Herat'a gelen İbnü'l-Arabî mûterizlerinin de uğradığı ilk yerlerden biri -belki de ilki- Abdurrahman Câmî'nin nezdi olmuştur. Nitekim Irak ve Fars bölgesinin meşâhirinden olup İbnü'l-Arabî gibi sâir sûfîlerin de küfrüne kāil olan Nûreddin Muhammed b. Seyyid Safiyyuddin Eykî isimli bir şahıs Herat'a gelmiş ve muhtemelen bâzı tasavvufî meseleleri konuşmak üzere Câmî'yi ziyâret etmiştir. Eykî'nin, *ibârelerinin çoğu küfre açılan bir kapı olan Nakşu'l-Fusûs* gibi bir kitabı niçin şerhettiği yolundaki târizine karşı Câmî hem kendini, hem de İbnü'l-Arabî'yi müdâfaa zımnında, bu eseri âyet ve hadislere dayanarak tam bir intibah hâliyle şerhettiğini ve onda şeriate muhâlif ve küfrü gerektiren bir söz

[275] Abdurrahman Câmî'nin *Fusûsu'l-hikem*'le ilgili müdâfaa mâhiyeti de taşımakta olan kanaatleri ikinci bölümde ele alınacak olduğundan burada tafsîlâta girilmemiştir. Bu hususta tafsîlât için ilgili kısma mürâcaat edilebilir.

görmediğini söyleyerek cevap vermiştir. Eğer söz konusu eserde böyle bir fikir olduğu iddiasında ise meseleyi ortaya koymasını ve ona göre bir cevap vereceğini de eklemiştir. Bunun üzerine muhâtabın uzun bir sessizliğe bürünmesinden onun söz konusu eser hakkında hiçbir şey bilmediğini anlayan Câmî, okumadığı ya da okuduysa bile anlayamadığı bir eseri ve düşünceyi hangi insaf ve vicdanla tenkid ve sâhibini tekfir ettiği yolunda -deyim yerindeyse- onu iyice paylamıştır. Bunun üzerine muhâtabın inkârî bir sûrette vücûd bahsini sorması, İbnü'l-Arabî'nin daha ziyâde hangi fikirlerinden dolayı eleştirildiğini göstermesi bakımından mühimdir. Câmî, vücûdla alâkalı bu îtirâzı Hâce Muhammed Pârsâ'nın İbn Sînâ'dan naklettiği bir pasajla cevaplamış, ayrıca aynı bahisle alâkalı İmâm Gazâlî'den de deliller getirmiştir. Onun bu tavrı, yukarıda da bahsedildiği üzere İbnü'l-Arabî'nin ileri sürdüğü fikirlerin nevzuhur olmadığını, bilâkis kendisinden önceki ulemâ tarafından da benzer bahislerin dile getirildiğini ortaya koymak sûretiyle onu te'yid ederek doğruluğunu isbat çabasını tekrâren göstermektedir. [276]

Ayrıca Abdurrahman Câmî'nin Ekberî fikirler çerçevesindeki çalışmalarını benimsemeyen bâzı kimselerin ise tezyif için Câmî'ye *vücûdî* lakabı takmaları da bu bölgede İbnü'l-Arabî'nin daha çok vücûdla alâkalı fikirlerinden dolayı tenkîde mâruz kaldığını gösteren başka bir işârettir. Câmî de bu tenkidlere karşı şu sözlerle, geniş anlamda tasavvufî, dar mânâda ise Ekberî metinlerle alâkalı faâliyetlerini açıklar mâhiyette bir cevap vermiştir:

> *"Eşyânın kemâhiye hakîkatini idrâk edebilecek fikrî kuvvete mâlik olmayan bâzı kimseler kendi dağınık zihinlerince bana vücûdî diyorlar. Gerçek şu ki sûfîlerin meşhurlarından birçoğu hakîkat-i vücûd hakkında söz söylemişlerdir. Bu meselenin künhünü anlamaktan âciz olan böyle kimseler de anlayamadıkları bu sözleri inkâr etmişlerdir. Biz ise bu sûfîlerin sözlerini keşf ve hakîkate uygun bir şekilde'sûfîlerin bu sözlerden murâdı şudur' şeklinde açıkladık."*[277]

Şeyhlik ya da müderrislik gibi herhangi bir iddia sâhibi olmadığından dolayı Câmî, kendisiyle münâkaşaya giren ve yer yer kötüleyen zamânın bâzı göz önündeki kişilerine karşı oldukça rahattır ve hasetlikleri dikkate almamaktadır. Bu gibi kişilere verdiği cevap şu şekildedir: *"Şeyh değilim ki birilerinin beni kötülemesiyle müridlerimin benden uzaklaşacağından korkayım, müderris de değilim ki talebelerimi beni eleştirenlere kaptırmaktan çekineyim."*[278] Bu durum,

[276] Bu tartışmanın tafsîlâtı için bk. Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 101-103.
[277] Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 159.
[278] Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 128. Benzer ifâdeler için bk. Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 136.

Câmî'nin gerek İbnü'l-Arabî düşüncesi merkezli gerekse sâir meselelerde girdiği kelâm ve kalem tartışmalarında, bir menfaat celbi ya da bir zarârın def'i gibi beklentilere kapılmadan, hakîkat olduğunu düşündüğü şeyi tâvizsizce savunmasının nasıllığı husûsuna da açıklama getirmektedir.

Câmî'ye gösterilen tepki ve tenkidler de aslında -yukarıda da zikredildiği üzere- onun Ekberî metinler üzerine yaptığı çalışmaların daha hayâtında iken yaygınlık kazandığını ve tâkip edildiğini göstermektedir. Abdurrahman Câmî'nin İbnü'l-Arabî mektebi çerçevesindeki çalışmalarının şöhretinin Herat sınırları dâhilinde kalmayıp farklı bölgelere yayıldığına dâir kaynaklarda bir takım ipuçları bulunmaktadır. Nitekim onun Mâverâunnehir ulemâsı tarafından İbnü'l-Arabî'den daha fazla tanınır olduğu nakledilmektedir.[279] Buna bir başka misal de Abdurrahman Câmî'nin dönemin tasavvufî muhitlerindeki Ekberî düşünce açısından merkezî konumunu gösteren şu hâdisedir:

Ali Şîr Nevâî[280] ve meşhur müellif Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin de bir zamanlar müntesibi ya da muhibbi olduğu, Zeyneddin Hâfî'nin halîfelerinden ve zamânın meşhurlarından Şeyh Sadreddin Revâsî (öl. 871/1466-67[?]) kendi ikâmet ettiği beldeden Herat'a gitmek üzere yola çıkar. Kâşifî'nin anlattığına göre Herat'a yaklaştıklarında Revâsî, Abdurrahman Câmî'nin meclisine iştirak etmek ve onunla vücûd bahsini tartışmak istediğini dile getirir. Kâşifî de Abdurrahman Câmî'nin bu hususlarda risâleleri olduğunu ve eğer ona cevap vermek isteniyorsa en sıhhatli yolun cevâbî bir risâle yazmak olduğunu söyler. Ancak Revâsî tartışma talebinde ısrar ederek mürîdânı ile Câmî'yi evinde ziyâret eder. Mesele vücûd bahsine gelince Abdurrahman Câmî -Kâşifî'nin nakline göre- taşkın bir sel gibi getirdiği delillerle ve îtirazlara verdiği cevaplarla Revâsî'yi nefes alamaz hâle getirir.[281] Hezîmetle Câmî'nin yanından ayrılan Revâsî'nin şu sözleri, Abdurrahman Câmî'nin ilmî ve irfânî donanımı için muâsırı olan bir kimsenin

[279] Kazvînî, *Tezkire-i Meyhâne*, 103.
[280] Nevâî, *Nesâyimu'l-mahabbe*, 8.
[281] Bâharzî'nin anlatımından, Revâsî'nin İbnü'l-Arabî muhâlifi ya da en azından onun bâzı görüşlerini kabul etmeyen bir kimse olduğu anlaşılıyorsa da Revâsî ile tanışan ve sohbetlerine de katılmış olan Ali Şîr Nevâî onun, müridi olan Bedahşan pâdişâhına Fusûs dersi verdiğini nakletmektedir (Nevâî, *Mecâlisu'n-nefâis*, 1: 350). Bu derslerin, Câmî ile yaptığı tartışmadan sonra olduğu ve Câmî'nin, Revâsî'nin bâzı fikirlerinin değişmesine sebep olduğu bir ihtimal olarak akla gelebiliyorsa da bu konuda sağlıklı bir kanaatin oluşabilmesi, farklı araştırmalara ihtiyaç hissetmektedir. Bu çalışma esnâsında yapılan araştırmaların, böyle bir kanaate varmak için yeterli deliller sunmadığını belirtmekte fayda görülmektedir.

şehâdetini göstermesi bakımından mühimdir: *"Evet, bu adam öyle büyük ki, küçük kimselerin ona mukāvemet etmeleri kesinlikle mümkün değildir."*[282] Bu şehâdet aynı zamanda Câmî'nin İbnü'l-Arabî düşüncesi husûsundaki yakînini ve onu müdâfaa kudretini de göstermektedir.

Burada zikredilen hâdiselerden anlaşıldığı kadarıyla vücûd bahsi çerçevesindeki tartışma ve îtirazlar Câmî tarafından sığ bulunmakta ve ona göre muârızlar anlayamadıkları halde bu husûsta İbnü'l-Arabî'ye îtiraz etmektedirler.

3.2.3.2. Firavn'un Îmânı

Öyle görünüyor ki Abdurrahman Câmî'nin İbnü'l-Arabî'yi vücûd bahsi ile birlikte en çok müdâfaa durumunda kaldığı husus Firavn'un îmânı meselesidir. İşin ilginç tarafı bu husus sûfîlerin yanı sıra zâhir ulemâsının -bilhassa fakihlerin- ve idârecilerin de ilgisini çekmektedir. Nitekim bir mecliste Sultan Hüseyin Baykara, ekseriyetini fakihlerin teşkil ettiği huzûrundaki âlimlere Firavn'un îmânı hakkındaki fikirlerini sormuştur. Ulemâ hep bir ağızdan onun küfür üzere öldüğünü beyan edince Sultan, İbnü'l-Arabî'nin onun îman üzere öldüğünü söylediğini nakletmiş, bunun üzerine huzurdakiler Şeyh-i Ekber'e ta'n ve bir kısmı da onu tekfir etmeye kalkışmıştır. Dönemin Herat şeyhulislâmı, aynı zamanda Allâme Teftâzânî'nin de ahfâdından olan Şeyhülislâm Mevlânâ Seyfeddin Ahmed Teftâzânî (öl. 919/1513) müdâhale ederek İbnü'l-Arabî'nin fukahânın değerlendirebileceğinden yüksek ve yüce bir ilim ve makāma sâhip olduğunu beyan etmiştir. Ayrıca fukahânın bu gibi hususlarda aczini îtiraf ederek sükûtu tercih etmesi gerektiğini söylemiş[283] ve Sadreddin Konevî'nin de talebesi olan Mevlânâ Kutbuddin Şirâzî'den (öl. 710/1311) İbnü'l-Arabî'yi tebrie sadedinde bâzı sözler nakletmiştir. Bunun üzerine meclis ahâlîsi Mevlânâ Kutbuddin hakkında da ileri geri konuşmaya başlayınca Hüseyin Baykara meclisteki ekseriyetin ilmî ciddiyetten uzak olduğunu görmüş ve İbnü'l-Arabî'nin ictihâdı kendinde daha perçinleşmiş olarak meclisi tâtil etmiştir. Bu münâkaşa

---

[282] Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 111-112.

[283] Teftâzânî'nin bu sözleri, Mecdüddin Firûzâbâdî (öl. 817/1415), İbn Hacer Askalânî (öl. 852/1449), Celâleddin Suyûtî (öl. 911/1505) ve Kemalpaşazâde (öl. 940/1534) gibi İbnü'l-Arabî'yi savunan ulemânın genel kanaatleri ile uyuşmaktadır. Bu müdâfaaların zikri ve tahlîli için bk. Abdurrezzak Tek, "İbnü'l-Arabî'yi Müdâfaa Amacıyla Kaleme Alınan Fetvalar", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 23 (2009): 281-301.

Abdurrahman Câmî'nin kulağına ulaşınca o, İbnü'l-Arabî'yi tekfir ve ona ta'n edenlerin yanlış bir yola saptıklarını ve bu hatâdan dönmeleri gerektiğini söylemiştir. Zîra ona göre Şeyh-i Ekber'in vefâtından bu yana geçen iki yüz küsür yılda onun hakkında söylenecek şeylerin ve îtirazların neredeyse tamâmı söylenmiş ancak onu tekfir edecek sahih bir netîce elde edilememiştir. Dolayısıyla bu hususta yeni gayretler de mânâsız ve akîm kalmaya mahkûmdur.[284]

Abdurrahman Câmî'nin Firavn'un îmânı hakkındaki müdâfaası bu misaldeki gibi sâdece gıyabda ya da fukahâya karşı olmamıştır. Bilâkis o, bu hususta bâzı sûfîlerle de tartışmış ve gerektiğinde karşılıklı münâzaraya da çıkmıştır. Kendisine çokça saygı duyduğu, Ekberî meşrep olup câmi kürsülerinden İbnü'l-Arabî'nin tartışmalı fikirlerini sağlam delillerle ve îtiraz edilmez bir açıklıkla anlattığını zikrettiği ve gençliğinde sohbetine iştirak etmiş olduğu Şemseddin Muhammed el-Kusûî ile bir diğer sûfî olan Şemseddin Muhammed b. Esed Tebâdkânî (öl. 891/1486) Câmî'nin Firavn'un îmânı husûsunda münâzara ettiği iki sûfîdir. Onlar be'sî îmânın geçersiz olduğunu, Firavn'un îmânının da be'sî îman olduğundan geçersiz sayılacağını iddia etmişlerdir. Buna karşılık Abdurrahman Câmî de be'sî îmânın mâhiyetinin Firavn'un îmânından farklı olduğunu ve onunkinin be'sî îman olarak kabul edilemeyeceğini söyleyerek onlara karşı çıkmıştır. Ortaya çıkan münâzarada Câmî onlara gālip gelmiş ve bu iki sûfîyi ilzâm etmiştir. Bu münâzarada Câmî'nin tek delîli be'sî îman meselesi değildir. Bilâkis o, Firavn'un îmansız olduğunu kesinlikle beyan eden bir âyet olmadığını ifâde etmiş, her iki tarafın da istinad edebileceği nasslar olması dolayısıyla meselenin ictihâda açık olduğunu söylemiş ve ilgili âyetlerden de istişhadda bulunarak bu hususta İbnü'l-Arabî'nin fikrinin doğruluğunu ortaya koymuştur.[285]

3.3. Câmî'nin İbnü'l-Arabî'nin Fikirleri Çerçevesindeki Faaliyetlerinin Te'sirleri

Abdurrahman Câmî, bâzı araştırmacılara göre, İbnü'l-Arabî'den sonra onun düşüncesinin ulaştığı zirveyi temsil etmekte olup Câmî'den sonra bu

[284] Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 92-94.
[285] Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 96-97.

mektepte onun kadar mühim bir şahsiyet yetişmemiştir.[286] Her ne kadar bâzı muâsır araştırmacılar tarafından yeni bir şey söylememiş ve İbnü'l-Arabî'yi tekrardan başka bir şey yapmamış olduğu iddia ediliyorsa da[287] onun bu çerçevedeki eserlerine kuşbakışı bakıldığında aslında Câmî'nin manzum ve mensur eserleriyle başarılı bir şekilde gerçekleştirdiği şeyin Ekberî düşünceleri tanzim etmek,[288] Fars Dili'nde yer yer yeni ıstılahlarla daha anlaşılır bir şekilde yeniden ifâde ve şerh etmek,[289] dahası bu düşünceyi zirveye çıkarmak[290] olduğu görülmektedir. Ayrıca Câmî'nin mühim bir katkı olarak İbnü'l-Arabî'nin "vücûd-ı ilâhî teorisinin" Farsça konuşan dünyâda anlaşılması ve yaygınlaşmasını sağladığı da zikredilmektedir.[291] Bu noktadan bakıldığında o, tasavvufî düşünce açısından İslâm dünyâsının doğrusu ile batısı arasında bir köprü vazifesi görmüştür.[292] Nitekim William Chittick'e göre Farsça konuşan dünyâda Mahmûd Şebusterî (öl. 720/1320) istisnâ edilirse İbnü'l-Arabî'nin fikirlerini hem düz yazı hem de manzum eserleriyle Câmî'den daha güzel ve anlaşılır ifâde eden bir müellif çıkmamıştır ve Câmî, Hind Yarımadası'nda yaygın bir şekilde okunmuş olan eserleriyle İbnü'l-Arabî'nin fikirlerinin İslâm âleminin bu doğu ucunda tanınmasına hizmet etmiştir.[293] Câmî'nin hayâtını ilk kaleme alanlardan Ali Asgar Hikmet'in Hindistan ve Türkistan bölgesinde Câmî'nin bütün eserlerin neredeyse kutsal kitap gibi görülüp günümüze kadar okunageldiğini söylemesi,[294] onun te'sirini göstermesi bakımından mühimdir.[295]

---

[286] Mübelliğ, *İrfân-ı Câmî*, 254; William Chittick, "The Perfect Man As The Prototype Of The Self In The Sufism Of Jami", *Studia Islamica*, 49 (1979): 139-140; Chittick'in bu makâlesi tercüme edilmiştir: William Chittick, *Varolmanın Boyutları*, trc. Turan Koç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 169-188.

[287] Herevî, *Şeyh Abdurrahman Câmî*, 28, 223, 275.

[288] Afsahzâd, *Nakd ve berresî-yi âsar ve şerh-i ahvâl-i Câmî*, 244.

[289] Herevî, *Şeyh Abdurrahman Câmî*, 275, 277.

[290] Chittick, "The Perfect Man As The Prototype Of The Self In The Sufism Of Jami", 140.

[291] Ökten, *Jami*, 303.

[292] Herevî, *Şeyh Abdurrahman Câmî*, 252. Herevî'nin bu ifâdeleri yukarıda söyledikleri ile çelişiyor gözükmektedir.

[293] Chittick, "The Perfect Man As The Prototype Of The Self In The Sufism Of Jami", 140.

[294] Hikmet, *Câmî*, 10. Câmî'nin tasavvufî yönü hakkındaki çalışmaların en mühimlerinden birine imzâ atmış olan Sûsan Âl-i Resûl, Câmî'nin bilhassa Türkiye, Pakistan, Afganistan ve Tâcikistan gibi ülkelerde İbnü'l-Arabî düşüncesinin yaygınlaşmasında büyük katkısı olduğunu söylemektedir (Âl-i Resûl, *İrfân-ı Câmî*, 26).

[295] Abdurrahman Câmî'den devam eden Nakşibendî silsilesine mensub olduğunu söyleyen İbrâhim Kûrânî'nin (öl. 1101/1690) (Ömer Yılmaz, *İbrahim Kûrânî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı* [İstanbul: İnsan Yayınları, 2005], 72) Medîne'de, şeyhi Safiyyüddin Ahmed

Câmî'nin Ekberî ıstılâhât çerçevesinde kaleme aldığı eserler henüz onun zamânında ilgili kişiler ve mahfillerce okunmaktadır. Bu meyanda bilhassa Nakşibendî muhitini zikretmek gerekir. *Şerhu Fusûs*'un yazımında Abdurrahman Câmî'ye kâtiplik yapan mürîdlerinden Mevlânâ Mesud Şirvânî, İbnü'l-Arabî'nin Nakşibendîler arasında anlaşılabilmesi ve yaygınlık kazanmasının biraz da Câmî'nin eserleri sâyesinde olduğunu söylemektedir.[296] Nitekim Ubeydullah Ahrar'ın müridlerinden ismi tasrih edilmemiş birinden nakille *Makāmât*'ta Ahrar'ın, bilhassa vücûd bahsi gibi Ekberî terminoloji ile alâkalı karşılaştığı herhangi bir müşkilde Câmî'nin eserlerine mürâcaat ettiği zikredilmektedir. Yine Ahrar, İbnü'l-Arabî'nin ilim ve irfânının büyüklüğünü teslim etmekle birlikte yazdıklarının nisbeten karmaşık olduğunu, ancak Câmî'nin birkaç satırla bu karmaşıklıktaki anlaşılmaz mânâyı anlaşılır hâle getirdiğini söylemektedir.[297] Bu şehâdet, Abdurrahman Câmî'nin en azından Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde Ekberî Mektep'in ve metinlerinin anlaşılması ve yaygınlaşmasındaki katkısını göstermektedir.

Abdurrahman Câmî'nin İbnü'l-Arabî metinleri ve fikirleri ile alâkalı kaleme aldığı eserlerin sâde ve kolay anlaşılır dili, dînin zâhirî ahkâmına aykırı gibi göründüğü için tenkîde mâruz kalan İbnü'l-Arabî'nin fikirlerinin aslında dîne aykırı olmadığının anlaşılmasına da hizmet etmiştir.[298] Yine onun hem ilk, hem de son eserinin birer *Fusûs* şerhi olması ve bu çerçevedeki eser ve faaliyetleri, İbnü'l-Arabî düşüncesine adanmış bir yazarlık hayâtının yanı sıra bâzı mahfillerde problemli addedilen fikirler barındırdığı iddia edilen bu esere meşrûiyyet kazandırma gayreti olarak da anlaşılabilir. Bunların yanı sıra Câmî'nin, henüz zamânında yaygınlaşmış olan manzûmelerinin İbnü'l-Arabî'nin bâzı eserlerinden

---

Kuşâşî'den (öl. 1071/1660) Câmî'nin *Nefehâtü'l-üns* ve *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 1078/1667 yılında Yemen'de vefat eden Molla Muhammed Kûrânî'den de *Dürretü'l-fâhire* ve *Tefsîru'l-Fâtiha* gibi eserlerini okumuş olduğunu ifâde etmesi (a.e. 115-120), Câmî'nin eserlerinin bu bölgelerde de bilinir ve okunur olduğunu göstermektedir. Ayrıca Kûrânî'nin, aslen Endonezyalı olan ve Hollanda sömürge idâresi tarafından sürgün olarak gönderildiği Güney Afrika'da vefat etmiş bulunan müridi Yusuf Makassarî'ye (öl. 1110/1699) Câmî'nin eserlerini okutmuş olması da (a.e. 134-135) eserlerin bilinirliğinin geniş coğrafyalara yayıldığını göstermektedir.

[296] Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 91.

[297] Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 123-124.

[298] Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 91.

pasajların nazmen tercümesi hüviyeti taşıması da[299] Şeyh-i Ekber'in Horasan ve Mâverâunnehir havâlîsinde daha çok tanınmasına vesîle olduğu gibi kendisinin de bu yolda bir şöhret bulmasına müncer olmuştur.[300] Bâzı tezkire yazarlarının Abdurrahman Câmî'yi anlatırken *"Ekberî idi, Mâverâunnehir ulemâsı onu İbnü'l-Arabî'yi tanıdığından daha çok tanırdı"*[301] gibi cümlelerine bakılırsa İbnü'l-Arabî tâkipçisi ve şârihi olma vasfı Abdurrahman Câmî'nin alâmet-i fârikalarından biri gibi gözükmekte ve Câmî İbnü'l-Arabî düşüncesinin Horasan'daki en mühim temsilcisi olarak bilinmektedir.

4. NAKDU'N-NUSÛS'TAN ŞERHU FUSÛSİ'L-HİKEM'E CÂMÎ'NİN İBNÜ'L-ARABÎ DÜŞÜNCESİ ÇERÇEVESİNDEKİ ESERLERİ

Kaleme almış olduğu eserlerle batı ile doğu tasavvufu arasında mühim bir köprü vazifesi görerek Arapça'daki batı tasavvufu metinlerini[302] başarılı bir şekilde Farsça ifâde eden ve Horasânî bir renge sâhip olmakla eserleri bilhassa dikkate değer olan[303] Abdurrahman Câmî'nin kaleme aldığı elli civârında eser vardır ki bunların birkaçı hâriç tamâmı günümüze ulaşmıştır.[304] Bu eserlerin te'lif sebepleri muhtelif olmakla berâber Ali Şîr Nevâî'nin taleplerinin eserlerin bâzılarının yazılmasında mühim bir rol oynadığı bilinmektedir. Nevâî bâzı

[299] Herevî, *Şeyh Abdurrahman Câmî*, 253, 279.

[300] İsmâil Mübelliğ, -kulağa biraz mübâlâğalı gelse de- Câmî'nin vahdet-i vücûd anlayışının sâdece şârihi değil aynı zamanda "mütemmim ve mükemmil"i olduğunu, Ekberî mektebin muallimi-i evveli olan İbnü'l-Arabî'den sonra muallim-i sânîsi sayılması gerektiğini ve Câmî'den sonra vahdet-i vücûdu anlama ve anlatmada onun gibisinin -en azından Horasan bölgesine- gelmediğini söylemektedir (Mübelliğ, *İrfân-ı Câmî*, 254); Algar ise, Horasan bölgesinde Câmî'den önce de İbnü'l-Arabî tâkipçilerinin hatta müdâfîlerinin olduğunu, ancak bu kimselerin Câmî gibi "evrensel bir kabûle mazhar olmaktan uzak" olduklarını söylemektedir (Algar, *Jami*, 95).

[301] Kazvînî, *Tezkire-i Meyhâne*, 103.

[302] Herevî'nin kullandığı bu ifâdenin kasdı, anlaşıldığı kadarıyla, daha ziyâde Endülüs ve Mısır'da te'lif edilmiş metinlerdir. Nitekim Câmî, daha ziyâde Endülüslü İbnü'l-Arabî ve Mısırlı İbnü'l-Fârız'ın metinleri ve fikirleri ile meşgul olmuştur.

[303] Herevî, *Şeyh Abdurrahman Câmî*, 252-253.

[304] Her ne kadar Abdurrahman Câmî'nin eserlerinin sayısı ile alâkalı bir fikir birliği hâsıl olmamış ise de şunu belirtmekte fayda var ki onun yakın talebe ve müridlerinden olan Abdulgafur Lârî, onun eserlerini kırk altı adet olarak ismen zikretmiştir. Bu listede *Levâmi'* iki farklı isimle mükerreren kaydedildiği için Lârî'nin listesi kırk beş eserden müteşekkil olmaktadır (Lârî, *Tekmile*, 39). Sâm Mirza da Lârî'den nakille ve aynı hatâya düşerek kırk altı eser zikretmektedir (Sâm Mirza, *Tuhfe-i Sâmî*, thk. Fâtıma Engûrânî (Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 1389), 130-131). Bâharzî ise Câmî'nin kırk iki eserinin adını vermektedir (Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 248-249).

eserlerin doğrudan te'lifini teklif ve talep etmiş, bâzılarının ise Abdurrahman Câmî ile yaptığı derslerde ortaya çıkmasına vesîle olmuştur.[305] Eserlerinin sayıları, te'lif târih ve sebepleri ile ona isnad edilen eserlerin tartışması bu çalışmanın hedeflerine ulaşmada merkezî bir mevkî işgal etmediğinden bu husûsu başka çalışmalara havâle etmek gerektiği düşünülmektedir.[306]

Abdurrahman Câmî'nin tasavvufla bir şekilde alâkalı olmayan eserlerinin sayısı pek fazla değildir. Müellefâtının hacim olarak yarısına yakınını oluşturan manzum eserlerinde de durum bu şekildedir. Ancak manzum eserleri arasında doğrudan İbnü'l-Arabî düşüncesine hasrettiği bir eseri bulunmamaktadır. Bundan dolayı Câmî'nin manzum eserleri bu değerlendirmeye dâhil edilmemiştir.

Bilindiği gibi onun doğrudan tasavvufla ilgili kaleme aldığı ilk eseri *Nakdu'n-nusûs*'tur. Bu eser, *Fusûsu'l-hikem*'in özetinin şerhidir. Yine onun bu hususta ki son eseri de *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'idir. Bu iki eser arasında Câmî, doğrudan tasavvufî muhtevâlı yirmiye yakın mensur eser kaleme almıştır. Şerh ve te'lif türlerinden oluşan bu eserlerin tamâmına yakınının Ekberî düşünce ile bir açıdan irtibatlı olduğu görülmektedir. Bunlar arasında doğrudan İbnü'l-Arabî düşüncesine hasredilmiş olanları ise on kadardır. Câmî, bu eserlerin şerh türünden olan bâzılarına İbnü'l-Arabî düşüncesini ve ıstılahlarını îzah ettiği mukaddimeler yazmıştır. Bu mukaddimelerin bâzıları yaklaşık olarak bir eser hacmindedir.

Câmî'nin *Fusûsu'l-hikem*'le başlayıp yine onunla biten İbnü'l-Arabî düşüncesi çerçevesindeki eserlerinin tanıtımı ve bu çerçevede ilgilendiği meselelerin başlıklar hâlinde bilinmesi ile *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'e giden yol kısmen aydınlanmış olacaktır. Bundan dolayı çalışmanın bu kısmında söz konusu eserler te'lif târihi, dili, baskı ve tercümeleri gibi eser dışı bilgiler ve eserde ele

[305] Nevâî, *Hamsetü'l-mütehayyirîn*, 107. Eserler özelinde bu husûsa ileride temas edilecek olmakla birlikte burada şunu belirtmekte fayda vardır: Nevâî, Abdurrahman Câmî'nin eserlerinin çoğunu mütâlâa etmiş, aklına takılan bir şey olursa ona sormuştur. Nitekim kendi isteği üzerine yazılmış olan Nefehâtü'l-üns'ü okurken anlayamadığı hususları Câmî'ye sorduğu vâkīdir. Bu gibi sorular da bâzen yeni eserlerini ortaya çıkmasına, bâzen de mevcud eserlere eklemeler yapılmasına vesile olmuştur (Nevâî, *Hamsetü'l-mütehayyirîn*, 103-104).

[306] Abdurrahman Câmî'nin eserlerinin sayısı ve isnadları hakkındaki tafsîlât için bk. Turgut, *Abdurrahman Câmî, Düşünce ve Eserlerinin Türk Edebiyatına Etkisi*, 24-62.

alınan meselelerin başlıklar hâlinde zikredilmesi gibi eser içi bilgiler verilmek sûretiyle tanıtılmaya çalışılacaktır.[307]

4.1. Nakdu'n-nusûs fî şerhi Nakşi'l-Fusûs

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem* isimli eserine yine kendisi tarafından yapılmış *Nakşu'l-Fusûs*[308] adındaki ihtisârın[309] şerhi olan bu eser, 863/1459'da yazılmış olup Abdurrahman Câmî'nin ilk tasavvufî eseridir. Eserin tahkikli neşri yapılmış ve basılmıştır,[310] ancak henüz Türkçe'ye tercüme edilmemiştir.

Zikredildiği üzere Abdurrahman Câmî otuzlu yaşlarından îtibâren yaklaşık on beş yıl boyunca İbnü'l-Arabî'yi okumuş ve anlamaya çalışmıştır. Sâdeddin Kâşgarî'ye intisab ettikten sonra şeyhinin emri ile halvet ve riyâzete başlamış ve bu esnâda da İbnü'l-Arabî eserleri başta olmak üzere bâzı sûfîlerin eserlerini mütâlâa etmeye devam etmiştir.[311] *Nakdu'n-nusûs*'un Câmî'nin ilk eseri olduğu göz önünde bulundurulduğunda bu eserin, on beş yıllık sürecin ilk netîcesi olarak İbnü'l-Arabî düşüncesine giriş mâhiyetinde tasarlanmış olduğu düşünülebilir. Filvâkī, bu düşüncenin temel ıstılahlarının târif ve îzahlarını muhtevî geniş bir mukaddime ile başlamış olan eserin genel görünümü ve üslûbunun yanı sıra Câmî de eserin böyle bir araştırmanın netîcesinde ortaya çıkmış olduğunu ihsas edecek ifâdeler kullanmıştır.[312]

Çoğu Arapça yazmış olan önceki *Fusûsu'l-hikem* şârihlerin eserlerinden doğrudan iktibaslar ihtivâ etmesi, eserin iki dilli olmasına sebep olmuştur. Zîra

---

[307] Bu eserlerin belli bir metodla muhtevâ tahlilleri başka bir çalışmanın konusu olup bu çalışmanın hedefleri arasında değildir.

[308] Lâmii Çelebi bu eserin Câmî'nin eseri olduğunu zannetmekte ve şöyle demektedir: "Abdurrahman Câmî *Fusûs*'u şerhedip adını *Nakş-i Fusûs* koymuştur" (Lâmii Çelebi, *Tercüme-i Nefehâtü'l-üns,* 456). Ömer Okumuş ise bu eserin Câmî'nin şerhinin değil, bu şerhin telhîsinin adı olduğunu söylemektedir (Okumuş, "Câmî, Abdurrahman", 7: 96).

[309] Birçok şerhe konu olan bu eser hakkında bilgi için bk. Mahmud Erol Kılıç, "Fusûsu'l-hikem", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 1996), 13: 232.

[310] nşr. William Chittick, (Tahran: İntişârât-ı Encümen-i Şehinşâhî-yi Felsefe-yi İran, 1397).

[311] Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî,* 90.

[312] Câmî, eserin muhtelif şârihlerin eserlerinden bir derleme mâhiyetinde olduğunu söylemektedir (Câmî, *Nakdu'n-nusûs fî şerhi Nakşi'l-Fusûs,* 18-19) Bu da yukarıda zikredilen ihtimâli takviye etmektedir. Vâkıa, eserin muhakkıki de şerhteki iktibasların eserin geneline oranının en az yüzde 64 olduğunu, daha dakîk bir inceleme ile bu nisbetin artacağını söylemektedir (Chittick, "Mukaddime", 54).

Abdurrahman Câmî bu eserde bâzı iktibasları olduğu gibi Arapça bırakmış, bâzen Farsça'ya tercüme ederek nakletmiş ve kendi fikirlerini de Farsça ifâde etmiş gözükmektedir. Bu durum metinde böyle olduğu gibi mukaddimede de aynıdır. Bu çerçevede şerhin alıntılar yaptığı kişiler arasında Sadreddin Konevî, Müeyyedüddin Cendî, Sâdeddin Fergānî, Abdurrezzak Kâşânî ve Dâvûd Kayserî gibi Ekberî Mektep'e mensup sûfîler zikredilebilir.

Bu şerh, bilindiği kadarıyla âidiyyet problemi olmaksızın Nakşibendî muhitinde *Fusûsu'l-hikem* merkezinde yazılmış ilk şerhtir.[313] Bu açıdan İbnü'l-Arabî'nin ve Ekberî düşüncenin Nakşibendîler arasında ve bilhassa bu tarîkatin yaygın olduğu Horasan ve Mâverâunnehir havâlîsinde, dahası bilumum Farsça konuşanlar arasında bilinmesine ve tanınmasına mühim katkıları olmuştur.[314]

Eser, Ekberî ıstılahların îzâhı sadedinde uzunca bir mukaddime ile başlamaktadır. Sonrasında ise her fassa ayrı bir başlık açmak sûretiyle metin şerhedilmektedir. Ekberî düşünce ve ıstılahların Farsça ifâdesi meyânında mühim olan ve eserin kıymetini artıran mukaddimede şârih şu başlıkları ele almıştır:

- Mevcûdâtın üç mertebesi.
- Vâcibu'l-vücûd'un hakīkatiyle ittihâdı.
- Vâcib hakkında kullanıldığında vücûd lâfzının mânâsı.
- Allah'ın varlığının her şeyden daha açık olması.
- Hakk'ın zâtının mutlak oluşu.
- Hakk'ın zâtının bilinmez/meçhul oluşu.
- Zât'ın bilinirliği îtibârı.
- Vücûd'un küllî altı mertebesi.
- Hazarât-ı hams.
- Vücûd'un küllî taayyünleri.
- Birinci Fasıl: Taayyün-i evvel.
    - Ahadiyyet ve vâhidiyyetin menşei olan vahdet.

[313] Câmî'den önce Muhammed Pârsâ'nın *Fusûsu'l-hikem*'e bir şerh yazdığı söylenmektedir. Hatta bu şerh yayınlanmıştır: Ebu'l-Feth Celâlüddîn Hâce Muhammed Pârsâ b. Muhammed Buhârî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, thk. Celil Misgernejâd (Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî-yi Tahran, 1366). Ancak şerhin Pârsâ'ya âidiyeti şüphelidir (Hamid Algar, "Muhammed Pârsâ", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* [İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2005], 30: 565).

[314] Herevî, *Şeyh Abdurrahman Câmî*, 253, 275. Bu hususta bâzı nakiller için bk. Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 91, 123-124.

- Ahadiyyet ve vâhidiyyet.
- Zât ve Zât'ın mânâ ve nisbetleri.
- Taayyün-i evvelin îtibarları.

- İkinci Fasıl: Taayyün-i sâni.
  - Taayyün-i sânînin târifi.
  - Ulûhiyyet ve onun altındaki mertebeler.
  - Taayyün-i sânînin îtibarları.
  - Bu mertebede ilâhî isimlerin taayyünleri.
  - Eşyânın hakīkatleri ve a'yân-ı sâbite.
- Üçüncü Fasıl: A'yân-ı sâbite.
  - A'yân yaratılmış değildir.
  - A'yân ile Hakk'ın ilmi arasındaki irtibat.
  - Mümkün, gayr ve sivâ ıstılahlarının mânâsı.
  - Mümkünlerin vücûd mertebeleri ile irtibâtı.
  - Vücûd'un da a'yânın da ebedî olarak bâtın oluşu.
- Dördüncü Fasıl: Âlem-i ervâh.
- Beşinci Fasıl: Âlem-i misâl.
  - Âlem-i misâlin târifi.
  - Âlem-i misâlin, ruh ve cisimler arasında bir berzah menzilesinde oluşu.
  - Âlem-i misâlin hakīkati ve onun mukayyed misallerle irtibâtı.
  - İmkânî ve muhâlî gayb.
- Altıncı Fasıl: Âlem-i ecsâm.
  - Cisimlerin çeşitleri.
  - Vücûd'un zuhûrunun tam oluşu.
- Yedinci Fasıl: İnsân-ı kâmil.
  - Yaratılışın tamam olması için insân-ı kâmilin gerekliliği.
  - İnsân-ı kâmilin câmi' oluşu.
  - Âlemin yaratılışından maksud insandır.
  - İnsân-ı kâmil mertebesi ve küllün onda zuhûru.

    - Cem‘, icmâl, tefrika ve tafsîl açısından Vücûd’un mertebeleri.
- Sekizinci Fasıl: Vahdet-i vücûd.
    - Mukaddime.
    - Hazret ve mertebelerin îtibârî oluşu.
    - “Gayr” ve “sivâ”nın anlaşılması için denizin dalgaları örneği.
    - Hakk’ın vücûdunun iki îtibârı.
    - Vahdet-i vücûdun anlaşılması için harf ve rakamlar örneği.
    - Mümkünlerin varlıklarının, Hakk’ın kemâlî vasıflarından oluşu.
    - Nûr ve nûrun renkleri örneği.
    - Mevcûdâtın Hakk’ın şe’nleri oluşu.
    - Vücûd’un vahdâniyyeti ve îtibarları: İlâhî isimler.
- Dokuzuncu Fasıl: Seyr u sülûkün zarûrî oluşu.
    - Sırf okumanın zikredilen hakīkatleri idrâk için fayda sağlamayacağı.
    - Tevhîdin mertebeleri.

Şerh metninde ise Câmî metinle irtibatlı olarak şu hususları işlemiştir:

- Esmâ-yı ilâhiyye-Âdem ve âlem münâsebeti.
- İnsân-ı kâmilin halîfeliği.
- İlâhî vergiler ve çeşitleri.
- İlâhî vergilerde duâ ve isti‘dâdın rolü.
- Kader sırrı ve a‘yân-ı sâbitenin bilinmesi.
- Mârifette teşbih ve tenzih tavrı ile bu ikisini cem eden anlayış.
- Ayniyyet ve gayriyyet.
- Fenâ ve bekā.
- Kurb-ı nevâfil ve ferâiz.
- Keşf-müşâhede ve hayal âlemi.
- Vahdet ve kesret.
- Rubûbiyyet.
- Misâl âlemi.

- Ahadiyyet.
- İstikāmet.
- Rahmet ve rahmetin çeşitleri.
- Kalbin ne olduğu, kalp, kabûl ve kābiliyyet arasındaki irtibat.
- Velâyet ve nübüvvet ilişkisi ve bu ikisinde mûcize/kerâmet ve tasarruf.
- Tecdîd-i halk ve varlıkta mümkünün Vâcib'e iftikārı.
- Şükür ve şükrün çeşitleri.
- İlmî hakīkatlerin türleri.
- Hayret ve hayretin üç mertebesi.

4.2. Levâyih

Te'lif târihi bilinen eserleri arasından Abdurrahman Câmî'nin İbnü'l-Arabî düşüncesi ile alâkalı ikinci, ancak herhangi bir eserin şerhi olmayıp sırf te'lif eserlerinin ilki olan bu eser, 870/1465'te kaleme alınmıştır. Eserin birkaç kez tahkikli neşri yapılmıştır.[315] Defaatle Osmanlı Türkçesi'ne tercüme edilmiş olan bu eserin, bilinebildiği kadarıyla iki şerhi mevcuddur.[316]

Kaynakları arasında İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî'nin yanı sıra Ebû Saîd Ebu'l-Hayr ve Mahmûd Şebüsterî'nin (öl. 720/1320) zikredilebileceği[317] bu Farsça eser, yazıldığı asrın te'lif tarzı ile tam bir uyuma sâhip olarak nazım ve nesir mahlût bir şekilde te'lif edilmiştir. Abdurrahman Câmî, ele aldığı hususları nesren îzah ettikten sonra konuyu hulâsa eden bir nazımla açıklamalarına son vermektedir.

Her ne kadar doğrudan bir bölümlendirme yapılmamış olsa da eser iki farklı konuyu ele alır mâhiyettedir: İlk kısımda Nakşibendî Tarîkati'nin esaslarının îzâhına, sonraki kısımda ise Ekberî Mektep çerçevesinde tevhid meselesinin açıklanmasına yer verilmiştir.

---

[315] Bunların sonuncusu A'lâhân Afsahzâd tarafından yapılmış olup *Bahâristan ve Resâil-i Câmî* (Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 1379) içinde yayınlanmıştır.

[316] Bu eserin Abdülmecid Sivâsî tarafından yapılmış olan tercümesi neşredilmiştir. Diğer tercüme ve şerhleri hakkında tafsîlât için bk. Abdurrahman Câmî, *Seyr u Sülûk ve Vahdet-i Vücûda Dâir Levâyih*, nşr. Melek Gündüz Karacan, trc. Şemseddin Sivâsî (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 22-25.

[317] Câmî, *Seyr u Sülûk ve Vahdet-i Vücûda Dâir Levâyih*, (Giriş) 18-19.

Câmî, her bir konuyu "lâyiha" başlığı altında ele almakta ve eserde toplam otuz altı lâyihaya yer vermektedir. Herhangi bir başlıklandırmanın bulunmadığı eser, şu konuları ihtivâ etmektedir:

- Cem‘ ve tefrika.
- Kalbin kıblesini tevhid etmek.
- İnsanın âgâh olmasının zarûreti ve bunun önündeki engeller.
- Fenâ ve fenâ-yı fenâ.
- Mücâhede ve müşâhede.
- Cezbe.
- Hakk'ın hakīkati olarak vücûd ve mânâsı.
- Hakk'ın sıfatları.
- Mutlak Zât ve taayyünleri.
- Mutlak Varlık ve mukayyed varlık arasındaki münâsebet.
- A‘yân-ı sâbite.
- Zâhir, mazhar ve bu ikisi arasındaki irtibat.
- Adem.
- Feyz-i akdes ve feyz-i mukaddes.

4.3. Levâmi‘

Sultânu'l-âşıkîn olarak bilinen Ömer İbnü'l-Fârız'ın (öl. 632/1235) birçok şerhe konu olan Kasîde-i Mîmiyye veyâ Hamriyye isimli kasîdesinin şerhi olan bu eser 875/1469'da te'lif edilmiştir.[318] Eser, İran'da tahkik edilerek neşredilmiş[319] ve bilindiği kadarıyla iki kez Osmanlı Türkçesi'ne tercüme edilmiştir.[320]

Kaynakları arasında Abdülkerim Kuşeyrî (öl. 465/1072), Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Mevlânâ ve Sadreddin Konevî gibi sûfîleri zikredebileceğimiz bu eserin genel olarak muhtevâsı ilâhî aşk ve tevhiddir. Câmî'nin teorik meseleleri

[318] Abdulgafur Lârî, bu eserle birlikte Câmî'ye -muhtemelen bir zuhûl eseri olarak- *Şerh-i Kasîde-i Hamriyye-i Mîmiyye-i Fârızıyye* isminde başka bir eser daha isnad etmektedir (Lârî, *Tekmile*, 39).

[319] Thk. Muhammedcan Ömerov, *Levâmi‘ fî şerhi Kasîde-i hamriyye-i fârızıyye (Bahâristân ve Resâil-i Câmî)*, (Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 1379).

[320] Tâhiru'l-Mevlevî tarafından yapılan tercüme, Halil Karabulut tarafından yayına hazırlanmış ve neşredilmiştir (İstanbul: Litera, 2016). Diğer tercüme ise Kemâleddin Harputî tarafından *Cerîde-i Sûfiyye*'nin 71 ilâ 132. Sayıları arasında peyderpey tefrika edilmek sûretiyle yayınlanmıştır.

ele aldığı nisbeten uzunca bir mukaddime ile başlayan eserin bu mukaddimesinde okuyucuyu metni anlamaya hazırlayacak şu hususlar bulunmaktadır:

- Ahadiyyet.
- Kemâl-i celâ ve isticlâ.
- Zuhûr.
- Vâhidiyyet.
- Muhabbetin hakīkati ve kısımları.
- el-Cemîl ve cemâl.
- Zâtî muhabbet.
- İsim, sıfat, fiil ve eserlere âid muhabbet.
- Muhabbetin sebepleri.
- Aşk ve muhabbetle şarap arasındaki benzerlik.

Her bir meselenin "lâmia" başlığı altında ele alındığı bu eserde de *Levâih*'te olduğu gibi nesir ve nazım mahlûttur. Eserde bu şekilde çoğu şârihe âid 158 rubâî ile zenginleştirilmiş otuz lâmia bulunmaktadır. Bu lâmialarda özetle şu konular işlenmektedir:

- Tecellî ve ilâhî isimlerin tecellîleri.
- Hakīkat-i muhammediyye.
- Mecâzî ve hakīkī aşk.
- Hakīkate âşinâ olanlar ve olmayanlar.
- Tevhid.
- Mârifet.
- Rızâ.
- Fenâ ve bekā.

4.4. Şerh-i Rubâiyyât

Abdurrahman Câmî'nin kendi rubâîlerine yaptığı şerhlerden ibâret olan bu eserin te'lif târihi bilinmemektedir.[321] Eser, Rızâ Mâil Herevî tarafından tahkik ve

[321] Afsahzâd, birçok araştırmacının bu eserin 878/1473 yılında te'lif edilmiş olduğunu söylediklerini aktarmakta fakat kaynak zikretmemektedir (Afsahzâd, *Nakd ve berresî-yi âsar ve şerh-i ahvâl-i Câmî*, 177).

neşredilmiş olup[322] Tâhiru'l-Mevlevî tarafından da Osmanlı Türkçesi'ne tercüme edilmiştir.[323]

Kaynakları arasında Ebû Saîd Ebu'l-Hayr, Ebû Medyen Mağribî (öl. 594/1198), Necmeddin Kübrâ (öl. 618/1221), İbnü'l-Arabî, Mevlânâ, Abdurrezzak Kâşânî, Muhammed Bahâeddin Şâh-ı Nakşbend ve Sâdeddin Kâşgarî gibi isimlerin zikredilebileceği bu eserin sebeb-i te'lifi, yazarı tarafından şu şekilde ifâde etmektedir:

> *"Bu risâleyi kaleme almadan evvel vahdet-i vücûdun isbâtı, onun şuhûd mertebelerine tenezzülü, keşf ve irfan yoluyla vahdet-i vücûdu elde etmek ve zevk ve vicdan yoluyla ona ulaşmak husûsunda birkaç rubâî yazmış idim. Ancak kāfiyeye uymak mecbûriyeti ile dil tercümânının ifâde meydanı dar, vezn zarûreti ile beyan seyyâhının işâret ayağı topal idi. Şiirin tabiatinden kaynaklanan icmal vb. durumlardan dolayı ondaki kapalı ve örtülü mânâlar okura yüz göstermiyordu. Bu sebeple bu rubâîlerin mücmel olanını tafsil ve müşkil olanını tavzih için büyüklerin sözlerinden istifâde ile birkaç satır yazma zarûreti hâsıl oldu."*[324]

Bu eser de *Levâyih* gibi hem vücûd ve vahdet-i vücûddan hem de Nakşibendî Tarîkati'nin esaslarından bahsetmektedir. Bu çerçevede kırk dokuz rubâînin bulunduğu eserin dörtte üçü Ekberî düşünceye, son dörtte birlik kısmı ise Nakşibendiyye'nin meşhur on bir esâsı olan kelimât-ı kudsiyyenin şerhi de dâhil olmak üzere seyr u sülûk meselelerine ayrılmıştır. Bu kısımda Câmî, mürşidi Sâdeddin Kâşgarî'nin yazdığı bir risâleden de iktibaslar yapmış ve bunları şerh etmiştir.

Eserin ele aldığı konular şu şekilde başlıklandırılabilir:

- Vücûd'un hem vücûd hem mûcid oluşu ve O'ndan gayrının olmayışı.
- Vâcibu'l-vücûd.
- Mevcûdât ve dereceleri.
- Nûrânî varlıkların dereceleri.
- Hak Teâlâ için kullanıldığında vücûdun ne ifâde edeceği.
- Vücûdun hakīkati ve mutlaklığı.
- Merâtib-i vücûd.
- A'yân-ı sâbite ve a'yân-ı sâbite'nin iki îtibârı.

---

[322] Kâbil: Encümen-i Câmî, 1343.

[323] Tâhiru'l-Mevlevî, eserin sâdece vahdet-i vücûddan bahseden yaklaşık dörtte üçlük kısmını tercüme etmiştir. Eserin Nakşibendîlik'in esaslarından bahseden geri kalan kısmı Abdulrahman Acer tarafından tamamlanarak Tâhiru'l-Mevlevî'nin tercümesinin de yeni harflere aktarılmasıyla yayına hazırlanmış ve Molla Câmî Projesi çerçevesinde basılmıştır (İstanbul: Litera, 2016).

[324] Abdurrahman Câmî, *Şerh-i Rubâiyyât*, thk. Rızâ Mâyil Herevî (Kâbil: Encümen-i Câmî, 1343), 1-2.

- Zuhûr ve tecellî.
- Vâcib ve mümkün varlık ayrımı, mümkünün Vâcib'e ihtiyâcı.
- Vücûd'un hakīkati ile ittihâdına inananlar.
- Her şeyde Vücûd'un görülmesi.
- Ma'rifet ve idrâkin iki türü.
- Ma'rifette akıl ve tefekkürün rolü.
- Zâta âid ve isimlere âid kemâl.
- İlm-i ilâhî ve kazâ-kader.
- Tecdîd-i halk.
- Vahdet ve kesret.
- Vahdet-i vücûd ve buna dâir misaller.
- Buraya kadar anlatılan hakīkatlerin kitaplardan elde edilemeyeceği ve bu hususta seyr u sülûkün zarûrî oluşu.
- Nakşibendiyye'nin yüceliği ve usûlü: Râbıta, nisbet, zikir, huzûr ve teveccüh.
- Nakşibendiyye'nin on bir esâsı: Kelimât-ı kudsiyye.
- Seyr u sülûk esnâsında kalbin dönüşümü.

4.5. Eşi'atü'l-Lemaât

Fahreddin Irâkī'nin (öl. 688/1289) meşhur eseri *Lemaât*'ın "en seçkin ve yaygın" şerhi olan ve "neredeyse diğer bütün *Lemaât* şerhlerinin ana kaynağı"[325] olan bu eser, 886/1481'de yazılmıştır. Bilindiği kadarıyla eserin tahkikli neşri bulunmamaktadır[326] ve henüz Türkçe'ye de tercüme edilmemiştir. Câmî'ye göre bu eser, Irâkī'nin Sadreddin Konevî'nin *Fusûsu'l-hikem*'e dâir sohbetlerinden edindiği hakīkatleri yazıya dökmesinden oluşmuştur.[327] Buradan anlaşılmaktadır

[325] Fahreddin Irâkī, *Aşk Metafiziği*, trc. Ercan Alkan (İstanbul: Hayykitap, 2012), 8 (Mütercimin Sunuşu). Lemaât'ın bu tercümesi, eser ve müellifi hakkında William Chittick tarafından yazılmış iki makāle ile yine Chittick ve P. L. Wilson tarafından esere yapılan şerhin İngilizce'den, eserin metninin ise Farsça aslından yapılan tercümesinden oluşmaktadır. Mütercim, tercüme esnâsında Câmî'nin şerhinden sıklıkla istifâde ettiğini söylemektedir (a.e., 8-9).

[326] Her ne kadar "tahkik" kaydı konulmuşsa da tahkīke dâir bir iz rastlanmayan bir neşri için bk. Thk. Hâdî Rastegâr Mukaddem Gevherî, Kum: Bostân-ı Kitâb, 1383.

[327] Abdurrahman Câmî, *Eşi'atü'l-Lemaât*, nşr. Hâdî Rastegâr Mukaddem Gevherî (Kum: Bostân-ı Kitâb, 1390), 26.

ki Câmî, bu eseri kısmî bir *Fusûs* şerhi gibi görmekte, en azından bu eser merkezli yazılmış olduğunu düşünmektedir.

Bu eserin ortaya çıkmasına Ali Şîr Nevâî doğrudan vesîle olmuştur. Nevâî, bu durumu şöyle hikâye etmektedir:[328]

> *"Ben fakir, onların hizmetinde sûfîlik rumuz ve işâretleri ile sözlerinin ve ibârelerinin terimlerini inceliyordum. Sâliklerin (yol ehlinin) kutbu Şeyh Fahrüddin Irâkī hazretlerinin -sırrı mübârek olsun- Leme'at'ı benzeri bir (kitap) düşünce(si) aklımdan çok geçerdi. Bir gün bu vesîle ile bu konuyu açıkladım. Onlar dediler ki tarîkat şeyhlerinin Farsça kitaplarını ve risâlelerini az değerlendirmiştim ama mademki senin isteğin var, öyle olsun. Böylece, o değerli kitabı bana ders olarak anlatmaya başladılar.*
>
> *Her gün bir derste memnun olup açıklarlardı ki 'Biz Sevânih değerlendirilmesinde de bu kadar memnun olmamış idik' deyip söylerlerdi. Birçok dersten sonra söz daha güçleşip şerhIere ihtiyaç duydular. Ve Şeyh Yar Ali şerhini ve yine bâzı başka şerhleri karşılarına koyup o dersi anlatırlardı. Öyle oldu ki pek çok konuda şerh edenleri 'şerh olarak yazdıkları bu söz, o sözün mânâsına gelmemektedir' diye ayıplamaya başladılar. Bu söz geçtikten sonra ben fakir 'böyle nefis ve geniş kitaptan ben nasipleneyim desem ve şerh de bu şerhler olsa ne fayda olacak' diye arz ettim. 'Hal böyle olduğuna göre Mahdum (efendi) hazretleri acıyıp da öğrenciler için bu zorluğu kolaylaştırsalar.' Ondan sonra onlar Eşi'atü'l-Lemaât'ı yazdılar ki bu tayfanın kitapları ve risâleleri içinde hiç onun gibi bir şerhin kaleme alındığı vâkī değildir. O şerhi yazarken Fusûs, Fütûhât, Nusûs, Fukûk ve pek çok kavmin inandığı kişilerin kitapları karşılarındaydı, hiçbirisine bakmaya ihtiyaçları yoktu. Böylece ben, bu şerh ile birlikte Lemaât'ı onların karşısında tamamladım. Birisi o kitabı okusa benim bu sayfada yazılan sözlerimden işâret olacak sözler bulur. Ve böyle bahta, zamânın insanlarından çok az kimse (müşerref olmuştur), belki (de) hiç kimse müşerref olmamıştır. Allah'a hamdolsun."*[329]

Nevâî'nin naklettiğine göre Abdurrahman Câmî bu *Lemeât*'ı ders olarak Nevâî'ye takrir ederken sûfîlerin, ıstılahlara hâkim olmayan ve yol yordam bilmeyen kimselerin bu kitapla uğraşmalarını hoş görmediklerini, bundan dolayı bu eserin bilinmez kaldığını söylemiş ve bu kitabı okuyup okutmaktan dolayı memnûniyetini izhar etmiştir. Eserin şerh edilmesine vesîle olan şeylerden birinin de bu olduğu düşünülebilir.[330]

Ekberî düşüncenin meselelerini ele alan ve vahdet-i vücûd merkezli aşk ve muhabbetten bahseden eser, uzunca bir mukaddime ile başlamaktadır. Şârih burada, eseri okumak isteyen tâliplerin eseri anlamasına imkân sağlayacağını söylediği bir takım ıstılahları açıklamıştır. Mukaddimenin ve şerhin kaynakları olarak Câmî, İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî'nin isimlerini zikretmekte, ayrıca onların tâkipçilerinden de istifâde ettiğini söylemektedir.[331]

---

[328] Abdurrahman Câmî de eserin girişinde bu durumu zikretmektedir (a.g.e., 26).

[329] Nevâî, *Hamsetü'l-mütehayyirîn*, 125-126. Bu alıntıdaki imlâ, eserin mütercimine âiddir.

[330] Nevâî, *Hamsetü'l-mütehayyirîn*, 140.

[331] Câmî, *Eşi'atü'l-Lemaât*, 27.

Mukaddimede ele alınan konu başlıkları kısaca şunlardır:

- Mümkün, Vâcib ve vücûd.
- Vücûdun mânâları ve hakīkat-i vücûd.
- Hakīkat-i muhammediyye.
- Vâhidiyyet-i vahdet ve ilk berzah.
- İkinci taayyün.
- Kalem-i A‘lâ’nın ve Levh-i Mahfûz’un hakīkati.
- Mümkünlerin hakīkatleri.
- Yüce harfler.
- Mümkünlerin varlıklarının Hakk’ın vücûdunun zuhûrâtı oluşu.
- Kurb ve maiyyet.
- Zâhir ve mazhar münâsebeti.
- A‘yân-ı sâbite: Esmâ ve sıfatların mazhar ve sûretleri.
- Hakk’ın tecellîlerinin kısımları.
- Muhibb ve mahbûb arasındaki muhabbet irtibâtı.

Şerhte ise şu hususlara temas edilmektedir:

- Sûfîlerin nezdinde hamdin mânâsı.
- Aşkın âşık ve ma‘şûkun mebdei olduğu ve ilk taayyünde zuhûru.
- İkinci taayyünde zuhur eden kemâl-i celâ ve kemâl-i isticlâ.
- Ma‘şuk ve mahbûb hattâ âşık ve muhibbin her mertebede Hak olduğu.
- Zâhirin mazharların farklılığına göre zuhûru, mazharda zâhire ârız olan şeyler.
- Âşık ve ma‘şûkun birbirinin aynası olduğu, yekdiğerinin aynasında gördüklerinin ne olduğu, âşıkın şuhûdunun mertebeleri ve bunların sonu.
- Aşkın mazharlarda zuhûru ve ma‘şuk olarak görünmesi.
- Seyr u sülûk ehlinde ortaya çıkan tecellîler ve hükümleri.
- Sâliklerin karşılaşacakları bâzı şüpheler ve bunlardan dolayı düşebilecekleri hulûl, ittihâd, zındıklık ve ilhad vartaları.
- Seyr u sülûk netîcesinde zulmânî ve nûrânî perdelerin kalkması.

- Vücûb ve imkân kavslerini birbirinden ayıran farklılıklar ve bunun tafsîlâtı.
- Her fiilin muhibbe izâfesinin nasıllığı ve saâdet-şakāvet meselesi.
- Kesretin hakīkī Vâhid'in birliğine zarar vermemesi ve kesrette vahdet.
- Ma'şûkun tecellîlerinin çeşitliliği ve âşıkın terakkîsi, tahammülünün genişliği.
- Kalbin mânâsı ve hakīkī vahdet.
- Sıfatlar ve sıfatların iki türü.
- Âşıkın kendi maksad ve irâdesini ifnâ edip ma'şûkunun rızâsını araması.
- Bu'd içinde kurb ve bunun amel ve fiiller çerçecevinde îzâhı.
- Âşıkın her şeyden tecerrüdü ve aşktaki zâtî vahdetin gerçekleşmesi.
- Âşıktaki varlık sıfatının aslında ma'şûka âid olması, sıfatlarının dönüşmesi, fenâdan sonra bekā ve cem'den sonra farka varması ile irşad makāmı.
- İlme'l-yakīn, ayne'l-yakīn ve hakka'l-yakīn ile aşkın mertebeleri.
- Âşıkın ma'şûku murâkabesi ve karşılıklı muhtaçlık.

4.6. ed-Dürretü'l-fâhira (Risâle-i tahkīk-i mezheb-i sûfî ve mütekellim ve hakîm)

Sûfî, kelâmcı ve felsefecilerin bâzı konulardaki görüşlerinin değerlendirildiği bu eser, Fâtih Sultan Mehmed'in talebiyle 886/1481'de yazılmış ve pâdişâha gönderilmiştir. Ancak Fâtih, eseri göremeden vefat etmiştir.[332]

Eserin, biri Câmî'nin meşhur talebesi Abdulgafur Lârî'nin olmak üzere iki şerhiyle[333] birlikte tahkikli neşri[334] ve aynı şerhlerle birlikte Türkçe tercümesi yayınlanmıştır.[335]

---

[332] Taşköprîzâde, *eş-Şakāik*, 262 Taşköprîzâde'nin anlattığına göre Molla Muhyiddin Fenârî, Fâtih dönemi kazaskerlerinden olan babası Alâeddin Fenârî'den, pâdişâhın sûfîler, kelâmcı ve filozoflar arasında muhâkeme tarzında bir eser yazılmasını murad ettiğini, kendisinin de bunu ancak Abdurrahman Câmî'nin yapabileceğini söylediğini, bunun üzerine Câmî'ye hediyelerle birlikte elçi gönderildiğini, Câmî'nin de altı ihtilâflı mesele tesbit edip kısa bir risâle yazdığını, eğer beğenilirse devâmını da yazacağını söylediğini nakletmektedir. Ancak Câmî'nin gönderdiği risâlenin Fâtih'in vefâtından sonra İstanbul'a ulaştığını ve babasının nezdinde kaldığını, şimdi ise kendinde olduğunu da eklemektedir (a.y.).

Kaynakları arasında İbnü'l-Arabî, Nasîruddin Tûsî (öl. 672/1274), Sadreddin Konevî, Dâvûd Kayserî, Sâdeddin Teftâzânî, Molla Fenârî (öl. 834/1431) ve Seyyid Şerif Cürcânî'nin olduğu eser,[336] varlık konusunda sûfîler, kelâmcılar ve filozofların düşüncelerini ele alarak mukâyese etmekte, zaman zaman da aralarında hüküm vermektedir. Abdurrahman Câmî, yer yer sûfîlerin haklılığına temas etmekten ve filozofları sûfîlere yakın görmekten çekinmemiştir. Câmî, eserde şu konuları ele almıştır:

- "Vâcibu'l-Vücûd'un isbâtı.
- Vücûd'un mânevî iştirâki.
- Her mevcudda bulunan Vücûd'un O'nun zâtı ile aynı oluşu.
- Vücûd-ı âmm, vücûd-ı hâss ve vücûdun hisseleri ile bunlar arasındaki farklar.
- Acaba vücûdlar bizâtihî çoğalan muhtelif hakīkatler midirler, yoksa vücûd müşekkek tek bir hakīkat midir?
- Hâricte bulunan tabiî küllî varlık.
- Vâcib Teâlâ'nın vücûd-ı mahz oluşu ve O'nun üzerine ârız olan sıfatlarının tayyününün isbâtı.
- Allah Teâlâ'nın çoklukla irtibâtının beyânı.
- Allah'ın birliği.
- Allah'ın sıfatları kadîm midir, hâdis midir; Allah'ın zâtının aynı mıdır, yoksa ona zâid midir?
- Allah'ın ilminin isbâtı ve onun neliğinin îzâhı.
- Allah'ın cüz'îlere ilişkin bilgisi.
- Allah'ın eşyâya ilişkin bilgisinin kaynağında kendisine ilişkin bilgisinin oluşu.

---

[333] Eserin şerh ve hâşiyeleri ile alâkalı bilgiler için bk. Şâmil Öçal, "Abdurrahman Câmî'nin ed-Dürretü'l-Fâhire İsimli Eseri", *Molla Câmî'de Varlık: Dürretü'l-Fâhire ve Şerhlerinin Tercümeleri ile Varlık Düşüncesine Dâir İncelemeler*, ed. Abdulrahman Acer - Şâmil Öçal (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 110-113.

[334] *ed-Dürretü'l-Fâhire*, thk. N. Heer - A. Mûsavî Behbehânî, (Tahran: İntişârât-ı Müessese-i Mütâlâât-ı İslâmî-yi Dânişgâh-ı Tahran ve Dânişgâh-ı McGill, 1382/2003).

[335] *Molla Câmî'de Varlık: Dürretü'l-Fâhire ve Şerhlerinin Tercümeleri ile Varlık Düşüncesine Dâir İncelemeler,* Ed. Abdulrahman Acer - Şâmil Öçal (içinde 121-336, trc. Şâmil Öçal, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016)

[336] Öçal, "Abdurrahman Câmî'nin ed-Dürretü'l-Fâhire İsimli Eseri", 113.

- Allah'ın irâdesinin isbâtı, anlamı ve zâtı üzerine zâid oluşu ve Allah'ın ilmi ile ilişkisi.
- Allah'ın kudretinin isbâtı, kudretin mâhiyeti, Allah'ın seçmesi, halkın seçmesi.
- Alem, ezelî midir, yoksa hâdis midir? Kadîm olanın fâil-i muhtâra istinâdı câiz midir?
- İlâhî kelâmın mâhiyeti ve isbâtı, kadîm ya da hâdis oluşu ve ilâhî kelâmın ilim sıfatı ile irtibâtı.
- İnsanda mutlak kudretin olmayışı, kulların fillerinin ihtiyârî ya da ıztırârî oluşu, Allah'ın kudretinin yaratıklar üzerindeki rolü nedir?
- Vahdetten kesretin çıkışı, Hak Teâlâ'dan çokluğun sâdır olması.
- Varlığın dereceleri ve ilk sâdır olan şeyin akl-ı evvel ile ilişkisi."[337]

4.7. Risâle fi'l-vücûd

Tahkikli metni ve Türkçe tercümesi yayınlanmış olan bu eser,[338] Vücûd-ı Mutlak hakkında kaleme alınmıştır. Eserde Mutlak Vücûd'un Zât-ı İlâhî olduğu, ma'kūlât-ı sâniyeden olmayıp hâriçte bir varlığının bulunduğu, vâcip olduğu, ferdleriyle değil bizâtihî hâriçte varlığı olan bir tabiî küllî olduğu gibi sırf vücûd nazariyesi ile ilgili meseleler ele alınmıştır.

4.8. Şerh-i ba'zî ez Miftâhu'l-gayb:

Bu eser müsvedde hâlinde kalmış ve temize çekilememiş olup[339] mevcud bilgilere göre günümüze de ulaşamamıştır.

4.9. Şerhu Fusûsi'l-hikem

Câmî'nin son tasavvufî eseri olarak 896/1491'de yazılmış olan bu eser hakkında ilgili bölümde bilgi verilecektir.

---

[337] Öçal, "Abdurrahman Câmî'nin ed-Dürretü'l-Fâhire İsimli Eseri", 108-109.

[338] Thk. ve trc. Bilâl Taşkın,(*Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* sy. 7, 2015, 73-109).

[339] Lârî, *Tekmile*, 39.

İKİNCİ BÖLÜM
CÂMÎ'NİN FUSÛSU'L-HİKEM'E BAKIŞI VE ŞERHU FUSÛSİ'L-HİKEM'İ

Abdurrahman Câmî'nin Ekberî Mektep'in eser ve fikirleriyle olan yakın münâsebeti, ömrünün ikinci yarısı boyunca hem mütâlâa ve te'yid, hem de müdâfaa ve te'lif şeklinde devam etmiş gözükmektedir. Bilindiği gibi onun genel olarak tasavvufla husûsen de İbnü'l-Arabî fikirleri ile alâkalı ilk eseri, bilhassa 848/1444'te başlayan okuma-anlama çabalarının ilk semeresi olan *Nakdu'n-nusûs fî şerhi Nakşi'l-Fusûs*'tur. 863/1459 târihinde yazdığı bu eserinden otuz üç yıl sonra, son tasavvufî eseri olarak da *Fusûs*'un tam metin şerhi olan *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'i kaleme almıştır. Câmî'nin *Fusûsu'l-hikem*'le bu derece meşgul olmasının sebepleri arasında bu eserin mâhiyeti ile ilgili fikirlerinin de etkisinin olduğu düşünülebilir.

Bu bölümde, Câmî'nin *Fusûsu'l-hikem*'in mâhiyeti hakkındaki kanaatinin, ibâre ve mânâsına ve dolayısıyla musannifine bakışının yanı sıra te'lif sebebi, kaynakları, şerh usûlü ve öne çıkardığı muhtevâ açısından *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'i ele alınacaktır. Bu, *Fusûsu'l-hikem*'deki her bir fassın genel konusunun belirtilmesi ve Câmî'nin şerhte öne çıkardığı muhtevânın taslağının çıkarılması sûretiyle yapılacak, böylece şârihin bilhassa şerhettiği konular veyâ metinden ayrıldığı hususlar tesbit edilebilecektir. Bu çerçevede her bir fas ayrı ayrı zikredilecektir.

1. CÂMÎ'NİN FUSÛSU'L-HİKEM'E BAKIŞI

Fusûsu'l-hikem'in musannifi, eserin Hz. Peygamber (sav) tarafından kendisine verildiğini ifâde etmekte ve dolayısıyla ona nebevî bir kaynak izâfe etmektedir.[340] Bâzı şârihler için bu sözler, eserin mâhiyetini belirlemede hayâtî ehemmiyeti hâiz görülmektedir. Câmî de bunlardan biridir. Ancak Abdurrahman Câmî bunun yanında, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'ine yazdığı mukaddimede eserin -mâhiyetini tesbit etmek maksadıyla- ismini oluşturan terkîbin ikinci kısmını, yâni

[340] Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, thk. Mahmud Erol Kılıç ve Abdurrahim Alkış (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 26.

hikmet ıstılâhını ele almaktadır. Terkîbin ilk kısmı olan "fas" ıstılâhını ise hem eserin mukaddimesinin şerhinde hem de Âdem Fassı'nın başında açıklamaktadır. Eserin ismini oluşturan bu iki ıstılâhın yanı sıra her bir fassın başlığında tekrar eden "kelime" ıstılâhına yönelik kısa tahlillerinin de Câmî'nin bu eser hakkındaki kanaatlerinin aydınlatılmasında yardımcı olacağı düşünülmektedir. Bundan dolayı öncelikle Câmî'nin bu ıstılahlarla ilgili yorumları ele alınacaktır.

1.1. Fas

Abdurrahman Câmî, bir şeyin özü mânâsına geldiğini söylediği fas kelimesinin aynı zamanda yüzüğün taşının yerleştirildiği yerde üzerine sâhibinin adının yazılı olduğu kısma verilen isim olduğunu da söylemektedir.[341] Yüzüğün kendisiyle süslendiği şey olan fas, ayrıca iki şeyin birleşme noktası anlamına da gelmektedir. Câmî bu konuda meşhur dil âlimi İbnü's-Sikkît'i (öl. 244/858) kaynak vermekte ve ondan *"iki kemiğin birleşme noktası fastır"*[342] ifâdesini nakletmektedir.[343]

Buna ilâveten Câmî, fasla insân-ı kâmilin kalbi arasında bir takım benzerlikler bulunduğunu ileri sürmektedir. Yüzüğün fassı nasıl ki yüzüğün iki halkasının birleştiği yeri ihâta ederek bu birliğe uygun bir görüntü veriyor, üzerine nakşedilmiş sûret şeklinde mühürleyerek aslında yüzüğünün bütününü temsil ediyor ve üzerine yerleştirildiği kalıbın şekli ile şekilleniyorsa aynı şekilde insân-ı kâmilin kalbi de vücûb ve imkân kavslerini ihâta etmek, onların birliğinin tekliğine/ahadiyyet-i cem'ine uyum sağlayarak ondan haber vermek ve tecellînin gerçekleştiği şahsın mizâcına göre sûret almak şeklinde bir husûsiyyete sâhiptir.[344]

Bu yorumlarından yola çıkılarak Câmî'nin, fassın çoğulu olan "fusûs" kelimesinin bu eserin isminde kullanılmasının, sûfîler tarafından asâleten insân-ı kâmil kabul edilen Hz. Peygamber'in (sav) bu çerçevedeki epistemolojik temsîliyetinden kaynaklandığını düşündüğü varsayılabilir.

---

[341] Câmî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 4b. Bundan sonra Câmî'nin Şerhu Fusûsi'l-hikem'ine yapılacak atıflarda aksi belirtilmedikçe bu nüsha kullanılacaktır.

[342] Ebû Yûsuf Yâkub b. İshak İbnü's-Sikkît, *Islâhu'l-mantık*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir ve Abdüsselâm Muhammed Hârun (Mısır: Dâru'l-Maârif, ts.), 162.

[343] Câmî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 6b.

[344] Câmî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 6b-7a.

1.2. Hikmet

Abdurrahman Câmî, *Fusûsu'l-hikem*'deki mühim ıstılahlardan olan hikmetin ne olduğundan ve onun kısımlarından bahsetmiştir. Ona göre mutlak yüce olan ilâhî mertebeden taayyün ve takayyüd mertebesine, yânî kemâle ulaşmış insânî kalplerin hakīkatlerine indirilen[345] hikmetlerin kalbe ifâza yolları üçtür:

1. Mukarreb melekler vâsıtasıyla, değişmekten mahfuz, tilâveti murad olunan ibâre ve lâfızlarla gelen hikmet ki bunun örneği Kur'an-ı Kerîm'dir.

2. Vâsıtalı veya vâsıtasız olarak sırf mânâ veya hem mânâ hem de tilâveti murad olunmayan ibârelerle gelen vahy-i gayr-ı metlüvv şeklindeki hikmet ki bunun örneği de hadîs-i kudsîlerdir. Bu iki türlüdür: Birincisi sırf mânâ olarak gelip ibâre ve lâfızları Hz. Peygamber'e (sav) âid olanlar. İkincisi ise hem mânâsı hem de lâfız ve ibâreleri Allah'tan gelenler. Ancak bunlar mahfuz olmayıp tilâveti de murad olunmamıştır.

3. Bâzı kâmil kullardan diğer bâzı kâmil kullara gelen hikmetler ki Hz. Peybamber'den (sav), yoluna tâbî olanların seçkinlerine, tâbî oluşlarının güçlülüğü nisbetinde ifâza olunur. Bunun en bâriz örneklerinden biri de Hz. Peygamber'den Şeyh-i Ekber'e gelen *Fusûsu'l-hikem*'dir.[346]

Eserin hemen mukaddimesinde bu açıklamayı yapmakla Câmî, *Fusûsu'l-hikem*'e sağlam bir zemin oluşturmak ve okurun zihnindeki muhtemel soruların önünü almak istemiş olmalıdır. Zîra Câmî *Fusûsu'l-hikem*'in, bâzı kullara verilen hikmetler nev'inden bir hikmet olduğunu kabul etmekte, bunu tartışma konusu yapmamakta ve hikmetlerin geliş yollarını îzah ederek söz konusu eserin mekânetini tesbit etmektedir. Ayrıca yukarıdaki taksim, eserin bölümlerinde bahsedilen her bir hikmetin kaynağının da nebevî olduğunu ifâde etmektedir.

1.3. Kelime

Fusûsu'l-hikem'le alâkalı açıklanması gereken bir diğer ıstılah da "kelime"dir. Abdurrahman Câmî, Sadreddin Konevî'nin kelime tanımında onunla

[345] Câmî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 2b.
[346] Câmî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 1b-2a.

aynı fikirdedir.[347] Konevî, Ekberî metinlerde geçtiği şekilde kelimeyi *"her şeyin ilm-i ilâhî-yi ezelîdeki sûreti"* olarak târif etmekte ve onu sırf ilimde bulunan sûreti îtibâriyle ilmî kelime, vücûdî tecellîye mazhar olduktan sonra aynda var olan sûreti îtibâriyle de vücûdî kelime olarak ikiye ayırmaktadır.[348]

Başka bir bakış açısıyla kelime üç kısımdır:

1. Vâcib hakīkatler olan fiil ve te'sir harflerini câmi' olan kelime.
2. Mümkün hakīkatler olan infial harflerini câmi' olan kelime.
3. Vâcib hakīkat harfleriyle mümkün hakīkat harflerini câmi' olarak bu ikisi arasında bir vâsıta ve fâsıla olan berzahî kelime. Bu, insân-ı kâmilin hakīkatidir.[349]

Son maddedeki açıklamadan, Câmî'nin her fasta tekrar edilen kelimeyi, o fastaki hikmetin mazharı olan peygamberin hakīkati olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Nitekim kendisi de *Fusûsu'l-hikem*'de her geçtiği yerde kelime ıstılâhının, kendisinin ve ümmetinin Hak cânibinden mazhar olduğu taayyünden nasîbi olması açısından kendisiyle birlikte zikredildiği nebînin "ayn"ı mânâsına geldiğini söylemektedir.[350]

Fas, hikmet ve kelime ıstılahları hakkındaki târiflerden anlaşılmaktadır ki Câmî'ye göre, *Fusûsu'l-hikem'*in her bölümü, ilgili peygambere, kendisi ve ümmetinin isti'dâdı gibi bâzı belirleyiciler çerçevesinde lütfedilen özel bilgilerin/hikmetlerin özünü ihtivâ etmektedir. Bu öz, hikmetin tamâmını kâmil bir şekilde temsil etmektedir. Söz konusu eserin de bir hikmet olduğunun açıkça ifâde edilmesi, nasıl olup da bu husûsî bilgileri şâmil olabildiği yolundaki muhtemel sorunun cevâbını vermektedir. Peygamberler hakkındaki bu bilgilerin kaynağının ne veyâ kim olduğu meselesi, bu bilgilere güvenilip güvenilemeyeceğine karar verilmesi husûsunda mühim bir yer işgal etmektedir.

Câmî'nin bu üç ıstılah hakkında verdiği bilgiler, bu eserin nebevî kaynaklı olduğu ifâdesi ve Câmî'nin:

> *"İbnü'l-Arabî'nin kendisi onun peygamberlerin kalplerine indirilen hikmetlerin hulâsasını şâmil olan veyâ bu hikmetlerin yeri olan kalpleri beyan eden*

[347] Câmî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 3a-b.

[348] Sadreddin Konevî, *en-Nefehâtü'l-ilâhiyye*, thk. Muhammed Hâcevî (Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1375), 16.

[349] Câmî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 12b.

[350] Câmî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 7a.

bir kitap olduğunu haber vermektedir. Çünkü bir şeyin fassı onun hulâsasıdır ve sâhibinin isminin üzerine nakşedildiği yüzük kaşıdır"[351]

sözleri birlikte düşünüldüğünde şöyle bir yorum mümkün gözükmektedir:

Her bir fassın ilgili peygamberin hakīkatinin özü olarak kabul edilmesi ve bu eserin de Hz. Peygamber (sav) kaynaklı bir hikmet türü olduğunun beyan edilmesi, eserin faslara dâir nebevî bir fas olduğunu düşündürmektedir. Bu çerçevede eserin, Hz. Peygamber'in (sav) nebevî faslara dâir sâhip olduğu bir hikmet olduğu düşünülebilir. Bu durumda Câmî'ye göre eserin tamâmının "Muhammedî kelimedeki fasslara dâir hikmet/fassu hikmetin fusûsiyyetin fî kelimetin Muhammediyyetin" şeklinde görülmesi mümkün gözükmektedir.

Bu tesbîtin tafsîlâtı sadedinde *Fusûsu'l-hikem*'in mâhiyetini tesbit etmek, bilhassa Câmî'nin şerhini doğru bir yere konumlandırmak bakımından mühim görülmektedir.

1.4. Fusûs'un Mâhiyeti

Abdurrahman Câmî, *Fusûsu'l-hikem*'i Şeyh-i Ekber'in en çok îtiraz edilen eseri olarak görmesinin yanında, ortaya çıkışı îtibâriyle de bu eseri husûsî bir yere koymaktadır. Câmî, İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem*'in mukaddimesinde eserin kendisine bir mübeşşirede Hz. Peygamber (sav) tarafından verildiğini ve kendisinin de herhangi bir harf eksiltmeden ve ilâve etmeden olduğu gibi metni aktarmış olduğunu zikrettiği[352] kısmın şerhinde bu eserin İbnü'l-Arabî'den herhangi bir gayret ve kasıt olmaksızın ortaya çıktığını, bundan dolayı da nefsânî garazlar ve şeytânî hayallerden berî olduğunu söylemektedir.[353] Başka bir ifâdeyle Câmî, eseri İbnü'l-Arabî'nin bir te'lifi olarak değil, onun vâsıtasıyla Hz. Peygamber'in (sav) ifâdeleri olarak kabul etmektedir. Mukaddimenin ilerleyen bölümünde Câmî bu fikrini açıkça ifâde ederek bu eserin, mânâsının ve sırlarının, hattâ lâfız ve ibârelerinin de mukaddes bir makamdan geldiğini,[354] onu ilâhî kemâlin mührü olan Muhammedî mertebeden Allah'ın Şeyh-i Ekber'e ilkā ettiğini ve anlaşılması zor yerlerinde Allah'a teveccüh edildiğinde O'nun lütfedeceği

---

[351] Câmî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 4b.

[352] İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 26.

[353] Câmî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 4b.

[354] Câmî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 5b. Ayrıca bk. 210b. Genel olarak keşfe mazhar olan kişinin keşifteki rolünün açıklanması bağlamında *Fusûs*'ta İbnü'l-Arabî'nin rolünü dolaylı olarak anlatan bir pasaj için bk. a.g.e., 43b.

nurla bu zorluğun aşılabileceğini belirtmektedir.[355] Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin bu eseri ibraz husûsunda me'mur ve dolayısıyla eserdeki îtirâza mevzû olabilecek fikirler hakkında da mâzur olduğunu ifâde etmekte,[356] âdetâ *Fusûsu'l-hikem* metninin yanlış bir düşünce barındırma ihtimâlini mümkün görmeyerek onu îtirazlar üstü bir mevkîde konumlandırmakta ve İbnü'l-Arabî müellefâtının belki de en mühim metni olan *Fusûsu'l-hikem*'in sıradan bir metin olmadığını ihsas etmektedir.[357] Nitekim hac seyahati esnâsında uğradığı Hille'de yaşadığı bir hâdise onun bu durumunu ve *Fusûsu'l-hikem*'e bakış açısını yansıtması açısından mühimdir: Câmî, Hille'de şîî bir müellifin yazdığı *Fusûsu'l-hikem* şerhini incelemiş ve eserin baştan sona şârihinin zannî îtirazlarıyla dolu olduğunu görmüştür. Şârihe, *Fusûsu'l-hikem* mukaddimesinde eserin Hz. Peygamber (sav) tarafından müellife ilkā edildiğinin yazıldığını söylemiş ve buna inandığı takdirde îtirazlarının tamâmının geçersiz olacağını, inanmadığı takdirde ise tamâmen boş bir işle ve bir yalanla iştigal etmiş sayılacağını söyleyerek onu tenkid ve ilzam etmiştir.[358] Ayrıca yine bu hususta Abdurrahman Câmî, *Nefehât*'te Zeyneddin Hâfî'nin müridlerinden Derviş Ahmed Semerkandî'nin, Hz. Peygamber'in (sav) işâreti üzere *Fusûsu'l-hikem*'i mütâlâa ettiği sıralardaki bir halveti esnâsında yaşadığı bir hâdise üzerine bir *Fusûsu'l-hikem* şerhinin hâşiyesine düştüğü ve Câmî'nin de bizzat gördüğünü söylediği bir derkenârı nakletmektedir. Bu nota göre Derviş, Hz. Peygamber'i (sav) görmüş ve ona Firavn'un îmânı ile alâkalı ne düşündüğünü sormuştur. Bunun üzerine Hz. Peygamber (sav) de "*Fusûsu'l-hikem*'de yazdığı gibi" cevâbını vermiştir. Yine vücûdla alâkalı sorduğu bir

[355] Câmî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 6a.

[356] Câmî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 6b. Bu durumun Hz. İbrâhim'in kurbanlık olan oğlunun hangisi olduğu bağlamındaki ifâdesi için bk. a.g.e, 79b.

[357] Bununla birlikte Câmî bâzı yerlerde *Fusûs* metninin ibâresi hakkında "daha iyi de ifâde edilebilir, ancak bunu da hoş görmek mümkün" mânâsına gelecek şekilde "ve fîhi müsâmahatün" diyerek daha uygun olduğunu düşündüğü ifâde şekilleri teklif etmiştir. Bu hususta iki örnek için bk. Câmî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 8a-9b.

[358] Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 173-174. Genel olarak Câmî'yi tenkid eden Herevî, yine bir tenkid olarak Câmî'nin İbnü'l-Arabî'nin fikirlerini toptan benimsediğini, bundan dolayı da bir yenilik getirmediğini söylemektedir (Herevî, *Şeyh Abdurrahman Câmî*, 275). Buradaki toptan kabul tesbiti doğru görünmekte ve Câmî'nin Şeyh-i Ekber'e bakış açısına uygun düşmektedir. Nitekim ileride açıklanacağı üzere Câmî, yeni fikirler ortaya koymaktansa ibâresinin anlaşılması maksadıyla *Fusûs*'u şerhetmiş görünmektedir.

meseleyi de: *"Görmüyor musun Fusûs'ta ne yazıyor?"* diyerek meseleyi orada olduğu gibi îzah etmiştir.[359]

Ayrıca Câmî, İbnü'l-Arabî'nin *Fusûs*'un mukaddimesindeki şiirini, daha önce de kısmen temas edildiği üzere, şu şekilde anlamaktadır:

> *"" فمن الله" bir daha ebediyyen zâhir olmayacak şekilde O'nda fânî olduğum Allah'tandır. " فاسمعوا و" dinleyin ve onda bir şeyden şüphe ettiğinizde " إلى الله فارجعوا" kalplerinize nûrunu işrâk etmek sûretiyle onu anlamanızı sağlasın diye Allah'a mürâcaat edin. " وإذا ما سمعتم" her ne işitiyorsanız o Allah'tandır, benim O'nda fânî olduğumdandır. " ما أتيت به" sûreten benim getirdiğim şeyin hakīkatte getiricisi Allah'tır."*[360]

Bu şerh, *Fusûs*'un ilâhî menşeine ve Hz. Peygamber tarafından o menşe'den nakledilmiş olduğuna işâret etmektedir.

Fusûsu'l-hikem'i böyle bir yere konumlandırmak ne anlama gelmektedir? Ondaki anlaşılması zor kısımlar hakkında nasıl bir tavır sergilenmelidir? Anlaşılamayan kısımları inkâr mümkün müdür? Mümkünse böyle bir inkâr ne ifâde etmektedir? Bu ve benzeri sorular Câmî için elzem ve derhal cevap verilmesi gereken sorular olarak görülmemektedir. Zîra, şerhin birçok yerinde muhtemel birçok soru sorup cevaplama usûlünü benimsemiş olan Câmî'nin bu gibi sorulara cevap olabilecek cümlelerine şerhin ancak bir iki yerinde rastlanabilmektedir.

Bunların biri İshak Fassı'ndadır. Burada İbnü'l-Arabî, Hz. İbrâhim'in görmüş olduğu rüyâyı tâbir etmesi gerektiğini farketmediğini, bundan dolayı yorumlamayıp gördüğü şekliyle onu yerine getirdiğini, bunun ise onun vehmi olduğunu ve Allah Teâlâ'nın Hz. İbrâhim'e büyük bir kurban göndermesinin aslında onun rüyâsının tâbiri olduğunu söylemektedir.[361] Bu sözlerin bir yönüyle Hz. İbrâhim'in anlayışının kemâline uygun düşmediği düşünülmüş olacak ki Câmî bunları uzunca şerhetmiş ve yanlış anlaşılmanın önüne geçmeye çalışmıştır.[362] Ayrıca musannifin de Allah'ın Hz. İbrâhim'e bir şey öğretmek maksadıyla böyle bir hâdisenin gerçekleştiğini bildiğini, dolayısıyla onun sözlerinde Hz. İbrâhim'e karşı bir edeb dışılık söz konusu olmadığını da eklemektedir. Ancak önceki şerhleri mütâlâası esnâsında gördüğü bâzı notlar Câmî'yi bu konuda bâzı açıklamalar yapmaya sevketmiştir. O şöyle demektedir:

---

[359] Câmî, *Nefehât*, 494-495.
[360] Câmî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 6a.
[361] İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 67.
[362] Câmî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 81b-82b.

"Fazîletiyle meşhur olmuş birisi,[363] *bu hususta kendi hattı ile [Fusûs'ta bu ifâdelerin geçtiği] sayfanın kenarına: 'Bu Şeyh'in süslediği(زخرفه) bir söz. Bunu doğru bulmuyorum, bilâkis bu sözün tamâmı sû-i edebden kaynaklanmaktadır' yazmıştır. Bu şu şekilde daha güzel ifâde edilebilirdi: 'Bu sözler, sekr hâlinde/keşfine mağlûb olduğu bir durumda kendisinden sâdır olmuştur.' Doğrusu budur. Allah en iyi bilendir.*

...Bu fazîletli kişiye, hattâ bunun gibi kitaplarda Şeyh'e îtiraz edenlerin tamâmına şaşılır. Şeyh bu kitabın baş tarafında, gördüğü mübeşşireden bahsettiği yerde, bu kitapta zikredilenlerin fazlalık ve noksanlık bulunmaksızın Allah Rasûlü'nün (sav) belirlemiş olduğu konular olduğunu söylemektedir. Eğer bu söz doğru bulunuyorsa îtirâza mahal kalmaz. Çünkü bu durumda yapılacak îtirazlar Hz. Nebi'ye (sav) yapılmış olacaktır. Eğer doğru bulmuyor, hattâ bunun bir iftira ve yalan yâhud sehv ve hata olduğuna inanıyorsa ona yapılacak îtiraz bu kitabın içeriğine değil, onun Hz. Peygamber'den (sav) geldiği husûsuna olmalıdır. Şeyhin bu ve diğer kitaplarında zikrettiği hallerine, makamlarına ve keşiflerine muttalî olan bir kişi nasıl olur da onun bu hususta söylediğinin doğru olduğuna inanmaz?"[364]

Diğeri ise İlyas Fassı'ndadır. Burada mesele bir âyetin anlaşılması etrâfında cereyân etmektedir. İbnü'l-Arabî, ﴿وَإِذَا جَاءتْهُمْ آيَةٌ قَالُواْ لَن نُّؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَى مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللّهِ اللّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ âyetindeki ﴿رُسُلُ اللّهِ اللّهُ﴾ kısmı ile ilgili ibtidâiyye ve haberiyye şeklinde iki ihtimalden söz etmektedir. ﴿رُسُلُ اللّهِ﴾ın mübtedâ ﴿اللّهُ﴾ın haber olduğu ihtimâlinin zikri bir takım îtirazlara konu olunca Câmî, kendisinin *Fusûsu'l-hikem*'i mütâlâa ya da şerh esnâsında bu kısma (makām) gelince zikredilen vecihle alâkalı bâzı zorlama yorumlara, yine bundan dolayı "zâhire takılmış donuk anlayışlılar" tarafından İbnü'l-Arabî'ye karşı bâzı karalamalar yapıldığına şâhid olduğunu söylemektedir. Hattâ bâzı büyüklerin,[365] İbnü'l-Arabî'nin açık ifâdelerini hiçbir karîne ve gereklilik olmaksızın yaratılışın ve

[363] Câmî her ne kadar herhangi bir isim zikretmemiş olsa da Medrese-i Namâzî, Esad Efendi ve Millî Kütüphâne nüshalarının hâmişinde Câmî'nin îtirazlarının hedefinin Rukneddin Muhammed Hâfî (öl. 834/1431) olduğu kaydedilmektedir (bk. Câmî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 82a).

[364] Câmî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 82a. Bununla birlikte Câmî, İbnü'l-Arabî'nin Hz. İbrahim'in anlayışına vehm demesini kabul etmemekte ve meseleyi şöyle îzah etmektedir: "İbrahim rüyâsında kendisini kesime girişirken gördü. Şu mânâda ki; çocuğunu yatırmış, bıçağı almış ve kesmek için onun boğazına sürtüyor. Fakat [bir türlü] kesme işlemi gerçekleşmiyor. İşte bu, Allah Teâlâ'nın şu sözünden kastedilendir: 'Ben rüyâda, kendimi seni keserken görüyorum' (Sâffât Sûresi, 37/102) yâni 'kendimi kesme işiyle uğraşıyor görüyorum.' Bu, kesme işinin tamamlanmasını gerektirmez. Uyanık olduğunda da rüyâda gördüğü şey gerçekleşti. O ve oğlu buna uymada sebât ettiler. Onların kararlılığı tamâma erince ve kesim işinin hazırlıkları gerçekleşince, onları imtihâna tâbî tutmaktan hedeflenen şey ortaya çıktı ve Allah, rahmetiyle ona fidye olarak kesmesi için kurban vermek sûretiyle onu telâfi etti. Böylece bizâtihi gördüğü şey gerçekleşti. İbrahim'in rüyâsı bir vehim ve hayal değildi. Dostluk/hullet makamı bu tür hatâlardan uzaktır. Muvaffakiyet Allah'tandır." (a.y.).

[365] Câmî burada da herhangi bir isim zikretmemiştir, ancak Esad Efendi ve Millî Kütüphâne nüshalarının hâmişinde bu kişinin Rukneddin Muhammed Hâfî olduğu kayıtlıdır (bk. Câmî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 213a).

aklın kabul edemeyeceği bir şekilde anlayıp bunu da bâzı şerhlerin hâşiyelerine yazmış olduklarını görünce İbnü'l-Arabî'nin "yüce makāmı"na olan inancından dolayı derin bir üzüntüye kapıldığını îtiraf etmektedir. Bunun üzerine Câmî, bütün gayretini sarfederek meseleyi anlamaya çalışmış ve nihâyet kalbine ehlullâhın metinleri anlama usûlü ile ilgili gelen bir düşünce netîcesinde mutmain olmuştur.[366]

Bu örneklerden anlaşıldığı kadarıyla Câmî'nin *Fusûsu'l-hikem*'i şerhinde, onu yerleştirdiği mümtaz mevkîin önemli bir rolü vardır. Bir metni böyle bir yere konumlandırmak onu dokunulmaz olarak tanımlamak anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu metnin muhtevâsına îtiraz edilemez ve o inkâr edilemez. Onu inkâr etmek ya İbnü'l-Arabî'nin güvenilirliğini reddetmek ya da Hz. Peygamber'in (sav) getirdiği bir şeyi inkâr etmek anlamına gelmektedir. Eğer bu metnin Hz. Peygamber'den (sav) geldiği inkâr edilirse İbnü'l-Arabî'nin eserin mukaddimesinde doğru söylemediği iddia ediliyor demektir. Bu doğru kabul edildiği halde muhtevâya îtiraz ediliyorsa bu sefer de Hz. Peygamber'in (sav) sözüne îtiraz edilmiş olacaktır. Her durumda metnin muhtevâsı îtiraz edilemez kalacaktır. Nitekim Câmî'nin zikredilen örneklerdeki tavrı da bunu te'yid etmektedir.

Câmî, *Fusûsu'l-hikem*'in isimlendirilmesinde de onun veriliş şeklinin bir etkisinin olduğunu ve bu çerçevede bir takım ihtimallerin bulunduğunu söylemektedir. O bu husûsu şu şekilde îzah etmektedir:

> *"[Rüyâda] Hz. Peygamber'in (sav) verme ve alma tasarrufuna mazhar olan elinde bir kitap vardı. Hz. Peygamber (sav) elinde bulunan kitaba işâret ederek: "Bu Fusûsu'l-hikem kitabıdır" dedi. Onun bu sözü, elindeki kitabın Allah katında, zikredilen isimle isimlendirilmiş bulunduğunu veyâ bu ismin ona doğrudan Hz. Peygamber (sav) tarafından verilmiş olduğunu ya da İbnü'l-Arabî'nin kendisi, onun peygamberlerin kalplerine indirilen hikmetlerin hulâsasını şâmil olan veyâ bu hikmetlerin yeri olan kalpleri beyan eden bir kitap olduğunu haber vermektedir. Çünkü bir şeyin fassı onun hulâsasıdır ve sâhibinin isminin üzerine nakşedildiği yüzük kaşıdır. Böylece isimlendirme İbnü'l-Arabî tarafından da yapılmış [olabilir]."*[367]

Câmî'nin Ekberî Mektep'in merkezî metni olan *Fusûsu'l-hikem*'le alâkalı bu kanaati, bu mektep çerçevesinde kaleme aldığı metinlerin değerlendirilmesinde göz ardı edilmemesi gereken bir husus gibi gözükmektedir. Câmî'nin Ekberî düşünce üzerine yazdığı şerh ve te'lif türünden olan bu metinler epeyce fazladır

[366] Bu husûsun tafsîlâtı için bk. Câmî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 213a.
[367] Câmî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 4b.

ve bunların temelini İbnü'l-Arabî'nin tevhid yorumunun îzâhı gayretleri oluşturmaktadır. Câmî'nin bu meyandaki yazıları her ne kadar usûl olarak eski eserlerden çokça istifâdeyi ön plana çıkarmakta ise de bu durum onun metinlerinin sâdece nakilden ibâret olduğunu akla getirmemelidir. Zîra o, yazdığı meseleleri yıllar süren bir okuma, zihnen ve kalben tatmîne ulaştıracak şekilde anlama ve zevk etme faâliyetinden sonra risâlelere aktarmıştır. Ayrıca Câmî, bilhassa vahdet-i vücûd gibi tevhîde âid meseleler hakkında kendi düşüncelerinden başka, öncekilerin tavırlarından bahsetmeyi de mühim görmüştür.[368] Zîra buradaki temel hedef, *Fusûsu'l-hikem*'in, muhâtaplarına ulaştırılmasıdır. O halde burada akla şöyle bir soru gelmektedir: *Fusûsu'l-hikem*'in muhâtapları kimlerdir, ya da hangi özelliklere sâhip olmaları gerekmektedir? Câmî, *Fusûsu'l-hikem'*in kendisinin bu sorulara cevap verdiğini düşünmektedir.

[368] Câmî, anlamak için ciddî gayretler sarfettiği ve hakkında birçok eser mütâlâa ettiği İbnü'l-Arabî mektebine âid fikirleri, ilgili yerde de zikredileceği üzere, oldukça anlaşılır bir dille Fars Dili'nde ifâde etmiş ve bu fikirlerin Farsça konuşanlar tarafından anlaşılmasını sağlamıştır. Bunu yaparken istifâde ettiği kaynakları zikretmek ve onlardan iktibaslarda bulunmak husûsunda rahat bir tavır sergilemiştir. Bu tavrından anlaşıldığı kadarıyla Câmî, kendinden önceki müelliflerin yeterince açıkladığını düşündüğü meseleleri yeniden ifâde etmek ve kendini merkeze koymak fikrine zâhib olmamış, ancak anlaşılması zor olan hususları îzahla iktifâ etmiştir. Onun bu tavrının Mâil Herevî gibi bâzı muâsır yazarlar tarafından irfânının eksikliği ve anlayışının sathîliği şeklinde yorumlanmasının sağlıklı ve objektif bir çıkarım olarak kabul edilmesi zor gözükmektedir. Herevî, Câmî'nin Ekberî metinleri anlayamadığını ve bunları Ahrar gibi bâzı sûfîlerden öğrendiğini, onun bu hususta bilgilerinin az ve sathî olduğunu, bundan dolayı da mürşidinin vefâtından sonra şeyhlik yapmayıp Ahrar'a intisab ettiğini ifâde etmektedir. Herevî bu sathîlik iddialarını Câmî'nin vefâtından iki yıl önce kaleme aldığı *Şerhu Fusûs* için de dile getirmektedir. İlgili yerlerde dile getirildiği üzere Câmî, ilerleyen yaşlarında -henüz *Şerhu Fusûs*'u yazmadan- istîdadlı gördüğü kimselere zikir telkin etmiştir. Eğer fikirlerinin sathîliğinden dolayı şeyhlik yapmadığı doğru ise şeyhlik yaptığı zamanlarda bu fikirlerin kemâle ermiş olduğu ya da Câmî'nin henüz fikrî olarak yetkin ve kâmil olmadığı halde şeyhlik yaptığı zımnen kabul edilmelidir. Şeyhliği bir yük olarak gören ve bu hususta hevesli olmayıp ancak zarûret hâlinde ve istîdadlı kimselere ders telkin eden Câmî için ikinci ihtimal vârid olamayacağından Herevî, Câmî'nin tasavvufa dâir son eserinde de fikrî hamlığını iddia ettiğinden dolayı sözlerinde çelişkiye düşmektedir. Yine şu da belirtilmelidir ki ileride zikredileceği üzere Ahrar, Ekberî Mektep'in, içinden çıkılamayacak kadar karmaşık gördüğü bâzı meselelerini Câmî'nin eserlerinden okumuş ve onun bu gibi karmaşık konuları oldukça kolay anlaşılır bir şekilde ifâde ettiğini ikrar etmiştir. Bu da Herevî'nin söylediklerini nakz eden rivâyetlerdendir. Ayrıca Mâil Herevî bu iddialarının hemen akabinde Câmî'nin tasavvufî ilimleri Ahrâr'dan daha iyi bildiğini söylemekle başka bir çelişkiye daha düşmüş gözükmektedir. Herevî'nin zikredilen iddiaları için bk. Herevî, *Şeyh Abdurrahman Câmî*, 223-224. Herevî'nin bu hususta bir diğer çelişkisi de şudur: O, *Eşi'atü'l-Lemeât* isimli eserinin Câmî'nin İbnü'l-Arabî düşüncesine dâir fikirlerinin olgunlaşmış olduğunu gösterdiğini söylemektedir (Herevî, *Şeyh Abdurrahman Câmî*, 270). Halbuki bu eserin te'lif târihi 886, yâni *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'inden on yıl öncedir. Bir yazarın 886'da yazdığı eserinde fikren olgunlaşmış olduğunu söyleyen bir kimsenin, aynı yazarı 896 yılında aynı hususta yazdığı eserinde nasıl hamlıkla itham ettiğini anlamak mümkün gözükmemektedir.

1.5. Fusûs'un Muhâtapları

Abdurrahman Câmî, *Fusûsu'l-hikem'*in mukaddimesindeki bâzı ifâdeleri, onun muhâtaplarını belirlediği şeklinde anlamaktadır. Bu iddiâsını da söz konusu ifâdeleri Arapça'nın kāidelerine göre tahlil ederek isbat etmeye çalışmaktadır. Ona göre mukaddimedeki "ينتفعون به" ifâdesinin, cümlenin siyâkına göre "واخرج" emrinin cevâbı olması hasebiyle nûn harfinin düşürülmesiyle meczum olması gerektiğini, ancak Hz. Peygamber bunu merfû yaparak İbnü'l-Arabî'ye, insânî hakīkatle mütehakkık olan kimselerin kıyâmete kadar bu eserden faydalanacağı müjdesini vermek istemiştir. Başka bir ifâdeyle, eğer ifâde emre cevap olarak meczûm olsaydı, "bunu al, insanlara sun ki ondan faydalansınlar" şeklinde tek bir şeyi bildirecekti. Ancak diğer türlü olması bildirilen şeyin müstakil olarak çoğalmasına ve bundan dolayı da verilen müjdenin ayrı ayrı zikredilmesine ve artmasına sebeb oldu. Şöyle ki; birinci haber "bunu al ve insanlara çıkar" ikinci haber ise "insanlar ondan faydalanırlar"dır. Buradaki müjdeler ise Şeyh-i Ekber'in böyle bir mevhibeye mazhar olması, bunu insanlara açıklamakla vazîfelendirilmesi ve insanların onun vesîlesiyle bu kitaptan istifâde etmesi olsa gerektir. Câmî'ye göre bu ifâde ayrıca *Fusûsu'l-hikem*'in muhâtablarının sıfatlarına da işâret etmektedir. Zîra o, Hz. Peygamber'in (sav) bu sözüyle mukadder bir soruya cevap vererek mezkûr eserin muhâtaplarının "nâs=insânî hakīkate vâsıl/kemâle ehil olanlar" olup "hayvânî insanlar" olmadığını belirtmiş olabileceğini düşünmektedir.[369] *Fusûsu'l-hikem'*in muhâtaplarının husûsiyetleri olarak ise Câmî, onların ilâhî, cem'î, ahadî kemâl meşrebinde olup esmâ kayıtlarıyla kayıtlanmış cüz'î zevk ehlinden olmadıklarını, yine onların Hakk'ın tecellîleri ile dönüşen, böylece hangi tecellî olursa olsun O'nu tanıyan kimseler olduklarını söylemektedir. Ancak bu kimselerdir ki bu esere muhâtab olup ona vâkıf olduklarında onun hakīkatini bilebilirler ya da ancak böyle kimseleri hakīkate erdirmek için bu eser ortaya konulmuştur.[370]

Buraya kadar yazılanlar, Câmî'nin *Fusûsu'l-hikem'*i müstesnâ bir mevkîde kabul ettiğini ortaya koyarken aynı zamanda te'lif hayâtının mühim bir kısmını

[369] Câmî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 4b.
[370] Câmî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 5b.

niçin bu eseri anlamaya ve ondaki fikirleri şerh etmeye vakfettiği mukadder suâlinin de cevâbını vermektedir. Bununla birlikte Câmî'nin *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'inin farklı bir takım te'lif sebepleri de bulunmaktadır.

2. CÂMÎ'NİN ŞERHU FUSÛSİ'L-HİKEM'İ

2.1. Şerhu Fusûsu'l-hikem'in Te'lif Sebebi

Câmî'nin ilk tasavvufî eseri ve Ekberî düşünce çerçevesindeki ilk yazı faaliyeti olarak *Nakdu'n-nusûs fî şerhi Nakşi'l-Fusûs* adıyla *Fusûsu'l-hikem*'in telhîsini, son tasavvufî eseri olarak da *Fusûsu'l-hikem*'in kendisini şerhetmesinin bir takım sebepleri bulunmaktadır. Câmî'ye göre İbnü'l-Arabî'nin en az anlaşılan ve dolayısıyla en çok îtiraz edilen eseri *Fusûsu'l-hikem*'dir.[371] Tam bu noktada Câmî'nin İbnü'l-Arabî muârızları ile alâkalı şu tasnîfini hatırlamakta fayda vardır: Ona göre Şeyh-i Ekber'i eleştiren ve tekfir edenlerin temel argümanları *Fusûsu'l-hikem*'deki fikirlerdir. Bu muârızların bir kısmı başkalarını taklid etmelerinden ve taassublarından, bâzıları İbnü'l-Arabî'nin ıstılahlarını bilmediklerinden, diğer bâzıları da İbnü'l-Arabî'nin anlattığı mânâ ve hakîkatlerin karmaşıklığından dolayı ona ta'n etmişlerdir.[372] Öyle görünüyor ki *Fusûsu'l-hikem*'deki fikirleri sebebiyle İbnü'l-Arabî'ye ta'n edenlerin bir kısmı ibârenin, bir kısmı ise işâretin, yâni mânânın zorluklarını aşamamışlardır. Bundan dolayı eğer *Fusûsu'l-hikem*'in ibâresindeki zorluklar halledilir ve onda îtirâza mevzu olan fikirler iyi tedkik ve müdâfaa edilirse İbnü'l-Arabî ve düşüncesi doğru anlaşılmış ve savunulmuş olacaktır. Bu çervevede Câmî'nin te'lif çalışmalarının odak noktasını hem ibâresi hem de mânâsı îtibâriyle *Fusûsu'l-hikem*'in oluşturduğu vâkıası anlaşılabilir olmaktadır.

Nakdu'n-nusûs'un te'lif sebebi ve usûlü olarak Câmî, eserin anlaşılmasına yönelik bir kolaylık olması maksadıyla önceki şerhlerden pasajlar alıntılamak sûretiyle bir derleme yaptığını söylemekte ve istifâde ettiği yazarları sıralamakta, eserin bu özelliğini adına da bilhassa yansıtmış olduğunu belirtmektedir.[373] *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'de ise te'lifin sebebi, şârihin *Fusûsu'l-hikem*'le olan mâcerâsını ve

[371] Câmî, *Nefehât*, 547.
[372] A.y.
[373] Câmî, *Nakdu'n-nusûs fî şerhi Nakşi'l-Fusûs*, 18-19.

kendisinin eserdeki rolünü kısmen ön plana çıkarır bir mâhiyet arzetmektedir. Câmî bunu şöyle ifâde etmektedir:

> *"Ben bir aralık bu eseri mütâlâa etmiş ve müzâkeresiyle meşgûl olmuştum. Bu eserin müşkillerini şerh eden bir üstâd ve müridlerini onun halli zor tarafları husûsunda irşâd eden bir mürşid bulamadım. Bunun üzerine onun şerhlerini cem etmeye ve onları bu eserin fetih kapılarının anahtarı yapmaya karar verdim. Bu eserin esâsını çözmek için ihtiyâcım olan ve mânâlarını anlamak için bana kâfî gelecek olan şeyleri seçmek husûsundaki fikrim netleşinceye kadar bu şerhleri defalarca mütâlâa eyledim ve sayısız kereler onlara mürâcaat ettim. Ayrıca bu seçtiklerime, mütâlâalarım esnâsında [Hak'tan] hatrıma gelenleri ve o zamanki hâl ve vaktimin müsâade ettiklerini de ekledim. Bu sûretle bu eser, onu bekleyenlerin istedikleri ve ulü'l-elbâbın râzı olacağı hâle geldi."*[374]

Bu sözlerden anlaşıldığı kadarıyla Câmî'nin *Fusûsu'l-hikem*'i anlama husûsunda bir hocası olmamış, eserde ortaya koyulan fikirlere dâir soru işâretleri olduğu anlaşılan şârih, daha önce de zikredildiği üzere, bunları ancak şerhleri ve bilhassa Konevî'nin eserlerini[375] birçok kez okumakla gidermiştir. Bununla birlikte belki bir istisnâ olarak onun bu konularda Tebrizli Seyyid Ahmed Lâle ile mektuplaşmış olduğu da söylenmektedir.[376]

Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin fikirleri çerçevesinde kaleme aldığı her eserinin olduğu gibi *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'in asıl te'lif sebebinin de İbnü'l-Arabî'nin fikirlerini anlaması mümkün olursa bunları herkesin kolayca anlayabileceği bir şekilde şerh edeceğine dâir Câmî'nin kendine verdiği sözün[377] olduğunu belirtmek gerekmektedir. İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem'*in mukaddimesinin sonundaki ifâdelerinin böyle bir ahde sebep olduğu düşünülebilir. Zîra Câmî'nin bu ifâdelere yaptığı şerh incelendiğinde bu sözlerin, onun *Fusûsu'l-hikem*'le münâsebetini şekillendirici[378] ve onu *Fusûsu'l-hikem'*i tâliplerin anlayacağı sâdelikte şerhetmeye teşvik edici bir etkisi olduğu akla gelmektedir. O, bu sözleri şu şekilde şerhetmektedir:

> *"" فمن الله" bir daha ebediyyen zâhir olmayacak şekilde O'nda fânî olduğum Allah'tandır. " فاسمعوا و" dinleyin ve onda bir şeyden şüphe ettiğinizde " إلى الله فارجعوا" kalplerinize nûrunu işrâk etmek sûretiyle onu anlamanızı sağlasın diye Allah'a mürâcaat edin. " وإذا ما سمعتم" her ne işitiyorsanız o Allah'tandır, benim O'nda fânî olduğumdandır. " ما أتيت به" sûreten benim getirdiğim şeyin hakīkatte getiricisi Allah'tır. "فعوا" anlayın وعى fiilinden muhâtab cemî emir sîgası, ezberlediğiniz zaman anlayın, yâni mânâsını ve sırlarının hakīkatini anlayarak*

---

[374] Câmî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 2b.

[375] Câmî, *Nefehât*, 555.

[376] Herevî, *Şeyh Abdurrahman Câmî*, 51.

[377] Lârî, *Tekmile*, 17.

[378] Bu husus, çalışmanın birinci bölümünde Câmî'nin İbnü'l-Arabî'nin fikirlerini anlama gayretleri meyânında zikredilmiş olduğundan burada tafsilâta girilmemiştir.

ezberleyin. "ثمّ بالفهم فصّلوا مجمل القول واجمعوا" mufassal olanını toparlayın, yâni icmâlî olarak zikredilenleri tafsîl edin ve onu ince detaylarına kadar teferruatlandırın; mufassal bir şekilde zikredilenleri de icmâl edin. Küllî ve icmâlî bir sûrette mülâhaza edin ki furûâtı asılların hakīkatinde, asılları da furûâtın hakīkatinde bilsinler. Ya da makamlarda ve mertebelerde zikrettiğim sözlerin mücmelini tafsîl edin ve her şeyi makāmında tenzil ile her makam ile o makāmın ehlinin aralarını cem edin. "ثمّ منّوا به على طالبيه لا تمنعوا" sonra ona tâlip olanlardan kābiliyetli olan ve onu hak edenlere olana karşı cömert ve yumuşak olun. Yâni onlara karşılıksız ve memnûniyetle ihsân edin ve onlardan karşılık istemeyin. "لا تمنعوا" onları cimrilik ve onlar hakkında sû-i zann ile ihsândan menetmeyin. Efendimiz'in (sav) bana emrettiği gibi ondan faydalansınlar diye onu izhâr ve ibrâz etmek husûsundaki emri üzere amel edin. "هذه" Hakīkatler ve esrârdan üzerine feyezân eden işler "الرحمة الّتي وسعتكم" sizi istâb eden yâni size şâmil olan rahmettir. "فوسّعوا" siz de bu rahmeti onun tâliplerinin üzerine genişletmede ve onlara ulaştırmada Allah'ın ve Rasûlü'nün (sav) yardımcıları olun."[379]

Bu ifâdelerden anlaşıldığına göre Câmî, *Fusûs*'u şerhetme husûsunu musanniften ya da metnin asıl kaynağından gelen bir emir gibi telâkkî etmiş görünmektedir. Bu emre ittibâan metni şerhetmiş, dahası metindeki fikirleri tâliplilere aktarmak maksadıyla birçok eser yazmıştır. *Fusûs*'u şerhetmek üzere kendine vermiş olduğu sözde de, burada zikredilen emre, metni gereği gibi anlaşılır hâle getirerek uyan şerhlerin azlığının ya da bu şerhlerin bâzı açılardan yeterli olmayışlarının etkisi olduğu düşünülebilir. Bununla birlikte Câmî, şerhinin mukaddimesinde de belirttiği üzere, yeterli gördüğü hususlarda kendinden önceki şerhlerden istifâde etmiş ve şerhinin kaynakları arasında bunları zikretmiştir.

2.2. Şerhu Fusûsi'l-hikem'in Kaynakları

Abdurrahman Câmî'nin *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'i, Osman Yahyâ'nın tesbitine göre 125 *Fusûs* şerhinden biri olup yazılış târihi olarak da bu şerhler arasında yirmili sıralardadır.[380] Ancak Câmî'nin şerhinden önce yazılmış olan şerhlerden en çok bilinen ve sonrasındaki şârihler tarafından kullanılanları hiç şüphesiz Konevî, Cendî, Kâşânî ve Kayserî şerhleridir. Kendinden önceki şerhlerden faydalanmış olan Câmî'nin şerhi bâzı araştırmacılar tarafından, *Fusûsu'l-hikem*'in Konevî ve Kâşânî şerhleriyle birlikte "en kıymetli" üç

[379] Câmî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 6a-b.

[380] Osman İsmâil Yahyâ, "Şurûhu Fusûsi'l-hikem alâ mede'l-kurûn", *Nassu'n-nusûs fî şerhi Fusûsi'l-hikem*, thk. Henry Corbin ve Osman İsmâil Yahyâ (Tahran: Enstitü-yi İran ve Fransa-yi Pejûheşhâ-yı İlmî, 1353), 22-23 Osman Yahyâ'nın çalışmasında yer almayan ve sonradan yazılanlarla birlikte bu sayı artmış olup net bir sayıya ulaşmak ayrı bir çalışmayı gerektirmektedir.

şerhinden biri ve ıstılahlara hâkim olmayıp ibâreyi anlamada problem yaşayanların ilk mürâcaat edeceği şerh[381] olarak görülmektedir.[382]

Öncelikle zikredilmelidir ki Câmî'nin şerhinde yirmi dört kezle en çok atıf yapılan eser İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât-ı Mekkiyye*'sidir. Bunun hâricinde şerhte İbnü'l-Arabî'nin iki yerde *et-Tenezzülâtü'l-Mevsîliyye,* iki yerde *Nakşu'l-Fusûs* ve bir yerde de *Kitâbu'l-İsrâ* isimli eserlerine atıf yapılmıştır. Câmî'nin İbnü'l-Arabî'den sonra en çok atıf yaptığı ikinci müellif on kere ile Müeyyidüddîn Cendî'dir. Câmî, Cendî'nin ise sâdece *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'ini zikretmiştir. Atıf sayısına göre Sadreddin Konevî üçüncü sırada gelmektedir. Konevî'ye yapılan sekiz atfın bâzılarında eser adı zikredilmemiştir: Üç yerde *el-Fukûk,* bir yerde *en-Nefehâtü'l-ilâhiyye* ve bir yerde de *İ'câzü'l-beyân* şârih tarafından zikredilmiş olan eserlerdir. Konevî'den sonra altı atıfla Dâvûd-ı Kayserî ve iki atıfla Abdurrezzak Kâşânî'nin *Fusûs* şerhleri gelmektedir. Fahreddin Irâkī'nin *Lemeât*'ı da şerhte sâdece bir yerde zikredilen Ekberî Mektep'e mensup son eserdir. Şunu da belirtmek gerekir ki Câmî, yer yer "dedi" ve "denildi" gibi ifâdelerle alıntı olduğu belli olacak şekilde,[383] bâzen de alıntı olduğuna işâret edecek hiçbir ifâde kullanmaksızın isimsiz iktibaslarda da bulunmuş gözükmektedir.[384]

İbnü'l-Arabî ve onun şârihleri dışında şerhte zikredilen diğer müellif ve eserler, daha çok kelimelerin dil özelliklerini açıklamak için başvurulan eserlerdir. Bunlardan da Cevherî'nin (öl. 400/1009'dan önce) *Sıhâh*'ı, Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) *Keşşâf*'ı ve eserleri zikredilmemiş olmakla birlikte ismi sıklıkla geçen İbnü's-Sikkît'tir. Câmî, İbnü's-Sikkît'i zikretiği yerlerdeki atıfları incelendiğinde daha ziyâde *Islâhu'l-mantık* isimli eserini kullanıldığı tesbit edilmiştir. Şerhte âyet ve hadislere de hayli fazla atıflar bulunmaktadır. Bâzı yerlerde hadislerin lâfızlarıyla ilgili açıklamalar için İbnü'l-Esîr'in (öl. 606/1210) *en-Nihâye fî ğarîbi'l-hadis ve'l-eser* isimli eserinden de istifâde etmiştir.

Çalışmanın bu kısmında Câmî şerhinin İbnü'l-Arabî düşüncesi kapsamında kaynakları olduğu tesbit edilen eserler tanıtılacak, fakat konu dışı

[381] Chittick, "Mukaddime", 42.

[382] Afîfî, "el-Fusûs ve mezhebu İbn Arabî fîhi", 1: 23.

[383] Bâzı örnekler için bk. 18a, 26a, 35a, 39a, 41b, 93b.

[384] Bu husûsa bir örnek olarak bk. 10b-11b. Câmî burada isim vermeksizin Cendî şerhinden hem birebir hem de özetleyerek iktibaslarda bulunmuştur.

olduklarından dil eserlerinin ve en fazla atıf yapılan eser olan *Fütûhât*'la *Fusûsu'l-hikem* şerhleri hâricindeki eserlerin tanıtımına yer verilmeyecektir.

2.2.1. el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye

Abdurrahman Câmî'nin *Fusûs* şerhinde en çok atıf yaptığı ve ismini zikrettiği bu eserin tam adı *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fî maʿrifeti'l-esrâri'l-mâlikiyye ve'l-mülkiyye*'dir. Eserin adı, aynı zamanda kaynağının ilâhî ilham olduğunu ortaya koymakta ve müellifin bu ilhamlara nerede nâil olduğunu da belirtmektedir. Zîra İbnü'l-Arabî bu eseri yazmasına takaddüm eden günlerde Mekke'de idi ve eserin ona Kâbe'yi seyri esnâsında Haceru'l-Esved tarafında karşılaştığı, ona dâir söylediklerinden anlaşıldığı kadarıyla beşer nev'inden olmayan bir "genç"i tâkiben yaptığı tavaf esnâsında ilham edildiğini söylemekte ve onunla arasındaki konuşmaları eserin giriş kısmında tafsîlâtıyla anlatmaktadır.[385] Müellif bu eseri 599/1202 senesinde te'life başlamış olup 629/1231 yılında bitirmiştir. Sonrasında bu nüshayı gözden geçirerek bâzı ekleme ve çıkarmalarla 636/1238 yılında, ölümünden iki sene evvel esere son hâlini vermiştir. Kendi el yazısıyla yazılmış ve günümüze kadar ulaşmış olan bu nüsha Türk-İslâm Eserleri Müzesi'ndedir.[386]

Eser, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin günümüze ulaşabilmiş en hacimli ve düşüncelerini en ayrıntılı olarak anlattığı eseridir. 37 sifr/cild olan eserin içindekiler kısmı müellif tarafından eserin başında bir bölüm olarak zikredilmiştir.[387] Buna göre eser altı ana bölümden oluşmaktadır. Bu bölümlerde

---

[385] Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fî maʿrifeti'l-esrâri'l-mâlikiyye ve'l-mülkiyye*, thk. Osman İsmâil Yahyâ (Kāhire: el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1985), 1: 216-230. Bu kitabın hikâyesinin özeti için bk. Claude Addas, *İbn Arabi: Dönüşü Olmayan Yolculuk*, trc. Atilla Ataman (İstanbul: Nefes Yayınları, 2015), 10-13, 78-81. Eser hakkında tafsîlâtlı bilgi için bk. Mahmud Erol Kılıç, "el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 13 c. (İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 1996). Claude Addas, *İbn Arabi: Kibrît-i Ahmer'in Peşinde*, trc. Atilla Ataman (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004), 209-215.

[386] Kılıç, "el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye", 252. Eserin ilmî neşri Osman Yahyâ tarafından yapılmaya başlanmış olup tamamlanamamıştır (bk. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fî maʿrifeti'l-esrâri'l-mâlikiyye ve'l-mülkiyye*, c. I-XIV, Kâhire, 1985). Osman Yahyâ'nın bu çalışması ile ilgili bilgi için bk. Abdurrahman Mıhçıoğlu, "Osman Yahyâ", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2016), EK-2: 383-384. Eser Türkçe'ye tercüme edilmiştir (Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, trc. Ekrem Demirli [İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007],).

[387] İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fî maʿrifeti'l-esrâri'l-mâlikiyye ve'l-mülkiyye*, 1: 75-138.

sırasıyla mârifetler, muâmelât, haller, menziller, münâzeleler, makamlardan bahsedilmektedir. Eserde bahsedilen hususların bir kısmını *Fusûsu'l-hikem*'in kısmî şerhi olarak da değerlendiren Mahmud Erol Kılıç bu hususta şöyle demektedir:

> "*Sûfîlerin varlık ve bilgi nazariyesi, kozmolojisi ve metafizik anlayışlarının yanı sıra nübüvvet, risâlet, velâyet, melekiyyât, mebde ve meâd, tefsir ve te'vil gibi hem zâhirî hem de bâtınî yönleri olan birçok konu hakkında özgün bilgiler ihtiva eden el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye'nin müellifin diğer önemli eseri Fusûsü'l-hikem'in bir şerhi olduğu söylenebilir. Nitekim Nakşibendî şeyhlerinden Hâce Muhammed Pârsâ, "Fusûs can, Fütûhât gönüldür" sözüyle eserin bu niteliğini vurgulamak istemiştir. el-Fütûhât'ın özellikle II. cildinin 357-377. sayfaları arasındaki kısmın bir Fusûsü'l-hikem özeti olduğu hissedilmektedir."*[388]

2.2.2. el-Fukûk fî esrâri müstenidâtı hikemi'l-Fusûs

İbnü'l-Arabî'nin en meşhur talebesi ve Ekberî düşüncenin ilk şârih ve müelliflerinden Sadreddin Konevî'ye[389] âid olan bu eser, Abdurrahman Câmî tarafından *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'de Konevî'nin eserleri arasında en çok atıf yapılmış olanıdır. Câmî'den nakledildiğine göre o, İbnü'l-Arabî'nin eser ve fikirlerini ancak Sadreddin Konevî'nin eserlerini okuduktan sonra anlayabilmiştir.[390] Kendi eserinde de bu durumu açıkça beyan etmekte ve İbnü'l-Arabî'nin eserlerinin anlaşılmasında Sadreddin Konevî'nin rolünü şu cümlelerle ifâde etmektedir:

> *"O, Şeyh'in sözlerini anlamış ve onun bilhassa vahdet-i vücûd hakkındaki sözlerinin maksadını akıl ve şeriate uygun bir şekilde açıklamıştır. Onun eserlerini iyice okumaksızın ve anlamaksızın vahdet-i vücûd meselesinin gereği gibi anlaşılması mümkün değildir"*[391]

el-Fukûk, teknik anlamda tam bir *Fusûs* şerhi sayılmasa da *Fusûs* şerhi geleneğinin ilk örneklerinden olup kendisinden sonraki şerhleri en çok etkilemiş olan eserlerdendir.[392] *Fusûs*'un arka planını ortaya koyan ve anlaşılması husûsunda mühim bir anahtar vazifesi gören teorik bir eser olan[393] *Fukûk*, *Fusûs*'taki her bir fassın bir başlık altında incelenmesi ve fastaki meselelerin anlaşılması için gerekli bâzı kısa açıklamaların yapılmasından oluşmaktadır.

---

[388] Kılıç, "el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye", 253.

[389] Hayâtı için bk. Câmî, *Nefehât*, 554-556; Ekrem Demirli, "Sadreddin Konevî", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2008), 35: 420-425.

[390] Bâharzî, *Makāmât-ı Câmî*, 90-91.

[391] Câmî, *Nefehât*, 555.

[392] Demirli, "Sadreddin Konevî", 35: 424-425.

[393] Kılıç, "Fusûsu'l-hikem", 13: 232.

Meselâ Âdem Fassı ile ilgili, sâdece fassa "ilâhiyye" hikmetinin tahsis edilmesini, bu çerçevede onun yaratılışının bâzı özelliklerini ve peygamberlere kelime denmesinin sebepleri zikredilmiştir. Diğer faslarda da durum bu şekildedir. [394]

2.2.3. Şerhu Fusûsi'l-hikem li'l-Cendî

Câmî'nin kendinden önceki şerhler arasında en çok atıf yaptığı ve dolayısıyla diğerlerine nisbetle daha çok faydalandığı *Fusûs* şerhi, Müeyyüdiddin Cendî'ye[395] âid olandır. Her ne kadar kendinden önce İbnü'l-Arabî'nin talebelerinden İbn Sevdekin,[396] Konevî ve Afîfuddin Tilimsânî'nin[397] bu esere şerhleri varsa da bunlar eserin bir kısmının ya da eserden yapılan seçkilerin şerhlerinden ya da eserin bâzı yerlerine düşülmüş hâşiyelerden ibâret olup Cendî şerhi, *Fusûsu'l-hikem'*in ilk tam metin şerhidir.[398]

Cendî, Sadreddin Konevî'nin talebelerindendir ve şerhini Konevî ile bu eser üzerine yaptıkları derslerden sonra yine onun tâlimâtı ile yazmıştır.[399] Bu açıdan Cendî şerhinin kaynağı Sadreddin Konevî olarak kabul edilebilir. Cendî'nin şerhi kendinden sonraki şerhleri etkilemesi, hattâ onlara kaynaklık

---

[394] Eserin ilmî neşri Muhammed Hâcevî tarafından yapılmıştır: Sadreddin Konevî, *Tercüme ve Metn-i Kitâbu'l-fukûk: Kilîd-i Esrâr-ı Fusûsu'l-hikem,* thk. Muhammed Hâcevî (Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1371). Bu eser Türkçe'ye de tercüme edilmiştir: Sadreddin Konevî, *Fusûsu'l-hikem'in Sırları: el-Fukûk fî esrâri müstenidâti hikemi'l-Fusûs,* trc. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003).

[395] Hayâtı için bk. Câmî, *Nefehât,* 556-558; Süleyman Uludağ, "Cendî", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 1993), 7: 361-362.

[396] İbnü'l-Arabî'nin ilk talebelerinden olan İbn Sevdekîn, en geç 603/1207'de İbnü'l-Arabî ile tanışmış ve vefâtına kadar da ondan ayrılmamıştır (Hayâtı hakkında bk. Ercan Alkan, "İbn Sevdekîn", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* [İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2016], EK-1: 599-601). İdris Fassı'nın şerhinden ibâret olan bu eserin bilinen tek nüshasının (Süleymâniye Kütüphânesi, Fâtih 5322, vr. 217b-226b) neşri yapılmıştır: İsmâil İbn Sevdekîn, *el-Fassu'l-İdrîsî,* thk. Veysel Akkaya [Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2018]. Eser Türkçe'ye de tercüme edilmiştir: İsmâil İbn Sevdekîn, *İdrîs Fassı,* trc. Veysel Akkaya [İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2013].

[397] Ekberî düşüncenin ilk müelliflerinden olan Tilimsânî'nin hayâtı için bk. Câmî, *Nefehât,* 568-570; Semih Ceyhan, "Tilimsânî, Afîfüddin", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2012), 41: 163-164. Tilimsânî'nin *Fusûs*'un bâzı yerlerinin açıklanmasına mâtuf hâşiyelerden oluştuğu kabul edilen eserinin ilmî neşri yapılmıştır: Afîfuddin Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, thk. Ekber Erşedî Niyâ (Tahran: İntişârât-ı Sohen, 1392).

[398] Kılıç, "Fusûsu'l-hikem", 13: 232; Bu şerh neşredilmiştir: Müeyyidüddin Mahmud Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, thk. Seyyid Celâleddin Âştiyânî (Kum: Bostân-ı Kitâb, 1381).

[399] Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem,* 18.

etmiş olması[400] açısından mühimdir. Cendî *Fusûs*'un kısa mukaddimesini, eserin anlaşılması için bilinmesi gerekenleri îzah edeceği bir yer olarak düşünmüş ve uzunca şerhetmiştir. Bu tavır sonraki şerhlerde müstakil bir mukaddime ya da mukaddimeler kaleme almak şeklinde gelişmiştir. Cendî eserde, ibâreyi tâkip etmeyi kolaylaştıran metin içi şerh usûlünü kullanmamıştır. Zîra şerh ibâre şerhinden ziyâde mânâ ve işâret şerhi hüviyetinde olup *Fusûsu'l-hikem*'i ibâresi îtibâriyle değil mânâsı îtibâriyle tâkip etmekte ve "İbnü'l-Arabî'nin metafizik ve kozmolojik görüşleri"nin şerhine ağırlık vermektedir.[401]

2.2.4. Şerhu Fusûsi'l-hikem li'l-Kâşânî

Fusûs'un bir diğer mühim şerhi olan Abdurrezzak Kâşânî[402] şerhi de Câmî'nin, Cendî ve Kayserî'nin eserlerine nisbetle az olsa da, şerhinde zikrettiği eserlerdendir. Her ne kadar Kâşânî'nin şerhi de Cendî'nin şerhi gibi ibârenin anlaşılmasından ziyâde fikrin şerhine odaklanmış ve bundan dolayı dağınık ve tâkibi zor bir metin görüntüsü veriyorsa da[403] eserde metin içi şerh metodu kullanılmıştır.

Kâşânî nisbeten kısa sayılabilecek fakat nazarî açıdan oldukça yoğun olan üç mukaddime ile şerhine başlamaktadır. Bu mukaddimelerde *Fusûsu'l-hikem*'de geçen bâzı kavram ve meseleleri ele almakta ve böylece eserin anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır. Bu yönüyle kendisinden sonraki şerhleri etkilemiş ve şerhi son dönem İbnü'l-Arabî araştırmacılarından Ebu'l-Alâ Afîfî tarafından *Fusûsu'l-hikem*'in anlaşılmasını kolaylaştıran en kullanışlı şerhlerden biri olarak tavsif edilmiştir.[404]

2.2.5. Muttalau husûsi'l-kelim fî maânî Fusûsi'l-hikem

Abdurrezzak Kâşânî'nin talebesi olan Dâvûd Kayserî, *Fusûsu'l-hikem*'i Kâşânî'den okumuş ve onun şerhiyle eş zamanlı sayılabilecek bir târihte kendi

---

[400] Câmî, *Nefehât*, 556.

[401] Kılıç, "el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye", 232.

[402] Hayâtı için bk. Câmî, *Nefehât*, 483-492. Kâşânî'nin şerhinin ilmî neşri yapılmıştır. Muhakkikin yazarın hayâtı hakkında verdiği bilgiler için bk. Abdurrahim Alkış, *Abdurrezzak Kâşânî ve Şerhu Fusûsi'l-hikem İsimli Eserinin Tahkik ve Tahlili* (Doktora, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008), 34-79.

[403] Kılıç, "Fusûsu'l-hikem", 13: 232-233.

[404] Afîfî, "el-Fusûs ve mezhebu İbn Arabî fîhi", 1: 23.

şerhini yazmıştır.[405] Bu şerh Câmî'nin, Cendî'nin şerhinden sonra en çok faydalandığı ve ismini zikrettiği şerhtir. Kayserî'nin şerhinin en fârik vasfı, on iki fasıllık mukaddimesidir. Bu mukaddimede o, *Fusûsu'l-hikem*'in rahat anlaşılması için önceden bilinmesi gerektiğini düşündüğü hususları yer yer felsefî dil kullanarak[406] uzun uzun açıklamıştır. Bu mukaddime, şerhten ayrı olarak istinsah edilmiş, yaygınlık kazanmış ve şerhlere konu olmuştur.[407]

Kayserî'nin şerhi de Cendî ve Kâşânî gibi sonraki *Fusûs* şerhlerini etkilemiştir. Şerhte, Kâşânî'de olduğu gibi metin içi şerh metodu kullanılmış ve ibârenin tâkibine dikkat edilmiştir. Bununla birlikte nazarî meselelere dâir şerhlere de oldukça fazla yer verilmiştir. Bu açıdan bâzı araştırmacılar tarafından *Fusûs* şerhleri arasındaki "ilk düzenli çalışma"[408] olarak nitelenmiştir. Şerhin sâde ve anlaşılır dili onun yaygınlaşmasının ve okutulmasının en önemli sebeplerinden olarak gösterilmektedir.[409] Bu eserin, İslâm dünyâsının muhtelif yerlerindeki medreselerde ders kitabı olarak okutulmuş olması ve günümüzde de bu durumun devam etmesi, onun ehemmiyeti ve gördüğü ilgiyi açıklamak için kâfî görülmektedir.[410]

2.3. Şerh Usûlü

Şerhlerde şârihlerin rolünü belirleyen unsurlardan biri de şârihin, şerhettiği metni nasıl gördüğüdür. Başka bir ifâdeyle şârihin şerhe konu olan eserin musannifinin metindeki tasarrufunun sınırları ve ibâre ve mânâsının kaynağı hakkındaki düşünceleri, kendisinin ve şerhinin sınırlarını ve şerhte kullanacağı usûlü tâyin etmedeki belirleyici hususlardandır.

---

[405] Bu şerh Kayserî'nin koyduğu isimle değil *Şerhu Fusûsi'l-hikem* ismiyle neşredilmiştir: Dâvûd b. Mahmud Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, thk. Seyyid Celâleddin Âştiyânî (Tahran: Şirket-i İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1392).

[406] Dâvûd el-Kayserî, *Mukaddemât: Fusûsu'l-hikem'e Giriş*, trc. Turan Koç - Mehmet Çetinkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), Çevirenlerin "Giriş"i 14.

[407] Mehmet Bayrakdar, "Dâvûd-i Kayserî", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 1994), 9: 34-35. Bu mukaddimenin ehemmiyeti ve te'sirleri hakkında kısa bilgiler için bk. el-Kayserî, *Mukaddemât: Fusûsu'l-hikem'e Giriş*, Çevirenlerin "Giriş"i 12-15. Şerh ve mukaddimenin hâşiye ve baskıları için bk. Sema Özdemir, *Dâvûd Kayserî'de Bilgi, Varlık ve İnsan* (İstanbul: Nefes Yayınları, 2014), 60-63.

[408] Kılıç, "Fusûsu'l-hikem", 13: 233.

[409] el-Kayserî, *Mukaddemât: Fusûsu'l-hikem'e Giriş*, Çevirenlerin "Giriş"i 15.

[410] Kılıç, "Fusûsu'l-hikem", 13: 233.

Bu meyanda şerh türü eserler genellikle iki farklı tavra ve hedefe sâhiptirler. Bunların birincisi, şerhi yapılan metni bir vesile olarak görüp metnin de muhtevâsıyla kısmen irtibatlı bir şekilde söz konusu eserde anlatılan meselelerin, farklı bir eser olacak ve yer yer metinden farklılaşacak şekilde tafsîl ve yeniden ifâde edilmesidir. Bu tavır metni kısmen ve mânâ olarak tâkip etmek netîcesini doğurur. İkincisi ise, temel olarak metnin anlaşılmasını hedefler ve öncelikle bu anlaşılmanın önündeki engelleri kaldırmaya çalışır. Bu engellerin, geneli îtibâriyle ibâreden kaynaklandığı düşünüldüğünden ikinci türün etrâfında döndüğü mihver, metnin ibâresi ve bunun gramatik, kelime ve cümle yapısı tahlilleri olur. İbârenin anlaşılmasının metinde ele alınan meselelerin anlaşılması için yeterli olmadığı düşünüldüğünde ancak meseleler tafsil ve şerh edilir. Bu ikinci tavır da şerhe konu olan metnin kelime kelime tâkip edilmesini gerektirir. Câmî'nin *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'i ikinci sınıfa dâhil edilecek bir usûl ve üslûba sâhip görünmektedir. Bunun elbette bir takım sebepleri bulunmaktadır. Bu sebepler, ilerleyen satırlarda tesbit edilmeye çalışılacaktır.

Abdurrahman Câmî diğer bâzı şerhlerinde olduğu gibi *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'inde de metin içi şerh metodunu kullanmaktadır. Bu metodun sağladığı temel fayda şârihin, şerhedilen metni kelime kelime tâkip edebilmesini kolaylaştırmasıdır. Câmî de metinden pek ayrılmamakta, ancak yer yer müstakil bâzı meselelere girebilmektedir.[411] Bu metodun bir takım dezavantajları da bulunmaktadır. Meselâ bir önceki cümlede avantaj görünen metin tâkibi meselesi, şerhi yer yer şerh hüviyetinden çıkarmakta ve metnin, daha yaygın kullanıma sâhip olan eşanlamlı kelimelerle yeniden yazımı şekline büründürebilmektedir. Ayrıca bâzen de birbiriyle irtibatlı olarak şerhedilmesi gereken fakat aralarına başka cümle ya da cümleciklerin girdiği ifâdelerin şerhinde bir kopukluk yaşanabilmekte ve şerh içinde dikkat dağıtıcı geri dönüşlere şâhid olunabilmektedir.

Genel bir tavır olarak şunu zikredebiliriz ki Câmî, şerhini yazarken sağlıklı bir metin ortaya koymak için birden çok *Fusûsu'l-hikem* nüshasına mürâcaat etmiştir. Bunlardan bir kısmı, müellife okunmuş ya da müellif nüshasıyla mukābele edilmiş nüshalardır. Bu tavrı, onun sağlıklı *Fusûsu'l-hikem* metnini inşâ

[411] Bunların tesbiti için şerhin taslağının çıkarıldığı kısma bakınız.

etmek için gösterdiği hassâsiyeti ve müdekkikliğini[412] göstermektedir. Ayrıca Kayserî ve Cendî başta olmak üzere bâzı şerhlerden de *Fusûsu'l-hikem* metnini oluşturmak maksadıyla yararlanmış yer yer onların kelime tercihlerini değerlendirmiştir.[413] Yine bu şerhlerin de birden çok nüshasını kullanmıştır.[414] Kelime tercihlerinde yer yer bu şârihlere muhâlefet etmiş ve bâzı muâsır müellifler tarafından bu hususta isâbetli bulunmuştur.[415] Ayrıca bu şerhlere bâzen açıkça isim zikrederek bâzen de şârihler şeklinde toplu olarak[416] atıflar yapmaktadır.

Câmî'nin *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'de bir usûl olarak nitelendirilebilecek özellikler şunlardır:

1. Her fassın başında, o fassa tahsis edilen hikmetin tahsis sebebini îzah etmekte, yer yer de faslar arasındaki irtibâta, öncelik sonralık ilişkisine temas etmektedir.

2. Gerek olduğunu düşündüğü yerlerde metindeki kelimelerin lügat anlamlarını vermekte, îzah etmekte, örnekler vermekte, gramatik ihtimalleri zikretmekte ve bu ihtimalleri tahlil etmektedir.[417]

3. Sıklıkla nüsha farklarını zikretmekte, sağlıklı bir metin ortaya koymaya dikkat etmekte ve gerekli gördüğü yerlerde aynı ibâreyi nüsha farklarına göre ayrı ayrı şerhetmektedir.[418]

4. Paragraf geçişlerinde bir önceki paragrafın ya da konu değişimlerinde bir önceki konunun bâzen bir bâzen birkaç cümle ile kısa özetini vermektedir.[419]

5. Yer yer farklı eserlere ve bâzı *Fusûs* şerhlerine mürâcaat ettiğinde kaynaklarının ya da müelliflerinin isimlerini genel olarak zikretmektedir.[420]

---

[412] Mübelliğ, *İrfân-ı Câmî*, 247.
[413] Câmî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 23b.
[414] Câmî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 25b.
[415] Bunun bir örneği için bk. Ebu'l-Alâ Afîfî, *et-Ta'lîkât* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1423), 2: 302.
[416] Bâzı örnekler için bk. 39a, 81b, 93b.
[417] Bâzı örnekler için bk. 27b, 78b-79a, 110b.
[418] Bâzı örnekler için bk. 99b, 131b, 145a, 156a.
[419] Bâzı örnekler için bk. 31b, 101a, 205a, 231a.
[420] Bâzı örnekler için bk. 23b, 25b, 39a, 120a.

6. Metindeki âyetlerin tefsîri ve hadislerin şerhine bilhassa özen göstermektedir. Bir kısmı ile istişhad edilen veyâ telmîhen zikredilen âyet ve hadislerin tamâmını vermekte ve şerhi de tam metne göre yapmaktadır.[421]

7. Şerhinde bâzen şiir de kullanmakta ve şerhi tahkim etmektedir. Metindeki şiirlerin dil ve vezin açısından tahlillerine bilhassa dikkat etmektedir. Vezin zarûretinden kaynaklanan farklı kullanımlara ve harf düşürülen kelimelere temas etmektedir. Şiirlerin mânâ açısından şerhlerini de yapmaktadır.[422]

8. Yeri geldiğinde güncel hâdiselere de temas etmektedir. Meselâ söz, idârecilerin sâhip olmaları gereken vasıflara geldiğinde kendi dönemindeki bâzı makamları tenkid edebilmekte ya da *Fusûsu'l-hikem*'e yapılan güncel îtirazları cevaplandırabilmektedir.[423]

9. Şerhte tasavvuftan başka dil, edebiyat, felsefe, mantık ve kelâm gibi ilimlerin ıstılahlarını da kullanmakta, bâzı kelimelerin îzâhında dil âlimlerinin görüşlerini zikretmektedir. Ayrıca yer yer şerhini te'yid, bâzen de fikirlerini tenkid maksadıyla filozofların ve kelâmcıların sözlerine de yer vermektedir. Ancak açıkça isim zikretmekten ziyâde "filozoflara/kelâmcılara göre" ya da "filozoflar/kelâmcılar dedi ki" şeklinde bir ifâde kullanmaktadır.[424]

10. Şerhini yer yer *Fusûs* metninin bir parçası gibi kurgularken ve gramer olarak da metne uygun yazarken zaman zaman da şerhi metinden tamâmen ayrıymış gibi konumlandırmakta ve ona göre bir dil tercih etmektedir.[425] Bu durum şerhin anlaşılma zorluklarından birini teşkil etmektedir.

11. Bâzı problemli ve genel kabûle aykırı gibi görülen hususları bilhassa şerh etmekte, problemi ortadan kaldırarak anlaşılır hâle getirmeye çalışmakta ve bunu da müdâfaa zımnında yapıyor gözükmektedir. Îtirâza mahal olabilecek yerlerde iknâ edici îzahlar yapılamayacağı takdirde metnin mâhiyetine vurgu yaparak savunmacı bir yaklaşım göstermektedir. Ayrıca metne veyâ şerhe yapılması muhtemel îtirazları ve akla gelebilecek muhtemel soruları da zikretmekte ve bunlara cevaplar vermektedir.[426]

[421] Bâzı örnekler için bk. 48a-b, 58a-b, 97a-98a, 154a.
[422] Bâzı örnekler için bk. 56a-b, 79b-81a, 136b-137a, 146b-147a.
[423] Bâzı örnekler için bk. 70a, 82a-b, 213a.
[424] Bâzı örnekler için bk. 6b, 34a, 50a, 61b, 129b, 213a.
[425] İlk zikredilen durum şerhte yaygınlıkla görülmektedir. İkinci husûsa bir örnek için bk. 78a.
[426] Bâzı örnekler için bk. 5b-6b, 79b, 82a-b, 95b-96b, 111b, 142a.

3. CÂMÎ'NİN ŞERHU FUSÛSİ'L-HİKEM'İNDE ÖNE ÇIKARDIĞI MUHTEVA

Abdurrahman Câmî bu eserinde her ne kadar *Fusûsu'l-hikem'*in tam metnini şerhetmiş ise de şerh usûlünde de temas edildiği üzere yer yer ibârenin çözümü ve daha anlaşılır bir şekilde yeniden yazımı ile iktifâ ederken yer yer de bâzı meselelerin üzerinde bilhassa durmuş ve açıklamalar getirmiştir. Bu kısımda Câmî'nin *Fusûs* metninden öne çıkardığı hususlar, şerhin bir taslağının çıkarılması yoluyla tesbit edilmeye çalışılacaktır.[427]

3.1. Şerhin Mukaddimesi

Hikmetlerin kalplere geliş yolları ve *Fusûsu'l-hikem*'in gelişinin bunlar arasındaki yeri [1b-2a].

Şerhin sebeb-i te'lifi [2a].

3.2. Fusûsu'l-hikem'in Mukaddimesi

*Fusûsu'l-hikem'*in mukaddimesinde İbnü'l-Arabî, hamdele ve salveleyi müteâkip eserin kendisine veriliş yolunu ve sebebi ile kendisinin eserdeki rolünü beyan etmektedir.

3.2.1. Câmî'nin Öne Çıkardığı Muhteva

Hamdin üç halde mânâsı; cem', tefrika ve cem'u'l-cem'. Kalp ve tecellînin şerhi [2b].

Allah lâfzının üç mânâsı. Hikmetlerin indirilmesindeki tedricin îzâhı [2b-3a].

Kalbin târifi, şerhi ve tecellîye hazır hâle gelmesinin açıklanması [3a].

Kelime kavramının şerhi [3a-b].

Hikmetlerin indirildiği "tarîk"ın ve "makām"ın şerhi [3b-4a].

Salâtın anlamı ve Hz. Peybamber'in (sav) himmet etmesinin mâhiyeti [4a].

*Fusûsu'l-hikem'*in verilişi ve muhâtabları [4b].

Her halde itaatin Allah'a olduğu [5a].

[427] Taslakta Taşkent nüshasına âid varak numaraları esas alınmıştır.

Ru‘[428] kavramının şerhi, kalple ilişkisi [5b].

“سمع دعائي وأجاب ندائي” ifâdesinin şerhi [5b-6a].

*Fusûsu’l-hikem’*in hedefi, mânâ, sır, lâfız ve ibârelerinin Muhammedî mertebeden Hak tarafından verilmiş olması, onda anlaşılmayan bir ifâde görüldüğünde ne yapılacağı *ve Fusûsu’l-hikem’*i şerhetmenin nasıllığı ile İbnü’l-Arabî’nin *Fusûsu’l-hikem’*de söylediklerinde mâzur oluşu [5b-6b].

3.3. Âdem Fassı

Âdem Fassı’nda âlemin ve Âdem’in yaratılması, meleklerin Âdem’in yaratılışı ile alâkalı söyledikleri ve bunların sebepleri, Âdem’in iki el ile yaratılmış olması, câmiiyyeti ve halîfeliği ile Hakk’ın sûreti üzere olması, umûr-ı külliyye örnekliğinde hâdis-Muhdis/insan-Allah münâsebeti ve Nisâ Sûresi 4/1. âyet çerçevesinde Allah ile insan arasındaki karşılıklı vikāye ele alınmaktadır.

3.3.1. Câmî’nin Öne Çıkardığı Muhteva

Fas kelimesinin muhtemel mânâları ve kalple irtibâtı [6b].

İlâhiyye ve hikmet-i ilâhiyye ile ilâhî hikmet fassının açıklanması ve bu hikmetin Âdem’e tahsîsinin sebebi [6b-7a].

Meşîet: Hakk’ın ve halkın meşîeti [7a-7b].

Esmâ ve esmânın ahadiyyet ve vâhidiyyet îtibarları [7b].

Kevn-i câmi‘ ve cem‘iyyetinin iki îtibârı. Ru’yet ve kevn-i câmi‘in vücûdla muttasıf olması arasındaki irtibat. Âlemin illet-i gāîsi olarak kevn-i câmi‘. Hakk’ın görmesinin üç îtibârı, ilminden farklı olması ve bunun vücûdla irtibâtı [7b-8a].

Ma‘kul olanın görülmesinin nasıllığı, bâzı mazharların görmeye nesne olmaması durumu ve esmânın bâzı aynlarının görmekten farklı duyulara hitap etmesine rağmen görme ile ilişkilendirilmesinin nasıl olacağı [8a].

[428] Câmî, bu kavramı nefsle irtibatlandırmış, hattâ “nefsin kalbi”ne benzetmiştir (Câmî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem,* 5b). Yakın dönemde yapılmış bir lügat çalışmasında ise bu kelime, “kalbde, sadra nisbet edilen, nefse ait bir zarf veya nizâ yoluyla gerçekleşen bir ilka” (Zafer Erginli, ed., *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006), 845) şeklinde açıklanmıştır.

Allah'ın esmâsının aynlarını ya da kendi aynını görmek için kevn-i câmi'i yaratmaya ihtiyâcının olup olmaması [8a-8b].

Fusûsu'l-hikem metninde müsâmaha (metni tenkid ve dile daha uygun kullanım teklifi) ve "إلّا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسوّاة" ibâresine Cendî şerhinden farklı bir yaklaşım[429] [9a].

Tecellînin tecellî edilene göre değişmesi. Tecellîyi kabul eden mahal ve Âdem'in âlemin cilâsı olması [9a-9b].

Meleklerin Âdem'in yaratılışını sorgulamalarının sebebi [9b-10a].

Hakîkatlerin üç kısmı [10b].

Tabîat-ı külliyyeyi anlamada aklın nâkıs kalmasının sebebi ve tabîat hakkında ulemâ ve ehl-i keşfin anlayış farklılıkları [10b-11b]

İnsanın üç neş'eti, yaratılışının bütün hakîkatleri kapsaması, insanın isimlendirmesinde gözbebeği/insânu'l-ayn ile ünsiyet arasındaki münâsebet, *"Hakk'ın insanla halkına nazar etmesi"* ifâdesinin gramer açısından tahlîli ve insanın isimlendirilmesi hakkında îzah [11b-12a].

Sadreddin Konevî'nin *el-Fukûk* isimli eserinden insân-ı kâmille alâkalı bir iktibas ve insanın hem hâdis hem ezelî olması [12a].

İnsân-ı kâmilin ilk mertebesi ve kelime ile irtibâtı. Kelimenin üç kısmı. İnsanın yaratılışı ile âlemin tamamlanması [12b].

İnsanla fas arasındaki benzerlik ve âlemin onunla korunması [12b-13a].

Dünyevî neş'etin hakîkatlerin hazinesi oluşu, insân-ı kâmilin bütün hakîkatleri câmi' ve gāye varlık oluşu [13b].

İnsân-ı kâmilin, âlemin varlığının kendisiyle sağlandığı varlık oluşu ve hâtem-i velâyet-i mutlakanın vefâtı ile işin âhirete intikal edeceği [13b-14a].

İnsanın halîfe olmasının sebebi [14a].

Meleklerin cem'iyyete sâhip olmamaları ve bunun farkında olmayıp kendi takdis ve tesbihlerini kâmil görmeleri [14b-15b].

Umûr-ı külliyyenin bi-aynihî hâriçte var olmaması, aynî varlıklarda hükmü olması, onların aynı olması, hâricî varlıkların umûr-ı külliyye üzerinde te'sirinin olması, kadîmde kadîm hâdiste hâdis olması, umûr-ı külliyyenin tafsil ve tecezzî

[429] Câmî burada Cendî'nin ismini vererek bu konudaki şerhinin metnin ifâde ettiği mânâya uzak olduğunu belirtmiştir.

kabul etmemesi ve kendisiyle var olduğu her varlığın ondan bir hissesinin olması [16a-18a].

Umûr-ı külliyye ile hâricî varlıklar arasındaki irtibâtın örnekliği üzerinden Allah ile âlem arasındaki münâsebetin temellendirilmesi [18a-b].

Hâdis ile Muhdis/Vâcib ile mümkün arasındaki irtibâtın hâdisin, vücûdunda Muhdis'e iftikārının olması; hâdisin, vücûdunu aldığı Muhdis'in bi-zâtihî vücûb hâricindeki sıfatları ile sıfatlanması ve li-gayrihî vâcip olması. [18b-19a].

Muhdis'e nisbet edilen isim ve sıfatların hâdise de nisbet edilmesinin şerhi, Muhdis'in tanınmasında hâdisin rolü ve Fussılet Sûresi 41/53 âyetinin yorumu [18a-19b].

Vâcib'le mümkün arasındaki bu irtibâtın ittihad olmadığının ve aralarında bir "fârık" bulunduğunun açıklanması [20a-b].

Âdem'in iki elle yaratılmasının yorumlanması: Gayb-şehâdet ile bilinmek, cemâl-celâl sıfatlarının mazharı olmak [20b-21b].

Âlemin hakīkatleri ve ferdlerinin ne olduğunun ve insanın bunları câmi‘ olmasının şerhi [21b].

Hakk'ın nûrânî ve zulmânî perdeleri olduğunu bildiren hadîsin şerhi [22a-b].

İki elden maksadın zıd sıfatlar olduğu, bundan dolayı şeytanın nâkıs, Âdem'in câmi‘ ve kâmil olduğu [22b].

Halîfenin, reâyâsının bütün taleplerini câmi‘ olma zarûreti ve bunu ancak insanın sağladığı, insanın zâhirinin ve bâtınının câmiiyyeti ve bu çerçevede kurb-ı ferâiz ve nevâfil hadîsinin yorumu [23a-b].

Câmî'nin, *Fusûs* metnini oluştururken bilhassa Cendî ve Kayserî şerhlerine atıf yapması ve gördüğü *Fusûsu'l-hikem* nüshalarının bâzılarının İbnü'l-Arabî'ye okunmuş nüshalar olduğu [23b]

Hak ile âlem arasındaki karşılıklı iftikār [23b-24a].

Fusûsu'l-hikem metnindeki " فالكلّ مفتقرٌ ما الكلّ مستغنٍ" mısraıyla başlayan şiirin edebî üslûbu açısından tahlîli [24a].

Ruh-beden ve esmâ-âlem irtibatları arasındaki benzerlik [24b].

İnsanın tek bir nefisten yaratılmış olduğunu bildiren Nisâ Sûresi, 4/1 âyetinin yorumu ve bu çerçevede bâzı şârihleri tenkid [25a].

İbnü'l-Arabî'nin te'vil metodu hakkında bâzı açıklamalar [25a].

Söz konusu âyetteki "vikāye" kelimesinin yorumlanması [25a-b].

İbnü'l-Arabî'nin, vâkıf olduklarının tamâmını değil, emrolunduğu kadarını yazdığını belirten sözünün şerhi [25b].

3.4. Şit Fassı

İbnü'l-Arabî bu fasta ilâhî vergileri/atayâ ve bunların kısımlarını ele almakta, duânın ve duâ edenlerin kısımları ile duânın kabûlü ile alâkalı bâzı hususları da bu fasta açıklamaktadır. İnâyetin kaynağını bilmek, görme ve tecellî ile elde edilen bilgi, bilginin bâzısının sâdece hâtemu'l-enbiyâ ve hâtemu'l-evliyâya hâs olacağı, velâyet ve nübüvvet meselesi, hâtemu'l-evliyânın durumu, kerpiç rüyâsı, bütün peygamberlerin hâtemu'l-enbiyânın ve bütün velîlerin de hâtemu'l-evliyânın kandilinden bilgi alması, ilâhî isimlerin vergileri, hâtemu'l-evliyânın durumu ve hâtemu'l-evlâd gibi hususlar da müellifin bu fasta ele aldığı meselelerdir.

3.4.1. Câmî'nin Öne Çıkardığı Muhteva

Fas başlığındaki "nefs=النفث" kavramının ve bu fassın bir önceki ile irtibâtının açıklanması [26b].

İlâhî vergilerin kulların eliyle olması ve olmaması husûsu ile zâtî ve esmâî vergilerin açıklanması ve bunların taayyün-i evvel ve sâni ile şerhi. [27a].

İlâhî vergilerin on iki kısım olması [27a-b].

Kulun söylediği *"zâtımın"* ifâdesinin şerhi. "لما علم" ibâresindeki "لما"nın muhtemel vecihleri ve bunların mânâya katkıları [27b].

Duâ edenlerin durumuna dâir açıklamalar [28a-b].

İsti'dâdın her halde bilinmesinin kâmil kullardan az bir kısmı hâricindekiler için mümkün olmadığı, bâzı kâmillerin ise her hal ve zamanda değil, sâdece içinde bulundukları anda isti'dâdı bilmelerinin mümkün olması, isti'dâdı bilme yolları ve bunların yekdiğerine üstünlüğü [28a-29a].

Hâl ve isti‘dâdın duâsının mutlak olmayacağı [29b].

İsti‘dâdın duâsının lâfza muhtaç olmadığı ve mutlaka kabul olunacağı [30b].

Kader sırrını mücmel ve mufassal olarak bilenler ve ikinci sınıftan olduğuna dâir İbnü’l-Arabî’nin yaşadığı bir hâdisenin Cendî’den nakledilmesi [30b].

Fassın başından îtibâren ilâhî inâyetlerle alâkalı kısmın özeti [31b].

Allah’ın ilminin kadîm olduğu, onun hâdisliğini akla getiren bâzı âyetlerin te’vîli, kelâmcıların bu hususta iddialarının muhakkik sûfîlerinkinden farklı yönleri ve geçersizliği [31b-32b].

Fassın genel konusu olan “u‘tıyyât/ilâhî vergiler” kelimesinin yazılışı ile alâkalı ihtimallerin değerlendirilmesi; zâtî atıyyelerin/vergilerin ahadiyyet değil vâhidiyyet mertebesinden kaynaklandığı ve ilâhî bir tecellî ile gerçekleştiği [33a]

Tecellînin, tecellî edilene göre değişeceği, Vücûd’un ayna örneği ile îzâhı ve aradaki farklılıklarla *Fütûhât-ı Mekkiyye*’den bununla alâkalı bir iktibas [33b-34a].

Hakk’ın a‘yân-ı sâbitenin isti‘dâdlarına göre tecellîsi [34b].

Hakk’ı müşâhede etmenin üç türü, ayna örneğinin gören ve görülen açısından îzâhı ve “العجز عن درك الإدراك إدراكٌ” sözünün şerhi [34b-35a].

Mertebelerin ilmini bilenlerin açıklanması, bu ilmin ancak Hâtemu’l-enbiyâ ve Hâtemu’l-evliyâ için mümkün oluşu, bu ikisi arasındaki irtibat ve velâyet-nübüvvet farkı ve aralarındaki üstünlük meselesinin îzâhı [35a-37a].

Hâtemu’l-enbiyâ ve Hâtemu’l-evliyânın gördüğü kerpiç rüyâlarının yorumu [37a-b].

“Âdem su ve çamur arasında iken ben nebi idim”[430] hadîsinin şerhi ve hâtem-i velâyetle irtibâtının îzâhı [37b-38a].

Hâtemu’l-evliyânın vâris oluşu, Nebî’nin (sav) velâyetini izhar etmemesi ve hâtemu’l-evliyâ ile alâkalı *Fusûsu’l-hikem* şârihlerinin görüşlerini beyan eden iktibaslar [38b-39a].

[430] İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfu’l-hafâ* (Kāhire: Mektebetü’l-Kudsî, 1351), 2: 129-130, 132.

İsimlere âid vergiler ve kısımları: Hâlis rahmânî rahmet ve memzûc ilâhî rahmet [39b-40a].

Ma‘sûm ve mahfûz ayrımı ve bu hususta Cendî’den iktibas [40b].

Bâzı isimlere iki el, bâzılarına ise tek el izâfe edilmesinin îzâhı, isimlerden kaynaklanan vergiler her ne kadar farklı isimlere izâfe edilse de aslında verenin Allah olduğu, isimlerinse bir açıdan aynı bir açıdan ise birbirinden farklı oluşu ve bu sebeple aynı durumun onlardan kaynaklanan vergilerde de vâkī oluşu [40b-41b].

Hâtemu’l-evliyâ aynı yönden hem âlim hem câhil oluşunun şerhi ve bu çerçevede *Fütûhât*’tan iktibas [41b-42a].

Ehlullahın kısımları [43a]

Keşfî bilgilerin inâyet olması ve kişinin kendi isti‘dâdından kaynaklanması, bu çerçevede *Fusûsu’l-hikem*’in verilişinin örnekliği [43b].

Ayna örneğinde gören ve görülenin merâtib açısından ele alınması [44a-b].

Allah’ın dilediğini yapması ifâdesinden O’nun hikmete aykırı şeyler yapabileceği mânâsını çıkaran kelâmcıların bu iddialarının doğru olmadığının îzâhı [44b-45a].

İmkânın eşyâya ârız olduğu mertebe ve mümkün hakkında bâzı açıklamalarla muhakkiklerin mümkün anlayışı [45a-b].

Hâtemu’l-evlâd hakkında yorumlar, hâtemu’l-evlâddan kasdın hâtemu’l-velâyetten farklı oluşu, Hz. Îsâ’nın niçin hâtemu’l-evlâd olamayacağı ve bu meselenin zikrinden İbnü’l-Arabî’nin murâdının ne olduğu [46a].

3.5. Nuh Fassı

Nuh Fassı, İbnü’l-Arabî’nin tevhid düşüncesini ifâde ettiği faslardan biridir. Burada o, Hz. Nuh’un dâveti üzerinden tenzih ve teşbih meselesini ele almakta ve mutlak mânâda hem tenzihin hem de teşbihin eksik olduğunu, tevhîdin, teşbih ile tenzih arasında olması gerektiğini ileri sürmektedir. Bu çerçevede müellif bu fasta dâvette Furkan ve Kur’an, dâvetin neliği, ilâh-ı mu‘tekad, hayret ve kısımları ile Hz. Nûh’un kavmi ile alâkalı sözlerinin yer aldığı âyetlerin te’vili gibi kavram ve meseleleri ele almaktadır.

3.5.1. Câmî'nin Öne Çıkardığı Muhteva

Fas başlığında bulunan "subbûh"un ne mânâya geldiği ve subbûhî hikmetin Hz. Nûh'a âid kelimeye tahsîsinin sebebi [46b].

Aklî tenzih ve tenzih ehli [46b].

Hakk'ın, âlemin sûreti ve hüviyeti olduğu [47a].

Tanımda zâhir ve bâtının birlikte dikkate alınması gerekliliği [47b, 48a-49b].

﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ﴾ (Fussilet Sûresi, 41/53) âyetinin tefsiri [48a-b].

İnsanın zâhirinin bâtınına senâ etmesi ile âlemdeki her şeyin Hakk'ı tesbih etmesi arasındaki irtibat ve bu hususta *Fütûhât*'tan iktibas [49a-b].

Her halde hamdin Hakk'a râcî olduğu [49b].

Mânâ, gramer ve vezin açısından İbnü'l-Arabî'nin "فإن قلت بالتنزيه كنت مقيِّداً" mısraıyla başlayan şiirinin tahlîli [49b-50a].

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (Şûrâ Sûresi, 42/11) âyetinin tefsiri [50a-b, 52a].

Nûh Sûresi 71/5-6 ve 10. âyetlerde geçen istiğfar, leyl ve nehâr kelimelerinin te'vili [50b].

"ومن أقيم في القرآن" ifâdesinin şerhi ile Kur'an ve Furkan'ın ne olduğu [50b-51a].

Dâveti kabulde fıtratın etkisi [51a].

"يجمع الأمر" ifâdesinin muhtelif nüshalardaki farklılıklarının mukāyesesi ve kelime tercihi [51b].

"Milk" kelimesinin şerhi, kulun Hakk'ın, Hakk'ın da kulun milki olması ve bu hususta *Fütûhât*'tan iktibas [53a-54a].

﴿وَمَكَرُوا مَكْرًا كُبَّارًا﴾ (Nûh Sûresi, 71/22) âyetindeki "mekr"in te'vili [54a].

Dâvet, dâî ve med'uvvun ne olduğu [54a].

﴿يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا﴾ (Meryem Sûresi, 19/85) âyetinin te'vili [54b].

Hayretin kısımlarının îzâhı, bu hususta Hallâc-ı Mansûr'un şiiriyle istişhâd, ﴿كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُم…﴾ (Bakara Sûresi, 2/20) âyetinin te'vili ve hayret sâhibinin hareketinin devrîliğinin açıklanması [56a-b].

"عين الماء" ifâdesinin edebî açıdan ve "خطت بهم" ifâdesinin iştikak yönünden incelenmesi ve şerhi [57a].

Fenâya erenin yeniden tabiatine döndürülmesinin âdetullâha aykırı olduğu, cem' ve cem'u'l-cem'in neliği [57b].

Rab ismi ve er-Rabbu's-sâbit hakkında şerh ve bu hususta *Fütûhât*'tan iktibas. Duâda "ilâh" yerine "rab" denmesinin îzâhı [58a].

"لو دلّيتم بحبلٍ لبهط على الله"[431] hadîsinin şerhi [58a-b].

"فهم العبيد الأرباب" ifâdesinin şerhi [59a].

﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي…﴾ (Nûh Sûresi, 71/25) âyetinin te'vili ve te'vil usûlü ile alâkalı birkaç söz [59a-b].

"ما حدّثت أنفسهم" ifâdesinin şerhi [59b].

3.6. İdris Fassı

Bu fasta Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Hz. İdris'le ilgili âyetlerden yola çıkarak yücelik husûsunu, mekân ve mekânet, yâni mertebe yüceliği şeklinde ele almakta ve yücelik türlerinin Allah'a ve yaratılmışlara nisbet edildiklerinde ne anlama geldiklerini açıklamaktadır. Sayıların, Hz. İbrâhim'in Hz. İshak'ı kurban ettiğini görmesinin, Hz. Âdem'e eş ve nesil olarak verilenlerin ve tabiatin örnekliği üzerinden Hâlık-mahlûk münâsebeti, bunların ayniyyet ve gayriyyeti ile isimlerin iki haysiyeti gibi hususlar, bu fassın genel konusunu oluşturmaktadır.

3.6.1. Câmî'nin Öne Çıkardığı Muhteva

Kronolojik olarak Hz. Nuh'tan önce olmasına rağmen İdris Fassı'nın Nuh Fassı'ndan sonra gelmesinin ve kuddûsî hikmetin İdris kelimesine tahsîsinin sebebi. Uluvvun/yüceliğin izâfî olması [60a].

[431] *Tirmizî*, Tefsir, 58; İbn Hanbel, *Müsned*, 15/422/423.

﴿وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا﴾ (Meryem Sûresi, 19/75) âyetinin tefsîri bağlamında Hz. İdris'in yüceliği [60b].

Atlas feleği ile alâkalı *Fütûhât*'tan nakil ve bu feleğin Burûc şeklinde isimlendirilmesi [61a].

Mekân yüceliğinin amel, mertebe yüceliğinin ise ilim için olması ile bu ikisinin ancak Muhammedîlerde birleşmesi [61a-b].

﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ (A'lâ Sûresi, 87/1) âyeti çerçevesinde yüceliğinde Allah'ın ortağının olmadığının, cem' ve fark mertebelerinde yüceliğin yalnız O'na âid olduğunun ifâdesi [61b].

Hak için mekân ve mekânet yüceliği, bu çerçevede istivâ ve temekkün kavramlarının mukāyesesi [62a].

El-Aliyy isminin cem' mertebesinde Allah'a isnâdı ve tahlîli, bu bağlamda "وهو من حيث الوجود عين الموجودات" ifâdesinin şerhi [62b].

Mevcûdâtta tecellî eden hakīkatin tekliği, zâhir ve bâtın olması ve kesretin kaynağının isimler olduğu [63a-b].

Hakk'ın câmiu'l-ezdâd/zıdları kendinde toplayan oluşu ve zıdların bizâtihî zâhir oluşlarının buna engel olmadığı [63b-64a].

"فأوجد الواحد العدد بتكراره وفصّل العدد الواحد " ifâdesinin şerhi ve bir ile diğer sayılar arasındaki ilişkinin teklik ve çokluğun açıklanmasındaki örneklik yönü [64b].

"فالأمر الخالق المخلوق والأمر المخلوق الخالق" ifâdesinin şerhi [65b-66a].

Hakīkatin üç türü ve bunların aslında tek olduğu [66a].

Hz. İshak'ın kurban edilmesi hâdisesinde Hz. İbrâhim'le onun arasındaki münâsebetten Hz. Âdem ile Havvâ arasındaki yaratılış ilişkisine geçiş ve bu çerçevede ﴿قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾ (Sâffât Sûresi, 37/102) ile ﴿وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ (Nisâ Sûresi, 4/1) âyetlerinin tefsiri [66a-b].

"وما رأيناها نقصت بما ظهر منها ولا زادت بعدم ما ظهر" ifâdesinin şerhi [67a].

Hakk'ın cem' ve butûn/bâtın oluş ile fark ve zuhûr mertebelerindeki zâtî yüceliği konusunun özeti [68a-b].

Bir şeyin övülecek ya da yerilecek şeylerden olmasının nasıl olduğu ve yerilecek şeylerden olduğu düşünülenlerin Hakk'a izâfesinin imkânı [68b-69a].

Allah isminin hem zât hem de mertebe ismi olmasının îzâhı [69a].

Tecellî edenle edilenin aynılık ve gayrılığı çerçevesinde tecellî yerleri arasındaki üstünlük ve sebepleri [69a-b].

İdris Fass'ının genelinde anlatılan yücelik konusunun özeti [70a].

3.7. İbrâhim Fassı

İbnü'l-Arabî, İbrâhim Fassı'nda Hak ile halk münâsebeti ve bu çerçevede Hakk'ın halkta sirâyeti, halkın da Hakk'ın sıfatları ile var olması meselesini ele almaktadır. Bu bağlamda o, Hakk'ın bilinirliğinin halkın bilinirliği nisbetinde ve Hak'tan halka verilenlerin de aslında halkın isti'dâdı nisbetinde olduğunu, Hakk'ın ise sâdece bu isti'dâdlara varlık verdiğini dile getirmektedir. Bunun yanında ilâh-me'lûh ilişkisi ve ilâhın bilinmesinde me'lûhun gerekliliği meselesi de fasta ele alınan hususlardandır.

3.7.1. Câmî'nin Öne Çıkardığı Muhteva

Müheyyemiyye hikmetinin İbrâhimî kelimeye tahsis edilmesinin ve kuddûsî hikmetten hemen sonra getirilmiş olmasının sebebi [70a-b].

Tahallul kavramının tahlîli, örneklendirilmesi, hulûl ile ilişkisi ve Hz. İbrâhim'in "Halil" diye isimlendirilmesinin muhtemel sebepleri [70a-71a].

"فإنّ لكلّ حكْمٍ موطناً" ifâdesinin şerhi [71a-b].

Fassın başından îtibâren anlatılanların kısa özeti [71b].

İlâhiyye kavramının târifi; a'yânın, zâtın nisbetlerini belirlemesi meselesi ve İbnü'l-Arabî'nin, me'lûh kavramını müfessirlerin kullandıklarından farklı bir şekilde kullanmasıyla müfessirlerinin bu hususta ki anlayışlarının tenkīdi [72b].

Bâzı filozoflarla Gazâlî'nin, âlemle istidlâl olmaksızın Hakk'ın bilinebileceği iddialarının İbnü'l-Arabî tarafından tenkid edilmesinin sebeplerinin açıklanması ve bu meselenin îzâhı [73a-b].

A'yân ile Hak arasındaki irtibat ve Vücûd'un a'yândan dolayı çok görünmesi, Hakk'ı müşâhededе iki tür ya da iki keşf: Cem'den önce ve sonraki şuhûd [73b-74b].

Bu iki keşfin birlikte değerlendirilmesi [74b].

﴿فَلَوْ شَاء لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (En‘am Sûresi, 6/149) âyetinin a‘yân-ı sâbite merkezli tefsîri ve meşîet, ilim, mâlum ilişkisi [75a-76a].

Allah’ın kula hamd ve ibâdet etmesinin îzâhı [77a-b].

Kemal ve tekmil mertebeleri; kulun Hakk’ı var kılmasının açıklanması [77b].

Hz. İbrâhim’in “Halil” diye isimlendirilmesi ile alâkalı olarak rızıkların dağıtılması husûsunda Mikâil ile birlikte zikredilmesine dâir *Fütûhât*’tan ve Cendî şerhinden iktibas [78a].

İbnü’l-Arabî’nin “ فنحن له كما ثبتت” mısraı ile başlayan şiirinin şerhi, gramatik ve edebî açılardan tahlîli [78b-79a].

3.8. İshak Fassı

Hz. İbrâhim’in kurban etmeye götürdüğü çocuğunun Hz. İshak olduğunu düşünen İbnü’l-Arabî, fassa bu kurban meselesi ile başlamakta ve bu hususta rüyâ üzerinden rüyâ, hayâl mertebesi, misâl âlemi ve tâbir gibi mevzûları ele almaktadır. Sonrasında Hz. İbrâhim’in, gördüğü rüyâyı tâbir etmemesini irdelemiştir. Hz. Peygamber’in rüyâda görülmesi, şeytanın onun sûretine bürünemesi, Hakk’ın görülmesi, insanın hayal gücüyle, ârifin ise himmeti ile bir şeyi var kılması gibi hususlar bu fasta işlenen diğer meselelerdir.

3.8.1. Câmî’nin Öne Çıkardığı Muhteva

İshâkî kelimeye hakkıyye hikmetinin tahsis edilmesinin ve bunun İbrahimî kelimeye tahsis edilen müheyyemiyye hikmetinden sonra gelmesinin sebebi ile bu sonradan gelmenin mertebelerle ilişkisi [79a-b].

Fassın başındaki “ فداء نبيٍّ ذَبح ذِبحٍ لقربانٍ” mısraıyla başlayan şiirle alâkalı tahliller, gramatik ihtimaller ve bâzı kelimelerdeki nüsha farklılıkları [79b-81a].

Hz. İbrâhim’in kurban etmekle emrolunduğu çocuğunun meşhur olduğu şekliyle Hz. İsmâil değil de Hz. İshak olduğunu söyleyen müellifin bu hususta mâzur olması [79b].

Yücelik ve düşüklük açısından kurban edilenle yerine kurban edildiği kişi arasındaki irtibat [80a-b].

Mahlûkatta cemâdâttan üstünün olmaması, ondan sonra ise bitki, his sâhibi ve hayvânî insanın geleceğinin şerhi [80b-81a].

Hz. İbrâhim'in, gördüğü rüyâyı tâbir etmemesinin sebebi ve bu durumun onun mertebesiyle irtibâtının îzâhı ve bu bağlamda *Fusûsu'l-hikem* şârihlerine atıf yapılması [81b-82a].

İbnü'l-Arabî'nin Hz. İbrâhim'in rüyâyı yorumlamaması hakkındaki ifâdelerinin savunulması ve ona yapılan îtirazların, bilhassa Rukneddin Hâfî'nin[432] sözlerinin değerlendirilmesi [82a].

Söz konusu îtirazların cevaplandırılması meyânında Câmî'nin *Fusûsu'l-hikem*'in mâhiyeti ile ilgili kanaati [82a-b].

Tâbîre ve tâbir ilmine dâir açıklamalar [82b].

Şeytanın Hz. Peygamber'in (sav) sûretine girememesinin esmâ üzerinden îzâhı [83b-84a].

Rüyâda görülen sütün ilim şeklinde yorumlanmasının sebebi [84a].

Rüyâ mertebesinin edebi [85a].

Bâyezid-i Bistâmî'nin "لو أنّ العرش وما حواه مائة ألف ألف مرّةٍ في زاويةٍ من زوايا قلب العارف ما أحسّ بها" sözünün şerhi çerçevesinde kalbin genişliği ve isti'dâdı [86a-b].

"والعارف يخلق بهمّته" ifâdesinin şerhi ve bu bağlamda ârifle illüzyonist farkı [87a].

Ârifin, himmetiyle yarattığı şeyin varlığının devâmının mertebelerle îzâhı ve örneklendirilmesi ile bu mesele hakkında *Fütûhât*'tan nakil [87b].

Ârifin, himmetiyle yaratması meselesinde Hak-abd ayrımı [88a].

﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ (En'am Sûresi, 6/38) âyetinin tefsîri [88a-b].

Enfâl Sûresi 29. âyete telmîhen takvânın hakīkati ve furkānın iki türü [88b].

"فوقتاً يكون العبد ربًّا…" mısraı ile başlayan şiirin şerhi [89a].

---

[432] Câmî her ne kadar herhangi bir isim zikretmemiş olsa da Medrese-i Namâzî, Esad Efendi ve Millî Kütüphâne nüshalarının hâmişinde Câmî'nin îtirazlarının hedefinin Rukneddin Hâfî olduğu kaydedilmektedir (bk. Câmî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, vr. 82a).

3.9. İsmâil Fassı

Bu fas, rabb-i hâs konusu ile başlamakta ve devâmında her bir varlığın, varlığını rabb-i hâssı sâyesinde devam ettirdiği ve onun nezdinde râzı olunanlardan olduğu ifâde edilmekte ve bu çerçevede Fecr Sûresi'nin 28, 29 ve 30. âyetlerinin tefsîri yapılmaktadır. Ayrıca kişinin rabb-i hâssını bilmede iki tür bilgiye sâhip olduğu, varlıkta benzerlik ve zıdlık meselesi, ahadiyyet ve ona mânî olan durumlar, senânın vaîdden dolayı değil va'dden dolayı olması gibi hususlar bu fasta ele alınan diğer konulardır.

3.9.1. Câmî'nin Öne Çıkardığı Muhteva

Aliyye hikmetinin İsmâilî kelimeye tahsis edilmesinin sebebi ve İsmâil Fassı'nın İshak Fassı'ndan sonra getirilmesinin hikmeti [89b].

Ahadiyyet ve esmâ mertebeleri ile mevcûd ve rabb-i hâssı arasındaki irtibat hakkında açıklama [89b].

Ahadiyyet-i ilâhiyyenin bölünemezliği ve esmânın ahadiyyet ve vâhidiyyet mertebelerindeki durumu [90a].

"الّذي يبقي عليه ربوبيّته" ibâresindeki zamirlerin râci olduğu isimler hakkındaki ihtimaller ve Rabb'in rızâsının ne olduğu [90a].

Merbûbun iki tür saâdeti [90b].

Metinde Sehl b. Abdullah et-Tusterî'ye izâfeten geçen "إنّ للربوبيّة سرّاً، لو ظهر لبطلت الربوبيّة" sözüne eklenen "وهو أنت" kısmının Tusterî'ye mi yoksa İbnü'l-Arabî'ye mi âid olduğunun tartışılması ve bu hususta *Fütûhât*'tan iktibas ile Sehl'in zikredilen sözünün şerhi [90b-91a].

Rabb-i hâslar nezdindeki saâdet ve şekāvetin şeriatte bahsedilen saâdet ve şekāvetten farklı olduğu [91b].

Ahadiyyette tecellînin olmamasının sebebini îzah [92a].

Rab hakkındaki iki türlü mârifetin şerhi [93a-b].

"فأنت عبدٌ وأنت ربٌّ" mısraıyla başlayan şiirin şerhi ve bu çerçevede şârihlerin tercihlerinin değerlendirilmesi [93b].

Mahlûkātı nasıl görmek gerektiği ve kesret-vahdet ikiliği ile tenzih-teşbih arasındaki "doğru makam"ın ne olduğu hakkında açıklama [95a].

" ولا تَفنَى ولا تَبقَى ولا تُفني ولا تُبقي" beytiyle alâkalı mânâ ihtimallerinin zikri [95a-b].

İbnü'l-Arabî'nin, tehdîdinden dönmenin övülecek bir tavır olduğu sözüne ilâhî tehdid meselesi merkezli ileri sürülebilecek muhtemel bir îtirâzın Arap Dili kuralları çerçevesinde cevaplandırılması [95b].

" وقد زال الإمكان في حقّ الحقّ سبحانه" ibâresi çerçevesinde ilâhî azapla alâkalı muhtemel bir îtirâza cevap sadedinde cehennem azâbı ve azâbın ebedîliği meselesi [96a].

Cehennemde ebedî azâp ehli ile alâkalı Ekberî Mektep'in üç görüşü [96b].

3.10. Yâkub Fassı

Yâkub Fassı, dînin iki kısmı olduğunu beyan ve bunları îzahla başlamaktadır. Devâmında dînin ikinci kısmı olan insanların nezdindeki din çerçevesinde Hıristiyanların benimsedikleri ruhbanlık tartışılmakta, dînin neliği söz konusu edilmekte, insan merkezli anlamlandırılmaya çalışılmakta ve bu çerçevede dînin, lügat anlamları üzerinden inkıyâd, cezâ ve âdet, yâni kuldan yine kula dönen şey olduğu söylenmektedir. Ayrıca doktorların insan tabiatinin hizmetkârı olmaları ile örneklendirilerek peygamberler ve onların vârislerinin de ilâhî emrin hizmetinde birer tebliğci ve mümkünlerin hallerinin hizmetkârı mânevî birer tabib oldukları, ele alınmaktadır.

3.10.1. Câmî'nin Öne Çıkardığı Muhteva

Yâkūbî kelimeye tahsis edilen hikmetin "rûhiyye" ve "ravhiyye" olma ihtimalleri hakkında Sadreddin Konevî ve diğer bâzı şârihlerin tercihlerinin fasta ele alınan ana konu çerçevesinde değerlendirilmesi ve bu hikmetin Yâkūbî kelimeye tahsîsinin hikmetinin açıklanması [97a].

Fassın ilk meselesi olan "din" kavramının târifi [97a].

﴿وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلاَ تَمُوتُنَّ إَلاَّ وَأَنتُم مُسْلِمُونَ ﴾ (Bakara Sûresi, 2/132) âyetinde zikredilen Hz. İbrâhim'in vasiyetindeki din kavramının tefsîri ve dînin inkıyad oluşunun hadisle istişhad yoluyla şerhi [97b].

Şeriatin "nâmûs" şeklinde isimlendirilmesinin sebebi [98a].

Halk katındaki dînin, geliş yolu açısından peygamberlerin getirdikleri dîne benzemesi ve aralarındaki fark [98b].

Tasavvufun, ruhbanlıkla alâkalı " يطلبون بذلك رضوان الله على غير الطريقة النبويّة المعروفة بالتعريف الإلهيّ" sözünün şerhi çerçevesinde ele alınması. Bâzı nüshalarda bu ibâredeki "غير" kelimesinin olmadığı, ancak buna rağmen kasdedilen mânânın değişmeyeceğinin açıklanması [99a].

﴿وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا ﴾ (Hadîd Sûresi, 57/27) âyetinin anlaşılmasında müfessirlerin çoğundan farklı düşünen İbnü'l-Arabî'nin görüşünün gramatik îzâhı [99a].

" ومن لم ينقد إليها لم ينقد إليه مشرعه" ibâresindeki nüsha farklılıklarının zikri ve bunların gramatik tahlilleri [99b].

﴿وَنَتَجاوَزُ عَن سَيِّئَاتِهِمْ ﴾ (Ahkāf Sûresi, 46/16) âyetinin, İbnü'l-Arabî'ye göre dînin ikinci anlamı olan cezâ kavramı çerçevesinde tefsîri [100a].

"Şer" kelimesi yerine "hayrın zıddı" kelimesinin kullanılmasının açıklaması [100b].

Fassın başından îtibâren anlatılanların özeti [101a].

Sûretlerdeki aynılık ve gayrılık yönü ile benzerler arasındaki tekrarın îzâhı [101b].

Peygamberler ve vârislerinin "mümkünlerin hallerinin hizmetinde" olmalarının îzâhı ve bunun "ilâhî emrin hizmetinde" olmanın önünde gelmesinin sebebi [102a].

Hizmetkârlığın neliği, sınırları ve bu sınırların, kendisine hizmet edilen tarafından hangi yollarla belirlendiğinin açıklanması [102a-b].

" فالرسول والوارث خادمٌ للأمر الإلهيّ بالإرادة، لا خادم الإرادة" ifâdesindeki iki hizmetkârlığın farkının şerhi [103a].

Kul tarafından yapılan "muhâlefet ve ma'sıyet"in nasıllığı ve muhtemel bir îtirâzın cevaplandırılması [103b].

" شيّبتني هودٌ وأخواتها"[433] hadîsinin şerhi bağlamında Hz. Peygamber'in bilgisinin sınırları hakkında bir açıklama [103b-104a].

3.11. Yûsuf Fassı

Müellif bu fasta, Kur'an-ı Kerîm'de Hz. Yûsuf hakkındaki kıssa üzerinden rüyâ ve rüyâ tâbiri meselelerini ele almaktadır. Bu çerçevede vahyin bir kısmının rüyâ yoluyla gerçekleşmiş olduğundan hareketle rüyânın aslında ne olduğu, insanların ancak öldüklerinde uyanacakları bir uykuda oldukları ifâdesinden de bu âlemin ve içindekilerin rüyâ gibi olup tâbir edilmesi ve böylece işin hakīkatine varılması gerektiği İbnü'l-Arabî'nin bu fasta ele aldığı temel meselelerdendir. Bunların yanında müellif, Hz. Yûsuf'la Hz. Peygamber'in rüyâlar ve tâbirleri hakkındaki sözlerinden bu konuda ne denli farklı bakış açılarının olduğunu, âlemin ancak Hakk'ın gölgesinden ibâret olduğunu, bu açıdan mümkünlerin hakīkatlerinin de varlık nûrunun onlara yansıması neticesinde ortaya çıkan gölgeler olduğunu söylemektedir. Ancak bu şekildeki bir mârifetle Allah'ın mâsivâ ile irtibâtının ya da mâsivânın O'na nisbetle durumunun bilinebileceğini ifâde etmekte ve konuyu Allah'ın zâtı ve sıfatları üzerinden ahadiyyeti ile noktalamaktadır.

3.11.1. Câmî'nin Öne Çıkardığı Muhteva

Nûriyye hikmetinin ne olduğu ve bunun Yûsufî kelimeye tahsis edilmesinin sebebi [104a].

"İnsanlar uykudadır, öldüklerinde uyanırlar"[434] hadîsinin şerhi [104b].

Hz. Yûsuf'un rüyâsında babasını güneş, teyzesini ay ve kardeşlerini yıldızlar gibi görmesinin hikmeti [106a].

Hz. Yâkub'un, tuzak kurma işini şeytana isnad etmesi meselesinin şerhi [106a].

---

[433] *Tirmizî*, Tefsîr, 57.

[434] el-Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, 2: 312; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, *Kitâbu zühdi'l-kebîr*, thk. Âmir Ahmed Haydar ([Ammân]: Dâru'l-Cinân ve Müessesetü'l-Kütübi's-Sakafiyye, 1987), 207 (farklı lâfızlarla).

Yûsufu'l-Muhammedî kavramlaştırmasının şerhi [106b-107a].

"ما تقف عليه" ibâresinin gramatik tahlîli ve nüsha farkları [107a].

"ظِلّ الله" ibâresinin şerhi [107a].

"وامتدّ هذا الظلّ على أعيان الممكنات في صورة الغيب المجهول " ibâresinin şerhi ve mânâ ihtimalleri [107b].

Şahıs ile gölgesi arasındaki irtibâtın Hak ile âlem arasındaki irtibâta örnek olarak verilmesi ve mârifet açısından değerlendirilmesi [108b].

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾ (Furkan Sûresi, 25/45) âyetinin muhâtabının Hz. Peygamber olduğundan hareketle âyetteki Rab ve gölge arasındaki ilişkinin tefsîri [109a].

Gölge örneğinin değerlendirilmesi ve âlemin vücûdu meselesinin özeti [109b-110a].

Hakk'ı mârifette ulemânın farklılaşmasının şerhi [110a-b].

"فالحقّ بالنسبة إلى ظلٍّ خاصٍّ صغيرٌ وكبيرٌ وصافٍ وأصفى " ibâresinin şerhi ve sonraki ifâdelerle ilgili gramatik tahliller [110b].

Işığın aslında renksiz olup camın rengini alması örneği üzerinden nûr-vücûd-a'yân-ı sâbite arasındaki irtibat [111a].

Kurb hadîsi diye bilinen Allah'ın kulun tutması, işitmesi ve görmesi olduğunu bildiren hadîs-i kudsî[435] ile alâkalı akla gelebilecek bir îtirâzın reddi [111b].

Ahadiyyet ve kesret kavramlarının hayal ve hakīkat açısından açıklanması [112a].

Esmânın farklı müsemmâlara delâlet etmesinin açıklanması [112b].

İhlâs Sûresi'nin tefsîri çerçevesinde ahadiyyet ve samediyyet gibi kavramların şerhi [112b-113b].

Gölgenin insanın kendini ve Rabb'ini tanımasındaki örneklik yönleri [113b-114a].

Âlemin bir kısmının diğer bir kısmından bir açıdan müstağnî, bir açıdan ona muhtaç olduğunun örneklendirilmesi [114a].

---

[435] *Buhârî*, Rikāk, 38.

3.12. Hûd Fassı

Hûd Fassı'nın ilk meselesi, her bir canlının, sırât-ı müstakîm üzere olan Rab tarafından sevkedilmesi ve dolayısıyla her birinin rabb-i hâssı nezdinde râzı olunmuş olmasıdır. Sonrasında fas başlığı olan ahadiyyetin "ilm-i ercul"den olduğundan bahsedilmekte ve bu ilmin neliği açıklanmakta, bu çerçevede cehennem, uzaklık ve yakınlık, ârif olanla olmayanın dâveti ele alınmaktadır. müellif bu fasta bütün peygamberleri gördüğü bir müşâhedesini de zikretmektedir. Fasta son olarak tenzih ve teşbih ile bu merkezde olarak evvel, âhir, bâtın ve zâhir ıstılahları ve aralarındaki irtibat, takvâ ve muttakî kavramları, kıbleye dönme emrinin nasıl anlaşılması gerektiği, her ferdin ancak tahdid ettiği bir Rabb'e inandığı ve O'nun tecellîsini de sâdece inancındaki şekilde olduğunda tanıyacağı, ancak durumun bundan farklı olması gerektiği gibi hususlar açıklanmaktadır.

3.12.1. Câmî'nin Öne Çıkardığı Muhteva

Hûd Fassı'nın Yûsuf Fassı'ından sonra gelmesi ve ahadiyyetle vasıflanmasının sebebi [115a].

"غير خفيٍّ في العموم" ibâresinin şerhi [115a].

"Mağdûb" ve "ğayru mağdûb" ifâdelerinin açıklanması [115b].

"إذا دان لك الخلق فقد دان لك الحقّ" mısraıyla başlayan şiirin şerhi ve cansızların Hakk'ı zikretmesiyle alâkalı *Fütûhât'*tan nakil [116a].

Ehlullâhın sıfatları ve onlardaki ilmin geliş yolu [116b].

"من عينٍ واحدةٍ" ifâdesinin şerhi [117a].

el-İlmu'l-ercul kavramının şerhi, bu çerçevede bâzı âyet ve hadis tefsirleri ile bu ilmin ahadiyyetle münâsebeti [117a-b].

Cehennemin kısa târifi [117b].

Basîret ve cehâlet üzere dâvet etmenin farkı ve îzâhı [118b-119a].

Metindeki tercüman sıfatının mevsûfunun kim olabileceği hakkındaki ihtimallerin değerlendirilmesi [119a].

Rûhun bedeni tâmir etmesinin muhtemel mânâları ve bu ibâre çerçevesinde rûhun bedenden önceliği-sonralığı meselesi [120a].

“النسب الخاصّة” ifâdesinin şerhi ve canlıların bedenlerinin iki çeşit hayâtının olması [119b].

Nebî kelimesinin şerhi [121a].

İbnü’l-Arabî’nin bahsettiği, bütün peygamberlerin toplandığını gördüğü müşâhedesinin tahlîli [121a].

Meşhur hadiste geçen “amâ’” kavramının târifi [121b-122a].

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (Şûrâ Sûresi, 11/42) âyetinin anlaşılması çerçevesinde bâzı yorumlar [122a].

﴿عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَفِيظٌ﴾ (Hûd Sûresi, 11/57) âyetinin tefsîri bağlamında hıfz fiilinin ve el-Hafîz sıfatının açıklanması [122b].

Zâhir, bâtın, evvel ve âhir kavramlarının îzâhı ve âhirin zâhirin, bâtının da evvelin aynı olmasının şerhi [122b-123a].

“فكان الحقّ ظاهرهم، أي عين صورهم الظاهرة” ibâresinin şerhi [123b].

Muttakî kavramının târifi [123b-124a].

Karşılık beklenerek yapılan kulluktaki eksikliğin açıklanması [124a-b].

“لا حقّ من كلّ وجهٍ” sözleri ile bu husustaki “hayret” durumunun şerhi ve bu ifâdelerin mertebelerle irtibâtı [124b].

Hakk’ın âhirette tecellîsinden ve tanınmasındaki problemlerden bahseden hadîsin[436] şerhi [124b-126a].

Hakk’ın bâzı tecellîlerinde tanınması, inkâr edilmesi, tenzih edilmesi ve bâzı sıfatlarla nitelenmesi husûsunun şerhi [125a].

Hakk’ı Hak’tan Hak’ta Hakk’ın gözüyle gören ve Hakk’ı Hak’tan Hak’ta kendi gözüyle gören kimseler arasındaki fark [125a-b].

İtikad sâhiplerinden ârif olmayanların inandıkları ilâh meselesinin îzâhı [125b].

“في أينيّة كلّ وجهةٍ وما ثمّة إلّا الاعتقادات” ibâresinin şerhi [127a].

[436] *Müslim*, Îmân, 182.

3.13. Sâlih Fassı

Sâlih Fassı'nda müellif ilk olarak yaratmadaki teslisin/üçlülüğün ferdiyyeti/tekliği meselesini ele almakta ve bunu bir doğruya ulaşmak için kullanılan önerme üzerinden örneklendirmektedir. Bu örneklendirme çerçevesinde mantık kāideleri üzerinden bir takım açıklamalar da yapan ve âlemin hâdis oluşu meselesini bu bağlamda ayrıca zikreden İbnü'l-Arabî, nihâyetinde meseleyi Hz. Sâlih'in ümmetine verilen üç günlük mühlet çerçevesinde söz konusu fasla irtibatlandırmaktadır.

3.13.1. Câmî'nin Öne Çıkardığı Muhteva

Futûhî hikmetin Sâlihî kelimeye tahsîsinin sebebi ve hikmetin isimlendirilmesi ile alâkalı ihtimallerin zikri [127b].

Rekāibin/bineklerin mûcize oluşlarının değerlendirilmesi ve bineklerle kasdedilen şeyin yorumlanması [127b-128a].

Mûcizelerin mezheb/ümmetlerin istîdâdlarına göre olması ve onların bu hususstaki iki farklı tavrının değerlendirilmesi [128a].

"أنّ الأمر في نفسه مبنيٌّ على الفرديّة" ibâresinin şerhi [128b].

Yaratma işinde Yaratıcı'nın rolünün ve yaratılanın dahlinin şerhi [129a]

Metinde yaratmanın esâsı olarak görülen teslisteki tekliğin, mantık ilmine göre doğruya ulaşmak için kaçınılmaz olan önermelerdeki tezâhürünün mantık ilmi açısından şerhi ve örneklendirilmesi [129b-130b].

Metnin ve ilgili ibârenin nüsha farklarının gramatik tahlîli ve ihtimallerin değerlendirilmesi [131b].

3.14. Şuayb Fassı

Kalbî hikmeti tahsis ettiği Şuayb Fassı'nda müellif, kalbin genişliğinden bahsederek konuya girmektedir. Bu genişliği önceki sûfîlerden nakillerle îzah eden ve Hakk'ın rahmeti ile mukāyese eden İbnü'l-Arabî, Hakk'ı tecellî ettiği bütün sûretlerle istiâb eden kalbin tecellîye göre genişleyip daraldığını ifâde etmektedir. Kalpte iki tür tecellînin gerçekleştiğini, bunların onun isti'dâdı ile irtibatlı olduğunu, mârifetinin de ona göre olacağını söyleyen müellif Kāf Sûresi 50/37. âyeti çerçevesinde akılla kalbi kıyaslamakta ve akılların farklılığı

üzerinden ilâh-ı mu‘tekad meselesini ele almaktadır. Sonrasında ise kalbî hikmetin Şuaybî kelimeye tahsîsinin sebebini açıklayan müellif bu meyanda kalbin inançları şekillendiren şûbelerinden bahsetmekte, mârifete dâir farklı kabulleri olan mezhepleri değerlendirmekte ve nihâyet halk-ı cedîd husûsunu Eş‘arîler ve Sofistler’in bu hususta ki fikirlerini de tahlil etmek sûretiyle anlatarak fassı bitirmektedir.

3.14.1. Câmî’nin Öne Çıkardığı Muhteva

Kalbî hikmetin Şuaybî kelimeye tahsîsinin sebebi [132a].

Kalp ve sâhibu’l-kalp ifâdesinin şerhi [132a].

Kalbin Allah’ın rahmetinden geniş oluşunun açıklanması ve bu çerçevede rahmetinin bir açıdan Allah’ı kapsaması bir açıdan kapsamamasının îzâhı [132a-b].

“ فالألوهيّة تطلب المألوه ”ibâresinin şerhi ve “المألوه” kelimesinin kullanılmış olmasının sebebinin îzâhı [133a].

Rubûbiyyetin Zât’la irtibâtının şerhi ve bâzı şârihlerin bu hususta ki nüsha tercihlerinin değerlendirilmesi [133b].

Allah’ın rahmetinin kalpten geniş ya da ona eşit olmasının îzâhı [134a].

Bâyezid-i Bistâmî’nin “ لو أنّ العرش وما حواه مائة ألف ألف مرّةٍ في زاويةٍ من زوايا القلب العارف ما أحسّ به” sözünün şerhi [134a-b].

İnsân-ı kâmilin kalbi ile yüzük fassı arasındaki benzerliğin şerhi [134b-135a].

İbnü’l-Arabî’nin gayb ve şehâdet tecellîsi şeklinde taksim ettiği tecellîlere şuhûd tecellîsinin de eklenmesi ve bu üçünün açıklanması [135a].

Hakk’ın kalbin îtikādına göre tecellî etmesi husûsunun şerhi [135b].

“ فمن ثمّ وما ثمّهْ، وعينٌ ثمّ هو ثمّهْ ” beytiyle başlayan şiirin şerhi çerçevesinde hakīkati anlayabilecek kişinin özellikleri [136b-137a].

﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ (Kāf Sûresi, 50/37) âyetinin kısa tefsîri ve âyette akıl denilmeyip kalp denilmesinin sebebi/hikmetinin îzâhı [137a].

İlâh-ı mu‘tekad meselesi, akılların îtikadları şekillendirmelerinin netîcesi olarak ilâh-ı mu‘tekadlar arasındaki farklılıklar ve bu çerçevede ﴿وَاتَّخَذُوا مِن دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لَعَلَّهُمْ يُنصَرُونَ لَا يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَهُمْ وَهُمْ لَهُمْ جُندٌ مُّحْضَرُونَ﴾ (Yâsin Sûresi 36/74-75) âyetlerinin tefsîri [137b].

Kendi îtikadlarınca bir ilâh inanışına sâhip olanlarla ârif kimselerin ilâh inanışının mukāyesesi [138a].

﴿أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ (Kāf Sûresi, 50/37) âyetinin tefsîri sadedinde söylenen "ينبّه على حضرة الخيال واستعمالها" ifâdesinin şerhi [138b].

Kişinin Hakk'a dâir mârifetinde ölümden sonra da terakkî edebileceği yolundaki fikirle zıd görünen ﴿وَمَن كَانَ فِي هَـذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلاً﴾ (İsrâ Sûresi, 17/72) âyetinin ve "إذا مات ابن آدم انقطع عمله"[437] hadîsinin te'vîli [139b].

İnsanın dâimî terakkîde olması ancak bunun fark edememesinin sebebinin îzâhı [139b].

" ولیس هو هذا الواحد عین الآخر" ifâdesinin gramatik tahlîli ve bunun İslâm dünyâsının batısında yaşayanlara has bir ifâde tarzı olduğunun zikri [140a].

"أنّهما شبیهان غیران" ibâresindeki nüsha farklarının zikri ve gramatik tahliller [140a].

Kesret-vahdet ilişkisi çerçevesinde heyûlâ/madde-sûret örneğinin îzâhı [140a-b].

Sofistler'in âleme dâir görüşlerinin tenkīdinin şerhi [141a].

Eş‘arîler'in araz görüşlerinin tenkīdinin şerhi [141b].

Tecellîde tekerrürün olmayışına nefes üzerinden yapılabilecek muhtemel îtirâza cevap ve halk-ı cedîd meselesinde Eş‘arîler'i kısaca tenkid [142a].

3.15. Lût Fassı

Bu fasta İbnü'l-Arabî, Hz. Lût'un "Keşke benim size karşı bir gücüm olsaydı veya güçlü bir kaleye sığınabilseydim" (Hûd Sûresi, 11/80) sözünü nakleden âyet çerçevesinde güç ve tasarruf konularını ele almaktadır. İnsanın âciz

[437] *Müslim*, Vesâyâ, 1631.

ve zayıf bir varlık olduğunu, himmeti yoluyla kâinâtta tasarrufta bulunma nîmetine sâhip olan âriflerin bu imkân karşısındaki durumları ve bunların sebepleri ile peygamberlerin mûcize ve tasarrufları hakkındaki değerlendirmeleri ile müellif fassı bitirmektedir.

3.15.1. Câmî'nin Öne Çıkardığı Muhteva

Melkî hikmetin Lûtî kelimeye tahsîsinin sebebi [142a].

Melk kelimesinin mânâsının tasrîhine yönelik zikredilen ﴿قَالَ لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ آوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ﴾ (Hud Sûresi, 11/80) âyetinin tahlîli [142b].

"يرحم الله أخي لوطاً لقد كان يأوي إلى ركنٍ شديدٍ"[438] hadîsinin yorumu [142b].

"الهمّة ههنا من البشر خاصّةً" ibâresinin şerhi [142b].

"لكونه عليه السلام سمع الله" ifâdesinin şerhi [143a].

﴿يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِن بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا﴾ (Hac Sûresi, 22/5) âyetinin tefsîri [143a].

Peygamberlerin umûmiyetle kırk yaşından sonra nübüvvetle görevlendirilmelerinin hikmeti [143b].

Ârifin, kâinâtta tasarrufta bulunma karşısındaki üç durumunun îzâhı [143b-144a].

Peygamberlere muhâlefet eden kimselerin a'yân-ı sâbiteleri açısından değerlendirilmesi [144a].

﴿قُلُبُنَا غُلْفٌ﴾ (Bakara Sûresi, 2/88) âyeti çerçevesinde gulf kelimesi ile gaflet arasındaki irtibâtın şerhi [144b].

"تطرّفاً" kelimesi ile alâkalı ihtimallerin ve nüsha farklarının değerlendirilmesi [145a].

Peygamberlerin tasarrufları bağlamında ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ (Kasas Sûresi, 28/56) âyeti çerçevesinde Hz.

[438] *Buhârî*, Ahâdîsü'l-enbiyâ, 20; *Müslim*, Îmân, 151.

Peygamber'in (sav) Ebû Tâlib'in îmânını istemesine rağmen onun îman etmemiş olması husûsundaki muhtemel sorulara cevaplar [145b-146a].

"فالكلّ منّا ومنهم / والأخذ عنّا وعنهم / إن لا يكونون منّا / فنحن لا شكّ منهم "

dörtlüğündeki ifâde edilen mânânın fâili ile alâkalı ihtimallerin ve nüsha farklarının zikri ile bunlar çerçevesinde şiirin şerhi [146b-147a].

Bu fasta anlatılan melkî hikmetin ifâde ettiği mârifetin özeti [147a].

"فقد بان لك السرّ" mısraıyla başlayan şiirin şerhi [147a].

3.16. Üzeyr Fassı

Müellif bu fassa, ona ismini veren hikmete uygun bir şekilde kaza ve kader konusunu ele alarak başlamakta, sonrasında ise ümmetlerinin isti'dâdları açısından peygamberler arasındaki üstünlük, kader sırrının bilgisi ve bu çerçevede Hz. Üzeyr'in duâsını incelemektedir. Bu duâ üzerinden de İbnü'l-Arabî velâyet ve nübüvvet ilişkisini, bir nebînin şahsındaki durumlarını, birbirine üstünlüklerini ve velâyetin ve nübüvvetin gerektirdiği bilgi türlerini tartışmaktadır. Hz. Üzeyr'e vahyolunduğunu hadislerden çıkardığı, kadere dâir bilgiyi talep etmekten vazgeçmemesi durumunda isminin nübüvvet dîvânından silineceği yolundaki bilginin ne ifâde ettiği de müellifin bu fasta söz konusu ettiği hususlardandır.

3.16.1. Câmî'nin Öne Çıkardığı Muhteva

Kaderiyye hikmetinin Üzeyrî kelimeye tahsîsinin sebebi [147a].

Kazâ ve kaderin târifleri ve bu târiflerin tahlîli [147a-b].

A'yân-ı sâbitenin ve ist'dâdlarının yaratılmışlığı ve isti'dâdların gerektirdiklerinden dolayı cezâ ve mükâfâta muhâtap oluşla alâkalı muhtemel sorulara cevaplar [147b-148a].

Kaderin peygamberlere bildirilmemesinin hikmeti [148a].

Kader sırrına dâir ilmin iki türü ve bunların tafsîlâtlı îzâhı [148b-149a].

Esmânın mütekābil olmasında kaderin rolü [149a-b].

"ولعموم حكمها المتعدّي وغير المتعدّي" ibâresindeki "المتعدّي وغير المتعدّي" ifâdeleri ile alâkalı gramatik tahliller ve şerh [149b].

﴿أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ (Bakara Sûresi, 2/259) âyetiyle ilgili vecihlerin, müfessirlerin bu hususta ki sözleri üzerinden açıklanması [150a].

Hz. Üzeyr'in Bakara Sûresi 2/259. âyette zikredilen "ölümden sonraki diriltme" ile ilgili sorusunun, Hz. İbrâhim'in aynı sûrenin 60. âyetinde nakledilen aynı minvaldeki sorusundan bâzı açılardan farklı olduğunun ifâdesi [150a].

Bakara Sûresi, 2/259. âyetinin Hz. Üzeyr'in yeniden yaratma ile ilgili sorusuna ve hadîs-i şerifte zikredilen kaderle ilgili sorusuna delâletinin îzâhı [150b].

Hz. Üzeyr'in ve eşeğinin diriltilmesi, bir diğer ifâdeyle yaratılışlarının iâdesi/meâd çerçevesinde meâdın iki türünün zikri ve açıklanması [151b].

Velâyetin kesintisiz ve nübüvvetin sonlu oluşunun şerhi [151b-152a, 153b-154a].

Velâyetin ilâhî bir isme istinâd etmesinin îzâhı [152a-b].

Nebînin, velâyeti açısından konuşmasının şerhi ve bâzı örnekler [153a].

Velâyetin nübüvvetten üstünlüğünün îzâhı [153a].

Velâyetin nübüvvetten üstünlüğünün ancak bir nebînin şahsında, onun velâyetinin nübüvvetinden üstün olduğu yolundaki fikre dâir muhtemel bir sorunun cevâbı [153b].

Nebînin nübüvvetinde velâyetinin rolünün açıklanması [153b].

﴿رَبِّ زِدْنِي عِلْماً﴾ (Tâhâ Sûresi, 20/114) âyetinin kısa tefsîri [153b].

Allah'ın el-Velî ismi çerçevesinde velâyetin vâcib ve mümkün için ortak bir hakīkat oluşunun îzâhı [154a].

"لئن لم تنته لأمحونّ اسمك من ديوان النبوّة "[439] hadîsinin şerhi ve bu hadiste ifâde edilenin va'd mi yoksa vaîd mi olduğunun açıklanması [154a-b].

3.17. Îsâ Fassı

Fusûsu'l-hikem'deki uzun faslardan biri olan Îsâ Fassı'nda müellif, Hz. Îsâ'nın anne rahmine düşüşünün mûcizevîliğinin, bu düşüş şeklinin ve onda sûrî de olsa payı olanların husûsiyetlerinin, yânî Allah'ın kelimesini nefheden

[439] Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Cize: Daru Hicr, 1424), 2: 391.

Cebrâil'in nûrânîliğinin ve nefhedilen Meryem'in beşerîliğinin Hz. Îsâ'nın yaratılışındaki etkileri üzerinde durmaktadır. O, bu meyanda onun rûhullah, kelimetullah ve abdullah oluş yönlerini, yaratılışının ve gösterdiği mûcizelerin zikredildiği âyetlerin tefsir ve tahlîli yoluyla ortaya koymakta, rûh, kelime ve abd kavramlarını bilhassa öne çıkararak açıklamaktadır. Cebrâil'in Meryem'e nefhetmesi/üflemesi üzerinden nefes ve yaratılış arasındaki ilişki, nefesin izâfe edildiği er-Rahman ismi, fassın isminin ifâde ettiği mânâ üzerinden Allah'ın ilmi, Hz. Îsâ'nın Hakk'ı nitelediği er-Rakīb ve kendisini nitelediği şehîd kavramları [Mâide Sûresi, 5/117] ile Hz. Îsâ'nın ümmeti hakkındaki duâsını nakleden Mâide Sûresi 5/118. âyetin uzunca tahlil ve tefsîri fasta ele alınan diğer hususlardır.

3.17.1. Câmî'nin Öne Çıkardığı Muhteva

Nebvî/Nebevî hikmetin Îsevî kelimeye tahsîsinin sebebinin açıklanması sadedinde lügavî iki ihtimâlin zikri ve âyetlerle istişhâd [155b].

Hz. Îsâ'da bulunan beşerî ve rûhânî yönle bunların ahadiyyet-i cem'i [155b-156a].

"في ذاتٍ مطهّرةٍ عن الطبيعة يدعوها بسجّين" ibâresi ile alâkalı nüsha farklarının zikri ve ibârenin bunlara göre şerhi [156a].

"لأجل ذلك قد طالت إقامته فيها فزاد على ألفٍ بتعيينٍ" beytinin şerhi [156a-b].

Lâhût, rûh ve nâsût kavramları ile ilgili açıklamalar [157b].

"فكان جبرئيل ناقلاً كلمة الله" ifâdesinin şerhi sadedinde Hz. Îsâ'nın kelime oluşu, Cebrâil'in nakleden oluşu ve bu durumun peygamberlerin ilâhî kelimeyi nakletmesine benzetilmesinin açıklanması [158a].

Hz. Îsâ'nın Meryem'e nefhedilmesinin şerhi çerçevesinde "الماء المتوهّم" kavramının muhtemel mânâlarının îzâhı [158b].

Hz. Îsâ'nın anne rahmine düşmesi hâdisesi ile kuşa hayat vermesi ve ölüleri diriltmesi mûcizelerinin irtibatlandırılması ve şerhi [159a-b].

Hz. Îsâ'nın kuşa hayat vermesi mûcizesindeki "nefh"in açıklanması, "فيكون طائراً من حيث صورته الجسميّة" ibâresinin şerhi ve bu hususstaki farklı görüşlerin zikri [159b].

Cebrâil'in Meryem'e beşer sûretinde görünmesinin Hz. Îsâ üzerindeki etkilerinin örneklendirilmesi [160b].

Cebrâil'in tabiatinin şerhi [160a-161b].

Ölüleri diriltmenin ilâhî husûsiyetlerden olmasının îzâhı ve Hz. Îsâ'nın bu mûcizesinin tahlîli [161a-b].

" إحياء النطق" ifâdesi ile alâkalı gramatik ihtimallerin zikri ve ibârenin bunlara göre şerhi [161a].

﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ هُوَ المَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ (Mâide Sûresi, 5/17) âyetinin tefsîri sadedinde Hakk'ın âlemde zuhûru husûsundaki doğru ve yanlış tavırların îzâhı [162a].

Hz. Îsâ'ya rûhullah denmesinin îzâhı ve onun ilâhî yönü üzerinden değerlendirilmesi çerçevesinde müellif tarafından dile getirilmeyen iki tavrın zikri [162a-163a].

Hz. Îsâ'dan sâdır olan tavırlara göre onda var olduğu düşünülen husûsiyetler için "vehim" denmesinin açıklanması [163a].

"لا إلى النافخ روحه" ifâdesinin şerhi ve gramatik ihtimaller [163a].

Hz. Îsâ'nın yaratılışı ile sâir insanların yaratılışları arasındaki fark: Cebrâil'in nefhi ve Allah'ın nefhi, bu çerçevede ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُوحِي﴾ (Hicr Sûresi, 29/15) âyetinin tefsîri [163b].

Mevcûdâtın tamâmının Allah'ın kelimesi şeklinde isimlendirilmesinin muhtemel vecihleri [163b-164a].

"عيسويّ المشهد" kavramının şerhi [164a].

﴿أَوَ مَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ﴾ (En'âm Sûresi, 6/122) âyetinin tefsîri [164b].

"فلو لا ه ولو لا نا" mısraıyla başlayan şiirin şerhi [164b-165b].

Kün kelimesinin, insân-ı kâmilde zuhûru üzerinden ya da bizâtihî Hakk'a âid oluşu [164b].

İnsanın hak ve halk oluşunun şerhi [165a].

“الحياة العلميّة المظهريّة” ve “الحياة العلميّة الغير المظهريّة” kavramlarının şerhi [165a-b].

Nefes-i Rahmânî ile ilgili açıklamalar [165b-166a].

“عين الطبيعة” ifâdesinin şerhi bağlamında ilâhî nefesin zâhiri ve bâtınının olduğunun zikri ve îzâhı ile Cebrâil’in Meryem’e nefhasının da tabiatin sûretlerinden olmasının açıklanması [166a].

Anasırla semâvât ve melekler arasındaki irtibâtın şerhi ve bu çerçevede *Fütûhât*’tan nakil [166a-b].

Nefesle esmâ arasındaki irtibâtın şerhi ve âlemi var edenin nefes olduğunun îzâhı [167a].

Âdem’in üstünlüğü, ona secde edilmesi emri ve şeytanın bundan yüz çevirmesi husûsunun yaratılış, anâsır ve beşeriyyet ilişkisi açısından kısa şerhi [166b-167a].

İnsanın, diğer varlıklara göre nefes-i rahmânîden daha fazla pay sâhibi olduğunun zikri [168b].

“فالكلّ في عين النفس كالضوء في ذات الغلس ” beyti ile başlayan şiirin şerhi bağlamında âlem-nefes, gece-gündüz, karanlık-aydınlık ilişkisi ile alâkalı benzetmelerin ve benzetme yönlerinin îzâhı [168b-169b].

Allah’ın bilmesini konu edinen ve metinde işâretle geçilen iki âyetin zikri ve kısa tefsîri [169b].

Allah’ın Hz. Îsâ’ya sorduğu ﴿أَأَنتَ قُلتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَـٰهَيْنِ مِن دُونِ اللَّهِ﴾ (Mâide Sûresi, 5/116) sorusu ile istenen cevâbın ifâde ettiği bilgi türünün ve cevâbın hangi makamda olduğunun açıklanması [169b-170a].

Hz. Îsâ’nın bu soruya verdiği cevâbı ihtivâ eden âyetlerin tefsîri ve bu tefsîrin cem‘-fark, teşbih-tenzih, kurb-ı ferâiz-kurb-ı nevâfil kavramları üzerinden şerhi [170a-172b].

“ولا أعلم ما فيها” ifâdesinin mânâ ihtimalleri ve şerhi [170a-b].

Müellife okunmuş nüshadaki “التثنية” ifâdesinin şârihler tarafından “التنبئة” şeklinde tashih edilmesinin değerlendirilmesi [171a].

“لاختلاف العبّاد واختلاف الشرائع” ifâdesinin şerhi ve bu meyanda Hz. Îsâ’nın ümmetine emri [171a].

“فمرتبة الأمر لها حكمٌ يظهر في كلّ مأمورٍ” ibâresinin emr-i îcâdî ve emr-i îcâbî, me’mûrun da Hak ve halk olması durumları açısından şerhi [171b].

Hz. Îsâ’nın cevâbında kendisi için “شهيداً” Allah için “الرقيب” (Mâide Sûresi, 5/117) sıfatlarını kullanmasının tahlîli [172a-b].

“فهو سبحانه الشهيد على كل مشهودٍ بحسب ما يقتضيه حقيقة ذلك المشهود” ibâresinin tahlîli ve şerhi 172a-173b].

Bâzı âyetlerde kullanılan gāib zamirlerinden hareketle gāib oluşun şuhûdun zıddı olarak Hak’tan perdeli olmak, küfür ve ta‘zîb kavramları çerçevesinde şerhi [173a-b].

Zikrî huzur ve aynî huzur kavramlarının kısa îzâhı [173b].

Kulun/kölenin (abd) tasarruf hakkı olmamasının şerhi [173b].

Bir gece boyunca ﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (Mâide Sûresi, 5/118) âyetini okuyarak duâ eden Hz. Peygamber’in (sav) bu duâsındaki durumunun îzâhı ve bu hususla ilgili muhtemel bir sorunun cevâbı [174b].

İlâhî sıfatların bâzı durumlara olan dahlinin zikri ve örneklendirilmesi [175a].

Ubûdiyyet makāmındaki bir kulun duâ etmesinin değerlendirilmesi [175a-b].

Kâmil kulun duâsındaki istikrârının ve Allah’ın ona duâsının kabûlünü işittirmesinin şerhi ile metindeki üslûb değişiminin değerlendirilmesi [175b].

3.18. Süleyman Fassı

Muhyiddin İbnü’l-Arabî Süleyman Fassı’nda rahmânî hikmetten bahsetmekte ve ilk olarak Hz. Süleyman’ın Belkıs’a gönderdiği mektubun ilk cümlesinden hareketle bu cümledeki isimlerin sıralaması ile er-Rahman ve er-Rahîm isimlerinden kaynaklanan imtinânî ve vücûbî rahmeti konu edinmektedir. Yine Hz. Süleyman’a verilen saltanatın da bâtınî açıdan ne ifâde ettiğini ele

almakta, Belkıs'ın tahtının nakli hâdisesi üzerinden halk-ı cedîd meselesine temas etmekte, Hz. Dâvud'la Hz. Süleyman'ın bilgilerini kıyaslamakta ve Belkıs'ın îman ederken kullandığı ifâde ile Firavn'un kullandığı ifâdeyi mukāyese etmektedir. Müellif fasta son olarak âlemin bir rüyâ mesâbesinde olduğu ve ondaki her şeyin rüyâlarda olduğu gibi yorumlanacağı husûsuna değinmektedir.

3.18.1. Câmî'nin Öne Çıkardığı Muhteva

Rahmânî hikmetin Süleymânî kelimeye tahsîsinin sebebi [176a].

Hz. Süleyman'ın Belkıs'a gönderdiği mektupta isminin Allah isminden önce yazılmasının uygun olmadığını düşünenlerin yaptıkları te'vîlin zikri ve bunun yanlışlığının îzâhı [176a-b].

Rahmetü'l-imtinân ve rahmetü'l-vücûbun târif ve şerhi [176b-177a].

Kuldan sâdır olan rahmeti gerektirecek amellerin asıl âmilinin Hak olduğunun ve bu çerçevede el-Evvel, el-Âhir, el-Bâtın ve ez-Zâhir isimlerinin halkta zuhûrunun şerhi [177a-b].

"هذه معرفةٌ..... من ملك الّذي لا ينبغي لأحدٍ من بعده" ibâresinin şerhi [177b].

Hz. Süleyman'ın talep ettiği mülkün sınırlarının ne olduğunun îzâhı [178a-b].

Rahmetü'l-imtinânın esmâyı da şâmil olmasının şerhi [178b].

Mahlûkat arasındaki üstünlüğün ilâhî sıfatlar arasında da olduğu fikrinin şerhi [179a].

Bir şeyin adem-i aslîsi üzerine kalmasının irâde sıfatıyla ilgisi hakkındaki muhtemel bir soruya cevap [179a].

Tamâmı Allah'ın isimleri olmakla berâber ilâhî isimlerde birbirine üstünlük olduğu gibi onların mazharlarında da birbirine üstünlük olacağı husûsunun şerhi [179b-180a].

"فكلّ جزءٍ من العالم مجموع العالم" ifâdesinin şerhi [179b].

"حركة البصر" ifâdesinin şerhi [181b].

Hz. Süleyman'ın bizâtihî nîmet oluşunun vecihlerinin zikri ve îzâhı [183a].

Hz. Süleyman'ın ilminin mâhiyetinin ve ona verilmiş olan iki fazîletin zikri ve şerhi [183a].

Belkıs'ın billûr saraya girerken onu suya benzetmesi ve Hz. Süleyman'ın ﴿أَهَٰكَذَا عَرۡشُكِ﴾ (Neml Sûresi, 28/42) sormasından çıkan iki benzetmenin halk-ı cedîd merkezli yorumlanması [183b].

"مرّت به معتقدةً ذلك" ifâdesi ile ilgili gramatik tahlil ve şerh [184a].

"فنحن معه بالتضمين وهو معنا بالتصريح" ibâresinin şerhi sadedinde maiyyetle ilgili açıklamalar [184a-b].

"إنّما الكون خيالٌ وهو حقٌّ في الحقيقة، كلّ من يفهم هذا حاز أسرار الطريقة " beytinin kısa şerhi [185b].

3.19. Dâvûd Fassı

Müellif bu fassa nebîlik ve resullüğün vehbî olup kesbin onda bir rolünün bulunmadığını ifâde ederek başlamakta ve bu meyanda bâzı peygamberlere dâir âyetlerden şâhidler getirdikten sonra Hz. Dâvûd'a verilen ihsânı ve nîmetleri zikretmektedir. İbnü'l-Arabî bu nîmetleri; isminin bitişik olmayan harflerden oluşması, dağların ve kuşların onun tesbîhine iştirâk etmesi ve ona hilâfet verilmesi olarak şeklinde sıralamaktadır. Müellif bu nîmetler arasında hilâfet üzerinde daha çok durmakta, onunla alâkalı muhtelif bahislere girmekte ve Hz. Dâvûd'a verilen hilâfetin sâirlerinden farklı yönlerini ele almaktadır. Hakk'ın meşîetini ifâde zımnında iyi ve kötü hiçbir şeyin onun hâricinde olamayacağını söyleyen ve bu meyanda rahmet-gazap meselesini kısaca açıklayan İbnü'l-Arabî, son olarak Hz. Dâvûd'un ateşle demiri eritmesini işârî bir tarzda ele almaktadır.

3.19.1. Câmî'nin Öne Çıkardığı Muhteva

Dâvûdî kelimeye vücûdî hikmetin tahsîsinin sebebi ve bu çerçevede vücûdun gelebileceği muhtemel iki mânânın îzâhı [186a].

Dâvûd isminin muttasıl harflerden oluşmamış olmasının açıklanması [187a].

"ترجيع الجبال معه" ibâresi ile ilgili gramatik ihtimaller [187b].

Hz. Dâvûd'un tesbîhine eşlik eden dağlar ve kuşların tesbihlerinin aslında Hz. Dâvûd'a âid oluşunun îzâhı [187b].

Hikmet kavramının târifi [187b].

"وفينا من يأخذ عن الله بلا واسطةٍ" ifâdesinin kısa şerhi [188b].

Enbiyânın Allah'tan ilim telâkkîsiyle evliyânınki arasındaki fark [189a].

"وهذا الخليفة ليس بقابلٍ للزيادة الّتي لو كان الرسول قبلها" ifâdesinin gramatik tahlîli ve buna göre yeniden inşâsı [189b].

Halîfelerin ve müctehidlerin ihtilâflarının rahmet oluşunun kısa îzâhı [190a-b].

Bir halîfe varken bir diğerinin biat alması durumunda ikincisinin öldürülmesini ifâde eden hadîsin[440] îzâhı [190b].

﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ﴾ (Enbiyâ Sûresi, 21/22) âyetinin tefsîri sadedinde iki ilâhın olmasının imkânsızlığının açıklanması [190b-191a].

"فمن كان ذا فهمٍ يشاهد ما قلنا" mısraı ile başlayan şiirin şerhi [192a].

3.20. Yûnus Fassı

Muhyiddin İbnü'l-Arabî Yûnus Fassı'nda insanın Allah indindeki kıymetini anlatmakta ve bunu, âyet, hadis ve diğer bâzı rivâyetlerden naklettiği bir takım örneklerle açıklamaktadır. Bu çerçevede insanın bizâtihî kötü olmadığını, ancak onun fiillerinin kötü olabileceğini, kötünün ne olduğunun ise sâdece şeriat tarafından belirlenebileceğini söylemektedir. Fasta genel olarak insan hayâtının ehemmiyeti üzerinde durulmakta ve şeriatte verilmiş olan bâzı cezâlar da bu minvalde yorumlanmaktadır.

3.20.1. Câmî'nin Öne Çıkardığı Muhteva

Nefsî/nefesî hikmetin Yûnusî kelimeye tahsis edilmiş olmasının sebebi ve hikmetin adıyla ilgili iki tercihin zikri [192b].

İnsanın ruh, beden ve nefsten oluşmasının ve nefsten kasdedilenin ne olduğunun açıklanması [192b].

" إن قتَله كان مثله"[441] hadîsinin vürûd sebebinin açıklanması ve kısa şerhi [193a].

---

[440] *Müslim,* İmâra, 1853.

ألا أنبّئكم بما هو خيرٌ لكم وأفضل من أن تَلقوْا عدوّكم فتضرب رقابهم ويضربوا رقابكم، “ ذكرالله”[442] hadîsinin şerhi sadedinde bir kulun zikirle elde edebileceklerinin kısa îzâhı [194a].

İlâhî tecellîde de olduğu gibi tek bir şeyin, ona bakanlarca çok ve çeşitli görünmesi meselesinin şerhi [195b].

﴿وَإِلَيْهِ يَرْجِعُ الأَمْرُ كُلُّهُ﴾ (Hûd Sûresi, 11/123) âyetinin tefsîri meyânında bir şeyin diğer bir şeyin mebdei olmasının üç türünün îzâhı. [195b-196a].

3.21. Eyyûb Fassı

Müellif bu fassa her şeyin sudan yaratılmış olması gerçeğinden hareketle hayat sırrının suda bulunduğunu ifâde ile başlamakta ve bu bağlamda arş ve su ilişkisini ele almaktadır. Bu başlangıcı ise hikmetini ifâde sadedinde bulunduğu Hz. Eyyûb'un hastalığından şifâ bulmasının su ile mümkün olduğu hakīkatiyle irtibatlandırmaktadır. Onun hastalığı üzerinden tıbbın tedâvî metodunda îtidâlin rolünü zikretmekte bunu da zıd sıfatlardan rızâ ve gazap arasındaki dengeye bağlamaktadır. Buradan hareketle de cehennem azâbının ebedî olmadığını, mevcud hâliyle âlemin en iyisi olduğunu dile getirmekte ve devâmında Hz. Eyyûb'un hastalığının durumunu, hastalık esnâsındaki duâlarını ve sabrını ele almaktadır.

3.21.1. Câmî'nin Öne Çıkardığı Muhteva

Gaybî hikmetin Eyyûbî kelimeye tahsîsinin sebebi [196a].

“Hayat sırrı” denmesinin îzâhı ve bu sırrın suda sârî olduğunun söylendiği ibâredeki sudan kasdın ne olduğunun şerhi [196a-b].

Arşın su üzerinde yükselmesi ve suyun onu altından desteklemesinin îzâhı [196b].

Kul ile Rab arasındaki tahtiyyet/altındalık ve fevkıyyet/üstündeliğin şerhi [196b].

---

[441] *Ebû Dâvûd*, Diyât, 3.
[442] *Tirmizî*, Daavât, 6.

Hak için altı yönden bahsetmenin O'nun hakīkati cihetinden değil insandaki taayyünü açısından olduğunun açıklanması [197a].

Üstündeliğin Hakk'a nisbetinde mechul, altındalığın nisbetinde ise mâlûm sîga kullanılmasının îzâhı ve bu iki durumun ona nisbeti ile alâkalı açıklamalar [197a-b].

Îtidâlin mümkün olmamasının, varlığın ancak meyl ile mümkün olmasının, Allah Teâlâ'daki bu meyle irâde denmesinin ve bu meylin tekvindeki rolünün îzâhı [197b].

"فزال الغضب لزوال الآلام، إذ عين الألم عين الغضب" ifâdesinin şerhi [198a-b].

"على هذا الحدّ" ibâresinin metne âid olup olmadığının açıklanması [198b].

"البعد منّي قريبٌ بحكمةٍ فيّ" ifâdesinin şerhi [199b].

Metinde geçen "cehl" kelimesinden murâdın şerhi [200b].

3.22. Yahyâ Fassı

Yahyâ Fassı'nda müellif Hz. Yahyâ'nın isimlendirilmesindeki incelik ve bu inceliğin Hz. Zekeriyyâ'ya bir lütuf olarak benzersiz olmasını anlatmaktadır. Ayrıca Hz. Yahyâ hakkındaki ﴿وَسَلَامٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ يَمُوتُ وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا﴾ (Meryem Sûresi, 19/15) âyetindeki hitapla Hz. Îsâ'nın bir mûcize olarak beşikteki ﴿وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدتُّ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا﴾ (Meryem Sûresi, 19/33) sözünün, ilkinde söyleyenin Allah, ikincisinde ise Hz. Îsâ olması açısından mukāyesesini yapmakta ve ilkinin daha üstün bir mevkîde olduğunu beyan etmektedir.

3.22.1. Câmî'nin Öne Çıkardığı Muhteva

Celâlî hikmetin Yahyâvî kelimeye tahsîsinin sebebini beyan sadedinde sıfatların kısımlarının îzâhı ve Hz. Yahyâ'da gālip olan celâli sıfatın zikri [201a-b].

Hz. Yahyâ'nın ismi ile celâlî sıfatlar arasındaki irtibâtın açıklanması [201b].

Hz. Yahyâ'nın isimlendirilmesindeki cem' inceliğinin şerhi [201b-202a].

Hz. Yahyâ'nın isimlendirilmesi ile zevkî ilim arasındaki benzerliğin şerhi [202a].

"ثمّ إنّه بشّره بما قدّمه من سلامه عليه" ibâresi ile ilgili gramatik tahliller ve ibârenin şerhi [202b].

﴿وَالسَّلَامُ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ يَمُوتُ وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا﴾ (Meryem Sûresi, 19/15) ile ﴿وَسَلَامٌ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدتُّ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا﴾ (Meryem Sûresi, 19/33) âyetlerinin avâma ve ehl-i keşfe göre kısa tefsîri [202b].

Hz. Yahyâ'ya hitâben zikredilen selâmın (Meryem Sûresi, 19/15) Hz. Îsâ'nın kendisi için zikrettiği selâmdan (Meryem Sûresi, 19/33) daha kâmil olmasının şerhi [202b-203a].

Hz. Yahyâ ve Hz. Îsâ'ya hitâben zikredilen selâmın karşılaştırılması meyânında Hz. Îsâ'nın beşikte konuşması ile kuru hurma ağacından Meryem'e tâze hurma verilmesi mûcizelerinin değerlendirilmesi ve müellifin burada Hz. Yahyâ için zikredilen selâmın daha yüce olduğu yolundaki sözlerindeki kasdının açıklanması [203a-b].

3.23. Zekeriyyâ Fassı

Zekeriyyâ Fassı'na müellif rahmet konusunu ele almaktadır. Bu çerçevede o, rahmetin her şeyi kuşatıcılığı, ilk kuşattığı şeyin kendisi olduğu, onun kuşattığı her şeyin saîd olacağı ve her şeyi kuşattığından aslında şekāvetin olmadığı, rahmetin eserlerinin çeşitleri, ona ulaşma yolları ve ilâhî isimlerin rahmeti gibi farklı hususlarda bilgiler vermektedir.

3.23.1. Câmî'nin Öne Çıkardığı Muhteva

Zekeriyyâvî kelimeye mâlikî hikmetin tahsîsinin sebebi [203b-204a].

Fassa rahmetin zikriyle başlanmasının sebebi [204a].

Rahmetin vücûden ve hükmen her şeyi kapsamasının şerhi [204a].

Hakk'ın gazabının ne mânâya geldiği ve rahmetin gazaptan önce olmasının îzâhı [204a-b].

"عمّت رحمته كلّ عينٍ، فإنّه برحمته الّتي رحمه بها قبِل رغبته في وجود عينه" ibâresinin şerhi [204b].

Rahmetin her şeyi hükmen kapsamasının kısa şerhi ve ilk kuşattığı şeyin ne olduğunun îzâhı [204b-205a].

Rahmetin kuşatıcılığının sırasının özeti [205a].

Eserin mevcûd için değil ma‘dûm için olmasının şerhi ve örneklendirilmesi [205a-b].

Rahmetin her şeyi kapsıyor oluşunun belâya uğramış kişilere bakılarak reddedilemeyeceğinin açıklanması [206a].

Rahmetin eserinin iki yönünden biri olan zâtî eserin şerhi bağlamında rahmet-i rahmâniyye ve rahmet-i rahîmiyyenin îzâhı [206a].

Rahmetin, kendinden sonra ilk olarak el-hakku'l-mahlûk/yaratılmış hakkı kuşatmasının şerhi [206a].

Rahmetin eserinin ikinci yönü olan rahmetin isteyene göre ortaya çıkan eserinin şerhi meyânında rahmeti talep edenlerin bu taleplerinin mukāyesesi [206b-207a].

"وإنّما هي نسبٌ وإضافاتٌ بين الموصوف بها وبين أعيانها المعقولة" ifâdesinin şerhi [208a-b].

el-Muntakīm isminin rahmetinin îzâhı [208b].

Her bir ismin kendine has bir rahmetinin oluşunun şerhi ve örneklendirilmesi [209a-b].

Rahmete nâiliyyetin iki yolundan biri olan tarîku'l-vücûbun şerhi ve örneklendirilmesi [209b].

Rahmete nâil olmanın ikinci yolu olan tarîku'l-imtinâniyyenin şerhi sadedinde ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ﴾ (Fetih Sûresi, 48/2) âyetinin tefsîri, *Fütûhât*'tan bir pasajın nakli ve şerhi [209b-210a].

3.24. İlyas Fassı

Bu fassa müellif, İlyas'ın, Hz. İdris'in göğe yükseltildikten sonra tekrar indiğindeki ismi olduğunu, dolayısıyla ikisinin aynı kişiler olduğunu söylerek başlamaktadır. Hz. İdris'in şehvetlerden kurtulup pür akıl olması îtibâriyle aklın Hakk'ı mârifetteki tavrını tenzih ve teşbih ekseninde ele almakta, bu çerçevede

bâzı âyetlerin[443] bu eksenli tefsîrine de yer vermekte ve aklın tek başına yetersiz kalacağını söyleyerek onun yanında vehmin de mârifetteki rolünü zikretmektedir. Hakk'ın farklı sûretlerdeki tecellîlerini ve bunlarda tanınması/tanınmaması meselesini de bu meyanda ifâde etmektedir. Ayrıca İbnü'l-Arabî bu fasta ele aldığı hikmetin anlaşılabilmesini de hayvân-ı mutlak olmak şeklinde ifâde ettiği bir durumla mümkün olacağını, zîra ancak bu şekilde akılla sınırlanmaktan kurtulup bâzı keşfî bilgilere ulaşılabileceğini söylemektedir.

3.24.1. Câmî'nin Öne Çıkardığı Muhteva

Înâsî hikmetin İlyâsî kelimeye tahsîsinin sebebi ve înâs kelimesinin îzâhı [210a-b].

Hz. İlyas'ın Hz. İdris'le aynı kimse olduğu yolundaki iddianın îzâhı sadedinde sözün kaynağı, dâimî olarak yerde olan ve göğe yükseltilen peygamberler husûsunda müellifin bu ifâdesinin diğer eserlerindeki ifâdelerinden farklı oluşunun sebebinin açıklanması ve bu ifâde çerçevesindeki muhtemel bir sorunun cevâbı [210b].

Fusûsu'l-hikem hakkında bir mülâhaza [210b].

Hz. İdris'in gördüğü bir vâkıadaki her bir nesnenin tâbiri [211a].

Mârifette vehmin rolü [211b].

"فارتبط الكلّ بالكلّ" ibâresinin şerhi [212a].

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾ (Şûrâ Sûresi, 42/11) âyetinin tenzih ve teşbih bağlamında tefsîri [212a].

Hakk'ın teşbîhî sıfatlarla sıfatlanması ve bunun örneklendirilmesi [212b].

﴿وَإِذَا جَاءتْهُمْ آيَةٌ قَالُوا لَن نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَى مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللهِ اللهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ (En'âm Sûresi, 6/124) âyetinin tenzih ve teşbih bağlamında tefsîri sadedinde gramatik ihtimallerin tahlîli, haberiyye ve ibtidâiyye vecihlerinin beyânı ve haberiyye vechinin şerhi [212b-213a].

[443] Şûrâ Sûresi, 42/11, Sâd Sûresi, 37/180, En'âm Sûresi, 6/124 âyetleri bunlara örnek olarak zikredilebilir.

İbnü'l-Arabî'nin zâhiren anlaşılması güç olan ya da şeriate aykırı gibi görünen ifâdeleri husûsunda bâzı ekâbirin îtirazları karşısında şârihin kendi tecrübelerinden bahsetmesi [213a].

Âriflerin Hakk'ı mârifete dâir söyledikleri husûsunda iki tavrın şerhi [213b].

" وممّا ظهرت فيه" ibâresinin şerhi ve En'âm Sûresi, 6/124 âyetiyle ilgili vecihler hakkında açıklama [214a].

Eser, müessir ve müesser fîh husûsunda nâfile ibâdetlerle Allah'ın sevmesi arasındaki ilişkinin örnekliğinin şerhi [214b].

Şeriatte vârid olanlara îman eden kimsenin durumu [215a].

Akl-ı selîm sâhibi olan kimsenin hakīkat karşısındaki iki durumunun şerhi [215a].

﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾ (Mü'min Sûresi, 40/60) ve ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ (Bakara Sûresi, 2/186) âyetlerindeki müessir ve müesserun fîh örnekliğinin îzâhı [215b].

Hakk'ın vahdeti ile mazharların kesreti hakkındaki iki örneğin îzâhı [215b-216a].

"حقيقة ذلك الاسم" ibâresinin şerhi [216b].

" والشيء لا يُقتَل" ifâdesinin şerhi sadedinde bir şeyin yok edilip edilemeyeceği, haddin târifi ve varlığın devâmında hayâlin fonksiyonu [217a].

"إنّ العلّة تكون معلولةً لمن هي علّةٌ له" ibâresinin şerhi [217b].

3.25. Lokman Fassı

Lokman Fassı'nda İbnü'l-Arabî hikmet konusunu ele almaktadır. Bu çerçevede o, hikmetin çeşitlerinden bahsetmekte, Hz. Lokman'ın oğluna yaptığı nasihatlerin/öğrettiği hikmetlerin bâzılarını açıklamakta, Hakk'ın bilinen her şeyin "ayn"ı olduğu konusunu işlemekte ve en sonunda şirk meselesini anlatarak fassı sonlandırmaktadır.

3.25.1. Câmî'nin Öne Çıkardığı Muhteva

İhsânî hikmetin Lokmânî kelimeye tahsîsinin sebebi [219a].

"إذا شاء الإله يريد رزقاً له فالكون أجمعه غذاء" beytinin şerhi sadedinde meşîet ve irâdenin târifleri ve beytin kurb-ı ferâiz kurb-ı nevâfil zemîninde şerhi [219a-b].

"مشيئته إرادته فقولوا بها قد شاءها فهي المشاء" beytinin şerhi ve bu meyanda meşîetle irâdenin farklı olduğunun zikri, nüsha farkları ve gramatik tahliller [219b].

"يريد زيادةً ويريد نقصاً وليس مُشاءه إلّا المَشاء" beytinin şerhi [219a-220b].

﴿يَا بُنَيَّ إِنَّهَا إِن تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ فَتَكُن فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَاوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ﴾ (Lokman Sûresi, 31/16) âyetinin kısa tefsîri [220a].

el-Hikmetü'l-meskûtu anhâ hakkında bâzı îzahlar [220b].

﴿إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ﴾ (Lokman Sûresi, 31/16) âyetinde "إنّ" yerine "كان" kullanılsaydı ifâdenin daha tam ve daha açık olacağı yolundaki iddianın değerlendirilmesi [221b-222a].

Lokman Sûresi, 31/16, Zilzâl Sûresi, 99/78 ve Bakara Sûresi, 2/26 âyetlerinde geçen hardal tânesi, zerre ve sivrisinek sözleri ile ifâde edilmek istenenlerin mukāyesesi ve meselenin şerhi [222a-b].

﴿يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ (Lokman Sûresi, 31/13) âyetinde zikredildiği üzere şirkin zulüm olması husûsunun şerhi [222b].

Şirkin iki türü ile alâkalı açıklamalar, bunların hakīkat açısından şirk olup olmadığının îzâhı, bu hususta âyetle istişhâd ve meselenin özünün şerhi [223a-b].

3.26. Hârun Fassı

Müellif bu fassa Hz. Hârun'un, Hz. Mûsâ'nın duâsı netîcesinde bir rahmet eseri olarak peygamberlikle vazîfelendirildiğini söyleyerek rahmetle başlamaktadır. Sonrasında ise İsrâiloğulları'nın buzağıya tapınmaları ve Hz. Mûsâ'nın bu hususta ki tavrı üzerinden canlıların bâzılarının bâzılarından üstün kılınması, her şeyde olduğu gibi kendisinde ilâhlık vehmedilen şeylerde de Allah'ın tecellîsinin bulunmasına ve bu ilâhların en büyüğünün hevâ ve heves

olduğuna temas etmektedir. Yine bu merkezde tapınılan sûretlerin durumu ile bu hususstaki farklı tavırlar ele alınmaktadır.

3.26.1. Câmî'nin Öne Çıkardığı Muhteva

İmâmî hikmetin Hârûnî kelimeye tahsîsinin sebebi [223b].

﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ﴾ (İsrâ Sûresi, 17/23) âyetinin çerçevesinde zâhir ehlinin açıklamalarının ve İbnü'l-Arabî'nin tefsir metodunun zikri [224a].

Bir şeyi etki altına almanın (teshir) insâniyete, etki altına girmenin (tesahhur) ise hayvâniyete nisbetinin şerhi [225a].

"فالعالم كلّه مسخّرٌ بالحال من لا يمكن أن يطلق عليه أنّه مسخّرٌ" ibâresinin şerhi [225b].

"وحقّ الهوى أنّ الهوى سبب الهوى، ولو لا الهوى في القلب ما عُبِد الهوى " beytinin şerhi [226a].

"كما أنّها لا تدرك أرواحها المدبّرة أشباحها وصورها الظاهرة " ibâresi ile ilgili nüsha farklarının zikri, açıklama ve değerlendirmeler [227b].

"فلا بدّ منها ولا بدّ منه" ifâdesinin şerhi [228a].

3.27. Mûsâ Fassı

Mûsâ Fassı'nda İbnü'l-Arabî, Mûsâ olduğu zannedilerek öldürülen çocuklarla Hz. Mûsâ'nın münâsebeti üzerinden dünyâya yeni gelmelerinden dolayı Hak'la ahidleri daha tâze olanların diğerleri üzerindeki etkisini ele almakta ve Hz. Mûsâ'nın yaşadıklarını yorumlamaktadır. Bu bağlamda müellif, Hz. Mûsâ'nın bir sandıkla suya bırakılmasıyla aslında Allah'ın ona bâzı ilimleri öğrettiğini, Hz. Mûsâ'nın Firavn tarafından bulunduğunda Firavn'un hanımının onun öldürülmesini engelleyerek kendileri için göz aydınlığı olacağını ve göz aydınlığının ise Firavn'un îmânına sebep olmak şeklinde gerçekleşmiş olduğunu söylemektedir. Hızır ile Hz. Mûsâ'nın yolculuğu esnâsında yaşadıkları hâdiselere de temas eden İbnü'l-Arabî, bu olayların aslında Hz. Mûsâ'nın daha önce yaşadıkları hakkında birer açıklama olduğunu belirtmektedir. Hz. Mûsâ'nın bir kişiyi öldürmesi netîcesinde Mısır'dan kaçması hâdisesi üzerinden hareketin kaynağının başa gelecek bir şeye karşı duyulan korkudan ziyâde kurtulmaya dâir

sevgi olduğunu söyleyerek bunu âlemin yaratılışında esmânın durumu ve zâhir olmaya muhabbeti ile ilişkilendirmektedir. Fassın sonunda ise müellif Firavn'un Hz. Mûsâ'ya sorduğu soruları mevzû edinerek bunlar üzerinden Firavn'un bilgisini ele almakta, verilen cevaplar ve Firavn'un bu cevaplara karşı tavrını tahlil etmekte ve nihâyet Firavn'un îmânı meselesini etraflıca anlatarak fassa son vermektedir.

3.27.1. Câmî'nin Öne Çıkardığı Muhteva

Ulvî hikmetin Mûsevî kelimeye tahsîsinin sebebi [228a].

Mûsâ zannedilerek öldürülen çocukların hayatlarının Hz. Mûsâ'ya dönmesi meselesinin şerhi [228b].

Âdem ve âlem münâsebetinin zikri [230a].

Hidâyetin, insanın hayrete varması demek olduğu yolundaki fikrin şerhi [230b].

İlim ve bekā arasındaki irtibat zincirinin zikri [230b].

Su ile hayat arasındaki ilişkiden Allah-âlem arasındaki münâsebete geçişin yapıldığı uzunca paragrafın bir cümle ile özeti [231a].

Allah'ın rahmetinden ümid kesme meselesi çerçevesinde Firavn'un îmânının değerlendirilmesi, İbnü'l-Arabî'nin bu hususta ki fikrinin şerhi ve bu iddiâda tek kalmasından dolayı ona ta'n edenlerin yanlışlığının îzâhı [231b-232a].

﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ (Mâide Sûresi, 5/48) âyetindeki مِنْهَاجًا kelimesinin منها ve جاء kelimelerine ayrılarak îzâhının şerhi [232a].

"يذبحه صبراً" ifâdesi ile alâkalı açıklamalar [233b].

"فاعتبر الضعيف العقل والنظر الّذي غلب عليه الطمع والطبع " ifâdesindeki الطبع kelimesi ile ilgili iki ihtimâlin zikri ve ibârenin ona göre şerhi [235a].

Firavn'un Hz. Mûsâ'ya sorduğu ﴿وَمَا رَبُّ العَالَمِينَ﴾ (Şuarâ Sûresi, 26/23) sorusunun ve Hz. Mûsâ'nın buna verdiği cevâbın tahlîli ve şerhi [236b-237b].

Hz. Mûsâ ile Firavn arasındaki karşılıklı konuşmanın bir kısmını anlatan Şuârâ Sûresi 26/24-28. âyetlerin tefsiri [238a].

Hz. Mûsâ'nın Firavn'un sorularına verdiği cevâbın biri keşf ehli ve diğeri de nazar ehli için olmak üzere iki vechesi, cevapları içeren âyetlerin buna uygun olarak ıtlak ve takyid açısından tahlil ve şerhi ile bu konudaki muhtemel bir sorunun cevâbı [238b].

﴿المَسْجُونِينَ﴾ (Şuarâ Sûresi, 26/29) kelimesi hakkında açıklamalar [239a].

"لا تنال إلّا بذلك الفعل" ibâresindeki فعل kelimesinin şerhi [240b].

Şerhedilecek paragrafın kısa özeti ve ﴿فَلَوْلاَ كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلاَّ قَوْمَ يُونُسَ﴾ (Yûnus Sûresi, 10/98) âyetinin tefsîri çerçevesinde be's hâlindeki îmânın fayda verip vermeyeceği meselesinin tartışılması [241a].

كان kelimesinin vücûd bildirip bir karîne olmaksızın zaman bildirmeyeceğinin Arap Dili açısından şerhi [242a].

Ânî bir ölümle ölmeyen herkesin îman üzere öldüğü yolundaki ifâde ile ilgili bir soru ve açıklama [242b].

"وهو الإله ولكن ليس يدريه" mısraı ile ilgili gramatik îzahlar [242b].

3.28. Hâlid Fassı

Fusûsu'l-hikem'in en kısa fassı olan Hâlid Fassı'nda müellif Hz. Peygamber'in (sav) Hz. Hâlid hakkındaki hadîsini konu edinmektedir. Bu çerçevede hadîs-i şerifte ifâde edilen kavminin onu zâyî etmesinin ne demek olduğu ve Hz. Hâlid'in berzaha ulaşmak istemesi açıklanmaktadır.

3.28.1. Câmî'nin Öne Çıkardığı Muhteva

Samedî hikmetin Hâlidî kelimeye tahsîsinin sebebi [242b].

Hâlid b. Sinan'ın kıssasının zikri [243a].

3.29. Muhammed Fassı

İbnü'l-Arabî, eserin son fassı olan Muhammed Fassı'na ferdiyyet/teklik hikmetini tahsis etmiş ve fassa bunu îzah ederek başlamıştır. Bu çerçevede ilk tek sayı olan üç sayısını konu edinmekte ve Hz. Peygamber'in (sav) kendisine dünyâdan sevdirildiğini söylediği şeylerin sayısının üç olması üzerinden bu tekliği

açıklamaktadır. Hz. Peygamber'in (sav) bu üç şeyi sayarken önce kadınları zikretmesini, kadınla erkek arasındaki yaratılış irtibâtı ile temellendirerek insanın Rabb'ini tanımasını îzah etmek için bir vesîle edinmekte ve bu husûsu parça-bütün ilişkisi çerçevesinde ele almaktadır. Müellif bunu, erkeğin kadına duyduğu ilgi ile Allah'ın insana karşı tavrı arasında benzerlikler kurarak anlatmaktadır. Ayrıca kadınlardan bahsederken Hz. Peygamber'in (sav) aynı anlama gelen başka kelimeler yerine "nisâ" kelimesini tercih etmesini, güzel kokuyu kadından sonra zikretmesini, kadınla koku arasındaki irtibâtı ve hadiste söylediği üç şeyden birinin müzekker olması dolayısıyla Arap Dili kurallarına göre tağlîben cümlede müzekker sîganın kullanılması gerekirken Hz. Peygamber'in (sav) müennes sîga kullanmasını bilhassa ele alan müellif, bunlar üzerinden yaratılışa ve âlem dâir birçok yorumlarda bulunmaktadır. Fasta ele alınan son konu ise, hadiste de en son zikredilen namazdır. Namazın kulla Rabb'i arasında gerçekleşen karşılıklı bir konuşma ve müşâhede olmasını merkeze alan müellif, bu hususta bâzı hadisleri şerhetmekte, namazın kulu yükelttiği mertebeye dikkat çekmekte, namazdaki hareketlerin mevcûdâttaki hareketlerin tamâmını kapsamasını açıklamaktadır. Ayrıca kulun salâtı gibi Allah'ın da salâtının olduğuna temas eden İbnü'l-Arabî bunu Hakk'ı mârifet açısından ele alarak fassa ve esere son vermektedir.

3.29.1. Câmî'nin Öne Çıkardığı Muhteva

Ferdî hikmetin Muhammedî kelimeye tahsîsinin sebebinin şerhi [244a].

Üç rakamının tek sayıların ilki oluşu ve sâir tek sayıların ona rakam eklenmesiyle ortaya çıkışının örneklendirilmesi ile bunun Hz. Muhammed'in (sav) tekliği ile benzeşmesinin şerhi [244a].

Hz. Muhammed'in (sav) hakîkatinin, üçlü yapısı îtibâriyle delil beyân eden önermeye benzetilmesinin ve kendisinin de delil olmasının şerhi [244b].

Kadının Hz. Muhammed'e (sav) sevdirilmesinin îzâhı sadedinde küllün cüz'e iştiyâkının zikri [245a].

Hakk'ın, onları gördüğü halde mukarreblere şevk duyması husûsunun şerhi [245b].

"يحنّ الحبيب إلى رؤيتي" mısraı ile başlayan dörtlüğün kısa şerhi [246a].

Hz. Muhammed'in (sav) kendisine üç şeyin sevdirildiğini belirttiği hadiste meçhul sîga kullanmasının îzâhı [247a].

"فإنّ الحقّ غيورٌ على عبده أن يعتقد أنّه يلتذّ بغيره" ibâresinin şerhi [247a].

Hakk'ın, kadında fâil ve munfail olması açısından müşâhedesi ile erkeğin, Hakk'ı kendisinde müşâhedesinin şerhi ve bu müşâhede ile ilgili muhtemel sorunun cevaplanması [247b].

İlâhî emrin farklı âlemlerde nikâha, himmete ve önerme tertîbine delâlet etmesinin şerhi [248a-b].

Rahmânî nefesin, nurdan ruhlar ve arazlar üzerine yayılmasının kısa şerhi ve filozofların bu hususta ki fikirlerinin zikri [249b].

Hz. Muhammed'in (sav) kendisine dünyâdan üç şeyin sevdirildiğini belirttiği hadîsinde müzekker sîga kullanması gerekirken müennes sîga kullanmasının kısa îzâhı [249b].

Kadınlarda tekvin kokusunun olmasının şerhi [250a-b].

Bir şeyin kerih olmasının sebeplerinin îzâhı ve örneklendirilmesi [251a].

Namazın müşâhede ve münâcât olmasının îzâhı [252a].

﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ﴾ (Ankebût Sûresi, 29/45) âyetindeki fahşâ ve münkerin tefsîri [253a-b].

Namazdaki üç hareketin ve bu meyanda canlıların hareketlerinin şerhi [254a].

Namazdaki hareketlerin âlemin hakīkatlerinde sârî olan vücûdun hareketlerine benzetilmesi ve meselenin şerhi [245a-b].

"قرّة عين" ifâdesi ile ilgili ihtimallerin zikri ve ifâdenin şerhi [254b-255a].

"لأنّ الشيء لا يجهل حاله فإنّ حاله له ذوقيٌّ" ibâresinin şerhi [255b].

Cüneyd-i Bağdâdî'nin mârifet ve ârif hakkında sorulan soruya verdiği " لون الماء لون إنائه" cevâbının şerhi [255b].

Rabb'in ve kulun salât etmesinin îzâhı ve bu meyanda Hakk'ın iki tecellîsinin olduğunun îzâhı [256a].

﴿كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ﴾ (Nur Sûresi, 24/41) âyetindeki tesbîhin tefsîri [256a-b].

Şârihin ferağ kaydı, müstensihin istinsah kaydı ve mukābele kaydı [257b].

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ŞERHU FUSÛSİ'L-HİKEM'İN NÜSHALARI VE TAHKİKTE İZLENEN METOD

Tahkik çalışmalarının başarısının kıstası, izlenen metodun yanı sıra tahkīki yapılacak eserin tahkik esasları açısından kıymet ifâde eden nüshalarına ulaşmakta görülmektedir. Eserin müellifinin nüshası, müellife okunmuş ya da müellif nüshası ile mukābele edilmiş nüshalar, tahkik için kullanılabilecek en kıymetli nüshalardır.[444] Bu bölümde, çalışmanın bir sonraki kısmında tahkīki sunulmuş olan Abdurrahman Câmî'nin *Şerhu Fusûsi'l-hikem* isimli eserinin nüshalarının tesbîti ve tanıtımı ile tahkikte tâkip edilmiş metod hakkında bilgi verilecektir.

1. ŞERHU FUSÛSİ'L-HİKEM'İN NÜSHALARI

Tesbit edilebildiği kadarıyla şimdiye kadar üç kez basılmış olan *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'in bütün baskıları bir yazmanın neşri şeklinde olup tahkiksizdir.[445] Hâlbuki bu eserin, ulaşılabilen birçok yazma nüshası vardır. Bunların arasında çok kıymetli olanları da bulunmaktadır.

Dünya üzerindeki muhtelif kütüphânelerde kırka civârında nüshası tesbit edilmiş olan söz konusu eserin nüshaların bâzılarının müellifin hattıyla olduğunun iddia edilmiş, bâzılarının müellif nüshasından istinsah edilmiş, bâzılarının da müellif nüshası ile mukābele edilmiş, bir kısmının ise nisbeten daha az kıymetli ve geç târihli olduğu görülmüştür. Bu nüshalarının sâdece, te'lif târihini tâkiben bir asır içinde istinsah edildiği belirtilen/tesbit edilen ve elde edilebilmiş ya da

---

[444] Okan Kadir Yılmaz, *İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 31. Bu özellikleri taşıyan nüshaların tesbîti ve diğer nüsha kriterleri için bk. a.g.e., 31-35.

[445] Bilindiği kadarıyla ilk baskı Mısır'da Nâblusî'nin *Fusûs* şerhinin hâmişinde basılmıştır. Bu baskı 2 cilddir. Birinci cildi 1304/1886 yılında Matbaatü'z-Zaman'da, ikinci cildi ise 1323/1905'te Matbaa-i Âmire'de basılmıştır.

Eserin diğer iki baskısı ise şunlardır: Hindistan, Firuzpur, Matbaa-i Feyzbahş, 1902; Lübnan, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, haz. Âsım İbrâhim Keyyâlî, 1425/2004.

Âsım İbrâhim Keyyâlî tarafından hazırlanmış olan baskının baş tarafında İbnü'l-Arabî'nin hayâtı düşüncesi ile ilgili uzunca bir mukaddime yer almaktadır. Hangi nüsha ya da baskıdan dizildiğine dâir bir bilgi verilmemiş olan bu baskı, metinde pek çok hatâlı okumalar ve eksiklikler barındırdığından oldukça özensiz ve kullanışsızdır.

hakkında bilgi edinilebilmiş olanlarının tanıtımına yer verilecektir.[446] Tanıtım sıralamasında kronoloji esas alınacaktır. Nüsha tanıtımlarında eğer varsa nüshaların istinsah târihi, yeri ve müstensih adının yanı sıra yazı şekli, varak ve satır sayısı, temellük ve vakıf kayıtları ile minhuvât ve hâşiyeler hakkında bilgi verilmeye çalışılacaktır.[447] Metnin ve hâşiyelerin tahkīki için tercih edilen nüshaların tanıtımına daha geniş yer verilecek, tercih edilme sebepleri üzerinde durulacaktır.

1.1. Ebu Reyhan el-Birûnî Şarkşinaslık Enstitüsü Elyazmaları Kütüphânesi 520/4

Özbekistan'ın başkenti Taşkent'te bulunan bu nüsha, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'in günümüze ulaştığı bilinen en eski ve en kıymetli nüshasıdır. Her sayfasında 25 satır bulunan bu nüsha 258 varak olup 14, 86, 101, 147 ve 196. varakları düşmüştür.[448] Nüshada, biri Arapça diğeri ise Lâtin rakamlarıyla yapılmış iki türlü numaralandırma bulunmaktadır. Eser, Arapça rakamla iki olarak gösterilmiş varakla başlamaktadır. Bu varak Lâtin rakamlarıyla on dört olarak numaralandırılmıştır. Bundan da tahmin edilebileceği üzere bu yazmada *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'den başka eserler de bulunmaktadır ve Arapça numaralandırmada bu risâleler dikkate alınmamış, diğerinde ise dikkate alınmıştır.[449] Nitekim eserin, Câmî'nin, ikinci oğlu Safiyyuddin Muhammed'in vefâtı için düştüğü târih ile aynı hâdiseye Ali Şîr Nevâî'nin düşürdüğü târih Câmî'nin el yazısından nakledilmiş olduğu ilk varağında, Ali Safî'nin yazısından başka bir yazıyla yazılmış yaklaşık bir buçuk varaklık bir risâle bulunmaktadır. Ma'rifetullah ve bu hususdaki tavırlar hakkındaki bu risâle, h. 1214 yılında yazılmış olup Mîr Seyyid Âkıl/Âmil[?]

---

[446] Bu durumun tek istisnâsı 16 numarada tanıtılan nüshadır. Bu nüshanın istinsah târihi belli değildir. Ancak minhuvâtın tahkīkinde kullanılması uygun görüldüğü için tanıtımına yer verilmiştir.

[447] Nüshaların hiçbirini doğrudan görme imkânı bulunmadığından cild ve kâğıtları gibi fizikî durumlarına dâir bilgi verilmeyecektir.

[448] Bunlardan sâdece 196. varağın düşmüş olduğuna dâir hâşiyede Farsça bir not vardır. Nüshanın kendisi görülememiş ve resimleri üzerinden nüsha kullanılmış olduğundan 187b ve 188a sayfalarında okunmayı engelleyici bir çekim hatâsının bulunduğunu belirtmekte fayda görülmektedir.

[449] Nüshanın numarasının 520/4 olması da bulunduğu yazmadaki dördüncü eser olduğunu göstermektedir. Yazmanın sâdece *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'i ihtivâ eden varaklarını te'min edilebilmesi mümkün olduğu için geri kalan kısımları hakkında bilgi verilememektedir.

isimli bir kişiye âiddir. Risâlenin hattı, aynı yerde Mevlânâ Şerif'in yazdığı söylenen hâşiyelerdeki hattâ oldukça yakın gözükmektedir.

Bu nüshanın 1b sayfasında oldukça okunaklı bir mühür bulunmaktadır. Herhangi bir târihin yazmadığı bu mühürde "Seyyid Mîr Sıddîk b. Seyyid Emir Muzaffer" ismi yazmaktadır. Aynı mühür eserin sonunda 258b sayfasında da yer almaktadır. Ayrıca yine eserin sonunda 257b sayfasında silik fakat üzerinde "Kutb, Ahmed, Kâmil, Muhammed, Kıst" gibi kelimelerin okunabildiği bir mühürle pek okunaklı olmayan başka bir mühür daha bulunmaktadır. Eserin arka kapağının içinde ise başına musîbet gelenin okuyacağı duâyı ihtivâ eden bir hadis hakkında bilgiler mevcuddur.

Bu yazmadaki *Şerhu Fusûsi'l-hikem* nüshası, Abdurrahman Câmî'nin bacanağı ve talebesi olan Ali Safî b. Hüseyin Vâiz el-Kâşifî tarafından 907/1501 yılının Safer ayının ortalarında, yâni eserin yazılışından sâdece on bir yıl sonra, doğrudan müellif nüshasından istinsah edilmiştir. Yine bu nüsha, müstensihin nüshanın sonunda verdiği bilgiye göre, yazım işleminin akabinde müellif nüshası ile mukābele edilmiş ve bu işlem de aynı yılın Ramazan ayının sonlarında bitirilmiştir. Bu iki husûsun hâricinde nüshanın kıymetini artıran bir diğer husus olarak şu da zikredilmelidir ki Ali Safî, hem müellifin hem de Abdulgafur Lârî'nin şerhe düştüğü hâşiyeleri nüshasının hâmişinde nakletmiştir. Ayrıca nüshanın sonunda, bu hâşiyelerden "minhu" kayıtlı olanlarının müellife, "ayn" harfi ile gösterilenlerin ise, Abdulgafur Lârî'ye âid olduğu bilgisini vermektedir.[450] Lârî'ye âid olan hâşiyeleri, onun kendi el yazısıyla yazdığı nüshasından aktardığını söyleyen müstensih, Lârî'nin nüshası hakkında da bilgi vermektedir. Bu nüshanın müellife okunduğunu ve sonunda da müellifin kendi el yazısıyla bu durumu te'yid eden cümlelerin/semâ' kaydının yer aldığını ifâde etmektedir. Ali Safî, Abdurrahman Câmî'nin yazdığı bu kaydı hem nüshasının sonunda hem de *Reşahât*'ta[451] nakletmektedir. Bu kayda göre bu semâ', 896/1491 senesinin Cemâziyelevvel'inin ortalarında bitmiştir. Eserin te'lifi aynı yılın Cemâziyelevvel ayının başında bittiğine göre Lârî'nin, -mevcud bilgilere göre

[450] Minhu kayıtlı açıklamaların müellife âid olduğu bilgisinin açıkça zikredilmiş olması dikkate değerdir. Ayrıca müellifin en yakın talebesi olarak eseri doğrudan müelliften okumuş olan Abdulgafur Lârî'nin açıklamaları da ehemmiyetine binâen tahkīke dâhil edilmiştir.

[451] Kâşifî, *Reşahât*, 1977, 1: 286.

günümüze ulaşmış olup olmadığı henüz bilinmeyen- bu nüshasını Câmî'nin eseri te'lifiyle eşzamanlı olarak kaleme aldığı ya da Câmî'nin eseri ona imlâ ettirdiği düşünülebilir.[452] Zîra eserin bitmesi ile semâ' kaydı, yâni mukābelenin bitmesi arasında iki hafta kadar bir zaman vardır. Bu zaman zarfında eserin hem istinsah hem de semâ'ı mümkün gözükmemektedir. Düştüğü kayıttan anlaşıldığına göre Ali Safî, Lârî'nin nüshasından yaptığı nakil işlemini 913/1507 yılının Rebîulâhir ayının sonlarında, yâni Abdulgafur Lârî'nin vefâtından yaklaşık bir yıl sonra bitirmiştir.

Ali Safî'nin el yazısı ile yazılmış olan nüsha, oldukça okunaklı olarak "nesh-i kadîm" denilen yazı türüyle yazılmıştır. Metin kısmının üstü kırmızı mürekkepli kalemle çizilerek metin ve şerh birbirinden ayrılmıştır. Nüshada, mechul fiillerle yanlış okunma ihtimâli olan kelimeler harekelendirilmiştir.[453] Nüshada genel bir problem olarak müzekkerlik-müenneslik sîgalarına riâyet edilmemiştir. Müennes olması gereken birçok kelime müzekker kalıpla yazılmıştır. Tashih de görmüş olan nüshada bu durum değiştirilmemiştir.

Eserin hâmişinde, Câmî ve Lârî'ye âid olanların dışında muhtelif hâşiyeler de bulunmaktadır. Müstensih tarafından imzâsız olarak yazılmış, ancak remizle müellife âid olduğu belirtilmiş olanların dışında ta'lik yazıyla ve genelde "Mustalahât-ı Şeyh Abdurrezzak Kâşânî" ya da sâdece "mustalahât" ve "ıstılâhât" kaydıyla yazılmış notlar, hemen ilk varağın hâşiyesinde belirtildiğine göre "Hazret-i Kutbu'l-ulemâ ve'l-urefâ Mevlânâ Şerîf" tarafından yazılmıştır. Anlaşılması zor bâzı ıstılahların tanımlarını ihtivâ eden bu notlar, imzâ mâhiyetindeki kayıtlardan anlaşıldığı kadarıyla, Abdurrezzak Kâşânî'nin muhtelif eserlerinden nakledilmiştir. Yine Dâvûd Kayserî, Şeyh Rukneddin Şîrâzî (öl. 769/1367) ve Abdulganî Nablusî'nin (öl. 1143/1731) *Fusûs* şerhlerinden de aynı yazıyla bâzı pasajlar alıntılanmıştır. Ayrıca hâşiyede farklı bir kalemden çıktığı anlaşılan yine ta'lik bir yazıyla "limuharrihî" kayıtlı notlar da bulunmaktadır.[454]

---

[452] Bu konudaki bâzı değerlendirmeler için bk. Mübelliğ, *İrfân-ı Câmî*, 247.

[453] Bunların gerekli görülenleri tahkikte gösterilmiştir.

[454] Bu notlar, "limuharrihî" ifâdesinden dolayı müellife âid olabilme ihtimâline binâen dipnotlarda gösterilmiştir. Ancak bunların bâzılarında limuharrihî kaydının hemen akabinde "İsâmuddin" isminin yer alması (Câmî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 22b, 27b) söz konusu notların Câmî'nin talebelerinden İsâmuddin İsferâyinî'ye (öl. 945/1538) âid olabilme ihtimâlini akla getirmektedir. Her durumda bu notlar, imzâları da dâhil olmak üzere olduğu gibi aktarılmıştır.

Anlaşılması zor bâzı kelimeler de *Sıhâh, Nihâyetü'l-Cezerî* ve *Kenzü'l-lüga* gibi sözlüklerden iktibasla açıklanmış, bâzı kelimelerin de Farsça karşılıkları *Tâcu'l-masâdir* isimli lügatten verilmiştir. Bunlardan, Câmî, Abdulgafur Lârî ve müstensih tarafından yazıldığı belirtilenler/anlaşılanlar[455] tahkikte gösterilmiş, diğerleri gösterilmemiştir.

Diğer nüshalarda görülmeyip Taşkent nüshasına var olan bir husus olarak şu da zikredilmelidir ki bu nüshanın bâzı yerlerinde (meselâ 30a, 33b) hâmişte "nüsha" kaydıyla nüsha farklılıklarına işâret edilmektedir. Bu farklılıklar aynı kayıtla dipnotta gösterilmiştir.

Yukarıda zikredilen özelliklerinden dolayı, çalışmada esas alınan İSAM Tahkik Esasları'nda müellif nüshası gibi kabul edilen bu nüsha, aynı esaslara istinâden tahkik çalışmasının asıl nüshası olarak kullanılmış olup Taşkent'te bulunmasından dolayı "ط" harfiyle gösterilmesi uygun görülmüştür.

1.2. Kitâbhâne-i Medrese-i Namâzî-yi Hoy 146

Katalog kayıtlarına göre bu nüsha, İran'ın Hoy şehrindeki Namâzî Medresesi kütüphânesinde bulunmaktadır.[456] Bu nüsha *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'in kâmil bir nüshası olup 6 Şevval 915 Perşembe/17 Ocak 1510'da Yûsuf Ali Serverî tarafından ta'lik hatla istinsah edilmiştir. Eserin sekizinci sayfasında bâzı vakıf ve temellük kayıtları ile mühürler bulunmaktadır. Bunlardan en dikkat çekici olanı, meşhur şâir ve ilim adamı olup birkaç kez Rumeli Kazaskerliği vazifesi de yapmış olan[457] Bâkī'nin (öl. 1008/1600) kaydıdır. Hemen yan tarafında " خط المرحوم شاعر باقي أفندي رحمة الله عليه"[458] kaydı bulunan not şu şekildedir: " ثمّ انتقل إلى ملك الفقير إلى

[455] Burada müstensih Ali Safî'nin yazısı esas alınmıştır. Onun el yazısı ile yazılmış olan lügatler müelliften, en azından Abdulgafur Lârî veyâ müstensihin kendisinden gelmiş notlar olarak kabul edilmiştir. Bu iki kişi Câmî'nin ilk ve ikinci nesil talebeleri oldukları için onların notları da mühim görülerek tahkîke dâhil edilmiştir.

[456] Mustafa Dirâyetî, *Fihristvâre-i Destnevîshâ-yı Îran* (Tahran: Kitâbhâne-i Mûze ve Merkez-i İsnâd-ı Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî, 1389), 6: 885. Ancak bu nüshanın dijital kopyasını Kum'daki Âyetullah Sistânî Vakfı'nın kütüphânesinden edinebildik.

[457] Mehmed Çavuşoğlu, "Bâkî", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 1991), 4: 538.

[458] Merhum şâir Bâkī Efendi'nin el yazısıdır.

المِلك القدير عبدلباقي بن محمد عفى عنهما".[459] Bu sayfadaki kayıtlardan anlaşıldığına göre nüsha 1223/1808 senesinin Recep/Eylül ayında Îran adına İstanbul'a elçi olarak gelen ed-Desîm eş-Şerîf el-Hüseynî İbrâhim tarafından satın alınmış ve sonrasında ise vakfedilmiştir. Muhtemelen yazma bu yolla İran'a intikal etmiştir.

Eserin hemen ilk sayfasında "*Şerhu Fusus* ve ğayruhû" şeklinde bir başlık ve bunun hemen solunda "el-Fusûsu âhiru te'lîfi müellifihî fî 102" şeklinde bir ibâre yer almaktadır. Bir diğer yazı ise "vefi'n-nüshati'l-makrûeti ale'ş-Şeyh" ibâresi ve altında sayfa numaraları vardır. Bunlar, ilgili bilginin ya da ibârenin metin içinde geçtiği yerleri göstermektedir. Yine bunun gibi bâzı notlarla sayfa numaraları da göze çarpmaktadır. Sayfanın en altında ise Farsça bir ibâre bulunmakta ve yazmanın 1418 muharreminde kontrol edildiği ve eksiğinin bulunmadığı ifâde edilmektedir.

Bir sonraki sayfada eserde geçen bâzı ıstılahların Cürcânî'nin *Ta'rîfât*'ından istifâde ile yapılmış târifleri yer almaktadır. Bu ıstılahlar şunlardır: Mecmau'l-bahreyn, mahvu'l-cem' ve'l-cem'u'l-hakīkī, el-levh, lisânü'l-hak, el-kelimâtü'l-kavliyye ve'l-fi'liyye, el-kıyâm lillâh, el-kıyâm billâh, el-ğaynu dûne'r-reyn, el-kavâmi', el-kelime, el-latîfetü'l-insâniyye, el-levâmi', el-muhâdese, el-muhâdara, mecmau'l-ezdâd, el-mahk, el-meczûb, leyletü'l-kadr, kelimetü'l-hazret, el-kelimâtü'l-ilâhiyye, el-kitâbu'l-mübîn (bir sonraki sayfada tekrar yazılmış), el-kanâa, gaybu'l-hüviyye ve gaybu'l-mutlak, ed-dehr, el-amâ', ümmü'l-kitâb, el-ufuku'l-a'lâ (iki kere yazılmış), el-ufuku'l-mübîn (iki kere yazılmış), el-ankā', el-gaybu'l-meknûn ve'l-gaybu'l-masûn, aynü'l-yakīn, el-a'yânü's-sâbite. Eserin ferağ kaydını tâkip eden 424. sayfasında da baştaki gibi bâzı ıstılahların târifleri vardır ki bunlar da *Ta'rîfât*'tan alınmıştır. Bu ıstılahlar şunlardır: Ehlü'z-zevk, es-sırr, ez-zıll, ez-zıyâ', el-evtâd, sırru's-sırr, ez-zıllü'l-evvel, ez-zıllü'l-ilâh, zâhiru'l-ilm, zâhiru'l-vücûd, zâhiru'l-mümkinât, el-berzah, ahadiyyetü'l-cem', ahadiyyetü'l-kesret, ahadiyyetü'l-ayn, et-tams, et-tavâli'.

Bunların hemen devâmında ve arka sayfasında Türkçe bâzı ifâde ve okunaklı olmayan bâzı açıklamalarla yazmanın fihristi bulunmaktadır. Bu fihriste göre yazma, Câmî'nin birçok eserini ihtivâ eden bir külliyâttır. Ancak yazmanın baş tarafındaki kütüphâne kaydına göre yazmada sâdece iki eser bulunmaktadır.

[459] Sonra Melikü'l-Kadîr olana muhtaç olan Abdülbâkī b. Mehmed'e intikal etti.

Her bir varağı ve sayfası numaralandırılmış olan yazmanın 9-422 sayfaları arasında yer almakta olan eser, her sayfasında 21 satır olmak üzere toplam 207 varaktır. *Fusûs* metni olan kısımların üzeri siyah çizgi ile çizilerek belirli hâle getirilmiştir. Eserin hâmişinde "minhu kuddise sirruhû" imzâlı metinle alâkalı müellifin hâşiyeleri bulunmaktadır. Yine eser tashih edilmiş olup hâşiyesinde yer yer "matlab" kaydıyla metnin bahsettiği hususlarla alâkalı başlıklandırmalar göze çarpmaktadır. Ayrıca yine hâmişte ve satır aralarında Dâvûd Kayserî, Bâlî Efendi (öl. 960/1553) ve Abdulganî Nâblusî gibi şârihlerden iktibaslar ve Farsça şiirler yer almaktadır. Bu iktibaslar Farsça imlâ ile yazılmış gözükmektedir.

Nüsha, Taşkent nüshasına benzer olarak müzekkerlik-müenneslik hususlarında oldukça fazla hata barındırmaktadır. Bu nüsha, tahkikte kullanılan nüshaların içinde esas nüsha ile doğru ve yanlışları îtibâriyle en çok benzeşen nüsha olarak temeyyüz etmiştir. Fakat bu nüshadan farklı olarak bâzı benzer kelimelerin birbiri yerine yazıldığı da yer yer göze çarpmaktadır.

Nüshanın 148. varağından sonra varak numaralandırmasında 149 yerine 147 yazılmış ve bundan sonraki numaralar buna göre gitmiş gözükmektedir. Tahkik çalışmasında bu numaralandırma 147-Aa, 147-Ab, 148-Aa, 148-Ab şeklinde düzeltilerek kullanılmıştır.

Eserin te'lif târihine oldukça yakın bir târihte yazılmış olması açısından kıymetli görülen bu nüsha tahkik çalışmamızda "ن" remziyle gösterilmiştir.

1.3. Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yı Millî 1163

Tahran'da bulunan bu nüsha Ali el-Feyzî, tarafından Zilhicce 917/Şubat 1512 târihinde ta'lik nesih karışımı bir hatla istinsah edilmiştir. Her sayfası numaralandırılmış olan bu nüsha 269 varak olup her sayfasında 19 satır bulunmaktadır. *Fusûs* metni olan kısımlar kırmızı mürekkeple üstü çizilerek belirgin hâle getirilmiştir. Bu nüsha da tashih edilmiş bir nüshadır ve hâmişinde -ilk iki nüshaya nisbetle daha az da olsa- minhuvât vardır, ancak diğer nüshalardaki gibi sâir şerhlerden ve eserlerden alıntılar ihtivâ etmemektedir. Nüshadaki tashihlerin kim tarafından yapıldığına dâir bir kayıt bulunmamaktadır. Nüsha müenneslik-müzekkerlik sîgalarının kullanımı husûsunda ilk iki nüsha ile benzer tercihlere sâhiptir.

Baş taraftan 12 varak eksik olan nüsha, Âdem Fassı'ndaki " المواليد بالعناصر أو التحق بعض الفروع ببعضٍ آخر" ibâresiyle başlamaktadır. Yine nüshanın 37-44 sayfaları arası -muhtemelen zarar görmüş olduğundan- her sayfada 21 satır olmak üzere -eserin kütüphâne kaydında belirtildiğine göre- 13/19. asra âid nesta'lik hattıyla farklı bir kâğıt kullanılarak yeniden yazılmıştır. Ayrıca nüshanın bâzı sayfaları tâmir görmüştür.

Kütüphâne tarafından eserin dijital nüshasının önüne eklenmiş bilgi sayfasında bu nüshanın Şeyh Bahâeddin Âmulî'nin (öl. 1031/1622) terekesinden olduğu, son sayfası olan 524. sayfadaki notların Âmulî'nin el yazısı ile olduğu, yine 523. sayfadaki Arapça beyitlerin ve mührün de ona âid olduğu yazılıdır. Ayrıca aynı yerde eserin mukābele edilmiş olduğu da söylenmektedir ancak nüshada buna dâir herhangi bir kayıt görülmemektedir. Nüsha, hemen girişinde mührü bulunan Muhammed Sâdık Tabatabâî[460] tarafından şimdi bulunduğu kütüphâneye hediye edilmiştir.

1.4. Şam Zâhiriyye Kütüphânesi 8355

Zâhiriyye Kütüphânesi kataloğunda yer alan bu nüsha 291 varak olup her sayfasında 19 satır vardır. Ahmed b. Muhammed b. Îsâ el-Kādirî tarafından 949/1542'de nesih hatla istinsah edilmiştir. Metin kırmızı ve şerh siyah mürekkeple yazılmıştır. Katalogda verilen bilgilere göre müellif hattı ile yazılmış bir nüshadan istinsah edilmiş ve Ramazan 1141/Mart 1729'da Emeviyye Câmii'inde Alâuddin Cibrîl el-Ğazzî ile mukābele ve kıraati bitirilmiştir.[461]

1.5. Süleymâniye Kütüphânesi, Esad Efendi 1542

Tam olarak anlaşılamayan ancak ismi Mâcid şeklinde okunabilecek bir müstensih tarafından 976/1568 yılında ta'lik hatla istinsah edilmiş olan bu

[460] Seyyid Muhammed Sâdık'ın, Îran meşrûtiyetinin öncü isimlerinden Seyyid Muhammed Tabatabâî'nin oğlu olabileceğine dâir bk. Abdullah Kahraman, "Tabatabâî, Seyyid Muhammed", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010), 38: 309.

[461] Muhammed Riyâd Mâlih, *Fihrisu Mahtûtâti Dâri'l-Kütübi'z-Zâhiriyye* (Şam: Matbaatü'l-Hicâz, 1978), 2: 191-193. Şam'da bulunan bu kütüphânedeki eserlerin günümüzdeki durumu ile alâkalı herhangi bir bilgi edinmek mümkün olmamıştır. İSAM'da aldığımız tahkik kursu çerçevesinde tanışmış olduğumuz Sûriyeli hocalarımıza bu nüshaya ulaşmak için yaptığımız mürâcaatlar ise maalesef bir netice vermemiştir.

nüshanın ilk sayfasında İbrâhim Paşa b. Ahmed Paşa ve Seyyid Mehmed Esad Efendi'ye âid temellük kayıtları yer almaktadır. Yine bu sayfada nüshanın hattına benzer bir hatla *"Râgıb Paşa hâceliğiyle meşhur-i âfâk Halebî İbrâhim Efendi Hazretleri'nin eser-i kalem-i fâdılâneleridir"* şeklinde bir kayıt ve okunaksız bir mühür de vardır. Yine ilk sayfada kırmızı ve siyah mürekkeple eserin ne olduğu ile alâkalı bilgiler verilmektedir, ancak üzeri siyah bir mühürle kapatıldığından ibârenin mühim bir kısmı okunamamaktadır.

Eser, her sayfasında 19 satır olmak üzere 281 varak olup her varağı numaralandırılmıştır. Eserde metin kırmızı, şerh ise siyah mürekkeple yazılıdır. Hâşiyede minhuvât, ıstılah târifleri, nüshayı okuyan bir kişinin imzâsız hâşiyeleri ve istişhâd için getirilmiş gözüken bâzı beyitlerle yer yer başka eserlerden ve bâzı *Fusûs* şerhlerinden notlar yer almaktadır. Bu şârihler arasında bilhassa Saînüddin İbn Turke'den (öl. 835/1436) fazlaca iktibas yapıldığı göze çarpmaktadır. Kendilerinden nakillerde bulunulan diğer müellifler ise Abdurrezzak Kâşânî, Dâvûd Kayserî, Sadreddin Konevî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Rukneddin Şîrâzî, Bâlî Efendi ve Abdurrahman Câmî'dir. Abdurrahman Câmî'den yapılan iktibaslar *Nakdu'n-nusûs fî şerhi Nakşi'l-Fusûs* isimli eserindendir.

Nüshanın hâmişinde yer yer Türkçe ve Farsça açıklamalara tesâdüf edilmektedir (vr. 18a). Bu nüshada metinde yer alan bâzı ifâdeler Medrese-i Namâzî nüshasında "minhu" kaydına benzer bir kayıtla hâmişte yer almaktadır.[462] Nüsha müzekkerlik müenneslik farklılıklarında kāidelere uygun tercihlerde bulunmuş gözükmektedir. Bu açıdan tahkikte kullandığımız diğer nüshalardan farklıdır. Tashih edilmiş olan nüshadaki bu uyumun sonradan nüshaya yapılan müdâhalelerle olduğuna dâir bir takım işâretler bulunmaktadır. Nitekim bâzı yerlerdeki müzekker fiillerin "ya" harfinin noktaları silinmiş ve fâiline uyumlu olarak müennes yapılmak için üstüne konulmuş olduğu göze çarpmaktadır (örnek olarak bk. 76b).

Bu nüshanın, müenneslik-müzekkerlik açısından dil kāidelerine uygunluğu, bâzı tercihlerinde tahkikte kullanılan Taşkent ve Medrese-i Namâzî nüshalarından farklılığı ve minhuvâtının fazlalığı açısından tahkik çalışmasında kullanılması uygun görülmüş ve "ٲ" harfiyle gösterilmiştir.

[462] Örnek olarak "u'tıyyât" kelimesi ile alâkalı bir açıklama için bk. Nun, 30a krş. Elif, 27b.

1.6. Koca Râgıb Paşa Kütüphânesi 1189

Câmî'nin Ekberî metinlere dâir birkaç şerhini bir araya getiren[463] bir yazmada bulunan bu nüsha, her sayfasında 27 satır bulunmak üzere 108 varaktır. Nüsha, Muhammed b. Kemaleddin Hasan b. Ebu'l-Hasan el-Ensârî tarafından Ramazan 976/Mart 1569'da ta'lîk nesih karışımı bir hatla istinsah edilmiştir. Eserde herhangi bir tashih göze çarpmadığı gibi siyahtan başka bir mürekkep de kullanılmamıştır. Dolayısıyla şerh ve metin birbirinden tefrîk edilecek durumda değildir. Ayrıca diğer nüshaların çoğunda bulunan minhuvât da bu nüshada bulunmamaktadır. Nüshanın sonunda eseri vakfeden Sadrâzam Râgıp Paşa'nın (öl. 1176/1763) mührü bulunmaktadır.

1.7. Tahran Millî Kütüphâne 2254-1

Abdurrahmân Câmî'nin *Şerh-i Fusûs, Nakdu'n-nusûs* ve *Nefehâtü'l-üns* isimli eserlerinin yer aldığı bu yazmadaki nüshanın varakları sayfa numarası şeklinde, yâni her varak ikişerli ardışık şekilde numaralandırılmıştır. Eser 1-204 sayfaları arasında olup her sayfasında 27 satır bulunan 102 varaktan müteşekkildir. *Şerhu Fusûs*'un sonunda Abdurrahmân Câmî'nin ferağ kaydında normalde olması gereken 896/1491 târihi yerine "Zilka'de sonları 977/Mayıs 1570" târihi vardır. Müstensih, müellif nüshası zannedilsin diye olmalı, Abdurrahmân Câmî'nin ferağ târihini yazmamış gözükmektedir. *Nakdu'n-nusûs*'un sonunda da 977/1570 târihi vardır. Nüshanın en son eseri *Nefehâtü'l-üns*'ün sonunda ise müstensih adı olarak Abdülhay b. Abdülfettah, istinsah târihi olarak da 5 Zilka'de 974/14 Mayıs 1567 târihi zikredilmektedir.

İki adet pek okunaklı olmayan mührün olduğu ve başka temellük ya da vakıf kaydının bulunmadığı nüsha ta'lik hatla yazılmış olup metin kısmının üstü kırmızı mürekkeple çizilerek belirgin hâle getirilmiştir. Şârihin mukaddimesini ihtivâ etmeyen ve doğrudan *Fusûsu'l-hikem*'in mukaddimesinin şerhi ile başlayan bu nüshada da minhuvât vardır. Ancak bunlar sadece ilk sayfada yer alan birkaç tâneden ibârettir. Diğer nüshalarda bulunan minhuvâtın bir kısmının bu nüshada

[463] Bu yazma, Abdurrahmân Câmî'nin *Eşi'atü'l-Lemeât*'ını (vr. 1-33), *Nakdu'n-nusûs fî şerh-i Nakşi'l-Fusûs*'unu (vr. 33-78) ve *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'ini ihtivâ etmektedir.

yer almadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca eserde yine sâdece birkaç yerde tashih kaydı göze çarpmaktadır.

1.8. Süleymâniye Kütüphânesi, Ayasofya 4208

Baş tarafında Sultan I. Mahmud (öl. 1168/1754) tarafından vakfedilmiş olduğuna dâir bir kayıt ve iki mühür bulunan bir *Külliyât-ı Câmî*'de yer alan bu nüshada müstensih adı ve istinsah tarihi zikredilmemektedir. Bununla birlikte külliyattaki bâzı eserlerin sonunda istinsah târihi, bir eserde de müstensih adı kayıtlıdır. Külliyâtın ilk eseri olan *Tefsîru'l-Fâtiha*'da 12 Rebîulevvel 960/26 Şubat 1553 târihi bulunmaktadır (vr. 7a). Külliyâtın üçüncü eseri olan *Şerh-i Rubâiyyât*'ın sonunda ise müstensih olarak Şemseddin Muhammed b. Mevlânâ Mâruf adı yazmaktadır. Diğer eserlerdeki târihler ise külliyâttaki sıralarına göre şu şekildedir: *Menâsik-i hacc* Muharrem 977/Temmuz 1569 (vr. 37b), *Levâmi'* Muharrem 978/Haziran 1570 (vr. 285a), *Risâle fi'l-vücûd* 978/1570 (287a), *el-Fevâidü'z-Ziyâiyye*'de Ramazan 977/Şubat-Mart 1570 (vr. 558a), *Risâle-i Sarf*'ta 22 Zilhicce 977/28 Mayıs 1570 (vr. 562a) târihleri kayıtlıdır *Risâle-i Arûz*'da 977/1570 (vr. 598a). Külliyâtın hepsi aynı ta'lik hatla yazılmış olduğundan müstensihinin adı geçen şahıs, istinsah târihinin ise 960/1553 - 978/1570 târihleri aralığı olduğu varsayılabilir.

Şerhu Fusûsi'l-hikem bu külliyâtta 336b-441a varakları arasında yer almakta olup her sayfasında 27 satır bulunmaktadır. Tamâmı siyah mürekkeple yazılmış ve şerhle metni birbirinden ayıracak herhangi bir işâret kullanılmamış olan nüshada minhuvat ve sâir kenar notu bulunmamakta, tashih de göze çarpmamaktadır.

1.9. Millî Kütüphâne, 763

Hatâlı olarak *Nakd'n-Nusûs Şerhü Fusûsu'l-hikem* adıyla kayıtlı olan bu nüsha, Zilka'de 979/Nisan 1572 târihinde Üsküp'te istinsah edilmiş olup her sayfasında 23 satır bulunan 193 varaktan oluşmaktadır. Eserin varak numaraları lâtin rakamları ile ve kurşun kalem kullanılarak yazılmıştır. Kırık ta'lik hattıyla yazılmış ve metin kısmı, üzeri kırmızı kalemle çizilerek belirgin hâle getirilmiş olan bu nüsha, müstensihin nüshanın sonuna düştüğü kayda göre, müellifin el

yazısıyla olan bir nüsha ile mukābele edilmiş bir nüshadan istinsah edilmiş, istinsahtan sonra da ayrıca bu nüsha ile mukābele edilmiştir.

Nüshanın başında eserin adı ile temellük kayıtları göze çarpmaktadır. Bu kayıtlardan anlaşıldığına göre eser 1186'da Müderriszâde Seyyid Abdülkerim b. Mustafa b. Ahmed el-Ankaravî(?) isimli bir şahısta bulunmaktadır. Bu kaydın hemen yanında Şeyhzâde Mustafa Filibevî isimli bir şahsa âid târihsiz bir temellük kaydı bulunmaktadur. Yazma, en son es-Seyyid el-Hâc Ahmed Hayâtî Efendi'de (öl. 1229/1814) bulunmuştur. Ahmed Hayâtî Efendi bütün kitapları ile birlikte bu eseri de vakfetmiştir.[464] Temellük kayıtlarının altında bu şahsın vakfiyesi bulunmaktadır. Ayrıca nüshanın muhtelif varaklarında da vakıf mührü yer almaktadır. Nüshanın hâmişinde eserin mukābele ve tashih edildiğini gösteren kayıtlarla minhuvât bulunmaktadır.

Eserin başında Kâşânî'den üç sayfa kadar ve yer yer hâmişinde yine Kâşânî, Kayserî, Fergānî ve Cendî gibi şârihlerden iktibaslarla bâzı kelimelerin Farsça karşılıkları vardır. Ayrıca Muslihuddin Mustafa Kestelî'nin (öl. 901/1496) *Şerhu'l-Akāid* hâşiyesinden de iktibaslar yer almaktadır. 3. varakta da Lokman Fassı'ndan irâde ve meşîet arasındaki farka dâir bir alıntı bulunmaktadır. Ferağ kaydından sonra ise İbnü'l-Arabî'den ve Kâşânî'den bâzı alıntılar bulunmaktadır. Eserin en sonunda suyun deniz, dalga, köpük ve buhar gibi hal değişimleri ile birin sayılarda sirâyetinin Vücûd-ı Hakk'ın farklı sûretlerde tecellîsi ile benzerliğini açıklayan, eserin hattına benzer bir hatla fakat Türkçe yazılmış imzâsız iki pasaj bulunmaktadır. Bunun hemen devâmında "Vücûd ve tenezzülleri hakkında bir fasıl" başlıklı bir varaklık, Arapça yazılmış ve yine imzâsız olan bir risâle veyâ iktibas yer almaktadır. Eserin hâmişinde de yer yer imzâsız açıklamalara tesâdüf edilmektedir.

Yazmanın 74 ile 75. varakları arası ile 76-77. varakları arasında eserin kâğıdından farklı bir kâğıda yazılmış iki varaklık bir metin bulunmaktadır. Bu varaklarda Dâvûd Kayserî'nin *Fusûs* şerhinden İsmâil Fassı'nın son sayfaları ile

[464] Cemil Akpınar, "Hayâtî, Ahmed Efendi", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 1998), 17: 15.

Lût Fassı'nın son sayfaları[465] ve Celâleddîn Devvânî'nin (öl. 908/1502) *Şerhu'l-Akāidi'l-Adudiyye* isimli eserinden bir pasaj yer almaktadır.

Bu nüshada da önceki nüshaların çoğunda olduğu gibi müenneslik-müzekkerlik sîgalarında problemler göze çarpmaktadır. Ayrıca nüsha, bâzı tercihlerinde Taşkent ve Medrese-i Namâzî-yi Hoy nüshası ile benzerlikler ihtivâ etmektedir. Müellif nüshası ile mukābele edilmiş bir nüshadan istinsah edilerek ayrıca onunla mukābele edilmiş olması bu nüshanın ehemmiyetini artırmaktadır. Bu kıymetinden dolayı nüsha da tahkik çalışmasında kullanılmış olup "ل" harfiyle remzedilmiştir.

1.10. Nevşehir Damad İbrâhim Paşa Kütüphânesi 28

Nüsha, müzeyyen bir *Külliyât-ı Câmî* nüshası içinde yer almaktadır. Külliyâtın ilk sayfasında Hasanzâde Ahmed Paşa'ya âid (öl. 1046/1636-37) temellük kaydı, hemen devâmındaki müzeyyen fihrist sayfasında ve külliyâtın sonunda ise Nevşehirli Dâmâd İbrâhim Paşa'nın (öl. 1143/1730) mührü bulunmaktadır. Yazmanın iç sayfalarında eserin Dâmâd İbrâhim Paşa'nın vakfı olduğu yazan bir mühür daha bulunmaktadır.

Şerhu Fusûsi'l-hikem, yazmanın 98b-203a varakları almaktadır. Nüshada diğer nüshalarda bulunan minhuvat ve sâir kenar notları bulunmamaktadır. Eserin metin kısmı da kırmızı mürekkeple üst kısmı çizilerek belirgin hâle getirilmiştir. Nâdir de olsa tashih kayıtlarının göze çarptığı nüshanın istinsâhının bitiş târihi 10 Rebîulevvel 980/21 Temmuz 1572 olup nüshada buna dâir bir kayıt görülmemiş olmakla birlikte katalog kaydına göre[466] müstensihin adı İmâm Kārî'dir.

1.11. Süleymâniye Kütüphânesi, Hamîdiye 1445

Nüsha, Abdurrahman Câmî'nin *Tefsîru'l-Fâtiha, Şevâhidü'n-nübüvve, Nefehâtü'l-üns, el-Fevâidü'd-dıyâiyye, Şerhu Fusûsi'l-hikem* ve *Nakdu'n-nusûs fî şerhi Nakşi'l-Fusûs* isimli eserlerini ihtivâ eden oldukça müzeyyen bir yazmanın

[465] Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 658-664, 809-810.

[466] Türkiye'deki elyazması kütüphânelerindeki eserlerin künyelerine ulaşabilmek için en kullanışlı taramanın İslâm Araştırmaları Merkezi'nin (İSAM) internet sayfasındaki Türkiye Kütüphâneleri Veri Tabanı üzerinden yapılabilmekte olduğu düşünülmektedir. Bu çalışmada da yer yer söz konusu veri tabanı kullanılmıştır. Türkiye'deki kütüphâneler için katalog kelimesi zikredilip herhangi bir kaynak verilmediğinde, bu veri tabanı kastedilmektedir.

içindedir. Nüshanın hemen girişinde "mecmûa-i ba'z-ı tesânîf-i Mevlânâ Câmî bihattı ta'lîk ve nesh, satr muhtelif" yazmaktadır. Giriş sayfasında yazmanın Sultan I. Abdülhamid'in (öl. 1203/1789) vakfı olduğunu beyân eden bir yazı ve mühür bulunmaktadır. Vakıf yazısının sonunda yazıyı yazanın Ali Behcet olduğu kayıtlıdır. Bu şahsın nüshanın da müstensihi olup olmadığı açık değildir. İlk eserin tahmînen dört varağı düşmüş gözüken bu yazmadaki eserlerin ferağ kayıtlarında herhangi bir müstensih ismi bulunmamaktadır.

Şerhu Fusûsi'l-hikem, on varakta bir lâtin rakamları ve kurşun kalemle numaralandırılmış olan bu yazmanın 286b-384a varakları arasında yer almaktadır. Görüldüğü kadarıyla her sayfada 27 satır olup hem metin hem de şerh kısmı siyah mürekkeple yazılmıştır. Başka bir işâretle de belirtilmemiş olduğundan metin ve şerh yekdiğerinden tefrik edilememektedir.

982/1574-75 yılında istinsah edilmiş olan bu nüshada birkaç istisnâ hâricinde tashih göze çarpmamaktadır. Ayrıca sâir nüshalarda bulunan minhuvât ve muhtelif kenar notları da bu nüshada bulunmamaktadır.

1.12. Nûruosmâniye Kütüphânesi, 4179-M

Baş tarafında II. Osman (öl. 1031/1622) vakfı olduğuna dâir bir kayıt ve mühür bulunan bu yazma, kısmî bir Câmî külliyâtı olup ta'lik hat ile yazılmıştır. *Şerhu Fusûsi'l-hikem,* her sayfasında 25 satır bulunan bu yazmanın 278b-379a varakları arasında yer almaktadır. 11 Receb 984/4 Ekim 1576 yılında istinsah edilmiş olup diğer eserlerde olduğu gibi *Şerhu Fusûsi'l-hikem'*in sonunda da müstensih adı kayıtlı değildir.

Metni şerhten ayırmak için metnin üzerinin kırmızı kalemle çizildiği bu nüshada ne tashih, ne minhu kayıtları ne de başka kenar notları göze çarpmaktadır.

1.13. Musul Medresetü's-Sâiğ, 20/4

Katalogta verilen bilgiye göre müellif hattı ve toplam 271 varak olan bu nüsha h. 1304 ve 1323 yıllarında Mısır'da basılmıştır.[467] Ancak Abdulganî

[467] *el-Mu'cemu't-târîhi't-turâsi'l-islâmiyyi fî mektebâti'l-âlem: el-Mahtûtât ve'l-matbûât,* haz. Ali Rızâ Karabulut, Ahmed Turan Karabulut, Kayseri: Mektebe Yayınları, ts., c. III, s.1624.

Nablusî'nin şerhinin hâmişinde basıldığı söylenen bu eserde bu bilgiyi te'yid edecek bir kayıt bulunmamaktadır. Bölgedeki mevcud karışıklıklardan dolayı nüshayı görme imkânı bulunamadığı için 896 târihinin te'lif mi yoksa istinsah târihi mi olduğunu anlamak ve hakkında tafsîlâtlı bilgi vermek mümkün olmamıştır.

1.14. Süleymâniye Kütüphânesi, Ayasofya, 1891-M

Sultan I. Mahmûd'un vakfiyesi olup onun mührünü taşıyan bu eserin müstensih adı ve istinsah târihi bulunmamaktadır. 180 varak olan eser, ilk sayfasında da yazdığı üzere, Abdurrahman Câmî'nin *Şerhu Fusûsi'l-hikem, Tefsîr, Levâyih* ve *Şerh-i du beyt-i Mevlânâ* isimli eserlerini ihtivâ etmektedir. Son iki eser farklı bir hatla yazılmıştır.

Bu nüshadaki ilk eser olan *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'in ilk üç satırı, -nüshada buna dâir herhangi bir kayıt olmamakla birlikte- Abdurrahman Câmî'nin el yazısı olması kuvvetle muhtemel olup nesh-i kadîm türünde yazılmıştır. Metnin geri kalanı ise kırık ta'liktir.

Zikredilen ilk üç satırın Abdurrahman Câmî'nin el yazısı olmasını muhtemel kılan birkaç delil bulunmaktadır. Bunların ilki, Süleymâniye Kütüphânesi Hekimoğlu Koleksiyonu 660 numaradaki Câmî külliyâtının başında Abdurrahman Câmî'nin el yazısı olduğu kaydedilmiş olan birkaç satırlık yazıdır.[468] Bu yazı da elimizdeki eserin ilk üç satırında olduğu gibi onunla neredeyse aynı olan nesh-i kadîm türündedir. Müstensih Abdurrahman Câmî'nin teberrüken birkaç satır yazdığını, sonrasında ise kendisinin yazmaya devam ettiğini belirtmektedir. İkinci delil, Süleymâniye Kütüphânesi Pertev Paşa bölümü 297 numaradaki *Şerhu Fusûsi'l-hikem* yazmasının sonundaki kayıttır. Eserin müstensihi kendi adını ve istinsah târihini kaydetmemiş, böylece eser müellif nüshası zannedilmiştir. Nitekim katalogta istinsah târihi olarak 896 târihi kaydedilmiştir. Halbuki bu târih, eserin te'lif târihidir. Nüshanın sonunda rik'a hattıyla yazılmış bir notta da buna dikkat çekilmiş ve müstensihin, eserin daha çok para etmesi kasdıyla kendi adını yazmadığı, ancak notun yazarının elinde

[468] Bu nüsha 890 yılında, yâni Câmî henüz hayatta iken Derviş Muhammed b. Ali tarafından yazılmıştır.

Abdurrahman Câmî'nin kendi el yazısı ile yazılmış bulunan bir eserinden de anlaşıldığı üzere Câmî'nin yazısının, eserin yazıldığı ta'lik olmayıp nesh-i kadîm olduğu beyan edilmiştir.[469] Üçüncü delil, Ayasofya 405'te bulunan *Tefsîr-i Câmî* nüshasıdır. Bu nüshanın başında eserin Akkoyunlu Yâkup Han'a hediye edildiğini belirten bir kayıt yer almaktadır. Bu yazının Abdurrahman Câmî'nin el yazısı olduğu da zikredilmektedir. Bu yazı da nesh-i kadîmdir. Bir diğer delil ise Abdurrahman Câmî'nin İsâmuddin Urunbayev tarafında yayınlanmış olan *Nâmehâ-yı Destnevîs-i Abdurrahman Câmî ez Murakka'-ı Ali Şir Nevâî*[470] isimli eserde yer alan mektuplarıdır. Buradaki yazı ile yukarıda zikredilen yazmalardaki yazılar kıyaslandığında arada mühim benzerliker göze çarpmaktadır. Ayrıca şunun da zikredilmesi gerekir ki Ayasofya 1891-M'deki nüshanın hamişindeki minhu kayıtları vefat etmiş ehlullah için kullanılan "kuddise sirruhû" şeklinde değil yaşayanlar için kullanılan "medde zılluhû" ya da "sellemehullah" şeklindedir. Bu da gösteriyor ki bu nüsha Abdurrahman Câmî hayatta iken 898/1492'den önce yazılmaya başlamıştır. Bu açıdan, her ne kadar istinsah târihi ve yeri yoksa da bu yazma kıymetli gözükmektedir. Ancak her sayfasında 21 satır bulunan 91 varaktan müteşekkil bu nüsha eksik olup İsmâil Fassı'nın ortalarına kadar gelmektedir. Bundan dolayı tahkikte kullanılması uygun görülmemiştir. Nüshanın hâmişinde minhu kayıtları ve tashihler bulunmakta olup metin de şerh de siyah mürekkeple yazılmış olduğundan yekdiğerinde tefrik edilememektedir.

1.15. Süleymâniye Kütüphânesi, Pertev Paşa, 297

Müstakil bir *Şerhu Fusûsi'l-hikem* nüshası olan bu yazmanın hemen baş tarafında iki temellük kaydı göze çarpmaktadır. Biri 1177 târihli olup Lütfi Efendi diye birine âiddir. Kaydın hemen altında Lütfi Efendi'nin mührü de vardır. Diğeri ise 1230 târihli olup Seyyid Mustafa Mesûd b. Nûman'a âiddir. Bu kişi, temellük kaydında pâdişâhın hekimbaşısı olduğunu da yazmıştır. Bu kaydın altında da muhtemelen Seyyid Mustafa Efendi'ye âid bir imza bulunmaktadır. Metnin başladığı sayfanın kenârında silik olduğu için tam okunamayan, ancak

[469] Ali Asgar Hikmet de Câmî'nin el yazısı ile yazılmış metinler gördüğünü ve yazı türünün nesh-i kadîm olduğunu söylemektedir (Hikmet, *Câmî*, 176).

[470] İdâre-i İntişârât-ı Fen: Taşkent, 1982.

anlaşılabildiği kadarıyla yazmanın Selîmiye Kütüphânesi'ne vakfedildiğini bildiren bir mühür vardır.

Müstensih adı ve istinsah târihi olmayan bu nüshanın istinsah târihi, katalog kaydında 896/1492 olarak gösterilmektedir. Bu durum, istinsah kaydı bulunmadığından dolayı müellifin ferağ kaydının istinsah kaydı zannedilmesinden kaynaklanmış olmalıdır. Çünkü te'lif târihinin aynı zamanda istinsah târihi olarak kabul edilmiş olduğu varsayılsaydı nüshanın müellif nüshası olduğu düşünülmeliydi. Ancak nüsha, müellif nüshası şeklinde kaydedilmemiştir.

Yazmanın sonunda rika yazıyla sonradan yazıldığı anlaşılan bir ifâde dikkati çekmektedir. İfâde şu şekildedir:

> *"Bu şerhi tahrîr eden kâtip, Câmî kuddise sirruhû'l-azîz hazretlerinin kendi hatlarıyla muharrer bir nüshadan tahrir edip kendi ismini terk etmiş ki Câmî hazretlerinin hattı zannetsinler görenler, ziyâde bahâ ile furuht olunmaya sebep olur diye. Lillâhi'l-hamd Câmî hazretlerinin kendi hatlarıyla bir nüshaya mâlik olduğumdan mâlûmum oldu ki Câmî hazretlerinin hatları ta'lik değil nesh-i kadîm imiş."*

Nüsha, bozuk bir ta'lik hatla yazılmış ve kırmızı mürekkeple çerçevelenmiş olup 305 varaktır. Her sayfada 19 satır vardır. Eser kâmilen siyah mürekkeple yazılmıştır. *Fusûs* metninin üzeri kırmızı mürekkeple çizilerek belirginleştirilmiştir.

Yazmayı sâirlerinden ayıran en mühim özelliği minhuvât kayıtlarının bilhassa ilk baştakilerinde "minhu sellemehullah" yazıyor olmasıdır. Mâlûmdur ki bu duâ ibâresi "Allah ona selâmet versin" mânâsına gelmekte olup yaşayan kimseler için kullanılmaktadır. Bu, nüshanın Abdurrahman Câmî hayatta iken yazılmış olabilme ihtimâlini akla getirmektedir. Bundan dolayı minhuvât kayıtlarının tahkīkinde bu nüshadan da istifâde edilmesi uygun görülmüş ve "ب" harfiyle gösterilmiştir.

1.16. Süleymâniye Kütüphânesi, Murad Buhârî, 179

İstinsah târihi ve müstensih adı bulunmayan yazmanın ilk sayfasında Molla Murad Buhârî'ye âid olduğu tahmin edilebilen 1129/1716 târihli bir imza ve Molla Murad Kütüphânesi'nin 1138/1725 târihini taşıyan bir mührü bulunmaktadır. Yazmanın ilk sayfasına altındaki muhtemel yazıların okunmasına mânî olacak şekilde beyaz bir kâğıt yapıştırılmıştır. Vakıf mührünün yarısı bu beyaz kısma tesâdüf etmiştir. Bu beyaz kısmın baş tarafında 1189/1775 veya

1199/1785 şeklinde okunabilecek târihli Abdullah Murâdî'ye âid mühürle mühürlenmiş *"dedem ve efendim Murad kuddise sirruhûnun türbesine vakıftır"* mânâsında Arapça bir vakfiye kaydı bulunmaktadır. Daha aşağı kısımda ise Mehmed Emin Hokandî isimli bir şahıs tarafında eseri 1315/1897 yılında mütâlâa ettiğine dâir bir kayıt vardır.

