

**Collection of Prof. Muhammad Iqbal Mujaddidi
Preserved in Punjab University Library.**

پروفیسر محمد اقبال مجددی کا مجموعہ
پنجاب یونیورسٹی لائبریری میں محفوظ شدہ



لطائف الأعلام

في

إشارات هذا الأهم

معجم ألفبائي في الاصطلاحات والإشارات الصوفية

تأليف

العلامة العارف بالله تعالى

الشيخ عبد الرزاق بن أحمد بن محمد القاشاني

المتوفى ٧٣٠ هـ



ضبطه وصححه وعلوه عليه

الشيخ الدكتور عاصم إبراهيم الكيال

الحسيني الشاذلي الترقاوي

منشورات

مكتبة دار الكتب العلمية

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

منشورات دار الكتب العلمية بيروت



دار الكتب العلمية

جميع الحقوق محفوظة

Copyright

All rights reserved

Tous droits réservés

132649

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

Exclusive rights by

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah Beirut - Lebanon

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

Droits exclusifs à

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah Beyrouth - Liban

Il est interdit à toute personne individuelle ou morale d'éditer, de traduire, de photocopier, d'enregistrer sur cassette, disquette, C.D, ordinateur toute production écrite, entière ou partielle, sans l'autorisation signée de l'éditeur.

الطبعة الأولى

٢٠٠٤ م - ١٤٢٥ هـ

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

رمل الظريف - شارع البحري - بناية ملكارت

الإدارة العامة: عرمون - القبة - مبنى دار الكتب العلمية

هاتف وفاكس: ٨٠٤٨١٠/١١/١٢/١٣ (+٩٦١ ٥)

صندوق بريد: ٩٤٢٤ - ١١ بيروت - لبنان

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah

Beirut - Lebanon

Raml Al-Zarif, Bohtory Str., Melkart Bldg. 1st Floor

Head office

Aramoun - Dar Al-Kotob Al-ilmiyah Bldg.

Tel & Fax: (+961 5) 804810 / 11 / 12 / 13

P.O.Box: 11-9424 Beirut - Lebanon

Dar Al-Kutub Al-ilmiyah

Beyrouth - Liban

Raml Al-Zarif, Rue Bohtory, Imm. Melkart, 1er Étage

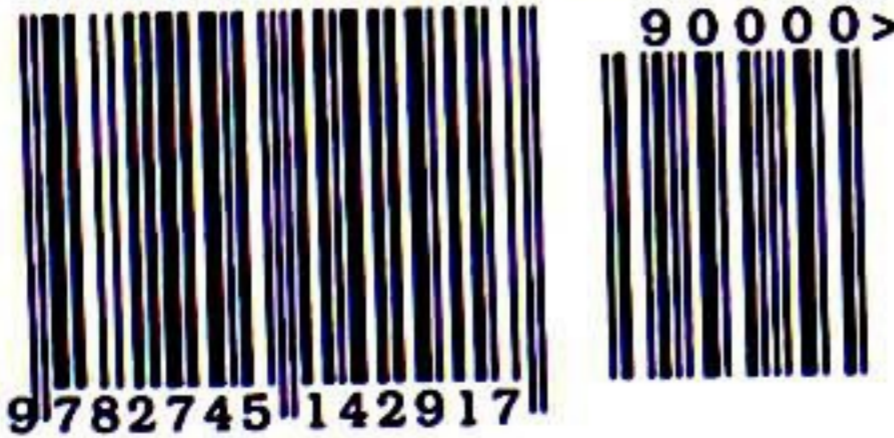
Administration général

Aramoun - Imm. Dar Al-Kotob Al-ilmiyah

Tel & Fax: (+961 5) 804810 / 11 / 12 / 13

P.P: 11-9424 Beyrouth - Liban

ISBN 2-7451-4291-7



9782745142917

<http://www.al-ilmiyah.com/>

e-mail: sales@al-ilmiyah.com

info@al-ilmiyah.com

baydoun@al-ilmiyah.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقديم

بسم الله الأول في عين آخريته والآخر في عين أوليته، والظاهر في عين بطونه والباطن في عين ظهوره، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ [الحديد: الآية ٣]، ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: الآية ١٠٣] من حيث أحديته و﴿وُجُوهٌ يَوْمِذٍ نَّاصِرَةٌ﴾ [القيامة: الآية ٢٢] ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [٢٣] ﴿[القيامة: الآية ٢٣] من حيث واحديته، خفي عن مخلوقاته بذاته بمقتضى قوله في الحديث القدسي: «كنت كنزاً مخفياً لم أعرف»، وتجلّى لهم بأسمائه وصفاته بمقتضى «فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق وتعرّفت إليهم في عرفوني».

والحمد لله الذي هدانا لمقامات الدين الإسلامي الكامل: الإسلام والإيمان والإحسان؛ الشريعة والطريقة والحقيقة؛ الملك والملكوت والجبروت؛ الدنيا والبرزخ والآخرة؛ الجسد والقلب والروح؛ العبادة والقصد والشهود؛ الكثائف واللطائف والحقائق.

والصلاة والسلام على إنسان الوجود، وبرزخ الوجود، والإمكان والرحمة المهداة للأعيان الثابتة في الحضرة العلمية الجبروتية والكائنة في المجالي الخلقية الإمكانية الملكية الشهادية الأنفسية والآفاقية، والقدوة الحسنة للخليفة الإنساني في أرض ناسوت جسمه وسماء لاهوت قلبه وسر جبروت روحه.

وعلى آله الطيبين الطاهرين، المبرئين من أدناس الأغيار، والتميزين بحلل المعارف والأسرار، والتميزين بزّي حبيبهم المختار من قلاند المراقبة والشهود والاستحضار بجميع الأنفاس والأطوار. والآيلين إليه بالأنساب وبالمتابعة في جميع أنواع الأنوار، الذين شيد الله تعالى بهم البيت الإلهي وعمره تعميراً: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ [الأحزاب: الآية ٣٣]

وعلى أصحابه المقرّبين الأبرار المهاجرين منهم والأنصار، الخارجين من مكة النفوس قبل الفتح إلى مدينة القلوب الروحانية والأسرار الربانية، والناصرية للملة الإسلامية بين البرية بالأقوال والأفعال والأحوال: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرْتَهُمُ رُكْعًا مُبْتَدِئًا يُبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْبٍ أَخْرَجَ شَطْطَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ﴿٢٩﴾﴾ [الفتح: الآية ٢٩].

وبعد، فيما أن لكل علم مصطلحاته التي تعتبر مفاتيح دراسته وفهمه واستيعابه درج على وضعها المختصون فيه، فعلم الفقه والأصول مثلاً يتعذر فهمه على دارسه قبل معرفة مصطلحاته الفنية التي تواطىء علماء الفقه والأصول على وضعها وهكذا الشأن في التوحيد والمنطق ومصطلح الحديث وعلوم القرآن وسائر العلوم بقسميها الإنساني والعلمي.

وطبعاً من هذه العلوم التي يصعب فهمها على الدارس قبل معرفة المصطلحات الفنية التي وضعها أصحابه علم التصوف الإسلامي، ومن هذه الكتب المهمة في هذا المضمار كتاب «لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام» للشيخ عبد الرزاق القاشاني الذي يعتبر من المختصين في هذا المجال، فهو من شراح كتاب «فصوص الحكم» للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي ومن المعلقين على كتابه «الفتوحات المكية»، وله شرح على كتاب «منازل السائرين» للهروري وله كتابين آخرين في المصطلحات الصوفية، هما: «شرح الزلال في شرح الألفاظ المتداولة بين أرباب الأذواق والأحوال» وكتاب «اصطلاحات الصوفية» وغيرها من الكتب التي تدل على تضلعه في علمي الطريقة والحقيقة.

يقول الشيخ عبد الرزاق القاشاني موضعاً ما نحن بصدده: «فإني لما رأيت كثيراً من علماء الرسوم، ربما استعصى عليهم فهم ما تتضمنه كتبنا وكتب غيرنا من النكت والأسرار التي يشير إليها المحققون العالمون بالله من أكابر شيوخ الصوفية... أحببت أن أجمع هذا الكتاب مشتملاً على شرح ما هو الأهم من مصطلحاتهم، وما تواطؤوا عليه من الألفاظ والألقاب التي يعبرون بها عما يتداولونه بينهم من علومهم الإلهية، وأسرارهم الشريفة الربانية، وما به يفهم بعضهم عن بعض كما جرت عليه عادة أهل كل فن».

هذا، وقد حوى هذا الكتاب ألفاً وستمئة وثمانية وخمسين مصطلحاً من أمهات مصطلحات الصوفية التي لا بد لدارس التصوف من معرفتها قبل الخوض في القراءة

والبحث إذا ما أراد أن يفهم بعض ما ذهبوا إليه الصوفيون في كتبهم، ناهيك عن أن الأصل في علم التصوف هو الذوق بالسلوك والأخذ عن المشايخ الكُمل ورثة الأنبياء، فمثل هذا العلم يؤخذ من القلب إلى القلب.

وفي الختام، نسأل الله تعالى أن يكون عملنا هذا خالصاً لوجهه الكريم، وأن ينفعنا ويحققنا بما في هذه الكتب من العلوم الربانية التي يحتاجها الإنسان في حياته وآخرته، فهي تصاحبه في كل أطواره، بعد مماته وانتقاله إلى البرزخ فالآخرة.

كتبه الغني بالله تعالى

الشيخ الدكتور عاصم إبراهيم الكيالي

الحسيني الشاذلي الدرقاوي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله، وسلام على عباده الذين اصطفى، ممن سبقت له من الله الحسنى فاستقام على نهج الشريعة مستجيباً لدواعي الطريقة، وبعهد الحقيقة، وفي أولئك الذين أنعم الله عليهم بتشريفه، فجعل قلوبهم محلاً لتعريفه، ورقاهم إلى حضرة الصفا من النبيين، والصديقين، والشهداء، والصالحين، وحسن أولئك رفيقاً.

وبعد...

فإني لما رأيت كثيراً من علماء الرسوم، ربما استعصى عليهم فهم ما تتضمنه كتبنا وكتب غيرنا من النكت والأسرار التي يشير إليها المحققون العالمون بالله من أكابر شيوخ الصوفية، الوارثين للعلوم الحقيقية والمعارف الحقيقية، من مشكاة النبوة المحمدية، المعتلية عن حضيض التلبيسات الخلقية، إلى أوج الحضرات الحقيقية القدسية الجامعة جوامع الكلم الحكمية، والأسرار الإلهية - أحببت أن أجمع هذا الكتاب مشتملاً على شرح ما هو الأهم من مصطلحاتهم، وما تواطأوا عليه من الألفاظ، والألقاب التي يعبرون بها عما يتداولونه بينهم من علومهم الإلهية، وأسرارهم الشريفة الربانية، وما به يفهم بعضهم عن بعض، كما جرت عليه عادة أهل كل فن.

وبيئت ذلك بالبيان المتقن المحكم، المرتب على حروف المعجم، بحيث أني جعلت الحرف الثاني من كل كلمة على ترتيب الحروف أيضاً؛ ليكون ذلك أضبط في النظم، وأظهر للفهم.

فقدمت في باب الألف ذكر الكلمات التي أولها ألف بعده ألف، على الكلمات التي أولها ألف بعده حرف بعد الألف، حتى إذا فرغت عن تفسير جميع الكلمات التي أولها ألف بعده ألف، شرعت بعد ذلك في ذكر تفسير الكلمات التي أولها ألف بعده باء، ثم إذا فرغت من تلك الكلمات، شرعت بعد ذلك في تفسير الكلمات التي أولها ألف بعده تاء، هكذا إلى آخر الحروف.

ثم أفعل كذلك في جميع الأبواب، بحيث أني أقدم في باب الباء ذكر الكلمات التي أولها باء بعدها ألف على الكلمات على أولها باء بعدها حرف بعد الألف، حتى إذا فرغت من تفسير جميع الكلمات التي أولها باء بعده ألف شرعت فيما أوله باء بعدها

تاء، هكذا إلى آخر الحروف في كل باب من أبواب الكتاب .
وسميته كتاب «لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام» .
وعلى الله أتوكل في بلوغ المرام على التمام، إنه هو الجواد العلام .
وهذا ثبت للأبواب بما تشتمل عليه من الأسماء والألقاب، فمن ذلك :

باب الألف

- ١ - أبواب .
٢ - أبو الأرواح .
٣ - أبطن كل باطن وبطون .
٤ - أبطن الظهورات .
٥ - الأبدان الزكية .
٦ - الاتحاد .
٧ - اتحاد الذات بالأسماء والصفات .
٨ - اتحاد الشريعة والحقيقة .
٩ - الاتصال .
١٠ - اتصال الاعتصام .
١١ - اتصال الشهود .
١٢ - اتصال الوجود .
١٣ - اتصال الانفصال .
١٤ - اتهام التوبة .
١٥ - اتهام الطاعة .
١٦ - الإثبات .
١٧ - إثبات المعاملات .
١٨ - إثبات الموصلات .
١٩ - إثبات الخصوص .
٢٠ - إثبات الحقيقة .
٢١ - إثبات خلاصة أهل الخصوص .
٢٢ - الأحد .
٢٣ - الأحدية .
٢٤ - الأحدية الذاتية .
٢٥ - الأحدية الصفاتية .
٢٦ - أحدية الأسماء .
٢٧ - الأحدية الفعلية .
٢٨ - أحدية الجمع .
٢٩ - إحصاء الأسماء .
٣٠ - أحوال .
٣١ - احتساب .
٣٢ - إحسان .
٣٣ - الإخلاص .
٣٤ - إخلاص العوام .
٣٥ - إخلاص الخواص .
٣٦ - إخلاص خاصة الخاصة .
٣٧ - أخلاق .
٣٨ - إخبات .
٣٩ - إخبات العوام .
٤٠ - إخبات المتوسطين .
٤١ - إخبات الخواص .
٤٢ - إخبات البالغين .
٤٣ - الأخفاء .
٤٤ - الأدب .
٤٥ - الأدب مع الحق .
٤٦ - الأدب مع الخلق .

- ٤٧ - أدب الشريعة .
- ٤٨ - أدب الخدمة .
- ٤٩ - أدب الصبيان .
- ٥٠ - أدب الشيوخ .
- ٥١ - أدب الحقيقة .
- ٥٢ - الأديب .
- ٥٣ - أدنى مراتب التجريد .
- ٥٤ - أدنى التجليات .
- ٥٥ - أدنى الجود .
- ٥٦ - الإرادة .
- ٥٧ - إرادة الأولى .
- ٥٨ - الإرادة الكلية .
- ٥٩ - أرائك التوحيد .
- ٦٠ - أركان الكمال .
- ٦١ - الاسم والمسمى .
- ٦٢ - الاسم الحقيقي .
- ٦٣ - اسم الاسم .
- ٦٤ - أسامي الإله .
- ٦٥ - أسامي الذات .
- ٦٦ - الأسماء الذاتية .
- ٦٧ - الأسماء الكلية .
- ٦٨ - الأسماء الأصلية .
- ٦٩ - الاسم الأعظم .
- ٧٠ - الاسم الجامع .
- ٧١ - الاستجلاء .
- ٧٢ - الاستخذاء .
- ٧٣ - استخذاء العبد .
- ٧٤ - الأسرار الظاهرة .
- ٧٥ - أسرار العبادات .
- ٧٦ - الأسماع الصاحية .
- ٧٧ - الأسماع الصاخية .
- ٧٨ - الأسماع السالمة .
- ٧٩ - الأسماع الواعية .
- ٨٠ - الاستقامة .
- ٨١ - استقامة العامة .
- ٨٢ - استقامة الخاصة .
- ٨٣ - استقامة خاصة الخاصة .
- ٨٤ - استهلاك الكثرة في الوحدة .
- ٨٥ - استهلاك الوحدة في الكثرة .
- ٨٦ - الإشفاق .
- ٨٧ - إشفاق العامة .
- ٨٨ - إشفاق المرید .
- ٨٩ - أشعة مفاتيح الغيب .
- ٩٠ - الأصول .
- ٩١ - أصل الأصول .
- ٩٢ - الأصل الجامع .
- ٩٣ - أصل انتشاء الحقائق والأسماء .
- ٩٤ - أصل أصول المعارف الإلهية .
- ٩٥ - أصل الحقائق .
- ٩٦ - أصل جميع الأسماء الإلهية المضاف إليها الربوبية .
- ٩٧ - أصل انتشاء الأسماء والحقائق .
- ٩٨ - أصل الأسماء الإلهية .
- ٩٩ - أصول الأسماء الإلهية .

- ١٠٠ - أصل البرازخ .
 ١٠١ - أصول الصفات .
 ١٠٢ - أصول صفات النفس .
 ١٠٣ - أصل الزمان .
 ١٠٤ - الأصابع .
 ١٠٥ - أصحاب السر .
 ١٠٦ - الاصطلام .
 ١٠٧ - إطلاق الهوية .
 ١٠٨ - الإطلاق الذاتي .
 ١٠٩ - إطلاق ظاهر الوجود .
 ١١٠ - أطوار القرب .
 ١١١ - أظلة مفاتيح الغيب .
 ١١٢ - أعيان الأسماء .
 ١١٣ - أعلى مراتب الإرادة .
 ١١٤ - أعلى مراتب الشهود .
 ١١٥ - أعلى مراتب التوحيد .
 ١١٦ - أعلى مراتب التجريد .
 ١١٧ - أعلى التجليات .
 ١١٨ - أعلى المقامات .
 ١١٩ - أعلى مقامات التمكين .
 ١٢٠ - أعلى مقامات الإرادة .
 ١٢١ - أعلى مقامات المعرفة .
 ١٢٢ - أعلى مقامات التقوى .
 ١٢٣ - أعلى مراتب القائلين .
 ١٢٤ - أعلام الصفات .
 ١٢٥ - أعلام صفات النفس .
 ١٢٦ - أعلام التخلق .
 ١٢٧ - أعلام التحقق .
 ١٢٨ - الأعراف .
 ١٢٩ - الاعتصام .
 ١٣٠ - اعتصام العامة .
 ١٣١ - اعتصام الخاصة .
 ١٣٢ - اعتصام خاصة الخاصة .
 ١٣٣ - اعتصام خلاصة الخاصة .
 ١٣٤ - الاعتصام بالاتصال .
 ١٣٥ - الأعيان الثابتة .
 ١٣٦ - أعظم الحجب عن رؤية الحق .
 ١٣٧ - أعظم الحجب عن رؤية العبودية .
 ١٣٨ - أعظم الناس راحة .
 ١٣٩ - أعظم الناس منفعة .
 ١٤٠ - أعظم الناس شغلاً .
 ١٤١ - أعظم الناس مضرّة .
 ١٤٢ - اعتبار الحسن والقبح وعدمهما .
 ١٤٣ - أغمض المسائل .
 ١٤٤ - الأفراد .
 ١٤٥ - الأفول .
 ١٤٦ - الأفق .
 ١٤٧ - الأفق العلي .
 ١٤٨ - الأفق الأعلى .
 ١٤٩ - اقتضاء الذات الغني بذاتها .
 ١٥٠ - أقصى رتب الظهور .
 ١٥١ - أقصى غاية الجود .
 ١٥٢ - أكثر القربات .
 ١٥٣ - الإلهام .

- ١٥٤ - الإلهام الذاتي .
 ١٥٥ - الالتجاء .
 ١٥٦ - التثام الفطور .
 ١٥٧ - إلياس .
 ١٥٨ - أمهات الأسماء .
 ١٥٩ - أمهات الشؤون .
 ١٦٠ - الأمر الوجداني .
 ١٦١ - الأمانة .
 ١٦٢ - الإمامان .
 ١٦٣ - الإمام المبين .
 ١٦٤ - إمام العارفين .
 ١٦٥ - إمام المتقين .
 ١٦٦ - الإنسان الحقيقي .
 ١٦٧ - الإنسان الحيواني .
 ١٦٨ - الإنسان الكبير .
 ١٦٩ - الإنسان الصغير .
 ١٧٠ - أنزل المراتب .
 ١٧١ - الإنصاف .
 ١٧٢ - إنصاف العبد للرب .
 ١٧٣ - إنصاف العبد لغيره من العبيد .
 ١٧٤ - الأنس .
 ١٧٥ - الآنس .
 ١٧٦ - الانبساط .
 ١٧٧ - الانبساط مع الخلق .
 ١٧٨ - الانبساط مع الحق .
 ١٧٩ - الانبساط في الانبساط .
 ١٨٠ - الأنفاس الصادقة .
- ١٨١ - الآن الدائم .
 ١٨٢ - الآن المضاف إلى الحضرة .
 ١٨٣ - الأنانية .
 ١٨٤ - الإنية .
 ١٨٥ - الإنابة .
 ١٨٦ - إنابة العامة .
 ١٨٧ - إنابة الخاصة .
 ١٨٨ - إنابة خاصة الخاصة .
 ١٨٩ - إنابة خلاصة خاصة الخاصة .
 ١٩٠ - إنابة صفاء خلاصة خاصة الخاصة .
 ١٩١ - الانفصال .
 ١٩٢ - انفصال الاتصال .
 ١٩٣ - الانزعاج .
 ١٩٤ - انصداع الجمع .
 ١٩٥ - انصداع جمع الذات .
 ١٩٦ - أنهى النهايات .
 ١٩٧ - انمحاق .
 ١٩٨ - أهل السرائر .
 ١٩٩ - أول التعينات .
 ٢٠٠ - أول تعين الغيب .
 ٢٠١ - أول رتب الذات .
 ٢٠٢ - أوسع التعينات .
 ٢٠٣ - أول النسب .
 ٢٠٤ - أول ما ظهر من البطون .
 ٢٠٥ - أول موجود من الممكنات .
 ٢٠٦ - أول مراتب التلوين .

- ٢٠٧ - أول مراتب التمكين .
 ٢٠٨ - أوسط مراتب التجريد .
 ٢٠٩ - أوسط التجليات .
 ٢١٠ - الأوتاد .
 ٢١١ - الأودية .
 ٢١٢ - أئمة الأسماء .
 ٢١٣ - الأئمة السبعة .
 ٢١٤ - الإيثار .
 ٢١٥ - إيثار الشريعة .
 ٢١٦ - إيثار الطريقة .
 ٢١٧ - إيثار الحقيقة .
 ٢١٨ - إيثار الإيثار .
 ٢١٩ - إيثار المستأثر .
 ٢٢٠ - إيثار المستفيد .
 ٢٢١ - إيثار الملامتية .
 ٢٢٢ - الإيثار للخلق .
 ٢٢٣ - الإيثار للحق .
 ٢٢٤ - إيثار المتقين .
 ٢٢٥ - إيثار الخلة .
 ٢٢٦ - إيثار الخليل .
 ٢٢٧ - إيثار الأديب .
 ٢٢٨ - إيفاء حق الإيثار .

باب الباء

- ١ - الباء .
 ٢ - باب الأبواب .
 ٣ - باطن كل الحقائق .
 ٤ - باطن إطلاق ظاهر الوجود .
 ٥ - باطن العوالم .
 ٦ - باطن أصول الأسماء والصفات .
 ٧ - باطن الروح المحمدي .
 ٨ - باطن أرواح من سواه من الكمل .
 ٩ - باطن الممكنات .
 ١٠ - باطن الوجود الظاهري .
 ١١ - باطن الوجود الباطني .
 ١٢ - باطن الزمان .
 ١٣ - باطن الجنة .
 ١٤ - باطن التقوى .
 ١٥ - البارقة .
 ١٦ - الباطل .
 ١٧ - البدايات .
 ١٨ - البدلاء .
 ١٩ - البدنة .
 ٢٠ - البرق .
 ٢١ - البرزخ .
 ٢٢ - البرزخ الأول .
 ٢٣ - البرزخ الأكبر .
 ٢٤ - البرزخ الأعظم .

- ٢٥ - البرزخية الأولى .
 ٢٦ - البرزخية الكبرى .
 ٢٧ - برزخية الدنو .
 ٢٨ - برزخية الأدنى .
 ٢٩ - البرزخية الثانية .
 ٣٠ - البرزخية الحائلة .
 ٣١ - برزخ البرازخ .
 ٣٢ - البسط .
 ٣٣ - بسط الزمان .
 ٣٤ - البصيرة .
 ٣٥ - بصائر الاعتبار .
 ٣٦ - البطون .
 ٣٧ - البطون السبعة .
 ٣٨ - البعد .
 ٣٩ - البقاء .
 ٤٠ - البقرة .
 ٤١ - البوارق .
 ٤٢ - البواده .
 ٤٣ - بيد التجريد .
 ٤٤ - بيت الحكمة .
 ٤٥ - البيت المحرم .
 ٤٦ - البيت المقدس .
 ٤٧ - بيت العزة .

باب التاء

- ١ - التاء .
 ٢ - التأنيس .
 ٣ - تاج المحو .
 ٤ - تاج الافتخار .
 ٥ - التبصرة .
 ٦ - تبصرة أولى الاعتبار .
 ٧ - التبتل .
 ٨ - تبتل العامة .
 ٩ - تبتل المرید .
 ١٠ - تبتل الواصل .
 ١١ - التجلي الأول .
 ١٢ - التجلي الثاني .
 ١٣ - التجلي الذاتي .
 ١٤ - التجلي الأحدي الجمعي .
 ١٥ - تجلي الغيب المغيب .
 ١٦ - تجلي الغيب الأول .
 ١٧ - تجلي الغيب الثاني .
 ١٨ - تجلي الهوية .
 ١٩ - تجلي غيب الهوية .
 ٢٠ - تجلي الشهادة .
 ٢١ - التجلي المعطى للاستعداد .
 ٢٢ - التجلي المميز للاستعداد .

- ٢٣ - التجلي المعطى للوجود .
 ٢٤ - التجلي الساري في جميع الذراري .
 ٢٥ - التجلي الساري في حقائق
 الممكنات .
 ٢٦ - التجلي المفاض .
 ٢٧ - التجلي المضاف .
 ٢٨ - التجلي الفعلي .
 ٢٩ - التجلي التأنيسي .
 ٣٠ - التجلي الصفائي .
 ٣١ - تجلي الاسم الظاهر .
 ٣٢ - التجلي الظاهري .
 ٣٣ - التجلي الباطني .
 ٣٤ - التجلي الجمعي .
 ٣٥ - التجلي المحبي .
 ٣٦ - التجلي المحبوبي .
 ٣٧ - التجلي الجامع .
 ٣٨ - التجليات الذاتية .
 ٣٩ - التجليات الاختصاصية .
 ٤٠ - التجليات البرقية .
 ٤١ - التجليات التجريدية .
 ٤٢ - التجريد .
 ٤٣ - تجريد الفعل .
 ٤٤ - تجريد الفضل .
 ٤٥ - تجريد القصد .
 ٤٦ - تجريد العباد .
 ٤٧ - تجريد أرباب الأحوال .
 ٤٨ - تجريد أهل الأصول .
 ٤٩ - التجريد الفعلي .
 ٥٠ - التجريد الصفائي .
 ٥١ - التجريد الذاتي .
 ٥٢ - التحلي .
 ٥٣ - تحسين الخلق مع الحق .
 ٥٤ - تحسين الخلق مع الخلق .
 ٥٥ - التحقيق .
 ٥٦ - التحقق بالأسماء الإلهية .
 ٥٧ - التخلق بالأسماء الإلهية .
 ٥٨ - التخلي .
 ٥٩ - تخليص القصد .
 ٦٠ - التذكير .
 ٦١ - تذكير الناسي .
 ٦٢ - تذكير للذاكر .
 ٦٣ - التسليم .
 ٦٤ - تسليم الحق .
 ٦٥ - التسمية الحقيقية والمجازية .
 ٦٦ - تشتت الشمل .
 ٦٧ - تشعب الشمل .
 ٦٨ - تشعب الجمع .
 ٦٩ - التصوف .
 ٧٠ - تطويع النفس .
 ٧١ - التعين الأول .
 ٧٢ - التعين الثاني .
 ٧٣ - التعين الجامع .
 ٧٤ - تعين الأسماء والصفات .
 ٧٥ - تعانق الأطراف .

- ٧٦ - التعلق بالأسماء الإلهية .
 ٧٧ - تعلق الخاصة بالأسماء الإلهية .
 ٧٨ - التعظيم .
 ٧٩ - تعظيم العامة للحرمان .
 ٨٠ - تعظيم المتوسطين لها .
 ٨١ - تعظيم الخاصة للحرمان .
 ٨٢ - تعقل المفصل في المجمل .
 ٨٣ - تعقل المجمل في المفصل .
 ٨٤ - التفكير .
 ٨٥ - تفكر العامة .
 ٨٦ - تفكر الخاصة .
 ٨٧ - التفريد .
 ٨٨ - التفويض .
 ٨٩ - تفرق الجمع .
 ٩٠ - تفرقة الجمع .
 ٩١ - تفصيل المجمل .
 ٩٢ - تفصيل الصورة الإنسانية الحقيقية .
 ٩٣ - التقوى .
 ٩٤ - تقوى العوام .
 ٩٥ - تقوى الخواص .
 ٩٦ - تقوى خاصة الخاصة .
 ٩٧ - التقوى من التقوى .
 ٩٨ - تقوى المنتهين .
 ٩٩ - تقوى المحققين .
 ١٠٠ - تقوى الحقيقة .
 ١٠١ - تقديس الحق عن العلويين .
 ١٠٢ - التقديس عن التقديس .
- ١٠٣ - التلويح .
 ١٠٤ - التلبس .
 ١٠٥ - تلبس المبتدىء .
 ١٠٦ - تلبس الابتداء .
 ١٠٧ - تلبس المنتهي .
 ١٠٨ - تلبس الانتهاء .
 ١٠٩ - التلوين .
 ١١٠ - تلوين التجلي الظاهري .
 ١١١ - تلوين التجلي الباطني .
 ١١٢ - تلوين التجلي الجمعي .
 ١١٣ - التمكّن .
 ١١٤ - تمكّن المرید .
 ١١٥ - تمكّن السالك .
 ١١٦ - تمكّن العارف .
 ١١٧ - التمكين .
 ١١٨ - التمكين في تلوينات التجليات
الظاهرية .
 ١١٩ - التمكين في تلوينات التجليات
الباطنية .
 ١٢٠ - التمكين في تلوينات التجليات
الجمعية .
 ١٢١ - التمكين الجمعي .
 ١٢٢ - التمكين الحقيقي النسبي .
 ١٢٣ - التنزيه .
 ١٢٤ - تنزيه الشرع .
 ١٢٥ - تنزيه العقل .
 ١٢٦ - تنزيه الكشف .
 ١٢٧ - التهذيب .

- ١٢٨ - تهذيب الخدمة .
 ١٢٩ - تهذيب الحال .
 ١٣٠ - تهذيب الحقيقة .
 ١٣١ - التوبة .
 ١٣٢ - التوبة من التوبة .
 ١٣٣ - توبة التحقيق .
 ١٣٤ - توبة الكُمل .
 ١٣٥ - توبة الانتهاء .
 ١٣٦ - التوبة المحمدية .
 ١٣٧ - التوبة الخاصة به ﷺ .
 ١٣٨ - التوبة من الزهد .
 ١٣٩ - التوبة من التوكل .
 ١٤٠ - التوبة من الطاعة .
 ١٤١ - التوبة من الطاعة بمقتضى الطريقة .
 ١٤٢ - التوبة من الطاعة بمقتضى الحقيقة .
 ١٤٣ - التوكل .
 ١٤٤ - التواضع للدين .
 ١٤٥ - التواضع للإرادة .
 ١٤٦ - التواضع للحقيقة .
 ١٤٧ - التواضع مع الخلق .
 ١٤٨ - التوجه .
 ١٤٩ - توجه الكُمل .
 ١٥٠ - التواجد .
 ١٥١ - التوحيد .
 ١٥٢ - توحيد العامة .
 ١٥٣ - توحيد الخاصة .
 ١٥٤ - توحيد خاصة الخاصة .
 ١٥٥ - التوحيد القائم بالأزل .
 ١٥٦ - التوحيد الذي اختصه الحق لنفسه .
 ١٥٧ - توحيد الأفعال .
 ١٥٨ - توحيد الصفات .
 ١٥٩ - توحيد الذات .
 ١٦٠ - توحيد الأسماء وتكثيرها .
 ١٦١ - توحد الاسم والمسمى .
 ١٦٢ - توحد الذات بأسمائها .
 ١٦٣ - توحد القوى والمدارك .

باب الثناء

- ١ - الثناء .
 ٢ - ثاني مراتب التلوين .
 ٣ - ثالث مراتب التلوين .
 ٤ - ثاني مراتب التمكين .
 ٥ - ثبات القلب في القلب .
 ٦ - الثقة .
 ٧ - ثمرة الكمال الحقيقي .
 ٨ - ثمرة الأفئدة .
 ٩ - ثمرة الذكر .
 ١٠ - ثمرة حضور القلب مع الرب .
 ١١ - ثمرة مراقبة الحق .
 ١٢ - ثمرة الأنس .