202 varak olan bu nüshanın her sayfasında 21 satır bulunmaktadır. Okunaklı ve güzel bir nesh hatla yazılmış olan bu nüsha kâmilen siyah mürekkeple yazılmıştır. *Fusûs* metninin üzeri kırmızı mürekkeple çizilerek belirginleştirilmiştir. Sayfa kenarları, hâşiyeler ve minhuvât kırmızı mürekkeple çerçevelenmiştir.

Eserin minhuvât kayıtları diğer nüshaların bâzılarından aded olarak daha fazladır. Ayrıca minhuvâtın da açık ve güzel bir hatla yazılmış olması nüshayı diğerlerinden ayırmaktadır. Bundan dolayı minhuvâtın tahkīkinde bu nüshanın da kullanılması uygun görülmüş ve "م" harfiyle gösterilmiştir.

2. ESERİN TAHKĪKİNDE İZLENEN METOD

"Yazma bir metnin, mevcut tek nüshasına veya nüshalarına dayanılarak müellifin kaleminden çıkmış haline ulaşmaya çalışılması ve neşre hazır hale getirilmesi"[471] demek olan tahkik çalışmaları ile ilgilenenlerin üzerinde icmâ ettiği bir metodun olmaması ve genel olarak her muhakkikin kendi kabulleri ile hareket etmesi, tahkiklerden istifâdede bir takım zorlukların ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Bu durum ülkemizde de böyledir. Ancak son birkaç yıldır Türkiye'de, İSAM (İslâm Araştırmaları Merkezi) tarafından tahkik çalışmalarına dâir bir takım çalıştaylar ve kurslar düzenlenmekte, dünyânın muhtelif yerlerinden muhakkikler dâvet edilerek tecrübe aktarımı imkânı elde edilmektedir. Buna ilâveten fiilî uygulamalar esnâsında karşılaşılan problemlerin halli için gösterilen gayretlerle ortaya çıkarılan İSAM Tahkikli Neşir Esasları (İTNES), araştırmacılar tarafından genel olarak kabul görmekte olduğundan tahkikli neşir çalışmalarının bir standarda ulaşmasına katkıda bulunmaktadır. Bunun yanında, tahkik çalışmasının bütün adımlarını bu esaslara göre örneklendirerek etraflıca anlatan

[471] Yılmaz, *İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu*, 19.

İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu[472] isimli eser de söz konusu esasların uygulanabilirliğini kolaylaştırmakta ve hedeflenen standarda ulaşmada rehber vazîfesi görmektedir. Biz de çalışmamızın tahkik kısmında genel çerçevesi îtibâriyle İsam Tahkikli Neşir Esasları'na istinad etmeye çalıştık.[473] Çalışmanın bu çerçevedeki usûlü ve zikredilemesi gereken husûsiyetleri maddeler hâlinde şu şekildedir:

1. İTNES'e göre, müellif nüshasının bulunmadığı durumlarda tahkikte kullanılacak nüshaların belirlenmesinde doğrudan ya da dolaylı olarak müellifle irtibatlı nüshalara öncelik verilmektedir. Bunlar arasında müellif nüshasından istinsah edilmiş ya da onunla mukābele edilmiş nüshalar, müellif nüshası gibi kabul edilmiştir. Böyle bir nüshaya sâhip olunmaması durumunda kullanılan nüshaların doğru tercihleri seçilerek bir ana metin oluşturulması gerektiği vurgulanmıştır ki buna seçmeci yaklaşım adı verilmektedir.[474] Ancak böyle bir nüsha varsa bu nüshanın esas olarak kabul edileceği, doğrusuyla yanlışıyla metnin aslını teşkil edeceği, diğer nüshaların önemli önemsiz bütün farkları ise dipnotlarda gösterileceği bir esas olarak kabul edilmiştir.[475] Bu çerçevede tahkikte kullanacağımız nüshalardan Taşkent nüshası, müellif nüshası hükmünde olduğundan esas nüsha olarak belirlenmiş ve metnin aslını oluşturmuştur.[476] Bu metin üzerinde prensip olarak hiçbir tasarrufta bulunulmamıştır. Ancak sâdece târihen kesin olan bilgilere dâir fâhiş hatâlar ihtivâ ettiği durumlarda Taşkent nüshası dipnota alınmıştır. Meselâ *Fusûs*'un mukaddimesinde İbnü'l-Arabî'nin bu eseri aldığı rüyâyı gördüğü târih 627/1229'dur. Ancak Taşkent nüshasında bu târih, İbnü'l-Arabî'nin vefâtından yaklaşık otuz sene sonrasını gösteren 657/1259 şeklinde yazılmıştır (vr. 4b). Bu durumda söz konusu nüshayı yukarıya yazma usûlünde bir istisnâ yapılarak bu yanlış bilgi dipnotta, diğer nüshalarda geçen doğru bilgi ise metinde gösterilmiştir. Yine bir kelimenin yazımında harflerin yerlerinin bâriz bir şekilde karıştırılması

[472] Haz. Okan Kadir Yılmaz. Ankara: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 2018.

[473] Bu hususta bâzı tasarruflara gidilmiş ve gerekli görülen yerlerde İTNES'ten farklı tercihlerde bulunulmuştur.

[474] Yılmaz, *İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu*, 57.

[475] Yılmaz, *İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu*, 31-32, 58-60.

[476] Tahkikte kullanmak için tercih ettiğimiz diğer nüshaların tercih sebepleri için nüsha tanıtımları kısmına bakılabilir.

gibi durumlarda da (vr. 59b) aynı usûl uygulanmıştır. Bunların hâricinde metinde sıklıkla görülen müennes-müzekker sîgası kullanımı yanlışlarına müdâhale edilmemiştir. Zîra tahkikte kullandığımız dört nüshanın üçünde bu problem bulunmakta, bunun bulunmadığı Esad Efendi nüshasında ise bu durum tashihlerle düzeltilmiş gözükmektedir. Bundan dolayı bu kullanımın, müellifin bir tasarrufu olduğu düşünülmüştür.

2. "ط" remziyle gösterilmiş olan Taşkent nüshası hâricinde tahkikte kullanılan Medrese-i Namâzî nüshası "ن", Esad Efendi nüshası "أ" ve Millî Kütüphâne nüshası ise "ل" ile remzedilmiştir. Ayrıca minhuvâtın tahkīkinde bunlara ek olarak kulanılması uygun görülen Pertev Paşa nüshası "ب" ve Murad Buhârî nüshası ise "م" ile gösterilmiştir.

3. Metindeki varak numaralarının gösterilmesi ve "سبحانه ", "جلّ جلاله", "قدّس سرّه" ve "رضي الله عنه", "صلّى الله عليه وسلّم", "وتعالى" gibi saygı belirten ifâdelerde Taşkent nüshası esas alınmış, bu ifâdelerdeki nüsha farklılıkları gösterilmemiştir.[477]

4. İmlâ farklılığı ve âyet yazımları dışındaki bütün farklılıklar dipnotta gösterilmiştir.

5. Müstensih tarafından üzeri çizilerek iptal edilen ifâdelerle ilgili farklılıklar zikredilmemiştir.

6. Aralarında bir ittifak gözlenmediği için nüshalardaki kısaltmaların "إلخ: إلى آخر" gibi çok bilinenleri dışındaki kısaltmalar açık şekilde yazılmıştır.[478]

7. Nüsha farkları gösterilirken sıralama kronolojiye göre yapılmıştır. Ancak bunun bir istisnâsı vardır: Şöyle ki, eğer târihen önce gelen bir nüshanın metninde ve sonra gelen bir diğer nüshanın da hâmişindeki tashihte farklılık varsa, her ne kadar istinsah târihine göre hâmişinde farklılık olanın remzi önce yazılması

[477] Her ne kadar İTNES'te bu farklılıkların gösterilmesi gerektiği söylenmişse de (Yılmaz, *İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu*, 59) nüshalarımızdaki farklılıkların çokluğundan dolayı dipnotların haddinden fazla artacağı endişesiyle bu farkların gösterilmemesi tercih edilmiştir.

[478] İTNES'te bu kısaltmaların olduğu gibi bırakılmaları tavsiye edilmektedir (Yılmaz, *İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu,* 137-138). Zikredilen sebepten dolayı bunların açık yazılması tercih edilmiştir.

gerekiyorsa da karışıklığı önlemek maksadıyla önce metninde farklılık olan yazılmıştır. Meselâ târihen daha sonra olan Millî Kütüphâne nüshasının (ل) metninde fazla bir kelime olsun. Esad Efendi nüshasının (أ) ise metninde bu fazlalık kelime olmamakla birlikte hâmişinde tashih kaydıyla gösterilmiş olsun. Bu durumda gösterim (+ أ وفي هامش ل) şeklinde yapılmıştır. Zira kronolojiye göre (وفي هامش أ ل) şeklinde olduğunda fazlalılığın her iki nüshanın da hâmişinde olduğu zannedilebilir.

8. Aynı kelimede hem nüsha farkı hem de hâşiye varsa önce nüsha farkı sonra hâşiye yazılmıştır.

9. Nüsha farklarında fazla kelimeler "+", eksik olanlar "-", farklı kelimeler ise ":" işâretlerinden sonra yazılmıştır.

10. Bir metinde eksik ya da yanlış olup hâmişinde tashih edilmiş kelimelerin gösteriminde "صح هامش", bir nüshanın hâmişinden aktarılan ibârelerde ise "وفي هامش" ifâdesi kullanılmıştır.

11. Metinde bir kısmı zikredilen âyet ve hadislerden gerekli görülenlerin tam metinleri dipnotta verilmiş, metinde mânâ olarak nakledilenlerin ya da telmihle geçilenlerin ise "لعلّه يشير إلى" ifâdesinden sonra metinleri dipnotta verilmiştir. Eğer bir kesinlik söz konusuysa "قد أشار" ifâdesi kullanılmıştır.

12. Eğer dipnot parantez içindeki ifâdenin tamâmıyla alâkalı ise dipnot numarası parantezden sonra, parantez içindeki ibârenin son kelimesi ile alâlalı ise parantezin içine, son kelimenin üzerine konulmuştur.

13. Metinde ele alınan konuların başlangıç ve bitişleri dikkate alınarak paragraflandırma yapılmıştır. Uzun konularda ise paragraf için konunun bitmesi yerine akışı kesmeyecek şekilde ara paragraflandırmaya da yer verilmiştir.

14. Metinde, dil kāideleri ve anlam dikkate alınarak noktalama işâretleri kullanılmıştır.

15. Genel olarak harekelendirme yoluna gidilmemiş olsa da şedde ve tenvinler dâima gösterilmiş, meçhul fiiller, garip kelimeler ve yanlış okunma ihtimâli olan yerlerde de harekeleme yapılmıştır.

16. Metne yapılan müdâhaleler köşeli parantezle “[]” gösterilmiştir.

17. Âyetler çiçekli parantezle “﴿﴾”, âyetlerin sûre ve numaraları ise metin içinde âyetin hemen devâmında köşeli parantezle “[]” gösterilmiştir.

18. Hadîs-i şerifler ve metindeki diğer bütün iktibaslar tırnak içinde “«»” gösterilmiştir.

19. Varak numaraları “ []/” şeklinde gösterilmiştir.

20. *Fusûsu’l-hikem* metni normal parantez içinde “()” ve **kalın**, şerh metni ise normal yazılmıştır.

21. Metindeki hadislerin kaynakları gösterilmiş, kaynaklarda farklı lâfızlarla geçiyorsa “بألفاظ آخر” kaydıyla zikredilmiş, kaynaklarda bulunamamışsa “لم أجد له أصلا” ifâdesi kullanılmıştır.

22. Hadislerin kaynakları ilk geçtikleri yerlerde gösterilmiş, tekrar geçtikleri yerlerde ise “قد سبق تخريجه” ifâdesi kullanılmıştır.

23. Metindeki iktibasların kaynakları mümkün olduğunda bulunmuş ve dipnotlarda gösterilmiştir. Bulumayan iktibaslar için “ لم أجد مأخذه” kaydı düşülmüştür.

24. Yaklaşık olarak okunabilen fakat emin olunamayan kelimelerle hiç okunamayan ifâdelerin resimleri dipnotlara eklenmiştir.

25. Okunabilen ancak anlaşılamayan ya da harfleri tam olarak okunan ancak bir mânâ ifâde ettiği düşünülmeyen kelimelerin yanına soru işâreti (?) konulmuştur.

26. Minhuvât da tahkik edilerek dipnotlarda gösterilmiştir.

27. Abdurrahman Câmî’nin talebesi Abdulgafur Lârî’nin şerhe düştüğü hâşiyelerin tamâmı, Lârî *Şerhu Fusûsi’l-hikem*’i Câmî’den okumuş olduğundan mühim görülerek dipnotlarda gösterilmiştir. Bu hâşiyeler sâdece ط nüshasında yer almaktadır.

28. Bunların hâricinde hâmişteki farklı kitaplardan iktibaslar, bâzı kelimelerin Farsça ya da Türkçe karşılıkları gibi notlar dipnotlara alınmamıştır. Bundaki tek istisnâ, ط nüshasının hâmişindeki bâzı notlardır. Yazı şekli açısından

müstensih tarafından yazıldığı kuvvetle muhtemel olan ve daha çok bâzı kelimelerin Farsça karşılıkları şeklinde olan bu açıklamalar dipnotlarda gösterilmiştir.

29. *Fusûsu'l-hikem* metninin tahkīki de şerhin tahkīkinde kullanılmış olan nüshalar üzerinden yapılmış olup eserin farklı bir nüshasına mürâcaat edilmemiştir. Böylece, sağlıklı bir metin ortaya çıkarmak için birçok nüshaya mürâcaat etmiş olduğu görülen şârihin tercihleri muhâfaza edilmiş ve kullandığı *Fusûsu'l-hikem* metni ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.

SONUÇ

Sûfî olup olmadığı bilinmemekle birlikte sûfîlere olan saygılı tavrı ve âlim kişiliğiyle tanınan bir babanın oğlu olarak 817/1414 yılında Câm'da dünyâya gelmiş olan Abdurrahman Câmî, tasavvufla ilk olarak bu şehirde tanışmıştır. Bâzı vesîlelerle bu şehri ziyâret ettikleri esnâda tanıştığı ve kendilerinden etkilendiğini söylediği Mevlânâ Fahreddin Loristânî ve Hâce Muhammed Pârsâ, kaynaklara göre Câmî'nin tasavvufla irtibâtını kuran ilk sûfîlerdir. İlim tahsîli için çocukluk yaşlarının sonlarına doğru taşındıkları Herat'ta da bâzı sûfîlerin sohbetlerine katılmış olan Câmî, daha sonra kendisine intisab edeceği Sâdeddin Kâşgarî'yi "sohbet şeyhi" olarak benimsemiştir. Onun sohbetlerinin yanı sıra vahdet-i vücûd anlayışının savunucularından Muhammed Kusûî ve yine bu düşünceyi benimsemiş olan Ebû Nasr Pârsâ ve Bahâeddin Ömer gibi sûfîlerle birlikte olmuştur.

Herat'taki ilmî muhitte aldığı tahsil ile tatmin olmayan Câmî bir aralık, o dönemin mühim ilim merkezlerinden Semerkand'a gitmiş ve Kadızâde-i Rûmî gibi dönemin önemli hocalarından dersler almıştır. Arapça, tefsir, kıraat, hadis, felsefe, kelâm ve astronomi, Câmî'nin tahsil ettiği ilimlerdendir. Semerkand'daki tahsilde de aradığını bulamadığını söyleyen Câmî, 856/1452 civârında, dönemin meşhur Nakşibendî şeyhlerinden Sâdeddin Kâşgarî'ye intisab etmiş ve intisâbının ilk zamanlarında çetin bâzı riyâzatlara girerek kısa zaman içinde Kâşgarî'den icâzet ve hilâfet almıştır. Bununla birlikte Câmî, şeyhlik yapmayı tercih etmemiş, kendisine gelen müridleri Sâdeddin Kâşgarî'nin diğer halîfelerine yönlendirmiştir. Kendisi ise kābiliyetli gördüğü sınırlı sayıda bâzı kimselere ders telkin etmiştir.

Câmî'nin bu tavrı hem şeyhliği bir nevi tasarruf ve tasarrufu da rubûbiyyete âid bir sıfat olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. Câmî'nin, mahviyete yakın bir tevâzua ve fenâya yatkın karakteri göz önünde bulundurulduğunda şeyhlik yapmayı tercih etmemesi anlaşılır bir durum gözükmektedir. Sûfiliği şâirlik ve âlimlik kisvesi ile örtmeyi tercih eden Câmî'nin karakterinde melâmet de önemli bir tavır olarak dikkati çekmektedir. Yine helâl lokma hassâsiyetinden dolayı el emeği ile geçinme ve halkla iç içe yaşama tercihi de Câmî'nin benimsediği tavırlardandır. Bu genel temâyülleriyle Câmî, müntesibi

bulunduğu Nakşibendiyye'nin tercih ve tavsiyeleri ile oldukça uyumlu bir görüntü arzetmektedir. Bu uyum, onun kısa zamanda icâzet ve hilâfete nâil olabilmesini de kısmen açıklamaktadır.

Onun tasavvufa ve sûfîlere olan ilgisi onu, yaklaşık olarak 848/1444 yılı civârında, henüz Sâdeddin Kâşgarî'ye intisab etmeden evvel, tasavvufî eserleri mütâlâa etmeye sevketmiştir. Çocukluğunda tanışmış olduğu Muhammed Pârsâ'nın ve bilhassa İbnü'l-Arabî'nin eserleri ile yaklaşık on beş yıl ilgilenmiş olan Câmî, Pârsâ'nın eserleri vâsıtasıyla İbnü'l-Arabî'nin fikirlerine karşı olan kalbî tereddütlerinden kurtulmuştur. Câmî'nin İbnü'l-Arabî'yi anlaması ise, onun en yakın mürîdi ve en mühim şârihi olan Sadreddin Konevî'nin eserleriyle tanıştıktan sonra mümkün olmuştur. Nitekim Câmî'nin bilhassa İbnü'l-Arabî düşüncesini ele aldığı eserlerinde Sadreddin Konevî'nin te'sirleri müşâhede edilebilmektedir.

Uzun süren bu okuma ve araştırma sürecinin netîcesinde Câmî, ilk tasavvufî eseri olarak *Fusûsu'l-hikem*'in, müellifi tarafından yapılmış bir özeti olan *Nakşu'l-Fusûs*'u şerhetmiş ve buna *Nakdu'n-nusûs fî şerhi Nakşi'l-Fusûs* adını vermiştir. Bu isim, "sûfîlerin yamalı hırkası" benzetmesi yaptığı eserinin *Fusûs* şerhlerinden bir derleme olduğunun anlaşılması için şârih tarafından bilhassa seçilmiştir. Câmî bu eserine yazdığı uzun mukaddimede İbnü'l-Arabî düşüncesinin anahtar ıstılahları ve meselelerini anlaşılır bir şekilde ele almış ve bu mukaddimeyi "İbnü'l-Arabî düşüncesini anlamaya giriş" mâhiyetinde tasarlamış gözükmektedir.

Bu eserini, yine tamâmen İbnü'l-Arabî düşüncesine, bilhassa vahdet-i vücûda hasretmiş olduğu nazarî eserleri tâkip etmiştir. Bunlar; *Levâih, Levâmi', Şerh-i Rubâiyyât, Eşi'atü'l-Lemeât, Dürretü'l-fâhire, Risâle fi'l-vücûd, Şerh-i ba'zî ez Miftâhu'l-gayb* ve *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'dir. Bu eserlerinden *Şerh-i ba'zî ez Miftâhu'l-gayb* hâriç tamâmı günümüze gelmiştir. Yine bu eserlerden *Eşi'atü'l-Lemeât* ve *Şerhu Fusûsi'l-hikem* hâriç tamâmının ilmî neşirleri yapılmıştır.

Her ne kadar Farsça'nın en büyük şâirleri arasında gösteriliyorsa ve Anadolu'da daha çok bir dil âlimi olarak tanınıyorsa da İbnü'l-Arabî düşüncesi çerçevesindeki yazı faaliyetleri Câmî'nin "Ekberî" olarak şöhret bulmasına sebep olmuştur. Hattâ bâzı kaynaklar, yaşadığı coğrafya ve çevre vilâyetlerde Câmî'nin

İbnü'l-Arabî'den daha tanınır olduğunu nakletmektedir. Bu şöhreti Câmî'yi, İbnü'l-Arabî düşüncesi merkezli tartışmaların içine çekmiş ve Câmî, bu düşünceyi merak eden ya da ona îtiraz edenlerin ortak mürâcaat mercii olmuştur. Dahası farklı bölgelerden Herat'a gelen bâzı sûfîlerin ya da İbnü'l-Arabî muârızlarının da uğradığı ilk yerlerden biri Câmî'nin âdeta bir medrese hüviyetinde olan evi olmuştur. Nitekim Câmî, zamanla doğduğu yer olan Câm'da yaptırdığı gibi Herat'ın şehir merkezi ile evinin bulunduğu Hıyâbân'da da câmî, medrese ve tekke inşâ ettirmiş, buralarda tedris ve te'lifle ilgilenmiştir.

Câmî'nin sözlü ve yazılı faaliyetleri ile İbnü'l-Arabî düşüncesi bilhassa Herat ve Mâverâünnehir havâlîsinde genel kabûle mazhar olmuş ve aynı zamanda Nakşibendiyye mensupları arasında da hayli yaygınlık kazanmıştır. Eserleriyle Ekberî fikirleri sâde ve anlaşılır bir şekilde Farsça ifâde eden Câmî'nin, bu dilin yaygın olduğu Türkistan ve Hindistan bölgelerinde de önemli etkileri olmuş ve İslâm âleminin en batısında doğmuş olan İbnü'l-Arabî düşüncesi Câmî'nin faaliyetleri netîcesinde en doğusunda yaygınlıkla tanınır ve kabul edilir hâle gelmiştir.

Kaynakların verdiği bilgilere göre Câmî'nin İbnü'l-Arabî düşüncesi etrâfında en çok tartışmak ya da savunma yapmak durumunda kaldığı konular vahdet-i vücûd ve Firavn'un îmânı meseleleridir. İbnü'l-Arabî'nin bu ve benzeri tartışmalı fikirlerinin kaynağı olan *Fusûsu'l-hikem* eseri ise tabiî olarak tartışma meclislerinde en çok atıf yapılan eser olmuştur.

Abdurrahman Câmî'nin bu esere iki kez şerh yazmasının sebeplerinden biri onun, tartışmalardaki bu merkezî mevkiidir. Câmî'ye göre bu eserin mâhiyetini, kaynağını ve değerini tesbit etmek, ondaki fikirlere yöneltilen îtirazların önünü kesecektir. Ayrıca onun anlaşılmasını sağlamak ya da onun hakkındaki ön yargıları yıkmak da bu açıdan oldukça önemlidir. Çünkü Câmî'ye göre bu eser, İbnü'l-Arabî'nin doğrudan ve kendinden bir te'lif olarak kaleme aldığı bir eser değildir.

Eserin mukaddimesinde İbnü'l-Arabî'nin söylediği, eserin kendisine Hz. Peygamber (sav) tarafından verilmiş olduğu yolundaki sözler, Câmî'nin bu eser hakkındaki kanaatini belirleyen ifâdelerdir. Bu eserde bulunan fikirler Câmî için dokunulmaz gibi gözükmektedir. Zîra eğer eserin Hz. Peygamber'den (sav)

geldiğine inanılıyorsa muhtevâsına îtiraz edilemez, çünkü bu inanışla birlikte onun muhtevâsına îtiraz, kaynağına îtiraz anlamına gelecektir. Buna inanılmıyorsa îtiraz edilecek olan husus muhtevâsı değil onun Hz. Peygamber'den (sav) geldiği bilgisidir. Bu durumda da onun muhtevâsına îtiraz, aslında yalan olduğuna inanılan bir şeyle meşgul olmayı gerektiren boş bir iş olacaktır.

Bu kanaat, Câmî'nin şerhine de yansımış ve ondaki bâzı problemli görünen fikirleri savunmasında Câmî, eserin kaynağını ön plana çıkarmış ve İbnü'l-Arabî'nin bu sözleri yazmakta mâzur olduğunu beyan etmiştir. Zîra o, bu eseri yazmaya me'mur edilmiştir, me'mur ise mâzurdur. Yine bu kanaati Câmî'nin şerh usûlünü ve hedefini de belirlemiş gözükmektedir. Nitekim Câmî'nin *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'inin hedefi, ibârenin anlaşılmasını sağlamaktan, anlaşılmayan hususların önündeki ibâreye âid engelleri ortadan kaldırmaktan ibârettir. Bundan dolayı şerhte ibârenin gramer ve kelime tahlilleri çokça yer almaktadır. Bu tavır eserde mânâ şerhinin bulunmadığı anlamına gelmemektedir. Câmî, ibârenin anlaşılmasına rağmen mânâya nüfûz etmenin zor olduğu yerlerde mânâ şerhine başvurmuştur. Zikredilen hedef Câmî'nin, metnin ibâresini kelime kelime tâkip etmeyi kolaylaştırmak gibi avantajlar sağlayan metin içi şerh usûlünü kullanmasına sebep olmuş gözükmektedir. Bu usûlün, yer yer mânâyı tâkip etmeyi zorlaştırmak gibi bâzı dezavantajları da bulunmaktadır.

Fusûsu'l-hikem'in mâhiyeti ile ilgili görüşlerinin yanında Câmî'nin bu eseri şerhetmesinin başka bâzı sebepleri de bulunmaktadır. Câmî, *Fusûsu'l-hikem*'in anlaşılır bir dille şerhedilmesini, eserin mukaddimesindeki bâzı ifâdelerinden dolayı musannifin bir talebi olarak görmektedir. Eseri mütâlâası esnâsında ibârenin ve mânânın muğlâklığını çözebilmek için yıllarını harcamak zorunda kalması ve bu hususta başvurabileceği eserlerin az olması Câmî'nin, bu eseri anladığı takdirde onu herkesin anlayabileceği sâdelik ve açıklıkta şerhedeceği yolunda kendine söz vermesine sebep olmuştur. Nitekim o, ilk tasavvufî eserini olduğu gibi son tasavvufî eserini de *Fusûsu'l-hikem*'i şerhetmeye ayırmıştır. Câmî'nin ikinci şerhi, birincisine nisbetle daha az iktibasların olması, kendi fikirlerinin daha ön planda olması ve elbette tam metin şerhi olması gibi şeklî bâzı hususlarda ilkinden ayrılır. Bu iki şerhin ve bu meyandaki diğer

eserlerinin muhtevâ tahlilleri ve Câmî'nin bunlardaki fikrî tekâmülünün ortaya çıkarılması başka araştırmaların konusudur.

Câmî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'i şerhederken, ilki kadar olmasa da, bâzı eserlerden faydalanmıştır. Bunların başında İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*'si gelmektedir. Bunu Sadreddin Konevî'nin muhtelif eserleriyle Müeyyedüddin Cendî, Abdurrezzak Kâşânî ve Dâvûd Kayserî'nin *Fusûs* şerhleri tâkip etmektedir.

Câmî'nin 896/1491 yılında Arapça olarak kaleme bu şerhinin, on dördü eserin te'lif târihi tâkiben ilk asır içinde istinsah edildiği kesin olan kırk civârında nüshası bulunmaktadır. Bunlardan, Taşkent Birûnî Şarkşinâslık Enstitüsü Elyazmaları Kütüphânesi 520/4 numarada bulunan ve Câmî'nin bacanağı ve talebesi *Reşahât* müellifi Ali Safî tarafından 907/1501 yılında Câmî'nin kendi nüshasından istinsah ve sonrasında bu nüsha ile mukābele edilmiş olan nüsha, bu eserin günümüze ulaştığı bilinen en kıymetli nüshasıdır. Bu nüshada ayrıca, Câmî'nin en yakın mürîdi ve talebesi olan Abdulgafur Lârî'nin esere düştüğü hâşiyeler de yer almaktadır ki bu nüsha, bilindiği kadarıyla söz konusu hâşiyeleri günümüze taşıyan yegâne kaynaktır. Abdulgafur Lârî, eserin bitirilmesinin hemen akabinde *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'i doğrudan Câmî'den okumuştur. Buna dâir Câmî'nin el yazısı ile düşülmüş kayıt da Ali Safî tarafından kendi nüshasının sonunda nakledilmiştir. Bu okuma esnâsında yazılmış olmaları ihtimâli, hâşiyelerin önemini artırmaktadır. Bu hâşiyeler, eserin tahkīkinde dipnotlarda gösterilmiştir.

Şerhin İSAM Tahkikli Neşir Esasları'na göre yapılmış olan tahkik kısmında bu nüshaya ilâveten kullanılan diğer önemli nüshaları ise; 915/1509 târihli Îran/Hoy Medrese-i Namâzî Kütüphânesi 146 numaralı nüsha, 976/1568 târihli Süleymâniye Kütüphânesi Esad Efendi Bölümü'ndeki nüsha ve Ankara Millî Kütüphânede bulunan 979/1572 târihli nüshadır. Bu son nüsha müellif nüshasından istinsah edilmiş bir nüshadan yazılmış ve aynı nüsha ile mukābele edilmiştir.

Abdurrahman Câmî'nin, bu çalışmada tahkīki yapılmış olan *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'inin diğer şerhler arasındaki yeri ve kendisinden sonraki şerhlere etkisinin araştırılması, yeni çalışmaların kapısını aralayacaktır. Yine Câmî'nin her

ne kadar Nakşibendiyye arasında İbnü'l-Arabî düşüncesinin yaygınlaşmasında etkisi olduğu biliniyorsa da Câmî öncesi ve sonrası Nakşibendî muhitinde kaleme alınan metinlerin tâkibi ile bu etkinin sınırlarının ortaya çıkarılması, İbnü'l-Arabî'nin eserleri ve düşüncesinin Horasan ve Mâverâünnehir'e intikāli ile Câmî'nin bu hususta bir rolünün olup olmadığı da başka çalışmaları gerektirmektedir. Bu çerçevede Câmî'nin eserlerinin binlerce nüshasının bulunduğu Anadolu'daki düşünce hayâtına etkileri ve eserlerinin el kitabı yaygınlığında okunduğu söylenen Hindistan ve Türkistan bölgesindeki te'sirleri de araştırılmayı bekleyen konulardandır. Son olarak, Câmî'nin idârecilerle münâsebeti ve mektuplaşmaları bağlamında Câmî'nin şahsında sûfî ve siyâset ilişkisi ile sûfîlerin siyâsîlerle münâsebetlerindeki temel hedefleri ve bunların ictimâî karşılıkları da araştırmaya değer diğer konulardandır.

KAYNAKLAR

Acer, Abdulrahman. "Takdim". *Abdurrahman Câmî*. 7-12. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.

Aclûnî, İsmâil b. Muhammed el-. *Keşfu'l-hafâ*. Kāhire: Mektebetü'l-Kudsî, 1351.

Addas, Claude. *İbn Arabi: Dönüşü Olmayan Yolculuk*. Trc. Atilla Ataman. İstanbul: Nefes Yayınları, 2015.

Addas, Claude. *İbn Arabi: Kibrît-i Ahmer'in Peşinde*. Trc. Atilla Ataman. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004.

Afîfî, Ebu'l-Alâ. "el-Fusûs ve mezhebu İbn Arabî fîhi". *Fusûsu'l-hikem ve't-ta'lîkâtu aleyhi*. 1: 5-43. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1423.

Afîfî, Ebu'l-Alâ. *et-Ta'lîkât*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1423.

Afîfî, Ebu'l-Alâ - Demirli, Ekrem. *Fusûsu'l-hikem Okumaları İçin Anahtar*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.

Afsahzâd, A'lâhân. *Nakd ve berresî-yi âsar ve şerh-i ahvâl-i Câmî*. Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 1378.

Aka, İsmail. "Hândmîr". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15: 550-552. İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 1997.

Akpınar, Cemil. "Fethullah eş-Şirvânî". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12: 463-466. İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 1995.

Akpınar, Cemil. "Hayâtî, Ahmed Efendi". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17: 14-16. İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 1998.

Algar, Hamid. *Abdurrahman Câmî*. Trc. Abdullah Tâhâ Orhan - Zeyneb Hafsa Orhan. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.

Algar, Hamid. *Jami*. New Delhi: Oxford University Press, 2013.

Algar, Hamid. "Muhammed Pârsâ". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 563-565. İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2005.

Âl-i Resûl, Sûsan. *İrfân-ı Câmî*. Tahran: Vezâret-i Ferheng ve İrşâd-ı İslâmî Sâzmân-ı Çâp ve İntişârât, 1383.

Alkan, Ercan. "İbn Sevdekîn". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-1: 599-601. İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2016.

Alkış, Abdurrahim. *Abdurrezzak Kâşânî ve Şerhu Fusûsi'l-hikem İsimli Eserinin Tahkik ve Tahlili*. Doktora, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.

Bâbür, Zahîruddin Muhammed. *Bâbürnâme -Bâbür'ün Hâtırâtı*. Trc. Reşid Rahmetî Arat. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1970.

Bâharzî, Abdülvâsî Nizâmî. *Makāmât-ı Câmî*. Thk. Necib Mâil Herevî. Tahran: Neşr-i Ney, 1371.

Bayrakdar, Mehmet. "Dâvûd-i Kayserî". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9: 32-35. İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 1994.

Beyhakī, Ahmed b. Hüseyin el-. *Kitâbu zühdi'l-kebîr*. Thk. Âmir Ahmed Haydar. [Ammân]: Dâru'l-Cinân ve Müessesetü'l-Kütübi's-Sakafiyye, 1987.

Buhârî, Ebu'l-Feth Celâlüddîn Hâce Muhammed Pârsâ b. Muhammed. *Şerhu Fusûsi'l-hikem*. Thk. Celil Misgernejâd. Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî-yi Tahran, 1366.

Câmî, Abdurrahman. *Dîvân-ı Câmî (Fâtihatü'ş-şebâb)*. Thk. A'lâhân Afsahzâd. 2 Cilt. Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 1378.

Câmî, Abdurrahman. *Dîvân-ı Câmî (Vâsıtatü'l-ıkd)*. Thk. A'lâhân Afsahzâd. 2 Cilt. Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 1378.

Câmî, Abdurrahman. *Eşi'atü'l-Lemaât*. Nşr. Hâdî Rastegâr Mukaddem Gevherî. Kum: Bostân-ı Kitâb, 1390.

Câmî, Abdurrahman. *Heft Evreng: Silsiletü'z-zeheb*. Thk. Câbulka Dâdalişah - ve Asgar Cânfedâ. Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 1378.

Câmî, Abdurrahman. *Lives Of The Mystics*. Trc. W. Nassau LL. D. Lees. Calcutta, 1859.

Câmî, Abdurrahman. *Nakdu'n-nusûs fî şerhi Nakşi'l-Fusûs*. Thk. William Chittick. Tahran: İntişârât-ı Encümen-i Şehinşâhî-yi Felsefe-yi İran, 1397.

Câmî, Abdurrahman. *Nâmehâ ve Destnevîs-i Abdurrahman-ı Câmî ez Murakka'-ı Ali Şîr Nevâî*. Nşr. Isâmuddin Urunbayev. Taşkent: İdâre-i İntişârât-ı Fenn-i Cumhûrî-yi Şûrevî-i Sosyalistî-yi Özbekistan, 1982.

Câmî, Abdurrahman. *Nâmehâ ve Münşeât-ı Câmî*. Nşr. Isâmuddin Urunbayev-Esrâr Rahmanov. Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 1378.

Câmî, Abdurrahman. *Nefehâtü'l-üns min hazarâti'l-ḳuds*. Thk. Mahmud Âbidî. Tahran: Kitabfurûşî-yi Mahmûdî, 1337.

Câmî, Abdurrahman. *Ney'in Feryadı: Ney-nâme*. Nşr. Üzeyir AslanTrc. Hoca Neş'et Efendi. İstanbul: Sufi Kitap, 2007.

Câmî, Abdurrahman. *Risâle-i Nâiyye yâ Şerh-i Beyteyn-i Mesnevî (Bahâristan ve Resâil-i Câmî içinde)*. Thk. A'lâhân Afsahzâd,Nşr. A'lâhân Afsahzâd, Muhammedcan Ömerov, Ebubekir Zuhûruddin. Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 1379.

Câmî, Abdurrahman. *Serrişte-i Tarîka-yı Hâcegân*. Thk. Abdülhay Habîbî. Kâbil: Encümen-i Câmî, 1343.

Câmî, Abdurrahman. *Seyr u Sülûk ve Vahdet-i Vücûda Dâir Levâyih*. Nşr. Melek Gündüz KaracanTrc. Şemseddin Sivâsî. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.

Câmî, Abdurrahman. *Şerh-i Rubâiyyât*. Thk. Rızâ Mâyil Herevî. Kâbil: Encümen-i Câmî, 1343.

Câmî, Abdurrahman. *Şerhu Fusûsi'l-hikem*. 520/4: Taşkent Ebû Reyhan el-Birûnî Şarkşinâslık Enstitüsü El Yazmaları Kütüphânesi.

Cendî, Müeyyidüddin Mahmud. *Şerhu Fusûsi'l-hikem*. Thk. Seyyid Celâleddin Âştiyânî. Kum: Bostân-ı Kitâb, 1381.

Ceyhan, Semih. "Tilimsânî, Afîfüddin". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41: 163-164. İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2012.

Chittick, William. "Mukaddime". *Nakdu'n-nusûs fî şerhi Nakşi'l-Fusûs*. William Chittick. Tahran: İntişârât-ı Encümen-i Şehinşâhî-yi Felsefe-yi İran, 1397.

Chittick, William. "The Perfect Man As The Prototype Of The Self In The Sufism Of Jami". *Studia Islamica*. 49 (1979): 135-157.

Chittick, William. *Varolmanın Boyutları*. Trc. Turan Koç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.

Çavuşoğlu, Mehmed. "Bâkî". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4: 537-540. İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 1991.

Çelebi, Âsaf Hâlet. *Molla Câmî*. Ankara: Hece Yayınları, 2002.

Davis, F. Hadland. *The Persian Mystics: Jami*. London, 1918.

Demirli, Ekrem. "Sadreddin Konevî". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35: 420-425. İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2008.

Dirâyetî, Mustafa. *Fihristvâre-i Destnevîshâ-yı Îran*. Tahran: Kitâbhâne-i Mûze ve Merkez-i İsnâd-ı Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî, 1389.

Durmuş, İsmail. "İsferâyînî, İsâmuddin". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 516-517. İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000.

Erginli, Zafer, ed. *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006.

Esedullayev, Sa'dullah Şerif. "Mezâr-ı Abdurrahman-ı Câmî ve Kabr-i Abdullah-ı Hâtifî". *Costârhâ-yı Edebî*. 31 (1351): 776-793.

Gazâlî, İmam Muhammed. *el-Munkızu mine'd-dalâl*. Trc. Abdurrezzak Tek. Bursa: Emin Yayınları, 2013.

Gazâlî, İmam Muhammed. *Faysalu't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka: İslâm'da Müsâmaha*. Trc. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.

Golparvaran Shadchehr , M.A., Farah Fatima. *Abd al-rahman Jami: Naqshbandi Sufi, Persian Poet*. PhD, The Ohio State University, 2008.

Gökbulut, Süleyman. *Necmeddîn-i Kübrâ Hayatı, Eserleri, Görüşleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.

Gökbulut, Süleyman. "Sünnî Bir Tarîkatin Şiîleşen Kolları: Kübreviyye-Şiîlik İlişkisi". *Marife* 8/3 (K 2008): 285-308.

Habîbî, Abdülhay. *Endîşe-i Câmî*. Kâbil: Merkez-i Neşr-i Tahkīkāt-ı Allâme Habîbî, 2005.

Habîbî, Abdülhay. "Tarîkat-i Câmî". *Teclîl-i Pencsad u Pencâhumîn Sâl-i Tevellüd-i Nûreddîn Abdurrahman Câmî*. 14-27. [Kâbil], 1344.

Hândmîr, Gıyâseddin. *Habîbu's-siyer fî ahbâri efrâdi'l-beşer*. Thk. Muhammed Debîr Siyâkî. 4 Cilt. Tahran: Kitâbfurûşî-yi Hayyâm, 1362.

Harîrîzâde Mehmed Kemâleddin Efendi. *Tibyânu vesâili'l-hakāik fî beyâni selâsili'l-tarâik*. İbrâhim Efendi, 432: Süleymâniye Kütüphânesi.

Herevî, Beşir. "Muhakkikin Tâlikātı". *Tekmile-i Havâşî-yi Nefehâtü'l-üns: Şerh-i hâl-i Mevlânâ Câmî*. [Kâbil]: Encümen-i Câmî, 1343.

Herevî, Necib Mâyil. *Şeyh Abdurrahman Câmî*. Tahran: Tarh-ı Nov, 2010.

Hikmet, Ali Asgar. *Câmî: Hayâtı ve Eserleri*. Trc. M. Nuri Gençosman. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1991.

Hikmet, Ali Asgar. *Câmî: Mutazammın-ı tahkîkât der târîh-i ahvâl ve âsâr-ı manzûm ve mensûr-ı Nûreddin Abdurrahmân-ı Câmî (817-898)*. Tahran: İntişârât-ı Tûs, 1386.

Irâkī, Fahreddin. *Aşk Metafiziği*. Trc. Ercan Alkan. İstanbul: Hayykitap, 2012.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Cize: Daru Hicr, 1424.

İbn Sevdekîn, İsmâil. *el-Fassu'l-İdrîsî*. Thk. Veysel Akkaya. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2018.

İbn Sevdekîn, İsmâil. *İdrîs Fassı*. Trc. Veysel Akkaya. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2013.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fî maʿrifeti'l-esrâri'l-mâlikiyye ve'l-mülkiyye*. Thk. Osman İsmâil Yahyâ. 14 Cilt. Kāhire: el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1985.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fusûsu'l-hikem*. Thk. Mahmud Erol Kılıç - ve Abdurrahim Alkış. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. Trc. Ekrem Demirli. 18 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.

İbnü's-Sikkît, Ebû Yûsuf Yâkub b. İshak. *Islâhu'l-mantık*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir - ve Abdüsselâm Muhammed Hârun. Mısır: Dâru'l-Maârif, t.y.

İsfizârî, Muhammed b Abdullah Herevi Muinüddin-i. *Ravzâtü'l-cennât fî evsâfi medineti Herat*. Thk. Seyyid Muhammed Kâzım İmâm. Tahran: Danişgâh-ı Tahran, 1338.

Kahraman, Abdullah. “Tabatabâî, Seyyid Muhammed”. *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 308-310. İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010.

Kaplan, Cankat. “XV. Yüzyılda İbnü’l-Arabi’yi Müdafaa Etmek: Şeyh Vefa’nın Sâz-ı İrfân’ı Bağlamında Bir Değerlendirme”. *Osmanlı’da İlm-i Tasavvuf*. Ed. Ercan Alkan - Osman Sacid Arı. 449-474. İstanbul: İSAR Yayınları, 2018.

Karaismâiloğlu, Adnan. “Bedâyiu’l-vekayi‘”. *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5: 297. İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 1992.

Kâşifî, Ali Safî b. Hüseyin Vâiz. *Reşahât-ı Aynü’l-hayat*. Thk. Ali Asgar Muîniyân. Tahran, 1977.

Kâşifî, Ali Safî b. Hüseyin Vâiz. *Reşahât-ı Aynü’l-hayat*. Thk. Ali Asgar Muîniyân. Tahran, 1977.

Kayserî, Dâvûd b. Mahmud. *Şerhu Fusûsi’l-hikem*. Thk. Seyyid Celâleddin Âştiyânî. Tahran: Şirket-i İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1392.

Kayserî, Dâvûd el-. *Mukaddemât: Fusûsu’l-hikem’e Giriş*. Trc. Turan Koç - Mehmet Çetinkaya. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.

Kazvînî, Abdünnebî Fahruzzamân. *Tezkire-i Meyhâne*. Thk. Ahmed Gülçin Maânî. Tahran: Şirket-i Nesebî Hâc Muhammed Hüseyin İkbal ve Şürakâihî, 1340.

Kılıç, Mahmud Erol. “Ekberiyye”. *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 544-545. İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 1994.

Kılıç, Mahmud Erol. “el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye”. *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 251-258. İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 1996.

Kılıç, Mahmud Erol. “Fusûsu’l-hikem”. *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13: 230-237. İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 1996.

Konevî, Sadreddin. *en-Nefehâtü’l-ilâhiyye*. Thk. Muhammed Hâcevî. Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1375.

Konevî, Sadreddin. *Fusûsu'l-hikem'in Sırları: el-Fukûk fî esrâri müstenidâti hikemi'l-Fusûs*. Trc. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.

Konevî, Sadreddin. *Tercüme ve Metn-i Kitâbu'l-fukûk: Kilîd-i Esrâr-ı Fusûsu'l-hikem*. Thk. Muhammed Hâcevî. Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1371.

Lâmii Çelebi. *Fütûhu'l-mücâhidîn li-tervîci kulûbi'l-müşâhidîn (Tercüme-i Nefehâtü'l-üns)*. İstanbul, 1289.

Lârî, Abdulgafur. *Tekmile-i Havâşî-yi Nefehâtü'l-üns: Şerh-i hâl-i Mevlânâ Câmî*. Thk. Beşir Herevî. [Kâbil]: Encümen-i Câmî, 1343.

Maânî, Ahmed Gülçin. *Mekteb-i Vukû' der Şi'r-i Fârisî*. Meşhed: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Firdevsî-yi Meşhed, 1374.

Mâlih, Muhammed Riyâd. *Fihrisu Mahtûtâti Dâri'l-Kütübi'z-Zâhiriyye*. Şam: Matbaatü'l-Hicâz, 1978.

Meşkûriyân, Muhammed Takî - Câferî, Ali Ekber. "Sâdât-i Lâle-i Tebrîz Der Gozâr be Asr-ı Safevî". *Faslnâme-i İlmî-Pejûheşî-yi Târîh-i İslâm ve Îrân-i Dânişgâh-ı Zehrâ*. 27 (1394): 248-272.

Mıhçıoğlu, Abdurrahman. "Osman Yahyâ". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-2: 383-384. İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2016.

Mirza, Sâm. *Tuhfe-i Sâmî*. Thk. Fâtıma Engûrânî. Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 1389.

Mübelliğ, İsmâil. *İrfân-ı Câmî*. Nşr. Ali Emîrî. Kâbil: İntişârât-ı Müessese-i Tahsîlât-ı Âlî-yi İbn Sînâ, 1392.

Nevâî, Ali Şîr. *Hamsetü'l-mütehayyirîn*. Trc. Ayşehan Deniz Abik. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2006.

Nevâî, Ali Şîr. *Mecâlisu'n-nefâis*. Trc. Kemal Eraslan. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2001.

Nevâî, Ali Şîr. *Nesâyimu'l-mahabbe min şemâyimu'l-fütüvve*. Nşr. Kemal Eraslan. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1996.

Okumuş, Ömer. "Câmî, Abdurrahman". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 94-99. İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 1993.

Öçal, Şâmil. “Abdurrahman Câmî ve İslâm Düşüncesi”. *Molla Câmî’de Varlık: Dürretü’l-Fâhire ve Şerhlerinin Tercümeleri ile Varlık Düşüncesine Dâir İncelemeler*. Ed. Abdulrahman Acer - Şâmil Öçal. 31-59. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.

Öçal, Şâmil. “Abdurrahman Câmî’nin ed-Dürretü’l-Fâhire İsimli Eseri”. *Molla Câmî’de Varlık: Dürretü’l-Fâhire ve Şerhlerinin Tercümeleri ile Varlık Düşüncesine Dâir İncelemeler*. Ed. Abdulrahman Acer - Şâmil Öçal. 103-113. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.

Ökten, Ertuğrul İ. *Jami (817-898/1414-1492) His Biography And Intellectual Influence in Herât*. PhD, The University of Chicago, 2007.

Ökten, Saadeddin. “Çağmînî”. *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8: 182-183. İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 1993.

Öngören, Reşat. *Târihte Bir Aydın Tarîkati: Zeynîler*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

Özdemir, Sema. *Dâvûd Kayserî’de Bilgi, Varlık ve İnsan*. İstanbul: Nefes Yayınları, 2014.

Recâ, Abdulgafur. *İrfân-ı Câmî*. London: Encümen-i Ferhengî-yi Kehkeşân, 1997.

Selçûkî, Fikri. *Hıyâbân*. Kâbil: Encümen-i Câmî, 1343.

Semerkandî, Devletşah. *Tezkiretü’ş-şuarâ (Tezkire-i Devletşah)*. Thk. Edward Browne. Tahran: İntişârât-ı Esâtîr, 1382.

Şeyh Mekkî Efendi. *İbn Arabî Müdâfaası*. Nşr. Halil BaltacıTrc. Ahmed Neylî Efendi. İstanbul: Gelenek, 2004.

Taş, Aydın. “Şeybânî, Muhammed b. Hasan”. *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010.

Taşköprîzâde, İsâmuddin Ebi’l-Hayr Ahmed b. Mustafa. *eş-Şakāiku’n-Nu‘mâniyye fî ulemâi’d-Devleti’l-Osmâniyye*. Thk. Ahmed Suphi Furat. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1405.

Tek, Abdurrezzak. “İbnü’l-Arabî’yi Müdâfaa Amacıyla Kaleme Alınan Fetvalar”. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. 23 (2009): 281-301.

Tilimsânî, Afîfuddin. *Şerhu Fusûsi’l-hikem*. Thk. Ekber Erşedî Niyâ. Tahran: İntişârât-ı Sohen, 1392.

Togan, Zeki Velîdî. “Câmî”. *İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1977.

Tosun, Necdet. *Bahâeddîn Nakşbend Hayatı, Görüşleri, Tarîkati*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.

Tosun, Necdet. “Nurbahşiyye”. *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 248-249. İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2007.

Tosun, Necdet. “Reşehât”. *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35: 8-9. İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2008.

Turgut, Kadir. *Abdurrahman Câmî, Düşünce ve Eserlerinin Türk Edebiyatına Etkisi*. Doktora, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

Uludağ, Süleyman. “Cendî”. *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 361-362. İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 1993.

Uzunpostalcı, Mustafa. “Ebû Hanîfe”. *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 1994.

Vâsıfî, Zeyneddin Mahmud. *Bedâyiu’l-vekāyi’*. Thk. A. N. Boldyrev. Tahran: İntişârât-ı Bunyâd ve Ferheng-i İran, 1972.

Yahyâ, Osman İsmâil. “Şurûhu Fusûsi’l-hikem alâ mede’l-kurûn”. *Nassu’n-nusûs fî şerhi Fusûsi’l-hikem*. Henry Corbin, Osman İsmâil Yahyâ. 16-36. Tahran: Enstitü-yi İran ve Fransa-yi Pejûheşhâ-yı İlmî, 1353.

Yazıcı, Tahsin. “Muînüddîn-i İsfizârî”. *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 90. İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2006.

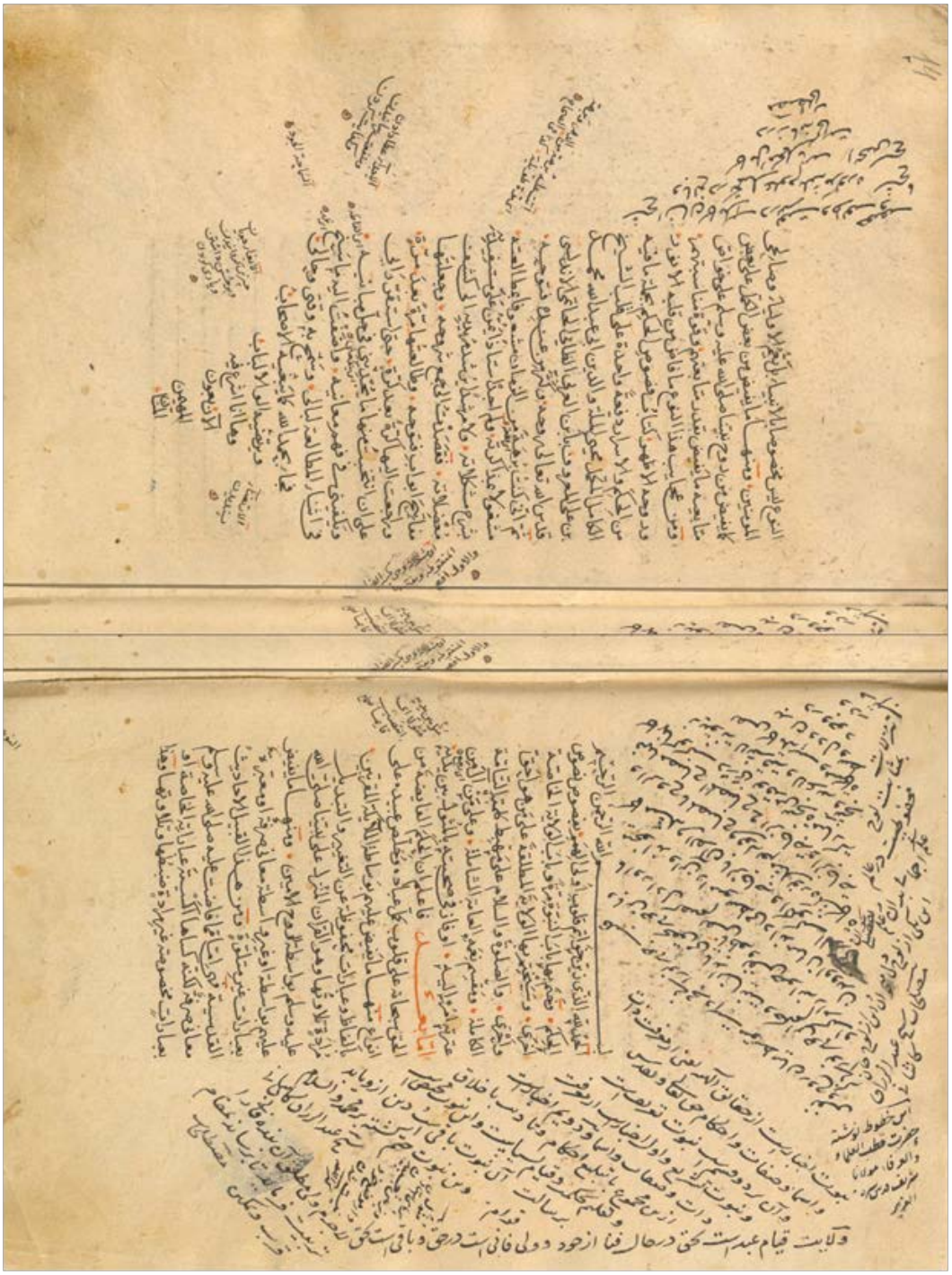
Yılmaz, Okan Kadir. *İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.

Yılmaz, Ömer. *İbrahim Kûrânî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.

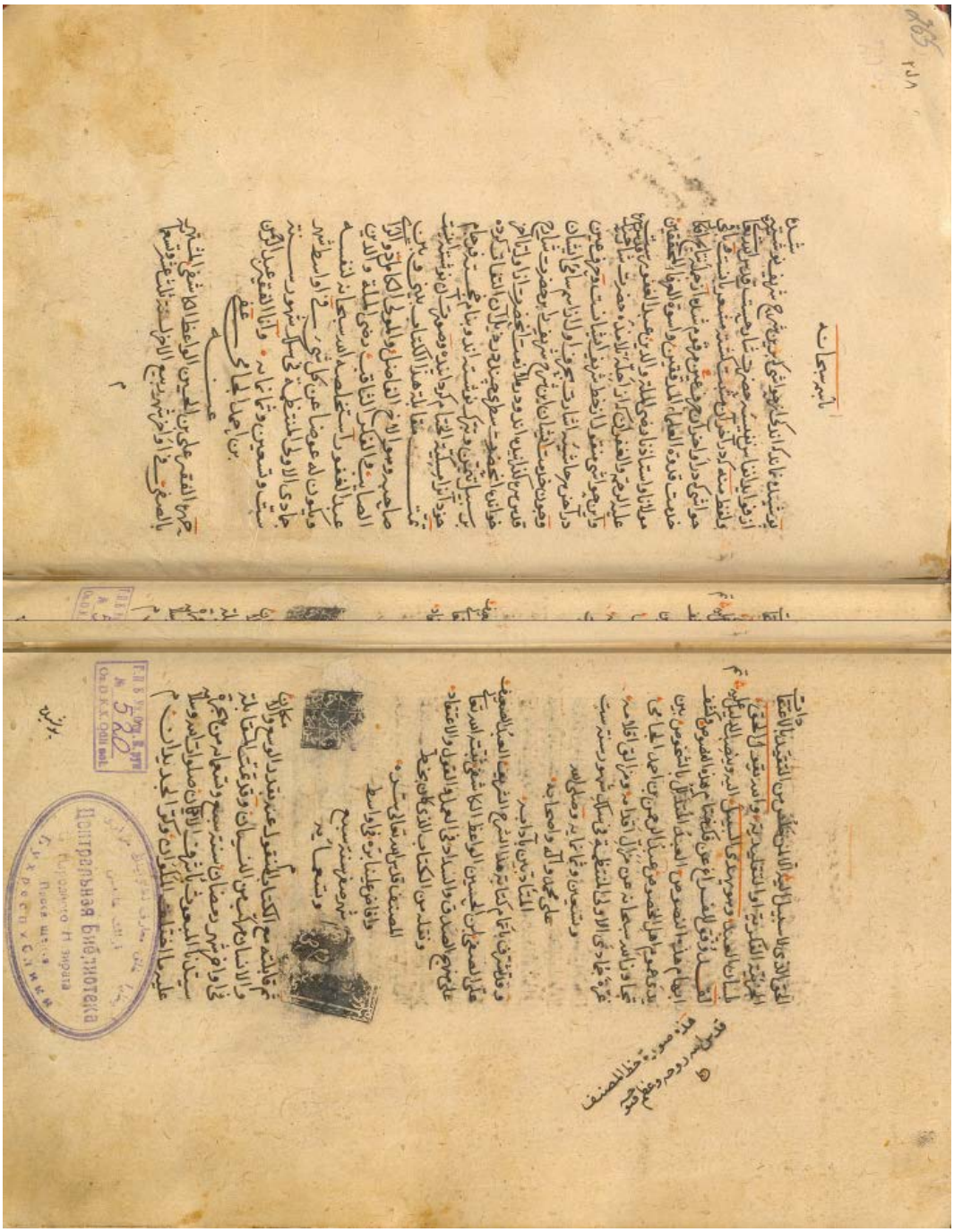
Zerrinkûb, Abdülhüseyin. *Bâ Kârvân-ı Hulle*. Tahran: İntişârât-ı Câvidân, 2535.

EKLER

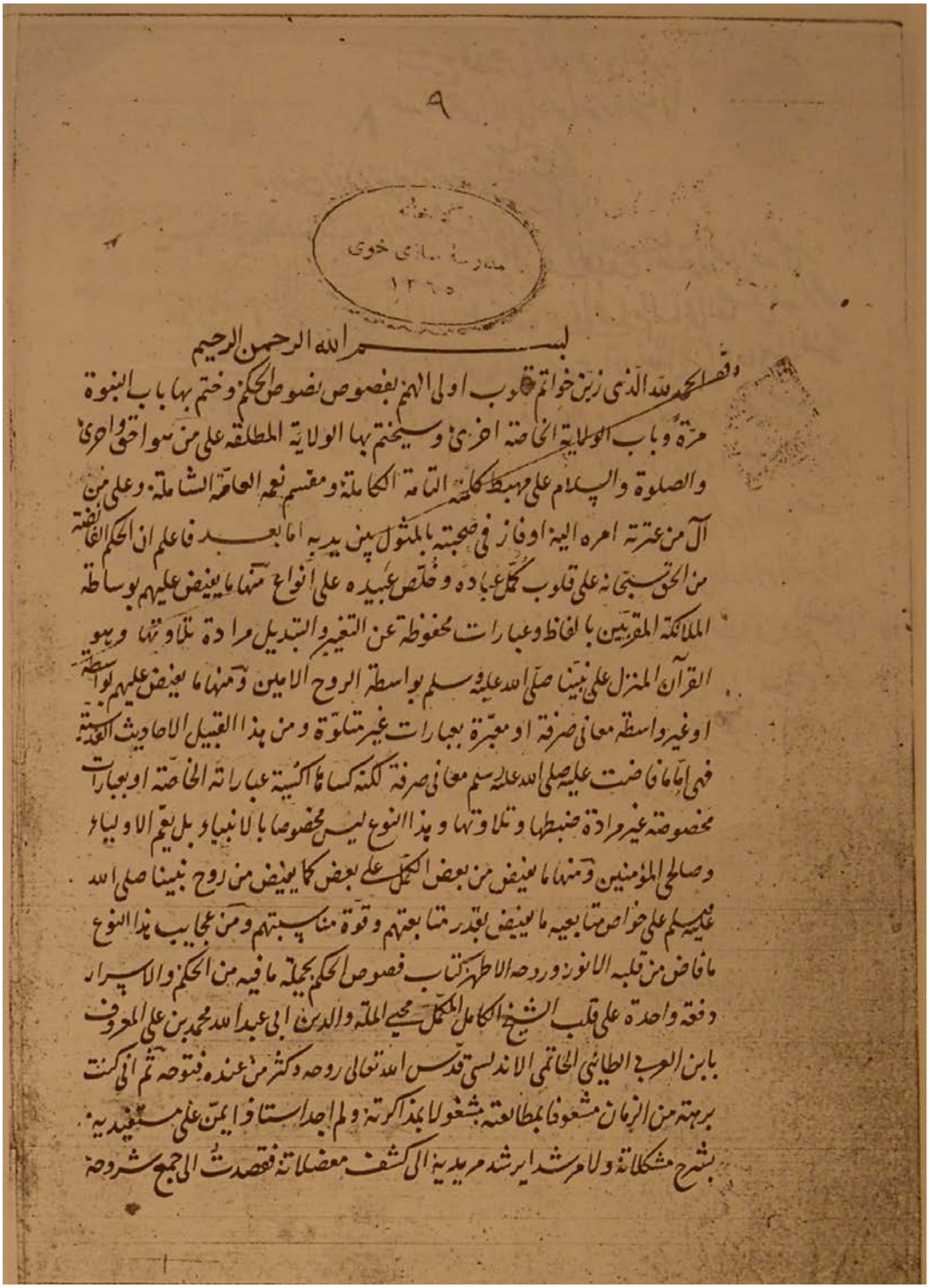
Ek-1: Şerhu Fusûsi'l-hikem'in Taşkent Nüshasının İlk Varağı



Ek-2: Şerhu Fusûsi'l-hikem'in Taşkent Nüshasının Son Varağı



Ek-3: Şerhu Fusûsi'l-hikem'in Medrese-i Namâzî Nüshasının İlk Sayfası

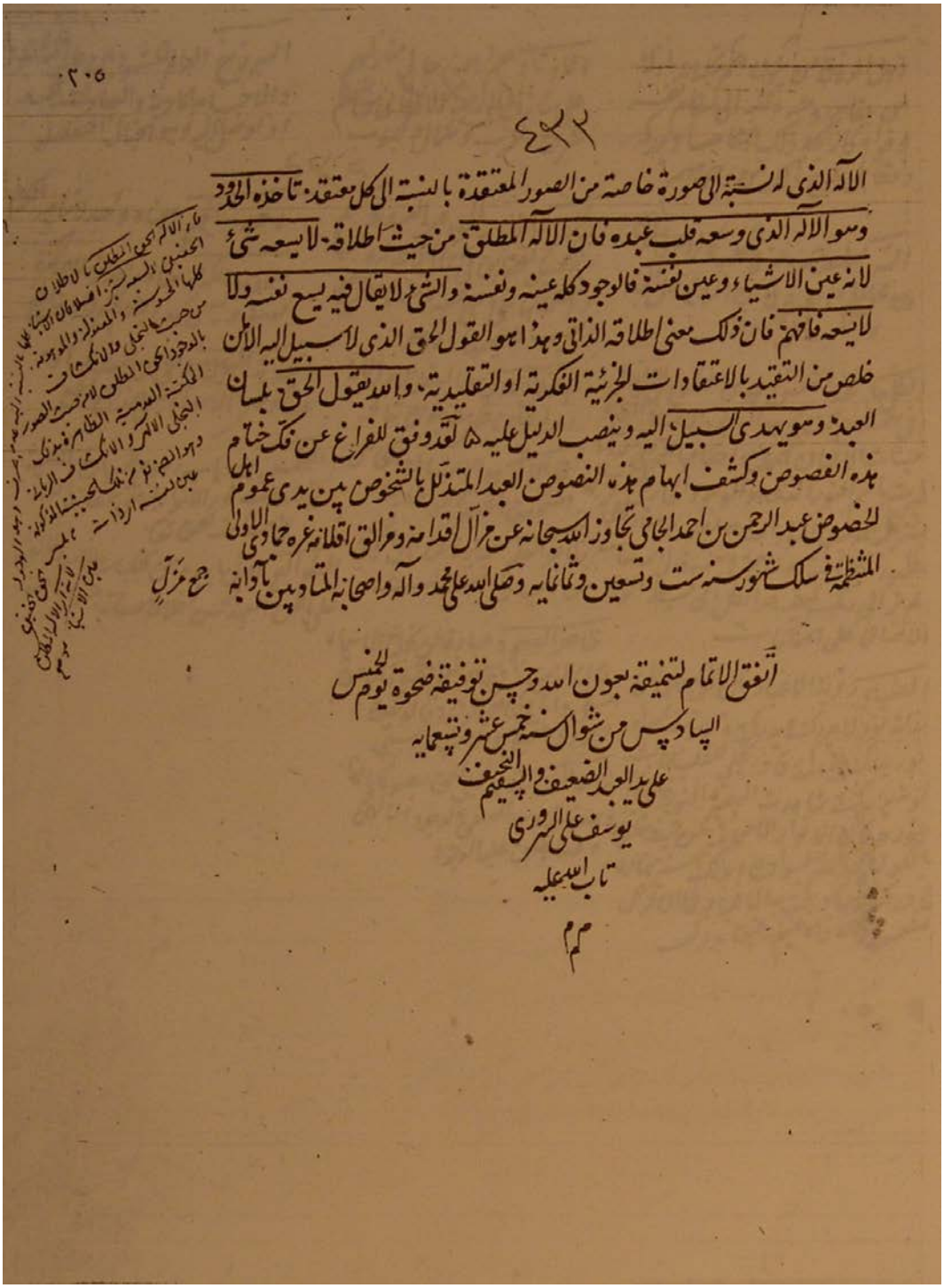


٩

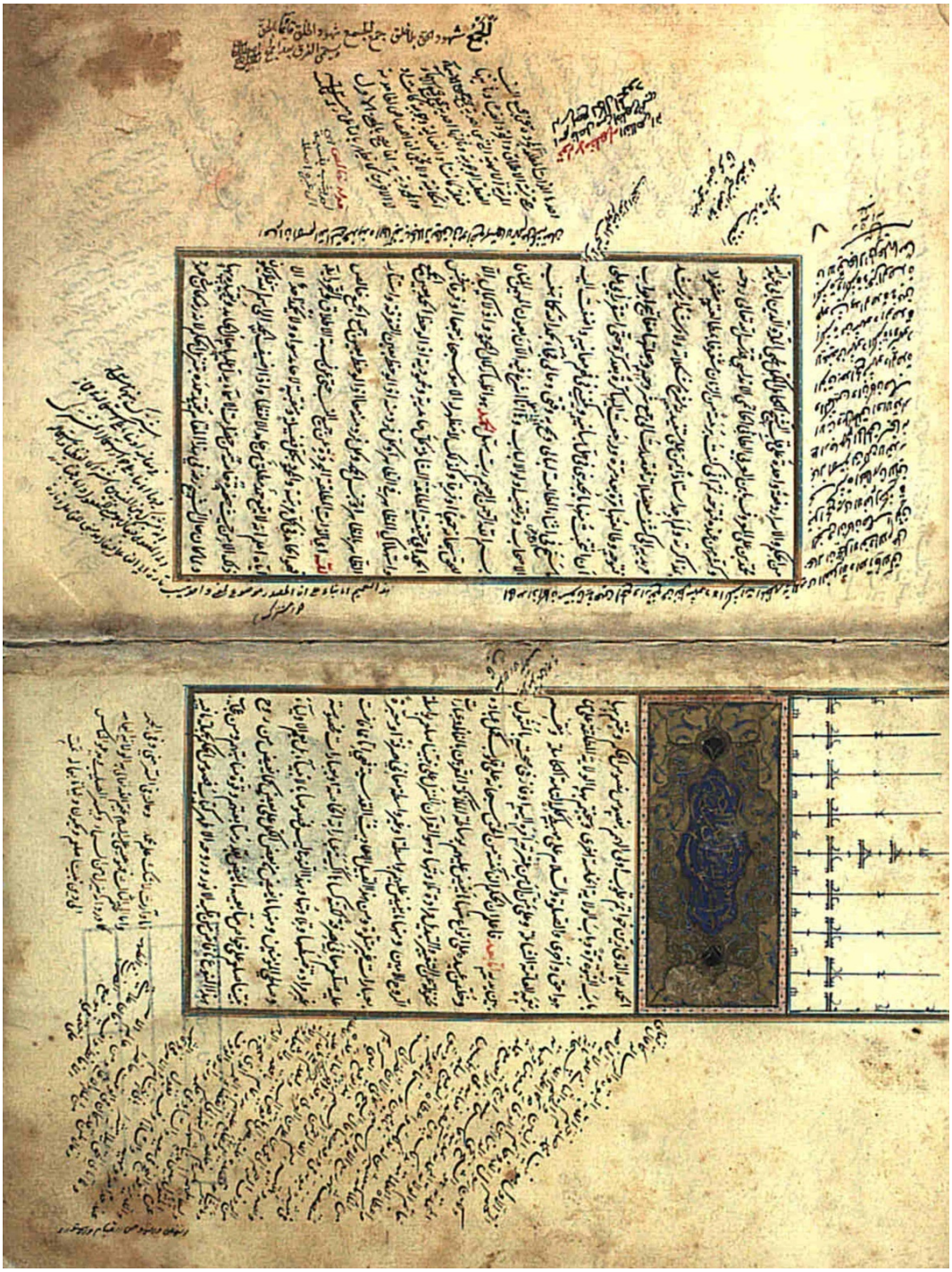
بسم الله الرحمن الرحيم

وفصل الحمد لله الذي زين خواتم قلوب اولي الهمم بفصوص نصوص الحكم وختم بها باب النبوة مرة وباب الولاية الخاصة اخرى وسيختم بها الولاية المطلقة على من سواه حقا واحرى والصلوة والسلام على مهبط كلمته التامة الكاملة ومقسم نعمه العامة الشاملة وعلى من آل من عترته امره اليه اوفاز في صحبته بالمثول بين يديه اما بعد فاعلم ان الحكم الفائضة من الحق سبحانه على قلوب كمل عباده وخلص عبيده على انواع منها ما يفيض عليهم بوساطة الملائكة المقربين بالفاظ وعبارات محفوظة عن التغيير والتبديل مرادة تلاوتها وهو القرآن المنزل على نبينا صلى الله عليه وسلم بواسطة الروح الامين ومنها ما يفيض عليهم بواسطة او غير واسطة معاني صرفة او معبرة بعبارات غير متلوة ومن هذا القبيل الاحاديث القدسية فهي اما ما فاضت عليه صلى الله عليه وسلم معاني صرفة لكنه كساها اكسية عباراته الخاصة او بعبارات مخصوصة غير مرادة ضبطها وتلاوتها وهذا النوع ليس مخصوصا بالانبياء بل يعم الاولياء وصالحي المؤمنين ومنها ما يفيض من بعض الكمل على بعض كما يفيض من روح نبينا صلى الله عليه وسلم على خواص متابعيه ما يفيض بقدر متابعتهم وقوة مناسبتهم ومن عجايب هذا النوع ما فاض من قلبه الانور وروحه الاطهر كتاب فصوص الحكم بجملته ما فيه من الحكم والاسرار دفعة واحدة على قلب الشيخ الكامل المكمل محيي الملة والدين ابي عبد الله محمد بن علي المعروف بابن العربي الطائي الحاتمي الاندلسي قدس الله تعالى روحه وكثر من عندنا فتوحه ثم اني كنت برهة من الزمان مشغوفا بمطالعته مشغولا بمذاكرته ولم اجد استاذا ايمن على مستفيده بشرح مشكلاته ولا مرشدا ارشد مريديه الى كشف معضلاته فقصدت الى جمع شروحه

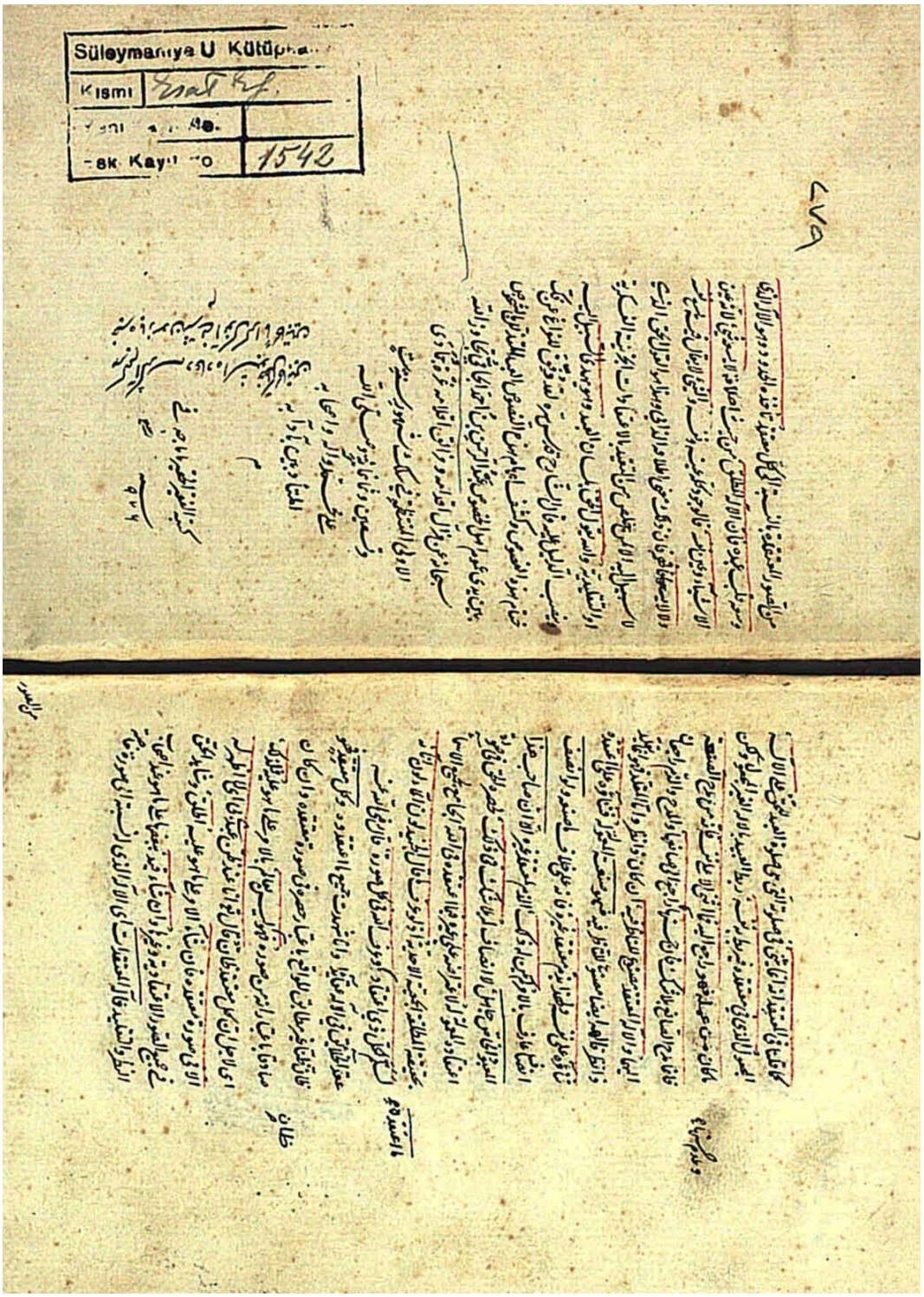
Ek-4: Şerhu Fusûsi'l-hikem'in Medrese-i Namâzî Nüshasının Son Sayfası



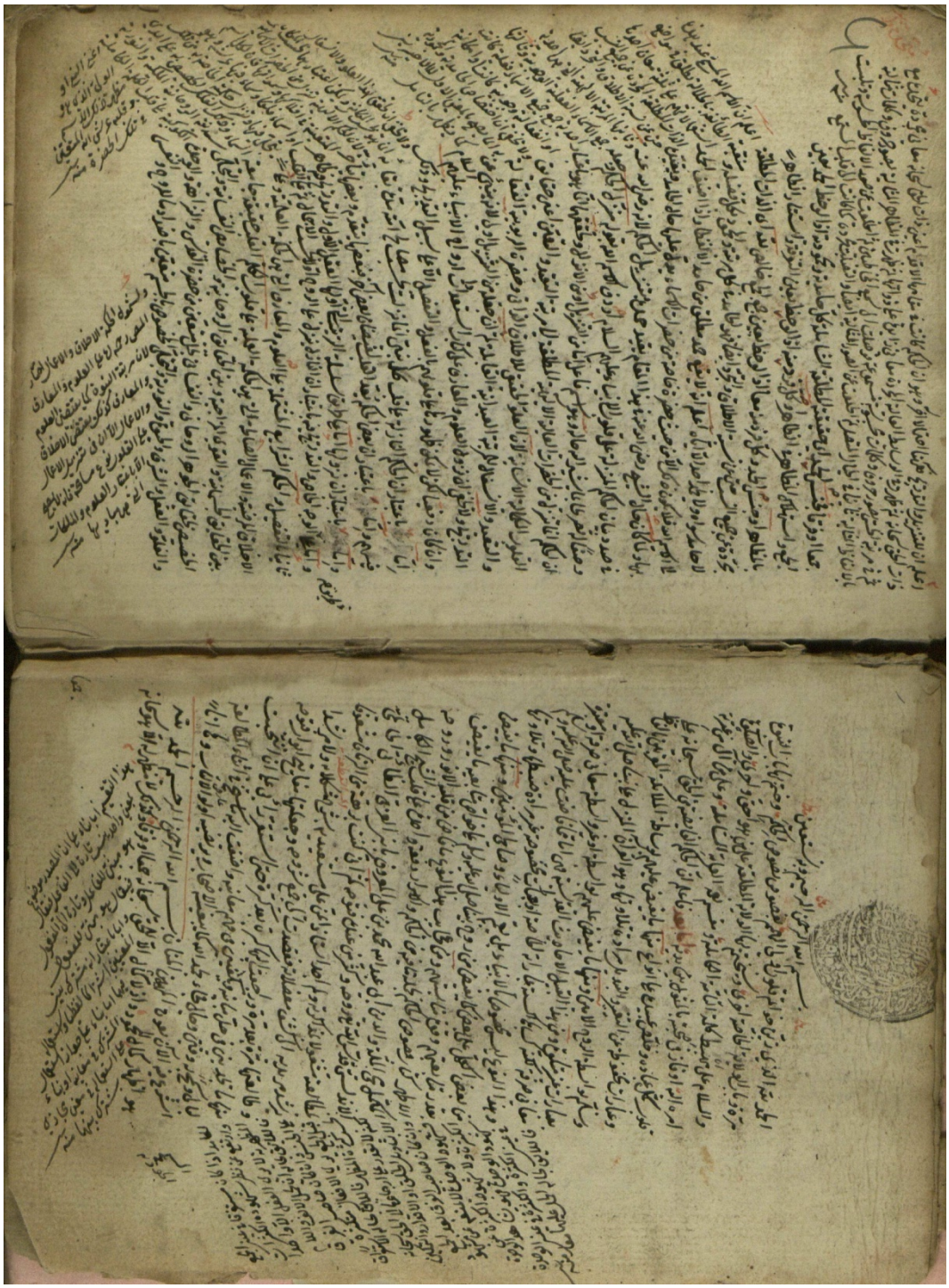
Ek-5: Şerhu Fusûsi'l-hikem'in Esad Efendi Nüshasının İlk Varağı



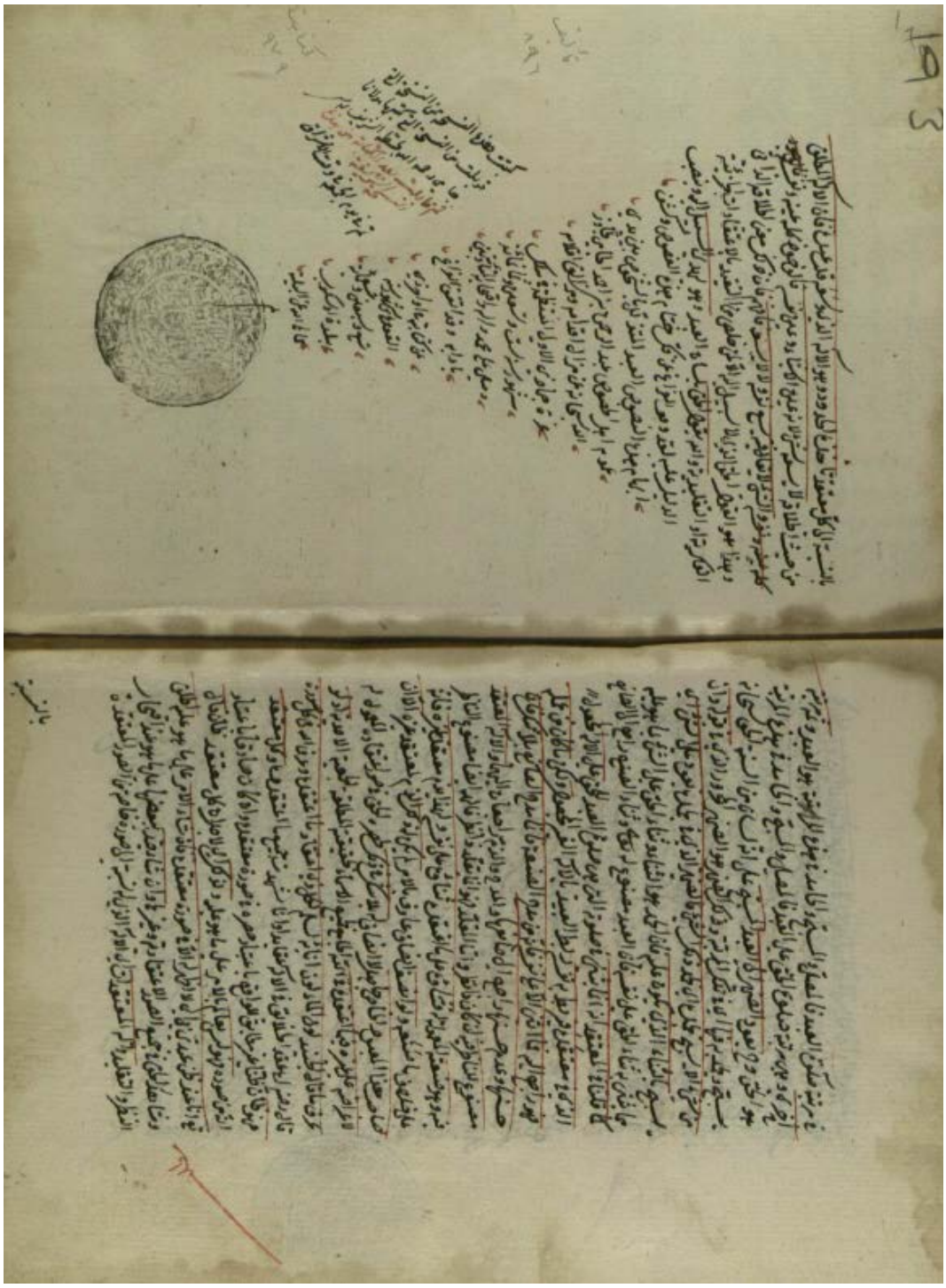
Ek-6: Şerhu Fusûsi'l-hikem'in Esad Efendi Nüshasının Son Varağı


Süleymaniya U Kütüp...
Kısmı Esad Ef.
...
Sek Kayıt No 1542

Ek-7: Şerhu Fusûsi'l-hikem'in Millî Kütüphâne Nüshasının İlk Varağı



Ek-8: Şerhu Fusûsi'l-hikem'in Millî Kütüphâne Nüshasının Son Varağı



Ek-9: Kronoloji

TARİH	HÂDİSE
791/1389	Muhammed Bahâeddin Nakşibend'in vefâtı
792/1390	Sâdeddin Teftâzânî'nin vefâtı
807/1405	Timur'un vefâtı, oğlu Şahruh'un hükümdar oluşu
816/1413	Seyyid Şerif Cürânî'nin vefâtı
817/1414	Abdurrahman Câmî'nin doğumu
820/1418	Mevlânâ Fahreddin Loristânî'nin vefâtı
822/1419	Hâce Muhammed Pârsâ'nın vefâtı
830/1427'den önce	Abdurrahman Câmî'nin âilesi ile birlikte Herat'a taşınması
837/1433 [?]	Seyyid Kāsım-ı Envâr'ın vefâtı
838/1435'ten önce	Abdurrahman Câmî'nin Semerkand'a gidişi
838/1435	Herat'ta vebânın ortaya çıkışı ve Zeyneddin Hâfî'nin vefâtı
844/1440'tan sonra	Kadızâde-i Rûmî'nin vefâtı
848/1444	Mehdiliğini îlân etmiş olan Muhammed Nurbahş'ın yakalanarak Herat'a getirilmesi ve iddialarından vazgeçmesi üzerine serbest bırakılarak sürgün edilmesi
848/1444 (yaklaşık)	Câmî'nin (Ökten'e göre) Semerkand'dan dönüşü Pârsâ'nın tefsirini tercüme etmesi ve İbnü'l-Arabî'nin eserleri başta olmak üzere tasavvufî eserleri okumaya ve meseleleri araştırmaya başlaması
850/1447	Şahruh'un vefâtı
851/1449	Uluğ Bey'in vefâtı
851-861/1449-1457	Ebu'l-Kāsım Bâbür'ün hükümdarlığı
857/1453 (civârı)	Câmî'nin Sâdeddin Kâşgarî'ye intisâbı
857/1453	Şeyh Bahâeddin Ömer'in vefâtı
860/1456	Sâdeddin Kâşgarî'nin vefâtı. Hüseyin Vâiz el-Kâşifî'nin Câmî'ye mürid olmak istediğini söylemesi

861/1457'den sonra	Câmî'nin Herat şehir merkezinden Hıyâbân'a, Kâşgarî'nin kabrinin yakınlarına taşınması
861-873/1457-1469	Ebû Saîd Mirza'nın hükümdarlığı
862/1458	Mevlânâ Bâyezid Pûrânî'nin vefâtı
863/1459	*Nakdu'n-nusûs fî şerhi Nakşi'l-Fusûs*'un te'lifi
863/1459	Muhammed Kusûî-yi Câmî'nin vefâtı
864/1460	Mevlânâ Muhammed Câcermî'nin vefâtı
864/1460	Şemseddin Muhammed Esed'in vefâtı
865/1461	Ebû Nasr Pârsâ'nın vefâtı
869/1464	Muhammed Nurbahş'ın vefâtı
869/1464	Ali Şîr Nevâî'nin Herat'a gelip Ebû Saîd Mirza'nın hizmetine girmesi (Nevâî kısa bir müddet Herat'ta kaldıktan sonra Semerkand'a gitmiştir.)
870/1465	Câmî'nin Ubeydullah Ahrar'la ilk görüşmesi
870/1465	*Levâyıh*'ın te'lifi
871/1466-67	Sadreddin Revâsî'nin vefâtı
873/1469	Hüseyin Baykara'nın tahta çıkışı ve Ali Şîr Nevâî'in tekrar Herat'a gelişi
874/1469	Câmî'nin Ahrar'la beşinci ve eldeki bilgilere göre son görüşmesi
875/1470	*Levâmi'*'in te'lifi
876/1471 [?]	*Şerh-i Rubâiyyât*'ın te'lifi
877-878/1472-74	Câmî'nin hac seyahati
882/1478	Câmî'nin oğlu Ziyâeddin Yûsuf'un doğumu
883/1478'ten sonra	Kāsım Nurbahş'ın Herat'a gelmesi
886/1481	*Eşi'atü'l-Lemaât* ve *Dürretü'l-fâhira*'nın te'lifi
886/1481	Fâtih Sultan Mehmed'in vefâtı
888/1483	Kemâleddin Şeyh Hüseyin'in vefâtı
891/1486	Muhammed b. Esed Tebâdkânî'nin vefâtı
892/1487	Mevlânâ Ali Alâeddin Âbizî'nin vefâtı
895/1490	Ubeydullah Ahrar'ın vefâtı

896/1491	*Şerhu Fusûsi'l-hikem*'i te'lifi
897-899/1492-94	*Ravzâtü'l-cennât*'ın te'lifi
898/1492	Abdurrahman Câmî'nin vefâtı
898-902/1492-96	*Makāmât-ı Câmî*'nin te'lifi (*Hamsetü'l-mütehayyirîn*'den önce)
898-902/1492-96	*Hamsetü'l-mütehayyirîn*'in te'lifi
899/1494'ten sonra	*Ravzâtü'l-cennât* müellifi Muînüddin İsfizârî'nin vefâtı
906/1501	Ali Şîr Nevâî'in vefâtı
909/1503'ten önce	*Tekmile-i havâşî-yi Nefehât*'ın te'lifi
909/1503	*Reşahât-ı Aynü'l-hayât*'ın te'lifi
909/1504	Abdülvâsî Nizâmî Baharzî'nin vefâtı
911/1506	Hüseyin Baykara'nın vefâtı
912/1506	Abdulgafur Lârî'nin vefâtı
913-916/1507-1510	Özbek Şeybânî Hanlığı'nın Herat hâkimiyeti
916/1510	Safevîler'in Herat'ı işgāli
919/1513	Ziyâeddin Yûsuf'un vefâtı
919/1513	Kāsım Nurbahş'ın vefâtı
926/1520	Câmî'nin yeğeni şâir Hâtifî'nin vefâtı
930/1524	*Habîbu's-siyer*'in te'lifi
939/1532	Ali Safî b. Hüseyin Vâiz el-Kâşifî'nin vefâtı
942/1535	*Habîbu's-siyer*'in müellifi Gıyâseddin Hândmîr'in vefâtı

ÖZ GEÇMİŞ

Adı, Soyadı	Abdulrahman ACER		
Doğum Yeri ve Yılı	Trabzon 1982		
Medeni Durumu	Evli		
Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi	İngilizce ÜDS 78,75 Arapça YDS 67,5 Farsça (Tahran Üniversitesi Dehhuda Dil Merkezi C2 Sertifikası)		
Öğrenim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı		Kurum Adı
Lisans	2002	2006	İstanbul Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	2007	2011	Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Doktora	2012	2019	Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Çalıştığı Kurum (/lar)		Başlama - Ayrılma Yılı	
1.Diyânet İşleri Başkanlığı		2008	2010
2.Şırnak Üniversitesi		2010	2012
3.Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi		2012	-
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar	TDV İslâm Ansiklopedisi İkinci Edisyon Çalıştayı (19-21 Nisan 2019)		
Yayınlar	**KİTAP** 1- *Mîzânu'n-Nüfûs –Rüyâların Işığında Nefis Mertebeleri*, Hâfız Mehmed Hulûsi Efendi, Hazırlayan: Abdulrahman Acer, İstanbul 2006 2- *Masonların Esrârı*, Leo Taxil, Sâdeleştiren: Abdulrahman Acer, İstanbul 2008 3- *Türkçe'nin Müdâfaası -Kırk Münevver, Kırk Makâle-*, Derleyen: Abdulrahman Acer, İstanbul 2008 4- *Ta'rîfât -Tasavvuf Istılahları*, Seyyid Şerîf Cürcânî, Tercüme: Abdülaziz Mecdi Tolun - Abdulrahman Acer, Hazırlayan: Abdulrahman Acer, İstanbul 2014. 5- *Şerh-i Rubâiyyât*, Abdurrahman Câmî, Tercüme: Tâhiru'l-Mevlevî - Abdulrahman Acer, Hazırlayan: Abdulrahman Acer, İstanbul 2014. 6- *Fıkarât*, Ubeydullah Ahrâr, Tercüme: Abdulrahman Acer, İstanbul 2016. 7- *Molla Câmî'de Varlık -ed-Dürretü'l-fâhire ve Şerhlerinin Tercümeleri ile Varlık Düşüncesine Dâir*		

İncelemeler, Editör: Abdulrahman Acer - Şamil Öçal, İstanbul 2016.

8- *Fütûhât-ı Medeniyye*, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Tahkik ve Tercüme: Abdulrahman Acer - İbrahim Ekici, İstanbul 2018.

Kitap Bölümü

9- "Abdurrahman Câmî'nin Hayâtının İlmî-İrfânî Vechesine Kısa Bir Bakış", *Molla Câmî'de Varlık -ed-Dürretü'l-Fâhire ve Şerhlerinin Tercümeleri ile Varlık Düşüncesine Dâir İncelemeler,* Editör: Abdulrahman Acer - Şamil Öçal, İstanbul 2016.

Makâle:

10- "Sehven Ebu'l-Hasan Harakānî'ye Nisbet Edilen Bir Risâlenin Tercümesi: *Risâle-i Tarîk-ı Ebu'l-Hasan Harakānî*", *Tasavvuf*, sy. 30 (Temmuz-Aralık 2012), s.173-185.

11- "Şeyh Ebu'l-Hasan Harakānî'ye Göre Civânmertlerin Töresi Ve Civânmertliğin Usûlü", Prof. Dr. Rahman Mostaghmehr, Tercüme: Abdulrahman Acer, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi Dergisi,* sy. 4 (2013), s. 255-266.

12- "İbnü'l-Arabî Tâkipçisi Olarak Abdurrahman Câmî ve *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'i", Zafer Erginli - Abdulrahman Acer, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi Dergisi,* sy. 16 (2019), s. 548-575.

Ansiklopedi Maddesi

13- "Ebû Saîd Şah", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi EK I,* İstanbul 2016.

Tebliğ

14- "Ebu'l-Hasan Harakānî Araştırmalarına Bibliyografik Bir Katkı Denemesi: "Eşsiz Ârif Ebu'l-Hasan Harakānî'nin Benzersiz Eseri *Nûru'l-Ulûm* ve Onun Hâl, Eser ve Fikirleri" İsimli Eserin Tanıtımı", I. Uluslararası Harakānî Sempozyumu (11-13 Ekim 2012, Kars).

15- "Tâhiru'l-Mevlevî'nin *"Tercümelerim"* İsimli Bir Yazma Mecmûası", II. Uluslararası Türk-Îran Dil ve Edebiyât İlişkileri Sempozyumu, (11-12 Mayıs 2014 Tahran).

16- "*Fıkarat*'ta Öne Çıkarılan Konular Çerçevesinde Hâce

	Ubeydullah Ahrar'ın Tasavvuf Anlayışı", Uluslararası Bahaeddin Nakşibend Ve Nakşibendilik Sempozyumu (02-04 Aralık 2016 İstanbul). **Eser Tenkidi/Tanıtımı** 17- Hasîrîzâde Mehmed Elif Efendi, *el-Kelimâtü'l-Mücmele fî Şerhi't-Tuhfeti'l-Mürsele* (*Tasavvuf*, sy.27 (Ocak-Haziran 2011), s.405-407) 18- Mesnevîhan Ali Fuâd, *Gāye ve Fezâil-i Aşk* (*Tasavvuf*, sy.28 (Temmuz-Aralık 2011), s.314-315) 19- Yûsuf b. Yaʿkūb, *Risâle-i Halvetiyye (Menâkıb-ı Şerîf ve Tarîkatnâme-i Pîrân ve Meşâyıh-ı Tarîkat-i Aliyye-i Halvetiyye)* (*Tasavvuf*, sy.29 (Ocak-Haziran 2012), s.230-232) 20- Çerkeşî Mustafa Efendi, *Risâle fî Tahkīki't-Tasavvuf* (*Tasavvuf*, sy.29 (Ocak-Haziran 2012), s.233-235) 21- Dr. Fâtih Köse, *İstanbul Halvetî Tekkeleri, Tasavvuf*, sy.29 (Ocak-Haziran 2012), s.285-288. 22- Abdürrefîʿ Hakîkat, *Nûru'l-ulûm: Kitâbî-yi yektâ ez ârif-i bî hemtâ Şeyh Ebu'l-Hasan Harakānî hemrâh bâ şerh-i ahvâl ve âsâr ve efkâr-ı o, Tasavvuf*, sy. 30 (Temmuz-Aralık 2012), s.225-233. 23- Abdulvahap Yıldız, *Ahmed-i Câmî Nâmekî Hayâtı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri, İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 31 (2014), s. 157-162.
Aldığı Ödüller	
Diğer	
İletişim (eposta)	abdurrahman.acer@erdogan.edu.tr

ŞERHU FUSÛSİ'L-HİKEM'İN TAHKİKLİ METNİ

شرح فصوص الحكم

عبد الرحمن الجاميّ

تحقيق: عبد الرحمن آجر

فهرست

[مقدّمة الشارح] ٤

[مقدّمة المؤلّف] ٦

فصّ حكمةٍ إلهيّةٍ في كلمةٍ آدميّةٍ ١٧

فصّ حكمةٍ نفْثيّةٍ في كلمةٍ شيثيّةٍ ٦٤

فصّ حكمةٍ سبّوحيّةٍ في كلمةٍ نوحيّةٍ ١١١

فصّ حكمةٍ قدّوسيّةٍ في كلمةٍ إدريسيّةٍ ١٤٥

فصّ حكمةٍ مهيّميّةٍ في كلمةٍ إبراهيميّةٍ ١٦٩

فصّ حكمةٍ حقّيّةٍ في كلمةٍ إسحاقيّةٍ ١٩١

فصّ حكمةٍ عَلِيّةٍ في كلمةٍ إسماعيليّةٍ ٢١٥

فصّ حكمةٍ روحيّةٍ في كلمةٍ يعقوبيّةٍ ٢٣٣

فصّ حكمةٍ نوريّةٍ في كلمةٍ يوسفيّةٍ ٢٥١

فصّ حكمةٍ أحديّةٍ في كلمةٍ هوديّةٍ ٢٧٧

فصّ حكمةٍ فتوحيّةٍ في كلمةٍ صالحيّةٍ ٣٠٨

فصّ حكمةٍ قلبيّةٍ في كلمةٍ شعيبيّةٍ ٣٢١

فصّ حكمةٍ مَلْكيّةٍ في كلمةٍ لوطيّةٍ ٣٤٥

فصّ حكمةٍ قدريّةٍ في كلمةٍ عزيريّةٍ ٣٥٨

فصّ حكمةٍ نبويّةٍ في كلمةٍ عيسويّةٍ ٣٧٩

فصّ حكمةٍ رحمانيّةٍ في كلمةٍ سليمانيّةٍ ٤٢٨

فصّ حكمةٍ وجوديّةٍ في كلمةٍ داوديّةٍ ٤٥٥

فصّ حكمةٍ نفْسيّةٍ في كلمةٍ يونسيّةٍ ٤٧٢

فصّ حكمةٍ غيبيّةٍ في كلمةٍ أيّوبيّةٍ ٤٨١

فصّ حكمةٍ جلاليّةٍ في كلمةٍ يحيويّةٍ ٤٩٤

فصّ حكمةٍ مالكيّةٍ في كلمةٍ زكريّاويّةٍ..... ٥٠١
فصّ حكمةٍ إيناسيّةٍ في كلمةٍ إلياسيّةٍ..... ٥١٦
فصّ حكمةٍ إحسانيّةٍ في كلمةٍ لقمانيّةٍ ٥٣٧
فصّ حكمةٍ إماميّةٍ في كلمةٍ هارونيّةٍ..... ٥٤٩
فصّ حكمةٍ عُلْويّةٍ في كلمةٍ موسويّةٍ ٥٦٢
فصّ حكمةٍ صمديّةٍ في كلمةٍ خالديّةٍ ٦٠٤
فصّ حكمةٍ فرديّةٍ في كلمةٍ محمّديّةٍ..... ٦٠٨
المآخذ..... ٦٤١

[مقدّمة الشارح]

/[١ ظ] بسم اللّه الرحمن الرحيم

الحمد للّه الّذي زيّن خواتم قلوب أولي الهمم بفصوص نصوص الحكم وختم بها باب النبوّة مرّةً وباب الولاية الخاصّة أخرى، وسيختم بها الولاية المطلقة على من هو أحقّ و أحرى.

والصلاة والسلام على مهبِط كلمته[١] التامّة الكاملة ومَقسِم نعمه العامّة الشاملة، وعلى من آل[٢] من عترته أمرُه إليه، أو فاز في صحبته بالمثول[٣] بين يديه.

أمّا بعد؛ فاعلم أنّ الحكَم الفائضة من الحقّ سبحانه على قلوب كمّل عباده وخُلّص عبيده على أنواعٍ، منها: ما يفيض عليهم بوساطة الملائكة المقرّبين بألفاظٍ وعباراتٍ محفوظةٍ عن التغيير والتبديل مرادةٍ تلاوتُها، وهو القرآن منزَّل على نبيّنا صلّى اللّه عليه وسلّم بواسطة الروح الأمين. ومنها: ما يفيض عليهم بواسطةٍ أو غير واسطةٍ معانيَ صرفةً أو معبّرةً بعباراتٍ غير متلوّةٍ، ومن هذا القبيل الأحاديث القدسيّة، فهي إمّا ما فاضت عليه صلّى اللّه عليه وسلّم معانيَ صرفةً، لكنّه كساها أكسية عباراته الخاصّة، أو بعباراتٍ مخصوصةٍ غير مرادةٍ ضبطُها وتلاوتها. وهذا **/[٢و]** النوع ليس مخصوصاً بالأنبياء، بل يعمّ الأولياء وصالحي المؤمنين. ومنها: ما يفيض من بعض الكمّل على بعضٍ كما يفيض من روح نبيّنا صلّى اللّه عليه وسلّم على خواصّ متابعيه ما يفيض بقدر متابعتهم وقوّة مناسبتهم. ومن عجائب هذا النوع ما فاض من قلبه الأنور وروحه الأطهر كتابُ **فصوص الحكم** بجملةِ ما فيه من الحكم والأسرار دفعةً واحدةً على قلب الشيخ الكامل المكمّل محيي الملّة والدين أبي عبداللّه محمّد بن عليٍّ المعروف بابن العربيّ الطائيّ الحاتميّ الأندلسيّ (ت. ٦٣٨/١٢٤٠) قدّس اللّه تعالى روحه وكثّر من عنده فتوحه.

ثمّ إنّي كنتُ بُرْهَةً[٤] من الزمان مشعوفًا[٥] بمطالعته مشغولًا بمذاكرته، ولم أجد أستاذًا يمنّ على مستفيديه بشرح مشكلاته ولا مرشدًا يرشد مريديه إلى كشف مُعضِلاته.[٦] فقصدتُ إلى جمع شروحه

---

[١] ن أ: كلمه؛ ل:كلمة.

[٢] وفي هامش ط: أي رجع.

[٣] وفي هامش ط أ: مثُل بين يديه مثولًا، أي انتصب قائماً. **صحاح** (١٨١٦/٥).[١١] أ - صحاح.

وجعلتُها مفاتيح أبواب فتوحه، وطالعتُها مرّةً بعد مرّةٍ، ورجعتُ إليها كرّةً بعد كرّةٍ حتّى استقرّ رأيي على أنْ انتخبتُ منها ما يُجْدِينِي[٧] في حلّ مبانيه[٨] ويكفيني في فهم معانيه، وأضفتُ إليه ما سنح[٩] في أثناء المطالعة لبالي وسمح به[١٠] وقتي وحالي، فجاء بحمداللّه كما يَبغيه[١١] الأصحاب ويرتضيه[١٢] أولو الألباب. وها أنا أشرع فيه الآن بعون المهيمن المنّان.

---

[٤] وفي هامش ط: أي قطعةً، أتت عليه برهة من الدهر، وبرهة، أي مدّةٌ طويلةٌ، كذا في **الصحاح** (٢٢٢٧/٦).

[٥] أ: مشغوفاً.

[٦] وفي هامش ط: أي مشكلاته، وهي بكسر الضاد المنقوطة وبفتحه، والأوّل أفصح.

[٧] وفي هامش ط: أي ينفعني، الإجداء: عطا دادن، ومنفعت رسانيدن، وكفايت كردن.

[٨] وفي هامش ط: أي ألفاظه.

[٩] وفي هامش ط: أي ظهر.

[١٠] وفي هامش ط: السماحة: الجود.

[١١] أ: تبغيه؛ وفي هامش ط: الابغاء: جويان چيزى كردانيدن، وبرجستن/جتن داشتن، وياری كردن.

[١٢] أ: وترتضيه؛ وفي هامش ط: الارتضاء: پسنديدن.

[مقدّمة المؤلّف]

/[٢ظ] بسم اللّه الرحمن الرحيم

(الحمد)[١٣] هو إظهار كمال المحمود، وإذ لا كمال إلّا للحقّ سبحانه جمعاً أو فرقاً، وكذلك لا مُظهِر له إلّا هو سبحانه جمعاً أو فرقاً.[١٤] فجنس الحمد، أي حقيقته المطلقة الشاملة كلَّ حامديّةٍ ومحموديّةٍ[١٥] إذا لوحِظ الحمد بعين الجمع واستهلاك المظاهر في الظاهر، أو كلّ فردٍ منه إذا لوحِظ بعين التفرقة[١٦] واستتار الظاهر بالمظاهر، أو جنس الحمد وكلّ فردٍ منه معاً[١٧] إذا لوحظ بعين جمع الجمع[١٨] خالصٌ **(للّه)**، أي الذات المطلقة المجرّدة[١٩] عن جميع النسب حتّى عن نسبة الإطلاق والتجرّد أيضاً،[٢٠] فهو الحامد في كلّ مرتبةٍ والمحمود بكلّ فضيلةٍ ومنقبةٍ، لا حامد سواه، ولا يحمد أحدٌ إلّا إيّاه.

---

[١٣] ل + (للّه).

[١٤] وفي هامش ط ن أ ل ب م: الحامد إذا كان مستغرقاً في عين الجمع وارتفع عن نظر شهوده الكثرات المظهريّة لا يرى الفعل إلّا واحداً. فاللائق بحاله أن يحمل الألف واللام على الجنس، وإن كان صاحب الفرق قبل الجمع يرى الأفعال متكثّرةً بحسب كثرة المظاهر،[١] فاللائق بحاله الاستغراق، لكنّه[٢] لا يقدر على إرجاعها إلى الحقّ سبحانه إلّا بتأويل الخلق أو الإقدار[٣] والتمكين، وإن كان صاحب الفرق بعد الجمع، شهود[٤] الوحدة لا يمنعه عن شهود الكثرة ولا شهود الكثرة[٥] عن شهود الوحدة، فهو يشاهد الوحدة في عين[٦] الكثرة والكثرة في عين الوحدة، فاللائق بحاله الحمل عليهما معاً. منه قدّس اللّه تعالى روحه وعظّم فتوحه. [١] : المظهر. [٢] أ: لكن. [٣] ن: والإقدار. [٤] ب: بشهود؛ ن أ ل م: فشهود. [٥] ب - عن شهود الكثرة ولا شهود الكثرة. [٦] وعين.

[١٥] وفي هامش ط ن أ ل ب م: هذا التعميم إمّا بناءً على أنّ المصدر موضوعٌ لمعنىً[١] واحدٍ يُنسَب[٢] تارةً إلى الفاعل فيقال: هو مبنيٌّ للفاعل، وتارةً إلى المفعول فيقال:[٣] هو مبنيٌّ للمفعول، وإمّا باعتبار أنّه مشتركٌ بين المعنيين اشتراكاً لفظيًّا، واستعماله فيهما إمّا بناءً على جواز استعمال المشترك في معانيه، أو بناءً على استعماله في معنىً[٤] مجازيٍّ[٥] يشترك بينهما. منه قدّس اللّه تعالى سرّه. [١] ن أ ل ب م: بمعنىً. [٢] م: بنسب. [٣] م: يقال. [٤] أ - معني. [٥] أ: مجاز.

[١٦] وفي هامش ط: الّتي هي قبل الجمع. منه قدّ سرّه.

[١٧] ن ل - معاً.

[١٨] وفي هامش ط: أي الجمع بين مرتبة الجمع والفرق. منه قدّس سرّه.

[١٩] ل: مجرّدة.

[٢٠] وفي هامش ط ن أ ل ب م: اعلم أنّ الاسم[١] اللّه المسمّى عند هذه الطائفة بالجلالة يُطلَق[٢] في مواضع استعمالاتهم على ثلاثة[٣] معانٍ، أحدها: الذات المطلقة المجرّدة عن جميع النسب حتّى عن نسبة الإطلاق والتجرّد أيضاً. وثانيها: المرتبة الإلهيّة الّتي هي أحديّة جمع[٤] الأسماء الفعليّة الوجوبيّة. وثالثها: أحديّة جمع جميع الأسماء فعليّةً كانت أو انفعاليّةً، وجوبيّةً كانت أو إمكانيّةً. ولا يخفى أنّ اختصاص الحامديّة والمحموديّة به إنّما يصحّ بالمعنى الأوّل لا الأخيرين كما يظهر بالتأمّل. منه قدّس اللّه تعالى سرّه. [١] ب: اسم. [٢] ن: مطلق. [٣] ن أ ل م: ثلاث. [٤] أ + جميع.

اعلم أنّه لا يقع حمدٌ[٢١] مطلقٌ من حامدٍ إلّا لفظًا، وإذا أضيف الحمد إلى الاسم[٢٢] اللّه، فلا يكون ذلك إلّا من حيث حضرةٌ خاصّةٌ من حضرات الأسماء يدلّ عليها حال الحامد، وتُقيِّده[٢٣] بها. ولمّا كان حال الشيخ رضي اللّه عنه في هذا المقام يقيّد حمده بتنزيل الحكَم، لأنّه رضي اللّه عنه كان في صدد بيان الحكَم المنزَّلة على قلوب الأنبياء عليهم السلام، أردف الاسم[٢٤] اللّه بقوله: **(منزِّل الحكَم)** وجعله وصفاً له تصريحاً بما يشير إليه حاله، وهو اسم فاعلٍ، إمّا من التنزيل أو من الإنزال، وتحقّقهما إنّما هو باعتبار أنّ الحكَم إنّما تنزَّل من الحضرات العالية الإلهيّة المطلقة إلى مرتبة التقيّد والتعيّن، أعني حقائق القلوب الكماليّة الإنسانيّة؛ لأنّ العِلْو الحقيقيّ للإطلاق الذاتيّ وحضرة الربوبيّة الفعّاليّة،[٢٥] والتقيّد والانسفال للمرتبة العبدانيّة القابلة.[٢٦] ثمّ إنّ جعْله من التنزيل أوْلى، لأنّه ينبئ عن التدريج. ولا يخفى أنّ نزول العلوم والمعارف[٢٧] على كتاب استعدادات أرواح الأنبياء عليهم السلام وإن كان دفعيًّا، لكن لا يمكن ظهورها على قلوبهم بالفعل والتفصيل إلّا على سبيل التدريج. وذلك[٢٨] إمّا باعتبار أنّ الحكم النازلة على قلب كلّ نبيٍّ إنّما نزلتْ بحسب مصالح أمّته مدّة بقائه فيهم، وإمّا باعتبار أنّ بعض الحكم يُعِدُّ القلب لفيضان بعضٍ آخر، فبعضها يتقدّم وبعضها /[٣و] يتأخّر، وإمّا باعتبار أنّ نزولها إمّا على طريق سلسلة الترتيب الّتي أوّلها العقل الأوّل، والتدريج فيه ظاهرٌ. وإمّا على طريق[٢٩] الوجه الخاصّ، والتدريج فيه باعتبار أنّ النازل ينْزِل على الروح أوّلًا بحسب الإجمال، ثمّ

---

[٢١] وفي هامش ط: أي باعث الحمد لا يكون إلّا أمراً مخصوصاً. منه قدّس سرّه.

[٢٢] ن أ: اسم.

[٢٣] ن أ ل: يقيّده.

[٢٤] ن: اسم.

[٢٥] ن: الفعّالة.

[٢٦] وفي هامش ط أ ل ب م: ولا يخفى أنّ تحقّق[١] هذا العلوّ والانسفال إنّما هو بحسب المكانة. ويمكن اعتبارهما بحسب المكان، لأنّ الحكَم الإلهيّة تُنزَّل من الحضرات الأسمائيّة المتعيّنة في أفلاكها وسماواتها، فإنّ لكلّ اسمٍ أو أسماءٍ فلكاً وسماءً فيها عرشه، وهو يتجلّى فيها وتُنزِّل حكمته الخاصّة به من تلك السماء،[٢] وذلك الفلك الخصيص[٣] به على أيدي سَدَنَته[٤] الروحانيّة الملكيّة والنوريّة الكوكبيّة على قلب الكلمة[٥] الكاملة، أعني[٦] النبيّ أو الوليّ الّذي هو مظهر ذالك الاسم وقلبه عرش اللّه المتعيّن في تلك الحضرة. منه قدّس اللّه تعالى سرّه. [١] ط - تحقّق، صح هامش. [٢] م: الأسماء. [٣] ب: الحصيص؛ م: الحضيض. [٤] م: سدنة. [٥] ن أ ب م: الكلمه. [٦] أ - أعني.

[٢٧] وفي هامش ط: أي بالقوّة.

[٢٨] وفي هامش ط: قوله: وذلك، أي ظهور الحكم على القلوب على سبيل التدريج. لمحرّره.

[٢٩] ل - طريق، صح هامش.

على القلب ثانياً بالتفصيل.[٣٠] والحكَم الشرائع المشتملة على العلوم والمعارف الّتي هي الحكمة العلميّة وعلى الأخلاق المرضيّة والأعمال الصالحة الّتي هي الحكمة العمليّة.[٣١] **(على قلوب الكلم)** القلب حقيقةٌ جامعةٌ بين الحقائق الجسمانيّة والقوى المزاجيّة وبين الحقائق الروحانيّة والخصائص النفسانيّة. والتجلّي الخصيص بحقائق الجوهر الروحانيّ والنفسانيّ تجلٍّ متعيّنٌ من حضرة القدس والنزاهة والوحدة والعِلْو والفعل والشرف والحياة والنوريّة، والتجلّي المخصوص بالجسم متعيّنٌ بأضداد ما للروح والنفس. وذلك لتعيُّن التجلّي في كلّ قابلٍ بحسبه. فلمّا ظهرت الحقيقة القلبيّة بأحديّة[٣٢] الجمع استعدّت لقبول تجلٍّ إلهيٍّ وفيضٍ جمعيٍّ كماليٍّ إحاطيٍّ لا يمكن تعيّنه في كلّ واحدٍ من الجوهرين ولا في حقائق كلٍّ من الطرفين[٣٣] على الانفراد. وهذا الفيض المخصوص بالقلب إنّما يكون تعيّنه من الحضرة الإلهيّة الكماليّة الجمعيّة.[٣٤] وإذا تحقّقتَ ذلك فاعلم أنّ إنزال الحكم من حضرة[٣٥] الأحديّة الجمعيّة الإلهيّة إنّما يكون على القلوب الأحديّة الجمعيّة الكماليّة الإنسانيّة بين الحقائق الروح والنفس والجسم لا على الروح والنفس فقط، أو على القوى الجسمانيّة وحدها، فلذلك خصّ القلوب بالذكر. والمراد بالكلم الّتي هي جمع كلمةٍ، أعيان الأنبياء عليهم السلام، ولذلك أضاف القلوب إليها.

---

[٣٠] وفي هامش ط ن أ ل ب م: اعلم أنّ للتنزيل والتدريج ههنا احتمالاً آخر، وهو أنّ الحكم كانت في مقامها الأقدم، أعني ذات الحقّ سبحانه، معاني مجرّدةٌ متّحدةٌ[١] مع ذات الحقّ سبحانه.[٢] ثمّ ظهرت في الوسائط العالية المجرّدة معاني زائدةٌ على ذواتها، ثمّ ظهرت في المظاهر المثاليّة بصور حروفٍ وكلماتٍ مثاليّةٍ، ثمّ في مرتبة الحسّ بصور حروفٍ وكلماتٍ محسوسةٍ مسموعةٍ، فوصلت إلى سمع المخاطبين، ثمّ انخلعت عن صور الألفاظ المحسوسة وتلبّست بالألفاظ المثاليّة ثانياً في الخيال المتّصل، ثمّ انخلعت عن الصور المثاليّة أيضاً، واتّصلت مجرّدةً كما كانت أوّلاً إلى قلب المستمع.[٣] منه قدّس اللّه تعالى سرّه. [١] ل: يتّحده. [٢] ب - مجرّدةٌ متّحدةٌ مع ذات الحقّ سبحانه. [٣] أ + الّذي يتحقّق بعالم القلب.

[٣١] وفي هامش ط ن أ ل ب م:ولشمول الحكمة الأخلاق والأعمال اختارها[١] المص [المصنّف] رضي اللّه تعالى عنه على العلوم والمعارف، لأنّ مرتبة النبوّة كما يقتضي[٢] العلوم والمعارف كذالك يقتضي[٣] الأخلاق والأعمال إلّا أنّ في تنزيل الأعمال على القلوب نوعَ مسامحةٍ، فإنّه لا يصحّ إلّا باعتبار العلوم والملكات الّتي هي مباديها. منه قدّس اللّه سرّه. [١] ل: أحتار. [٢] أ ب م: تقتضي. [٣]: أ ل ب م: تقتضي.

[٣٢] وفي هامش ط: أنّ الباء للسببيّة. لمحرّره.

[٣٣] وفي هامش ط: من الروح والجسم. لمحرّره.

[٣٤] وفي هامش ط: المراد منه معنى يشمل مرتبةالوجود والإمكان. منه قدّس سرّه.

[٣٥] ن أ: حضرة.

قال الشيخ الكبير صدرالدين القونويّ رضي اللّه عنه (ت. ١٢٧٤/٦٧٣) في كتاب **النفحات**: «إنّ لصورة معلوميّة كلّ شيءٍ في عرصة العلم الإلهيّ الأزليّ مرتبة الحرفيّة،[٣٦] فإذا صبغه الحقّ بنوره الوجوديّ الذاتيّ، وذلك بحركةٍ معقولةٍ معنويّةٍ يقتضيها شأنٌ من الشؤون الإلهيّة المعبّر عنه[٣٧] بالكتابة، يسمّى[٣٨] تلك الصورة، أعني صورة معلوميّة الشيء المراد تكوينُه كلمةً. وبهذا الاعتبار /[٣ظ] سمّى الحقّ سبحانه الموجودات كلماتٍ، ونبّه على ذلك في غير ما[٣٩] موضعٍ من كتابه العزيز، فسمّى عيسى على نبيّنا وعليه الصلوة والسلام كلمةً. وقال أيضاً ﴿لاَ تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللّهِ﴾ [سورة يونس، ٦٤/١٠] وقال في حقّ أرواح عباده: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾ [سورة الفاطر، ١٠/٣٥] أي الأرواح الطاهرة.»[٤٠] فإذا فهمتَ هذا عرفتَ أنّ شيئيّة الأشياء من حيث حرفيّتها شيئيّةٌ ثبوتيّةٌ في عرصة العلم ومقام الاستهلاك[٤١] في الحقّ سبحانه. وإنّها بعينها في عرصة الوجود العينيّ باعتبار انبساط نور وجود الحقّ عليها وعلى لوازمها[٤٢] وإظهارها لها، لا له[٤٣] سبحانه،[٤٤] هي كلمةٌ وجوديّةٌ، فلها بهذا الاعتبار الثاني شيئيّةٌ وجوديّةٌ بخلاف الاعتبار الأوّل.

(بأحديّة الطريق الأَمَم) الأَمَم بالفتحتين[٤٥] المتوسّط بين القريب والبعيد. قال ابن السكّيت (ت. ٨٥٨/٢٤٤): «الأمم: بين القريب والبعيد.»[٤٦] والمراد بالطريق إمّا طريق التوحيد

---

[٣٦] وفي هامش ط: وذلك لبساطتها باعتبار عدم ترتّب آثارها المطلوب منها. منه قدّ سرّه.

[٣٧] وفي هامش ط: أي عن ما ذُكر من الحركة. منه قدّس سرّه.

[٣٨] أ ل: يسمّى.

[٣٩] ل - ما؛ وفي هامش ط: لفظة ما زائدةٌ. منه قدّس سرّه.

[٤٠] **النفحات الإلهيّة** للقونويّ، ص ١٦.

[٤١] وفي هامش ط: باعتبار انتفاء الآثار. منه قدّس سرّه.

[٤٢] وفي هامش ط ن أ ل ب م: وذلك لأنّ[١] كلّ حقيقةٍ باعتبار معلوميّتها لا يترتّب[٢] عليها أحكامها ولوازمها فكانت[٣] وحدانيّةً كالحروف. وأمّا إذا صبغها[٤] الحقّ سبحانه بنوره الوجوديّ انصبغت به لوازمها أيضاً بالتبعيّة، فتحقّقت هيئةٌ اجتماعيّةٌ حرفيّةٌ من حروف النفَس الرحماني، وليست الكلمة إلّا هذه. منه قدّس اللّه تعالى سرّه. [١] ن أ ب م: لأنّ. [٢] أ: تترتّب. [٣] ن أ ل ب م: وكانت. [٤] ن ب م: صبغه؛ أ: أصبغه.

[٤٣] وفي هامش ط: إذ الأشياء ظاهرٌ على الحقّ سبحانه ظهوراً علميًّا قبل وجودها العينيّ.

[٤٤] وفي هامش ط ن أ ل ب م: لأنّها ظاهرةٌ له سبحانه أزلاً وأبداً،[١] فلا حاجة في إظهارها له إلى انبساط النور الوجوديّ عليها. منه قدّس اللّه تعالى سرّه. [١] ن ل: أبداً وأزلاً.

[٤٥] ن: بفتحتين.

[٤٦] **الصحاح** للجوهري، ١٨٦٦/٥.

الّذي عليه جميع الأنبياء ومتابعيهم المشار إليه بقوله: ﴿وَأَنَّ هَـذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلاَ تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾ [سورة الأنعم، ١٥٣/٦]. وتوصيفه بالأمم باعتبار أنّها[٤٧] متوسّطةٌ بين قرب التنزيه وبعد التشبيه. وإمّا الجمعيّة الكماليّة الإنسانيّة بين حقائق الروح الّذي له القرب وبين حقائق الجسم الّذي له البعد، فإنّها كالطريق لنزول الحكَم من حضرة الأحديّة الكماليّة الإلهيّة على القلوب. والمراد بأحديّة الطريق إمّا وحدته النوعيّة الّتي يتّحد[٤٨] فيها أفراده، وإمّا أحديّة جمعه للمتقابلات. والباء إمّا للملابسة[٤٩] على أن يكون الجارّ والمجرور صفةً لمصدرٍ محذوفٍ، أي تنزيلًا متلبّساً[٥٠] بأحديّة الطريق الأمم،[٥١] أو حالًا من الحكَم أو القلوب أو الكلم. ولا يخفى وجه صحّة كلٍّ منها لفظًا ومعنًى. وإمّا للسببيّة متعلّقًا بالتنزيل، فإنّه مسبَّبٌ عن سلوك طريق التوحيد وعن اتّصاف القلب بالجمعيّة الكماليّة الإنسانيّة أيضاً. وإمّا متعلّقٌ به على تضمينه معنى الإخبار، أي اللّه سبحانه ينزّل الحكَم مخبراً بأحديّة[٥٢] الطريق. وإمّا للظرفيّة كما في قولهم: حججتُ بطريق الكوفة، فإنّ كلًّا من طريق التوحيد والجمعيّة[٥٣] الإنسانيّة طريق التنزيل /[٤و] ومحلّه.

(من المقام الأقدم) من ابتدائيّةٌ، أي هذا التنزيل مبتدئٌ من مقامٍ هو أقدم من أن يكون قدمه مقابلًا للحدوث،[٥٤] والمراد به مرتبة الأحديّة الذاتيّة الّتي هي منبعٌ لفيضان الأعيان واستعداداتها في الحضرة العلميّة أوّلًا، ووجودها وكمالاتها في الحضرة العينيّة بحسب عوالمها وأطوارها الروحانيّة والجسمانيّة ثانياً. وإنّما كانت أقدم، لأنّ المراتب الإلهيّة وإن كانت كلّها في الوجود سواءً لكنّ العقل

---

[٤٧] ن أ: أنّه.

[٤٨] أ ل: يتّحد.

[٤٩] وفي هامش ط: الاحتمالات على تقدير الملابسة الحاصلة من ضرب الأربع في الأربع ستّة عشر. لمحرّره.

[٥٠] أ ل: ملتبساً، صحّ هامش أ.

[٥١] ن ل - الأمم.

[٥٢] وفي هامش ط: فالباء «  ».

[٥٣] ن أ: الجمعيّة.

[٥٤] وفي هامش ط: قوله هو أقدم إلخ. أي أرفع من الاتّصاف بالقدم الزمانيّ الّذي هو مقابلٌ للحدوث الزمانيّ. لمحرّره.

يحكم بتقدّم بعضها على بعضٍ كالحياة على العلم والعلم على الإرادة والإرادة على القدرة، وأقدمها[٥٥] الأحديّة الذاتيّة.

(وإن اختلفت[٥٦] الملل)، أي الأديان المتعدّدة بتعدّد أصحاب الشرائع[٥٧] **(والنحل)**، أي المذاهب المنشعبة من كلّ دينٍ بتعدّد المجتهدين. وقوله: **(لاختلاف الأُمم)** علّةٌ لاختلاف الملل والنحل، أي هذا الاختلاف إنّما وقع لاختلافٍ واقعٍ بين الأمم في أمزجتهم وأحوالهم ومراتبهم وعرفهم وعادتهم ومآخذ نظرهم ومعتقداتهم، فاختلفت[٥٨] شرائعهم ومذاهبهم في تلك الشرائع بسبب ذلك الاختلاف، وذلك لا يقدح في وحدة أصل طرقهم، وهو الدعوة إلى اللّه والدين الحقّ.

(وصلّى اللّه)، أي أفاض رحمته بالتجلّيات الذاتيّة والأسمائيّة والصفاتيّة **(على مُمِدّ الهمم)** القابلة للترقّي في مراتب الكمال. وذلك الإمداد إنّما يكون بتزييف[٥٩] المقام الّذي تعشّقت به الهمّة والكمال الّذي تعلّقت به، وتعريف ما هو أعلى وأفضل، وبيان حالةٍ هي أعزّ وأكمل. وذلك الإمداد إنّما هو **(من خزائن الجود والكرم)** وهي الحضرات الأسمائيّة الإلهيّة **(بالقيل الأقوم)** الأعدل بين تعريضٍ وتصريحٍ وكتمٍ وإفشاءٍ وإيجازٍ وإسهابٍ وبشارةٍ ونذارةٍ **(محمّدٍ وآله)** الّذين يؤول إليهم أمورُه صلّى اللّه عليه وسلّم ومواريثه العلميّة والمقاميّة والحاليّة **(وسلّم)** عليه بالاسم السلام يسلّم إليه فيه حقائق الكمال ويعطيه السلامة عن سطوات تجلّيات الجلال ويهبه السلامة عن الانحرافات والتحقّق بحقائق المرتبة الاعتداليّة.

(أمّا بعد؛ فإنّي رأيت رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم /[٤ظ] في مبشّرةٍ)، أي رؤياً صالحةً، وهي لا تُستَعمل مع موصوفها، فلا يقال: رؤياً مبشّرةً. **(أُريتُها)** بإراءتها الحقّ سبحانه إيّاي من غير قصدٍ وتعمّلٍ[٦٠] منّي، فتكون مبرَّأةً من الأغراض النفسيّة والخيالات الشيطانيّة. **(في العشر**

---

[٥٥] ن: والأقدم.

[٥٦] ن: (اختلف).

[٥٧] وفي هامش ط: يعني أنّ وحدة الحكم لا يقتضي وحدة الحكم الصادرة عنه، لأنّ اختلافها باختلاف القوابل. عبدالغفور اللاريّ.

[٥٨] ن ل: فاختلف.

[٥٩] أ ل: بتزيين.

[٦٠] ل: تعمّد.

الآخر من محرّم سنة سبعٍ وعشرين[٦١] **وستّمائةٍ)** واختصّ المحرّم من الشهور بهذه المبشّرة، لأنّه رضي اللّه عنه فُتح له في أوائل فتحه من المحرّم أيضاً على ما رُوي عنه رضي اللّه عنه أنّه اتّخذ الخلوة أوّل مرّةٍ بإشبيليّة من بلاد أندلُس تسعة أشهرٍ لم يُفطِر فيها، دخل في غُرّة المحرّم وأُمر بالخروج يوم[٦٢] عيد الفطر وبُشِّر بأنّه خاتم الولاية المحمّديّة. **(بمحروسة دمشق، وبيده صلّى اللّه عليه وسلّم)** الّتي هي مظهر تصرّفه بالأخذ والإعطاء **(كتابٌ، فقال صلّى اللّه عليه وسلّم لي: هذا)** إشارةً إلى ما بيده من الكتاب **(كتاب "فصوص الحكم")** إخباراً بأنّه عند اللّه سبحانه مسمًّى بهذا الاسم، أو تسميةً من عنده صلّى اللّه عليه وسلّم، أو حكماً منه بأنّه كتابٌ مشتملٌ على بيان خلاصة الحكَم المنزَّلة على قلوب الأنبياء عليهم السلام، أو بيانِ محالّها، وهي هذه القلوب، فإنّ فصّ الشيء خلاصته، وفصّ الخاتم ما يُنقَش عليه اسم صاحبه، ويكون[٦٣] التسمية به من الشيخ رضي اللّه تعالى عنه. **(خذه)** في سرّك وغيبك **(واخرُجْ به)** في الحسّ والشهادة **(إلى الناس)** المتحقّقين بالإنسانيّة **(ينتفعون به)**. وسياق الكلام يقتضي أن يكون قوله: ينتفعون مجزوماً بإسقاط النون لكونه بحسب الظاهر جواباً للأمر، لكنّه صلّى اللّه عليه وسلّم جعله إخباراً إبتدائيًّا بأنّ المتحقّقين بالإنسانيّة ينتفعون به إلى يوم القيامة لمزيد إعلامٍ وبشارةٍ للشيخ رضي اللّه عنه، وهو جواب سؤالٍ مقدّرٍ، كأنّه صلّى اللّه عليه وسلّم سُئِل أنّ هذه الحكَم تَجِلُّ[٦٤] وتعلو عن أن تخرج[٦٥] بها إلى الناس الحيوانيّين، فأجاب صلّى اللّه عليه وسلّم بأنّ فيهم ناساً مؤهّلين للكمال ينتفعون به.

(فقلتُ: السمع والطاعة للّه سبحانه) لأنّه ربّ الأرباب **(ورسوله)**[٦٦] لأنّه خليفته وقطب الأقطاب **(وأولي الأمر)**، أي الخلفاء الّذين لهم الحكْم في الباطن، أو الملوك الّذين /[٥و] هم الخلفاء للخليفة الحقيقيّة في الظاهر **(منّا)**، أي من نوعنا وأهل ديننا **(كما أُمرنا)** به[٦٧] في قوله

---

[٦١] ط ن: وخمسين، صح هامش ن.

[٦٢] ن: عند.

[٦٣] ن: وتكون.

[٦٤] ن: تجلّي.

[٦٥] ن أ ل: يخرج.

[٦٦] أ ل: (ولرسوله).

[٦٧] ن ل: (به)؛ أ - به.

تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [سورة النساء، ٥٩/٤]. وفي التحقيق الطاعة كلّها للّه سبحانه تارةً في مقام جمعه وتارةً[٦٨] في مقام تفصيله. ويمكن أن يجعل الإشارة في الوجوه الثلاثة إلى طاعته صلّى اللّه عليه وسلّم من ثلاث حيثيّاتٍ، أحدها:[٦٩] من حيث كونه صلّى اللّه عليه وسلّم مظهراً[٧٠] للاسم[٧١] اللّه. وثانيها:[٧٢] من حيث كونه صلّى اللّه عليه وسلّم رسولًا منه. وثالثها: من حيث كونه صلّى اللّه عليه وسلّم وليّ الأمر على جميع الكمّل.

(فتحقّقتُ الأُمنيّة)، أي أدركتُ حقيقة أمنيّته ومراده صلّى اللّه عليه وسلّم بالكتاب الّذي أعطانيه بتحديده وتعيينه أمنيّته ومراده به، أو جعلتُها محقَّقةً في الخارج. فعلى الأوّل يكون المقصود من الإبراز في قوله فيما بعد إلى إبراز هذا الكتاب إخراجه من العلم إلى العين. وعلى الثاني إبرازه بعد ذلك الإخراج إلى المنتفعين به. **(وأخلصتُ النيّة)** عن الأغراض النفسانيّة **(وجرّدتُ القصد والهمّة)** عنها، فصرتُ أحديّ القصد والهمّة فيما هممْتُ به من غير أن يشوبه شائبة غرضٍ. **(إلى إبراز[٧٣] هذا الكتاب)** من العلم إلى العين أو إلى المنتفعين به **(كما حدّه لي وعيّنه[٧٤] رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم من غير زيادةٍ منّي[٧٥])** بأن أُبْرِز ما لم يحدَّه صلّى اللّه عليه وسلّم لي **(ولا نقصانٍ)** بأن لا أُبْرِزَ بعض ما حدّه صلّى اللّه عليه وسلّم، فإنّ مقام الأمانة لا يحتمل الخيانة بالزيادة والنقصان.

(وسألت اللّه سبحانه أن يجعلني فيه)، أي في إبراز هذا الكتاب **(وفي جميع أحوالي من عباده الّذين ليس للشيطان عليهم سلطانٌ)**، أي تسلّطٌ وغلبةٌ إشارةً إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ﴾ [سورة الحجر، ٤٢/١٥] وهم العارفون الّذين يعرفون مداخله

---

[٦٨] أ - في مقام جمعه تارة، صح هامش.

[٦٩] أ: إحديها.

[٧٠] أ: مظهر.

[٧١] ن: لاسم؛ أ: أوسم.

[٧٢] أ: وثانيتها.

[٧٣] وفي هامش ط ن أ ل ب م: ظرف لغوٍ للقصد، وفي **الصحاح** تقول: «قصدتُه[١] وقصدتُ له وقصدتُ إليه»[٢] أو مستقرٌّ، أي: حال كوني متوجّهاً إلى إبراز هذا الكتاب. منه قدّس سرّه. [١] ن ل: قصد به؛ [٢] لم أجد مأخذه.

[٧٤] أ ل: وعيّنه.

[٧٥] أ: منّي.

الواقفون مع الأمر الإلهيّ لا يتعدّوْن عنه **(وأن يخصّني في جميع ما يرقمه بناني وينطق به لساني وينطوي عليه جناني بالإلقاء السبّوحيّ)** /[٥ظ] المنزّه عن الوسواس الشيطانيّة والهواجس النفسانيّة. **(والنفْث الروحيّ)** الحاصل من روح القدس مأخوذٌ من قوله صلّى اللّه عليه وسلّم: «إنّ روح القدس نفَث في رُوعي أنّ نفساً لن تموت حتّى تستكمل رزقها»[٧٦]. والنَفْث: هو إرسال النفس اُستُعير للإضافة **(في الرُوع النفْسيّ)** الروع بضمّ الراء وسكون الواو: قلب.[٧٧] ولمّا كان القلب في الوجود الإنسانيّ عند تقابل النسختين الآفاقيّة والأنفسيّة بمثابة النفْس الكلّيّة نَسَبَه إليه، أي في القلب الّذي هو في النسخة الإنسانيّة بمنزلة النفْس الكلّيّة في نسخة العالم، فيصير[٧٨] العلوم المجملة الفائضة من الروح مفصّلةً فيه **(بالتأييد الاعتصاميّ)** الباء متعلّقٌ بالإلقاء والنفْث، أي يكون ذلك الإلقاء والنفث بتأييد اللّه سبحانه المسبَّب عن الاعتصام والالتجاء به. قال اللّه تعالى: ﴿وَمَن يَعْتَصِمْ بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [سورة آل عمران، ١٠١/٣] والهداية إلى الصراط المستقيم نوعٌ من التأييد. **(حتّى أكون مترجماً)** غايةً لقوله: سألتُ، أي سألتُ اللّه ما سألتُ حتّى أكون مترجماً عمّا حدّه لي رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم، وأراد اللّه سبحانه إظهاره على لساني **(لا متحكّماً)** بالتصرّف النفسانيّ فيه بالزيادة والنقصان. **(ليتحقّق)**، أي يعلم حقيقةً **(من وقَف عليه من أهل اللّه)** الّذين لهم مشرب الكمال الأحديّ الجمعيّ الإلهيّ، لا المتقيّدين بالمشارب والأذواق الجزئيّة التقييديّة الأسمائيّة. **(أصحابِ القلوب)** الّتي تتقلّب[٧٩] مع الحقّ سبحانه حيث تجلّى ووَسِعَتْهُ، فما أنكرته ولا أعرضت عنه في تنوّعات ظهوره بشؤونه. **(أنّه)**، أي هذا الكتاب من حيث معانيه وأسراره، بل من حيث ألفاظه وعبارته أيضاً **(من مقام التقديس المنزّه عن الأغراض النفسيّة الّتي يدخلها التلبيس)** فإنّ الأغراض تارةً تُلبِّس الحقّ صورة الباطل، فتُعرِض النفسُ عنه وتُزيّفه، وتارةً تُلَبِّسُ الباطل صورة الحقّ، فتُقبِل عليه وتُروِّجه. **(وأرجوا أن يكون الحقّ لمّا[٨٠] سمع دعائي، قد أجاب ندائي)** لسان أدبٍ مع اللّه تعالى، فإنّ الكمّل المطّلعين على أعيانهم الثابتة واستعداداتها لا

---

[٧٦] **مسند الشهاب** للمصريّ، رقم حديث: ١١٥١.

[٧٧] وفي هامش ط ن أ ل ب م: وقيل الروع للنفس[١] الباقية بمنزلة القلب للقالب. منه قدّس اللّه سرّه. [١] أ: نفس.

[٧٨] ن ل: فتصير.

[٧٩] ن: تنقلب.

[٨٠] ل: (بما).

يطلبون من اللّه سبحانه إلّا ما يقتضيه[٨١] /[٦و] أعيانهم واستعداداتها، فهم متيقّنون بإجابة دعائهم. وفي إضافة السمع إلى الدعاء والإجابة إلى النداء، قد[٨٢] يقع لبعض الناس أنّ العكس أنسب؛ لأنّ المقصود من النداء الإسماع، ومن الدعاء الإجابة، فكأنّه رضي اللّه عنه لاحظ قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ﴾ [سورة آل عمران، ٣٨/٣]. ولمّا تيقّن الإجابة من اللّه تعالى قال: **(فما أُلقي إليكم**[٨٣] **إلّا ما يُلقى إليّ)** ممّا تضمّنه هذا الكتاب من أسرار الأنبياء عليهم السلام والحكَم الخصيصة بهم، والملقي إليّ هو اللّه سبحانه من الحضرة المحمّديّة الختميّة[٨٤] الكماليّة الإلهيّة. **(ولا أُنْزِلُ في هذا المسطور إلّا ما يُنْزَل به عليّ)** والمنزِل أيضاً هو اللّه سبحانه من تلك الحضرة.

ولمّا علم رضي اللّه عنه سبْق أوهام المحجوبين من هذا الكلام إلى ادّعائه النبوّة والرسالة قال **(ولست بنبيٍّ ولا رسولٍ)** لأنّ النبوّة التشريعيّة والرسالة قد انقطعتا **(ولكنّي وارثٌ)** لرسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم في العلوم الإلهيّة والأحوال الربّانيّة والمقامات والمكاشفات والتجلّيات **(ولآخرتي)** الّتي ينتهي إليها أمري آخراً من مراتب الكمال **(حارثٌ).**

ولمّا لم يكن لي تصرّفٌ فيما أذكره شعر:[٨٥] **(فمن اللّه)** الّذي فنيْتُ فيه فناءً لا ظهور لي أبداً **(فاسمعوا و)** إذا اشتبه عليكم شيءٌ منه **(إلى اللّه فارجعوا)** ليُطلِعكم عليه بإشراق نوره على قلوبكم **(وإذا ما سمعتم)** من اللّه لا منّي لفنائي فيه **(ما أتيْتُ به)** صورةً والآتي به هو اللّه حقيقةً **(فعُوا)** أمرٌ لجماعة المخاطبين من وعى يعي، إذا حفظ، أي احفظوه بدرك معانيه وتحقيق أسراره. **(ثمّ بالفهم فصّلوا مجمل القول واجمعوا)** مفصّله، أي فصّلوا ما كان مذكوراً فيه على سبيل الإجمال وفرّعوا عليه فروعه، وأجمِلوا ما كان مذكوراً فيه على التفصيل، ولاحِظوه على وجه الكلّيّة والإجمال لتكونوا عالِمين بالفروع في عين الأصول وبالأصول في عين الفروع، أو فصّلوا مجمل القول الّذي ذكرتُه في المراتب والمقامات واجمعوا بين كلّ مقامٍ وأهله بتنزيل كلٍّ في مقامه. /[٦ظ] **(ثمّ مَنُّوا به على طالبيه)** المستعدّين المستحقّين له، أي أعطوهم إيّاه عطاءً امتنانيًّا غير طالبين

---

[٨١] أ: تقتضيه.

[٨٢] ن: فقد.

[٨٣] أ ل: إليكم.

[٨٤] أ - الختميّة، صح هامش.

[٨٥] ط ن أ ل - شعر، صح هامش ط.

منهم عوضاً **(لا تمنعوا)**، أي لا تمنعوه بخلًا وضِنّةً، بل اعملوا بأمر النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم حيث أمرني بإبرازه وإظهاره للانتفاع. **(هذه)** الأمور الفائضة عليكم من الحقائق والأسرار هي[٨٦] **(الرحمة الّتي وسعتْكم)**، أي شملتكم (**فوسِّعوا**) أنتم أيضاً تلك الرحمة على الطالبين وكونوا أعوان اللّه ورسوله في إيصالها إليهم.

(ومن اللّه أرجو أن أكون ممّن أُيّد) بتأييد اللّه سبحانه **(فتأيّد)** بقبوله إيّاه. **(و)** بعد التأيّد **(أَيّد)** غيره بأن يجعله مستعدًّا للتأييد الإلهيّ بحسن الإرشاد. **(وقُيّد بالشرع المحمّديّ المطهّر، فتقيّد)** به[٨٧] **(وقَيّد)** غيره به **(وحَشَرَنا في زمرته)** الفائزين لمتابعته بالسعادة العظمى والدرجة العليا في الآخرة **(كما جعلنا من أمّته)** التابعين له في الدنيا. **(فأوّل ما ألقاه المالك)** الحقّ مطلقاً أو باعتبار ظهوره وتجلّيه في الصورة المحمّديّة **(على العبد)** المملوك له[٨٨] أراد به نفسه رضي اللّه عنه. عبّر رضي اللّه عنه عن الملقي بالمالك وعن الملقى إليه بالعبد إشارةً إلى أنّه سبحانه مالكٌ آمرٌ وهو مملوكٌ مأمورٌ، والمملوك المأمور في امتثال ما أُمر به معذورٌ **(من ذلك)**، أي من كتاب **فصوص الحكم**.

---

[٨٦] ل: (هي).

[٨٧] ل: (به).

[٨٨] ل- له.

فصّ حكمةٍ إلهيّةٍ في كلمةٍ آدميّةٍ

فصّ الشيء خلاصته وزبدته، وفصّ الخاتم ما يُزيَّن به الخاتم ويُكتَب عليه اسم صاحبه. قال ابن السكّيت: «كلّ ملتقى عظمين فهو فصٌّ».[٨٩] والإلهيّة اسم مرتبةٍ جامعةٍ لمراتب الأسماء والصفات كلّها. ففصّ الحكمة الإلهيّة عبارةٌ عن خلاصة العلوم والمعارف المتعلّقة بالمرتبة الإلهيّة، أو عبارةٌ عن محلٍّ يُنتَقش بها، وهو قلب الإنسان الكامل.[٩٠] فإنّ الفصّ كما أنّه قد انطوى على قوسيْ حلقة الخاتم وانطبق على أحديّة جمعهما، وكما أنّه يُختَم بما ينطبع فيه من الصور ويُعرِب عن كلّيّتها، وكما أنّه تابعٌ لقالبه من التربيع والتثليث والتدوير وغيرها، ومستتبعٌ لما يرد عليه، كذلك قلب الإنسان الكامل له الانطواء على قوسيْ الوجوب والإمكان والانطباق[٩١] على أحديّة جمعهما وله أن يُعرِب عمّا فيه من صور الحقائق /[٧و] ويُنبِئ عن أحديّة جمعها،[٩٢] وكذلك له صورةٌ[٩٣] تابعةٌ لمزاج الشخص، كما أنّ له أن يستتبع تجلّي الحقّ ويُصوِّره بصورته على ما نصّ عليه الشيخ رضي اللّه عنه في الفصّ الشعيبيّ.[٩٤] ولا يبعد أن يُجعَل الفصّ عبارةً عن أحديّة جمع تلك العلوم والمعارف بناءً على أنّ أحديّة جمع الأشياء زبدتها وخلاصتها، أو على أنّ الفصّ الّذي هو ملتقى قوسيْ حلقة الخاتم، أو ملتقى كلّ عظمين بمنزلة أحديّة جمعهما. والمراد بالكلمة في كلّ موضعٍ من هذا الكتاب عين النبيّ المذكور فيه من حيث خصوصيّته وحظّه المتعيِّن له ولأمّته من الحقّ سبحانه. فالحاصل إنّ أوّل ما ألقاه المالك عليه خلاصة علومٍ ومعارفٍ متعلّقةٍ بالمرتبة الإلهيّة[٩٥] متحقّقةٍ في كلمةٍ آدميّةٍ،[٩٦] أو

---

[٨٩] **إصلاح المنطق** لابن السكّت، ص ١٦٢.

[٩٠] وفي هامش ط ن أ ل ب م: للخاقانيّ رحمه اللّه تعالى (ت. ١١٩٩/٥٩٥):

«حلقه يافتم دو عالم را دل در آن حلقه چون نكين ديدم». منه قدّس اللّه تعالى سرّه.

[٩١] ل: والانطباع.

[٩٢] ن: جمعها؛ وفي هامش ط ن أ ل ب م: إشارةً إلى الجامع بين فصّ الخاتم وقلب الإنسان الكامل بوجوهٍ أربعةٍ. منه قدّس اللّه تعالى سرّه العزيز.

[٩٣] أ: صور.

[٩٤] وفي هامش ط ن أ ل ب م: وفي **كتاب الفكوك**: الفص عبارةٌ عن خاتمة[١] علوم كلّ مرتبةٍ من المراتب المذكورة في هذا الكتاب (ص ١٨٢). و"أحديّة جمعها"[٢] عطفٌ تفسيريٌّ[٣] للخاتمة.[٤] منه قدّس اللّه تعالى سرّه. [١] ب: خاتم. [٢] ن: وأحديّة جمعهما؛ [٣] ن: تفسير؛ [٤] ب - عطفٌ تفسيريٌّ للخاتمة.

[٩٥] وفي هامش ط ن: أو أحديّة جمعها. منه قدّس سرّه.

خلاصة تلك العلوم والمعارف، أو المحلّ[٩٧] القابل لها، أو أحديّة جمعها متحقّقةً في كلمةٍ آدميةٍ.[٩٨] وإنّما خُصّت الحكمة الإلهيّة بالكلمة الآدميّة فإنّها كما كانت المرتبة الإلهيّة عبارةً عن أحديّة جمع الأسماء الإلهيّة، كذلك كانت الكلمة الآدميّة عبارةً عن أحديّة جمع مظهريّاتها، فناسب أن تُخَصَّ بها.[٩٩]

(لمّا شاء الحقّ سبحانه)[١٠٠] بمشيئةٍ أزليّةٍ هي الاختيار الثابت له سبحانه وليس اختياره سبحانه على النحو المتصوَّر من اختيار الخلق الّذي هو تردّدٌ واقعٌ بين أمرين كلٌّ منها ممكن الوقوع عنده فيترجّح أحدهما لمزيد فائدةٍ ومصلحةٍ، لأنّ هذا مستنكرٌ في حقّه سبحانه؛ إذ لا يصحّ لديه تردّدٌ ولا إمكان حكميْن مختلفين؛ بل لا يمكن غير ما هو المعلوم المراد في نفسه. فإن قلتَ: فكيف يصحّ قولهم إن شاء أوجد العالم وإن لم يشأ لم يوجِد؟ قلتُ: صدْق الشرطيّة لا يقتضي صدْق المقدّم أو إمكانه، فقوله: إن لم يشأ غير صادقٍ، بل غير ممكنٍ. فإن قلتَ: قد قال بعضهم في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾، أي ظلّ التكوين على المكوّنات ﴿وَلَوْ شَاء لَجَعَلَهُ سَاكِنًا﴾ [سورة الفرقان، ٤٥/٢٥] ولم يَمدّه، فإنّ الحقّ لو لم يشأ إيجاد العالم لم يُظهِر، وكان له أن لا يشاء فلا يُظهِر، قلتُ: هذا إمّا لنفي الإيجاب المتوهَّم للعقول الضعيفة، وإمّا باعتبار أنّه سبحانه باعتبار ذاته الأحديّة غنيٌّ عن العالمين.[١٠١] فإذا نظر العقل إلى غناه وعدم[١٠٢] اقتضائه لذاته أحدَ المتقابلات

---

[٩٦] وفي هامش ط ن أ ل ب م: فعلى هذا يكون الترجمة مركّباً تقييديًّا خبراً عن أوّل ما ألقاه. ولهذا لم يشر فيه إلى جواز كون الفصّ بمعنى المحلّ القابل لتلك العلوم والمعارف، فإنّه لا[١] يصحّ حمله بهذا المعنى على أوّل ما ألقاه كما لا يخفى. منه قدّس اللّه تعالى سرّه. [١]ل- لا.

[٩٧] ن: محلّ

[٩٨] وفي هامش ط ن أ ل ب م: وعلى هذا يكون الترجمة مركّباً إخباريًّا يكون مضمونها مع ما في حيِّزها إلى آخر الفصّ خبراً عن أوّل ما ألقاه. منه قدّس اللّه تعالى سرّه.

[٩٩] وفي هامش ط: لا يخفى أنّ هذا الوجه جارٍّ في الأنبياء الآخر، فلا بدّ من مخصّصٍ وهو أنّ آدم أوّل مظهريّات الأسماء الإلهيّة، أو أنّ تعليم الأسماء قد وقع بالنسبة إليه. ويجوز أن يقال: المراد بآدم هو النوع الإنسانيّ كما قال الشيخ رضي اللّه عنه في **نقش الفصوص** في خر الفصّ الآدميّ أنّ آدم هو الإنسان. ولا يخفى أنّه لا يلائم الفصوص الآخر. من بعض تلامذة الشارح قدّس سرّه وأديمت بركات فوائده.

[١٠٠] وفي هامش ط ن أ ل ب م: هذه العبارة بحسب مفهومها اللغويّ تدلّ على حدوث المشيئة بعدما لم تكن،[١] لكنّها لمّا كانت المشيئة صفةً للذات المتعالية متأخّرةً عنها[٢] بالذات كانت حادثةً بالحدوث الذاتيّ، فاستعار رضي اللّه عنه العبارة الدالّة على الحدوث الزمانيّ للحدوث الذاتيّ. والقرينة إسنادها إلى الاسم الحقّ المنبئ[٣] عن الثبات وعدم التغيّر. منه قدّس اللّه تعالى سرّه. [١] أ: لم يكن. [٢] ب: منها. [٣] ن: المبنيّ.

[١٠١] لعلّه يشير إلى قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ اللّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ [سورة آل عمران، ٩٧/٣].

/[٧ظ] حكم بأنّ له أن لا يشاء وجود العالم فلم[١٠٣] يُظهِر العالم. وأمّا إذا نظر إلى علمه الشامل حكم بعدم مشيئته، بل بعدم إمكانها. **(من حيث أسماؤه)** كلّها[١٠٤] **(الحسنى)**، أي المتناسبة في بلوغها إلى مرتبة الكمال وترتّب آثارها عليها **(الّتي لا يبلغها الإحصاء)** والعدّ من حيث جزئيّاتها، وإن كانت كلّيّاتها منحصرةً في تسعةٍ وتسعين أو ألفٍ وواحدٍ. وإنّما قيّد بالحيثيّة؛ لأنّ ذات الحقّ سبحانه باعتبار إطلاقها له مرتبة الغنى عن العالمين، ليس نسبة اقتضاء شيءٍ من العالم ومشيئته إليها أولى من نسبة عدمهما، وباعتبار تقيّدها ببعض الأسماء لا يقتضي المظهر الجامع، بل[١٠٥] ما يكون مظهراً له فقط، فاقتضاؤها المظهر الجامع لا يكون إلّا من حيث جميع أسمائها الحسنى، فلهذا قيّد المشيئة بهذه الحيثيّة.

(أن يرى أعيانها) المتمايزة بعضها عن بعضٍ في التعقّل، وذلك باعتبار مرتبة الواحديّة. **(وإن شئتَ قلتَ: أن يرى عينه)** المتّحدة الغير المتميّز فيها اسمٌ عن اسمٍ، وذلك باعتبار مرتبة الأحديّة. ويمكن أن يقال: تجويز العبارتين إنّما هو بالنسبة إلى المرتبة الواحديّة، فإنّ للأسماء فيها اعتبارين، أحدهما: اعتبار وحدة الذات، وثانيهما: اعتبار كثرة النسب والاعتبارات، فالعبارة الأولى بملاحظة الاعتبار الثاني، والثانية بملاحظة الأوّل. **(في كونٍ)**، أي مكوَّنٍ **(جامعٍ)** وحدانيٍّ يظهَر فيه كلّ اسمٍ وشأنٍ وصفةٍ بصورة الجميع، ووصْفه وحكْمه بحيث يضاهي[١٠٦] الشأن الكلّيّ الّذي هو التعيّن الأوّل.[١٠٧] وهذه الجمعيّة إنّما تكون[١٠٨] بأمرين، أحدهما: اشتماله على الأسماء كلّها بحيث لا

---

[١٠٢] ل: وقدم.

[١٠٣] أ: فلا.

[١٠٤] أ - كلّها، صحّ هامش.

[١٠٥] وفي هامش ط: يقتضي.

[١٠٦] وفي هامش ط: أي يشابه ويشاكل.

[١٠٧] وفي هامش ن أ ل ب:

اوصاف ازل كه بي شمارند همه

در جمله جهان ظهور دارند همه

مقصود ز جمعيّتشان در آدم

آنست كه رنگ هم برارند همه. منه قدّس اللّه سرّه. [١] ل - منه.

[١٠٨] أ: يكون.

يشذّ شيءٌ منها، وثانيهما: صلاحيّة مظهريّته لها كلّها، فإنّ مجرّد الاشتمال لا يستلزم صلاحيّة المظهريّة، وإلّا لكان كلّ موجودٍ مظهراً جامعاً. وإلى الأوّل[١٠٩] أشار بقوله: **(يحصر الأمر)**، أي أمر الأسماء كلّها،[١١٠] وعلّله[١١١] بقوله: **(لكونه متّصفاً بالوجود)** لأنّ اتّصافه بالوجود إنّما يكون بتجلّي الوجود الحقّ فيه بأحديّة جمع جميع شؤونه وأسمائه، وإلى الثاني بما عطف عليه، أعني قوله: **(ويَظهَر به)**، أي بالكون الجامع **(سرُّه)**، أي سرّ الحقّ، وهو أسماؤه المستجنّة في غيب ذاته **(إليه)**، أي إلى الحقّ سبحانه. ويحتمل أن يكون قوله: يظهَر به، بالنصب عطفاً على يرى، ويكون قوله: لكونه موجوداً، متعلّقاً بقوله: يرى، على أنّه علّةٌ مصحِّحةٌ[١١٢] للرؤية، فإنّ الشيء ما لم يكن /[٨و] موجوداً لم يصحّ[١١٣] رؤيته فمتعلّق المشيئة الّذي هو المعنى المقصود الأصليّ. والعلّة الغائية من إيجاد العالم ظهور الحقّ سبحانه في هذا المظهر الجامع وشهوده فيه شؤونه وصفاته على وجهٍ ينصبغ كلٌّ منها بأحكام الآخر كما مرّ.

اعلم أنّ رؤية الحقّ سبحانه أعيان الأسماء في الكون الجامع، ينبغي أن يكون[١١٤] غير العلم بها، فإنّ العلم بها ثابتٌ أزلًا وأبداً، لا احتياج فيه إلى مظهرٍ ولا سبْقِ مشيئةٍ. فالمراد بها؛ إمّا العلم بعد الوجود، فيكون التغيّر في المعلوم لا في العلم، فالعلم[١١٥] بالشيء قبل وجوده علمٌ، وبعد وجوده رويةٌ وشهودٌ، ولكن ليس فيه مزيد[١١٦] فائدةٍ. وإمّا الإبصار، إمّا نظراً إلى مقام الجمع على أن يُثبَت[١١٧] البصر للحقّ سبحانه مغايراً[١١٨] لنسبة العلم سواءً كانت صفةً وجوديّةً أو نسبةً اعتباريّةً، فالشيء قبل وجوده معلومٌ وبعد وجوده مرئيٌّ مبصَرٌ، فإنّ الشيء ما لم يوجَد لم يُبصَر. وإمّا نظراً إلى مقام الفرق

---

[١٠٩] ل: الأولى.

[١١٠] ل: (كلّها).

[١١١] ن: وعلّل.

[١١٢] أ: تصحّ.

[١١٣] صحّ في هامش أ: تصحّ.

[١١٤] أ: تكون.

[١١٥] ل - فالعلم.

[١١٦] أ ل: مزيدة.

[١١٧] أ: نسبة، صح هامش.

[١١٨] أ: ومغايرة.

فيكون الأشياء مرئيّةً للحقّ سبحانه باعتبار ظهوره في المظاهر، فيكون رائياً في المظاهر، كما أنّه مرئيٌّ فيها. فإن قلت: أعيان الأسماء أمورٌ معقولةٌ، فكيف يتعلّق الرؤية بها؟ قلت: ذلك إنّما هو باعتبار اتّحاد الظاهر بالمظهر. فإن قلت: بعض المظاهر أيضاً غير مدرَكةٍ بالبصر كالمجرّدات، قلت: إذا كان البصر مستنداً إلى مقام الجمع، فيمكن أن لا يكون مشروطاً بأن يكون المبصَر مادّيًّا، وإذا كان مستنداً إلى مقام الفرق، فيمكن أن يكون المراد به قوّة العلم والحضور سواءً كان بالبصر أو البصيرة. فإن قلت: أعيان بعض الأسماء وآثارها إنّما تدرَك بسائر القوى كالسمع واللمس والذوق والشمّ والقوى الباطنة، فما وجه التخصيص بالرؤية؟ قلت: المراد بالرؤية، إمّا الإحساس مطلقاً، بل الإدراك بعد الوجود، أو ترك ما عداها، لأنّه يُعرَف بالمقايسة.

ولمّا كان لقائلٍ أن يقول: إنّ الحقّ سبحانه كان يعلم الأسماء وأعيانها، ويراها ويشاهدها أزلًا في مجلى التعيّن الأوّل والثاني من غير وجود الكون الجامع في الخارج، فايّ حاجةٍ إلى وجوده علّل[١١٩] المشيئة؟ دفعاً لذلك بقوله: **(فإنّ رؤية الشيء نفسَه بنفسه)** من غير توسّط ظهوره في المظهر **(ما هي)**، أي تلك الرؤية **(مثل رؤية[١٢٠] نفسه في أمرٍ آخر، يكون)** هذا الأمر **(له)**، أي لذلك الشيء **(كالمرآة)** لانطباع صورته فيه. **(فإنّه)**، أي ذلك الشيء حين يظهر في المظهر **(يظهر[١٢١] له نفسه في صورةٍ /[٨ظ] يعطيها المحلّ المنظور فيه)** بحسب قابليّته لتجلّيه **(ممّا لم يكن)**، أي من صورةٍ لم يكن **(يظهر)** هذه الصورة **(له)**، أي لذلك الشيء بنفسه **(من غير وجود هذا المحلّ)** المنظور فيه **(ولا تجلّيه)**، أي تجلّي ذلك الشيء **(له)**، أي لهذا المحلّ. ولمّا كان الرائي ههنا هو الحقّ سبحانه عبّر عن التقابل بالتجلّي. وقرأ بعضهم: ولا تجْلِيةٍ، بالتاء على وزن تَفْعِلَةٍ، أي: ومن غير تجْليةٍ للمحلّ من الجلاء. ثمّ إنّه لذلك القائل أن يعود ويقول: كما كان الحقّ سبحانه يعلم نفسه بدون الكون الجامع كذلك كان يعلمها ما يلحقها عند ظهورها فيه، فأيّ حاجةٍ إلى وجوده؟ فعلّة المشيئة في الحقيقة هي الرؤية المغايَرة للعلم على أيّ وجهٍ كانت لا غير،[١٢٢] لايقال:

---

[١١٩] ن: على.

[١٢٠] وفي هامش ط: وفي بعض النسخ: رؤيته نفسه.

[١٢١] أ: (تظهر).

[١٢٢] وفي هامش ط: قوله: فعلّة المشيئة إلخ. أي متعلّق المشيئة، ففي [؟] دفع هذا القول متعلّقها هذه الرؤية. أمّا في دفع القول الأوّل متعلّقها الرؤية المغايرة للرؤية في التعيّن الأوّل والثاني. لمحرّره.

يلزَم من ذلك استكمالُه سبحانه بغيره، لأنّه يقال: هذا الشيء الّذي هو له كالمرآة من مظاهره الّتي ليست غيره[١٢٣] مطلقاً، بل من وجهٍ. ولا يخفى ما في هذا الجواب، فإنّ مرآتيّة هذا الشيء إنّما هي من جهة المغايَرة، فيلزم الاستكمال به من حيث أنّه غيرٌ، ويعود المحذور. فالحقّ في الجواب أن يقال: إنّ للحقّ سبحانه كمالين: ذاتيًّا وأسمائيًّا. وامتناع استكماله بالغير إنّما هو في الكمال الذاتيّ لا الأسمائيّ، فإنّ ظهور آثار الأسماء يمتنع بدون المظاهر الكونيّة.

ولمّا بيّن رضي اللّه عنه تعلّق المشيئة بوجود الكون الجامع أردفه بذكر وجود شرائط وجوده، بل موجباته بجملةٍ حاليّةٍ، فقال: **(وقد كان الحقّ سبحانه أوجد العالم كلّه)**، أي أفاض على أعيانه الثابتة وجوداً يماثل **(وجود شبحٍ مسوًّى)** معدّلٍ **(لا روح فيه)**. فإنّ كِلًا من الوجوديْن يستتبع وجودَ أمرٍ آخر: فوجود العالم يستتبع وجود الكون الجامع، ووجود الشبح المسوّى يستتبع وجود الروح ونفخه فيه. **(فكان)**، أي العالم بلا وجود الكون الجامع الّذي هو بمنزلة الروح له **(كمرآةٍ غير مجلوّةٍ)** لأنّ الروح للشبح المسوّى بمنزلة الجلاء للمرآة، إذ بهما كمالهما.[١٢٤]

ثمّ إنّه رضي اللّه عنه بيّن حال الممثَّل به ليُعلَم حال الممثَّل له فقال: **(ومن شأن الحكْم الإلهيّ)** وإجراء سنّته **(إنّه تعالى ما سوّى محلًّا)**، أي مزاجاً يصلح لفيضان الروح عليه. وإنّما قيّدنا بذلك ليصحّ قوله: لابدّ وأن يقبل روحاً إلهيًّا، فإنّ تسوية بعض المحال كموضوعات الأعراض لا يستتبع الروح الإلهيّ. **(إلّا ولا بدّ أن يقبل روحاً إلهيًّا)** يتكوّن عند التسوية /[٩و] ويتعلّق بالمسوّى كالأرواح الجزئيّة لجمهور الناس، أو يتعلّق به عند التسوية بعد ما كان موجوداً قبلها كالأرواح الكلّيّة للكمّل من أولياءاللّه تعالى. **(عُبِّر عنه)**، أي عن ذلك القبول **(بالنفخ فيه)**، أي في المحلّ المسوّى.

---

[١٢٣] أ: غيرها.

[١٢٤] وفي هامش ط ن أ ل ب:

عالم چو تنى بود ز جان مانده جدا

يا آينه نه نور در وى نه صفا

آدم به جمال خود چو شد جلوه نما[١]

تن را جان شد آينه را داد جلا. منه قدّس اللّه تعالى سرّه.

[١] ب: آدم به جمال خود چو شد جلوه نما يا آينه نه نور در وى نه صفا.

وفيه مسامحةٌ، لأنّ قبول الروح لازمٌ للنفخ لا عينه، فاللائق به أن يُجعَل[١٢٥] عبارةٌ عن إفاضة الروح لا عن قبوله، لأنّ النفخ صفةٌ النافخ لا[١٢٦] المنفوخ فيه.

وقال الشيخ مؤيّد الدين الجنديّ رحمه اللّه تعالى (ت. ١٢٩٢/٦٩١) في قوله: عُبِّر عنه «يعود الضمير إلى الروح لا بمعنى أنّ الروح هو النفخ، بل بمعنى أنّ اللّه ذكر تعيّن الروح في المحلّ بعد التسوية بهذه العبارة، فقال تعالى ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُوحِي﴾ [سورة الحجر، ٢٩/١٥].»[١٢٧] **(وما هو)**، أي النفخ **(إلّا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسوّاة)** وفيه أيضاً مسامحةٌ، فإنّ حصول الاستعداد ملزومٌ للنفخ لا عينه، وجعله للقبول يأبى عنه قوله: لقبول الفيض[١٢٨] وللتسوية قوله: المسوّاة، وجعله الشيخ الجنديّ رحمه اللّه لشأن الحكم الإلهيّ، وفيه بعدٌ، واللام في قوله: **(لقبول الفيض)**[١٢٩] متعلّقٌ بالاستعداد.[١٣٠] قوله: **(التجلّي الدائم الّذي لم يزل)**، أي من الأزل **(ولا يزال)**، أي إلى الأبد بدلٌ من الفيض بدل الكلّ، والفيض مفعولٌ للقبول وفاعله الصورة المسوّاة، ومعنى قبولها الفيض، أعني التجلّي المذكور، وإن كانت موجودةً أنّ ذلك التجلّي هيولانيّ الوصف، وإنّما يتعيّن ويتقيّد بحسب المتجلّى له، فإذا كان المتجلّى له عيناً ثابتةً غير موجودةٍ، يكون هذا التجلّي بالنسبة إليه تجلّياً[١٣١] وجوديًّا، وإن كان موجوداً خارجيًّا كالصورة المسوّاة، يكون التجلّي بالنسبة إليها بالصفات، ويفيد صفة غير الوجود كصفة الحياة ههنا. وفي بعض النسخ: فيض التجلّي، بدون اللام، فالإضافة بيانيّةٌ والمعنى ما سبق، أو لاميّةٌ. والفيض عبارةٌ عماّ يفيده التجلّي المذكور للصورة المسوّاة من صفة الحياة، أو عن الروح المفاض المتعلّق بها، ونُصِب التجلّي الدائم على أن يكون مفعولاً للقبول، والفيض فاعلاً له، لا يظهر صحّة معناه إلّا بتكلّفٍ وتعسّفٍ.

---

[١٢٥] ن: تجعل.

[١٢٦] وفي هامش أ + صفة.

[١٢٧] **شرح فصوص الحكم** للجنديّ، ص ١٥١.

[١٢٨] أ: (لقبول الفيض).

[١٢٩] أ: لقبول الفيض.

[١٣٠] **شرح فصوص الحكم** للجنديّ، ص ١٥٣ - ١٥٤.

[١٣١] أ + ذاتيًّا.

ولمّا كان أمر الوجود دائراً بين الفاعل والقابل والفعل والأثر واستناد كلٍّ من الفاعل والفعل والأثر /[٩ظ] إلى الحقّ سبحانه ظاهرٌ ممّا[١٣٢] سبق، فلم يبق غير مستندٍ إليه سبحانه إلّا القابل، أعني الأعيان الثابتة القابلة من الفاعل الحقّ وتجلّيه الدائم الّذي هو فعله فيض الوجود، فلذا قال: **(وما بقي)** غير مستندٍ إلى الحقّ سبحانه **(إلّا قابلٌ)** وهو الأعيان الثابتة القابلة للتجلّي الوجوديّ الدائم. **(والقابل لا يكون إلّا من فيضه الأقدس)** من شوائب الكثرة، وهو عبارةٌ عن التجلّي الحبّيّ الذاتيّ الموجب لوجود الأشياء واستعداداتها[١٣٣] في الحضرة العلميّة. والفيض المقدّس عبارةٌ عن التجلّي الوجوديّ الموجب لظهور ما يقتضيه[١٣٤] تلك الاستعدادات في الخارج. **(فالأمر)**، أي أمر الوجود **(كلّه منه)**، أي من الحقّ سبحانه **(ابتداؤه)** بحسب فيضه الأقدس وتجلّيه بصور[١٣٥] الأعيان الثابتة في العلم **(و)**[١٣٦] منه **(انتهاؤه)** أيضاً بحسب فيضه المقدّس وتجلّيه بصور الأعيان[١٣٧] الموجودة في العين. **(﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الأَمْرُ كُلُّهُ﴾ [سورة هود، ١٢٣/١١])** بالفناء فيه آخراً **(كما ابتدأ منه)** عند الوجود من عدمٍ[١٣٨] أوّلًا. **(فاقتضى الأمر)** جواب لمّا، والفاء لبعد العهد، أي اقتضى الأمر المذكور من المشيئة والتسوية وكون شأن الحكم الإلهيّ ما ذُكِر **(جلاءَ مرآة العالم)** ونفْخ الروح في صورته المسوّاة. **(فكان آدم)** بوجوده[١٣٩] العينيّ[١٤٠] **(جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة)**.

ولمّا انجرّ[١٤١] كلامه رضي اللّه عنه إلى أنّ آدم روح صورة العالم، أراد أن يبيّن نسبة الملائكة القادحين في خلافته إلى صورة العالم ومنشأ محجوبيّتهم عن إدراك كماله ليكون توطئةً للتنبيه على

---

[١٣٢] ن ل: بما.

[١٣٣] أ: واستعداد داتها.

[١٣٤] أ: تقتضيه.

[١٣٥] أ: لصور.

[١٣٦] ن: و.

[١٣٧] ل + الثابتة.

[١٣٨] أ: العدم.

[١٣٩] ل: لوجوده.

[١٤٠] ل + (عين)؛ صح هامش أ + (عين).

[١٤١] ن: أخبر.

خطائهم في ذلك القدح كما سيجيء عن قريبٍ فقال: **(وكانت الملائكة)** القادحين[١٤٢] في خلافة آدم، وهي ما عدا الجبروت والنفوس المجرّدة **(من بعض قوى تلك الصورة الّتي[١٤٣] هي[١٤٤] صورة العالم المعبّر عنه في اصطلاح القوم)** الصوفية المحقّقين **(بالإنسان الكبير)** صورةً، كما يعبِّرون عن الإنسان بالعالم الصغير صورةً، وذلك لأنّ النشأة واحدةٌ، تفصيلها العالم وإجمالها الإنسان. وإنّما قلنا: صورةً، لأنّ الأمر بحسب المرتبة بالعكس. فإنّ للخليفة استعلاءً /[١٠ و] على المستخلَف عليه. وإنّما قال رضي اللّه عنه: من بعض قوى تلك الصورة، لأنّ لها قوًى أُخر كالجنّ والشياطين. **(فكانت الملائكة كالقوى الروحانيّة)** من المتخيّلة والمفكّرة والحافظة والذاكرة والعاقلة **(والحسيّة)** كالباصرة[١٤٥] والسامعة والشامّة والذائقة واللامسة **(الّتي هي في النشأة الإنسانيّة)** فكما أنّ النفس الناطقة يُدبِّر[١٤٦] البدن بواسطة هذه القوى، كذلك النفس الكلّيّة تُدبِّر العالم كلّها بواسطة الملائكة. **(وكلّ قوّةٍ[١٤٧])** من تلك القوى الملكيّة **(محجوبةٌ بنفسها)** عن معرفة فضيلة الجمعيّة الإنسانية الكماليّة **(لا ترى)** ذاتاً **(أفضل من ذاتها)**، بل ترى ذاتها أفضل ممّا عداها. **(وإنّ فيها)** بالهمزة المكسورة عطفٌ على جملة: كلّ قوّةٍ، ومشعرٌ بتعليل مضمونها، والضمائر كلّها راجعةٌ إلى القوّة. وصحّحها القيصريّ (ت. ١٣٥٠/٧٥١) بفتح الهمزة وجعلها معطوفةً على: أفضل من ذاتها، والضمائر للنشأة الإنسانيّة، ولكن يأبى عن[١٤٨] قوله:[١٤٩] **(فيما تزعم)**[١٥٠] أي إنّ في كلّ قوّةٍ في زعمها لا في الواقع **(الأهليّة لكلّ منصبٍ عالٍ[١٥١] ومنزلةٍ رفيعةٍ)** كالخلافة **(لِمَا)** تحقّق **(عندها)**، أي عند كلّ قوّةٍ **(من الجمعيّة الإلهيّة)** أحديّة جمع الأسماء والصفات الوجوبيّة

---

[١٤٢] ن أ ل: القادحون.

[١٤٣] ن - الّتي.

[١٤٤] ن: وهي.

[١٤٥] ن - البصيرة، صح هامش.

[١٤٦] أ: تدبّر.

[١٤٧] ن: (قوّته منها)؛ أ + (منها).

[١٤٨] ن ل: عن.

[١٤٩] وفي هامش ط ن أ ل ب م: لأنّه يشعر بعدم مطابقة الواقع، وليس كذلك. منه قدّس اللّه سرّه.

[١٥٠] ن + كذلك؛ أ ل + لذلك.

[١٥١] ن: عالي.

والحقائق المظهريّة الإمكانيّة دائراً **(بين ما يرجع من ذلك)**، أي ممّا عندها **(إلى الجناب الإلهيّ)** أحديّة جمع الأسماء الوجوبيّة العالية الفعّالة المؤثّرة **(و)** بين ما يرجع منه **(إلى جانب**[١٥٢] **حقيقة الحقائق)** الإمكانيّة السافلة المنفعلة المتأثّرة **(و)** بين ما يرجع منه **(في النشأة الحاملة لهذه الأوصاف)**، أي القوى التابعة لها تبعيّة الأوصاف لموصوفاتها[١٥٣] **(إلى ما يقتضيه**[١٥٤] **الطبيعة الكلّيّة)** من الصور الروحانيّة والمثاليّة والجسمانيّة وتوابعها. وفي بعض النسخ: الطبيعة الكلّ، فالكلّ بدلٌ منها، أو عطف بيانٍ لها. ولمّا كانت الطبيعة في عرف أهل النظر مختصّةً بالجسمانيّات، وأراد تعميمها كما يقتضيه الكشف وصَفها /[١٠ظ] بقوله: **(الّتي حصرت قوابل العالم كلّه)** وموادّه **(أعلاه)** الروحانيّ **(وأسفله)** الجسمانيّ.

اعلم أنّ الحقائق ثلاثٌ: حقيقةٌ مطلقةٌ فعّالةٌ واحدةٌ عاليةٌ واجبةٌ وجودها بذاتها وهي حقيقة اللّه سبحانه. والثانية:[١٥٥] حقيقةٌ مقيَّدةٌ منفعلةٌ سافلةٌ قابلةٌ للوجود من الحقيقة الواجبة بالفيض والتجلّي، وهي حقيقة العالم. حقيقةٌ ثالثةٌ: أحديّةٌ جامعةٌ بين الإطلاق والتقييد والفعل والانفعال والتأثير والتأثّر، فهي مطلقةٌ من وجهٍ مقيَّدةٌ من[١٥٦] آخر، فعّالةٌ من جهةٍ منفعلةٌ من أخرى، وهذه الحقيقة أحديّة جمع الحقيقتين، ولها مرتبة الأوّليّة الكبرى والآخريّة العظمى، وذلك لأنّ الحقيقة الفعّالة المطلقة في مقابلة الحقيقة المنفعلة المقيّدة. وكلٌّ مفترقيْن فلا بدّ لهما من أصلٍ[١٥٧] هما فيه واحدٌ مجملٌ وهو فيهما متعدّدٌ مفصَّلٌ، إذ الواحد أصل العدد والعدد تفصيل الواحد. وظاهريّة هذه الحقيقة هي الطبيعة[١٥٨] الكلّيّة الفعّالة من وجهٍ والمنفعلة من آخر، فإنّها تتأثّر من الأسماء الإلهيّة، وتؤثّر في موادّها. وكلّ واحدةٍ[١٥٩] من هذه الحقائق الثلاث حقيقة الحقائق الّتي تحتها. ولمّا سَرَتْ

---

[١٥٢] أ: جناب.

[١٥٣] وفي هامش ط: يعني أنّ التعبير عن القوى بالأوصاف لتلك العلاقة.

[١٥٤] أ: (تقتضيه).

[١٥٥] ل: والثاني.

[١٥٦] ل + وجه.

[١٥٧] ن - أصل.

[١٥٨] ل: الجمعيّة، صح هامش.

[١٥٩] ن: واحد.

أحديّة جمع الوجود في كلّ حقيقةٍ من الجزئيّات، انبعثت أنائيّة كلّ تعيّنٍ يعيّن[١٦٠] بأنّ له استحقاق الكمال الكلّيّ الأحديّ وما تحقّقت أنّ تعيّن الكمال الأحديّ الجمعيّ، إنّما يكون بحسب القابل واستعداده. **(وهذا)**، أي حصر الطبيعة قوابل العالم كلّه **(لا يعرفه عقلٌ بطريق نظرٍ فكريٍّ)** بأن يتحرّك من المطالب المشعور بها بوجهٍ إلى مباديها[١٦١] المعلومة، ومنها إلى تلك المطالب. وذلك لأنّ معرفة هذا الحصر لا تُحصَل إلّا بمعرفة الطبيعة، ومعرفتها على ما يؤدّي إليه النظر الفكريّ لا تتجاوز عمّا هو معلومٌ لعلماء الرسوم من اختصاصها بالأجسام السفليّة والأجرام العلويّة **(بل هذا الفنّ)**، أي النوع **(من الإدراك)** والمعرفة **(لا يكون إلّا عن كشفٍ إلهيٍّ)** حاصلٍ بالتوجّه والافتقار التامّ إلى اللّه سبحانه وتفريغ القلب وتَعْرِيَته بالكلّيّة من جميع التعلّقات الكونيّة والعلوم والقوانين الرسميّة. /[١١و] **(منه)**، أي من ذلك الكشف الإلهيّ **(يُعرَف ما أصل صور العالم)** المنطبعة في موادّه بفعلٍ وتأثيرٍ من ذلك الأصل **(القابلة)**[١٦٢] تلك الصور **(لأرواحه)** المنفوخة فيها إن كانت من الصور الجسمانيّة أو الجسدانيّة المثاليّة، وإمّا إن كانت من الصور المجرّدة. فالمراد بأرواحها الأسماء الّتي هي مظاهرُ لها، فإنّ نسبة الظاهر إلى المظهر، نسبة الروح إلى الصورة المسوّاة له.

اعلم أنّ الطبيعة في عرف علماء الرسوم قوّةٌ من قوى النفس الكلّيّة ساريةٌ في الأجسام الطبيعة السفليّة والأجرام العلويّة فاعلةٌ لصورها المنطبعة في موادّها الهيولانيّة. وفي مشرب الكشف والتحقيق إشارةٌ إلى حقيقةٍ إلهيّةٍ فعّالةٍ للصور كلّها، وهذه الحقيقة يفعل[١٦٣] الصور الأسمائيّة بباطنها في المادّة العمائيّة. فإنّ النشأة واحدةٌ جامعةٌ بحقيقتها للصور الحقّانيّة الوجوبيّة والصور الخلقيّة الكونيّة روحانيّةً كانت أو مثاليّةً أو جسمانيّةً بسيطةً أو مركّبةً. والصور في طور التحقيق الكشفيّ علويّةٌ وسفليّةٌ. والعلويّة[١٦٤] حقيقيّةٌ، وهي صور الأسماء الربوبيّة والحقائق الوجوبيّة، ومادّة هذه الصور هيولاها العماء، والحقيقة الفعّالة لها أحديّة جمع ذات الألوهيّة؛ وإضافيّةٌ وهي حقائق الأرواح العقليّة والمهيّميّة والنفسيّة، ومادّة هذه الصور الروحانيّة هي النور. وأمّا الصور السفليّة فهي صور الحقائق

---

[١٦٠] أ ل - تعيّن.

[١٦١] ن: متأدّيها.

[١٦٢] ن: القابلة.

[١٦٣] ن أ: تفعل.

[١٦٤] ن - والعلويّة.

الإمكانيّة، وهي أيضاً منقسمةٌ إلى علويّةٍ وسفليّةٍ. فمن العلويّة ما سبق من الصور الروحانيّة،[١٦٥] ومنها صور عالم المثال المطلق والمقيّد. وأمّا السفليّة فمنها صور عالم الأجسام الغير العنصريّة كالعرش والكرسيّ، ومادّتها الجسم الكلّ، ومنها صور العناصر والعنصريّات،[١٦٦] ومن العنصريّات الصور الهوائيّة والناريّة والمارجيّة، ومادّة هذه الصور الهواء والنار، وما اختلط معهما من[١٦٧] الثقيلين الباقيين من الأركان المغلوبين في الخفيفين. ومنها الصور السفليّة الحقيقيّة، وهي ما غلب /[١١ظ] في نشأته الثقيلان، وهما الأرض والماء على الخفيفين، وهما النار والهواء، وهي ثلاثٌ: صورٌ معدنيّةٌ وصورٌ نباتيّةٌ وصورٌ حيوانيّةٌ. وكلّ عالَمٍ من هذه العوالم يشتمل على صورٍ شخصيّةٍ لا تتناهي، ولا يُحصِيها إلّا اللّه سبحانه. والحقيقة الفعّالة الإلهيّة فاعلةٌ بباطنها الصور الأسمائيّة وبظاهرها الّذي هو الطبيعة الكلّيّة تفعل ما عداها من الصور، فالحقيقة الإلهيّة أصل جميع الصور، والطبيعة الكلّيّة الّتي هي مظهرها أصل صور العالَم كلّه.

(فسُمّي هذا) الكون الجامع **(المذكور إنساناً وخليفةً. فأمّا إنسانيّته فلعموم نشأته)** المرتّبيّة، فإنّ له ثلاث نشآتٍ: نشأةٌ روحيّةٌ ونشأةٌ عنصريّةٌ ونشأةٌ مرتّبيّةٌ هي أحديّة جمعهما، والعموم[١٦٨] إنّما هو للمرتّبيّة[١٦٩] **(وحصرِه الحقائق كلّها)** إلهيّةً كانت أو كونيّةً. **(وهو)**، أي الكون الجامع **(للحقّ سبحانه بمنزلة إنسان العين من العين الّذي يكون به النظر، وهو)**، أي إنسان العين **(هو[١٧٠] المعبَّر عنه بالبصر)** الّذي به يُبصَر الشيء ويُؤنَس[١٧١] **(فلهذا)**، أي لمعنى الإبصار المتضمّن للأنس **(سُمّي)** إنسان العين **(إنساناً)** وهو فِعلانٌ من الأنس للمبالغة فيه. **(فإنّه)** الضمير للشأن أو للكون الجامع **(به)**، أي بالكون الجامع المذكور **(نَظَرَ الحقّ سبحانه إلى خلقه**

---

[١٦٥] وفي هامش ط ن أ ل م: أي صور ما سبق من الصور الروحانيّة الّتي هي حقائق الأرواح، فحقائق الأرواح من الصور العلويّة الإضافيّة.[١] وصورها من العلويّة الّتي هي قسمٌ من الصور السفليّة الّتي هي صور الحقائق الإمكانيّة. منه قدّس اللّه تعالى سرّه. [١] ط: الإضافيّة العلويّة، صح هامش.

[١٦٦] وفي هامش ط ن أ ل م: السماوات السبع على مذهب الشيخين رضي اللّه عنهما من العنصريّات، وعلى مذهب غيرهما من غيرها. منه قدّس اللّه سرّه.

[١٦٧] ط: في، صح هامش.

[١٦٨] ن: العلعم.

[١٦٩] ن ل: المرتبيّة.

[١٧٠] أ ل: هو.

[١٧١] وفي هامش ط: الإنسان من الأنس، وهو إبصار الشيء على وجهٍ يكون أنيساً له. عبدالغفور اللاريّ.

فرحمهم[١٧٢]). قوله: فلعموم نشأته، مقدّمةٌ لقوله: فإنّه به نظر الحقّ، فإنّه لو لم يكن[١٧٣] نشأته عامّةً حاصرةً للحقائق كلّها لم يمكن[١٧٤] به النظر إلى خلقه كلّه. وتوصيف إنسان العين بقوله: الّذي به يكون النظر، وإرداف الوصف بقوله: وهو المعبَّر عنه بالبصر، إشارةٌ إلى وجه تسمية إنسان العين بالإنسان، وهو كونه بحيث يُبصَر ويُؤنَس به، ولهذا فرّع عليه قوله: فلهذا سُمّي إنساناً. وقوله: وهو للحقّ بمنزلة إنسان العين، إشارةٌ إلى أنّ وجه التسمية كما أنّه متحقّقٌ في إنسان العين، كذلك متحقّقٌ في الكون الجامع. وقوله: فإنّه به نظر الحقّ، تعليلٌ له. ولو حُمِّل قوله: فلهذا سُمّي إنساناً، على أنّ معناه فلكون الكون الجامع بمنزلة إنسان العين للحقّ[١٧٥] سبحانه، سُمّي ذلك الكون الجامع إنساناً. وجعل قوله: فإنّه به نظر الحقّ، علّةً له، لا لِما ذُكِر في الوجه الأوّل كان علّةً للعلّيّة /[١٢و] كما لا يخفى. وإذا تحقّق وجه تسمية إنسان العين بالإنسان في الكون الجامع، فكما يناسب تسمية إنسان العين به كذلك يناسب تسمية الكون الجامع به. فليس المراد أنّ تسمية الكون الجامع بالإنسان بواسطة تسمية إنسان العين به، فإنّ العكس أولى كما لا يخفى.[١٧٦] وعلى هذا التقدير هذا الكلام وجهٌ واحدٌ للتسمية لا وجهان. ويمكن أن يُجعَل وجهين، أحدهما: قوله: لعموم النشأة، فإنّ عموم النشأة وحصره الحقائق كلّها يقتضي أن يكون له مع كلّ حقيقةٍ نسبةٌ مخصوصةٌ، بها أَنس بالكلّ وأَنس الكلّ به، فيتحقّق معنى الأنس فيه. وثانيهما: قوله: وهو للحقّ بمنزلة إنسان العين، فإنّه يُفهَم منه وجه تسمية إنسان العين به، وهو متحقّقٌ بعينه في الكون الجامع كما عرفتَ.

ثم اعلم أنّ الشيخ الكبير [صدرالدين القونويّ] رضي اللّه تعالى عنه أورد في كتاب **الفكوك**: «إنّ الإنسان الكامل الحقيقيّ، هو البرزخ بين الوجوب والإمكان، والمرآة الجامعة بين صفات القِدم وأحكامه وبين صفات الحدثان، وهو الواسطة بين الحقّ والخلق، وبه ومن مرتبته يصل فيض الحقّ والمدد الّذي هو سبب بقاء ما سوى الحقّ إلى العالَم كلّه علوًّا وسفلًا، ولو لا ه من حيث

---

[١٧٢] وفي هامش ل: بأعطاء الوجود، منه.

[١٧٣] أ: تكن.

[١٧٤] ل: يكن.

[١٧٥] ل - للحقّ.

[١٧٦] وفي هامش ط: فإنّ إنسان العين سُمّي به، لأنّ صورة الكلّ يُرى فيه. عبدالغفور اللاريّ.

برزخيّته الّتي لا تغاير الطرفين، لم يقبل شيءٌ من العالَم المدد الإلهيّ الوحدانيّ لعدم المناسبة والارتباط ولم يصل إليه.»[١٧٧] انتهى كلامه.

وكان الشيخ رضي اللّه تعالى عنه ما أراد بنظر الحقّ به إلى خلقه ورحمته عليهم إلّا وصول الفيض من مرتبته إليهم. **(فهو)**، أي الإنسان[١٧٨] **(هو[١٧٩] الحادث)** بوجوده العينيّ العنصريّ بالذات والزمان. أمّا حدوثه الذاتيّ فلعدم اقتضائه ذاته الوجود،[١٨٠] وأمّا حدوثه الزمانيّ فلكون نشأته العنصريّة مسبوقةً بالعدم الزمانيّ. **(الأزليّ)** المتقدِّم على سائر الأعيان باعتبار وجوده العلميّ[١٨١] وعينه الثابتة. وأمّا بحسب وجوده العينيّ الروحيّ، فإن كان من الكمّل فهو أيضاً أزليٌّ، فإنّ نفوس الكمّل كلّيّةٌ أزليّةٌ مساوقةٌ في الوجود للعقل الأوّل. وأمّا من كان نفسه جزئيّةً يستحيل عليه ذلك، لأنّ النفوس الجزئيّة لا تتعيّن إلّا بعد حصول المزاج وبحسبه /[١٢ظ] فلا وجود لها قبل ذلك، كذا قال الشيخ الكبير في بعض رسائله. والفرق بين أزليّة الأعيان الثابتة وبعض الأرواح المجرّدة وبين أزليّة المبدِع تعالى إيّاها أنّ أزليّة المبدِع تعالى نعتٌ سلبيٌّ ينفي الأوّليّة بمعنى افتتاح الوجود عن العدم، لأنّه عين الوجود. وأزليّة الأعيان والأرواح دوام وجودها مع دوام مبدِعها مع افتتاح الوجود عن العدم لكونه من غيرها.[١٨٢] **(والنَشَأ[١٨٣] الدائم الأبديّ)** النشَأ:[١٨٤] النموّ والارتفاع والازدياد، والمراد به ذو النشَأ،[١٨٥] أي الّذي ينمو ويزداد دائماً أبداً في المراتب، هو الإنسان الكامل. فإنّ أوّل مراتبه التعيّن الأوّل الّذي هو الحقيقة المحمّديّة، ثمّ التعيّن الثاني الّذي هو صورته التفصيليّة، ثمّ العقل الأوّل، ثمّ النفس الكلّ، وهكذا إلى آخر المولّدات الّذي هو نشأته العنصريّة. ثمّ لا يزال يزداد[١٨٦] وينمو بحسب

---

[١٧٧] **كتاب الفكوك** للقونويّ، ص ٢٤٨.

[١٧٨] أ: (الإنسان).

[١٧٩] أ ل: هو.

[١٨٠] ن - أمّا حدوثه الذاتيّ فلعدم اقتضائه ذاته الوجود.

[١٨١] ن: العلم.

[١٨٢] وفي هامش ط: يعني أنّ عدمه سابقٌ على وجوده نوع سبوقٍ. عبدالغفور اللاريّ.

[١٨٣] ن: والنشأة.

[١٨٤] ن: النشأة.

[١٨٥] ن: ذو النشأة.

[١٨٦] أ - يزداد، صح هامش.

التجلّيات الإلهيّة والشؤنات الربّانيّة دائماً أبداً دنياً وآخرةً. **(والكلمة الفاصلة الجامعة)** فإنّ الكلم ثلاثٌ: كلمةٌ جامعةٌ لحروف الفعل والتأثير الّتي هي حقائق الوجوب، وكلمةٌ جامعةٌ لحروف الانفعال الّتي هي حقائق الإمكان، وكلمةٌ برزخيّةٌ جامعةٌ بين حروف حقائق الوجوب[١٨٧] وبين حروف حقائق الإمكان فاصلةً متوسّطةً بينهما، وهي حقيقة الإنسان الكامل.

(فتمّ العالم) الناقص الفاقد للجمعيّة الكماليّة **(بوجوده)** العنصريّ ووصوله إلى الكمال الجمعيّ، فإنّه لو لم يوجد هذا الإنسان في العالم لم يحصل كمال الجلاء والاستجلاء الّذي هو العلّة الغائيّة من إيجاد العالم. وإنّما قال: بوجوده، ولم يقل: به، لأنّه تعيّناً أزليًّا علميًّا وظهوراتٍ في المراتب وبانسحاب[١٨٨] الفيض الوجوديّ العينيّ عليه بحسب نشأته العنصريّة يتمّ العالم ويكمل كما عرفتَ. **(فهو)**، أي الإنسان **(من العالم كفصّ الخاتم من الخاتم)** فكما يكون[١٨٩] تماميّة الخاتم وكماله بالفصّ ونقصانه بعدمه، كذلك تماميّة العالم وكماله بالإنسان ونقصانه بعدمه. **(وهو)**[١٩٠] أي الفصّ **(محلّ النقش)**، أي نقش اسم صاحب الخاتم وغيره ممّا يُنقَش على الفصوص. /[١٣و] **(والعلامة الّتي بها)** يتميّز[١٩١] بعضٌ عن بعضٍ، وبها **(يختم المَلِك على خزانته)** لئلّا يتصرّف فيها أحدٌ فيبقى محفوظةً،[١٩٢] وكذلك الإنسان الكامل هو محلّ نقوش الأسماء الإلهيّة وعلامة أحديّة جمعها الّتي بها يستحقّ أن يُختَم به على خزانة الدنيا والآخرة. **(وسمّاه)** الحقّ سبحانه **(خليفةً)** حيث قال تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [سورة البقرة، ٣٠/٢] **(من أجل هذا)** المعنى الّذي هو الختم **(لأنّه)**، أي الإنسان الكامل لكونه ختماً، أو الحقّ سبحانه بالإنسان الكامل الختم **(هو[١٩٣] الحافظ خلقه)** وإلى الأوّل يُنظَر قوله: **(كما يحفظ الختم الخزائن)** من التصرّف فيها **(فما دام ختم المَلِك عليها لا يجسر)**، أي لايجترئ **(أحدٌ على فتحها)**، أي فتح تلك الخزائن

---

[١٨٧] وفي هامش ط: أي جميعهما. عبدالغفور اللاريّ.

[١٨٨] ل: وبانسخاب.

[١٨٩] أ: تكون.

[١٩٠] أ: الّذي هو.

[١٩١] ن: بتميّز.

[١٩٢] ن ل: محفوظا.

[١٩٣] أ: هو.

والتصرّف فيها **(إلّا بإذنه)**، أي المَلِك، فكذلك[١٩٤] مادام الإنسان الكامل في العالم لا يتسلّط[١٩٥] حقائق المباينة والتمايز الّتي في حقائق خزائن العالم على فتحها والتصرّف فيها إلّا بإذن الحقّ سبحانه. **(فاستخلفه)**، أي الحقّ سبحانه الإنسان الكامل **(في حفظ العالَم)** من الخلل الّذي يقتضيه[١٩٦] التفرقة والمباينة الّتي في حقائق العالَم من الخصوصيّات الّتي بها يتميّز بعضها عن بعضٍ **(فلا يزال العالَم محفوظاً)** من هذا الخلل **(ما دام فيه هذا الإنسان الكامل)** وكان قائماً بخلافة الحقّ سبحانه في حفظ العالَم، فإذا أذن لهذا الإنسان الكامل بالخروج عن الدنيا وأمره بالانفكاك عن خزينتها إلى الأخرى، خربت الخزينة وانتُهِبَ ما فيها. وحفظ العالَم عبارةٌ عن إبقاء صور أنواع الموجودات على ما خُلِقت عليها الموجب لبقاء كمالاتها وآثارها باستمداده من الحقّ التجلّيات الذاتيّة والرحمة الرحمانيّة والرحيميّة بالأسماء والصفات الّتي هذه الموجودات صارت مظاهرَها ومحلَّ استوائها.

اعلم أنّ النشأة الدنيويّة الحسّيّة بمنزلة خزانةٍ اختزن[١٩٧] الحقّ سبحانه فيها الحقائق الإمكانيّة المظهريّة والحقائق الأسمائيّة الإلهيّة الظاهرة بها. ولا شكّ أنّ كلّ واحدةٍ واحدةٌ[١٩٨] /[١٣ظ] من تلك الحقائق الإمكانيّة عبارةٌ عن أحديّة جمع حقائقَ بسيطةٍ متباينةٍ متمايزةٍ مقتضيةٍ بذاتها الافتراق والامتياز كما كانت في الرتبة العلميّة متّحدةً بالوجود الواحد الّذي يقتضي بذاته الوحدة وزوال الكثرة،[١٩٩] وباعتبار هذا الوجود الواحد ظهر بعضها متبوعاً وبعضها تابعاً، وبعد اتّحادها بالوجود الواحد صارت حقيقةً مظهريّةً يظهر[٢٠٠] فيها الأسماء الإلهيّة بحسب قابليّتها واستعدادها وجمعيّتها. ولمّا كان الكون الجامع والإنسان الكامل أحديّة جمع جميع الحقائق الإمكانيّة المظهريّة، وكان المقصود الأصليّ والغاية القصوى من إيجادها وجودها العنصريّ الّذي هو مظهر أحديّة جمع

---

[١٩٤] ن أ: وكذلك.

[١٩٥] أ: تتسلّط.

[١٩٦] أ: تقتضيه.

[١٩٧] ن: اختمون.

[١٩٨] أ - واحدة.

[١٩٩] وفي هامش ط: فإنّ الوجود يجعل المتغايرين واحداً كالجنس والفصل إذا واحدا في التشخص. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٠٠] ن أ: تظهر.

الحقائق الإلهيّة، كان وصول الإمداد الإلهيّ والتجلّي الوجوديّ إلى الحقائق المظهريّة كلّها قبل وجوده العنصريّ بواسطته ومن مرتبته، وبعد وجوده العنصريّ[٢٠١] فُوِّض ذلك الإمداد إليه بأن وقع التجلّي الأحديّ الوجوديّ الجمعيّ أوّلًا على حقيقة الأحديّة الجمعيّة،[٢٠٢] وبرقيقة المناسبة الّتي بينه وبين كلّ حقيقةٍ حقيقةً سرى إليها ثانياً، فما دام كان ذلك الكامل مقصوداً إيجاده أو بقاؤه في النشأة الدنيويّة ووصْل فيض التجلّي من مرتبته أو وجوده إليها، بقيت تلك الحقائق محفوظةً من الخلل الّذي يقتضيه[٢٠٣] التفرقة والمباينة الّتي كانت بينها قبل اتّحادها بالوجود الواحد والوحدة الذاتيّة كانت لذلك التجلّي،[٢٠٤] وكان كالختم عليها لئلّا يفتحها تسلُّط تلك التفرقة والمباينة عليها واقتضاء التجلّي التقلّص[٢٠٥] والانسلاخ عنها. **(ألا تراه)**، أي الإنسان الكامل **(إذا زال)** بأن[٢٠٦] يرتحل خاتم الولاية المطلقة فلا يظهر بعده إنسانٌ كاملٌ **(وفكّ من خزانة الدنيا، لم يبق فيها ما اختزنه الحقّ سبحانه)** من الحقائق المظهريّة والأسماء الإلهيّة الظاهرة بها **(وخرج منها[٢٠٧] ما كان فيها)** من الحقائق المظهريّة والأسماء الإلهيّة **(والتحق[٢٠٨] بعضه)**، أي التحق في النشأة الدنيا بعض ما اختزنه الّذي له مرتبة الفرعيّة والجزئيّة **(ببعضٍ آخر)**[٢٠٩] له مرتبة الأصليّة الكلّيّة، أي الفروع والجزئيّات بكلّيّاتها كالتحاق المواليد بالعناصر، /[١٤و][٢١٠] أو التحق بعض الفروع ببعضٍ آخر لرجوعهما إلى الأصل الجامع لهما، أو التحق في النشأة الآخرة بعضٌ ببعضٍ لمناسبةٍ بينهما إمّا في درجات الجنان أو دركات النيران، أو التحق بعض ما اختزنه الحقّ سبحانه في الدنيا ببعض ما اختزنه في الآخرة بانتقاله من الصورة الدنيويّة إلى الصورة الأخرويّة، فكأنّ الصورة الدنيويّة التحقت

---

[٢٠١] وفي هامش ط: يُفهَم منه أنّه لا ضرورة. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٠٢] وفي هامش ط: الط اجمال [؟]. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٠٣] ن أ: تقتضيه.

[٢٠٤] وفي هامش ط: يعني أنّه بحسب الذات يقتضي الوحدة والانسلاخ. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٠٥] وفي هامش ط: يقال: تقلّص الظلّ إذا نقص بارتفاع الشمس. عبدالغفور اللاريّ. قلّص الشيء، تقليص، قلوصاً: يقال قلّص الظلّ وقلّص الماء إذا ارتفع في البئر، وقلص وقلّص وتقلّص بمعنى كذا في **الصحاح**؛

[٢٠٦] ط - بأن، صح هامش.

[٢٠٧] ن أ: منها.

[٢٠٨] ن: واستحقّ.

[٢٠٩] ن أ: آخر.

[٢١٠] قد سقطت ورقة ١٤ من نسخة ط.

بالصورة الأخرويّة واندرجت فيها. **(وانتقل الأمر)**، أي أمر الظهور والإظهار من النشأة الدنيا العنصريّة الكثيفة الزائلة **(إلى)** النشأة **(الآخرة)** النوريّة اللطيفة والباقية، واختزن[٢١١] الحقّ الأسماء ومظاهرها في خزانة الآخرة. **(فكان)** ذلك الإنسان الكامل **(ختماً على خزانة الآخرة ختماً أبديًّا)** كما كان ختماً على خزانة الدنيا ختماً مفكوكاً عنها.

ولمّا استخلف الحقّ سبحانه الإنسان الكامل، ومن شرط الخليفة أن يكون على صورة المستخلف، فرّع رضي اللّه عنه عليه قوله: **(فظهر جميع ما في الصورة الإلهيّة)** يعني أحديّة جمع الأسماء الإلهيّة وصورة اجتماعها **(من الأسماء)** بيانٌ لِما في الصورة **(في هذه النشأة الإنسانيّة)** الجامعة بين النشأة الروحانيّة والعنصريّة الّتي هي أحديّة جمع مظهريّات تلك الأسماء **(فحازت)**، أي جمعت هذه النشأة **(رتبة الإحاطة)** بجميع الأسماء **(والجمع)**، أي ورتبةَ جمعيّة مظاهرها **(بهذا الوجود)**، أي الوجود العينيّ العنصريّ **(وبه)**، أي بكونه حائزاً رتبة الإحاطة والجمع **(وقامت الحجّة)**، أي حجّة الحقّ سبحانه في ادّعاء استحقاقه الخلافة حيث قال: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ **(على الملائكة)** القادحين في ذلك الاستحقاق بقولهم: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾ [سورة البقرة، ٣٠/٢]. **(فتحفّظْ! فقد وعظك اللّه بغيرك)** يعني الملائكة **(وانظر من أين أُتي على مَن أُتي عليه)** مبنيٌّ للمفعول يقال: أتاه وأُتي به وأُتي عليه، ولا يُستَعمَل مبنيًّا للمفعول إلّا في المكاره. يريد رضي اللّه عنه إتيان المعاتبة وتوجّه المطالبة من قِبَل الحقّ سبحانه على الملائكة في اعتراضهم على الحقّ وجرحهم لآدم وتزكيتهم أنفسهم.

ثمّ اعلم أنّ ههنا أموراً ثلاثةً، أحدها: نشأة هذه الخليفة، وثانيها: حضرة الحقّ الّذي أراد أن يجعله خليفةً، وثالثها: نشأة الملائكة الّذين شاورهم في هذا[٢١٢] الجعل. والوقوف مع كلّ واحدٍ من هذه الأمور والعمل بما يقتضيه[٢١٣] يمنع من الاعتراض على جعله خليفةً. فأراد الشيخ رضي اللّه عنه أن ينبّه على أنّ منشأ اعتراض الملائكة المفضي إلى هذه المعاتبة والمطالبة هو عدم وقوفهم مع واحدٍ من هذه الأمور والعمل بمقتضاه فقال: **(فإنّ الملائكة لم تقف)**، أي لم تتوقّف **(مع ما تعطيه)**،

---

[٢١١] ن: واختزنه.

[٢١٢] ن - هذا.

[٢١٣] أ: تقتضيه.

أي تقتضيه **(نشأة هذه الخليفة)** وتجاوزت عن مقتضاها **(ولا وقفت)** الملائكة أيضاً **(مع ما تقتضيه**[٢١٤] **حضرة الحقّ سبحانه)** ويستحقّه **(من العبادة الذاتيّة)** الّتي هي من مقتضيات ذاته وذوات عبيده سبحانه، وهي الانقياد لأمره والخضوع تحت حكمه. وإنّما لم يقفوا مع ما تقتضيه[٢١٥] نشأة هذا الخليفة ولا مع ما تقتضيه[٢١٦] حضرة الحقّ من العبادة الذاتيّة **(فإنّه ما يعرف أحدٌ من الحقّ سبحانه إلّا ما تعطيه ذاته)** من الأسماء الّتي هو[٢١٧] مظهرها. **(وليس للملائكة جمعيّة آدم)**، أي جامعيّته للأسماء كلّها، فما عرفوا من الحقّ الأسماء الّتي تخصّ آدم، وهي الأسماء الثبوتيّة التشبيهيّة، فما عرفوا من آدم الجمعيّة الأحديّة الكامليّة المقتضية لرعاية الأدب معه والنزول إليه والدخول تحت حكمه لا الجرح والطعن فيه، وانبعث فيهم[٢١٨] معنى الحسد والتعصّب، وصار غشاوةَ بصر بصيرتهم عمّا يقتضيه حضرة الحقّ من العبادة الذاتيّة. فلا جرم تجاوزوا عن مقتضى نشأته ولم ينقادوا لأمر[٢١٩] الحقّ بخلافته **(ولا وقفت)** أيضاً **(مع الأسماء الإلهيّة الّتي تخصّها)** وهي الأسماء السلبيّة التنزيهيّة، وتجاوزت عن مقتضاها، فإنّ مقتضاها وهي شطرٌ من الأسماء الإلهيّة الانقيادُ لمن نشأته تعمّها وغيرَها من تلك الأسماء. **(وسبّحت)** الملائكة **(الحق)** سبحانه **(بها)**، أي بتلك الأسماء، عطفٌ على: تخصّها **(وقدّسته)** أيضاً بها.

ولمّا كان منشأ عدم وقوفهم مع مقتضى تلك الأسماء عدمَ علمهم بما عداها ممّا هو في نشأة الخليفة، صرّح الشيخ رضي اللّه عنه به عاطفاً على قوله: /[١٥و] ولا وقفت، فقال: **(وما علمت)**، أي الملائكة **(أنّ للّه سبحانه أسماءً)** أُخرَ غيرَ ما سبّحوه بها **(ما وصل علمها)**، أي علم الملائكة **(بها)**[٢٢٠] أي بتلك[٢٢١] الأسماء الأُخر كالخالق والرزّاق والمصوّر والسميع والبصير والمُطعِم وغيرِ ذلك ممّا يتعلّق بالنعيم والعذاب والموت والهلاك والسقم والشفاء وسائر الأسماء الّتي تخصّ عالَم

---

[٢١٤] ل: (يقتضيه).

[٢١٥] ل: يقتضيه.

[٢١٦] ل: يقتضيه.

[٢١٧] أ: هي.

[٢١٨] أ: منهم.

[٢١٩] أ: للأمر.

[٢٢٠] أ ل: (إليها).

[٢٢١] أ ل: إلى تلك.

الأجسام والطبيعةَ.[٢٢٢] **(فما سبّحتْه)**، أي الملائكة الحقّ سبحانه **(بها)**، أي بتلك الأسماء **(ولا قدّستْه)** كما يسبّحه آدم ويقدسّه بها. فإن قلتَ: ما معنى التقديس والتنزيه في الأسماء المنبئة عن التشبيه؟ قلنا: فيها تقديسٌ وتنزيهٌ[٢٢٣] عن الانحصار في التنزيه، وكمالُ التقديس التنزيه[٢٢٤] عن الانحصار في التنزيه[٢٢٥] أو التشبيه أو الجمع بينهما. **(فغلب عليها)**، أي على الملائكة **(ما ذكرناه)** من عدم وقوفهم مع الأمور الثلاثة[٢٢٦] **(وحكم عليها)**، أي على الملائكة **(هذا الحال)**، أي غلبة ما ذكرناه عليهم، أو ما ذكرناه وهو عدم وقوفهم معها. **(فقالت)**، أي الملائكة **(من حيث النشأة)**[٢٢٧] الّتي تخصّهم بلسان التنافي والتنافر الّذي بين الوحدة والبساطة[٢٢٨] المَلَكِيَّيْن[٢٢٩] وبين الكثرة والتركيب الإنسانِيَّيْن (﴿**أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا**﴾) ﴿وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾ [سورة البقرة، ٣٠/٢]. **(وليس)** ما ينسبونه إلى آدم[٢٣٠] من الإفساد وسفك الدماء[٢٣١] **(إلّا النزاع)** والمخالفة لأمر الحقّ. **(وهو)**، أي ذلك النزاع **(عين ما وقع منهم)** مع الحقّ من اعتراضهم عليه في جعله آدم خليفةً. **(فما قالوه في حقّ آدم)** مع الحقّ من النزاع والمخالفة **(هو عين ما هم فيه مع الحقّ)** منهما[٢٣٢] حال اعتراضهم على الحقّ والطعن في آدم. **(فلولا أنّ نشأتهم تعطي ذلك)**[٢٣٣] النزاع مع الحقّ سبحانه وتقتضي[٢٣٤] ذلك الاعتراض عليه **(ما قالوا[٢٣٥] في حقّ آدم)** مع الحقّ سبحانه **(ما**

---

[٢٢٢] وفي هامش ط: إذا أريد منها المعاني المتعارفة الظاهرة عندنا، وإنّما قلنا تلك المعاوله [المقاولة] مع الملائكة العنصريّين فيُتصوَّر في حقّهم تلك الأمور. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٢٣] ن - في الأسماء المنبئة عن التشبيه؟ قلنا: فيها تقديس وتنزيه، صح هامش.

[٢٢٤] ن: للتنزيه.

[٢٢٥] ط - وكمالُ التقديس التنزيه عن الانحصار في التنزيه، صح هامش.

[٢٢٦] وفي هامش ط: مقولةٌ مثاليّةٌ أو روحيّةٌ أو ظاهريّةٌ. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٢٧] وفي هامش ط: أي مبدأ المقاولة النشأة. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٢٨] وفي هامش ط: بساطةٌ إضافيّةٌ لخفاء حكم التركيب. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٢٩] ن: الملائكتين؛ ل: ملكتين.

[٢٣٠] وفي هامش ط: إن قيل: من هذه النسبة يُفهَم أنّهم علموا آدم، أجيب إمّا أوّلاً بأنّهم لم يعلموا أنّها صفات كمالٍ، أو لم يعلموا أنّها صفات الحقّ سبحانه وتعالى. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٣١] أ - (وليس) ما ينسبونه إلى آدم من الإفساد وسفك الدماء، صح هامش.

[٢٣٢] ن + مع.

[٢٣٣] وفي هامش ط: أي يقتضي لكن [؟] ترتّب الأثر بشرط الجهل بأحوال أنفسهم. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٣٤] ن ل: يقتضي.

قالوه وهم لا يشعرون)، أي لا يعلمون أنّ ما قالوه هو النزاع معه سبحانه.[٢٣٦] **(فلو عرفوا نفوسهم)** ونشأتهم الّتي تخصّهم **(لعلموا)** أنّ ما قالوه هو النزاع مع الحقّ سبحانه الّذي هو من لوازم نشأتهم وأحكام نفوسهم. **(ولو علموا)** ذلك **(لعُصِموا)** من الإقدام على النزاع، فإنّهم من الملائكة الّذين ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ﴾ [سورة التحريم، ٦/٦٦]. فلو علموا أنّ ما قالوه نزاعٌ مع[٢٣٧] اللّه سبحانه وعصيانٌ لأمره ما وقع منهم ذلك القول، وإنّما وقع منهم لذهولهم عن هذا المعنى، /[١٥ظ] وأيضاً ليس من مقتضى الإنصاف إذا اطّلع أحدٌ على أمرٍ مذمومٍ في نفسه أن يُطعِن به في غيره ويجرّحه به. **(ثمّ لم يقفوا مع التجريح)** في آدم **(حتّى زادوا في الدعوى بما هم عليه من التقديس والتسبيح[٢٣٨])** حيث أطلقوا في دعوى التسبيح والتقديس ولم يقيّدوهما بما هم عليه منهما، فتبادر منه أنّهم يسبّحونه ويقدّسونه كلّ التسبيحات والتقديسات، وليس الأمر كذلك، كيف؟ **(وعند آدم من الأسماء الإلهيّة ما لم يكن[٢٣٩] الملائكة عليها، فما سبّحت)** الملائكة **(ربّها بها)**، أي بتلك الأسماء **(ولا قدّسته)**، أي الملائكة الحقّ **(عنها)**، أي عن[٢٤٠] نقائضها[٢٤١] على حذف المضاف، فإنّ التقديس بالأسماء ليس عن أنفسها، بل في كلّ تقديسٍ باسمٍ تقديسٌ عن نقيضة **(تقديسَ آدم وتسبيحَه)** تقديس ذوقٍ وتسبيح وجدانٍ.

(فوصف الحقّ سبحانه لنا ما جرى) بينه سبحانه وبين الملائكة في حقّ آدم **(لنقف عنده)**، أي عند ما جرى، ولا نتجاوز عمّا اقتضاه من التأدّب بين يدي الحقّ أو عند الحقّ، أي أمره وحكمه **(ونتعلّم الأدب مع اللّه سبحانه)** ونعامل معه بحسب ما يقتضيه مرتبته **(فلا ندّعي ما نحن متحقّقون به وحاوون عليه[٢٤٢])** من الكمالات **(بالتقييد)** فإنّ الكمالات كلّها إنّما هي للّه

---

[٢٣٥] ن: قالوه.

[٢٣٦] ط ن - (ما قالوه وهم لا يشعرون)، أي لا يعلمون أنّ ما قالوه هو النزاع معه سبحانه.

[٢٣٧] ل: من.

[٢٣٨] ن: من التسبيح والتقديس، صح هامش.

[٢٣٩] أ ل: (تكن).

[٢٤٠] ن - عن.

[٢٤١] ل: نقائصها.

[٢٤٢] أ - عليه، صح هامش.

سبحانه ظهرت فينا وتقيّدت بحسب استعداداتنا وقابليّاتنا، والظهور بادّعائها[٢٤٣] إنّما هو من العجب والأنائيّة. **(فكيف أن نُطلِق في الدعوى فنعمّ بها)**، أي بالدعوى **(ما ليس لنا بحالٍ)** من الكمالات **(ولا نحن منه على علمٍ، فنفتضح)** عند اللّه سبحانه وعند عباده العارفين بالأمور على ما هي عليه. **(فهذا التعريف الإلهيّ ممّا أدّب به الحقّ[٢٤٤] عبادَه الأدباء)** المعاملين مع الحقّ والخلق بما يقتضيه المراتب **(الأمناء)** الحاملين الأمانة الّتي هي صورة اللّه سبحانه الّتي حُذِي عليها آدم حين عرَضها على سماوات الأرواح وأرض الجسمانيّات، فأبيْن أن يحملنها، أي لم يُطِعْن[٢٤٥] ذلك ولم يستطِعْن واشفقْن منها لعدم أحديّة جمع الجميع عند واحدٍ منها، وحملها الإنسان لِتحقُّقه بأحديّة الجمع المذكورة. /[١٦و] **(الخلفاء)** الّذين استخلفهم اللّه تعالى في حفظ خزانتيْ الدنيا والآخرة. فإن قلت: أيّ حاجةٍ للمتحقّقين[٢٤٦] بهذه الصفات إلى التأديب؟ قلنا: المراد تأديب ذواتهم قبل التحقّق[٢٤٧] للتحقّق[٢٤٨]، أو قلنا: لكلّ جوادٍ كَبْوَةٌ، فيمكن منهم وقوع الزلّات[٢٤٩] بعد التحقّق بها أيضاً.

(ثمّ نرجع) ممّا وقع في البين من قصّة الملائكة وبيان لطائفها **(إلى الحكمة)** الإلهيّة الّتي كان رضي اللّه عنه بصدد بيانها. فابتدأ رضي اللّه عنه ببيان الارتباط بين الأمور الكلّيّة والأعيان الخارجيّة، وفرّع عليه بيان الارتباط بين الحقّ والعالَم، ثمّ بيان خلق الإنسان على صورته، ثمّ بيان ما يتفرّع عليه من الحكم والأسرار. **(فنقول: اعلم أنّ[٢٥٠] الأمور الكليّة)**، أي الحقائق المشتركة بين الأعيان الخارجيّة كالحياة والعلم والإرادة والقدرة وغيرها[٢٥١] **(وإن لم يكن لها)** من حيث أنّها

---

[٢٤٣] أ: بادّعائنا.

[٢٤٤] ل: (الحقّ به).

[٢٤٥] أ: يطقِن.

[٢٤٦] ن: المتحقّقين.

[٢٤٧] ن: تحقّق.

[٢٤٨] ن: المتحقّق؛ أ: للمتحقّق.

[٢٤٩] وفي هامش أ: الذلّات

[٢٥٠] ن - أنّ.

[٢٥١] وفي هامش ط: ذكر تلك الأعراض، لأنّ موجوديّة الأشياء عبارةٌ عن اجتماع الأعراض كما سيجيئ، ولأنّه موافقٌ للأمثلة المذكورة في المتن. عبدالغفور اللاريّ.

كلّيّةٌ **(وجودٌ في عينها**[٢٥٢]**)** وحدّ ذاتها، فإنّه لا وجود للكلّيّات إلّا في ضمن أفرادها **(فهي معقولةٌ معلومةٌ)** موجودةٌ **(بلا شكّ في الذهن، فهي باطنةٌ)** من حيث هي كلّيّةٌ **(لا تزول عن الوجود العينيّ)** بالعين المهملة كما هو في بعض النسخ المقروءة على الشيخ رضي اللّه عنه، أي: هي باطنةٌ باعتبار وجودها العقليّ، لكن لا تزول عن الموجودات العينيّة ولا تُسلَب عنها، بل هي ثابتةٌ لها في ضمن ثبوت أفرادها لها؛[٢٥٣] أو بالغين المعجمة، أي لا تزول عن الوجود الغيبيّ العقليّ ولا تتّصف بالوجود العينيّ الخارجيّ. وحاصله أنّها لا يخرج[٢٥٤] من العلم إلى العين. وفي بعض النسخ: لا تزال، إمّا بضمّ التاء من الإزالة، فمعناه: قريبٌ ممّا سبق، سواءٌ كانت العين مهملةً أو معجمةً، وإمّا بفتحها والعين المهملة. وقال الشارح الجنديّ رحمه اللّه: «إنّ قوله: باطنةٌ، منصوبٌ على هذا الوجه والتقدير، فهي لا تزال باطنةً عن الوجود العينيّ، أي لا تظهر أعيانها في الخارج وإن كانت موجودةً في العلم وبالنسبة إلى العالم.»[٢٥٥] وأمّا فتحها والغين معجمةٌ، فلا وجه له ظاهراً.[٢٥٦] **(و)** هذه[٢٥٧] الأمور /[١٦ظ] الكلّيّة الّتي لا تتحقّق في الخارج من حيث كلّيّتها **(لها الحكْم والأثر في كلّ ما له وجودٌ عينيٌّ)** من الموصوفين بها، فإنّ للحياة مثلًا حكمٌ[٢٥٨] على الموصوف بها بأنّه حيٌّ، وأثرٌ[٢٥٩] فيه وهو العلم وتوابعه **(بل هو)**، أي ما له وجودٌ عينيٌّ[٢٦٠] **(عينها)**، أي عين الأمور الكلّيّة.[٢٦١] فعلى هذا يكون قوله: **(أعني أعيان الموجودات العينيّة)** تفسيراً للضمير المرفوع، ويحتمل أن يجعل[٢٦٢]

---

[٢٥٢] أ: في عينها.

[٢٥٣] أ - لها، صح هامش.

[٢٥٤] أ ل: تخرج.

[٢٥٥] **شرح فصوص الحكم** للجنديّ، ص ١٨٥.

[٢٥٦] وفي هامش ط: إنّما قال: ظاهراً، لاحتمال أن يكون له صحّةٌ. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٥٧] أ. وهذه؛ ل: (وهذا).

[٢٥٨] أ: حكماً.

[٢٥٩] أ: أثراً.

[٢٦٠] وفي هامش ط: من حيث أنّ له حياةً وعلماً مثلاً إلى [؟]. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٦١] أ ل + (لا غيرها).

[٢٦٢] أ: أن يكون، صح هامش.

تفسيراً للضمير المجرور، إذا[٢٦٣] كان المرفوع كنايةً عن الأمور الكلّيّة مؤوَّلةً بالأمر الكلّيّ. وعلى كلّ تقديرٍ فالعينيّة بناءً على أنّ الحقيقة الواحدة الّتي هي حقيقة الحقائق كلّها هي الذات الإلهيّة،[٢٦٤] وباعتبار تعيّناتها وتجلّياتها في مراتبها المتكثّرة[٢٦٥] تتكثّر وتصير حقائقَ مختلفةً جوهريّةً متبوعةً وعرضيّةً تابعةً، فكلّ عينٍ عينٌ من حيث امتيازها عمّا سواها، ليست إلّا عين أعراضٍ شتّى اجتمعت في عينٍ واحدةٍ، فصارت عيناً موجودةً خارجيّة، كذا ذكره في آخر الفصّ الشعيبيّ.

(و) هذه الأمور الكلّيّة مع كونها عين أعيان الموجودات **(لم تزل عن كونها معقولةً في نفسها)** باعتبار كلّيّتها. فقوله: لم تزل، إمّا مبنيٌّ[٢٦٦] للفاعل من الزوال، أو للمفعول من الإزالة. **(فهي)**، أي تلك الأمور الكلّيّة **(هي[٢٦٧] الظاهرة من حيث أعيان الموجودات)**، أي من حيث أنّها عين الأعيان الموجودة **(كما هي الباطنة من حيث معقوليّتها)** وكلّيّتها. **(فاستناد كلّ وجودٍ[٢٦٨])**، أي موجودٍ **(عينيٍّ)** باعتبار اتّصافه بكمالاته نظراً إلى قوله: ولها الحكم والأثر في كلّ ما له وجودٌ عينيٌّ، أو باعتبار تعيّنه وامتيازه عمّا عداه وصيرورته عيناً متميّزةً من غيرها بهذه[٢٦٩] الأمور الكلّيّة نظراً إلى قوله: بل هو عينها، أعني الموجودات العينيّة **(لهذه الأمور)**، أي إلى هذه الأمور **(الكلّيّة الّتي لا يمكن رفعها عن العقل)** من حيث كلّيّتها بأن تصير موجوداتٍ خارجيّةً تخرج عن كونها معقولةً صرفةً. ولهذا عطف عليه قوله: **(ولا يمكن وجودها في العين وجوداً تزول به عن أن تكون معقولةً)** عطف تفسيرٍ **(وسواءٌ كان[٢٧٠] الموجود العينيّ مؤقّتاً)** مقترناً بالزمان /[١٧ و] كالمخلوقات **(أو غير مؤقّتٍ)** وغير مقرونٍ به كالمبدعات روحانيًّا كان أو جسمانيًّا **(نسبة**

---

[٢٦٣] ن ل: وإذا.

[٢٦٤] وفي هامش ط: إنّما قال ذلك ليُظهِر صحّة الحكم بعينيّة الأعراض على الموجودات. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٦٥] وفي هامش ط: يعني أنّه يتحقّق جعل الحقائق ويتميّز بعضها عن بعضٍ عيّن الحقائق، ففيه نوع مسامحةٍ. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٦٦] ن: مبتنئ.

[٢٦٧] أ ل: هي.

[٢٦٨] ن: (موجود).

[٢٦٩] ل: بهذا.

[٢٧٠] ل + (ذلك).

المؤقّت) الزمانيّ واستناده **(و)** نسبة (**غير المؤقّت)** الغير الزمانيّ، واستناده **(إلى هذا**[٢٧١] **الأمر الكلّيّ المعقول نسبةٌ واحدةٌ)** واستنادٌ واحدٌ، فاقتران الوجود العينيّ بالزمان وعدم اقترانه لا يخرجه عن استناده إلى هذه الأمور الكلّيّة على الوجه المذكور.

ولمّا أشار رضي اللّه عنه إلى ارتباط الأمور الكلّيّة بالموجودات العينيّة وكيفيّة تأثيرها فيها، أراد أن يشير إلى ارتباط الموجودات بالأمور الكلّيّة وكيفيّة تأثيرها فيها فقال: **(غيرَ أنّ هذا الأمر**[٢٧٢] **الكلّيّ يرجع**[٢٧٣] **إليه حكمٌ)** وأثرٌ[٢٧٤] من الموجودات العينيّة[٢٧٥] فكما كانت الأمور الكلّيّة تحكم عليها بأحكامٍ وآثارٍ، كذلك تحكم هي على الأمور الكليّة بأحكامٍ وآثارٍ **(بحسب ما تطلب)** وتقتضي **(حقائق تلك الموجودات العينيّة)** من الأحكام والآثار، وذلك **(كنسبة العلم)** مثلاً[٢٧٦] **(إلى العالِم و)** نسبة **(الحياة إلى الحيّ، فالحياة حقيقةٌ معقولةٌ)** كلّيّةٌ **(والعلم حقيقةٌ معقولةٌ)** كذلك **(متميّزةٌ عن الحياة)** بحسب العقل[٢٧٧] **(كما أنّ الحياة)** حقيقةٌ معقولةٌ **(متميّزةٌ عنه)** بحسبه. **(ثمّ نقول في الحقّ تعالى: إنّ له علماً وحياةً)** وهما يحكمان على الموصوف بهما بأنّه حيٌّ عالمٌ **(فهو)**، أي الحقّ تعالى **(الحيّ العالم)** وكذلك **(نقول في الملَك: إنّ له علماً وحياةً**[٢٧٨]**)** وهما يحكمان على الموصوف بهما أنّه حيٌّ عالمٌ[٢٧٩] **(فهو)**، أي الملَك **(الحيّ العالم)** وكذلك **(نقول في الإنسان: إنّ له حياةً وعلماً)** وهما يحكمان على الموصوف بهما بأنّه حيٌّ عالمٌ **(فهو)**، أي الإنسان **(الحيّ العالم. وحقيقة العلم)** في كلٍّ من الحقّ والملَك والإنسان **(واحدةٌ)** وكذلك **(حقيقة الحياة)** في الكلّ **(واحدةٌ، ونسبتهما)**، أي نسبة حقيقة

---

[٢٧١] ن: هذه.

[٢٧٢] ن: (هذه الأمور).

[٢٧٣] وفي هامش ط: الرجوع باعتبار النسبة بالمعنى المصدريّ لا باعتبار التحقّق الوقعيّ، وهذا يكفي في ما هو بصدده من التشميل. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٧٤] أ: (وأثر).

[٢٧٥] أ ل: (من الموجودات العينيّة).

[٢٧٦] أ: (مثلا).

[٢٧٧] ن أ ل: التعقّل.

[٢٧٨] أ: (حياة وعلما).

[٢٧٩] ل: وعالم.

الحياة والعلم **(إلى العالم والحيّ)** حقًّا كان أو ملَكاً أو إنساناً **(نسبةٌ**[٢٨٠] **واحدةٌ)** وهي ثبوتها لهما **(و)** مع ذلك **(نقول في)** كلّ[٢٨١] واحدٍ من[٢٨٢] **(علم الحقّ)** وحياته وسائر صفاته الحقيقيّة[٢٨٣] **(إنّه قديمٌ)** غير مسبوقٍ بالعدم الزمانيّ، وإنّه عين ذاته وعين سائر صفاته في مرتبة الأحديّة **/[١٧ظ] (و)** نقول **(في علم الإنسان: إنّه محدَثٌ)** بالحدوث الزمانيّ وغير ذاته وغير سائر صفاته. ولا يصحّ هذا الحكْم كلّيًّا إلّا في علمه الحاصل له باعتبار أحديّة جمع روحه وجسمه، وإلاّ فقد صرّح الشيخ صدرالدين القونويّ قدّس سرّه في بعض رسائله بأنّ الأرواح الكلّيّة الّتي للكمّل مقارنةٌ للعقل الأوّل في الوجود، واقعةٌ معه في صفٍّ[٢٨٤] واحدٍ، ولا شكّ أنّ لها في تلك الحالة يكون بعض العلوم[٢٨٥] حاصلاً[٢٨٦] وأقلّها الشعور بنفسه.

(فانظر ما أحدثته الإضافة)،[٢٨٧] أي إضافة الأمور الكلّيّة إلى الموجودات العينيّة[٢٨٨] فأحدثت واقتضت إضافتها إلى الحقّ القديم سبحانه قِدمَها، وإضافتها إلى الإنسان الحادث حدوثَها، وكأنّه رضي اللّه عنه إنّما لم يتعرّض الملك[٢٨٩] بناءً على أنّ الحكْم بقِدم صفاته وحدوثها مطلقاً لا يصحّ كما في الحقّ تعالى والإنسان، فإنّ بعض الملائكة كالعقل الأوّل من الدائمات بدوام الحقّ سبحانه، فكذا صفاته، وبعضها يمكن أن لا يكون كذلك.[٢٩٠] اللّهم إلّا أن يحكم بحدوثها وحدوث صفاتها مطلقاً بناءً على الخلق الجديد في كلّ آنٍ، لكنّ باعتبار أشخاصها لا أنواعها.[٢٩١] **(فانظر**[٢٩٢]

---

[٢٨٠] أ: نسبة.

[٢٨١] ل: (كلّ).

[٢٨٢] ل: (من).

[٢٨٣] ن: الحقيقة.

[٢٨٤] ن أ: وصفٍ.

[٢٨٥] وفي هامش ط: كالعلم بلوازم ذاته. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٨٦] ل: حاصلةً.

[٢٨٧] ل + (من الحُكم في هذه الحقيقة المعقولة).

[٢٨٨] أ + (من الحُكم في هذه الحقيقة المعقولة).

[٢٨٩] أ: للملك.

[٢٩٠] وفي هامش ط: وحاصله أنّ في الملائكة تفصيلاً، فلذا تركها. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٩١] وفي هامش ط: كالملائكة المخلوقة من قطرات الماء. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٩٢] أ: وانظر.

إلى هذا الارتباط) الواقع **(بين)** تلك **(المعقولات)** الكلّيّة **(والموجودات العينيّة. فكما حكم العلم على من قام به)** واقتضى **(أن يقال فيه)**، أي فيمن قام به **(إنّه عالِمٌ)** كذلك **(حكم)** الموجود العينيّ[٢٩٣] **(الموصوف به)**، أي بالعلم **(على العلم بأنّه حادثٌ في حقّ الحادث)** كالإنسان مثلًا **(قديمٌ في حقّ القديم)** كالحقّ سبحانه **(فصار كلّ واحدٍ)** من المعقولات الكلّيّة والموجودات العينيّة **(محكوماً به)**،[٢٩٤] أي شيئًا يُحكَم بسببه، فإنّ المحكوم[٢٩٥] به في قولنا:[٢٩٦] الحقّ سبحانه قديمٌ، هو القديم لا الموجود العينيّ الّذي هو الحقّ سبحانه، لكنّ الحكْم بالقدم على العلم إنّما هو بسببه كما لا يخفى، فيكون محكوماً به[٢٩٧] بالمعنى المذكور لا المشهور **(ومحكوماً عليه)** بالحكْم الّذي يقتضيه الآخر.

(ومعلومٌ أنّ هذه الأمور الكلّيّة وإن كانت معقولةً) من حيث كلّيّتها **(فإنّها معدومة العين)** والذات في الخارج من هذه الحيثيّة **(موجودة الحكْم)** على الأعيان الموجودة /[١٨ و] **(كما هي)**، أي الأمور الكلّيّة **(محكومٌ عليها)** بالقدم والحدوث مثلًا **(إذا نُسِبت إلى الموجود العينيّ، فتقبل)** الأمور الكلّيّة **(الحكْم)** عليها بالقدم والحدوث مثلًا عند تحقّقها[٢٩٨] **(في الأعيان الموجودة)** المتكثّرة، فإنّ الشيء ما لم يتحقّق لم يتّصف بالقدم والحدوث **(و)** لكنّها[٢٩٩] **(لا تقبل التفصيل ولا التجزّي**[٣٠٠]**)** بحسب تعدّد تلك الأعيان وتكثّرها **(فإنّ ذلك)** التفصيل والتجزّي **(محالٌ عليها)**، أي على الأمور الكلّيّة **(فإنّها بذاتها)** وكلّيّتها متحقّقةٌ **(في كلّ موصوفٍ بها)** لا بالتفصيل والتجزية، فإنّ الموجود منها في كلّ موجودٍ عينيٍّ حصّةٌ لا جزءٌ. والحصّة عبارةٌ عن تمام الحقيقة مكتنفةٌ بعوارضَ مشخّصةٍ **(كالإنسانيّة)** المتحقّقة المتحصّصة **(في كلّ**

---

[٢٩٣] أ: العينيّ الموجود، صح هامش.

[٢٩٤] ل: محكوماً به.

[٢٩٥] ل: فالمحكوم.

[٢٩٦] ن: في قوله.

[٢٩٧] ل: (محكوماً به).

[٢٩٨] أ: (عند تحقّقها).

[٢٩٩] أ: (لكنّها).

[٣٠٠] ن: (والتجزّي).

شخصٍ شخصٌ من هذا النوع) الخاصّ[٣٠١] فإنّها **(لم تتفصّل)** بالتجزية **(ولم تتعدّد[٣٠٢])** أجزاؤها **(بتعدّد الأشخاص)** بأن يكون في كلّ شخصٍ جزءٌ، بل هي بذاتها وكلّيّتها موجودةٌ في كلّ شخصٍ شخصٌ **(ولا برحت)** تلك الأمور الكلّيّة **(معقولةً)** غير زائلةٍ عن الوجود العقليّ إلى الوجود العينيّ غير متكثّرةٍ بتكثّر الموجودات العينيّة.

وفي قوله رضي اللّه عنه: ولا تقبل التفصيل ولا التجزّي،[٣٠٣] إشارةٌ إلى أنّ الذات الإلهيّة الّتي هي حقيقة الحقائق كلّها ظاهرةٌ فيها من غير طريان التجزّي والتكثّر في تلك الذات، ولا يقدح في وحدتها كثرة المظاهر. **(وإذا كان الارتباط[٣٠٤] بين من له وجودٌ عينيٌّ)** يعني الموجودات العينيّة، وكأنّه[٣٠٥] عبّر عنها[٣٠٦] بلفظة مَن تغليباً لذوي العلم على من عداهم **(وبين من ليس[٣٠٧] له وجودٌ عينيٌّ)** أراد به الأمور الكلّيّة، والتعبيرعنها بمن كأنّه بناءً على المشاكلة. وفي نسخة شرح الشيخ مؤيّد الدين الجنديّ هكذا.[٣٠٨] وإذا كان الارتباط بينها، أي بين تلك الأمور الكلّيّة وبين من له وجودٌ عينيٌّ **(قد ثبت، وهي)**، أي من ليس له وجودٌ عينيٌّ. والتأنيث إمّا باعتبار المعنى، أو باعتبار الخبر. وأمّا على النسخة الثانية، فمرجع الضمير هو الأمور الكلّيّة كما لا يخفى. **(نِسَبٌ عدميّةٌ)** وكون الأمور الكلّيّة نسباً /[١٨ظ] إمّا بناءً على كونها منتسبةً إلى الموجودات العينيّة ثابتةً لها، وإمّا بناءً على أخذ نسبة الكلّيّة معها. وأمّا عدميّتها فلنسبة كلّيّتها.[٣٠٩] **(فارتباط الموجودات بعضها ببعضٍ أقرب أن يُعقَل، لأنّه)** الضمير للشأن **(على كلّ حالٍ بينها)**، أي بين الموجودات **(جامعٌ)** يعتدّ به **(وهو)**،

---

[٣٠١] أ ل + (الخاصّ).

[٣٠٢] ل: (يتعدّد).

[٣٠٣] ن أ: والتجزّي.

[٣٠٤] وفي هامش ط: ولا يخفى أنّ المراد من الارتباط الربط بالمعنى المصدريّ لا الحالة الواقعة في نفسها، لأنّها ليست إلّا باعتبار الموجود الخارجيّ. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٠٥] ن: وكان.

[٣٠٦] ن ل: بها.

[٣٠٧] أ - (ليس)، صح هامش.

[٣٠٨] **شرح فصوص الحكم للجنديّ**، ص ١٨٩.

[٣٠٩] وفي هامش ط: أو لاعتبار أحدها مع النسبة. عبدالغفور اللاريّ.

أي ذلك الجامع **(هو**[٣١٠] **الوجود العينيّ. و)** أمّا[٣١١] **(هناك)**، أي بين الأمور الكلّيّة العدميّة وبين الموجودات العينيّة **(فما ثمَّة)** إشارةٌ إلى ما أشير[٣١٢] إليه بقوله: هناك، قائم مقام الضمير، يعني: أمّا هناك فما فيه **(جامعٌ)**[٣١٣] يعتدّ به، وإنّما قُيّد بذلك، لأنّه لا يوجد مفهومان إلّا وبينهما جامعٌ[٣١٤] وأقلّه إمكان الوجود العقليّ. **(وقد وُجد)** من الوجود أو الوجدان **(الارتباط)** حال كونه متلبّساً **(بعدم الجامع)** الّذي هو الوجود العينيّ **(فبالجامع)**، أي فالارتباط المتلبّس بالجامع الّذي هو الوجود العينيّ **(أقوى)** من ارتباط غير متلبّسٍ به في ترتّب آثار الارتباط **(وأحقّ)** منه بالتحقيق وأليق.

ولمّا فرغ رضي اللّه عنه عن الأصل الّذي بُني عليه بيان الارتباط بين الحقّ سبحانه والعالم شرع في المقصود وقال: **(ولا شكّ أنّ المحدث)** بالحدوث الذاتيّ أو الزمانيّ **(قد ثبت حدوثه وافتقاره إلى المحدِث)**، أي موجِدٍ **(أحدثه لإمكانه)** الّذي هو تُساوي نسبته إلى جانب الوجود والعدم **(لنفسه)** فلا بدّ من مرجِّح يرجّح جانب الوجود وهو المحدِث **(فوجوده من غيره)** الّذي هو المحدِث. **(فهو)**، أي المحدَث **(مرتبطٌ به)**، أي بمحدِثه **(ارتباط افتقاره)** ومستندٌ إليه استناد احتياجٍ، وذلك يقتضي إفاضة الوجود منه عليه. فهذه الإفاضة أثرٌ من الممكن في الواجب **(ولا بدّ أن يكون المستنَد إليه)**، أي الّذي[٣١٥] يستند إليه المحدَث في وجوده بالآخرة **(واجب الوجود لذاته)** لا بغيره دفعاً للتسلسل **(غنيًّا في وجوده بنفسه)** عن غيره **(غير مفتقرٍ)** إليه، وإلّا لكان ممكناً. **(وهو)**، أي المستنَد إليه الواجب الوجود هو[٣١٦] **(الّذي أعطى الوجود)** المفاض **(بذاته)** المتجلّية السارية بأحديّة جمعه الأسمائيّ في الحقائق كلّها /[١٩و] **(لهذا الحادث)** الّذي قد

---

[٣١٠] أ ل: هو.

[٣١١] أ: (أمّا).

[٣١٢] ل: يشير.

[٣١٣] ل: جامع.

[٣١٤] ل: (جامع).

[٣١٥] ن: الذات.

[٣١٦] ل. (هو).

ثبت[٣١٧] حدوثه وافتقاره إلى محدثٍ **(فانتسب)**، أي انتسب هذا الحادث **(إليه)**، أي إلى واجب الوجود في قبول الوجود منه، أو انتسب الواجب إلى الحادث في إعطاء الوجود إيّاه. **(ولمّا اقتضاه)**، أي الواجب الحادث **(لذاته)**، أي لتجلّي ذاته المتجلّية السارية فيه **(كان واجباً به)** وجوب المعلول بعلّته، فكما أعطاه الوجود أعطاه وجوب الوجود أيضاً، وكلّ واحدٍ من الوجود ووجوبه أثرٌ من الواجب في الممكن، فلكلٍّ من الواجب والممكن حكمٌ على الآخر كما كان لكلٍّ من الأمور الكلّيّة وأعيان الخارجيّة حكمٌ على الآخر.[٣١٨]

ثمّ لمّا فرغ من بيان الارتباط بين الحقّ والعالَم، وكان ذلك الارتباط على وجهٍ يقتضي أن يكون العالَم على صورته سبحانه، نبّه عليه[٣١٩] بقوله: **(ولمّا كان استناده)**، أي استناد الحادث **(إلى من ظهر)**، أي الحادث **(عنه لذاته)** المتجلّية بأحديّة جمعه الأسمائيّ في كلّ ما ظهر عنه **(اقتضى ذلك)**[٣٢٠] الاستناد **(أن يكون)** الحادث الظاهر عنه **(على صورته)** وصفته **(فيما يُنسَب إليه تعالى من كلّ شيءٍ)** بيانٌ لِما[٣٢١] **(من اسمٍ وصفةٍ)** بيانٌ لشيءٍ. فحاصله أن يكون على صفته تعالى في كلّ اسمٍ وصفةٍ يُنسَب إليه تعالى، يعني كما أنّه يُنسَب كلّ اسمٍ وصفةٍ إليه تعالى، كذلك يُنسَب إلى الحادث، فإنّه بأحديّة جمعه الأسمائيّ متجلٍّ وسارٍ فيه، ولذا قيل: كلّ موجودٍ متّصفٌ بالصفات السبع الكماليّة، لكنّ ظهورها فيه بحسب استعداده وقابليّته **(ما عدا الوجوب الذاتيّ)** الخاصّ[٣٢٢] **(فإنّ ذلك)**، أي الوجوب الذاتيّ **(لا يصحّ للحادث)** ولا يُنسَب إليه **(وإن كان)**، أي الحادث **(واجب الوجود)** بالمعنى الأعمّ، فإنّه أعمّ من أن يكون وجوبه بالذات أو بالغير، والحادث وإن لم يكن واجباً بذاته، لكنّه واجبٌ بغيره كما قال: **(ولكنّ وجوبه)**، أي وجوب الحادث **(بغيره)** الّذي[٣٢٣] هو موجِده **(لا بنفسه)** وإلّا انقلب الممكن واجباً.

---

[٣١٧] أ: نسبت.

[٣١٨] ن - كما كان لكلّ من الأمور الكلّيّة وأعيان الخارجيّة حكم على الآخر.

[٣١٩] أ - عليه، صح هامش.

[٣٢٠] ن ل: ذلك.

[٣٢١] ل: (لمّا).

[٣٢٢] أ: (الخاصّ).

[٣٢٣] أ: أي الّذي.

ولمّا فرغ من بيان كون الحادث على صورته شرع /[١٩ظ] في بيان ما يتفرّع عليه من إحالة الحقّ إيّانا في معرفته على النظر في الحادث فقال: **(ثمّ ليُعلَم أنّه)** الضمير للشأن **(لمّا كان الأمر)**، أي الشأن **(على ما قلناه من ظهوره)** بيان لمّا، أي من ظهور الحادث **(بصورته)**، أي الحقّ سبحانه **(أحالنا)** الحقّ[٣٢٤] تعالى **(في العلم به)**، أي بالحقّ **(على النظر في الحادث وذكر أنّه أرانا آياتِه)** الدالّة عليه ذاتاً وصفةً **(فيه)**، أي في الحادث لنستدلّ به عليه تعالى كما قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ﴾ [سورة الفصّلت، ٥٣/٤١] **(فاستدللْنا بنا)**، أي بأنفسنا والنظر[٣٢٥] فيها لمّا قال تعالى: ﴿وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [سورة الذاريات، ٢١/٥١] **(عليه تعالى. فما وصفناه تعالى بوصفٍ)** وما عرفناه به **(إلّا كنّا نحن ذلك الوصف)**، أي متّصفين بذلك الوصف أو عينه بناءً على ما سبق من أنّ كلّ موجودٍ عبارةٌ عن مجموع أعراضٍ اجتمعت في عينٍ واحدةٍ. وفي بعض النسخ: إلّا لنا ذلك الوصف، ومعناه ظاهرٌ. **(إلّا الوجوب الذاتيّ الخاصّ)** لا العامّ الّذي يعمّ الوجوب الذاتيّ والوجوب بالغير، فإنّه يتّصف به الحادث أيضاً.

(فلمّا علمناه بنا) باعتبار معنى الآليّة أو السببيّة **(ومنّا)** باعتبار المنشئيّة[٣٢٦] **(نسبْنا إليه تعالى كلّ ما نسبناه إلينا)** من الأوصاف الكماليّة لا ما فيه توهّم نقصٍ إلّا ما نسبه الحقّ سبحانه إلى نفسه كالمرض والقرض والاستهزاء والسخريّة وغيرها. **(وبذلك)**، أي بتوصيفه سبحانه بكلّ ما نسبناه إلينا **(وردت الإخبارات الإلهيّة على ألسنة التراجم)** من الأنبياء والأولياء وانتهت **(إلينا، فوصف)** الحقّ سبحانه[٣٢٧] **(نفسه لنا بنا)**، أي بصفاتنا أو بأنفسنا لِما سبق مِن أنّا عين الأوصاف. **(فإذا شهدناه[٣٢٨] تعالى)** بصفاته **(شهدْنا نفوسنا)** لأنّ نفوسنا عين تلك الصفات ظهرت في مرتبةٍ

---

[٣٢٤] أ: (الحقّ).

[٣٢٥] ط - والنظر، صح هامش.

[٣٢٦] ن: منشئية.

[٣٢٧] أ: (الحقّ سبحانه).

[٣٢٨] وفي هامش ط: أي شاهدناه، حاصل الكلام أنّه لمّا ثبت العينيّة فإذا شاهدناه بصفاته شاهدنا نفوسنا، لكن في مرتبةٍ عاليةٍ، وإذا شاهدَنا الحقّ شاهد ذاته، لكن في مرتبةٍ نازلةٍ. عبدالغفور اللاريّ.

أخرى **(وإذا شهدَنا)** الحقّ سبحانه **(شهد نفسه)**، أي ذاته الّتي تعيّنت وظهرت بصورتنا. وفي بعض النسخ:[٣٢٩] وإذا شهدْنا نفوسنا شهدنا نفسه، فكلاهما صحيحٌ.

ولمّا انساق كلامه رضي اللّه عنه /[٢٠و] في بيان جهة الارتباط بين الواجب والممكن إلى ما يُوهِم الاتّحاد، دفعه بقوله: **(ولا نشكّ أنّا)** يعني أهل العالم **(كثيرون)** متفاوتون **(بالشخص والنوع)** فإنّ في العالم أنواعاً مختلفةً، ولكلّ نوعٍ أشخاصاً متعدّدةً **(وأنّا)** يعني الأفراد الإنسانيّة **(وإن كنّا)** مشتملةً **(على حقيقةٍ واحدةٍ)** نوعيّةٍ **(تجْمعْنا، فنعلم قطعاً أنّ ثمّة)**، أي بين أشخاص تلك الحقيقة **(فارقاً به)**، أي بذلك الفارق **(تميّزت الأشخاص بعضها عن بعضٍ)**. وإذا لم يجمعْنا،[٣٣٠] يعني أهل العالم حقيقةٌ واحدةٌ نوعيّةٌ، فوجود الفارق أظهر، ولهذا ما وقع التعرّض له. **(ولو لا ذلك)** الفارق **(ما كانت الكثرة)** بحسب الأفراد **(متحقّقةً[٣٣١] في)** النوع **(الواحد)**. وإذا عرفت أنّ بين أفراد العالم، بل[٣٣٢] بين الأفراد الإنسانيّة فارقاً يميّز[٣٣٣] بعضها عن بعضٍ **(فكذلك)** الحال بيننا وبين الحقّ **(أيضاً)**. فإنّه **(وإن وصفَنا)**، أي الحقّ سبحانه وأعطانا الاتّصاف **(بما وصف به[٣٣٤] نفسه من جميع الوجوه)**، أي وجوه الصفات وأنواعها، أو وجوه الأوصاف القوليّة والفعليّة[٣٣٥] **(فلا بدّ من فارقٍ)** بيننا وبينه لا نشاركْه ولا[٣٣٦] يشاركنا فيه أصلًا. **(وليس)** الفارق من قِبَلِنا الّذي خُصّصنا به دونَه **(إلّا افتقارنا إليه في الوجود[٣٣٧] وتوقُّف وجودنا عليه لإمكاننا)** وتُساوي نسبتيْ الوجود والعدم إلى ذواتنا، فلا بدّ من مرجِّحٍ. وأمّا الفارق الّذي انفرد به سبحانه، فهو وجوبه الذاتيّ **(وغناه عن مثل ما افتقرنا إليه)** من الموجِد **(فبهذا)** الوجوب الذاتيّ والغنى **(صحّ له الأزل)**، أي الأزليّة **(والقِدم)** الذاتيّ **(الّذي انتفتْ عنه الأوّليّة الّتي)** ثبت **(لها)**، أي لتلك

---

[٣٢٩] وفي هامش ط: بدل وإذا شهدنا. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٣٠] ن أ ل: تجمعنا.

[٣٣١] أ ل: متحقّقة.

[٣٣٢] ن - بل.

[٣٣٣] ن: تميّز.

[٣٣٤] أ: به.

[٣٣٥] وفي هامش ط: بلسان الأنبياء والمتبادر من الوصف القوليّ والفعليّ. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٣٦] ل: أو لا.

[٣٣٧] أ: في الوجود.

الأوّليّة **(افتتاح الوجود عن عدمٍ)**. قال صلّى اللّه عليه وسلّم: «أوّل ما خلق اللّه العقل»[٣٣٨] أي الّذي افتُتِح بوجوده بعد العدم من الموجودات هو العقل **(فلا تُنسَب إليه تعالى الأوّليّة)** بهذا المعنى[٣٣٩] فإنّها من سمات الحدوث **(مع كونه الأوّل)** بالأوّليّة الّتي هي عبارةٌ /[٢٠ظ] عن كونه مبدأً لِما سواه، كما أنّ آخريّته عبارةٌ عن كونه مرجعَ كلّ شيءٍ ومنتهاه. **(ولهذا)**، أي لأنّ[٣٤٠] أوليّته ليست بمعنى افتتاح الوجود عن العدم **(قيل فيه الآخِر)** المقابل للأوّل **(فلو كانت أوّليّته أوّليّة وجود التقييد)** وافتتاح وجود المقيَّد عن عدمٍ **(لم يصحّ أن يكون آخراً للمقيَّد)**[٣٤١] بأن ينتهي إليه وجود المقيَّدات الممكنة، ولا يوجَد بعده ممكنٌ آخر[٣٤٢] **(لأنّه لا[٣٤٣] آخر للممكن، لأنّ الممكنات غير متناهيةٍ)**[٣٤٤] وإن كان[٣٤٥] بحسب النشأة الأخرويّة **(فلا آخر لها)**[٣٤٦] وإذا لم يكن لها آخرٌ، فكيف يكون سبحانه آخراً لها؟ **(وإنّما كان سبحانه آخراً لرجوع الأمر كلّه)**، أي أمر الوجود وتوابعه **(إليه سبحانه)** بفناء الموجودات ذاتاً وصفةً وفعلًا في ذاته وصفاته وأفعاله بظهور القيامة الكبرى،[٣٤٧] أو القيامة الدائمة المشاهَدة للعارفين.[٣٤٨] **(بعد نسبة[٣٤٩] ذلك الأمر[٣٥٠] إلينا)** لأنّ الوجود وتوابعه كان للّه أوّلًا، ثمّ نُسب إلينا، ثمّ بعد هذه النسبة[٣٥١] رجع الكلّ إليه **(فهو الآخر**

---

[٣٣٨] كشف الخفاء، ٢٦٣/١، رقم الحديث: ٨٢٣.

[٣٣٩] أ: (بهذا المعني).

[٣٤٠] ل: ولأنّ.

[٣٤١] وفي هامش ط: يعني أنّ هذا المعنى ممّا لا يتصوّر في صفته تعالى. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٤٢] ن - آخر؛ وفي هامش ط: لأنّ الأوّل لمّا كان معناه أنّه لم يكن قبله شيءٌ، كان معنى الآخر المقابلة أنّه لم يكن بعده شيءٌ. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٤٣] ن - لأنّه لا.

[٣٤٤] ن: آخر للممكن لأنّ الممكنات غير متناهية.

[٣٤٥] ن أ: كانت، صح في هامش ن.

[٣٤٦] ن: فلا آخر لها.

[٣٤٧] وفي هامش ط: التي يفني عندها كلّ شيءٍ. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٤٨] وفي هامش ط: فإنّ كلّ شيءٍ يرفع عن نظر العارف. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٤٩] ن: (نسبت).

[٣٥٠] أ: الأمر.

[٣٥١] أ + فقد.

في عين أوّليّته، والأوّل في[٣٥٢] **عين آخريّته)** جمَع بإطلاق هويّته بين الأضداد وهو ظاهرٌ بها أزل الآزال وأبد الآباد.

ولما أشار رضي اللّه عنه فيما تقدّم إلى الأوصاف المشتركة بيننا وبين الحقّ سبحانه، خصّ بالذكر منها الأوصاف المتقابلة ههنا ليفرِّع عليها بيان المراد من اليدين الّتين توجّهتا من الحقّ على خلق آدم، وينبّه على أنّ في جمع اليدين تشريفاً له، وليس لإبليس هذه الجمعيّة فقال: **(ثمّ ليُعلَم أنّ الحقّ سبحانه وصَف نفسه)**، أي ذاته المطلقة **(بأنّه ظاهرٌ)** بظهوره في عالم الشهادة المطلقة الّتي هي مرتبة الحسّ **(وباطنٌ)** ببطونه عنه، فالباطن بهذا الاعتبار يشمل[٣٥٣] ما عدا مرتبة الحسّ من المراتب الإلهيّة والكونيّة **(فأوجد العالم)**، أي كلّ واحدٍ من عالميْ الكبير والصغير عالمين **(عالم غيبٍ)** لا يُدرَك بالحواسّ الظاهرة **(و عالم**[٣٥٤] **شهادةٍ)** يُدرَك بها **(لنُدرِك)** اسمه **(الباطن بغيبنا)** الّذي هو روحنا ومداركه الغيبيّة، أو بإدراك غيبنا وباطننا، فندرك اسمه[٣٥٥] الباطن، لأنّه من بعض مظاهر اسمه الباطن، /[٢١و] أو ندرك باطنه وغيبه بالقياس على غيبنا وباطننا **(و)** كذلك ندرك اسمه **(الظاهر بشهادتنا)**، أي بمشاعرنا الشهاديّة، أو بأن ندرك شهادتنا،[٣٥٦] فإنّ شهادتنا شهادته أو بالمقايسة. **(ووصف نفسه بالرضا والغضب)** حيث قال تعالى: ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ [سورة البيّنة، ٨/٩٨] و«سبقت رحمتي غضبي»[٣٥٧] **(فأوجد**[٣٥٨] **العالم ذا خوفٍ ورجاءٍ، فنخاف غضبه ونرجو رضاه)** وإنّما جاء بأثر الرضا والغضب وهو الخوف والرجاء، ولم يقل: ذا رضىً وغضبٍ، مع أنّه صحيحٌ أيضاً، تنبيهاً على أنّ ظهور الصفات في العالم كما يكون بظهور أعيانها كالظهور والبطون فيما تقدّم، فكذلك يكون بظهور آثارها كالخوف والرجاء، فإنّهما من آثار الغضب

---

[٣٥٢] وفي هامش ط: وإنّما أتى بلفظة في إشارةً إلى أنّ الأوّليّة بعينه عين الآخريّة، لأنّ أوّليّته عبارةٌ عمّا هو سابقٌ على جميع الاعتبارات، وهو ليس إلّا عين الذات البحت. والآخر أيضاً عبارةٌ عن آخر جميع الاعتبارات، وليس ذلك أيضاً إلّا عين الذات. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٥٣] ن ل: يشتمل.

[٣٥٤] أ: عالم.

[٣٥٥] ن: اسم.

[٣٥٦] ل - شهادتنا.

[٣٥٧] **صحيح البخاريّ**، التوحيد، ٥٥؛ **صحيح مسلم**، التوبة، ٢٧٥١.

[٣٥٨] ل: (واوجد).

والرضى، لا عينُهما. **(ووصف نفسه بأنّه جميلٌ)**، أي متّصفٌ بالصفات الجماليّة، وهي ما يتعلّق باللطف والرحمة **(وذو جلالٍ)**، أي متّصفٌ بالصفات الجلاليّة، وهي ما يتعلّق[٣٥٩] بالقهر والغلبة **(فأوجدنا على هيبةٍ)**، أي دهشةٍ وحيرةٍ من مشاهدة أسمائه[٣٦٠] الجلاليّة، فيكون[٣٦١] تلك الهيبة من آثارها فينا، أو على هيبةٍ مدهِشةٍ محيِّرةٍ لمن يشاهدها فينا، فيكون الأسماء الجلاليّة ظاهرةً فينا بأعيانها لا بآثارها. وعلى هذا القياس قوله: **(وأُنْسٍ)** فإنّ الأنس رفع الدهشة والوحشة،[٣٦٢] فتارةً يرتفع الدهشة عنّا، وتارةً نرفعها عن غيرنا. فيحتمل أن يكون الهيبة والأنس من قبيل ظهور أعيان الأسماء فينا، أو من قبيل ظهور آثارها فينا **(وهكذا جميع ما يُنسَب إليه تعالى ويسمّى به)** من الأسماء المتقابلة كالهداية والإضلال والإعزاز والإذلال وغيرها، فإنّه سبحانه أوجدنا بحيث نتّصف بها تارةً، ويظهر فينا آثارها تارةً. **(فعُبِّر عن هاتين الصفتين)**، أي عن هذين النوعين من الصفات المتقابلين الشاملين كلّها **(باليدين)** لتقابلهما وتصرّف الحقّ سبحانه بهما في الأشياء **(الّتين توجّهتا منه)**، أي من الحقّ سبحانه **(على /[٢١ظ] خلق الإنسان الكامل)** وإنّما توجّهت هاتان اليدان على خلقه **(لكونه)**، أي الإنسان الكامل **(الجامع لحقائق العالم ومفرداته)** الّتي هي مظاهرُ لجميع الأسماء الّتي يُعبَّر[٣٦٣] عنها بملاحظة شمول معنيين متقابلين لها باليدين. وهذه الأسماء الظاهرة فيها أربابها، فالا بدّ في خلقٍ حقيقةٌ جامعةٌ لجميع المظهريّات من توجّه جميع الأسماء الظاهرة فيها المربّية[٣٦٤] لها. ويجوز أن يكون اللام في لكونه متعلّقاً[٣٦٥] بالكامل الّذي هو صفةٌ للإنسان تعليلًا لكماله، وأن يكون متعلّقاً بالخلق.

---

[٣٥٩] أ - (وذو جلال)، أي متّصف بالصفات الجلاليّة، وهي ما يتعلّق، صح هامش.

[٣٦٠] أ: أسماء.

[٣٦١] ن: فتكون.

[٣٦٢] ن: والو، صح هامش.

[٣٦٣] ن: يعبّرها.

[٣٦٤] ن: المرتبة؛ أ ل: المرئيّة.

[٣٦٥] ن: متعلّق.

واعلم أنّ المراد بكلّ واحدٍ من حقائق العالم ومفرداته إمّا الأعيان الثبوتيّة أو[٣٦٦] الوجوديّة أو المراد بواحدٍ منهما الأعيان الثبوتيّة وبالآخر الأعيان الوجوديّة. ولا شكّ أنّ الإنسان الكامل بحسب حقيقته وعينه الثابتة أحديّة جمع جميع الأعيان[٣٦٧] الثابتة الّتي للعالم، وبحسب وجوده العينيّ أحديّة جمع جميع الأعيان الخارجيّة، وبحسب عينه الثابتة والوجوديّة معاً أحديّة جمع أعيانه[٣٦٨] الثبوتيّة والخارجيّة جميعاً. فالأعيان الثابتة للعالم تفصيلٌ لعينه الثابتة، والأعيان الخارجيّة تفصيلٌ لعينه الخارجيّة، والمجموع تفصيلٌ للمجموع، وكلّ تفصيلٍ صورةٌ للإجمال، وكلّ صورةٍ فهي شهادةٌ بالنسبة إلى ذي الصورة، وذو الصورة غيبٌ لها، وكذا كلّ موجودٍ عينيٍّ فهو شهادةٌ بالنسبة[٣٦٩] إلى وجوده العلميّ، ووجوده العلميّ غيبٌ له. وإذا عرفتَ هذا **(فالعالم)** بوجوهٍ كثيرةٍ يظهر[٣٧٠] بالتأمّل **(شهادةٌ)** بالنسبة إلى الإنسان الكامل[٣٧١] **(و)**[٣٧٢] الإنسان الكامل الّذي هو[٣٧٣] **(الخليفة غيبٌ)** بالنسبة إليه.[٣٧٤] ولا يخفى أنّ عالم الملك شهادةٌ مشهودةٌ، والخليفة بحسب نشأته العنصريّة أيضاً غيبٌ، لكنّ من حيث خلافته[٣٧٥] لا مطلقاً، فإنّه لا يعرفه من هذه الحيثيّة إلّا بعض الخواص من أولياء اللّه سبحانه **(ولهذا)**، أي لكون الخليفة غيباً[٣٧٦] **(يُحجِب السلطان)** لأنّه مظهرٌ للخليفة الغيبيّة في الملك، لذلك وجب الانقياد[٣٧٧] والمطاوعة له.

---

[٣٦٦] أ - أو.

[٣٦٧] ن - الأعيان، صح هامش.

[٣٦٨] أ: الأعيان.

[٣٦٩] ل - إلى ذي الصورة، وذو الصورة غيب لها، وكذا كلّ موجود عينيّ فهو شهادة بالنسبة، صح هامش.

[٣٧٠] أ: تظهر.

[٣٧١] ن - الكامل.

[٣٧٢] ل: و.

[٣٧٣] ن - (فالعالم) بوجوه كثيرة يظهر بالتأمّل (شهادة) بالنسبة إلى الإنسان (و) الإنسان الكامل الّذي هو، صح هامش؛ ل: (هو).

[٣٧٤] وفي هامش ط: هذا وجهٌ آخر لتوجيه المتن بأن أراد من العالم عالم الملك لا أعمّ منه، ومن الملكوت كما هو في التوجيه السابق. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٧٥] وفي هامش ط: لأنّها أمرٌ لا يُدرَك بالحسّ، بل بالعقل. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٧٦] وفي هامش ط: بأيّ معنًى كان. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٧٧] أ + إليه.

ولمّا انساق الكلام إلى ذكر الحجاب أراد أن ينبّه على المراد بالحجب الإلهيّة الواقعة في الكلمات /[٢٢و] النبويّة[٣٧٨] فقال: **(ووصف الحقّ نفسه)** بلسان نبيّه صلّى اللّه عليه وسلّم **(بالحجب الظلمانيّة)**، أي بأنّ له حجباً ظلمانيّةً **(وهي الأجسام الطبيعيّة)** عنصريّةً كانت أو غير عنصريّةٍ **(و بالحجب[٣٧٩] النوريّة)**، أي بأنّ له حجباً نوريّةً **(وهي الأرواح اللطيفة)** مثاليّةً[٣٨٠] كانت أو روحيّةً[٣٨١] حيث قال صلّى اللّه عليه وسلّم: «إنّ للّه تعالى سبعين ألف حجابٍ من نورٍ وظلمةٍ» الحديث.[٣٨٢] **(فالعالم)** الّذي هو عين تلك الحجب دائرٌ **(بين كثيفٍ)** هو الحجب الظلمانيّة **(و)** بين **(لطيفٍ)** هو الحجب النوريّة **(وهو)**، أي العالم **(عين الحجاب على نفسه)**، أي الحاجب إيّاها عن شهود الحقّ. وإنّما كان عينه، لأنّ الحجاب ليس إلّا الأجسام الطبيعيّة والأرواح النوريّة الّتي هي عين العالم، أو هو عين الحجاب على نفسه، أي على نفس الحقّ وذاته يُحجبِه عن إدراك الحقّ ذوقاً وشهوداً. وإذا كان العالم عين الحجاب، فهو يدرك نفسه بلا حجابٍ ويدرك الحقّ من وراء الحجاب **(فلا يدرك)**، أي العالم **(الحقّ)** إدراكاً يماثل **(إدراكه)**، أي إدراك العالم **(نفسه)** فإنّ إدراكه نفسه إدراكٌ ذوقيٌّ شهوديٌّ من غير حجابٍ، وإدراكه الحقّ من وراء الحجاب الّذي هو عينه، أو إدراكاً يماثل إدراك الحقّ نفسه، فإنّ إدراك الحقّ نفسه إنّما هو بذاته من غير حجابٍ، وإدراك العالم إيّاه من وراء الحجاب. **(فلا يزال)** العالم **(في حجابٍ)**، أي في حجاب تعيّنه وإنّيّته عن إدراك الحقّ **(لا يرفع)**[٣٨٣] ذلك الحجاب عنه بحيث لم يصر مانعاً له عن الشهود ولم يبق له حكمٌ فيه، فإنّه وإن أمكن أن يرتفع تعيّنه عن نظر شهوده، لكن يكون حكمه باقياً فيه، ويكون شهوده بحسبه لا بحسب ما هو المشهود عليه، فلا يرتفع الحجاب بالكلّيّة **(مع علمه)**،

---

[٣٧٨] ن: النبوّة.

[٣٧٩] أ ل: بالحجب.

[٣٨٠] وفي هامش ط: إنّما عمّم ليُظهِر انحصار العالم فيما ذكره. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٨١] وفي هامش ط: فإنّ المثال قد بَعُد من الروحانيّات بوجهٍ. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٨٢] **المعجم الكبير** للطبرانيّ، ١٤٨/٦، رقم حديث: ٥٨٠٢ بألفاظ «إنّ اللّه عزّ وجلّ دون سبعين ألف حجابٍ من نورٍ وظلمةٍ ...».

[٣٨٣] وفي هامش ط: إذ لا يرجع أحدٌ إلى إجماله ولهذا يتفاوت مراتب الكمّل. عبدالغفور اللاريّ.

أي العالم **(بأنّه متميّزٌ عن موجِده بافتقاره)**[٣٨٤] إليه وعدم افتقار موجده إليه لغناه ووجوبه الذاتيّ، فيعلم موجده بعدم افتقاره ووجوبه الذاتيّ[٣٨٥] **(ولكن**[٣٨٦] **لا حظّ له)**، أي للعالم **(في الوجوب الذاتيّ الّذي لوجود الحقّ سبحانه، فلا يدركه)**، أي العالم الحقّ من حيث وجوبه، /[٢٢ظ] أو الوجوب إدراك ذوقٍ وشهودٍ **(أبداً)**، لأنّ المدرِك لا يدرك بالذوق والوجدان إلّا نفسه، أو ما في نفسه منه شيءٌ **(فلا يزال الحقّ من هذه الحقيقة)**، أي الوجوب الذاتيّ أو من أجل هذا الحكْم الحقيقيّ الّذي هو أنّ العالم لا حظّ له في الوجوب الذاتيّ **(غير معلومٍ علمَ ذوقٍ وشهودٍ، لأنّه لا قَدم للحادث في ذلك)** يعني الوجوب فلا يدركه إدراك ذوقٍ وشهودٍ، نَعَم، يدركه إدراكاً تصوّريًّا يكفي في الحكْم به على الحقّ سبحانه.

وإذا قد عرفتَ المعنى المراد من اليدين وجمْعهما في خلق آدم **(فما جمع اللّه سبحانه لآدم)** حين خلقه **(بين يديه إلّا تشريفاً)** وتكريماً له من بين سائر الموجودات **(ولهذا)**، أي لأنّ هذه الجمعيّة ليست إلّا للتشريف **(قال سبحانه لإبليس)** توبيخاً له: (﴿**مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ**﴾ **[سورة ص، ٧٥/٣٨]**). وجعل رضي اللّه عنه اليدين فيما سبق عبارةً عن نوعين متقابلين من الصفات الوجوبيّة الفعليّة كما هو الظاهر، وجعلهما ههنا إشارةً إلى معنًى آخر بقوله: **(وما هو)**، أي الجمع بين يديه لآدم **(إلّا عين جمعه)**، أي اللّه تعالى أو آدم **(بين الصورتين: صورة العالم)** وهي أحديّة جمع الحقائق الكونيّة[٣٨٧] القابلة **(وصورة الحقّ)**، وهي أحديّة جمع الحقائق الإلهيّة الوجوبيّة الفاعلة[٣٨٨] **(وهما)**، أي هاتان الصورتان **(يدا الحقّ)**: إحديهما: اليد القابلة الآخذة وهي اليسرى، وأخريهما اليد الفاعلة المعطية وهي اليمنى، وكلتا يديه يمينٌ مباركةٌ،[٣٨٩] وإنّما جعلهما يديْ الحقّ، لأنّ كلّ واحدةٍ منهما صورةٌ من صور تجلّياته بها يتمّ أمر الوجود، لأنّه

---

[٣٨٤] وفي هامش ط: أي لا يزال في الحجاب مع العلم بافتقاره ذوقاً ووجوبه تصوّراً، إذ ليس فيه من الوجوب الذاتيّ شيءٌ حتّى يكون أدراكه ذوقيًّا. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٨٥] ط - فيعلم موجده بعدم افتقاره ووجوبه الذاتيّ، صح هامش.

[٣٨٦] ن: ولكن.

[٣٨٧] وفي هامش أ + الإمكانيّة.

[٣٨٨] ن: الفاعليّة.

[٣٨٩] وفي هامش ط: أي ذات يمينٍ وبركةٍ. عبدالغفور اللاريّ.

الّذي يتجلّى بصورة القابل تارةً والفاعل أخرى، والفرق بين المعنيين[٣٩٠] أنّ الصفات المتقابلة لو خُصَّت[٣٩١] هناك بالصفات الفعليّة الوجوبيّة، كما هو الظاهر،[٣٩٢] يكون المراد بمجموع اليدين هناك ما أراده باليمنى ههنا، ولو عمّت الصفات الإمكانيّة أيضاً يكون المعنى الثاني من جزئيّات المعنى الأوّل[٣٩٣] خصّ بالذكر تقريباً لما يرد بعده، أعني قوله: **(وإبليس جزءٌ في العالم)** الّذي هو جزءٌ من آدم، لأنّه حقيقةٌ مظهريّةٌ /[٢٣و] للاسم المضلّ الداخل تحت الاسم اللّه الجامع لجميع الأسماء الظاهرة في مظاهر العالم كلّها ظهوراً فرقانيًّا، وفي آدم ظهوراً جمعيًّا، ولهذا قال: **(لم يحصل**[٣٩٤] **له)**، أي لإبليس **(هذه الجمعيّة)**، أي جمعيّة آدم. **(ولهذا)**،[٣٩٥] أي لحصول هذه الجمعيّة **(كان آدم خليفةً)** من[٣٩٦] اللّه على العالم **(فإن لم يكن)** آدم **(ظاهراً بصورة من استخلفه)** وهو الحقّ سبحانه متّصفاً بصفاته متّسماً بكمالاته ليتصرّف بها **(فيما استخلفه فيه)** وهو العالم **(فما هو خليفةٌ، وإن لم يكن فيه)**، أي في آدم **(جميع ما تطلبه الرعايا الّتي استُخلِف آدم**[٣٩٧] **عليها)** من مقتضيات الأسماء الإلهيّة وآثارها **(لأنّ استنادها)** تعليلٌ للطلب، أي ذلك الطلب إنّما يقع منهم، لأنّ استناد الرعايا في تحصيل حاجاتهم **(إليه)** لكونه خليفةً عليهم **(فلا بدّ أن يقوم)** آدم **(بجميع ما يحتاج**[٣٩٨]**)** الرعايا **(إليه وإلّا)**، أي[٣٩٩] وإن لم يقم آدم بجميع ما يحتاج[٤٠٠] إليه

---

[٣٩٠] وفي هامش ط: قوله الفرق بين المعنيين إلخ: الّذين لليدين يراد أحدهما هناك من قوله: باليدين اللّتين توجّهتا منه إلخ والاحرهنا [؟] من قوله: بيديّ الّذي في الآية، فالفرق بين هذين المعنيين على تقدير كون المراد بقوله هاتين الصفتين مخصوصاً بالصفات الفعليّة الوجوبيّة كما هو الظاهر من سابق هذا القول أن يكون المعنى الأوّل جزأً من المعنى الثاني، وعلى تقدير كون المراد بالقول المذكور أعمّ منها ومن الصفات الإمكانيّة كما هو خلاف الظاهر أن يكون معنى الثاني من جزئيّات المعنى الأوّل. لمحرّره عصام الدين.

[٣٩١] ن: خصّ.

[٣٩٢] وفي هامش ط: من الثاني ومن توصيف اليدين بقوله: اللّتين توجّهتا منه على خالق الإنسان. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٩٣] وفي هامش ط: أو المراد منه المتقابلان، والمتقابلان يشمل ما ذُكر وغيره من الصفات الفعليّة. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٩٤] أ ل: (تحصل).

[٣٩٥] ن: (هو لهذا).

[٣٩٦] أ: عن.

[٣٩٧] أ ل: آدم.

[٣٩٨] ن: (يحتاج).

[٣٩٩] ن - أي.

[٤٠٠] أ ل: تحتاج.

الرعايا. وإذا كان ذلك في قوّة قوله: وإن لم يكن فيه جميع ما يطلبه[٤٠١] الرعايا، كان كالتكرار له، فاقتصر في الجزاء على قوله: **(فليس بخليفةٍ عليهم)** ولم يصرّح بالجزاء في الأوّل **(فما صحّت الخلافة)** من أفراد العالم **(إلّا للإنسان)** ومن أفراد الإنسان إلّا للإنسان **(الكامل)** لأنّه فيما عدا[٤٠٢] الكامل لم يحصل شرائط الخلافة بالفعل وفيما عدا الإنسان بالقوّة أيضاً. **(فأنشأ صورته)**، أي صورته الجسمانيّة العنصريّة **(الظاهرة من حقائق العالم)**، أي من الموجودات المتحقّقة في العالم **(وصوره)**، أي صور العالم الّتي هي تلك الموجودات المتحقّقة، فهي معطوفةٌ على الحقائق عطف تفسيرٍ، أو من أعيانه الثابتة وصوره[٤٠٣] الخارجيّة بأن أفاض على أعيانه الثابتة الوجود فصارت صوراً خارجيّةً، فأنشأ صورة الإنسان منها **(وأنشأ صورته الباطنة)** أحديّة جمع روحه وقلبه وقواه الروحانيّة[٤٠٤] **(على صورته)** أحديّة جمع صفاته وأسمائه. **(ولهذا)**[٤٠٥] أي لإنشاء صورته الباطنة على صورته تعالى **(قال فيه)**،[٤٠٦] أي في الإنسان /[٢٣ظ] الكامل وشأنه **(«كنت سمعه وبصره»)**[٤٠٧] فأتى بالسمع والبصر الّذين هما من الصفات الباطنة **(وما قال: كنت**[٤٠٨] **عينه وأذنه)** الّتين هما من الجوارح الظاهرة مع أنّه صحيحٌ أيضاً لسريانه بهويّته في جميع الموجودات **(ففرّق)** في هذه العبارة **(بين الصورتين)** صورته الظاهرة وصورته الباطنة حيث أخبر أنّه سمعه وبصره، ولم يقل: عينه وأذنه. **(وهكذا)**، أي كما أنّ الحقّ سارٍ بهويّته في سمع العبد وبصره كذلك **(هو)** سارٍ **(في كلّ موجودٍ من**[٤٠٩]**)** موجودات[٤١٠] **(العالم**[٤١١] **بقدر ما يطلبه**[٤١٢] **حقيقة ذلك الموجود)**

---

[٤٠١] أ ل: تطلبه.

[٤٠٢] وفي هامش ط: كالأفراد مثلاً لا الأناسيّ الحرية [الجزئيّة؟] أيضاً. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٠٣] ن: وصوره.

[٤٠٤] ن: الرحمانيّة.

[٤٠٥] أ ل: ولذلك.

[٤٠٦] وفي هامش ط: وفيه أنّه ذكر اليد والرجل، ويمكن أن يدفع بأنّه لما لم [؟] يكن يقوّيهما اسمٌ مخصوصٌ قال ذلك. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٠٧] حكيم الترمذيّ، **نوادر الأصول**، ٢١٢/١؛ وفي **صحيح البخاريّ**، الرقاق، ٣٨ بألفاظٍ آخر.

[٤٠٨] ن أ - (كنت).

[٤٠٩] ن: من.

[٤١٠] أ: (موجودات).

[٤١١] ن: العالم.

بحسب استعداده وقابليّته **(لكنّ ليس لأحدٍ)** من أفراد العالم **(مجموع ما للخليفة)** فإنّه لا يظهر في كلّ واحدٍ واحدٌ[٤١٣] إلّا بعض أسمائه دون بعضٍ، ويظهر في الخليفة مجموعها **(فما فاز)** الخليفة **(إلّا بالمجموع)** دون البعض على انفراده بحيث لا يكون معه غيره. ويحتمل أن يكون الباء للسببيّة لا صلةً للفوز، أي ما فاز الخليفة بالخلافة إلّا بسبب المجموع. وفي بعض النسخ: فما فاز إلّا هو بالمجموع، فكأنّه إلحاقٌ من المتصرّفين لتصحيح المعنى، فإنّ في كلٍّ من شرحيْ الجنديّ والقيصريّ وأكثر نسخ المتن الّتي رأيناها وقُرِئ بعضها على الشيخ رضي اللّه عنه وقعت العبارة كما ذكرناه أوّلًا. **(ولو لا سريان)** الوجود **(الحق في الموجودات بالصورة)**، أي بصورة جمعه الأسمائيّ **(ما كان للعالم وجودٌ)** وظهورٌ، فإنّه[٤١٤] في حدّ ذاته معدومٌ لا يوجَد إلّا بسريان المذكور.

ثمّ إنّه رضي اللّه عنه شبّه توقُّف ظهور حكم الوجود في الموجودات على سريان الوجود الحقّ بتوقّف ظهور أحكام الموجودات العينيّة على سريان الأمور الكلّيّة فيها فقال: **(كما أنّه)** الضمير للشأن **(لو لا تلك الحقائق المعقولة الكليّة)** وسريانها في الموجودات العينيّة **(ما ظهر حكمٌ في الموجودات العينيّة)** لأنّه ما لم يسْرِ الحياة أو العلم[٤١٥] مثلًا في موجودٍ عينيٍّ، لم يصحّ الحكم عليه بأنّه حيٌّ أو عالمٌ كما سبق. **(ومن هذه الحقيقة)** الّتي هي الرقيقة الثابتة في نفس الأمر بين الموجودات والحقّ بتوقّف وجودها على سريانه فيها **(كان الافتقار من العالم إلى الحقّ في وجوده)** كما أنّ الافتقار /[٢٤ و] منه سبحانه إلى العالم في ظهوره.

ولمّا شبّه رضي اللّه عنه ارتباط الموجودات بالوجود الحقّ بارتباطها بالأمور الكلّيّة، وقد ثبت فيما تقدّم الارتباط بينهما بافتقار كلٍّ من الطرفين إلى الآخر في بعض الأحكام، كان فيه إشعارٌ بأنّ الحقّ سبحانه وإن كان غنيًّا عن العالمين بذاته وأسمائه الذاتيّة، لكنّ لأسمائه باعتبار ظهورها وترتّب آثارها عليه افتقارٌ إلى العالم كما وقع به الإشارة إليه في صدر الفصّ، فلهذا فرّع عليه قوله:[٤١٦] **(فالكلّ)**، أي كلّ واحدٍ من الحقّ والعالم **(مفتقرٌ)** إلى الآخَر. أمّا افتقار العالم إليه ففي تعيّنه

---

[٤١٢] أ: تطلبه.

[٤١٣] ل - واحد.

[٤١٤] ن - فأنّه.

[٤١٥] ن: العالم.

[٤١٦] أ: (شعر).

العلميّ بالفيض الأقدس وفي تعيّنه الوجوديّ بالفيض المقدّس، وأمّا افتقار الحقّ إلى العالم فباعتبار ظهور أسمائه في المراتب وترتّب آثارها عليها، لا باعتبار ذاتها واتّصافها بالصفات الحقيقيّة كالوجوب والعلم، فإنّه بهذا الاعتبار غنيٌّ عن العالمين. ثمّ أكّده بقوله: **(ما الكلّ مستغنٍ)** ما نافيةٌ ومستغنٍ خبره،[٤١٧] رفَعه على اللغة التميميّة وعليها قُرِئ: ما هذا بشرٌ، بالرفع. **(هذا)** الّذي قلناه من إثبات الافتقار من الطرفين **(هو الحقّ)** المطابق لِما في نفس الأمر **(قد قلناه)** صريحاً لإرشاد الطالبين **(لا نَكْني)**، أي لا نقوله على سبيل الكناية، لئلّا يلتبس عليهم. **(فإن ذكرتَ غنيًّا)** مطلقاً **(لا افتقار)** متلبّسٌ[٤١٨] **(به)**،[٤١٩] بأن لا يفتقر إلى غيره أصلًا، وهو الحقّ سبحانه باعتبار ذاته وصفاته الذاتيّة، فهو لا ينافي ما قلناه. **(فقد علمتَ)** الافتقار **(الّذي بقولنا نعني)**، أي نعنيه ونريده بقولنا: الكلّ مفتقرٌ، فإنّ الافتقار الّذي أثبتناه من جانب الحقّ سبحانه إنّما هو باعتبار ظهور الأسماء وترتّب آثارها كما علمتَ، وهو لا ينافي الغنى الذاتيّ. **(فالكلّ بالكلّ مربوطٌ)** ارتباط افتقارٍ **(وليس له عنه)**، أي لكلّ واحدٍ عن الآخر أو للعالم[٤٢٠] عن الحقّ أو بالعكس **(انفصالٌ)** انفصال استغناءٍ **(خذوا ما قلته عنّي)**.

اعلم أنّ الشيخ المفيد المرشد رضي اللّه عنه لمّا كان بصدد بيان نسبة الحقّ والعالم بافتقار كلٍّ إلى الآخَر من وجهٍ وكانت هذه النسبة بعينها واقعةٌ بين المفيد المرشد /[٢٤ظ] والمستفيد الطالب، بل هي من ظلالها وفروعها، نبّه عليها[٤٢١] بإلماعٍ[٤٢٢] لطيفٍ، وهو أنّه عبّر في البيتين الأوّلين عن نفسه بصيغة جماعة المتكلّم الدالّة على التعظيم المُنبئ[٤٢٣] عن رفعة شأنه وعن المخاطب الطالب بصيغة الواحد الدالّة بالمقابلة على[٤٢٤] ضَعَة شأنه، وذلك لمعنى[٤٢٥] افتقارِ الطالب إلى المرشد، فإنّ

---

[٤١٧] أ: خبر.

[٤١٨] أ ل: ملتبس.

[٤١٩] أ ل + أي.

[٤٢٠] ن: المعالم.

[٤٢١] وفي هامش ط: هو تغيير الأسلوب كما هو المذكور فيما بعد. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٢٢] وفي هامش ط: أي إشارةٍ.

[٤٢٣] ن: المبنيّ.

[٤٢٤] ن: عن.

[٤٢٥] ن: المعنى.

المفتقَر إليه أرفع شأناً من المفتقر. ثمّ قلّب الأسلوب في البيت الأخير بأن عبّر عن نفسه بصيغة الواحد وعن المخاطب بصيغة الجماعة إشعاراً بأنّ المفيد أيضاً مفتقرٌ إلى المستفيد ليظهر[٤٢٦] كمالاته، فيكون المفيد مفتقراً والمستفيد مفتقَراً إليه، والمفتقَر إليه أرفع شأناً كما عرفتَ.

(فقد علمت حكمة نشأة جسد آدم، أعني) بجسده **(صورته الظاهرة)** وهي أحديّة جمع جميع الحقائق المظهريّة الجسمانيّة والعنصريّة، والحكمة فيها أن يكون أنموذجاً لحقيقة العالم[٤٢٧] في كونها مظهراً لأحكام الروح المدبّر لها، كما أنّ العالم مظهرٌ لآثار الأسماء الإلهيّة المتصرّفة فيه.[٤٢٨] **(قد علمت نشأة روح آدم)**، يعني حكمة نشأة روحه **(أعني)** بروحه **(صورته الباطنة)** الّتي هي أحديّة جمع جميع الحقائق الروحانيّة العقليّة والنفسيّة وحكمتها كونها أنموذجاً وظلًّا للأسماء الإلهيّة باعتبار التصرّف والتأثير، فكما أنّ الأسماء الإلهيّة متصرّفةٌ مؤثّرةٌ في العالم، كذلك الروح مؤثّرٌ متصرّفٌ في بدنه[٤٢٩] **(وقد علمت نشأة رتبته)**، أي حكمة نشأة رتبته **(وهي)**، أي نشأة رتبته هي **(المجموع)**، أي مجموع صورتيْه الظاهرة والباطنة **(الّذي به استحقّ)** آدم **(الخلافة)** وتوصيف النشأة الرتبيّة[٤٣٠] باستحقاق الخلافة إشارةٌ إلى حكمتها، فإنّ الحكمة في الجمع بين صورتيْه الظاهرة والباطنة أن يناسب بالجهة الباطنة المستخلِف وبالجهة الظاهرة المستخلَف عليهم، فيستفيض بالجهة الأولى ويُفيض بالأخرى، فيتمّ أمر الخلافة. **(فآدم)** أبو البشر **(هو النفس الواحدة الّتي خُلِق منها هذا النوع الإنسانيّ)**، أي خُلِق منها زوجها، ومن ازدواجهما أولادهما، ومن ازدواج أولاده أولاد أولاده إلى ما شاء اللّه، فهو منشأ تكثّر هذا النوع، وهذا هو المراد بقوله: /[٢٥و] خُلِق منها هذا النوع بأدنى مسامحةٍ، فإنّه قائم مقام قوله: ﴿خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجالا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾ [سورة النساء، ١/٤] فالمراد بالنوع الإنسانيّ ما عدا آدم من هذا النوع.

---

[٤٢٦] أ: لتظهَر.

[٤٢٧] وفي هامش ط: يعني مجموع ما فيه من الجسم العنصريّ المظهريّ. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٢٨] وفي هامش ط: يعني إذا علم نسبته إلى الروح علم نسبة العالم إلى اللّه تعالى. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٢٩] أ ل + (فهو الحقّ الخلق)؛ وفي هامش ط: وإذا علم نسبة الروح إلى البدن، علم نسبة الأسماء الإلهيّة إلى العالم. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٣٠] ن: الرتبته.

واعلم أنّ لكلّ مرتبةٍ آدم، هو مبدؤها كالعقل الكلّ للعقول والنفس الكلّ للنفوس، ولكلّ آدم زوجٌ يتولّد من ازدواجهما نتائج. وحمل بعض الشارحين آدم في هذا المقام على العقل الكلّ، وبعضهم على النفس الكلّ،[٤٣١] ولا يخفى على المستبصر أنّ سوق كلام الشيخ رضي اللّه عنه فيما تقدّم وفيما تأخّر[٤٣٢] صريحٌ في أنّ المراد بآدم[٤٣٣] ههنا هو أبو البشر مع أنّه صرّح في **نقش الفصوص** بأنّ المراد بآدم وجود النوع الإنسانيّ.[٤٣٤] **(وهو)**، أي كون آدم هو النفس الواحدة المذكورة ما يدلّ عليه **(قوله تعالى: (﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾)**، أي ذاتٍ واحدةٍ، يعني آدم **(﴿خَلَقَ مِنْهَا﴾)**، أي من ضلعها الأيسر **(﴿زَوْجَهَا﴾)** يعني حوّاء[٤٣٥] **(﴿وَبَثَّ مِنْهُمَا﴾)**، أي[٤٣٦] من آدم وزوجها[٤٣٧] بالتوالد والتناسل **(﴿رِجَالًا[٤٣٨] كَثِيرًا وَنِسَاءً[٤٣٩]﴾ [سورة النساء، ١/٤])**. ثمّ نبّه رضي اللّه عنه بعض معاني الآية ممّا لم يتنبّه له أهل الظاهر فقال: **(فقوله: ﴿اتَّقُوا﴾)** أمرٌ من الاتّقاء بمعنى: جعل الشيء وقايةً لشيءٍ، والشيئان ههنا المخاطبون والربّ تعالى، فإنْ جعلتَ الشيء الأوّل: المخاطبين، والشيء الثاني: الربّ، ولاحظتَ إضافة الوقاية إليه، كان المعنى: اجعلوا أنفسكم وقاية ربّكم. وإنْ جعلتَ الشيء الأوّل: الربّ، والشيء الثاني: المخاطبين، كان المعنى: اجعلوا ربّكم وقاية أنفسكم. فلمّا كانت الآية تحتمل[٤٤٠] المعنيين جمَعهما الشيخ رضي اللّه عنه كما هو دأبهم في الآيات القرآنيّة بالجمع بين جميع المعاني المحتمِلة الّتي لا يمنع من

---

[٤٣١] وفي هامش ط: ولا يخفى ما فيه من الفساد، لأنّ الكلام السابق واللاحق يدلّ على أنّ المراد غيره مع أنّ الفصوص الآخر في بيان الأنبياء، فكذا هذا هو وإن كان يرد قول الشارحين لكن يرد التوجيه السابق وعلى ما في النفس يكون المراد من خلق النوع خلق أفراده. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٣٢] وفي هامش ط: وفيه أنّه لا يوافق الفصوص الآخر. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٣٣] ل - بآدم، صح هامش.

[٤٣٤] **نقش الفصوص** لابن العربيّ، ص ١.

[٤٣٥] وفي هامش أ: أي الطبيعة الكلّيّة.

[٤٣٦] ن - أي.

[٤٣٧] ل: زوجه.

[٤٣٨] وفي هامش أ: أي نفوس الناطقة المجرّدة.

[٤٣٩] وفي هامش أ: أي النفوس المنطبعة.

[٤٤٠] ن ل: يحتمل.

إرادتها الشرع والعقل. فعلى هذا يكون معنى قوله: ﴿اتَّقُوا **(رَبَّكُمُ)** الَّذِي خَلَقَكُمْ﴾[٤٤١] أي أوجدكم باختفائه بصوركم فأنتم ظاهره وهو باطنكم **(واجعلوا ما ظهر منكم)** وهو أحديّة جمع روحكم وبدنكم **(وقايةً لربكم)**، أي آلة وقايةٍ كما في قوله تعالى: ﴿خُذُوا حِذْرَكُمْ﴾ [سورة النساء، ٧١/٤]، أي آلة حذركم **(واجعلوا ما بطن منكم وهو ربّكم وقايةً لكم، فإنّ الأمر)** المنسوب إلى ربّكم بوجهٍ وإليكم /[٢٥ظ] بوجهٍ من الصفات والأفعال، إمّا[٤٤٢] **(ذمٌّ)** يُذَمّ به من نُسب إليه **(و)** إمّا **(حمدٌ)** يُحمَد به من يتّصف به، وكلّ واحدٍ منهما كما يقتضيه توحيد الصفات والأفعال مستندٌ[٤٤٣] إلى اللّه[٤٤٤] تعالى، لكنّ إسناد المذامّ إليه قبل زكاء النفس وطهارتها وقوعٌ في الإباحة وبعدهما إساءةٌ للأدب. **(فكونو وقايته)** عن نسبة النقص إليه **(في الذمّ)** بأن تَنسبَوه إليكم لا إليه. **(واجعلوه**[٤٤٥] **وقايتكم)** عن ظهور إنّيّاتكم **(في الحمد)** بأن تنسبوه إليه لا إليكم **(تكونوا أدباء)** حين تنسبون المذامّ إلى أنفسكم لا إليه **(عالمين)**.بحقيقة الأمر على ما هو عليه حين تنسبون المحامد إليه تعالى، فإنّ الأمور كلّها مستندةٌ إليه تعالى بالحقيقة، وتحْذرون ممّا يلحقكم بإسنادها إلى أنفسكم من ظهور إنّيّاتكم.

(ثمّ إنّه تعالى أطْلعه)، أي آدم **(على ما أودع فيه)** من الحقائق الإلهيّة والكونيّة **(وجعل ذلك)**، أي ما أودع فيه من الحقائق الإلهيّة والكونيّة[٤٤٦] **(في قبضتيْه سبحانه)**، أي قبضتيْ الجمع والفرق الشاملين للكلّ المشار إليهما بالآفاق والأنفس **(القبضةُ الواحدة)** اليسرى الّتي هي قبضة الفرق **(فيها العالم، وفي**[٤٤٧] **القبضةُ الأخرى)** اليمنى الّتي هي قبضة الجمع[٤٤٨] **(آدم وبنوه)**، أي أولاده **(وبيّن مراتبهم فيه)**، أي بيّن مراتب بني آدم في آدم المشتمِل عليهم.

---

[٤٤١] أ: (﴿الَّذِي خَلَقَكُمْ﴾).

[٤٤٢] ل: (إمّا).

[٤٤٣] ن: منسندا.

[٤٤٤] ن - اللّه.

[٤٤٥] (واجعلوا)

[٤٤٦] ط - (وجعل ذلك)، أي ما أودع فيه من الحقائق الإلهيّة والكونيّة، صح هامش.

[٤٤٧] أ: وفي.

[٤٤٨] ل + (فيها).

(ولمّا أطلعني اللّه في سرّي) حيث لا واسطة فيه أصلًا **(على ما أودع في هذا**[٤٤٩] **الوالد الأكبر)** آدم عليه السلام من كمالاته وكمالات بنيه كما أطلعه عليه **(جعلتُ في هذا الكتاب منه)**، أي ممّا أودع فيه **(ما حُدَّ لي)** أن أُدرِجه فيه **(لا ما وَقَفْتُ عليه، فإنّ ذلك)**، أي ما وقفتُ عليه **(لا يسعه كتابٌ)** لو بُيّن بالكلمات الحرفيّة والرقميّة **(ولا العالم الموجود الآن)** لو بُيّن بالكلمات[٤٥٠] الوجوديّة، فإنّ العوالم البرزخيّة والحشريّة والجنانيّة والجهنّميّة الغير المتناهية أبد الآبدين هي تفصيل ما أُودع في النشأة الإنسانيّة الكماليّة وهي لا تنتهي، فكيف يسعه كتابٌ والعالم الموجود الآن، فإنّهما متناهيان. **(فما شهدتُه ممّا نودعُه في هذا الكتاب)** المسمّى ب"**فصوص الحكم" (كما حدّه لي رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم)**. وفي أكثر نسخ **شرح القيصريّ**: ما حدّه لي، بدون الكاف، فيكون بدلًا من: ما نودعه. /[٢٦و] **(حكمةٌ إلهيّةٌ في كلمةٍ آدميّةٍ، وهو هذا الباب.**[٤٥١] **ثمّ حكمةٌ نفثيّةٌ في كلمةٍ شيثيّةٍ، ثمّ حكمةٌ سبّوحيّةٌ في كلمةٍ نوحيّةٍ، ثمّ حكمةٌ قدّوسيّةٌ في كلمةٍ إدريسيّةٍ، ثمّ حكمةٌ مهيّميّةٌ في كلمةٍ إبرهيميّةٍ، ثمّ حكمةٌ حقّيّةٌ في كلمةٍ إسحقيّةٍ، ثمّ حكمةٌ عليّةٌ في كلمةٍ إسمعيليّةٍ، ثمّ حكمةٌ روحيّةٌ في كلمةٍ يعقوبيّةٍ، ثمّ حكمةٌ نوريّةٌ في كلمةٍ يوسفيّةٍ، ثمّ حكمةٌ أحديّةٌ في كلمةٍ هوديّةٍ، ثمّ حكمةٌ فاتحيّةٌ في كلمةٍ صالحيّةٍ، ثمّ حكمةٌ قلبيّةٌ في كلمةٍ شعيبيّةٍ، ثمّ حكمةٌ ملكيّةٌ في كلمةٍ لوطيّةٍ، ثمّ حكمةٌ قدريّةٌ في كلمةٍ عزيريّةٍ، ثمّ حكمةٌ نبويّةٌ في كلمةٍ عيسويّةٍ، ثمّ حكمةٌ رحمانيّةٌ في كلمةٍ سليمانيّةٍ، ثمّ حكمةٌ وجوديّةٌ في كلمةٍ داوديّةٍ، ثمّ حكمةٌ نفسيّةٌ في كلمةٍ يونسيّةٍ، ثمّ حكمةٌ غيبيّةٌ في كلمةٍ أيّوبيّةٍ، ثمّ حكمةٌ جلاليّةٌ في كلمةٍ يحيويّةٍ، ثمّ حكمةٌ مالكيّةٌ في كلمةٍ زكريّاويّةٍ، ثمّ حكمةٌ إيناسيّةٌ في كلمةٍ إلياسيّةٍ، ثمّ حكمةٌ إحسانيّةٌ في كلمةٍ لقمانيّةٍ، ثمّ حكمةٌ إماميّةٌ في كلمةٍ هارونيّةٍ، ثمّ حكمةٌ علويّةٌ في كلمةٍ موسويّةٍ، ثمّ حكمةٌ صمديّةٌ في كلمةٍ خالديّةٍ، ثمّ حكمةٌ فرديّةٌ في كلمةٍ محمّديّةٍ. وفصّ كلّ حكمةٍ)**، أي محلّ انتقاشها **(الكلمة الّتي نُسِبت)** تلك الحكمة **(إليها)** من حيث القلب المودَع فيها، ففصّ كلّ حكمةٍ هو القلب المضاف إلى الكلمة الّتي نُسِبت

---

[٤٤٩] أ ل + (الإمام).

[٤٥٠] ط - الحرفيّة والرقميّة (ولا العالم الموجود الآن) لو بُيّن بالكلمات، صح هامش.

[٤٥١] ن: الكلمات.

الحكمة إليها لا نفس الكلمة، كما يشعِر به قوله في أوّل الكتاب: منزّل الحكم على قلوب الكلم. **(فاقتصرتُ على ما ذكرتُه من هذه الحكم في هذا الكتاب على حدّ ما ثبت في أمّ الكتاب)** أن أذكرها، وهي الحضرة العلميّة الإلهيّة، فإنّها أصل الكتب الإلهيّة. وقيل: يحتمل أن يراد بها: فاتحة كتابه، فإنّ الفاتحة أمّ الكتاب، ويكون إشارةً إلى ما ذكر فيها من منامه الّذي هو فاتح أبواب كتابه ويلائمه[٤٥٢] قوله: **(فامتثلتُ ما رُسم لي ووقفتُ عندما حُدّ لي، ولو رُمْتُ[٤٥٣] زيادةً على ذلك ما استطعتُ، فإنّ الحضرة الإلهيّة[٤٥٤])** /[٢٦ظ] أو الحضرة المحمّديّة أو الحضرة الإلهيّة من المظهر المحمّديّ أو الحضرة الّتي أُقمتُ أنا فيها من الحضرات الإلهيّة والمقامات العبوديّة **(تمنع من ذلك، واللّه الموفِّق، ولا ربّ غيره)**.[٤٥٥]

---

[٤٥٢] ن: وملايمة.

[٤٥٣] ل: (ولوزمت).

[٤٥٤] ن أ ل: الإلهيّة.

[٤٥٥] ن: تمنع من ذلك، واللّه الموفِّق، ولا ربّ غيره.

فصّ حكمةٍ نفثيّةٍ في كلمةٍ شيثيّةٍ

النفْث لغةً: إرسال النفس رِخواً، وههنا عبارةٌ عن إرسال النفس الرحمانيّ، أعني إفاضة الوجود على الماهيّات القابلة له والظاهرةِ به، أو عن إلقاء العلوم الوهبيّة والعطايا الإلهيّة في رُوع من استعدّ لها، أي قلبه. فالحاصل أنّ خلاصة العلوم المتعلّقة بالعطايا الحاصلة من مرتبة الفيّاضيّة والمبدئيّة أو محلَّ انتقاشها، وهو القلب، أو خلاصةَ العلوم الحاصلة على سبيل الوهب والتفضّل، لا على سبيل الكسب والتعمّل أو محلَّ انتقاشها، متحقّقةٌ في كلمةٍ شيثيّةٍ أحديّة جمع روحه وبدنه. وإنّما خصّت الحكمة النفثيّة بالكلمة الشيثيّة، لأنّ شيث عليه السلام كان أوّل إنسانٍ حصل له العلم بالأعطيات[٤٥٦] الحاصلة من مرتبة المصدريّة والمفيضيّة،[٤٥٧] ونُزِّلت عليه العلوم الوهبيّة. ولمّا[٤٥٨] كان أوّل[٤٥٩] المراتب المتعلّقة التعيّن[٤٦٠] الجامع للتعيّنات كلّها وله أحديّة الجمع، وكان المرتبة الّتي تليه مرتبة المصدريّة والفيّاضيّة[٤٦١] الّتي هي عبارةٌ عن نفْث النفس الرحمانيّ في الماهيّات القابلة. وكان آدم عليه السلام صورة المرتبة الأولى، كما كان شيث عليه السلام عالماً بالعطايا الحاصلة من المرتبة الثانية علماً وهبيًّا، قدّم الفصّ الآدميّ في الذكر وجعل الفصّ الشيثيّ تِلْوَه موافقاً للوجود الخارجيّ مبتدئًا بتقسيم تلك العطايا فقال:

(اعلم أنّ العطايا) جمع عطيّةٍ **(والمنح)** جمع منحةٍ، وهي العطيّة **(الظاهرة في الكون)** مطلقاً، بل في الكون الجامع، كما يدلّ عليه التقسيمات الآتية وغيرها الواصلة إلى مستعدّيها **(على أيدي العباد)**، أي بواسطة العباد[٤٦٢] المنفقين ممّا رزقهم اللّه تعالى من البشر كانوا أو من غيره كالعلم الحاصل للمتعلّم /[٢٧و] من المعلّم وللكمّل بواسطة الملائكة والأرواح البشريّة الكاملة

---

[٤٥٦] وفي هامش ط: بمعنى أنّه عالمٌ بأن أيّ عطاءٍ من أيّ اسمٍ. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٥٧] وفي هامش ط: وهو مرتبة الألوهيّة الّتي تقدّمت على الفيّاضيّة بلا واسطةٍ. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٥٨] ن: ولو.

[٤٥٩] ط - أوّل، صح هامش.

[٤٦٠] ن: المتعيّن.

[٤٦١] ل: الفائضيّة.

[٤٦٢] أ: عباد.

(وعلى غير أيديهم)، أي بغير وساطتهم كما إذا تجلّى الحقّ سبحانه بالوجه الخاصّ وأورث ذلك التجلّي علماً ومعرفةً.[٤٦٣] ويجوز أن يقال: معناه بوساطة المظاهر مطلقاً وغير وساطتها[٤٦٤] **(منها: ما يكون عطايا ذاتيّةً)** منتشئةً من الذات أحديّة جمع جميع الأسماء الإلهيّة من غير خصوصيّة صفةٍ دون صفةٍ، إذ الذات من حيث هي هي لا تعطي عطاءً ولا تتجلّى تجلّياً. **(و)** منها: ما يكون **(عطايا أسمائيّةً)** يكون[٤٦٥] مبدأها خصوصيّة صفةٍ من الصفات من حيث تعيّنها وتميّزها عن الذات وسائر الصفات. **(وتتميّز)** العطايا الذاتيّة والأسمائيّة كلّ واحدةٍ من الأخرى **(عند أهل الأذواق)** الّذين دأبهم معرفة الحقائق ذوقاً وكشفاً لا نظراً وكسباً. وبهذين التقسيمين صارت القسمة مربّعةً. ثمّ أشار إلى تقسيمٍ آخر وقال: **(كما أنّ منها)**، أي من العطايا **(ما يكون عن سؤالٍ)** صوريٍّ **(في)** مسؤولٍ **(معيّنٍ وعن سؤالٍ غير معيّنٍ)** بإضافة السؤال إلى الغير، أو بتوصيفه به[٤٦٦] على أن يكون وصفاً بحال المتعلَّق، أي سؤالٌ غير معيّنٍ مسؤوله. وفي بعض النسخ: وعن سؤالٍ في غير معيّنٍ. **(ومنها ما لا يكون عن سؤالٍ)** صوريٍّ، فإنّ العطايا لا بدّ له من سؤالٍ، إمّا بلسان المقال أو الحال[٤٦٧] والاستعداد[٤٦٨] **(سواءٌ كانت العطيّة)** الحاصلة على الوجوه الثلاثة، أي على كلّ واحدٍ منها **(ذاتيّةً أو أسمائيّةً)**. وإنّما أعاد ذلك تنبيهاً على أنّ هذين القسمين يجريان في كلٍّ من الوجوه الثلاثة، وبضرب[٤٦٩] الأقسام الأربعة السابقة في هذه الوجوه الثلاثة يحصل إثني عشر قسماً. **(فالمعيَّن كمن يقول)**، أي فالمسؤول المعيَّن كمسؤول من يقول: **(يا ربّ أعطني كذا، فيعيّن أمراً ما)** من الأمور كالعلم والمعرفة وغيرها **(لا يخطر له)** بالقلب عند السؤال **(سواه)**، أي سوى ذلك الأمر **(وغير المعيَّن كمن يقول)**، أي وغير المسؤول المعيِّن /[٢٧ظ] كمسؤول من يقول: **(يا ربّ أعطني ما تعلم فيه مصلحتي)**. وقوله: **(من غير تعيينٍ)**، أي من غير تعيين مسؤولٍ معيِّنٍ من كلام الشيخ، لا

---

[٤٦٣] وفي هامش ط: فيراد من العباد المنقادون للأمر الإيجاديّ. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٦٤] أ + (على قسمين).

[٤٦٥] ن ل: تكون.

[٤٦٦] ن - به.

[٤٦٧] وفي هامش ط: أي داعيةٌ وباعثٌ. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٦٨] ل: أو الاستعداد.

[٤٦٩] ن: ويضرب.

من كلام السائل، كما كان قوله: فيعيّن أمراً ما في المسؤول المعيِّن من كلامه لا من كلام السائل. وقوله: **(لكلّ جزءٍ من ذاتي)**، أي أحديّة جسمي وروحي من كلام السائل، والمراد به الإشارة الإجماليّة إلى ما فصّله[٤٧٠] النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم في دعائه حيث قال: «اللّهمّ اجعل لي في قلبي نوراً، وفي سمعي نوراً، وفي بصري نوراً»[٤٧١] الحديث. ولا وجه لتعلّق اللام في: كلّ جزءٍ، إلى التعيين، وإن فُرِض أنّهما من[٤٧٢] كلام متكلّمٍ واحدٍ،[٤٧٣] إذ المراد ههنا تعيين المسؤول لا المسؤول له. وقوله: **(من لطيفٍ)** روحانيٍّ **(وكثيفٍ)** جسمانيٍّ بيانٌ لجزءٍ، ولو جعل بياناً لِما تعلم فيه مصلحتي، فاللطيف هو الأغذية الروحانيّة كالعلوم والمعارف، والكثيف هو الأغذية الجسمانيّة كالأطعمة والأشربة.

ولمّا فرغ من هذه التقسيمات، أشار إلى تقسيمٍ آخر باعتبار السائلين[٤٧٤] فقال: **(والسائلون)** بالقول الّذين ليسوا من أهل الحضور ومراقبة الأوقات. وإنّما قيّدنا بذلك لئلّا يرد السؤال[٤٧٥] لمحض[٤٧٦] امتثال الأمر كما سيجيء. فهؤلاء السائلون **(صنفان: صنفٌ بعثه على السؤال الاستعجال الطبيعيّ، فإنّ الإنسان خُلِق عجولًا)**[٤٧٧] فهو إمّا أن يوافقه الاستعداد الحاليّ فيقع، وإمّا أن لا يوافقه فلا يقع. **(والصنف الآخر بعثه على السؤال)** علمُه **(لمّا علم)** بتشديد الميم، وحينئذٍ يكون قوله: بعثه، جواباً له بحسب المعنى فيكون في حكم المتأخَّر عنه، فيصحّ إضمار الفاعل فيه وإرجاعه إلى العلم المفهوم من: عَلِم، ويكون تقدير الكلام هكذا. والصنف الآخر لمّا عَلِم أنّ ثمّة عند اللّه أموراً كذا بعثه علمه على سؤالٍ، فلمّا مع جوابه خبر المبتدأ وقيل: يحتمل أن يكون بكسر اللام على أنّه للتعليل، أي بعثه علمه على السؤال لِما علم. **(أنّ ثمّة أموراً)** وفيه إضمار

---

[٤٧٠] ن: فضله.

[٤٧١] **صحيح البخاريّ**، دعوات، ١٠؛ **صحيح مسلم**، صلاة المسافرين وقصرها، ٧٦٣.

[٤٧٢] أ: في.

[٤٧٣] وفي هامش ط: سواءٌ كانت سائلاً أو غيره، أعني الشيخ. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٧٤] أ: السائل.

[٤٧٥] ن ل: السائل.

[٤٧٦] أ: بمحض.

[٤٧٧] لعلّه يشير إلى قوله تعالى: ﴿وَيَدْعُ الإِنسَانُ بِالشَّرِّ دُعَاءهُ بِالْخَيْرِ وَكَانَ الإِنسَانُ عَجُولاً﴾ [سورة الإسراء، ١١/١٧].

قبل الذكر[٤٧٨] قوله: **(عند اللّه)** بدلٌ[٤٧٩] من ثمّة، أي لِما علم أنّ عند اللّه أموراً **(قد سبق العلم)** الإلهيّ **(بأنّها)**، أي تلك الأمور **(لا تُنال إلّا بعد سؤالٍ)** قوليٍّ **(فيقول)**[٤٨٠] هذا الصنف: /[٢٨و] **(فلعلّ ما نسأله)** الضمير المنصوب إمّا للموصول، وإمّا للحقّ ويدلّ عليه إردافه بقوله: **(سبحانه)**.[٤٨١] في كثيرٍ من النسخ وضمير الموصول محذوفٌ أو ما مصدريّةٌ. **(يكون من هذا القبيل)**، أي من قبيل ما لا يُنال إلّا بعد السؤال **(فسؤاله احتياطٌ لِما هو)** ضميرٌ مبهمٌ يفسّره قوله: **(الأمر)**، أي المسؤول، وضمير **(عليه)** للموصول **(من[٤٨٢] الإمكان)** بيانٌ للموصول، أي سؤاله احتياطٌ لإمكان أن يكون المسؤول ممّا لا يُنال إلّا بعد سؤالٍ. **(وهو)** من علِم إجمالًا أنّ عند اللّه أموراً لا يُنال[٤٨٣] إلّا بعد سؤالٍ **(لا يعلَم)** تفصيلًا **(ما)**[٤٨٤] عُيّن **(في علم اللّه)** له من تلك الأمور[٤٨٥] المسؤولة ومن أوقات حصولها **(ولا)**[٤٨٦] يعلم أيضاً **(ما يعطيه)** ويقتضيه من المسؤولات **(استعداده في القبول)**، أي في قبول تلك الأمور، أي لا يعلم مقتضى استعداده في قبولها بأنّه أيّ أمرٍ من الأمور يقتضي وفي أيّ زمانٍ يقتضي **(لأنّه)** هذا بحسب الظاهر تعليلٌ للدعوى الثانية، لكنّه لمّا كان العلم بما يعطيه الاستعداد وهو من جملة[٤٨٧] ما في علم اللّه متعذّراً يلزم[٤٨٨] منه تعذّر العلم بما في علم اللّه **(من أغمض المعلومات)**،[٤٨٩] أي من أغمض العلم بالمعلومات أو[٤٩٠] من العلم

---

[٤٧٨] وفي هامش ط: قوله: وفيه إضمارٌ إلخ: أي أحمال [احتمال] كون اللام في لِما مكسوراً إضمار فاعل بعثه يكون قبل ذكر مرجعه، وهو المسفاد من قوله: علم، لفظًا ورتبةً [ورتبه؟]، ولذلك أشير إلى ضعفه بلفظ قيل. لمحرّره عصام الدين.

[٤٧٩] ن: يدل.

[٤٨٠] وفي هامش أ + صاحب.

[٤٨١] ل: سبحانه.

[٤٨٢] ن: و(من).

[٤٨٣] أ: تنال.

[٤٨٤] ل: ما.

[٤٨٥] أ: (له من تلك الأمور).

[٤٨٦] ل: ولا.

[٤٨٧] ن: حمله.

[٤٨٨] وفي هامش ط: فثبت به كلتا الدعوتين. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٨٩] وفي هامش ط: خبرٌ لقوله: وقوف. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٩٠] ن - العلم بالمعلومات أو.

بأغمض[٤٩١] المعلومات[٤٩٢] **(الوقوف في كلّ زمانٍ فردٍ)**، أي معيّنٍ **(على استعداد الشخص في ذلك الزمان)** الفرد، أي في كلّ زمانٍ فردٍ بأن يكون واقفاً في كلّ زمانٍ على ما يجري عليه في جميع الأزمنة. وذلك لا يتيسّر للسائل احتياطاً، وإلّا لم يكن الأمر مبهماً عنده، بل[٤٩٣] هو من خواصّ الكمّل النُدَّر من أهل اللّه، وذلك السائل المحتاط وإن كان لا[٤٩٤] يعلم ما في علم اللّه ولا ما يعطيه استعداده إنّما يسأل لإعطاء استعداده السؤال. **(ولو لا ما أعطاه الاستعداد السؤال ما سأل)** ولكن لم يكن له علمٌ بذلك الاستعداد قبل السؤال كسائر المسؤولات، فحكْم[٤٩٥] السؤال معه حكْم سائر المسؤولات. وما[٤٩٦] في قوله: ما أعطاه، مصدريّةٌ، أي: لولا أعطاه الاستعداد السؤال ما سأل.

/[٢٨ظ] (فغاية[٤٩٧] أهل الحضور الّذين لا يعلمون مثل هذا)، أي مثل العلم الّذي يحصل للكمّل النُدَّر بما في علم اللّه وبما يعطيه الاستعداد في جميع الأزمنة والأوقات على أن يكون مفعولًا مطلقاً، أو مثل ما في علم اللّه ما يعطيه الاستعداد، فيكون مفعولًا به، ويكون لفظ المثل، مُقحماً[٤٩٨] **(أن يعلموه في الزمان الّذي يكونون فيه)** ويرد عليهم فيه ما يعطيهم الحقّ **(فإنّهم لحضورهم)** مع ما يرد عليهم في كلّ زمانٍ ومراقبتهم ذلك الزمان **(يعلمون ما أعطاهم الحقّ في ذلك الزمان)** الّذي هم فيه **(و)** يعلمون أيضاً **(إنّهم ما قبلوه إلّا بالاستعداد)** لِما أعطاهم. **(وهم)**، أي أهل الحضور الّذين يعلمون ما أعطاهم الحقّ في الزمان الّذي يكونون فيه **(صنفان: صنفٌ يعلمون من قبولهم)** لِما أعطاهم **(استعدادهم)** له، فإنّهم إذا وقفوا على ما أعطاهم الحقّ رجعوا إلى أنفسهم، فوجدوا فيها[٤٩٩] استعداده الخاصّ وعرفوه حقّ المعرفة، لأنّهم يعلمون أنّ لهم

---

[٤٩١] ن - بأغمض، صح هامش.

[٤٩٢] ن: لمعلومات.

[٤٩٣] ن: من.

[٤٩٤] ن: لما.

[٤٩٥] ن: محكم.

[٤٩٦] ن ل: ما.

[٤٩٧] وفي هامش ط: أي إذ عرفت هذا، فغاية إلخ. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٩٨] ن: مفحم. أ: كتبت كلمة "مقمحا" في الهامش.

[٤٩٩] ل: فيه.

استعداداً ما،[٥٠٠] لذلك فإنّ أهل الحضور وغيرهم في هذا العلم سواءٌ. **(وصنفٌ يعلمون من)** معرفة خصوص[٥٠١] **(استعدادهم ما يقبلونه)** من العطايا، فإنّهم إذا علموا حصول كمال استعدادهم الخاصّ لأمرٍ ما حصل لهم العلم بخصوص[٥٠٢] ذلك الأمر والتيقّن بوجوده. **(هذا)**، أي كون العلم بالاستعداد سابقاً على العلم بما يقبلونه[٥٠٣] **(أتمّ ما يكون)**، أي أكمل مرتبةٍ[٥٠٤] يكون[٥٠٥] **(في معرفة الاستعداد في هذا الصنف)**، أي[٥٠٦] أهل الحضور الّذين لا يعلمون مثل هذا، فإنّه بمنزلة الاستدلال من المؤثّر إلى الأثر، والأوّل بمنزلة الاستدلال من الأثر إلى المؤثّر. **(ومن هذا الصنف)**، أي أهل الحضور المذكورين، أو من الصنف الثاني منهم، وهو من يعلم من استعداده القبول، فإنّ الصنف الأوّل لا سؤال له،[٥٠٧] فإنّه بعد العلم بقبوله المسؤولَ لا معقوليّة للسؤال. **(من يسأل لا للاستعجال)** الطبيعيّ، فإنّه لا حكْم للطبيعة على أهل الحضور **(ولا للإمكان)** لأنّه على يقينٍ في حصول المسؤول في الزمان الّذي هو فيه /[٢٩و] **(وإنّما[٥٠٨] يسأل امتثالًا[٥٠٩] لأمر اللّه في قوله تعالى: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [سورة المؤمن، ٦٠/٤٠] فهو العبد المحض)** للّه سبحانه ليس فيه شوْب ربوبيّةٍ ولا شائبة رِقّيّةٍ لأمرٍ سواه **(وليس لهذا الداعي همّةٌ متعلّقةٌ فيما سأل[٥١٠] فيه من)** مسؤولٍ **(معيّنٍ أو غير معيّنٍ. وإنّما همّته مصروفةٌ[٥١١] في امتثال أوامر سيّده)** غير متجاوزةٍ إلى مطلوب غيره، فإنّه لا مطلوب له سواه، ولا يطلب في الدارين إلّا إيّاه. **(فإذا اقتضى**

---

[٥٠٠] أ: وأمّا.

[٥٠١] ط - خصوص، صح هامش.

[٥٠٢] ن: مخصوص.

[٥٠٣] وفي هامش ط: يعني أنّ العلم الحاصل بالعلّة أضعف من العلم الحاصل ابتداءً. عبدالغفور اللاريّ.

[٥٠٤] ن: مرتبته.

[٥٠٥] ن ل: تكون.

[٥٠٦] وفي هامش أ + من.

[٥٠٧] وفي هامش ط: يعني أنّه من حيث أنّه داخلٌ في الصنف الأوّل. وإنّما قلنا ذلك لجواز أن يسأل هذا الصنف غير المسؤول الحاصل. عبدالغفور اللاريّ.

[٥٠٨] أ: ووإنّما.

[٥٠٩] وفي هامش ط: لا يبعد أن يقال: أنّ حصر السؤال في الامتثال إنّما يظهر في الصنف الثاني لا الأوّل لجواز أن يسأل احتياطاً. عبدالغفور اللاريّ.

[٥١٠] أ: (يسأل).

[٥١١] أ ل: مصروفة.

الحال السؤالَ) اللفظيّ **(سأل عبوديّةً،**[٥١٢] **وإذا اقتضى التفويض)**، أي كِلةَ[٥١٣] الأمر إليه سبحانه **(والسكوت)** عن السؤال **(سكت)** عنه. **(فقد ابتلى أيّوب عليه السلام وغيره من الأنبياء والأولياء**[٥١٤] **وما سألوا رفع ما ابتلاهم اللّه به)** أوّلًا **(ثمّ اقتضى لهم الحال)** ثانياً **(في زمانٍ آخر أن يسألوا رفع ذلك)**، أي رفع ما ابتلاهم به **(فسألوا)** رفعه **(فرفعه اللّه عنهم. والتعجيل بالمسؤول فيه)**، أي الشيء الّذي وقع السؤال في شأنه **(والإبطاء)**[٥١٥] به إنّما هو[٥١٦] **(للقدر المعيّن له)**، أي للوقت المقدّر المعيّن للمسؤول فيه **(عند اللّه)** لا دخل لدعاء العبد فيه أصلًا **(فإذا وافق السؤال)**، أي وقته **(الوقت)** المقدّر[٥١٧] عند اللّه للإجابة بإعطاء المسؤال فيه بأن يكونا واحداً **(أسرع)** اللّه سبحانه[٥١٨] **(بالإجابة، وإذا تأخّر الوقت)**، أي حصل الوقت المقدّر للإجابة متأخّراً عن وقت السؤال **(إمّا في الدنيا)** كما إذا حصل الأمر المسؤول فيه في الدنيا **(وإمّا في الآخرة)** كما إذا حصل المسؤول فيه في الآخرة **(تأخّرت الإجابة، أي المسؤول فيه)** يعني إجابته **(لا الإجابة الّتي هي لبّيك من اللّه سبحانه)** فإنّها لا تتأخّر عن السؤال لِما جاء في الخبر الصحيح: «إنّ العبد إذا دعا ربّه يقول اللّه: لبّيك[٥١٩] يا عبدي.»[٥٢٠] ولمّا بين الإجابتين من الالتباس أردفه بقوله: **(فافهم.**[٥٢١]

---

[٥١٢] أ: عبوديّة.

[٥١٣] ن كلمة.

[٥١٤] أ ل: من الأنبياء والأولياء.

[٥١٥] أ: (والانبطاء).

[٥١٦] أ: (به إنّما هو).

[٥١٧] أ: (المقدّر).

[٥١٨] أ: (اللّه سبحانه).

[٥١٩] وفي هامش ط: فيجيب بلبّيك في كلّ دعاءٍ، فيترتّب على دعائه أثرٌ، لأنّه مأمورٌ به. عبدالغفور اللاريّ.

[٥٢٠] **المرض والكفّرات** لابن أبي الدنيا ، ص ١٧٣-١٧٤، رقم الحديث: ٢٢٠. ومتن الحديث: عن أنس بن مالك رضي اللّه عنه قال: قال رسول اللّه: «إذا أحبّ اللّه عبداً أو أراد أن يصافيه صبّ عليه البلاء صبًّا وثجّه عليه ثجًّا فإذا دعا العبد قال: يا ربّاه، قال اللّه: لبّيك يا عبدي، لا تسألني شيئًا إلّا أعطيتك إمّا أن أعجّله لك وإمّا أن أدّخّره لك.

[٥٢١] أ ل + هذا.

وأمّا القسم الثاني) من التقسيم الثالث للعطايا **(وهو قولنا: ومنها ما لا يكون عن السؤال، فالّذي لا يكون عن سؤالٍ،**[٥٢٢] **فإنّما أريد بالسؤال التلفّظ به)**، أي السؤال اللفظيّ لا السؤال مطلقاً /[٢٩ظ] **(فإنّه في نفس الأمر لا بدّ)** في حصول المسؤول **(من سؤالٍ إمّا باللفظ)** مطلقاً[٥٢٣] كما إذا قال: اللّهمّ اعطني عطيّةً، أو مقيّداً كما إذا قال: اللّهم اعطني علماً نافعاً **(وإمّا بالحال، أو بالاستعداد)** ولا بدّ أن يكون السؤال الواقع بلسانهما مقيّداً، فإنّ لسان الحال[٥٢٤] والاستعداد لا يسأل إلّا مقيّداً لعدم اقتضاء الحال المعيّن، أو الاستعداد إلّا أمراً معيّناً،[٥٢٥] فلا يصحّ سؤال عطاءٍ مطلقٍ[٥٢٦] إلّا في اللفظ. وأمّا في نفس الأمر، فلا بدّ أن يقيّده الحال أو الاستعداد **(كما أنّه لا يصحّ حمدٌ مطلقٌ قطّ إلّا في اللفظ،**[٥٢٧] **وأمّا في المعنى فلا بدّ أن يقيّده الحال فالّذي يبعثك على حمد اللّه هو المقيِّد لك باسم فعلٍ)** مثلًا، كما إذا كنتَ مريضاً مثلًا ويشفيك اللّه تعالى، فقلتَ: الحمد للّه، فحمدك وإن وقع على الاسم اللّه المطلق، لكنّ حالك الّذي هو الشفاء بعد المرض يقيّد حمدك بالاسم الشافي، فكأنّك قلتَ: الحمد للشافي. **(أو اسم**[٥٢٨] **تنزيهٍ)** كما إذا تجلّى عليك الحقّ سبحانه بالأسماء التنزيهيّة، فينزّه سرَّك عن ملاحظة الأغيار فقلتَ: الحمد للّه، فحمدك وإن وقع على اللّه لكنّ حالك يقيّده بالأسماء التزيهيّة الّتي بها وقع التجلّي عليك. **(والاستعداد من العبد لا يشعر به صاحبه)** إلّا إذا كان من الكمّل لكونه موقوفاً على العلم بعينه الثابتة وأحوالها، وهو أصعب العلوم وأعزّها لا يظفر به إلّا النُدَّر من الكاملين **(ويشعر بالحال)** صاحبه[٥٢٩] **(فإنّه**[٥٣٠] **يعلم**

---

[٥٢٢] ط ن أ ل - (فالّذي لا يكون عن سؤالٍ)، صح هامش ط ل.

[٥٢٣] وفي هامش ط: إنّما أتى بقوله: مطلقاً إلخ، ليُظهِر شبيهه [؟] بالحمد، فكان ذكر الشبيه [؟] بملاحظة التقسيم السابق. عبدالغفور اللاريّ.

[٥٢٤] ن - الحال.

[٥٢٥] أ: متعيّنا.

[٥٢٦] أ ل: مطلقاً.

[٥٢٧] وفي هامش ط: يعني أنّ السؤال اللفظيّ كالحمد اللفظيّ. عبدالغفور اللاريّ.

[٥٢٨] أ ل: (باسم).

[٥٢٩] أ: (صاحبه).

[٥٣٠] ل: (لأنّه).

الباعث) له على الطلب **(وهو)**، أي الباعث هو[٥٣١] **(الحال، فالاستعداد أخفى سؤالٍ)** بالنسبة إلى اللفظيّ والحاليّ. **(وإنّما يمنع هؤلاء)** السائلين بلسان الحال والاستعداد **(من السؤال)** اللفظيّ **(علمهم بأنّ اللّه تعالى فيهم)**، أي في شأنهم **(سابقةُ قضاءٍ)**، أي قضاءً سابقاً على حال الطلب، بل على وجودهم بوقوع ما قُدِّر لهم وعليهم بلا تخلّفٍ، فاستراحوا من تعب الطلب **(فهم قد هيّئوا محلّهم)** بتطهيره /[٣٠و] عن دَرَنِ التعلّقات الفانية وتخليته عن الانتقاش بالصور الكونيّة وتفريغه عن شواغل السؤال والدعاء **(لقبول ما يرد عليه[٥٣٢])**، أي على ذلك المحلّ من الواردات والتجلّيات. **(و)** الحال أنّهم **(قد غابوا عن حظوظ[٥٣٣] نفوسهم وأغراضهم)** في هذه التهيئة، بل فعلوها لرقيقةٍ عشقيّةٍ تقتضي[٥٣٤] إعراضهم عن الأغراض النفسيّة والتوجّهَ إليه بالكلّيّة. **(ومن هؤلاء)** الّذين منعهم عن السؤال علمهم بسابق قضاء اللّه وقدَره بجميع ما يجري عليهم[٥٣٥] **(من يعلم)** من عباد اللّه **(أنّ علْم اللّه به في جاميع أحواله[٥٣٦])** بل متعلّق علمه بالعبد **(هو[٥٣٧] ما كان)** العبد **(عليه)** من الأحوال **(في حال ثبوت عينه)** في مرتبة العلم **(قبل وجودها)**، أي وجود عينه الثابتة في مرتبة العين. وحاصله أنّ علمه سبحانه به تابعٌ لعينه الثابتة الّتي هي المعلوم **(ويعلم)** أيضاً ذلك العبد **(أنّ الحقّ لا يعطيه إلّا ما أعطاه)**، أي إلّا مقتضى ما أعطاه، أي الحقّ سبحانه. وضمير الموصول محذوفٌ، أو الضمير عائدٌ إلى الموصول والمفعول الأوّل، أي الحقّ محذوفٌ **(عينه)** فاعل أعطاه **(من العلم به)**، أي بالعبد بيانٌ للموصول **(وهو)**، أي العلم به، بل متعلَّق ذلك العلم **(ما كان)** العبد **(عليه)** من الأحوال **(في حال ثبوته)** في مرتبة العلم قبل خروجه إلى العين **(فيعلم)** أنّ[٥٣٨] **(علم اللّه به)** وبأحواله الجارية عليه إلى الأبد **(مِن أين حصل)**، أي من عينه

---

[٥٣١] ن: (هو).

[٥٣٢] وفي هامش ط: نسخة: منه.

[٥٣٣] أ ل: حظوظ.

[٥٣٤] ل: يقتضي.

[٥٣٥] وفي هامش ط: حاصله أنّ علمه الّذي هو القدر تابعٌ للعين الّذي هو سرّ القدر، والعين تابعٌ للشؤن الذاتيّة الّتي هي سرّ سرّ القدر. عبدالغفور اللاريّ.

[٥٣٦] ط ن أ - (في جميع أحواله)، صح هامش ط.

[٥٣٧] أ: هو؛ أ + (في جميع أحواله).

[٥٣٨] أ ل: (أنّ).

الثابتة. وإنّ كلّ ما يجري عليه إنّما هو بمقتضى عينه الثابتة وطلبها إيّاه بلسان الاستعداد، والمطلوب بلسان الاستعداد يعطيه اللّه الجواد المطلق سبحانه لا محالة، فلا يحتاجون إلى السؤال اللفظيّ أصلًا.

(ما ثمّة صنفٌ من أهل اللّه أعلى) علماً **(وأكشف)** للأمور على ما هي عليه **(من هذا الصنف، فهم الواقفون على سرّ القدر، وهم على قسمين: منهم من يعلم ذلك)**، أي سرّ القدر **(مجملًا، ومنهم من يعلمه مفصّلًا، /[٣٠ظ] والّذي يعلمه مفصّلًا أعلى)** كشفاً **(وأتمّ)** معرفةً **(من الّذي يعلمه مجملًا،**[٥٣٩] **فإنّه)**، أي الّذي يعلمه مفصّلًا **(يعلم ما**[٥٤٠] **تعيّن**[٥٤١] **في علم اللّه فيه)**، أي في شأنه من أحوال عينه الثابتة على سبيل التفصيل بخلاف من يعلمه مجملًا، وذلك العلم التفصيليّ **(إمّا بإعلام اللّه إيّاه)**، أي الّذي يُعلِمه مفصّلًا **(بما أعطاه عينه من العلم به)** بأن يُلْقيَ في قلبه بواسطةٍ أو بغير واسطةٍ أنّ عينه الثابتة تقتضي هذه الأحوال المعيّنة من غير أن يُطلِعه على عينه كشفاً **(وإمّا بأن يُكشَف له)**، أي لأجله الحجاب **(عن عينه الثابتة وعن**[٥٤٢] **انتقالات الأحوال عليها)**، أي وعن الأحوال المنتقلة عليها ذاهبةً **(إلى ما لا**[٥٤٣] **يتناهي)** فيشاهدها ويطّلع عليها وعلى أحوالها الّتي يلحقها[٥٤٤] في كلّ حينٍ.

نقل الشيخ المؤيّد الدين الجنديّ في شرحه لهذا الكتاب عن شيخه الكامل صدرالدين أبي المعالي محمّد ابن إسحاق القونويّ عن شيخه الأكمل محيي الدين بن[٥٤٥] العربيّ قدّس اللّه أسرارهم أنّه قال: «لمّا وصلتُ إلى بحر الروم من بلاد أندلس عزمت على نفسي أن لا أركب البحر إلّا بعد أن أشهد تفاصيل أحوالي الظاهرة والباطنة الوجوديّة ممّا قدّر اللّه سبحانه عليّ ولي ومنّي إلى آخر عمري، فتوجّهت إلى اللّه تعالى بحضورٍ تامٍّ وشهودٍ عامٍّ ومراقبةٍ كاملةٍ، فأشهدني اللّه جميع أحوالي ممّا يجري ظاهراً وباطناً إلى آخر عمري حتّى صحبةَ أبيك إسحاق بن محمّدٍ (ت. ١٢٢١/٦١٨[؟]) وصحبتَك

---

[٥٣٩] ن: من الّذي يعلمه مجملا.

[٥٤٠] ل: ما.

[٥٤١] ن: (يعين)؛ أ ل: تعيّن.

[٥٤٢] أ ل: وعن.

[٥٤٣] ط - (لا)، صح هامش.

[٥٤٤] أ ل: تلحقها.

[٥٤٥] أ - بن.

وأحوالَك وعلومَك وأذواقَك ومقاماتك وتجلّياتك ومكاشفاتك وجميع حظوظك من اللّه، ثمّ ركبتُ البحر على بصيرةٍ ويقينٍ، وكان ما كان ويكون من غير إخلالٍ واختلالٍ».[٥٤٦] **(وهو)**، أي الّذي يُكشَف له عن عينه الثابتة **(أعلى)** مرتبةً من الأوّل الّذي يعلم بإعلام اللّه من غير كشفٍ له عن عينه الثابتة[٥٤٧] **(فإنّه)**، أي الّذي يُكشَف له عن عينه **(يكون في علمه بنفسه)**[٥٤٨] وأحوال نفسه **(بمنزلة علم اللّه به)**، أي بمنزلة اللّه في علمه به **(لأنّ الأخذ)**، أي أخذ العلم لكلٍّ منهما **(من معدنٍ واحدٍ)** وهو العين الثابتة، فكما يتعلّق علم اللّه بعينه الثابتة، فيعلم أحوالها به كذلك يتعلّق علم هذا الكامل بها، فيعلم /[٣١و] أحوالها به، فلا فرق بين العِلمين **(إلّا أنّه)**، أي العلم بالعين الثابتة، أو أخذ العلم منها **(من جهة العبد[٥٤٩] عنايةٌ من اللّه سبقت له)**، أي للعبد قبل وجوده **(هي)**، أي هذه العناية **(من جملة أحوال عينه)** الثابتة الّتي تقتضي[٥٥٠] جريان تلك الأحوال عليها فحيث[٥٥١] اقتضت تعلُّق العناية بها تعلّقت **(يعرفها)**، أي تلك العناية السابقة وكونها من أحوال عينه. **(صاحب هذا[٥٥٢] الكشف إذا أطلعه اللّه على ذلك، أي على)**[٥٥٣] المذكور من[٥٥٤] **(أحوال عينه)**[٥٥٥] فإنّه إذا اطّلع عليها بإطلاع الحقّ سبحانه عرف[٥٥٦] تلك العناية الّتي[٥٥٧] من جملتها. وإنّما قلنا: العلم بالعين الثابتة من جانب العبد مسبوقٌ بعنايةٍ من اللّه سبحانه. **(فإنّه)** الضمير للشأن **(ليس في وسع المخلوق إذا أطلعه اللّه سبحانه)**، أي أراد اطّلاعه **(على أحوال عينه الثابتة الّتي تقع صورة الوجود)** العينيّ لهذا المخلوق **(عليها)**، أي على تلك الأحوال **(أن يطّلع في هذه الحال)**

---

[٥٤٦] **شرح فصوص الحكم** للجنديّ، ص ٢٣٣ - ٢٣٤.

[٥٤٧] ن - (أعلى) مرتبة من الأوّل الّذي يعلم بإعلام اللّه من غير كشف له عن عينه الثابتة، صح هامش.

[٥٤٨] أ: يكون في علمه بنفسه.

[٥٤٩] ن: من جهة العبد.

[٥٥٠] ل: يقتضي.

[٥٥١] ن: محبّة.

[٥٥٢] ط ن - (هذا)، صح هامش ط.

[٥٥٣] أ: أي على.

[٥٥٤] ل: (من).

[٥٥٥] أ: أحوال عينه.

[٥٥٦] ن: عرفت.

[٥٥٧] وفي هامش أ + هي.

اطّلاعاً واقعاً **(على)** طريقة **(اطّلاع الحقّ على هذه الأعيان الثابتة في حال عدمها)** علماً وعيناً. فقوله: على هذه الأعيان الثابتة، يحتمل أن يكون متعلّقاً بقوله: يطّلع، وبالإطلاع أيضاً، ويمكن أن يقال: المراد بإطلاع الحقّ ما يطّلع عليه الحقّ من هذه الأعيان، وحينئذٍ لفظة على الأولى متعلّقةٌ بيطّلع، والثانية بالإطلاع. وإنّما قلنا: ليس في وسع المخلوق اطّلاعٌ مثلَ اطّلاع الحقّ **(لأنّها)**، أي تلك الأعيان، يعني الحقائق[٥٥٨] الّتي تلك الأعيان صورة معلوميّتها **(نسبٌ ذاتيّةٌ)** وشؤونٌ غيبيّةٌ مستجنّةٌ في غيب الذات قبل تعلُّق العلم بها **(لا صورة لها)** تتميّز[٥٥٩] بها لا في العلم ولا في العين ليصحّ تعلّق علم المخلوق بها، فإذا تعلّق علم الحقّ سبحانه بها وحصل لها تميّزٌ وتعيّنٌ في العلم، صحّ تعلّق علم المخلوق بها علماً مفيداً للعلم بأحوالها مساوياً لعلم الحقّ سبحانه في تلك الإفادة. **(فبهذا القدر)** من سبْق علم الحقّ بالأعيان /[٣١ظ] على علم العبد بها **(يقول:**[٥٦٠] **إنّ العناية)** من اللّه سبحانه **(سبقت لهذا العبد بهذه المساواة)**، أي بمساواته للحقّ، والباء متعلّقةٌ بالعناية. **(في إفادة العلم)**،[٥٦١] أي إفادة العلم بالأعيان الثابتة العلمَ بأحوالها الجارية عليها في وجوده العينيّ إلى ما لا[٥٦٢] يتناهي.[٥٦٣] وتحقيق ذلك أنّ للحقّ سبحانه بالنسبة إلى العبد عنايتين، إحديهما: بحسب فيضه الأقدس، وهي تقتضي تعيّن عينه الثابتة في مرتبة العلم بحيث يصلح لأن يتعلّق به علم المخلوق، واستعدادَها الكلّيّ لفيضان الوجود عليها. وأخريهما: بحسب فيضه المقدّس، وهي تقتضي فيضان الوجود عليها في العين واستعداداتها الجزئيّة[٥٦٤] لتترتّب[٥٦٥] عليها أحوالها الّتي من جملتها صلاحيّة انكشاف عينه الثابتة وأحوالها عليه. ولا شكّ أنّه إذا كوشف العبد بعينه الثابتة وعلِم بهذا الكشف أحوالها أنّه يأخذ العلم بتلك الأحوال من عينه الثابتة كما يأخذ الحقّ سبحانه عنها، لكنّ

---

[٥٥٨] وفي هامش ط: إنّما قال ذلك، لأنّ الأعيان ليست نسباً ذاتيّةً ولها صورةٌ معلومةٌ. عبدالغفور اللاريّ.

[٥٥٩] ل: تميّز.

[٥٦٠] ن أ ل: (نقول).

[٥٦١] ن: في إفادة العلم.

[٥٦٢] ن ـ لا.

[٥٦٣] ن ل: تتناهي.

[٥٦٤] وفي هامش ط: المراد من الاستعداد الكلّيّ الاستعداد السابق على الوجود الخارجيّ، والمراد من الاستعداد الجزئيّ الاستعداد الواقع بعد الوجود الخارجيّ. عبدالغفور اللاريّ.

[٥٦٥] ن ل: ليترتّب.

أخذه منها مسبوقٌ بهاتين العنايتين من جانب الحقّ سبحانه، وإلى العناية الأولى أشار الشيخ رضي اللّه عنه.

اعلم أنّه قد وقع في مواضعَ من القرآن ما يُوهِّم[٥٦٦] أنّ علمه سبحانه ببعض الأشياء حادثٌ كقوله سبحانه: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ وَالصَّابِرِينَ﴾ [سورة محمّد، ٣١/٤٧] وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ، أيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا﴾ [سورة الكهف، ١٢/١٨] وأمثال ذلك. والتفصّي[٥٦٧] عن هذا[٥٦٨] الإشكال، إمّا بما ذهب إليه المتكلّمون من أنّ علمه سبحانه قديمٌ وتعلّقه حادثٌ، فمعنى قوله: ﴿حَتَّى نَعْلَمَ﴾، حتّى يتعلّق علمنا القديم بـ﴿الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ وَالصَّابِرِينَ﴾. وإمّا بأنّ المراد بالعلم الشهود، فإنّ الأشياء قبل وجودها العينيّ معلومةٌ للحقّ سبحانه، وبعده مشهودةٌ له، فالشهود خصوص نسبةٍ للعلم، فإنّه قد يلحق[٥٦٩] العلم بواسطة وجود متعلَّقه نسبةً باعتبارها نسمّيه[٥٧٠] شهوداً وحضوراً، لا أنّه حدث هناك علمٌ، فمعنى حتّى نعلم: حتّى نشاهد.[٥٧١] وإمّا بأن يقال: المسند إليه في قوله: نعلم، ليس هو الحقّ باعتبار مرتبة الجمع، بل باعتبار مرتبة الفرق، فكأنّه يقول: حتّى نعلم من حيث ظهورنا /[٣٢و] في المظاهر الكونيّة الخلقيّة، فيكون الخلقيّة وقايةً له عن نسبة الحدوث إليه. وإمّا بأن يقال: المراد بالتأخّر المفهوم من كلمة حتّى، التأخّر الذاتيّ لا الزمانيّ حتّى يلزم الحدوث الزمانيّ. وحيث انجرّ الكلام ههنا إلى أنّ علم الحقّ سبحانه بأحوال العبد مأخوذٌ من عينه الثابتة متأخّرٌ عنها بالذات. أشار الشيخ رضي اللّه عنه إلى أنّ هذا التأخّر هو المصحّح لِما وقع[٥٧٢] في القرآن فقال: **(ومن هنا)**، أي من جهة أنّ علم الحقّ سبحانه بأحوال العبد مأخوذٌ من عينه الثابتة متأخّرٌ عنها **(يقول اللّه سبحانه: ﴿حَتَّى نَعْلَمَ﴾ وهي)**، أي قوله: حتّى نعلم[٥٧٣] **(كلمةٌ محقّقة المعنى)**، أي معناه الّذي هو تأخّر العلم وحدوثه أمرٌ محقّقٌ واقعٌ، أو معنًى حقيقيٌّ لا

---

[٥٦٦] ن: توهم.

[٥٦٧] ل: والتفضي.

[٥٦٨] أ: ذلك.

[٥٦٩] أ: تلحق.

[٥٧٠] ن: تسمية.

[٥٧١] وفي هامش ط: فالتعبير حينئذٍ ليس إلّا في المعلوم. عبدالغفور اللاريّ.

[٥٧٢] ن أ: جاء.

[٥٧٣] ن أ + (هي).

مجازيٌّ، فإنّ ذلك التأخّر والحدوث هو الذاتيّ لا الزمانيّ **(ما هي)**، أي هذه الكلمة لغير هذا المعنى المحقّق أو الحقيقيّ **(كما يتوهّمه)**، أي كمعنًى يتوهّمه **(مَن ليس له هذا المشرب)** من المتكلّمين، وهو أنّ هذا التأخّر والحدوث إنّما هو لنسبة تعلّق العلم إلى المعلوم، لا لنفس العلم، ولا فساد في تغيّر النسب وتجدّدها بالنسبة إلى ذات الحقّ وصفاتها. وإلى هذا أشار رضي اللّه عنه بقوله: **(وغاية)** المتكلّم **(المنزِّه)** للحقّ سبحانه بعقله عن سمات الحدوث والنقصان **(أن جعل ذلك الحدوث)** الزمانيّ المتوهّم من ظاهر مفهوم هذه الكلمة **(في العلم للتعلّق)** لا لنفس العلم فقال: العلم أزليٌّ وتعلّقه بالأشياء حادثٌ حدوثاً زمانيًّا. **(وهو)**، أي جعل الحدوث للتعلّق لا للعلم[٥٧٤] **(أعلى وجهٍ يكون للمتكلّم)** المتصرّف **(بعقله في هذه المسألة، لولا أنّه)**، أي المتكلّم **(أثبت العلم زائداً)** في الوجود الخارجيّ **(على الذات)** لا عينها **(فجعل التعلّق له)**، أي للعلم **(لا للذات)** إذ لو لم يكن العلم عين الذات لا معنى لتعلّق الذات بالمعلومات،[٥٧٥] لا لأنّه يلزم أن تكون[٥٧٦] الذات محلّ الحوادث، لأنّ تجدّد النسب[٥٧٧] لا يستلزمه كما عرفتَ. وقوله: وهو أعلى وجهٍ، جواب: لولا قُدِّم عليه، ويحتمل أن يكون جوابه مقدّراً هكذا لولا أنّه أثبت العلم زائداً /[٣٢ظ] على الذات، فجعل التعلّق له لا للذات لكان كلامه قريباً من التحقيق. **(وبهذا)**، أي بإثبات العلم زائداً على الذات وجعل التعلّق حادثاً بالحدوث الزمانيّ **(انفصل)** المتكلّم **(عن المحقّق من أهل اللّه صاحب الكشف والشهود[٥٧٨])** الّذي انكشف له الحقائق كما هي عليه[٥٧٩] ويجدها[٥٨٠] بحسب ذوقه ووجدانه من غير نظرٍ فكريٍّ، فإنّ هذا المحقّق لا يُثبِت العلم زائداً على الذات إلّا في العقل، ويجعله بحسب الخارج عين الذات ويقول بحدوث التعلّق له، لكنّ بالحدوث الذاتيّ لا الزمانيّ مبالغةً في التنزيه، فإنّهم لو جعلوا الحدوث زمانيًّا لا فساد فيه أيضاً، إذ لا يلزم التجدّد إلّا في النسبة.

---

[٥٧٤] ط - لا للعلم، صح هامش.

[٥٧٥] وفي هامش ط: بمعنى أنّ الأشياء صارت معلومةً بتعلّق الذات ، لأنّالعلم زائدٌ على الذات عندهم. عبدالغفور اللاريّ.

[٥٧٦] ن ل: يكون.

[٥٧٧] ل: النسبة.

[٥٧٨] أ ل: (والوجود).

[٥٧٩] أ - عليه.

[٥٨٠] أ: ووجدها.

فإن قيل: إذا كان العلم المفهوم من قوله: ﴿حَتّى نَعْلَمَ﴾ ولنعلم مترتّباً على حادثٍ زمانيٍّ كالفعل المفهوم من قوله: ﴿لَنَبْلُوَنَّكُمْ﴾ و﴿ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ﴾ كيف يصحّ الحكم بأنّ حدوثه ذاتيٌّ لا زمانيٌّ؟ قلنا: مَن جعل العلم المترتّب حادثاً ذاتيًّا لا زمانيًّا، لا بدّ له أن يجعل الفعل الّذي يترتّب عليه العلم أيضاً، كذلك فيقول[٥٨١] مثلًا قوله: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ﴾ معناه: ولنبلونّكم[٥٨٢] أيّها النسب الذاتيّة والشؤن الغيبيّة المستجنّة في غيب الذات بإظهاركم في المرتبة العلميّة ﴿حَتّى نَعْلَمَ﴾ بسبب العلم بكم في هذه المرتبة ما يجري عليكم بحسب الخارج من المجاهدة والصبر، فنعلم ﴿الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ وَالصَّابِرِينَ﴾. وقوله: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ﴾ معناه: بعثناهم[٥٨٣] من مرتبة الاستجنان في غيب الذات إلى التميّز العلميّ لنعلم بذلك التميّز ما يجري عليكم من الأحوال الّتي من جملتها[٥٨٤] إحصاء مدّة اللَبْث على أنّه لا يلزم إذا حمل بعض الآية على معنًى إشاريٍّ أن يجْري ذلك المعنى في البعض الآخر منها، إذ كثيراً ما يشير أهل الإشارة في آيةٍ إلى معنًى لا يساعد عليه تمام الآية. فإن قيل: ما ذكرتم من بعض بطون الآية وهؤلاء المحقّقون لا يردّون معنًى من المعاني الظهريّة والبطنيّة، فما معناها عندهم إذا حملوها على الظاهر؟ قلنا: يمكن أن يكون[٥٨٥] حينئذٍ نسبة العلم الحادث إليه بناءً على ظهوره في المظاهر الخلقيّة كما سبقت إليه الإشارة.

/[٣٣و] (ثمّ نرجع) ممّا انجرّ الكلام في قسم[٥٨٦] العطايا باعتبار السؤال وعدمه إليه من بحث الأعيان واستعداداتها وبيان أحكامها **(إلى)** بحث **(الأَعطيات)** المقصودة[٥٨٧] بالبيان ولطول ما وقع في البين استأنف القسمة وقال **(فنقول: إنّ الأعطيات)** بفتح الهمزة وتخفيف الياء، جمع أعطية،[٥٨٨] جمع عطاءٍ كأغطيةٍ وغطاءٍ، أو بضمّ الهمزة وتشديد الياء جمع أعطيّة كأمنيّة[٥٨٩] **(إمّا ذاتيّةٌ**

---

[٥٨١] أ: فنقول.

[٥٨٢] ن - ولنبلونّكم.

[٥٨٣] ط ن ل: بعثناكم؛ أ - معناه: بعثناهم، صح هامش.

[٥٨٤] ن: حملتها.

[٥٨٥] أ: تكون.

[٥٨٦] ن: القسم.

[٥٨٧] ن - المقصودة.

[٥٨٨] أ ل + وهي.

أو أسمائيّةٌ) وقد عرفتهما. **(فأمّا المنح والهبات والعطايا**[٥٩٠] **الذاتيّة)** من الواردات والأذواق والمواجيد والعلوم والمعارف **(فلا يكون**[٥٩١] **أبداً)** واردةً على القابلين الّذين هيّئوا محالّها **(إلّا من تجلٍّ إلهيٍّ)**، أي من تجلّي حضرة الاسم الجامع جميع الصفات والأسماء لا من الذات الأحديّة، فإنّه لا اسم ولا رسم ولا حكم ولا تجلّيَ ولا غير ذلك في الذات الأحديّة، فيكون تعيّن التجلّي الذاتيّ من الحضرة الإلهيّة، فلهذا أضيف التجلّي إليها لا إلى مطلق الذات، فإذا وقع التجلّي من هذه الحضرة استتبع تلك العطايا الذاتيّة. **(والتجلّي من الذات)** الإلهيّة **(لا يكون أبداً إلّا بصورة استعداد)** العبد **(المتجلّى له)**، أي بصورةٍ يقتضيها استعداده **(غيرُ ذلك)**، أي غير كون التجلّي بصورة استعداد المتجلّى له **(لا يكون أبداً.**[٥٩٢] **فإذَنْ)** العبد **(المتجلّى له ما رأى سوى صورته في مرآة)** الوجود **(الحقّ)** وسوى الوجود المتعيّن في هذه الصورة بحسبها، لأنّ الذات الإلهيّة ليس لها في حدّ نفسها صورةٌ متعيّنةٌ لتظهر بها، وهي مرآة الأعيان، فتظهر صورة المتجلّى له فيها بقدر استعداده كما أنّ الحقّ يظهر في مرايا الأعيان بحسب استعداداتها وقابليّاتها لظهور أحكامه. **(وما رأى)** العبد المتجلّى له **(الحقّ)** من حيث إطلاقه **(ولا يمكن أن يراه)** من تلك الحيثيّة **(مع علمه أنّه ما رأى صورته إلّا فيه)** فهو[٥٩٣] سبحانه **(كالمرآة في الشاهد فإنّك**[٥٩٤] **إذا رأيتَ الصور)** أو صورتك /[٣٣ظ] **(فيما**[٥٩٥] **لا تراها مع علمك أنّك ما رأيتَ)** تلك **(الصور أو صورتَك إلّا فيها، فأبرز اللّه ذلك)**، أي ظهور الصورة في المرآة **(مثالًا نصبه لتجلّيه الذاتيّ ليعلم المتجلّى له أنّه ما رآه)**، أي الّذي رآه أو أيَّ شيءٍ رآه على أن يكون[٥٩٦] ما موصولةً أو استفهاميّةً، والّذي رآه صورته

---

[٥٨٩] ن - الأعطيات بفتح الهمزة وتخفيف الياء، جمع أعطية وهي جمع عطاء كأعطية وعطاء، أو بضمّ الهمزة وتشديد الياء جمع أعطية كأمنية. هذه العبارة توجد في هامش ن، ولكن ليست بقيد "تصحيح"، بل بقيدٍ يشبه ب"منه".

[٥٩٠] أ: والعطايا.

[٥٩١] أ: (تكون).

[٥٩٢] ل: أبداً.

[٥٩٣] أ: (فهو).

[٥٩٤] أ ل: فإنّك.

[٥٩٥] وفي هامش ط: نسخة: (فيها)؛ ن أ ل: (فيها).

[٥٩٦] أ: تكون.

في الحقّ والحقّ في صورته **(وما ثمّة مثالٌ أقرب)** من الممثّل له **(ولا أشبه للرؤية**[٥٩٧] **والتجلّي**[٥٩٨]**)** الذاتيّ **(من هذا)** المثال، وهو ظهور صورتك في المرآة ورؤيتك إيّاها فيها. **(واجهدْ في نفسك عندما ترى)** ما مصدريّةٌ، أي: عند رؤيتك **(الصورة في المرآة)** واستغراقَ الشهود والرؤية بالصورة المثاليّة المرئيّة **(أن ترى جرم المرآة لا تراه)**، أي جرم المرآة **(أبداً ألبتّة)** إلّا عند صرفك النظرَ عن الصورة وإعراضك عنها والتفاتك نحو المرآة وتحديق النظر فيها،[٥٩٩] إذ الشهود الواحد[٦٠٠] الإبصار المتعيّن لا يسع في وقتٍ واحدٍ معيّنٍ إلّا مشهوداً واحداً معيّناً. وإنّما قال: جرم المرآة، لأنّ بعض أحكام المرآة كالصقالة والكدورة والاستواء والانحناء[٦٠١] قد يُرى ولكن في الصورة، فالصورة[٦٠٢] مرآةٌ لأحكام المرآة كما أنّ المرآة مرآةٌ لذات الصورة **(حتّى أنّ بعض من أدرك مثل هذا)** الّذي ذكرنا **(في صور المرايا)**، أي في الصور[٦٠٣] المرئيّة[٦٠٤] فيها من أنّ المرئيّ هو الصورة لا المرآة **(ذهب إلى أنّ الصورة المرئيّة)** حائلةٌ **(بين بصر الرائي وبين المرآة)** حاجبةٌ عن رؤيته إيّاها. **(وهذا أعظم ما قُدِر عليه من العلم)** الحاصل له بالنظر، لكنّه غير مطابقٍ للواقع، فإنّه لو كان الأمر كذلك، لم يتمكّن الرائي من صرف النظر عن الصورة والإقبال على المرآة. **(والأمر)** في المرآة **(كما قلناه وذهبنا إليه)** في التجلّي الإلهيّ، فكما أنّ المتجلّى له ما رأى سوى صورته في مرآة الحقّ وما رأى الحقّ، ولا يمكن أن يراه مع علمه أنّه ما رأى صورته إلّا فيه، لا بينه وبين الحقّ بحيث يكون[٦٠٥] حاجبةً عن رؤية الحقّ، فكذلك الناظر في المرآة ما رأى سوى صورته في المرآة، وما رأى المرآة ولا يمكن أن يراها مع علمه أنّه ما رأى صورته إلّا في المرآة لا بينه وبين

---

[٥٩٧] أ: بالرؤية؛ ل: (بالرؤية).

[٥٩٨] أ: والتجلّي.

[٥٩٩] وفي هامش ط: وإذا رأى مجموع الصورة والمرآة كان المشهود المجموع. عبدالغفور اللاريّ.

[٦٠٠] وفي هامش ط: سواءٌ كان من الحقّ أو من الخلق، وشهود الحقّ للكلّ شهودٌ [مشهود ؟] واحدٌ. عبدالغفور اللاريّ.

[٦٠١] ل: والانحفاء.

[٦٠٢] ل - فالصورة، صح هامش.

[٦٠٣] ن: صور.

[٦٠٤] ط - فيها من أنّ المرئيّ هو الصورة لا المرآة (ذهب إلى أنّ الصورة المرئيّة)، صح هامش.

[٦٠٥] أ: تكون.

المرآة كما توهّمه بعضٌ. والفرق بين الوجود الحقّ والمرآة أنّ المرآة وإن[٦٠٦] ليست مرئيّةً /[٣٤و] عند استغراق الشهود في الصورة المشهودة، لكنّه يمكن الإعراض عن تلك الصورة والإقبال على المرآة وإدراكها بخلاف الوجود الحقّ، فإنّه لا يمكن شهوده من حيث إطلاقه. **(وقد بيّنّا هذا)** الّذي ذكرنا من المماثلة بين المرآة والحقّ سبحانه[٦٠٧] (في **"الفتوحات المكّيّة"**) ذكر رضي اللّه عنه في الباب الثالث والستّين منها: «إنّ الإنسان يدرك صورةً[٦٠٨] في المرآة ويعلم قطعاً أنّه أدرك صورته بوجهٍ وأنّه ما أدرك صورته بوجهٍ، لمّا يراها في غاية الصغر لصغر جرم المرآة أو الكبر لعِظَمه، ولا يقدر أن ينكر أنّه رأى صورته، ويعلم أنّه ليس في المرآة صورةً، ولا هي بينه وبين المرآة، فليس بصادقٍ ولا كاذبٍ في قوله أنّه رأى صورته ما رأى صورته. فما تلك الصورة وأين محلّها وما شأنها؟ فهي منفيّةٌ ثابتةٌ موجودةٌ معدومةٌ معلومةٌ مجهولةٌ أظهر اللّه سبحانه هذه لعبده ضرب مثالٍ ليعلم ويتحقّق أنّه إذا عجز وحار في درك حقيقة هذا، وهو من العالم ولم يحصل عنده علمٌ بتحقيقه، فهو بخالقها أعجز وأجهل وأشدّ حيرةً.»[٦٠٩] هذا ما نقله الشارحون من كلامه في هذا المقام. **(وإذا ذُقْتَ)**، أي أدركت بطريق الذوق والوجدان لا بمجرّد العلم والعرفان **(هذا)**، أي مقام التجلّي الذاتيّ على صورتك **(ذقت)** في مراتب التجلّيات **(الغاية الّتي ليس فوقها غايةٌ في حقّ المخلوق، فلا تطمعْ ولا تُتعِبْ نفسك في أن ترقّي في)** مقامٍ[٦١٠] **(أعلى من هذا الدرَج)** من التجلّي الذاتيّ. في **الصحاح:** «رَقِيتَ في السلّم، بالكسر رَقْياً ورُقِيًّا إذا صعدتَ.»[٦١١] وفي **الكشّاف** وفي قوله تعالى: ﴿أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ﴾ [سورة الإسراء، ٩٣/١٧] يقال: «رقى السلّم، وفي الدرجة»[٦١٢] فلا حاجة إلى تضمينها معنى الدخول.

---

[٦٠٦] وفي هامش أ + كانت.

[٦٠٧] أ: بين المرآة من المماثلة والحقّ سبحانه

[٦٠٨] أ: صورته.

[٦٠٩] **الفتوحات المكّيّة** لابن العربيّ، ٣٠٤/١.

[٦١٠] أ: (مقام).

[٦١١] **الصحاح** للجوهريّ، ٢٣٦١/٦.

[٦١٢] **الكشّاف** للزماخشريّ، ٥٥٢/٣.

(فما هو)، أي أعلى من هذا الدرج **(ثمّة)**، أي في مقام التجلّي الذاتيّ **(أصلًا وما بعده)**، أي بعد هذا الدرج **(إلّا العدم المحض)** فلا يوجد هناك مقامٌ أعلى منه.[٦١٣]

اعلم أنّ تعيّن الحقّ وتجلّيه لك في مرآة عينك إنّما يكون بحسبها وبموجب خصوصيّتها وصورة استعدادها، /[٣٤ظ] فما ترى الحقّ في تجلّيه الذاتيّ لك إلّا بصورة عينك الثابتة، فلا ترى الحقّ فيك إلّا بحسب خصوصيّة عينك الثابتة، ولكنّ في مرآة الوجود الحقّ، وهذا أعلى درجات التجلّيات بالنسبة إلى مثلك إلّا أن يكون[٦١٤] عينك عين الأعيان الثابتة كلّها، لا خصوصيّة لها توجب حصر الصورة في كيفيّةٍ خاصّةٍ، بل خصوصيّة أحديّة جمعيّةٍ برزخيّةٍ كماليّةٍ، فتعيّن الحقّ لك حينئذٍ مثل تعيّنه في نفسه، ودون هذين الشهودين شهودك للحقّ في ملابس الصور الوجوديّة الحسّيّة والمثاليّة والروحيّة، وكلّ ذلك بحسب تجلّيه من عينك لا من غيرك،[٦١٥] فأعلى درجات شهودك للحقّ هو ما يكون بعد تحقّقك بعينك الثابتة، فإذا اتّحدْتَ أنت بعينك الثابتة[٦١٦] فكنت أنت عينك من غير امتيازٍ رأيتَ الحقّ كما يرى نفسه فيك ورأيتَ نفسك صورةً للحقّ في الحقّ، وما ثمّ أعلى من هذا في حقّك.

(فهو)، أي الحقّ سبحانه باعتبار ظاهر وجوده **(مرآتك في رؤيتك نفسك)**، أي إنّيّتك الوجوديّة العينيّة، وباعتبار باطن علمه مرآتك في شهودك عينك الثابتة العلميّة الغيبيّة إذا كوشفتَ بها. **(وأنت)** باعتبار وجودك العينيّ **(مرآته في رؤيته[٦١٧] أسماءَه)** الّتي هي ذاته مأخوذةٌ مع بعض النسب والاعتبارات **(وفي[٦١٨] ظهور أحكامها)**، أي أحكام الأسماء وآثارها **(وليست)** الأسماء في مرتبة الأحديّة **(سوى عينه)** ونفسه، فأنت مرآةٌ لنفسه في رؤيته إيّاها، كما أنّه مرآةٌ لنفسك في رؤيتك إيّاها، فتارةً هو المرآة وأنت الرائي والمرئيّ، وتارةً أنت المرآة وهو الرائي والمرئيّ. **(واختلط الأمر)**،

---

[٦١٣] وفي هامش ط: نعم، يوجد الفناء، فالتجلّي التجلي المقتضى للمتجلّى له، والمتجلّى له لا يكون فوق ذلك. عبدالغفور اللاريّ.

[٦١٤] أ: تكون.

[٦١٥] وفي هامش ط: يعني تجلّي الحقّ في كلّ عينٍ بحسب ذلك التعيّن، فبمقدار تجلّيه في العين يترتّب الأثر، فإذا تجلّى الحقّ في صورة جسد إنّيّةٍ أو مثاليّةٍ مثلاً كان بحسب تجلّيه في عينك. عبدالغفور اللاريّ.

[٦١٦] أ - فإذا اتّحدت أنت بعينك الثابتة، صح هامش.

[٦١٧] ن - (وأنت) باعتبار وجودك العينيّ (مرآته في رؤيته)، صح هامش.

[٦١٨] ل: (و) في.

أي أمر المرآة والرائي والمرئيّ **(وانْبَهَم)** أنّ كلّ واحدٍ منها حقٌّ أو عبدٌ. **(فمنّا مَن جهِل)** ولم يميّز بين هذه المراتب **(في)** عين **(علمه)** بها بطريق الذوق والوجدان **(فقال: والعجز عن درك الإدراك إدراكٌ)**، أي التحقّق بالعجز عن لحوق[٦١٩] إدراك ما لا يدرك غاية الإدراك له، والعجز عن حصول العلم بما لا يعلم نهاية العلم به. وفي الأساس طلبه حتّى أدركه،[٦٢٠] أي لحق به وأدرك منه حاجته، وبلغ الغوّاص درَك البحر وهو قعره ومنه درَك النار.[٦٢١] وفي **الصحاح**: /[٣٥و] «القعر الآخِر درْكٌ[٦٢٢] ودَرَكٌ.»[٦٢٣] وفي **النهاية في غريب الحديث** في الحديث: ««أعوذ بك من درك الشقاء»[٦٢٤] الدرك: اللحاق والوصول إلى الشيء أدركتَه إدراكاً ودركاً.»[٦٢٥] **(ومنّا من علِم)** تلك المراتب وميّز بينها، فإنّه علِم أنّ مرآتيّة الحقّ سبحانه لإنّيّتك الوجوديّة باعتبار ظاهر وجوده وأنت الرائي والمرئيّ، فإنّك ترى نفسك فيه، بل هو الرائي والمرئيّ ولكنّ فيك ومرآتيّته لعينك الثابتة باعتبار باطن علمه، وأنت الرائي والمرئيّ، بل هو ولكنّ فيك، وكذلك علِم أنّ مرآتيّتك للحقّ سبحانه إنّما هي باعتبار وجودك العينيّ والعلميّ، والرائي هو الحقّ سبحانه، إمّا من مقامه الجمعيّ أو منك، والمرئيّ أيضاً هو الحقّ سبحانه لكنّ باعتبار خصوصيّة صفةٍ أو اسمٍ أنت مظهره، فإنّ الوجود الحقّ سبحانه باعتبار إطلاقه لا يسعه مظهرٌ **(فلم يقل بمثل هذا)** القول[٦٢٦] المنبئ عن الاعتراف بالعجز **(وهو)**، أي والحال أنّ القول بالعجز **(أعلى القول)**، أي أعلى ما يقال في هذا المقام. وجعل بعض الشارحين الضمير لعدم القول وقال: معنى أعلى القول، أعلى من القول. ولا يبعد أن يقال[٦٢٧] معناه

---

[٦١٩] أ: طرق؛ ل: طوق.

[٦٢٠] ن: أدركته.

[٦٢١] ل: الفار.

[٦٢٢] ن: دركه.

[٦٢٣] **الصحاح** للجوهريّ، ١٥٨٣/٤.

[٦٢٤] **صحيح البخاريّ**، الدعوات، ٢٨؛ **صحيح مسلم**، الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، ٢٧٠٧ بألفاظ «كان رسول اللّه صلّى اللّه وسلّم يتعوَّذ من ... ومن دَرْكِ الشقاءِ...».

[٦٢٥] **النهاية في غريب الحديث والأثر** لابن الأثير، ١١٤/٢.

[٦٢٦] أ: (القول).

[٦٢٧] ط - أن يقال، صح هامش.

حينئذٍ إنّ عدم القول بالعجز أعلى ما يقال[٦٢٨] في هذا المقام، فإنّ عدم القول قولٌ على لسان الحال بكمال العلم. **(بل أعطاه)**، أي مَن علِم **(العلم السكوت كما أعطاه)**، أي مَن جهِل في علمه العلم **(العجز)** والاعتراف به **(وهذا هو[٦٢٩])**، أي الّذي أعطاه العلم السكوت **(أعلى عالمٍ باللّه)** ومراتب تجلّياته والتميّز بينها. **(وليس هذا العلم[٦٣٠])** الّذي يعطي صاحبه السكوت بالأصالة **(إلّا لخاتم الرسل وخاتم الأولياء وما يراه)**، أي ما يرى هذا العلم والشهود وما يأخذه **(أحدٌ من الأنبياء والرسل)** من حيث أنّهم أولياء لا من حيث أنّهم[٦٣١] أنبياء ورسلٌ، فإنّ هذا العلم ليس من حقائق النبوّة **(إلّا من مشكاة الرسول الخاتم)** من حيث ولايته[٦٣٢] **(ولا يراه أحدٌ من الأولياء إلّا من مشكاة الوليّ الخاتم)** الّتي هي جهة باطنيّة الرسول الخاتم **(حتّى أنّ الرسل أيضاً)** من حيث أنّهم أولياء **(لا يرونه، متى /[٣٥ظ] رأوه إلّا من مشكاة خاتم الأولياء)**[٦٣٣] الّتي هي مشكاة ولاية الرسول الخاتم، وإلّا لم يصحّ كلا الحصرين معاً[٦٣٤] حصر رؤية المرسلين أوّلًا في مشكاة خاتم الأنبياء وحصرها ثانياً في مشكاة خاتم الأولياء، فمشكاة خاتم الأنبياء هي الولاية الخاصّة المحمّديّة، وهي بعينها مشكاة خاتم الأولياء، لأنّه قائمٌ بمظهريّتها. وإنّما أسند هذه الرؤية إلى مشكاة خاتم الأولياء **(فإنّ الرسالة والنبوّة)** اللّتين هما جهة ظاهريّة الرسول الخاتم **(أعني نبوّة التشريع ورسالته[٦٣٥])** الّتي هي تبليغ الأحكام المتعلّقة بحوادث الأكوان لا نبوّة التحقيق الّتي هي جهة باطنيّته، وهي الإنباء عن الحقّ وأسمائه وصفاته وأسرار الملكوت والجبروت وعجائب الغيب **(تنقطعان)** بانقطاع موطن التكليف، بل بانقطاع الرسول الخاتم عن هذا الموطن، فكيف يستند

---

[٦٢٨] ن - معناه حينئذٍ إنّ عدم القول بالعجز أعلى ما يقال.

[٦٢٩] ط ن ل - (هو)، صح هامش ط.

[٦٣٠] أ: العلم.

[٦٣١] ط - أولياء لا من حيث أنّهم، صح هامش.

[٦٣٢] وفي الهامش ن: قد صحّ عندنا كشفاً ونقلًا أنّه لا مقام أعلى من مقام محمّدٍ صلّى اللّه تعالى عليه وسلّم، من **الفتوحات المكّيّة**.

[٦٣٣] أ - الّتي هي جهة باطنيّة الرسول الخاتم (حتّى أنّ الرسل أيضا) من حيث أنّهم أولياء (لا يرونه، متي رأوه، إلّا من مشكاة خاتم الأولياء)، صح هامش.

[٦٣٤] ن أ: مع.

[٦٣٥] ن: ورسالته.

إليه ما لا ينقطع؟[٦٣٦] **(والولاية لا ينقطع[٦٣٧] أبداً)** فإنّها من الجهة الّتي تلي الحقّ سبحانه، وهي باقيةٌ دائمةٌ أبداً سرمداً، وأكمل مظاهرها[٦٣٨] خاتم الأولياء، فلهذا استندت الرؤية المشار إليها إليه، ولا يخفى عليك أنّه لو فُرِض عدم انقطاع النبوّة أيضاً[٦٣٩] لا يصحّ إستناد هذا العلم إليها أصلًا، فإنّه من حقائق الولاية لا النبوّة.

(فالمرسلون من كونهم أولياء لا يرون ما ذكرناه) من العلم الّذي يعطي صاحبه السكوت **(إلّا من مشكاة خاتم الأولياء، فكيف من دونهم من الأولياء؟!. وإن كان خاتم الأولياء)** بحسب نشأته العنصريّة **(تابعاً في الحكم)** الإلهيّ **(لِما جاء به خاتم الرسل من التشريع، فذلك)**، أي كونه تابعاً بحسب نشأته العنصريّة **(لا يقدح في مقامه)** الّذي يقتضي[٦٤٠] المتبوعيّة بحسب حقيقته **(ولا يناقض ما ذهبنا إليه[٦٤١])** من أنّ المرسلين لا يرون هذا العلم إلّا من مشكاة خاتم الأولياء **(فإنّه من وجهٍ)** وهو كونه وليًّا تابعاً بحسب نشأته العنصريّة **(يكون أنزل[٦٤٢])** مرتبةٍ من الرسول الخاتم من حيث رسالته **(كما أنّه من وجهٍ)** وهو كونه جهة باطنيّة الرسول الخاتم باعتبار حقيقته /[٣٦و] **(يكون أعلى)** مقاماً منه بحسب نبوّته وظاهريّته. **(وقد ظهر في ظاهر شرعنا ما يؤيّد ما ذهبنا إليه)** من أنّ الفاضل يجوز أن يكون[٦٤٣] مفضولًا من وجهٍ **(في فضل عمر)** على أبي بكرٍ رضي اللّه تعالى عنهما **(في أسارى بدرٍ بالحكْم فيهم)** حيث رأى فيهم أبو بكرٍ أن يأخذ منهم الفدية ويُطلِقهم، ورأى فيهم عمر ضرب الرقاب، فأنزل اللّه الآية الكريمة موافقةً لرأي عمر. **(و)** قد ظهر **(في تأبير النخل)** أيضاً حيث منع رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم عاماً من تأبير النخل فما أثمر، فقال صلّى اللّه عليه وسلّم:«أنتم أعلم بأمور دنياكم».[٦٤٤] **(فما يلزم**

---

[٦٣٦] وفي هامش أ + أبداً.

[٦٣٧] أ ل: (تنقطع).

[٦٣٨] ل: مظهرها.

[٦٣٩] أ - أيضاً.

[٦٤٠] ن: تقتضي.

[٦٤١] ن: إليه.

[٦٤٢] أ - أنزل، صح هامش.

[٦٤٣] ن - يكون.

[٦٤٤] **صحيح مسلم**، الفضائل، ٢٣٦٣.

الكامل أن يكون له التقدّم) على غير الكامل **(في كلّ شيءٍ وفي كلّ مرتبةٍ، وإنّما نظَرَ الرجال إلى التقدّم في رتب العلم باللّه سبحانه)** لا فيما عداه، فإنّه **(هنالك)**، أي في رتب العلم باللّه يتحقّق[٦٤٥] **(مطلبهم)** الّذي به يُعرَف تقدّمهم وتأخّرهم. **(وأمّا حوادث الأكوان)** كتأبير النخل وأمثاله **(فلا تعلُّق لخواطرهم بها)** لدناءتها بالنسبة إلى هممهم العالية، فلو كانوا فيها أنزل درجةٍ ممّن عداهم، لا يقدح ذلك في كمالهم. **(فتحقّقْ ما قلناه)** من علوّ مرتبة خاتم الأولياء في العلم باللّه بحسب حقيقته، وإنّه[٦٤٦] لا يقدح فيه نزول مرتبةٍ عن الرسول الخاتم بحسب نشأته العنصريّة حيث يكون تابعاً له من حيث نبوّته. فإن قيل: متبوعيّة خاتم الأولياء لخاتم الأنبياء في حقائق الولاية تقدّمٌ في رتب العلم باللّه لا في العلم بحوادث الأكون، فكيف يصحّ ما ادّعاه الشيخ رضي اللّه عنه من متبوعيّة خاتم الأولياء لخاتم الأنبياء، فإنّ خاتم الأنبياء مقدّم الكلّ في رتب العلم باللّه؟ قلنا: هي في الحقيقة عبارةٌ عن متبوعيّة حقيقة ولايته المطلقة لولايته المشخّصة بعد نشأته العنصريّة، وإن شئتَ تحقيق ذلك فاسمتعْ لِما يتلى عليك:

اعلم أنّ الحقيقة المحمّديّة مشتملةٌ على حقائق النبوّة والولاية كلّها، فأحديّة جمع حقائق النبوّة /[٣٦ظ] ظاهرها، وأحديّة جمع حقائق الولاية باطنها، فالأنبياء من حيث أنّهم أنبياء مستمدّون من مشكاة نبوّته الظاهرة، ومن حيث أنّهم أولياء مستمدّون[٦٤٧] من مشكاة ولايته الباطنة، وكذا الأولياء التابعون يستمدّون من مشكاة ولايته، فالأنبياء والأولياء[٦٤٨] كلّهم مظاهر لحقيقته: الأنبياء لظاهر نبوّته والأولياء لباطن ولايته، وخاتم الأولياء مظهر أحديّة جمعه لحقائق ولايته الباطنة، فالاستمداد من مشكاة خاتم الأولياء[٦٤٩] بالحقيقة هو استمدادٌ من مشكاة خاتم الأنبياء، فإنّ مشكاته بعضٌ من مشكاته، فلا استمداد بالحقيقة[٦٥٠] إلّا من مشكاة خاتم الأنبياء، وإنّما أضيف الاستمداد إلى خاتم الأولياء باعتبار حقيقته الّتي هي بعضٌ من حقيقة خاتم الأنبياء، ومعنى استمداد خاتم

---

[٦٤٥] أ: (يتحقّق).

[٦٤٦] ن: فإنّه.

[٦٤٧] ط - من مشكاة نبوّته الظاهرة، ومن حيث أنّهم أولياء مستمدّون، صح هامش.

[٦٤٨] ن: فالأولياء والأنبياء.

[٦٤٩] أ + ليس.

[٦٥٠] أ - هو استمداد من مشكاة خاتم الأنبياء، فإنّ مشكاته بعض من مشكاته، فلا استمداد بالحقيقة.

الأنبياء منه بحسب ولايته استمداده بحسب النشأة العنصريّة من حقيقةٍ هي بعضٌ من حقيقته، وذلك الوليّ الخاتم مظهره، فهذا بالحقيقة استمدادٌ من نفسه لا من غيره، واللّه أعلم بالحقائق.

(ولمّا مثّل النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم النبوّة[٦٥١] **بالحائط من اللَبِن)** لأنّ النبوّة صورة الإحاطة الإلهيّة بالأوضاع الشرعيّة والأحكام الفرعيّة والحكَم والأسرار الدينيّة الوضعيّة قد وضعها اللّه على ألسنة رسله وفي كتبه، وكلّ لَبِنَةٍ كانت في ذلك الحائط كانت صورة نبيٍّ من الأنبياء.[٦٥٢] **(وقد كمُل)** ذلك الحائط **(سوى موضع لبنةٍ)** واحدةٍ[٦٥٣] وهي الوضع الأحديّ الجمعيّ المحمّديّ الختميّ الّذي يستوعب الكلّ **(فكان صلّى اللّه عليه وسلّم)** بهذا الوضع الأحديّ الجمعيّ[٦٥٤] **(تلك اللبنة)** وسدّ تلك الثُلْمَة، فكمل به الحائط. **(غير أنّه صلّى اللّه عليه وسلّم لا يراها)**، أي تلك اللبنة بعين بصيرته في هذا التمثيل **(إلّا كما قال صلّى اللّه عليه وسلّم: لبنةً واحدةً)** لأنّه صلّى اللّه عليه وسلّم غير مأمورٍ بكشف الحقائق والأسرار كخاتم الولاية، بل كان مأموراً بسترها في الأوضاع الشرعيّة والأحكام الوضعيّة، والنبوّة هي الدعوة إلى كلّ ذلك والظهور بها والاتّصاف بجميعها، فهي حقيقةٌ واحدةٌ فلا حاجة في تمثيلها إلى لبنتين ولا إلى تميّزهما بالذهبيّة والفضيّة. **(وأمّا خاتم الأولياء فلا بدّ له من هذه الرؤيا)**، أي من رؤية ما مثّل به /[٣٧و] النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم، ولكن في رؤياه لِيتَنَبَّهُ على مرتبته ومقامه **(فيرى ما مثّل به رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم)** من الحائط **(ويرى في الحائط موضع لبنتين)** ينقص الحائط عنهما **(واللبن من ذهبٍ)** هو صورة الولاية، فإنّ الولاية كما أنّها ليست قابلةً للتغيّر بوجهٍ من الوجوه عمّا هو عليه فكذلك الذهب **(وفضّةٍ)** هي صورة النبوّة، لأنّ النبوّة كما أنّها قابلةٌ للتغيّر بالنسبة إلى الأزمان فكذلك الفضّة **(فيرى اللبنتين اللّتين**[٦٥٥] **ينقص الحائط عنهما ويكمل بهما:**[٦٥٦] **لبنةً فضّةٍ ولبنةً**

---

[٦٥١] ط - (النبوّة)، صح هامش.

[٦٥٢] لعلّه يشير إلى قول النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم: «مثلي ومثل الأنبياء مِن قبْلي كمثل رجلٍ ابتنى بيوتًا فأحسنها وأجملها وأكملها، إلّا موضع لبنةٍ من زاويةٍ مِن زواياها، فجعل الناس يطوفون ويُعْجِبُهم البنيان فيقولون: ألّا وضعت هاهنا لبنةً فيتمّ بنيانك، فقال محمّدٌ صلّى اللّه عليه وسلّم: فكنتُ أنا اللبنة» (**صحيح مسلم**، الفضائل، ٢٢٨٦).

[٦٥٣] ن: (واحدة).

[٦٥٤] أ - المحمّديّ الختميّ الّذي يستوعب الكلّ (فكان صلّى اللّه عليه وسلّم) بهذا الوضع الأحديّ الجمعيّ، صح هامش.

[٦٥٥] ن: (اللبن).

ذهبٍ، فلا بدّ أن يرى نفسه تنطبع[٦٥٧] **في موضع تيْنِك اللبنتين، فيكون خاتم الأولياء تينك اللبنتين، فيكمل الحائط)** به[٦٥٨] قال رضي اللّه عنه في **فتوحاته المكّيّة** أنّه رأى حائطاً من ذهبٍ وفضّةٍ وكمل إلّا موضعَ اللبنتين: إحديهما من ذهبٍ والأخرى من فضّةٍ، فانطبع رضي اللّه عنه في موضع تينك اللبنتين. وقال رضي اللّه عنه: «وكنت لا أشُكُّ أنّي أنا[٦٥٩] الرائي ولا أنّي أنا المنبطع في موضعهما، وبي كمل الحائط. ثمّ عبّرتُ الرؤيا بختام الولاية بي،[٦٦٠] وذكرتها للمشايخ الكاملين المعاصرين، وما قلتُ مَن الرائي، فعبّروها بما عبّرتُها به.»[٦٦١]

(والسبب الموجب لكونه)، أي لكون خاتم الأولياء **(رآها)**، أي اللبنة **(لبنتين)** لبنة ذهبٍ ولبنة فضّةٍ[٦٦٢] **(أنّه)**[٦٦٣] أي خاتم الأولياء **(تابعٌ لشرع خاتم الرسل)** آخذٌ منه الشرع في الظاهر وإن كان آخذاً في الباطن من المعدن الّذي يأخذ منه الملك الموحي إلى خاتم الرسل **(وهو)**، أي شرع خاتم الرسل **(موضع اللبنة الفضّيّة)** واتّباع خاتم الأولياء[٦٦٤] لخاتم الرسل انطباعه في ذلك الموضع. **(وهو)**، أي شرع خاتم الرسل أيضاً **(ظاهره)**، أي ظاهر خاتم الأولياء حين اتّبعه فيه **(وما يتْبعه**[٦٦٥] **فيه من الأحكام)** عطفٌ على ظاهره، أي شرع خاتم الرسل هو الأحكام الّتي اتّبع فيها خاتم الأولياء خاتم الرسل، فخاتم الأولياء تابعٌ لشرع خاتم الرسل **(كما هو آخذٌ من اللّه**[٦٦٦] **في السرّ)** بلا واسطةٍ **(ما هو**[٦٦٧]**)**، أي الشرع الّذي هو،[٦٦٨] أي خاتم الأولياء **(بالصورة الظاهرة**

---

[٦٥٦] ن: (لهما).

[٦٥٧] أ ل: (ينطبع).

[٦٥٨] ن أ ل: (به).

[٦٥٩] ن - أنا.

[٦٦٠] ل: لي.

[٦٦١] **الفتوحات المكّيّة**، ١/٣١٨-٣١٩.

[٦٦٢] أ: (لبنة ذهب ولبنة فضّة).

[٦٦٣] أ - (أنّه)، صح هامش.

[٦٦٤] ن - الأولياء.

[٦٦٥] ن: (تتبعه).

[٦٦٦] ط ن ل - (من اللّه)، صح هامش ط؛ وفي هامش ل: (عن اللّه).

[٦٦٧] أ - (هو).

[٦٦٨] أ: (هو).

متّبَعٌ) لخاتم الرسل **(فيه)**، أي في هذا الشرع، وذلك الأخذ إنّما يتحقّق **(لأنّه)**، /[٣٧ظ] أي خاتم الولاية **(يرى الأمر)**، أي كلّ أمرٍ **(على ما هو عليه)** في علم اللّه سبحانه **(ولا**[٦٦٩] **بدّ أن يراه هكذا)**، أي على ما هو عليه في علمه سبحانه، وإلّا لم يكن خاتماً. **(وهو)**، أي كونه رائياً لكلّ أمرٍ على ما هو عليه **(موضع اللبنة الذهبيّة في الباطن)** وتحقّقه بهذه الرؤية انطباعه فيه. قوله: في الباطن على ما هو في بعض النسخ، متعلّقةٌ بالرؤية **(فإنّه آخذٌ)** تعليلٌ للرؤية، أي إنّ خاتم الأولياء آخذ الأحكام الشرعيّة الّتي[٦٧٠] يَتْبَع[٦٧١] خاتم الرسل فيها **(من المعدن الّذي يأخذ منه الملك الّذي يوحي به)**، أي بسبب هذا الملك **(إلى الرسول)** وذلك المعدن باطن علم اللّه، فلا جرم يراه على ما هو عليه.

(فإن فهمتَ ما أَشَرْتُ به) من أنّ الأنبياء من كونهم أولياء، والأولياء كلّهم لا يرون الحقّ إلّا من مشكاة خاتم الأولياء الّذي هو مظهر ولاية خاتم الرسل **(فقد حصل لك العلم النافع)** المفضي إلى كمال متابعة خاتم الرسل المنتجُ كمال التحقّق بحقيقة الولاية. **(فكلّ نبيٍّ من لدن آدم إلى آخر نبيٍّ**[٦٧٢]**)** بل[٦٧٣] آدم أيضاً[٦٧٤] **(ما منهم أحدٌ يأخذ)** النبوّة **(إلّا من مشكاة)** روحانيّة **(خاتم النبيّين، وإن تأخّر وجود طينته)** عن وجود ذلك النبيّ الّذي يأخذ النبوّة من مشكاته **(فإنّه)**، أي خاتم النبيّين **(بحقيقته)** وروحانيّته **(موجودٌ)** قبل وجود الأنبياء كلّهم حتّى آدمَ منعوتٌ بالنبوّة في هذا الوجود مبعوثٌ إليهم وإلى من[٦٧٥] سواهم في عالم الأرواح. **(وهو)**، أي وجوده صلّى اللّه عليه وسلّم قبل وجود الجميع واتّصافه بالنبوّة بالفعل في هذا الوجود ما يدلّ عليه **(قوله: «كنت نبيًّا»)**، أي من عند اللّه مختصًّا بالإنباء عن الحقيقة الأحديّة الجمعيّة الكماليّة

---

[٦٦٩] ن أ: (فلا).

[٦٧٠] ن: إلى.

[٦٧١] ن: تتبع.

[٦٧٢] ط ن أ - (إلى آخر نبيّ)، صح هامش ط.

[٦٧٣] ل - بل، صح هامش.

[٦٧٤] أ + (ألى آخر نبيٍّ).

[٦٧٥] أ: ما.

مبعوثاً إلى الأرواح البشريّين والملكيّين **(«وآدم بين الماء والطين»)**[٦٧٦] لم يكمل بدنه العنصريّ بعد، فكيف مَن دونه من أنبياء أولاده؟ وبيان ذلك: إنّ اللّه سبحانه وتعالى لمّا خلق النور المحمّديّ كما أشار صلّى اللّه عليه وسلّم إليه بقوله: «أوّل ما خلق اللّه نوري»[٦٧٧] جمع في هذا النور المحمّديّ جميع أرواح الأنبياء والأولياء جمعاً أحديًّا قبل التفصيل في الوجود /[٣٨و] العينيّ، وذلك في مرتبة العقل الأوّل. ثمّ تعيّنت الأرواح في مرتبة اللوح المحفوظ الّذي هو النفس الكلّيّة، وتميّزت بمظاهرها النوريّة، فبعث اللّه الحقيقة المحمّديّة الروحيّة النوريّة إليهم نبيًّا يُنبِئهم عن الحقيقة الأحديّة الجمعيّة الكماليّة. فلمّا وُجِدَتْ الصور الطبيعيّة العلويّة من العرش والكرسيّ، ووُجِدَتْ صور مظاهر تلك الأرواح، ظهر سرّ تلك البعثة المحمّديّة إليهم. ثانياً: فآمَن من الأرواح من كان مؤهّلًا للإيمان بتلك الأحديّة الجمعيّة الكماليّة. ولمّا وُجِدَتْ الصور العنصريّة، ظهر حكم ذلك الإيمان في كمّل النفوس البشريّة، فآمنوا بمحمّدٍ صلّى اللّه عليه وسلّم. فمعنى قوله: «كنت نبيًّا» إنّه كان نبيًّا بالفعل، عالماً بنبوّته. **(وغيره من الأنبياء ما كان نبيًّا)** بالفعل ولا عالماً بنبوّته **(إلّا حين بُعِثَ)** بعد وجوده ببدنه العنصريّ واستكماله شرائط النبوّة، فاندفع بذلك ما يقال من أنّ كلّ أحدٍ بهذه المثابة من حيث إنّه كان نبيًّا في علم اللّه السابق على وجوده العينيّ، «وآدم بين الماء والطين». **(وكذلك خاتم الأولياء)** من كونه صورةً من صور الحقيقة المحمّديّة خُتِمَتْ بها الولاية الخاصّة المحمّديّة أو الولاية المطلقة كان حكمه حكم خاتم النبيّين **(كان وليًّا)** بالفعل عالماً بولايته **(«وآدم بين الماء والطين»**[٦٧٨] **وغيره من الأولياء ما كان وليًّا**[٦٧٩]**)** بالفعل ولا عالماً بولايته **(إلّا بعد تحصيله شرائط الولاية من الأخلاق الإلهيّة في الاتّصاف بها)**. قوله: من الأخلاق الإلهيّة، بيانٌ للشرائط، وقوله: في الاتّصاف بها، متعلّقٌ بالمعنى الفعليّ، المفهوم من قوله: شرائط، أي إلّا بعد تحصيله ما يُشْتَرَطُ في الاتّصاف بالولاية من الأخلاق الإلهيّة الّتي يتوقّف الاتّصاف بالولاية[٦٨٠] عليها، مع أنّ الولاية أيضاً من أخلاقه وصفاته، والاتّصاف بها إنّما هو **(من)** أجل **(كون اللّه سبحانه يسمّى**

---

[٦٧٦] **كشف الخفاء** للعجلونيّ، ١٢٩/٢-١٣٠، ١٣٢.

[٦٧٧] **كشف الخفاء** للعجلونيّ، ٢٦٥/١-٢٦٦ بلفظ «أوّل ما خلق اللّه نور نبيّك يا جابر».

[٦٧٨] ن: وآدم بين الماء والطين.

[٦٧٩] أ - الأولياء ما كان وليا، صح هامش.

[٦٨٠] أ - من الأخلاق الإلهيّة الّتي يتوقّف الاتّصاف بالولاية.

ب﴿الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ﴾ [سورة الشورى، ٢٨/٤٢] فيتّصفون بها ليكمل لهم الاتّصاف بصفات اللّه والتخلّق بأخلاقه.[٦٨١]

ولمّا ذكر أنّ المرسلين /[٣٨ظ] من حيث كونهم أولياء لا يرون ما يرون إلّا من مشكاة خاتم الأولياء، وكان لمتوهّمٍ أن يتوهّم أنّ هذا المعنى إنّما يصحّ بالنسبة إلى من عدا خاتم الرسل دفعه بقوله: **(فخاتم الرسل من حيث ولايته**[٦٨٢]**)** المقيّدة الشخصيّة[٦٨٣] **(نسبته مع الختم**[٦٨٤] **للولاية)** من حيث أنّه مظهرٌ لحقيقة ولاية الخاصّة أو المطلقة **(نسبة الأنبياء والرسل معه)**، أي مع خاتم الولاية، فكما أنّ الرسل يرون ما يرون من مشكاته، كذلك خاتم الرسل يرى ما يرى من مشكاته الّتي هي مشكاته في الحقيقة. وإنّما يصحّ أن يرى خاتم الرسل ما يرى من خاتم الولاية **(فإنّه)**، أي خاتم الرسل **(الوليّ)** باعتبار باطنه **(الرسول)** باعتبار تبليغ الأحكام والشرائع **(النبيّ)** باعتبار الإنباء عن الغيوب والتعريفات الإلهيّة، ولكن بواسطة الملك. **(وخاتم الأولياء الوليّ)** باعتبار باطنه **(الوارث)** خاتم الرسل في شرائعه وأحكامه، فالوراثة فيه بمنزلة الرسالة **(الآخذ عن الأصل)** بلا واسطةٍ، فيصحّ[٦٨٥] أن يأخذ منه من يأخذ بواسطةٍ **(المشاهِد للمراتب)** العارف باستحقاقات أصحابها ليعطي كلّ ذي حقٍّ حقّه **(وهو)**، أي خاتم الولاية مع رفعة شأنه كما ذكرنا **(حسنةٌ من حسنات** سيّد المرسلين[٦٨٦] **محمّدٌ صلّى اللّه عليه وسلّم مقدِّم الجماعة)** ومظهرٌ من مظاهر ولايته الخاصّة أو المطلقة، لأنّه صلّى اللّه عليه وسلّم حين كان ظاهراً بالشريعة في مقام الرسالة لم يُظْهِر[٦٨٧] ولايته بالأحديّة الذاتيّة الجامعة للأسماء كلّها ليوفّي الاسم الهادي حقّه، فبقيت هذه الحسنة، أعني ولايته باطنةً حتّى يظهر[٦٨٨] في مظهر الخاتم للولاية الوارث منه ظاهرَ النبوّة وباطنَ الولاية، فإنّ للروح المحمّديّ مظاهر في العالم بصورة الأنبياء والأولياء. ذكر الشيخ رضي اللّه عنه في آخر الباب الرابعَ

---

[٦٨١] ل: بأخلاق اللّه.

[٦٨٢] أ: من حيث ولايته.

[٦٨٣] أ: (الشخصيّة).

[٦٨٤] وفي هامش ط: نسخة: الخاتم.

[٦٨٥] ن ل + له.

[٦٨٦] أ: (خاتم الرسل).

[٦٨٧] أ: تظهر.

[٦٨٨] أ ل: تظهر.

عشر من **الفتوحات** أنّ للروح المحمّديّ مظاهر في العالم، وأكمل مظاهره في قطب الزمان وفي الأفراد وفي ختم الولاية المحمّديّة وختم الولاية العامّة الّذي هو عيسى عليه السلام.[٦٨٩] **(وسيّد ولد آدم في فتح /[٣٩و] باب الشفاعة. فعيّن في سيادته**[٦٩٠] **حالًا خاصًّا)** وهو فتح باب الشفاعة،[٦٩١] فإنّه لا يشاركه فيه أحدٌ كما ورد في الخبر[٦٩٢] أنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم هو أوّل من يفتح باب الشفاعة، فيشفع في الخلق، ثمّ الأنبياء ثمّ الأولياء ثمّ المؤمنون وآخر ما يشفع هو أرحم الراحمين. **(ما عمّم)** في سيادته[٦٩٣] بأن يكون له السيادة في الأحوال كلّها. **(وفي هذا الحال الخاصّ)** يعني الشفاعة **(تقدّم على الأسماء الإلهيّة)** أيضاً[٦٩٤] كما تقدّم على مظاهرها **(فإنّ الرحمن ما شفع عند المنتقم في أهل البلاء إلّا بعد شفاعة الشافعين)** الّذين لم يظهر[٦٩٥] شفاعتهم إلّا بعد شفاعة خاتم الرسل إيّاهم ليشفعوا **(ففاز محمّدٌ صلّى اللّه عليه وسلّم بالسيادة)** على الأسماء ومظاهرها **(في هذا المقام الخاصّ)** يعني مقام الشفاعة. **(فمَن فهِم المراتب)**، أي مراتب الولاية والنبوّة والرسالة **(والمقامات)**، أي مقامات أصحابها وكذلك مراتب الأسماء الإلهيّة ومقامات مظاهرها **(لم يعسر عليه قبول مثل هذا الكلام)** المنبئ عن تقدّم الوليّ الخاتم بحسب حقيقته على الرسول الخاتم ولا تقدّم الرسول الخاتم على الأسماء الإلهيّة.

اعلم أنّ الظاهر من كلام الشيخ المؤيّد الدين الجنديّ أنّ مراد الشيخ رضي اللّه عنه بخاتم الولاية نفسه،[٦٩٦] وهو الظاهر كما يدلّ عليه كلامه في **الفتوحات المكّيّة**،[٦٩٧] فإنّ كلامه فيها يشير إلى أنّه خاتم الولاية الخاصّة المحمّديّة. والشيخ شرف الدين داود القيصريّ صرّح بأنّ المراد بخاتم

---

[٦٨٩] **الفتوحات المكّيّة**، ١٥١/١.

[٦٩٠] أ ل: في سيادته.

[٦٩١] ن: الشهادة.

[٦٩٢] لعلّه يشير إلى قول النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم: «أنا سيِّدُ النَّاسِ يومَ القيامةِ...» (**صحيح مسلم**، الإيمان، ١٩٤.)

[٦٩٣] أ: (في سيادته).

[٦٩٤] أ: (أيضا).

[٦٩٥] أ: تظهر.

[٦٩٦] **شرح فصوص الحكم** للجنديّ، ص ٢٥٠-٢٥١.

[٦٩٧] قد سبق ذكره.

الولاية هو عيسى عليه السلام[٦٩٨] مستدلًّا بأنّ الشيخ رضي اللّه عنه صرّح في **الفتوحات** بأنّه عليه السلام خاتم الولاية المطلقة.[٦٩٩] والشيخ كمال الدين عبدالرزّاق [الكاشانيّ] (ت. ١٣٣٥/٧٣٦) أشار إلى أنّ خاتم الولاية هو المهديّ الموعود،[٧٠٠] ولكنّه ينافي ما نقله القيصريّ من **الفتوحات**. قال الشيخ صدرالدين القونويّ قدّس اللّه تعالى سرّه في **تفسير الفاتحة**: «أنّ اللّه تعالى ختم الخلافة الظاهرة في هذه الأمّة عن النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم بالمهديّ عليه السلام، وختم مطلق الخلافة عن اللّه سبحانه بعيسى ابن مريم /[٣٩ظ] صلوات اللّه على نبيّنا وعليه، وختم الولاية المحمّديّة بمن تحقّق بالبرزخيّة الثابتة بين الذات والألوهيّة.»[٧٠١] هذا ما قالوه، واللّه سبحانه أعلم بحقيقة الحال.

ولمّا فرغ من تقرير التجلّيات الذاتيّة وما انخرّ الكلام إليه، شرع في تقرير التجلّيات الأسمائيّة، فقال: **(وأمّا المِنَح الأسمائيّة، فاعلم أنّ منح اللّه تعالى خلقُه)** الفائضة من الحضرة الإلهيّة عليهم **(رحمةً منه سبحانه بهم، وهي)**، أي تلك المنح **(كلّها)** فائضةٌ **(من)** حضرات **(الأسماء الإلهيّة)**[٧٠٢] لا من حضرة الذات من حيث إطلاقها، فإنّها من هذه الحيثيّة لا تقتضي[٧٠٣] عطاءً خاصًّا ومنحةً معيّنةً، وهي تنقسم ثلاثة أقسامٍ: **(فإمّا رحمةٌ خالصةٌ)** عن شوب كلّ نقمةٍ **(كالطيّب من الرزق اللذيذ في الدنيا[٧٠٤])** بأن يكون ملائماً للطبع **(الخالص)** عن تَبَعَة العذاب **(يوم القيامة)** بأن يكون حلالًا بحسب الشرع، فهذان وصفان كاشفان عن معنى الطيّب **(ويعطي ذلك)** النوعَ من الرحمة الخالصة **(الاسم[٧٠٥] الرحمن، فهو عطاءٌ رحمانيٌّ)** خالصٌ غير ممتزجٍ[٧٠٦] بما يقتضيه اسمٌ آخر. **(وإمّا رحمةٌ ممزّجةٌ)** مع نقمةٍ ما، وهي إمّا في الظاهر رحمةٌ وفي الباطن نقمةٌ كالأشياء الملائمة للطبع الموافقةِ للنفس المبعِّدة للقلب عن اللّه سبحانه، وإمّا بالعكس **(كشرب**

---

[٦٩٨] **شرح فصوص الحكم** للقيصريّ، ص ٤٤٠.

[٦٩٩] **الفتوحات المكّيّة**، ٤٩/٢.

[٧٠٠] **شرح فصوص الحكم** للكاشانيّ، ص ١٢٧.

[٧٠١] **إعجاز البيان** للقونويّ، ص ٣٤٢.

[٧٠٢] أ ل: الإلهيّة.

[٧٠٣] ن: يقتضي.

[٧٠٤] أ - (في الدنيا)، صح هامش.

[٧٠٥] أ: الاسم.

[٧٠٦] ن: ممزّج.

الدواء الكريه الّذي) لا يلايم الطبع في الحال، لكنّه **(يَعقِب شربه الراحة)** وزوال ما لا يلايم بحسب المآل **(وهو عطاءٌ إلهيٌّ)** فإنّه ممتزجٌ[٧٠٧] من مقتضيات أسماءٍ عدّةٍ لا خصوصيّة له باسمٍ واحدٍ يُنسَب إليه. **(فإنّ العطاء الإلهيّ)** هذا تعليلٌ لقوله: وهي كلّها من الأسماء، أي العطاء الإلهيّ **(لا يمكن إطلاق عطائه)**، أي إطلاقه، فيكون من وضع المُظهَر موضع المُضْمَر أو إطلاق تناوله وأخذه **(منه سبحانه)** من قولهم: عطوتُ الشيءَ تناولته باليد، والمراد بإطلاق تناوله أن يؤخذ من الذات البحت **(من غير أن يكون على يد سادنٍ)**، أي خادمٍ **(من سدنة الأسماء)**، أي الأسماء الّتي هي سدنةٌ لاسم اللّه الجامع. /[٤٠و] **(فتارةً يعطي اللّه سبحانه العبد على يديْ)** الاسم **(الرحمن، فيَخلُص له[٧٠٨] العطاء)** الواصل إلى المعطى له على يديه **(من الشوب الّذي لا يلايم الطبع في الوقت)**، أي في الحال **(أو لا يُنِيلُ الغرض)**، أي لا يوصِل المعطى له إلى الغرض المقصود من ذلك العطاء، فلا يلايمه في المآل **(وما أشبه ذلك)**، أي ويخلص أيضاً ممّا أشبه الشوبَ الغيرَ الملايمِ أو الغير المُنِيل من موجبات الكدورة، فالعطاء[٧٠٩] الرحمانيّ ينبغي أن يكون خالصاً من موجبات الكدورة الحاليّة[٧١٠] والمآليّة كلّها، فهذا عين العطاء الرحمانيّ الّذي ذُكِرَ أوّلًا. وإنّما أعاده استيفاءً للأقسام في سلكٍ واحدٍ **(وتارةً يعطي)** الاسم **(اللّه[٧١١] على يديْ الواسع، فيعمّ)**، أي الملايم وغير[٧١٢] الملايم والخلائق كلّهم، أو ظاهر المعطى له وباطنه روحه وطبيعته وغير ذلك. **(أو)** يعطي **(على يديْ الحكيم، فينظر في الأصلح في الوقت)** فإنّ الحكمة تقتضي[٧١٣] ذلك. **(أو)** يعطي **(على يديْ الوهّاب، فيعطي ليُنْعِم)** من الإنعام، أي ليُظْهِر إنعامه وجوده، ويجوز أن يكون مفتوح العين،[٧١٤] من النعومة، وهي طيّب العيش، أي ليُنعَم المعطى له ويعيش طيّباً **(ولا يكون مع الواهب تكليف المعطى له بعوضٍ على ذلك)** العطاء **(من شُكرٍ)** بللسان **(أو**

---

[٧٠٧] ن: ممزّج.

[٧٠٨] ط ن أ ل - (له)، صح هامش ط.

[٧٠٩] ل: والعطاء.

[٧١٠] ل: الخالية.

[٧١١] أ: اللّه.

[٧١٢] أ: والغير.

[٧١٣] ن ل: يقتضي.

[٧١٤] وفي هامش أ + والياء.

عملٍ) بالجنان والأركان، ووجوب شكر المنعِم، إنّما هو لأجل عبوديّة المعطى له لا لتكليف الواهب. **(أو)** يعطي **(على يد الجبّار)** الّذي يَجْبُرُ الكسر ويزيل الآفة والنقص **(فينظر في الموطن)**، أي موطن[٧١٥] المعطى له **(وما يستحقّه)**[٧١٦] ذلك الموطن من العطايا الّتي يجبر بها كسره ويصلح آفته. وقيل: الجبّار هو الّذي يردّ الأشياء بعد التغيّر إلى حالها المحمودة بضربٍ من القهر والغلبة والتأثير. **(أو)** يعطي **(على يد الغفّار، فينظر في[٧١٧] المحلّ)** المعطى له **(وما هو عليه)** من الأحوال **(فإن كان على حالٍ يستحقّ)** بها **(العقوبة[٧١٨] فيستره)** اللّه سبحانه بالاسم الغفّار[٧١٩] عن[٧٢٠] العقوبة **(أو)** كان[٧٢١] **(على حالٍ لا[٧٢٢] يستحقّ)** بها العقوبة[٧٢٣] /[٤٠ظ] **(فيستره)** اللّه بالاسم الغفّار **(عن حالٍ يستحقّ)** بها[٧٢٤] **(العقوبة، فيسمّى)** المعطى له **(معصوماً)** على التقدير الثاني بشرط أن يكون من الأنبياء **(ومعتنًى به)** على التقديرين **(ومحفوظاً)** على التقدير الثاني أيضاً، لكن بشرط أن يكون من الأولياء. قال الشارح الجنديّ رحمه اللّه: «المعصوم والمحفوظ هو العبد[٧٢٥] الّذي يحول الغفّار بينه وبين ما لا يرضاه من الذنوب، والمعتنى به أعمّ منها، فقد يكون المعتنى به مَن[٧٢٦] لا تضرّه[٧٢٧] الذنوب وتُقلِّب المحبّة الإلهيّة

---

[٧١٥] ط - أي موطن، صح هامش.

[٧١٦] ن: وما يستحقّه.

[٧١٧] ط ن ل - (في)، صح هامش ط.

[٧١٨] ن: العقوبة.

[٧١٩] أ + (عنها).

[٧٢٠] أ ل: وعن.

[٧٢١] ن: (كان).

[٧٢٢] أ - (على حال لا)، صح هامش.

[٧٢٣] أ ل: (العقوبة).

[٧٢٤] ن: (بها).

[٧٢٥] ل - العبد.

[٧٢٦] ل: ما.

[٧٢٧] ن ل: يضرّه.

والاعتناء الربّانيّ سيّآته حسنات، ثمّ المعصوم يختصّ في العُرف الشرعيّ بالأنبياء والمحفوظ بالأولياء.»[٧٢٨]

اعلم أنّ بعض هذه الأسماء المذكورة له دخلٌ في كلٍّ من الفعل والقبول كالرحمن، فإنّ كلًا من الإعطاء وقابليّة المحلّ له من مقتضيات الرحمة الرحمانيّة، وكذالك الحكيم، فإنّ كلّ واحدٍ منهما بحسب الحكمة، وكذلك الواهب، فإنّ الكلّ من مواهبه، وظاهرٌ أنّ الواسع يعمّ الكلّ بخلاف الجبّار والغفّار، لأنّ أثرهما الجبر والستر، ولا دخل لهما في قابليّة المحلّ لذلك الجبر والستر، فالجبّار والغفّار من حيث أنفسهما لا يقتضيان إلّا الفعل. وإذا عرفت هذا تنبّهت لسرّ تثنية اليد المضافة إلى الأسماء الأربعة الأوّل إشارةٌ إلى يديْ الفاعليّة والقابليّة.[٧٢٩] وإفراد اليد المضافة إلى الآخرين إشارةٌ إلى اليد الفاعلة فقط. **(و)** على[٧٣٠] هذا القياس **(غير ذلك)**[٧٣١] المذكورة[٧٣٢] **(ممّا يشاكل هذا النوع)** الّذي ذُكِرَ من العطاء الأسمائيّ.

(والمعطي) في جميع هذه الصور **(هو)** الاسم **(اللّه)** أحديّة جمع جميع الأسماء **(من حيث ما هو)**، أي من حيث أنّه[٧٣٣] **(خازنٌ)** وجامعٌ **(لِما هو)**[٧٣٤] مخزونٌ **(عنده في خزائنه[٧٣٥])** العلميّة الّتي هي حقائق الأشياء وأعيانها الثابتة المنتقشة[٧٣٦] لكلّ[٧٣٧] ما كان ويكون **(فما يخْرِجُهُ)**، أي ما يخْرِجُ ما يكون مخزوناً عنده من الغيب إلى الشهادة ومن القوّة إلى الفعل **(﴿إِلاَّ بِقَدَرٍ**

---

[٧٢٨] **شرح فصوص الحكم** للجنديّ، ص ٢٦٧.

[٧٢٩] وفي هامش ط: إلى يديْ الفاعليّة والقابليّة، الياء فيهما للنسبة، فالمعنى المقصود أن يكون في كلٍّ من الأسماء الأربعة المذكورة يدان، أحدهما: يدٌ منسوبٌ إلي الفاعل بأن يفيد فعله، والآخر: يدٌ منسوبٌ إلى القابل المحلّ بأن يفيد قبوله. لمحرّره عصام الدين.

[٧٣٠] ل: وعلى.

[٧٣١] ل: غير ذلك.

[٧٣٢] ل: المذكور.

[٧٣٣] ل: (أنّه).

[٧٣٤] أ ل: هو.

[٧٣٥] ن ل: (خزانية).

[٧٣٦] ن: المتنقّشة.

[٧٣٧] أ ل: بكلّ.

مَعْلُومٍ﴾ [سورة الحجر، ٢١/١٥]) ومقدارٍ معيّنٍ يستدعيه[٧٣٨] قابليّة /[٤١و] المعطى له **(على يديْ اسمٍ خاصٍّ بذلك الأمر[٧٣٩])** المخزون عنده المراد إعطاؤه[٧٤٠] **(ف﴿أَعْطَى كلّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾** [سورة طه، ٥٠/٢٠])، أي ما اقتضى عينه أن يكون مخلوقاً عليه من غير زيادةٍ ولا نقصانٍ **(على يديْ الاسم العدل وأخواته)** كالمقسط والحكم، فإنّها يحكم[٧٤١] على الجواد والوهّاب. والمعطي أن يعطي ما يعطى بقدر قابليّة المعطى له. **(وأسماء اللّه وإن كانت[٧٤٢])** الفرعيّة التفصيليّة[٧٤٣] **(لا يتناهي،[٧٤٤] لأنّها تُعْلَمُ[٧٤٥])** وتتميّز **(بما يكون)**، أي يحصل ويصدر **(عنها)** من الآثار الممكنة **(وما يكون عنها)** من الآثار **(غير متناهٍ)** لأنّها إنّما يحصل ويصدر[٧٤٦] بحسب القوابل والمظاهر المتعدّدة الغير المتناهية، وإذا كانت الآثار غير متناهيةٍ، فالأسماء المتعيّنة بحسبها أيضاً غير متناهيةٍ. **(وإن كانت ترجع إلى أصولٍ متناهيةٍ هي أمّهات الأسماء، أو حضرات الأسماء)** كما ترجع مظاهرها أيضاً إلى أصولٍ متناهيةٍ، وهي الأجناس والأنواع[٧٤٧] مع عدم تناهي الأشخاص الّتي تحتها. **(وعلى الحقيقة، فما ثَمّة إلّا حقيقةٌ واحدةٌ)** مطلقةٌ هي حقيقة الحقّ سبحانه[٧٤٨] **(تقبل جميع هذه النسب والإضافات)**[٧٤٩] المذكورة **(الّتي يُكْنَى عنها)** بل عن الذات المتلبّسة بها **(بالأسماء الإلهيّة. والحقيقة تعطي[٧٥٠] أن يكون لكلّ اسمٍ يظهر)** من الأسماء الإلهيّة الذاهبة **(إلى ما لا**

---

[٧٣٨] ن أ: تستدعيه.

[٧٣٩] أ: الأمر.

[٧٤٠] ن: أعطاه.

[٧٤١] ن أ: تحكم.

[٧٤٢] ط ن أ ل - (وإن كانت)، صح هامش ط.

[٧٤٣] أ + (وإن كانت).

[٧٤٤] ن أ ل: (تتناهي).

[٧٤٥] أ - (لأنّها تُعْلَمُ)، صح هامش.

[٧٤٦] أ: تحصل وتصدر.

[٧٤٧] ن: الأنواع والأجناس.

[٧٤٨] ن: (مطلقة هي حقيقة الحقّ سبحانه).

[٧٤٩] ن: تقبل جميع هذه النسب والإضافات.

[٧٥٠] ن ل: يعطي.

يتناهي[٧٥١]) بحسب خصوصيّاتها **(حقيقةٌ)** معقولةٌ متميّزةٌ عن الذات في التعقّل **(يتميّز)** ذلك[٧٥٢] الأسم **(بها)**، أي بتلك الحقيقة **(عن اسمٍ آخر)** يشاركه[٧٥٣] في الذات. **(وتلك الحقيقة)** المعقولة **(الّتي بها يُتَمَيَّز**[٧٥٤]**)** اسمٌ عن آخر، بل الذات متلبّسةٌ بها[٧٥٥] **(هي الاسم عينه ما لا يقع فيه الاشتراك)** بين جميع الأسماء، يعني الذات المطلقة **(كما أنّ الأُعطيّات)** بضمّ الهمزة وتشديد الياء جمع أعطيةٍ **(يتميّز**[٧٥٦] **كلّ أعطيّةٍ عن غيرها بشخصيّتها**[٧٥٧]**)** وخصوصيّتها **(وإن كانت)** تلك الأعطيّات متفرّعةً **(عن أصلٍ واحدٍ) /[٤١ظ]** هو منبع الخيرات والكمالات، وهو الذات الإلهيّة.

(فمعلومٌ أنّ هذه) الأعطيّة **(ما هي هذه)** الأعطيّة **(الأخرى، وسبب ذلك)** التميّز بين العطايا الّتي هي معلولاتٌ للأسماء هو **(تميّز الأسماء)** الّتي هي عللٌ لتلك العطايا، إذ باختلاف العلل تختلف المعلولات، وإن كان بمجرّد التعيّن والتشخّص فقط. وإذا كان الأمر **(فما في الحضرة الإلهيّة لاتّساعها)** وعدم انحصارها في حدٍّ معيّنٍ **(شيءٌ يتكرّر)** لا من العطايا ولا من الأسماء المقتضية لها **(أصلًا.**[٧٥٨] **هذا)** الّذي ذكرناه من اتّساعها وعدم التكرار فيها **(هو الحقّ الّذي يُعوَّل)**، أي يُعتمَد **(عليه)** ولذلك قيل: إنّ الحقّ لا يتجلّى بصورةٍ مرّتين، وفي صورةٍ لاثنين، ويلزم منه القول بالخلق الجديد الّذي أكثر الخلائق في لبسٍ منه كما قال اللّه تعالى: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [سورة ق، ١٥/٥٠].

(وهذا العلم) يعني علم الأعطيّات والمنح والهبات **(كان علم شيثٍ عليه السلام، وروحه)**، أي روح شيثٍ **(هو الممدّ**[٧٥٩] **لكلّ من يتكلّم في مثل هذا)** العلم[٧٦٠] **(من الأرواح)**

---

[٧٥١] ن: (تتناهي).

[٧٥٢] ل: بذلك.

[٧٥٣] أ: (يشاركه).

[٧٥٤] ن: يتميّز؛ أ: الّتي بها يتميّز.

[٧٥٥] ل: (بها).

[٧٥٦] أ: (تتميّز).

[٧٥٧] أ: بشخصيتها.

[٧٥٨] أ: أصلًا.

[٧٥٩] ن: (الممدّد).

الكاملين[٧٦١] **(ما عدا روح الخاتم، فإنّه[٧٦٢] لا يأتيه[٧٦٣] المادّة)**، أي مادّة هذا العلم **(إلّا من اللّه سبحانه، لا من روحٍ من الأرواح، بل من روحه)**، أي روح الخاتم **(تكون[٧٦٤] المادّة لجميع الأرواح)** كما سبق تقريره. **(وإن كان الخاتم[٧٦٥] لا يعقل[٧٦٦] ذلك)** الإمداد **(من نفسه[٧٦٧] في زمان تركيب جسده العنصريّ،[٧٦٨] فهو[٧٦٩])**، أي الخاتم **(من حيث حقيقته)**[٧٧٠] الروحانيّة **(ورتبته)**[٧٧١] الكماليّة الإحاطيّة **(عالمٌ بذلك)** الإمداد **(كلّه بعينه)**، أي بنفسه **(من حيث ما هو جاهلٌ به)**، أي بذلك الإمداد **(من حيث تركيبه العنصريّ)** يعني إنّ الخاتم من حيث حقيقته ورتبته الكماليّة الإحاطيّة جامعٌ بين العلم والجهل من حيثيّةٍ واحدةٍ بأن يكون معروضها حقيقته المطلقة من حيث إطلاقها وعدم تقيّدها بأحدٍ من المتقابلات، وإن كان علّة عروض كلٍّ منهما أمراً آخر. فإنّ العلم ناشٍ من جهة تجرّده الروحانيّ، والجهل من جهة تركيبه العنصريّ، وذلك لا يستلزم تعدّد حيثيّات المعروض /[٤٢و] في معروضيّته، فيختلف ولو بالاعتبار **(فهو العالم الجاهل، فيقبل)** باعتبار حقيقته المطلقة ورتبته الكماليّة الإحاطيّة **(الاتّصاف بالأضداد)** كالعلم والجهل، فلا تنافي فيه[٧٧٢] بين العلم والجهل كما لا تنافي[٧٧٣] بين الزوجيّة والفرديّة في العدد، وبين السواد والبياض في اللون، وبين الحقّيّة والخلقيّة في الوجود المطلق **(كما يقبل الأصل)** وهو الهويّة

---

[٧٦٠] أ: (العلم).

[٧٦١] أ: (الكاملين).

[٧٦٢] ن: فإنّه.

[٧٦٣] ن: (تأتيه).

[٧٦٤] ن ل: (يكون).

[٧٦٥] أ ل: الخاتم.

[٧٦٦] ن: (تعقل).

[٧٦٧] أ: (نفسه)، صح هامش.

[٧٦٨] أ: في زمان تركيب جسده العنصريّ.

[٧٦٩] ن: فهو.

[٧٧٠] ن أ: من حيث حقيقته

[٧٧١] ن أ: ورتبته.

[٧٧٢] ن + منه.

[٧٧٣] ل: ينافي.

الأحديّة الواحديّة الجمعيّة **(الاتّصاف بذلك)** المذكور من الأضداد[٧٧٤] **(كالجليل والجميل)** في الصفات الحقيقيّة **(وكالظاهر والباطن والأوّل والآخر)** في الصفات الإضافيّة. وإنّما جعلها أصلًا للخاتم، لأنّه مخلوقٌ على الصورة الإلهيّة، فكما أنّ الأصل يقبل الأضداد من جهةٍ واحدةٍ، فكذلك الفرع إذا تحقّق به.

قال الشيخ رضي اللّه عنه في الفصل الأوّل من أجوبة الإمام محمّد بن عليٍّ الترمذيّ قدّس اللّه تعالى سرّه (ت. ٩٣٢/٣٢٠): «وأمّا ما يعطيه[٧٧٥] المعرفة الذوقيّة فهو أنّه، أي الحقّ سبحانه ظاهرٌ من حيث ما هو باطنٌ، وباطنٌ من حيث ما هو ظاهرٌ، وأوّلٌ من حيث ما هو آخرٌ، وكذلك القول في الآخر. ...لا يتّصف أبداً بنسبتين مختلفين كما يقرّره ويعقله العقل من حيث ما هو ذو فكرٍ. ولهذا قال أبو سعيدٍ الخرّاز قدّس سرّه (ت. ٨٩٠/٢٧٧[؟]): وقد قيل له: بما عرفتَ اللّه؟ فقال: بجمعه بين الضدّين، ثمّ تلا: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ [سورة الحديد، ٣/٥٧] فلو[٧٧٦] كان عنده هذا العلم من نسبتين مختلفتين ما صدق قوله: بجمعه بين الضدّين. ولو كانت معقوليّة الأوّليّة والآخريّة، والظاهريّة والباطنيّة في نسبتها إلى الحقّ معقوليّة نسبتها إلى الخلق، لَمَا كان ذلك مدحاً في الجناب الإلهيّ ولا استعظم العارفون بحقائق الأسماء ورود هذه النسب، بل يصل العبد إذا تحقّق بالحقّ أن ينسب[٧٧٧] إليه الأضداد وغيرها من عينٍ واحدةٍ لا يختلف[٧٧٨] فيه.»[٧٧٩] **(وهو)**، أي[٧٨٠] الخاتم **(عينه)**، أي عين الأصل **(وليس غيره)** حقيقةً، فإنّ الوجود المقيّد هو المطلق /[٤٢ظ] مع قيد التعيّن، والتعيّن ليس إلّا قصوره عن قبول سائر التعيّنات وضيقه عن الاتّصاف بجميع الصفات، فإذا ارتفع التعيّن بالسلوك عن نظر السالك واختفى حكمه، اتّصف بما اتّصف به المطلق من الأضداد **(فيعلم لا يعلم، ويدري ولا يدري، ويشهد ولا يشهد)** كما أنّ الأصل يعلم

---

[٧٧٤] ن: بالأضداد.

[٧٧٥] أ: تعطيه.

[٧٧٦] ن: ولو.

[٧٧٧] أ: تنسب.

[٧٧٨] ن أ ل: تختلف.

[٧٧٩] **الفتوحات المكّيّة**، ٢/٤٠-٤١؛ وفي هامش ط: أي من جهةٍ واحدةٍ لا تختلف في الحقّ. لمحرّره.

[٧٨٠] ل - أي، صح هامش.

في مرتبته الإلهيّة ومظاهره الكماليّة، ولا يعلم في مرتبة ظهوره بصور الجاهلين، وكذلك البواقي. **(وبهذا العلم)**، أي بسبب علم الأعطيّات والمنح والهبات علماً ذوقيًّا[٧٨١] وجدانيًّا **(سُمِّي شيثٌ)** باسمه **(لأنّ معناه)** بالعبرانيّة **(هبة اللّه)**. فلمّا كان عالماً بهباته سبحانه، كان له نوع ملابسةٍ بهبة اللّه مع أنّه عين هبةٍ من[٧٨٢] اللّه لآدم، فسُمِّي به لهذا المعنى. **(فبيده)** وفي قبضة تصرّفه[٧٨٣] **(مفتاح العطايا)** الوهبيّة، وهو مظهريّة الاسم الوهّاب الظاهر فيه **(على اختلاف أصنافها)**[٧٨٤] التميّز بعضها عن بعضٍ بسبب تميّز الأسماء، لأنّ لكلّ اسمٍ عطاءً يختصّ به **(ونِسَبِها)**، أي خصوصيّاتها المتعيّنة بالنسبة إلى قابليّات الأعيان الثابتة. فإنّ لكلّ عينٍ قابليّةً لعطاءٍ يختصّ بها، وإنّما جُعل بيده مفتاح العطايا **(فإنّ اللّه سبحانه وهبه لآدم أوّل ما وهبه)** بعد سؤاله بلسان حاله ومقاله من الوهّاب عند فقْد هابيل أن يهبه من يكون بدلًا منه في مظهريّة العلوم الوهبيّة والعطايا المخفيّة في حقيقة آدم ملقياً إيّاها إلى أرواح المستعدّين، فوهبه اللّه لآدم وجعله مفتاحاً لِمَا أودع فيه. **(وما وهبه إلّا منه، لأنّ الولد سرّ أبيه)**، أي مستورٌ موجودٌ فيه بالقوّة **(فمنه خرج)** بصورة النطفة الملقاة في الرحم **(وإليه عاد)** بصيرورته إنساناً داخلًا في حدّه وحقيقته **(فما أتاه[٧٨٥] غريبٌ)** من خارجٍ، وذلك ظاهرٌ **(لمن عقل)** الحقائق وأدركها **(عن اللّه)** لا من عند نفسه بفكره ونظره. **(وكلّ عطاءٍ)** يقع **(في الكون)**[٧٨٦] جارٍ[٧٨٧] **(على هذا المجرى[٧٨٨])** فإنّه لا يأتي المعطى له إلّا منه لا من خارجٍ، فإنّه ما لم يقتض[٧٨٩] عينه الثابتة ذلك العطاء[٧٩٠] لا يأتيه أصلًا. **(فما في أحدٍ)** من المعطى لهم **(من اللّه)** المعطي **(شيءٌ)** /[٤٣و] بل اللّه يظْهِرُ ما كان مستوراً موجوداً فيه بالقوّة **(ولا في أحد مَن سوى**

---

[٧٨١] ن: ذوقا.

[٧٨٢] ط - من، صح هامش.

[٧٨٣] ط - وفي قبضة تصرّفه، صح هامش.

[٧٨٤] ن: على اختلاف أصنافها.

[٧٨٥] ن: (إياه).

[٧٨٦] ل: في الكون.

[٧٨٧] ن ل: (جارٍ).

[٧٨٨] أ: المجرى.

[٧٨٩] أ: تقتض.

[٧٩٠] ن: العطايا.

نفسه شيءٌ) بل ما يظهر فيه إلّا ما كان مستوراً فيه. **(وإن تنوّعتْ عليه)**، أي على ذلك **(الشيء**[٧٩١] **الصور)** بحسب تنوّع استعدادات الأحد المعطى له لها، ففي أيّ صورةٍ كان ذلك الشيء لا يكون مَن سوى نفس المعطى له، أو على ذلك الأحد، فمن أيّ صورةٍ وصل إليه ذلك الشيء، فهو من نفسه، فإنّ تلك الصورة كانت موجودةً فيه بالقوّة، ثمّ ظهرت فيه بالفعل بعد تحقّق شرائط ظهورها، فما فاض ما فاض عليه مَن[٧٩٢] سوى نفسه. ولا يخفى أنّ ذلك إنّما هو باعتبار الفيض المقدّس لا الأقدس، فلا يناقض ما سبق من أنّ الأمر كلّه منه ابتداؤه وانتهاؤه. **(وما كلّ أحدٍ من أهل اللّه**[٧٩٣] **يعرف هذا)** الحكم[٧٩٤] يعني أن[٧٩٥] ما في أحدٍ من اللّه ولا من أحدٍ سوى نفسه شيءٌ **(وأنّ الأمر)** يعني أمر العطاء[٧٩٦] في الكون كلّه[٧٩٧] جارٌ **(على ذلك)** المجرى[٧٩٨] **(إلّا آحادٌ من أهل اللّه، فإذا رأيتَ من يعرف ذلك، فاعتمِدْ عليه)** فيما يقول لأنّه حقٌّ مطابقٌ لما في الواقع **(فذلك)** الّذي يعرف ذلك **(عين صفاء خلاصة خاصّة الخاصّة من عموم أهل اللّه)** فعموم أهل اللّه: المؤمنون الموحّدون، وخاصّتهم: السالكون السائرون إليه تعالى، وخاصّة الخاصّة: المتحقّقون بقرب النوافل، وخلاصة خاصة الخاصة: المتحقّقون بقرب[٧٩٩] الفرائض، وصفاء الخاصّة، أي صفوتهم: صاحب مقام قاب قوسين الجامع بين القربين، وعين الصفاء، أي المختار من هؤلاء الصفوة: صاحب مقام أو أدنى الغير المقيّد بالجمع أيضاً، بل له الدوران في المقامات الثلاثة[٨٠٠] من غير تقيّدٍ بواحدٍ منها، وهذه[٨٠١] خاصّة نبيّنا صلّى اللّه عليه وسلّم وكمّل ورثته. **(فأيّ صاحب كشفٍ شاهد صورةً)** في عالم المثال

---

[٧٩١] ن أ ل: الشيء.

[٧٩٢] أ - من، صح هامش.

[٧٩٣] أ ل: من أهل اللّه.

[٧٩٤] أ. (الحكم).

[٧٩٥] ن: أنّه.

[٧٩٦] ن: العطايا.

[٧٩٧] أ: (كلّه).

[٧٩٨] أ: (المجري).

[٧٩٩] ن - النوافل، وخلاصة خاصة الخاصة: المتحقّقون بقرب.

[٨٠٠] ن: الثلاث.

[٨٠١] ن: وهذا.

المقيّد أو المطلق **(تُلقي)** تلك الصورة **(إليه**[٨٠٢] **ما لم يكن عنده من المعارف، وتمنحه)**، أي تعطيه[٨٠٣] **(ما لم يكن قبل ذلك)** المذكور من مشاهدة الصورة **(في يده، فتلك الصورة عينه لا غيره. /[٤٣ظ] فمن شجرة نفسه جنى ثمرة علمه)** هكذا في النسخة المقروءة على الشيخ رضي اللّه عنه. وفي بعض النسخ: ثمرة غَرْسه. فإن قيل كثيراً ما يرى أهل اللّه أرواح الماضين من الأنبياء والأولياء في الوقايع والمنامات[٨٠٤] في صورٍ حسنةٍ تلقي إليهم علوماً ومعارف ليست عندهم. ومن هذا القبيل ما ذكره الشيخ رضي اللّه عنه في صدر الكتاب من المبشّرة الّتي رأى فيها رسول[٨٠٥] اللّه[٨٠٦] صلّى اللّه عليه وسلّم وأخذ منه فيها هذا الكتاب مع ما فيه من المعارف والحكم، فكيف يصحّ إطلاق الحكم[٨٠٧] بأنّ كلّ صورةٍ تُلقي إلى صاحب الكشف ما ليس عنده، فتلك الصورة عينه لا غيره؟ قلنا: معنى عينيّة الصورة للمكاشف وإلقائها عليه ما لم يكن عنده أنّها كانت مستجنّةً في غيب نفسه المستعدّة لظهورها، فظهرت عليه منصبغةً بأحكامٍ ما عليه مرآته من السعة والصقالة والاستواء وغيرها، ثمّ ألقت[٨٠٨] عليه من العلوم والمعارف ما يقتضيه استعداده لا غير.[٨٠٩] فالمراد بقوله: فتلك الصورة عينه لا غيره، أنّها من عينه لا من غيره عبّر عنه بهذه العبارة مبالغةً في انصباغها بأحكامه. وهذه الصورة الّتي يشاهدها صاحب الكشف يُلقي[٨١٠] إليه ما ليس عنده هي[٨١١] بعينها.[٨١٢] **(كالصورة الظاهرة منه)**، أي من صاحب الكشف في الجسم الصقيل[٨١٣] حالَ كونه **(في**[٨١٤]

---

[٨٠٢] ن: إليه.

[٨٠٣] ل: يعطيه.

[٨٠٤] ن ل: والمقامات.

[٨٠٥] ل + رسول.

[٨٠٦] أ - رسول اللّه، صح هامش: النبيّ.

[٨٠٧] أ:القول.

[٨٠٨] ن: ألقته.

[٨٠٩] أ: غيره.

[٨١٠] ن أ: تلقى.

[٨١١] ل: من.

[٨١٢] ل: جنسها.

[٨١٣] ط - الصقيل، صح هامش.

[٨١٤] ن: في.

مقابلة) ذلك **(الجسم الصقيل ليس)**، أي المرئيّ من الصورة في الجسم الصقيل **(غيره إلّا أنّ المحلّ أو الحضرة الّتي رأى فيها صورة نفسه تُلقي إليه)**، أي مُلقِيةً إليه ما لم يكن عنده.[٨١٥] فقوله: تلقي إليه، مفعول ثانٍ للرؤية. **(تنقلب من وجهٍ[٨١٦])** صيغة مضارعٍ من الانقلاب. هكذا كانت مقيّدةً في النسخة المقروءة على الشيخ رضي اللّه عنه، وهو خبر أنّ، يعني أنّ الحضرة الّتي يرى فيها صورته تنقلب الصورة المرئيّة فيها وتتحوّل[٨١٧] **(بحقيقة تلك الحضرة)** وتنصبغ بصبغها. وفي بعض النسخ: لحقيقة تلك الحضرة، باللام التعليليّة،[٨١٨] أي لاقتضاء حقيقتها ذلك الانقلاب. **(كما يظهر الشيء الكبير في المرآة الصغيرة صغيراً)** فحقيقة المرآة الصغيرة تقتضي انقلاب صورة الكبير /[٤٤و] إلى الصغر[٨١٩] **(و)** كما[٨٢٠] يظهر الشيء الغير المستطيل **(في)**[٨٢١] المرآة **(المستطيلة مستطيلاً)** كظهور الوجه في السيف المصقول **(و)** الغير[٨٢٢] المتحرّك **(في)**[٨٢٣] المرآة **(المتحرّكة متحرّكاً)** كالماء المتحرّك، فإنّه يظهر فيه الساكن متحرّكاً **(وقد تعطيه)** المرآة **(انتكاس صورته)** الخارجيّة **(من حضرةٍ خاصّةٍ)**[٨٢٤] كما إذا كانت فوق رأسه أو تحت قدمه. **(وقد تعطيه عين ما يظهر)** في المرآة **(منها)**، أي من صورته الخارجيّة، فمن، بيانٌ للموصول، أي: تعطيه عين[٨٢٥] صورته الخارجيّة[٨٢٦] الّتي تظهر في المرآة من غير تغيّرٍ **(فيقابل اليمين منها)**، أي من الصورة الظاهرة في المرآة **(اليمين من الرائي)** كما إذا كانت المرايا متعدّدةً، فإنّه إذا

---

[٨١٥] أ: (ما لم يكن عنده).

[٨١٦] ط ن أ ل - (من وجهٍ)، صح هامش ط.

[٨١٧] أ + (من وجه).

[٨١٨] ن: التعليلة.

[٨١٩] ن أ ل: الصغير.

[٨٢٠] أ ل: وكما.

[٨٢١] أ: في.

[٨٢٢] أ: والغير.

[٨٢٣] أ ل: في.

[٨٢٤] أ: من حضرة خاصّة.

[٨٢٥] ن - فمن بيان للموصول، أي: تعطيه عين، صح هامش.

[٨٢٦] ن - صورته الخارجيّة.

ظهرت صورة الرائي في مرآةٍ مقابلةٍ لمرآةٍ أخرى، فلا شكّ أنّه يظهر[٨٢٧] صورته في المرآة الثانية بصورة الأصل، لأنّ عكس العكس إنّما يكون بصورة[٨٢٨] الأصل. **(وقد يقابل اليمين[٨٢٩] اليسار وهو الغالب في المرايا بمنزلة العادة)** في غلبة الوقوع وكثرته **(في العموم)** فإنّ عامّة الرائين إنّما يرون صورهم لدى استقبالهم ومواجهتهم للمرايا **(ويخرق)**[٨٣٠] ما هو بمنزلة[٨٣١] **(العادة)**، أي بخلافه **(يقابل اليمين اليمين)** في بعض الحضرات كما عرفت عند تعدّد المرآة **(ويظهر الانتكاس)** في بعضٍ آخر[٨٣٢] كما إذا كانت المرآة على خلاف العادة فوق رأس الرائي أو تحت قدمه كما مرّ. قيل: ظهور الكبير في المرآة الصغيرة[٨٣٣] ضرب مثالٍ لظهور الحقّ في كلّ عينٍ بحسبه. وظهور الغير المستطيل في المستطيلة[٨٣٤] ضرب مثالٍ لظهور الحقّ سبحانه في عالم الأمر، فإنّ[٨٣٥] له طول[٨٣٦] باعتبار سلسلة الترتيب. وظهور الغير المتحرّك في المتحرّكة[٨٣٧] ضرب مثالٍ لظهوره سبحانه في الأمور المتصرّفة المتجدّدة آناً فآناً. وانتكاس الصورة في المرآة إذا كانت تحت الرائي في الوضع ضرب مثالٍ لظهور الحقّ في الخلق خلقاً، وانتكاسها فيها إذا كانت فوق الرائي ضرب مثالٍ لظهور الخلق في الحقّ حقًّا،[٨٣٨] وتقابل اليمين لليمين ضرب مثالٍ لظهور الحقّ في الإنسان الكامل كاملاً، ولليسار /[٤٤ظ] ضرب مثالٍ لظهوره في غير الإنسان الكامل غير كاملٍ.

---

[٨٢٧] أ: تظهر.

[٨٢٨] ط - العكس إنّما يكون بصورة، صح هامش.

[٨٢٩] أ + (منها).

[٨٣٠] أ ل: (وبخرق).

[٨٣١] ن: (بمنزلة)؛ ل - ما هو بمنزلة، صح هامش.

[٨٣٢] أ: (في بعض آخر).

[٨٣٣] أ + صغيراً.

[٨٣٤] وفي هامش أ + مستطيلًا.

[٨٣٥] ن: فإنّه.

[٨٣٦] أ: طولاً.

[٨٣٧] ن: المتحرّك.

[٨٣٨] ل - حقًّا، صح هامش.

ولا يخفى عليك أنّ هذه التطبيقات وإن كانت صحيحةً مليحةً في نفسها، لكن لا يلائم[٨٣٩] المقام، فإنّ الكلام في اختلافات صور صاحب الكشف بحسب الحضرات المتجلّى فيها، لا في اختلافات تجلّيات الحقّ سبحانه بحسبها. **(وهذا)** الّذي ذكرناها **(كلّه)** من تنوّعات اختلافات الصور الفائضة على صاحب الكشف[٨٤٠] المفهومة ممّا سبق من ضرب المثال **(من أعطيّات[٨٤١] الحضرة المتجلّى فيها الّتي أنزلناها منزلة المرايا)** فكما أنّ الظاهر في المرايا ينقلب بحسبها، فكذلك انقلابات صور صاحب التجلّي بحسب الحضرة[٨٤٢] المتجلّى[٨٤٣] فيها لصاحب الكشف.

(فمَن عرَف) من أصحاب[٨٤٤] الكشف **(استعداده)** لهذه[٨٤٥] الأعطيّات مفصّلًا **(عرف)** العطايا المقبولة و**(قبوله)**[٨٤٦] إيّاها[٨٤٧] قبل القبول ضرورة لزوم العلم بالمعلول للعلم بعلّته التامّة **(وما كلّ من عرف)** تلك العطايا **و(قبوله)**[٨٤٨] إيّاها **(يعرف)** مفصّلًا **(استعداده)** السابق على القبول **(إلّا بعد القبول)** إذ ليس يلزم أن يكون العلم بها مسبوقاً بالعلم باستعدادها بخصوصه[٨٤٩] **(وإن كان يعرفه)** قبل القبول **(مجملًا)** بأنّ له استعداداً[٨٥٠] لأمرٍ ما **(إلّا أنّ بعض أهل النظر من أصحاب العقول الضعيفة)** الّذين لا يَقْوَى[٨٥١] عقولهم بالنظر على إدراك الحقائق على ما هي عليه **(يروْن أنّ اللّه سبحانه لمّا ثبت عندهم أنّه فعّالٌ لما يشاء)** وزعموا أنّ مشيئته يمكن أن تتعلّق

---

[٨٣٩] أ: تلائم.

[٨٤٠] ل + بحسب الحضرات المتجلّي فيها، لا في اختلافات تجلّيات الحقّ سبحانه بحسبها. (وهذا) الّذي ذكرناها (كلّه) من تنوّعات اختلافات الصور الفائضة على صاحب الكشف، صح هامش.

[٨٤١] أ ل + (حقيقة).

[٨٤٢] أ: الحضرات.

[٨٤٣] أ - بحسب الحضرات المتجلّي، صح هامش.

[٨٤٤] ن: (من) أصحاب.

[٨٤٥] ن: لهذا.

[٨٤٦] ن: (وقبوله).

[٨٤٧] أ: (إيّاها).

[٨٤٨] ن: (وقبوله).

[٨٤٩] ل: بخصوصة.

[٨٥٠] ن ل: استعداد.

[٨٥١] أ: تقوى.

بكلّ ما هو ممكنٌ في نفسه **(جوّزوا على اللّه سبحانه ما يناقض الحكمة وما هو الأمر عليه في نفسه)** من إعطائه بعض الأشياء أعطيّاتٍ لا يستعدّها كتنعيم من يستعدّ العذاب وتعذيب من يستحقّ النعيم، وليس الأمر كذلك، فإنّ اللّه سبحانه ما تعلّقت مشيئته أزلًا بتعيين الأعيان الثابتة واستعداداتها إلّا بحسب ما اقتضته الشؤون الذاتيّة والنسب الأصليّة، وبعد ما تعيّنت الأعيان ما تعلّقت مشيئته /[٤٥و] بوجودها وأحوالها التابعة بوجودها[٨٥٢] إلّا بحسب استعداداتها الكلّيّة وقابليّاتها الجزئيّة الوجوديّة، فالحقّ سبحانه وإن كان فعّالًا لِما يشاء، لكنّ مشيئته بحسب حكمته ومن حكمته أن لا يفعل إلّا بحسب استعدادات الأشياء، فلا يرحم في موضع الانتقام ولا ينتقم في موضع الرحمة. **(ولهذا)**، أي لضعف ما يراه هذا البعض وتجويزهم على اللّه سبحانه ما يناقض الحكمة **(عدل بعض النظّار إلى نفي الإمكان)** فإنّ[٨٥٣] منشأ ما ذهبوا إليه إنّما هو إمكان ما يناقض الحكمة. فلمّا ظهر على بعض النظّار فساد مذهبهم، نَفَوْا ما هو منشؤه، فذهبوا إلى نفي الإمكان **(وإثبات الواجب[٨٥٤] بالذات وبالغير والمحقّق)** من هذه[٨٥٥] الطائفة **(يثبت الإمكان)**[٨٥٦] الّذي هو نسبة صور معلوميّات الأشياء إلى الظهور وعدمه في العين، ولا ينفيه مطلقاً كالفرقة الثانية من أهل النظر **(ويعرف حضرته)**، أي حضرة الإمكان ومرتبته، وإنّه في أيّ حضرةٍ يُعرِض الأشياء، وهي الحضرة العلميّة، فإنّ العقل إذا لاحظ الأشياء من حيث أنفسها مع قطع النظر عن أسبابها وشرائطها يتساوي عنده وجودها وعدمها، وإذا لاحظها مع أسبابها وشرائطها[٨٥٧] حكم بوجوب وجودها، فلا يثبت الإمكان مطلقاً كالفرقة الأولى من أهل النظر. **(و)** يعرف **(الممكن ما هو الممكن)** وهو الوجود المتعيّن، فإنّه من حيث تعيّنه ممكنٌ، وإن كان بحسب الحقيقة واجباً **(و)** يعرف[٨٥٨] أيضاً

---

[٨٥٢] أ ل: لوجودها.

[٨٥٣] ل: لأنّ.

[٨٥٤] أ ل: (الوجوب).

[٨٥٥] ن: هذا.

[٨٥٦] ن: يثبت الإمكان.

[٨٥٧] ط - يتساوي عنده وجودها وعدمها، وإذا لاحظها مع أسبابها وشرائطها، صح هامش.

[٨٥٨] ن: ويعرف.

(من أين هو ممكنٌ)[٨٥٩] أي من أيّة[٨٦٠] نسبةٍ إلهيّةٍ انتشأت[٨٦١] صفة إمكانه، وهي نسبةٌ تُقدِّسه سبحانه عن التقيّد بالصفات المتقابلة كالظهور والبطون والأوّليّة والآخريّة وغيرها، أو من أيّ اعتبارٍ وحيثيّةٍ هو ممكنٌ، وهو اعتباره من حيث نفسه من غير ملاحظة أسبابه وشرائطه. **(وهو)**، أي الممكن **(بعينه واجبٌ بالغير)** لكن من حيث النظر إلى أسباب وجوده وشرائطه **(و)** يعرف أيضاً أنّه **(من أين صحّ عليه)**، أي على الغير[٨٦٢] مع وحدة الوجود **(اسم الغير الّذي اقتضى له)**، أي للممكن **(الوجوب. ولا يعلم**[٨٦٣] **هذا التفصيل)** علم شهودٍ /[٤٥ظ] محقّقٍ[٨٦٤] **(إلّا العلماء باللّه)** ومراتبه **(خاصّةً)** فإنّهم يعلمون أنّ الوجود الحقّ من حيث ذاته واجبٌ، ومن حيث تعيّناته في الحضرة العلميّة ممكنٌ تتساوي[٨٦٥] نسبة هذه التعيّنات العلميّة إلى الظهور في العين وعدم الظهور فيه، إذا لوحظت من حيث أنفسها كتساوي نسبته سبحانه من حيث ذاته المطلقة إلى الصفات المتقابلة، وإذا لوحظت من حيث أسباب ظهورها وشرائطه، فهي واجبةٌ بها. وهذه التعيّنات يغاير[٨٦٦] بعضها بعضاً من حيث خصوصيّاتها، وإن اتّحد الكلّ بالكلّ من حيث حقيقة الوجود. وأمّا مغايرتها للوجود الحقّ المطلق فمن حيث أنّ كلًّا منها تعيّنٌ مخصوصٌ للوجود الواحد، يغاير[٨٦٧] الآخر بخصوصه، والوجود الحقّ المطلق لا يغاير الكلّ ولا يغاير البعض لكون كلّيّة الكلّ وجزئيّة الجزء نسباً ذاتيّةً له، فهو لا ينحصر في الجزء ولا في الكلّ[٨٦٨] مع كونه فيهما عينهما.

(وعلى قدم شيثٍ عليه السلام) بل على قلبه في التهيّؤ للتجلّيات الذاتيّة والعطايا الوهبيّة **(يكون آخرِ مولودٍ يولد من النوع الإنسانيّ)** لأنّ مراتب الوجود دوريّةٌ، فكما أنّ شيث عليه

---

[٨٥٩] ن: من أين هو ممكن.

[٨٦٠] ن: آية.

[٨٦١] ن ل: انتشبت.

[٨٦٢] وفي هامش ط: أي غير الممكن بعين الواجب. لمحرّره.

[٨٦٣] ن: و(لا يعلم).

[٨٦٤] أ: (علم شهود محقّق).

[٨٦٥] ن ل: يتساوي.

[٨٦٦] ن: مغاير.

[٨٦٧] ل: تغاير.

[٨٦٨] أ: في الكلّ ولا في الجزء.

السلام الّذي كان أوّل مولودٍ من سلسلة أولاد[٨٦٩] آدم المنتهية إلينا كان محلًّا للتجلّيات الذاتيّة والعطايا الوهبيّة ينبغي أن يكون آخر مولودٍ أيضاً كذلك ليتمّ الدائرة بانطباق آخرها على أوّلها. **(وهو حامل أسراره)** من علومه وتجلّياته لما ذكرنا. **(وليس)** يولد[٨٧٠] **(بعده ولدٌ)** آخر[٨٧١] **(في هذا النوع)** الإنسانيّ[٨٧٢] **(فهو خاتم الأولاد. ويولد[٨٧٣] معه[٨٧٤])** في بطنٍ واحدٍ **(أختٌ له)** كما أنّ شيث عليه السلام أيضاً كان كذلك، فإنّ حوّاء كانت تلد لآدم في كلّ بطنٍ ذكراً وأنثى. **(فتخرج)** أخته **(قبله، ويخرج)** هو **(بعدها)** لأنّه لو لم يتأخّر عنها في الولادة لم يكن خاتم الأولاد، ويشبه أن يكون[٨٧٥] ولادة شيث عليه السلام مع أخته بعكس ذلك ليكون أوّل مولودٍ **(يكون رأسه عند رجليها. ويكون مولده بالصين)** أقصى البلاد **(ولغته لغة بلده، ويسري /[٤٦و] بعد ولادته[٨٧٦] العقم في الرجال والنساء، فيكثُر النكاحُ من غير ولادةٍ، ويدعوهم إلى اللّه فلا يجاب)** في هذه الدعوة. **(فإذا قبضه اللّه وقبض مؤمني زمانه بقي من بقي مثل البهائم)** فهم حيواناتٌ في صورة الإنسان لإظهار كمال الحقائق[٨٧٧] الحيوانيّة الطبيعيّة البهيميّة والسبعيّة في الصورة الإنسانيّة تماماً على ما يقتضيه[٨٧٨] الطبيعة من حيث هي هي غير وازعٍ عقليٍّ أو مانعٍ شرعيٍّ. **(لا يحلّون حلالًا ولا يُحرِّمون حراماً، يتصرّفون بحكم الطبيعة شهوةً مجرّدةً)**، أي تصرّف شهوةٍ مجرّدةٍ **(عن العقل والشرع. فعليهم يقوم[٨٧٩] الساعة)** ويخرب[٨٨٠] الدنيا، وانتقل الأمر إلى الآخرة.

---

[٨٦٩] ل - أولاد، صح هامش.

[٨٧٠] أ ل: (يولد).

[٨٧١] أ: (آخر).

[٨٧٢] أ: (الإنسانيّ).

[٨٧٣] أ: (وتولد).

[٨٧٤] أ - (معه)، صح هامش.

[٨٧٥] أ: تكون.

[٨٧٦] ن ل: بعد ولادته.

[٨٧٧] ط - الحقائق، صح هامش.

[٨٧٨] ن أ: تقتضيه.

[٨٧٩] أ: (تقوم).

[٨٨٠] أ: وتخرب.

اعلم أنّ مراد الشيخ رضي اللّه عنه بخاتم الأولاد غير خاتم الولاية، فإنّ خاتم الولاية المقيّدة عند الشيخ هو الشيخ نفسه، وخاتم الولاية المطلقة هو عيسى عليه السلام كما أومأ إلى الأوّل، وصرّح بالثاني في مواضعَ متعدّدةٍ من كلامه. ولا يخفى أنّ هذه القصّة لا تنطبق على حال[٨٨١] واحدٍ منهما، ومَن حمله على خاتم الولاية المطلقة، وكان منشأ حمله أنّه لمّا كان خاتم الأولاد حاملًا لأسرار شيث عليه السلام، لا بدّ أن يكون من الأولياء، وإذا كان من الأولياء ولم يتولّد بعده وليٌّ آخر، يلزم أن يكون خاتم الأولياء. وليس الأمر كذلك، فإنّه يمكن أن يكون[٨٨٢] تحقّقه بالولاية قبل نزول عيسى عليه السلام وظهوره بالولاية، ويكون نزول عيسى عليه السلام في زمانه، أو زمان من بقي من مؤمني زمانه بعده. ولا يتحقّق أحدٌ بعده بالولاية، فيكون خاتماً للولاية.

ثمّ اعلم أنّ مقصود الشيخ رضي اللّه عنه من هذا الكلام بيان بدء أفراد النوع الإنسانيّ وختمهم وغير ذلك ممّا يتعلّق به، فحمْل كلامه على ما يكون في النشأة الإنسانيّة على سبيل المضاهاة لما ذكره خروجٌ عن المقصود، فلهذا لا يشتغل[٨٨٣] به.

---

٨٨١ أ - حال.

٨٨٢ ل: يكفل.

٨٨٣ ن أ ل: نشتغل.

فصّ حكمةٍ سبّوحيّةٍ في كلمةٍ نوحيّةٍ

السبّوح: بمعنى المسبَّح، اسم مفعولٍ كالقدّوس بمعنى المقدَّس، ومعناه /[٤٦ظ] المنزَّه عن كلّ نقصٍ وآفةٍ. ولمّا كان الغالب على نوحٍ عليه السلام تسبيح الحقّ وتنزيهه لتمادي قومه على التشبيه وعبادة الأصنام، فكان يعالجهم بالضدّ، وصفه حكمته بالسبّوحيّة. ولمّا كان بعد مرتبة المبدئيّة والمفيضيّة مرتبة الأرواح المجرّدة والأملاك النوريّة الّتي من شأنها تسبيح الحقّ وتقديسه كما قالوا: ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ [سورة البقرة، ٣٠/٢] أردف الحكمة النفثيّة بالحكمة السبّوحيّة، فقال:

(اعلم أنّ التنزيه) سواءٌ كان من النقائص مطلقاً أو من الكمالات الخلقيّة **(عند أهل الحقائق)** العارفين بالأمور على ما هي عليه **(في الجناب الإلهيّ)** المطلق عن كلّ قيدٍ حتّى عن قيد الإطلاق **(عين التقييد والتحديد)** فإنّه تخصيصٌ وتقييدٌ للحقّ سبحانه بما عدا ما نُزِّه عنه. **(فالمنزِّه إمّا جاهلٌ)** منشأ تنزيهه الجهل بما ورد في الشرائع من التنزيه والتشبيه والجمع بينهما **(وإمّا عالمٌ[٨٨٤])** به، لكنّه **(صاحب سوء أدبٍ)** ينفي ما يُثبِته بالحقّ سبحانه على ألسنة رسله ويردّ ما ورد دالًّا على التشبيه إلى التنزيه بضربٍ من التأويل الّذي يستحسنه عقله العليل. فتنزيه الجاهل وصاحب سوء الأدب ليس على ما هو الأمر عليه. **(ولكن إذا أطلقاه)**، أي جعلا التنزيه مطلقاً غير مقيّدٍ ببعض المراتب **(وقالا به)** كذلك مطلقاً. وأمّا إذا خصّصاه بالمراتب الإلهيّة وأثبتا التشبيه في المراتب الكونيّة، فتنزيههما واقعٌ على ما هو.[٨٨٥] **(فالقائل بالشرائع)** العالم بها **(المؤمن)** بما جاء به النبيّ **(إذا نزّه الحقّ سبحانه[٨٨٦] ووقف عند التنزيه ولم ير غير ذلك)** من مراتب التشبيه وردّ ما ورد دالًّا على التشبيه إلى التنزيه بضربٍ من التأويل والتمويه **(فقد أساء الأدب وأكذب الحقّ تعالى والرسل صلوات اللّه عليهم، وهو[٨٨٧] لا يشعر)** بتلك الإساءة وهذا التكذيب **(ويتخيّل أنّه في الحاصل، وهو في الفائت، وهو كمن آمن ببعضٍ)** هو مقام التنزيه **(وكفر ببعضٍ)** وهو مقام

---

[٨٨٤] أ ل: عالمٌ.

[٨٨٥] أ + الأمر عليه.

[٨٨٦] أ: الحقّ سبحانه.

[٨٨٧] أ - (وهو)، صح هامش.

التشبيه. **(لا**[٨٨٨] **سيّما وقد عُلِم)** على البناء للمفعول أو الفاعل /[٤٧و] **(أنّ ألسنة الشرائع الإلهيّة**[٨٨٩] **إذا نطقت في الحقّ تعالى بما نطقت به إنّما جاءت به في العموم)**، أي[٨٩٠] في فهم عوامّ الخلائق[٨٩١] **(على المفهوم الأوّل)** من اللفظ المنطوق به[٨٩٢] **(و)** أوْردتْه[٨٩٣] **(على أهل**[٨٩٤] **الخصوص)** دالًّا **(على كلّ مفهومٍ يُفهَم من وجوه)** احتمالات **(ذلك اللفظ)** مهما لم يرد فيها نصٌّ بتعيين وجهٍ مخصوصٍ **(بأيّ لسانٍ كان)** ذلك اللفظ عربيٌّ أو غير عربيٍّ، ولكن ينبغي أن يُفهَم **(في وضع ذلك اللسان)** لا في وضع لسانٍ آخر، فلا يُعتبَر في الكلام العربيّ الخالص ما يُفهَم بحسب وضع لغة العجم مثلًا. وإنّما قلنا: مراد الحقّ سبحانه بالنسبة إلى العموم هو المفهوم الأوّل، وبالنسبة إلى الخواصّ جميع وجوه احتمالات اللفظ. **(فإنّ للحقّ في كلّ خلقٍ)** سواءٌ كان من العوامّ أو الخواصّ **(ظهوراً خاصًّا)** واستعداداً معيّناً لفهم ما يفهم، فاستعداد العموم لا يتجاوز فهم المعنى الأوّل، واستعداد أهل الخصوص يعمّه وسائر وجوه اللفظ. **(فهو**[٨٩٥] **الظاهر في كلّ مفهومٍ)** يتجلّى به على الفاهم بحسب استعداده **(وهو الباطن عن كلّ فهمٍ إلّا عن فهم من قال: إنّ العالَم)** كلّه[٨٩٦] روحاً ومثالًا وحسًّا **(صورته)** الّتي هي عين هويّته، فإنّ هويّته المطلقة إذا ظهرت بذاتها مقيّدةٌ بأحوالها، فإنّها باعتبار تقيّدها مظهرٌ وصورةٌ لنفسها باعتبار إطلاقها. وهذا معنى قوله: **(وهويّته)** فالقائل بأنّ العالم صورته وهويّته[٨٩٧] يشاهده عياناً في كلّ صورةٍ، ويراه ظاهراً في كلّ مظهرٍ، فلا يكون باطناً عنه بهذا الاعتبار، وإن كان باعتبار كنه حقيقته وعدم تناهي تجلّياته وظهوراته

---

[٨٨٨] أ ل: (ولا).

[٨٨٩] أ: الإلهيّة.

[٨٩٠] ن: إنّ.

[٨٩١] أ: الخلق.

[٨٩٢] ن: (به).

[٨٩٣] ن: وأوردته.

[٨٩٤] ط - (أهل)، صح هامش؛ أ ل: أهل.

[٨٩٥] ن أ : (وهو).

[٨٩٦] أ: (كلّه).

[٨٩٧] ن: (وهويّته).

باطناً عنه أيضاً. **(وهو)**، أي العالم هو[٨٩٨] **(الاسم الظاهر)** له[٨٩٩] سبحانه **(كما أنّه**[٩٠٠] **سبحانه بالمعنى)** المجرّد عن الصور المختفي فيها **(روح ما ظهر)** من الصور. **(فهو)**، أي الحقّ سبحانه من حيث أنّه روح ما ظهر هو **(الباطن. فنسبته لِما ظهر)**، أي إلى ما ظهر من صور العالم[٩٠١] في التدبير والتصرّف /[٤٧ظ] **(نسبة الروح المدبّر للصورة)**، أي إلى الصورة الّتي يدبّرها الروح. فاللام في الموضعين بمعنى إلى. فالحقّ سبحانه له ظاهرٌ وباطنٌ، وكلّ ما له ظاهرٌ وباطنٌ[٩٠٢] يجب أن يؤخَذ في حدّه ظاهره وباطنه **(فيؤخذ في حدّ الإنسان مثلًا باطنه)** الّذي هو روحه[٩٠٣] المجرّد **(وظاهره)** الّذي هو بدنه العنصريّ، فإنّ الإنسان عبارةٌ عن أحديّة جمعهما، فلو أُقتصِر على أحدهما لم يحصل المقصود **(كذلك كلّ محدودٍ)** غير الإنسان إذا كان له ظاهرٌ وباطنٌ ينبغي أن يؤخذ في حدّه ليَتِمَّ التحديد. **(فالحقّ سبحانه)** إذن **(محدودٌ بكل حدٍّ)** يعني كلّ حدٍّ مأخوذٍ في حدّه، فما لم يجتمع جميع الحدود لم يتمّ حدّه، لأنّ كلّ ما هو محدودٌ بحدٍّ صورةٌ من صوره وحدّ كلّ صورةٍ من تفاصيل أجزاء حدٌّ ذي الصورة. **(وصور العالم لا تنضبط)** تحت حدٍّ وحصرٍ **(ولا تُحاط**[٩٠٤] **بها ولا يُعلَم**[٩٠٥] **حدود**[٩٠٦] **كلّ صورةٍ منها)**، أي من صور العالم **(إلّا على قدر ما حصل لكلّ عالَمٍ من صوره،**[٩٠٧] **فلذلك يُجهَل حدّ الحقّ، فإنّه لا يُعلَم حدّه)**، أي حدّ الحقّ **(إلّا ويعلم**[٩٠٨] **حدّ**

---

[٨٩٨] ن ل: (هو).

[٨٩٩] أ: (له).

[٩٠٠] ن: (أنّ).

[٩٠١] أ ل: (من صور العالم).

[٩٠٢] ط أ - وكلّ ما له ظاهرٌ وباطنٌ، صح هامش ط أ.

[٩٠٣] ن: روح.

[٩٠٤] أ: (يحاط).

[٩٠٥] ل: (تعلم).

[٩٠٦] أ: (حدّ).

[٩٠٧] ن ل: من صوره.

[٩٠٨] ل: (بعلم).

كلّ صورةٍ) من صور العالم **(وهذا)**، أي العلم بحدّ كلّ صورةٍ من صور العالم **(محالٌ حصوله)** لعدم تناهي تلك الصور **(فحدّ الحقّ محالٌ)**.[٩٠٩]

ولمّا تقدّم القول في المنزِّه بالتنزيه العقليّ أنّه ناقص المعرفة لكونه مقيِّداً للمطلق أراد أن يشير إلى[٩١٠] أنّ المشبِّه أيضاً كذلك، فقال: **(وكذلك من شبّه)** مطلقاً **(وما نزّهه)** في مقام التنزيه **(فقد قيّده)** بما عدا صور التنزيه **(وحددّه)** به **(وما عرفه)** على ما هو عليه في نفس الأمر. **(ومن جمع في معرفته بين التنزيه[٩١١] والتشبيه ونزّل كلًا منزلته[٩١٢] ووصفه)**، أي الحقّ تعالى **(بالوصفين)**، أي التنزيه والتشبيه **(على الإجمال)** بأن قال: هو المنزّه عن جميع التعيّنات بحقيقته الواحدة الّتي هو بها أحدٌ، والمشبّه بكلّ شيءٍ باعتبار ظهوره في صورته وتجلّيه في كلّ متعيّنٍ. وإنّما قال على الإجمال **(لأنّه يستحيل ذلك)**، أي وصفه بالوصفين **(على التفصيل)** لأنّ وصفه التفصيليّ إنّما يتيسّر باعتبار معرفته تفاصيل صور العالم، /[٤٨و] وليس ذلك ممّا يفي[٩١٣] به القوّة البشريّة **(لعدم الإحاطة)** بالفعل **(بما في العالم من الصور)** لكثرتها بحيث لا يدخل[٩١٤] تحت الإحاطة إن كان المراد الصور الموجودة بالفعل ولعدم تناهيها إن كان المراد أعمّ **(فقد عرفه)**، أي الحقّ سبحانه **(مجملًا لا على التفصيل[٩١٥] كما عرف نفسه)** أيضاً **(مجملًا لا على التفصيل[٩١٦])** لعدم الإحاطة المذكورة، فإنّ مرتبة الإنسانيّة الكماليّة مشتملةٌ على جميع صور العالم. **(ولذلك)** الاشتمال **(ربط النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم معرفة الحقّ سبحانه بمعرفة النفس)** وجعل معرفة الحقّ مسبّبةً عن معرة النفس **(فقال: «من عرف نفسه فقد عرفه ربّه»)**.[٩١٧] ولذلك الاشتمال أيضاً

---

[٩٠٩] وفي هامش ط: «  »؛ ن: فحدّ الحقّ محال.

[٩١٠] ل - إلى.

[٩١١] ط - (التنزيه)، صح هامش.

[٩١٢] أ: ونزّل كلًا منزلته.

[٩١٣] أ: تفي.

[٩١٤] أ: تدخل.

[٩١٥] أ: لا على التفصيل.

[٩١٦] أ: لا على التفصيل.

[٩١٧] **كشف الخفاء** للعجلونيّ، ٢٦٢/٢، رقم الحديث: ٢٥٣٢.

سوى الحقّ سبحانه بين إراءته آياته في الآفاق وبين إراءتها في الأنفس وجعل كلًا منهما سبباً في إفادة معرفته **(وقال اللّه**[٩١٨] **تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ﴾)**، أي صور تجلّياتنا في الأكوان **(وهو)**[٩١٩] أي الآفاق **(ما خرج عنك)**، أي صورةً، إذ لا خارج[٩٢٠] عنك معنىً، يخاطب كلَّ أحدٍ تنبيهاً على أنّ أنفس من عدا كلّ نفسٍ داخلةٌ في الآفاق بالنسبة إليه. وأفرد الضمير وذكّر[٩٢١] نظراً إلى الخبر أو بناءً على أنّ معنى الجمعيّة غير مقصودٍ، وكذا الحال في قوله: **(﴿وَفِي أَنفُسِهِمْ﴾ وهو)**، أي الأنفس **(عينك ﴿حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ﴾، أي للناظر)** منهم المتفكّر في تلك الآيات أو المشاهد إيّاها لا المُعرِض الغافل، وللتنبيه على هذا المعنى غيّر أسلوب الخطاب.[٩٢٢] وفي بعض النسخ: أي للناظرين، لكنّه يخالف النسخة المقروءة على الشيخ المصنّف رضي اللّه عنه وأسلوب الإفراد الّذي اختاره أوّلًا.[٩٢٣] **(﴿أَنَّهُ﴾)**، أي اللّه سبحانه **(هو**[٩٢٤] **﴿الْحَقُّ﴾ [سورة الفصّلت، ٥٣/٤١])** المتجلّي في الآفاق وفي الأنفس باسميه الظاهر والباطن، وعلّل التبيّن بقوله: **(من حيث إنّك)** بروحك وجسدك، بل بعينك الثابتة أيضاً **(صورته)** واسمه الظاهر **(وهو)** وباسمه الباطن المطلق **(روحك)** فليس في الأنفس إلّا أسماءه[٩٢٥] الظاهر والباطن، وكذلك /[٤٨ظ] في الآفاق، إلّا أنّه لم يتعرّض له، لأنّ مقصوده من ذكر الآية تأكيد الحديث النبويّ، ولا ذكر فيه للآفاق. **(فأنت)** بل الآفاق أيضاً **(له)**، أي للحقّ سبحانه **(كالصورة الجسميّة لك)**، أي لروحك، فتعيّن بهذا الاعتبار اسمه الظاهر **(وهو سبحانه لك)** بل للآفاق أيضاً **(كالروح المدبّر لصورة**[٩٢٦] **جسدك**[٩٢٧]**)** فتعيّن

---

[٩١٨] ط ن أ ل - اللّه، صح هامش ط.

[٩١٩] أ: وهو.

[٩٢٠] ن: خرج.

[٩٢١] أ: وذكره.

[٩٢٢] وفي هامش ط: أي غيّر الشيخ اسلوب الخطاب في تفسير قوله تعالى [؟]: لهم، الّذي هو، أي للناظرين. لمحرّره.

[٩٢٣] وفي هامش ط: في قوليه رضي اللّه عنه: وهو ما خرج عنك، وهو عينك. لمحرّره.

[٩٢٤] أ ل: هو.

[٩٢٥] ن أ ل: اسماه.

[٩٢٦] ن أ ل - لصورة.

[٩٢٧] ن: بجسدك؛ أ ل: لجسدك.

بهذا الاعتبار اسمه الباطن. **(والحدّ)**[٩٢٨] المنطبق عليك مثلًا **(يشتمل الظاهر والباطن منك)** ويُؤخَذان فيه ولا يقتصر على أحدهما **(فإنّ الصورة الباقية)** بعد زوال الروح **(إذا زال عنها الروح المدبّر لها لم تبق إنساناً)** حقيقةً، فلا يصحّ الاقتصار في حدّك على ظاهرك فقط **(ولكن يقال فيها)**، أي في الصورة الباقية[٩٢٩] **(أنّها صورةٌ تشبه[٩٣٠] صورة الإنسان، فلا فرق بينها وبين صورةٍ من خشبٍ أو حجارةٍ)** في انتفاء اسم الإنسانيّة عنهما **(ولا ينطلق عليها)**، أي على الصورة الباقية كما على الصورة الخشبيّة أو الحجاريّة **(اسم الإنسان إلّا بالمجاز)** بناءً على المشابهة **(لا بالحقيقة)** لعدم صدق حدّه عليه. وكذا لا يصحّ الاقتصار[٩٣١] في حدّك على باطنك، وهو الروح فقط، لإنّ الحقيقة الإنسانيّة عبارةٌ عن أحديّة جمع الروح والبدن، لا الروحِ المجرّد فقط. وعلى هذا القياس حدّ الحقّ سبحانه، فإنّه لا يصحّ أن يقتصر فيه على الظاهر أو الباطن فقط، كما فعله أهل التشبيه فقط[٩٣٢] أو التنزيه فقط، إلّا أنّه بينك وبين الحقّ سبحانه فرقاً ما، فإنّه يمكن مفارقة روحك عن جسدك مع بقاء جسدك بعد هذه المفارقة، فلا يصحّ إطلاق اسم الإنسان على جسدك إلّا بالمجاز **(وصورة العالم لا يمكن زوال الحقّ عنها أصلًا)** مع بقائها موجودةً، فإنّ وجود العالم وحياته بالحقّ سبحانه بخلاف جسد الإنسان، فإنّ حياته بالروح لا وجوده، فيزول[٩٣٣] بزواله الحياة عن الجسد[٩٣٤] لا الوجود. **(فحدّ الألوهة[٩٣٥] له)**، أي للعالم الّذي هو الاسم الظاهر **(بالحقيقة)**[٩٣٦] لعَدمَ بزوال الاسم الباطن عنه **(لا بالمجاز كما هو حدّ الإنسان)** /[٤٩و] لصورته البدنيّة **(إذا كان حيًّا)** فإنّ صدق حدّ الإنسان وإطلاق اسمه عليها حينئذٍ يكون بالحقيقة لا بالمجاز كما إذا كان ميّتاً. **(وكما أنّ صورة الإنسان تُثْنِي بلسانها)** يعني بلسان حركاتها وإدراكاتها

---

[٩٢٨] ن: والحدّ.

[٩٢٩] ط - الصورة الباقية، صح هامش.

[٩٣٠] ن: (تشبيه).

[٩٣١] ط: الافتقار، صح هامش.

[٩٣٢] أ - فقط، صح هامش.

[٩٣٣] ن: فنزول؛ أ: فتزول.

[٩٣٤] أ: البدن.

[٩٣٥] أ ل: الألوهيّة؛ وفي هامش ط: نسخة: الألوهيّة.

[٩٣٦] ن: بالحقيقة.

وخواصّها وكمالاتها **(على روحها)** الّذي به حياتها **(ونفسها)** الناطقة المتعلّقة بها وعقلها[٩٣٧] **(المدبّر لها)** فإنّ أعضاء الإنسان وجوارحه أجسامٌ لو[٩٣٨] لا روحها لم تتحرّك[٩٣٩] ولم تدرك شيأً ولا فضيلة لها من الكرم والعطاء والجود[٩٤٠] والسخاء والشجاعة والصدق والوفا، فهي تُثني على روحها بهذه الصفات الجميلة **(كذلك جعل اللّه صور العالم تسبّح بحمده، ولكن لا نَفْقَه تسبيحهم)**[٩٤١] إذا كنّا محجوبين غير مكشوفين **(لأنّا لا نحيط)** عند الحجاب **(بما في العالم)**، أي بشيءٍ[٩٤٢] ممّا في العالم[٩٤٣] **(من الصور)** إحاطةً تؤدّينا إلى فهم سماع ما يجري على ألسنتها في مراتبها الحسّيّة والمثاليّة والروحيّة. وأمّا إذا منّ اللّه سبحانه بالكشف عن تلك الصور والإحاطة بها، فقد نعلم ألسنتها ونفقه تسبيحاتها.

قال الشيخ رضي اللّه عنه في آخر الباب الثاني عشر من **الفتوحات المكّيّة**: «المسمّى بالجماد والنبات عندنا لهم أرواحٌ بطنت عن إدراك غير أهل الكشف إيّاها في العادة، فلا يحسّ بها مثل ما يحسّها من الحيوان، فالكلّ عند أهل الكشف حيوانٌ ناطقٌ غيرَ أنّ هذا المزاج الخاصّ يسمّى إنساناً لا غير. ...ونحن زدنا مع الإيمان بأخبار الكشف، فقد سمعنا الأحجار تذكر اللّه رؤية عينٍ بلسان نطقٍ تسمعه آذاننا منها وتخاطبنا مخاطبة العارفين بجلال اللّه ممّا ليس يدركه كلّ إنسانٍ.»[٩٤٤] وقال في موضعٍ آخر منه: «وليس هذا التسبيح بلسان الحال كما يقوله أهل النظر ممّن لا كشف له.»[٩٤٥]

قال رضي اللّه عنه في جواب سؤال الرابع والخمسين: «فأمّا حديث اللّه في الصوامت، فهو عند العامّة من علماء الرسوم حديث حالٍ، أي يُفهَم من حاله كذا وكذا حتّى إنّه لو نطق لَنَطَقَ بما فهم

---

[٩٣٧] أ ل: (و)عقلها.

[٩٣٨] ن - لو.

[٩٣٩] ن ل: يتحرّك.

[٩٤٠] ل: والجواد.

[٩٤١] لعلّه يشير إلى قوله تعالى: ﴿وَإِن مِن شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِن لاَ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [سورة الإسراء، ٤٤/١٧].

[٩٤٢] ن: لشيء.

[٩٤٣] ل - أي بشيء ممّا في العالم.

[٩٤٤] **الفتوحات المكّيّة**، ١٤٧/١.

[٩٤٥] لم أجد مأخذه.

هذا الفهم منه. /[٤٩ظ] قال القوم في مثل هذا: قالت الأرض للوَتِد: لِمَ تَشُقُّني، قال الوتد لها: سل[٩٤٦] من يَدقّني؟ فهذا عندهم حديث حالٍ، وعليه خرّجوا قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ [سورة الإسراء، ٤٤/١٧] وقوله: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا﴾ [سورة الأحزاب، ٧٢/٣٣] إباءة حالٍ. وأمّا عند أهل الكشف فيسمعون نطق كلّ شيءٍ من جمادٍ ونباتٍ وحيوانٍ بسمعه المقيّد بأذنه في عالم الحسّ لا في الخيال كما يُسمَع نطق المتكلّم من الناس.»[٩٤٧]

(فالكلّ)، أي كلّ صور العالم **(ألسنة الحقّ ناطقةٌ بالثناء على الحقّ سبحانه[٩٤٨] ولذلك قال: ﴿الْحَمْدُ للّهِ ربّ الْعَالَمِينَ﴾** [سورة الفاتحة، ٢/١]**)** يعني الحمد الشامل كلّ حامديّةٍ ومحموديّةٍ خالصٌ للّه لا يشاركه فيه أحدٌ، فكلّ ثناءٍ من كلّ مثنٍ يكون منه، لأنّه لسانٌ من ألسنته، وكذا كلّ ثناءٍ على كلّ مثنٍ عليه يكون عليه، لأنّه بعضٌ من صور تجلّياته. وإلى هذا أشار بقوله: **(أي[٩٤٩] إليه يرجع عواقب الثناء)** مبنيًّا للفاعل كان أو للمفعول. وإنّما قال: عواقب الثناء، لأنّ لبعض[٩٥٠] الأثنية والمحامد حالةٌ في بادي نظر المحجوب، وهو فيها راجعٌ إلى الخلق، وحالةٌ ثانيةٌ تعقب الحالة الأولى بعد إمعان النظر، أو ظهور نور الكشف. والمراد بعواقب الثناء، الأثنيةُ والمحامد الغير الملحوظة باعتبار الحالة الأولى، ولا شكّ أنّ الكلّ بهذا الاعتبار راجعٌ إلى الحقّ تعالى. **(فهو المثني والمثنى عليه)** جمعاً وتفصيلًا.

شعر:[٩٥١] **(فإن قلتَ بالتنزيه)** من غير تشبيهٍ **(كنتَ مقيِّداً)** للحقّ سبحانه بصور التنزيه **(وإن قلتَ بالتشبيه)** من غير تنزيهٍ **(كنتَ محدِّداً)** له سبحانه بحصره في صور التشبيه **(وإن قلتَ بالأمرين)** التنزيه والتشبيه وجمعتَ بينهما من غير تقيّدٍ بواحدٍ، بل ولا بالجمع أيضاً **(كنتَ مسدِّداً)** سدّدك اللّه على سواء الطريق إن كان اسم مفعولٍ، أو سددْتَ نفسك عليه إن كان اسم فاعلٍ

---

[٩٤٦] أ: سلي.

[٩٤٧] **الفتوحات المكّيّة**، ٧٧/٢.

[٩٤٨] ن: (عليه).

[٩٤٩] ط - أي، صح هامش.

[٩٥٠] ن: بعض.

[٩٥١] ن أ - شعر.

(وكنت إماماً) يُقتَدى به **(في المعارف سيّداً)** مطاعاً فيما أمر به فيها[٩٥٢] **(فمن قال بالإشفاع)**، /[٥٠و] أي يجعل الحقّ الفرد شفعاً بإثبات الخلق معه **(كان مشركاً)** الخلق مع الحقّ في الوجود **(ومن[٩٥٣] قال بالإفراد)** بأن أفرد الحقّ وحكم بتفرّده في الوجود ولم يُثبِت معه غيره **(كان موحّداً، فإيّاك والتشبيهَ)** بإثبات الخلق مع الحقّ وتشبيه الحقّ به **(إن كنتَ ثانياً)**، أي قائلا بإثنينيّة الحقّ والخلق، بل ينبغي أن يجعل[٩٥٤] الخلق من صور تجلّياته لا موجوداً في حدّ ذاته. **(وإيّاك والتنزيهَ)** عن الخلق **(إن كنتَ مفرِداً)** حاكماً بفرديّته، بل ينبغي أن يكون حكمك بفرديّته باعتبار أنّه متفرّدٌ[٩٥٥] بالوجود في مرتبتيْ جمعه وتفصيله، لا موجود غيره. **(فما أنت هو)** لتقيّدك وإطلاقه، واحتياجك وغناه **(بل أنت هو)** لأنّك في الحقيقة عينه وهويّته الظاهرة **(وتراه في عين الأمور مسرَّحاً[٩٥٦])**، أي مطلقاً بحسب ذاته **(ومقيَّداً)** بحسب تجلّياته. وهما حالان عن ضمير المفعول إن كانا اسميْ مفعولٍ، وقد سبق معناه، وعن ضمير الفاعل إن كانا اسميْ فاعلٍ، أي حاكماً بإطلاقه في حدّ[٩٥٧] ذاته ومقيِّداً له بحسب ظهوراته. ووقع في بعض النسخ: عيون الأمور مُسْرِحاً ومقيّداً، وعلى هذا يكون مسرحاً من الإسراح لا من التسريح ليصحّ الوزن، وهكذا ينبغي أن يكون، فإنّ المصرع الأخير على النسخة الأولى ليس على وزن سائر المصاريع كما لا يخفى على من له معرفةٌ بالعروض.

(قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فنزّه) على أن يكون الكاف زائدةً، فيفيد نفي المثل، فيكون تنزيهاً، أو بناءً على أنّ نفي مثل المثل يستلزم نفي المثل،[٩٥٨] فإنّه لو كان له مثلٌ يلزم أن يكون لمثله مثلٌ وهو نفسه وقال:[٩٥٩] **(﴿وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾ [سورة الشورى، ٤٢/١١] فشبّه)** بإثبات

---

[٩٥٢] أ - فيها، صح هامش.

[٩٥٣] أ: (فمن).

[٩٥٤] أ: تجعل.

[٩٥٥] ن: مفرد.

[٩٥٦] ن: (مسترحا).

[٩٥٧] ن - حدّ.

[٩٥٨] ط - فيكون تنزيهاً، أو بناءً على أنّ نفي مثل المثل يستلزم نفي المثل، صح هامش.

[٩٥٩] ل: (وقال).

السمع والبصر له كما أنّهما ثابتان للخلق، فيكون تشبيهاً. **(قال تعالى:**[٩٦٠] **﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فشبّه وثنّى)**، أي حكم بالإثنينيّة على أن يكون الكاف غير زائدةٍ، فيفيد إثبات المثل وتثنية الحقّ به وقال **(﴿وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾ فنزّه)** حيث حصر[٩٦١] السمع والبصر فيه، فلا يشابه الخلق فيهما **(وأفرد)**، أي حكم بتفرّده بهما. **(لو أنّ نوحاً عليه السلام جمع لقومه بين الدعوتين)** /[٥٠ظ] دعوتيْ التنزيه والتشبيه كما في هذه[٩٦٢] الآية، ولم يقتصر على الدعوة إلى التنزيه الصرف أو التشبيه الصرف **(لأجابوه)** لمناسبة بواطنهم التنزيه وظواهرهم[٩٦٣] التشبيه، لكنّه لم يجمع بينهما، بل فرّق **(فدعاهم جهاراً)** إلى الاسم الظاهر والتشبيه **(ثمّ دعاهم أسراراً)**[٩٦٤] إلى الاسم الباطن والتنزيه، فلم يجيبوه لما سيشير[٩٦٥] إليه الشيخ رضي اللّه عنه. **(ثمّ قال لهم: ﴿اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ﴾)**، أي اطلبوا منه ستر وجوداتكم وذواتكم وصفاتكم بوجوده وذاته وصفاته **(﴿إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا﴾ [سورة نوح، ١٠/٧١])** كثير الستر لهذه الذنوب. ثمّ شكى إلى ربّه **(و﴿قَالَ ربِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا﴾)** من حيث حقائقهم الباطنة إلى التنزيه **(﴿وَنَهَارًا﴾ [سورة نوح، ٥/٧١])** من حيث حقائقهم الظاهرة إلى التشبيه **(﴿فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلَّا فِرَارًا﴾ [سورة نوح، ٦/٧١])** ونفروا ممّا دعوتهم إليه. **(وذكر)** نوحٌ[٩٦٦] عليه السلام **(عن قومه**[٩٦٧] **أنّهم تَصَامَموا عن دعوته)** إلى التنزيه حيث جعلوا أصابعهم في آذانهم واستغشوا ثيابهم[٩٦٨] **(لِعلْمهم بما يجب عليهم من إجابة دعوته)** فتصاموا عنها لئلّا يجب[٩٦٩] عليهم إجابتها. وكان هذا العلم حاصلًا لهم بحسب فطرتهم الأصليّة وإن لم

---

[٩٦٠] أ: قال تعالى.

[٩٦١] ن - حصر.

[٩٦٢] ل: هذا.

[٩٦٣] ن: طوارهم.

[٩٦٤] لعلّه يشير إلى قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنِّي دَعَوْتُهُمْ جِهَارًا ثُمَّ إِنِّي أَعْلَنتُ لَهُمْ وَأَسْرَرْتُ لَهُمْ إِسْرَارًا﴾ [سورة نوح، ٨/٧١-٩].

[٩٦٥] أ ل: يشير.

[٩٦٦] ل: (نوح).

[٩٦٧] ل: عن قومه.

[٩٦٨] لعلّه يشير إلى قوله تعالى: ﴿وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَاسْتَغْشَوْا ثِيَابَهُمْ وَأَصَرُّوا وَاسْتَكْبَرُوا اسْتِكْبَارًا﴾ [سورة نوح، ٧/٧١].

[٩٦٩] أ ل: تجب.

يعملوا[٩٧٠] بما اقتضاه لغلبة الظلمة الحجابيّة عليهم. **(فعلِم العلماء باللّه)** وأسمائه وصفاته أو العلماء به لا بأنفسهم **(ما أشار إليه[٩٧١] نوحٌ عليه السلام في حقّ قومه من الثناء عليهم)** معنىً **(بلسان الذمّ)** صورةً **(وعلِموا)**، أي العلماء باللّه، وفي النسخة المقررءة على الشيخ رضي اللّه عنه: وعلِم، باعتبار كلّ واحدٍ، وهو عطفٌ على قوله: علِم العلماء عطف تفسيرٍ، فإنّ فيه بيان الثناء عليهم بلسان الذمّ. **(أنّهم)**، أي قوم نوحٍ عليه السلام **(إنّما لم يجيبوا دعوته لما فيها من الفرقان)** بين التنزيه والتشبيه، فتارةً دعاهم إلى التنزيه وتارةً إلى التشبيه، ولم يجمع بينمها. **(والأمر)** في نفسه **(قرآنٌ)** وجمعٌ بينهما، فإنّ التنزيه إنّما هو باعتبار الاسم الباطن، والتشبيه باعتبار الاسم الظاهر، وهو سبحانه باطنٌ في عين[٩٧٢] ظاهريّته وظاهرٌ في عين باطنيّته لا فرقانٌ[٩٧٣] /[٥١و] وتميّزٌ[٩٧٤] بينهما **(ومن أُقيم في القرآن)** والجمع بين التنزيه والتشبيه وإن كانت تلك الإقامة بحسب الفطرة الأصليّة المغيَّرة بالأمور العادية كما كانت لقوم نوحٍ عليه السلام، فإنّ كلّ مَن له جهةٌ روحانيّةٌ وجهةٌ جسمانيّةٌ، فهو ممّن أقيم بحسب فطرته الأصليّة في القرآن، وإن غلبت عليه إحدى الجهتين **(لا يُصْغِي إلى الفرقان)** ولا يقبله بحسب فطرته الأصليّة **(وإن كان)**، أي المقيم في القرآن بحسب الفطرة **(فيه)**، أي في الفرقان[٩٧٥] بحسب الأمور العادية الخارجة عن فطرته، فإنّ ما بالذات لا يزول بما بالعرض. وإنّما لا يصغي إلى الفرقان **(فإنّ القرآن يتضمّن الفرقان)** تضمّن الكلّ لأجزائه **(فالفرقان لا يتضمّن القرآن)** فإنّ الجزء لا يتضمّن الكلّ، فالقرآن أكمل من الفرقان، ومن الفطرة السليمة الإنسانيّة أن لا يميل[٩٧٦] إلى المفضول مع وجود الفاضل. فعُلِمَ من ذلك أنّ فرار قوم نوحٍ عليه السلام وتصاممهم عن دعوته إلى الفرقان إنّما كان لكونهم مقيمين بحسب فطرتهم، وإن لم

---

[٩٧٠] ط: يعلموا، صح هامش.

[٩٧١] وفي هامش ط: أي كلامه يدلّ عليه وإن لم يقصد. عبدالغفور اللاريّ.

[٩٧٢] ل - عين.

[٩٧٣] أ ل: (لا فرقانٌ).

[٩٧٤] أ ل: ولا تميّزٌ.

[٩٧٥] ن: القرآن.

[٩٧٦] ن -أن يميل.

يشعروا بذلك[٩٧٧] في القرآن، فذكر فرارهم وتصاممهم وإن كان بحسب الظاهر ذمًّا لهم فهو بحسب الحقيقة ثناءً عليهم. **(ولهذا)**، أي لكون القرآن أكمل من الفرقان **(ما اختصّ بالقرآن)** وما فاز به **(إلّا محمّدٌ صلّى اللّه عليه وسلّم)** بالأصالة **(وهذه الأمّة الّتي هي ﴿خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [سورة آل عمران، ١١٠/٣])** بالمتابعة.

والمراد بالقرآن الّذي اختصّ به النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم وأمّته، إنّما هو الحقيقة السوائيّة الاعتداليّة الجامعة بين التنزيه والتشبيه. وسائر المتقابلات بحيث لا يغلب أحد المتقابلين على الآخر في مرتبةٍ من المراتب، لا مجرّد الجمعيّة الفطريّة المذكورة آنفاً، فإنّها مشتركةٌ بين جميع الأفراد الإنسانيّة. **(ف﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [سورة الشورى، ١١/٤٢])**، أي فقوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ إلى آخره **(يجمع الأمر)**، أي أمر التنزيه والتشبيه **(في أمرٍ واحدٍ)**، أي آيةٍ واحدةٍ، وهي مجموع تلك آيةٍ أو كلامٍ واحدٍ، /[٥١ظ] وهو كلّ واحدٍ من نصفيها. وقوله: يجمع الأمر، بصيغة المضارع، هكذا وقع في النسخة المقروءة على الشيخ رضي اللّه عنه، ويوافقه[٩٧٨] نسخة شرح الجنديّ رحمه اللّه. وفي بعض النسخ: فجمع، بصيغة الماضي مصدرةٌ بالفاء مبنيّةٌ بالفاعل أو المفعول، ويوافقه[٩٧٩] نسخة شرح القيصريّ، أي فممّا أتى به محمّدٌ صلّى اللّه عليه وسلّم قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ إلى آخره، فجمع فيه أمر التنزيه والتشبيه في آيةٍ واحدةٍ أو كلٌّ من جزئيها. **(فلو أنّ نوحاً عليه السلام أتى بمثل هذه الآية)**، أي بما يماثلها **(لفظاً)**[٩٨٠] وعبارةً في الدلالة على التنزيه والتشبيه معاً **(أجابوه)** كما أجاب أمّة محمّدٍ[٩٨١] محمّداً صلّى اللّه عليه وسلّم **(فإنّه)**، أي محمّدٌ صلّى اللّه عليه وسلّم **(شبّه ونزّه)**، أي جمع بين التشبيه والتنزيه **(في آيةٍ واحدةٍ، بل في نصف آيةٍ)** فلو جمع نوحٌ عليه السلام أيضاً كذلك أجابه[٩٨٢] قومه.

---

[٩٧٧] وفي هامش ط: أي لما كان لهم استعداد ذلك، وإن لم يشعروا. عبدالغفور اللاريّ.

[٩٧٨] أ: وتوافقه.

[٩٧٩] أ: وتوافقه.

[٩٨٠] أ: لفظاً.

[٩٨١] ن - محمّدٍ.

[٩٨٢] ن: إجابة.

(ونوحٌ دعا قومه ﴿لَيْلًا﴾ من حيث عقولهم وروحانيّتهم) وإنّما جعلنا الليل إشارةً إلى هذه الحيثيّة **(فإنّها)**، أي عقولهم وروحانيّتهم **(غيبٌ)** غير مدرَكٍ بالحسّ، فيناسب أن يُجعَل الليل إشارةً إليها لغيبوبة الأشياء فيه عن الحسّ **(﴿وَنَهَارًا﴾ دعاهم[٩٨٣] أيضاً من حيث صورهم وجثّتهم)** فإنّها[٩٨٤] شهادةٌ، فيناسب أن يُجعَل النهار إشارةً إليها، ومعناه: إنّه عليه السلام دعاهم تارةً من حيث عقولهم وأرواحهم المجرّدة القدسيّة المنزّهة عن الموادّ الجسمانيّة إلى التنزيه، فإنّهم بهذا الاعتبار كان في استعدادهم إدراك التنزيه ذوقاً ووجداناً، ودعاهم تارةً أخرى من حيث صورهم وموادّهم إلى التشبيه، لأنّهم بهذا الاعتبار كانوا مستعدّين لإدراكه ذوقاً. **(وما هو[٩٨٥] جمع)**[٩٨٦] نوحٌ عليه السلام بينهما[٩٨٧] **(في الدعوة)**[٩٨٨] بأن أدّاهما بعبارةٍ واحدةٍ ليُفهَم منها التنزيه في عين التشبيه والتشبيه في عين التنزيه **(مثل ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فنفرت بواطنهم)**[٩٨٩] عن دعوته **(لهذا الفرقان)** المفهوم عنها، لأنّهم بحسب فطرتهم كانوا في القرآن كما سبق **(فزادهم)** هذا الفرقان **(فراراً)** عن قبول دعوته.

(ثمّ قال) نوحٌ عليه السلام مخبراً /[٥٢و] **(عن نفسه أنّه دعاهم ليغفر لهم لا ليكشف لهم)** على البناء للمفعول أو الفاعل، أي ليغفر لهم الحقّ سبحانه ويستر عنهم حقيقة الأمر، لا ليكشف لهم عنها **(وفهموا ذلك)**، أي كون الدعوة للستر لا للكشف **(منه)**، أي من نوحٍ عليه السلام **(لذلك)**[٩٩٠] الفهم[٩٩١] **(﴿جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَاسْتَغْشَوْا ثِيَابَهُمْ﴾ [سورة نوح، ٧/٧١])** لئلّا يصل إلى أسماعهم نداء دعائه إيّاهم. وقال بعضهم قدّس اللّه أسرارهم: ﴿جَعَلُوا

---

[٩٨٣] أ - (غيب) غير مدرَك بالحسّ، فيناسب أن يجعَل الليل إشارة إليها لغيبوبة الأشياء فيه عن الحسّ (﴿وَنَهَارًا﴾ دعاهم، صح هامش.

[٩٨٤] ل - فإنّها.

[٩٨٥] ط ن أ ل - هو، صح هامش ط.

[٩٨٦] ن: وما جمع.

[٩٨٧] أ: (نوح عليه السلام بينهما).

[٩٨٨] أ: في الدعوة.

[٩٨٩] ن: مثل ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فنفرت بواطنهم.

[٩٩٠] ن: كذلك؛ ل: لذلك.

[٩٩١] أ: (الفهم).

أَصَابِعَهُمْ﴾، أي صور النعم الجزئيّة الكونيّة التفصيليّة الّتي هي فروعٌ للأيادي الكلّيّة[٩٩٢] الجمعيّة ﴿فِي آذَانِهِمْ﴾، أي في محالّ[٩٩٣] استماع ما دعاهم[٩٩٤] إليه من تلك الأيادي الكلّيّة،[٩٩٥] فحُرِّموا بسبب اشتغال قابليّاتهم بتلك النعم الجزئيّة عن الإقبال على قبول هذه الأيادي الكلّيّة[٩٩٦] ﴿وَاسْتَغْشَوْا ثِيَابَهُمْ﴾، أي استتروا بثياب تعيّناتهم وغشاوة إنّيّاتهم، فلا يصل إلى أسماعهم نداء دعائه إيّاهم إلى المرتبة الجمعيّة، ولا يظهر[٩٩٧] على أبصارهم أنوار ظهور جماله في المظاهر الكونيّة **(وهذه كلّها صورة الستر الّتي دعاهم)** نوحٌ[٩٩٨] عليه السلام **(إليها، فأجابوا دعوته إلى الستر[٩٩٩] بالفعل لا بلبّيك)**.

وقوله: **(ففي ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾)** كالنتيجة لما قبله وتمهيدٌ لما بعده أي في هذا الكلام الّذي هو نصف آيةٍ **(إثبات المثل)** والتشبيه على تقدير كون الكاف غير زائدةٍ **(ونفْيه)**، أي نفي المثل والتنزيه على تقدير كونها زائدةً أو بناءً على أنّ انتفاء مثل المثل يستلزم انتفاء المثل. **(وبهذا)** النوع من الإيجاز والجامعيّة في الكلام **(قال صلّى اللّه عليه وسلّم)** مخبراً **(عن نفسه[١٠٠٠] أنّه أوتي جوامع الكلم)** حيث قال صلّى اللّه عليه وسلّم **«أوتيت جوامع الكلم»**[١٠٠١] أي الكلمات الجامعة بين المعاني الكثيرة متقابلةً كانت أو غير متقابلةٍ. **(فما دعا محمّدٌ صلّى اللّه عليه وسلّم قومه)** تارةً **(ليلًا)** إلى التنزيه **(و)** تارةً **(نهاراً)** إلى التشبيه كما دعا نوحٌ عليه السلام[١٠٠٢] قومه كذلك **(بل دعاهم ليلًا في نهارٍ)**، أي إلى التنزيه في عين التشبيه **(ونهاراً في ليلٍ)**، أي إلى التشبيه

---

[٩٩٢] ن أ ل + الإلهيّة.

[٩٩٣] وفي هامش ط: أي بدل [؟] استماع ما دعاهم. عبدالغفور اللاريّ.

[٩٩٤] ل: دعائهم.

[٩٩٥] ط - الجمعيّة ﴿فِي آذَانِهِمْ﴾، أي في محالّ استماع ما دعاهم إليه من تلك الأيادي الكلّيّة، صح هامش.

[٩٩٦] أ - فحرموا بسبب اشتغال قابليّاتهم بتلك النعم الجزئيّة عن الإقبال على قبول هذه الأيادي الكلّيّة، صح هامش.

[٩٩٧] أ: تظهر.

[٩٩٨] ن: (نوح).

[٩٩٩] أ ل: إلى الستر.

[١٠٠٠] أ: عن نفسه.

[١٠٠١] **صحيح مسلم**، المساجد ومواضع الصلاة، ٥٢٣. وفي **صحيح البخاريّ** (الجهاد والسير، ١٢٢) بألفاظ: «بعثت بجوامع الكلم».

[١٠٠٢] أ: (كما دعا نوح عليه السلام).

في عين التنزيه. **(وقال نوحٌ عليه السلام في)** بيان **(حكمته)** المقصودة له من الأمر بالاستغفار /[٥٢ظ] **(لقومه ﴿يُرْسِلِ السَّمَاء﴾)**، أي سماء الأسماء الإلهيّة والأرواح القدسيّة **(﴿عَلَيْكُم مِّدْرَارًا﴾ [سورة نوح، ١١/٧١] وهي[١٠٠٣])**، أي المدرار من حيث ما ينزل منها هي[١٠٠٤] **(المعارف العقليّة في[١٠٠٥])** طور فهم **(المعاني)**[١٠٠٦] الباطنة عن المعاني الظاهرة **(والنظر الاعتباريّ)** الّذي يُعبَر فيه من الظاهر إلى الباطن، ومن الصورة[١٠٠٧] إلى المعنى. وفي بعض النسخ: والنظر بالاعتبار، والمعنى واحدٌ، وأمّا في طور فهم المعاني الظاهرة والنظر الغير الاعتباريّ المقتصر على الظاهر. فالمدرار هي السحاب الكثيرة الدرور. **(﴿وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ﴾** [سورة نوح، ١٢/٧١] **أي بما يُمِيل بكم إليه)**، أي إلى الحقّ سبحانه من التجلّيات الحبّيّة والجواذب الجماليّة، فإنّ المال إنّما سُمّي مالًا لميل[١٠٠٨] القلوب إليه. **(فإذا مال بكم إليه سبحانه)** وأوْصلكم إلى مقام الفناء فيه[١٠٠٩] وتجلّى عليكم بالتجلّي الذاتيّ **(رأيتم صورتكم فيه)**، أي في الحقّ **(فمن تخيّل منكم أنّه رآه)**، أي الحقّ سبحانه **(فما عرف)** الأمر[١٠١٠] على ما هو عليه، فإنّ الحقّ سبحانه أجلّ من أن يسعه[١٠١١] صورةٌ **(ومن عرف منكم أنّه رأى نفسه)** في مرآة الحقّ[١٠١٢] أو الحقّ في مرآة نفسه، ولكن بقدر المرآة لا بحسب ما هو عليه في نفسه **(فهو العارف)** لا الأوّل الّذي هو صاحب التخيّل وإن كان[١٠١٣] هو أيضاً صاحب الكشف والشهود. ولمّا كان اعتقاد الأوّل أنّه رأى الحقّ[١٠١٤] خيالًا[١٠١٥] لا حقيقة له بخلاف

[١٠٠٣] ن ل: وهي.

[١٠٠٤] ن أ ل: (هي).

[١٠٠٥] أ: العقليّة في.

[١٠٠٦] أ: المعاني.

[١٠٠٧] ن: والصورة.

[١٠٠٨] أ: يميل.

[١٠٠٩] ل - الفناء فيه، صح هامش.

[١٠١٠] أ: (الأمر).

[١٠١١] أ: تسعه.

[١٠١٢] أ: (في مرآة الحقّ).

[١٠١٣] وفي هامش ط: تقرير قوله: رآهم صورتكم فيه. عبدالغفور اللاريّ.

[١٠١٤] وفي هامش ط: مفعولٌ لقوله: اعتقاد. عبدالغفور اللاريّ.

[١٠١٥] وفي هامش ط: خبر كان. عبدالغفور اللاريّ.

الثاني، قال رضي اللّه عنه في الأوّل: فمن تخيّل، وفي الثاني: ومن عرف. **(فلهذا انقسم الناس)** الّذين هم أصحاب الكشف والتجلّي، فإنّ مَن عداهم ليسوا بناسٍ في الحقيقة **(إلى عالِمٍ)** عارفٍ بأنّ المرئيّ إنّما هو صورته في الحقّ لا الحقّ **(و)** إلى **(غير عالِمٍ)** يتخيّل أنّ المرئيّ هو الحقّ سبحانه.

ثمّ أشار رضي اللّه عنه إلى قوله تعالى حكايةً عن نوحٍ عليه السلام ﴿رَّبِّ إِنَّهُمْ عَصَوْنِي وَاتَّبَعُوا مَن لَمْ يَزِدْهُ مَالُهُ وَوَلَدُهُ إِلَّا خَسَارًا﴾ [سورة نوح، ٢١/٧١] فقال: **(﴿وَوَلَدُهُ﴾، وهو ما أنتجه لهم نظرهم الفكريّ)** وقياسهم العقليّ في معرفة الحقّ سبحانه تنزيهاً وتشبيهاً **(والأمر)**، أي أمر التنزيه والتشبيه في معرفة الحقّ سبحانه على ما جاء به الأنبياء عليهم السلام /[٥٣و] **(موقوفٌ علمه على المشاهدة)** العيانيّة والتجلّيات الذوقيّة الوجدانيّة **(بعيدٌ عن نتائج الأفكار)** العقليّة والقياسات البرهانيّة، فلذلك لم تزدهم تلك النتائج **(﴿إِلَّا[1016] خَسَارًا﴾)**، أي ضياعاً. **(﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ﴾** [سورة البقرة، ١٦/٢])[1017] الّتي كان رأس مالهم فيها العمر والاستعداد، وما[1018] حصّلواه[1019] به النتائج الفكريّة **(فزال عنهم[1020] ما كان في أيديهم ممّا كانوا يتخيّلون أنّه مِلكٌ لهم)** من رأس مالهم الّذي هو العمر والاستعداد وممّا حصّلوا به النتائج الفكريّة. أمّا زوال رأس المال، فلأنّهم أضاعوها في تحصيل ما لا طائل[1021] تحته، وأمّا زوال ما حصّلوا به، فلأنّه لمّا ظهر الأمر على ما هو عليه في نفسه انقلب علمهم جهلًا. وإنّما قال: يتخيّلون أنّه مِلكٌ لهم، لأنّ المِلك كلّه في الحقيقة إنّما هو للّه سبحانه وليس لغيره إلّا على سبيل التوهّم والتخيّل الغير المطابق للواقع. ولمّا انجرّ[1022] الكلام إلى ذكر المِلك وإثباته، أراد أن يشير إلى تفاوت حال المحمّديّين والنوحيّين فيه فقال: **(وهو)**[1023] أي المِلك وإثباته جاء **(في)** شأن **(المحمّديّين)** ما يُفْهَم من قوله تعالى: **(﴿وَأَنفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾ [سورة الحديد، ٧/٥٧])** فأثبت فيه المِلك للّه سبحانه

[1016] أ: ﴿إِلَّا﴾.

[1017] وفي هامش ط: فالتجارة يكون فيه شيئان: رأس المال وما يحصل برأس المال. عبدالغفور اللاريّ.

[1018] وفي هامش ط: معطوفٌ على اسم كان وخبره. عبدالغفور اللاريّ.

[1019] أ ل: وما حصلو.

[1020] ن + ما كانوا.

[1021] وفي هامش ط: هذا أمرٌ لا طائل فيه إذا لم يكن فيه غناءٌ ومزيّةٌ. **صحاح** (**الصحاح** للجوهريّ، ١٥٤/٥-١٥٥).

[1022] ن: أبحر.

[1023] ل - (وهو)، صح هامش.

وتعالى. والاستخلاف للمحمّديّين كما هو الأمر عليه في نفسه **(و)** جاء **(في)** قوم **(نوحٍ ﴿أَلاَّ تَتَّخِذُوا مِن دُونِي وَكِيلا﴾** [سورة الإسراء، ٢/١٧] **فأثبت المِلك لهم)**، أي لقوم نوحٍ عليه السلام كما يقتضيه تخيّلهم **(والوكالة للّه فيه)**، أي في ذلك[١٠٢٤] المِلك **(فهم)**، أي المحمّديّون **(مستخلَفون)** بفتح اللام **(فيه)**، أي في المِلك.[١٠٢٥] وفي أكثر النسخ: فيهم، أي في أنفسهم وفي كلّ ما لهم من الأملاك **(فالمِلك للّه تعالى)** وهم خلفاؤه ووكلاؤه في التصرّف فيه **(وهو)**، أي اللّه سبحانه أيضاً **(وكيلهم)**، أي وكيل المحمّديّين، لأنّ الوكالة الثابتة في النوحيّين ثابتةٌ في حقّهم أيضاً لقوله تعالى لمحمّدٍ صلّى اللّه عليه وسلّم ﴿فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا﴾ [سورة المزمّل، ٩/٧٣] فإنّ الأمّة داخلةٌ فيه حيث أُمِرُوا بمتابعته. وإذا كان اللّه سبحانه وكيلهم **(فالمِلك لهم و)** لكنّ[١٠٢٦] **(ذلك)** المِلك **(مِلك الاستخلاف)** وبالتبعيّة لا بالأصالة كما تخيّله قوم نوحٍ. **(وبهذا)**، أي بكون المِلك[١٠٢٧] للّه، فإنّه يستلزم أن يكون العبد مِلكاً للّه، ويكون الحقّ وكيلًا له،[١٠٢٨] /[٥٣ظ] فإنّه يقتضي أن يكون الحقّ مِلكاً للعبد، فإنّ للموكِّل أن يتصرّف في وكيله كما يتصرّف المالك في مِلكه **(كان الحقّ سبحانه مِلك المِلك)** بكسر الميم فيهما **(كما قال)** الشيخ أبو عبداللّه محمّد بن عليٍّ الحكيم **(الترمذيّ)** قدّس اللّه تعالى سرّه في جملة سؤالاته[١٠٢٩] الّتي سُئِلَ عنها الخاتم للولاية المحمّديّة قبل ولادة الشيخ المصنّف رضي اللّه عنه بقرونٍ كثيرةٍ، فأجاب عنها الشيخ رضي اللّه عنه حيث اطّلع عليها. ويمكن أن يقال معنى قوله: وبهذا، أي بإثبات المِلك لكلّ واحدٍ من الحقّ والعبد، كان الحقّ سبحانه مِلك المِلك، فإنّ العبد أيضاً[١٠٣٠] قد يملك الحقّ تعالى، بل العبد المحض لا يملك إلّا إيّاه.

[١٠٢٤] ط - ذلك، صح هامش.

[١٠٢٥] ط - (فهم)، أي المحمّديّون (مستخلَفون) بفتح اللام (فيه)، أي في المِلك، صح هامش.

[١٠٢٦] أ: ولكنّ.

[١٠٢٧] ل: اللّه.

[١٠٢٨] ط - وكيلاً له، صح هامش.

[١٠٢٩] وفي هامش ط: حيث قال ما ملك الملك. عبدالغفور اللاريّ.

[١٠٣٠] وفي هامش ط: ثبت [؟] لما ذكر منها جواز مالكيّة العبد في الجملة، ولما ذكر في **الفتوحات** تثبّت [؟] مالكيّته للحقّ. عبدالغفور اللاريّ.

قال الشيخ رضي اللّه عنه في الباب التاسع والأربعين وأربعمائةٍ من **الفتوحات**: «اعلم أنّه لا يملك المملوك إلّا سيّده، ولهذا سمّى[١٠٣١] الترمذيّ الحكيم الحقّ سبحانه مِلك المِلك، غيرَ سيّده لا يملك عبدٌ، فإنّ العبد في كلّ حالٍ يقصد سيّده، فلا يزال يتصرّف[١٠٣٢] سيّده بأحواله في جميع أموره، ولا معنى للمِلك إلّا التصرّف[١٠٣٣] بالقهر والشدّة، ومهما لم يقم السيّد بما يطالبه به العبد، فقد زالت سيادته من ذلك الوجه.[١٠٣٤] وأحوال العبد على قسمين: ذاتيّةٌ[١٠٣٥] وعرضيّةٌ،[١٠٣٦] وهو بكلّ حالٍ يتصرّف في سيّده، والكلّ عَبِيدٌ اللّه تعالى، فمن كان دنيّ الهمّة، قليل العلم، كثيف الحجاب، غليظ القفا ترك الحقّ وتعبّد عبيد الحقّ ونازع الحقّ في ربوبيّته، فخرج من عبوديّته، فهو وإن كان عبداً في نفس[١٠٣٧] الأمر، فليس هو بعبدٍ مصطنعٍ[١٠٣٨] ولا مختصٍّ، فإذا لم يتعبّد أحداً من عباد اللّه كان عبداً خالصاً للّه تعالى، فتصرّف في سيّده بجميع[١٠٣٩] أحواله، فلا يزال الحقّ في شأن هذا العبد خلّاقاً على الدوام بحسب انتقالاته في الأحوال.»[١٠٤٠] وقال أيضاً في هذا الباب: «لقيتُ سليمان الدبيليّ (ت. ؟) فأخبرني في مباسطةٍ كانت بيني وبينه في العلم الإلهيّ، فقلتُ له: أريد أن أسمع منك بعض ما كان بينك وبين الحقّ من المباسطة، فقال: باسطني يوماً في سرّي في المُلك، فقال لي: إنّ[١٠٤١] مِلكي عظيمٌ، فقلت له: مِلكي أعظم من مِلكك، /[٥٤و] فقال لي: كيف تقول؟ فقلتُ له: مثلك في مُلكي، وليس مثلك في مُلكك، فقال: صدقتَ.» قال رضي اللّه عنه: «أشار إلى التصريف بالحال والأمر وهو

[١٠٣١] ن: يسمّى.

[١٠٣٢] ن: يصرّف؛ ل: تصرّف.

[١٠٣٣] أ: التصرّف.

[١٠٣٤] وفي هامش ط: إذ في ذمّة الكرم يلزم أن يجود بمقتضيبالاستعداد. عبدالغفور اللاريّ.

[١٠٣٥] وفي هامش ط: أي لازمةٌ للذات. عبدالغفور اللاريّ.

[١٠٣٦] وفي هامش ط: غير لازمةٍ. عبدالغفور اللاريّ.

[١٠٣٧] أ - نفس، صح هامش.

[١٠٣٨] وفي هامش ط: إشارةٌ إلى قوله تعالى: ﴿وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي﴾ [سورة طه، ٤١/٢٠]. عبدالغفور اللاريّ.

[١٠٣٩] أ: في جميع.

[١٠٤٠] **الفتوحات المكّيّة**، ٦٣/٤ - ٦٤.

[١٠٤١] أ + إنّ.

ما قرّرناه».[١٠٤٢] وهذا قريبٌ ممّا قاله أبو يزيدٍ البسطاميّ قدّس اللّه تعالى سرّه (ت. ٨٤٨/٢٣٤[؟]) في مناجاته: «مِلكي أعظم من مِلكك لكونك لي وأنا لك، فأنا مِلكك وأنت مِلكي وأنت العظيم الأعظم ومِلكي أنت، فأنت أعظم من مِلكك وهو أنا.»[١٠٤٣]

ثمّ إنّه أشار رضي اللّه عنه إلى معنى قوله تعالى حكايةً عن شكاية نوحٍ عليه السلام عن قومه **(﴿وَمَكَرُوا مَكْرًا كُبَّارًا﴾ [سورة نوح، ٢٢/٧١])** أي مكَر قوم نوحٍ عليه السلام في جواب دعوته مكراً عظيماً، كما أنّ نوحاً عليه السلام مكر بهم[١٠٤٤] في الدعوة، وذلك **(لأنّ الدعوة إلى اللّه مكرٌ بالمدعوّ)** وإراءةٌ للأمر على غير ما هو عليه في نفسه **(لأنّه)**، أي المدعوّ **(ما عَدِمَ)** على البناء للفاعل، يعني ما فَقِد اللّه سبحانه **(من البداية، فيُدعَى إلى الغاية)**[١٠٤٥] ليجده فيها، أو لأنّه، أي اللّه سبحانه وتعالى ما عُدِمَ على البناء للمفعول، من البداية فيُدعَي[١٠٤٦] المدعوّ إلى الغاية[١٠٤٧] ليجده فيها، بل هو عين المدعوّ منه والمدعوّ إليه كما هو عين المدعوّ والداعي. قوله: **(﴿أَدْعُو إِلَى اللّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ﴾**[١٠٤٨] [سورة يوسف، ١٠٨/١٢]**)** يدلّ على فقدانه عن بعض هذه المراتب، وهو على غير ما هو الأمر عليه في نفسه **(فهذا عين المكر)** وقوله: **﴿عَلَى بَصِيرَةٍ﴾**، أي على علمٍ بأنّ الدعوة منه وإليه، وهو الداعي والمدعوّ **(فنبّه)**، أي هذا القول[١٠٤٩] أو الداعي أو اللّه سبحانه[١٠٥٠] به **(على أنّ الأمر له)**، أي للّه سبحانه **(كلّه)** فهو الموجود في البداية والمقصود في النهاية والداعي في مرتبةٍ والمدعوّ[١٠٥١] في أخرى، فحقيقة الدعوة أن يدعوَ اسمٌ اسماً من اسمٍ إلى اسمٍ، وقوم نوحٍ ما فهموا حقيقتها، بل حسبوها مكراً بهم **(فأجابوه)**، أي قوم نوحٍ نوحاً عليه السلام **(مكراً)** به **(كما**

[١٠٤٢] **الفتوحات المكّيّة**، ٦٤/٤.

[١٠٤٣] لم أجد مأخذه.

[١٠٤٤] أ ل + أي مكر.

[١٠٤٥] ن ل: من البداية، فيدْعَي إلى الغاية.

[١٠٤٦] ل: (من البداية، فيدْعَي).

[١٠٤٧] ن: (من البداية، فيدْعَي إلى الغاية)؛ ل: (إلى الغاية).

[١٠٤٨] ط ن أ ل - ﴿عَلَى بَصِيرَةٍ﴾، صح هامش ط.

[١٠٤٩] وفي هامش ط: بطريق الحكاية. عبدالغفور اللاريّ.

[١٠٥٠] وفي هامش ط: يعني قوله: ﴿عَلَى بَصِيرَةٍ﴾. عبدالغفور اللاريّ.

[١٠٥١] ط - والمدعوّ، صح هامش.

دعاهم) مكراً[١٠٥٢] بهم، ويجيء جوابهم[١٠٥٣] بُعَيْدَ هذا. **(فجاء)** الداعي[١٠٥٤] **(المحمّديّ وعلِم أنّ الدعوة إلى اللّه ما هي من حيث هويّته)** السارية في الموجودات كلّها حتّى يَرِد أن يقال: ليست هي مفقودةً من البداية فيُدعى إليها في الغاية **(وإنّما هي)**، أي الدعوة **(من**[١٠٥٥] **حيث /[٥٤ظ] أسماؤه)** فيُدعى[١٠٥٦] من اسمٍ إلى اسمٍ آخر كما يُدعَى من الخافض إلى الرافع، ومن المنتقم إلى الرحيم، ومن المضلّ إلى الهادي **(فقال تعالى: ﴿يَوْمَ**[١٠٥٧] **نَحْشُرُ﴾)** بأحديّة جمع أسمائنا الّتي هي مرتبة الألوهيّة **(﴿الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا﴾ [سورة مريم، ٨٥/١٩] فجاء بحرف الغاية)** الّتي هي إلى **(وقَرَنَها بالاسم)** الرحمن المحشور إليه بعدما عبّر عن المحشورين إليه بالمتّقين **(فعرفنا)** بجميع ذلك **(أنّ العالَم كان**[١٠٥٨]**)** قبل حشر المحشورين **(تحت حيطة اسمٍ إلهيٍّ أوجب)** ذلك الاسم **(عليهم أن يكونوا متّقين)** وهذا الإيجاب إمّا بأن يكون الاتّقاء فيهم أثراً من آثار ذلك الاسم كالاسم الوافي والحفيظ مثلًا، أو يكون أثر ذلك الاسم ممّا يُتَّقي منه كالاسم المنتقم والقهّار وغيرهما، وعلى كلّ تقديرٍ فحشْرهم إلى الاسم الرحمن إنّما هو من ذلك الاسم، فكما أنّ الحشر لا يكون إلّا من اسمٍ إلى آخر، فكذلك الدعوة إلى اللّه لا يكون إلّا كذلك.

قوله: **(فقالوا**[١٠٥٩] **في مكرهم)** عطفٌ على قوله: فأجابوه مكراً، بياناً وتفسيراً له، أي قال بعضٌ منهم لبعضٍ آخر منهم حين أجابوا نوحاً مكراً: **(﴿لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ﴾)** ولا تتركنّ عبادتهم، فأجملوا أوّلًا ثمّ فصّلوا لزيادة التأكيد فقالوا: **(﴿وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا﴾** [سورة نوح، ٢٣/٧١]**)** وإنّما نهوْا عن ترك هؤلاء المعبودين **(فإنّهم إذا تركوهم)**، أي هؤلاء المعبودين **(جهلوا من الحقّ على قدر ما تركوا من هؤلاء)** المعبودين. فقوله: من هؤلاء،

[١٠٥٢] أ: (مكراً).

[١٠٥٣] أ: جوابه.

[١٠٥٤] ل: (الداعي).

[١٠٥٥] ن: من (حيث).

[١٠٥٦] أ ل: فيدعو.

[١٠٥٧] ط - ﴿يَوْمَ﴾، صح هامش.

[١٠٥٨] أ - كان.

[١٠٥٩] ل - (فقالوا)، صح هامش.

بيانٌ لما تركوا. **(فإنّ للحقّ تعالى في كلّ معبودٍ)** منهم **(وجهاً خاصًّا**[١٠٦٠] **يعرفه)**، أي ذلك الوجه، بل الحقّ من حيث ذلك الوجه **(من عرفه)**، أي ذلك المعبود **(ويجهله)**، أي ذلك الوجه، بل الحقّ من ذلك الوجه **(من جهله)**، أي ذلك المعبود، فمن ترك هؤلاء المعبودين جهل الحقّ من حيث الوجوه الّتي له سبحانه فيهم، فلهذا نهوْهم عن تركهم. وجاء **(في المحمّديّين)** ما يؤكّد[١٠٦١] ما ذكرنا من أنّ للحقّ سبحانه في كلّ معبودٍ وجهاً، وهو قوله تعالى: **(﴿وَقَضَى﴾)** يا محمّد **(﴿رَبُّكَ﴾)** الّذي هو الاسم اللّه /[٥٥و] الجامع **(﴿أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ﴾** [سورة الإسراء، ٢٣/١٧]**، أي حكم)** وقدّر في الأزل، فلو لم يكن للّه سبحانه في كلّ معبودٍ وجهٌ خاصٌّ يُعْبَد[١٠٦٢] هذا المعبود لأجله لم يصحّ هذا الحصر ولا يطابق هذا الحكم الواقع، فإنّه[١٠٦٣] قد يُعبَد[١٠٦٤] آلهةٌ متكثّرةٌ متعدّدةٌ في الواقع. **(فالعالِم يعلم من)** الّذي **(عُبِدَ)** في صور المعبودين **(وفي أيّ صورةٍ**[١٠٦٥] **ظهر حتّى عُبِد)** فإنّه لم يُعبَد في كلّ صورةٍ. **(وإنّ**[١٠٦٦] **التفريق**[١٠٦٧] **والكثرة)** في صور المعبودين **(كالأعضاء)**، أي كتفريق الأعضاء وكثرتها مثل اليد والرجل والعين والأذن والأنف وغيرها **(في الصور**[١٠٦٨] **المحسوسة)** الإنسانيّة **(وكالقوى)**، أي كتفريق القوى **(المعنويّة)** مثل العقل والوهم والذاكرة والحافظة والمفكّرة والمتخيّلة وغيرها **(في الصورة**[١٠٦٩] **الروحانيّة)** الإنسانيّة أيضاً، فكما أنّ كثرة الأعضاء والقوى لا تقدح[١٠٧٠] في وحدة الحقيقة الإنسانيّة كذلك كثرة الصور والمظاهر لا

١٠٦٠ أ ل: خاصًّا.

١٠٦١ ن: تؤكّد.

١٠٦٢ ن: نعبد.

١٠٦٣ أ: إذ.

١٠٦٤ أ: عبدت؛ أ - هذا المعبود لأجله لم يصحّ هذا الحصر، ولا يطابق هذا الحكم الواقع،إذ قد عبدت، صح هامش.

١٠٦٥ وفي هامش ط: الصورة الّتي يصحّ أن يُعبَد هي صورة الإطلاق. عبدالغفور اللاريّ.

١٠٦٦ وفي هامش ط ن ل ب م: معطوفٌ على قوله من[١] عُبد. منه قدّس سرّه. [١]ن - من. توجد هذه العبارة في داخل المتن في نسخة أ.

١٠٦٧ أ: (التفرقة).

١٠٦٨ أ ل: (الصورة).

١٠٦٩ ن: (الصور).

١٠٧٠ ل: يقدح.

يقدح[١٠٧١] في وحدة المعبود الحقّ **(فما عُبِد غير اللّه)** المعبود الحقّ **(في كلّ معبودٍ)** إذ المعبود هو الظاهر في كلّ معبودٍ، بل في كلّ موجودٍ، وإن لم يشعر العابدون بذلك في هذه النشأة. قال رضي اللّه عنه في **الفتوحات**: «عبد المخلوق ههنا من عبده وما عبد إلّا اللّه من حيث لا يدري، ويسمّى معبوده مناة واللات والعزّى، فإذا مات وانكشف الغطاء علم أنّه ما عبد إلا اللّه.»[١٠٧٢]

فالناظرون إلى المعبودين صنفان: أعلى وأدنى. **(فالأدنى من تخيّل فيه)**، أي في معبوده المقيَّد **(الألوهيّة)** واستحقاقه بخصوصه العبادة وإن كانت للتقريب إلى الحقّ المطلق **(فلو لا هذا التخيّل)**[١٠٧٣] أي تخيّل معنى الألوهيّة واستحقاق العبادة[١٠٧٤] **(ما عُبِد الحجر ولا غيره)** كالشجر والشمس والقمر **(ولهذا)**، أي لأنّ عبادة هؤلاء المعبودين مبنيّةٌ على تخيّل الألوهيّة فيهم **(قال)** اللّه[١٠٧٥] سبحانه آمراً لنبيّه صلّى اللّه عليه وسلّم **(﴿قُلْ﴾)** إلزاماً /[٥٥ظ] للكفرة وإفحاماً لهم **(﴿سَمُّوهُمْ﴾** [سورة الرعد، ٣٣/١٣])، أي اذكروا أسماء هؤلاء في أنفسهم **(فلو سمّوْهم لسمّوهم حجراً أو شجراً أو كوكباً)** لأنّ أسماءهم في حدّ أنفسهم ليست إلّا هذه **(ولو قيل لهم: من عبدتم؟ لقالوا: إلهاً[١٠٧٦])** من الآلهة المقيَّدة الجزئيّة، لأنّهم ما عبدوهم إلّا لتخيّل الألوهيّة فيهم، لا لكونهم حجراً أو شجراً أو غيرهما **(ما كانوا يقولون)** في الجواب **(اللّه ولا الإله)** الحقّ المطلق الظاهر في جميع الآلهة والأرباب، لأنّ قبلة[١٠٧٧] عبادتهم كانت الآلهة الجزئيّة لا المطلق، فستروا وجه الحقّ المطلق بالآلهة المقيَّدة الجزئيّة، فلهذا حُكِمُوا بكفرهم، فإنّ الكفر هو الستر. **(و)** الصنف **(الأعلى ما تخيّل)** في كلّ معبودٍ مقيَّدٍ الألوهة[١٠٧٨] **(بل قال: هذا مجلًى إلهيٌّ)** تجلّى فيه الإله[١٠٧٩] المطلق **(ينبغي تعظيمه)** نظراً إلى من تجلّى فيه لا عبادته لخصوصه[١٠٨٠] **(فلا**

[١٠٧١] ن أ ل: تقدح.

[١٠٧٢] **الفتوحات المكّيّة**، ٢٦٠/٤.

[١٠٧٣] أ - العبادة وإن كانت للتقريب إلى الحقّ المطلق (فلو لا هذا التخيل)، صح هامش.

[١٠٧٤] أ - أي تخيّل معنى الألوهيّة واستحقاق العبادة.

[١٠٧٥] أ: (اللّه).

[١٠٧٦] وفي هامش ط: أي الإله المعرّف [؟]. عبدالغفور اللاريّ.

[١٠٧٧] أ - قبلة، صح هامش.

[١٠٧٨] ل: الألوهيّة.

[١٠٧٩] ل - الإله.

يقتصر)[١٠٨١] على المخصوص المقيَّد، بل يعبد الإله المطلق الّذي هذا[١٠٨٢] المقيَّد أحد مظاهره. **(فالأدنى)** الجاهل **(صاحب التخيّل يقول: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾** [سورة الزمر، **٣/٣٩])** فيجعلهم قبلةً لعبادته[١٠٨٣] وإن كانت تقرّباً إلى اللّه. **(والأعلى العالِم**[١٠٨٤] **يقول: إنّما ﴿إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَلَهُ أَسْلِمُوا﴾)**، أي انقادوا واعبدوا **(حيث ظهر)**[١٠٨٥] لا لمظاهره ومجاليه فيجعل الإله المطلق قبلةً للعبادة، لا الآلهة المقيّدين.

ولمّا أشار إلى صدر الآية الكريمة أراد أن يُتمّها بقوله: **(﴿وَبَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ﴾** [سورة الحج، **٣٤/٢٢])**. وفسّر المخبتين بقوله: **(الّذين خَبتْ)**،[١٠٨٦] أي خمدت، وهو[١٠٨٧] من الخبوّ، وهو خمود النار **(نار طبيعتهم)** فلم يظهر[١٠٨٨] منهم الآثار الطبيعيّة، بل عرفوا أنّ طبيعتهم مظهرٌ من مظاهر الأسماء الإلهيّة، فكلّ أثرٍ يظهر منها إنّما هو يظهر من الاسم الظاهر فيها **(فقالوا: إلهاً، ولم يقولوا: طبيعةً)**، أي ذكروا الأسماء الإلهيّة عند ظهور الآثار وأسندوها إليها ولم يذكروا الطبيعة ولم يُسنِدوا الآثار إليها.

ثمّ أشار إلى قوله تعالى:**(﴿وَقَدْ أَضَلُّوا﴾)**، أي قوم نوحٍ **(﴿كَثِيرًا﴾**[١٠٨٩] **[سورة نوح، ٢٤/٧١])** من أهل العالم **(أي حيّروهم في تعداد الواحد)** الحقيقيّ **(بالوجوه والنسب)** الكثيرة الاعتباريّة حيث قالوا: /[٥٦و] ﴿وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا﴾ [سورة نوح، ٢٣/٧١] فإنّ كلّ واحدٍ من هؤلاء وجهٌ من وجوه الواحد الحقّ تعالى مغايرٌ للباقين بالنسب والاعتبارات، فتحيّروا بين وحدته وكثرته. **(﴿وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ﴾** [سورة نوح، ٢٤/٧١]

[١٠٨٠] أ: بخصوصه.

[١٠٨١] أ: فلا يقتصر.

[١٠٨٢] ن: هو.

[١٠٨٣] أ: لعبادتهم.

[١٠٨٤] أ: العالم.

[١٠٨٥] أ: حيث ظهر.

[١٠٨٦] وفي هامش ط: تفسير المخبتين بقوله: خبت، تفسيرٌ بالإشارة لمناسبة المخبتين لقوله: خبت، في الفاء والعين. عبدالغفور اللاريّ.

[١٠٨٧] ل - وهو.

[١٠٨٨] أ: تظهر.

[١٠٨٩] ن: ﴿كَثِيرًا﴾.

لأنفسهم) بإفنائها في الحقّ سبحانه **(﴿الْمُصْطَفَيْنَ﴾** [سورة ص، ٤٧/٣٨] **الّذين أُورِثوا الكتاب)** كتاب الجمع والوجود **(فهم)**، أي الظالمون **(أوّل الثلاثة)** أراد الطوائف الثلاث المذكورين في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الّذين اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ﴾ [سورة الفاطر، ٣٢/٣٥]. **(فقدّمه)**، أي قدّم الحقّ سبحانه الظالم لنفسه في الآية الكريمة **(على المقتصد والسابق)** بحسب الذكر لتقدّمه عليهما بحسب المرتبة، فإنّه في مقام فناء الذات، وهما في مقام فناء الصفات والأفعال **(﴿إِلَّا ضَلَالًا﴾** [سورة نوح، ٢٤/٧١] **إلّا**[١٠٩٠] **حيرةً**[١٠٩١]**)** هي الغاية القصوى في معرفة الحقّ سبحانه.

اعلم أنّ الحيرة على نوعين: حيرةٌ مذمومةٌ، وهي حيرة النظّار، وإليها[١٠٩٢] أشار الحسين[١٠٩٣] بن منصور الحلّاج قُدِّس سرّه (ت. ٩٢٢/٣٠٩):

شعر:[١٠٩٤]

من رامه بالعقل مسترشداً أسْرحه في حيرةٍ يلهو

وشاب بالتلبيس أسراره يقول في حيرته: هل هو؟[١٠٩٥]

وحيرةٌ محمودةٌ، وهي حيرة أُولِي الأبصار من توالي[١٠٩٦] التجلّيات الإلهيّة وتتالي البارقات الذاتيّة، وإليها أشار من قال:

شعر:[١٠٩٧]

قد تحيّرت فيك خذ بيديّ يا دليلًا لمن تحيّر فيكا.[١٠٩٨]

والمراد ههنا الحيرة الأخيرة المحمودة.

[١٠٩٠] ل - (إلّا).

[١٠٩١] أ: إلّا حيرة.

[١٠٩٢] ل: وإليه.

[١٠٩٣] أ: حسين.

[١٠٩٤] ن أ - شعر.

[١٠٩٥] **ديوان حلّاج**، ص ٣٣٤.

[١٠٩٦] أ - توالي، صح هامش.

[١٠٩٧] ن أ - شعر.

[١٠٩٨] لم أجد مأخذه.

قال[1099] الكامل **(المحمّديّ)** طالباً الزيادة في هذه الحيرة: «ربّ **(زدني فيك تحيّراً»[1100])** من توالي تجلّياتك وكثرة تقلّبات ذاتك في شؤونك وصفاتك. وإلى هذه الحيرة أيضاً يشير قوله تعالى: **(﴿كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُم﴾)**، أي برق التجلّي، فاهتدوا بنوره إلى المطلوب، ولكن لا يغنيهم[1101] عن وجوداتهم، فتخيّلوا أنّ المطلوب مفقودٌ في البداية، موجودٌ في النهاية **(﴿مَشَوْا فِيهِ﴾)**، أي ساروا في ضوء ذلك التجلّي على الطريق المستطيل إلى المطلوب **(﴿وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ﴾)** ذلك البرق بأن أوقعهم في ظلمة العدم /[٥٦ظ] وأفناهم عن وجوداتهم وخلّصهم عن حجب إنّيّاتهم، فصاروا مستعدّين للتجلّيات الذاتيّة **(﴿قَامُوا﴾** [سورة البقرة، ٢٠/٢**])** متحيّرين ووقفوا هائمين من توالي تلك التجلّيات وتتابع بوارق تلك الظهورات.

(فالحائر له) وفي بعض النسخ: فالمحيّرون لهم **(الدَوْر)** يعني الحائر الّذي لا يتعيّن مشهوده[1102] في جهةٍ معيّنةٍ حركته دوريّةٌ لا تختلف[1103] نسبتها إليها بالقرب والبعد، فإنّه كالقطب، أو المركز لحركته الدوريّة **(والحركة الدوريّة)** يكون[1104] **(حول القطب)** أو المركز لا يختلف[1105] نسبتها إليه بالقرب والبعد. وهذا معنى قوله: **(لا تَبْرَح[1106] عنه)** يعني لا تبعد عنه[1107] بعد ما كانت قريبةٌ منه. **(وصاحب الطريق المستطيل)** الّذي تخيّل مطلوبه مفقوداً[1108] من البداية موجوداً في الغاية **(مائلٌ، خارجٌ عن المقصود)** الّذي تركه بحسب خياله في البداية **(طالبٌ ما هو فيه)**، أي يطلب[1109] الشيء الّذي ذلك الشيء فيه، أو يطلب الشيء الّذي هو في ذلك الشيء

[1099] ن: (قال).

[1100] لم أجد له أصلًا.

[1101] أ ل: لأنفسهم.

[1102] ن: مشهودة.

[1103] ن: يختلف.

[1104] أ: (تكون).

[1105] أ ل: يختلف.

[1106] ن: (يبرج).

[1107] ن - عنه.

[1108] ن: مقصوداً.

[1109] أ - يطلب، صح هامش.

(صاحب خيالٍ إليه)، أي إلى الخيال **(غايته)**، أي ينتهي[١١١٠] غاية سلوكه إلى ما تخيّله في الحقّ سبحانه من التقيّد والتعيّن، فلا يتجلّى له الحقّ سبحانه إلّا في صورة ما تخيّله واعتقده فيه.[١١١١] **(فله)**، أي لصاحب التخيّل **(من)** الدالّ على المبدأ وفقدان الحقّ فيه **(وإلى)** الدالّ على الغاية ووجدانه الحقّ سبحانه فيها **(وما بينهما)** من المسافة الّتي سلك عليها في طلب الحقّ من غير وجود الحقّ معه بحسب خياله. **(وصاحب الحركة الدوريّة لا بدء[١١١٢])**، أي لا بداية لسيره **(فيلزمه[١١١٣] مِن)** الدالّ على فقدان المطلوب فيها **(ولا غاية)** لسيره أيضاً ينتهي إليها سيره، فإنّه لا نهاية لتجلّي المطلوب **(فيحكم[١١١٤] عليه إلى[١١١٥])** الدالّ على انتهاء سيره **(فله)**، أي لصاحب الحركة الدوريّة **(الوجود)**، أي الوجدان **(الأتمّ)** والذوق الأشمل الأعمّ، لأنّه دائرٌ مع الحقّ سبحانه يجده في كلّ شيءٍ ويشهده في كلّ نورٍ وفيٍّ[١١١٦] **(وهو المؤتى جوامع الكلم)** الروحانيّة **(والحكم)**[١١١٧] الربّانيّة.

ثمّ أشار رضي اللّه عنه إلى قوله: (﴿**مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ**﴾ [سورة نوح، ٢٥/٧١]. **فهي)**، أي الخطيئات هي الذنوب والخطايا الّتي أَدّتهم أوّلًا بصورهم /[٥٧و] وجثثهم إلى الغرق في الطوفان، فأُغرِقوا في الدنيا وأُدخِلوا ناراً في الآخرة، وهي بعينها الأمور **(الّتي خَطَت)**، أي سلكت **(بهم)** وساقتهم من حيث نفوسهم وأرواحهم ثانياً إلى الغرق في بحر العلم والشهود، إذ بها حصل لهم الخلاص من ظلمات الجثث والأبدان وآثارها[١١١٨] ولو بعد مرور الدهور والأحقاب. **(فغُرِقوا)** بعد خلاصهم بغرق الجثث وحرقها وزوال آثارها **(في بحار العلم باللّه)**[١١١٩] وفنوْا في شهود أحديّته (﴿**فَأُدْخِلُوا نَارًا**﴾ [سورة نوح، ٢٥/٧١]) من نور سُبُحات وجهه المحرِقة حجب إنّيّاتهم **(في عين**

[١١١٠] أ: تنتهي.

[١١١١] ن - فيه.

[١١١٢] أ - (بدء)، صح هامش.

[١١١٣] أ: (فتلزمه).

[١١١٤] أ: (فتحكم).

[١١١٥] ن: إلى.

[١١١٦] أ - وفيّ.

[١١١٧] ن: والحكم.

[١١١٨] ن ل: وآثارهم.

[١١١٩] ل + (وهو الحيرة).

الماء)، أي عين ماء العلم وشهود أحديّته سبحانه. وفي قوله: عين الماء، إيهامٌ لا يخلوا عن عذوبته **(وهو)**،[١١٢٠] أي[١١٢١] الغرق في بحار العلم باللّه **(هو الحيرة)**[١١٢٢] وكلّ ذلك بناءً على ما ذهب رضي اللّه عنه من أنّ مآل حال[١١٢٣] أهل الشقاء إلى السعادة، ولو كانوا خالدين في دار الشقاء. في قوله: خَطَتْ بهم، توهُّم إشارةٍ إلى أنّ الخطيئات مأخوذةٌ من الخَطْو، لأنّ صاحب الخطيئة يخطو ويتعدّى بارتكابها أوامر اللّه تعالى، فيقع في الخطيّة، وإنّما يصحّ ذلك على أحد احتماليْ قراءة خطيّاتهم، بتشديد الياء بلا همزٍ[١١٢٤] فإنّه حينئذٍ يحتمل أن يكون الخطيّة من الخطو كالخطيئة من الخطو.[١١٢٥] وأمّا على احتمالها الآخر وعلى قراءة خطيئاتهم بالهمز[١١٢٦] فذكر لفظة خطت لمناسبةٍ لفظيّةٍ لا لبيان الاشتقاق. **(و)** جاء[١١٢٧] **(في المحمّديّين)** ما يدلّ على إدخالهم النار في عين الماء قوله تعالى **(﴿إِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ﴾ [سورة التكوير، ٦/٨١] تقول: سَجَّرْتَ التنّور إذا أوْقدتَها)**، أي إذا سُجِّرتْ بحار علمه وشهود وحدته بنار نور سبحات وجهه المحرقة حجب التعيّنات **(﴿فَلَمْ يَجِدُوا﴾)**، أي لمّا أُدْخِلَ قوم[١١٢٨] نوحٍ عليه السلام ناراً في عين الماء لم[١١٢٩] يجدوا **(﴿لَهُم﴾)**، أي لأنفسهم **(﴿مِن دُونِ اللَّهِ أَنصَارًا﴾ [سورة نوح، ٢٥/٧١])** بل وجدوا اللّه سبحانه متجلّياً بصور أنصارهم **(فكان اللّه عين أنصارهم)** وإن كانوا يحسبونه قبل ذلك غيرهم **(فهلكوا)**، /[٥٧ظ] أي فنوْا **(فيه)**، أي في اللّه سبحانه **(إلى الأبد)** لا يُرَدُّون إلى أنفسهم وطبائعهم قطعاً **(فلو أخرجهم)** اللّه سبحانه من لجّة الهلاك والفناء فيه على سبيل الفرض والتقدير **(إلى السِيْف، سِيْف الطبيعة)**، أي إلى الطبيعة البشريّة الّتي هي كالساحل لهذه اللجّة، فإنّ السِيف، بكسر السين وسكون

[١١٢٠] ل: وهو.

[١١٢١] ط - أي، صح هامش.

[١١٢٢] ل: هو الحيرة.

[١١٢٣] أ - حال.

[١١٢٤] أ: همزةٍ.

[١١٢٥] ل - كالخطيّة من الخطو.

[١١٢٦] أ: بالهمزة.

[١١٢٧] ن: (وجاء)؛ أ ل: وجاء.

[١١٢٨] ن - قوم، صح هامش.

[١١٢٩] أ: فلم.

الياء هو الساحل. **(لنزل بهم عن هذه الدرجة الرفيعة)** الّتي هي الاستغراق في لجّة الفناء في اللّه إلى المرتبة النازلة[١١٣٠] الّتي هي الخروج إلى ساحل الطبيعة. وإنّما قلنا: على سبيل الفرض والتقدير، لأنّ عادة اللّه سبحانه ليست جاريةً على أن يُخْرِج المستغرق في لجّة الفناء وبحر الجمع إلى ساحل الطبيعة والتفرقة. وذلك مرادهم بما قالوا: الفاني لا يُرَدّ. فإن قيل: لعلّه رضي اللّه عنه أراد به الإخراج إلى صورة[١١٣١] الطبيعة لا إلى حقيقتها، وذلك ممكنٌ، بل واقعٌ. قلنا: لا يصحّ حينئذٍ قوله: لنزل بهم إلى آخره، لأنّ الخروج إلى صورة الطبيعة والتفرقة مقام جمع الجمع، والفناء في اللّه بلا خروجٍ إلى صورة الطبيعة مقام الجمع، والأوّل أرفع من الثاني، اللّهم إلّا أن يقال: هذا بناءٌ على أنّ صاحب الجمع أشرف حالًا وإن كان صاحب جمع الجمع أعلى فضيلةً وكمالًا.[١١٣٢] **(وإن كان الكلّ)**، أي كلٌّ من الطبيعة وغيرها من المراتب الكونيّة مِلكاً[١١٣٣] **(للّه تعالى)** مخلوقاً له لتكون[١١٣٤] مجلًى لجماله ومظهراً لشؤونه وأحواله **(و)** متحقّقاً **(باللّه)** قائماً به، لأنّه هو الوجود الحقّ والقيّوم المطلق **(بل هو اللّه)** لسريانه بأحديّة جمعه الإلهيّ في كلّ شيءٍ، لكنّه تتفاضل مراتبه بتفاضل أسمائه وصفاته وتفاوت[١١٣٥] تقلّباته في الصور وتجلّياته، فمرتبته من حيث أحديّة جمعه الأحديّ أرفع من مرتبته باعتبار ظهوره في مرتبته الطبيعة، فمن أُخْرِجَ من بحر شهود أحديّة جمعه إلى ساحل الطبيعة يكون نازلًا عن درجةٍ أرفع إلى مرتبةٍ[١١٣٦] أخفض وأوضع.

ثمّ أشار رضي اللّه عنه إلى قوله تعالى: **(﴿قَالَ نُوحٌ رَبِّ﴾ [سورة نوح، ٢١/٧١] ما قال: إلهي، فإنّ الربّ له الثبوت)** /[٥٨و] بحسب المادّة والصيغة. أمّا بحسب المادّة، فلِما ذكره رضي

[١١٣٠] أ: (إلى المرتبة النازلة).

[١١٣١] ن: صوره.

[١١٣٢] وفي هامش ط ن أ ل ب م: الجمع شهود الحقّ بلا خلقٍ، والفرق شهود الخلق بلا حقٍّ، وجمع الجمع شهود الحقّ في الخلق والخلق في الحقّ من غير أن يمنع شهود[١] أحدهما عن الآخر. منه قدّس اللّه سرّه. [١] ل - شهود.

[١١٣٣] ن: (ملكاً).

[١١٣٤] ن أ ل: ليكون.

[١١٣٥] أ - وتفاوت، صح هامش.

[١١٣٦] أ - باعتبار ظهوره في مرتبة الطبيعة، فمن أُخْرِجَ من بحر شهود أحديّة جمعه إلى ساحل الطبيعة يكون نازلا عن درجة أرفع إلى مرتبة، صح هامش.

اللّه عنه في جواب السؤال الحادي والثلاثين[١١٣٧] للترمذيّ معناه، أي معنى الربّ الثابت يقال: ربٌّ بالمكان إذا أقام فيه وثبت. وأمّا بحسب الصيغة، فلأنّه صفةٌ مشبّهةٌ تدلّ على ثبوت مبدأ الاشتقاق للذات المبهمة[١١٣٨] من غير[١١٣٩] دلالةٍ على تجدّدٍ وانصرامٍ. **(والإله يتنوّع بالأسماء، فهو ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾** [سورة الرحمان، ٢٩/٥٥]**)** فتارةً يتجلّى بالأسماء الربوبيّة وتارةً بخلافها، ولا شكّ أنّ مقام الدعاء وطلب الإجابة إنّما يطلب الأسماء الربوبيّة ودوام آثارها، فلهذا اختار نوحٌ عليه السلام اسم الربّ، لا الإله. ولمّا كانت الأسماء[١١٤٠] الربوبيّة متنوّعةً متلوّنةً[١١٤١] فإنّ الطالب المستعدّ يطلب في كلّ[١١٤٢] آنٍ نوع تربيته، لا يطلبها في آنٍ آخر وذلك بحسب الظاهر ينافي الثبوت والدوام. قال رضي اللّه عنه: **(فأراد)**، أي نوحٌ عليه السلام **(بالربّ)**، أي بذكر الربّ **(ثبوت التلوين)**، أي تلوين الأسماء[١١٤٣] الربوبيّة وتبدّلها بحسب تبدّل الاستعدادات الجزئيّة الوجوديّة للقابل المستعدّ بأن يكون الربّ المطلق ثابتاً دائماً على التجلّي بالأسماء[١١٤٤] الربوبيّة المتلوّنة الجزئيّة المقيّدة **(إذ لا يصحّ)** ولا يتحقّق في الواقع من صور الثبوت **(إلّا هو)**، أي الثبوت في التلوين لا الثبوت الّذي يرفع التلوين **(﴿لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ﴾ [سورة نوح، ٢٦/٧١])**، أي على ظاهر أرض الفرق **(يدعو)** نوحٌ عليه السلام **(عليهم)**، أي على قومه **(أن يصيروا في بطنها)**، أي بطن أرض الفرق، وذلك عين دعوته لهم إلى الباطن الجمعيّ الأحديّ، فهذا الدعاء وإن كان بحسب الظاهر عليهم، فهو بالحقيقة لهم. القول **(المحمّديّ)** قوله عليه السلام **(«لو دَلَّيْتم بحبلٍ لبهط على اللّه»)**[١١٤٥] أي لو دلّيتم[١١٤٦] من ظاهر أرض الفرق بحبلٍ رقيقةٍ حبّيّةٍ إلى باطنها بانقطاع تعلّق هذه الرقيقة من ظاهرها

[١١٣٧] **الفتوحات المكّيّة**، ٦٢/٢-٦٣.

[١١٣٨] أ - المبهمة.

[١١٣٩] ن: عن غير.

[١١٤٠] أ: أسماء.

[١١٤١] ن - متلوّنة.

[١١٤٢] أ - كلّ، صح هامش.

[١١٤٣] أ: أسماء.

[١١٤٤] أ: بأسماء.

[١١٤٥] **سنن الترمذيّ**، تفسير القرآن، ٥٨؛ **مسند أحمد**، ٤٢٣/٤٢٢/١٥.

[١١٤٦] أ: تدلّيتم.

لهبط على الحقيقة الأحديّة الجمعيّة الإلهيّة وارتبط بها، فإنّه ليس للفرق باطنٌ إلّا الجمع. /[٥٨ظ] وقال تعالى: **(﴿لَهُ مَا فِي السَّمٰوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ﴾ [سورة البقرة، ٢٥٥/٢])**، أي له الظهور بصور السموات والأرض وما فيهما، فكما أنّه عين فوقيّة كلّ فوقٍ، فكذلك هو عين تحتيّة كلّ تحتٍ. **(فإذا دَفِنْتَ فيها)** بالدخول من ظاهرها إلى باطنها **(فأنت فيها)** مع الحضرة الأحديّة الجمعيّة **(وهي ظرفك)** لاستتارك فيها[١١٤٧] عن عيون العالمين كاستتار المظروف بالظرف. قال تعالى: **(﴿وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ﴾)** من جهة استهلاك كثراتكم[١١٤٨] الخلقيّة الفرقيّة في الأحديّة الجمعيّة **(﴿وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ﴾)** من جهة ظهوركم بالتعيّنات[١١٤٩] الخلقيّة والكثرات الفرقيّة **(﴿تَارَةً أُخْرَى﴾ [سورة طه، ٥٥/٢٠])** في النشأة الأخرويّة **(لاختلاف الوجوه)** المقتضية لإعادتكم فيها وإخراجكم منها **(و﴿مِنَ الْكَافِرِينَ﴾)**، أي لا تذر على الأرض من هؤلاء الكافرين **(الّذين[١١٥٠] استغشوْا ثيابهم وجعلوا أصابعهم في آذانهم طلباً للستر)** وإنّما طلبوا الستر **(لأنّه)**، أي نوحٌ[١١٥١] عليه السلام **(دعاهم ليغفر لهم)** اللّه سبحانه **(والغفر، الستر)** فسارعوا إلى ما طلب لهم من اللّه. ثمّ دعى عليهم بأن يصيروا في بطن الأرض طلباً للستر بعد الستر، وللإشارة إلى ذلك وصف رضي اللّه عنه الكافرين ههنا بالوصفين المذكورين اللذين هما كالتفسير لكفرهم **(﴿دَيَّارًا﴾ [سورة نوح، ٢٦/٧١])** يعني **(أحداً)**. وإنّما عمّم نوحٌ عليه السلام الدعاء وما خصّ دون بعضٍ **(حتّى[١١٥٢] تعمّ المنفعة)** يعني الدخول في بطن أرض الفرق والاستغراق في الباطن الأحديّ الجمعيّ **(كما عمّت الدعوة)** كلّ أحدٍ إلى الباطن الأحديّ الجميعّ. **(﴿إِنَّكَ إِن تَذَرْهُمْ﴾، أي تَدَعْهم وتَتْرُكْهم[١١٥٣])** على ظاهر أرض الفرق ولم تعدهم إلى باطنها **(﴿يُضِلُّوا عِبَادَكَ﴾ [سورة نوح، ٢٧/٧١])**

[١١٤٧] أ - فيها، صح هامش.

[١١٤٨] أ: كثرتكم.

[١١٤٩] ل: التعيّنات.

[١١٥٠] ل: الّذين.

[١١٥١] أ ل: نوحاً.

[١١٥٢] ل: حتّى.

[١١٥٣] ن: أي تَدَعْهم وتَتْرُكْهم؛ ل: (تركهم).

المفطورين[١١٥٤] على عبوديّتك **(أي يُحيِّروهم)** بين العبوديّة والربوبيّة **(فيُخرِجوهم من العبوديّة)** إلى[١١٥٥] مطالعة **(ما)** أُودِع **(فيهم من أسرار الربوبيّة)** والصفات الفعليّة الوجوبيّة، فيُشرِبوهم أنّها لهم بالأصالة **(فينظرون أنفسهم أرباباً)** لاتّصافهم بالأوصاف الربوبيّة **(بعدما كانوا عبيداً، فهم العبيد)** باعتبار عدميّتهم الأصليّة **(الأرباب)** باعتبار ما فيهم من أسرار /[٥٩و] الربوبيّة[١١٥٦] فإذا نظروا إلى ذواتهم علموا أنّهم عبيدٌ، وإذا طالعوا ما ظهر فيهم من أسرار الربوبيّة وتوهّموا أنّها لهم تخيّلوا أنّهم أربابٌ، فتحيّروا في أمرهم، ولم يعلموا أنّهم عبيدٌ أو أربابٌ، وأيضاً إذا توهّموا أنفسهم أرباباً وطولبوا[١١٥٧] بمقتضيات الربوبيّة، ولم يَتَأَتَّ منهم[١١٥٨] الإتيان بها تحيّروا في دعواهم الربوبيّة. وأمّا إذا لم يدعْهم اللّه سبحانه على[١١٥٩] ظاهر أرض الفرق وأعادهم إلى باطنها استندت[١١٦٠] أسرار الربوبيّة إلى الحقيقة الجمعيّة الأحديّة، وانقطعت نسبتها عنهم، فتحقّقوا بعبوديّتهم وتخلّصوا عن توهّم الربوبيّة. **(﴿وَلَا يَلِدُوا﴾ أي ما يُنتِجون ولا يُظهِرون ﴿إِلَّا فَاجِرًا﴾، أي مُظْهِراً)** اسم فاعلٍ من الإظهار **(ما سُتِرَ)** على البناء للمفعول، أي مُظْهِراً ما ستره الحقّ سبحانه فيه من أسرار الربوبيّة بأن يُظهِر بها بين الخلق **(﴿كَفَّارًا﴾ [سورة نوح، ٢٧/٧١] أي ساتراً ما ظهر بعد ظهوره، فيُظْهِرون ما سُتِرَ)** فيهم[١١٦١] من تلك الأسرار **(ثمّ يسترونه بعد ظهوره)** إذا[١١٦٢] طولبوا بمقتضياته وعجزوا عن الإتيان بها **(فيحار الناظر)** في حالهم **(ولا يعرف قصد الفاجر)** المُظْهِر **(في فجوره)** وإظهاره، وأنّه لِمَ أظهر ما أظهر **(ولا قصد[١١٦٣] الكافر)** الساتر

[١١٥٤] ط ن ل: المنطورين، صح هامش ط.

[١١٥٥] أ ل: (إلى).

[١١٥٦] أ - (بعدما كانوا عبيدا، فهم العبيد) باعتبار عدميتهم الأصليّة (الأرباب) باعتبار ما فيهم من أسرار الربوبيّة، صح هامش.

[١١٥٧] أ ل: وطالبوا.

[١١٥٨] أ: منه.

[١١٥٩] ن ل: إلى.

[١١٦٠] ط: استندت.

[١١٦١] ل: (فيهم).

[١١٦٢] ن: أو؛ أ - إذا، صح هامش.

[١١٦٣] أ ل: قصد.

(في كفره) وستره، وأنّه لِمَ ستر[١١٦٤] ما ستر **(والشخص)** الفاجر الكافر **(واحدٌ)** بالذات، وإن تعدّد بالاعتبار وهذا عين الإضلال والتحيّر. **(﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي﴾ [سورة نوح، ٢٨/٧١] أي استرني)** على أن يكون اللام لتكميل[١١٦٥] معنى الفعل، أي استر ذاتي وما يَتبَعها من صفاتي وأفعالي في ذاتك وصفاتك وأفعالك **(واستر من أجلي)** على أن يكون اللام للتعليل، وإنّما عُطِفَ بالواو وتنبيهاً على ما سبق من أنّ مفهوم أهل الخصوص ممّا[١١٦٦] نطقت به ألسنة الشرائع كلّ ما يُفهَم من وجوه اللفظ بأيّ لسانٍ كان في وضع ذلك اللسان، فكِلا المعنيين مرادٌ[١١٦٧] معاً،[١١٦٨] أي اجعل ذلك الستر المطلوب لي لا عليّ بأن يكون الاتّصاف به[١١٦٩] سبباً للمضاهاة بيني وبينك ووسيلةً للقرب لا للبعد. /[٥٩ظ] **(فيُجهَل مقامي وقدري)** عند الخلق، فلا يطّلع أحدٌ عليه **(كما جُهِلَ قدرك)** عندهم كما ذكرتَه **(في قولك: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللّهَ حقّ قَدْرِهِ﴾** [سورة الأنعام، ٩١/٦] **﴿وَلِوَالِدَيَّ﴾)**، أي[١١٧٠] **(من كنتُ نتيجةً عنهما، وهو العقل)** يعني الروح المجرّد **(والطبيعة)** يعني النفس المنطبعة ونتيجتهما القلب الحاصل منهما. وإنّما قال:[١١٧١] من كنتُ نتيجةً عنهما، فإنّ الحقيقة الإنسانيّة هي القلب لا غير. **(﴿وَلِمَن دَخَلَ بَيْتِيَ﴾، أي قلبي)**، بل مقام قلبي، وهو الفناء في اللّه والبقاء به **(﴿مُؤْمِنًا﴾ [سورة نوح، ٢٨/٧١] أي[١١٧٢] مصدّقاً[١١٧٣] بما يكون فيه)**، بل في مقامه[١١٧٤] **(من الإخبارات الإلهيّة وهو[١١٧٥])**، أي الإخبار الإلهيّ **(ما حدّثت به أنفسهم)**، أي

[١١٦٤] ل: يستر.

[١١٦٥] أ: لتأكيد.

[١١٦٦] ن ل: بما.

[١١٦٧] ن: مراداً.

[١١٦٨] ل: معنى.

[١١٦٩] أ: بها.

[١١٧٠] أ ل: (أي).

[١١٧١] ن أ: يقال.

[١١٧٢] أ: أي.

[١١٧٣] أ: مصدّقا.

[١١٧٤] ل: مقام.

[١١٧٥] ن: وهو.

أنفس الداخلين في مقام القلب، فإنّ أحاديث نفوس أرباب القلوب لا يكون[١١٧٦] إلّا حقّانيّةً إلهيّةً سواءٌ كانت بواسطة ملَكٍ أو بغير واسطةٍ، ولا يشوّشهم الهواجس النفسانيّة والوساوس الشيطانيّة. وفي بعض النسخ: أنفسها، والظاهر أنّ التأنيث حينئذٍ إنّما هو حكايةٌ لما وقع في الحديث الصحيح أنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم قال: «تُجَاوِزُ لأمّتي[١١٧٧] ما حدثتْ به أنفسها ما لم يتكلّم[١١٧٨] أو تعمل»[١١٧٩] فالمعنى أنّ الإخبار الإلهيّ هو[١١٨٠] ما يُفهَم من قوله عليه السلام: «ما حدثت به أنفسها» في الحديث المذكور. **(﴿وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ من العقول)** المجرّدة،[١١٨١] أي الأرواح، لأنّ من شأنهم التأثير، فلهم مرتبة الذكورة **(﴿وَالْمُؤْمِنَات﴾ من النفوس)** المنطبعة، لأنّ من شأنهم التأثّر، فلهم مرتبة الأنوثة. **(﴿وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ﴾ [سورة نوح، ٢٨/٧١])** مأخوذٌ[١١٨٢] **(من الظلمات)** كما قال صلّى اللّه عليه وسلّم: «الظلم ظلماتٌ يوم القيامة»[١١٨٣] **(أهلَ الغيب)** منصوبٌ على أنّه عطف بيانٍ للظالمين **(المكتنفين)**، أي المستترين مع كمال نوريّتهم **(خلف الحجب الظلمانيّة)** ووراء الأستار الجسمانيّة **(﴿إِلَّا تَبَارًا﴾** [سورة نوح، ٢٨/٧١**])**، أي هلاكاً[١١٨٤] بالفناء فيك **(فلا يعرفون)** بواسطة هذا الهلاك **(نفوسهم)** ولا يشعرون بذواتهم **(لشهودهم وجه الحقّ)** الباقي أزلًا وأبداً **(دونهم)**، أي دون أنفسهم فلا يحتجبون بها عن الحقّ تعالى. وجاء /[٦٠و] **(في المحمّديّن)**[١١٨٥] قوله تعالى: **(﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾** [سورة القصص، ٨٨/٢٨] **والتبار: الهلاك)**. فما جاء في النوحيّين موافقٌ لما جاء في المحمّديّين **(ومن أراد أن يقف على أسرار نوحٍ)** عليه السلام وحكَمه المنطوية في كلمته **(فعليه بالرُقِيّ في فلك نوحٍ، وهو)**، أي بيان أكثر

[١١٧٦] أ ل: تكون.

[١١٧٧] ن: عن أمّتي.

[١١٧٨] أ ل: تتكلّم.

[١١٧٩] **صحيح البخاريّ**، الطلاق، ١١؛ **صحيح مسلم**، الإيمان، ١٢٧.

[١١٨٠] ن: ما هو.

[١١٨١] ل: (المجرّدة).

[١١٨٢] ن ل: مأخوذاً؛ أ: (مأخوذ).

[١١٨٣] **صحيح البخاريّ**، المظالم والغصب، ٨؛ **صحيح المسلم**، البرّ والصلة والآداب، ٢٥٧٨.

[١١٨٤] أ ل: (أي هلاكاً).

[١١٨٥] ل: في المحمّديّن.

أسرار نوحٍ ووجه توقّف انكشافها على الرُقيّ إلى فلك نوحٍ مذكورٍ **(في كتاب "التنزّلات الموصيليّة" لنا**[١١٨٦]**)**. قال بعض الشارحين: هو كتابٌ جليل القدر، فليطلب الأسرار النوحيّة منه. **(والسلام)** على من اتّبع الهدى. واجتنبْ عن أن يتطَرَّق[١١٨٧] إليه الضلالة والرديّ، إذا ظهر عليه الحقّ فيما سمع، اقبلْ عليه بالقبول والإذعان وإلّا أسرحه[١١٨٨] إلى بقعة الإمكان.

[١١٨٦] ن ل: لنا.

[١١٨٧] أ: تتطَرَّق.

[١١٨٨] ن: والاسرحة؛ أ: وإلّا سرّحه.

فصّ حكمةٍ قدّوسيّةٍ في كلمةٍ إدريسيّةٍ

إنّما أردف الشيخ رضي اللّه عنه الكلمة النوحيّة بالكلمة الإدريسيّة، وإن كان إدريس قبل نوحٍ عليهما السلام بحسب الزمان لمناسبةٍ مخصوصةٍ بينهما من حيث أنّ الصفة القدّوسيّة تلي الصفة السبّوحيّة في المعنى والمرتبة، فإنّ السبّوح هو المبرَّء المنزَّه عن أن يُلِمّ به نقصٌ، والقدّوس[١١٨٩] هو الطاهر المقدّس عمّا يتوهّم فيه من إمكان تطرّق نقصٍ ما إليه يَشِينُه. وأمّا سرّ اختصاص هذه الصفة بإدريس عليه السلام فلأجل أنّ الكمال الّذي حصل له إنّما كان بطريق التقديس، وهو تَرَوْحُنُه وانسلاخه عن الكدورات الطبيعيّة والنقائص العارضة[١١٩٠] من المزاج العنصريّ.

ولمّا نزل في شأنه عليه السلام أنّه رُفِعَ مكاناً عليًّا، ابتدأ رضي اللّه عنه حكمته[١١٩١] بذكر وبيان أقسامه وأحكامه فقال: **(العلوّ نسبتان)** أراد علوّان كما صرّح به في مختصره المسمّى ب**نقش الفصوص**، ولكن لمّا كان العلوّ في حدّ ذاته أمراً نسبيًّا وكان[١١٩٢] امتياز كلٍّ من قسميه عن الآخر أيضاً بالنسبة والإضافة إلى[١١٩٣] موصوفه، عبّر عنهما بقوله: نسبتان، أو المعنى على أنّ العلوّ له نسبتان **(علوّ مكانٍ)** /[٦٠ظ] يتّصف به المكان أوّلًا والتمكّن ثانياً **(وعلوّ مكانةٍ)**، أي مرتبةٍ يتّصف[١١٩٤] به المكانة أوّلًا وصاحب المكانة ثانياً. **(فعلوّ المكان)** يدلّ[١١٩٥] عليه قوله تعالى: **(﴿وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا﴾ [سورة مريم، ٥٧/١٩])** فإنّه يدلّ على رفعة إدريس عليه السلام أو على علوّ مكانه، وهو فلك الشمس، أمّا رفعته فبتبعيّة مكانه، وأمّا علوّ مكانه فلوجهين: أحدهما باعتبار ما تحته من الكُرات الفلكيّة والعنصريّة، وثانيهما باعتبار المرتبة بالنسبة إلى جميع الأفلاك. ولمّا كان علوّه بالاعتبار الأوّل ظاهراً، أعرض رضي اللّه عنه عن بيانه وتعرّض للثاني بقوله: **(وأعلى الأمكنة)**، أي

[١١٨٩] وفي هامش ط: فمرتبة القدّوسيّة متأخّرةٌ في الحصول. عبدالغفور اللاريّ.

[١١٩٠] ن ل: العارضيّة.

[١١٩١] أ - حكمته، صح هامش.

[١١٩٢] ن: وكلّ.

[١١٩٣] أ: والإضافة.

[١١٩٤] أ ل: تتّصف.

[١١٩٥] أ: نزل.

بالمكانة والمرتبة، لا باعتبار الجهة، فإنّ أعلاها بهذا الاعتبار هو العرش كما سيجيء **(المكان الّذي يدور عليه رَحَى عالم الأفلاك)** ويصل من روحانيّته الفيض إلى سائر الأفلاك كما أنّ من كوكبه يتنوّر[١١٩٦] الأفلاك جميعاً، وذلك كما يقال: على القلب يدور البدن، أي منه يصل الفيض إلى سائر البدن. **(وهو)** أي المكان الّذي يدور[١١٩٧] عليه الأفلاك **(فلك الشمس، وفيه)**، أي في فلك الشمس **(مقام روحانيّة إدريس عليه السلام)** كما يُشعِر به حديث المعراج. واجتمع به الشيخ رضي اللّه عنه هناك وجرت[١١٩٨] بينهما مفاوضاتٌ عليّةٌ وأسرارٌ كلّيّةٌ[١١٩٩] فاطلبْها من **كتاب الإسراء** و**كتاب التنزّلات** له.[١٢٠٠] **(وتحته سبعة أفلاكٍ)** وسمّى رضي اللّه عنه كُرات العناصر أيضاً أفلاكاً تغليباً **(وفوقه سبعة أفلاكٍ، وهو)**، أي فلك الشمس هو **(الخامسَ عشر. فالّذي فوقه فلك الأحمر)**، أي المريخ **(وفلك المشتري وفلك كيوان)** يعني زحل **(وفلك المنازل)**، أي فلك الثوابت **(والفلك الأطلس)** صاحب الحركة اليوميّة. وفي النسخة المقروءة على الشيخ رضي اللّه عنه: والفلك الأطلس فلك[١٢٠١] البروج على أن يكون فلك البروج[١٢٠٢] عطف بيانٍ للفلك الأطلس، وتسميته بفلك البروج بناءٌ على أنّ البروج إنّما يُتقدَّر[١٢٠٣] فيه، وإن كانت أساميها بملاحظة ما يحاذيها من كواكب فلك المنازل. **(وفلك الكرسيّ وفلك العرش)** أثبت رضي اللّه عنه هذين الفلكين أيضاً في الباب الخامس /[٦١و] والتسعين ومائتين من **الفتوحات** وذكر أنّ الأطلس هو عرش التكوين، أي عنه ظهر الكون والفساد بواسطة الطبائع الأربع ومستوى الرحمن هو العرش العظيم الّذي ما فوقه جسمٌ، ومستوى الرحيم هو الكرسيّ الكريم. والحكماء أيضاً ما جزموا بأنّه ليس فوق التسعة فلكٌ آخر، بل جزموا بأنّه لا يمكن أن يكون أقلّ منه.[١٢٠٤] **(والّذي دونه)**، أي دون فلك

[١١٩٦] أ: تتنوّر.

[١١٩٧] أ: تدور.

[١١٩٨] ن: وجرّب.

[١١٩٩] ن ل + إلّيّة.

[١٢٠٠] أ - له.

[١٢٠١] ط - الأطلس فلك، صح هامش.

[١٢٠٢] ل: (فلك البروج)؛ أ - على أن يكون فلك البروج.

[١٢٠٣] ن: يتعذّر؛ أ: تتقدّر.

[١٢٠٤] **الفتوحات المكّيّة**، ٢/٦٧٤-٦٧٩.

الشمس **(فلك الزهرة وفلك الكاتب)**، أي عطارد **(وفلك القمر وأُكْرَة[١٢٠٥] الأثير)**، أي النار **(وأكرة[١٢٠٦] الهواء وكرة الماء وأكرة[١٢٠٧] التراب)** وتعبيره رضي اللّه عنه عن هذه الأربع بالأُكَر[١٢٠٨] ههنا يدلّ على أنّ إطلاق الفلك عليها فيما تقدّم كان تغليباً **(فمن حيث هو)**، أي فلك الشمس **(قطب الأفلاك)** بالمعنى المذكور **(هو)**، أي إدريس الّذي رُفِعَ إليه **(رفيع المكان)** وعلوّه علوّ المكان.

(وأمّا علوّ المكانة فهو لنا، أعني المحمّديّين. قال تعالى) خطاباً لهم: **(﴿وَأَنتُمُ الْأَعْلَوْنَ﴾)** يعني الأعلويّة في المكانة، فإنّه قال تعالى: **(﴿وَاللَّهُ مَعَكُمْ﴾ [سورة محمّد، ٣٥/٤٧])** يريد معيّته **(في هذا العلوّ)** المفهوم من الأعلويّة **(وهو سبحانه)** في مرتبة جمعه **(يتعالى عن المكان لا عن المكانة)** فالعلوّ الّذي هو معهم فيه لا يكون إلّا علوّ المكانة.

(ولمّا) أثبت سبحانه لنا علوّ المكانة و**(خافت نفوس العمّال منّا)** أعني الزهّاد والعبّاد الّذين لا علم لهم بالحقائق، نقصانَ جزاء أعمالهم الّذي[١٢٠٩] هو علوّ المكان، فإنّ علوّ المكانة لا يكون جزاءً إلّا عن العلوم والمعارف **(أتبع المعيّة بقوله: ﴿وَلَن يَتِرَكُمْ﴾)**، أي لم ينقّصكم الحقّ سبحانه **(﴿أَعْمَالَكُمْ﴾ [سورة محمّد، ٣٥/٤٧])** فيكون لكم علوّ المكان بحسب أعمالكم كما كان لكم علوّ المكانة بحسب علومكم. **(فالعمل يطلب المكان)** وعلوّه كمراتب الجنان **(والعلم يطلب المكانة)** ورفعتها كمراتب القرب من اللّه تعالى **(فجمع لنا)** في[١٢١٠] هذه الآية **(بين الرفعتين: علوّ المكان)** الحاصل للعمّال للّه **(بالعمل)**، أي بسبب الاشتغال بالعمل جزاءً له **(وعلوّ المكانة)** الحاصل للعلماء باللّه **(بالعلم)**، /[٦١ظ] أي بسبب التجلّي بالعلم نتيجةً له. وإنّما

١٢٠٥ أ: (وكرة).

١٢٠٦ أ: (وكرة).

١٢٠٧ أ: (وكرة).

١٢٠٨ ن ل: بالكرة.

١٢٠٩ ن: الّذين.

١٢١٠ أ: (في).

كان علوّ المكانة للعلم وعلوّ المكان للعمل، لأنّ العلم أمرٌ معنويٌّ روحانيٌّ كالمكانة، والعمل أمرٌ صوريٌّ جسمانيٌّ كالمكان، فاقتضى كلٌّ منهما[١٢١١] ما يناسبه.

(ثمّ قال تعالى تنزيهاً للاشتراك بالمعيّة[١٢١٢]**)**، أي تنزيهاً واقعاً لأجل الاشتراك المتوهّم بين الحقّ وبين المحمّديّين في الأعلويّة بسبب معيّته معهم المفهومة من قوله: ﴿وَاللَّهُ مَعَكُمْ﴾ في هذه الأعلويّة، وقوله: **(﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ [سورة الأعلى، ١/٨٧])** مقولٌ للقول، وقوله: **(عن هذا الاشتراك المعنويّ)** متعلّقٌ بقوله: سبّح، أي سبِّحْ ونزِّهْ ربّك الّذي هو الأعلى من أن يشاركه أحدٌ في الأعلويّة عن هذا الاشتراك المعنويّ، أي المؤثّر في المعنى بأن يكون[١٢١٣] هناك حقيقتان متغايرتان مشتركتان في أمرٍ واحدٍ، بل ليس هذا الاشتراك إلّا بحسب الصورة الفارقة بين الحقّ والخلق، وأمّا بحسب المعنى والحقيقة الحاكمة بأن لا موجود[١٢١٤] إلّا الحقّ فلا أعلويّة، بل لا علوّ إلّا للحقّ سبحانه في مرتبتيْ جمعه وتفصيله. **(ومن أعجب الأمور كون الإنسان أعلى الموجودات، أعني الإنسان الكامل)** فإنّ مرتبته جامعةٌ للمراتب كلّها، وأمّا الناقص فمرتبته أسفل السافلين **(وما نُسِب إليه)**، أي إلى الإنسان الكامل **(العلوّ إلّا بالتبعيّة)** والإضافة **(إمّا إلى المكان، وإمّا إلى المكانة، وهي)**، أي المكانة هي **(المنزلة فما كان علوّه)**، أي لم يكن علوّ الإنسان الكامل **(لذاته)**، بل بوسطة المكان أو المكانة **(فهو العليّ**[١٢١٥] **بعلوّ المكان)** كإدريس عليه السلام **(و)** بعلوّ[١٢١٦] **(المكانة)** كالمحمّديّين **(فالعلوّ)** بالأصالة **(لهما)**، أي للمكان والمكانة وبالتبعيّة للإنسان الكامل.

ولمّا ذكر أنّ الموصوف بالعلوّ أصالةً هو المكان أو المكانة أراد أن يشير إلى علوّ كلٍّ منهما بالنسبة إلى الحقّ سبحانه والخلق بما ورد في القرآن، فقال: **(فعلوّ المكان)** بالنسبة إلى الحقّ سبحانه **(كالرحمٰن)**، أي ما يُفهَم /[٦٢و] من مثل قوله تعالى: ﴿الرَحْمٰنُ﴾ **(﴿عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾**

[١٢١١] ن: منها.

[١٢١٢] أ - (بالمعيّة)، صح هامش.

[١٢١٣] أ: تكون.

[١٢١٤] ن: وجود.

[١٢١٥] ن: (العلم).

[١٢١٦] أ: (وبعلوّ)

[سورة طه، ٥/٢٠] وهو)، أي العرش **(أعلا الأماكن)** لا مكان فوقه، فأعلويّته باعتبار الجهة فلا ينافي أعلويّة فلك الشمس باعتبار المرتبة كما سبق. والحقّ سبحانه مستوٍ عليه بظهوره بالاسم الرحمن لا بمعنى التمكّن فيه، فإنّه من خواصّ الأجسام، فلا يناقض ما سبق من قوله: وهو يتعالى عن المكان لا عن المكانة، فإنّ تعاليه عن التمكّن في المكان لا ينافي استواءه عليه بظهوره فيه ببعض[١٢١٧] الأسماء. **(وعلوّ المكانة)** أيضاً بالنسبة إليه تعالى ما يُفهَم من قوله تعالى: **(﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾** [سورة القصص، ٨٨/٢٨])، وقوله تعالى: **(﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الأَمْرُ كُلُّهُ﴾ [سورة هود، ١٢٣/١١])** وقوله تعالى: **(﴿أَإِلَهٌ مَعَ اللَّهِ﴾** [سورة نمل، ٦٣/٢٧]) إذ[١٢١٨] البقاء مع هلاك الأشياء وكونه مرجع الأمور كلّها ومتفرّداً[١٢١٩] بالإلهيّة مرتبةٌ عليةٌ ومكانةٌ رفيعةٌ.

ولمّا فرغ عن[١٢٢٠] ذكر ما يدلّ على نسبة العلوّين إليه تعالى، شرع في ذكر ما يدلّ على نسبتهما إلى الخلق، وغيّر الأسلوب فقال: **(ولمّا قال تعالى)** في حقّ إدريس عليه السلام **(﴿وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا﴾ [سورة مريم، ٥٧/١٩] فجعل عليًّا، نعتاً للمكان)** فهذا علوّ المكان. ولمّا قال تعالى: **(﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ فهذا)**، أي العلوّ المفهوم من الخلافة **(علوّ المكانة، وقال في حقّ[١٢٢١] الملائكة)** حين خاطب إبليس بقوله: **(﴿أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾ [سورة البقرة، ٣٠/٢] فجعل العلوّ للملائكة)**، أي لبعضهم حيث عبّر عنهم بالعالين، وهم المهيّمون الّذين لم يكن لهم شعورٌ بوجود آدم، ولم يُؤمَروا بسجوده. **(فلو كان)** جعل العلوّ لهم **(لكونهم ملائكةً لدخَل الملائكة)** العالون وغير العالين **(كلّهم في هذا العلوّ، فلمّا لم يعمّ)** الدخول في هذا العلوّ الملائكة كلّهم **(مع اشتراكهم)** وفي بعض النسخ: مع اشتراكهما، أي اشتراك العالين وغير العالين **(في حدّ الملائكة، عرفنا أنّ هذا)** العلوّ[١٢٢٢] **(علوّ[١٢٢٣] المكانة عند اللّه)** لا العلوّ الذاتيّ لِما ذُكِر، ولا العلوّ المكانيّ أيضاً لتجرّدهم.

[١٢١٧] أ: في بعض.

[١٢١٨] ن أ: إذا.

[١٢١٩] ن أ ل: منفرداً.

[١٢٢٠] ن: من.

[١٢٢١] ن أ ل: (حقّ).

[١٢٢٢] أ: (العلوّ).

ولم يتعرّض له الشيخ رضي اللّه عنه /[٦٢ظ] لظهوره. **(وكذلك)**، أي مثل العالين من الملائكة **(الخلفاء من الناس)** في كون علوّهم بالخلافة علوّ المكانة لا العلوّ الذاتيّ، فإنّه **(لو كان علوّهم بالخلافة علواً ذاتيًّا)** أي حاصلًا لذات الطبيعة الإنسانيّة ونفسها من غير أن يكون لأمرٍ خارجيٍّ دخل فيه **(لكان)** ذلك العلوّ ثابتاً **(لكلّ إنسانٍ، فلمّا لم يعمّ ذلك العلوّ**[١٢٢٤] **عرفنا أنّ**[١٢٢٥] **ذلك العلوّ للمكانة)** الحاصلة للخلفاء عند اللّه أو عند الناس، لا لنفس طبيعتهم الإنسانيّة ليكون ذاتيًّا، ولا للعلوّ المكانيّ، إذ لا اختصاص لهم حين الخلافة بمكانٍ لا يكون للمستخلف عليهم **(ومن أسمائه الحسنى)** الذاتيّة **(العليّ)** فعلوّه **(على من؟)** إن كان من علا عليه إذا غلب[١٢٢٦] **(وما ثمّة)**، أي في المرتبة الّتي اُعتُبِر فيها اتّسام الذات بهذا الاسم، وهي مرتبة الجمع **(إلّا هو)** فكيف يُتوهَّم نسبته إلى غيره؟ **(فهو العليّ لذاته)** لا لغيره **(أو)** علوّه **(عن ماذا؟)**، أي عن أيّ شيءٍ إن كان من علا عنه إذا ارتفع **(وما هو)**، أي ذلك الشيء في تلك المرتبة **(إلّا هو)**، إذ لا شيء سواه **(فعلوّه لنفسه)** لا لغيره.

ولمّا أثبت العلوّ الذاتيّ للحقّ سبحانه في مرتبة الجمع، أراد أن يُثبِته له في مرتبة الفرق، وللخلق أيضاً باعتبار أنّه عين الحقّ بالحقيقة في هذه المرتبة فقال: **(وهو)**، أي الحقّ الموصوف بالعلوّ الذاتيّ **(من حيث الوجود)** الّذي هو من حيث تقيّده بتعيّناتِ علميّةِ حقائقِ الأشياء، ومن حيث يقيّده بتقيّداتِ عينيّةِ وجوداتها **(عين الموجودات)** حقيقةً ووجوداً، أو نقول: هو من حيث الوجود والتحقّق دون العلم والتعقّل عين الموجودات، فإنّ المطلق عين المقيّد في التحقّق، وغيره في التعقّل. **(فالمسمّى محدثاتٌ هي العليّة لذاتها)** لعدم المغايرة بينها وبين العليّ لذاته. **(وليست)** تلك المحدثات **(إلّا هو، فهو**[١٢٢٧**])**، أي الحقّ سبحانه في مرتبة الفرق أيضاً هو **(العليّ)** علوّ ذاتٍ **(لا علوّ إضافةٍ)** إذ لا غير حينئذٍ حتّى تعبر[١٢٢٨] إضافته إليه **(لأنّ الأعيان الّتي**

[١٢٢٣] أ: علوّ.

[١٢٢٤] أ: ذلك العلوّ.

[١٢٢٥] أ - أنّ، صح هامش.

[١٢٢٦] أ - غلب، صح هامش.

[١٢٢٧] ل - (فهو)، صح هامش.

[١٢٢٨] ن ل: يعتبر.

لها العدم) الخارجيّ /[٦٣و] **(الثابتة)** صفةٌ للأعيان **(فيه)**، أي في ذلك العدم **(ما شمّت رائحةً من الوجود)** الخارجيّ **(فهي)** دائماً **(على حالها في العدم)**[١٢٢٩] فلا غير في الوجود حتّى يكون علوّ[١٢٣٠] الحقّ بالإضافة إليه. ولو فُرِضَ وجودها أيضاً لا يُلزِم[١٢٣١] وجود الغير، فإنّها أيضاً يكون[١٢٣٢] حينئذٍ من صور تجلّياته **(مع تعدّد الصور)** الكائنة **(في الموجودات)** وتكثّرها، فإنّ لكلّ موجودٍ صورةً خاصّةً. **(والعين)** المتجلّية في مجموع الصور **(واحدةٌ)** ظاهرةٌ **(من المجموع)** بل من كلّ جزءٍ منه من حيث تقيّدها؛ باطنةٌ **(في المجموع)** من حيث إطلاقها، أو نقول ظاهرةٌ من المجموع بالنسبة إلى من كان وجود الخلق في نظره مرآةً لوجود الحقّ تعالى؛ باطنةٌ في المجموع بالنسبة إلى من كان وجود الحقّ في نظره مرآةً لوجود الخلق؛ وظاهرةٌ من المجموع[١٢٣٣] وباطنةٌ في المجموع معاً بالنسبة إلى من جمع بين الأمرين. وإذا كان العين واحدةً **(فوجود الكثرة إنّما هو[١٢٣٤] في الأسماء)** لأنّه ليس هناك إلّا عينٌ مطلقةٌ وتعيّنٌ يُسمّى العين المتعيّنة به اسماً، فإذا لم يكن[١٢٣٥] الكثرة في العين يجب أن يكون[١٢٣٦] في الأسماء باعتبار خصوصيّاتها الّتي هي التعيّنات لا باعتبار محض الذات **(وهي)**، أي الأسماء باعتبار تلك الخصوصيّات **(النسب)** العارضة للعين الواحدة من حيث ظهورها من صور الموجودات وبطونها فيها. **(وهي)**، أي النسب **(أمورٌ عدميّةٌ)** بالنسبة إلى الخارج لا وجود لها متميّزاً عن وجود الحقّ سبحانه وإن كانت موجوداتٍ متمايزةً في العقل، فوجود الكثرة، أي ثبوتها يكون[١٢٣٧] من[١٢٣٨] الأمور العدميّة **(وليس)** في الوجود **(إلّا العين)** الواحد

[١٢٢٩] أ ل: في العدم.

[١٢٣٠] ل - علوّ، صح هامش.

[١٢٣١] أ: غير.

[١٢٣٢] ن أ ل: تكون.

[١٢٣٣] ط - من المجموع، صح هامش.

[١٢٣٤] أ ل: إنّما هو.

[١٢٣٥] ن أ: تكن.

[١٢٣٦] أ: تكون.

[١٢٣٧] أ ل: بكونٍ.

[١٢٣٨] ن - من.

(الّذي هو الذات) يتراءى[١٢٣٩] متكثّرةً بانضياف[١٢٤٠] تلك الأمور العدميّة إليه **(فهو)**، أي الحقّ سبحانه مع كونه في عين الكثرة **(العليّ)** لنفسه لا بالإضافة[١٢٤١] إلى غيره **(فما في العالم)** أيضاً **(من هذه الحيثيّة)**، أي حيثيّة كون العين واحدةً والكثرة المشهودة عدميّةً **(علوّ إضافةٍ)**،[١٢٤٢] بل علوّه /[٦٣ظ] بذاته، وإن كان من حيثيّةٍ أخرى، وهي جهة الغيريّة واعتبار الكثرة له علوّ إضافةٍ[١٢٤٣] وإليه أشار بقوله: **(لكنّ الوجوه الوجوديّة)** والاعتبارات المنضافة[١٢٤٤] إلى الوجود الحقّ مع كونها عدميّةً في نفسها **(متفاضلةٌ)** بعضها أعلى من بعضٍ **(فعلوّ الإضافة موجودٌ في العين الواحدة من حيث الوجوه الكثيرة**[١٢٤٥]**)** المتخالفة المتضادّة والغير المتضادّة **(ولذلك)**،[١٢٤٦] أي لظهور العين الواحدة بالوجوه الكثيرة **(نقول فيه)**، أي في الحقّ تعالى ونحمل[١٢٤٧] عليه كلّ وجهٍ من تلك الوجوه من حيث الحقيقة ونسلبه عنه من حيث التعيّن فنقول: الحقّ **(هو)** كنايةٌ عن كلّ وجهٍ باعتبار غيبته **(لا هو)** والحقّ **(أنت)** كنايةٌ عن كلّ وجهٍ باعتبار الخطاب **(لا أنت)** فالإثبات لإطلاق الحقّ سبحانه والسلب لتقيّد الوجه. **(قال الخرّاز رحمه اللّه تعالى**: **«وهو وجهٌ من وجوه الحقّ)** ومظهرٌ من مظاهر الكاملة **(ولسانٌ من ألسنته ينطق)** الحقّ تعالى به **(عن نفسه بأنّ اللّه لا يُعرَف إلّا بجمعه بين الأضداد في الحكم عليه بها)** حكماً صادقاً مطابقاً لما في نفس الأمر، ولكنّ من جهةٍ واحدةٍ كما صرّح به في **الفتوحات** فاختصّ الجمع بينها من وجهٍ[١٢٤٨] واحدٍ بالحقّ سبحانه، وغيره وإن كان يجمع بينها، لكنّ من جهاتٍ مختلفةٍ. فالجمع بينها من جهةٍ واحدةٍ مختصٌّ بالحقّ تعالى **(ف﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ [سورة الحديد، ٣/٥٧] فهو عين ما ظهر**

[١٢٣٩] ن: ترائي؛ أ: تترآى.

[١٢٤٠] أ ل: بانصياق.

[١٢٤١] أ ل: (لنفسه لا بالإضافة).

[١٢٤٢] ل: علوّ إضافةٍ.

[١٢٤٣] ل: (علوّ إضافةٍ).

[١٢٤٤] ن ل: المتضافة.

[١٢٤٥] ن: الكثيرة.

[١٢٤٦] ن أ ل: (لذلك).

[١٢٤٧] ن: ويحمل.

[١٢٤٨] أ - وجه، وفي الهامش أ: واحد.

وهو عين ما بطن). وقوله: **(في حال ظهوره)** ظرفٌ للحكم المفهوم من قوله: هو عين ما بطن **(وما ثَمّ من يراه غيرُه)** ليكون ظاهراً له **(وما ثمّ من يبطن عنه)** ليكون باطناً عنه. فإذا ظهر لواحدٍ من العارفين **(فهو ظاهرٌ لنفسه)** لا لغيره، لأنّ ذلك العارف وجهٌ من وجوهه الكاملة، وإذا بطن عن أحدٍ من الجاهلين فهو[١٢٤٩] **(باطنٌ عنه)**، أي عن نفسه لا من غيره، لأنّ ذلك الجاهل مظهرٌ من مظاهره الحجابيّة **(وهو المسمّى أبا سعيدٍ الخرّاز، وغير ذلك من أسماء المحدَثات)** بحسب تنزّلاته إلى مظاهر الأكوان. /[٦٤و] **(فيقول الباطن: لا، إذا قال الظاهر: أنا)** يعني إذا ظهر[١٢٥٠] الظاهر بأنائيّته وأظهر أحكامه وآثاره ينفيه الاسم الباطن، ولا يجامعه ولا يتمكّن من أظهر أحكامه وآثاره **(و)** كذلك **(يقول**[١٢٥١] **الظاهر: لا، إذا قال الباطن: أنا، وهذا)** الحكم جارٍ **(في كلّ ضدٍّ)** فإنّه يُثبِت مقتضى ذاته وينفي مقتضى ما يقابله، وذلك لا ينافي ما سبق من أنّه يجمع بين الضدّين من جهةٍ واحدةٍ، فإنّ الحقيقة الواحدة يجمع[١٢٥٢] الضدّين من جهةٍ واحدةٍ لا من جهتين، وإلّا نقلنا الكلام إلى الجهتين حتّى ينتهي إلى جهةٍ واحدةٍ. وأمّا إذا تقيّدت بأحد الضدّين، فلا يجامع مع تقيّده به الضدّ الآخر. **(والمتكلّم واحدٌ)**، أي يقول: كلٌّ[١٢٥٣] من الاسمين ما يقول والحال أنّ المتكلّم فيهما واحدٌ بحكم أحديّة العين. **(وهو)**، أي المتكلّم **(عين السامع)** كما **(يقول النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم)** في بيان مغفرته تعالى لذنوب أمّته ما صدرت عن جوارحها **(«وما حدّثت به أنفسها»**[١٢٥٤] **فهي)**، أي الأنفس **(المحدِّثة)** وهي[١٢٥٥] **(السامعة حديثها)** وهي **(العالمة بما حدّثت به)**. وقوله: **(نفسها)**[١٢٥٦] من وضع المُظْهَر موضع المُضْمَر وضمير ها للأمّة. **(والعين واحدةٌ، وإن اختلفت**[١٢٥٧] **الأحكام)** الصادرة منها[١٢٥٨] من التحديث والسماع والعلم. **(ولا سبيل**

[١٢٤٩] ن: (فهو).

[١٢٥٠] ن - ظهر.

[١٢٥١] ن: يقول.

[١٢٥٢] أ ل: تجمع؛ ن ل + بين؛ وفي هامش أ + بين.

[١٢٥٣] وفي هامش أ + واحد.

[١٢٥٤] **صحيح البخاريّ**، الطلاق، ٩.

[١٢٥٥] ن: و(هي).

[١٢٥٦] ن: (أنفسها).

[١٢٥٧] ن: (اختلف).

إلى جهل مثل هذا) الّذي ذكرناه من وحدة النفس وكثرة أساميه لاختلاف أوصافه وأحكامه **(فإنّه يعلمه كلّ إنسانٍ من نفسه)** إذا راجع[١٢٥٩] وجدانه. **(وهو)**، أي الإنسان الّذي يعلم ذلك **(صورة الحقّ تعالى»)**[١٢٦٠] كما قال صلّى اللّه عليه وسلّم: «إنّ اللّه خلق آدم على صورته.»[١٢٦١]

(فاختلطت الأمور[١٢٦٢]) المتكثّرة في عينٍ واحدةٍ واجتمعت فيها **(و)** ظهرت[١٢٦٣] الكثرة الأسمائيّة بسبب ظهور هذه العين الواحدة متقيّدةً بكلّ واحدٍ واحدٌ[١٢٦٤] من تلك الأمور كما[١٢٦٥] **(ظهرت[١٢٦٦] الأعداد بالواحد)**، أي بتكراره **(في المراتب المعلومة)** للعدد من الآحاد والعشرات والمئات والأُلوف **(فأوجد الواحد[١٢٦٧])** بتكراره **(العدد، وفصّل العدد)** /[٦٤ظ] بمراتبه **(الواحد)** يعني أحواله وأحكامه مثل الاثنين والثلاثة والأربعة وغير ذلك إلى ما لا نهاية له، لأنّ كلّ مرتبةٍ من هذه المراتب ليست غير الواحد المتجلّي بها، لأنّ الإثنين مثلًا ليس إلّا واحداً وواحداً اجتمعا بالهيئة الوحدانيّة، فحصل الإثنان، فليس فيه سوى الواحد المتكرِّر، فهو مرتبةٌ من مراتبه. وإذا[١٢٦٨] تجلّى الوحد في مرتبته ظهر بعض أحكامه الّذي لم يكن ظاهراً في مرتبة واحديّته كالزوجيّة الأولى مثلاً، وكذلك الثلاثة لمّا تجلّى الواحد بها ظهرت بها الفرديّة الأولى الّتي لم يكن[١٢٦٩] ظاهرةً في مرتبة الواحديّة والإثنينيّة أيضاً، وكذا البواقي، فمراتب الأعداد كلّها تفاصيل لأحوال[١٢٧٠] الواحد وأحكامه المستجنّة فيه قبل[١٢٧١] ظهوره فيها.

١٢٥٨ أ: عنها.

١٢٥٩ ل: رجع.

١٢٦٠ لم أجد مأخذه.

١٢٦١ **صحيح البخاريّ**، الاستئذان، ١؛ **صحيح مسلم**، البرّ والصلة والآداب، ٢٦١٢.

١٢٦٢ أ + (له).

١٢٦٣ ل: (وظهرت).

١٢٦٤ أ - واحدٌ.

١٢٦٥ ن: (كما).

١٢٦٦ ل: ظهرت.

١٢٦٧ أ: (الواخد).

١٢٦٨ ل: فإذا.

١٢٦٩ أ: تكن.

١٢٧٠ ن: الأحوال.

اعلم أنّ الواحد ﴿وَلِلّهِ الْمَثَلُ الأَعْلَى﴾ [سورة النحل، ٦٠/١٦] مثالٌ للعين الواحدة الّتي هي حقيقة الحقّ سبحانه وتعالى، والعدد مثالٌ للكثرة الأسمائيّة الحاصلة من تجلّي تلك الحقيقة بصور شؤونها ونسبها الذاتيّة، أو لكثرة الأعيان الثابتة في العلم، والمعدود مثالٌ للحقائق الكونيّة والمظاهر الخلقيّة الّتي لا يظهر[١٢٧٢] أحكام الأسماء ولا أحوال الأعيان الثابتة إلّا بها، كما أشار إليه على سبيل التمثيل بقوله: **(وما ظهر حكم العدد إلّا بالمعدود)** فإنّ العدد لكونه عرضاً غير قائمٍ بنفسه، لا بدّ أن يقع في معدودٍ ما. وكذلك الأسماء الإلهيّة والأعيان الثابتة لكونها مستهلكةً تحت قهر الأحديّة لا يظهر[١٢٧٣] متغايرة الأحكام متمايزة الآثار إلّا بالمظاهر الخارجيّة سواءٌ كانت تلك المظاهر موجودةً في الحسّ كالأعضاء الظاهرة للنفس الإنسانيّة أو معدومةً فيه، لكنّه موجودةٌ عند العقل كالقوى الباطنة لها. وإلى هذه القسمة أشار بقوله: **(والمعدود منه عدمٌ)**، أي معدومٌ من حيث الحسّ **(ومنه وجودٌ)**، أي موجودٌ بحسبه. **(فقد يعدم الشيء من حيث الحسّ)** بأن لا يدركه[١٢٧٤] الحواسّ الظاهرة **(وهو موجودٌ من حيث العقل)** بأن يدركه العقل بآثاره كالنفس الناطقة وقواها[١٢٧٥] الباطنة. وكان المقصود من هذا التقسيم التنبيه على أنّ المظهر /[٦٥و] لا يجب أن يكون محسوساً شهاديًّا، بل يجوز أن يكون معقولًا غيبيًّا. **(فلا بدّ)** ههنا **(من عددٍ)** يفصّل الواحد **(ومن[١٢٧٦] معدودٍ)** يظهر به حكم العدد **(ولا بدّ)[١٢٧٧]** أيضاً **(من[١٢٧٨] واحدٍ ينشئ[١٢٧٩])** بتكراره **(ذلك)** العدد **(فيُنشَأ بسببه)**، أي يوجد العدد بسبب الواحد وتكراره، أو يظهر الواحد[١٢٨٠] في مراتبه ومقاماته المختلفة بسبب العدد وظهوره. **(فإن كان كلّ مرتبةٍ من)** مراتب **(العدد**

[١٢٧١] أ: فيقبل.

[١٢٧٢] أ ل: تظهر.

[١٢٧٣] أ: تظهر.

[١٢٧٤] أ: تدركه.

[١٢٧٥] ل: وقوى.

[١٢٧٦] أ: (و)من.

[١٢٧٧] أ: (و)لا بدّ.

[١٢٧٨] أ: من.

[١٢٧٩] ن: ينسئ.

[١٢٨٠] ن - أو يظهر الواحد.

حقيقةً واحدةً كالتسعة مثلًا والعشرة إلى أدنى) منهما،[١٢٨١] وهو من الثمانية إلى الإثنين **(وإلى أكثر)** منهما وهو من أحد عشر **(إلى غير النهاية ما هي**[١٢٨٢] **مجموعٌ)** جوابٌ للشرط، أي فليست كلّ مرتبةٍ من حيث أنّها واحدةٌ مجموعاً من الآحاد لمنافاة الوحدة جمعيّة الآحاد الّتي هي الكثرة **(ولا ينفكّ عنها)** أيضاً مطلقاً **(اسم جمع الآحاد)**[١٢٨٣] فإنّها وإن انفكّ هذا الاسم منها[١٢٨٤] باعتبار عروض الوحدة لها، لكنّه لا ينفكّ عنها باعتبار ذاتها، وإنّما لا ينفكّ **(فإنّ الإنثين حقيقةٌ واحدةٌ والثلاثة حقيقةٌ واحدةٌ)** أخرى[١٢٨٥] **(بالغاً ما بلغت هذه المراتب)** وهذه المراتب **(وإن كانت)** كلٌّ منها حقيقةً **(واحدةً، فما عينٌ واحدةٌ)**، أي فليس عينٌ واحدةٌ **(منهنّ عين ما بقي)** فلا بدّ من فارقٍ، وليس الفارق هو الوحدة لاشتراكها بين الجميع، فلا بدّ أن يكون الفارق ما وقع في جمْع[١٢٨٦] الآحاد من التفاوت. **(فالجمع يأخذها)**، أي يتناول المراتب كلّها، فلا ينفكّ عنها اسمه **(فنقول**[١٢٨٧] **بها)**، أي بتلك المراتب ونُثبِتها[١٢٨٨] ممتازاً بعضها عن بعضٍ قولًا وإثباتاً ناشئًا **(منها)**، أي من ذواتها باعتبار تفاوت جمعيّاتها **(ونحكم بها)** باعتبار جمعيّاتها الآحاد **(عليها)** باعتبار كونها مراتب، فنحكم على كلّ مرتبةٍ بأنّها جمع الآحاد. **(وقد**[١٢٨٩] **ظهر**[١٢٩٠] **في هذا القول)**، أي القول بوجود تلك المراتب وامتياز بعضها عن بعضٍ **(عشرون مرتبةً)** بسيطةً لا تركيب فيها، وهي من واحدٍ إلى تسعةٍ، ومن عشرةٍ إلى تسعين، ومائةٍ وألفٍ. وعدّ رضي اللّه عنه الواحد من المراتب /[٦٥ظ] تسامحاً، وإذا لم يكن[١٢٩١] المراتب منحصرةً في هذه البسائط **(فقد دخلها)**، أي

[١٢٨١] ل: (منهما).

[١٢٨٢] ن: ما هي.

[١٢٨٣] ن: اسم جمع الآحاد.

[١٢٨٤] أ: عنها.

[١٢٨٥] ل: (أخرى).

[١٢٨٦] أ ل: جميع.

[١٢٨٧] ن: (فتقول).

[١٢٨٨] أ: وتثبتها.

[١٢٨٩] ط: (قد)، صح هامش.

[١٢٩٠] ن: (قد ظهر)؛ أ: و(قد ظهر).

[١٢٩١] أ ل: تكن.

المراتب العشرينيّة **(التركيب)**، أي تركيب بعضها مع بعضٍ لإفادة سائر المراتب الغير المتناهية، وكأنّه رضي اللّه عنه جعل تثنية المائة والألف أيضاً من قبيل التركيب لتركّبهما مع علامة التثنية أو حكَم بدخول التركيب باعتبار الأعمّ الأغلب. **(فما تَنقكّ)**، أي لا تزال **(تُثبِت)** لكلّ مرتبة **(عين ما هو منفيٌّ)** عنها **(عندك لذاته)** كما تقول في كلّ مرتبةٍ أنّها حقيقةٌ واحدةٌ، فتُثبِت لها الوحدة المنفيّة لذاتها عن كلّ عددٍ، فإنّها منافيةٌ لكونه جمع الآحاد، وكما تقول في كلّ مرتبةٍ إنّها جمع الآحاد، فتُثبِت لها الجمعيّة وهي منفيّةٌ باتّصافها بالوحدة.

(ومن عرف ما قرّرناه في الأعداد) من أنّ مُنشِئ[١٢٩٢] الأعداد بتكراره هو الواحد، والواحد الظاهر في مراتبه هو العدد **(و)** عرف أيضاً **(أنّ نفيها)**، أي نفي كلّ مرتبةٍ عن نفسها اسم جمع الآحاد باعتبار الوحدة **(عين ثبتها)** إيّاه باعتبار كونها عدداً بمعنى أنّ هذا الثبت لا ينفكّ عن ذلك النفي كما لا ينفكّ عين الشيء عنه **(علم أنّ الحقّ المنزَّه)** عن مشابهة الخلق[١٢٩٣] باعتبار إطلاقه **(هو الخلق المشبَّه)** بعضه ببعضٍ من حيث تجلّيه بالصور المتعيّنة المتشابهة كما أنّ الواحد المنزَّه في حدّ نفسه عن الكثرة العدديّة هو العدد المتّصف بالكثرة بتكرار ظهوراته **(وإن كان قد تميّز الخلق من الخالق)** بالتقييد والإطلاق والإمكان والوجوب تميُّز العدد عن الواحد، فإذا لاحظنا تقيّد الخلق وإمكانه وإطلاق الحقّ ووجوبه، فلا الخلق حقٌّ ولا[١٢٩٤] الحقّ خلقٌ.[١٢٩٥] **(فالأمر الخالق المخلوق)**، أي فالحال والشأن أنّ الخالق هو المخلوق كما أنّ الواحد هو العدد، وذلك إذا شاهدنا الخالق سبحانه في كمال[١٢٩٦] إطلاقه وعلوّه، ثمّ لاحظنا تجلّيه أوّلًا بالفيض الأقدس بصور الأعيان الثابة، وثانياً بالفيض المقدّس بصور الأعيان الخارجيّة فقلنا: الخالق المخلوق، أي الخالق بعد اعتبار تجلّيه وتنزّله هو المخلوق. **(والأمر المخلوق الخالق)**، /[٦٦و] أي الحال والشأن أنّ المخلوق هو الخالق كما أنّ العدد هو الواحد، وذلك إذا[١٢٩٧] لاحظنا أوّلًا المخلوق وفتّشنا

[١٢٩٢] ل : منشأ.

[١٢٩٣] أ - الخلق، صح هامش.

[١٢٩٤] ط - الخلق حقٌّ ولا، صح هامش.

[١٢٩٥] أ: فلا الحقّ خلقٌ ولا الخلق حقٌّ.

[١٢٩٦] أ: كما في.

[١٢٩٧] ن: إذ.

عن حقيقته ووجوده وجدناهما عين الخالق بالتجلّيين المذكورين، فقلنا: المخلوق حقيقةً ووجوداً هو الخالق. **(كلّ ذلك)** المذكور من الخالق والمخلوق **(من عينٍ واحدةٍ)**. فإنّ الحقائق ثلاثٌ: حقيقةٌ فعّالةٌ مؤثّرةٌ واحدةٌ عاليةٌ واجبةٌ، وهي حقيقة اللّه[١٢٩٨] الخالق سبحانه، وحقيقةٌ منفعلةٌ متأثّرةٌ متكثّرةٌ سافلةٌ ممكنةٌ، وهي حقيقة العالم المخلوق. وحقيقةٌ ثالثةٌ جامعةٌ بينهما فعّالةٌ من وجهٍ منفعلةٌ من وجهٍ، واحدةٌ من وجهٍ كثيرةٌ من وجهٍ، وكذا في سائر الصفات المتقابلة، وهذه الحقيقة أحديّة جمع الحقيقتين، ولها مرتبة الأوّليّة الكبرى[١٢٩٩] والآخريّة العظمى،[١٣٠٠] وهي العين الواحدة الّتي انتشت[١٣٠١] منها نسبتا الخالقيّة والمخلوقيّة. **(لا)**، أي ليس كلّ ذلك منتشئاً من عينٍ واحدةٍ، فإنّ الانتشاء منها يوهّم الإثنينيّة **(بل هو)**، أي كلّ[١٣٠٢] ذلك **(العين الواحدة)** باعتبار[١٣٠٣] ارتفاع[١٣٠٤] النسب الاعتباريّة عن البين **(وهو)**، أي كلّ ذلك هو **(العيون[١٣٠٥] الكثيرة)** إذا اعتبرت تلك ولوحظت أحكامها. **(﴿فَانْظُرْ﴾)** العيون الكثيرة في الموادّ التفصيليّة وأمعِنْ النظر فيها لتعلم **(﴿مَاذَا تَرٰي﴾)**، أي ما الّذي تراه، أو أيّ شيءٍ تراه، أترى وحدة العين الواحد[١٣٠٦] فقط؟ فتكون[١٣٠٧] رؤية الحقّ تعالى مانعةً لك عن رؤية الخلق، أو كثرة العيون الكثيرة فقط؟ فيكون[١٣٠٨] رؤية الخلق مانعةً لك عن الحقّ[١٣٠٩] أو الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة من غير أن يمنع[١٣١٠] إحديهما عن الأخرى. فمن تلك الموادّ التفصيليّة حال إبراهيم مع إسحاق عليهما السلام، وما فُدِيَ

[١٢٩٨] ن - اللّه، صح هامش.

[١٢٩٩] وفي هامش ط: باعتبار التنزّل. عبدالغفور اللاريّ.

[١٣٠٠] وفي هامش ط: باعتبار الإرجاع. عبدالغفور اللاريّ.

[١٣٠١] أ: انتسشأ.

[١٣٠٢] أ - كلّ، صح هامش.

[١٣٠٣] ن - باعتبار.

[١٣٠٤] ن: بارتفاع.

[١٣٠٥] ن: (هو العين).

[١٣٠٦] أ: الواحدة.

[١٣٠٧] ن ل: فيكون.

[١٣٠٨] أ: فتكون.

[١٣٠٩] أ - أو كثرة العيون الكثيرة فقط؟ فيكون رؤية الخلق مانعةً لك عن الحقّ، صح هامش.

[١٣١٠] أ: تمنع.

به من الذبح العظيم. **(﴿قَالَ﴾)** إسحاق،[١٣١١] بل الحقّ متلبّساً بصورة إسحاق مخاطباً نفسه في صورة إبراهيم **(﴿يَا أَبَتِ﴾)** يا من ظهر الحقّ بصورتي بواسطة ظهوره في صورتك وربّانيٌّ بك **(﴿افْعَلْ﴾)**، أي تهيّأ[١٣١٢] /[٦٦ظ] لظهور فعل الحقّ فيك ليفعل[١٣١٣] **(﴿مَا تُؤْمَرُ﴾** [سورة الصافّات، ١٠٢/٣٧] **به)**[١٣١٤] في رؤياك من ذبحي وافناء أنائيّتي.[١٣١٥] **(والولد)** في الحقيقة المطلقة، بل الحقيقة الإنسانيّة الّتي هي من التعيّنات الكلّيّة لها **(عين أبيه،**[١٣١٦] **فما رأى)** إبراهيم، بل الحقّ في صورته في المنام **(أنّه**[١٣١٧] **يذبح سوى نفسه)** ولكنّ في صورة إسحاق **(وفداه)**، أي الحقّ سبحانه إسحاق **(﴿بِذِبْحٍ عَظِيمٍ﴾ [سورة الصافّات، ١٠٧/٣٧])** بكسر الذال، وهو ما يُذبَح، أي نفسه في صورة ذبحٍ عظيمٍ **(فظهر في صورة كبشٍ)** لأجل الفداء **(من ظهر بصورة إنسانٍ)** يعني إبراهيم وإسحاق **(وظهر بصورة ولدٍ، لا بل بحكم ولدٍ)**، أي نسبة الولديّة وحكمها **(من هو عين الوالد)** وإنّما أضرب تصريحاً بالتقابل، لأنّ الظهور بصورة المتقابلين أَبْدَعُ.

ثمّ ترقّى رضي اللّه عنه إلى ذكر من هو أقرب إلى المبدأ من إبراهيم وإسحاق عليهما السلام، وهو آدم وحوّاء وولدهما. قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذي خَلَقَكُم مِّن نَفْسٍ وَاحِدَةٍ **(وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ [سورة النساء، ١/٤])**، أي الّذي أوجدكم بظهوره في صوركم ظهوراً منتشئًا من ظهوره بصورة نفسٍ واحدةٍ هي آدم عليه السلام، وخلق من آدم زوجه، أي ظهر بصورة زوجه ظهوراً منتشئًا من ظهوره بصورته **(فما نكح)** آدم[١٣١٨] حين نكح زوجه[١٣١٩] **(سوى نفسه)** فإنّ

[١٣١١] وفي هامش ط: زعم الشيخ أنّ الواقعة في شأن إسحاق كما زعم إليه جماعةٌ، لكنّ المشهور أنّها في شأن إسماعيل. عبدالغفور اللاريّ.

[١٣١٢] وفي هامش ط: إنّما فسّر به، لإنّ الفاعل الحقيقيّ هو اللّه تعالى. عبدالغفور اللاريّ.

[١٣١٣] أ: لتفعل.

[١٣١٤] أ: به.

[١٣١٥] ن: إنابتي.

[١٣١٦] وفي هامش ط: فإنّ الحكْم بالعينيّة صحيحٌ في الحقيقة المطلقة والصورة الإنسانيّة بالنسبة إلى أبيه، أمّا بالنسبة إلى الكبش فباعتبار الأولى. عبدالغفور اللاريّ.

[١٣١٧] أ: أنّه.

[١٣١٨] ل: (آدم).

[١٣١٩] أ - حين نكح زوجه.

زوجه[١٣٢٠] من حيث الحقيقة المطلقة، أو من حيث الحقيقة الإنسانيّة النوعيّة الّتي هي من التعيّنات الكلّيّة لها عينه **(فمنه)**، أي من آدم بالاعتبار المذكور **(الصاحبة والولد. والأمر[١٣٢١])**، أي العين الظاهرة **(واحدٌ[١٣٢٢] في العدد)**، أي في عدد هؤلاء المعدودين وصورة كثرتهم، أو الأمر الظاهر في هؤلاء المذكورين من آدم وزوجته وولده مثل الواحد الظاهر في العدد، فكما أنّ حقائق العدد وعقوده مراتب ظهور الواحد كذلك آدم عليه السلام وصاحبته[١٣٢٣] وأولاده[١٣٢٤] مراتب ظهور الوجود الحقّ سبحانه.

ثمّ ترقّى رضي اللّه عنه من ذكر آدم عليه السلام وصاحبته وولده إلى ما هو أقرب منهم إلى المبدأ وهو الطبيعة، فقال: **(فمَن الطبيعة)** أي وإذا كان الأمر في نفسه واحداً غير متعدّدٍ، /[٦٧و] فما الطبيعة الّتي حصرت قوابل العالم كلّها هو[١٣٢٥] الوجود الحقّ المتعيّن بتعيّنٍ كلّيٍّ يؤثّر في تلك القوابل به **(ومَن الظاهر منها)**[١٣٢٦] أي من الطبيعة هو[١٣٢٧] جزئيّاتها الّتي هي الوجود الحقّ المتعيّن بتعيّنٍ كلّيٍّ أوّلًا، ثمّ تعيّناتٍ شخصيّةٍ.[١٣٢٨] **(وما رأيناها نقصت بما ظهر منها)** من[١٣٢٩] أفرادها **(ولا زادت بعدم ما ظهر)** منها[١٣٣٠] من الأفراد، فإنّها حقيقةٌ معقولةٌ نسبتها إلى ما ظهر منها نسبة الكلّيّ إلى جزئيّاته لا نسبة الكلّ إلى أجزائه، فلا ينتقص[١٣٣١] بظهور الجزئيّات وإفرازها عنها، ولا

[١٣٢٠] أ - فإنّ زوجه.

[١٣٢١] أ - (والأمر)، صح هاش؛ أ + (واحد).

[١٣٢٢] أ: واحد.

[١٣٢٣] أ: وزوجه.

[١٣٢٤] أ: وولده.

[١٣٢٥] أ: سوى؛ وفي هامش ط: جواب ما. عبدالغفور اللاريّ.

[١٣٢٦] وفي هامش ط ن أ ل ب م: وإنّما قال: مَن الطبيعة ومَن الظاهر منها، بكلمةٍ من المختصّة بذوي العلم دون كلمة ما نظراً[١] إلى ما يقع في الجواب من الوجود الحقّ[٢] الّذي هو ينبوع كلّ علمٍ. منه قدّس اللّه سرّه. [١] ب: نظر. [٢] ب - الحقّ.

[١٣٢٧] أ: سوى.

[١٣٢٨] وفي هامش ط: يعني أنّ جزئيّاتها هي التعيّنات الشخصيّة الّتي كانت تعيّناً كلّيًّا أو لا. عبدالغفور اللاريّ.

[١٣٢٩] ن: (من).

[١٣٣٠] أ ل: (منها).

[١٣٣١] أ: تنقص.

يزيد[١٣٣٢] برجوع الجزئيّات إليها كما ينتقص الكلّ بإفراز الأجزاء عنه ويزيد[١٣٣٣] برجوعها إليه، وكذلك الوجود الحقّ لا ينتقص بظهور المظاهر عنه ولا يزيد[١٣٣٤] برجوعها إليه. **(وما الّذي)**، أي ليس الّذي[١٣٣٥] **(ظهر)** من الطبيعة **(غيرها)** مطلقاً، بل هي الّتي ظهرت في صور مراتبها لا غير كما أنّ الحقّ سبحانه ليس غير المظاهر مطلقاً، بل هو الّذي ظهر بصورها. **(وما هي)**، أي ليست الطبيعة **(عين ما ظهر)** منها[١٣٣٦] مطلقاً كما أنّ الحقّ سبحانه ليس عين المظاهر كذلك **(لاختلاف الصور)**، أي صور ما ظهر منها **(بالحكم عليها)**، أي على الطبيعة وهي[١٣٣٧] أي الطبيعة واحدةٌ،[١٣٣٨] لا اختلاف في حقيقتها وحكمها، فلا يكون عين ما وقع فيه[١٣٣٩] الاختلاف. **(فهذا)** الشيء **(باردٌ يابسٌ)** فتحكم صورته على طبيعته بالبرودة واليبس **(وهذا)** الشيء الآخَر **(حارٌّ يابسٌ)** بحكم[١٣٤٠] صورته على طبيعته بالحرارة واليبس[١٣٤١] **(فجمع)** الحاكم، وهو الصورة بين هذين الشيئين في الحكم **(باليبس وأبان)** بينهما في الحكم **(بغير ذلك)** اليبس، يعني الحرارة والبرودة، فهاتان الصورتان وإن اتّفقتا في الحكم باليبس، لكنّهما اختلفتا[١٣٤٢] في الحكم بالحرارة والبرودة، فكلٌّ منهما يحكم بخلاف ما يحكم به الآخَر. **(والجامع)** بين هذه الصور المختلفة الأحكام هو[١٣٤٣] **(الطبيعة)** الّتي لا اختلاف فيها من حيث ذاتها /[٦٧ظ] **(لا بل)** الجامع[١٣٤٤] **(العين الواحدة)** هكذا في بعض النسخ ومعناه ظاهرٌ. وفي النسخة المقروءة على الشيخ رضي اللّه عنه، بل في أكثر

[١٣٣٢] ن: نريد؛ أ: تزيد.

[١٣٣٣] ن: ونريد.

[١٣٣٤] ن: نريد.

[١٣٣٥] ل - الّذي.

[١٣٣٦] أ: (منها).

[١٣٣٧] أ: (وهي).

[١٣٣٨] أ: (واحدة).

[١٣٣٩] أ: (فلا تكون عين ما وقع فيه).

[١٣٤٠] أ ل: تحكم.

[١٣٤١] أ - (وهذا) الشيء الآخر (حارّ يابس) تحكم صورته على طبيعته بالحرارة واليبس، صح هامش.

[١٣٤٢] أ - في الحكم باليبس، لكنّهما اختلفتا، صح هامش.

[١٣٤٣] ن ل: (هو).

[١٣٤٤] أ: (الجامع).

النسخ: لا بل العين الطبيعة، أي العين الواحدة المعهودة الّتي ظهرت بصور الموجودات كلّها بعد تعيّنها بتعيّنٍ كلّيٍّ، هي عين الطبيعة، فما يجمعها[١٣٤٥] الطبيعة يجمعها[١٣٤٦] العين الوحدة، فالجامع العين الواحدة. **(فعالم الطبيعة)**، أي الطبيعة المطلقة وجزئيّاتها المقيّدة والصور الطبيعيّة الجزئيّة الّتي سرت الطبيعة فيها كلّها **(صورٌ)** لأعيانها الثابتة ظهرت **(في مرآةٍ واحدةٍ)** هي الوجود الحقّ. فالصورة مشهودةٌ والمرآة غير مشهودةٍ كما هو شأن المرآة **(لا، بل)** عالم الطبيعة **(صورةٍ واحدةٍ)** وهي الوجود الحقّ[١٣٤٧] ظهرت **(في مرايا مختلفةٍ)** هي تلك الأعيان الثابتة، فتَراءت بحسبها مختلفةً متعدّدةً.

(فما ثمّ)، أي عند تعدّد المرآتين **(إلّا حيرةً)** للموحّد المشاهد **(لتفرُّق النظر)**، أي لتفرّق نظر وشهوده،[١٣٤٨] فإنّه يقع تارةً على صورٍ[١٣٤٩] كثيرةٍ في مرآةٍ واحدةٍ، وتارةً[١٣٥٠] على صورةٍ واحدةٍ في مرايا متعدّدةٍ، ولا يتمكّن من التميّز بين المراتب، بل يجهلها[١٣٥١] في عين علمه بها بطريق الذوق والوجدان، فيتحيّر ويعترف بالعجز ويقول: «العجز عن درك الإدراك إدراكٌ.»[١٣٥٢] **(و)** أمّا **(من عرف ما قلناه)** من الفرق بين المرتبتين وميّز بينهما بالعلم والعرفان كما علِمها بالذوق والوجدان **(لم يحَر)** بفتح الحاء المهملة، أي لم يقع في هذه الحيرة. **(وإن كان)** هذا العارف **(في مزيد علمٍ)** وزيادة العلم توجب الحيرة كما يُشعِر به قوله عليه السلام: «ربّ زدني[١٣٥٣] تحيّراً»[١٣٥٤]

[١٣٤٥] أ: تجمعها.

[١٣٤٦] ن - الطبيعة يجمعها؛ أ: تجمعها.

[١٣٤٧] أ - الحقّ فالصورة مشهودة والمرآة غير مشهودة كما هو شأن المرآة (لا بل) عالم الطبيعة (صورة واحدة[١])، وهي الوجود الحقّ، صح هامش.

[١] أ: واحدة.

[١٣٤٨] ن ل: نظر شهوده.

[١٣٤٩] أ: صورة.

[١٣٥٠] أ - وتارة، صح هامش.

[١٣٥١] ن: يجملها.

[١٣٥٢] هذا من كلام أبي بكرٍ الصدّيق (**فيض القدير شرح الجامع الصغير** للمناويّ، ١٨١/٦).

[١٣٥٣] وفي هامش أ + فيك؛ ل + فيك.

[١٣٥٤] لم أجد له أصلاً.

فإنّه عليه السلام أراد الزيادة في الحيرة المسبَّبة عن العلم. فقوله:[١٣٥٥] وإن كان في مزيد علمٍ، شرطيّةٌ[١٣٥٦] وصليّةٌ **(فليس)**، أي المزيد في العلم مع عدم الحيرة[١٣٥٧] **(إلّا من حكم المحلّ، والمحلّ عين العين الثابتة، فبها)**، أي بالعين الثابتة الّتي للموجودات وتنوّع استعداداتها **(يتنوّع الحقّ سبحانه)** وتجلّياته **(في المجلى)**[١٣٥٨] العينيّ الخارجيّ الّذي هو صورة العين الثابتة /[٦٨ و] **(فيتنوّع الأحكام عليه)**، أي على الحقّ سبحانه بحسب ما يقتضيه[١٣٥٩] استعداداتها **(فيقبل)** الحقّ سبحانه **(كلّ حكمٍ)** يقضيه[١٣٦٠] العين الثابتة **(وما يحكم عليه)**، أي على[١٣٦١] الحقّ سبحانه **(إلّا عين ما تجلّى فيه، ما ثمّة)** حاكمٌ **(إلّا هذا).**

شعرٌ:[١٣٦٢]

(فالحقّ خلقٌ بهذا الوجه)، أي وجه ظهور الوجود الحقّ في المرايا المختلفة والمجالي المتعدّدة وتنوّع الأحكام عليه بحسبها. **(فاعتبروا)**، أي كونوا عابرين من كثرتها النسبيّة العارضة له باعتبار ظهوره في تلك المرايا والمجالي إلى وحدته الحقيقيّة الذاتيّة. **(وليس)** الحقّ سبحانه **(خلقاً بذاك**[١٣٦٣] **الوجه)** المذكر أوّلًا[١٣٦٤] وهو كونه مرآةً للأعيان الخلقيّة، فالحقّ ليس خلقاً حينئذٍ، بل منزّهٌ من[١٣٦٥] الصفات الخلقيّة، محتجبٌ بحجاب عزّةٍ، باقٍ في غيبه لا يُشهَد ولا يُرى، وكلّ ما يُشهَد ويُرى فهو خلقٌ. **(فاذّكِروا)**[١٣٦٦] أي كونوا ذاكرين له غير ناسين لاحتجابه وراء الصور الخلقيّة.

[١٣٥٥] أ: قوله.

[١٣٥٦] أ - شرطية، صح هامش؛ أ ل + أو.

[١٣٥٧] وفي هامش ط: المذكورة. عبدالغفور اللاريّ.

[١٣٥٨] ن: في المحلّ.

[١٣٥٩] أ: تقتضيه.

[١٣٦٠] أ: تقضيه.

[١٣٦١] أ - على، صح هامش.

[١٣٦٢] ن أ - شعرٌ.

[١٣٦٣] ن: (بذلك).

[١٣٦٤] ن - أوّلا.

[١٣٦٥] أ: عن.

[١٣٦٦] أ ل: (فاذكروا).