- ١٣ - ثمرة الفناء .
 ١٤ - ثمرة البقاء بعد الفناء .
 ١٥ - ثمرة البقاء بالحق .
 ١٦ - ثمرة التنزيه الشرعي .
 ١٧ - ثمرة التنزيه العقلي .
 ١٨ - ثمرة التنزيه الكشفي .

باب الجيم

- ١ - جامع التجليات .
 ٢ - الجذبة .
 ٣ - الجسد .
 ٤ - الجلاء .
 ٥ - الجلال .
 ٦ - جلال الجمال .
 ٧ - جمال الجلال .
 ٨ - الجمع .
 ٩ - جمع الجمع .
 ١٠ - جمع الفرق .
 ١١ - جمع التفرقة .
 ١٢ - جمع التفرقة .
 ١٣ - جمع تفرقة العامة .
 ١٤ - جمع تفرقة الخاصة .
 ١٥ - جمع تفرقة خاصة الخاصة .
 ١٦ - جمع تفرقة خلاصة خاصة الخاصة .
 ١٧ - الجمعية الأولى .
 ١٨ - الجنة الصورية .
 ١٩ - الجنة المعنوية .
 ٢٠ - جنة الأعمال .
 ٢١ - جنة الميراث .
 ٢٢ - جنة الامتنان .
 ٢٣ - الجنائب .
 ٢٤ - جهتا الضيق والسعة .
 ٢٥ - جهتا الطلب الأصلي .
 ٢٦ - جوامع الأسماء .
 ٢٧ - جوامع الآثار .
 ٢٨ - جواهر الأنباء .
 ٢٩ - جواهر العلوم .
 ٣٠ - جوامع المعارف .

باب الحاء

- ١ - الحال .
 ٢ - الحال الدائم .
 ٣ - الحال المضاف إلى الحضرة العندية .
 ٤ - حجة الحق على الخلق .
 ٥ - الحجاب .
 ٦ - الحرف .

- ٧ - الحرف الوجداني .
 ٨ - الحرف الوجداني .
 ٩ - الحروف العاليات .
 ١٠ - الحروف الأصلية .
 ١١ - الحرمة .
 ١٢ - الحرية العامة .
 ١٣ - حرية الخاصة .
 ١٤ - حرية خاصة الخاصة .
 ١٥ - الحرق .
 ١٦ - الحزن .
 ١٧ - حزن العامة .
 ١٨ - حزن المريرين .
 ١٩ - حزن الخاصة .
 ٢٠ - الحسية .
 ٢١ - حضرة الهوية .
 ٢٢ - حضرة أحدية الجمع .
 ٢٣ - حضرة الأحدية الجمعية .
 ٢٤ - حضرة الجمع في الوجود .
 ٢٥ - حضرة الطمس .
 ٢٦ - حضرة الإجمال .
 ٢٧ - حضرة الألوهية .
 ٢٨ - الحضرة العندية .
 ٢٩ - حضرة بيد التجريد .
 ٣٠ - حضرة الأسماء .
 ٣١ - حضرة التعقل الأول .
 ٣٢ - حضرة التعقل الثاني .
 ٣٣ - حضرة الارتسام .
 ٣٤ - الحضرة العمائية .
 ٣٥ - حضرة المعاني .
 ٣٦ - حضرة العلم الأزلي .
 ٣٧ - حضرة العلم الذاتي .
 ٣٨ - حضرة الوجوب .
 ٣٩ - حضرة الامتناع .
 ٤٠ - حضرة الإمكان .
 ٤١ - حضرة الأسماء .
 ٤٢ - حضرة الأعيان .
 ٤٣ - حضرة التفصيل .
 ٤٤ - حضرة الطلب .
 ٤٥ - حضرة الإجابة الأصلية .
 ٤٦ - حضرة الفعل .
 ٤٧ - حضرة الافعال .
 ٤٨ - حضرة الجلال .
 ٤٩ - حضرة الجمال .
 ٥٠ - حضرة الكمال .
 ٥١ - الحضرة البرزخية .
 ٥٢ - حضرة القرب .
 ٥٣ - حضرة العناية .
 ٥٤ - حضرة الدنو .
 ٥٥ - حضرة التدلي .
 ٥٦ - حضرة التداني .
 ٥٧ - حضرة النزول .
 ٥٨ - حضرة ظهور الحق بالخلق .
 ٥٩ - حضرة ظهور الخلق بالحق .
 ٦٠ - حضرة الصفا .

- ٦١ - حفظ العهد .
 ٦٢ - حفظ عهد العبودية .
 ٦٣ - حفظ عهد الربوبية .
 ٦٤ - حفظ عهد التصوف .
 ٦٥ - حفظ عهد الحقيقة .
 ٦٦ - حفظ عهد المعاينة .
 ٦٧ - حقيقة الحق .
 ٦٨ - حقيقة الخلق .
 ٦٩ - حقيقة الحقائق .
 ٧٠ - الحقيقة المحمدية .
 ٧١ - الحقيقة الإنسانية الكمالية .
 ٧٢ - الحق المخلوق به .
 ٧٣ - حقائق الأسماء .
 ٧٤ - الحقائق السبعة الكلية .
 ٧٥ - الحقائق العشرة .
- ٧٦ - حقيقة التقوى .
 ٧٧ - حقيقة الإخلاص .
 ٧٨ - حقيقة الجنة .
 ٧٩ - حق اليقين .
 ٨٠ - الحكمة .
 ٨١ - الحكمة الجامعة .
 ٨٢ - الحكمة المجهولة .
 ٨٣ - الحكمة المنطوق بها .
 ٨٤ - الحكمة المسكوت عنها .
 ٨٥ - الحكيم .
 ٨٦ - حكمة إرسال البلايا والمحن .
 ٨٧ - الحياة .
 ٨٨ - حياة العامة .
 ٨٩ - حياة الخاصة .

باب الخاء

- ١ - خاطر .
 ٢ - الخاصة .
 ٣ - خاصة الخاصة .
 ٤ - الختم .
 ٥ - الخرس .
 ٦ - خرقة التصوف .
 ٧ - الخشوع .
 ٨ - خشوع العامة .
 ٩ - خشوع الخاصة .
- ١٠ - الخصوص .
 ١١ - الخضر .
 ١٢ - الخطرة .
 ١٣ - الخلة العامة .
 ١٤ - الخلة الخاصة .
 ١٥ - الخلة الكاملة .
 ١٦ - الخلوة .
 ١٧ - خلع العادات .
 ١٨ - خلع النعلين .

- | | |
|--------------------------|----------------------------|
| ٢٦ - خلاصة الخاصة. | ١٩ - الخلق الجديد. |
| ٢٧ - خلاصة خاصة الخاصة. | ٢٠ - الخلق الحسن مع الحق. |
| ٢٨ - الخوف. | ٢١ - الخلق الحسن مع الخلق. |
| ٢٩ - خوف العامة. | ٢٢ - الخلق الكامل. |
| ٣٠ - خوف أرباب المراقبة. | ٢٣ - الخلق العظيم. |
| ٣١ - خوف الخاصة. | ٢٤ - الخليفة الكامل. |
| | ٢٥ - الخليفة غير الكامل. |

باب الدال

- | | |
|----------------------|---------------------|
| ٤ - دهش أهل الإيمان. | ١ - الدبور. |
| ٥ - دهش أهل العيان. | ٢ - الدرّة البيضاء. |
| | ٣ - الدهش. |

باب الذال

- | | |
|-----------------------|------------------------|
| ١١ - الذكر الأكبر. | ١ - ذخائر الله. |
| ١٢ - الذكر الأرفع. | ٢ - ذروة رتب المشاهدة. |
| ١٣ - الذكر المرفوع. | ٣ - ذرى أعلى القلل. |
| ١٤ - الذكر الحقيقي. | ٤ - الذكر. |
| ١٥ - الذهب. | ٥ - الذكر على العموم. |
| ١٦ - الذوق. | ٦ - ذكر الخصوص. |
| ١٧ - ذو العقل. | ٧ - الذكر الظاهر. |
| ١٨ - ذو العين. | ٨ - الذكر الخفي. |
| ١٩ - ذو العقل والعين. | ٩ - ذكر السر. |
| | ١٠ - الذكر الشامل. |

باب الرءاء

- ١- رءس الصديقين .
- ٢ - الرءاعي .
- ٣ - الرءان .
- ٤ - الرب .
- ٥ - رب الأرباب .
- ٦ - رتب الأسماء .
- ٧ - رتب تعينات الأسماء والصفات .
- ٨ - رتب النعم .
- ٩ - رتب التجليات .
- ١٠ - رتب القرب .
- ١١ - رتبة المحبة المترتبة على الحرية .
- ١٢ - رتبة المحبة المترتبة على السلوك .
- ١٣ - رتبة التوحيد المترتبة على المحبة .
- ١٤ - رتبة المعرفة المعنية بقوله تعالى :
﴿فبى يسمع وبى يبصر﴾ .
- ١٥ - رتبة الخلافة .
- ١٦ - الرتق .
- ١٧ - الرجاء .
- ١٨ - رجاء المجازات .
- ١٩ - رجاء أرباب الرياضات .
- ٢٠ - رجاء أرباب القلوب .
- ٢١ - الرحمئن .
- ٢٢ - الرحمة الأصلية السابقة .
- ٢٣ - الرحمة الواسعة .
- ٢٤ - الرحمة السابغة .
- ٢٥ - الرحمة السائقة .
- ٢٦ - الرحمة الامتنانية .
- ٢٧ - الرحمة الامتنانية الخاصة .
- ٢٨ - الرحمة الوجودية .
- ٢٩ - الرءاء .
- ٣٠ - الرءى .
- ٣١ - رد الرءى .
- ٣٢ - رد التصرف .
- ٣٣ - الرسم .
- ٣٤ - رسم العلوم .
- ٣٥ - الرضى .
- ٣٦ - رضى العامة .
- ٣٧ - رضى الخاصة .
- ٣٨ - رضى المحب .
- ٣٩ - رضى الحق عن العبد .
- ٤٠ - رضى العبد عن الرب .
- ٤١ - الرعاية .
- ٤٢ - رعاية الأعمال .
- ٤٣ - رعاية الأحوال .
- ٤٤ - رعاية الأوقاف .
- ٤٥ - الرعونة .
- ٤٦ - الرغبة .
- ٤٧ - رغبة النفس .
- ٤٨ - رغبة القلب .

- ٤٩ - رغبة السر .
 ٥٠ - الرقيقة .
 ٥١ - رقيقة الإمداد .
 ٥٢ - رقيقة النزول .
 ٥٣ - رقيقة العروج .
 ٥٤ - رقيقة الارتقاء .
 ٥٥ - الرقائق .
 ٥٦ - رقوم العلوم .
 ٥٧ - الرهبة .
 ٥٨ - رهبة خاطر .
 ٥٩ - رهبة الباطن .
 ٦٠ - رهبة السر .
 ٦١ - الرؤية .
 ٦٢ - رؤية المجلد في المفصل .
 ٦٣ - رؤية المفصل في المجلد .
- ٦٤ - رؤية وجه الله تعالى في الأشياء .
 ٦٥ - رؤية وجه الحق في الأسباب .
 ٦٦ - رؤية كل شيء في كل شيء .
 ٦٧ - الروح .
 ٦٨ - روح الإلقاء .
 ٦٩ - الروح الأعظم .
 ٧٠ - الروح الأول .
 ٧١ - الروح الأقدم .
 ٧٢ - الروح الأوحى .
 ٧٣ - الروح المضاف .
 ٧٤ - الروح المحمدي .
 ٧٥ - روح الأرواح .
 ٧٦ - روح العالم .
 ٧٧ - الرياضة .
 ٧٨ - الريح .

باب الزاي

- ١ - الزاجر .
 ٢ - الزجاجاة .
 ٣ - الزمردة .
 ٤ - الزمان .
 ٥ - الزمان المضاف إلى الحضرة العنودية .
 ٦ - الزهد .
 ٧ - زهد العامة .
 ٨ - زهد أهل الإرادة .
- ٩ - زهد خاصة الخاصة .
 ١٠ - الزهد في الزهد .
 ١١ - الزوائد .
 ١٢ - زواهر الأبناء .
 ١٣ - زواهر العلوم .
 ١٤ - زواهر الوصلة .
 ١٥ - الزيتونة .
 ١٦ - الزيت .

132649

باب السين

- | | |
|------------------------|--------------------------------------|
| ٢٧ - سر الربوبية . | ١ - السابق . |
| ٢٨ - سر سر الربوبية . | ٢ - السالك . |
| ٢٩ - سرائر الآثار . | ٣ - السبب الأول . |
| ٣٠ - السرار . | ٤ - سبب الإجابة . |
| ٣١ - السرور . | ٥ - سبب المطاوعة . |
| ٣٢ - سرور الأعمال . | ٦ - سبب إرسال البلايا . |
| ٣٣ - سرور النظارة . | ٧ - سبب تعلق الإرادة بأحد الجائزين . |
| ٣٤ - سرورة النضارة . | ٨ - سبب الشطح . |
| ٣٥ - سعة القلب . | ٩ - السبحة . |
| ٣٦ - السفر الأول . | ١٠ - الستر . |
| ٣٧ - السفر الثاني . | ١١ - الستائر . |
| ٣٨ - السفر الثالث . | ١٢ - الستور . |
| ٣٩ - السفر الرابع . | ١٣ - سجود القلب . |
| ٤٠ - سقوط الاعتبارات . | ١٤ - السحق . |
| ٤١ - السكينة . | ١٥ - سدرة المنتهى . |
| ٤٢ - السلوك . | ١٦ - السر . |
| ٤٣ - السماع . | ١٧ - سر العلم . |
| ٤٤ - سماع العامة . | ١٨ - سر الحال . |
| ٤٥ - سماع الخاصة . | ١٩ - سر الحقيقة . |
| ٤٦ - السماع بالحق . | ٢٠ - سر السر . |
| ٤٧ - السماع في الحق . | ٢١ - سر التقديس . |
| ٤٨ - السماع للحق . | ٢٢ - السر المصون . |
| ٤٩ - السماع من الحق . | ٢٣ - سر التجليات . |
| ٥٠ - سمع الحق . | ٢٤ - سر العبادات . |
| ٥١ - السمع الكامل . | ٢٥ - سر القدر . |
| | ٢٦ - سر الكمال والأكمالية . |

- ٥٢ - سمع العالم .
 ٥٣ - السمسة .
 ٥٤ - السوى .
 ٥٥ - سؤال الحضرتين .
 ٥٦ - سواد الوجه في الدارين .
 ٥٧ - السير المحبي .
 ٥٨ - السير المحبوبي .

باب الشين

- ١ - الشاهد .
 ٢ - الشجرة .
 ٣ - الشرب .
 ٤ - الشريعة .
 ٥ - شروط الإرادة .
 ٦ - شروط التحقق بتجلي الحق في الأفعال .
 ٧ - شرط التحقق بالتجلي الصفاتي .
 ٨ - شروط التحقق بتجلية الذات .
 ٩ - شعب الصدع .
 ١٠ - الشفع .
 ١١ - الشكر .
 ١٢ - الشهود .
 ١٣ - شهود المتوسطين .
 ١٤ - شهود المنتهين .
 ١٥ - شهود المفصل في المجمل .
 ١٦ - شهود المجمل في المفصل .
 ١٧ - شواهد الحق .
 ١٨ - شواهد التوحيد .
 ١٩ - شواهد الأسماء .
 ٢٠ - الشؤون .
 ٢١ - الشوق .
 ٢٢ - الشيخ .
 ٢٣ - شيخ العارفين .

باب الصاد

- ١ - صاحب الزمان .
 ٢ - صاحب الوقت .
 ٣ - صاحب الحال .
 ٤ - صبيح الوجه .
 ٥ - الصبر .
 ٦ - الصبا .
 ٧ - الصحو .
 ٨ - صحو الجمع .
 ٩ - صحو المفيق .
 ١٠ - صدع الجمع .

- ١١ - صدع الشعب .
 ١٢ - الصديق .
 ١٣ - الصديقية .
 ١٤ - الصدق .
 ١٥ - صدق الأقوال .
 ١٦ - صدق الأفعال .
 ١٧ - صدق الأحوال .
 ١٨ - صدق الهمة .
 ١٩ - صدق النور .
 ٢٠ - الصدا .
 ٢١ - الصعق .
 ٢٢ - الصفاء .
 ٢٣ - صفاء خلاصة خاصة الخاصة .
 ٢٤ - صفوة صفاء خاصة الخاصة .
 ٢٥ - الصفوة .
 ٢٦ - صفوة أهل الله .
 ٢٧ - الصفة الذاتية للحق .
 ٢٨ - الصفة الذاتية للخلق .
 ٢٩ - الصفة الذاتية لكل شيء .
 ٣٠ - صورة علم الحق بنفسه .
 ٣١ - صورة الحق .
 ٣٢ - صورة الإله .
 ٣٣ - صورة الرحمن .
 ٣٤ - صورة جمعية الحقائق .
 ٣٥ - صورة جمعية الأسماء .
 ٣٦ - صورة ظاهرية الوجود الإلهي .
 ٣٧ - صورة الوجود الكوني .
 ٣٨ - صورة سرائر الآثار .
 ٣٩ - صورة حقيقة الحقائق .
 ٤٠ - صورة الشؤون .
 ٤١ - الصورة الأولى .
 ٤٢ - الصوامع .
 ٤٣ - صورة الإرادة .
 ٤٤ - صون القوتين .
 ٤٥ - صون العلم .
 ٤٦ - صون العمل .
 ٤٧ - صوم العامة .
 ٤٨ - صوم الخاصة .
 ٤٩ - صوم خاصة الخاصة .
 ٥٠ - صوم خلاصة خاصة الخاصة .
 ٥١ - صوم الشريعة .
 ٥٢ - صوم الطريقة .
 ٥٣ - صوم الحقيقة .
 ٥٤ - صوم أهل الحق .
 ٥٥ - الصوفي .

باب الضاد

٢ - الضياء .

١ - الضنائن .

باب الطاء

- | | |
|---------------------------|--------------------------|
| ١٦ - طمانينة خاصة الخاصة. | ١ - الطالع. |
| ١٧ - الطمس. | ٢ - الطاهر. |
| ١٨ - الطهارة. | ٣ - طاهر الظاهر. |
| ١٩ - طهارة البدن. | ٤ - طاهر الباطن. |
| ٢٠ - طهارة النفس. | ٥ - طاهر الجمعية. |
| ٢١ - طهارة القلب. | ٦ - طاهر السر والعلانية. |
| ٢٢ - طهارة السر. | ٧ - طاهر سر السر. |
| ٢٣ - طهارة الظاهر. | ٨ - الطمع. |
| ٢٤ - طهارة الباطن. | ٩ - الطب الروحاني. |
| ٢٥ - طهارة الجوارح. | ١٠ - طيب الأرواح. |
| ٢٦ - الطهارة للصورية. | ١١ - الطريق. |
| ٢٧ - الطهارة المعنوية. | ١٢ - الطريقة. |
| ٢٨ - الطهارة الحقيقية. | ١٣ - الطمانينة. |
| ٢٩ - الطهارة المرئية. | ١٤ - طمانينة العامة. |
| ٣٠ - الطوالع. | ١٥ - طمانينة الخاصة. |

باب الظاء

- | | |
|-----------------|--------------------|
| ٦ - الظل الأول. | ١ - ظاهرية الحق. |
| ٧ - ظل الإله. | ٢ - ظاهر الممكنات. |
| ٨ - الظلمة. | ٣ - ظاهر الوجود. |
| ٩ - الظهور. | ٤ - الظرف. |
| | ٥ - الظل. |

باب العين

- ١ - العالم .
- ٢ - عالم المعاني .
- ٣ - عالم الجبروت .
- ٤ - عالم الملكوت .
- ٥ - عالم الجمع .
- ٦ - عالم الأمر .
- ٧ - عالم الملك .
- ٨ - عالم الخلق .
- ٩ - عالم الصور .
- ١٠ - عالم الغيب .
- ١١ - عالم الشهادة .
- ١٢ - العالم الكبير .
- ١٣ - العالم الصغير .
- ١٤ - العالم .
- ١٥ - العارف .
- ١٦ - العامة .
- ١٧ - العالم العظيم .
- ١٨ - العبودية .
- ١٩ - العبادلة وهم على عدد الأسماء
الحسنی .
- ٢٠ - العبرة .
- ٢١ - عبرة أولى الأبصار .
- ٢٢ - عبرة العاقل .
- ٢٣ - عبرة اللبيب .
- ٢٤ - عبرة أهل السر .
- ٢٥ - العدل .
- ٢٦ - عرصة العلم الذاتي .
- ٢٧ - العروج .
- ٢٨ - العزم .
- ٢٩ - العطش .
- ٣٠ - العقل الأول .
- ٣١ - العقل المصور .
- ٣٢ - العقل القامع .
- ٣٣ - العقاب .
- ٣٤ - العلم .
- ٣٥ - العلم بحسب التعيين الأول .
- ٣٦ - العلم بحسب التعيين الثاني .
- ٣٧ - علم الشريعة .
- ٣٨ - علم الطريقة .
- ٣٩ - علم الحقيقة .
- ٤٠ - علم اليقين .
- ٤١ - العلم العرفاني .
- ٤٢ - العلم اللدني .
- ٤٣ - العلم الذوقي .
- ٤٤ - العلم المعطى للنعيم وللعذاب
الأليم .
- ٤٥ - العلوم الثلاثة .
- ٤٦ - العلم الحقيقي .
- ٤٧ - علو المفاضلة في التجليات .
- ٤٨ - العلة الغائية من العالم .

- ٤٩ - العلة الغائية لرفع الموانع .
 ٥٠ - العلة .
 ٥١ - العلل .
 ٥٢ - علل الخدمة .
 ٥٣ - علامة الوصول إلى محل القبول .
 ٥٤ - علامة التحقق بشهود التجلي
 الفعلي .
 ٥٥ - علامة التحقق بالاتحاد .
 ٥٦ - العماء .
 ٥٧ - العمد المعنوي .
 ٥٨ - عمدة سر القدر .
 ٥٩ - العنصر الأعظم .
 ٦٠ - العنقاء .
 ٦١ - العوالم .
 ٦٢ - عوالم اللبس .
 ٦٣ - العين الثابتة .
 ٦٤ - عين اليقين .
 ٦٥ - عين الحق .
 ٦٦ - عين الله .
 ٦٧ - عين العالم .
 ٦٨ - العين الباصرة .
 ٦٩ - عين الحياة .
 ٧٠ - العين المقصودة لعينها لا لغيرها .
 ٧١ - العين المقصودة لغيرها .
 ٧٢ - العيد .

باب الغين ء

- ١ - الغايات .
 ٢ - غاية الاتحاد للخلق .
 ٣ - الغاية من العالم .
 ٤ - الغاية من وجود الإنسان .
 ٥ - غاية قوى الإنسان ومداركه .
 ٦ - غاية اللسان .
 ٧ - غاية البصر .
 ٨ - غاية السمع .
 ٩ - غاية اليد .
 ١٠ - غاية الرجل .
 ١١ - غاية الغايات .
 ١٢ - غذاء الأعيان الممكنة .
 ١٣ - غذاء الوجود .
 ١٤ - الغربية .
 ١٥ - الغرق .
 ١٦ - الغراب .
 ١٧ - الغشاء .
 ١٨ - الغشاوة .
 ١٩ - الغنى .
 ٢٠ - الغنى من العباد .
 ٢١ - الغوث .
 ٢٢ - الغيب .

- ٢٣ - غيب الهوية .
 ٢٤ - الغيب المطلق .
 ٢٥ - الغيب المكنون .
 ٢٦ - الغيب المصون .
 ٢٧ - الغيبة .
 ٢٨ - الغيرة .
 ٢٩ - غيرة العابد .
 ٣٠ - غيرة المرید .
 ٣١ - غيرة العارف .
 ٣٢ - الغيرة في الخلق .
 ٣٣ - غيرة السر .
 ٣٤ - غيرة الحق .
 ٣٥ - الغين .
 ٣٦ - الغيون .

باب الفاء

- ١ - الفاني .
 ٢ - الفاني برغبته .
 ٣ - الفاني بالحق .
 ٤ - الفائز .
 ٥ - الفتوة .
 ٦ - فتوة الخلق .
 ٧ - فتوة التخلق .
 ٨ - الفتق .
 ٩ - الفتوح .
 ١٠ - فتوح العبارة .
 ١١ - فتوح الحلاوة .
 ١٢ - فتوح المكاشفة .
 ١٣ - فتح المضيق .
 ١٤ - فتح التولد .
 ١٥ - فتح الفهم .
 ١٦ - فتح الإسلام .
 ١٧ - فتح العقل .
 ١٨ - فتح النفس .
 ١٩ - فتح الروح .
 ٢٠ - فتح القلب .
 ٢١ - الفتح المبين .
 ٢٢ - الفترة .
 ٢٣ - الفراسة .
 ٢٤ - الفرق .
 ٢٥ - الفرق الأول .
 ٢٦ - الفرق الثاني .
 ٢٧ - الفرقان .
 ٢٨ - فرق الجمع .
 ٢٩ - فرق الوصف .
 ٣٠ - الفرق بين المتخلق والمتحقق .
 ٣١ - الفرق بين الشريف والكامل .
 ٣٢ - الفرق بين الخاصة والعامة .
 ٣٣ - الفرار .
 ٣٤ - فرار العامة .

- ٣٥ - فرار الخاصة .
 ٣٦ - فرار خاصة الخاصة .
 ٣٧ - الفصل .
 ٣٨ - فصل الوصل .
 ٣٩ - الفصل بين العامة والخاصة .
 ٤٠ - الفتور .
 ٤١ - الفعل .
 ٤٢ - الفقر .
 ٤٣ - الفقر التام .
 ٤٤ - فقر الغنى .
 ٤٥ - فقر الرضى والسخط .
 ٤٦ - فقر الفقر .
- ٤٧ - الفناء .
 ٤٨ - الفناء عن الشهوات .
 ٤٩ - فناء الراغب .
 ٥٠ - فناء المتحقق بالحق .
 ٥١ - فناء أهل الوجد .
 ٥٢ - فناء صاحب الوجود .
 ٥٣ - فناء الفناء .
 ٥٤ - فناء الوجود في الوجود .
 ٥٥ - فناء الشهود في الشهود .
 ٥٦ - الفهوانية .
 ٥٧ - الفوز الكبير .

باب القاف

- ١ - القابلية الأولى .
 ٢ - قابلية الظهور .
 ٣ - قاب قوسين .
 ٤ - القائم لله .
 ٥ - القائم بالله .
 ٦ - القبض .
 ٧ - القدر .
 ٨ - القدم .
 ٩ - قدم الصدق .
 ١٠ - قدم الجبار .
 ١١ - القرب .
- ١٢ - القران .
 ١٣ - القشر .
 ١٤ - القصد .
 ١٥ - القضاء .
 ١٦ - القطب .
 ١٧ - القطبية الكبرى .
 ١٨ - قطب الأقطاب .
 ١٩ - القلق .
 ٢٠ - القلم .
 ٢١ - القلم الأعلى .
 ٢٢ - القلب .

٢٦ - قوابل الوجود.

٢٧ - القوامع.

٢٣ - قلب الجمع والوجود.

٢٤ - قلب القلب.

٢٥ - القومة.

باب الكاف

- | | |
|--|---------------------------------|
| ١٧ - الكمال الذاتي. | ١ - كامل الإعصار. |
| ١٨ - الكمال الأسمائي. | ٢ - كامل الصناعة. |
| ١٩ - الكنز المخفي. | ٣ - الكبش. |
| ٢٠ - الكنوز. | ٤ - الكتاب المبين. |
| ٢١ - الكون. | ٥ - الكتاب الفعلي. |
| ٢٢ - كون الفطور غير مشتمت للشمل. | ٦ - الكتاب القولي. |
| ٢٣ - الكوكب الدرّي. | ٧ - كف الردي. |
| ٢٤ - كوكب الصبح. | ٨ - الكل. |
| ٢٥ - كيفية الانتشاء والترتيب والاندرج للأسماء. | ٩ - كل شيء. |
| ٢٦ - الكيمياء. | ١٠ - كليات مقامات السير المحقق. |
| ٢٧ - كيمياء السعادة. | ١١ - الكلمة. |
| ٢٨ - كيمياء العوام. | ١٢ - كلمة الحضرة. |
| ٢٩ - كيمياء الخواص. | ١٣ - الكلمة الغيبية. |
| ٣٠ - كيفية صدور العلم عن الحق. | ١٤ - الكلمة المعنوية. |
| | ١٥ - الكلمة الوجودية. |
| | ١٦ - الكمال. |

باب اللام

- | | |
|-------------|--------------|
| ٤ - لبس. | ١ - اللائحة. |
| ٥ - لحظ. | ٢ - اللب. |
| ٦ - اللسان. | ٣ - لب اللب. |

- ٧ - لسان الحق .
 ٨ - لسان العالم .
 ٩ - اللسان الناطق بالصواب .
 ١٠ - اللطيفة .
 ١١ - اللوح .
 ١٢ - اللوائح .
 ١٣ - اللوامع .
 ١٤ - ليلة القدر .
 ١٥ - ليلة قدر المرید .

باب الميم

- ١ - الماسك .
 ٢ - ماء القدس .
 ٣ - الماهية .
 ٤ - المبدئية .
 ٥ - المبدأ .
 ٦ - مبدأ جميع التعينات .
 ٧ - مبدأ الفرق .
 ٨ - مبدأ انتشاء الأسماء .
 ٩ - مبادئ النهايات .
 ١٠ - مبنى التصوف .
 ١١ - متعلق الإرادة الأولى .
 ١٢ - المتحقق بمعرفة الحق .
 ١٣ - المتحقق بمعرفة الخلق .
 ١٤ - المتحقق بمعرفة الحق والخلق .
 ١٥ - متصل الفصل .
 ١٦ - المثل .
 ١٧ - مثوبات الفقر وعقوباته .
 ١٨ - المجاهدة .
 ١٩ - مجارة الأسماء .
 ٢٠ - المجذوب .
 ٢١ - المجالي الكلية .
 ٢٢ - المجلى الأول .
 ٢٣ - المجلى الثاني .
 ٢٤ - المجلى الثالث .
 ٢٥ - المجلى الرابع .
 ٢٦ - المجلى الخامس .
 ٢٧ - المجلى السادس .
 ٢٨ - المجلى التام .
 ٢٩ - مجلى الأسماء الفعلية .
 ٣٠ - مجلى الأسماء الصفاتية .
 ٣١ - مجلى حقائق أسماء الذات .
 ٣٢ - مجلى حقيقة توحيد الأسماء .
 ٣٣ - مجمع صور الأوصاف .
 ٣٤ - مجمع البحرين .
 ٣٥ - مجمع الأسماء .
 ٣٦ - مجمع الأهواء .
 ٣٧ - مجمع الأضداد .
 ٣٨ - محل سلب الأحكام .

- ٣٩ - المحبة .
 ٤٠ - المحبة الذاتية .
 ٤١ - المحبة الأصلية .
 ٤٢ - المحبة الأصلية الذاتية .
 ٤٣ - المحبة الفعلية .
 ٤٤ - المحبة الحالية .
 ٤٥ - المحبة المرتبية .
 ٤٦ - المحبة الصفية .
 ٤٧ - المحبوب لعينه .
 ٤٨ - المحبوب المقرب لا غير .
 ٤٩ - المحفوظ .
 ٥٠ - محل نفوذ الاقتدار .
 ٥١ - محل الإحصاء .
 ٥٢ - المحو .
 ٥٣ - محو أرباب الظواهر .
 ٥٤ - محو أرباب السرائر .
 ٥٥ - محو الجمع .
 ٥٦ - المحو الحقيقي .
 ٥٧ - محو العبودية .
 ٥٨ - محو وجود عين العبد .
 ٥٩ - محو أهل الخصوص .
 ٦٠ - محو التشتت .
 ٦١ - محو المحو .
 ٦٢ - المحق .
 ٦٣ - المحاضرة .
 ٦٤ - المحادثة .
 ٦٥ - المحاذاة .
- ٦٦ - المحاسبة .
 ٦٧ - المخدع .
 ٦٨ - مدير الفلك .
 ٦٩ - المدد الوجودي .
 ٧٠ - المراقبة .
 ٧١ - مراقبة العامة .
 ٧٢ - مراقبة المريدين .
 ٧٣ - مراقبة الواصلين .
 ٧٤ - مراكب الطريق .
 ٧٥ - المرید .
 ٧٦ - المراد لعينه .
 ٧٧ - المراد .
 ٧٨ - المراد على التعيين .
 ٧٩ - المراد بالتبعية .
 ٨٠ - المراد لغيره .
 ٨١ - مرتبة ظهور الأسماء .
 ٨٢ - مرتبة الألوهية .
 ٨٣ - مراتب الكلية .
 ٨٤ - المرتبة الأولى .
 ٨٥ - المرتبة الثانية .
 ٨٦ - المرتبة الثالثة .
 ٨٧ - المرتبة الرابعة .
 ٨٨ - المرتبة الخامسة .
 ٨٩ - المرتبة السادسة .
 ٩٠ - مراتب القرب .
 ٩١ - مراتب الطهارة .
 ٩٢ - مراتب الخلق بالنسبة إلى أسماء الحق .