(من يدر)، أي[١٣٦٧] من يعرف **(ما قلتُ)**[١٣٦٨] من الوجهين **(لم تخذل**[١٣٦٩]**)** بناءٌ على الفاعل أو المفعول، أي لم تُزِغ ولم تُمِلّ عن شهود الحقّ الواحد سبحانه في مراتب الكثرة **(بصيرته.**[١٣٧٠] **وليس يدريه)**، أي ليس يدري ما قلتُ **(إلّا من له بصرٌ)** نافذٌ في بواطن الأشياء غير منجمدٍ على ظواهرها. **(جمّعْ)**، أي أُحكمْ بالجمع والواحدة في مرتبته **(وفرّقْ)**، أي أُحكمْ بالفرق والكثرة في مرتبته **(فإنّ العين واحدةٌ)** في حدّ ذاتها **(وهي)**، أي العين الواحدة **(الكثيرة)** بحسب تجلّياتها بشؤونها وصفاتها **(﴿لَا تُبْقِي﴾)**[١٣٧١] عند ظهورها بالوحدة شيئًا من صور الكثرة، بل تنفيه وتُفنيه **(﴿وَلَا تَذَرُ﴾ [سورة المدّثّر، ٢٨/٧٤])** عند تجلّيها في الكثرة[١٣٧٢] شيئًا من صور الكثرة إلّا وهي بذاتها يتجلّى[١٣٧٣] فيه.

اعلم أنّ للحقّ سبحانه علوًّا ذاتيًّا في مرتبة البطون والجمع حيث «كان اللّه ولم يكن معه شيءٌ»[١٣٧٤] فإنّه لا شيء هناك حتّى يكون علوّه بالنسبة إليه،[١٣٧٥] وعلوًّا ذاتيًّا في مرتبة الظهور[١٣٧٦] والفرق[١٣٧٧] باعتبار اتّحاد الظاهر والمظهر، فإنّه لا شيء سواه هناك أيضاً، ولا شكّ أنّ[١٣٧٨] له بهذا الاعتبار /[٦٨ظ] كمالاً يستغرق به جميع الصفات الوجوديّة والنسب العدميّة الّتي يكون[١٣٧٩] للمظاهر كلّها. وكان الشيخ رضي اللّه عنه بعد ما صرّح بقبوله، أي قبول الوجود الحقّ كلّ حكمٍ

[١٣٦٧] أ - أي، صح هامش.

[١٣٦٨] ن: ما قلت.

[١٣٦٩] ن: يخذل.

[١٣٧٠] ل: بصيرته.

[١٣٧١] وفي هامش ط: قسر [؟] بما فسّر لئلّا يلزم التكرار بقوله: ﴿وَلَا تَذَرُ﴾. عبدالغفور اللاريّ.

[١٣٧٢] ن أ: بالكثرة.

[١٣٧٣] ن: تجلّى؛ أ: تتجلّى.

[١٣٧٤] **صحيح البخاريّ**، بدء الخلق، ١ / التوحيد، ٢٢. لفظ الرواية: «كان اللهُ ولم يكُنْ شيءٌ غيره/قبله».

[١٣٧٥] أ - إليه، صح هامش.

[١٣٧٦] أ + والجمع حيث «كان اللّه ولم يكن معه شيء» فإنّه لا شيء هناك أيضاً حتّى يكون علوّه بالنسبة وعلوًّا ذاتيًّا في مرتبة الظهور.

[١٣٧٧] أ: الجمع.

[١٣٧٨] ن: أنّه.

[١٣٧٩] أ: تكون.

حكمت به المظاهر والمجالي إلى هذا العلوّ أشار حيث قال: **(فالعليّ لنفسه هو الّذي يكون له الكمال الّذي يستغرق به جميعَ الأمور الوجوديّة)**، أي الصافات الحقيقيّة الموجودة **(والنسب)**، أي الصافات **(العدميّة)**، أي المعدومة في ذاتها سواءٌ كانت إضافيّةً أو سلبيّةً، ويستوعبها **(بحيث لا يمكن أن يفوته نعتٌ منها)**، أي من تلك الأمور والنسب و**(سواءٌ**[١٣٨٠] **كانت)** تلك الأمور والنسب **(محمودةً عرفاً وعقلًا وشرعاً، أو مذمومةً عرفاً وعقلًا وشرعاً)** أراد رضي اللّه عنه سواءٌ كانت[١٣٨١] محمودةً عرفاً أو مذمومةً عرفاً، وسواءٌ كانت محمودةً عقلًا أو مذمومةً عقلًا، وسواءٌ كانت محمودةً شرعاً أو مذمومةً شرعاً، لكنّه رضي اللّه عنه جمعها رَوْمًا للاختصار. وإنّما صحّت إضافة[١٣٨٢] المذامّ إليه تعالى، لأنّ إضافتها إليه إكسيرٌ ينقلب به النقصان كمالًا، والمذمّة مَحْمَدَةً، فالمضاف إليه تعالى إنّما هو ذوات المذامّ مجرّدةً عن صفة المذمّة، بل متلبّسةً بصفة المحمدة. وبيان ذلك أنّ كلّ موجودٍ هو صورةُ حقيقةٍ مخصوصةٍ ومظهرُ اسمٍ خاصٍّ من الأسماء الإلهيّة يكون ظهور أحكامٍ حقيقيّةٍ وآثارُ الاسم الظاهر فيه محمدةً وكمالًا له، وإن كان بالنسبة إلى من لا يلائمه مذمّةً ونقصاناً وعدم ظهورها والخلل فيه بالعكاس كالهداية للأنبياء والأولياء الكاملين، والإضلال للشياطين، فكلٌّ منهما كمالٌ نسبيٌّ بالنسبة إلى ما خُلِق له لا إلى ما يقابله أو يضادّه. فمنشأ المذمّة إنّما هو خصوصيّة المحلّ الّتي يقتضي عدم الملائمة، فمن لا يكون[١٣٨٣] له خصوصيّة الاقتضاء، بل يكون بذاته مستغنياً عن الكلّ وبحسب شروطه[١٣٨٤] مقتضياً للكلّ يكون كلٌّ[١٣٨٥] في محلّه مقتضى حكمته ودليل قدرته وفضيلة حيطته وآية كماله مع فرط نزاهة جلاله ولا يُتصوَّر فيه عدم الملائمة أصلًا، /[٦٩و] فلا يتطرق[١٣٨٦] إليه مذمّةٌ، بل صاحب كمال الحيطة واستيعاب الوجوه

[١٣٨٠] ن: (وسواء).

[١٣٨١] ل: كان.

[١٣٨٢] أ - إضافة، صح هامش.

[١٣٨٣] أ: تكون.

[١٣٨٤] ن: شروط.

[١٣٨٥] أ - كلّ.

[١٣٨٦] أ: تتطرق.

لو لم يوصف بوصف[١٣٨٧] مظهرٍ من مظاهره كان قادحاً[١٣٨٨] في سعة إحاطته وكمال استيعابه. **(وليس ذلك)** العلوّ الذاتيّ والكمال المستغرِق **(إلّا لمسمّى)** الاسم **(اللّه خاصّةً)** يعني الذات البحت والوجود المطلق، فإنّ الاسم اللّه كما يُطلَق على مرتبة الإلهيّة كذلك يُطلَق على الذات البحت والوجود المطلق. ولا شكّ أنّ هذا الاستغراق للمطلق لا للمقيّد بمرتبة الإلهيّة. **(وأمّا غير مسمّى اللّه خاصّةً ممّا هو مجلًى له)**، أي لمسمّى اللّه من المجالي المتميّزة عنه بالوجود الخارجيّ **(أو صورةٌ اسميّةٌ)**[١٣٨٩] حاصلةٌ **(فيه)** يتعيّن[١٣٩٠] به الذات تعيّن الهيولى بالصورة، ولكنّ تعيّناً عقليًّا لا خارجيًّا. **(فإن كان)**، أي غير مسمّى اللّه **(مجلًى له، فيقع التفاضل لا بدّ من ذلك)**، أي من وقوع التفاضل **(بين مجلًى ومجلًى)** بحسب ظهوره في بعض المجالي بجميع[١٣٩١] الأسماء كالإنسان الكامل، وفي بعضها ببعضها وما يظهر فيه ببعضها أيضاً يقع فيه التفاضل. **(وإن كان)**، أي غير مسمّى اللّه **(صورةً فيه، فتلك الصورة عين الكمال الذاتيّ)** المستغرِق لجميع[١٣٩٢] الكمالات **(لأنّها)**، أي تلك الصورة **(عين ما ظهرت)** تلك الصورة **(فيه)** بحسب الوجود والتحقّق، وإن كانت غيره بحسب التعقّل بخلاف المجالي، فإنّها متمايزةٌ بعضها عن بعضٍ بالتعيّنات المختلفة تحقّقاً وتعقّلًا، ومتميّزةٌ عن الوجود الحقّ أيضاً بالتعيّن والإطلاق. ولظهور غلبة حكم المغايرة بين مسمّى اللّه ومجاليه وغلبة حكم الاتّحاد بينه وبين أسمائه أثبت رضي اللّه عنه التفاضل بين المجالي وقال: لا بدّ من ذلك، ونفاه عن الأسماء مع أنّه أثبت فيما سبق العلوّ الذاتيّ للمجالي أيضاً حيث قال: وهو من حيث الوجود عين الموجودات، فالمسمّى محدثاتٌ هي العليّة لذاتها، ولا شكّ في وجود التفاضل بين الأسماء باعتبار خصوصيّاتها المتميّزة بعضها عن بعضٍ كما صرّح به رضي اللّه عنه /[٦٩ظ] فيما سبق حيث قال: فعلوّ الإضافة موجودٌ في العين الواحدة من حيث

١٣٨٧ أ: بعض.

١٣٨٨ ل: مادحاً.

١٣٨٩ أ ل: اسميّةٌ.

١٣٩٠ ن أ ل: تتعيّن.

١٣٩١ أ: لجميع.

١٣٩٢ ن: بجميع.

الوجوه الكثيرة.[١٣٩٣] **(فالّذي لمسمّى اللّه)** من العلوّ الذاتيّ والكمال المستغرِق **(هو الّذي لتلك الصورة ولكن[١٣٩٤] لا يقال: هي)**، أي تلك الصورة الاسميّة **(هو)**، أي مسمّى اللّه لمغايرتها له في التعقّل **(ولا: هي غيره)** لاتّحادهما في التحقّق والوجود. **(وقد أشار أبو القاسم ابن قسيّ (ت. ١١٥١/٥٤٦))** بفتح القاف وتخفيف السين وتشديد الياء، من أكابر شيوخ المغرب مشهورٌ معتبرٌ **(في "خلع"ه)** هو كتابٌ من تصانيفه سمّاه **خلع النعلين** شرَحه الشيخ رضي اللّه عنه **(إلى هذا بقوله: إنّ كلّ اسمٍ إلهيٍّ يتسمّى بجميع الأسماء الإلهيّة وينعت بها[١٣٩٥] وذلك)**، أي عموم التَسمِّي والنعت **(هناك)** أي بين الأسماء الإلهيّة من أجل **(أنّ كلّ اسمٍ)**[١٣٩٦] إلهيٍّ **(يدلّ على الذات وعلى المعنى الّذي سِيقَ[١٣٩٧])**، أي وُضِع الاسم له[١٣٩٨] **(ويطلبه)** ذلك الاسم[١٣٩٩] ليتميّز عن سائر الأسماء **(فمن حيث دلالته على الذات له جميع الأسماء ومن حيث دلالته على المعنى)** المخصوص **(الذي يتفرّد[١٤٠٠] به يتميّز عن غيره)** من الأسماء **(كالربّ والخالق والمصوّر إلى غير ذلك)** من الأسماء. **(فالاسم عين[١٤٠١] المسمّى من حيث[١٤٠٢] الذات، والاسم غير المسمّى من حيث ما يختصّ به من المعنى الّذي سِيقَ[١٤٠٣] له. وإذا[١٤٠٤] فهمتَ أنّ العليّ)** بالعلوّ الذاتيّ **(ما ذكرناه)** من أنّه هو الّذي يكون له الكمال المستغرِق جميع الكمالات **(علمتَ**

[١٣٩٣] ن: الكثرة.

[١٣٩٤] ل: ولكن.

[١٣٩٥] هذه العبارة لا توجد في الكتاب المذكور لفظاً، ربّما نقله ابن العربيّ معناً. انظر: محيي الدين ابن العربيّ، **شرح خلع النعلين**، تحقيق: أرجان آلقان، استانبول: YEK، ٢٠١٧، [مقدّمة المحقّق] ص ١٥٣.

[١٣٩٦] ن: أنّ كلّ اسمٍ.

[١٣٩٧] ن: (سبق).

[١٣٩٨] أ ل: (له).

[١٣٩٩] أ: (ذلك الاسم).

[١٤٠٠] أ ل: (ينفرد).

[١٤٠١] ل: عين.

[١٤٠٢] ل: حيث.

[١٤٠٣] ن: سبق.

[١٤٠٤] ن أ ل: (فإذا).

أنّه[١٤٠٥]**)**، أي العلوّ الذاتيّ **(ليس علوّ المكان)** وهو ظاهرٌ **(ولا علوّ المكانة)** يعني العلوّ بحسب منصبٍ من المناصب، وعلوّ المكانة بهذا المعنى أخصّ ممّا سبق، فإنّه كان شاملًا للعلوّ بالصفات أيضاً. وإنّما قلنا: العلوّ الذاتيّ ليس علوّ المكانة **(فإنّ علوّ المكانة)** بالمعنى الأخصّ **(يختصّ بوُلاة الأمر)** الّذين[١٤٠٦] يتولّوْن أمور المسلمين بالغلبة أو اتّفاق جماعةٍ أو نصب ذي منصبٍ أعلى **(كالسلطان والحكّام والوزراء والقضاة وكلّ ذي منصبٍ سواءٌ كانت فيه أهليّة ذلك المنصب)** كبعضٍ[١٤٠٧] من سلف /[٧٠و] من هؤلاء المذكورين **(أو لم يكن**[١٤٠٨]**)** كأبناء زماننا هذا، ويمكن زوال العلوّ بالمكانة بهذا المعنى عن صاحبه كما إذا انعزل السلطان والوزير والحاكم والقاضي من مناصبهم. **(والعلوّ بالصفات)** الّتي يتّصف بها الموصوف بها في حدّ ذاته من غير اعتبار معتبِرٍ مع أنّه دون العلوّ الذاتيّ **(ليس كذلك)**، أي مختصًّا بولاة الأمر وواقعاً في معرِض الزوال، فما ظنّك بالعلوّ الذاتيّ الّذي هو أعلى مرتبةً من الكلّ، فلا يكون العلوّ بالذات علوّ المكانة. وإنّما قلنا:[١٤٠٩] العلوّ بالصافات ليس كالعلوّ بالمرتبة **(فإنّه قد يكون أعلم الناس يتحكّم فيه من له منصب التحكّم مع كونه أجهل الناس، فهذا)**، أي من له منصب التحكّم مع كونه أجهل الناس **(عليٌّ بالمكانة)** والمرتبة **(بحكم التبع ما هو عليٌّ في)** حدّ **(نفسه)** من غير اعتبار أمرٍ خارجٍ عن ذاته وصفاته **(فإذا عُزِل زالت رفعته، والعلم ليس كذلك)** فإنّ العلم ممّا يبقى أبد الآبدين، ولا يزال صاحبه من العالِمين.

واعلم أنّ العليّ بالذات وإن لم يكن علوّه علوّ مكانٍ ولا مكانةٍ ولا صفةٍ، فهو بحسب كماله المستغرِق يستوعب جميع أقسام العلوّ، بل لا يكون متّصفاً به إلّا هو، فالعليّ بجميع أقسام العلوّ هو الحقّ سبحانه وتعالى جمعاً وتفصيلًا لا غير. والحمد للّه ربّ العالمين

[١٤٠٥] ل: أنّه.

[١٤٠٦] ن ل: الّذي.

[١٤٠٧] ن: لبعض.

[١٤٠٨] أ: (تكن)؛ ل - (يكن)، صح هامش.

[١٤٠٩] ن أ ل - قلنا، صح هامش أ.

فصّ حكمةٍ مهيّميّةٍ في كلمةٍ إبراهيميّةٍ

إنّما خصّ الحكمة المهيّميّة بالكلمة الإبراهيميّة، لأنّ التهييم من الهَيَمَان، وهو صفةٌ يقتضي[١٤١٠] عدم انحياز صاحبها[١٤١١] إلى جهةٍ بعينها، بل إلى المحبوب في أيّ جهةٍ كان لا على التعيين. وهذه الصفة تحقّقت أوّلًا في الملائكة المهيّمين تجلّى لهم الحقّ سبحانه في جلال جماله[١٤١٢] فهاموا فيه وغابوا عمّا سوى الحقّ، حتّى عن أنفسهم. وثانياً من كمّل الأنبياء في إبراهيم عليه السلام حيث غلب عليه محبّة الحقّ، حتّى تبرّأ عن[١٤١٣] أبيه في الحقّ وعن قومه، وتصدّى لذبح ابنه /[٧٠ظ] في سبيل اللّه، وخرج عن جميع ماله مع كثرته المشهورة للّه سبحانه.

وإنّما قَرَنَها بالحكمة القدّوسيّة، لأنّه وجب أن يُذكَر بعد الصفات التنزيهيّة السلبيّة أحكام الصفات الثبوتيّة ومراتبها وأوّل مظاهرها الإنسانيّة لتكميل مرتبة المعرفة بالذات، فإنّ السُلوب لا تفيد[١٤١٤] معرفةً تامّةً أصلًا، وكان الخليل عليه السلام أوّل مرآةٍ ظهرت بها أحكام الصفات الإلهيّة الثبوتيّة، وأوّل مَن حاز التخلّق بها، فله أوّليّة الظهور بالصفات الإلهيّة الثبوتيّة بمعنى أنّه بحقيقته كسا الذات بالصفات، ولهذه المناسبة ورد في **الصحيح:** «إن أوّل من يُكسى يوم القيامة من الخلق إبراهيم عليه السلام»[١٤١٥] لأنّه الجزاء الوفاق. **(إنّما سُمّي الخليل)** يعني إبراهيم عليه السلام **(خليلًا لتخلّله وحصره[١٤١٦] جميع ما اتّصف به الذات الإلهيّة)**. والمراد بتخلّله، الصفات الإلهيّة وحصره إيّاها دخوله حضراتها وقيامه بمظهريّاتها واستيعابه إيّاها بحيث لا يشذّ شيءٌ منها بشرط أن يكون ظهور تلك الصفات فيه على وجهٍ يكون[١٤١٧] جهة الإطلاق والحقّيّة فيها غالبةً على جهة التقييد والخلقيّة. واستشهد لِما ذكَره من التخلّل على وجه الاستيعاب في وجه التسمية بما **(قال**

[١٤١٠] أ: تقتضي.

[١٤١١] أ: صاحبه.

[١٤١٢] وفي هامش ط: أي هيبةٌ حصلت من جماله. عبدالغفور اللاريّ.

[١٤١٣] أ ل: من.

[١٤١٤] ل: يفيد.

[١٤١٥] **صحيح البخاريّ**، أحاديث الأنبياء، ٩؛ **صحيح مسلم**، الجنّة وصفة نعيمها وأهلها، ٢٨٦٠.

[١٤١٦] ن: وحصره.

[١٤١٧] أ: تكون.

الشاعر:[١٤١٨] **قد تخلّلتَ مسلك الروح منّي)**، أي دخلت من حيث محبّتك[١٤١٩] جميعُ مسالك روحيٍّ من القوى والأعضاء بحيث لم يبق شيءٌ منها لم تصل إليه **(وبه)**،[١٤٢٠] أي بسبب هذا[١٤٢١] التخلّل **(سُمِّيَ الخليل)** كائناً من كان **(خليلًا)**.

ثمّ لمّا كان التخلّل المذكور في وجه التسمية أمراً معقولًا مثّله في صورةٍ محسوسةٍ، ولم يكتف بالتمثيل العقليّ المفهوم من البيت المستشهَد به توضيحاً للطالبين فقال: **(كما يتخلّل اللون)** الّذي هو عرض **(المتلوّن)** الّذي هو جوهرٌ يَحُلّ فيه ذلك العرض حلول السريان **(فيكون)**، أي يوجد **(العرض بحيث)** يوجد **(جوهره)** الّذي هو قائمٌ به حالٌّ فيه. فلا يخلو جزءٌ /[٧١و] من أجزاء الجوهر من العرض، فيستغرق العرض جميع أجزائه **(ما هو)**، أي ليس ذلك التخلّل المماثل لتخلّل اللون المتلوِّن **(كالمكان والمتمكِّن)**، أي كالتخلّل الواقع بين المكان والمتمكِّن بأن يكون بين سطحيْهما تماسٌ من غير امتزاجٍ واستيعابٍ. وإنّما نفى الشيخ رضي اللّه عنه مماثلة تخلُّل العبد وجود الحقّ وصفاته عن تداخل المتمكِّن المكان مع أنّ الحقّ سبحانه كما أنّه منزّهٌ عن أن يكون بذاته أو صفاته ظرفاً لشيءٍ أو مظروفاً له، كذلك منزّهٌ عن أن يَحُلّ شيئًا أو يحلّه شيءٌ حلول السريان، لأنّ المقصود من التمثيل تصوير كمال الإحاطة والاستيعاب، وهو في الصورة الأولى لا الثانية. **(أو لتخلُّل الحقّ وجود صورة إبراهيم)**، أي صورته الوجوديّة الروحانيّة أو الجسمانيّة الدنيويّة والأخرويّة. وفي بعض النسخ: ولتخلّل الحقّ، بالواو، فالواو بناءٌ على أنّه عليه السلام جامعٌ بين التخلّلين واوَ بناءٌ على أنّ أحدهما يكفي في وجه التسمية. **(وكلّ حكمٍ)** عطفٌ على قوله: وجود صورة إبراهيم، أي: ولتخلُّله كلّ حكمٍ وأثرٍ **(يصحّ)** ظهوره وانتشاؤه **(من ذلك)**، أي من وجود صورته في أيّ موطنٍ كان، وذلك بأن يتّصف سبحانه بذلك الحكم والأثر في ذلك الموطن. وإنّما قيّد الحكم بالصحّة، وما ذكره مطلقاً **(فإنّ لكلّ حكْمٍ)** يتّصف به العبد ويتخلّله الحقّ سبحانه **(موطناً)** باعتبار خصوصيّات الصور الوجوديّة **(يظهر)** ذلك الحكم **(به)**، أي بهذا الموطن، فالباء للسببيّة أو بمعنى في. **(لا يتعدّاه)** إلى موطنٍ آخر، فلا يتخلّل في موطن كلَّ صورةٍ كلَّ الأحكام، بل كلّ حكمٍ

[١٤١٨] أ: الشاعر؛ ط ن أ ل - شعر، صح هامش ط.

[١٤١٩] وفي هامش ط: إنّما قيد بها، لأنّها لم يدخل بنفسها، بل دخل محبّتها. عبدالغفور اللاريّ.

[١٤٢٠] ن: وبه.

[١٤٢١] ل: ذلك.

يصحّ منها في ذلك الموطن كالأحكام المذمومة مثلًا، فإنّ موطن ظهورها إنّما هي النشأة الدنيويّة لا تتعدّاها[١٤٢٢] إلى موطن النشأة الروحانيّة ولا إلى موطن النشأة الأخرويّة، ففي هذين /[٧١ظ] الموطنين لا يتخلّل الحقّ سبحانه تلك الأحكام المذمومة، فإنّها لا تتعدّى موطن النشأة الجسمانيّة الدنيويّة إليهما.

ثمّ نوّر رضي اللّه عنه تخلّل الحقّ وجود العبد واتّصافه بصفاته بقوله: **(ألا ترى الحقّ يظهر)** من حيث تعيّنه وتقيّده بالظهور في عين العبد **(بصفات المحدثات)** يعني الصفات الّتي لا يصحّ ظهوره سبحانه بها إلّا في هذه النشأة الدنيويّة. **(وأخبر بذلك)** الظهور **(عن نفسه)**[١٤٢٣] كما قال سبحانه: ﴿اللّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [سورة البقرة، ١٥/٢] ﴿وَمَكَرَ اللّهُ﴾ [سورة آل عمران، ٥٤/٣] «ومرضتُ فلم تعدّني»[١٤٢٤] **(وبصفات النقص وبصفات الذمّ؟)** ولكن يكون ذلك النقص والذمّ بالنسبة إلى غيره لا إليه سبحانه كما سبق تقرير ذلك، ونوّر تخلّل العبد وجود الحقّ بقوله: **(ألا ترى المخلوق)** يعني الإنسان الكامل **(يظهر بصفات الحقّ من أوّلها إلى آخرها)** تخلّقاً وتحقّقاً سوى الوجوب الذاتيّ، فإنّه لا قَدم للحادث فيه. **(وكلّها)**، أي كلّ صفات الحقّ **(حقٌّ)**، أي ثابتٌ **(له)**،[١٤٢٥] أي للمخلوق الّذي هو الإنسان الكامل **(كما هي)**، أي **(صفات**[١٤٢٦] **المحدثات**[١٤٢٧] **حقٌّ)**،[١٤٢٨] ثابتٌ **(للحقّ سبحانه)** باعتبار تعيّن وجوده بها.

ولمّا كان المفهوم من أوّل الفصّ إلى ههنا أنّ العبد يتخلّل تارةً صفات الحقّ سبحانه والحقّ يتخلّل تارةً صفات العبد، فلكلٍّ[١٤٢٩] منهما صفاتٌ[١٤٣٠] يغاير صفات الآخر، أراد أن ينبّه على أنّ صفات العبد أيضاً راجعةٌ إلى الحقّ، فإنّه بعضٌ من صور شؤونه، فصفاته بعضٌ من صفاته. فأشار أوّلًا

[١٤٢٢] أ: لا يتعدّاها.

[١٤٢٣] ن: عن (نفسه).

[١٤٢٤] **صحيح مسلم**، البرّ والصلاة والآداب، ٢٥٦٩.

[١٤٢٥] ن: له.

[١٤٢٦] ل: صفات.

[١٤٢٧] أ: صفات المحدثات.

[١٤٢٨] أ + أي.

[١٤٢٩] أ: وكلّ.

[١٤٣٠] ن أ - صفات.

إلى رجوع المحامد إليه بقوله تعالى: (﴿**اَلْحَمْدُ لِلّه**﴾ **[سورة الفاتحة، ٢/١]**)، أي الحمد الشامل كلّ حامديّةٍ ومحموديّةٍ مِلكٌ[١٤٣١] للّه تعالى مختصٌّ به لا يتجاوز إلى غيره **(فرجعتْ إليه عواقب الثناء)** انتهاءً وإن كان متعلّقاً بغيره إبتداءً **(من كلّ حامدٍ ومحمودٍ)**.[١٤٣٢] وأشار ثانياً إلى رجوع المحامد والمذامّ كلّها إليه بقوله سبحانه: (﴿**وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الأَمْرُ كُلُّهُ**﴾ **[سورة هود، ١١/١٢٣] فعمّ)**، أي هذا القول منه تعالى، أو الأمر الراجع إليه المفهوم من هذا[١٤٣٣] القول: **(ما ذُمّ)** من الأمور **(وما[١٤٣٤] حُمِدَ)** منها **(وما ثمّ)**، أي في الواقع /[٧٢و] **(إلّا)** أمرٌ[١٤٣٥] **(محمودٌ أو مذمومٌ)** فلا يكون أمرٌ في الواقع إلّا ويُرجَع إليه.

ثمّ إنّه رضي اللّه عنه لمّا ذكر التخلّقين المذكورين في وجه تسمية الخليل خليلًا، أراد أن يشير إلى أنّ أحدهما نتيجة قرب الفرائض، والآخر نتيجة قرب النوافل، فقال: **(اعلم أنّه ما تخلّل شيءٌ[١٤٣٦] شيئًا إلّا كان)** الشيء المتخلِّل[١٤٣٧] اسم فاعلٍ **(محمولًا فيه)**، أي في المتخلَّل اسم مفعولٍ **(فالمتخلِّل اسم فاعلٍ محجوبٌ)**، أي مستورٌ **(بالمتخلَّل اسم مفعولٍ، فاسم المفعول هو[١٤٣٨] الظاهر، واسم الفاعل هو الباطن المستور، وهو)**، أي الباطن **(غذاءٌ[١٤٣٩] له)**، أي للظاهر لاختفائه كالغذاء[١٤٤٠] في الظاهر وتَقَوّى الظاهر به. ثمّ أورد رضي اللّه عنه مثالًا محسوساً للتوضيح فقال: **(كالماء يتخلّل الصوفة فتَرْبُو)**، أي تزداد الصوفة **(به)**، أي بالماء **(وتتسع)** أي تمتدّ في الأطراف. **(فإن كان الحقّ هو الظاهر)** في نظر العبد المتجلّى له بأن يراه ظاهراً بالفعل والتأثير ويرى الأحكام والآثار مستندةً إليه لا إلى نفسه. **(فالخلق)** يعني ذلك العبد المتجلّى له

[١٤٣١] أ - ملك.

[١٤٣٢] ن ل: من كلّ حامدٍ ومحمودٍ.

[١٤٣٣] أ - هذا، صح هامش.

[١٤٣٤] أ: (و) ما.

[١٤٣٥] أ - أمر، صح هامش.

[١٤٣٦] ط - شيءٌ، صح هامش.

[١٤٣٧] أ: (الشيء المتخلّل).

[١٤٣٨] ل + (هو).

[١٤٣٩] ن: (غداءٌ).

[١٤٤٠] ن: كالغداء.

(مستورٌ فيه) غير ظاهرٍ بالفعل[١٤٤١] والتأثير لا تستند[١٤٤٢] إليه الأحكام والآثار في نظره إلّا بكونه آلةً للحقّ الظاهر **(فيكون الخلق)** يعني ذلك العبد المتجلّى له **(جميع أسماء الحقّ)** وصفاته[١٤٤٣] **(من سمعه وبصره وجميع نسبه)** من الإرادة والقدرة وغيرهما **(وإدراكاته)**، أي علمه المتعدّد بتعدّد متعلّقاته، وهذا نتيجة قرب الفرائض. **(وإن كان الخلق)** يعني العبد المتجلّى له **(هو الظاهر)**[١٤٤٤] بذلك الاستناد **(فالحقّ مستورٌ باطنٌ[١٤٤٥] فيه)**[١٤٤٦] لا يستند إليه شيءٌ في نظره إلّا بالآلتيّة[١٤٤٧] **(فالحقّ سمع الخلق وبصره ويده ورجله وجميع قواه)** وجوارحه، وهذا نتيجة قرب النوافل **(كما ورد في الخبر الصحيح)** من أنّه صلّى اللّه عليه وسلّم قال إشارةً إلى قرب الفرائض:[١٤٤٨] «إنّ اللّه قال على لسان عبده: سمع اللّه لمن حمده»[١٤٤٩]. وقال: «هذه يد اللّه»[١٤٥٠] وأشار إلى يده. ومن أنّه صلّى اللّه عليه وسلّم /[٧٢ظ] قال حكايةً عن اللّه سبحانه إشارةً إلى قرب النوافل: «لا يزال العبد يتقرّب إليّ بالنوافل»،[١٤٥١] الحديث.

(ثمّ إنّ الذات) الإلهيّة **(لو تعرّت)**، أي تجرّدت **(عن هذه النسب)** المسمّاة بالأسماء والصفات اللاحقة للذات بقياسها إلى أعيان العالم واستعداداتها **(لم تكن إلهاً)** فإنّ الإلهيّة[١٤٥٢] عبارةٌ عن مرتبة أحديّة جمع هذه النسب الّتي هي الأسماء والصفات، فلو لم يُعتبَر[١٤٥٣] هذه النسب لم

[١٤٤١] ل: بالعقل.

[١٤٤٢] أ: تستند.

[١٤٤٣] أ: (وصفاته).

[١٤٤٤] ن: هو الظاهر.

[١٤٤٥] أ: باطن.

[١٤٤٦] وفي هامش ط ن أ ل ب م: وإذا كان المراد ببطون الحقّ سبحانه عدم ظهوره باستناد الآثار إليه فكونه يد العبد ورجله لا ينافي[١] البطون. منه قدّس اللّه سرّه. [١] أ: لا تنافي.

[١٤٤٧] ل: بالآليّة.

[١٤٤٨] وفي هامش ط: حش: جعل اللّه قائلاً ولسان العبد آلةً. عبدالغفور اللاريّ.

[١٤٤٩] **صحيح مسلم**، الصلاة، ٤٠٤؛ **سنن أبي داود**، الصلاة، ١٨٢ بلفظ «...على لسان نبيّه...».

[١٤٥٠] **سنن النسائي**، الأحباس، ٤.

[١٤٥١] **صحيح البخاريّ**، الرقاق، ٣٨ بلفظ:«وما يزال عبدي يتقرّب إليّ بالنوافل».

[١٤٥٢] ل: فالإلهيّة.

[١٤٥٣] أ: تعتبر.

يبق إلّا الذات الإلهيّة الّتي لا يشار إليها بوجهٍ من الوجوه، وانتفت مرتبتها الّتي هي الإلهيّة **(وهذه النسب أحدثتها أعياننا)** فإنّه لا تحقُّق للنسبة إلّا بالمنتسبين[١٤٥٤] فلكلٍّ منهما دخلٌ في تحقّقها وإن لم يستقلّ. وهذا هو المراد بإحداثها، والمراد بالأعيان أعمّ من أن يكون[١٤٥٥] ثابتةً علميّةً أو موجودةً عينيّةً، فإنّ بعض هذه النسب يلحق الذات بالنسبة إلى الأعيان الثابة، وبعضها يلحقها بالنسبة إلى الأعيان الخارجيّة. **(فنحن جعلناه بمألوهيّتنا إلهاً)** أي جعلناه بعبوديّتنا وكوننا محلّ تصرّفه بحيث اتّصف بالنسب الإلهيّة، وإطلاق لفظ المألوه على العبد خلاف ما يقوله المفسّرون من أنّ الإله بمعنى المألوه وهو المعبود، وكأنّه رضي اللّه عنه لاحظ في الإله معنى التأثير والتصرّف فيما سواه، فلا جرم يكون اسم المفعول منه هو العبد، والمفسّرون لمّا لاحظوا فيه معنى استحقاق من سواه لعبادته وعبودته[١٤٥٦] لا يكون اسم المفعول منه[١٤٥٧] عندهم إلّا المعبود. **(فلا يُعرَف)** الحقّ سبحانه من حيث مرتبته الإلهيّة **(حتّى نُعرَف)** نحن من حيث مرتبة عبوديّتنا ومألوهيّتنا، أي يمتدّ عدم معرفته إلى حين وجود معرفتنا أنفسنا[١٤٥٨] وينتفي عندها، فحين نُعرَف نحن يُعرَف هو **(قال صلّى اللّه عليه وسلّم: «من عرف نفسه فقد[١٤٥٩] عرف ربّه»[١٤٦٠] وهو صلّى اللّه عليه وسلّم أعلم الخلق باللّه)** فالأمر على ما هو أخبر عنه سبحانه.

وبعدما عرفتَ هذا **(فإنّ بعض[١٤٦١] الحكماء وأبا حامدٍ)** الغزاليّ (ت. ١١١١/٥٠٥) **(ادّعوْا أنّه يُعرَف من غير نظرٍ /[٧٣و] في العالم)**، أي من غير استدلالٍ به عليه استدلالًا بالأثر على المؤثّر، أو من غير ملاحظةٍ له سواءٌ كان بالاستدلال أو بغيره كما في المتضايفين. **(وهذا غلطٌ)** منهم، لأنّه إن كان المراد الثاني، فلا شكّ أنّ الألوهيّة معنًى نسبيٌّ، فلا يمكن تعقّلها بدون المنتسبين الّذين أحدهما العالم. وإن كان المراد الأول، فقيل: وجه الغلط أنّ طريق أهل النظر إمّا الاستدلال

[١٤٥٤] ن: المنتسبين.

[١٤٥٥] أ: تكون.

[١٤٥٦] أ ل: وعبوديّته.

[١٤٥٧] ل - منه.

[١٤٥٨] أ - أنفسنا، صح هامش.

[١٤٥٩] ط - فقد، صح هامش.

[١٤٦٠] قد سبق تخريجه.

[١٤٦١] وفي هامش ن أ: المراد ببعض الحكما أبو علي سينا وأتباعه.

بالأثر على المؤثّر أو بالمؤثّر على الأثر، ولا مؤثّر للحقّ ليُستدَلّ به عليه، فانحصر طريق معرفته في الاستدلال[١٤٦٢] بالأثر على المؤثّر، ولأثر هو العالم، فلا يُعرَف من غير نظرٍ في العالم. ونوقش فيه[١٤٦٣] بأنّ الكلام في مرتبة الألوهيّة لا في الذات البحت، ويمكن الاستدلال على المرتبة بالمؤثّر فيها الّذي هو الذات البحت بأن يُعرَف[١٤٦٤] أوّلًا الذات، ثمّ بعض الصفات كوجوب الوجود مثلًا، ويفرّع عليه سائر الصفات كما فعلوا ذلك. وعلى مجموع الذات والصافات الآثار واحداً بعد واحدٍ كما صدرت بحسب الواقع، فيُعرَف[١٤٦٥] مرتبة الألوهيّة من غير استدلالٍ بالعالم عليها، وإن كان لا بدّ فيه من ملاحظة العالم. ويمكن أن يجاب عنه بأنّ معرفة الذات البحت ليُستدَلّ بها على مرتبة الألوهيّة[١٤٦٦] من غير نظرٍ في العالم بالاستدلال عليها غير معلومةٍ، بل عدمها معلومٌ[١٤٦٧] عند أهل النظر، فالحكم بصحّة معرفة تلك المرتبة من غير نظرٍ في العالم يكون[١٤٦٨] غلطاً غير صحيحٍ، نعم يصحّ ذلك في طريق أهل الكشف. ولذلك قال النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم: «باللّه عرفت الأشياء»[١٤٦٩] حين قيل له: «بم عرفت اللّه؟» وكأنّه إلى ذلك يشير الشيخ رضي اللّه عنه حيث يقول: **(نعم يُعرَف**[١٤٧٠]**)** من غير نظرٍ في العالم **(ذاتٌ قديمةٌ أزليّةٌ، لكنّ لا يُعرَف**[١٤٧١]**) أنّها إلهٌ حتّى يُعرَف المألوه)** ويُستدَلّ به على ألوهيّة **(فهو)**، أي المألوه **(الدليل عليه)**، أي على الإله من حيث هو إلهٌ، ولذلك سمّى عالَماً مأخوذاً من العلامة الّتي هي الدليل. **(ثمّ بعد هذا /[٧٣ظ] في ثاني الحال)** وفي بعض النسخ: في ثاني حال، بدون اللام، أي بعد أن عرفتَ بمألوهيّتك الأله وتوجّهتَ

[١٤٦٢] أ - بالأثر على المؤثّر أو بالمؤثّر على الأثر، ولا مؤثّر للحقّ ليستدلّ به عليه، فانحصر طريق معرفة في الاستدلال، صح هامش.

[١٤٦٣] أ - فيه، صح هامش.

[١٤٦٤] أ: تعرف.

[١٤٦٥] أ: فتعرف.

[١٤٦٦] ن - الألوهيّة.

[١٤٦٧] أ - معلوم، صح هامش.

[١٤٦٨] أ - يكون، صح هامش.

[١٤٦٩] لم أجد له أصلًا.

[١٤٧٠] أ: (تعرف)؛ وفي هامش ط: بطريق الكشف. عبدالغفور اللاريّ.

[١٤٧١] وفي هامش ط: بالتفصيل، ولا يقاس غير النبيّ على النبيّ حيث قال: باللّه عرفت الأشياء. عبدالغفور اللاريّ.

إليه بكلّيّتك ينفتح[١٤٧٢] عين بصيرتك بنور الكشف و**(يعطيك)**[١٤٧٣] هذا **(الكشف)** الواقع في مقام الجمع بعد الفرق[١٤٧٤] **(أنّ الحقّ نفسه)** باعتبار صور تعيّناته وتقيّداته **(عين الدليل على نفسه)** باعتبار مرتبة إطلاقه، فإنّ كلّ تعيّنٍ بالضرورة مسبوقٌ باللا تعيّن. **(و)** كذلك هو بخصوصيّاته التعيّنيّة عين الدليل **(على)** نسب **(ألوهيّته)** فإنّ خصوص كلّ تعيّنٍ يقتضي[١٤٧٥] نسبةً خاصّةً وصفةً معيّنةً **(وأنّ العالَم)** عطفٌ على قوله: وأنّ الحقّ، عطف تفسيرٍ، يعني ويعطيك الكشف أنّ العالَم بجميع حقائقه[١٤٧٦] الموجودة فيه **(ليس إلّا تجلّيه)** الوجوديّ بالفيض المقدّس **(في صور أعيانهم الثابتة الّتي يستحيل وجودها)**، أي وجود تلك الأعيان **(بدونه)**، أي بدون ذلك التجلّي الوجوديّ، فالأعيان الموجودة ليست إلّا صور تجلّياته سبحانه فيها، ولا فرق بينها وبين الحقّ إلّا بالتقييد والإطلاق، والمقيّد عين المطلق[١٤٧٧] من وجهٍ، فهو سبحانه عين الدليل على نفسه. **(و)** كذلك يعطيك الكشف **(أنّه)** يعني العالَم **(يتنوّع)** أنواعاً مختلفةً **(ويَتصوّر)** بفتح الياء، أي يقبل صوراً متباينةً **(بحسب)** تنوّعات **(حقائق هذه**[١٤٧٨] **الأعيان)** الثابتة المتنوّعة بحسب تنوّعات النسب الألوهيّة **(و)** بحسب تنوّعات **(أحوالها)** فهو سبحانه باعتبار تنوّعات ظهوره في صور العالم دليلٌ على نسب ألوهيّته كما كان من حيث نفس تجلّيه فيها دليلًا على نفسه.

اعلم أنّ المشهود في هذا[١٤٧٩] الكشف ليس إلّا الحقّ سبحانه بتجلّياته المختلفة المتنوّعة بحسب اختلافات المجالي وتنوّعات المرائي، فيُشهَد الوجود الحقّ الواحد بسبب انصباغه بأحكام المجالي والمرائي[١٤٨٠] متعدّدةً متكثّرةً. وهذا الشهود على نوعين، أحدهما: أن يشهد /[٧٤و]

[١٤٧٢] أ: تنفتح.

[١٤٧٣] ن: (ويعطيك).

[١٤٧٤] ل: الفراق.

[١٤٧٥] أ: تقتضي.

[١٤٧٦] ل: حقائق.

[١٤٧٧] أ: والمطلق عين المقيّد.

[١٤٧٨] ن: (هذا).

[١٤٧٩] أ - هذا.

[١٤٨٠] أ: المرائي والمجالي.

المشاهد الوجود الحقّ في أعيان الوجودات الخارجيّة، وهي مظاهر[١٤٨١] للحقّ موجودةٌ في أعيانها ظهر الحقّ بها وفيها بحسبها نحواً من الظهور وضرباً من التجلّي. وثانيهما: أن يشهد المشاهد الوجود الحقّ في مجالي الأعيان الثابتة ومرائيها، وهي غير موجودةٍ في أعيانها، بل هي على عدمها الأصليّ ووجودها العلميّ ظهر الوجود الحقّ بها[١٤٨٢] مختلف الصور، فعلى هذا يكون المراد بوجودها في قوله: يستحيل وجودها بدونه، ظهور أحكامها وآثارها في الوجود الحقّ لا وجودها في نفسها، فإنّها ما شمّت رائحة الوجود في كشف هذا المشاهد.[١٤٨٣] **(وهذا)** الكشف كما بيّنّا[١٤٨٤] أوّلًا إنّما يحصل لنا **(بعد العلم به سبحانه منّا أنّه إلهٌ لنا)** مؤثّرٌ فينا بأسمائه الوجوبيّة ونحن عبيدٌ له متأثّرون عن تلك الأسماء محتاجون إليها وجوداً وبقاءً، فإنّا لو لم نعلمه بالألوهيّة كيف يتيسّر لنا التوجّه إليه بالكلّيّة المفضي إلى ذلك الكشف والاطّلاع. **(ثمّ يأتي)** بعد هذا الكشف **(الكشف الآخر)** وهو كشف مقام الفرق بعد الجمع ويسمّى جمع الجمع باعتبار أنّه يجمع الجمع والفرق[١٤٨٥] **(فيُظهِر**[١٤٨٦] **لك صورَنا فيه)**، أي في الحقّ سبحانه ومرآة وجوده (**فيظهر بعضنا لبعضٍ**[١٤٨٧] **في)**[١٤٨٨] مرآة الوجود **(الحقّ**[١٤٨٩] **فيعرف بعضنا بعضاً ويتميّز)**، أي يُفرَّق **(بعضها**[١٤٩٠] **عن بعضٍ)** بحيث لا يقع بيننا[١٤٩١] رابطة معرفةٍ على طبق التعارف والتناكر الواقعيْن في عالم الأرواح موافقيْن لما كان في استعداداتنا في الحضرة العلميّة.

[١٤٨١] ل - مظاهر، صح هامش.

[١٤٨٢] أ - بها، صح هامش.

[١٤٨٣] وفي هامش ط: والحاصل أنّ صاحب الجمع إذا لاحظ الخلق فقد يرى أنّه هو الحقّ موجودٌ عينيٌّ بوجوده العينيّ، وقد يرى أنّه هو الحقّ لكن ليس وجودً أصلاً، لأنّ الأعيان ما شمّت رائحةً من الوجود. عبدالغفور اللاريّ.

[١٤٨٤] ن ل: نبّهنا.

[١٤٨٥] ن: مع الفرق؛ وفي هامش ط: صاحب هذا الكشف قد يجعل الحقّ مرآةً للخلق، وقد يجعل العكس فيرى الواحد في الكثير والكثير في الواحد من غير مانعيّة إحدى الملاحظتين عن الأخرى. عبدالغفور اللاريّ.

[١٤٨٦] أ: (فتظهر).

[١٤٨٧] أ: ببعض.

[١٤٨٨] ن أ: فيظهر بعضنا لبعضٍ في.

[١٤٨٩] ن أ: الحق.

[١٤٩٠] ن أ ل: (بعضنا).

[١٤٩١] ن: بينهما.

وإذا عرف بعضنا بعضاً سواءٌ كانت هذه المعرفة في مقام الفرق قبل الجمع أو بعده **(فمنّا من يعرف أنّ في)** مرآة الوجود **(الحقّ وقعت هذه المعرفة لنا بنا)**، أي لبعضنا ببعضٍ، وهؤلاء هم أرباب الكشف الثاني الّذي هو مقام الفرق بعد الجمع ومشهودهم صور الأعيان الثابتة وأمثلتها في مرآة الوجود /[٧٤ظ] الحقّ من غير انتقالها من العلم إلى العين، ولكن أثّرت في مرآة الوجود الحقّ من حيث قبولها وصلاحيّتها لآثار تلك الأعيان صوراً وأمثلةً يحسبها الجاهل موجوداتٍ عينيّةً. **(ومنّا من يجهل تلك**[١٤٩٢] **الحضرة الّتي وقعت فيها هذه المعرفة)** المتعلّقة **(بنا)**[١٤٩٣] بأن يعرف بعضَنا بعضاً وهي حضرة الوجود الحقّ الّتي هي كالمرآة لنا، فهم يروْن صورة الفرق ويعرفونها متميّزاً بعضنا عن بعضٍ، ولكن لا يعرفون أنّها ظهرت في مرآة[١٤٩٤] الوجود الحقّ، وهؤلاء هم المحجوبون الجاهلون بالأمر على ما هو عليه، ولهذا استعاذ رضي اللّه عنه عن[١٤٩٥] حالهم فقال: **(أعوذ باللّه أن أكون من الجاهلين. وبالكشفيْن معاً)**، أي بمقتضى[١٤٩٦] كلّ واحدٍ من هذين الكشفين على انفراده، فمعنى المعيّة اشتراكهما في هذا الحكم لا عدم[١٤٩٧] استقلال واحدٍ واحدٌ منهما **(ما يحكم)** الحقّ تعالى[١٤٩٨] **(علينا إلّا بنا لا بل نحن**[١٤٩٩] **يحكم**[١٥٠٠] **علينا بنا)**. أمّا بالكشف الأوّل فلأنّا فيه تجلّيات الوجود الحقّ المتعيّنة بمقتضيات أعياننا[١٥٠١] الثابتة، فالحاكم علينا بالوجود وتوابعه هو الحقّ سبحانه بتلك التجلّيات، لكنّ كما يقتضيه[١٥٠٢] أعياننا، فلا يُحكَم

[١٤٩٢] أ ل: تلك.

[١٤٩٣] ن: (بها).

[١٤٩٤] ن: المرآة.

[١٤٩٥] أ: من.

[١٤٩٦] ن ل: يقتضيه.

[١٤٩٧] أ: لعدم.

[١٤٩٨] ن: ما يحكم الحقّ تعالى؛ ل: الحقّ تعالى.

[١٤٩٩] ن أ ل: (نحكم).

[١٥٠٠] أ - نحن.

[١٥٠١] ل: أعيانها.

[١٥٠٢] أ ل: تقتضيه.

علينا إلّا بنا، بل هذا الحكم أيضاً ممّا نطلبه بلسان استعداداتنا. فمتى لم نحكم[١٥٠٣] عليه تعالى بإجراء[١٥٠٤] الأحكام علينا لم يُجْرِها علينا، فبالحقيقة نحن نحكم علينا بنا. وأمّا بالكشف الثاني فلأنّا فيه صور أعيان ظهورنا في مرآة الوجود الحقّ، ولا يُظهِرنا[١٥٠٥] هذه[١٥٠٦] المرآة إلّا كما يقتضيه[١٥٠٧] أعياننا، فهو لا يحكم علينا بالظهور وأحكامه إلّا بنا، بل نحن نطلب منه بلسان استعداداتنا أن يحكم علينا بهذا الحكم، فبالحقيقة نحن نحكم علينا بنا. **(ولكنّ)** هذا الحكم في هاتين الصورتين لا يكون إلّا[١٥٠٨] **(فيه)**، أي في الحقّ ومرآة وجوده المطلق، فإنّا ما لم نظهر[١٥٠٩] فيه لم نوجد، وما لم نوجد لم يَجُرْ علينا أحكامنا وأحوالنا **(ولذلك قال تعالى ﴿فَلِلّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾** [سورة الأنعام، ١٤٩/٦] **يعني على المحجوبين)** /[٧٥و] الّذين لم ينكشف لهم حقيقة الأمر على ما هو عليه **(إذا قالوا)** يوم القيامة **(للحقّ تعالى: لِمَ فعلت بنا كذا وكذا؟)** وأجريتَ علينا أعمالًا[١٥١٠] مخصوصةً أدّتْنا إلى هذه الشدائد وذكروا أموراً **(ممّا لا توافق[١٥١١] أغراضهم فيُكشَف لهم)** على البناء للمفعول أو الفاعل، وإرجاع[١٥١٢] الضمير إلى الحقّ[١٥١٣] **(عن ساقٍ)**، أي عن أمرٍ شديدٍ شاقٍّ، وهو أنّ ذلك من مقتضيات أعيانهم على خلاف ما توهّموه[١٥١٤] **(وهو)**، أي الساق هو[١٥١٥] **(الأمر الّذي كشفه العارفون)**، أي علموه ظاهراً مكشوفاً **(هُنا)**، أي في الدنيا

[١٥٠٣] ن: لم يحكم.

[١٥٠٤] ن: بأجزاء.

[١٥٠٥] أ: تظهرنا؛ ل: يظهرها.

[١٥٠٦] ل: هذا.

[١٥٠٧] أ ل: تقتضيه.

[١٥٠٨] ن: (إلّا).

[١٥٠٩] ن: لم تظهر.

[١٥١٠] أ: أحوالا.

[١٥١١] ن أ ل: (يوافق).

[١٥١٢] أ: ويرجع.

[١٥١٣] أ: على الحقّ.

[١٥١٤] وفي هامش ط: لاستحالة الانفكاك عنه، لأنّه مقتضى الذات. عبدالغفور اللاريّ.

[١٥١٥] ن: (هو).

(فيروْن)، أي[١٥١٦] المحجوبون **(أنّ الحقّ ما فعل بهم ما ادّعوْه)** حال الحجاب **(أنّه فعله بهم[١٥١٧])** ممّا لا توافق[١٥١٨] أغراضهم **(و)** يروْن **(أنّ ذلك)**، أي ما ادّعوه أنّه فعله بهم منتشئٌ **(منهم)**، أي من أعيانهم الثابتة واستعداداتها[١٥١٩] الغيبيّة الأزليّة وقابليّاتها[١٥٢٠] الوجوديّة الأبديّة **(فإنّه)** ما[١٥٢١] فعل[١٥٢٢] بهم إلّا كما علِمهم و**(ما[١٥٢٣] علِمهم إلّا على ما هم عليه)** في حال ثبوت أعيانهم[١٥٢٤] **(فتَنْدَحِضُ حجّتهم)**، أي تبطل حجّة المحجوبين على اللّه تعالى **(وتبقى الحجّة للّه تعالى البالغة)** عليهم.[١٥٢٥] **(فإن قلت)**: إذا كان عين الممكن قابلًا للشيء ونقيضه لكان فائدة قوله: ﴿فَلَوْ شَاء لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [سورة الأنعام، ١٤٩/٦] ظاهرةً، وهي أنّ ترجيح أحد النقيضين إنّما هو بمشيئة الحقّ واختياره، وإن كانت نسبتهما إلى عين الممكن واحدةً،[١٥٢٦] وأمّا إذا كان عين الممكن يقتضي قبول أحد النقيضين دون الآخر ولا يمكن أن يتخلّف منه[١٥٢٧] مقتضاه. **(فما فائدة قوله: ﴿فَلَوْ شَاء لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾)**، أي ما المعنى المستفاد منه؟ **(قلنا)** قوله: **(لو شاء، لو)** فيه **(حرف امتناعٍ لامتناعٍ)**، أي يدلّ على امتناع التالي لامتناع المقدّم، ففائدة الآية امتناع هداية الكلّ لامتناع تعلّق مشيئته سبحانه بها، وإنّما امتنع تعلّق مشيئته سبحانه بها[١٥٢٨] لأنّ الأعيان /[٧٥ظ] متفاوتة الاستعداد، بعضها قابلةٌ للهداية وبعضها غير قابلةٍ لها، وعلْمه سبحانه تابعٌ للأعيان لا يتعلّق بها إلّا على ما هي عليه في أنفسها، ومشيئته تابعةٌ للعلم. **(فما شاء إلّا ما هو الأمر عليه)**

[١٥١٦] أ - أي.

[١٥١٧] ل: بهم.

[١٥١٨] ن أ ل: يوافق.

[١٥١٩] أ: واستعداداتهم.

[١٥٢٠] أ: وقابليّاتهم.

[١٥٢١] ن أ: (ما).

[١٥٢٢] أ: (فعل).

[١٥٢٣] ن أ ل: (وما).

[١٥٢٤] أ - أعيانهم، صح هامش.

[١٥٢٥] أ: (عليهم).

[١٥٢٦] أ: واحدا.

[١٥٢٧] أ ل: عنه.

[١٥٢٨] أ - وإنّما امتنع تعلّق مشيئته سبحانه بها.

فكلّ عينٍ اقتضت الهداية تعلّقت مشيئته بهدايتها، وكلّ عينٍ ما اقتضتها لم تتعلّق[١٥٢٩] مشيئته بهدايتها، لا يمكن خلاف ذلك في نفس الأمر، وإن جوّزه العقل كما أشار إليه رضي اللّه عنه بقوله: **(ولكنّ عين الممكن قابلٌ للشيء ونقيضه في حكم دليل العقل)** وذلك لأنّ العقل قاصرٌ عن إدراك ما هو الأمر عليه في نفسه[١٥٣٠] **(وأيّ الحكْميْن المعقولين)** الّذيْن جوّزهما العقل **(وقع)** فلا محالة[١٥٣١] **(ذلك)**[١٥٣٢] الحكم **(هو الّذي عليه الممكن في حال ثبوته)** في المرتبة العلميّة. **(ومعنى قوله: لهداكم، لبيّن لكم)** الأمر على ما هو عليه في نفسه، فيصير معنى الآية امتناع بيان الأمر على ما هو عليه لكلّ أحدٍ لامتناع تعلّق مشيئته سبحانه به. ثمّ بيّن رضي اللّه عنه امتناع تعلّق مشيئته تعالى ببيان الأمر لكلّ أحدٍ بقوله: **(وما كلّ ممكنٍ من العالم فتح اللّه عين بصيرته لإدراك الأمر في نفسه على ما هو عليه)** لأنّ عين بعض الممكنات لا يقتضي[١٥٣٣] ذلك الفتح، فلا يتعلّق[١٥٣٤] المشيئة به، فلا ينتفح[١٥٣٥] عين بصيرته، فلا يدرك الأمر على ما هو عليه **(فمنهم العالِم)** الّذي يقتضي[١٥٣٦] عينه أن يتعلّق[١٥٣٧] المشيئة ببيان الأمر له **(و)** منهم[١٥٣٨] **(الجاهل)** الّذي لا يقتضي[١٥٣٩] عينه ذلك.

ثمّ ذكر رضي اللّه عنه نتيجة هذه المقدّمات بقوله: **(فما شاء)**، أي من الأزل إلى الآن هداية الجميع **(فما هداهم أجمعين، ولا يشاء)**، أي من الآن إلى الأبد أيضاً[١٥٤٠] هداية الجميع، فلا

[١٥٢٩] ن: يتعلّق.

[١٥٣٠] ن - نفسه.

[١٥٣١] ن: وقع فلا محالة؛ أ: (وقع فلا محالة).

[١٥٣٢] أ: ذلك.

[١٥٣٣] أ: تقتضي.

[١٥٣٤] أ: تتعلّق.

[١٥٣٥] أ: تنتفح.

[١٥٣٦] أ: تقتضي.

[١٥٣٧] أ: تتعلّق.

[١٥٣٨] أ: (منهم).

[١٥٣٩] أ: تقتضي.

[١٥٤٠] أ - أيضاً.

يهديهم أجمعين أبداً. **(وكذلك)**،[١٥٤١] أي مثل قوله: لو شاء. قوله: **(إن يشأ)**[١٥٤٢] المختصّ بزمان الاستقبال في قوله تعالى: ﴿إِن يَشَأْ[١٥٤٣] يُذْهِبْكُمْ﴾ [سورة النساء، ١٣٣/٤] وأمثاله في إفادة امتناع أمرٍ لامتناع[١٥٤٤] المشيئة **(فهل يشاء)**، أي هل يتعلّق[١٥٤٥] مشيئة المستفادة من قوله: إن يشأ، بما امتناع تعلّقها به. **(هذا ما لا يكون)**، أي هذا الأمر لا يكون أبداً،[١٥٤٦] لأنّ مقتضى الأعيان لا يتبدّل[١٥٤٧] **(فمشيئته /[٧٦و] أحديّة التعلّق)** لا يتعلّق[١٥٤٨] إلّا بأحد النقيضين، وبيّن ذلك بقوله: **(وهي نسبةٌ)**، أي وذلك لأنّ المشيئة نسبةٌ **(تابعةٌ للعلم)** لا يتعلّق[١٥٤٩] إلّا بما يقتضي[١٥٥٠] العلم تعلّقها به **(والعلم نسبةٌ تابعةٌ للمعلوم)** لا يتعلّق[١٥٥١] به إلّا على ما هو عليه في نفسه. **(والمعلوم أنت وأحوالك)** وأنت لا تتغيّر عمّا كنت عليه في حال ثبوتك. ولمّا كان لمتوهّمٍ أن يتوهّم[١٥٥٢] ههنا[١٥٥٣] أنّ للعلم تأثيراً في المعلوم، فيمكن أن يُستَند[١٥٥٤] مقتضيات الأعيان إلى العلم بها لا إلى أنفسها،[١٥٥٥] دفعه رضي اللّه بما يتفرّع على تبعيّته للمعلوم، أعني قوله: **(فليس للعلم أثرٌ في المعلوم، بل للمعلوم أثرٌ في العلم)**. وفي بعض النسخ: في العالِم، والأوّل أنسب. **(فيعطيه)**[١٥٥٦] أي أثر المعلوم في العلم أن يعطيه **(من نفسه ما هو عليه في عينه)** فيجعله مطابقاً تابعاً له في هيئة

[١٥٤١] ن: وكذلك.

[١٥٤٢] ل: إن يشأ.

[١٥٤٣] ل: (إن يشأ).

[١٥٤٤] أ - أمر لامتناع، صح هامش.

[١٥٤٥] أ: تتعلّق.

[١٥٤٦] أ - أبدا.

[١٥٤٧] أ ل: تتبدّل.

[١٥٤٨] أ: تتعلّق.

[١٥٤٩] أ: تتعلّق.

[١٥٥٠] أ: بمقتضي.

[١٥٥١] أ: تتعلّق.

[١٥٥٢] أ - أن يتوهّم، صح هامش.

[١٥٥٣] أ: هناك.

[١٥٥٤] أ: تستند.

[١٥٥٥] أ: نفسها.

[١٥٥٦] ن: فيعطيه.

التطابق. ولمّا كان المفهوم المتبادر من قوله: ﴿فَلَوْ شَاء لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [سورة الأنعام، ١٤٩/٦] تُساوي نسبتيْ الهداية وعدمها إلى جميع المخاطبين وترجّح أحد الجانبين بمحض مشيئته سبحانه لامتناع تعلّق المشيئة بهداية الجميع كما ذكره رضي اللّه عنه اعتذر عنه بقوله: **(وإنّما ورد الخطاب الإلهيّ بحسب ما تواطأ)**، أي توافق **(عليه**[١٥٥٧] **المخاطبون)** المحجوبون المقيّدون بطور العقل **(و)** بحسب **(ما أعطاه النظر العقليّ، ما ورد)** ذلك **(الخطاب)** بحسب معناه الظاهر ومفهومه المتبادر **(على)**[١٥٥٨] طبق **(ما يعطيه الكشف)** لعدم وفاء استعدادات الكلّ بذلك. **(ولذلك كثر المؤمنون)** المصدّقون بما هو الظاهر المتبادر من الخطابات الإلهيّة **(وقلّ العارفون أصحاب الكشوف)** الفائزون بإدراك المراد منها على ما هو عليه. **(﴿وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ﴾ [سورة الصافات، ١٦٤/٣٧])** ومرتبةٌ معيّنةٌ في علم اللّه تعالى لا يتعدّاها ولا يتجاوز عنها،[١٥٥٩] فمَن كان مقامه مضيق العقل، يبقى أبداً محبوساً فيه، ومَن كان مقامه متّسع الكشف، يترقّى /[٧٦ظ] دائماً في مدارجه ومراقيه. **(وهو)**، أي المقام المعلوم **(ما كنتَ)**، أي مقامٌ كنت متلبّساً **(به في)** حال **(ثبوتك)** في الحضرة العلميّة. **(ثمّ**[١٥٦٠] **ظهرتَ)** متلبّساً **(به في وجودك)** العينيّ الخارجيّ مطابقاً لما في الحضرة العلميّة. **(هذا)**، أي ظهورك في وجودك بما كنت به في ثبوتك إنّما يصحّ **(أن ثبت أنّ لك وجوداً)** على أن يكون وجود الحقّ سبحانه مرآةً للأعيان والظاهر فيها الأعيان. **(فإن ثبت أنّ الوجود للحقّ لا لك)** بأن يكون[١٥٦١] الأعيان مرائي للوجود الحقّ، فيكون الظاهر هو الوجود الحقّ لا الأعيان الّتي هي[١٥٦٢] كالمرائي له **(فالحكم)** بخصوصيّات الأحكام والآثار **(لك)**[١٥٦٣] فأنت الحاكم **(بلا شكّ في وجود الحقّ**[١٥٦٤]**)** وعليه بها.[١٥٦٥] **(وإن ثبت أنّك الموجود)** بأن

[١٥٥٧] ن: عليه.

[١٥٥٨] ن: علي.

[١٥٥٩] أ - ولا يتجاوز عنها.

[١٥٦٠] ن أ ل: (ثمّ).

[١٥٦١] أ: تكون.

[١٥٦٢] ن - هي

[١٥٦٣] ن: لك.

[١٥٦٤] أ: في وجود الحقّ.

[١٥٦٥] أ - بها، صح هامش.

يكون وجود الحقّ مرآةً للأعيان[١٥٦٦] كما سبق ويكون محكوماً عليه بخصوصيّات الأحكام والآثار **(فالحكم**[١٥٦٧] **لك)**، أي الحاكم بها على[١٥٦٨] وجودك أنت من حيث عينك الثابتة **(بلا شكّ)**[١٥٦٩] فالحكم في الصورتين لك تارةً على وجود الحقّ وتارةً على وجودك **(وإن كان الحاكم الحقّ)** واعتُبِر كونه حاكماً[١٥٧٠] **(فليس له سبحانه إلّا إفاضة الوجود عليك)** وعلى أحوالك لا إيجاد حكمٍ أو أثرٍ لا يقتضيه عينك **(والحكم)** بخصوصيّته كلّ حكمٍ وأثرٍ[١٥٧١] **(لك)** من حيث عينك الثابتة لا للحقّ، فإنّه لا حكم للمطلق بخصوصيّات الأحكام و**(عليك)**[١٥٧٢] في وجودك العينيّ لا عليه إلّا من حيث ظهوره فيك واتّحاده بك. **(فلا تحمد)** في المحامد[١٥٧٣] **(إلّا نفسك ولا تذمّ)** في[١٥٧٤] المذامّ أيضاً **(إلّا نفسك)** فإنّ كلّ ما يصدر عنك من المحامد والمذامّ إنّما هو ممّا تقتضيه[١٥٧٥] عينك ويطلب[١٥٧٦] من الحقّ سبحانه إفاضة الوجود عليها، فكلّ المحامد والمذامّ راجعةٌ إليك **(وما يبقى للحقّ**[١٥٧٧] **سبحانه إلّا حمد إفاضة الوجود)** على عينك الثابتة وعلى أحوال عينك **(لأنّ ذلك)**، أي إفاضة الوجود **(له)**، أي للحقّ سبحانه /[٧٧و] **(لا لك)** لأنّ ما لا وجود له في حدّ ذاته كيف يفيض الوجود على غيره **(فأنت غذاؤه بالأحكام)** حين اختفيْتَ فيه وأعطيته أحكامك، وذلك إذا كان الموجود المشهود هو الحقّ سبحانه، والأعيان مرائٍ له **(وهو غذاؤك بالوجود)** حين اختفى بوجوده فيك اختفاء الغذاء في المغْتذي وأعطاك أحكامه، وذلك إذا كان الموجود هو الأعيان ووجود الحقّ مرآةٌ لها **(فتعيّن عليه ما تعيّن عليك)** فكما أنّك غذاءٌ له فهو

[١٥٦٦] أ + الثابتة.

[١٥٦٧] ل: (والحكم).

[١٥٦٨] ل + على.

[١٥٦٩] أ: بلا شكّ.

[١٥٧٠] ن: حكما.

[١٥٧١] ن: وأثر.

[١٥٧٢] ن أ ل: (وعليك).

[١٥٧٣] ن أ: الحامد.

[١٥٧٤] ل: (في).

[١٥٧٥] ل: تقتضيه.

[١٥٧٦] أ ل: وتطلب.

[١٥٧٧] ن: وما يبقي للحقّ؛ أ: للحقّ.

أيضاً غذاؤك، وكما أنّك تحكم عليه فهو أيضاً يحكم عليك **(فالأمر)** تارةً صادرٌ[١٥٧٨] **(منه)** ايجاداً أو إيجاباً متوجّهٌ **(إليك و)** تارةً صادرٌ **(منك)** بلسان الحال والقول والفعل متوجّهٌ **(إليه)**.

ولمّا أثبت المشاركة بين الحقّ سبحانه وبين العبد، أراد أن يبيّن[١٥٧٩] ما به يمتاز عنه فقال: **(غير أنّك تسمّى مكلّفاً)** اسم مفعولٍ لتكليفه إيّاك **(و)** لكنّه[١٥٨٠] **(ما كلّفك إلّا بما قلت له: كلِّفْني، بحالك وبما أنت عليه)** يعني ما كلّفك الحقّ سبحانه إلّا بما قلتَ له بلسان حالك وبلسان ما أنت عليه من الاستعداد: كلِّفْني به، فبالحقيقة ما كلّفك إلّا نفسك. فالجارّ والمجرور في قوله: بحالك، وقوله: بما أنت، متعلّقٌ بالقول لا بالتكليف. **(ولا يسمّى)** هو[١٥٨١] سبحانه **(مكلّفاً، اسم مفعولٍ[١٥٨٢])** بل هذا الاسم مختصٌّ بك.

(فيحمدني) بإفاضة الوجود عليّ وإظهار كمالاتي بها أوّلًا، وبالثناء عليّ بكلامه حين يثني على عباده على اختلاف درجاتهم ثانياً، وبألسنة عباده ثالثاً **(وأحمده)** بجميع ألسنتي القوليّة والحاليّة والفعليّة **(ويعبدني)**، أي يطيعني فيما[١٥٨٣] أطلب منه بلسان حالي واستعدادي من الوجود وتوابعه **(فأعبده)** شكراً لعبادته لي، وعبادتي له[١٥٨٤] في الظاهر إقامة حدوده وحقوقه وأوامره ونواهيه، وفي الباطن قبول تجلّياته الذاتيّة والأسمائيّة. وكأنّ إطلاق العبادة على الحقّ سبحانه /[٧٧ظ] بناءً على المشاكلة، وإلّا فالشيخ رضي اللّه عنه كما يُعلَم من مؤلّفاته من الأدباء المتمكّنين لا المغلوبين. **(ففي حالٍ)**، أي حال تجلّيه عليّ في المراتب الإلهيّة **(أُقِرُّ به وفي[١٥٨٥])** حال تجلّيه في[١٥٨٦] **(الأعيان)** الكونيّة **(أجحده)** وأُنكِره لاتّصافها بما ينافي المرتبة الإلهيّة، وكأنّ هذا بلسان حال المحجوبين، وإلّا فصاحب الشهود يراه في كلّ شيءٍ ويقرّ به. **(فيعرفني)** في جميع المواطن

[١٥٧٨] ن: (صادرٌ).

[١٥٧٩] ن: نبيّن.

[١٥٨٠] ل: **(ولكنّه)**.

[١٥٨١] أ: (هو).

[١٥٨٢] أ: اسم مفعولٍ.

[١٥٨٣] أ: ما.

[١٥٨٤] أ - وعبادتي له؛ ل: لي.

[١٥٨٥] أ ل: (و) في.

[١٥٨٦] أ ل: (في).

(وأنكره) في بعضها، أي لا أعرفه. النكرة ضدّ المعرفة: وقد نكِرتُ الرجل بالكسر نكراً ونكوراً، وأنكرته واستنكرته، كلّه بمعنى فقوله: أنكره إمّا بفتح الكاف من النكور، أو بكسرها من الإنكار بمعناه لا بمعنى الجحود.[١٥٨٧] **(و)** بعد ما أنكره **(أعرفه)** برفع الحجب **(فأشهده)** شهوداً عيانيًّا في المجالي التفصيليّة. **(وأنّى)**، أي من أين يتّصف **(بالغنى)** مطلقاً **(وأنا أُساعده وأُسعِده)**، أي أُنصِره وأُعِينه في ظهور كماله الأسمائيّ، فثبوت الغنى له إنّما هو باعتبار الكماله الذاتيّ لا مطلقاً **(لذاك)** الإسعاد والمساعدة **(الحقّ أوجدني فأعلمه)** في نفسي، وهو إشارةٌ إلى مرتبة الكمال **(فأُوجِده)** بعد ما أعلمه في نفوس الطالبين وأسرار المريدين صورةً مطابقةً لما هو الأمر[١٥٨٨] عليه في العين، وذلك إشارةٌ إلى مرتبة التكميل. ولا يبعد أن يقال معنى: أوجده، أجعلُه متمثّلًا بين عينيّ في العبادة، إذ بذلك جاء الحديث النبويّ، أعني قوله: «اعبد اللّه كأنّك تراه».[١٥٨٩] قال الشيخ رضي اللّه عنه: كأنّك، إشارةً إلى موطن الخيال. وفي بعض النسخ: كذلك الحقّ، بالكاف، أي كما أُساعده وأُسعِده أوجدني الحقّ سبحانه فأعلمه فأوجده **(بذا)**، أي بالمعنى المذكور، وهو أنّ الحقّ سبحانه إنّما أوجدني لِأُسعِدَه في ظهور الكمال أسمائيّ الّذي عَمَدَتْه العلم والمعرفة. **(جاء[١٥٩٠] الحديث)** القدسيّ المشهور منبِّهاً **(لنا)** على غاية إيجاده إيّانا، وهو «كنتُ كنزاً مخفيًّا، فأحببتُ أن أُعرَف، فخلقتُ الخلق لأُعرَف»[١٥٩١] **(وحُقّق فيّ مقصده)** الّذي هو هذه الغاية، وهي معرفته سبحانه والعلم به.

[١٥٨٧] ن - النكرة ضدّ المعرفة: وقد نكرت الرجل بالكسر نكرا ونكورا، وأنكرته واستنكرته، كلّه بمعنى فقوله: أنكره إمّا بفتح الكاف من النكور، أو بكسرها من الإنكار بمعناه لا بمعنى الجحود.

وفي هامش ن: النكرة ضدّ المعرفة: وقد نكرت الرجل بالكسر نكرا ونكورا، وأنكرته واستنكرته، كلّه بمعنى فقوله: أنكره إمّا بفتح الكاف من النكور، أو بكسرها من الإنكار بمعناه لا بمعنى المجرّد.

[١٥٨٨] ن أ ل - الأمر، صح هامش أ.

[١٥٨٩] **سنن الكبرى** للنسائي ، ٣٨٨/١٠؛ **مسند** أحمد، ٢٩٧/١٠. وفي **صحيح البخاريّ**، الإيمان، ٣٨؛ و**صحيح مسلم**، الإيمان، ٥ بلفظ «الإحسان أن تعبد اللّه كأنّك تراه».

[١٥٩٠] ل: جاء.

[١٥٩١] **كشف الخفاء** للعجلوني، ١٣٢/٢، رقم الحديث: ٢٠١٦.

(ولمّا كان /[٧٨و] للخليل عليه السلام هذه المرتبة الّتي بها يُسمّى[١٥٩٢] **خليلًا)** وهي تخلّله وحصره جميع ما اتّصفت به الذات الإلهيّة تخلّل الرزق[١٥٩٣] ذات المرزوقين بحيث لا يبقى فيه شيءٌ إلّا تخلّله **(لذلك)**، أي لكونه صاحب تلك المرتبة **(سَنَّ القِرَى)**[١٥٩٤] الّذي من لوازمه إيصال الرزق إلى المرزوقين **(وجعله)**، أي الخليل عليه السلام **(ابن مسرّةٍ الجبليّ (ت. ٩٣١/٣١٩))** وهو كما[١٥٩٥] قال الشيخ رضي اللّه عنه في **الفتوحات**: «من أكبر أهل الطريق علماً وحالًا وكشفاً»[١٥٩٦] **(مع ميكائل**[١٥٩٧] **للأرزاق)**، أي لإيصال الأرزاق إلى المرزوقين. قال الشارح الجنديّ رحمه اللّه: «الحَمَلَة الثمانية للعرش يوم الفصل والجزاء المذكورون في قوله تعالى: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذ ثَمَانِيَةٌ﴾ [سورة الحاقّة، ١٧/٦٩] أربعةٌ منهم الملائكة واختُلِف فيهم، وفي الأنبياء الّذين معهم أيضاً، فجعل ابن مسرّةٍ إبراهيم مع ميكائل عليهما السلام للأرزاق.»[١٥٩٨] **(وبالأرزاق يكون تغذّي المرزوقين، فإذا تخلّل الرزق)** الّذي هو الغذاء للمرزوق **(ذات المرزوق بحيث لا يبقى فيه)**، أي في المرزوق **(شيءٌ)** من الأجزاء **(إلّا تخلّله)** الرزق **(فإنّ الغذاء)** بسبب هذا التخلّل المستوعب **(يسري في جميع أجزاء المغتذي**[١٥٩٩] **كلّها. وما هنالك)**، أي في الجناب الإلهيّ **(أجزاءٌ)** لتنزّهه، وتنزّهه[١٦٠٠] تقدّسه عن التركيب **(فلا بدّ أن يتخلّل)** الخليل عليه السلام **(جميع المقامات الإلهيّة)** والمراتب الربّانيّة **(المعبَّر عنها بالأسماء)**[١٦٠١] فإنّها لذلك الجناب بمنزلة الأجزاء للمغذي[١٦٠٢] **(فيظهر)** منصوبٌ معطوفٌ على

[١٥٩٢] أ ل: (سمّي).

[١٥٩٣] ل + (الرزق).

[١٥٩٤] وفي هامش ط: مهمانداری کردن. عبدالغفور اللاريّ.

[١٥٩٥] ن: كمال.

[١٥٩٦] **الفتوحات المكّيّة**، ١٤٨/١.

[١٥٩٧] أ + ملك الأرزاق.

[١٥٩٨] **شرح فصوص الحكم** للجنديّ، ص ٣٧٣ - ٣٧٤.

[١٥٩٩] أ ل: المتغذّي.

[١٦٠٠] أ - وتنزّهه.

[١٦٠١] أ: المعبَّر عنها بالأسماء.

[١٦٠٢] أ ل: للمتغذّي.

يتخلّل، أي لا بدّ أن يتخلّل الخليل جميع المقامات والأسماء فيظهر **(بها)**، أي بتلك المقامات والأسماء الّتي تخلّلها الخليل واتّصف بها **(ذاته جلّ وعلا)** في مظهريّة الخليل عليه السلام. وجواب لمّا، إمّا قوله: لذلك[١٦٠٣] سَنّ القِرَى، أو هو تأكيدٌ لعلّيّة مدخول لمّا لجوابه، وجوابه قوله: فلا بدّ أن يتخلّل.

(فنحن) معشر المتخلّلين جميع المقامات والأسماء الإلهيّة تخلّل الرزق أجزاء المرزوق مظاهر **(له)** سبحانه ظهرت /[٧٨ظ] فينا ذاته متلبّسةً بتلك الأسماء والمقامات **(كما ثبتت)** وتحقّقت **(أدلّتنا)** الكشفيّة الوجدانيّة الدالّة على ما قلنا **(ونحن)** باعتبار أعياننا الوجوديّة العينيّة مظاهر **(لنا)** أيضاً باعتبار أعياننا الثابتة، فإنّ مظهريّتنا للذات الإلهيّة وأسمائها إنّما هي بواسطة مظهريّتنا لأعياننا الثابتة، فإنّ الذات الإلهيّة إنّما تجلّت أوّلًا بصور أعياننا الثابتة، ثمّ بوساطتها بصورة أعياننا الخارجيّة. **(وليس له)** مظهرٌ كاملٌ تامّ المضاهاة مع الظاهر فيه **(سوى كوني)**، أي الكون الجامع الّذي هو باعتبار جمعيّته حقيقة آدم، وباعتبار تفصيله حقيقة العالم. وإنّما أضافه إلى نفسه، لأنّه تمام حقيقته الكلّيّة. **(فنحن)** من حيث أعياننا الموجودة في العين مظاهر **(له)**، أي للحقّ سبحانه **(كنحن)** من هذه الحيثيّة متلبّسٌ **(بنا)** من حيث أعياننا الثابتة بالمظهريّة، وكما نحن من هذه الحيثيّة مظاهر لأعياننا الثابتة، كذلك نحن من هذه الحيثيّة مظاهر للوجود الحقّ سبحانه. ويمكن أن يُتكلَّف ويُقال: كلمة بنا في الأصل ممدودةٌ، خُفِّفت لضرورة الشعر كالإناء في البيت الأخير. والمراد به المظهر، فإنّ المظهر للظاهر[١٦٠٤] مثل بناءٍ يُسكَن فيه. وقوله: نحن، مبتدأٌ وبناءٌ خبره. والكاف في قوله: كنحن، لإفادة تشبيه الحقّ سبحانه بأعياننا الثابتة في كون ذواتنا الخارجيّة مظاهر لكلّ واحدٍ منهما، يعني: نحن بأعياننا الموجودة في العين للحقّ سبحانه بناءٌ، أي مظهرٌ كما لأعياننا الثابتة في العلم، فكما أنّ أعياننا الثابتة[١٦٠٥] ظاهرةٌ في أعياننا[١٦٠٦] الموجودة، فكذلك الحقّ

[١٦٠٣] ل: (لذلك).

[١٦٠٤] ن: للمظاهر.

[١٦٠٥] أ + واحدة.

[١٦٠٦] أ - الثابتة ظاهرةٌ في أعياننا، صح هامش.

سبحانه ظاهرٌ[١٦٠٧] فيها، وهذا الوجه وإن لم يخْل عن تكلّفٍ، لكنّه يدفع عيب الإيطاء[١٦٠٨] عن القافية وعدم المناسبة بين قوله: نحن له ونحن بنا، فإنّ المناسب أن يقال: فنحن به أو كنحن لنا كما وقع في بعض[١٦٠٩] النسخ، وكأنّه تغييرٌ[١٦١٠] من بعض المتصرّفين لتحصيل تلك المناسبة. **(فلي وجهان)**، أي جهتان وحيثيّتان /[٧٩و] **(هو وأنا)**، أي أحدهما هويّته الغيبيّة المطلقة، وثانيهما أنائيّي العينيّة الشخصيّة اللاحقة إيّاها. فمن الوجه الأوّل أنائيّتي مستهلكةٌ في هويّته من غير امتيازٍ بيننا فلا ربوبيّة ولا عبوديّة. ومن الوجه الثاني يحصل الامتياز ويظهر[١٦١١] الربوبيّة والعبوديّة. **(وليس له أنا بأنا)**، أي ليس له سبحانه أنائيّةٌ تقيّده وتخرّجه عن الإطلاق بسبب تقيّده بأنائيّتي المقيَّدة الشخصيّة **(ولكنّ فيّ)**، أي في أنائيّتي **(مظهره)**[١٦١٢] أي ظهوره فيلحقه أنائيّةٌ[١٦١٣] بسبب ظهوره في أنائيّتي، ولكنّه ليس منحصراً فيها، فإنّ المطلق يظهر في المقيَّد مقيَّداً من غير تقيّدٍ به. ويجوز أن يكون المظهر اسم مكانٍ، وكلمةٌ في تجريديّة مثلها في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [سورة الأحزاب، ٢١/٣٣]. **(فنحن له كمثل إنا)** بكسر الهمزة، يعني نحن بأنائيّاتنا[١٦١٤] المقيّدة مثل الإناء لهويّته المطلقة، فهي ظاهرةٌ فينا متعيّنةٌ بنا كتعيّن ما في الإناء بالإناء. قال الشيخ مؤيّد الدين الجنديّ: شعرٌ:[١٦١٥] «يقولون لون الماء لون إنائه، أنا الآن من ماء إناءٍ بلا لونٍ».[١٦١٦] **(﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ﴾)** بلسان عبده في بيان الحقائق، فلا إنكار عليه إذا تكلّم بمثل هذا المقال **(﴿وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾ [سورة الأحزاب، ٤/٣٣])** الموصل إلى فهمها وقبولها لمن يشاء من الخلائق، فلا اختيار لمن اتّخذ طريق الهداية والضلالة.

[١٦٠٧] أ: ظاهرةٌ.

[١٦٠٨] وفي هامش ط: أي التكرار في العافية [القافية؟] حيث تكرّر المتكلّم. عبدالغفور اللاريّ.

[١٦٠٩] أ - بعض، صح هامش.

[١٦١٠] ن: تغيّر.

[١٦١١] أ: وتظهر.

[١٦١٢] أ + مصدرٌ ميميٌّ.

[١٦١٣] أ - بسبب تقيده بأنائيّتي المقيّدة الشخصيّة (ولكنّ فيّ)، أي في أنائيّتي (مظهره) مصدر ميميّ، أي ظهوره فيلحقه أنائيّته، صح هامش.

[١٦١٤] ن: بإناياتنا.

[١٦١٥] ن ل - شعرٌ.

[١٦١٦] **شرح فصوصو الحكم** للجنديّ، ص ٣٧٥.

فصّ حكمةٍ حقّيّةٍ في كلمةٍ إسحاقيّةٍ

إنّما[١٦١٧] وصف رضي اللّه عنه هذه الحكمة بالحقّيّة، لأنّ إسحاق جعل ما رآه أبوه عليهما السلام في حضرة الخيال حقًّا ثابتاً في الحسّ حيث استسلم للذَبح، ولهذا اختُصَّت به. ثمّ إنّه رضي اللّه عنه أورد هذه الحكمة تلْواً للحكمة المهيّميّة؛ لإنّ الحكمة المهيّميّة[١٦١٨] نسبةٌ إلى المهيّمين الّذين هم من الأرواح المجرّدة. وهذه الحكمة متعلّقةٌ بعالم المثال الّذي هو تلو عالم الأرواح. /[٧٩ظ] (**فِداء نبيٍّ**) مصدرٌ مضافٌ إلى مفعوله يقال: فداه وفاداه، إذا أعطى فداءه فأنقذه،[١٦١٩] وهو مبتدأ خبره. (**ذَبح ذِبحٍ**) الذبح[١٦٢٠] الأوّل: بفتح الذال مصدرٌ، والثاني: بكسرها ما يُتهيَّأ للذبح، وجعل بعضهم الفِداء بمعنى المَفْدِيّ مبتدأٌ، والذِبح بكسر الذال مضافاً إلى مثله خبره. وأراد بالذبح المضاف الكبشَ وبالمضاف إليه إسحاق. وعلى التقديرين فالجملة إمّا خبريّةٌ أو استفهاميّةٌ بتقدير الاستفهام للتعجّب. وذهب بعضهم إلى أنّ الفِداء خبر مبتدإٍ محذوفٍ، أي نفسي فِداء نبيٍّ. وقوله: ذِبح، بكسر الذال فيهما ورفْع الأوّل خبرٌ بعد خبرٍ. وقوله (**لقربانٍ**)، أي لأن يتقرّب به إلى اللّه تعالى متعلّقٌ إمّا بالذبح إن كان مذكوراً بصريحه، أو بما يُفهَم من الذبح الأوّل أو الثاني. (**وأين ثُوَاجُ الكبش**) الثُواج بضمّ الثاء، المثلّثة صوت الغنم (**من نَوْس إنسانٍ**)، والنوس صوت سَوْق الإبل، يقال: نُستُ الإبل، أي سُقتُه، يعني أين مرتبة الثُواج الّذي هو من خواصّ الكبش، وهو صوتٌ طبيعيٌّ له عن مرتبة النَوْس الّذي هو من خواصّ الإنسان. ومن جملته الحَدَاء المشتمل على ألفاظٍ فصيحةٍ ومعانٍ[١٦٢١] دقيقةٍ وألحانٍ لطيفةٍ، فكما بين خاصّتيْهما[١٦٢٢] من التفاوت الظاهر، فكذلك بين ذاتيْهما. فأين الكبش من الإنسان، فكيف يكون فداءً له؟ والفداء ينبغي أن يساويَ المُفْدى عنه.

[١٦١٧] أ - إنّما.

[١٦١٨] أ - لإنّ الحكمة المهيّميّة.

[١٦١٩] وفي هامش ط: الإنقاذ: دهانيدن.

[١٦٢٠] ل: (الذبح).

[١٦٢١] ن: ومعاني.

[١٦٢٢] ن أ ل: خاصيّتهما.

اعلم أنّه ذهب إلى كون الذبيح إسحاق عليه السلام طائفةٌ كثيرةٌ من السلف واليهود قاطبةً، وذهب الأكثرون إلى أنّه إسماعيل عليه السلام، والشيخ رضي اللّه عنه فيما ذهب إليه معذورٌ، فإنّه بمقتضى مبشّرته مأمورٌ. **(وعظّمه)**، أي الكبش **(اللّه العظيم)** حيث جعله فداءً لنبيٍّ عظيمٍ **(عنايةً به)**، أي بالكبش **(أو بنا)** معشر بني آدم ويدخل فيه النبيّ دخولاً أوّليّاً. **(لا أدر)** بحذف الياء اكتفاءً بالكسرة، هكذا في النسخة المقروءة على الشيخ رضي اللّه عنه، وفي بعض النسخ: لم أدر. **(من أيّ ميزانٍ)**، أي لم أدر من أيّ ميزانٍ /[٨٠و] وقع، أَمِنْ ميزان عناية اللّه بنا، أو من ميزان عنايته بالكبش؟ وإنّما جعل عنايته سبحانه ميزاناً، إذ بعنايته يُعرَف[١٦٢٣] مقادير الأشياء ومراتبها كما يُعرَف[١٦٢٤] بالميزان أوزانها. **(ولا شكّ أنّ البُدُنَ)** جمع بَدَنَةٍ بالفتحتين، وهي ناقةٌ أو بقرةٌ تُنحَر بمكّة **(أعظم)** من الكبش **(قيْمةً)** ولهذا صارت عوضاً من[١٦٢٥] سبعةٍ من الضحايا. **(وقد نُزِلت)**، أي انحطّت هي، بل ذبحها **(عن ذبح كبشٍ لقربانٍ)** لأنّه جُعِل فداءً عن نبيٍّ دون البُدن وبه تقرّب إلى الحقّ دونها **(فيا ليت شعري كيف ناب بذاته شُخَيص كُبَيشٍ)** إنّما صغّره مع وصفه بالعظَم إشارةً إلى حقارته بالنسبة إلى مفدى عنه الّذي عبّر عنه بقوله: **(عن خليفة رحمان)** يعني إسحاق عليه السلام.

ولمّا استغرب رضي اللّه عنه في الأبيات السابقة جعْله فداءً لنبيٍّ رفيع القدر لعدم المناسبة بينهما أراد أن يدفع ذلك الاستغراب فقال: **(ألم تدر أنّ الأمر)**، أي أمر الوجود **(فيه)**، أي في ذلك الأمر **(مرتَّبٌ)**، أي واقعٌ على ترتيبٍ خاصٍّ **(وفاءٌ)**، أي كمالٌ[١٦٢٦] وتماميّةٌ لبعض الأمور الموجودة **(لإرباحٍ)**، أي لأجل كسب ربح الشرف، فإنّ الإرباح بكسر الهمزة كسب الربح، يقال: تجارةٌ مُربِحةٌ، أي كاسبة الربح **(ونقصٍ)** وعدم تماميّةٍ لبعضٍ آخر منها **(لخسرانٍ)**، أي لخسران ذلك الكسب.

[١٦٢٣] أ: تعرف.

[١٦٢٤] أ: تعرف.

[١٦٢٥] ن: عن.

[١٦٢٦] ن: كمالًا.

والحاصل أنّ بين الموجودات تفاوتاً وترتيباً في الشرف والخِسَّة.[١٦٢٧] فقوله: مرتّبٌ، خبر أنّ، وقوله: وفاءٌ، مع ما عطفٌ عليه فاعلٌ له، أو هو مبتدأٌ ومرتّبٌ خبره، والجملة خبر أنّ، أو نقول: معناه: أنّ أمر الشرف والخسّة فيه، أي في الكبش مرتّبٌ، أي واقعٌ في مرتبةٍ خاصّةٍ فيها، وفاءٌ وتماميّةٌ لكسب ربح الشرف بالنسبة إلى بعضٍ، وهو الأُناسِيّ الحيوانيّون، فإنّ الكبش أشرف منهم، ونقصٌ وعدم تماميّةٍ لخسران ذلك الكسب /[٨٠ظ] بالنسبة إلى بعضٍ آخر،[١٦٢٨] وهو النبات والجماد، فإنّهما أشرف من الحيوان الّذي من جملته الكبش.

ثمّ شرع رضي اللّه عنه في بيان مرتبته بقوله: **(فلا خلق)** من المولَّدات **(أعلى من جمادٍ)**، فإنّها بأسرها مفطورةٌ على معرفة اللّه كشفاً وشهوداً بحسب الذات، وأعلاها في هذه المعرفة الذاتيّة الفطريّة الجماد، فإنّه ليس فيه تغيّرٌ أصلًا عن فطرته الأصليّة، يدلّ على ذلك كمال انقياده للّه تعالى وثباته[١٦٢٩] تحت تصرّفاته. **(وبعده)**، أي بعد الجماد ودونه **(نباتٌ على قدرٍ)** مُنَوِّعٍ **(يكون)** بحسب نوعه لظهور قوّة النموّ فيه **(وأوْزانٍ)**، أي أقدارٍ معيّنةٍ بتعيّنٍ صنفيٍّ أو شخصيٍّ بحسب أصنافه وأشخاصه، فإنّ الوزن أيضاً هو القدر والمرتبة، يقال: فلانٌ لا وزن له عند السلطان، أي لا قدر له ولا قيمة عنده. وإنّما كان النبات بعد الجماد ودونه، لأنّه زاد فيه على أصل الفطرة الجماديّة النموّ، وذلك نوع[١٦٣٠] تصرّفٍ طبيعيٍّ يضاف إليه، فبقدر[١٦٣١] هذا التصرّف والإضافة ينقص[١٦٣٢] معرفته من[١٦٣٣] معرفة الجماد، فإنّه إذا كان صاحب معرفةٍ وشهودٍ لا يبعد أن يصبر شهود هذا التصرّف والإضافة حجاباً على شهوده الحقّ تعالى **(وذو الحسّ)** يعني الحيوان **(بعد النَبْت)** ودونه لزيادة الحسّ والحركة الإراديّة فيه وإضافتهما إليه، فبقدرهما ينقص[١٦٣٤] معرفته لِما عُرِفت في النبات. **(والكلّ)**،

[١٦٢٧] أ: والحسّة.

[١٦٢٨] أ - وهو الأُناسِيّ الحيوانيّون، فإنّ الكبش أشرف منهم، ونقص وعدم تماميّةٍ لخسران ذلك الكسب بالنسبة إلى بعضٍ آخر.

[١٦٢٩] أ: بثباته.

[١٦٣٠] أ - وذلك نوع، صح هامش.

[١٦٣١] أ - فبقدر، صح هامش.

[١٦٣٢] أ: تنقص؛ ل: ينتقص.

[١٦٣٣] أ: عن

[١٦٣٤] أ: تنقص؛ ل: ينتقص.

أي كلٌّ من الجماد والنبات والحيوان **(عارفٌ بخلّاقه)** وموجده **(كشفاً)**، أي معرفة كشفٍ **(وإيضاحَ برهانٍ)** كشفيٍّ لا برهانٍ نظريٍّ، فإنّ ذلك من خواصّ الإنسان. وحمل الكلام على أنّ كون الكلّ عارفاً بخلّاقه، معلومٌ[١٦٣٥] لنا كشفاً وإيضاح برهانٍ لا يلائم البيت الآتي، أعني قوله: **(وأمّا المسمّى آدماً)** الّذي ليس له من الآدميّة إلّا اسمٌ، وهو الإنسان الحيوان **(فمقيّدٌ بعقلٍ وفكرٍ)** مشوبٌ بالوهم إن كان من أهل النظر **(أو قلادة إيمانٍ)** إن كان من أهل التقليد الإيمانيّ فينقص[١٦٣٦] معرفته من[١٦٣٧] معرفة سائر الحيوانات لزيادة الآثار النفسيّة والتصرّفات العرضيّة من الفكر والتقليد /[٨١و] وغيرها فبقدرها ينقص[١٦٣٨] معرفته من[١٦٣٩] سائر الحيوانات. فظهر من هذا أنّ الكبش إن كان أدنى وأخسّ من النبات والجماد، لكنّه أعلى وأشرف من الأناسيّ الحيوانيّين، فبهذا العلوّ والشرف يسْتأهِل أن يكون فداءً لإنسانٍ شريفٍ. **(بذا)**، أي بما ذكرنا من بيان مراتب المولّدات **(قال سهلٌ)** يعني سهل بن عبداللّه التستريّ قدّس اللّه تعالى سرّه (ت. ٨٩٦/٢٨٣) **(والمحقّق)** كائناً مِن كان **(مثلنا)** في القول بهذا **(فإنّا)** يعني سهلًا ونفسه **(وإيّاهم)** يعني سائر المحقّقين المماثلين لهما في هذا[١٦٤٠] القول **(بمنزل إحسانٍ)** ومقام مشاهدةٍ، فنعرف[١٦٤١] ونشاهد الأمور على ما هي عليه **(فمن شهد الأمر الّذي قد شهدتُه، يقول بقولي في خفاءٍ وإعلانٍ)**، أي في السرّ والعلانيّة **(ولا تلتفتْ قولًا يخالف قولنا)** من أقوال المحجوبين من أهل النظر والمقلّدين لهم وأصحاب الظواهر الّذين لا علم لهم بالبواطن **(ولا تَبْذُرْ السَمْرَاء)** يعني بيان الحقائق الّذي هو غذاء القلب والروح كالسمراء، يعني الحنطة للجسم **(في أرض عُميان)** يعني في أرض استعداد هؤلاء الطوائف الّذين لا يبصرون الحقّ ولا يشاهدونه في جميع الأشياء **(هم)**، أي هؤلاء العميان هم **(الصمّ)** عن استماع الحقّ **(والبُكم)** عن الإقرار به **(الّذين أتى بهم)**، أي ذكرهم جامعين

[١٦٣٥] ن ل: ومعلومٌ.

[١٦٣٦] ن: وينقص؛ أ: فتنقص؛ ل: ينتقص.

[١٦٣٧] أ ل: عن.

[١٦٣٨] أ: تنقص؛ ل: ينتقص.

[١٦٣٩] أ: عن.

[١٦٤٠] ل: (في هذا).

[١٦٤١] أ: ونعرف.

لهذه الأوصاف الثلاثة **(لإسماعنا)** النبيّ **(المعصوم)** عن تهمة الكذب صلّى اللّه عليه وسلّم **(في نصّ قرآنٍ)** يريد قوله تعالى: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يرْجِعُونَ﴾ [سورة البقرة، ١٨/٢].

(اعلم أيّدنا اللّه وأيّاك) لإدراك الحقائق على ما هي عليه **(أنّ إبراهيم الخليل)** على نبيّنا وعليه الصلاة والسلام **(قال لابنه)** إسحاق عليه السلام **(﴿إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ﴾** [سورة الصافّات، ١٠٢/٣٧] **والمنام حضرة الخيال)** المقيّد الّذي من شأنه أن يُعبَر عن الصور المتمثّلة فيها إلى المعاني المقصود منها **(فلم يعبرها)** إبراهيم عليه السلام، أي لم يتجاوزها إلى المقصود من الصور /[٨١ظ] المرئيّة فيها لا تعوّد[١٦٤٢] به من الأخذ عن عالم المثال المطلق، وكلّ ما أخذ منه لا بدّ أن يكون حقًّا مطابقًا للواقع من غير تعبيرٍ. فلمّا شاهد عليه السلام صورة ذبح ابنه فيه ظنّ أنّه مأمورٌ به من غير تعبيرٍ وتأويلٍ فتصدّى له **(وكان كبشٌ ظهر في صورة ابن ابراهيم في المنام)**، لمناسبةٍ واقعةٍ بينهما، وهي الاستسلام والانقياد، فكان مراد اللّه سبحانه به الكبش لا ابن إبراهيم. **(فصدّق إبراهيم الرؤيا)**، أي حقّق الصورة المرئيّة وجعلها صادقةً مطابقةً للصورة الحسّيّة الخارجيّة بالإقدام على الذبح والتعرّض لمقدّماته **(ففداه)**، أي ابن إبراهيم **(ربّه)** ليُنقِذه من الذبح. وذكر الفداء ههنا إنّما هو **(من)** جهة **(وهم إبراهيم)** وظنّه، وإلّا لم يكن فداءً حقيقةً **(بالذِبح العظيم الّذي هو تعبير رؤياه عند اللّه، وهو)**، أي إبراهيم عليه السلام **(لا يشعر)** بذلك التعبير لِما أخفاه اللّه سبحانه عليه لحكمةٍ يقتضيه.[١٦٤٣] والتفصيل في هذا المقام على ما يُفهَم من كلام الشيخ رضي اللّه عنه وشارحي كلامه، أنّ إبراهيم الخليل صلوات اللّه عليه كان قبل هذا المنام معوِّداً بالأخذ عن عالم المثال الّذي من شأنه أن يطابق[١٦٤٤] الصور المرئيّة فيه الصور الظاهرة في الحسّ من غير اختلالٍ[١٦٤٥] فلا حاجة فيه إلى التعبير. فلمّا تحقّق بالفناء في اللّه بالكلّيّة واقتضى ذلك ترقّيه عن هذا المشهد بأن يشاهد الأمور في مراتبَ هي أعلى من مرتبة المثال أو في نفسه وقلبه من الوجه

[١٦٤٢] ن: تعوذ.

[١٦٤٣] أ: يقتضيه.

[١٦٤٤] أ: تطابق.

[١٦٤٥] ن: أصلالٍ.

الخاصّ من غير توسّط أمرٍ آخر، أراد اللّه سبحانه أن يُظهِر في الحسّ صورةً لتحقّقه بالفناء، الّذي[١٦٤٦] هي ذَبح الكبش، وأن يرقّيَه عن هذا المشهد، فأراه في المنام ذَبح الكبش، ولكن في صورة ذَبح ابنه، وستر عليه المقصود منه، وأوقع في وهمه أنّ ذَبح ابنه هو المقصود بعينه بناءً على ما اعتاده من الأخذ عن عالم المثال. فاعتقد صدق ما وقع في وهمه من ذَبح ابنه فتصدّى له وانتقاد له ابنه، فظهر سرّ كمال استسلامهما وانقيادهما[١٦٤٧] للّه تعالى، فجعل سبحانه /[٨٢و] الذِبح العظيم فداءً لابنه وأنقذه من الذبح، فتحقّق ما كان مراد اللّه من منامه وهو ذَبح الكبش، ليكون صورةً حسّيّةً لتحقّق إبراهيم بالفناء فيه، وحصل له الترقّي عن مشهده المعتاد. فإنّ الصورة المرئيّة لم تكن[١٦٤٨] من عالم المثال، بل فاض هذا المعنى عليه من مرتبةٍ أخرى فوق عالم المثال، أو انبعث من قلبه وصورته متخيّلته بتلك الصورة، وعلم ذلك الترقّي أيضاً حيث وقع منه ذَبح الكبش لا ذَبح ابنه. ولا يخفى على المنْصِف أنّ ذلك بيانٌ لحسن تربية اللّه سبحانه إبراهيم الخليل عليه السلام، وليس فيه شائبة سوء أدبٍ من الشيخ رضي اللّه عنه بالنسبة إلى إبراهيم عليه السلام. وكتب بعض من أشتهر بالفضل[١٦٤٩] بخطّه على الهامش[١٦٥٠] في هذا المقام: «هذا كلامٌ زخرفه الشيخ، ولا أراه حقًّا، بل كلّه صادرٌ عن سوء أدبٍ.» أحسن[١٦٥١] محامله أن يقال: إنّه صدر عنه في حال كونه مغلوباً، والحقّ في ذلك واللّه أعلم. إنّ إبراهيم عليه السلام رأى في المنام أنّه مباشرٌ للذَبح بمعنى أنّه أضجع ابنه وأخذ المُدْيَة وأَمَرَّها على حلقومه ليقطعه ولكن لم يحصل القطع. وهذا هو المراد بقوله: ﴿إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ﴾ [سورة الصافّات، ١٠٢/٣٧]، أي رأيت أنّي مشتغلٌ بأفعال الذَبح، ولا يلزم منه تمامه. وقد وقع منه في اليقظة ما رآه في المنام، ووُطِّن هو وابنه للانقياد لذلك، فلمّا تمّ العزم ووُجِد مقدّمات الذَبح حصل

[١٦٤٦] ن ل - الّذي.

[١٦٤٧] أ - وانقيادهما، صح هامش.

[١٦٤٨] ن ل: يكن.

[١٦٤٩] وفي هامش ن أ ل: هو المولى ركن الدين الخوافيّ رحمه اللّه (ت. ١٣٦٨/٧٦٩). منه.

[١٦٥٠] وفي هامش ط: أي الحاشية. عبدالغفور اللاريّ.

[١٦٥١] ن - أحسن.

المقصود من الابتلاء، فتداركه اللّه برحمته بإعطاء الذبح ليُذبَح فداءً له، فوقع ما رآه بعينه، ولم يكن[١٦٥٢] رؤياه وهماً وخيالًا. حاشا منصب الخُلّة عن مثل هذا الخطأ، واللّه وليّ التوفيق.

والعجب من هذا الفاضل، بل من كلّ معترضٍ على الشيخ رضي اللّه عنه في هذا الكتاب، فإنّ ما ذكره الشيخ في مفتتح الكتاب من مبشّرةٍ أُريها، وإنّ ما أورده في هذا الكتاب ما حدّه له رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم من غير زيادةٍ ولا نقصانٍ، إن كان /[٨٢ظ] مسلَّماً عنده فلا مجال للاعتراض عليه، فإنّ ذلك يعود إلى النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم، وإن لم يكن مسلَّماً عنده، بل اعتقد أنّ ذلك افتراءٌ وكذبٌ[١٦٥٣] أو سهوٌ وخطأٌ، فلاعتراض عليه ذاك لا هذا. وكيف لا يسلّم ذلك من اطّلع على أحواله ومقاماته ومكاشافاته ممّا أدرجه في هذا الكتاب وسائر مصنّفاته؟!

(فالتجلّي الصوريّ في حضرة الخيال) المقيّد **(محتاجٌ إلى علمٍ آخر)** يسمّى بعلم التعبير **(يُدرَك به ما أراد اللّه تعالى بتلك الصورة)** الظاهرة في حصرة الخيال بإزائه، وهو معرفة المناسبات الّتي بين الصور ومعانيها، ومعرفة مراتب النفوس الّتي يظهر[١٦٥٤] تلك الصور في خيالاتهم، ومعرفة الأزمنة والأمكنة وغيرها ممّا له مدخلٌ في التعبير، فإنّه قد يختلف حكم الصورة الواحدة بالنسبة إلى أشخاصٍ مختلفة المراتب، بل بالنسبة إلى شخصٍ واحدٍ في زمانيْن أو مكانيْن. وبكمال هذه المعرفة ونقصانها يتفاوت[١٦٥٥] حال المعبِّرين في الإصابة والخطأ في التعبير. **(ألا ترى كيف قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم لأبي بكرٍ رضي اللّه عنه في تعبيره الرؤيا: «أصبتَ بعضاً[١٦٥٦] وأخطأتَ بعضاً[١٦٥٧]» فسأله)**، أي رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم **(أبو بكرٍ أن يعرّفه ما أصابه فيه وما أخطأ، فلم يفعل صلّى اللّه عليه وسلّم)** عن ابن عبّاسٍ رضي اللّه عنهما قال: «كان

[١٦٥٢] أ: تكن.

[١٦٥٣] أ - وكذب، صح هامش.

[١٦٥٤] أ: تظهر.

[١٦٥٥] ن: متفاوت.

[١٦٥٦] ن - بعضا، صح هامش.

[١٦٥٧] ن - بعضا، صح هامش.

أبو هريرة يحدّث أنّ رجلًا أتى رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم فقال: إنّي رأيت ظُلَّةً ينطف[١٦٥٨] منها السمن والعسل، وأرى الناس يتكفّفون[١٦٥٩] في أيديهم، فالمستكثِر والمستقلّ، وأرى سبباً[١٦٦٠] واصلًا من السماء إلى الأرض، فأراك يا رسول اللّه أخذتَ به فعلوتَ، ثمّ أخذ به[١٦٦١] رجلٌ آخر فعلا، ثمّ أخذ به رجلٌ آخر فعلا، ثمّ أخذ به رجلٌ آخر، فانقطع به، ثمّ وُصِل له فعلا، فقال أبو بكرٍ: أي رسول اللّه بأبي أنت وأمّي لَتَدَعَّني فلْأعبُرْها، فقال: اعبرها، فقال:[١٦٦٢] أمّا الظلّة فظلّة الإسلام، وأمّا ما ينطف من السمن والعسل، فهو /[٨٣و] القرآن لِينُه وحلاوته، وأمّا المستكثر[١٦٦٣] والمستقلّ، فهو المستكثر من القرآن والمستقلّ منه، وأمّا السبب الواصل من السماء إلى الأرض، فهو الحقّ الّذي أنت عليه تأخذ به فيُعْلِيك اللّه، ثمّ يأخذ به بعدك رجلٌ آخر فيعلو به، ثمّ يأخذ به رجلٌ آخر بعده[١٦٦٤] فيعلو به، ثمّ يأخذ به بعده رجلٌ آخر بعده فينقطع به، ثمّ يوصل له فيعلو، أي رسول اللّه لِتُحدِّثْني أصبتُ أم أخطأتُ، فقال النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم: «أصبتَ بعضاً وأخطأتَ بعضاً» فقال: أَقسَمتُ بأبي أنت وأمّي يا رسول اللّه لِتُحدِّثَنِي ما الّذي أخطأتُ، فقال النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم: «لا تُقسِم»[١٦٦٥] هذا حديثٌ متّفقٌ عليه صحّته.

(وقال اللّه لإبراهيم عليه السلام حين ناداه ﴿أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا﴾ [سورة الصافّات، ٣٧/١٠٤-١٠٥])، أي: جعلت ظاهرها صادقاً مطابقاً للواقع بالإقدام على مقدَّماته. **(وما قال)** اللّه تعالى **(له)**، أي لإبراهيم عليه السلام **(صدقتَ في الرؤيا)** بالتخفيف، أي ما قال له: صدقت في رؤياك حيث حكمتَ **(أنّه)**، أي المرئيّ فيها **(هو[١٦٦٦] ابنك)** حقيقةً **(لأنّه ما**

[١٦٥٨] وفي هامش ط ن أ ل ب م: نطفان الماء سيلانه. وقد نطف ينطُف وينطِف، وليلةٌ نَطوفٌ تمطر إلى الصباح. **صحاح.** منه قدّس سرّه.

[١٦٥٩] وفي هامش ط ن أ ل ب م: استكفّ وتكفّف بمعنى وهو أن يمدّ كفّه يسأل الناس. **صحاح.** منه قدّس سرّه.

[١٦٦٠] وفي هامش ط: ريسمان. عبدالغفور اللاريّ.

[١٦٦١] أ - فعلوتَ، ثمّ أخذ به، صح هامش.

[١٦٦٢] أ - اعبرها، فقال، صح هامش.

[١٦٦٣] أ + منه.

[١٦٦٤] أ: بعده رجل آخر.

[١٦٦٥] **صحيح البخاري**، التعبير، ٤٧؛ **صحيح مسلم**، الرؤيا، ٢٢٦٩.

[١٦٦٦] أ ل: هو.

عبرها) بالتخفيف أو التشديد **(بل أخذ بظاهر ما رأى)**، أي من غير تعبيرٍ **(والرؤيا تطلب التعبير)** في أكثر الصور، فلا ينبغي أن تُحمَل[١٦٦٧] على ظاهرها على سبيل القطع **(ولذلك)**، أي لطلب الرؤيا التعبير **(قال العزيز: ﴿إِن كُنتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ﴾ [سورة يوسف، ٤٣/١٢]. ومعنى التعبير)** بل معنى العبور اللازم له **(الجواز في صورة ما رآى إلى أمرٍ آخر)** هو المراد بها. **(فكانت[١٦٦٨] البقر)** العِجاف[١٦٦٩] الّتي رآها العزيز في منامه **(سنين في المَحْلِ)**، أي القحط والغَلاء **(و)** البقر[١٦٧٠] السِّمان سنين في[١٦٧١] **(الخِصْب)**، أي السَعَة **(فلو صدق في الرؤيا)**، أي لو كان إبراهيم عليه السلام صادقاً فيما حكم به أنّ المرئيّ في رؤياه هو ابنه **(لَذبَح ابنه)** لأنّه رأى أنّه يذبحه **(وإنّما صدّق الرؤيا)**، أي جعلها صادقةً **(في أنّ ذلك)** المرئيّ **(عين ولده)** فتصدّى لذبحه **(وما كان ذلك[١٦٧٢])** المرئيّ عند اللّه[١٦٧٣] **(إلّا الذبح العظيم)** متمثّلًا **(في صورة ولده، ففداه)**، /[٨٣ظ] أي الحقّ سبحانه ولده **(بالذبح)**[١٦٧٤] العظيم. وإنّما سمّاه فداءه[١٦٧٥] **(لِما وقع في ذهن إبراهيم عليه السلام)** من أنّ المرئيّ هو ابنه **(ما هو)**، أي ليس هو فداء[١٦٧٦] **(في نفس الأمر عند اللّه، فصوّر الحسّ[١٦٧٧])**، أي إدراك الحسّ **(الذبح)** بالكسر، أي صورته المحسوسة حين ذبَحه، أو صوّر الحسّ، أي حاسّة البصر الذبح في الحسّ المشترك **(وصوّر الخيال)** قبل الذبح[١٦٧٨] في المنام **(ابن إبراهيم، فلو رأى)** إبراهيم **(الكبش)** بصورته **(في الخيال لعبّره[١٦٧٩])** الكبش غالباً

[١٦٦٧] أ: يحمل.

[١٦٦٨] ن: (فكان).

[١٦٦٩] أ: (العجاف).

[١٦٧٠] ل: **والبقر**.

[١٦٧١] أ: (والبقر السّمان سنين في).

[١٦٧٢] ن أ ل: ذلك.

[١٦٧٣] ن أ ل: (عند اللّه).

[١٦٧٤] ن ل: بالذبح.

[١٦٧٥] ل: فداء.

[١٦٧٦] ن أ ل: (فداءً).

[١٦٧٧] ط - الحسّ، صح هامش.

[١٦٧٨] أ: (قبل الذبح).

[١٦٧٩] ن: (لعبّر)؛ وفي هامش ط: أي لكان المناسب أن يُعبَّر. عبدالغفور اللاريّ.

(بابنه[١٦٨٠] **أو بأمرٍ آخر)** يكون مراداً بتلك الصورة. **(ثمّ قال)** تعالى **(﴿إِنَّ هَذَا﴾)**، أي تصوير الكبش بصورة ابنه **(﴿لَهُوَ الْبَلَاء الْمُبِينُ﴾ [سورة صافّات، ١٠٦/٣٧]، أي الاختبار الظاهر**[١٦٨١]**)** يقال: بَلَوْتُه أي اختبرتُه **(يعني الاختبار في العلم)** فإنّ الحقّ سبحانه اختبر إبراهيم عليه السلام أنّه[١٦٨٢] **(هل يعلم ما يقتضيه**[١٦٨٣]**)** غالباً **(موطن الرؤيا من التعبير، أم لا؟)** يعلم[١٦٨٤] وإنّما اختبره **(لأنّه تعالى يعلم أنّ موطن الخيال)** إذا تمثّل فيه معنًى **(يطلب التعبير)** غالباً **(فغفل)** إبراهيم عليه السلام عمّا يستحقّه[١٦٨٥] موطنَ الخيال **(فما وفّى الموطن حقّه، وصدّق الرؤيا لهذا السبب، كما بقيّ بن مَخْلَدٍ (ت. ٨٨٩/٢٧٦) الإمام صاحب "المسند")** في الحديث **(سمع في الخبر الّذي ثبت عنده أنّه عليه السلام قال: «من رآني)** على ما أنا عليه من الحلية **(في النوم)** حقيقةً **(فقد رآني في اليقظة)**، أي حكماً، أي[١٦٨٦] لرؤيتي في النوم حكم رؤيتي في اليقظة فيما سيأتي **(فإنّ الشيطان لا يتمثّل على صورتي»)**[١٦٨٧] وإنّما لا[١٦٨٨] يتمثّل الشيطان بصورته عليه السلام، فإنّه مظهرٌ للاسم الهادي ومبعوثٌ للهداية، والشيطان مظهرٌ للاسم المضلّ ومخلوقٌ للإضلال، فلو كان له تمكّنٌ من التمثّل بصورته عليه السلام لَاخْتلّ أمر الهداية.

فإن قلت: لا يلزم من عدم تمكّن الشيطان من التمثّل بصورته عليه السلام إن يكون[١٦٨٩] صورته المثاليّة عينه عليه السلام لا غيره لجواز أن يتمثّل بصورته ملكٌ أو روح إنسانٍ أو معنًى من المعاني[١٦٩٠] كشرعه وسنّته وغير ذلك ممّا له نسبةٌ إليه في معنى الهداية وغيرها. /[٨٤و] قلت: يمكن

[١٦٨٠] أ: بابنه.

[١٦٨١] ل: الظاهر.

[١٦٨٢] أ: (أنّه).

[١٦٨٣] ن: (تقتضيه).

[١٦٨٤] أ: (يعلم).

[١٦٨٥] أ: (إبراهيم عليه السلام عمّا يستحقّه).

[١٦٨٦] أ - أي، صح هامش.

[١٦٨٧] **صحيح مسلم** ، الرؤيا، ٢٢٦٦؛ **سنن ترمذيّ**، الرؤيا، ٤. وفي **صحيح البخاريّ**، التعبير، ١٠ بلفظ «من رآني فقد رأى الحقّ».

[١٦٨٨] أ ل: لا تمثّل.

[١٦٨٩] أ: تكون.

[١٦٩٠] ن: في المعاني.

أن يكون[١٦٩١] سنّة اللّه تعالى جاريةً بأن لا يتمثّل بصورته وحليته عليه السلام شيءٌ أصلًا تعظيماً لشأنه، ويكون تخصيص[١٦٩٢] الشيطان[١٦٩٣] بالذكر للاهتمام بنفي تمكّنه من التمثّل بصورته عليه السلام كما لا يخفى وجهه.

(فرآه)، أي النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم **(بقيّ بن مَخْلَدٍ وسقاه النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم في هذه الرؤيا لبناً، فصدّق بقيّ بن مَخْلَدٍ رؤياه)** بعدما استيقظ[١٦٩٤] **(فاستقاء فَقَاءَ لبناً، ولو عبّر رؤياه لكان ذلك اللبن علماً)** تمثّل بصورة اللبن، فإنّ اللبن كما أنّه يغذّي الأبدان ويربّها من أوّل الفطرة إلى آخرها كذلك العلم يغذّي الأرواح في جميع أحوالها **(فحرّمه اللّه)**، أي بقيّ بن مَخْلَدٍ **(علماً كثيراً على قدر ما شرب)** ثمّ قاء[١٦٩٥] من اللبن، فكان الأحرى بحاله أن يعبّر[١٦٩٦] اللبن بالعلم ولا يستقَي، وإن أورث له ذلك زيادة طمأنينةٍ بصدق ذلك الخبر. **(ألا ترى رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم أُتي في المنام بقدح لبنٍ، قال: «فشربته حتّى خرج الرِيّ من أظافيري، ثمّ أعطيتُ فضلي عمر قيل: ما أوّلتَه يا رسول اللّه؟ قال أوّلتُه[١٦٩٧] العلم»[١٦٩٨] وما تركه لبناً على صورة ما رآه لعلمه بموطن الرؤيا وما يقتضي من التعبير)**.

ولمّا انجرّ الكلام إلى ذكر رؤية النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم في المنام، أراد أن تحقّق[١٦٩٩] أنّ المرئيّ حينئذٍ ما هو، فقال: **(وقد عُلِم أنّ صورة النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم الّتي شاهدها الحسّ)** عند حياته[١٧٠٠] صلّى اللّه عليه وسلّم **(إنّها في المدينة[١٧٠١] مدفونةٌ)** فقوله: إنّها، إمّا[١٧٠٢]

[١٦٩١] أ ل: تكون.

[١٦٩٢] ن: تخصيصه.

[١٦٩٣] ن - الشيطان.

[١٦٩٤] أ: (بعدما استيقظ).

[١٦٩٥] وفي هامش ط: إنّما راد، لأنّ الجريان يترتّب على القى. عبدالغفور اللاريّ.

[١٦٩٦] وفي هامش ط: فكأنّه بالتعبير ردّ ما كان متوجّهاً إليه، فعومل معامله ما اعتقده. عبدالغفور اللاريّ.

[١٦٩٧] ل: أوّلتُه.

[١٦٩٨] **صحيح البخاريّ**، التعبير، ٣٧؛ **صحيح مسلم**، فضائل الصحابة، ٢٣٩١.

[١٦٩٩] أ ل: يحقّق.

[١٧٠٠] أ: (عند حياته)

[١٧٠١] أ: في المدينة.

بكسر الهمزة على أن يكون[١٧٠٣] مع اسمها وخبرها خبراً، لأنّ المفتوحة، أو بفتحها على أن يكون[١٧٠٤] تكراراً لها لبُعدٍ[١٧٠٥] وقع بينها وبين خبرها **(و)** عُلِم أيضاً **(أنّ صورة روحه)**، أي روح النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم **(ولطيفته)** الروحانيّة **(ما شاهدها أحدٌ)** بل ما شاهد أحدٌ الصورة الروحانيّة مطلقاً **(من أحدٍ ولا من نفسه)** فإنّها من المجرّدات الّتي ليس من شأنها أن يشاهدها الحسّ، بل إنّما يدركها العقل بآثارها. /[٨٤ظ] **(كلّ روحٍ)** من الأرواح **(بهذه المثابة)**، أي ليس من شأنه أن يشاهده[١٧٠٦] الحسّ **(فيتجسّد)**، أي يتمثّل **(له)**،[١٧٠٧] أي للرائي **(روح النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم)** في المنام[١٧٠٨] **(بصورة جسده)** المطهّر المكرّم حالَ كون تلك الصورة **(كما مات عليه)**، أي مماثلةٌ للصورة الّتي مات عليها النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم **(لا يَخرِم)** بالخاء المعجمة والراء المهملة من الخُرْم، وهو القطع، أي: لا يقطع **(منه)**، أي ممّا مات عليه **(شيئًا، فهو)**، أي ما رآه في المنام **(محمّدٌ صلّى اللّه عليه وسلّم المرئيّ من حيث روحه)** الظاهر **(في صورةٍ جسديّةٍ)**، أي مثاليّةٍ، فإنّ الجسد في اصطلاح هذه الطائفة يُطلَق غالباً على الصورة المثاليّة **(تُشبِه)** الصورة **(المدفونة)** في المدينة **(لا يمكن لشيطانٍ أن يتصوّر)**، أي يتمثّل **(بصورة جسده)** المثاليّ المماثل لجسمه المطهّر **(صلّى اللّه عليه وسلّم عصمةً من اللّه تعالى في حقّ الرائي)** أن يلتبس[١٧٠٩] الأمر **(ولهذا من رآه بهذه الصورة)** الجسديّة المشابهة لصورته المدفونة في المدنية **(يأخذ جميع ما يأمره به أو ينهاه عنه أو يُخبِره كما كان يأخذ عنه عليه السلام في الحياة الدنيا من الأحكام على حسب ما يكون)**[١٧١٠]، أي يوجد **(منه[١٧١١] اللفظ الدالّ عليه)**، أي على

[١٧٠٢] ل - إمّا، صح هامش.

[١٧٠٣] أ: تكون.

[١٧٠٤] أ: تكون.

[١٧٠٥] أ ل + ما.

[١٧٠٦] أ - الحسّ، بل إنّما يدركها العقل بآثارها (كلّ روحٍ) من الأرواح (بهذه المثابة)، أي ليس من شأنه أن يشاهده، صح هامش.

[١٧٠٧] ط: له، صح هامش.

[١٧٠٨] ن أ: (في المنام).

[١٧٠٩] ن: يتلبّس.

[١٧١٠] أ + (منه).

ما يأخذه منه **(من نصٍّ أو ظاهرٍ أو مجملٍ أو ما كان)**، أي أو أيّ شيءٍ كان من أقسام اللفظ بلا تعبيرٍ[١٧١٢] ولا تأويلٍ. **(فإن أعطاه)**، أي النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم الرائي **(شيئًا)** في المنام **(فإنّ ذلك الشيء)** المعطى **(هو الّذي يدخله التعبير)** في بعض الصور **(فإن خرج)** ذلك الشيء **(في الحسّ كما كان في الخيال)** بعينه **(فتلك رؤياً لا تعبير لها، وبهذا القدر)** الّذي هو قسمٌ من الرؤيا جزمٌ[١٧١٣] **(وعليه اعتمد إبراهيم الخليل عليه السلام وبقيّ بن مَخْلَدٍ)** مع أنّ رؤياهما لم يكن[١٧١٤] من هذا القسم، بل كانت من القسم[١٧١٥] الّذي يطلب التعبير.

(ولمّا كان للرؤيا هذان الوجهان)، أي التعبير وعدمه **(وعلّمنا اللّه فيما فعل بإبراهيم)** من إراءته الكبش بصورة ابنه وعدم اطّلاعه /[٨٥و] على المراد منها أوّلًا، وإعطاء الفدية وتمكّنه من ذبحها ليُعلِم المراد آخِراً **(وما قال له)** من قوله: ﴿يَا إِبْرَاهِيمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا﴾ [سورة صافّات، ١٠٤/٣٧-١٠٥] لا صدقت فيها **(الأدب)**، يعني أدب موطن الرؤيا، وهو عدم القطع بظاهرها وتعبيرها بالمراد منها، إذا دلّ دليلٌ على عدم إرادة ظاهرها، وكلة[١٧١٦] الأمر فيها إلى الحقّ سبحانه ليُظهِر على الرائي أنّ المراد بها إمّا ظاهرها بلا تعبيرٍ أو أمرٌ آخر يُعبَّر[١٧١٧] به. وإنّما وقع تعليم ذلك الأدب **(لِما يعطيه مقام النبوّة)**، أي لأنّ مقام النبوّة مع جلالة قدرها ورفعة شأنها يعطي ذلك الأدب ويستدعيه، فكيف مقام المتابعة الّتي هي[١٧١٨] دونها.

وقوله: **(علْمنا في رؤيتنا الحقّ تعالى)** جواب لمّا، أي: لمّا كانت الرؤيا تحتمل[١٧١٩] وجهين: التعبير وعدمه، وعند ظهور الدليل على عدم إرادة ظاهرها بتعيّن[١٧٢٠] التعبير علِمْنا في رؤيتنا

[١٧١١] أ: منه.

[١٧١٢] ن: بلا تعبّر.

[١٧١٣] أ: (جزم).

[١٧١٤] أ ل: تكن.

[١٧١٥] ل - بل كانت من القسم.

[١٧١٦] ن: وكلمة.

[١٧١٧] ن أ: تعبّر.

[١٧١٨] ن أ - هي، صح هامش أ.

[١٧١٩] ن ل: يحتمل.

[١٧٢٠] ن ل: يتعيّن.

الحقّ تعالى في موطن الرؤيا **(في صورةٍ يردّها الدليل العقليّ أن نعبّر تلك الصورة بالحقّ المشروع)**، أي بالحكم الحقّ الثابت الّذي شرعه الحقّ سبحانه **(إمّا في حقّ حال**[١٧٢١] **الرائي أو المكان الّذي رآه فيه أو**[١٧٢٢]**)** ما يُعبَّر في حقّه[١٧٢٣] صورة الحقّ بالحقّ المشروع **(هما)**، أي الرائي والمكان **(معاً)** أو غير ذلك كالزمان مثلًا، وكان الظاهر في العبارة أن يقال: أو في حقّهما معاً، وكأنّه عدل إلى الضمير المرفوع بتأويل الجملة كما ذكرنا،[١٧٢٤] وذلك كما رُوِي أنّ بعض الصالحين[١٧٢٥] رأى الحقّ في المنام في دهليز بيته، فلطمه في وجهه، فعُبِّر بأنّك أخللت بالحكم الشرعيّ في أخذ دهليز بيتك، ففحّص عن ذلك،[١٧٢٦] فإذا هو وقف مسجدٍ بِيعَ بغصْبٍ **(وإن لم يردّها)**، أي رؤية الحقّ **(الدليل العقليّ أبقيناها على ما رأيناها كما نرى الحقّ في الآخرة)** بتحوّله[١٧٢٧] في الصور[١٧٢٨] **(سواءٌ)** من غير فرقٍ.

شعرٌ:

(فللواحد)، أي الحقّ المتجلّي في مقام واحديّته بالفيض الأقدس بصور الأعيان الثابتة واستعداداتها **(الرحمن)** المتجلّي عليها بالفيض المقدّس لترتّب آثارها عليها **(في كلّ موطنٍ)** من

[١٧٢١] أ: حال.

[١٧٢٢] ل: أو.

[١٧٢٣] ن - الحقّ تعالى في موطن الرؤيا (في صورةٍ يردّها الدليل العقليّ أن نعبّر تلك الصورة بالحقّ المشروع)، أي بالحكم الحقّ الثابت الّذي شرعه الحقّ سبحانه (إمّا في حقّ حال الرائي أو المكان الّذي رآه فيه أو) ما يعبّر في حقّه، صح هامش؛ أ - حقّه، صح هامش.

[١٧٢٤] ن: ذكر.

[١٧٢٥] أ - الصالحين، صح هامش.

[١٧٢٦] ن - ذلك.

[١٧٢٧] وفي هامش ط: وذلك التحّل لم يردّه العقل لوقوعه في حديث القيمة، وإنّما ردّ الأوّل لوجود اللطمة. عبدالغفور اللاريّ.

[١٧٢٨] لعلّه يشير إلى قول النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم الذي رُوِي في **صحيح البخاريّ** (الرقاق، ٥٢) وفي **صحيح مسلم** (الإيمان، ١٨٢) ومتمن الحديث: «قالَ أُنَاسٌ: يا رَسولَ اللَّهِ، هلْ نَرَى رَبَّنَا يَومَ القِيَامَةِ؟ فَقالَ: هلْ تُضَارُّونَ في الشَّمْسِ ليسَ دُونَهَا سَحَابٌ قالوا: لا يا رَسولَ اللَّهِ، قالَ: هلْ تُضَارُّونَ في القَمَرِ لَيْلَةَ البَدْرِ ليسَ دُونَهُ سَحَابٌ قالوا: لا يا رَسولَ اللَّهِ، قالَ: فإنَّكُمْ تَرَوْنَهُ يَومَ القِيَامَةِ كَذلكَ، يَجْمَعُ اللَّهُ النَّاسَ، فيَقولُ: مَن كانَ يَعْبُدُ شيئًا فَلْيَتَّبِعْهُ، فَيَتْبَعُ مَن كانَ يَعْبُدُ الشَّمْسَ، ويَتْبَعُ مَن كانَ يَعْبُدُ القَمَرَ، ويَتْبَعُ مَن كانَ يَعْبُدُ الطَّوَاغِيتَ، وتَبْقَى هذه الأُمَّةُ فِيهَا مُنَافِقُوهَا، فَيَأْتِيهِمُ اللَّهُ في غيرِ الصُّورَةِ الَّتي يَعْرِفُونَ، فيَقولُ: أنَا رَبُّكُمْ، فيَقولونَ: نَعُوذُ باللَّهِ مِنْكَ، هذا مَكَانُنَا حتَّى يَأْتِيَنَا رَبُّنَا، فَإِذَا أتَانَا رَبُّنَا عَرَفْنَاهُ، فَيَأْتِيهِمُ اللَّهُ في الصُّورَةِ الَّتي يَعْرِفُونَ، فيَقولُ: أنَا رَبُّكُمْ، فيَقولونَ: أنْتَ رَبُّنَا فَيَتْبَعُونَهُ...»

المواطن **(من الصُوَرْ)**[١٧٢٩] /[٨٥ظ] جمع صورةٍ **(ما يخفى)** كالروحانيّات **(وما هو ظاهرٌ)** كالجسمانيّات. **(فإن قلت)** مشيراً إلى ما رأيته من تلك الصور **(هذا)** المرئيّ هو **(الحقّ)** تعالى **(قد تَكُ صادقاً)** باعتبار اتّحاد الظاهر بالمظهر. **(وإن قلت)** هذا المرئيّ **(أمرٌ آخر)** غير الحقّ **(أنت عابرٌ)**، أي متجاوزٌ من جهة الوحدة بين الظاهر والمظهر إلى جهة الكثرة والمغايرة بينهما. **(وما حكمه)** الّذي هو تجلّيه الوجوديّ منحصراً **(في موطنٍ دون موطنٍ، ولكنّه)** سبحانه **(بالحقّ)**، أي بتجلّيه بالوجود الحقّ **(للخلق سافرٌ)**، أي كاشفٌ للخلق ومُظهِرٌ إيّاهم بكشف حجاب الخفاء عن[١٧٣٠] وجوه أعيانهم الثابتة. **(إذا ما[١٧٣١] تجلّى للعيون)** الحسّيّة أو الخياليّة الّتي من شأنها الاقتصار على التشبيه في صورٍ حسّيّةٍ أو مثاليّةٍ **(تردّه عقولٌ)** ناقصةٌ مقتصرةٌ على التنزيه غير مهتديةٍ بنور الكشف والمشاهدة إلى الجمع بين التنزيه والتشبيه، وذلك الردّ إنّما هو **(ببرهانٍ)**، أي بسبب برهانٍ **(عليه تُثابِر[١٧٣٢])** وتواظب تلك العقول ممّا يُنتِج تنزيهه تعالى عمّا ينبئ عن التشبيه **(ويُقْبَل)**[١٧٣٣] أي تجلّيه للعقول **(في مجلى العقول)**، أي في مجلًى يرتضيه[١٧٣٤] العقول، وهو مقام التنزيه **(و)** يقبل[١٧٣٥] للخيال **(في)** المجلى **(الذي يسمّى خيالًا)** فما تقبله[١٧٣٦] العقول يردّه الخيال، وما يقبله[١٧٣٧] الخيال تردّه[١٧٣٨] العقول **(و)** الشهود **(الصحيح النواظر)**، أي شهود النواظر المشار إليها بقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [سورة القيامة، ٧٥/٢٢-٢٣] وهي الّتي يشاهد[١٧٣٩] الحقّ سبحانه في المجالي كلّها حسّيّةً كانت أو مثاليّةً أو عقليّةً.

[١٧٢٩] وفي هامش ط: بالتخفيف لضرورة الشعر. من قبيل تمر وتمرة. عبدالغفور اللاريّ.

[١٧٣٠] ن أ: من.

[١٧٣١] ن - (ما).

[١٧٣٢] ن: (تتاير).

[١٧٣٣] ن ل: (وتقبل).

[١٧٣٤] أ: ترتضيه.

[١٧٣٥] ن ل: تقبل.

[١٧٣٦] أ ل: تقبّل.

[١٧٣٧] ل: تقبله.

[١٧٣٨] أ: تردّه.

[١٧٣٩] أ: تشاهد

(يقول أبو يزيدٍ رضي اللّه عنه في هذا المقام)، أي مقام هذا[١٧٤٠] الكشف التامّ والشهود العامّ **(«لو أنّ العرش وما حواه)**، أي من[١٧٤١] السموات والأرضين وما فيهما[١٧٤٢] **(مائة ألف ألف مرّةٍ)** وقع[١٧٤٣] **(في زاويةٍ من زوايا قلب العارف ما أحسّ)**، أي العارف أو قلبه **(بها»)**[١٧٤٤] لحقارتها بالنسبة إلى سعة قلبه، لأنّها متناهيةٌ، وسْعة القلب غير متناهيةٍ، لأنّه بإطلاقه مقابلٌ لإطلاقه الحقّ /[٨٦و][١٧٤٥] الغير المتناهي، وليس للمتناهي قدرٌ محسوسٌ بالنسبة إلى غير المتناهي. **(وهذا)** الّذي ذكرناه من قول أبي يزيدٍ **(وسع أبي يزيدٍ)**، أي بيان وسعه[١٧٤٦] وتصوير سعة قلبه، بل سعة قلب العارف مطلقاً بالنظر **(في عالم الأجسام)** وقياسه إليه تقريباً إلى فهم المحجوبين لا بالقياس إلى الموجودات كلّها، فإنّ لها أيضاً هذه النسبة إلى سعة قلبه، بل قلب كلّ عارفٍ، ولهذا قال رضي اللّه عنه مترقّياً عمّا قاله أبو يزيدٍ **(بل أقول لو أنّ ما لا يتناهي وجوده)** روحانيًّا[١٧٤٧] كان أو جسمانيًّا ممّا وُجد ويوجد إلى الأبد، فإنّ الموجودات بالفعل في كلّ زمانٍ متناهيةٍ **(يقدَّر)**[١٧٤٨] أي يُفرَض[١٧٤٩] **(انتهاء وجوده)** ولو كان مستحيلًا، إنّما[١٧٥٠] قدر ذلك، لأنّ غير المتناهي لا يحاط **(مع العين الموجدة له)**، أي الّتي هي واسطةٌ في إيجاده، وهي الحقّ المخلوق به المشار إليه بقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلاَّ بِالْحَقِّ﴾ [سورة الحجر، ٨٥/١٥] وقع[١٧٥١] **(في زاويةٍ من زوايا قلب العارف)** سواءٌ كان أبا يزيدٍ أو غيره **(ما أحسّ بذلك)** حال كونه حاصلًا **(في علمه)** منطوياً فيما بين معلوماته. ونبّه رضي اللّه عنه بهذا القيد على أنّ المراد بعدم الإحساس

[١٧٤٠] أ - هذا، صح هامش.

[١٧٤١] أ - أي من، صح هامش.

[١٧٤٢] أ - وما فيهما، صح هامش.

[١٧٤٣] أ: (وقع).

[١٧٤٤] لم أجد مأخذه.

[١٧٤٥] قد سقطت ورقة ٨٦ من نسخة ط.

[١٧٤٦] ن: وسعة.

[١٧٤٧] أ: روحيا.

[١٧٤٨] ن: (بقدر).

[١٧٤٩] ن: بفرض.

[١٧٥٠] ن: وإنّما.

[١٧٥١] أ - وقع.

به أن لا يكون له قدرٌ محسوسٌ لا نفى العلم. ثمّ استدلّ رضي اللّه عنه على ما قال بقوله: **(فإنّه قد ثبت)** بما قال[١٧٥٢] تعالى: «لا يسعني أرضي ولا سمائي، ووسعني قلب عبدي المؤمن»[١٧٥٣] **(أنّ القلب وسع الحقّ)** وذلك لاستعداده لتجلّياته[١٧٥٤] الذاتيّة والأسمائيّة الغير المتناهية واحداً بعد واحدٍ **(ومع ذلك لا يتّصف[١٧٥٥] بالريّ)**، أي لا يقنع[١٧٥٦] بما يحصل له **(فلو امتلأ)**، أي القلب بالحقّ لانتهاء استعداداته[١٧٥٧] وامتلاءها بما يرد عليه من صور التجلّيات **(ارتوى)** وقنع بما يرد عليه، ولكنّه لا يمتلئ ولا يرتوي، لأنّ كلّ تجلٍ يرد عليه يورث له استعداداً وتعطّشاً إلى تجلٍّ آخر، هكذا إلى غير النهاية. فأين هو من الامتلاء والارتواء، وإذا لم يمتلئ ولم يرْتَوِ، فكلّ ما فُرِض متناهياً لم يكن له قدرٌ محسوسٌ بالنسبة إلى استعدادتها الغير المتناهية. **(وقد قال ذلك)**، أي ما ذكر من عدم اتّصاف القلب بالريّ **(أبو يزيدٍ رضي اللّه عنه)** في قوله: «الرجل من يتحسّى بحار السموات والأرض، ولسانه خارجٌ يلهث عطشاً»[١٧٥٨] وقوله:

شربت الحبّ كأساً بعد كأسٍ فما نفد الشراب وما رَويتُ[١٧٥٩]

(ولقد نبّهنا على هذا المقام بقولنا.

يا خالق الأشياء) يعني: مقدِّرَ أعيانها الثابتة في العلم ومفيض الوجود على تلك الأعيان في العين **(في نفسه)**، أي في ذاته **(أنت لِما تخلقه جامعٌ)** إمّا بحسب مرتبة الجمع، فلكون الأعيان الثابتة والخارجيّة مندرجةً مندمجةً فيه بالقوّة، وإمّا بحسب مرتبة الفرق، فلأنّه سارٍ في الكلّ، وبهذه السراية يجمعها **(تخْلق)** علماً وعيناً **(ما لا ينتهي كونه)**، أي وجوده إلى حدٍّ لم يبق شيءٌ **(فيك)** متعلّقٌ بتخلّقٍ، أي في ذاتك. **(فأنت الضيّق)** فإنّ خلقك إيّاه عبارةٌ عن ظهورك بصورته وتقيّدك بحسبه، والتقيّد ضيّقٌ بالنسبة إلى الإطلاق **(الواسع)** لعدم تقيُّد ظهورك بشيءٍ دون شيءٍ، بل تسع

[١٧٥٢] أ: (بما قال).

[١٧٥٣] **كشف الخفاء** للعجلونيّ، ١٩٥/٢-١٩٦.

[١٧٥٤] ن: تجلّياته.

[١٧٥٥] ل: (لاتصاف).

[١٧٥٦] ن ل: تقنع.

[١٧٥٧] ن: اللّه تعداداته.

[١٧٥٨] لم أجد مأخذه.

[١٧٥٩] **الرسالة القشيريّة**، ص ٣٢٥.

جميع المقيَّدات، أو أنت الضيّق باعتبار أحديّتك الذاتيّة الّتي لا مجال[١٧٦٠] للثنويّة فيها أصلًا؛ الواسع باعتبار تجلّيك الأحديّ الجمعيّ في الكلّ. **(لو أنّ ما قد خلق اللّه، ما لاح بقلبي فجرُه الساطع)** فيه تقديمٌ وتأخيرٌ، أي: لو أنّ قد خلق اللّه بقلبي، أي متلبّسٌ به متمكّنٌ فيه ما لاح فجره، أو خبر أنّ مقدّرٌ بقرينة اللاحق، أي: لو أنّ ما قد خلق اللّه بقلبي ما لاح بقلبي فجره، أي فجر ما خلق اللّه، يعني نور وجوده الساطع عن مرتبة خفاء العدم **(مَن وسِع الحقّ)** الغير المتناهي **(فما ضاق عن خلقٍ)** متناهٍ **(فكيف الأمر)**، أي أمر سعة القلب **(يا سامع).**

ثمّ ذكر رضي اللّه عنه مسألةً غريبةً يُفهَم منها سعة القلب وعدم ضيقه عن الخلق فقال: **(بالوهم يخلق كلّ إنسانٍ في قوّة خياله ما لا وجود له إلّا فيها، وهذا هو الأمر العامّ)** الشامل كلّ إنسانٍ **(والعارف)** الكامل المتصرّف في الوجود مع اشتراكه مع الكلّ في ذلك، فله خصوص مرتبةٍ في الخلق، وهو[١٧٦١] /[٨٧و] أنّه **(يخلق بهمّته)**، أي بتوجّهه وتسليط نفسه بجميع قواه على فعل الإيجاد حين تحقّقه بالاسم الخالق **(ما يكون[١٧٦٢] له وجودٌ من خارج محلّ الهمّة)** يعني النفس والخيال، احترز بذلك عن خلق أصحاب السيمياء والشَعْبَذَة، فإنّهم يُظهِرون صوراً، لكنّ[١٧٦٣] في خيالات الحاضرين، وهي محلّ الهمّة منهم بخلاف العارف المتصرّف، فإنّه يخلق بهمّته ما يخلق من الصور قائماً بنفسه كسائر الموجودات العينيّة **(ولكن لا تزال الهمّة)**، أي همّة العارف **(تحفظه ولا يَؤُودُها)**، أي لا يُثقلها **(حفظه، أي حفظ ما خلقَتْه،[١٧٦٤] فمتى طرأ على العارف غفلةٌ عن حفظ ما خلق)** فلا يشاهده ولا يحضر معه **(عُدِم ذلك المخلوق)** لانعدام علّة[١٧٦٥] بقائه، وهي حضور العارف معه **(إلّا أن يكون العارف)** لسعة[١٧٦٦] قلبه **(قد ضبط جميع**

[١٧٦٠] ن: لا محال.

[١٧٦١] أ: فهو.

[١٧٦٢] وفي هامش أ: لا يكون.

[١٧٦٣] أ: كون.

[١٧٦٤] أ: أي حفظ ما خلقَتْه.

[١٧٦٥] أ - علّة، صح هامش.

[١٧٦٦] أ ل: بسعة.

الحضرات) الخمس الكلّيّة الّتي هي حضرة المعاني وحضرة الأرواح وحضرة المثال المطلق[١٧٦٧] وحضرة المثال المقيّد وحضرة الحسّ والشهادة **(وهو[١٧٦٨] لا يغفل مطلقاً)**، أي والحال إنّه ليس من شأنه أن يغفل غفلةً مستوعبةً لجميع الحضرات **(بل لا بدّ له من حضرةٍ يشهدها، فإذا خلق العارف بهمّته ما خلق وله هذه الإحاطة)** بالحضرات[١٧٦٩] **(ظهر ذلك الخلق بصورته)** الخاصّة له **(في كلّ حضرةٍ، وصارت الصور يحفظ[١٧٧٠] بعضها بعضاً)** بسراية جمعيّة همّته من كلّ صورةٍ إلى سائرها. **(فإذا غفل العارف عن حضرةٍ ما أو حضراتٍ وهو شاهدٌ حضرةٍ ما[١٧٧١] من الحضرات حافظٌ لِما فيها)**، أي في تلك الحضرة **(من[١٧٧٢] صور خلْقه)** الّتي في تلك الحضرات **(انحفظت جميع الصور)** في جميع الحضرات (**بحفظ[١٧٧٣] تلك الصورة الواحدة في الحضرة الّتي ما غفل عنها)** وعدم غفلته عنها لِما، لا بدّ له من حضرةٍ يشهدها **(لأنّ الغفلة ما تعمّ)** الحضرات كلّها[١٧٧٤] **(قطّ)** بأن لا يحضر أحدٌ مع واحدةٍ منها **(لا في العموم)**، أي[١٧٧٥] عموم الخلائق **(ولا في الخصوص)**، أي خصوصهم، /[٨٧ظ] فإن غاب العارف من حضرةٍ، فلا بدّ أن يحضر مع حضرةٍ أخرى، فلا يغفل عن جميع الحضرات مطلقاً، ولكن يمكن أن يغفل عن صورة[١٧٧٦] ما خلقه في جميع الحضرات، وإن لم يغفل عن جميع الحضرات، ولهذا ينعدم مخلوق العارف بالإعراض عنه مطلقاً. ومثال ذلك ما إذا خلق العارف بجمعيّة الهمّة خارج محلّ الهمّة كالحسّ مثلًا صورةٌ محسوسةٌ وحفظها بدوام شهودها والحضور معها حسًّا، فمتى طرأ عليه غفلةٌ

[١٧٦٧] أ - وحضرة المثال المطلق، صح هامش.

[١٧٦٨] ل - (وهو)، صح هامش.

[١٧٦٩] أ: (بالحضرات).

[١٧٧٠] ن ل: (تحفظ).

[١٧٧١] أ - (ما).

[١٧٧٢] وفي هامش ط: للتبعيض. عبدالغفور اللاريّ.

[١٧٧٣] ن: (يحفظ).

[١٧٧٤] أ - كلّها، صح هامش.

[١٧٧٥] ل + في.

[١٧٧٦] ن: صوره.

بالنوم مثلًا وغاب عن الحسّ عُدِمت هذه الصورة المحسوسة عن مرتبة الحسّ ولم يبق،[١٧٧٧] لأنّ شرط بقائها إنّما هو حضور العارف معها حسًّا. وقد زال ذلك الشرط إلّا أن يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات، فكان عارفاً بحضرة الحسّ وحضرة المثال والخيال وارتباط بعضها ببعضٍ وسرت جمعيّة همّته من بعضها إلى بعضٍ، فإنّه حينئذٍ وإن غفل عن حضرة الحسّ وعن شهود صورة مخلوقه فيها، لكنّه[١٧٧٨] يشهده في حضرة الخيال أو المثال مخلوقاً موجوداً، فيحفظه فينحفظ[١٧٧٩] بصورته الخياليّة صورتُه الحسّيّة.[١٧٨٠]

ومن فروع ذلك الأصل ما ذكره الشيخ رضي اللّه عنه في **الفتوحات** من[١٧٨١] الأبدال أنّهم «إذا فارقوا موضعاً ويريدون أن يخلقوا بدلًا منهم في ذلك الموضع لأمرٍ يرؤنه[١٧٨٢] فيه مصلحةً وقربةً يتركون شخصاً على صورة رجلٍ منهم لا يشكّ أحدٌ ممّن أدرك رؤية الشخص أنّه عين ذلك الرجل وليس هو، بل هو شخصٌ روحانيٌّ يتركه بدله بالقصد على علمٍ منه.»[١٧٨٣] ومنها أيضاً ما هو مشهودٌ عن بعض هذه الطائفة أنّه حضر في آنٍ واحدٍ في أماكن مختلفةٍ، أو دخل بيتاً مغلَّقة[١٧٨٤] الأبواب مسدودة[١٧٨٥] الكُوَى، أو خرج عنه[١٧٨٦] إلى أمثال ذلك من الخوارق. **(وقد أوضحتُ هنا سرًّا)** وهو عروض الغفلة للعارف عن بعض الحضرات **(لم يزل أهل اللّه يغارون على مثل هذا السرّ[١٧٨٧] أن يُظهِر لِما فيه)**، أي في ظهور ذلك السرّ **(من ردّ دعواهم أنّهم الحقّ، فإنّ الحقّ سبحانه لا يغفل)** /[٨٨و] عن حضرةٍ ما أبداً **(والعبد لا بدّ له أن يغفل عن شيءٍ دون شيءٍ)** وفي وقتٍ دون

[١٧٧٧] ن أ ل: تبق.

[١٧٧٨] ل: لكن.

[١٧٧٩] ن: فينحفظه؛ أ: فتنحفظه.

[١٧٨٠] وفي هامش ط: والسرّ في ذلك أنّه لمّا علم ارتباط بعضها ببعضٍ بطريق العلّيّة والمعلوليّة فالعلم ببعضها متضمّن للعلم بالأخر. عبدالغفور اللاريّ.

[١٧٨١] أ ل: عن.

[١٧٨٢] أ: يريدونه.

[١٧٨٣] **الفتوحات المكّيّة**، ٧/٢.

[١٧٨٤] أ: مغلَّق.

[١٧٨٥] أ: مسدود.

[١٧٨٦] وفي هامش ط: يحتمل أن يكون ذلك من باب الإيجاد والإعدام. عبدالغفور اللاريّ.

[١٧٨٧] أ ل: السرّ.

وقتٍ **(فمن حيث الحفظ لِمَا خلَق له أن يقول: أنا الحقّ)** لأنّ خلق ما خلق وحفظه له إنّما هو من حيث كونه حقًّا لا من حيث كونه عبداً **(ولكن ما حفظه لها)**، أي ليس حفظ العبد لصورة ما خلقه مماثلًا من كلّ الوجوه **(حفظ الحقّ سبحانه وقد بيّنّا الفرق)**[١٧٨٨] بين الحفظين **(ومن حيث**[١٧٨٩] **ما غفل العبد)**، أي من حيث غفلته **(عن صورةٍ ما وحضرتها)** وعدم حفظه لِمَا خلق.

(فقد تميّز العبد من الحقّ) تميّزاً ظاهراً من وجهين، أحدهما: عروض الغفلة له، وثانيهما: عدم انحفاظ[١٧٩٠] مخلوقه، هذا على تقدير عدم بقاء الحفظ. وأمّا على تقدير بقاء الحفظ، فهو وإن أشار إلى تميّز العبد عن الحقّ ببيان الفرق بين الحفظين، لكنّه أعاده مرّةً[١٧٩١] أخرى لزيادة تفصيلٍ، فقال: **(ولا بدّ أن يتميّز مع بقاء الحفظ لجميع الصور بحفظه**[١٧٩٢] **صورةً واحدةً منها في الحضرة الّتي ما غفل عنها، فهذا حفظٌ)** لما خلق[١٧٩٣] **(بالتضمّن)**، أي حفْظ صورةٍ ما خلق في حضرته، إنّما وقع في ضمن حفظ صورةٍ أخرى في حضرةٍ أخرى. **(وحفظ الحقّ ما خلق ليس كذلك، بل حفظه لكلّ صورةٍ على التعيين، وهذه مسألةٌ أُخبِرت)** من[١٧٩٤] جانب الحقّ تعالى **(أنّه ما سطرها أحدٌ في كتابٍ لا أنا ولا غيري إلّا في هذا الكتاب، فهي يَتِيمَةُ الوقت وفريدته. فإيّاك أن تغفل عنها)** وعلّل رضي اللّه عنه الوصيّة بعدم الغفلة عن هذه المسألة بقوله: **(فإنّ تلك الحضرة الّتي يبقى لك الحضور فيها مع الصورة)**، أي صورة ما خلقتَه **(مثلها)**، أي حالها وشأنها **(مثل الكتاب الّذي قال اللّه تعالى فيه)**، أي في شأنه **(﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ [سورة الأنعام، ٣٨/٦])** وإذ لم يُفرَّط فيه من شيءٍ **(فهو الجامع للواقع)**،[١٧٩٥] في الماضي والحال **(وغير الواقع)** الّذي يقع إلى الأبد في الاستقبال، فكذلك [٨٨ظ] يكون تلك الحضرة جامعةً

[١٧٨٨] وفي هامش ط: الفرق المذكور أوّلاً باعتبار الغفلة وعدمها، والفرق المذكور هنا باعتبار لازم الغفلة، وهو عدم الحفظ، ولهذا أراد في الشرح قوله وعدم حفظه لما خلقه. عبدالغفور اللاريّ.

[١٧٨٩] ن: ومن حيث.

[١٧٩٠] ن: الحفظ.

[١٧٩١] ن: من.

[١٧٩٢] أ: لحفظه.

[١٧٩٣] أ: (لما خلق).

[١٧٩٤] أ - (أُخبرت) عن، صح هامش.

[١٧٩٥] أ ل + أي.

للصور الواقعة فيها وللصور الغير الواقعة فيها الواقعة في سائر الحضرات، فإنّها كالأثر من الحضرات الّتي فوقها، فتُعرَف بها كما يُعرَف المؤثِّر بالأثر، وكالمؤثّر بالنسبة إلى الحضرات الّتي تحتها، فتُعلَم بها كما يُعرَف الأثر بالمؤثِّر، أو نقول: الحضرات كلّها صورٌ للحقائق الإلهيّة مرتبةٌ بعد مرتبةٍ، فكلّ واحدةٍ منها متّحدةٌ مع سائرها من حيث تلك الحقائق، فمعرفة كلّ واحدةٍ منها على ما هي[١٧٩٦] عليه يستتبع[١٧٩٧] معرفة الباقية. فالحضرة الخاصّة الّتي يحضر معها العارف مَثَلُها مَثَلُ الكتاب الّذي لم يُفرَّط فيه من شيءٍ. **(ولا يعرف)** معرفة ذوقٍ ووجدانٍ **(ما قلناه)** من عدم التفريط في الكتاب من شيءٍ. ومماثلة[١٧٩٨] الحضرة الخاصّة الّتي يحضر معها العارف لذلك الكتاب **(إلّا من كان قرآناً في نفسه)** جامعاً للحضرات كلّها بحقيقته واجداً أحكامَها في ذاته، وإنّما يعرف من كان قرآناً في نفسه ما قلناه **(فإنّ المتّقي اللّه)** يعني المتحقّق بحقيقة الاتّقاء الحائز بالتحقّق[١٧٩٩] بها مرتبة الجمعيّة القرآنيّة، فإنّ حقيقة الاتّقاء هي اتّخاذ العبد الحقّ سبحانه وقايةً لذاته وصفاته وأفعاله بانضيافها إليه سبحانه وانقطاع نسبتها من العبد، وليست الجمعيّة القرآنيّة إلّا ذلك. **(يجعل)** اللّه **(له فرقاناً**[١٨٠٠]**)**، أي نوراً في باطنه فارقاً بين الحقائق الّتي من جملتها ما قلناه،[١٨٠١] فلا جرم يعرفه **(وهو)**،[١٨٠٢] أي الفرقان الّذي يجعله اللّه للمتّقي **(مثل ما ذكرناه في هذه المسئلة**[١٨٠٣]**)**، أي واحدٌ من ما ذكرناه[١٨٠٥] **(فيما يتميّز)**، أي في معنًى يتميّز **(به العبد من الربّ.**[١٨٠٦] **وهذا الفرقان أرفع فرقانٍ)** لأنّ الفرق إمّا بين الحقائق الإلهيّة والكونيّة أو بين الحقائق الإلهيّة فقط بأن يُميَّز بعضها

[١٧٩٦] ن - هي.

[١٧٩٧] أ ل: تستتبع.

[١٧٩٨] ن: ومماثله.

[١٧٩٩] ن: بالتحقيق.

[١٨٠٠] لعلّه يشير إلى قوله تعالى: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إَن تَتَّقُواْ اللّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَاناً﴾ [سورة الأنفال، ٢٩/٨].

[١٨٠١] أ: قلنا.

[١٨٠٢] ن: وهو.

[١٨٠٣] ط ن أ ل - (في هذه المسئلة)، صح هامش ط.

[١٨٠٤] أ: جزئيّات.

[١٨٠٥] ل + (في هذه المسئلة).

[١٨٠٦] ن: به العبد من الربّ.

عن بعضٍ، أو بين الحقائق الكونيّة كذلك، ولا شكّ أنّ الفرق الأوّل أرفع رتبةً من الأخيرين، فإنّه لو لم يفرّق بين الحقّ والخلق لأدّى ذلك إلى مفاسد كثيرةٍ بخلاف الأخيريْن.

(فوقتاً)، أي[1807] في مقام الفناء في اللّه **(يكون العبد)** الكامل **(ربًّا بلا شكّ)** لانقهار جهة عبوديّته في ربوبيته **(ووقتاً)**، /[٨٩و] أي في مقام البقاء بعد الفناء **(يكون العبد)** الكامل أيضاً **(عبداً)** محضاً **(بلا إفكٍ[1808])** في إدّعاء عبوديّته، فإنّه إذا كان فيه شائبة ربوبيّةٍ، فإدّعاء عبوديّته إفكٌ **(فإن كان[1809] عبداً)** محضاً من غير شائبة ربوبيّةٍ فيه **(كان بالحقّ)**، أي بسبب ظهور الحقّ فيه وفنائه في الحقّ تعالى **(واسعاً)** في عيشةٍ من غير ضيقٍ فيها، فإنّه لا يطالب بشيءٍ حتّى يقع في ضيقٍ بالعجز عن الإتيان به **(وإن كان ربًّا كان في عيشته ضَنْك)**، أي ضيّقةٍ،[1810] لأنّه يطالب حينئذٍ بالأشياء ويعجز عن الإتيان بها، فيقع في ضنكٍ وضيقٍ **(فمن كونه عبداً يرى)**، أي يبصر **(عين نفسه)** من غير أن يرى للخلق معه علاقة مطالبةٍ **(وتتّسع[1811] الآمال منه بلا شكّ)**، أي تقع[1812] آمال الآملين، أي أصحابها في سعةٍ من كونه عبداً، أي من أجل كونه عبداً[1813] لا ربًّا، فإنّه إذا كان عبداً لا يطالبه الآملون بشيءٍ، بل يطالبون الحقّ سبحانه فيظفرون بمأمولاتهم، فيقعون في سعةٍ من حصولها، بخلاف ما إذا كان ربًّا فإنّهم طالبوه بأشياءَ لم يظفروا بها فوقعوا في ضيقٍ **(ومن كونه ربًّا يرى الخلق كلّه يطالبه من حضرة المُلك)** بضمّ الميم **(والمَلْك)** بفتحها، وهو القوّة، والمراد به الملكوت بقرينة المَلك. وقوله: من حضرة المُلك والمَلك، بيانٌ للخلق كلّه. **(ويعجز[1814] عمّا طالبوه بذاته)**، أي يكون ذلك العجز مسبَّباً عن ذاته، فإنّ العجز والضعف من لوازم ذات الممكن **(لذا تر)** مخفّف ترى لاستقامة الوزن **(بعض العارفين به)**، أي بالحقّ، أو بهذا الحكم

[1807] ن - أي.

[1808] وفي هامش ط: أي كذبٍ. عبدالغفور اللاريّ.

[1809] أ - (فإن كان)، صح هامش.

[1810] ن: ضيقه.

[1811] ن: (ويتّسع).

[1812] ن ل: يقع.

[1813] وفي هامش ط: أي من الاعتراف بكونه عبداً، فإنّه إذا اعترف به أعرض الناس عنه وأقبلوا إلى قاضي الحاجات فحصَل حاجتهم. عبدالغفور اللاريّ.

[1814] ن: (وتعجز).

(يبكي) لعدم تمكّنه من الإتيان بما يطالبه به **(فكن عبد ربٍّ لا تكن ربّ عبدٍ)**، أي عبد الربّ **(فتذهب)** عن مقام العبوديّة إلى مقام الربوبيّة، أو تزول وتضمحلّ حال كونك متلبّساً **(بالتعليق في النار)**، أي نار الحرمان عن إنجاح آمال الآملين **(والسبك)**، أي متلبّساً بالسبك، أي الإذابة فيها، ولهذه الأبيات احتمالاتٌ أُخر غير ذلك، وليس المراد بما ذكرناه انحصار المراد فيه. وباللّه التوفيق. /[٨٩ظ]

فصّ حكمةٍ عَلِيّةٍ في كلمةٍ إسماعيليّةٍ

إنّما وصف الحكمة المنسوبة إلى إسماعيل عليه السلام بكونها عليّةً لِمَا شرّف اللّه تعالى إسماعيل به من قوله: ﴿وَجَعَلْنَا لَهُمْ لِسَانَ صِدْقٍ عَلِيًّا﴾ [سورة مريم، ٥٠/١٩] ولأنّه كان صادق الوعد، وذلك دليلٌ على علوّ الهمّة، ولأنّه كان مرضيًّا عند ربّه، وذلك مقامٌ عالٍ، ولأنّه كان وعاءً للوجود المحمّديّ المعُتَلي على الموجودات كلّها.

ولمّا كان إسحاق من ولديْ إبراهيم عليهم السلام أباً لأنبياءَ كثيرين وإسماعيل أباً لخاتم الأنبياء، وللخاتم التأخّر في الوجود،[١٨١٥] وإن كان متقدِّماً في الرتبة. أخّر الكلمة الإسماعيليّة عن الإسحاقيّة، وحيث كان المذكور في شأنه صفتين: صفة العلوّ وصفة الرضا ومُحْتِدُهما[١٨١٦] من الجناب الإلهيّ نسبتان: الوحدة الذاتيّة والجمعيّة الأسمائيّة. أشار إليهما بقوله: **(اعلم أنّ مسمّى)** الاسم **(اللّه أحديٌّ بالذات)**، أي لا كثرة فيه من حيث ذاته. وإنّما قال: أحديٌّ لا أحدٌ، مبالغةً في أحديّته كالأحمريّ، لأنّها صفةٌ سلبيّةٌ لا تقتضي[١٨١٧] معنًى زائداً على الذات، فأحديّته بحيث ليس فيه إثنينيّة الصفة والموصوف **(كلٌّ)** مجموعيٌّ إذا لوحظ متقيّداً **(بالأسماء)** وهذه هي المرتبة الإلهيّة المستجمعة لجميع الأسماء والصفات، فالتميّز بين هاتين المرتبتين إنّما يكون بحسب التعقّل فحسب. وأمّا بحسب الخارج فليس إلّا الوحدة الصرفة الّتي ليس فيها شائبة كثرةٍ أصلًا. **(وكلّ موجودٍ فما له من اللّه)** أحديّة جمع الأسماء[١٨١٨] **(إلّا)** الاسم[١٨١٩] الّذي هو **(ربّه**[١٨٢٠] **خاصّةً)**[١٨٢١] منه انتشأت عينه الثابتة وبه ظهرت في مراتب الوجود روحاً ومثالًا وحسًّا، وعليه

[١٨١٥] ن: في الموجودات.

[١٨١٦] وفي هامش ط: أي منشأهما، فإنّ العلوّ للوحدة الذاتيّة والرضا ليس إلّا باعتبار الأسماء. عبدالغفور اللاريّ.

[١٨١٧] ن: لا يقتضي.

[١٨١٨] ل - الأسماء.

[١٨١٩] ل: اسم.

[١٨٢٠] ن: ربّه.

[١٨٢١] ل - الّذي هو (ربّه خاصّةً)، صح هامش.

ترتّبت[١٨٢٢] أحواله فيها، وإليه معاده كما أنّه منه مبدؤه. **(يستحيل أن يكون له)**، أي لكلّ موجودٍ **(الكلّ)**، أي كلّ الأسماء الداخلة تحت المرتبة الإلهيّة إلّا الإنسان الكامل، فإنّ له أحديّة جمع الأسماء، هذا إذا أريد بالأسماء كلّيّاتها. وأمّا[١٨٢٣] أنّ حمْل الأسماء على معنًى أعمّ بحيث يشمل الأسماء الجزئيّة المتشخّصة بتشخّص /[٩٠و] المربوبات أيضاً فلا حاجة إلى هذا الاستثناء، إلّا أنّه فيما سيأتي نوع نَبْوةٍ منه.

(وأمّا الأحديّة الإلهيّة)، أي أحديّةٌ مسمّى اللّه **(فما لواحدٍ فيها)** مع بقائها على حالها **(قَدَمٌ)** بأن يكون له منها جزءٌ أو حصّةٌ يُقدَّم عليه **(لأنّه لا يقال لواحدٍ منها شيءٌ)** جزءًا كان أو حصّةً **(ولآخَرٍ منها شيءٌ)** كذلك **(لأنّها لا تقبل[١٨٢٤] التبعيض)** تجزئةً كان أو تحصيصاً، لأنّها ليست إلّا اعتباراً مُسقِطاً للاعتبارات كلّها، ولا بدّ في صيرورتها حصصاً أو أجزاءً من اعتبار صحّة انضياف الأمور الخارجة إليها أو انقسامها إلى الأمور الداخلة فيها، وكلّ ذلك ينافي الأحديّة، والحقيقة المطلقة الإلهيّة لا يتجزّى ولكنّها تتحصّص،[١٨٢٥] ففي كلّ شيءٍ حصّةٌ منها، فهي بكلّيّتها[١٨٢٦] ساريةٌ في الكلّ من غير تجزئةٍ. **(فأحديّته مجموعٌ)** يعني إذا كانت الأحديّة الإلهيّة لا تقبل التبعيض، فأحديّة مسمّى اللّه مجموعٌ، أي مجموع أسماءٍ فصّلت في المرتبة الواحديّة.[١٨٢٧] **(كلّه)**، أي كلّ ذلك المجموع مندمجٌ فيه **(بالقوّة)**[١٨٢٨] إمّا اندماجه فيه فلأنّ مرتبة الأحديّة إجمال مرتبة الواحديّة، وإمّا كونه بالقوّة[١٨٢٩] فلأنّه إذا خرج ذلك المجموع من القوّة إلى الفعل انقلبت الأحديّة واحديّةً، فقوله: أحديّةٌ مبتدأٌ، ومجموعٌ خبره؛ وكلّه مبتدأٌ آخر؛ وبالقوّة خبره. والجملة صفة لمجموع.

[١٨٢٢] ن: ترتيب.

[١٨٢٣] أ - وأمّا، صح هامش.

[١٨٢٤] ن ل: (لا يقبل)؛ أ - (شيء) جزءا كان أو حصّة (لآخر منها شيء) كذلك (لأنّها لا تقبل)، صح هامش.

[١٨٢٥] ن: تخصّص.

[١٨٢٦] ن: لكلّيّتها.

[١٨٢٧] ن: (الواحديّة).

[١٨٢٨] ن: بالقوّة.

[١٨٢٩] ن: (بالقوّة).

(والسعيد) عند ربّه **(من كان عند ربّه مرضيًّا، وما ثمّة)**، أي في الوجود **(إلّا من هو مرضيٌّ عند ربّه، لأنّه)**، أي المربوب هو[١٨٣٠] **(الّذي يُبقِي عليه)**، أي على الربّ **(ربوبيّته)**، أي ربوبيّة الربّ، إذ لو لا المربوب لعُدِم الربّ[١٨٣١] من حيث هو ربٌّ، ويمكن أن يقال: المراد أنّ الربّ يُبقِي على المربوب ربوبيّة الربّ أو ربوبيّة المربوب، أي وجوده وما يتبعه من الأحكام، فهذا[١٨٣٢] الإبقاء دليلٌ على رضى الربّ[١٨٣٣] عنه، إذ لو لم يَرْضَ بوجود المربوب وما له وما يُصدِر عنه لما أبقاه. **(فهو)**، أي المربوب **(مرضيٌّ عنده)**، أي عند ربّه **(فهو سعيدٌ) /[٩٠ظ]** عند ربّه. وإنّما قيّدنا السعيد في الموضعين بقوله:[١٨٣٤] عند ربّه، لأنّ للمربوب سعادتين، إحديهما: سعادته[١٨٣٥] بالنسبة إلى ربّه، وأخريهما: سعادته بالنظر إلى نفسه وأحواله، فالأولى كونه بحيث يتأتّى[١٨٣٦] عنه ما خُلِق له ويظهر[١٨٣٧] فيه أحكام ربّه على وجهٍ يرضى به. ولا يخفى أنّ كلّ موجودٍ مرضيٌّ سعيدٌ بهذا المعنى، ولا يُتصوَّر فيه الشقاوة إلّا بالقياس إلى ربّ مربوبٍ آخر، لم يكن لهذا الموجود صلاحيّةُ مظهريّة أحكامه كما سيشير[١٨٣٨] رضي اللّه عنه إلى هذه الشقاوة فيما بعد. والثانية كونه على حالةٍ يتنعّم ويتلذّذ بها، ولا شكّ أنّ المربوب بهذا الاعتبار ينقسم إلى السعيد والشقيّ، وبهذه السعادة والشقاوة حكمت[١٨٣٩] الشريعة الحقّة[١٨٤٠] ولا يشمل هذه السعادة كلّ مربوبٍ إلّا مآلًا على ما ذهب إليه الشيخ رضي اللّه عنه، والحكم على المربوب بالمرضيّ مطلقاً، لا يصحّ إلّا بالسعادة[١٨٤١] الأولى، فلذلك قيّدنا السعيد بما قيّدنا. **(ولهذا)** أي لأنّ المربوب هو الّذي يُبقِي على الربّ ربوبيّته **(قال**

[١٨٣٠] ن: (هو).

[١٨٣١] ط - الربّ، صح هامش.

[١٨٣٢] ل: وهذا.

[١٨٣٣] ن - أي وجوده وما يتبعه من الأحكام، فهذا الإبقاء دليل على رضي الربّ.

[١٨٣٤] أ: بقولنا.

[١٨٣٥] ط - إحديهما: سعادته، صح هامش.

[١٨٣٦] ن: تأني.

[١٨٣٧] أ: وتظهر.

[١٨٣٨] ن: سسر.

[١٨٣٩] ن: حكمة.

[١٨٤٠] ن: الحقه.

[١٨٤١] ن + ما.

سهلٌ:) يعني الشيخ الإمام سهل بن عبدالله التستريّ رضي اللّه عنه **(«إنّ للربوبيّة سرًّا، وهو)**، أي ذلك السرّ[١٨٤٢] **(أنت»)**[١٨٤٣] من حيث إنّك مربوبٌ، فإنّ المربوبيّة سرٌّ للربوبيّة ضرورةً، إنّ كلّ واحدٍ من المتضايفين لازمٌ للآخر، واللازم سرّ للملزوم يظهر منه **(يخاطب كلّ عينٍ)** موجودةٍ بالوجود العينيّ.[١٨٤٤] فقوله: وهو أنت، إن كان كلام الشيخ رضي اللّه عنه وهو الظاهر كما يشهد به كلام **الفتوحات** حيث قال: «يقال:[١٨٤٥] ظهروا عن البلد، أي ارتفعوا عنه، وهو قول الإمام للألوهيّة سرٌّ، لو ظهر لبطلت الألوهيّة.»[١٨٤٦] فقوله: يخاطب، بصيغة الغيبة على إسناد الفعل إلى لفظ أنت تجوّزاً، وإن كان من كلام سهلٍ رضي اللّه عنه فالأمر ظاهرٌ. **(لو ظهر)**، أي لو زال ذلك السرّ عن الوجود في الصحاح هذا أمرٌ ظاهرٌ عنك عارُه، أي زائلٌ **(لبطلت الربوبيّة)** ضرورة زوال أحد المتضايفين، وبطلانه بزوال الآخر وبطلانه. ويمكن حمل كلام الإمام على ظاهره بحمل الظهور على معناه المشهور كما تدلّ[١٨٤٧] عليه مقابلته /[٩١و] للسرّ. ويراد بسرّ الربوبيّة: أنّه، أي الربّ هو الّذي ظهر بصورة المربوب، فتحقّقت نسبة الربوبيّة، فلو ظهر[١٨٤٨] هذا السرّ بظهور الربّ بوحدته الحقيقيّة، لبطلت الربوبيّة، لأنّ في الربوبيّة[١٨٤٩] لا بدّ من الإثنينيّة. **(وأدخل لو)** في هذه الشرطيّة **(وهو حرف امتناعٍ لامتناعٍ)**، أي يدلّ[١٨٥٠] على امتناع أمرٍ، وهو ههنا بطلان الربوبيّة لامتناع أمرٍ[١٨٥١] آخر هو زوال سرّ الربوبيّة. **(وهو)**، أي ذلك السرّ الّذي هو كلّ عينٍ موجودةٍ **(لا يظهر)**، أي لا يزول عن الوجود، بل يمتنع زواله عن الوجود بالكلّيّة وإن زال عن بعض المراتب **(فلا تبطل الربوبيّة)**، بل يمتنع بطلانها لامتناع ظهور سرّ الربوبيّة وزوالها **(لأنّه لا وجود لعينٍ)** مربوبةٍ هي سرّ الربوبيّة **(إلّا**

[١٨٤٢] ن: (السرّ).

[١٨٤٣] لم أجد مأخذه.

[١٨٤٤] أ - (يخاطب كلّ عين) موجودة بالوجود العينيّ، صح هامش.

[١٨٤٥] ن: تعالى.

[١٨٤٦] **الفتوحات المكّيّة**، ٤٣/١.

[١٨٤٧] ل: يدلّ.

[١٨٤٨] وفي هامش ط: أي العارف أو بحسب الواقع. عبدالغفور اللاريّ.

[١٨٤٩] أ - لأنّ في الربوبيّة، صح هامش.

[١٨٥٠] ن: بدّل.

[١٨٥١] أ - أمر، صح هامش.

بربّه)، أي إلّا بربوبيّة ربّه، فوجودها مشروطٌ بربوبيته[١٨٥٢] **(والعين)** المربوبة المشروط وجودها بربوبيّة الربّ **(موجودةٌ دائماً بالربوبيّة**[١٨٥٣]**)** الّتي هي شرط وجودها **(لا تبطل دائماً)** ضرورة دوام عدم بطلان الشرط بدوام وجود المشروط، وقوله: دائماً، ظرفٌ للنفي لا للمنفيّ.

ولمّا فرغ رضي اللّه عنه عمّا وقع في البيّن من كلام سهلٍ رضي اللّه عنه وبيان معناه رجع إلى ما كان بصدده، فبعدما ذكر أوّلًا أنّ كلّ مربوبٍ مرضيٌّ يقول **(وكلّ مرضيٍّ محبوبٌ)** بالنسبة إلى من هو راضٍ عنه ومحبٌّ له **(وكلّ ما يفعل المحبوب محبوبٌ)** للمحبّ، فكلّ ما يفعل المرضيّ محبوبٌ ومعلومٌ أنّه كما كان كلّ مرضيٍّ محبوباً كذلك محبوبٌ مرضيٌّ **(فكلّه)**، أي كلّ ما يفعل المحبوب **(مرضيٌّ)**[١٨٥٤] له، وحيث كان تفرّع هذه النتيجة على ما سبق لا يتمّ إلّا بملاحظة المقدّمة القائلة[١٨٥٥] بأنّ كلّ محبوبٍ مرضيٌّ، وهي قد طُويت عن البيّن فبقي في النتيجة نوع خفاءٍ بيّنها بما يعمّها[١٨٥٦] وغيرها فقال: **(لأنّه لا فعل للعين)** الممكنة **(بل الفعل لربّها فيها)** فهي محلٌّ[١٨٥٧] لظهور الفعل لا الفاعل **(فاطمأنّت)**، أي سكنت العين[١٨٥٨] /[٩١ظ] الممكنة **(عن أن يضاف إليها فعلٌ)** على وجه الفاعليّة. **(فكانت راضيةً بما يظهر فيها وعنها من أفعال ربّها)**[١٨٥٩] والمراد برضاها حسن قبولها لظهور تلك الأفعال وتمكينها ربّها من إظهارها فيها، وكذلك[١٨٦٠] كانت **(مرضيّةً تلك الأفعال)** للحقّ[١٨٦١] سبحانه **(لأنّ كلّ فاعلٍ وصانعٍ راضٍ عن فعله وصنعته، فإنّه وفّى فعْله وصنْعته)**، أي أعطاهما بالتمام والكمال **(حقّ ما هي عليه)**، أي حقّ ما هذه الصنعة

[١٨٥٢] أ - ربّه، فوجودها مشروط بربوبيته، صح هامش.

[١٨٥٣] ن أ ل: (فالربوبيّة).

[١٨٥٤] ن: مرضيّ.

[١٨٥٥] ن: القابلة.

[١٨٥٦] وفي هامش ط ن أ ل ب م: لأنّ المقصود ببيان كون الأفعال مرضيّةً للحقّ سبحانه، وهو قد بيّن كونها مرضيّةً للعبد والربّ معاً. منه قدّس اللّه تعالى سرّه. توجد هذه العبارة في هامش أ بقيد تصحيح.

[١٨٥٧] ل - محلٌّ، صح هامش.

[١٨٥٨] ل: (العين).

[١٨٥٩] ن: فكانت راضية بما يظهر فيها وعنها من أفعال ربّها.

[١٨٦٠] أ: (وكذلك).

[١٨٦١] أ: (للحقّ).

عليه عند تقدير الفاعل ومشيئته إيّاها من مراتب التماميّة والكمال[١٨٦٢] وحيث كان الفعل والصنعة أمراً واحداً أفرد الضمير وأنّثه[١٨٦٣] لإرجاعه إلى ما هو أقرب منهما.

ثمّ أيّد رضي اللّه عنه ما ادّعاه من أنّ الحقّ سبحانه وفّى فعله وصنعته حقّ ما هي عليه بقوله تعالى: **(﴿أَعْطٰى كُلَّ شَيْءٍ﴾)** بالشيئيّة الوجوديّة **(﴿خَلْقَهُ﴾)**، أي ما قُدِّر له في مرتبة الشيئيّة[١٨٦٤] الثبوتيّة من الأحكام والآثار الكماليّة **(﴿ثُمَّ هَدَى﴾** [سورة طه، ٥٠/٢٠]**، أي بيّن أنّه ﴿أَعْطٰى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾، فلا يقبل ذلك الشيء**[١٨٦٥] **النقص عمّا قُدِّر له**[١٨٦٦] **ولا الزيادة عليه. فكان إسماعيل عليه السلام بعثوره)** واطّلاعه **(على ما ذكرناه)** من كون الكلّ ذاتاً وفعلًا مرضيًّا للّه سبحانه، وإنّه وفّى فعله وصنعته حقّ[١٨٦٧] ما هي عليه **(عند ربّه مرضيًّا)** فإنّ ذلك العثور من جملة أحوالٍ يقتضيها ويرتضيها ربّه فبه[١٨٦٨] وأمثاله[١٨٦٩] كان عند ربّه مرضيًّا[١٨٧٠] **(وكذا)**،[١٨٧١] أي كما أنّ إسماعيل عليه السلام عند ربّه مرضيٌّ كذلك **(كلّ موجودٍ عند ربّه مرضيٌّ، ولا يلزم إذا كان كلّ موجودٍ عند ربّه مرضيًّا)** فيكون عنده سعيداً **(على ما بيّنّاه أن يكون مرضيًّا عند ربّ عبدٍ آخر)** وسعيداً عنده، فلا يلزم أن يكون عند المضلّ مرضيًّا وسعيداً عند ربّ عبد الهادي أو بالعكس، إذ كلّ واحدٍ منهما سعيدٌ بالنسبة إلى ربّه شقيٌّ بالنسبة إلى ربّ الآخر. وليست هذه السعادة والشقاوة ما حكمت به الشريعة، فإنّ عبد الهادي سعيدٌ مطلقاً بحكمها وعبد المضلّ شقيٌّ مطلقاً. وإنّما قلنا: لا يلزم أن يكون المرضيّ عند ربٍّ مرضيًّا عند ربٍّ آخر **(لأنّه)**، أي كلّ موجودٍ /[٩٢و] **(ما أخذ الربوبيّة إلّا من كلٍّ)** مجموعيٍّ، وهو أحديّة جمع أسماء الربوبيّة **(لا من)** اسمٍ **(واحدٍ)** بعينه ليلزم

[١٨٦٢] أ - (حقّ ما هي عليه)، أي حقّ ما هذه الصفة عليه عند تقدير الفاعل، ومشيئته إياها من مراتب التماميّة والكمال، صح هامش.

[١٨٦٣] ن: انثه.

[١٨٦٤] ن: شيئيّة.

[١٨٦٥] ل: الشيء.

[١٨٦٦] ل: عمّا قُدِّر له.

[١٨٦٧] ن ل + على.

[١٨٦٨] ن ل: فبه.

[١٨٦٩] أ: وبأمثاله.

[١٨٧٠] ن: (عند ربّه مرضيًّا).

[١٨٧١] ن أ ل: و(كذا).

أن يكون المرضيّ عند ربّه مرضيًّا عند ربٍّ آخر لاتّحاد ربّيْهما **(فما تعيّن له)**، أي لكلّ موجودٍ **(من ذلك**[١٨٧٢] **الكلّ)**[١٨٧٣] المجموعيّ **(إلّا ما يناسبه)** وما يناسب استعداده[١٨٧٤] من الأسماء المخصوصة **(فهو)**، أي ذلك المتعيّن **(ربّه ولا يأخذه)**، أي الربّ **(أحدٌ من حيث أحديّته)** الذاتيّة، بل من حيث جمعيّته الإلهيّة. **(ولهذا)**، أي لعدم تعيّن الربّ لكلّ أحدٍ من مجموع[١٨٧٥] الأسماء إلّا ما يناسبه لا الذات من حيث أحديّتها **(منع أهل اللّه التجلّي في الأحديّة)**، أي حكموا بامتناع التجلّي في مرتبة الأحديّة، فإنّ التجلّيَ نسبةٌ تقتضي[١٨٧٦] الإثنينيّة المتجلّي والمتجلّى له المتغايريْن ذاتاً أو اعتباراً[١٨٧٧] وهي تنافي الأحديّة. وهذا مجمل ما فصّله رضي اللّه عنه بقوله **(فإنّك إن نظرتَه به)** كما في قرب الفرائض بأن يرتفع المراد بضمير التاء، وهو أنت على[١٨٧٨] البين، ولم يكن[١٨٧٩] أحد طرفيْ نسبة التجلّي **(فهو الناظر نفسه فما زال ناظراً نفسه بنفسه. وإن نظرتَه بك)** بأن يكون[١٨٨٠] أنت الناظر كما في قرب النوافل **(فزالت الأحديّة بك، وإن نظرته به وبك)** بالجمع بين الاعتبارين كما في قربيْ الفرائض والنوافل معاً[١٨٨١] **(فزالت الأحديّة)** على هذا التقدير **(أيضاً)**. وإنّما زالت الأحديّة في الصورتين الأخيرتين[١٨٨٢] **(لأنّ ضمير التاء في نظرتَه)** يعني المراد به فيهما حيث لم يرتفع عن البين بالكلّيّة **(ما هو عين المنظور)** المشار إليه بضمير الهاء[١٨٨٣] فإنّ الناظر فيهما العبد والمنظور الربّ. **(فلا بدّ)** في شيءٍ من هذه الصور الثلاث **(من**

[١٨٧٢] ن ل: ذلك.

[١٨٧٣] ن: من ذلك الكلّ.

[١٨٧٤] ن: (وما يناسب استعداده).

[١٨٧٥] أ: جميع.

[١٨٧٦] ن: يقتضي.

[١٨٧٧] أ: واعتبارا.

[١٨٧٨] ن أ: عن.

[١٨٧٩] ل: يمكن.

[١٨٨٠] أ ل: تكون.

[١٨٨١] ن - معا.

[١٨٨٢] ن: الأخيرين.

[١٨٨٣] أ: التاء.

وجود[١٨٨٤] **نسبةٍ ما اقتضت أمرين: ناظراً ومنظوراً**[١٨٨٥]**)** متغايريْن[١٨٨٦] بالذات أو بالاعتبار[١٨٨٧] **(فزالت الأحديّة)** في كلّ صورةٍ **(وإن كان)** الحقّ **(لم ير إلّا نفسه بنفسه)** في الصورة الأولى **(ومعلومٌ أنّه في هذا الوصف)**، أي رؤية نفسه بنفسه في الصورة الأولى /[٩٢ظ] **(ناظرٌ)** من وجهٍ **(منظورٌ)** من وجهٍ، فهما متغايران بالاعتبار، فزالت الأحديّة أيضاً. **(فالمرضيّ لا يصحّ أن يكون مرضيًّا)** وسعيداً **(مطلقاً)**، أي بالنسبة إلى جميع الأرباب، بل يكون مرضيًّا[١٨٨٨] وسعيداً بالنسبة إلى ربّه[١٨٨٩] فقط **(إلّا إذا كان جميع ما يظهر به)**، أي بالمرضيّ **(من فعل)** الربّ **(الراضي)**، أي ربٌّ كان من الأرباب بحيث لا يشذّ شيءٌ منها متحقّقاً **(فيه)**، أي في المرضيّ كالإنسان الكامل، فإنّه أحديّة جمع مظهريّات جميع الأرباب وأفعالها، فيكون مرضيًّا وسعيداً على الإطلاق لا من وجهٍ دون وجهٍ. **(ففضَل إسماعيل عليه السلام**[١٨٩٠] **غيره من الأعيان)** يعني أعيان الأناسيّ الكاملين وغيرهم **(بما نَعَتَه الحقّ به)** ونصّ عليه **(من كونه عند ربّه مرضيًّا)**، أي مطلقاً، فإنّه سبحانه ما نصّ على ذلك في حقّ[١٨٩١] أحدٍ غيره. **(وكذلك كلّ نفسٍ مطمئنّةٍ)**[١٨٩٢] مستقرّةٍ على اكتساب مراضي الحقّ فضلتْ غيرها من الأنفس بتنصيص الحقّ على كونها مرضيّةً حيث **(قيل لها)**:[١٨٩٣] ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ﴾ [سورة الفجر، ٢٧/٨٩] **(﴿ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ﴾)** الّذي هو موطنك الأوّليّ[١٨٩٤] فيكون ذهابك إليه رجعةً. **(فما أمرها)** الحقّ سبحانه في هذا القول **(أن ترجع إلّا إلى**

[١٨٨٤] ل - (وجود)، صح هامش.

[١٨٨٥] أ: ناظرا ومنظورا.

[١٨٨٦] ل: مغايرين.

[١٨٨٧] أ: وبالاعتبار.

[١٨٨٨] أ: (بل يكون مرضيا).

[١٨٨٩] أ: (بالنسبة إلى ربّه).

[١٨٩٠] وفي هامش أ + عن.

[١٨٩١] أ - حقّ.

[١٨٩٢] وفي هامش ط: أي كما وقع التصريح بالرضا في حقّ إسماعيل بخصوصه وقع الرضا في حقّ النفس المطمئنّة، وإن يخالف التصريحات، لأنّ الأوّل رضىً مطلقٌ والثاني[١] مقيّدٌ بربّه الخاصّ، وذلك لأنّ النفس المطمئنّة لا يستلزم أن يكون إنساناً كاملاً، وإنّما قلنا ذلك بقرينة الآتي. عبدالغفور اللاريّ.

[١٨٩٣] أ: قيل لها.

[١٨٩٤] أ: الأوّل.

ربّها الّذي) ناداها[١٨٩٥] بقوله: ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ﴾ **(ودعاها)** بقوله: ﴿ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ﴾ **(إليه)**[١٨٩٦] لتعرّفه **(فعرفته من الكلّ)**، أي من كلّ الأرباب بما ظهر فيها من أفعاله وآثاره **(﴿رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾** [سورة الفجر، ٢٨/٨٩])، أي ﴿ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً﴾ عنه[١٨٩٧] ﴿مَرْضِيَّةً﴾ له[١٨٩٨] **(﴿فَادْخُلِي فِي عِبَادِي﴾** [سورة الفجر، ٢٩/٨٩]) المختصّين بي بدلالة ياء الإضافة **(من حيث ما لهم هذا المقام)**، أي مقام العبودة المحضة **(فالعباد المذكورون ههنا كلّ عبدٍ عرف ربّه تعالى واقتصر عليه ولم ينظر إلى ربٍّ غيره)**[١٨٩٩] وإلّا لم يكن عبداً محضاً لربّه **(مع أحديّة العين)**، أي أحديّة عين الأرباب واتّحادهم بالذات. وقوله: ربٍّ غيره، إمّا بالإضافة على أن يكون الضمير راجعاً إلى كلّ عبدٍ، أو بالوصفيّة على أن يكون الضمير راجعاً إلى ربّه. **(لا بدّ من ذلك)** المذكور من الأوصاف /[٩٣و] ليكون العبد مرضيًّا عند ربّه، أو لا بدّ من أحديّة العين مع تعدّد الأرباب **(﴿وَادْخُلِي جَنَّتِي﴾** [سورة الفجر، ٣٠/٨٩] **الّتي هي سِتْري)**[١٩٠٠] بكسر السين، وهو ما يُستَر به. وفي بعض النسخ: الّتي بها سَتري، بفتح السين، وإنّما فسّر الجنّة بما فسّر، لأنّها فَعْلَةٌ من الجَنّ، وهو الستر. **(وليست جنّتي)** الّتي هي سِتري **(سواك، فأنت تسترني)** من حيث إطلاقي **(بذاتك)** من حيث تعيّنك، وإنّما تستّرتُ[١٩٠١] بك لأُعرَف بك من حيث تعيّنك،[١٩٠٢] لأنّه لا يمكن أن أُعرَف من حيث إطلاقي **(فلا أُعرَف إلّا بك)** من حيث تقيّدك **(كما أنّك لا تكون)**، أي لا توجد **(إلّا بي)** من حيث إطلاقي **(فمن عرفك)** حقّ المعرفة **(عرفني)**[١٩٠٣] فإنّ حقيقتك ليست

[١٨٩٥] أ: (ناداها).

[١٨٩٦] ل: إليه.

[١٨٩٧] ن أ - عنه، صح هامش أ؛ ل: منه.

[١٨٩٨] ن - له.

[١٨٩٩] وفي هامش ط: إذ لو نظر إلى ربٍّ غيره أعرض عن قبول أثر ربّه. عبدالغفور اللاريّ.

[١٩٠٠] ن: ﴿وَادْخُلِي جَنَّتِي﴾ الّتي هي سِتْري.

[١٩٠١] ل: سترت.

[١٩٠٢] ل - وإنّما سترت بك لأعرف بك من حيث تعيّنك، صح هامش.

[١٩٠٣] ن: عرفني.

إلّا أنا لا فرق بيني وبينك إلّا بالإطلاق والتقييد **(وأنا لا أُعرَف)** فإنّ العقل والكشف قاصران عن كنه حقيقتي **(فأنت لا تُعرَف)** فإنّ حقيقتي مأخوذةٌ في[١٩٠٤] حقيقتك.

قال الشيخ رضي اللّه عنه:

ولستُ[١٩٠٥] أعرف من شيءٍ حقيقةً[١٩٠٦] وكيف أعرفه وأَنْتُمُ فيه.[١٩٠٧]

وقال آخر:

هذا الوجود وإن تعدّد ظاهراً وحياتكم ما فيه إلّا أَنْتُمُ

أنتم حقيقة كلّ موجودٍ بدا ووجود هذي الكائنات تَوَهُّمُ.[١٩٠٨]

(فإذا دخلتَ جنّته) وهي نفسك[١٩٠٩] **(دخلتَ نفسَك وتعرف نفسك)** فإنّ الدخول فيها ليس إلّا بقدم[١٩١٠] العلم والمعرفة. وفي بعض النسخ: فإذا دخلت نفسك، **(فتعرف**[١٩١١] **معرفةً أخرى غير المعرفة الّتي عرفتها)**، أي نفسك بهذه المعرفة **(حين عرفت ربّك بمعرفتك إيّاها، فتكون**[١٩١٢] **صاحب معرفتين)** بربّك، فالمعرفة الأولى **(معرفةٌ به من حيث أنت)**، أي من حيث أنّك موجودٌ مغايرٌ له متميّزٌ عنه موصوفٌ بالكمالات المضافة منه[١٩١٣] عليك، فهي لك على سبيل العارية وله بالأصالة، أو من حيث أنّك عاجزٌ فقيرٌ منبعٌ[١٩١٤] للنقائص والشرور، وربّك قادرٌ غنيٌّ معدن الكمالات والخيرات. والمعرفة[١٩١٥] الثانية **(معرفةٌ به بك)**، أي بسببك، لكنّ[١٩١٦] **(من حيث**

[١٩٠٤] ل: من.

[١٩٠٥] ل + ولست.

[١٩٠٦] ن: حقيقيّة.

[١٩٠٧] لم أجد مأخذه.

[١٩٠٨] هذه قطعةٌ من قصيدة محمّد ابن السوّار الّذي قد يلزم ابن العربي، وقد لقي بابن الفارض (**تاريخ الأدب العربيّ**، ٦/٢٨٣ - ٢٨٤).

[١٩٠٩] أ: (وهي نفسك).

[١٩١٠] أ: بعد.

[١٩١١] أ ل: فتعرّف.

[١٩١٢] ن ل: (فيكون).

[١٩١٣] ل: منك.

[١٩١٤] ن: متبع.

[١٩١٥] ن ل: (و)المعرفة.

هو)، /[٩٣ظ] أي من حيث أنّك عينه الّتي ظهرت بصورتك لتكون مظهراً من مظاهره الّتي ظهر بها **(لا من حيث أنت)**، أي من حيث أنّك ممتازٌ عنه مغايرٌ له كما في المعرفة الأولى.

(فأنت عبدٌ وأنت ربٌّ، لمن له فيه أنت عبدٌ)، أي لمن أنت عبدٌ له فيه الضمير الأخير أيضاً للموصول، فإنّ كلّ موجودٍ متحقّقٍ في الوجود الحقّ ظاهرٌ فيه، لأنّه كالمرآة له، فكلّ ما ثبت له أيضاً كالعبوديّة وغيرها إنّما يثبت له فيه، وإثبات الربوبيّة للبعد بالنسبة إلى الربّ إنّما هو[١٩١٧] باعتبار إبقاء الربوبيّة عليه كما سبق. **(وأنت ربٌّ وأنت عبدٌ، لمن له في الخطاب)**، يعني خطاب ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ **(عهدٌ)**[١٩١٨] منك إليه بالاعتراف بربوبيّته كما تدلّ[١٩١٩] عليه حكاية الحقّ عن المخاطبين بقوله: ﴿قَالُوا بَلَى﴾ [سورة الأعراف، ١٧٢/٧]. **(فكلّ عقدٍ)**، أي كلّ عهدٍ أو كلّ عقيدةٍ **(عليه شخصٌ)** يكون ذلك العقد بينه وبين ربّه الخاصّ **(يحُلّه)**، أي يحلّ ذلك العقد ويخالفه **(مِن سواه عقدٌ)**، أي يخالفه عقد حال كون ذلك العقد صادراً من سوى ذلك الشخص، فإنّ لكلّ شخصٍ عقداً مخصوصاً بحسب استعداده، يخالفه وينافيه عقدٌ مخصوصٌ آخر. وجعل بعض الشارحين لفظة من، في قوله: من سواه، مفتوحة الميم على أن يكون[١٩٢٠] موصولةً وقال: معناه، فكلّ عقدٍ، أي اعتقادٍ عليه شخصٌ يحلّه مَن سواه، فهو عقدٌ، أي قيدٌ لا يُرتجى انشراح الصدر منه.

ولمّا حكم رضي اللّه عنه فيما سبق يكون كلٌّ من الربّ والمربوب راضياً مرضيًّا كان[١٩٢١] محلّ أن يشير إلى معنى قوله تعالى: ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ﴾ [سورة البيّنة، ٨/٩٨] فقال: **(فرضي اللّه)** أحديّة جمع الأسماء **(عن عبيده)** عن كلّ عبدٍ عبدٍ باعتبار الاسم الخاصّ الّذي يربّيه **(فهم)**، أي العبيد **(مرضيّون)**، أي كلّ عبدٍ مرضيٌّ للاسم الخاصّ به، وذلك لا ينافي عدم كونه مرضيًّا لاسمٍ آخر كما يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ [سورة الزمر، ٧/٣٩]. **(ورضوا)**، أي العبيد **(عنه)**، أي عن اللّه /[٩٤و] كلٌّ عن اسمه الخاصّ به بحسن قبوله

[١٩١٦] أ: (لكنّ).

[١٩١٧] أ - هو، صح هامش.

[١٩١٨] ن: عهد.

[١٩١٩] ن ل: يدلّ.

[١٩٢٠] أ: تكون.

[١٩٢١] ن: كلّ.

لظهور آثاره وأحكامه **(فهو)**، أي اللّه **(مرضيٌّ)** لهم **(فتقابلت الحضرتان)**: حضرة الربوبيّة وحضرة العبوديّة المفهومتان من قوله تعالى: ﴿رَضِيَ اللّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ **(تقابل الأمثال)** فكلّ واحدةٍ منهما تماثل الأخرى وتشابهها في كونها راضيةً مرضيّةً **(والأمثال أضدادٌ)** ولا ضدّ في الوجود في نظر شهود صاحب مقام الجمع، فلا مثل في الوجود في نظر شهوده، فينتفي عنده التقابل، فلا يحكم كشفه به. وإنّما قال: الأمثال أضدادٌ **(لأنّ المثلين حقيقةٌ**[١٩٢٢] **لا يجتمعان)** في محلٍّ واحدٍ **(إذ)** حيث يجتمعان فيه **(لا يتميّزان)**، لأنّ تميّزهما لا يكون إلّا بتميّز المحلّ **(وما ثمّة)**، أي في مرتبة الأمثال **(إلّا متميِّزٌ)** فالمثلان متميّزان فلا يجتمعان فهما ضدّان. **(فما ثمّة)**،[١٩٢٣] أي في حضرات الربوبيّة والعبوديّة **(مثلٌ فما في الوجود مثلٌ)** لانحصار الوجود في تلك الحضرات، وإذا لم يكن في الوجود مثلٌ **(فما في الوجود ضدٌّ)** لأنّ الأضداد أمثالٌ لتماثلها في الضدّيّة وانتفاء المثل والضدّ وإن كان متفرّعاً على ما سبق، لكنّه رضي اللّه عنه استدلّ عليه لزيادة التوضيح بقوله: **(فإنّ الوجود حقيقةٌ واحدةٌ)** نافيةٌ للكثرة **(والشيء لا يضادّ نفسه)** لا في ضمن المماثلة ولا في غيرها. وإذا ارتفعت الأمثال والأضداد **(فلم يبق)** في الوجود **(إلّا)** الواحد **(الحقّ لم يبق كائنٌ)** سواه **(فما ثمّة)** شيءٌ **(موصولٌ)** بشيءٍ آخر بالمماثلة[١٩٢٤] **(ولا ثمّة)** شيءٌ **(بائنٌ)** عن شيءٍ آخر بالمضادّة **(بذا)**، أي بما ذكرنا من الوحدة الصرفة **(جاء برهان العيان)** والكشف **(فما أرى بعينيّ)** البصريّتين[١٩٢٥] أو البصر والبصيرة **(إلّا عينه)** الواحد بالوحدة الصرفة الغير المتكثّر[١٩٢٦] بالأمثال والأضداد **(إذ أُعايِن)**.

ولمّا نفى رضي اللّه عنه وجود الأمثال وتقابلها المستلزم نفيهما نفي المتقابلين، أعني الراضي والمرضيّ من الحقّ والخلق، وكان /[٩٤ظ] ذلك النفي نظراً إلى شهود صاحب مقام الجمع أراد أن يُثبِتهما نظراً إلى شهود صاحب مقام الفرق بعد الجمع، ويشير إلى أنّ في الآية أيضاً إشارةً إلى أنّ

[١٩٢٢] ط ن أ ل - حقيقةٌ، صح هامش ط.

[١٩٢٣] وفي هامش ط: بالنظر إلى صاحب الجمع. عبدالغفور اللاريّ.

[١٩٢٤] أ - ولا في غيرها، وإذا ارتفعت الأمثال والأضداد، (فلم يبق) في الوجود (إلّا) الواحد (الحق لم يبق كائن) سواه (فما ثمّة) شيءٌ (موصول) بشيءٍ آخر بالمماثلة، صح هامش.

[١٩٢٥] أ ل: البصرتين.

[١٩٢٦] أ ل: المتكثّرة.

إثباتهما إنّما هو[1927] بالنظر إليه لا مطلقاً فقال: **(﴿ذَلِكَ﴾)**، أي إثبات التقابل والحكم بكون الربّ راضياً والعبد مرضيًّا وبالعكس **(﴿لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ﴾[1928]** [سورة البيّنة، ٨/٩٨] **أن يكونه)**، أي يتّحد به لغلبة شهود الوحدة عليه ويرتفع التميّز بينهما في نظر شهوده[1929] فيختلّ أمر العبوديّة والربوبيّة، وهذه الخشية إنّما هي **(لعلمه بالتمييز)** بين الربّ وعبيده وبضرر ارتفاعه المفضى إلى عدم بلوغه إلى مرتبة الكمال **(دلّنا على ذلك)** التمييز **(جهْلُ أعيانٍ)** ظاهرةٍ **(في الوجود)**. وفي النسخة المقروءة على الشيخ رضي اللّه عنه: لنا، أي حاصل معلومٍ لنا دالًّا على ذلك التميّز جهل أعيانٍ ظاهرةٍ[1930] **(بما أتى به)**، أي أخبر **(عالِمٌ)** فإنّ ذلك الاختلاف بالجهل والعلم يدلّ على التميّز بين الموصوفين بهما **(فقد وقع التميّز بين العبيد، فقد وقع التميّز بين الأرباب)** لأنّ اختلاف المعلولات يدلّ على اختلاف العلل، وبين الأرباب وعبيدها أيضاً لوجوب مغايرة العلل لمعلولاتها **(ولو لم يقع التميّز)** بين الأرباب الّتي هي الأسماء **(لفُسِّر الإسم الواحد الإلهيّ من جميع وجوهه بما يُفسَّر به الآخر، والمعزّ لا يُفسَّر بالمذلّ، لكنّه)**، أي المعزّ **(هو)**، أي المذلّ **(من وجه الأحديّة)**، أي أحديّة الذات **(كما تقول في كلّ اسمٍ إنّه دليلٌ)**، أي دالٌّ **(على الذات)** المطلقة **(وعلى حقيقته)**[1931] أي حقيقة ذلك الاسم وخصوصيّته المميّزة له عن سائر الأسماء **(من حيث هو)** اسمٌ خاصٌّ متميّزٌ عمّا عداه **(فالمسمّى)** في جميع الأسماء **(واحدٌ)** وإن كانت الأسماء بحسب خصوصيّاتها كثيرةً **(فالمعزّ هو المذلّ من حيث المسمّى[1932] والذات[1933] والمعزّ ليس المذلّ من حيث نفسه وحقيقته)** الّتي هي مفهومه الخاصّ **(فإنّ المفهوم يختلف في الفهم)**، أي العقل **(في كلّ واحدٍ منهما)**، أي من المعزّ والمذلّ وإن اتّحد في الخارج.

[1927] أ - إنّما هو، صح هامش.

[1928] وفي هامش ط: أي خشي أن ينحصر في مقام الجمع فيفوت عنه مقام العبوديّة. عبدالغفور اللاريّ.

[1929] وفي هامش ط: وهو صاحب مقام الفرق بعد الجمع. عبدالغفور اللاريّ.

[1930] أ ل + في الوجود.

[1931] أ: (و)علي.

[1932] أ - (المسمّى)، صح هامش.

[1933] أ: والذات.

(فلا تنظر إلى الحقّ وتعرّيه)، أي تجرّده[١٩٣٤] **(عن)** لباس **(الخلق)** بأن تجعله موجوداً /[٩٥و] خارجيًّا مجرّداً عن التعيّنات الخلقيّة منزّهاً عن التقيّدات المظهريّة **(ولا تنظر إلى الخلق وتكسوه سوى الحقّ)**، أي تكسوه لباس الغيريّة بأن تجعله مجرّداً عن الحقّ مغايراً له من كلّ الوجوه، بل انظر إلى[١٩٣٥] الحقّ في[١٩٣٦] الخلق وإلى[١٩٣٧] الخلق[١٩٣٨] في الحقّ لترى الوحدة في الكثرة، والكثرة في الوحدة، ولم يكن شهود إحديهما مانعاً عن شهود الأخرى. **(ونزِّهْه)** في مقام أحديّته وتجرّده عن المظاهر **(وشبِّهْه)** في مقام واحديّته وتلبّسه بالمظاهر **(وقُم)** بالجمع بين التنزيه والتشبيه **(في مقعد الصدق)** الّذي ليس فيه شائبة كذبٍ، فإنّ في التنزيه المحض تكذيباً[١٩٣٩] بمقام التشبيه وفي التشبيه الصرف تكذيبٌ[١٩٤٠] بمقام التنزيه، ومقعد الصدق الّذي ليس فيه شائبة كذبٍ هو مقام الجمع بينهما. **(وكن في الجمع)**، أي وبعد ما قدرت على شهود الوحدة في الكثرة وشهود الكثرة في الوحدة من غير أن يمنع أحدهما عن الآخِر، فكن في الجمع وشهودَ الوحدة. **(إن شئت، وإن شئت[١٩٤١] ففي الفرق)** وشهودَ الكثرة، فإنّه لا منافاة بينهما عندك **(تَحُزْ بالكلّ إنْ كلٌّ تَبَدَّى قَصَبَ السبق)**، أي تحز وتجمع بسبب هذه المقامات وجمعيّتها إن تبدّى، أي ظهر وحصل لك كلّ واحدةٍ منها قصب السبق[١٩٤٢] على من لم يحصل[١٩٤٣] له هذه الجمعيّة. فقوله: تحز، مجزومٌ على أنّه جوابٌ للأمر. وقوله: قصب السبق، منصوبٌ على أنّه مفعول تحز. **(فلا تَفْنَى)** بحسب حقيقتك الّتي هي الحقّ **(ولا تَبْقَى)**[١٩٤٤] بحسب تعيّناتك الّتي هي شؤون الحقّ، وهو تعالى ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي

[١٩٣٤] أ - أي تجرّده، صح هامش.

[١٩٣٥] ن ل - إلى.

[١٩٣٦] ن - في.

[١٩٣٧] ل - وإلى.

[١٩٣٨] ن أ - وإلى الخلق، صح هامش أ.

[١٩٣٩] ن: تكذيب.

[١٩٤٠] أ: تكذيباً؛ أ - بمقام التشبيه وفي التشبيه الصرف تكذيباً، صح هامش.

[١٩٤١] أ - (وإن شئت)، صح هامش.

[١٩٤٢] ن - السبق؛ أ ل: سبك.

[١٩٤٣] ن أ: تحصل.

[١٩٤٤] ل: ولا تَبْقَى.

شَأْنٍ﴾ [سورة الرحمن، ٢٩/٥٥] **(ولا تُفْنِي)**، أي لا تحكم بفناء شيءٍ من حيث تلك الحقيقة **(ولا تُبقي)**، أي لا تحكم ببقائه من حيث تعيّناتها، أو المعنى على أنّه لا تفنى في الحقّ سبحانه بنفسك، بل بتجلّياته الجلاليّة، ولا تبقي بعد فنائك فيه بنفسك، بل بتجلّياته الجماليّة، وكذلك[١٩٤٥] لا تُفني،[١٩٤٦] أي لا تُوصِل أحداً إلى الفناء فيه بنفسك، ولا تُبقي،[١٩٤٧] أي لا توصل أحداً إلى البقاء به بعد الفناء فيه بنفسك، /[٩٥ظ] بل المُفني والمُبقي هو اللّه سبحانه بتجلّياته الجلاليّة والجماليّة. **(ولا يُلقى عليك الوحي في غيرٍ)**، أي في صورةٍ تُغايِر الحقّ مطلقاً، بل لا يغايره[١٩٤٨] إلّا من حيث الإطلاق والتقييد، أو في صورةٍ تغايرك مطلقاً، فإنّ الحقيقة واحدةٌ ولا مغايرة إلّا بحسب التعيّنات. **(ولا تلقي)** أيضاً على غيرٍ،[١٩٤٩] أي في صورةٍ تُغايِر[١٩٥٠] الحقّ سبحانه مطلقاً أو تغايرك[١٩٥١] مطلقاً على ما عرفت.

ولمّا أثنى[١٩٥٢] الحقّ سبحانه على إسماعيل عليه السلام بصدق الوعد أراد أن يبيّن في حكمة[١٩٥٣] أسراره فقال: **(الثناء)** إنّما يتحقّق **(بصدق الوعد)**[١٩٥٤] وإتيان الواعد بالموعد **(لا بصدق الوعيد)** وإتيان المتوعِّد بما توعّد به، إذ لا يُثنَى عقلًا وعرفاً على من يصدر[١٩٥٥] منه الآفات والمضرّات، بل على من تصدر[١٩٥٦] منه الخيرات والمبرّات. **(والحضرة الإلهيّة[١٩٥٧] تطلب)** من العبيد حيث أخرجهم من العدم إلى الوجود وجعلهم مظاهر أسمائه وصفاته الجميلة **(الثناء**

[١٩٤٥] ل: (و) كذلك.

[١٩٤٦] ل: (لا تُفني).

[١٩٤٧] ل: (ولا تُبقي).

[١٩٤٨] أ ل: تغايره.

[١٩٤٩] ن: (غير)

[١٩٥٠] ن: يغاير.

[١٩٥١] ن ل: يغايرك؛ أ - أو تغايرك مطلقا، صح هامش.

[١٩٥٢] ن: (ولمّا أثني)

[١٩٥٣] ط - في حكمة، صح هامش.

[١٩٥٤] ن: بصدق الوعد.

[١٩٥٥] أ: تصدر.

[١٩٥٦] أ: تصدر.

[١٩٥٧] أ: الإلهيّة.

المحمود) وقوله: المحمود، إمّا صفةٌ كاشفةٌ للثناء، أو مقيّدةٌ بناءً على أن يُطلِق الثناء على إثبات الصفات مطلقاً **(فيُثني عليها)**، أي على الحضرة الإلهيّة **(بصدق الوعد)** وإتيانها بالموعود **(لا بصدق الوعيد)** وإتيانها بما توعّدت به **(بل بالتجاوز)** والعفو عمّا يوجب الوعيد. فإن قلتَ: التجاوز والعفو يستلزم كذب الخبر الدالّ على الوعيد والحضرة الإلهيّة منزّهةٌ عن ذلك، قلتُ: لعل الشيخ رضي اللّه عنه ذهب إلى أنّ الوعيد ليس بخبرٍحقيقيٍّ، بل هو تهديدٌ وزجْرٌ، إذ قد تقرّر في العربيّة أنّ الكلام الخبريّ يجيء لمعانٍ كثيرةٍ غير الإعلام والإخبار كالتلهّف والتحسّر والدعا وغير ذلك.

ثمّ استشهد رضي اللّه عنه على إنّ الثناء إنّما يكون بصدق الوعد لا بصدق الوعيد بقوله تعالى: **(﴿فَلاَ تَحْسَبَنَّ اللّهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِ رُسُلَهُ﴾ [سورة ابراهيم، ٤٧/١٤])** حيث خصّ نفْيَ إخلاف الوعد[١٩٥٨] بالذكر في مقام الثناء **(ولم يقل)** مخلف وعده رسله /[٩٦و] **(ووعيده)** ولم يَنْفِ إخلاف الوعيد أيضاً. ولا يخفى على الفطن أنّ هذه العبارة لا يقتضي[١٩٥٩] وقوع الوعيد بالنسبة إلى الرسل فضلًا عن أن يكون في القرآن حتّى يرد ما أورده بعض الفضلاء[١٩٦٠] من أنّه لم يجيئ في القرآن المجيد وعيدٌ للرسل صلوات اللّه وسلامه عليهم. ويدلّ على أنّه رضي اللّه عنه لم يقصد وقوع الوعيد بالنسبة إلى الرسل قوله: **(بل قال: ﴿وَنَتَجاوَزُ عَن سيّئاتهِمْ﴾** [سورة الأحقاف، ١٦/٤٦**])** فإنّ ضمير الجماعة ليس عائداً إلى الرسل، فهو سبحانه وعد بالتجاوز عن السيّئات **(مع أنّه توعّدٌ على ذلك)**، أي على اقتراف السيّئات، وهو لا يخلف وعده، فيتجاوز عن السيّئات، فيلزم[١٩٦١] إخلافه الوعيد على اقترافها. **(فأثنى على إسماعيل عليه السلام بأنّه كان**[١٩٦٢] **﴿صَادِقَ الوَعْدِ﴾ [سورة مريم، ٥٤/١٩] وقد زال الإمكان)**، أي إمكان وقوع الوعيد **(في حقّ الحقّ سبحانه لما فيه)**، أي في الإمكان **(من طلب المرجَّح)** يعني ما يُرجَّح جانب الوقوع على اللا وقوع، ولا مرجَّح ههنا، فإنّ المرجَّح هو السيّئات، وهي متجاوَزٌ عنها. فإن قلتَ: دخول بعض عصاة

[١٩٥٨] ل + للعبد.

[١٩٥٩] أ: تقتضي.

[١٩٦٠] وفي هامش ط: إق المقصود بيان الوعد والوعيد في حقّ الناس. عبدالغفور اللاريّ.

[١٩٦١] وفي هامش ط: أي اكتساب. عبدالغفور اللاريّ.

[١٩٦٢] ط ن أ - كان، صح هامش ط أ.

المؤمنين النار وخلود الكافرين فيها كما يشهد به القرآن، وصرّح به الشيخ أيضاً يدلّ على وقوع الوعيد، فكيف يصحّ الحكم بزوال إمكانه، قلتُ: الوعيد حقيقةً هو الإخبار بخلود التعذّب[١٩٦٣] بالنار لا التعذّب مطلقاً، فإنّ التعذّب الزائل[١٩٦٤] في الحقيقة تطهيرٌ وتزكيةٌ للمعذَّب عن موانع اللطف والرحمة، فالإخبار به في الحقيقة وعدٌ لا وعيدٌ بخلاف التعذّب الغير الزائل، فإنّه لا خير فيه بالنسبة إليه.[١٩٦٥]

(فلم يبق[١٩٦٦] إلّا صادق الوعد وحْده، وما لوعيد الحقّ)، أي لما توعّد به الحقّ، وهو التعذّب الغير الزائل **(عينٌ تعاين، وإن دخلوا)**، أي أهل الوعيد **(دار الشقاء)** الّتي هي النار **(فإنّهم)** بالآخرة واقعون **(على لذّةٍ)** كائنٍ **(فيها)**، أي في تلك /[٩٦ظ] اللذّة **(نعيمٌ مباينٌ، نعيم جِنان الخلد)**. فقوله: نعيمٌ مباين، مبتدأٌ، خبره قوله: فيها، المقدّم عليه، وقوله: نعيم جنان الخلد، مفعولٌ للمباين. **(فالأمر)** في النعيميْن من حيث كون كلّ واحدٍ منهما نعيماً يُلتَذّ به **(واحدٌ، وبينهما)**، أي بين النعيميْن **(عند التجلّي)** الواقع بحسب استعدادات المتجلّى لهم **(تباين)** في الصورة، فإنّ نعيم أهل الجنّة إنّما يظهر بصورة الحور والغلمان والولدان وغيرها، ونعيم أهل النار بصورة النيران، فإنّهم يتلذّون بها وإن[١٩٦٧] كان[١٩٦٨] بعد تطاول الأزمان. **(يسمّى)** نعيم أهل النار **(عذاباً من عذوبة طَعمه)** آخراً **(وذاك)**، أي تسميته عذاباً **(له[١٩٦٩] كالقشر، والقشر صائنٌ)** للُبّه

[١٩٦٣] ل: التعذيب.

[١٩٦٤] ل + فإنّه.

[١٩٦٥] وفي هامش أ: ففي هذا التقدير فإنّ أهل النار من المؤمنين يُخرَجون بعد أن يعذَّبوا مقدار معصيتهم بشفاعة الشافعين. وأمّا الكافرون فيجعل العذاب لهم عذباً أو يُرفَع مطلقاً كما جاء في الحديث: «ينبت في قعر جهنّم الجرجير»[١] وإن كانوا خالدين فيها، أو بإعطائهم صبراً على ما هم عليه من البلاء والمحن فيما لفوْا به فلا يتألّموه منه. فمع هذا يكون الإخبار بالوعيد وعداً بحسب المآل لانقطاع العذاب بعد أن يأخذ اسم المنتقم حقّه، لمحرّره. [١] لم أجد مأخذه.

[١٩٦٦] وفي هامش ط: أي أمرٌ خارجيٌّ يشاهد أو باصر[؟] لشاهد. عبدالغفور اللاريّ.

[١٩٦٧] ل: فإن.

[١٩٦٨] أ - كان، صح هامش.

[١٩٦٩] أ - (له).

عن[١٩٧٠] تطرّق الآفة إليه، فكما أنّ القشر يصون لبّه عن الآفات كذلك لفظ العذاب يصون معناه عن إدراك المحجوبين عن حقائق الأشياء.[١٩٧١]

اعلم أنّ لإهل النار الخالدين فيها كما يظهر من كلام الشيخ رضي اللّه عنه وتابعيه حالاتٍ ثلاثاً،[١٩٧٢] الأولى:[١٩٧٣] إنّهم إذا دخلواها تسلّط العذاب على ظواهرهم وبواطنهم وملَكهم[١٩٧٤] الجزَع والاضطراب، فطلبوا أن يُخفَّف عنهم العذاب أو أن يقتضي عليهم، أو أن يُرجَعوا إلى الدنيا، فلم يجابوا إلى طلباتهم. والثانية:[١٩٧٥] إنّهم إذا لم يجابوا إلى طلباتهم وطّنوا أنفسهم على العذاب، فعند ذلك رفع اللّه العذاب[١٩٧٦] عن بواطنهم وخبت ﴿نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ﴾ [سورة الهمزة، ١٠٤/٦-٧]. والثالثة:[١٩٧٧] إنّهم بعد مُضيّ الأحقاب أَلِفوا العذاب وتعوّدوا به، ولم يتعذّبوا بشدّته بعد طول مدّته، ولم يتألّموا به، وإن عظم إلى أنّ آل أمرهم إلى أن يتلذّذوا به ويستعذبوه، حتّى لو هبّ عليهم نسيمٌ من الجنّة استكرهوه وتعذّبوا به[١٩٧٨] كالجُعَل وتأذّيه[١٩٧٩] برائحة الورد. عفانا[١٩٨٠] اللّه وجميع المسلمين عن ذلك.

[١٩٧٠] ن: من.

[١٩٧١] وفي هامش ط ن أ ل م: اعلم أنّ أصل معنى العذاب في اللغة: المنع، سُمّي به ما يستحقّه العاصي لمعصيته لكونه زاجراً ومانعاً له عن ارتكابه، لكنّ الشيخ رضي اللّه عنه جعله من العذوبة إشارةً إلى ما انقلب[١] إليه آخراً على ما ذهب إليه. منه قدّس اللّه تعالى سرّه. [١] م: من قلب.

[١٩٧٢] ن ل: ثلاث.

[١٩٧٣] ن: (الأولى).

[١٩٧٤] وفي هامش ط: أي غلبهم. عبدالغفور اللاريّ.

[١٩٧٥] ن: (والثانية).

[١٩٧٦] وفي هامش ط: وهو الاضطراب. عبدالغفور اللاريّ.

[١٩٧٧] ن: (والثالثة).

[١٩٧٨] ل: وتعذّبواه.

[١٩٧٩] أ: وتأذّى.

[١٩٨٠] ن: عافانا.

فصّ حكمةٍ روحيّةٍ في كلمةٍ يعقوبيّةٍ

الروح: إمّا بضمّ الراء كما ذهب إليه صاحب **الفكوك**[١٩٨١] رضي اللّه عنه، /[٩٧و] وإمّا بفتحها كما ذهب إليه بعض الشارحين. وإنّما كانت هذه الحكمة المبتنية على[١٩٨٢] قسمة الدين، وذكر أقسامه وأحكامه روحيّةً، لأنّ المعاني الثلاثة الّتي هي للدين، أعني: الانقياد والجزاء والعادة، إنّما هي[١٩٨٣] من شأن الروح المجرّد المدبّر للبدن. وإنّما كانت رَوْحيّةً بفتح الراء، لأنّ بكلّ واحدٍ من تلك المعاني الثلاثة يحصل الرَوْح الدائم السرمديّ إمّا بالانقياد، فلأنّ من أنقاد لأوامر الحقّ واستسلم لوجهه وجد الراحة القصوى في العاجل والآجل. وإمّا بالجزاء، فلأنّ من عرف أنّ الجزاء يترتّب على أعماله، وأعماله من مقتضيات ذاته[١٩٨٤] استراح من الاعتراض على غيره، فلا يحمد إلّا نفسه ولا يؤاخذ إلّا نفسه. وإمّا بالعادة، فلأنّه من اعتاد بشيءٍ أَلِفه، وفي الألفة يرتفع[١٩٨٥] الكلفة، وفيه الراحة. وإنّما خُصّت بالكلمة اليعقوبيّة لتنصيص الحقّ سبحانه على يعقوب عليه السلام حين حكى وصيّة إبراهيم بنيه بالإقامة على الدين الّذي له نسبةٌ خاصّةٌ إلى كلٍّ من الروح والرَوْح كما ذُكِرَتْ.

اعلم أنّ الدين في اللغة يُطلَق على ثلاثة معانٍ: الانقياد والجزاء والعادة. وفي الشرع على ما شرعه اللّه سبحانه لعباده من الأحكام أو شرعه بعض عباده واعتبره اللّه سبحانه. فالشيخ[١٩٨٦] رضي اللّه عنه قسّمه بالمعنى الشرعيّ إلى قسمين ونبّه على اعتبار المعاني الثلاثة اللغويّة فيه فقال: **(الدين ديناں)** أحدهما: **(دينٌ)** تعيَّن وتقرَّر **(عند اللّه وعند**[١٩٨٧] **من عرّفه الحقّ تعالى)** من الأنبياء بالوحي إليهم **(و)** عند **(من عرّفه من عرّفه الحقّ)** من ورثتهم طبقةً بعد طبقةٍ بتبليغ الأنبياء إليهم.

[١٩٨١] هو صدر الدين محمّد بن إسحاق القونويّ.

[١٩٨٢] ل: عن.

[١٩٨٣] وفي هامش ط: وليس سائر الحكَم كذلك، لأنّ اختصاصها بالروح باعتبار [لعلّه زئدٌ] باعتبار الإدراك لا باعتبار المدركات. عبدالغفور اللاريّ.

[١٩٨٤] وفي هامش ط: باعتبار الحكم. عبدالغفور اللاريّ.

[١٩٨٥] أ ل: ترتفع.

[١٩٨٦] ل: قال الشيخ.

[١٩٨٧] ل: (و) عند.

(و) ثانيهما **(دينٌ)** تعيَّن وتقرَّر **(عند الخلق)** موافقاً لِما شرعه اللّه سبحانه في الغاية المترتّبة[١٩٨٨] عليه من المعارف الإلهيّة والكمالات النفسانيّة والمراتب الأخرويّة. **(وقد اعتبره اللّه سبحانه)** لهذه[١٩٨٩] الموافقة /[٩٧ظ] **(فالدين الّذي عند اللّه هو الّذي اصطفاه)**، أي اختاره **(اللّه وأعطاه الرتبة العليّة على دين الخلق)**. والعامل في الجارّ والمجرور إمّا الاصطفاء أو العلوّ على سبيل التنازع. **(فقال تعالى)** مشيراً إلى هذا الدين واصطفائه إيّاه **(﴿وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلاَ تَمُوتُنَّ إَلاَّ وَأَنتُم مُسْلِمُونَ﴾ [سورة البقرة، ١٣٢/٢]، أي منقادون[١٩٩٠] إليه)**، أي إلى ذلك الدين باطناً بالإذعان والقبول، وظاهراً بالعمل بمقتضاه. وإنّما وصّاهم بالانقياد إليه، لأنّ الدين الّذي هو الأحكام الشرعيّة الوضعيّة لا يُثمِر سعادةً ما لم يُنقَد إليه. فهذه الوصيّة تدلّ على اعتبار[١٩٩١] الانقياد الّذي هو أحد معانيه اللغويّة فيه. ولا يخفى عليك أنّ عند اعتبار الانقياد إلى الدين ينبغي أن يراد به الأحكام الموضوعة لا الانقياد، فإنّه لا معنى للانقياد إلى الانقياد، ثمّ أكّد ذلك الاعتبار بقوله: **(وجاء الدين)** في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ﴾ **(بالألف واللام للتعريف والعهد، فهو)**، أي الدين المعرّف بالألف واللام **(دينٌ معلومٌ معروفٌ)** معهودٌ بين المتكلّم والمخاطب **(وهو)**، أي الدين المعلوم المعروف ما يدلّ عليه **(قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللّهِ الإِسْلاَمُ﴾ [سورة آل عمران، ١٩/٣] وهو)**، أي الإسلام **(الانقياد)** فالدين عند اللّه الانقياد. وهذا الحكم من قبيل قوله عليه السلام: «الحجّ عرفةٌ»[١٩٩٢] مبالغةً في اعتبار الانقياد في الدين، لا أنّه عين الدين، فإذا كان الألف واللام في الدين الّذي وصّى به إبراهيم إشارةً إلى الدين الّذي في قوله: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللّهِ الإِسْلاَمُ﴾ كان الانقياد معتبَراً هناك كما أنّه معتبَرٌ ههنا: **(فالدين عبارةٌ عن انقيادك)**، أي عمّا شرعه اللّه من حيث انقيادك له،[١٩٩٣] فهو من هذه الحيثيّة من عندك. **(والّذي من عند اللّه)** خاصّةٌ من غير مدخليّة العبد فيه **(هو الشرع الّذي**

[١٩٨٨] ن: المرتبة.

[١٩٨٩] أ ل: بهذه.

[١٩٩٠] أ - منقادون، صح هامش.

[١٩٩١] ن - اعتبار، صح هامش.

[١٩٩٢] **سنن الترمذيّ**، تفسير القرآن، ٢.

[١٩٩٣] أ - له، صح هامش.

انقدتَ أنت إليه)، أي[١٩٩٤] ذات هذا الشرع من غير اعتبار معنى الانقياد فيه **(فالدين الانقياد)**، أي ما شرعه اللّه من حيث الانقياد **(والناموس هو الشرع الّذي شرعه اللّه)** /[٩٨و] من غير اعتبار معنى الانقياد فيه. وإنّما سُمِّيَ ذلك ناموساً، فإنّ ناموس الرجل صاحب سرّه الّذي يخصّه بما يستره عن غيره، ولا شكّ أنّ الشرع سرٌّ مستورٌ ومضنونٌ به على غير الأنبياء، فهو مختصٌّ بهم نزولًا، فسُمّي باسمهم **(فمن اتّصف بالانقياد لِما شرعه اللّه له، فذلك الّذي قام بالدين وأقامه، أي أنشأه**[١٩٩٥]) كما أُمِر به في قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ [سورة الشورى،٤٢/١٣] **(كما تُقِيم**[١٩٩٦] **الصلاة، فالعبد هو المُنشِئ للدين)** من حيث الانقياد **(والحقّ هو الواضع للأحكام،**[١٩٩٧] **والانقياد عين فعلك، فالدين)** من حيث الانقياد **(من فعلك فما سعدتَ إلّا بما كان منك)** من الانقياد.

(فكما أثبت السعادة لك ما كان فعلك)، يعني الانقياد، فإنّ بالانقياد للأحكام الإلهيّة يتّصف العبد بالسعادة **(كذلك ما أثبت الأسماء الإلهيّة)** الفعليّة **(إلّا أفعاله)** فإنّ الحقّ سبحانه ما لم يخلق شيئًا مثلًا لم يتّصف بالخلقيّة، وإذا لم يقيّد الأسماء الإلهيّة بالفعليّة على ما هو الظاهر من كلام الشيخ رضي اللّه عنه. فالمراد بإثباتها إظهارها **(وهي)**، أي أفعاله **(أنت)** يخاطب كلّ عينٍ فلا يختصّ[١٩٩٨] بما له صلاحيّة الخطاب من ذوي العلم، ولهذا صرّح ثانياً بما هو نُصَّ في العموم فقال: **(وهي)**، أي أفعاله **(المحدثات فبآثاره سُمِّي إلهاً وبآثارك سُمِّيتَ سعيداً، فأنزلك اللّه تعالى منزلته)** في التسمية بالأسماء بواسطة الآثار **(إذا**[١٩٩٩] **أقمتَ الدين وانقدتَ لِما شرعه لك. وسأبسط في ذلك)**، أي في بيان معنى الانقياد **(ما تقع فيه الفائدة، بعد أن نبيّن الدين الّذي عند الخلق الّذي اعتبره اللّه سبحانه، فالدين)** سواءٌ كان عند اللّه أو عند الخلق **(كلّه للّه)** فإنّ

[١٩٩٤] ل + إلى.

[١٩٩٥] أ: أي أنشأه.

[١٩٩٦] ل: (يقيم).

[١٩٩٧] ن: (الأحكام).

[١٩٩٨] ل + به.

[١٩٩٩] ن: (إذ).

ما عند الخلق أيضاً اعتبره اللّه تعالى، أو[٢٠٠٠] هو على كلا التقديرين ما شرعه اللّه أو[٢٠٠١] العبد، لكن من حيث الانقياد،[٢٠٠٢] والانقياد[٢٠٠٣] إنّما يكون للّه، **(و)** الدين /[٩٨ظ] **(كلّه)** من حيث الانقياد **(صادرٌ[٢٠٠٤] منك)[٢٠٠٥]** لأنّه فعلٌ من أفعالك **(لا منه)**، أي لا من اللّه سبحانه، أي من مقامه الجمعيّ[٢٠٠٦] **(إلّا بحكم الأصالة)** فإنّ الأصل في الأفعال الصادرة من مقامه التفصيليّ إنّما هو مقامه الجمعيّ.

ثمّ شرع رضي اللّه عنه في بيان الدين الّذي عند الخلق فقال: **(قال اللّه تعالى: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا﴾ [سورة الحديد، ٢٧/٥٧])**، أي الطريقة الّتي اخترعها الراهبون، وهم العلماء الزاهدون المنقطعون إلى اللّه تعالى من أمّة عيسى عليه السلام **(وهي)**[٢٠٠٧] الرهبانيّة **(النواميس الحكميّة)**، أي الشرائع المشتملة على الحكمة[٢٠٠٨] الإلهيّة والمصلحة الدينيّة.

ولمّا كانت هذه العبارة شاملةً لِما شرّعه اللّه أيضاً أخرجه بقوله: **(الّتي لم يجيء الرسول المعلوم)** في عرف الجمهور.[٢٠٠٩] وإنّما قيّد بذلك، لأنّ وسائط الفيض كلّها رسل اللّه **(بها)**، أي بتلك النواميس **(في)** حقّ **(العامّة)** لا الخاصّة فقط كالدين الّذي عند الخلق. وقيّد بذلك تنبيهاً على أنّ ما جاء به النبيّ لا يكون مختصًّا ببعضٍ من الأمّة[٢٠١٠] **(بالطريقة الخاصّة)** بالأنبياء **(المعلومة في العرف)** وهي طريق الوحي الجليّ. وإنّما قيّد بذلك، لأنّ ما جاء به الرسول لا

[٢٠٠٠] ن أ: إذ.

[٢٠٠١] ل: أي.

[٢٠٠٢] وفي هامش ط: فاللام يتعلّق بالاعتبار. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٠٠٣] وفي هامش ط: واللام حينئذٍ صلةٌ للاعتبار. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٠٠٤] أ ل: صادر.

[٢٠٠٥] وفي هامش ط: على أيّ وجهٍ أحد. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٠٠٦] أ ل: الجمع.

[٢٠٠٧] ن أ: وهي؛ ل: (فهي).

[٢٠٠٨] أ ل: الحكم.

[٢٠٠٩] أ: (في عرف الجمهور).

[٢٠١٠] ل + (من عند اللّه).

بالطريقة[٢٠١١] الخاصّة بالأنبياء، بل بالطريقة[٢٠١٢] الشاملة للأولياء أيضاً[٢٠١٣] فهو من الرهبانيّة المبتدَعة، ولا يخفى عليك أنّه إذا كان الدين الّذي عند الخلق هي النواميس الحكميّة على الوجه الخاصّ ينبغي أن يكون الدين الّذي عند اللّه أيضاً تلك النواميس، لكن[٢٠١٤] على وجهٍ آخر لا الانقياد[٢٠١٥] إليها.[٢٠١٦] **(فلمّا وافقتْ الحكمة والمصلحة الظاهرة فيها)**، أي في تلك النواميس **(الحكَم الإلهيّ)** الّذي هو الدين عند اللّه **(في)** الأمر **(المقصود بالوضع المشروع الإلهيّ)** وهو تكميل النفوس علماً وعملًا **(اعتبرها اللّه سبحانه اعتبار ما شرعه من عنده تعالى وما كتبها)**، أي ما فرضها **(اللّه[٢٠١٧] عليهم. ولمّا فتح اللّه تعالى بينه وبين قلوبهم باب العناية والرحمة من حيث لا يشعرون)**، أي من الوجه الخاصّ الّذي لم يكن لهم شعورٌ به **(جعل في قلوبهم تعظيم ما شرعوه /[٩٩و] يطلبون بذلك)** التعظيم أو بما شرعوه **(رضوان اللّه على غير الطريقة النبويّة المعروفة)**، أي المعلومة **(بالتعريف)**، أي بتعليمها بالوحي **(الإلهيّ)**. والمراد بطلبهم على غير الطريقة النبويّة أنّهم أتوْا بأمورٍ زائدةٍ على الطريقة النبويّة موافِقةٍ لها في الغاية، والغرض[٢٠١٨] ما فرضها اللّه عليهم كالأمور الّتي التزمها الصوفيّة في هذه الأمّة من غير إيجابٍ من اللّه سبحانه كتقليل الطعام وكثرة الصيام والاجتناب عن مخالطة الأنام وقلّة المنام والذكر على الدوام. وفي بعض النسخ: على الطريقة النبويّة، وهو أيضاً صحيحٌ، لأنّ الطريقة المبتدَعة لمّا كانت موافقةً للطريقة النبويّة في الأمر المقصود منها، فكأنّها هي. **(فقال تعالى: ﴿فَمَا رَعَوْهَا﴾)**، أي الرهبانيّة المبتدَعة **(هؤلاء الّذين شرعوها)** من مبتوعيهم **(و)** الّذين **(شُرِعتْ لهم[٢٠١٩])** من تابعيهم **(﴿حَقَّ رِعَايَتِهَا﴾ ﴿إِلَّا ابْتِغَاء**

[٢٠١١] أ: بالطريق.

[٢٠١٢] أ: بالطريق.

[٢٠١٣] أ - أيضاً.

[٢٠١٤] أ - لكنّ.

[٢٠١٥] ل: انقياد.

[٢٠١٦] وفي هامش ط: لأنّهما قسمان لشيءٍ واحدٍ، فإذا تعيّن أحد القسمين للمشروع لزم أن يكون الآخر له أيضاً لا للانقياد. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٠١٧] أ: اللّه.

[٢٠١٨] ن: والعرض.

[٢٠١٩] أ: لهم.

رِضْوَانِ اللَّهِ﴾). اعلم أنّ نظم الآية هكذا ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاء رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حقّ رِعَايَتِهَا﴾ [سورة الحديد، ٢٧/٥٧] فذهب أكثر المفسّرين إلى أنّ الاستثناء منقطعٌ، يعني: نحن ما فرضناها عليهم لكنّهم ابتدعوها ابتغاءً رضوان اللّه. والشيخ رضي اللّه عنه نظر[٢٠٢٠] إلى المعنى وقرّره على ما قرّر، فإنّ ابتداعها إذا كان لابتغاء الرضوان ينبغي أن يكون[٢٠٢١] رعايتها[٢٠٢٢] أيضاً له، فللتنبيه على هذا قرّر المعنى على ما قرّر، لا أنّه جعل الابتغاء استثناءً متّصلًا من قوله: ﴿فَمَا رَعَوْهَا﴾ حتّى يلزم تفسير الآية على ما هو خلاف قواعد العلوم العربيّة. **(ولذلك)**، أي لابتغاء رضوان اللّه بها واعتقاد أنّها وسيلةٌ إليه **(اعتقدوا)**،[٢٠٢٣] أي الرهبانيّة المبتدعة وأحبّوها[٢٠٢٤] **(﴿فَآتَيْنَا الّذين آمَنُوا﴾ بها ﴿مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ﴾، أي من هؤلاء الّذين شُرِعَ فيهم[٢٠٢٥])**، أي[٢٠٢٦] في شأنهم **(هذه العبادة ﴿فَاسِقُونَ﴾ [سورة الحديد، ٢٧/٥٧]، أي خارجون عن الانقياد إليها والقيام بحقّها، ومن لم ينقد /[٩٩ظ] إليها لم ينقد إليه مشرّعه)** وهو الحقّ سبحانه، فإنّ مشرِّع الطريقة المبتدعة بالأصالة هو الحقّ سبحانه **(بما يُرضِيه)** من إعطاء الخير والثواب. وفي بعض النسخ: ومن لم ينقد إلى مشرّعه لم ينقد إليه مشرّعه، وتذكير[٢٠٢٧] الضمير لرجوعه إلى الموصول، وإضافة المشرّع إليه بملابسةٍ، أنّ التشريع إنّما هو[٢٠٢٨] لأجله وإرجاعه إلى الطريقة المبتدَعة بتأويل الدين بعيدٌ. **(لكنّ الأمر)**، أي الشأن (**الإلهيّ**[٢٠٢٩] **يقتضي الانقياد)**، أي

[٢٠٢٠] أ: نظرا.

[٢٠٢١] ن: يكون.

[٢٠٢٢] وفي هامش ط: ومن المعلوم أنّ عدم الرعاية لا يشتمل الكلّ بقرينة قوله الآتي: ﴿فَآتَيْنَا الَّذِينَ﴾ [سورة الحديد، ٢٧/٥٧] فقوله: ﴿فَمَا رَعَوْهَا﴾ ليس إلّا لسلب العموم لا لعموم السلب، فإذا ثبت رعاية النقص ثبت أنّ هذه الرعاية لابتغاء الرضوان، فالاستثناء في عبارة الشيخ في قوله: فما رعوها، لا في عبارة القرآن ويكون ثابتاً لحاصل المعنى. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٠٢٣] أ + (لها).

[٢٠٢٤] أ - وأحبّوها.

[٢٠٢٥] أ: أي من هؤلاء الّذين شُرِعَ فيهم.

[٢٠٢٦] ل - أي، صح هامش.

[٢٠٢٧] ن: وتذكّر.

[٢٠٢٨] ن - هو.

[٢٠٢٩] أ ل: الإلهيّ.

انقياد مشرّعه إليه، وإن لم يكن بما يُرضِيه **(وبيانه أنّ المكلَّف إمّا المنقاد بالموافقة وإمّا مخالف، فالموافق المطيع لا كلام فيه لبيانه)**، أي لوضوح[٢٠٣٠] حاله وظهور انقياد مشرّعه إليه. **(وأمّا المخالف فإنّه يطلب بخلافه الحاكم عليه)**، فقوله: الحاكم، مجرورٌ على أنّه صفةٌ للخلاف أو منصوبٌ على أنّه مفعولٌ له،[٢٠٣١] أي بمخالفته الاسم الحاكم عليه **(من اللّه أحد أمرين إمّا التجاوز والعفو)** عن خلافه ليظهر حكم اسم العفوّ والغفور.[٢٠٣٢] **(وإمّا الأخذ على ذلك)** الخلاف[٢٠٣٣] ليظهر حكم الاسم المنتقم والقهّار **(ولا بدّ من أحدهما، لأنّ الأمر)**، أي الأمر المقتضي لأحدهما، وهو استحقاق المكلّف المخالف **(حقٌّ)** ثابتٌ **(في نفسه)**[٢٠٣٤] ومقتضى الحقّ حقٌّ **(فعلى كلّ حالٍ)** من العفو والأخذ **(قد صحّ انقياد الحقّ إلى عبده لأفعاله وما هو عليه)**، أي ولِما هو عليه **(من الحال)** المقتضي لأحد الأمرين **(فالحال)**، أي حال العبد **(هو المؤثِّر)** في انقياد الحقّ له **(فمن هنا)**، أي من أجل أنّ حال العبد وفعله موافقاً كان أو مخالفاً هو المؤثِّر في انقياد الحقّ له،[٢٠٣٥] فكان انقياد الحقّ جزاءً لفعله. **(كان الدين جزاءً)**، أي معتبَراً فيه الجزاء، فإنّ الانقياد وعدمه يترتّبان على الدين وعلى الانقياد وعدمه يترتّب الجزاء فتحقّق معنًى آخر من معانيه الثلاثة. وفسّر الجزاء وقسّمه بقوله: **(أي معاوَضةً بما يسُرّ وبما لا يسُرّ، وبما[٢٠٣٦] يسُرّ)**، أي جزاءه[٢٠٣٧] بما[٢٠٣٨] يسُرّ ما يدلّ /[١٠٠و] عليه قوله تعالى: **(﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ [سورة البيّنة، ٨/٩٨] هذا جزاءٌ بما يَسُرّ[٢٠٣٩])** فإن ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ﴾ يسُرّهم فيرضوْن عنه. وجزاءٌ بما لا يسُرّ ما يدلّ عليه قوله تعالى: (﴿**وَمَن يَظْلِمْ مِنكُمْ نُذِقْهُ عَذَابًا كَبِيرًا**﴾ **[سورة**

[٢٠٣٠] ن: لوصوح.

[٢٠٣١] أ: به.

[٢٠٣٢] أ: الغفور والعفوّ.

[٢٠٣٣] أ - ليظهر حكم اسم العفو والغفور. (وإما الأخذ على ذلك) الخلاف، صح هامش؛ ل: (الخلاف).

[٢٠٣٤] ن: في نفسه.

[٢٠٣٥] أ - (فمن هنا)، أي من أجل أنّ حال العبد وفعله موافقا كان أو مخالفا هو المؤثّر في انقياد الحقّ له، صح هامش.

[٢٠٣٦] ن: فيما؛ أ - (فبما)، صح هامش؛ ل: فبما.

[٢٠٣٧] ن أ: جزاء.

[٢٠٣٨] أ: ما.

[٢٠٣٩] أ - (بما يسُرّ)، صح هامش.

الفرقان، ١٩/٢٥] هذا جزاءٌ بما لا يسُرّ). فإنّ إذاقة العذاب ممّا لا يسُرّهم، بل يسوؤهم وقوله تعالى: **(﴿وَنَتَجَاوَزُ عَنْ سَيِّئَاتِهِمْ﴾ [سورة الأحقاف، ١٦/٤٦] هذا)**، أي التجاوز المفهوم منه[٢٠٤٠] **(جزاءٌ)** أيضاً، فإنّ التجاوز أيضاً ممّا يقتضيه حالٌ من أحوال العبد، فهو جزاءٌ له. ولمّا لم يكن التجاوز جزاءً للسيّئات كان[٢٠٤١] في كونه جزاءً خفاءٌ حُكِم عليه بأنّه جزاءٌ، ولم يقيّده بقوله: بما يسُرّ لظهور كونه منه. ولا يخفى أنّ الجزاء بالرضوان بالنسبة إلى المطيعين، وبالتجاوز بالنسبة إلى العاصين. فنبّه بهذا الكلام على أنّ الجزاء بما يسُرّ يتحقّق بالنسبة إلى الفريقين ولا يختصّ بالأوّل. **(فقد صحّ أنّ الدين هو الجزاء)**، أي معتبَرٌ فيه الجزاء. هذا نتيجةٌ لِما سبق، أي قد ثبت بما سبق أنّ الدين الّذي اعتُبِر فيه الانقياد اعتُبِر فيه الجزاء[٢٠٤٢] أيضاً **(وكما أنّ الدين هو الإسلام، والإسلام عين الانقياد)**، أي انقياد العبد لما شرعه اللّه **(فقد انقاد)**، أي فكذلك قد انقاد الحقّ سبحانه العبد[٢٠٤٣] **(إلى ما يسرّ)** العبد **(وإلى ما لا يسرّ)** العبد، فتحقّق الانقياد من الطرفين **(وهو)**، أي[٢٠٤٤] انقياد الحقّ إليهما **(هو[٢٠٤٥] الجزاء)** لانقياد العبد وعدمه. **(هذا)**،[٢٠٤٦] أي جعْل أحد الفعلين من العبد والآخر من الحقّ سبحانه جزاءً لِما من العبد **(لسان الظاهر في هذا الباب)**، أي باب الجزاء وبيانه.

(وأمّا سرّه وباطنه)، أي سرّ الجزاء وحقيقته الباطنة عن فهم أهل الظاهر **(فإنّه)**، أي الجزاء **(تجلٍّ)**، أي تجلّي حالٍ من أحوال العبد وظهوره **(في مرآة وجود الحقّ)**، تبعاً لحالٍ آخر من أحواله، فالحال الثاني باعتبار تبعيّته للأوّل وترتّبه عليه جزاءً له. **(فلا يعود على الممكنات /[١٠٠ظ] من الحقّ إلّا ما يعطيه[٢٠٤٧] ذواتهم)** المتقلّبة **(في أحوالها، فإنّ لهم في كلّ حالٍ**

[٢٠٤٠] ن: (منه).

[٢٠٤١] أ ل: وكان.

[٢٠٤٢] أ - هذا نتيجة لما سبق، أي قد ثبت بما سبق أنّ الدين الّذي اعتبر فيه الانقياد اعتبر فيه الجزاء، صح هامش.

[٢٠٤٣] ن: (العبد)؛ أ - العبد.

[٢٠٤٤] ن - أي، صح هامش.

[٢٠٤٥] أ: هو.

[٢٠٤٦] ن: هذا.

[٢٠٤٧] أ: تعطيه.

صورةً) وجوديّةً تناسبه ويخالف[٢٠٤٨] الصور الوجوديّة الّتي لسائر أحوالهم **(فيختلف[٢٠٤٩] صورهم لاختلاف أحوالهم، فيختلف التجلّي)**، أي تجلّي وجود الحقّ بهذه في الصور **(لاختلاف الحال، فيقع الأثر)**[٢٠٥٠] الّذي هو التلذّذ أو التعذّب **(في العبد بحسب ما يكون)**، أي يوجد تجلّي الوجود الحقّ بصور أحواله، فإن كانت صورةً ملائمةً له، فهي خيرٌ، وإلّا فضدّه **(فما أعطاه الخير سواه ولا أعطاه ضدّ الخير غيره)** وإنّما قال: ضدّ الخير، ولم يقل: الشرّ، تنبيهاً على أنّ الشرّ من حيث هو شرٌّ لا يقبل الوجود، بل من حيث نسبته إلى الخير ومضادّته المُظهِرة إيّاه كما قيل: فبضدّها يتبيّن الأشياء **(بل هو منعِم ذاته ومعذّبها فلا يذُمَّنَّ[٢٠٥١])** في ضدّ الخير **(إلّا نفسه ولا يُحْمَدَنَّ)** في الخير[٢٠٥٢] **(إلّا نفسه)** فإنّ كلًّا من الخير وضدّه إنّما هو صورة حالٍ من أحواله ظهرت في مرآة الوجود الحقّ بحسب علْم الحقّ به وبأحواله، وعلْم الحقّ به وبأحواله لا يكون إلّا على ما هو عليه في نفسه **(﴿فَلِلّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾ [سورة الأنعام، ١٤٩/٦] عليهم[٢٠٥٣] في علمه بهم، إذ العلم يتبع المعلوم)** فلا يتعلّق به إلّا على ما هو عليه في نفسه، وذلك سرّ القدر.

(ثمّ السرّ الّذي فوق هذا) السرّ الّذي ذكرنا **(في هذه المسألة أنّ الممكنات)** لا تزال ثابتةً[٢٠٥٤] **(على أصلها من العدم)** أي على أصلها الّذي هو العدم ما شمّت رائحة الوجود. فمن، في قوله: من العدم، بيانيّةٌ. **(وليس وجودٌ[٢٠٥٥] إلّا وجود الحقّ)** متلبّساً **(بصور أحوال ما هي عليه الممكنات في أنفسها وأعيانها)**، أي بصور أحوالٍ[٢٠٥٦] يكون[٢٠٥٧] الممكنات عليها. فقوله: الممكنات، تفسيرٌ للضمير وإضافة الأحوال إلى الموصول بيانيّةٌ. **(فقد علمتَ من يلتذّ)** بإدراك ما

[٢٠٤٨] أ ل: وتخالف.

[٢٠٤٩] أ: (فتختلف).

[٢٠٥٠] ن: لاختلاف الحال، فيقع الأثر.

[٢٠٥١] ن: (يذن).

[٢٠٥٢] ط - (إلّا نفسه ولا يحْمَدَنَّ) في الخير، صح هامش.

[٢٠٥٣] ل: عليهم.

[٢٠٥٤] أ: (لا تزال ثابتةً).

[٢٠٥٥] أ: وجود.

[٢٠٥٦] أ + ما.

[٢٠٥٧] أ: تكون.

يلائم **(ومن يتألّم)** بإدراك ما لا يلائم، فالملتذّ والمتألّم هو الحقّ سبحانه، إذ لا التذاذ ولا تألُّم لِما لا وجود له، لكنّ بعد تلبّسه بصور أحوال الممكنات وتجلّيه بها. **(و)** كذلك قد علمت **(ما يعقب كلّ حالٍ/[١٠١ و]**[٢٠٥٨] **من الأحوال)** فإنّه من تجلّياته سبحانه بصورة حالٍ تابعٍ لحالٍ آخر مترتِّبٌ عليه **(وبه)**، أي بهذا التعقّب **(سُمِّي)** الجزاء[٢٠٥٩] **(عقوبةً وعقاباً)** فالعقوبة والعقاب مأخوذان من العقب **(وهو)**، أي استعمال العقوبة والعقاب **(سائغٌ)** بحسب أصل اللغة **(في الخير والشرّ)** إذا كانا مترتِّبين على أمرٍ آخر جزاءً له **(غير أنّ العرف سمّاه في الخير ثواباً وفي الشرّ عقاباً، ولهذا)**، أي لإجل أنّ كلّ جزاءٍ حالٌ يعقب حالًا آخر **(سُمّي أو شُرِحَ)**، أي فُسِّر **(الدين)**[٢٠٦٠] الّذي[٢٠٦١] هو الجزاء **(بالعادة، لأنّه)**، أي لأنّ صاحب الدين **(عاد عليه ما يقتضيه)** حاله[٢٠٦٢] **(ويطلبه حاله، فالدين)** الّذي هو الجزاء هو **(العادة)**.

اعلم أنّ حاصل كلام الشيخ رضي اللّه عنه: أنّ الدين الّذي وصّى به[٢٠٦٣] إبراهيم بنيه الدين الّذي هو الأحكام الوضعيّة الشرعيّة، والمعاني الثلاثة اللغويّة معتبَرةٌ فيه أيضاً، فإنّه يستتبع انقياد العبد له وجودًا أو عدمًا وعليه يترتّب انقياد مشرّعه للعبد، فانقياد المشرّع له جزاءٌ لانقياده وجودًا أو عدمًا، والجزاء في الحقيقة عين الفعل الّذي هو جزاءٌ له، لكن في صورةٍ أخرى، فيتحقّق العادة الّتي هي العود، لكنّه قد وقع في[٢٠٦٤] أداء هذا المعنى مسامحاتٌ لقلّة اعتداده رضي اللّه عنه بالعبارة ووضوح المقصود عند ذوي الفهم.

ثمّ استشهد على استعمال الدين في معنى العادة بقول الشاعر فقال: **(وقال الشاعر: «كَدِينِكَ من أمّ الحُوَيْرِثِ**[٢٠٦٥] **قبلها»**[٢٠٦٦] **أي عادتك**[٢٠٦٧] **ومعقول العادة أن يعود الأمر)** ثانياً

[٢٠٥٨] قد سقطت ورقة ١٠١ من نسخة ط.

[٢٠٥٩] ن أ: (الجزاء).

[٢٠٦٠] ن أ: الدين.

[٢٠٦١] أ - الّذي، صح هامش.

[٢٠٦٢] أ: استعداده.

[٢٠٦٣] ل - به.

[٢٠٦٤] ل - الفعل الّذي هو جزاء له، لكن في صورة أخرى، فيتحقّق العادة الّتي هي العود، لكنّه قد وقع في.

[٢٠٦٥] ن: (الجُوِيرِثِ).

[٢٠٦٦] هذا بيتٌ لامرؤ القيس (**شرح القصائد المشهورات الموسومة بالمعلقات** لابن النحّاس، ٦/١)

(بعينه إلى حاله) الأوّل **(و هذا)** العود بعينه **(ليس ثمّة)**، أي في صورة الجزاء. **(فإنّ العادة)** بهذا التفسير **(تكرارٌ)** ولا تكرار في الوجود، فكيف في الجزاء؟ فإنّ الوجود الحقّ كما قال أبو طالبٍ المكّيّ رحمه اللّه (ت. ٩٩٦/٣٨٦): «لا يتجلّى في صورةٍ مرّتين».[٢٠٦٨] **(لكنّ العادة)**، أي الأمر الّذي يعود **(حقيقةٌ واحدةٌ معقولةٌ)** لا تعدّد ولا تكثّر فيها إلّا من حيث ظهورها في صورٍ مختلفةٍ شخصيّةٍ **(والتشابه في)** تلك **(الصور موجودٌ)** فإنّ كلّ واحدةٍ من تلك الصور وإن كانت مغايرةً في تشخّصها للصور الأخرى، لكنّها باعتبار أنّ كلّ واحدةٍ منها صورةٌ شخصيّةٌ لحقيقةٍ واحدةٍ أمثالٌ وأشباهٌ. وتكرار الأشباه باعتبار ما به التشابه عودٌ، بل تكرار ظهور تلك الحقيقة في الصور المتشابهة أيضاً عودٌ. **(فنحن نعلم)** مثلاً **(أنّ زيدًا عين عمرٍو في الإنسانيّة وما عادت**[٢٠٦٩] **الإنسانيّة)** في[٢٠٧٠] نفسها **(إذ لو عادت لتكثّرت، وهي حقيقةٌ واحدةٌ، والواحد لا يتكثّر في نفسه**[٢٠٧١]**)** فمن هذه الحيثيّة لا تكرار ولا عود. **(و)**نحن **(نعلم)** أيضاً **(أنّ زيدًا ليس عين عمرٍو في الشخصيّة، فشخص زيدٍ ليس شخص عمرٍو مع تحقيق**[٢٠٧٢] **وجود الشخصيّة)**، أي تحقّقه **(في الإثنين)** فحصل بينهما شبَهٌ **(فنقول في الحسّ عادتْ)** الشخصيّة أو الحقيقة **(لهذا الشبَه، ونقول في الحكم الصحيح)** في العقل **(لم تعد)** لوحدة الحقيقة. **(فما ثمّة عادةٌ بوجهٍ)** واعتبارٍ، يعني وحدة الحقيقة **(وثمّة عادةٌ بوجهٍ)** واعتبارٍ، يعني تكثّر الحقيقة بصورها الشخصيّة، وتُشابِه تلك الصور في كونها صور الشخصيّة لتلك الحقيقة **(كما أنّ ثمّة جزاءً بوجهٍ)** وهو كون الحال الثاني تبعاً للحال الأوّل مرتَّباً عليه **(وما ثمّة جزاءٌ بوجهٍ)** وهو كون الحال الثاني حالةً[٢٠٧٣] برأسها للعين الممكنة **(فإنّ الجزاء)** الّذي هو الحال الثاني **(أيضاً**[٢٠٧٤] **حالٌ في الممكن)** برأسه

[٢٠٦٧] أ: أي عادتك.

[٢٠٦٨] **قوت القلوب** لأبي طالب المكّيّ، ١١٧٩/٣ بلفظ: «لا يتجلّى بوصفٍ مرّتين ولا يظهر في صورةٍ لاثنين».

[٢٠٦٩] ن: (عادة).

[٢٠٧٠] أ - (وما عادت الإنسانيّة) في، صح هامش.

[٢٠٧١] ل: في نفسه.

[٢٠٧٢] أ: تحقيق.

[٢٠٧٣] ن: حاله.

[٢٠٧٤] أ: أيضاً.

(من أحوال) عين[٢٠٧٥] **(الممكن)** تقتضيه[٢٠٧٦] عين الممكن كسائر الأحوال من غير فرقٍ غايةً ما في الباب أنّه يقع عقيب حالٍ آخر **(وهذه)**، أي كون الجزاء أيضاً حالٌ تقتضيه[٢٠٧٧] عين الممكن كسائر الأحوال **(مسألةٌ أغفلها علماء هذا الشأن، أي أغفلوا إيضاحها على ما ينبغي، لا أنّهم جهلوها، فإنّها[٢٠٧٨] من سرّ القدر المتحكّم في الخلائق)** وعلماء هذا الشأن عالمون به، فيكونون عالمين بها أيضاً.

ولمّا فرغ رضي اللّه عنه عن بيان الدين العرفيّ الشرعيّ الموصى به واعتبار معانيه الثلاثة[٢٠٧٩] اللغويّة فيه، أراد أن يبيّن نسبة الأنبياء وورثتهم الذين[٢٠٨٠] تبلّغونه إلى المأمورين /[١٠٢و] ويكلّفونهم به إليه وإلى المأمورين به فقال: **(واعلم أنّه كما يقال في الطبيب أنّه خادم الطبيعة كذلك يقال في الرسل والورثة)**، أي ورثتهم من العلماء **(أنّهم خادموا الأمر الإلهيّ في العموم[٢٠٨١])** حيث يبلّغونه إلى المأمورين المكلّفين ويُمِدّونهم في أمثاله بالترغيب والترهيب ليكون[٢٠٨٢] نافذاً فيهم إلى غير ذلك. وقوله: في العموم، متعلّقٌ بقوله: يقال، أي القول:[٢٠٨٣] بأنّهم خادموا الأمر الإلهيّ إنّما هو في عرف عموم الخلائق والنظر الظاهر. **(وهم)**، أي الرسل وورثتهم **(في نفس الأمر)** وعرف الخصوص **(خادموا أحوال الممكنات)** من الهداية والرشاد وأمثالهما، فإنّهم يُظهِرونها[٢٠٨٤] فيمن[٢٠٨٥] يستعدّ لها من الممكنات ويُدرِجونها في مراتب كمالها ويصونوها عن أضدادها، وإنّما

[٢٠٧٥] أ: (عين).

[٢٠٧٦] ن: يقتضيه.

[٢٠٧٧] ن ل: يقتضيه.

[٢٠٧٨] ل: (لأنّها).

[٢٠٧٩] أ: الثلاث.

[٢٠٨٠] ن: الدين.

[٢٠٨١] ن: في العموم.

[٢٠٨٢] ن: لتكون.

[٢٠٨٣] وفي هامش ط: أي الأمر. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٠٨٤] وفي هامش ط: فسّر به بقرينة المقابلة. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٠٨٥] ن ل: فمن.

جعل خدمة أحوال الممكنات فوق خدمة الأمر الإلهيّ، لأنّ الأمر الإلهيّ[٢٠٨٦] من مقتضيات أحوال الممكنات[٢٠٨٧] فما لم يقتضي[٢٠٨٨] الممكنات توجّه الأمر الإلهيّ إليها لم يتوجّه إليها، فهي أصلٌ بالنسبة إليه **(وخَدَمَتهم)**، أي خدمة الرسل والورثة **(من جملة أحوالهم الّتي هم عليها في حال ثبوت أعيانهم)** في علم الحقّ سبحانه **(فانظر ما أعجب هذا)** الأمر من كون الأشرف خادماً للأخسّ.[٢٠٨٩]

ولمّا حكم رضي اللّه عنه بكون الطبيب خادماً للطبيعة، والرسل وورثتهم خَدَمَةً للأمر الإلهيّ، بل لأحوال الممكنات، والمتبادر من الخِدْمة المطلقة أن يكون[٢٠٩٠] في جميع الأمور، وليس الأمر ههنا كذلك دفعه بقوله: **(إلّا أنّ الخادم المطلوب)** بالذكر **(ههنا)**، أي في هذا المقام[٢٠٩١] **(إنّما هو واقفٌ عند مرسوم مخدومه)**، أي ما رسمه المخدوم وعيّنه من أحواله ليخدم الخادم فيه ولا يتجاوز منه إلى غيره من الأحوال وليس خادماً مطلقاً،[٢٠٩٢] أي في جميع الأمور، بل فيما رسمه وعيّنه، وذلك الرسم والتعيين من المخدوم **(إمّا بالحال)**[٢٠٩٣] كما في الطبيعة، فإنّ الطبيعة لا تطلب[٢٠٩٤] بلسان حالها من الطبيب إلّا حفظ الصحّة وإزالة المرض، لأنّ خلقها كذلك /[١٠٢ظ] فلا يقتضي[٢٠٩٥] عند عَرْوها عن الأمور الغريبة إلّا ذلك، فالطبيب إنّما يخدمها في ذلك لا غير.

[٢٠٨٦] وفي هامش ط: ولأنّه مدرَكٌ للخواصّ لا للعوامّ. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٠٨٧] وفي هامش ط: وتلزم. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٠٨٨] أ ل: يقتض.

[٢٠٨٩] وفي هامش ط: لأنّ حقيقة الخدمة الانقياد سواءٌ كان من جانب الأدنى بالنسبة إلى الأعلى أو بالعكس، وأن سمّى تلك الخدمة تربيةً. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٠٩٠] أ: تكون.

[٢٠٩١] وفي هامش ط: أي مقام بيان خدمة الرسل وورثتهم. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٠٩٢] أ: (وليس خادماً مطلقاً).

[٢٠٩٣] وفي هامش ط: أي حال الممكن كما هو نظر أهل الخصوص، فحينئذٍ يكون قوله كما في الطبيعة سطراً[؟]، ولا يوافق قوله: كالحقّ سبحانه، ويحتمل أن يجعل أعمّ من حال الممكن، وحال الطبيعة فيكون تمثيلاً لكن لا يلائم قوله: هنا. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٠٩٤] ن: يطلب.

[٢٠٩٥] ن ل: يقتضي.

(وإمّا[٢٠٩٦] **بالقول)** كالحقّ سبحانه، فإنّه رسَم لخادمي أمره بالقول أن يخدموه فيما له وجهٌ في الهداية لا مطلقاً. ثمّ بيّن ما ذُكِر من أنّ الخادم المطلوب ههنا إنّما هو المقيّد لا المطلق بقوله: **(فإنّ الطبيب إنّما يصحّ أن يقال فيه خادم الطبيعة لو مَشَى بحكم المساعدة لها)** فيما اقتضته في حدّ ذاتها عريّةٌ عن العوارض الغريبة كحفظ الصحّة وإزالة المرض لا فيما اقتضته مطلقاً **(فإنّ الطبيعة)** لانضياف العوارض الغريبة إليها **(قد أعطتْ)**، أي اقتضت[٢٠٩٧] **(في جسم المريض مزاجاً خاصّاً به سُمّي مريضاً، فلو ساعَدها الطبيب خدمةً)** من حيث اقتضاؤها المرض **(لزاد في كميّة المرض بها)**، أي بواسطة الطبيعة **(أيضاً)** كما كان يحفظ الصحّة ويزيل المرض بواسطتها، فإنّه لا يتحقّق تأثيرٌ في طبيعة المريض صحّةً ومرضاً إلّا بالطبيعة وليس الطبيب،[٢٠٩٨] فما يزيد فيه كميّة المرض بها **(وإنّما يَرْدَعُها)** ويمنعها عمّا اقتضته[٢٠٩٩] بواسطة العوارض الغريبة **(طلباً للصحّة، والصحّة)** بعد المرض **(من الطبيعة أيضاً)** كالمرض **(بإنشاء**[٢١٠٠] **مزاجٍ)** خاصٍّ **(آخر)** في جسم المريض **(يخالف هذا المزاج)** الخاصّ الّذي به سُمّي مريضاً. **(فإذن ليس الطبيب بخادمٍ للطبيعة)** مطلقاً **(وإنّما هو خادمٌ لها من حيث أنّه لا يُصلِح جسم المريض**[٢١٠١] **ولا يغيّر ذلك المزاج)** الّذي به سُمّي مريضاً **(إلّا الطبيعة أيضاً ففي حقّها)**، أي الطبيعة **(يسعى الطبيب**[٢١٠٢]**)** ويخدمها **(من وجهٍ خاصٍّ**[٢١٠٣]**)** وهو اعتبارها من حيث اقتضاؤها الصحّة وإزالة

[٢٠٩٦] ل: (و) إمّا.

[٢٠٩٧] أ - أي اقتضت.

[٢٠٩٨] وفي هامش ط: أي ليست الطبيب من حيث أنّه طبيبٌ. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٠٩٩] ن: اقتضيته.

[٢١٠٠] ن: بإنشاء.

[٢١٠١] ن: وإنّما هو خادمٌ لها من حيث أنّه لا يصلح جسم المريض.

[٢١٠٢] ل: الطبيب.

[٢١٠٣] ن: خاصّ.

المرض **(غير عامٍّ)**[٢١٠٤] لاعتباراتها كلّها **(لأنّ العموم لا يصحّ في هذه المسألة)** لِما عرفت[٢١٠٥] **(فالطبيب خادمٌ)** من وجهٍ خاصٍّ **(لا خادمٌ)**[٢١٠٦] على وجه العموم.

وكما أنّ الطبيب في خدمة الطبيعة من وجهٍ دون وجهٍ **(كذلك الرسل والورثة في خدمة**[٢١٠٧] **الحقّ**[٢١٠٨] **سبحانه)** فهم في خدمته من حيث أمره التكليفيّ. وليسوا /[١٠٣و] في خدمته من حيث الأمر الإراديّ الغير الموافق للتكليفيّ **(والحقّ على وجهين في الحكم في)** شأن **(أحوال المكلَّفين)** يحكم في شأنهم بالأمر التكليفيّ ويحكم في شأنهم بالأمر الإراديّ، أو نقول: يحكم فيهم بالأمر التكليفيّ الموافق للإراديّ، وبالأمر التكليفيّ المخالف له. **(فيجري الأمر)** ويصدر من العبد[٢١٠٩] **(بحسب ما يقتضيه**[٢١١٠] **إرادة الحقّ)** لا بحسب ما يقتضيه أمره التكليفيّ إلّا إذا كان موافقاً للإرادة **(ويتعلّق**[٢١١١] **إرادة الحقّ به)**، أي بما يقتضيه[٢١١٢] إرادته **(بحسب ما يقتضي به علم الحق، ويتعلّق علم الحقّ به)**، أي بما يقتضي به علمه **(على حسب ما أعطاه المعلوم**[٢١١٣] **من ذاته)** فما يجري الأمر من العبد إلّا على حسب ما أعطاه من ذاته **(فما ظهر)** العبد أوالمعلوم **(إلّا بصورته)** الّتي هو[٢١١٤] عليها في الحضرة العلميّة. **(فالرسول والوارث خادمٌ للأمر)** التكليفيّ **(الإلهيّ)** الواقع **(بالإرادة)** فإنّه ما لم يتعلّق[٢١١٥] إرادته بالأمر التكليفيّ لم يقع ولا يلزم من ذلك تعلّقها بالمأمور به **(لا خادم الإرادة)**[٢١١٦] فإنّ الإرادة كثيراً ما يكون[٢١١٧] مخالِفةً

[٢١٠٤] ن: غير عامٍّ.

[٢١٠٥] أ: (لما عرفت).

[٢١٠٦] ن: لا خادم.

[٢١٠٧] ن ل: خدمته.

[٢١٠٨] ل - الحقّ.

[٢١٠٩] أ: (من العبد).

[٢١١٠] أ: تقتضيه.

[٢١١١] أ: وتتعلّق.

[٢١١٢] أ: تقتضيه.

[٢١١٣] وفي هامش ط: المعلوم على طبق الشؤون الذاتيّة، والشؤون تابعةٌ للذات من حيث هي. عبدالغفور اللاريّ.

[٢١١٤] أ - هو، صح هامش.

[٢١١٥] أ: تتعلّق.

[٢١١٦] ن: لا خادم الإرادة.

للأمر التكليفيّ، وهو خادمٌ للأمر التكليفيّ لا غير **(فهو)**، أي الرسل أو الوارث **(يردّ عليه)**، أي على المكلَّف ما يضرّه من الأخلاق والأفعال **(به)**، أي بالأمر الإلهيّ، فإنّه مأمورٌ من الحقّ بهذا الردّ **(طلباً لسعادة المكلَّف)** وإظهاراً لكماله. **(فلو خدم)** الرسول أو الوارث[٢١١٨] **(الإرادة ما نصَح)** المكلَّف، لأنّ خدمة الإرادة يقتضي[٢١١٩] أن يترك الخادم المكلَّفين على ما هو المراد منهم، ولكنّه ينصحه فهو ليس خادماً للإرادة، بل للأمر التكليفيّ، ولذلك ينصح المكلَّف بتبليغه إليه وتكليفه عليه. **(وما نصح إلّا بها)** أعني بالإرادة[٢١٢٠] التابعة للعلم التابع للمعلوم، فما نصح النبيّ أو الوارث إلّا بما يقتضيه عينه الثابتة **(فالرسول والوارث)** كلّ واحدٍ منهما **(طبيبٌ أخرويٌّ للنفوس)** المكلَّفة[٢١٢١] يحفظ صحّة الفطرة عليهم ويجتهد في إزالة ما يضادّها **(منقادٌ لأمر اللّه)** التكليفيّ /[١٠٣ظ] **(حين أمره فينظر في أمره تعالى وينظر في أرادته ويراه)**، أي الحقّ **(قد أمره)** يعني العبد المكلَّف **(بما يخالف إرادته ولا يكون إلّا ما يريد، ولهذا)**، أي لأجل أنّه لا يكون إلّا ما يريد **(كان الأمر)**، أي وجَد وتحقَّق الأمر التكليفيّ، فإنّه سبحانه أراد وقوعه **(فأراد الأمر)**، أي وقوعه **(فوقع،[٢١٢٢] وما أراد وقوع ما أمر به)** متلبّساً[٢١٢٣] **(بالمأمور، فلم يقع)** المأمور به **(من)** العبد **(المأمور، فيسمّى)** عدم وقوع المأمور به **(مخالفةً ومعصيةً)** فلعين هذا العبد الثابتة في الحضرة العلميّة استعداد التكليف فيتوجّه إليه الأمر التكليفيّ، وليس لها استعداد الإتيان بالمأمور به، ولهذا وقعت المخالفة والمعصية. فإن قلتَ: ما فائدة الأمر بما يُعلَم عدم وقوعه؟ قلتُ: فائدته تمييز[٢١٢٤] من له استعداد القبول ممّن ليس له استعدادٌ، أو ذلك ليظهر[٢١٢٥] السعادة والشقاوة وأهلهما.

[٢١١٧] أ: تكون.

[٢١١٨] أ: (الرسول أو الوارث).

[٢١١٩] أ: تقتضي.

[٢١٢٠] أ ل: (أعني بالإرادة).

[٢١٢١] ن أ: (المكلّفة).

[٢١٢٢] ن: فوقع.

[٢١٢٣] ل: ملتبسا.

[٢١٢٤] ن أ: تميّز.

(فالرسول مبلِّغٌ) للأمر الإلهيّ خادمٌ له محرِّضٌ على قبوله لا للأمر الإراديّ **(ولهذا)**، أي لتخلّف وقوع المأمور به عن وقوع الأمر به واتّصاف المأمور حينئذٍ بالمخالفة والمعصية **(قال)**[٢١٢٦] رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم: **(«شيّبتني هودٌ)**، أي سورة هودٍ **(وأخواتها»**[٢١٢٧] **لِما تحوي عليه)**[٢١٢٨] سورة هود[٢١٢٩] **(من قوله: ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ﴾ [سورة هود، ١١٢/١١] فشيّبه)** قوله تعالى:[٢١٣٠] **(﴿كَمَا أُمِرْتَ﴾ فإنّه لا يدري)** دائماً **(هل أُمِر بما يوافق الإرادة فيقع)** المأمور به فيتّصف بالطاعة **(أو بما يخالف الإرادة فلا يقع)** المأمور به، فيتّصف بالمعصية. **(ولا يعرف أحدٌ حكم الإرادة)** أنّها تعلّقت بالمأمور به أو بنقيضه **(إلّا بعد وقوع**[٢١٣١] **المراد)** الّذي هو عين المأمور به أو غيره **(إلّا من كشف اللّه بصيرته)** ورفع عنها الحجاب **(فأدرك أعيان**[٢١٣٢] **الممكنات في حال ثبوتها)** في الحضرة العلميّة **(على ما هي عليه)**[٢١٣٣] فيها **(فيحكم عند ذلك)** الإدراك عليها **(بما يراه)** من الأحوال والأحكام. **(وهذا)** الإدراك والحكم **(قد يكون لآحاد الناس)** وهم الكمّل من الأنبياء والأولياء لا لكلّهم. (و) يكون[٢١٣٤] **(في أوقاتٍ مخصوصةٍ**[٢١٣٥] **لا يكون /[١٠٤ و] مستصحِباً)**، أي دائماً في جميع الأوقات. قال اللّه تعالى خطاباً لنبيّنا صلّى اللّه عليه وسلّم **(قل ﴿مَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ﴾ [سورة الأحقاف، ٩/٤٦])**،

[٢١٢٥] أ: لتظهر؛ وفي هامش ط: أي ليظهر على الخلائق ويظهر ما يترتّب على السعادة والشقاوة من غير أن يكون لهم اعتذارٌ. عبدالغفور اللاريّ.

[٢١٢٦] ل: قال.

[٢١٢٧] **سنن الترمذي**، تفسير القرآن، ٥٧ بلفظ «شَيَّبَتْنِي هودُ، والواقعةُ، والمرسلاتِ، وعمَّ يتساءلون، وإذا الشمسُ كُوِّرَتْ».

[٢١٢٨] أ - (وأخواتها» لما تحوي عليه)، صح هامش.

[٢١٢٩] أ - سورة هود.

[٢١٣٠] أ: (قوله تعالى).

[٢١٣١] ن: وقوع.

[٢١٣٢] ن - (أعيان).

[٢١٣٣] ن: على ما هي عليه.

[٢١٣٤] أ: (ويكون)؛ ل: ويكون.

[٢١٣٥] ل: مخصوصةٍ.

أي[٢١٣٦] **(فصرّح بالحجاب)**[٢١٣٧] فقوله: صرّح، على صيغة الأمر عطفٌ على قوله: قل، وتفسيرٌ له، ويحتمل أن يكون على صيغة الماضي عطفاً على ما قال المقدّر. **(وليس المقصود)** من الكشف الواقع لبعض الناس في بعض الأوقات **(إلّا أن يطّلع)**[٢١٣٨] العبد[٢١٣٩] المكاشف، أي يحصل له الاطّلاع **(في أمرٍ خاصٍّ)** شاء اللّه اطّلاعه عليه **(لا غير)** كما قال تعالى:[٢١٤٠] ﴿وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاءَ﴾ [سورة البقرة، ٢٥٥/٢].

فإن قلت: قوله صلّى اللّه عليه وسلّم: «فعُلِّمْتُ علم الأوّلين والآخرين»[٢١٤١] يدلّ على عموم اطّلاعه،[٢١٤٢] وإن كان في بعض الأوقات، قلت: لا نسلّم ذلك، فإنّ ما يعلمه الأوّلون الآخرون أمرٌ خاصٌّ بالنسبة إلى معلومات الحقّ سبحانه ولو سُلِّم عمومه فالمثبت في الحديث علمه الكلّيّ الإجماليّ في مقام الروح، والمنفيّ ههنا علمه التفصيليّ في مقام القلب،[٢١٤٣] واللّه سبحانه أعلم.

[٢١٣٦] أ - أي.

[٢١٣٧] وفي هامش ط: أي بكونه محجوباً. عبدالغفور اللاريّ.

[٢١٣٨] وفي هامش ط: الحاصل أنّ نصيب الخلق مطلقاً نبيًّا كان أو وليًّا ليس إلّا بعض العلوم. عبدالغفور اللاريّ.

[٢١٣٩] أ: (العبد).

[٢١٤٠] أ - كما قال تعالى، صح هامش.

[٢١٤١] لم أجد له أصلًا.

[٢١٤٢] وفي هامش ط: سؤالٌ على قوله في أمرٍ خاصٍّ، وحاصله أنّ عبارة الحديث يُفهَم منه بحسب العرف تعلّق علمه لكلّ شيءٍ فينافي ما قاله الشيخ رشي اللّه عنه. عبدالغفور اللاريّ.

[٢١٤٣] وفي هامش ط: وفي هامش ط: أي لا يحمل العبارة على ما يُفهَم بحسب العرف، ولا يخفى أنّ المفهوم الغير العرفيّ ليس إلّا أمراً محدوداً. عبدالغفور اللاريّ.

فصّ حكمةٍ نوريّةٍ في كلمةٍ يوسفيّةٍ

المراد بالحكمة النوريّة، العلوم والمعارف المتعلّقة بعالم المثال، لأنّه عالمٌ نورانيٌّ،[٢١٤٤] وإنّما خصّها بالكلمة اليوسفيّة، لأنّه عليه السلام كان عالماً بمراد اللّه من الصور المرئيّة المثاليّة، وكلّ من يعلم بعده ذلك فمن مرتبته يأخذ[٢١٤٥] ومن[٢١٤٦] روحانيّته يستفيد.

(هذه الحكمة النوريّة)، أي العلوم والمعارف المتعلّقة بعالم المثال الّذي هو عالمٌ نورانيٌّ **(انبساط نورها)**، أي حاصلةٌ من انبساط نورها، أي نور الكلمة اليوسفيّة الّتي هي روحانيّته **(على حضرة الخيال)** المطلق أو المقيّد في حال النوم. والمراد بانبساط نورها عليها اطّلاعها على الصور المتمثّلة المرئيّة فيها وعلى ما أراد اللّه سبحانه بها. **(وهو)**، أي ذلك الانبساط **(أوّل مبادي الوحي في أهل العناية)** الكبرى الّذين هم الأنبياء عليهم السلام، لأنّ ما يراه الأنبياء عليهم السلام أوّلا إنّما هو الصور المثاليّة المرئيّة في النوم،[٢١٤٧] ثمّ يترقّوْن إلى /[١٠٤ظ] أن يروا الملك في المثال المطلق أو المقيّد في غير حال النوم، لكنّ مع[٢١٤٨] فتورٍ ما في الحسّ. **(تقول عائشة رضي اللّه عنها: «أوّل ما بُدِئ به رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم من الوحي الرؤيا الصادقة»)**[٢١٤٩] فهي من أقسام الوحي، ولهذا قال صلّى اللّه عليه وسلّم: «الرؤيا الصادقة جزءٌ من ستّةٍ وأربعين جزءاً من النبوّة، وهي نصيب المؤمنين منها».[٢١٥٠] **(«وكان صلّى اللّه عليه وسلّم لا يرى رؤياً إلّا خرجت)**، أي هذه الرؤيا **(معاً)**، أي مع ما عبّرت به مثل فلق الصبح».[٢١٥١] وفسّر الشيخ رضي اللّه عنه قولها: **(مثل**

[٢١٤٤] وفي هامش ط: بالقياس إلى عالم الأجسام. عبدالغفور اللاريّ.

[٢١٤٥] ل: يأخذه.

[٢١٤٦] ل: من.

[٢١٤٧] أ - في النوم، صح هامش.

[٢١٤٨] أ - مع، صح هامش.

[٢١٤٩] **صحيح البخاريّ**، بدء الوحي، ٣؛ **صحيح مسلم**، الإيمان، ٢٥٢.

[٢١٥٠] أ - منها، صح هامش. **صحيح البخاري**، التعبير، ٤؛ **صحيح مسلم**، الرؤيا، ٢٢٦٤. لا توجد في الصحيحين «وهي نصيب المؤمنين منها».

[٢١٥١] ن أ ل: (مثل فلق الصبح)؛ **صحيح البخاريّ**، بدء الوحي، ٣؛ **صحيح مسلم**، الإيمان، ٢٥٢.

فلق[٢١٥٢] **الصبح)**[٢١٥٣] بقوله: **(تقول)**، أي عائشة رضي اللّه عنها **(لا خفاء بها)**، أي بالرؤيا الّتي كان صلّى اللّه عليه وسلّم يراها، فميّزت عائشة رضي اللّه عنها بين أوقات النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم فجعلت بعضها مناماً يحتاج المرئيّ فيه إلى التعبير، وبعضها يقظةً لا يحتاج فيها إليه. **(وإلى هنا)**، أي إلى هذا المقام من التميّز بين النوم واليقظة **(بلغ علمها لا غير)** ثمّ تقول عائشة رضي اللّه عنها **(وكانت المدّة له)**، أي لرسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم **(في ذلك)**، أي في الوحي بالرؤيا الصادقة **(ستّة أشهرٍ، ثمّ جاءه الملك)** في حضرة المثال أوالخيال من غير نومٍ[٢١٥٤] **(وما علمتْ)** عائشة[٢١٥٥] رضي اللّه عنها **(أنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم قد قال)** يعني ما تنبّهت لمعنى قوله: **(«إنّ الناس نيامٌ، فإذا ماتوا انتبهوا»)**[٢١٥٦] فإنّ النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم عدّ الناس في حال اليقظة أيضاً نياماً وجعل ما يظهر لهم في الحسّ مثل ما[٢١٥٧] يظهر لهم في الخيال حين النوم، فكما أنّ الصور المرئيّة في النوم محتاجةٌ إلى العبور منها إلى حقائقها الباطنة، كذلك الصور المحسوسة أيضاً، فإنّها أمثلةٌ للصور المثاليّة، وهي للأرواح المجرّدة وأحوالها، وهي للأسماء الإلهيّة، وهي للشؤون الذاتيّة، فكما يعرف العالم بالتعبير المراد بالصورة[٢١٥٨] المرئيّة في النوم كذلك يعرف العارف بالحقائق المراد[٢١٥٩] بالصور الظاهرة في كلّ مرتبةٍ، فعُلِم من قوله صلّى اللّه عليه وسلّم: إنّ يقظة الناس نومٌ. **(و)** عندنا /[١٠٥و] مقدّمةٌ معلومةٌ، وهي **(كلّ ما يرى في حال النوم من ذلك القبيل)**، أي من قبيل ما رآه النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم في مدّة ستّة أشهرٍ في الاحتياج إلى التعبير **(وإن اختلفت الأحوال)**، أي أحوال النوم بأن كانت حال النوم المزاجيّ الحقيقيّ أو حال النوم الحكْميّ **(فمضى قولها)**، أي مقول عائشة رضي اللّه عنها **(ستّة أشهرٍ)**، أي مدّتها كلّها **(بل عمره**

[٢١٥٢] ن - فلق، صح هامش.

[٢١٥٣] ن أ ل: مثل فلق الصبح.

[٢١٥٤] وفي هامش ط: إنّما فسّر بذلك لئلّا تحمل السنة [؟] على بعض أجزائها. عبدالغفور اللاريّ.

[٢١٥٥] أ - عائشة، صح هامش.

[٢١٥٦] **كشف الخفاء**، ٣١٢/٢. وفي **كتاب الزهد الكبير** للبيهقي (ص. ٠٧) ولفظه: «الناس نيام فإذا انتبهوا ندموا وإذا ندموا لم تنفعهم ندامتهم».

[٢١٥٧] أ - وجعل ما يظهر لهم في الحسّ مثل ما، صح هامش.

[٢١٥٨] أ ل: بالصورة.

[٢١٥٩] أ: المرادة.

صلّى اللّه عليه وسلّم كلّه في الدنيا بتلك المثابة)، أي بمثابة النوم. قوله: بتلك، متعلّقٌ بقوله: مضى. **(إنّما هو)**، أي عمره صلّى اللّه عليه وسلّم **(منامٌ في)** عقب **(منامٍ)**، لأنّ الصور المتعاقبة المرئيّة فيه مناماتٌ متعاقبةٌ يعبر العارف منها إلى حقائقها **(وكلّ ما ورد من هذا القبيل)**، أي من قبيل ما يُرى في حال النوم **(فهو المسمّى عالم الخيال)** فالعالم كلّه خيالٌ.

قال رضي اللّه عنه:

إنّما الكون خيالٌ وهو حقٌّ في الحقيقة[٢١٦٠]

(ولهذا)، أي لكون الكلّ من عالم الخيال مسمًّى به[٢١٦١] **(يعبّر)** وفسّر التعبير بقوله **(أي الأمر الّذي)** يعني التعبير هو أن يقال الأمر[٢١٦٢] الّذي **(هو[٢١٦٣] في نفسه على صورة كذا ظهر في صورةٍ)** بالتنوين **(غيرها)** بالجرّ على أنّه صفةٌ للصورة، أي في صفةٍ مغايرةٍ للصورة الّتي هو عليها في نفسه **(فيجوز)** أي يعبر **(العابر من هذه[٢١٦٤] الصورة الّتي أبصرها النائم)** حقيقةً أو حكماً **(إلى صورة ما هو الأمر عليه)**، أي إلى صورةٍ يكون الأمر عليها، فما موصولةٌ وإضافة الصورة إليه بيانيّةٌ، والضمير المرفوع مفسَّرٌ بالأمر. **(إن أصاب)** المعبِّر وظهور الأمر في صورةٍ مغايرةٍ لِما هو عليه في نفسه **(كظهور العلم)** في المنام **(في صورة اللبن فعبّر)**[٢١٦٥] النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم **(في التأويل)**، أي في الحكم بأنّ مآل الصورة المرئيّة في النوم أيّ شيءٍ هو **(من صورة اللبن إلى صورة العلم فتأوّل صلّى اللّه عليه وسلّم، أي قال مآل هذه صورة اللبنيّة إلى صورة العلم. ثمّ إنّه صلّى اللّه عليه وسلّم كان إذا أوحي إليه أُخِذ عن المحسوسات /[١٠٥ظ] المتعادة فسُجِّيَ)**، أي سُتِر **(وغاب عن الحاضرين عنده)**، أي لم يبق له إحساسٌ بهم، فإنّ الغائب عن

[٢١٦٠] **فصوص الحكم** لابن العربيّ، ص ١٤٧.

[٢١٦١] أ: سمّى به.

[٢١٦٢] ل - أن يقال الأمر، صح هامش.

[٢١٦٣] أ: هو.

[٢١٦٤] ن أ: هذه.

[٢١٦٥] لعلّه يشير إلى قول النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم: «بينا أنا نائمٌ أُتيتُ بقدح لبنٍ، فشربتُ منه، ثم أعطيتُ فضلي عمرَ بنَ الخطاب. قالوا: فما أوَّلْتَه يا رسولَ اللهِ؟ قال: العِلْمُ» [**صحيح البخاريّ**، التعبير، ٣٧؛ **صحيح مسلم**، فضائل الصحابة، ٢٣٩١].

الشيء **لم** يكن له إحساسٌ به **(فإذا سُرِّيَ)**،[٢١٦٦] أي رفع الوحي **(عنه**[٢١٦٧] **رُدّ)** إلى ما غاب عنه وأحسّ به **(فما أدركه)**،أي الّذين أوحي إليه **(إلّا**[٢١٦٨] **في حضرة الخيال)** المطلق أو المقيّد **(إلّا أنّه لا يسمّى نائماً)** لأنّ النوم عرفاً ولغةً ما يكون سببه أمراً مزاجيّاً يعرض للدماغ، وسبب هذا أمرٌ مزاجيٌّ[٢١٦٩] يفيض على القلب،[٢١٧٠] فيُأخذُه عن المحسوسات **(وكذلك إذا تمثّل له الملك رجلاً، فذلك)** التمثّل **(من حضرة الخيال، فإنّه)**، أي الملك **(ليس برجلٍ)** حقيقةً، فإنّه إنسانٌ ذكرٌ **(وإنّما هو ملكٌ فدخل في صورة إنسانٍ)** ذكرٍ **(فعبّره)**، أي الإنسان **(الناظر)** في الصورة المرئيّة (العارف) بما تؤول إليه **(حتّى وصل إلى صورته الحقيقيّة، فقال:«هذا جبريل أتاكم يعلّمكم» أمر**[٢١٧١] **«دينكم» وقد قال لهم: «رُدّوا عليّ الرجل»**[٢١٧٢] **فسمّاه)**، أي جبرئيل **(بالرجل من أجل الصورة الّتي ظهر جبرئيل لهم)**، أي للحاضرين **(فيها)**، أي في تلك الصورة **(ثمّ قال: «هذا جبرئيل»**[٢١٧٣] **فاعتبر الصورة الّتي مآل هذا الرجل المتخيّل إليها)** وهذه الصورة المعتبّرة هي الصورة الملكيّة **(فهو صادقٌ في**[٢١٧٤]**)** هاتين[٢١٧٥] **(المقالتين: صدَق للعين)**، أي لمشاهدة العين[٢١٧٦] الباصرة **(في العين الحسّيّة)**، أي في الذات المحسوسة بالبصر الّتي لجبرئيل، والجارّ والمجرور أعني: في العين الحسّيّة، متعلّقٌ بصدَق، أي صدَق في الحكم على الذات الجبرئيليّة المحسوسة بأنّه رجلٌ لمشاهدة العين الباصرة له كذلك أو صدَق في أنّه رجلٌ لظهور العين الجبرئيليّة

[٢١٦٦] وفي هامش ط ن ل ب م: يقال: سَرَيْتَ الثوب وسرّيتَه إذا خلعتَه، والتشديد فيه للمبالغة، **نهاية جزريّ**[١]. منه[٢] قدّس سرّه. [١] ل - جزريّ؛ [٢] ن ل م - منه.

[٢١٦٧] ن: عنه.

[٢١٦٨] أ: إلّا.

[٢١٦٩] وفي هامش ط: أي السبب القريب الأمر المزاجيّ، لكنّ السبب البعيد أمرٌ يفيض على الروح عبدالغفور اللاريّ.

[٢١٧٠] وفي هامش ط: لم يُرِدْ به اللحم الصنوبريّ. عبدالغفور اللاريّ.

[٢١٧١] ل: أمر.

[٢١٧٢] **صحيح البخاريّ**، الإيمان، ٣٨/٣٧؛ **صحيح مسلم**، الإيمان، ٨.

[٢١٧٣] وفي هامش ط: إنّما قال ذلك ليظهر عليهم أنّه ليس من أفراد الإنسان إذا لم يجدوه. عبدالغفور اللاريّ.

[٢١٧٤] أ: في.

[٢١٧٥] أ: (هاتين).

[٢١٧٦] وفي هامش ط: إنّما قال: لمشاهدة العين مع أنّ المدرِك ليس إلّا الخيال كما حرج [خرج؟] به وإذ يرى أنّه مشاهد وذلك لقوّة التخيّل. عبدالغفور اللاريّ.

في العين الباصرة الّتي هي من جملة الحواسّ كذلك[٢١٧٧] **(وصدَق في أنّ هذا)** المرئيّ في صورة رجلٍ **(جبرئيل، فإنّه جبرئيل بلا شكّ)** منه[٢١٧٨] ظهر في صورة رجلٍ.

(وقال يوسف عليه السلام: ﴿إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾ [سورة اليوسف، ٤/١٢] **فرأى إخوته في صورة الكواكب)** لمكان الاهتداء بهم **(ورآى أباه وخالته[٢١٧٩] في صورة الشمس والقمر)** /[١٠٦و] رأى أباه في صورة الشمس لكمال نوريّته بالنسبة إلى إخوته، وخالتُه في صورة القمر لاقتباسها النور من أبيه الّذي هو كان كالشمس. **(هذا)** الّذي ذكرنا من رؤية هؤلاء في تلك الصور **(من جهة يوسف)** وبحسب إعطاء استعداده ذلك في القوّة الخياليّة، وإن لم يكن بحسب الشعور[٢١٨٠] والإرادة[٢١٨١] ولم يكن له علمٌ[٢١٨٢] بما رآه إلّا بعد أن وقع **(ولو كان من جهة المرائيّ)** وبحسب شعوره وإرادته كظهور الملك[٢١٨٣] على الأنبياء في صورةٍ من الصور وكظهور الكمّل من الأناسيّ على بعض الصالحين أيضاً في صورةٍ من الصور **(لكان ظهور إخوته في صورة الكواكب وظهور أبيه وخالته في صورة الشمس والقمر)** معلوماً **(مراداً لهم، فلمّا لم يكن لهم علمٌ بما رآه يوسف كان الإدراك من جهة[٢١٨٤] يوسف في خزانة خياله، وعلم يعقوب ذلك)** يعني أنّ هذه الرؤيا من جهة يوسف لا من جهتهم، وليس لهم شعورٌ بذلك **(حين قصّها عليه فقال: ﴿يَا بُنَيَّ لاَ تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَى إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا﴾** [سورة اليوسف، ٥/١٢]) حسداً عليك حيث يحصل[٢١٨٥] لهم علمٌ بما رأيتَه من تفوّقك عليهم وانقيادهم لك. **(ثمّ برّأ[٢١٨٦] يعقوب عليه السلام[٢١٨٧] أبناءه عن الكيد)** الّذي أسنده إليهم

[٢١٧٧] وفي هامش ط: يعني أنّ نسبته إلى الحسّ باعتبار أنّه من جملة حواسّ. عبدالغفور اللاريّ.

[٢١٧٨] أ - منه.

[٢١٧٩] وفي هامش ط: الّتي كانت تحبّ [؟] أبيه بعد فوت أمّه. عبدالغفور اللاريّ.

[٢١٨٠] وفي هامش ط: أي من يوسف. عبدالغفور اللاريّ.

[٢١٨١] وفي هامش ط: عطف تفسيرٍ. عبدالغفور اللاريّ.

[٢١٨٢] وفي هامش ط: أصلاً، أو علمٌ يقتضي. عبدالغفور اللاريّ.

[٢١٨٣] وفي هامش ط: يُفهَم منه أنّ ظهور الملك ليس في نشأة الرائي فقط وبحسب تصويره. عبدالغفور اللاريّ.

[٢١٨٤] ل: جهة.

[٢١٨٥] أ: لم يحصل.

[٢١٨٦] وفي هامش ط: أي نوع تبرئةٍ إذ جعل الشيطان منشأً وإن كانوا مظاهر الكيد. عبدالغفور اللاريّ.

أوّلًا **(وألحقه)**، أي ذلك الكيد **(بالشيطان، وليس)** ذلك الإلحاق **(إلّا[٢١٨٨] عين الكيد)**[٢١٨٩] فإنّ الأفعال كلّها من اللّه، فنسبتها إلى الشيطان كنسبتها إلى أبنائه، وإنّما نسبها إلى الشيطان كيداً بيوسف ليتجنّب عن إسناد المذامّ إليه[٢١٩٠] سبحانه ويتأدّب بإسنادها إلى ما هو مظهرٌ لاسمه المضلّ، وليتزكّيَ عن سوء الظنّ[٢١٩١] بأخوته ترشيحاً للنبوّة الّتي تفرّسها فيه، فإنّ النبوّة لا بدّ لها من سلامة الصدر وصفاء القلب ونقاء الباطن **(فقال: ﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلإِنسَانِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾** [سورة اليوسف، ٥/١٢]**، أي ظاهر العداوة)** فإنّ الإبانة هي الظهور.

(ثمّ قال يوسف عليه السلام بعد ذلك في آخر الأمر) حيث دخلوا مصر /[١٠٦ظ] **﴿وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا﴾ (﴿هَـذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾، أي أظهرها[٢١٩٢] في الحسّ بعد ما كانت في صورة الخيال، فقال النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم «الناس نيامٌ»)**[٢١٩٣] فجعل مرتبة الحسّ أيضاً من قبيل النوم، لأنّها صورٌ مرئيّةٌ بإزاء المعاني الغيبيّة والحقائق الإلهيّة معبّرةٌ بها[٢١٩٤] **(فكان قول يوسف عليه السلام ﴿قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾ بمنزلة قول من رآى في نومه أنّه قد استيقظ من رؤياً رآها،[٢١٩٥] ثمّ عبّرها ولم يعلم أنّه في النوم)** الّذي رآى فيه الرؤيا **(عينه)** بالجرّ على أنّه تأكيدٌ للنوم بقرينة قوله: **(ما برح)**،[٢١٩٦] أي ما زال عن النوم الّذي كان فيه **(فإذا استيقظ يقول: رأيت في النوم كذا ورأيت كأنّي استقيظت وأوّلتها)**، أي رؤياي

[٢١٨٧] ن أ ل: يعقوب عليه السلام.

[٢١٨٨] أ - إلّا، صح هامش.

[٢١٨٩] وفي هامش ط: أي ليس ذلك الإسناد، يعني إسناد الكيد إلى الشيطان إلّا كيداً وتلبيساً من يعقوب بيوسف، وذلك لأنّ الأفعال لا يستند إلّا إليه تعالى، وهو أسند إلى الشيطان لما ذكره من الوجهين فأرى الإسناد ليس كما هو على الأمر عليه. عبدالغفور اللاريّ.

[٢١٩٠] وفي هامش ط: أي الحقّ سبحانه.

[٢١٩١] وفي هامش ط: وذلك لأنّ الشيطان جعله منشأً للكيد. عبدالغفور اللاريّ.

[٢١٩٢] أ: أي أظهرها.

[٢١٩٣] ن: «الناس نيامٌ». قد سبق تخريجه. وفي هامش ط: يعني أنّ يوسف جعل المرئيّ حقًّا ومركزاً، ولم يعبر منه إلى الحقائق الإلهيّة، وإنّ محمّداً صلّى اللّه عليه وسلّم جعل ما في اليقظة ما في المنام، فهو لم يجعل المرئيّ مركزاً، بل يعبر منه إلى الحقائق الإلهيّة. عبدالغفور اللاريّ.

[٢١٩٤] وفي هامش ط: بناءً على ما قاله النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم. عبدالغفور اللاريّ.

[٢١٩٥] أ - (رآها)، صح هامش.

[٢١٩٦] وفي هامش ط: فإنّ ما برح ليس إلّا تأييداً وتثبيتاً للنوم بحقيقته، فهو بمنزلة تأكيدٍ على تأكيدٍ. عبدالغفور اللاريّ.

(بكذا، هذا) الّذي ذكرنا من حال[٢١٩٧] النائم الّذي توهّم أنّه قد استيقظ **(مثل ذلك)** الّذي ذكرناه من يوسف عليه السلام. **(فانظر كم)** فرقٍ **(بين إدراك محمّدٍ صلّى اللّه عليه وسلّم)** حيث أدرك أنّ الناس في كلّ حالٍ نيام **(وبين إدراك يوسف عليه السلام في آخر أمره حين قال: ﴿هَـٰذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾ [سورة اليوسف، ١٠٠/١٢] معناه)** ثابتاً[٢١٩٨] **(حسًّا، أي محسوساً[٢١٩٩])** بالحواسّ الظاهرة **(وما كان)** هذا الأمر الثابت حسًّا **(إلّا محسوساً)**، أي مأخوذاً من الحسّ **(فإنّ الخيال لا يعطي أبداً إلّا المحسوسات)** يعني الصور المأخوذة من الحسّ، فإنّ المادّة الّتي يتصرّف فيها الخيال ليست إلّا الصور الحسّيّة المخزونة فيه،[٢٢٠٠] وليس المراد أنّها حين التخيّل محسوسةً بالحواسّ الظاهرة **(غير ذلك)** الّذي ذكرنا **(ليس)** يتأتّى **(له)**، أي للخيال.

(فانظر ما أشرف علم ورثه محمّدٍ صلّى اللّه عليه وسلّم) من الكمّل المطّلعين على مثل هذه الأسرار، فكيف علم محمّدٍ صلّى اللّه عليه وسلّم **(وسأبسط[٢٢٠١] القول)**، أي الكلام **(في)** تحقّق[٢٢٠٢] **(هذه الحضرة)** الخياليّة **(بلسان يوسف المحمّديّ)**، أي بلسان من هو على قدم يوسف من ورثة محمّدٍ صلّى اللّه عليه وسلّم، فكأنّه جعل اسم يوسف عَلَماً لجنس من كان على تلك /[١٠٧و] القدم، فوصفه بالمحمّديّ للتخصيص **(ما تقف عليه إن شاء اللّه)** ما موصولةٌ أو موصوفةٌ[٢٢٠٣] بدلاً من القول وضميرٌ عليه[٢٢٠٤] لِما، أي ما تقف عليه ويصل فهمك إليه[٢٢٠٥] أو موصوفةٌ بمعنى بسطاً في محلّ النصب على المصدريّة، وضميرٌ عليه لعلم ورثة محمّدٍ صلّى اللّه عليه

[٢١٩٧] ن: عن حال.

[٢١٩٨] أ: (ثابتاً).

[٢١٩٩] ن: أي محسوساً.

[٢٢٠٠] وفي هامش ط: أي لا يحصل في الخيال المعاني العقليّة ولا المبصَرات من حيث أنّها مبصَراتٌ، بل لا يحصل فيه إلّا للصور المخزونة فيه. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٢٠١] أ: وسأبسط.

[٢٢٠٢] ن أ: تحقيق.

[٢٢٠٣] أ - أو موصوفةٌ.

[٢٢٠٤] ل + لما، أي (ما تقف عليه إن شاء اللّه) ما موصولةٌ أو موصوفةٌ بدلاً من القول وضميرٌ عليه.

[٢٢٠٥] أ - بدلاً من القول وضمير عليه لما، أي ما تقف عليه ويصل فهمك إليه، صح هامش.

وسلّم، والضمير العائد إلى ما محذوفٍ، أي بسطاً تقف به عليه. وفي بعض النسخ: سأبسط من القول،[٢٢٠٦] فيكون ما في محلّ النصب بالمفعوليّة. **(فنقول: اعلم أنّ المقول عليه سوى الحقّ أو مسمّى العالم هو بالنسبة إلى الحقّ تعالى كالظلّ)** التابع **(للشخص)** فكما أنّ الظلّ تابعٌ للشخص، لا وجود له إلّا بتبعيّة الشخص كذلك العالم[٢٢٠٧] تابعٌ للحقّ سبحانه لا وجود له إلّا بتبعيّته **(فهو)**، أي العالم **(ظلّ اللّه)**، أي ظلّ هذا الاسم الجامع، فإنّ كلّ جزءٍ من أجزاء العالم ظلٌّ لاسمٍ من الأسماء الداخلة في ذلك الاسم الجامع، فمجموع العالم ظلٌّ لمجموعه **(فهو)**، أي كون العالم ظلّ اللّه سبحانه **(عين نسبة الوجود)** الخارجيّ **(إلى العالم)**، أي مستلزمٌ لها استلزاماً ظاهراً كأنّه عينها (لأنّ الظلّ) المتعارف **(موجودٌ بلا شكّ في الحسّ)** يحكم بوجوده الحسّ تابعٌ في وجوده للشخص، فكذا كلّ ما كان له نسبة الظليّة إلى الحقّ سبحانه ينبغي أن يكون موجوداً به تابعاً له في وجوده، فكانت نسبة الظلّيّة إليه كأنّها عين[٢٢٠٨] نسبة الوجود إليه **(ولكن)** إنّما يكون الظلّ موجوداً **(إذا كان ثمّة من يظهر فيه ذلك الظلّ حتّى لو قدّرت)**، أي فرضت **(عدم من[٢٢٠٩] يظهر فيه ذلك الظلّ كان الظلّ معقولًا غير موجودٍ في الحسّ، بل يكون بالقوّة في ذات الشخص المنسوب إليه الظلّ، فمحلّ ظهور هذا الظلّ الإلهيّ المسمّى بالعالم، إنّما هو أعيان الممكنات)** الثابتة في الحضرة العلميّة **(عليها)**، أي على تلك الأعيان **(امتدّ[٢٢١٠] هذا الظلّ)** وفاض عليها **(فيُدْرَك من هذا الظلّ بحسب[٢٢١١] ما امتدّ عليه[٢٢١٢] من وجود هذه الذات)**، أي الذات الإلهيّة، فقوله: من وجود هذه الذات، متعلّقٌ بقوله: امتدّ، وما امتدّ عليه هذا الظلّ إنّما هو /[١٠٧ظ] أعيان الممكنات **(ولكنّ باسمه النور)**[٢٢١٣] الّذي به يظهر[٢٢١٤] الأشياء في العلم والعين

[٢٢٠٦] وفي هامش ط: أي مستقاد [مستفاد؟] من القول. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٢٠٧] وفي هامش ط: وهو عبارة عن انصباغ الوجود المطلق بالأحكام الخارجيّة. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٢٠٨] ط - عين، صح هامش.

[٢٢٠٩] وفي هامش ط: يقع في كلام الشيخ رضي اللّه عنه لفظ من بمعنى ما. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٢١٠] وفي هامش ط: أى بمحاذاة الوجود لها يظهر انصباغ الوجود بأحكامها. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٢١١] ل: (بحيث).

[٢٢١٢] ط ن أ - فيُدْرَك من هذا الظلّ بحسب ما امتدّ عليه، صح هامش ط أ.

[٢٢١٣] وفي هامش ط: دفع لتوهّم ينشأ من أنّه إذا امتدّ عليها الظلّ كان مدركٌ بنفسه، وحاصل الدفع أنّ الإدراك لا يحصل إلّا باسمه النور الّذي يظهر به الأشياء. عبدالغفور اللاريّ.

(وقع الإدراك)، أي إدراك[٢٢١٥] الظلّ بحسب ما امتدّ عليه **(وامتدّ هذا الظلّ على أعيان الممكنات في صورة الغيب المجهول)**.[٢٢١٦] فالغيب المجهول هو الهويّة الغيبيّة المجهولة مطلقاً من حيث إطلاقها، وصورة الغيب المجهول هي الحضرة العلميّة، فإنّها الصورة الأولى لذلك الغيب،[٢٢١٧] ويجوز أن يراد بالغيب المجهول الأعيان الثابتة لكونها غائبةً[٢٢١٨] عمّا سوى الحقّ مجهولةً له إلّا من شاء اللّه أن يُطلِعه[٢٢١٩] عليها، وحينئذٍ يكون إضافة الصورة إليه بيانيّةً، وامتداد الظلّ على الأعيان الثابتة للممكنات في الحضرة العلميّة عبارةٌ عن انصباغ ظاهر الوجود بأحكام تلك الأعيان وتقيّده بآثارها، فبواسطة هذا التقيّد والانصباغ يصير ظلًّا لمرتبة إطلاقه، فالظلّ في الحقيقة هو عين ذي الظلّ لا فرق بينهما إلّا بالتقييد والإطلاق.

ثمّ إنّه لا شكّ أنّ الجهل عدم العلم، والعدم ظلمةٌ وسوادٌ[٢٢٢٠] كما أنّ الوجود نورٌ وبياضٌ، فإذا انبسط النور الوجوديّ على الأعيان في صورة الغيب المجهول، فلا بدّ من[٢٢٢١] أن يقع له امتزاجٌ بالظلمة، فيحصل[٢٢٢٢] له صلاحيّة أن يدرك، لأنّ النور المحض لا يتعلّق به الإدراك ما لم يمتزج بظلمةٍ ما، وكذلك الظلمة الصرفة، فإنّه لا بدّ في الإدراك من النور، فالظلّ الوجوديّ المدرك للمجهول[٢٢٢٣] لا بدّ له من ظلمةٍ، واستشهد على ذلك بقوله: **(ألا ترى الظلال)** المشهودة للكلّ **(يضرب[٢٢٢٤] إلى السواد وتشير)**،[٢٢٢٥] أي الظلال بسوادها **(إلى ما فيها)**، أي في أعيان الممكنات

[٢٢١٤] أ: تظهر.

[٢٢١٥] ل - أي إدراك، صح هامش.

[٢٢١٦] وفي هامش ط: وليس في خبر الاستدراك، وإنّما قال ذلك لأنّه لمّا ثبت أنّ محلّ الظلّ هو الأعيان أراد أن يذكر أن وقع الظلّ على أعيان الممكنات في أيّ موضعٍ أو على طبق أيّ شيءٍ، فقال في صورة الغيب المجهول، فالتوجيه الأوّل إشارةٌ إلى الوجه الأوّل، والثاني إلى الثاني. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٢١٧] وفي هامش ط: وينزل إلى المرتبة الحسّ. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٢١٨] ن: غائب.

[٢٢١٩] وفي هامش ط: بالإلهام أو بإيجاد الصور المحسوسة وجعلها مبادي للانتقال إلى الموجبات [؟]. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٢٢٠] وفي هامش ط: فالأعيان الممكنات في صورة الغيب المجهولة ظلمةٌ وسوادٌ. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٢٢١] ن أ - من.

[٢٢٢٢] أ: فتحصل.

[٢٢٢٣] ن ل: للجمهور.

[٢٢٢٤] أ ل: (تضرب).

(من الخفاء)[٢٢٢٦] والظلمة[٢٢٢٧] فإنّ كلّ صورةٍ شهاديّةٍ إنّما هي دليلٌ[٢٢٢٨] على معنًى غيبيٍّ، وإنّما يضرب[٢٢٢٩] الظلال إلى السواد **(لبُعد المناسبة بينها)**، أي بين الظلال **(وبين أشخاصٍ من هي ظلٌّ له**[٢٢٣٠]**)**.

ثمّ بالغ في ذلك وقال: **(وإن كان الشخص أبيض فظلّه بهذه المثابة)**، أي يضرب إلى السواد. ثمّ استشهد[٢٢٣١] /[١٠٨و] على أنّ البُعد يوجب ضربه إلى السواد بقوله: **(ألا ترى الجبال إذا بعدت عن بصر الناظر تظهر سُوْداً**[٢٢٣٢] **و)** الحال أنّه **(قد يكون)**[٢٢٣٣] الجبال[٢٢٣٤] **(في أعيانها)**، أي في حدّ أنفسها[٢٢٣٥] **(على غير ما يدركها الحسّ من اللونيّة)** الّتي هي السواد بأن يكون[٢٢٣٦] في حدّ أنفسها غير سُوْدٍ **(وليس ثمّة علّةٌ)** بالاستقراء لرؤية السواد **(إلّا البعد)** فما يوجبه البعد[٢٢٣٧] كسواد الجبال[٢٢٣٨] **(وكزُرْقَة السماء فهذا**[٢٢٣٩]**)**، أي سواد الجبال وزرقة السماء **(ما أنتجه البعد في الحسّ في الأجسام غير النيّرة)** الّتي هي الجبال والسماء وغيرهما **(و)** كما أنّ الجبال والسماء ليست نيّرةً فيوجب البعد فيها السواد والرزقة **(كذلك أعيان الممكنات)** من حيث

[٢٢٢٥] وفي هامش ط: أي يفهم ذلك من له فهمٌ من لسان الإشارة ينتقل من هذا الظلّ وسواده إلى الظلّ الوجود وسواده. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٢٢٦] ن: من الخفاء.

[٢٢٢٧] وفي هامش ط: علّةٌ للإشارة. منه قدّس سرّه؛ أ + علّةٌ للإشارة.

[٢٢٢٨] وفي هامش ط: عند من له ذوق الإشارة. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٢٢٩] أ: تضرب.

[٢٢٣٠] ن: وبين أشخاص من هي ظلّ له.

[٢٢٣١] وفي هامش ط: هذا الاستشهاد أيضاً بلسان الإشارة. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٢٣٢] ل: (سواداً).

[٢٢٣٣] أ ل: (تكون).

[٢٢٣٤] ن ل: (الجبال).

[٢٢٣٥] أ: (أنفسها).

[٢٢٣٦] أ: تكون.

[٢٢٣٧] وفي هامش ط: مبتداءٌ. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٢٣٨] وفي هامش ط: خبرٌ. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٢٣٩] ل: فهذا.

ثبوتها في الحضرة العلميّة **(ليست نيّرةً)**[٢٢٤٠] فهي من قبيل الأجسام المظلمة الغير النيّرة، فيورث البعد فيها ظلمةً صورتها السواد أو الرزقة. وإنّما قلنا: أعيان الممكنات **(ليست نيّرةً**[٢٢٤١] **لأنّها معدومةٌ)** بحسب الخارج، فهي **(وإن اتّصفت بالثبوت)** في الحضرة العلميّة **(لكن**[٢٢٤٢] **لم تتّصف**[٢٢٤٣] **بالوجود)** الخارجيّ **(إذ الوجود)** الخارجيّ[٢٢٤٤] **(نورٌ)** يُظهِر ذات الشيء وأحكامه وآثاره في الخارج، والأعيان الثابتة ما ظهرت[٢٢٤٥] في الخارج لا ذاتها ولا أحكامها وآثارها، فلم يكن[٢٢٤٦] متّصفةً بالوجود، وإذا لم يكن[٢٢٤٧] متّصفةً بالوجود كانت[٢٢٤٨] متّصفةً بالعدم[٢٢٤٩] الّذي هو الظلمة فلم يكن نيّرةً.

ولمّا قيّد رضي اللّه عنه الأجسام الّتي يورث البعد فيها السواد والزرقة بكونها غير نيّرةٍ يُفهَم منه أنّ الأجسام النيّرة لا يورث البعد فيها شيئاً منهما،[٢٢٥٠] فكان محلٌّ أن يبيّن أنّ البعد فيها يورث شيئاً آخر أم لا، فقال: **(غير أنّ الأجسام النيّرة)** بل وغير النيّرة أيضاً **(يعطي فيها البعد للحسّ صغراً)** بالنسبة إلى ما هي عليه في نفس الأمر **(فهذا تأثيرٌ آخر للبعد)** عامٌّ[٢٢٥١] للأجساد كلّها **(فلا يدركها الحسّ /[١٠٨ظ] إلّا صغيرة الحجم، وهي في أعيانها كبيرةٌ)** متجاوزةٌ **(عن ذلك القدر)** المحسوس **(وأكثر كميّاتٍ)** منه من بعيدٍ **(كما يعلم بالدليل أنّ الشمس مثل الأرض في الجرم مائة وستّين وربعاً وثمن**[٢٢٥٢] **مرّةٍ، وهي)**، أي الشمس **(في الحسّ على قدر جرم التُرْس**

[٢٢٤٠] ل: ليست نيّرةً.

[٢٢٤١] ن أ: ليست نيّرةً.

[٢٢٤٢] ن: لكن.

[٢٢٤٣] ن: (يتّصف).

[٢٢٤٤] أ - الخارجيّ.

[٢٢٤٥] وفي هامش ط: قبل الوجود. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٢٤٦] أ: تكن.

[٢٢٤٧] أ: تكن.

[٢٢٤٨] أ: يكون.

[٢٢٤٩] أ - بالوجود تكون متّصفة بالعدم، صح هامش.

[٢٢٥٠] ن: منها.

[٢٢٥١] ن: (عام).

[٢٢٥٢] ل: وربعاً وثمن.

مثلًا، فهذا) الّذي ذكرنا من الصغر **(أثر البعد أيضا**[٢٢٥٣]**)** كما كان[٢٢٥٤] السواد والرزقة من أثره **(فما يعلم من العالم)** الّذي هو كالظلّ للحقّ الّذي هو كذي الظلّ **(إلّا قدر ما يُعلَم من الظلال)** المتعارفة المشهورة بالنسبة إلى أشخاصها، فكما يُعلَم من الظلّ المشهود كونه ممتدًّا من الشخص تابعاً له في الوجود قائماً به[٢٢٥٥] متشكّلاً بأشكال أعضائه وأجزائه، فكذلك يُعلَم من العالم كونه ظلًّا ممتدًّا من الحقّ سبحانه تابعاً له في الوجود قائماً به مشتملاً على صور أسمائه وصفاته **(ويجهل من الحقّ)** عند معرفته بالعالم **(على قدر ما يجهل من الشخص الّذي عنه كان)**، أي وجد **(ذلك الظلّ)** المشهود المتعارف عند معرفته بذلك الظلّ، فكما يجهل[٢٢٥٦] من الشخص عند معرفته بالظلّ حقيقة ذاته وكنه صفاته، كذلك يجهل من الحقّ سبحانه عند معرفته بالعالم حقيقة ذاته وصفاته وأفعاله. **(فمن حيث)**، أي الحقّ سبحانه من حيث **(هو)**، أي العالم **(ظلٌّ له)** سبحانه **(يُعلَم)**، أي الحقّ **(ومن حيث ما يجهل ما في ذات ذلك الظلّ)** الّذي هو العالم **(من صورة شخص من امتدّ عنه)** وهي صورته الحقيقيّة المطلقة الذاتيّة اللاتعيّنيّة **(يجهل من الحقّ، فلذلك يقول: إنّ الحقّ سبحانه معلومٌ لنا من وجهٍ)** وهو وجه ظهوره بصور الظلال[٢٢٥٧] **(مجهولٌ لنا من وجهٍ)**[٢٢٥٨] وهو وجه إطلاق ذاته وعدم تناهي تجلّياته.

ثمّ استشهد رضي اللّه عنه ما ادّعاه من كون العالم ظلًّا للحقّ بقوله تعالى: **(﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾)**، إن كان الخطاب لنبيّنا صلّى اللّه عليه وسلّم، كان المراد بالظلّ العالم كلّه، لأنّ ربّه إنّما هو الاسم الجامع لجميع الأسماء، /[١٠٩ و] وإن كان الخطاب لكلّ أحدٍ، فالمراد بالظلّ ذلك الأحد[٢٢٥٩] الّذي هو بعض أجزاء العالم ومظهرٌ للاسم الّذي يَرُبّه خاصّةً. **(﴿وَلَوْ شَاءَ﴾)** ربّك **(﴿لَجَعَلَهُ﴾)**، أي الظلّ **(﴿سَاكِنًا﴾** [سورة الفرقان، ٤٥/٢٥]**، أي يكون فيه)**، أي في الحقّ

٢٢٥٣ ل: أيضاً.

٢٢٥٤ أ ل: أنّ.

٢٢٥٥ وفي هامش ط: أي قواه ووجوده. عبدالغفور اللاريّ.

٢٢٥٦ أ - أي وجد (ذلك الظلّ) المشهود المتعارف عند معرفته بذلك الظلّ، فكما يجهل، صح هامش.

٢٢٥٧ وفي هامش ط: الظلال إن عمّت تصير شاملةً للصور العلميّة، فذلك صحيحٌ، وإلّا فمحلّ بحثٍ. عبدالغفور اللاريّ.

٢٢٥٨ أ - وهو وجه ظهوره بصور الظلال (مجهول لنا من وجه)، صح هامش.

٢٢٥٩ وفي هامش ط: والمراد من مدّةٍ انبساط الوجود على قلك الأحد. عبدالغفور اللاريّ.

(بالقوّة) ولم يتحرّك من[٢٢٦٠] القوّة إلى الفعل، ولمّا كان المتوهّم من قوله: ﴿لَجَعَلَهُ سَاكِنًا﴾ إحداث السكون له، والمراد إبقاؤه[٢٢٦١] على السكون الأصليّ[٢٢٦٢] فسّره بقوله **(يقول)**،[٢٢٦٣] أي الحقّ سبحانه لو شاء **(ما كان الحقّ لِيتجلّي للممكنات)**، أي لأعيانها الثابتة في الحضرة العلميّة **(حتّى يظهر)** على تقدير ذلك التجلّي **(الظلّ)**، أي الأعيان الوجوديّة للممكنات **(فيكون)**، أي الظلّ على تقدير عدم التجلّي **(كما بقي من الممكنات)**، أي مثل الممكنات الباقية في العلم **(الّتي**[٢٢٦٤] **ما ظهر لها عينٌ في الوجود)** فاللام في قوله: ليتجلّي، لتأكيد النفي، وحتّى يظهر غايةً للتجلّي.

(﴿ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ﴾)، أي على الظلّ الّذي هو أعيان الممكنات[٢٢٦٥] **(﴿دَلِيلًا﴾** [سورة الفرقان، ٤٥/٢٥]**)** يدلّ عليه ويظهره للبصر والبصيرة علماً وعيناً **(وهو)**،[٢٢٦٦] أي الشمس بلسان الإشارة **(اسمه النور الّذي قلناه)** حيث قلنا، ولكنّ باسمه النور[٢٢٦٧] وقع الإدراك وهو عبارةٌ عن الوجود الحقّ باعتبار ظهوره في نفسه وإظهاره لغيره في العلم أو العين[٢٢٦٨] **(ويشهد له)**، أي لكون الشمس دليلاً يظهر الظلّ **(الحسّ، فإنّ الظلال)** المحسوسة **(لا يكون لها عينٌ)** وجوديٌّ **(بعدم**[٢٢٦٩] **النور)** فإنّ في الظلمة المحضة لا يتحقّق الظلّ.

(﴿ثُمَّ قَبَضْنَاهُ﴾)،[٢٢٧٠] أي الظلّ هو العالم **(﴿إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا﴾** [سورة الفرقان، ٤٦/٢٥]**)**، أي سهلاً هيّناً بالنسبة إلى مدّه وبسطه، فإنّ في مدّه لا بدّ من اجتماع شرائط يكفي في قبضه انتفاء بعضها **(وإنّما قبضه)**، أي الظلّ الّذي هو العالم **(إليه)**، أي إلى الحقّ تعالى **(لأنّه ظلّه**

[٢٢٦٠] أ - من، صح هامش.

[٢٢٦١] ن: إبقاء.

[٢٢٦٢] وفي هامش ط: إذ المراد منه السكون الّذي قبل الوجود. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٢٦٣] أ - (يقول)، صح هامش.

[٢٢٦٤] ل: الّتي.

[٢٢٦٥] ط - أي على الظلّ الّذي هو أعيان الممكنات، صح هامش.

[٢٢٦٦] أ: (وهي).

[٢٢٦٧] وفي هامش ط: فإنّ المدرك أوّلاً ليس إلّا الوجود، وإن لم يكن المدرك عالماً به. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٢٦٨] ل: والعين.

[٢٢٦٩] ل: بعدم.

[٢٢٧٠] وفي هامش ط: لا يراد منه الزمان الماضي، بل المراد وقوع القبض في أيّ زمانٍ كان، والمراد منه الإعدام. عبدالغفور اللاريّ.

فمنه ظهر) كما أنّ الظلّ من الشخص يظهر **(﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ﴾)** كما أنّ الظلّ إلى الشخص يظهر **(﴿إِلَيْهِ يُرْجَعُ الأَمْرُ كُلُّهُ﴾** [سورة هود، ١٢٣/١١])[٢٢٧١] كائناً ما كان **(فهو)**، أي الظلّ الوجوديّ **(هو)**، أي الوجود الحقّ **(لا غيره)** لأنّه لا فرق بينهما إلّا بالإطلاق والتقييد، والمقيّد /[١٠٩ظ] عين[٢٢٧٢] المطلق باعتبار الحقيقة وإن كان غيره باعتبار التقييد. **(فكلّ ما تدركه)** من العالم **(فهو وجود الحقّ)** ظهر[٢٢٧٣] **(في أعيان الممكنات)** وتقيّد بأحكامها وآثارها، فسمّى ظلًّا وعالماً **(فمن حيث)**، أي فكلّ ما تدركه من حيث[٢٢٧٤] **(هويّة الحقّ)** ووحدتها وإطلاقها من غير اعتبار اختلاف الصور فيها **(هو وجوده)**، أي وجود الحقّ سبحانه **(ومن حيث اختلاف الصور فيه)**، أي في كلّ ما تدركه **(هو أعيان الممكنات فكما لا يزول عنه)**، أي عن كلّ ما تدركه بحال كونه متلبّساً **(باختلاف الصور اسم الظلّ، كذلك لا يزول عنه)** حين تلبّسه **(باختلاف الصور اسم العالم أو اسم سوى الحقّ)** فإنّ إطلاق هذين الاسمين على كلّ ما يدركه[٢٢٧٥] إنّما هو باعتبار كونه ظلًّا لا باعتبار كونه عين ذي الظلّ **(فمن حيث أحديّة كونه ظلًّا)**، أي فكلّ ما تدركه من حيث أحديّة ظلّيّته بأن لم يعتبر فيه اختلاف الصور **(هو الحقّ)** فإنّ ظلّيّته إنّما هي بسبب اختلاف الصور فيه، فإذا زال اختلاف الصور زالت الظلّيّة، فصار واحداً أحداً لا كثرة فيه، فكان عين الحقّ **(لأنّه)**، أي الحقّ **(هو الواحد الأحد)** لا غيره، أو لأنّ الظلّ من حيث أحديّته هو الواحد الأحد، والواحد الأحد هو الحقّ لا غير **(ومن حيث كثرة الصور)** فيه **(هو العالم)** وسوى الحقّ والظلّ **(فتفطّنْ وتحقّقْ ما أَوْضَحْتُه لك. وإذا كان الأمر على ما ذكرته لك، فالعالم متوهّم[٢٢٧٦] ما له وجودٌ حقيقيٌّ)** فإنّ الوجود الحقيقيّ هو الحقّ سبحانه، والعالم كثرة صورٍ متوهّمةٍ فيه، فوجوده وقيامه بالحقّ لا بنفسه كما يتوهّمه المحجوبون **(وهذا معنى الخيال، أي خُيِّل لك أنّه أمرٌ زائدٌ)** على

[٢٢٧١] وفي هامش ط: لأنّ كلّ شيءٍ ظلّه. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٢٧٢] أ - عين، وفي هامش أ: هو.

[٢٢٧٣] ن ل: (ظهر).

[٢٢٧٤] ن: (من حيث).

[٢٢٧٥] أ : يدركه.

[٢٢٧٦] ط ن أ - متوهّم، صح هامش ط أ.

الوجود الحقّ **(قائمٌ بنفسه)** لا بالوجود الحقّ **(خارجٌ عن الوجود**[٢٢٧٧] **الحقّ، وليس كذلك في نفس الأمر)** فإنّ الوجود في نفس الأمر واحدٌ، وهذا الوجود الواحد باعتبار وحدته وإطلاقه هو الحقّ سبحانه، وباعتبار كثرته لتلبّسه بأحكام أعيان الممكنات وآثارها هو العالم وسوى الحقّ والظلّ فمن تخيّل أنّ للعالم وجوداً /[١١٠و] مستقلًّا في نفسه مغايراً للوجود[٢٢٧٨] الحقّ، فلا شكّ أنّ ذلك وهمٌ وخيالٌ لا حقيقة له وغير مطابقٍ لما في نفس الأمر.

ثمّ إنّه رضي اللّه عنه أكّد عدم قيام العالم بدون الحقّ بتشبيه العالم بالظلّ المحسوس والحقّ كالشخص فقال: **(ألا تراه)**، أي الظلّ الظاهر **(في الحسّ)** حال كونه (متّصلاً بالشخص الّذي امتدّ) ذلك الظلّ **(عنه)**، أي عن هذا الشخص **(يستحيل عليه)**، أي على ذلك الظلّ **(الانفكاك عن ذلك الاتّصال)** بل عمّا اتّصل به، أعني الشخص[٢٢٧٩] **(لأنّه يستحيل على الشيء الانفكاك عن ذاته)** حقيقةً أو حكماً، فالشخص وإن لم يكن ذات الظلّ حقيقةً، فإنّه كالذات له في تقوّمه به وعدم تحقّقه بدونه. ولمّا كان الظلّ الّذي هو المشبَّه، أعني العالم عين ذات شخصه الّذي هو الحقّ سبحانه من وجهٍ أورد هذه العبارة للمبالغة. **(فاعرِفْ عينك)**، أي عينك الثابتة، فإنّها عبارةٌ عن صورة[٢٢٨٠] معلوميّة ذات الحقّ متلبّسةً بشؤونها كلًّا[٢٢٨١] أو بعضاً. **(و)** اعرِفْ **(من أنت)** من حيث عينك الخارجيّة، فما أنت من هذه الحيثيّة إلّا الوجود الحقّ منصبغاً بأحكام عينك الثابة وآثارها. **(و)**أعرف **(ما هويّتك)** السارية في عينك الثابتة في الحضرة العلميّة أوّلًا، وفي عينك الموجودة في الخارج ثانياً **(وما نسبتك إلى الحقّ)** نسبة الظلّ إلى الشخص والمقيّد إلى المطلق **(وبما أنت حقٌّ)**، أي بأيّ وجهٍ أنت حقٌّ، فأنت حقٌّ من حيث الحقيقة **(وبما انت عالَمٌ)**، أي بأيّ وجهٍ أنت عالَمٌ **(وسوًى)** للحقّ **(وغيرٌ)**[٢٢٨٢] فأنت عالَمٌ وسوًى وغيرٌ للحقّ من حيث التقيّد والتعيّن **(وما شاكل هذه الألفاظ)**، أي العالَم والسوى والغير ويجوز أن يكون قوله: هذه الألفاظ إشارةً إلى ما

[٢٢٧٧] أ ل: الوجود.

[٢٢٧٨] أ ل: لوجود.

[٢٢٧٩] أ - (يستحيل عليه)، أي على ذلك الظلّ (الانفكاك عن ذلك الاتّصال)، بل عمّا اتّصل به، أعني الشخص، صح هامش.

[٢٢٨٠] أ: صور.

[٢٢٨١] وفي هامش ط: كما في الإنسان الكامل. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٢٨٢] ن ل + (له).

ذكرنا من هذه الألفاظ الثلاثة مع ما[٢٢٨٣] ذُكِر قبلها من قوله: فاعرِفْ عينك إلى آخره. **(وفي هذا)** العرفان والعلم **(يتفاضل العلماء، فعالِم)** يعلم بعض هذه الأمور كمن شهد كثرة[٢٢٨٤] التعيّنات والتقيّدات فقط، /[١١٠ظ] فهو المحجوب عن الحقّ المشاهِد للعالَم والخلق، وكمن شهد[٢٢٨٥] الوجود الأحديّ المتجلّي في هذه الصور، فهو صاحب حالٍ في مقام الفناء والجمع. **(وأَعلَمُ)** يعلم كلّها، وهو من شهد الحقّ في الخلق والخلق في الحقّ، فهو كامل الشهود في مقام البقاء بعد الفناء والفرق بعد الجمع، وهو مقام الاستقامة. ولمّا ظهر أنّ نسبة العالم إلى الحقّ سبحانه نسبة الظلّ إلى الشخص، فكان العالم بأجزائه ظلالاً للحقّ سبحانه بأسمائه **(فالحقّ بالنسبة إلى ظلٍّ خاصٍّ)**[٢٢٨٦] هو بعض أجزاء العالم **(صغيرٌ)** لظهوره فيه ببعضٍ من أسمائه لِعَوز[٢٢٨٧] ذلك البعض قابليّة ظهور الأسماء كلّها كما عدا الإنسان الكامل **(و)** بالنسبة إلى ظلٍّ خاصٍّ آخر من أجزاء العالم له قابليّة ظهور الأسماء كلّها **(كبيرٌ و)** كذلك الحقّ سبحانه بالنسبة إلى بعض الظلال **(صافٍ)** كظهوره في عالم الأمر بصور النفوس المجرّدة ظهوراً نوريًّا **(و)** بالنسبة إلى بعضها **(أصفى)** كظهور بصور العقول المجرّدة،[٢٢٨٨] فإنّ الصفاء له مراتب بحسب قلّة الوسائط وكثرتها **(كالنور بالنسبة إلى حجابه)**، أي ما يحجب صرافة نوريّته من الألوان والا شكّال الزجاجيّة **(عن الناظر في الزجاج)**[٢٢٨٩] فقوله: صغيرٌ وكبيرٌ، إمّا مجرورٌ صفةً لظلٍّ خاصٍّ وخبر المبتدأ قوله: كالنور، وإمّا مرفوعٌ على الخبريّة. وقوله: كالنور خبرُ محذوفٍ أو صفةُ محذوفٍ. **(يتلوّن)**، أي النور **(بلونه)**، أي لون الزجاج. **(وفي نفس الأمر لا لون له[٢٢٩٠] ولكن هكذا[٢٢٩١])** متلوّنًا بألوان الزجاجات **(نُراه)** على البناء للمفعول، أي نظنّه ونعلمه. وقوله: **(ضرْب مثالٍ لحقيقتك برتبك)**، أي ضرب الزجاج مع النور ضرب مثالٍ

[٢٢٨٣] ل - ما.

[٢٢٨٤] ل: كثر.

[٢٢٨٥] أ: يشهد.

[٢٢٨٦] ن: فالحقّ بالنسبة إلى ظلّ خاصّ.

[٢٢٨٧] أ: يعوز؛ وفي هامش ط: نا يافتن. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٢٨٨] ط - ظهوراً نوريًّا **(و)** بالنسبة إلى بعضها **(أصفى)** كظهور بصور العقول المجرّدة، صح هامش.

[٢٢٨٩] ن: عن الناظر في الزجاج.

[٢٢٩٠] أ: له.

[٢٢٩١] أ: (هذا)؛ ل: هكذا.

لحقيقتك مع ربّك. فقوله: ضرْب مثالٍ، منصوبٌ على المصدريّة، ويجوز أن يكون منصوباً على الحاليّة مأوّلًا باسم الفاعل، أي ضارب مثالٍ، أو على المفعوليّة بأن[٢٢٩٢] يكون مفعولاً ثانياً لقوله: نراه، أي نعلمه ضرب مثالٍ، أو على أن يكون مفعولاً له لقوله: نراه، أي أراناه الحقّ لضرب المثال. ويجوز رفعه أن يكون خبر مبتدإٍ محذوفٍ وجعل الضرب مع كونه مستعملًا مع المثال بمعنى النوع صرفٌ عن الظاهر. /[١١١و] **(فإن قلت)**: إذا رأيت النور متلوّناً بلونه الأخضر (إنّ النور أخضر لحضرة الزجاج صدقتَ، وشاهِدُك) على صدق ما قلت **(الحسّ)** فإنّه هكذا يظهر في الحسّ البصريّ. **(وإن قلت)** إنّ النور[٢٢٩٣] **(ليس بأحضر ولا ذي لونٍ)**[٢٢٩٤] مطلقاً **(لما أعطاه)**، أي لأجل علمٍ[٢٢٩٥] أو حكمٍ أعطاه **(لك الدليل)** العقليّ **(صدقت)** أيضاً **(وشاهدك)** على صدق ما قلت **(النظر العقليّ الصحيح)** فإنّ النور من حيث صرافة إطلاقه لا لون له **(فهذا)** النور المحكوم عليه بأنّه أخضر وليس بأخضر بالاعتبارين **(نورٌ ممتدٌّ عن ظلٍّ، هو)**، أي هذا الظلّ **(عين الزجاج)** وإنّما جعل الزجاج ظلًّا، لأنّه من أجزاء العالم الّذي هو ظلٌّ للحقّ سبحانه **(فهو)**، أي الزجاج **(ظلٌّ)**، أي للحقّ، لأنّه من أجزاء العالم **(نوريٌّ لصفائه)** بحيث لا يحجب النور أو النور الممتدّ من الزجاج ظلٌّ له لامتداده عنه، أو ظلٌّ للنور المطلق نوريٌّ لصفائه بالنسبة إلى الأجسام الكثيفة المظلمة. وعلى هذا القياس الموجود المتعيّن المتقيّد[٢٢٩٦] بأحكام الأعيان الثابتة هو نورٌ ممتدٌّ عن ظلٍّ، هو عين الأعيان الثابتة، فإنّه متقيّدٌ بحسب أحكامها. فهو،[٢٢٩٧] أي الظلّ الّذي هو عين الأعيان الثابتة أو الوجود المتقيّد بحسب أحكامه ظلٌّ نوريٌّ، أمّا كون الأعيان ظلًّا فظاهرٌ لكونها ظلًّا للشؤون الإلهيّة في الحضرة العلميّة، وأمّا كون الوجود المقيّد ظلًّا فلكونه ممتدًّا، إمّا عن الأعيان أو عن الوجود المطلق **(كذلك)**، أي كمثل الزجاج الّذي هو ظلٌّ نوريٌّ لا يحجب النور وأوصافه

[٢٢٩٢] ن - بأن.

[٢٢٩٣] أ: (إنّ النور).

[٢٢٩٤] ن: إنّ النور.

[٢٢٩٥] ن: عام.

[٢٢٩٦] ل - المتقيّد، صح هامش.

[٢٢٩٧] ن: (فهو).

(المتحقّق منّا)، أي من بني نوعنا **(بالحقّ)** فأنّ المتحقّق منّا أيضاً ظلٌّ نوريٌّ **(يظهر لصفائه**[٢٢٩٨] **صورة الحقّ)**،[٢٢٩٩] أي أسمائه وصفاته **(فيه)** ظهوراً **(أكثر ممّا يظهر**[٢٣٠٠] **في غيره)** ممّن لا تحقّق له بالحقّ، أي من ظهوره في غيره، فيكون[٢٣٠١] ما مصدريّةً أو يظهر[٢٣٠٢] صورة الحق، أي أسماؤه فيه أكثر من أسماءٍ أو الأسماء الّتي يظهر[٢٣٠٣] في غيره، فيكون[٢٣٠٤] ما موصوفةً أو موصولةً /[١١١ظ] **(فمنّا من يكون الحقّ سمعه وبصره وجميع قواه)** الروحانيّة **(وجوارحه)** الجسمانيّة **(بعلاماتٍ)** دالّةٍ على كون الحقّ عين بصر العبد وسمعه وجميع قواه وجوارحه **(قد أعطاها الشرع)**. وفي بعض النسخ: الشارع، أي أعطاه النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم الشارع **(الّذي يُخبِر عن الحقّ)**[٢٣٠٥] في الحديث القدسيّ الوارد في قرب النوافل.[٢٣٠٦] ولمّا ذكر أنّ الحقّ سبحانه سمع العبد المتحقّق به وبصره وجميع قواه وجوارحه، كان محلّ أن يتوهّم أنّه فانٍ معدومٌ بالكلّيّة، فإنّه ليس إلّا أحديّة جمع تلك القوى والجوارح، فإذا كانت تلك القوى والجوارح عين الحقّ، فلم يبق من العبد شيءٌ دفعه بقوله: **(ومع هذا)** الّذي ذكرنا من كون الحقّ سمعه وبصره وجميع قواه وجوارحه **(عين الظلّ)** الّذي هو العبد المتحقّق بالحقّ **(موجودٌ، فإنّ الضمير)** في قوله: سمعه[٢٣٠٧] وبصره **(يعود**

[٢٢٩٨] أ: لصفائه.

[٢٢٩٩] ن - أي من بني نوعنا (بالحقّ) فأنّ المتحقّق منّا أيضاً ظلٌّ نوريٌّ (يظهر) لصفائه (صورة الحقّ)، صح هامش؛ وفي هامش ط: يعني قلّة صورة ما به الامتياز. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٣٠٠] ل: (تظهر).

[٢٣٠١] أ: فتكون.

[٢٣٠٢] أ: تظهر.

[٢٣٠٣] أ: تظهر.

[٢٣٠٤] أ: فتكون.

[٢٣٠٥] ن: الّذي يخبر عن الحقّ.

[٢٣٠٦] لعلّه يشير إلى قول النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم: «أن اللّه قال: من عادَى لِي وليًّا فقد آذنتُه بالحرب، وما تقرَّب إليَّ عبدي بشيءٍ أحبَّ إليَّ ممَّا افترضتُ عليه، وما يزالُ عبدي يتقرَّبُ إليَّ بالنَّوافلِ حتَّى أُحبَّه، فإذا أحببتُه: كنتُ سمعَه الَّذي يسمَعُ به، وبصرَه الَّذي يُبصِرُ به، ويدَه الَّتي يبطِشُ بها، ورِجلَه الَّتي يمشي بها، وإن سألني لأُعطينَّه، ولئن استعاذني لأُعيذنَّه، وما ترددَّتُ عن شيءٍ أنا فاعلُه تَرَدُّدي عن نفسِ المؤمنِ، يكرهُ الموتَ وأنا أكرهُ مُساءتَه. [صحيح البخاريّ، الرقاق، ٣٨؛ سنن ابن ماجة، الفتن، ١٦].

[٢٣٠٧] أ ل: (سمعه).

عليه) فلو لم يكن له تعيّنٌ وتميّزٌ في الوجود كيف يعود عليه الضمير[٢٣٠٨] **(وغيره)**، أي غير من يكون متحقّقاً بالحقّ **(من العبيد ليس كذلك)**، أي بحيث يظهر[٢٣٠٩] صورة الحقّ فيه أكثر ممّا يظهر[٢٣١٠] في غيره **(فنسبة هذا العبد)** المتحقّق بالحقّ الّذي يكون الحقّ سمعه وبصره وسائر قواه **(أقرب إلى وجود الحقّ من نسبة غيره من العبيد)** الّذين لم يصلوا إلى هذا المقام.

(وإذا كان الأمر على ما قرّرناه) من أنّ نسبة العالم إلى الحقّ كنسبة الظلّ إلى الشخص وليس للظلّ وجودٌ حقيقيٌّ، بل وجوده إنّما هو بالشخص **(فاعلم أنّك خيالٌ وجميع ما تدركه ممّا تقول فيه: ليس أنا)** هكذا في النسخة المقروءة على الشيخ رضي اللّه عنه. وفي بعض النسخ: ممّا تقول فيه سوًى (خيالٌ، فالوجود كلّه)، أي الموجودات الممكنة كلّها **(خيالٌ)** وهو مدركاتك **(في خيالٍ)** وهو أنت، فإنّ المدركات مرتسمةٌ لا محالة في المدرك **(والوجود الحقّ)** الثابت المتحقّق في نفسه، المثبت المتحقّق لغيره **(إنّما هو اللّه خاصّةً)** لكن[٢٣١١] **(من حيث ذاته وعينه لا من حيث أسماؤه)** /[١١٢و] إذا أُخذت أسماؤه من حيث أنّها أسماؤه لا من حيث أنّها ذاته وعينه **(لأنّ أسماءه لها مدلولان)** تضمينان. **(المدلول الواحد عينه)**، أي عين الحقّ وذاته **(وهو)**، أي هذا المدلول الواحد **(عين المسمّى. والمدلول الآخر ما تدلّ عليه)**، أي صفةٌ تدلّ تلك الأسماء عليها **(ممّا ينفصل الاسم)** الواحد **(به[٢٣١٢] عن هذا الاسم الآخر ويتميّز)** به[٢٣١٣] عنه. **(فأين)** الاسم **(الغفور[٢٣١٤] من)** الاسم **(الظاهر و)** الاسم[٢٣١٥] (الباطن، وأين) الاسم **(الأوّل من)** الاسم **(الآخر، فقد بان لك)** أنّه **(بما هو كلّ اسمٍ عين الاسم الآخر)** يعني بأيّ شيءٍ كلّ اسمٍ عين الاسم الآخر، وهو عين المسمّى وذاته **(وبما هو غير الاسم الآخر)** يعني[٢٣١٦] بأيّ شيءٍ كلّ اسمٍ

[٢٣٠٨] أ ل: الضمير عليه.

[٢٣٠٩] أ: تظهر.

[٢٣١٠] أ: تظهر.

[٢٣١١] ن ل: (لكنّ).

[٢٣١٢] ل: به.

[٢٣١٣] ل: (به).

[٢٣١٤] أ: الغفور.

[٢٣١٥] ن: والاسم؛ أ - الاسم.

[٢٣١٦] أ - بأيّ شيء كلّ اسمٍ عين الاسم الآخر، وهو عين المسمّى وذاته (وبما هو غير الاسم الآخر) يعني، صح هامش.

غير الاسم[٢٣١٧] الآخر، وهو الصفة الّتي بها يتميّز كلّ اسمٍ عن سائر الأسماء **(فبما هو عينه)**، أي فكلّ اسمٍ اعتبر بوجه **هو، أي**[٢٣١٨] ذلك الاسم بذلك الوجه عينه، أي عين الاسم الآخر **(هو الحقّ)** المحقّق حقيقةً **(وبما هو غيره)**، أي بوجه ذلك الاسم غير الاسم الآخر[٢٣١٩] **(هو الحقّ المتخيَّل)** حقيقةً **(الّذي كنّا بصدده)** لأنّ الأسماء والذوات كلّها ظلالٌ للذات الإلهيّة، والظلالات خيالاتٌ ولها على أشخاصها دلالاتٌ، وهي عينها باعتبار الحقيقة، وإن كان غيرها باعتبار التعيّن. **(فسبحان من لم يكن)**، أي لم يوجد **(عليه دليلٌ سوى نفسه)** بحسب الحقيقة، وإن كان غيره بحسب التعيّن **(ولا ثبت كونه)**، أي وجوده **(إلّا بعينه)**، أي بذاته. **(فما في الكون)**، أي الوجود الحقيقيّ لوقوعه مقابلاً للخيال **(إلّا ما دلّت عليه الأحديّة)** وعبّر عنه بالاسم الأحد، يعني الموجود الحقيقيّ بحسب نفس الأمر، إنّما هو الذات الأحديّة الّتي لا كثرة فيها بوجهٍ من الوجوه **(وما في الخيال إلّا دلّت ما عليه الكثرة)** وعبّر عنه بالكثرة، والكثير، يعني الموجود الخياليّ الّذي لا وجود له إلّا في الخيال، إنّما هو الكثرة النسبيّة الأسمائيّة، والكثرة الحقيقيّة الّتي لمظاهرها، وكأنّه رضي اللّه عنه أراد بالخيال مدارك أهل المراتب، فإنّه لا وجود للكثرة إلّا فيها، وإذا /[١١٢ظ] قطع النظر عنها لا وجود إلّا للذات الأحديّة **(فمن وقف مع لكثرة)** الحقيقيّة أو النسبيّة، فإن كان مع الكثرة الحقيقيّة **(كان)** واقفاً **(مع العالم)** المشهود **(و)** إن كان واقفاً مع الكثرة النسبيّة كان **(مع الأسماء الإلهيّة)** المنبئة عن التصرّف والتأثّر **(و)** مع[٢٣٢٠] **(أسماء العالم)**[٢٣٢١] المنبئة[٢٣٢٢] عن القبول والتأثّر **(ومن وقف مع الأحديّة)** الذاتيّة **(كان)** واقفاً **(مع الحقّ من حيث ذاته الغنيّة عن العالمين لا من حيث صورته)**[٢٣٢٣] الّتي هي الكثرة النسبيّة الأسمائيّة والحقيقيّة[٢٣٢٤]

[٢٣١٧] أ - الاسم؛ ل: اسم.

[٢٣١٨] أ - هو أي، صح هامش.

[٢٣١٩] ط - (هو الحقّ) المحقّق حقيقةً (وبما هو غيره)، أي بوجه ذلك الاسم غير الاسم الآخر، صح هامش.

[٢٣٢٠] ل: (مع).

[٢٣٢١] وفي هامش ط: يعني الأعيان الثابتة. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٣٢٢] ل: (المنبئة).

[٢٣٢٣] أ: لا من حيث صورته.

[٢٣٢٤] أ: والحقيقيّ.

المظهريّة. **(وإذا**[٢٣٢٥] **كانت)** ذاته **(غنيةً عن العالمين، فهو)**، أي غناها عن العالمين **(عين غناها عن نسبة الأسماء إليها)**، أي عن الأسماء المنسوبة إليها إلهيّةً كانت أو كونيّةً **(لأنّ الأسماء)** الكائنة **(لها)**،[٢٣٢٦] أي لتلك الذات الغنيّة **(كما تدلّ**[٢٣٢٧] **عليها)**، أي على الذات كذلك **(تدلّ على مسمّياتٍ أخر)**، أي على معانٍ أخر داخلةٍ في مفهومات تلك الأسماء مغايرةٍ للذات مع مغايرة بعضها لبعضٍ بها حصل التميّز بينها **(تحقّق ذلك)** المذكور من المسمّيات الأخر **(أثرها)**، أي أثر الأسماء الّذي هو العالم وأحواله، أو تحقّق[٢٣٢٨] ذلك، أي كون هذه المسمّيات مغايرةً للذات أثرها، أي أثر الأسماء، فإنّ الذات من حيث هي[٢٣٢٩] لا أثر لها واختلاف الآثار يدلّ على مغايرة هذه المسمّيات، فتحقّق هذه[٢٣٣٠] المسمّيات الّتي لا تحقّق للأسماء إلّا بها، لا يكون إلّا بالعالم، فغناها عن العالم يستلزم[٢٣٣١] عناها عن الأسماء، وهذا هو المراد بكون[٢٣٣٢] الغنى عن العالم عين الغنى عن الأسماء، وممّا يدلّ على كون ذاته تعالى غنيةً عنّا وعن الأسماء قوله تعالى: **(﴿قُلْ هُوَ اللّهُ أَحَد﴾** [سورة الإخلاص، ١/١١٢]**)** أثبت له الأحديّة الّتي هي الغنى عن كلّ ما عداه، وذلك **(من حيث عينه)** وذاته من غير اعتبار أمرٍ آخر **(﴿اَللّهُ الصَمَد﴾** [سورة الإخلاص، ٢/١١٢] **من حيث استنادنا إليه)** في الوجود والكمالات التابعة للوجود، فإنّ الصمد من يُصمَد إليه في الحوائج، أي يُقصَد فإثبات الصمديّة له سبحانه إنّما هو باعتبار استنادنا إليه، وأمّا باعتبار أحديّة ذاته، فهو غنيٌّ عن هذه الصفة /[١١٣و] أيضاً **(﴿لَمْ يلِد﴾ من حيث هويّته، ونحن)**، أي نفي الوالديّة عنه سبحانه إنّما هو بملاحظة هويّته وهويّاتنا، فإنّه لمّا اتّصفت هويّاتنا الّتي هي من مراتبه الكونيّة بالوالديّة نُزِّهت مرتبة الأحديّة عنها، فهذا النفي من حيث هو ونحن، أي باعتبارهما جميعاً، أو الوالديّة نسبةٌ بين والدٍ ومولودٍ. فإذا فرضت ههنا إنّما يكون بين والدٍ هو هويّته وبين مولودٍ هو نحن، فنفيها إنّما يكون

[٢٣٢٥] ن: (فإن).

[٢٣٢٦] ل: لها.

[٢٣٢٧] ن ل: (يدلّ).

[٢٣٢٨] أ: يحقّق.

[٢٣٢٩] ن - هي.

[٢٣٣٠] أ + الأسماء.

[٢٣٣١] أ: مستلزم.

[٢٣٣٢] ل: يكون.

لملاحظتهما معاً أو الوالديّة والمولوديّة لا تكونان[٢٣٣٣] إلّا بالمثليّة، فإنّ المولود لا بدّ أن يكون مثل الوالد، ولا مثليّة بين هويّته الواجبة وهويّاتنا الممكنة، فنفي والديّته إنّما يكون[٢٣٣٤] بملاحظة هويّته وهويّاتنا معاً، وعلى هذه الوتيرة المولوديّة والكفاءة، فلذلك قال: **(﴿وَلَمْ يُولَدْ﴾** [سورة الإخلاص، ١١٢/٣] **كذلك)**، أي من حيث هويّته ونحن **(﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾** [سورة الإخلاص، ١١٢/٤] **كذلك)** أيضاً أي من حيث هويّته ونحن.[٢٣٣٥]

(فهذا) المذكور في هذه السورة[٢٣٣٦] من الأحديّة والصمديّة ونفي الوالديّة والمولوديّة والكفاءة، بل الوالديّة والمولوديّة والكفاءة أيضاً **(نعته)** إن جعلنا النعت أعمّ من صفاته الإلهيّة والكونيّة **(فأفرد ذاته)** ونزّهها عن الكثرة مطلقاً **(بقوله:**[٢٣٣٧] **﴿اللّه أَحَدٌ﴾ وظهرت الكثرة بنعوته المعلومة عندنا)** فالمراد بها إمّا النعوت المفهومة من هذه السورة أو مطلقاً، وعلى كلٍّ من التقديرين فالمراد به إمّا النعوت الإلهيّة أو الكونيّة أو أعمّ. **(فنحن نلد)** فنتّصف بالوالديّة **(ونحن**[٢٣٣٨] **نولد)** فنتّصف بالمولوديّة، وهو يتّصف أيضاً فينا بهما، فهما من نعوته. **(ونحن نستند إليه)** فهو المستنِد ولكن فينا وهو[٢٣٣٩] المستنَد إليه باعتبار ذاته **(ونحن أكفاء بعضنا لبعضٍ)** فهو المتّصف بالكفاءة لكن فينا **(وهذا الواحد)** من حيث أحديّته **(منزّهٌ عن هذه النعوت)** المعلومة عندنا **(فهو غنيٌّ)**، أي منزّه **(عنها)** غير محتاجٍ إليها باعتبار أحديّته وإن كان متّصفاً بها من حيث ظهوره في المراتب الكونيّة **(كما هو غنيٌّ عنّا)** وإذا كان غنيًّا عنّا وعنها كان غنيًّا عن الأسماء الإلهيّة أيضاً، لأنّه ما يُحوِجنا /[١١٣ظ] إلى إثبات تلك الأسماء إلّا آثارها الّتي هي الأسماء الكونيّة والأعيان الخارجيّة. **(وما للحقّ نَسَب)** بالفتحتين، أي بيان نسبٍ **(إلّا هذه**

[٢٣٣٣] ن ل: يكونان؛ أ: تكون.

[٢٣٣٤] ل: هو.

[٢٣٣٥] ط - (﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ كذلك) أيضاً أي من حيث هويّته ونحن، صح هامش.

[٢٣٣٦] أ: .الصورة.

[٢٣٣٧] ن: بقوله.

[٢٣٣٨] أ: نحن.

[٢٣٣٩] ل: فهو.

السورة،[٢٣٤٠] **سورة الإخلاص)**[٢٣٤١] فإنّ بيان نسبه تعالى ليس إلّا تنزيهه عن النسب حيث قال: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾. **(وفي ذلك)**، أي في بيان نسبه **(نزلت)** هذه السورة فإنّ المشركين قالوا للنبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم: «اَنْسِبْ لنا ربّك»،[٢٣٤٢] أي بيّنْ نسبه، فبيّنَ نسبه بتنزيهه عن النسب حيث نفى عنه الوالديّة والمولوديّة والكفاءة. **(فأحديّة اللّه من حيث الأسماء الإلهيّة الّتي تطلبنا)** لنكون مجالي لها **(أحديّة الكثرة)** النسبيّة الأسمائيّة، ويسمّى مقام الجمع وأحدية الجمع والواحديّة أيضاً **(وأحديّة اللّه من حيث الغنى عنّا وعن الأسماء أحديّة العين)** ويسمّى جمع الجمع أيضاً **(وكلاهما يطلق عليه)**، أي على كلٍّ[٢٣٤٣] منهما **(اسم الأحد)** لكنّ إطلاقه على الثاني أكثر **(فاعلم ذلك فما أوجد الحقّ سبحانه الظلال)** المحسوسة الممتدّة عن الأجسام الشاخصة **(و)** ما[٢٣٤٤] **(جعلها ساجدةً)** متذلّلةً واقعةً على وجه[٢٣٤٥] الأرض تحت أقدام تلك الأجسام الشاخصة **(متفيِّئةً)**، أي راجعةً متقلّصةً[٢٣٤٦] إلى الشخص **(عن)** جهة **(الشمال)**، أي شمال الشخص عند ارتفاع الشمس في جانب اليمين **(و)** متفيِّئةً عن جهة **(اليمين)** عند ارتفاعها في جانب الشمال **(إلّا)** ليكون[٢٣٤٧] **(دلائل لك)** تستدلّ[٢٣٤٨] بها **(عليك)**، أي على أحوالك من افتقارك إليه سبحانه في وجودك والكمالات التابعة لوجودك وتستدلّ[٢٣٤٩] بتفيّؤه يميناً وشمالاً لارتفاع نور الشمس شمالاً ويميناً على أنّ[٢٣٥٠] اختلاف أحوالك إنّما هو بحسب تقلّب الحقّ سبحانه

[٢٣٤٠] ل + (أي).

[٢٣٤١] ن: إلّا هذه السورة سورة الإخلاص.

[٢٣٤٢] **سنن الترمذيّ**، تفسير القرآن، **٩٣**.

[٢٣٤٣] ل + واحدٍ.

[٢٣٤٤] ن: (ما)؛ ل - ما.

[٢٣٤٥] أ - وجه.

[٢٣٤٦] وفي هامش ط: القلوص: بر آمدن سايه. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٣٤٧] أ: لتكون

[٢٣٤٨] ن: يستدلّ؛ ل: استدلّ.

[٢٣٤٩] ن: ويستدلّ.

[٢٣٥٠] أ - أنّ، صح هامش.

في شؤونه **(وعليه سبحانه)**، أي على أسمائه وصفاته كغناه الذاتيّ وكونه ممّا يفتقر[٢٣٥١] إليه من حيث أسماؤه وصفاته، وإنّما جعلها دلائل **(لتعرف بها[٢٣٥٢] مَن أَنْتَ)** فأنت ظلٌّ لعينك الثابتة واقعٌ[٢٣٥٣] على ظاهر الوجود منصبغٌ بأحكامها، وعينك الثابتة ظلٌّ لذاته المتلبّسة /[١١٤و] بشؤونه **(ما نسبتك إليه)** افتقارك إليه بالوجوه المذكورة افتقار الظلّ إلى الشخص **(وما نسبته إليك)**[٢٣٥٤] غناه عنك بذاته غنى الشخص عن الظلّ وافتقاره إليك في ظهور أسمائه وصفاته افتقار الشخص إلى الظلّ في ظهوره في مرتبةٍ أخرى **(حتّى تعلم من أين، أو من أيّ حقيقةٍ اتّصف ما سوى اللّه بالفقر الكلّيّ)**، أي بفقره في كلّ الأمور من الوجود والصفات التابعة له **(إلى اللّه)** وهذه الحقيقة هي عدميّته وإمكانه في نفسه **(وبالفقر النسبيّ بافتقار بعضه)**، أي بعض ما سوى اللّه **(إلى بعضٍ)** آخر[٢٣٥٥] ببعض الوجوه، فإنّ بعض ما سوى اللّه قد يكون[٢٣٥٦] له مرتبة الشرطيّة أو الإعداد لوجود بعضٍ آخر، ولكمالاتٍ[٢٣٥٧] تابعةٍ لوجوده **(وحتّى تعلم من أين، أو من أيّ حقيقةٍ اتّصف الحقّ سبحانه بالغنى عن الناس والغنى عن العالمين)**. وهذه الحقيقة هي أحديّته الذاتيّة، فإنّ النسب الأسمائيّة مفتقرةٌ إلى متعلّقاتها **(و)** من أيّ حقيقةٍ **(اتّصف العالم بالغنى، أي بغنى بعضه)**، أي بعض العالم **(عن بعضٍ)** آخر **(من وجهٍ ما هو)**، أي ليس هذا الوجه **(عين ما افتقر)**، أي عين وجهٍ افتقر البعض الأوّل **(إلى بعضه)** الآخر **(به)**، أي بذلك الوجه كالماء مثلاً، فإنّه غنيٌّ في تبرّده عن الشمس مفتقرٌ إليها في حرارته، فجهة الغنى هي التبرّد الطبيعيّ وجهة الافتقار هي الحرارة الغريبة. وجعل ما الأولى موصولةً لا نافيةً بناءً على ما مرّ في الفصّ الثاني من قوله: وهو عالمٌ من حيث هو جاهل خلاف الظاهر.

٢٣٥١ أ: تفتقر.

٢٣٥٢ أ ل: بها.

٢٣٥٣ ل: الوقع.

٢٣٥٤ أ: وما نسبته إليك.

٢٣٥٥ أ: (آخر).

٢٣٥٦ أ: تكون.

٢٣٥٧ ل: لكمالات.

ولمّا ذكر أنّ ما سوى اللّه وهو العالم مفتقرٌ إلى اللّه بالفقر الكلّيّ ومفتقرٌ بعضه إلى بعضٍ بالفقر النسبيّ بيّنه بقوله: **(فإنّ العالم)** كلًّا وجزأً **(مفتقرٌ إلى الأسباب)** في وجوده وبقائه **(بلا شكّ افتقاراً ذاتيًّا)** لإمكانه في نفسه **(وأعظم الأسباب له)**، أي للعالم **(سببيّة الحقّ)** فإنّ المؤثّر الحقيقيّ في الوجود إنّما هو الحقّ سبحانه، وسائر الأسباب مظاهر سببيّته لا تأثير له في الحقيقة، ولهذا سُمِّيَ بمسبّب الأسباب /[١١٤ظ] **(ولا سببيّة للحقّ يفتقر العالم إليها سوى)** سببيّة[٢٣٥٨] **(الأسماء الإلهيّة)** إذ لا نسبة بين الذات الأحديّة وبين العالم بوجهٍ من الوجوه لا بالسببيّة ولا بغيرها **(والأسماء الإلهيّة كلّ اسمٍ يفتقر العالم)**، أي عالمٌ من العوالم كلًّا أو جزءً **(إليه من عالمٍ مثله)** في كونه عالماً **(أو)** من[٢٣٥٩] **(عين الحقّ)** وذاته، ولكنّ باعتبار تلبّسه بشأنٍ من شؤونه. فقوله: من عالمٍ مثله أو عين الحقّ بيانٌ لكلّ اسمٍ. **(فهو)**، أي كلّ اسمٍ يفتقر إليه العالم هو[٢٣٦٠] **(اللّه)** لأنّه من الأسماء الإلهيّة، والاسم عين المسمّى من حيث الحقيقة **(لا غيره)** وإن كان غيره من حيث التعيّن **(ولذلك)**، أي ولكون[٢٣٦١] كلّ اسمٍ مفتقرٌ إليه هو اللّه لا غيره **(قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاء إِلَى اللَّهِ﴾)** حيث لم يجعل المفتقر إليه[٢٣٦٢] في الذكر إلّا اللّه خاصّةً، فلو كان بعض المفتقر إليهم غير اللّه لا وجه لتخصيصه بالذكر **(﴿وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ﴾)** في ذاته **(﴿الْحَمِيدُ﴾** [سورة الفاطر، ١٥/٣٥**])** بصفاته الّتي يعطي بها مقاصد المفتقرين إليه.

(ومعلومٌ أنّ لنا افتقاراً من بعضنا لبعضنا[٢٣٦٣])، أي إلى بعضٍ **(فأسماؤنا)** من حيث كوننا ممّا يفتقر إليه **(أسماء اللّه)** لأنّا من هذه الحيثيّة عينه، فأسماؤنا أسماؤه **(إذ إليه الافتقار)** فحسب بمقتضى الآية **(بلا شكّ)** فلو كنّا غيره لم يكن المفتقر إليه هو اللّه فقط. ولمّا لم يظهر من هذا الكلام إلّا كوننا عين اللّه من حيث كوننا يفتقر إلينا بعضٌ أراد أن يثبت العينيّة مطلقاً، فقال: **(وأعياننا)** سواءٌ كانت خارجيّةً أو ثابتةً **(في نفس الأمر ظلّه لا غيره)** إمّا أعياننا الثابتة، فلأنّها ظلٌّ

[٢٣٥٨] ن: (سببيّة)

[٢٣٥٩] ن: (من).

[٢٣٦٠] ن: (هو).

[٢٣٦١] ن: لكون.

[٢٣٦٢] وفي هامش ط: دليلٌ. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٣٦٣] أ ل: (لبعض).

للذات الإلهيّة المتلبّسة[٢٣٦٤] بشؤونها، وإمّا أعياننا الخارجيّة، فلأنّها ظلٌّ لأعياننا الثابتة. وظلّ الظلّ ظلٌّ بالواسطة، والظلّ عين ذي الظلّ، فإنّه من مراتب تنزّلاته **(فهو)**، أي اللّه **(هويّتنا)** من حيث الحقيقة **(لا هويّتنا)**[٢٣٦٥] من حيث التعيّن. **(وقد مهّدنا لك السبيل)** في معرفة كون اللّه عين كلّ شيءٍ إجمالاً، **(فانظر)** في تفاصيل ما ورد عليك لتُشاهِده في كلّ شيءٍ على سبيل /[١١٥و] التفصيل.

﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الحقّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾ [سورة الأحزاب، ٤/٣٣]

[٢٣٦٤] ل: الملتبسة.

[٢٣٦٥] أ - من حيث الحقيقة (لا هويّتنا)، صح هامش.

فصّ حكمةٍ أحديّةٍ في كلمةٍ هوديّةٍ

لمّا انجرّ كلامه رضي اللّه عنه في آخر الحكمة اليوسفيّة إلى الأحديّة الذاتيّة والأحديّة الأسمائيّة أردفها بالحكمة الهوديّة الموصوفة بالأحديّة الفعليّة لدعوته قومه إليها استيفاءً للأقسام. **(إنّ للّه)** أحديّة جمع جميع الأسماء **(الصراط المستقيم)**، أي الجامع لجميع الطرق الواقعة لكلّ اسمٍ، اسمٌ **(ظاهرٌ)**، أي صراط اللّه أو كون اللّه على الصراط المستقيم ظاهرٌ مكشوفٌ لبعض الخلائق كما يدلّ عليه **(غير خفيٍّ في العموم)**، أي ليس خفيًّا في عموم الخلائق بحيث لا يظهر على أحدٍ، بل هو ظاهرٌ على بعضهم.[٢٣٦٦] فقوله: في العموم، قيدٌ للخفاء المنفيّ، لا للظهور ولا لنفي الخفاء، ويجوز أن يكون قيداً لهما ويكون المعنى على أنّ صراط اللّه ظاهرٌ متحقّقٌ غير خفيٍّ بعدم التحقّق في عموم الأسماء، لأنّ طرق الأسماء من جزئيّات صراط اللّه[٢٣٦٧] أو في عموم الخلائق، لأنّهم على طرق الأسماء الّتي من جزئيّاته **(في كبيرٍ وصغيرٍ عينه)**، أي عينه الغيبيّة وهويّته الذاتيّة ساريةٌ في كلّ كبيرٍ وصغيرٍ صورةً أو مرتبةً **(و)** في كلّ **(جهولٍ بأمورٍ)** لِعَوَزه قابليّة العلم بها **(و)** في كلّ **(عليمٍ)** بتلك الأمور لوجدانه القابليّة **(ولهذا)**، أي لسريانه سبحانه في كلّ شيءٍ **(وسعت رحمته)** الّتي هي الوجود الّذي هو عينه **(كل شيءٍ من حقيرٍ وعظيمٍ)** صورةً أو مرتبةً **(﴿مَا مِن دَآبَّةٍ﴾)** تدبّ ويتحرّك[٢٣٦٨] بشعورها وإرادتها إلى غايةٍ ما **(﴿إِلاَّ هُوَ﴾)**، أي الحقّ بهويّته الغيبيّة السارية في الكلّ **(﴿آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا﴾)** يمشي[٢٣٦٩] بها إلى غايتها **(﴿إِنَّ رَبِّي﴾)** الّذي يَرُبُّني ويمشي بي[٢٣٧٠] **(﴿عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾** [سورة هود، ٥٦/١١]) يوصل من يمشي عليه ومن يمشي به الماشي عليه إلى غايته المطلوبة **(فكلّ ماشٍ)** يمشي على صراطٍ ما **(فعلى صراط /[١١٥ظ] الربّ المستقيم)** الّذي يمشي به ربّه عليه، وإذا كان على الصراط المستقيم الّذي ربّه عليه **(فهو غير**

[٢٣٦٦] ن: بعض هم، صح هامش.

[٢٣٦٧] أ - اللّه، صح هامش.

[٢٣٦٨] أ ل: وتتحرّك.

[٢٣٦٩] ل: (بمشي).

[٢٣٧٠] ن - بي.

مغضوبٍ عليه)[٢٣٧١] لربّه، لأنّ أحداً لا يغضب على من يعمل بمقتضى علمه وإرادته، ولكن عدم مغضوبيته إنّما يكون **(من هذا الوجه)**، أي من حيث الربّ الّذي يمشي به على الصراط المستقيم. وأمّا من حيث الربّ الّذي يخالف ربّه ويدعوه إلى الصراط مستقيمٌ بالنسبة إليه، فهو مغضوبٌ عليه. **(و)** كذلك **(ما هو ضالٌّ)** من هذا الوجه، وإن كان من وجهٍ آخر ضالًّا كما عرفته في الغضب. **(وكما كان الضلال عارضاً)**، لأنّ «كلّ مولودٍ يولد على الفطرة وأبواه يهوّدانه وينصّرانه»[٢٣٧٢] **(كذلك الغضب الإلهيّ[٢٣٧٣])** المسبَّب عن الضلال أيضاً **(عارضٌ والمآل)** بعد زوال الغضب العارض **(إلى الرحمة الّتي وسعت كلّ شيءٍ، وهي)**، أي الرحمة **(هي[٢٣٧٤] السابقة)** على الغضب كما قال سبحانه: «سبقت رحمتي غضبي».[٢٣٧٥] ولمّا كان المتبادر من الدابّة في فهم أهل الظاهر الحيوانات فقط، وذلك خلاف ما كوشف به العارفون، قال: **(وكلّ ما سوى الحقّ)** حيواناً كان أو جماداً أو نباتاً **(دابّةٌ، فإنه)** بحكم ﴿وَإِن مِن شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدَهِ وَلكِن لاَ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [سورة الإسراء، ٤٤/١٧] **(ذو روحٍ)** يدبّ على صراطٍ يوصله إلى غايةٍ ما **(وما ثمّة)**، أي فيما سوى الحقّ **(من يدبّ بنفسه وإنّما يدبّ بغيره)** الّذي هو ربّه **(فهو يدبّ بحكم التبعيّة للذي)**، أي لربّه الّذي **(هو)** يمشي **(على الصراط المستقيم)**. وإنّما قلنا: إنّه[٢٣٧٦] يمشي على الصراط **(فإنّه)**، أي الصراط **(لا يكون صراطاً إلّا بالمشي عليه)** وقد أثبت الحقّ سبحانه الصراط لنفسه حيث قال على لسان داود عليه السلام: ﴿إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [سورة هود، ٥٦/١١] فينبغي أن يكون ماشياً عليه.

[٢٣٧١] وفي الهامش ط ن أ ل م: وفي النسخة المقروءة على المصنّف رضي اللّه عنه: فهم غير مغضوبٍ عليهم من هذا الوجه ولا الضالّون. منه قدّس اللّه سرّه.

[٢٣٧٢] **صحيح البخاري**، الجنائز، ٧٩؛ **صحيح المسلم**، القدر، ٢٦٥٨.

[٢٣٧٣] أ: **الإلهيّ**.

[٢٣٧٤] ن أ: هي.

[٢٣٧٥] قد سبق تخريجه.

[٢٣٧٦] أ: هو.

(إذا دان)، أي أطاع ومشى على طريق الانقياد[٢٣٧٧] **(لك[٢٣٧٨] الخلق، فقد دان)**، أي أطاع ومشى على صراط[٢٣٧٩] الانقياد **(لك الحقّ)** الّذي أخذ بناصية الخلق ومشى بهم على ذلك الصراط، لأنّ من يأخذ /[١١٦و] بناصية أحدٍ ويمشي به على صراطٍ لا بدّ أن يمشيَ عليه، فهو يدبّ بالأصالة. ومن يمشي به يدبّ بالتبعيّة. **(وإن دان)**، أي أطاع ومشى على طريق الانقياد **(لك الحقّ، فقد لا يتّبع الخلق)** ولا يمشي على صراط[٢٣٨٠] الانقياد[٢٣٨١] لك، لأنّ كلّ ما يكون في مرتبة الجمع ليس يلزم أن يظهر في مقام الفرق[٢٣٨٢] بخلاف العكس، فإنّ كلّ ما يكون في مقام الفرق[٢٣٨٣] لا بدّ أن يكون في مرتبة الجمع **(فحقّق)**، أي اعتقد حقًّا وصدقاً **(قولنا)** الواقع **(فيه)**، أي فيما ذكر من[٢٣٨٤] انقياد الخلق يستلزم انقياد الحقّ من غير عكسٍ **(فقولي كلّه)**،[٢٣٨٥] في أيّ شيءٍ وقع هو[٢٣٨٦] **(الحقّ)** المطابق لما في نفس الأمر، فإنّه كما ذكر في صدر الكتاب من مقام التقديس المنزّه عن الأغراض والتلبيس **(فما في الكون موجودٌ، تراه ما له نطقٌ)**، لأنّ الكلّ ناطقٌ بتسبيح اللّه سبحانه، وليس هذا النطق بلسان الحال كما يزعمه المحجوبون.

قال الشيخ رضي اللّه عنه في آخر الباب الثاني عشر من **فتوحاته**: «قد ورد أنّ المؤذّن يشهد له مدى[٢٣٨٧] صوته من رطبٍ ويابسٍ والشرائع والنبوّات[٢٣٨٨] مشحونةٌ من هذا القبيل، ونحن زدنا مع الأيمان بالأخبار الكشف، فقد[٢٣٨٩] سمعنا الآحجار تذكر اللّه رؤية عينٍ[٢٣٩٠] بلسان نطقٍ تسمعه آذاننا

[٢٣٧٧] وفي هامش ط: بطريق الشعور. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٣٧٨] وفي هامش ط: أي مخاطب. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٣٧٩] أ: على طريق.

[٢٣٨٠] أ + المستقيم.

[٢٣٨١] أ: بالانقياد.

[٢٣٨٢] ن - الفرق، صح هامش.

[٢٣٨٣] ل - بخلاف العكس، فإنّ كلّ ما يكون في مقام الفرق، صح هامش.

[٢٣٨٤] ن أ ل + أنّ.

[٢٣٨٥] ن ل + أي.

[٢٣٨٦] ن ل: (هو).

[٢٣٨٧] أ - مدي، صح هامش.

[٢٣٨٨] أ: والبنوات.

[٢٣٨٩] ل: وقد.

وتخاطِبُنا مخاطبة العارفين بجلال اللّه ممّا ليس يدركه كلّ إنسانٍ.»[٢٣٩١] **(وما خلقٌ تراه العين، إلّا عينه)** وحقيقته **(حقٌّ)** ظهر في صورة الخلق، فهو من حيث الحقيقة عين الحقّ ومن حيث الصورة غيره. وإلى الحيثيّة[٢٣٩٢] الأخيرة أشار بقوله: **(ولكن مودّع فيه)**، أي الحقّ مودّعٌ في الخلق إيداع المطلق في المقيّد **(لهذا)**، أي للحقّ **(صوره)**، أي صور الخلق **(حُقٌّ)** بضم الحاء جمع حقّةٍ، وكذلك الصور جمع صورة كلاهما كتمرٍ وتمرةٍ شبّه صورة الخلق بالحُقّة والحقّ المودّع فيه بما فيها.

(واعلم أنّ العلوم الإلهيّة)، أي الفائضة من الحضرة الإلهيّة[٢٣٩٣] سواءٌ كان متعلّقها[٢٣٩٤] الحقّ أو الخلق، أو المتعلّقة /[١١٦ظ] بذات اللّه وصفاته وأفعاله **(الذوقيّة)**، أي الكشفيّة الوجدانيّة لا[٢٣٩٥] الكشفيّة[٢٣٩٦] البرهانيّة **(الحاصلة لأهل اللّه)** بالتَعْرِية الكاملة وتفريغ القلب بالكلّيّة عن جميع التعلّقات الكونيّة والقوانين العلميّة مع توحّد العزيمة ودوام الجمعيّة والمواظبة على هذه الطريقة دون فترةٍ ولا تقسّم خاطرٍ ولا تشتّت[٢٣٩٧] عزيمةٍ **(مختلفةٌ باختلاف القوى الحاصلة)** تلك العلوم **(منها)**، فإنّ لكلٍّ منها علماً[٢٣٩٨] يخصّه[٢٣٩٩] سواءٌ كانت روحانيّةً أو جسمانيّةً. ألا ترى أنّ ما يحصل بالبصر لا يحصل بالسمع وبالعكس، وما يحصل بالقوى الروحانيّة لا يحصل بالقوى جسمانيّة وبالعكس. ويجوز أن يكون ضمير منها راجعاً إلى العلوم[٢٤٠٠] كما هو الظاهر، ويكون[٢٤٠١] من للأجل، أي القوى الحاصلة من أجل تلك العلوم ليكون[٢٤٠٢] وسيلةً إلى تحصيلها، وإذا كان راجعاً

[٢٣٩٠] ن - عين، صح هامش.

[٢٣٩١] **الفتوحات المكّيّة**، ١٤٧/١.

[٢٣٩٢] أ: وإلى حقيقته.

[٢٣٩٣] وفي هامش ط: بلا توسّط المظاهر الكونيّة. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٣٩٤] ن: متعلّقة بالحقّ.

[٢٣٩٥] أ - لا، صح هامش.

[٢٣٩٦] ن أ ل: الكسبيّة.

[٢٣٩٧] ن: تشقّت.

[٢٣٩٨] ن ل: علم.

[٢٣٩٩] وفي هامش ط: أي بحسبها. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٤٠٠] وفي هامش ط: فيكن العلوم غايةً لحصولها، وليست للابتدائيّة حتّى لا يصحّ. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٤٠١] أ: وتكون.

[٢٤٠٢] ن أ ل: لتكون.

إلى القوى كما في الوجه الأوّل، فحقّ التركيب الحاصلة هي منها كما لا يخفى وجهه[٢٤٠٣] **(مع كونها)**،[٢٤٠٤] أي مع كون هذه القوى **(ترجع إلى عينٍ واحدةٍ)** هي الذات الأحديّة، فإنّها الّتي ظهرت بصور تلك القوى **(فإنّ اللّه تعالى يقول: «كنت سمعه الّذي يسمع به وبصره الّذي يبصر به ويده الّتي يبطش بها ورجله الّتي يسعي بها»**[٢٤٠٥] **فذكر أنّ هويّته هو عين الجوارح)** والقوى[٢٤٠٦] المنطبعة فيها **(الّتي هي عين العبد، فالهويّة واحدةٌ والجوارح)** مع القوى المنطبعة فيها **(مختلفةٌ)** راجعةٌ إلى تلك الهويّة الواحدة، فالكلّ يرجع إلى عينٍ واحدةٍ[٢٤٠٧] **(ولكلّ جارحةٍ)** وقوّةٍ **(علمٌ من العلوم الأذواق يخصّها)**[٢٤٠٨] ذلك العلم لا يحصل من غيرها كإدراك المبصرات للبصر والمسموعات للسمع، ولذلك قيل: من فقد حسًّا فقد فقد علماً، وتلك العلوم كلّها حاصلةٌ **(من عينٍ واحدةٍ)** هي الذات الأحديّة **(يختلف باختلاف الجوارح)** الّتي هي مظاهر لها. ويمكن أن يراد بالعين الواحدة الحقيقة العلميّة، /[١١٧و] فإنّها حقيقةٌ واحدةٌ مختلفةٌ باختلاف القوى الجوارح، وهذه العين الواحدة سواءٌ كانت الذات الأحديّة أو الحقيقة العلميّة **(كالماء)** فإنّها **(حقيقةٌ واحدةٌ تختلف في الطعم)** كالعذوبة والملوحة **(باختلاف البقاع، فمنه عذبٌ فراتٌ)** يروّي شاربه ويزيل العطش **(ومنه ملحٌ أجاجٌ)**[٢٤٠٩] لا يروّي شاربه، بل يزيد العطشه **(وهو ماءٌ في جميع الأحوال لا يتغيّر عن حقيقته وإن اختلفت طعومه)** باختلاف البقاع، كذلك الذات

[٢٤٠٣] وفي هامش ط: **لأنّه** صفةٌ حادثةٌ على غير ما هي له. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٤٠٤] وفي هامش ط ن أ ل ب م: وإرجاع ضمير[١] كونها إلى العلوم لا يلائم قوله: فإنّ اللّه تعالى يقول: «كنت سمعه» كما لا يخفى على المتأمّل. اللّهمّ إلّا أن يقال معنى رجوع العلوم[٣] إلى عينٍ واحدةٍ أنّها يحصّل[٤] من قوًى مختلفةٍ راجعةٍ إلى عينٍ واحدةٍ. منه قدّس اللّه سرّه. [١] ب: الضمير. [٢] م - الخ. [٣] أ: العلم. [٤] أ: تحصيل.

[٢٤٠٥] **صحيح البخاري**، الرقاق، ٣٨.

[٢٤٠٦] أ: مع القوى.

[٢٤٠٧] أ - واحدة، صح هامش.

[٢٤٠٨] وفي هامش ط: وإدراكات المشاعر نهاية تجلّياته. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٤٠٩] وقد يستشهد بهذه الآية: ﴿وَهُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَجَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخًا وَحِجْرًا مَّحْجُورًا﴾ [سورة الأنفال، ٢٩/٨].

الأحديّة حقيقةٌ واحدةٌ تختلف[٢٤١٠] تجلّياتها باختلاف المظاهر، وكذلك الحقيقة العلميّة حقيقةٌ واحدةٌ تختلف[٢٤١١] أحوالها باختلاف القوى[٢٤١٢] والجوارح الحاصلة هي منها.

(وهذه الحكمة) الّتي هي شهود أحديّةٍ من هو آخذٌ بناصية كلّ دابّةٍ **(من علم الأرجل)**، أي يحصل بالسلوك **(وهو)**، أي علم الأرجل ما يشير إليه[٢٤١٣] **(قوله تعالى في الأكل)** الّذي أثبته **(لمن أقام كُتُبه)** حيث قال: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَاةَ وَالإِنجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيهِم مِن رَبِّهِمْ﴾ وهذه الإقامة إنّما يتحقّق[٢٤١٤] بالقيام بحقّها بتدبّر معانيها وفهمها وكشف حقائقها ودركها والعمل بمقتضاها وتَوْفِيَة حقوق ظهرها وبطنها ومطلعها، فلو أقاموها كذلك ﴿لأَكَلُوا مِن فَوْقِهِمْ﴾، أي تغذّوا بالعلوم الإلهيّة الفائضة على أرواحهم من جانب الحقّ سبحانه سواءٌ كانت متعلّقةً بكيفيّة العمل أوّلاً بواسطة النبيّ عليه السلام أو بالإلهام قبل العمل[٢٤١٥] **(﴿وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِم﴾ [سورة المائدة، ٦٦/٥])**، أي بالعلوم[٢٤١٦] الحاصلة لهم بحسب سلوكهم.

قال صلّى اللّه عليه وسلّم: «من عمل بما علم[٢٤١٧] ورّثه اللّه علم ما لم يعلم»[٢٤١٨] فالأكل فوقهم هو التغذّي بالعلم المتقدّم على العمل والأكل من تحت أرجلهم هو التغذّي بالعلوم الّتي أورثها العمل. فإن قلت: إذا كان الأكل من فوقهم التغذّي بالعلم المتقدّم على العمل، فكيف يترتّب على إقامة /[١١٧ظ] الكتب الإلهيّة؟ فإنّ هذه الإقامة هي العمل بمقتضاها. قلنا: لا نسلّم[٢٤١٩] أوّلاً أنّ إقامتها هي العمل بمقتضاها، بل هي أعمّ من أن يكون[٢٤٢٠] تدبّر[٢٤٢١] معانيها وكشف حقائقها أو

[٢٤١٠] ن ل: يختلف.

[٢٤١١] ن ل: يختلف.

[٢٤١٢] ن - القوي.

[٢٤١٣] وفي هامش ط: أي لِما في تلك الآية، وهو قوله تعالى: (﴿وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِم﴾ [سورة المائدة، ٦٦/٥] لا في جميع الآية. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٤١٤] ن أ: تتحقّق.

[٢٤١٥] وفي هامش ط: كما يكون في مبادي حال الأنبياء. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٤١٦] أ ل: من العلوم.

[٢٤١٧] ن: يعلم.

[٢٤١٨] **حلية الأولياء** لالإصبهاني، ١٦٣/٦ بلفظ «...فتح اللّه له ما لا يعلم».

[٢٤١٩] أ ل: نم.

[٢٤٢٠] أ: تكون.

العمل بمقتضاها،[٢٤٢٢] سلّمنا لكنّ ترتُّبها إنّما هو باعتبار اجتماعها مع العلوم المترتّبة على العمل.[٢٤٢٣]

وإنّما قلنا هذه الحكمة من علم الأرجل **(فإنّ الطريق الّذي هو الصراط، هو**[٢٤٢٤] **المسلوك عليه والمشي فيه)**، أي في ذلك الطريق **(والسعي)** أيضاً إذا كان ذلك الطريق صوريًّا **(لا يكون إلّا**[٢٤٢٥] **بالأرجل)** فشبّهنا السلوك المعنويّ بالصوريّ وأثبتنا الأرجل للسالك المعنويّ كالسالك الصوريّ، فسمّينا العلم الحاصل من سلوكه المعنويّ علم الأرجل على سبيل الشَبَه **(فلا ينتج هذا الشهود)**، أي شهود الأحديّة **(في أخذ النواصي)**، أي في كون النواصي مأخوذةً **(بيدِ مَن هو على صراطٍ مستقيمٍ)** يعني لا ينتج في ذلك الأخذ شهود وحدة الآخذ **(إلّا هذا الفنّ الخاصّ)** يعني علم الأرجل الّذي هو **(من علوم الأذواق)**، فإنّ العلم الحاصل بالسلوك يفضي إلى شهود وحدة آخذ نواصي الخلائق والتصرّف فيهم. فقوله: هذا الشهود، منصوبٌ على المفعوليّة، وهذا الفنّ، مرفوعٌ على الفاعليّة، وفي أخذ النواصي متعلّقٌ بلا ينتج.[٢٤٢٦]

ولمّا ذكر أنّ الآخذ بالنواصي كلّها والقائد لأصحابها إنّما هو الحقّ سبحانه أراد أن ينبّه على أنّه كما لا قائد لهم بأخذ نواصيهم إلّا هو كذلك لا سائق لهم إلّا هو، فهو القائد والسائق،[٢٤٢٧] فذكر قوله تعالى: **(﴿وَنَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ﴾** [سورة مريم، ٨٦/١٩] **وهم)**، أي المجرمون هم: **(الّذين استحقّوا المقام الّذي ساقهم)** اللّه تعالى **(إليه)**، أي إلى ذلك المقام **(بريح الدبور**[٢٤٢٨] **الّتي أهلكهم)** اللّه سبحانه **(عن نفوسهم**[٢٤٢٩] **بها)**، أي بتلك الريح **(فهو يأخذ بنواصيهم والريح**

[٢٤٢١] ل: مدبّر.

[٢٤٢٢] أ + بل هي أعمّ.

[٢٤٢٣] وفي هامش ط: أي مجموع تلك العلوم يترتّب على العمل، وذلك باعتبار علم الأرجل. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٤٢٤] أ - هو، صح هامش.

[٢٤٢٥] أ - إلّا، صح هامش.

[٢٤٢٦] وفي هامش ط: ولو جعل متعلّقاً بالشهود لاحتيج [لاحتياج؟] إلى جعل الطرق مستقرًّا. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٤٢٧] وفي هامش ط: السوق هي عن ..... . عبدالغفور اللاريّ.

[٢٤٢٨] وفي هامش ط: ريح الدبور إنّما وقع في حقّ بعض المجرمين لا في حقّ كلّهم. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٤٢٩] وفي هامش ط: بأن قطع نفوسهم الناطقة عن التصرّف في أبدانهم بأن ماتوا. عبدالغفور اللاريّ.

تسوقهم)، أي هو[٢٤٣٠] سبحانه يسوقهم بالريح، أسند الفعل إلى السبب. **(وهي)**، أي[٢٤٣١] الريح **(عين الأهواء الّتي كانوا عليها)** ظهرت بصور /[١١٨و] ريح الدبور، لأنّها انتشأت من الجهة الخلقيّة الّتي لها الأدبار[٢٤٣٢] **(إلى جهنّم،**[٢٤٣٣] **وهي)**، أي جهنّم هي **(البُعد الّذي كانوا يتوهّمونه)** فإنّه لا بعد في الحقيقة،[٢٤٣٤] إذ المقامات والمواطن كلّها مراتب ظهوره سبحانه فلا بعد إلّا على سبيل التوهّم. **(فلمّا ساقهم)** اللّه سبحانه بريح الدبور الّتي كانت صورة أهوائهم **(إلى ذلك الموطن)** يعني جهنّم، وأخذ منهم الاسم المنتقم حقّه على مرّ[٢٤٣٥] السنين والأحقاب وخلّصوا عن أنفسهم وعرفوا أن لا ملجأ ولا منجأ إلّا اللّه سبحانه **(حصلوا**[٢٤٣٦] **في عين القرب)**[٢٤٣٧] وانكشف لهم أنّ البعد[٢٤٣٨] المسمّى بجهنّم ما كان إلّا أمراً متوهّماً **(فزال البعد فزال مسمّى جهنّم)** الذي هو البعد المتوهّم **(في حقّهم)**[٢٤٣٩] لا ذاته الّتي هي ذلك الموطن **(ففازوا بنعيم القرب من جهة الاستحقاق)**[٢٤٤٠] يعني استحقاقهم المقام الّذي ساقهم إليه، وهو جهنّم **(لأنّهم مجرمون فما أعطاهم)** الحقّ سبحانه **(هذا المقام الذوقيّ اللذيذ)** آخراً[٢٤٤١] **(من جهة المنّة)** من غير عملٍ منهم **(وإنّما أخذوه بما استحقّته حقائقهم)**، أي أعيانهم الثابتة بعد اتّصافهم بالوجود **(من**

[٢٤٣٠] وفي هامش ط: إنّما قال ذلك، إذ المصنّف أنّ السائق هو الحقّ، «وبهذا سبب». عبدالغفور اللاريّ.

[٢٤٣١] أ - أي، صح هامش.

[٢٤٣٢] وفي هامش ط: من الحقّ سبحانه. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٤٣٣] وفي هامش ط: فإنّ جهنّم هي البُعد لغةً. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٤٣٤] ل - الّتي لها الأدبار (إلى جهنّم، وهي)، أي جهنّم هي (البعد الّذي كانوا يتوهّمونه) فإنّه لا بعد في الحقيقة، صح هامش.

[٢٤٣٥] ل: أمر.

[٢٤٣٦] ل: (خلصوا).

[٢٤٣٧] وفي هامش ط: بيانٌ للحصول، إذ المترتّب على الانتقام هو الانكشاف والمراد من الانكشاف تحقّقهم بالقرب لا التنبّه عليه، إذ لمجرّد الموت يحصل التنبّه على القرب. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٤٣٨] ل: العبد.

[٢٤٣٩] وفي هامش ط: فلا ينافي النصّ حيث حكم بأنّهم مخلّدون في جهنّم. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٤٤٠] وفي هامش ط: إذ التحقّق بالقرب كما في هذه النشأة يتمّ التلذّذ والتنعّم كذلك في النشأة الأخرويّة، فإنّ التحقّق بالقرب إنّما يكون إذا فنى من مقتضيات الطبع وفناؤها إمّ بالاختيار أو بالقَسر. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٤٤١] ل: آخر.

أعمالهم) بيانٌ لِما[٢٤٤٢] **(الّتي كانوا عليها)** مدّة حياتهم. **(وكانوا في السعي في أعمالهم على صراط الربّ المستقيم لأنّ نواصيهم**[٢٤٤٣] **بيد من له هذه الصفة)** يعني الاستقامة على الصراط **(فما مشوا)** إلى موطن جهنّم **(بنفوسهم وإنّما مشوا بحكم الجبْر)** والقسر،[٢٤٤٤] فإنّ ربّهم الّذي هو آخذٌ بنواصيهم جَبَرهم على ذلك المشي **(إلى أن وصلوا إلى عين القرب)** بزوال توهّم البعد. ولمّا أثبت القرب للمجرمين المبعّدين استشهد عليه بقوله تعالى: **(﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ﴾)**، أي إلى المتوفّى **(﴿مِنكُمْ وَلَكِن لَا تُبْصِرُونَ﴾** [سورة الواقعة، ٨٥/٥٦]. **وإنّما هو**[٢٤٤٥]**)**، أي المتوفّى **(يُبصَر، فإنّه مكشوف الغطاء، فبصره حديدٌ)** غير كليلٍ، فيُبصِر من هو أقرب الأشياء إليه **(فما خصّ)** في نسبة القرب إليه تعالى /[١١٨ظ] **(ميّتاً عن**[٢٤٤٦] **ميّتٍ، أي ما خصّ سعيداً في القرب)** متميّزاً إيّاه **(من شقيٍّ)**، بل شمل ذلك القرب[٢٤٤٧] الكلّ كما قال سبحانه في موضعٍ آخر من غير[٢٤٤٨] تخصيصٍ، وهو قوله تعالى: **(﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾** [سورة ق، ١٦/٥٠] **فما خصّ إنساناً بالقرب)**[٢٤٤٩] مميّزاً إيّاه **(من إنسانٍ)** آخر في ذلك القرب **(فالقرب الإلهيّ من البعد)** سعيداً كان أو شقيًّا **(لا خفاء به**[٢٤٥٠] **في الإخبار الإلهيّ، فلا قرب أقرب من أن يكون**[٢٤٥١] **هويّته تعالى عين أعضاء العبد وقواه، وليس العبد سوى هذه الأعضاء والقوى،**[٢٤٥٢] **فهو)**، أي العبد **(حقٌّ مشهودٌ في خلقٍ متوهّمٍ)** وهو الظلّ المتخيّل الّذي سبق **(فالخلق معقولٌ)** لا يُدرَك إلّا بالعقل والخيال، بل لا وجود له إلّا فيهما **(والحقّ محسوسٌ**

[٢٤٤٢] ل: (لما).

[٢٤٤٣] ل + (كانت).

[٢٤٤٤] وفي هامش ل: أي القهر.

[٢٤٤٥] ل: وإنّما هو.

[٢٤٤٦] ل: (من).

[٢٤٤٧] ط - القرب، صح هامش.

[٢٤٤٨] أ - غير، صح هامش.

[٢٤٤٩] أ ل: بالقرب.

[٢٤٥٠] ن: (لاخفائه).

[٢٤٥١] أ: (تكون).

[٢٤٥٢] وفي هامش ط: والروح من جملتها. عبدالغفور اللاريّ.

مشهودٌ عند المؤمنين وأهل الكشف والوجود)، أي الوجدان **(وما عدا هذين الصنفين)** يعني أهل الكشف والوجود والمؤمنين لهم، فهم على عكس ذلك **(فالحقّ عندهم معقولٌ والخلق مشهودٌ)** وأراد بما عداها المحجوبين كالحكماء والمتكلّمين والفقهاء وعامّة الخلائق **(فهم)**، أي علمهم **(بمنزلة المِلْحِ الأجاج)** لا يروّي شاربه (والطائفة الأولى) الّذين هم أهل الكشف والوجود والمؤمنون[٢٤٥٣] لهم علمهم **(بمنزلة العذب الفرات السائغ لشاربه)** والنافع لصحابه.

(فالناس على قسمين: من الناس من يمشي على طريقٍ يعرفها) أنّها هي الحقّ **(ويعرف غايتها)** أنّها الحقّ أيضاً **(فهي في حقّه صراطٍ مستقيمٍ. ومن الناس من يمشي على طريقٍ يجهلها)** أنّها الحقّ **(ولا يعرف غايتها)** أيضاً أنّها الحقّ **(وهي عين الطريق الّتي عرفها الصنف[٢٤٥٤] الآخر)** في كون كلٍّ منهما حقًّا منتهياً[٢٤٥٥] إلى الحقّ، لا فرق بينهما إلّا بمعرفة السالكين عليهما وجهالتهم **(فالعارف يدعو إلى اللّه على بصيرةٍ)** يعرف بها أنّه سبحانه هو الداعي والمدعوّ، والطريق ويعرف أيضاً أنّه غير مفقودٍ في البداية، فهو يعرف أنّه يدعو اسمٌ اسماً على اسمٍ إلى اسمٍ **(وغير العارف يدعو إلى اللّه على التقليد والجهالة)** /[١١٩و] فلا يعلم وحدة هذه الأشياء وكونها عين الحقّ ويظنّ أنّه مفقودٌ في البداية والطريق موجودٌ في النهاية. **(فهذا)**، أي علم الكشف والوجود **(علمٌ خاصٌّ باقي[٢٤٥٦])**، أي يحصل **(من أسفل سافلين،[٢٤٥٧] لأنّ الأرجل هي السفل من)** أعضاء[٢٤٥٨] **(الشخص وأسفل منها)**، أي من الأرجل **(ما تحتها، وليس)** ما تحتها **(إلّا الطريق)** الّتي[٢٤٥٩] يسلكه[٢٤٦٠] السالكون بالأرجل ويحصل لهم العلم بسلوكه بها، فما يأتي

[٢٤٥٣] ل: والمؤمنين.

[٢٤٥٤] ن: (المصنّف).

[٢٤٥٥] ن: منهيًّا.

[٢٤٥٦] ن أ ل: (يأتي).

[٢٤٥٧] وفي هامش ط: إنّما قال ذلك إمّا لينافر[؟] حالهم حال المجرمين في الوصول إلى القرب من أسفل سافلين، وإمّا ليكون إشارةً إلى معنى أسفل سافلين في موضعٍ من مواضع القرآن. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٤٥٨] أ: (أعضاء).

[٢٤٥٩] ن ل: الّذي.

[٢٤٦٠] أ: يسلكها.

علمهم[٢٤٦١] إلّا من أسفل سافلين. **(فمن عرف الحقّ عين الطريق عرف الأمر على ما هو عليه، فإنّ فيه)**، أي في الحقّ **(جلّ وعلا يسلك ويسافر)** من عرف الحقّ، فإنّ سفره ليس إلّا في المعلومات الّتي هي الآثار، ثمّ الأفعال، ثمّ الأسماء والصفات، وينتهي آخراً إلى الذات، فلا يكون سفره إلّا فيه تعالى **(إذ لا معلوم)** من تلك المعلومات **(إلّا هو)** لأنّها مراتب ظهوره وهو الظاهر فيها **(وهو[٢٤٦٢] عين السالك والمسافر)** في تلك المعلومات العالم بها درجة درجة **(فلا عالم إلّا هو)** كما لا معلوم إلّا هو.

(فمن أنت؟[٢٤٦٣] فاعرفْ حقيقتك)، أي ماهيّتك الموجودة **(وطريقتك)** الّتي بسلوكها تصل إلى كمالك، فكلّ واحدةٍ منهما هي الحقّ لا غير **(فقد بان لك الأمر)** على ما هو عليه **(على لسان الترجمان)** الذي يترجم عن حقيقة الأمر **(إن فهمت)** ما ذكره لك، وذلك الترجمان نبيّنا صلّى اللّه عليه وسلّم حيث أتى بحديث النوافل، وهودٌ عليه السلام حيث قال: ﴿مَا مِن دَآبَّةٍ إِلاَّ هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا﴾ [سورة هود، ٥٦/١١] أو الشيخ رضي اللّه عنه حيث[٢٤٦٤] كشف هذه الحقائق. **(فهو)**، أي لسان الترجمان **(لسان حقٍّ)**، أي لسانٌ هو حقٌّ كما ورد في الحديث القدسيّ: «كنت سمعه وبصره ويده ولسانه».[٢٤٦٥] **(فلا يفهمه إلّا من فَهْمُهُ[٢٤٦٦])** على لفظ المصدر[٢٤٦٧] **(حقٌّ)** كسمعه وبصره وجميع قواه وجوارحه **(فإنّ[٢٤٦٨] للحقّ نِسباً كثيرةً ووجوها مختلفةٌ)** فهو بحسب بعض هذه النسب والوجوه لسانٌ يُترجَم به عمّا يريد، وبحسب بعضها فهْمٌ، أي قوّةٌ فاهمةٌ يدرك بها /[١١٩ظ] ما يترجم اللسان عنه.[٢٤٦٩]

[٢٤٦١] أ: عليهم.

[٢٤٦٢] وفي هامش ط: أي الحقّ سبحانه. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٤٦٣] ل + (عارف).

[٢٤٦٤] وفي هامش ط: أي بيّن وفسّر كلام النبيّ وهودٍ عليهما السلام. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٤٦٥] سبق تخريجه.

[٢٤٦٦] وفي هامش ط: أي قوّةٌ فاهمةٌ. عبدالغفور اللاريّ.

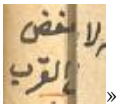
[٢٤٦٧] وفي هامش ط: لا على صيغة الفعل تشديد العين لعلّه حدّداه[؟] وعدم ملايمة لقوله فإنّ للحقّ نسباً. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٤٦٨] وفي هامش ط: مصحّحٌ لِما سبق. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٤٦٩] وفي هامش ط: وإن كانوا جاهلين بذلك. عبدالغفور اللاريّ.

ثمّ استشهد رضي اللّه عنه على كثرة نسبه واختلاف وجوهه بقوله: **(ألا ترى عادا قوم هودٍ كيف ﴿قَالُوا هَذَا عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا﴾ فظنّوا خيراً باللّه، وهو سبحانه عند ظنّ عبده به، فاضرب لهم الحقّ عن هذا القول)** بقوله: ﴿بَلْ هُوَ مَا اسْتَعْجَلْتُم بِهِ﴾ [سورة الأحقاف، ٢٤/٤٦][٢٤٧٠] **(فأخبرهم بما هو أتمّ وأعلى في القرب،[٢٤٧١] فإنّه إذا أمطرهم فذلك حظّ الأرض وسقي الحبّة)** الملقاة فيها.[٢٤٧٢] فلا بدّ أن يمضيَ عليها زمانٌ طويلٌ ومدّةٌ مديدةٌ حتّى يحصل[٢٤٧٣] نتيجته ويحصل منها الغذاء الجسمانيّ الّذي هو من حظوظ أنفسهم **(فلا يصلون إلى نتيجة ذلك المطر)** هكذا في النسخة المقرؤءة على الشيخ رضة اللّه عنه. وفي بعض النسخ:[٢٤٧٤] ذلك الظنّ، أي ظنّ أنّه عارضٌ مُمطرٌ. **(إلّا عن بُعدٍ[٢٤٧٥] فقال سبحانه لهم)** مضرباً عمّا قالوه **(﴿بَلْ هُوَ مَا اسْتَعْجَلْتُم بِهِ رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾** [سورة الأحقاف، ٢٤/٤٦]) فتجلّى في خيالهم[٢٤٧٦] أوّلًا بصورة العارض الممطر، وفي حسّهم ثانياً بصورة ﴿رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾،[٢٤٧٧] فظهر من ذلك كثرة[٢٤٧٨] نسبه واختلاف وجوهه **(فجعل)** الحقّ سبحانه **(الريح إشارةً إلى ما فيها من الراحة لهم)** آخراً بحسب روحانيّاتهم **(فإنّ بهذه[٢٤٧٩] الريح أراحهم من هذه الهياكل[٢٤٨٠] المظلمة والمسالك الوَعِرة)**، أي الصعبة (والسُدُف)، أي الحجب **(المُدْلَهِمَّة)**، أي المظلمة. **(وفي هذه الريح**

[٢٤٧٠] وفي هامش ط: حيث طلبوا الوعيد الّذي أوعده هودٌ عليه السلام. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٤٧١] وفي هامش ط: أي في الخبر به «  ». عبدالغفور اللاريّ.

[٢٤٧٢] ن: (فيها).

[٢٤٧٣] أ: تحصل.

[٢٤٧٤] أ - وفي بعض النسخ، صح هامش.

[٢٤٧٥] وفي هامش ط: وأيضاً ذلك حظٌّ لأنفسهم لا لأرواحهم. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٤٧٦] أ - خيالهم، صح هامش.

[٢٤٧٧] وفي هامش ط: حيث رأوا الريح من بُعدٍ توهّموا أنّه عارضٌ ممطرٌ، فلمّا جاء من قريبٍ ظهر على حسّهم أنّه ريحٌ. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٤٧٨] ل: كثر.

[٢٤٧٩] ل: (هذه).

[٢٤٨٠] أ: الهياكل.

عذابٌ،[٢٤٨١] **أي أمرٌ يستعذبونه)** بحسب روحانيّاتهم **(إذا ذاقوه إلّا أنّه يوجِعُهم)** في الحسّ **(لفرقة المألوفات فباشرهم العذاب)** وأهلكهم **(فكان)** في هذه الريح **(الأمر)**، أي الخير الّذي توقّعوه **(إليهم أقرب ممّا تخيّلوه)**، أي من الخير الّذي تخيّلوه في العارض الممطر **(فدمّرتْ)**، أي أهلكت الريح[٢٤٨٢] **(﴿بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾)** الّذي هو بعضٌ من الأسماء الجلاليّة كالقهّار والمنتقم وأمثال ذلك **(﴿فَأَصْبَحُوا﴾** [سورة الأحقاف، ٢٥/٤٦] **لا يرى**[٢٤٨٣] **إلّا مساكنهم، وهي)**، أي مساكنهم **(جُثَثُهم**[٢٤٨٤] **الّتي عَمَرَتْها أرواحُهم الحقّيّة)** الّتي بواسطتها يربّ الحقّ سبحانه أبدانهم، أو الّتي هي مظاهر الاسم /[١٢٠و] الحقّ الّذي له الثبات والدوام، فإنّ الأرواح لا يتطرّق إليها فسادٌ وهلاكٌ بخلاف الأبدان. وعمارة الأرواح الأبدان[٢٤٨٥] كتعمير الملائكة السموات كما هو مذكورٌ في الحديث، وتعمير المصلّين المساجد وتعمير المتهجّدين الليل. وما قيل في قوله: عمرتْها أرواحُهم، إشارةً إلى أنّ الأرواح هي الّتي يعمر الأبدان وتكوّنها أوّلاً في رحم الأمّ، ثمّ تدبّرها في الخارج، فهي موجودةٌ قبل وجود الأبدان لا يصحّ إلّا في الأرواح الكلّيّة الّتي هي للكمّل. وأمّا الأرواح الجزئيّة الّتي[٢٤٨٦] لسائر الناس فلا يوجد[٢٤٨٧] إلّا بعد حصول المزاج وتسوية البدن كما ذهب إليه الحكماء في الأرواح كلّها، صرّح بذلك الشيخ صدرالدين القونويّ قدّس سرّه في بعض رسائله. **(فزالت حقّيّة هذه النسب الخاصّة)**، أي ربوبيّتها، فيكون المراد بالنسب الخاصّة[٢٤٨٨] أرواحهم الّتي خصّ كلّ واحدٍ منها ببدنٍ آخر. والتعبير عنها بالنسب إمّا بناءً على أنّها حاصلةٌ من نسبة الروح الكلّيّ[٢٤٨٩] إلى

[٢٤٨١] أ - عذاب، صح هامش.

[٢٤٨٢] وفي هامش أ + (﴿كُلَّ شَيْءٍ﴾).

[٢٤٨٣] أ: (تري).

[٢٤٨٤] ن: (جثتهم).

[٢٤٨٥] وفي هامش ط: باعتبار إصلاح أمر الأبدان وإتيان الطاعات، لا باعتبار التكوين، لأنّه غير صحيحٍ كلّيّةً. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٤٨٦] أ - الّتي.

[٢٤٨٧] أ: توجد.

[٢٤٨٨] وفي هامش ط: يجوز أن يقال: إنّ الأرواح نسبٌ واعتباراتٌ للحقّ سبحانه لأنّ بعد لأنّ هذا المعنى فما لا يختصّ الأرواح به. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٤٨٩] وفي هامش ط: باعتبار أنّها يفيض روحٌ جزئيٌّ من الروح الكلّيّ أو باعتبار أنّ الروح الكلّيّ يتعلّق به نوع تعلّقٍ. عبدالغفور اللاريّ.

الأبدان أو على أنّ لها نسبة التدبير والتصرّف إلى أبدانهم، فعبّر عنها بالنسب توسُّعاً وتجوُّزاً. ويمكن أن يراد بالنسب تعلّقاتها بالأبدان في التدبير والتصرّف، وبحقيقتها ثبوتها وبقاؤها **(فبقيت على هياكلهم)** بعد زوال الحياة[٢٤٩٠] **(الحياة الخاصّة بهم)**، أي بهياكلهم الناشئة **(من)** تجلّي **(الحقّ سبحانه)** عليهم بالاسم الحيّ الساري في الكلّ، فإنّ لأبدان الحيوانات نوعين من الحياة، أحدهما: الحياة الحاصلة لها بواسطة تعلّق الأرواح بها، وثانيهما: الحياة اللازمة لها لسريان الوجود الحقّ لجميع صفاته كالحياة والعلم[٢٤٩١] وغيرهما في كلّ موجودٍ. فإذا انقطعت علاقة الأرواح من الأبدان زالت الحياة الأولى وبقيت الثانية الخاصّة لها،[٢٤٩٢] أي الحاصلة لها من غير توسّط أمرٍ مغايرٍ لها. وهذه الحياة الخاصّة هي **(التي ينطق[٢٤٩٣] بها الجلود والأيدي /[١٢٠ظ] والأرجل)** كما وقع في الكلام الإلهيّ[٢٤٩٤] **(وعذبات[٢٤٩٥] الأسواط والأفخاذ)** كما ورد في الحديث النبويّ.

(وقد ورد النصّ الإلهيّ) إمّا من مقام الجمع الإلهيّ أو الفرق النبويّ كما ذكرنا **(بهذا)**[٢٤٩٦] الّذي ذكرناه **(كلّه إلّا أنّه تعالى وصف نفسه)** على لسان نبيه صلّى اللّه عليه وسلّم **(بالغيرة)** حيث قال: «إنّ سعداً لَغيورٌ، وأنا أغير من سعدٍ، واللّه أغير منّا»[٢٤٩٧] **(ومن غيرته حرّم الفواحش)**[٢٤٩٨] ما ظهر منها وما بطن **(وليس الفحش)**، أي الفاحش **(إلّا ما ظهر)**، أي ليس فحش الفاحش وشناعته إلّا باعتبار ظهوره. ولمّا كان هذا الحكم بحسب الظاهر منافياً لما وقع في الكلام الإلهيّ حيث قال: ﴿حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾ [سورة الأعراف، ٣٣/٧]

[٢٤٩٠] ط - الحياة، صح هامش.

[٢٤٩١] وفي هامش ط: والمقصود من العلم أمرٌ تُميَّز به شيءٌ عن شيءٍ سواءٌ كان بحصول صورةٍ أو حضور أمرٍ أو غير ذلك. والمراد من الحياة كون كون الشيء صالحاً لذلك الأمر. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٤٩٢] ن أ: بها.

[٢٤٩٣] ن أ: (تنطق).

[٢٤٩٤] لعلّه يشير إلى قوله تعالى: ﴿حَتَّى إِذَا مَا جَاؤُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [سورة فصّلت، ٢٠/٤١]؛ ﴿الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَى أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [سورة يس، ٦٥/٣٦].

[٢٤٩٥] وفي هامش ط: سِر تازيانه[؟]. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٤٩٦] وفي هامش ط: أي لهذا لم يظهر ذلك السرّ، يعني نطق الأشياء على كلّ أحدٍ. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٤٩٧] **صحيح مسلم**، اللعان، ١٤٩٩؛ **مجمع الزوائد** لالهيثميّ، ٣٢٨/٤.

[٢٤٩٨] وفي هامش ط: أي منع إظهار الأمور الشنيعة، لأنّه غيورٌ لا يريد أن يكون في مصنوعاته أمورٌ شنيعةٌ. عبدالغفور اللاريّ.

دفعه بقوله: **(وأمّا فحش ما بطن فهو لمن ظهر)** ذلك الفاحش الباطن **(له)**،[٢٤٩٩] فثبوت الفحش له باعتبار ظهوره لا باعتبار بطونه، فليس الفحش إلّا لما ظهر. **(فلمّا حرّم**[٢٥٠٠]**)** اللّه **(الفواحش، أي منع أن تُعرَف حقيقة ما ذكرناه، وهي)**، أي حقيقة ما ذكرناه **(أنّه)**، أي اللّه سبحانه **(عين الأشياء)** من حيث الحقيقة[٢٥٠١] **(سترها)**،أي[٢٥٠٢] تلك الحقيقة الواجب سترها عن المحجوبين **(بالغيرة)**، أي بستر الغيريّة[٢٥٠٣] **(وهو)**، أي الغيرة والتذكّر باعتبار الخبر **(أنت)**، أي أنائِيّتك إذا اعتبرتها ولاحظتها، وأمّا إذا لم تعبرها ونظرت إليها بعين الفناء كما هي عليه في نفس الأمر فلا غيرة ولا غيريّة **(من الغير)**، أي الحكم[٢٥٠٤] على الغيرة بأنّها أنت إنّما هو باعتبار أنّها مأخوذةٌ من الغير فإنّك من حيث أنائِيّتك مغايرٌ له سبحانه **(فالغير)**، أي الّذي هو غير الحقّ في نظره، وكذلك الأشياء الأُخر مع مغايرة بعضها لبعضٍ مغايرٌ للوجود الحقّ **(يقول السمع سمع زيدٍ)** مثلاً **(والعارف)** بالأمر على ما هو عليه **(يقول: السمع)**،[٢٥٠٥] أي سمع زيد منّا **(عين الحقّ وهكذا ما بقي من القوى والأعضاء)** فهو مضافٌ إلى زيدٍ وأمثاله عند الغير الّذي هو جاهلٌ /[١٢١و] وعين الحقّ عند العارف **(فما كلّ أحدٍ عرف)** الحقّ[٢٥٠٦] على ما هو عليه من أنّه عين الأشياء **(فيتفاضل**[٢٥٠٧]**الناس)** في هذه المعرفة **(وتميّزت المراتب)**، أي مراتبهم فيها **(فبأنّ الفاضل)** الّذي له فضلٌ على ما سواه لفضيلة المعرفة عن المفضول **(و)** بأنّ **(المفضول)** لعدمها عن الفاضل.

[٢٤٩٩] ن أ: له.

[٢٥٠٠] ن: حرّم.

[٢٥٠١] وفي هامش ط: لأنّه أمرٌ شنيعٌ للزوم استناد اللواحق الكونيّة إليه، وذلك قبيحٌ، فلهذا سترها بالغير والستر بالغير مفهومٌ من الحديث بلسان الإشارة حيث قال: «ومن غيرته حرّم الفواحش» (**صحيح مسلم**، اللعان، ١٤٩٩) وإنّما صحّ فهمه، لأنّ الغيرة مأخوذٌ من الغير فينتقل الذهن منها إلى الغير. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٥٠٢] ل - أي.

[٢٥٠٣] وفي هامش ط: أي وكونه غيوراً «[illegible]».

[٢٥٠٤] وفي هامش ط: يعني الحكم بأنّ الغيرة هو المخاطب لا باعتبار معناه المطابقيّ، بل باعتبار معناه الإشاريّ الّذي هو الغير، وإنّما صحّ ذلك لأنّها من الغير فتدلّ عليه. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٥٠٥] ن: يقول السمع.

[٢٥٠٦] أ ل: (الحقّ).

[٢٥٠٧] أ: (فتفاضل).

(واعلم أنّه لمّا أطلعني الحقّ سبحانه وأشهد في أعيان رسله) في البرزخ المثاليّ **(وأنبيائه كلّهم البشريين)** قيّد به ليخرج رسل الملائكة وقيل: لأنّ كلّ ظاهرٍ يُنبِئ عن باطنٍ فهو نبيٌّ بهذا الاعتبار عند العارفين. وقيل: لأنّ لكلّ نوعٍ عندهم نبيًّا هو واسطةٌ بينه وبين الحقّ سبحانه كما أشار إليه قوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلاَّ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم﴾ [سورة الأنعام، ٣٨/٦] **(من آدم إلى محمّدٍ صلوات اللّه عليهم أجمعين في مشهدٍ)** حصل لي الشهود فيه[٢٥٠٨] **(أُقِمتُ)** بإقامة الحقّ إيّاي فيه[٢٥٠٩] **(بقرطبة)** مدينةٌ من بلاد المغرب **(سنة ستٍّ وثمانين وخمسمائةٍ، ما كلّمني أحدٌ من تلك الطائفة إلّا هودٌ عليه السلام)**[٢٥١٠] وكأنّه ذلك لمناسبة مشربه وذوقه عليه السلام لمشرب[٢٥١١] الشيخ وذوقه رضي اللّه عنه **(فإنّه)**، أي هوداً[٢٥١٢] عليه السلام **(أخبرني بسبب جمعيّتهم)** قيل: كان سبب جمعيّتهم تهنئته قدّس سرّه بأنّه خاتم الولاية المحمّديّة، وقيل كان سببها إنزاله في مقام القطبيّة، ويخدش[٢٥١٣] لوجه الأخير أنّ كلامه في مواضع من كتبه كالفتوحات وغيره يدلّ على أنّه من الأفراد، ويمكن دفعه بأنّ كونه من الأفراد إنّما هو في وقت تصنيفه تلك الكتب، وكونه من الأقطاب إنّما هو في وقت تصنيفه ذلك الكتاب، لأنّه آخر مصنّفاته. **(ورأيته)**، أي هوداً عليه السلام **(رجلاً ضخماً من الرجال حسن الصورة لطيف المحاورة عارفاً بالأمور كاشفاً لها، ودليلي على كشفه لها)** من القرآن **(قوله تعالى: (﴿مَا مِن دَآبَّةٍ إِلاَّ هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا /[١٢١ظ] إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾** [سورة هود، ٥٦/١١] **وأيّ بشارةٍ للخلق أعظم من هذه؟)** المقالة.[٢٥١٤] **(ثمّ من امتنان[٢٥١٥] اللّه علينا أن أوصل إلينا هذه المقالة عنه في القرآن ثمّ تمّمها الجامع للكلّ محمّدٌ صلّى اللّه عليه وسلّم بما أخبر به عن الحقّ بأنّه عين السمع والبصر واليد والرجل واللسان، أي هو عين الحواسّ)** والأعضاء الظاهرة **(والقوى**

[٢٥٠٨] ن: (فيه).

[٢٥٠٩] أ ل: (فيه).

[٢٥١٠] وفي هامش ط: وهي غلبة التوحيد ومعرفة الأمور على ما هي عليه وكشفها كما سيأتي. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٥١١] ل: كمشرب.

[٢٥١٢] أ ل: هود.

[٢٥١٣] ل: ويحدش.

[٢٥١٤] ل: (المقالة).

[٢٥١٥] أ: (امتنان)، صح هامش.

الروحانيّة) المجرّدة عن الموادّ الهيولانيّة المظلمة **(أقرب)**[٢٥١٦] إلى اللّه سبحانه **(من)** تلك[٢٥١٧] **(الحواسّ)** والأعضاء الجسمانيّة **(فاكتفى)** النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم **(بذكر الأبعد المحدود)**، أي المعلوم حدّه وحقيقته **(عن الأقرب المجهول)** الحدّ[٢٥١٨] والحقيقة، فإنّه إذا كان عين الأبعد يلزم بالطريق الأولى أن يكون عين الأقرب **(فترجم الحقّ لنا عن نبيّه هودٌ مقالته لقومه بشرى لنا)** مفعولٌ له لقوله: ترجم. **(وترجم رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم عن اللّه مقالته)**، أي مقالة اللّه الّتي ترجم بها عن هودٍ عليه السلام **(بشرًى)**[٢٥١٩] أيضاً لنا **(فكمل العلم)** بهاتين الترجمتين **(في صدور الّذين أوتوا العلم ﴿وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الْكَافِرُونَ﴾** [سورة العنكبوت، ٤٧/٢٩]**)**، أي الساترون تلك الآيات بالجحد والإنكار **(فإنّهم يسترونها)**، أي تلك الآيات **(وإن عرفوها حسداً منهم)** على من يظهر[٢٥٢٠] فيه تلك الآيات[٢٥٢١] **(ونفاسةً)**،[٢٥٢٢] أي ضِنّةً وبخلاً على خزائن رحمة اللّه وعنايته أن يعطي غيرهم ما لم يعطهم **(وظلماً)** على تلك الآيات وعلى من أتى بها وعلى أنفسهم أيضاً **(وما رأينا قطّ من عند اللّه في حقّه تعالى في آيةٍ أنزلها)** من مقام الجمع الإلهيّ **(أو إخبارٍ عنه تعالى أوْصله إلينا)** من مقام[٢٥٢٣] الفرق النبويّ **(فيما يرجع إليه)**، أي في بيان معنًى يرجع إليه ويتّصف هو به **(إلّا)** متلبّساً[٢٥٢٤] **(بالتحديد)** والتقييد **(تنزيهاً كان)** ما يرجع إليه **(أو غير[٢٥٢٥] تنزيهٍ أوّله)**، أي أوّل ما يرجع إليه من الصفات **(العماء الّذي ما فوقه هواءٌ ولا تحته هواءٌ وكان الحقّ فيه قبل أن يخلق الخلق)**[٢٥٢٦] فالعماء لغةً: السحاب الرقيق الساتر لنور

[٢٥١٦] وفي هامش ط: لقلّة التقيّدات. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٥١٧] ن: (تلك).

[٢٥١٨] أ ل: (الحدّ).

[٢٥١٩] ل - (بشرًى)، صح هامش.

[٢٥٢٠] أ: تظهر.

[٢٥٢١] أ - (وإن عرفوها حسداً منهم) على من تظهر فيه تلك الآيات، صح هامش.

[٢٥٢٢] ن: (وتفاسة).

[٢٥٢٣] ل: (من مقام).

[٢٥٢٤] ل: ملتبساً.

[٢٥٢٥] ن: أو غير.

[٢٥٢٦] لعلّه يشير إلى قول النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم: «عن أبي رزين العقيليّ قال: قلت يا رسول اللّه هل ترى ربّنا يوم القيامة قال هل ترون ليلة القدر البدر القمر أو الشمس بغير سحاب قالوا نعم قال فاللّه أعظم قلت يا رسول اللّه دين

الشمس /[١٢٢و] قليلًا، واصطلاحاً: التعيّن الجامع لجميع التعيّنات على سبيل الإجمال. **(ثمّ ذكر أنّه استوى على العرش، فهذا تحديدٌ)** أيضاً[٢٥٢٧] **(ثمّ ذكر أنّه ينزل إلى السماء الدنيا، فهذا تحديدٌ)** أيضاً[٢٥٢٨] **(ثمّ ذكر أنّه في السماء وأنّه في الأرض)** كما قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَٰهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ [سورة الزخرف، ٨٤/٤٣] فهذا تحديدٌ أيضاً. **(و)** ذكر **(أنّه معنا أينما كنّا إلى أنّ أخبرنا أنّه عيننا ونحن محدودون، فما وصف نفسه)** في الصورة المذكورة **(إلّا بالحدّ وقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾)** الّذي هو بالغٌ في التنزيه **(حدٌّ[٢٥٢٩] أيضاً إن كان[٢٥٣٠] الكاف زائدةً لغير الصفة)** فيكون المعنى: ليس مثله شيءٌ فقد تميّز عن الأشياء المحدودة، **(ومن تميّز عن المحدود فهو محدودٌ بكونه ليس عين المحدود. فالإطلاق عن[٢٥٣١] التقييد تقييدٌ بالإطلاق[٢٥٣٢] والمطلق)** المقابل للمقيّد **(مقيّدٌ[٢٥٣٣] بالإطلاق لمن فهِم، وإن جعلنا الكاف للصفة فقد حدّدناه[٢٥٣٤])** لأنّ في نفي مثل المثل إثباتٌ للمثل، وهو تحديدٌ **(وإن أخذنا)** قوله تعالى[٢٥٣٥] **(﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ على نفي المثل)** مطلقاً سواءٌ كانت الكاف زائدةً وهو ظاهرٌ، أو غير زائدةٍ على سبيل الكناية كما في قولنا: مثلك لا يَنْجَلُ **(تحقّقنا)**، أي علمنا حقيقةٌ **(بالمفهوم وبالأخبار الصحيح أنّه عين الأشياء)**. أمّا بالمفهوم فلأنّه إذا نفي عن الأشياء مثليّته يفهم منه بالمفهوم المخالف[٢٥٣٦] عينيّة. وأمّا بالأخبار الصحيح فلقوله: «كنت سمعه وبصره»، الحديث.[٢٥٣٧]

كان ربّنا قبل أن يخلق السماوات والأرض قال في عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء» [**صحيح ابن حبّان**، ٩/١٤، رقم الحديث: ٦١٤١].

[٢٥٢٧] أ: (أيضاً).

[٢٥٢٨] ل: (أيضاً).

[٢٥٢٩] ن: حدّ.

[٢٥٣٠] ن: (كانت).

[٢٥٣١] أ: (عين).

[٢٥٣٢] أ ل: بالإطلاق.

[٢٥٣٣] ن: مقيّد.

[٢٥٣٤] ن: (فقدناه).

[٢٥٣٥] ن أ: (قوله تعالى).

[٢٥٣٦] وفي هامش ط: فإنّ المثل مقابلٌ للعين. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٥٣٧] قد سبق تخريجه.

(والأشياء كلّها[٢٥٣٨] **محدودةٌ وإن اختلفت حدودها، فهو)**، أي الحقّ سبحانه **(محدودٌ بحدّ كلّ محدودٍ، فما يُحَدّ شيءٌ إلّا وهو)**، أي ما يُحَدّ به ذلك الشيء **(حدٌّ للحقّ سبحانه، فهو)**، أي الحقّ سبحانه **(هو**[٢٥٣٩] **الساري)** بهويّته الغيبيّة المطلقة **(في مسمّى المخلوقات)** المسبوقة بالمدّة والمادّة[٢٥٤٠] **(والمبدعات)** الغير المسبوقة بشيءٍ منهما سريان المطلق في المقيّد. **(ولو لم يكن الأمر)**، /[١٢٢ظ] أي أمر سريانه **(كذلك)**، أي بحيث يعمّ الكلّ **(ما صحّ الوجود)**، أي وجود حقيقةٍ من الحقائق، لأنّ وجود الحقائق لا يكون إلّا بسريانه فيها **(فهو)**، أي الحقّ سبحانه **(عين الوجود)** إذ ليس الوجود إلّا ما يتحقّق الحقائق بسريانه فيها. وإذا كان عين الوجود **(فهو ﴿عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَفِيظٌ﴾** [سورة هود، ٥٧/١١]**)** يحفظه عن الانعدام[٢٥٤١] **(بذاته)**، أي حفظه للأشياء مقتضى ذاته **(ولا يؤدّه)**، أي لا يثقّله ولا يُتعِبه **(حفظ شيءٍ)** إذ مقتضى ذات الشيء لا يثقّله ولمّا كانت الأشياء صورته، إذ المقيّد صورةٌ للمطلق **(فحفظه للأشياء كلّها)** عن أن ينعدم بظهوره بصورها **(حفظه لصورته عن أن يكون الشيء غير صورته)** فإنّه لمّا لم يكن الظاهر بصور الأشياء إلّا هو، فلا محالة لا تكون[٢٥٤٢] الأشياء غير صورته،[٢٥٤٣] فحفظه للأشياء على الوجه الخاصّ يستلزم حفظه لها عن أن يكون غيره، فيصحّ أن يقال: حفظه للأشياء حفظٌ لها عن أن يكون غير صورته **(ولا يصحّ إلّا هذا)**، أي إلّا أن لا يكون الشيء غير صورته، ولمّا كان المقيّد صورةٌ للمطلق والصورة من حيث الحقيقة عين ذي الصورة ومن حيث التعيّن غيره. **(فهو الشاهد**[٢٥٤٤] **من الشاهد)** الّذي هو بعضٌ من صوره **(و)** هو[٢٥٤٥] **(المشهود من المشهود)** الّذي هو بعضٌ آخر من صوره. وإذا كان كلّ شيءٍ صورته **(فالعالم)** بجميع أجزائه **(صورته، وهو)**، أي الحقّ سبحانه **(روح العالم المدبّر له، فهو)**، أي العالم مع الروح المدبّر له **(الإنسان الكبير)**.

[٢٥٣٨] أ ل: كلّها.

[٢٥٣٩] ل: هو.

[٢٥٤٠] ل: بالمادّة والمدّة.

[٢٥٤١] ن: عن الإعدام.

[٢٥٤٢] ن: يكون.

[٢٥٤٣] ل: (لا يكون الأشياء غير صورته).

[٢٥٤٤] وفي هامش ط: أي يوجد من الشاهد شاهديّته. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٥٤٥] ط - الّذي هو بعضٌ من صوره (و) هو، صح هامش.

شعرٌ:[٢٥٤٦]

(فهو)، أي الحقّ سبحانه **(الكون كلّه)**، أي الموجودات كلّها لأنّها صورةٌ،[٢٥٤٧] والصورة عين ذي الصورة بوجهٍ **(وهو الواحد الّذي قام كوني بكونه)**، أي وجودي بوجوده لظهوره بصورتي، فأنا قائمٌ موجودٌ به، وهو ظاهرٌ بي. **(فلذا)**، أي لقيامٍ وجوديٍّ بوجوده بظهور وجوده بي. **(قلت يغْتذي)**، أي يغتذي بي من حيث الظهور، فظهوره يتحقّقٌ وقائمٌ بي كتحقّق المغتذي وقيامه بالغذاء. وفي بعض النسخ: /[١٢٣و] وإذا قلت يغتذي، فهو شرطٌ وجزاؤه قوله: **(فوجودي غذاؤه وبه)**، أي بالحقّ سبحانه **(نحن نَحْتَذي)**، أي نغتذي فكما هو يغتذي بنا كذلك نحن نغتذي به، لكن في الوجود والبقاء، فلنا به الوجود والبقاء كوجود المغتذي بالغذاء. وإذا كانت الأشياء كلّها عينه من حيث الحقيقة **(فبه منه إن نظرتَ بوجهٍ)**، أي بوجه الإطلاق والجمعيّة **(تَعَوَّذِي)** كما قال صلّى اللّه عليه وسلّم: «وأعوذ بك منك».[٢٥٤٨]

(ولهذا الكرب)،[٢٥٤٩] أي لكرب اندراج الكون كلّه في الحقّ سبحانه كما فُهِم من قوله: وهو الكون كلّه **(تنفَّس)**، أي تجلّى لإظهار ما في الباطن من أعيان العالم **(فنَسبَ)** الحقّ سبحانه **(النفَس إلى[٢٥٥٠])** الاسم **(الرحمن)** على لسان نبيّه صلّى اللّه عليه وسلّم حيث قال: «إنّي لأجد نفس الرحمن من قِبَل اليمن»[٢٥٥١] وإنّما نسب النفس الاسم الرحمن لا إلى غيره من الأسماء (لأنّه)،[٢٥٥٢] أي الحقّ سبحانه (رَحِم به)، أي بالرحمن **(ما طلبتْه النِسبُ)**، أي الأسماء **(الإلهيّة من إيجاد صور العالم)** يعني صوره[٢٥٥٣] المُوجَدَة، لأنّ متعلّق[٢٥٥٤] الرحمة الّتي هي الوجود المنبسط على الماهيّات، إنّما هو الصور المُوجَدة **(الّتي قلنا هي)**، أي صور العالم **(ظاهر الحقّ،**

[٢٥٤٦] ن أ - شعرٌ.

[٢٥٤٧] ن ل: صوره.

[٢٥٤٨] **صحيح مسلم**، الصلاة، ٤٨٦؛ **سنن الترمذيّ**، الدعوات، ٧٦.

[٢٥٤٩] وفي هامش ط: أي الكرب الحاصل من استحباب الكمالات المقتضية للظهور. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٥٥٠] ل: إلى.

[٢٥٥١] البطراني، معجم الأوسط، ٥٧/٥، رقم الحديث: ٤٦٦١ بلفظ «...وأجد نفس ربكم من قبل اليمن...».

[٢٥٥٢] ن: لأنّه.

[٢٥٥٣] ل: صورة.

[٢٥٥٤] ن: متعلّقة.

إذ هو)، أي الحقّ **(الظاهر، وهو)**، أي الحقّ **(باطنها)**، أي باطن تلك الصور **(إذ هو)**، أي الحقّ **(الباطن)** فظاهريّة الحقّ إنّما هي باعتبار ظهوره بصور العالم، وباطنيّته باعتبار بطونه فيها **(وهو الأوّل، إذ كان هو**[٢٥٥٥] **ولا هي)**، أي كان الحقّ ولم يكن صور العالم كما قال صلّى اللّه عليه وسلّم: «كان اللّه ولا شيءٌ معه»[٢٥٥٦]. فهو متقدِّمٌ عليها وهذا التقدّم هو المراد بالأوّليّة **(وهو سبحانه الآخر، إذ كان عينها)**، أي عين صور العالم **(عند ظهورها)**[٢٥٥٧] ولها التأخّر، فهو باعتبار ظهوره بها له الآخريّة **(فالآخر عين الظاهر والباطن عين الأوّل)** هذا باعتبار التنزّل من الحقّ إلى الخلق. وأمّا باعتبار الترقّي من الخلق /[١٢٣ظ] إلى الحقّ، فالآخر عين الباطن والظاهر عين الأوّل.[٢٥٥٨] **(﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾** [سورة البقرة، ٢٩/٢] **لأنّه بنفسه عليمٌ)**[٢٥٥٩] وعلمه بنفسه عين علمه بالعالم.

(فلمّا أوجد) الحقّ سبحانه **(الصور)** الّتي هي عين العالم روحانيّةً كانت أو جسمانيّةً **(في النفَس)** الرحمانيّ الّذي هو هيولى العالم كلّه روحانيّته وجسمانيّته كما أنّ النفَس الإنسانيّ هيولى لصور الحروف والكلمات والكلام **(وظهر سلطان النسب المعبّر عنها بالأسماء)** لوجود محالّ تصرّفاتها **(صحّ النَسب الإلهيّ للعالم)**، أي انتساب العالم إلى الحقّ سبحانه بأنّه مخلوقٌ ومربوبٌ له **(فانتسبوا)**، أي أهل العالم **(إليه تعالى فقال)** تعالى يوم القيمة **(«اليوم أَضَع نسبَكم وأرفع نسبي»، أي آخُذُ عنكم انتسابكم)**، أي انتساب ذواتكم وصفاتكم وأفعالكم **(إلى أنفسكم وأردّكم إلى انتسابكم إليّ)** فترون ذواتكم عين ذاتي وصفاتكم عين صفاتي وأفعالكم عين أفعالي ولا تُنسِبونها إلّا إليّ **(«أين المتّقون»**[٢٥٦٠] **أي الّذين اتّخذوا اللّه وقايةً لأنفسهم)**[٢٥٦١] حيث

[٢٥٥٥] ل: هو.

[٢٥٥٦] **صحيح البخاري**، بدء الخلق، ١؛ التوحيد، ٢٢. بلفظ: «كان اللهُ ولم يكُنْ شيءٌ غيره/قبله».

[٢٥٥٧] ن: عند ظهورها.

[٢٥٥٨] أ: والأوّل عين الظاهر.

[٢٥٥٩] وفي هامش ط: والأشياء اباعتبار الإجمال عينه وأمّا باعتبار التفصيل فهو تفصيلٌ للذات من وجهٍ. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٥٦٠] **المستدرك** للحاكم، ٥٤٥/٢-٥٤٦، رقم حديث: ٣٧٨٢.

[٢٥٦١] ل: لأنفسهم.

تحقّقوا بفناء[٢٥٦٢] إنّيّاتهم وحقائقهم، فكيف بفناء صفاتهم وأفعالهم[٢٥٦٣] **(فكان الحقّ ظاهرهم)**، أي عين صورهم العلميّة والعينيّة الظاهرة، أمّا ظهور العينيّة فبالنسبة إلى الصور العلميّة، وأمّا[٢٥٦٤] ظهور الصور العلميّة فبالنسبة إلى ما هي صورٌ له، وهو الشؤون الذاتيّة. وإنّما كان الحقّ ظاهرهم، لأنّه وقايةٌ لهم،[٢٥٦٥] والوقاية ظاهر مَن يتستّر بها وهو باطنها. فكان الحقّ ظاهرهم[٢٥٦٦] **(أي عين صورهم الظاهرة)** والمراد بصورهم الظاهرة ما يعمّ القوى الظاهرة والباطنة، بل الأعيان الثابتة، فإنّها[٢٥٦٧] وإن كانت منقسمةً إلى ظاهرةٍ وباطنةٍ، فكلّها صورٌ ظاهرةٌ بالنسبة إلى أعيانهم الثابتة الّتي هي أيضاً ظاهرةٌ بالنسبة إلى الأسماء الإلهيّة، وهي بالنسبة إلى غيب الذات المجهول النعت.[٢٥٦٨]

(وهم)، أي المتّقون بالمعنى المذكور حيث عرفوا فناءهم الأصليّ فكان الحقّ وجوداتهم الظاهرة وأعيانهم الباطنة /[١٢٤و] لفناء إنّيّاتهم وحقائقهم، فكيف بصفاتهم وأفعالهم؟ فهم الشاهدون له بذاته المشاهدون لجماله[٢٥٦٩] بعينه، فهم[٢٥٧٠] **(أعظم الناس)** قدراً **(وأحقّهم)**[٢٥٧١] وجوداً[٢٥٧٢] وقرباً **(وأقواهم)** صفةً وفعلاً. وفي النسخة المقروءة على الشيخ رضي اللّه عنه: وهو أعظم الناس، بإفراد الضمير حملاً على المعنى، أي المتّقي أعظم الناس موافقاً لقوله **(وقد يكون المتّقي من جعل نفسه وقايةً للحقّ بصورته)** المحسوسة المشهودة لا بقواه الباطنة فيها **(إذ هويّة الحقّ)** الّتي يكون[٢٥٧٣] العبد بصورته[٢٥٧٤] وقايةً لها هي[٢٥٧٥] **(قوى العبد الباطنة)**[٢٥٧٦] فكيف

[٢٥٦٢] وفي هامش ط: وهي شاملةٌ للقوى الظاهرة والباطنة. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٥٦٣] وفي هامش ط: لأنّ الصفات والأفعال تابعةٌ للذات. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٥٦٤] ل: فإمّا.

[٢٥٦٥] ط - لهم، صح هامش.

[٢٥٦٦] أ: (فكان الحقّ ظاهرهم).

[٢٥٦٧] وفي هامش ط: أي القوى. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٥٦٨] وفي هامش ط: فإنّها لحقّ المطلق ليس إلّا غيب الذات. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٥٦٩] أ: لكماله.

[٢٥٧٠] وفي هامش ط: أعاده بقوله: هم. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٥٧١] ن: وأحقّهم.

[٢٥٧٢] وفي هامش ط: أي وجداناً. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٥٧٣] ن: تكون.

[٢٥٧٤] وفي هامش ط: بإرجاع المذامّ إليها. عبدالغفور اللاريّ.

يكون العبد بقواه[٢٥٧٧] الباطنة الّتي هي عين هويّة الحقّ وقايةً لها **(فجعل مسمّى العبد)** بصورته المشهودة **(وقايةً لمسمّى الحقّ)** الّذي هو عين قوى العبد الباطنة، وكلّ واحدٍ من هذا الاتّخاذ والجعل إنّما اعتبرا إذا كانا[٢٥٧٨] مَبنيّتين **(على الشهود)**، أي المشاهدة والكشف لا على الاستدلال والتقليد **(حتّى يتميّز العالِم)** بالعلم الشهوديّ **(من غير العالِم)** على هذا الوجه. فغير العالِم يشمل المستدلّ والمقلّد كليهما **(﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الّذين يَعْلَمُونَ﴾)** الأمر على ما هو عليه علماً شهوديًّا **(﴿وَالّذين لَا يَعْلَمُونَ﴾)** الأمر كذلك **(﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ﴾)** بأمثال هذه العلوم **(﴿أُوْلُوا الْأَلْبَاب﴾** [سورة الزمر، ٩/٤٣]**)** المركوزة[٢٥٧٩] هذه العلوم وأمثالها في أصل فطرتهم **(وهم الناظرون)** بعين الكشف والمشاهدة بعد تصفية قلوبهم وتخليتها بالكلّيّة عن الصور الكونيّة **(في لبّ الشيء الّذي هو المطلوب من)** ذلك[٢٥٨٠] **(الشيء)** وهو الاسم الإلهيّ الّذي يكون المقصود من وجود ذلك الشيء مظهريّته. **(فما سبق مقصّرٌ)** في هذه التصفية **(مُجِدًّا)** فيها، بل لم يلحقه[٢٥٨١] **(كذلك لا يماثل أجيرٌ)** يعمل للأجرة **(عبداً)** يعمل للعبوديّة، فإنّ الأجير عبد أجرته ينصرف من باب المستأجر عند وصولها، والعبد ملازمٌ لباب سيّده غير منصرفٍ عنه[٢٥٨٢] على حالٍ أصلًا، فكذلك من يعبد الحقّ لمحض العبوديّة ليس كمن يعبده /[١٢٤ظ] للفوز بالجنّة أو للنجاة من النار. **(وإذا كان الحقّ وقايةً للعبد بوجهٍ)** وهو وجه ظاهريّة الحقّ للعبد **(والعبد وقايةً للحقّ بوجهٍ)** وهو وجه كون العبد ظاهراً للحقّ **(فقل في الكون)**، أي موجودات الكائنة **(ما شئت،**[٢٥٨٣] **إن شئتَ قلتَ:**

[٢٥٧٥] ن: (هي).

[٢٥٧٦] أ ل: الباطنة.

[٢٥٧٧] وفي هامش ط: وإنّما يكونون «  » عن القوى الباطنة دون الظاهرة لأنّ القوى الباطنة أنسب وأقرب إلى الحقّ سبحانه للبساطة والتجرّد. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٥٧٨] أ: كان.

[٢٥٧٩] وفي هامش ط: فهْم الركوز من كونهنم أولي الألباب، والفهْم الناشي من ذي البّ من حيث إنّه ذو لبٍّ ليس إلّا فهْماً ناشئاً[؟] منه وحدانيًّا. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٥٨٠] أ: (ذلك).

[٢٥٨١] وفي هامش ط: أي لم يصل إليه فكيف يسبقه. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٥٨٢] ط - عنه، صح هامش.

[٢٥٨٣] ن: ما شئت.

هو الخلق[٢٥٨٤]**)** باعتبار كون الخلق ظاهراً والحقّ باطناً **(وإن شئت قلت: هو الحقّ)** باعتبار كون الحقّ ظاهراً والخلق باطناً **(وإن شئت قلت: هو الحقّ الخلق)** بالاعتبارين **(وإن شئت قلت: لا حقّ من كلّ وجهٍ)** لأنّه بأحد الوجهين خلقٌ **(ولا خلق من كلّ وجهٍ)** لأنّه بأحد الوجهين حقٌّ **(وإن شئت قلت: بالحيرة في ذلك**[٢٥٨٥]**)** لعدم التميّز بين الوجهين. **(فقد بانَتْ)**،[٢٥٨٦] أي ظهرت هذه **(المطالب)** المذكورة المفصّلة **(بتعيينك)** بحسب استعدادك وسلوكك **(المراتب)** فإن كنت في مرتبة قرب النوافل قلت: هو الخلق، وإن كنت في مرتبة قرب الفرائض قلت: هو الحقّ.[٢٥٨٧] وإن كنت في مرتبة الجمع بينهما قلت: هو الحقّ الخلق، وإن كنت في مرتبة التحقيق والتمييز بين المراتب الإلهيّة والخلقيّة قلت: لا حقٌّ من كلّ وجهٍ ولا خلقٌ من كلّ وجهٍ، وإن كنت في مرتبة العجز وعدم التمييز قلت: بالحيرة.

ثمّ إنّه رضي اللّه عنه أكّد ما[٢٥٨٨] بصدد بيانه من أنّ كلّ ما ورد من عند اللّه فيما يرجع إليه إنّما ورد بالتحديد بقوله: **(ولو لا التحديد)** واقعاً في نفس الأمر **(ما أخبرت الرسل بتحوّل الحقّ في الصور)** بانخلاعه عن صورةٍ وتلبّسه بأخرى كما جاء في الحديث الصحيح: أنّ الحقّ تعالى يتجلّى يوم القيامة للخلق في صورةٍ منكرةٍ[٢٥٨٩] فيقول: ﴿أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى﴾ [سورة النازعات، ٢٤/٧٩] فيقولون: نعوذ باللّه منك، فيتجلّى في صورة عقائدهم فيسجدون له.[٢٥٩٠] **(ولا وصفتْه الرسل**[٢٥٩١] **بخلع الصور عن نفسه)** بأن ينخلع عن الصور كلّها فيحدّد[٢٥٩٢] بتقيّده بانخلاعه عنها.

[٢٥٨٤] وفي هامش ط: أي الكون. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٥٨٥] ن: في ذلك.

[٢٥٨٦] وفي هامش ط: أي بين وجه الحقّيّة والخلقيّة. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٥٨٧] وفي هامش ط: يُفهَم منه أنّ كون العبد وقايةً للحقّ لا يلزم أن يكون العبد متعيّناً بالمعنى الثاني، بل وقاية العبد إنّما هي باعتبار كون الحقّ إلهٌ له مع بقائه. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٥٨٨] وفي هامش أ + هو.

[٢٥٨٩] وفي هامش ط: أي غير معروفةٍ له. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٥٩٠] لعلّه يشير إلى قول النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم: «...فيأتيهم اللّه تبارك وتعالى في صورةٍ غير صورته الّتي يعرفون، فيقول: أنا ربّكم، فيقولون: نعوذ باللّه منك هذا مكاننا حتّى يأتينا ربّنا، فإذا جاء ربّنا عرفناه، فيأتيهم اللّه تعالى في صورته الّتي يعرفون فيقول: أنا ربّكم، فيقولون: أنت ربّنا، فيتّبعونه...» [**صحيح مسلم**، الإيمان، ١٨٢].

[٢٥٩١] أ: الرسل.

[٢٥٩٢] ن ل: فتحدّد؛ أ: فيتحدّد.

وإذا كان الحقّ سبحانه ظاهراً في كلّ محدودٍ وشاهداً في كلّ مشهودٍ **(فلا تنظر العين)**، أي عين البصر والبصيرة في المظاهر الصوريّة /[١٢٥و] والمجالي المعنويّة **(إلّا إليه)** سبحانه **(ولا يقع الحكم)** الواقع من كلّ حاكمٍ يحكم على تلك المظاهر والمجالي بأيّ حكمٍ كان **(إلّا عليه)** لأنّه هو الظاهر فيها والظاهر عين المظهر من وجهٍ **(فنحن عبيدٌ[٢٥٩٣] له و)** قائمون **(به)** حال كوننا مأسورين **(في يديه)** يتصرّف فينا كما يشاء. **(وفي كلّ حالٍ)** يحوّلنا[٢٥٩٤] إليها **(فإنّا)** حاضرون **(لديه)** لا ينفكّ عنّا ولا ننفّك عنه كما قال تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [سورة الحديد، ٤/٥٧]. **(ولهذا)**، أي لاختلاف ظهوراته وتعدّد مظاهره **(يُنكَر)**[٢٥٩٥] تارةً[٢٥٩٦] فيما ينكر من المظاهر **(ويُعرَف)** أخرى فيما يُعرَف منها. **(و)** كذلك **(ينزّه)** فيما ينزّه من المظاهر المنزّهة **(ويوصف)** بما ينزّه[٢٥٩٧] عنه تلك المظاهر[٢٥٩٨] في مظاهر أخر، أو نقول: معناه ينكر في بعض المظاهر، بأن يكون ذلك البعض ممّن نكروه، ويُعرَف في بعضها بأن يكون ذلك البعض ممّن[٢٥٩٩] عرفوه، وكذلك ينزّه في بعض المظاهر إذا كان ذلك البعض من القائلين بالتنزيه، ويوصف، أي يُشبَّه في بعض المظاهر إذا كان من القائلين بالتشبيه، أو نقول:[٢٦٠٠] معناه ينكر إذا كان متجلّياً في غير صورة معتقد المتجلّى له، ويعرف إذ كان على صورة معتقده[٢٦٠١] وينزّه إذا كان اعتقاده التنزيه، ويوصف إذا كان اعتقاده التشبيه. **(فمن رآى الحقّ)** رؤيةً منتشئةً **(منه)**، أي من الحقّ بأن يكون الرائي هو الحقّ **(فيه)**، أي في الحقّ بأن يكون المجلى أيضاً الحقّ سبحانه **(بعينه)**، أي بعين الحقّ بأن يكون آلة الرؤية عين الحقّ لا عين نفسه. **(فذلك)** الرائي **(هو العارف)** الّذي يعرف الحقّ بجميع اعتباراته، ولا يكون شيءٌ من الأشياء حجاباً عليه **(ومن رآى الحقّ منه فيه)** لكن **(بعين**

[٢٥٩٣] أ ل: عبيدٌ.

[٢٥٩٤] أ ل: تحوّلنا؛ وفي هامش ط: أي الحقّ سبحانه. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٥٩٥] وفي هامش ط: لتنزيه الملائكة الحقّ سبحانه لتنزّههم. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٥٩٦] ل: (تارةً).

[٢٥٩٧] أ: تنزّه.

[٢٥٩٨] وفي هامش ط: كما في المادّيّات. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٥٩٩] ن: فمن.

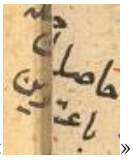
[٢٦٠٠] وفي هامش ط: هذا المعنى باعتبار ظهوره وكشفه على السالكين. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٦٠١] ن: معتقدة.

نفسه) لا بعين الحقّ **(فذلك غير العارف)** الّذي يعرف الحقّ[٢٦٠٢] بجميع اعتباراته، فإنّه وإن كان عارفاً بأنّ الرائي والمجلى هو الحقّ، لكنّه لم يعرف أنّ عينه عينُ عينِ الحق، بل توهّمها غيرها وتخيّل أنّه رآها /[١٢٥ظ] بذلك الغير، وليس هذا من مقتضيات المعرفة، لأنّ العارف يعلم أنّ الحقّ لا يراه إلّا عينه. **(ومن لم ير الحقّ منه ولا فيه وانتظر أن يراه)** في الآخرة **(بعين نفسه)** لا بعين الحقّ **(فذلك الجاهل)** فإنّه ما رآه في هذه النشأة وما انتظر رؤيته في الآخرة على ما هو الأمر عليه في نفسه،[٢٦٠٣] فإنّ رؤيته في الآخرة يكون[٢٦٠٤] بعين الحقّ لا بعين الرائي.

(وبالجملة فلا بدّ لكلّ شخصٍ من عقيدةٍ في ربّه يرجع بها)، أي بتلك العقيدة **(إليه سبحانه)** إذا رجع إليه دنياً وآخرةً **(ويطلبه فيها)**، أي في تلك العقيدة[٢٦٠٥] إذا طلبه **(فإذا تجلّى له الحقّ فيها)**، أي في صورة عقيدته **(عرفه)** أنّه ربّه **(وأقرّ به، وإن تجلّى له في غيرها)**، أي في غير صورة عقيدته **(نكره)**[٢٦٠٦] ولم يعرفه **(وتعوّذ منه)** أن يعتقده ربّه **(وأساء الأدب عليه في نفس الأمر)** بنفي كونه ربّه، فإنّه من بعض تجلّياته **(وهو عند نفسه أنّه قد تأدّب معه)** حيث نفى عنه ما لا يليق به في زعمه. **(فلا يعتقد معتقدٌ)** من المحجوبين **(إلٰهاً إلّا بما جعل)**، أي إلا بجعله **(في نفسه)** وخلقه فيها، فإنّ أصحاب الاعتقادات لا يعتقدون بالألوهيّة إلّا الصور الاعتقاديّة المجعولة في أنفسهم الّتي حزموا بها واعتقدوا حقّيّتها وبطلان ما يغايرها **(فالإله في الاعتقادات)** المنطوية على عُقَد القيود، وهي اعتقادات المحجوبين **(لا يكون[٢٦٠٧] إلّا بالجعل فما رأوْا)** حين[٢٦٠٨] رأوْا إلٰههم[٢٦٠٩] **(إلّا نفوسهم وما جعلوا فيها)** من الصور الاعتقاديّة الّتي توهّموا أنّ

٢٦٠٢ أ - الحقّ، صح هامش.

٢٦٠٣ وفي هامش ط: حاصله أن جعله[؟] باعتبارين «  ». عبدالغفور اللاريّ.

٢٦٠٤ أ: تكون.

٢٦٠٥ ل - (إليه سبحانه) إذا رجع إليه دنياً وآخرةً (ويطلبه فيها)، أي في تلك العقيدة، صح هامش.

٢٦٠٦ ن: نكّره.

٢٦٠٧ أ ل: لا يكون.

٢٦٠٨ ن: (حين).

٢٦٠٩ ن: آلهمّ.

إلٰههم[٢٦١٠] عليها، فهذه الصور الاعتقاديّة وإن كانت كالأصنام المتّخذة إلٰهاً في الجعل والتعمّل، لكنّ الحقّ سبحانه بسعة رحمته ينفخ فيها روح[٢٦١١] الحقيقة[٢٦١٢] فيرحم العابدين لها بسبب صحّة معاملاتهم معها على ما أُمروا به مع الحقّ الظاهر في تلك الصور الغير المحصور[٢٦١٣] فيها **(فانظر مراتب الناس في العلم باللّه)** في هذه النشأة **(هو عين مراتبهم في الرؤية يوم القيامة)** /[١٢٦و] فمن اعتقده منحصراً في صورةٍ مخصوصةٍ لا يراه يوم القيامة إلّا فيها، ومن لم يقيّده بصورةٍ مخصوصةٍ واعتقد أنّه المتجلّي في كلّ الصور لا غير، عرفه في كلّ صورةٍ يراه. **(وقد أعلمتُك بالسبب الموجب لذلك)**، أي لكون مراتب العلم عين مراتب الرؤية، وذلك السبب المُعْلَم[٢٦١٤] به هو رجوع كلّ واحدٍ صورة معتقده،[٢٦١٥] فمن كان صورة معتقده مقيّدةً[٢٦١٦] لا يرى الحقّ إلّا فيها، ومن لم يكن[٢٦١٧] صورة معتقده[٢٦١٨] مقيّدةً، بل مطلقةً يراه في كلّ صورةٍ. **(فإيّاك أن تتقيّد بعقدٍ مخصوصٍ[٢٦١٩] وتكفر بما سواه فيفوتك خيرٌ كثيرٌ)** وهو شهوده سبحانه فيما كفرتَ به **(بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه)** فإنّه غير محصورٍ فيما قيّدته به وكفرت بما سواه، بل هو شاملٌ للكلّ ظاهرٌ في الجميع من غير تقييدٍ **(فكن في نفسك هيولًى)** قابلةً **(لصور المعتقدات كلّها)** وأقبَلْ كلّ صورةٍ تَرِد عليك وأعتقِدْ أنّها بعض مجاليه وهو غير منحصرٍ فيها **(فإنّ الإلٰه الحقّ[٢٦٢٠] تعالى أوسع وأعظم)** من **(أن يحصره عقدٌ دون عقدٍ، فإنّه تعالى يقول: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ اللّهِ﴾** [سورة البقرة، ١١٥/٢] **وما ذكر أيْناً)** مميّزاً إيّاه **(من أينٍ)** آخر **(و)**

[٢٦١٠] ن: الهمّ.

[٢٦١١] وفي هامش ط: أي جعل حكمها حكم الحقّ الغير المحصور. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٦١٢] ن: الحقّية؛ وفي هامش ط: وذلك لأنّه يعامل معاملة الحقّ المطلق. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٦١٣] ن - المحصور.

[٢٦١٤] ن: معلوم.

[٢٦١٥] ن: معتقدة.

[٢٦١٦] ن - مقيّدة، صح هامش.

[٢٦١٧] ن أ: تكن.

[٢٦١٨] ن: معتقدة.

[٢٦١٩] ن: (بعقدٍ مخصوصةٍ).

[٢٦٢٠] أ: الحقّ.

ما[٢٦٢١] **(ذكر**[٢٦٢٢] **أنّ ثَمّ)**، أي في الأين الأوّل مثلاً **(وجه اللّه)** دون الأين الآخر **(ووجه الشيء حقيقته)** فيكون[٢٦٢٣] حقيقة الحقّ سبحانه متجلّيةً في كلّ أينٍ وظاهرةً في كلّ عينٍ **(فنبّه بهذا)** الّذي ذكر **(قلوب العارفين) على** شمول وجهه[٢٦٢٤] المطلق كلّ أينٍ وعينٍ **(لئلّا يشغَلَهم العوارض في الحياة الدنيا عن استحضار مثل هذا)** الوجه المطلق الغير المقيّد بأينٍ دون أينٍ، بل يستحضرونه في كلّ ما يرد عليه[٢٦٢٥] من عوارض الحياة الدنيا، فيحتظون بالعلم الأتمّ والشهود الأعمّ كما أشار إليه الشيخ رضي اللّه عنه بقوله:

عقَد الخلائق في الإله عقائداً وأنا اعتقدتُ جميع ما اعتقدوه.[٢٦٢٦]

/[١٢٦ظ] **(فإنّه لا يدري العبد في أيّ نفسٍ يُقبَض)** فيستحضره[٢٦٢٧] في ذلك النفَس، وإذا لم يدر في أيّ نفسٍ يُقبَض ولم يستوعب استحاضره جميع الأنفاس[٢٦٢٨] **(فقد يُقبَض)** بعضهم **(في وقت غفلةٍ فلا يستوي مع مَن قُبِض على)** صفة[٢٦٢٩] **(حضورٍ)** وشهودٍ، فإنّ الأوّل يُحشَر ووجهه إلى غير الحقّ سبحانه فيستحقّ البُعد والطرد، والثاني يُحشَر ووجهه إلى الحقّ سبحانه مشاهداً إيّاه فيستعدّ بالسعادة العظمى والمثوبة الكبرى.

(ثمّ إنّ العبد الكامل مع علمه بهذا)، أي بعدم انحصار الحقّ في أينيّةٍ خاصّةٍ وجهةٍ معيّنةٍ **(يلزم)**، أي يلازم **(في الصورة الظاهرة)** الحسّيّة البدنيّة لا في الصورة الباطنيّة القلبيّة الروحيّة **(و)** في[٢٦٣٠] **(الحالة المقيّدة)**[٢٦٣١] المخصوصة الّتي حال الصلاة **(التوجّه بالصلاة إلى شطر**

[٢٦٢١] أ: (وما).

[٢٦٢٢] ن: (آخر و) ما ذكر.

[٢٦٢٣] أ: فتكون.

[٢٦٢٤] ل: وجه اللّه؛ وفي هامش أ: وجه اللّه.

[٢٦٢٥] وفي هامش ط: ويكون كلّ شيءٍ يرد عليهم مرآةً للحقّ لا حجاباً عليه. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٦٢٦] ط- وأنا اعتقدتُ جميع ما اعتقدوه، صح هامش.

[٢٦٢٧] ن أ: (فيستحضره).

[٢٦٢٨] وفي هامش ط: حاصله أنّه يصعب عليه الحضور مع الحقّ المطلق في كلّ نفَسٍ ووقت، فإذا صعب ذلك لم يستوعب حضوره جميع الأنفاس فيكون حضوره في بعضٍ دون بعضٍ، ولا يدري أنّه في أيّ نفَسٍ يقبض، فيجوز أن يقبض وهو غافلٌ، فيكون حينئذٍ من عداد المحجوبين وفي زمرتهم. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٦٢٩] ن ل: (صفة).

[٢٦٣٠] ن: (وفي)؛ ل: و(في).

المسجد الحرام)[٢٦٣٢] انقياداً لأمر الحقّ سبحانه واتّباعاً لشريعة نبيّه صلّى اللّه عليه وسلّم **(ويعتقد أنّ اللّه في قبلته حال صلاته)**[٢٦٣٣] غير منحصرٍ فيها **(وهي)**، أي قبلته **(بعض مراتب** ظهور) وجه[٢٦٣٤] **(الحقّ)** المفهومة **(من)** قوله تعالى: ﴿**فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ اللّهِ**﴾ [سورة البقرة، ١١٥/٢] **فشطر المسجد الحرام منها)**، أي من تلك المراتب **(ففيه)**، أي في شطر المسجد الحرام **(وجه اللّه)** وحقيقته، لكنّه[٢٦٣٥] غير منحصرٍ فيه كما أشار إليه بقوله **(ولكن لا تقل هو ههنا)**، أي في شطر المسجد الحرام **(فقط)** وما أحسن ما قيل:

شعرٌ:[٢٦٣٦]

لا تقل دارها بشرقيّ نجد كلّ نجدٍ للعامريّة دارُ

فلها منزلٌ على كلّ ماءٍ وعلى كلّ دِمنَةٍ[٢٦٣٧] آثارُ.[٢٦٣٨]

(بل قِفْ عند ما أدركت) من كتابه سبحانه ولا تتجاوزه **(والزمْ الأدب)** ظاهراً **(في الاستقبال شطر المسجد الحرام)** ولا تتجاوزه كما أدركت من قوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [سورة البقرة، ١٤٩/٢] **(و)** كذلك **(الزمْ الأدب)** باطناً **(في عدم حصر الوجه في تلك الأينيّة الخاصّة)**، أي الجهة المنسوبة إلى الأين المسؤول عنها به الّتي هي شطر المسجد الحرام كما أدركت من قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ اللّهِ﴾ [سورة البقرة، ١١٥/٢] **(بل هي)**، أي تلك الأينيّة الخاصّة **(من جملة أينيّاتٍ ما تولّى متولٍّ إليها)**، /[١٢٧و] أي من جملة أينيّاتٍ

[٢٦٣١] أ: وفي الحالة المقيّدة.

[٢٦٣٢] لعلّه يشير إلى قوله تعالى: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِنَّهُ لَلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ وَمَا اللّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [سورة البقرة، ١٤٩/٢].

[٢٦٣٣] لعلّه يشير إلى قول النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم الّذي رُوي في **صحيح البخاريّ** (الصلاة، ٣٩)، ومتن الحديث: «رَأى نُخامَةً في القِبْلَةِ، فَحَكَّها بيَدِهِ ورُئِيَ منه كَراهيةٌ، أوْ رُئِيَ كَراهيتُهُ لِذلكَ وشِدَّتُهُ عليه، وقالَ: إنَّ أحَدَكُمْ إذا قامَ في صَلاتِهِ، فإنَّما يُناجِي رَبَّهُ أوْ رَبُّهُ بيْنَهُ وبيْنَ قِبْلَتِهِ، فلا يَبْزُقَنَّ في قِبْلَتِهِ، ولَكِنْ عن يَسارِهِ أوْ تَحْتَ قَدَمِهِ، ثُمَّ أخَذَ طَرَفَ رِدائِهِ، فَبَزَقَ فيه ورَدَّ بَعْضَهُ على بَعْضٍ، قالَ: أوْ يَفْعَلُ هَكَذا.»

[٢٦٣٤] أ ل: ظهور (وجه).

[٢٦٣٥] ل: لكن.

[٢٦٣٦] ن أ - شعرٌ.

[٢٦٣٧] وفي هامش ط: جاى خاك رويه[؟]. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٦٣٨] لم أجد مأخذه.

وجهاتٍ تولّى متولٍّ إليها، فقوله: أينيّاتٍ، بالتنوين ولفظة ما زائدةٌ. **(فقد بان)**، أي ظهر **(لك**[٢٦٣٩] **عن اللّه)** بهذه الآية **(أنّه في أينيّة كلّ وِجْهَةٍ)** يتوجّه إليها **(وما ثمّة)**، أي عند التولّي إلى أينيّة كلّ وجهةٍ **(إلّا الاعتقادات)**، أي اعتقادات أنّ ثمّة وجه اللّه، فإنّ تلك الأينيّة إن كانت أينيّةً معنويّةً فالتولّي إليها عين اعتقاد أنّ وجه اللّه فيها، فإن كانت صوريّةً فالتولّي إليها صورةٌ، لا يكون إلّا بعد اعتقاد أنّ فيها وجه اللّه، فالاعتقاد الّذي هو التولّي المعنويّ لازمٌ على كلّ تقديرٍ بخلاف التولّي الصوريّ، فإنّه غير لازمٍ، بل غير صحيحٍ إذا كانت الأينيّة المتوجَّه إليها من الجهات المعنويّة، فليس عند التولّي إلى الأينيّات على وجه العموم. واللزوم إلّا الاعتقادات، فالاعتقاد أيضاً تولٍّ، فكلّ ما يعتقده المعتقدون يكون من الأينيّات الّتي أخبر[٢٦٤٠] اللّه سبحانه بأن ثمّة وجه اللّه. **(فالكلّ)** من المعتقدين أيّ اعتقادٍ كان **(مصيبٌ)** في اعتقاده، لأنّ معتقده ممّا تولّى إليه متولٍّ **(وكلّ مصيبٍ مأجورٌ، وكلّ مأجورٍ سعيدٌ، وكلّ سعيدٍ مرضيٌّ عند ربّه)**[٢٦٤١] فكلٌّ من المعتقدين في اللّه أيّ اعتقادٍ كان مرضيٌّ عند ربّه **(وإن شقيَ زماناً ما في الدار الآخرة)** فإنّ الشقاوة في بعض الأزمنة لا ينافي السعادة المطلقة **(فقد مرِض)**، أي فإنّه قد مرِض **(وتألّم أهل العناية)** ولا شكّ أنّ كلّ واحدٍ من المرض والتألّم نوع شقاوةٍ **(مع علمنا بأنّهم سعداء أهل حقٍّ في الحياة الدنيا)** قوله: في الحياة الدنيا،[٢٦٤٢] متعلّقٌ بقوله: مرِض وتألّم. **(فمن عباد اللّه)**، أي فكذلك من عباد اللّه **(من تُدرِكهم**[٢٦٤٣] **الآلام في الحياة الأخرى في دارٍ يسمّى بجهنّم، ومع هذا لا يقطع أحدٌ من أهل العلم الّذين كُشِفوا الأمر)**، أي أمر دار جهنّم **(على ما هو عليه أنّه لا يكون لهم في تلك الدار نعيمٌ خاصٌّ بهم)** لا يتجاوز إلى أهل الجنّة. وذلك النعيم الخاصّ **(إمّا)** يكون[٢٦٤٤] **(بفقد ألمٍ كانوا يجدونه)** أوّلاً /[١٢٧ظ] **(فارتفع عنهم)** آخراً **(فيكون نعيمهم راحتهم عن وجدان**

[٢٦٣٩] ن: لك.

[٢٦٤٠] ن ل: أخبرها.

[٢٦٤١] وفي هامش ط: إنّما قال: ربّه، لأنّ لكلّ أحدٍ ربًّا انتشأ منه عينه الثابتة وإليه يعود في قوس العروج. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٦٤٢] أ - قوله: في الحياة الدنيا.

[٢٦٤٣] ل + (تلك).

[٢٦٤٤] ن ل: (يكون).

ذلك الألم) وخلاصهم عنه **(أو يكون نعيمٌ**[٢٦٤٥]**)** وجوديٌّ **(مستقلٌّ زائدٌ)** على الراحة والخلاص من الألم **(كنعيم أهل الجنان في الجنان)** فإنّ نعيمهم ليس مجرّد خلاصهم عن ألم العذاب، بل أمورٌ زائدةٌ عليه كما أخبرت به الشريعة الحقّة. **(واللّه أعلم)** بحقيقة[٢٦٤٦] الحال وإليه المرجع والمآل.

[٢٦٤٥] ل: نعيمٌ.

[٢٦٤٦] أ: (بحقيقة).

فصّ حكمةٍ فتوحيّةٍ[٢٦٤٧] في كلمةٍ صالحيّةٍ

لمّا فتح اللّه سبحانه باسمه الفتّاح الّذي هو من جملة مفاتيح الغيب على صالحٍ عليه السلام باب الإعجاز الفاتح على بعض أمّته طريق السعادة حين آمنوا به، وعلى بعضهم طريق الشقاوة حيث كفروا به بانفتاح الجبل، وبيّن أيضاً الشيخ في حكمته أنّ فتح باب الإيجاد مبنيٌّ على الفرديّة، وصف حكمته بالفتوحيّة. فالفتوح إن كان جمع فتحٍ، فجمعيّته مشعرةٌ بأنّ في تلك المعجزة فتحاً على فتحٍ كما وقع الإيماء إليه، وإن كان مفرداً، فمع إشعاره بالفتح ينبئ عن كونها ممّا لم يُتوقّع[٢٦٤٨] مثلها.[٢٦٤٩] وفي كثيرٍ من النسخ: فاتحيّةٌ بدل فتوحيّةٍ، وهي أنسب لفظاً.[٢٦٥٠]

ولمّا كان بعض الركائب الّذي هو الناقة معجَزاً لصالحٍ عليه السلام ابتدأ رضي اللّه عنه بذكر الركائب فقال: **(من الآيات)**، أي من جملة الآيات والمعجزات **(آيات الركائب)**، أي المعجزات المتعلّقة بالركائب، فإنّ ذوات الركائب ليست بمعجزاتٍ، فإنّ نفس ناقة صالحٍ مثلاً ليست بمعجزةٍ، بل المعجزة إنّما هي انفتاق الجبل عنها، أو المراد بها الركائب المعجَزة، فإنّ من الركائب ما هي معجَزةٌ، وما ليست بمعجَزةٍ، والمعدود من جملة المعجِزات إنّما هو الركائب المعجَزة منها لا مطلقاً، ولا يبعد أن يجعل[٢٦٥١] الركائب إشارةً[٢٦٥٢] إلى أبدان السالكين ونفوسهم الحيوانيّة، فإنّ الأبدان ركائب للنفوس الناطقة، وفي كلٍّ منها آياتٌ وعلاماتٌ تدلّ على مراتب استعدادات السالكين وعلى تفاوت ما يفيض عليهم بحسب الاستعدادات /[١٢٨و] من الأسماء الإلهيّة. **(وذلك)**، أي كون بعض الآيات الركائب **(لاختلافٍ)** واقعٍ **(في المذاهب)**، أي مذاهب الأمم في اقتراحاتهم المعجزات من الأنبياء، فإنّ لكلٍّ منهم مذهباً[٢٦٥٣] في اقتراح المعجزة يقتضيه استعداده فبعضهم

[٢٦٤٧] ط ن ل: فاتحيّة، صح هامش ط ل.

[٢٦٤٨] وفي هامش ط: لأنّ الفتوح إنّما يقال عندهم فيما لم يُترصَّد. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٦٤٩] وفي هامش ط: يعني طريق السعادة والشقاوة. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٦٥٠] وفي هامش ط: وافق لفظ صالحٍ. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٦٥١] ن أ: تجعل.

[٢٦٥٢] وفي هامش ط: ليكون ذلك المعنى أشار بالكلام الشيخ. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٦٥٣] ن: مذهب.

يقتضي استعداده[٢٦٥٤] اقتراح الركائب المعجزة، وبعضهم يقتضي استعداده غير ذلك، فمنشأ كون بعض المعجزات من قبيل الركائب إنّما هو اختلاف مذاهب الأمم في اقتراحاتهم لتفاوت استعداداتهم. **(فمنهم)**، أي من أصحاب الركائب المؤمنين بالأنبياء عليهم السلام بسبب إعجاز الركائب **(قائمون بها)**، أي بتلك الركائب، أي يقومون بركوبها ويتصدّون له **(بحقٍّ)**، أي بشهودٍ حقٍّ وكشفٍ صادقٍ بحيث لا يحجبهم[٢٦٥٥] تعيّنات الراكبيّة والمركوبيّة، والمسافة والابتداء والانتهاء عن شهود الواحد الحقّ تعالى، بل يشاهدون أنّ الكلّ هو الحقّ المطلق تقيّد وتعيّن بتلك الصور من غير أن يمنعهم[٢٦٥٦] كثرة الصور عن شهود الوحدة. **(ومنهم قاطعون بها)**، أي بتلك الركائب **(السَباسِب)**[٢٦٥٧] فيسندون القطع إلى أنفسهم ويجعلون الركائب وسائل في ذلك القطع ويرون السباسب المسافة المقطوعة، فيحجبهم[٢٦٥٨] كثرة هذه الصور عن شهود الوحدة. فالطائفة الأولى شهدوا الأمر على ما هو عليه، والطائفة الثانية بقَوْا في ظلمة الجهل والبُعد كما قال: **(فأمّا القائمون، فأهل عينٍ)** يشهدون بها الأمر على ما هو عليه. **(وأمّا القاطعون هم الجنائب)** جمع جنيبةٍ فعيلةٍ من الجنوب، وهو البعد، أي المحجوبون المبعّدون **(وكلٌّ منهم)**، أي من القائمين والقاطعين **(يأتيه[٢٦٥٩] منه فتوح غيوبه)** الضميران المجروران إمّا راجعان إلى الحقّ تعالى[٢٦٦٠] أو العبد[٢٦٦١] أو أحدهما للحقّ والآخر للعبد،[٢٦٦٢] ولكلّ وجهٍ يظهر بالتأمّل، وقوله **(من كلّ جانبٍ)** متعلّقٌ بقوله: يأتيه،[٢٦٦٣] أي من فوقهم[٢٦٦٤] وتحت أرجلهم.

[٢٦٥٤] ن - فبعضهم يقتضي استعداده.

[٢٦٥٥] ن أ ل: تحجبهم.

[٢٦٥٦] أ: تمنعهم.

[٢٦٥٧] وفي هامش أ: جمع سَبْسَبٌ، وهو البيداء والصحراء.

[٢٦٥٨] أ ل: فتحجبهم.

[٢٦٥٩] ن: تأتيه.

[٢٦٦٠] وفي هامش ط: باعتبار أنّه مبدأٌ ومصدرٌ. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٦٦١] وفي هامش ط: باعتبار أنّه قابلٌ. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٦٦٢] أ: للبعد.

[٢٦٦٣] وفي كلّ النسخ: يأتيه.

[٢٦٦٤] وفي هامش أ + ومن.

/[١٢٨ظ] **(اعلم وفّقك اللّه)** لفهم الحقائق على ما هي عليه **(أنّ الأمر)**، أي أمر الإيجاد **(مبنيٌّ في نفسه على الفرديّة)** وهي عدم الانقسام بالمتساويين عمّا من شأنه الانقسام فلا يشمل الواحد،[٢٦٦٥] وبيِّنٌ أنّ المنقسم إمّا أن ينقسم بالمتساويين فله الشفعيّة والتثنية من العدد، أو لا ينقسم[٢٦٦٦] بالمتساويين، بل بالمتخالفين في الزيادة والنقصان، فله الفرديّة والتثليث ضرورة اشتمال القسم الزائد على الناقص وفضلٍ، وإليه[٢٦٦٧] أشار بقوله **(ولها)**، أي للفرديّة **(التثليث، فهي)**، أي الفرديّة مبتدئةٌ **(من الثلاثة)** لأنّ أقلّ عددٍ لا ينقسم إلى متساويين إنّما هو الثلاثة **(فصاعداً)** كالخمسة والسبعة والتسعة وغيرها. **(فالثلاثة أوّل الأفراد، وعن هذه الحضرة)** الفرديّة **(الإلهيّة)** الّتي لها التثليث **(وُجِد العالم فقال تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [سورة النحل، ١٦/٤٠]**[٢٦٦٨] **فهذه)** الحضرة الفرديّة الّتي لها التثليث، ومنها وُجِد العالم **(ذاتٌ، ذات إرادةٍ وقولٍ،**[٢٦٦٩] **فلو لا هذه الذات وإرادتها وهي نسبة التوجّه)**، أي نسبةٌ هي التوجّه **(بالتخصيص لتكوين أمرٍ ما. ثمّ)** لو لا[٢٦٧٠] **(قوله**[٢٦٧١] **عند هذا التوجّه)** الإراديّ **(كن لذلك الشيء ما كان ذلك الشيء.**[٢٦٧٢] **ثمّ ظهرت الفرديّة الثلاثيّة أيضاً في ذلك الشيء)** المتوجَّه إليه **(وبها)**، أي بتلك الفرديّة **(من جهته)**، أي من طرف ذلك الشيء **(صحّ تكوينه)**، أي تكوّنه، ولهذا عطفٌ عليه قوله: **(واتّصافه بالوجود)** عطف تفسيرٍ. وإنّما قلنا ذلك فإنّ المكوّن بمعنى المؤثّر في كون الشيء ووجوده إنّما هو الحقّ سبحانه، ولو جعلتَه مكوِّناً بملاحظة أنّ للتقابل

[٢٦٦٥] أ + وبين أنّ المنقسم إمّا أن ينقسم بالمتساويين عمّا من شأنه الانقسام فلا يشمل الواحد.

[٢٦٦٦] ن ل: تنقسم.

[٢٦٦٧] أ - وإليه.

[٢٦٦٨] وفي هامش ط: يعني أنّ الواقع في القرآن هو الثلاثة حيث قال: ﴿إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾. والسرّ في ذكر هذه الثلاثة أنّ الذات هي الأصل، وأمّا الإرادة والقول فهما مقدّماتٌ للمعلول. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٦٦٩] وفي هامش ط: والظاهر أنّ القول صورة الإيجاد، ويجوز أن يثبت في تلك المرتبة شيءٌ يُعبَّر عنه بالقول وحينئذٍ يثبت في جانب شيءٍ يُعبَّر عنه بالسماع وبالامتثال كما في الشاهد. عبدالغفور اللاريّ..

[٢٦٧٠] ل: (لو لا).

[٢٦٧١] ن: قوله.

[٢٦٧٢] ط - (ما كان ذلك الشيء)، صح هامش.

أيضاً دخلاً في التكوين فغير بعيدٍ.[٢٦٧٣] **(و)** تلك الفرديّة الثلاثيّة **(هي شيئيّته)**[٢٦٧٤] الثبوتيّة **(وسماعه**[٢٦٧٥] **وامتثاله أمر مكوِّنه بالإيجاد، فقابل ثلاثةٌ بثلاثةٍ: ذاته الثابتة)** في العلم **(في حال عدمها)** بحسب العين **(في موازنة ذات موجدها، وسماعه في موازنة إرادة موجده، وقبوله بالامتثال لمّا أمره به من التكوين)**، أي التكوّن **(في موازنة قوله: كن، فكان هو)**، أي وُجِد /[١٢٩و] ذلك الشيء بامتثال أمر مُوجده **(فنُسِب التكوين)**، أي التكوّن **(إليه)**، أي إلى الشيء الموجَد. **(فلولا أنّه في قوّته التكوين)**[٢٦٧٦] أي التكوّن بمعنى قبول الكون قبولاً ناشئاً **(من نفسه عند هذا القول)**، أي قول كن **(ما تكوّن)** فقوله: ما تكوّن، قرينةٌ على أنّ المراد بالتكوين فيما سبق هو التكوّن، وإلّا فالمناسِب: ما كوّن **(فما أوجد هذا الشيء بعد أن لم يكن عند الأمر بالتكوين إلّا نفسه)**[٢٦٧٧] يعني هو بنفسه تحرّك من العدم، أي[٢٦٧٨] الوجود العلميّ إلى العين، أي الوجود الخارجيّ بعد ما أُمِر به، وليس للحقّ سبحانه إلّا الأمر. **(فأثبت الحقّ تعالى)** بقوله: ﴿فَيَكُونُ﴾ حيث أسند الكون إلى الشيء نفسه لا إلى الآمر المكوِّن **(أنّ التكوين)**، أي التكوّن **(للشيء)** المأمور بالكون **(نفسه لا للحقّ، والذي للحقّ فيه)**، أي في التكوين **(أمْره**[٢٦٧٩] **خاصّةً)** لا الفعل المأمور به **(وكذا أخبر عن نفسه في قوله)** في موضعٍ آخر **(﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا**[٢٦٨٠]

[٢٦٧٣] وفي هامش ط: فيكون فيه مبالغةٌ. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٦٧٤] وفي هامش ط: يعني هيئته. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٦٧٥] وفي هامش ط: «  ».

[٢٦٧٦] وفي هامش ط: صرّف عبارة الشيخ عن ظاهره، إذ لو لم ينصرف لم يستقم المعنى، إذ الإيجاد ليس إلّا للحقّ سبحانه، نعم للقابل دخلٌ في الإيجاد، وتلك مدخليّةٌ تامّةٌ[؟] فلهذا نُسِب نفس التكوين إليه مبالغةً. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٦٧٧] وفي هامش ط: لا إنّه أوجد نفسه، لأنّه غير معقولٍ. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٦٧٨] ل: إلى.

[٢٦٧٩] وفي هامش ط: أي إيجاده. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٦٨٠] وفي كلّ النسخ: أمرنا.

لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [سورة النحل، ٤٠/١٦] فنَسَبَ التكوين لنفس الشيء)، أي إلى نفسه لا إلى اللّه سبحانه لكنّه **(عن أمر اللّه و)** اللّه[٢٦٨١] سبحانه **(هو الصادق في قوله)** المنبئ[٢٦٨٢] عن حصر أمره في القول وعن انتساب التكوين إلى الشيء نفسه. **(وهذا)**، أي انحصار أمر اللّه في القول وانتساب التكوين إلى الشيء نفسه كما أنّه هو المفهوم من قوله المنقول كذلك **(هو المعقول في نفس الأمر)** فإنّ الآمر إنّما يطلب من المأمور بصيغة الأمر مبدأ الاشتقاق الّذي هو من جملة أفعاله الصادرة عنه، فالأمر يكون[٢٦٨٣] الفعل المأمور للآمر، والفعل المأمور به للمأمور **(كما يقول الآمر الّذي يُخاف)** على البناء للمفعول وكذلك قوله: **(فلا يُعصَى)** والجارّ والمجرور في قوله: **(لعبده)** متعلّقٌ بقوله: يقول، أي يقول الآمر لعبده **(قم، فيقوم العبد امتثالاً لأمر سيّده، فليس للسيّد في قيام[٢٦٨٤] العبد سوى أمره له بالقيام، والقيام من فعل العبد لا من فعل السيّد، فقام /[١٢٩ظ] أصل التكوين على التثليث)**، أي هو منتشئٌ **(من الثلاثة من الجانبين من جانب الحقّ ومن جانب الخلق.**

ثمّ سرى ذلك) التثليث[٢٦٨٥] **(في إيجاد المعاني في الذهن[٢٦٨٦] بالأدلّة، فلا بدّ في الدليل)** من[٢٦٨٧] **(أن يكون مركّباً من ثلاثةٍ على نظامٍ مخصوصٍ وشرطٍ مخصوصٍ)** كما بُيِّن في الكتب الميزانيّة **(وحينئذٍ يُنتَج، لا بدّ من ذلك)** الإنتاج أو من ذلك[٢٦٨٨] التركيب للإنتاج.[٢٦٨٩] ولمّا ذكر أنّه لا بدّ في الدليل من التثليث بيّنه فيما يُنتَج الموجبات من ضروب الشكل الأوّل لشرف

[٢٦٨١] ن: واللّه.

[٢٦٨٢] ن: المبنيّ.

[٢٦٨٣] أ: بكون.

[٢٦٨٤] وفي هامش أ + هذا.

[٢٦٨٥] وفي هامش ط: «  » المعرف مشكل أن قيل بالكسب في التصوّرات. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٦٨٦] ن أ: في الذهن.

[٢٦٨٧] ل: (من).

[٢٦٨٨] أ - الإنتاج أو من ذلك، صح هامش.

[٢٦٨٩] ل: الترتيب لإنتاج.

النتيجة وظهور الإنتاج فقال: **(وهو)**، أي التركيب **(مثل**[٢٦٩٠] **أن يركّب الناظر دليله من مقدّمتين، كلّ مقدّمةٍ يحتوي**[٢٦٩١] **على مفردين، فيكون أربعةً، واحدٌ من هذه الأربعة يتكرّر في المقدّمتين ليربط إحديهما بالأخرى كالنكاح)** الّذي هو الوطئ، فإنّه مشتملٌ على مقدّمتي الأبوين المنطوي كلّ واحدٍ منهما على آلة التناسل وهي الواحد[٢٦٩٢] المتكرّر **(فيكون**[٢٦٩٣] **ثلاثةً لا غير لتكرار الواحد**[٢٦٩٤] **فيهما،**[٢٦٩٥] **فيكون)**، أي يوجد **(المطلوب**[٢٦٩٦] **إذا وقع هذا الترتيب على هذا الوجه المخصوص، وهو ربط إحدى المقدّمتين بالأخرى بتكرار ذلك الواحد المفرد)** الّذي هو مفردٌ من مفردي كلّ مقدّمةٍ، وذلك التكرار بأن يكون محمولاً في الصغرى موضوعاً في الكبرى. وفي بعض النسخ: الوجه المفرد. **(الّذي به صحّ التثليث)** يسمّى الأوسط وجهاً، لأنّه وجه ثبوت الأكبر للأصغر وعلّته في الذهن فقط، إن كان برهاناً إنّيًّا، وفي الخارج أيضاً إن كان لِمّيًّا، ولذلك يسمّيه علّةً وسبباً فيما بعد. **(والشرط المخصوص)** فيما يُنتَج الإيجاب من ضروب الشكل الأوّل **(أن يكون الحكم)**، أي المحكوم به، يعني الأكبر **(أعمّ من العلّة)** يعني الأوسط كما يقال: زيدٌ إنسانٌ، وكلّ إنسانٍ حيوانٌ، فزيدٌ حيوانٌ **(أو متساوياً لها)** كما يقال: زيدٌ إنسانٌ، وكلّ إنسانٍ ناطقٌ، فزيدٌ ناطقٌ، وذلك لتصديق الكبرى كلّيّةً. **(وحينئذٍ يصدق**[٢٦٩٧]**)** النتيجة /[١٣٠و] أو القضيّة الّتي حكم فيها بالأكبر على كلّ الأوسط **(وإن لم يكن كذلك)** كما إذا كان الأكبر أخصّ من الأوسط أو مبايناً له[٢٦٩٨] ويحكم به عليه كلّيًّا **(فإنّه ينتج)** في بعض الموادّ **(نتيجةً غير**[٢٦٩٩] **صادقةٍ)** كما يقال: زيدٌ حيوانٌ، وكلّ حيوانٍ فرسٌ، فزيدٌ فرسٌ، أو زيدٌ حيوانٌ،

[٢٦٩٠] أ: مثل.

[٢٦٩١] أ ل: (تحتوي).

[٢٦٩٢] وفي هامش ط: النوعيّ. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٦٩٣] أ: (تكون).

[٢٦٩٤] ل: (الواحدة).

[٢٦٩٥] ن: (منها).

[٢٦٩٦] وفي هامش ط: ونتيجة النكاح الولد. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٦٩٧] أ: (تصدق)؛ وفي هامش ط: إذا كانت الصغرى صادقةً. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٦٩٨] أ - له.

[٢٦٩٩] أ - (غير)، صح هامش.

وكلّ حيوانٍ جمادٌ، فزيدٌ جمادٌ. وإنّما قلنا: في بعض المواد، لأنّه إذا كان الأصغر من أفراد الأكبر الأخصّ من الأوسط، ويُحكَم بالأكبر على الأوسط كلّيًّا يصدق[٢٧٠٠] النتيجة، وإن كانت الكبرى كاذبةً كما يقال: زيدٌ حيوانٌ، وكلّ حيوانٍ ناطقٌ، فزيدٌ ناطقٌ.

(وهذا)، أي صدق النتيجة[٢٧٠١] عند حكم التثليث في المقدّمات وعدم صدقها عند عدمه **(موجودٌ)** متحقّقٌ **(في العالم مثل إضافة الأفعال إلى العبد مُعرّاةً عن نسبتها إلى اللّه سبحانه)**[٢٧٠٢] فإن[٢٧٠٣] أضافها[٢٧٠٤] إلى العبد فقط، لم يتفطّن بأنّه لا بدّ في تحقيق الأثر من فاعلٍ وقابلٍ ورابطةٍ بينهما، وبأنّ القابل لا أثر له بدون الفاعل، لا جرم أضافها إلى القابل فقط. وهذه الإضافة كاذبةٌ لعدم ملاحظة التثليث فيها **(أو إضافة التكوين الّذي نحن بصدده إلى اللّه مطلقاً)**[٢٧٠٥] من غير[٢٧٠٦] أن يكون للعبد فيه مدخلٌ، وهذا أيضاً كاذبٌ. كيف[٢٧٠٧] **(والحق سبحانه ما أضافه إلّا إلى الشيء)** القابل **(الذي قيل له: ﴿كُنْ﴾)** مع أنّ للفاعل المؤثّر أيضاً فيه مدخلاً، لكنّه سبحانه لاحظ جانب تقييد الوجود الظاهر في حقيقة القابل، وهو من القابل لا جانب التجلّي الوجوديّ، فإنّه من الحقّ سبحانه، والنتيجة الصادقة هي الإضافة الواقعة إلى كلا الجانبين والنسبة الرابطة بينهما هو الحقّ بحسب الواقع. **(مثاله)**، أي مثال سريان التثليث في إيجاد المعاني **(إذا أردنا أن ندلّ على[٢٧٠٨] أنّ[٢٧٠٩] وجود العالم عن سببٍ فنقول: كلّ حادثٍ فله سببٌ)**. وفي تقديم الكبرى إشارةً إلى أنّها الأصل في الإنتاج /[١٣٠ظ] لاندارج النتيجة فيها بالقوّة وعلى

[٢٧٠٠] أ: تصدق.

[٢٧٠١] وفي هامش ط: أي الأثر الحاصل من الشيء. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٧٠٢] وفي هامش ط: أي الأفعال المستنِدة إلى العبد لا بدّ لها من يليه أيضاً، فإن عرى عن نسبتها إلى اللّه كان خطأً، وكذلك أن عرى عن نسبتها إلى العبد. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٧٠٣] وفي هامش أ + من.

[٢٧٠٤] وفي هامش ط: أي الناظر. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٧٠٥] وفي هامش ط: يُفهَم منه أنّ نسبة التكوين إلى العبد كما سبق ليست بالمعنى المتبادر، بل بالمعنى المؤوّل. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٧٠٦] أ - غير، صح هامش.

[٢٧٠٧] أ - كيف، صح هامش.

[٢٧٠٨] ن ل: على.

[٢٧٠٩] ن: أنّ.

سبيل الإجمال **(فمعنا)** باعتبار الكبرى **(الحادث والسبب)**، أي وإنّ له سبباً. **(ثمّ نقول في المقدّمة الأخرى)** الّتي هي الصغرى **(والعالم حادثٌ، فتكرّر الحادث في المقدّمتين)** فكان واحداً به ارتبطت إحديهما بالأخرى فيحصل ثلاثةً، الأوّل: الحادث، والثاني: أنّ له سبباً **(والثالث قولنا: العالم، فأنتج)** هذا الدليل المنطوي على التثليث **(أنّ العالم له سببٌ فظهر في النتيجة)** تفصيلاً **(ما ذكر في المقدّمة الواحدة)** المسمّاة بالكبرى إجمالاً **(و)** ما ذكر في النتيجة تفصيلاً، وفي تلك المقدّمة إجمالاً **(هو)** إنّ العالم له **(السبب. فالوجه الخاصّ)** الّذي أشار إليه أوّلاً بقوله: على الوجه المخصوص[٢٧١٠] **(هو تكرار الحادث)** ليتعدّى الحكم بالأكبر إلى الأصغر، فليس المراد بالوجه[٢٧١١] الأوسط.[٢٧١٢] **(والشرط الخاصّ)** الّذي أشار إليه أوّلاً بقوله: والشرط المخصوص **(هو**[٢٧١٣] **عموم العلّة)**، أي عموم هذا الحكم المخصوص، يعني الأكبر الّذي هو قولنا: له سبب العلّة المخصوصة، يعني الأوسط الّذي هو الحادث، فيكون[٢٧١٤] إضافة العموم إلى العلّة من قبيل إضافة المصدر إلى مفعوله، ويمكن أن يراد بالعلّة الأكبر، لأنّ الأكبر[٢٧١٥] في هذه المادّة هو السبب،[٢٧١٦] والعلّة يرادف[٢٧١٧] السبب، فيكون المصدر إضافةً إلى الفاعل.

ثمّ أشار إلى عموم الأكبر لكلّ أفراد الأوسط بقوله: **(لأنّ العلّة)**، أي العلّة[٢٧١٨] المؤثّرة **(في وجود الحادث السبب)** فالحادث[٢٧١٩] له سببٌ **(وهو)**، أي الحكم بأنّ الحادث له سببٌ، أو

[٢٧١٠] ل + إليه.

[٢٧١١] أ + إلّا.

[٢٧١٢] وفي هامش ط: كما ذهب إليه الشارح. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٧١٣] أ: هو.

[٢٧١٤] أ: فتكون.

[٢٧١٥] أ - لأنّ الأكبر.

[٢٧١٦] وفي هامش ط: فيه مسامحةٌ ...«  ». عبدالغفور اللاريّ.

[٢٧١٧] ن أ ل: ترداف.

[٢٧١٨] أ - أي العلّة.

قولنا: له سببٌ **(عامٌّ في حدوث العالم)**، أي شاملٌ لكلّ أفراد الحادث المحمول على العالم. وقوله: **(عن اللّه)** قيدٌ اتّفاقيٌّ أشار به إلى ما عليه الأمر في نفسه. وقوله: **(أعني الحكم)** سواءٌ أُرِيدَ بالحكم النسبة الأيقاعيّة أو المحكوم به كما أشرنا إليه تفسيرٌ للضمير الغائب، أعني هو. **(فيحكم[٢٧٢٠] على كلّ حادثٍ أنّ له سبباً سواءً[٢٧٢١] كان ذلك[٢٧٢٢] السبب)**، أي الوسط،[٢٧٢٣] فعبّر عنه به كما عبّر عنه أوّلاً بالعلّة **(مساوياً للحكم)**، أي الأكبر، فيكون الحكم أيضاً /[١٣١و] مساوياً له، وذلك إذا أردنا بالحادث الحادث الذاتيّ **(أو يكون الحكم أعمّ منه)** وذلك إذا أردنا بالحادث الحادث[٢٧٢٤] الزمانيّ. **(فيدخل)**، أي السبب الّذي هو الأوسط **(تحت حكمه)**، أي حكم الأكبر **(فيصدق[٢٧٢٥] النتيجة)** ضرورةً تعدّى الحكم من الأوسط إلى الأصغر. **(فهذا أيضاً قد ظهر حكم التثليث)**، أي هذا حكم التثليث على أن يكون اسم الإشارة مبتدأً وحكم التثليث بياناً له أو بدلاً عنه، وقوله: قد ظهر، خبره أو يكون حكم التثليث خبراً عنه، وقوله: قد ظهر، استينافاً[٢٧٢٦] أو[٢٧٢٧] قيداً للخبر،[٢٧٢٨] ويحتمل أن يكون هذا مبتدأً وما بعده خبره على تقديرِ عائدٍ إليه، أي هذا أيضاً قد ظهر به حكم التثليث الواقع **(في إيجاد المعاني الّتي تُقْتَنَصُ[٢٧٢٩] بالأدلّة)** وحينئذٍ يكون إيراد قوله أيضاً بالنظر إلى مطلق التثليث.

[٢٧١٩] ل: بالحادث.

[٢٧٢٠] ل: (فنحكم).

[٢٧٢١] ل: سواء.

[٢٧٢٢] ن أ - (ذلك).

[٢٧٢٣] ل: (أي الوسط).

[٢٧٢٤] ن - الذاتيّ (أو يكون الحكم أعمّ منه) وذلك إذا أدنا بالحادث الحادث.

[٢٧٢٥] أ: (فتصدق).

[٢٧٢٦] وفي هامش ط: أي جملةٌ لا يحلّ لنا من الإعراب. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٧٢٧] وفي هامش ط: من غير أن يكون قيدٌ للخبر. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٧٢٨] وفي هامش ط: أي استينافاً يكون قيداً. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٧٢٩] ن: (تقتضي).

(فأصل الكون)، أي ما يُبنى[٢٧٣٠] عليه الكون خارجاً أو ذهناً **(التثليث، ولهذا)**، أي لكون الأصل في الكون التثليث **(كانت حكمة صالحٍ عليه السلام الّتي أظهر اللّه)**، أي أظهرها اللّه **(في تأخير أخذ قومه ثلاثة أيّامٍ)**[٢٧٣١] يتلوّنون فيها بثلاثة ألوانٍ **(وعداً)** صادقاً **(غير مكذوبٍ)** قوله: في تأخير، متعلّقٌ بقوله: كانت[٢٧٣٢] أو بقوله: أظهر، وقوله: ثلاثة أيّامٍ، مفعولٌ فيه للتأخير، وقوله: وعداً، منصوبٌ على أنّه خبر كانت. وفي النسخة المقروءة على الشيخ رضي اللّه عنه: وعدٌ غير مكذوبٍ، بالرفع كما هو في القرآن أورده على سبيل الحكاية أو هو مرفوعٌ على أنّه خبر مبتدإٍ محذوفٍ، أي: ذلك وعدٌ غير مكذوبٍ. وحينئذٍ يكون[٢٧٣٣] كانت[٢٧٣٤] تامّةً أو يكون قوله: في تأخير أخذ قومه، خبراً لها. ويحتمل أن يكون[٢٧٣٥] على تقدير النصب أيضاً تامّةً ويكون المنصوب حالاً من الحكمة أو الأخذ.[٢٧٣٦]

(فأنتج) التثليث المذكور **(صدقاً)**، أي نتيجةً صادقةً موعودةً غير مكذوبةٍ **(وهي ﴿الصَّيْحَةُ﴾ الّتي أهلكهم بها ﴿فَأَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ﴾)**، أي فيما كانوا فيه **(﴿جَاثِمِينَ﴾ [سورة هود، ٦٧/١١])**، أي قاعدين لا يستطيعون القيام بالترقّي[٢٧٣٧] عنه. /[١٣١ظ] **(فأوّلَ يومٍ من الثلاثة اصفرّت وجوه القوم، وفي الثاني احمرّت، وفي الثالث اسودّت. فلمّا كملت الثلاثة)** في أيّامهم وألوانهم **(صحّ الاستعداد)**، أي استعدادهم للفساد والهلاك **(فظهر كون الفساد فيهم)**، أي تحقّق الفساد ووجوده أو الكون الّذي يتبع الفساد،[٢٧٣٨] لأن كلّ فسادٍ يستلزم

[٢٧٣٠] ن ل: يبتني.

[٢٧٣١] وفي هامش ط: ليكمل استعداد الهلاك. عبدالغفور اللاريّ. لعلّه يشير إلى قوله تعالى: ﴿فَعَقَرُوهَا فَقَالَ تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلاثَةَ أَيَّامٍ ذَلِكَ وَعْدٌ غَيْرُ مَكْذُوبٍ﴾ [سورة هود، ٦٥/١١]

[٢٧٣٢] وفي هامش ط: أي كانت الحكمة في أنّه أخّر أحد[أخذ؟] قومه. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٧٣٣] أ: تكون.

[٢٧٣٤] أ: كان.

[٢٧٣٥] أ: تكون.

[٢٧٣٦] ل: للأخذ.

[٢٧٣٧] وفي هامش ط: والخلوص. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٧٣٨] وفي هامش ط: هذا ظاهر العبارة، وأمّا التوجيه الأخير فهو أوفق لقوله: ولهذ، أي لكون الأصل في الكون التثليث. عبدالغفور اللاريّ.

كوناً. **(فسُمِّيَ ذلك الظهور هلاكاً[٢٧٣٩] فكان اصفرار وجوه الأشقياء في موازنة إسفار[٢٧٤٠] وجوه السعداء في قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُسْفِرَةٌ﴾ [سورة العبسة، ٣٨/٨٠] من السفور وهو الظهور)** فيكون الإسفار في أوّل يوم ظهورٍ علامة السعادة في السعداء **(كما كان الاصفرار في أوّل يوم ظهورٍ علامة الشقاء في قوم صالحٍ. ثمّ جاء في موازنة الاحمرار القائم بهم)**، أي الغير السريع الزوال بخلاف احمرار الوَجَنَات[٢٧٤١] عند الضحك، فإنّه سريع الزوال. **(قوله تعالى في السعداء)** ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ﴾[٢٧٤٢] **(﴿ضَاحِكَةٌ﴾ فإنّ الضحك من الاسباب المولّدة لاحمرار الوجوه، فهي)**، أي الضاحكة باعتبار الضحك[٢٧٤٣] المفهوم منها **(في السعداء احمرار الوجنات. ثمّ جعل في موازنة تغيير[٢٧٤٤] الأشقياء بالسواد قوله تعالى: ﴿مُسْتَبْشِرَةٌ﴾ [سورة العبسة، ٣٩/٨٠] وهو ما أثّره السرور في بشرتهم كما أثّر السواد في بشرة الأشقياء، ولهذا قال الحقّ سبحانه[٢٧٤٥] في الفريقين بالبشرى،[٢٧٤٦] أي يقول لهم قولاً يؤثّر في بَشَرَتهم فيعدل بها إلى لونٍ لم يكن البشرة يتّصف[٢٧٤٧] به قبل هذا. فقال تعالى في حقّ السعداء ﴿يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُم بِرَحْمَةٍ مِنْهُ وَرِضْوَانٍ﴾ [سورة التوبة، ٢١/٩] وقال في حقّ الأشقياء ﴿فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾**

[٢٧٣٩] ن: فسمّي ذلك الظهور هلاكاً.

[٢٧٤٠] أ: إسفار.

[٢٧٤١] ل: الوجهات.

[٢٧٤٢] ن: (﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ﴾).

[٢٧٤٣] وفي هامش ط: إنّما قال ليلائم المجهول الّذي هو المصدر، أعني الاحمرار لا لتصحيح الحمل، فإنّ الحمل لا يصحّ بضربٍ من المسامحة، فإنّه من قبيل حمل اللازم على الملزوم. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٧٤٤] نن أ: تغيّر؛ ل + بشرة.

[٢٧٤٥] ل: الحقّ سبحانه.

[٢٧٤٦] وفي هامش ط أ ل م: تفسيرٌ للبشرى المقولة للفريقين.[١] منه قدّس اللّه تعالى سرّه؛ ن: المقولة تفسيرٌ للبشرى للفريقين. منه. [١] أ ل م: للفريقتين.

[٢٧٤٧] أ ل: (تتّصف).

[سورة التوبة، ٣٤/٩] فأثّر[٢٧٤٨] **في بشرة كلّ طائفةٍ ما حصل في نفوسهم من أثر هذا الكلام، فما ظهر عليهم في ظاهرهم إلّا حكم ما استقرّ في بواطنهم من المفهوم)** عن ذلك الكلام **(فما أثّر فيهم سواهم)**، أي أمرٌ خارجٌ عنهم[٢٧٤٩] **(كما لم يكن التكوين إلّا منهم ﴿فَلِلّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾**[٢٧٥٠] **[سورة الأنعام، ١٤٩/٦])** على الناس كلّهم سعيدهم وشقيّهم فيما يعطيهم ويُظهِر عليهم من آثار السعادة والشقاوة.

(فمَن فهِم هذه الحكمة) الفتوحيّة **(وقرّرها في نفسه)** بتحصيل العلم اليقينيّ /[١٣٢و] بها الغير الزائل **(وجعلها مشهودةً له)** واستحضرها في جميع أحواله **(أراح**[٢٧٥١] **نفسه من التعلّق بغيره وعلم أنّه لا يُؤتَى عليه بخيرٍ ولا شرٍّ إلّا منه، وأعني بالخير ما يوافق غرضه ويلائم طبعه ومزاجه)** وإن لم يوافق أغراض آخرين ولم يلائم طباعهم وأمزجتهم. **(وأعني بالبشرّ ما لا يوافق غرضه ولا يلائم طبعه ومزاجه)** وإن وافق أغرض آخرين ولائَم طباعهم وأمزجتهم.[٢٧٥٢] وإنّما صرّح بهذه العناية تنبيهاً على أنّ الشرّ المطلق لا وجود له في نفس الأمر، بل الخير المطلق أيضاً.[٢٧٥٣] **(ويقيم صاحب هذا الشهود معاذير الموجودات كلّها عنهم، وإن لم يعتذروا)** عن أنفسهم



[٢٧٤٨] وفي هامش ط: «[image]».

[٢٧٤٩] وفي هامش ط: إنّما فُسِّر به، لأنّ المفهوم من الكلام غيرهم. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٧٥٠] ن: ﴿فَلِلّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾.

[٢٧٥١] وفي هامش ط: فلا يعترض على أحدٍ، إذا عومل معه معاملةً سيّئةً، ويمتن من أحدٍ إذا عومل معه معاملةً حسنةً. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٧٥٢] ط - (وأعني بالبشرّ ما لا يوافق غرضه ولا يلائم طبعه ومزاجه) وإن وافق أغرض آخرين ولائَم طباعهم وأمزجتهم، صح هامش.

[٢٧٥٣] وفي هامش ط: لا وجود له. عبدالغفور اللاريّ.

ضرورةَ أنّه يعرف مبدأ ذلك، وأنّهم مضطرّون فيه **(ويعلم أنّه منه)**، أي من نفسه **(كان)**، أي وُجِد **(كلّ ما هو فيه)** ممّا يوافق غرضه أو لا يوافق **(كما ذكرناه أوّلاً في أنّ العلم تابعٌ للمعلوم، فيقول لنفسه إذا جاءه ما لا يوافق غرضه: يدَاكَ أَوْكَتَا وَفُوكَ نَفَخ)**[٢٧٥٤] هذا مثلٌ مشهورٌ يُضرَب لمن يتحسّر ويَضْجرِ[٢٧٥٥] عمّا يرد عليه منه، أي ما صدر من ظاهرك[٢٧٥٦] وما ظهر من باطنك[٢٧٥٧] كلٌّ منهما منتشئٌ من حقيقتك لا من غيرك. يقال: أوكأ على سقائه إذا شدّه بالوِكاء، والوكاء للقِرْبَة هو الخيط الّذي يُشَدّ به فوها **(﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾ [سورة الأحزاب، ٤/٣٣])**.

[٢٧٥٤] وفي هامش ط: أصله أنّ شخصاً نفخ سقاءه وأوكاه للسباحة، فلمّا ذهب في الماء انفتح رأس سقاءه وخرج منه الريح فهلك في الماء. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٧٥٥] ن: ويضحر.

[٢٧٥٦] وفي هامش ط: تفسيرٌ للجملة الأولى. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٧٥٧] وفي هامش ط: تفسيرٌ للجملة الثانية. عبدالغفور اللاريّ.

فصّ حكمةٍ قلبيّةٍ في كلمةٍ شعيبيّةٍ

لمّا كان شعيبٌ عليه السلام مع كونه صاحب قلبٍ قابلاً لتجلّي الاسم اللّه أحديّة جميع الأسماء الإلهيّة المنشعبة إلى ما لا يتناهي مضاهياً للقلب، سواءٌ أريد به النفس الناطقة في بعض مراتبها، أو اللحم الصنوبريّ الّذي هو متعلّقها ومحلّ تصرّفاتها لتشعّبه إلى شعوبٍ وقبائل كما ينبيء عنه اسمه، وفي إيفاء كلّ ذي حقٍّ حقّه بالقسط والعدل كما يدلّ عليه أمره أمّته بذلك، فإنّ القلب بكلّ واحدٍ من معنييْه متشعّبٌ إلى شُعَبٍ كثيرةٍ مُوفٍ كلّ ذي حقٍّ منها حقّه.[٢٧٥٨]

وصف الشيخ رضي اللّه عنه الحكمة المنسوبة إلى كلمته بالقلبيّة وصدرها ببيان أحوال القلب فقال: **(اعلم /[١٣٢ظ] أنّ القلب، أعني قلب العارف باللّه)** أحديّة جمع الأسماء كلّها. فإنّ صاحب القلب في اصطلاح هذه الطائفة إنّما هو العارف بالاسم اللّه أحديّة جمع الأسماء، فمن لم يكن عارفاً باللّه سواءٌ لم يكن عارفاً أصلًا، أو كان عارفاً ببعض الأسماء المخصوصة دون بعضٍ، فلا يسمّى قلبه قلباً إلّا مجازاً ولا يصحّ الحكم عليه بالسعة المذكورة **(هو من رحمة اللّه)** ورحمته ورأفته ولطفه. فإنّ تعيّنات الأشياء في العلم بالفيض الأقدس، ووجوداتها في العين بالفيض المقدّس إنّما هي من الأسماء اللطيفة الجماليّة. **(وهو)**، أي القلب **(أوسع منها)**، أي من رحمة اللّه، فإنّ سعة القلب عبارةٌ عن إحاطتها بالأشياء باعتبار جامعيّتها للأشياء، فإنّها حقيقةٌ جامعةٌ لها، أو باعتبار العلم والشهود. وسعة الرحمة عبارةٌ عن شمولها الأشياء ووصول آثارها إليها، ولا شكّ أنّ علم القلب وشهوده أوسع من رحمة اللّه. **(فإنّه)**، أي القلب باعتبار علمه وشهوده **(وسع الحقّ جلّ جلاله)** لتجلّياته الذاتيّة والأسمائيّة كما أنّه وسع الأشياء علماً وشهوداً **(ورحمته)** وإن وسعت كلّ شيءٍ **(لا تسعه)**، أي الحقّ سبحانه. **(وهذا)**، أي القول بأنّ رحمة اللّه لا تسعه **(لسان عمومٍ)**، أي عامّة العلماء قائلون به، ولكنّ قولهم[٢٧٥٩] بهذا **(من باب الإشارة)**[٢٧٦٠] لا صريح العبارة، فإنّهم لم

[٢٧٥٨] وفي هامش ط ن أ ل ب م: وفي اصطلاحاتهم[١] أنّ القلب عبارةٌ عن صورة العدالة الحاصلة للروح الإنسانيّ في أخلاقه بحيث يصير فيها على حاقّ الوسط بلا ميلٍ إلى الأطراف. منه قدّس اللّه تعالى سرّه. [١] ب: وفي اصطلاح حهم.

[٢٧٥٩] أ - قولهم، صح هامش.

[٢٧٦٠] ل: من باب الإشارة.

يصرّحوا به، ولكن يلزم ممّا صرّحوا به من عقائدهم **(فإنّ الحقّ)** عندهم **(راحمٌ ليس بمرحومٍ)** فإنّهم لم يتنبّهوا بكرب[٢٧٦١] الأسماء الإلهيّة والتنفيس عنها بإيجاد العالم **(فلا حكم للرحمة فيه)** ولا يصل أثرٌ منها إليه فلا تسعه.

(وأمّا الإشارة من لسان الخصوص) فهي[٢٧٦٢] أنّ رحمة اللّه تسعه **(فإنّ اللّه تعالى وصف نفسه)**[٢٧٦٣] على لسان نبيّه **(بالنفَس)** حيث قال صلّى اللّه عليه وسلّم: «إنّي لأجد نفَس الرحمن من جانب اليمن»[٢٧٦٤] **(وهو)**، أي النفس **(من[٢٧٦٥] التنفيس)** وهو تفريح الكروب، فإنّ المتنفّس إنّما يتنفّس دفعاً لكرب الهواء الحارّ عن باطنه وطلباً لراحة ورود الهواء البارد عليه، /[١٣٣و] فالتنفّس في الجناب الإلهيّ إشارةٌ إلى التخلّص من كرب طلب الأسماء الإلهيّة الظهور، ومن كرب طلب الحقائق الكونيّة الوجود، ولا شكّ أنّ التفريج[٢٧٦٦] عن الكرب رحمةٌ، فرحمة اللّه تسعه.

ولمّا كان لقائلٍ أن يقول: منشأ هذا الطلب الأسماء لا محض الذات، فالتخلّص من الكرب يكون للذات من حيث الأسماء لا من حيث هي، فلا يكون الرحمة شاملةً لها، دفعه بقوله: **(وإنّ الأسماء الإلهيّة عين المسمّى، وليست)**، أي الأسماء **(إلّا هو)**، أي المسمّى، فيكون تكراراً وتأكيداً للأوّل. وفي النسخة المقروءة على الشيخ رضي اللّه عنه: وليس،[٢٧٦٧] بدون تاء التأنيث، أي ليس المسمّى إلّا هو، أي الحقّ، فيكون[٢٧٦٨] الأسماء عين الحقّ فإذا وسعتْها الرحمة وسعتْه. **(وأنّها)**، أي الأسماء **(طالبةٌ ما تعطيه[٢٧٦٩])** تلك الأسماء ثبوتاً في العلم ووجوداً في العين. وقوله **(من الحقائق)**، أي الحقائق الكونيّة بيانٌ لِما، يعني الأسماء طالبةٌ للحقائق الّتي ثبوتها في العلم

[٢٧٦١] ل: بكذب.

[٢٧٦٢] ن: (فهي).

[٢٧٦٣] وفي هامش ط ن أ ل ب م: قوله: فإنّ اللّه تعالى وصف نفسه، إن كانت لفظةً أنّ فيه مفتوحةٌ،[١] فهو خبر المبتدأ المذكور بعد أمّا، وإن كانت مكسورةً فخبر المبتدأ مع الفاء محذوفٌ، وتقديره ما ذُكِر[٢] في الشرح،[٣] وقوله: فإنّ اللّه، تعليلٌ للمقدّر. منه قدّس اللّه تعالى سرّه. [١] ن: متوجّهٌ. [٢] م: ذكره. [٣] ب: في شرح.

[٢٧٦٤] قد سبق تخريجه.

[٢٧٦٥] أ - النفس (من)، صح هامش.

[٢٧٦٦] ن: التفريح.

[٢٧٦٧] ن: وليست.

[٢٧٦٨] أ: فتكون.

[٢٧٦٩] وفي هامش ط: أي تقتضيه. عبدالغفور اللاريّ.

ووجودها في العين بتلك الأسماء **(وليست الحقائق الّتي تطلبها الأسماء)** ليكون[٢٧٧٠] مجالي أحكامها ومظاهرآثارها **(إلّا العالم)** بما فيه من الأجناس والأنواع والأشخاص. **(فالألوهيّة)** الّتي هي حضرة الأسماء[٢٧٧١] الوجوبيّة المؤثّرة في الكون **(تطلب المألوه)** الّذي هو متعلّق تأثيراتها وتصرّفاتها ضرورة توقّف تحقّق[٢٧٧٢] النسبة على تحقّق المنتسبين. ولمّا كانت الإلهيّة والألوهيّة عبارةً عن مرتبة الأسماء المؤثّرة كان معنى الإله المؤثِّر بأسمائه، فيكون فيه معنى اسم فاعلٍ لا جرم اشتقّ رضي اللّه عنه لما يقابله، أي المتأثَّر المألوه اسم مفعولٍ، فيكون المألوه مأخوذاً من معناه الاصطلاحيّ لا معانيه اللغويّة، فلا إشكال. **(و)** كذلك **(الربوبيّة)** الّتي هي حضرة الأفعال **(يطلب[٢٧٧٣] المربوب)** الّذي هو متعلّق آثارها، وإن[٢٧٧٤] كانت الألوهيّة والربوبيّة يطلبان[٢٧٧٥] المألوه والمربوب، والمألوه والمربوب[٢٧٧٦] ليس إلّا العالَم، فإن كان العالم يكون للألوهيّة أو الربوبيّة عينٌ **(وإلّا)**، أي وإن لم يكن /[١٣٣ظ] العالم لم يكن لها، أي للألوهيّة أو الربوبيّة عينٌ **(فلا عين لها)**، أي للألوهيّة أو الربوبيّة **(إلّا به)**، أي بالعالم **(وجوداً)** في العين **(وتقديراً)** في الذهن، يعني خارجاً وذهناً. **(والحق سبحانه من حيث ذاته غنيٌّ عن العالمين، والربوبيّة ما لها هذا الحكم)**، أي حكم الغنى لافتقارها إلى المربوب، وإنّما اقتصر على الربوبيّة، لأنّها أنزلُ من الألوهيّة، فهي مستلزمةٌ لها **(فبقي الأمر)** دائراً **(بين ما تطلبه[٢٧٧٧] الربوبيّة وبين ما تستحقّه[٢٧٧٨] الذات من الغنى عن العالم، وليست الربوبيّة على الحقيقة والإنصاف[٢٧٧٩] إلّا عين هذه الذات)**، أي مَن نظر إلى حقيقة الأمر وأنصف من نفسه حكَم بأنّ الربوبيّة عين الذات بمعنى أنّه ليس في الخارج إلّا الذات،

[٢٧٧٠] أ: لتكون.

[٢٧٧١] وفي هامش ط ن أ ب م: سواءٌ كانت أسماءً ذاتيّةً أو صفاتيّةً أو فعليّةً. منه قدّس سرّه. [١] ب: الأسماء.

[٢٧٧٢] ل - تحقّق.

[٢٧٧٣] ن أ: (تطلب).

[٢٧٧٤] ن ل: وإذا.

[٢٧٧٥] أ ل: تطلبان.

[٢٧٧٦] أ - والمألوه والمربوب، صح هامش.

[٢٧٧٧] ن ل: (يطلبه).

[٢٧٧٨] ن ل: (يستحقّه).

[٢٧٧٩] أ ل: (والاتّصاف).

فإنّ الربوبيّة نسبةٌ عقليّةٌ لا وجود لها في الخارج وإن اتّصف بها الموجود[٢٧٨٠] الخارجيّ. وذهب بعض الشارحين إلى أنّه[٢٧٨١] الاتّصاف افتعالٌ من الوصف وجعله عطفاً على الحقيقة، ولا يخلو عن سماحةٍ،[٢٧٨٢] ولو جُعِل على هذا معطوفاً على الربوبيّة، أي ليست الربوبيّة واتّصاف الذات بها إلّا عين الذات لكان أحسن.

(فلمّا تعارض الأمر)، أي أمر الذات **(بحكم النِسب)**،[٢٧٨٣] أي نسبة الغنى واللا غنى، ولم يبق[٢٧٨٤] الذات على صرافة الغنى **(ورد في الخبر)** النبويّ الوارد باتّصاف الحقّ سبحانه بالنفَس المبنئ عن التنفيس الّذي هو عين الرحمة[٢٧٨٥] والشفقة بالنسبة إلى الأسماء الّتي هي عين الذات من وجهٍ **(ما وصف الحقّ به نفسه)** حيث قال: ﴿وَاللّهُ رَؤُوفٌ بِالْعِبَادِ﴾ [سورة البقرة، ٢٠٧/٢] **(من الشفقة الواقعة على عباده)**[٢٧٨٦] فكما أنّ عباده يتعلّق[٢٧٨٧] بهم الشفقة والرحمة فكذلك يتعلّق[٢٧٨٨] به أيضاً الشفقة والرحمة الّتي هي التنفيس عن كرب الأسماء. **(فأوّل ما نفّس)**، أي أوّل تنفيسه على أن يكون ما مصدريّةً هو التنفيس **(عن الربوبيّة)** أو[٢٧٨٩] أوّل تنفيسه عن الربوبيّة **(بنفَسه المنسوب إلى الرحمن)** إنّما هو **(بإيجاده العالم الّذي يطلبه[٢٧٩٠] الربوبيّة بحقيقتها)** الطالبة /[١٣٤و] لوجود العالم. فقوله: فأوّل ما نفّس، مبتدأٌ، خبره إمّا قوله: عن الربوبيّة، أو قوله: بإيجاد العالم. وقوله **(وجميع الأسماء الإلهيّة)** إمّا مجرورٌ عطفاً على الربوبيّة الّتي هي مدخول عن، أو مرفوعٌ عطفاً على

[٢٧٨٠] ل: الوجود.

[٢٧٨١] ن: أنّ.

[٢٧٨٢] وفي هامش ط: لعدم الملائمة بين المصطوف والمعطوف عليه. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٧٨٣] وفي هامش ط ن أ ل ب م: وإنّما قال: بحكم النسب، ولم يقل: بحكم النسبتين الغنى واللا غنى بناءً على أنّ نسبة اللا غنى مشتملةٌ على نسبٍ كثيرةٍ بحسب الأسماء والصفات. منه قدّس اللّه تعالى سرّه.

[٢٧٨٤] ن أ: تبق.

[٢٧٨٥] ن: الراحت.

[٢٧٨٦] ن: من الشفقة الواقعة على عباده؛ أ: (من الشفقة) الواقعة (على عباده)؛ ل: (من الشفقة) الواقعة على عباده.

[٢٧٨٧] أ: تتعلّق.

[٢٧٨٨] أ: تتعلّق.

[٢٧٨٩] ن: (أو)؛ ل: أنّ.

[٢٧٩٠] أ ل: (تطلبه).

الربوبيّة الّتي هي فاعل يطلبه. وأمّا[٢٧٩١] جعلُ ما، في ما نفّس، موصولةً، فوجه صحّته غير ظاهرٍ. **(فثبت من هذا الوجه)** الّذي تكلّم به لسان الخصوص **(إنّ رحمته وسعت كلّ شيءٍ)** حقًّا كان أو خلقاً **(فوسعت)**، أي الرحمة **(الحقّ)** أيضاً **(فهي)** الرحمة **(أوسع من القلب)** فإنّها وسعت[٢٧٩٢] القلب وما سواه، والقلب لا يسع نفسه، هذا إذا اعتُبِر[٢٧٩٣] سعة القلب باعتبار انطوائه على الحقائق كلّها، وأمّا إذا اعتُبِرت باعتبار العلم، فهو يسع نفسه أيضاً، فيكون[٢٧٩٤] الرحمة حينئذٍ مساويةً له في السعة، وإلى هذا أشار بقوله: **(أو مساويةٌ له في السعة. هذا)** الّذي تكلّم به لسان العموم والخصوص **(مضى)** وبسْط الكلام في بيانه قد انقضى.

(ثمّ ليُعلَم[٢٧٩٥] أنّ الحقّ تعالى كما ثبت في الصحيح يتحوّل في الصور)[٢٧٩٦] مختلفةً بالسعة والضيق، فتارةً يتجلّى في هذه الصورة، وتارةً في تلك الصورة. **(و)** ليُعلَم أيضاً **(أنّ الحقّ تعالى إذا وسعه القلب)** وصار مجلًى له **(لا يسع معه غيره من المخلوقات)** ولا يبقى[٢٧٩٧] فيه فضلةٌ يحلّ فيها غير الحقّ سبحانه **(فكأنّه يملأُه)** حتّى لا يبقى منه[٢٧٩٨] فضلةٌ للغير. **(ومعنى هذا)** الّذي ذكرنا من أنّه إذا تجلّى الحقّ لم يسع القلب غيره **(أنّه إذا نظر إلى الحقّ عند تجلّيه له لا يمكن معه أن ينظر إلى غيره)** لانحيازه بالكلّيّة إليه وانقهار الأشياء تحت قهر التجلّي. **(وقلب العارف في السعة)** والإطلاق إنّما هو **(كما قال أبو يزيدٍ البسطاميّ قدّس اللّه تعالى سرّه: «لو أنّ العرش وما حواه)** العرش من الكرسيّ والسموات والأرضين وما فيها من أنواع الموجودات **(مائة ألف ألف مرّةٍ)** وقع[٢٧٩٩] **(في زاويةٍ من زوايا القلب العارف ما أحسّ به»)**[٢٨٠٠] /[١٣٤ظ]

[٢٧٩١] ل: وإنّما.

[٢٧٩٢] ل - الرحمة (الحقّ) أيضاً (فهي)، أي الرحمة (أوسع من القلب) فإنّها وسعت، صح هامش.

[٢٧٩٣] أ: اعتبرت.

[٢٧٩٤] أ: فتكون.

[٢٧٩٥] ل: (لتعلم).

[٢٧٩٦] ل + (عند التجلّي). لعلّه يشير إلى قول النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم الّذي رُوِي في **صحيح البخاريّ** (الرقاق، ٥٢) و**صحيح مسلم** (الإيمان، ٢٩٩).

[٢٧٩٧] أ: تبقي.

[٢٧٩٨] أ: تبقى فيه؛ ل: يبقي فيه.

[٢٧٩٩] ن: (وقع).

لأنّه لا قدر له محسوساً بالنسبة إلى التجلّيات الغير المتناهية الّتي يستعدّها قلب العارف، فإنّ العرش وما فيها[٢٨٠١] على أيّ مقدارٍ فُرِض يكون متناهياً، ولا قدر للمتناهي في أيّ مرتبةٍ كان من الكثرة بالنسبة إلى غير المتناهي. **(وقال الجنيد رضي اللّه عنه (ت. ٩٠٩/٢٩٧) في هذا المعني: «إنّ المحدث)** المتناهي **(إذا قُرِن)** في قلب العارف **(بالقديم)** الغير المتناهي بتجلّياته **(لم يبق له أثرٌ»)**[٢٨٠٢] بل يضمحلّ[٢٨٠٣] عينه فكيف بالأثر[٢٨٠٤] **(وقلبٌ يسع القديم كيف يُحِسّ بالمحدث)** الّذي لا قدر له حال كون ذلك المحدث **(موجوداً)** فيه. وقوله: موجوداً، حالٌ من المحدَث، ويمكن أن يُجعَل مفعولاً ثانياً للإحساس لتضمّنه معنى العلم.

(وإذا كان الحقّ سبحانه يتنوّع تجلّيه في الصور) المختلفة بالسعة والضيق **(فبالضرورة يتّسع القلب ويضيق بحسب الصورة الّتي يقع فيها التجلّي الإلهيّ)** فإن كان في تلك الصورة نوع سعةٍ يتّسع القلب بحسبها وقدرها، وإن كان نوع ضيقٍ يضيق القلب بحسبه وقدره .**(فإنّه يفضل عن القلب شيءٌ عن صورةٍ ما يقع فيها التجلّي. فإنّ القلب من العارف أو الإنسان الكامل بمنزلة محلّ فصّ[٢٨٠٥] الخاتم من الخاتم)** فكما أنّ محلّ فصّ الخاتم **(لا يفضل)** عن الفصّ **(بل يكون على قدره)** من الكبر والصغر **(و)** على **(شكله من الاستدارة، إن كان الفصّ مستديراً أو من التربيع والتسديس والتثمين وغير ذلك من الأشكال، إن كان الفصّ مربّعاً أو مسدّساً أو مثمّناً أو ما كان من الأشكال، فإنّ محلّه)**، أي محلّ الفصّ **(من الخاتم يكون مثله)** في القدر والشكل **(لا غير)** فكذلك قلب العارف لا يفضل على الصورة المتجلّي فيها، بل ينطبق عليها ويكون على قدرها في السعة الّتي هي في الصور[٢٨٠٦] المتجلّي فيها

[٢٨٠٠] لم أجد مأخذه.

[٢٨٠١] أ ل: فيه.

[٢٨٠٢] لم أجد مأخذه.

[٢٨٠٣] أ: تضمحلّ.

[٢٨٠٤] ن: الأثر.

[٢٨٠٥] ط: (فصّ محلّ)، صح هامش.

[٢٨٠٦] أ: الصورة.

كالاستدارة في الأشكال، فإنّ المستدير منها أوسع، وفي الضيق الّذي هو في الصور[٢٨٠٧] المتجلّي فيها كسائر الأشكال، فإنّها أضيق من المستدير، وفيها تفاوتٌ /[١٣٥و] بحسب قربها من الاستدارة وبُعدها عنها. **(وهذا)** الّذي ذكرنا بحسب الظاهر **(عكس ما تشير[٢٨٠٨] إليه الطائفة من أنّ الحقّ يتجلّى على قدر استعداد العبد)** فيكون التجلّي تابعاً للعبد. **(وهذا)** الّذي ذكرناه **(ليس كذلك)**، أي كما أشارت[٢٨٠٩] إليه الطائفة **(فإنّ العبد)** بل قلبه على ما ذكرنا **(يظهر للحقّ على قدر الصورة الّتي يتجلّى له[٢٨١٠] فيها الحقّ)** فيكون العبد تابعاً للتجلّي.

(وتحرير هذه المسألة) على وجهٍ يفيد التوفيق بين ما أشار[٢٨١١] إليه[٢٨١٢] الطائفة وبين ما أشرنا إليه **(إنّ للّه تجلّيْين)** بل ثلاث تجلّياتٍ **(تجلّيَ غيبٍ)** يحصل به الأعيان الثابتة واستعداداتها في حضرة العلم الّتي هي غيبٌ بالنسبة إلى ما تحتها **(وتجلّيَ شهادةٍ)** يوجد[٢٨١٣] به تلك الأعيان في الخارج، وحضرة الشهادة بعدما كانت ثابتةً في العلم، وتجلّيَ شهودٍ يتجلّى به على عباده بعد وجودهم دنياً وبرزخاً وآخرةً، فيشاهدونه به، وكأنّه رضي اللّه عنه أراد بالتجلّي الشهاديّ ما هو أعمّ من أن يكون تجلّياً يفيد الوجود الشهاديّ أو يكون بعد الوجود الشهاديّ، فلهذا جعله قسمين. **(فمن تجلّي الغيب يعطي الحقّ سبحانه)**[٢٨١٤] القلب **(الاستعداد)** الكلّيّ **(الذي يكون[٢٨١٥] عليه القلب)** من حيث عينه الثابتة في الحضرة العلميّة قبل وجوده العينيّ، أو الاستعدادات الجزئيّة الّتي عليها القلب بعد وجوده العينيّ، فإنّها أيضاً منتشئةٌ من ذلك التجلّي العينيّ،[٢٨١٦] وإن انضمّت إليه أمورٌ خارجيّةٌ أيضاً، فإنّ ذلك الانضمام أيضاً من مقتضياته **(وهو)**،

[٢٨٠٧] أ: الصورة.

[٢٨٠٨] ن ل: (يشير).

[٢٨٠٩] ن: إشارة؛ أ: أشار.

[٢٨١٠] أ - (له).

[٢٨١١] أ: أشارت.

[٢٨١٢] أ - إليه، صح هامش.

[٢٨١٣] أ: توجد؛ ل: (يوجد).

[٢٨١٤] أ ل: الحقّ سبحانه.

[٢٨١٥] ط أ - (يكون)، صح هامش ط.

[٢٨١٦] ل: الغيبيّ.

أي تجلّي الغيب **(التجلّي الذاتيّ)** فإنّ المتجلّي به هو غيب هويّة الذات، ولذلك قال: **(الّذي**[٢٨١٧] **الغيب)**، أي غيب هويّة الذات **(حقيقته)**[٢٨١٨] الّتي هو بها هو. ويمكن أن يقال معنى كون الغيب حقيقةً أنّ كونه غيباً حقيقةً لازمةً له لا ينفكّ[٢٨١٩] عنه، فإنّ ذلك التجلّي إنّما هو بصور الأعيان الثابتة، وهي لا تزال ثابتةً في العلم لا تبرح عنه[٢٨٢٠] /[١٣٥ظ] **(فلا يزال هو)**، أي غيب هويّة الذات **(له)**، أي لذلك التجلّي، فإنّها المتجلّية به أو لا يزال كونه غيباً ثابتٌ[٢٨٢١] له **(دائماً أبداً. فإذا حصل له أعني للقلب)**[٢٨٢٢] في الحضرة العلميّة **(هذا الاستعداد)** الكلّيّ **(تجلّى)** الحق[٢٨٢٣] **(له)**، أي للقلب **(التجلّي الشهوديّ في الشهادة)** بعد وجوده فيها بالتجلّي الشهاديّ،[٢٨٢٤] أو إذا حصل للقلب في العين الاستعداد الجزئيّ الّذي عليه القلب بعد وجوده العينيّ تجلّى له الحقّ التجلّي الشهوديّ في الشهادة **(فرآه)**، أي القلبُ الحقَّ في صورة ما تجلّى له فيه **(فظهر)** القلب **(بصورة ما تجلّى له)** فيه لا يفضل منه شيءٌ **(كما ذكرناه، فهو تعالى أعطاه له الاستعداد)** الكلّيّ أوّلاً والجزئيّ ثانياً كما أشار إلى ذلك **(بقوله:**[٢٨٢٥] ﴿**أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ**﴾**)**، أي استعداده الكلّيّ والجزئيّ على قدَرٍ معيّنٍ ﴿ثُمَّ هَدَى﴾ [سورة طه، ٥٠/٢٠]، أي **(ثمّ رفع)** الحقّ[٢٨٢٦] **(الحجاب بينه وبين عبده)** وتجلّى له **(فرآه)** العبد[٢٨٢٧] **(في صورة معتقده، فهو)**، أي الحقّ المرئيّ **(عين اعتقاده)**، أي عين الصورة الاعتقاديّة، فالحقّ المتجلّي بصورة اعتقاده تابعٌ لاعتقاده، وحين تجلّى الحقّ سبحانه بصورة اعتقاده يكون القلب بحسب ذلك التجلّي من السعة والضيق، وإن لم يكن

[٢٨١٧] ن - (الّذي)، صح هامش.

[٢٨١٨] وفي هامش أ + (وهو الهويّة الّتي يستحقّها بقوله عن نفسه هو).

[٢٨١٩] أ: تنفكّ.

[٢٨٢٠] ل + (وهو الهويّة الّتي يستحقّها بقوله عن نفسه هو).

[٢٨٢١] أ: ثابتًا.

[٢٨٢٢] ن: أعني للقلب؛ أ: أي للقلب.

[٢٨٢٣] أ: (الحقّ).

[٢٨٢٤] ل: الشهوديّ.

[٢٨٢٥] ل: بقوله.

[٢٨٢٦] ن ل: (﴿ثُمَّ هَدَى﴾، أي ثمّ رفع الحقّ).

[٢٨٢٧] أ: (العبد).

المتجلّى له مقيّداً باعتقادٍ خاصٍّ، بل يكون هيولانيّ الوصف، فاختصاص التجلّي بصورةٍ خاصّةٍ إنّما يكون بحسب الأمور الخارجة عن القلب المتجلّى له من الأوقات والأحوال والشرائط، وهذه الصورة الخاصّة يكون[٢٨٢٨] من بعض صور اعتقاده الهيولانيّ الوصف **(فلا يشهد القلب)** في التجلّيات المعنويّة **(ولا العين)** في التجلّيات الصوريّة **(أبداً)** في الدنيا والآخرة سواءٌ كان قلب العارف أو عينه أو قلب صاحب الاعتقادات الخاصّة أو عينه **(إلّا صورة معتقده في الحقّ. فالحقّ الّذي في المعتقد هو الّذي وسع القلب صورته، وهو الّذي يتجلّى له)**، أي للقلب **(فيعرفه)** وإذا كان القلب لا يسع /[١٣٦و] إلّا صورة المعتقد ولا يرى[٢٨٢٩] العين إلّا ما وسعه القلب **(فلا يرى[٢٨٣٠] العين)** عند تجلّي الحقّ **(إلّا الحقّ الاعتقاديّ. ولا خفاء في تنوّع الاعتقادات)** بحسب الإطلاق والتقييد **(فمن قيّده)** بصورةٍ مخصوصةٍ **(أنكره في غير ما قيّده به)** من الصور إذا تجلّى في غير صورة ما قيّده به **(وأقرّ به فيما قيّده به إذا تجلّى[٢٨٣١])** في صورة ما قيّده به **(ومن أطلقه عن التقييد)** من العارفين والكاملين **(لم ينكره)** في صورةٍ من الصور **(وأقرّ به في كلّ صورةٍ يتحوّل فيها، ويعطيه من نفسه)** مراسم التعظيم والإجلال **(قدَر صورة ما تجلّى)**، أي على مقدار مرتبة صورة ما تجلّى **(له[٢٨٣٢] فيها)**[٢٨٣٣] فإنّ لكلّ صورةٍ من صور التجلّيات اقتضاءً خاصًّا يقتضي نوعاً خاصًّا وقدَراً معيّناً من التعظيم والإجلال لا يقتضيه[٢٨٣٤] غيرها.[٢٨٣٥]

[٢٨٢٨] أ: تكون.

[٢٨٢٩] أ: ترى.

[٢٨٣٠] أ: (ترى).

[٢٨٣١] ن: إذا تجلّي.

[٢٨٣٢] ن: له.

[٢٨٣٣] لعلّه يشير إلى قول النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم الّذي رُوِي في **صحيح البخاريّ** (الرقاق، ٥٢) و**صحيح مسلم** (الإيمان، ٢٩٩).

[٢٨٣٤] ن أ: تقضتيه.

[٢٨٣٥] وفي هامش ط ن أ ل م: قال الشيخ رضي اللّه عنه:

«لقد صار قلبي قابلاً كلّ صورةٍ فمرعًى لغزْلان ودير لرهبانٍ

وبيت لأوثانٍ وكعبة طائفٍ وألواح توراةٍ ومصحف قرآنٍ.»[١] منه قدّس اللّه تعالى سرّه العزيز.

[١] **ديوان ترجمان الأشواق** لابن العربيّ، ص ١٤٩ - ١٥٠.

قال شيخ الشيخ المؤلف[٢٨٣٦] أبو مدين[٢٨٣٧] قدّس سرّهما:

«لا تُنكِر الباطل في طوره فإنّه بعض ظهوراته

واعطه منك بمقداره حتّى تُوَفِّي حقّ إثباته.»[٢٨٣٨]

وهذه الصور المتجلّي فيها، وإن كانت بحسب أنواعها منحصرةً، لكنّها بحسب أشخاصها ذاهبةٌ **(إلى ما لا يتناهي،**[٢٨٣٩] **فإنّ صورة التجلّي ما لها نهايةٌ يقف)** التجلّي **(عندها)**، أي عند تلك الغاية، فلا يقع تجلٍّ بعدها. وفي بعض النسخ بالتاء، وضمير الفاعل راجعٌ إلى صورة التجلّي. **(وكذلك العلم باللّه ما له غايةٌ في العارفين**[٢٨٤٠] **يقف)** العلم **(عندها)**، أي عند تلك الغاية، فلا يزيد عليها **(بل هو)**، أي **(العارف)**[٢٨٤١] أو الشأن أنّ العارف[٢٨٤٢] **(في كلّ زمانٍ يطلب)** بلسان الاستعداد **(الزيادة من العلم به)**، أي بالحقّ، فإنّه في كلّ مرتبةٍ يحصل له من العلم ما يستعدّ به لمرتبةٍ أخرى فوقها، فيقول في كلّ[٢٨٤٣] زمانٍ ما[٢٨٤٤] **(﴿رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [سورة طه، ١١٤/٢٠])**[٢٨٤٥] فإذا زاد علمه استعدّ لمرتبةٍ أخرى فوقها يقول في زمانٍ يتلوه **(﴿رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾)** فإذا زاد علمه استعدّ لعلمٍ آخر يقول ثالثاً: **(﴿رَّبِّ /[١٣٦ظ] زِدْنِي عِلْمًا﴾)** هكذا[٢٨٤٦] إلى ما لا يتناهي **(فالأمر)**، أي أمر العلم **(لا يتناهي من الطرفين)**، أي طرفيْ الحقّ والعبد، فلا الطلب[٢٨٤٧] ينتهي من جانب العبد ولا التجلّي من جانب الحقّ.

[٢٨٣٦] ط - المؤلّف، صح هامش.

[٢٨٣٧] ن - أبو مدين، صح هامش.

[٢٨٣٨] لم أجد مأخذه.

[٢٨٣٩] ن: (تتناهي).

[٢٨٤٠] ن: في العارفين.

[٢٨٤١] أ: أي العارفين؛ ن ل: (أي العارف).

[٢٨٤٢] أ: (العارف).

[٢٨٤٣] ن أ ل - كلّ.

[٢٨٤٤] ن: (ما)؛ أ ل - ما.

[٢٨٤٥] ن: (رُبّ زد في علما).

[٢٨٤٦] ن: (هكذا).

[٢٨٤٧] ل: الطالب.

(هذا) الّذي ذكرنا من إثبات الطرفين وجعل أحدهما متجلّياً مفيضاً للعلم، والآخر متجلّى له وطالباً لزيادة العلم إنّما يتحقّق **(إذا قلت: هناك خلقٌ وحقٌّ)** وميّزْتَ بينهما بأن جعلْتَ مرتبة الجمع والإجمال حقًّا ومرتبة الفرق[٢٨٤٨] والتفصيل خلقاً **(فإذا[٢٨٤٩] نظرت في قوله تعالى)** على لسان نبيّه: **(«كنت رجله الّتي يسعى بها، ويده الّتي يبطش بها، ولسانه الّذي يتكلّم به»[٢٨٥٠] إلى غير ذلك من القوى ومحالّها الّتي هي الأعضاء لم تَفْرُق)** بين المرتبتين، بل جعلتهما[٢٨٥١] أمراً واحداً ظهر بنسبتيْ الوحدة والكثرة **(فقلت: الأمر)** الّذي كلامنا فيه وهو الوجود **(حقٌّ كلّه)** باعتبار جهة الوحدة **(أو خلقٌ كلّه)** باعتبار جهة الكثرة **(فهو خلقٌ بنسبةٍ)** وهي جهة الكثرة **(وحقٌّ بنسبةٍ)** وهي جهة الوحدة **(والعين)** في الاعتبارين **(واحدةٌ، فعين صورة ما تجلّى)** بالتجلّي الشهاديّ أو الشهوديّ **(عين ما قبِل ذلك التجلّي، فهو)**، أي الحقّ **(هو المتجلّي والمتجلّى له. فانظر ما أعجب أمر اللّه)** وشأنه **(من حيث هويّته)** الغيبيّة الّتي يقتضي[٢٨٥٢] إسقاط النسب **(ومن حيث نسبته إلى العالم في حقائق أسمائه الحسنى)** فأمره وشأنه من حيث هويّته يقتضي حقائق الأسماء التنزيهيّة، ومن حيث نسبته إلى العالم سائر الأسماء. فقوله: في حقائق الأسماء، مرتبطٌ بقوله: أمر اللّه، حيث يكون الأمر[٢٨٥٣] الواحد الّذي هو الحقّ بإطلاقه الذاتيّ ظهر بالحيثيّتين المتقابلتين، وهو فيهما عينهما مع وحدته المقدّسة عن الثنويّة والتقابل.

(فمَن ثَمّ)، أي في الواقع، فهو إنكارٌ لوقوع الماهيّات والأشخاص من ذوي العقول. وقوله: **(وما ثمّ)** إنكارٌ لوقوعها من غير ذوي العقول **(وعينٌ)** تعيّن **(ثَمّ)**، أي في الواقع **(هو)**، أي الحقّ **(ثمّهْ)**، أي في الواقع، أي كلّ عينٍ تعيّن بتعيّنٍ مخصوصٍ في الواقع هو الحقّ بعينه فيه. **(فمن قد عمّهْ)** /[١٣٧و] وأطلقه عن القيود ونزّهه عنها **(خصّه)** بالإطلاق وقيّده بالتنزيه العقليّ **(ومن قد خصّه)**، أي حَكَم بأنّ ذلك المطلق بعينه هو الّذي يتخصّص بتلك القيود **(عمّه)**، أي حَكَم بإطلاقه

[٢٨٤٨] ن أ ل: الفرق.

[٢٨٤٩] ن: (وإذا).

[٢٨٥٠] قد سبق تخريجه.

[٢٨٥١] ن ل: جعلتها.

[٢٨٥٢] أ ل: تقتضي.

[٢٨٥٣] أ - ومن حيث نسبته إلى العالم سائر الأسماء. فقوله: في حقائق الأسماء، مرتبطٌ بقوله: أمر اللّه، حيث يكون الأمر، صح هامش.

الذاتيّ ونزّهه عن الإطلاق المقابل للتقييد، وإذا ثبت هذا الإطلاق **(فما عينٌ)** من الأعيان **(سوى عينٍ)** آخر **(فنورٌ)** في[٢٨٥٤] أيّة مرتبةٍ كانت **(عينه ظلمه)** تقابله باعتبار هذه الحقيقة المطلقة، فإنّها[٢٨٥٥] هي الّتي تظهر بصور المتقابلات **(فمن يغفل عن هذا)** الّذي ذكرناه من معنى الإطلاق **(يجد في نفسه غمّه)** لأنّه يجهل الأمر على ما هو عليه والجاهل مغمومٌ أبداً **(ولا يعرف ما قلنا، سوى عبدٍ له همّه)** قويّةٌ[٢٨٥٦] عاليةٌ لا يقنع[٢٨٥٧] بظواهر العلوم ولا يقف عند مبلغ علماء الرسوم، بل يخرق العادات ويرفع حجب التعيّنات ولا يرضى من كلّ شيءٍ إلّا باللبّ لا يسكن مع القشور أبداً. قال تعالى: **(﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ﴾)**، أي القرآن الناطق بإثبات أمورٍ متخالفةٍ للحقّ سبحانه من التنزيه والتشبيه **(﴿لَذِكْرَى﴾)**، أي تذكّرٌ[٢٨٥٨] بما هو الحقّ عليه في نفسه من التقلّب في الشؤون **(﴿لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ [سورة ق، ٣٧/٥٠])** سمّي به[٢٨٥٩] **(لتقلّبه في أنواع الصور والصافات)** المتخالفة لاختلاف التجلّيات. وإنّما قال: ﴿لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ **(ولم يقل لمن كان له عقلٌ، فإنّ العقل)** لغةً وحقيقةً **(قيدٌ)** أمّا لغةً، فإنّه يقال: عقل البعير بالعقال، أي قيّده به، وعقَل الدواء البطن، أي عقّده. وأمّا حقيقةً فلأنّ العقل يقيّد العاقل بما يؤدّي نظره وفكره إليه. **(فيُحصَر الأمر في نعتٍ واحدٍ والحقيقة تأبى[٢٨٦٠] الحصر)** في نعتٍ واحدٍ **(في نفس الأمر. فما هو)**، أي القرآن **(ذكرى لمن كان له عقلٌ)** يقيّده بما يؤدّيه الفكر إليه، فإنّه ليس ممّن يتذكّر بما وقع في القرآن من الآيات الدالّة على التنزيه والتشبيه جميعاً، بل يؤوّل[٢٨٦١] ما وقع على خلاف[٢٨٦٢] ما يؤدّيه فكره إليه كلآيات الدالّة على التشبيه مثلاً. **(وهُمْ)**، أي من كان له عقلٌ هم **(أصحاب الاعتقادات)** الجزئيّة والتقييديّة /[١٣٧ظ] **(الّذين يكفر بعضهم)** الّذي يؤدّيه فكره إلى عقدٍ مخصوصٍ **(بعضاً)** آخر يؤدّيه فكره

[٢٨٥٤] ن ل: (في).

[٢٨٥٥] ل: فإنّما.

[٢٨٥٦] ن: قوته.

[٢٨٥٧] ن: تقنع.

[٢٨٥٨] أ: تذكّرا.

[٢٨٥٩] ن: (سمّي به).

[٢٨٦٠] ن: تأبى.

[٢٨٦١] ن: بأوّل.

[٢٨٦٢] أ - خلاف، صح هامش.

إلى خلاف ما أدّى إليه فكر البعض الأوّل **(ويلعن بعضهم بعضاً، فما لهم)**، أي لأصحاب الاعتقادات **(من ناصرين)** في هذه المخالفة والمجادلة.[٢٨٦٣] **(فإنّ إلٰه المعتقِد)** الّذي اتّخذه بتصوّره وجعله إلٰهاً **(ما له حكمٌ في إلٰه المعتقِد الآخر)** ليخذله وينفيه، فيكون ناصراً للمعتقد الأوّل، وكذا لإلٰه المعتقِد الآخر ليس[٢٨٦٤] حكمٌ في إلٰه المعتقِد الأوّل ليخذله وينفيه، فيكون ناصراً للمعتقد الآخر، ذلك لأنّه لا يترتّب على الصور المجعولة في الوهم أو الخيال حكمٌ وأثرٌ كما يترتّب على الأمور الخارجيّة، فما لهؤلاء المعتقدين من آلهةٍ ناصرين. قال تعالى: ﴿وَاتَّخَذُوا مِن دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لَعَلَّهُمْ يُنصَرُونَ لَا يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَهُمْ﴾ [سورة يس، ٣٦/٧٤-٧٥] بل هؤلاء المعتقدون ينصرونهم بالذَبّ عنهم. وإلى ذلك الإشارة بقوله: ﴿وَهُمْ لَهُمْ جُندٌ مُحْضَرُونَ﴾ [سورة يس، ٣٦/٧٥] لأنّ الجند إنّما هو لنصرة صاحب الجند. **(فصاحب الاعتقاد يذبّ)**، أي يدفع **(عنه[٢٨٦٥] أي عن الأمر الّذي اعتقده في إلٰهه وينصره، وذلك الإلٰه[٢٨٦٦] الّذي في اعتقاده لا ينصره، فلهذا)**، أي لعدم نصرته إيّاه **(لا يكون له أثرٌ)** وحكمٌ **(في اعتقاده المنازع له)** بنفيه وإبطاله، وإلّا يلزم[٢٨٦٧] نصرته، فإنّه ليست نصرته إلّا ذلك **(ولا المنازع ما له)** ما تأكيدٌ لِلا، فلا يردّ النفي على النفي، أي وكذا المنازع ليس له **(نصرةٌ من إلٰهه الّذي في اعتقاده، فما لهم)**، أي لأصحاب الاعتقادات الجزئيّة **(من ناصرين، فنفى الحقّ سبحانه)** في قوله: ﴿وَمَا لَهُم مِن نَاصِرِينَ﴾ [سورة آل عمران، ٣/٢٢] **(النصرة)**،[٢٨٦٨] أي نصرة المعتقدين **(عن آلهة الاعتقادات على[٢٨٦٩])** طريقة **(انفراد كلّ معتقدٍ)** واختصاصه **(على حِدَته)** بنفي نصرة آلهة المجعول في اعتقاده، أي نفى نصرة كلّ إلٰهٍ مجعولٍ لمن جعله إلٰهاً في اعتقاده. **(والمنصور)** وفي بعض النسخ: فالمنصور، أي ما يكون منصوراً على تقدير عدم نفي النصرة **(المجموع)** المفهوم من ضمير الجمع، أعني هم في قوله: فما لهم،

[٢٨٦٣] ط - في هذه المخالفة والمجادلة، صح هامش.

[٢٨٦٤] أ + له.

[٢٨٦٥] ن: عنه.

[٢٨٦٦] أ ل: الإلٰه.

[٢٨٦٧] أ: تلزم.

[٢٨٦٨] ل: النصرة.

[٢٨٦٩] ن: علي.

وهم المعتقدون أصحاب /[١٣٨و] آلهة الاعتقادات **(والناصر)** أيضاً على ذلك التقدير **(المجموع)** المفهوم من صيغة جمع اسم الفاعل في قوله: من ناصرين، وهم آلهة الاعتقادات.

ولمّا بيّن أنّ الحقّ سبحانه عند أصحاب الاعتقادات الجزئيّة معروفٌ عندهم في صور اعتقاداتهم منكرٌ لهم[٢٨٧٠] فيما عداها أراد[٢٨٧١] أن يشير إلى حال العارف فقال: **(فالحق عند العارف)** الّذي[٢٨٧٢] عرف الحقّ بتقلّب قلبه في أنواع الصور والصفات **(هو المعروف الّذي لا يُنكَر)** في صورةٍ من الصور، لأنّه يعرف أنّ لا غير في الوجود وصور الموجودات ظاهراً وباطناً كلّها صورته، فهو لا يُنكَر عنده بوجهٍ من الوجوه. **(فأهل المعروف في الدنيا)**، أي الّذين[٢٨٧٣] لهم أهليّة معرفة الحقّ في موطن الدنيا في صور تجلّياته **(هم أهل المعروف في الآخرة)**، أي هم الّذين يعرفونه في الآخرة في صورٍ يتحوّل فيها لا ينكرونه أبداً. **(فلهذا)**، أي الاختصاص معرفة الحقّ في جميع الصور في الدنيا والآخرة بحيث لا يُنكَر بالعارف الناتج معرفته عن تقلّب قلبه **(قال تعالى: ﴿لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾)** فإنّه قد تقلّب قلبه في الأشكال **(فعلِم تقليب الحقّ[٢٨٧٤] في الصور بتقليبه[٢٨٧٥] في الأشكال فمن نفسه[٢٨٧٦] عرف نفسه)**، أي نفس الحقّ[٢٨٧٧] **(وليست نفسه بغيرٍ لهويّة الحقّ)** السارية في الكلّ دنياً وآخرةً **(ولا شيء من[٢٨٧٨] الكون فما هو كائنٌ ويكون بغيرٍ لهويّة الحقّ، بل هو عين الهويّة، فهو العارف والعالم والمقرّ في هذه الصورة، وهو الّذي لا عارف ولا عالم وهو المنكر في هذه الصورة الأخرى. هذا)**، أي هذا النوع من المعرفة الّذي لا يعقبه نَكِرةٌ **(حظّ من عرف الحقّ من التجلّي والشهود)**، أي من تجلّيه في الصور وشهوده فيها

[٢٨٧٠] ن: له.

[٢٨٧١] أ - أراد، صح هامش.

[٢٨٧٢] ن: (الّذي).

[٢٨٧٣] ن: الّذي.

[٢٨٧٤] وفي هامش ط: أي تقلّبه. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٨٧٥] وفي هامش ط: بتقليب الحقّ القلب. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٨٧٦] ل - (نفسه)، صح هامش.

[٢٨٧٧] ن: (أي نفس الحقّ).

[٢٨٧٨] أ: (في).

حال كونه مستقرًّا **(في عين)** مقام **(الجمع)** بحيث لا يشغله[٢٨٧٩] صور التفرقة عن شهوده. **(فهو)** من يشير إليه **(قوله:**[٢٨٨٠] **﴿لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ يتنوّع في تقليبه. وأمّا أهل الإيمان)** الاعتقاديّ الّذين لم يعرفوا الحقّ من التجلّي والشهود **(فهم المقلِّدة الّذين قلّدوا /[١٣٨ظ] الأنبياء والرسل فيما أخبروا به عن الحقّ)** من غير طلب دليلٍ عقليٍّ **(لا من قلّد أصحاب الأفكار والمتأوّلين للأخبار الواردة)** الكاشفة عن الحقّ كشفاً مبيناً **(بحملها على أدلّتهم العقليّة)** وارتكاب احتمالاتها البعيدة. **(فهؤلاء الّذين قلّدوا الرسل صلوات اللّه عليهم)** حقّ التقليد **(هم المرادون بقوله تعالى: ﴿أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ﴾ لما وردت)**، أي لاستماع ما وردت (**به**[٢٨٨١] **الأخبار الإلهيّة على ألسنة الأنبياء عليهم السلام. ﴿وَهُوَ﴾ يعني هذا الّذي يلقي السمع ﴿شَهِيدٌ﴾ [سورة ق، ٣٧/٥٠])**، أي حاضرٌ بما يسمعه مراقبٌ له في حضرة خياله **(ينبّه)**، أي هذا القول أو الحقّ سبحانه بهذا القول **(على حضرة الخيال واستعمالها)** في إحضار صورة ما يسمعه، يعني ينبغي المُلْقِي السمع أن يجهد في إحضار ما يسمعه في خياله لعلّه يفوز بالتجلّيات المثاليّة، لا أن يكون صاحب تلك التجلّيات بالفعل، وإلّا بقي بعض مقلِّدة الأنبياء خارجاً عن هذا الحكم. ووجه التنبيه أنّ الشهود كما قال الشيخ المؤلّف رضي اللّه عنه في اصطلاحاته الخاصّة: هو الرؤية بالصبر، وههنا وإن لم يكن المراد بالشهود الرؤية البصريّة، لكن ينبغي أن يراد به ما يشابهها كمال المشابهة، وهو مشاهدة الصور المتمثّلة في حضرة الخيال ليس إلّا **(وهو)**، أي التنبيه على حضرة الخيال **(قوله عليه السلام في الإحسان «أن تعبد اللّه كأنّك تراه»**[٢٨٨٢]**)**، أي حال كونه تعالى كالمرئيّ بالبصر لك أو حال كونك كالرائي بالبصر له في صورة المعتقد عندك **(و)** قوله[٢٨٨٣] عليه السلام **(«اللّه في قبلة المصلّي»**[٢٨٨٤]**)** فإنّ الكائن في جهةٍ لا بدّ له من صورةٍ **(فلذلك)** الشهود الخياليّ

[٢٨٧٩] أ: تشغله.

[٢٨٨٠] ن: قوله.

[٢٨٨١] ن: به؛ أ: (ما وردت به).

[٢٨٨٢] قد سبق تخريجه.

[٢٨٨٣] ن: وقوله؛ ل: (وقوله).

[٢٨٨٤] **صحيح البخاريّ**، الصلاة، ٣٣؛ **صحيح مسلم**، المساجد ومواضع الصلاة، ٥٤٧ بألفاظٍ آخر.

(هو)،[٢٨٨٥] أي كلّ واحدٍ من صاحب الإحسان والمصلّي **(شهيدٌ)**[٢٨٨٦] للحقّ سبحانه مشاهدٌ له. **(ومن قلّد صاحب نظرٍ فكريٍّ ويُقيَّد به، فليس هو الّذي ألقى السمع، فإنّ هذا الّذي ألقى السمع لا بدّ أن يكون شهيداً لما ذكرناه، ومتى لم يكن شهيداً لما ذكرناه فما هو المراد بهذه الآية، فهؤلئك**[٢٨٨٧]**)** يعني المقلِّدين لأصحاب الأفكار **(هم الّذين قال اللّه فيهم ﴿إِذْ تبرَّأَ الّذِينَ اتُّبِعوُا مِنَ الّذين اتَّبَعُوا﴾ [سورة البقرة، ١٦٦/٢])** لأنّ المتبوعين دعوْا التابعين /[١٣٩ و] إلى خلاف الواقع، فتبعوهم[٢٨٨٨] ورجع نكال متابعتهم إلى متبوعيهم، فتبرّؤوا منهم. **(والرسل لا يتبرّؤون من أتباعهم الّذي اتّبعوهم)** لأنّهم دعوْهم إلى الحقّ والصدق، فتبعوهم[٢٨٨٩] فانعكست أنوار متابعيهم إليهم، فلم يتبرّؤوا منهم. **(فحقِّق يا وليّ ما ذكرته لك في هذه الحكمة القلبيّة)** من الحكم والمعارف. **(وأمّا اختصاصها بشعيبٍ فلِما فيها من التشعيب،**[٢٨٩٠] **أي شُعَبها)** كثيرةٌ[٢٨٩١] **(لا تنحصر)**[٢٨٩٢] في عددٍ[٢٨٩٣] معيّنٍ **(لأنّ كلّ اعتقادٍ شعبةٌ**[٢٨٩٤] **فهي شعبٌ كلّها، أعني الاعتقادات)** تفسيرٌ للضمير، أعني هي، أي الاعتقادات شعبٌ كلّها. وهذا وجهٌ آخر للاختصاص تناسب[٢٨٩٥] شعيباً باعتبار اسمه، بخلاف ما ذُكِر في أوّل الفصّ، فإنّه يناسبه باعتباراتٍ[٢٨٩٦] أُخر **(فإذا انكشف الغطاء انكشف)** الحقّ سبحانه **(لكلّ أحدٍ بحسب معتقَده، وقد ينكشف بخلاف معتقَده)** والانكشاف بخلاف المعتقَد إمّا[٢٨٩٧] **(في الحكم)** عليه بجزئيّات الأحوال والأوصاف،

[٢٨٨٥] ن: هو.

[٢٨٨٦] ن: شهيد.

[٢٨٨٧] أ: (فهؤلاء).

[٢٨٨٨] ل: فيتبعوهم.

[٢٨٨٩] ل: فيتبعوهم.

[٢٨٩٠] ن: تشعّب.

[٢٨٩١] أ: (كثيرة).

[٢٨٩٢] ن: (لا ينحصر)؛ ل: لا تنحصر.

[٢٨٩٣] ن: (في عدد).

[٢٨٩٤] ن: شعبة.

[٢٨٩٥] ن أ ل: يناسب.

[٢٨٩٦] أ: باعتبار.

[٢٨٩٧] ن أ ل: إمّا.

وإمّا في هويّة ذاته المقدّسة **(وهو)**، أي الانكشاف بخلاف المعتقَد مطلقاً **(ما يدلّ عليه قوله:**[٢٨٩٨] **﴿وَبَدَا لَهُم مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ﴾ [سورة الزمر، ٤٧/٣٩] فأكثرها)**، أي أكثر الاختلافات يكون **(في الحكم كالمعتزليّ يعتقد في اللّه نفوذ الوعيد في العاصي إذا مات على غير توبةٍ، فإذا مات وكان مرحوماً عند اللّه قد سبقت له عنايةٌ بأنّه لا يُعاقَب**[٢٨٩٩] **وجد اللّه غفوراً رحيماً، فبدا له من اللّه)** من الرحمة والمغفرة **(ما لم يكن يحتسبه)** من قبل. **(وأمّا)** خلاف المعتقد **(في الهويّة، فإنّ بعض العباد يجزم في اعتقاده أنّ اللّه**[٢٩٠٠] **كذا وكذا، فإذا انكشف الغطاء، رآى صورة معتقَده، وهي حقٌّ فاعتقدها)** حقًّا واحتدّ بصره **(وانحلّت العُقدة)**، أي عقدة التعيين والتقييد[٢٩٠١] **(فزال الاعتقاد)** الحاصل من الفكر والنظر الحاكميْن بالتقييد **(وعاد علماً بالمشاهدة، وبعد احتداد البصر لا يرجع كليل النظر فيبدو لبعض العبيد)** الظاهر له، لكنّه وضع المُظْهَر موضع المُضْمَر، أي فيبدو الحقّ له متلبّساً **(باختلاف التجلّي في الصور عند الرؤية**[٢٩٠٢] **لأنّه)**، أي التجلّي **(لا يتكرّر /[١٣٩ظ] فيصدق عليه في الهويّة ﴿وَبَدَا لَهُم مِنَ اللَّهِ﴾ في هويّته ﴿مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ﴾ فيها)** من الإطلاق واختلاف التجلّي **(قبل كشف الغطاء)**.

ولمّا كان انكشاف الحقّ بخلاف المعتقَد سواءٌ كان في الحكم أو في الهويّة من باب الترقّي بعد الموت، وأنكره بعضهم[٢٩٠٣] أثبته بما حكى رضي اللّه عنه عن نفسه حالة[٢٩٠٤] اجتماعه بمن سلف من الكبراء، وإفادته إيّاهم المعارف التوحيديّة ما لم يكن عندهم وإمدادهم بما ترقّوا به في الدرجات بقوله: **(وقد ذكرنا صورة الترقّي بعد الموت في المعارف الإلهيّة في "الكتاب التجلّيات" لنا عند ذكرنا من اجتمعنا به من الطائفة في الكشف)** كذي النون المصريّ والجنيد

[٢٨٩٨] ل: ما يدلّ عليه قوله.

[٢٨٩٩] ن: (تعاقب).

[٢٩٠٠] ل - (اللّه)، صح هامش.

[٢٩٠١] أ: التقييد والتعيين.

[٢٩٠٢] وفي هامش أ + (خلاف معتقده)؛ ل + (خلاف معتقده).

[٢٩٠٣] ط - بعضهم، صح هامش.

[٢٩٠٤] ن: حاله.

وسهل بن عبداللّه ويوسف بن الحسين والحلّاج قدّس اللّه تعالى أسرارهم **(وما أَفَدْناهم في هذه المسألة)**، أي مسألة المعارف الإلهيّة **(ممّا لم يكن عندهم)** فما يدلّ على عدم الترقّي بعد الموت من قوله تعالى: ﴿وَمَن كَانَ فِي هَـذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلاً﴾ [سورة الإسراء، ٧٢/١٧] إنّما هو بالنسبة إلى معرفة الحقّ لمن لا معرفة له أصلًا، فإنّه إذا انكشف الغطاء ارتفع العُمي بالنسبة إلى دار الآخرة ونعيمها وجحيمها والأحوال الّتي فيها. وأمّا قوله عليه السلام: «إذا مات ابن آدم انقطع عمله»[٢٩٠٥] فهو يدلّ على أنّ الأشياء الّتي يتوقّف حصولها على الأعمال لا تُحصَّل،[٢٩٠٦] وما[٢٩٠٧] لا يتوقّف عليها، بل يُحصَّل بفضل اللّه ورحمة فقد يُحصَّل، وذلك من مراتب الترقّي.

(ومن أعجب الأمر)، أي الأمر الإنسان **(أنّه في الترقّي)** من صورةٍ إلى صورةٍ ظاهراً أو باطناً **(دائماً)** آناً[٢٩٠٨] فآناً **(ولا يشعر بذلك الترقّي[٢٩٠٩] لِلطافة الحجاب)** الساتر وجه اتّحاد الصورتين، وهو ما يمتاز[٢٩١٠] به إحديهما عن الأخرى **(ورِقّته)** عطف تفسيرٍ للطافةٍ **(وتشابُه الصور)** عطفٌ على لطافة الحجاب ومتفرّعٌ[٢٩١١] عليه، فإنّه إذا لم يستر ما به الامتياز وجه الاتّحاد غلب حكم ما به الاتّحاد وتشابهت الصورتان فلا يُتميَّز[٢٩١٢] إحديهما عن الأخرى تميّزاً ظاهراً، فلا يُشعَر بالترقّي الّذي لا يُدرَك إلّا بهذا التميّز **(مثل قوله)** تعالى صفة مصدرٍ محذوفٍ، أي تشابَها /[١٤٠و] مثل تشابُه أرزاق أهل الجنّة المفهوم من قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِن ثَمَرَةٍ رِزْقاً قَالُوا هَـذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِن قَبْلُ **(وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهاً﴾ [سورة البقرة، ٢٥/٢] وليس هو هذا الواحد عين الآخر)** لفظةً هو تأكيدٌ[٢٩١٣] للضمير المستتر في ليس، والواحد عطف بيانٍ له، وعين الآخر خبر ليس، أي ليس الواحد من أرزاق أهل الجنّة عين الرزق الآخر منها، بل غيره، ومثل هذا الضمير كثيراً

[٢٩٠٥] **صحيح مسلم**، الوصيّة، ١٦٣١.

[٢٩٠٦] ن: يتحصل.

[٢٩٠٧] ل: وأمّا ما.

[٢٩٠٨] ن - آنا.

[٢٩٠٩] أ: الترقّي.

[٢٩١٠] أ: تمتاز.

[٢٩١١] ن: ومتفرّغ.

[٢٩١٢] أ: تتميّز.

[٢٩١٣] أ: ثأليد.

ما يقع في مصنّفات الشيخ رضي اللّه عنه وكان من خواصّ لغة المَغَارِبَة. **(فإنّ الشبيهين عند العارف)**، أي عند الّذي يعرف **(أنّهما شبيهان غيران)** إذ لا يمكن أن يكون شيءٌ شبيهاً لنفسه. فقوله: غيران، خبر إنّ المكسورة، وشبيهان خبر أنّ المفتوحة، وهي مع اسمها وخبرها مفعول العارف. وفي بعض النسخ: من حيث أنّهما شبيهان،[٢٩١٤] وكأنّه إلحاقٌ ممّن لم يتّضح[٢٩١٥] المعنى عنده، والتعويل على ما ذكرناه أوّلاً، فإنّه الموافق لِما في النسخه الّتي قوبلت بحضور الشيخ رضي اللّه عنه.

(وصاحب التحقيق) الجامع بين الفرق والجمع **(يرى الكثرة)** الواقعة في العالم موجودةً **(في الواحد)** الحقيقيّ الّذي هو الوجود الحقّ[٢٩١٦] المطلق كرؤية القطرات في البحر والثمر[٢٩١٧] في الشجر والشجر في النواة **(كما يعلم أنّ مدلول الأسماء الإلهيّة، وإن اختلفت حقائقها وكثرت أنّها)** تكرارٌ، لأنّ المفتوحة مع اسمها تأكيداً، وخبرها **(عينٌ واحدةٌ، فهذه)**[٢٩١٨] الكثرة الوجوديّة الخلقيّة والأسمائيّة **(كثرةٌ معقولةٌ في واحد العين، فيكون[٢٩١٩])** العين الواحدة **(في التجلّي)** بصور العالم أو بصور الأسماء الإلهيّة **(كثرةً مشهودةً في عينٍ واحدةٍ كما أنّ الهيولى)** وهي عندهم كلّ ما يظهر بصورةٍ من الصور جوهراً كان أو عرضاً مقوّماً لمحلّه أو متقوِّماً به، فهو أعمّ ممّا عليه اصطلاح الحكماء، ولو حُمِّل على مصطلح الحكماء يكفي في التمثيل أيضاً. **(توجد[٢٩٢٠] في حدّ كلّ صورةٍ وهي[٢٩٢١] مع كثرة الصور واختلافها يرجع[٢٩٢٢] في الحقيقة إلى جوهرٍ واحدٍ، وهو)**، /[١٤٠ظ] أي ذلك الجوهر الواحد **(هيولاها)**، أي هيولى الصور، فكما أنّ الكثرة الواقعة في العالم معقولةٌ في واحد العين، وهو الوجود المطلق، كذلك كثرة الصور كثرةٌ معقولةٌ في الهيولى،

[٢٩١٤] أ - خبر أنّ المفتوحة، وهي مع اسمها وخبرها مفعولٌ العارف. وفي بعض النسخ من حيث أنّهما شبيهان، صح هامش.

[٢٩١٥] ل: ينصح.

[٢٩١٦] ط - الحقّ، صح هامش.

[٢٩١٧] ن: والتمر.

[٢٩١٨] ن: عين واحدة، فهذه.

[٢٩١٩] أ: (فتكون)؛ ل: فيكون.

[٢٩٢٠] أ: (تؤخذ).

[٢٩٢١] أ: وهي.

[٢٩٢٢] أ ل: (ترجع).

وكما أنّ تجلّي العين الواحدة بصور العالم كثرةٌ مشهودةٌ في عينٍ واحدةٍ كذلك ظهور الهيولى في الصور كثرةٌ مشهودةٌ في عينٍ واحدةٍ هي الهيولى. **(ف«من عرف نفسه» بهذه المعرفة)**، أي عرفها بمثل هذه المعرفة عيناً واحدةً ذات كثرةٍ معقولةٍ وكثرةً مشهودةً في عينٍ واحدةٍ **(«فقد عرف ربّه»)**[٢٩٢٣] كذلك **(فإنّه تعالى على صورته خلقه)** كما جاء في الحديث الصحيح: «إنّ اللّه خلق آدم على صورته»[٢٩٢٤] **(بل هو عين هويّته)** الّتي اختفت فيه **(و)** عين[٢٩٢٥] **(حقيقته)**[٢٩٢٦] الّتي تستّرت به **(ولهذا)**، أي لكون معرفة النفس ما ذكرناه وهي لا يحصل[٢٩٢٧] إلّا بالكشف والذوق **(ما عثر)**، أي ما اطّلع **(أحدٌ من العلماء على معرفة النفس وحقيقتها إلّا الإلهيّون من الرسل والصوفيّة)** إذ لا يحمل عطايا الملِك إلّا مطايا الملِك.

(وأمّا أصحاب النظر وأرباب التفكّر من) الحكماء **(القدماء والمتكلّمين في كلامهم في النفس وماهيّتها فما فيهم[٢٩٢٨] مَن عثر حقيقتها ولا يعطيها)**، أي لا يعطي حقيقتها والعثور عليها **(النظر الفكريّ أبداً. فمَن طلب العلم بها)**، أي بماهيّة النفس وحقيقتها **(من طريق النظر الفكريّ، فقد استسمن ذا وَرَمٍ ونفخ في غير ضَرَمٍ، لا جرم أنّهم من ﴿الّذين ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾)** الّتي هي مادّة الحياة الحقيقيّة الأبديّة الأخرويّة **(﴿وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ [سورة الكهف، ١٠٤/١٨] فمَن طلب الأمر من غير طريقه فما ظفر بتحقيقه).**

ولمّا[٢٩٢٩] انجرّ كلامه رضي اللّه عنه إلى أنّ العالم كثرةٌ[٢٩٣٠] مشهودةٌ في عينٍ واحدةٍ استشهد عليه بما يدلّ على تبدّله مع الأنفاس في عينٍ واحدةٍ فقال: **(وما أحسن ما قال اللّه في حقّ العالم وتبدّله مع الأنفاس في خلقٍ جديدٍ في عينٍ واحدةٍ فقال في حقّ طائفةٍ)** وهم أهل النظر **(بل**

[٢٩٢٣] قد سبق تخريجه.

[٢٩٢٤] قد سبق تخريجه.

[٢٩٢٥] ن: وعين؛ ل: (وعين).

[٢٩٢٦] ن: حقيقته.

[٢٩٢٧] أ: تحصل.

[٢٩٢٨] أ ل: (منهم).

[٢٩٢٩] ل: (ولمّا).

[٢٩٣٠] ل: كثيرةٌ.

أكثر العالِم) /[١٤١و] فإنّهم محجوبون عن ذلك لتشابه[٢٩٣١] الصور **(﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [سورة ق، ١٥/٥٠] فلا يعرفون تجديد الأمر)**، أي أمر وجود العالم **(مع الأنفاس. لكن[٢٩٣٢] قد عثرت عليه الأشاعرة في بعض الموجودات، وهي الأعراض)** فإنّهم ذهبوا إلى أنّ العرض لا يبقى زمانين **(وعثرت عليه الحُسبانيّة في العالم كلّه)** جواهره وأعراضه، وهم المسمّاة بالسوفستائيّة الّذين يذهبون إلى تبدّل العالم وعدم تقرّره بحالٍ **(وجهّلهم)**، أي الحسبانيّة[٢٩٣٣] **(أهل النظر بأجمعهم، ولكن أخطأ الفريقان. أمّا خطأ الحسبانيّة فبكونهم ما عثروا مع قولهم بالتبدّل في العالم بأسره على أحديّة عين الجوهر المعقول)**، أي الدرك[٢٩٣٤] بالعقل لا بالحواسّ[٢٩٣٥] **(الّذي قَبِل هذه الصورة)**، أي صورة العالم **(ولا يوجَد)** ذلك الجوهر[٢٩٣٦] **(إلّا بها)**، أي بهذه الصورة في الحسّ الباطن وهو عالم المثال المطلق والمقيّد، والحسّ الظاهر، أي عالم الشهادة المدرَك بالحواسّ الخمس الظاهرة. وليس المراد أنّ ذلك الجوهر بدون تلك الصورة غير موجودٍ في نفسه، بل هو موجودٌ في العقل فقط[٢٩٣٧] **(كما لا يُعقَل[٢٩٣٨])** تلك الصورة **(إلّا به)**، أي بذلك الجوهر، لأنّه داخلٌ في حدّها.

فإن قلت: عدم العثور على الشيء من مقولة[٢٩٣٩] الجهل البسيط، والخطاء[٢٩٤٠] إنّما يكون من الجهل المركّب. قلنا: كأنّهم[٢٩٤١] حيث لم يعثروا على أحديّة عين قابلةٍ لتلك الصور المتبدّلة الغير

[٢٩٣١] ن: تشابه.

[٢٩٣٢] ن: مع الأنفاس، لكن؛ ل: لكن.

[٢٩٣٣] ن - (في العالم كلّه) جواهره وأعراضه، وهم المسمّاة بالسوفستائيّة الّذين يذهبون إلى تبدّل العالم وعدم تقرّره بحالٍ (وجهّلهم)، أي الحسبانية، صح هامش.

[٢٩٣٤] ن: المدرك.

[٢٩٣٥] ن: (أي الدرك بالعقل لا بالحواسّ).

[٢٩٣٦] ن: (ذلك الجوهر).

[٢٩٣٧] وفي هامش ط: أي ليس المراد أنّه موجودٌ على العقل فقط كما يتوهّم من قوله معقولٌ. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٩٣٨] أ ل: (تعقل).

[٢٩٣٩] ن: مقوله.

[٢٩٤٠] ن: والخطايا.

[٢٩٤١] أ - كأنّهم.

المتقرّرة اعتقدوا أنّها ظاهرةٌ بأنفسها لا في الجوهر الواحد[٢٩٤٢] العين، وذلك جهلٌ مركّبٌ يستلزم الخطايا. **(فلو قالوا بذلك)**، أي بأنّ الجوهر شيءٌ واحدٌ يطرّأ[٢٩٤٣] عليه صور العالم كلّه، فيصير[٢٩٤٤] موجوداتٍ متعيّنةً متكثّرةً، وذلك الجوهر[٢٩٤٥] هو عين الحقّ الّذي بتجلّيه وُجِد العالم **(فازوا بدرجة التحقيق في الأمر[٢٩٤٦])** لأنّهم حينئذٍ كانوا عارفين بالأمر على ما هو عليه.

(وأمّا الأشاعرة فما علموا)، أي وأمّا خطأ الأشاعرة فهو أنّهم ما علموا **(أنّ العالم كلّه مجموع /[١٤١ظ] أعراضٍ)** يتقوّم بها ذلك الكلّ **(فهو يتبدّل في كلّ زمانٍ، إذ العرض لا يبقى زمانين، ويظهر ذلك)**، أي كون العالم مجموع أعراضٍ **(في الحدود للأشياء، فإنّهم إذا حدّوا الشيء تبيّن في حدّهم كونه[٢٩٤٧])**، أي كون ذلك الشيء **(الأعراض. وإنّ هذه الأعراض المذكورة في حدّه[٢٩٤٨] عينُ هذا الجوهر المحدود[٢٩٤٩] وحقيقتُه القائم بنفسه)** بالجرّ على أنّه صفةٌ للجوهر، وذلك لأنّ المذكور في حدود الأشياء ذاتيّاتها ومقوّماتها، وذاتيّات الشيء ومقوّماته عينه في الوجود **(ومن حيث هو عرضٌ لا يقوم بنفسه، فقد جاء من مجموع ما لا يقوم بنفسه من يقوم)**، أي ما يقوم **(بنفسه)** والعرض المذكور في الحدود **(كالتحيّز في حدّ الجوهر القائم بنفسه)** يعني الجسم **(الذاتيّ)** صفةٌ للتحيّز. والمراد به جزء الماهيّة، فإنّ الجسم يُحَدّ[٢٩٥٠] بأنّه متحيّزٌ قابلٌ للأبعاد الثلاثة، فالتحيّز له ذاتيٌّ **(وقبوله)**، أي قبول الجوهر القائم بنفسه الّذي أريد به الجسم **(للأعراض)**، أي الأبعاد الثلاثة **(حدٌّ)**، أي جزء حدٍّ له[٢٩٥١] **(ذاتيٌّ، ولا شكّ أنّ القبول عرضٌ، إذ لا يكون إلّا في قابلٍ، لأنّه لا يقوم بنفسه)** بل بالقابل **(وهو)**، أي القبول **(ذاتيٌّ**

[٢٩٤٢] ن: جوهر واحد.

[٢٩٤٣] أ ل: تطرأ.

[٢٩٤٤] أ ل: وتصير.

[٢٩٤٥] ل - شيءٌ واحدٌ تطرّأ عليه صور العالم كلّه، فيصير موجوداتٍ متعيّنةً متكثّرةً، وذلك الجوهر، صح هامش.

[٢٩٤٦] ن: في الأمر.

[٢٩٤٧] ل: (كون).

[٢٩٤٨] ن: (في حدّ).

[٢٩٤٩] أ ل: المحدود.

[٢٩٥٠] ل: يتحد.

[٢٩٥١] أ ل: (له).

للجوهر) الّذي هو الجسم **(و)** كذلك **(التحيّز عرضٌ ولا يكون إلّا في متحيّزٍ، فلا يقوم بنفسه، وليس التحيّز والقبول بأمرٍ زائدٍ على عين الجوهر المحدود)**[٢٩٥٢] يعني الجسم **(لأنّ الحدود الذاتيّة)** يعني أجزائها الذاتيّة **(هي عين المحدود)** في العقل **(وهويّته)** في العين. **(فقد صار ما لا يبقى زمانين يبقى زمانين[٢٩٥٣] وأزمنةً، وعاد ما لا يقوم بنفسه يقوم بنفسه[٢٩٥٤])** وذلك باطلٌ ببديهة العقل. فمذهب الأشاعرة المفضي إلى مثل ذلك الباطل خطأٌ. هذا حالٌ ما في الخارج عن أنفسهم **(ولا يشعرون لما هم عليه)** في أنفسهم من التبدّل الواقع فيهم بالخلق الجديد **(وهؤلاء ﴿هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [سورة ق، ١٥/٥٠])** دائماً ولا يشعرون بذلك أصلًا.

(وأمّا أهل الكشف /[١٤٢ و] فإنّهم يرون) شهوداً **(أنّ اللّه تعالى يتجلّى في كلّ نفسٍ)** بتجلّييْن، أحدهما: لرفع الوجود السابق، والآخر لإفاضة الوجود اللاحق **(ولا يتكرّر[٢٩٥٥] التجلّي)** لأنّ أحدهما يوجب الفناء والآخر يوجب البقاء. فإن قلت: هب[٢٩٥٦] أنّه لا يتكرّر في كلّ نفَسٍ لما ذكرتَ، لكن لا نسلّم أنّه لا يتكرّر بحسب الأنفاس، فإنّ في كلّ نفسيْن يتكرّر التجلّي الموجب للفناء مرّتيْن، وكذا التجلّي الموجب للبقاء. قلت: الفناء في كلّ نفَسٍ برفع وجودٍ آخر، والبقاء بفيضان وجودٍ آخر، فلا تكرار. **(ويرون أيضاً شهوداً)** موافقاً لما في النصّ، فليس مستنَدهم النصّ فقط **(أنّ كلّ تجلٍّ يعطي خلقاً جديداً، ويُذهِب بخلقٍ فذهابه هو الفناء عند التجلّي[٢٩٥٧])** الموجب للفناء **(والبقاء لما يعطيه)**، أي لخلقٍ جديدٍ يعطيه **(التجلّي الآخر)** الموجب للبقاء. ولمّا كان الوجود اللاحق من جنس الوجود السابق مماثلاً له لم يشعر المحجوبون بالخلق الجديد، وهذا بعينه كما يقول[٢٩٥٨] الأشاعرة في تعاقب الأمثال على محلّ العرض من غير خلوّ آنٍ من شخصٍ

[٢٩٥٢] وفي هامش ط ن أ ل ب: الحكماء ينكرون كون أمثال[١] هذه الأمور فصولاً، بل هي لوازمُ[٢] لها يعبّر بها عنها لعدم القدرة على التعبير عن حقائقها[٣] بحيث يمتاز عن غيرها بغير هذه اللوازم أو بما هو أخفى منها.[٤] منه قدّس اللّه تعالى سرّه العزيز. [١] ل: امعال؛ [٢] ب: لوزم؛ م: لوازها. [٣] أ - عن حقائقها. [٤] م - منها.

[٢٩٥٣] أ - (يبقي زمانين)، صح هامش.

[٢٩٥٤] أ - (يقوم بنفسه)، صح هامش.

[٢٩٥٥] ن ل: (يكرّر).

[٢٩٥٦] ن: ثبت.

[٢٩٥٧] ن: (عند التجلّي).

[٢٩٥٨] أ: تقول.

من العرض مماثلٌ للشخص الأوّل، فيظنّ الناظر أنّها عينٌ واحدةٌ مستمرّةٌ. **(فافهم)** ما أفدْناك لعلّك تحظى[٢٩٥٩] بفهم معارف أهل الكشف، وتجتهد في الوصول إلى مقاماتهم ومشاهداتهم، وفّقنا اللّه سبحانه لما يحبّ ويرضى.

[٢٩٥٩] ن ل: تخطئ.

فصّ حكمةٍ مَلْكيّةٍ في كلمةٍ لوطيّةٍ

إنّما وصف الشيخ رضي اللّه عنه هذه الحكمة بالمَلْكِيَّة مراعاةً لشدّة ما قاساه لوطٌ عليه السلام من قومه ولشدّة قومه في الانهماك في الشهوات، ولشدّة ما عاملهم الحقّ به من العقوبات ولتمنّيه القوّة والشدّة بقوله: ﴿لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً﴾ [سورة هود، ٨٠/١١] ولشدّة ما كان يأوي إليه من الركن الشديد.[٢٩٦٠] **(المَلْك)** بفتح الميم وسكون اللام **(الشدّة، والمليك الشديد، يقال: مَلَكْتَ[٢٩٦١] العجين إذا شَدَدتَ /[١٤٢ظ] عَجنَه. قال قيس بن الخَطِيم يصف طعنه:[٢٩٦٢] شعرٌ:[٢٩٦٣]**

مَلَكْتُ بها كَفّيّ فأنْهَرْتُ فَتْقَها يُرى قائمٌ من دونها ما وراءها.[٢٩٦٤]

أي شددْت بها كفّيّ، يعني الطعنة)،[٢٩٦٥] أي أمسكت الرُمح قويًّا، فضربت به العدوّ فأنهرت فتقها،[٢٩٦٦] أي وسّعت ما فتقت الطعنة حتّى يُرى من قام عندها ما وراء تلك الطعنة من جانبٍ آخر. **(فهو)**، أي معنى المَلْك الّذي وصف به هذه الحكمة ما يدلّ عليه **(قول اللّه عن)** لسان[٢٩٦٧] **(لوطٍ ﴿لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ آوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ﴾ [سورة هود، ٨٠/١١])** فإنّ معناه، أي معنى الملْك يُفهَم من موضعين من هذا القول؛ الأوّل: ﴿لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً﴾ فإنّ القوّة هي الشدّة، والثاني: ﴿أَوْ آوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ﴾ حيث وصف الركن بالشدّة. وكأنّ هذا الكلام من الشيخ إشارةٌ إلى وجه توصيف هذه الحكمة بالمَلْكيّة وتمهيدٌ لما يفرع من قوله: **(فقال رسول اللّه صلّى**

[٢٩٦٠] وفي هامش ط: حاصله أنّ حكمةً نُسِبت إلى المَلْك لاجتماع الشدائد. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٩٦١] وفي هامش ط: المخاطب. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٩٦٢] ن: (طعنة).

[٢٩٦٣] ن أ - شعرٌ.

[٢٩٦٤] **ديوان قيس بن الخطيم**، ص ٢٢.

[٢٩٦٥] ن: أي شددْت بها كفّي، يعني الطعنة.

[٢٩٦٦] ن: فتقهلا؛ ل: فتقتها.

[٢٩٦٧] أ: (لسان).

[٢٩٦٨] وفي هامش ط: أي التجاء. عبدالغفور اللاريّ.

اللّه عليه وسلّم: «يرحم[٢٩٦٩] **اللّه أخي لوطاً لقد كان يأوي إلى ركنٍ شديدٍ»**[٢٩٧٠] **فنبّه صلّى اللّه عليه وسلّم)** حيث أضافه إلى نفسه بالأخوّة **(على أنّه كان مع اللّه من كونه شديداً)**[٢٩٧١] فإنّ أخوّته معه صلّى اللّه عليه وسلّم إنّما كانت في معنى النبوّة المقتضية عدم الاحتجاب بالمظاهر[٢٩٧٢] عن الظاهر وشهود الظاهر في المظاهر،[٢٩٧٣] فلا يكون مشهوده في الركن الشديد إلّا اللّه من حيث اسمه الظاهر فيه، وهو القويّ الشديد. **(والذي قصَده**[٢٩٧٤]**)**، أي قصده[٢٩٧٥] **(لوطٌ**[٢٩٧٦] **عليه السلام القبيلة)** ظاهراً،[٢٩٧٧] واللّه حقيقةً **(بالركن الشديد والمقاومة بقوله: ﴿أَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً﴾)**، أي ليست لي بكم قوّةٌ أُقاومِكم بها **(وهي)**، أي القوّة[٢٩٧٨] **(الهمّة ههنا من البشر خاصّةً)** إنّما قال: ههنا، لأنّ للقوّة في مواضع أخَر معاني غيرها، وإنّما قال: من البشر خاصّةً،[٢٩٧٩] قيل: لأنّ الهمّة المؤثّرة الّتي بها يقاوَم أقوامٌ كثيرون لا يكون إلّا من الإنسان الكامل،[٢٩٨٠] وقيل: لأنّه لمّا أضاف القوّة إلى نفسه كانت مختصّةً به، فما فُسِّرت به، أعني الهمّة كان مختصًّا بالبشر، بل به. **(فقال رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم: «فمن ذلك الوقت» يعني /[١٤٣و] من الزمن**[٢٩٨١] **الّذي قال فيه لوطٌ عليه السلام: ﴿أَوْ آوِي إِلى رُكْنٍ شَدِيدٍ﴾ «ما**

[٢٩٦٩] وفي هامش ط: إنّما قال: يرحم، لأنّه صار مضطرًّا في أيدي الكفرة. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٩٧٠] **صحيح البخاريّ**، أحاديث الأنبياء، ٢٠؛ **صحيح مسلم**، الإيمان، ١٥١.

[٢٩٧١] وفي هامش ط: أي من حيث أنّه شديدٌ. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٩٧٢] ل: بالظاهر.

[٢٩٧٣] ل: الظاهر.

[٢٩٧٤] أ: (قصد)

[٢٩٧٥] ن: قصد.

[٢٩٧٦] ن: لوط.

[٢٩٧٧] ل: ظاهر.

[٢٩٧٨] وفي هامش ط: كالقوّة الجسمانيّة، وهذا التأثير والتأثّر[؟]. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٩٧٩] وفي هامش ط: لم يلاحظ في هذا الوجه إضافة القوّة إليه بخلاف الوجه الثاني، فإنّ الإضافة يقتضي تخصيصها بالبشر، بل به. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٩٨٠] وفي هامش ط: فالمراد من البشر الإنسان الكامل. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٩٨١] وفي هامش ط: يعني أنّه فهم من لوطٍ أنّ النبوّة يقتضي المنعة وظهر منه ذلك المعنى، فلهذا استجيب في حقّ الأنبياء. عبدالغفور اللاريّ.

بُعِث نبيٌّ بعد ذلك إلّا في مَنْعَةٍ[٢٩٨٢] **من قومه فكان تحميه قبيلته»**[٢٩٨٣] **كأبي طالبٍ مع رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم)**[٢٩٨٤] فإنّه كان يتعصّب[٢٩٨٥] للنبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم ويذبّ عنه دائماً، وإنّما اضطرّ إلى الهجرة بعد وفاته. **(فقوله)**، أي قول لوطٍ عليه السلام **(﴿لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً﴾)** منبأً عن طلبه من اللّه أن يجعل فيه قوّةً إنّما وقع **(لكونه عليه السلام سمع اللّه)**، أي أدرك منه بسمعه النورانيّ الروحانيّ[٢٩٨٦] معنى قول اللّه الدالّ على أنّ الصفات الوجوديّة كالقوّة مثلاً يحتاج الممكن في الاتّصاف بها إلى جعلها وإيجادها فيه، فيكون[٢٩٨٧] عرضيّةً له بخلاف الصفات العدميّة[٢٩٨٨] كالضعف الّذي هو عدم القوّة، فإنّه يكفي في الاتّصاف به عدم جعل القوّة بالخلق الجديد، وذلك ردٌّ إلى العدم الأصليّ الذاتيّ للممكن، بل إبقاؤه عليه. وسماع لوطٍ هذا القول من اللّه حيث كان **(يقول: ﴿اللّهُ الّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ﴾ بالأصالة)**، أي مبتدئاً خِلقتكم[٢٩٨٩] من ضعفٍ، أي عدم قوّةٍ هو الأصل[٢٩٩٠] فيكم **(﴿ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً﴾[٢٩٩١] فعرضت القوّة بالجعل، فهي قوّةٌ عرضيّةٌ)** لكم، فإنّ القوّة الذاتيّة كلّها للّه **(﴿ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً﴾ [سورة الروم، ٥٤/٣٠] فالجعل تعلّق بالشيبة)** لأنّها أمرٌ وجوديٌّ. **(وأمّا الضعف فهو رجوعٌ إلى أصل خلقه)** فتعليق الجعل بهما باعتبار أحدهما **(وهو)**، أي[٢٩٩٢] أصل خلقه ما يدلّ

[٢٩٨٢] وفي هامش ط ن أ ل م: فلانٌ في عزٍّ[١] ومَنَعَةٍ جمع مانعٍ، وقد يُسكَّن. فصاح.[٢] منه قدّس سرّه. [١] أ: عسر؛ [٢] ن أ ل م: **صحاح.** (**الصحاح** للجوهريّ، ١٢٨٧/٣).

[٢٩٨٣] **صحيح البخاريّ**، أحاديث الأنبياء، ٢٠؛ **صحيح مسلم**، الإيمان، ١٥١.

[٢٩٨٤] وفي هامش ط ن أ ل م: قوله: كأبي طالبٍ إلى آخره من كلام الشيخ رضي اللّه عنه لا من تتمّة[١] الحديث. منه قدّس سرّه.

[١] ن: تميّز.

[٢٩٨٥] أ: ينعصب.

[٢٩٨٦] وفي هامش ط: من النطق الروحانيّ لنبيّنا صلّى اللّه عليه وسلّم. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٩٨٧] أ: فتكون.

[٢٩٨٨] وفي هامش ط: أي لا حاجة به إلى إيجادٍ. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٩٨٩] أ: خلقكم.

[٢٩٩٠] ل: أصل.

[٢٩٩١] ن: ﴿قُوَّةً﴾.

[٢٩٩٢] أ - أي، صح هامش.

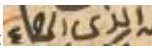
عليه **(قوله: ﴿خَلَقَكُمْ مَنْ ضَعَفٍ﴾)** كما بيّنّاه[٢٩٩٣] **(فردّه[٢٩٩٤] لما خلقه)**، أي إلى ما خلقه **(منه[٢٩٩٥] كما قال[٢٩٩٦] تعالى: ثمّ[٢٩٩٧] ﴿يُرَدُّ إِلى أَرْذَلِ العُمُرِ[٢٩٩٨] لِكَيْلَا[٢٩٩٩] يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا﴾ [سورة الحجّ، ٢٢/٥])**، أي لكيلا يحصل له علمٌ مجدَّدٌ بعد حصول العلوم السابقة لفقدان قابليّة الآلة لتحصيله، لا أنّ الناطقة يطرأ[٣٠٠٠] عليها الجهل بعد العلم وإلّا ما كان يبقى العلم بعد المفارقة. ولا يبعد أن يقال: المراد بعدم العلم طرؤ النسيان والغفلة عن المعلوم لما يلحقه من موانع التذكّر، فإذا ارتفعت الموانع /[١٤٣ظ] بعد المفارقة تذكّر به **(فذكر)**، أي اللّه سبحانه بقوله: ﴿يُرَدُّ إلى أَرْذَلِ العُمُرِ﴾ **(أنّه ردٌّ إلى ضعف الأوّل)** الّذي خُلِق منه **(فحكْم الشيخ حكْم[٣٠٠١] الطفل في الضعف)** الأصليّ غير أنّ الشيخ مردودٌ إليه بعد القوّة، والطفل لا يقْوى بعد. **(وما بُعِث نبيٌّ إلّا بعد تمام الأربعين، وهو زمان أخذه)**، أي شروعه **(في النقص والضعف)** لأنّ أحكام النشأة العنصريّة والقوى الطبيعيّة[٣٠٠٢] غالبةٌ في تلك المدّة، فلمّا نقصت وضعفت غلبت أحكام النشأة الروحانيّة بعد تمامها بعثه اللّه لتكميل الناقصين. **(فلهذا)**، أي لأجل أخذه في النقص والضعف **(قال: ﴿لَو أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً﴾)** كان[٣٠٠٣] **(مع كون ذلك)**[٣٠٠٤] الأخذ **(يطلب همّةً مؤثّرةً)** لا قوّةً جسمانيّةً.

(فإن قلت: وما يمنعه من الهمّة المؤثّرة، وهي موجودةٌ في السالكين من الاتّباع، والرسل أولى بها، قلنا: صدقت، ولكن نقَصك علمٌ آخر، وذلك أنّ المعرفة لا تترك للهمّة

[٢٩٩٣] ن أ: بيّنّا.

[٢٩٩٤] ن: فردّه.

[٢٩٩٥] ن: منه.

[٢٩٩٦] وفي هامش ط: اللّه الّذي «  ». عبدالغفور اللاريّ.

[٢٩٩٧] أ - ثم.

[٢٩٩٨] وفي هامش ط: بيان الحاصل المعنى، وذلك لأنّ القرآن ومنكم من يردّ إلى أرذل العمر. عبدالغفور اللاريّ.

[٢٩٩٩] وفي هامش ط: علّةٌ لكونه أرذل العمر. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٠٠٠] ن: بطراً.

[٣٠٠١] ن: فحكم الشيخ حكم.

[٣٠٠٢] أ: الطبعيّة.

[٣٠٠٣] وفي هامش ط: لوطٌ. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٠٠٤] أ: مع كون ذلك.

تصرّفاً، فكلّما عَلَتْ معرفته نقَص تصرّفه بالهمّة) حتّى إذا بُلِغت غايتها لم يبق له تصرّفٌ أصلًا. **(وذلك لوجهين، الوجه الواحد: لتحقّقه بمقام العبوديّة)** المقتضية إتيان العبد بأوامر[٣٠٠٥] سيّده لا التصرّف في ملكه، فإنّه من أحكام الربوبيّة **(ونظره)**، أي ولنظره **(إلى أصل خلقه الطبيعيّ)** الّذي هو الضعف والعجز. **(والوجه الآخر: أحديّة المتصرّف والمتصرَّف فيه)** في نظر شهوده وغلبة شهود الأحديّة عليه بحيث لا يتميّز شيءٌ عنده عن شيءٍ **(فلا يرى)** أحداً أوّلاً يعلم **(على من يُرسِل همّته فيمنعه ذلك)** المذكور من شهود الأحديّة وغلبته عليه وعدم رؤيته شيئًا يتصرّف فيه، بل نفسه الّتي يتصرّف[٣٠٠٦] عن التصرّف بالهمّة. والحاصل أنّ للعارف التامّ المعرفة حالتين، إحديهما: حالةٌ تحقّقه بمقام العبوديّة ونظره إلى نفسه ورجوعه إلى ضعفه الذاتيّ وعجزه الأصليّ، ففي هذه الحالة لا يتصرّف لرعاية أدب العبوديّة. وثانيتهما: حالة الاستغراق في الشهود الأحديّة /[١٤٤و] بحيث لا يبقى[٣٠٠٧] له مُسْكَة التمييز بين شيءٍ وشيءٍ من مقام «لي مع اللّه وقتٌ لا يسعني فيه ملكٌ مقرّبٌ ولا نبيٌّ مرسلٌ»[٣٠٠٨] فلا يتمكّن من التصرّف، فلو ظهر منه تصرّفٌ لكان في الحالة الأولى بمقتضى أمر سيّده لا غير. **(وفي هذا المشهد)**، أي مقام شهود الأحديّة والمعرفة التامّة **(يرى)**[٣٠٠٩] العارف **(أنّ المُنازع له ما عدل عن[٣٠١٠])** مقتضيات **(حقيقته الّتي هو عليها في حال ثبوت عينه)** الثابتة في العلم **(وحال عدمه)** الخارجيّ في العين **(فما ظهر في الوجود)** العينيّ عنه صورة المخالفة **(إلّا ما كان)** ثابتاً **(له[٣٠١١] في حال العدم)** الخارجيّ **(في)** مرتبة **(الثبوت)** العلميّ **(فما تعدّى)** المنازع **(حقيقته)** فيما جرى عليه من المخالفات **(ولا أخلّ بطريقته)**[٣٠١٢] الّتي ينبغي أن يسلك عليها لاقتضاء حقيقته. فإذا شهد العارف ذلك كيف ينبعث[٣٠١٣]

[٣٠٠٥] أ: بأداء أمر.

[٣٠٠٦] أ: تتصرّف.

[٣٠٠٧] أ: تبقى.

[٣٠٠٨] **كشف الخفاء** للعجلونيّ، ١٧٣/٢؛ **مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح** للقاري، ٢٣٣/٥؛ **فيض القدير** للمناويّ، ٦/٤.

[٣٠٠٩] ن: يرى.

[٣٠١٠] ن: عن.

[٣٠١١] ن: له.

[٣٠١٢] ن: ولا أخلّ بطريقته.

عنه داعية التصرّف فيه؟ والحال أنّه يعلم أنّه لا يتغيّر عمّا هو فيه بتصرّفه، اللّهم إلّا إذا كان ظهور بعض أحواله المنطوية في عينه الثابتة مشروطاً بتصرّفه، وكان تصرّفه من مقتضيات عينه الثابتة، فإنّه حينئذٍ لا مَحِيد[٣٠١٤] له عن التصرّف، فهذا وجهٌ آخر يمنع العارف عن تصرّف بالهمّة باختياره. **(فتسمية[٣٠١٥] ذلك)**، أي ذلك الأمر الظاهر على المنازع من المخالفة المسمّى **(نزاعاً، إنّما هو أمرٌ عرضيٌّ)** نسبيٌّ يعرض[٣٠١٦] أحوال المنازع بقياسها إلى أحوال العارف، فإنّ حقيقة كلٍّ منهما وعينه الثابتة يقتضي[٣٠١٧] ما يخالف مقتضى حقيقة الآخر باعتبار الأسم الحاكم عليه، فهذه المخالفة الواقعة منهما من غير اختيارٍ تسمّى نزاعاً، وهما فيها في عين الوفاق باعتبار امتثالهما أمر الأسماء الحاكمة عليهما، فالنزاع بينهما إنّما[٣٠١٨] **(أظهره الحجاب الّذي على أعين الناس)** من رؤية سرّ القدر، فيتوهّمون أنّ كلّ واحدٍ منهما في صدد المخالفة مع الآخر **(كما قال اللّه تعالى فيهم)**، أي في شأن المحجوبين عن سرّ القدر **(﴿وَلَـكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ﴾)**، أي سرّ القدر **(﴿يَعْلَمُونَ ظاهراً مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾)**، أي ما ظهر لهم في النشأة الدنيويّة /[١٤٤ظ] **(﴿وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾ [سورة الروم، ٦/٣٠])**، أي وهُمْ عن النشأة الأخرويّة الّتي عندها يظهر سرّ القدر غافلون.

ثمّ أراد أن ينبّه على أنّ سبب هذه الغفلة هو الحجاب الّذي وقع على قلوبهم فقال: **(وهو)**، أي غافلون[٣٠١٩] **(من[٣٠٢٠] المقلوب)**، أي من الألفاظ الّتي قُلِّب فيها بعض الحروف إلى مكان بعضٍ آخر كاللام والفاء ههنا **(فإنّه)**، أي غافلون مأخوذٌ **(من قولهم: ﴿قُلُوبُنَا غُلْفٌ﴾ [سورة البقرة، ٨٨/٢]، أي في غلافٍ)**، أي في حجابٍ، إذ لا شكّ أنّ الغافل إنّما يغفل عن شيءٍ بواسطة

[٣٠١٣] أ: تنبعث.

[٣٠١٤] ل: مجيد.

[٣٠١٥].ل: فنسبته.

[٣٠١٦] ن: بعرض.

[٣٠١٧] أ ل: تقتضي.

[٣٠١٨] ل: (إنّما).

[٣٠١٩].وفي هامش ط: أي لفظه. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٠٢٠] ن: من.

حجابٍ يحول بينهما، فالغافلون عن الآخرة هم الّذين قلوبهم في غلافٍ **(وهو)**[٣٠٢١] أي الغلاف **(الكِنُّ الّذي ستره)**، أي القلب **(عن إدراك الأمر على ما هو عليه)** قال تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ﴾ [سورة الكهف، ٥٧/١٨]، أي الحجب المانعة للقلب عن إدراك الحقائق على ما هي عليه. **(فهذا)** الّذي ذكرنا من الوجوه الثلاثة **(وأمثاله يمنع العارف من التصرّف في العالم بالهمّة)**[٣٠٢٢] ومن جملة أمثاله امتثاله[٣٠٢٣] لأمر الحقّ حيث قال: ﴿فاتَّخِذْهُ وَكِيلًا﴾ [سورة المزمّل، ٩/٧٣] كما يُومي إليه في هذه الحكاية:

(قال الشيخ أبو عبدالله بن قائدٍ (ت. ١١٨١/٥٧٦) للشيخ أبي السعود بن الشبل (ت. ١١٤٥/٥٤٠))[٣٠٢٤] وهما من كبار أصحاب[٣٠٢٥] الشيخ محيي الدين عبدالقادر الكيلانيّ (ت. ١١٦٥/٥٦١) قدّس اللّه تعالى أرواحهم ولا حُرِمنا من بركاتهم **(لم لا تتصرّف؟ فقال أبو السعود: تركت الحقّ يتصرّف لي كما يشاء. يريد قوله تعالى آمراً: ﴿فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا﴾ فالوكيل هو المتصرّف. ولا سيّما وقد سمع)**، أي أبو السعود **(اللّه يقول: ﴿وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾ [سورة الحديد، ٧/٥٧] فعلم أبو السعود والعارفون أنّ الأمر الّذي بيده)** صورةً **(ليس له)** حقيقةً **(وأنّه مستخلَفٌ فيه. ثمّ قال له الحقّ: هذا الأمر الّذي استخلفتك فيه وملّكتك إيّاه اجعلني واتّخذني فيه وكيلاً، فامتثل أبو السعود أمر اللّه فاتّخذه وكيلاً، فكيف يبقى لمن شهد[٣٠٢٦] هذا الأمر همّةٌ يتصرّف بها؟ والهمّة لا تفعل إلّا بالجمعيّة الّتي لا متّسَع إلى غير ما اجتمع عليه؟ وهذه المعرفة تفرقةٌ[٣٠٢٨] عن هذه الجمعيّة، فيظهر العارف التامّ**

[٣٠٢١] ن: وهو.

[٣٠٢٢] أ ل: بالهمّة.

[٣٠٢٣] ل - امتثاله، صح هامش.

[٣٠٢٤] ن: (الشيل).

[٣٠٢٥] وفي هامش أ: تلامذة.

[٣٠٢٦] ل وفي هامش أ + مثل.

[٣٠٢٧] ل: (لصاحبه).

[٣٠٢٨] ل: (تعرفه).

المعرفة بغاية العجز والضعف. قال /[١٤٥و] بعض الأبدال للشيخ عبد الرزاق[٣٠٢٩] **(ت. ١٢٠٧/٦٠٣): قل للشيخ أبي مدين (ت. ١١٩٨/٥٩٤) بعد السلام عليه: يا أبا مدين لِمَ لا يعتاص علينا شيءٌ وأنت يُعتاص**[٣٠٣٠] **عليك الأشياء، ونحن نرغب في مقامك وأنت لا ترغب في مقامنا)**، أي في الظهور به،[٣٠٣١] وإن كان حاصلاً له. يقول الشيخ رضي اللّه عنه تصديقاً لقولهم: **(وكذلك كان)** أبو مدين يعتاص[٣٠٣٢] عليه الأشياء وكان غيره يرغب في مقامه وهو لا يرغب في مقام غيره **(مع كون أبي مدين رضي اللّه عنه كان عنده ذلك المقام)**، أي مقام الأبدال **(وغيره)** ولكن لم يكن راغباً في الظهور به. ثمّ يقول الشيخ رضي اللّه عنه: **(ونحن أتمّ في مقام الضعف والعجز منه)**، أي من أبي مدين **(ومع هذا)**، أي مع كون أبي مدين بحيث كان عنده[٣٠٣٣] مقام البدل[٣٠٣٤] وغيره **(قال له البدل ما قال)** لعدم ظهوره بمقامه. **(وهذا)** الّذي نحن فيه **(من ذلك القبيل)**، أي قبيل التحقّق بمقام العبوديّة والعجز والضعف **(أيضاً)**، أي كما كان مقام أبي مدين كذلك **(وقال صلّى اللّه عليه وسلّم في هذا المقام عن أمر اللّه له**[٣٠٣٥] **بذلك)** القول **(﴿وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ﴾ [سورة الأحقاف، ٩/٤٦] فالرسول)** كان من كان **(مقيَّدٌ**[٣٠٣٦] **بحكم ما أوحيَ إليه به ما عنده غير ذلك، فإنْ أوحيَ إليه بالتصرّف بجزْمٍ تصرَّف)** امتثالاً للأمر **(وإن مُنِع امتنع)** امتثالاً للنهي **(وإن خيّر اختار ترك التصرّف)** تأدّباً بآداب العبوديّة **(إلّا أن يكون)** المخيّر **(ناقص المعرفة)** لعدم احاطتها بمقتضيات التحقّق بهذا المقام.

(قال أبو السعود لأصحابه المؤمنين به: إنّ اللّه أعطاني التصرّف منذ خمس عشرة سنةً وتركناه تطرّفاً) بالطاء المهملة، أي تكرّماً وإيثاراً، فإنّ الطِرف بكسر الطاء هو الكريم أو من

٣٠٢٩ «لعلّه هو عبدالرزّاق بن عبدالقادر الگيلانيّ»، انظر: **فصوص الحكم**، ص ١١٦.

٣٠٣٠ أ ل: تعتاص؛ وفي هامش ط: أي لا يصعب. عبدالغفور اللاريّ.

٣٠٣١ ل: الظهوريّة.

٣٠٣٢ أ: تعتاص.

٣٠٣٣ ن: عند.

٣٠٣٤ أ: الأبدال.

٣٠٣٥ أ - (له).

٣٠٣٦ ن: (كان من كان مقيّدا)؛ أ: مقيّدٌ؛ ل: مقيّداً.

أطرَفَ الرجل، أي جاء بطرفةٍ، أي تركناه إتياناً بأمرٍ بديعٍ. وكان في النسخة المقابلة بالأصل بحضور الشيخ رضي اللّه عنه بالمعجمة، وكأنّ المراد به الإتيان بأمرٍ ظريفٍ يستظرفه العارفون. **(وهذا لسان إدلالٍ)**، أي تبجّح[٣٠٣٧] **(وأمّا نحن فما تركناه /[١٤٥ظ] تطرّفا، وهو)**، أي التطرّف **(تركه)**، أي ترك التصرّف **(إيثاراً)**، أي اختياراً للحقّ على[٣٠٣٨] نفسه في التصرّف **(وإنّما تركناه لكمال المعرفة، فإنّ المعرفة لا تقتضيه[٣٠٣٩])** يعني التصرّف **(بحكم الاختيار، فمتى تصرّف العارف بالهمّة في العالم فعن أمرٍ إلهيٍّ وجبرٍ لا باختيارٍ، ولا شكّ إنّ مقام الرسالة يطلب التصرّف لقبول الرسالة الّتي جاء بها، فيظهر عليه ما يصدقه عند أمّته وقومه)** من المعجزات وخوارق العادات **(ليظهر دين اللّه، والوليّ ليس كذلك. ومع هذا فلا يطلبه الرسول في الظاهر، لأنّ للرسول الشفقة على قومه فلا يريد أن يبالغ في ظهور الحجّة عليهم، فإنّ في ذلك هلاكهم)** إذا لم يُذعَنوا وتمرّدوا بخلافٍ ما إذا لم يظهر[٣٠٤٠] الحجّة عليهم **(فيُبقى عليهم)**، أي يرحم.[٣٠٤١] **(وقد علم الرسول أيضاً)** كان من كان **(أنّ الأمر[٣٠٤٢] المعجز إذا ظهر للجماعة فمنهم من يؤمن عند ذلك ومنهم من يعرفه ويجحده ولا يُظهِر التصديق به)** إمّا **(ظلماً)** على نفسه كالمنهمكين في الشهوات **(و)** إمّا **(علوًّا)** على الناس بالجاه والغلبة **(و)** إمّا **(حسداً)** على صاحب المعجزة كالمشاركين له في النسب وغيره. **(ومنهم من)** لم يعرفه و**(يُلحِق ذلك)**[٣٠٤٣] أي الأمر المعجز **(بالسحر والإيهام)**، أي الشعبذة[٣٠٤٤] كالجاهلين والغافلين عنه. **(فلمّا رأت الرسل ذلك وأنّه لا يؤمن إلّا من أنار اللّه قلبه بنور الإيمان)** بحسب استعداده الفطريّ **(ومتى لم ينظر الشخص بذلك النور المسمّى إيماناً، فلا ينفع في حقّه الأمر المعجز، فقصُرت الهمم)**، أي همم الرسل **(عن طلب الأمور المعجزة، لمّا لم يعمّ أثرها في الناظرين)** ظاهراً بالإسلام **(ولا**

[٣٠٣٧] وفي همش ط أ ل ب م: تبجّح: شاد شد بَوَيْ، **مقدّمة**. منه قدّس اللّه تعالى سرّه.[١ ١] أ م - منه.

[٣٠٣٨] ن + على.

[٣٠٣٩] ن ل: يقتضيه.

[٣٠٤٠] أ: تظهر.

[٣٠٤١] وفي هامش ط ن ل: أبقى عليه: رحمت كرد[ن] بر وى. **مقدّمة**. منه قدّس سرّه.

[٣٠٤٢] ل - (الأمر)، صح هامش.

[٣٠٤٣] ن: (لم يعرفه ويلحق ذلك).

[٣٠٤٤] ن: الشعبده.

في قلوبهم) باطناً بالإيمان **(كما قال تعالى في حقّ أكمل الرسل وأعلم الخلق وأصدقهم في الحال: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾ [سورة القصص، ٥٦/٢٨] ولو كان للهمّة أثرٌ ولا بدّ)** لها[٣٠٤٥] من الأثر للزومه إيّاها **(لم يكن أحدٌ أكمل من رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم ولا أعلى ولا أقوى همّةً منه، وما أثّرت في إسلام عمّه /[١٤٦و] وفيه نزلت الآية الّتي ذكرناها).**[٣٠٤٦]

فإن قلت: لا يُفهم من الآية إلّا أنّه صلّى اللّه عليه وسلّم كان يحبّ أن يؤمن أبو طالبٍ، وأمّا تصرّفه فيه بجمعيّة الهمّة بحيث لا يبقي له متّسعٌ إلى غيره فغير معلومٍ، قلنا: لعلّه رضي اللّه عنه جعل ميله صلّى اللّه عليه وسلّم إلى إيمانه بمثابة التصرّف بالهمّة من آخرين في التأثير، أو علم ذلك بوجهٍ آخر، أو قلنا: ذلك من جملة ما ألقاه النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم إليه[٣٠٤٧] وهو[٣٠٤٨] صلّى اللّه عليه وسلّم أعلم بنفسه. فإن قلت: هب أنّه تصرَّف بالهمّة، ولكن بأمرٍ لما عرفت فلِم تخلّف عنه الأثر؟ قلنا: لعلّ الحكمة فيه أن يعلم صلّى اللّه عليه وسلّم أنّه لا أثر للهمّة إلّا فيما له استعداد قبول أثرها فيستريح عن إتعاب نفسه بتسليط الهمّة على إيمان أحدٍ فيقتصر على البلاغ، فإنّه كان شديد الحرص على إيمان قومه كما قال تعالى: ﴿فَلَعَلَّكَ[٣٠٤٩] بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِن لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا﴾ [سورة الكهف، ٦/١٨]. **(وفيه)**، أي في شأن أبي طالبٍ **(نزلت الآية الّتي ذكرناها، ولذلك قال في)** شأن[٣٠٥٠] **(الرسول[٣٠٥١] أنّه[٣٠٥٢] ما عليه إلّا البلاغ)** بصيغة الحصر **(وقال: ﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾ [سورة البقرة، ٢٧٢/٢] وزاد)** على ذلك **(في سورة القصص)** قوله: **(﴿وَهُوَ أَعلمُ بِالمُهْتَدِينَ﴾ [سورة القصص، ٥٦/٢٨]، أي بالّذين أعطوه[٣٠٥٣] العلم**

[٣٠٤٥] ن ل: (لها).

[٣٠٤٦] ل: وفيه نزلت الآية الّتي ذكرناها.

[٣٠٤٧] أ - إليه.

[٣٠٤٨] أ - وهو، صح هامش.

[٣٠٤٩] ط - ﴿فَلَعَلَّكَ﴾، صح هامش.

[٣٠٥٠] ن: (شأن).

[٣٠٥١] ن - (الرسول)، صح هامش.

[٣٠٥٢] أ - (أنّه).

[٣٠٥٣] ن: (أعطوا).

بهدايتهم في حال عدمهم بأعيانهم الثابتة، فأثبت) بهذه الزيادة **(أنّ العلم تابعٌ للمعلوم، فمن كان مؤمناً في)** حال **(ثبوت عينه وحال عدمه ظهر بتلك الصورة في حال وجوده، وقد علِم اللّه ذلك منه أنّه هكذا يكون. فلذلك قال:**[٣٠٥٤] **﴿وَهُوَ أَعلمُ بِالمُهْتَدِينَ﴾. فلمّا قال مثل هذا قال أيضاً: ﴿مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ﴾ لأنّ قولي على حدّ علمي في خلقي ﴿وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [سورة ق، ٢٩/٥٠]، أي ما قدّرت عليهم الكفر الّذي يُشقِيهم)** حتّى أكون ظالماً **(ثمّ طالبتهم بما ليس في وسعهم أن يأتوا به)** حتّى يكون ظلماً على ظلمٍ وأكون به ظلّاماً **(بل ما عاملناهم في إعطائهم)**[٣٠٥٥] الوجود /[١٤٦ظ] **(إلّا بحسب ما علِمناهم، وما علمناهم**[٣٠٥٦] **إلّا بما أعطونا من نفوسهم ممّا**[٣٠٥٧] **هم عليه. فإن كان)** في الواقع **(ظلمٌ فهم ظالمون)** فإنّهم طلبوا الجواد المطلق وجود ما يجري عليهم من الظلم **(ولذلك قال: ﴿وَلَـكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [سورة البقرة، ٥٧/٢] فما ظلمهم اللّه)** وكما أنّه ما أُعطُونا من العلم بهم إلّا ما أعطينا ذواتهم **(كذلك ما قلنا لهم)**، أي ما أمرناهم بقوله: كُنْ **(إلّا ما أعطتْه ذاتنا أن نقول لهم)**، أي نأمرهم بهذا القول **(وذاتنا**[٣٠٥٨] **معلومةٌ**[٣٠٥٩] **بما هي عليه من أن نقول كذا ولا نقول**[٣٠٦٠] **كذا، فما قلنا إلّا ما علمنا أنّا نقول قلنا**[٣٠٦١] **القول**[٣٠٦٢] **بكلمة كن**[٣٠٦٣] **ولهم الامتثال)** قطعاً إن كان القول أمراً إيجاديًّا أو إيجابيًّا واقتضت أعيانهم امتثاله **(وعدم الامتثال)** إن كان الأمر أمراً[٣٠٦٤]

[٣٠٥٤] أ - (قال)، صح هامش.

[٣٠٥٥] ن أ ل: في إعطائهم.

[٣٠٥٦] أ ل - (وما علمناهم)، صح هامش أ ل.

[٣٠٥٧] أ: (بما).

[٣٠٥٨] ط - (أن نقول لهم)، أي نأمرهم بهذا القول (وذاتنا)، صح هامش.

[٣٠٥٩] ل وفي هامش أ + (لنا).

[٣٠٦٠] ل: (يقول).

[٣٠٦١] ل: (فلنا).

[٣٠٦٢] ل + (منّا).

[٣٠٦٣] أ: القول بكلمة كن (فلنا القول منّا)؛ ل: بكلمة كن.

[٣٠٦٤] ل - أمراً.

إيجابيًّا ما اقتضت[٣٠٦٥] أعيانهم امتثاله **(مع السماع)**، أي مع وقوع سماع قولنا **(منهم. فالكلّ منّا ومنهم، والأخذ عنّا وعنهم)**. يحتمل أن يكون هذا الكلام من لسان الأسماء الإلهيّة، وهو الظاهر نظراً إلى الكلام السابق، ويحتمل أن يكون من لسان الأعيان الثابتة. فعلى الأوّل معناه: إنّ كلّ ما دخل في الوجود منّا، أي من حضرات الأسماء بالفعل والتأثير ومنهم، أي من الأعيان[٣٠٦٦] الثابتة باعتبار القبول والتأثّر[٣٠٦٧] والأخذ، أي أخذهم الوجود عنّا وأخذنا العلم بهم عنهم. وعلى الثاني معناه: إنّ الكلّ منّا، أي من الأعيان الثابتة المتأثّرة، ومنهم، أي من الأسماء الإلهيّة المؤثّرة وأخذهم العلم بنا عنّا وأخذنا الوجود عنهم. **(إن لا يكونون منّا)** تقدير الكلام إن كان الأعيان الثابتة أو الأسماء الإلهيّة لا يكونون منّا لمكان النون في يكونون. وفي بعض النسخ: إن لم يكونوا، ولا حاجة حينئذٍ إلى هذا التقدير. فعلى الاحتمال الأوّل معناه: إن لم يكن[٣٠٦٨] الأعيان الثابتة ظاهرةً عنّا في عرصة الوجود الكونيّ باعتبار أنّها ما شمّت رائحة الوجود فنحن[٣٠٦٩] أي الأسماء الإلهيّة ظاهرون فيها منهم[٣٠٧٠] لأنّهم مجالينا ومظاهرنا باعتبار ظهور عكوسهم وظلالهم في مرآة ظاهر الوجود الحقّ. وعلى الثاني معناه: إن لم يكن[٣٠٧١] الأسماء الإلهيّة منّا وكيف تكون منّا، وهي المؤثّرات في وجودنا. /[١٤٧و][٣٠٧٢] **(فنحن بلا شكّ منهم)** لهذا المعنى بعينه. **(فتحقّق يا وليّ هذه الحكمة الملكيّة من الكلمة اللوطيّة، فإنّها لباب المعرفة)** لاشتمالها على بيان أنّ كمال العارف في الرجوع إلى ضعفه الأصليّ وعجزه الذاتيّ وتركه التصرّف في العالم بجمعيّة الهمّة إلّا امتثالاً للأمر الإلهيّ، وعلى بيان سرّ[٣٠٧٣] القدر الّذي بمعرفته يستريح العارف ويقيم أعذار الخلائق فيما يجري عليهم، وعلى غير ذلك من الحقايق كانحصار الوجود في الفاعل والقابل.

[٣٠٦٥] ل: واقتضت.

[٣٠٦٦] ل - الأعيان.

[٣٠٦٧] ل: التأثير.

[٣٠٦٨] أ: (تكن).