- ٩٣ - مراتب الجمع والوجود.
- ٩٤ - مرتبة أحدية الجمع.
- ٩٥ - مرتبة اضمحلال الرسوم.
- ٩٦ - مرتبة الجمع بين ثبوت الاعتبارات وعدمها.
- ٩٧ - مرتبة الخلافة الكبرى.
- ٩٨ - مراتب الكنايات والضمائر.
- ٩٩ - مراتب شهود الفعل.
- ١٠٠ - مرتبة شهود المتوسطين لكيفية صدور الأفعال.
- ١٠١ - مرتبة شهود الخاصة لصدور الأفعال.
- ١٠٢ - مرتبة شهود خاصة الخاصة لصدور الأفعال.
- ١٠٣ - مرتبة الصفات بحسب الانضياف إلى المظهر أو الظاهر أو إليهما.
- ١٠٤ - مرتبة ما ينضاف من الصفات إلى المظهر فقط.
- ١٠٥ - مرتبة ما ينضاف من الصفات إلى الظاهر بحسب اقترانه بالمظهر.
- ١٠٦ - مرتبة ما ينضاف من الصفات إلى الظاهر فقط.
- ١٠٧ - مراتب رؤية الحق.
- ١٠٨ - مرتبة رؤية المحجوبين.
- ١٠٩ - مرتبة رؤية أهل الشهود الحالي المستهلكين.
- ١١٠ - مرتبة شهود الكمل المتمكنين.
- ١١١ - مرتبة الإحسان الحكمية.
- ١١٢ - مرتبة الإحسان الإيمانية.
- ١١٣ - مرتبة الإحسان الشهودية.
- ١١٤ - مرآة الكون.
- ١١٥ - مرآة الوجود.
- ١١٦ - مرآة الحضرتين.
- ١١٧ - مرآة الذات والألوهية معاً.
- ١١٨ - المسافرة.
- ١١٩ - المسامرة.
- ١٢٠ - مسالك جوامع الأثينية.
- ١٢١ - مستوى الاسم الأعظم.
- ١٢٢ - مستند المعرفة.
- ١٢٣ - المستهلك.
- ١٢٤ - المسألة الغامضة.
- ١٢٥ - المستريح من العباد.
- ١٢٦ - مشرع الأسماء والصفات.
- ١٢٧ - المشاهدة.
- ١٢٨ - مشهود الكمل.
- ١٢٩ - مشارق الفتح.
- ١٣٠ - مشارق شمس الحقيقة.
- ١٣١ - مشرق القمر.
- ١٣٢ - مشرق الضمائر.
- ١٣٣ - المشكاة.
- ١٣٤ - المصباح.
- ١٣٥ - المصيب في نطقه.
- ١٣٦ - المضاهاة بين الشؤون والحقائق.
- ١٣٧ - المضاهاة بين الحضرات والأكوان.
- ١٣٨ - المضايق.

- ١٣٩ - المطلوب الحقيقي .
- ١٤٠ - مطلق صورة الكون .
- ١٤١ - المطالع .
- ١٤٢ - المطابقة .
- ١٤٣ - المَطَّلَع .
- ١٤٤ - المَطَّلَع بالتخفيف .
- ١٤٥ - مطلع الشمس .
- ١٤٦ - مظهر الإله .
- ١٤٧ - المظهر الجامع .
- ١٤٨ - مظهر حقيقة الجمع .
- ١٤٩ - مظهر الأحدية الجمعية .
- ١٥٠ - مظهر غاية الحضرات .
- ١٥١ - مظهر قاب قوسين .
- ١٥٢ - مظهر حضرة أو أدنى .
- ١٥٣ - مظهر حضرة النهاية .
- ١٥٤ - معاني أصول الأسماء .
- ١٥٥ - معينات الأسماء .
- ١٥٦ - المعاملات .
- ١٥٧ - معالم أعلام الصورة .
- ١٥٩ - المعلم الأول .
- ١٦٠ - معلم الملك .
- ١٦١ - المعرفة .
- ١٦٢ - المعرفة الحقيقية .
- ١٦٣ - المعرفة العيانية .
- ١٦٤ - المعاينة .
- ١٦٥ - المعراج .
- ١٦٦ - المعارج .
- ١٦٧ - مغرب الشمس .
- ١٦٨ - المعانق .
- ١٦٩ - مفاتيح الغيب .
- ١٧٠ - مفتاح سر القدر .
- ١٧١ - المفاتيح الأول .
- ١٧٢ - مفرح الأحران .
- ١٧٣ - مفرج الكروب .
- ١٧٤ - المفيق .
- ١٧٥ - المفيض .
- ١٧٦ - المقصود من الوجود .
- ١٧٧ - المقام .
- ١٧٨ - مقام الإسلام .
- ١٧٩ - مقام الإيمان .
- ١٨٠ - مقام الإحسان .
- ١٨١ - المقام الجامع لجميع الحقائق .
- ١٨٢ - مقام التحقيق بمعرفة الربوبية والعبودية .
- ١٨٣ - مقام المتوسطين .
- ١٨٤ - مقام المراد .
- ١٨٥ - مقام الإمامة العرفانية .
- ١٨٦ - مقام الإمامة الكمالية .
- ١٨٧ - مقام الرضى .
- ١٨٨ - مقام الجمع .
- ١٨٩ - مقام البقاء بعد الفناء .
- ١٩٠ - مقام التوحيد الأعلى .
- ١٩١ - مقام الأعراف .
- ١٩٢ - مقام الاستشراق .

- ١٩٣ - مقام تعانق الأطراف .
 ١٩٤ - مقام مجمع الأضداد .
 ١٩٥ - مقام نفي التفرقة وإثباتها .
 ١٩٦ - مقام المنتهى .
 ١٩٧ - مقام المنتهى .
 ١٩٨ - مقام التلبيس .
 ١٩٩ - مقام التجلي الجمعي .
 ٢٠٠ - مقام رؤية العين .
 ٢٠١ - مقام رؤية العين في الأين بلا أين .
 ٢٠٢ - مقام قبول الروح لما غاب عن
 الحس .
 ٢٠٣ - مقام السر الذي يعنى به النفس
 الرحماني ، ويسمى مقام التنزل الرباني .
 ٢٠٤ - مقام السوى .
 ٢٠٥ - مقام الغربية .
 ٢٠٦ - مقام التمكين في التلوين .
 ٢٠٧ - مقام الجلال .
 ٢٠٨ - مقام الجمال .
 ٢٠٩ - مقام الأكمالية .
 ٢١٠ - مقام المطاوعة .
 ٢١١ - مقام كمال المطاوعة .
 ٢١٣ - مقام من يتوقف وقوع الأشياء على
 إرادته .
 ٢١٤ - مقام الصديقية .
 ٢١٥ - مقام قاب قوسين .
 ٢١٦ - مقام أو أدنى .
 ٢١٧ - مقام الصحو المفيق .
 ٢١٨ - مقام العزم .
 ٢١٩ - مقام القصد .
 ٢٢٠ - المقت الكبير .
 ٢٢١ - المكان .
 ٢٢٢ - المكاشفة .
 ٢٢٣ - المكر .
 ٢٢٤ - الملك .
 ٢٢٥ - الملكوت .
 ٢٢٦ - ملك الملك .
 ٢٢٧ - الملامتية .
 ٢٢٨ - ملاك المحاسبة .
 ٢٢٩ - ممد الهمم .
 ٢٣٠ - الممسوك به .
 ٢٣١ - الممشوك لأجله .
 ٢٣٢ - المنصة .
 ٢٣٣ - المنصات .
 ٢٣٤ - منصة التجلي الأول .
 ٢٣٥ - منصة التجلي الثاني .
 ٢٣٦ - منصة التجلي الثالث .
 ٢٣٧ - منصة التجلي الرابع .
 ٢٣٨ - منصة التجلي الخامس .
 ٢٣٩ - منصة التجلي السادس .
 ٢٤٠ - المناصفة .
 ٢٤١ - المنهج الأول .
 ٢٤٢ - المنقطع الوجداني .
 ٢٤٣ - منقطع الإشارات .
 ٢٤٤ - منتهى المعرفة .

- ٢٤٥ - منتهى المقامات .
 ٢٤٦ - منشأ الأنس .
 ٢٤٧ - منشأ الهيبة .
 ٢٤٨ - منشأ أرواح الكائنات .
 ٢٤٩ - منشأ السوى .
 ٢٥٠ - منزل التدلي .
 ٢٥١ - منزل التداني .
 ٢٥٢ - منزل الدنو .
 ٢٥٣ - منبعث الجود .
 ٢٥٤ - المناسبة الذاتية بين الحق وعنده .
 ٢٥٥ - المناسبة المرآية .
 ٢٥٦ - المناسبة الجمعية .
 ٢٥٧ - المهيمون .
 ٢٥٨ - المولهون .
 ٢٥٩ - الموقف .
 ٢٦٠ - المواقف .
 ٢٦١ - موقع شمس الأسماء .
 ٢٦٢ - الموت .
 ٢٦٣ - الموت الأبيض .
 ٢٦٤ - الموت الأخضر .
 ٢٦٥ - الموت الأسود .
 ٢٦٦ - الموت الأحمر .
 ٢٦٧ - الموت الجامع .
 ٢٦٨ - الميزان .
 ٢٦٩ - ميزان العموم .
 ٢٧١ - ميزان الخصوص الظاهري .
 ٢٧٢ - ميزان الخصوص الباطني .
 ٢٧٣ - ميزان الخصوص السري .
 ٢٧٤ - الميزان الجامع .
 ٢٧٥ - ميزان المراتب .

باب النون

- ١ - الناطق بالصواب .
 ٢ - النبوة .
 ٣ - النجباء .
 ٤ - نحن .
 ٥ - النسبة السوائية .
 ٦ - النسبة الأولى .
 ٧ - النسبة الكبرى .
 ٨ - النعم الظاهرة .
 ٩ - النعم الباطنة الحقيقية .
 ١٠ - النعم الباطنة الإضافية .
 ١١ - النعم الحقيقية .
 ١٢ - النفس .
 ١٣ - النفس الرحماني .
 ١٤ - النفس .
 ١٥ - النفس الأمانة .
 ١٦ - النفس اللوامة .
 ١٧ - النفس المطمئنة .
 ١٨ - نفس محمد ﷺ .

- ١٩ - النقباء .
 ٢٠ - نقر الخاطر .
 ٢١ - نقض العهد .
 ٢٢ - نقض عهد الشريعة .
 ٢٣ - نقض عهد الطريقة .
 ٢٤ - نقض عهد الحقيقة .
 ٢٥ - نقض عهد التصرف .
 ٢٦ - النكاح الساري في جميع الذراري .
 ٢٧ - النهايات .
 ٢٨ - نهاية السفر والسير الأول .
 ٢٩ - نهاية السفر والسير الثاني .
 ٣٠ - نهاية السفر والسير الثالث .
 ٣١ - نهاية السفر والسير الرابع .
 ٣٢ - نهاية النهايات .
 ٣٣ - نهاية المقامات .
 ٣٤ - النواله .
 ٣٥ - نون النون .
 ٣٦ - النور .
 ٣٧ - النور الوجودي الظاهري .
 ٣٨ - النور الوجودي الباطني .
 ٣٩ - نور محمد ﷺ .
 ٤٠ - النور الأحدي .
 ٤١ - نور الأنوار .

باب الهاء

- ١ - الهاء .
 ٢ - الهاجس .
 ٣ - الهباء .
 ٤ - الهمة .
 ٥ - همة الإفاقة .
 ٦ - همة الأنفة .
 ٧ - همم أرباب المطالب العالية .
 ٨ - الهمم العالية .
 ٩ - الهوية .
 ١٠ - الهوية الكبرى .
 ١١ - الهوية المحيطة .
 ١٢ - الهوى .
 ١٣ - الهواجم .
 ١٤ - الهو .
 ١٥ - الهيولى .
 ١٦ - هيولى الهيولى .
 ١٧ - الهولييات .
 ١٨ - هيولى الكل .
 ١٩ - الهيولى الخامسة .
 ٢٠ - الهيبة .
 ٢١ - الهيمان .
 ٢٢ - هيمان المرید .
 ٢٣ - هيمان الواصل .

باب الواو

- ١ - الواو .
 ٢ - الواحدية .
 ٣ - الواحد .
 ٤ - الوارد .
 ٥ - الواقعة .
 ٦ - واسطة المدد .
 ٧ - واسطة الفيض .
 ٨ - الوتر .
 ٩ - الوجد .
 ١٠ - الوجود .
 ١١ - الوجود في التعيين الأول .
 ١٢ - الوجود في التعيين الثاني .
 ١٣ - الوجود الظاهر في المراتب الكونية .
 ١٤ - الوجود الظاهري .
 ١٥ - الوجود الباطني .
 ١٦ - الوجود العام .
 ١٧ - وجود الظفر .
 ١٨ - وجود السيار .
 ١٩ - وجهة الطلب .
 ٢٠ - وجها العناية .
 ٢١ - وجها الإطلاق والتقييد .
 ٢٢ - وجه الحق .
 ٢٣ - وجهة الحق .
 ٢٤ - وجهة جميع العابدين .
 ٢٥ - الوحدة .
 ٢٦ - الوجدانية .
- ٢٧ - وحدة الوجود .
 ٢٨ - وحدة المدارك .
 ٢٩ - الورقاء .
 ٣٠ - الورع .
 ٣١ - ورع الخاصة .
 ٣٢ - وراء اللبس .
 ٣٣ - وراء عالم اللبس .
 ٣٤ - الوصف الذاتي للحق .
 ٣٥ - الوصف الذاتي لكل شيء .
 ٣٦ - الوصل .
 ٣٧ - وصل الوصل .
 ٣٨ - الوصول إلى كمال القبول .
 ٣٩ - وضوح حجة الحق على الخلق .
 ٤٠ - وفاء العهد .
 ٤١ - وفاء عهد العامة .
 ٤٢ - وفاء عهد الخاصة .
 ٤٣ - وفاء عهد خاصة الخاصة .
 ٤٤ - وفاء عهد المحب .
 ٤٥ - الوفاء بعهد العبودية .
 ٤٦ - الوفاء بعهد الربوبية .
 ٤٧ - الوفاء بحفظ عهد التصرف .
 ٤٨ - الوقت .
 ٤٩ - الوقت الدائم .
 ٥٠ - الوقفة .

- ٥١ - الوقوف الصادق .
٥٢ - الولي .
٥٣ - الولاية .
٥٤ - الولايات .

باب الياء

- ١ - الياقوتة الحمراء .
٢ - اليدان .
٣ - يد الله .
٤ - اليقظة .
٥ - اليقين .
٦ - ينبوع مظاهر الوجود .
٧ - يوم الجمعة .

* * *

فهذه جملة الكلمات التي تضمنتها أبواب هذا الكتاب، وهي مشتملة من أسرار العلوم اللدنية والمعرفة الربانية، والمسائل الغامضة الإلهية، على ما لا يطلع عليه إلا من شاء الله تعالى من عباده الكمل والمقربين الأفراد، فإن تأملت ما يتلى عليك منها، وتدبرت ما يلقي إليك فيها، وراعت نسبة الكلام بعضه إلى بعض، وألحقت آخر الكلام بأوله، وعظفت أوله على آخره، من غير أن تمل مما تظن فيه من التكرار كنت حقيقاً بأن تُقدّم بمعرفة ما أودع فيه من النكت والأسرار المختصة بأرباب العلوم الحقيقية والمعارف الحقية الكاشفة عن لباب غوامض المسائل الدقيقة، والمعاني الرقيقة المتضمنة لأصول المعارف الإلهية التي لا يحظى بالكمال إلا من اتصف بها علماً وعملاً، فكان من فحول الرجال الواقفين مع الله في كل حال.

وهذا ابتداء شروعي في تفصيل ما أجملته من الكلمات، وتفسير ما يحتوي عليه من معاني الأسماء والصفات مستعيناً بالله ومتوكلاً عليه، وحامداً له على ما أنعم بالهداية إليه، ومصلياً على أكرم المقربين لديه، محمد المصطفى على كافة العالمين وعلى آله وأصحابه الذين ورثوا عنه أسرار علوم الأولين والآخرين، وعلى من فاز بتبعتهم من إخوانهم التابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين، وسلم.

باب الألف

أبواب

يشيرون بها إلى القسم الثاني من الأقسام العشرة، ذوات المنازل المائة التي ينزلها السائرون إلى الله تعالى.

والأقسام العشرة هي على هذا الترتيب:

بدايات، ثم أبواب، ثم معاملات، ثم أخلاق، ثم أصول، ثم أودية، ثم أحوال، ثم ولايات، ثم حقائق، ثم نهايات.

ويشتمل كل قسم من هذه الأقسام العشرة على عشرة منازل ينزلها السائرون إلى الحق عز اسمه.

فأما المنازل العشرة التي يشتمل عليها هذا القسم المسمى بالأبواب فهي:

حزن، خوف، إشفاق، خشوع، إخبات، زهد، ورع، تبتل، رجاء، رغبة.

وسميت هذه المنازل أبواباً؛ لأنها هي باب دخول النفس من الظاهر الذي هو تكميلها وتوصيلها بما تنتفع به عاجلاً، إلى الباطن بتوجيهها إلى عينها ونفسها، وتعديل صفاتها والنظر في عواقبها وتسكين وثباتها. وهذا إنما يتيسر على من يجاوز قسم البدايات، التي ستعرفها في باب الباء، وإذا تجاوزها بعد التحقق بملاكها وبأهم منازلها، وهي التوبة، والاعتصام، والرياضة، وبما يدخل في الرياضة من الفرار والمجاهدة والمكابدة حتى صارت هذه الأمور ملكة للنفس استعدت للدخول في قسم الأبواب التي ملاك منازلها أمور ثلاثة، هي: الزهد، ثم الورع، ثم الخوف.

كما هو مذكور في أبوابه بما يتضمن كل واحد من هذه المقامات الأمهات لما هو لها كالتمات.

أبو الأرواح

هو الروح المحمدي، الذي هو عبارة عن جمعية وحدة القلم الأعلى لانتشاء جميع الأرواح عن روحانيته ولاستفادة أرواح جميع الممكنات عنه؛ لكونه أول الأرواح التي لا ينعدم شيء منها، وكانت روح المصطفى ﷺ هي حقيقة هذا الروح الأول. لأنه

لما كانت جميع الأرواح إنما هي ظهورات وتعينات حصلت عن الحقيقة الروحية المسماة بالروح الأول. وكان هذا المظهر لأظهرته في ظاهرته وقدسه وروحانيته ظهر الروح فيه على ما هو عليه دون تغيير ولا تبديل، بل مجرد تعيين حصل للروح الأول عند ظهوره بهذا المظهر الأكمل الأظهر، وكما كان عليه السلام هو أبو الأرواح صار أباً بالمعنى لمن هو له ابن بالصورة.

وإلى هذا المعنى أشار «عمر السعدي بن الفارض»^(١) مترجماً مقام مورثه عليه السلام بقوله:
وإني وإن كنتُ ابن آدم صورةً قَلِي فِيهِ مَعْنَى شَاهِدٌ بِأَبُوْتِي

أبطن كل باطن وبطن

يعنون به غيب الهوية المقدسة، فإن الله تعالى «كان ولا شيء معه»^(٢)، فكيف يظهر لغير شيء، وهو الآن على ما عليه كان، فلماذا لا يدركه غيره، وإنما هو الآن على ما عليه كان، لأن ما يفرض غير إله أو سواه لا يصح استقلاله بشيئته ليكون شيئاً بنفسه، فضلاً عن أن يكون مدركاً بها أو لها، فالشيء حقيقة إنما هو الله تعالى، فلماذا لا تدركه الأبصار، ولا تحيط به البصائر، ولا تناله الأفكار، لأن الحقائق لا تحققه، وهو يتحققها لأنها لا هوية لها غير هويته.

أبطن الظهورات

هو التجلي الأول، لأنه عبارة عن ظهور الذات نفسها لنفسها، فليس قبله ظهور ليكون أبطن منه.

(١) هو الشيخ أبو حفص عمر بن أبي الحسن علي بن المرشد بن علي، يعرف بابن الفارض وينعت بشرف الدين، ويلقب بسلطان العاشقين. ولد ابن الفارض سنة ٥٧٦هـ وعاش في كنف الدولة الأيوبية. أسهم في الحركة العلمية والصوفية فكانت له صلوات قوية بسلطان العلماء العز بن عبد السلام وبالحسن ابن الصباغ القوصي والشيخ عبد الرحيم القنائي. له ديوان مشهور مطبوع وحظيت تائته بشروح عدة منها شرح البوريني والناقلي والقيصري والفرغاني وغيرهم. والشيخ ابن الفارض من القائلين بوحدة الوجود فضلاً عن وحدة الشهود. توفي بالقاهرة سنة ٦٣٢هـ.

(٢) رواه الحاكم بلفظ: «كان الله ولا شيء غيره». ونصه كاملاً: عن صفوان بن محرز عن بريدة الأسلمي قال: دخل قوم على رسول الله ﷺ فجعلوا يسألونه يقولون: أعطنا. حتى ساءه ذلك، ودخل عليه آخرون فقالوا: جئنا نسلم على رسول الله ﷺ ونتفقه في الدين ونسأله عن بدء هذا الأمر. فقال: «كان الله ولا شيء غيره وكان العرش على الماء وكتب في الذكر كل شيء، ثم خلق سبع سماوات، قال: ثم أتاه آت، فقال: إن ناقتك قد ذهبت، قال: فوددت أني كنت تركتها». (المستدرک، تفسير سورة هود، حديث رقم (٣٣٠٧)، [ج ٢ ص ٣٧١]، ورواه النسائي في السنن الكبرى، قوله تعالى: «وكان عرشه على الماء»، حديث رقم (١١٢٤٠) [ج ٦ ص ٣٦٣].

الأبدان الزكية

هي النقية من دنس البشرية، وما تدعو إليه الشهوة، والغضب، اللذان هما غطاء العقل وحجاب القلب، لأجل ما يقتضيانه من الميل إلى التهور والفجور اللذين هما طرفا الإفراط فيما تقتضيه القوة الشهوانية، والقوة الغضبية، فإذا نقيت الأبدان من اقتراف المعاصي، بحيث لا تفعل حراماً، ولا تأكله فتلك هي الأبدان الزكية.

الاتحاد

يطلق ويراد به عدة معان:

منها: تصيير الذاتين ذاتاً واحدة، وذلك محال، فإن كان فهو حالاً، أما كونه محالاً فلأنه: إن كان عين كل واحد منهما موجوداً في حال الاتحاد، فهما اثنان لا واحد.

وإن عدت العين الواحدة فقط، فليس ذلك باتحاد بين شيئين، بل عدم أحدهما، وإن عدما كان عدم الاتحاد أظهر، وأما أنه حال فلما يعرض لأصحاب المواجهيد حالة الاستغراق في حضرة المحبوب، بحيث لا يجد غير محبوبه كما قد جرب ذلك مَنْ وَجَدَهُ، فقال:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا

ولا يخفى معنى انمحاق ظلية العبد عند انفهاق تجلي نور الرب على من شاهد محو ضوء أدنى ذبالة في صحو شمس الظهيرة، ويوم أوجها في الموضع المسمى بقبة أزيّن، ويكفيه هذا مع علمه بأنه لا يصح أن يتعقل بين العبد والرب، كما بين ضوء الفتيلة ونور الشمس، لأنه إن كان النور الحق إنما هو الله وحده لم يصح في الظل أن يقاس به أصلاً.

ومنها: أن يراد بالاتحاد ظهور الواحد في مراتب العدد فيظهر الواحد كثيراً.

ومنها: أن يراد بالاتحاد اتحاد جميع الموجودات في الوجود الواحد من غير أن يلزم من ذلك ما يظن من انقلاب الحقائق أو حلول شيء في شيء، بل المراد من ذلك إن كل ما سوى الحق سبحانه لا حقيقة له إلا بالحق سبحانه.

بمعنى أن وجود الحق الذي به صار كل موجود موجوداً، إنما هو الوجود الواجبي، وهو غير منكر عند أرباب القلوب المنورة بنور وجهه المقدس، المشاهدين له في كل شيء بخلاف أرباب العقول المحجوبة بظلمة الأكوان، فإنهم لا يشاهدون وجهه تعالى في الأشياء، لوقوفهم معها، وإلى وحدة الوجود المشترك بين جميع الماهيات المتكثرة، هو إشارة الأكابر بقولهم: «الوحدة للوجود، والكثرة للعلم».

أي للمعلومات فإنها هي التي كثرت الوجود الواحد المظهر لها، والظاهر بها. ومنها: أنهم يطلقون الاتحاد على رؤية الأشياء بعين التوحيد في مثل ما إذا شوهد بالبصر أن الكتابة أو غيرها من الأفاعيل، إنما هي عن عين حركة اليد مع أن الدليل أثبت أن الله خالقها، وإنها أثر قدرته سبحانه، فمتى حصل الوقوف على هذا القدر من المعرفة بطريق الكشف والشهود، لا بطريق الاستدلال بالمعقول؟ سمي ذلك في اصطلاح القوم اتحاداً.

ومنها: أن هذه الطائفة تعبر بالاتحاد عن حصول العبد في مقام الانفعال عنه بهمته، وتوجه إرادته، لا بمباشرة، ولا بمعالجة، وظهوره بصفة هي للحق حقيقة يسمى اتحاداً لظهور حق في صورة عبد، ولظهور عبد في صورة حق.

ومنها: أنهم يطلقون الاتحاد ويريدون به حالة من كان الحق سمعه وبصره ولسانه ويده، بحيث تعم جميع قواه وجوارحه هويته تعالى على المعنى الذي يليق به سبحانه. وذلك نتيجة التقرب إليه بالنوافل المشار إليه بقوله ﷺ حكاية عن ربه أنه يقول: «لا يزال العبد يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه»^(١) الحديث، وهو الاتحاد المشار إليه بقول سيدي عمر:

وَجَاءَ حَدِيثٌ فِي اتِّحَادِي ثَابِتٌ رَوَيْتُهُ فِي الثَّقَلِ غَيْرُ ضَعِيفَةٍ
يُشِيرُ بِحُبِّ الْحَقِّ بَعْدَ تَقَرُّبٍ إِلَيْهِ بِتَقْلٍ أَوْ أَدَاءٍ فَرِيضَةٍ
وَمَوْضِعُ تَنْبِيهِ الْإِشَارَةَ ظَاهِرٌ بَكُنْتُ لَهُ سَمْعًا كَثُورَ الظُّهَيْرَةِ

ومنها: أنهم يطلقون الاتحاد ويريدون به حالة العبد عند انمحاق خلقيته في نور حقيقته، بحيث تزول عنه أحكام الكثرة، ويتحقق بالوحدة المشار إلى المتحقق بذلك بكونه مظهر أحدية الجمع، ومنصة التجلي الأول كما ستعرف ذلك، وهذا هو الاتحاد الذي أشار إليه سيدي «عمر» بقوله:

وَلَمَّا شَعَبْتُ الصَّدْعَ وَالتَّامَّتْ فُطُو رُ شَمَلٍ بِفَرْقِ الوَصْفِ غَيْرِ مُشْتَبٍ
تَحَقَّقْتُ أَنَا فِي الْحَقِيقَةِ وَاحِدٌ وَأَثَبْتُ صَخُوحَ الْجَمْعِ مَخَوَ التَّشْتَبِ^(٢)

(١) رواه البخاري في صحيحه، حديث رقم (٦١٣٧) [ج ٥ ص ٢٣٨١] ونصه: عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله قال: من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب. وما تقرب عبدي إليّ بشيء أحب إليّ مما افترضت عليه وما يزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن سألني لأعطينه ولئن استعاذني لأعيذنه، وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن نفس المؤمن يكره الموت وأنا أكره مساءته». والحديث رواه غير البخاري أيضاً.

(٢) قبله بيت هو:

فقوله: ولما شعبت الصدع، يعني: ولما رجعت في سرب نازلاً، ثم صاعداً بتقلباتي في أغوار الحب، وتنقلاتي في أطوار القرب، عارجاً عن جميع مراتب التفرقة، وعن رؤيتها إلى حضرة أحدية الجمع، بحيث لم تبق تفرقة بيني من حيث عيني وبينني من حيث حقيقة الحقائق، وبينني من حيث التجلي الأول، تحققت من أني وحضرة محبوبي عين ذات واحدة.

وأثبت صحو مقام أحدية الجمع عن سكر رؤية الغير. والغربة محو تشتت الغيرية بيني وبين محبوبي، فكما أن ذاتي في المرتبة الأولى منفي عنها التفرقة والغيرية بينها وبين جميع نسبها وشؤونها، فكذلك حكم صورتني ومعناني، فكان ذاتي كل شيء على التحقيق، وسيأتي إيضاح القول في معرفة المعنى المقصود من الشعب والصدع والتأم الفطور وفرق الوصف. وكونه غير مشتمل لشمول الجمع، وكذا معرفة المراد بصحو الجمع ومحو التشتت. كل ذلك في أبوابه إن شاء الله تعالى.

ومنها: أنهم يطلقون الاتحاد على حال من كان مرآة للحق، وهو المظهر الذي لا يكسب الظاهر وصفاً قادحاً في نزاهته، كما تحقق ذلك في باب المرأة. وهذا هو المتحقق بالوصول إلى كمال القبول، إذ لا أكمل من قبوله.

اتحاد الذات بالأسماء والصفات

ويقال: توحد الذات، ويسمى اتحاد الذات بالوحدانية، وسيأتي في باب الواو.

اتحاد الشريعة والحقيقة

معناه صدق كل واحد منهما على الآخر، فإن الشريعة حقيقة من حيث أنها وجبت بأمر الحق، وكذا الحقيقة شريعة من حيث إن المعرفة بها وجبت بأمره الذي شرعه لنا.

الاتصال

هو مقام توارد الإمداد من حضرة الكريم الجواد.

والاتصال: أحد المنازل العشرة التي يشتمل عليها قسم الحقائق، فإن السائر إلى الله تعالى إذا انتهى به إلى مقام البسط الذي يوجب السكر، فإن ارتقى عنه إلى مقام الصحو نزل بعده في منزلة الاتصال، ثم ينفصل عن رؤية الاتصال المنبئ عن نوع من

⁼ ولم يبق ما بيني وبين توثقي بإيناس ودي ما يؤدي لوحشتي (ديوان الفارض، ص ٦٩، طبعة دار الكتب العلمية - بيروت).

الانفصال، كما ستعرف معنى كل واحد من هذه المنازل في بابه.

اتصال الاعتصام

ويقال: الاعتصام بالاتصال، وهو اعتصام الخاصة الذين هم أهل الوصول إلى الحضرة. والمراد باتصال الاعتصام شهود الحق تفريداً، أي شهوده منفرداً ولا شيء معه، وذلك بعد الاستجلاء له تعظيماً كما ستعرف معنى ذلك.

اتصال الشهود

معناه سقوط الحجاب بالكلية.

اتصال الوجود

معناه وجود الحق وجود عين، أي: وجود معاينة، وذلك بالانتهاء إلى حضرة الجمع التي ستعرفها في باب الحاء.

اتصال الانفصال

معناه رؤية وصل الوحدة لفصل الكثرة، وذلك حال من شاهد الوحدة في الأشياء. ويطلق اتصال الانفصال على زوال حظوظ العبد الموجب لاتصاله بالحق. قال «ابن عربي» في قوله: «سرين منفصلين عن ثلاثة أسرار من «الفتوحات» وهو منزل «حمعسق»، وفيه علم الاتصال بمن، والانفصال عمن، والانفصال والاتصال فيمن وهو علم غريب يتضمن الوجود كله وغير الوجود. فإن الموجود المقيد قد انفصل عن حال عدم، واتصل بحال الوجود انفصال ترجيح واتصال. وأما الموجود المطلق فانفصاله عن عدم انفصال ذاتي غير مرجح، فمن علم هذا العلم علم أين كان وعمن انفصل وبمن اتصل».

اتهام التوبة

معناه اتهام العبد نفسه في صحة توبته، وفي كونه ممن يقبلها الله منه لكون ذلك راجعاً إلى مشيئته، أو لئلا يكون فيمن قد سبق في علم الحق عودته إلى الذنب بعد توبته.

اتهام الطاعة

توبة كانت أو غيرها، وذكروا في ذلك وجوهاً:

منها: أن يتهم العبد إخلاصه فيها .