[٣٠٦٩] ن: (فنحن).

[٣٠٧٠] ن: (منهم).

[٣٠٧١] أ: تكن.

[٣٠٧٢] قد سقطت ورقة ١٤٧ من نسخة ط.

[٣٠٧٣] أ - سر، صح هامش.

(فقد بان لك السرّ)، أي سرّ القدر أو سرّ سريان الوجود في الكلّ **(وقد اتّضح**[٣٠٧٤] **الأمر)**، أي أمر الوجود على ما هو عيله وانحصاره في الفاعل والقابل **(وقد أُدْرِجَ في الشفع)**، أي في صورتيْ الفاعل والقابل الّذين لهما الشفعيّة الوجود الواحد **(الّذي قيل هو الوتر)** في حدّ ذاته الأحديّة.[٣٠٧٥]

[٣٠٧٤] ن: (أنصح).

[٣٠٧٥] ن: إلّاه.

فصّ حكمةٍ قدريّةٍ في كلمةٍ عزيريّةٍ

لمّا كان من مقتضى حقيقة عزيرٍ عليه السلام وأحكام عينه الثابتة انبعاث رغبته منه نحو معرفة سرّ القدر، وصف الشيخ رضي اللّه عنه حكمته بالقدريّة.

ولمّا كان القدر مسبوقاً بالقضاء، لأنّه تفصيله، قدّمه في البيان فقال: **(اعلم أنّ القضاء حكم اللّه في الأشياء)** أزلاً بالأحوال الجارية على أعيانها إلى الأبد. وإنّما قال: في الأشياء، مع أنّ المراد على الأشياء تنبيهاً على استقرار هذا الحكم فيها استقرار المظروف في الظرف، فلا يتغيّر أصلًا، أو الأشياء أعمّ من أن تكون[٣٠٧٦] محكوماً عيلها أو بها والحكم واقعٌ ببعضها على بعضٍ فهو فيما بينها. **(وحكم اللّه في الأشياء)** واقعٌ **(على حدّ علمه بها)** في أنفسها **(وفيها)** معتبَرةً مع أحوالها، هذا إذا أُرِيدت بالأشياء الذوات المحكوم عليها، وأمّا إذا أُخِذت أعمّ، فعلمه بها باعتبار تصوّراتها وعلمه فيها باعتبار النسب الواقعة فيما بينها. **(وعلم اللّه في الأشياء)** واقعٌ **(على ما أعطته)**، أي اقتضته **(المعلومات)**، أي تلك الأشياء من حيث معلوميّتها **(ممّا هي عليه)** بيانٌ لِما أعطته، أي من أحوال هي، أي المعلومات عليها **(في نفسها)** عند الثبوت في العلم، فعلمه تعالى بالأشياء تابعٌ لِما تقتضيه[٣٠٧٧] أعيانها من أحوالها باستعدادها وقبولها إيّاها. **(والقدر تَوْقِيتُ ما عليه الأشياء في عينها)**.[٣٠٧٨] وفي بعض النسخ: توقيت ما هي عليه الأشياء، وهو الموافق للنسخة الّتي قوبلت بحضور الشيخ رضي اللّه عنه مع أصلها. فضمير هي مبهمٌ يفسّره الأشياء، يعني القدر تعيين الأوقات للأحوال والأحكام الّتي كانت الأشياء عليها في أنفسها حالة الثبوت في العلم بإظهار كلّ واحدٍ واحدٌ من تلك الأحوال والأحكام في العين في وقته المخصوص به في العلم قبل تخصيص الوقت بالتعيين بناءً على أنّ الزمان أصل سائر الأحوال والأحكام المشخّصة، فتعيينها تعيينها. ويحتمل أن يراد بالتوقيت التعيين مطلقاً **(من غير مزيدٍ)** لما في العين على ما[٣٠٧٩] في العلم، ولا

[٣٠٧٦] ن ل: يكون.

[٣٠٧٧] ن ل: يقتضيه.

[٣٠٧٨] ن + وفي بعض النسخ: توقيت ما هي عليه الأشياء في عينها.

[٣٠٧٩] أ - في العين على ما، صح هامش.

لما في العلم على ما في العين فلا حاجة إلى زيادة النقصان.[٣٠٨٠] **(فما حكَم القضاء على الأشياء إلّا بها[٣٠٨١])**، أي بتلك الأشياء وبما هي عليه في حدّ أنفسها **(وهذا)**، أي حكم القضاء على الأشياء بما هي عليه **(هو عين سرّ القدر)**، أي عين حقيقةٍ مستورةٍ عن أعين المحجوبين يترتّب عليها القدر يظهر **(﴿لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾)** يتقلّب[٣٠٨٢] في العلوم والمعارف بطريق الذوق والوجدان **(﴿أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ﴾)** إلى من له قلبٌ **(﴿وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [سورة ق، ٣٧/٥٠])** حاضر القلب متهيّئ لما يرد على سمعه منه قابلٌ لفهمه **(﴿فَلِلّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾ [سورة الأنعام، ١٤٩/٦])** غاية التبيين للمقاصد على خلقه في إعطائهم ما يشقيهم من الكفر والعصيان لا للخلق عليه، إذ لا يعطيهم إلّا ما طلبوا منه بلسان استعداداتهم،[٣٠٨٣] فما قدّر عليهم ما قدّر بمجرّد إرادته من غير إقتضاء قابليّاتهم[٣٠٨٤] واستعدادتهم ذلك.

فإن قلت: الأعيان مع استعداداتها مجعولةٌ للحقّ تعالى، فللخلق الحجّة البالغة، قلنا: هي مجعولةٌ له[٣٠٨٥] تعالى بمعنى أنّها فائضةٌ منه بتجلّياته الذاتيّة بصور شؤونه المستجنّة في غيب هويّة ذاته بلا تخلّل [١٤٨و] إرادةٍ واختيارٍ، بل بالإيجاب المحض، فليس لأحدٍ[٣٠٨٦] أن يقول: يا ربّ لِم جعلتني كذلك؟ فإن قلت: فعلى ذلك[٣٠٨٧] ما المثوبات والعقوبات على أعمالنا، قلنا: كما أنّ أعمالنا من مقتضيات أعياننا كذلك المثوبات والعقوبات من مقتضيات أعمالنا، فهي أيضاً من أحوال أعياننا،[٣٠٨٨] ولكن بواسطة غايةٍ ما في الباب أنّ الحقّ سبحانه جوادٌ مطلقٌ، فكلّ[٣٠٨٩] ما يطلب منه بلسان الأستعداد والوجود يَجُود به عليه سواءٌ كان من جنس المثوبات أو العقوبات.

[٣٠٨٠] وفي هامش ن أ: بأن يقال من غير مزيدٍ ولا نقصانٍ، منه.

[٣٠٨١] ن: على الأشياء إلّا بها.

[٣٠٨٢] ن: ينقلب.

[٣٠٨٣] ن ل: استعدادهم.

[٣٠٨٤] ل - استعداداتهم، فما قدّر عليهم ما قدّر بمجرّد إرادته من غير إقتضاء قابليّاتهم، صح هامش.

[٣٠٨٥] ن: مجعوله.

[٣٠٨٦] أ: لأجد.

[٣٠٨٧] وفي هامش ط: أي على تقدير عدم الاختيار. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٠٨٨] وفي هامش ط: وللخلق أن يسألوا ثانياً ويقولوا: لِمَ خلقتَ أعمالنا، ويجابون بمثل ما أجيبوا أوّلاً. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٠٨٩] ل: لكلّ.

(فالحاكم بالتحقيق تابعٌ لعين المسألة الّتي يحكم فيها بما يقتضيه[٣٠٩٠] ذاتها) المسألة مصدرٌ بمعنى اسم الفاعل، أي تابعٌ لعين الحقيقة السائلة الّذي يحكم ذلك الحاكم فيها بما يقتضيه[٣٠٩١] ذاتها **(فالمحكوم عليه بما هو فيه)** من الأحكام الخاصّة به **(حاكمٌ)** بلسان استعداده **(على الحاكم أن يحكم عليه بذلك)**، أي بما هو فيه **(فكلّ حاكمٍ محكومٌ عليه بما حكم به)** من الأحكام **(و)** كذلك محكومٌ عليه بما حكم **(فيه)** من الأعيان، فإنّ الحاكم تابعٌ لهما في حكمه **(كان الحاكم من كان)** حقيقيًّا أو مجازيًّا، صوريًّا أو معنويًّا **(فتحقّقْ هذه المسألة. فإنّ القدر[٣٠٩٢] ما جُهِل إلّا لشدّة ظهوره)**[٣٠٩٣] فإنّ الشيء إذا جاوز حدّه انعكس ضدّه **(فلم يُعرَف وكثر فيه الطلب والإلحاح)** والحكمة في احتجابه[٣٠٩٤] عن الأنبياء عليهم السلام أنّ النبيّ إذا اطلّع عليه لا يقدر على الدعوة وإجراء أحكام الشريعة على الأمّة،[٣٠٩٥] بل يعذر[٣٠٩٦] كلًّا منهم فيما هو عليه لإعطاء عينه ذلك.

(واعلم أنّ الرسل صلوات اللّه عليهم من حيث هم[٣٠٩٧] رسلٌ لا من حيث هم أولياءُ وعارفون على مراتب ما هي عليه أممهم) هي ضميرٌ مبهمٌ يفسّره أممهم، أي: على مراتب ما أممهم عليه من الاستعدادات والقابليّات **(فما عندهم)**، أي عند كلّ رسولٍ منهم **(من العلم الّذي أُرسِلوا به)**، أي أُرسِل كلّ واحدٍ منهم بحصّةٍ[٣٠٩٨] منه **(إلّا قدر ما تحتاج[٣٠٩٩] إليه أمّة ذلك الرسول لا زائدٌ ولا ناقصٌ)** لأنّه إنّما أُرسِل ليُعطَى كلّ واحدٍ من أمّته /[١٤٨ظ] ما سأله بلسان الاستعداد من غير زيادةٍ ولا نقصانٍ ليُطابق عطاؤه السؤال. **(والأمم متفاضلةٌ يزيد بعضها على**

[٣٠٩٠] أ: (تقتضيه).

[٣٠٩١] أ ل: تقتضيه.

[٣٠٩٢] وفي هامش ط: أي سرّه بطريق الإجمال. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٠٩٣] وفي هامش ط: على هذه الطائفة. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٠٩٤] وفي هامش ط: أي سرّ القدر على تفصيلٍ. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٠٩٥] ل: الأماته.

[٣٠٩٦] ن: يقرّر.

[٣٠٩٧] ن: (هي).

[٣٠٩٨] ل: بخصته.

[٣٠٩٩] ن ل: (يحتاج).

بعضٍ) في الفضيلة **(فيتفاضل**[٣١٠٠] **الرسل في علم الإرسال)**، أي في علمٍ يقتضيه إرسالهم إلى أممهم **(بتفاضل أممها و)** ما يدلّ على ذلك **(هو قوله تعالى: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ [سورة البقرة، ٢٥٣/٢])**[٣١٠١] في علوم الرسالة لدلالة الرسل عليه **(كما هم أيضاً فيما يرجع إلى ذواتهم عليهم السلام)** من حيث أنّهم أنبياء **(من العلوم والأحكام متفاضلون بحسب استعدادتهم و)** ما يدلّ على ذلك **(هو**[٣١٠٢] **قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ﴾ [سورة الإسراء، ٥٥/١٧]، وقال تعالى في حقّ الخلق)** مطلقاً **(﴿وَاللّٰهُ فَضَّلَ بَعْضَكمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِزْقِ﴾ [سورة النحل، ٧١/١٦] والرزق منه ما هو روحانيٌّ كالعلوم، وحسّيٌّ كالأغذية ﴿وَمَا يُنَزِّلُهُ﴾)**، أي الرزق **(الحقّ ﴿إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ [سورة الحجر، ٢١/١٥] وهو)**، أي القدر المعلوم **(الاستحقاق الّذي يطلبه)**، أي يقتضيه **(الخلق)**، أي العين الثابتة الّتي أعطاها اللّه خلقها، فالخلق بمعنى المخلوق **(فإنّ اللّه ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾**[٣١٠٣] **[سورة طه، ٥٠/٢٠] فينزّل عليه بقدرٍ)**، أي بقدر استحقاقه **(ما يشاء)**، أي ما يريد من الأرزاق **(وما يشاء إلّا ما علم)** أنّه استحقّه **(فحكم به)** وذلك الحكم هو القضاء **(وما علم)** استحقاقه كما قلناه[٣١٠٤] **(إلّا بما أعطاه المعلوم من نفسه. فالتَوْقِيتُ)** الّذي هو القدر **(في الأصل للمعلوم والقضاء والعلم والإرادة والمشيّة تَبِعٌ للقدر)**[٣١٠٥] والقدر تبعٌ[٣١٠٦] للمعلوم المقدور. **(فُسِّر القدر)**، أي العلم به **(من أجلّ العلوم وما يُفهِّمه اللّه سبحانه إلّا لمن اختصّه بالمعرفة التامّة، فالعلم به يعطي الراحة الكليّة للعالم به، ويعطي العذاب الأليم للعالم به أيضاً)**.

[٣١٠٠] أ: (فتتفاضل).

[٣١٠١] وفي هامش ط: أي من حيث أنّهم يُظهِرون الأحكام الإلهيّة بالتحقّق لها. عبدالغفور اللاريّ.

[٣١٠٢] أ - (هو)، صح هامش.

[٣١٠٣] وفي هامش ط: أي مخلوقيّته. عبدالغفور اللاريّ.

[٣١٠٤] أ ل: (كما قلناه).

[٣١٠٥] وفي هامش ط: أي تبع لأصله الّذي هو العين الثابتة من قوله في الأصل. عبدالغفور اللاريّ.

[٣١٠٦] أ - تبع.

اعلم أنّ العلم بسرّ[٣١٠٧] القدر على نوعين، أحدهما: على سبيل الإجمال والكليّة بأن يُعلَم أنّ الأحوال الجارية على الموجودات إنّما هي من مقتضيات أعيانهم الثابتة، والحقّ سبحانه ما يحكم /[١٤٩و] عليهم في القضاء السابق إلّا بمقتضى[٣١٠٨] ذواتهم، ومقتضى الذات لا يمكن أن يتخلّف[٣١٠٩] عنها. والراحة الكلّيّة في هذا النوع من العلم الخلاص عن الاعتراض على الخلق في ارتكابهم أسباب الشقاوة دنياً وآخرةً واجتنابهم عن أسباب السعادة كذلك، وعلى الحقّ تعالى بأنّه لِمَ لا يساعدهم على ما يُسعِدهم، ولِمَ لا ينجيهم عمّا يُشقِيهم، وعن المبالغة في نهيهم عن المنكرات وزجرهم عن المحظورات، وفي أمرهم بالمرضيّات وحثّهم على المأمورات. والعذاب الأليم فيه أن يشاهد على نفسه أو على غيره أنواعاً من الأسقام والآلام والمصائب المتاعب في الدنيا ووجوهاً من موجبات العذاب والعقاب والنكال والوبال في الآخرة، ولا يعلم أنّه هل من مقتضيات أعيانهم الثابتة الخلاص عنها أم لا؟ فيتحزّن ويتألّم على ذلك شفقةً على نفسه وغيره. والنوع الثاني من العلم بسرّ القدر أن يكاشف العارف بما يقتضيه[٣١١٠] عينه أو عين غيره من الأحوال والأحكام على سبيل التفصيل. فالراحة الكليّة فيه سكون العارف عن طلب[٣١١١] ما لا يقتضيه[٣١١٢] عينه واستراحته عنه، إذا كان مكاشفاً بعينه، وسكونه عن حثّ غيره الّذي له[٣١١٣] أشفقه بالنسبة إليه على ما ليس من مقتضيات عينه، إذا كان مكاشفاً بعين غيره. والأمْن من زوال ما حصل في الصورتين[٣١١٤] والعذاب الأليم تألّمه حيث يدركه أنّ قصوره أو قصور غيره في تحصيل بعض الكمالات لعدم اقتضاء العين ويأسه عن تدراكه.

(فهو)، أي سرّ القدر من حيث العلم به **(يعطي النقيضين)** كما هو مقتضى الهويّة المطلقة، وهما الراحة الكليّة والعذاب الأليم **(وبه)**، أي بسرّ القدر، يعني الأعيان الثابتة **(وصف**

[٣١٠٧] أ - (ويعطي العذاب الأليم للعالم به أيضا). اعلم أنّ العلم بسرّ، صح هامش.

[٣١٠٨] ن: ما تقتضي.

[٣١٠٩] أ: تخلّف.

[٣١١٠] أ: تقتضيه.

[٣١١١] أ: على طلب.

[٣١١٢] أ: يقتضيه.

[٣١١٣] ن - له.

[٣١١٤] وفي هامش ط: أي عين نفسه وعين غيره. عبدالغفور اللاريّ.

الحقّ نفسه بالغضب والرضا) فإنّه إذا تجلّي الحقّ سبحانه عليها وظهر آثار القهر والجلال فهو الغضب، وإذا تجلّى عليها وظهر آثار اللطف والجمال فهو الرضا. **(وبه**[٣١١٥] **تقابلت الأسماء الإلهيّة)** /[١٤٩ظ] فالأسماء المتعلّقة بالرضا جماليّةٌ وبالغضب جلاليّةٌ. **(فحقيقةٌ**[٣١١٦] **يحكم**[٣١١٧] **في الوجود**[٣١١٨] **المطلق)** بإثبات الغضب والرضا له، وتوصيفه بالصفات المتقابلة الجماليّة والجلاليّة **(و)** في[٣١١٩] **(الموجود المقيّد)** بالسعادة والشقاوة وكونه مرضيًّا عند ربّه أو مغضوباً عيله إلى غير ذلك **(لا يمكن أن يكون شيءٌ**[٣١٢٠] **أتمّ منها)** حيطةً **(ولا أقوى)** تأثيراً **(ولا أعظم)** قدراً **(لعموم حكمها المتعدّي وغير المتعدّي)**. فقوله: المتعدّي يحتمل أن يكون مجروراً صفةً لحكمها، أي لعموم حكمها المنقسم إلى قسمين، أي المتعدّي وغير المتعدّي. فالمتعدّي ما يتجاوز عن مظهرها إلى الموجود المطلق والمقيّد المغاير لمظهرها. وغير المتعدّي ما يختصّ بمظهرها وحينئذٍ يكون مفعول العموم محذوفاً، أي كلّ الموجودات، وإن يكون مفعولاً للعموم، أي لعموم حكمها الحكم المتعدّي وغير المتعدّي، والمعنى على قياس ما عرفت.

(ولمّا كانت الأنبياء صلوات اللّه عليهم أجمعين لا تأخذ علومها إلّا من الوحي الخاصّ الإلهيّ) الّذي هو الإخبار عن الحقّ سبحانه بواسطةٍ أو غير واسطةٍ **(فقلوبهم ساذجةٌ**[٣١٢١] **من النظر العقليّ لعلمهم بقصور العقليّ من حيث نظره الفكريّ)** دون ذوقه الذاتيّ **(عن إدراك الأمور على ما هي عليه)** هذا طريق الفكر والاستدلال **(والإخبار أيضاً)** وإن كان وحياً من قِبَلِ اللّه تعال **(يقصر عن إدراك ما لا ينال إلّا بالذوق)** لتباين مدركهما، إذ مدرك أحدهما السمع ومدرك الآخر الذوق. **(فلم يبق العلم الكامل إلّا في التجلّي الإلهيّ)** وكشْف **(ما يكشف)**، أي

[٣١١٥] وفي هامش ط: أي بسرّ القدر. عبدالغفور اللاريّ.

[٣١١٦] وفي هامش ط: هي العين الثابتة. عبدالغفور اللاريّ.

[٣١١٧] أ ل: (تحكم).

[٣١١٨] ن أ ل: (الموجود).

[٣١١٩] ن ل: (في).

[٣١٢٠] أ - (شيء)، صح هامش.

[٣١٢١] وفي هامش ط: فإنّهم يترقّبون الوحي ولا يعملون الرويّة، بل هم يتّقون الخواطر ويسعوْن تصفيته المحلّ عن النفوس. عبدالغفور اللاريّ.

يكشفه **(الحق**[٣١٢٢] **عن أعين البصائر والأبصار من الأغطية)** فما في ما يكشف، موصولةٌ، ومن الأغطية بيانٌ له، ولا يتمّ[٣١٢٣] المعنى إلّا بتقدير مضافٍ كما ذكرنا، أعني كشف ما يكشف. **(فيدرك الأمور قديمها وحديثها وعدمها ووجودها**[٣١٢٤] **وواجبها وجائزها /[١٥٠و] على ما هي عليه في حقائقها وأعيانها. ولمّا كان مطلب العزير)**، أي طلبه معرفة القدر **(على الطريقة الخاصّة النبويّة)**[٣١٢٥] يعني الإخبار بطريق الوحي **(لذلك وقع العَتْبُ عليه كما ورد في الخبر)** «لئن لم تنْتهِ لَأَمْحُوَنَّ اسمك عن ديوان النبوّة».[٣١٢٦] فإنّ طريق حصولها الكشف عن أعين البصائر والأبصار، لا الطريقة الخاصّة النبويّة الّتي[٣١٢٧] هي الإخبار عن اللّه سبحانه **(فلو طلب الكشف الّذي ذكرناه ربّما ما كان يقع عليه عتبٌ في ذلك.**

والدليل على سذاجة[٣١٢٨] **قلبه)** من النظر العقليّ **(قوله: في بعض الوجوه ﴿أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ [سورة البقرة، ٢٥٩/٢])**. وإنّما قال: في بعض الوجوه، فإنّ للمفسّرين[٣١٢٩] فيه وجوهاً، أحدها: أنّ القائل بهذا القول عزيرٌ عليه السلام، وفي الوجوه الآخر غيره، وإلّا حسن[٣١٣٠] أن يقال: المراد ببعض الوجوه، ما ذهب إليه الظاهريّون من أنّ سؤاله هذا إنّما هو على سبيل الاستعجاب والاستغراب. فإنّ النظر العقليّ ممّا يرفع الاستغراب عن إحياء الموتى بعد موتها،[٣١٣١] لكنّه عليه السلام لم يلتفت إليه، لأنّه ليس من الطريقة الخاصّة النبويّة. والوجه الآخر: ما أشار

[٣١٢٢] ن أ: الحق.

[٣١٢٣] وفي هامش ط: لأنّ ما موصولةٌ لا مصدريّة، لأنّ من بيانٌ لها. عبدالغفور اللاريّ.

[٣١٢٤] وفي هامش أ + ومحالها.

[٣١٢٥] ن: على الطريقة الخاصّة النبويّة؛ ل: النبويّة.

[٣١٢٦] **البداية والنهاية** لابن كثير، ٣٩١/٢.

[٣١٢٧] ن - الّتي.

[٣١٢٨] أ - (ساذجة)، صح هامش.

[٣١٢٩] ل: المفسّرين.

[٣١٣٠] وفي هامش ط: إذ المتبادر من الوجوه المعاني خصوصاً، وقد وقع في مقابلة قوله: وأمّا عندنا، ولو كان المراد ما ذكر أوّلاً لكان المستفاد من قوله: عندنا، إنّه لم يكن القائل عزيراً لتناسب المقابلة. عبدالغفور اللاريّ.

[٣١٣١] وفي هامش ط: يعني لو كان مطمح نظره النظر العقليّ لم يحتج إلى السؤال، إذ بالتأمّل يرتفع الاستغراب. عبدالغفور اللاريّ.

إليه[٣١٣٢] بقوله: **(وأمّا عندنا)**، أي وأمّا في بعض الوجوه الّذي عندنا معاشر أهل الكشف **(فصورته عليه السلام في قوله هذا كصورة إبراهيم عليه السلام)** في قوله:[٣١٣٣] **(﴿أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي المَوْتٰى﴾[٣١٣٤] [سورة البقرة، ٢/٢٦٠])**، أي ليس قوله هذا إلّا[٣١٣٥] كقول إبراهيم عليه السلام[٣١٣٦] بمعنى[٣١٣٧] الاستغراب والاستعجاب. فإنّ المتحقّق بمقام النبوّة والولاية لا يستعبد من اللّه القادر الموجد المحيي المميت المعيد أن يُحيِيَ الأموات ويعيدهم مرّةً أخرى، بل طلب عليه السلام أن يُرِيه الحقّ كيفيّة إحياء الموتى ليكون في ذلك صاحب شهودٍ لا صاحب نظرٍ واستدلالٍ ولا أهل خَبرٍ واستخبارٍ. **(ويقتضي ذلك)**، أي السؤال على هذا الوجه **(الجواب بالفعل)** /[١٥٠ظ] لا بالقول، وذلك الفعل هو الفعل **(الّذي أظهره[٣١٣٨] الحقّ سبحانه فيه)** يبعثه منطوياً هذا الفعل من حيث الدلالة عليه **(في قوله: ﴿فَأَمَاتَهُ اللّهُ مِئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ﴾ فقال له: ﴿وَانظُرْ إِلَى العِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا﴾ [سورة البقرة، ٢/٢٥٩] فعاين كيف تنبت الأجسام معاينة[٣١٣٩] تحقيقٍ، فأراه الكيفيّة)**، أي كيفيّة إحياء الموتى.

(فسأله) عطفٌ على أراه، أي فسأل بلسان الحال بعد ما سأل عن كيفيّة إحياء الموتى بلسان القول وأجيب بالفعل **(عن القدر)** الذي[٣١٤٠] هو مبدأ هذه الأفعال العجيبة المعلومة له حين بعثه ونشز[٣١٤١] عظام حماره وكساها لحماً بأن كُوشِف بالأعيان الثابتة وكيفيّة افتتاح وجود المقدورات عنها وأدركها إدراك ذوقٍ ووجدانٍ. فالمسؤول بهذا السؤال مجموع أمرين **(لا يُدرَك)** هذا

[٣١٣٢] أ - إليه، صح هامش.

[٣١٣٣] ل: (في قوله).

[٣١٣٤] ن: ﴿كَيْفَ تُحْيِي المَوْتٰى﴾.

[٣١٣٥] ن أ ل - إلّا، صح هامش أ.

[٣١٣٦] أ ل + لا.

[٣١٣٧] وفي هامش ط: أي ليس شيءٌ من الصورتين للاستغراب، إذ لا يناسب مرتبة النبوّة. عبدالغفور اللاريّ.

[٣١٣٨] أ: (أظهر)؛ وفي هامش ط: بتعيين بعثه وبعث حماره. عبدالغفور اللاريّ.

[٣١٣٩] ن: (مغانية).

[٣١٤٠] أ ل: (الّذي).

[٣١٤١] ن: ونشر.

المجموع[٣١٤٢] **(إلّا بالكشف للأشياء في حال ثبوتها في عدمها)** وافتتاح الوجود عنها. **(فما أُعْطِيَ)** عزيزٌ عليه السلام **(ذلك)**[٣١٤٣] المجموع **(فإنّ ذلك من خصائص الاطّلاع الإلهيّ)** كما يظهر وجهه فيما بعد. **(فمن المحال أن يعلمه إلّا هو، فإنّها)**، أي الأشياء في حال ثبوتها في عدمها **(المفاتيح الأوّل)** بالنسبة إلى الموجودات العينيّة، فإنّ المفاتيح الأوّل مطلقاً إنّما هي الشؤون الذاتيّة الّتي يكون[٣١٤٤] الأشياء في حال ثبوتها في العدم صورها **(أعني مفاتيح الغيب الّتي لا يعلمها)** من حيث أنّها مفاتيح علم ذوقٍ ووجدانٍ **(إلّا هو. وقد يُطلِع اللّه من يشاء من عباده على بعض الأمور من ذلك)** المذكور، بأن يُكاشَف ببعض الأعيان الثابتة في العلم وجريان أحواله عليه تفصيلاً، ولكن لا يُدرَك كيفيّة افتتاح الوجود عنها بالذوق والوجدان أصلًا. ولمّا كان السؤال الثاني ناشئاً عن السؤال الأوّل لازماً له كانت الآية الدالّة على الأوّل بالمطابقة كالدالّ على الثاني[٣١٤٥] بالالتزام، فالعتب[٣١٤٦] الواقع عليه إنّما هو باعتبار المعنى الثاني[٣١٤٧] كما صرّح به /[١٥١و] فيما بعد.

ولمّا أشار آنفاً إلى أنّ الاطّلاع على الأشياء حين ثبوتها في العلم وافتتاح الوجود عنها من خصائص الاطّلاع الإلهيّ، أراد أن يوضّحه غاية الإيضاح فقال: **(واعلم أنّه)**، أي الشأن أنّ الأشياء حال ثبوتها في العدم **(لا تسمّى مفاتيح)** بالحقيقة **(إلّا في حال الفتح، وحال الفتح هو حال تعلّق التكوين بالأشياء، وقل إن شئت حال تعلّق القدرة بالمقدور)** فإنّه لا اختلاف بينهما إلّا بحسب العبارة. **(ولا ذوق لغير اللّه في ذلك)** التكوين وتعلّق القدرة **(فلا يقع فيها تجلٍّ ولا كشفٌ، إذ لا قدرة ولا فعل إلّا للّه خاصّةً، إذ له الوجود المطلق الّذي لا يتقيّد)** ولا شكّ أنّ مبدأ التأثير والفعل هو الإطلاق كما أنّ مبدأ التأثّر والانفعال هو التقيّد.[٣١٤٨]

[٣١٤٢] ل: (هذا المجموع)؛ وفي هامش ط: باعتبار الأخير. عبدالغفور اللاريّ.

[٣١٤٣] ن: ذلك.

[٣١٤٤] أ: تكون.

[٣١٤٥] وفي هامش ط: باعتبار أنّه محلٌّ[؟] للسؤال[؟]. عبدالغفور اللاريّ.

[٣١٤٦] ن: فالغيب.

[٣١٤٧] وفي هامش ط: المدلول عليه بالالتزام. عبدالغفور اللاريّ.

[٣١٤٨] ل: التقييد.

(فلمّا رأينا عتب الحقّ له عليه السلام في سؤاله في القدر علمنا أنّه طلب هذا الاطّلاع)، أي شهوده تعلُّق القدرة بالمقدور ذوقاً **(فطلب أن يكون**[٣١٤٩] **له قدرةٌ يتعلّق**[٣١٥٠] **بالمقدور)** ليشهد هذا التعلّق ذوقاً، لأنّ ذوق تعلّق القدرة ما يكون إلّا للقادر بالذات. **(وما يقتضي ذلك إلّا من له الوجود المطلق، فطلب ما لا يمكن وجوده في الخلق ذوقاً، فإنّ الكيفيّات)** الوجدانيّة **(لا تُدرَك**[٣١٥١] **إلّا بالأذواق. وأمّا ما رويناه فما أوحى اللّه به إليه «لئن لم تنته لَأَمْحُوَنَّ اسمك من ديوان النبوّة»،**[٣١٥٢] **أي أرفع عنك)** يعني فمعناه أرفع عنك، جواب أمّا،[٣١٥٣] أي أرفع عنك **(طريق الخبر)** والإنباء الّذي هو طريق الأنبياء **(وأُعطيك الأمور على التجلّي، والتجلّي لا يكون إلّا بما أنت عليه من الاستعداد الّذي به يقع الإدراك الذوقيّ. فتعلم أنّك ما أدركت إلّا بحسب استعدادك، فتنظر في هذا الأمر الّذي طلبت فما لم تره)**. وفي بعض النسخ: فلمّا لم تره في ذلك التجلّي الّذي أُعطيك الأمور بحسبه /[١٥١ظ] **(تعلم أنّه ليس عندك الاستعداد الّذي يطلبه)**،[٣١٥٤] أي يطلب ذلك الاستعداد الأمر الّذي طلبتَه. **(وإنّ ذلك)** الأمر الّذي طلبته **(من خصائص الذات الإلهيّة. وقد علمت أنّ اللّه ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾ [سورة طه، ٢٠/٥٠])**، أي استعداده الّذي يُخلَق في الشهادة بحسبه **(ولم يعطك هذا الاستعداد الخاصّ، فما هو)**، أي هذا الاستعداد **(خلقك**[٣١٥٥] **ولو كان خلقك لأعطاك الحقّ**[٣١٥٦] **الّذي أخبر أنّه ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾ فتكون أنت الّذي تنتهي**[٣١٥٧] **عن مثل هذا السؤال من**

[٣١٤٩] أ: (تكون).

[٣١٥٠] أ: (تتعلّق).

[٣١٥١] ن أ: (يدرك).

[٣١٥٢] قد سبق تخريجه.

[٣١٥٣] ن: لمّا.

[٣١٥٤] وفي هامش ط: ضمير المفعول عائدٌ إلى قوله: ما لم تره. عبدالغفور اللاريّ.

[٣١٥٥] ن: خلقك؛ وفي هامش ط: أي كونك مخلوقاً عليه. عبدالغفور اللاريّ.

[٣١٥٦] ن أ - (الحقّ)، صح هامش أ.

[٣١٥٧] ن ل: (ينتهي).

نفسك لا تحتاج فيه إلى نهيٍ إلهيٍّ، وهذا) الّذي ذكرنا في معنى محو اسمه عن ديوان النبوّة **(عنايةٌ من اللّه بعزيرٍ)** ووعدٌ لا عتبٌ ووعيدٌ.[٣١٥٨]

اعلم أنّ المعاد على ضربين، أحدهما: إعادة الصورة المركّبة من أجزاءٍ مخصوصةٍ بعد افتراق تلك الأجزاء وجمعُها على نحو هيئتها الأولى وإعدادها لاتّصال روحها بها اتّصال تدبير مقوّمٍ لتلك الصورة ومُمَكِّنٍ إيّاها من التصرّف الخصيص بتلك الصورة وروحها، ومن هذا القبيل كان إعادة حمار عزيرٍ عليه السلام. والثاني: حراسة الصورة المركّبة من انفكاك أجزائها مع مفارقة الروح عنها لعدم استعداد الصورة لقيام الحياة[٣١٥٩] بها المستلزمة لإقبال الروح على تدبير تلك الصورة. فإنّ بعض الأرواح لكماله أكسب الصورة زمان تدبيره لها صفة البقاء[٣١٦٠] الّذي يقتضيه[٣١٦١] ذاته، وأيضاً لم يُعرض عنها بحيث يوجب انفكاك أجزائها لضعفه وعجزه عن الجمع بين الطرفين: الدنيا والآخرة. فإنّ الأرواح الكاملة لا يشغلها شأنٌ عن شأنٍ، فلم يُعرض عن هذا العالم بكلّ وجهٍ، فمثل هذا الجسد المحروس من الانفكاك متى أُمِدَّ بقوّةٍ وأمرٍ يُكسِبه[٣١٦٢] ضرباً من الاعتدال اتّصلت به الحياة واستعدّ لإقبال الروح عليه بالتدبير. ومن هذا النوع كانت إعادة عزيرٍ عليه السلام.[٣١٦٣]

(واعلم أنّ الولاية) الّتي هي عبارةٌ عن الفناء في الحقّ سبحانه والبقاء به **(هي الفلك)**، أي المعنى الكلّيّ[٣١٦٤] /[١٥٢و] **(المحيط)**[٣١٦٥] بكلّ وليٍّ ونبيٍّ ورسولٍ **(العامّ)** لكلتي[٣١٦٦] النشأتين: الدنيويّة والأخرويّة الشامل لجميع أحيانهما[٣١٦٧] **(ولهذا)**، أي لإحاطتها وعمومها **(لم**

[٣١٥٨] وفي هامش أ + (علم ذلك من علمه وجهله من جهله) فإنّ فهْم أمثال هذا الكلام يحتاج إلى ذوقٍ يغرّ واجده جدّا.

[٣١٥٩] وفي هامش ط: الحسّيّة. عبدالغفور اللاريّ.

[٣١٦٠] وفي هامش ط: فإنّ الروح باقٍ أبداً فأعطى من بقائه بقاءً. عبدالغفور اللاريّ.

[٣١٦١] أ: تقتضيه.

[٣١٦٢] ن أ: بكسبه.

[٣١٦٣] ل + (علم ذلك من علمه وجهله من جهله).

[٣١٦٤] ط - أي المعنى الكلّيّ، صح هامش.

[٣١٦٥] وفي هامش ط: تفسيرٌ للكلّيّ. عبدالغفور اللاريّ.

[٣١٦٦] ن: لكلمتي؛ أ: لكلتا.

[٣١٦٧] وفي هامش ط: فسّر اللفظين بما فسّر لما يُفهَم من الآتي من أنّ العموم والاحاطة بهذين الاعتبارين. عبدالغفور اللاريّ.

ينقطع[٣١٦٨]**)** في هذه النشأة[٣١٦٩] أصلًا بأن يكون[٣١٧٠] هذه النشأة باقيةً وهي منقطعةٌ، فإنّ عند[٣١٧١] انقطاعها عن هذه النشأة ينتقل الأمر إلى الآخرة. **(ولها)**، أي للولاية **(الإنباء العامّ)**[٣١٧٢] الّذي يتحقّق مع النبوّة وبدونها، لأنّ الوليّ هو الّذي فنى في الحقّ سبحانه، وعند هذا الفناء يطّلع على المعارف والحقائق فينبئ عنها عند بقائه باللّه.

(وأمّا نبوّة[٣١٧٣] **التشريع)** الّتي هي خصوص مرتبةٍ في الإنباء العامّ **(والرسالة)** الّتي هي خصوص مرتبةٍ[٣١٧٤] في النبوّة **(فمنقطعةٌ)**، أي كلّ واحدةٍ منهما منقطعةٌ في هذه النشأة لا يستوعب[٣١٧٥] جميع أحيانها، فلا يُبعَث رسولٌ ولا نبيٌّ آخر، ولا يتعدّى[٣١٧٦] إلى النشأة الأخرى أيضاً، فلا يُبعَث فيها الأنبياء المشرِّعون. **(و)** كلّ[٣١٧٧] واحدةٍ من النبوّة والرسالة **(في)** نبيّنا[٣١٧٨] **(محمّدٍ صلّى اللّه عليه وسلّم قد انقطعت)** كما قال صلّى اللّه عليه وسلّم: «لا نبيّ بعدي».[٣١٧٩] **(فلا نبيّ بعده مشرِّعاً)**، أي آتياً بالأحكام الشرعيّة من غير متابعةٍ لنبيٍّ آخر قبله كموسى وعيسى ومحمّدٍ عليهم الصلاة والسلام **(أو مشرَّعاً له)**، أي متّبِعاً لِما شرعه له النبيّ المتقدّم[٣١٨٠] كأنبياء بني إسرائيل، إذ كلّهم كانوا داعين[٣١٨١] إلى شريعة موسى عليه السلام **(ولا رسول.**[٣١٨٢] **وهو)**، أي

[٣١٦٨] أ ل: (تنقطع).

[٣١٦٩] وفي هامش ط: قيّد بهذه النشأة لأنّه يقابل لقوله: فمنقطعة، والانقطاع هناك بحسب هذه النشأة فكذا هنا. عبدالغفور اللاريّ.

[٣١٧٠] أ: تكون.

[٣١٧١] ل - عند.

[٣١٧٢] وفي هامش ط: إنّما سمّي إنباءً، إذ به يظهر صفات الحقّ حالاً وقولاً في بعض الأعيان. عبدالغفور اللاريّ.

[٣١٧٣] وفي هامش ط: فإنّها إنباءٌ بالقياس إلى الغير وتبليغ. عبدالغفور اللاريّ.

[٣١٧٤] وفي هامش ط: إذ اعتبر فيها الغير وكون النبيّ مشرّعاً، أي لم يكن تابعاً لنبيٍّ آخر. عبدالغفور اللاريّ.

[٣١٧٥] أ: تستوعب.

[٣١٧٦] أ ل: تتعدّي.

[٣١٧٧] ن: (وكلّ).

[٣١٧٨] أ: (نبيّنا).

[٣١٧٩] **سنن أبي داود**، الفتن، ١.

[٣١٨٠] ل: المقدّم.

[٣١٨١] وفي هامش ط: بأمر اللّه ووحيه لا أنّهم مكاشفون مما كوشف المتبوعون فصار شريعته موافقةً لشريعة المتبوعين. عبدالغفور اللاريّ.

الرسول هو[٣١٨٣] **(المشرِّع)**، أي الآتي بشريعةٍ من غير تبعيّةٍ لنبيٍّ آخر. **(وهذا الحديث)** المبنئ عن انقطاع النبوّة بعد نبيّنا صلّى اللّه عليه وسلّم **(قَصَم[٣١٨٤] ظهور أولياء اللّه)** الظاهرين في هذه الأمّة **(لأنّه)**، أي ذلك الحديث **(يتضمّن)** ويستدعي **(انقطاع ذوق العبودة الكاملة التامّة)** الّتي لا يشوبها ربوبيّةٌ، فإنّه لا يكون هذا الذوق إلّا في مقام النبوّة، فبانقطاعها ينقطع. **(فلا ينطلق عليه)**، أي على الوليّ **(اسمها)**، أي اسم العبودة الخاصّ /[١٥٢ظ] بها[٣١٨٥] الغير المنطلق على اللّه سبحانه، وذلك يوجب قَصْمَ ظهره. **(فإنّ العبد)**[٣١٨٦] المترقّي في درجات الولاية **(يريد أن)** يذوق العبودة الكاملة و**(لا يشارك سيّده وهو اللّه سبحانه)** في هذا المقام **(في اسمٍ)** فيكون عبداً محضاً **(واللّه لم يَتَسَمَّ)** في مرتبة الجمع[٣١٨٧] **(بنبيٍّ ولا رسولٍ وتسمّى بالوليّ واتّصف بهذا الاسم)** فيشارك العبد فيه، فلا يكون من الأسماء الخاصّة بالعبد، واستدلّ على تَسمّيه سبحانه بهذا الاسم بقوله: **(فقال تعالى: ﴿اللّه وَلِيُّ الّذِينَ آمَنُوا﴾ [سورة البقرة، ٢٥٧/٢] وقال تعالى)** أيضاً[٣١٨٨] **(﴿هُوَ الوَلِيُّ الحَمِيدُ﴾ [سورة الشورى، ٢٨/٤٢])** فهو اللّه سبحانه بالأصالة كسائر الأسماء ولعبيده تحقّقاً[٣١٨٩] أو تخلّقاً[٣١٩٠] أو تعلّقاً.[٣١٩١] **(وهذا الاسم باقٍ جارٍ على عباد اللّه دنياً وآخرةً)** فهو مشتركٌ بين الحقّ سبحانه وبين عبيده. **(فلم يبق)** للعبد **(اسمٌ يختصّ به العبد)** بحسب مرتبته

[٣١٨٢] وفي هامش ط: أي بعده. عبدالغفور اللاريّ.

[٣١٨٣] ل: (هو).

[٣١٨٤] وفي هامش ط: كسر. عبدالغفور اللاريّ.

[٣١٨٥] ن أ ل: (الخاصّ بها).

[٣١٨٦] ن: فإنّ العبد.

[٣١٨٧] وفي هامش ط ن أ ل ب م: وإنّما قلنا:[١] في مرتبة الجمع، لأنّه سبحانه بحسب مرتبة الفرق متّسمٌ[٢] بالأسماء كلّها كما قيل لي حبيبٌ[٣] قد تسمّى باسم كلّ من تسمّى.[٤] منه قدّس اللّه تعالى سرّه. [١] م: قال. [٢] م: منقسم. [٣] وفي هامش ط: عبدالغفور اللاريّ؛ أ - لي حبيب. [٤] ن م: يسمّى.

[٣١٨٨] أ: (أيضاً).

[٣١٨٩] وفي هامش ط: من غير تكلّفٍ. عبدالغفور اللاريّ.

[٣١٩٠] وفي هامش ط: بتكلّفٍ. عبدالغفور اللاريّ.

[٣١٩١] وفي هامش ط: باعتبار أنّه يتعلّق به وبالقياس إليه. عبدالغفور اللاريّ.

الكماليّة[٣١٩٢] بحيث يُطلَق عليه **(دون الحقّ بانقطاع النبوّة والرسالة)** فإنّهما إذا انقطعتا لم يتّسم العبد بالنبيّ والرسول، فلا يكون له اسمٌ خاصٌّ به.

ولمّا ذكر رضي اللّه عنه أنّ النبوّة التشريعيّة قد انقطعت بعد نبيّنا صلّى اللّه عليه وسلّم أراد أن ينبّه أنّ المنقطعة ما يكون بغير اجتهادٍ وما يكون بالاجتهاد يدوم بدوام هذه النشأة،[٣١٩٣] وإن انقطعت في النشأة الأخرويّة فقال: **(إلّا أنّ ﴿اللَّهُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ﴾ [سورة الشورى، ١٩/٤٢] فأبقى لهم النبوّة العامّة، الّتي)** هي الإنباء عن المعارف والأحكام الإلهيّة[٣١٩٤] و**(لا تشريع فيها)** من غير اجتهادٍ **(وأبقى لهم)**، أي لعباده **(التشريع)** الواقع **(في ضمن[٣١٩٥] الاجتهاد في ثبوت الأحكام، وأبقى لهم الوراثة في التشريع، فقال)** على لسان نبيّه صلّى اللّه عليه وسلّم **(«العلماء ورثة الأنبياء».[٣١٩٦] وما ثمّ ميراثٌ في ذلك)**[٣١٩٧] التشريع **(إلّا فيما اجتهدوا فيه من الأحكام فشرعوه)**، أي إلّا في أحكامٍ اجتهدوا فيها واستنبطوها من مأخذها من الكتاب والسنّة، فشرعوها /[١٥٣و] بطريق الاجتهاد. **(فإذا رأيت النبيّ يتكلّم بكلامٍ خارجٍ عن التشريع)** كقوله عليه السلام: «لو دلّيْتم بحبلٍ[٣١٩٨] لهبَط على اللّه»[٣١٩٩] وكحديث قرب النوافل وقرب الفرائض[٣٢٠٠] وغير ذلك ممّا يتعلّق بكشف الحقائق الإلهيّة والأسرار الربّانيّة **(فمن حيث هو وليٌّ وعارفٌ)**، أي فذلك النبيّ من حيث هو وليٌّ وعارفٌ باللّه معرفة ذوقٍ وشهودٍ يتكلّم به لا من حيث هو[٣٢٠١] نبيٌّ ورسولٌ،

[٣١٩٢] وفي هامش ط: كان الاسم المختصّ بالعبد من الأسماء الكماليّة ليس إلّا العبودة. عبدالغفور اللاريّ.

[٣١٩٣] وفي هامش ط: وهذا لا ينافي من أنّ بعض أولياء الأمّة يأخذ من معدنٍ أخذه النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم، إذ لا يصحّ لهم أن يعملوا بما أخذوه من حيث ما أخذوه، إذ لِم سعوْا حينئذٍ تابعين للنبيّ به فكيف يصح لهم التبليغ وكان ذلك أثراً لولايتهم. عبدالغفور اللاريّ.

[٣١٩٤] ن: الإلهيّ.

[٣١٩٥] أ ل: ضمن.

[٣١٩٦] **سنن أبي داود**، العلم، ١.

[٣١٩٧] وفي هامش ط: إنّما قرّر به، إذ لهم ميراثٌ آخر، وهو الولاية. عبدالغفور اللاريّ.

[٣١٩٨] وفي هامش ط: كان الباء زائدةً. عبدالغفور اللاريّ.

[٣١٩٩] **سنن الترمذيّ**، تفسير القرآن، ٥٨.

[٣٢٠٠] **صحيح البخاريّ**، الرقاق، ٣٨.

[٣٢٠١] أ - هو، صح هامش.

فالولاية جهةٌ حقّانيّةٌ والنبوّة جهةٌ خلقيّةٌ.[٣٢٠٢] **(ولهذا)**، أي لأجل كون الولاية جهةً حقّانيّةً والنبوّة جهةً خلقيّةً **(مقامه)**، أي مقام النبيّ **(من حيث هو عالمٌ)** باللّه عارفٌ به **(و)** من[٣٢٠٣] حيث هو **(وليٌّ أتمّ وأكمل)** من مقامه **(من حيث هو رسولٌ أو ذو تشريعٍ وشرعٍ. فإذا سمعتَ أحداً من أهل اللّه يقول أو ينقل إليك عنه أنّه قال: الولاية أعلى من النبوّة، فليس يريد ذلك القائل إلّا ما ذكرناه)** من أنّ مقامه من حيث ولايته أعلى من مقامه من حيث نبوّته، لا أنّ الوليّ التابع أعلى من النبيّ، فإنّ النبي جامعٌ لجهتيْ الولاية والنبوّة، والولاية فيه أتمّ وأكمل، والوليّ فائتٌ لهجة النبوّة، والولاية فيه دون ولاية النبيّ، فكيف يكون أعلى من النبيّ؟ **(أو)** سمعتَ أحداً من أهل اللّه **(يقول: إنّ الوليّ فوق النبيّ والرسول، فإنّه يعني بذلك القول[٣٢٠٤])** تفوّق الوليّ على[٣٢٠٥] النبيّ **(في شخصٍ واحدٍ)** جامعٍ لهجتيْ النبوّة والولاية **(وهو)**، أي ما يعْنيه ذلك القائل **(أنّ الرسول من حيث أنّه وليٌّ أتمّ منه من حيث هو نبيٌّ ورسولٌ، لا أنّ الوليّ التابع له)**، أي للرسول **(أعلى منه)**، أي من الرسول **(فإنّ التابع لا يدرك المتبوع)**[٣٢٠٦] ولا يصل إلى مرتبته **(أبداً فيما هو تابعٌ له فيه[٣٢٠٧])**. وإنّما قيّد بذلك إشارةً إلى ما سبق من أنّ الرسول مع أنّهم متبوعون يأخذون من مشكاة خاتم الأولياء. /[١٥٣ظ] وإنّما قلنا: إنّ التابع لا يدرك المتبوع **(إذ لو أدركه)**[٣٢٠٨] ووصل إلى مرتبته **(لم يكن تابعاً له)** من هذه الحيثيّة، فإنّ مرتبة المتبوع الآخذ من غير تبعيّة نبيٍّ ولا رسولٍ **(فافهم)**.

فإن قلت: الولاية جهةٌ حقّانيّةٌ والنبوّة جهةٌ خلقيّةٌ، فهي أتمّ وأعلى من النبوّة مطلقاً سواءٌ تحقّقت في الوليّ أو النبيّ، ولا يلزم من[٣٢٠٩] ذلك تفضيل الوليّ على النبيّ، فلا حاجة إلى التقييد

[٣٢٠٢] وفي هامش ط: «[illegible]» إلى الخلق. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٢٠٣] ن: ومن.

[٣٢٠٤] أ ل: القول.

[٣٢٠٥] ط - الوليّ على، صح هامش.

[٣٢٠٦] وفي هامش ط: المراد من درك المتبوع، الوصول إلى مرتبته بمعنى أن يحصل هذه المرتبة بدون توسّطٍ، فإنّ هذا ممّا لم يمكن، إذ لم يبق التابع تابعاً، نعم جاز أن يحصل له ما يحصل للمتبوع لكن بتوسّطه. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٢٠٧] ط - فيه، صح هامش.

[٣٢٠٨] ل: إذ لو أدركه.

[٣٢٠٩] أ - من، صح هامش.

بكونهما في شخصٍ واحدٍ. قلت: نعم، لكنّ الشيخ رضي اللّه عنه إنّما قيّد بذلك مبالغةً في الأدب ودفعاً لأن يتوهّم الجهّال[٣٢١٠] من كلامه تفضيل الوليّ على النبيّ.

(فمرجع الرسول والنبيّ المشرّع)، أي رجوعهما في تشريع الأحكام وتبليغها إلى طوائف الأنام **(إلى)**[٣٢١١] جهة **(الولاية والعلم)** فإنّهما ما لم يأخذ الأحكام من اللّه سبحانه بجهة الولاية لم يتمكّنا من التشريع والتبليغ بجهة الرسالة والنبوّة. وعطف العلم على الولاية تفسيريٌّ، فإنّ حقيقة الولاية[٣٢١٢] هي العلم باللّه سبحانه كشفاً وشهوداً، وتعريفها بالفناء في اللّه والبقاء به تعريفٌ بما لا يمكن ذلك العلم والشهود في الخلق إلّا به. **(ألا ترى أنّ اللّه سبحانه)** حيث أراد تكميل جهة رسالة نبيّنا صلّى اللّه عليه وسلّم **(قد أمره بطلب الزيادة من العلم لا من غيره)** فلو لم يكن العلم ممّا يرجع[٣٢١٣] إليه النبوّة وتزداد بزيادته لَما أمره بطلب زيادته حيث أراد تكميل جهة رسالته **(فقال آمراً له صلّى اللّه عليه وسلّم ﴿رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [سورة طه، ١١٤/٢٠])** بزيادة تجلّياتك الذاتيّة والأسمائيّة والأفعاليّة والآثاريّة الّتي هي جهة ولايتي ليقْوى[٣٢١٤] به جهة رسالتي ونبوّتي. **(وذلك)** المذكور من انقطاع النبوّة وانختامها على نبيّنا صلّى اللّه عليه وسلّم وعدم انقطاع الولاية دنياً وآخرةً من أجل **(أنّك تعلم أنّ الشرع تكليفٌ)** من اللّه سبحانه لعباده **(بأعمالٍ مخصوصةٍ، أو نهيٌ)** لهم[٣٢١٥] **(عن أعمالٍ مخصوصةٍ ومحلّها)**، أي محلّ تلك الأعمال المخصوصة /[١٥٤و] **(هذه الدار)** المنقطعة **(فهي)**، أي تلك الأعمال **(منقطعةٌ)** بانقطاع هذه الدار، فإذا انبعث نبيٌّ يأتي بشرعٍ يكفي إلى زمان انقطاع تلك الأعمال ينبغي أن ينقطع[٣٢١٦] النبوّة به ويتختّم[٣٢١٧] عليه ولا يكون بعده نبيٌّ. **(والولاية ليست كذلك)**، أي منقطعةً **(إذ لو انقطعت لانقطعت)** حقيقتها **(من**

[٣٢١٠] وفي هامش ط: ومع هذا الاحتياط توهّم بعض الجهّال وذهب أنّ الوليّ أفضل من النبيّ. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٢١١] ن: إلي.

[٣٢١٢] وفي هامش ط: إذ الفناء فيه والبقاء به إنّما هو فضيلةٌ وكمالٌ باعتبار العلم المخصوص، فالحقيقة ليست إلّا العلم، ولهذا لم يذكر الشيخ في التنوير[؟] إلّا العلم. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٢١٣] أ: ترجع.

[٣٢١٤] ن أ ل: لتقوّي.

[٣٢١٥] ن: (لهم).

[٣٢١٦] أ: تنقطع.

[٣٢١٧] ن ل: وينختم؛ أ: وتنختم.

حيث هي)، أي مطلقاً لا من حيث خصوصيّةٌ معيّنةٌ،[٣٢١٨] إذ[٣٢١٩] انقطاعها من حيثيّةٍ مخصوصةٍ لا محذور فيه **(كما)** أنّه حيث **(انقطعت الرسالة)** انقطعت **(من حيث هي، وإذا انقطعت)** الولاية **(من حيث هي لم يبق لها اسمٌ و)** التالي[٣٢٢٠] باطلٌ **(إذ الوليّ اسمٌ باقٍ للّه)**[٣٢٢١] أبداً كما قال: إنّ اللّه ﴿هُوَ الوَلِيُّ الحَمِيدُ﴾[٣٢٢٢] [سورة الشورى، ٢٨/٤٢]. **(فهو)**، أي الاسم الوليّ للّه سبحانه بالأصالة **(ولعبيده)** بالتبعيّة **(تخلّقاً)** بأسماء اللّه بالنظر إلى بعض العبيد **(وتحقّقاً)** بها بالنظر إلى بعضٍ آخر **(وتعلّقاً)** بالنسبة إلى بعضٍ آخر، فالولاية حقيقةٌ واحدةٌ في الواجب والممكن،[٣٢٢٣] لكنّ حصوله في الواجب تعالى بالأصالة، وفي الممكن على سبيل التخلّق[٣٢٢٤] أو التحقّق[٣٢٢٥] أو التعلّق.[٣٢٢٦] فلا يرد ما قيل هذا الكلام إنّما يتمّ، لو كانت خقيقة الولاية في الواجب تعالى والممكن حقيقةً واحدةً بالذات مختلفةً بالإضافة، وذلك ممنوعٌ.[٣٢٢٧]

وإذا عرفتَ أنّ النبوّة منقطعةٌ دون الولاية **(فقوله تعالى)**[٣٢٢٨] خطاباً للعزير[٣٢٢٩] **(«لئن لم تنته» عن السؤال عن ماهيّة القدر، «لَأَمْحُوَنَّ اسمك من ديوان النبوّة»)** معناه باعتبار الجزاء

[٣٢١٨] ن: معنيه.

[٣٢١٩] ل: إذا.

[٣٢٢٠] ن: والثاني؛ أ: والتالي.

[٣٢٢١] وفي هامش ط: وإذا كان الحقّ وليًّا أبداً لم ينقطع حقيقة الولاية أصلاً، وإذا لم ينقطع هذه الحقيقة ولا مانع من أن يظهر في مرتبة الفرق، فلا بدّ أن يظهر في مرتبة الفرق بخلاف النبوّة، فإنّ له مانعاً من الظهور. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٢٢٢] وفي هامش ط: يُفهَم منه البقاء، لأنّ كلّ صفةٍ كانت في مرتبة الجمع. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٢٢٣] وفي هامش ط: لأنّ الولاية حقيقتها في العلم الذوقيّ الوجدانيّ، وتفسيرها بالفناء والبقاء تفسيرٌ باللازم لو لولاية الخلق، ولا يخفى أنّ العلم الذوقيّ في حقيقةٍ واحدةٍ في الواجب والممكن. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٢٢٤] وفي هامش ط: بأن يحصل الولاية بطريق التكلّف. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٢٢٥] وفي هامش ط: بأن يحصل بطريق التحقّق من غير تكلّفٍ. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٢٢٦] وفي هامش ط: بمعنى أنّه زهر فيه آثار الولاية لكن لم يصل إلى مرتبة الخلق. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٢٢٧] وفي هامش ط: يعني أنّ صفة الولاية كسائر الصفات الوجوديّة، فكما أنّ سائر الصفات الوجوديّة كانت له أصالةً ولغيره تبعاً كذلك الولاية. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٢٢٨] وفي هامش ط: فقوله مبتدأٌ، خبره قوله، فيأتيك بتقدير ذكره في الشرح، وهو قوله فمعناه، فحاصله أنّ قوله لئن لم تنته معناه، أي معنى جزاؤه يأتيك. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٢٢٩] أ ل: (للعزير).

الّذي هو[٣٢٣٠] لَأَمْحُوَنَّ **(فيأتيك الأمر على الكشف بالتجلّي)** الّذي يقْوى[٣٢٣١] به جهة الولاية وتفنى جهة النبوّة والرسالة[٣٢٣٢] كما أشار إليه عليه السلام بقوله: «لي مع اللّه وقتٌ لا يسعني فيه ملكٌ مقرّبٌ ولا نبيٌّ مرسلٌ».[٣٢٣٣] **(ويزول عنك)** بذلك التجلّي **(اسم النبيّ والرسول تبقى له[٣٢٣٤])**، أي للنبيّ الّذي هو أنت **(ولايته)**[٣٢٣٥] أو تبقى للّه ولايته كما قال: والوليّ اسمٌ باقٍ للّه، أو تبقى لعزيرٍ ولايته /[١٥٤ظ] على أن[٣٢٣٦] يكون الإتيان بضمير المخاطب على سبيل الحكاية عن اللّه تعالى.[٣٢٣٧] وبعد تمامها يقول الشيخ: وتبقى له، أي لعزيرٍ ولايته.

اعلم أنّه لمّا كان للنبيّ جهتان:[٣٢٣٨] جهة ولايةٍ ولها شرف حالٍ، وجهة نبوّةٍ ولها فضيلةٌ وكمالٌ، فعند كشف سرّ القدر بالتجلّي يقْوى مقام الولاية ويضمحلّ مقام النبوّة والرسالة لقوّة الاختصاص والتوغّل في التألّه،[٣٢٣٩] فالإخبار بمحو النبوّة وإزالتها باعتبار أنّ فيه فوات فضيلةٍ وكمالٍ وعيدٌ، وباعتبار أنّ فيه شرف حالٍ وعدٌ، ولذلك ذهب بعضهم إلى أنّه وعيدٌ، وبعضهم إلى أنّه وعدٌ، كما أشار إليه الشيخ رضي اللّه عنه بقوله: **(إلّا أنّه[٣٢٤٠] لمّا دلّت قرينة الحال)**، أي حال عزيرٍ عليه السلام، وهي مروره على القرية الخاوية،[٣٢٤١] وسؤاله الظاهر في الاستغراب والاستعجاب عن كيفيّة إحيائها على[٣٢٤٢] **(أنّ هذا الخطاب)** يعني الخطاب بمحو اسمه من ديوان النبوّة إن لم ينته عن

[٣٢٣٠] ن ل - هو.

[٣٢٣١] أ ل: تقوّي.

[٣٢٣٢] وفي هامش ط: نتيجةٌ للكلام، إذ من السابق عُلِم أنّ الرسالة تزول والولاية يبقى، فصحّ بناءً على ذلك هذا الوعد له، يعني الحكم بمحو النبوّة عنه وإثبات الولاية له وإبقائها. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٢٣٣] قد سبق تخريجه؛ وفي هامش ط: وهو يشتمل ذاته أيضاً عليه الصلاة والسلام. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٢٣٤] وفي هامش ط: يعني أنّ الضمير راجعٌ إلى النبيّ، لكنّ فيه استخدام. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٢٣٥] ن: ولايته.

[٣٢٣٦] ط - أن، صح هامش.

[٣٢٣٧] وفي هامش ط: يعني أنّه يوافق ما ادّعى من الحكم بالبقاء. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٢٣٨] أ - جهتان، صح هامش.

[٣٢٣٩] وفي هامش ط: الإلهيّة. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٢٤٠] وفي هامش ط: يعني أنّ ما ذكرناه وعدٌ، لكنّ الحقّ أنّ فيه تفصيلاً. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٢٤١] ل: الحاوية.

[٣٢٤٢] ن أ ل: (على).

السؤال **(جرى مجرى الوعيد عُلِم من اقترنت عنده هذه الحالة)**، أي حالة المرور والسؤال الظاهر في الاستغراب **(مع الخطاب أنّه وعيدٌ بانقطاع خصوص بعض مراتب الولاية في هذه الدار، إذ النبوّة والرسالة خصوص رتبةٍ)**[٣٢٤٣] محتويةٍ[٣٢٤٤] **(على بعض ما يحتوي عليه الولاية**[٣٢٤٥] **من المراتب)** الكماليّة، ولا يوجد في الرتب[٣٢٤٦] الأخرى. **(فيُعلَم)** من الوعيد بانقطاع النبوّة **(أنّه)**، أي النبيّ **(أعلى)** رتبةً **(من الوليّ الّذي لا نبوّة تشريعٍ عنده ولا رسالةً.**

ومن اقترنت عنده حالةٌ أخرى يقتضيها[٣٢٤٧] **أيضاً مرتبة النبوّة)** وهي أنّ النبيّ لكونه وليًّا واصلاً عارفاً بالحقائق الإلهيّة مشاهداً لظهور الحقّ في جميع مراتبه، لا يمكن أن يستغرب شيئاً من مقدوراته، ولا أن يسأل عنه ما لا يمكن حصوله **(يثبت عنده أنّ هذا وعدٌ)** بحالٍ أشرف **(لا وعيدٌ. وإنّ سؤاله عليه السلام عن القدر**[٣٢٤٨] **مقبولٌ)** مجابٌ **(إذ النبيّ هو الوليّ الخاصّ)** المكاشف بما في استعداده /[١٥٥و] فلا يسأل ما ليس في استعداده **(ويعرف بقرينة الحال أنّ النبيّ من حيث له في الولاية هذا الاختصاص محالٌ أن يقدّم على ما يعلم أنّ اللّه يكرهه)** منه[٣٢٤٩] من الاستغراب والاستعجاب **(أو يقدّم على ما يعلم أنّ حصوله محالٌ)**[٣٢٥٠] وهو الاطّلاع على كيفيّة تعلّق القدرة بالمقدور ذوقاً. **(فإذا اقترنت هذه الأحوال عند من اقترنت عنده وتقرّرت، أخرج هذا الخطاب الإلهيّ عنده في قوله: لَأَمْحُوَنَّ اسمك من ديوان النبوّة، مخرج الوعد)** لا الوعيد. **(وصار هذا الخطاب**[٣٢٥١] **خبراً يدلّ على علوّ مرتبةٍ باقيةٍ)**[٣٢٥٢] بعد محو النبوّة في هذه الدار **(وهي المرتبة الباقية على الأنبياء والرسل في الدار الآخرة الّتي ليست**

[٣٢٤٣] وفي هامش أ + في الولاية؛ ل + (في الولاية).

[٣٢٤٤] ن: (محتوية).

[٣٢٤٥] وفي هامش ط: فإنّ النبيّ وليٌّ مخصوصٌ. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٢٤٦] أ: الرتبة.

[٣٢٤٧] أ: تقتضيها.

[٣٢٤٨] أ ل: عن القدر.

[٣٢٤٩] ط - منه، صح هامش؛ ن أ: (منه).

[٣٢٥٠] وفي هامش ط: هذه ملاحظةٌ أخرى غير الملاحظة المذكورة في قوله: عندنا. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٢٥١] أ: هذا الخطاب.

[٣٢٥٢] وفي هامش ط: إذ يصير معنى الكلام إن كنت مُلِحًّا في السؤال ولا تتركه[؟] أجعلك أخرويًّا محضاً وحقّانيًّا صرفاً بحيث لا يبقى الجهة الدنيويّة الخلقيّة، ولا شكّ أنّ الجهة الأخرويّة الحقّانيّة شرف حالٍ وفضيلةٍ. عبدالغفور اللاريّ.

بمحلّ الشرع يكون عليه)، أي على ذلك الشرع **(أحدٌ من خلق اللّه في جنّةٍ ولا نارٍ بعد الدخول فيها. وإنّما قيّدناه بالدخول في الدارين: الجنّة والنار، لمّا شرع يوم القيامة لأصحاب الفترات)** الّذين لم يُبعَث فيهم نبيٌّ مشرّعٌ، واندرست شرائع من قبلهم **(والأطفال الصغار)** الّذين ماتوا قبل أوان التكليف **(والمجانين)** الّذين لم يكن[٣٢٥٣] لهم صلاحيّة التكليف **(فيُحشَر هؤلاء)** المذكرون **(في صعيدٍ واحدٍ)** من الساهرة[٣٢٥٤] **(لإقامة العدل)** ولأجل[٣٢٥٥] **(المؤاخذة بالجريمة و)** لأجل **(الثواب العمليّ)**، أي الثواب[٣٢٥٦] المثوب[٣٢٥٧] على العمل كدرجات الجنّة لا الحاصل من محض الوهب **(في)** حقّ **(أصحاب الجنّة، فإذا حُشِروا في صعيدٍ واحدٍ بمَعْزَلٍ عن الناس[٣٢٥٨] بُعِث فيهم نبيٌّ من أفضلهم ويمثّل لهم نارٌ)** بل نورٌ صورة نارٍ **(يأتي بها هذا النبيّ المبعوث في ذلك اليوم، فيقول: أنا رسول اللّه إليكم، فيقع عندهم)**، أي عند بعضهم **(التصديق به، ويقع التكذيب عند بعضهم، ويقول لهم: اقتحموا)**، أي أدخلوا **(هذه النار بأنفسكم)** من غير أن يدخلكم غيركم جبراً[٣٢٥٩] /[١٥٥ظ] **(فمن أطاعني)** فيما أمرته به من الاقتحام **(فقد[٣٢٦٠] نجا)** من النار **(ودخل الجنّة، ومن عصاني وخالف أمري هَلَك، وكان من أهل النار، فمن امتثل أمره[٣٢٦١] ورمى بنفسه فيها سعد ونال الثواب العمليّ، ووجد تلك النار برداً وسلاماً، ومن عصاه)** ولم يقتحم النار **(استحقّ العقوبة، فدخل النار ونزل فيها بعمله المخالف)** لِما أمره النبيّ به **(ليقوم العدل من اللّه في عباده، وكذلك)** يدلّ على اعتبار ذلك التقييد. **(قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ[٣٢٦٢] وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ﴾ فهذا)**، أي

[٣٢٥٣] أ: تكن.

[٣٢٥٤] وفي هامش ط: أرض القيامة. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٢٥٥] ن أ ل: (و) لأجل.

[٣٢٥٦] ن ل: للثواب.

[٣٢٥٧] أ: المترتّب.

[٣٢٥٨] وفي هامش ط: بعد أن جعل الأطفال بالغين والمجانين عقالاء. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٢٥٩] ن: خيرا.

[٣٢٦٠] ل: فقد.

[٣٢٦١] ل وفي هاش أ + (منهم).

[٣٢٦٢] وفي هامش أ + (أي أمرٍ عظيمٍ من أمور الآخرة).

الدعاء إلى السجود **(تكليفٌ وتشريعٌ فيهم، فمنهم من يستطيع)** السجود **(ومنهم من لا يستطيعون السجود**[٣٢٦٣] **وهم الّذين قال اللّه تعالى فيهم: ﴿وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلا يَستطَيعوُن﴾ [سورة القلم، ٤٢/٦٨])**، أي السجود **(كما لم يستطع في الدنيا امتثالَ أمر اللّه بعض العباد)** كأبي جهلٍ وغيره.[٣٢٦٤] **(فهذا)** الّذي ذكرنا[٣٢٦٥] من الصورتين **(قدر ما يبقى من الشرع في الآخرة يوم القيامة قبل دخول النار والجنّة،**[٣٢٦٦] **فلهذا**[٣٢٦٧] **قيّدناه. والحمدللّه ربّ العالمين)** والصلاة على نبيّه وآله أجمعين.

[٣٢٦٣] أ ل: السجود.

[٣٢٦٤] أ ل: (كأبي جهلٍ وغيره).

[٣٢٦٥] أ ل: ذكرناه.

[٣٢٦٦] أ: والجنّة.

[٣٢٦٧] ن: (ولهذا).

فصّ حكمةٍ نبويّةٍ في كلمةٍ عيسويّةٍ

لفظة النبيّ الّتي وردت بالهمز[٣٢٦٨] وبدونه، فبالهمز[٣٢٦٩] مشتقٌّ من النبإ بمعنى الإخبار. فنسب الشيخ رضي اللّه عنه حكمته إليه، لأنّه أنبأ عن نبوّته في المهد بقوله: و﴿آتَانِيَ الكِتَابَ وجَعَلَنِي نَبِيًّا﴾ [سورة مريم، ٣٠/١٩]. وفي بطن أمّه بقوله: ﴿أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا﴾ [سورة مريم، ٣٠/٢٤]، أي سيّداً على القوم بالنبوّة، فله زيادة خصوصيّةٍ بها. وبدون الهمز[٣٢٧٠] من نبا - ينبو بمعنى ارتفع لارتفاعه إلى السماء، قال تعالى: ﴿بَلْ رَفَعَهُ اللّٰهُ إلَيْهِ﴾ [سورة النساء، ١٥٨/٤].

ثمّ اعلم أنّ لعيسى عليه السلام جهةً جسمانيّةً وجهةً روحانيّةً وأحديّة جمعٍ للجهتين. فإذا نُظِر إلى جهة الجسمانية يُظَنّ أنّه تكوّن[٣٢٧١] عن ماء مريم، وإذا نُظِر إلى جهة الروحانية وآثارها من إحياء الموتى وخلق الطير من الطين يُحكَم أنّه عن نفخ جبرئيل، وإذا نُظِر إلى أحديّة /[١٥٦و] جمعها يقال: أنّه متكوّنٌ منهما، فلذا[٣٢٧٢] قال الشيخ رضي اللّه عنه على سبيل منع الخلوّ المحتمل انفراد كلٍّ من الأمرين واجتماعهما في تكوّنه **(عن ماء مريم أو عن نفخ جبرين)** هو لغةً في جبرئيل، وهذا الكلام يحتمل أن يكون خبراً كما هو الظاهر، واستفهاماً للتقدير بتقدير الهمزة **(في صورة البشر الموجود في طينٍ)** حالٌ من جبرين، أي عن ماء مريم أو عن نفخ جبرين[٣٢٧٣] حال كونه متمثّلاً في صورةٍ بشريّةٍ كما قال تعالى: ﴿فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ [سورة مريم، ١٧/١٩]. **(تكوّن الروح)** أي الحقيقة المعنويّة العيسويّة بصورة الشخصيّة الخارجيّة[٣٢٧٤] **(في ذاتٍ[٣٢٧٥] مطهّرةٍ عن الطبيعة)**،

[٣٢٦٨] ن: بالهمزة.

[٣٢٦٩] ن: فبالهمزة.

[٣٢٧٠] ن: الهمزة.

[٣٢٧١] ن: يكون.

[٣٢٧٢] ل: فلهذا.

[٣٢٧٣] ن: جبرئيل.

[٣٢٧٤] وفي هامش ط: أي ليس المراد من الروح نفسه الناطقة لتقدّمها على البدن، فليس تكوّنها في رحم مريم، بال المراد من الروح ما يقال له إنّه عيسى عليه السلام. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٢٧٥] وفي هامش ط: هي ذات مريم. عبدالغفور اللاريّ.

أي عن غلبة أحكام الطبيعة السفليّة الخارجيّة العنصريّة الّتي **(يدعوها)**[٣٢٧٦] اللّه سبحانه ويسمّيها في كتابه العزيز **(بسجّينٍ)** مأخوذٍ من السجن، لأنّ كلّ من هو في عالم الطبيعة مسجونٌ محبوسٌ مقيّدٌ بالتعلّقات الجسمانيّة والقيود الظلمانيّة. وفي بعض النسخ: تدعوها، بتاء الخطاب أو التأنيث، أي الطبيعة الّتي تدعوها أنت بسجينٍ أو الطبيعة الّتي تدعو تلك الذات المطهّرة إلى سجّينٍ،[٣٢٧٧] فيكون الباء بمعنى إلى. **(لأجل ذلك)**، أي لأجل تكوّنه من نفخ جبرئيل، لأنّ[٣٢٧٨] للأرواح صفة البقاء، أو لأجل تكوّنه في ذاتٍ مطهّرةٍ، لأنّ طهارة المحلّ توجب طهارة المحمول، والطهارة تستدعي طول البقاء **(قد طالت إقامته)**، أي إقامة الروح[٣٢٧٩] الّذي هو عيسى عليه السلام **(فيها)**، أي في صورة البشر **(فزاد)** طول إقامته **(على ألفٍ)** من السنين **(بتعيينٍ)**، أي بتعيين الحقّ تلك المدّة لِما يقتضي استعداده إيّاها. وفي روايةٍ إلى حينٍ،[٣٢٨٠] أي زيادةٍ ممتدّةٍ إلى حينٍ عيّنه الحقّ سبحانه بمقتضى استعداده. وإنّما حكم بزيادة طول إقامته على ألفٍ، لأنّ مولد عيسى عليه السلام كان قبل مولد نبيّنا صلّى اللّه عليه وسلّم /[١٥٦ظ] بخمسمائة وخمسٍ وخمسين. وقد بقي بعد وسينزل ويدعو الناس إلى دين نبيّنا صلّى اللّه عليه وسلّم. **(روحٌ)**، أي هو روحٌ ملقًى **(من اللّه)** أحديّة جمع الأسماء، وكلمةٌ ملقاةٌ منه بواسطة جبرئيل إلى مريم، ليكون مظهراً لهذا الاسم الجامع **(لا من غيره)** يعني لا من غير ذلك الاسم الجامع من الأسماء التالية له ولا من الوسائط الكونيّة[٣٢٨١] فهو ملقًى منه بلا واسطةٍ. **(فلذا)**[٣٢٨٢] أي لكونه ملقًى من هذا الاسم الجامع ومظهراً له ظهر منه آثار الأسماء المتكثّرة كما أنّه **(أحيى الموات)**[٣٢٨٣] فإنّ إحياء الموات إنّما يترتّب على أسماءٍ كثيرةٍ من أسمائه سبحانه كالحيّ العليم المريد[٣٢٨٤] القادر المحيي **(و)** كما **(أنشأ الطير)** يعني الخفّاش **(من طينٍ)**

[٣٢٧٦] ل: (تدعوها).

[٣٢٧٧] وفي هامش ط: أي السِفل. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٢٧٨] أ - لأنّ.

[٣٢٧٩] وفي هامش ط: فإنّ البقاء من صفات المجرّدات الطاهرة من أدناس الطبيعة. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٢٨٠] أ: (إلى حينٍ).

[٣٢٨١] وفي هامش ط: المتعارفة كالأب. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٢٨٢] ن ل: (فلهذا).

[٣٢٨٣] ن + (كما أنّه).

[٣٢٨٤] ط - المريد، صح هامش.

فإنّ إنشاء الطير كذلك يترتّب على ما[٣٢٨٥] سبق من الأسماء وعلى الخالق والمصوّر أيضاً. وإنّما أحيى الموات وأنشأ الطير **(حتّى يصحّ)**، أي يثبت ويظهر **(له[٣٢٨٦] من ربّه)** الّذي هو هذا الاسم الجامع **(نَسَبٌ)** بالفتحتين، أي نسبةٌ بالمظهريّة **(به)**، أي بذلك النسب **(يؤثّر في العاليّ)** المرتبيّ[٣٢٨٧] الّذي هو الإنسان بإحياء الأموات منه[٣٢٨٨] **(وفي الدون)**، أي في الشيء الّذي هو دون الانسان[٣٢٨٩] بالرتبة كالطير بإنشاء نوعٍ منه أو في العلويّات والسلفيّات. **(اللّه طهّره جسماً)** من أدناس الطبيعة **(ونزّهه روحاً)** من الصفات الذميمة والملكات الرذيلة **(وصيّره مثلًا)**،[٣٢٩٠] أي مماثلاً مشابهاً لنفسه **(بتكوينٍ)**، أي بجامع التكوين، فكما أنّه سبحانه يكوّن الأشياء كذلك هو يكوّن.[٣٢٩١] وقيل: معناه صيّره مثلاً لآدم بتكوينه من غير أبٍ.

(اعلم أنّ من خصائص الأرواح) المجرّدة الّتي من صفاتها الذاتيّة الحياة ومن شأنها التمثّل بالصور المثاليّة **(أنّها)** لا يتعلّق[٣٢٩٢] بشيءٍ في مقام تجرّدها إلّا حَيِيَ[٣٢٩٣] ذلك الشيء المتعلَّق به بحسب استعداده للحياة و**(لا**[٣٢٩٤] **تَطَأُ شيئاً)** ولا تمسّه في حال تمثّلها **(إلّا حَيِيَ**[٣٢٩٥] **ذلك الشيء)** الموطوء عليه **(وسرت)** منها **(الحياة فيه)** بل فيما يلابسه[٣٢٩٦] ذلك الشيء[٣٢٩٧] الموطوء عليه[٣٢٩٨] **(ولهذا)** السريان والعلم به /[١٥٧و] **(قبض السامريّ قبضةً)**، أي قبضة ترابٍ

[٣٢٨٥] ن - ما.

[٣٢٨٦] ن: له.

[٣٢٨٧] ل: المرئي.

[٣٢٨٨] ن: (منه).

[٣٢٨٩] وفي هامش ط: ولهذا يقال له طير عيسى. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٢٩٠] وفي هامش أ: وإطلاق المثليّة مجازٌ، إذ لا مثل له ولا نظير لكونه. منه.

[٣٢٩١] وفي هامش ط: بمعنى أنّه مظهرٌ للتكوين. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٢٩٢] أ ل: تتعلّق.

[٣٢٩٣] ن أ ل: حيّ.

[٣٢٩٤] ل: (ولا).

[٣٢٩٥] ن: (حيّ).

[٣٢٩٦] وفي هامش ط: كالعجل مثلاً. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٢٩٧] أ - الموطوء عليه (وسرت) منها (الحياة فيه)، بل فيما يلابسه ذلك الشيء، صح هامش.

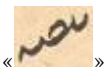
[٣٢٩٨] ط - (وسرت) منها (الحياة فيه) بل فيما يلابسه ذلك الشيء الموطوء عليه، صح هامش.

(من أثر) براق **(الرسول الّذي هو جبرئيل عليه السلام)** متمثّلاً بصورةٍ بشريّةٍ. **(وهو)**، أي جبرئيل هو **(الروح)** حقيقةً باعتبار حقيقته المجرّدة، ومجازاً باعتبار صورته المثاليّة. **(وكان السامريّ عالماً بهذا الأمر. فلمّا عرف)** بنور بصيرته المكتسبة في صحبة موسى عليه السلام **(أنّه)**، أي الروسل **(جبرئيل، عرف أنّ الحياة قد سرت فيما وَطِئ عليه)** من التراب،[٣٢٩٩] وأنّها تسري من تلك التراب المَوْطُوء عليه إلى ما يلابسه **(فقبض قبضةً من أثر)** براق **(الرسول بالضاد)** المعجمة **(وبالصاد المهملة[٣٣٠٠] أي بملء[٣٣٠١] يده)** على الأوّل **(أو بأطراف أصابعه)** على الثاني. **(فنبذها)**، أي طرح السامريّ هذه القبضة[٣٣٠٢] من التراب **(في)** صورة **(العجل)** المتّخذة من حُلِيّ القوم **(فخار العجل)** بسراية الحياة فيه، وإنّما سمِّي الصوت الظاهر من العجل خُواراً **(إذ)** العجل من نوع البقر **(وصوت البقر[٣٣٠٣] إنّما هو خوارٌ. ولو أقامه[٣٣٠٤])**، أي السامريّ العجل باعتبار مادّته **(صورةً أخرى)** إبِلِيَّةً أو كبشيّةً أو شاتيّةً[٣٣٠٥] أو إنسانيّةً أو غير ذلك **(لنسب)** على البناء على المفعول أو الفاعل، أي لنسب اللّه سبحانه أو السامريّ بأن يكون الفعل مستنداً[٣٣٠٦] إلى السبب **(إليه)**، أي إلى العجل الّذي أقامه صورةً أخرى **(اسم الصوت الّذي لتلك الصورة كالرُغاء[٣٣٠٧])** بضمّ الراء والعين المجمعة **(للإبل)** خاصّةً **(والثُواج)** بضم الثاء المثلّثة والجيم

[٣٢٩٩] ل: (من التراب)؛ وفي هامش ط: سرايته في التراب بمعنى أنّه صار قابلاً للإحياء، فلمّا كان أثره الحياة كان له نوع حياةٍ. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٣٠٠] أ ل: المهملة.

[٣٣٠١] ن: (يملاء).

[٣٣٠٢] وفي هامش ط: أي المأخوذ سواءٌ كان «  » أو قبضةً. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٣٠٣] وفي هامش ط: هل هذا صوت البقر، أو صوتٌ ظهر من البقر؟ وإن لم يكن من الأصوات المخصوصة بالبقر، لكنّه سمّي خواراً لظهوره منه حتّى لو ظهر من الفرس أو الكبش سُمّي بأصواتهما المتبادر من كلامه هو هذا. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٣٠٤] ن: ولو أقامه.

[٣٣٠٥] ن: إبلته أو كسبته أو سائبته؛ أ: شائيّة.

[٣٣٠٦] ن أ: مسنداً.

[٣٣٠٧] ن: كالرغاء.

(للكِبَاش) خاصّةً **(واليَعار)** بفتح الياء المنقوطة بنقطتين من تحتٍ والعين المهملة **(للشياه)** خاصّةً **(والصوت للإنسان)** ولغيره أيضاً **(أو النطق)** له[٣٣٠٨] خاصّةً **(أو الكلام.**

فذلك القدر من الحياة السارية في الأشياء)[٣٣٠٩] بل الروح الّذي منه سرت تلك الحياة في الأشياء **(يسمّى لاهوتاً)** لأنّ الحياة صفةٌ إلهيّةٌ تستلزم صفاتٍ إلهيّةً أخرى كالعلم والإرادة والقدرة. /[١٥٧ظ] **(والناسوت هو المحلّ القائم به ذلك الروح)** بل صفاته السارية منه[٣٣١٠] فيه، فإنّ الروح ليس قائماً بالمحلّ، بل القائم به إنّما هو الصفات السارية من الروح إليه. فالناسوت[٣٣١١] وإن كان مأخوذاً من الناس ليس مخصوصاً به،[٣٣١٢] بل يُطلَق عليه وعلى غيره باعتبار محلّيّته لصفات الروح وقيامها به.

ولمّا كان اسم الروح يُطلَق على الصورة المشهودة العيسويّة، وعلى الصورة المثاليّة الجبرئيليّة، أراد أن ينبّه على أنّه على سبيل التجوّز فقال: **(فيسمّى**[٣٣١٣] **الناسوت روحاً)** كما قلنا في عيسى وجبرئيل عليهما السلام **(بما قام به)**، أي باسم ما[٣٣١٤] قام به باعتبار قيام صفاته وظهورها فيه تسميةً للمحلّ باسم الحالّ. **(فلمّا تمثّل الروح الأمين الّذي هو جبرئيل عليه السلام لمريم ﴿بَشَرًا سَوِيًّا﴾ [سورة مريم، ١٧/١٩])**، أي تامّ الخلقة **(تخيّلتْ)** مريم **(أنّه بشرٌ يريد مواقعتها، فاستعاذت بالله منه استعاذةً بجمعيّةٍ)**، أي بجمعيّة[٣٣١٥] الهمم والقوى **(منها)**، أي من مريم **(ليُخَلِّصها الله منه لِما**[٣٣١٦]**)** كانت مريم **(تعلم أنّ ذلك ممّا لا يجوز)** في الشرائع

[٣٣٠٨] ن: (له).

[٣٣٠٩] وفي هامش ط: للاضراب، إذ اللاهوت ليس إلّا معنًى يؤثّر في الأشياء ويتصرّف فيها كالطبيعة للأجسام مثلاً. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٣١٠] وفي هامش ط: لأنّ القائم ليس نفس الروح، بل صفاته الحاصلة منه. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٣١١] ن: والناسوت.

[٣٣١٢] ن - به.

[٣٣١٣] ل: (تسمّى).

[٣٣١٤] ل - ما.

[٣٣١٥] ل - أي بجمعيّة.

[٣٣١٦] ل: لما.

(فحصل لها عند حصول تلك الجمعيّة[٣٣١٧] **حضورٌ تامٌّ مع اللّه سبحانه)** بحيث لا يسع غيره. وفي النسخة المقروءة على الشيخ رضي اللّه عنه: فحصّل من التحصيل،[٣٣١٨] أي جبرئيل لها، أي لمريم حضوراً تامّاً مع اللّه سبحانه. **(وهو)**، أي هذا[٣٣١٩] الحضور هو **(الروح المعنويّ)** الّذي حييتْ به مريم الحياة المعنويّة الحقيقيّة الّتي هي التحقّق بشهود الحقّ سبحانه، فلروحٍ آخر غير الروح الأمين دخل في وجود عيسى عليه السلام الّذي هو أيضاً روحٌ. **(فلو نفخ جبرئيل**[٣٣٢٠] **فيها)**، أي في مريم[٣٣٢١] في ذلك الوقت[٣٣٢٢] أي في وقت[٣٣٢٣] استعاذتها **(على هذه الحالة)** الّتي كانت عليها من تحرُّج صدرها وضَجرها، لتخيّلها أنّه بشرٌ يريد مواقعتها على وجهٍ لا يجوز في الشرائع **(لخرج عيسى عليه السلام)** بحيث **(لا يُطيقه أحدٌ لِشَكَاسَة خُلقه)**، أي رداءته **(لحال أمّه)**، أي لسراية حال أمّه فيه، لأنّ الولد إنّما يتكوّن[٣٣٢٤] بحسب ما غلب على الوالدين[٣٣٢٥] /[١٥٨و] من المعاني النفسانيّة والصور الجسمانيّة.

(فلمّا قال) جبرئيل **(لها)**، أي لمريم **(﴿إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ﴾)** جئت[٣٣٢٦] من عنده **(﴿لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا﴾ انبسطت)** مريم **(عن ذلك القبض)** لِمَا عرفتْ أنّه مرسَلٌ إليها من عند ربّها **(وانشرح صدرها)** لِمَا تذكّرت بشارة ربّها إيّاها بعيسى[٣٣٢٧] ﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلَآئِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ﴾ [سورة

[٣٣١٧] أ ل: عند حصول تلك الجمعيّة.

[٣٣١٨] وفي هامش ط: ويُفهَم منه حينئذٍ زيادة شعورٍ لجبرئيل واعتناءٍ بحالها. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٣١٩] أ - هذا، صح هامش.

[٣٣٢٠] أ: جبرئيل.

[٣٣٢١] أ - في مريم، صح هامش.

[٣٣٢٢] ن أ: (في ذلك الوقت).

[٣٣٢٣] أ: وقت.

[٣٣٢٤] ل: تكون.

[٣٣٢٥] وفي هامش ط: ولهذا يقال إنّ الوالدين ينبغي أن يتصوّرا وقت المجامعة شخصاً كاملاً. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٣٢٦] أ ل: (جئت).

[٣٣٢٧] وفي هامش ط: حاصله أنّ مريم بُشِّرت قبل ظهور جبرئيل تلك البشارة، فلمّا قال لها جبرئيل ما قال تذكّرت تلك البشرى. عبدالغفور اللاريّ.

مريم، ١٩/١٩]. **(فنُفِخ فيها في ذلك الحين)**، أي حين الانسباط والانشراح[٣٣٢٨] **(عيسى)** فخرج[٣٣٢٩] عيسى عليه السلام منبسطاً منشرح الصدر لسراية حال أمّه فيه. **(فكان جبرئيل ناقلاً كلمة اللّه)** الّتي هي النفَس الرحمانيّ المتعيّن بالتعيّنات العيسويّة في مرتبة العلم، فنقَله جبرئيل إلى مرتبة العين في رحم مريم بتحصيل شرائط انتقاله من العلم إلى العين. فالمراد بالكلمة الحقيقة العلميّة العيسويّة الجامعة بين روحه وجسده الثابتة في العلم. ويمكن أن يراد بها حقيقته[٣٣٣٠] الروحانيّة المتعيّن بها النفَس الرحمانيّ في مرتبة الأرواح قبل تسوية بدنه. ويكون نقله عبارةً عن تحصيل شرائط انتقاله عن مقام تجرّده إلى مرتبة تعلّقه بالبدن العيسويّ. وعلى التقديرين جبرئيل عليه السلام هو ناقلٌ كلمة اللّه إلى مريم[٣٣٣١] لا موجدها **(كما ينقل الرسول كلام اللّه)** المجرّد[٣٣٣٢] في حدّ ذاته عن الكيفيّات[٣٣٣٣] الصوتيّة والحرفيّة، فيكسوها بحسب استعداده لباس الصوت والحرف وينقلها **(لأمّته)**، أي إلى أمّته على أن يكون[٣٣٣٤] اللام بمعنى إلى أو لأجل أمّته. (و) الّذي[٣٣٣٥] يدلّ على كون جبرئيل ناقلاً[٣٣٣٦] كلمة اللّه إلى مريم **(هو قوله تعالى: ﴿وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ﴾ [سورة النساء، ١٧١/٤] فسرت الشهوة في مريم)** بذلك النفخ الحاصل من الصورة الاعتداليّة المتمثّلة البشريّة عند انبساطها **(فخُلِق جسم عيسى /[١٥٨ظ] من ماءٍ محقَّقٍ)** من مريم[٣٣٣٧] بلا وساطة توهّم أحدٍ **(ومن ماءٍ متوهّمٍ من جبرئيل)** توهّمته مريم، فترتّب وجود ذلك الماء على توهّمها، فإنّ وجود بعض الأشياء قد يترتّب على توهّمه كترتّب السقوط

[٣٣٢٨] أ + فخرج.

[٣٣٢٩] أ - فخرج.

[٣٣٣٠] ن: حقيقة.

[٣٣٣١] أ ل: (إلى مريم).

[٣٣٣٢] وفي هامش ط: إذ هو معنًى يُكتَسى كسوة الحروف. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٣٣٣] ن: عن الكيفات.

[٣٣٣٤] أ: تكون.

[٣٣٣٥] ل: والّذي.

[٣٣٣٦] وفي هامش ط: به لأنّه أضاف الكلمة إلى ذاته، ولا يخفى أنّ الكلمة المضافة إلى شخصٍ إذا أُلقيت إلى آخر ليس ذلك إلّا بطريق النقل. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٣٣٧] ن ل: (من مريم)؛ أ - (من مريم)، صح هامش.

عن الجذع على توهّمه. **(سرى)** ذلك الماء المتوهّم[٣٣٣٨] في رطوبة ذلك النفخ[٣٣٣٩] المتوهّمة سرايةً[٣٣٤٠] في وهم مريم، فتحقّق مطابقاً لِما توهّمته، وإنّما توهّمت مريم سراية الماء في الرطوبة النفخ **(لأنّ)** ذلك النفخ،[٣٣٤١] إنّما وقع من جبرئيل حال[٣٣٤٢] تمثّله في صورة الجسم الحيوانيّ الّذي هو صورته[٣٣٤٣] البشريّة والنفخ[٣٣٤٤] أي الهواء المنفوخ **(من الجسم الحيوانيّ رَطْبٌ)** لا محالة **(لِما فيه من ركن الماء)** فيسري[٣٣٤٥] منه الرطوبة إلى الهواء المنفوخ، فيصير[٣٣٤٦] ماءً، فتوهّمت مريم نفخ جبرئيل على هذه الحالة، فتولّدت من توهّمها الماء **(فتكوّن جسم عيسى من ماءٍ متوهّمٍ)** حقّقه[٣٣٤٧] وهْم مريم **(ومن ماءٍ محقّقٍ)**[٣٣٤٨] لا دخل لتوهّمها في تحقّقه. ويمكن أن يراد بالماء المتوهّم الهواء[٣٣٤٩] المنفوخ المحقّق الّذي مائيّته متوهّمةٌ، فتكوّن جسم عيسى من ماءٍ محقّقٍ ومن هواءٍ منفوخٍ توهّمت فيه المائيّة، أو يراد بالماء المتوهّم ما لا يكون له تحقّقٌ في الخارج، ويكون معنى تكوّن جسم عيسى منه أنّ له مرتبة الشرطيّة، فمتى لم تتوهّم[٣٣٥٠] مريم هذا الماء لم يتكوّن[٣٣٥١] جسم عيسى من الماء المحقّق.[٣٣٥٢] **(وخرج)** عيسى على صورة البشر[٣٣٥٣] دون الملك

[٣٣٣٨] وفي هامش ط: يعني أنّ تلك الرطوبة الّتي توهّمها صارت ماءً، وذلك ليس إلّا بحسب توهّم مريم. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٣٣٩] أ ل: (في رطوبة ذلك النفخ).

[٣٣٤٠] أ: سريانه.

[٣٣٤١] ل: (النفخ).

[٣٣٤٢] ن: حالة.

[٣٣٤٣] أ ل: صورة.

[٣٣٤٤] أ: و(النفخ).

[٣٣٤٥] أ: فتسري.

[٣٣٤٦] ل: فتصير.

[٣٣٤٧] ن: حقيقة.

[٣٣٤٨] وفي هامش ط: وهذا الماء وإن لم يكن منيًّا لكنّه قام مقامه. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٣٤٩] أ - المتوهّم الهواء.

[٣٣٥٠] ل: يتوهّم.

[٣٣٥١] وفي هامش ط: إذ لم يحصل لها منيّها. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٣٥٢] وفي هامش ط: الوجوه الثلاثة دفع لما يقال من أنّ الماء المتوهّم كيف يصح أن يكون مادّةً لشخصٍ خارجيٍّ؟ وحاصل الدفع أنّ المراد من الماء المتوهّم الماء المحقّق الّذي حصل بعمل الوهم أو الهواء الّذي تُوُهِّم أنّه ماءٌ،

(من أجل أمّه ومن أجل تمثّل جبرئيل في صورة البشر). وإنّما تمثّل في صورة البشر **(حتّى لا يقع التكوين في هذا النوع الإنسانيّ إلّا على الحكم المعتاد)** الّذي جرت به العادة غالباً، وهو تولّده من شخصين إنسانيّين.

ولمّا ذكر رضي اللّه عنه أنّ عيسى عليه السلام روحٌ من اللّه نفَخه[٣٣٥٤] جبرئيل في مريم وكلمته ألقاها إلى مريم وإنّ تكوّن جسمه إنّما هو من ماءٍ محقّقٍ وماءٍ متوهّمٍ، أراد أن يبيّن أنّ الأحوال الجارية عليه أيضاً مناسبةٌ لهذه الأمور فقال: **(فخرج عيسى عليه السلام)** بحيث كان **(يُحْيِي الموْتى، /[١٥٩و] لأنّه روحٌ إلهيٌّ)** ومن الخصائص الروح الحياة والإحياء. **(وكان)** في صورة إحيائه، أي إحياء عيسى الموتى **(الإحياء)** بحسب الحقيقة **(للّه، والنفخ)** الّذي يترتّب[٣٣٥٥] عليه الإحياء صورةً **(لعيسى كما كان)** في صورة تكوين عيسى **(النفخ)**، أي نفخ الكلمة في مريم **(لجبرئيل والكلمة)** المنفوخة **(للّه)** فكان النفخ من عيسى بمنزلة النفخ من جبرئيل، وكان كون الإحياء حقيقةً من اللّه وصورةً من عيسى ككون الكلمة حقيقةً من اللّه وصورةً من جبرئيل. **(فكان إحياء عيسى عليه السلام للأموات إحياءً[٣٣٥٦] محقّقاً)**، أي[٣٣٥٧] انتساب الإحياء إليه أمراً محقّقاً[٣٣٥٨] **(من حيث ما ظهر)**، أي من حيث[٣٣٥٩] ظهور ذلك الإحياء **(عن نفخه)** وترتّبه عليه **(كما ظهر هو عن صورة أمّه وكان[٣٣٦٠] إحياؤه أيضاً متوهّماً أنّه منه)**، أي وكان[٣٣٦١] انتساب

فالمادّة هو الهواء أو الماء المتوهّم المحض، ولكنّه ليس مادّةً، بل شرطاً والأمر الوهميّ يجوز أن يكون شرطاً لأمرٍ خارجيٍّ، فإنّ منها يجوز أن يكون متوقّفاً على توهّم الماء. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٣٥٣] أ ل: (على صورة البشر).

[٣٣٥٤] ن: نفخة.

[٣٣٥٥] ن: ترتّب.

[٣٣٥٦] ن: إحياء.

[٣٣٥٧] وفي هامش أ + وكان.

[٣٣٥٨] وفي هامش ط: أي باعتبار مدخليّته. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٣٥٩] أ: حيث، صح هامش.

[٣٣٦٠] ل: (فكان).

[٣٣٦١] ل: (فكان).

الإحياء[٣٣٦٢] إليه بأنّه منه أيضاً متوهّماً، فإنّ الإحياء بحسب التحقيق إنّما هو منتسبٌ إلى اللّه سبحانه، لأنّ الفاعل الحقيقيّ والمؤثّر في الوجود إنّما هو اللّه سبحانه، فانتسابه إلى عيسى يكون متوهّماً من ترتّبه على نفخه صورةً. **(وإنّما كان)**[٣٣٦٣] الإحياء[٣٣٦٤] حقيقةً **(للّه)**[٣٣٦٥] صادراً عنه. وفي بعض النسخ: وإنّما كان[٣٣٦٦] من اللّه[٣٣٦٧] وهو أظهر.

(فجمع) عيسى عليه السلام في الإحياء بين التحقيق والتوهّم **(لحقيقته)**، أي لأجل حقيقته[٣٣٦٨] **(الّتي خُلِق عليها كما قلناه: إنّه مخلوقٌ من ماءٍ متوهّمٍ ومن ماءٍ محقّقٍ)** فكما كان للتحقيق والتوهّم دخلٌ في حقيقته، فكذلك لهما دخلٌ في الإحياء **(يُنسَب إليه الإحياء بطريق التحقيق من وجهٍ)** وهو ظهوره عن نفخه **(وبطريق التوهّم من وجهٍ)** وهو أنّ الفاعل الحقيقيّ إنّما هو اللّه سبحانه، فالإحياء بحسب الحقيقة له، وليس لعيسى إلّا المظهريّة. **(فقيل فيه)**، أي في عيسى **(من طريق التحقيق)** نظراً إلى ترتّب الإحياء على نفخه **(﴿وَيُحيِي المَوْتى﴾ [سورة الحجّ، ٦/٢٢])** فأُسنِد الإحياء إليه لا إلى اللّه سبحانه. **(وقيل فيه من طريق التوهّم)** نظراً إلى أنّ المحيي في الحقيقة هو اللّه سبحانه، وإسناد الإحياء إلى عيسى إنّما هو على سبيل التوهّم **(فتنفخ[٣٣٦٩] فيه)**، أي فيما يخلق ﴿كَهَيئَةِ الطَيْرِ﴾ **(﴿فَيكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللّهِ﴾ [سورة آل عمران، ٤٩/٣])**، أي كونه ذا حياةٍ /[١٥٩ظ] وطيرانٍ إنّما هو بإذن اللّه ونفاذ أمره. **(فالعامل في المجرور)** على هذا المعنى قوله: **(فيكون لا[٣٣٧٠])** قوله **(ينفخ.[٣٣٧١] ويحتمل أن يكون**

[٣٣٦٢] ط - إليه أمراً محقّقاً (من حيث ما ظهر)، أي من حيث ظهور ذلك الإحياء (عن نفخه) وترتّبه عليه (كما ظهر هو عن صورة أمّه وكان إحياؤه أيضاً متوهّماً أنّه منه)، أي وكان انتساب الإحياء، صح هامش.

[٣٣٦٣] ن ل: وإنّما كان.

[٣٣٦٤] أ: (الإحياء).

[٣٣٦٥] ل: للّه.

[٣٣٦٦] ن: (وإنّما كان).

[٣٣٦٧] ن: (وإنّما كان من اللّه).

[٣٣٦٨] وفي هامش ط: هذا نوعٌ آخر من المناسبة. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٣٦٩] ل: فينفخ.

[٣٣٧٠] ن ل: لا.

[٣٣٧١] أ ل: تنفخ.

العامل[٣٣٧٢] **فيه)**، أي في المجرور قوله: **(ينفخ)**[٣٣٧٣] فإنّ النفخ أيضاً بإذن اللّه بجعل عين النافخ أوّلاً بالفيض الأقدس مستعدًّا قابلاً للتصرّف، وبتمكينه ثانياً بالفيض المقدّس في الوجود العينيّ مع إلهامٍ قلبيٍّ أو وحيٍ[٣٣٧٤] نازلٍ، فيترتّب كونه طائراً ذا حياةٍ وطيرانٍ على نفخ عيسي، فيكون[٣٣٧٥] من قبيل الوجه المحقّق. **(فيكون)**[٣٣٧٦] حينئذٍ ما خلقه عيسى ﴿كَهَيْئَةِ الطَيْرِ﴾ **(طائراً)** من جهة نفخه. وقوله: **(من حيث صورته الجسميّة)** إشارةٌ إلى أنّ النفخ لا يفيد إلّا حياة الجسم المنفوخ فيه. وأمّا خصوصيّة كونه طائراً إنّما هو من أجل صورته الحسّيّة الجسميّة الّتي وقعت على هيئة الطير كما قال تعالى ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِينِ كَهَيْئَةِ الطَيْرِ﴾ [سورة المائدة، ١١٠/٥] ولو كان واقعاً على صورة حيوانٍ آخر كفرسٍ مثلاً لكان فرساً. وقيل: معناه يكون من حيث صورته طيراً لا من حيث الحقيقة، وفيه نظرٌ: فإنّه إذا تعلّقت[٣٣٧٧] الحياة بالصورة الطيريّة يكون طيراً بالحقيقة لا محالة. وقيل: هو بيان المناسبة بين المكوِّن الّذي هو عيسى وبين المكوَّن الّذي هو الطير، إذ لا بدّ منها في التكوين كما في التوليد وفيه بُعدٌ. وقيل: معناه فيكون طائراً محقّقاً صادراً من عيسى من حيث صورته المحقّقة الحسّيّة الجسميّة، لأنّ الكلام في جهة التحقيق.[٣٣٧٨] **(وكذلك)** يشتمل على جهتي[٣٣٧٩] التحقيق والتوهّم إبراء الأكمه والأبرص المنسوب إلى عيسى عليه السلام بالحقيقة في قوله تعالى: **(﴿تُبْرِئُ الأَكْمَهَ وَالأَبْرَصَ﴾ وجميع ما يُنسَب)** تارةً **(إليه)**، أي إلى عيسى عليه السلام من الأفعال الخارقة للعادات[٣٣٨٠] **(و)** تارةً **(إلى إذن اللّه)**، أي الإذن المضاف إلى الاسم[٣٣٨١] اللّه **(أو إذن الكناية)**،

[٣٣٧٢] أ - (العامل)، صح هامش.

[٣٣٧٣] أ: (تنفخ).

[٣٣٧٤] أ: روحيّ.

[٣٣٧٥] ل: (فيكون).

[٣٣٧٦] ن ل: فيكون.

[٣٣٧٧] وفي هامش ط: وتعلّق الحياة يُفهَم من سابقٍ. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٣٧٨] أ: التحقّق.

[٣٣٧٩] أ: جهته.

[٣٣٨٠] أ: للعادة.

[٣٣٨١] أ: اسم.

أي الإذن المضاف إلى ضمير هو كنايةً عن اللّه **(في**[٣٣٨٢] **مثل قوله: بإذني)** كما قال تعالى: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِينِ كَهَيْئَةِ الطَيْرِ /[١٦٠و] بِإِذْنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الأَكْمَهَ وَالأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوتَى بِإِذْنِي﴾ [سورة المائدة، ١١٠/٥].[٣٣٨٣] **(و)** في مثل قوله: **(بإذن اللّه)** كما قال تعالى حكايةً عنه: ﴿فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللّهِ﴾ ﴿وَأُحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللّهِ﴾ [سورة آل عمران، ٤٩/٣]. **(فإذا تعلّق المجرور بينفخ**[٣٣٨٤] **فيكون النافخ مأذوناً في النفخ ويكون)**، أي يوجد **(الطائر عن النافخ)**، أي الّذي ينفخ **(﴿بإذن اللّه﴾)** فيترتّت وجود الطائر على نفخه الّذي وقع[٣٣٨٥] بالإذن ويكون ترتّبه عليه على وجه التحقيق. **(وإذا)** تعلّق[٣٣٨٦] المجرور بقوله: فيكون[٣٣٨٧] **(كان النافخ نافخاً لا عن**[٣٣٨٨] **الإذن، فيكون التكوين)**، أي التكوّن **(للطائر)**[٣٣٨٩] بالإذن[٣٣٩٠] **(فيكون العامل)** في المجرور **(عند ذلك)** قوله: **(فيكون)** فنسبة التكوين إلى عيسى عليه السلام وترتّبه على نفخه يكون على وجه التوهّم. **(فلو لا،**[٣٣٩١] **إنّ في الأمر)**، أي أمر عيسى بحسب أصل خلقته **(توهّماً وتحقّقاً ما قُبِلتْ هذه الصورة)** الكلاميّة الّتي وقعت في بيان معجزاته **(هذين الوجهين)**، أي وجهيْ التحقيق والتوهّم **(بل لها)**،[٣٣٩٢] أي لتلك الصورة الكلاميّة **(هذان الوجهان، لأنّ النشأة العيسويّة تعطي ذلك)** كما عرفت **(وخرج عيسى)**، أي يظهر **(من التواضع إلى أن شرع)** على بناء الفاعل، أي شرع عيسى **(لأمّته ﴿أَنْ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ**

[٣٣٨٢] ن: في.

[٣٣٨٣] وفي هامش ط ن ل ب: مولانا قدّس سرّه: جان پاكان و سگان هر يك جداست متحد جانهای شيران خداست. منه قدّس اللّه تعالى سرّه.

[٣٣٨٤] أ ل: (بتنفخ).

[٣٣٨٥] ن - وقع.

[٣٣٨٦] ن: (تعلّق).

[٣٣٨٧] ن: (بقوله: فيكون).

[٣٣٨٨] ن ل: (على).

[٣٣٨٩] ل + طائراً.

[٣٣٩٠] أ: (بالإذن)؛ ل: (بإذن اللّه).

[٣٣٩١] ل: فلو لا.

[٣٣٩٢] ل: بل لها.

صَاغِرُونَ﴾ [سورة النساء، ١١/٤])[٣٣٩٣] متواضعون جاعلون لأنفسهم حقيراً منقاداً. **(وأنّ أحدهم إذا لُطِم في خدّه وضع الخدّ الآخر)** وأراده **(لمن يَلطَمه)**، أي لا يكون بصدد الانتقام **(ولا يرتفع عليه)**، أي على اللاطم **(ولا يطلب القصاص منه. هذا له من جهة أمّه، إذ المرأة لها السِفل فلها التواضع)**. وإنّما قلنا: المرأة لها السفل **(لأنّها تحت الرجل حكماً)**، أي أدْوَن منه في الأحكام الشرعيّة وغيرها، ولذلك ترى[٣٣٩٤] جُعِل نصيبه ضعف نصيبها في قوله: /[١٦٠ظ] ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ﴾ [سورة التوبة، ٢٩/٩] وشهادة اثنتين منها بشهادةٍ واحدٍ منه **(وحسّاً)**[٣٣٩٥] وهو ظاهرٌ.

(وما كان فيه)، أي في عيسى **(من قوّة الإحياء والإبراء، فمن جهة نفخ جبرئيل عليه السلام)** حال كونه متمثّلاً **(في صورة البشر فكان عيسى عليه السلام يحيي الموتى)** حين تلبّسه **(بصورة البشر، ولو لم يأت جبرئيل)** حين النفخ في مريم في صورة البشر[٣٣٩٦] **(وأتى في صورةٍ غيرها من صور الأكوان العنصريّة من حيوانٍ أو نباتٍ أو جمادٍ لكان عيسى لا يحيي الموتى إلّا حين يتلبّس بتلك الصورة)**، أي بمثل تلك الصورة الّتي أتى فيها جبرئيل **(ويظهر فيها)**. ولكن مع الصورة البشريّة من جهة أمّه، فتلبّس عيسى بتلك الصورة إنّما يجب بقدر ما يمكن أن يجتمع مع الصورة البشريّة، وذلك لأنّ ظهور خواصّ الوالدين وأحكامهما في الولد إنّما هو بحسب تكوّنه على صورتهما.[٣٣٩٧] ألا ترى[٣٣٩٨] أن البغل المتولّد من الفرس والحمار إنّما يجري[٣٣٩٩]

[٣٣٩٣] وفي هامش ط ن أ ل ب م: فإن قلت: تشريع إعطاء الجزية[١] على أمّة عيسى عليه السلام على هذا الوجه إنّما هو لنبيّنا صلّى اللّه عليه وسلّم، فكيف أُسند إلى عيسى عليه السلام؟ قلنا: لأنّه حين نزوله من السماء لا بدّ أن يقرّر أمر نبيّنا صلّى اللّه عليه وسلّم، والإتيان بصيغة الماضي، لأنّ[٢] ما هو ثابتٌ في علم اللّه أن يكون فهو بمنزلة ما كان. والاتّحاد واقعٌ بين الأنبياء عليهم السلام فما شرعه واحدٌ منهم فكأنّه[٣] شرعه الآخرون ويمكن أن يُقرَأ قوله: شُرِّع، على البناء للمفعول ويقال: وضع الجزية على أمّته على هذا الوجه في شريعتنا إنّما هو من مقتضيات تواضعه.[٤] منه قدّس اللّه تعالى سرّه. [١] م: جزية. [٢] م: لأنّه. [٣] ن: وكان. [٤] ب: تواضه.

[٣٣٩٤] ن: نرى؛ أ: يري.

[٣٣٩٥] وفي هامش ط: وهو السفل والوضعيّ. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٣٩٦] أ ل: (في صورة البشر).

[٣٣٩٧] ل - صورتهما، صح هامش.

[٣٣٩٨] ل: يرى.

[٣٣٩٩] أ ل: تجري.

عليه[٣٤٠٠] أحكام الفرس من حُسن الجري وشدّة العَدْوِ لما فيه من الصورة الفرسيّة، وكذلك خواصّ الحمار يوجد[٣٤٠١] فيه لما فيه من الصورة الحماريّة. **(ولو أتى جبرئيل بصورته النوريّة الخارجة عن طبايع[٣٤٠٢] العناصر والأركان)**، أي المرتقية عنها لا عن الطبيعة[٣٤٠٣] مطلقاً، إذ[٣٤٠٤] هو طبيعيٌّ نوريٌّ لا يخرج عن طبيعته[٣٤٠٥] النوريّة وإن خرج من العناصر والأركان. وذلك لأنّ جبرئيل سلطان العناصر وله أن يظهر في السموات السبع وما تحتها من العناصر والعنصريّات لأهليها بأيّ صورةٍ شاء من صورها بحسب الموطن والمقام والمناسبة واستعداد من ظهر له، وأن يخرج عن صورها بالترقّي عنها والرجوع إلى صورته الأصليّة الطبيعيّة النوريّة، فإنّ صورته الأصليّة غير عنصريّةٍ، بل طبيعيّةٌ نوريّةٌ ما بين الفلك الثامن والسابع،[٣٤٠٦] وليس له أن يخرج عن هذه الطبيعة الّتي هي له بالأصالة بالترقّي إلى ما فوقها. وهذا معنى ما رُوِيَ أنّه /[١٦١ و] لا يتعدّى سدرة المنتهى، فإنّ السدرة هي منتهى السابع صعوداً والثامن هبوطاً. **(لكان عيسى لا يحيي الموتى إلّا حين يظهر في تلك الصورة الطبيعيّة النوريّة لا)** الصور[٣٤٠٧] **(العنصريّة)** ظهوراً مجامعاً **(مع الصورة البشريّة)**[٣٤٠٨] فيكون طبيعته نوريّةً غير عنصريّةٍ في صورةٍ بشريّةٍ. **(فكان يقال فيه)**، أي في عيسى **(عند إحيائه الموتى)** إنّه **(هو)**، أي جبرئيل بطبيعته النوريّة الغير العنصريّة **(لا هو)** بصورته البشريّة.

(ويقع الحيرة في النظر إليه) هل هو جبرئيل، أو ليس بجبرئيل **(كما وقعت الحيرة[٣٤٠٩] في العاقل عند النظر الفكريّ، إذا رأى شخصاً بشريًّا)**، أي على صورة البشر **(من**

[٣٤٠٠] أ - عليه، صح هامش.

[٣٤٠١] أ ل: توجد.

[٣٤٠٢] أ ل: طبايع.

[٣٤٠٣] وفي هامش ط: المراد من الطبيعة مبدأ التأثير والتأثّر سواءٌ كان في مجرّدٍ أو مادّيٍّ وحقيقتها الحصّة الوجوديّة الّتي تؤثّر وتتأثّر. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٤٠٤] أ ل: (إذ).

[٣٤٠٥] أ ل: (لا يخرج عن طبيعته).

[٣٤٠٦] وفي هامش ط: أي كون تلك الطبيعة بين الجرمين «  » لتجرّدها. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٤٠٧] ن: (الصورة)؛ أ: الصورة؛ ل: (لصور).

[٣٤٠٨] ل + (من جهة أمّه).

[٣٤٠٩] أ ل: الحيرة.

نوع[٣٤١٠] **البشر يحيي الموتى، وهو)**، أي إحياء الموتى **(من الخصائص الإلهيّة)** الّتي لا يكون[٣٤١١] لغير اللّه بالصناعات العمليّة والأعمال الطلسميّة، فإنّ غاية ما تكلَّم أربابها عليه بهيئةٍ مادّةٍ قابلةٍ وتركيب أركانٍ معيّنةٍ بمقادير متّزنةٍ بالميزان الّذي عندهم حتّى يفيض[٣٤١٢] عليها نفسٌ من المبدأ أو إراءة[٣٤١٣] الميّت حيًّا صورةً لا حقيقةً لا إحياء ما مات بعدما كان حيًّا حقيقةً، وهو المراد بإحياء الموتى، فإنّ ذلك ممّا لا كلام لأحدٍ عليه أصلًا. **(إحياءَ النطق)** منصوبٌ على أنّه مفعولٌ مطلقٌ لقوله: يحيي الموتى، أو مرفوعٌ على أنّه بيانٌ وتفسيرٌ للضمير المرفوع. والمراد بإحياء النطق إمّا الإحياء[٣٤١٤] الّذي يوجب نطق الجسم المائت،[٣٤١٥] أو الذي يحصل بنطق المحيي ودعائه. وقوله: قم بإذن اللّه، وعلى الأوّل، فهو إمّا بيانٌ للواقع على ما رُوِيَ في قصّته أنّه أحيى سام بن نوحٍ فنطق وشهد بنبوّته، ثمّ رجع إلى حالته. وحينئذٍ معنى قوله: لا إحياء الحيوان[٣٤١٦] **(لا إحياء الحيوان)**[٣٤١٧] الّذي يمشي ويأكل ويبقى حيًّا مدّةً. فحاصله أنّ الإحياء الواقع من عيسى ذاك لا هذا، وإمّا تقييدٌ للإحياء ليصير من الخصائص /[١٦١ظ] الإلهيّة، وفيه أنّ إحياء الجيف مطلقاً سواءٌ كانت جيف الحيوانات الناطقة أو غيرها من الخصائص الإلهيّة. فإذا ظهر على يد أحدٍ فإمّا هو معجزٌ أو كرامةٌ أو استدراجٌ، أجراه اللّه على يده. وأمّا إحياء الحيوان بمعنى جعل المادّة قابلةً لفيضان الحياة من المبدأ، فليس من الخصائص الإلهيّة، فيمكن أن يحصل بالتعمّلات الصناعة كالتعيينات وغيرها. وعلى الثاني أيضاً يحتمل أن يكون بياناً للواقع، فإنّ إحياء سام بن نوحٍ كان بنطقه ودعائه، وإن يكون تقييداً. فإنّ الإحياء بمجرّد النطق والدعاء من الخصائص الإلهيّة لا إحياء الحيوان بتهيئته المادّة لفيضان الحياة عليها. والّذي يخطر بالبال أنّ المراد بإحياء النطق إحياءٌ لا يظهر من الحيّ أثرٌ من آثار

[٣٤١٠] أ: نوع.

[٣٤١١] أ: تكون.

[٣٤١٢] ن أ ل: تفيض.

[٣٤١٣] ن: أراه.

[٣٤١٤] ل: إحياء.

[٣٤١٥] ن: المابت.

[٣٤١٦] ن أ ل: (لا إحياء الحيوان).

[٣٤١٧] ن ل: لا إحياء الحيوان؛ أ - أي لا إحياء الحيوان، صح هامش.

الحياة إلّا النطق، وبإحياء الحيوان أن يحصل فيه مزاجٌ معدَّلٌ مسوًّى بحيث أن يظهر[٣٤١٨] فيه الخواصّ الحيوانيّة كلّها على الطريقة المعهودة كالمشي والأكل والشرب والبقاء مدّةً طويلةً وغير ذلك.

(بقيَ) ذلك العاقل **(الناظر حائراً)** في أنّه بشرٌ أو إلهٌ **(إذ يرى الصورة بشراً متلبّساً[٣٤١٩] بالأثر الإلهيّ)** الّذي هو من خصائصه، وهو الإحياء ههنا **(فأدّى)** النظر[٣٤٢٠] **(بعضهم فيه[٣٤٢١])**، أي في الشخص البشريّ المحيي للموتى **(إلى القول بالحلول)**، أي حلول اللّه في صورته البشريّة **(وأنّه)**، أي وإلى القول بأنّه **(هو اللّه سبحانه بما أحيى به من الموتى)** يعني الحكم بالإلهيّة إنّما هو باعتبار ما حلّ فيه لا باعتبار صورته. **(ولذلك)**[٣٤٢٢] القول بالحلول بأنّه هو اللّه من حيث ما حلّ فيه **(نُسِبوا إلى الكفر)** الكفر مطلقاً **(هو الستر)** والمذموم منه ستر الحقّ بالباطل. وإنّما صار قولهم بالحلول سبباً لنسبتهم إلى الكفر **(لأنّهم)** لمّا ذهبوا إلى القول بالحلول **(ستروا اللّه الّذي أحيى الموتى)**، أي حكموا باستتاره بصورة[٣٤٢٣] **(بشريّة عيسى)** لأنّ الحالّ لا محالة مستترٌ بما حلّ فيه. ولذلك /[١٦٢و] كفّرهم اللّه سبحانه **(فقال: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ المَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ [سورة المائدة، ١٧/٥] فجمعوا بين الخطأ[٣٤٢٤] والكفر في تمام الكلام كلّه)**[٣٤٢٥] لا في أجزائه.[٣٤٢٦] وإنّما قلنا: الجمع بين الخطأ والكفر في تمام الكلام لا في أجزائه، **(لأنّه)**[٣٤٢٧] أي الجمع بينهما **(لا)** يتحقّق **(بقولهم)** المسيح **(هو اللّه)**، أو اللّه هو المسيح فقط، فإنّه إن حُمِل على أنّ هويّة الحقّ سبحانه هي الّتي تعيّنت وظهرت بالصورة المسيحيّة كما ظهرت بصور العالم كلّها

[٣٤١٨] أ: تظهر.

[٣٤١٩] أ ل: متلبّساً.

[٣٤٢٠] ن: نظر.

[٣٤٢١] أ: فيه.

[٣٤٢٢] ن: ولذلك.

[٣٤٢٣] أ ل: (بصورة).

[٣٤٢٤] وفي هامش ط: أراد الخطأ بحسب التوهّم من العبادة[؟] أو الخطأ أنّ اللّه هو الصورة البشريّة، وذلك مفهومٌ من حريّ[جريّ؟] ابن مريم الّذي هو الصورة البشريّة على المسيح الّذي جعل حقًّا. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٤٢٥] ط - (كلّه)، صح هامش؛ وفي هامش ط: أي في قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ المَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٤٢٦] وفي هامش ط: وإنّما قلنا: الجمع بين الخطأ والكفر في تمام الكلام لا في أجزائه. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٤٢٧] أ: لأنّه.

من غير أن يلاحظ فيه معنى الحصر فهو صدقٌ لا شكّ فيه، وإن لوحظ فيه معنى الحصر، فهو كفرٌ وسترٌ لما هو الحقّ عليه من عموم سريانه في الموجودات كلّها. وإن حُمِل على أنّ الهويّة الإلهيّة حالّةٌ في الصورة المسيحيّة فهو أيضاً كفرٌ، إذ ظهورها في الأشياء ظهور المطلق في المقيّد، لا ظهور الحالّ في المحلّ، فليس فيه إلّا الكفر[٣٤٢٨] على بعض التقادير. **(و)** كذلك الجمع بينهما **(لا)** يتحقّق **(بقولهم: ابن مريم)** فقط، لأنّه ابن مريم بلا شكّ، فليس فيه كفرٌ ولا خطأٌ أصلًا. فالجمع بينهما إنّما هو في مجموع الكلام، لأنّهم ضمّنوا المسيح الإلهيّة واعتقدوها في ضمنه على وجه الحلول **(فعدلوا)** حال كونهم متلبّسين **(بالتضمين)**، أي بجعل اللّه من حيث هو أحيى الموتى في ضمن المسيح ونسبة الإحياء إليه **(من اللّه)** المضمَّن في صورة المسيح **(من حيث)** أنّه **(أحيى الموتى إلى الصورة الناسوتيّة البشريّة)** المسيحيّة. فانفهم[٣٤٢٩] منه أنّ اللّه من حيث أنّه أحيى الموتى إنّما هو الصورة المسيحيّة، وذلك خلاف معتقدهم، فهو خطأٌ منهم ما عمدوه، ولكن لزم من كلامهم. وذلك العدول إنّما يظهر **(بقولهم: ابن مريم)** حيث أَجْرَوْه على المسيح المحمول على اللّه المحيي للموتى **(وهو)** من حيث صورته الناسوتيّة **(ابن مريم بلا شكّ)** لا من حيث ما أحيِي به الموتى، فيتبادر إلى الفهم أنّه من حيث صورته الناسوتيّة محمولٌ على اللّه **(فتخيّل السامع أنّهم نسبوا الألوهيّة)** /[١٦٢ظ] وأثبتوها **(للصورة وجعلوها)** بل الموصوف بها، وهو اللّه **(عين الصورة)** المسيحيّة **(وما فعلوا)** ذلك عن قصدٍ، بل توهّمه السامع من كلامهم **(بل جعلوا الهويّة الإلهيّة إبتداءً)**، أي في إبتداء كلامهم حيث ﴿قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ﴾ حالةً **(في صورةٍ بشريّةٍ[٣٤٣٠] هي ابن مريم)** لا ما حلّ فيها.[٣٤٣١] **(ففصّلوا بين الصورة والحكم)**، أي الإلهيّة الّتي هي المحكوم بها، فإنّهم ما حكموا[٣٤٣٢] على الصورة، بل على ما حلّ فيها **(لا أنّهم[٣٤٣٣] جعلوا الصورة عين الحكم)** أي الإلهيّة، بل عين الموصوف بها.

[٣٤٢٨] وفي هامش ط: أي ليس فيه الخطأ. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٤٢٩] ن: فافهم.

[٣٤٣٠] ن: (البشريّة).

[٣٤٣١] وفي هامش ط: يعني المحيي. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٤٣٢] ن + بها.

ثمّ إنّه رضي اللّه عنه لمّا بيّن أنّهم فصّلوا بين حكم الإلهيّة والصورة المسيحيّة، شبّه هذا الفصل بفصل جبرئيل بين النفخ والصورة البشريّة فقال: **(كما كان جبرئيل في صورة)** البشر[٣٤٣٤] أوّلاً **(ولا نفخ)** منه[٣٤٣٥] في مريم **(ثمّ نفخ فيها[٣٤٣٦] ففصّل بين الصورة)** البشريّة **(والنفخ)** حيث تخلّف النفخ عنها **(و)** لكن **(كان[٣٤٣٧] النفخ)** صادراً **(من الصورة)** آخراً **(فقد كانت)** الصورة ولا نفخ[٣٤٣٨] منها **(فما هو)**، أي[٣٤٣٩] **(النفخ[٣٤٤٠] من حدّها)** الذاتيّ[٣٤٤١] الّذي لم يفصل عنها ولا لازمها الخارجيّ كذلك.

ثمّ إنّه لمّا استمرّ من العقلاء أهل النظر، النظر[٣٤٤٢] في أمر عيسى عليه السلام، وكان له وجوهٌ متعدّدةٌ اختلف آراؤهم فيه **(فوقع الخلاف بين أهل الملل في عيسى ما هو؟ فمِن[٣٤٤٣] ناظرٍ فيه من حيث صورته[٣٤٤٤])** الهيولانيّة الجسمانيّة **(الإنسانيّة البشريّة فيقول: هو ابن مريم. ومن ناظرٍ فيه من حيث الصورة الممثَّلة[٣٤٤٥] البشريّة)** الّتي تمثّل بها جبرئيل حين النفخ **(فينسبه لجبرئيل، ومن ناظرٍ فيه من حيث ما ظهر عنه من إحياء الموتى)** الّذي هو من الخصائص الإلهيّة **(فينسبه إلى اللّه بالروحيّة، فيقول: روح اللّه، أي به ظهرت الحياة فيمن نفخ فيه)** من الموتى. فتسميته روحاً إنّما هي باعتبار ظهور الحياة به واختصاصه /[١٦٣و] باللّه، لأن تعدية الحياة

[٣٤٣٣] وفي هامش ط ن أ ل ب: وفي **الشرح القيصري**: إلّا أنّهم، وفي تصحيحه[١] تكلّفٌ. وفي سائر الشروح: لا أنّهم، وكذا في نسخة المقروءة على الشيخ رضي الله عنه، منه قدّس اللّه تعالى سرّه العزيز. [١] ن: وفي تصحيفه.

[٣٤٣٤] أ ل: (البشر).

[٣٤٣٥] ل: (منه).

[٣٤٣٦] أ: فيها.

[٣٤٣٧] أ - (كان)، صح هامش.

[٣٤٣٨] ن أ ل: (ولا نفخ).

[٣٤٣٩] ن أ: (أي).

[٣٤٤٠] ل: أي النفخ.

[٣٤٤١] ن أ ل: (الذاتيّ).

[٣٤٤٢] أ - النظر، صح هامش.

[٣٤٤٣] أ - (فمن)، صح هامش.

[٣٤٤٤] ن: (صور).

[٣٤٤٥] ل - (الممثّلة)، صح هامش.

إلى ما تعلّق به كالبدن من الخواصّ الإلهيّة. وقد اختُلِف في جهة الإلهيّة دون الأوّليين لغموض[٣٤٤٦] النظر فيها. فمنهم من قال: هو اللّه، ومنهم من قال: هو ابن اللّه على الخلاف المشهور بين المسيحيّين. **(فتارةً يكون الحقّ فيه متوهّماً اسمَ مفعولٍ)** من حيث يصدر[٣٤٤٧] منه الصفات الإلهيّة من الإحياء والإبراء وغيرهما **(وتارةً يكون المَلَك فيه متوهّماً)** حيث يشاهَد فيه الصفات الروحانيّة والملكات المَلَكيّة **(وتارةً يكون[٣٤٤٨] البشريّة)** الحقيقيّة **(الإنسانيّة)** لا الصوريّة[٣٤٤٩] الملكيّة **(فيه متوهّمةً)** حيث يظهر[٣٤٥٠] منه الأفعال البشريّة كالأكل والشرب وغيرهما. وإيراد التوهّم ههنا على سبيل المشاكلة إن كان مقابلاً للتحقّق. إذا أريد به إدراك المعنى الجزئيّ، فيمكن أن يتكلّف له وجهٌ في جميع هذه الصور. **(فيكون عند كلّ ناظرٍ بحسب ما يغلب عليه)** في اعتقاده حين مشاهدته حقًّا كان أو باطلاً.

(فهو) عند أهل الحقّ **(كلمة اللّه)** باعتبار حصوله من نفخ جبرئيل **(وهو روح اللّه)** باعتبار مبدئيّته للإحياء كما قال اللّه تعالى فيهما: ﴿وكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنهُ﴾ [سورة النساء، ١٧١/٤] **(وهو عبد اللّه)**[٣٤٥١] باعتبار صورته البشريّة كما قال: ﴿إِنِّي عَبْدُ اللّهِ آتَانِيَ الكِتَابَ﴾ [سورة مريم، ٣٠/١٩]. **(وليس ذلك)** الخلاف والاختلاف لتعدّد الوجوه[٣٤٥٢] **(في الصور الحسّيّة لغيره)** أي لغير عيسى من بني نوعه، إذ ليس شخصٌ مثل عيسى منسوباً إلى جبرئيل **(بل كلّ شخصٍ منسوبٌ[٣٤٥٣] إلى أبيه الصوريّ لا إلى النافخ روحه)** حال كون ذلك النافخ متمثّلاً في الصور البشريّة[٣٤٥٤] ضرورةً أنّه ليس لأحدٍ غير عيسى نافخٌ. كذلك على أن يكون الجارّ

[٣٤٤٦] ن: لغموص.

[٣٤٤٧] أ ل: تصدر.

[٣٤٤٨] أ: (تكون).

[٣٤٤٩] ن: الصورته؛ أ: الصورة. وفي هامش ط: إنّما قال ذلك ليظهر فائدة قوله: الإنسانيّة، يعني أنّها إنسانٌ حقيقةً لا أنّها ملكٌ في صورة إنسانٍ. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٤٥٠] أ: تظهر.

[٣٤٥١] ن: وهو عبد اللّه.

[٣٤٥٢] ل: الوجود.

[٣٤٥٣] ن: بل كلّ شخصٍ منسوبٌ.

[٣٤٥٤] ن أ ل: (في الصور البشريّة).

ظرفاً مستقرًّا، أو لا إلى النافخ روحه في صورته البشريّة، فإنّه في غير عيسى غير مشهودٍ، وعلى هذا يكون الجارّ[٣٤٥٥] ظرفاً[٣٤٥٦] لغواً للنفخ. وإنّما قلنا: /[١٦٣ظ] ليس لغير عيسى نافخٌ متمثِّلٌ في صورةٍ بشريّةٍ، أو ليس النافخ في صورته مشهوداً **(فإنّ اللّه إذا سوّى الجسم الإنسانيّ كما قال تعالى)** مشيراً إلى هذه التسوية **(﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ﴾ نفخ فيه)** هو بنفْسه[٣٤٥٧] **(تعالى من روحه)** لا بواسطة جبرئيل في صورةٍ بشريّةٍ كما قال: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ [سورة الحجر، ٢٩/١٥] **(فنسب الروح في كونه)**، أي وجوده حيث قال: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ﴾ إذ نفخ الروح هو تكوينه فيه **(وعينه)**، أي في ذاته حيث قال: ﴿مِنْ رُوحِي﴾ فنسب وجود الروح وذاته **(إليه تعالى)** لا إلى جبرئيل متمثّلاً بالصورة البشريّة. ففي كلّ شخصٍ إنسانيٍّ غير عيسى التسوية مقدّمةٌ على نفخ الروح، والنافخ هو اللّه سبحانه بلا واسطة جبرئيل في صورةٍ بشريّةٍ. **(وعيسى ليس كذلك)** لانتفاء الأمرين فيه **(فإنّه اندرجت تسوية جسمه وصورة[٣٤٥٨] البشريّة بالنفخ الروحيّ)**، أي في النفخ الروحيّ، فإذا اندرجت التسوية في النفخ كانا معاً، ومعلومٌ أنّ ذلك النفخ كان من جبرئيل في صورةٍ بشريّةٍ، أو يراد بالنفخ الروحيّ النفخ الصادر من جبرئيل، فإنّه أيضاً روحٌ **(وغيره)**، أي غير عيسى **(كما ذكرناه)** آنفاً من تقدّم التسوية على النفخ، وكون[٣٤٥٩] النافخ في صورةٍ بشريّةٍ **(لم يكن مثله)**.

ولمّا انجرّ كلامه رضي اللّه عنه إلى أن حكَم على[٣٤٦٠] عيسى عليه السلام بأنّه كلمة اللّه أراد أن ينبّه على أنّ هذا الحكم عامٌّ لكلّ موجودٍ لا اختصاص له بعيسى كما كان لبعض توهّمات الناظرين فيه اختصاص به فقال: **(فالموجودات كلّها)** روحانيّةً أو مثاليّةً أو جسمانيّةً **(كلمات اللّه**

[٣٤٥٥] أ - ظرفاً مستقرّا، أو لا إلى النافخ روحه في الصورية البشريّة، فإنّه في غير عيسى غير مشهود، وعلى هذا يكون الجارّ، صح هامش.

[٣٤٥٦] ط - ظرفاً، صح هامش.

[٣٤٥٧] وفي هامش ط: أي ليس بواسطة ملكٍ ما صورة إنسانٍ وإن كان بواسطة ملكٍ كما يدلّ عليه الحديث. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٤٥٨] ن أ ل: (صورته).

[٣٤٥٩] أ: وهو كون.

[٣٤٦٠] أ - على، وفي هامش أ: في.

الّتي لا تنفد)،[٣٤٦١] أي لا تتناهي. وإنّما سمّيت كلمات اللّه **(فإنّها)** صادرةٌ **(عن)** قول: **(كن، وكن كلمة اللّه)** فسُمِّيَ ما صدر عنها بالكلمة تسميةً للمسبّب باسم السبب، وربّما يُذكَر للتسمية بها وجهٌ آخر، وهو ما اشتهر فيما بينهم من أنّ الكلمات الوجوديّة هي تعيّناتٌ واقعةٌ على النفَس الرحمانيّ كما أنّ الكلمات اللفظيّة /[١٦٤و] تعيّناتٌ واقعةٌ على النفَس الإنسانيّ. وإذا كان كلمة كن كلمة اللّه **(فهل تُنسَب[٣٤٦٢])** تلك **(الكلمة[٣٤٦٣] إليه سبحانه بحسب ما هو عليه)** في مقام الجمع من التنزّه[٣٤٦٤] عن أن يكون كلامه من مقولة الصوت والحرف **(فلا يُعلَم[٣٤٦٥])** حينئذٍ **(ماهيّتها)**، أي ماهيّة كلمة كن، لأنّ في ذلك المقام لا مغايرة بين الذات والصفات، فكما لا يُعلَم[٣٤٦٦] حقيقة الذات لا يُعلَم[٣٤٦٧] ماهيّة الصفات أيضاً **(أو)** يُنسَب[٣٤٦٨] إليه **(حين ينزل هو تعالى)**[٣٤٦٩] في موطن المثال أو الخيال أو الحسّ[٣٤٧٠] **(إلى صورة من يقول: كن، فيكون قول كن)** المركّب من هذه الحروف **(حقيقةً[٣٤٧١] لتلك الصورة الّتي نزل)** الحقّ سبحانه **(إليها وظهر فيها)** بحسبها لا للحقّ الظاهر[٣٤٧٢] فيها إلّا بناءً على اتّحاد الظاهر والمظهر، فوقع الخلاف في كلمة كن كما وقع في عيسى. **(فبعض العارفين يذهب إلى الطرف الواحد)**، أيّ طرفٍ كان، فينسب مثلاً كلمة كن إلى اللّه سبحانه **(وبعضهم إلى الطرف الآخر)** المقابل، فينسب كلمة كن إلى العبد **(وبعضهم يَحَارُ في**

[٣٤٦١] وفي هامش ط: بالدال المهملة. عبدالغفور اللاريّ. لعلّه يشير إلى قوله تعالى: ﴿قُل لَوْ كَانَ البَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ [سورة الكهف، ١٠٩/١٨].

[٣٤٦٢] ن: (ينسب).

[٣٤٦٣] ن: الكلمة.

[٣٤٦٤] أ ل: التنزيه.

[٣٤٦٥] أ: (تعلم).

[٣٤٦٦] أ: (تعلم).

[٣٤٦٧] أ: (تعلم).

[٣٤٦٨] أ ل: تنسب.

[٣٤٦٩] وفي هامش ط: اللّهمّ إلّا أن يحمل الكلام على منع الخلوّ.

[٣٤٧٠] وفي هامش ط: وفيه أنّه بهذا المعنى لا يجري في جميع الموجودات كالمبادي العاليّة السابقة على عوالم المثال والخيال والحسّ. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٤٧١] أ: حقيقة.

[٣٤٧٢] وفي هامش ط: من غير اتّحادٍ بالمظهر. عبدالغفور اللاريّ.

الأمر)، أي أمر كلمة كن وشأنها، أو في الأمر الّذي هو كلمة كن،[٣٤٧٣] فإنّها[٣٤٧٤] صيغة أمرٍ. **(ولا يدري)** إلى أيٍّ من الطرفين ينسبها. **(وهذه)**، أي نسبة[٣٤٧٥] كلمة كن إلى الحقّ أو العبد **(مسألةٌ لا يمكن أن يُعرَف[٣٤٧٦])** كما هي عليه إلّا ذوقاً[٣٤٧٧] ووجداناً **(كأبي يزيدٍ حين)** قتل نملةً[٣٤٧٨] تحت قدمه وتألّم من قتلها **(ثمّ نفخ في النملة الّتي قتلها، فحيِيَتْ)** النملة **(فعلم)** أبو يزيد[٣٤٧٩] **(عند)** إرادة **(ذلك)** النفخ **(بمن ينفخ)**[٣٤٨٠] بربّه أو بنفسه **(فنفخ[٣٤٨١] فكان حينئذٍ عيسويّ المشهد)** والمقام مستمدًّا من روحانيّة عيسى عليه السلام. وفيه إشارةٌ إلى أنّ كلّ من يحصل له هذا المقام يكون بواسطة روحانيّته، فعلم أنّ الإحياء ليس مختصًّا بعيسى. وما ذكر من الإحياء، فهو إحياءٌ صوريٌّ بحياةٍ كونيّةٍ عرضيّةٍ سفليّةٍ ظلمانيّةٍ.

(وأمّا الإحياء المعنويّ) يعني إحياء النفوس البشريّة المستهلكة في ظلمات الجهل **(بالعلم، فتلك الحياة)**، أي /[١٦٤ظ] ثمرة ذلك الإحياء ونتيجته تلك الحياة **(الإلهيّة الدائمة العليّة النوريّة الّتي قال اللّه فيها ﴿أَوَ مَنْ كَانَ مَيِّتاً﴾)**، أي بموت الجهل **(﴿فَأَحْيَيْنَاهُ﴾)** بالحياة العلميّة **(﴿وَجَعَلْنَا لَهُ نُوراً﴾)**، أي علماً **(﴿يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ﴾ [سورة الأنعام، ١٢٢/٦]. فكلّ من أحيى نفساً ميّتةً)** بموت الجهل **(بحياةٍ علميّةٍ في مسألةٍ خاصّةٍ متعلّقةٍ بالعلم باللّه)** في ذاته وصفاته وأفعاله، وإنّما قيّده[٣٤٨٢] به، لأنّ العلم بما عدا ذلك هو والجهل سواءٌ **(فقد أحياه بها، وكانت)** تلك[٣٤٨٣] الحياة **(﴿لَهُ نُوراً﴾)** علميًّا **(﴿يَمْشِي﴾)** متلبّساً **(﴿بِهِ فِي**

[٣٤٧٣] ل - وشأنها، أو في الأمر الّذي هو كلمة كن، صح هامش.

[٣٤٧٤] أ ل: فإنّه.

[٣٤٧٥] أ - نسبة، صح هامش.

[٣٤٧٦] أ ل: (تعرف).

[٣٤٧٧] أ ل: (إلّا ذوقاً).

[٣٤٧٨] ن: (قتل نملة).

[٣٤٧٩] وفي هامش ط: أي هو يعلم أنّ كلمة كن منسوبةٌ إلى من. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٤٨٠] ل - (بمن ينفخ)، صح هامش.

[٣٤٨١] ن: فنفخ.

[٣٤٨٢] أ: قيّد.

[٣٤٨٣] أ: (تلك).

النَاس﴾، أي بين أشكاله)، أي أمثاله،[٣٤٨٤] فإنّ الشكل لغةً هو المثل، وهذه المماثلة إنّما تكون **(في الصورة)** فقط. فإنّه بحسب المعنى متميّزٌ عنهم بذلك النور، فهو يمشي بينهم وهم محرومون منهمكون في جهالتهم. ولا يبعد أن يقال: معنى يمشي في الناس ينفذ بنوره العلميّ في حقائقهم وبواطنهم، فيُعلِم ما لا يعلمون من أنفسهم.

ولمّا ذكر أنّ الموجودات كلّها صادرةٌ عن كلمة كن، وهي إمّا[٣٤٨٥] منسوبةٌ إليه تعالى بحسب ما هو عليه في حدّ ذاته، أو بحسب نزوله إلى صورة مَن يقول كن، وهو الإنسان الكامل أكّده بقوله: **(فلولا ه)** ليصدر عنه بعض الموجودات بواسطة كلمة كن المنسوبة إليه تعالى بحسب ما هو عليه **(ولولا نا)**، يعني الأفراد الكاملين من الإنسان ليصدر عنه تعالى بواسطة كلمة كن المنسوبة إليه تعالى بحسب نزوله إليهم البعض الآخر من الموجودات. **(لَمَا كان الّذي كانا)** يعني لما وُجِد ما وُجِد، لأنّ الموجودات منحصرةٌ في هذين القسمين. **(فأنّا)** معشر الكاملين **(أعبُدٌ)**، أي عبادٌ مطيعون له مُمْتَثِلون أمره لنا بقول كن **(حقًّا، وإنّ اللّه مولانا)** وسيّدنا، فيجب علينا إطاعته فيما أمرَنا به **(وإنّا عينه فاعلم إذا ما قلتَ)** أنت لنا **(إنساناً)**، أي كاملاً، فإنّ ما عدا الكامل ليس بإنسانٍ حقيقةً، وإنّما حكم بعينيّة الإنسان /[١٦٥و] الكامل،[٣٤٨٦] لا يتفسّر[٣٤٨٧] إلّا بإفناء جهة خلقيّته في جهة[٣٤٨٨] حقّيّته، **(فلا تُحجَب)** على البناء للمفعول، أي لا تُحجَب عن شهود هذه العينيّة **(بإنسانٍ)**، أي بالصورة الإنسانيّة والهنات[٣٤٨٩] البشريّة. **(فقد أعطاك)** اللّه سبحانه **(برهاناً)** على تلك العينيّة، وهو أنّ كلمة كن منك بمنزلة كلمة كن منه **(فكن حقًّا)** بإفناء جهة خلقيّتك في حقيقته **(وكن[٣٤٩٠] خلقاً)** بقيامك في مقام العبوديّة بحسب الصورة **(تكن)** جامعاً بين جهتيْ الحقّيّة والخلقيّة وواسطةً

[٣٤٨٤] وفي هامش ط: فسّره به، لأنّ بعض الشارحين ذهب إلى أنّ المراد منها الأشكال الحكميّة. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٤٨٥] ن - إمّا.

[٣٤٨٦] ن أ ل + لأنّ كماله.

[٣٤٨٧] ن: يتميّز؛ أ ل: يتيسّر.

[٣٤٨٨] أ - جهة.

[٣٤٨٩] ن أ ل: والهيآت. وفي هامش ط: أي لوازم الطبيعة. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٤٩٠] ن: كن.

بين الحقّ والخلق، فحينئذٍ تكون[٣٤٩١] **(باللّه)**، أي بتجلّياته الذاتيّة والأسمائيّة **(رحماناً)**، أي عامّ الرحمة على العالمين، إذ بواسطتك يحصل لهم ما يحصل من الكمالات الدينيّة والدنيويّة **(وغَذّى)**[٣٤٩٢] بتلك الجامعيّة والوساطة **(خلقه منه)** سبحانه باستفاضة الوجود والكمالات منه وإفاضاتها عليهم **(تكن رَوْحاً)**، أي راحةً وتنفيساً لهم عن كرب[٣٤٩٣] العدم والنقصان **(وريحاناً)** يستنشقون منك روائح الحياة العلميّة والكمالات الوجوديّة. **(فأعطيناه)** بالفناء فيه والرجوع إليه **(ما يبدو)** من الوجود وكمالاته **(به)**، أي بتجلّياته **(فينا)** بحسب حقائقنا واستعداداتها **(وأعطانا)** بالبقاء بعد الفناء ما أفنيناه فيه عند الفناء فيه. **(فصار الأمر)**، أي المعطى له **(مقسوماً[٣٤٩٤] بإيّاه وإيّانا)**، أي به وبنا، فتارةً هو سبحانه المعطى له وتارةً نحن أو صار الأمر المعطى مقسوماً[٣٤٩٥] بما أعطيناه إيّاه وبما أعطاه إيّانا. وإنّما أتى بالضمير المنصوب مع أنّ الظاهر المجرور، لأنّه حكايةٌ عن الضمير المنصوب المتّصل الّذي هو مفعولٌ للإعطاء، فلمّا ترك الفعل صار منفصلاً. **(فأحياه)**، أي جعله سبحانه موصوفاً بالحياة الشريفة العلميّة المظهريّة الحادثة **(الّذي يدري)** ويعلم الأمور **(بقلبي)** وبقلب أمثالي، وهو أنا وأمثالي، فحين ظهر في أنائيّاتنا جعلناه /[١٦٥ظ] موصوفاً بهذه الحياة. وأمّا الحياة العلميّة الغير المظهريّة، فهي لازمةٌ لذاته سبحانه أزلاً[٣٤٩٦] وأبداً لا مدخل لنا في اتّصافه بها، وذلك الإحياء إنّما كان **(حين أحيانا)** بتجلّيه علينا بالحياة العلميّة، فانصبغت فينا فحدثت لها نسبةٌ مخصوصةٌ لخصوص قابليّاتنا، فهي مأخوذةٌ مع تلك النسبة حادثةً، واتّصاف الحقّ بها إنّما هو فينا، فنحن جعلناه[٣٤٩٧] موصوفاً بها، وهذا هو المراد بإحيائه سبحانه. **(وكنّا)** على السبيل الاستمرار ظاهرين **(فيه)**، أي في مرآة وجوده تارةً **(أكوانا)**، أي

[٣٤٩١] ن: يكون.

[٣٤٩٢] ل: (وعد).

[٣٤٩٣] ل: ركب.

[٣٤٩٤] ن: (منسوبا).

[٣٤٩٥] ن: منسوبا.

[٣٤٩٦] ن: (أزلا).

[٣٤٩٧] ل: جعالنا.

مكوّنين مبتدعين[٣٤٩٨] في مرتبة الأرواح **(و)** تارةً **(أعيانا)** ثابتةً في مرتبة العلم **(و)** تارةً[٣٤٩٩] **(أزمانا)**، أي ذوي أزمانٍ في الزمانيّات. **(وليس)** الحقّ **(بدائمٍ)**، أي بدائم التجلّي **(فينا)** بالتجلّي الشهوديّ، وإن كان دائم التجلّي بالتجلّي الوجوديّ **(ولكن ذاك)**، أي التجلّي الشهوديّ يكون **(أحياناً)** بحسب الاستعدادات الّتي تحصل[٣٥٠٠] لقلوبنا. قال عليه السلام: «لي مع اللّه وقتٌ، لا يسعني ملكٌ مقرّبٌ ولا نبيٌّ مرسلٌ.»[٣٥٠١]

ثمّ إنّه لمّا ذكر الشيخ رضي اللّه عنه ما استغربه العقول المحجوبة من امتزاج النفخ الروحانيّ مع الصورة البشريّة العيسويّة بتركّب مادّتها الجسمانيّة منهما،[٣٥٠٢] أراد أن يزيل ذلك الاستغراب فقال: **(وممّا يدلّ على ما ذكرناه من أمر النفخ الروحانيّ)** وشأنه **(مع الصورة البشر العنصريّ)** من أنّ المنفوخ بذلك النفخ وهو الماء المتوهّم ممزوجاً بالماء المحقّق مادّةٌ لصورة البشر العنصريّ العيسويّ. **(هو أنّ الحقّ سبحانه وصف نفَسه بالنفَس الرحمانيّ)** حيث قال على لسان نبيّه صلّى اللّه عليه وسلّم «إنّي لأجد نفَس الرحمن من قبل اليمن».[٣٥٠٣] **(ولا بدّ لكلّ موصوفٍ بصفةٍ أن يُتبَع)** ذلك الموصوف **(الصفة)** الّتي اتّصف بها **(جميع ما تستلزمه)**[٣٥٠٤] تلك الصفة،[٣٥٠٥] فلا بدّ للحقّ الموصوف بالنفَس أن يتبِع النفَس الّذي هو من صفاته جميعَ ما يستلزمه /[١٦٦و] النفَس. **(وقد عرفت أنّ النفَس في المتنفّس)** حقًّا كان خالقاً **(ما يستلزمه)**، أي أيّ شيءٍ يستلزمه النفَس، فممّا يستلزمه التنفيس من الكرب وقبوله صور[٣٥٠٦] الحروف والكلمات لفظيّةً كانت أو غير لفظيّةٍ، فلذلك قَبِل النفَس الإلهيّ[٣٥٠٧] **(صور العالم)**[٣٥٠٨] الّتي هي بمنزلة صور الحروف والكلمات اللفظيّة

[٣٤٩٨] ل: متبوعين.

[٣٤٩٩] ل: (تارة).

[٣٥٠٠] ن ل: يحصل.

[٣٥٠١] قد سبق تخريجه.

[٣٥٠٢] ن: منها.

[٣٥٠٣] قد سبق تخريجه.

[٣٥٠٤] ن: (يستلزمه).

[٣٥٠٥] أ ل: (تلك الصفة).

[٣٥٠٦] ن - صور.

[٣٥٠٧] أ ل: (فلذلك قَبِل النفَس الإلهيّ).

للنفَس الإنسانيّ. فهو،[٣٥٠٩] أي النفَس الإلهيّ **(لها)**، أي لصور العالم **(كالجوهر الهيولانيّ)** الجسمانيّ للصور الجسمانيّة، فكما أنّ الهيولى الجسمانيّة يقبل الصور الجسمانيّة، كذلك النفَس الإلهيّ يقبل صور العالم. **(وليس)** النفَس الإلهيّ الّذي يقبل صور العالم **(إلّا عين الطبيعة)** الكلّيّة العالية الفعّالة للصور كلّها، ولكن لا مطلقاً، بل من وجهٍ، وهو وجه باطنيّتها الّتي هي الأحديّة الذاتيّة الجمعيّة. فإنّ للنفس الإلهيّ[٣٥١٠] ظاهراً وباطناً،[٣٥١١] فهو من حيث ظاهره قابلٌ للصور، ومن حيث باطنه فعّالٌ[٣٥١٢] لها، ومن هذه الحيثيّة تسمّى[٣٥١٣] بالطبيعة. وهذه الحقيقة هي النفَس الرحمانيّ، وكأنّ تسميته بالطبيعة بناءً على أنّه مبدأ الفعل والانفعال، فإنّه يؤثّر في التعيّنات بإظهارها، ويتأثّر بها باعتبار تقيّدها به.[٣٥١٤] وإذا كان الكلّ عين الطبيعة، فلا يبعد أن يكون ما نفخه جبرئيل في مريم مادّةً للصورة البشريّة العيسويّة، لأنّه إمّا أمرٌ روحانيٌّ أو مثاليٌّ أو حسّيٌّ، وعلى كلّ تقديرٍ فهو من صور الطبيعة، فلا يستبعد أن يمتزج[٣٥١٥] مع ماء مريم الّذي هو أيضاً من صور الطبيعة، ويصير المجموع مادّةً للصور العيسويّة.

(فالعناصر صورةٌ من صور الطبيعة، وما) هو[٣٥١٦] **(فوق العناصر)** الّتي هي أصول المركّبات العنصريّة فوقيّة مرتبةٍ **(وما)** هو[٣٥١٧] تحتها بحسب المكانة[٣٥١٨] وإن كان فوقها بحسب

[٣٥٠٨] ن: صور العالم.

[٣٥٠٩] ن أ ل: (فهو).

[٣٥١٠] ل: الإنسانيّ.

[٣٥١١] وفي هامش ط: لأنّ الفعّال هو الحقّ سبحانه، فيكون النفس الرحمانيّ من حيث اشتماله على الحقّ طبيعةً، ولا يخفى أنّ هذا وجه باطنيّة النفس. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٥١٢] وفي هامش ط: المراد من الفعّاليّة المبدئيّة سواءٌ كانت مبدئيّة تأثيرٍ أو تأثّرٍ فيوافق قوله: بناءً على أنّ الطبيعة إلخ. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٥١٣] ن: يسمّى.

[٣٥١٤] أ: تقيّده بها.

[٣٥١٥] ن + حينئذٍ.

[٣٥١٦] ن ل: (هو).

[٣٥١٧] ن: (هو).

[٣٥١٨] ن: المكان. وفي هامش ط: إنّما فسّر به لأنّ أعيان السمٰوات جعلها من ممّا هو تحتها. عبدالغفور اللاريّ.

المكان ممّا[٣٥١٩] **(تولّد عنها)**، أي عن العناصر، كأعيان السموات السبع وأرواحها، فإنّها /[١٦٦ظ] عنصريّةٌ كما سيجيء. **(فهو)**، أي ما هو فوق العناصر وما هو متولّدٌ عن العناصر **(أيضاً من صور الطبيعة، وهي)**، أي ما فوق العناصر باعتبار أنّها صورٌ طبيعيّةٌ **(الأرواح العلويّة الّتي**[٣٥٢٠] **فوق السموات السبع)** وهي الملائكة الّتي للعرش والكرسيّ وما فوقها. وأمّا أرواح السموات السبع[٣٥٢١] يعني نفوسها المنطبعة، فإنّ عقولها ونفوسها المجرّدة من الصور الطبيعيّة النوريّة لا العنصريّة وأعيانها.[٣٥٢٢] **(فهي عنصريّةٌ، فإنّها من دخان العناصر المتولّد عنها)** كما يتولّد[٣٥٢٣] الأجزاء اللطيفة الدخانيّة عن النار، فإنّ ألطف أجزاء النار هي الّتي يعلوها[٣٥٢٤] في صورة الدخان، وفي دخان النار أجزاءٌ لطيفةٌ وكثيفةٌ، وكذلك في دخان العناصر، فمن كثيف دخانها خُلِقت أعيان السموات ومن لطيفه[٣٥٢٥] أرواحها. **(وما تكوّن عن)** مادّة[٣٥٢٦] **(كلّ سماءٍ من الملائكة)** الّتي هي عُمّارها، فهو[٣٥٢٧] مخلوقٌ **(منها)**،[٣٥٢٨] أي من مادّتها كما أنّ آدم وبنيه الّذين هم عُمّار الأرض مخلوقون من الأرض. قال رضي اللّه عنه في الباب الثالث عشر من **الفتوحات**: «خلَق في جوف الكرسيّ أفلاكاً، فلكاً في جوف الفلك، وخلق في كلّ فلكٍ عالَماً منه يعمرونه وسمّاهم ملائكةً.»[٣٥٢٩] **(فهم)**، أي الملائكة المتكوّنون من مادّة كلّ سماءٍ، كلّهم **(عنصريّون، ومَن فوقهم)** من ملائكة العرش والكرسيّ ونفوسهما المنطبعة والمجرّدة والعقول المسمّون بلسان الشريعة[٣٥٣٠] بالملإ الأعلى،

[٣٥١٩] ن ل: (فما).

[٣٥٢٠] ن: الّتي.

[٣٥٢١] ن أ ل: (وأمّا أرواح السموات السبع).

[٣٥٢٢] أ ل: (وأعيانها).

[٣٥٢٣] أ: تتولّد.

[٣٥٢٤] ن أ ل: تعلوها.

[٣٥٢٥] ل: لطيفة.

[٣٥٢٦] ل: (مادّة).

[٣٥٢٧] أ ل: (فهو).

[٣٥٢٨] ن: منها.

[٣٥٢٩] **الفتوحات المكّيّة**، ١٤٩/١.

[٣٥٣٠] أ: الشرع.

كلّهم[٣٥٣١] **(طبيعيّون، ولهذا)**، أي لكونهم طبيعيّين **(وصفهم اللّه سبحانه بالاختصام، أعني[٣٥٣٢])** يعني بالضمير المنصوب في وصفهم اللّه[٣٥٣٣] **(الملأ الأعلى)** حيث قال تعالى: ﴿مَا كَانَ لِي مِنْ عِلْمٍ بِالْمَلَإِ الْأَعْلَى إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾ [سورة ص، ٦٩/٣٨] إذ يختصمون. وإنّما كان كونهم طبيعيّين مقتضياً لوصفهم بالاختصام **(لأنّ الطبيعة)** من حيث ظاهرها حاملةٌ للصور المتقابلة وقابلةٌ إيّاها، ومن حيث باطنها فعّالةٌ لها، ففيها قوّة الفعل والانفعال والتأثير والتأثّر. /[١٦٧و] ولا شكّ أنّ هذه الأمور فيها **(متقابلةٌ)** وليس المراد بالاختصام إلّا التقابل بحيث يقتضي كلّ واحدٍ منهم خلاف ما يقتضيه الآخر. **(والتقابل الّذي في الأسماء الإلهيّة)** الّتي هي النسب[٣٥٣٤] اللاحقة للذات الإلهيّة باعتبار توجّهها إلى عالم الظهور **(إنّما أعطاه النفس)** فإنّه إن لم يمتدّ الوجود الحقّ من غيبه الإطلاقيّ إلى مرتبة الظهور لم يتعيّن الأسماء، ولا شكّ أنّ النفَس إنّما هو الوجود الحقّ باعتبار هذا[٣٥٣٥] الامتداد، فلو لم يكن النفَس، لم يتعيّن[٣٥٣٦] الأسماء، فكيف يتحقّق التقابل بينها. فظهر أنّه ما أعطى الأسماء الإلهيّة التقابل إلّا النفس، وكذلك لا يظهر هذا التقابل في الخارج إلّا بالنفس، فإنّه إذا لم يمتدّ الوجود على الماهيّات الممكنة، لم يظهر التقابل بين الأسماء بظهور آثارها المتقابلة.

ولمّا ذكر أنّ التقابل الّذي بين الأسماء إنّما أعطاه النفس لا الذات من حيث هي، نوّره وأوضحه بقوله: **(ألا ترى الذات)** البحت[٣٥٣٧] **(الخارجة عن هذا الحكم)**، أي عن حكم النفس **(كيف جاء فيها الغنى عن العالمين)** ولا شكّ أنّ في مرتبة الغنى وهي مقام الأحديّة الذاتيّة لا يتقابل[٣٥٣٨] الأسماء لعدم يعيّنها حينئذٍ فضلاً عن تقابلها. **(فلهذا)**، أي لغنى الذات عن العالمين **(خرج العالم على صورة مَن أوجدهم)** أورد ضمير ذوي العلم تغليباً أو بناءً على أنّ الكلّ

[٣٥٣١] ن: (كلّهم).

[٣٥٣٢] ل:أعني.

[٣٥٣٣] ل + (أعني).

[٣٥٣٤] ن أ ل: (الّتي هي النسب).

[٣٥٣٥] أ: هذه.

[٣٥٣٦] أ: تتعيّن.

[٣٥٣٧] ن: (البحت).

[٣٥٣٨] أ ل: تتقابل.

ذَوُو[٣٥٣٩] العلم في نظر أهل الكشف. **(وليس)** الموجد **(إلّا النفس الإلهيّ)** لأنّ الذات البحت لها الغنى عن نسبة الإيجاد، وليس إيجاد النفس الإلهيّ للأشياء إلّا ظهوره بصورها، فليس في الوجود بمراتبه ظاهراً وباطناً إلّا النفس الإلهيّ. **(فبما فيه)**، أي النفس بما فيه **(من الحرارة)** طبيعيّةً كانت أو عنصريّةً **(علا، وبما فيه[٣٥٤٠] من اليبوسة ثبت[٣٥٤١] ولم يتزلزل، فالرسوب)** في العالم الكبير **(للبرودة والرطوبة)** كذلك فيما يماثله من العالم /[١٦٧ظ] الصغير الّذي هو الإنسان. **(ألا ترى الطبيب إذا أراد سقْيَ[٣٥٤٢] دواءٍ لأحدٍ ينظر في قارورة مائه،[٣٥٤٣] فإذا رآه رسَب علم أنّ النُضج[٣٥٤٤])** وهو استعداد أخلاط المزاج للصلاح[٣٥٤٥] بتصرّف الطبيب فيها **(قد كمل[٣٥٤٦] فيسقيه[٣٥٤٧] الدواء ليُسرع)** الدواء **(في النُجح)**، أي إصابة الطَلِبَة الّتي هي إصلاح المزاج. **(وإنّما يرسب)** ما يرسب في القارورة **(لرطوبته وبرودته الطبيعيّة)** فالرطوبة والبرودة كما يقتضيان الرسوب والتسفّل في العالم الصغير كذلك يقتضيانهما في العالم الكبير.

(ثمّ إنّ هذا الشخص الإنسانيّ)، أيّ شخصٍ كان **(عَجِنَ)** الحقّ سبحانه **(طينته بيديه)** الجماليّة والجلاليّة أو الفاعليّة والقابليّة **(وهما متقابلتان[٣٥٤٨] وإن كانت كلتا يديه يميناً)** مباركاً في مصدريّة الرحمة واللطف، فإنّ وجود الغضب والقهر لَرحمةٌ عليهما.[٣٥٤٩] **(فلا خفاء بما بينهما من الفرقان، ولو لم يكن ذلك[٣٥٥٠])** الفرقان **(إلّا كونهما اثنتين، أعني يدين)** فإنّ الإثنينيّة

[٣٥٣٩] ن ل: ذوا.

[٣٥٤٠] ل وفي هام أ + (من البرودة والرطوبة سفل وبما فيه).

[٣٥٤١] ن: (نبت).

[٣٥٤٢] ن: (شفي).

[٣٥٤٣] ن: (ما به).

[٣٥٤٤] ن: (النصح).

[٣٥٤٥] وفي هامش ط: إذا اقتضى الحرارة من الكيفيّات الأربع العلوّ واليبوسة منها يقتضي القرار والسكون لم يبق منها إلّا البرودة والرطوبة، والرسوب الّذي هو الحركة إلى السفل مستنِدٌ إليها. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٥٤٦] ن: قد كمل.

[٣٥٤٧] ن: (فتشفيه)

[٣٥٤٨] ل: (متقابلان).

[٣٥٤٩] وفي هامش ط: باعتبار وجود القهر والغضب، فإنّ الوجود رحمةٌ. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٥٥٠] أ ل: ذلك.

نسبةٌ يقتضي[٣٥٥١] اختصاص كلٍّ من طرفيْها بأمرٍ لا يوجد في الآخر، وذلك فرقانٌ بيّنٌ، وإنّما عجن طينته بيديه المتقابلتين **(لأنّه لا يؤثّر في الطبيعة إلّا ما يناسبها)**، أي الطبيعة **(وهي متقابلةٌ، فجاء باليدين)** المتقابلتين ليحصّل[٣٥٥٢] المناسبة بين المؤثّر والمؤثَّر فيه.[٣٥٥٣] **(ولمّا أوجده باليدين سمّاه بشراً للمباشرة اللائقة بذلك الجناب)** المقدّسة عن توهّم التشبيه، فإنّ المباشرة حقيقةً هي الإفضاء بالبشرتين، والبشرة هي ظاهر الجلد **(باليدين المضافتين إليه. وجعل سبحانه ذلك)** الإيجاد باليدين **(من)** مقتضيات **(عنايته بهذا النوع الإنسانيّ)** فقال[٣٥٥٤] تعالى آمراً للملائكة ﴿اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾ [سورة البقرة، ٣٤/٢] وقال تعييراً **(لمن أبى عن السجود له:**[٣٥٥٥] **﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾)** مومياً[٣٥٥٦] إلى أنّ استحقاقه لسجود الملائكة إنّما هو لمخلوقيّته باليدين **(استكبرتَ على من هو مثلك، يعني)** بالمثل **(عنصريًّا)**، أي على من هو /[١٦٨و] عنصريٌّ مثلك، فلا يكون استكبارك[٣٥٥٧] واقعاً موقعه **(﴿أَمْ كُنتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾ [سورة ص، ٧٥/٣٨] عن العنصر)** فحَرِيٌّ بك أن تستكبر ولست كذلك،[٣٥٥٨] يعني من العالين، فلستَ حريًّا بالاستكبار **(ويعني بالعالين من علا بذاته عن أن يكون في نشأته النوريّة عنصريًّا، وإن كان طبيعيًّا. فما فضل الإنسان غيره من الأنواع العنصريّة إلّا بكونه بشراً)** باشره الحقّ سبحانه بيديه عند خلقه من طينٍ[٣٥٥٩] **(فهو أفضل نوعٍ من كلّ ما خُلِق من العناصر)** ملَكاً كان أو غيره **(من**

[٣٥٥١] أ: تقتضي.

[٣٥٥٢] أ: لتحصّل.

[٣٥٥٣] وفي هامش ط: إن قيل: هذا التعليل يقتضي أن تكون كلّ الموجودات بيديه، قلنا: نعم، لكن لِما خصّ من بين الموجودات الإنسان بخلقه بيديه حيث صنع[؟] بقوله: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ ظهر أنّ له فضيلةٌ على غيره من الموجودات، وذلك أنّ الأسماء الجماليّة والجلاليّة بأسرها ظاهرةٌ في مظهر الإنسان بخلاف سائر المظاهر، فإنّ الظاهر فيه والغالب ليس إلّا واحدةٌ من الأسماء الجماليّة والجلاليّة. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٥٥٤] أ ل: (فقال).

[٣٥٥٥] أ - له، صح هامش.

[٣٥٥٦] وفي هامش ط: من الإيماء.

[٣٥٥٧] وفي هامش ط: الاستكبار: بزرگ داشتن. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٥٥٨] أ ل: (ولست كذلك).

[٣٥٥٩] أ ل: (من طين).

غير مباشرةٍ) باليدين المضافتين إليه سبحانه، بل بيدٍ واحدةٍ.[٣٥٦٠] **(فالإنسان في الرتبة)**، أي رتبة الفضيلة والكمال، بل في شرف الحال[٣٥٦١] أيضاً **(فوق الملائكة الأرضيّة والسماويّة)** أيضاً، لأنّهم كلّهم عنصريّون مخلوقون بيدٍ واحدةٍ، فلا لهم شرف حاله ولا رتبة كماله. **(والملائكة العالون خيرٌ)** في شرف الحال، لا في الجمعيّة والكمال **(من هذا النوع الإنسانيّ بالنصّ الإلهيّ)** يعني قوله: ﴿أَمْ كُنتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾ [سورة ص، ٧٥/٣٨].[٣٥٦٢] قال الشيخ رضي اللّه عنه في **فتوحاته المكيّة**: «إنّي رأيت رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم فسألته أنّ الإنسان أفضل[٣٥٦٣] أم الملائكة؟ فقال صلّى اللّه عليه وسلّم: «أما علمت بأنّ اللّه يقول: من ذكرني في نفسه ذكرته[٣٥٦٤] في نفسي، ومن ذكرني في ملإٍ ذكرته[٣٥٦٥] في ملإٍ خيرٍ منهم»[٣٥٦٦] ثمّ قال عليه السلام: «وكم من ملإٍ ذُكِر اللّه فيهم وأنا بين أظهرهم»[٣٥٦٧] ففرحت بذلك.»[٣٥٦٨]

وإذا كان العالم صورة النفَس الإلهيّ **(فمن أراد أن يعرف النفس الإلهيّ فليعرف العالم، فإنّه «من عرف نفسه)** الّتي هي العالم الصغير **(عرف ربّه»[٣٥٦٩] الّذي ظهر)** نفسه **(فيه)**، أي في ربّه. فإنّ العالم باعتبارٍ ظاهرٌ والرب مظهره، وهو باعتبار مرآتيّة الربّ للمربوب. ولمّا كان هذا الكلام محتملاً لاعتبار مظهريّة العالم وظاهريّة الربّ[٣٥٧٠] دفعه بقوله: **(أي العالم ظهر في النفَس /[١٦٨ظ] الرحمانيّ)**. وفي النسخة المقروءة على الشيخ رضي اللّه عنه: في نفس الرحمن **(الذي**

[٣٥٦٠] وفي هامش ط: باعتبار أنّ الغالب فيه أحد المتقابلتين. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٥٦١] وفي هامش ط: خوش حالى. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٥٦٢] وفي هامش ط: يحتمل أنّ المعنى ﴿أَمْ كُنتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾ الغير المأمورين، فإنّ المأمور من الملائكة ليس إلّا الأرضيّون، وحينئذٍ لا يفهم فضيلة الملك على البشر. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٥٦٣] وفي هامش ط: باعتبار شرف الحال لا باعتبار استيعاب الكمالات، فإنّ الإنسان جامعٌ لجميع المراتب، فكيف يكون الملك أفضل منه باعتبار الكمالات. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٥٦٤] وفي هامش ط: أي أردت خيره من غير توسّط شيءٍ. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٥٦٥] وفي هامش ط: أي أردت خيره بتوسّط الملك، فحصل له كمالٌ من ممرّ الوسائط. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٥٦٦] **صحيح البخاريّ**، التوحيد، ١٥؛ **صحيح مسلم**، الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، ٢٦٧٥.

[٣٥٦٧] لم أجد له أصلًا.

[٣٥٦٨] لم أجده في **الفتوحات**.

[٣٥٦٩] قد سبق تخريجه.

[٣٥٧٠] وفي هامش ط: بل الظاهر رجع ضمير الفعل إلى الربّ سبحانه. عبدالغفور اللاريّ.

نفّس اللّه تعالى به عن الأسماء الإلهيّة ما تجده)، أي الكرب الّذي تجده الأسماء **(من عدم ظهور آثارها).**[٣٥٧١] وذلك التنفيس إنّما يكون **(بظهور آثارها، فامتنّ)** اللّه سبحانه **(على نفْسه)** بسكون الفاء حين أزال كربه وكرب أسمائه **(بما أوجده في نفَسه)** بفتح الفاء من صور الأعيان الموجودات الّتي هي مظاهر الأسماء وآثارها. **(فأوّل أثرٍ كان للنفَس)** وهو التنفيس عن الكرب **(إنّما كان في ذلك**[٣٥٧٢] **الجناب)**، أي[٣٥٧٣] الجناب الإلهيّ. **(ثمّ لم يزل الأمر ينزل بتنفيس العموم إلى آخر ما وجد)**[٣٥٧٤] وهو الإنسان فما يحصل به من التنفيس أكثر ممّا يحصل بغيره، ولكن[٣٥٧٥] لا يتناهي ذلك التنفيس والتنفّس[٣٥٧٦] أبد الآباد لعدم انتهاء تجلّياته سبحانه دنياً وآخرةً.

(فالكلّ)، أي الحقائق كلّها **(في عين النفَس)** الإلهيّ **(كالضوء في ذات الغَلَس)** وهو ظلمة آخر الليل، والمقصود تشبيه المجموع المركّب من الحقائق والنفَس بالمجموع الممتزج من الضوء والغلس، ووجه الشبه هو أنّ الضوء[٣٥٧٧] بدون الغلس نورٌ صرفٌ لا يمكن إدراكه، وكذلك الظلمة المحضة لا تُدرَك[٣٥٧٨] والممتزج منهما وهو الضياء يتعلّق به الإدراك، وكذلك النفَس من غير تقيّده بالحقائق لا يُدرَك لصرافة نوريّته والحقائق من غير تلبّسها بالنفَس لا يُدرَك[٣٥٧٩] لكونها من هذه الحيثيّة ظلمةً محضةً، والمجموع المركّب منهما يتعلّق به الإدراك،[٣٥٨٠] فظهر من هذه التقرير أنّه ليس المراد من هذا الكلام تشبيه الحقائق بالضوء والنفَس بالغلس ليرد أنّ تشبيه الحقائق بالغلس

[٣٥٧١] ن: من عدم ظهور آثارها.

[٣٥٧٢] أ: (ذلك)، صح هامش.

[٣٥٧٣] أ + في.

[٣٥٧٤] وفي هامش ط: أي نزول كرب النفس الرحمانيّ في مرتبةٍ مرتبة[؟] حتّى يصل إلى آخر الموجودات، يعني الإنسان، فإنّه جامعٌ بجميع مقتضيات الأسماء. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٥٧٥] وفي هامش ط: لمّا توهّم من قوله: إلى آخر ما وجد، انتهاء الكرب دفعه بقوله: ولكن. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٥٧٦] أ: والنفس.

[٣٥٧٧] ن - والغلس ووجه الشبه هو أنّ الضوء.

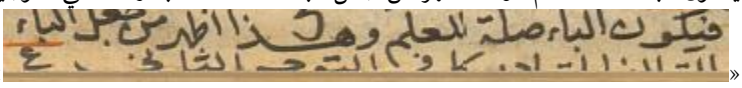
[٣٥٧٨] ن: يدرك.

[٣٥٧٩] أ: تدرك.

[٣٥٨٠] ن - الإدراك.

وتشبيه النفَس بالضوء أظهر، وإن أمكن أن يُتكلَّف للأوّل[٣٥٨١] أيضاً وجهٌ. **(والعلم بالبرهان)**[٣٥٨٢] الكشفيّ بأن يكون المعلوم هو البرهان،[٣٥٨٣] ويحتمل أن يكون معناه: والعلْم بما ادّعيناه من أنّ الكلّ في عين النفَس. البيت حاصلٌ بسبب [١٦٩و] البرهان الكشفيّ عليه **(في سلخ النهار)**، أي في آخر نهار الظهور، وهو مرتبة الإنسان لِما ورد في الحديث من «أنّ آدم خُلِق في آخر ساعةٍ من يوم الجمعة.»[٣٥٨٤] ولكنّ العلم بذلك البرهان ليس حاصلًا لكلّ إنسانٍ، بل **(لمن نعَس)**، أي عطّل حواسّه الجزئيّة[٣٥٨٥] عن التوجّه بمتعلّقاته المتعدّدة المتكثّرة المانعة عن مشاهدة الوحدة، وصار أحديّ الهمّ والهمّة في التوجّه إلى الحقّ المطلق. **(فيرى الّذي قد قلته)** وهو مَن نعَس، فاسم الموصول فاعل يرى ومفعوله **(رؤياً تدلّ على النفَس)**، أي يرى الناعس عن المحسوسات رؤياً تدلّه[٣٥٨٦] على التنفّس عن كرب الاحتجاب بها،[٣٥٨٧] وهذه الرؤيا إنّما هي مشاهدة سريان النفَس[٣٥٨٨] الرحمن في الحقائق كلّها. وإنّما سمّاها رؤياً، لأنّها مرئيّةٌ في حال النعاس، وإن لم يحتجّ[٣٥٨٩] إلى التعبير، أو لإمكان أن يكون[٣٥٩٠] تلك المشاهدة في صورةٍ مثاليّةٍ يحتاج[٣٥٩١] إلى التعبير[٣٥٩٢]

[٣٥٨١] وفي هامش ط: أي ما هو أوّل بالنسبة إلى المذكور بعد قوله: ليرد، وهو تشبيه الحقائق بالضوء، والنفَس بالغلس. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٥٨٢] وفي هامش ط: فيكنون الباء صلةً للعالم، وهذا أظهر من جعْل الباء آلةً لأنّه المتبادر كما في التوجيه الثاني.[؟] عبدالغفور اللاريّ. «  »

[٣٥٨٣] وفي هامش ط: أي البرهان المفضى إلى العلم بما ادّعينا. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٥٨٤] **السنن الكبرى** للنسائيّ، ٩٢/٩.

[٣٥٨٥] ن: الحرية.

[٣٥٨٦] ن: تدلّه.

[٣٥٨٧] وفي هامش ط: حمل على زوال الكرب الإنسان لا على زوال الكرب الحقّ لقوله: فيريحه من كلّ غمٍّ إلخ. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٥٨٨] ن: نفس.

[٣٥٨٩] أ ل: تحتجّ.

[٣٥٩٠] ن أ: تكون.

[٣٥٩١] ن أ: تحتاج.

[٣٥٩٢] ن - أو لإمكان أن يكون تلك المشاهدة في صورةٍ مثاليّةٍ يحتاج إلى التعبير.

(فيريحه)، أي يريح العلم بالبرهان الناعس **(من كلّ غمٍّ)** كائنٍ **(في)** وقت **(تلاوته)** سورة **(عبَس)** والمراد بتلاوته إيّاها تحقّقه بالعبوس المفهوم منها.

ثمّ استشهد على ما ذُكِر بقصّة موسى عليه السلام **(ولقد تجلّى)** الحقّ سبحانه **(للّذي قد جاء في طلب القَبَس)** التجلّي الصوريّ المثاليّ **(فرآه ناراً)**[٣٥٩٣] في صورة[٣٥٩٤] مطلوبه حال كونه مستجمعاً شرائط التجلّي من التوجّه التامّ إلى الحقّ سبحانه والانقطاع عمّا سواه. **(وهو)** في الحقيقة نورٌ[٣٥٩٥] سارٍ **(في الملوك)**، أي الكمّل الّذين هم سلاطين نهار الكشف **(وفي[٣٥٩٦] العَسَس)**، أي السالكين[٣٥٩٧] السائرين في ليالي ظلمة الاحتجاب. **(فإذا فهمت)** مضمون **(مقالتي)** هذه، وهو أنّ التجلّي في صورة ما يطلبه العبد المتجلّى له، إنّما يقع إذا كان مستجمعاً لشرائط التجلّي **(تعلم بأنّك)** في حال الحجاب **(مُبْتَئِسٌ)** فقيرٌ فاقدٌ للتجلّي لفقدان شرائطه. وإنّما تجلّى الحقّ سبحانه لطالب القبس /[١٦٩ظ] في صورة النار، لأنّه كان أحديّ الهمّ والهمّة في طلبها، فوقع التجلّي في صورتها ليكون أوقع في نفسه، ولهذا **(لو كان يطلب غير ذا)** القبس **(لرآه)**، أي الحقّ المتجلّي **(فيه)**، أي في غير القبس لا في القبس **(وما نكس)** رأسه خجلاً من عدم فوزه بذلك التجلّي.

(وأمّا هذه الكلمة العيسويّة لمّا قام لها الحقّ في مقام ﴿حَتَّى نَعْلَمَ﴾)[٣٥٩٨] بصيغة التكلّم **(و﴿يَعْلَم﴾)** بصيغة الغيبة. فالأوّل إشارةٌ إلى قوله تعالى﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ﴾ [سورة محمّد، ٣١/٤٧] والثاني إلى قوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ﴾ [سورة آل عمران، ١٤٢/٣]. والمراد بمقام ﴿حَتَّى نَعْلَمَ﴾ و﴿يَعْلَم﴾ مقام الاختبار المفيد للمختبر تجدّد العلم وحصول الحادث من نوعيْ العلم **(استفهمها)**، أي الكلمة العيسويّة **(عمّا نسب إليها)** وإلى أمّها من الألوهيّة ليعلم بعلمه الثاني

[٣٥٩٣] لعلّه يشير إلى قوله تعالى: ﴿إِذْ رَأَى نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي آتِيكُم مِّنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدًى﴾ [سورة طه، ١٠/٢٠].

[٣٥٩٤] ن: صور.

[٣٥٩٥] ن أ ل: (نورٌ).

[٣٥٩٦] ن: (و) في.

[٣٥٩٧] أ - السالكين.

[٣٥٩٨] وفي هامش ط: أي في مقامٍ يحصل فيه للحقّ العلم الإخباريّ. عبدالغفور اللاريّ.

الاختباريّ **(هل هو حقٌّ)** واقعٌ بقوله وأمره **(أم لا، مع علمه الأوّل)** الأزليّ **(بهل وقع منه**[٣٥٩٩] **ذلك الأمر)**، أي الأمر[٣٦٠٠] باتّخاذهما إلٰهيْن أو القول بالاتّخاذ[٣٦٠١] **(أم لا؟ فقال له تعالى: ﴿أَأَنتَ قُلتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَـٰهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ [سورة المائدة، ١١٦/٥]. فلا بدّ)** للمخاطب **(في)** مقام **(الأدب من الجواب للمستفهِم)** وإن كان عالماً بأنّه يعلم ما يجيب به **(لأنّه لمّا تجلّى له في هذا المقام)**، أي مقام[٣٦٠٢] الاختبار **(و)** في[٣٦٠٣] **(هذه الصورة)**، أي صورة السؤال عن قوله للناس ﴿لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَـٰهَيْنِ﴾ علِم أنّ المقصود المستفهم إنّما هو العلم المتجدّد الاختباريّ،[٣٦٠٤] لا العلم مطلقاً، ليُحيل العلم عليه فلا جرم. **(اقتضت الحكمة الجواب في)** صورة[٣٦٠٥] **(التفرقة)** بين الحقّ والخلق والتنزيه والتشبيه حيث فرّق بين المستفهم والمجيب، وأقام كلّ واحدٍ في مقامه، لكن لا بحيث يحجبه ذلك الجواب عن مشاهدة عين الجمع، بل إنّما وقع **(بعين الجمع)** بين الحقّ والخلق والتنزيه والتشبيه، فشاهد أنّ /[١٧٠ و] الحقيقة واحدةٌ يسمّى[٣٦٠٦] باعتبار مقام التنزيه حقًّا وباعتبار مقام التشبيه خلقاً.

(فقال) عيسى عليه السلام **(وقدّم التنزيه)** المفهوم من التسبيح **(﴿سُبْحَانَكَ﴾ فحدّد)**، أي بعد ما نزّه بالتسبيح حدّد **(بالكاف الّذي يقتضي المواجهة والخطاب)**[٣٦٠٧] اللّذيْن هما يقتضيان التشبيه والتحديد، فجمع في هذه الكلمة بين التشبيه والتنزيه. **(ثمّ قال)**[٣٦٠٨] عليه السلام

[٣٥٩٩] أ ل: منه.

[٣٦٠٠] ط - أي الأمر، صح هامش.

[٣٦٠١] وفي هامش ط: يعني أنّه يجوز أن يراد من الأمر المعنى العرفيّ، أو القول مخصوص الّذي هو ﴿اتَّخِذُونِي﴾، فيكون الأمر بمعنى الشأن والحاصل واحدٌ. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٦٠٢] أ - أي مقام، صح هامش.

[٣٦٠٣] ل: (وفي).

[٣٦٠٤] وفي هامش ط: هذا العلم يحصل له في المظهر العيسويّ، فإنّه فإن لم يقل لكن ما لاحظ عدم قوله وبالجواب يلاحظ عدم قوله. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٦٠٥] ن: (صورة).

[٣٦٠٦] أ: تسمّى.

[٣٦٠٧] وفي هامش ط: لأنّ الخطاب والمواجهة من التقييدات، ولا حاجة إلى أن يقال إنّهما يستلزمان كون المخاطب جسماً. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٦٠٨] أ: ثم قال.

(﴿مَا يَكُونُ لِي﴾ من حيث أنا) ملاحظٌ **(لنفسي)** فقط **(دونك)**، أي دون أنْ أُلاحِظ[٣٦٠٩] أنّ الظاهر بصورة نفسي أنت، وهذا لسان التفرقة[٣٦١٠] **(﴿أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ﴾، أي ما يقتضيه[٣٦١١] هويّتي)** الغيبيّة وعيني الثابية **(ولا ذاتي)** الموجودة خارجاً **(﴿إِن كُنتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ﴾ لأنّك أنت القائل)** في صورتي بمقتضى قرب الفرائض. **(ومن قال آمراً فقد علم ما قال، وأنت اللسان الّذي أتكلّم به)** بمقتضى قرب النوافل،[٣٦١٢] فأنت الفاعل والآلة أيضاً، وهذا لسان الجمع **(كما أخبرنا رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم عن ربّه في الخبر الإلهيّ)** والحديث القدسيّ الوارد في قرب النوافل **(وقال)** تعالى: **(«كنت لسانه الّذي يتكلّم به»[٣٦١٣] فجعل هويّته عين لسان المتكلّم ونسب الكلام إلى عبده)** كما يقتضيه قرب النوافل، فإنّ الفاعل في قرب النوافل إنّما هو العبد والحقّ آلةٌ له. ولمّا كان مقامه[٣٦١٤] يستوعب القربيْن، أشار إلى ذلك بقوله: **(ثمّ تمّم العبد الصالح الجواب بقوله: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي﴾ والمتكلّم)** بهذا القول **(هو الحقّ)** كما يقتضيه قرب الفرائض، وعيسى عليه السلام آلةٌ للحقّ في هذا التكلّم وكذا المتكلّم بقوله: **(ولا أعلم ما فيها)** هو الحقّ، لكنّ من حيث التعيّن العيسويّ. ولمّا كان المتكلّم بقوله: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي﴾ هو الحقّ يكون ضمير المتكلّم كنايةً عن الحقّ سبحانه، فيكون /[١٧٠ظ] النفس نفسه، فيكفي في قوله: ولا أعلم ما فيها، إرجاع الضمير المجرور إلى النفس،[٣٦١٥] ولا حاجة إلى التصريح كما في القرآن حيث قال: ﴿وَلَا اَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ أو المراد: إنّي لا أعلم ما في نفسي، فكيف أعلم ما في نفسك. **(فنفي العلم عن هويّة عيسى)** بل عن نفسه **(من حيث هويّته لا من حيث**

[٣٦٠٩] ن: اللاحظ.

[٣٦١٠] وفي هامش ط: وبهذا المنوال وقع قوله: ﴿أَنْ أَقُولَ﴾ إلخ. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٦١١] أ: (تقتضيه).

[٣٦١٢] وفي هامش ط: لمّا أسند العلم إلى الحقّ وكما العلم إنّما يكون بحسب القربين لو أشار إليهما. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٦١٣] قد سبق تخريجه.

[٣٦١٤] وفي هامش ط: يعني أنّ العبارة وإن لم تدلّ على ذلك لكنّ مقامه وحاله يقتضي الحمل على ما ذكرناه. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٦١٥] وفي هامش ط: لكنّ الظاهر أنّ المراد من النفس الحقّ نفسه في مرتبة الجمع ليظهر نفي العلم عمّا فيها. عبدالغفور اللاريّ.

أنّه)، أي عيسى **(قابلٌ**[٣٦١٦] **وذو أثرٍ)**[٣٦١٧] فإنّه من هذه الحيثيّة هو[٣٦١٨] الحقّ لا غير **(﴿إِنَّكَ أَنتَ** علَّامُ الغُيوب﴾ [سورة المائدة، ١١٦/٥]. **(فجاء بالفصل والعماد)** وهما لفظة أنت[٣٦١٩] **(تأكيداً**[٣٦٢٠] **للبيان)**، أي بيان الحكم بأنّه هو ﴿عَلَّامُ الغُيُوب﴾ على وجهٍ يفيد انحصار المحكوم به فيه **(واعتماداً عليه)**، أي على ذلك البيان في إبانة المطلوب، وإنّما أكّد **(إذ لا يعلم الغيب إلّا اللّه)** فإذا حكم عليه بأنّه يعلم الغيب ينبغي أن يكون على وجهٍ يفيد التأكيد وانحصار ذلك الحكم فيه. **(ففرّق)** حيث ميّز بين الحقّ والخلق، وخصّ كلًّا منهما بحكمٍ[٣٦٢١] **(وجمع)**[٣٦٢٢] حيث ردّ الكلّ إلى الحقّ سبحانه. وعلى هذا القياس التوحيد والكثير[٣٦٢٣] والتوسعة والتضييق المذكورة في قوله: **(ووحّد وكثّر ووسّع وضيّق، ثمّ قال)** عيسى عليه السلام **(متمّماً للجواب ﴿مَا قُلْتُ لَهُمْ﴾)**، أي للناس **(﴿إِلاَّ مَا أَمَرْتَنِي بِهِ﴾ [سورة المائدة، ١١٧/٥]، فنفى أوّلاً)** بكلمة النفي القول عن نفسه[٣٦٢٤] **(مشيراً)** بهذا النفي **(إلى أنّه ما هو ثمّة)** بل هو فانٍ في الحقّ مستهلكٌ تعيّنه[٣٦٢٥] في الوجود[٣٦٢٦] المطلق، فإنّ القول متحقّقٌ لا محالة، فالمنفيّ هو نسبته إلى عيسى عليه السلام، وانتفاء النسبة إنّما هو بانتفاء المنسوب إليه.

[٣٦١٦] أ: (قائل).

[٣٦١٧] وفي هامش ط: اعلم أنّ الحقّ تعالى نفى العلم عن نفسه في مظهر عيسى، لكنّ منشأ هذا النفي هو التعيّن العيسويّ، فإنّ نفي العلم لمّا كان من صفات نقص لا بدّ أن يرجع إلى التعيّن العيسويّ لا إلى من هو قائلٌ وذو أثرٍ، يعني من هو الحقّ، وإنّما القائل وذو الأثر هو الحقّ، لأنّ القول والتأثير من الصفات الوجوديّة الموصوف بها ليس إلّا الحقّ. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٦١٨] ل: (هو).

[٣٦١٩] وفي هامش ط: لم يذكر ﴿علَّامُ الغُيوب﴾، لأنّ المقصود بيان نكتة إيراد الفضل، ولهذا اكتفى وأمّا كون ﴿علَّامُ الغُيوب﴾ فمفهومٌ من السابق واللاحق. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٦٢٠] ل: تأكيدا.

[٣٦٢١] ل: (بحكم).

[٣٦٢٢] وفي هامش ط: بالتخفيف. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٦٢٣] ن: والتكثّر؛ أ ل: والتكثير.

[٣٦٢٤] وفي هامش ط: هذا معنًى إشاريٌّ من غير ملاحظة المستثنى. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٦٢٥] ن: نعينه.

[٣٦٢٦] أ: في الموجود.

(ثمّ أوجب القول) بعد نفيه **(أدبًا مع المستفهِم، ولو لم يفعل كذلك)**، أي لم يجمع بين النفي والإيجاب **(لاتّصف بعدم علم الحقائق)** فإنّه لو اقتصر على النفي أخلّ بالصورة لثبوت القول له صورةً، ولو اقتصر على الإيجاب أخلّ بالحقيقة، إذ لا قائل[٣٦٢٧] إلّا اللّه. **(وحاشاه[٣٦٢٨] من ذلك)**، أي من عدم علم الحقائق، فإنّ رتبة الكمال[٣٦٢٩] النبويّ تأبى ذلك **(فقال)** تفسيرٌ وبيانٌ لإيجاب القول /[١٧١و] **(﴿إِلاّ مَا أَمَرْتَنِي بِهِ﴾ وأنت المتكلّم)** بهذا الكلام **(على لساني)** كما يقتضيه قرب الفرائض **(وأنت لساني)** كما يقتضيه قرب النوافل. **(فانظر إلى هذه التثنية)**، أي تثنية الفرق بالجمع، والتنزيه بالتحديد، والوحدة بالكثرة، والسعة[٣٦٣٠] بالضيق، والنفي بالإيجاب، وقرب الفرائض بقرب النوافل **(الروحيّة)**، أي الصادرة[٣٦٣١] من عيسى الّذي هو روح اللّه صورةً **(والإلهيّة)** حقيقةً **(ما ألطفها وأدقّها)** لدلالتها على الجمعيّة الكماليّة. وصحّح بعض الشارحين التنبئة[٣٦٣٢] بالنون تفعلةً[٣٦٣٣] من النبأ، لا بالثاء المنقوطة بثلاث نقاطٍ وقال: التثنية بالثاء تصحيفٌ ولا يخفى أنّ الأولى بالحكم بالتصحيف عليها أوْلى[٣٦٣٤] كيف وهذه الكلمة صُحِّحت في النسخة المقروءة على الشيخ رضي اللّه عنه بالثاء المثلّثة؟![٣٦٣٥] ثمّ بيّن الأمر المأمور به بقوله **(﴿أَنِ اعْبُدُوا اللّهَ﴾ [سورة المائدة، ١١٧/٥] فجاء بالاسم اللّه)** الجامع لجميع الأسماء **(لاختلاف العُبّاد)** جمع عابدٍ في العبادات[٣٦٣٦] فلكلّ وجهةٍ من تلك الأسماء هو مولّيها **(واختلاف الشرائع)**، أي الطرق الموصلة المسلوكة لهم، فإنّ كلّ طريقٍ[٣٦٣٧] شريعةٌ، وإن كان الكلّ داخلةً تحت شريعةٍ واحدةٍ،

[٣٦٢٧] ن ل: قابل.

[٣٦٢٨] أ: (حاشاه).

[٣٦٢٩] أ: الكلام.

[٣٦٣٠] وفي هامش ط: أي الكثرة. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٦٣١] ن: الصادر.

[٣٦٣٢] ن: التثنية.

[٣٦٣٣] ن: تفعله.

[٣٦٣٤] أ: الأولي.

[٣٦٣٥] وفي هامش ط: لعلّ الوقوع فيه بترجمة الفصّ. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٦٣٦] ن أ ل: (في العبادات).

[٣٦٣٧] ن: طريقةٍ.

وحمل الشرائع على الشرائع المختلفة الّتي للأنبياء بخدْشةٍ[٣٦٣٨] أنّ عيسى عليه السلام لا يأمر أمته إلّا بالعبادة على شريعته[٣٦٣٩] خاصّةً **(ولم يخصّ اسماً خاصًّا دون اسمٍ)** آخر[٣٦٤٠] **(بل جاء بالاسم)** اللّه **(الجامع للكلّ)**، أي لكلّ الأسماء أو لكلّ العبّاد والشرائع.[٣٦٤١]

(ثمّ قال) عيسى عليه السلام تفصيلاً **(له)**[٣٦٤٢] أي للاسم اللّه **(﴿رَبِّي وَرَبَّكُمْ﴾ [سورة المائدة، ١١٧/٥]. ومعلومٌ أنّ نسبته)**، أي نسبته الاسم[٣٦٤٣] اللّه **(إلى موجودٍ ما[٣٦٤٤] بالربوبيّة، ليست عين نسبته إلى موجودٍ آخر)** لأنّ لكلّ موجودٍ خصوصيّةً ليست لسائر الموجودات يطلب[٣٦٤٥] اسمًا خاصًّا يُرَبّيه. **(فلذلك فصّل)** بالتشديد ما أجمل في الاسم اللّه **(بقوله: ﴿رَبِّي وَرَبَّكُمْ﴾ بالكنايتين: /[١٧١ظ] كناية المتكلّم وكناية المخاطب)** يعني المخاطبين، فإنّ في تفصيل المضاف إليه تفصيل المضاف، ويجوز أن يكون فَصَل بالتخفيف، أي فصل بعض الأسماء عن بعضٍ.

ثمّ أعاد رضي اللّه عنه قوله: **(﴿إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ﴾)** لبيان ما يتعلّق بمقام عبوديّته **(فأثبت)** عيسى عليه السلام **(نفسه مأموراً)** ثانياً بعد ما نفّاه أوّلاً **(وليست)** علّة إثبات مأموريته أو ليست نفسه المأمورة من هذه الحيثيّة **(سوى عبوديّته، إذ لا يُؤمَر)** بشيءٍ **(إلّا من يُتصوَّر منه الامتثال)** الّذي هو العبوديّة **(وإن لم يفعل)** الامتثال. **(ولمّا كان الأمر)**، أي الحال والشأن الّذي يتّصف به أهل المراتب **(ينزل)** عليهم ويتّصفون به **(بحكم المراتب)**، أي بسبب أنّ المراتب تحكم به

[٣٦٣٨] ن أ ل: يخدشه.

[٣٦٣٩] أ: على شريعة.

[٣٦٤٠] ن: (آخر).

[٣٦٤١] وفي هامش ط: فيه إنّ هذا إنّما يصحّ إذا كان بعض الشرائع داعياً إلى اسمٍ والآخر إلى آخر، وليس كذلك، بل الكلّ داعون إلى اللّه، ولمّا كانت الشرائع كلّها داعين إلى اللّه كان لسان كلّ نبيٍّ لسانٌ آخر، فحار أن يلاحَظ في دعوته دعوة الأنبياء الآخر وشرائعهم. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٦٤٢] ن أ: له.

[٣٦٤٣] ل: اسم.

[٣٦٤٤] ن - (ما).

[٣٦٤٥] ن: تطلب.

عليهم وتقتضيه **(لذلك ينصبغ كلّ من ظهر في مرتبةٍ ما)** حقّاً[٣٦٤٦] كان أو خلقاً **(بما تعطيه حقيقة تلك المرتبة)** من الأحوال والأحكام **(فمرتبة المأمور)**، أي المأموريّة **(لها حكمٌ يظهر في كلّ مأمورٍ)** وذلك الحكم هو الانقياد، وذلك إذا كان المأمور مأموراً بالأمر الإيجاديّ فقط، أو الإيجاديّ والإيجابيّ معاً. وأمّا إذا كان مأموراً بالأمر الإيجابيّ فقط، فليس مأموراً بالحقيقة.[٣٦٤٧] هذا إذا كان المأمور هو العبد. وأمّا مأموريّة الحقّ سبحانه، فإنّما يتحقّق إذا كان دعاء العبد بلسان الاستعداد فقط، أو به مع القول. وأمّا المأمور بلسان القول فقط، فليس مأموراً بالحقيقة. **(ومرتبة الأمر)**، أي الآمريّة **(لها حكمٌ يبدو[٣٦٤٨] في كلّ آمرٍ)** وهو الحكم على المأمور وإنفاذه فيه. **(فيقول الحقّ سبحانه)** قولاً إيجاديًّا أو إيجابيًّا مع الإيجاديّ **(﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [سورة الأنعام، ٧٢/٦] فهو الآمر)** والمكلِّف حقيقةً **(و)** العبد **(المكلَّف)** هو (**المأمور، ويقول العبد)** بلسان الاستعداد سواءٌ قارَنه قول اللسان أم لا **(﴿رَبِّ اغْفِرْلِي﴾ [سورة الأعراف، ١٥١/٧] فهو الآمر والحقّ المأمور، فما يطلب)**، أي الّذي يطلبه **(الحقّ من العبد بأمره)** وهو الانقياد **(هو /[١٧٢و] بعينه ما[٣٦٤٩] يطلب العبد من الحقّ بأمره)**، أي دعائه، فإنّ العبد أيضاً يقصد بدعائه الإجابة الّتي هي الانقياد من الحقّ، فمطلوب كلٍّ من الحقّ[٣٦٥٠] والعبد بأمره هو الانقياد. **(ولهذا)**، أي لكون مرتبة كلٍّ من المأمور والآمر لها حكمٌ يظهر في أصحابها، أو لكون مطلوب كلّ واحدٍ من الحقّ والخلق هو الانقياد **(كان كلّ دعاءٍ)** حقيقيٍّ **(مجاباً)** بل كلّ أمرٍ حقيقيٍّ مطاعاً **(ولا بدّ)** من حصول الإجابة **(وإن تأخّر)** لفقدان شرطٍ أو وجود مانعٍ **(كما يتأخّر)** ويتقاعد **(بعض المكلَّفين عن الإجابة[٣٦٥١])** والطاعة **(ممّن أقيم)** في مقام التكليف **(مخاطَباً بإقامة الصلاة)** مثلاً[٣٦٥٢] **(فلا يصلّي في وقتٍ)** أُمِر بإقامتها فيه **(فيؤخّر الامتثال ويصلّي في وقتٍ آخر إن كان متمكّناً**

[٣٦٤٦] ل: (حقّا).

[٣٦٤٧] وفي هامش ط: لأنّه لمّا لم يترتّب عليه حكم المأمور به الّذي هو الانقياد كان ذلك الأمر في حكم العدم. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٦٤٨] ل: يبدو.

[٣٦٤٩] ن ل: هو بعينه (ما)؛ أ: (هو بعينه) ما.

[٣٦٥٠] أ - فمطلوب كلّ من الحقّ، صح هامش.

[٣٦٥١] أ: عن الإجابة.

[٣٦٥٢] ن ل: (مثلاً).

من ذلك) الامتثال بأن يكون الأمر الإيجاديّ واقعاً **(فلا بدّ من الإجابة)** في الوقت[٣٦٥٣] المأمور فيه **(ولو)**[٣٦٥٤] كان تأخير الامتثال **(بالقصد)** والعمد، فكيف إذا كان بالغفلة والنسيان.

(ثمّ قال: ﴿وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ﴾ ولم يقل: على نفسي معهُم، كما قال: ﴿رَبِّي وَرَبَّكُمْ﴾ ﴿شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ﴾ لأنَّ الأنبياء شهداء على أممهم ما داموا فيهم) لا على أنفسهم مع الأمم. **(﴿فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي﴾)** ولمّا التوفّي ظاهراً في الإماتة، وعيسى عليه السلام لم يمت، بل رفعه اللّه إلى السماء، فسّره رضي اللّه عنه بقوله: **(أي رَفَعْتَني إليك وحجَبْتهم عنّي وحجبتني[٣٦٥٥] عنهم)** فلم أبق متمكّناً من الشهادة عليهم **(﴿كُنْتَ أَنْتَ الرَقِيبَ عَلَيْهِمْ﴾ [سورة المائدة، ١١٧/٥])** باعتبار مقام الفرق **(في غير[٣٦٥٦] مادّتي، بل في موّادهم)**.[٣٦٥٧] وأمّا باعتبار مقام الجمع، ففي غير مادّةٍ **(إذ كنتَ بصرهم الّذي يقتضي المراقبة، فشهود الإنسان نفسه شهود الحقّ إيّاه)** في مقام الفرق. **(و)** إنّما[٣٦٥٨] **(جعله)**، أي جعل عيسى الحقّ مذكوراً **(بالاسم الرقيب)** ولم يذكره[٣٦٥٩] مثل نفسه /[١٧٢ظ] بالشهيد **(لأنّه)** عليه السلام **(جعل الشهود له)**، أي لنفسه **(فأراد أن يفصّل بينه وبين ربّه)** فيما يُعبَّر به عنهما **(حتّى يُعلَم أنّه هو)**، أي عيسى هو عيسى لا الحقّ بوجهٍ لكونه عبداً[٣٦٦٠] ووجه العبوديّة الّتي هي جهة التعيّن والتقيّد غير وجه الربوبيّة والحقّيّة **(وأنّ الحقّ هو الحقّ)** لا عيسى **(لكونه ربًّا)** وجهة الربوبيّة الّتي هي جهة الإطلاق غير جهة العبديّة. **(فجاء عيسى[٣٦٦١] لنفسه بأنّه شهيدٌ)** وإنّما خصّه بالشهيد لِما سبق من أنّ الأنبياء شهداء على أممهم **(و)**

[٣٦٥٣] وفي هامش ط: أي الوقت المتأخَّر، فإنّ الأمر الإيجاديّ تعلّق بذلك الوقت. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٦٥٤] ل: ولو.

[٣٦٥٥] ل - (عنّي وحجبتني)، صح هامش

[٣٦٥٦] ن: (عين).

[٣٦٥٧] وفي هامش ط: أي موادّ الأمم، وإذا كان الحقّ ناظراً لك فيك فحفظ نفسك عن المخالفة واسحى[؟] منه. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٦٥٨] ن: (إنّما)

[٣٦٥٩] ل: يذكر.

[٣٦٦٠] أ ل: (لكونه عبداً).

[٣٦٦١] أ ل: عيسى.

جاء[٣٦٦٢] **(في الحقّ بأنّه رقيبٌ)** فرقاً بينه وبين الحقّ. **(وقدّمهم في حقّ نفسه فقال: ﴿عَلَيْهِمْ شَهِيدًا﴾)** لا شهيداً عليهم **(﴿مَا دُمْتُ فِيهِمْ﴾ [سورة المائدة، ١١٧/٥] إيثاراً لهم)** على نفسه **(في التقدّم)** كما يقتضيه مقام تواضع الكمّل، وإشارةً أيضاً إلى اختصاص شهادته بهم[٣٦٦٣] دون سائر الأمم **(وأدباً)**، أي قدّمهم على نفسه لمراعاة الأدب بين يديْ الحقّ، إذ الكلام معه[٣٦٦٤] أو لمراعاة الأدب معهم،[٣٦٦٥] لأنّهم مظاهره **(وأخّرهم في جانب الحقّ عن الحقّ في قوله: ﴿الرَقِيبَ عَلَيْهِمْ﴾ [سورة المائدة، ١١٧/٥] لما يستحقّه الربّ من التقدّم[٣٦٦٦] بالرتبة)** ولعدم اختصاص رقابته تعالى بهم.

(ثمّ أعلمَ) عيسى عليه السلام، على صيغة الماضي من الإعلام **(أنّ للحقّ الرقيب الاسم الّذي جعله عيسى لنفسه و)** ذلك الاسم **(هو)**[٣٦٦٧] الاسم **(الشهيد في قوله: ﴿عَلَيْهِمْ شَهِيدًا﴾ فقال)** عيسى عليه السلام **(﴿وَأَنْتَ على كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [سورة المائدة، ١١٧/٥] فجاء بكلٍّ للعموم وبشيءٍ لكونه[٣٦٦٨] أنكر النكرات)** وأشملُها **(وجاء بالاسم الشهيد فهو سبحانه الشهيد)** لا غيره[٣٦٦٩] **(على كلّ مشهودٍ بحسب ما يقتضيه[٣٦٧٠] حقيقة ذلك المشهود)**. وإنّما دلّت هذه العبارة على انحصار الشهيد فيه سبحانه مع أنّها ليس فيها من أدوات الحصر شيءٌ لانضمام مقدّمةٍ معلومةٍ معها، وهي أنّ كلّ صفةٍ تظهر في المظاهر إذا كانت صالحةً لأن يكون[٣٦٧١] للظاهر، فهي للظاهر[٣٦٧٢] تقيّدت وتخصّصت بحسب المظاهر /[١٧٣و] لا للمظاهر. فإذا دلّت هذه العبارة

[٣٦٦٢] ن: (جاء

[٣٦٦٣] ن أ: لهم.

[٣٦٦٤] أ - لمراعاة الأدب بين يديْ الحقّ، إذ الكلام معه، صح هامش.

[٣٦٦٥] وفي هامش ط: فإنّ المناسب أن لا يظهر أحدٌ على الأكابر بصورةٍ فيها نوع عظمةٍ وأنائيّةٍ. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٦٦٦] ن: (التقديم).

[٣٦٦٧] ل: هو.

[٣٦٦٨] ن أ: (لأنّه).

[٣٦٦٩] ل: غير.

[٣٦٧٠] أ: (تقتضيه).

[٣٦٧١] أ: تكون.

[٣٦٧٢] أ - فهي للظاهر.

على إثبات الشهادة له سبحانه، وانضمّت إلى تلك المقدّمة المعلومة أفادت الحصر، ولهذا ترتّب عليه قوله: **(فنبّه على أنّه تعالى هو الشهيد على قوم عيسى حين قال: ﴿وَكُنْتَ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ﴾ [سورة المائدة، ١١٧/٥] وهي شهادة الحقّ تعالى ولكن[٣٦٧٣] في مادّةٍ عيسويّةٍ كما ثبت أنّه لسانه وسمعه وبصره.[٣٦٧٤] ثمّ قال[٣٦٧٥])** عيسى عليه السلام: **(كلمةً عيسويّةً)** منسوبةً إليه **(ومحمّديّةً)** منسوبةً إلى نبيّنا صلّى اللّه عليه وسلّم. **(أمّا كونها عيسويّةً، فإنّها قول عيسى عليه السلام بإخبار اللّه تعالى عنه في كتابه، وأمّا كونها محمّديّةً،[٣٦٧٦] فلوقوعها)** وفي بعض النسخ: فلموقعها، أي لوقوعها[٣٦٧٧] **(من محمّدٍ صلّى اللّه عليه وسلّم بالمكان الّذي وقعت منه، فقام بها ليلةً كاملةً)** يقرأها[٣٦٧٨] **(ويُردِّدُها لم يَعْدِل إلى غيرها حتّى طلع الفجر)**.[٣٦٧٩] وهذه الكلمة العيسويّة المحمّديّة قوله: **(﴿إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [سورة المائدة، ١١٨/٥] وهم)** في قوله: ﴿إِنْ تُعَذِّبْهُمْ﴾ و﴿فَإِنَّهُمْ﴾ و﴿إِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ﴾ **(ضمير الغائب كما أنّ هو)** في قوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَمَاءِ إِلٰهٌ وَفِي الأَرْضِ إِلٰهٌ﴾ [سورة الزخرف، ٨٤/٤٣] وأمثاله **(ضمير الغائب)** فالتعبير في هذه المواضع بكناية الغائب بعينه هو **(كما قال)** في موضعٍ آخر:[٣٦٨٠] **(﴿هُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [سورة الفتح، ٢٥/٤٨] بضمير الغائب)** فإن وصف الغيبة في تلك المواضع كما يلائم التعذيب والمغفرة،[٣٦٨١] كذلك وصف الغيبة في هذا الموضع يلائم الحكم عليهم بالكفر، فإنّه كما أنّ سبب تعذيبهم ومغفرتهم هو غيبتهم عن ساحة

[٣٦٧٣] ل: ولكنّ.

[٣٦٧٤] وفي هامش ط: لم يرد به الإشارة إلى قرب النوافل، بل أراد الإشارة إلى أنّه عينه، لأنّه عين قواه وهو ليس إلّا القوى. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٦٧٥] أ: قال.

[٣٦٧٦] وفي هامش ط: انتسابها إليه باعتبار ترداده. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٦٧٧] أ - أي لوقوعها، صح هامش.

[٣٦٧٨] ن: (يقرأها).

[٣٦٧٩] لعلّه يشير إلى قول النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم الّذي رُوي في **سنن النسائيّ**، الافتتاح، ٧٩؛ **سنن ابن ماجة**، إقامة الصلوات والسنّة فيها، ١٧٩. ومتن الحديث: «قام النبيُّ صلّى اللّه عليه وسلّم بآيةٍ حتّى أصبح يُردِّدُها، والآيةُ: ﴿إِنْ تُعَذِّبْهُم فَإِنَّهُمْ عِبادُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾.»

[٣٦٨٠] ل: (آخر).

[٣٦٨١] وفي هامش ط: فإنّ العذاب صورة الغيبة ومتفرّعٌ عليها، وكذلك المغفرة لا يكون إلّا في مقابلة الذنب الّذي هو الغيبة عن ساحة الحضور. عبدالغفور اللاريّ.

حضور القرب لاحتجابهم بالتعيّنات الحجابيّة، كذلك سبب الحكم عليهم بالكفر هو غيبتهم عنها. **(فكان الغيب)**،[٣٦٨٢] أي الحالة الحاصلة لهم من احتجابهم بالتعيّنات الحجابيّة الموجبة لغيبتهم عن ساحة الشهود **(ستراً لهم عمّا يراد بالشهود**[٣٦٨٣] **والحاضر)** الّذي لم يحتجب /[١٧٣ظ] بتلك التعيّنات، وما يراد به هو ما يقتضيه الشهود والحضور من القرب والسعادة الدينيّة والدنيويّة.[٣٦٨٤] ثمّ بيّن المناسبة بين التعذيب وضمير الغائب **(فقال: ﴿إِنْ تُعَذِّبْهُمْ﴾ بضمير الغائب، وهو)**، أي ذلك العذاب هو **(عين الحجاب الّذي هم فيه)** محتجبون **(عن الحقّ)** فإنّ الاحتجاب عنه تعالى حجابٌ والعذاب الأخرويّ يكون صورة ذلك الاحتجاب **(فذكرهم اللّه)**، أي جعلهم عيسى عليه السلام مذكورين للّه حاضرين عنده بالوجود[٣٦٨٥] الذِكْريّ اللفظيّ **(قبل حضورهم)** العينيّ بارتفاع حجبهم **(حتّى إذا حضروا)**، أي أشرفوا على الحضور **(تكون الخَمِيرة)**[٣٦٨٦] وهي الحضور الذِكْريّ **(قد تحكّمتْ في العَجِين)**، أي عجين استعدادهم **(فصيّرتْه مثلها)** يعني صيّر الحضور الذِكْريّ استعداداتهم عين الحضور العينيّ الّذي هو مثل الحضور الذِكْريّ، وذلك إنّما هو على سبيل المبالغة وإلّا لم يصر استعداد عين الحضور كما لا يخفى.[٣٦٨٧]

ثمّ إنّه رضي اللّه عنه لمّا بيّن النكتة[٣٦٨٨] في إيراد ضمير الغائب، أراد أن يبيّن النكات المتعلّقة بإفراد ضمير الخطاب وذكر العباد، فلهذا أعاد قوله: **(﴿فَإِنَّهم عِبادُكَ﴾)**. ثمّ شرع[٣٦٨٩] في بيان نكاته وقال: **(فأفرد الخطاب)** بالكاف **(للتوحيد الّذي كانوا عليه)** بحسب أصل الفطرة أو بسبب أنّ الظاهر بصورة كلّ معبودٍ إنّما[٣٦٩٠] هو الحقّ تعالى كما قال تعالى: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا

[٣٦٨٢] وفي هامش ط: متعلّقٌ بقوله: ﴿همُ الّذين كَفَروا﴾. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٦٨٣] وفي هامش ط: أي الشهود الّذي وصل اللّه أثر شهادة الحقّ بمعنى أنّه صار شهيداً. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٦٨٤] ل: الدنيويّة والدينيّة.

[٣٦٨٥] ن: بالوجودي.

[٣٦٨٦] وفي هامش ط: يعني أنّ ذكرهم للّه لاحتمال سبق عنايةٍ من اللّه في حقّهم، فذلك الذكر صار سبباً لحضورهم. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٦٨٧] وفي هامش ط: حقيقة الأمر جعل الاستعدادات مستلزمةً للحضور موديةً إليه. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٦٨٨] ن: التكثير.

[٣٦٨٩] ل - شرع، صح هامش.

[٣٦٩٠] أ - إنّما.

إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [سورة الإسراء، ٢٣/١٧][٣٦٩١] **(ولا ذلّة أعظم من ذلّة العبيد، لأنّهم لا تصرّف لهم في أنفسهم)**[٣٦٩٢] وعدم تصرّفهم في أنفسهم فيما عدا وجوداتهم العينيّة ظاهرٌ، وأمّا فيها فبناءٌ ع.لى أنّ المتصرّف فيهم، بل في الكلّ هو الحقّ سبحانه، وما يتوهّم منه التصرّف، فهو من مظاهره الّتي يظهر منها تصرّفه **(فهم يحكم ما يريده بهم سيّدهم)** من التصرّفات **(ولا شريك له فيهم، فإنّه قال: ﴿عِبَادُكَ﴾ فأفرد)** كاف[٣٦٩٣] الخطاب الّذي /[١٧٤و] أضاف العباد إليه، وذلك يدلّ على عدم الشركة فيهم. **(والمراد بالعذاب إذْلَالُهم، ولا أَذَلّ منهم لكونهم عباداً)**[٣٦٩٤] وقد علمت أنّه لا ذلّة أعظم من ذلّة العبيد **(فذواتهم تقتضي أنّهم أَذِلّاء، فلا تُذِلّهم، فإنّك)** على تقدير الإذْلَال **(لا تُذلَّهم بأَدْوَنِ ممّا هم فيه من كونهم عبيداً. ﴿وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ﴾، أي تَسْتُرْهم عن إيقاع العذاب الّذي يستحقّونه بمخالفتهم، أي تجعل لهم غَفْراً)** بمعنى الغافر كالعدل بمعنى العادل، أي ساتراً **(يسترهم عن ذلك)** الإيقاع **(ويمنعهم منه ﴿فَإِنَّكَ أَنْتَ العَزِيزُ﴾، أي المَنِيع الحِمى)**، أي حِماه ممنوعٌ عن أن يتصرّف فيه غيره.

(وهذا الاسم إذا أعطاه الحقّ لمن أعطاه من عباده)، بأن يتجلّى عليه ويظهر فيه به **(يسمّى الحقّ بالمعزّ و)** العبد[٣٦٩٥] **(المعطى له هذا الاسم بالعزيز)** لكونه مظهراً له **(فيكون)** ذلك العبد المعطى له أيضاً **(منيع الحمى عمّا يريد به المنتقم والمعذِّب من الانتقام والعذاب، وجاء بالفصل والعماد)**[٣٦٩٦] في هذه الآية كما جاء به فيما سبق **(تأكيداً للبيان، ولتكون الآية)** الواردة في شأن عيسى عليه السلام **(على مَساقٍ واحدٍ في قوله: ﴿إِنَّكَ أَنْتَ عَلّامُ الغُيُوب﴾ [سورة المائدة، ١٠٩/٥] وقوله: ﴿كُنْتَ أَنْتَ الرَقِيبَ عَلَيْهِمْ﴾ [سورة المائدة، ١١٧/٥] فجاء أيضاً ﴿إِنَّكَ أَنْتَ العَزِيزُ الحَكِيمُ﴾ [سورة المائدة، ١١٨/٥])** على مساقهما.[٣٦٩٧] **(فكان)** ترديد

[٣٦٩١] وفي هامش ط: فإنّهم وإن كانوا عابدين للأصنام لكنّ عبادتهم لم يتعلّق به حقيقةً. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٦٩٢] وفي هامش ط: لا في نفسه ولا في غيره من الأنفس. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٦٩٣] ن: (كاف).

[٣٦٩٤] وفي هامش ط: يعني أنّ ما لهم من الذلّة يكفيهم. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٦٩٥] ن ل: (والعبد).

[٣٦٩٦] ل + (أيضاً).

[٣٦٩٧] أ: مساقهم.

النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم الآية ليلته الكاملة **(سؤالاً من النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم وإلحاحاً منه على ربّه في المسألة ليلته الكاملة إلى طلوع الفجر)** كان **(يردّدها طلباً للإجابة، فلو سمع الإجابة في أوّل سؤالٍ ما كرّر، فكان الحقّ يُعْرِض عليه فصول ما اسْتَوْجَبوا به العذاب من الذنوب والمعاصي[٣٦٩٨] عرضاً مفصّلاً)**[٣٦٩٩] إمّا بتفصيل كلّ ذنبٍ ذنبٌ، أو بتفصيل كلّ عينٍ عينٌ من أعيان المذنبين.[٣٧٠٠] **(فيقول)** النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم **(له)**، أي للحقّ تعالى **(في كلّ عرضٍ وعينٍ عينٌ ﴿إِنْ تُعَذِّبْهُمْ /[١٧٤ظ] فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ العَزِيزُ الحَكِيمُ﴾ فلو رأى النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم[٣٧٠١] في ذلك العرض ما يوجب تقديم الحقّ وإيثار جنابه)** من إرادته القهر عليهم والانتقام منهم، فإنّ إرادة القهر والانتقام ممّا يوجب إيثار جانب الحقّ، إذ لا حظّ للعبد فيهما[٣٧٠٢] بخلاف اللطف والرحمة، فإنّ للعبد فيهما حظًّا فليسا إذا طُلِبَا خالصين للّه تعالى، وإن أمكن أن يلاحظ فيهما جانبه تعالى أيضاً، إذا وافقا إرادته **(لدعا عليهم)** بما لا يلائمهم **(لا لهم)** بما يلائمهم، فإنّ الأنبياء وافقون مع إرادة الحقّ، ولا إلّا بإذنه **(فما عرض)** الحقّ سبحانه **(عليه)**، أي على النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم حين كان يعرض عليه فصول ما استوجبوا به العذاب **(إلّا ما استحقّوا به ما تعطيه هذه الآية من التسليم للّه)** لاشتمالها على قوله: ﴿إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ﴾ **(و)** من[٣٧٠٤] **(التعريض لعفوه[٣٧٠٥])** دون التصريح، فإنّه لم يقل: اللّهمّ اغفرلهم، لاشتمالها على قوله: ﴿وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ العَزِيزُ الحَكِيمُ﴾. فقوله: ما تعطيه، مفعولٌ للاستحقاق. فإن قلت: المعروض عليه صلّى اللّه عليه وسلّم إنّما هو ذنوب العباد، وهي فما استوجبوا به العذاب، كما صرّح به أوّلاً، فلِمَ حَكَم عليها ههنا بأنّهم

[٣٦٩٨] أ ل: من الذنوب والمعاصي.

[٣٦٩٩] وفي هامش ط: من عرض الذنوب على التفصيل يُفهَم عدم ردّ السؤال كما في الشاهد، فإنّ أحداً إذا سمع[؟] أحداً من أحدٍ وأراد هذا قبول سؤاله عرض وبسط أقسام ذنوبه ولم يردّ عليه. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٧٠٠] ن - عينٌ؛ وفي هامش ط: يعني أنّ التفصيل باعتبار المذنبين وإن كان الذنب واحداً. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٧٠١] ل: النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم.

[٣٧٠٢] وفي هامش ط: يُفهَم منه أنّ للحقّ فيه خطأً، وهو منزّهٌ عن ذلك، ويدفع بأنّ المصنّف إثبات شبهته بخطإٍ، فإنّما إذا فعلنا مثل ذلك وجدنا في أنفسنا خطأً. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٧٠٣] ن: يستشفعون.

[٣٧٠٤] ل: (من).

[٣٧٠٥] ن: (بعفوه).

استحقّوا بها التسليم للّه والتعريض لعفوه، فإنّ ذلك ينافي استحقاقهم بها العذاب. قلنا: إيجاب الذنوب العذاب إنّما هو لذواتها، ويمكن أن يلحقها[٣٧٠٦] أمورٌ يُخرِجها[٣٧٠٧] عنه كالتوبة والندامة، أو يسبقها[٣٧٠٨] كالعناية من جانب الحقّ سبحانه، فما عُرِض عليه إلّا ذنوبهم الّتي استوجبوا بها بالنظر إلى ذواتها العذاب، ولكن وقع ذلك العرض على وجهٍ ينبئ عن استحقاقهم لما يعطيه الآية من التسليم للّه والتعريض لعفوه.

ثمّ إنّه رضي اللّه عنه أراد أن يبيّن أنّ تأخير الإجابة بواسطة عرض الفصول إنّما هو من مقتضيات عنايةٍ به لا الإعراض عنه فقال: /[١٧٥و] **(وقد ورد)** في الأحاديث النبويّة **(أنّ الحقّ سبحانه إذا أحبّ صوت عبده في دعائه إيّاه أخّر الإجابة حتّى يتكرّر ذلك الدعاء[٣٧٠٩] منه حبًّا فيه، لا إعراضاً عنه)**[٣٧١٠] فيكون تأخير الإجابة عنه حتّى يتكرّر الدعاء ممّا يقتضيه[٣٧١١] حكمته تعالى **(ولذلك)**، أي لأجل أنّ تأخير الإجابة ليترتّب عليه تكرّر الدعاء ممّا يقتضيه[٣٧١٢] الحكمة **(جاء)** الحقّ سبحانه في هذا الكلام **(بالاسم الحكيم)** حيث أجراه أوّلاً على لسان عيسى، كذلك ليترتّب عليه إجراؤه على لسان محمّدٍ صلّى اللّه عليه وسلّم، كذلك[٣٧١٣] ويكون حين يجري على لسانه منبئاً عن تلك الحكمة. **(والحكيم هو الّذي يضع الأشياء في مواضعها ولا يعدل بها)** الباء للتعدية، أي لا يعدّ بها عمّا يقتضيه[٣٧١٤] من تلك المواضع **(ويطلبه[٣٧١٥] حقائقها)**، أي حقائق الأشياء حال كونها متلبّسةً **(بصفاتها)** أو مع صفاتها، فإنّه للصفات أيضاً مدخلٌ في إقتضاء

[٣٧٠٦] أ: تلحقها.

[٣٧٠٧] أ: تخرجها.

[٣٧٠٨] أ ل: تسبقها.

[٣٧٠٩] أ ل: الدعاء.

[٣٧١٠] **نور الاقتباس** لابن رجب، ١٤٨-١٤٩.

[٣٧١١] أ: تقتضيه.

[٣٧١٢] أ: تقتضيه.

[٣٧١٣] أ - ليترتّب عليه إجراؤه على لسان محمّد صلّى اللّه عليه وسلّم، كذلك، صح هامش.

[٣٧١٤] أ: (عمّا تقتضيه)؛ ل: (عمّا يقتضيه).

[٣٧١٥] أ: (وتطلبه).

خصوصيّات المواضع، فوضْع تأخير إجابة دعائه[٣٧١٦] صلّى اللّه عليه وسلّم في موضعٍ يكون تكرار الدعاء فيه مطلوباً من جملة الحكمة. **(فالحكيم)** هو[٣٧١٧] **(العليم بالترتيب)**، أي بوضع كلّ شيءٍ في مرتبته وموضعه، ولكن بشرط[٣٧١٨] أن يعمل بمقتضى علمه ويضع كلّ شيءٍ في موضعه. **(فكان)** النبيّ[٣٧١٩] **(صلّى اللّه عليه وسلّم بِتَرْدَاد هذه الآية على علمٍ عظيمٍ من اللّه تعالى)** كعلمه بتفاصيل ما عرض عليه الحقّ سبحانه من أحوال أمّته، وكعلمه بحكمة تأخير إجابة دعائه، بل بوضعه كلّ شيءٍ في مرتبته. **(فمن تلا)** هذه الآية[٣٧٢٠] **(فهكذا يتلو،[٣٧٢١] وإلّا)**، أي وإن لم يتلها كذلك **(فالسكوت)** عنها **(أولى به)** من تلاوتها.

(فإذا وفّق اللّه سبحانه عبداً) متحقّقاً بمقام العبوديّة بحيث لم يبق[٣٧٢٢] له شائبة ربوبيّةٍ **(إلى النطق بأمرٍ ما)** وطلبٍ له دعاءً أو تمنّياً أو ترجّياً **(فما وفّقه إليه إلّا[٣٧٢٣] وقد أراد إجابته فيه وقضاء حاجته)** لأنّ ذلك النطق[٣٧٢٤] والطلب ليس منه، /[١٧٥ظ] لأنّه لا ينبعث[٣٧٢٥] منه إرادة شيءٍ أصلًا لتحقّقه بالعبوديّة، فكلّ إرادةٍ تظهر[٣٧٢٦] فيه، فإنّما هي من الحقّ سبحانه، فلا يتخلّف عنها المراد **(فلا يَسْتَبْطِئُ)** على صيغة النهي **(أحدٌ)** من العبيد المتحقّقين بالعبوديّة **(ما يتضمّنه[٣٧٢٧])** من الحاجات **(ما وُفِّق له)** من النطق بأمرٍ ما **(ولِيُثَابِرْ[٣٧٢٨] مُثابَرَة[٣٧٢٩] رسول اللّه صلّى اللّه عليه**

[٣٧١٦] ن: الدعائه.

[٣٧١٧] ن أ ل: (هو).

[٣٧١٨] ن: يشترط. وفي هامش ط: ويجوز أن لا يجعل تفسيراً فلا حاجة حينئذٍ إلى قوله: ولكن بشرط. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٧١٩] أ: (النبيّ).

[٣٧٢٠] أ: (هذه الآية).

[٣٧٢١] وفي هامش ط: بحيث يفضي إلى العلوم. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٧٢٢] أ: تبق.

[٣٧٢٣] أ - (إلّا)، صح هامش.

[٣٧٢٤] ط: النطلق.

[٣٧٢٥] أ: تنبعث.

[٣٧٢٦] ن ل: يظهر.

[٣٧٢٧] ن: (يتضمّن).

[٣٧٢٨] وفي هامش ط: أي ليواظب. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٧٢٩] ن: (وليثاير منابرة). وفي هامش ط: أي لا يقلّ أنّ الحاجة صارت متأخّرةً فتقاعد عن السؤال. عبدالغفور اللاريّ.

وسلّم على هذه الآية في جميع أحواله) فكلمة على متعلّقةٌ بمثابرة[٣٧٣٠] رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم، وكلمة في بقوله: وليثابر.[٣٧٣١] **(حتّى يسمع)** ذلك الآحد المثابِرة **(بأُذُنه)** الجسمانيّ، ويكون المسموع من مقولة الصوت والحرف[٣٧٣٢] الحسّيّ **(أو)** يسمع **(بسمعه)**[٣٧٣٣] الروحانيّ ويكون المسموع أمراً روحانيًّا **(كيف شئت أو كيف أسمعَك اللّه الإجابة)** يعني سماع الإجابة تارةً بالأُذُن وتارةً بالسمع، إمّا مستنِدٌ إلى مشيئتك بأن شئت السماع بالأذن أو السمع، فأسمعك اللّه كما شئت، وإمّا مستنِدٌ إلى إسماع اللّه ومشيئته سواءٌ كان لك مشيئةٌ ولم يسمعك كما شئت، أو لم يكن[٣٧٣٤] له مشيئةٌ أصلًا. **(فإن جازاك بسؤال اللسان)** الّذي هو من مقولة الصوت والحرف الصادر من اللسان الجسمانيّ **(أسمعك)** اللّه[٣٧٣٥] الإجابة **(بأُذُنك)** الجسمانيّ ليوافق الجزاء العمل **(وإن جازاك بالمعنى)**، أي بمعنى ذلك السؤال وروحه **(أسمعك بسمعك)** الروحانيّ لتلك الموافقة. ولا يخفى أنّ الظاهر أن يقال: كيف شاء أو كيف أسمعه اللّه، فتغيّر[٣٧٣٦] الأسلوب إمّا التفاتٌ من الغيبة إلى الخطاب، أو بتقدير القول، أي يسمع بأُذُنه مقولاً معه، كيف شئت الإجابة بسؤال اللسان لفظاً أو بمعناه، أو كيف أسمعك اللّه الإجابة لا بدّ أن يكون[٣٧٣٧] مجازاته لك، وإجابته إيّاك بما يناسب حالك، فإن جازاك بسؤال[٣٧٣٨] اللسان أسمعك بأُذُنك، وإن جازاك بالمعنى أسمعك بسمعك.

[٣٧٣٠] ن: بمنابرة.

[٣٧٣١] ن: ولتنابر.

[٣٧٣٢] أ: الحرف والصوت.

[٣٧٣٣] ل: (أو يسمع) بسمعه.

[٣٧٣٤] ن أ ل: تكن.

[٣٧٣٥] ن: (اللّه).

[٣٧٣٦] أ: فتغيير.

[٣٧٣٧] أ: تكون.

[٣٧٣٨] ن: بسؤالك.

فصّ حكمةٍ رحمانيّةٍ في كلمةٍ سليمانيّةٍ

/[١٧٦و] إنّما وصف هذه الحكمة بالرحمانيّة، لأنّ من جملتها بيان أسرار الرحمة الامتنانيّة الرحمانيّة والرحمة الوجوبيّة الرحيميّة الداخلة فيها.[٣٧٣٩] وخصّ الحكمة الرحمانيّة[٣٧٤٠] بالكلمة السليمانيّة لعموم حكمها، فإنّ للكلمة السليمانيّة عموم سلطنته بالنسبة إلى الإنس والجنّ والوحش والطير، كما أنّ الرحمن حكمه شاملٌ للموجودات كلّها.

(﴿إِنَّهُ﴾ يعني الكتاب ﴿مِنْ سُلَيمٰنَ﴾) فهذا بيانٌ للمرسِل **(﴿وَإِنَّهُ﴾، أي مضمونَه**[٣٧٤١] **﴿بِسْمِ اللّٰهِ الرَحْمٰنِ الرَحِيمِ﴾ [سورة النمل، ٢٧/٣٠])** وهذا بيانٌ لمضمون الكتاب، فالكتاب مصدَّرٌ باسم اللّه لا باسم سليمان،[٣٧٤٢] كما توهّمه بعض أهل الظاهر. وإليه أشار بقوله: **(فأخذ**[٣٧٤٣] **بعض الناس**[٣٧٤٤] **في)** بيان[٣٧٤٥] جهة **(تقديم اسم سليمان على اسم اللّه، ولم يكن)** الأمر **(كذلك)**، أي لم يكن اسم سليمان مذكوراً في الكتاب مقدّماً على اسم اللّه، ولكنّهم توهّموا التقديم **(وتكلّموا في)** بيان **(ذلك)** التقديم **(بما لا ينبغي)** فقالوا: إنّما قدّم اسمه على اسم اللّه وقايةً له من أن يقع الخرق عليه، فإنّ اسمه لكمال مهابته في قلوب الناس كان مانعاً عن الخرق، وعلى تقدير أن يقع الخرق يقع على اسمه لا على اسم اللّه. **وهذا**[٣٧٤٦] **(ممّا لا يليق بمعرفة سليمان عليه السلام بربّه)**[٣٧٤٧] وبوجوب تقدّمه في الذكر لتقدّمه في الوجود **(وكيف يليق ما قالوه)** في وجه

[٣٧٣٩] وفي هامش ط: كما يُفهَم من الآتي. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٧٤٠] وفي هامش ط: هي من آثار اسم الرحمان. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٧٤١] وفي هامش ط: يعني أنّ المكتوب ليس إلّا بسم اللّه إلخ. فقوله فقوله[؟]:﴿إِنَّهُ مِنْ سُلَيمٰنَ﴾ كلام بلقيس. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٧٤٢] وفي هامش ط: إذ لو كان مصدّراً باسم سليمان لم يكن مضمونه ﴿بِسْمِ اللّٰهِ الرَحْمٰنِ الرَحِيمِ﴾ بل هو ﴿إِنَّهُ مِنْ سُلَيمٰنَ﴾. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٧٤٣] ل: (وأخذ).

[٣٧٤٤] وفي هامش أ: أي متكلّم.

[٣٧٤٥] ل: (بيان).

[٣٧٤٦] ن: (وهذا)؛ أ: (و)هذا.

[٣٧٤٧] وفي هامش ط: لا يقال:هذه النكتة لا ينافي هذه المعرفة، لأنّا نقول: ليست هذه نكتةٌ يعارضها بهذه المعرفة بضعفها. عبدالغفور اللاريّ.

تقديم اسم سليمان على اسم اللّه من توهّم الخرق **(وبلقيس تقول فيه)**، أي في شأن ذلك الكتاب **(﴿إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ﴾ [سورة النمل، ٢٩/٢٧] أي يُكرَم عليها)** فكيف يُتوهَّم منها خرقه وسليمان أيضاً كان عارفاً بذلك، فإنّه لا بدّ لكلّ نبيٍّ داعٍ أن يكون عارفاً بمقادير استعدادات المدعوّين،[٣٧٤٨] أو المراد أنّ بلقيس مع كمال فطانتها تقول في شأن كتابه: ﴿إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ﴾، أي يُكرَم عليها، ومتى يُكرَم عليها إذا كان مفتتحاً بسوء أدبٍ.[٣٧٤٩] ثمّ أشار رضي اللّه عنه إلى منشأ خطأهم فقال: **(وإنّما حمَلهم على ذلك ربّما**[٣٧٥٠] **تمزيق كِسْرى كتاب رسول اللّه /[١٧٦ظ] صلّى اللّه عليه وسلّم، وما مزّقه حتّى قرأه كلّه وعرف مضمونه)** فتمزيقه إنّما كان لعدم كونه موفَّقاً للقبول لفقدان المناسبة، لا بمجرّد أنّه رأى اسمه صلّى اللّه عليه وسلّم مقدَّماً[٣٧٥١] على اسمه، فإنّه كان صدر كتابه: من محمّدٍ رسول اللّه إلى كسرى. **(فكذلك كانت تفعل بلقيس لو لم تُوفَّق لَما وُفِّقت له)**[٣٧٥٢] من إكرام الكتاب وقبوله لاستعدادٍ ذاتيٍّ **(فلم تكن تحمي**[٣٧٥٣] **الكتاب عن الخرق**[٣٧٥٤] **بحرمة صاحبه)**، أي بسبب حرمة صاحبه[٣٧٥٥] **(تقديم اسمه**[٣٧٥٦]**)**، أي اسم صاحبه[٣٧٥٧] **(عليه السلام على اسم اللّه ولا تأخيره)** عنه[٣٧٥٨] وذكر التأخير للمبالغة.

[٣٧٤٨] وفي هامش ط: لايقال: لو كان الأمر على هذا الوجه فلِم أرسل صلّى اللّه عليه وسلّم الكتاب إلى كسرى، لأنّا نقول أرسل ليكون حجّةً عليه. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٧٤٩] وفي هامش ط: يعني أنّ قول بلقيس إنّما تقيّد ما ادّعاه، إذا أريد منه ما ذكر في قوله أو المراد أو ضمٌّ إلى قول بلقيس كونه عارفاً بمقادير استعدادات المدعوّين. عبدالغفور اللاريّ.

لايقال: لو كان الأمر على هذا الوجه فلِم أرسل صلّى اللّه عليه وسلّم الكتاب إلى كسرى، لأنّا نقول أرسل ليكون حجّةً عليه. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٧٥٠] وفي هامش ط: إنّما قال: ربّما، لعدم الجزم بأنّ الحامل هو التمزيق. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٧٥١] أ - مقدّما.

[٣٧٥٢] وفي هامش ط: إن قيل: عدم الخرق للتوفيق لا ينافي ما لاحظه سليمان عليه السلام، أجيب بأنّ سليمان لمّا كان عارفاً بحالها كما ذكره ثبت المنافاة. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٧٥٣] ن أ: (فلم يكن يحمي).

[٣٧٥٤] ط: (الخراق)، صح هامش.

[٣٧٥٥] أ - أي بسبب حرمة صاحبه، صح هامش.

[٣٧٥٦] ن: (اسم).

[٣٧٥٧] ل: (أي اسم صاحبه).

[٣٧٥٨] ن أ: (عنه).

ولمّا بيّن رضي اللّه عنه أنّ قوله: ﴿إِنَّهُ مِنْ سُلَيمَانَ﴾ ليس من جملة كتاب سليمان، بل كان مفتتح كتابه البسملة لا غير، شرع فيما يتعلّق بالبسملة من النكات فقال:[٣٧٥٩] **(فأتى سليمان)** في البسملة **(بالرحمتين)** وهما: **(رحمة الامتنان)** وهي الرحمة الصادرة من محض الوهب الإلهيّ لا في مقابلة استعدادٍ كلّيٍّ أو جزئيٍّ **(ورحمة الوجوب)** وهي الّتي أوجبها الحقّ سبحانه على نفسه في مقابلة أحد الاستعدادين. ثمّ وصف الرحمتين بما يدلّ على أنّ كلًّا منهما من أيّ اسمٍ يُفهَم من الاسمين المذكورين في البسملة فقال: **(اللّتان هما الرحمن الرحيم)**، أي الرحمتان المذكورتان اللّتان يقتضيهما[٣٧٦٠] الاسم الرحمن والاسم الرحيم. **(فامْتَنَّ بالرحمن)** لا في مقابلة أمرٍ، بل بمحض الموهبة، فتجلّى بصور الاستعدادات، فالرحمة الامتنانيّة هي الفيض الأقدس **(وأوجب بالرحيم)** ما يقتضيه[٣٧٦١] الاستعدادات الحاصلة بالرحمة الرحمانيّة.[٣٧٦٢] **(وهذا الوجوب)** أيضاً **(من)** مقتضيات **(الامتنان)** إذ ليس ثمّة من يوجب عليه سبحانه أمراً ما،[٣٧٦٣] بل هو أوجب على نفسه كما قال: كتب على نفسه الرحمة.[٣٧٦٤] وحيث كان ذلك الإيجاب من محض المنّة من غير وجودِ مقتضٍ كانت الرحمة المترتّبة عليه راجعاً[٣٧٦٥] إلى الامتنان كما أشار إليه بقوله: **(فدخل الرحيم في الرحمن دخول تضمّنٍ)** بحيث /[١٧٧و] يندرج فيه،[٣٧٦٦] فكلّ ما اقتضاه الاسم الرحيم يكون بعضاً من مقتضيات الاسم الرحمن، وهذا المعنى هو المراد بالدخول التضمّنيّ. وإنّما قلنا: هذا الوجوب من الامتنان **(فإنّه كتب على نفسه الرحمة)** لا غيره **(سبحانه)** عن أن يكتب عليه غيره، وإنّما كتب **(ليكون ذلك)** المكتوب الّذي هو رحمة الوجوب **(للعبد بما ذكره)**، أي

[٣٧٥٩] ل - فقال، صح هامش.

[٣٧٦٠] أ: تقتضيهما.

[٣٧٦١] أ: تقتضيه.

[٣٧٦٢] وفي هامش ط: هذا احتمالٌ آخر غير ما هو المشهور من تفسير الرحمن والرحيم. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٧٦٣] وفي هامش ط: ليس لسان الأعيان لسان الحكومة والإيجاب، بل لسانه لسان الطلب والتكرير، وما يقال من أنّ الأعيان حاكمه، ففيه مبالغةٌ. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٧٦٤] لعلّه يشير إلى قوله تعالى: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾ [سورة الأنعام، ٥٤/٦].

[٣٧٦٥] أ: راجعةً.

[٣٧٦٦] وفي هامش ط: بمعنى أنّه يتفرّع عليه. عبدالغفور اللاريّ.

بسبب ما ذكره **(الحقّ)** وعيّنه **(من الأعمال الّتي يأتي بها**[٣٧٦٧] **العبد حقًّا على اللّه أوجبه)**، أي ذلك المكتوب أو ذلك الحقّ **(له)**، أي للعبد **(على نفسه،**[٣٧٦٨] **فيستحقّ)** العبد **(بها)**، أي بتلك الأعمال **(هذه الرحمة، أعني رحمة الوجوب. ومن كان من العبيد بهذه المثابة)**، أي بمثابة أن يأتيَ بالأعمال الّتي كتب الحقّ على نفسه الرحمة في مقابلتها **(فإنّه يعلم)** بأدنى التفاتٍ **(من هو العامل**[٣٧٦٩] **منه)**[٣٧٧٠] من الأعضاء، فإنّ أعضاءه بعضها عاملةٌ وبعضها غير عاملةٍ. وإنّما قال: مَن العامل، مع أنّ الظاهر ما العامل[٣٧٧١] منه،[٣٧٧٢] لأنّه لمّا أسند العمل إليه، فكأنّه من ذوي العلم،[٣٧٧٣] أو لأنّها عين هويّة الحقّ كما سيجيء. **(والعمل مقسَّمٌ**[٣٧٧٤] **على ثمانية أعضاءٍ من الإنسان)** غالباً، وهي اليدن والرجلان والسمع والبصر واللسان والجبهة. **(وقد أخبر الحقّ سبحانه)** في حديث النوافل[٣٧٧٥] **(أنّه هويّة كلّ عضوٍ منها، فلم يكن العامل غير الحقّ، والصورة)** الّتي يظهر منها العمل **(للعبد والهويّة مُدرَّجةٌ**[٣٧٧٦] **فيه)**، أي في العبد اندراج المطلق في المقيّد، لا اندراج الحالّ في المحلّ، ليلزم الحلول تعالى عن ذلك، ولهذا فسّره بقوله: **(أي في اسمه)**، أي في اسم الحقّ. فإنّ العبد المقيّد اسمٌ من أسماء الحقّ المطلق **(لا غير)** وإنّما قلنا: الهويّة مدرّجةٌ فيه **(لأنّه تعالى عين ما ظهر)** فإنّ ما ظهر ليس إلا هويّته المتعيّنة بالتعيّنات الّتي يقتضي[٣٧٧٧] الظهور. وقوله: **(وسمِّيَ خلقاً)** عطفٌ على ظهر، أي ما ظهر وسمِّيَ خلقاً /[١٧٧ظ] باعتبار هذا الظهور **(وبه)**، أي بهذا الظهور المتأخّر عن البطون **(كان الاسم الظاهر والآخر للعبد)** فيصدق عليه الاسم الظاهر والآخر

[٣٧٦٧] وفي هامش أ ل + (هذا).

[٣٧٦٨] وفي هامش ط: أي اللّه. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٧٦٩] أ + فيه.

[٣٧٧٠] وفي هامش ط: أي نتيجة العمل معرفة أنّ العامل هو الحقّ. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٧٧١] أ ل + فيه.

[٣٧٧٢] ن: عنه.

[٣٧٧٣] وفي هامش ط: والعمل هو العبادة، وهي مختصّةٌ بأولي العلم. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٧٧٤] وفي هامش ط: منقسِمٌ. نسخة.

[٣٧٧٥] **صحيح البخاريّ**، الرقاق، ٣٨.

[٣٧٧٦] ن أ: (مندرجة)

[٣٧٧٧] أ ل: تقتضي.

(وبكونه)، أي كون العبد **(لم يكن، ثمّ كان)** كان الاسم الباطن للعبد، فإنّ عدم كينونته المتقدِّم على كينونته إنّما هو بطونه لا غير **(وبتوقّف ظهوره)**، أي ظهور الحقّ **(عليه)**، أي على العبد **(وصدور العمل)**، أي عمل الحقّ **(منه)**، أي من العبد كان الاسم الأوّل للعبد، لأنّه ممّا يتوقّف عليه ظهور الحقّ وصدور عمله، ولا شكّ أنّ للموقوف عليه تقدّماً وأوّليّةً بالنسبة إلى الموقوف. فقوله: **(كان الاسم الباطن الأوّل)** نشْرٌ[٣٧٧٨] على ترتيب اللفّ **(فإذا رأيت الخلق رأيت الأوّل والآخر والظاهر والباطن)**، أي رأيت الحقّ الموصوف بهذه الأسماء، ولكنّ في المرتبة الخلقيّة الفرقيّة لا الحقّيّة[٣٧٧٩] الجمعيّة.[٣٧٨٠]

(وهذه) المعرفة المتعلّقة بالرحمتين الامتنانيّة والوجوبيّة، وما انجرّ الكلام إليه في بيانهما **(معرفةٌ لا يَغيب عنها سليمان عليه السلام، بل هي من المُلْك الّذي لا ينبغي لأحدٍ من بعده)**[٣٧٨١] فإنّه لا ينحصر في المُلْك الصوريّ،[٣٧٨٢] بل يشمل الصوريّ والمعنويّ، كيف وهو من الأنبياء الكاملين، فمرتبة كماله يقتضي[٣٧٨٣] التحقّق بأمثال هذه المعارف؟ ولمّا كان الملك الّذي آتاه اللّه سبحانه سليمان ولم يؤته أحداً غيره من بعده، هو الظهور بعموم التصرّف في عالم الشهادة لا التمكّن منه، فإنّ ذلك ممّا آتاه اللّه غيره من الكمّل نبيًّا كان أو وليًّا فسّر الملك بقوله: **(يعني الظهور به في عالم الشهادة)** ثمّ علّله بقوله: **(فقد أوتي محمّدٌ صلّى اللّه عليه وسلّم ما أوتيه سليمان)** من الملك والتصرّف **(و)** لكنّه صلّى اللّه عليه وسلّم **(ما ظهر به)** كما ظهر سليمان **(فمكّنه اللّه تعالى تمكين قهرٍ من العفريت الّذي جاءه بالليل ليَفْتِك[٣٧٨٤] به، فهمّ بأخذه وربطه بساريةٍ**

[٣٧٧٨] ن: (نشر).

[٣٧٧٩] ل: الحقيقة.

[٣٧٨٠] وفي هامش ط: لا يقال عدم الكينونة ليس إلّا في مرتبة الجمع، فكيف يصحّ القول بأنّه في مرتبة الخلق، لأنّا نقول المقصود عدم الكينونة المضاف إلى الخلق، وبهذا الاعتبار ليس إلّا في مرتبة الخلق، وأمّا أنّه حال عدم الكينونة في مرتبة الجمع فذلك أمرٌ آخر. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٧٨١] لعلّه يشير إلى قوله تعالى: ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي﴾ [سورة ص، ٣٥/٣٨].

[٣٧٨٢] وفي هامش ط: والتخصيص باعتبار المُلك الصوريّ. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٧٨٣] أ ل: تقتضي.

[٣٧٨٤] وفي هامش ط: ليضلّ. نسخة.

من سواري المسجد حتّى يصبح[٣٧٨٥]) /[١٧٨و] مربوطاً بها[٣٧٨٦] **(فيلعب به ولدان المدينة، فذكر)** رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم **(دعوة سليمان عليه السلام)** وأمسك عن أخذه وربطه تأدّباً **(فردّه اللّه)**، أي العفريت ببركة هذا التأدّب **(خاسئًا[٣٧٨٧] عن الظفر به[٣٧٨٨] فلم يظهر)** نبيّنا صلّى اللّه عليه وسلّم[٣٧٨٩] **(بما أُقْدِرَ عليه)** من التصرّف في العفريت **(وظهر بذلك سليمان.**

ثمّ قوله: ﴿مُلْكًا﴾[٣٧٩٠] [سورة النساء، ٥٤/٤])، نُكِّر من غير أداةٍ تفيد[٣٧٩١] الشمول والاستغراق **(فلم يعمّ)** كلّ مُلْكٍ **(فعلِمْنا أنّه يريد)** في دعائه **(ملكاً ما)** من الأملاك لا كلّ ملكٍ، فإنّه لو كان يريد كلّ ملكٍ لاختصّ به مجموع الأملاك، وكلّ جزءٍ جزءٌ أيضاً، فإنّه كما أنّ كلّ جزءٍ جزءٌ من الملك من أفراد الملك، كذلك[٣٧٩٢] مجموع الأجزاء أيضاً من أفراده، فيلزم أن لا يشاركه أحدٌ في ملكٍ ما، والأمر ليس كذلك. كيف **(و)** قد[٣٧٩٣] **(رأيناه قد شُورِك في كلّ جزءٍ جزءٌ من الملك الّذي أعطاه اللّه[٣٧٩٤] فعلمنا أنّه)**، أي سليمان عليه السلام **(ما اختصّ)** بفردٍ[٣٧٩٥] من أفراد الملك **(إلّا بالمجموع من[٣٧٩٦])** أفراد **(ذلك)**[٣٧٩٧] الملك، أي إلّا بفردٍ هو مجموع الأفراد. لمّا عرفت أنّ مجموع الأفراد أيضاً فردٌ من ذلك الملك، فما اختصّ بكلّ فردٍ فردٌ من أجزاء ذلك

[٣٧٨٥] ن ل: (تصبح).

[٣٧٨٦] ن ل: (مربوطاً بها).

[٣٧٨٧] لعلّه يشير إلى قول النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم الّذي رواه البخاريّ ومسلم وغيرهما. انظر **صحيح البخاريّ**، الصلاة، ٧٥؛ **صحيح مسلم**، المساجد ومواضع الصلاة، ٥٤١.

[٣٧٨٨] أ ل: عن الظفر به.

[٣٧٨٩] أ: (نبينا صلّى اللّه عليه وسلّم).

[٣٧٩٠] ﴿اَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلٰى مَآ اٰتٰيهُمُ اللّٰهُ مِنْ فَضْلِهٖۚ فَقَدْ اٰتَيْنَآ اٰلَ اِبْرٰهٖيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَاٰتَيْنَاهُمْ مُلْكاً عَظٖيماً﴾

[٣٧٩١] ن: يفيد.

[٣٧٩٢] أ - كذلك، صح هامش.

[٣٧٩٣] ن ل: (وقد).

[٣٧٩٤] ن: من الملك الّذي أعطاه اللّه.

[٣٧٩٥] ن: (بفرد). وفي هامش ط: وذلك لأنّ التنوين للوحدة، وهو لا يدلّ إلّا على شخصٍ شخصٌ، أو على المجموع من حيث هو مجموعٌ، وأمّا أراد طائفةً واللفظ لا يدلّ عليها. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٧٩٦] ن: من.

[٣٧٩٧] ن: ذلك.

المجموع[٣٧٩٨] **(و)** علمنا **(بحديث العفريت، أنّه ما اختصّ إلّا بالظهور، وقد[٣٧٩٩] يختصّ بالمجموع والظهور)** به[٣٨٠٠] لا بالتمكّن منه وبالظهور ببعضٍ. **(ولو لم يقل)** نبيّنا[٣٨٠١] **(صلّى اللّه عليه وسلّم في حديث العفريت: «فأمْكَنَنِي اللّه منه»)**[٣٨٠٢] أي من العفريت **(لقلنا: إنّه لمّا همّ بأخذه ذكّره اللّه دعوة سليمان ليعلم أنّه لا يُقدِره اللّه)** من الإقدار **(على أخذه، فردّه اللّه خاسئًا ذليلاً[٣٨٠٣] فلمّا قال: «فأمكنني اللّه منه»، علمنا أنّ اللّه تعالى قد وهبه التصرّف فيه)** بما شاء من الأخذ والربط وغيرهما[٣٨٠٤] **(ثمّ إنّ اللّه ذكّره، فتذكّر دعوة سليمان فتأدّب معه)** كمال التأدّب حيث لم يظهر بالتصرّف في الخصوص، فكيف في العموم **(فعلمنا من هذا)**[٣٨٠٥] الّذي ذكر من تنكير الملك وحديث العفريت **(أنّ)** /[١٧٨ظ] الملك **(الّذي لا ينبغي لأحدٍ من الخلق[٣٨٠٦] بعد سليمان الظهور بذلك في العموم)**[٣٨٠٧] لا التمكين منه في العموم ولا ظهور ببعضٍ.

(وليس غرضنا) المقصود بالأصالة [٣٨٠٨] في صدر هذا الفصّ[٣٨٠٩] وإن وقع كلامٌ في البين **(إلّا الكلام والتنبيه على الرحمتين اللّتين ذكرهما سليمان عليه السلام في الاسمين اللّذين**

[٣٧٩٨] وفي هامش ط: المراد مجموع الأنواع، لا مجموع الأشخاص. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٧٩٩] وفي هامش ط: لفظة قد للتحقيق. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٨٠٠] ن ل: (به).

[٣٨٠١] أ: (نبينا).

[٣٨٠٢] قد سبق تخريجه، ومتن الحديث: «إنَّ عِفريتًا مِن الجنِّ تفلَّت على البارحَةَ - أو كلمةً نحوَها - ليقطَع على الصَّلاةَ، فأمكَنَنِي اللّهُ منه، وأرَدتُ أن أَربِطَه إلى ساريَةٍ مِن سواري المسجِد، حتَّى تُصبِحوا وتَنظُروا إليه كلُّكم، فذكَرتُ قولَ أخي سُليمانَ: ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي﴾ [سورة ص، ٣٥/٣٨]. قال رَوحٌ: فرَدَّه خاسئًا.»

[٣٨٠٣] أ: ذليلاً.

[٣٨٠٤] ن: (وغيرهما).

[٣٨٠٥] أ: فعلمنا من هذا.

[٣٨٠٦] ط - الخلق، صح هامش.

[٣٨٠٧] وفي هامش ط: أمّا الظهور فمستفادٌ من الحديث حيث تحاشى عن الظهور، وإن كان الظهور بالبعض، وأمّا العموم فمستفادٌ من نكير ملكاً. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٨٠٨] وفي هامش أ + (من هذه المسألة).

[٣٨٠٩] ل: (في) صدر (هذا الفصّ).

تفسيرهما بلسان العرب: الرحمن الرحيم) فإنّه عليه السلام لم يكن ممّن يتكلّم بلسان العرب **(فقيّد)** الحقّ سبحانه في كلامه **(رحمة الوجوب)** الّتي هي أحديْ الرحمتين اللّتين ذكرهما سليمان بالتقوى والإيمان حيث قال تعالى: ﴿فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾ [سورة الأعراف، ١٥٦/٧] وقال: ﴿بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُفٌ رَحِيمٌ﴾ [سورة التوبة، ١٢٨/٩][٣٨١٠] **(وأطلق رحمة الامتنان)** [٣٨١١] الّتي هي الأخرى من تينك الرحمتين **(في قوله: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [سورة الأعراف، ١٥٦/٧] حتّى وسعت**[٣٨١٢] **الأسماء الإلهيّة)**.[٣٨١٣] ولمّا كانت الأسماء عبارةً عن الذات مع النسب، وكانت سعة الرحمة إيّاها باعتبار النسب لا باعتبار الذات، فسّرها بقوله: **(أعني حقائق النسب)** يعني أنّ الأسماء لا يسعها[٣٨١٤] الرحمة الامتنانيّة إلّا باعتبار النسب لا باعتبار محض الذات **(فامْتَنَّ عليها بنا)** يعني نوع الإنسان، فأوجدنا لنكون[٣٨١٥] مظاهر آثارها ومجالي أنوارها **(فنحن نتيجة رحمة الامتنان)**[٣٨١٦] المتعلّق **(بالأسماء الإلهيّة والنسب الربّانيّة)** الّتي هي بعضٌ من الأسماء الإلهيّة، فيكون من قبيل ذكر الخاصّ بعد العامّ لزيادة الاهتمام به، فإنّها أقرب إلينا وأظهر علينا. **(ثمّ أوجبها)**، أي الرحمة **(على نفسه)** وهذه الرحمة الّتي أوجبها هي ظهوره علينا ومعرفتنا به، فإنّه تعالى قيّده **(بظهورنا لنا)** ومعرفتنا بأنفسنا في قوله تعالى على لسان الكمّل من عباده: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»[٣٨١٧] **(وأعلمنا أنّه هويّتنا)** في مثل قوله: ﴿وَهُوَ السَمِيعُ البَصِيرُ﴾ [سورة الشورى، ١١/٤٢] **(لنعلم أنّه ما أوجبها على نفسه إلّا لنفسه، فما خرجت الرحمة منه)** إلى غيره، بل إلى نفسه **(فعلى من امتنّ، /[١٧٩و] وما ثمّة إلّا هو)** وهذا عن لسان غلبة الوحدة

[٣٨١٠] وفي هامش ط: ذلك التقييد من جزئيّات رحمة الوجوب. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٨١١] وفي هامش ط: رحمة الامتنان هنا يشمل الوجود العلميّ والعينيّ بخلافه ما ذكره أوّلاً، فإنّه مختصٌّ بالعلميّ، وذلك لأنّه لا يزاحم في الاعتبارات. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٨١٢] أ: وسعت.

[٣٨١٣] وفي هامش ط: باعتبار التحقّق في نفسها. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٨١٤] أ: تسعها.

[٣٨١٥] ن: ليكون.

[٣٨١٦] وفي هامش ط: يعني لمّا أراد الامتنان على الأسماء يجعلنا مظاهر لها كنّا نتيجة الامتنان من وجهٍ وهو إرادة الامتنان على الأسماء. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٨١٧] قد سبق تخريجه.

والإجمال.[٣٨١٨] ولمّا كان هناك جهة كثرةٍ وتفصيلٍ أيضاً، نبّه عليه بقوله: **(إلّا أنّه لا بدّ من حكم لسان)** الكثرة و**(التفصيل)**[٣٨١٩] أيضاً **(لمّا ظهر من تفاضل**[٣٨٢٠] **الخلق في العلوم)** مثلاً بحسب تفاوت الاستعدادات **(حتّى يقال:**[٣٨٢١] **إنّ هذا)** الإنسان، كزيدٍ مثلاً **(أعلم من هذا)** الإنسان الآخر، كعمرٍو مثلاً **(مع أحديّة العين)**[٣٨٢٢] الظاهرة فيهما. ولمّا كان التفاضل مع أحديّة العين[٣٨٢٣] فيه نوع خفاءٍ أوضحه بتفاضل الصفات الإلهيّة مع أحديّة الذات فقال: **(ومعناه)**، أي معنى تفاضل الخلق في العلوم مثل **(معنى)** تفاضل صفات الحقّ في النقص والكمال مثل **(نقص تعلّق الإرادة عن تعلّق العلم)** فإنّه ليس كلّ ما يتعلّق به العلم يتعلّق[٣٨٢٤] به الإرادة، فهذه مفاضلةٌ في الصفات الإلهيّة[٣٨٢٥] **(وكمالِ**[٣٨٢٦] **تعلّق الإرادة وفضلها وزيادتها على تعلّق القدرة)** فإنّ الإرادة قد يتعلّق[٣٨٢٧] بإبقاء شيءٍ على عدميّته الأصليّة، ولا احتياج فيه إلى القدرة، فإنّ القدرة[٣٨٢٨] إنّما يتعلّق[٣٨٢٩] بإيجاد شيءٍ أو إعدامه بعد الوجود لا إبقائه على العدم الأصليّ. فإن قلت: يكفي في تخصيص الممكن بالعدم عدم إرادة الوجود ولا احتياج فيه إلى إرادة العدم، فلا يتعلّق[٣٨٣٠] بعدم الممكن الإرادة أيضاً كالقدرة. قلنا: الإرادة عندهم في الجناب الإلهيّ عبارةٌ عن معنى تخصيص الممكن بأحد الجائزين، لا الانبعاث الّذي يكون فينا، فلا يبعد أن يقال: عدم إرادة الوجود[٣٨٣١] هو

[٣٨١٨] وفي هامش ط: وقطع النظر عن التفاصل. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٨١٩] ن أ ل: (والتفصيل).

[٣٨٢٠] وفي هامش ط: والتفاضل يستلزم الكثرة قطعاً. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٨٢١] ل - (يقال)، صح هامش.

[٣٨٢٢] ن: مع أحديّة العين.

[٣٨٢٣] ن: (مع أحديّة العين).

[٣٨٢٤] أ: تتعلّق.

[٣٨٢٥] أ ل: (فهذه مفاضلة في الصفات الإلهيّة).

[٣٨٢٦] وفي هامش ط ن ب ل: قوله: وكمال بالجرّ، عطفٌ على النقص. منه قدّس سرّه.

[٣٨٢٧] أ: تتعلّق.

[٣٨٢٨] ل + فإنّ القدرة.

[٣٨٢٩] أ: تتعلّق.

[٣٨٣٠] أ: تتعلّق.

[٣٨٣١] وفي هامش ط: وفيه أنّ الإرادة صفةٌ وجوديّةٌ. عبدالغفور اللاريّ.

إرادة العدم، فإنّ عدم تلك الإرادة يخصّص[٣٨٣٢] الممكن بأحد الجائزين الّذي هو عدمه. **(وكذلك السمع الإلهيّ والبصر)** بينهما تفاضلٌ، فإنّ البصر له فضلٌ على السمع لقوّة الانكشاف في البصر وعدمها في السمع **(وكذلك جميع الأسماء الإلهيّة على درجاتٍ)** متفاوتةٍ **(في تفاضل بعضها على بعضٍ)**.

ولمّا كان المقصود من بيان التفاضل /[١٧٩ظ] بين الصفات بيان التفاضل في الخلق ذكره ثانياً كالنتيجة فقال: **(كذلك)**، أي مثل تفاضل الصفات **(تفاضل ما ظهر في الخلق)** من الصفات حال كون ذلك التفاضل ظاهراً **(من أن يقال هذا أعلم من هذا مع أحديّة العين. وكما أنّ كلّ اسمٍ إلهيٍّ)** لمكان اشتماله على الذات وصفةٍ ما[٣٨٣٣] **(إذا قدّمتَه سمّيتَه)** لاشتماله على الذات **(بجميع الأسماء ونعّته بها)** من غير تفاوتٍ بين الأسماء المتبوعة والتابعة. ففي كلّ اسمٍ أهليّة الاتّصاف بكلّ اسمٍ **(كذلك)** الأمر **(فيما ظهر)** الحقّ أو الاسم الإلهيّ فيه **(من الخلق فيه أهليّة كلّ ما فوضل به)**، أي كلّ صفةٍ فوضل بها ذلك المظهر بأن يفضل عليه بعض المظاهر الآخر لاشتمال هذا البعض عليها دون ذلك المظهر. ولا يخفى أنّ هذه الأهليّة إنّما هي باعتبار[٣٨٣٤] اشتمال الكلّ على الهويّة السارية الصالحة لإنتشاء الصفات منها، وإن كانت تختلف[٣٨٣٥] بحسب القوابل لا[٣٨٣٦] باعتبار خصوصيّات تعيّنات المظاهر، ويمكن أن يعتبر[٣٨٣٧] باعتبار خصوصيّات المظاهر، ولكن بالنظر إلى إدراك الكمّل، فإنّهم يُدرِكون الصفات الكماليّة كالحياة والعلم وغيرهما من جميع الموجودات، وإن خَفِيَتْ عن أكثر الناس. **(فكلّ جزءٍ من العالم مجموع العالم، أي هو قابلٌ لحقائق متفرّقات العالم)**، أي حقائق الصفات المتفرّقة في أجزاء العالم كلّه[٣٨٣٨] فكلّ جزءٍ منه

[٣٨٣٢] ن ل: تخصيص.

[٣٨٣٣] ن ل: (ما).

[٣٨٣٤] ن: اعتبار.

[٣٨٣٥] ن: يختلف.

[٣٨٣٦] أ - لا.

[٣٨٣٧] أ: تعتبر.

[٣٨٣٨] أ ل: (كلّه).

لمكان اشتماله على الهويّة قابلٌ لكلّ صفةٍ، وإن لم يظهر[٣٨٣٩] منه لخصوصيّة تعيّنه، أو هو موصوفٌ بما يوصف[٣٨٤٠] به الأجزاء الأُخر،[٣٨٤١] لكنّ هذا الاتّصاف[٣٨٤٢] لا يظهر إلّا للبعض كما قلنا.

وإذا كان حال المظاهر الخلقيّة مع الهويّة السارية كحال الأسماء مع الذات **(فلا يقدح قولنا)** في بيان المفاضلة بين المظاهر **(إنّ زيداً دون عمرٍو في العلم في أن يكون[٣٨٤٣] هويّة الحقّ عين زيدٍ وعمرٍو، ويكون)** العلم[٣٨٤٤] **(في عمرٍو أكمل[٣٨٤٥] منه في زيدٍ)** وإذا لم يقدح فيه تفاضلت المظاهر، وهي ليست /[١٨٠ و] غير الهويّة السارية **(كما تفاضلت الأسماء الإلهيّة[٣٨٤٦] و)** هي[٣٨٤٧] **(ليست غير[٣٨٤٨])** ذات **(الحقّ، فهو[٣٨٤٩] تعالى من حيث هو عالمٌ أعمّ في التعلّق من حيث ما هو مريدٌ وقادرٌ وهو[٣٨٥٠])** من حيث احدى هاتين الحيثيّتين **(هو)** من حيث الحيثيّة الأخرى **(ليس غير. فلا تعلمه)**،[٣٨٥١] أي الحقّ سبحانه بأحديّة عينه **(يا وليّي هنا)**، أي في الأسماء **(وتجهله هنا)**، أي في المظاهر **(وتَنفيه هنا)**، أي في المظاهر **(وتُثبِته هنا)**،[٣٨٥٢] أي في الأسماء، فلا ينبغي أن يقع منك الإثبات والنفي[٣٨٥٣] **(إلّا أن أَثْبَتَّه[٣٨٥٤] بالوجه الّذي أثبتَ نفسه، ونفيْتَه عن كذا بالوجه الّذي نفى نفسه كالآية الجامعة للنفي والإثبات في حقّه حين قال:**

[٣٨٣٩] أ: تظهر.

[٣٨٤٠] أ: توصف.

[٣٨٤١] ن ل - الآخر، صح هامش ل.

[٣٨٤٢] أ: اتّصاف.

[٣٨٤٣] أ: (تكون)؛ ل + في.

[٣٨٤٤] ن ل: (العلم).

[٣٨٤٥] وفي هامش أ + وأعلم.

[٣٨٤٦] ن: الأسماء الإلهيّة.

[٣٨٤٧] أ ل: (هي).

[٣٨٤٨] ن: غير.

[٣٨٤٩] ن - (فهو)، صح هامش.

[٣٨٥٠] ن: وهو.

[٣٨٥١] وفي هامش ط: نفيٌ في معنى النهي. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٨٥٢] أ - أي في المظاهر (وتثبته هنا)، صح هامش.

[٣٨٥٣] ن: (النفي).

[٣٨٥٤] ن: (تثبته).

﴿**لَيسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾ **فنفى**[٣٨٥٥] نفسه عن أن يكون له مثلٌ، فإنّ المثليّة إنّما يكون[٣٨٥٦] بين غيرين، وهو عين كلّ شيءٍ (﴿**وَهُوَ السَمِيعُ البَصِيرُ**﴾ **[سورة الشورى، ١١/٤٢] فأثبت)** نفسه[٣٨٥٧] متّصفةً **(بصفةٍ تعمّ كلّ سامعٍ بصيرٍ من حيوانٍ)** على وجهٍ يفيد انحصار السميع والبصير فيه. **(وما ثمّة)**، أي في نفس الأمر **(إلّا حيوانٌ)**[٣٨٥٨] فوجب أن يكون عين كلّ شيءٍ، وإلّا لم ينحصر السميع والبصير[٣٨٥٩] فيه **(إلّا أنّه)**،[٣٨٦٠] أي كون كلّ شيءٍ حيواناً **(بطَن في الدنيا عن إدراك بعض الناس)** وهم المحجوبون عن سريان سرّ الحياة في الكلّ **(وظهر في الآخرة لكلّ الناس، فإنّها)**، أي الآخرة **(هي الدار الحيوان، وكذلك الدنيا)** هي الدار الحيوان بسريان الحياة في الكلّ **(إلّا أنّ حياتها مستورةٌ عن بعض العباد)** مكشوفةٌ على بعضهم، كما قال عليٌّ رضي اللّه عنه: «كنّا في سفرٍ مع رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم ما استقبلنا حجرٌ ولا شجرٌ إلّا سلّم على رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم.»[٣٨٦١] وذلك السرّ والكشف إنّما يكونان **(ليظهر الاختصاص والمفاضلة بين عباد اللّه بما يُدرِكون من حقائق العالم)**، أي من الحقائق المستورة في العالم كحقيقة العلم والحياة المستورة[٣٨٦٢] في الجمادات. **(فمن عمّ إدراكه)** كمن أدرك[٣٨٦٣] حياة الكلّ في الدنيا /[١٨٠ظ] **(كان الحقّ فيه أظهر[٣٨٦٤] في الحكم)** الّذي هو العلم والإدراك **(ممّن ليس له ذلك العموم)** في الإدراك، فلمن[٣٨٦٥] عمّ إدراكه فضلٌ على من ليس له ذلك العموم[٣٨٦٦] مع أنّ الكلّ عينٌ واحدةٌ.

[٣٨٥٥] ن: فنفي.

[٣٨٥٦] أ ل: تكون.

[٣٨٥٧] ن: (نفسه).

[٣٨٥٨] أ - على وجه يفيد انحصار السميع البصير فيه، (وما ثمّة)، أي في نفس الأمر (إلّا حيوان).

[٣٨٥٩] أ: السمع والبصر.

[٣٨٦٠] أ: إلّا أنّه.

[٣٨٦١] **معجم الأوسط** للطبرانيّ، ٣٢٢/٥ بلفظٍ آخر.

[٣٨٦٢] ل: والمستورة.

[٣٨٦٣] أ - كمن أدرك.

[٣٨٦٤] وفي هامش ط: أي أظهر بحسب العلم. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٨٦٥] أ +عمّ في العموم (فعلمنا من هذا) الّذي ذكر من تنكير الملك وحديث العفريت (أنّ) الملك (الّذي لا ينبغي لأحدٍ من الخلق بعد سليمان الظهور بذلك في العموم) لا التمكين منه في العموم ولا ظهور ببعضٍ. (وليس غرضنا) المقصود بالأصالة في صدر هذا الفصّ من هذه المسألة؛ وإن وقع كلام في البين (إلّا الكلام والتنبيه على الرحمتين

(فلا تُحجَبْ) نهيٌ على البناء للمفعول، يعني عن شهود وحدة العين **(بالتفاضل)** الواقع بين القوابل **(و)** الحال[٣٨٦٧] أنّك **(تقول)** حين الحجاب **(لا يصح كلام من يقول:[٣٨٦٨] إنّ الخلق)** بحسب الحقيقة **(هويّة الحقّ)** لِما مرّت[٣٨٦٩] وتفاضلت بحسب تفاوت المظاهر **(بعدما التفاضل في الأسماء الإلهيّة الّتي لا تشكّ[٣٨٧١] أنت)** في[٣٨٧٢] **(أنّها)**، أي تلك الأسماء **(هي الحقّ، ومدلولها المسمّى بها ليس إلّا اللّه)** فإذا لم يكن التفاضل في الأسماء مانعاً عن أحديّة العين، فكذلك التفاضل في المظاهر لم يكن مانعاً عنها،[٣٨٧٣] كيف والمظاهر الخلقيّة أيضاً أسماءٌ جزئيّةٌ تاليةٌ للأسماء الكلّيّة الإلهيّة؟!

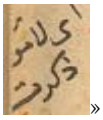
ولمّا فرغ عمّا وقع في البين رجع إلى مقصوده فقال: **(ثمّ إنّه كيف يقدّم سليمان اسمه)** في مكتوبه إلى بلقيس **(على اسم اللّه كما زعموا)**، أي الظاهريّون من أهل التفسير **(وهو)**، أي والحال أنّ سليمان **(من جملة مَن أوجدتْه الرحمة)** الرحمانيّة، وخصّصتْه الرحمة الرحيميّة بكمالاته، فهو من حيث وجوده وتخصّصه[٣٨٧٤] بكمالاته متأخّرٌ طبعاً عن الرحمن الرحيم المتأخّرين عن الاسم اللّه. **(فلا بدّ أن يتقدّم الرحمن الرحيم)** عليه وضعاً ليصحّ استناد المرحوم[٣٨٧٥]

اللّتين ذكرهما سليمان عليه السلام في الاسمين اللّذين تفسيرهما بلسان العرب: الرحمن الرحيم) فإنّه عليه السلام لم يكن ممّن يتكلّم بلسان العرب، صح هامش.

[٣٨٦٦] ط - في الإدراك، فلمن عمّ إدراكه فضلٌ على من ليس له ذلك العموم، صح هامش.

[٣٨٦٧] وفي هامش ط: قيل للمنهيّ لا للنهي. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٨٦٨] ل: لا يصح كلام من يقول.

[٣٨٦٩] وفي هامش ط: «  ». عبدالغفور اللاريّ.

[٣٨٧٠] وفي هامش ط: من الإراءة. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٨٧١] وفي هامش ط: أي لا يشكّ في أنّ مدلول الأسماء عين المسمّى بتلك الأسماء، فكما أنّ الأسماء الّتي الدوالّ[؟] عين الحقّ كذلك المدلولات عين الحقّ، فقوله: مدلولها المسمّى بها معطوفٌ على معمولي أنّ هذا على تقدير وجود الواو في قوله: وليس كما في النسخة المقروءة على الشيخ، وأمّا إذا لم يكن الواو فالأمر ظاهرٌ. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٨٧٢] ن ل: (في).

[٣٨٧٣] وفي هامش ط: يعني إذا لم يكن هذا التفاضل مانعاً مع القرب من الذات، فذلك التفاضل في المظاهر مع البعد عنها. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٨٧٤] ل: وتخصيصه.

[٣٨٧٥] أ: (ليصحّ استناد المرحوم).

إليهما[٣٨٧٦] على وجهٍ يوافق فيه الوضع الطبع، أو فلا بدّ أن يتقدّما في نفس الأمر ويتحقّقا أولاً لعليّتهما **(ليصحّ استناد المرحوم)**[٣٨٧٧] المعلول إليهما. وإذا كانا متقدّمين في نفس الأمر فينبغي أن يقدّما في الذكر أيضاً. **(هذا)**، أي ما زعمه الظاهريّون **(عكس الحقائق)**[٣٨٧٨] الّتي أن ينبغي أن يكون الأمر عليها. وما زعموه هو[٣٨٧٩] **(تقديم من يستحقّ التأخير)** يعني اسم سليمان **(وتأخير من يستحقّ التقديم)** يعني اللّه الرحمن الرحيم. ولمّا كان من يستحقّ التأخير في حدّ ذاته قد يعرض له في بعض المواضع ما يقتضي تقديمه، وكذلك من يستحقّ التقديم قد يعرض له من بعض المواضع ما يقتضي تأخيره. /[١٨١و] ولا شكّ أنّ هذا التقديم[٣٨٨٠] والتأخير ليس عكس الحقائق،[٣٨٨١] فلذلك قيّده بقوله: **(في الموضع الّذي يستحقّه)**، أي في الموضع الّذي يستحقّ[٣٨٨٢] فيه من يستحقّ التأخير، التأخير لا في الموضع الّذي يستحقّ فيه التقديم، وكذا الحال فيمن يستحق التقديم.

(ومن حكمة بلقيس وعلوّ) مرتبة علمها[٣٨٨٣] **(كونها)** بحيث **(لم تذكر اسم من ألقى إليها الكتاب)** حيث قال:[٣٨٨٤] ﴿أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ﴾ [سورة النمل،٢٩/٢٧] على صيغة المبنيّ للمفعول. **(وما علمتْ ذلك إلّا لتُعلِم أصحابها)** من الإعلام[٣٨٨٥] **(أنّ لها اتّصالاً إلى أمورٍ)** من أحوال الملك والحوادث الّتي تتجدّد فيه **(لا يعلمون طريقها)** الّذي منه وصل العلم[٣٨٨٦] بها إلى

[٣٨٧٦] وفي هامش ط: أي الاستناد الضمنيّ، وإن لم يكن يذكره. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٨٧٧] أ: ليصحّ استناد المرحوم.

[٣٨٧٨] ن: عكس الحقائق.

[٣٨٧٩] ن ل: (هو).

[٣٨٨٠] ل - قد يعرض له من بعض المواضع ما يقتضي تأخيره، ولا شكّ أنّ هذا التقديم، صح هامش.

[٣٨٨١] وفي هامش ط: لأنّ حقيقة العارض يقتضي ذلك. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٨٨٢] أ - في الموضع الّذي يستحقّ، صح هامش.

[٣٨٨٣] ن أ ل: (علمها).

[٣٨٨٤] أ: قال.

[٣٨٨٥] ط - من الإعلام.

[٣٨٨٦] وفي هامش ط: أي يصل إليها من الغائب. عبدالغفور اللاريّ.

بلقيس **(وهذا من التدبير الإلهيّ[٣٨٨٧] في الملك[٣٨٨٨] لأنّه إذا جُهِل طريق الإخبار الواصل للمُلْك)**، أي إلى الملك **(خاف أهل الدولة على أنفسهم في تصرّفاتهم، فلا يتصرّفون إلّا في أمرٍ إذا وصل إلى سلطانهم عنهم يأمنون غائلة[٣٨٨٩] ذلك التصرّف، فلو تعيّن لهم)** أنّه **(على يديْ من يصل الأخبار إلى مَلِكِهم، لصانعوه)**، أي عاملوه **(وأعظموا له الرُشَى)**[٣٨٩٠] جمع رشوةٍ[٣٨٩١] **(حتّى يفعلوا ما يريدون، ولا يصل ذلك إلى ملكهم، فكان قولها: ﴿أُلْقِيَ إِلَيَّ﴾)** على صيغة المبنيّ للمفعول **(ولم تُسَمِّ من ألقاه سياسةً منها أورثت الحذر منها في أهل مملكتها وخواصّ مدبّريها، وبهذا استحقّت)** بلقيس **(التقدّم[٣٨٩٢] عليهم)** بالسلطنة.

(وأمّا فضل العالِم من الصنف الإنسانيّ) وهو آصف بن برخيا **(على العالِم من الجنّ)** الّذي قال: ﴿أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ﴾ [سورة النمل، ٣٩/٢٧]. وقوله: **(بأسرار التصريف وخواصّ الأشياء)** من قبيل التنازع بين العالِميْن، أي العالم بأسرارٍ يتمكّن من العلم بها إلى التصرّف في العالم وبخواصّ الأشياء الّتي يتوسّل بها إلى ذلك التصرّف **(فمعلومٌ بالقدْر الزمانيّ)** فمن كان زمان[٣٨٩٣] إتيانه[٣٨٩٤] بالعرش أقلّ فهو أفضل، فالعالم الإنسانيّ أفضل. **(فإنّ)**[٣٨٩٥] الإتيان في كلامه /[١٨١ظ] موقّتٌ بارتداد الطرف ورجوعه إلى الناظر، ولا شكّ أنّ[٣٨٩٦] **(رجوع الطرف إلى الناظر به)**، أي بالطرف **(أسرع)** ممّا وقّت الجنّيّ الإتيان بالعرش به، أعني **(من قيام القائم من مجلسه، لأنّ حركة البصر)** يعني تعلّق الإبصار بالمبصَر سمّاه حركةً بناءً على توهّم خروج النور من البصر إلى المبصَر، فإنْ جُعِلت حركة البصر عبارةً عن انفتاح الجفنين ورجوعه

[٣٨٨٧] وفي هامش ط: الّذي ألهمها اللّه تعالى. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٨٨٨] ن: في المك.

[٣٨٨٩] وفي هامش ط: أي السياسة منه. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٨٩٠] ن: (الرشئ). وفي هامش ط: أعطوها الرشى الكثيرة. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٨٩١] ن: (رشوء).

[٣٨٩٢] ن: التقدّم.

[٣٨٩٣] أ - زمان، صح هامش.

[٣٨٩٤] وفي هامش ط: أي قبل انتهائه. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٨٩٥] أ: فإنّ.

[٣٨٩٦] أ: (أنّ).

عن انطباقهما، فهي حركةٌ حقيقةً،[٣٨٩٧] لكنّ كلامه في الأوّل أظهر. وعلى كلّ تقديرٍ فحركة البصر **(في الإدراك[٣٨٩٨] إلى ما يدركه)** من المبصرات **(أسرع من حركة الجسم فيما يتحرّك منه)**، أي في مسافةٍ يتحرّك الجسم مبتدئةً حركته منها، أي من قطعها.[٣٨٩٩] **(فإنّ الزمان الّذي يتحرّك فيه البصر)** إلى المبصَر **(عين الزمان الّذي يتعلّق بمبصَره)**، أي آن حركة البصر نحو المبصر عين آن تعلّقه بالمبصر، فإنّهما آنيّان لا زمانيّان إلّا أنّ إطلاق الزمان على المعنى الأعمّ من الآن والزمان بينهم شائعٌ، فالحركة والتعلّق يقعان في آنٍ واحدٍ **(مع بُعد المسافة بين الناظر والمنظور،[٣٩٠٠] فإنّ زمان فتح البصر وحركة)**[٣٩٠١] نحو المبصَر إذا أراد الناظر أن ينظر إلى فلك الكواكب الثابتة مثلاً **(زمان تعلّقه)** بعينه **(بفلك الكواكب الثابتة)** بل آنه آنه **(وزمان رجوع طرفه إليه زمان عدم إدراكه)** بل آنه آنه **(والقيام من مقام الإنسان ليس كذلك، أي ليس له هذه السرعة)** فإنّه زمانيٌّ لا آنيٌّ. **(فكان)** قول[٣٩٠٢] **(آصف بن برخيا أتمّ[٣٩٠٣])** وأسرع **(في العمل)**[٣٩٠٤] حيث لم يتخلّف عنه العمل بخلاف قول العفريت، فإنّه قد تخلّف عنه العمل **(فكان عين قول آصف بن برخيا)** ﴿اَنَا اٰتِيكَ بِهٖ قَبْلَ اَنْ يَرْتَدَّ اِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾ [سورة النمل، ٢٧/٤٠] **(عين الفعل)** الواقع **(في الزمن الواحد)** يعني الآن، وهذا على سبيل المبالغة، فإنّ قوله زمانيٌّ وفِعْله آنيٌّ، ولكون القول عين الفعل، قال تعالى بعد قوله:[٣٩٠٥] ﴿اَنَا اٰتِيكَ﴾ من غير تعرّضٍ لفعلٍ[٣٩٠٦] آخر. /[١٨٢ و] ﴿فَلَمَّا رَاٰهُ مُسْتَقِراًّ﴾ **(فرآه في ذلك الزمان بعينه)**، أي رأى **(سليمان**

[٣٨٩٧] وفي هامش ط: لأنّه هي فعله على الإعدام والإيجاد، وهذا أوفق له بخلاف التوجيه الثاني، فإنّه لا يناسبه، وإن كان يُفهَم منه فضيلته على الجنّيّ، لأنّ زمانه أقلّ. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٨٩٨] وفي هامش ط: في أن يحصل الإدراك. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٨٩٩] وفي هامش ط: أي الشروع في قطعها. إنّما قال ذلك بأنّ مجموع المسافة ليس مبدأً للحركة، بل المبدأ ليس إلّا جزءاً يتحقّق به الشروع في الحركة، فلهذا زاد لفظ القطع بهذا المعنى. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٩٠٠] أ: الناظر والمنظور.

[٣٩٠١] أ ل: وحركة.

[٣٩٠٢] ل: (قول).

[٣٩٠٣] ن: أتمّ.

[٣٩٠٤] ل + (من الجنّ).

[٣٩٠٥] أ - قوله، صح هامش.

[٣٩٠٦] ل: بفعل.

عليه السلام عرش بلقيس ﴿مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ﴾ [سورة النمل، ٤٠/٢٧] وإنّما قال ﴿مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ﴾ ولم يقتصر على قوله: ﴿فَلَمَّا رَاٰهُ﴾ **(لئلّا يُتخيَّل)** على صيغة المبنيّ للمفعول **(أنّه أدركه وهو في مكانه)** برفع الحجاب[٣٩٠٧] بينهما **(من غير انتقالٍ.[٣٩٠٨] ولم يكن عندنا)**، أي لم يتحقّق عندنا، يعني المكاشفين بالخلق الجديد **(باتّحاد الزمان)**، أي بسبب وحدته وكونه آناً **(انتقالٌ)** لأنّ الانتقال حركةٌ، والحركة زمانيّةٌ **(وإنّما كان إعدامٌ وإيجادٌ)** في آنٍ واحدٍ بأنّ أعدمه في سبإٍ وأوجده[٣٩٠٩] عند سليمان عليه السلام **(بحيث لا يشعر أحدٌ بذلك[٣٩١٠] إلّا من عرفه)**، أي الخلق الجديد الحاصل في كلّ آنٍ. **(وهو)**، أي عدم شعورهم بذلك ما يدلّ عليه **(قوله تعالى: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [سورة ق، ١٥/٥٠] ولا يمضي عليهم وقتٌ لا يرون فيه)**، أي في ذلك الوقت مثل[٣٩١١] **(ما هم راؤون له)** في وقتٍ قبله، فيتوهّمون أنّ المرئيّ[٣٩١٢] في الوقتين واحدٌ، فلا يفهمون الخلق الجديد.

(وإذا كان هذا)، أي حصول[٣٩١٣] العرش عند سليمان **(كما ذكرناه)**، أي بطريق الإعدام والإيجاد **(فكان زمان عدمه، أعني عدم العرش من مكانه عين وجوده)**، أي عين زمان وجوده **(عند سليمان من)**[٣٩١٤] قبيل[٣٩١٥] **(تجديد الخلق مع الأنفاس)** بأن يكون في كلّ نفَسٍ، بل في كلّ آنٍ وجودٌ مجدّدٌ شبيهٌ بالوجود السابق على قدْرٍ خفيٍّ من التفاوت. **(ولا علم لأحدٍ بهذا القدْر)** من التفاوت فيتوهّم أنّ الوجود المتجدّد[٣٩١٦] بعينه هو الوجود الزائل، فلا يشعر بتجديد الخلق مع الأنفاس **(بل الإنسان لا يشعر به من نفسه أنّه في كلّ نفَسٍ لا يكون)** لزوال وجودٍ **(ثمّ يكون)**

[٣٩٠٧] ط - الحجاب، صح هامش.

[٣٩٠٨] وفي هامش ط: أي مع كونه في مكانه الأوّل، بل انتقل بمعنى أنّه حصل في مكانٍ ثانٍ بعد إن كان في مكانٍ أوّل، والانتقال بهذا المعنى لا ينافي نفي الانتقال بمعنى الحركة ثانياً. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٩٠٩] وفي هامش ط: تامةً. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٩١٠] ل: (بذلك أحد).

[٣٩١١] وفي هامش ط: إنّما زاد لفظ المثل، لأنّ الواقع ليس إلّا المثل. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٩١٢] ن: المولي.

[٣٩١٣] ل - أنّ المرئيّ في الوقتين واحدٌ، فلا يفهمون الخلق الجديد. (وإذا كان هذا)، أي حضور، صح هامش.

[٣٩١٤] ن: عند سليمان من.

[٣٩١٥] ط - قبيل، صح هامش.

[٣٩١٦] ن: المجدّد.

لعروض وجودٍ آخر، لأنّ زمان الزوال والعروض واحدٌ والوجودان شبيهان من غير تفاوتٍ. **(ولا تقُل)** لفظة **(ثمّ)**[٣٩١٧] في قولك: لا يكون ثمّ[٣٩١٨] يكون **(يقتضي[٣٩١٩] المهلة)** وتخلّل[٣٩٢٠] الزمان بين العدم والوجود، فلا يكونان /[١٨٢ظ] في زمانٍ واحدٍ **(فليس ذلك)**،[٣٩٢١] أي القول باتّحاد الزمان **(بصحيحٍ، وإنّما ثمّ[٣٩٢٢] يقتضي[٣٩٢٣] الرتبة[٣٩٢٤] العليّة)**[٣٩٢٥] من العلوّ[٣٩٢٦] **(عند العرب في مواضع مخصوصةٍ كقول الشاعر: «كهزّ الرُّدَيْنِيّ[٣٩٢٧] ثمّ اضطرب.»**[٣٩٢٨] **وزمان الهزّ عين زمان اضطراب[٣٩٢٩] المهزوز بلا شكّ، وقد جاء بِثُمّ ولا مهلة)** بناءً على أنّ الهزّ مقدّمٌ بالذات على اضطراب المهزوز، فجعل هذا التقدّم بمنزلة التقدّم الزمانيّ، واستعمل ثمّ فيه **(كذلك)**، أي كما أنّ زمان الهزّ زمان اضطراب المهزوز كذلك **(تجديد الخلق مع الأنفاس زمان العدم)** فيه[٣٩٣٠] **(زمان وجود المثل، كتجديد الأعراض في دليل الأشاعرة)**[٣٩٣١] حيث ذهبوا إلى تعاقب الأمثال على محلّ العرض من غير خلوّ آنٍ من شخصٍ من العرض مماثلٌ للشخص الأوّل، فيظنّ الناظر أنّها شخصٌ واحدٌ مستمرٌّ. وإنّما ذهبنا إلى ما ذهبنا من تجديد الخلق مع الأنفاس. **(فإنّ مسألة حصول**

[٣٩١٧] ن: ثمّ.

[٣٩١٨] ن: (ثمّ).

[٣٩١٩] أ: (تقتضي).

[٣٩٢٠] أ ل: وتحلّل.

[٣٩٢١] أ: (فليس ذلك).

[٣٩٢٢] ل: (لم).

[٣٩٢٣] أ: (تقتضي)؛ ل: (يقتض)؛ ل وفي هامش أ + (تقدّم).

[٣٩٢٤] وفي هامش ط: الرتبة العليّة للعدم باعتبار أنّ الأصل في الممكنات إذا عليت وطباعها كانت معدومةٌ. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٩٢٥] وفي هامش ط: أي الّتي بها نوع علوٍّ كالشرف وغيره من التقدّم الذاتيّ. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٩٢٦] وفي هامش ط: لا من العليّة.

[٣٩٢٧] وفي هامش ط: الرمح. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٩٢٨] هذه «كلماتٌ من قصيدة حارثة بن العجاج الإياديّ (ت. ٨٧١/٢٥٨)» (**فصوص الحكم**، ص ١٤٣، من حاشية المحقّق، رقم: ١٩٧).

[٣٩٢٩] ل: اضطرب.

[٣٩٣٠] ن ل: (فيه).

[٣٩٣١] وفي هامش ط: أي فيما اقتضاه دليل الأشاعرة. عبدالغفور اللاريّ.

عرش بلقيس من أشكل[٣٩٣٢] **المسائل إلّا مَن عرف ما ذكرناه آنفاً في قضيّته)** من الإيجاد والإعدام.[٣٩٣٣] **(فلم يكن لآصف من الفضل)** على العالِم من الجنّ بأسرار التصريف في ذلك[٣٩٣٤] **(إلّا حصول التجديد في مجلس سليمان عليه السلام، فما قطَع العرش مسافةً ولا زُوِيتْ)**، أي طويت **(له**[٣٩٣٥] **أرضٌ ولا خرقها)**، أي العرش الأرض. وذلك ظاهرٌ لمن فهم ما ذكرناه[٣٩٣٦] من الإعدام والإيجاد **(و)** إنّما **(كان ذلك)** الفعل العظيم والتصرّف القويّ **(على يديْ بعض أصحاب سليمان)** لا على يديه **(ليكون أعظم)**، أي أشدّ إعظاماً **(لسليمان في نفوس الحاضرين من بلقيس وأصحابها، وسبب ذلك)**، أي سبب ظهور سليمان عليه السلام بهذا التصرّف الجاري على يديْ بعض أصحابه **(كون سليمان عليه السلام هبة اللّه تعالى لداود من قوله تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لِدَاوُدَ سُلَيْمٰنَ﴾ [سورة ص، ٣٠/٣٨] والهبة عطاء الواهب بطريق الإنعام لا بطريق الجزاء الوفاق)،** أي الموافق[٣٩٣٧] لأعمال الموهوب له **(أو الاستحقاق)** بأن يكون الموهوب له قد أستحقّه بمحض استعداده له.[٣٩٣٨] /[١٨٣و] وكان المراد أن يكون أحد الأمرين ملحوظاً للواهب باعثاً له على الهبة، وإلّا فلا بدّ لها بحسب الواقع من الاستحقاق[٣٩٣٩] **(فهو)**، أي سليمان **(النعمة السابقة)** على داود، بل على العالمين. إمّا على داود، فلأنّ الخلافة الظاهرة الإلهيّة قد كُمِّلَتْ لداود وظهرت أكمليّتها في سليمان عليهما السلام، وإمّا على العالمين، فلمّا وصل منه إليهم من آثار اللطف والرحمة **(والحجة البالغة)** من حيث كان يبلّغ[٣٩٤٠] المستبصرين بالبَرْهَنة[٣٩٤١] إلى مقاصدهم **(والضربة الدامغة)** للمنكرين الجاحدين بالسيف.

[٣٩٣٢] ن: (إشكال).

[٣٩٣٣] ل: العدم.

[٣٩٣٤] ن ل: (في ذلك).

[٣٩٣٥] أ: له.

[٣٩٣٦] أ ل: (لمن فهم ما ذكرناه).

[٣٩٣٧] ن: أي الموافق.

[٣٩٣٨] وفي هامش ط أ ب م: من قبيل إعطائهم[١] الدراهم. منه قدّس سرّه. [١] ب: إعطاه.

[٣٩٣٩] وفي هامش ط: يعني أنّ الهبة من حيث هبةٌ لم يُلاحَظ فيها الاستحقاق، لأنّها فعلٌ لا عوض ولا غرض، وإن كان الاستحقاق ملحوظاً له تعالى، إذ لم يعرب عن علمه شيءٌ ولا يعطي إلّا بقدر الاستعداد. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٩٤٠] ن: تبلّغ.

(وأمّا علمُه فقوله)، أي ما يدلّ عليه قوله **(﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيمٰنَ﴾ [سورة الأنبياء، ٧٩/٢١] مع نقيض الحكم)**، أي مع وجود نقيض حكمه من داود عليه السلام في مسألة الزرع وأكل الماشية إيّاه **(وكلًّا)** من داود وسليمان **(آتاه اللّه حكماً وعلماً،**[٣٩٤٢] **فكان علم داود علماً مؤتًى آتاه اللّه)** من حيث اجتهاده فيما أوحي إليه **(وعلم سليمان)**[٣٩٤٣] بعينه **(علم اللّه في المسألة)** المختلِف فيها **(إذا**[٣٩٤٤] **كان هو)**، أي اللّه العالم بها في مظهر سليمان، لأنّه فنى عن نفسه بتحلّي[٣٩٤٥] الاسم العليم المفهوم من قوله تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيمٰنَ﴾ إذ الظاهر أنّه لا يوحى إليه وحياً ظاهراً، وإلّا فالظاهر أن يقال: فأوحينا[٣٩٤٦] إلى سليمان،[٣٩٤٧] وكما أنّه هو العالم في مظهر سليمان، فكذلك هو[٣٩٤٨] **(الحاكم بلا واسطةٍ)**، أي بلا واسطة سليمان، فإنّ الحكم يترتّب على العلم. **(فكان سليمان)** الّذي فهّمه اللّه تلك المسألة له فضيلتان، إحديهما: فضيلة التفهيم في العلم وأخريهما: كونه **(ترجمان حقٍّ في مقعد صدقٍ)** في الحكم[٣٩٤٩] **(كما أنّ المجتهد المصيب لحكم اللّه الّذي يحكم به اللّه في المسألة لو تولّاها بنفسه أو بما يوحِي به لرسوله**[٣٩٥٠] **له أجران)** أجر الاجتهاد وأجر الإصابة**. (و)** المجتهد **(المخطئ لهذا الحكم له أجرٌ)** واحدٌ هو أجر

[٣٩٤١] ل: بالبرهية.

[٣٩٤٢] لعلّه يشير إلى قوله تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمٰنَ ۚ وَكُلاًّ اٰتَيْنَا حُكْماً وَعِلْماً ۚ وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُۥدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ ۚ وَكُنَّا فَاعِلِينَ﴾ [سورة الأنبياء، ٧٩/٢١].

[٣٩٤٣] وفي هامش ط: إنّما فسّر بالعلم، لأنّ الكلام في العلم. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٩٤٤] أ: (إذ).

[٣٩٤٥] ن أ: بتجلّي.

[٣٩٤٦] وفي هامش ط: وليس بطريق الإلهام أيضاً بمثل ما ذكره في نفي الإيحاء، وهو قولنا: وإلّا، فالظاهر أن يقال: فألهمناه. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٩٤٧] وفي هامش ط: في المسئلة المختلف فيها. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٩٤٨] ن: (هو).

[٣٩٤٩] ل: (في الحكم).

[٣٩٥٠] وفي هامش ط: أراد من الحكم المضاف الحكم الّذي لو باشره الحقّ تعالى بنفسه أو بلسان الأنبياء بطريق الوحى لكان ذلك يعنيه. عبدالغفور اللاريّ.

الاجتهاد[٣٩٥١] **(مع كونه)**، أي كون ما أدّى إليه اجتهاد المخطئ **(علماً)** في الشرع، أي أعطاه الشرع حكم العلم، وهو وجوب العمل بموجَبه **(وحكماً)**[٣٩٥٢] /[١٨٣ظ] بحسب[٣٩٥٣] العمل به ما لم يظهر خطؤه. **(فأُعطِيت هذه الأمّة المحمّديّة رتبة سليمان)** بالإصابة في الحكم **(ورتبة داود[٣٩٥٤] عليهما السلام)** بالاجتهاد[٣٩٥٥] **(فما أفضلَها من أمّةٍ)**.

ثمّ إنّه رضي اللّه عنه أشار بوجهٍ آخر إلى كمال علم سليمان عليه السلام في قصّة بلقيس فقال: **(ولمّا رأت بلقيس عرشها مع علمها ببعد المسافة واستحالة انتقاله في تلك المدّة عندها ﴿قَالَتْ كَأَنَّهُ هُوَ﴾)** حاكمةً بالمشابهة والمغايرة **(وصدّقت لما ذكرناه من تجديد الخلق بالأمثال، وهو[٣٩٥٦] هو)** في نفس الأمر[٣٩٥٧] **(وصدق الأمر)** في حكمه[٣٩٥٨] بالاتّحاد[٣٩٥٩] **(كما أنّك في زمان التجديد عين ما أنت في الزمان الماضي. ثمّ إنّه كمالٌ من علم سليمان التنبيه الّذي ذكره في الصرح ف﴿قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ﴾ وكان صرحاً أمْلَسَ لا أمْتَ)** أي لا عوج ولا نُتُوَّ[٣٩٦٠] فيه **(من زجاجٍ ﴿فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً﴾، أي ماءً ف﴿كَشَفَتْ عَنْ سَاقَيْهَا﴾ [سورة النمل، ٤٤/٢٧] حتّى لا يصيب الماء ثوبها، فنبّهها بذلك، أي بكون الصرح مماثلاً للماء[٣٩٦١]**

[٣٩٥١] لعلّه يشير إلى قول النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم الّذي رُوِي في **صحيح البخاريّ**، الاعتصام، ٢١؛ **صحيح مسلم**، الأقضية، ١٧١٦، ومتن الحديث: «إذا حكم الحاكمُ فاجتهد ثم أصاب فله أجرانِ، وإذا حكم فاجتهدَ ثم أخطأَ فله أجرٌ».

[٣٩٥٢] وفي هامش ط: يعني أنّ للمجتهد المخطئ حكماً على نفسه وعلى تابعيه في المجتهَد فيه كما أنّ له علماً، وإنّما أتى بالعلم والحكم ليوافق قوله تعالى: ﴿وَكُلاًّ آتَيْنَاهُ﴾ إلخ. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٩٥٣] ن أ: يجب.

[٣٩٥٤] ل - (داود).

[٣٩٥٥] ل: (بالاجتهاد).

[٣٩٥٦] وفي هامش ط: أي الهويّة والأنائيّة باقيةٌ. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٩٥٧] ل: (في نفس الأمر).

[٣٩٥٨] وفي هامش ط: أي حكم الأمر، أي نفس الأمر بالاتّحاد، وإنّما قال ذلك ليلائم قوله: وصدّقت، كما أنّها صادقةٌ في الحكم بالتشبيه كذلك نفس الأمر صادقةٌ في الحكم بالعينيّة. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٩٥٩] ل: بالإيجاد.

[٣٩٦٠] ن: تتو.

[٣٩٦١] ن أ: (أي بكون الصرح مماثلاً) للماء؛ ل: أي بكون الصرح مماثلاً للماء؛ ل + على أنّ عرشها الّذي رأته من هذا القبيل وهذا غاية الإنصاف، كأنّه أعلمها بذلك؛ وفي هامش أ + على أنّ عرشها الّذي رأته من هذا القبيل وهذا غاية الإنصاف، فإنّه أعلمها بذلك.

أصابتها في قولها: ﴿كَأَنَّهُ هُوَ﴾) فإنّه كما كان الصرح مماثلاً للماء كذلك كان وجود العرش عند سليمان عليه السلام مماثلاً لوجوده في سبإٍ. وهذا تنبيهٌ فعليٌّ كالتنبيه القوليّ في سؤاله بقوله: ﴿أَهٰكَذَا عَرْشُكِ﴾ [سورة النمل، ٤٢/٢٧] حيث لم يقل:[٣٩٦٢] هذا عرشك، فتنبّهت بهذين التنبيهين لتجديد الخلق مع الأنفاس، وهو آيةٌ كاملةٌ على قدرته تعالى باعثةٌ على الإيمان به. **(قالت عند ذلك)** التنبيه[٣٩٦٣] **(﴿رَبِّ اِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي﴾)**، أي بالكفر والشرك إلى الآن[٣٩٦٤] **(﴿وَاَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمٰنَ﴾، أي إسلام سليمان[٣٩٦٥] ﴿لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [سورة النمل، ٤٤/٢٧][٣٩٦٦] فما تقيّدت في انقيادها)** بربّ سليمان **(كما لا يتقيّد[٣٩٦٧] الرسل في اعتقادها[٣٩٦٨] في اللّه)** بربٍّ دون ربٍّ، بل بالربّ المطلق **(بخلاف فرعون فإنّه قال: ﴿رَبِّ مُوسٰى وَهَارُونَ﴾ [سورة الأعراف، ١٢٢/٧])**، أي قال: ما مؤدّاه ذلك فإنّه قال: ﴿آمَنتُ أَنَّهُ لا إِلٰهَ إِلاَّ الَّذِي آمَنَتْ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ﴾ [سورة يونس، ٩٠/١٠] ولا شكّ أنّ الّذي ﴿آمَنَتْ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ﴾ هو ﴿رَبِّ مُوسٰى وَهَارُونَ﴾. وهذا الانقياد /[١٨٤و] الفرعَوْنيّ **(وإن كان يلحق بهذا الانقياد البلقيسيّ من وجهٍ)** فإنّ ﴿رَبِّ مُوسٰى وَهَارُونَ﴾ ربّ العالمين **(ولكنّ لا يقوى قوّته)** لسراية[٣٩٦٩] أثر انقيادها إلى اللفظ والمعنى بخلاف أثر انقياده، فإنّه لم يتعدّ إلى اللفظ **(فكانت بلقيس أَفقَه من فرعون)** في[٣٩٧٠] بيان **(الانقياد للّه)** الربّ المطلق **(وكان فرعون تحت حكم الوقت[٣٩٧١] حيث قال: ﴿آمَنتُ أَنَّهُ**

[٣٩٦٢] ن: تقل.

[٣٩٦٣] أ: التنبّه.

[٣٩٦٤] أ: (والشرك إلى الآن).

[٣٩٦٥] ل - (أي إسلام سليمان). وفي هامش ط: يعني أراد من معيّتها مع سليمان معيّته إسلامها لإسلامه في الكيفيّة والمتعلّق. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٩٦٦] ن + (وسليمان من العالمين)؛ وفي هامش أ + (فما انقادت لسليمان وإنّما انقادت لربّ العالمين وسليمان من العالمين)؛ ل + أي إسلام سليمان ﴿لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (فما انقادت لسليمان وإنّما انقادت لربّ العالمين وسليمان من العالمين).

[٣٩٦٧] أ: (تتقيّد).

[٣٩٦٨] وفي هامش ط: إنّما قال: في اعتقادها، إذ في غيره قد يكون له مرئيٌّ مخصوصٌ. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٩٦٩] ن: كسراية.

[٣٩٧٠] ن أ ل: (في).

[٣٩٧١] وفي هامش ط: وهو ملاحظة تخلّص بني إسرائيل. عبدالغفور اللاريّ.

لَا إِلٰـهَ إِلاَّ الَّذِي آمَنَتْ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ﴾ فخصّص[٣٩٧٢]**)** الربّ الّذي آمن به بالّذي ﴿الَّذِي آمَنَتْ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ﴾. **(وإنّما خصّص لمّا رأى السحرة)** الّذين هم أراذل الناس، ولذلك جعلهم معارضين لموسى إهانةً له **(قالوا في إيمانهم باللّه: ﴿رَبِّ مُوسٰى وَهَارُونَ﴾)** فاستنكف عمّا توهَّم تقليدهم لاحتشامه وعلوّه في الأرض، فغيّر العبارة وقال: ﴿آمَنَتْ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ﴾ ولم يقل ﴿رَبِّ مُوسٰى وَهَارُونَ﴾ وإن كان مؤدًّا هما واحداً.

(فكان إسلام بلقيس إسلام سليمان)، أي مثل إسلامه غير مقيّدٍ بربٍّ مخصوصٍ **(إذ قالت)** ﴿وَأَسْلَمْتُ[٣٩٧٣] **(مَعَ سُلَيْمَانَ﴾)**[٣٩٧٤] ﴿لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ **(فتبعتْه فما يمُرّ)** سليمان **(بشيءٍ**[٣٩٧٥] **إلّا مرّت به معتقِدةً ذلك**[٣٩٧٦] **كما كنّا نحن على الصراط المستقيم الّذي الربّ تعالى عليه لكون نواصينا في يده، ويستحيل مفارقتنا إيّاه)**. فقوله: ذلك، إمّا مفعولٌ لمعتقدةٍ، أي معتقِدةً ما مرّ سليمان به، وإمّا مبتدأٌ خبره كما كنّا، والأوّل أظهر.[٣٩٧٧] ولعلّه رضي اللّه عنه أراد بعموم اعتقادها لما مرّ به سليمان إحاطته به إجمالاً لا تفصيلاً، فإنّ مساواة اعتقادها لاعتقاده كمًّا وكيفاً مستبعدةٌ جدّا. **(فنحن معه بالتضمين وهو معنا بالتصريح)** وذلك لأنّ معيّته الذاتيّة معنا عبارةٌ عن قيّوميته لنا بتجلّيه الوجوديّ فينا، ومعيّتنا معه عبارةٌ عن قيامنا به ضمن ذلك التجلّي. ومعنى قيامنا به، ظهور ظلالنا وعكوسنا فيه، فإنّ أعياننا الثابتة لا تزال على العدميّة ما شمّت /[١٨٤] رائحة الوجود، فنحن معه وقائمون به في ضمن ظلالنا وعكوسنا فيه، وهو معنا بالقيّوميّة بصريح ذاته وظاهر وجوده، فنحن معه بالتضمين وهو معنا بالتصريح. وعلى هذا المنوال وقع في التنزيل بيان معيّته معانا ومعيّتنا معه **(فإنّه قال)**[٣٩٧٨] في بيان معيّته معنا **(﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [سورة الحديد، ٤/٥٧])** فصرّح بمعيّته معنا **(ونحن معه بكونه)**، أي بسبب كونه **(آخذاً بنواصينا)** كما يدلّ عليه

[٣٩٧٢] أ: فخصّص.

[٣٩٧٣] أ: (﴿وَأَسْلَمْتُ﴾).

[٣٩٧٤] ن: إذ قالت: ﴿وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ﴾

[٣٩٧٥] ل وفي هامش أ + (من العقائد).

[٣٩٧٦] ن - (ذلك).

[٣٩٧٧] وفي هامش ط: لأنّ الأظهر التوفّق لمتعلّق الاعتقاد. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٩٧٨] ل: فإنّه قال.