ومنها: أن يتهم نفسه في أنه قد وفى للطاعة حقها ليقبلها الله تعالى .

ومنها: أن يتهمها من حيث نسبتها إلى نفسه، أما على مقتضى الطريقة، فلكونها لا تخلو عن حظ طلب العوض عنها في الآخرة، وأما على مقتضى الحقيقة فلرجوع الكل إلى الله تعالى .

الإثبات

يعني به إقامة أحكام العبادة برفع أوصاف العادة .

إثبات المعاملات

يعني به الإثبات الذي في مقابلة محو الزلات المشار إليه بآية: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ أَلْسِفَاتٍ﴾ [هُود: الآية ١١٤] . فهذه الحسنات تحقق إثبات المعاملات .

إثبات الموصّلات

يعني به الإثبات الذي في مقابلة تطهير السرائر من الآفات، فإن إثبات المعاملات كما أنه نتيجة لتطهير الظواهر من الزلات، فكذا إثبات الموصّلات نتيجة لتطهير السرائر عن الآفات .

إثبات الخصوص

يعني به إثبات الحق ونفي ما سواه .

إثبات الحقيقة

ويقال: إثبات خلاصة أهل الخصوص، ومعنى هذا الإثبات إثبات الحق عيناً، وإثبات الحق عيناً، بحيث لا يفرد الحق عن الخلق، ولا الخلق عن الحق، لأن من شهد أن الوجود حق بلا خلق، فقد قيد الحق وحدّه، ووصفه بصفة الممكنات، ومن شهد الخلق بلا حق؛ فقد جعل مع الحق موجوداً قائماً بذاته . ومن شهد خلقاً بحق فهو صاحب المشاهدة المشار إليها بإثبات الحقيقة، وإثبات خلاصة الخاصة المشار إليها بقول الشيخ^(١) في «الفتوحات المكية»:

(١) أي الشيخ الأكبر والكبريت الأحمر محمد بن أحمد بن عبد الله الحاتمي من ولد عبد الله بن حاتم أخي عدني بن حاتم من قبيلة طلي، يكنى أبا بكر ويلقب بمحيي الدين ويعرف بالحاتمي وبابن عربي .

العَبْدُ عَيْنُ الْحَقِّ لَيْسَ سِوَاهُ وَالْحَقُّ عَيْنُ الْعَبْدِ لَسْتَ تَرَاهُ
فَانظُرْ إِلَيْهِ بِهِ عَلَى مَجْمُوعِهِ لَا تُفَرِّدْنَهُ فَتَسْتَبِيحَ حِمَاهُ^(١)
أي تضيف إلى الحق ما هو للعبد، وإلى العبد ما هو للحق، فذلك هو المعنى
باستباحة حماه تعالى كما عرفت.

إثبات خلاصة أهل الخصوص

هو إثبات الحقيقة كما عرفت.

الأحد

هو اسم الذات باعتبار سقوط جميع الاعتبارات عنها، وانتفاء جميع التعينات،
وذلك بخلاف الواحد، فإن الذات إنما تسمى به باعتبار ثبوت جميع الاعتبارات،
والتعينات التي لا تنتهي، كما ستعرف ذلك في باب التاء، عند معرفة التعين الأول.

الأحدية

هي اعتبار الذات من حيث لا نسبة بينها وبين شيء أصلاً ولا شيء إلى الذات
نسبة أصلاً، ولهذا الاعتبار المسمى بالأحدية تقتضي الذات الغنى عن العالمين، لأنها
من هذه الحيثية لا نسبة بينها وبين شيء أصلاً. ومن هذا الوجه المسمى بالأحدية
يقتضى أن لا تدرك الذات ولا يحاط بها بوجه من الوجوه لسقوط الاعتبارات عنها
بالكلية. وهذا هو الاعتبار الذي به تسمى الذات أحداً كما عرفت، ومتعلقه بطون
الذات وإطلاقها وأزليتها.

الأحدية الذاتية

هي ما عرفته من اعتبار الذات من حيث لا نسبة لها إلى شيء أصلاً، ولا لشيء

⁼ ولد سنة ٥٦٠ هـ في مدينة مرسية بالأندلس وتوفي في دمشق سنة ٦٣٨ هـ، خاتم الأولياء كما يقول عن
نفسه له مؤلفات كثيرة في علمي الطريقة والحقيقة من أشهر تصانيفه «فصوص الحكم» و«الفتوحات
المكية» (فصوص الحكم بتحقيقنا ص ٢١ وما بعدها، طبعة دار الكتب العلمية - بيروت).

(١) انظر الفتوحات المكية، الباب الرابع وخمسمائة (٢٠٨/٧) طبعة دار الكتب العلمية - بيروت.
ووردت فيه الأبيات على النحو التالي:

فالحق عين العبد ليس سواه	والحق غير العبد لست تراه
فانظر إليه به على مجموع	لا تُفَرِّدْنَهُ فَتَسْتَبِيحَ حِمَاهُ
هذا هو الحق الصريح فأخلصوا	لله منك عبادة تلقاه

إليها نسبة بوجه ولا تُذكر ولا تُحاط بها بوجه، والذات باعتبار هذه الأحدية تقتضي الغنى عن العالمين.

الأحدية الصفاتية

يعنى بها اعتبار الذات من حيث اتحاد الأسماء والصفات فيها، وانتشاؤها عينها. وهذا الاعتبار يسمى بواحدية الذات أيضاً كما سيأتي في باب الواو، وبهذا الاعتبار تتحد الأسماء على اختلافها، ويدل كل اسم منها عليها، وإن فهم منه معنى يتميز به عن غيره من الأسماء.

أحدية الأسماء

هي الأحدية الصفاتية كما عرفت.

الأحدية الفعلية

يعنى بها رفع الوسائط في الأفعال، ورؤيتها كلها فعل الحق تعالى وحده. وينبغي أن تعلم أن لهذه الأحدية الفعلية اعتبارين:

أحدهما: سقوط اعتبار الوسائط، وهذا حال المُستهلكين.

وثانيهما: اعتبار الأحدية المشهودة لصاحب مقام الأكمالية، التي باعتبارها يكون المراد برفع الوسائط، التمييز بجهة انتساب الفعل إلى الحق عن جهة انتسابه إلى الخلق، لأن المراد برفع الوسائط في نظر الكامل سقوط اعتبارها، لأن ذلك حال المستهلكين كما عرفت.

أحدية الجمع

ويقال: حضرة أحدية الجمع، ومرتبة أحدية الجمع. والمراد بذلك: أول تعيينات الذات، وأول رتبها، الذي لا اعتبار فيه لغير الذات فقط، كما هو المشار إليه بقوله ﷺ: «كان الله ولا شيء معه»^(١)، وذلك لأن الأمر هناك، أعني في مرتبة أحدية الجمع وحداني، إذ ليس ثم سوى ذات واحدة مندرج فيها نسب واحديتها، التي هي عين الذات الواحدة. فهذه النسب وإن ظهرت بصور الأوصاف في المرتبة الثانية التي هي حضرة تفصيل المعلومات، وتميزها، إنما يجمعها وصفان هما: الوحدة والكثرة،

(١) هذا الحديث سبق تخريجه.

ولكونهما صورتني نسبتين من نسب الذات الجامعة المجتمعة غير المفارقة، والمتفرقة لم تكن التفرقة الحاصلة بهذين الوصفين تفرقة حقيقية في نفس الأمر، فتصير تلك التفرقة مشتتة لشمول جمعية الذات، لأنهما نسب الذات في أول رتبها المحكوم فيه بنفي الغير والغيرية هناك، فهي أعنى تلك النسب والإضافات أوصاف محكوم بالتفرقة بينها وبين الموصوف بها في الرتبة الثانية.

فهي من حيث باطنها الذي هو شؤون الذات هي عين الذات، لا غيرها. إذ لا غيرية، ولا مغايرة هناك، لأنها ليست هي. ثم أوصافاً للذات بل هي عين الذات، فهذا هو مقام أحدية الجمع، الذي لا تصح فيه رؤية تفرقة بين الذات من حيث تعيينها، وبينها من حيث إطلاقها، أو قل بينها من حيث حقيقة الحقائق، وبينها من حيث التجلي الأول لعلو هذا المقام الذي هو مقام أحدية الجمع.

وفرقته على جميع مراتب التفرقة فرقية بها يصير الوصف والموصوف، أو قل الذات وشؤونها عين ذات واحدة بلا مغايرة ولا غيرية، ولهذا كان من ترقى سره عن التأثير بمراتب التفرقة والتقييد بثمراتها، والانحجاب برؤيتها إلى حضرة أحدية الجمع عند تمام حياته الحقيقية وعن جميع أحكام الكثرة والغيرية لم يبق من حقيقته شيء سوى هذه الحقيقة الأحدية.

وهو القائل:

«تحققت أنا في الحقيقة وأحد»^(١) الخ

وقوله:

«أنا من أهوى ومن أهوى أنا»^(٢)

وقوله:

«تحققت أني عين من أنا عبده»

وأمثال ذلك مما قد عرفت ما هو المراد به.

إحصاء الأسماء

معناه الإحصاء المذكور في قوله ﷺ: «إن لله تسعة وتسعين اسماً، مائة إلا

(١) هذا البيت هو لسلطان العاشقين ابن الفارض كما سبق ذكره. وتتمته: وَأَثْبَتَ صَخْوُ الْجَمْعِ مَخْوُ التَّشْتِ. (الديوان ص ٦٩، طبعة دار الكتب العلمية - بيروت).

(٢) هذا البيت هو للحلاج، وتتمته: نحن روحانٍ حَلَلْنَا بَدَنًا. (ديوان الحلاج، روحان في جسد، ص ١٥٨، طبعة دار الكتب العلمية - بيروت).

واحد، من أحصاها دخل الجنة»^(١).

وفي رواية: «وهو وتر يحب الوتر».

وقد اختلفت أقاويل أهل العلم في معنى الإحصاء المفهوم من قوله ﷺ، فقيل: معنى أحصاها: علم معانيها، وقيل معناه: من اعتقد أنه تعالى تسمى بها.

وقيل: معناه من جمع إلى اعتقاد ذلك العمل بما علمه منها مثل:

أنه إذا سمع أن من أسمائه الرزاق مثلاً أيقن بذلك أن رزقه ليس على أحد غير ربه فاطمأنت نفسه إليه سبحانه في إيصاله رزقه إليه، فعلم أن الحق سبحانه هو الذي يوصل إليه الرزق الروحاني الذي هو الإيمان والهداية بمراتبها التي هي العلم وما يتفرعان إليه، وذلك كالتوبة، والزهد، والإنابة، والتوكل، والعفو، والحلم، والإيثار وغير ذلك. وأنه تعالى هو الذي يوصل إليه الرزق النفساني كالحياة والسؤدد والحشمة، والرفعة في النشاطين، وقبول القلوب، ونحو ذلك. وأنه تعالى هو الموصل إليه رزقه الجسماني من المطعم الشهوي، والملبس البهي، والمنكح المرضي، والأموال والخزائن، والذخائر، وطيبة العيش وأمثال ذلك.

وهكذا فيما سوى ذلك من الأسماء، وذلك بأنه إذا اعتقد العبد كونه تعالى قد تسمى بالضر والنافع جزم بأنه لا خير، ولا شر، ولا نفع، ولا ضر، ولا طاعة، ولا معصية، ولا إيمان، ولا كفر، إلا عن قدرته وإرادته، لدخول جميع ذلك وأمثاله تحت النفع والضر.

فمن تحقق بذلك لم يلجأ إلا إلى الله تعالى، ولم يعول في شيء من الأمور إلا عليه تعالى، وهذا هو الرأي الذي يُعتمد عليه عند علماء الحقيقة، الذين هم شيوخ الطريقة في معنى الإحصاء المذكور في الحديث، فإذا عرفت هذا فاعلم أنهم قد قسموا الإحصاء بهذا المعنى إلى ثلاثة أقسام: تعلق، وتحقق، وتخلق.

وإن الذي يحصي الأسماء الإلهية بإحدى هذه الأقسام الثلاثة يدخل الجنة، كما أخبر ﷺ.

فأما إحصاؤها تعلقاً

فذلك بأن يطلب الإنسان آثار كل واحد منها في نفسه وبدنه، وجميع قواه

(١) رواه البخاري في صحيحه، حديث رقم (٢٥٨٥) [ج ٢ ص ٩٨١] ومسلم في صحيحه، حديث رقم (٢٦٧٧) [ج ٤ ص ٢٠٦٣] وابن حبان في صحيحه، حديث رقم (٨٠٧) [ج ٣ ص ٨٧] والحاكم في المستدرک، حديث رقم (٤١) [ج ١ ص ٦٢]، والترمذي في جامعه الصحيح، حديث رقم (٣٥٠٦) [ج ٥ ص ٥٣٠] ورواه غيرهم.

وأعضائه، وأجزائه في مجامع حالاته وهياته النفسانية، والجسمانية، والروحانية. وفي جملة تطوراته وتنوعات ظهوراته نوماً ويقظة، وقياماً وقعوداً، وطاعة ومعصية، وقبضاً وبسطاً، وصحة وسقماً، ورضى وغضباً، ولذة وألماً، وراحة وتعباً، وشدة وليناً، وسعة وضيقاً، وغنى وفقراً. ونحو ذلك من الأمور التي تفهم منها ما أردنا، بحيث يرى أن جميع ذلك كله، وغيره إنما هو من أحكام أسماء الإله تعالى، فيضيف كل ما يظهر فيه ومنه إليها وإلى آثارها على الوجه اللائق، والطريق الموافق لما يقتضيه أدب أهل المعرفة، ثم يقابل كل واحد منها بما يليق من شكر، أو صبر، أو ملق، أو عذر، أو استعانة، أو خضوع، أو استحياء، أو تذلل، أو التجاء، أو استكانة، أو انكسار، أو ندامة، أو استغفار، أو استعانة، أو استمداد، ونحو ذلك من أوصاف العبودية، وأداء موجب حقوق الربوبية.

فمثل هذا الإحصاء والعد، وأداء الحق الواجب بقدر الوسع والجهد هو الذي به يستحق العبد من ربه إدخاله جنة الأعمال.

وأما إحصاؤها تخلُّقاً

فذلك بتطلع الروح الروحانية إلى حقائق هذه الأسماء، ومعانيها، وصفاتها، والتخلُّق، والاتصاف بحقيقة كل واحد منها على وفق الأمر الوارد في قوله ﷺ: «تخلُّقوا بأخلاق الله».

فيدخل بهذا العد والإحصاء المترتب عليه هذا التخلُّق والاتصاف في جنة الميراث المشار إليه بقوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ﴾ [المؤمنون: الآية ١٠].

وأما إحصاؤها تحقُّقاً

فذلك إنما يتحقق به من تحقق بالتقوى، والانخلاع عن كل ما قام به وظهر فيه من الصور والمعاني والآثار المتسمة بسمة الحدوث والاستتار بسبحات أعيانها وأسرارها وأنوارها، فيدخل عند ذلك جنة الامتنان وستعرف هذه الجنان، أعني جنة الأعمال، والميراث، والامتنان، في باب الجيم إن شاء الله تعالى.

أحوال

يشيرون بها إلى الواردات التي يحصل بعضها من ثمرات الأعمال الصالحة الخالصة من الأكدار وبعضها من المواهب الإلهية الخارجة عن العمل والاكتساب.

والأحوال اسم لعشرة منازل ينزل فيها السائرون إلى الله تعالى، وهي: المحبة، والغيرة، والشوق، والقلق، والعطش، والوجد، والدهش، والهيمنان، والبرق، والذوق.

كما نبين كل واحد من هذه المنازل وما هو مقصود القوم منه في أبواب هذا الكتاب.

وإنما سميت هذه المنازل أحوالاً لتحول العبد فيها من التقييدات بالأوصاف المانعة له عن الترقى في حضرات القرب التي ستعرف ترتيبها في باب الحاء، والراء، مرتقياً فيها بسره من دركات نازلة جزئية إلى حضرات عالية كلية، وهي التي يشتمل عليها الاسم الظاهر الذي بتجليه ترى الوحدة في عين الكثرة الظاهرة بالذات وقواها وآلاتها، كما ستعرف ذلك في باب تجلي الاسم الظاهر إن شاء الله تعالى.

احتساب

ويقال: الحسبة.

ومعناه: أن تكون أفعال العبد احتساباً لله تعالى.

وهو معنى قوله عليه السلام: «من قام ليلة القدر إيماناً واحتساباً لله تعالى»^(١) الخ.

أي لأجل الله، بحيث لا يداخل أعماله شيء من الحظوظ النفسانية دنيوية كانت أو أخروية؛ من رغبة أو رهبة، أو تطلع إلى نيل رتبة عليّة، أو حالة مرضية من الرتب والحالات المنسوبة إلى رتب الحق وأهله فضلاً عن الباطل وأهله، بل إنما يعلم ويعمل احتساباً لله تعالى، لا ليدخل بعلمه وعمله في أمر محبوب أو يخرج بذلك من مكروه، بل إنما يعمل ما يعمل احتساباً لله، أي لا يداخل في الحساب عندما يعلم أو يعمل بعلمه شيء سوى ذات الحق تعالى.

إحسان

الإحسان: اسم جامع لجميع أبواب الحقائق، وهو: «أن تعبد الله كأنك تراه».

هكذا أجاب النبي ﷺ جبريل عليه السلام في الحديث الصحيح المسمى حديث الإيمان الذي أخرجه مسلم في صحيحه^(٢).

(١) رواه البخاري في صحيحه، حديث رقم (١٨٠٢) [ج ٢ ص ٦٧٢]، ومسلم في صحيحه، حديث رقم (٧٦٠) [ج ١ ص ٥٢٣]، وابن حبان في صحيحه، حديث رقم (٢٥٤٣) [ج ٦ ص ٢٨٣]، وأبو داود في سننه، حديث رقم (١٣٧٢) [ج ٢ ص ٤٩]، والترمذي في جامعه الصحيح، حديث رقم (٦٨٣) [ج ٣ ص ٦٧]، ورواه غيرهم.

(٢) حديث رقم (٨) [ج ١ ص ٣٦]، والبخاري في صحيحه، حديث رقم (٥٠) [ج ١ ص ٢٧]، وابن خزيمة في صحيحه، حديث رقم (٢٢٤٤) [ج ٤ ص ٥]، والحاكم في المستدرک، حديث رقم (٥٣) [ج ١ ص ٧٠] وأبو داود في سننه، حديث رقم (٤٦٩٥) [ج ٤ ص ٢٢٣] ورواه غيرهم.

وإنما كان الإحسان اسماً جامعاً لجميع الحقائق لأنه هو مقام التحقق بمعرفة الربوبية والعبودية، معاً، لما في قوله ﷺ: «كأنك تراه» من إثبات الرؤية ونفيها، أي إنك تراه، وما تراه حالة رؤيتك له، لأن عين ما ترى عين لا ترى، لأنك لا ترى شيئاً إلا به، وفيه، وله. وإذا استحال أن ترى شيئاً سواه غير قائم به فالكل تعيناته، فلا شيء يوصف بما سواه بأنه عينه أو أنه غيره، فإذا ذقت هذا تحققت بأنك لست ناظراً إليه، بل كأنك ناظر إليه، لتعالى الذات الأقدس، تعزز وتقدس أن يرى في إطلاقه لغير ذاته.

فإذا عبدته بهذا الشهود كنت ممن عرف المشهود، وتحقق منه له بالشهود.

الإخلاص

يعني به تصفية كل عمل قلبي أو قلبي من كل شوب، بحيث يكون العمل لله وحده.

قال تعالى: ﴿أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الخَالِصُ﴾ [الزمر: الآية ٣].

أي من كل شوب يمازجه من الرياء وطلب التزيين عند الناس لتحصيل الجاه والحرمة.

قال ﷺ: «إن لكل حق حقيقة، ولا يبلغ أحد حقيقة الإخلاص حتى لا يحب أن يحمده الناس على ما يفعل من خير»^(١).

وعند الطائفة أن هذا الإخلاص هو إخلاص العوام.

إخلاص العوام

هو ما عرفته. وقد يقال: بأنه عبارة عن تصفية الأعمال عما يشوبها من الحظوظ المتعلقة بأغراض الدنيا.

(١) أورده السيوطي في الدر المنثور وذكر تخريجه، [ج ٢ ص ٧٢٤] وأورده الحكيم الترمذي في نواتج الأصول [ج ٢ ص ٤٩]، ونصه: عن أبي ذر رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «ليس الزهادة في الدنيا بتحريم الحلال ولا بإضاعة المال ولكن الزهادة أن لا يكون شيء مما في يدك أو ثقتك منك مما في يدي الله تعالى، وأن يكون ثواب المصيبة أحب إليه من أن لو نفيت المصيبة عنه ولكل حق حقيقة ولا يبلغ العبد حقيقة الإيمان حتى يعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه وأن ما أخطاه لم يكن ليصيبه، ولكل حق حقيقة، ولا يبلغ العبد حقيقة الإخلاص حتى لا يحب أن يحمده في كل شيء يعمل الله تعالى».

إخلاص الخواص

هو إخراج رؤية العمل من العمل، بحيث لا تفتخر في نفسك بالعمل ولا تعتقد أنك تستحق عليه ثواباً لكونك لا ترضي به الله، ولا تراه لائقاً بجنابه العزيز تعالى، بل تراه من عين المنة عليك، والهبة لك، لا لأنه منك. وبهذا الإخلاص يحصل الخلاص من طلب الأعواض، فإن العبد وما يملك لسيده.

إخلاص خاصة الخاصة

هو الخلاص من رؤية الإخلاص، فإن رؤية الإخلاص علة تحتاج إلى إخلاص منها، وذلك بأن ترى أنه تعالى هو الذي استخلصك فجعلك مخلصاً.

الأخلاق

هي عشرة منازل ينزل فيها السائرون إلى الله تعالى، وهي: الصبر، والرضى، والشكر، والحياء، والصدق، والإيثار، والخلق، والتواضع، والفتوة، والانبساط. وقد ذكرنا كل واحد منها في الأبواب الثلاثة من هذا الكتاب، وبيننا مقصود القوم منه، وإنما سميت هذه المنازل أخلاقاً لأنها هي الأوصاف التي يحتاج إلى التخلق بها لمن أراد الدخول في حضرات القرب، ورام الخطوة بها.

إخبات

هو السكون إلى الله تعالى. ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَخْبَتُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ﴾ [هود: الآية ٢٣] أي: سكنوا إليه.

إخبات العوام

الخلاص من الالتفات إلى المخلوقات لسكون النفس تحت ما يقتضيه أمر الحق.

إخبات المتوسطين

الخلاص من تردد الخواطر بين الإقبال على الله والإدبار عنه، والدوام على الحضور والخدمة.

إخبات الخواص

أن يكون الإنسان ممن يستوي عنده المدح والذم مع لائمه لنفسه، وعماه عن نقصان الخلق عن درجته لإقامته على دوام العذل لنفسه، والعذر لغيره.

إخبات البالغين

فوق ما ذكرناه؛ لأنه إخبات من انقطع عن نفسه فضلاً عن باقي الخلق لاستغراقه في حضرة الحق.

الأخفاء

ويقال لهم: أصحاب السر، وهم قوم سترهم الله وأخفاهم عن خلقه، بحيث أنهم إن حضروا لم يُعرفوا، وإن غابوا لم يُذكروا، وهم الذين ورد فيهم الخبر عن رسول الله ﷺ في قوله: «رُبَّ أشعث مدفوع بالأبواب لو أقسم على الله لأبره»^(١).

الأدب

هو حفظ الحد بين الغلو والجفاء.

أي: بين الإفراط والتفريط. وذلك أن يؤم السالك طريقاً وسطاً بينهما.

الأدب مع الحق

أن لا يتعدى حدوده بالتفريط في الخدمة حتى يصير بذلك من أهل المخالفة، واقتراف المعاصي.

ولا بالإفراط في الخدمة إلى حد يوجب العجز عن القيام بما افترضه الله تعالى.

منها، كما قال ﷺ: «فإن المُنبِتَّ لا أرضاً قطع، ولا ظهراً أبقى»^(٢).

وذلك كمن واصل في رمضان فمرض فامتنع عن الصوم المفروض، أو قام الليل كله فعجز عن فريضة الفجر، وأمثال ذلك.

الأدب مع الخلق

■ أن تحفظ معهم طريقاً وسطاً بين الغلو في إكرامهم، والتقصير فيه. ذلك بأن

(١) رواه مسلم في صحيحه، حديث رقم (٢٦٢٢) [ج ٤ ص ٢٠٢٤] ورواه الحاكم في المستدرک،

حديث رقم (٧٩٣٢) [ج ٤ ص ٣٦٤]، والطبراني في المعجم الأوسط، حديث رقم (٨٦١) [ج ١ ص ٢٦٤]، ونص رواية الحاكم هي: عن أبي هريرة رضي الله عنه: أن رسول الله ﷺ قال: «رب أشعث أغبر ذي طمرين تنبو عنه أعين الناس لو أقسم على الله لأبره».

(٢) رواه البيهقي في سننه الكبرى، حديث رقم (٤٥٢٠) [ج ٣ ص ١٨]، والشهاب في المسند، حديث رقم (١١٤٧) [ج ٢ ص ١٨٤].

لا تكرمهم بما لا يجوز في الشرع، كما أفرطت النصارى في الأدب مع عيسى عليه السلام، فأطروه حتى كفروا بذلك، فقال ﷺ: «لا تطروني كما أطرت النصارى عيسى ابن مريم، ولكن قولوا: عبد الله ورسوله»^(١).

قال الله تعالى: ﴿يَتَأَهَّلَ الْكُتُبَ لَا تَفْلُؤُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ﴾ [المائدة: الآية

[٧٧].

فهذا ما يتعلق بالغلو في إكرام الخلق.

■ وأما الجفاء في حقهم الذي هو التقصير في حقوقهم، فبأن يعاملوا باطراح ما يستحقونه من التأدب معهم، وتضييع ما يجب لهم من الحقوق، مثل: أن يهان من يجب إكرامه، أو يسمى بما يبغضه من الأسماء والألقاب.

قال تعالى: ﴿وَلَا تَنَابَرُوا بِالْأَلْقَابِ﴾ [الحجرات: الآية ١١].

فالأدب: هو سلوك الطريق الوسط بين الغلو والجفاء، فمن حفظ ذلك فقد قام بالأدب، وإلا فهو من أهل العدوان، أي: التعدي.

وللتعدي مراتب كثيرة يجمعها تعدي حدود أحكام الشرع إذ كان في الشرع الأدب كله.

واعلم: أن الأدب هو الذي به يقوى العزم على صحة التوجه إلى الدخول في حضرات القرب، لأن الأدب هو الذي يظهر الخوف بصورة القبض، والرجاء بصورة البسط، وهو الذي يراعي التوسط بينهما، وذلك لأن رجاء حصول المقصود يوجب البسط في حظوظ الطالب من مطلوبه، فيصير ذلك سبباً لشدة إقدام الطالب على مطلوبه، ثم إنه لأجل استقباله لجلال حضرة محبوبه وهيبته يعرض له القبض المقتضي لإحجامه وفتوره في سيره وتحصيل مطلوبه.

فبالأدب يحفظ عليه التوسط بين البسط الموجب للإقدام والقبض الموجب للإحجام.

فلهذا كان الأدب هو المقوي للعزم الذي هو تحقيق القصد كما سيأتي.

أدب الشريعة

هو الوقوف عند مرسومها.

(١) رواه البخاري في صحيحه، حديث رقم (٣٢٦١) [ج ٣ ص ١٢٧١]، وابن حبان في صحيحه، حديث رقم (٤١٤) [ج ٢ ص ١٥٢]، والدارمي في سننه، حديث رقم (٢٧٨٤) [ج ٢ ص ٤١٢]، وأحمد في المسند، حديث رقم (١٥٤) [ج ١ ص ٢٣] ورواه غيرهم.

أدب الخدمة

هو الفناء عن رؤيتها مع المبالغة فيها.

فيحكى أن أبا بكر الواسطي^(١) رحمه الله تعالى لما دخل نيسابور سأل بعض أصحاب أبي عثمان^(٢): بماذا كان يأمركم شيخكم؟ قالوا: كان يأمرنا بالتزام الطاعات، ورؤية النقص فيها، فقال: أمركم بالمجوسية المحضنة، فهلا أمركم بالغيبة عنها برؤية منشئها ومجريها.

فأراد بذلك ما أردناه من أدب الخدمة الذي هو الفناء عن رؤيتها مع المبالغة فيها صيانة لهم عن محل الإعجاب لا تعريجاً في أوطان التقصير أو تجويزاً للإخلال بأدب من الآداب.

أدب الصبيان

ويقال: أدب الأحداث، ويعني به القيام بأوامر الحق، بحيث لا يخل بطاعة، ولا يرتكب معصية، فلكون التعري عن القبائح بدء ذلك سمي بأدب الصبيان، لأنه أول ما يكلفونه، ولأن أدب الشيوخ فوق ذلك.

أدب الشيوخ

ويسمى أدب البالغين.

وهو القيام مع الأنفاس بالحق وحده من غير أن يشوب الظاهر أو الباطن أمر غيره.

أدب الحقيقة

هو أن تعرف ما لك وما له تعالى، وهذا إنما يصح بالمعرفة الحقيقية التي ستعرفها في باب الميم.

(١) هو أبو بكر محمد بن موسى الواسطي، الخرساني، وأصله من فرغانة، وكان يعرف بابن الفرغاني، من كبار الصوفية إضافة إلى علمه بالأصول وعلوم الشريعة، صحب الجنيد والحسين النوري، من كلامه: الخوف والرجاء زمامان يمنعان من سوء الأدب. توفي في كورة مرو من مدن إقليم خراسان بعد العشرين وثلاثمائة هجرية (طبقات الصوفية للسلمي ص ٢٣٢). طبعة دار الكتب العلمية - بيروت.

(٢) هو أبو عثمان سعيد بن إسماعيل الحيري، أصله من الري أقام بنيسابور وصحب شاه الكرمانى وأبا حفص الحداد وزوجه هذا الأخير ابنته، ومن كلامه: لا يستوي إيمان المرء حتى يستوي في قلبه أربعة أشياء: المنع، والإعطاء، والعز، والذل. توفي بنيسابور سنة (٢٩٨هـ) طبقات الصوفية.

الأديب

يعنون به العارف الرباني، وهو من أهل البساط، أي: الحضرة الإلهية. وسيأتي تعريفه في باب العين.

أدنى مراتب التجريد

هو تجريد الأفعال للحق وحده، بحيث لا ترى في الكون فاعلاً إلا الحق، فلا مشارك له. والإشارة إلى هذا التجريد قول سيدي «عمر»^(١):

وَكُلُّ الَّذِي شَاهَدْتُهُ فَعَلٌ وَاحِدٌ بِمُفْرَدِهِ لَكِنْ بِحُجْبِ الْأَكْنَةِ

إِذَا مَا أَزَالَ السُّتْرَ لَمْ تَرَ غَيْرَهُ وَلَمْ يَبْقَ بِالْأَشْكَالِ أَشْكَالٌ رَيْبَةٌ^(٢)

وأوسط مراتب التجريد: تجريد الصفات، أي: تجريد القوى والمدارك وما يقوم بها من الصفات عن نسبتها إلى الخلق وإضافتها إلى الحق.

وأعلى مراتب التجريد: تجريد الذات وهو الأ يرى سوى ذات واحدة ظاهرة بتعيناتها.

أدنى التجليات

ويسمى التجلي بالفعل، وهو أدنى مراتب التجريد الذي عرفت بأنه تجريد الأفعال له وحده.

وأوسط التجليات: ويسمى بالتجلي الصفاتي، وهو أوسط مراتب التجريد الذي عرفت بأنه تجريد الصفات عن نسبتها إلى غير الحق عز شأنه.

وأعلى التجليات: ويسمى بالتجلي الذاتي، وهو أعلى مراتب التجريد الذي عرفت بأنه تجريد الذات الذي لا يرى فيه سوى ذات واحدة في تعيناتها.

أدنى الجود

ويقال أقصى نهاية الجود، ويشار بكل من الأمرين إلى بذل العبد لنفسه وترك حظوظها في حبه لربه، فأما أن ذلك هو أدنى الجود، فبالنظر إلى من بذلتها له، فإن نفسك لا ينبغي أن يكون لها عندك قدر تؤدي به ما يستحقه الحق عز شأنه، وإلى هذا

(١) عمر بن الحسين بن علي شرف الدين ابن الفارض. سبقت الإشارة إليه.

(٢) الأبيات ٧٠٣ و ٧٠٤ من التائية الكبرى (انظر ديوان ابن الفارض، ص ٧٩، طبعة دار الكتب العلمية - بيروت).

المعنى أشار سيدي عمر بقوله رضي الله عنه :

وَمَنْ لَمْ يَجِدْ فِي حُبِّ نَفْسِهِ وَإِنْ جَادَ بِالدُّنْيَا إِلَيْهِ انْتَهَى الْبُخْلُ^(١)
وذلك لما عرفت من كون بذلها هو أدنى مراتب الجود، فلهذا من يجد بها فقد
انتهى البخل إليه لا محالة.
وقال أيضاً:

وَخَاطِرُ بِيْذْلِ النَّفْسِ فِيهَا أَخَا الْهَوَىٰ فَإِنْ قَبِلْتَهَا مِنْكَ يَا حَبِّدَا الْبَذْلُ^(٢)
وأما أن ذلك أقصى نهاية الجود كما سبقت الإشارة إلى ذلك بقوله أيضاً:
وَالْجُودُ بِالنَّفْسِ أَقْصَىٰ غَايَةَ الْجُودِ^(٣)
وذلك بالنظر إلى الإنسان نفسه، فإنه لا يجد فوق نفسه ما يمكنه أن يجود به.
وأيضاً، فلأجل ما قد جُبِلَ عليه الإنسان من حبه لحظوظه، بحيث أنه لأجل ذلك يرى
أن بذل ماله دون عزته، بل ويرى الموت دون ذلك، كما قال المتنبي:
وَمُرَادُ النَّفْسِ أَهْوَىٰ مَنْ أَنْ تَتَعَادَىٰ فِيهِ أَوْ تَتَفَانَا
غَيْرَ أَنَّ الْفَتَىٰ يُلَاقِي الْمَنَايَا كَالْحَادِثَاتِ أَوْ لَا يُلَاقِي الْهَوَانَ^(٤)

(١) ورد في ديوانه، قصيدة «هو الحب»، قافية اللام، ص ١٦٧، طبعة دار الكتب العلمية، وجاء على النحو التالي:

فمن لم يجد في حب نعم بنفسه ولو جاد بالدنيا إليه انتهى البخل

(٢) ورد هذا البيت في ديوانه قبل البيت السابق مباشرة بتغيير طفيف على النحو التالي:

فنافس ببذل النفس فيها أخا الهوى فإن قبلتها منك، يا حبذا البذل

(٣) هذا البيت نسبه المؤلف خطأ لابن الفارض وليس له إنما هو لأبي الشيص الخزاعي محمد بن

علي بن عبد الله بن رزين بن سليمان بن تميم الخزاعي من شعراء العصر العباسي (١٣٠ - ١٩٦هـ).

ورد البيت في قصيدة له مكونة من أربعة أبيات، والبيت موضع الاستشهاد هو:

أَمْسَىٰ يَقِيكَ بِنَفْسٍ قَدْ حَبَاكَ بِهَا وَالْجُودُ بِالنَّفْسِ أَقْصَىٰ غَايَةَ الْجُودِ

وهو من البحر البسيط الذي تفعيلته هي: مستفعلن فاعلن مستفعلن فعلن.

(٤) المتنبي، هو أحمد بن الحسين بن الحسن بن عبد الصمد الجعفي الكوفي الكندي، أبو الطيب

الشاعر الحكيم وأحد مفاخر الشعر العربي، له الأمثال السائرة والحكم البالغة. قال الشعر صبيّاً وتنبأ

في بادية السماوة بين الكوفة والشام. أسره لؤلؤ أمير حمص ونائب الإخشيد وسجنه إلى أن تاب

ورجع عن دعواه. ولد بالكوفة سنة ٣٠٣هـ وتوفي في طريقه إلى بغداد بالنعمانية بالقرب من دير

العاقول في الجانب الغربي من سواد بغداد.

وهذان البيتان موضع الاستشهاد وردا ضمن قصيدته المشهورة التي مطلعها:

صحب الناس قبلنا ذا الزمانا وعناهم من شأنه ما عنانا

(الديوان ص ٤٧٤، المكتبة الثقافية، ومعجم المؤلفين ١/٢٠١).

ويسمى هذا الجود بإيثار الملامتية من أهل الله كما سيأتي.

الإرادة

هي لوعة في القلب.

فإن اللوعة لغة: عبارة عن حرقه الحب والحزن، فحيث كان المراد بالإرادة كمال الطلب عبر عن ذلك باللوعة.

والإرادة في اصطلاح أرباب النظر العقلي: عبارة عن أول حركة النفس إلى الاستكمال بالفضائل، وليس قبلها حركة بل التوبة، وسيأتي.

وقال الرئيس أبو علي ابن سينا^(١): «إن الإرادة هي ما يعتري المستبصر باليقين البرهاني، أو الساكن النفس بالعقل الإيماني من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى فيحرك سره إلى القدس لينال من روح الاتصال، فما دامت درجته هذه بعد فهو مرید».

والإرادة تطلق ويراد بها في اصطلاح الطائفة عدة معان، فإنهم يطلقونها ويريدون بها إرادة التمني.

إرادة التمني

وهي من صفات القلب.

وإرادة الطبع

ومتعلقها الحظ النفسي.

وإرادة الحق

ومتعلقها الإخلاص.

وهذه الإرادة عنى بها شيخ الإسلام أبو إسماعيل الأنصاري^(٢) قدس الله سره

(١) هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا الطبيب الفيلسوف، الشهير بالشيخ الرئيس، صاحب التصانيف في الطب والمنطق والطبيعات، أصله من بلخ ومولده في إحدى قرى بخارى، اتسعت شهرته وتقلد الوزارة في همذان، وتوفي فيها سنة ٤٢٨هـ وكانت ولادته سنة ٣٧٠هـ. (الأعلام لخير الدين الزركلي ٢/٢٤١).

(٢) هو عبد الله بن محمد بن علي بن محمد أبو إسماعيل الأنصاري الهروي، شيخ خراسان في عصره، من كبار الحنابلة، من ذرية أبي أيوب الأنصاري، برع في اللغة والحديث والتاريخ والأنساب، امتحن وأوذى دفاعاً عن أهل السنة. من مؤلفاته: ذم الكلام وأهله، والأربعين في التوحيد، ومنازل السائرین. ولد سنة ٣٩٦هـ وتوفي سنة ٤٨١هـ. (الأعلام للزركلي ٤/١٢٢).

بقوله: «الإرادة: الإجابة لدواعي الحقيقة طوعاً»، يعني انقياداً لجاذب نور الكشف كما يجذب المغناطيس الحديد، فإن الإرادة لا تكون إلا مع صحة القصد والطلب لله، وصدق النية في ذلك.

ولما كانت الإرادة هي الباعثة على الجد في السير صارت هي المقربة للقصد الذي هو أول أركان أصول المقامات كما ستعرف.

الإرادة الأولى

هي الإرادة التي عبر عنها، وذلك لكون جميع الإرادات تبعاً لها، وقد يفهم من الإرادة الأولى.

الإرادة الكلية

أصل الإرادة الذي ستعرفه في باب الأصول وفي باب الحقائق عند تحقيق القول في الحقائق السبع الكلية.

أرائك التوحيد

ويسمى بالمنصات أيضاً، فإن الأريكة هي المنصة، ويعنون بها الأسماء الذاتية لتجلي حقيقة توحيد الأسماء منها، فإنه إذا ذكر واحد من الأسماء كان ذلك الذكر قولاً مشتملاً على جميع الأسماء متوحداً جميعها به، وكان كل واحد من هذه الأسماء أرائك توحيد لوجدان أثر جمعية الأسماء عند ذكرك لواحد منها، فإن كل اسم من جهة دلالة على الذات الأقدس، تعالى وتقدس، من غير نظر إلى تقييد الذات بمفهوم ذلك الاسم بعينه، فإن ذلك الاسم يكون مشتملاً على جميع تلك الأسماء، فقد صار كل واحد من أسمائه تعالى أريكة ومنصة لتجلي توحيد الذات الأقدس لاشتمال ذلك الاسم على جميع الأسماء.

أركان الكمال

هي أربعة: معرفة الحق، والعمل به، ومعرفة الباطل، وتجنبه.

كما ورد في الدعاء الجامع قوله ﷺ: «اللهم أرنا الحق حقاً وأعنا على اتباعه، وأرنا الباطل باطلاً ووقفنا لاجتنابه»^(١).

فسمي هذا الدعاء جامعاً لاشتماله على كمال قوة العلم اللذين هما معرفة الحق

(١) أورده ابن كثير في تفسيره، [ج ١ ص ٢٥٢].

ومعرفة الباطل، وعلى كماله القوة العملية للذين هما ضبط النفس على القيام بالحق للحق، وعلى الإعراض عن الباطل.

ولهذا قالوا: بأن هذا الدعاء من جوامع الكلم التي أوتيها نبينا ﷺ وسموه بالدعاء الجامع، لاستجماعه خير الدنيا والآخرة.

الاسم والمسمى

أما الاسم فهو ما يعرف به ذات الشيء ويشرح معناه ويفارق الحد والاسم بإفراده وتركيبهما.

وأصل الاسم: سمو، ولهذا جمعه أسماء، وتصغيره سمي، وأصله من السمو، وهو الذي رفع ذكر المسمى وأظهر معناه فعرف به، إلا أن الاسم في اللغة منحصر في اللفظ القولي، بل وفي الاصطلاحات النحوية على ما يكون قسيماً للفعل والحرف. وأما على قواعد أهل الحقيقة: فإن اللفظ إنما هو اسم الاسم، وأن الاسم الحقيقي إنما هو وجوده بتعين.

إما من حيث مقتضى ذاته كقولك: إنسان، أو من حيث وصف من أوصافه كقولك: ضاحك.

ثم إن الاسم قد يطلق ويراد به عين اللفظ القولي، وقد يذكر ويراد به الاسم الحقيقي.

الاسم الحقيقي

الذي هو مسمى هذا اللفظ، وقد يذكر ويراد به عين المسمى الذي هو عين مطلق الوجود لا الوجود المطلق إذ لا اسم يخصه، وستعرف كل ذلك في بيان الأسماء الإلهية، وفي بيان توحد الأسماء وتكثرها.

وقال الشيخ^(١): «الاسم نفس التعيين والمتعين بالتعيين، هو المطلق المسمى». فالمسمى في الحقيقة هو المتعين، ويطلقون الاسم ويعنون به كل حقيقة مفردة من حقائق العالم إذا اعتبرت من حيث قابليتها الأصلية لإفاضة الوجود المعين.

اسم الاسم

قد عرفت بأنه اللفظ الذي به يدل على الاسم الحقيقي الذي هو معنى حصل عن وجود معين.

(١) أي محيي الدين بن عربي الملقب بالشيخ الأكبر، وقد سبقت الإشارة إليه فانظره هناك.

أسماء الإله

هي في اصطلاح الطائفة عبارة عن ظاهر الوجود من حيث تقيده بمعنى . وذلك أن كل اسم إلهي إنما هو ظاهر الوجود الذي هو عين الذات، لكن لا من حيث هو هو، بل من حيث تعيينه وتقيده بمعنى أو بصفة، وذلك كالحي مثلاً، فإنه اسم للوجود الظاهر المتعين، لكن من حيث تعيينه وتقيده بمعنى هو الحياة، فبالنظر إلى عين الوجود، فإن الحي هو عين الذات، وبالنظر إلى التقييد بذلك المعنى وتميزه عن غيره من المعاني فإنه غير الذات، فإذا فهمت ما ذكرنا عرفت معنى قولهم بأن الاسم لا هو عين المسمى ولا غيره. وإن شئت قلت هو عين المسمى، وهو غيره أيضاً كما قد اتضح لك ذلك.

أسامي الذات

يعنى بها في قواعد أهل الكشف باطن اسمه المتكلم، والسميع، والبصير، والقدير. وهذه الأربعة تسمى بمفاتيح الغيب أيضاً، لأن مغالق غيب الهوية إنما تفتح بها كما ستعرف ذلك عند الكلام على معرفة تعين الأسماء والصفات في باب التاء.

الأسماء الذاتية

هي مفاتيح الغيب التي عرفت بها، وسميت بالذاتية باعتبار كينونتها في وحدانية الحق عز شأنه، ونظير ذلك التصور النفساني بل تعيينات صور ما يعلم الإنسان في ذهنه. وبهذا الاعتبار تسمى بالحروف الأصلية وبالمفاتيح الأول، وسيأتي إشباع القول فيها في باب الحروف الأصلية.

الأسماء الكلية

هي أصول الأسماء كما عرفت في الإرادة الكلية من كون المراد بها أصل الإرادة.

الأسماء الأصلية

هي الأسماء التي تسمى بأئمة الأسماء.

الاسم الأعظم

يعنى به كل من الأسماء الذاتية الأولية المسمى مجموعها بمفاتيح الغيب. ويطلق الاسم الأعظم ويراد به اسمه «الله» تعالى لكونه هو الاسم الجامع.

ويعنى بالاسم الأعظم كل واحد من أسماء الإله تعالى، عند من يتحقق بمظهريتها، وهو المشار إليه فيما أجاب به أبو يزيد^(١) قدس الله سره حين سئل عن الاسم الأعظم فقال: «وأي اسم من أسمائه ليس بأعظم، إن هو إلا أنت إن صدقت فخذ أي اسم شئت من أسمائه فإنك تجده الأعظم».

الاسم الجامع

هو اسمه تعالى لأنه اسم الذات المسماة بجميع الأسماء الموصوفة بجميع الصفات.

الاستجلاء

عبارة عن ظهور الذات الأقدس تعالى لذاته في تعييناته المسماة بالغير، والسوى، كما أن الجلاء ظهوره لذاته في ذاته المقدس.

الاستخذاء

يطلق ويراد به القرب الذي يكون هبة من الله لعبده وهو تقريبه له قرباً لا يبقى بينه وبينه واسطة على وجه يتنزه فيه الحق تعالى عن الجهة. وهذا أمر يجده الواجد. ويقال فيه: عبارة الشاهد، وأنسب ما يعبر به عن هذا المعنى أن يقال: إنه القرب برفع الوسائط التي بارتفاعها يكمل للعبد حقيقة التعظيم لربه. وهذا هو معنى قول أبي إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري: «إن اعتصام خاصة الخاصة بالاتصال، وهو شهود الحق تفريداً بعد الاستخذاء له تعظيماً».

استخذاء العبد

هو نظرك فيما لك، وفيما له سبحانه، وذلك بأن يحاذي عزه بـ«ذُلك» وغناه بفقرك، ووجوده بعدمك، وجوده بفاقتك. وهذا الاستخذاء بالاعتصام والاتجاه إلى

(١) هو طيفور بن عيسى بن سروشان من بسطام. مات سنة إحدى وستين ومئتين وهو من كبار شيوخ الصوفية. من كلامه قوله: لا يعرف نفسه من صحبتته شهوته. هذا فرحي بك وأنا أخافك فكيف فرحي بك إذا أمنتك. عرفت الله بالله وعرفت ما دون الله بنور الله عز وجل. وبإسناده قال: سئل أبو يزيد عن السنة والفريضة، فقال: السنة ترك الدنيا، والفريضة الصحبة مع المولى، لأن السنة كلها تدل على ترك الدنيا، والكتاب كله يدل على صحبة المولى. فمن تعلم السنة والفريضة فقد كمل. (طبقات الصوفية، ص ٦٧ وما بعدها، طبعة دار الكتب العلمية - بيروت).

الله تعالى بمعنى أن من عرف ذل نفسه التجأ إلى الاعتصام بعزّ ربه .

الأسرار الطاهرة

يعنى بها القلوب التي خلت عن كدر طلب الدنيا والاشتغال بها وتفرغت عن العلائق والعوائق التي بها انحجبت أكثر الخلائق عن كرام الحقائق، فصارت حجباً مسدلة على مرآة النفس المطمئنة، فإذا جلوت المرآة بذهاب تلك الأكدار، وصفت عنها ما ظهر فيها حالتها ما كان من الحقائق منحجباً عنها .

أسرار العبادات

ويقال: سر العبادات، وسيأتي تقرير ذلك في باب السين .

الأسماع الصاحية

أي من السكر الموجب لصممها، فإن الجهل بمنزلة السكر والإدراك بمنزلة الصحو، إذ لولا ذلك لما حمد الصحو، وصار السكر مذموماً، ولهذا سميت الأسماع السالمة مما يوجب صممها بالأسماع الصاحية، والصاخية .

أما بالحاء المهملة فقد عرفته .

وأما بالمعجمة فمعناه الواعية .

فالمراد بالصمم: الصمم المشار إليه بقوله تعالى: ﴿صُمُّ بَكْمٌ عُتِيٌّ﴾ [البقرة: الآية

١٨] الآية .

فإنهم كانوا سامعين ناظرين فيما يتعلق بهذه الحياة الدنيا لكنهم صمُّ بكم عن رؤية الحق وسماعه .

وقد يراد بالأسماع الصاحية: الأسماع التي كشف عنها الحجاب، لسماع الخطاب من لدن الكريم الوهاب . وهذا سماع من توحدت مداركه وقواه بحيث يسمع بما به يعقل، بما به يرى، بما به ينطق، بحيث لا يبقى فيه ذرة من الذرات إلا وهي مشاركة لصاحبيتها في جميع الإدراكات . وهذا هو حال من تحقق بحقيقة الاتحاد، الذي عرفته فيما مر، فإن آيته زوال المغايرة بين كل قوة من قواه وبين باقي القوى المضافة إلى باقي صورته الخاصة به، وإلى مطلق صورة العالم بحيث لا يبقى ذرة من ذرات وجوده إلا وهي متحدة في إدراكها بباقي ذرات ما في العالم كله لزوال ظلمة الجميع بنور التجلي الذاتي الذي يمحو جميع القوى ويقوم مقامها . وحينئذ يرى الحق بنوره، ويفنى كل ما سواه بظهوره . وهذا هو حال من صار الحق سمعه وبصره، وهو

العبد الذي أخبر عنه تعالى بقوله: «فبي يسمع وببي يبصر»^(١) الخ. وسيأتي مزيد تقرير لهذا في باب توحد القوى والمدارك.

الأسماع الصاحية (بالحاء المعجمة)

هي الأسماع الصاحية (بالحاء المهملة) وقد عرفت معنى ذلك.

الأسماع السالمة

هي الأسماع التي سلمت من الآفات التي هي حجابها عن سماع كلام الحق، وعن ظهور حقائق المسموعات لها، وهي الأسماع الصاحية، كما مر.

الأسماع الواعية

هي الصاحية، لأنها إنما كان يمنعها عن الفهم لما يرد عليها من جناب القدس سكرها عن عوالم الحس، فلما صحت وعت ما خوطبت به.

الاستقامة

هي روح تحيا بها الأعمال، وتزكو بها الأحوال. قال الله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا﴾ [فُضِّلَتْ: الآية ٣٠] الآية. فقوله: ثم استقاموا هو من جوامع الكلم، فإنه جمع بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَقَامُوا﴾ [فُضِّلَتْ: الآية ٣٠] الائتمار بجميع الأوامر، والانزجار عن جميع المناهي. وذلك أنه لو أتى إنسان بجميع الطاعات، واجتنب جميع الخطيئات، إلا أنه سرق حبة من بر، لخرج بذلك عن حيز الاستقامة. وهي على ثلاثة أقسام:

استقامة العامة

هي الاجتهاد في الاقتصاد في الأعمال، وهو التوسط بين الغلو والتقصير فيها. قال الله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ﴾ [فَاطِر: الآية ٣٢]. وذلك بأن لا يتجاوز في العبادة عن مقتضى أحكام الشرع لكون ذلك هو الغرض الذي يطلب به العبد.

(١) هذا الحديث سبق تخريجه بلفظ آخر، أما هذا اللفظ فقد أورده الحكيم الترمذي في جامع الأصول [ج ٢ ص ٢٣٦].

استقامة الخاصة

هي استقامة الأحوال بأن تشهد الحقيقة كشفاً لا كسباً، لأن الكسب من أعمال النفس، والحقيقة لا تبدو مع بقاء النفس، لأن النفس ظلمة وغير، والحقيقة نور وفردانية. والنور ينفي الظلمة، والفردانية تنفي الأغيار.

استقامة خاصة الخاصة

هي ترك رؤية الاستقامة، والغيبة عن تطلب الاستقامة بمشاهدة قيام الحق بذاته، لا بغيره، وأن ما سواه لا قيام له إلا بالحق المقيم لكل ما سواه.

استهلاك الكثرة في الوحدة

عبارة عن استهلاك كثرة الماهيات في وحدة الوجود الحق تعالى، وهو تعقل المفصل في المجمل، كمشاهدة العالم العاقل بعين بصيرته العاقلة ما في النواة الواحدة بالقوة من الأغصان والأوراق والثمر الذي في كل فرد من الأفراد مثل ما في النواة الأولى هكذا إلى غير النهاية.

استهلاك الوحدة في الكثرة

وهو عكس ما تقدم، وهو عبارة عن استهلاك الوحدة في كثرة الماهيات، وهو تعقل المجمل في المفصل، بحيث يعقل أحكام الوحدة جملة بعد جملة فيعقل كل جملة بما اشتملت عليه من الماهيات التي هي صور تلك التعقلات المتكثرة المكثرة للوجود الواحد المعددة له، وذلك كما يشاهد العاقل بعين البصيرة النواة الواحدة بجملة ما تشتمل عليه بالقوة في كل ما ظهر عنها من أجزاء الشجرة خشباً، وورقاً، وورداً يشم، أو غير ذلك مما يشتمل عليه جملة وتفصيلاً. ومن كان أهلاً لمشاهدة استهلاك كل واحد من الوحدة والكثرة في صاحبه شاهد كل شيء في كل شيء، لأنه يشاهد الوحدة في كل شيء، ويشاهد اشتغالها على كل شيء.

الإشفاق

في اصطلاح الطائفة: هو دوام الحذر مقروناً بالترحم هكذا ذكره أبو إسماعيل محمد بن عبد الله الأنصاري^(١). وأما في العرف، فالإشفاق هو الخوف.

(١) سبقت ترجمته فانظره هناك.

إشفاق العامة

على أنفسهم أن تجنح، أي تميل بهم إلى المعاصي، وترك الطاعات، أو أن يتداخلها عجب عند امتثالها بما تؤمر به من الطاعات وإقلاعها عما نهى عنه من المخالفات.

إشفاق المرید

خوفاً على وقته من تفرق قلبه عن الحضور مع ربه، وليس في مقام الخصوص إشفاق. قال الله تعالى: ﴿أَقْبَلْ وَلَا تَخَفْ إِنَّكَ مِنَ الْأَمِينِ﴾ [القَصَص: الآية ٣١]. وقال تعالى: ﴿لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ﴾ [يونس: الآية ٦٢] الآية. وسيأتي معنى خوف الخاصة في باب الخاء.

أشعة مفاتيح الغيب

ويقال: أظله مفاتيح الغيب، ويشيرون بذلك إلى ظهور مفاتيح الغيب التي هي أصول الأسماء والصفات، في أقصى مراتب الظهور، فإن أصول الأسماء تسمى باعتبار إضافتها إلى البعض الشائع الذي عرفت أنه أبطن كل باطن وبطن، بمفاتيح الغيب. ثم إن أشعة هذه العين وظلالها هو ظهورها في أقصى مراتب الظهور الذي هو صورة بدن الإنسان، فإن الاسم السميع، والبصير، والقائل، والقادر، التي هي أصول الأسماء، كما ستعرف كمية ذلك في الكلام على الأصول متى ظهرت بصورة الكلام والسمع والبصر والقدرة، الظاهر ذلك باللسان والعين والأذن واليد، سمي هذا الظهور ظلاً وشعاعاً منبعثاً عن نور الذات الأقدس.

الأصول

هي عشرة منازل ينزلها السائرون إلى الله تعالى، وهي: القصد، ثم العزم، ثم الإرادة، ثم الأدب، ثم اليقين، ثم الأنس، ثم الذكر، ثم الفقر، ثم الغنى، ثم مقام المراد.

وسميت هذه المنازل أصولاً لكونها هي أصول الطلب الذي يترتب الوجدان للمطلوب عليه، وقد شرحت جميعها في أبوابها من هذا الكتاب.

أصل الأصول

يعنون به القابلية الأولى، وهي الوحدة التي هي أصل كل قابلية وفاعلية، كما ستعرف ذلك عند معرفة التعيين الأول.

الأصل الجامع

يعني به باطن الوحدة، فإنه هو الأصل الجامع لكل اعتبار وتعين، لأنه أصل جميع الاعتبارات، إذ ليس بعده إلا الغيب المطلق.

أصل أصول المعارف الإلهية

هو معرفة غيب الهوية، ومعرفة الوحدة الحقيقية، ومعرفة أنها هي التجلي الذاتي، وأنها هي أوسع التعينات، وأنها هي مقام التوحيد الأعلى، ومعرفة النسب التي باعتبارها يطلق على الحق، عز شأنه، بأنه هو المبدىء لجميع الأشياء، ومعرفة أن اعتبار كونه تعالى مبدأ هو الاعتبار الذي يلي تعينه الأول، بحيث يعرف من ذلك أن الوحدة أول تعيناته، وأن المبدئية تليها، وقد أوضحنا شرح ذلك في أبوابه من هذا الكتاب.

أصل الحقائق

هو الوحدة، إذ لا تعين قبلها.

أصل انتشاء الأسماء والحقائق

هو حقيقة الوحدة بباطنها، الذي هو عين حقيقة الحقائق في المرتبة الأولى وبظاها الذي هو البرزخية الثانية في المرتبة الثانية التي هي مرتبة الألوهية، كما سيأتي، فلهذا كانت الوحدة هي أصل إنشاء جميع الأسماء الإلهية، والحقائق الكونية.

أصل الأسماء الإلهية

معناه قريب مما ذكرنا، لكن أصل انتشاء الأسماء ما عرفته، وهو أصل الأسماء أيضاً، ثم يقال بأن أصل الأسماء هو التجلي الأول؛ الذي هو عبارة عن ظهور الذات لذاتها في عين وحدتها التي هي الجمعية بين نسبي الأحدية المسقطة للاعتبارات، والواحدية المثبتة لجميعها.

أصول الأسماء الإلهية

وتسمى أمهات الأسماء، وأئمة الأسماء، والأئمة السبعة، والحقائق السبعة الكلية، والأسماء الكلية الأصلية وهي سبعة؛ هي: الحي، والعالم، والمريد، والقائل، والقادر، والجواد، والمقسط.

وستعرف كيفية ترتب هذه الأسماء الأئمة بعضها على بعض، وانبعث بعضها من بعض، في باب الحاء، عند الكلام على الحقائق السبعة الكلية.

وقد يعنى بأصول الأسماء: الأسماء الأربعة التي عرفت عند الكلام على أشعة المفاتيح، وهي: السميع، والبصير، والقادر، والقائل. سميت بذلك لأنها هي أظهر الأسماء، وأعمها أثراً.

أصل جميع الأسماء الإلهية

المضاف إليها الربوبية

هو باطن الوحدة، وكانت أصلاً لأنه لا يصح أن يتقدمها شيء ليكون أصلاً لها.

أصل البرازخ

هو البرزخ الأول الذي ستعرفه في باب الباء بأنه هو الأصل لجميع الأشياء.

أصول الصفات

ويقال: أعلام الصفات، ويعنون به أصول صفات النفس وأعلامها، ويقال: أعلام الصفات، صفات النفس وأصولها هي الأفاعيل، والإدراكات كالسمع الظاهر بالأذن، والبصر الظاهر بالعين، والقدرة الظاهرة باليد.

وسميت هذه الصفات أعمالاً وأصولاً لكونها أصل الصفات وأعظمها وأظهرها، وأشهرها بالنسبة إلى جميع المراتب وأهلها، ومن هذه الصفات يتعين للإنسان أعيان الأسماء التي هي القابل، والسميع، والبصير، والقادر على الأفعال.

أصول صفات النفس

هي أصول الصفات كما عرفت، وذلك لأن جميع صفات النفس تابعة لها.

أصل الزمان

ويقال: باطن الزمان، وهو المسمى في اصطلاح القوم: الوقت، وهو الحال المتوسط بين الماضي والمستقبل، وله الدوام، فإن هذا الحال هو الظرف المعنوي الذي هو محل جميع المعلومات التي كانت جميعها متعلقة به، وكائنة فيه في الحضرة العلمية. وكل علم كان حاصلًا في حصة معنوية بجميع توابعه، ولواحقه، وإضافة الوجود فيه إليه أيضاً، متعلق به.

ويسمى الآن الدائم، والحال الدائم المضاف إلى الحضرة العندية، المشار إليه بقوله ﷺ: «ليس عند ربكم صباح ولا مساء»^(١).

فلهذا كان الحال هو باطن الزمان وأصله الذي لا ماضٍ ولا مستقبل فيه، بل كل لمحة منه مشتملة على مجموع الأزمنة بحكم المرتبة الأولى. وكل لحظة منه كالدهور من الزمان المتعارف، والدهور منه كلمحة من هذا الزمان الظاهر الغالب عليه حكم الماضي والمستقبل.

الأصابع

هي المشار إليه بقوله ﷺ: «قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن»^(٢). وهي كناية عن العالمية والقادرية، كما ستعرف ذلك في باب اليدين، وتعرف باقي الأصابع.

أصحاب السر

هم الأخفياء الذين عرفت حالهم فيما مر.

الإصطلام

هو نعت وَلِه يرد على القلب فيسكن تحت سلطانه، فإن دام ذلك بالعبد حتى سلبه عن نفسه، وأخذه عن حسه، بحيث لم يبق منه اسماً، ولا أثراً، ولا عيناً، ولا طلاً، حتى صار مسلوباً عن المكونات بأسرها، فما دام العبد كذلك فهو ممحوظ الآثار، فلهذا لا يجري عليه أحكام التكليف، ولا يوصف بتحسين، ولا يخص بتشريف.

اللهم إلا أن يُرَدَّ بما يجري عليه من غير شيء منه فيكون في ظنون الخلق متصرفاً، وفي التحقيق مصرفاً.

قال تعالى: ﴿وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ﴾ [الكهف: الآية ١٨] الآية.

وأنشدوا:

(١) أورده المقدسي بلفظ: «إن ربكم عز وجل ليس عنده ليلاً ولا نهاراً». (أطراف الغرائب والأفراد، حديث رقم ٤٩٤٥) [ج ٥ ص ١٤٣].

(٢) رواه الحاكم في المستدرک، حديث رقم (١٩٢٦) [ج ١ ص ٧٠٦] والنسائي في السنن الكبرى، حديث رقم (٧٨٦١) [ج ٤ ص ٤٤٣] بالفاظ متقاربة.

تَرَى الْمُجِبِّينَ صَرَعَى فِي دِيَارِهِمْ كَفْتِيَةَ الْكَهْفِ لَا يَذْرُونَ كَمَ لَبِثُوا^(١)

إطلاق الهوية

ويقال: الإطلاق الذاتي، ومعرفته بأن تعلم أنه لما كان تعقل كل تعين يقضي بسبق اللاتعين عليه من حيث هو هو، لا يصح أن يقضى عليه بتعين، ولا يحكم عليه من حيث ذاته بحكم ولا يعرف بوصف ولا ينضاف إليه نسبة اسم ما من وحدة أو وجوب، وجوداً، ومبدئية، واتحاداً، واقتضاء أثر، أو صدور مراد، أو تعلق علم منه بنفسه، فضلاً عن غيره، لأن كل ذلك يقضي بالتعين والتقييد المنافي لإطلاق الهوية، والإطلاق الذاتي الذي يشترط فيه أن يكون أمراً سلبياً، وهو اللاتعين، كما مر، لا بمعنى أنه إطلاق ضده التقييد، فإن ذلك أيضاً قيد له بالإطلاق، بل يعني بهذا الإطلاق إطلاق الهوية من حيث هي، فتكون بهذا الاعتبار مأخوذة لا بشرط شيء بحيث تصير قابلة لشرط شيء، ولشرط لا شيء فهي بهذا الاعتبار قابلة للتقييد بالإطلاق، والإطلاق عنه والتقييد به أيضاً، فإن الإطلاق الذي هو في مقابلة التقييد أيضاً، بل الإطلاق الذي نعنيه إنما هو إطلاق عن الإطلاق، كما هو إطلاق عن التقييد.

فهو إطلاق عن الوحدة والكثرة، وعن الحصر في الإطلاق والتقييد، وعن الجمع بين ذلك، وعن التنزه عنه فيصح في حق الذات باعتبار هذا الإطلاق كل ذلك حالة التنزه عنه كله، فنسبة كل ذلك إلى الذات وغيره وسلبه عنها على السواء، ليس أحد الأمور أولى من الآخر، وهذا الإطلاق هو المسمى بمجمع الأضداد، ومقام تعانق الأطراف فيصح فيه اجتماع النقيضين بجميع شروط التناقض.

قيل لأبي سعيد الخراز^(٢): بِمَ عَرَفْتَ اللَّهَ؟ قَالَ: بِجَمْعِهِ بَيْنَ الْأَضْدَادِ، ثُمَّ تَلَا قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾ [الحديد: الآية ٣] الآية.