قوله تعالى: ﴿مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا﴾ [سورة هود، ٥٦/١١]. ولا شكّ أنّ المأخوذ بناصيته يكون مع الآخذ بها، فمعيّتنا معه لا يُفهَم[٣٩٧٩] من صريح الآية، بل هي مندرجةٌ في ضمنها مفهومةٌ بالتبعيّة، وإذا كان[٣٩٨٠] آخذاً بنواصينا فهو تعالى مع نفسه حيثما مشى بنا من صراطه[٣٩٨١] فالصراط الّذي مشى بنا عليه صراطه الّذي هو عليه فما أحدٌ من العالَم إلّا على صراطٍ مستقيمٍ، وهو صراط الربّ تعالى[٣٩٨٢] الصراط الّذي يمشي بنا عليه. **(وكذا)**، أي مثل ما قلنا من أنّه ما أحدٌ من العالم إلّا على صراطٍ مستقيمٍ هو صراط الربّ. **(علمت بلقيس[٣٩٨٣] من[٣٩٨٤])** حال **(سليمان)**[٣٩٨٥] فعلمت أنّه ليس إلّا على صراطٍ مستقيمٍ وهو صراط الربّ[٣٩٨٦] فتبعته، وهو تابعٌ منقادٌ لربّه الّذي يمشي به، فتبعت بلقيس أيضاً ربّه وانقادت له **(فقالت)** ﴿أَسْلَمْتُ﴾ **(﴿لِلّٰهِ رَبِّ العَالَمِينَ﴾)** وأضافت الربّ الّذي أسلمتْ له إلى العالمين كلّهم **(وما خصّصت عالَماً من عالَمٍ)** بإضافة الربّ إليه كما خصّص بنو إسرائيل موسى وهارون بذلك، فإنّ منشأ التخصيص اعتقاد أنّ ما عدا المضاف إليه ليس على صراطٍ مستقيمٍ، والأمر بخلاف ذلك كما علمت.

(وأمّا التسخير الّذي اختصّ به سليمان عليه السلام وفُضِّل غيره وجعله اللّه من الملك الّذي لا ينبغي لأحدٍ من بعده، فهو كونه من أمره)، أي وجود الشيء بمجرّد أمره، وقوله: **(فقال: ﴿فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ﴾ [سورة ص، ٣٧/٣٨] فما هو من كونه تسخيراً، فإنّ اللّه يقول في حقّنا كلّنا من غير تخصيصٍ ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ﴾ [سورة الجاثية، ١٣/٤٥] وقد ذكر تسخير الرياح والنجوم وغير ذلك**[٣٩٨٧]

[٣٩٧٩] أ: تفهم.

[٣٩٨٠] ن - كان.

[٣٩٨١] ن أ ل: (فهو تعالى مع نفسه حيثما مشى بنا من صراطه).

[٣٩٨٢] ن أ ل: (فما أحدٌ من العالم إلّا على صراطٍ مستقيمٍ، وهو صراط الربّ تعالى).

[٣٩٨٣] ل: بلقيس.

[٣٩٨٤] أ: من.

[٣٩٨٥] أ: سليمان.

[٣٩٨٦] ن: (صراط الربّ).

[٣٩٨٧] ومن الآيات الّتي أشار اللّه تعالى بها التسخير:

/[١٨٥ و] ولكنّ لا عن أمرنا، بل عن أمر اللّه. فما اختصّ سليمان أن عُقِّلت إلّا بالأمر من غير جمعيّةٍ ولا همّةٍ، بل بمجرّد الأمر. وإنّما قلنا ذلك لأنّا نعلم أنّ أجرام[٣٩٨٨] العالم تنفعل[٣٩٨٩] لهمم[٣٩٩٠] النفوس، إذا أقميت في مقام الجمعيّة، وقد عايَنّا[٣٩٩١] ذلك في هذا الطريق. فكان من سليمان مجرّد التلفّظ بالأمر لمن أراد تسخيره من غير همّةٍ ولا جمعيّةٍ.

واعلم أيّدنا اللّه وإيّاك بروحٍ منه أنّ مثل هذا العطاء إذا حصل للعبد أيّ عبدٍ كان، فإنّه لا يُنقِصه ذلك من ملك آخرته، ولا يُحسَب عليه مع كون سليمان عليه السلام طلبه من ربّه[٣٩٩٢] تعالى، فيقتضي ذوق الطريق أن يكون قد عُجِّل له)، أي لسليمان في الدنيا **(ما ادّخر لغيره ويحاسَب به إذا أراده[٣٩٩٣])**، أي الحساب في الآخرة[٣٩٩٤] **(فقال اللّه له)**، أي لسليمان **(﴿هَذَا عَطَاؤُنَا﴾)** فنسب العطاء إلى نفسه **(ولم يقل:[٣٩٩٥] لك ولا لغيرك)** ممّا يدلّ على نسبته إلى العبد **(﴿فَامْنُنْ﴾، أي أَعْطِ ﴿أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [سورة ص، ٣٨/٤٠])** فما نُسِب إلى العبد إلّا الإعطاء أو الإمساك بما لا يُحاسَب عليه.

﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاء فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الأَنْهَارَ وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَآئِبَينَ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾ [سورة إبراهيم، ١٤/٣٢-٣٣].

﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ .[سورة النحل، ١٦/١٢].

﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ وَالْفُلْكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَيُمْسِكُ السَّمَاء أَن تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَؤُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [سورة الحجّ، ٢٢/٦٥].

﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنِيرٍ﴾ [سورة لقمان، ٣١/٢٠].

﴿اللَّهُ الَّذِي سخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ لِتَجْرِيَ الْفُلْكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِن فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [سورة الجاثية، ٤٥/١٢-١٣].

[٣٩٨٨] ن: (احرام).

[٣٩٨٩] ن: (ينفعل).

[٣٩٩٠] ن: (لهم).

[٣٩٩١] ن: (عابنا).

[٣٩٩٢] أ: من اللّه.

[٣٩٩٣] ن: (أراد).

[٣٩٩٤] أ ل: (في الآخرة).

[٣٩٩٥] ن: (نقل).

(فعلمنا من ذوق الطريق أنّ سؤاله ذلك كان عن أمر ربّه) ولذلك لا يُحاسَب عليه **(والطلب إذا وقع عن الأمر الإلهيّ كان الطالب له الأجر التامّ)** من غير تبعة حسابٍ ولا عقابٍ **(على طلبه)** فإنّ طلبه ذلك امتثال أمرٍ وعبادةٌ **(والباري تعالى إن شاء قضى حاجته فيما طلب منه وإن شاء أمسك، فإنّ العبد قد وفّى ما أوجب اللّه عليه من امتثال أمره فيما سأل ربّه)** فيه[٣٩٩٦] حيث قال: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [سورة المؤمن، ٦٠/٤٠] **(فلو سأل ذلك من نفسه من غير أمر[٣٩٩٧] ربّه له[٣٩٩٨] لحاسبه به. وهذا سارٍ في جميع ما يُسأَل فيه اللّه تعالى كما قال لنبيّه محمّدٍ عليه الصلاة والسلام: ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [سورة طه، ١١٤/٢٠] فامتثل أمر ربّه فكان يطلب الزيادة من العلم حتّى كان إذا سِيقَ له لبنٌ)** ولو في اليقظة[٣٩٩٩] **(يتأوّله علماً كما تأوّل رؤياه لمّا رأى في النوم أنّه أُتِيَ /[١٨٥ظ] بقدح لبنٍ فشربه وأعطى فضله عمر بن الخطّاب. قالوا: «فما أوّلته» قال: «العلم.»**[٤٠٠] **وكذلك لمّا أُسْرِيَ به أتاه الملَك بإناءٍ فيه لبنٌ وإناءٍ فيه خمرٌ، فشرب اللبن فقال له الملَك: «أصبت الفطرة)**، أي ما كنت مفطوراً عليه من قابليّة العلم والمعرفة **(أصاب اللّه بك أمّتك.»**[٤٠١] **فاللبن متى ظهر فهو صورة العلم، فهو العلم تمثّل في صورة اللبن كجبرئيل تمثّل في صورة بشرٍ سويٍّ لمريم.**

ولمّا قال عليه الصلاة والسلام: «الناس نيامٌ، فإذا ماتوا انتبهوا»[٤٠٢] **نبّه على أنّ كلّ ما يراه الإنسان في حياته الدنيا إنّما هو بمنزلة الرؤيا للنائم)** في أنّه صورٌ يُعبَر بها عن الأمور الواقعة، أو الذي سيقع، فهو من هذه الحيثيّة **(خيالٌ، فلا بدّ من تأويله.)**

شعرٌ:[٤٠٣]

[٣٩٩٦] ن ل: (فيه).

[٣٩٩٧] وفي هامش ط: أي من غير ملاحظة أمره، وإنّما قلنا ذلك لأنّ الأمر في الدعاء واقعٌ كما في الآية المزكورة، ويجوز أن يقال: أنّ هذا الأمر ليس للوجوب. عبدالغفور اللاريّ.

[٣٩٩٨] ن - (له).

[٣٩٩٩] ن: (ولو في اليقظة).

[٤٠٠] قد سبق تخريجه.

[٤٠١] **صحيح البخاريّ**، أحاديث الأنبياء، ٤٩؛ **صحيح مسلم**، الإيمان، ١٦٨.

[٤٠٢] قد سبق تخريجه.

[٤٠٣] ن أ - شعر.

(إنّما الكون)، أي عالم الصور والأشكال أو العالم كلّه، لأنّه ظلٌّ[٤٠٠٤] للغيب المطلق والأعيان الثابتة **(خيالٌ)** يتوهّم أنّ له وجوداً[٤٠٠٥] في نفسه **(و)** ليس كذلك، بل[٤٠٠٦] **(هو حقٌّ في الحقيقة)** يعني عين الوجود الحقّ الّذي[٤٠٠٧] تعيّن بهذه الصور الخياليّة. **(كلّ من[٤٠٠٨] يفهم هذا)** المعنى الّذي ذكرناه **(حاز)**، أي جمع **(أسرار[٤٠٠٩] الطريقة)** الّتي هي نتيجة سلوك الطريقة المسلوكة لأرباب السلوك.

(وكان صلّى اللّه عليه وسلّم إذا قُدِّم له لبنٌ قال: «اللّهمّ بارك لنا فيه وزدنا منه» لأنّه كان يراه صورة العلم، وقد أُمِرَ بطلب[٤٠١٠] الزيادة من العلم. وإذا قُدِّم إليه بغير اللبن قال: «اللّهمّ بارك لنا فيه وأطعِمْنا خيراً منه»[٤٠١١] فمن أعطاه اللّه ما أعطاه بسؤالٍ عن[٤٠١٢] غير أمرٍ إلهيٍّ، فالأمر فيه إلى اللّه إن شاء حاسبه وإن شاء لم يحاسبه. وأرجو من اللّه في العلم خاصّةً أنّه لا يحاسبه)، أي طالبه به **(فإنّ أمْره لنبيّه عليه الصلاة والسلام بطلب الزيادة من العلم عين أمره لأمّته، فإنّ اللّه يقول: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [سورة الأحزاب، ٢١/٣٣]. وأيّ أسوةٍ أعظم من هذا التَّأَسِّي لمن عَقَل عن اللّه تعالى.**

ولو نبّهْنا على المقام السليمانيّ على تمامه، لرأيت أمراً يهُولُك الإطلاعُ عليه) /[١٨٦و] وإنّما قلنا ذلك **(فإنّ أكثر علماء[٤٠١٣] الطريقة جهلوا حالة سليمان ومكانته)** وزعموا أنّه أحبّ ملْك الدنيا وطلب أن لا يكون ذلك لغيره **(وليس الأمر كما زعموا)**. واللّه سبحانه أعلم بالحقائق.

[٤٠٠٤] ن - ظلٌّ.

[٤٠٠٥] ن ل: وجود.

[٤٠٠٦] ن أ: (بل).

[٤٠٠٧] ل: (الّذي).

[٤٠٠٨] ل: كلّ من.

[٤٠٠٩] أ: أسرار.

[٤٠١٠] أ - بطلب، صح هامش.

[٤٠١١] **سنن الترمذيّ**، الدعوات، ٥٥.

[٤٠١٢] أ ل + أمرٍ إلهيٍّ، فإنّ اللّه لا يحاسبه به في الدار الآخرة، ومن أعطاه اللّه ما أعطاه بسؤالٍ من (ل: عن).

[٤٠١٣] أ ل + (هذه).

فصّ حكمةٍ وجوديّةٍ في كلمةٍ داوديّةٍ

إنّما وُصِفت[٤٠١٤] الحكمة المودَّعة في الكلمة الداوديّة بالوجوديّة، لأنّ المراد بالوجود إمّا معناه المشهور، أو هو بمعنى الوجدان. وعلى كلٍّ من التقديرين فللحكَم الداوديّة به نوع اختصاصٍ. أمّا على الأوّل، فلأنّ المراد بالوجود الوجود الإنسانيّ الكماليّ لا مطلقاً، إذ لا اختصاص له بشيءٍ، وكمال الوجود الإنسانيّ إنّما هو بظهور حقائق الخلافة بتمامها، وهي قد ظهرت فيما تقدّم من الأنبياء بالتدريج حتّى ظهرت بتمامها في داود عليه السلام وكملت في ابنه الّذي هو منه. وأمّا على الثاني فلأنّ داود عليه السلام[٤٠١٥] إنّما وجد هذه الحكم بمجرّد الوهب من غير تجشّم كسبٍ كما سيأتي، فيكون حكَمه وجدانيّةً محضةً لا دخل فيها للتعمّل والكسب حتّى لا يصحّ استنادها إليه إلّا بأنّه وجدها لا بأنّه اكتسبها إلى غير ذلك من العبارات.

(اعلم) أيّها الطالب المسترشد **(أنّه لمّا كانت النبوّة والرسالة)** الّتي هي خصوص رتبةٍ في النبوّة **(اختصاصاً إلهيًّا، ليس)** يجري **(فيها شيءٌ من الاكتساب، أعني[٤٠١٦])** بالنبوّة المختصّة ببعض الكمّل اختصاصاً إلهيًّا **(نبوّة التشريع[٤٠١٧] كانت عطاياه[٤٠١٨] تعالى لهم)**، أي للأنبياء **(عليهم السلام من هذا القبيل)**، أي من قبيل الاختصاص والامتنان **(مواهب[٤٠١٩] ليستْ جزاءً)** لعملٍ من أعمالهم. **(ولا يطلب عليها منهم جزاءً فأعطاؤه إيّاهم على طريق الإنعام والإفضال)** ولذلك عبّر سبحانه عن هذا الإعطاء بالهبة الّتي لا يُطلَب[٤٠٢٠] عليها عوضٌ ولا غرضٌ **(فقال تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحٰقَ وَيَعْقُوبَ﴾ [سورة الأنعام، ٨٤/٦] يعني لإبراهيم /[١٨٦ظ] الخليل،**

[٤٠١٤] ن: وصف.

[٤٠١٥] ن - وكملت في ابنه الّذي هو منه. وأمّ على الثاني فلأنّ داود عليه السلام.

[٤٠١٦] ل: (أعني).

[٤٠١٧] وفي هامش ط: لا النبوّة المطلقة، فإنّ الأنبياء كما يكون بطريق التشريع يكون بطريق الاجتهاد وغيره. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٠١٨] وفي هامش ط: أي العطايا الّتي لها دخلٌ في أمر النبوّة لا مطلق العطايا، فإنّ جزاء العمل عطاءٌ مترتّبٌ على العمل، اللّهمّ إلّا أن يقال أنّ جزاء عملهم من حيث أنّه عملٌ، بل من حيث أنّه عملٌ ناشٍ من تلوّنهم. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٠١٩] ن: مواهب.

[٤٠٢٠] ن: تطلب.

وقال في أيّوب عليه السلام: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُم مَعَهُمْ﴾ [سورة ص، ٤٣/٣٨]، وقال في حقّ موسى عليه السلام: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ مِنْ رَحْمَتِنَا أَخَاهُ هٰرُونَ نَبِيًّا﴾ [سورة مريم، ٥٣/١٩]) منضمًّا ذلك الوهب الإلهيّ المذكور في هؤلاء الأنبياء[٤٠٢١] **(إلى مثل ذلك)**[٤٠٢٢] الوهب بالنسبة إلى من عداهم **(فالذي)**، أي الاسم الّذي **(تولّاهم أوّلاً)** حيث اختصّهم بالنبوّة والرسالة **(هو)**[٤٠٢٣] بعينه الاسم **(الذي**[٤٠٢٤] **تولّاهم)** ثانياً بعد اختصاصهم بهما **(في عموم أحوالهم أو أكثرها، وليس ذلك)** الاسم المتولّي **(إلّا اسم الوهّاب)**.

ثمّ لمّا بيّن ذلك المعنى في بعض الأنبياء أراد أن ينتقل إلى داود عليه السلام الّذي هو المقصود بالذكر ههنا فقال: **(وقال في حقّ داود: ﴿وَلَقَدْ آتَينَا دَاوُدَ مِنَّا فَضْلًا﴾ [سورة سبأ، ١٠/٣٤] فلم يُقرِن به)**، أي بالفضل الّذي آتاه داود **(جزاءً يطلبه منه)** كالشكر مثلاً **(ولا أخبر أنّه أعطاه هذا الّذي ذكره)** من الفضل **(جزاءً)**[٤٠٢٥] لعملٍ من أعماله. **(ولمّا طلب الشكر على ذلك)** الفضل **(بالعمل**[٤٠٢٦] **طلبه من آل داود، ولم يتعرّض لذكر داود)** وإنّما طلب من آل داود **(ليشكره الآل على ما أنعم به على داود، فهو في حقّ داود عطاء نعمةٍ وإفضالٍ، وفي حقّ**[٤٠٢٧] **آله على غير ذلك)**، أي على غير كونه عطاء نعمةٍ وإفضالٍ، بل عطاءٍ **(لطلب المعاوضة)**[٤٠٢٨] منهم **(فقال تعالى)** آمراً لهم طالباً منهم الشكر بالعمل **(﴿اعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَكُورُ﴾ [سورة سبأ، ١٣/٣٤])**. فداود عليه السلام ليس يطلب منه الشكر على ذلك العطاء **(وإن كانت الأنبياء عليهم السلام قد شكروا اللّه تعالى على ما أنعم به عليهم ووهبهم)** إيّاه[٤٠٢٩] **(فلم يكن ذلك)** الشكر الواقع منهم منبعثاً **(عن طلبٍ من اللّه سبحانه، بل تبرّعوا**

[٤٠٢١] وفي هامش ط: أي لا ينحصر الوهب فيما ذُكِر، بل هو كثيرٌ في القرآن وغيره. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٠٢٢] وفي هامش ط: اعتبر الانضمام ليصحّ تعلّق إلى، إليه. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٠٢٣] ن: هو.

[٤٠٢٤] ن أ: الّذي.

[٤٠٢٥] ن: جزاء.

[٤٠٢٦] ن: بالعمل.

[٤٠٢٧] أ - حق، صح هامش.

[٤٠٢٨] ن: لطلب المعاوضة.

[٤٠٢٩] أ: (إيّاه).

بذلك من[٤٠٣٠]) عند **(نفوسهم كما قام رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم حتّى تورّمت قدماه)** من غير أن يكون مأموراً بالقيام على هذا الوجه **(شكراً لما غفر اللّه له**[٤٠٣١] **ما تقدّم من ذنبه وما تأخّر. فلمّا قيل له في ذلك قال: «أفلا أكون عبداً شكوراً».**[٤٠٣٢] **وقال في نوحٍ: ﴿إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا﴾ [سورة الإسراء، ٣/١٧] والشكور من عباد اللّه قليلٌ. /[١٨٧ و].**

فأوّل نعمةٍ أنعم اللّه بها على داود أنّه أعطاه اسماً ليس فيه حرفٌ من حروف الاتّصال) وهي الحروف الّتي من شأنها أن يتّصل[٤٠٣٣] بما بعدها، فالاتّصال والانفصال إنّما يعتبران بالنسبة إلى ما بعد.[٤٠٣٤] وأمّا بالنسبة إلى ما قبل فكلّ الحروف يقبل[٤٠٣٥] الاتّصال. **(فقطعه)**، أي نبّه على قطعه **(عن العالم بذلك)**، أي بأن أعطاه اسماً ليس فيه حرف الاتّصال **(إخباراً لنا عنه بمجرّد هذا الاسم)** من غير نظرٍ إلى شيءٍ آخر **(وهي الدال والألف والواو)** فإنّ المناسبة بين الاسم والمسمّى ممّا يفهمهما أهل الحقيقة. **(وسمّى محمّداً**[٤٠٣٦] **صلّى اللّه عليه وسلّم بحروف الاتّصال والانفصال)** فحرف الانفصال هو الدال وما عداها[٤٠٣٧] من[٤٠٣٨] حروف[٤٠٣٩] الاتّصال **(فوصله)**، أي دلّ على وصوله **(به)**، أي بالحقّ سبحانه بحروف الاتّصال **(وفصله)**، أي دلّ على انفصاله **(عن العالم)**[٤٠٤٠] بحرف[٤٠٤١] الانفصال. **(فجمع له)**، أي لمحمّدٍ عليه الصلاة والسلام **(بين الحالتين)** الاتّصال بالحقّ[٤٠٤٢] والانفصال على العالم **(في اسمه كما جمع لداود عليه**

[٤٠٣٠] ن أ ل: من.

[٤٠٣١] ن: له.

[٤٠٣٢] **صحيح البخاريّ**، الرقاق، ٢٠؛ **صحيح مسلم**، صفات المنافقين وأحكامهم، ٢٨١٩.

[٤٠٣٣] أ: تتّصل.

[٤٠٣٤] ن: بعدها.

[٤٠٣٥] أ: تقبل.

[٤٠٣٦] ل: محمّد.

[٤٠٣٧] ل: بعدها.

[٤٠٣٨] ن - (بحروف الاتّصال والانفصال) فحرف الانفصال هو الدال وما عداها من.

[٤٠٣٩] ن - حرف.

[٤٠٤٠] ن ل: عن العالم.

[٤٠٤١] ن أ: بحروف.

[٤٠٤٢] ط - بالحقّ، صح هامش.

السلام بين الحالتين من طريق المعنى[٤٠٤٣]**)** فإنّه لا بدّ لكلٍّ من الكمّل من ذلك الاتّصال والانفصال **(و)** لكنّ **(لم يجعل ذلك في اسمه)** كما جعل في اسم محمّدٍ صلّى اللّه عليه وسلّم. **(فكان ذلك اختصاصاً لمحمّدٍ)**[٤٠٤٤] وتفضيلاً له **(على داود**[٤٠٤٥] **صلوات اللّه عليهما، أعني)** باسم الإشارة المذكور في قوله: فكان ذلك **(التنبيه عليه)**، أي على الجمع بين الحالتين **(باسمه،**[٤٠٤٦] **فتمّ له الأمر من جميع جهاته)** جهة الاسم وجهة المسمّى **(وكذلك الأمر**[٤٠٤٧] **في اسمه أحمد)** جمع فيه بين الحالتين بحروف الاتّصال وهي الحاء والميم، وحروف الانفصال وهي الألف والدال **(فهذا من حكمة اللّه تعالى.**[٤٠٤٨]

ثمّ قال تعالى في حقّ داود عليه السلام) ﴿يا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ والطَّيرَ﴾ [سورة سبأ، ١٠/٣٤] ترك المقول لكونه معلوماً في كتاب اللّه ولدلالة ما بعده عليه **(فيما أعطاه)**، أي في جملة ما أعطا داود /[١٨٧ظ] **(على طريق الإنعام عليه ترجيع الجبال معه)** منصوبٌ على أنّه مفعول القول بتضمين معنى الذكر، أي قال ذاكراً ترجيع الجبال معه، أو منصوبٌ على أنّه المفعول الثاني لأعطاه، ويكون[٤٠٤٩] ما مصدريّةً أو على أنّه مفعولٌ للإنعام **(التسبيح)** بالنصب على أنّه مفعولٌ للترجيع **(فتسبّح)** الجبال **(لتسبيحه ليكون له)**، أي لداود **(عملها)**، أي عمل الجبال، لأنّ تسبيحها لمّا كان لتسبيحه منتشئاً منه لا جرم يكون ثوابه عائداً إليه لا إليها لعدم استحقاقها لذلك **(وكذلك الطير)**، أي مثل الجبال الطير في الترجيع. وإنّما كان تسبيح الجبال والطير لتسبيحه، لأنّه لمّا قوِي توجّهه عليه السلام بروحه إلى معنى التسبيح والتحميد سرى ذلك إلى أعضائه وقواه، فإنّها مظاهر روحه ومنها إلى الجبال والطير، فإنّها صور أعضائه وقواه[٤٠٥٠] في الخارج، فلا جرم يسبّحن

[٤٠٤٣] ن: من طريق المعني.

[٤٠٤٤] ن: فكان ذلك اختصاصاً لمحمّدٍ.

[٤٠٤٥] ن: على داود.

[٤٠٤٦] ل: باسمه.

[٤٠٤٧] أ: الأمر.

[٤٠٤٨] وفي هامش ط: حيث لاحظ حال المسمّيات في أسمائها. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٠٤٩] أ: وتكون.

[٤٠٥٠] ن - فإنّها مظاهر روحه ومنها إلى الجبال والطير، فإنّها صور أعضائه وقواه.

تسبيحه ويعود[٤٠٥١] فائدة تسبيحها إليه. **(وأعطاه)**، أي داود **(القوّة ونَعَتَه بها)** حيث قال: ﴿وَاذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُودَ ذَا الْأَيْدِ﴾ [سورة ص، ١٧/٣٨] فإنّ الأيد هو القوّة **(وأعطاه الحكمة)**، أي العلم بالأشياء على ما هي عليه والعمل بمقتضاه إن كان متعلّقاً بكيفيّة العمل **(وفصل الخطاب)**[٤٠٥٢] لبيان تلك الحكمة على الوجه المُفهِم. **(ثمّ المنّة الكبرى والمكانة)**، أي المرتبة **(الزلفى الّتي خصّه اللّه بها)**، أي ميّزه بها عمّن سواه حيث أعطاه إيّاها، ولم يعطهم **(التنصيص على خلافته ولم يفعل ذلك مع أحدٍ من أبناء جنسه)** وهم الأنبياء **(وإن كان فيهم خلفاء، فقال: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى﴾، أي ما يخطر لك في حكمك من غير وحيٍ منّي ﴿فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾، أي عن الطريق الّذي أُوحِي به)** على صيغة المتكلّم الواحد **(إلى رسلي)**، وإنّما كان التنصيص على الخلافة المنّة الكبرى والمكانة الزلفى، لأنّها صورة المرتبة الإلهيّة أُعطيَت للخلفاء. **(ثمّ تأدّب سبحانه معه)**، أي مع داود عليه السلام **(فقال سبحانه: (﴿إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن /[١٨٨ و] سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا﴾)**، أي بسبب نسيانهم[٤٠٥٣] **(﴿يَوْمَ[٤٠٥٤] الْحِسَابِ﴾ [سورة ص، ٢٦/٣٨])** حيث لم يُسنِد الضلال إليه[٤٠٥٥] **(ولم يقل: فإن ضللت عن سبيلي فلك عذابٌ شديدٌ)**، كما هو مقتضى الظاهر، بل أسنده إلى الجماعة الغائبين الّذين داود عليه السلام واحدٌ منهم.

(فإن قلت: وآدم عليه السلام) أيضاً **(قد نصّ)** اللّه[٤٠٥٦] سبحانه **(على خلافته)** فليس[٤٠٥٧] داود مخصوصاً بالتنصيص على خلافته **(قلنا: ما نصّ)** على خلافة آدم **(مثل التنصيص على[٤٠٥٨])** خلافة **(داود، وإنّما قال سبحانه للملائكة)** في قصّة آدم عليه السلام **(﴿إِنِّي جَاعِلٌ**

[٤٠٥١] أ: وتعود.

[٤٠٥٢] لعلّه يشير إلى قوله تعالى: ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ﴾ [سورة ص، ٢٠/٣٨]

[٤٠٥٣] وفي هامش ط: المراد بنسيانٍ يوم عدم العمل بمقتضاه. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٠٥٤] وفي هامش ط: مفعولٌ به لقوله: نسوا. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٠٥٥] وفي هامش ط: حيث قال: أفلا فيضلّك عن سبيل اللّه. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٠٥٦] ن ل: (اللّه).

[٤٠٥٧] أ: (فليس).

[٤٠٥٨] ل: على.

فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [سورة البقرة، ٣٠/٢] ولم يقل سبحانه: إنّي جاعلٌ آدم) في الأرض[٤٠٥٩] **(خليفةً)** فيحتمل أن يكون الخليفة الّذي أراده اللّه سبحانه غير آدم بأن يكون بعض أولاده. **(ولو قال)**[٤٠٦٠] أيضاً: إنّي جاعلٌ آدم خليفةً **(لم يكن**[٤٠٦١] **مثل قوله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً﴾ [سورة ص، ٢٦/٣٨])** بضمير الخطاب **(في حقّ داود، فإنّ هذا محقَّقٌ)** ليس فيه احتمال غير المقصود **(وليس ذلك)**، أي قوله: إنّي جاعلٌ آدم خليفةً **(كذلك)**، أي مثل قوله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً﴾ فإنّ ضمير المخاطب لا يحتمل الغير بخلاف الاسم الغائب.

ثمّ لمّا كان ههنا مظنّة أن يقال: ذكر آدم في القصّة قرينةٌ دالّةٌ على أنّ المراد بالخليفة آدم عليه السلام، فيكون التنصيص عليه مثل التنصيص على داود عليه السلام دفعه بقوله: **(وما يدلّ ذكر آدم عليه السلام في القصّة بعد ذلك**[٤٠٦٢]**)** دلالةٌ تحتمل[٤٠٦٣] الغير **(على أنّه)**،[٤٠٦٤] أي آدم عليه السلام **(عين ذلك**[٤٠٦٥] **الخليفة الّذي نصّ اللّه عليه)** لاحتمال أن يكون بعض أولاده كما قلنا، مع أنّ التنصيص الحاصل بلا قرينةٍ ليس مثل التنصيص الواقع بها كما لا يخفى. **(فاجعل بالك لإخبارات الحقّ سبحانه عن عباده)** فاجتهد في إدراك خصوصيّتها **(إذا أخبر)**[٤٠٦٦] عنهم[٤٠٦٧] حتّى تفهم ما فضّل به بعضهم على بعضٍ. **(وكذلك)** الحال **(في حقّ إبراهيم الخليل)** /[١٨٨ظ] ليس التنصيص على خلافته مثل التنصيص على خلافة داود، فإنّه تعالى قال في حقّ الخليل عليه السلام **(﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ [سورة البقرة، ١٢٤/٢] ولم يقل: خليفةً، وإن كنّا نعلم أنّ الإمامة ههنا خلافةٌ، ولكنّ ما هي مثلها، لأنّه ما ذكرها)**، أي الخلافة

[٤٠٥٩] ل: (في الأرض).

[٤٠٦٠] ن: ولو قال.

[٤٠٦١] أ: لم يكن.

[٤٠٦٢] ن: ذلك.

[٤٠٦٣] ن ل: يحتمل.

[٤٠٦٤] ن: على أنّه.

[٤٠٦٥] ن أ: عين ذلك.

[٤٠٦٦] أ: إذا أخبر.

[٤٠٦٧] ن: (عنهم).

(بأخصّ أسمائها وهي الخلافة) لأنّها خصوص مرتبةٍ في الإمامة. **(ثمّ في[٤٠٦٨] داود عليه السلام من الاختصاص بالخلافة أن جعله خليفة حكمٍ)** بأن حَكَم بين الناس بدلاً من المستخلِف **(وليس ذلك)**[٤٠٦٩] المذكور من الخلافة في الحكم **(إلّا عن اللّه تعالى، فقال تعالى له: ﴿فَاحْكُمْ بَينَ النَاسِ بِالْحَقِّ﴾. وخلافة آدم قد لا يكون[٤٠٧٠] من هذه المرتبة)** بحسب الاحتمال العقليّ واللفظيّ **(فيكون[٤٠٧١] خلافته أن يخلف من كان فيها)**، أي في الأرض **(قبل ذلك)** من الملَك والجنّ وغيرهما **(لا[٤٠٧٢] أنّه نائبٌ عن اللّه في خلقه بالحكم الإلهيّ فيهم، وإن كان الأمر كذلك وقع)** فإنّ آدم عليه السلام خليفةٌ في الحكم عن اللّه بحسب الواقع **(ولكن ليس كلامنا إلّا في التنصيص عليه والتصريح به. وللّه في الأرض خلائف عن اللّه وهم الرسل صلوات الرحمن عليهم. وأمّا الخلافة اليوم، فعن الرسل لا عن اللّه، فإنّهم ما يحكمون إلّا بما شرع لهم الرسول لا يخرجون عن ذلك غير أنّ هنا دقيقةً لا يعلمها إلّا أمثالنا، وذلك[٤٠٧٣])** المذكور من الدقيقة واقعٌ[٤٠٧٤] **(في أخذ ما يحكمون به ممّا[٤٠٧٥] هو[٤٠٧٦] شرْعٌ)** على صيغة المصدر **(للرسول، فالخليفة عن الرسول من يأخذ الحكم بالنقل عنه صلّى اللّه عليه وسلّم أو بالاجتهاد الّذي أصله أيضاً منقولٌ عنه صلّى اللّه عليه وسلّم، وفينا من يأخذه عن اللّه بلا واسطةٍ[٤٠٧٧])** وذلك لكمال متابعته للنبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم، فإنّه وصل به إلى مقامٍ يأخذ الحكم بلا واسطةٍ كما أخذه صلّى اللّه عليه وسلّم بلا واسطةٍ. **(فيكون خليفةً عن اللّه بعين ذلك الحكم)** لا بغيره **(فيكون المادّة له من حيث كانت المادّة لرسوله صلّى اللّه عليه وسلّم)**، أي مأخذ

[٤٠٦٨] ل - في.

[٤٠٦٩] ن: وليس ذلك.

[٤٠٧٠] أ: تكون.

[٤٠٧١] أ: فتكون.

[٤٠٧٢] ن: (إلّا).

[٤٠٧٣] أ: وذلك.

[٤٠٧٤] ن: (واقع).

[٤٠٧٥] ن: فما.

[٤٠٧٦] ل - (هو).

[٤٠٧٧] ل: بلا واسطةٍ.

حكمه[٤٠٧٨] مأخذ[٤٠٧٩] حكم رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم **(فهو[٤٠٨٠] في الظاهر متّبِعٌ له)** /[١٨٩و] صلّى اللّه عليه وسلّم **(لعدم مخالفته)** له[٤٠٨١] **(في الحكم)**[٤٠٨٢] وإن كان في الباطن مستقلًّا[٤٠٨٣] لأخذه عن اللّه بلا واسطةٍ **(كعيسى عليه السلام إذا نزل، فحَكَم)** بما حَكَم به الرسول صلّى اللّه عليه وسلّم آخذاً من اللّه كما أخذه صلّى اللّه عليه وسلّم **(وكالنبيّ محمّدٍ صلّى اللّه عليه وسلّم في قوله: ﴿أُولَـٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾ [سورة الأنعام، ٩٠/٦])** حيث أُمِر باتّباع هداهم لا باتّباعهم ليكون آخذاً من اللّه كما أخذوا منه، والفرق بين أخذ النبيّ وعيسى عليهما السلام وبين أخذ التابع بغير واسطةٍ أنّ التابع وصل إلى هذا المقام بواسطة المتابعة، وهما عليهما السلام لم يصلا إليه بواسطة متابعة أحدٍ. **(وهو)**، أي الخليفة منّا الآخذ الحكم عن اللّه **(في حقّ ما يعرفه)** ويتحقّق به[٤٠٨٤] **(من صورة الأخذ)** من اللّه **(مختصٌّ)**[٤٠٨٥] بهذا الأخذ باطناً **(موافقٌ)** للنبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم ظاهراً **(هو)**، أي هذا الخليفة **(فيه)**، أي في الحكم الّذي اختصّ بأخذه عن اللّه **(بمنزلة ما قرّره النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم)**، أي بمنزلة النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم في الحكم الّذي قرّره **(من شرع مَن تقدّم من الرسل بكونه قرّره)**، أي من حيث كونه قرّره **(فاتّبعناه من حيث تقريره لا من حيث أنّه شرعٌ لغيره قبله. وكذلك أخْذ الخليفة)**، أي ما أخذه الخليفة **(عن اللّه[٤٠٨٦] عين ما أخذه منه الرسول)**[٤٠٨٧] فيتّبعه الخليفة من حيث أنّه أخذه عن اللّه لا من حيث أنّه أخذه الرسول عن اللّه. **(فنقول فيه بلسان الكشف: خليفة اللّه، وبلسان الظاهر: خليفة رسول اللّه)** لموافقته له في الظاهر **(ولهذا مات رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم**

[٤٠٧٨] أ - مأخذ حكمه؛ ل: يأخذ.

[٤٠٧٩] ل: بأخذ.

[٤٠٨٠] ن: فهو.

[٤٠٨١] أ ل: (له).

[٤٠٨٢] أ: في الحكم.

[٤٠٨٣] ل: مستقلّةٌ.

[٤٠٨٤] أ: (به).

[٤٠٨٥] وفي هامش ط: من بين الأمم. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٠٨٦] أ: عن اللّه.

[٤٠٨٧] وفي هامش ط: لكنّ الأولى أن يعمل به من حيث أنّه أخذ من النبيّ لا من حيث أنّه أخذه بنفسه لئلّا يفوت منه ثواب المتابعة. عبدالغفور اللاريّ.

وما نصّ بخلافةٍ عنه إلى أحدٍ ولا عيّنه) بوجهٍ غير التنصيص **(لعلْمه أنّ في أمّته من يأخذ الخلافة عن ربّه،**[٤٠٨٨] **فيكون خليفةً عن اللّه مع الموافقة)** له[٤٠٨٩] صلّى اللّه عليه وسلّم **(في الحكم المشروع. فلمّا علم ذلك صلّى اللّه عليه وسلّم لم يحجر الأمر)**، أي أمر الخلافة، لم يحصره في الخلافة عنه **(فللّه خلفاء في خلقه غير الرسل**[٤٠٩٠] **يأخذون من معدن /[١٨٩ظ] الرسول)**، أي رسولنا صلّى اللّه عليه وسلّم **(والرسل)** الّذين تقدّموا عليه بالزمان **(ما أخذته الرسل)**، أي رسولنا وسائر الرسل عليهم السلام **(ويعرفون**[٤٠٩١] **فضل)** الرسول **(المتقدِّم هناك، لأنّ الرسول قابلٌ للزيادة)**، أي لأن يزيد في الأحكام. **(وهذا الخليفة ليس بقابلٍ للزيادة الّتي لو كان الرسول قبِلها)** الرسول مرفوعٌ، وكان تامّةٌ، وقبِلها جواب لو، أي الزيادة الّتي لو وُجِد الرسول في زمان ذلك الخليفة كان قابلاً لتلك الزيادة أو ناقصةٌ، والخبر محذوفٌ، أي لو كان الرسول[٤٠٩٢] كائناً في زمان ذلك الخليفة لقبل تلك الزيادة، واقتصر على الزيادة، لأنّ النقصان أيضاً زيادةٌ. **(فلا يُعطَى من الحكم والعلم فيما شُرِع إلّا ما شُرِع للرسول خاصّةً، فهو في الظاهر متّبعٌ غير مخالفٍ بخلاف الرسل)** فإنّه قد تقع بينهم المخالفة. **(ألا ترى عيسى عليه السلام لمّا تخيّلت اليهود أنّه لا يزيد على موسى مثل ما قلناه في الخلافة اليوم مع الرسول، آمنوا به وأقرّوه، فلمّا زاد حكماً أو نسخ حكماً كان قد قرّره موسى لكون عيسى رسولاً، لم يحتملوا ذلك، لأنّه خالف اعتقادهم فيه)**، أي اعتقاد اليهود في شأن موسى عليه السلام أنّ شريعته لا تُنسَخ أو في شأن عيسى أنّ شريعته لا تنسخ شريعة موسى عليه السلام. **(وجهلت اليهود الأمر)**، أي أمر الرسالة[٤٠٩٣] **(على ما هو عليه)** من اقتضائه الزيادة والنقصان[٤٠٩٤] بحكم الوقت، واستعداد كلّ

[٤٠٨٨] وفي هامش ط: وليس له أن ينصب الخليفة إلّا من قِبَل نفسه، وليس له أن ينصب الخلافة من قبل اللّه، وإذا كان كذلك جاز أن يقرّر الأمر على خليفة اللّه، لا على خليفته. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٠٨٩] ن ل: (له).

[٤٠٩٠] ن أ ل: (غير الرسول).

[٤٠٩١] أ: (فيعرفون).

[٤٠٩٢] وفي هامش ط: لا يجوز أن يجعل الرسول خبر كان، ويعتبر ضميرٌ مستترٌ راجعٌ إلى الخليفة، إذ لا وجه لتعريف الرسول، فإنّ حقّ الخبر التنكير. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٠٩٣] وفي هامش ط: أي في حقّ عيسى، فإنّهم لم ينكروا اقتضاء الزيادة والنقصان في مطلق الرسالة. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٠٩٤] ن - والنقصان.

قومٍ أُرسِل الرسول إليهم. **(فطلبت)** اليهود **(قتله فكان من قصّته ما أخبرنا اللّه تعالى في كتابه العزيز عنه وعنهم. فلمّا كان)** عيسى عليه السلام **(رسولاً قبِل الزيادة)** على شريعة موسى بشيءٍ **(إمّا بنقص حكمٍ قد تقرّر أو زيادة حكمٍ على أنّ النقص)**،[٤٠٩٥] أي نقص حكمٍ **(زيادة حكمٍ بلا شكّ)** فإنّ نقص حكم إباحة شيءٍ مثلاً[٤٠٩٦] عن الشريعة يستلزم زيادة الحكم بحرمة عليها وبالعكس.

(والخلافة اليوم ليس لها هذا المنصب)، أي منصب /[١٩٠و] الزيادة والنقصان **(وإنّما تنقص)**، أي الخلافة **(أو تزيد على الشرع الّذي قد تقرّر بالاجتهاد)**، أي على المجتهَدات الّتي لا نصّ فيها حقيقةً سواءٌ نُقِل فيها نصٌّ أو[٤٠٩٧] لم يُنقَل، وإنّما حكم المجتهد فيها بالرأي قياساً **(لا على الشرع الّذي شُوفِهَ به محمّدٌ صلّى اللّه عليه وسلّم)**، أي خوطب به مشافهةً من اللّه أو ممّن أُوحي به إليه. **(فقد يظهر من الخليفة)** الآخذ الحكم من اللّه **(ما يخالف حديثاً ما في الحكم فيتخيّل أنّه من الاجتهاد، وليس كذلك، وإنّما هذا الإمام)** يعني الخليفة الآخذ من اللّه **(لم يثبت عنده من جهة الكشف[٤٠٩٨] ذلك الخبر عن النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم، ولو ثبت لَحكم به وإن كان الطريق)**، أي طريق الإسناد **(فيه العدل عن العدل، فما هو)**، أي العدل **(معصومٌ)** بالرفع على لغة بني تميمٍ **(من الوهم)** الّذي هو مبدأ السهو والنسيان **(ولا من[٤٠٩٩] النقل على المعنى)** الّذي هو مبدأ التبديلات والتحريفات. **(فمثل هذا يقع من الخليفة اليوم، وكذلك يقع من عيسى فإنّه إذا نزل يرفع كثيراً من شرع الاجتهاد المقرّر)** بتقرير الأئمة المجتهدين **(فتبيّن برفعه صورة الحقّ المشروع الّذي كان)**[٤١٠٠] النبيّ[٤١٠١] **(عليه عليه الصلاة والسلام، ولا سيّما**

[٤٠٩٥] وفي هامش ط: أي هذا التقسيم، أعني تقسيم الزيادة على النقص والزيادة مبنيٌّ على أنّ النقص إلخ، فعلى بيانيّةٌ. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٠٩٦] ن - مثلاً.

[٤٠٩٧] أ: أم.

[٤٠٩٨] وفي هامش ط: أي ثبت عنده من جهة الكشف أنّه ليس منه صلّى اللّه عليه وسلّم. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٠٩٩] ن: (ولأنّ).

[٤١٠٠] ل وفي هامش أ + عليه.

[٤١٠١] ن أ ل: (النبيّ).

إذا تعارضت أحكام الأئمة في النازلة الواحدة، فنعلم[٤١٠٢] **قطعاً أنّه لو نزل وحيٌ لَنزل بأحد الوجوه، فذلك هو الحكم الإلهيّ وما عداه وإن قرّره**[٤١٠٣] **الحقّ**[٤١٠٤]**)** في صورة المجتهدين[٤١٠٥] **(فهو شرْع تقريرٍ لرفع الحرج عن هذه الأمة واتّساع الحكم فيها)**. قال تعالى: ﴿يرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾ [سورة البقرة، ١٨٥/٢] وقال صلّى اللّه عليه وسلّم «بُعِثت بالحنيفيّة السهلة السمحة».[٤١٠٦] وظاهرٌ أنّه لو لم يقع الاختلاف في الأحكام الاجتهاديّة ما كان تظهر فيها الوجوه المتكثّرة الّتي هي صورة سعة الرحمة المجبول عليها نبيّنا صلّى اللّه عليه وسلّم. ولمّا كان لمتوهّمٍ أن يتوهّم أنّ /[١٩٠ظ] استصواب اختلافات الخلفاء والمجتهدين لرفع الحرج عن هذه الأمّة واتّساع الحكم فيها ينافي ما ثبت عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم أنّه «إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخِر منهما»[٤١٠٧] دفعه بقوله: **(وأمّا قوله عليه السلام «إذا بويع لخلفتين فاقتلوا الآخِر منهما» هذا في الخلافة)** وفي بعض النسخ: فهذا في الخلافة، وهو يصلح أن يكون جواب أمّا، يعني هذا الحكم إنّما هو في الخلافة **(الظاهرة الّتي لها السيف، وإن**[٤١٠٨] **اتّفقا**[٤١٠٩] **فلا بدّ من قتل أحدهما)**[٤١١٠] وهو آخرهما **(بخلاف الخلافة المعنويّة)**[٤١١١] الغير المقرونة بالخلافة الظاهرة **(فإنّه لا قتل فيها. وإنّما جاء القتل)**، أي قتل الخليفة الآخر[٤١١٢] **(في الخلافة**

[٤١٠٢] ل: (فيعلم).

[٤١٠٣] ن: (قرّر).

[٤١٠٤] أ: الحقّ.

[٤١٠٥] ل: (المجتهدين).

[٤١٠٦] **مسند أحمد**، ٦٢٤/٣٦.

[٤١٠٧] **صحيح مسلم**، الإمارة، ١٨٥٣.

[٤١٠٨] وفي هامش ط: لفظة إن وصليّةً. عبدالغفور اللاريّ.

[٤١٠٩] وفي هامش ط: أي قبِل كلٌّ منهما حكم الآخر. عبدالغفور اللاريّ.

[٤١١٠] وفي هامش ط: فيه أنّ الأولويّة إنّما يصحّ فيما إذا كان كلٌّ منهما خليفة رسول اللّه أو خليفة اللّه. أمّا إذا كان الأوّل خليفة رسول اللّه والثاني خليفة اللّه، فحكمه حكم العكس المذكور. والظاهر أنّه لا يتصوّر، بل الاحتمال الثاني أيضاً لا يتصوّر، إذ خليفة اللّه هو القطب كما ذُكِر في بعض الشروح، ولا يأتي من القطب هذا النوع من المخالفة، ولا يتعدّد أيضاً بحصر أمر النقيص في كون كلٍّ منهما خليفة رسول اللّه. عبدالغفور اللاريّ.

[٤١١١] وفي هامش ط: سواءٌ كانت بحسب الاجتهاد أو بغيره كالأخذ من اللّه. عبدالغفور اللاريّ.

[٤١١٢] أ + زماناً.

الظاهرة، وإن[٤١١٣] **لم يكن لذلك الخليفة)**[٤١١٤] الظاهريّ الآخِر[٤١١٥] **(هذا المقام)**، أي مقام الخلافة، وأخْذ الأحكام عن اللّه كالخليفة الظاهريّ الأوّل **(وهو)**، أي الخليفة الآخِر **(خليفة رسول اللّه إن عدَل)** وحينئذٍ يكون بين الخليفتين تخالفٌ[٤١١٦] في رتبة الخلافة، فإنّ الأوّل خليفة اللّه،[٤١١٧] والثاني خليفة رسول اللّه. **(فمِن حكم الأصل)**، أي وجوب القتل في الآخر مع هذا التفاوت القاضي بعدم تخالفهما في الحقيقة[٤١١٨] من حكم الأصل **(الذي به)**، أي بهذا الحكم **(يُحيل)** الأصل **(وجود إلٰهيْن)** فالأصل هو برهان التمانع وحكمه، أي نتيجته وجوب وحدة الواجب تعالى، فبوجوب وحدة الواجب يحكم بوجوب وحدة الخليفة الّذي هو ظلّه ونائبه وقُتِل الآخر من الخليفتين. فقوله: فمن حكم الأصل، جزاءٌ لقوله: وإن لم يكن لذلك الخليفة هذا المقام، ويجوز أن يكون جواب أمّا، ويكون أنّ في قوله: وإن لم يكن، وصليّةً.[٤١١٩]

و لما أشار رضي اللّه عنه إلى الأصل الّذي هو برهان التمانع أخذ في تقريره فقال: **(﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [سورة الأنبياء، ٢٢/٢١] وإن اتّفقا)**،[٤١٢٠] أي الإلهان، فإنّ أقلّ مرتبة التعدّد الإثنان، وذلك لأنّه على تقدير اتّفاقهما إمّا أن ينفذ حكم كلٍّ منهما في الآخر، فلا يكون واحدٌ منهما إلٰهاً لنفوذ حكم الآخر فيه، /[١٩١و] وإن لم ينفذ فكذلك أيضاً لعدم القدرة

[٤١١٣] وفي هامش ط: لو جعلت لفظة إن وصليّةً كان نقيضه أولى بالحكم، لأنّ التدافع حين الاتّفاق أقوى، إذ كلٌّ منهما خليفةٌ لواحدٍ وحينئذٍ تصوّر النزاع أقوى بخلافٍ ما، إذا كان الأخير خليفة الرسول والأوّل خليفة اللّه، فإنّ التدافع أقلّ لاختلاف المستخلف. عبدالغفور اللاريّ.

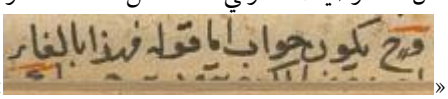
[٤١١٤] وفي هامش ط: فسّر قوله: ذلك الخليفة، بالآخر لا الأوّل، لأنّ الضمير في قوله: وهو، راجعٌ إليه، فلا يصحّ إرادة الأوّل، لأنّه خليفة اللّه، لأنّه أخذ الأحكام من اللّه لا من رسول اللّه. عبدالغفور اللاريّ.

[٤١١٥] ن: (الظاهريّ الآخر).

[٤١١٦] وفي هامش ط: وتدافعٌ، إذ كلٌّ منهما خليفةٌ لمستخلفٍ. عبدالغفور اللاريّ.

[٤١١٧] وفي هامش ط: لأنّه أخذ من اللّه. عبدالغفور اللاريّ.

[٤١١٨] أ: في الخليفة.

[٤١١٩] ن: وصيلة. وفي هامش ط: وحينئذٍ يكون جواب أمّا قوله: فهذا بإلغاء ...«  ». عبدالغفور اللاريّ.

[٤١٢٠] وفي هامش ط: المتبادر من عبارة الشيخ قدّس سرّه أنّ لفظة إن للشرطيّة، وقوله: فنحن، جزاءٌ له، وأيضاً الاستدلال الّذي ذكروا القوم في هذا المقام أنّ الإلهين وإن اتّفقا ولا بدّ من إمكان الاختلاف، وهو محالٌ لأنّ الاختلاف محالٌ كما ذُكِر، والمذكور في الشرح مبنيٌّ على جعل لفظة إن للوصل، وقوله: فنحن للتعليل. عبدالغفور اللاريّ.

والعجز،[٤١٢١] وإن نفذ حكم أحدهما دون الآخر، فالنافذ الحكم هو الإله، فلا يكون في الإلهة تعدّدٌ أصلًا. وأمّا إن اختلفا **(فنحن نعلم أنّهما لو اختلفا[٤١٢٢] تقديراً)**، أي فرضاً **(لَنفذ حكم أحدهما)** فقط[٤١٢٣] **(فالنافذ الحكم هو الإله على الحقيقة، والذي لم ينفذ حكمه ليس بإلهٍ. ومن هنا)**، أي من مقام كون نفاذ الحكم من خواصّ المرتبة الإلهيّة **(تعلم أنّ كلّ حكمٍ ينفذ اليوم[٤١٢٤] في العالم أنّه حكم اللّه، وإن خالف)** ذلك الحكم النافذ **(الحكم المقرّر في الظاهر المسمّى شرعاً، إذ لا ينفذ حكمٌ إلّا للّه في نفس الأمر)**. هذا تعليلٌ للحكم المتقدّم بإعادته والاستدلال عليه،[٤١٢٥] ففي الحقيقة هو[٤١٢٦] تعليلٌ بما استدلّ[٤١٢٧] به عليه،[٤١٢٨] أعني قوله: **(لأنّ الأمر الواقع في العالم إنّما هو على حكم المشيئة الإلهيّة[٤١٢٩] لا على حكم الشرع المقرّر)** بالمشيئة، فما شاء الحقّ وقوعه يقع البتّة، ولم يشأ لم يقع سواءٌ كان الشرع قرّره أو لا. **(وإن كان تقريره)**، أي تقرير الشرع المقرّر أيضاً **(من المشيئة)** الإلهيّة **(ولذلك نفذ تقريره خاصّةً)** لا العمل به. **(فإنّ المشيئة)** المتعلّقة بتقرير الشرع **(ليست لها)** خاصّيّةٌ[٤١٣٠] **(فيه)**، أي في الشرع **(إلّا التقرير لا العمل بما جاء به)** إلّا[٤١٣١] أذا تعلّقت المشيئة به أيضاً **(فالمشيئة سلطانها)**، أي تأثيرها في الأشياء **(عظيمٌ)** لا يتخلّف عنها ما تتعلّق[٤١٣٢] به **(ولهذا)**، أي لعظَم[٤١٣٣] سلطانها

[٤١٢١] وفي هامش ط: نفاذ الحكم عبارةٌ عن لزوم الانقياد، ولزوم الانقياد من أحدٍ ينافي الألوهيّة، وكذا عدم القدرة على الإنفاذ. عبدالغفور اللاريّ.

[٤١٢٢] وفي هامش ط: كان إرادة أحدٍ إبقاء زيدٍ والآخر إعدامه وإفناءه. عبدالغفور اللاريّ.

[٤١٢٣] وفي هامش ط: إذ لا يجوز ارتفاع النقيضين ولا اجتماعهما. عبدالغفور اللاريّ.

[٤١٢٤] وفي هامش ط: المراد من اليوم يوم الظهور، فيصحّ القول بعدم صحّة استدلالٍ عليه بقوله: إذ لا ينفذ، ولا حاجة إلى القول بأنّه في قوّة المدّعي. عبدالغفور اللاريّ.

[٤١٢٥] وفي هامش ط: أي الاستدلال بقوله: إذ لا ينفذ إلخ. عبدالغفور اللاريّ.

[٤١٢٦] وفي هامش ط: أي الاستدلال المذكور. عبدالغفور اللاريّ.

[٤١٢٧] وفي هامش ط: أي استدلالٌ بدليل قوله: لا ينفذ، لا بنفسه كما هو الظاهر. عبدالغفور اللاريّ.

[٤١٢٨] وفي هامش ط: لا بخصوصيّةٍ، بل بعمومٍ، لأنّ المذكور أوّلاً مخصوصٌ باليوم، ولمّا كان في قوّة المدّعي لم يجعله جزء الدليل. عبدالغفور اللاريّ.

[٤١٢٩] ن أ: الإلهيّة.

[٤١٣٠] ن أ ل: (خاصّيّة).

[٤١٣١] ن: (إلّا).

[٤١٣٢] ن: يتعلّق.

(جعلها أبو طالبٍ عرش الذات) فإنّه إذا استقرّت الذات واستوت عليها بالتجلّي بها نفذت حكمها في أقطار الوجود **(لأنّها لذاتها)** لا لغيرها **(يقتضي[٤١٣٤] الحكم)** ونفوذها وما اقتضاه الذات لا يتخلّف عنها **(فلا يقع في الوجود شيءٌ ولا يرتفع خارجاً عن المشيئة، فإنّ الأمر الإلهيّ إذا خولف ههنا بالمسمّى)**، أي بما يسمّى **(معصيةً، فليس إلّا الأمر[٤١٣٥] بالواسطة)** المسمّى بالأمر التكليفيّ **(لا الأمر التكوينيّ، فما خالف اللّهَ أحدٌ قطّ في جميع ما يفعله من حيث أمر المشيئة، فوقعت /[١٩١ظ] المخالفة من حيث أمر[٤١٣٦] الواسطة، فافهم. وعلى الحقيقة فأمر المشيئة)** إذا تعلّقت بأفعال العباد **(إنّما يتوجّه على إيجاد عين الفعل لا على من ظهر على يديه، فيستحيل إلّا أن يكون)**، أي فيستحيل كلٌّ من حالتيْ الفعل[٤١٣٧] وجوده وعدمه إلّا وجوده، فإنّه[٤١٣٨] غير مستحيلٍ، بل واجبٌ. وفي بعض النسخ: يستحيل أن لا يكون، ومعناه ظاهرٌ **(ولكن في هذا المحلّ الخاصّ فوقتاً يسمّى)** عين الفعل[٤١٣٩] **(به)**، أي بأمر المشيئة **(مخالفةً لأمر اللّه)** إذا لم يكن موافقاً للأمر التكليفيّ **(ووقتًا يسمّى موافقةً وطاعةً لأمر اللّه)** إذا كان موافقاً له **(ويتّبعه)**، أي الفعل الّذي يتعلّق[٤١٤٠] به المشيئة **(لسان الحمد والذمّ على حسب ما يكون)** موافقاً أو مخالفاً للأمر التكليفيّ، فإن كان موافقاً يُحمَد، وإن كان مخالفاً يُذَمّ.

(ولمّا كان الأمر في نفسه على ما قرّرناه) من أنّه لا يقع شيءٌ إلّا بالمشيئة الإلهيّة ولا يرتفع إلّا بها[٤١٤١] **(لذلك كان مآل الخلق في الآخرة إلى السعادة على اختلاف أنواعها)**

[٤١٣٣] أ: لعظام.

[٤١٣٤] أ: (تقتضي).

[٤١٣٥] وفي هامش ط: المراد بالأمر بالواسطة الأمر الّذي يكون بالكلام، أعني بافعل ولا تفعل. عبدالغفور اللاريّ.

[٤١٣٦] ن - (أمر).

[٤١٣٧] ن ل: الفعل.

[٤١٣٨] ن - فإنّه.

[٤١٣٩] ل: العقل.

[٤١٤٠] أ ل: تتعلّق.

[٤١٤١] وفي هامش ط: ترتّب الجزاء على الشرط باعتبار أنّ ليس للعبد مدخلٌ تامٌّ، فإنّ المؤثّر ليس إلّا الحقّ تعالى. عبدالغفور اللاريّ.

واشتراكها في رفع العذاب عنهم **(فعبّر)**[٤١٤٢] الحقّ سبحانه **(عن هذا المقام)**، أي عن مقام كون مآل الكلّ إلى السعادة[٤١٤٣] **(بأنّ الرحمة وسعت كلّ شيءٍ)**[٤١٤٤] فكما أنّ الرحمة الوجوديّة وسعت كلّ الأشياء حتّى الغضب، كذلك الرحمة المقابلة للغضب أيضاً وسعتها **(وأنّها)**، أي وعبّر عن هذا المقام أيضاً بأنّها، أي الرحمة **(سبقت الغضب الإلهيّ)** سبقاً[٤١٤٥] يعمّ جميع معاني السبق من التقدّم في الوجود ومن التعدّي عن الشيء بعد اللحوق به ومن الغلبة والاستيلاء **(والسابق)** بهذه المعاني **(متقدّم،**[٤١٤٦] **فإذا لحقه)** بالاستحقاق له **(هذا)** البعد **(الّذي حكم عليه المتأخّر)** يعني الغضب **(حكم عليه المتقدّم)** يعني الرحمة **(فنالته الرحمة)** وأخذته من يد غضب المنتقم **(إذ لم يكن غيرها**[٤١٤٧]**)**، أي غير الرحمة **(سبَقٌ، فهذا معنى سبقت رحمته غضبه**[٤١٤٨] **لتحكم)**، أي الرحمة **(على ما وصل إليها، فإنّها في الغاية وفقت،**[٤١٤٩] **والكلّ سالكٌ /[١٩٢ و] إلى الغاية، فلا بدّ من الوصول إليها)**، أي إلى الغاية **(فلا بدّ من الوصول إلى الرحمة)** الّتي هي الغاية **(ومفارقة الغضب)** الّذي غلبته الرحمة **(فيكون الحكم لها)**، أي الرحمة **(في كلّ واصلٍ إليها)**، أي إلى الغاية **(بحسب ما يعطيه حال الواصل إليها)**، أي بحسب درجاتهم وتفاوت طبقاتهم، فيكون للبعض نعيمٌ في عين الجحيم ولبعضٍ آخر في الجنّة ولآخر في الأعراف الّذي بينهما.

[٤١٤٢] ن: فعبّر.

[٤١٤٣] وفي هامش ط ن أ ل م: وكتب بعض الأكابر على حاشية كتابه في هذا الموضع:

چه خوش است آرزوی من یا ربّ تو بدین آرزو مرا[١] برسان[٢]

﴿وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [سورة يونس، ١٠/١٠] وكان الفاتحة أيضاً ذلك، وصحّ أنّ النهاية هو الرجوع في البداية. منه قدّس اللّه سرّه.

[١] ل: امرا؛ [٢] **ديوان مسعود سعد سلمان،** ص ٤٥٧ بألفاظ:

بس خوشست آرزوي من يارب تو بدين آرزو مرا برسان.

[٤١٤٤] لعلّه يشير إلى قوليه تعالى: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [سورة الأعراف، ١٥٦/٧]، ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا﴾ [سورة المؤمن، ٧/٤٠].

[٤١٤٥] ن: (سبقا).

[٤١٤٦] وفي هامش ط: سواءٌ بحسب الزمان أو الرتبة أو بحسب الذات. عبدالغفور اللاريّ.

[٤١٤٧] أ: غيرها.

[٤١٤٨] لعلّه يشير إلى قول النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم: «سبقت رحمتي قضبي» **صحيح البخاريّ**، التوحيد، ٥٥؛ **صحيح مسلم**، التوبة، ٢٧٥١.

[٤١٤٩] وفي هامش ط: هذا اعتبار بعض معاني السبق[السابقة؟]. عبدالغفور اللاريّ.

شعر:[٤١٥٠]

(فمن كان ذا فهمٍ) عظيمٍ يورثه الذوق والكشف **(يشاهد ما قلنا)** شهوداً عيانيًّا **(وإن لم يكن)** له[٤١٥١] **(فهمٌ، فيأخذه عنّا)** أخذاً تقليديًّا وإيمانيًّا **(فما ثمّة)**، أي في نفس الأمر **(إلّا ما ذكرناه فاعتمدْ عليه، وكن بالحال فيه)** أي فيما ذكرناه، يعني اجتهدْ حتّى يصير حالك ولا تكتفِ[٤١٥٢] بمجرّد التقليد **(كما كنّا)** الفعل منسلخٌ عن الزمان، أي كما نحن بالحال فيه[٤١٥٣] **(فمنه)**، أي من الحقّ تعالى نزل **(إلينا)** وفاض علينا **(ما تلوْنا عليكم، ومنّا)** نزل **(إليكم ما وهبناكم منّا)** فمنّا ثانياً تأكيدٌ للأوّل أو متعلّقٌ بوهبناكم، أي وهبناكم من أحوالنا الّتي نزلت إلينا من الحقّ سبحانه.

(وأمّا تليين الحديد فقلوبٌ قاسيةٌ)، أي فتليين قلوبٍ قاسيةٍ **(يليّنها الزجر والوعظ[٤١٥٤] تليين النار)**، أي مثل تليين النار **(الحديد،[٤١٥٥] وإنّما الصعب قلوبٌ أشدّ[٤١٥٦] من الحجارة، فإنّ الحجارة تكسرها وتكلّسها النار)**، أي تجعلها كلساً[٤١٥٧] وهي النورة. **(ولا يليّنها[٤١٥٨] وما ألَانَ)**، أي الحقّ سبحانه **(له)**، أي لداود عليه السلام **(الحديد[٤١٥٩] إلّا لعمل الدروع الواقية)**، أي الحافظة من العدوّ **(تنبيهاً من اللّه أن لا يتّقي الشيء إلّا بنفسه، فإنّ الدرع يُتّقى به السنان والسيف والسكّين والنصل)** وكلّها حديدٌ كالدرع **(فاتّقيتَ الحديد بالحديد.**

[٤١٥٠] ن أ - شعر.

[٤١٥١] ل: (له).

[٤١٥٢] ن: يكتف.

[٤١٥٣] ن: (فيه).

[٤١٥٤] أ ل: (والوعيد).

[٤١٥٥] ل: الحديد.

[٤١٥٦] ل وفي هامش أ + قساوة.

[٤١٥٧] أ: كلسةً.

[٤١٥٨] أ: (تليّن). وفي هامش ط: كما يلين الحديد، أي ليست في مرتبة الحديد لكنّها يتأثّر من النار. عبدالغفور اللاريّ.

[٤١٥٩] ن: الحديد.

فجاء الشرع المحمّديّ ب«أعوذ بك منك.»[٤١٦٠] **فهذا روح تليين الحديد، فهو المنتقم الرحيم)** فينبغي أن يُتّقى من الاسم المنتقم بالرحيم **(واللّه الموفِّق)** الجواد المفضِّل الكريم.[٤١٦١]

[٤١٦٠] ل وفي هامش أ + (فافهم). **صحيح مسلم،** الصلاة، ٤٨٦؛ **سنن الترمذيّ،** الدعوات، ٧٦.

[٤١٦١] ن: (الكريم).

فصّ حكمةٍ نفْسيّةٍ في كلمةٍ يونسيّةٍ

/[١٩٢ظ] لمّا نفّس اللّه سبحانه بنفَسه الرحمانيّ عن كرب يونس عليه السلام بتخليص نفْسه القدسيّة عن توهّم خراب صورته الجسمانيّة وهدم نشأته العنصريّة المانعين لها عن الوصول بكمالها حين ألقاه من بطن الحوت إلى ساحل اليمّ، وصف حكمته بالنفْسيّة بسكون الفاء كما ذهب إليها أكثر الشارحين، أو النفَسيّة بفتحها كما يشهد بها[٤١٦٢] النسخة المقروءة على الشيخ رضي اللّه عنه.

وظهر من ذلك وجه تصدير فصّته عليه السلام بما يدلّ على وجوب المحافظة للنشأة الإنسانيّة عن هدمها، وحلّ نظامها حيث قال **(اعلم أنّ هذه النشأة الإنسانيّة بكمالها)**، أي بتمامها **(روحاً وجسماً ونفساً خلقها اللّه على صورته)** الجامعة بين التنزيه الّذي يدركه الروح والتشبيه الّذي يحكم[٤١٦٣] به القوى الجسمانيّة، والجمع بينهما الّذي ينكشف للطيفة القلبيّة الجامعة بين أحكام الروح والجسم المتوسّطة بينهما، وكأنّه رضي اللّه عنه أراد بهذه اللطيفة بالنفس وإن كانت مسماةً بالقلب في عرفهم. وهي في الحقيقة غير الروح، لكن باعتبار تفاعلٍ[٤١٦٤] واقعٍ بين صفاته التجرّديّة الذاتيّة وبين أحوالها التعلّقيّة العرضيّة، واستقرارها على حالةٍ متوسّطةٍ اعتداليّةٍ من غير غالبيّةٍ فاحشةٍ ولا مغلوبيّةٍ. كذلك كما يقول[٤١٦٥] الحكماء في المزاج **(فلا يتولّى حلّ نظامها إلّا مَن خلَقها)** وهو[٤١٦٦] اللّه سبحانه **(إمّا بيده)**، أي بغير واسطة الأمر التشريعيّ التكليفيّ **(وليس)** في الحقيقة **(إلّا ذلك)** لأنّ الكلّ بمشيئته[٤١٦٧] **(أو بأمره)** التشريعيّ التكليفيّ. **(ومَن تولّاها)** بأن حلّ نظامها **(بغير أمر اللّه)** التشريعيّ التكليفيّ **(فقد ظلم نفسه وتعدّى حدّ اللّه فيها)**، أي تعدّى ما عيّن اللّه وأوجبه عليه في شأنها من حفظها **(وسعى في خراب ما أمره اللّه بعمارته.**

[٤١٦٢] أ: تشهد بها؛ ل: يشهد به.

[٤١٦٣] أ ل : تحكم.

[٤١٦٤] أ: تقابل.

[٤١٦٥] أ: تقول.

[٤١٦٦] أ - وهو، صح هامش.

[٤١٦٧] ل: (لأنّ الكلّ بمشيئته).

واعلم أنّ الشفقة على خلق[٤١٦٨] اللّه أحقّ بالرعاية من الغيرة[٤١٦٩] في اللّه) /[١٩٣و] بإجراء الحدود المفضيّة إلى هلاكهم. **(أراد داود عليه السلام بنيان البيت المقدّس فبناه مِراراً، فلمّا فرغ منه تهدّم، فشكا ذلك إلى اللّه، فأوحى اللّه إليه: «إنّ بيتي هذا لا يقوم على يديْ من سَفَكَ الدماء.» فقال داود: «يا ربّ ألم يكُ ذلك)**، أي سفك الدماء **(في سبيلك؟» قال: «بلى، ولكنّهم أَلَيْسُوا عبادي؟» فقال: «يا ربّ فاجعل بنيانه على يديْ من هو منّي.» فأوحى اللّه تعالى إليه: «إنّ ابنك سليمان يَبنيه.»[٤١٧٠] فالغرض من هذه الحكاية مراعاة هذه النشأة الإنسانيّة، فإنّ إقامتها أولى من هدمها. ألا ترى عدوّ الدين قد فرض اللّه في حقّهم الجزية والصلح إبقاءً عليهم، وقال: ﴿وَإِن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللّهِ﴾ [سورة الانفال، ٦١/٨])** الجنوح: الميل، وضمير لها للسلم، فإنّه مؤنّثٌ سماعيٌّ. **(ألا ترى من وجب عليه القصاص كيف شرع لوليّ الدم أخذ الفدية أو العفو؟ فإن أبى فحينئذٍ يُقتَل؟ ألا تراه سبحانه إذا كان أولياء الدم[٤١٧١] جماعةً فرضي واحدٌ بالدية أو عفا، وباقي الأولياء لا يريدون إلّا القتل، كيف يُراعَى من عفا ويُرجَّح على من لم يعف، فلا يُقتَل قصاصاً؟ ألا تراه عليه السلام يقول في صاحب النِسعة: «إنْ قتَله كان مثله»)**. النسعة بكسر النون حبلٌ عريضٌ يشبه الحزام، وقصّتها[٤١٧٢] أنّها كانت لرجلٍ وُجِد مقتولاً، فرأى وليّه نسعته في يد رجلٍ، فأخذه بدم صاحبها، فلمّا قصد قتله قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم: «إنْ قتَله كان مثله»[٤١٧٣] أي في الظلم، إذ لا يثبت القصاص شرعاً بمجرّد وجدان النسعة في يدٍ آخر، وكلاهما هدم بنيان الربّ. **(ألا تراه تعالى يقول: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ فجعل القصاص سيئةً، أي يسوء ذلك الفعل مع كونه مشروعاً)**

[٤١٦٨] أ: عباد.

[٤١٦٩] وفي هامش ط: المناسب أن يراد من الغيرة في اللّه بمعنًى يشتمل الجهاد والحدود بقرينة التفصيل الآتي. عبدالغفور اللاريّ.

[٤١٧٠] لم أجد مأخذه.

[٤١٧١] ن - أخذ الفدية أو العف،و فإن أبي فحينئذٍ يقتل؟ ألا تراه سبحانه إذا كان أولياء الدم، صح هامش.

[٤١٧٢] أ: قضيتها.

[٤١٧٣] **سنن أبو داود**، الديات، ٣.

وما يقال: إنّما يقع أمثال ذلك على سبيل المشاكلة، فلا ينافي القصد من البلغاء إلى مثل تلك[٤١٧٤] المعاني والخواصّ **(﴿فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾ [سورة الشورى، ٤٠/٤٢] /[١٩٣ظ] لأنّه)**، أي المعفوّ عنه **(على صورته)**، أي صورة الحقّ. **(فمن عفا عنه ولم يقتله فأجره على من هو)**، أي المعفوّ عنه **(على صورته)** وهو الحقّ سبحانه **(لأنّه)**، أي الحقّ **(أحقّ به)**، أي بالعبد المعفوّ عنه **(إذ)** الحقّ **(أنشأه)**، أي العبد المعفوّ عنه **(له)**، أي لنفسه حتّى يظهر به أسماؤه وصفاته. **(وما ظهر الحقّ[٤١٧٥] بالاسم الظاهر إلّا بوجوده، فمن رعاه[٤١٧٦])** بأن عفا عنه ولم يقتله **(فإنّما يراعي الحقّ)** بإبقاء مظهره حتّى يتمكّن من الظهور.

(وما يُذَمّ الإنسان لعينه، وإنّما يُذَمّ لفعله، وفعله ليس عينه، وكلامنا في عينه ولا فعل إلّا لله ومع هذا ذُمَّ منها)، أي من الأفعال **(ما ذُمَّ وحُمِد ما حُمِد،[٤١٧٧] ولسان الذمّ على جهة الغرض)** بأن ذمّ أحدٌ شيئاً لا يوافق غرضه **(مذمومٌ عند الله بخلاف ما يذمّه الشرع، فإنّه إخبارٌ عمّا في نفس الأمر على ما هو عليه ولا غرض للشارع فيه[٤١٧٨] فلا مذموم إلّا ما ذمّه الشرع)** وهذا صريحٌ في أنّ حسن الأشياء وقبحها شرعيٌّ لا عقليٌّ **(فإن ذمّ الشرع لحكمةٍ يعلمها[٤١٧٩] الله ومن أعلمه الله كما شُرِع القصاص للمصلحة إبقاءً لهذا النوع وإرداعاً للمتعدّي حدود الله فيه)**، أي في هذا النوع. وقيل المعنى فيه، أي في القصاص ورد قوله تعالى: **(﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الأَلْبَابِ﴾ [سورة البقرة، ١٧٩/٢] وهم أهل لبّ الشيء الّذين عثروا)**، أي اطّلعوا **(على أسرار النواميس الإلهيّة)** الّتي يحكم بها الشرع **(والحكمة)** الّتي يقتضيها العقل.

(وإذا علمت أن الله راعى هذه النشأة وإقامتها، فأنت أولى بمراعاتها، إذ لك بذلك)، أي بأن تُراعيها **(السعادة)** من وجهين **(فإنّه ما دام الإنسان حيًّا يُرْجى له تحصيل صفة الكمال الّذي خُلِق له)** فإذا أَعَنْتَه على ذلك رجع أثر الإعانة إليك، فذلك سعادةٌ، وأمِنتَ من غائلة ترك

[٤١٧٤] ل: ذلك.

[٤١٧٥] أ ل: الحقّ.

[٤١٧٦] ن أ ل: (راعاه).

[٤١٧٧] ط - (ما حمد)، صح هامش.

[٤١٧٨] أ ل: بخلاف ما يذمّه الشرع فإنّه إخبارٌ عمّا في نفس الأمر على ما هو عليه ولا غرض للشارع فيه.

[٤١٧٩] ل: (يعلمه).

الإعانة، وذلك سعادةٌ أخرى. **(ومن سعى في هدمه، فقد سعى في منع وصوله لِما خُلِق له)** بل في منع[٤١٨٠] وصول /[١٩٤و] نفسه أيضاً إليه، لأنّه يُجازَى بمثل ما فعل إمّا بالقصاص أو بغيره.[٤١٨١] **(وما أحسن ما قال رسول اللّه[٤١٨٢] صلّى اللّه عليه وسلّم)** ترغيباً للعبد فيما يوصله إلى ما خُلِق له وتفضيلاً لهذا الموصل على هدم النشأة الإنسانيّة، وإن كان بالأمر وكان للهادم رتبةُ إعلاء كلمة اللّه وثواب الشهادة **(«ألا أنبّئكم بما هو خيرٌ لكم وأفضل من أن تَلقَوْا عدوّكم، فتضربوا رقابهم ويضربوا رقابكم، ذكرُ اللّه»[٤١٨٣])**، أي ما هو[٤١٨٤] خيرٌ لكم ممّا[٤١٨٥] ذكر ذكر[٤١٨٦] اللّه سبحانه. **(وذلك)**، أي حسن ما قال النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم بحيث يقتضي[٤١٨٧] منه العجب **(أنّه لا يعلم قدر هذه النشأة الإنسانيّة إلّا مَن ذكَر اللّه الذكر المطلوب منه)** فيحصل فيها ما لا سعادة فوقه، وهو سعادة شهود الحقّ سبحانه، فنبّه صلّى اللّه عليه وسلّم على أنّ ما يحصل للذاكر في هذه النشأة أفضل ممّا يحصل في هدمها، وإن كان واقعاً بموجب الأمر مثمِراً[٤١٨٨] لسعاداتٍ عظيمةٍ هي الفوز بالجنّة والتلذّذ بملاذّها من الحور والقصور وغيرهما، فإبقاء هذه النشأة أفضل من هدمها وإن كان بالأمر.

ثمّ شرع رضي اللّه عنه في بيان ما يحصل للذاكر في هذه النشأة فقال: **(فإنّه تعالى جليس مَن ذكره، والجليس مشهود الذاكر،[٤١٨٩] ومتى لم يشاهد الذاكر)** بجميع أجزاء وجوده **(الحقّ الّذي هو جليسه، فليس بذاكرٍ، فإنّ ذكر اللّه سارٍ في جميع)** أجزاء **(العبد)** فالذاكر له من

[٤١٨٠] ط - منع، صح هامش.

[٤١٨١] ل: بغير.

[٤١٨٢] أ: رسول اللّه.

[٤١٨٣] **سنن الترمذيّ**، الدعوات، ٦.

[٤١٨٤] أ - ما هو، صح هامش.

[٤١٨٥] أ: منهما.

[٤١٨٦] أ ل - ذكر.

[٤١٨٧] أ: يقضي.

[٤١٨٨] أ: مثمر.

[٤١٨٩] أ: للذاكر.

ذكره بجميع أجزائه **(لا من ذكره بلسانه خاصّةً، فإنّ الحقّ لا يكون في ذلك الوقت**[٤١٩٠] **إلّا جليس اللسان خاصّةً فيراه اللسان من حيث لا يراه الإنسان بما هو)**، أي اللسان **(راءٍ)** به.[٤١٩١] وفيه إشارةٌ إلى أنّ لكلّ شيءٍ نصيباً من الصفات السبعة الكماليّة، ولكن لا على الوجه المعهود، ولذلك قال: بما هو راءٍ. **(فافهم هذا السرّ في ذكر الغافلين. فالذاكر)**[٤١٩٢] الّذي هو اللسان **(من الغافل حاضرٌ بلا شكّ،**[٤١٩٣] **/[١٩٤ظ] والمذكور جليسه، فهو)**، أي الذاكر **(يشاهده)**، أي المذكور **(والغافل من حيث غفلته ليس بذاكرٍ، فما هو)**، أي الحقّ جليس الغافل[٤١٩٤] **(فإنّ الإنسان كثيرٌ ما هو أحديّ العين، والحقّ أحديّ العين كثيرٌ بالأسماء الإلهيّة، كما أنّ الإنسان كثيرٌ**[٤١٩٥] **بالأجزاء، ولا يلزم مِن ذكْر جزءٍ**[٤١٩٦] **ما ذكر جزءٌ آخر، فالحقّ جليس الجزء الذاكر منه)** والجزء **(الآخر**[٤١٩٧] **متّصفٌ بالغفلة عن الذكر، ولا بدّ أن يكون في الإنسان جزءٌ يذكر الحقّ**[٤١٩٨] **به ويكون**[٤١٩٩] **الحقّ جليس ذلك الجزء، فيحفظ باقي الأجزاء بالعناية)** الإلهيّة،[٤٢٠٠] كما يُحفَظ العالم بوجود الكامل الّذي يذكر اللّه في جميع أحيانه كما جاء في الحديث: «لا يقوم الساعة وعلى وجه الأرض من يقول: اللّه اللّه».[٤٢٠١]

ولمّا ذكر أنّ العبد محفوظٌ ما دام جزءٌ منه ذاكراً كان محل أن يقال: كيف يكون محفوظاً وقد يُطْرَأ عليه الموت؟ فدفعه بقوله: **(وما يتولّى الحقّ هدم**[٤٢٠٢] **هذه النشأة بالمسمّى موتاً،**[٤٢٠٣]

[٤١٩٠] أ: الوقت.

[٤١٩١] ن ل: (به).

[٤١٩٢] ن: فالذاكر.

[٤١٩٣] ن: من الغافل حاضر بلا شكّ.

[٤١٩٤] أ ل: (جليس الغافل).

[٤١٩٥] ط - (ما هو أحديّ العين، والحقّ أحديّ العين كثيرٌ بالأسماء الإلهيّة، كما أنّ الإنسان كثيرٌ)، صح هامش.

[٤١٩٦] أ - من ذكر جزء، صح هامش.

[٤١٩٧] ن: الآخر.

[٤١٩٨] أ ل: الحقّ.

[٤١٩٩] ل: به يكون.

[٤٢٠٠] ل: (الإلهيّة).

[٤٢٠١] **صحيح مسلم**، الإيمان، ١٤٨.

[٤٢٠٢] وفي هامش ط: من باب وضع المظهر موضع المضمر. عبدالغفور اللاريّ.

فليس بإعدامٍ) له بالكلّيّة **(وإنّما هو)**، أي الموت **(تفريقٌ)** بين الجسم والروح **(فيأخذه)**، أي العبد من حيث روحه **(إليه[٤٢٠٤] وليس المراد)**، أي مراد[٤٢٠٥] العبد **(إلّا أن يأخذه الحقّ[٤٢٠٦])** ويخلّصه من عالم الكون والفساد **(﴿وَإِلَيْهِ يرْجَعُ الأَمْرُ كُلُّهُ﴾ [سورة الأعراف، ١٢٣/١١] فإذا أخذه)** الحقّ **(إليه)**، أي إلى نفسه **(سوّى له مرْكَباً)**، أي بدناً يكون له بمنزلة المركب **(غير هذا المركب)**[٤٢٠٧] الّذي هو بدنه العنصريّ **(من جنس الدار الّتي ينتقل إليها)** إمّا بدناً مثاليًّا كما في البرزخ، أو بدناً أخرويًّا بعد الحشر شبيهاً بالبدن العنصريّ في دار الجزاء الجنّة أو النار. **(وهي دار البقاء لوجود الاعتدال)** الحقيقيّ الّذي يحفظ الأجزاء عن الانفكاك **(فلا يموت أبداً، أي لا يفترق[٤٢٠٨] أجزاؤه)**[٤٢٠٩] كما قال تعالى: ﴿خَلِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾ [سورة النساء، ٥٧/٤]. **(وأمّا أهل النار)** الخالدون فيها **(فمآلهم إلى النعيم، ولكن في النار، إذ لا بدّ لصورة النار بعد انتهاء مدّة[٤٢١٠] العقاب أن يكون[٤٢١١] برداً وسلاماً على من فيها، وهذا نعيمهم)**. وقد جاء في الحديث: «سيأتي على جهنّم[٤٢١٢] زمانٌ ينبت[٤٢١٣] من قعرها الجرجير»[٤٢١٤] **(فنعيم أهل النار بعد استيفاء الحقوق)**، /[١٩٥و] أي بعد استيفاء الاسم المنتقم حقوق اللّه وحقوق الخلق منه **(نعيم خليل اللّه عليه السلام حين أُلْقِيَ في النار،[٤٢١٥] فإنّه عليه السلام تعذَّب[٤٢١٦] برؤيتها وبما**

[٤٢٠٣] وفي هامش ط: أي بطريق الموت لا بطريقٍ آخر. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٢٠٤] ن: إليه.

[٤٢٠٥] ن: المراد.

[٤٢٠٦] ن: إلّا أن يأخذه العبد؛ أ + (إليه).

[٤٢٠٧] ل: ن أ: غير هذا المركب.

[٤٢٠٨] أ: (تفترق).

[٤٢٠٩] ن: فلا يموت أبداً، أي لا يفترق أجزاء.

[٤٢١٠] ن: (هذه).

[٤٢١١] أ: (تكون).

[٤٢١٢] ط - على جهنّم، صح هامش.

[٤٢١٣] ن ل: ينبت.

[٤٢١٤] لم أجد له أصلاً. وفي هامش ط: تره تيزك. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٢١٥] لعلّه يشير إلى قوله تعالى: ﴿قَالُوا حَرِّقُوهُ وَانصُرُوا آلِهَتَكُمْ إِن كُنتُمْ فَاعِلِينَ قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَى إِبْرَاهِيمَ﴾ [سورة الأنبياء، ٦٨/٢١-٦٩].

في علمه وتقرَّر من أنّها صورةٌ تُؤلِم مَن جاورها من الحيوان، وما علم مراد اللّه فيها ومنها)[٤٢١٧] من راحته في صورة العذاب ونعيمه في عين الجحيم. **(فبعد وجود هذه الآلام وجد برداً وسلاماً مع شهود الصورة اللونيّة)**، أي المرئيّة على لون النار دون أثرها **(في حقّه)**،[٤٢١٨] أي في حقّ خليل اللّه عليه السلام **(وهي نارٌ في عيون الناس)** ونورٌ وراحةٌ له عليه السلام.

(فالشيء الواحد يتنوّع في عيون الناظرين، هكذا هو التجلّي الإلهيّ) فإنّه واحدٌ في ذاته مختلفٌ بحسب القوابل فيُرى متنوّعاً، وكما أنّ التجلّيَ الإلهيّ واحدٌ في ذاته مختلفٌ بحسب القوابل فيُرى متنوّعاً،[٤٢١٩] كذلك العالَم واحدٌ في نفسه مختلفٌ بحسب الناظرين فيُرى متنوّعاً،[٤٢٢٠] فإنّه إذا تجلّى الحقّ فيه على الناظر بأسمائه الحجابيّة يرى أعيانه صوراً حجابيّةً متباينةً مباينةً[٤٢٢١] للحقّ سبحانه، ويبقى الناظر فيه محجوباً عن مشاهدة الحقّ سبحانه، فإذا تجلّى فيه على الناظر بكثرته الأسمائيّة يرى أعيانها مجالي أسمائه، ويصير الناظر حينئذٍ مكاشفاً بأسمائه وصفاته. وإذا تجلّى فيه عليه بوحدته الذاتيّة يرى أعيانه مع كثرتها واحدةً، ويصير الناظر فيه مشاهداً للحقّ سبحانه بوحدته الذاتيّة إلى غير ذلك من صور التجلّيات. إذا عرفت هذا ظهر عليك أنّ الأمر الواحد الّذي هو النار في هذه الصورة يصلح أن يُجعَل مثالاً للتجلّي الوحدانيّ الإلهيّ المتنوّع بحسب القوابل، وأن يُجعَل مثالاً للعالم الواحد في نفسه المحتمل لأن يظهر على الناظر فيه بالصور المذكورة وغيرها. وإذا نظرتَ إلى هذين الاحتمالين **(فإن شئت)** جعلتَه مثالاً للتجلّي الوحدانيّ الإلهيّ و**(قلت: إنّ اللّه سبحانه تجلّى)** بصورٍ متنوّعةٍ **(مثل هذا الأمر)** يعني النار /[١٩٥ظ] الّتي هي في عين الخليل عليه السلام نورٌ وفي عين الناظرين نارٌ. **(وإن شئت)** جعلته مثالاً للعالم و**(قلت: إنّ العالم في النظر)** المنتهي **(إليه و)** النافذ[٤٢٢٢] **(فيه)** بملاحظة تفاصيل أحواله المستورة فيه **(مثل الحقّ في التجلّي)**، أي

[٤٢١٦] ل: (يعذب)

[٤٢١٧] ل + (في حقّه).

[٤٢١٨] ن: في حقّه.

[٤٢١٩] أ - وكما أنّ التجلّي الإلهيّ واحد في ذاته مختلف بحسب القوابل، فيري متنوّعا، صح هامش.

[٤٢٢٠] أ - متنوّعا، صح هامش.

[٤٢٢١] أ ل - مباينة، صح هامش.

[٤٢٢٢] أ ل: الناظر.

تجلّيه بحسب القوابل **(فيتنوّع)**، أي العالم **(في عين الناظر بحسب مزاج الناظر)** واستعداده لظهوره عليه كما[٤٢٢٣] عرفت.

ولمّا كان مزاج الناظر بحسب استعداده الكلّيّ أمراً واحداً يتنوّع بحسب تنوّع التجلّي المتنوّع بحسب استعداداته الجزئيّة يصلح أن يجعل[٤٢٢٤] النار في الصورة المذكورة مثالاً له. وإلى هذه الصلاحيّة أشار بقوله: **(أو يتنوّع مزاج الناظر لتنوّع التجلّي، فكلّ)** واحدٍ **(من[٤٢٢٥] هذا)** المذكور من التمثيلات الثلاثة **(سائغٌ في[٤٢٢٦])** معرفة **(الحقائق)** وبيانها. **(فلو أنّ الميّت أو المقتول، أيّ ميّتٍ كان أو أيّ مقتولٍ كان)** سعيداً كان أو شقيًّا **(إذا مات أو قُتِل لا يرجع إلى اللّه لم يقض بموت أحدٍ ولا شرَع[٤٢٢٧] قتله، فالكلّ في قبضته)** وتحت حكم إحاطته **(فلا فقدان في حقّه، فشرَع القتل)** على ألسنة أنبيائه **(وحكم بالموت)** في سابق قضائه **(لعلمه بأنّ عبده لا يفوته، فهو راجعٌ إليه)** بزواله عن الظاهر وانتقاله إلى الباطن، وهذا، أي رجوعه إليه هو الظاهر ذوقاً وكشفاً **(على أنّ)**[٤٢٢٨] هذا الرجوع منطوٍ **(في قوله تعالى: ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الأَمْرُ﴾)**، أي أمر الوجود **(﴿كُلُّهُ﴾ [سورة هود، ١١/١٢٣] أي فيه يقع التصرّف)** فهو المتصرَّف فيه، يعني القابل **(وهو المتصرِّف)** يعني الفاعل، وأمر الوجود منحصرٌ في القابل والفاعل **(فما خرج عنه[٤٢٢٩] شيءٌ لم يكن عينه، بل هويّته عين ذلك الشيء، وهو الّذي يعطيه الكشف في قوله تعالى: ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الأَمْرُ كُلُّهُ﴾)** فالضمير في إليه إشارةٌ إلى هويّته الغيبيّة، والرجوع لغةً هو العوْد إلى ما كان منه البدء. فدلّ[٤٢٣٠] هذه الآية على أنّ[٤٢٣١] هويّته الغيبيّة مبدأ الأشياء كلّها ومرجعها.

٤٢٢٣ ل: لما.

٤٢٢٤ أ: تجعل.

٤٢٢٥ أ: من.

٤٢٢٦ أ: في.

٤٢٢٧ ن: (يشرّع).

٤٢٢٨ ل: على أنّ.

٤٢٢٩ ن: (منه).

٤٢٣٠ أ: فدلّت.

٤٢٣١ أ - أنّ، صح هامش.

ومبدئيّة شيءٍ لشيءٍ على أنواعٍ، أحدها: أن يتنزّل[٤٢٣٢] المبدأ عن صرافة إطلاقه /[١٩٦و][٤٢٣٣] بظهور شؤونه المستجنّة في غيب ذاته وتقيّده بها، فيصير أمراً مقيّداً يغايره[٤٢٣٤] بالتقييد والإطلاق، ورجوع هذا المقيّد إلى المبدأ بانسلاخه عن الصفات التقييديّة بعوْدها من الظاهر إلى الباطن، فحمْل المبدئيّة والمرجعيّة على هذا الاحتمال وجعْل ضمير الغائب إشارةً إلى الهويّة الغيبيّة ممّا يعطيه الكشف، فإنّ العقل لا يستقلّ به، واللّه أعلم بالحقائق[٤٢٣٥] كلّها[٤٢٣٦] وإليه المرجع والمآب.[٤٢٣٧]

[٤٢٣٢] ل: ينزّل.

[٤٢٣٣] قد سقطت ورقة ١٩٦.

[٤٢٣٤] ن: مغايرة.

[٤٢٣٥] ل: بالصواب.

[٤٢٣٦] أ - بالحقائق كلّها.

[٤٢٣٧] ن أ - وإليه المرجع والمآب.

فصّ حكمةٍ غيبيّةٍ في كلمةٍ أيّوبيّةٍ

لمّا كانت أحواله عليه السلام غالباً في زمان الابتلاء، وقبله وبعده غيبيّةٌ وصفت حكمته بالغيبيّة وأسندت إلى كلمته. والمراد بكون[٤٢٣٨] أحواله غيبيّةً أنّها ظهرت من الغيب بلا سببٍ معهودٍ وموجبٍ مشهودٍ، فلا يرد أنّ أحوال جميع الأنبياء، بل أهل العالم كلّهم ظهرت من الغيب، فلا اختصاص حينئذٍ، لأنّ أكثر أحوالهم منوطةٌ بشروطٍ معهودةٍ ومربوطةٌ بأسبابٍ مشهودةٍ. وتفصيل أحواله[٤٢٣٩] الّتي ظهرت من الغيب بلا سببٍ ظاهرٍ مذكورٌ في شرح الشيخ مؤيّد الدين الجنديّ رحمه اللّه، فمن أراده فليطالع ثمّة.

(إعلم أنّ سرّ الحياة) يعني السرّ الّذي هو الحياة، وإنّما جعلها سرًّا، لأنّها أمرٌ مغيبٌ مستورٌ في الحيّ لا تُعلَم[٤٢٤٠] إلّا في آثارها كالحسّ والحركة والعلم والإرادة وغيرها **(سرى في الماء)** بسريان الهويّة الغيبيّة فيه منصبغةً بصفة الحياة. وكان المراد بهذا الماء النفَس الرحمانيّ الّذي هو هيولى العالم[٤٢٤١] مطلقاً، لأنّ الشيء المذكور في نتيجة المقدّمات الآتية، أعني قوله: فكلّ شيءٍ الماء أصله يعمّ عالم الأجسام وغيره، لا الماء المتعارف، ولهذا فرّع عليه قوله: **(فهو)**، أي الماء **(أصل العناصر)** الّتي واحدٌ منها الماء المتعارف، فيلزم من ذلك أن يكون أصلًا للمولّدات أيضاً، لأنّ أصل الأصل أصلٌ، ومنها السموات السبع، لأنّها عنصريّةٌ على مذهب الشيخ رضي اللّه عنه. **(والأركان)**، أي سائر أركان العالم من العرش والكرسيّ **(ولذلك)**، أي السريان سرّ الحياة في الماء **(جعل اللّه ﴿مِنَ المَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ [سورة الأنبياء، ٣٠/٢١] وما ثمّ)**، أي في الوجود **(شيءٌ[٤٢٤٢] إلّا وهو حيٌّ، فإنّه ما من شيءٍ إلّا وهو يسبّح بحمد اللّه، ولكن لا يُفقَه[٤٢٤٣] تسبيحه[٤٢٤٤] إلّا بكشفٍ**

[٤٢٣٨] أ: يكون.

[٤٢٣٩] ن: وتفصل أحوال.

[٤٢٤٠] ن: يعلم.

[٤٢٤١] ن ل: للعالم.

[٤٢٤٢] ل: شيء.

[٤٢٤٣] أ: نفقه.

إلهيٍّ. ولا يسبّح إلّا حيٌّ، فكلّ شيءٍ حيٌّ، فكلّ شيءٍ الماء أصله) والماء الّذي هو أصل كلّ شيءٍ ليس إلّا النفَس الرحمانيّ، وإنّما أطلق اسم الماء عليه للطف سريانه في الأشياء، أو لأنّه شبيهٌ بالنفس الإنسانيّ الّذي هو أجزاء صفاءٍ[٤٢٤٥] مائيّةٍ ممزوجةٍ بأجزاءٍ هوائيّةٍ، فيصحّ إطلاق الماء عليه، فكذا على ما هو شبيهٌ به ولكن على سبيل التجوّز. **(ألا ترى العرش)** وهو أوّل الأجسام **(كيف كان على الماء، لأنّه)**، أي العرش **(منه)**، أي من الماء **(تكوّن[٤٢٤٦] فَطَفا)**، أي علا وارتفع العرش **(عليه)**،[٤٢٤٧] أي على الماء، وذلك لأنّ العرش صورةٌ والماء هيولاها، وظاهرٌ أنّ الصورة تعلو على الهيولى وتخفيها فيما تحتها **(فهو)**، أي الماء **(يحفظه)**، أي[٤٢٤٨] العرش **(من تحته)**، أي من تحت العرش ضرورة حفظ الهيولى للصورة **(كما أنّ الإنسان خلقه اللّه عبداً فتكبّر على ربّه وعلا عليه فهو سبحانه مع هذا يحفظه[٤٢٤٩] من تحته)** تحتيّةٍ متوهّمةٍ له سبحانه **(بالنظر إلى علوّ هذا العبد الجاهل بنفسه)** عند نفسه لا في نفس الأمر، وللبعد بوجهٍ آخر علوٌّ على الحقّ سبحانه. وذلك أنّ العبد صورة تعيّنٍ للوجود الحق، والتعيّن لا بدّ أن يعلوَ على المتعيّن به ويستره[٤٢٥٠] تحته، فهو مستورٌ بالتعيّن العبدانيّ، ولو لا وجود الحقّ المتعيّن به لَانعدم، إذ لا تحقّق للتعيّن بدون المتعيّن، فالحق يحفظ العبد من تحته. **(و)** ما يدلّ على كون الحقّ تحت العبد **(هو قوله عليه السلام: «لو دَلَّيتم بحبلٍ لهبط على اللّه»[٤٢٥١] فأشار إلى أنّ نسبة التحت إليه كما نسبة الفوقيّة[٤٢٥٢])**، أي كنسبة الفوقيّة **(إليه)** فما زائدةٌ كما في قوله: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ﴾ [سورة آل عمران، ١٥٩/٣] ونُسِبت الفوقيّة /[١٩٧و] إليه **(في قوله: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِن فَوْقِهِمْ﴾ [سورة النحل، ٥٠/١٦])** وقوله

[٤٢٤٤] لعلّه يشير إلى قوله تعالى: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَبْعُ وَالأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ وَإِن مِن شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدَهِ وَلَكِن لاَ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ [سورة الإسراء، ٤٤/١٧].

[٤٢٤٥] أ: صغار.

[٤٢٤٦] ن: تكون.

[٤٢٤٧] ن: عليه.

[٤٢٤٨] أ - أي.

[٤٢٤٩] ن: (لحفظه).

[٤٢٥٠] ل: ويستر.

[٤٢٥١] قد سبق تخريجه.

[٤٢٥٢] أ: (الفوق).

تعالى: (﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [سورة الأنعام، ١٨/٦] **فله الفوق والتحت وسائر الجهات،**[٤٢٥٣] **ولهذا)**، أي لإحاطته بجميع الجهات[٤٢٥٤] **(ما ظهرت الجهات الستّ إلّا بالإنسان)** لا به تعالى، لأنّه إذا أحاط بجميع الجهات لم يكن له فوقٌ لا يكون هو فيه وإلّا لم يكن محيطاً بها، وكذا لو لم يكن له تحتٌ لا يكون هو فيه، وكذا سائر الجهات، فلم يظهر[٤٢٥٥] الجهات بالنسبة إليه بخلاف الإنسان، فإنّ له فوقاً ليس هو فيه، وكذلك له تحتٌ ليس هو فيه، وعلى هذا القياس سائر الجهات فلعدم إحاطته بالجهات ظهرت الجهات به بخلاف الحقّ سبحانه لإحاطته بها كما عرفت.[٤٢٥٦] **(وهو)**، أي الإنسان **(على صورة الرحمن)** فلو كان للحقّ جهةٌ يكون[٤٢٥٧] صورته لا باعتبار حقيقته، ولو كان الإنسان محيطاً[٤٢٥٨] بالجهات يكون باعتبار من هو على صورته لا باعتبار نفسه.

(ولا مُطْعِم) بالغذاء الروحانيّ والجسمانيّ **(إلّا اللّه. وقد قال في حقّ طائفةٍ)** وهم قوم موسى وعيسى عليهما السلام **(﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَاةَ وَالإِنجِيلَ﴾)** بالانقياد لأحكامهما **(ثمّ نكّر وعمّم فقال: ﴿وَمَا أُنزِلَ إِلَيهِم مِن رَبِّهِمْ﴾ فدخل في قوله: ﴿وَمَا أُنزِلَ إِلَيهِم مِن رَبِّهِمْ﴾ كلّ حكمٍ منزَلٍ على لسان رسولٍ أو مُلهَمٍ)**، أي معلومٍ بالإلهام الربّانيّ لأرباب القلوب **(﴿لَأَكَلُوا﴾)**[٤٢٥٩] الأرزاق الروحانيّة من العلوم والمعارف الوهبيّة **(﴿مِن فَوْقِهِمْ﴾ وهو المُطْعِم من الجهة**[٤٢٦٠] **الفوقيّة الّتي نُسِبت إليه و)** من الأحوال والمواجيد الكسبيّة الحاصلة لهم بسلوك الطريق بالأرجل **(﴿مِن تَحْتِ أَرْجُلِهِم﴾ [سورة المائدة، ٦٦/٥] وهو المطعم من الجهة**[٤٢٦١]

[٤٢٥٣] ن: وسائر الجهات.

[٤٢٥٤] ل - الجهات، صح هامش.

[٤٢٥٥] ن أ ل: تظهر.

[٤٢٥٦] وفي هامش ط: يعني أنّ الحصر إضافيٌّ لجواز تحقّق الجهات في غير الإنسان كالحيوانات العُجم. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٢٥٧] أ: تكون.

[٤٢٥٨] ن: محيط.

[٤٢٥٩] ن: ﴿لأكَلُوا﴾.

[٤٢٦٠] أ: الجهة.

[٤٢٦١] أ ل: الجهة.

التحتيّة[٤٢٦٢] **الّتي نسبها إلى نفسه على لسان رسوله المترجم عنه صلّى اللّه عليه وسلّم)**. وإنّما قال رضي اللّه عنه في الجهة الفوقيّة: نُسِبت، على صيغة المجهول، وفي الجهة التحتيّة: نسبها، بإسناد نسبتها إليه سبحانه نظراً إلى حال المحجوبين، فإنّهم لا يتوحّشون من نسبة الفوقيّة إليه تعالى كما يتوحّشون من نسبة التحتيّة، كيف وقد ذهب بعضهم إلى /[١٩٧ظ] إثبات الجهة الفوقيّة له تعالى، فأسند إليه سبحانه نسبة التحتيّة مع أنّها وقعت على لسان رسوله صلّى اللّه عليه وسلّم دفعاً لتوحّشهم. **(ولو لم يكن العرش على الماء ما انحفظ وجوده، فإنّه بالحياة ينحفظ وجود الحيّ، ألا ترى الحيّ إذا مات الموت العرفيّ تَنحَلّ أجزاء نظامه وتنعدم قواه عن ذلك النظم الخاصّ)** ولِما ظهر من أنّه بالحياة ينحفظ وجود الحيّ، ولا مادّة للحياة إلّا الماء.

(قال تعالى لأيّوب) حين أشرف على زوال الحياة لشدّة الحرارة المُفْنِيَة برودة الماء ورطوبتها **(﴿ارْكُضْ**[٤٢٦٣] **بِرِجْلِكَ هَذَا مُغْتَسَلٌ﴾ [سورة ص، ٤٢/٣٨] يعني ماءٌ باردٌ،**[٤٢٦٤] **لمّا كان عليه من إفراط حرارة الألم فسكّنه)**، أي أيّوب أو إفراط الحرارة **(اللّه ببَرد الماء)** فنقص عن حرارته الزائدة على ما ينبغي وزاد على برودته الناقصة عمّا ينبغي[٤٢٦٥] **(ولهذا كان الطبّ النقصَ من الزائد، والزيادة في الناقص، والمقصود من ذلك)**[٤٢٦٦] النقص والزيادة **(طلب الاعتدال)**، أي تساوي الزائد والناقص. **(ولا سبيل إليه)** أعني إلى الاعتدال مطلقاً سواءٌ كان في الكيفيّات المتضادّة كما في المزاج، أو في غيرها كما في الصور الّتي ذكرها الشيخ رضي اللّه عنه **(إلّا أنّه)**، أي المقصود من النقص والزيادة **(ما**[٤٢٦٧] **يقاربه)**،[٤٢٦٨] أي الاعتدال. **(وإنّما قلنا: ولا سبيل إليه، أعني الاعتدال**[٤٢٦٩] **من أجل أنّ الحقائق والشهود)**، أي معرفة الحقائق وشهودها

[٤٢٦٢] ل: التحتيّة.

[٤٢٦٣] وفي هامش ط: أي اضربْ. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٢٦٤] وفي هامش ط: أي الأمر بركوض الرجل في الماء البارد لما كان. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٢٦٥] وفي هامش ط: للتسكين من غير ادانه[إزالة؟] الحرارة مطلقاً. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٢٦٦] ن ل: من ذلك.

[٤٢٦٧] ن أ: ما.

[٤٢٦٨] ن: يقاربه.

[٤٢٦٩] ن: أعني الاعتدال.

على ما هي عليه **(تعطي[٤٢٧٠] التكوين مع الأنفاس على الدوام)** يعني تعطي[٤٢٧١] العلم بأنّ الأشياء تتكوّن في كلّ آنٍ على الدوام **(ولا يكون التكوين)** مع الأنفاس إلّا بعد انعدام المكوَّن ولا يكون التكوين[٤٢٧٢] بعدم الانعدام **(إلّا عن ميلٍ)** من المكوَّن تارةً إلى العدم وتارةً إلى الوجود، فلو اعتدل الميْلان وتساويَا يلزم إمّا خلوّه[٤٢٧٣] من الوجود والعدم، أو اتّصافه بهما معاً، وكلاهما محالٌ، فلا سبيل إلى الاعتدال. **(ويسمّى)** هذا الميل **(في الطبيعة)**، أي في علم الطبيعة، أو في الطبائع المتضادّة المستترة[٤٢٧٤] على حالة وحدانيّةٍ /[١٩٨و] معتدلةٍ **(انحرافاً)** إذا كان مبدأ فساد مزاجٍ **(أو تعفيناً)** إذا كان مبدأ كون مزاجٍ. **(ويسمّى)**[٤٢٧٥] هذا الميل **(في حقّ الحقّ إرادةً، وهي)**، أي الإرادة **(ميلٌ إلى)** وجود **(المراد الخاصّ)** أو عدمه **(دون غيره)** فإن استوت نسبته تعالى إلى وجوده وعدمه لخلوّه عن إرادتهما، أو لاتّصافه بإرادتهما من غير ترجيحٍ لزم إمّا خلوّ هذا المراد الخاصّ عن الوجود والعدم، أو اتّصافه بهما، وذلك محالٌ. **(والاعتدال يُؤذِن بالسواء)** بين الأمور المتضادّة **(في الجميع)**، أي في جميع هذه[٤٢٧٦] الصور **(وهذا)**، أي الاعتدال **(ليس بواقعٍ)** في صورةٍ منها لامتناعه كما بُيِّن **(فلهذا مَنَعْنَا من حكم الاعتدال.[٤٢٧٧]**

وقد ورد في العلم الإلهيّ) الفائض من الحضرة الألوهيّة **(النبويّ)** الجاري على لسان النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم **(اتّصاف الحقّ بالرضا والغضب، وبالصفات)** المتقابلة **(والرضا مُزيلٌ للغضب)** عن المغضوب عليه **(والغضب مزيلٌ للرضا عن المرضيّ عنه، والاعتدال أن يتساوى[٤٢٧٨] الرضا والغضب)**[٤٢٧٩] ولا سبيل إليه[٤٢٨٠] **(فما غضب الغاضب على من غضب**

[٤٢٧٠] ن ل: (يعطي).

[٤٢٧١] ن ل: يعطي.

[٤٢٧٢] ن: (ولا يكون التكوين).

[٤٢٧٣] وفي هامش ط: إذا لم يتحقّقا، لأنّ وجود كلٍّ منهما مانعٌ عن وجود الآخر. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٢٧٤] ن أ ل: المسقرّة.

[٤٢٧٥] أ: و(يسمّى).

[٤٢٧٦] أ - هذه، صح هامش.

[٤٢٧٧] وفي هامش ط: أي اعتقاد تحقّق الاعتدال. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٢٧٨] ل: (يتساويا).

عليه، وهو عنه راضٍ، فقد اتّصف بأحد الحكمين في حقّه) يعني الغضب **(وهو ميلٌ. وما رضي الحقّ عمّن رضي عنه، وهو غاضبٌ عليه، فقد اتّصف بأحد الحكمين في حقّه)** يعني الرضا **(وهو ميلٌ.**[٤٢٨١] **وإنّما قلنا هذا)** الكلام على وجهٍ لا يدلّ على زوال غضب الحقّ عن العبد مطلقاً، بل قيّدناه بشرط الرضى ووجود الشرط مسكوتٌ عنه[٤٢٨٢] **(من أجل من يرى أنّ أهل النار لا يزال غضِب اللّه عليهم دائماً أبداً في زعمه، فما لهم حكم الرضا من اللّه).** فما كان الأمر كما زعمه **(فصحّ المقصود)**[٤٢٨٣] يعني وجود الميل وعدم الاعتدال **(فإن كان كما قلنا)** مِراراً[٤٢٨٤] وقرّرناه **(مآل أهل النار إلى إزالة الآلام، وإن سكنوا النار)** وبقيت عليهم الصورة الناريّة **(فذلك رضاً)**[٤٢٨٥] عنهم، لأنّه زال تألّمهم بها **(فزال الغضب لزوال الآلام، إذ عين الألم عين الغضب)**، /[١٩٨ظ] أي عين ألم العبد عين غضب الحقّ، إذ ليس عنده تعالى في مرتبة الجمعيّة شيءٌ من الآلام حتّى يكون زوال الغضب بزواله كما يكون عند العبد من التأذّي من المغضوب عليه، فلا يحكم بزوال غضب الربّ إلّا بزوال ألم العبد، فعين الألم عين الغضب **(إن فهمت)**[٤٢٨٦] المقصود من هذه العينيّة.[٤٢٨٧]

ثمّ شرع في بيان ما يضاف إلى الحقّ من الغضب باعتبار مقاميْ جمعه وتفصيله فقال **(فمَن غضِب)** من الخلائق **(فقد تأذّى من المغضوب عليه**[٤٢٨٨] **فلا يسعى في انتقام المغضوب عليه بإيلامه إلّا ليجد الغاضب الراحة بذلك، فينتقل الألم الّذي كان عنده إلى المغضوب عليه.**

[٤٢٧٩] أ - عن المغضوب عليه (والغضب مزيل للرضا عن المرضيّ عنه، والاعتدال أن يتساوي الرضا والغضب، صح هامش.

[٤٢٨٠] ن ل: (ولا سبيل إليه).

[٤٢٨١] أ: وهو ميل.

[٤٢٨٢] وفي هامش ط: أي لم يُذكَر أنّ الشرط وهو الرضا عن الكلّ موجودٌ، بل قال ما حصله يرجع إلى أنّ زوال الغضب بالرضا وزوال الرضا بالغضب. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٢٨٣] ن: فصح المقصود.

[٤٢٨٤] ن ل: (مرارا).

[٤٢٨٥] ن ل + (اللّه).

[٤٢٨٦] ن: إن فهمت.

[٤٢٨٧] وفي هامش ط: فإنّ إطلاق الغضب إنّما هو باعتبار هذا الأثر المخصوص. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٢٨٨] أ ل: من المغضوب عليه.

والحقّ إذا أفردتَه عن العالم) باعتبار غناه الذاتيّ عن العالمين **(يتعالى علوًّا كبيراً عن هذه الصفة)** يعني الغضب **(على هذا الحدّ)** الّذي يتعارفه الخلق من أنفسهم. فقوله: على هذا الحدّ، لا بدّ منه، وهو موجودٌ في متن النسخة الّتي قوبلت بحضور الشيخ رضي اللّه عنه مع الأصل، فسقط ما قاله بعض الشارحين من أنّ الكلام بدونه تمامٌ،[٤٢٨٩] والظاهر إنّه كان من الحاشية فوقع في المتن.[٤٢٩٠] **(وإذا كان الحقّ هويّة العالم، فما ظهرت الأحكام كلّها إلّا فيه)** باعتبار أنّه محلٌّ لظهرها **(ومنه)** باعتبار أنّه مبدأٌ لها، فلا عليك إن أسندتَها إليه تعالى **(و)** ما[٤٢٩١] يدلّ على ما ذكرناه من عدم ظهور الأحكام إلّا فيه ومنه[٤٢٩٢] **(هو[٤٢٩٣] قوله تعالى: ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الأَمْرُ﴾)**، أي أمر الوجود ذاتاً وصفةً وفعلاً **(﴿كُلُّهُ﴾ حقيقةً[٤٢٩٤] وكشفاً)**[٤٢٩٥] ولا تمتنع من عبودته[٤٢٩٦] بانكشاف هذه الحقيقة عليك **(﴿فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيهِ﴾ [سورة هود، ١٢٣/١١] حجاباً وستراً)**، أي من حيث أنّ حجاب العبوديّة بينك وبينه مسدولٌ، وهو به عنك مستورٌ. وإذا كان هويّته تعالى[٤٢٩٧] هويّة العالم ويرجع جميع أمور العالم إليه **(فليس في الإمكان أبدع من هذا العالم، لأنّه)** تفصيل ما يجمعه[٤٢٩٨] الحقيقة الإنسانيّة، وهي مخلوقةٌ /[١٩٩و] **(على صورة الرحمن أوجده اللّه تعالى، أي ظهر وجوده تعالى، بظهور العالم كما ظهر الإنسان بوجود الصورة الطبيعيّة)** العنصريّة. **(فنحن)** يعني[٤٢٩٩] أعيان العالم كلّها **(صورته الظاهرة، وهويّته تعالى روح هذه الصورة**

[٤٢٨٩] وفي هامش ط: لعلّه فهم من قوله هذه الصفة كون الغضب على الوجه المخصوص. ولا يخفى أنّ العبارة لا تقتضي الحمل عليه حتّى يلزم ما ذكره، بل الظاهر أنّ المراد من الصفة الغضب المطلق. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٢٩٠] وقد وردت عبارة "على هذا الحدّ" في متن **الفصوص** في نسخة قونية (ص ١٦١).

[٤٢٩١] ل: وما.

[٤٢٩٢] ل: (و)منه.

[٤٢٩٣] أ ل - (هو)، صح هامش ل.

[٤٢٩٤] وفي هامش ط: أي تحقيقاً. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٢٩٥] ل: ﴿كُلُّهُ﴾ حقيقةً وكشفاً.

[٤٢٩٦] أ ل: عبوديّته.

[٤٢٩٧] أ ل + مع.

[٤٢٩٨] ن أ: تجمعه.

[٤٢٩٩] ن - يعني.

المدبّر[٤٣٠٠] **لها، فما كان التدبير إلّا فيه)**، أي في الحقّ باعتبار ظهوره بصورة العالم **(كما لم يكن)**، أي التدبير **(إلّا منه)** باعتبار غيب هويّته **(فهو الأوّل بالمعنى)** المنطوي تحت الصورة،[٤٣٠١] يعني غيب هويّته **(وهو**[٤٣٠٢] **الآخر بالصورة)** الّتي هي مجلى ظهوره **(وهو الظاهر بتغيّر الأحكام والأحوال)**، أي بهذه الصورة المتغيّرة الأحكام والأحوال **(وهو**[٤٣٠٣] **الباطن بالتدبير)** والتصرّف في هذه الصورة الظاهرة **(﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [سورة البقرة، ٢٩/٢])** من حيث أوّليّته وبطونه **(﴿وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [سرة السبأ، ٤٧/٣٤])**[٤٣٠٤] من حيث آخريّته وظهوره في الخلق[٤٣٠٥] شاهداً ومشهوداً **(ليعلم)**[٤٣٠٦] على البناء للفاعل، أي: ليعلم بك **(عن شهودٍ لا عن فكرٍ)** كما كنت[٤٣٠٧] قبل الشهود، أو على البناء للمفعول ومعناه ظاهرٌ **(فكذلك علم الأذواق)** يكون عن ذوقٍ وشهودٍ **(لا عن فكرٍ، وهو العلم الصحيح، وما عداه فحدْسٌ وتخمين ليس بعلمٍ أصلًا)** لإمكان تطّرق الشبه من قوّتيْ الوهم والخيال إليه.

(ثمّ كان لأيّوب عليه السلام ذلك الماء)[٤٣٠٨] المدلول عليه بقوله تعالى: ﴿هَذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَشَرَابٌ﴾ [سورة ص، ٤٢/٣٨] **(شراباً**[٤٣٠٩] **لإزالة ألم العطش الّذي هو من النصب والعذاب الّذي مسّه به الشيطان،**[٤٣١٠] **أي البعد عن الحقائق أن يدركها على ما هي عليه)** وفُسِّر الشيطان بالبعد على لسان الإشارة، لأنّه من شَطَن إذا بَعُدَ على رأيٍ. **(فيكون)** عطفٌ على

[٤٣٠٠] أ ل: (المدبّرة).

[٤٣٠١] ل: (تحت الصورة).

[٤٣٠٢] أ: (و) هو.

[٤٣٠٣] أ: (و) هو.

[٤٣٠٤] وفي هامش ط: أي ظهوره في الخلق إنّما يتحقّق بنسبة الشاهديّة والمشهوديّة. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٣٠٥] وفي هامش ط: أي الحقّ. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٣٠٦] وفي هامش ط: إذ لا يلزم أن يكون العالم هو الحقّ لجواز أن يكون فاعل يعلم بحسب الواقع هو العبد. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٣٠٧] وفي هامش ط: إنّما قال بطريق الخطاب، إذ ليس له بحسب مرتبة الجمع فكرٌ، فالحاصل أنّ الحقّ عالِمٌ فيك بالفكر قبل الشهود، وشهيدٌ فيك بالشهود. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٣٠٨] ل + (شراباً). وفي هامش ط: سواءٌ كان الماء الحسّيّ أو ما يُرفَع به الجهل من إدراك الحقائق. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٣٠٩] ن ل - (شرابا).

[٤٣١٠] لعلّه يشير إلى قوله تعالى: ﴿أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ﴾ [سورة ص، ٤١/٣٨].

يدركها، أي يدركها[٤٣١١] فيكون **(بإدراكها في محلّ القرب)** منها، لأنّ كلّ مدرِكٍ قريبٌ من المدرَك **(فكلّ مشهودٍ قريبٌ من العين ولو كان بعيداً بالمسافة، فإنّ البصر)**، أي نوره وشعاعه **(يتّصل به من حيث شهوده)** على رأي /[١٩٩ظ] الذاهبين إلى خروج الشعاع **(ولو لا ذلك)** الاتّصال **(لم يشهده أو يتّصل المشهود بالبصر)** على مذهب القائلين بالانطباع **(كيف كان)** الشهود بالشعاع أو بالانطباع[٤٣١٢] **(فهو قربٌ بين البصر والمبصَر)** فقد علم أنّ الشيطان هو البعد عن هذا القرب، ولا شكّ أنّ من ابتلى بهذا البعد فهو قريبٌ منه. **(ولهذا كَنّى أيّوب)**، أي أتى بالكناية **(في المسّ)**[٤٣١٣] بأن جعله كنايةً عن القرب، فإنّه من لوازمه ضرورةً أنّه إذا مسّ شيءٌ شيئاً فقد قرب منه. وقيل: معناه ولهذا كنّى أيّوب عن نفسه بضمير المتكلّم في إيقاع المسّ عليه فقال: ﴿مَسَّنِيَ﴾. **(فأضافه)** إضافة إسنادٍ **(إلى الشيطان)**[٤٣١٤] الّذي هو البعد **(مع قرب المسّ)**، أي مع أنّ المسّ هو القرب، فأسند القرب إلى البعد **(فقال: البعد منّي قريبٌ بحكمةٍ[٤٣١٥] فيّ)** بأن جعلني بعيداً، فعلى هذا معنى قوله: ﴿مَسَّنِيَ الشَيطَانُ﴾ [سورة ص، ٤١/٣٨] قربٌ منّي البعد عن إدراك الحقائق على ما هي عليه، وقرب هذا البعد منّي بسبب ثبوت حكمه، أي حكم البعد فيّ، وهو كوني بعيداً عن ذلك الإدراك. وحاصله أنّه عليه السلام كان يشكو من بعده عن إدراك الحقائق على ما هي عليه بواسطة حجابيّة تعيّنه المانعة له عن إدراكها.[٤٣١٦]

ولمّا ذكر أنّ للبعد وقربه من أيّوب حكمٌ وأثرٌ[٤٣١٧] فيه كان محلّ أن يقال:[٤٣١٨] البعد والقرب أمران اعتباريّان لا وجود لهما في الخارج، فكيف يكون لهما حكمٌ وأثرٌ في الموجودات الخارجيّة؟ دفع ذلك بقول: **(وقد علمت أنّ القرب والبعد أمران إضافيان)** يحصلان من إضافة أحد الشيئين إلى آخر **(فهما نسبتان)** بين أطرافهما **(لا وجود لهما في العين مع ثبوت أحكامها في البعيد**

[٤٣١١] أ - أي يدركها، صح هامش.

[٤٣١٢] ط - (كيف كان) الشهود بالشعاع أو بالانطباع، صح هامش.

[٤٣١٣] ن: في المسّ.

[٤٣١٤] ن: إلى الشيطان.

[٤٣١٥] أ ل: (لحكمةٍ).

[٤٣١٦] وفي هامش ط: السرّ في تلك البلايا[؟] دفع حجابيّة التعيّن. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٣١٧] ن أ: حكماً وأثراً.

[٤٣١٨] ن - للعبد وقربه من أيّوب حكماً وأثراً فيه كان محلّ أن يقال.

والقريب) فإنّ البعد وإن كان نسبةً بين طرفيه غير موجودةٍ في العين، فإنّه يُثبِت لكلّ واحدٍ منهما البعد عن الآخر، وكذلك القرب، ولا شكّ أنّ ثبوت شيءٍ لشيءٍ في الخارج لا يستلزم إلّا وجود المثبَت له فيه لا وجود الثابت.

(واعلم أنّ سرّ اللّه) المودع **(في أيّوب[٤٣١٩] عليه السلام)** هو السرّ **(الذي[٤٣٢٠] جعله عبرةً لنا وكتاباً مسطوراً حاكياً)** عن أحواله[٤٣٢١] /[٢٠٠و] **(تقرؤه[٤٣٢٢] هذه الأمّة)** الّتي لها قابليّة تَعَلُّم جميع ما حُكِي عن الأنبياء السالفة وأممهم والعمل بمقتضاه **(لتعلم)**، أي هذه الأمّة **(ما فيه)**، أي في هذا الكتاب المسطور[٤٣٢٣] **(فتلحق بصاحبه)** يعني صاحب الكتاب **(تشريفاً لها)**، أي لهذه الأمّة، مفعولٌ له لجعَله، فمن جملة ما جعل عبرةً لنا ما صدر منه، أي[٤٣٢٤] من الصبر على الضُرّ. **(فأثنى اللّه عليه، أعني على أيّوب بالصبر مع دعائه في رفع الضُرّ عنه،[٤٣٢٥] فعلمنا أنّ العبد إذا دعا اللّه في كشف الضرّ عنه لا يقدح)** هذا الدعاء **(في صبره)**، أي في تحقّقه بالصبر في نفس الأمر **(وأنّه صابرٌ)**، أي في الحكم[٤٣٢٦] بأنّه صابرٌ **(وأنّه ﴿نِعْمَ العَبْدُ﴾ كما[٤٣٢٧])** حكم بتحقّقه بكمال العبوديّة حيث **(قال: ﴿إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾ [سورة ص، ٤٤/٣٨]، أي رجّاعٌ إلى اللّه لا إلى الأسباب، والحقّ يفعل عند ذلك)**، أي عند الفعل الظاهر من الأسباب **(بالأسباب)** فهي الآلة، والفاعل هو الحقّ تعالى لاقتضاء عمله بالأسباب والمسبّبات ذلك **(لا أنّ)**، أي لا لأنّ **(العبد[٤٣٢٨] يستند إليه)**،[٤٣٢٩] أي إلى هذا[٤٣٣٠] السبب الخاصّ، ويصير به محجوباً عن المسبّب **(إذ الأسباب**

[٤٣١٩] ن: في أيّوب.

[٤٣٢٠] ن: الّذي.

[٤٣٢١] ن ل: (عن أحواله).

[٤٣٢٢] ن: (يقرأ).

[٤٣٢٣] ل: (المسطور).

[٤٣٢٤] ن - أي.

[٤٣٢٥] ن: في رفع الضرّ عنه.

[٤٣٢٦] ن: وفي الحكم.

[٤٣٢٧] ن ل: كما.

[٤٣٢٨] ن ل: العبد.

[٤٣٢٩] وفي هامش ط: أي ينبغي أن يلاحظ العبد استناد الأشياء بطريق الفاعليّة إليه، وجعل الأسباب آلاتٍ لا أن يستند ويتّكئ على الأسباب. عبدالغفور اللاريّ.

المزيلة لأمرٍ ما)[٤٣٣١] من الآلام **(كثيرةٌ،**[٤٣٣٢] **والمسبّب واحد العين، فرجوع العبد إلى الواحد العين المزيل بالسبب ذلك الألم أولى من الرجوع إلى سببٍ خاصٍّ ربّما لا يوافق ذلك**[٤٣٣٣]**)** السبب الخاصّ **(علم اللّه فيه)**، أي في شأن العبد لإمكان تعلّق علمه[٤٣٣٤] بسببٍ آخر لإزالة ألمه **(فيقول: إنّ اللّه لم يستجب لي، وهو ما دعاه)**، أي والحال أنّ العبد لم يدْع المسبِّب الواحد العين **(وإنّما جنح إلى سببٍ خاصٍّ لم يقتضه الزمان ولا الوقت)**، أي وقت الداعي وحاله **(فعمِل أيّوب)** في الدعاء لرفع الضرّ **(بحكمة اللّه تعالى، إذ كان نبيًّا)** عارفاً بحِكمه ومصالحه في جميع الأفعال والأحوال والمقامات. ثمّ إنّه **(لِما عُلِم)** على صيغة المبنيّ للمفعول **(أنّ الصبر الّذي هو حبس النفْس الشكوى عند طائفةٍ)** الظاهريّة من الصوفيّة **(وليس ذلك بحدّ الصبر عندنا، وإنّما حدّه حبس النفْس عن الشكوى لغير اللّه لا إلى اللّه**[٤٣٣٥]**)** /[٢٠٠ظ] لا ينافي الشكوى إلى اللّه، فهذه الجملة مقدّرةٌ ههنا لتكون[٤٣٣٦] خبر أنّ. وأمّا جواب لمّا فقوله: **(فحجَبَ)**، أي فعلم أنّه حجب **(الطائفةَ)** المشار إليها عن معرفتهم حقيقة الصبر وعدم منافاته الشكاية[٤٣٣٧] إلى اللّه **(نظرُهم في أنّ الشاكي يقدح بالشكوى في الرضا بالقضاء، وليس)** الأمر[٤٣٣٨] **(كذلك، فإنّ الرضا بالقضاء لا يقدح فيه الشكوى إلى اللّه ولا إلى غيره، وإنّما يقدح في الرضا بالمقضيّ ونحن ما خوطبنا بالرضا بالمقضيّ والضرّ هو المقضيّ ما هو عين القضاء.**

وعلِم أيّوب أنّ في حبس النفْس عن الشكوى إلى اللّه) في رفع الضرّ[٤٣٣٩] **(مقاومةَ القهر الإلهيّ وهو**[٤٣٤٠]**)** ليس من آداب العبوديّة ومقتضيات المعرفة بالأوصاف الربوبيّة **(بل**[٤٣٤١]

[٤٣٣٠] ل: هذه.

[٤٣٣١] ن: إذ الأسباب المزيلة لأمرٍ ما.

[٤٣٣٢] ن: كثيرة.

[٤٣٣٣] ن أ ل: ذلك.

[٤٣٣٤] ن: عليه.

[٤٣٣٥] ط - (اللّه)، صح هامش.

[٤٣٣٦] ن: ليكون.

[٤٣٣٧] أ: الشكوى.

[٤٣٣٨] ن أ ل: (الأمر).

[٤٣٣٩] أ ل: (في رفع الضرّ).

جهْلٌ) متلبّسٌ **(بالشخص، إذا ابتلاه اللّه بما يتألّم[٤٣٤٢] نفسه، فلا يدعو اللّه في إزالة ذلك الأمر المؤلّم)** فالمراد بالجهل ههنا إمّا مقابل العلم أو فعل الشيء بخلاف ما ينبغي أن يفعل وعلى ذلك قوله تعالى: ﴿أَتَتَّخِذُنَا هُزُواً قَالَ أَعُوذُ بِاللّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الجَاهِلِينَ﴾ [سوة البقرة، ٦٧/٢] فجعل فعل الهزء جهلاً.[٤٣٤٣] **(بل ينبغي[٤٣٤٤] عند المحقّق أن يتضرّع ويسأل اللّه في إزالة ذلك عنه، فإنّ ذلك إزالةٌ عن جناب اللّه عند العارف صاحب الكشف)** فإنّ العبد مع العبوديّة ممحوّ الأثر عنده، فمرجع اللذّة والألم هو الوجود الحقّ، وذلك غير ممنوعٍ في الشرع **(فإنّ اللّه تعالى قد وصف نفسه بأنّه يُؤْذى)** على البناء للمفعول **(فقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [سورة الأحزاب، ٥٧/٣٣] وأيّ أذًى أعظم من أن يبتليك ببلاءٍ عند غفلتك عنه،[٤٣٤٥] أو عن مقامٍ إلهيٍّ لا تعلمه لترجع إليه بالشكوى، فيرفعه عنك، فيتّضح[٤٣٤٦] الافتقار الّذي هو حقيقتك)** المميّزة نسبة العبوديّة عن الربوبيّة **(فيرتفع عن الحق الأذى بسؤالك إيّاه في رفعه عنك، إذ أنت صورته الظاهرة)** والصورة عين ذي الصورة من وجهٍ، فأذاها أذاه،[٤٣٤٧] وزوال الأذى عنها زوال الأذى عنه **(كما جاع بعض العارفين فبكى، فقال له في ذلك: من لا ذوق له في هذا الفنّ معاتباً له فقال العارف: «إنّما جوّعني /[٢٠١و] لأبكي،[٤٣٤٨] إنّما ابتلاني بالضرّ لأسأله في رفعه عنّي، وذلك لا يقدح في كوني صابراً.» فعلمنا أنّ الصبر إنّما هو حبس النفْس عن الشكوى لغير اللّه)**. ولمّا كان الغير معدوم العين عندهم قال: **(وأعني بالغير وجهاً خاصًّا من وجوه اللّه[٤٣٤٩])** عيّنه الشاكي لرفع الضرّ عنه توهّماً منه أنّه السبب في ذلك **(وقد عيّن الحقّ وجهاً خاصًّا**

[٤٣٤٠] ن أ ل: وهو.

[٤٣٤١] ن + (هو)؛ وفي هامش أ: (وهو).

[٤٣٤٢] أ: (تتألّم)؛ وفي هامش أ + (منه).

[٤٣٤٣] وفي هامش ط: وحينئذٍ يكون الحكم بأنّ المقاومة جهلٌ باعتبار أنّها من آثار الجهل. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٣٤٤] وفي هامش أ + (له).

[٤٣٤٥] وفي هامش ط: أي الغفلة حيث لك سبباً لبلاءٍ، والمقصود من ذلك البلاء الرجوع إليه. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٣٤٦] ن أ ل: (ليصحّ).

[٤٣٤٧] أ: أذاها.

[٤٣٤٨] أ ل + (يقول).

[٤٣٤٩] أ: اللّه.

من وجوه اللّه[٤٣٥٠] **وهو المسمّى وجه الهويّة)** للدعاء وإزالة الشكوى كما قال: ﴿فَادْعُواهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ [سورة المؤمن، ٦٥/٤٠] **(فيدعوه**[٤٣٥١] **من ذلك الوجه في رفع الضرّ عنه لا من الوجوه الآخر المسماة أسباباً)** وإن كانت هذه الوجوه **(ليست إلّا هو)**، أي الوجه الجامع لجميع الوجوه **(من حيث أنّها**[٤٣٥٢] **تفصيل الأمر)** الجامع للوجوه **(في نفسه)**، أي في نفس ذلك الأمر الجامع[٤٣٥٣] لا في الخارج عنه، ولا شكّ أنّ المفصّل عين المجمل، لا فرق بينهما إلّا بالتفصيل والإجمال. **(فالعارف لا يحجبه سؤاله هويّة الحقّ في رفع الضرّ عنه عن أن يكون جميع الأسباب)**، أي كلّ واحدٍ منها **(عينه من حيثيّةٍ خاصّةٍ)** هي[٤٣٥٤] عينيّته لاسمٍ خاصٍّ هو عين الهويّة المطلقة. **(وهذا)** المعنى لا يعرف حقيقته و**(لا يلزم طريقته إلّا الأدباء من عباد اللّه)** المتأدّبون بآداب العبوديّة **(والأمناء على أسرار اللّه)** الّذين لا يُظهِرونها على غير أهله **(فإنّ للّه أمناء لا يعرفهم إلّا**[٤٣٥٥] **اللّه، ويعرف بعضهم)** من حيث فناؤه[٤٣٥٦] في اللّه **(بعضاً)** فتكون[٤٣٥٧] معرفته معرفة اللّه، فلا ينافي حصر[٤٣٥٨] المعرفة في اللّه أوّلاً. **(وقد نصحناك)** بلبّ الحقائق **(فاعْمَلْ)** به[٤٣٥٩] عمل أولي الألباب **(وإيّاه سبحانه)** من حيث وجه هويّته الغيبيّة الأحديّة **(فاسْأَلْ)**[٤٣٦٠] لا وجوهه المسمّاة بالعلل والأسباب. واللّه الموفّق.

[٤٣٥٠] ل: وقد عين الحقّ وجهاً خاصًّا من وجوه اللّه.

[٤٣٥١] ن: (فتدعوه).

[٤٣٥٢] ن أ ل: أنّها.

[٤٣٥٣] أ + (للوجوه).

[٤٣٥٤] ن: (هي).

[٤٣٥٥] أ - (إلّا)، صح هامش.

[٤٣٥٦] ن: فناه.

[٤٣٥٧] ل: فتكون.

[٤٣٥٨] ل - حصر.

[٤٣٥٩] ن ل: (به).

[٤٣٦٠] وفي هامش ط: في كلّ مطلوب هواءٍ علم خصوصيّةٍ سببه أوّلاً، أمّا في الثاني فظاهرٌ، وأمّا في الأوّل فلجواز أن يقاومه ويعارضه شيءٌ آخر، فالأولى أن يتوجّه إلى ما هو جامعٌ للكلّ. عبدالغفور اللاريّ.

فصّ حكمةٍ جلاليّةٍ في كلمةٍ يحيويّةٍ

اعلم أنّ الصفات تنقسم بنحوٍ من القسمة إلى قسمين: صفاتٌ ذاتيّةٌ وصفاتٌ حاليّةٌ.[٤٣٦١] والصفات الذاتيّة كالحياة والعلم وغيرهما، والصفات الحاليّة فكالغضب والرضا والقبض والبسط ونحو ذلك. /[٢٠١ظ] وهذه الصفة الحاليّة في اصطلاح أهل طريق اللّه[٤٣٦٢] ترجع إلى ثلاثة أصولٍ، أحدها: مقام الجلال، والآخر: مقام الجمال،[٤٣٦٣] والآخر: مقام الكمال. فلمقام الجلال الهيبة والقبض والخشية والورع والتقوى[٤٣٦٤] ونحو ذلك. ولمقام الجمال الرجاء والبسط والأنس واللطف والرحمة والنعيم[٤٣٦٥] والإحسان ونحو ذلك. ولمقام الكمال الحيطة بالجلال والجمال[٤٣٦٦] وتوابعهما من الأحوال والجمع بين ذلك. وكان الغالب على ظاهر يحيى عليه السلام الأحوال الجلاليّة، فلذالك وصف رضي اللّه عنه حكمته بالجلاليّة. وورد في الحديث ما معناه أنّ يحيى وعيسى عليهما السلام تفاوضا، فقال يحيى لعيسى كالمعاتِب له لبسطه: «كأنّك قد أمنت مكر اللّه وعذابه.» وقال له عيسى عليه السلام: «كأنّك آيَسْتَ من فضل اللّه ورحمته.» فأوحى اللّه إليهما: «إنّ أحبّكما إليّ أحسنكما ظنًّا بي.»[٤٣٦٧]

ولمّا كان من شأن الجلال القهر لمّا يقال له الغير والسوى، ونفى ما يُشعر بالثَنَويّة، وذلك يستلزم الأوّليّة وعدم المسبوقيّة بالغير.[٤٣٦٨] وسرى[٤٣٦٩] هذا المعنى في يحيى الّذي هو مظهر صفة الجلال بعدم مسبوقيّته بالغير في هذا الاسم. أشار رضي اللّه عنه إلى ذلك المعنى بقوله: **(هذه)**، أي

[٤٣٦١] وفي هامش ط: أي الصفات المتغيّرة. وأمّ الصفات الذاتيّة فهي الغير المتغيّرة منها. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٣٦٢] ن - اللّه.

[٤٣٦٣] ن - الجمال، صح هامش.

[٤٣٦٤] ن: والتقي.

[٤٣٦٥] وفي هامش ط: أي التنعّم. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٣٦٦] وفي هامش ط: بمعنى أن لا يصير مغلوباً لأحد المتقابلات بخصوصه، بل له الاتّصاف بالجميع في وقتٍ واحدٍ، والاتّصاف بأحد المتقابلات من غير تقييدٍ به. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٣٦٧] لم أجد له أصلاً.

[٤٣٦٨] وفي هامش ط: إذا كان قيل: الغير والسوى وكذا تعدّده، لأنّه يرجع إلى حالته الأولى، وهي الأوّليّة وعدم المسبوقيّة. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٣٦٩] ط - ونفى ما يُشعر بالثَنَويّة، وذلك يستلزم الأوّليّة وعدم المسبوقيّة بالغير. وسرى، صح هامش.

الحكمة الجلاليّة **(حكمة الأوّليّة في الأسماء)** يعني هذه الحكمة الجلاليّة الّتي يقتضي[٤٣٧٠] في الجناب الإلهيّ[٤٣٧١] عدم المسبوقيّة بالغير في الوجود، هي بعينها الحكمة الّتي تقتضي[٤٣٧٢] في يحيى الّذي هو مظهر صفة الجلال الأوّليّة في اسمه وعدم مسبوقيّته بالغير فيه. **(فإنّ اللّه سمّاه يحيى، أي يحيى به ذكْر زكريّا و﴿لَمْ نَجْعَل لَهُ مِن قَبْلُ سَمِيًّا﴾ [سورة مريم، ٧/١٩])** فلم يكن في هذا الاسم مسبوقاً بالغير. **(فجمع)** اللّه **(بين)** الدلالة على[٤٣٧٣] **(حصول الصفة الّتي)** هي كائنةٌ **(فيمن غبر)**، أي مضى **(ممّن ترك)** بيانٌ لمن غبر، أي[٤٣٧٤] فيمن مضى وترك **(ولداً يحيى به ذِكره وبيْن اسمه)**، أي الولد. والمراد بجمعهما أنّ في انفهام حصول صفة حياة الذكر في زكريّا لا يحتاج إلى غير اسم يحيى، فإنّه باعتبار وضعه[٤٣٧٥] للمعنى المنقول عنه يدلّ على حصول هذه الصفة لزكريّا، وباعتبار وضعه[٤٣٧٦] للمعنى المنقول /[٢٠٢و] إليه على ولده. وحصول هذه الجمعيّة إنّما هو **(بذلك)** المذكور من التسمية، فالباء في بذلك، متعلِّقٌ بجمَع، وذلك إشارةٌ إلى التسمية المفهومة من «سمّاه بيحيى» **(فسمّاه بيحيى، فكان اسمه يحيى)** من حيث انفهام حصول صفة حياة الذكر في زكريّا منه من غير حاجةٍ إلى أمرٍ آخر **(كالعلم الذوقيّ)** فكما أنّ انفهام حصول هذه الصفة لا يحتاج إلى أمرٍ غير اسم يحيى، كذلك العلم الذوقيّ لا يحتاج في حصوله إلى امرٍ سوى المعلوم المذوق[٤٣٧٧] بخلاف العلوم الاستدلاليّة المحتاجة في حصولها إلى الدلائل والبراهين، وما فعل اللّه سبحانه ذلك إلّا بزكريّا عليه السلام. **(فإنّ آدم حَيِيَ ذكْره بشيث عليهما السلام، ونوحاً عليه السلام حيي ذكره بسامَ، وكذلك الأنبياء)** الباقون **(ولكن ما جمع اللّه لأحدٍ)** من الأنبياء في ولده **(قبل)** ولادة **(يحيى[٤٣٧٨] بين الاسم العلم)** الواقع **(منه[٤٣٧٩] تعالى وبين الصفة)** الحاصلة

[٤٣٧٠] أ: تقتضي.

[٤٣٧١] ن: الإلهيّة.

[٤٣٧٢] ن ل: يقتضي.

[٤٣٧٣] ل: (على).

[٤٣٧٤] ل + هي.

[٤٣٧٥] ن: وصفه.

[٤٣٧٦] ن: وصفه.

[٤٣٧٧] أ: الذوقيّ.

[٤٣٧٨] ن: يحيي.

في ذلك النبيّ[٤٣٨٠] **(إلّا لزكريّا)**،[٤٣٨١] أي لكن جمَع لزكريّا بينهما بعد ولادة يحيى، فالمستثنى منقطعٌ لما[٤٣٨٢] **لا يخفى**[٤٣٨٣] **(عنايةً منه)**، أي من اللّه إليه، وهذه العناية إنّما تعلّقت به **(إذ قال: ﴿هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا﴾ [سورة مريم، ٥/١٩] فقدّم الحقّ تعالى)** حيث كنّى عنه بكاف الخطاب **(على**[٤٣٨٤] **ولده)** حين عبّر عنه بالوليّ **(كما قدّمت آسية ذكر الجارّ على الدار في قولها: ﴿عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ﴾ [سورة التحريم، ١١/٦٦]. فأكرمه اللّه)**، أي زكريّا **(بأن قضى حاجته)** بأن وهبه وليًّا طلبه **(وسمّاه)**، أي ولده **(بصفته)**، أي بصفته زكريّا، يعني بما[٤٣٨٥] يدلّ على صفته وهي[٤٣٨٦] حياة ذكره **(حتّى يكون اسمه تذكاراً لِما طلب منه نبيّه زكريّا، لأنّه عليه السلام آثر)**، أي اختار على جميع المطالب **(بقاء ذكر اللّه في عقبه)**، أي ولده **(إذ الولد سرّ أبيه)**[٤٣٨٧] فكما يتحقّق أبوه بذكر اللّه يتحقّق هو أيضاً به **(فقال: ﴿يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ﴾ [سورة مريم، ٦/١٩] وليس ثمّة موروثٌ في حقّ هؤلاء)** يعني زكريّا وآل يعقوب **(إلّا مقام**[٤٣٨٨] **/[٢٠٢ظ] ذكر اللّه)** وهو مقام الولاية **(والدعوة إليه)** وهو مقام النبوّة.

(ثمّ إنّه)، أي الحقّ سبحانه كما أكرم زكريّا بقضاء حاجته بتقديمه الحقّ على[٤٣٨٩] ذكر ولده كذالك **(بشّره بما قدّمه)**، أي بسبب تقديمه الحقّ على ذكر ولده، فما في: ما قدّمه، مصدريّةٌ، ومن في قوله: **(من سلامه عليه)** للابتداء، فإنّ التبشير هو الإخبار بما فيه مسرّةٌ، فصيرورته تبشيراً

[٤٣٧٩] ل: منه.

[٤٣٨٠] أ: الشيء.

[٤٣٨١] وفي هامش ط: هذا شرفٌ آخر له حيث سمّاه اللّه. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٣٨٢] أ: كما.

[٤٣٨٣] وفي هامش ط: وذلك لوجود لفظ قبل. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٣٨٤] ل وفي هامش أ + (ذكر).

[٤٣٨٥] ن: ما.

[٤٣٨٦] ل: وهو.

[٤٣٨٧] وفي هامش ط: أي ما سُتِر في أبيه وكان فيه بالقوّة يظهر به. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٣٨٨] وفي هامش ط: الّذي هو مرتبة الولاية المفهومة من الوراثة، إمّا يجعل الوراثة أعمّ من الولاية والنبوّة، أو يجعل الوراثة مخصوصةً بالنبوّة، وحينئذٍ فهم الولاية بطريق الالتزام، وهذا التوجيه مبنيٌّ على أنّ الولاية المذكورة حيث قال: ﴿هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا﴾

[٤٣٨٩] ط + على، صح هامش.

إنّما انتشأت من المسرّة اللازمة للمُخبَر به، والمخبر به ههنا سلام اللّه على يحيى، فصيرورة الإخبار به تبشيراً إنّما انتشأت ممّا فيه من المسرّة أو المعنى. ثمّ إنّه، أي الحقّ سبحانه بشّر يحيى بما قدّمه، أي بشيءٍ قدّمه ذلك الشيء، وفضّله على سائر الأنبياء، وذلك الشيء سلام اللّه[٤٣٩٠] عليه في المواطن الثلاثة[٤٣٩١] تفضيلاً.[٤٣٩٢] فإنّ ذلك لم يقع بالنسبة إلى نبيٍّ من الأنبياء. فمِن في[٤٣٩٣] مِن سلامه عليه بيانيّةٌ. **(﴿يَوْمَ وُلِدَ﴾)** من رحم أمّه وأمّ الطبيعة **(﴿وَيَوْمَ يمُوتُ﴾)** بالموت الطبيعيّ أو بالفناء عن مقتضيات الطبيعة في اللّه **(﴿وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا﴾ [سورة مريم، ١٥/١٩])** ببعثه[٤٣٩٤] يوم القيامة أو بالبقاء بعد بالفناء. وإذا كان في هذه المرتبة يحيى به ذكر زكريّا **(فجاء بصفة الحياة)** فيها **(وهي)**، أي صفة الحياة ما أُخِذ منها **(اسمه)** الدالّ على حياة ذكر زكريّا به. **(وأَعْلَمَ بسلامه عليه وكلامه صدقٌ، فهو مقطوعٌ به، وإن كان قول الروح، يعني عيسى عليه السلام[٤٣٩٥] ﴿وَالسَّلَامُ عَلَيَّ[٤٣٩٦] يَوْمَ وُلِدتُّ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا﴾ [سورة مريم، ٣٣/١٩] أكمل في[٤٣٩٧])** الدلالة على[٤٣٩٨] **(الاتّحاد)** فإنّه يدلّ على الاتّحاد بين المسلِّم والمسلَّم عليه في نظر أهل الكشف وأهل الحجاب جميعاً. أمّا في نظر[٤٣٩٩] أهل الحجاب، فلأنّهما عيسى عليه السلام، وأمّا عند أهل الكشف، فلأنّهما الحقّ، ولكن في حجابيّة عيسى وتعيّنه. **(فهذا)**[٤٤٠٠] القول الّذي وقع في شأن يحيى **(أكمل في الاتّحاد[٤٤٠١] والاعتقاد)**، أي في معنى الجمع بينهما. أمّا الاتّحاد،[٤٤٠٢] فلأنّ

[٤٣٩٠] أ: سلامه.

[٤٣٩١] وفي هامش ط: كما يستفاد من قوله: ﴿يوْمَ وُلِدَ﴾. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٣٩٢] وفي هامش ط: أي تفصيل تفصيلٍ. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٣٩٣] أ - في، صح هامش.

[٤٣٩٤] ن ل: يبعثه.

[٤٣٩٥] أ: يعني عيسى عليه السلام.

[٤٣٩٦] ط - ﴿وَالسَّلَامُ عَلَيَّ﴾، صح هامش.

[٤٣٩٧] ن: في.

[٤٣٩٨] ل: (على).

[٤٣٩٩] ن ل - نظر.

[٤٤٠٠] ن: فهذا.

[٤٤٠١] ن: (في الإيجاد).

[٤٤٠٢] ن: (الإيجاد).

المسلِّم فيه هو الحقّ باعتبار هويّته الغيبيّة[٤٤٠٣] المطلقة، والمسلَّم عليه يحيى المكنِّي عنه بضمعر الغائب باعتبار هويّته المتعيّنة. ولا شكّ أنّ الهويّة المطلقة في الظهور عين الهويّة المتعيّنة. وأمّا /[٢٠٣ و] الاعتقاد، فلأنّ اعتقاد الصدق في كلام اللّه وخصوصاً من أهل الحجاب أقوى من اعتقاده في كلام العبد **(و)** كما أنّه أكمل فيما ذُكِر، فهو **(أرفع للتأويلات)**[٤٤٠٤] الّتي تصرّفه عن ظاهره. **(فإنّ الّذي انخرقت[٤٤٠٥] فيه العادة في حقّ عيسى إنّما هو المنطق)** في الزمان الغير المعتاد فيه النطق **(فقد تمكّن عقله وتكمّل في ذلك الزمان الّذي أنطقه اللّه)** على سبيل خرق العادة **(فيه، ولا يلزم للمتمكّن من النطق على أيّ حالةٍ كان)** ذلك المتمكّن **(الصدق فيما به ينطق بخلاف المشهود له[٤٤٠٦])** من الحقّ **(كيحيى عليه السلام، فسلام الحقّ على يحيى من هذا[٤٤٠٧] الوجه أرفع للالتباس الواقع في العناية الإلهيّة به من سلام عيسى على نفسه، وإن كانت قرائن الأحوال تدلّ على قربه[٤٤٠٨] من اللّه في ذلك وصدقه إذ[٤٤٠٩] نطق)** إذ يحتمل[٤٤١٠] التعليل والظرفيّة،[٤٤١١] أي حين نطق **(في معرض الدلالة على براءة أمّه في المهد، فهو أحد الشاهدين)** على براءة أمّه **(والشاهد الآخر هزّ الجَذع اليابس، فتُسقِط ﴿رُطَبًا جَنِيًّا﴾ [سورة مريم، ١٩/٢٥] من غير محلٍّ، ولا تذكير كما ولدت مريم عيسى من غير محلٍّ ولا ذكرٍ ولا جماعٍ عرفيٍّ معتادٍ)**.

ثمّ فرض رضي اللّه عنه صورةً لبيان أنّ احتمال الكذب فيما ينطق به عيسى لا ينافي ما هو المقصود من نطقه من براءة أمّه فقال: **(لو قال بنيٌّ: آيتي ومعجزتي أن ينطق هذا الحائط،**

[٤٤٠٣] ن: العينيّة.

[٤٤٠٤] ن: أرفع للتأويلات.

[٤٤٠٥] ن: (انحرفت).

[٤٤٠٦] ن: له.

[٤٤٠٧] أ: (هذه).

[٤٤٠٨] ن: (قربة).

[٤٤٠٩] ن: (إذا).

[٤٤١٠] أ: تحتمل.

[٤٤١١] ن: والنظر فيه.

فنطق الحائط وقال في نطقه: تكذِب ما أنت رسول اللّه، لصحّت[٤٤١٢] الآية)[٤٤١٣] الدالّة على نبوّته **(وثبت بها أنّه رسول اللّه، ولم يُلتَفَت إلى ما نطق به الحائط)** فإنّ الآية هي نفس المتكلّم لا الكلام بمؤدّاه وكذلك حال نطق عيسى عليه السلام. **(فلمّا دخل هذا الاحتمال)**، أي احتمال المطابقة للواقع، واحتمال عدمها بمجرّد النظر العقليّ **(في كلام عيسى)** الصادر عنه **(بإشارة أمّه، وهو في المهد.[٤٤١٤] فموضع الدلالة)** المعتبرة المقبولة في كلامه **(أنّه عبد اللّه)** فإنّ قوله: ﴿إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ﴾ [سورة مريم، ٣٠/١٩] يدلّ عليه، فهو موضع الدلالة ومحلّ وقوعها عليه، وهذه الدلالة معتبرةٌ عقلاً **(من أجل أنّ[٤٤١٥])** هذا الكلام إنّما وقع في مقابلة **(ما قيل فيه: /[٢٠٣ظ] إنّه ابن اللّه)** ولا شكّ أنّ مرتبة العبديّة دون مرتبة البنوّة،[٤٤١٦] فقوله: ﴿إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ﴾ إقرارٌ بما هو عليه، والعقل يتبادر إلى قبوله (**وفرغت)**، أي تمّت **(الدلالة)** على براءة أمّه **(بمجرّد النطق)** من غير أن يكون المؤدَّى الكلام فيه دخلٌ. **(و)** على **(أنّه عبد اللّه)** بقوله: ﴿إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ﴾ ولكنّ هذه الدلالة الثانية إنّما اعتُبِرت **(عند الطائفة الأخرى القائلة بالنبوّة)**،[٤٤١٧] أي نبوّة عيسى، فإنّ العبديّة لا تنافي النبوّة بتأخير الباء عن النون بخلاف الطائفة الأولى، فإنّها تنافي البنوّة بتقديم الباء على النون. **(وبقي ما زاد)**[٤٤١٨] على ما ذكرنا من قوله: ﴿آتَانِيَ الكِتَابَ﴾ [سورة مريم، ٣٠/١٩] والحكمة[٤٤١٩] والنبوّة. ومن قوله: ﴿وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدتُّ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا﴾ [سورة مريم، ٣٣/١٩] **(في حكم الاحتمال في النظر العقليّ)** فإنّه إقرارٌ في حقّ نفسه بما له لا بما عليه ولا يتبادر العقل إلى قبوله **(حتّى يظهر في المستقبل صدقه في جميع ما أخبر به في المهد)** بعد البعثة وظهور الآيات والمعجزات.

[٤٤١٢] ن: (لصحب).

[٤٤١٣] وفي هامش ط: عقلاً، وإن كان الوهم لا يساعد. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٤١٤] ل + (كان سلام اللّه على يحيى أرفع من هذا الوجه).

[٤٤١٥] ن أ ل: أنّ.

[٤٤١٦] وفي هامش ط أ: بتقديم الباء على النون. منه قدّس سرّه.

[٤٤١٧] وفي هامش ط: يعني أنّ اعتقاد النبوّة بتقديم الكون[النون؟] بجامع اعتقاد العبوديّة، وأمّا اعتقاد البنوّة بتقديم الباء فلا يجامعها. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٤١٨] ل: وبقي ما زاد.

[٤٤١٩] ن ل: والحكم.

وقد اتّضح من تقرير كلامه رضي اللّه عنه على هذا الوجه أنّ قوله: فموضع الدلالة، جواب لمّا، في قوله: ولمّا دخل، ولا حاجة إلى زيادةٍ وقعت في بعض الشروح قبل قوله: فموضع الدلالة[٤٤٢٠] ليكون جواب لمّا،[٤٤٢١] وهي قوله: كان سلام اللّه على يحيى أرفع من هذا الوجه. وليست هذه الزيادة في النسخة المقروءة على الشيخ رضي اللّه عنه ولا في النسخ الأخر الّتي رأيناها. ولا يخفى على الفطِن أنّ مقصود الشيخ من هذه الكلمات ليس تفضيل يحيى على عيسى عليهما السلام كما توهّمه بعض القاصرين، بل ترجيح ما وقع في شأن يحيى على ما وقع في شأن عيسى من حيث التنصيص على المقصود، وأين أحدهما على الآخر، وكأنّه رضي اللّه عنه نظراً إلى أمثال هذه التوهّمات فقال: **(فتحقّقْ ما أشرنا إليه)**[٤٤٢٢] تَهْتَدِ إلى فهم المراد، واللّه الموفِّق للسداد والرشاد.

[٤٤٢٠] ط - فموضع الدلالة، صح هامش.

[٤٤٢١] ن - لمّا.

[٤٤٢٢] ل: فتحقّق ما أشرنا إليه.

فصّ حكمةٍ مالكيّةٍ في كلمةٍ زكريّاويّةٍ

إنّما وصف الشيخ رضي اللّه عنه حكمته عليه السلام بالمالكيّة، لأنّ الغالب /[٢٠٤و] على أحواله كان حكم الاسم المالك، لأنّ الملْك الشدّة والمليك الشديد. وإنّ اللّه ﴿ذُو القُوَّةِ المَتِينِ﴾ [سورة الذاريات، ٥٨//٥١] أيّده بقوّةٍ سرت في همّته وتوجّهه، فأثمرت الإجابة وحصول المراد فليُتذكَّر قضيّته: ﴿وَأَصْلَحْنَا لَهُ زَوْجَهُ﴾ [سورة الأنبياء، ٩٠/٢١] فإنّه لو لا إمداد الحقّ زكريّا وزوجته بقوّةٍ غيبيّةٍ ربّانيّةٍ خارجةٍ عن الأسباب المعتادة ما صحلت[٤٤٢٣] زوجته، ولا تيسّر لها الحمل. ثمّ إنّه كما سرت تلك القوّة من الحقّ في زكريّا وزوجته تعدّت منهما إلى[٤٤٢٤] يحيى، ولذلك قال له الحق: ﴿يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ﴾ [سورة مريم، ١٢/١٩].

ولمّا صدّر الحقّ سبحانه قصّته عليه السلام في سورة مريم بذكر الرحمة حيث قال: ﴿ذِكْرُ رَحْمَةِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَرِيَّا﴾ [سورة مريم، ٢/١٩] وافقه الشيخ رضي اللّه عنه وصدّر حكمته ههنا بذكر الرحمة، فقال: **(اعلم أنّ رحمة اللّه وسعت كلّ شيءٍ وجوداً وحكماً)** يعني رحمة اللّه الّتي هي الوجود الشامل كلّ الأشياء، وسعت كلّ شيءٍ من حيث وجوده الخاصّ به[٤٤٢٥] ومن حيث الأحكام التابعة لوجوده كالعلم والقدرة مثلاً، أو المتبوعة[٤٤٢٦] المتوقّف وجوده عليها كالقابليّة والاستعداد للوجود التابعين لثبوت الأعيان في العلم السابقين على وجودها في العين. **(وإنّ وجود[٤٤٢٧] الغضب)** الّذي هو من الأحكام التابعة لوجود الغاضب **(من رحمة اللّه بالغضب)** فإنّه بحسب استعداده للوجود طلب الوجود من اللّه سبحانه، فرحِمه وأعطاه الوجود. **(فسبقت رحمته غضبه، أي سبقت نسبة الرحمة)** على الغضب بإفاضة الوجود عليه **(إليه تعالى نسبة الغضب)** على المغضوب عليه **(إليه تعالى)** فإنّه ما لم يتّصف غضبه بالوجود الّذي هو رحمته لم يتعلّق بالمغضوب عليه. اعلم أنّ الغضب في الجناب الإلهيّ ليس إلّا إفاضة الوجود على حال غير ملائمٍ

[٤٤٢٣] وفي هامش ط: لم يذكر أنّه ما صلح الروح، إذ لا يُفهَم من القرآن عدم صلاحيّته. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٤٢٤] أ: الّتي.

[٤٤٢٥] ن - به.

[٤٤٢٦] أ: والمتبوعة.

[٤٤٢٧] وفي هامش ط: المراد الوجود لغيره لا الوجود في نفسه. عبدالغفور اللاريّ.

للمغضوب عليه في المغضوب عليه[٤٤٢٨] بحيث يتضرّر به ويتألّم، ولا شكّ أنّ تلك الإفاضة أمرٌ وجوديٌّ[٤٤٢٩] يطلب الوجود الّذي هو الرحمة، فما لم يتعلّق به الوجود الّذي هو الرحمة /[٢٠٤ظ] لم يتحقّق الغضب، فهو مسبوقٌ بالرحمة، وأيضاً إفاضة الوجود مطلقاً هي الرحمة، لكنّها قد ينصبغ باعتبار متعلّقه[٤٤٣٠] بصبغ الغضب، ولا شكّ أنّ انصباغها بهذا الصبغ متأخّرٌ عنها. فهذا معنًى آخر لسبق الرحمة على الغضب. وقد يجعل السبق بمعنى الغلبة، فسبق الرحمة الغضب باعتبار غلبتها عليه آخراً.

(ولمّا كان لكلّ عينٍ) من الأعيان المتبوعة أو التابعة **(وجودٌ)**، أي حصّةٌ وجوديّةٌ **(يطلبه)**، أي يطلب ذلك العين الوجود، يعني الحصّة الوجوديّة **(من اللّه، لذلك عمّت رحمته كلّ عينٍ، فإنّه)**، أي الحقّ **(برحمته الّتي رحمه)**، أي كلّ عينٍ **(بها)**، أي بتلك الرحمة في الفيض الأقدس بإعطائه الثبوت في العلم واستعداده الوجود[٤٤٣١] في العين. **(قَبِلَ)**[٤٤٣٢] فعل ماضٍ من القبول، أي بمقتضى تلك الرحمة الأزليّة قبل[٤٤٣٣] الحقّ سبحانه **(رغبته)**، أي رغبته كلّ عينٍ **(في وجود عينه)** في الخارج **(فأوجدها)** في الفيض المقدّس فيه، وقيل معناه فإنّه، أي كلّ عينٍ برحمته، أي برحمة اللّه الّتي رحمه،[٤٤٣٤] أي كلّ عينٍ[٤٤٣٥] بها في الفيض الأقدس لحصول الاستعداد قبِل كلّ عينٍ رغبته[٤٤٣٦] في وجود عينه، أي صار قابلاً، لأن يرغب في وجود عينه ويطلبه، فأوجدها بالفيض المقدّس. فالمراد بقبول الحقّ رغبته كلّ عينٍ في وجود عينه أن[٤٤٣٧] يعامل معه بمقتضى

[٤٤٢٨] ن - عليه، صح هامش.

[٤٤٢٩] وفي هامش ط: أي ثابتٌ للغير. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٤٣٠] أ: متعلّقها.

[٤٤٣١] أ: للوجود.

[٤٤٣٢] ن: قبل.

[٤٤٣٣] ن: (قبل).

[٤٤٣٤] أ: يرحمه.

[٤٤٣٥] ل + برحمته.

[٤٤٣٦] وفي هامش ط: أي الرغبة المناسِبة له. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٤٣٧] أ: أي.

رغبته وطلبه ويفيض على عينه الوجود وبقبول العين الرغبة أن[٤٤٣٨] يُظهِر فيه الرغبة والطلب. **(فلذلك)**، أي لأجل ذلك الإيجاد لقبول رغبته في وجود عينه **(قلنا: إنّ رحمة اللّه وسعت كلّ شيءٍ وجوداً وحكماً)**. أمّا وجوداً، فظاهرٌ، وأمّا حكماً، فلإعطائه استعداد الوجود أوّلاً، وإفاضة الوجود على لوازم الوجود آخراً. **(والأسماء الإلهيّة من الأشياء)** الّتي عمّتها الرحمة الوجوديّة **(وهي)** من حيث أنّها متمايزةٌ بخصوصيّاتٍ هي نسبٌ لا وجود لها[٤٤٣٩] **(ترجع[٤٤٤٠] إلى عينٍ وحدةٍ)** لها الوجود، ووجودها باعتبار تلك العين[٤٤٤١] الواحدة، وهذه العين الواحدة هي النفَس /[٢٠٥و] الرحمانيّ الّذي هو الوجود الحقّ لا مطلقاً،[٤٤٤٢] بل من حيث عمومه وانبساطه. **(فأوّل ما وسعت)**، أي وسعته **(رحمة اللّه شيئيّة تلك العين)** والرحمة[٤٤٤٣] الّتي وسعته الرحمة[٤٤٤٤] الذاتيّة الحاصلة من التجلّي الذاتيّ بصورة تلك العين الّتي هي النفَس الرحمانيّ **(الموجودة للرحمة)**، أي للوجودات[٤٤٤٥] الخاصّة المتعيّنة بحسب كلّ حقيقةٍ حقيقةً علماً وعيناً **(بالرحمة)** الّتي هي نفس تلك العين، أعني النفس الرحمانيّ، فإنّها الّتي تقيّدت بكلّ حقيقةٍ حقيقةً، فصارت وجوداتها الخاصّة، وهذا المعنى هو المَعنِيُّ بكونها موجودةٌ لها. **(فأوّل شيءٍ وسعته الرحمة نفسها)** يعني نفس الرحمة الّتي هي النفس الرحمانيّ، وقد عرفت الرحمة الّتي وسعتها.[٤٤٤٦] **(ثمّ الشيئيّة)** الأسمائيّة **(المشار إليها)** بقوله: والأسماء الإلهيّة من الأشياء، فإنّ أوّل ما يمرّ عليه هذا التجلّي النفسيّ هو الأسماء الإلهيّة، وبإزائها الأعيان الثابتة، ولذلك اكتفى بها، أو الأسماء أعمّ من الأسماء

[٤٤٣٨] أ: أي.

[٤٤٣٩] وفي هامش ط: في نفسها. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٤٤٠] وفي هامش ط: المراد من رجوعها إليها إسنادها إلى العين. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٤٤١] وفي هامش ط: أي باعتبار أنّها ثابتةٌ للعين الموجودة. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٤٤٢] وفي هامش ط: وجودها باعتبار نفس الوجود لا من حيث أنّه منبسطٌ، فإنّه بهذا الاعتبار ليس موجوداً. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٤٤٣] وفي هامش ط: مبتدأٌ. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٤٤٤] وفي هامش ط: خبرٌ. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٤٤٥] ن: للموجودات.

[٤٤٤٦] وفي هامش ط: وهو الرحمة الذاتيّة. عبدالغفور اللاريّ.

الفاعلة والقابلة[٤٤٤٧] **(ثمّ شيئيّة كلّ موجودٍ يوجد[٤٤٤٨])** بالوجود العينيّ في العوالم والمراتب الإمكانيّة **(إلى ما لا يتناهي دنياً وآخرةً، عرَضاً وجوهراً[٤٤٤٩] ومركّباً وبسيطاً. ولا يُعتبَر فيها)**، أي في سعة رحمةٍ شيئيّة كلّ موجودٍ **(حصول غرضٍ، ولا ملائمة طبعٍ، بل[٤٤٥٠] الملائم وغير الملائم كلّه وسعته الرحمة الإلهيّة وجوداً)**. وإنّما اكتفى بذلك ولم يقل: وحكماً اعتماداً على ما مرّ غير مرّةٍ.

ولمّا كانت الرحمة الذاتيّة الّتي بها تعيّن النفس الرحمانيّ، وكذا النفس الرحمانيّ الّذي به تعيّن الأسماء الإلهيّة والأعيان الثابتة، ثمّ الأعيان الوجوديّة من النسب الاعتباريّة الّتي ليس لها عينٌ موجودةٌ في الخارج كان محلّ أن يُشكَل كيفيّة تأثيرهما، دفع ذلك بقوله: **(وقد ذكرنا في "الفتوحات"[٤٤٥١] أنّ الأثر)** في أيّ مرتبةٍ كان **(لا يكون إلّا للمعدوم)** فيها **(لا للموجود)** فيها، وإنّما قيّدناه بذلك، لأنه لا أثر للمعدوم مطلقاً، وهذا يناسب /[٢٠٥ظ] ما يقوله أرباب النظر من أنّ الغاية علّة عليّة الفاعل، وهي حينئذٍ معدومةٌ. **(وإن كان)** ذلك الأثر في بادي النظر **(للموجود، فبحكم المعدوم)**، أي فهو في الحقيقة بانضمام أمرٍ معدومٍ إلى ذلك الموجود، والمركّب من الموجود والمعدوم معدومٌ. وقد مثّلوا ذلك بالسلطان وتنفيذ أمره في رعاياه، فإنّ[٤٤٥٢] ذاته ليس كافياً في ذلك بدون مرتبة السلطنة، وهي نسبةٌ عدميّةٌ. **(وهو علمٌ غريبٌ ومسألةٌ نادرةٌ)** لأنّه خلاف ما يتبادر إليه العقل **(ولا يعرف تحقيقها)** معرفة ذوقٍ وكشفٍ **(إلّا أصحاب الأوهام)** المؤثّرة في وجودات الأشياء في بعض المراتب **(فذلك)** العلم **(بالذوق)** والكشف حاصلٌ **(عندهم)** فإنّ ذلك التأثير منهم، وإن كان من القوى الوهميّة الّتي هي من الموجودات[٤٤٥٣] العينيّة، لكن لا يكفي

[٤٤٤٧] وفي هامش ط: يقابلها الأعيان، لأنّها قابله مقابلةً للأسماء الفاعلة. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٤٤٨] ن: (بموجود).

[٤٤٤٩] ن: إلى ما لا يتناهي دنيا وآخرة وعرَضا وجوهرا.

[٤٤٥٠] ن: (هي).

[٤٤٥١] **الفتوحات المكّيّة، ٢/٥٤-٥٨.**

[٤٤٥٢] ن: فإنّه.

[٤٤٥٣] أ: الموجودات.

في ذلك مجرّد ذواتها ما لم ينضمّ[٤٤٥٤] إليها نسبةٌ عدميّةٌ كتوجيهها[٤٤٥٥] نحو وجود الأمر[٤٤٥٦] المطلوب[٤٤٥٧] وجوده وتسليطها عليه. **(وأمّا من لا يؤثّر الوهم)**، أي القوّة الوهميّة الكائنة **(فيه)** في وجودات الأشياء، ولا يتحقّق به شيءٌ في المراتب **(فهو بعيدٌ عن)** إدراك **(هذه المسألة)** ذوقاً وكشفاً. وحمل بعض الشارحين أصحاب الأوهام على الّذين يتصرّف[٤٤٥٨] فيهم الأمور الموهومة المعدومة ويتأثّرون منها، ونفى التوجيه الأوّل بناءً على أنّ الوهم قوّةٌ موجودةٌ في الخارج، وقد عرفت وجهه.

شعر:[٤٤٥٩]

(فرحمة اللّه) الوجوديّة الّتي هي نسبةٌ عدميّةٌ **(في الأكون)**، أي المكوّنات **(ساريةٌ)** سريان الأرواح في الأشباح **(وفي الذوات)** الموجودة في العين **(وفي الأعيان)** الثابتة في العلم **(جاريةٌ)** جريان الماء في مجاريها من الأجسام النامية **(مكانة الرحمة)**، أي مرتبتها **(المُثْلى)** صفةٌ للمكانة، أي الفُضْلى **(إذا عُلِمتْ)** علم ذوقٍ **(من الشهود)** مقارناً **(مع الأفكار)** يعني كما أنّها عُلِمت بالذوق والوجدان أنّها عين الوجود الحقّ منضمًّا إليه نسبةً عدميّةً هي العموم والانبساط /[٢٠٦ و] عُلِمت كذلك بالدليل والبرهان أيضاً **(عاليةٌ)** بالنسبة إلى مكانتها المعلومة بأحد الوجهين.

(فكلّ من ذكرتْه الرحمة) الوجوديّة **(فقد سعد)**[٤٤٦٠] فإنّ الوجود منبع السعادات والخيرات **(وما ثمّ إلّا من ذكرتْه الرحمة)**[٤٤٦١] فما ثمّة إلّا من سعد **(وذكر الرحمة الأشياء)** على أن يكون الذكر مصدراً مضافاً إلى فاعله **(عين إيجادها إيّاها. فكلّ موجودٍ مرحومٌ، ولا تُحْجَبْ يا وليّ عن إدراك ما قلناه)** من عموم الرحمة والسعادة **(بما تراه من أصحاب البلاء وما تؤمن به**

[٤٤٥٤] أ: تنضمّ.

[٤٤٥٥] ن أ: كتوجّهها.

[٤٤٥٦] أ - الأمر.

[٤٤٥٧] وفي هامش أ + الأمر.

[٤٤٥٨] أ: تتصرّف.

[٤٤٥٩] ن أ - شعر.

[٤٤٦٠] ل: فقد سعد.

[٤٤٦١] ل: وما ثمّ إلّا من ذكرته الرحمة.

من آلام الآخرة الّتي لا تَفْتُرُ)، أي لا تسكن **(عمّن قامت به)**.[٤٤٦٢] فإنّ المراد ممّا قلنا أنّ الوجود رحمةٌ عامّةٌ تثمر[٤٤٦٣] السعادة أنّه كذلك من حيث أنّه وجودٌ، وما ذكرتم من البلايا الدنيويّة والآلام الأخرويّة إنّما هي ناشئةٌ من النسب العدميّة الّتي تتْبع[٤٤٦٤] الوجود لِعَوَزٍ قابليّةً واستعداداً. ومن الماهيّة[٤٤٦٥] المعروضة للوجود لا من نفس حقيقة الوجود.

(فاعلم أوّلًا أنّ الرحمة إنّما هي) بالتحقيق **(في)** ضمن **(الإيجاد عامّةٌ)** مستعدّةٌ للمرحوم كما عرفت **(فبالرحمة بالآلام أوجد الآلام، ثمّ إنّ الرحمة لها الأثر بوجهين: أثرٌ بالذات)**، أي بمقتضى ذاته من غير نظرٍ إلى سؤال المرحومين، وأثرٌ لا بالذات، بل بحسب المرحومين. والحاصل أنّ للرحمة اعتبارين، أحدهما: اعتبارها من حيث النظر إلى مَحتدّها،[٤٤٦٦] أعني الذات الإلهيّة، وهي بهذا الاعتبار واحدةٌ لا تمييز[٤٤٦٧] فيها بين شيءٍ وشيءٍ، ويقال لها[٤٤٦٨] بهذا الاعتبار الرحمة الرحمانيّة. وثانيها: اعتبارها من حيث النظر إلى متعلّقها الّذي هو المرحوم، وهو مختلفٌ متعدّدٌ باختلاف استعداداته، فهي أيضاً مختلفةٌ متعدّدةٌ باختلاف استعدادات المرحوم وسؤالاته بلسان الحال والمقال، ويقال لها بهذا الاعتبار الرحمة الرحيميّة. ولكلّ واحدٍ من الاعتبارين أثرٌ خاصٌّ وحكمٌ متميّزٌ عن أثر الآخر. وحكمه **(وهو)**، أي أثرها بالذات، /[٢٠٦ظ] أي بالنظر إلى محتدّها لا إلى متعلّقها **(إيجادها كلّ عينٍ موجودةٍ)**، أي مرادٍ وجودها **(ولا تنظر)**، أي الرحمة **(إلى غرضٍ ولا إلى عدم غرضٍ)** بالنسبة إلى الراحم **(ولا إلى ملائمٍ ولا إلى غير ملائمٍ)** بالنسبة إلى المرحوم. **(فإنّها ناظرةٌ في عين كلّ موجودٍ قبل وجوده)** في العين في أيّ مرتبةٍ كان **(بل تنظره في عين ثبوته)** في العلم وهو أعلى مراتب وجوده. **(ولهذا)**، أي لنظرها كلّ عينٍ في عين ثبوته **(رأت الحقّ المخلوق)**، أي الإله المجعول **(في الاعتقادات)** يعني الصور المجعولة لكلّ

[٤٤٦٢] وفي هامش ط: بحسب اعتقادك لا بحسب اعتقاد الشيخ. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٤٦٣] ن: يثمر.

[٤٤٦٤] ل: يتبع.

[٤٤٦٥] ن: الماضية.

[٤٤٦٦] وفي هامش ط: أي مصدرها. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٤٦٧] ن أ ل: تميّز.

[٤٤٦٨] ط - بهذا الاعتبار واحدةٌ لا تمييز فيها بين شيءٍ وشيءٍ، ويقال لها، صح هامش.

أحدٍ في خياله على أنّه الحقّ إمّا مأخوذةٌ من الاستدلال أو التقليد **(عيناً ثابتةً في العيون الثابتة)**، أي فيما بينها قبل وجوده في الاعتقادات **(فرحمته)**، أي الرحمة **(بنفسها بالإيجاد)** في الاعتقادات **(ولذلك)**، أي لكون الرحمة رأت الحقّ المخلوق في الاعتقادات عيناً ثابتةً فرحمته بنفسها.[٤٤٦٩] **(قلنا: إنّ الحقّ المخلوق**[٤٤٧٠] **أوّل شيءٍ مرحومٍ)**، أي مشمولٍ للرحمة **(بعد رحمتها بنفسها)** أوّليّةٌ كائنةٌ **(في تعلّقها بإيجاد المرحومين)** في العلم والعين.[٤٤٧١] ولا يذهب عليك أنّ القول بأوّليّة الحقّ المخلوق ما وقع بخصوصه، بل في ضمن أمرٍ كلّيٍّ هو بعضٌ من أفراده حيث قال:[٤٤٧٢] ثمّ الشيئيّة المشار إليها فإنّها كما عرفت شاملةٌ لشيئيّة الأسماء الإلهيّة والأعيان الثابتة الّتي[٤٤٧٣] عين الحقّ المخلوق الثابتة في العلم واحدةٌ منها، فالرحمة شملتها في المرتبة الثانية بعد رحمتها بنفسها شمولاً أوّليًّا بالنسبة إلى ما بعد المرتبة الثانية.

ولمّا فرغ من بيان الأثر الأوّل للرحمة من حيث النظر إلى محتدّها شرع في بيان الأثر الآخر من حيث النظر إلى متعلّقها فقال: **(ولها أثرٌ آخر**[٤٤٧٤]**)** لا بالذات[٤٤٧٥] ولا بالنظر إلى المحتدّ **(بل**[٤٤٧٦] **بالسؤال)**، أي بل[٤٤٧٧] بالنظر إلى سؤال المرحومين وإلى اختلاف أحوالهم في هذا السؤال حالاً ومقالاً. **(فيسأل المحجوبون)** عن انكشاف الحقائق على ما هي عليه **(الحق أن يرحمهم)** حال كونه مخلوقاً **(في اعتقادهم)** فالمسؤول عنه في هذا السؤال الحقّ المخلوق، /[٢٠٧و]

[٤٤٦٩] ل + بالإيجاد في الاعتقادات.

[٤٤٧٠] ل وفي هامش أ + (في الاعتقادات).

[٤٤٧١] وفي هامش ط: أي كان أوّلاً في التعلّق بإيجاد المرحومين، ولا شكّ أنّ مرتبة العلم متقدّمةٌ على مرتبة العين. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٤٧٢] ن - قال.

[٤٤٧٣] ن: إلي.

[٤٤٧٤] ن: آخر.

[٤٤٧٥] ن: (لا بالذات).

[٤٤٧٦] أ ل: بل.

[٤٤٧٧] أ - بل، صح هامش.

والمسؤول الرحمة الواقعة[٤٤٧٨] منه عليهم بوصول أثرها إليهم. **(وأهل الكشف)** المكاشفون بالحقائق على ما هي عليه **(يسألون رحمة اللّه أن تقوم بهم)**[٤٤٧٩] فالمسؤول عنه في سؤالهم رحمة اللّه والمسؤول قيامها بهم ليصيروا راحمين كما كانوا مرحومين **(فيسألونها)**، أي الرحمة معبِّرين[٤٤٨٠] عنها **(باسم اللّه)** الوجود الحقّ الجامع لجميع الأسماء، وذلك لأنّه تعالى عين الرحمة كما ستقع الإشارة إلى ذلك **(فيقولون: يا اللّه ارحمنا)**، أي تجلّ علينا باسمك الرحيم، فاجعلنا راحمين كما أنّك راحمٌ. فانظر الفرق بين السؤالين، فإنّ المسؤول عنه في السؤال الأوّل الحقّ المخلوق الّذي لا شعور له بنفسه ولا بغيره، فكيف يتمكّن من إيصال الرحمة إليه والمسؤول أثر الرحمة. والمسؤول عنه في السؤال الثاني اللّه الرحمن الرحيم، والمسؤول تجلّيه عليهم بالاسم الرحيم قاصدين إيصال الرحمة إلى من سواهم إن كانوا من المتوسّطين، أو التمكّن من ذلك الإيصال من غير ظهورٍ به إن كانوا من المنتهين، فإنّهم لا يطلبون الظهور بالصفات الإلهيّة، بل لا يتجاوزون مقام العبوديّة. **(ولا يرحمهم إلّا قيام الرحمة)**، أي الرحمة القائمة **(بهم،[٤٤٨١] فلها)**، أي للرحمة **(الحكم)**[٤٤٨٢] على المرحوم **(لأنّ الحكم)** بغير وسطٍ **(إنّما هو في الحقيقة للمعنى القائم بالمحلّ)** على المحلّ كما أنّ الحكم[٤٤٨٣] على العالِم من غير وسطٍ بالعالِميّة إنّما هو للعلم القائم به، فإنّ معنى العلم يجعل ذات العالم عالِماً بغير وسطٍ ومفيض العلم يجعله عالِماً بواسطة العلم. **(فهو)**، أي المعنى القائم بمحلّ الرحمة، أعني الرحمة هو[٤٤٨٤] **(الراحم)**، أي الحاكم عليه براحميّته **(على الحقيقة، فلا يرحم اللّه عباده المعتنى بهم إلّا بالرحمة)** بل لا يرحمهم إلّا الرحمة[٤٤٨٥] **(فإذا قامت بهم)**

[٤٤٧٨] وفي هامش ط: لمّا أسند إثبات الراحميّة إلى الرحمة جعلها مسؤولاً عنها، وإن لم يكن لها شعورٌ فلا يصحّ السؤال عنها والمسؤول عنها حقيقةً هو اللّه، ويجوز أن يراد من الرحمة الموجود الّذي يترتّب عليه الوجود لا الأمر الاعتباريّ. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٤٧٩] وفي هامش ط: ليتخلّقوا بأخلاق اللّه. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٤٨٠] ن: معتبرين.

[٤٤٨١] ن: (لهم).

[٤٤٨٢] ن: الحكم.

[٤٤٨٣] أ - كما أنّ الحكم.

[٤٤٨٤] أ: (هو).

[٤٤٨٥] ل - بل لا يرحمهم إلّا الرحمة، صح هامش.

الرحمة[٤٤٨٦] وجعلتهم راحمين **(وجدوا حكمها)**، أي حكم الرحمة، يعني الراحميّة في أنفسهم **(ذوقاً، فمن ذكرتْه الرحمة)** بإيصال أثرها إليهم كالمحجوبين **(فقد رُحِم)** فالمذكور هو المرحوم اسم المفعول، ومن ذكرته الرحمة /[٢٠٧ظ] بقيامها به[٤٤٨٧] فقد رحم والمذكور اسم الفاعل **(واسم الفاعل هو الرحيم والراحم، والحكم)** الّذي يوجبه[٤٤٨٨] الرحمة في المرحوم والراحم، أعني المرحوميّة والراحميّة **(لا يتّصف بالخلق، لأنّه)**، أي الحكم **(أمرٌ يوجبه[٤٤٨٩])** ويثبّته[٤٤٩٠] **(المعاني)** المعقولة الغير الموجودة **(لذواتها)**[٤٤٩١] الّتي هي قائمةٌ بها من غير أن يتعلّق به جعلٌ وخلقٌ أو المعنى يوجبه[٤٤٩٢] المعاني لذواتها[٤٤٩٣] من غير مدخليّة شيءٍ آخر، ولا يتعلّق به جعلٌ وبعض المِلِّيّين يسمّي هذا الحكم وأمثاله أحوالاً **(فالأحوال لا موجودةٌ ولا معدودمةٌ)** لا موجودةٌ **(أي لا عين لها في الوجود، لأنّها نسبةٌ)** عدميّةٌ لا وجود لها في الخارج **(ولا معدودمةٌ)**[٤٤٩٤] لما **(في الحكم)** بها على الشيء من[٤٤٩٥] معنى الثبوت له **(لأنّ الّذي قام به العلم)** مثلاً[٤٤٩٦] **(يسمّى عالماً)**، أي يُثبَت[٤٤٩٧] له[٤٤٩٨] العالميّة، وثبوت شيءٍ لشيءٍ وإن لم يستلزم وجود الثابت، لكنّه فيه شائبة وجودٍ للفرق البيّن بين ما لا وجود له في نفسه، ولكن يكون موجوداً ثابتاً لغيره، وبين ما لا يكون موجوداً في نفسه ولا موجوداً لغيره. **(وهو)**، أي كون الّذي قام العلم به عالماً هو **(الحال)** الّتي ليست لها عينٌ موجودةٌ، ولكنّ فيها شائبة وجودٍ. **(فعالمٌ ذاتٌ موصوفةٌ بالعلم ما هو)**، أي

[٤٤٨٦] أ: (الرحمة)؛ ل: بهم الرحمة.

[٤٤٨٧] ن - به.

[٤٤٨٨] أ: توجبه.

[٤٤٨٩] أ: (توجبه).

[٤٤٩٠] أ ل: وتثبّته.

[٤٤٩١] وفي هامش ط: فاللام صلةٌ. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٤٩٢] أ ل: توجبه.

[٤٤٩٣] وفي هامش ط: واللام حينئذٍ للتعليل. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٤٩٤] وفي هامش ط: أعاد ليلائم قوله ولا معدومةٌ. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٤٩٥] ن ل - من.

[٤٤٩٦] ل: (مثلًا).

[٤٤٩٧] أ: تثبت.

[٤٤٩٨] ل: لها.

كونه عالماً **(عين الذات)** لاشتماله على معنًى زائدٍ على الذات **(ولا عين العلم)** لاعتبار الذات فيه **(وما ثمّ إلّا علمٌ وذاتٌ قام بها هذا العلم)** ويلزمها[٤٤٩٩] لقيام العلم بها العالميّة، وهي[٤٥٠٠] كونه،[٤٥٠١] أي[٤٥٠٢] كون العالم عالماً[٤٥٠٣] **(وكونه[٤٥٠٤] عالماً حالٌ لهذه الذات باتّصافها)**، أي بسبب اتّصاف الذات **(بهذا المعنى)** الّذي هو العلم **(فحدثت نسبة العلم)**، أي إضافته **(إليه)**، أي إلى الّذي قام به **(فهو)**، أي الّذي قام به العلم هو[٤٥٠٥] **(المسمّى عالماً)** والمتّصف بالعالميّة الّتي هي الحال. **(والرحمة على الحقيقة نسبةٌ)**، أي معنًى نسبيٌّ **(من الراحم)** يوجده الراحم في المرحوم ويحكم به عليه **(و)** في الحقيقة تلك الرحمة **(هي الموجبة للحكم)** بالرحمة على المرحوم /[٢٠٨و] **(فهي الراحمة)**، أي الموجبة لقيام الرحمة وجعله راحماً **(والذي أوجدها)**، أي الرحمة في المرحوم[٤٥٠٦] **(ما أوجدها)** فيه[٤٥٠٧] **(ليرحمه بها)** ويجعله مرحوماً **(وإنّما أوجدها[٤٥٠٨] ليرحم بها مَن قامت به)** تلك الرحمة ويصير بها راحماً.

وجميع ما ذكرناه إنّما يصحّ[٤٥٠٩] بالنسبة إلى الخلق. وأمّا بالنسبة إلى الحقّ سبحانه، فهو ما أشار إليه بقوله **(وهو سبحانه ليس بمحلٍّ للحوادث، فليس محلًّا لإيجاد الرحمة فيه، وهو الراحم ولا يكون الراحم راحماً إلّا بقيام الرحمة به)** ووجودها فيه أو بكونه عين الرحمة، والأوّل يستلزم كونه محلًّا للحوادث أو الاستكمال بالغير **(فثبت أنّه عين الرحمة.[٤٥١٠] ومن لم يذق هذا**

[٤٤٩٩] أ ل: وتلزمها.

[٤٥٠٠] وفي هامش ط: أي العالميّة. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٥٠١] ن: (وهي كونه).

[٤٥٠٢] وفي هامش ط: تفسيرٌ للضمير. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٥٠٣] ن ل: عالمٌ.

[٤٥٠٤] ن: كونه.

[٤٥٠٥] أ: (هو).

[٤٥٠٦] أ ل: (في المرحوم).

[٤٥٠٧] أ: (فيه).

[٤٥٠٨] أ + (فيه)؛ ل - (أوجدها)، صح هامش.

[٤٥٠٩] ل: تصح.

[٤٥١٠] وفي هامش ط: العينيّة بالمعنى الآتي لا يقتضي عدم الزيادة لجواز أن يكون معنى اعتباريًّا قائماً به، نعم يقتضي أن لا يكون موجودةً، لأنّه يلزم إمّا أن يكون محلّا للحوادث أو مستكملًا بالغير. عبدالغفور اللاريّ.

الأمر)، أي لم يعرفه معرفة ذوقٍ ووجدانٍ **(ولا كان له فيه**[٤٥١١] **قَدمٌ)** يسلك بها مسالك النظر والبرهان **(ما اجترأ أن يقول أنّه عين الرحمة أو عين الصفة)** مطلقاً كما ذهب إليه الحكماء والمعتزلة **(فقال)**، أي من لم يذق هذا الأمر، ولا كان له قدمٌ، يعني الأشعريّ **(ما هو عين الصفة ولا غيرها. فصفات الحقّ عنده لا هي هو ولا هي غيره، لأنّه لا يقدر على نفيها)** كما سيصرح به الشيخ رضي اللّه عنه عن كَثَبٍ[٤٥١٢] **(ولا يقدر أن يجعلها عينه)**[٤٥١٣] كما ذهب إليه الحكماء والمعتزلة **(فعدل إلى هذه العبارة، وهي عبارةٌ حسنةٌ)**، لأنّه يُدفَع بها بحسب الظاهر ما يرد على كلٍّ من تقديرَيْ العينيّة والغيريّة **(وغيرها)** من العبارات **(أحقّ بالأمر)**، أي بأمر الكشف عمّا هو مطابقٌ للواقع **(منها)**، أي من تلك العبارة **(وأرفع للإشكال)** الوارد في هذا المقام على ما يُفهَم من تصفُّح كلامهم. **(وهو)**، أي ما يغاير تلك العبارة وأحقّ بالأمر وأرفع للإشكال **(القول بنفي أعيان الصفات وجوداً قائماً بذات الموصوف، وإنّما هي نسبٌ وإضافاتٌ بين الموصوف بها وبين أعيانها المعقولة)** الّتي بها تتمايز تلك الصفات الّتي هي /[٢٠٨ظ] نسبٌ وإضافاتٌ، وظاهرٌ أنّ القول بنفي الصفات ينافي ما ذهب إليه رضي اللّه عنه آنفاً من دعوى العينيّة وأحاله إلى الذوق والكشف. ولا يبعد أن يقال مرجع القولين إلى معنًى واحدٍ، فإنّ المراد بالعينيّة أنّه ليس هناك أمرٌ زائدٌ على الذات، وهذا بعينه القول بنفي الصفات.

ثمّ إنّه **(وإن كانت الرحمة جامعةً)** لأنواع الرحمة **(فإنّها بالنسبة إلى كلّ اسمٍ إلهيٍّ)** بل بالنسبة إلى جميع الأسماء **(مختلفةٌ)**[٤٥١٤] متنوّعةٌ بحسب اختلاف الأسماء وتنوّعها **(فلهذا)** الاختلاف **(يسأل سبحانه أن يرحم بكلّ اسمٍ إلهيٍّ)** رحمةً خاصّةً تناسبه **(فرحمة اللّه)** الّتي هي عين الذات كما صُرِّح به أوّلاً. **(و)** رحمة[٤٥١٥] **(الكناية)**، أي المضافة إلى ضمير المتكلّم الّذي هو كنايةٌ عن تلك الذات من غير خصوصيّة اسمٍ دون اسمٍ في قوله تعالى: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [سورة الأعراف، ١٥٦/٧] **(هي الّتي وسعت كلّ شيءٍ)** قوله: فرحمة اللّه مصدرٌ مضافٌ إلى فاعله

[٤٥١١] أ ن ل - (فيه)، صح هامش.

[٤٥١٢] وفي هامش ط: أي قريبٍ. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٥١٣] ن - كما سيصرح به الشيخ رضي اللّه عنه عن كثب (ولا يقدر أن يجعلها عينه)، صح هامش.

[٤٥١٤] ن: مختلفة.

[٤٥١٥] ل: ورحمة.

وحمله على صيغة الفعل تصحيفٌ. **(ثمّ لها)**، أي للرحمة **(شعبٌ كثيرةٌ تتعدّد بتعدّد الأسماء الإلهيّة)** ولكلّ شعبةٍ منها اختصاصٌ باسمٍ خاصٍّ **(فما تعمّ)** الرحمة جميع شعبها إذا اعتبرت **(بالنسبة إلى ذلك الاسم الخاصّ الإلهيّ)** الّذي هو الربّ مثلاً **(في قول السائل: ربّ ارحم)** طالباً تربيته في مراتب الكمال **(وغير ذلك من الأسماء حتّى المنتقم)** مع أنّ الانتقام يضادّ الرحمة فإنّ[٤٥١٦] **(له)**، أي للسائل **(أن يقول: يا منتقم ارحمني)** طالباً منه الرحمة الّتي تناسبه، وهي تخفيف العذاب أو تخليصه منه أو الانتقام من الّذين ظلموه، فإنّه رحمةٌ بالنسبة إلى السائل المظلوم.

(وذلك)، أي عدم عموم الرحمة جميع شعبها، إذا اعتُبِرت بالنسبة إلى اسمٍ خاصٍّ **(لأنّ هذه الأسماء تدلّ على الذات)** الإلهيّة **(المسمّاة)**[٤٥١٧] بها بحسب تخصيص الشارع وإرادة الداعي، فإنّها بحسب اللغة موضوعةٌ لذاتٍ مبهمةٍ غاية الإبهام يحتمل[٤٥١٨] /[٢٠٩و] الذات الإلهيّة وغيرها **(وتدلّ بحقائقها)**،[٤٥١٩] أي بسبب مفهوماتها الكثيرة المتمايزة والدلالة عليها **(على معانٍ مختلفةٍ، فيدعو)** السائل **(بها)**، أي بكلّ اسمٍ من تلك الأسماء **(في)** طلب **(الرحمة من حيث دلالتها على الذات المسمّاة بذلك الاسم[٤٥٢٠])** لأنّ قبلة الحاجات ووجهة استجابة الدعوات إنّما هي تلك الذات **(لا غير،[٤٥٢١] لا بما يعطيه)**، أي لا بمجرّد خصوصيّةٍ يقتضيها **(مدلول ذلك الاسم)** ومفهومه **(الّذي ينفصل الاسم به عن غيره)** من الأسماء **(ويتميّز، فإنّه)**، أي ذلك الاسم **(لا يتميّز)** بما يعطيه من الخصوصيّة **(عن غيره، وهو عنده)**، أي عند الداعي **(دليل الذات)** الإلهيّة، أي لا يتميّز عن غيره بخصوصيّة مدلوله حين قصد دلالته على الذات الإلهيّة. **(وإنّما يتميّز ذلك الاسم[٤٥٢٢] بنفسه)**، أي بحسب مفهومه الاصطلاحيّ **(عن غيره لذاته)** من غير اعتبار

[٤٥١٦] ن: (فإنّ).

[٤٥١٧] ن: المسمّاة.

[٤٥١٨] أ ل: تحتمل.

[٤٥١٩] ل: وتدلّ بحقائقها.

[٤٥٢٠] ل + (لا غير).

[٤٥٢١] ن أ ل - (لا غير)، صح هامش أ.

[٤٥٢٢] أ ل: ذلك الاسم.

خصوصيّةٍ خارجيّةٍ[٤٥٢٣] عنه، **(إذ)**[٤٥٢٤] المعنى **(المصطلح عليه)** يعني الموضوع له اصطلاحاً **(بأيّ لفظٍ كان)**[٤٥٢٥] عربيٍّ أو عِبْرِيٍّ، إذا لم يكن من الألفاظ المترادفة **(حقيقةٌ متميّزةٌ بذاتها عن غيرها)**. ثمّ إنّه **(وإن كان الكلّ)**، أي كلّ واحدٍ من تلك الأسماء **(قد سِيقَ)**، أي استُعمِل **(ليدلّ على عينٍ واحدةٍ مسمّاةٍ)** وهي الذات الإلهيّة **(فلا خلاف)** في[٤٥٢٦] **(أنّه لكلّ اسمٍ حكمٌ ليس للآخر، فذلك)** الحكم **(أيضاً ينبغي أن يُعتبَر)** بالرفع كذا صُحِّح في النسخة المقروءة على الشيخ رضي اللّه عنه، وهو مبنيٌّ على حذف أن الناصبة ومحو أثرها، أي[٤٥٢٧] ينبغي أن يُعتَبر ذلك الحكم أيضاً فيما قُصِد بذلك الاسم **(كما يُعتَبر**[٤٥٢٨] **دلالتها على الذات)** الإلهيّة[٤٥٢٩] **(المسمّاة)**. فعلى السائل أنّه إذا دعا بذلك الاسم أن يلحظ ذلك الحكم[٤٥٣٠] ويطلب مطلوبه من الذات، ولكنّ على يد ذلك الاسم من حيث خصوصيّته. فإذا قال المريض: يا شافي، فإنّه يطلب مقصوده، أعني رحمة الشفاء من الذات الإلهيّة من حيث اسمها الشافي، /[٢٠٩ظ] فالرحمة المترتّبة على هذا الاسم من بين الاسماء لا تعمّ جميع شعب الرحمة المترتّبة على سائر الأسماء. **(ولهذا)**، أي لعدم اختلاف الأسماء الإلهيّة في الدلالة على الذات **(قال أبو القاسم بن**[٤٥٣١] **القسيّ)** صاحب كتاب **خلع النعلين**، ذكره الشيخ في **الفتوحات** وقال: إنّه من أكابر أهل الطريق[٤٥٣٢] **(في)** بيان أحكام **(الأسماء الإلهيّة: إنّ كلّ اسمٍ على انفراده مسمًّى بجميع الأسماء الإلهيّة كلّها. إذا قدّمتَه**[٤٥٣٣]

[٤٥٢٣] ن: خارجة.

[٤٥٢٤] ن: إذ.

[٤٥٢٥] ن: بأيّ لفظ كان.

[٤٥٢٦] أ ل: (في).

[٤٥٢٧] ن: أن.

[٤٥٢٨] أ: تعتبر.

[٤٥٢٩] ن: (الإلهيّة).

[٤٥٣٠] ن - الحكم.

[٤٥٣١] ن - (بن).

[٤٥٣٢] يقال في **الفتوحات** (١٣٦/١): «هو من سادات القوم، وكان شيخه من أكبر شيوخ المغرب يقال له: ابن خليل.»

[٤٥٣٣] ن ل: (قدّمت).

في الذكر نعتَّه بجميع الأسماء) فتقول[٤٥٣٤] مثلاً: الحيّ هو العليم المريد القدير، أو العليم هو الحيّ المريد القدير إلى غير ذلك. **(وذلك لدلالتها على عينٍ واحدةٍ)** هي الذات الإلهيّة **(وإن تكثّرت الأسماء عليها[٤٥٣٥] واختلفت حقائقها، أي حقائق تلك الأسماء)** يعني مفهوماتها بخصوصيّاتها الامتيازيّة.

(ثمّ إنّ الرحمة تُنال على طريقين: طريق الوجوب) بأن أوجب الحقّ على نفسه أن يرحم عباده، إذا أتوْا بما قيّدهم به وكلّفهم من العلم والعمل، وهذا الإيجاب على سبيل الفضل والامتنان، لا أنّ العبد أوجبه عليه بعمله أو بعلمه. **(و)** ما يدلّ على هذا الطريق **(هو قوله تعالى: ﴿فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾ [سورة الأعراف، ١٥٦/٧] وما قيّدهم به من الصفات العمليّة والعلميّة)** ويُفهَم من ذلك أنّ الرحمة الواقعة بإزاء العلم أيضاً وجوبيّةٌ، ولا يُبعَد أن يُفرَّق[٤٥٣٦] بين العلم الكسبيّ والوهبيّ. **(والطريق الآخر الّذي تُناله به هذه الرحمة طريق الامتنان الإلهيّ الّذي لا يقترن به عملٌ)** والمراد بالعمل إمّا ما يعمّ العلم أيضاً، أو ترك العلم بقرينة السابق فمنه ما هو عامٌّ وهو الرحمة الذاتيّة الشاملة لجميع الموجودات. **(و)** ما يدلّ عليه **(هو قوله:﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [سورة الأعراف، ١٥٦/٧] ومنه)** ما هو خاصٌّ كما[٤٥٣٧] **(قيل)** لنبيّنا صلّى اللّه عليه وسلّم **(﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ [سورة الفتح، ٢/٤٨])** فإنّ الفتح المبين الّذي تفرّد به صلّى اللّه عليه وسلّم يستتبع[٤٥٣٨] هذه الرحمة الامتنانيّة الّتي لا يوازيها عملٌ منه. /[٢١٠و] ومعنى الآية على بعض وجوهها ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ﴾[٤٥٣٩] على هذه النشأة من أحكام الإمكان من ذنبك، وهو ما يتأخّر عن رتبة الاعتبار من هذه الأحكام، فإنّ أذناب القوم أراذلهم، وذنْب الدابّة ما يتأخّر عن سائر أعضائه وما تأخّر عن تلك النشأة من تلك

[٤٥٣٤] ن: فيقول.

[٤٥٣٥] ن أ ل - عليها، صح هامش أ.

[٤٥٣٦] وفي هامش ط: ولا بدّ أن يفرّق حتّى يتمّ كلامه إلى آخر الفصّ. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٥٣٧] ل: (كما).

[٤٥٣٨] أ: يستتبع.

[٤٥٣٩] وفي هامش ط: من عالم الأرواح والمثال. عبدالغفور اللاريّ.

الأحكام ومنها،[٤٥٤٠] أي من الرحمة الامتنانيّة الخاصّة ما يدلّ عليه **(قوله:**[٤٥٤١] **«اعمل ما شئت فقد غفرتُ لك»**[٤٥٤٢]**)**.

أورد الشيخ رضي اللّه عنه في **الفتوحات المكّيّة** أنّه ثبت في الأخبار الإلهيّة وصحّ «أنّ العبد يذنب الذنب ويعلم أنّ له ربًّا ليغفر الذنب ويأخذ بالذنب. ثمّ يذنب الذنب فيعلم أنّ له ربًّا يغفر الذنب ويأخذ بالذنب[٤٥٤٣] فيقول اللّه له في ثالث مرّةٍ أو رابع مرّةٍ: «اعمل ما شئت فقد غفرت لك»[٤٥٤٤] انتهي كلامه.[٤٥٤٥] فقد ظهر من هذا الخبر أنّ سبب عدم مؤاخذة الحقّ هذا العبد بالذنب علمه بأنّ له ربًّا يغفر الذنب ويأخذ به، وهذا العلم من قبيل الرحمة الامتنانيّة الّتي لا يوازيها عملٌ، وكذلك المغفرة المترتّبة عليه، ولكن بشرط أن يفرّق بين العلم الكسبيّ والوهبيّ كما سبقت إليه إشارةٌ. ويجعل العلم بأنّ له ربًّا يغفر ويأخذ وهبيًّا. **(فاعلم ذلك)**[٤٥٤٦] واللّه سبحانه هو الكريم المنّان و المفضِل المِحسان.

[٤٥٤٠] ن أ ل: (منها).

[٤٥٤١] ن: قوله.

[٤٥٤٢] **صحيح مسلم**، التوبة ٢٧٥٨.

[٤٥٤٣] ن - ثمّ يذنب الذنب فيعلم أنّ له ربًّا يغفر الذنب ويأخذ بالذنب.

[٤٥٤٤] **صحيح البخاريّ**، التوحيد، ٣٥؛ **صحيح مسلم**، التوبة، ٢٧٥٨.

[٤٥٤٥] **الفتوحات المكّيّة، ١٤٢/٢**.

[٤٥٤٦] ل: فاعلم ذلك.

فصّ حكمةٍ إيناسيّةٍ في كلمةٍ إلياسيّةٍ

إنّما سُمّيت حكمته عليه السلام إيناسيّةً لِما أنِس بالإنس بنشأته الجسمانيّة وبالملك بنشأته الروحانيّة. فإنّه لمّا كانت الممازجة الحاصلة بين قواه الروحانيّة والجسمانيّة قبل تروّحنه واقعةً على وجهٍ قريبٍ من التساوي ناسب الملأ الأعلى والملأ الأسفل، فتأتّى له الأنس بهما والجمع بين صفتيهما،[٤٥٤٧] فهو كالبرزخ بين النشأة الملكيّة والإنسانيّة، أو لأنّ الإيناس هو إبصار الشيء على وجه الأنس به. قال تعالى /[٢١٠ظ] في حقّ موسى عليه السلام: ﴿فَلَمَّا قَضَى مُوسَى الأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ آنَسَ مِن جَانِبِ الطُورِ نَارًا﴾ [سورة القصص، ٢٩/٢٨]. فإيناس موسى النار إبصارها على وجه الأنس بها، وكذا أبصر إلياس عليه السلام فرساً من نارٍ وجميع آلاته عليه من نارٍ وأنِس به فركبه، فإبصاره الفرس في صورةٍناريّةٍ مع الأنس به إيناسٌ، فلذا سُمّيت حكمته إيناسيّةً.

(إلياس وهو إدريس عليه السلام) كان الحكم بالاتّحاد بينهما بناءً على أنّ مشاهدته الأنبياء عليهم السلام في مشهاداته كما صرّح ببعضها في فصّ هودٍ عليه السلام، أو مستفادٌ من روحانيّته صلّى اللّه عليه وسلّم. فإنّ هذا الكتاب بلا زيادةٍ ونقصانٍ مأخوذٌ منه صلّى اللّه عليه وسلّم كما صُرِح به في صدر الكتاب. فما وقع في بعض كتبه رضي اللّه عنه أنّ الموجود من الأنبياء بأبدانهم العنصريّة أربعةٌ: اثنان في السماء: إدريس وعيسى عليهما السلام، واثنان في الأرض: خضر وإلياس بناءً على ما اشتهر من اثنينيّتهما. وما وقع في هذا الكتاب بناءً على ما استقرّ كشفه عليه آخراً، فإنّ هذا الكتاب خاتم مصنّفاته، أو نقول الحكم بالإثنينيّة باعتبار البدنين السماويّ والأرضيّ،[٤٥٤٨] والحكم بالاتّحاد باعتبار الروحانيّة. فإن قلت على تقدير اتّحادهما ينبغي أن يقتصر في بيان حكمته على فصٍّ واحدٍ، قلنا: له حكم قدّوسيّةٍ متعلّقةٍ بتقديس الحقّ حين كان يسمّى بإدريس قبل عروجه إلى السماء، وحكم إيناسيّةٍ بعد نزوله منها فعُقِد له بكلّ اعتبار فصٌّ ونُسِب حكمته في كلّ فصٍّ باسمٍ.

[٤٥٤٧] أ: حقيقتيهما.

[٤٥٤٨] وفي هامش ط: يعني البدن المتروحِن وغير المتروحن. عبدالغفور اللاريّ.

(كان نبيًّا قبل نوحٍ عليه السلام) لأنّ نوحاً كان ابن لُمَك بن مُتَوشْلَخ بن أخْنُوخ، وأخنوخ هو إدريس عليه السلام. وقيل: هو الّذي يسمّيه[٤٥٤٩] الحكماء هَرْمَس الهَرَامِسَة. **(ورفعه اللّه)** حين غلبت نشأته الروحانيّة على الجسمانيّة **(مكاناً عليًّا،[٤٥٥٠] فهو في فلك[٤٥٥١] الأفلاك ساكنٌ، وهو فلك الشمس.[٤٥٥٢] ثمّ بُعِث)** بنزوله من السماء كنزول عيسى عليه السلام في آخر الزمان[٤٥٥٣] كما أخبر به نبيّنا صلّى اللّه عليه الصلاة وسلّم **(إلى قرية بَعْلَبَكّ، وبَعْلٌ اسم صنمٍ وبكّ هو سلطان تلك القرية، وكان الصنم المسمّى بعلاً مخصوصاً بالملِك. وكان إلياس الّذي /[٢١١و] هو إدريس)**، أي حين كان يُدعى بإدريس **(قد مُثِّل له)** في عالم المثال المطلق أو المقيّد[٤٥٥٤] **(انفلاق الجبل المسمّى لُبْنَانَ)** وهو من جبال الشام **(من اللُبَانَة وهي الحاجة، عن فرسٍ من نارٍ وجميع آلاته)** ممّا[٤٥٥٥] لا بدّ منه[٤٥٥٦] في الركوب **(من نارٍ. فلمّا رآه)** مُعِدًّا للركوب **(ركب عليه، فسقطت عنه الشهوة)**، أي شهوة جذب المحبوب ودفع المكروه، فيشمل الغضب أيضاً **(فكان)**، أي صار **(عقلاً بلا شهوةٍ، فلم يبق له تعلّقٌ بما يتعلّق[٤٥٥٧] به الأغراض النفسيّة)** الطبيعيّة من جذب ما هو محبوبٌ للنفس، ودفع ما هو مكروهٌ[٤٥٥٨] له.[٤٥٥٩] ولا شكّ أنّ كلّ ما يتمثّل في العالم المثاليّ بصورةٍ من الصور لا بدّ له من تأويلٍ وتعبيرٍ[٤٥٦٠] يُعرِب عمّا هو المراد به. فالمراد بجبل لبنان،

[٤٥٤٩] أ: تسمّيه؛ ل: سميه.

[٤٥٥٠] لعلّه يشير إلى قوله تعالى: ﴿وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا﴾ [سورة مريم، ٥٧/١٩].

[٤٥٥١] أ ل: (قلب).

[٤٥٥٢] وفي هامش ط: سُمّي تلك الشمس بهذا الاسم، لأنّ جميع الأفلاك يستفيض من تلك الشمس، ولا يصل فيضٌ إليها بدونه. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٥٥٣] ط - في آخر الزمان، صح هامش.

[٤٥٥٤] وفي هامش ط: الحاصل فيه من القوّة الخياليّة. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٥٥٥] ن: فما.

[٤٥٥٦] ل - منه.

[٤٥٥٧] أ: (تتعلّق).

[٤٥٥٨] ل: مكروح.

[٤٥٥٩] أ: لها.

[٤٥٦٠] وفي هامش ط: المراد من التعبير معنًى يعمّ الصور الحسّيّة لهذه الصورة المثاليّة أو غيرها. عبدالغفور اللاريّ.

واللّه تعالى أعلم، جهة جسمانيّته الّتي بها يبلغ[٤٥٦١] الروح لُبَانَتَه وحاجته[٤٥٦٢] من تكميل قواه بها وفيها، وبالفرس[٤٥٦٣] الناريّ جهة روحانيّته الّتي لها نوريّة التفرّس بالمطالب العالية وناريّة الشوق إليها، وبكون[٤٥٦٤] جميع آلاته من نارٍ تكامل[٤٥٦٥] قواه بسراية تلك النوريّة والناريّة فيها للانسلاخ عن مقتضيات جهة جسمانيّته. والمراد بانفلاق الجبل عنه مغلوبيّة جهة جسمانيّته لجهة روحانيّته، لأنّه عليه السلام كان كثير الرياضة مغلّباً لقواه الروحانيّة على القوى الجسمانيّة حتّى نُقِل إلينا أنّه بقي ستّة عشر سنةً أو أكثر لم ينم ولم يأكل ولم يشرب إلّا ما شاء اللّه إلى أن غلبت جهة روحانيّته على جهة جسمانيّته. والمراد بركوبه عليه استعلاؤه واستقراره على جهة روحانيّته بحيث أوصلته إلى مكانه العليّ، ومكانته العليّة الّتي هي اللحوق بالملإ الأعلى، فباستقراره على جهة روحانيّته سقطت عنه الشهوة والغضب اللذان هما من مقتضيات جهة جسمانيّته، فبقي عقلاً بلا شهوةٍ.

(فكان الحقّ)[٤٥٦٦] المتجلّي **(فيه)**[٤٥٦٧] من جهة روحانيّته **(منزّهاً)**[٤٥٦٨] عن أحكام جهة جسمانيّته. فما كان يعرفه من حيث تلبّسه بأحكام جهة جسمانيّته معرفة ذوقٍ ووجدانٍ في نفسه. **(فكان على النصف من المعرفة باللّه، فإنّ /[٢١١ظ] العقل إذا تجرّد لنفسه)** من غير مدخليّة الوهم **(من حيث أخذه العلوم عن نظره، كانت معرفته باللّه على التنزيه لا على التشبيه)** فإنّ الدلائل العقليّة والمقدّمات اليقينيّة لا ينتج[٤٥٦٩] إلّا تنزيهه تعالى عمّا لا يليق بذاته في صرافة وحدته. **(وإذا أعطاه)**، أي العقل **(اللّه المعرفة بالتجلّي)** في الصورة، أيّ صورةٍ كانت **(كملت معرفته باللّه، فنزّه في موضعٍ)** يقتضي نظره الفكريّ التنزيه **(وشبّه في موضعٍ آخر)** يقتضي التجلّي

[٤٥٦١] ن ل: تبلغ.

[٤٥٦٢] وفي هامش ط: فإنّه محتاجٌ إلى تكميل القوى أوّلاً ليحصل صور الجزئيّات الّتي يحصل بها المعاني المعقولة. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٥٦٣] وفي هامش ط: ولمزيد تفرّسه من بين الحيوانات سُمّي بالفرس. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٥٦٤] ن ل: ويكون.

[٤٥٦٥] ن: بكمال.

[٤٥٦٦] ن: فكان الحقّ.

[٤٥٦٧] ن: فيه.

[٤٥٦٨] ن: منزّها.

[٤٥٦٩] أ: تنتج.

التشبيه **(ورأى سريان الحقّ في الصور الطبيعيّة والعنصريّة)** الشاملتين لجميع أنواعها. **(وما بقيت له**[٤٥٧٠] **صورةٌ إلّا ويرى الحقّ عينها)** من حيث اتّحاد الظاهر بالمظهر. **(وهذه)** المعرفة الجامعة بين التنزيه والتشبيه هي[٤٥٧١] **(المعرفة التامّة الّتي جاءت بها الشرائع المنزَّلة من عند اللّه وحكمت بهذه المعرفة**[٤٥٧٢]**)**، أي بصحّة هذه المعرفة من حيث اشتمالها على تجويز التشبيه على ما نزّهه العقل وإلباس ما ليس له صورةٌ عند العقل نوعاً من الصور **(الأوهام كلّها)** وإن لم يكن في هذه المادّة وانقاد أصحاب الأوهام لحكمها، لأنّ الوهم يستشرف إلى ما وراء موجَبات الأفكار، ولا ينقاد للقوّة الفكريّة، فيُجوِّز الحكم على المطلق بالتقيّد وعلى المنزّه عن الصورة بالصورة وبالعكس، وكذا يحكم بالشاهد على الغائب وبالعكس. **(ولذلك)**، أي لكون الوهم حاكماً بالتشبيه خلاف ما يحكم به العقل من التنزيه، وإلباس الصور لما ليس له صورةٌ عند العقل وانقياد صاحب الوهم لحكمه **(كانت الأوهام أقوى سلطاناً في هذه النشأة من العقول، لأنّ العاقل ولو بلغ ما بلغ)**[٤٥٧٣] ممّا[٤٥٧٤] هو منتهى مبلغ العقول **(لم يخلّ عن حكم الوهم)** عليه[٤٥٧٥] بخلاف ما حكَم العقل عليه **(والتصوّر)**، أي ولم يخلّ عن الدخول في الصور وقبولها **(فيما عقل)**، أي في معقولاته[٤٥٧٦] الصرفة الخالية عن الصور. **(فالوهم هو السلطان الأعظم في هذه الصورة الكاملة الإنسانيّة، وبه)**، أي بالوهم وما يحكم به. **(جاءت الشرائع المنزَّلة من عند اللّه**[٤٥٧٧] **فشبّهت)** الشرائع **(ونزّهت، شبّهت في**[٤٥٧٨]**)** مقام **(التنزيه بالوهم)** /[٢١٢و] وحكمه، إذ الوهم يُلبِس المعاني المنزّهة عن الصور نوعاً من الصورة **(ونزّهت في)** مقام[٤٥٧٩] **(التشبيه بالعقل)** وحكمه، إذ

[٤٥٧٠] ن أ - له، صح هامش أ.

[٤٥٧١] ن أ ل: (هي).

[٤٥٧٢] أ: المعرفة.

[٤٥٧٣] ل وفي هامش أ + في عقله.

[٤٥٧٤] ل: فما.

[٤٥٧٥] أ: (عليه).

[٤٥٧٦] أ: معقولاتها.

[٤٥٧٧] أ ل: من عند اللّه.

[٤٥٧٨] ن: في.

[٤٥٧٩] ن: (مقام).

العقل يجرّد المعاني المنزّهة في حدّ ذواتها عن الصور الّتي ألبسها الوهم لها. **(فارتبط الكلّ)**، أي كلٌّ من العقل والوهم **(بالكلّ)**، أي بكلّ واحدٍ من التنزيه والتشبيه. أمّا ارتباط العقل بالتنزيه فظاهرٌ، وأمّا ارتباطه بالتشبيه فحكمه برفعه.[٤٥٨٠] هذا إذا كان الكلّ إفراديًّا، وأمّا إذا كان مجموعيًّا فمجموع أفراد كلٍّ من التنزيه والتشبيه كلٌّ، وكلٌّ من الكلّين مرتبطٌ بالآخر بسبب ارتباط أجزاء كلٍّ منهما بأجزاء الآخر، كلّ جزءٍ بجزءٍ. **(فلم يمكن)** وفي النسخة المقابَلة بالأصل: فلم يتمكّن **(أن يخلو تنزيهٌ عن تشبيهٍ، ولا تشبيهٌ عن تنزيهٍ)**. أما الأوّل فكما **(قال اللّه تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فنزّه)**، لأنّ نفي المماثلة عن مثله يوجب نفي المماثلة عن نفسه بالطريق الأولى، أو بأن يقال: نفي مثل المثل يستلزم نفي المثل، لأنّه لو كان له مثلٌ يلزم أن يكون لمثله مثلٌ وهو نفسه. ولو قيل بزيادة الكاف على خلاف الظاهر فالأمر ظاهرٌ. **(وشبّه)** لأنّه أثبت له مثلاً، ونفى أن يكون لمثله مثلٌ فإثبات المثل تشبيهٌ. وأمّا الثاني: فكما قال تعالى: **(﴿وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾ [سورة الشورى، ١١/٤٢] فشبّه)** فإنّه أثبت له ما هو ثابتٌ للخلق، أعني السمع والبصر، ونزّه أيضاً بحصر السمع والبصر فيه، فلا شركة أو بإثباتهما له، فإنّ ذلك تنزيهٌ له عن الانحصار في التنزيه، وهو كمال التنزيه. ولم يقل: ونزّه، اكتفاءً بما سبق من أنّه لا يخلو تشبيهٌ عن تنزيهٍ. **(وهي)**، أي قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ **(أعظم آية تنزيهٍ نُزِّلت، ومع ذلك لم يخل[٤٥٨١] عن التشبيه بالكاف)**، أي بسبب إدخال الكاف على المثل، فإنّه يدلّ بحسب الظاهر على إثبات المثل **(فهو أعلم العلماء بنفسه وما عبّر عن نفسه إلّا بما ذكرناه. ثمّ قال سبحانه: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [سورة الصافّات، ١٨٠/٣٧] ولا يصفونه إلّا بما يعطيه[٤٥٨٢] عقولهم)** من الصفات التنزيهيّة **(فنزّه نفسه عن تنزيههم، إذا حدّدوه بذلك التنزيه)** وجعلوه متميّزاً /[٢١٢ظ] عن الأشياء محدوداً بتمايزه عنها **(وذلك)** التحديد **(لقصور العقول)** من حيث أنظارها الفكريّة **(عن إدراك مثل هذا)** الّذي ذكرناه من اشتمال كلّ تنزيهٍ على تشبيهٍ وكلّ تشبيهٍ على تنزيهٍ، فهو سبحانه مشبَّهٌ في مجالي صفاته كما أنّه منزّهٌ في حقيقة ذاته.

[٤٥٨٠] ل: يرفعه.

[٤٥٨١] أ: (تخل).

[٤٥٨٢] أ ل: (تعطيه).

(ثم جاءت الشرائع كلّها بما يحكم[٤٥٨٣] به الأوهام) من التشبيه **(فلم تُخْلِ)** من الإخلاء، أي لم تخل الشرائع **(الحق سبحانه عن صفةٍ يظهر فيها)**، أي من شأنه الظهور فيها من الصفات التشبيهيّة الّتي ينفيها[٤٥٨٤] العقول بنظره[٤٥٨٥] الفكريّ، بل ذكر الكلّ بعضها بالصريح وبعضها بالمقايسة كالاستواء على العرش والاختصاص بالفوقيّة وإثبات بعض الجوارح كاليد وغيرها من القوى. **(كذا قالت)** الشرائع **(وبذا جاءت فعلمت الأمم)**، أي جرت **(على ذلك، فأعطاها الحقّ التجلّي)** في الصور التشبيهيّة **(فلحقت)**، أي الأمم **(بالرسل وراثةً)** لا أصالةً **(فنطقت)**، أي الأمم **(بما نطقت به ﴿رُسُلُ اللّهِ﴾)** من صفتيْ التنزيه والتشبيه **(﴿اللّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾)** أصالةً ووراثةً.

ولمّا ذكر رضي اللّه عنه هذا الكلام على سبيل الاقتباس من قوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءتْهُمْ آيَةٌ قَالُوا لَن نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَى مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللّهِ اللّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ [سورة الأنعام، ١٢٤/٦] أراد أن يبيّن فيه ما يحتمله من صورتيْ التنزيه والتشبيه تأكيداً لما هو بصدد بيانه فقال: **(فاللّه)** في ﴿اللّهُ **(أَعْلَمُ)**﴾ في الآية المذكورة **(موجَّهٌ له)** وجهان: **(وجهٌ[٤٥٨٦] بالخبريّة إلى ﴿رُسُلُ اللّهِ﴾)** بأن يكون المسند إليه في ﴿أُوتِيَ﴾ ضمير الرسول، و﴿رُسُلُ اللّهِ﴾ مبتدأٌ، و﴿اللّهُ﴾ خبره، و﴿أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ خبر مبتدأٍ محذوفٍ، أي هو أعلم، ولا يخفى ما في حمل اللّه على رسل اللّه من التشبيه. **(وله وجهٌ بالإبتداء إلى ﴿أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾)** كما هو الظاهر من غير تكلّفٍ ولا تشبيهٍ في هذا المعنى، بل فيه تمييزٌ بين اللّه ورسله، وهو عين التنزيه **(فكلا الوجهين حقيقةٌ)** ثابتةٌ متحقّقةٌ **(فيه)**، أي في هذا الكلام لا تفاوت بينهما في أصل الانفهام من اللفظ، وإن اختلفا بحسب الحذف والإضمار والوضوح والخفاء. **(ولذلك)**، أي لتحقّق هذين الوجهين في هذا الكلام /[٢١٣و] **(قلنا: بالتشبيه في التنزيه وبالتنزيه في التشبيه)** لأنّ أحد الوجهين ناظرٌ إلى التنزيه، والآخر إلى التشبيه، فبالنظر إلى مجموعهما تنزيهٌ في تشبيهٍ وتشبيهٌ في تنزيهٍ.

[٤٥٨٣] أ: (تحكم).

[٤٥٨٤] ن: نفيها؛ أ: تنفيها.

[٤٥٨٥] أ ل: بنظرها.

[٤٥٨٦] ل: وجهٌ.

وإذ قد وصلتُ إلى هذا المقام واطّلعتُ على ما في الوجه الأوّل من التكلّف والتعسّف ورأيته محلّ أن يطعن به الطاعنون المتجمّدون[٤٥٨٧] على الظواهر على الشيخ رضي اللّه عنه، بل وجدتُ على حاشية بعض الشروح بخطّ بعض الأكابر[٤٥٨٨] أن حمل أبلغ الكلام وأفصحه على مثل هذا التوجيه الّذي ينبو[٤٥٨٩] عنه الطبع السليم والعقل المستقيم من غير ضرورةٍ في غاية التعسّف، بل لا يكاد يصحّ بوجهٍ أصلًا، أصابني همٌّ عظيمٌ لمكانٍ اعتقاديٍّ بعلوّ شأن الشيخ. فبينا أنا في ذلك إذا أُلقي في قلبي بغتةً على وجه الإجمال مَحْمِلٌ[٤٥٩٠] لكلامه رضي اللّه عنه من غير ارتكاب تكلّفٍ وتعسّفٍ، وحين أمعنتُ النظر فيه وفصّلتُه انشرح له صدري واطمأنّ به قلبي، وهو أنّ أهل الإشارة كثيراً ما يفهمون من الكلمات القرآنيّة وغيرها معانيَ لا يساعدها عليها ما يسبقها من الكلمات الأُخر ولا ما يلحقها، بل يفهمونها مع قطع النظر عن السابق واللاحق.[٤٥٩١] فإذا كان القارئ من أهل الإشارة وقرأ هذه الآية إلى أن وصل إلى قوله: رسل اللّه اللّه، ووجده على صورة المبتدأ والخبر لم يبعد أن يفهم أنّ رسل اللّه هم اللّه من غير حاجةٍ في فهم هذا المعنى إلى حذفٍ ولا إضمارٍ ولا تقديرٍ، ويكون لاسم اللّه في ﴿اللّه أَعْلَم﴾ وجهان: وجهٌ إلى الخبريّة نظراً إلى المعنى المفهوم بلسان الإشارة، ووجهٌ إلى الابتداء نظراً إلى المعنى المراد بلسان العبارة. وما أحسن حينئذٍ[٤٥٩٢] استرداف بيان الوجهين بقوله: وكلا الوجهين حقيقةٌ فيه، أي كلا الوجهين متحقّقةٌ ثابتةٌ في اسم اللّه أو في هذا الكلام من غير انفكاك أحدهما عن الآخر، ولذلك، أي لتحقّقهما على هذا الوجه، قلنا بالتشبيه في التنزيه وبالتنزيه[٤٥٩٣] في التشبيه.

[٤٥٨٧] أ ل: منجمدون.

[٤٥٨٨] وفي هامش أ ل: يعني به المولى ركن الدين الخوافيّ رحمه اللّه.

[٤٥٨٩] ن: يدنو.

[٤٥٩٠] ن: محل.

[٤٥٩١] وفي هامش ط ن أ ل ب م: قال بعض الأفاضل[١] في شرحه للقصيدة المسمّاة ببردة في قوله: "أمِن تذكّر جيرانٍ بذي سلم": إنّ الحروف الأربعة الواقعة في مفتتحةٍ على صورة صيغة "أَمِنْتَ" إشارةٌ ببشارة الأمان لقارئه عن الآفات والعاهات. وظاهرٌ[٣] أنّ ما بعد هذه الحروف لا يساعدها على هذا المعنى، بل يبقى مهملاً[٣] لا معنى له. منه قدّس اللّه تعالى سرّه العزيز. [١] وفي هامش أ ل: هو المولانا شرف الدين على اليزدي رحمه اللّه. [٢] م:والظاهر. [٣] ن - مهملاً.

[٤٥٩٢] أ - حينئذ، صح هامش. وفي هامش ط: إذ لو لم يجتمع الوجهان، بل كلٌّ منهما على تقديرٍ، لم يناسب الحكم بأنّ كلا الوجهين حقيقةً. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٥٩٣] أ - وبالتنزيه، صح هامش.

(وبعد أن تقرّر[٤٥٩٤] هذا[٤٥٩٥]) القدر من صور التنزيه والتشبيه **(فنُرخي الستور ونَسْدُل الحجب /[٢١٣ظ] على عين المنتقد)**[٤٥٩٦] وهو المتحكّم[٤٥٩٧] بعقله على كلام الأولياء بالنقد والتزييف **(والمعتقد)** وهو المؤمن بأحوالهم فما علِمه آمن به وما أشكل عليه فوّض[٤٥٩٨] إلى عالمه. وقيل: المنتقد[٤٥٩٩] هو الّذي ينقد بنظره العقليّ فرائد الحقائق والمعارف ويذهب إليها كما هو سبيل الحكماء والمتكلّمين، وهو صاحب التنزيه لا حظّ له في التشبيه أصلًا. والمعتقد الّذي يعتقد ظاهر ما أُنزِل من الكتاب بلا تأويلٍ فيه ولا تدبّرٍ ولا تفتيشٍ عنه كما قيل: الاستواء معلومٌ والكيفيّة مجهولةٌ والإيمان به واجبٌ والسؤال عنه بدعةٌ، وهو المشبّه الصرف الّذي لا حظّ له في التنزيه أصلًا. فلا بدّ للمحقّق من تمكينهما فيما هما[٤٦٠٠] عليه بإرخاء الستور وإسدال الحجب. **(وإن كانا من بعض صورٍ ما تجلّى فيها الحقّ)** بصفة العلم **(ولكن قد أُمِرنا بالستر)** وأن لا نُظهِر[٤٦٠١] للناس إلّا ما هو على قدر عقولهم. وإنّما أُمِرنا بالستر **(ليظهر تفاضل استعداد الصور)** في إظهار أحكام المتجلّي فيها وإعطائها لوازمها له من غير تصرّف أمرٍ خارجٍ عنها فيها.[٤٦٠٢] **(و)** ليظهر **(إنّ[٤٦٠٣] المتجلّيَ في صورةٍ إنّما يكون[٤٦٠٤] بحكم استعداد تلك الصورة، فينسب)** على البناء للفاعل، أي ينسب استعداد تلك الصورة، أو على البناء للمفعول، أي يُنسَب **(إليه)**، أي إلى المتجلّي **(ما تعطيه[٤٦٠٥])** الضمير المنصوب إمّا عائدٌ إلى المتجلّي أو إلى ما الموصولة **(حقيقتها)**، أي حقيقة تلك الصورة

[٤٥٩٤] ن: (يقرّر).

[٤٥٩٥] ل: هذا.

[٤٥٩٦] وفي هامش ط: أي لا ينبغي أن يبالغ في الكشف، بل يكتفي بهذا القدر. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٥٩٧] ل: الحكّم.

[٤٥٩٨] أ: فوّضه.

[٤٥٩٩] وفي هامش ط ن أ ل ب م: ومن جعل المنتقد عبارةً عن المحقّق الّذي يعلم خلاصة المعاني والحقائق بالكشف أو البرهان، فكأنّه ذهل عن أنّ الإرخاء والسَدْل[١] بالنسبة إليه غير معقولٍ[٢] منه ذدّس اللّه سرّه. [١]ل ب: والتبدّل. [٢]ن م: معقولة.

[٤٦٠٠] أ ل: هو.

[٤٦٠١] ن: يظهر.

[٤٦٠٢] ن: (فيها).

[٤٦٠٣] ن: إنّ.

[٤٦٠٤] أ: إنّما يكون.

[٤٦٠٥] ل: (يعطيه).

(ولوازمها، ولا بدّ من ذلك، مثل من يرى الحقّ في النوم ولا ينكر هذا، وإنّه) بكسر الهمزة عطفاً على جملة لا ينكر أو بفتحها عطفاً على هذا، أي وأنّه، أي المرئيّ في النوم **(لا شكّ الحقّ عينه)** فالحق عينه خبر إنّ، ولا شكّ معترضةٌ بين اسمه وخبره **(فتتبعه**[٤٦٠٦] **لوازم تلك الصورة)**، أي إعراضها الخارجة عن ذاتها كالوضع والمقدار واللون **(وحقائقها)**،[٤٦٠٧] أي ذاتيّاتها المقوّمة لها **(الّتي تجلّى)** الحقّ **(فيها في النوم)** الموصول إمّا صفةٌ للصورة أو للوازمها وحقائقها. **(ثمّ بعد ذلك)**، أي عند التيقّظ والانتباه **(تُعبَر،**[٤٦٠٨] **أي يُجاز**[٤٦٠٩] **عنها)**، /[٢١٤و] أي عن تلك الصورة **(إلى أمرٍ آخر يقتضي التنزيه)** عن الصورة وأحكامها **(عقلاً)**، أي من حيث العقل، فإنّ العقل من حيث هو لا يحكم إلّا بتنزيهه عن الصور وأحكامها. **(فإن كان الّذي يعبرها ذا كشفٍ)** وعيانٍ ممّن ﴿لَهُ قَلْبٌ﴾ **(أو إيمانٍ)**[٤٦١٠] وتقليدٍ ممّن ﴿أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [سورة ق،٣٧/٥٠] **(فلا يجوز عنها إلى تنزيهٍ فقط، بل يعطيها حقّها من التنزيه)** بأن يقول هذه الصورة باعتبار ما هي صورةٌ له منزّهٌ عن الصور الحسّيّة والمثاليّة والعقليّة كلّها. **(وممّا ظهرت فيه)**، أي ويعطي حقّها من الصفات التشبيهيّة الّتي ظهرت فيه، أي في الحقّ سبحانه من جهة ظهوره في هذه الصورة بأن يقول الحقّ سبحانه، وإن كان بحسب ذاته منزّهاً عن هذه الصورة وأحكامها، لكن بحسب ظهوره في هذه الصورة عينها وأحكامها أحكامه فلا ينفيها عنه مطلقاً. وإذ قد عرفت أنّ اللّه في ﴿اللّه أَعْلَم﴾ ذو وجهين ناظرٌ أحدهما إلى التنزيه والآخر إلى التشبيه، واتّضح عندك سرّ التنزيه والتشبيه بمثالٍ أُورِد هناك **(﴿فَاللّه﴾)**[٤٦١١] المشير أحد وجيهه إلى التنزيه والآخر إلى التشبيه، واتّضح معناهما غاية الاتّضاح بواسطة المثال المذكور، فهو وضوح الدلالة عليهما **(على التحقيق عبارةٌ)**، أي كالعبارة لا إشارةً، لأنّه لا خفاء به، لكنّ كونه في وضوح المعنى كالعبارة إنّما هو **(لمن فهم الإشارة)** لا

[٤٦٠٦] ل: فيتبعه.

[٤٦٠٧] ل: وحقائقها.

[٤٦٠٨] ل: (يعبّر).

[٤٦٠٩] أ ل: تجاز.

[٤٦١٠] ن: أو إيمان.

[٤٦١١] ن: ﴿فَاللّه﴾.

للمنجمد على العبارة خصوصاً على الوجه الّذي حملنا كلامه رضي اللّه عنه عليه، فإنّ فيه إشارةً إلى إشارةٍ،[٤٦١٢] ولا يعبد أن يجعل ذلك قرينةً عليه.

ولمّا انجرّ كلامه رضي اللّه عنه إلى أنّ استعدادات الصور متفاضلةٌ في إظهار أحكام الحقّ المتجلّي فيها، وإنّها تعطي الحقّ وتنسب إليها[٤٦١٣] ما تعطيه حقيقتها ولوازمها، وهذا نوع تأثيرٍ من الصورة في الحقّ المتجلّي فيها أراد أن يبيّن أنّ المؤثّر في الحقيقة ما هو، والمؤثَّر فيه ما هو فقال: **(وروح هذه المسألة)**،[٤٦١٤] أي مسألة التأثير والتأثّر. وفي بعض النسخ: وروح هذه الحكمة، ومعناه أنّ ما ذُكِر روح هذه الحكمة، لكن /[٢١٤ظ] باعتبار هذه المسألة، لكنّ المعوَّل عليه المطابق للنسخة المقروءة عليه رضي اللّه عنه وهو الأوّل. **(أنّ الأمر)**، أي أمر[٤٦١٥] الوجود **(مقسَّمٌ[٤٦١٦] إلى مؤثّرٍ)** يستند[٤٦١٧] إليه إيجاد الأثر **(ومؤثَّرٌ فيه)** يستند إليه[٤٦١٨] قبول الأثر **(ولهما عبارتان)** يُعبَّر عنهما بهما، فالعبارة المعبَّر بها عن المؤثَّر هو الاسم اللّه، والعبارة المعبَّر بها عن المؤثَّر فيه هو العالم، وإلى ذلك أشار بقوله: **(فالمؤثّر بكلّ وجهٍ من الوجوه)**[٤٦١٩] الأسمائيّة **(وعلى كلّ حالٍ)** من أحوال المؤثَّر فيه **(وفي كلّ حضرةٍ)** من الحضرات الإلهيّة والكونيّة **(هو اللّه، والمؤثَّر فيه بكلّ وجهٍ)** له،[٤٦٢٠] أي الحقّ سبحانه باعتبار حقيقته أو باعتبار[٤٦٢١] وجوده **(وعلى كلّ حالٍ)** من أحواله[٤٦٢٢] المتغيّرة المتبدّلة بعد الوجود **(وفي كلّ حضرةٍ هو العالم، فإذا ورد)** عليك شيءٌ من الآثار **(فالْحِقْ كلّ شيءٍ بأصله الّذي يناسبه)**، أي يناسب الأصل ذلك الشيء أو بالعكس، فإنّ

[٤٦١٢] وفي هامش ط: فأنّ ما ذكره معنًى إشاريٌّ، وذلك المعنى الإشاريّ مستفادٌ بطريق الإشارة، إذ قوله: ليس خبراً عن رسل اللّه بمقتضى التركيب. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٦١٣] أ: إليه.

[٤٦١٤] وفي هامش أ + وفصّها.

[٤٦١٥] ل - أمر، صح هامش.

[٤٦١٦] ن أ: (ينقسم).

[٤٦١٧] ن: ليستند.

[٤٦١٨] أ - إيجاد الأثر (ومؤثّر فيه) يستند إليه، صح هامش.

[٤٦١٩] ل: من الوجوه.

[٤٦٢٠] ن ل: (له).

[٤٦٢١] ل - حقيقته أو باعتبار، صح هامش.

[٤٦٢٢] ن: أحوال.

المناسبة نسبة بين بين.[٤٦٢٣] **(فإنّ الوارد أثرٌ[٤٦٢٤] لا بدّ أن يكون فرعاً عن أصلٍ)** كما[٤٦٢٥] **(كانت المحبّة الإلهيّة)** للعبد **(فرعاً[٤٦٢٦] عن النوافل من العبد)** فهذا أثرٌ بين مؤثّرٍ[٤٦٢٧] هو النوافل وبين مؤثَّرٍ فيه[٤٦٢٨] هو الحقّ سبحانه بحسب الظاهر، وأمّا بحسب الحقيقة فالمؤثّر هو اللّه، فإنّ تأثير النوافل إنّما هو باعتبار أنّها أفعالٌ وجوديّةٌ ظاهرةٌ من الحقّ سبحانه، ولكن في مظهر العبد، فهي من حيث أنّها أمورٌ وجوديّةٌ مؤثّرةٌ مستندةٌ إلى الحقّ سبحانه ولو كان فيها نقصٌ وقصورٌ فهو مستندٌ إلى استعداد العبد، والتأثير لها إنّما هو من الحيثيّة الأولى لا غير، والمؤثّر فيه العبد، فإنّه لا شكّ أنّه يحدث في الجناب الإلهيّ من حيث مرتبته الجمعيّة أمرٌ فالذي[٤٦٢٩] يترتّب على النوافل هو ظهور آثار المحبّة الإلهيّة في العبد، فالمتأثّر العبد لا الحقّ. وكذلك[٤٦٣٠] **(كان الحقّ سمع العبد وبصره و)** سائر **(قواه)** فرعاً **(عن هذه المحبّة)** المتفرّعة عن النوافل **(فهذا)**، أي كون قوى العبد عين الحقّ[٤٦٣١] **(أثرٌ مقرَّرٌ)** بين[٤٦٣٢] المؤثّر الّذي هو المحبّة الإلهيّة وبين المؤثَّر فيه الّذي هو العبد **(ولا يقدر على إنكاره)**، أي إنكار /[٢١٥و] ذلك الأثر الّذي هو كون قوى العبد عين الحقّ **(لثبوته شرعاً)** للحديث الوارد في قرب النوافل **(إن كنت مؤمناً)** بما ثبت بالشرع إيماناً حقيقيًّا يدعوك[٤٦٣٣] إليه قوّة اليقين بالشارع من غير أن يبقى[٤٦٣٤] فيك دغدغةٌ من جانب العقل أو الوهم، لا تقليديًّا يبعثك[٤٦٣٥] عليه الأغراض العاجلة أو حسن الظنّ بمن ألقاه إليك مع بقاء دغدغةٍ من العقل.

[٤٦٢٣] أ: (بين).

[٤٦٢٤] أ ل: (أبداً).

[٤٦٢٥] ن أ ل: (كما).

[٤٦٢٦] أ: فرعا؛ ل: (للعبد فرعا).

[٤٦٢٧] أ ل: (فهذا أثر بين مؤثّر).

[٤٦٢٨] أ ل: (و) بين (مؤثّرٍ فيه).

[٤٦٢٩] ل: بالّذي.

[٤٦٣٠] ن ل: (و)كذلك.

[٤٦٣١] أ: الحق عين العبد، صح هامش.

[٤٦٣٢] ل + الاسم.

[٤٦٣٣] أ: تدعوك؛ ل: بدعوك.

[٤٦٣٤] أ: تبقي.

[٤٦٣٥] أ: تبعثك.

(وأمّا العقل السليم) بل صاحبه وهو صاحب القلب الساذج من العقائد الفاسدة الباقي على الفطرة الأصليّة **(فهو إمّا صاحب تجلٍّ إلهيٍّ في مجلًى طبيعيٍّ)** بأن تجلّى عليه في مجلًى من المجالي الطبيعيّة، فيُكشَف عليه كيفيّة تجلّيه فيها وكونه عينها من وجهٍ ومنزّهاً[٤٦٣٦] عنها من وجهٍ **(فيعرف ما قلناه)**[٤٦٣٧] من كون قوى العبد عين الحقّ أو تجلّى عليه في مجلاه الطبيعيّ ونشأته العنصريّة باسمه العليم، فتأيّد عقله السليم بهذا التجلّي، فأدرك العقائد على ما هي عليه، فيعرف ما قلناه[٤٦٣٨] من غير أن يبقى للوهم عليه حكمٌ. **(وإمّا مؤمنٌ مسلمٌ يؤمن به)**، أي بما قلناه **(كما ورد في الحديث[٤٦٣٩] الصحيح)** «أنّ العبد لا يزال يتقرّب إليّ بالنوافل حتّى أحبّه»[٤٦٤٠] الحديث. ولكن لا يخلو عن وسوسة بحثٍ وتفتيشٍ عمّا آمن به وسلّم. **(ولا بدّ من سلطان الوهم أن يحكم على العاقل الباحث)**، أي الّذي هو في صدد بحثٍ وتفتيشٍ **(فيما جاء به الحقّ في هذه الصورة)** الّتي تجلّى فيها الحقّ نوماً أو يقظةً من معنى التشبيه[٤٦٤١] **(لأنّه مؤمنٌ بها)** بما فيه من معنى التشبيه والحكم بالتشبيه[٤٦٤٢] إنّما هو من الوهم.[٤٦٤٣] فإذا حكم عليه الوهم به وانقاد له اطمأنّ. فقوله: فيما جاء به الحقّ، يحتمل أن يكون متعلّقاً ببحكم أو بالباحث.[٤٦٤٤] **(وإمّا غير المؤمن)** بما جاء به الحقّ من صور التشبيه **(فيحكم على الوهم)** بأنّه كاذبٌ في حكمه، ولكنّ حكمه هذا على الوهم[٤٦٤٥] إنّما هو **(بالوهم[٤٦٤٦] فيتخيّل بنظره الفكريّ أنّه قد أحال على اللّه ما أعطاه ذلك التجلّي في الرؤيا)** أو غيرها من معنى التشبيه **(والوهم في ذلك)** الحكم **(لا يفارقه)** فإنّ الحاكم

[٤٦٣٦] أ: ميّزها.

[٤٦٣٧] ل: فيعرف ما قلناه.

[٤٦٣٨] ل: (فيعرف ما قلناه).

[٤٦٣٩] أ ل: الحديث.

[٤٦٤٠] **صحيح البخاريّ**، الرقاق، ٣٨.

[٤٦٤١] ن + والحكم بالتشبيه.

[٤٦٤٢] ن أ - والحكم بالتشبيه، صح هامش أ.

[٤٦٤٣] أ: للوهم.

[٤٦٤٤] ل: الباحث.

[٤٦٤٥] ن - ولكنّ حكمه هذا على الوهم، صح هامش.

[٤٦٤٦] ن أ: بالوهم.

بهذا الحكم هو الوهم، /[٢١٥ظ] فهو تصدّقه[٤٦٤٧] من حيث لا يشعر لغفلته عن نفسه[٤٦٤٨] وعن أنّ الحاكم فيه وهمه. **(ومن ذلك)** القبيل،[٤٦٤٩] أي من قبيل حديث قرب النوافل من حيث الدلالة على مؤثّرٍ ومؤثّرٍ فيه **(قوله تعالى: ﴿أُدْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [سورة مؤمن، ٦٠/٤٠])** وكذا قوله حيث **(قال تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ [سورة البقرة، ١٨٦/٢] إذ لا يكون مجيباً)** كما في الآية الثانية **(إلّا إذا كان)**، أي وُجِد **(من يدعوه)** بل دعوته، ولا يكون مستجيباً كما في الآية الأولى إلّا إذا وُجِد دعاء الداعين، فالدعاء في الآيتين هو المؤثّر والمجيب هو المؤثّر فيه، إذ لو لا الدعاء لم يكن[٤٦٥٠] إجابةٌ ولا استجابةٌ، فلا بدّ ههنا من داعٍ مؤثّرٍ ومجيبٍ مؤثّرٍ فيه مختلفين بالصورة.[٤٦٥١] **(وإن كان عين الداعي عين المجيب)** بحسب الحقيقة **(فلا خلاف في اختلاف الصور، فهما)**، أي الداعي والمجيب **(صورتان بلا شكّ)** فالصورة الّتي هو الداعي صورةٌ كونيّةٌ إنسانيّةٌ، والصورة الّتي هو المجيب صورةٌ إلهيّةٌ أسمائيّةٌ. وقد عرفت كيفيّة إلحاق الأثر إلى المؤثّر الحقيقيّ الّذي هو اللّه، وإلحاق التأثّر إلى العبد فيما سبق، فقِسْ الحال ههنا عليه.

ثمّ لمّا انجرّ كلامه رضي اللّه عنه إلى وحدة عين الحقّ سبحانه وكثرة مظاهره أورد له مثالين، أحدهما: أنّ نسبة عينه الواحدة إلى الصور المتكثّرة المتغايرة كنسبة النفْس الواحدة الشخصيّة إلى بدنها المتكثّرة بصور أعضائه المتغايرة.[٤٦٥٢] والثاني: أنّ نسبتها إلى الصور المتكثّرة[٤٦٥٣] كنسبة الكلّيّ إلى جزئيّاته. فإلى الأوّل أشار بقوله: **(وتلك الصور)** المتكثّرة المتغايرة **(كلّها كالأعضاء)** المتكثّرة المتغايرة **(لزيدٍ)**، أي لبدنه. **(فمعلومٌ أنّ زيداً)** باعتبار نفسه الناطقة **(حقيقةٌ)** مجرّدةٌ **(واحدةٌ شخصيّةٌ، وأنّ يده)** الّتي هي واحدةٌ من أعضاء بدنه **(ليست صورة رِجله ولا رأسه ولا**

[٤٦٤٧] ن أ ل: يصدّقه.

[٤٦٤٨] أ ل: (من حيث لا يشعر لغفلته عن نفسه).

[٤٦٤٩] ن ل: (القبيل).

[٤٦٥٠] أ: تكن.

[٤٦٥١] وفي هامش ط: فإنّ إجابته يرجع إلى أثرٍ يترتّب إلى دعائه لا أنّه يحدّث في ذاته شيئاً، فالداعي يعرض حاله إليه فيؤثّر فيه بمقتضى الدعاء. وأمّا أنّ الدعاء مؤثّرٌ، فهو باعتبار أنّه موجودٌ كما مرّ مثله. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٦٥٢] ط - كنسبة النفس الواحدة الشخصيّة إلى بدنها المتكثّرة بصور أعضائه المتغايرة، صح هامش.

[٤٦٥٣] أ - بصور أعضائه المتغايرة. والثاني أنّ نسبتها إلى الصور المتكثّرة، صح هامش.

عينه ولا حاجبه، فهو الكثير الواحد، الكثير بالصور)، أي بصور أعضاء بدنه **(الواحد بالعين)**، أي عين حقيقته المجرّدة الشخصيّة، فكما أنّ كثرة صور أعضاء البدن لا يقدح[٤٦٥٤] في وحدة تلك الحقيقة، فكذلك كثرة الصور الكونيّة لا يقدح[٤٦٥٥] في وحدة[٤٦٥٦] العين الواحدة. وإلى الثاني أشار بقوله: **(وكالإنسان فإنّه[٤٦٥٧] بالعين)**، /[٢١٦و] أي بعين الحقيقة النوعيّة الإنسانيّة **(واحدٌ بلا شكّ. ولا نشكّ أنّ عمرواً ما هو زيدٌ ولا خالدٌ ولا جعفرَ، وأنّ أشخاص هذه العين الواحدة لا تتناهي وجوداً، فهو)**، أي الإنسان **(وإن كان واحداً بالعين، فهو كثيرٌ بالصور والأشخاص)** فكما أنّ كثرة الصور والأشخاص لا يقدح[٤٦٥٨] في وحدة حقيقته النوعيّة، كذلك كثرة الصور الكونيّة المظهريّة لا يقدح[٤٦٥٩] في وحدة العين الظاهرة فيها.

ثم أوضح ذلك زيادة إيضاحٍ بقوله: **(وقد علمت قطعاً إن كنت مؤمناً)** حقًّا بما يدلّ[٤٦٦٠] عليه صحاح الأحاديث النبويّة صلّى اللّه عليه وسلّم على مصدرها **(أنّ الحقّ عينه يتجلّى في القيمة[القيامة] في صورةٍ فيُعرَف، ثمّ يتحوّل في صورةٍ[٤٦٦١] فيُنكَر، ثمّ يتحوّل عنها في صورةٍ فيُعرَف،[٤٦٦٢] وهو هو المتجلّي ليس غيره في كلّ صورةٍ. ومعلومٌ أنّ هذه الصورة ما هي تلك الصورة الأخرى، فكأنّ العين الواحدة قامت مقام المرآة)** في إراءة الصور المتخالفة **(فإذا نظر فيها الناظر فيها إلى صورة معتقَده في اللّه عرفه فأقرّ به، وإذا اتّفق أن يرى فيها معتقَد**

[٤٦٥٤] أ: تقدح.

[٤٦٥٥] أ: تقدح.

[٤٦٥٦] أ - تلك الحقيقة، فكذلك كثرة الصور الكونيّة لا يقدح في وحدة، صح هامش.

[٤٦٥٧] أ ل: فإنّه.

[٤٦٥٨] ن ل: يقدح.

[٤٦٥٩] ن ل: يقدح.

[٤٦٦٠] أ: تدلّ.

[٤٦٦١] أ - فيعرَف، ثمّ يتحوّل في صورة، صح هامش.

[٤٦٦٢] لعلّه يشير إلى قول النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم: «...فيأتيهم اللّه تبارك وتعالى في صورةٍ غير صورته الّتي يعرفون، فيقول: أنا ربّكم، فيقولون: نعوذ باللّه منك هذا مكاننا حتّى يأتينا ربّنا، فإذا جاء ربّنا عرفناه، فيأتيهم اللّه تعالى في صورته الّتي يعرفون فيقول: أنا ربّكم، فيقولون: أنت ربّنا، فيتّبعونه...» [**صحيح مسلم**، الإيمان، ١٨٢].

غيره أنكره، كما يرى في المرآة صورته وصورة غيره، فالمرآة عينٌ واحدةٌ والصور كثيرةٌ في عين الرائي، وليس في المرآة صورةٌ منها جملةٌ واحدةٌ).[٤٦٦٣]

أمّا في المثال فلِما دلّ على بطلان القول بانطباع الصور فيها، وأمّا في الممثَّل له فلتنزّهها عن صور التعيّنات كلّها **(مع كون المرآة لها أثرٌ في الصور بوجهٍ)** ما[٤٦٦٤] **(وما لها أثرٌ فيها بوجهٍ)** آخر **(فالأثر الّذي لها في الصور**[٤٦٦٥] **كونها تردّ الصورة متغيّرة الشكل من الصغر والكبر والطول والعرض)** بحسب تغيّرها في هذه الأمور، فإذا كانت المرآة صغيرةً رُئِيتْ الصور صغيرةً. وعلى هذا القياس الكبر والطول والعرض. **(فلها)**، أي للمرآة **(أثرٌ في المقادير)**، أي مقادير الصور **(وذلك)** الأثر **(راجعٌ إليها)**، أي إلى المرآة. **(وإنّما كانت هذه التغيّرات منها)**، أي من المرآة **(لاختلاف مقادير المرائي)** في الصغر والكبر والطول والعرض /[٢١٦ظ] كما عرفت، فعلى هذا المرآة مثالٌ لاستعدادات المتجلّى لهم أو للحضرات الأسمائيّة. وإذا أردت مثالاً للتجلّي الذاتيّ أو الأسمائيّ **(فانظر في)** هذا[٤٦٦٦] **(المثال)** المُورَد للعين الواحدة والصور المتكثّرة **(مرآةٌ واحدةٌ من هذه المرائي، لا تنظر)** لصيغة النهي. هكذا في النسخة المقروءة عليه رضي اللّه عنه، أي انظر مرآةً واحدةً من المرائي لا تنظر **(الجماعة)**، أي جماعةٌ منها أكثر من الواحد، أي وَجِّهْ وجهك إلى الوحدة الصرفة الّتي لم يكن[٤٦٦٧] فيه شائبة كثرةٍ.[٤٦٦٨] **(وهو)**، أي النظر إلى مرآةٍ واحدةٍ **(نظرك)** إلى الحقّ سبحانه **(من حيث كونه ذاتاً)** واحدةً من غير نظرٍ إلى كثرة الأسماء **(فهو)**، أي الحقّ من هذه الحيثيّة **(غنيٌّ عن العالمين)** فلا يُبقيك في نظرك، بل يُفنيك عن نفسك، فإنّك من العالم. **(و)** أمّا إذا نظرت إليه **(من حيث الأسماء الإلهيّة، فذلك الوقت يكون)** الحقّ فيه من حيث كثرة تلك الأسماء[٤٦٦٩] **(كالمرائي)** المتكثّرة للعين الواحدة الظاهرة في الحضرات الأسمائيّة

[٤٦٦٣] وفي هامش ط: أي بأسرها، أي ليس في شيءٍ من المرايا صورةً. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٦٦٤] ل: (ما).

[٤٦٦٥] أ ل: في الصور.

[٤٦٦٦] ن ل: (هذا).

[٤٦٦٧] أ ل: تكن.

[٤٦٦٨] وفي هامش ط: المقصود من ذلك البيان التجلّي الذاتيّ أو الأسمائيّ الّذي يكون للسالك. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٦٦٩] ن: الأسمائي.

(فأيَّ[٤٦٧٠] اسمٍ إلهيٍّ) استعددت بالإشراف على الفناء فيه لمظهريّته أو استعدّ غيرك إذا[٤٦٧١] **(نظرت فيه)**، أي في شأنه **(نفسك)**، أي حالها **(أو)** نظر **(مَن نظَر)** هل يظهر في الناظر ذلك الاسم **(فإنّما يظهر في الناظر)** كان ما كان **(حقيقة ذلك الاسم)** لا وجهه ورسمه كما إذا حصل العلم به بالفكر والنظر، وظهور الأسماء الإلهيّة وتجلّيها على الناظر بحقائقها يوجب فناءه عن نفسه، فإنّه حينئذٍ كالمرآة لها، والمرآة من حيث هي مرآةٌ معدومةٌ عن نظر الرائي، وأمّا التجلّي الذاتيّ، فهو أولى بذلك.

(فهكذا هو الأمر)[٤٦٧٢] أي أمر الفناء في التجلّي الذاتيّ والأسمائيّ **(فلا تجزّع)** من هذا الفناء في التجلّي الذاتيّ أو الأسمائي **(ولا تخف)** من ورود الهلاك على نفسك **(فإنّ اللّه يحبّ الشجاعة ولو على قتل حيّةٍ)** إشارةٌ[٤٦٧٣] إلى قوله عليه السلام: «إنّ اللّه يحبّ الشجاعة ولو على قتل حيّةٍ».[٤٦٧٤] **(وليست الحيّة)** الّتي هي عدوٌّ لك وتحبّ قتلها **(سوى نفسك، والحيّة حيّةٌ لنفسها بالصورة والحقيقة)**، أي الحيّة حيّةٌ في حدّ ذاتها بأمرين، أحدهما: الصورة، /[٢١٧و] والآخر: الحقيقة. **(والشيء لا يُقتَل)**، أي لا يُزال عن نفسه[٤٦٧٥] بأن ينعدم مطلقاً وإن أُفسِدتْ الصورة في الحسّ[٤٦٧٦] فإنّ الحقيقة باقيةٌ في العالم العقليّ والصورة غير منحصرةٍ في الحسّيّة، فإذا زالت الصورة الحسّيّة جاز أن يُحصَل[٤٦٧٧] له صورةٌ أخرى. وإلى ذلك أشار بقوله: **(فإنّ الحدّ)** يعني الحقيقة المحدودة الموجودة في العالم العقليّ من حيث أنّها[٤٦٧٨] موجودةٌ في العلم **(يضبطها)**، أي يضبط نفسها عن[٤٦٧٩] التفرّق والشتات **(والخيال)** المنفصل **(لا يُزيلها)** عن الصورة المثاليّة، وإن زالت

[٤٦٧٠] ن: (وأي).

[٤٦٧١] ن أ ل: (إذا).

[٤٦٧٢] أ + (إن فهمت) في بعض المتن؛ ل إن فهمت.

[٤٦٧٣] ن ل: إشار.

[٤٦٧٤] **حلية الأولياء** للإصبهانيّ، ١٩٩/٦؛ **الزهد الكبير** للبيهقيّ، ٣٤٦-٣٤٧.

[٤٦٧٥] ن أ ل: (عن نفسه).

[٤٦٧٦] ن أ ل: (وإن أُفسِدتْ الصورة في الحسّ).

[٤٦٧٧] أ: تحصل.

[٤٦٧٨] ن: هي.

[٤٦٧٩] ل: على.

عنها الصورة الحسّيّة، وإنّما لم يتعرّض للوجود الروحانيّ، لأنّ وجود روحٍ مجرّدٍ لكلّ حيوانٍ زال عن الحسّ غير معلومٍ. **(وإذا كان الأمر على هذا)**، أي على أنّ الحدّ يضبطها والخيال لا يُزيلها **(فهذا هو الأمان)** من اللّه **(على الذوات والعزّة)** حين لا يقهرها بالإعدام مطلقاً **(والمَنَعَة)**، أي الحَرَسَة الّتي يحرسها ويحفظها[٤٦٨٠] من طريان الهلاك لها[٤٦٨١] **(فإنّك لا تقدر على فساد الحدود)**، أي حقائقها ولا على إزالة صورها[٤٦٨٢] المثاليّة عن عالم المثال[٤٦٨٣] ولا على إعدامها[٤٦٨٤] عن عالم الأرواح إن كانت ذات أرواحٍ مجرّدةٍ. **(وأيّ عزّةٍ أعظم من هذه العزّة)** بل تقدر على إفناء صورتها الحسّيّة والحقيقة باقيةٌ مع صورها الّتي لها في سائر العوالم **(فتتخيّل بالوهم)** الكاذب **(أنّك قتلت)** وأفنيت المقتول بالكلّيّة **(وبالعقل والوهم)** الصادق، أي يحكمها **(لم تزل الصورة)**، أي صورته العقليّة **(موجودةً في الحدّ)** بل صورته المثاليّة في عالم المثال وصورته الروحيّة في عالم الأرواح إن كان ذا روحٍ مجرّدٍ، فما قتلتَه بالحقيقة حيث قتلته بالصورة. **(والدليل على ذلك)**، أي ما يدلّ على مثل ذلك من نفي الفعل بحسب الحقيقة وإثباته بحسب الصورة قوله تعالى: **(﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ﴾)**، أي ما رميت حقيقةً، إذ رميت صورةً **(﴿وَلَٰكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾ [سورة الأنفال، ١٧/٨] والعين ما أدركتْ إلّا الصورة المحمّديّة /[٢١٧ظ] الّتي ثبت[٤٦٨٥] لها الرميْ في الحسّ، وهي)** الصورة المحمّديّة هي[٤٦٨٦] **(الّتي نفى اللّه الرمي عنها أوّلاً، ثمّ أثبته لها وسطاً، ثمّ عاد بالاستدراك أنّ اللّه هو الرامي في صورةٍ محمّديّةٍ، ولا بدّ من الإيمان)** بهذا.[٤٦٨٧] **(فانظر إلى هذا المؤثّر)** بفعل[٤٦٨٨] الرميْ كيف نزل عن مرتبة الجمعيّة **(حتّى أنزل)** نفسه، يعني **(الحقّ في صورةٍ محمّديّةٍ وأخبر الحقّ نفسه)** بالرفع تأكيدٌ للحقّ **(عباده بذلك، فما قال أحدٌ منّا عنه**

[٤٦٨٠] ن: يحرسها ويحفظها.

[٤٦٨١] أ ل: عليها.

[٤٦٨٢] ن: (ولا على إزالة صورها).

[٤٦٨٣] ل - عالم المثال، صح هامش.

[٤٦٨٤] ن: (ولا على إعدامها).

[٤٦٨٥] ن: (تثبت).

[٤٦٨٦] ل: (هي).

[٤٦٨٧] أ ل: (بهذا).

[٤٦٨٨] ل: يفعل.

ذلك، بل هو قال عن نفسه وخبره صدقٌ والإيمان به واجبٌ، سواءٌ أدركتَ علْم ما قال أو لم تدركه، فإمّا أنت **(عالمٌ)** ممّن ﴿لَهُ قَلْبٌ﴾ **(وإمّا مؤمنٌ مسلمٌ)** ممّن ﴿أَلْقَى السَمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [سورة ق، ٣٧/٥٠]. **(وممّا يدلّك على ضعف النظر العقليّ، من حيث فكره كون العقل يحكم على العلّة أنّها لا يكون[٤٦٨٩] معلولةً لمن هي علّةٌ له)**، أي معلولةٌ لمعلولها **(هذا حكم العقل لا خفاء به، وما في علم التجلّي إلّا هذا)** الّذي نذكره **(وهو أنّ العلّة يكون[٤٦٩٠] معلولةً لمن هي علّةٌ له)** لأنّ العين واحدةٌ، فعينٌ ظهرت بصورة العلّة، والمعلول يجوز أن يظهر[٤٦٩١] بصورة معلول المعلول فكما أنّها علّةٌ لمعلولها يكون[٤٦٩٢] معلولةً لمعلولها، فيكون[٤٦٩٣] العلّة معلولةً لمعلولها.[٤٦٩٤] **(والّذي حكم به العقل صحيحٌ)** في نظر المكاشف أيضاً **(مع التحرير في النظر)**، أي إذا حرّر نظره فيما حكم به العقل وجد ذلك صحيحاً، لأنّ وجود ذات العلّة سابقٌ على وجود ذات المعلول. فلو كان وجود ذات المعلول علّةً لوجود ذات العلّة لزم الدور **(وغايته)**، أي غاية العقل **(في ذلك)**، أي فيما حكم به الكشف **(أن يقول إذا رأى الأمر)**، أي أمر إمكان كون العلّة معلولةً لمعلولها **(على خلاف ما أعطاه الدليل النظريّ: إنّ العين بعد أن ثبت أنّها واحدةٌ في هذا الكثير)** من صورة العلّة والمعلول ومعلول المعمول **(فمن حيث هي)**، أي هذه العين الواحدة **(علّةٌ في صورةٍ من هذه الصور لمعلولٍ ما، فلا يكون[٤٦٩٥] معلولةً لمعلولها في حال كونها علّةً، بل ينتقل الحكم)** بالعليّة والمعلوليّة /[٢١٨و] **(بانتقالها في الصور)** فينتقل[٤٦٩٦] إلى صورة معلول المعلول **(فيكون[٤٦٩٧] معلولةً لمعلولها، فيصير معلولها علةً لها. هذا غايته إذا كان قد رأى الأمر على ما هو عليه)** من وحدة العين وكثرة الصور **(ولم يقف مع نظره الفكريّ)** الغير المؤدّي إلى ذلك.

[٤٦٨٩] أ: (تكون).

[٤٦٩٠] أ: (تكون).

[٤٦٩١] أ: تظهر.

[٤٦٩٢] أ: تكون.

[٤٦٩٣] أ: تكون.

[٤٦٩٤] ن - فيكون العلّة معلولةً لمعلولها.

[٤٦٩٥] أ: (تكون).

[٤٦٩٦] أ: فتنتقل.

[٤٦٩٧] أ ل: (فتكون).

(وإذا كان الأمر في العلّيّة بهذه المثابة[٤٦٩٨]) من التعارض بين العقل والكشف والاحتياج في التفصّي عن تناقضهما بأمثال هذه الدقائق **(فما ظنّك باتّساع النظر العقليّ في غير هذا المضيق)** وكثرة أحكام العقل المناقضة لما يحكم به الكشف. **(فلا أعقل من الرسل صلوات اللّه عليهم، فقد جاؤوا بما جاؤوا به[٤٦٩٩] في الخبر عن الجناب الإلهيّ، فأثبتوا ما أثبته العقل وزادوا)** على ما أثبته العقل **(ما لا يستقلّ العقل بإدراكه)** ممّا لا يُحيله[٤٧٠٠] **(وما يُحيله[٤٧٠١] العقل رأساً ويقرّ به في التجلّي، فإذا خلا بعد التجلّي بنفسه حار فيما رآه)** لأنّه رجع إلى حكم عقله بارتفاع حكم التجلّي عنه، فعقله يأبى من قبول ما رآه، وهو لا يشكّ فيه بحكم التجلّي **(فإن كان عبد ربٍّ ردّ[٤٧٠٢] العقل إليه)**، أي إلى ما رآه **(وإن كان عبد نظرٍ ردّ الحقّ إلى حكمه)**، أي حكم العقل **(وهذا)** الرد إلى العقل **(لا يكون إلّا ما دام في هذه النشأة الدنياويّة محجوباً عن نشأته الأخراويّة في الدنيا. فإنّ العارفين يُظهِرون ههنا كأنّهم في الصورة الدنياويّة لما يجري عليهم من أحكامها)**، أي أحكام الدنيا **(واللّه تعالى قد حوّلهم في بواطنهم في النشأة الأخراويّة،[٤٧٠٣] لا بدّ من ذلك. فهم بالصورة مجهولون)** لا يظهرون لأحدٍ **(إلّا لمن كشف اللّه عن بصيرته فأدرك)** أشخاصهم وأحوالهم **(فما مِن عارفٍ باللّه من حيث التجلّي الإلهيّ)** لا من حيث نظره العقليّ **(إلّا وهو على النشأة الآخرة، فقد حُشِر[٤٧٠٤] في دنياه ونُشِر من[٤٧٠٥] قبره)**، أي بدنه **(فهو يرى ما لا ترون[٤٧٠٦] ويشهد ما لا تشهدون،[٤٧٠٧] عنايةً من اللّه ببعض عباده في ذلك. فمن أراد العثور على هذه الحكمة الإلياسيّة الإدريسيّة)** المنسوبة

[٤٦٩٨] ن: المثابة.

[٤٦٩٩] ن أ - به، صح هامش أ.

[٤٧٠٠] ن: يخيله؛ ل: ممّا لا يحيله.

[٤٧٠١] ن: (يخيله).

[٤٧٠٢] ل - ردّ، صح هامش.

[٤٧٠٣] ط - (في الدنيا. فإنّ العارفين يظهرون ههنا كأنّهم في الصورة الدنياويّة لما يجري عليهم من أحكامها)، أي أحكام الدنيا (واللّه تعالى قد حوّلهم في بواطنهم في النشأة الأخراويّة)، صح هامش.

[٤٧٠٤] أ: (خشر).

[٤٧٠٥] ن + (من).

[٤٧٠٦] ل: (يرون).

[٤٧٠٧] ل: (يشهدون).

إلى **(الّذي أنشأه اللّه نشأتين)** نشأة النبوّة والرسالة **(فكان نبيًّا قبل نوحٍ عليه السلام، ثمّ رُفِع ونُزِل رسولاً بعد ذلك، فجمع اللّه له بين المنزلتين،[٤٧٠٨] فليَنزِلْ)**، أي من أراد العثور على هذه الحكمة /[٢١٨ظ] **(عن حكم عقله)** الّذي له حكم السماء **(إلى شهوته)** الّتي لها حكم الأرض **(وليكن[٤٧٠٩] حيواناً مطلقاً)** لا يزاحمه العقل بالتصرّف في الأشياء[٤٧١٠] منقاداً للواردات الرحمانيّة من مقام الحيوانيّة **(حتّى يُكشَف ما يكشفه كلّ دابّةٍ ما عدا الثقلين، فحينئذٍ يعلم أنّه قد تحقّق بحيوانيّته. وعلامته علامتان: الواحدة هذا الكشف، فيرى من يُعذَّب في قبره ومن يُنعَّم، ويرى الميّت حيًّا)** بالحياة البرزخيّة **(والصامت متكلّماً)** بالكلمات الروحانيّة الملكوتيّة **(والقاعد ماشياً[٤٧١١])** بالحركات المعنويّة والمثاليّة. **(والعلامة الثانية الخَرَس)**، أي البَكَم **(بحيث أنّه لو أراد أن ينطق بما رآه لم يقدر، فحينئذٍ يتحقّق بحيوانيّته. وكان لنا تلميذٌ قد حصل له هذا الكشف غير أنّه لم يحفظ عليه الخرس، فلم يتحقّق بحيوانيّته. ولمّا أقامني اللّه في هذا المقام تحقّقتُ بحيوانيّتي تحقّقاً كلّيًّا، فكنتُ أرى وأريد النطق بما أشاهده فلا أستطيع، فكنتُ لا أفرّق بيني وبين الخُرّس الّذين لا يتكلّمون. فإذا تحقّق بما ذكرناه انتقل)** من مقام الحيوانيّة **(إلى أن يكون عقلاً مجرّداً في غير[٤٧١٢] مادّةٍ طبيعيّةٍ، فيشهد أموراً هي أصولٌ لما يظهر في الصور الطبيعيّة،[٤٧١٣] علماً ذوقيًّا. فإن كوشف على أنّ الطبيعيّة الّتي هي مبدأ الكثرة[٤٧١٤] عين نفس الرحمن)** الّذي هو العين الواحدة في الصور الكثيرة **(﴿فَقَدْ أُوتِيَ خَيرًا كَثِيرًا﴾ [سورة البقرة، ٢٦٩/٢])** ضرورةً أنّ نفس الرحمن هو الوجود الّذي هو الخير، فإذا شوهد[٤٧١٥] ذلك في الكثير ﴿فَقَدْ أُوتِيَ خَيرًا كَثِيرًا﴾. **(وإن اقتصر معه، أي مع الخرّس[٤٧١٦] على**

[٤٧٠٨] وفي هامش ل: أي بين النبوّة والرسالة.

[٤٧٠٩] ل: (ويكون).

[٤٧١٠] ن: بالأشياء.

[٤٧١١] ل - (ماشياً)، صح هامش.

[٤٧١٢] ن: (عين).

[٤٧١٣] وفي هامش ن أ + فيعلم من أين ظهر هذا الحكم في الصور الطبيعيّة.

[٤٧١٤] أ ل: الّتي هي مبدأ الكثرة.

[٤٧١٥] أ: شهد.

[٤٧١٦] ن أ ل: أي مع الخرس.

ما ذكرناه) من مشاهدة أمورٍ هي أصولٌ لما يظهر في الطبيعة **(فهذا القدر يكفيه من المعرفة الحاكمة على عقله، فيلحق بالعارفين ويعرف عند ذلك ذوقاً)** حقيقةً قوله تعالى: **(﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ قَتَلَهُمْ﴾ [سورة الأنفال، ١٧/٨] وما قتلهم إلّا الحديد والضارب، والذي خلْف هذه الصور، فبالمجموع وقع القتل والرمْي،**[٤٧١٧] **فيشاهد الأمور بأصولها وصورها، فيكون تامًّا، وإن /[٢١٩و] شهد النفَس الرحمانيّ)** الّذي هو أصل الأصول **(كان مع التمام كاملاً)** فإنّ الكمال هو الوصول إلى غايات الأمور وهو الحقّ في صورة النفس الرحمانيّ الّذي يتّحد[٤٧١٨] به الكلمات الوجوديّة كلّها اتّحاد الكلمات اللفظيّة بالنفس الإنسانيّ. **(فلا يرى إلّا اللّه عين ما يرى، فيرى الرائي**[٤٧١٩] **عين المرئيّ. وهذا القدر كافٍ)**[٤٧٢٠] في التحقيق بمقام الكمال، وإن كانت مرتبة التكميل فوقه **(واللّه الموفِّق)** لسلوك سُبُل مرتبة الكمال والتكميل **(الهادي)** إلى سواءِ السبيل.

[٤٧١٧] وفي هامش ط: فلزم أن يكون المجموع إيّاه. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٧١٨] أ: تتّخذ.

[٤٧١٩] وفي هامش ط: لأنّ الرائيَ من جملة ما يرى، فإذن كان اللّه عين الرائي وعين المرئيّ، فالرائي والمرئيّ واحدٌ بحسب الحقيقة. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٧٢٠] وفي هامش ط ن أ ل ب: رباعية:[١]

نی دفع عطش ز تشنگان[٢] آب کند　　نی رفع کلال خفتگان خواب کند

حاشا که کند غیر مسبِّب کاری　　لیکن ز بس پرده اسباب کند. منه[٣] قدّس اللّه تعالی سرّه.[٤]

[١] ن أ ل ب - رباعية. [٢] ن: ملال تشنگان. [٣] أ ل - منه. [٤] **ديوان جامي (خاتمة الحياة)**، ص ٦٧١.

فصّ حكمةٍ إحسانيّةٍ في كلمةٍ لقمانيّةٍ

لمّا كان لقمان عليه السلام ممّن آتاه اللّه الحكمة والإحسان، فعل[٤٧٢١] ما ينبغي فعله لما ينبغي[٤٧٢٢] كما ينبغي، وهو من لوازم الحكمة سُمِّيت حكمته إحسانيّةً ونُسِبت إليه.

شعرٌ:[٤٧٢٣]

(إذا شاء الإله يريد رزقاً له فالكون أجمعه غذاءُ) اعلم[٤٧٢٤] أنّ المشيئة توجّه الذات[٤٧٢٥] الإلهيّة نحو حقيقة الشيء ونفسه اسماً كان ذلك الشيء أو صفةً أو ذاتاً. والإرادة تعلّق الذات الإلهيّة بتخصيص أحد الجائزَيْن من طرفيْ الممكن، أعني وجوده وعدمه. فعلى هذا إذا توجّهت الذات الإلهيّة نحو صفة الإرادة واقتضت تعلّقها بأحد طرفيْ الممكن كما هو مقتضاها، لا يبعد أن يسمّى ذلك التوجّه والاقتضاء مشيئة الإرادة. فهذا وجه صحّة تعلّق المشيئة بالإرادة. فمعنى البيت: إذا توجّهت الذات الإلهيّة نحو صفة الإرادة[٤٧٢٦] ليتعلّق[٤٧٢٧] بتخصيص وجود الرزق وترجيحه على عدمه ليكون رزقاً للّه تعالى، فالكون، أي المكوّنات بأجمعها غذاءٌ له سبحانه. وإنّما كانت المكوّنات غذاءً له، لأنّه تعالى من حيث أسماؤه وصفاته لا يظهر في الأعيان[٤٧٢٨] إلّا بها، كما أنّ ذات المغتذي لا تنمو[٤٧٢٩] إلّا بالغذاء، فظهور أسمائه وصفاته بالمكوّنات بمنزلة نماء المغتذي، فإنّهما يشتركان في معنى الزيادة على الذات، وإذا كان الفعل الّذي وقع في بيان معنى الإحسان منقسماً إلى الفرائض

[٤٧٢١] ن: فعله.

[٤٧٢٢] أ - لما ينبغي، صح هامش.

[٤٧٢٣] ن أ ل - شعرٌ.

[٤٧٢٤] أ: (اعلم).

[٤٧٢٥] وفي هامش ط: أي اقتضاؤها. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٧٢٦] أ - واقتضت تعلّقها بأحد طرفي الممكن كما هو مقتضاها، لا يبعد أن يسمّى ذلك التوجّه والاقتضاء مشيئة الإرادة. فهذا وجه صحّة تعلّق المشيئة بالإرادة. فمعنى البيت، إذا توجّهت الذات الإلهيّة نحو صفة الإرادة لتتعلّق، صح هامش.

[٤٧٢٧] أ: تتعلّق.

[٤٧٢٨] ل - في الأعيان، صح هامش.

[٤٧٢٩] ن ل: يمنو.

والنوافل، والفرائض يورث[٤٧٣٠] قرباً يكون العبد فيه باطناً والحقّ ظاهراً، والنوافل يورث[٤٧٣١] قرباً /[٢١٩ظ] يكون الحقّ فيه باطناً والعبد ظاهراً، ونسبةُ الباطن إلى الظاهر حيث كان نسبةُ الغذاء إلى المغتذي، فتارةً يكون العبد رزقاً للحقّ، وتارةً يكون الحقّ رزقاً للعبد. فلا يبعد أن يكون هذا البيت إشارةً إلى قرب الفرائض الّذي يكون الحقّ فيه ظاهراً والعبد باطناً، كما لا يبعد أن يكون البيت الثاني إشارةً إلى قرب النوافل الّذي يكون الحقّ فيه باطناً والعبد ظاهراً. فقوله: يريد رزقاً، مفعول المشيئة بحذف أنْ[٤٧٣٢] الناصبة وأثرها.

(وإن شاء الإله يريد رزقاً لنا فهو الغذاء كما يشاء[٤٧٣٣]) لاختفائه بصورتها[٤٧٣٤] كما أنّ الغذاء يختفي بصورة المغتذي، لأنّ إيجاده للموجودات ليس إلّا اختفاءه[٤٧٣٥] بصورتها[٤٧٣٦] **(مشيئته إرادته)** لأنّهما متّحدتان[٤٧٣٧] بالنسبة إلى هويّته الغيبيّة[٤٧٣٨] الذاتيّة، ولكنّ للمشيئة تقدّمٌ ذاتيٌّ على الإرادة كما عرفت. **(فقولوا: بها)**، أي كونوا قائلين بالإرادة ومغايرتها للمشيئة لمكان ذلك التقدّم. وقوله **(قد شاءها فهي المُشاء)** حالٌ من الضمير في بها إشارةٌ إلى تعليل القول بمغايرة الإرادة للمشيئة، فإنّه لو لم يكن[٤٧٣٩] بينهما مغايرةٌ كيف يتعلّق[٤٧٤٠] المشيئة بالإرادة.[٤٧٤١] ويحتمل أن يكون المعنى: فقولوا بسبب الإرادة ومغايرتها للمشيئة بواسطة تقدّمها الذاتيّ هذا القول، أعني: قد

[٤٧٣٠] أ: تورث.

[٤٧٣١] أ: تورث.

[٤٧٣٢] ن - أنّ.

[٤٧٣٣] أ: (نشاء).

[٤٧٣٤] أ: بصورتنا.

[٤٧٣٥] ل: اختفاء.

[٤٧٣٦] ن - كما أنّ الغذاء يختفي بصورة المغتذي، لأنّ إيجادهللموجودات ليس إلّا اختفاءه بصورتها.

[٤٧٣٧] أ ل: متّحدان.

[٤٧٣٨] ن: العينيّة.

[٤٧٣٩] أ ل: تكن.

[٤٧٤٠] أ: تتعلّق.

[٤٧٤١] وفي هامش ط: وهي مستفادةٌ من السابق حيث جعل المشيئة متعلّقةً بالإرادة، وإن كان من قوله: مشييته إرادته، يُستفاد الإيجاد. عبدالغفور اللاريّ.

شاءها[٤٧٤٢] فهي المشاء، فيكون هذا القول على هذا التقدير مقول القول. وكان المشاء في موضعه الأوّل والثاني من هذه[٤٧٤٣] الأبيات في النسخة المقروءة على الشيخ رضي اللّه عنه مقيَّداً بضمّ الميم، وفي موضعه الثالث بفتحها، وكأنّه بضمّ الميم اسم مفعولٍ من الثلاثيّ على صيغته من المزيد على خلاف القياس. ويحتمل المصدريّة،[٤٧٤٤] لأنّ قياس المصدر الميميّ من المزيد صيغة اسم المفعول، وبفتح الميم مصدرٌ ميميٌّ من الثلاثيّ. ويحتمل أن يكون بمعنى[٤٧٤٥] اسم المفعول. **(يريد زيادةً)**، أي يريد تارةً زيادة الوجود على الماهيّة، وهي الإيجاد **(ويريد)** تارةً **(نقصاً)**، أي نقص الوجود عن الماهيّة وهي الإعدام. /[٢٢٠و] فالإرادة إذا تعلّقت بالماهيّة ترجّح تارةً جانب وجوده[٤٧٤٦] وتارةً جانب عدمه بخلاف المشيئة، فإنّ متعلّقها نفس الماهيّة من غير ترجيح أحد جانبيها، وإلى هذا أشار بقوله: **(وليس مُشاءه إلّا المَشاء)**، أي وليس متعلّق المشيئة في الحالين إلّا نفس متعلّق المشيئة لما عرفت، أو ليس المشيئة إلّا المشيئة في الحالين لعدم التغيّر[٤٧٤٧] في متعلَّقها. وإنّما قيّد الميم من المشاء في موضعه الثالث بالفتح، لئلّا يلزم الإيطاء، أعني التكرار في القافية، وهو مرفوعٌ على أنّه اسم ليس، والمقدَّم عليه[٤٧٤٨] منصوبٌ على أنّه خبرها، ولا يجوز العكس، وإلّا يلزم الإقواء في القافية وهو اختلاف الرَوِيّ بالحركة.[٤٧٤٩] **(فهذا)**، أي الّذي ذكرنا من التقدّم الذاتيّ للمشيئة على الإرادة ولإمكان[٤٧٥٠] الاختلاف في متعلّق الإرادة دون المشيئة هو[٤٧٥١] **(الفرق بينهما فحَقِّقْ ومن وجهٍ)** وهو وجه اتّحادهما بالنسبة إلى الهويّة الغيبيّة[٤٧٥٢] الذاتيّة **(فعينهما سواءٌ.)**

[٤٧٤٢] ن: شاء.

[٤٧٤٣] ن: هذا.

[٤٧٤٤] وفي هامش ط: أي على تقدير ضمّ الميم يحتمل المصدريّة أيضاً. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٧٤٥] ن: لمعنى.

[٤٧٤٦] أ: الوجود.

[٤٧٤٧] ن أ: التغيير.

[٤٧٤٨] أ - عليه.

[٤٧٤٩] وفي هامش ط: الإيطاء والإقواء ممتنعان. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٧٥٠] أ: وإمكان.

[٤٧٥١] ن ل: (هو).

[٤٧٥٢] ن: العينيّة.

قال اللّه تعالى: (﴿وَلَقَدْ آتَينَا لُقْمٰنَ الحِكْمَةَ﴾ [سورة لقمان، ١٢/٣١] ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيرًا كَثِيرًا﴾ [سورة البقرة، ٢٦٩/٢] فلقمان بالنصّ ذو الخير الكثير بشهادة اللّه له بذلك)، أي بكونه ذا الخير الكثير. **(والحكمة قد تكون[٤٧٥٣] متلفِّظاً بها)** كالأحكام الشرعيّة **(وقد[٤٧٥٤] تكون[٤٧٥٥] مسكوتاً عنها)** كالأسرار الإلهيّة المستورة عن[٤٧٥٦] غير أهلها. فالمنطوق بها **(مثل قول لقمان لابنه: ﴿يَا بُنَيَّ إِنَّهَا﴾)**، أي القصّة **(﴿إِن تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ﴾)** بالرفع كما هو قراءة نافعٍ، وحينئذٍ كان تامّةً وتأنيثها لإضافة المثقال إلى الحبّة **(﴿مِنْ خَرْدَلٍ﴾)**، أي مقدارٍ ما هو أصغر المقادير الّتي يوزن[٤٧٥٧] بها الأشياء من جنس الخردل الّذي هو أصغر الحبوب مقتاتة[٤٧٥٨] **(﴿فَتَكُن فِي صَخْرَةٍ﴾)** هي أصلب المركّبات وأشدّها منعاً لاستخراج ما فيها **(﴿أَوْ فِي السَّمَاوَاتِ﴾)** مع بُعدها **(﴿أَوْ فِي الْأَرْضِ﴾)** مع طولها وعرضها **(﴿يَأْتِ بِهَا اللَّهُ﴾ [سورة لقمان، ١٦/٣١])** للاغتذاء بها.[٤٧٥٩] **(فهذه حكمةٌ منطوقٌ بها، وهي /[٢٢٠ظ] أن جعل،[٤٧٦٠] أي لقمان[٤٧٦١] اللّه هو الآتي بها، وقرّر اللّه ذلك في كتابه، ولم يردّ هذا القول على قائله)** لا عقلاً ولا شرعاً.

(وأمّا الحكمة المسكوت عنها وعُلِمت بقرينة الحال، فكونه سُكِت عن المؤتى إليه بتلك الحبّة فما ذكره ولا[٤٧٦٢] قال لابنه: يأت بها اللّه إليك أو إلى غيرك، فأرسل الإتيان عامًّا) غير مخصوصٍ معيّنٍ بتعيين[٤٧٦٣] المؤتى إليه كما عيّن الآتي وهو اللّه سبحانه، والمأتيّ به وهو

[٤٧٥٣] ن: يكون.

[٤٧٥٤] أ: (و) قد؛ ل: وقد.

[٤٧٥٥] ن: (تكون).

[٤٧٥٦] ل: من.

[٤٧٥٧] أ: توزن.

[٤٧٥٨] ل: مقتانة.

[٤٧٥٩] ل: لها.

[٤٧٦٠] أ: (يجعل).

[٤٧٦١] ن أ ل: أي لقمان.

[٤٧٦٢] أ: (وما).

[٤٧٦٣] ن: بتعيّن.

مثقال حبّةٍ من خردلٍ **(وجعل المؤتى به في السموات إن كان)** فيها[٤٧٦٤] **(أو في الأرض)** إن كان فيها **(تنبيهاً لينظر الناظر في قوله: ﴿وَهُوَ اللّٰهُ فِي السَّمٰوَاتِ وَفِي الأَرْضِ﴾ [سورة الأنعام، ٣/٦])**[٤٧٦٥] حين يتنبّه له وينتقل إليه من قوله: ﴿أَوْ فِي السَّمٰوَاتِ أَوْ فِي الأَرْضِ﴾ [سورة لقمان، ١٦/٣١] ويشاهد سريان هويّته الغيبيّة بأحديّة جمعها الأسمائيّة في جميع الموجودات العلويّة والسفليّة والروحانيّة والجسمانيّة.[٤٧٦٦] فيُعلَم من ذلك أنّ الحقّ عين كلّ موجودٍ عينيٍّ. ولمّا وقعت الإشارة من الحكمة[٤٧٦٧] المنطوق بها إلى الموجودات العينيّة ناسب أن يشار بما يقابل[٤٧٦٨] الحكمة المنطوق بها، أعني الحكمة المسكوت عنها إلى ما يقابل الموجودات الغير العينيّة، أعني الموجودات العلميّة الغير الخارجة من العلم إلى العين، فإنّها في حكم المسكوت عنها حيث لم يذكر بالذكر الوجوديّ، ولا شكّ أنّ وجود الموجودات العلميّة بسريان الوجود الحقّ فيها كوجود الموجودات العينيّة من غير فرقٍ، فالحقّ عين كلّ موجودٍ علميٍّ أيضاً، والعبارة الجامعة لهذين الاعتبارين أنّ الحقّ عين كلّ معلومٍ، لأنّ المعلوم أعمّ من الشيء الموجود بالوجود العينيّ المشار إليه بالحكمة المنطوق بها، ومن الموجود بالوجود العلميّ فقط المشار إليه بالحكمة المسكوت عنها.

وإلى جميع ما ذكرنا أشار رضي اللّه عنه بقوله: **(فنبّه لقمان بما تكلّم به وبما سكت عنه أنّ الحقّ عين كلّ معلومٍ، لأنّ المعلوم[٤٧٦٩] أعمّ من الشيء)** لأنّه يعمّ الموجود والمعلوم والشيء مختصٌّ بالموجود /[٢٢١و] **(فهو)**، أي المعلوم **(أنكر النكرات)**، أي لا مفهوم[٤٧٧٠] أعمّ منه، إذ هو شاملٌ للموجودات العينيّة والموجودات العلميّة من الممكنات والممتنعات. **(ثمّ تمّم الحكمة واستوفاها ليكون[٤٧٧١] النشأة)** اللقمانيّة **(كاملةً فيها)**، أي في الحكمة والمعرفة باللّه **(فقال:**

[٤٧٦٤] ن: إن كان فيها؛ ل: (إن كان فيها).

[٤٧٦٥] وفي هامش ط: أي بذكر السموات والأرض ينتقل الذهن إلى قوله: وهو اللّه في السموات والأرض. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٧٦٦] وفي هامش ط: تفسير أنّ للعلويّة والسفليّة بطريق اللفّ. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٧٦٧] أ - الحكمة.

[٤٧٦٨] ن: تقابل.

[٤٧٦٩] ل: (العلوم).

[٤٧٧٠] أ - مفهوم.

[٤٧٧١] أ: (لتكون).

﴿إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ﴾ [سورة لقمان، ١٦/٣١] فمن لطافته (ولطفه) الصوريّة **(ولطفه)** المعنويّ **(أنّه في الشيء المسمّى بكذا المحدود بكذا عين ذلك الشيء)** المسمّى المحدود **(حتّى لا يقال فيه)**، أي في ذلك الشيء ولا يحمل عليه **(إلّا ما يدلّ عليه اسمه)**، أي إلّا المفهوم الّذي يدلّ على ذلك المفهوم اسم ذلك الشيء **(بالتواطؤ والاصطلاح فيقال: هذا سماءٌ وأرضٌ وصخرةٌ)** فيما فيه المؤتى به. **(و)** يقال:[٤٧٧٢] **(شجرةٌ)** وهي ما في الصخرة **(وحيوانٌ وملَكٌ)** في المغتذي **(ورزقٌ وطعامٌ)** في الغذاء **(والعين واحدةٌ)**، أي والحال أنّ العين واحدةٌ منتزعةٌ **(من كلّ شيءٍ و)** ساريةٌ **(فيه)** ولا يقال فيها ما يدلّ على هذه العين الواحدة لاختفائها فيها لكمال لطافتها. وقولنا بوحدة العين بعينه **(كما يقول[٤٧٧٣] الأشاعرة:[٤٧٧٤] إنّ العالم كلّه متماثلٌ بالجوهر، فهو جوهرٌ واحدٌ، فهو عين قولنا: العين واحدةٌ. ثمّ قالت)** الأشاعرة **(ويختلف)**، أي الجوهر الواحد **(بالأعراض)** المختلفة **(وهو قولنا: ويختلف ويتكثّر[٤٧٧٥])**، أي العين الواحدة **(بالصور والنسب حتّى يتميّز[٤٧٧٦])** ببعض الصور والنسب عن بعضٍ **(حتّى[٤٧٧٧] يقال: هذا ليس هذا من حيث صورته)** في عرفنا **(أو)** من حيث **(عرضه)** في عرف المتكلّم **(أو)** من حيث **(مزاجه)** في عرف الحكمة **(كيف شئت فقل و)** يقال: **(هذا عين هذا)**، أي من حيث جوهره[٤٧٧٨] مثلاً كما يقول[٤٧٧٩] الأشاعرة **(ولهذا يؤخذ عين الجوهر في حدّ كلّ)** ذي[٤٧٨٠] **(صورةٍ و)** ذي[٤٧٨١] **(مزاجٍ. فنقول نحن: إنّه)**، أي الجوهر المأخوذ في كلّ حدٍّ **(ليس سوى الحقّ، ويظنّ المتكلّم**

[٤٧٧٢] ل: (ويقال).

[٤٧٧٣] ن أ: تقول.

[٤٧٧٤] وفي هامش ط: قالت الأشاعرة في الجواهر لا مطلقاً. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٧٧٥] ن ل: (ويختلف ويتكثّر).

[٤٧٧٦] أ: (تتميّز)

[٤٧٧٧] أ: حتّى.

[٤٧٧٨] أ ل: (من حيث جوهره).

[٤٧٧٩] ن أ: تقول.

[٤٧٨٠] ل: (ذي).

[٤٧٨١] ل: (ذي).

أن مسمّى الجوهر وإن كان حقًّا)،[٤٧٨٢] أي متحقّقاً ثابتاً /[٢٢١ظ] **(ما هو عين الحقّ الّذي**[٤٧٨٣] **يطْلِقه أهل الكشف والتجلّي)** وهو الوجود الحقّ الّذي أوجد الأشياء بلطف سريانه فيها.[٤٧٨٤]

(ثمّ نعت) اللّه سبحانه **(وقال: ﴿خَبِيرًا﴾ [سورة لقمان، ١٦/٣١]، أي عالمٌ عن اختبارٍ وهو)**،[٤٧٨٥] أي العلم الاختباريّ ما يدلّ عليه **(قوله: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ﴾ [سورة محمّد، ٣١/٤٧]**[٤٧٨٦] **وهذا هو علم**[٤٧٨٧] **الأذواق فجعل الحقّ نفسه مع علمه بما هو الأمر عليه مستفيداً علماً، ولا نقدر على إنكار ما نصّ الحقّ عليه في حقّ نفسه، ففرّق مبيّناً**[٤٧٨٨] **ما بين علم الأذواق والعلم المطلق)** من الفرق بقوله: ﴿حَتَّى نَعْلَمَ﴾ الدالّ على تقيّده بالذوق. **(فعلم الذوق مقيّدٌ بالقوى)** إذ الذائق لا يذوق ذلك إلّا بالقوى الروحانيّة والجسمانيّة **(وقد قال تعالى)** مخبراً **(عن نفسه أنّه عين قوى عبده في قوله: «كنت سمعه» وهو قوّةٌ من قوى العبد «وبصره» وهو قوّةٌ)** أخرى **(من قوى العبد «ولسانه» وهو عضوٌ من أعضاء العبد «ورجله ويده»**[٤٧٨٩] **فما اقتصر في التعريف)**، أي تعريف الحقّ بسريانه في العبد **(على القوى فحسب حتّى ذكر الأعضاء،**[٤٧٩٠] **وليس العبد بغير لهذه الأعضاء والقوى، فعين مسمّى العبد)** مجرّدٌ عن نسبة العبديّة **(هو الحقّ لا عين العبد)** المقيّد بنسبة العبديّة **(هو السيّد)**، أي الحقّ مأخوذاً مع نسبة السيادة **(فإنّ النسب متميّزةٌ)** يقتضي[٤٧٩١] التميّز **(لذاتها)** وليس بعضها نفس بعضٍ، فإنّ العبديّة ليست نفس السيادة **(وليس المنسوب إليه متميّزاً، فإنّه ليس ثمّة سوى عينه في جميع**

[٤٧٨٢] وفي هامش ط: يعني أنّ المتكلّم وجد أمراً ثابتاً سارياً في الجواهر، لكن لم يجد أنّه هو فأخبأ، وأهل الكشف يجدون أنّه هو، بل هو عين كلّ شيءٍ. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٧٨٣] أ: الّذي.

[٤٧٨٤] وفي هامش + (فهذه حكمة كونه لطيفاً).

[٤٧٨٥] ل: وقال: ﴿خَبِيرًا﴾، أي عالمٌ عن اختبارٍ.

[٤٧٨٦] وفي هامش ط: ليفرّعه على البلوى والامتحان. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٧٨٧] وفي هامش ط: أراد من علم الأذواق علماً يحصل في مرتبة الفرق سواءٌ كان وجدانيًّا أو كسبيًّا. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٧٨٨] ل: مبيناً.

[٤٧٨٩] قد سبق تخريجه.

[٤٧٩٠] وفي هامش ط: يعني الرجل واليد. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٧٩١] أ: تقتضي.

النسب. فهو عينٌ واحدةٌ ذات نسبٍ وإضافاتٍ وصفاتٍ. فمن تمام حكمة لقمان في تعليمه ابنه ما جاء به في هذه الآية من هذين الاسمين الإلهيّين) يعني[٤٧٩٢] **(لطيفاً خبيراً، سُمّي اللّه تعالى، فلو جعل ذلك)** المعنى الّذي جاء به في هذه[٤٧٩٣] الآية مؤدًّى **(في)**[٤٧٩٤] صيغة **(الكون، وهو الوجود)** بأن أُخِذ منه[٤٧٩٥] فعلاً ماضياً **(فقال: كان)** اللّه لطيفاً خبيراً **(لكان أتمّ في الحكمة وأبلغ)** لدلالته على أزليّة اتّصافه تعالى[٤٧٩٦] بهاتين الصفتين، /[٢٢٢و] لأنّ الماضي بالنسبة إليه تعالى هو الأزل، والأزليّة يستلزم[٤٧٩٧] الأبديّة. واعتذر من قِبَله بأنّ مقام التعليم يقتضي أن يُلقي إلى المتعلّم ما هو أقرب إلى القبول، ولا شكّ أن اتّصافه تعالى بهما في الجملة أقرب بالقبول[٤٧٩٨] من[٤٧٩٩] اتّصافه بهما أزلاً وأبداً، وكان في قوله في تعليمه ابنه إشارةً إلى هذا الاعتذار. **(فحكى اللّه لنا قول لقمان على المعنى كما قال: لم يزد عليه شيئاً)** من الزيادة والنقصان **(وإن كان قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ﴾ من قول اللّه)** لا من قول لقمان كما يحتمله[٤٨٠٠] الآية. **(فلِما علِم اللّه)**،[٤٨٠١] أي فوُروده ههنا لِما علِم اللّه **(من لقمان أنّه لو نطق متمّماً[٤٨٠٢])** لحكمةٍ **(لتمّم بهذا. وأمّا قوله: ﴿إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ﴾ [سورة لقمان، ١٦/٣١] لمن هي غذاءٌ له)**، أي يأت بها لمن هي غذاءٌ له **(وليس)**، أي من هي غذاءٌ له ممّا يُسمّى باسمٍ، ويُذكَر به بحيث يكفي[٤٨٠٣] في تغذيته حبّةٌ واحدةٌ **(إلّا الذرّة[٤٨٠٤] المذكورة في قوله: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ**

[٤٧٩٢] ل: (يعني).

[٤٧٩٣] ن: (في هذه)؛ ل: (في) هذه.

[٤٧٩٤] ل: في.

[٤٧٩٥] ن - منه.

[٤٧٩٦] أ - (فقال: كان) اللّه لطيفا خبيرا (لكان أتمّ في الحكمة وأبلغ) لدلالته على أزليّة اتّصافه تعالى، صح هامش.

[٤٧٩٧] ن أ ل: تستلزم.

[٤٧٩٨] ل: إلى القبول.

[٤٧٩٩] ل: ولا شكّ أنّ.

[٤٨٠٠] أ: تحتمله.

[٤٨٠١] ل: فلم علم اللّه.

[٤٨٠٢] ل: متمّماً.

[٤٨٠٣] أ: تكفي.

[٤٨٠٤] وفي هامش ط: أي يُذكَر به في العرف وإن كان يوجد أصغر منه. عبدالغفور اللاريّ.

مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ [سورة الزلزال، ٩٩/٧-٨] فهي أصغر متغذٍّ، والحبّة من الخردل أصغر غذاءٍ، ولو كان ثمّة)، أي في الوجود **(أصغر)** من الذرّة، وهي النملة الصغيرة في المتغذّي وأصغر من حبّة الخردل في الغذاء **(لجاء به كما جاء بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لاَ يَسْتَحْيِي أَن يَضْرِبَ مَثَلاً مَا بَعُوضَةً﴾ ثمّ لمّا عُلِم أنّ ثمّة ما هو أصغر من البعوضة)** ممّا يسمّى[٤٨٠٥] باسمٍ ويُذكَر به وهو النملة الصغيرة **(قال: ﴿فَمَا فَوْقَهَا﴾ [سورة البقرة، ٢/٢٦] يعني في الصغر، وهذا)**، أي قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لاَ يَسْتَحْيِي أَن يَضْرِبَ مَثَلاً مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾ **(قول اللّه والّتي[٤٨٠٦] في سورة[٤٨٠٧] الزلزلة قول اللّه أيضاً. فاعلم ذلك)**، أي كونهما قول اللّه وتدبَّرْ فيهما لتعلم النكتة[٤٨٠٨] في الترقّي عن البعوضة والاقتصار على الذرّة في سورة الزلزلة، وهي،[٤٨٠٩] أي تلك النكتة ما أشار إليه بقوله: **(فنحن نعلم أنّ اللّه تعالى ما اقتصر على وزن الذرّة)** من المتغذّيات **(وثَمّ ما[٤٨١٠] هو أصغر منها)** كما لم يقتصر على البعوضة حيث كان ثمّة أصغر منها **(فإنّه جاء بذلك)**، أي بذكر الذرّة **(على)**[٤٨١١] سبيل /[٢٢٢ظ] **(المبالغة)**[٤٨١٢] فلو كان ثمّة أصغر منها[٤٨١٣] لكان الإتيان به أبلغ وكذا الحال في حبّةٍ من خردلٍ من الأغذية. فالنكتة في قوله: ﴿إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ﴾ إنّه يُتنبَّه[٤٨١٤] من هذا القول لقوله:[٤٨١٥] ﴿فَمَنْ يعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ ولقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لاَ يَسْتَحْيِي أَن يَضْرِبَ مَثَلاً مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾ لاشتراك هذه الأمور

[٤٨٠٥] ل: (ممّا يسمّى).

[٤٨٠٦] أ: والّتي.

[٤٨٠٧] أ ل: (سورة).

[٤٨٠٨] ن: (لتعلم النكتة).

[٤٨٠٩] ن: (وهي).

[٤٨١٠] وفي هامش ط: ما موصولةٌ أو موصوفةٌ. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٨١١] ن: علي.

[٤٨١٢] ن: المبالغة.

[٤٨١٣] وفي هامش ط: في العرف. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٨١٤] وفي هامش ط: لكنّ من لاحظ هذه الآية في القرآن. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٨١٥] ل - لقوله.

الثلاثة في كونها ممّا تمثّل[٤٨١٦] بها الأشياء في الصغر والحقارة. ويُتنبَّه أيضاً للفرق بينها بأنّ حبّةً من خردلٍ والذرّة ليس شيءٌ أصغر منها بخلاف البعوضة، ولهذا وقع الترقّي إلى ما فوقها، يعني في الصغر. فإن قلت: الأصغر من الذرّة مثلاً نصفها وثلثها وكذا الحال في حبّةٍ من خردلٍ، قلنا: المراد أنّه لا أصغر منها ممّا يسمّى باسمٍ ويُذكَر به كما أشرنا إليه لا مطلقاً، وليس شيءٌ ممّا يسمّى باسمٍ ويُذكَر به أصغر من الحبّة والذرّة بخلاف البعوضة، فإنّ ما فوقها في الصغر هو النملة **(والله أعلم)** بنكات كلامه فلا يحصرها فيما ذكرنا.

(وأمّا تصغير اسم ابنه فتصغير رحمةٍ) وعطوفةٍ **(ولهذا وصّاه بما فيه سعادته إذا عمل بذلك، وأمّا حكمة وصيّته في نهيه إيّاه[٤٨١٧] أن ﴿لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾[سورة لقمان، ١٣/٣١])** فتنبيهه لابنه، ولمن سمع كلامه على أنّ حقيقة الشرك منتفيةٌ في نفس الأمر. فقولنا: فتنبيهه جواب أمّا حُذِف لقرينة المقام، ولا شكّ أنّ الظلم نسبةٌ بين ظالمٍ ومظلومٍ، والظالم ههنا هو المشرك **(والمظلوم المقام)**، أي مقام الألوهيّة حيث نعته[٤٨١٨] المشرك بالانقسام[٤٨١٩] بتعدّد متعلَّقه **(وهو)**، أي ذلك المقام **(عينٌ واحدةٌ)** باعتبار متعلَّقه لا يقبل التعدّد أصلًا، فلا ينقسم بتعدّده[٤٨٢٠] مقام الألوهيّة، وإنّما لا يقبل التعدّد، لأنّ تعدّده عبارةٌ عن أن يُشرَك معه غيره في الألوهيّة،[٤٨٢١] وذلك باطلٌ، فإنّه لا يُشرَك معه إلّا عينه[٤٨٢٢] إذ كلّ موجودٍ فُرِض شريكاً، فهذه العين الواحدة عينه. **(وهذا)**، أي إشراك شيءٍ مع ما هو عينه **(غاية الجهل، وسبب ذلك)** الشرك تارةً تجزئة الأمر المشترك فيه، وهو **(أنّ الشخص الّذي لا معرفة له)** بالأمر على ما هو عليه ولا بحقيقة الشيء إذا اختلف عليه،[٤٨٢٣] أي على ذلك الشخص **(الصور في العين /[٢٢٣و] الواحدة،**

[٤٨١٦] أ: يمثّل.

[٤٨١٧] ن: في نهيه إيّاه.

[٤٨١٨] أ ل: (حيث نعّته).

[٤٨١٩] أ ل: (بالانقسام).

[٤٨٢٠] أ: بتعدّد.

[٤٨٢١] ط - وإنّما لا يقبل التعدّد، لأنّ تعدّده عبارةٌ عن أن يُشرك معه غيره في الألوهيّة، صح هامش.

[٤٨٢٢] ل: (لأنّه لا يشرك معه إلّا عينه).

[٤٨٢٣] ن أ ل: (بالأمر على ما هو عليه ولا بحقيقة الشيء إذا اختلف عليه).

وهو لا يعرف أنّ[٤٨٢٤] **ذلك الاختلاف في عينٍ واحدةٍ جعل الصورة)** الواحدة **(مشاركةً للأخرى في ذلك المقام)** بأن قسم المقام بالتجزئة بين الصورتين **(فجعل لكلّ صورةٍ جزءاً من ذلك المقام. ومعلومٌ في الشريك أنّ الأمر)**، أي الجزء **(الّذي يخصّه ممّا وقعت فيه المشاركة ليس عين)** الجزء الآخر[٤٨٢٥] **(الّذي شاركه)**،[٤٨٢٦] أي الشريك الثاني الشريك الأوّل بسببه **(إذ هو)**، أي الجزء الآخر إنّما هو **(للآخر)** من الشريكين **(فإذن ما ثمّ شريكٌ على الحقيقة، فإنّ كلّ واحدٍ منهما على حظّه)**، أي نصيبه **(ممّا قيل فيه، إنّ بينهما مشاركةٌ فيه، وسبب ذلك)** عطفٌ على قوله: وسبب ذلك أنّ الشخص، أي وسبب ذلك الشرك تارةً أخرى **(الشركة المُشاعة)**[٤٨٢٧] وهي أن تجعل[٤٨٢٨] المشترك فيه مشاعاً بين الشريكين يتوارد عليه الشريكان على سبيل البدليّة، وذلك أيضاً باطلٌ، فإنّ الشركة **(وإن كانت مشاعةً)** بإشاعة الأمر المشترك فيه **(فإنّ التصريف)**، أي التصرّف والتأثير من أحدهما،[٤٨٢٩] أي أحد الشريكين في الأمر المشترك فيه بدون الآخر **(يزيل الإشاعة)** ويجعل الأمر المشترك فيه مختصًّا بذلك الأحد، فلا يبقى[٤٨٣٠] الشركة.

ولمّا أبطل رضي اللّه عنه الشركة الّتي تُشقي صاحبها بوجهيْه، أعني التجزئة والإشاعة، أشار إلى شركةٍ حقّةٍ يُسعِد[٤٨٣١] العبد باعتقادها، والقول بها بقوله تعالى: **(﴿قُلِ ادْعُوا اللّٰهَ أَوِ ادْعُوا الرَحْمٰنَ﴾ [سورة الإسراء، ١١٠/١٧])** فإنّه يدلّ على شركة اسميْ اللّه والرحمن، بل الأسماء كلّها في الدلالة على الذات الأحديّة الجامعة للأسماء كلّها.

[٤٨٢٤] ن: أي.

[٤٨٢٥] أ ل: (الآخر).

[٤٨٢٦] وفي هامش ط: يعني الشركة أمرٌ محقّقٌ، وأمّا الشركة في المطلق وقدر المشترك، فليس ذلك شركةٌ في أمرٍ محقّقٍ. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٨٢٧] وفي هامش ط: المراد من الشركة المشاعة أن يكون هناك أمرٌ يحصل بتمامه في كلٍّ من الشريكين. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٨٢٨] ل: يجعل

[٤٨٢٩] ن أ ل: (من أحدهما).

[٤٨٣٠] أ ل: تبقى.

[٤٨٣١] أ: تسعد.

(هذا روح المسألة) أي ما أشير إليه بهذه الآية من الشركة هو روح مسألة الشركة وحقيقتها، إذ بهذا الوجه يتحقّق[٤٨٣٢] الشركة في نفس الأمر بخلاف الشركة[٤٨٣٣] المتوهّمة لأهل الحجاب في مقام الألوهيّة، فإنّها وهمٌ محضٌ أو هذا الّذي ذكرنا من أوّل الوصيّة إلى آخرها روح مسئلة الشركة وتحقيقها بقسميها الحقّ والباطل على وجهٍ لا يلحقها فتورٌ /[٢٢٣ظ] ولا قصورٌ. واللّه يهدي لنوره من يشاء ومن لم يهده فما له من نورٍ.

[٤٨٣٢] أ: تتحقّق.

[٤٨٣٣] ن - وحقيقتها، إذ بهذا الوجه يتحقّق الشركة في نفس الأمر بخلاف الشركة.