ومن باب الإشارة إلى جمعه تعالى الأضداد قول النبي ﷺ: «اللهم أنت الصاحب في السفر وأنت الخليفة في الأهل ولا يجمعهما غيرك»^(٣)، لأن المستخلف لا يكون

(١) قائل هذا البيت هو الحلاج الحسين بن منصور بن يحيى، كنيته أبو مغيث، وقيل: أبو عبد الله. ولد سنة ٢٤٤هـ وتوفي سنة ٣٠٩هـ. (ديوان الحلاج، ص ١٢٧، طبعة دار الكتب العلمية - بيروت).

(٢) هو أحمد بن عيسى، من أهل بغداد، صحب ذا النون المصري وأبا عبد الله النباجي، والسري السقطي وبشر بن الحارث وغيرهم. وهو من أئمة القوم وجلة مشايخهم. قيل: إنه أول من تكلم في علم الفناء والبقاء، مات سنة تسع وسبعين ومائتين، وأسند الحديث. (طبقات الصوفية لأبي عبد الرحمن السلمي، ص ١٨٣، طبعة دار الكتب العلمية - بيروت).

(٣) رواه مسلم في صحيحه، حديث رقم (١٣٤٢) [ج ٢ ص ٩٧٨] وابن خزيمة في صحيحه، حديث

مستصبحاً، والمستصبح لا يكون مستخلفاً.

وقال سيدي عمر رضي الله عنه:

تَجَمَّعَتِ الْأَضْدَادُ فِيهَا لِجِحْمَةِ فَأَشْكَالُهَا تَبْدُو عَلَى كُلِّ هَيْئَةٍ^(١)

وقال أيضاً:

تَعَانَقَتِ الْأَطْرَافُ عِنْدِي وَأَنْطَوَى بِسَاطِ السُّوَى عَذْلًا بِحُكْمِ السُّوِيَّةِ

فأراد بالأطراف: الوحدة والكثرة والروح والجسم، والمعنى والصورة، والذات والصفات، وغير ذلك من المتقابلات، وقد عرفت وجه التعانق المذكور.

الإطلاق الذاتي

هو إطلاق الهوية كما عرفت.

إطلاق ظاهر الوجود

التجلي الثاني الذي هو عبارة عن ظهور الذات لنفسها متميزة باسمها تمييزاً علمياً، كما سيتضح لك في باب التجلي الثاني والتعين الثاني.

أطوار القرب

يعني به حضرات المقربين، وتسمى حضرات أهل العناية، وهي رتب القرب التي سنذكرها في باب الرءاء.

أظلة مفاتيح الغيب

هي أشعتها كما عرفت.

أعيان الأسماء

هي حقائق الأسماء وستعرفها في باب الحاء.

أعلا مراتب الإرادة

التجرد عن الإرادة، وسيأتي تحقيقه في باب المرید.

= رقم (٢٥٣٣) [ج ٤ ص ١٣٨]، والحاكم في المستدرک، حديث رقم (٢٤٨٤) [ج ٢ ص ١٠٩]، وأبو داود في سننه، حديث رقم (٢٥٩٨) [ج ٣ ص ٣٣]، والترمذي في جامعه الصحيح، حديث رقم (٣٤٣٨) [ج ٥ ص ٤٩٧]، ورواه غيرهم بدون لفظ: «ولا يجمعهما غيرك».

(١) انظر ديوان ابن الفارض، التائية الكبرى ص ٧٧، طبعة دار الكتب العلمية - بيروت.

أعلا مراتب الشهود

ويقال: ذروة رتب الشهود، وسيأتي في باب الذال.

أعلا مراتب التوحيد

يعنون به مقام من تحقق بحقيقة الجمع بين نفي التفرقة وإثباتها، وذلك برؤية المجمل في تفصيله، والتفصيل في جملة في جميع المراتب الخلقية والحقية. فبهذه المشاهدة يتحقق المشاهد بأعلى مراتب التوحيد بتلاشي الحديث في القدم والعين في العين. وقد عرفت أن ذلك هو حال الإطلاق الذاتي ورؤية الواحد في الكثير.

أعلا مراتب التجريد

أن لا يرى سوى ذات واحدة ظاهرة في تعييناتها. وقد يعبر عن هذا المعنى بقولهم: أعلا مراتب التجريد بقاء الشهود لمن لم يزل، وفناء من لم يكن.

أعلا التجليات

ويسمى بالتجلي الذاتي، وهو أعلى مراتب التجريد الذي عرفت بأنه تجريد الذات، بحيث لا يرى معها سواها، إنما يرى بأن الكثرة المرئية هو ظهورها بتعييناتها.

أعلا المقامات

هو مقام الاتحاد، لأنه المقام الذي فيه يفنى من لم يكن ويبقى من لم يزل.

أعلا مقامات التمكين

هو رؤية العين في الأين بلا أين، أي رؤية الحق في المظهر حالة رؤيته منزهاً عنه، كما ستعرف ذلك في باب التلبس.

أعلا مقامات الإرادة

التجرد عن الإرادة، وسيأتي تحقيقه في باب المرید.

أعلا مقامات المعرفة

هو أعلا مقامات التمكين على الوجه الذي عرفت، وهو مقام الإمامة العرفانية.

والمتحقق بها هو إمام العارفين كما سيأتي.

أعلا مقامات التقوى

هو أن يتحقق العبد في ظاهره بموافقته لما أمر الله تعالى وفي باطنه بما هو مراد له سبحانه، بحيث لا يفعل إلا ما فيه طاعة الله، ولا يخطر بباله إلا ما هو مراد الله تعالى، ومع ذلك فإنما يرى التقوى به منه، وهذا هو أعلا مقامات التقوى، وهو مقام الإمامة الكمالية؛ العلمية والعملية.

أعلا مراتب القابلين

يعني به مرتبة من يرى وجه الحق في الأسباب، فإن أعلا مراتب القابلين في قبولهم لما يرد عليهم من فيض الحق في الأسباب وعطاياه هو رؤية وجه الله في الشروط والأسباب المسماة بالوسائط وسلسلة الترتيب، بحيث يعلم الآخذ، ويشهد أن الوسائط السببية ليست غير تعيينات الحق في المراتب الإلهية والكونية على اختلاف صورها بمعنى الفيض بالقابلية المفيدة دون انضمام حكم إمكاني يقتضيه ويوجبه أثر مرور الفيض على مراتب الوسائط والانصبغ بأحكام إمكانها. ويرى الفيض بأنه تجلٍ من تجليات باطن الحق وأن التقييدات والتعددات التي لحقته من أحكام الظهور تعدد مطلق وحدة البطون، وتلك الأحكام هي المسماة بالقوابل، وهي صور الشؤون لا غيرها.

أعلام الصفات

هي أصول الصفات التي عرفت بها.

أعلام صفات النفس

هي أصول الصفات كما عرفت ذلك في الكلام عن أصول الصفات.

أعلام التخلق

ويقال: أعلام التحقق، ويعني به قوى الإنسان ومداركة من حيث أنها هي آلات الإنسان في تخلقه بالأسماء الإلهية وتحققه بها مثل أن اللسان هو علامة تخلق الإنسان بالاسم القائل. وتحققه به هو بأن يكون مداوماً على الذكر لله تعالى بجمع الهمة على الحضور مع المذكور الحق بلا التفات إلى غيره، وحينئذ يحصل له التحقق به، بحيث يجري كلام الحق عليه فينطق به.

قال ﷺ: «إن الحق ينطق على لسانك يا عمر»^(١).

ويسمى المتحقق بذلك الناطق بالصواب، والمصيب في نطقه ولسان الحق وغير ذلك، وسيأتي في أبوابه.

وعلاوة تخلق البصر بالاسم البصير استغراقه في رؤية آلاء الحق وآثار حكمته، وجميل مواقع صنعه المتقن الحسن المحكم. وحينئذ يحصل له التحقق بالاسم البصير، فلا تتقيد الجارحة بما يلمع من أشعة عين النور بل ينكشف لها معناه، فيرى وجه الله في كل الأشياء، كما قال علي كرم الله وجهه: «ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله فيه».

ويسمى المتحقق بذلك عين الحق، وعين الله الباصرة. وقال ﷺ: «إن لله أيدياً وأعيناً وإن عمر منهم».

وفي رواية: «وإن علياً منهم»^(٢).

إشارة إلى تحققه بأسماء الله تعالى.

وعلاوة تخلق السمع بالاسم السميع، استغراقه في الإصغاء إلى معاني الذكر الحكيم، وسماع كلام الكريم.

ويحصل له التحقق باستماع كلام الله من كل ناطق بل من كل مسموع، وصاحب هذا المقام هو المشاهد بأن الأمر كما قال العارف:

فَمَا فِي الْكَوْنِ مَوْجُودٌ تَرَاهُ لَهُ نُطْقٌ وَمَا عَيْنٌ تَرَاهُ^(٣)
العين إلا عينه الحق.

وعلاوة تخلق اليد بالاسم القدير بسطها في كل ما فيه قربة إلى الله تعالى وكفها عما لا يجوز بسطها فيه، وحينئذ يتحقق العبد في كل ما يفعله ويصدر عنه بالحق تعالى، بحيث لا يصدر عنه فعل أصلاً إلا عن حضور تام، ومقصد صحيح فيصير ملحوظاً من جانب الأزل، محفوظاً بالكلية عن أن يلزم به الخطأ أو يعرض له الزلل، لكونه قد صار متخلفاً في جميع حركاته وسكناته بأسماء الحق، ومتحققاً في ذاته وصفاته بطهارته عن أحكام ما سوى الحق، بحيث لم يبق له فعل سوى فعل حق، بحق، للحق.

(١) رواه ابن حبان في صحيحه، حديث رقم (٦٨٨٩) [ج ١٥ ص ٣١٢] ونصه: «إن الله جعل الحق على لسان عمر وقلبه». ورواه بهذا اللفظ الحاكم في المستدرک، حديث رقم (٤٥٠١) [ج ٣ ص ٩٣] والترمذي في جامعه الصحيح، حديث رقم (٣٦٨٢) [ج ٥ ص ٦١٧] ورواه غيرهم.

(٢) هذا الحديث لم أجده فيما لدى من مصادر ومراجع.

قال تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ﴾ [الأنفال: الآية ١٧] الآية، ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ﴾ [الفتح: الآية ١٠] الآية، ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾ [النجم: الآية ٣]. لتحققه في جميع ذراته بالحق تعالى.

أعلام التحقق

هو قوى الإنسان ومداركة باعتبار طهارة مرآيتها فيما تقبله من ظهور الأسماء الإلهية بها، بحيث لا تكسبها وصفاً قادحاً في نزاهتها، بل تقبلها على ما هي عليه في نفس الأمر من غير تغيير ولا تبديل بوجه، إنما هو مجرد تعين هو الظهور في مرآيتها. فمن كان هكذا في طهارة قواه ومداركة كانت، أعني قواه، أقوى أعلاماً لتحققه بأسماء الحق عز وشأنه، فأما ما دام بعد في العمل والاكتماب لذلك، فإن قواه ومداركة أعلام التخلق لا غير.

الأعراف

هو المقام الذي أخبر الله سبحانه أن رجاله يُعرفون كلاً بسماهم، وهو مقام الاستشراق على الأطراف. ويسمى بالمطلع في قوله ﷺ «إِنَّ لِكُلِّ آيَةٍ ظَهْرًا، وَبَطْنًا، وَحَدًّا، وَمَطْلَعًا»^(١). وسيأتي إشباع القول فيه في باب المطلع.

الاعتصام

هو الاحتماء، قال الله تعالى: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا﴾ [آل عمران: الآية ١٠٣]. أي: التجئوا إلى الله بسبب النجاة الذي هو حبل الله، وهو القرآن المجيد ليحميكم الله من وقوع العذاب بكم.

قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِمِ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: الآية ١٠١] أي: يحمي به.

وقد يطلق الاعتصام، ويراد به الاستخذاء، وقد عرفت ذلك في الكلام على استخذاء العبد.

والاعتصام على مراتب:

(١) ديوان ابن الفارض، الثانية الكبرى، ص ٤٠، طبعة دار الكتب العلمية - بيروت، وفي الديوان ورد البيت الأول على النحو التالي:

وأخلص لها، وأخلص بها عن رعونة أف تقارك من أعمال بر تزكت

اعتصام العامة

بالمحافظة على الطاعة مراقبةً لأمر الله، بحيث يكون العبد إنما يعبد الله لأمره له بالعبادة لا لما يرجوه من خير أخروي، أو يخافه من شر كذلك، بل امتثالاً لأمره له لا غير، وهذا هو الاعتصام بحبل الله الذي هو سبب الوصول إليه.

اعتصام الخاصة

هو احتماؤهم بإرادته تعالى عن إرادتهم بانقطاع أنفسهم عن غرض الإرادات فلا يبقى لهم إرادة، ويسمى بصون الإرادة المشار إليه في قول أبي يزيد: «أريد ألا أريد». وسيأتي في باب الصاد تمام القول في صون الإرادة.

اعتصام خاصة الخاصة

احتماء العبد بهوية الحق عن رؤية إنية يضيفها إلى نفسه أو إلى غيره من الخلق، وقد يراد باعتصام الخاصة اتصال الاعتصام الذي مر ذكره، وتقرير معناه.

اعتصام خلاصة خاصة الخاصة

هو أن يكون للعبد مع احتماؤه بالهوية عن الإنية احتماءً بتأديب الحق له عن تضييع حقوق الربوبية، وإهمال مقتضيات العبودية، كما هو عليه حال بعض المستهلكين تحت قهر سلطان التجليات الإلهية.

الاعتصام بالاتصال

هو اتصال الاعتصام، وقد عرفته فيما تقدم.

الأعيان الثابتة

هي حقائق الممكنات في حضرة العلم، سميت أعياناً ثابتة لثبوتها، كما سيأتي في باب العين الثابتة.

أعظم الحجب عن رؤية الحق

هو التعدادات الحاصلة في الوجود، بحيث توهم التعدادات بأن أعيان الممكنات ظهرت في الوجود، أو أنها تشفع وتر الوجود الواجب الحق. وذلك محال في ذوق الكمال، لأنها ما ظهرت ولا تظهر أبداً، بل الظاهر إنما هو الحق بأحكامها، كما سيأتي في تقريره في أغمض المسائل.

أعظم الحجب

عن رؤية العبودية المثمرة لمعرفة الربوبية، وحصول الحضوة بالقرب منها، هو إعجاب المرء بنفسه، فإن المرء متى أعجب بعمله أو بحاله أو بعرفانه، فقد أحبط عمله، وأسقط منزلته.

لأن الأعمال والأحوال على ثلاثة أقسام:

قسم هو جسد لا روح فيه، وهو: ما عمل بغير نية لقرب إلى الحق، عز شأنه.
وقسم ذو روح شيطاني، وهو: ما عمله الإنسان لأجل الله صورة، ثم أعجب بنفسه وتزين بعمله فصار لأجل الشيطان معنى.

أما من عمل ما عمل بنية القرب إلى الحق وحده، ثم لا يجد في نفسه عجباً، ولا يرى لها مدخلاً فيه لأنه يرى بأن التوفيق له من عين المنة التي لا مخرج لأحد من مخلوقات الله عنها، فذلك هو الذي يجد ثمرة عمله، وثمره علمه، وإلا كان علمه وعمله زيادة في تراكم حجبه، وزيادة في بعده عن الحق تعالى.

ولهذا قالوا: «العجب أعظم الحجب».

ولهذا قالوا: «بأن من رأى إخلاصه في علمه أو عمله فليس بمخلص فيهما».

وإلى هذا المعنى أشار سيدي عمر بقوله:

فَأَخْلِصْ لَهَا وَأَخْلِصْ بِهَا مِنْ رُغُونَةِ أَفْ تَيْقَارِكُ مِنْ أَعْمَالِ بِرٍّ تَزَكَّتِ
وَعَادِ دَوَاعِي الْقَيْلِ وَالْقَالِ وَأَنْجُ مِنْ عَوَادِي دَعَاوِي صِدْقِهَا قَضُ سُمْعَةٍ
فَأَلْسُنُ مَنْ يُدْعَى بِالْأَسَنِ عَارِفٍ وَقَدْ عُبِرَتْ كُلُّ الْعِبَارَاتِ كَلَّتِ
وَمَا عَنْهُ لَمْ تُفْصِحْ فَإِنَّكَ أَهْلُهُ وَأَنْتَ غَرِيبٌ عَنْهُ إِنْ قُلْتَ قَاضِمَتِ^(١)

أعظم الناس راحة

هو الموقن بالقدر، لأن من أيقن بالقدر استراح من الطلب لأن ما سبق التقدير بوقوعه لا إمكان لرفعه، وما سبق التقدير بعدمه لا إمكان لوجوده. ومن أيقن بهذا استراح بكل حال، كما قال علي كرم الله وجهه: «اعلموا علماً يقيناً أن الله لم يجعل للمرء وإن عظمت حيلته واشتدت طلبته أكثر مما سمي له في الذكر الحكيم، ولم يحل

(١) أورده الجرجاني في التعريفات [ج ١ ص ٤٨] والقنوجي في أبجد العلوم [ج ٢ ص ١٨٤] والحديث ثابت بالفاظ أخرى منها: «أنزل القرآن على سبعة أحرف لكل آية منها ظهر وبطن ولكل حد ومطلع» (التمهيد لابن عبد البر ج ٨ ص ٢٨٢).

بين المرء في ضعفه وقلة حيلته أن يبلغ ما سمي له في الذكر الحكيم». فالعارف بهذا، العامل به، أعظم الناس راحة في منفعته، والتارك لهذا الشاك فيه أعظم الناس شغلاً في مضرته.

ومما ينقل عنه رضي الله عنه :

ما لا يَكُونُ فلا يَكُونُ بِحِيلَةٍ أبدأ وما هُوَ كائِنُ سَيَكُونُ
سَيَكُونُ ما هُوَ كائِنُ في وَقْتِهِ وأخو الجَهالةِ مُتَعَبٌ مَخزُونُ
يَسْعَى القَوِيُّ فلا يَنالُ بِسَعْيِهِ حَظاً وَيُرزَقُ عَاجِزٌ مَوْهُونُ

أعظم الناس منفعة

هو الموقن بالقدر كما عرفت ذلك.

أعظم الناس شغلاً

أعظم الناس مضرة كما عرفت من كونه الشاك في القدر

أعظم الناس مضرة

هو الشاك في القدر كما عرفت ذلك.

اعتبار الحسن والقبح وعدمهما

يشير بذلك إلى أن أعيان الممكنات إذا نظر فيها من حيث ذواتها من غير نظر إلى كمال أو نقص أو ملاءمة طبع أو منافرتة أو غرض أو وضع، فلا حسنة هي، ولا قبيحة، ولا محمودة ولا مذمومة.

فإن الحسن والقبح والحمد والذم أوصاف وضعية وضعها شرع أو اقتضاها طبع لحكمة ملائمة أو منافرة، دنيا أو آخرة، ثم هي بالنظر إلى فاعلها من حيث استنادها إليه حسنة كلها أدباً إلهياً من حيث هي فعله وعمله.

فإن مدح المفعول أو المصنوع وذمه، إنما ذلك في الحقيقة راجع إلى فعله وصانعه، فكيف إذا نظر إليها من حيث هي أعيان وشؤون له وبه معينة ومتعينة.

فانظر كيف تنظر في هذه المسألة ليزول عنك إطلاق المشهور فيها فتعرف اعتبار الشريف والوضيع والمحبوب والمكروه، وما يرضي الله ويسخطه، وأن ذلك كله راجع إلى مراتبه، فإن التحسين والتقبيح إما عقليين أو شرعيين، فإذا سمعته تعالى يقول: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ [المائدة: الآية ٥٤].

علمت أن الاسم «الله» تعالى قد أطلق ههنا عليه تعالى من حيث ظهوره في مرتبة من مراتبه، إما العقل، وإما الإنسان الكامل، وإلى هذا أشار من أشار في قوله: إن الاسم «الله» يطلق ويراد به العقل تارة، ويطلق ويراد به الرسول أخرى، خلعة خلعتها عليه من أرسله تعالى وتقدس. وذلك أنه ﷺ هو اللسان المعرب عن الحق بما خفي عن عقول الخلق من المحاسن أو القبائح، عاجلاً أو آجلاً، ومعرب عما يعود من ذلك الفعل من الثمرات على ما أضيف إليه، واتصف بمظهريته بحسب ما أوحى إليه ﷺ وعرفه خالقه تعالى من أسرار ذلك التكليف العقلي التعبدي بحسب خصوصيات القوابل والأزمنة والأمكنة ذماً بالنسبة إلى عموم الفاعلين أو بالنسبة إلى الأكثرين منهم، وعرفه أيضاً بيان كيفية وجه التدارك والتلافي لذلك الضرر المودع في الفعل الغير المرضي، وعرفه كيفية الوجه من تنميته وتثبيته، بل ولا يعرف حقيقة وجه إسناد الفعل بالتحسين إلى فاعله، أو بالتقبيح بالنسبة إلى ما لا يكون ملائماً له إلا من أطلعه الله تعالى على الحكمة المودعة في حقائق أسمائه وصفاته وأفعاله.

ومن فهم ما ذكرنا من هذا الفصل عرف أن الأمر كما ذكرنا فيما تقدم، مما أشرنا إليه من كون الأفعال كلها حسنة، باعتبار استنادها إلى الحق، وإنما تستقبح باعتبار عدم ملاءمتها لبعض الخلق، وذلك ما ذكرناه من هذين البيتين:

إِذَا مَا رَأَيْتَ اللَّهَ فِي الْكُلِّ فَاعِلاً رَأَيْتَ جَمِيعَ الْكَائِنَاتِ مَلاحاً
وَإِنْ مَا تَرَى إِلَّا لِظَاهِرِ صَنعِهِ حُجِبَتْ وَصُيِّرَتِ الْحَسَانُ قَباحاً

أغمض المسائل

يعني به مسألة الأعيان الثابتة في قولهم بأنها ما شمت رائحة من الوجود، ولا ينبغي لها ذلك لتفرد الحق بالوجود وجمده، وعنوا بذلك أن الحقائق المسماة بالأعيان الثابتة في اصطلاح أهل الله تعالى، وبالماهية في اصطلاح الحكماء، وبالشيء الثابت، وبالمعدوم الممكن في اصطلاح المتكلمين هي عند أهل الله باقية على حالها من البطون، وأنها ما ظهرت بالوجود، ولا تظهر به أبداً، لأن البطون ذاتي لها، وإنما ظهرت أحكامها بوجود الحق، إذ ليس ثمَّ موجود إلا الحق.

وأما الممكنات فباقية على عدمها، وهذا أغمض المسائل لا محالة، لأنه ذوق تنبو عنه الأفهام ما دامت منحجبة بغلبة أحكام التخيلات والأوهام، وإنما ينال بكشف إلهي وشهود حقيقي، ولهذا فإن ما يذكر في تفهيم هذه المسألة الأولى إنما هو من قبيل التوصيل إلى فهم من كان ذا فطرة سليمة وقريحة مستعدة لأن يصير من أهل الكشف، لذلك فإذا علمت هذا فاعلم:

أنه لما كان الأمر لا يخلو من أحد قسمين، وهو: إنه إما أن يقال: بأن ما ثمة موجود إلا الله كما تقتضيه قاعدة الكشف، أو يقال: بأن مع الله موجود آخر.

لكن الله موجود لذاته والممكنات موجودة به كما تقتضيه قواعد العقل من جهة نظره وفكره، وما ثم أمر زائد، على هذين القولين، لكن القول الثاني يرجع عند التحقيق إلى الأول، لأن الوجود الذي صارت به الممكنات موجودة في زعم صاحب النظر العقلي لا يصلح أن يكون ممكناً وإلا لما أفادها وجوداً، لأنها إذا كانت إنما افتقرت من جهة إمكانها، فكيف يزول فقرها بجهة إمكانية أيضاً، فلم يبق إلا الوجود الحق الواجب، فمن انكشف له هذا، وعلم بأن حقيقة الحق لا يصح عليها الانقلاب إلى حقيقة الخلق، ولا بالعكس، علم أن الحق هو الموجود أزلاً وأبداً بلا تبدل، وإنما الممكنات أعيان ثابتة أزلاً وأبداً بلا تبدل، وإنما يظهر الحق بأحكامها.

وهذا الذي ذكرناه هو ذوق الكمال وبلسانه، فمتى أخبر مخبر من أهل الله بما يخالف هذا بحيث يفهم من كلامه أن الأعيان ظهرت أو وجدت، أو أن ينبغي لها ذلك، فإنما ذلك بمعنى أن الوجود الحق ظهر بأحكامها، أو أن يكون ذلك القول منه بحسب الأذواق المقيدة ببعض المراتب وبلسانها، فافهم ذلك.

الأفراد

عبارة عن الرجال الخارجين عن نظر القطب.

الأفول

هو في اصطلاح القوم بمعنى الإمكان تارة، وبمعنى الغيبة أخرى. فأما إشاراتهم بالأفول إلى الإمكان فمن جهة أن الأفول نقصان، فشابه الإمكان لذلك. وأما إشاراتهم به إلى الغيبة، فمن جهة كونه تعالى لا يصح أن يغيب عن خلقه لمحة، إذ لو احتجب عنهم ذرة لهلك الخلق مرة، بل نحن الغائبون الآفلون. قال تعالى حكاية عن خليله عليه السلام حين رأى الشمس: ﴿فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ [الأنعام: الآية ٧٦].

الأفق

يكنى به عن الغاية التي ينتهي إليها سلوك المقربين، فكل من حصل من أهل السلوك إلى الله تعالى على مرتبة من القرب إليه، فتلك المرتبة هي أفقه ومعراجة.

الأفق العلي

هو حضرة الألوهية المسماة بحضرة المعاني، وبالتعيين الثاني، وإنما كان هذا

الأفق علياً لأنه هو الحضرة، التي متى وصل إليها السائر، فقد استعلى على جميع عالم الأغيار؛ إذ كانت هذه الحضرة فوق جميع الخلائق، لأنها حضرة العلم الأزلي الذاتي، الذي لا مدخل للحديث فيها بوجه، ولهذا صارت هي الحضرة التي متى وصل المخلوق إليها ظهر بصفات الخالق من إحياء الميت، وإبراء الأكمه، وغير ذلك.

ولأجل هذا سموها حضرة ظهور الخلق بصورة الحق كما سيأتي في باب الحضرات، وأن مظهرها من الناس الإنسان الكامل، المتحقق بالحقيقة الإنسانية الكمالية كما ستعرفه في باب الحقائق، وقد يعنى بالأفق العلي حضرة الجمع والوجود التي هي اعتبار الوحدة، لكون الأفق الأعلى هو اعتبار الأحدية، وأن المتحقق به هو المتحقق بمقام الأكمالية الذي فوق مقام الكمالية الإنسانية.

الأفق الأعلى

هو حضرة أحدية الجمع لأنها هي أعلى التعينات إذ ليس وراء اعتبار الأحدية سوى الغيب المطلق كما عرفت في باب الأحدية. واعلم أن الأفق العلي هو مقام تعاقب الأطراف ومجمع الأضداد، ومجمع البحرين، وقاب قوسين، والأفق الأعلى هو مقام «أو أدنى» المختص بنبينا ﷺ، وسيأتي الكلام عن هذه الأسماء والألقاب فيما يأتي من الأبواب.

اقتضاء الذات الغنى عن العالمين

هو اعتبار الأحدية كما عرفت معنى ذلك في بابها، وأنه لا غير هناك ليصح أن توصف الذات بالافتقار إليه.

أقصى رتب الظهور

هو صورة بدن الإنسان كما عرفت ذلك في باب أشعة مفاتيح الغيب وظلالها.

أقصى غاية الجود

هو بذل العبد نفسه لربه، ويسمى أدنى الجود أيضاً، وقد عرفت معنى الوجهين هناك.

أكثر القربات

هو الذكر. قال الله تعالى: ﴿وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾ [العنكبوت: الآية ٤٥].

وقد ظن بعضهم أن التقرب بالنفع المتعدي إلى الغير مثل إطعام المسكين، وفك

الأسير، وإقالة أرباب العثرات، وأمثال ذلك أكبر قربة إلى الله تعالى من ذكره، وإنما يتبين غلط هذا الظان من وجهين:

أحدهما: أن الذي لا يكون من أهل الذكر، الذي هو اعتقاد كلمة التوحيد لا يثاب على ما يصدر عنه من الطاعات في الدار الآخرة، فإن أعماله صور لا معنى لها، وأجساد لا روح فيها.

قال تعالى: ﴿وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنَّ عَمَلٍ﴾ [الفرقان: الآية ٢٣] الآية.

وثانيهما: هو أن الذي يعمل شيئاً من أعمال البر، ونوافل الخيرات، ولا يقصد بها التقرب إلى الله تعالى، فإنها لا تكون قربة في حقه، فلهذا كان الأمر كما ذكر تعالى في قوله: ﴿وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾ [العنكبوت: الآية ٤٥].

ولهذا جعلوا صور الأعمال على ثلاثة أقسام:

- أعمال هي أجساد لا أرواح فيها، وهي أعمال من لا يكون من أهل التوحيد، إذ كانت من الأعمال التي تعد من قبيل الأعمال الصالحة، فإن صلاحيتها وروحانيتها تفقد منها لفقدان إيمان فاعلها.

- وأعمال ذات أرواح طيبة شريفة ملكية كالأعمال الصادرة عن أهل الإخلاص في تقرباتهم إلى الحق، عز اسمه.

- وأعمال ذات أرواح خبيثة شيطانية، وهي أعمال من يفعل ما يظهر عنه من صور الطاعات رياء للناس، فيظهر من الطاعات التي هي مثل الصلاة، والزكاة، وغيرهما من أعمال البر ما يقصد به استجلاب قلوب أهل الدنيا.

الإلهام

يعنون به العلم الرباني الوارد على القلب منصباً بحكم الحال الغالب والحاكم عليه حالته، وهو سابع منزلة من منازل قسم الأودية، كما سيأتي.

ويطلقون الإلهام على خاطر الملكي، كما سيأتي في باب الخواطر.

الإلهام الذاتي

يعنون به علوماً ذاتية حاصلة عن إخبار من الحق بلا واسطة غير وغيرية بين المخبر والمخبر له.

الالتجاء

هو الاعتصام بالله كما عرفت في باب الاعتصام.

التتام الفطور

يعنون به رؤية الوحدة في الكثرة، ويطلق على وصول السالك، وانتهائه في سيره إلى حضرة الجمع والوجود التي هي التعيين الأول، كما ستعرفها في باب الحضرات. وسمي الوصول إلى هذه الحضرة بالتتام الفطور، لأن السالك إنما يصل إليها بعد أن تلتئم فطوره، أي: يجتمع تفرقه، وينمحي تشتت شمل وحدته، وتزول عوارض كثرته عن حقيقة وحدته، وقد عرفت هذا في باب الاتحاد، وسنزيده إيضاحاً في باب التوحيد.

إلياس

يكنى به عن القبض كما يكنى بالخضر عن البسط.

أمهات الأسماء

هي أصول الأسماء التي عرفتها.

أمهات الشؤون

ويقال: أمهات الشؤون الأصلية، ويعبرون بذلك عن تعقلات الحق للأشياء من حيث كينونتها في وحدته تعالى، وتسمى بالحروف الأصلية أيضاً، لأنها نظير التصور النفسي قبل تعيين صورة ما يعلمه الإنسان في ذهنه، وسيأتي إيضاح القول فيها بتمامه في باب الحروف الأصلية.

الأمر الوجداني

هو المشار إليه بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَجِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾ [القمر: الآية ٥٠].

وأمره الواحد، عبارة عن تأثيره الوجداني بإفاضة الوجود الواحد المنبسط على الممكنات القابلة للظاهرة به، والمظهرة إياه متعددات متنوعاً بحسب ما اقتضته حقائقها المتعينة في العلم الأزلي، وذلك لأن الحق من حيث وحدة وجوده لا يصدر عنه إلا واحد لاستحالة إيجاد الواحد من كونه واحداً، ما هو أكثر من واحد، إلا أن أرباب النظر العقلي من الفلاسفة يرون أن ذلك الواحد هو العقل الأول.

وعلى قاعدة أهل الكشف هو الوجود العام، وينبغي أن تعلم أنه ليس المراد بالعموم أنه كلي، لا يمنع تصور مفهومه عن وقوع الشركة فيه. فإن ذلك مما لا يصح

أن يكون موجوداً في الأعيان، بل المراد في العموم اشتراك جميع الممكنات في أنه هو المفاض عليها، المضاف إليها ما وجد منها، وما لم يوجد، مما سبق العلم بوجوده، وهذا الوجود مشترك بين القلم الأعلى، الذي هو أول موجود المسمى بالعقل الأول وبين سائر الموجودات، إذ ليس ثم إلا الحق، والعام ليس بأمر زائد على حقائق معلومة للحق، أولاً متصفة بالوجود ثانياً.

الأمناء

هم الملامتية، وهم الذين لم يظهر على ظواهرهم مما في بواطنهم أثر البتة وهم أعلا الطائفة، وتلامذتهم يتقلبون في أطوار الرجولية وسموا باللامتية لكونهم دائمي الملامة لأنفسهم، فهم مع أنهم أعلا القوم علماً، وعملاً، وحالاً، ومقاماً، فإنهم لا يرون أنفسهم كذلك، فلهذا لا ينفكون عن اللائمة لأنفسهم.

وقد ذكر الشيخ^(١) في «الفتوح المكي» باباً في ذكر هذه الطائفة وشرح فيه ما قد خصهم الله به من المقامات العلية، والعلوم الإلهية.

وللشيخ أبي عبد الرحمن السلمي كتاب أفرد في شرح أحوال هذه الطائفة المسماة باللامتية.

الإمامان

هما شخصان، أحدهما: عن يمين الغوث، أعني القطب ونظره في الملكوت، والآخر: عن يساره ونظره في الملك، وهو أعلى من صاحبه، وهو الذي يخلف القطب.

الإمام المبين

هو محل الإحصاء المشار إليه بقوله تعالى: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾ [يس: الآية ١٢].

فهذا الإمام تارة يراد به كتاب الله تعالى. قال الله تعالى: ﴿وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَأْسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ [الأنعام: الآية ٥٩]. وستعرف المراد بالكتاب في باب الكاف.

وتارة يراد بالإمام المبين الإنسان الكامل، إذ كانت الحقائق كلها إلهيها وكونيها محصاة فيه.

(١) أي الأكبر محيي الدين بن عربي في كتابه «الفتوحات المكية».

إمام العارفين

يعني به من حصل في أعلا مقامات التمكين الذي عرفته فيما مر، بأنه يرى العين في الأين منزهاً عن الأين، فهو يرى الحق في المظهر حالة تنزهه عنه، وإلى هذا الإمام أشار الشيخ بقوله في «الفص النوحى»^(١):

فإن قلت بالتنزيه كنت مُقَيِّداً وإن قلت بالتشبيه كنت مُحَدِّداً
وإن قلت بالأمرين كنت مسدداً وكنت إماماً بالمعارف سَيِّداً
فَمَنْ قال بالإشفاق كان مُشْرِكاً ومن قال بالإنفراد كان مُوَحِّداً
فإيّاك والتشبيه إن كنت ثانياً وإيّاك والتنزيه إن كنت مَفْرَداً
فما أنت هو: بل أنت هو وترأه في عَيْنِ الأُمُورِ مُسْرِحاً، ومُقَيِّداً
فأشار بالتسريح والتقييد إلى ما ذكرناه من رؤيته تعالى في الأين منزهاً عن الأين.

إمام المتقين

يعني به من عصمه الله عن المخالفة فيما أمر ونهى.
وعن المنازعة فيما قدر وقضى، بحيث لا يظهر منه من الأفعال إلا ما يوافق أمر مولاه، ولا يبطن من الخواطر إلا ما قدر سكونه وأمضاه.
وهو مع ذلك يرى أنه إنما يتقي به منه، والإشارة إلى هذا المقام من التقوى بقوله ﷺ: «اللهم إني أعوذ بك منك»^(٢)، وإلى هذا المعنى أشار الشيخ بقوله: «فبه منه إن نظرت بوجه تعوذي».

الإنسان الحقيقي

يعني به الإنسان الكامل بالفعل.

الإنسان الحيواني

يعني به الإنسان الغير الكامل، فإنه لما كان الغالب عليه أحكام الحيوانية من

(١) من كتاب الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي «فصوص الحكم». ويسمى هذا الفص بـ«فص حكمة سبوحية في كلمة نوحية». (فصوص الحكم، ص ٥٥، طبعة دار الكتب العلمية - بيروت، بتحقيقنا).
(٢) رواه مسلم في صحيحه، حديث رقم (٤٨٦) [ج ١ ص ٣٥٢] وابن خزيمة في صحيحه، حديث رقم (٦٥٥) [ج ١ ص ٣٢٩] والحاكم في المستدرک، حديث رقم (١١٥٠) [ج ١ ص ٤٤٩] ورواه غيرهم.

مقتضيات الشهوة والغضب، وتوابعهما حين استهلكت روحانيته في جسمانيته، وانطفأ نور عقله في ظلمة حسه سمي بالإنسان الحيواني لأجل ذلك.

الإنسان الكبير

هو العالم في اصطلاح الأكثرين.

الإنسان الصغير

هو العالم عند الشيخ^(١)، هكذا ذكر في «الفتوحات»^(١) بما ستعرف حكاية ألفاظه عند كلامنا من باب العين.

أنزل المراتب

هو صورة الإنسان. ويقال: أقصى مراتب الظهور كما عرفته هناك، وقد مر إشباع القول فيه في باب أشعة مفاتيح الغيب وظلالها.

الإنصاف

يراد به حسن العبودية للحق، وحسن المعاملة للخلق، ويسمى ذلك بالمنصفة أيضاً.

إنصاف العبد للرب

أن يرى الأمر نصفين وجود وعدم، وكمال ونقص، وعز وذل، وغنى وفقر، وحياة وموت. وأمثال ذلك من الكمالات، ومقابلاتها ثم تضيف النقائص إلى نفسك، والكمالات إلى صاحبها. فترى أن العدم والذل والفقر للعبد حقيقة، وأن العز والغنى للحق وحده، فهذا هو إنصاف من لفظة النصف، والأمر نصفان وجود وكمالات. وما يقابل ذلك من العدم والنقائص.

فإذا كان الأول للحق بلا ريب تعين لنا الثاني، إذ لا يصح مشاركته تعالى لشيء في شيء، وإذا قد صح وثبت ذلك، أي عدم مشاركة شيء له في شيء، وإنه لا شك في أن له وجوداً، فلا يكون ذلك لغيره، وإن له علماً، وحياة، وقدرة، ومشينة، وغير ذلك من الكمالات، فاختصت به، وانتفت عما سواه.

(١) أي: الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، و«الفتوحات» أي كتابه «الفتوحات المكية».

إنصاف العبد الغير من العبيد

إنما يصح ذلك لمن لم ير له على أحد حقاً، إذ لا حق لأحد على أحد لغير الله تعالى. ومثل هذا لا بد وأن يخرج عن مظالم العبيد، لأن حقوق العباد عليه، إنما هي حقوق الله في الحقيقة، فهذا هو وجه الإنصاف للخلق، بحيث أنه يرى حقوقهم عليه هي حقه سبحانه، ثم لا يرى لنفسه حقاً، إذ لا حق لغير الله.

فإن أخذ أخذ الله، وإن أعطى فله، وإن غضب فله، وهذا هو الذي لا يستهويه الغضب عندما يشاهد من المنكر، ولهذا فإنه إن أنكر أنكر برفق ناصح، لا بعنف فقير، لأنه منكر لأجل الله لا لحظ نفسه، بل ومثل هذا لا يرى له نفاسة على أحد، بل ولا يرى له نفساً، لأن تحققه بالإنصاف يكشف له جليلة الأمر فيشهد ما أخبره تعالى بقوله^(١): «وله كل شيء وإنه لا شريك له فله كل شيء وليس لغيره شيء»^(٢).

الأنس

يعبرون به عن روح القرب، وتارة عن أثر مشاهدة جمال الحضرة الإلهية في القلب وهو جمال الجلال، وستعرف ذلك، ويشيرون أيضاً بالأنس إلى حصول الصحو بالحق.

ولهذا قالوا: «كل مستأنس صاح». ثم يتباينون حسب تباينهم في الشرب.

وقالوا: «أدنى محل للأنس إنه إن طرح في لظى لم يتكدر عليه أنسه».

قال الجنيد قدس الله سره: «كنت أسمع السُّرِّي يقول: يبلغ العبد في أنسه إلى حدّين: الرضى بربه، والأنس بقربه حتى لو ضرب وجهه بالسيف لم يشعر به، وكان في قلبي منه شيء حتى بان لي أن الأمر كذلك».

قالوا: «إن حالتي الأنس والهيبة، وإن جلتا فإن أهل الحقيقة يعدونهما نقصاً لتضمنهما تغير العبد، فإن أهل التمكين سمت أحوالهم عن التغير، لأنهم محوا في وجود العين، فلا هيبة لهم، ولا أنس، ولا علم لهم ولا حس».

والأنس من قسم الأصول أحد المنازل العشرة التي يشتمل عليها قسم الأصول التي عرفتھا. والواصل إلى هذه المنزلة على وفق الحكمة البالغة التي لا أبلغ ولا أحكم منها، ويتحقق بأنه لا بد من وقوعها كذلك، رعاية لتلك الحكمة، فلهذا لا يهتم

(١) أي الحق تعالى في الحديث القدسي.

(٢) لم أجده بين الأحاديث القدسية فيما لدي من مصادر ومراجع.

صاحب هذا المنزل لنازلة، ولا يغتم لحادثة، ولا يؤثر فيه سماع ما يكره، ولا رؤية ما لا يلائم، بل يكون دائم الأُنس بربه، وبكل ما يبدو منه فهو يسمع الحكمة البالغة ويراهما في كل ما لا يلائم طبعه، فضلاً عما يلائمه، فلهذا لا يزال فرحاً، بساماً، بشاشاً، هشاشاً، مزاحاً كما كان علي كرم الله وجهه، فإن لم يلقه أحد في حين تلك النوازل الفظيعة، والوقائع العظيمة إلا بساماً مزاحاً، حتى عاب عليه من عاب. فقال له: لولا دعابة فيك.

وذلك لكونه على بصيرة ومعرفة بكل ما ينزل به من حيث أنه يرى ذلك مما لا مندوحة عنه، ولهذا لا يؤثر شيء من ذلك فيه بخلاف من لم يكن، متحققاً بما حتم وقدر، فهو يجزع عند وقوع ما قضي عليه من الأمور التي لا محيص عما أراده الله منه.

الأنس

هو الراضي بالحق، فهو لا يسخط شيئاً، ولا يستوحش من شيء، والآنس: الصاحي، والآنس: المشاهد لحضرة الجمال، لأنها منشأ كل أنس، ولا يصح مع شهودها تسخط ولا استيحاش.

والآنس: الواصل إلى مقام شهود أحكام الفعل فلا يصح بعد هذه المشاهدة استيحاش بشيء، لأن النفس إنما تنفر مما لا تعرف الحكمة فيه.

والآنس أيضاً: من تحقق برؤية بطون النعمة في كل نقمة، فهو لا ينفر من نقمة لأنه يشاهد ما فيها من النعمة التي قد بطنت عن غيره. وسيأتي تحقيقه في باب النعمة.

الانبساط

يعنون به السير مع الجبلّة بإرسال السجية، والتحاشي من وحشة الحشمة. فالمراد بالسير مع الجبلّة: السير مع ما جُبل العبد عليه من الأخلاق، من غير تكلف ولا تصنع في قول أو عمل، وذلك إنما يكون بإرسال السجية، أي الطبع، التي جمعها سجايا، وهي: الطباع.

وبالتحاشي، أي التجنب عن وحشة الحشمة، ويعني بالحشمة: الحياء. وذلك لما يلزم المستحي من الوحشة.

والانبساط على قسمين: انبساط مع الخلق، وانبساط مع الحق.

الانبساط مع الخلق: يكون على أحوال ثلاثة:

أحدها: ألا تعزلهم ضناً على نفسك بما لها من الحفظ، بالاعتزال عنهم

والخلوة دونهم، بل تؤثرهم على نفسك بالاجتماع بهم، وترك حظك من الاعتزال عنهم.

وثانيها: أن تسترسل لهم في فضلك بالمواساة لهم بما فضل عن ضرورتك، ثم بالإحسان إليهم بكل ما تقدر عليه من الإنعام عليهم.

وثالثها: أن تسعهم بخلقك، وذلك بأن تحتل ما يبدو منهم من سوء العشرة حتى تدعهم يطأونك بأن لا تجعل لنفسك بينهم قدراً يحترمونك لأجله.

فبهذه الخصال يصح لك التخلق بالانبساط مع الخلق، لكن بشرط أن يكون العلم قائماً بحيث لا تجعل تواضعك لهم، واحتمالك إياهم إلا على الحد المشروع لئلا تخرج في الانبساط إلى ما لا يحل، أو يكون انبساطك مما يوجب لهم تعدي شيء من حدود الشرع وانتهاك حرمة.

الانبساط مع الحق

أن لا يجد الخوف منه عن الرجاء له، بل إنك كما تخاف أليم نقمته، فكذا ترجو فضله وعميم رحمته.

الانبساط في الانبساط

معناه انطواء انبساط العبد في بسط الحق، بحيث لا يرى لنفسه بسطاً ولا قبضاً، لكون الحق تعالى هو الباسط القابض من غير واسطة، بحيث يستهلك وصف العبد في وصف الرب عز شأنه.

الأنفاس الصادقة

يعنون بها النيات الخالصة عما يشوبها من الأكدار الموجبة لغيبة القلب عن حضرة الرب.

الآن الدائم

هو أصل الزمان كما عرفت.

الآن المضاف إلى الحضرة العندية

يعني به الآن الدائم وهو باطن الزمان المضاف إلى الحضرة العندية المشار إليه بقوله: «ليس عند ربكم صباح ولا مساء»^(١).

(١) هذا الحديث سبق تخريجه.

الأنانية

هي الحقيقة كما ستعرف، سميت بذلك لأنه يضاف إليها كل شيء فيقال: نفسي، وروحي، وقلبي، وبدني، وكلي، وجزئي.

الإنية

اعتبار الذات من حيث مرتبتها الذاتية.

الإنابة

الرجوع إلى الله.

إنابة العامة

الرجوع من مخالفة الأمر إلى موافقته فلا يجدك حيث نهاك ولا يفقدك حيث أمرك.

إنابة الخاصة

الرجوع من مخالفة الإرادة إلى موافقتها، بحيث لا يختلج في قلبك إرادة شيء لعلمك بأنه لا يقع إلا ما أراد الله وقوعه، وهذا أحد الوجوه التي يحمل عليها قول أبي يزيد: «أنا المراد وأنت المرید»، إذ لا مرید سواه، فالكل مراد له تعالى، فإنه ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن.

واعلم أن المتحقق بهذه الإنابة هو صاحب مقام الرضى الذي ستعرفه في باب المقامات.

إنابة خاصة الخاصة

أن لا يرى معه سواه.

إنابة خلاصة خاصة الخاصة

أن لا ترى فيما يقال أنه سواه أنه شيء سوى مراتب تجلياته.

إنابة صفاء خلاصة خاصة الخاصة

تمكنك عند إنابتك إليه بحيث لا تنقهر تحت سلطنة التجلي عن رؤية المجلى

باستهلاكك في نور المتجلي لثلا يستهلك أحكام المراتب فيفوتك الخير الكثير الذي هو معرفة الحكمة في أحكام مواقع تلك التجليات والقيام بحقوقها.

الانفصال

مقام فوق الاتصال الذي مر ذكره لأن فيه يحصل الانفصال عن رؤيتهما، أعني رؤية الاتصال والانفصال لكونهما عين الاعتلال.

وإلى هذا المعنى أشار سيدي عمر بقوله:

وَبَابُ تَخَطَّى الْاِتِّصَالَ بِحَيْثُ لَا حِجَابَ وَصَالَ عَنْهُ رُوحِي تَرَقَّتْ^(١)

يعني بباب تخطي الاتصال: أول حصوله في مقام الانفصال، يعني في أول تجاوزي عن الاتصال، حيث زال حجاب وصالي ترقت روعي عنه، أي علت وسمت عن رؤية انفصالي عن حجابية اتصالي، وإنما كان الاتصال حجاباً لكونه يؤذن بالانفصال الكائن في الثنوية الحاصلة من الواصل والموصول إليه. وفي هذا المعنى قلت هذين البيتين وهما:

الْبُعْدُ عَنْكَ هُوَ الْعَذَابُ الْمُؤَلِّمُ وَالْقُرْبُ مِنْكَ هُوَ الْحِجَابُ الْأَعْظَمُ

وَالْاِتِّحَادُ هُوَ الْمَقَامُ فَمَنْ لَهُ قَدَمٌ هُنَاكَ هُوَ الْوَلِيُّ الْأَكْرَمُ

وستعرف معنى البعد في باب الباء، ومعنى القرب في باب القاف، وأما الاتحاد فقد عرفت أنه أعلى مقام، وأنهى نهاية ينتهي إليه إقدام الأقدام.

انفصال الاتصال

تارة يعني به الانفصال عن الاتصال، بالفناء عن رؤيته لارتفاع المغايرة حالة الاتحاد الذي عرفته.

وقد يعني بانفصال الاتصال الذي هو شرط الاتصال وهو الانفصال عن الكونين اللذين هما عالم الدنيا والآخرة، وذلك بأن لا يتعلق الباطن بشيء منهما بل ولا بالسكون إليهما، سواء حصلت الملابس الظاهرة أو بدونها. وهذا الانفصال لا يصح لأحد التحقق به إلا لمن شاهد أن جميع الأعيان تعينات عين واحدة، ولا بد أن يكون صاحب هذه المشاهدة متحققاً بالانفصال عن التعين لتحقيقه بالعين التي تفنيه عن المتى

(١) ديوان ابن الفارض، الثائية الكبرى، ص ٥٨، طبعة دار الكتب العلمية - بيروت. وجاء في الديوان على النحو التالي:

وَبَابُ تَخَطَّى اِتِّصَالِي، بِحَيْثُ لَا حِجَابَ وَصَالَ عَنْهُ، رُوحِي تَرَقَّتْ

والأين، ومن يستعلي عن رؤية الانفصال والاتصال، إذ لا هويتان هناك لينسب الاتصال أو الانفصال إليهما أو بينهما.

وقد يعني بانفصال الاتصال انفصال الشؤون التي هي تعيينات الوحدة، وذلك الانفصال هو ظهورها متميزة في المراتب، فإن شؤون الوحدة مندرجة فيها اندراجاً متصلاً مجملاً غير متميز ولا منفصل، لأن ذلك يستدعي الكثرة التي لا يصح وصف الوحدة بها لتنافيهما، وإنما يظهر التفصيل لذلك الإجمال، والانفصال لذلك الاتصال في المرتبة التالية للوحدة من المرتبة الثانية وما يليها من المرتبة الحَقِيَّة والخَلْقِيَّة. وإذا ظهرت تلك الشؤون متميزة في المراتب كان ذلك التميز هو الانفصال للاتصال الذي كان في المرتبة الأولى.

الانزعاج

يعنون به أثر الوعظ في قلب المؤمن.
وقد يطلق ويراد به التحرك للوجد والأنس.

انصداع الجمع

ويقال له: انصداع جمع الذات. ويقال: فرق الجمع.
ويشيرون إلى أحد وجوه انفصال الاتصال الذي هو انفصال شؤون الوحدة بعد إجمالها، وظهورها بعد غيبتها. وقد يشار بانصداع الجمع إلى اعتبار الوحدة والكثرة. فإن جمع الذات إنما انصدع بهما، وبتفرقة مضافة إليهما.

انصداع جمع الذات

ما عرفته من ظهور الذات بصورة الوحدة والكثرة وتوابعهما كما عرفت.

أنهى النهايات

هو التعيين الأول الذي ستعلم أنه غاية الغايات ونهاية النهايات، إذ لا غاية بعده.

إنمحاق

ويسمى بالمحق أيضاً، والمحو، والطمس. والمراد بالكل إنمحاق ظلمة السيارة في تجلي نور الأنوار، وسيأتي مزيد تقرير لذلك في باب المحو والطمس.

أهل السرائر

قوم كشف الله عنهم أغطية البصائر، فشاهدوا ما خلف الستائر التي حجبت أهل

الظواهر عن شهود المعارف الحقيقية والعلوم اللدنية بما حصل في أذهانهم من الصور الوهمية الناتجة عن ظنونهم وخيالاتهم، ولكون الصور المتوهمة خموشاً في وجه مرأى بصائرهم حالت بينهم وبين انتقاش ما حظي به أهل العناية من العلوم الإلهية والمشاهدات القدسية التي وهبها الله لأهل الأعلام من حضرات الملك العلام، واستدل عليها أهل الحجاب بغلبات الظنون والأوهام.

وقد ضمنت هذا المعنى بيّتين هما:

السُّتْرُ مُنْسِدٌ وَالْبَابُ مُنْغَلِقٌ وَالْحَرْفُ مُنْعَجِمٌ وَالْأَمْرُ مَبْهُومٌ
فَكُلُّ مَنْ قَالَ قَوْلًا لَيْسَ يَشْهَدُهُ عِنْدَ الْإِلَهِ فَمَا قَدْ قَالَ مَوْهُومٌ

أول التعينات

ويقال: أول تعينات الذات، ويعنون به أول ما تعين من الغيب الحقيقي. وذلك هو الوحدة الحقيقية الذاتية التي هي نسبة الأحدية المسقطة للاعتبارات، ونسبة الأحدية المثبتة جميعها إليها على السواء، وسيأتي في باب التاء مزيد تقرير في معنى التعين الأول والثاني. وبيان الفرق بينهما من كونهما أول مرتبة تعينت من غيب ذات الحق تعالى.

أول تعين الغيب

يعني به أول مرتبة تعينت من غيب الله تعالى كما عرفت، ويعبر عنها بباطن الوحدة، إذ لا قبل لها إلا اعتبار عدم الاعتبارات والتعينات.

أول رتب الذات

هو باطن الوحدة لأنها أول التعينات على الوجه الذي عرفت.

أوسع التعينات

هو التعين الأول الذي عرفته، سمي بذلك لكون الوحدة لما كانت هي أول تعين غيب إطلاق الذات كانت هي الماحية لجميع التعينات والأسماء والصفات والنسب والإضافات، وهي منشأها جميعاً لما تشتمل عليه من شؤونها وتعيناتها التي لا نهاية لأبديتها.

وسيأتي تمام القول على ذلك في باب التعين الأول.

أول النسب

هو الوحدة، لأنها أول نسبة تعقل بين سقوط الاعتبارات عن الذات، وإثبات جميع الاعتبارات لها، كما سيأتي مزيد تقرير لذلك.

أول ما ظهر من البطون

هو الوجود المفاض على الأعيان، وبهذا المعنى يسمى عاماً ومشتركاً، لا أنه بمعنى كلي فقط، فإن الكل لا يتحقق في الأعيان.

أول موجود من الممكنات

هو العقل لأنه أول قابل للوجود المفاض.

أول مراتب التلوين

هو التلوين الحاصل لمن تجلت له آثار الأسماء بتلوينات أحكامها وتنويعات آثارها التي هي تجليات الأفعال، بحيث يتعاقب عليه تلوينات تجلياتها، فما دام كذلك فهو في أول مراتب التلوين، ثم تعقبه تلوينات الصفات التي هي التجليات الباطنة، بحيث يتعاقب عليه تلوينات أحكامها المختلفة بحسب تعييناتها الحقيقية والخلقية، فما دام العبد كذلك فهو في ثاني مراتب التلوين، فإذا تعاقبت عليه تجليات رتبة الجمع الجامعة بين الظاهرية والباطنية، بحيث ينحجب بالتلوينات الظاهرية منها عن الباطنية وبالعكس، فهو في ثالث مراتب التلوين.

أول مراتب التمكين

هو التمكين الحاصل عند تعاقب التلوينات الكامنة في أول مراتب التلوين الذي عرفته، وذلك بأن يتمكن السيار عند تعاقب اختلاف ما يظهر عن الأسماء من الآثار تمكناً يوجب له الثبات عند توارده تلويناتها، بحيث لا ينحجب بشيء منها عن الآخر، فما دام كذلك فهو في أول مراتب التمكين، فإذا صار بحيث يتمكن من الثبات عند غلبات ما يرد عليه من تلوينات التجليات الباطنة، بحيث لا ينحجب ببعض منها عن الآخر، فهو في ثاني رتب التمكين، فإذا صار بحيث يتمكن من الجمع بين أحكامها، أعني أحكام تلوينات التجليات الظاهرية والباطنية، بحيث لا يحجبه شأن منها عن شأن، فهو في ثالث مراتب التمكين.

أوسط مراتب التجريد

هو تجريد الصفات عن نسبتها إلى الخلق بإضافتها إلى الواحد الحق.

أوسط التجليات

ويسمى بالتجلي الصفاتي، وهو أوسط مراتب التجريد الذي عرفت بأنه تجريد

الصفات عن نسبتها إلى غير الحق، بحيث يرى أن جميع القوى والمدارك بما يضاف إليها من الصفات، إنما هي لله وحده.

أوتاد

عبارة عن أربعة رجال منازلهم على أربعة أركان جهات من العالم. وهي الشرق والغرب والشمال والجنوب، مقام كل واحد منهم مقام تلك الجهة، وبهم يحفظ الله العالم لكونهم محل نظره تعالى.

أودية

هي عشرة منازل ينزلها السائرون إلى الله تعالى، وذلك بعد قطعهم منازل الأصول التي عرفتها، سميت أودية لأن السالك منها يحصل ارتقاؤه إلى المحبة التي هي أول قسم الأحوال كما عرفت، فترفعه المحبة إلى مقام الولايات التي ستعرف شأنها، والأودية العشرة أولها مبدأ الحضرات الحقية المسمى بالإحسان، فبالمحبة الإلهية يترقى السائر من هذا المقام إلى وادي علم ثم حكمة ثم بصيرة قلبية سرية لا عقلية فكرية، ثم إلى وادي فراسة يفترس فيها سره المغيبات الشاردة عن الأفهام بالبديهة والإلهام، لا بالنظر والاستدلال، ثم إلى وادي تعظيم ينقله إلى وادي إلهام رباني تجل عن إدراكه العقول والأفهام، ومنه إلى وادي سكينه السر، ثم وادي طمأنينة، ثم وادي همة باعثة على السير لصاحبها إلى الحقيقة الحبية التي هي أول الأحوال، كما قد استوفينا القول فيها وفي غيرها من المنازل المائة التي يتفرع إليها الأقسام العشرة المذكورة في أبوابها من هذا الكتاب.

أئمة الأسماء

يعنون بها أصول الأسماء التي قد عرفت.

الأئمة السبعة

هي أيضاً أئمة الأسماء وأصولها كما مر.

الإيثار

تخصيص الغير على النفس، وهو على مراتب:

إيثار الشريعة

يعني به الإيثار الذي تدعو إليه الشريعة، وهو أن يكون العبد مؤثراً لله ورسوله

على هوى نفسه، بحيث لا يعصي الله في شيء، مما أمر ونهى.
قال ﷺ: «والذي نفسي بيده لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعاً لما جئت به»^(١).

إيثار الطريقة

هو أن لا يريد العبد من الحق إلا ما أرادته الحق له، وهذا العبد هو الذي لا يختلج في قلبه طلب شيء لموافقته لإرادة الحق له.

إيثار الحقيقة

هو أن يرى أن الإيثار إثار الله، إذ لا مالك لشيء سواه، فإنك إذا أثرت غيرك بشيء، أو أثرت الله على نفسك بترك ما تهواه من المخالفات، أو المرادات، فإنما الله سبحانه هو الذي أترك بما أضفته إلى نفسك من الإيثار، إذ لا ملك لغيره ليؤثر به، فمن ادعى من العبيد بأنه قد أثر غيره بشيء، فقد ادعى الملك لما أثر به، وليس الملك إلا لله، لأن له كل شيء، ولا شريك له في شيء.

إيثار الإيثار

هو الإيثار بالإيثار، فتارة يعني به إيثارك للخلق بإيثارك، وتارة يعني به إيثارك للخلق كذلك، فأما إيثارك للخلق فعلى قسمين:

أحدهما: أن تهب ثواب أعمال البر التي وفقك الله لعملها لمن تريد من الناس.

وثانيهما: أن تؤثرهم بمقامك كما سيأتي تفصيل ذلك.

وأما إيثارك للخلق فبأن تؤثره على نفسك كما سيأتي.

إيثار المستأثر

هو أن تؤثر الغير بصالح أعمالك، مثل أن تهدي ثواب تلاوة القرآن، أو ثواب الصدقة أو الحج أو العمرة وغير ذلك من نوافل الخيرات إلى من تشاء من آبائك والصالحين من أقربائك، ومن أسدى إليك معروفاً وغير ذلك. وسمي هذا من الإيثار بإيثار المستأثر لأن من أثر غيره بصالح عمله فقد استأثر بما يتضاعف له من ثواب الإيثار على من يفعل ذلك.

(١) أورده البخاري في فزة العينين، حديث رقم (٤٥) [ج ١ ص ٣٨].

إيثار المستفيد

هو إيثار المستأثر، سمي بذلك لأن صاحبه قد استفاد بإيثاره بما يتضاعف له من الثواب الحاصل من ذلك.

إيثار الملامتية

هو أن تؤثر الناس بمقامك من الشرف والسؤدد، بحيث تخفي ما أنت عليه من منزلتك الرفيعة عند الله تعالى بأن تظهر من نفسك أقل مما يمكنك إظهاره مما أنت عليه من الشرف ورفعة المنزلة، حتى يظن من هو دونك في الرفعة عند الله أنه أرفع منك، وقد تلبس حالك حتى يظن أنك من أهل الجهل والمعاصي، لكن على وجه لا يجعلك عاصياً، وسمي هذا النوع من الإيثار بإيثار الملامتية، لأن ذلك هو حال الملامتية من أهل الله، وهم الأمانة الذين عرفتهم آنفاً، وعرفت أن إيثارهم هو أقصى غاية الجود، وإن أدناه أيضاً بالاعتبارين الذين مر تقريرهما.

الإيثار للخلق

هو ما عرفته من إيثار المستأثر، ومن إيثار الملامتية على ما مر تقريرهما.

الإيثار للحق

هو أن تؤثر الحق على نفسك بأن تجعل ما يقوم بك من المذام والنقائص لك ومنك، لا منه وله.

إيثار المتقين

هو إيثار هؤلاء القوم الذين جعلوا أنفسهم وقاية للحق، وهذا هو باطن التقوى، وهو جعلهم لها وقاية له تعالى، وهو أنها هي التي توصف بالقيام بما يظهر فيها من المذام والنقائص وقاية للحق وتنزيهاً له عن ذلك.

وكذا لا ينسب القيام والاتصاف بشيء من الفضائل والكمالات، لأن له كل ذلك بلا مشارك، فمن راعى جمال الحق فيما يضيفه إليه من أوصاف الخلق على هذا الحد من التأدب معه، فهو المتصف بحقيقة التقوى وباطنها، لأنه قد جعل نفسه وقاية للحق أن ينسب إليه شيئاً من المذام بل إليها، واتقاه أيضاً عن أن يتهجم عليه باعتقاد مشاركته في شيء لينسب إلى نفسه شيئاً من المحامد التي إنما ينسبها إلى ربه فقط مع علمه بما أخبر به تعالى عن نفسه بقوله: ﴿وَالَيْهِ يَرْجِعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾ [هُود: الآية ١٢٣]، لأن الكل خلق الله وإيجاده.

إيثار الخلة

هو هذا الإيثار الذي به وصف المتقون، وذلك لأنه لما كان أحد الوجوه التي تحمل عليها معنى الخلة، إنما هو تخلل كل من الحق والعبد بأوصاف الآخر، كما ستعرف في باب الخلة، صار إيثار العبد لربه بنصيبه من التخلل هو إيثار الخلة.

إيثار الخليل

هو إيثار الخلة.

سمي بذلك لكون الخليل ﷺ أول من تحقق بالخلة الخاصة، التي هي التخلل بأحكام الصفات على الوجه الذي ستعرفه في باب الخلة، ثم كان هو أول من سنّ القري والإيثار، بنصيبه من الخلة. كما أخبر الله تعالى عنه بقوله: ﴿الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ﴾ [الشُعْرَاء: الآية ٧٨] الآية. فنسب صفات الكمال إلى ربه والنقص إلى نفسه.

إيثار الأديب

هو إيثار الخليل.

سمي بذلك لما يشتمل عليه من الأدب مع الله تعالى.

إيفاء حق الإيثار

ويعنون به ترك رؤية الإيثار، ثم الغيبة عن تركها، أي ترك الرؤية لأنك إذا كنت قد عرفت في إيثار الحقيقة أنه لا مؤثر إلا الله تعالى إذ لا مالك سواه، فمتى ادعيت بعد ذلك أنك قد آثرت الحق بشيء، فقد اجترأت أشد جرأة في دعواك لهذا من دعواك الملك، لأن دعواك الإيثار يتضمن، مع دعوى الإيثار، دعوى الملك، لما آثرت به.

فلهذا كان إيفاء حق الإيثار أن لا ترى أنك ممن قد آثر الله أو واحداً من عباد الله، إنما الله الذي آثرك، إذ أشهدك ما هو لك من إضافة المدام إليك وكونها أوصافك، وإضافة ما هو له من جوامع الأثنية والمحامد إليه، حين يرى أنه تعالى هو الذي آثر نفسه لكون الأثرة واجبة له بإيجابه إياها لنفسه، لا بإيجاب موجب سواه.