فصّ حكمةٍ إماميّةٍ في كلمةٍ هارونيّةٍ

اعلم أنّ الإمامة المذكورة ههنا لقبٌ من ألقاب الخلافة، وهي تنقسم إلى إمامةٍ لا واسطةٍ بينها وبين حضرة الألوهيّة، وإلى إمامةٍ ثابتةٍ بالواسطة. وكلّ رسولٍ بُعِث بالسيف، فهو خليفةٌ من خلفاء الحقّ، ولا خلاف في أنّ موسى وهارون بُعِثا بالسيف، فهما من خلفاء الحقّ الجامعين بين الرسالة والخلافة. فهارون له الإمامة الّتي لا واسطة بينه وبين الحقّ فيها، وله الإمامة بالواسطة من جهة استخلاف أخيه إيّاه على قومه، فجمع بين قسميْ الإمامة، فقويت نسبته إليها، فلذلك نُسِبت حكمته إلى الإمامة دون غيرها من الصفات.

(اعلم أنّ وجود هارون عليه السلام) في مقام الإمامة وتحقّقه به **(كان من حضرة الرَحَمُوتِ)** هي مبالغة الرحمة **(بقوله)**، أي بدلالة قوله: **(﴿وَوَهَبْنَا لَهُ مِنْ رَحْمَتِنَا﴾ يعني لموسى ﴿أَخَاهُ هٰرُونَ نَبِيًّا﴾ [سورة مريم، ٥٣/١٩] فكان[٤٨٣٤] نبوّته من حضرة الرحموت)**، أي الرحمة عليه وعلى موسى وعلى أمّته **(فإنّه أكبر من موسى سنًّا، وكان موسى أكبر منه نبوّةً)** ولكن كان خَشِناً في الخلق صلباً في الدين، ولم يكن فصيحاً في النطق، فطلب من اللّه أخاه هارون ليكون معه في الدعوة، فيُعِينه فوهبه اللّه لموسى.

(ولمّا كانت نبوّة هارون من حضرة الرحمة، لذلك قال لأخيه موسى عليه السلام ﴿يا ابْنَ أُمَّ﴾ [سورة طه، ٩٣/٢٠] فناداه) مضافاً **(بأمّه لا بأبيه، إذ كانت الرحمة للأمّ دون الأب أوفر في الحكم)**،[٤٨٣٥] أي في الأثر المترتّب عليها من الرقّة والعطوفة **(ولو لا تلك الرحمة)** أوفر في الأمّ **(ما صبرت على مباشرة التربية ثمّ قال: ﴿لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي﴾ [سورة طه، ٩٣/٢٠] ﴿فَلَا تُشْمِتْ بِيَ الأَعْدَاءَ﴾ [سورة الأعراف، ١٥٠/٧] فهذا كلّه)** بل كلّ واحدٍ منه[٤٨٣٦] **(نفَسٌ من أنفاس الرحمة.[٤٨٣٧] وسبب ذلك)**، أي سبب ما وقع من موسى من الغضب

[٤٨٣٤] أ ل: (فكانت).

[٤٨٣٥] وفي هامش ط: أي لمّا أراد منه الرحمة خاطبه بما يلائم المرحمة، وهو النسبة الأمّ، ولمّا كان الغالب من حالة الرحمة وقع في لسانه هذه النسبة دون النسبة إلى الأب. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٨٣٦] وفي هامش ط: أضرب لقوله نفسٌ بالإفراد. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٨٣٧] وفي هامش ط: المراد منه ما يترتّب على ملائكة الرحمة. عبدالغفور اللاريّ.

وأخْذ اللحية والرأس **(عدم التثبّت[٤٨٣٨])** من موسى **(في النظر فيما كان بين يديه /[٢٢٤و] من الألواح الّتي ألقاها من يديه، فلو نظر فيها نظر تثبّتٍ لوجد فيها الهدى والرحمة، فالهدى بيان ما وقع من الأمر الّذي أغضبه ممّا هو)** أي[٤٨٣٩] **(هارون[٤٨٤٠] بريءٌ منه و)** الرحمة[٤٨٤١] هي **(الرحمة[٤٨٤٢] بأخيه، فكان)** عطفٌ على وَجد، أي لوجد فيها الهدى والرحمة، فكان **(لا يأخذ[٤٨٤٣] بلحيته بِمَرْأًى من قومه)**، أي بمكانٍ يراه قومه ويرون ما يفعل بأخيه **(مع كبره وأنّه أَسَنُّ منه. فكان ذلك من هارون شفقةً على موسى، لأنّ نبوّة هارون من رحمة اللّه، فلا يصدر منه إلّا مثل هذا.[٤٨٤٤] ثمّ قال هارون لموسى عليهما السلام: ﴿إِنِّي خَشِيتُ أَنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ بَينَ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ [سورة طه، ٩٤/٢٠] فتجعلني سبباً في تفريقهم،[٤٨٤٥] فإنّ عبادة العجل فرّقت بينهم، فكان منهم مَن عبَده اتّباعاً للسامريّ وتقليداً له، ومنهم مَن توقّف عن[٤٨٤٦] عبادته حتّى يرجع موسى إليهم فيسألونه في ذلك، فخشي هارون أن يُنسَب ذلك الفرقان بينهم إليه.**

وكان موسى أعلم بالأمر من هارون، لأنّه علم ما عبَده أصحاب العجل) في الحقيقة **(لعلمه بأنّ اللّه قد قضى)** وقدّر **(أن لا يُعبَد إلّا إيّاه)** قال تعالى: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [سورة الإسراء، ٢٣/١٧] فإنّ هذا القضاء ليس مقصوراً على الحكم التكليفيّ الإيجابيّ كما قصره عليه[٤٨٤٧] أهل الظاهر حتّى يقال: هذا لا يقتضي وقوع المقضيّ، بل يعمّ الحكم التقديريّ أيضاً. فإنّ مذهبهم أنّ جميع محتملات الكلمات القرآنيّة مراد اللّه إن لم يمنع مانعٌ شرعيٌّ أو عقليٌّ

[٤٨٣٨] ن: التثبيت).

[٤٨٣٩] أ: (أي).

[٤٨٤٠] ن: هارون.

[٤٨٤١] أ: (والرحمة).

[٤٨٤٢] أ: الرحمة.

[٤٨٤٣] أ ل: (تأخذ).

[٤٨٤٤] وفي هامش ط: تعريبٌ لكونه من حضرت الرحموت، فإنّ الكبير محلّ الإشفاق على الصغير، وأمّا قوله: وكان موسى، فيصير تعريباً له بملاحظة ما في الشرح. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٨٤٥] وفي هامش ط: أي التفرقة بين بني إسرائيل وتمكينهم على التفرقة وعدم إنكاره لهم. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٨٤٦] ل: (على).

[٤٨٤٧] ن: غلبه.

عن[٤٨٤٨] إرادته، وخصوصاً إذا كان مؤيَّداً بكشوفهم وأذواقهم. **(وما حكم اللّه بشيءٍ إلّا وقع، فكان عتب موسى أخاه هارون[٤٨٤٩] لِما وقع الأمر)**، أي أمر مبالغته **(في إنكاره)** على عبادة العجل في الظاهر **(وعدم اتّساعه)** لها في الباطن[٤٨٥٠] **(فإنّ العارف من يرى الحقّ في كلّ شيءٍ، بل يراه عين كلّ شيءٍ)** فلا ينكر في باطنه على شيءٍ، فإن ظهر منه إنكارٌ بحسب الظاهر يكون بموجب الأمر، لا بسبب احتجابه عن الحقّ فيه **(فكان موسى يربّي /[٢٢٤ظ] هارون عليهما السلام تربية علمٍ، وإن كان أصغر منه في السنّ، ولذلك)**، أي لكونه عليه السلام كان مربّياً[٤٨٥١] لهارون[٤٨٥٢] **(لمّا قال له هارون ما قال[٤٨٥٣])** أعرض عن هارون بسهولةٍ **(رجع إلى السامريّ فقال له: ﴿فَمَا خَطْبُكَ يَا سَامِرِيُّ﴾ [سورة طه، ٩٥/٢٠])** والخطب لغةً: هو الأمر العظيم الّذي يكثر فيه التخاطب،[٤٨٥٤] وهو من تقاليب الخطب.[٤٨٥٥] ففيه إشارةٌ إلى عظم خبطه.[٤٨٥٦] **(يعني فما صنعتَ من عُدولك إلى صورة العجل على الاختصاص[٤٨٥٧] وصنعك هذا الشبح من حُلِيّ القوم حتّى أخذت بقلوبهم من أجل أموالهم، فإنّ عيسى يقول لبني إسرائيل: يا بني إسرائيل، قلب كلّ إنسانٍ حيث ماله، فاجعلوا أموالكم في السماء تكن قلوبكم في السماء[٤٨٥٨])**، أي تصدّقوا بها وقدِّموها إلى الآخرة الّتي هي أبقى وأعلا تكن قلوبكم هناك.[٤٨٥٩] **(وما سمِّي المال مالاً إلّا**

[٤٨٤٨] ل: من.

[٤٨٤٩] ل: هارون.

[٤٨٥٠] وفي هامش ط: يعني أنّ موسى غضب أوّلاً بحسب الظاهر على أنّه أهمل في ذلك الأمر، ولكنّه بحسب الحال يريد تربية هارون بأنّهم ما عبدوا إلّا إيّاه. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٨٥١] وفي هامش ط: وأراد تربيته أيضاً. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٨٥٢] ل: بهارون.

[٤٨٥٣] ل: ما قال.

[٤٨٥٤] وفي هامش ط: والتكلّم عليه. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٨٥٥] ن: الخبطة.

[٤٨٥٦] أ ل: خطبه. وفي هامش ط: أي الدلالة على أنّ ذلك الأمر خبطٌ عظيمٌ من باب الإشارة وحصولها من الخطب يُستفاد منه العظم، وهو مقلوب الخبط، فمجموع هذين الأمرين يحصل الإشارة. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٨٥٧] وفي هامش ط: وخصّصتَ الربّ بأمرٍ مخصوصٍ والحقّ المعيّن، وهو المطلق الّذي هذا الخاصّ من مجاليه. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٨٥٨] ل - (تكن قلوبكم في السماء)، صح هامش.

[٤٨٥٩] ل: (تكن قلوبكم هناك).

لكونه بالذات يميل[٤٨٦٠] القلوب إليه بالعبادة، فهو المقصود الأعظم حيث جعل صاحبه نفسه الّتي هي أعظم شيءٍ عنده عبده[٤٨٦١] المعظّم في القلوب لما فيها من الافتقار إليه) في نيل المقاصد وتحصيل الحوائج. **(وليس للصور بقاءٌ، فلا بدّ من ذهاب صورة العجل لو لم يستعجل موسى بحرقه،[٤٨٦٢] فغلبت عليه الغيرة، فحرَقه، ثمّ نسف رماد تلك الصورة في اليَمِّ نسفاً)**، أي طرحه في اليَمِّ طرحاً قيل في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَنَنْسِفَنَّهُ فِي الْيَمِّ نَسْفًا﴾ [سورة طه، ٩٧/٢٠]، أي نطرحه فيه طرح النُسافة، وهو ما يَثور من غبار الأرض **(وقال له: ﴿وَانْظُرْ إِلَى إِلٰهِكَ﴾ [سورة طه، ٩٧/٢٠] فسمّاه إلهاً بطريق التنبيه للتعليم)** لا بطريق التهكّم للتغيّر[٤٨٦٣] **(لِمَا علِم أنّه بعض المجالي الإلهيّة لأُحرِّقنّه.**

فإنّ حيوانيّة الإنسان[٤٨٦٤] لها التصرّف في حيوانيّة الحيوان لكون اللّه سخّرها للإنسان، ولا سيّما وأصله)، أي أصل العجل **(ليس من حيوانٍ، فكان أعظم في التسخير، لأنّ غير الحيوان ما له إرادةٌ، بل هو بحكم من يتصرَّف فيه من غير إباءةٍ)**، أي امتناعٍ. **(وأمّا الحيوان، فهو ذو إرادةٍ وغرضٍ، فقد يقع منه الإباءة[٤٨٦٥])** إذا لم يوافق غرضه وإرادته ما يريد منه الإنسان المتصرّف فيه **(في بعض التصريف[٤٨٦٦])**، /[٢٢٥و] أي في بعض أنواع تصرّفاته فيه **(فإن كان فيه قوّة إظهار ذلك ظهر منه الجموح لِمَا يريده منه)** ذلك[٤٨٦٧] **(الإنسان)** المتصرّف **(وإن لم يكن[٤٨٦٨] له هذه القوّة أو يصادف)**، أي يوافق **(غرض الحيوان)[٤٨٦٩]** غرض

[٤٨٦٠] ن أ ل: (تميل).

[٤٨٦١] ن أ ل: حيث جعل صاحبه نفسه الّتي هي أعظم شيءٍ عنده عبده.

[٤٨٦٢] وفي هامش ط: حرق الحليّ الّذي هو الذهب إمّا باعتبار أنّه انقلب حيواناً حقيقةً، أو بإعجاز موسى هو. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٨٦٣] أ: للتعيير.

[٤٨٦٤] وفي هامش ط: الحيوانيّة المضافة إلى الإنسان، فللإنسانيّة مدخلٌ في التسخير، فلا ينافي ما يقول: يعبد ذلك أنّ إلّا ما سخّر شيئاً إلّا بالإنسانيّة. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٨٦٥] ن: (الاباء).

[٤٨٦٦] ل: (تصرّف).

[٤٨٦٧] ن: (ذلك).

[٤٨٦٨] أ: (تكن).

[٤٨٦٩] ن: غرض الحيوان.

الإنسان **(انقاد مذَلَّلًا لِمَا يريده)** الإنسان منه[٤٨٧٠] **(كما يَنقاد)** الإنسان إنساناً **(مثله[٤٨٧١] لأمرٍ فيما يرفعه اللّه به)**، أي لأمرٍ كائنٍ في شيءٍ رفع اللّه مثله بذلك الشيء كالمناصب والمراتب، فإنّ فيها أموراً ينقاد الإنسان لأجلها أصحابها **(من أجل المال الّذي يرجوه منه المعبَّر عنه في بعض الأحوال بالأُجرة)** فكان قوله: من أجل المال إلخ. بدلٌ من قوله: لأمرٍ[٤٨٧٢] فيما رفعه بدل البعض من الكلّ. وقد نصّ على انقياد الإنسان مثله لما رفعه اللّه به **(في قوله: ﴿وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾ [سورة زخرف، ٣٢/٤٣][٤٨٧٣] فما تسخّر له من هو مثله)** في الإنسانيّة **(إلّا من)** حيثيّة **(حيوانيّته لا من[٤٨٧٤])** حيثيّة[٤٨٧٥] **(إنسانيّته، فإنّ المثْلين ضدّان)**[٤٨٧٦] من حيث أنّهما لا يجتمعان **(فيسخّره الأرفع في المنزلة بالمال أو بالجاه بإنسانيّته،[٤٨٧٧] ويتسخّر له ذلك الآخر، إمّا خوفاً أو طمعاً من حيوانيّته لا من إنسانيّته)** إنّما أضاف التسخير إلى إنسانيّته، لأنّ التسخير في الإنسان إنّما يكون من جهة كمالٍ، والكمال في الإنسان ليس إلّا من جهة إنسانيّته، وأضاف التسخير إلى حيوانيّته، لأنّ التسخير فيه إنّما يكون من جهة[٤٨٧٨] نقصٍ لِيَنْجَبِر[٤٨٧٩] به، والنقص فيه ليس إلّا من جهة حيوانيّته **(فما تسخّر له من هو مثله)** من حيث هو مثله. **(ألا ترى ما بين البهائم من التحريش)** وهو العداوة الّتي بينها كما هو المشاهد

[٤٨٧٠] أ ل: (منه).

[٤٨٧١] ل: مثله.

[٤٨٧٢] أ - لأمر.

[٤٨٧٣] وفي هامش ط: أي مسخّراً منقاداً. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٨٧٤] ل: لا من.

[٤٨٧٥] ط - (حيوانيّته لا من) حيثيّة، صح هامش.

[٤٨٧٦] وفي هامش ط: ولمّا كان بين المثلين الضدّيّة، ومن خواصّها إفناء كلٍّ منهما الآخر لا جرم وقع بينهما التشاجر والتخاصم. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٨٧٧] أ - (فإنّ المثْلين ضدّان) من حيث أنّهما لا يجتمعان (فيسخّره الأرفع في المنزلة بالمال أو بالجاه بإنسانيّته، صح هامش.

[٤٨٧٨] أ - كمال، والكمال في الإنسان ليس إلّا من جهة إنسانيّته، وأضاف التسخير إلى حيوانيّته، لأنّ التسخير فيه إنّما يكون من جهة، صح هامش.

[٤٨٧٩] ن: لينحير؛ ل: ليبحر.

من الكلاب والثيران[٤٨٨٠] وكلّ ذي قوّةٍ منها مع بني نوعه دون غيره ممّا سواه **(لأنّها أمثالٌ، فالمثلان ضدّان)** لمّا تقرّر أنّ ما به الإشتراك هو محلّ التنازع، فكلّما كان أكثر كان التنازع أشدّ كما يكون بين كلّ أهل صنعةٍ وصناعةٍ وقرابةٍ. **(ولذلك قال: ﴿وَرَفَعْنَا بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ﴾ [سورة الأنعام، ١٦٥/٦] فما هو)**، أي المسخِّر اسم فاعلٍ **(معه)**، أي مع المسخَّر اسم مفعولٍ **(في درجته، فوقع التسخير من أجل الدرجات. /[٢٢٥ظ]**

والتسخير على قسمين: تسخيرٌ مرادٌ) على سبيل القصد والاختيار **(للمسخِّر اسم فاعلٍ، قاهرٌ[٤٨٨١] في تسخيره، لهذا الشخص المسخَّر كتسخير السيّد لعبده، وإن كان مثله في الإنسانيّة، وكتسخير السلطان لرعاياه، وإن كانوا أمثالاً له)** في الإنسانيّة[٤٨٨٢] **(فسخّرهم بالدرجة. والقسم الآخر)** الّذي ليس مرادٌ للمسخِّر اسم فاعلٍ **(تسخيرٌ بالحال)** من غير قصدٍ منه واختيارٍ **(كتسخير الرعايا للملك القائم بأمرهم في الذَبّ[٤٨٨٣] عنهم وحمايتهم وقتل من عاداهم وحفظ أموالهم وأنفسهم عليهم. وهذا كلّه تسخيرٌ بالحال من الرعايا يسْخرون بذلك مليكهم. ويسمّى هذا[٤٨٨٤])** التسخير **(على الحقيقة تسخير المرتبة)**، أي مرتبة الرعيّة **(فالمرتبة)**،[٤٨٨٥] أي مرتبة الرعيّة **(حكمت عليه بذلك، فمن الملوك من سعى لنفسه)** وما علم أنّ مرتبة رعيّته حكمت عليه بالتسخير **(ومنهم من عرف الأمر، فعلم أنّه بالمرتبة في تسخير رعاياه فعلم قدرهم وحقّهم،[٤٨٨٦] فآجره اللّه على ذلك أجر العلماء بالأمر على ما هو عليه وأجر مثل هذا يكون على اللّه)** لنيابته[٤٨٨٧] عن اللّه **(في كون اللّه في شؤون عباده)** فإذا قام بذلك وقضى حوائجهم للّه لا لغرض نفسه، فأجّره على من ينوب هو منابه. **(فالعالم كلّه مسخِّرٌ بالحال)** على صيغة اسم الفاعل **(من لا يمكن أن يُطلَق عليه أنّه مسخَّرٌ)** على صيغة المفعول بناءً

[٤٨٨٠] ن ل: واليزان.

[٤٨٨١] أ - قاهر، صح هامش.

[٤٨٨٢] ل: (في الإنسانيّة).

[٤٨٨٣] ن: (في الذات).

[٤٨٨٤] أ ل: هذا.

[٤٨٨٥] ن: فالمرتبة.

[٤٨٨٦] وفي هامش ط: ولاحظ أحوالهم، وتلك الملاحظة يتضمّن ملاحظة الحقّ تعالى. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٨٨٧] ن: (لنيابته).

على أنّ أسماء الحقّ من حيث ألوهيّته ما يدلّ على التأثير لا على التأثّر إلّا أنّه لمّا كان باعتبار هويّته في شأن عباده كان مسخِّراً بالحال بهذا الاعتبار،[٤٨٨٨] ولذلك **(قال تعالى: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [سورة الرحمن، ٢٩/٥٥])** حيث أتى بضمير الغائب الدالّ على هويّته دون أسماء الألوهيّة كاسم[٤٨٨٩] اللّه والرحمن وغيرهما من الأسماء المختصّة به.

(فكان عدم قوّة إرداع هارون بالفعل أن ينفذ)، أي بأن ينفذ[٤٨٩٠] إرادعه **(في أصحاب العجل بالتسليط)**، أي تسليط هارون **(على العجل)** وإفنائه **(كما سلّط موسى عليه حكمةً من اللّه ظاهرةً في الوجود ليُعبَد في كلّ صورةٍ. وإن ذهبت تلك الصورة بعد ذلك فما ذهبت[٤٨٩١] إلّا بعدما تلبّستْ عند عابدها /[٢٢٦و] بالألوهيّة، ولهذا ما بقي نوعٌ من الأنواع إلّا وعُبِد إمّا عبادة تألّهٍ)** كعبادة الأصنام وغيرها من الشمس والقمر والكواكب **(وإمّا عبادة تسخيرٍ)** كعبادة أصحاب المناصب لأجل المال والجاه. **(فلا بدّ من ذلك لمن عقَل)** لأنّه لا يقع[٤٨٩٢] الارتباط بين الموجودات إلّا بافتقار بعضها ببعضٍ، وهو يستلزم التسخير والتسخّر،[٤٨٩٣] وذلك ظاهرٌ لمن عقل وأدرك الحقائق **(وما عُبِد شيءٌ من العالم إلّا بعد التلبّس بالرفعة عند العابد والظهور بالدرجة)** الرفيعة[٤٨٩٤] **(ولذلك تسمّى[٤٨٩٥] الحقّ لنا برفيع الدرجات)** حيث قال: ﴿رَفِيعُ الدَرَجَاتِ ذُو العَرْشِ﴾ [سورة المؤمن، ١٥/٤٠] **(ولم يقل: رفيع الدرجة، فكثّر الدرجات في عينٍ واحدةٍ، فإنّه قضى ألّا يُعبَد[٤٨٩٦] إلّا إيّاه في درجاتٍ كثيرةٍ مختلفةٍ أعطت[٤٨٩٧] كلّ درجةٍ**

[٤٨٨٨] وفي هامش ط: وهو بهذا الاعتبار يصحّ استناد جميع ما في المظاهر إليه، فيصحّ إطلاق كونه مسخَّراً اسم مفعولٍ، ولعلّ هذا باعتبار الفرق. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٨٨٩] كالاسم.

[٤٨٩٠] أ - أي بأن ينفذ، صح هامش.

[٤٨٩١] أ - تلك الصورة بعد ذلك فما ذهبت، صح هامش.

[٤٨٩٢] ل: تقع.

[٤٨٩٣] وفي هامش ط: وكما أنّ بين الملك ورعاياه مثلاً مطلوبٌ كذلك بين عبادة الأصنام، والأصنام لظهور بعض الأحكام. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٨٩٤] وفي صح هامش أ + في قلبه.

[٤٨٩٥] ن: يسمّى.

[٤٨٩٦] ن ل: (نعبد)؛ أ: (تعبد).

[٤٨٩٧] ل: (أعطيت).

مجلًى إلهيًّا عُبِد فيها. وأعظم مجلًى عُبِد فيه وأعلاه الهوى كما قال تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلٰهَهُ هَوَاهُ﴾ [سورة الجاثية، ٢٣/٤٥] فهو أعظم معبودٍ، فإنّه لا يُعبَد إلّا به[٤٨٩٨] **ولا يُعبَد هو)**، أي الهوى **(إلّا بذاته)**.

قال رضي اللّه عنه في **فتوحاته المكّيّة**: «شاهدت الهوى في بعض المكاشفات ظاهراً بالألوهيّة قاعداً على عرشه، وجميع عبدته حافّين عليه واقفين عنده، وما شاهدت معبوداً في الصور الكونيّة أعظم منه».[٤٨٩٩] **(وفيه أقول)**:

شعرٌ:[٤٩٠٠]

(وحقّ الهوى أنّ الهوى سبب الهوى ولو لا الهوى في القلب ما عُبِد الهوى) يعني بحقّ الحبّ الأصليّ المعبّر عنه في الحديث القدسيّ بقوله: «فأحببت أن أُعرَف»[٤٩٠١] إنّ ذلك الهوى[٤٩٠٢] بعينه هو سبب الهوى الحبّيّ الفرعيّ الّذي انجذبت به القلوب إلى جمال الحقّ وكماله المطلق، ولو لا ذلك الهوى الحبّيّ الفرعيّ في القلوب ما عُبِد الهوى الّذي هو الميل إلى مظاهره الكونيّة ومجاليه الخلقيّة بالاتّباع له والانقياد لأحكامه. **(ألا ترى علْم اللّه بالأشياء**[٤٩٠٣] **ما أكمله كيف تمّم)** العلم أو تمّم الآية الواردة **(في حقّ مَن عبَد هواه واتخذه إلهاً**[٤٩٠٤]**)** أعني قوله: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلٰهَهُ هَوَاهُ﴾ فقال[٤٩٠٥] تتميماً لها **(﴿وَأَضَلَّهُ اللّٰهُ عَلَى عِلْمٍ﴾ [سورة الجاثية، ٢٣/٤٥] والضلالة الحيرة، /[٢٢٦ظ] وذلك)**[٤٩٠٦] التتميم **(أنّه)**، أي الحقّ تعالى **(لمّا رأى**

[٤٨٩٨] وفي هامش أ ل + (شيء).

[٤٨٩٩] لم أجد مأخذه.

[٤٩٠٠] ن أ - شعر.

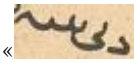
[٤٩٠١] **كشف الخفاء** للعجلونيّ، ١٣٢/٢.

[٤٩٠٢] أ ل - الهوى.

[٤٩٠٣] أ: (في الأشياء).

[٤٩٠٤] ن: واتّخذه إلٰها.

[٤٩٠٥] أ ل: (فقال).

[٤٩٠٦] وفي هامش ط: حاصله أنّه لمّا وجد الحقّ أنّهم منقادون للهوى، وأنّ معبوداتهم مختلفةٌ وجد بعض العابدين الّذي له أدنى «  » لأن يجعله حيراناً فحيّره، وذلك الحيرة حصل له بملاحظة أنّه رأى أنّ الهوى واحدٌ، والعبادة ليست إلّا به، ومع هذا حصل الاختلاف في المعبودات، فمِن أين حصل هذا الاختلاف، وهل الحقّ مع مَن مِن هؤلاء؟ عبدالغفور اللاريّ.

أنّ[٤٩٠٧] **العابد ما عبَد إلّا هواه بانقياده لطاعته)**، أي بانقياد العابد لطاعة هواه **(فيما يأمره به من عبادة مَن عبَده مِن الأشخاص حتّى أنّ عبادته للّه كانت عن هوًى أيضاً، لأنّه لو لم يقع له في ذلك الجانب المقدّس)**[٤٩٠٨] عن أن يتطرّق إليه كلّ أحدٍ **(هوًى، وهو الإرادة بمحبّةٍ**[٤٩٠٩]**)**، أي إرادةٌ نفسانيّةٌ مع محبّةٍ إلهيّةٍ كإرادة الجنّة والنجاة من النار والفوز بالدرجات العاليّة **(ما عبَد اللّه ولا آثره على غيره. وكذلك**[٤٩١٠] **مَن عبَد صورةً ما من صور العالم واتّخذها إلهاً ما اتّخذها)** إلهاً[٤٩١١] **(إلّا بالهوى، فالعابد لا يزال تحت سلطان هواه.**

ثمّ رأى المعبودات) عطفٌ على قوله: رأى أنّ العابد، ثمّ رأى الحقّ تعالى المعبودات الكونيّة **(تتنوّع في)**[٤٩١٢] نظر **(العابدين)**[٤٩١٣] لها في الحقّيّة[٤٩١٤] والبطلان **(فكلّ عابدٍ أمراً ما يكفّر مَن يعبد سواه، والذي عنده أدنى تنبّهٍ يحارُ لاتّحاد الهوى)** عند اعتبار نسبة الهوى إلى متعلّقاته، فإنّ الكلّ فيه متّحدٌ **(بل لأحديّة الهوى)** عند قطع النظر من تلك[٤٩١٥] المتعلّقات. **(فإنّه عينٌ واحدةٌ)** وإن كانت متحقّقةً **(في كلّ عابدٍ، فأضلّه اللّه**[٤٩١٦]**)** جواب لمّا، وإدخال الفاء لطول الكلام **(أي حيّره)** حيث لا يعلم أنّ الحقّ مع مَن[٤٩١٧] مِن هؤلاء العابدين، لكن حيّره **(على علمٍ بأنّ كلّ عابدٍ ما عبَد إلّا هواه ولا استعبده إلّا هواه سواءٌ صادف هواه**[٤٩١٨] **الأمر المشروع)** يعني الإله الّذي شُرِع عبادته **(أو لم يصادف)** وهو الإله الباطل الّذي نُهِي عن عبادته. **(والعارف المكمِّل من رأى كلّ معبودٍ مجلًى للحقّ يُعبَد فيه)** فالحقّ هو المعبود مطلقاً جمعاً وفرقاً.

[٤٩٠٧] أ ل: (هذا).

[٤٩٠٨] وفي هامش ط: أي لمّا كان في كمال القدس كيف يصل إليه العبد بدون توسّط أمرٍ كالهوى؟ عبدالغفور اللاريّ.

[٤٩٠٩] ل: بمحبّة.

[٤٩١٠] أ ل + كلّ.

[٤٩١١] ل: (إلهاً).

[٤٩١٢] ن: تتنوّع في.

[٤٩١٣] ن: العابدين.

[٤٩١٤] ن: في الحقيقة.

[٤٩١٥] أ: عن تلك.

[٤٩١٦] ل: اللّه.

[٤٩١٧] أ - من، صح هامش.

[٤٩١٨] ل: (هواه).

(ولذلك)، أي لكون كلّ معبودٍ مجلًى للحقّ، وإن لم يعرف العابد ذلك **(سَمُّوه)**، أي سمّى العابدون **(كلّهم)** ذلك المجلى **(إلٰهاً مع اسمه الخاصّ)** حيث يسمّى **(بحجرٍ أو شجرٍ أو حيوانٍ أو إنسانٍ أو كوكبٍ أو ملكٍ، هذا اسم الشخصيّة)**،[٤٩١٩] أي التعيّن **(فيه)** بالنظر إلى نفسه. **(والألوهيّة مرتبة /[٢٢٧و] تخيّل العابد له أنّها مرتبة معبوده)** الخاصّ **(وهي على الحقيقة مجلًى للحقّ لبصر هذا العابد الخاصّ المعتكف على هذا المعبود في هذا المجلى المختصّ،[٤٩٢٠] ولهذا[٤٩٢١])**، أي لأنّ المعبود الخاصّ مجلًى للحقّ لبصر هذا العابد المحجوب بتعيّن معبوده الّذي هو المجلى الخاصّ **(قال:[٤٩٢٢] من عرف)**، أي كان في استعداده الفطريّ أن يعرف الأمر على ما هو عليه، وهو أنّ معبوده الخاصّ على الحقيقة مجلًى للحقّ، وإن لم يعرف بالفعل **(مقالة جهالةٍ)**، أي مقالةً ناشئةً عن جهالته بما هو الأمر[٤٩٢٣] عليه **(﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللّٰهِ زُلْفَى﴾ [سورة الزمر، ٣/٣٩])** وإنّما كانت هذه المقالة مقالة جهالةٍ، لأنّه جعل ما هو مجلًى إلهيٌّ[٤٩٢٤] مقرّباً إليه مع أنّ كونه مجلًى إلهيًّا يقتضي العينيّة وكونه مقرِّباً يقتضي الغيريّة **(مع[٤٩٢٥] تسميتهم إيّاهم آلهةً حتّى قالوا: ﴿أَجَعَلَ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ﴾ [سورة ص، ٥/٣٨] فما أنكروه)**، أي الإله الواحد **(بل تعجّبوا من ذلك)**، أي من جعل الآلهة إلهاً واحداً لغرابته[٤٩٢٦] بالنسبة إلى عقائدهم[٤٩٢٧] المأنوسة وتقليداتهم المألوفة. **(فإنّهم وقفوا مع كثرة الصور ونسبة**

[٤٩١٩] وفي هامش ط: يعني إذا لوحظ من حيث أنّه أمرٌ كونيٌّ سمّاه بالشجر والحجر إلى غير ذلك، وأمّا إذا لوحظ باعتبار ما توهّمه فيه من معنى الألوهيّة فسمّاه إلهاً، وهذا المعنى ليس له من حيث هو، بل من حيث أنّ الحقّ ظهر فيه لكن لا يعلم ذلك، بل يستند إليه بخصوصه. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٩٢٠] وفي هامش ط: لمّا كان هذا المعبود أمراً محسوساً كان ذلك المجلى ظاهراً على بصر العابد. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٩٢١] ل: ولهذا.

[٤٩٢٢] ل + (بعض).

[٤٩٢٣] أ - الأمر.

[٤٩٢٤] أ: إلهيا.

[٤٩٢٥] وفي هامش ط: أي مع أنّهم سمّوه آلهةً أرادوا لتقريب[التقريب؟] إلى الإله ويُفهَم منه المغايرة بحسب الذات، وذلك جهلٌ. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٩٢٦] أ: لقرابته.

[٤٩٢٧] وفي هامش ط: حيث اعتقدوا أنّ كلّ صورةٍ بخصوصها معبودٌ. عبدالغفور اللاريّ.

الألوهة لها)، أي إليها. **(فجاء الرسول ودعاهم إلى إلهٍ واحدٍ يُعرَف ولا يُشهَد)**[٤٩٢٨] على صيغة المبنيّ للمفعول، فإنّه من حيث وحدته الحقيقيّة معلومةٌ غير مشهودةٍ بالبصر **(بشهادتهم)** متعلّقٌ بالواحد، أي دعاهم الرسول إلى الإله الواحد الحقّ بشهادتهم **(أنّهم أثبتوه عندهم واعتقدوه**[٤٩٢٩] **في قولهم: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللّٰهِ زُلْفَى﴾ لعلمهم بأنّ تلك الصور حجارةٌ، ولذلك قامت الحجّة عليهم بقوله: ﴿قُلْ سَمُّوهُمْ﴾ [سورة الرعد، ٣٣/١٣] فما يسمّونهم إلّا بما يعلمون أنّ تلك الأسماء)** الكونيّة كالحجر والكوكب[٤٩٣٠] وغيرهما **(لهم حقيقةٌ. وأمّا العارفون بالأمر على بما هو عليه)** المكمّلون الّذي[٤٩٣١] يروْن الكلّ مجالي الواحد الحقّ **(فيظهرون بصورة الإنكار**[٤٩٣٢] **لما عُبِد من الصور)** مع رؤيتهم أنّها مجالي للحقّ **(لأنّ مرتبتهم في العلم**[٤٩٣٣] **/[٢٢٧ظ] تعطيهم أن يكونوا بحكم الوقت لحكم الرسول الّذي آمنوا به عليهم الّذي سُمّوا به مؤمنين، فهم عبّاد الوقت)**، أي عبّادٌ للّه على ما اقتضاه الوقت **(مع علمهم بأنّهم)**، أي العابدين للمجالي **(ما عبدوا من تلك الصور أعيانها، وإنّما عبدوا اللّه فيها بحكم سلطان التجلّي**[٤٩٣٤] **الّذي عرفوه)**، أي العارفون منهم،[٤٩٣٥] أي من العابدين **(وجهِله المنكِر الّذي لا علم له بما تجلّى)** الحقّ بالصور الكونيّة **(أو يستره العارف المكمِّل من نبيٍّ ورسولٍ ووارثٍ عنهم، فأَمَرَهم)**، أي أمر العارف المكمِّل المحجوبين **(بالانتزاح)**، أي الاجتناب **(عن تلك الصور لِمَا انتزح عنها رسول الوقت اتّباعاً للرسول**[٤٩٣٦] **طمعاً في محبّة اللّه إيّاهم)** الثابتة

[٤٩٢٨] وفي هامش ط: إنّما قال ذلك ردًّا لهم حيث جعلوا الإله مشهوداً محسوساً. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٩٢٩] وفي هامش ط: هذا الاعتقاد بالنظر إلى أهل جبلّتهم وإن كانوا معتكفين على الصور، ولهذا إذا اضطرّوا في أمرٍ توجّوا إلى ما اقتضاه جبلّتهم ودعوْه. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٩٣٠] ن ل: الكواكب.

[٤٩٣١] ن أ ل: الّذين.

[٤٩٣٢] ن - (الإنكار)، صح هاش.

[٤٩٣٣] وفي هامش ط: أي علم كان لهم.

[٤٩٣٤] أ - التجلّي، صح هامش.

[٤٩٣٥] ن أ ل: (منهم). وفي هامش ط: حاصل الكلام أنّ العارفين يظهرون بصورة الإنكار إمّا لمراعاة حال مقتدائهم، يعني رسولهم، فإنّهم لم يأمر بإظهار ذلك، بل أراد إثبات الإله المطلق كما هو مقتضى الإيمان، وإمّا لمراعاة العبدة، فإنّ المقصود تخليصهم من هذه الورطة، ولو ظهر العارفون بذلك، لم يحصل تخليصهم منها. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٩٣٦] وفي هامش ط: ما ذكر من عدم الإظهار لاتّباع الرسول. عبدالغفور اللاريّ.

(بقوله: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ﴾ [سورة آل عمران، ٣١/٣].[٤٩٣٧] **فدعا، أي الرسول**[٤٩٣٨] **إلى إلٰهٍ يُصمَد إليه)** ويُقصَد لقضاء الحوائج **(ويُعلَم من حيث الجملة)**، أي على وجه الإجمال **(ولا يُشهَد)**[٤٩٣٩] لأنّ المشهود كان من كان ليس له أُبَّهَةُ[٤٩٤٠] الغائب في عزّه وعظمته **(﴿وَلَا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾ بل ﴿هُوَ يدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾)** فالأوّل **(للطفه و)** الثاني[٤٩٤١] لمكان **(سريانه في أعيان الأشياء ف﴿لَا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾ كما أنّها)**، أي الأبصار **(لا تدرك أرواحها المدبّرة أشباحها**[٤٩٤٢] **وصورها الظاهرة)** عطفٌ على أشباحها عطف تفسيرٍ. وقيل: المراد بالأشباح الأبدان المثاليّة، وبالصور الظاهرة الأبدان الحسّيّة،[٤٩٤٣] وعطفه بعضهم على أرواحها، وأراد بصور الأبصار العيون، فإنّ العين الباصرة غير مدركةٍ[٤٩٤٤] للقوّة الباصرة بنفسها، بل بواسطة المرآة.[٤٩٤٥] وفي النسخة المقروءة على الشيخ رضي اللّه عنه: كما أنّها لا تدركه أرواحها المدبّرة أشباحَها وصورَها الظاهرة، فضمير أنّها للقصّة، يعني لا تدركها الأبصار كما أنّه لا تدركها الأرواح الّتي ليست الأبصار إلّا بعضاً من قواها. ففي هذه العبارة زيادة مبالغةٍ[٤٩٤٦] في عدم إدراك الأبصار له كما لا يخفى.

(ف﴿هُوَ اللَطِيفُ﴾) لتنزّهه عن إدراك الأبصار **(﴿الخَبِيرُ﴾ [سورة الأنعام، ١٠٣/٦])** لسريانه في أعيان الأشياء. **(والخِبرة ذوقٌ، والذوق تجلٍّ)**، /[٢٢٨و] أي حاصلٌ بالتجلّي

[٤٩٣٧] وفي هامش ط ن ل ب م: قوله: أو يستر، عطفٌ على قوله: فيظهرون، أي: يظهرون[١] بصورة الإنكار لِما عُبِد من الصور ليكونوا بحكم الوقت مع الرسول، أو يسترون عن العابدين[٢] أنّهم إنّما عبدوا اللّه فيها بحكم سلطان التجلّي ليأمروهم بالانتزاح عنها ليتحقّقوا بمتابعة النبيّ طمعاً في محبّة اللّه إيّاهم. منه قدّس اللّه تعالى سرّه. [١] ل - أي فيظهرون؛ [٢] م: على العابدين.

[٤٩٣٨] أ: أي الرسول.

[٤٩٣٩] وفي هامش ط: بخلاف العبدة، فإنّ معبودهم مشهودٌ. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٩٤٠] ن: آلهة.

[٤٩٤١] ل - (و) الثاني.

[٤٩٤٢] وفي هامش ط: الضامير في: أشباحها راجعٌ إلى الأرواح. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٩٤٣] وفي هامش ط: لئلّا يلزم التكرار، وإنّما لم يعكس، لأنّ أشباح[الأشباح؟] يُطلَق غالباً على الأبدان المثاليّة. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٩٤٤] ل: مدرك.

[٤٩٤٥] وفي هامش ط: ولا يخفى بعده. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٩٤٦] وفي هامش ط: لأنّ الأرواح مع أنّها أشدّ مناسبةً لم يُدرَك، فكيف ما هو بعيد المناسبة. عبدالغفور اللاريّ.

(والتجلّي) لا يكون إلّا **(في الصور)** لأنّ التجلّيَ هو الظهور، ولا بدّ في الظهور من مظهرٍ، والمظاهر[٤٩٤٧] هي الصور، ولذلك قال: **(فلا بدّ منها)**، أي لا بدّ للتجلّي من الصور **(و)** كذا **(لا بدّ)** للصور **(منه)**، أي من التجلّي، لأنّ الصورة ليست إلّا تعيّن[٤٩٤٨] تجلّي الوجود الحقّ، فالوجود[٤٩٤٩] الحقّ من حيث الإطلاق هو المتجلّي ومن حيث التقيّد والتعيّن هو المجلى والصورة، فإذا تجلّى الوجود الحقّ في الصورة **(فلا بدّ[٤٩٥٠] أن يعبده من رآه)** في تلك الصور[٤٩٥١] **(بهواه)** الحاكم عليه في عبادة من يهواه.[٤٩٥٢] هذا سرّ عبادة الصورة[٤٩٥٣] **(إن فهمت[٤٩٥٤] ﴿وَعَلَى اللّٰهِ قَصْدُ السَّبِيلِ﴾ [سورة النحل، ١٦/٩])** وهو حسبنا ونعم الوكيل.

[٤٩٤٧] ن: (والمظاهر).

[٤٩٤٨] ن: بعين.

[٤٩٤٩] أ - الحقّ فالوجود، صح هامش.

[٤٩٥٠] أ: فلا بدّ.

[٤٩٥١] ل: الصورة.

[٤٩٥٢] أ ل: بهواه.

[٤٩٥٣] وفي هامش ط ن أ ل ب: رباعية:[١]

تا از تو بديده و دل آمد نورم — از نقش دو[٢] بيني و دو داني دورم

چون در بت و بتكده تويي منظورم — گر سر[٣] بنهم به پيش بت معذورم. منه[٤] قدّس اللّه تعالى سرّه.[٥]

[١] ن أ ل ب - رباعية. [٢] ب: تو. [٣] ب - سر. [٤] ن أ - منه. [٥] لم أجد مأخذه.

[٤٩٥٤] أ: إن فهمت.

فصّ حكمةٍ عُلْويّةٍ في كلمةٍ موسويّةٍ

علوّ قدر موسى عليه السلام ورفعة مقامه بين الأنبياء عليهم السلام أظهر من أن يحتاج إلى البيان، وكذا كثرة آياته وقوّة معجزاته أبين من أن تفتقر إلى البرهان. ومن هذا القبيل ظفره على أعدائه وغلبته على خصمائه وغير ذلك ممّا لا يُعَدّ ولا يُحصى. ولا شكّ أنّ كلّ واحدٍ واحدٌ[٤٩٥٥] من هذه الأمور يكفي في توصيف حكمته بالعلويّة، فإذا اجتمعت فبالطريق الأولى.

(حكمة قتل الأبناء من أجل موسى ليعود إليه) الظاهر أن يقال: حكمة قتل الأبناء أن يعود[٤٩٥٦] أو قتل الأبناء لأن يعود،[٤٩٥٧] فكأنّ مؤدّي الحكمة واللام واحداً، فلا يبعد أن يجعل الثاني تأكيداً للأوّل بحسب المعنى: يريد رضي اللّه عنه أنّ الحكمة في قتل فرعون وأعوانه الأبناء من أطفال بني إسرائيل من أجل موسى أن يعود[٤٩٥٨] إلى موسى **(بالإمداد حياة كلّ من قُتِل من أجله)**، أي روحانيّته الّتي هي حصّةٌ وجوديّةٌ منصبغةٌ بصفة الحياة، ولذلك عبّر عنها بالحياة **(لأنّه قُتِل على أنّه موسى وما ثَمّ جهلٌ)** فهو تعالى يعلم أنّه قُتِل على أنّه موسى **(فلا بدّ أن يعود[٤٩٥٩] حياته)**، أي روحانيّته[٤٩٦٠] بالإمداد **(على موسى، أعني حياة المقتول من أجله)** وروحانيّته ليجازيَ[٤٩٦١] قاتله في صورة موسى، فإنّ الوجود مُجازٍ /[٢٢٨ظ] مكافٍ[٤٩٦٢] كلّ ما أُلقي إليه بصورة الفعل أُلقي مثله إلى الفاعل في صورة الجزاء، وما أشبه كونه مقتولاً في صورة موسى توهّماً بكونه قاتلاً لقاتله في

[٤٩٥٥] أ - واحد، صح هامش.

[٤٩٥٦] ن: يعود.

[٤٩٥٧] أ: تعود.

[٤٩٥٨] أ: تعود.

[٤٩٥٩] أ: (تعود).

[٤٩٦٠] وفي هامش ط: لا الحياة الّتي يفني بفناء البدن. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٩٦١] وفي هامش ط: يعني أنّ الحقّ لمّا علم توهّمهم جازاهم على طبق توهّمهم، فإن ذاب الوجود أن يعطي المثل، فلمّا قتلوا بنوهم أنّه موسى جعل اللّه بسبب هذه المناسبة موسى قاتلاً لهم، وليس معناه أنّ كلّ من قُتِل لما كان موسى بحسب الروحانيّة جعل اللّه موسى قاتلاً لهم. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٩٦٢] ن: مجازي مكافي.

صورته حقيقةً.[٤٩٦٣] **(وهي)**، أي حياة المقتول وروحانيّته[٤٩٦٤] **(طاهرةٌ)** باقيةٌ **(على الفطرة)** الّتي فطرها اللّه عليها **(ولا يُدنِّسهَا[٤٩٦٥] الأغراض النفسيّة)** المانعة لها عن الإمداد **(بل هي على فطرة ﴿بَلَى﴾ [سورة الأعراف، ١٧٢/٧])** القابلة بها أن يُفِيض عليها من الربّ المطلق ما يمدّ به موسى في قتل[٤٩٦٦] فرعون وأعوانه جزاءً وفاقاً. **(فكان موسى مجموع حياة)**[٤٩٦٧] كلّ[٤٩٦٨] **(من قُتِل)** وروحانيّتهم[٤٩٦٩] حين قُتِل كلّ واحدٍ منهم **(على أنّه هو)**،[٤٩٧٠] أي موسى **(فكلّ ما كان مهيّئًا لذلك المقتول ممّا كان استعداد روحه له)** من اسباب الإمداد من الحياة والعلم والإرادة والقدرة وغيرها **(كان مهيَّئًا في)**[٤٩٧١] صورة **(موسى)**[٤٩٧٢] للانتقام من فرعون وأعوانه.[٤٩٧٣] **(وهذا)**، أي اجتماع أرواح الأبناء المقتولين لإمداد موسى **(اختصاصٌ إلهيٌّ لموسى لم يكن لأحدٍ قبله)** وحكمةٌ واحدةٌ من الحكم الّتي خصّه اللّه بها. **(فإنّ حِكَم موسى كثيرةٌ، وأَنَا إن شاء اللّه أَسْرُدُ منها في هذا الباب على قدر ما بلغ به)**، أي بإظهاره **(الأمر الإلهيّ في خاطري،[٤٩٧٤] فهذا[٤٩٧٥]**

[٤٩٦٣] وفي هامش ط: أي علم الحقّ تعالى توهّمهم، وليس معناه أنّ الحقّ عالمٌ بأنّ المقتول بعينه موسى، لأنّ الظاهر أنّ نفس المقتولين مغايرةٌ لنفس موسى يجسر يوم القيامة نفوس الأطفال فعود حياته إلى موسى بالإمداد ليس إلّا وأمّا رجوع كمالات المقتولين إلى موسى فبناءٌ على أقالوا [؟] من أنّ الفيض أوّلاً يرد على العرش، وهو فيضٌ جزئيٌّ يتوجّه إلى المستعدّين، فكلّما كان المستعدّ أقلّ كان الفيض أكثر، ولهذا قيل: إنّ الحكمة في القتل العامّة والوباء هي تكميل نفسٍ من النفوس. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٩٦٤] ل + (حياة).

[٤٩٦٥] أ ل: (تدنّسها).

[٤٩٦٦] أ + مريم.

[٤٩٦٧] وفي هامش ط: أي بحسب الإمداد. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٩٦٨] ن أ ل: (كلّ).

[٤٩٦٩] ن: روحانياتهم.

[٤٩٧٠] أ: على أنّه هو.

[٤٩٧١] ن: (مهيّئًا) في؛ أ:مهيّئًا في؛ ل:مهيّئًا (في).

[٤٩٧٢] ن: موسى.

[٤٩٧٣] وفي هامش ط ن أ ل ب: رباعية:[١]

اي كرده[٢] بحسن دعواى سلطانى هر كه كه بعشوه رخش بيرون رانى[٣]

از بس كه كنند بر تو جان افشانى تنها نه يكى[٤] جان كه هزاران جانى. منه[٥] قدّس اللّه سرّه.[٦]

[١] ن أ ل ب - رباعية. [٢] أ: كرد. [٣] ل: زاني. [٤] ب: نيكي. [٥] ن أ ب - منه. [٦] لم أجد مأخذه.

[٤٩٧٤] وفي هامش أ + (فكان).

أوّل ما شُوفِهْتُ به) من الحضرة الإلهيّة في الصورة المحمّديّة **(من هذا الباب)**، أي الفصّ الموسويّ.

(فما وُلِد موسى إلّا وهو) مع[٤٩٧٦] ما معه من أرواح أبناء بني إسرئيل بالإمداد والتأييد **(مجموع أرواحٍ كثيرةٍ)** جُمِعت جميع قوًى فعّالةٍ[٤٩٧٧] في شخصٍ واحدٍ. وإنّما كانت فعّالةً **(لأنّ الصغير يفعل بالكبير)** ويؤثّر أفعالاً كثيرةً وتأثيراتٍ عجيبةً. **(ألا ترى إلى الطفل يفعل في الكبير)** ويؤثّر فيه **(بالخاصّيّة)** وإنّما قال بالخاصّيّة لخفاء سبب ذلك الفعل **(فينزل الكبير من رياسته إليه فيلاعبه ويُزَقْزِقُ له)** بالزاي المعجمة، أي يرقّصه **(ويظهر له بعقله)**، أي ينزل مبلغ عقله **(فهو تحت تسخيره، وهو)**، أي الكبير **(لا يشعر بذلك. ثمّ يُشغِله)**، أي الطفل /[٢٢٩و] الصغير الكبير **(بتربيته وحمايته وتفقّد مصالحه وتأنيسه حتّى لا يضيق صدره. هذا كلّه من فعل الصغير بالكبير. وذلك لقوّة المقام، فإنّ الصغير حديث عهدٍ بربّه، لأنّه حديث التكوين والكبير أبعد)** وكما أنّ القرب الزمانيّ من المبدأ الحقّ يوجب قوّة التسخير كما في المثال المذكور، فكذلك القرب بحسب قلّة الوسائط وكثرة وجوه المناسبات من القدس والنزاهة يوجب قوّة التسخير. وإليه[٤٩٧٨] أشار بقوله **(فمن كان من اللّه أقربَ سخّر من كان من اللّه أبعد كخواصّ الملك للقرب منه)**، أي من اللّه بقلّة الوسائط وكثرة وجوه المناسبات **(يسخّرون الأبعدين. كان رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم يبرز بنفسه للمطر إذا نزل ويكشف رأسه له حتّى يصيب منه ويقول: «إنّه حديث عهدٍ بربّه».[٤٩٧٩] فانظر إلى هذه المعرفة باللّه[٤٩٨٠] ما أجلّها وما أعلاها وأوضحها.[٤٩٨١] فقد سخّر المطر أفضل البشر لقربه من ربّه، فكان)**، أي المطر في نزوله من ربّه

[٤٩٧٥] أ: (هذا).

[٤٩٧٦] ن: (مع).

[٤٩٧٧] ن ل: (جمع قوًى فعّالةً).

[٤٩٧٨] أ - وإليه، صح هامش.

[٤٩٧٩] **صحيح مسلم**، صلاة الاستسقاء، ٨٩٨.

[٤٩٨٠] وفي هامش ل + باللّه من هذا النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم.

[٤٩٨١] وفي هامش ط ن أ ل ب: رباعية:[١]

پيكان تو كآب[٢] از نم رحمت دارد — مسكين دلم از نامدنش آزارد

از سر بكشيم عمامه جون روى آرد — سويم[٣] كه بفرق من چو باران بارد. منه[٤] قدّس اللّه سرّه.[٥]

عليه **(مثل الرسول)**، أي الملك **(الذي ينزل إليه بالوحي، فدعاه)**، أي المطر أفضل البشر **(بالحال)**،[٤٩٨٢] أي بلسان الحال **(بذاته)**، أي إلى ذاته ونفسه **(فبرز إليه ليصيب منه ما أتاه به من ربّه من المعاني والأسرار[٤٩٨٣] كالإشارة إلى الحياة والعلم والرزق وغير ذلك.[٤٩٨٤] فلولا ما حصلت له منه الفائدة الإلهيّة)** لفظة ما موصولةٌ، وقوله: الفائدة الإلهيّة بدلٌ أو عطف بيانٍ للموصول أو لضميره **(بما أصاب منه، ما برز بنفسه إليه. فهذه)**، أي دعوة المطر أفضل البشر وإتيانه بما آتاه من ربّه[٤٩٨٥] **(رسالة ماءٍ جعل اللّه تعالى منه كلّ شيءٍ حيٍّ)**[٤٩٨٦] حياةً صوريّةً طبيعيّةً بصورته وحياةً معنويّةً حقيقيّةً بمعناه، أعني العلم **(فافهم.**

وأمّا حكمة إلقائه في التابوت ورَمْيه في اليمّ:[٤٩٨٧] فالتابوت) فالتابوت بلسان الإشارة **(ناسوته)**، أي صورته الإنسانيّة[٤٩٨٨] **(واليمّ ما حصل له من العلم بواسطة هذا الجسم ممّا أعطته القوّة النظريّة الفكريّة[٤٩٨٩] والقوى الحسّيّة والخياليّة الّتي لا يكون شيءٌ منها من تلك القوى[٤٩٩٠] ولا من أمثالها لهذه النفس الإنسانيّة إلّا بوجود هذا الجسم العنصريّ. فلمّا حصلت النفس في هذا الجسم وأُمِرت بالتصرّف فيه وتدبيره جعل اللّه لها هذه القوى آلاتٍ**

---

[١] ن أ ل ب - رباعية. [٢] ل: كه آب. [٣] ل: سونم. [٤] ن أ - منه. [٥] لم أجد مأخذه.

[٤٩٨٢] أ: بالحال.

[٤٩٨٣] وفي هامش ط: أي يحصل بالمطر ما هو تعبيرٌ له، فهو بمنزلة تفأّل تلك الأمور، لا أنّه ينتقل أنّ المطر يكون تعبيراً لها. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٩٨٤] ن ل: من المعاني والأسرار كالإشارة إلى الحياة والعلم والرزق وغير ذلك.

[٤٩٨٥] ن: (من ربّه).

[٤٩٨٦] لعلّه يشير إلى قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾ [سورة الأنبياء، ٣٠/٢١].

[٤٩٨٧] لعلّه يشير إلى قوله تعالى: ﴿أَنِ اقْذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَاقْذِفِيهِ فِي الْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِي وَعَدُوٌّ لَهُ﴾ [سورة طه، ٣٩/٢٠].

[٤٩٨٨] وفي هامش ط ن أ ل: رباعية:[١]

ديدم رخت آفتاب عالم اين است — در طور وجود نور اعظم اين است

افتاد دلم اسير تابوت بدن — در بحر غمت «اُلقِي في اليمّ» اين است. منه[٢] قدّس اللّه تعالى سرّه.[٣]

[١] ن أ ل - رباعية. [٢] ن أ - منه. [٣] لم أجد مأخذه.

[٤٩٨٩] أ - الفكريّة، صح هامش.

[٤٩٩٠] أ ل: من تلك القوى.

يتوصّل[٤٩٩١] **بها إلى ما أراده**[٤٩٩٢] **منها)**، أي من النفس **(في تدبير هذا التابوت الّذي فيه**[٤٩٩٣] **سكينة الربّ)** لأنّ اليقين والعلم[٤٩٩٤] الّذي[٤٩٩٥] يزداد به الإيمان ويسكن[٤٩٩٦] به النفس إلى ربّها وتطمئنّ لا يحصل[٤٩٩٧] إلّا فيه **(فرُمِي به في اليمّ ليحصل بهذه**[٤٩٩٨] **القوى على فنون العلم.**[٤٩٩٩] **فأعلمه بذلك)**، أي أعلم اللّه سبحانه موسى بما[٥٠٠٠] فُهِم بلسان الإشارة عن إلقائه في التابوت ورميه في اليم **(أنّه)**، أي الجسم **(وإن كان الروح المدبّر له هو الملك، فإنّه لا يدبّره إلّا به، فأصحبه هذه القوى الكائنة في هذا الناسوت الّذي عبّر عنه بالتابوت في باب الإشارات)** الإلهيّة **(والحِكَم)** الربّانيّة **(كذلك تدبير الحقّ العالم ما دبّره إلّا به أو بصورته،**[٥٠٠١] **فما دبّره)**، أي فالذي دبّره به **(كتوقّف الولد على إيجاد الوالد و)** كتوقّف **(المسبَّبات على أسبابها)** كتوقّف السرير على النجّار والخشب وتخيّله صورتَه وغايته، ولكنّه مع ذلك يحتاج إلى عدم المانع ووجود المقتضي،[٥٠٠٢] وهو المعبَّر عنه بالشرط. **(و)** كتوقّف[٥٠٠٣] **(المشروطات على شروطها)** كما عرفت مثالهما وكتوقّف[٥٠٠٤] المعلولات على عللها[٥٠٠٥] التامّة كتوقّف وجود النهار على طلوع الشمس **(و)** كتوقّف **(المدلولات على دلائلها و)** كتوقّف **(المحقَّقات)** بصيغة اسم المفعول، أي الأشخاص **(على حقائقها)** النوعيّة الّتي هي عينها خارجاً وعقلاً وظاهراً وباطناً **(وكلّ ذلك من**

[٤٩٩١] أ: (تتوصل).

[٤٩٩٢] ل وفي هامش أ + (اللّه).

[٤٩٩٣] أ - (فيه)، صح هامش.

[٤٩٩٤] ل: العلم واليقين.

[٤٩٩٥] ن ل - الّذي، صح هامش.

[٤٩٩٦] أ: وتسكن.

[٤٩٩٧] وفي هامش ط: أي مرتبة الطمأنينة وبرد اليقين إنّما يحصل بسبب هذا الجسم. عبدالغفور اللاريّ.

[٤٩٩٨] ن: (بهذا).

[٤٩٩٩] وفي هامش ط: فإنّ أيّام الطفوليّة يقتضي اكتساب العلوم. عبدالغفور اللاريّ.

[٥٠٠٠] ن: لما.

[٥٠٠١] وفي هامش ط: لمّا كان صورة العالم مضافٌ إليه. عبدالغفور اللاريّ.

[٥٠٠٢] وفي هامش ط: وهو الباعث على الفعل. عبدالغفور اللاريّ.

[٥٠٠٣] وفي هامش ط: كجلوس السلطان. عبدالغفور اللاريّ.

[٥٠٠٤] ن أ ل: (و) كتوقّف. عبدالغفور اللاريّ.

[٥٠٠٥] ن أ ل: المعلولات على عللها.

العالم، وهو)، أي جعل العالم موقوفاً بعضه على بعضٍ **(تدبير الحقّ فيه فما دبّره)**، أي العالم **(إلّا به)**،[٥٠٠٦] أي بالعالم.

(وأمّا قولنا: أو بصورته، أعني صورة العالم، فأعني به الأسماء الحسنى والصفات العُلى الّتي تَسَمَّى الحقّ بها)[٥٠٠٧] باسمٍ حسنٍ /[٢٣٠و] **(واتّصف بها)**[٥٠٠٨] بصفةٍ عَلياءَ. **(فما وصل إلينا**[٥٠٠٩] **اسمٌ تسمّى**[٥٠١٠] **به إلّا وجدنا معنى ذلك الاسم وروحه في العالم)**[٥٠١١] ومن البيّن أنّ الاسم صورةٌ لمعناه وروحه، فإذا كان معناه وروحه ممّا في العالم يكون هو صورةً ما في العالم **(فما دبّره العالم)** إذا دبّره بأسمائه الحسنى **(أيضاً إلّا بصورة العالم)** وكما أنّ الأسماء الحسنى والصفات العُلى صورة العالم كذلك هي صورة الحضرة الإلهيّة. **(ولذلك قال في خلق آدم الّذي هو البرنامج)** معرَّب برنامه، وفي بعض النسخ هو الأُنمُونَامَجْ معرَّب نُمُوذْنَامَه، وعلى التقديرين هو العنوان الجامع لِمَا في صحيفة الكُتّاب من السلام[٥٠١٢] والأصاف والأحكام. فإنّ آدم أيضاً **(هو**[٥٠١٣] **الجامع لنعوت الحضرة الإلهيّة الّتي هي الذات والصفات والأفعال. «إنّ اللّه خلق آدم على صورته»**[٥٠١٤] **وليست صورته سوى الحضرة الإلهيّة. فأوجد في هذا المختصر الشريف الّذي هو الإنسان الكامل جميع الأسماء الإلهيّة وحقائق ما خرج عنه في العالم الكبير)**[٥٠١٥] المنفصل[٥٠١٦] بعضها عن بعضٍ. وإنّما قال: وحقائق ما خرج عنه في العالم الكبير، لأنّ

٥٠٠٦ وفي هامش ط: الأظهر أن يقول: فدبّره بالعالم لكن ذكر بصورة المطر عاده[؟] لصورة ما ذكره أوّلاً، وليس المقصود إلّا ذلك. عبدالغفور اللاريّ.

٥٠٠٧ وفي هامش ط: لا يقال: لو كان الصورة في الأسماء الحسنى نفي الأعيان الثابتة، فلا يصحّ الحصر في العالم وصورته، لأنّا نقول: المقصود بيان ما يكون من قيل الفاعل والتدبير به. عبدالغفور اللاريّ.

٥٠٠٨ ل: واتّصف بها.

٥٠٠٩ أ ل + (من).

٥٠١٠ وفي هامش ط: التسمّي: نام مند شدن. عبدالغفور اللاريّ.

٥٠١١ وفي هامش ط: المراد من معنى الاسم وروحه ما يتميّز به اسمٌ عن اسم، والتميّز ليس إلّا في مرتبة الفرق، فإذا كان روحه من العالم، ولا بدّ للروح من صورةٍ، فصحّ أن يراد من صورة العالمِ الأسماء. عبدالغفور اللاريّ.

٥٠١٢ هكذا في النسخ.

٥٠١٣ أ ل: هو.

٥٠١٤ قد سبق تخريجه.

٥٠١٥ وفي هامش ط: المراد من حقائق العالم خلاصته وسرّه، ولا يبعد أن يُدّعى وجود زبدة كلّ شيءٍ وخلاصته في الإنسان الكامل. عبدالغفور اللاريّ.

جميع ما في العالم ليست موجودةً في الإنسان بحسب صورها، بل بحسب حقائقها الّتي هي بها هي **(وجعله)** باعتبار تلك الجمعيّة **(روحاً للعالم)** بأن صيّر ذلك الكثير شخصاً واحداً تصير الروح الأعضاء المتكثّرة جسداً واحداً. **(فسخّر له العِلوَ والسفل لكمال الصورة)** وجامعيّتها الصور الإلهيّة والكونيّة **(فكما أنّه ليس شيءٌ من العالم إلّا وهو يسبّح اللّه بحمده)**[٥٠١٧] ممّا يعطيه حقيقة ذاته، والمسبِّح مسخَّرٌ لمن يسبّحه **(كذلك ليس شيءٌ من العالم إلّا وهو مسخّرٌ لهذا الإنسان لِما يعطيه**[٥٠١٨] **حقيقة صورته، فقال: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ﴾ [سورة الجاثية، ١٣/٤٥] فكلّ ما في العالم تحت تسخير الإنسان علِم ذلك من علمه وهو الإنسان الكامل)** إذ هو الّذي يعلمه بالكشف والوجدان **(وجهل ذلك من جهله وهو الإنسان الحيوان.**

/[٢٣٠ظ] فكانت صورة إلقاء موسى في التابوت وإلقاء التابوت في اليمّ صورة هلاكٍ) في الظاهر[٥٠١٩] **(وفي الباطن كانت نجاةً له من القتل، فحيِي)** موسى بالإلقاء في اليمّ[٥٠٢٠] **(كما تَحْيى**[٥٠٢١] **النفوس بالعلم من موت الجهل كما قال: ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا﴾ يعني بالجهل ﴿فَأَحْيَيْنَاهُ﴾ يعني بالعلم ﴿وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَاسِ﴾ وهو الهدى ﴿كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُلُمَاتِ﴾ وهي الضلال ﴿لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا﴾ [سورة الأنعام، ١٢٢/٧] أي لا يهتدي أبداً وإنّما لا يهتدي**[٥٠٢٢] **أبداً**[٥٠٢٣] **فإنّ الأمر)**، أي أمر الضلال **(في نفسه لا غاية له تُوقَف**[٥٠٢٤]

[٥٠١٦] أ - (المنفصل)، صح هامش؛ ل: (المنفصل).

[٥٠١٧] لعلّه يشير إلى قوله تعالى: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ وَإِن مِن شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدَهِ وَلَـكِن لاَ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ [سورة الإسراء، ٤٤/١٧].

[٥٠١٨] أ: (تعطيه).

[٥٠١٩] ن ل: (في الظاهر).

[٥٠٢٠] ن: موسى بالإلقاء في اليمّ.

[٥٠٢١] ن: (يحيي).

[٥٠٢٢] وفي هامش ط: شبّه المهتدي بالضُلّال في الحيرة، لكنّ حيرة المهتدي محمودةٌ وحيرة الضُلّال مزمومةٌ. عبدالغفور اللاريّ.

[٥٠٢٣] أ ل: (وإنّما لا يهتدي أبداً).

[٥٠٢٤] أ ل: (يوقف).

عندها) فينجو[٥٠٢٥] الضالّ الحائر[٥٠٢٦] من ضلالة الجهالة. **(فالهدى[٥٠٢٧] أن يهتديَ الإنسان إلى الحيرة)** المحمودة الحاصلة من شهود وجوه[٥٠٢٨] التجلّيات المتكثّرة المحيّرة للعقول والأوهام وظهور الأنوار[٥٠٢٩] الحقيقيّة العاجزة عن إدراكها البصائر والأفهام. وذلك عين الهداية، ولذلك قال صلّى اللّه عليه وسلّم: «ربّ زدني تحيّراً»[٥٠٣٠] أي هدايةً وعلماً. **(فيعلم أنّ الأمر حيرةٌ، والحيرة)** فيها **(قلقٌ وحركةٌ، والحركة)** فيها **(حياةٌ فلا سكون)** فيها[٥٠٣١] أي في الحيرة لما فيها من الحركة المنافية للسكون، وإذ لا سكون **(فلا موت)** فإنّ انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم**. (و)** كما أنّ الحركة فيها حياةٌ فكذلك فيها **(وجودٌ فلا عدمٌ)** لأنّهما لا يجتمعان في محلٍّ واحدٍ. والحاصل أنّ العلم يُعطي الهداية، والهداية تعطي الحيرة، والحيرة توجب الحركة، والحركة فيها الحياة والوجود، فلا موت فيها ولا عدم، فيُعطي العلم[٥٠٣٢] البقاء الأبديّ[٥٠٣٣] **(وكذلك في الماء)**، أي كحال العلم الحال في الماء **(الذي به حياة الأرض)** كما يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً[٥٠٣٤] فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاء اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾ [سورة الحجّ، ٥/٢٢] **(وحركتها)**، أي حركة الأرض اللازمة لحياتها ممّا يدلّ عليه قوله: ﴿اهْتَزَّتْ﴾ وحملها[٥٠٣٥] الّذي أعطاه[٥٠٣٦] إنزال الماء عليها إنزال النطفة على المرأة ما يدلّ عليه قوله:[٥٠٣٧] **(﴿وَرَبَتْ﴾)**، أي ازدادت[٥٠٣٨]

٥٠٢٥ في متن أ: فيتحوّل، وفي الهامش: فينجو الضالّ.

٥٠٢٦ الحابر.

٥٠٢٧ ن ل وفي هامش أ + (هو)، صح هامش.

٥٠٢٨ ل: وجود.

٥٠٢٩ ل: أنوار.

٥٠٣٠ لم أجد له أصلًا.

٥٠٣١ ن: (فيها).

٥٠٣٢ أ + الباقي.

٥٠٣٣ وفي هامش ط: لأنّ هذا النحو من العلم لا ينتسب إلّا بذات الروح من غير نظرٍ إلى البدن فيبقى ببقائه. عبدالغفور اللاريّ.

٥٠٣٤ وفي هامش ط: أي ساكنةً. عبدالغفور اللاريّ.

٥٠٣٥ أ ل: (قوله: ﴿اهْتَزَّتْ﴾ وحملها).

٥٠٣٦ ن: إعطاء.

٥٠٣٧ أ ل: (قوله).

(وولادتها) بعد حملها ما يدلّ عليه قوله: **(﴿وَأَنبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾، أي أنّها)** /[٢٣١و] يعني الأرض **(ما ولدت إلّا من يشبهها)**، أي[٥٠٣٩] أمراً **(طبيعيًّا مثلها)** فالزوج عبارةٌ عن الولد، فإنّه زوج والده بحسب المماثلة الطبيعيّة. **(وكانت الزوجيّة الّتي هي الشفعيّة)** حاصلةً **(لها)**، أي للأرض **(بما تولّد منها، فظهر عنها. كذلك وجود الحقّ)** الّذي هو أحديّ العين كالأرض الهامدة **(كانت الكثرة له وتعدّد الأسماء[٥٠٤٠] أنّه كذا وكذا بما ظهر عنه من العالم)** ظهور ما أنبته الأرض ﴿مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾. فإنّ العالم[٥٠٤١] **(هو[٥٠٤٢] الّذي يطلب بنشأته)** الحاملة للقوابل كلّها **(حقائق الأسماء الإلهيّة)** الّتي هي كالأزواج النابتة من أرض تلك القابليّات **(فثبت بالثاء[٥٠٤٣])** المنقوطة بثلاث نقطٍ، كذا في النسخة المقروءة على الشيخ رضي اللّه عنه. وصحّحه بعض الشارحين بالنون، أي: نبت **(به)**، أي بالعالم **(وبخالقه[٥٠٤٤] أحديّة الكثرة)** الأسمائيّة. **(وقد كان أحديّ العين من حيث ذاته كالجوهر الهيولانيّ)** الّذي **(هو أحديّ العين من حيث ذاته[٥٠٤٥] كثيرٌ بالصور الظاهرة فيه الّتي هو حاملٌ لها بذاته كذلك الحقّ سبحانه)** أحديّ العين من حيث ذاته **(كثيرٌ[٥٠٤٦] بما ظهر منه من صور التجلّي)** الّتي هي الأسماء والصفات. **(فكان)** الحقّ[٥٠٤٧] سبحانه **(مجلى صور[٥٠٤٨] العالم)** ومرآتها، فظهرت فيه كثرة صورها المشهودة **(مع الأحديّة المعقولة. فانظر ما أحسن هذا التعليم الإلهيّ الّذي خصّ بالاطّلاع**

٥٠٣٨ ن: وولادتها. وفي هامش ط: المراد من ازديادها ازدياد مقدارها. عبدالغفور اللاريّ.

٥٠٣٩ أ: (أي).

٥٠٤٠ وفي هامش ط: باعتبار ظهورها في القوّة المدركة. عبدالغفور اللاريّ.

٥٠٤١ وفي هامش ط: فالعالم بمنزلة الماء. عبدالغفور اللاريّ.

٥٠٤٢ أ: هو.

٥٠٤٣ ن أ ل: بالثاء.

٥٠٤٤ ن ل: (ويخالفه).

٥٠٤٥ أ - كالجوهر الهيولانيّ) الّذي (هو إحدي العين من حيث ذاته)، صح هامش.

٥٠٤٦ أ ل: كثيرٌ.

٥٠٤٧ أ: (الحقّ).

٥٠٤٨ ن ل: (صورة).

عليه من شاء من عباده) وذلك بلسان الإشارة حيث أشار بالأحوال النابتة[٥٠٤٩] للأرض والطارئة[٥٠٥٠] بعد إنزال الماء عليها إلى أحديّة عينه تعالى في حدّ ذاته وأحديّة كثرته الثابتة له من حيث ظهور كثرة صور العالم عنه.

(ولمّا وجده آل فرعون في اليمّ عند الشجر[٥٠٥١] سمّاه فرعون موسى، والمُو هو الماء بالقِبْطِيّة، والشا[٥٠٥٢] هو الشجر، فسمّاه بما وجده عنده، فإنّ التابوت وقف عند الشجر في اليمّ. فأراد قتله فقالت امرأته وكانت مُنَطَّقَةً بالنطق الإلهيّ) الظاهر فيها من غير تعمّدٍ واختيارٍ، /[٢٣١ظ] ولهذا كانت صادقةً **(فيما قالت لفرعون، إذ كان اللّه خلقها للكمال كما قال عليه السلام عنها[٥٠٥٣] حين[٥٠٥٤] شهد لها ولمريم بنت عمران بالكمال الّذي هو للذُكْران)**[٥٠٥٥] قال صلّى اللّه عليه وسلّم «كملت من النساء أربع: مريم بنت عمران وآسية امرأة فرعون وخديجة وفاطمة».[٥٠٥٦] **(فقالت لفرعون في حقّ موسى: إنّه ﴿قُرَّتُ عَينٍ لِي وَلَكَ﴾ [سورة القصص، ٩/٢٨] فيه قرّت عينها بالكمال الّذي حصل لها كما قلنا، وكان قرّة عينٍ لفرعون بالإيمان الّذي أعطاه اللّه[٥٠٥٧] عند الغرق، فقبضه اللّه[٥٠٥٨] طاهراً مطهَّراً ليس فيه شيءٌ من الخبث، لأنّه قبضه عند إيمانه قبل أن يكتسب شيئًا من الآثام، والإسلامُ يجُبُّ ما قبله)** كما قال صلّى اللّه عليه وسلّم: «الإسلام يجُبُّ ما قبله، والتوبة تَجُبُّ ما قبلها، أي يقطعان ويمحوان ما كان قبلهما من الكفر والمعاصي والذنوب».[٥٠٥٩] **(وجعله آيةً على عنايته سبحانه بمن شاء[٥٠٦٠])** من عباده

٥٠٤٩ ن أ ل: الثابتة.

٥٠٥٠ ن أ ل + لها.

٥٠٥١ وفي هامش ط: وهو الشجر المقارن للماء. عبدالغفور اللاريّ.

٥٠٥٢ ن أ ل: (والسا). وفي هامش ط: والشا بالشين المعجمة، فغير حال العلميّة بالسين المهملة. عبدالغفور اللاريّ.

٥٠٥٣ ل - (عنها)، صح هامش.

٥٠٥٤ ل: (حيث).

٥٠٥٥ ن: (للذكر) ان. وفي هامش ط: باعتبار أنّ الغالب في الكمال أنّه يوجد في الذكران. عبدالغفور اللاريّ.

٥٠٥٦ **صحيح البخاريّ**، الأطعمة، ٢٥؛ **صحيح مسلم**، فضائل الصحابة، ٢٤٣١ بلفظٍ آخر.

٥٠٥٧ ن: (الّذي).

٥٠٥٨ أ: اللّه؛ ل - اللّه.

٥٠٥٩ **صحيح البخاريّ**، استتابة المرتدّين والمعاندين وقتالهم، ١؛ **صحيح مسلم**، الإيمان، ١٢٠ بألفاظٍ آخر

كما قال تعالى: ﴿فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ[٥٠٦١] بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ آيَةً﴾ [سورة يونس، ٩٢/١٠][٥٠٦٢] **(حتّى لا ييأس أحدٌ من رحمة اللّه، ف﴿إِنَّهُ لَا يَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللّٰهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾ [سورة يوسف، ٨٧/١٢])**[٥٠٦٣] وفي حصر اليأس في الكافرين دلالةٌ على عدم دخول فرعون فيهم، فإنّه ما[٥٠٦٤] ييأس[٥٠٦٥] من رحمة اللّه، فلو كان ممّن ييأس من رحمة اللّه ما بادر إلى الإيمان.[٥٠٦٦] ثمّ إنّه قد رسخ في نفوس العامّة شقاوة فرعون وكفره ودخوله النار خالداً بما ثبت عنه[٥٠٦٧] قبل الغرق من المعاداة لموسى وبما قال: ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الأَعْلَى﴾ [سورة النازعات، ٢٤/٧٩] وبقوله: ﴿مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلٰهٍ غَيرِي﴾ [سورة القصص، ٣٨/٢٨] وبغيره من أقواله وأفعاله السيّئة، إذ ذاك، ولكنّ القرآن أصدق شاهدٍ بإيمانه عند الغرق قبل أن يُغَرْغِر[٥٠٦٨] ويظهر[٥٠٦٩] أحكام الدار الآخرة عليه بعد تعطيل قواه الحسّيّة. فإنّ ذلك هو الّذي لا يُعتبَر شرعاً، بل حالٌ تمكّنه[٥٠٧٠] من النطق من الإيمان وعلْمه بأنّ النجاة في ذلك فقال: آمنتُ ب﴿الَّذِي آمَنَتْ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [سورة يونس، ٩٠/١٠] وهذا إخبارٌ صحيحٌ لا يدخله النسخ[٥٠٧١] ولا نصّ على عدم قبول إيمانه هذا، فإنّ

٥٠٦٠ ن: (لمن يشاء)؛ ل: (لمن شاء).

٥٠٦١ وفي هامش ط: أي فرعون. عبدالغفور اللاريّ.

٥٠٦٢ وفي هامش ط: حيث لم يخل في اليمّ، بل جعله خارجاً، وذلك نوع حفظٍ من حيوانات البحر، فيكون نوع عنايةٍ منه تعالى بالنسبة إليه. عبدالغفور اللاريّ.

٥٠٦٣ وفي هامش ط: وذلك لأنّ تعليق الناس بالكفر وذلك يدلّ على عدم اليأس مستلزمٌ للإيمان. عبدالغفور اللاريّ.

٥٠٦٤ ل: لا.

٥٠٦٥ أ: يئس.

٥٠٦٦ أ : (فلو كان ممّن ييأس من رحمة اللّه ما بادر إلى الإيمان)؛ ل: (فلو كان ممّن ييأس) من رحمة اللّه (ما بادر إلى الإيمان).

٥٠٦٧ ل: عليه.

٥٠٦٨ وفي هامش ط: والإيمان قبل الغرغرة مقبولٌ، وليس ذلك إيماناً عند البأس، ولهذا عتب النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم على من قبل[؟] من تصدّى[؟] للإسلام وتكلّم به حال إرادة الصحابيّ قبله. عبدالغفور اللاريّ.

٥٠٦٩ أ: وتظهر.

٥٠٧٠ ن: يمكنه.

٥٠٧١ وفي هامش ط: لأنّ الخبر لا يحتمل النسخ. عبدالغفور اللاريّ.

الآيات[٥٠٧٢] الّتي يستدلّ بها /[٢٣٢و] أهل الظاهر على عدم قبول إيمانه قابلةٌ للتأويل على وجهٍ لا ينافي قبول إيمانه كما أَوَّلَهَا بعضُ الشارحين. ثمّ إنّ هذا الكلام لمّا كان ممّا تفرّد به الشيخ رضي اللّه عنه بين أئمة الإسلام مع رسوخ اعتقاد كفر فرعون وعناده في النفوس شنّع عليه القاصرون وبالغوا في إنكاره، فلا حاجة إلى تلك المبالغة، فإنّه لا مبالغة له رضي اللّه عنه في ذلك كما يقول في آخر هذا الفصّ: هذا هو الظاهر الّذي ورد به القرآن، ثمّ إنّا نقول بعد ذلك، والأمر فيه إلى اللّه لِما استقرّ في نفوس عامّة الخلق من شقائه،[٥٠٧٣] وما لهم نصٌّ في ذلك يستندون إليه.[٥٠٧٤]

(فكان موسى عليه السلام كما قالت امرأة فرعون فيه إنّه ﴿قُرَّتُ عَينٍ لِي ولَكَ لَا تَقْتُلُوهُ عَسَى أَنْ يَنْفَعَنَا﴾ [سورة القصص، ٩/٢٨] وكذلك وقع، فإنّ اللّه نفعهما به عليه السلام، وإن كانا ما شعرا بأنّه هو النبيّ الّذي يكون على يديه هلاك ملك فرعون.[٥٠٧٥] ولمّا عصمه اللّه من فرعون ﴿أَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَى فَارِغًا﴾ [سورة القصص، ١٠/٢٨] من الهمّ الّذي كان قد أصابها.[٥٠٧٦] ثمّ) إنّ[٥٠٧٧] من جملة الإختصاصات والنعم الّتي كان في حقّ موسى وأمّه **(إنّ[٥٠٧٨] اللّه حرّم عليه[٥٠٧٩] المراضع حتّى أقبل على ثدي أمّه، فأرضعته ليكمّل[٥٠٨٠] اللّه سرورها به كذلك)**، أي كما حرّم اللّه عليه المراضع حتّى أقبل على ثدي أمّه كذلك حرّم[٥٠٨١] **(علم الشرائع)** الّتي نُسِخت بشريعته عليه حتّى أقبل على الأصل الّذي منه جاء **(كما قال تعالى: ﴿لِكُلٍّ**

[٥٠٧٢] وفي هامش ط: فإنّ بعضها يدلّ على دخول أهله لا نفسه، وبعضها يدلّ على دخوله لا على خلوده، والّذي ينافي الإيمان هو الخلود لا الدخول، ولهذا قال تعالى: ﴿وَإِن مِنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾ [سورة مريم، ٧١/١٩] إن قيل: إذا لم يكسب إثماً بعد الإيمان فينبغي أن لا يدخل النار أصلاً، أجيب بأنّ الإيمان يهدم حقوق اللّه لا حقوق الناس. عبدالغفور اللاريّ.

[٥٠٧٣] ن: سيّآته.

[٥٠٧٤] وفي هامش ط: إذ لا يبالغ في إيمانه، بل يقول: الأمر مفوَّضٌ إلى اللّه تعالى، وليس قولنا إلّا في ظاهر الآية. عبدالغفور اللاريّ.

[٥٠٧٥] ل وفي هامش أ + وهلاك آله.

[٥٠٧٦] ن: من الهمّ الّذي كان قد أصابها.

[٥٠٧٧] ن أ ل: إنّ.

[٥٠٧٨] ن: إنّ.

[٥٠٧٩] وفي هامش ط: حيث لم يأخذ من إمرأةٍ ثديها مع أنّ كثيراً من النسوان عرضْن ثديهنّ عليه. عبدالغفور اللاريّ.

[٥٠٨٠] ن: (لتكمّل)؛ ل وفي هامش أ + لها.

[٥٠٨١] ن: (حرم).

جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً﴾[٥٠٨٢] **أي طريقاً ﴿وَمِنْهَاجًا﴾**[٥٠٨٣] **[سورة المائدة، ٤٨/٥])** فسّر الشرعة بالطريق، والمنهاج أيضاً هو الطريق، لكن عند الوقف[٥٠٨٤] يصير منهاجاً، فيشبه[٥٠٨٥] الكلمتين إحديهما: منها، والأخرى: جاء، فيمكن أن يفهم منه من يفهم لسان الإشارة المعنى الّذي ذكره، وفهْم هذا المعنى لا يتوقّف على قراءة بعض القرّاء جاء بالمدّ، ولهذا قال: **(أي من تلك الطريقة**[٥٠٨٦] **جاء. فكان هذا القول إشارةً إلى الأصل الّذي منه جاء)** إلى هذا العالم وليس إلّا الحقّ. **(فهو)**، أي الأصل /[٢٣٢ظ] الّذي منه جاء هو[٥٠٨٧] **(غذاؤه)**، أي ما يتغذّى منه **(كما أنّ فرع الشجرة لا يتغذّى إلّا من أصله)**.[٥٠٨٨] ولمّا أشار إلى أنّ شريعته نسخت الشرائع الأخر، وذلك النسخ لا يكون إلّا بتحليل ما كان حراماً أو تحريم ما كان حلالاً، أشار إليه بقوله: **(فما كان حراماً في شرعٍ يكون حلالاً في شرعٍ آخر)** وبالعكس **(يعني**[٥٠٨٩] **في الصورة، أعني قولي: يكون حلالاً)** يعني حين حُكِم أنّ ما كان حراماً يكون بعينه حلالاً، إنّما هو في الصورة، **(و)** لكن في نفس الأمر ما هو[٥٠٩٠] أي ليس الّذي هو حلالٌ آخراً عين ما مضى[٥٠٩١] وكان حراماً **(لأنّ الأمر)**، أي أمر الوجود **(خلقٌ جديدٌ ولا تكرار)** في التجلّي الوجوديّ مع الآنات، فكيف مع الدهور والأعوام، فليس أحدهما عين الآخر، بل مثله. **(ولهذا)**،[٥٠٩٢] أي لأنّ الأمر خلقٌ جديدٌ **(نبّهناك)** على أنّ الاتّحاد بينهما إنّما هو

[٥٠٨٢] ل + طريقةً ومنهاجاً.

[٥٠٨٣] ل: (ومنها جاء).

[٥٠٨٤] ن: الوقت.

[٥٠٨٥] وفي هامش ط: بمعنى أنّه ينتقل أهل الإشارة من هذه العبارة حاله الوقف، فمنها جاء وإن لم يكن في الموقف بعد المدّ همزةٌ. عبدالغفور اللاريّ.

[٥٠٨٦] وفي هامش ط: اعلم أنّ هذه الطريقة وإن كانت شريعته وهو لم يجئ إلى العالم من هذا الطريق لكنّه جاء من طريقٍ يناسبها هذه الطريقة، فإنّ كلّ أحدٍ يتنزّل من مرتبة الإطلاق ويُقيَّد بإحكامٍ ويأخذ في كلّ مرتبةٍ حكماً، فكان المناسب أن أن «[illegible]» في قوس العروج هذه الأحكام فالعقول بأنّه جاء من هذه الطريقة نوع مسامحةٍ. عبدالغفور اللاريّ.

[٥٠٨٧] أ: (هو).

[٥٠٨٨] أ: كما أنّ فرع الشجرة لا يتغذّي إلّا من أصله.

[٥٠٨٩] ل: يعني.

[٥٠٩٠] أ: (ولكنّ في نفس الأمر) ما هو؛ ل: (ولكنّ في نفس الأمر ما هو).

[٥٠٩١] ل: (عين ما مضى).

[٥٠٩٢] أ: (فلهذا).

بحسب الصورة لا بحسب نفس الأمر **(فكنّى)** اللّه سبحانه **(عن هذا)**، أي عن عدم تغذيته إلّا من أصله في حقّ موسى[٥٠٩٣] **(بتحريم المراضع، فأُمّه على الحقيقة من أرضعته)** وإن لم تلده لا من ولدته[٥٠٩٤] ولم ترضعه، وهذا[٥٠٩٥] بحسب الفرض والتقدير، لأنّه ما أرضعته إلّا أمّ ولادته.[٥٠٩٦] وإنّما قلنا: أمّ الولد من أرضعته لا مَن ولدته **(فإنّ أمّ الولادة حملته[٥٠٩٧] على جهة الأمانة، فتكوّن فيها وتغذّى بِدَم طَمْثها من غير إرادةٍ[٥٠٩٨] لها في ذلك حتّى لا يكون لها عليه إمتنانٌ، فإنّه ما تغذّى إلّا بما أنّه[٥٠٩٩] لو لم يتغذَّ به ولم يخرج عنها ذلك الدم لأهلكها ولأمرضها، فلِلْجَنِينِ المنّة على أمّه بكونه تغذّى بذلك الدم، فوَقَاهَا[٥١٠٠] بنفسه من الضرر الّذي كانت تجده، لو امتسك ذلك الدم عندها ولا يخرج ولا تتغذّى به جنينها.[٥١٠١] والمُرْضِعَةُ ليست كذلك، فإنّها قصدت بإرضاعه[٥١٠٢] حياته وإبقاءه. فجعل اللّه ذلك لموسى في أمّ ولادته، فلم يكن لامرأةٍ عليه[٥١٠٣] فضلٌ إلّا لأمّ ولادته لتَقَرَّ[٥١٠٤] عينها[٥١٠٥] بتربيته وتشاهد انتشاءه في حجرها ولا تحزن.**

٥٠٩٣ ل: (في حقّ موسى).

٥٠٩٤ ل: (لا من ولدته).

٥٠٩٥ وفي هامش ط: لو أرضعته إمرأةٌ لكانت هذه أُمًّا له حقيقةً واللّه تعالى أراد أن لا «لا تمس» موسى من غيرِ أُمّ ولادته، ولهذا لم يأخذ ثدي أحدٍ. عبدالغفور اللاريّ.

٥٠٩٦ أ: ولدته.

٥٠٩٧ وفي هامش ط: من جانب الوالد. عبدالغفور اللاريّ.

٥٠٩٨ ل: (إرادته).

٥٠٩٩ أ: أنّه.

٥١٠٠ ل: (فوقها).

٥١٠١ وفي هامش ط: والولدان سدّ السبيل، لكن ذلك من غير إرادةٍ منه. عبدالغفور اللاريّ.

٥١٠٢ أ: (برضاعته).

٥١٠٣ أ - (عليه)، صح هامش.

٥١٠٤ ن: (ليقرّ).

٥١٠٥ ل وفي هامش أ + أيضاً.

ونجّاه اللّه[٥١٠٦] **من غمّ التابوت)** غمّ التابوت إشارةٌ إلى ظلمة الطبيعة والنجاة منها، /[٢٣٣و] إنّما يكون بالعلم، ولذلك قال: **(فخرَق ظلمة الطبيعة بما أعطاه اللّه من العلم الإلهيّ)** وإن لم يخرج عنها[٥١٠٧] فإنّ الخلاص منها بالكلّيّة لا يتيسّر في هذه النشأة. **(وفَتَنَهُ فُتوناً)** إشارةً إلى قوله: وفتنّاه فتوناً[٥١٠٨] **(أي اختبره في مواطن كثيرةٍ ليتحقّق في نفسه صبْره على ما**[٥١٠٩] **ابتلاه اللّه به. فأوّل ما ابتلاه اللّه به قتْله القبطيّ بما ألهمه اللّه**[٥١١٠] **ووفّقه له في سرّه)** متعلّقٌ بألهمه **(وإن لم يعلم بذلك**[٥١١١]**)** الإلهام والتوفيق **(ولكن)** كان فيه علامةٌ على ذلك وهو أنّه **(لم يجد في نفسه اكتراثاً)** يعني مبالاةً **(بقتله مع كونه ما توقّف حتّى يأتيه أمر ربّه)** بذلك[٥١١٢] الفعل، يعني القتل كما هو مقتضى منصب النبوّة. فعدم مبالاته **(بقتله مع عدم انتظاره)**[٥١١٣] الوحي علامة كونه ملهَماً به في السرّ، وإلّا ينبغي أن يعتريه[٥١١٤] وحشةٌ عظيمةٌ من ذلك الفعل. وإنّما قلنا: إنّه عليه السلام كان ملهَماً في قتل القبطيّ **(لأنّ النبيّ معصوم الباطن)**، أي باطنه معصومٌ عن أن يميل إلى أمرٍ لم يكن مأموراً به من عند ربّه **(وإن كان في السرّ**[٥١١٥] **من حيث لا يشعر**[٥١١٦] **حتّى يُنبَأَ،**[٥١١٧] **أي يُخبَر بذلك)**، أي بأنّ ذلك الأمر مأمورٌ به في السرّ. **(ولهذا)**، أي

[٥١٠٦] وفي هامش ط: هذا كلامٌ آخر. عبدالغفور اللاريّ.

[٥١٠٧] أ ل: (وإن لم يخرج عنها).

[٥١٠٨] لعلّه يشير إلى قوله تعالى: ﴿إِذْ تَمْشِي أُخْتُكَ فَتَقُولُ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى مَن يَكْفُلُهُ فَرَجَعْنَاكَ إِلَى أُمِّكَ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ وَقَتَلْتَ نَفْسًا فَنَجَّيْنَاكَ مِنَ الْغَمِّ وَفَتَنَّاكَ فُتُونًا فَلَبِثْتَ سِنِينَ فِي أَهْلِ مَدْيَنَ ثُمَّ جِئْتَ عَلَى قَدَرٍ يَا مُوسَى﴾ [سورة طه، ٢٩/٤٠].

[٥١٠٩] أ - ما، صح هامش.

[٥١١٠] وفي هامش ط: واحدٌ من بني إسرائيل من قبطيٍّ تنازعا في أمرٍ وتحاكما عند موسى، فضرب موسى القبطيّ فمات. عبدالغفور اللاريّ.

[٥١١١] ن: بذلك.

[٥١١٢] أ ل: (بذلك).

[٥١١٣] أ ل: بقتله مع عدم انتظاره.

[٥١١٤] ن: يعتر به؛ أ ل: تعتري.

[٥١١٥] أ ل: وإن كان في السرّ.

[٥١١٦] أ - (لا يشعر)، صح هامش. وفي هامش ط: أي لم يكن له شعورٌ بشعوره. عبدالغفور اللاريّ.

[٥١١٧] وفي هامش ط: أي حتّى صاح إلى الإنباء كما أنبأه الخضر. عبدالغفور اللاريّ.

لكون النبيّ معصوم الباطن من حيث لا يشعر حتّى يُنبَأَ **(أراه الخضر)** حين قصد تنبيهه[٥١١٨] على ما ذهل عنه في[٥١١٩] كونه ملهماً بقتل القبطيّ **(قتل الغلام، فأنكر عليه قتله[٥١٢٠] ولم يتذكّر قتله القبطيّ، فقال له الخضر: ﴿مَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي﴾ [سورة الكهف، ٨٢/١٨] ينبّهه على مرتبته قبل أن يُنبَّأَ)**، أي يُخبَر[٥١٢١] بأنّه كان في[٥١٢٢] سرّه مأموراً بقتل القبطيّ **(أنّه كان معصوم الحركة في قتله[٥١٢٣] في نفس الأمر، وإن لم يشعر بذلك)**. وقدّم ذكر قتل الغلام لعظم شأنه وإلّا فالمقدّم وجوداً وذكراً أمر السفينة **(وأراه أيضاً خرق السفينة الّتي ظاهرها)**، أي ظاهر خرقها[٥١٢٤] **(هلاكٌ[٥١٢٥] وباطنها)**، أي باطن خرقها **(نجاةٌ من يد الغاصب، جعل له ذلك في مقابلة التابوت له الّذي كان في اليمّ مُطْبَقاً عليه /[٢٣٣ظ] فإنّ[٥١٢٦] ظاهره هلاكٌ وباطنه نجاةٌ. وإنّما فعلتْ به أمّه ذلك خوفاً من يد الغاصب فرعون أن يذبحه صبراً، وهي تنظر إليه)** فإنّ هذه الصورة هي أشدّ ما يكون تأثيراً في الأمّ. فقوله: صبراً، بالصاد المهملة وبالباء الموحّدة، لأنّه العبارة المتعارفة في مثل هذا القتل لا بالضاد المعجمة والياء المنقوطة من تحتها بنقطتين، فإنّه تصحيفٌ، والذبح صبراً هو أن يُحبَس ذو روحٍ، لأن يُرمى عليه لقتله[٥١٢٧] **(مع الوحي الّذي ألهمها اللّه به من حيث لا يشعر.[٥١٢٨] فوجدت في نفسها أنّها تُرضِعه، فإذا خافت عليه ألقتْه في فإنّ في[٥١٢٩] المثل: عينٌ لا ترى قلبٌ لا يُفجَع)**[٥١٣٠] أي لا يُوجع من أفجعتْه المصيبة، إذا أوجعته

[٥١١٨] ن: تنبّهه.

[٥١١٩] ن أ ل: من.

[٥١٢٠] ل: قتله.

[٥١٢١] ن - أي يخبر، صح هامش.

[٥١٢٢] ن أ ل: من.

[٥١٢٣] أ ل: في قتله.

[٥١٢٤] ن: (أي ظاهر خرقها).

[٥١٢٥] ن أ: (هلك).

[٥١٢٦] أ: ف(إنّ).

[٥١٢٧] وفي هامش ط: كما يُحبَس طيرٌ ويُرمى عليه بالسهام ليقتل. عبدالغفور اللاريّ.

[٥١٢٨] أ: تشعر.

[٥١٢٩] ن - (في).

[٥١٣٠] وفي هامش ط: حاصله أنّ القلب لا يفجع إذا لم تر العين. عبدالغفور اللاريّ.

(فلم تخف عليه خوف مشاهدة عينٍ ولا حزنت عليه حزن رؤية بصرٍ وغلب على ظنّها أنّ اللّه ربّما ردّه إليها لحسن[٥١٣١] **ظنّها به،**[٥١٣٢] **فعاشت بهذا الظنّ في نفسها والرجاء تقابل**[٥١٣٣] **الخوف واليأس)**. فحين جاء الرجاء انكسرت سوْرة الخوف واليأس **(وقالت حين أُلهِمت، لذلك)**، أي لقولها **(لعلّ**[٥١٣٤] **هذا هو الرسول الّذي يهلك فرعون والقبط على يده، فعاشت وسُرّت بهذا التوهّم والظنّ بالنظر إليها)** إذ لم يكن عندها[٥١٣٥] دليلٌ يفيد العلم بذلك **(وهو)**، أي ذلك التوهّم والظنّ **(علمٌ)**[٥١٣٦] باعتبار أنّ متعلّقه حقٌّ مطابقٌ للواقع متحقّقٌ **(في نفس الأمر.**

ثمّ إنّه لمّا وقع عليه)، أي على موسى **(الطلب)** لأجل قتل القبطيّ **(خرج فارًّا خوفاً)** من القتل **(في الظاهر، وكان في المعنى)** فارًّا **(حبًّا في النجاة. فإنّ الحركة أبداً إنّما هي حُبّيّةٌ ويُحجَب الناظر فيها)**، أي في الحركة عن الأسباب الحقيقيّة **(بأسبابٍ أخر)** غيرحقيقيّةٍ **(وليست)** هذه[٥١٣٧] الأسباب الغير الحقيقيّة **(تلك)** الأسباب الحقيقيّة.[٥١٣٨] **(وذلك، لأنّ الأصل)** في[٥١٣٩] الحركات **(حركة العالَم من العدم)** الإضافيّ الّذي هو الوجود[٥١٤٠] العلميّ **(الّذي كان)** العالم **(ساكناً)**، أي ثابتاً **(فيه إلى الوجود)** العينيّ، بل من مرتبةٍ[٥١٤١] للوجود باطنةٍ[٥١٤٢] إلى مرتبةٍ أخرى له ظاهرةٌ. /[٢٣٤و] **(ولذلك يقال: إنّ الأمر)**، أي أمر الوجود **(حركةٌ عن سكونٍ، فكانت**

[٥١٣١] أ: (بحسن).

[٥١٣٢] وفي هامش ط: لا يقال عليه الظنّ مع قلّة الردّ المسفادة من ربّما ممّا لا يجتمعان لأنّا نقول: الظنّ ليس بالقياس إلى متعلّق العلّة بالقياس إلى قلّة الردّ لا إلى نفسه فلم يتعلّقا بشيءٍ. عبدالغفور اللاريّ.

[٥١٣٣] ن أ ل: يقابل.

[٥١٣٤] وفي هامش ط: بيانٌ لذلك القول. عبدالغفور اللاريّ.

[٥١٣٥] ن: عند.

[٥١٣٦] وفي هامش ط: فكان هذا الظنّ علمٌ. عبدالغفور اللاريّ.

[٥١٣٧] ن: (هذه).

[٥١٣٨] أ - (تلك) الأسباب الحقيقيّة، صح هامش.

[٥١٣٩] ن: (في).

[٥١٤٠] أ: الوجودي.

[٥١٤١] ن: مرتبته.

[٥١٤٢] أ: باطنه.

الحركة الّتي هي وجود العالم حركة حبٍّ[٥١٤٣] **وقد نبّه رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم على ذلك بقوله)** عن اللّه عزّ وجلّ:[٥١٤٤] **(«كنت كنزاً لم أُعرَف، فأحببت أن أُعرَف»**[٥١٤٥] **فلولا هذه المحبّة ما ظهر العالم في عينه)**، أي في وجوده العينيّ **(فحركته من العدم إلى الوجود حركة حبّ الموجد لذلك)**، أي لوجود العالم، إذ به يظهر كمالات ذاته وآثار أسمائه وصفاته **(ولأنّ العالم أيضاً يحبّ شهود نفسه وجوداً)**، أي من حيث الوجود العينيّ **(كما شهدها ثبوتاً)**[٥١٤٦] أي من حيث الثبوت العلميّ.[٥١٤٧] **(فكانت بكلّ وجهٍ حركته من العدم الثبوتيّ)**، أي العدم الّذي ليس للعالم فيه إلّا الثبوت في العلم **(إلى الوجود)** العينيّ **(حركة حبٍّ من جانب الحقّ،**[٥١٤٨] **ومن**[٥١٤٩] **جانبه)**،[٥١٥٠] أي جانب العالم **(فإنّ الكمال محبوبٌ لذاته)** وهو لا يظهر إلّا بالوجود العينيّ.

ولمّا كان لقائلٍ أن يقول: كان علم الحقّ قبل وجود العالم متعلّقاً بذاته وصفاته وكمالاته،[٥١٥١] فما فائدة وجود العالم؟ دفعه بقوله: **(وعلمه تعالى بنفسه من حيث هو غنيٌّ عن العالمين، هو)** حاصلٌ **(له)** أزلاً وأبداً **(وما بقي**[٥١٥٢] **إلّا تمام مرتبة العلم بالعلم الحادث الّذي يكون)** ظاهراً **(من هذه الأعيان أعيان العالم،**[٥١٥٣] **إذا وُجِدَتْ، فيظهر**[٥١٥٤] **صورة الكمال**

[٥١٤٣] ن: الحركة الّتي هي وجود العالم حركة حبّ.

[٥١٤٤] ن: (عن اللّه عزّ وجلّ).

[٥١٤٥] قد سبق تخريجه.

[٥١٤٦] وفي هامش ط: فإنّ للعالم في الوجود العلميّ علماً مناسباً لتلك المرتبة. عبدالغفور اللاريّ.

[٥١٤٧] أ - العلميّ، صح هامش.

[٥١٤٨] وفي هامش ط: كما في الأوّل، وذلك لا من حركة العالم عين حركة الحقّ الموجد. عبدالغفور اللاريّ.

[٥١٤٩] ل: (و) من.

[٥١٥٠] وفي هامش ط: كما في قوله: ولأنّ العالم. عبدالغفور اللاريّ.

[٥١٥١] وفي هامش ط: يعني أنّ حاصل الكلام السابق وخلاصته وغاية الغايات هو علم الحقّ تعالى بذاته وصفاته. عبدالغفور اللاريّ.

[٥١٥٢] ل + (له).

[٥١٥٣] وفي هامش ط: بيانٌ لقوله: هذه الأعيان. عبدالغفور اللاريّ.

[٥١٥٤] أ: (فتظهر).

بالعلم المحدَث والقديم، فيكمل[٥١٥٥] **مرتبة العلم بالوجهين)** وكذا غيره من الأسماء والصفات كالإرادة والقدرة وغيرهما.

وفي **الفتوحات المكّيّة**: «وجود الممكنات لكمال مراتب الوجود الذاتيّ والفرقانيّ».[٥١٥٦] والعلم الحادث الّذي يظهر في المظاهر هو المشار إليه بقوله: ﴿لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ﴾ [سورة البقرة، ١٤٣/٢]. **(وكذلك تكمل**[٥١٥٧] **مراتب الوجود، فإنّ الوجود منه أزليٌّ وغير أزليٍّ وهو الحادث، فالأزليّ وجود الحقّ لنفسه وغير الأزليّ وجود الحقّ)** وظهوره **(بصور العالم الثابت**[٥١٥٨]**)** في مرتبة العلم، فيسمّى[٥١٥٩] ظهوره بصورة العالم **(حدوثاً،**[٥١٦٠] **لأنّه ظهر بعضه)**، أي بعض العالم **(لبعضه)** بعد ما لم يكن /[٢٣٤ظ] ظاهراً له **(وظهر**[٥١٦١] **لنفسه بصور العالم)** بعد ما لم يكن ظاهراً بها **(فكمل الوجود)** بانضمام الوجود الحادث إلى الوجود القديم. **(فكانت حركة العالم)** من العلم إلى العين **(حركةً**[٥١٦٢] **حبّيّةً)** منبعثةً من الحقّ أو العالم[٥١٦٣] **(للكمال)**، أي لظهور الكمال الإلهيّ أو الكونيّ **(فافهم. ألا تراه)**، أي الحقّ سبحانه **(كيف نفّس عن الأسماء الإلهيّة)**، أي أزال عنها **(ما كانت تجده)** تلك الأسماء من الكرب **(من عدم ظهور آثارها في عين مسمّى العالم. فكانت الراحة)** بزوال كُرَب عدم ظهور الأسماء بآثارها واندماجها في مرتبة البطون **(محبوبةً له تعالى ولم يوصل إليها إلّا بالوجود الصوريّ)** العينيّ الشاهديّ **(الأعلى والأسفل. فثبت أنّ الحركة)** مطلقاً[٥١٦٤] **(كانت للحبّ، فما ثمّة حركةٌ**

[٥١٥٥] أ: (فتكمل).

[٥١٥٦] **الفتوحات المكّيّة**، ٤٥/١. «وجود الممكنات لكمال مراتب الوجود الذاتيّ والعرفانيّ » والعبارة هكذا في **الفتوحات.** وفي هامش ط: أي الكمال الفرقانيّ همٌ لكمال مراتب الوجود، فإنّ الذاتيّ منه حاصلٌ. عبدالغفور اللاريّ.

[٥١٥٧] ن ل: (يكمل).

[٥١٥٨] أ: (الثابتة).

[٥١٥٩] أ ل: (فيسمّى).

[٥١٦٠] وفي هامش ط: إذ الظاهر يسمّى بالحادث. عبدالغفور اللاريّ.

[٥١٦١] أ: (فظهر). وفي هامش ط: أي الحقّ. عبدالغفور اللاريّ.

[٥١٦٢] أ: حركةً.

[٥١٦٣] ل - أو العالم.

[٥١٦٤] ل: (مطلقا).

في[٥١٦٥] **الكون إلّا وهي حبّيّةٌ. فمن العلماء من يعلم ذلك ومنهم من يحجبه السبب الأقرب لحكْمه**[٥١٦٦]**)**، أي حكم السبب الأقرب واستيلائه في الحال[٥١٦٧] **(على النفس)**، أي نفس المحجوب.

(فكان الخوف لموسى مشهوداً بما[٥١٦٨] **وقع من قتله القبطيّ، ويضمن**[٥١٦٩] **الخوف حبّ النجاة من القتل، ففرّ في الظاهر لِما خاف، وفي المعنى فرّ لما أحبّ النجاة من فرعون وعمله به)**[٥١٧٠] الباء متعلّقةٌ بعمله، والضمير راجعٌ إلى موسى أو متعلّقةٌ بالنجاة، والضمير للموصول. **(فذكر)** موسى **(السبب الأقرب**[٥١٧١] **المشهود له في الوقت**[٥١٧٢]**)**، أي وقت قصد الفرار، السبب **(الّذي هو كصورة الجسم للبشر)** من حيث أنّه هو المشهود أوّلاً **(وحبّ النجاة مضمَّنٌ فيه)**، أي في السبب الأقرب، أعني الخوف **(تضمين الجسد للروح المدبّر له.**

والأنبياء) صلوات الرحمن عليهم **(لهم**[٥١٧٣] **لسان الظاهر)** الّذي تفهمه[٥١٧٤] الخواصّ والعوام **(به يتكلّمون لعموم الخطاب)**، أي لعموم خطابهم كلَّ مَن أُرسِلوا إليهم، فينبغي أن يكون خطابهم على وجهٍ يفهمه العامّة **(واعتمادهم على فهم**[٥١٧٥] **السامع)** الّذي يفهم بمجرّد ما سمع الكلام الملقى إلى العامّة الحقائق بضربٍ من الإشارات الخفيّة الّتي لا يفهمها العامّة **(فلا يعتبر الرسل)** في خطاباتهم /[٢٣٥و] **(إلّا العامّة لعلمهم بمرتبة أهل الفهم)** فاكتفوا في مخاطبتهم بإشاراتٍ غامضةٍ وتنبيهاتٍ خفيّةٍ منطويةٍ تحت ما ألقوْا إلى العامّة **(كما نبّه صلّى اللّه عليه وسلّم**

[٥١٦٥] أ - (في)، صح هامش.

[٥١٦٦] ن: (لحكم).

[٥١٦٧] أ: (واستيلائه في الحال)؛ (في الحال واستيلائه).

[٥١٦٨] أ - (بما)، صح هامش.

[٥١٦٩] ن: (فيضمن)؛ أ ل: (وتضمن).

[٥١٧٠] وفي هامش ط: على الأوّل يكون ما مصدريّةً، وعلى الثاني يكون ما موصولةً، وحاصله أنّه فرّ لمحبّة ما أحبّ موسى النجاة به والمحبّة مستفادةً من اللام، فإنّها للتبع. عبدالغفور اللاريّ.

[٥١٧١] ن أ - (الأقرب)، صح هامش أ.

[٥١٧٢] ل: في الوقت.

[٥١٧٣] ل: لهم.

[٥١٧٤] ن أ ل: يفهمه.

[٥١٧٥] وفي هامش أ + (العالم).

على هذه المرتبة في العطايا) وقسمتها **(فقال: «إنّي لو أُعطى الرجل وغيره أحبّ إليّ منه مخافة أن يكُبَّه)**، أي يُلقي **(اللّه)** ذلك الرجل على وجهه **(في النار»)**[٥١٧٦] لو لم أُعطَه **(فاعتبر)** رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم في قسمة العطايا **(الضعيف العقل والنظر الّذي غلب**[٥١٧٧] **عليه الطمع والطبَعُ)** إمّا بفتح الباء، أي الرين إشارةً إلى قوله: ﴿طُبِعَ على قُلُوبِهِمْ﴾ [سورة التوبة، ٨٧/٩] كما قال: ﴿بَلْ رَانَ على قُلُوبِهِمْ﴾ [سورة المطفّفين، ١٤/٨٣] أو بسكونها، وبه قُيّدِ النسخة المقروءة عليه رضي اللّه عنه، أي غلب عليه هوى الطبع، فهو بحكمه لا بحكم الشرع قالوا: التكليف تسليط الشرع على الطبع، فكما اعتبر الرسول صلّى اللّه عليه وسلّم الضعيف العقل في العطايا **(فكذا ما جاؤوا)**، أي الأنبياء **(به من العلوم جاؤوا به**[٥١٧٨] **وعليه خلعة أدنى الفهوم)**، أي خلعةٌ يصل أدنى الفهوم إلى ما تحتها في أوّل مرتبةٍ[٥١٧٩] **(ليقف من لا غَوْصَ له عند الخلعة، فيقول: ما أحسن هذه الخلعة، ويراها**[٥١٨٠] **غاية الدرجة. هذا مثالٌ لعلماء الظاهر).**[٥١٨١] وأشار[٥١٨٢] إلى علماء الباطن بقوله: **(ويقول صاحب الفهم الدقيق الغائص على درر الحكم)** عند الخوض في بحور معانيه **(بما استوجب هذا)**، أي بموجب استحقاقه هذا القول **(هذه الخلعة من المِلك)** هذا مقول القول **(فينظر)** بعد هذا القول **(في قدر الخلعة)** ومرتبتها بين الخلع والفصاحة والبلاغة وغيرهما **(وصِنْفها من الثياب)** أعربيّةٌ هي[٥١٨٣] أم سريانيّةٌ أو غيرهما **(فيعلم منها قدر من خُلِعت عليه)**[٥١٨٤] من الحقائق والدقائق **(فيعثر على علمٍ لم يحصل لغيره ممّن لا علم له بمثل هذا)** الّذي ذُكِر من قدر الخلعة وصنفها وقدر من خُلِعت عليه.

[٥١٧٦] **صحيح البخاريّ**، الزكاة، ٥٣؛ **صحيح مسلم**، الإيمان، ١٥٠.

[٥١٧٧] ن - (غلب).

[٥١٧٨] ن: جاؤوا به.

[٥١٧٩] وفي هامش ط: قيّد به لأنّ ما يفهمه الخواصّ أيضاً تحت الألفاظ. عبدالغفور اللاريّ.

[٥١٨٠] ل: (فيراها).

[٥١٨١] أ ل: هذا مثالٌ لعلماء الظاهر.

[٥١٨٢] ل - وأشار، صح هامش.

[٥١٨٣] أ - هي.

[٥١٨٤] وفي هامش ط: أتى بلفظ من، وإن كانت من غير أولي العقل لما جرى عليه من الخلعة الّتي من خواصّ أولي العقل. عبدالغفور اللاريّ.

(ولمّا علمتْ الأنبياء والرسل والورثة أنّ في العالم وفي[٥١٨٥] أمّتهم من هو بهذه[٥١٨٦] المثابة في الفهم[٥١٨٧] عَمَدوا في العبارة) عن مقاصدهم /[٢٣٥ظ] **(إلى لسان الظاهر الّذي يقع فيه اشتراك الخاصّ والعامّ، فيفهم منه الخاصّ ما فهم العامّة منه وزيادةً ممّا صحّ له به اسمٌ أنّه خاصٌّ[٥١٨٨] فيتميّز به عن العامّي. فاكتفى المبلّغون العلوم بهذا)** القدر من الإيماء والإشارة في حقّ الخواصّ. **(فهذا حكمة قوله ﴿فَفَرَرْتُ مِنْكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ﴾ [سورة الشعراء، ٢١/٢٦])** حيث عبّر[٥١٨٩] عن سبب فراره وحركته بالخوف الّذي هو السبب الأقرب المشاهَد العامّة. **(ولم يقل: ففررتُ منكم حبًّا في السلامة والعافية، فجاء إلى مدين، فوجد الجاريتين[٥١٩٠] ﴿فَسَقَى[٥١٩١] لَهُمَا﴾ من غير أجرٍ ﴿ثُمَّ تَوَلَّى إلى الظِّلِّ﴾[٥١٩٢] الإلهيّ ﴿فَقَالَ رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ﴾ [سورة القصص، ٧٤/٢٨] فجعل عين عمله السقي)** منصوبٌ على أنّه مفعولٌ لعمله، لأنّه مصدرٌ، وقيل مجرورٌ على أنّه بدلٌ من عمله أو عطف بيانٍ **(عين الخير الّذي أنزله اللّه إليه،[٥١٩٣] ووصف نفسه بالفقر إلى اللّه في الخير الّذي عنده)**[٥١٩٤] لا إلى ما أنزل إليه، ولهذا قال: ﴿لِمَا أَنْزَلْتَ﴾ ولم يقل: إليّ ما أنزلت. **(فأراه الخضر إقامة الجدار من غير أجرٍ، فعتبه موسى[٥١٩٥] على ذلك)** بقوله: ﴿لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾ [سورة الكهف، ٧٧/١٨]

٥١٨٥ أ: وفي.

٥١٨٦ أ - (بهذه)، صح هامش.

٥١٨٧ أ ل: في الفهم.

٥١٨٨ وفي هامش ط: أي ما هو مصحَّحٌ لإطلاق اسم الخاصّ. عبدالغفور اللاريّ.

٥١٨٩ أ وفي هامش ن: أخبر.

٥١٩٠ وفي هامش ط: هما بنتا شعيبٍ عليه السلام. عبدالغفور اللاريّ.

٥١٩١ وفي هامش ط: غنم شعيبٍ عليه السلام. عبدالغفور اللاريّ.

٥١٩٢ وفي هامش ط: الّذي هو معنى الظلّ الحسّيّ الّذي آوى فيه. عبدالغفور اللاريّ.

٥١٩٣ وفي هامش ط: حيث أخبر بصيغة الماضي ولم يقع شيءٌ سوى هذا العمل. عبدالغفور اللاريّ.

٥١٩٤ وفي هامش ط: أي ما يجمع في آخَرٍ، فإنّه قال: إنّي فقيرٌ، والمناسب لمرتبته أن يقال: إنّه أراد الفقر إلى اللّه. عبدالغفور اللاريّ.

٥١٩٥ أ ل: موسى.

(فذكّره) الخضر[٥١٩٦] **(بسقايته من غير أجرٍ إلى غير ذلك ممّا لم يُذكَر)** في هذا الكتاب، بل في القرآن.

رُوي عن الشيخ رضي اللّه عنه أنّه اجتمع بأبي العبّاس الخضر الصلوات اللّه عليه فقال له: «كنت قد أعددت لموسى بن عمران ألف مسئلةٍ ممّا جرى عليه من أوّل ما وُلِد إلى زمان اجتماعه، فلم يصبر على ثلاث مسائلٍ»[٥١٩٧] فكان[٥١٩٨] ما أعدّه الخضر لموسى عليهما السلام كثيراً **(حتّى تمنّى رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم أن يسكت موسى عليه السلام، ولا يعترض حتّى يَقُصّ اللّه تعالى عليه)**، أي على الرسول صلّى اللّه عليه وسلّم **(من أمرهما، فيعلم)** صلّى اللّه عليه وسلّم **(بذلك ما وفّق إليه موسى)** عليه السلام من الأعمال **(من غير[٥١٩٩] علمٍ منه)** واختيارٍ **(إذ لو كان عن علمٍ)** فيما صدر منه من[٥٢٠٠] الأعمال[٥٢٠١] **(ما أنكر مثل ذلك على الخضر الّذي قد شهد اللّه له عند موسى بالعلم)**[٥٢٠٢] حيث قال: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنّا عِلْمًا﴾ **(وزكّاه وعدّله)** حيث قال: /[٢٣٦ و] ﴿وآتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا﴾ [سورة الكهف، ٦٥/١٨]. **(ومع هذا غفل موسى عن تزكية اللّه، وعمّا شرطه)** الخضر **(عليه في اتّباعه)** حيث قال: ﴿فَإِنْ اتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّى أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا﴾ [سورة الكهف، ٧٠/١٨] وإنّما غفل موسى عمّا غفل[٥٢٠٣] **(رحمةً بنا إذا نسينا أمر اللّه)** فإنّه لمّا نسئ تزكية اللّه، ولم يؤاخَذ بذلك علمنا أنّه لا يؤاخذ أحداً بالنسيان، فكان ذلك رحمةً بنا.

(ولو كان موسى[٥٢٠٤] عالماً بذلك لَمَا قال له الخضر ﴿مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا﴾ [سورة الكهف، ٦٨/١٨] أي إنّي على علمٍ لم يحصل لك عن ذوقٍ) فإنّ الخبرة هو العلم الحاصل من

[٥١٩٦] ل: (الحضر).

[٥١٩٧] لم أجد مأخذه.

[٥١٩٨] ن: وكان.

[٥١٩٩] أ - (غير) ، صح هامش.

[٥٢٠٠] ن: (فيما صدر منه من).

[٥٢٠١] ط - (من غير علمٍ منه) واختيارٍ (إذ لو كان عن علمٍ) فيما صدر منه من الأعمال، صح هامش.

[٥٢٠٢] ل: (بالعلم).

[٥٢٠٣] ل: (عمّا غفل).

[٥٢٠٤] ل: موسى.

الذوق **(كما أنت على علمٍ لا أعلمه أنا،**[٥٢٠٥] **فأنصف)** الخضر عليه السلام من نفسه. **(وأمّا حكمة فراقه)** مع أنّ في مواصلتهما[٥٢٠٦] فائدةٌ لهما ولكلّ مَن سمع قصّتهما من العالمين **(فلأنّ الرسول يقول اللّه فيه)**، أي في شأنه **(﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [سورة الحشر، ٧/٥٩] فوقفت**[٥٢٠٧] **العلماء باللّه الّذين يعرفون قدر الرسالة والرسول عند هذا القول،**[٥٢٠٨] **وقد علم الخضر أنّ موسى رسول اللّه،**[٥٢٠٩] **فأخذ يرقب**[٥٢١٠] **ما يكون منه ليوفّيَ الأدب حقّه مع الرسل، فقال موسى له: ﴿إِنْ سَأَلْتُكَ عَنْ شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلَا تُصَاحِبْنِي﴾ [سورة الكهف، ٧٦/١٨] فنهاه عن صحبته، فلمّا وقعت منه الثالثة ﴿قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وبَيْنِكَ﴾ [سورة الكهف، ٧٨/١٨]**[٥٢١١] **ولم يقل له موسى:**[٥٢١٢] **لا تفعل، ولا طلب صحبته لعلمه)**، أي لعلم موسى **(بقدر الرتبة الّتي هو)**، أي موسى **(فيها وهي الرسالة**[٥٢١٣] **الّتي أنطقته**[٥٢١٤] **بالنهي عن أن يصحبه، فسكت موسى عند إخبار الخضر إيّاه بالفراق**[٥٢١٥] **فوقع الفراق. فانظر إلى كمال هذين الرجلين في العلم وتَوْفِية الأدب الإلهيّ حقّها)**[٥٢١٦] فإنّ توفية كلٍّ منهما حقّ الأدب بالنسبة إلى الآخر كان اللّه ومن اللّه، فكان أدبهما إلهيًّا. **(و)** إلى **(إنصاف الخضر فيما اعترف به عند موسى حيث قال له**[٥٢١٧] **«أنا على علمٍ علّمنِيه اللّه لا تعلمه أنت**

[٥٢٠٥] وفي هامش ط: هذا من مقولة الخضر وإن لم يُدرَك في القرآن. عبدالغفور اللاريّ.

[٥٢٠٦] أ: مواصلتهما.

[٥٢٠٧] أ ل: (فوقف).

[٥٢٠٨] وفي هامش ط: أي لا يتجاوزون عن هذا القول. عبدالغفور اللاريّ.

[٥٢٠٩] ن - اللّه.

[٥٢١٠] وفي هامش ط: أي يلاحظ أمره وتهيئته. عبدالغفور اللاريّ.

[٥٢١١] وفي هامش ط: بناءً على أنّه نهاه بعد السؤال عن المصاحبة. عبدالغفور اللاريّ.

[٥٢١٢] أ: له موسى.

[٥٢١٣] أ: وهي الرسالة.

[٥٢١٤] وفي هامش ط: أي موسى. عبدالغفور اللاريّ.

[٥٢١٥] أ ل: عند إخبار الخضر إياه بالفراق.

[٥٢١٦] وفي هامش ط: أمّا توفية الخضر الأدب فباعتبار انتهائه عمّا نهاه، وأمّا توفية موسى الأدب فباعتبار أنّ منصب الرسالة يقتضي سبباً ومنصب الولاية سبباً آخر. عبدالغفور اللاريّ.

[٥٢١٧] أ: له.

وأنت على علمٍ علّمكه اللّه لا أعلمه أنا».[٥٢١٨] **فكان هذا الإعلام /[٢٣٦ظ] من الخضر لموسى دواءً لِمَا جرحه به في قوله: ﴿وَكَيفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا﴾ مع علمه بعلوّ مرتبته بالرسالة، وليست تلك المرتبة للخضر. وظهر)** مثل ذلك[٥٢١٩] الإنصاف الّذي ظهر من الخضر من محمّدٍ صلّى اللّه عليه وسلّم **(في)** شأن **(الأمّة المحمّديّة في حديث إبار النخل فقال عليه السلام لأصحابه: «أنتم أعلم بمصالح دنياكم»)**[٥٢٢٠] فاعترف بأعلميّتهم في المصالح الجزئيّة. **(ولا شكّ أنّ العلم بالشيء)** مطلقاً جزئيًّا كان أو كلّيًّا **(خيرٌ من الجهل به، ولهذا مدح اللّه نفسه بأنّه بكلّ شيءٍ عليمٍ. فقد اعترف صلّى اللّه عليه وسلّم لأصحابه بأنّهم أعلم بمصالح الدنيا منه لكونه لا خبرة له بذلك، فإنّه علم ذوقٍ وتجربةٍ، ولم**[٥٢٢١] **يتفرّغ عليه السلام لعلم ذلك، بل كان شغله بالأهمّ. فالأهمّ)** ممّا له دخل في أمر الرسالة. **(فقد نبّهتُك على أدبٍ عظيمٍ تنتفع به إن استعملت نفسك فيه)** وتأدّبت بين يدي عباد اللّه[٥٢٢٢] بالإنصاف وعدم الظهور بالدعوى والأنائيّة.[٥٢٢٣] **(وقوله: ﴿فَوَهَبَ لِي رَبِّي حُكْمًا﴾ يريد الخلافة ﴿وَجَعَلَنِي مِنَ المُرْسَلِينَ﴾ [سورة الشعراء، ٢١/٢٦] يريد الرسالة، فما كلّ رسولٍ خليفةً، فالخليفة**[٥٢٢٤] **صاحب السيف والعزل والولاية)**[٥٢٢٥] بالظهور والغلبة **(والرسول ليس كذلك إنّما عليه البلاغ لِمَا أُرسل به)** لا غير كما قال تعالى: ﴿مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا البَلَاغُ﴾ [سورة المائدة، ٩٩/٥]. **(فإن قاتل عليه)**، أي على ما أرسل به **(وحماه بالسيف، فذلك الخليفة الرسول، فكما أنّه ما كلّ نبيٍّ رسولًا كذلك ما كلّ رسولٍ خليفةً، أي ما أُعطِي الملكَ ولا التحكّم فيه)**.[٥٢٢٦]

[٥٢١٨] **صحيح البخاريّ** التفسير، ١٨.

[٥٢١٩] أ ل: (ذلك).

[٥٢٢٠] **صحيح مسلم**، الفضائل، **٢٣٦٣** بلفظ آخر.

[٥٢٢١] ن: (ولا).

[٥٢٢٢] ل: عبادي.

[٥٢٢٣] ن: والإنابة.

[٥٢٢٤] أ - فالخليفة، صح هامش.

[٥٢٢٥] وفي هامش ط: أي الحكومة. عبدالغفور اللاريّ.

[٥٢٢٦] وفي هامش ط: فإنّ النبيّ من ظهر منه الحقائق الإلهيّة وكلّف بشيءٍ من الأعمال في حقّ نفسه، فإذا كلّف بتبليغ حكمٍ صار رسولًا، وإن كان معه سيفٌ فخليفةً وصاحب العزم. عبدالغفور اللاريّ.

ولمّا أظهر موسى عليه السلام مع فرعون ما كان عليه من أمر الرسالة والخلافة اقتضى الوقت أن يظهر فرعون أيضاً ما كان عليه من الكمال كما أشار إليه رضي اللّه عنه بقوله: **(وأمّا حكمة سؤال فرعون عن الماهيّة الإلهيّة)** مع تنزّهه عنها، إذا أريد بها الماهيّة المركّبة من الجنس والفصل **(فلم يكن)** ناشئًا **(عن جهلٍ)** من فرعون بتنزّهه تعالى عن التركّب من الجنس والفصل /[٢٣٧و] **(وإنّما كان)** ناشئًا **(عن)** قصد[٥٢٢٧] **(اختبارٍ[٥٢٢٨] حتّى يرى جوابه مع دعواه الرسالة عن ربّه. وقد علم فرعون مرتبة المرسلين في العلم)**[٥٢٢٩] باللّه على ما هو المطابق للواقع **(فيستدلّ بجوابه على صدق دعواه)** الرسالة **(وسأل سؤال إبهامٍ)** يحتمل وجهين، أحدهما: أن يسأل بما في قوله: ﴿وَمَا رَبُّ العَالَمِينَ﴾ [سورة الشعاراء، ٢٣/٢٦] عن تمام حدّه[٥٢٣٠] المشتمل على الجنس والفصل كما كان في مصطلحاتهم المعهودة عندهم. وثانيهما: أن يسأل به عن حقيقته الّتي هو عليها في نفسه.[٥٢٣١] وفي النسخة المقروءة على الشيخ رضي اللّه عنه: سؤال إيهامٍ، بنقطتين تحته، أي سؤالاً يوهّم خلاف مقصود السائل، فإنّه قصد به السؤال عن حقيقته تعالى على ما هو عليه في حدّ ذاته لا عن الحدّ المشتمل على الجنس والفصل، لكنّه يوهّمه، وكان ذلك الإبهام أو الإيهام في السؤال[٥٢٣٢] **(من أجل الحاضرين)** من أصحاب موسى وأصحاب فرعون **(حتّى يعرّفهم)** أنّ جوابه غير مطابقٍ لسؤاله، فهو أعلم منه **(من حيث لا يشعرون بما شعر هو في نفسه في سؤاله)**[٥٢٣٣] من احتمال الوجهين، بل كانوا يحملونه على ما هو المتعارف عندهم.[٥٢٣٤]

[٥٢٢٧] ن: (عن قصد)؛ أ: عن قصد.

[٥٢٢٨] ن أ ل: (اختبارٍ).

[٥٢٢٩] أ: حتّى يرى جوابه مع دعواه الرسالة عن ربّه، وقد علم فرعون مرتبة المرسلين في العلم.

[٥٢٣٠] ن: حدّ.

[٥٢٣١] أ: نفس الأمر.

[٥٢٣٢] وفي هامش ط: وإن كان سؤاله وجواب موسى كلاهما صحيحين كما يقول بعد ذلك، لكن أراد أن يظهر على الحاضرين بناءً على ما هو المشهور أنّ ما بطلت به الجنس والفصل أنّ جوابه غير مطابقٍ للسؤال حيث أتى بالعرضيّات في مقام الذاتيّات. عبدالغفور اللاريّ.

[٥٢٣٣] وفي هامش ط: وذلك السؤال بوجهٍ صحيحٍ وكذا الجواب. عبدالغفور اللاريّ.

[٥٢٣٤] وفي هامش ط: من أنّ ما يطلب به الحدّ المركّب من الجنس والفصل. عبدالغفور اللاريّ.

(فإذا أجابه جواب العلماء بالأمر أظهر فرعون) بعد ما عرف صدق دعواه في رسالته **(إبقاءً[٥٢٣٥] لمنصبه أنّ موسى ما أجابه)** على طبق[٥٢٣٦] **(سؤاله،[٥٢٣٧] فيتبيّن عند الحاضرين لقصور فهمهم)** عن إدراك ما هو المقصود من السؤال ومطابقة الجواب له **(أنّ فرعون أعلم من موسى، ولهذا[٥٢٣٨] قال له في الجواب ما ينبغي)** أن يُجاب به. **(وهو في الظاهر)**، أي في ظاهر ما كان معتاداً لهم **(غير جوابٍ)** منطبقٍ **(على ما سُئِل عنه. وقد علم فرعون أنّه لا يجيبه إلّا بذلك)** ويفهم من ذلك تيقّنه برسالته باطناً، وإن لم يكن معترفاً بها ظاهراً.[٥٢٣٩] **(فقال لأصحابه: ﴿إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ﴾ [سورة الشعراء، ٢٦/٢٧] أي مستورٌ عنه علم ما سألتُه عنه، إذ لا يُتصوَّر /[٢٣٧ظ] أن يُعلَم)** على البناء للمفعول،[٥٢٤٠] أي لا يُتصوَّر أن يُعلَم الحقّ بحقيقته **(أصلاً)**[٥٢٤١] أو على البناء للفاعل، أي لا يتصوّر أن يعلم رسولكم الّذي أرسل إليكم حقيقة الحقّ أصلًا. **(فالسؤال صحيحٌ، فإنّ السؤال عن الماهيّة سؤالٌ عن الحقيقة المطلوب، ولا بدّ أن يكون المطلوب[٥٢٤٢] على حقيقةٍ في نفسه. وأمّا الّذين جعلوا الحدود مركّبةً من جنسٍ وفصلٍ، فذلك في كلّ ما يقع فيه الإشتراك)** في الجنس، فيحتاج إلى الفصل المميّز **(ومن لا جنس له)** ولا فصل **(لا يلزم أن لا يكون على حقيقةٍ في نفسه لا تكون[٥٢٤٣])** تلك الحقيقة **(لغيره.[٥٢٤٤] فالسؤال صحيحٌ على مذهب أهل الحقّ والعلم الصحيح والعقل السليم، والجواب عنه لا يكون إلّا بما أجاب به موسى)** فإنّ تعريف البسائط لا يكون إلّا بلوازمها البيّنة. **(وهنا)**، أي في هذا السؤال والجواب **(سرٌّ)** مستورٌ عن نظر العقل **(كبيرٌ)** جليل

[٥٢٣٥] ل: إبقاء.

[٥٢٣٦] ن: (على طبق).

[٥٢٣٧] ن ل: سؤاله.

[٥٢٣٨] وفي هاش أ + (لمّا).

[٥٢٣٩] وفي هامش ط: لحبّ الرياسة والجاه. عبدالغفور اللاريّ.

[٥٢٤٠] أ: (على البناء للمفعول).

[٥٢٤١] وفي هامش ط: فعلى هذا يكون معناه أنّه يُصدّي لبيان ما لا يمكن أن يُعلَم، فالمناسب أن لا يجيب بشيءٍ، وهو أتى بالجواب. عبدالغفور اللاريّ.

[٥٢٤٢] أ - (ولا بدّ أن يكون) المطلوب، صح هامش؛ ل: المطلوب.

[٥٢٤٣] ن ل: (يكون).

[٥٢٤٤] ن: لغيره. وفي هامش ط: أي امتاز عن الغير. عبدالغفور اللاريّ.

قدره، فإنّه حقيقة مسألة التوحيد ومُخّها، وهو أنّ ربّ العالمين عين العالم والعالم[٥٢٤٥] عينه. **(فإنّه)**، أي موسى **(أجاب بالفعل)**، أي بفعل الربوبيّة الّتي ليست إلّا ظهور الربّ بصورة المربوب **(لمن سأل عن الحدّ الذاتيّ، فجعل الحدّ الذاتيّ عين إضافته)**، أي إضافة الحقّ معبّراً عنه بالربّ، يعني جعله عين الربّ المضاف **(إلى ما ظهر الحقّ[٥٢٤٦] به من صور العالم)** فيكون الظاهر هو الحقّ وصور العالم مظهراً ومرآةً له **(أو)** عين إضافةٍ إلى[٥٢٤٧] **(ما ظهر فيه)**، أي في الحقّ **(من صور العالم)** فيكون الظاهر صور العالم والوجود الحقّ مظهراً ومرآةً لها. **(فكأنّه)**، أي موسى **(قال له)**، أي لفرعون **(في جواب قوله: ﴿وَمَا رَبُّ العَالَمِينَ﴾ قال)** تأكيدٌ لِقال[٥٢٤٨] الأوّل ربّ العالمين، هو **(الّذي يظهر[٥٢٤٩] فيه صور العالمين من علوٍّ، وهو السماء)**، أي سماء الروحانيّات المجرّدة العالية **(وسفلٍ، وهو[٥٢٥٠] الأرض)**، أي أرض الجسمانيّات المادّيّة السافلة **(وما بينهما)**، أي البرزخ الجامع بينهما، وهو عالم المثال المطلق والمقيّد **(﴿إِنْ كُنْتُمْ /[٢٣٨و] مُوقِنِينَ﴾ [سورة الشعراء، ٢٤/٢٦])**، أي أصحاب إيقانٍ شهوديٍّ، ولا تقييد في هذا الشهود، فإنّ الصور لا يقيّد[٥٢٥١] المرآة، فإنّ المرآة تسعها وغيرها **(أو يظهر هو)**، أي الحقّ **(بها)** وفيها ولا بدّ حينئذٍ من تقييدٍ، فإنّ الحقّ لا يظهر في مرائي الصور الكونيّة إلّا بقدرها وحسب استعدادها،[٥٢٥٢] فالآية باعتبار هذا المعنى من قبيل الجواب الثاني، فلهذا أخّر قوله أو يظهره هو بها عن قوله: ﴿إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ﴾. ولمّا سمع فرعون هذا الجواب ﴿قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ أَلَا تَسْتَمِعُونَ﴾ [سورة الشعراء، ٢٥/٢٦] فتهيّؤوا لسماع كلامه،[٥٢٥٣] فلذلك عدل[٥٢٥٤] إلى مخاطبتهم بما ومؤدّاه مؤدّي الجواب الأوّل. و﴿قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ

٥٢٤٥ أ - والعالم، صح هامش.

٥٢٤٦ أ: الحقّ.

٥٢٤٧ أ ل: (إلى).

٥٢٤٨ ن: يقال.

٥٢٤٩ أ: (تظهر).

٥٢٥٠ ط ن - (سفلٌ وهو)، صح هامش ط.

٥٢٥١ أ: تقيد.

٥٢٥٢ وفي هامش ط: فإنّه لا يظهر في الأكوان إلّا بقدره. عبدالغفور اللاريّ.

٥٢٥٣ وفي هامش ط: أي موسى. عبدالغفور اللاريّ.

٥٢٥٤ وفي هامش ط: أي موسى. عبدالغفور اللاريّ.

آبَائِكُمُ الأَوَّلِينَ﴾ [سورة الشعراء، ٢٦/٢٦] فإنّ المشار إليه بآبائهم الأوّلين كلّ ما له دخلٌ في وجودهم من السماوات والأرض وما بينهما، فمرجع هذا الخطاب إلى ذلك الجواب، ولهذا أطواه الشيخ رضي اللّه عنه عن البيّن وقال:[٥٢٥٥] **(فلمّا قال فرعون لأصحابه: ﴿إِنَّه لَمَجْنُونٌ﴾ كما قلنا في معنى كونه مجنوناً)**، أي مستوراً عنه علم ما سُئِل عنه **(زاد في البيان موسى ليُعلِم[٥٢٥٦] فرعون رتبته في العلم الإلهيّ لعلمه بأنّ فرعون يعلم ذلك)**، أي العلم الإلهيّ[٥٢٥٧] **(ف﴿قَالَ رَبُّ المَشْرِقِ وَالمَغْرِبِ﴾ [سورة الشعراء، ٢٨/٢٦] فجاء بما يظهر)** وهو المشرق، فإنّه موضع ظهور النيّرات، فنبّه به على كلّ ما ظهر من عالم الشهادة، وهو الاسم الظاهر **(وبما[٥٢٥٨] يستتر)**. وفي النسخة المقروءة على الشيخ[٥٢٥٩] رضي اللّه عنه: وبما يُستَر، من الثلاثيّ على صيغة المجهول، وهو المغرب، فإنّه موضع استتار النيّرات، فنبّه به على كلّ ما بطن من عالم الغيب وهو الاسم الباطن.[٥٢٦٠] وإلى هذين الاسمين أشار بقوله: **(وهو)**، أي ما يظهر وما يستتر[٥٢٦١] الاسم **(الظاهر و)** الاسم **(الباطن)** المذكوران في قوله تعالى: ﴿هُوَ الأَوَّلُ والآخِرُ والظَاهِرُ والبَاطِنُ **(وَ)** ربّ (مَا بَينَهُمَا﴾ [سورة الشعراء، ٢٨/٢٦]، أي بين المشرق والمغرب **(وهو)**، أي ما يدلّ على ما بين الظاهر والباطن[٥٢٦٢] في الآية المذكورة **(قوله ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [سورة الحديد، ٣/٥٧])**. فإنّ الشيء متناولٌ لما بين الظاهر والباطن كما هو متناولٌ /[٢٣٨ظ] لهما **(﴿إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [سورة الشعراء، ٢٨/٢٦] أي إن كنتم أصحاب تقييدٍ، فإن[٥٢٦٣] للعقل التقييد)**. وفي النسخة المقروءة: فإنّ العقل يُقيَّد. **(فالجواب الأوّل جواب الموقنين، وهُم أهل الكشف والوجود، فقال له: ﴿إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ﴾، أي أهل كشفٍ ووجودٍ، فقد أعلمتكم بما تيقّنتموه في شهودكم**

[٥٢٥٥] ل: (و)قال.

[٥٢٥٦] وفي هامش ط: الزيادة باعتبار أنّه باعتبار أولي العلم لأرباب الكشف. عبدالغفور اللاريّ.

[٥٢٥٧] أ: (أي العلم الإلهيّ).

[٥٢٥٨] أ: بما.

[٥٢٥٩] أ ل: عليه.

[٥٢٦٠] ل: (الباطن).

[٥٢٦١] ن ل: يستر.

[٥٢٦٢] وفي هامش ط: فهو يدلّ على ما بينهما لعمومه. عبدالغفور اللاريّ.

[٥٢٦٣] ل: فإنّ.

ووجودكم. فإن لم يكونوا[٥٢٦٤] **من هذا الصنف، فقد أجبتكم في الجواب الثاني: إن كنتم أهل عقلٍ وتقييدٍ، وحصرتم الحقّ فيما يعطيه أدلّة عقولكم)** والسرّ في أنّ الكشف والوجود يعطي الإطلاق، والعقل التقييد. إنّ صاحب الكشف يعرف الحقّ أوّلاً على ما هو عليه من القدس والإطلاق، ويتنزّل[٥٢٦٥] من معرفته إلى معرفة مظاهره المقيّدة، فهو يعرف الأشياء بالحقّ لا الحقّ بالأشياء. وأمّا العقل فلا يعرف الحقّ إلّا بالأشياء، والأشياء مقيّداتٌ لا تعطي إلّا التقييد، كما أنّك إذا لم تعرف زيداً ووصل إليك كتابته، فما تعرفه إلّا بكونه كاتباً، فهذه المعرفة لا تعطي إلّا التقييد بخلاف ما إذا عرفت زيداً أوّلاً بما هو عليه في نفس الأمر، فتتنزّل من معرفته إلى معرفة كمالاته، فلا شكّ أنّك لا تقيّده بالكتابة إذا كان هناك كمالاتٌ أُخر. فإنْ قلت: كلٌّ من الآيتين يحتمل الإطلاق والتقييد، فلم حملتم الآية الأولى على الإطلاق الّذي هو مقتضى الكشف والوجود، والثانية على التقييد الّذي هو مقتضى العقل. قلنا: لئلّا يلزم التكرار في الجواب، فإنّه لا يناسب الكمال الموسويّ، والقرينة على ذلك قوله: ﴿إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ﴾ و﴿إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ﴾. **(فظهر موسى بالوجهين)** الكشفيّ والعقليّ **(ليُعلِم فرعون فضله وصدقه)** في ادّعائه الرسالة **(وعلم موسى أنّ فرعون علم ذلك أو**[٥٢٦٦]**)** من شأنه أنّه[٥٢٦٧] **(يعلم ذلك)** لكونه سأل عن الماهيّة[٥٢٦٨] **(فعلم موسى**[٥٢٦٩] **أنّ سؤاله ليس على اصطلاح القدماء في السؤال بما، فلذلك أجاب بالوجهين)** الكشفيّ والعقليّ.[٥٢٧٠] **(فلو علم منه غير ذلك لخطأه في السؤال)** فإنّ تمكين المخطئ على الخطأ /[٢٣٩و] في قوّة الخطأ، حاشاه من ذلك، فعلم من تمكين موسى له أنّ له علماً بذلك. **(فلمّا جعل موسى المسؤول عنه)** يعني ربّ العالمين **(عين العالم)** بلسان التوحيد، وفرعون من العالم خاطبه

٥٢٦٤ أ: (تكونوا).

٥٢٦٥ ل: ينزل.

٥٢٦٦ ن: أو.

٥٢٦٧ ن ل: أنّه. وفي هامش ط: أي علم حال السؤال بأنّه يحصل فضل موسى أو لم يعلم حال السؤال، لكن من شأنه أن يعلم بعد الجواب ما يحصل به فضل موسى. عبدالغفور اللاريّ.

٥٢٦٨ أ ل: (لكونه سأل عن الماهيّة).

٥٢٦٩ ل: موسى.

٥٢٧٠ ل: الكشفيّ والعقليّ.

فرعون[٥٢٧١] **(بهذا اللسان، والقوم لا يشعرون فقال له: ﴿لَئِنِ اتَّخَذْتَ إِلٰهًا غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ المَسْجُونِينَ﴾ [سورة الشعراء، ٢٩/٢٦]**[٥٢٧٢] **والسين في السجن من حروف الزوائد)**[٥٢٧٣] فلم يبق فيه من الحروف الأصليّة إلّا ما هو مادّة الجنون، أعني الجيم والنون، وهو الستر، وإن لم يكن مضاعفاً، فإنّ اعتبار ذلك إنّما يكون[٥٢٧٤] في لسان العبارة، وأمّا في لسان الإشارة فيكفي في الدلالة على المعنى المشار إليه بعض حروف اللفظ الدالّ عليه، فلا يعتبر الوضع والاشتقاق فيه كمن فهم مِن سَعْتَر بَريّ اِسْعَ تَرَ بريّ، فوجد وجداً عظيماً، فلهذا قال في بيان معناه: **(أي لأسترنّك)** تحت ظهوري وغلبتي عليك **(فإنّك أجبتَ بما أيّدتْني به)** وهو قولك بأنّ ربّ العالمين عين العالم، وأنا من العالم، فأيّدني هذا القول منك على[٥٢٧٥] **(أن أقول لك مثل هذا القول)** المشعر بظهوري عليك وسرّك تحت ظهوري.

ولمّا كان لموسى أن يقول في مقابلته: كما أنّ قولي يؤيّدك كذلك قولك[٥٢٧٦] يؤيّدني، فإنّه كما إنّك من العالم الّذي هو عين الحقّ كذلك أنا أيضاً منه، فمن أين ظهورك عليّ؟ فدفعه فرعون بقوله: **(فإن قلت)** يا موسى **(لي: فقد جهلتَ يا فرعون بوعيدك إيّاي)** بالسجن والستر **(والعين)** الظاهرة فيك وفيّ **(واحدةٌ، فكيف فرّقتَ؟)**[٥٢٧٧] بيننا بظهورك عليّ وانقهاري تحت ظهورك **(فيقول فرعون: إنّما فرّقتْ المراتب)** المتكثّرة المتفرّقة **(العين)** الواحدة، أي أَرَتْها متكثّرةً متفرّقةً **(ما تفرّقت العين)** في نفسها **(ولا انقسمت في ذاتها ومرتبتي الآن التحكّم فيك يا موسى)** والظهور عليك **(بالفعل)** والتأثير فيك بأن أسجننّك[٥٢٧٨] وأسترنّك بحسب مرتبتي **(وأنا**

[٥٢٧١] ن أ ل: (خاطبه فرعون).

[٥٢٧٢] وفي هامش ط: هذا اللفظ بخصوصه وإن لم يقع من فرعون، لأنّه عربيّ، لكنّه وقع منه ما يشبه ذلك اللفظ لمكان قرب ما بين العربيّ والعبريّ كثيراً، أو وقع منه ما يدلّ على الستر بلسانهم. عبدالغفور اللاريّ.

[٥٢٧٣] وفي هامش ط: وإن لم يكون هنا زائدةٌ، لكن جاز اعتبار زيادتها بلسان الإشارة. عبدالغفور اللاريّ.

[٥٢٧٤] أ - إنّما يكون.

[٥٢٧٥] ن ل: (على).

[٥٢٧٦] ن ل - قولك.

[٥٢٧٧] وفي هامش ط: هذا السؤال بلسان الحال من فرعون، لا من لسان قاله، فإنّه غير عارفٍ بمسئلة التوحيد، فكان ذلك بمنزلة السؤال والجواب من الجمادات، وبطريقٍ أخرى هي أنّ هذا السؤال قاله الشيخ من قبله كما يكون كذلك في الأسولة[الأسئلة؟] والأجوبة المذكورة في الكتب. عبدالغفور اللاريّ.

[٥٢٧٨] ن: استجننّك؛ أ: اسجنّك؛ ل: استجنّك.

أنت بالعين، وغيرك /[٢٣٩ظ] بالرتبة. فلمّا فهم ذلك موسى منه أعطاه حقّه في كونه يقول له: لا تقدر على ذلك) أو لا يقول. فإنّ حقّه أن لا يقول له ذلك، كيف **(والرتبة يشهد له)**، أي لفرعون **(بالقدرة عليه)**[٥٢٧٩] أي على موسى **(وإظهار الأثر فيه، لأنّ الحقّ في في رتبة فرعون من الصور الظاهرة لها التحكّم على الرتبة الّتي كان فيها ظهور موسى في ذلك المجلس)** لا في آخر الأمر.[٥٢٨٠] **(فقال)** موسى[٥٢٨١] **(له)**، أي لفرعون **(يظهر له المانع من تعدية عليه)** بالستر والسجن **(﴿أَوَلَوْ جِئْتُكَ بِشَيْءٍ مُبِينٍ﴾ [سورة الشعراء، ٣٠/٢٦])**، أي وتفعل ذلك لو جئتك بآيةٍ مُظهِرةٍ لي عليك.[٥٢٨٢] **(فلم يسع فرعون إلّا أن يقول له:**[٥٢٨٣] **﴿فَأْتِ بِهِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَادِقِينَ﴾ [سورة الشعراء، ٣١/٢٦] حتّى لا يظهر فرعون عند الضعفاء الرأي من قومه بعدم الإنصاف، فكانوا يرتابون فيه، وهي الطائفة الّتي اسْتخفّها فرعون**[٥٢٨٤] **﴿فَأَطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ﴾**[٥٢٨٥] **[سورة الزخرف، ٥٤/٤٣]، أي خارجينَ عمّا يُعطيه**[٥٢٨٦] **العقول الصحيحة من إنكار ما ادّعاه فرعون إنكاراً**[٥٢٨٧] **باللسان الظاهر)**[٥٢٨٨] صدْقه **(في)** غريزة **(العقل، فإنّ له)**، أي للعقل **(حدًّا يقف)** العقل **(عنده)**، أي عند دلك الحدّ **(إذا جاوزه صاحب الكشف واليقين،**[٥٢٨٩] **ولهذا)**، أي لتفاوت مرتبتيْ العقل والكشف **(جاء موسى في**

[٥٢٧٩] وفي هامش ط: حاصله أنّه لمّا أراد إعطاء الحقّ لزم عليه أن يلاحظ أنّه هل له أن يقول له لا يقدر أو ليس له أن يقول هذا القول، بل يسكت فلا بدّ من ملاحظة قوله: أو لا يقول. وإنّما حمل على هذا، لأنّ إعطاء حقّه يقتضي ذلك، وقوله: والرتبة يشهد له بالقدرة عليه يدلّ عليه. عبدالغفور اللاريّ.

[٥٢٨٠] ن: (لا في آخر الأمر).

[٥٢٨١] ن ل: (موسى).

[٥٢٨٢] وفي هامش ط: بأن يُظهِر مرتبتي عليك. عبدالغفور اللاريّ.

[٥٢٨٣] ن - (له).

[٥٢٨٤] وفي هامش ط: فإنّ من تبعه كان قد استخفّ فرعون عقله. عبدالغفور اللاريّ.

[٥٢٨٥] تمام الآية: ﴿فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ﴾.

[٥٢٨٦] أ: تعطيه.

[٥٢٨٧] أ ل: إنكاراً.

[٥٢٨٨] وفي هامش ط: يعني أنّ مقتضى العقل الصحيح إنكار دعوى فرعون باللسان ونفي ألوهيّته صريحاً، وذلك القول اللسانيّ ظاهر صدقه في نظر العقل. عبدالغفور اللاريّ.

[٥٢٨٩] وفي هامش ط: يعني أنّ للعقل حدًّا يصل إليه ونفى ألوهيّته من جملة حدوده، وإن جاوزه صاحب الكشف. عبدالغفور اللاريّ.

الجواب بما يقبله الموقن) المشاهد لإطلاقه **(والعاقل)** القائد بتقييده[٥٢٩٠] **(خاصّةً. ﴿فَأَلْقَى﴾ موسى ﴿عَصَاهُ﴾ وهي صورة ما عصى به)**[٥٢٩١] أي ملكة[٥٢٩٢] كفرٍ وعنادٍ عصى بها **(فرعون موسى في إبائه عن إجابة دعوته. ﴿فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ﴾)** ينبعث منه وينفجر[٥٢٩٣] عيون علمٍ وكشفٍ من ثَعَبْتُ الماء فانثعب، أي فجرته فانفجر **(﴿مُبِينٌ﴾ [سورة الشعراء، ٣٢/٢٦])**.[٥٢٩٤]

ولمّا كانت[٥٢٩٥] الحياة الحقيقيّة هي الحياة العلميّة فسّر الثعبان المبين بقوله: **(أي حيّةٌ ظاهرةٌ، فانقلبت)** العصا ثعباناً كما ينقلب **(المعصية الّتي هي السيّئة طاعةً، أي حسنةً[٥٢٩٦] كما قال تعالى: ﴿يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ﴾ [سورة الفرقان، ٧٠/٢٥] يعني في الحكم)**[٥٢٩٧] فإنّ الأعيان أنفسها لا تتبدّل ولكن ينقلب[٥٢٩٨] أحكامها **(فظهر الحكم هنا)** /[٢٤٠و] أي في مادّة انقلاب العصا ثعباناً **(عيناً متميّزةً)**، أي ظهور عين متميّزة الأحكام **(في جوهرٍ واحدٍ، فهي العصا)** حيث كان يتوكّأ عليه **(وهي الحيّة)** من حيث أنّها يُحَسّ[٥٢٩٩] منها الحسّ والحركة **(والثعبان الظاهر)** باعتبار التقامها أمثالها[٥٣٠٠] من الحياة والعِصيّ **(فالتقم أمثاله من الحيّات من كونها)**، أي من حيث كونها **(حيّةً والعِصيّ من كونها عصاً.[٥٣٠١] فظهرت حجّة موسى على**

[٥٢٩٠] وفي هامش ط: لأنّ المسخفّ الضعيف الرأي للمتقن والعاقل ذلك دون غيرهما. عبدالغفور اللاريّ.

[٥٢٩١] وفي هامش ط: هذا الانتقال من مدلول العصا إلى لفظه، ومن لفظه إلى العصيان للاشتراك في الحروف، لا أنّه مأخوذٌ منه. عبدالغفور اللاريّ.

[٥٢٩٢] ن ل: ملكه.

[٥٢٩٣] أ: تنبعث منه وتنفجر.

[٥٢٩٤] وفي هامش ط: إنّما ظهر بصورة الثعبان، لأنّ الثعبان يدلّ على الانبعاث، وهو يدلّ على انفجار العلم والكشف، وقد وقع ذلك حتّى رأى السحرة وغيرهم حقيقة موسى وانفجر عيون العلم عليهم. عبدالغفور اللاريّ.

[٥٢٩٥] ل: كان.

[٥٢٩٦] وفي هامش ط: فإنّ السحرة وغيرهم صاروا مؤمنين. عبدالغفور اللاريّ.

[٥٢٩٧] وفي هامش ط: اعلم أنّ تبديل السيّئات بالحسنات باعتبار التوبة الّتي تعلّقت بالسيّئات، فبالحقيقة ترتّب آثار الحسنة على الندم عنها، لا على نفسها، لكن لمّا كان ذلك بالإضافة إلى السيّئة قبل أنّ السيّئة صارت حسنةً، فظهر من ذلك أنّ كلّ ندمٍ يتعلّق بكلّ سيّئةٍ حسنةً، فبالحقيقة ليس ترتّب آثار الحسنة إلّا على الحسنة. عبدالغفور اللاريّ.

[٥٢٩٨] أ: تنقلب.

[٥٢٩٩] ن ل: تحسّ.

[٥٣٠٠] ل - أمثالها.

[٥٣٠١] وفي هامش ط: وحاصله أنّ العصا صار ثعباناً، والظاهر أنّه في عالم المثال، فصار هذا الثعبان من وجهٍ حيّةً ومن وجهٍ عصاً، والمثل ينافي المثل وينفيه، فباعتبار أنّه من وجهٍ عصاً التقم العصيّ، وباعتبار أنّه من وجهٍ حيّةً التقم

حجج فرعون) الظاهرة **(في صورة**[٥٣٠٢] **عِصِيٍّ وحيّاتٍ وحبالٍ،**[٥٣٠٣] **فكانت للسحرة الحبال**[٥٣٠٤] **ولم يكن لموسى حبلٌ،**[٥٣٠٥] **والحبل**[٥٣٠٦] **التلّ الصغير)**[٥٣٠٧] وهو الممتدّ من الرمل[٥٣٠٨] المستطيل الّذي به يهتدي الساريّ إلى بيته **(أي مقاديرهم بالنسبة إلى قدر موسى بمنزلة الحبال**[٥٣٠٩]**)**، أي التلال الصغيرة **(من الجبال الشامخة.**

فلمّا رأت السحرة[٥٣١٠] **ذلك علموا رتبة موسى)** وعلوّ قدره **(في العلم، وإنّ الّذي رأوْه ليس من مقدور البشر، وإن كان من مقدور البشر، فلا يكون إلّا لمن**[٥٣١١] **تميّز في العلم المحقَّق عن التخيّل والإيهام، فآمنوا ﴿بِرَبِّ العَالَمِينَ)**. وهذا القول عند القوم كان مجملاً لادّعاء فرعون أنّه ذلك، فبيّنوه[٥٣١٢] بقولهم **(رَبِّ موسى وَهَارُونَ﴾ [سورة الأعراف، ١٢٢/٧]، أي الربّ الّذي يدعو إليه موسى وهارون لعلمهم بأنّ القوم يعلمون أنّه)**، أي موسى مع أخيه هارون **(ما دعا لفرعون)**، أي إلى فرعون، فلا إجمال فيه. **(ولمّا كان فرعون في منصب التحكّم صاحب الوقت، وأنّه)**، أي صاحب الوقت هو[٥٣١٣] **(الخليفة بالسيف)**، أي خليفة الدولة الظاهرة

الحيّات، ومعنى الالتقام الصوريّ المثاليّ إظهار بطلان أعمال السحرة وإظهار حقيقة موسى من الأعمال. عبدالغفور اللاريّ.

٥٣٠٢ ل: صورة.

٥٣٠٣ ن: (جبال).

٥٣٠٤ ن: (الجبال).

٥٣٠٥ ن: (جبل).

٥٣٠٦ ن: (والجبل).

٥٣٠٧ وفي هامش ط: اعلم أنّ الحبال مذكورةٌ في القرآن ولم يكن في مقابلة الحبال لموسى شيءٌ أراد الشيخ سرّ ذلك فقال: إنّ الحبال لا يناسب موسى، لأنّ الحبل التلّ الصغير، وهو ممّا لا يناسب مرتبة موسى، فلهذا لم يلتفت موسى إلى أن يأتي بشيءٍ في مقابلة حبالهم. عبدالغفور اللاريّ.

٥٣٠٨ أ: رمل، صح هامش.

٥٣٠٩ ن: (الحبال).

٥٣١٠ ل: السخرة.

٥٣١١ أ: (مّمن)؛ ن + (له)؛ أ + له.

٥٣١٢ ن: فتبوه.

٥٣١٣ ن أ ل: (هو).

(وإن جار[٥٣١٤] **في العرف**[٥٣١٥] **الناموسى)**، أي وإن كان جائراً بموجب الحكم الشرعيّ **(ولذلك)**، أي لكونه خليفةً بالسيف **(قال: ﴿أَنَا رَبُّكُمُ الأَعْلَى﴾ [سورة النازعات، ٢٤/٧٩]، أي وإن كان الكلّ أرباباً بنسبةٍ ما،**[٥٣١٦] **فأنَا الأعلى منهم بما أُعطِيتُه في الظاهر من التحكّم فيكم.**

ولمّا علمت السحرة[٥٣١٧] **صدقه في ما قاله لم يُنكِروه وأقرّوا له /[٢٤٠ظ] بذلك، فقالوا له:**[٥٣١٨] **إنّما ﴿إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ [سورة طه، ٧٢/٢٠])** المبنيّ أمرها على الغلبة بالسيف **(﴿فَاقْضِ مَا أَنتَ قَاضٍ﴾ [سورة طه، ٧٢/٢٠])** فيه[٥٣١٩] وحاكمٌ عليه في هذه النشأة الجسمانيّة **(فالدولة)** الّتي هي الخلافة الصوريّة **(لك، فصحّ قوله)** لهم **(﴿أَنَا رَبُّكُمُ الأَعْلَى﴾ فإنّه**[٥٣٢٠] **وإن كان عين الحقّ، فالصورة الّتي تعيّنت العين بها**[٥٣٢١] **لفرعون**[٥٣٢٢] **فقطّع الأيدي والأرجل وصلّب تعيّن**[٥٣٢٣] **حقٌّ**[٥٣٢٤] **في صورةٍ باطلٍ)**[٥٣٢٥] فإنّ من جملة ما تعيّنت به عين الحقّ صورة الباطل.

قال الشيخ أبو مدين قُدِّس سرّه: «لا تنكر الباطل في طوره، فإنّه بعض ظهوراته».[٥٣٢٦] **(وذلك)**[٥٣٢٧] القطع والصلب إنّما هو **(لنيل**[٥٣٢٨] **مراتب لا تُنال إلّا بذلك الفعل)** إمّا[٥٣٢٩] من

[٥٣١٤] ل: (جاز).

[٥٣١٥] وفي هامش ط: متعلّقٌ بجار. عبدالغفور اللاريّ.

[٥٣١٦] وفي هامش ط: أي كلّ أحدٍ له ربوبيّةٌ ما بالنسبة إلى شيءٍ ما كربوبيّة النفس للبدن. عبدالغفور اللاريّ.

[٥٣١٧] ل: السخرة.

[٥٣١٨] ن أ - (له)، صح هامش أ.

[٥٣١٩] ن ل: (فيه).

[٥٣٢٠] أ ل: فإنّه.

[٥٣٢١] أ ل: الّتي تعيّنت العين بها.

[٥٣٢٢] وفي هامش ط: يعني أنّ مع كونه الأعلى منهم لا يلزم أن يكون حقّاً مطلقاً لتقيّده بصورة فرعون. عبدالغفور اللاريّ.

[٥٣٢٣] ن أ ل: (بعين).

[٥٣٢٤] وفي هامش ط: أي عين الحقّ. عبدالغفور اللاريّ.

[٥٣٢٥] وفي هامش ط: فانٍ بذاته. عبدالغفور اللاريّ.

[٥٣٢٦] قد سبق ذكره.

[٥٣٢٧] أ ل: وذلك.

[٥٣٢٨] وفي هامش ط: اللام لحكمةٍ لا للغاتة[للغية؟]، لأنّ الاحتمال الثاني يأبى عنه. عبدالغفور اللاريّ.

طرف فرعون ليُظهِر تحكّمه[٥٣٣٠] وسلطنته لينقاد له الآخرون، وإمّا من طرف السحرة ليصلوا إلى الدرجات العالية والمراتب الكماليّة، وإنّما لا تُنال تلك المراتب إلّا[٥٣٣١] بذلك بالفعل. **(فإنّ)** ذلك الفعل من قبيل الأسباب لها، وإنّ **(الأسباب لا سبيل إلى تعطيلها، لأنّ الأعيان الثابتة)** المرتبط[٥٣٣٢] بعضها ببعضٍ بالسببيّة والمسبّبيّة في الثبوت العلميّ **(اقتضتها، فلا تظهر في الوجود)** العينيّ **(إلّا بصورة ما هي عليه في الثبوت)** العلميّ، فكلّ مسبّبٍ يكون مرتبطاً بسببٍ في الثبوت العلميّ[٥٣٣٣] لا يتحقّق[٥٣٣٤] في الوجود العينيّ إلّا به[٥٣٣٥] **(إذ ﴿لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللّٰهِ﴾ [سورة يونس، ٦٤/١٠] وليست كلمات اللّه سوى أعيان الموجودات، فيُنسَب إليها القدم من حيث ثبوتها)** في الحضرة العلميّة **(ويُنسَب إليها الحدوث من حيث[٥٣٣٦] وجودها)** في المراتب الوجوديّة **(وظهورها فيها[٥٣٣٧] كما تقول: حدث اليوم عندنا إنسانٌ أو ضيفٌ، ولا يلزم من حدوثه أنّه ما كان له وجودٌ قبل هذا الحدوث، لذلك قال تعالى في كلامه العزيز، أي في)** شأن **(إتيانه مع قدم كلامه ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾ [سورة الأنبياء، ٢/٢١])**، أي محدثٍ إتيانه به، وكذلك قوله تعالى: **(﴿وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنَ الرَحْمَنِ /[٢٤١و] مُحْدَثٍ إِلَّا كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ﴾ [سورة الشعراء، ٥/٢٦] والرحمن[٥٣٣٨] لا يأتي إلّا بالرحمة، ومن أعرض عن الرحمة استقبل[٥٣٣٩] العذاب الّذي هو عدم الرحمة)**.

٥٣٢٩ ل: و.

٥٣٣٠ ن أ: بحكمه.

٥٣٣١ ن: له.

٥٣٣٢ أ ل: المرتبطة.

٥٣٣٣ ل - فكلّ مسبّبٍ يكون مرتبطاً بسببٍ في الثبوت العلميّ.

٥٣٣٤ ل: بتحقّق.

٥٣٣٥ وفي هامش ط: أي يظهر على وجهٍ يقتضيه في العلم. عبدالغفور اللاريّ.

٥٣٣٦ أ - (ثبوتها) في الحضرة العلميّة (وينسب إليها الحدوث من حيث)، صح هامش.

٥٣٣٧ أ ل: فيها.

٥٣٣٨ وفي هامش ط: ذكره تقريباً. عبدالغفور اللاريّ.

٥٣٣٩ ن: قبل.

ثمّ إنّه لمّا ذكَر الحِكَم والأسرار الّتي تضمّنتْها الآيات الواردة في شأن موسى وفرعون أراد أن يبيّن أنّ مثل هذا الإيمان، أي إيمان فرعون وغيره ممّن آمن عند البأس من غير أن يقع في الغرغرة ويرى العذاب الآخرة وبأسها نافعٌ في الآخرة وإن لم يكن نافعاً في الدنيا، فقال: **(وأمّا قوله تعالى)** في سورة المؤمن: **(﴿فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا سُنَّتَ اللّٰهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ﴾ [سورة المؤمن، ٨٥/٤٠])** وكذلك قوله مع[٥٣٤٠] الإستثناء في سورة يونس: ﴿فَلَوْ لَا كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ﴾ يعني عند رؤية العذاب ﴿فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا **(إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ﴾ [سورة يونس، ٩٨/١٠]**[٥٣٤١] **فلم يدلّ ذلك)** المذكور[٥٣٤٢] من الآيتين **(على أنّه)**، أي[٥٣٤٣] إيمانهم عند البأس **ينفعهم في الآخرة)** وعدم هذه الدلالة إنّما هو **(بقوله)**، أي بدليل قوله **(في الإستثناء ﴿إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ﴾)** فإنّه لمّا استثناهم من[٥٣٤٤] عدم انتفاعهم بالإيمان عند رؤية البأس بيّن انتفاعهم بالإيمان عند رؤية البأس بقوله: ﴿لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [سورة يونس، ٩٨/١٠]. ويُفْهَم منه انتفاع المستثنى بالإيمان عند رؤية البأس في الحياة الدنيا وعدم انتفاع[٥٣٤٥] المستثنى منهم به[٥٣٤٦] في الحياة الدنيا، ولا يلزم من ذلك عدم انتفاعهم[٥٣٤٧] به في الآخرة. ولمّا كان عدم انتفاع المستثنى منهم بالأيمان في الحياة الدنيا مقطوعاً به بمقتضى الآيتين بخلاف عدم انتفاعهم به في الآخرة حملها الشيخ رضي اللّه عنه على ما هو مقطوعٌ به، فقال: **(فأراد)** الحقّ **(أنّ ذلك)**، أي الإيمان عند رؤية البأس **(لا يرفع عنهم الأخذ في الدنيا، فلذلك)**، أي لأجل أنّه لا يرفع العذاب في الحياة الدنيا **(أُخِذ فرعون مع وجود الإيمان منه هذا /[٢٤١ظ] إن كان**

[٥٣٤٠] ل: تعالى.

[٥٣٤١] وفي هامش ط: حاصله أنّهم لم يؤمنوا، فلم ينفعهم إيمانهم إلّا قوم يونس، فإنّهم مع أنّهم آمنوا عند البأس ولم يؤمنوا قبله لم يؤاخَذ بالعذاب في هذه النشأة. عبدالغفور اللاريّ.

[٥٣٤٢] ل: (المذكور).

[٥٣٤٣] أ - أي، صح هامش.

[٥٣٤٤] ل: عن.

[٥٣٤٥] أ - انتفاع، صح هامش.

[٥٣٤٦] أ - به.

[٥٣٤٧] وفي هامش ط ن أ ب: أي انتفاع[١] المستثنى والمستثنى منهم جميعاً، منه قدّس سرّه. [١] أ - انتفاع.

أمْره)، أي أمر فرعون **(أمرَ مَن تيقَّن بالإنتقال)** من الدنيا إلى الآخرة[٥٣٤٨] **(في تلك الساعة.**[٥٣٤٩] **وقرينة الحال تعطي أنّه كان على يقينٍ من**[٥٣٥٠]**)** ذلك[٥٣٥١] **(الانتقال، لأنّه عاين المؤمنين يمشون في الطريق اليَبَس الّذي ظهر بضرب موسى بعصاه البحر، فلم يتيقّن فرعون بالهلاك، إذ**[٥٣٥٢] **آمن بخلاف المحتضر)**، أي حين آمن إيماناً متلبّساً بمخالفة إيمان المحتضر، فإنّ إيمانه لم يكن على تيقّنٍ من الهلاك بخلاف المحتضر، فإنّه على تيقّنٍ من الهلاك، وإنّما آمن على هذه الصفة **(حتّى لا يلحق به)**، أي بالمحتضر في عدم قبول إيمانه. **(فآمن بالّذي آمنت به بنو إسرائيل على التيقّن بالنجاة، فكان)**، أي حصل الأمر،[٥٣٥٣] أي أمر النجاة **(كما تيقّن)** به[٥٣٥٤] **(لكن**[٥٣٥٥] **على غير الصورة الّتي أراد)** فإنّه أراد[٥٣٥٦] النجاة من عذاب الدنيا **(فنجّاه اللّه من عذاب الآخرة في نفسه)**، أي روحه حين وفّقه للإيمان **(ونجّى بدنه)** عن[٥٣٥٧] الغرق بقذفه إلى الساحل كما قال تعالى: ﴿فَاليَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ آيَةً﴾[٥٣٥٨] [سورة يونس، ١٠/٩٢] **(لأنّه لو غاب بصورته ربّما قال قومه: احتجب)** عن الأبصار فارتقى إلى السماء أو غاب بنوعٍ آخر على ما اعتقدوه بالألوهيّة. **(فظهر بالصورة المعهودة ميّتًا ليُعلَم أنّه هو**[٥٣٥٩] **فعمّته**[٥٣٦٠] **النجاة حسًّا)** من حيث بدنه ومعنًى[٥٣٦١] من حيث نفسه وروحه **(ومَن حقّت عليه**[٥٣٦٢]

[٥٣٤٨] وفي هامش ط: حاصله أنّه لم يكن إيمانه عند البأس، وإذا كان كذلك فبالطريق الأوْلى أن يُعتَبر إيمانه. عبدالغفور اللاريّ.

[٥٣٤٩] ن: في تلك الساعة.

[٥٣٥٠] أ - (من)، صح هامش.

[٥٣٥١] ن: (ذلك).

[٥٣٥٢] أ: (إذا).

[٥٣٥٣] ن أ: (الأمر).

[٥٣٥٤] ن أ: (به).

[٥٣٥٥] ن: لكن.

[٥٣٥٦] ن - فإنّه أراد.

[٥٣٥٧] أ: من.

[٥٣٥٨] أ ل: (كما قال تعالى: ﴿فَاليوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ آيَةٌ﴾).

[٥٣٥٩] أ + (فقد).

[٥٣٦٠] أ - (فعمّته)، صح في هامش أ: عمّته.

كلمة العذاب الأخرويّ لا يؤمن، ولو جاءته كلّ آيةٍ) كأبي جهلٍ، فإنّه قال لقاتله: «قل لصاحبك»، يعني محمّداً صلّى اللّه عليه وسلّم «ما أنا بنادمٍ عن مخالفتك في هذه الحال أيضاً»[٥٣٦٣] **(﴿حَتَّى يَرَوُا العَذَابَ الأَلِيمَ﴾ [سورة يونس، ١٠/٩٧]**[٥٣٦٤] **أي يذوقوا**[٥٣٦٥] **العذاب الأخرويّ.)** فخرج فرعون من هذا الصنف[٥٣٦٦] **(هذا هو الظاهر الّذي ورد به القرآن. ثمّ إنّا نقول بعد ذلك: والأمر فيه)** موكولٌ **(إلى اللّه**[٥٣٦٧] **لِما استقرّ في نفوس عامّة الخلق من شقائه وما لهم نصٌّ في ذلك)**، أي في شقائه **(يستندون /[٢٤٢و] إليه)**[٥٣٦٨] في إثبات الشقاء له **(وأمّا آلُه، فله حكمٌ آخر ليس هذا**[٥٣٦٩] **موضع ذكره.)**[٥٣٧٠]

(ثم ليُعلم أنّه ما يقبض اللّه أحداً إلّا وهو مؤمنٌ،[٥٣٧١] **بما جاءت به الأخبار الإلهيّة، وأعني بذلك**[٥٣٧٢] **من كان**[٥٣٧٣] **من المحتضرين)** الّذين حضرهم الموت واقفون عليه حاضرون به. **(ولهذا يُكرَه موت الفجأة وقتل الغفلة).**[٥٣٧٤] قيل: الفصيح[٥٣٧٥] ههنا بحسب اللغة قتل[٥٣٧٦]

[٥٣٦١] ن ل: (ومعنىً).

[٥٣٦٢] وفي هامش ط: أي ثبتت وقُضِي عليه. عبدالغفور اللاريّ.

[٥٣٦٣] لم أجد مأخذه.

[٥٣٦٤] وفي هامش ط: الظاهر أنّ حتّى بمعنى كي، لئلّا ينافي ما يقول بعد ذلك: أنّ المحتضر يؤمن. عبدالغفور اللاريّ.

[٥٣٦٥] أ: يذوق، صح هامش.

[٥٣٦٦] أ ل: (فخرج فرعون من هذا الصنف.)

[٥٣٦٧] ن: إلى اللّه؛ أ ل: إلى (اللّه).

[٥٣٦٨] أ: يستندون إليه.

[٥٣٦٩] ل + (موضعه)، أي.

[٥٣٧٠] ل: موضع ذكره.

[٥٣٧١] ن - مؤمنٌ؛ ل وفي هامش أ + أي مصدّقٌ. وفي هامش ط: المراد من الإيمان مطلق التصديق لا التصديق بالغيب كما هو المتعارَف، لأنّه حينئذٍ صاحب شهودٍ، ولهذا لا يُعتَبر على أنّ مثل هذا لا يصلح للمعبوديّة. عبدالغفور اللاريّ.

وفي هامش ط: لعلّ الإيمان بمجموع الأخبار باعتبار أنّه لمّا شاهد بعض ما أخبر به كالملائكة وبعض أحوال الآخرة آمن بحقيقة المجموع، إذ الكلّ من مقولةٍ واحدةٍ. عبدالغفور اللاريّ.

[٥٣٧٢] وفي هامش ط: يعني بالأحد. عبدالغفور اللاريّ.

[٥٣٧٣] أ ل: بذلك من كان.

[٥٣٧٤] وفي هامش ط: كما استعاذ صلّى اللّه عليه وسلّم عن الفجأة، وإنّما كرِه ذلك ليكون المؤمن حاضراً به تعالى ليكون محشوراً في زمرة الحاضرين لا الغافلين من المؤمنين. عبدالغفور اللاريّ.

الغيلة بالغين المعجمة والياء المنقوطة من تحتٍ بنقطتين،[٥٣٧٧] وكأنّه صحّفه الناسخون. **(فأمّا موت الفجأة، فحدّه أن يخرج النفس الداخل، ولا يدخل النفس الخارج، فهذا موت الفجأة، وهذا غير المحتضر، وكذلك[٥٣٧٨] قتل الغفلة بضرب عنقه من ورائه وهو لا يشعر، فيُقبَض على ما كان عليه من إيمانٍ أو كفرٍ، ولذا قال عليه السلام: «ويُحشَر على ما[٥٣٧٩] مات عليه »[٥٣٨٠] كما أنّه يُقبَض على ما كان عليه. والمحتضر ما يكون إلّا صاحب شهودٍ)** للملائكة وأحوال الآخرة قبل موته **(فهو صاحب إيمانٍ بما ثمّة،[٥٣٨١] فلا يُقبَض إلّا على ما كان عليه، أي على ما هو عليه)**[٥٣٨٢] عند الموت لا في زمانٍ سابقٍ عليه **(لأنّ كان)** الواقع عبارة الحديث النبويّ **(حرفٌ وجوديٌّ)**، أي كلمةٌ تدلّ على وجود خبرها لاسمها وثبوته له **(لا ينجز[٥٣٨٣] معه الزمان)**، أي لا يدلّ على الزمان كقوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [سورة النساء، ١٧/٤][٥٣٨٤] وكان زيدٌ قائماً، فإنّ معناه ثبوت الخبر للاسم ووجوده على الصفة المذكورة، فلا يُفهَم منها الزمان **(إلّا بقرائن الأحوال)** كما إذا قال الشيخ الهرِم: كنت شابًّا قويًّا، هذا والظاهر من قواعد علوم العربيّة أنّه نصّ في الزمان حتّى لا ينخلع عنه المُضِئ بدخول حرف الشرط مثل إنْ عليه، وانخلاعه عنه إنّما يكون بالقرينة على عكس ما ذُكِر ههنا. وكان هذا ميلٌ إلى ما اصطلح عليه أهل الميزان لجعْلهم /[٢٤٢ظ]

[٥٣٧٥] ن: النصيح.

[٥٣٧٦] ن: قيل.

[٥٣٧٧] وفي هامش ط ن أ ل ب م: الاغتيال الأخذ من حيث لم يُدرَ، والقتل غيلةً، أي فجأةً، **صحاح** (١٧٨٧/٥). منه قدّس سرّه.

[٥٣٧٨] أ: (كذا).

[٥٣٧٩] أ - (ما)، صح هامش.

[٥٣٨٠] أ - (عليه)، صح هامش. **صحيح مسلم**، الجنّة وصفة نعيمها، ٢٨٧٨ بلفظٍ آخر. وفي هامش ط: فإن كان مؤمناً حاضراً كان محشوراً في الحاضرين، وإن كان مؤمناً غافلاً كان محشوراً في زمرة الغافلين، وقس على ذلك حال الكافر، فإنّ دركات النيران متفاوتةٌ شدّةً وضعفاً. عبدالغفور اللاريّ.

[٥٣٨١] وفي هامش ط: أي بما شاهده حال الاحتضار. عبدالغفور اللاريّ.

[٥٣٨٢] ن أ ل: أي على ما هو عليه.

[٥٣٨٣] ن: (تنجر). وفي هامش ط أ ل ب م: يقال: نجز ينجز إذا حضر وحصل، **نهاية** جزريّ.[١] منه[٢] قدّس سرّه. [١]ل م - جزريّ. [٢]أ ل ب م - منه.

[٥٣٨٤] وفي هامش ط: لأنّ وجوده وصفاته ليست زمانيّةً. عبدالغفور اللاريّ.

إيّاها رابطةً على أنّهم[٥٣٨٥] أيضاً يُسمّونها رابطةً زمانيّةً **(فيفرّق بين الكافر المحتضر في الموت وبين الكافر المقتول غفلةً أو الميّت فجأةً كما قلنا في حدّ الفجأة)** الفرق بينهما ظاهرٌ، لكنّ الكلام في أنّه هل ينفعه إيمانه بما لم يعتقده قبل ذلك، وإن قُبِض عليه عند الموت؟ فلم يُخبِر الشيخ رضي اللّه عنه عن ذلك،[٥٣٨٦] والحقّ إنّه لا ينفعه لقوله تعالى: ﴿يوْمَ يأْتِي بَعْضُ آياتِ رَبِّكَ لَا ينْفَعُ نَفْسًا إِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيرًا﴾ [سورة الأنعام، ١٥٨/٦].

(وأمّا[٥٣٨٧] حكمة التجلّي والكلام في صورة النار فلأنّها كانت بُغْيَة موسى، فتجلّى له في مطلوبه ليُقبِل عليه، ولا يُعرض عنه،[٥٣٨٨] فإنّه لو تجلّى له في غير صورة مطلوبه أعرض عنه لاجتماع همّته حينئذٍ على مطلوبٍ خاصٍّ) غير ما تجلّى فيه[٥٣٨٩] **(ولو أعرض لَعاد عمله)**، أي[٥٣٩٠] حكم عمله **(عليه[٥٣٩١] فأعرض عنه الحقّ)**، أي جازاه بالإعراض عنه جزاءً وفاقاً **(وهو مصطفًى)** لقوله: ﴿اصْطَفَيتُكَ على النَاسِ﴾ [سورة الأعراف، ١٤٤/٧] **(مقرّبٌ)** لقوله: ﴿قَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا﴾ [سورة مريم، ٥٢/١٩] **(فمِن قرْبه[٥٣٩٢] أنّه تجلّى له في مطلوبه، وهو لا يعلم[٥٣٩٣])** أوّلاً أنّه هو المطلوب الحقيقيّ في صورة مطلوبه المجازيّ.[٥٣٩٤]

شعرٌ:[٥٣٩٥]

(كنار موسى يراها عين حاجته وهو الإله ولكن ليس يُدريه)[٥٣٩٦]

[٥٣٨٥] وفي هامش ط: أي لا يصحّ على مذهبهم أيضاً، لكن ليس في مذهبهم المبالغة الّتي في عرف النجاة. عبدالغفور اللاريّ.

[٥٣٨٦] وفي هامش ط: يعني الآيات الّتي بها يتحقّق المشاهدة، وهذا الوقت شاملٌ لوقت الاحتضار. عبدالغفور اللاريّ.

[٥٣٨٧] ل: وأمّا.

[٥٣٨٨] أ - (ولا يعرض عنه)، صح هامش.

[٥٣٨٩] أ: (غير ما تجلّي فيه).

[٥٣٩٠] أ - أي، صح هامش.

[٥٣٩١] ن: عليه.

[٥٣٩٢] وفي هامش ط: يعني أنّ القرب يقتضي أن يلاحظ حاله كي لا يقع في ورطة الإعراض. عبدالغفور اللاريّ.

[٥٣٩٣] ل: لا يعلم. وفي هامش ط: لكنّه علمٌ آخر. عبدالغفور اللاريّ.

[٥٣٩٤] ل: (المجازيّ).

[٥٣٩٥] ن أ - شعرٌ.

وتذكير الضمير في: وهو الإله، لتذكير الخبر، وفي: يدريه، لأنّه راجعٌ إلى الإله، أي ليس يعرف الإله المتجلّي فيها أو إلى النار بالتأويل المذكور.

ووفّقنا اللّه معشر الطالبين لجمعيّة الهمّة على مطلوبٍ ينشقّ عن وجه جمال المطلوب الحقّ وجمال وجه المحبوب المطلق.

٥٣٩٦ وفي هامش ط: يعني أنّ المطلوب الحقيقيّ قد يظهر في صورة مطلوب السالك، يعني المطلوب المجازيّ، والسالك لا يدري ذلك كنار موسى. عبدالغفور اللاريّ.

فصّ حكمةٍ صمديّةٍ في كلمةٍ خالديّةٍ

الصمد: الملجأ والمحتاج إليه. ولمّا كان خالدٌ في قومه ملجأً لهم يصمدون إليه في المهمّات ويقصدونه في المُلمّات جُعِلت حكمته صمديّةً ونسبت إليه كلمته.

وقصّته أنّه[٥٣٩٧] في زمان الفترة بين نبيّنا صلّى اللّه عليه وسلّم وبين عيسى عليه السلام قريباً /[٢٤٣و] من مبعث النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم كان مع قومه يسكنون بلاد عدنٍ، فخرجت نارٌ عظيمةٌ من مغارةٍ، فأهلكت الزرع والضرع، فالتجأ[٥٣٩٨] إليه قومه، فأخذ خالدٌ يضرب تلك النار بعصاه حتّى رجعت هاربةً منه إلى المغارة الّتي خرجت منها. ثمّ قال لأولاده: «إنّي أدخل المغارة خلف النار حتّى أُطفئها» وأمرهم أن يدعوه بعد ثلاثة أيّامٍ تامّةٍ. فإنّهم إن نادَوْه[٥٣٩٩] قبل ثلاثة أيّامٍ، فهو يخرج ويموت، وإن صبروا ثلاثة أيّامٍ يخرج سالماً. فلمّا دخل صبروا يومين، فاستفزّهم الشيطان، فلم يصبروا تمام ثلاثة أيّامٍ، فظنّوا أنّه هلك، فصاحوا، فخرج عليه السلام من المغارة وعلى رأسه ألمٌ حصل من صِياحهم فقال: «ضيّعتموني وأضعتم قولي ووصيّتي». وأخبرهم بموته وأمرهم أن يقبروه ويرقبوه أربعين يوماً، فإنّه يأتيهم قطيعٌ من الغنم يَقدُمها حمارٌ أبتر مقطوع الذنب، فإذا حاذى[٥٤٠٠] قبره ووقف فلينبّشوا عليه قبره، فإنّه يقوم ويخبرهم بأحوال البرزخ والقبر عن يقينٍ[٥٤٠١] ورؤيةٍ.[٥٤٠٢] فانتظروا أربعين يوماً، فجاء القطيع ويقدمه حمارٌ أبتر، فوقف حذاء قبره، فهمّ مؤمنوا[٥٤٠٣] قومه أن ينبّشوا عليه، فأبى أولاده خوفاً من العار لئلّا يقال لهم: أولاد المنبوش، فحملتهم الجاهليّة على ذلك

[٥٣٩٧] ن + كان.

[٥٣٩٨] ن: فالتجاه.

[٥٣٩٩] ن: إن نادوهم.

[٥٤٠٠] ل: جازى.

[٥٤٠١] ل: تعيينٍ.

[٥٤٠٢] وفي هامش ط: هذا كان علاقةٌ لا أنّ له دخلاً في إنبائه. عبدالغفور اللاريّ.

[٥٤٠٣] ن: مؤمنو.

فضيّعوا وصيّته وأضاعوه. فلمّا بُعث رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم جاءته بنت خالدٍ، فألقى لها رداءه وأجلسها عليه. وقال: «مرحباً بابنة نبيٍّ أضاعه قومه.»[٥٤٠٤]

(أمّا حكمة خالد بن سنانٍ فإنّه أظهر بدعواه النبوّة البرزخيّة،[٥٤٠٥] **فإنّه ما ادّعى الإخبار بما هنالك)**، أي في البرزخ **(إلّا بعد الموت، فأمر أن ينْبَشَ عليه،**[٥٤٠٦] **فيُسأَل، فيُخبِر أنّ الحكم في البرزخ على صورة الحياة الدنيا)** في الألم واللذّة والسعادة والشقاوة[٥٤٠٧] **(فيُعلَم بذلك صدق الرسل كلّهم فيما أخبروا به في حياتهم الدنيا)** من أحوال البرزخ والآخرة. **(فكان غرض خالدٍ إيمان العالم /[٢٤٣ظ] كلّه بما جاءت به الرسل ليكون رحمةً للجميع)**، أي جميع العالم **(فإنّه تشرّف بقرب نبوّته من نبوّة محمّدٍ صلّى اللّه عليه وسلّم، وعلم)** خالدٌ[٥٤٠٨] **(أنّ اللّه أرسله)**، أي محمّداً صلّى اللّه عليه وسلّم **(رحمةً للعالمين،**[٥٤٠٩] **ولم يكن خالدٌ برسولٍ،**[٥٤١٠] **فأراد أن يحصل من هذه الرحمة في الرسالة المحمّديّة على حظٍّ وافرٍ. ولم يُؤمَر بالتبليغ قبل الموت**[٥٤١١] **فأراد أن يَحْظَى بذلك في البرزخ ليكون أقوى**[٥٤١٢] **في العلم الذوقيّ**[٥٤١٣]**)** الحاصل له[٥٤١٤] **(في حقّ الخلق)** وأحوالهم البرزخيّة. **(فأضاعه قومه)** كما علمت **(ولم يصف النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم قومه بأنّهم ضاعوا)** لأنّه لم يكن رسولاً[٥٤١٥] مأموراً[٥٤١٦] بالتبليغ حتّى يلزم من تضييع ما أمرهم به ضياعهم، ولو كان كذلك لكانوا هم الضائعين أوّلاً. **(وإنّما**

[٥٤٠٤] **المستدرك** للحكيم، ٧٠٣/٢ بلفظٍ آخر.

[٥٤٠٥] وفي هامش ط: أي يظهر التبليغ في البرزخ. عبدالغفور اللاريّ.

[٥٤٠٦] ن ل: (عنه).

[٥٤٠٧] وفي هامش ط: أي كما أنّ في صورة الحياة الدنيا لذّةً وألماً وسعادةً وشقاوةً كذلك في البرزخ. عبدالغفور اللاريّ.

[٥٤٠٨] ل: (خالد).

[٥٤٠٩] ن: رحمة للعالمين.

[٥٤١٠] وفي هامش ط: وإن كان نبيًّا. عبدالغفور اللاريّ.

[٥٤١١] أ - (بالتبليغ) قبل الموت، صح هامش؛ ل: قبل الموت.

[٥٤١٢] أ: (أوفر). وفي هامش ط: أي مستعلياً[؟] على حظٍّ. عبدالغفور اللاريّ.

[٥٤١٣] أ ل: الذوقيّ.

[٥٤١٤] وفي هامش ط: لأنّ علمه حينئذٍ وجدانيٌّ ذوقيٌّ، فكان له زيادة معرفةٍ وبيانٍ. عبدالغفور اللاريّ.

[٥٤١٥] وفي هامش ط: وإن كان نبيًّا. عبدالغفور اللاريّ.

[٥٤١٦] ن - مأمورا.

وصفهم بأنّهم أضاعوا نبيّهم) بإضاعة وصيّته **(حيث**[٥٤١٧] **لم يبلّغوه مراده)** كما عرفت. **(فهل بلّغه اللّه أجر أُمنيّته؟ فلا شكّ ولا خلاف في أنّ له أجر أمنيّته،**[٥٤١٨] **وإنّما الشكّ والخلاف في أجر)** العمل[٥٤١٩] **(المطلوب وأنّه**[٥٤٢٠] **هل يساوي تمنّي وقوعه)**، أي وقوع العمل المطلوب **(مع عدم وقوعه بالوجود)**، أي مع وجود العمل[٥٤٢١] المطلوب **(أم لا؟)** فقوله بالوجود متعلّقٌ بيساوي. **(فإنّ في الشرع ما يؤيّد التساوي في مواضع كثيرةٍ كالآتي للصلاة في الجماعة، فيفُوته**[٥٤٢٢] **الجماعة، فله أجرُ مَن حضَر الجماعة)** وظاهرٌ أنّه ليس للآتي للصلاة مجرّد التمنّي، بل مع السعي إلى الجماعة[٥٤٢٣] **(وكالمتمنّي مع فقره ما همّ عليه أصحاب الثروة والمال من فعل الخيرات، فله مثل أجورهم، ولكن مثل أجورهم في نيّاتهم أو في عملهم، فإنّهم**[٥٤٢٤] **جمعوا بين العمل والنيّة.**[٥٤٢٥] **ولم ينصّ النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم عليهما ولا على واحدٍ منهما. والظاهر أنّه لا تساوي**[٥٤٢٦] **بينهما)**[٥٤٢٧] فإنّ النسبة بينهما نسبة الكلّ إلى الأجزاء. **(ولذلك)**، أي

[٥٤١٧] ل: حيث.

[٥٤١٨] ن: أجرا لأمنيّته.

[٥٤١٩] ن ل: (العمل).

[٥٤٢٠] أ: وأنّه.

[٥٤٢١] ل: الثمن[؟].

[٥٤٢٢] أ: (فتفوته).

[٥٤٢٣] وفي هامش ط: يعني أنّ ما ذكره لا يوافق غرضه، إذ ليس في الحديث ذكر التمنّي، بل ذكر السعي إلى الجماعة. عبدالغفور اللاريّ.

[٥٤٢٤] ن: (فإنّه).

[٥٤٢٥] وفي هامش ط ن أ ل ب: رباعية:[١]

ای آنکه براه عمل از هیچ کسی

خرسند شدی بپائه باز پسی

کن نیت هر خیر[٢] که کرمانی باز

از مزد عمل بمزد نیت برسی. منه[٣] قدّس اللّه تعالی سرّه.[٤]

[١] ن أ ل ب - رباعية. [٢] ن: چیز. [٣] ن أ - منه. [٤] لم أجد مأخذه.

[٥٤٢٦] ن: (يتساوي).

[٥٤٢٧] وفي هامش ط: لكنّ ظاهر الحديث ليس كذلك، والظاهر منه أنّ المتمنّي ملحقٌ بالآتي، وفي حكمه حتّى يُحشَر في زمرة الآتين. عبدالغفور اللاريّ.

لعدم التساوي بينهما **(طلب خالد بن سنانٍ الإبلاغ)** ولو في البرزخ[٥٤٢٨] **(حتّى يصحّ له مقام الجمع بين الأمرين)** /[٢٤٤و] تمنّى العمل والإتيان به **(فيحصل على الأجرين)** أجر التمنّي والعمل **(واللّه سبحانه أعلم)** وأعلى وأجلّ.

[٥٤٢٨] وفي هامش ط: يعني أنّه في القبر يُخبِر ويبلّغ، لا أنّه يخرج منه ويُخبِر. عبدالغفور اللاريّ.

فصّ حكمةٍ فرديّةٍ في كلمةٍ محمّديّةٍ

لا حاجة لنا[٥٤٢٩] أن نشتغل[٥٤٣٠] ببيان جهة توصيف الحكمة المنسوبة إلى كلمته صلّى اللّه عليه وسلّم بالفرديّة، لأنّ الشيخ رضي اللّه عنه كفى مؤنة هذا الشغل عنّا فقال: **(إنّما كانت حكمته فرديّةً)** لتفرّده بالأكمليّة[٥٤٣١] **(لأنّه أكمل موجودٍ في هذا النوع الإنسانيّ)** فإنّ الكاملين في هذا النوع هم الأنبياء صلوات اللّه عليهم أجمعين. وكلٌّ منهم مظهرٌ لاسمٍ كلّيٍّ، وجميع الأسماء الكلّيّة داخلةٌ تحت الاسم اللّه الّذي هو مظهره، فهو أكمل هؤلاء الكاملين **(ولهذا)**، أي لكونه أكمل النبيّين **(بُدِئَ به الأمر)**، أي أمر النبوّة **(وخُتِم)** به[٥٤٣٢] بُدِئَ به بحسب روحانيّته **(وكان نبيًّا وآدم بين الماء والطين)** ، أي بين الروح والجسد،[٥٤٣٣] وقيل: بين الصورة العلميّة الّتي هي عينه الثابتة وبين صورته العنصريّة **(ثمّ كان بنشأته العنصريّة خاتم النبيّين)**.

ثمّ يشير رضي اللّه عنه إلى وجهٍ آخر في توصيف حكمته صلّى اللّه عليه وسلّم بالفرديّة فيقول: **(وأوّل الأفراد)**، أي الأفراد العدديّة **(الثلاثة)** فإنّ الواحد ليس عدداً **(وما زاد على هذه الأوّليّة)**، أي على هذه الثلاثة الّتي لها الأوّليّة **(من الأفراد، فإنّه)**، أي ما زاد عليها، فهو متفرّعٌ **(عنها)**[٥٤٣٤] فإنّ الخمسة متفرّعةٌ **(عنها)**[٥٤٣٥] بإضافة جزئيْن منها إلى نفسها، والسبعة من الخمسة

[٥٤٢٩] ن - لنا.

[٥٤٣٠] ن: يشتغل.

[٥٤٣١] وفي هامش ط ن أ ل ب: رباعية:[١]

ای آنکه چو ماه شهره آفاقی

رویت بنما که قبله عشّاقی

شاید که شود جفت دلم با غم تو

زین سان که بحسن در دو عالم طاقی. منه[٢] قدّس اللّه تعالى سرّه.[٣]

[١] ن أ ل ب - رباعية. [٢] ن أ - منه. [٣] لم أجد مأخذه.

[٥٤٣٢] ل: (به).

[٥٤٣٣] لعلّه يشير إلى قول النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم الّذي رُوِي في **سنن الترمذيّ**، المناقب، ١؛ **المسند** لأحمد، ٢٠٢/٣٤.

[٥٤٣٤] ن: عنها.

[٥٤٣٥] أ ل: عنها.

المتفرّعة عنها بإضافة جزئين منها إلى نفسها، والتسعة بضرب الثلاثة في نفسها. وهكذا إلى ما لا نهاية لها، وكذلك نبيّنا صلّى اللّه عليه وسلّم من حيث روحه وجسمه وحقيقته الكلّيّة الجامعة لهما أوّل الأفراد الوجوديّة، وسائر الأفراد متفرّعةٌ عنها، إذ الكلّ أجزاءٌ وتفاصيل له.[٥٤٣٦] **(فكان عليه السلام)** مع فرديّة /[٢٤٤ظ] الأوّليّة الّتي هي الثلاثة **(أدلُّ دليلٍ على ربّه، فإنّه أوتي جوامع الكلم الّتي هي)** أمّهات الحقائق الإلهيّة والكونيّة الجامعة لجزئيّاتها **(كما هي[٥٤٣٧] مسمّيات أسماء آدم)**، أي الأسماء الّتي علّمها[٥٤٣٨] آدم، أي أودعها في الحقيقة النوعيّة الإنسانيّة، فهو أدلّ دليلٍ على ربّه، فإنّ كلّ دليلٍ يكون غيره، فهو جزءٌ من أجزائه. **(فأشبه)** صلّى اللّه عليه وسلّم **(الدليل في[٥٤٣٩])** دلالته و**(تثليثه)**[٥٤٤٠] أمّا دلالته **و**تثليثه[٥٤٤١] صلّى اللّه عليه وسلّم، فقد عرفتهما. وأمّا الدليل، فدلالته على مدلوله، وأمّا تثليثه فباعتبار الأصغر والأكبر والحدّ الأوسط، فهو صلّى اللّه عليه وسلّم فرّد في نفسه يُشبِه[٥٤٤٢] فرداً آخر، فقوِي فيه معنى الفرديّة، فلذلك[٥٤٤٣] وصف حكمته بالفرديّة.

ولمّا شبّهه صلّى اللّه عليه وسلّم بالدليل فرّع على هذا التشبيه أمراً آخر فقال: **(والدليل)** أيّ دليلٍ كان[٥٤٤٤] قائماً[٥٤٤٥] هو[٥٤٤٦] **(دليلٌ لنفسه)**، أي دلالته على مدلوله ذاتيّةً لا يحتاج فيها إلى ما سواه، فلذلك دلالته صلّى اللّه عليه وسلّم على ربّه ذاتيّةٌ له لا احتياج له[٥٤٤٧] فيها إلى غيرها بخلاف سائر الموجودات، فإنّه لا يجيء منها شيءٌ من غير استمدادٍ منه. ثمّ فرّع رضي اللّه عنه على فرديّته

[٥٤٣٦] ن - له.

[٥٤٣٧] أ: كما هي.

[٥٤٣٨] ن: عليها.

[٥٤٣٩] ن: في.

[٥٤٤٠] ن ل: وتثليثه.

[٥٤٤١] ن: و(تثليثه)؛ ل - أمّا دلالته و(تثليثه)، صح هامش.

[٥٤٤٢] ن: يشبه.

[٥٤٤٣] أ - فلذلك، صح هامش.

[٥٤٤٤] أ - كان، صح هامش.

[٥٤٤٥] ن أ ل: فإنّما.

[٥٤٤٦] وفي هامش ط:

[٥٤٤٧] أ - له.

صلّى اللّه عليه وسلّم أمراً آخر فقال: **(ولمّا كانت حقيقته يعطي[٥٤٤٨] الفرديّة[٥٤٤٩] بما هو مثلّث النشئ[٥٤٥٠])**، أي بسبب أنّ نشأته بحسب روحه وجسمه وحقيقته الجامعة ثلاثٌ **(لذلك قال في باب[٥٤٥١] المحبّة الّتي هي أصل الوجود: «حُبِّب إليّ من دنياكم ثلاثٌ» بما فيه من التثليث)** ويُبرَأ،[٥٤٥٢] أي من ذلك أنّ محبّة هذه الأمور الثلاثة إنّما انتشأت من نشأته الثلاث، لكنّ وجهه خافٍ علينا. **(ثمّ ذكر)** صلّى اللّه عليه وسلّم في معرض بيان هذه الأمور الثلاثة: **(«النساء والطيب وجُعِلت قرّة عيني في الصلاة».[٥٤٥٣] فابتدأ بذكر النساء وأخّر الصلاة، وذلك لأنّ المرأة جزءٌ من الرجل في أصل ظهور عينها)** ومعرفة الجزء الّذي هو المرأة مقدّمةٌ /[٢٤٥و] على معرفة الكلّ الّذي هو الرجل من أفراد الإنسان **(ومعرفة الإنسان بنفسه مقدّمةٌ على معرفة ربّه، فإنّ معرفته بربّه[٥٤٥٤] نتيجةٌ[٥٤٥٥] عن معرفته بنفسه، لذلك قال عليه السلام: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»)**[٥٤٥٦] فمعرفة المرأة مقدّمةٌ على معرفة ربّه، ومن البيّن أنّ الصلاة ممّا يتفرّع على معرفة الربّ، فلذلك قُدِّمت النساء على الصلاة.

(فإن شئت قلت بمنع المعرفة)، أي معرفة ربّك بكنهه وحقيقة ذاته **(في هذا الخبر والعجز عن الوصول)** إلى غايتها، **(فإنّه سائغٌ فيه)**[٥٤٥٧] أي في هذا الخبر **(وإن شئت قلت بثبوت المعرفة)**، أي معرفة ربّك بصفاته وكمالاته. **(فالأوّل أن تعرف أنّ نفسك لا تعرفها)** أنت بحقيقتها وكنه ذاتها **(فلا تعرف ربّك)** أيضاً كذلك. والثاني أن تعرفها[٥٤٥٨] أنت بصفاتها وأفعالها

[٥٤٤٨] أ: (تعطي).

[٥٤٤٩] أ ل + (الأولى).

[٥٤٥٠] ن: (النشو)؛ ل: (النشاء).

[٥٤٥١] أ: (في) باب.

[٥٤٥٢] ن: يبرأ.

[٥٤٥٣] **سنن النسائيّ**، عشرة النساء، ١.

[٥٤٥٤] ل + فإنّ معرفته بربّه.

[٥٤٥٥] أ: (ينتجه)

[٥٤٥٦] قد سبق تخريجه.

[٥٤٥٧] ن: فإنّه سائغ فيه.

[٥٤٥٨] ن أ ل: (والثاني أن تعرفها).

وآثارها فتعرف ربّك[٥٤٥٩] أيضاً كذلك، فبالاعتبار الثاني يكون كلّ نفسٍ دليلاً على ربّه ومرآةً صفاته وأفعاله. **(فكان محمّدٌ صلّى اللّه عليه وسلّم)** من حيث نفسه **(أوضح دليلٍ)** لجلاء مرآته وصقالتها[٥٤٦٠] وأشمله لجامعيّتها الكمالات كلّها **(على ربّه، فإنّ)** ذاته صلّى اللّه عليه وسلّم أحديّة جميع أجزاء العالم. ومن البيّن أنّ **(كلّ جزءٍ من العالم دليلٌ على أصله)** والاسم **(الّذي هو ربّه، فافهم)**. فهو صلّى اللّه عليه وسلّم دليلٌ على جميع الأسماء الإلهيّة الّتي هي أصول أجزاء العالم، وحيث حُبِّب إليه النساء، فحَنَّ إليهنّ حنين الكلّ إلى جزئه عُرِف أنّ أصله اشتياق الحقّ سبحانه إلى عبده الّذي نفخ فيه من روحه اشتياق الكلّ إلى جزئه. وإلى هذا أشار رضي اللّه عنه بقوله: **(وإنّما حُبِّب إليه النساء، فحنّ إليهنّ[٥٤٦١] حنين الكلّ إلى جزئه. فأبان بذلك عن الأمر في نفسه من جانب الحقّ في قوله هذه النشأة الإنسانيّة[٥٤٦٢] العنصريّة /[٢٤٥ظ] ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ [سورة ص، ٧٢/٣٨] ثمّ وصف الحقّ[٥٤٦٣] نفسه)** بعدما قال: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ وأثبت بينه وبين العبد نسبة الكليّة والجزئيّة **(بشدّة الشوق إلى لقائه فقال)** لداود عليه السلام **(للمشتاقين)**، أي لأجلهم **(«يا داود إنّي أشدّ شوقاً إليهم»[٥٤٦٤] يعني للمشتاقين إليه، وهو لقاءٌ خاصٌّ)** لا يكون إلّا بعد الموت **(فإنّه قال في حديث الدجّال «إنّ أحدكم لن يرى ربّه حتّى يموت»[٥٤٦٥])** فما يشتاق إليه الحقّ لقاؤه[٥٤٦٦] العبد رائياً له بعد الموت، وهذا هو اللقاء الخاصّ الّذي لا يكون إلّا بعد الموت. **(فلا بدّ من الشوق لمن هذه صفته)**، أي لا بدّ أن يشتاق الحقّ إلى من هذه الرؤية الّتي يكون[٥٤٦٧] بعد الموت صفته. **(فشوق الحقّ)** إنّما يكون **(لهؤلاء**

[٥٤٥٩] ن أ ل: (تعرف ربّك).

[٥٤٦٠] ل: وصفاتها.

[٥٤٦١] أ ل + (لأنّه من باب).

[٥٤٦٢] أ - الإنسانيّة، صح هامش.

[٥٤٦٣] أ ل: الحقّ.

[٥٤٦٤] لم أجد مأخذه.

[٥٤٦٥] **سنن الترمذيّ**، الفتن، ٥٦.

[٥٤٦٦] ن: لقاء.

[٥٤٦٧] ن أ ل. تكون.

المقرّبين)، أي إليهم **(مع كونه يراهم قبل موتهم[٥٤٦٨] فيحبّ أن يروْه)** بعده حتّى يراهم رائين له، ولكن بهم. **(ويأبى المقام)** الدنيويّ **(ذلك)** فما لم يخرج المقرّب عنه بالموت إراديًّا كان أو طبيعيًّا، فيرتفع عنه الحجاب الدنيويّ لا يرى ربّه ولا يراه ربّه[٥٤٦٩] رائياً له به **(فأشبه)** رؤية الحقّ إيّاه رائياً له به.

(قوله: ﴿حَتَّى نَعْلَمَ﴾[٥٤٧٠] مع كونه عالماً) بالمعلومات أزلاً وأبداً، فالعلم الحاصل بالاختبار إنّما هو العلم الحاصل في صور المظاهر، فكذلك الحقّ سبحانه كان يراهم أزلاً وأبداً، فالرؤية الحاصلة بعد الموت إنّما هي في صور المظاهر، وكذلك رؤيته إيّاه رائياً له، والشوق إلى هذه الرؤية كلّها في صور المظاهر. **(فهو يشتاق لهذه[٥٤٧١] الصفة الخاصّة)**، أي إليها وهي رؤيته **(الّتي لا وجود لها إلّا عند الموت، فيُبَلُّ بها)**، أي بتلك الصفة الّتي هي الرؤية، أي يسكن بماء الوصال **(شوقهم)**،[٥٤٧٢] أي حرارة شوقهم[٥٤٧٣] **(إليه)**. وقولنا: فهو يشتاق إلى الصفة الّتي هي الرؤية بعد الموت، باعتبار الاشتمال على ذكر اشتياقه إلى لقاء العبد. **(كما قال تعالى /[٢٤٦و] في حديث التردّد وهو)**، أي حديث التردّد **(من هذا الباب)**، أي من باب ذكر اشتياقه إلى لقاء العبد **(«ما تردّدتُ في شيءٍ أنا فاعله تردّدي)**، أي مثَل تردّدي **(في قبض عبدي المؤمن يكره الموت، فأكره مساءته ولا بدّ له من لقائي»[٥٤٧٤] فبشّره)**، أي عبده المؤمن باللقاء حيث قال: «ولا بدّ له من لقائي.»[٥٤٧٥] **(وما قال: ولا بدّ له من الموت لئلّا يغُمَّهُ بذكر الموت. ولما كان لا يَلْقَى)** العبد[٥٤٧٦] المؤمن الحق[٥٤٧٧] **(إلّا بعد الموت كما قال عليه السلام: «إنّ أحدكم لن يرى ربّه**

[٥٤٦٨] أ ل: قبل موتهم.

[٥٤٦٩] أ - ولا يراه ربّه، صح هامش.

[٥٤٧٠] ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ وَالصَّابِرِينَ﴾ [سورة محمّد، ٣١/٤٧].

[٥٤٧١] ل: لهذا.

[٥٤٧٢] أ: شوقهم.

[٥٤٧٣] أ: (شوقهم).

[٥٤٧٤] **صحيح البخاريّ**، الرقاق، ٣٨.

[٥٤٧٥] ط - (فبشّره)، أي عبده المؤمن باللقاء حيث قال: ولا بدّ له من لقائي، صح هامش.

[٥٤٧٦] ن: (العبد).

[٥٤٧٧] أ ل: (الحقّ).

حتّى يموت»[٥٤٧٨] لذلك قال تعالى: «ولا بدّ له من لقائي» فاشتياق الحقّ) ليس إلّا[٥٤٧٩] **(لوجود هذه النسبة)**. وفي النسخة المقروءة عليه[٥٤٨٠] رضي اللّه عنه: فاشتياق الحقّ لوجود هذه النسبة،[٥٤٨١] أي إلى وجود[٥٤٨٢] هذه الصفة النسبيّة، أعني لقاء العبد، فإنّه نسبةٌ[٥٤٨٣] بين الحقّ والعبد.

شعرٌ:[٥٤٨٤]

(يحِنُّ الحبيب)، أي العبد المؤمن **(إلى رؤيتي، وإنّي أشدّ إليه حنيناً. وتَهْفُو النفوس)**، أي تضطرب لشوق لقائي **(ويأبَى القضاء)** عن تلك الرؤية، فإنّه قدّر لكلّ أحدٍ أجلاً معيّناً لا يمكن تقديمه ولا تأخيره. **(فأشكو الأنين)** من التحنّن إلى حلول الأجل **(ويشكو)** المحبّ[٥٤٨٥] **(الأنِينَا.**

فلمّا أبان) الحقّ سبحانه، أي أظهر **(أنّه نفخ فيه من روحه،[٥٤٨٦] فما أشتاق إلّا لنفسه)** فإنّ روحه ليس إلّا نفس هويّته منصبغةٌ بصفة الحياة. **(ألا تراه خلقه على صورته)**،[٥٤٨٧] أي صفته **(لأنّه من روحه)** الّذي هو نفس هويّته كما عرفت. **(ولمّا كانت نشأته من هذه الأركان الأربعة المسمّاة في جسده أخلاطاً حدث عن نفخه)**، أي عن نفخ الحقّ فيه **(اشتعالٌ بما في جسده)**، أي بسبب ما في جسده **(من الرطوبة)** الّتي هي كالدهن للسراج **(فكان روح الإنسان)** الحاصل من نفخه **(ناراً لأجل نشأته)** العنصريّة. **(ولهذا ما كلّم اللّه موسى إلّا في صورة النار وجعل حاجته فيها، فلو كانت نشأته طبيعيّةً)** /[٢٤٦ظ] غير عنصريّةٍ كنشأة الملائكة السماويّة **(لكان روحه نوراً)**، أي ظاهراً في الصورة النوريّة لا الصورة الناريّة. **(وكنّى عنه)**، أي عن الروح وإفاضته على

٥٤٧٨ قد سبق تخريجه.

٥٤٧٩ أ: (ليس إلّا).

٥٤٨٠ ل: على الشيخ.

٥٤٨١ أ: (وفي النسخة المقروءة عليه رضي اللّه عنه: فاشتياق الحقّ لوجود هذه النسبة).

٥٤٨٢ أ: وجود، صح هامش.

٥٤٨٣ ن: نسبيّة.

٥٤٨٤ ن أ - شعر.

٥٤٨٥ أ - المحبّ.

٥٤٨٦ لعلّه يشير إلى قوله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ [سورة الحجر، ٢٩/١٥؛ سورة ص، ٧٢/٣٨].

٥٤٨٧ لعلّه يشير إلى قول النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم الّذي سبق تخريجه: «إنّ اللّه خلق آدم على صورته.»

البدن الإنسانيّ **(بالنفخ يشير إلى أنّه من نفَس الرحمن)** فإنّ النفخ لا يكون إلّا من النفس **(فإنّه بهذا النفس الّذي هو النفخة ظهر عينه)**، أي عين الروح في الخارج **(وباستعداد المنفوخ فيه)** يعني البدن **(كان الاشتعال ناراً لا نوراً)** لأنّه عنصريٌّ لا طبيعيٌّ نوريٌّ **(فبطن)**، أي استتر **(نفس الحقّ فيما كان به الإنسان إنساناً)** يعني الصورة البدنيّة الإنسانيّة. **(ثمّ اشتقّ له شخصاً على صورته سمّاه امرأةً فظهرت بصورته، فحنّ إليها حنين الشيء إلى نفسه**[٥٤٨٨] **وحنّت إليه حنين الشيء إلى وطنه)** الّذي كانت فيه قبل اشتقاقها وخروجها منه.

(فحُبِّب إليه النساء، فإنّ اللّه أحبّ مَن خَلَقَه على صورته وأسجد له ملائكته النوريّين على عِظَمِ قدرهم ومنزلتهم وعلوّ نشأتهم الطبيعيّة) الغير العنصريّة. فمن هناك[٥٤٨٩] أي من مقام أنّ المرأة على صورة الرجل كما أنّ الرجل على صورة ربّه وقعت المناسبة[٥٤٩٠] بين المرأة والرجل في كون كلٍّ منهما[٥٤٩١] صورةً لأصله **(والصورة أعظم مناسبةٍ)**، أي بين الأصل وبين ما هي صورةٌ له، وهي بالجرّ على الإضافة بقرينة ما عُطِف عليه، أعني قوله: **(وأجلّها وأكملها، فإنّها)**، أي الصورة **(زوجٌ، أي شَفَعتْ)** بوجودها **(وجود الحقّ كما كانت المرأة شفعت بوجودها الرجل فصيّرتْه زوجاً، فظهرت الثلاثة)** الّتي هي الفرديّة الأولى **(حقٌّ ورجلٌ وامرأةٌ. فحنّ الرجل إلى ربّه الّذي هو أصله)** الّذي أحبّه، لأنّه على صورته **(حنين المرأة إليه)**، أي إلى الرجل الّذي كانت المرأة على صورته **(فحُبِّب إليه ربّه النساء)** اللّاتي[٥٤٩٢] على صورته **(كما أحبّ اللّه**[٥٤٩٣] **من هو على صورته، فما وقع الحبّ)** من الرجل **(إلّا لمن تكوّن عنه)** أعني المرأة. **(وقد كان حبّه)**، /[٢٤٧و] أي حبّ الرجل **(لمن تكوّن الرجل**[٥٤٩٤] **منه**[٥٤٩٥] **وهو الحقّ)** الّذي خلق الرجل على صورته **(فلهذا قال: حُبِّب، ولم يقل: أحببت)** حكايةً **(من نفسه لتعلُّق حبّه بربّه الّذي هو**

[٥٤٨٨] ن - (إلى نفسه)، صح هامش.

[٥٤٨٩] أ ل: (فمن هناك).

[٥٤٩٠] أ ل: (وقعت المناسبة).

[٥٤٩١] ل: منها.

[٥٤٩٢] ن: اللّائي.

[٥٤٩٣] ن + (علي).

[٥٤٩٤] أ ل: الرجل.

[٥٤٩٥] أ: (عنه).

على صورته) في كلّ صفةٍ **(حتّى في محبّته لامرأته)** الّتي هي على صورته، فإنّه أحبّها بحبّ اللّه إيّاه[٥٤٩٦] فيتخلّق بحبّ اللّه إيّاه[٥٤٩٧] في حبّه لها تخلّقاً إلهيًّا[٥٤٩٨] فإنّ كلًّا من الحبّين[٥٤٩٩] حبٌّ من ذوي الصورة إلى الصورة، فيكون منشأ حبّه هو هذا التخلّق، فلا يكون مستنداً إلى نفسه، فلذلك جاء بصيغة حُبِّب على البناء للمفعول، ولم يُسنِده[٥٥٠٠] إلى نفسه.

(ولمّا أحبّ الرجل المرأة طلب الوصلة، أي غاية الوصلة[٥٥٠١] الّتي تكون[٥٥٠٢] في المحبّة، فلم يكن في صورة النشأة العنصريّة أعظم وصلةٍ من النكاح)، أي المجامعة مع المرأة. **(ولهذا تعمّ الشهوة أجزاءه كلّها، ولذلك)**، أي لعموم الشهوة أجزاءه **(أمرٌ بالاغتسال منه)**، أي من النكاح، وكذا[٥٥٠٣] الحال في المرأة أيضاً[٥٥٠٤] **(فعمّت الطهارة)** أجزاء كلٍّ منهما **(كما عمّ)** الرجل **(الفناء فيها)** والمرأة الفناء فيه **(عند حصول الشهوة، فإنّ الحقّ غيورٌ)**[٥٥٠٥] يغار **(على عبده أن يعتقد أنّه يلتذّ بغيره)** وإنّما قال: أن يعتقد، لأنّ الغيرة إنّما هي على هذا الاعتقاد، وإلّا لا التذاذ بغيره في الواقع. وهذا الاعتقاد إنّما هو من شأن المحجوبين، فإنّ العارف يعتقد حل التذاذه بها أنّه يلتذّ بالحقّ الظاهر فيها لا بالغير. **(فطهّره بالغسل ليرجع[٥٥٠٦])**، أي العبد عن هذا الاعتقاد **(بالنظر)**، أي إلى النظر **(إليه)**، أي إلى الحقّ ومشاهدته والالتذاذ به **(فيمن فَنِيَ فيه)**، يعني المرأة **(إذ لا يكون)** في الواقع **(إلّا ذلك)**، أي الالتذاذ[٥٥٠٧] بالحقّ[٥٥٠٨] لا بالغير.[٥٥٠٩]

[٥٤٩٦] أ ل: (فإنّه أحبّها بحبّ اللّه إيّاه).

[٥٤٩٧] أ - فيتخلّق بحبّ اللّه إياه، صح هامش.

[٥٤٩٨] ن أ ل: (تخلّقاً إلهيًّا).

[٥٤٩٩] ن: الحنين.

[٥٥٠٠] ن: يستنده.

[٥٥٠١] ن - (أي غاية الوصلة).

[٥٥٠٢] ن: (يكون).

[٥٥٠٣] أ ل: وكذلك.

[٥٥٠٤] ن: (أيضاً).

[٥٥٠٥] لعلّه يشير إلى قول النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم الّذي سبق تخريجه: «إنّ سعداً لَغيورٌ، وأنا أغير من سعدٍ، واللّه أغير منّا».

[٥٥٠٦] ن: فيرجع.

[٥٥٠٧] ن: التذاذ.

(فإذا شاهد الرجل الحقّ[٥٥١٠] في المرأة) من حيث صدورها عن الرجل **(كان شهوده في منفعلٍ)** عن الرجل وهو المرأة **(وإذا شاهده)**، أي الرجل الحقّ **(في نفسه من حيث ظهور المرأة عنه)**، أي عن الرجل **(شاهده في فاعلٍ)** وهو الرجل. /[٢٤٧ظ] وهذان الشهودان إنّما كانا للرجل مع استحضاره صورةَ ما تكوّن عنه. **(و)** أمّا[٥٥١١] **(إذا شاهده[٥٥١٢] من غير استحضار صورة ما تكوّن عنه)** يعني المرأة فما **(كان شهوده)** إلّا **(في منفعلٍ عن الحقّ بلا واسطةٍ)** وهو نفسه. ولا شكّ أنّ هذه الشهودات الثلاثة منفصلٌ بعضها عن بعضٍ من غير لزوم اتّصالٍ ومعيّةٍ بينها[٥٥١٣] **(فشهوده)**، أي شهود الرجل الحقّ في المرأة[٥٥١٤] حين المواقعة **(أتمّ وأكمل)** من هذه[٥٥١٥] الشهودات **(لأنّه)**، أي الرجل **(يشاهد الحقّ)** فيها **(من حيث هو فاعلٌ منفعلٌ)** معاً من غير انفصالٍ بينهما. أمّا مشاهدة الحقّ فيها من حيث هو فاعلٌ، فلأنّها تؤثّر في نفس الرجل بتهييج الشهوة فيه. وأما مشاهدته فيها من حيث هو منفعلٌ، فمن حيث تأثّرها عنه[٥٥١٦] حين المواقعة. **(و)** لا يشاهد الرجل الحقّ **(من نفسه)** إلّا **(من حيث هو منفعلٌ خاصّةً)**، أي بلا معيّة مشاهدته من حيث هو فاعلٌ، وذلك إذا شاهده من غير استحضار ما تكوّن عنه أو من حيث هو فاعلٌ خاصّةً، أي بلا معيّة مشاهدته من حيث هو منفعلٌ. وذلك إذا شاهده[٥٥١٧] من حيث ظهور المرأة عنه، وإنّما ترك هذا الشقّ، لأنّه نعلم[٥٥١٨] بالمقايسة. فإن قلت: إذا شاهد الرجل الحقّ في نفسه من حيث أنّه فاعلٌ مؤثّرٌ في المرأة يمكن أن يشاهده في نفسه من حيث أنّه متأثّرٌ عن المرأة أيضاً، فكيف يكون شهوده في المرأة أتمّ

٥٥٠٨ ل - والالتذاذ به (فيمن فنى فيه)، يعني المرأة (إذ لا يكون) في الواقع (إلّا ذلك)، أي الالتذاذ بالحقّ، صح هامش.

٥٥٠٩ ل: بالغيره.

٥٥١٠ ن ل: الحقّ.

٥٥١١ ل: (وأمّا).

٥٥١٢ ل + (من نفسه).

٥٥١٣ ن: عنها.

٥٥١٤ أ ل: (الحقّ في المرأة).

٥٥١٥ أ - هذه، صح هامش.

٥٥١٦ أ ل: عنها.

٥٥١٧ أ - من حيث هو منفل، وذلك إذا شاهده، صح هامش.

٥٥١٨ أ: يعلم.

وأكمل؟ قلنا: شهوده في المرأة وإن لم يكن أتمّ وأكمل كمًّا لكنّه أتمّ وأكمل كيفاً، لأنّه لا فناء له في شهوده في نفسه كما في شهوده في المرأة على ما لا يخفى. **(فلهذا أحبّ صلّى اللّه عليه وسلّم النساء لكمال شهود الحقّ فيهنّ، إذ لا يُشاهَد الحقّ مجرّداً عن الموادّ أبداً، فإنّ اللّه بالذات غنيٌّ عن العالمين)**[٥٥١٩] لا علاقة بينه وبين شيءٍ أصلًا، لا بالشهود ولا بغيره. **(فإذا كان الأمر من هذا الوجه ممتنعاً، ولم تكن الشهادة)**، أي الشهود **(إلّا /[٢٤٨و] في مادّةٍ.**[٥٥٢٠] **فشهود الحقّ في النساء)** عند المواقعة **(أعظم الشهود وأكمله، وأعظم الوصلة)** بين الرجل والمرأة في وجودهما الجسمانيّ **(النكاح)** يعني المواقعة **(وهو نظير التوجّه الإلهيّ على من خلقه على صورته ليخلفه)**، أي يصير[٥٥٢١] خليفةً له **(فيرى فيه صورته)**[٥٥٢٢] باعتبار التعيّن **(بل نفسه)** باعتبار عينه المطلقة[٥٥٢٣] **(فظاهره)**، أي ظاهر ما سواه، وهو صورته **(خلقٌ، وباطنه)** وهو عينه المطلقة **(حقٌّ، ولهذا)**، أي لكون باطنه حقًّا **(وصفه)**، أي وَسَمَه **(بالتدبير لهذا الهيكل)** الجسمانيّ **(فإنّه)**، أي الحقّ تعالى **(به)**، أي بالباطن **(يدبّر الأمر من السماء، وهو العلوّ إلى الأرض، وهو أسفل سافلين، لأنّها أسفل الأركان كلّها.**[٥٥٢٤]

وسمّاهنّ النساء وهو جمعٌ لا واحد له من لفظه، ولذلك)، أي لكونهنّ مسمّاةً[٥٥٢٥] بالنساء **(قال عليه السلام: «حُبِّب إلى من دنياكم ثلاثٌ: النساء»**[٥٥٢٦] **ولم يقل: المرأة، فَرَاعَى تأخّرهنّ في الوجود عنه)**، أي عن الرجل **(فإنّ النَسْأَةَ هي التأخير قال تعالى: ﴿إِنَّمَا النَّسِيءُ)**، أي التأخير **(زِيادَةٌ فِي الكُفْرِ﴾ [سورة التوبة، ٣٧/٩])** وذلك أنّ الكفّار ما كانوا يصبرون عن القتل والنهب والفساد إلى أن يخرج[٥٥٢٧] الأشهر الحرم، وكانوا يؤخّرون الحرمة الّتي فيها إلى شهرٍ آخر

[٥٥١٩] أ + إذ.

[٥٥٢٠] ن: إلّا في مادّةٍ.

[٥٥٢١] أ: ليصير.

[٥٥٢٢] ل: صورته.

[٥٥٢٣] أ ل + (فسوّاه وعدّله ونفخ فيه من روحه الّذي هو نفسه).

[٥٥٢٤] لعلّه يشير إلى قوله تعالى: ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَمَاءِ إِلَى الأَرْضِ﴾ [سورة السجدة، ٥/٣٢].

[٥٥٢٥] أ: مسمّيات.

[٥٥٢٦] قد سبق تخريجه.

[٥٥٢٧] أ: تخرج.

ويقاتلون فيها. **(والبيع بنَسِيئةٍ،[٥٥٢٨] يقول[٥٥٢٩] بتأخيرٍ، فلذلك)**، أي لكون النساء[٥٥٣٠] دالًّا على التأخّر **(ذكر النساء[٥٥٣١])** لا المرأة **(فما أحبّهنّ إلّا بالمرتبة)**، أي إلّا بسبب مرتبتهنّ الّتي هي التأخّر عن الرجال، ولذلك تراهنّ مغلوبةً[٥٥٣٢] تحت حكمهم **(و)** إلّا بسبب **(أنّهنّ[٥٥٣٣] محلّ الانفعال)** والتأثّر من الرجل، فأحبّهنّ للالتذاذ بالتأثير فيهنّ وبظهور الآثار منهنّ كالأولاد **(فهنّ له)**، أي للرجل **(كالطبيعة للحقّ الّتي فتَح فيها صور العالم بالتوجّه الإراديّ والأمر الإلهيّ الّذي هو نكاحٌ)**، أي صورته نكاحٌ ومواقعةٌ بين الذكر والأنثى **(في عالم الصور العنصريّة)** /[٢٤٨ظ] فإذا تعلّق الأمر الإلهيّ بوجود ولدٍ في العالم العنصريّ ظهر بصورة النكاح والوقاع بين ذكرٍ وأنثى، ويترتّب عليه الولد **(و)** كذا الأمر الإلهيّ هو[٥٥٣٤] **(همّةٌ)** وتوجّهٌ **(في عالم الأرواح النوريّة)** فإذا تعلّق الأمر الإلهيّ بصدور نتيجةٍ من الأرواح النوريّة ظهر بصور[٥٥٣٥] **هممهم[٥٥٣٦]** وتوجّهاتهم إلى صدورها. **(و)** كذلك[٥٥٣٧] الأمر الإلهيّ **(ترتيب مقدّماتٍ في[٥٥٣٨])** عالم **(المعاني[٥٥٣٩] للإنتاج)** فإذا تعلّق الأمر الإلهيّ بحصول صورةٍ علميّةٍ نظريّةٍ في ذهن أحدٍ ظهر بصورة ترتيب المقدّمات المنتجة لها. **(وكل ذلك[٥٥٤٠] نكاح الفرديّة الأولى)** وصورة[٥٥٤١] جمعيّتها، وهي الذات الأحديّة والأسماء الإلهيّة والطبيعة الكلّيّة. وذلك النكاح هو الساري **(في كلّ**

[٥٥٢٨] ن: بنسبة.

[٥٥٢٩] أ ل: (تقول).

[٥٥٣٠] ن: النساء.

[٥٥٣١] أ: النساء.

[٥٥٣٢] أ: مغلوباتٍ.

[٥٥٣٣] ن: أنّهنّ.

[٥٥٣٤] ن: (هو).

[٥٥٣٥] ل: بصورة.

[٥٥٣٦] أ: بصورهم.

[٥٥٣٧] ل: (و)كذا.

[٥٥٣٨] ل: في.

[٥٥٣٩] ل: المعاني.

[٥٥٤٠] ل: وكذالك.

[٥٥٤١] ن: وصور.

وجهٍ من هذه الوجوه الثلاثة.[٥٥٤٢] **فمن أحبّ**[٥٥٤٣] **النساء على هذا الحدّ)** الّذي ذكرنا[٥٥٤٤] من العلم والمعرفة **(فهو)**، أي حبّه **(حبٌّ إلهيٌّ، ومن أحبّهنّ على جهة الشهوة الطبيعيّة خاصّةً نقَصه علم هذه الشهوة، فكان صورةً بلا روحٍ عنده، وإن كانت تلك الصورة في نفس الأمر ذات روحٍ، ولكنّها)**، أي لكنّ روح تلك الصورة **(غير مشهودةٍ)**، أي غير معلومةٍ **(لمن جاء امرأته أو أنثًى)**[٥٥٤٥] غيرها من السراريّ **(حيث**[٥٥٤٦] **كانت لمجرّد الالتذاذ. ولكن لا يدري لِمن)** ذلك[٥٥٤٧] الالتذاذ في مظهر الرجال، وممّن ذلك الالتذاذ في مظهر المرأة. **(فجهل من نفسه ما يجهل الغير منه)** من الملتذّ والملتذّ به **(ما)** دام **(لم يُسمِّه**[٥٥٤٨] **هو)** للغير **(بلسانه حتّى يعلم)** على البناء للفاعل والضمير للغير، أو على البناء للمفعول والضمير لما يجهل. والحاصل أنّ العارف بمحلّ الالتذاذ يُظهِر ذلك عند نفسه ويُظهِر للغير، والجاهل به يخفى عنده ذلك ويخفى للغير، وإن كان الالتذاذ نفسَه ظاهراً له ولغيره[٥٥٤٩] **(كما قال بعضهم: شعرٌ:**[٥٥٥٠]

صحّ عند الناس أنّي عاشقٌ غيرَ أن لم يعرفوا عشقي لمن.[٥٥٥١]

كذلك هذا)، أي الرجل الجاهل **(أحبّ الالتذاذ، فأحبّ المحلّ الّذي /[٢٤٩و] يكون)** الإلتذاذ **(فيه)** وهو المرأة[٥٥٥٢] **(ولكن**[٥٥٥٣] **غاب عنه روح المسألة، فلو علِمها لعلِم بمن التذّ ومن التذّ، وكان كاملاً.**

[٥٥٤٢] أ ل: الثلاثة.

[٥٥٤٣] أ - (أحبّ)، صح هامش.

[٥٥٤٤] ن: ذكر.

[٥٥٤٥] هكذا في النسخ.

[٥٥٤٦] ن: حيث.

[٥٥٤٧] ن: (ذلك).

[٥٥٤٨] ل: يسمعه.

[٥٥٤٩] أ: (ويظهر للغير والجاهل به يخفى عند ذلك ويخفي للغير، وإن كان الالتذاذ نفسه ظاهراً له ولغيره).

[٥٥٥٠] ن أ - (شعرٌ).

[٥٥٥١] إنّ هذه الأبيات لأبي بكرٍ الشبليّ (ت. ٩٤٦/٣٣٤) (**اللمع** للسرّاج، ٣٢٢-٣٢٣).

[٥٥٥٢] أ ل: (وهو المرأة).

[٥٥٥٣] أ: ولكن.

وكما نزلت المرأة عن درجة الرجل بقوله ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ [سورة البقرة، ٢٢٨/٢] نزل المخلوق على الصورة عن درجة من أنشأه على صورته مع كونه على صورته[٥٥٥٤] **فبتلك**[٥٥٥٥] **الدرجة)** الرفيعة **(الّتي تميّز)** الحقّ تعالى[٥٥٥٦] **(بها عنه)**، أي عن المخلوق على الصورة. وقوله: بها[٥٥٥٧] بدلٌ من بتلك، أي بتلك الدرجة الرفيعة **(كان)** الحقّ تعالى **(غنيًّا عن العالمين وفاعلاً أوّلاً، فإنّ الصورة**[٥٥٥٨]**)**، أي المخلوق على الصورة **(فاعلٌ ثانٍ)**، أي في المرتبة الثانية باعتبار مظهريّته لفعل الحقّ **(فما له)**، أي للمخلوق على الصورة **(الأوّليّة الّتي للحقّ. فتميّزت الأعيان)** الوجوديّة بعضها عن بعضٍ حقًّا كان أو خلقاً بالمراتب[٥٥٥٩] **(«فأعطى كلّ ذي حقٍّ»)**[٥٥٦٠] من أصحاب المراتب **(حقّه كلّ عارفٍ، فلهذا)**، أي لإعطاء كلّ ذي حقٍّ حقّه **(كان حبّ النساء لمحمّدٍ صلّى اللّه عليه وسلّم عن تحبّبٍ إلهيٍّ)** لا عن محبّةٍ نفسانيّةٍ شهوانيّةٍ، لأنّ حقّه الّذي يستحقّه كان ذلك التحبّب[٥٥٦١] لا هذه المحبّة **(وأنّ اللّه تعالى ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾ [سورة طه، ٥٠/٢٠] وهو)**، أي ما أعطاه كلّ شيءٍ **(عين حقّه)**، أي حقّ ذلك الشيء **(فما أعطاه)**، أي اللّه ذلك الشيء[٥٥٦٢] **(إلّا بالاستحقاق الّذي**[٥٥٦٣] **استحقّه بمسمّاه، أي**[٥٥٦٤]**)** بذاته يعني **(بذات ذلك**[٥٥٦٥]**)** الشيء **(المستحقّ.**

وإنّما قدّم النساء) في الحديث المذكور **(لأنّهنّ محلّ الانفعال)** كالطبيعة، لا جرم تقدّمت في الذكر **(كما تقدّمت الطبيعة)** بالذات **(على من وُجِد منها بالصورة)**، أي بصورته

٥٥٥٤ أ - (مع كونه على صورته)، صح هامش.

٥٥٥٥ أ ل: (فتلك).

٥٥٥٦ أ - الحقّ تعالى، صح هامش.

٥٥٥٧ أ: (بها).

٥٥٥٨ ل + (الإنسانيّة).

٥٥٥٩ أ ل: (بالمراتب).

٥٥٦٠ **صحيح البخاريّ**، الأدب، ٨٦؛ **سنن الترمذيّ**، الوصايا، ٥.

٥٥٦١ أ: التحبيب.

٥٥٦٢ ل - (فما أعطاه)، أي اللّه ذلك الشيء، صح هامش.

٥٥٦٣ أ ل: الّذي.

٥٥٦٤ ن ل: أي.

٥٥٦٥ ن أ وفي هامش ل: ذلك.

المعيّنة الّتي استحقّها. **(وليست الطبيعة على الحقيقة إلّا النفَس الرحمانيّ، فإنّه فيه انفتحت صور العالم)** الجسمانيّ **(أعلاه وأسفله)**[٥٥٦٦] لكن لا لنفسه، بل[٥٥٦٧] **(لسريان النفخة)**، أي النفَس الرحمانيّ **(أوّلاً**[٥٥٦٨] **في الجوهر الهيولانيّ)** القابل للصور الجسمانيّة **(في عالم الأجرام خاصّةً)** دون عالم /[٢٤٩ظ] الأرواح والأعراض، وانفتاح تلك الصور فيه ثانياً. **(وأمّا سريانها لوجود الأرواح النوريّة)** فلا يكون إلّا بواسطة سريانها في الطبيعة الجوهريّة السارية في الجواهر الروحانيّة كلّها **(و)** في[٥٥٦٩] **(الأعراض)** إلّا بواسطة الطبيعة العرضيّة الّتي هي جنسٌ للأعراض. هذا بخلاف ما عليه الحكماء من أنّ الطبيعة العرضيّة ليست جنساً لما تحتها من الأغراض ذاتيًّا لها كالطبيعة الجوهريّة، بل أمرٌ عارضٌ، فذلك[٥٥٧٠] السريان لوجود الأرواح والأعراض **(سريانٌ آخر)** مغايراً لسريانها في الهيولى الجسمانيّة.

(ثمّ إنّه عليه السلام غلّب في هذا الخبر التأنيث على التذكير، لأنّه قصد التهمّم)، أي الاهتمام (**بالنساء فقال: ثلاثٌ، ولم يقل: ثلاثةٌ، بالهاء الّذي هو لعدد**[٥٥٧١] **الذكران، إذ)** فيها ذكر النساء[٥٥٧٢] **(وفيها ذكر**[٥٥٧٣] **الطيب)** قالوا: وفي وفيها، للعطف على مقدّرٍ **(وهو)**، أي الطيب **(مذكّرٌ. وعادة العرب أن تُغلِّب التذكير على التأنيث، فتقول:**[٥٥٧٤] **الفواطم وزيدٌ خرجوا، ولا تقول:**[٥٥٧٥] **خرجْنَ، فغلّبوا التذكير وإن كان واحداً على التأنيث وإن كنّ جماعةً.**[٥٥٧٦] **فراعى صلّى اللّه عليه وسلّم المعنى الّذي قُصِد به)**، أي بالتغليب، وذلك المعنى هو التهمّم بالنساء

[٥٥٦٦] ن: أعلاه وأسفله.

[٥٥٦٧] ن: (بل).

[٥٥٦٨] ن أ ل: أوّلاً.

[٥٥٦٩] ن: (في).

[٥٥٧٠] أ ل: (فذلك).

[٥٥٧١] ن: (بعد).

[٥٥٧٢] ن: (فيها ذكر النساء).

[٥٥٧٣] ن: فيها ذكر.

[٥٥٧٤] ن ل: (ويقول).

[٥٥٧٥] ن ل: (يقول).

[٥٥٧٦] أ + (وهو عربيٌّ).

بترجيح التأنيث على التذكير، وذلك التهمّم إنّما هو[٥٥٧٧] **(في التحبّب)**، أي فيما يتحبّب[٥٥٧٨] إليه عليه السلام[٥٥٧٩] **(ما لم يكن يؤْثِرُ)** هو[٥٥٨٠] عليه السلام بنفسه **(حبّه)** وهو النساء. وحاصله أنّه عليه السلام راعى التهمّم بالنساء فيما يتحبّبن إليه بناءً على أصلٍ إلهيٍّ من غير[٥٥٨١] أن يؤثِر هو بنفسه حبّهنّ. فما في قوله: ما لم يكن، موصولةٌ، وهي فاعل التحبّب. **(فعلّمه اللّه ما لم يكن يعلم)**[٥٥٨٢] هو بنفسه وهو المعنى الباعث على تغليب التأنيث على التذكير خلاف ما جرت به عادة العرب. **(وكان فضل اللّه عليه عظيماً،**[٥٥٨٣] **فغلّب التأنيث على التذكير بقوله «ثلاثٌ» بغير هاءٍ، فما أعْلمه صلّى اللّه عليه وسلّم بالحقائق)** وما أشدَّ رعايته للحقوق.[٥٥٨٤]

(ثمّ إنّه صلّى اللّه عليه وسلّم) /[٢٥٠و] تنبيهاً بلسان الإشارة على أنّ الخاتمة نظيرة السابقة الأزليّة **(جعل الخاتمة)** في الحديث المذكور[٥٥٨٥] **(نظيرة الأولى في التأنيث وأدرج بينهما التذكير، فبدأ بالنساء وختم بالصلاة وكلتاهما**[٥٥٨٦] **تأنيثٌ، والطيب بينهما كهو)**، أي كالنبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم **(في وجوده، فإنّ الرجل مُدْرَجٌ بين ذاتٍ ظهر)** ذلك الرجل **(عنها وبين امرأةٍ ظهرت عنه، فهو بين مؤنّثين: تأنيث ذاتٍ وتأنيثٌ حقيقيٌّ. كذلك النساء تأنيثٌ حقيقيٌّ والصلاة تأنيثٌ غير حقيقيٍّ، والطيب مذكّرٌ بينهما كآدم بين الذات الموجودة**[٥٥٨٧] **هو عنها وبين حوّاء الموجودة عنه. وإن شئتَ قلتَ: الصفة)** كالعلم والإرادة والقدرة **(فمؤنّثةٌ**

[٥٥٧٧] ن: (إنّما هو).

[٥٥٧٨] أ: يحبّب؛ ل. تحبّب.

[٥٥٧٩] أ ل: (إليه عليه السلام).

[٥٥٨٠] ط - هو، صح هامش؛ ن: (هو).

[٥٥٨١] ل + من غير.

[٥٥٨٢] ل: فعلّمه اللّه ما لم يكن يعلم.

[٥٥٨٣] لعلّه يشير إلى قوله تعالى: ﴿وَلَوْلاَ فَضْلُ اللّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ لَهَمَّت طَآئِفَةٌ مِنْهُمْ أَن يُضِلُّوكَ وَمَا يُضِلُّونَ إِلاَّ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَضُرُّونَكَ مِن شَيْءٍ وَأَنزَلَ اللّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾ [سورة النساء، ١١٣/٤].

[٥٥٨٤] أ ل: (وما أشدّ رعايته للحقوق).

[٥٥٨٥] ن: المذكوره.

[٥٥٨٦] ن: (كليهما).

[٥٥٨٧] ن: (الموجود).

أيضاً، وإن شئتَ قلتَ:[٥٥٨٨] القدرة[٥٥٨٩] فمؤنّثةٌ أيضاً، فكُنْ على أيّ مذهبٍ شئتَ، فإنّك لا تجد إلّا التأنيث يتقدّم حتّى أنّ[٥٥٩٠] أصحاب العلّة الّذين جعلوا الحقّ علّةً في وجود العالم، وهم الحكماء)[٥٥٩١] وفي التعبير عنهم بأصحاب العلّة إيهامٌ لطيفٌ **(والعلّة مؤنّثةٌ.**

وأمّا حكمة) جعل **(الطيب)** ممّا حُبِّب إليه صلّى اللّه عليه وسلّم **(وجعله بعد النساء)** في الذكر مُنبئًا عن تأخّره عنها في الرتبة. أمّا الأوّل **(فلما في النساء من روائح التكوين)** متضاعفةً، أي تكوين اللّه إيّاها في أنفسها، وتكوين الأولاد منها، وفيها مرتبةٌ بعد مرتبةٍ. وأمّا روائحه فالنفحات الجوديّة والأنفاس الرحمانيّة الوجوديّة الّتي تُشَمُّ منها من حيث أنفسها ومن حيث أولادها الّذين منهم الطيّبون والطيّبات. فلمّا وجدت النساء بمقتضى قوله: «حُبِّب إليّ النساء» مرتبة المحبوبيّة له صلّى اللّه عليه وسلّم كذلك الروائح الطيّبة الفائحة منهنّ عند لقائها وعناقها صارت محبوبةً له صلّى اللّه عليه وسلّم[٥٥٩٢] **(فإنّه أطيب الطيب عناق الحبيب)**، أي ما يُثمِره عناقه **(كذا قالوا في المثل السائر)**[٥٥٩٣] وحيث حُبِّب إليه تلك الروائح بتبعيّة النساء حُبِّب إليه كلّ طيبٍ يكون وراءها، لأنّه صورتها. وأمّا[٥٥٩٤] الثاني فلأنّ النساء /[٢٥٠ظ] في أصل جبلّتهنّ للقابليّة والانفعال عمّا فوقهنّ. **(و)** النبيّ[٥٥٩٥] صلّى اللّه عليه وسلّم **(لمّا خُلِق عبداً بالأصالة)**، أي منفعلاً متأثّراً عن سيّده ومولاه في أصل جبلّته **(لم يرفع قطّ رأسه إلى السيادة)** الّتي هي الظهور[٥٥٩٦] بالفعل والتأثير **(بل لم يزل ساجداً)** على جهة عبوديّته **(واقفاً مع كونه منفعلاً)** غير متجاوزٍ عنه أصلًا **(حتّى كوّن اللّه عنه ما كوّن، فأعطاه رتبة الفاعليّة والتأثير[٥٥٩٧] في عالم الأنفاس حتّى أتى بجوامع الكلم[٥٥٩٨]**

[٥٥٨٨] أ - (قلت)، صح هامش.

[٥٥٨٩] ل: فمؤنّثةٌ أيضاً، وإن شئتَ قلتَ: القدرة.

[٥٥٩٠] أ ل: (عند).

[٥٥٩١] أ ل: وهم الحكماء.

[٥٥٩٢] ط - كذلك الروائح الطيّبة الفائحة منهنّ عند لقائها وعناقها صارت محبوبةً له صلّى اللّه عليه وسلّم، صح هامش.

[٥٥٩٣] ن: كقا قالوا في المثل السائر.

[٥٥٩٤] أ: (و)أمّا.

[٥٥٩٥] أ: والنبيّ.

[٥٥٩٦] أ: للظهور.

[٥٥٩٧] أ ل: والتأثير.

هي الأعراف الطيّبة) المتأخّرة عن مرتبة عبديّته **(فحُبِّب إليه الطيب، فلذلك)**، أي لترتّب الأعراف الطيّبة[٥٥٩٩] المترتّبة على رتبة فاعليّته المتأخّرة عن جهة عبوديّته الّتي هي القابليّة والانفعال **(جعله)**، أي الطيب **(بعد النساء)** الّتي هي صورة تلك القابليّة والانفعال.[٥٦٠٠] **(فراعى)** صلّى اللّه عليه وسلّم في هذا الحديث **(الدرجات الّتي للحقّ سبحانه في قوله: ﴿رَفِيعُ الدَرَجَاتِ ذُو العَرْشِ﴾ [سورة المؤمن، ١٥/٤٠])** والعرش إشارةٌ إلى النفَس الرحمانيّ المعبَّر عنه بالطبيعة الكلّيّة **(لاستوائه)**، أي لاستواء الحقّ عليه[٥٦٠١] **(باسمه الرحمن. فلا يبقى فيمن حوى عليه)** ذلك **(العرش)** من الصور الجسمانيّة والجسدانيّة والروحانيّة والمعاني الأسمائيّة الإلهيّة والحقائق الكونيّة المسمّاة بالأعيان الثابتة **(من لا يصيبه[٥٦٠٢] الرحمة الإلهيّة، وهو)** ما يدلّ عليه قوله **(﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [سورة الأعراف، ١٥٦/٧] والعرش)** الّذي هو النفس الرحمانيّ أيضاً **(وسع كلّ شيءٍ، والمستوى عليه الاسم[٥٦٠٣] الرحمن، فبحقيقته)**، أي بحقيقة العرش أو بحقيقة الاسم الرحمن المستوى عليه **(يكون سريان الرحمة في العالم كما بيّنّاه في غير موضعٍ من هذا الكتاب ومن الفتوح المكّيّ.**

وقد جعل الطيب) الحقّ[٥٦٠٤] **(تعالى)** واستعمله **(في هذا الالتحام النكاحيّ)** المعلوم لكلّ واحدٍ **(في براءة عائشة رضي اللّه عنها فقال: ﴿الْخَبِيثَاتُ لِلْخَبِيثِينَ وَالْخَبِيثُونَ لِلْخَبِيثَاتِ وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ أُوْلَئِكَ مُبَرَّؤُونَ مِمَّا يَقُولُونَ﴾ [سورة النور، ٢٦/٢٤])** في شأنهم من الخباثة الّتي قد نسبوها إليهم. /[٢٥١و] **(فجعل روائحهم)**، أي أقوالهم الدالّة على أحوالهم **(طيّبةً)**، أي مبرّأةً عن النقص والخبث **(لأنّ القول نفسٌ وهو عين الرائحة، فيخرج بالطيّب والخبث على حسب ما يظهر به)** من الدلالة على أعيان الموجودات وأحوالها

[٥٥٩٨] أ ل: حتّى أتى بجوامع الكلم. لعلّه يشير إلى قول النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم الّذي سبق تخريجه: **«أوتيت جوامع الكلم»**

[٥٥٩٩] ن: (الطيّبة).

[٥٦٠٠] ط - (جعله)، أي الطيب (بعد النساء) الّتي هي صورة تلك القابليّة والانفعال، صح هامش.

[٥٦٠١] أ: (عليه).

[٥٦٠٢] أ ل: (تصيبه).

[٥٦٠٣] أ ل: عليه الاسم.

[٥٦٠٤] أ: (الحقّ).

(في صورة النطق) صدقاً كان أو كذباً. **(فمن حيث هو إلهيٌّ منسوبٌ إلى اللّه**[٥٦٠٥] **بالأصالة كلّه طيّبٌ، فهو)** بهذا الاعتبار **(طيّبٌ، ومن حيث ما يُحمَد)** بعضه **(ويُذَمّ)** بعضه لانتسابه إلينا **(فهو طيّبٌ وخبيثٌ. فقال صلّى اللّه عليه وسلّم في خبث الثوم: «هي شجرةٌ أكره ريحها»**[٥٦٠٦] **ولم يقل أكرهها، فالعين لا يُكرَه،**[٥٦٠٧] **وإنّما يُكرَه ما يظهر منها. والكراهة كذلك)**، أي لما يظهر منها **(إمّا)** واقعةٌ **(عرفاً)** وعادةً بأن يكون مبدأ[٥٦٠٨] الكراهة مجرّد الاعتياد ومشاهدة عرف أبناء زمانه من غير ملاحظة غرضٍ صحيحٍ كما[٥٦٠٩] هو[٥٦١٠] المشاهَد من تلبّس أهل كلّ بلدٍ بنوعٍ من اللباس يكره غيره **(أو بعدم ملاءمة طبعٍ)**، أي بسبب عدم[٥٦١١] ملاءمته لطبع الكاره كالأعمال البدنيّة الّتي يكرهها لِما في طبعه وجبلّته من الكسل والبطالة **(أو)**[٥٦١٢] بسبب عدم ملاءمة[٥٦١٣] **(غرضٍ)** بأن لا يكون موافقاً لغرض الكاره كالحريص على اكتساب المال والجاه، فإنّه يكره كلّ أمرٍ يعُوقه عن ذلك الاكتساب **(أو)** بسبب عدم ملاءمة[٥٦١٤] **(شرعٍ)**، أي حكمٍ شرعيٍّ كبعض المنكرات الشرعيّة الّتي يكره فيها المتشرّع مع أنّها موافقةٌ لطبعه **(أو نقصٍ عن كمال مطلوبٍ)** عطفٌ على عدم ملاءمة طبعٍ، أي أو يكون مبدأ الكراهة بسبب نقص المكروه عن الكمال المطلوب منه كما يكره بعضنا بعضاً لجهله وعدم اتّصافه بالأخلاق المرضيّة والأفعال الحسنة[٥٦١٥] **(وما ثمّ)** شيءٌ يكون سبباً لكراهةٍ **(غير ما ذكرناه)** من الأسباب الحسنة.[٥٦١٦]

٥٦٠٥ أ ل: منسوبٌ إلى اللّه.

٥٦٠٦ **صحيح مسلم**، المساجد ومواضع الصلاة، ٥٦٥.

٥٦٠٧ أ: (تكره).

٥٦٠٨ ن ل: هذا.

٥٦٠٩ أ - كما، صح هامش.

٥٦١٠ ل + كما هو.

٥٦١١ ن - عدم.

٥٦١٢ أ: أو.

٥٦١٣ ن - عدم ملاءمة.

٥٦١٤ ن: (عدم ملاءمة).

٥٦١٥ ن: الحسّيّة.

٥٦١٦ ن: الحسّيّة؛ أ ل: الخمسة. يجب أن يكون الكلمة بسبب السياق هكذا.

(ولمّا انقسم الأمر إلى خبيثٍ وطيبٍ كما قرّرناه حُبِّب إليه الطيب دون الخبيث) تحبّباً /[٢٥١ظ] إلهيًّا لا حبًّا طبيعيًّا **(ووصف النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم**[٥٦١٧] **الملائكة بأنّها**[٥٦١٨] **تتأذّى بالروائح الخبيثة)**[٥٦١٩] وهذا مبدأ كراهتهم الإنسان **(لِما في هذه النشأة العنصريّة)** الإنسانيّة من التعفين[٥٦٢٠] **(فإنّه مخلوقٌ ﴿مِنْ صَلْصَالٍ﴾** وهو الطين الجافّ المُنْتِن **(مِنْ حَمَإٍ)** وهو الطين الأسود المنتن **(مَسْنُونٍ﴾ [سورة الحجر، ٢٦/١٥] أي متغيّر الريح. فيكرهه**[٥٦٢١] **الملائكة بالذات)** لصفاء روحانيّتها عن الأمور المذكورة، ولذلك أُمِرْنا[٥٦٢٢] بطهارة الثوب والبدن ودوام الوضوء واستعمال الروائح الطيّبة ليحصل[٥٦٢٣] المناسبة بيننا وبين الملائكة، فنلحق[٥٦٢٤] بالطيّبين، وذلك لتضرّر الأمور المتقابلة بعضهم ببعضٍ **(كما أنّ مزاج الجُعَل يتضرّر برائحة الورد، وهي من الروائح الطيّبة)** عند الإنسان **(فليس الورد)**، أي ريحه **(عند الجُعَل بريحٍ طيّبةٍ. ومن كان على مثل هذا المزاج)** الجُعَليّ **(صورةً)** في الأمور الحسّيّة الجسمانيّة **(ومعنًى)** في المكاره[٥٦٢٥] العقليّة الروحانيّة **(أضرّ به الحقّ إذا سمعه)** كما أضرّ بالجُعَل رائحة الورد **(وسُرَّ**[٥٦٢٦] **بالباطل)** سرور الجُعَل بالرائحة الخبيثة. **(و)** الّذي يدلّ على ذلك **(هو قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا بِالبَاطِلِ وَكَفَرُوا بِاللّهِ﴾ ووصفهم بالخسران فقال: ﴿أُولَئِكَ هُمْ الخَاسِرُونَ﴾ [سورة العنكبوت، ٥٢/٢٩] الّذين خسروا أنفسهم، فإنّه من لم يُدرِك الطيّب)** مميّزاً إيّاه **(من الخبيث، فلا إدراك له. فما حُبِّب إلى رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم)** بالتحبّب الإلهيّ دون

٥٦١٧ أ ل: النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم.

٥٦١٨ ن: (أنّها).

٥٦١٩ لعلّه يشير إلى قول النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم الّذي رُوِي في **صحيح مسلم** (المساجد ومواضع الصلاة، ٥٦٤) «من أكل من هذه البقلة، الثوم، وقال مرّةً: مَن أكل البصل والثوم والْكرّاث فلا يقربنّ مسجدنا، فإنّ الملائكة تتأذّى ممّا يتأذّى منه بنو آدم».

٥٦٢٠ أ ل: (من التعفين).

٥٦٢١ أ: (فتكرهه).

٥٦٢٢ ن: أمر.

٥٦٢٣ أ: لتحصل.

٥٦٢٤ أ: يلحق.

٥٦٢٥ أ: ملكات.

٥٦٢٦ ل: وسرّ.

حبّه الطبيعيّ **(إلّا الطيّب من كلّ شيءٍ، وما ثمّة)**، أي في الوجود **(إلّا هو)**، أي الطيّب. **(وهل يُتصوَّر أن يكون في العالم مزاجٌ لا يجد إلّا الطيّب من كلّ شيءٍ ولا يعرف الخبيث أم لا؟ قلنا: هذا لا يكون، فإنّا ما وجدناه في الأصل الّذي ظهر العالم منه وهو الحقّ، فوجدناه يُكرَه ويُحَبّ، وليس الخبيث إلّا ما يُكرَه ولا الطيّب إلّا ما يُحَبّ. والعالم**[٥٦٢٧] **صورة الحقّ، والإنسان على الصورتين)** صورة الحقّ وصورة الخلق **(فلا يكون ثمّة مزاجٌ /[٢٥٢و] لا يدرك إلّا الأمر الواحد من كلّ شيءٍ، بل ثمّة مزاجٌ يدرك الطيّب من الخبيث)** إذ لا خبيث إلّا وله نصيبٌ من الطيّب، ولو[٥٦٢٨] بالنسبة إلى بعض الأمزجة **(مع علمه بأنّه خبيثٌ بالذوق وطيبٌ بغير الذوق، فيشغله إدراك الطيبّ منه عن الإحساس بخبثه، هذا قد يكون. وأمّا رفْع الخبيث من العالم، أي من الكون،**[٥٦٢٩] **فإنّه لا يصحّ ورحمة اللّه)** حاصلةٌ[٥٦٣٠] **(في الخبيث والطيّب)** على سواءٍ[٥٦٣١] **(والخبيث عند نفسه طيّبٌ، والطيّب عنده خبيثٌ. فما ثمّة شيءٌ طيّبٌ إلّا وهو من وجهٍ في حقّ مزاجٍ ما خبيثٌ، وكذلك بالعكس.**

وأمّا الثالث الّذي كملت به الفرديّة، فالصلاة فقال: «وجُعِلت قرّة عيني في الصلاة») لأنّها[٥٦٣٢] أي الصلاة إذا وقعت على وجه الكمال كما قال عليٌّ رضي اللّه عنه: «لم أعبد ربًّا لم أره»[٥٦٣٣] **(مشاهدةٌ)** ومشاهدة المحبوب تُقِرّ عين المحبّ. **(وذلك)**، أي كونها مشاهدةً **(لأنّها مناجاةٌ بين اللّه وبين عبده)** ولا بدّ من المناجاة من مشاهدة كلٍّ من طرفيْ المناجاة للآخر، أو لأنّ المناجاة ذكرٌ والمناجي ذاكرٌ، والذاكر جليس المذكور والجليس يشاهد الجليس، وكون المناجاة بين اللّه وعبده ككون[٥٦٣٤] الذكر بينهما **(كما قال تعالى: ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ﴾ [سورة البقرة، ١٥٢/٢] وهي)**، أي الصلاة **(عبادةٌ مقسومةٌ بين اللّه وبين عبده نصفين: فنصفها للّه،**

[٥٦٢٧] ل وفي هامض أ + (على).

[٥٦٢٨] ن: وله.

[٥٦٢٩] ن: أي من الكون.

[٥٦٣٠] ن: (حاصلة).

[٥٦٣١] ن: (على سواء).

[٥٦٣٢] ن أ ل: (لأنّها).

[٥٦٣٣] لم أجد له أصلاً.

[٥٦٣٤] أ ل: لكون.

ونصفها للعبد كما ورد في الخبر الصحيح عن اللّه تعالى أنّه قال: «قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين،[٥٦٣٥] فنصفها لي ونصفها لعبدي، ولعبدي ما سأل. يقول العبد: ﴿بِسْمِ اللّٰهِ الرَحْمٰنِ الرَحِيمِ﴾ يقول اللّه: ذكرني عبدي، يقول العبد: ﴿الحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ العَالَمِينَ﴾ يقول اللّه: حمدني عبدي، يقول العبد: ﴿الرَحْمٰنِ الرَحِيمِ﴾ يقول اللّه: أثنى عليّ عبدي، يقول العبد: ﴿مَالِكِ يوْمِ الدِينِ﴾ يقول اللّه: مجّدني[٥٦٣٦] فوّض إليّ عبدي.» فهذا النصف كلّه للّه تعالى خالصٌ. «ثمّ يقول العبد: ﴿إِيّاكَ نَعْبُدُ وَإِيّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ يقول اللّه تعالى: /[٢٥٢ظ] هذا بيني وبين عبدي، ولعبدي ما سأل» فأوقع الاشتراك في هذه الآية. «يقول العبد: ﴿إِهْدِنَا الصِرَاطَ المُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيرِ المَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَالِّينَ﴾ [سورة الفاتحة، ١/١-٧] يقول اللّه: هؤلاء لعبدي، ولعبدي ما سأل»[٥٦٣٧] فخلص هؤلاء لعبده كما خلص الأوّل له تعالى، فعُلِم من هذا وجوب قراءة: ﴿الحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ العَالَمِينَ﴾ فمن لم يقرأها فما صلّى الصلاة المقسومة بين اللّه وبين عبده.

ولمّا كانت)، أي الصلاة[٥٦٣٨] **(مناجاةً)** لما قال عليه السلام: «المصلّي يناجي ربّه»[٥٦٣٩] **(فهي)**، أي الصلاة **(ذكرٌ)** للحقّ سبحانه، لأنّه لا بدّ في مناجاة الحقّ من ذكره ولو بمجرّد خطوره[٥٦٤٠] وحضوره في القلب **(ومن ذكر الحقّ، فقد جالس الحقّ وجالسه الحقّ. فإنّه صحّ في الخبر الإلهيّ أنّه تعالى قال: «أنا جليس مَن ذكرني»**[٥٦٤١] **ومن جالس من ذكره وهو ذو بصرٍ رأى جليسه. فهذه)** الصلاة **(مشاهدةٌ)** عيانيّةٌ روحانيّةٌ في المقام الجمعيّ **(ورؤيةٌ)** عينيّةٌ بصريّةٌ في المظاهر الفرقيّة **(فإن لم يكن ذا بصرٍ لم يره. فمن هنا يعلم المصلّي رتبته هل يرى الحقّ هذه الرؤية في هذه الصلاة أم لا؟ فإن لم يره فليعبده بالإيمان كأنّه يراه)** وهو المسمّى

[٥٦٣٥] أ - (نصفين)، صح هامش.

[٥٦٣٦] ل وفي هامش أ + (عبدي).

[٥٦٣٧] **صحيح مسلم**، الصلاة، ٣٩٥.

[٥٦٣٨] أ: (أي الصلاة).

[٥٦٣٩] **سنن الكبرى** للنسائيّ ، ٣٨٧/٣.

[٥٦٤٠] أ ل - خطوره و.

[٥٦٤١] **مصنّف** لابن أبي شيبة، ٦٦/٢.

بالإحسان،[٥٦٤٢] وهو دون المشاهدة وأعلى من الإيمان الغيبيّ، لأنّه مشبّهٌ بالرؤية، وهو الصورة الخياليّة **(فيخيّله في قبلته عند مناجاته ويُلقي السمع لما يرد به)** الباء للتعدية، أي لما أورده **(عليه الحقّ)** من الواردات الروحانيّة والمعاني الغيبيّة. **(فإن كان إماماً[٥٦٤٣] لعالمه الخاصّ به)** من الأشخاص المشاركين له في هذا العالم في الصلاة **(وللملائكة المصلّين معه)** إن لم يكن إماماً لعالمه الخاصّ به **(فإنّ كلّ مصلٍّ فهو إمامٌ بلا شكّ. «فإنّ الملائكة تصلّي خلف العبد إذا صلّى وحده»[٥٦٤٤] كما ورد في الخبر. فقد حصل له رتبة الرسول في الصلاة)** فإنّ الإمامة للناس من مراتب الرسالة، وقوله: فقد حصل له، /[٢٥٣و] جواب الشرط. **(و)** الصلاة[٥٦٤٥] **(هي النيابة عن اللّه، إذا قال)** المصلّي نيابةً عن اللّه **(سمع اللّه لمن حمده، فيخبر نفسه ومن خلفه بأنّ اللّه قد سمعه)**، أي قبِل حمْد مَن حمِده **(فيقول[٥٦٤٦] الملائكة والحاضرين)**، أي مع الحاضرين **(ربّنا لك الحمد، «فإنّ اللّه قال على لسان عبده: سمع اللّه لمن حمده.»[٥٦٤٧] فانظر علوّ رتبة الصلاة، وإنّه إلى أين تنتهي بصاحبها، فمن لم يُحصِّل درجة الرؤية في الصلاة فما بلغ غايتها)** المطلوبة منها **(ولا كان له فيها قرّة عينٍ، لأنّه لم ير من يُناجيه. فإن لم يسمع ما يرد به الحقّ عليه فيها)**، أي في الصلاة **(فما هو ممّن أَلقى السمع، ومن لم يحضر فيها مع ربّه مع كونه لم يسمع ولم ير، فليس بمصلٍّ أصلًا، ولا هو ممّن ﴿أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [سورة ق، ٣٧/٥٠]. وما ثمّة عبادةٌ تمنع من التصرّف[٥٦٤٨] في غيرها ما دامت)**، أي ما بقيت وثبتت، فما دامت[٥٦٤٩] تامّةٌ، ويحتمل أن يكون[٥٦٥٠] ناقصةً، والخبر محذوفاً، أي ما دامت كائنةٌ قائمةٌ **(سوى**

[٥٦٤٢] لعلّه يشير إلى قول النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم: «...قال: فأخبرني عن الإحسان. قال: أن تعبد اللّه كأنّك تراه، فإن لم تكن تراه فإنّه يراك...» (**صحيح البخاريّ**، الإيمان، ٣٧؛ **صحيح مسلم**، الإيمان، ١)

[٥٦٤٣] أ - (إماماً).

[٥٦٤٤] لم أجد له أصلًا.

[٥٦٤٥] ل: والصلاة.

[٥٦٤٦] أ: (فتقول).

[٥٦٤٧] **صحيح مسلم**، الصلاة، ٤٠٤؛ **سنن النسائيّ**، التطبيق، ٢٣.

[٥٦٤٨] أ: التصرّف، صح هامش.

[٥٦٤٩] أ: دام.

[٥٦٥٠] أ: تكون.

الصلاة وذكر اللّه[٥٦٥١] **أكبر ما فيها)** وإنّما ثبتت الأكبريّة لذكر اللّه فيها لِما يشتمل[٥٦٥٢] أي لأجل ما يشتمل[٥٦٥٣] الصلاة عليه من أقوالٍ[٥٦٥٤] متعدّدةٍ وأفعالٍ[٥٦٥٥] كثيرةٍ[٥٦٥٦] مستحقرةٍ[٥٦٥٧] بالنسبة إلى ذكره تعالى. وقيل: معناه ذكر اللّه أكبر ما[٥٦٥٨] فيها لما يشتمل الذكر عليه من أقوالٍ في الذكر اللفظيّ وأفعالٍ في الذكر الفعليّ الّذي يتعلّق بباقي الجوارح باطنةً وظاهرةً.

(وقد ذكرنا صفة الرجل الكامل في الصلاة في "الفتوحات المكّيّة") في بابٍ طويلٍ من المجلّد الأوّل. **(كيف يكون)**، أي كيف ينبغي أن يكون الرجل الكامل في الصلاة. وإنّما ذكرنا صفة ذلك الرجل **(لأنّ اللّه يقول: ﴿إِنّ الصَلَاةَ تَنْهَى عَنْ الفَحْشَاءِ وَالمُنْكَرِ﴾ [سورة العنكبوت، ٢٩/٤٥])** فينبغي أن يُبيِّن المراد بالفحشاء والمنكر حتّى يجتنب عنها المصلّي، ويكون من الرجال الكاملين في صلاتهم، فكلّ أمرٍ يغاير /[٢٥٣ظ] الصلاة فاشتغال المصلّي بها[٥٦٥٩] حين هو مصلٍّ من قبيل الفحشاء والمنكر **(لأنّه شُرِع للمصلّي أن لا يتصرّف في غير هذه العبادة ما دام فيها و)** ما دام **(يقال له)** هو[٥٦٦٠] **(مصلٍّ)** فإذا تصرّف في غيرها على خلاف ما شُرِع له، فذلك التصرّف منه من قبيل الفحشاء والمنكر. وفي **الفتوحات المكّيّة**[٥٦٦١] أنّ معناه بحسب الظاهر أنّ المصلّي ما دام في الصلاة ما يتمكّن من فعل الفحشاء والمنكر بقدرها، وبحسب الباطن أنّ

[٥٦٥١] ل وفي هامش أ + (فيها).

[٥٦٥٢] أ ل: (لما تشمل).

[٥٦٥٣] أ ل: تشمل.

[٥٦٥٤] أ ل: (عليه من أقوالٍ).

[٥٦٥٥] أ ل: (وأفعال).

[٥٦٥٦] أ: متكثّرة.

[٥٦٥٧] ن: مستحضرة.

[٥٦٥٨] ن - ما.

[٥٦٥٩] أ: به.

[٥٦٦٠] ل: (هو).

[٥٦٦١] ن ل - المكّيّة.

العبادة الحقيقيّة تنهى عن الفحشاء والمنكر الّذين هما بمعنى رؤية[٥٦٦٢] الغير ورؤية نفس السالك المتوجّه إلى اللّه، فإنّ هذا هو الفحشاء والمنكر المنهيّ عنهما لا غيره.[٥٦٦٣]

ولمّا كان ذكر اللّه يحتمل معنيين: أحدهما أن يكون من قبيل إضافة المصدر إلى المفعول، والثاني أن يكون من قبيل إضافته إلى الفاعل. وقد أشار فيما سبق إلى المعنى الأوّل أراد أن يشير إلى المعنى الثاني فقال: **(﴿وَلَذِكْرُ اللّهِ أَكْبَرُ﴾ يعني فيها، أي الذكر الّذي يكون من اللّه لعبده حين يجيبه في سؤاله و)** في[٥٦٦٤] **(الثناء عليه أكبر من ذكر العبد ربّه فيها)**، أي في الصلاة **(لأنّ الكبرياء)**، أي العلوّ **(للّه تعالى)** في ذاته وصفاته وأفعاله **(ولذلك)**، أي لأجل أنّ المراد بالذكر ذكر اللّه لعبده في مقابلة ما يصنع العبد من السؤال والثناء **(قال تعالى: ﴿وَاللّهُ يعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ﴾ [سورة العنكبوت، ٤٥/٢٩])** يعني في صلاتكم من الأقوال والأفعال. **(وقال: ﴿أَوْ أَلْقَى السَمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [سورة ق، ٣٧/٥٠] فإلقاؤه السمع هو لما يكون من ذكر اللّه إيّاه فيها. ومن)** قبيل **(ذلك)** المذكور من الحقائق المودعة في الصلاة **(أنّ الوجود لمّا كان عن حركةٍ)** معقولةٍ[٥٦٦٥] لا محسوسةٍ **(تقلّب العالَم من العدم)**، أي الثبوت العلميّ مع عدم اتّصافه بالوجود العينيّ **(إلى الوجود)** العينيّ **(عمّت الصلاة جميع الحركات)** الوجوديّة الطبيعيّة لا الإراديّة /[٢٥٤و] **(وهي ثلاثةٌ: حركةٌ مستقيمةٌ وهي حال قيام المصلّي)** فإنّه لا يتحقّق القيام إلّا بالحركة من السفل إلى العلو على الاستقامة. فالمراد بالحركة المستقيمة ما يكون من جهة السفل إلى العلو،[٥٦٦٦] وهو ما يضادّ المنكوسة لا[٥٦٦٧] المستديرة كما هو مصطلح الحكيم. **(وحركةٌ أفقيّةٌ وهي حال ركوع المصلّي)** فإنّه لا يتيسّر إلّا بتحريك رأسه نحو الأفق **(وحركةٌ منكوسةٌ وهي حال سجوده)** فإنّه لا يتحقّق إلّا بالانتكاس. **(فحركة الإنسان مستقيمةٌ)** فإنّه لا يتحرّك بالطبع في نموّه حركةً أظهر ممّا سواها إلّا على استقامة قامته كأنّه يصعد رأسه إلى السماء **(وحركة**

[٥٦٦٢] أ - رؤية، صح هامش.

[٥٦٦٣] قد ورد مثل هذه المسألة في مواقع مختلفةٍ في **الفتوحات المكّيّة**، انظر: ٢/٥٤-٥٦؛ ٣/٢٥٢-٢٦٣.

[٥٦٦٤] ل: (في).

[٥٦٦٥] أ ل: (معقولةٍ).

[٥٦٦٦] أ - على الاستقامة. فالمراد بالحركة المستقيمة ما يكون من جهة السفل إلى العلوّ، صح هامش.

[٥٦٦٧] ل: إلى.

الحيوان) ما عدا الإنسان **(أفقيّةٌ)** فإنّه يتحرّك في نموّه حركةً أظهر ممّا سواها نحو الأفق**. (وحركة النبات منكوسةٌ)** فإنّ رأس النبات هو أصله الّذي به يتغذّى، فجعَل حركتها منكوسةً إنّما هو بمجرّد انتكاسه لا لانتكاس[٥٦٦٨] حركته، فإنّ حركته من السفل إلى العلو على ما لا يخفى. ولا يبعد أن يقال: انتكاس حركته إنّما هو باعتبار عروقه الثابتة في الأرض، فله حركتان: حركةٌ مستقيمةٌ وحركةٌ منكوسةٌ. ولو جُعِلت الحركة المستقيمة عبارةً عن الحركة من القدم إلى الرأس، والحركة المنكوسة عبارةٌ عن الحركة من الرأس إلى القدم لاستقام الكلام من غير تكلّفٍ. **(و ليس للجماد)** إذا خُلِّي، وطبْعه من غير أن أخرجه قاسرٌ من حيّزه **(حركةٌ من ذاته)** ولهذا انحصرت الحركات الطبيعيّة في الثلاث. **(فإذا تحرّك حجرٌ)** مثلاً إمّا بتحريكٍ قاسرٍ له عن حيّزه أو بحركته إلى حيّزه بعد ذلك التحريك **(فإنّما يتحرّك بغيره)** لا بذاته.

ثم اعلم أنّ الحركات الثلاث الّتي للمصلّي في صلاته إنّما هي إشارةٌ إلى حركات الوجود الساري في حقائق العالم، إمّا لنقلها من العدم إلى الوجود وذلك حركةٌ منكوسةٌ من أعلى علّيّين، أعني التعيّن الأوّل إلى أسفل سافلين، أعني وجود الإنسان بصورته العنصريّة /[٢٥٤ظ] وإمّا لإيصالها وإرجاعها إلى ما انتشأ[٥٦٦٩] عنه، ولا يُتصوّر ذلك إلّا في الإنسان، فإنّ في استعداده الرجوع إلى ما ابتدأ عنه، وذلك حركةٌ مستقيمةٌ من أسفل سافلين إلى أعلى علّيّين، وإمّا لإيصال كلّ حقيقةٍ من الحقائق الآفاقيّة إلى كمالها اللائق بها، وذلك حركةٌ أفقيّةٌ عرضيّةٌ لا طوليّةٌ. ولا يبعد أن يُجعَل قول الشيخ رضي اللّه عنه: وليس للجماد حركةٌ، إيماءً إلى أنّ القعدة الأخيرة من الصلاة الّتي لا حركة فيه[٥٦٧٠] المنطوية على التشهّد إشارةٌ إلى أعلى مراتب الشهود الّذي هو مستقرّ الكمّل بحيث لا يتحرّكون عنها، ولا يفارقونها أبد الآبدين، واللّه تعالى أعلم.

(وأمّا قوله)، أي حكمة قوله **(«وجُعِلت قرّة عيني في الصلاة»)** حيث أتى بصيغة الفعل المبنيّ للمفعول **(ولم ينسب الجعل إلى نفسه، فأنّ تجلّي الحقّ)** بفتح الهمزة جواب أمّا، أي

[٥٦٦٨] أ: انتكاس.

[٥٦٦٩] ل: انتشأه.

[٥٦٧٠] وفي هامش أ: فيها.

الحكمة فيه أنّ تجلّي الحقّ **(للمصلّي إنّما هو**[٥٦٧١] **راجعٌ إليه تعالى لا إلى المصلّي، فإنّه)**، أي الحقّ سبحانه **(لو لم يذكر هذه الصفة عن نفسه)** ولم يظهر بها[٥٦٧٢] والمراد بها ذكره للعبد بتجلّيه عليه عند سؤاله والفناء[٥٦٧٣] عليه **(لأمَره بالصلاة على غير تجلٍّ. فلمّا كان منه ذلك)**، أي ذكره للعبد بالتجلّي **(بطريق الامتنان كانت المشاهدة)** المترتّبة[٥٦٧٤] عليه أيضاً **(بطريق الامتنان فقال: «وجُعِلت قرّة عيني في الصلاة»)** من غير أن يكون لنفسه دخلٌ في هذا الجعل سوى استعداده[٥٦٧٥] الراجع إلى الفيض الأقدس. **(وليس)**، أي قرّة العين **(إلّا مشاهدة المحبوب الّتي تَقرّ بها عين المحبّ)** والقرّة إمّا من القِرّ بمعنى البرد، فيكون[٥٦٧٦] قرّة عينٍ كنايةً عن المسرّة، فإنّ عين المسرور تَبْرُد لقرار باطنه وعين المهموم يسخن[٥٦٧٧] لاضطراب باطنه، وإمّا من القرار، فيكون المراد بقرّة العين ما يستقرّ عليه العين. ولمّا كان المشهور أنّ قرّة العين مأخوذةٌ من القرّ بمعنى البرد كما ذكرنا، أراد /[٢٥٥و] رضي اللّه عنه أن يشير إلى جواز أخذها من القرار، فإنّه أنسب إلى المقام وألطف فقال:[٥٦٧٨] **(من الاستقرار، فتستقرّ**[٥٦٧٩] **العين عند رؤيته، فلا تنظر معه إلى شيءٍ غيره)** سواءٌ كانت تلك الرؤية **(في شيءٍ)** من المجالي الصوريّة كما تجلّى لموسى عليه السلام في صورة[٥٦٨٠] النار، ولنبيّنا صلّى اللّه عليه وسلّم في صورة شابٍّ أمردَ **(وفي غير شيءٍ)** من تلك المجالي كما في التجلّيات الذاتيّة الذوقيّة المعنويّة. **(ولذلك نُهِيَ عن الالتفاتِ في الصلاة، فإنّ الالتفات**

[٥٦٧١] أ - هو، صح هامش.

[٥٦٧٢] ن: (ولم يظهر بها).

[٥٦٧٣] ن أ ل: والثناء.

[٥٦٧٤] ن أ: مرتّبة.

[٥٦٧٥] أ: الاستعداد.

[٥٦٧٦] أ: فتكون.

[٥٦٧٧] أ: تسخن.

[٥٦٧٨] ن: (فقال).

[٥٦٧٩] ن ل: فيستقرّ.

[٥٦٨٠] ن: صور.

شيءٌ يختلسه الشيطان من صلاة العبد،[٥٦٨١] **فيحرمه)** الشيطان **(مشاهدة محبوبه)** في زمان الالتفات **(بل لو كان)** الحقّ **(محبوبَ هذا)** المصلّي **(الملتفِت)** على صيغة اسم الفاعل **(ما التفت)** في صلاته[٥٦٨٢] **(إلى غير قبلته بوجهه)** الباء متعلّقةٌ بالالتفات، أي ما التفت بوجهه ولا يصرفه إلى غير قبلته الّتي هي مشاهدة محبوبه، إذ ليس من شأن المحبّ أن يصرف نظره عن مشاهدة محبوبه عند تيسّرها. **(والإنسان)** وإن لم يزل[٥٦٨٣] يظهر حاله عند الناس على أحسن وجهٍ، ويُلقى معاذيره فيما يظهر لديهم من النقائص، لكنّه **(يعلم حاله في نفسه هل هو بهذه المثابة في هذه العبادة الخاصّة، أم لا؟ فإنّ ﴿الْإِنسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ وَلَوْ أَلْقَى مَعَاذِيرَهُ﴾ [سورة القيامة، ١٤/٧٥-١٥] فهو يعرف كذبه من صدقه في نفسه)** عندما يظهر حاله إلى الناس **(لأنّ الشيء)**، أيّ شيءٍ كان **(لا يجهل حاله، فإنّ حاله له ذوقيٌّ)**، أي إدراك حاله له ذوقيٌّ وجدانيٌّ لا حاجة له فيه إلى أمرٍ خارجٍ عنه، فكيف يفارقه؟ وهذا التعميم بناءٌ على أنّ العلم لازمٌ للوجود،[٥٦٨٤] فكلّ ما اتّصف بالوجود اتّصف بالعلم، لكن بحسب استعداده.

(ثمّ إنّ مسمّى الصلاة له قسمةٌ أخرى) فالمراد بمسمّى الصلاة، ما يسمّى صلاةً، فالمعنى المشترك بين الأقسام هو هذا المفهوم العامّ كما يقال: مسمّى، أي ما يسمّى بهذا الاسم إمّا ذهَبٌ أو عينٌ جاريةٌ أو /[٢٥٥ظ] ذاتٌ قائمةٌ بنفسها أو غير ذلك. وهكذا كلّ مشتركٍ لفظيٍّ يصحّ انقسامه بهذا التأويل. **(فإنّه تعالى أمرَنا أن نصلّيَ له وأخبرنا أنّه**[٥٦٨٥] **يصلّي علينا)** بقوله[٥٦٨٦] ﴿هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُم مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ [سورة الأحزاب، ٤٣/٣٣]. **(فالصلاة)**[٥٦٨٧] منقسمةٌ بالصلاة **(منّا و)** بالصلاة **(منه،**[٥٦٨٨] **فإذا كان هو المصلّي، فإنّما يصلّي**

[٥٦٨١] لعلّه يشير إلى قول النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم: قالت عائشة رضي اللّه عنها: سَألتُ النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم عن التفات الرجل في الصلاة، فقال: «هو اخْتِلاسٌ يختلس الشيطان من صلاة أحدكم» (**صحيح البخاريّ**، بدء الوحي، ١١).

[٥٦٨٢] أ ل: (في صلاته).

[٥٦٨٣] ن: يول.

[٥٦٨٤] ن: في الوجود.

[٥٦٨٥] ن: (بأنّه).

[٥٦٨٦] أ: (بقوله).

[٥٦٨٧] أ: فالصلاة.

باسمه الآخِر) فإنّ المصلّي هو الفرس التابع المتأخّر عن المَجْلى وهو السابق في حَلْبَة السباق **(فيتأخّر)**، أي الحقّ **(عن وجود العبد وهو)**، أي الحقّ المتأخّر **(عين الحقّ الّذي يخلقه**[٥٦٨٩] **العبد في قبلته بنظره الفكريّ)** إن كان[٥٦٩٠] ذا رأيٍ وفكرٍ **(أو بتقليده لغيره**[٥٦٩١]**)** إن لم يكن ذا رأيٍ وفكرٍ. **(وهو الإله المعتقد)** ولا شكّ أنّ الاعتقاد تابعٌ لموجود المعتقد، فيتأخّر عن وجوده **(ويتنوّع)** الإله المعتقد **(بحسب ما قام بذلك المحلّ)** القائم هذه الصورة الاعتقاديّة به[٥٦٩٢] في الاستعداد[٥٦٩٣] للصور تنوّع الماء مثلاً بحسب ما قام بمحلّه، أعني الإناء من الأعراض المحسوسة الّتي أجلاها اللون **(كما قال الجنيد حين سُئِلَ عن المعرفة باللّه والعارف فقال: «لون الماء لون إنائه»)** يعني حال المعرفة في مراتبها التقييديّة إنّما هي بحسب حال العارف في استعداداتها المتفاوتة للمعرفة كما أنّ الماء لا لون في حدّ ذاته ويتلوّن بألوان ظرفه، وإن كان ظروفه[٥٦٩٤] ممّا لا لون له، فلا يتلوّن بلونٍ، بل يبقى على عدم لونيّته. **(وهو)**، أي ما قال الجنيد[٥٦٩٥] **(جوابٌ سادٌّ)**، أي سديدٌ صائبٌ مستقيمٌ **(أخبر عن الأمر بما هو عليه)** فإن كان[٥٦٩٦] العارف من أصحاب الإعتقادات التقييديّة فكريّةً كانت أو تقليديّةً، فحاله كحال الماء المتلوّن بلون إنائه المتلوّن، وإن كان هيولانيّ الوصف قابلاً لجميع صور الاعتقادات تابعاً للتجلّيات الإلهيّة الأسمائيّة من غير تقييدٍ ببعضها، فحاله ما قيل:[٥٦٩٧]

يقولون لون الماء لون إنائه /[٢٥٦و] أنا الآن من ماءٍ إناءٌ بلا لونٍ.[٥٦٩٨]

[٥٦٨٨] ل: منه.

[٥٦٨٩] ن: (تخلفه).

[٥٦٩٠] أ: (إن كان).

[٥٦٩١] أ ل: لغيره.

[٥٦٩٢] ن ل - به.

[٥٦٩٣] ن أ: من الاستعداد؛ ل: (من الاستعداد).

[٥٦٩٤] أ - وإن كان ظروفه، صح هامش.

[٥٦٩٥] ل: أي ما قال الجنيد.

[٥٦٩٦] أ- كان، صح هامش.

[٥٦٩٧] ل + شعرٌ.

[٥٦٩٨] **شرح فصوصو الحكم** للجنديّ، ص ٣٧٥. «وسُئِل الجنيد عن العارف فقال: لون الماء لون إنائه» (**الرسالة القشيريّة**، ٣١٦).

(فهذا)، أي الإله المعتقد **(هو اللّه الّذي يصلّي علينا)** كما جاء في الآية المذكورة، أي[٥٦٩٩] يتجلّى علينا بصورة اسمه الآخِر.

(وإذا صلّينا نحن كان لنا الاسم الآخِر) وهو الأوّل **(فكنّا فيه)**، أي في مقام صلاتنا له متأخّرين عنه **(كما ذكرناه في حال من له هذا الاسم)** وهو الإله المعتقد الّذي له الاسم الآخِر، فكما أنّ في صورة صلاته علينا له الاسم الآخِر ولنا الاسم الأوّل كذلك يكون في صلاتنا له لنا الاسم الآخِر وله الاسم الأوّل. **(فيكون)**[٥٧٠٠] نحن عنده[٥٧٠١] **(بحسب حالنا)**، أي بحسب أحوالنا الّتي نتحوّل[٥٧٠٢] فيها بحسب تقلّبه في الشؤون والأفعال **(فلا ينظر)** الحقّ **(إلينا)**، أي لا يتجلّى علينا **(إلّا بصورة ما جئناه بها)** في كلّ لحظةٍ ولمحةٍ من تلك الأحوال التابعة لتقلّبه في شؤونه وأفعاله، فباعتبار هذه التبعيّة نحن مصلّون له متأخّرون عنه، وباعتبار تجلّيه علينا بحسب استعداداتنا هو مصلٍّ علينا **(فإنّ المصلّي هو المتأخّر)** عن السابق في الحَلْبَة[٥٧٠٣] فيصحّ التعبير به عن كلٍّ من الحقّ والعبد.

والحاصل أنّ للحقّ سبحانه تجلّيين، أحدهما: تجلّيه بصور استعدادات العبد من حيث تقلّبه في الشؤون والأفعال، فاستعدادات العبد في هذا التجلّي تابعةٌ لتقلّبه في الشؤون والأفعال. والثاني: تجلّيه عليه بحسب تلك الاستعدادات، فهو سبحانه في هذا التجلّي تابعٌ للاستعدادات، فبالاعتبار الأوّل نحن نصلّي له، وبالاعتبار الثاني هو يصليّ علينا. وبالنظر إلى هذين الاعتبارين حمل صاحب **اللمعات**[٥٧٠٤] قول الجنيد تارةً على معنى «لون المحبوب لون محبّه»، وتارةً على معنى «لون المحبّ لون محبوبه».[٥٧٠٥]

[٥٦٩٩] ل: أن.

[٥٧٠٠] ن أ ل: (فنكون).

[٥٧٠١] أ: (عنده).

[٥٧٠٢] ن: يتحوّل.

[٥٧٠٣] ن: (عن السابق في الحلية)؛ أ ل: (عن السابق في الحلبة).

[٥٧٠٤] هو فخر الدين العراقيّ (ت. ١٢٨٩/٦٨٨).

[٥٧٠٥] **كتاب اللمعات** لفخر الدين العراقيّ، ٦٥.

(وقوله تعالى: ﴿كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ﴾ [سورة النور، ٤١/٢٤])، أي كلٌّ منّا ومن الحقّ، فالعبد علِم صلاته أي رتبته في التأخّر عن عبادته ربّه وتسبيحه أي الّذي يعطيه التنزيه استعداده[٥٧٠٦] الفطريّ الأصليّ، فإنّ أصل الاستعداد /[٢٥٦ظ] إنّما يعطي التنزيه. وكذلك الحقّ علِم صلاته، أي رتبة تأخّره عن العبد فيما ذكرنا، وتسبيحه، أي تطهيره العبد عن دَنَس النقائص الإمكانيّة. **(فما من شيءٍ إلّا وهو يسبّح ربّه الحليم)**، أي المتنزّل إلى[٥٧٠٧] رتبة من هو دونه. وهذا التنزّل هو ظهوره بصور الأشياء لإظهار كمالاته، فهو ناظرٌ إلى الحمد **(الغفور)**، أي الساتر هذا التنزّل كما هو مقتضى التنزيه والتسبيح **(ولذلك)**، أي لعموم التسبيح كلّ شيءٍ **(لا نفقه[٥٧٠٨] تسبيح)**[٥٧٠٩] أفراد **(العالم على التفصيل واحداً واحداً)** لأنّا لا نقدر على الاطّلاع على تفاصيل الوجود وأسرارها بأسرها،[٥٧١٠] بل لا نفقه على سبيل التفصيل إلّا تسبيح بعضها، وأمّا تسبيح الكلّ فلا نفقه[٥٧١١] إلّا على سبيل الإجمال.

هذا كلّه في التسبيح والحمد اللذيْن في مرتبة صلاة العبد، فالمصلّي والمسبّح والحامد في هذه المرتبة هو العبد **(وثمّة مرتبةٌ)** أخرى[٥٧١٢] وهي مرتبة صلاة الحقّ على العبد، فالمصلّي والمسبّح والحامد في هذه المرتبة هو الحقّ وحينئذٍ[٥٧١٣] **(يعود الضمير على العبد المسبّح)** على أنّه لسانٌ من ألسنة الحقّ يسبّح ويحمد به **(فيها)**، أي في تلك المرتبة، وذلك الضمير هو الضمير المجرور الّذي **(في قوله: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ [سورة الإسراء، ٤٤/١٧] أي بحمد ذلك الشيء، فالضمير الّذي في بحمده يعود على الشيء[٥٧١٤] أي،[٥٧١٥])** يسبّح[٥٧١٦] **(بالثناء الّذي**

[٥٧٠٦] أ ل: (أي رتبته في التأخّر عن عبادته ربّه وتسبيحه)، أي (الّذي يعطيه التنزيه استعداده).

[٥٧٠٧] أي.

[٥٧٠٨] ن: (يفقه).

[٥٧٠٩] لعلّه يشير إلى قوله تعالى: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ وَإِن مِن شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدَهِ وَلَـكِن لاَ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ [سورة الإسراء، ٤٤/١٧].

[٥٧١٠] أ: بأسرارها.

[٥٧١١] ن أ ل: نفقهه

[٥٧١٢] ن: (أخري).

[٥٧١٣] ن: (وحينئذ).

[٥٧١٤] أ - (فالضمير الّذي في "بحمده" يعود على الشيء)، صح هامش.

يكون عليه) فإنّ الحمد هو الثناء، وثناء الحقّ على الشيء بما هو عليه ممّا يُثني به ثناء الحقّ على نفسه، فإنّ العبد مصنوعٌ له تعالى وثناء الصنع راجعٌ إلى الصانع **(كما قلنا في المعتقِد إنّه إنّما يُثني)** في صلاته الّتي هي صلاة العبد للحقّ **(على الإله)** المجعول **(الّذي في معتقَده، فيربط به نفسه)** ربط العبيد بالإله الغير المجعول **(و)** لكن **(ما كان من عمله، فهو راجعٌ إليه، فما أثنى إلّا على نفسه، فإنّه من مدح الصَنعة، فإنّما مدح الصانع بلا شكّ، فإنّ حسنها وعدم حسنها**[٥٧١٧] **راجعٌ إلى صانعها)** والمدح والذمّ راجعان /[٢٥٧و] إليهما. **(والإله المعتقد مصنوعٌ للناظر فيه)** إن كان ذا نظرٍ. وأمّا المقلّد فهو إنّما تقلّد[٥٧١٨] ذا نظرٍ، فإلهه أيضاً مصنوعٌ للناظر[٥٧١٩] فيه **(فهو صنعته)** المعمولة له[٥٧٢٠] **(فثناؤه على ما اعتقده ثناؤه على نفسه، ولهذا يذمّ معتقد غيره)** فإنّه على خلاف ما صنعه. **(ولو أنصف)** إنصاف عارفٍ بالأمر **(لم يكن له ذلك)** الذمّ لمعتقد غيره **(إلّا أنّ صاحب هذا المعبود الخاصّ جاهلٌ)** لا إنصاف له **(بلا شكّ في ذلك)** لحصره الحقّ في صورة[٥٧٢١] اعتقاده المعمولة له **(لاعتراضه على غيره فيما اعتقده في اللّه)** الجامع لجميع الأسماء بحقيقته[٥٧٢٢] المطلقة الجمعيّة الأحديّة **(إذ لو عرف ما قاله الجنيد «لون الماء لون إنائه» لسلّم لكلّ ذي اعتقادٍ ما اعتقده**[٥٧٢٣] **وعرف اللّه في كلّ صورةٍ)**.

قال رضي اللّه عنه:

عقد الخلائق في الإله عقائداً ... وأنا شهدت جميع ما اعتقدوه[٥٧٢٤]

٥٧١٥ أ: أي.

٥٧١٦ ن: (يسبح).

٥٧١٧ أ - (وعدم حسنها)، صح هامش.

٥٧١٨ ن أ ل: يقلّد.

٥٧١٩ ن: الناظر.

٥٧٢٠ ن: (له).

٥٧٢١ ن: صور.

٥٧٢٢ ن: بحقيقيّة.

٥٧٢٣ أ - (ما اعتقده)، صح هامش.

٥٧٢٤ لم أجد مأخذه.

(وكلّ معتقدٍ فهو ظانٌّ)[٥٧٢٥] ظنًّا غير مطابقٍ للواقع باعتبار حصره في صورة معتقده، وإن كان صادقاً باعتبار أنّه من صوره **(فهو**[٥٧٢٦] **ليس بعالمٍ)** بالأمر على ما هو عليه **(ولذلك)**، أي لأجل أنّ كلّ معتقدٍ ظانٌّ **(قال تعالى: «أنا عند ظنّ عبدي بي»**[٥٧٢٧] **أي لا أَظهَر له إلّا في صورة معتقَده، فإن شاء)** الأمر[٥٧٢٨] على ما هو عليه **(أطلق)** وشاهد الحقّ في جميع الصور الاعتقاديّة وغيرها **(وإن شاء قيّد)** ببعضها على ما هو عند أصحاب النظر والتقليد. **(فإله**[٥٧٢٩] **المعتقدات)**، أي الإله الّذي له نسبةٌ إلى صورةٍ خاصّةٍ من الصور المعتقدة بالنسبة إلى كلّ معتقدٍ **(تأخذه الحدود وهو الإله الّذي وسعه قلب عبده، فإنّ الإله المطلق)** من حيث إطلاقه **(لا يسعه شيءٌ، لأنّه عين الأشياء وعين نفسه)** فالوجود كلّه عينه ونفسه **(والشيء لا يقال فيه: يسع نفسه، ولا لا يسعه،**[٥٧٣٠] **فافهم)**. فإنّ ذلك معنى إطلاقه الذاتيّ. وهذا هو القول /[٢٥٧ظ] الحقّ الّذي لا سبيل إليه إلّا لمن خلُص من التقيّد بالاعتقادات الجزئيّة الفكريّة أو التقليديّة **(﴿وَاللّٰهُ يقُولُ الحَقَّ﴾)** بلسان العبد **(﴿وَهُوَ يهْدِي السَبِيلَ﴾ [سورة الأحزاب، ٤/٣٣])** إليه وينصب الدليل عليه.[٥٧٣١]

تمّ.[٥٧٣٢]

لقد وُفِّق للفراغ عن فكّ ختام هذه **الفصوص**، وكشف إبهام هذه النصوص، العبد المتذلّل بالشخوص بين يديْ عموم أهل الخصوص عبدالرحمن بن أحمد الجاميّ، تجاوز اللّه سبحانه عن مزالّ أقدامه ومزالق أقلامه، غرّة جُمادى الأولى المنتظمة في سلك شهور سنة ستٍّ وتسعين وثمانمائةٍ. وصلّى اللّه على محمّد وآله وأصحابه المتأدّبين بآدابه.[٥٧٣٣]

٥٧٢٥ أ: فهو ظانّ.

٥٧٢٦ وفي هامش أ + (ظانّ).

٥٧٢٧ **صحيح البخاريّ**، التوحيد، ١٥؛ **صحيح مسلم**، الذكر، ٢٦٧٥.

٥٧٢٨ ل: (الأمر).

٥٧٢٩ ن: (وإله).

٥٧٣٠ أ: يسعها.

٥٧٣١ أ + قال الشارح قدّس سره.

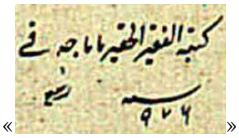
٥٧٣٢ ن أ ل - تمّ.

٥٧٣٣ وفي هامش ط: هذا صورة خطّ المصنّف قدّس اللّه روحه وعظّم فتوحه.

وقد تشرّف بإتمام كتابة هذا الشرح الشريف، العبد الضعيف عليّ الصفيّ ابن الحسين الواعظ الكاشفيّ ثبّته اللّه تعالى على منهج الصدق والسداد في العمل والقول والاعتقاد، ونقله من الكتاب الّذي كان بخطّ المصنّف قدّس اللّه تعالى سرّه وأفاض علينا برّه في أواسط شهر صفر سنة سبعٍ وتسعمائةٍ.

ثمّ قابلته مع الكتاب المنقول عنه بقدر الوسع والإمكان، والإنسان مركّبٌ من النسيان، وقد تمّت المقابلة في أواخر شهر رمضان سنة سبعٍ وتسعمائةٍ من هجرة سيّدنا المبعوث بأشرف الأديان صلوات اللّه وسلامه عليه ما اختلفت ملوان وكرّر الجديدان. م.[٥٧٣٤]

[٥٧٣٤] ن: اتّفق الإتمام لتنميقه بعون اللّه وحسن توفيقه ضحوة يوم الخميس السادس من الشوّال سنة خمسة عشر وتسعمائةٍ على يد العبد الضعيف السقيم النحيف يوسف على السروريّ، تاب اللّه عليه.

أ: كتبته الفقير ..... في سنة ٩٧٦. «  ».

ل: وقد اتّفق الفراغ عن كتابته في أواخر ذي القعدة من شهور سنة تسع وسبعين وتسعمائةٍ ببلدة أسكوب حماها اللّه عن البليّة.

وفي هامش ل: كُتِبت هذه النسخة من النسخة الّتي قوبلت من نسخة الّتي كتبها مولانا جاميّ رحمه اللّه بخطّه الشريف، ثمّ قابلت بعد الكتابة من هذه النسخة الشريفة. تمّ في يوم الجمعة في وقت الإشراق.

المآخذ

- **إصلاح المنطق؛**

أبو يوسف يعقوب بن إسحاق ابن السكّت

تحقيق: أحمد محمّد شاكر، عبدالسلام محمّد هارون، دار المعارف، مصر [القاهرة]، [١٩٤٩/١٣٦٨].

- **إعجاز البيان في تأويل أمّ القرآن معروف بتفسير سورة الفاتحة؛**

أبو المعالي صدر الدين محمّد بن اسحاق القونويّ

تحقيق السيّد جلال الدين الآشتياني، بوستان كتاب، قم، ١٣٨١ هش.

- **تاريخ الأدب العربيّ ٦: عصر الدول والإمارات: الشام**

شوقي ضيف

دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ.

- **ترجمه و متن كتاب الفكوك: كليد أسرار فصوص الحكم** ؛

أبو المعالي صدر الدين محمّد بن اسحاق القونويّ

تحقيق: محمّد خواجوى، انتشارات مولى، تهران، ١٣٧١ هش.

- **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء؛**

أبو نعيم أحمد بن عبد اللّه بن الأصبهاني

دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٨/١٤٠٩.

- **ديوان ترجمان الأشواق؛**

محيي الدين محمّد بن عليّ بن محمّد بن العرابيّ

ضبط وتقديم: عمر الطبّاع، شركة دار الأرقم، بيروت، ١٩٩٧/١٤١٧.

- **ديوان جامى (ج.١: فاتحة الشباب، ج.٢: واسطة العقد، خاتمة الحياة)؛**

نورالدين عبدالرحمان بن أحمد الجاميّ

مقدّمة وتصحيح: اعلاخان افصح زاد، ميراث مكتوب، تهران، ١٣٧٨ هش

- **ديوان حلّاج (في الحلّاج: الأعمال الكاملة)؛**

أبو المغيث الحسين بن منصور البيضاوي الحلّاج

إعداد: قاسم محمّد عبّاس، دار الكتب رياض الريّس، بيروت، ٢٠٠٢.

- **ديوان قيس بن الخطيم؛**

أبو يزيد قيس بن الخطيم بن عديّ الأَوْسيّ

تحقيق: إبراهيم السامرائي - أحمد مطلوب، مطبعة العاني، بغداد، ١٩٦٢/١٣٨١.

- **ديوان مسعود سعد سلمان**؛

مسعود سعد سلمان

انتشارات گلشانی، تهران، ١٣٦٢ هش.

- **الرسالة**؛

أبو القاسم عبدالكريم بن هوازن القشيريّ

تحقيق: معروف مصطفى زريق، المكتبة العصريّة، بيروت، ٢٠٠١/١٤٢١.

- **سنن الترمذيّ؛**

أبو عيسى محمّد بن عيسى بن سَوْرة الترمذي

تعليق: محمّد ناصر الدين الألباني، اعتنى به: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة المعارف، رياض، بدون تاريخ.

- **سنن أبي داود؛**

أبو داود سليمان بن الأشعث بن الأزدي السِّجِسْتاني

تعليق: محمّد ناصر الدين، اعتنى به: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة المعارف، رياض، بدون تاريخ.

- **السنن النسائي؛**

أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني النسائي

تعليق: محمّد ناصر الدينالألبانيّ، اعتنى به: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة المعارف، رياض، بدون تاريخ.

- **السنن الكبرى؛**

أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني النسائي

تحقيق وتخريج: حسن عبد المنعم شلبي أشرف عليه: شعيب الأرناؤوط، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ٢٠٠١/١٤٢١.

- **شرح خلع النعلين؛**

محيي الدين ابن العربيّ

تحقيق: أرجان آلقان، YEK، استانبول، ٢٠١٧.

- **شرح فصوص الحكم؛**

أبو عبدالله مؤيّد الدين الجنديّ

تحقيق: سيّد جلال الدين الآشتياني، بوستان كتاب، قم، ١٣٨١ هش.

- **شرح فصوص الحكم؛**

محمّد داود القيصريّ

تحقيق: سيّد جلال الدين الآشتياني، انتشارات علمي و فرهنكي، تهران، ١٣٩٢ هش.

- **شرح فصوص الحكم؛**

كمال الدين عبدالرزّاق الكاشانيّ

تحقيق: مجيد هادى زاده، انجمن آثار و مفاخر فرهنكي، تهران، ١٣٨٣ هش.

- **شرح القصائد المشهورات الموسومة بالمعلّقات؛**

أبو جعفر أحمد بن محمّد بن إسماعيل بن النحّاس النحويّ

دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٩٨٥/١٤٠٥.

- **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربيّة؛**

إسمعيل بن حمّاد الجوهريّ

تحقيق: أحمد عبد الغفور عطّار، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٠.

- **صحيح البخاري؛**

محمّد بن إسماعيل أبو عبداللّه البخاريّ

تحقيق: أبو عبد اللّه عبد السلام بن محمّد بن عمر علّوش، مكتبة الرشد، رياض، ٢٠٠٦/١٤٢٧.

- **صحيح مسلم؛**

مسلم بن الحجّاج أبو الحسن القشيريّ النيسابوريّ

تحقيق: محمّد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٩١/١٤١٢.

- **الفتوحات المكّيّة في معرفة الأسرار المالكيّة والملكيّة؛**

محي الدين محمّد بن عليّ بن محمّد العربيّ

ناشر: أمير عبدالقادر الجزائريّ، دار الكتب العربيّة الكبرى، قاهرة، بدون تاريخ.

- **فصوص الحكم؛**

محيي الدين محمّد بن عليّ بن محمّد بن العربيّ

تحقيق: محمود أرول قيليچ - عبالرحيم آلقيش، ليترا، إستانبول، ٢٠١٦.

- **فيض القدير شرح الجامع الصغير؛**

زين الدين محمّد عبد الرؤوف المناويّ

دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٢/١٣٩١.

- **قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد؛**

أبو طالب محمّد بن عليّ بن عطيّة المكّيّ

تحقيق: محمود إراهيم محمّد الرضوانيّ، مكتبة دار التراث، القاهرة، ٢٠٠١/١٤٢٢.

- **كتاب زهد الكبير؛**

أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقيّ

تحقيق: الشيخ عامر أحمد حيدر، دار الجنان ومؤسّسة الكتب الثقفيّة، [عمّان]، ١٩٨٧/١٤٠٧.

- **الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل؛**

أبو القاسم محمود بن عمر بن محمّد الزمخشريّ

تحقيق: عادل أحمد عبدالموجود - علي محمّد معوّض، شارك في التحقيق: فتحي عبدالرحمان أحمد الحجازيّ، مكتبة العبيكان، رياض، ١٤١٨/١٩٩٨.

- **كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس؛**

إسماعيل بن محمّد العجلونيّ

مكتبة القدسي، لصاحبها حسام الدين القدسي، القاهرة، ١٣٥١.

- **لمعات؛**

فخر الدين العراقيّ

تحقيق: محمد خواجوى، انتشارات مولى، تهران، ١٣٦٣ هش.

- **اللمع في التصوّف؛**

أبو نصر السرّاج الطوسيّ

تحقيق: عبد الحليم محمود - طه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديث، مصر، ١٣٨٠/١٩٦٠.

- **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد؛**

أبو الحسن نور الدين عليّ بن أبي بكر بن سليمان الهيثميّ

تحقيق: حسام الدين القدسيّ، مكتبة القدسيّ، القاهرة، بدون تاريخ.

- **المرض والكفارات؛**

أبو بكر عبد اللّه بن محمّد البغداديّ الأمويّ القرشيّ المعروف بابن أبي الدنيا

تحقيق: عبد الوكيل الندويّ، الدار السلفيّة، بومباي، ١٤١١/١٩٩١.

- **مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح؛**

أبو الحسن نور الدين الملّا عليّ بن محمّد القاريّ

تحقيق: شيخ جمال عيتانيّ، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤٢٢/٢٠٠١.

- **المسند؛**

أبو عبد اللّه أحمد بن محمّد بن حنبل الشيبانيّ،

تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ١٤١٧/١٩٩٧.

- **مسند الشهاب؛**

أبو عبد اللّه محمّد بن سلامة بن جعفر القضاعيّ

تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفيّ، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٧/١٩٨٦.

- **المستدرك على الصحيحين؛**

أبو عبداللّه الحاكم النيسابؤريّ

دار الحرمين، القاهرة، ١٤١٨/١٩٩٨.

- **المصنّف؛**

أبو بكر عبداللّه بن محمّد بن أبي شيبة العبسيّ الكوفيّ

تحقيق: محمّد عوّامة، دار القبلة، جدّة، ١٤٢٧/٢٠٠٦.

- **المعجم الأوسط؛**

أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبرانيّ

تحقيق: أبو المعاذ طارق بن عوض اللّه بن محمّد - أبو الفضل عبد المحسن بن إبراهيم الحسينيّ، دار الحرمين، القاهرة، ١٤١٥/١٩٩٥.

- **المعجم الكبير؛**

أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب الطبرانيّ

تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفيّ، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، بدون تاريخ.

- **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج؛**

أبو زكريّا محيي الدين يحيى بن شرف النوويّ،

المطبعة المصريّة بالأزهر، القاهرة، ١٣٤٨/١٩٢٩.

- **النفحات الإلهية**؛

أبو المعالي صدر الدين محمّد بن اسحاق القونويّ

تحقيق: محمّد خواجوى، انتشارات مولى، تهران، ١٣٧٥ هش.

- **نقش الفصوص؛**

محي الدين محمّد بن عليّ بن محمّد العربيّ

طبع مع نقد النصوص في شرح نقش الفصوص لعبدالرحمن الجاميّ، تحقيق: ويليام چيتيك، تهران: مؤسسه پژوهشى حكمت و فلسفه إيران، ۱۳۹۳ هش.

- **نوادر الأصول في أحاديث الرسول؛**

أبو عبد اللّه محمّد بن عليّ بن الحسن الحكيم الترمذيّ

اعتنى: إسمعيل إبرهيم متولى عوض، مكتبة الإمام البخاريّ، قاهرة، ۱٤۲۹/۲۰۰۸.

- **نور الاقتباس في مشكاة وصيّة النبيّ لابن عبّاس؛**

عبدالرحمان بن أحمد بن رجب الحنبليّ

تحقيق: محمّد بن ناصر العجْميّ، دار البشائر الإسلاميّة، بيروت، ۱٤۲۹/۲۰۰۸.

- **النهاية في غريب الحديث والأثر؛**

ابن الأثير مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمّد بن الشيبانيّ الجزريّ

تحقيق: محمود محمّد الطناحيّ - طاهر أحمد الزاويّ، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، بدون تاريخ.