ثم تغيب عن ترك رؤيتك لإيثارك، لتخلص بذلك من دعوى ملكك للترك، كما خلصت من دعوى الإيثار، إذ ليس لك من الأمر شيء، لا الفعل ولا الترك، ﴿أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾ [الشورى: الآية ٥٣].

باب الباء

الباء

قال الشيخ في كتابه المسمى بالباء:

«إنهم يشيرون بالباء إلى أول الموجودات، وهو في المرتبة الثانية من الوجود وبه قامت السماوات والأرض وما بينهما، وافتتح الحق جميع السور القرآنية بالباء في «بسم الله» حتى براءة.

وقال الشيخ أبو مدين^(١) رضي الله عنه: «ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الباء عليه مكتوبة»، يعني بي قام كل شيء.

وقال الشبلي^(٢): «أنا النقطة التي تحت الباء، يعني كما تدل النقطة على الباء وتميزها عن التاء والثاء وغير ذلك، كذلك أدل أنا على السبب الذي عنه وجدت وولدت، وبه ظهرت وبه بطنت».

وقال سيدي عمر:

وَلَوْ كُنْتُ مِنْ نُقْطَةِ الْبَاءِ خَفْضَةً رُفِعْتَ إِلَى مَا لَمْ تَنْلُهُ بِحِيلَتِي
بِحَيْثُ تَرَى أَنْ لَا تَرَى مَا عَدَدْتَهُ وَأَنَّ الَّذِي أَعَدَدْتَهُ غَيْرَ عُدَّتِي^(٣)

(١) هو الشيخ أبو مدين المغربي من أعيان مشايخ المغرب وصدور المرابين وشهرته تغني عن تعريفه، واسمه شعيب وولده مدين مدفون بمصر بجامع الشيخ عبد القادر الدشطوطي، أجمعت المشايخ على تعظيمه وإجلاله. ومن كلامه: الجمع ما أسقط تفرقتك، ومحا إشارتك، والوصول استغراق أوصافك وتلاشي نعوتك». توفي بعد عام ٥٨٠هـ (الطبقات الكبرى لعبد الوهاب الشعراني رقم ٢٧٥) [ص ٢١٩] وما بعدها، طبعة دار الكتب العلمية - بيروت.

(٢) هو الشيخ أبو بكر دلف بن جحدر مكتوب على قبره: جعفر بن يونس، خراساني الأصل، بغدادي المولد والمنشأ. صحب الجنيد ومن عاصره من المشايخ وصار أوجد أهل عصره علماً وحالاً، تفقه على مذهب الإمام مالك، عاش سبعاً وثمانين سنة ومات سنة أربع وثلاثين وثلاثمائة، ودفن ببغداد. (الطبقات الكبرى للشعراني، رقم ٢٠٤ ص ١٤٨، طبعة دار الكتب العلمية - بيروت).

(٣) ديوان ابن الفارض، الثانية الكبرى، ص ٣٣، طبعة دار الكتب العلمية - بيروت. وجاء البيت في الديوان على النحو التالي:

ولو كنت بي من نقطة «الباء» خفضة رُفِعْتَ إِلَى مَا لَمْ تَنْلُهُ بِحِيلَةٍ

يعني لو كنت في معيتك التي هي نقطة الباء، التي بها تميز العبد عن الرب حركة خفض بحيث تقول: إنما تميّزتُ عن ربي بغناه وفقري، لرفعت برؤيتك من هذا الخفض إلى مقام في العلو لا ينال لأحد بحيلة.
وقوله:

«بحيث ترى أن لا ترى» الخ

يعني علامة رؤيته لكونك حركة خفض الباء، هو أن لا ترى ما عدده من الأعمال شيئاً موصلاً أو أمراً منجياً، بل ترى بأن كل ما يعد من هذا القبيل هو غير عدة، أي آلة موصلة إلى ما يرام مني.

وفي قوله: «ولو كنت بي» معنى لطيف، وهو أن لا ترى خفضك بك بل بي، لتحققك بالخفض الحقيقي المثمر للرفة الحقيقية.

باب الأبواب

يطلق ويراد به أول باب يدخل به العبد إلى حضرات القرب من جناب الرب، وذلك هو التوبة التي هي أول مراتب القرب، وقد يطلق باب الأبواب على اليقظة، لأنه إنما تحصل التوبة بعدها كما عرفت في باب الألف عند الكلام على الأبواب، وكما سيأتي مزيد تقرير ذلك في باب اليقظة، وهذا باعتبار العروج إلى الحضرات الإلهية.
أما باعتبار تنزل المراتب فيها، فإن باب الأبواب إنما يكون أول تعين من غيب الذات، وذلك هو الوحدة كما عرفته، إذ لا يعلوها إلا الغيب المطلق، فكانت هي باب الأبواب، لأنها أول باب الفتح من غيب الهوية المطلقة، كما مر تقرير ذلك.

باطن كل الحقائق

هو أصل الحقائق الذي عرفته في باب الألف بأنه هو الوحدة، إذ لا تعين قبلها، فلهذا كانت هي باطن كل حقيقة إلهية وكونية.

باطن إطلاق ظاهر الوجود

هو التجلي الأول لأنه هو ظهور الذات بنفسها لنفسها، كما ستعرفه، فيكون هو أبطن الظهورات لا محالة.

باطن العوالم

هو الأحدية التي عرفتها، لأن ليس بعدها إلا الغيب المطلق، وهذه هي حضرة

الأحدية الجمعية المختصة بمظهر الحقيقة الأحدية، ويسمى مقام «أو أدنى» ويسمى «غاية الغايات ونهاية النهايات».

باطن أصول الأسماء والصفات

هو مفتاح الغيب كما ستعرف ذلك بمعناه وكميته في باب الميم.

باطن الروح المحمدي

هو باطن إطلاق ظاهر الوجود، وهو التجلي الأول، وستعرف ذلك ومعناه وكميته في باب الروح إن شاء الله تعالى.

باطن أرواح من سواه من الكَمَل

صلوات الله عليه وعليهم، وهو التجلي الثاني الذي عرفت أنه هو إطلاق ظاهر الوجود.

باطن الممكنات

هو الأعيان الثابتة التي عرفت في باب الألف، وإنما كانت هي باطن الممكنات لأنها هي حقائق الممكنات في حضرة العلم، كما عرفت في باب الأعيان، وكانت باطنة في تلك الحضرة التي لا يصح أن تظهر لغير الحق كظهورها له، بل ولا تظهر أبداً، كما عرفت ذلك في باب أغمض المسائل.

باطن الوجود الظاهري

هو الأعيان الثابتة أيضاً.

باطن الوجود الباطني

هو الشؤون المندرجة في الوحدة، وذلك لأنه لما كان المراد بالوجود الظاهري تجليات الحق باسمه الظاهر في أعيان المظاهر، صارت الأعيان الثابتة هي باطن الوجود الظاهري كما مر ذكره، ثم إنه لما لم تكن الأعيان الثابتة شيئاً زائداً على ما يظهر في التعيين الثاني من صور تفصيل الشؤون المندرجة في الوحدة التي هي أول التعينات حتى تظهر مفصلة متميزة في التعيين الثاني الذي ستعرف بيانه فيما بعد صارت الشؤون هي باطن الوجود الباطني لا محالة، وسيأتي في باطن الكتاب ما نستعين به على تحقيقه، وما نستفيد منه حسن التفهم لمعانيها، إن شاء الله تعالى.

باطن الزمان

هو أصل الزمان كما عرفت .

باطن الجنة

ويسمى حقيقة الجنة، ويشيرون بذلك إلى خلع النفس الملابس الخلقية وتحققها بوصف الوحدة والحقية، وإنما كان ذلك هو باطن الجنة، لأن جنة العابدين هي دار النعيم التي فيها ما تشتهي الأنفس، الآية^(١) في شغل فاكهون، الآية^(٢)، وذلك هو ظاهر جنة العارفين الذين لا شغل لهم عن رب العالمين، والإشارة إلى هذا المعنى هو ما وقع لأبي يزيد حين سمع قارئاً يقرأ: ﴿إِنَّ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ الْيَوْمَ فِي شُغُلٍ فَاكِهُونَ ﴿٥٥﴾﴾ [يس: الآية ٥٥].

فخر على وجهه والدم يجري من أنفه وهو يقول: «لا أحب أن أكون في شغل عنك يا رب».

وذلك الباطن، أعني باطن الجنة هو التحقق بالوحدة الحقيقية، ولهذا فإن الجنة لا تسع إنساناً كاملاً، ولا غير الجنة كما أشار عليه السلام إلى ذلك بقوله: «إن من أهل الجنة صنفاً لا يستر الرب عنهم ولا ينحجب»^(٣).

وذلك أنهم غير محصورين في الجنة، ولا في غيرها من العالم والحضرات بل هم، وإن ظهروا فيما شاؤوا من المظاهر، فإنهم منزهون عن الحصر والقيود بشيء من الأمكنة والأزمنة كسيدهم، فهم معه أينما كان وحيثما كان لا أين، ولا حيث، ولا جرم، ولا بعد، ولا حجاب، ولا انتقال، ولا مكان، ولا زمان، مع أنهم أكبر أهل الجنان حالة، فتنزه ذاتهم الأحياء والأحيان.

نسأل الله أن يلحقنا بهم، ويشركنا في مراتبهم العلية، فإنه ولي الإحسان.

باطن التقوى

هو إيثار المتقي الذي عرفته في باب الألف.

- (١) يشير إلى قوله تعالى: ﴿ادْخُلُوا الْجَنَّةَ أَنْتُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ تُحْبَرُونَ ﴿٧٥﴾ يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِصِحَافٍ مِنْ ذَهَبٍ وَأَكْوَابٍ وَفِيهَا مَا تَشْتَهُوهُ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ وَأَنْتُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٧٦﴾﴾.
- (٢) يشير إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ الْيَوْمَ فِي شُغُلٍ فَاكِهُونَ ﴿٥٥﴾ ثُمَّ وَأَزْوَاجُهُمْ فِي ظِلِّ عَلَى الْأَرْبَابِكُمْ مُتَّكِفُونَ ﴿٥٦﴾ لَهُمْ فِيهَا فَاكِهَةٌ وَلَهُمْ مَا يَدْعُونَ ﴿٥٧﴾ سَلَّمَ قَوْلًا مِنْ رَبِّ رَجِيمٍ ﴿٥٨﴾﴾.
- (٣) أورده الحكيم الترمذي في نوادر الأصول [ج ١ ص ١٠١].

البارقة

هي لائح إطلاقي يرد من الجنب الأقدس الفرداني فيلوح ثم يروح، فهي وإن لم تكن كشفاً تاماً، بل مبدأ كشف لاح ثم راح، فإنها إذا انفصلت أثبتت في المحل الذي هو القلب هيئة تصونه عن التفرقة وتثبت له الجمعية لكونها من بوارق التوحيد.

الباطل

هو العدم، فالباطل ما سوى الحق، إذ لا حق حقيقة إلا الله، فالباطل كل ما سواه.

قال عليه السلام: «أصدق كلمة قالها الشاعر كلمة لبيد: ألا كل شيء ما خلا الله باطل»^(١).

البدايات

هي القسم الأول من الأقسام العشرة ذات المنازل المائة التي ينزلها السائرون إلى الله تعالى، كما عرفت ذلك عند الكلام على الأبواب.

وتسمى منازل هذا القسم بالبدايات، لأنها بداية الأخذ في السير بتقويم قوى النفس، وتعديل آلاتها الظاهرة، وتحصيل قوتها وقوتها الباطنة بتوجيهها إلى تدبير البدن وتكميله وتوصيله إلى ما فيه نفعه، عاجلاً وأجلاً، على الوجه الجميل اللائق، والرأي الصواب الموافق لما شرعه الله لعبيده، واتفق أكابر الطائفة على أن النهايات لا تصح إلا بتصحيح البدايات، كما أن الأبنية لا تقوم إلا على الأساس.

وقالوا: إن تصحيح البدايات هو إقامة الأمر على مشاهدة الإخلاص، ومتابعة السنة، وتعظيم النهي على مشاهدة الخوف ورعاية الحرمة والشفقة على العالم ببذل النصيحة وكف المؤونة، ومجانبة كل صاحب يفسد الوقت، وكل سبب يفتن القلب.

وقد علمت عند الكلام على الأبواب أن الدخول منها إلى تصحيح المعاملات، إنما يصح بعد تجاوز قسم البدايات، فاعلم ههنا إنهم يعنون بقسم البدايات عشرة منازل يبتدىء السائرون إلى الحق بالنزول فيها.

فأولها اليقظة، ثم التوبة، ثم الإنابة، ثم المحاسبة، ثم التفكير، ثم الذكر، ثم

(١) رواه البخاري في صحيحه، حديث رقم (٣٦٢٨) [ج ٣ ص ١٣٩٥] ومسلم في صحيحه، حديث رقم (٢٢٥٦) [ج ٤ ص ١٧٦٨] ورواه غيرهما.

الفرار، ثم السماع، ثم الرياضة، ثم الاعتصام بالله، بالتعلق بجميع أسمائه وصفاته تعلقاً من مقام الإسلام، وتخلقاً من مقام الإيمان، وتحققاً من مقام الإحسان، كما ستعرف كل ذلك في أبوابه.

البدلاء

هم سبعة أشخاص، ومن سافر منهم عن موضع ترك جسداً، على صورته حتى لا يعرف أحد أنه فقد، وذلك هو البدل لا غير، وهم على قلب إبراهيم عليه السلام.

البدنة

يكنى بها على حال النفس ما دامت آخذة في السير إلى الحق تعالى مترقية في مقام القرب، فلأجل ترقئها في المنازل والمراحل ووصولها إلى المراتب العالية بقطع سباسب البشرية، استعير لها اسم البدنة التي من شأنها ذلك.

البرق

يطلق ويراد به ما يبدو لأهل البداية فيدعوهم إلى الدخول في هذا الطريق. قال الإمام أبو إسماعيل الأنصاري^(١): «البرق باكورة تلمع للعبد فتدعوه إلى الدخول في هذا الطريق».

فإن الباكورة من الثمار ما سبق نوعه في النضج فشبه به ما سبق من أحوال الطلب. وتارة يطلق ويراد به نور يقذفه الله في قلب العبد فيدعوه إلى الدخول إلى حضرته.

وتارة يطلق ويراد به لائح إطلاقي مددي مترتب على قلق يغيب العبد عن أثر تعينه قاهر له، سائر لظلمة ذلك الأثر بالكلية.

وتارة يصطلح بالبرق على أول ما يبدو من الأنوار الجاذبة إلى حضرة القرب من الرب، ويعبر بالحرق عن أوسطها بالطمس عن نهايتها. وسيأتي تمام القول في الحرق والطمس في موضعهما.

البرزخ

هو الأمر الحائل بين شيئين فيحجز بينهما ويجمع بينهما، ثم يطلق ويراد به العالم

(١) سبقت ترجمته.

المشهود بين عالم المعاني والصور، وعالم الأرواح والأجسام، وعالم الدنيا والآخرة.
ولهذا يسمى عذاب القبر بعذاب البرزخ.

والبرزخ: هو الأعراف الذي عرفته، فإن البرزخ هو الأعراف في ذوق أهل الكمال من جهة أنه النسبة إلى كل مقامين، فهو البرزخ الجامع بينهما.

البرزخ الأول

ويسمى البرزخ الأكبر، والبرزخ الأعظم، وهو الأصل لجميع البرازخ والساري فيها، فالمراد بذلك كله الوحدة وهي البرزخية الأولى، سميت بذلك لانتشاء الأحدية والواحدية عنها، فصارت مميزة لأحدهما عن الآخر، فسميت برزخاً لهما، لذلك، ولأجل اشتقاقهما عنها، وتسمى بالجمعية الأولى، لكونها جامعة بينهما، ورافعة بينهما عن البينونة، وموحدة إياهما بل كل منهما هو عين الآخر بحكم اقتضاء الباطن الحقيقي، وإنما كانت الوحدة هي باطن جميع الحقائق الإلهية والكونية وأصلاً لانتشاء الجميع عنها لكون حقيقة الوحدة سابقاً على جميع الحقائق وسارياً بكليتها في جميع الحقائق، بحيث تكون في الإلهية منها إلهية، وفي الكونية كونية أيضاً، ولهذا صارت الوحدة هي المسماة بالتعين الأول، كما سيأتي.

وهو أيضاً: البرزخية الأولى باعتبار النسبة السوائية التي للوحدة الحقيقية إلى الأحدية والواحدية، فإن الوحدة الحقيقية لما كانت هي أول ما يتعين من الغيب الحقيقي، وكانت نسبة الأحدية المسقطه للاعتبارات، ونسبة الواحدية المثبتة لجميعها إليها، أعني إلى الوحدة على السواء، سميت هذه النسبة السوائية بالبرزخية الأولى.

واعلم أن هذه البرزخية الأولى تسمى بحقيقة الحقائق لما عرفت من كونها أصلاً ومنشأ لكل، والساري في جميع الحقائق، فإن الوحدة لا يخلو عنها شيء واحد كان أو أكثر، ثم إنه لما لم يصح أن يكون وحدة الحق وصفاً زائداً عليه لكون الزائد لا يعقل بدون الكثرة التي لا يتعلق اتصاف الواحد الحق إلا بها، صح أن يكون الباري تعالى معنا في كثرتنا بوحدانيته من غير أن يتكثر بنا، فهو القريب البعيد، الظاهر الباطن، الأول الآخر لاستحالة اعتبار أمر خارج عن حقيقة الواحد تعالى.

البرزخ الأكبر

هو البرزخ الأول، لانتشاء جميع البرازخ عنه.

البرزخ الأعظم

هو الأكبر لاستعلائه على جميع البرازخ فلا يتعاضم عليه شيء.

البرزخية الأولى

هي البرزخ الأول إذ لا قبل يتقدمها.

البرزخية الكبرى

هي البرزخية الأولى، وهي النسبة السوائية بين الأحادية والواحدية، فإن نسبة الأحادية المسقطة للاعتبارات، ونسبة الواحدية المثبتة لجميعها إليها على السواء، فلهذا سميت بالنسبة السوائية وهي أول النسب، ولهذا سميت بالأولى وبالكبرى، إذ لا نسبة تعلوها.

برزخية الدنو

هي التعين الثاني الذي ستعرف أنه حضرة جمع الجمع بين الظاهرية والباطنية والأولية والآخرية.

برزخية الأدنى

هي التعين الأول، وستعلم أنه حقيقة الحقائق، وغاية الغايات، وتسمى برزخية الأدنى بالبرزخية الكبرى وهي التعين الأول.

البرزخية الثانية

هي برزخية الدنو التي هي التعين الثاني، كما كانت برزخية الأدنى هي الوحدة كما مر.

البرزخية الحائلة بين الوحدة والكثرة الحقيقيتين

هي البرزخية الثانية، فإنه لما كانت هي التعين الثاني الذي هو حضرة ارتسام المعاني وتفصيل المعلومات وتميزها بعد أن كانت شؤوناً للوحدة مدرجة فيها مجملة غير مفصلة ولا متميزة عنها، أعني الوحدة، صارت هذه الحضرة محلاً لكثرة نسبية هي تفصيل المعاني التي كانت شؤوناً مجملة في الوحدة، فهي بهذا الاعتبار برزخ حامل بكثرته النسبة بين الوحدة الحقيقية التي هي وحدة الذات، وبين الكثرة الحقيقية التي هي صور الموجودات.

برزخ البرازخ

هي الوحدة لما عرفت من كونها هي أول البرازخ، ويطلق برزخ البرازخ بالنسبة

إلى خصوص مقام الكمال على الأعراف الذي مر ذكره، وهو المطلع.
وسياتي إشباع القول فيه في باب الميم.

البسط

قال في الفتوح المكي^(١): «هو عندنا حال من يسع الأشياء ولا يسعه شيء».
وقيل: «هو حال الرجاء».

وقيل: «هو وارد موجب إشارة إلى قبول وبرحمة وأنس».

والقبض ضد البسط كما ستعرف في باب القاف.

وقيل في تفسير البسط: «إنه عبارة عن كون النفس فيما هي بسبيله على نشاط
وطرب وبهجة يتسع معها لقبول الواردات، وأن القبض ضد البسط كما سياتي».

بسط الزمان

هو جعل ما قصر من الزمان طويلاً، وهذا حال من تحقق بمظهرية باطن الزمان،
وأصله الذي هو الآن الدائم، الذي عرفته في باب الألف. وهذا هو الشخص المسمى
بصاحب الزمان، وستعرف حاله في نشر الزمان وطيه، وغير ذلك في باب الصاد.

البصيرة

قوة باطنة هي للقلب كعين الرأس، ويقال: هي عين القلب عندما ينكشف
حجابها، فيشاهد بها بواطن الأمور، كما يشاهد عين الرأس ظواهرها.
ولهذا قالوا: «البصيرة: ما يخلص من الحيرة».
وستعرف كيفية هذه المشاهدة في باب الميم إن شاء الله تعالى.

بصائر الاعتبار

ويقال: تبصرة أولي الاعتبار.

ويقال: عبرة أولي الأبصار.

والمراد بالكل العبور من الظاهر إلى الباطن، ومن الباطن إلى الظاهر بحيث يرى
الذات الأقدس تعالى في كل شيء ظاهر كالمخلوقات الظاهرة في المراتب الكونية.

(١) أي الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي الحاتمي الطائي قدس سره.

وفي كل شيء باطن كالأسماء والحقائق الإلهية والكونية. فعند العبور من ظاهر كل شيء إلى باطنه يرى الوحدة في عين الكثرة، والمجمل في عين المفصل، وعند العبور من الباطن إلى الظاهر وبالعكس، أي: يرى الكثرة في الوحدة والمفصل في المجمل مع وحدة المجلى والمتجلي فيه بالعين، وإن وقع الاختلاف بالتعين، فهذا معنى بصائر العبرة أي رؤية مضافة إلى العبرة، بحيث لا يرى شيئاً إلا ويعبر من ظاهره إلى باطنه وبالعكس.

البطون

تشير به الطائفة إلى حق بلا خلق، والظهور إلى حق بخلق، وذلك المعني بقولهم: «إِنْ بَطَّنَ الْخَلْقَ فَهُوَ حَقٌّ».

أي: أن الخلق كما أنه قبل ظهوره من عدمه ليس له وجود، إنما الوجود لله الحق تعالى، وكذا الأمر بعد ظهوره، أي ليس للخلق وجود مع وجود الحق، زائد عليه بعد الظهور كما لم يكن لهم وجود قبله، إنما الوجود لله وحده قبل العالم وبعده، وذلك لأنه لما كانت حقائق العالم ليست على قاعدة الكشف بشيء زائد على نسب تعيينات الحق التي إنما يوجد العالم عندما يظهر الحق بأحكامها، كما عرفت أن هذه التعينات هي المسماة بالأعيان الثابتة، وإنها ما ظهرت بالوجود ولا تظهر أبداً، وذلك هو مراد الشيخ في الفص الإدريسي^(١) بكون الأعيان الثابتة ما شمت رائحة من الوجود لأن البطون ذاتي لها، إنما الظهور للحق بأحكامها لقوله: «إِنْ بَطَّنَ الْخَلْقَ فَهُوَ حَقٌّ».

أي: إذا اعتبر الخلق قبل ظهوره لم يكن شيئاً زائداً على الحق لأنه نسب تعيينات لا تزيد على العين.

وقوله: أو ظهر الحق فهو خلق، أي أن ما يظهر من بعد الوجود الواحد ليس له وجود زائد على وجود الحق تعالى، بل الظاهر إنما هو وجود الحق بأحكام الممكنات على ما قررناه، وبه يعلم إنما نسبوا البطون إلى الخلق لكونه صفة ذاتية له، والظهور إلى الحق لكون الممكنات لا تظهر أبداً بأعيانها، إنما الظاهر الحق بأحكامها.

البطون السبعة

يعنون بها تعين مراتب القوى والمدارك الظاهرة بصورة الإنسان باعتبار رتبها الباطنة.

(١) انظر كتاب «فصوص الحكم للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي» فص حكمة قدوسية في كلمة إدرسية ص ٦١، طبعة دار الكتب العلمية - بيروت بتحقيقنا.

وهي سبعة :

فأولها: إضافة ما يظهر من جريان اللفظ على لسانه، والنظر بعينه وغير ذلك من القوى والمدارك إلى نفسه، فإضافة هذه القوى إلى نفس الإنسان هو أول البطون كما كان إضافتها إلى أعضائه هو أقصى مراتب الظهور كما مر.

ثم إلى عقله وهو ثاني البطون.

ثم إلى روحه وهو ثالثها.

وإلى وجوده رابعها.

وإلى قلبه خامسها.

وإلى الوجود المطلق سادسها.

وأما سابع البطون: فهو إضافتها إلى رتبة الذات المقيمة لجميع الذوات والمتضمنة جميع الأسماء والصفات تعالى.

وسياتي إشباع القول وإيضاح البيان لكيفية ترتب هذه البطون السبعة في باب ترتب الأسماء والصفات.

البعد

يعنون به الإقامة على المخالفات، والقرب يقابله كما سياتي.

البقاء

يطلق ويراد به: رؤية العبد قيام الله في كل شيء.

فالبقاء أحد المقامات العشرة التي يشتمل عليها قسم النهايات لأهل السلوك في منازل السير إلى الحق تعالى، وهو مقام أرباب التمكين في التلوين الذي ستعرفه في باب التاء.

وعند حصول هذا التمكين لم يبق عليه الاسم ولا العبارة ولا الإشارة ليؤذن ذلك بتميز وإضافة فيبقى من لم يزل ويفنى من لم يكن، ولهذا كان مقام البقاء بعد الحالة المسماة بالفناء كما ستعرف ذلك في باب الفاء.

والبقاء مرتبة من يسمع بالحق، ويبصر به، المشار إلى هذه المرتبة بقوله: «بي يسمع وببي يبصر»^(١) الخ.

(١) هذا الحديث سبق تخريجه.

البقرة

يكنى بها عن نفس الإنسان إذا كانت قد كملت واكتملت في أوصافها الحيوانية حتى صارت تلك الصفات راسخة فيها، بحيث لا ينجيها من دواعيها الجاذبة إلى الخيبة السافلة بتسلط الغضب والشهوة وتوابعهما عليها، إلا التجرد التام الذي معناه الخروج عن قيود السفليات بالكلية، وعن جميع الحظوظ النفسية المعبر عن ذلك بالذبح والقتل بلسان الإشارة في قوله تعالى: ﴿فَتُوبُوا إِلَىٰ بَارِيكُمْ﴾ [البقرة: الآية ٥٤] الآية.

قال جعفر الصادق رضي الله عنه: «فمن تاب فقد قتل نفسه».

وقد يشار إلى البقرة بالبدنة وبالكبش إلى شبح الإنسان في أطوار عمره، فقد كان شبحه في عنفوان شبابه كبشاً.

وفي زمان كهولته بقرة.

وفي وقت شيخوخته بدنة.

ولهذا فإن رؤية إبراهيم عليه السلام ذبح ولده في قوله تعالى حكاية عنه ﷺ:

﴿يَبْنِيٰ إِنِّيٰ أَرَىٰ فِي الْمَنَامِ﴾ [الصافات: الآية ١٠٢] الآية.

لما كانت في أيام طفولة ولده جعل الله تعالى الكبش فداء عنه. وقد يشار بهذه الحيوانات الثلاث إلى أحوال الإنسان إلى^(١) رتبته، وذلك هو أن كل ما يتقوم به بقاء الإنسان إما أن يحصل منه مجرد البقاء مدة إمكان البقاء، ويشار إليه بلفظ الكبش أو يصلح مع حفظ البقاء لرياضة واجتهاد، وينال صاحبها ثمرة في ثاني الحال، ويشار إليه بالبقرة، أو يصلح مع ذلك لقطع المنازل والمراحل والوصول إلى المطالب العلية، ويشار إليه بالبدنة.

ولهذا كان التقرب بالبدنة أعظم منزلة من التقرب بالبقرة، والتقرب بالبقرة أعظم منزلة من التقرب بالكبش، وإنما جعل فداء لولد إبراهيم عليهما السلام عناية به.

البوارق

جمع بارقة، وقد عرفتها.

البواده

ما يُبده، أي: يفجأ القلب من الغيب على سبيل الوهلة، إما موجب فرح أو موجب ترح.

(١) كذا بالأصل ولعل الصواب [ورتبته].

بيداء التجريد

يعنون به تجريد الفردانية عن السوى .
وسمي هذا التجريد بالبيداء ، لأن الرسوم التي هي الصور الخلقية تبين في هذا
التجريد ، أي تنعدم ، كما أن البيداء التي هي الأرض القفر إذ يبين فيها السالك ، أي
يموت .

فكذا حضرة بيدااء التجريد ليس فيها وجود لشيء سوى الحق المشهود .

بيت الحكمة

هو القلب المخلص المشار إليه بحديث : «من أخلص لله أربعين صباحاً ظهرت
ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه»^(١) .
ويعني بالمخلص : الخالي عما سوى الخالق تعالى .

البيت المحرم

يعنون به قلب الإنسان الحقيقي ، وهو الكامل ، لأنه المحرم على غير الحق أن
يتصرف فيه .
قال الله تعالى : ﴿ وَطَهَّرَ بَيْتِي ﴾ [الحج : الآية ٢٦] .
فمن باب الإشارة هو القلب الذي وسع الحق ، واختص بكونه مستوى الحق
بذاته وبجميع أسمائه وصفاته دون غيره من سائر المخلوقات .

البيت المقدس

يراد به ما ذكرنا في معنى البيت المحرم ، فإن القدوس لا يسكن إلا البيت
المقدس .

وما سَكَنَتْهُ فَهُوَ بَيْتٌ مُقَدَّسٌ بِقُرَّةِ عَيْنِي فِيهِ أَحْشَائِي قَرَّتْ

بيت العزة

هو القلب الذي أعزه الله عن أن يلزم به خاطر يجره إلى الخيبة السافلة ، لأنه وسع
الحق ، وامتلاً وارتوى فلم يبق فيه متسع للغير والسوى ، وهذا هو البيت المحرم ،
والمقدس ، كما عرفت ، إلا أن اعتبار وصفه بالعزة ما ذكرنا .

(١) أورده العجلوني في كشف الخفاء ، حديث رقم (٢٣٦١) [ج ٢ ص ٢٩٢] . والمنادي في فيض
القدير [ج ٤ ص ٢٧٣] وأورده غيرهما .

باب التاء

التاء

هي اعتبار الذات بحسب التعيين والتعدد.

التأنيس

يشيرون به إلى التجلي والظهور الكائن في المظاهر الحسية تأنيساً للمريد في ابتداء أمره، ويسمى ذلك بالتجليات الفعلية أيضاً، من جهة أن السالك أول ما يبدو له من التجليات، إنما هو التجليات الفعلية، وبيان ذلك هو أن السالك إذا أخذ في تعديل قوى نفسه وآلاتها الظاهرة بمراعاة الطاعات وتجنب المعاصي، وفي تعديل قواها الباطنة بالتحلي بمكارم الأخلاق، والاعتناء بالرياضة والسلوك المستقيم على مقتضى شرائطه، حتى رقت حجب نفسه، وشفقت لأجل ذلك، أو بأن يحصل له تلك الرقة واللطافة بحكم الفطرة والعناية الإلهية، فإنه من أول ما يظهر عليه، إنما يكون الحب والتوحيد الفعلي بحيث يبدو له من خلال ذلك الحسن والجمال الصوري أو المعنوي المنبئ عن الوحدة والعدالة بحكم التناسب والملاحة، وحدة الفعل الساري في كل سبب وواسطة، بها يظهر المسبب والمفعول فيظهر له من جمعية وحدة الفعل، فلكون رؤية المرید لا تكون أولاً إلا في مظهر حبي تأنيساً له.

سمي هذا النوع بالتجلي الفعلي التأنيسي أيضاً، ثم يتلوه التجلي الظاهري الذي تتجرد فيه الرؤية عن المظهر، ثم يتلوه التجلي الجامع بينهما وهو مقام المنتهي، بحيث يشاهد الحق في المظهر حال شهوده مجرداً عن المظهر، فهو يشهده في المظهر، ولا في المظهر. ولهذا كان التلبس هو أعلى مقامات التمكين، ويسمى بمقام رؤية العين، ويقال: مقام رؤية العين في الأين بلا أين.

تاج المحو

يشيرون به إلى تحقق العبد بالانفصال عن رجس الأكوان والاتصال بقدس المكون، وذلك تاج يفتخر به العبد المتوج به على من دونه افتخاراً ذاتياً من غير قصد

للفخر، ولا نطق باللسان، ولو تلفظ بالفخر لم يكن ذلك الفخر المنهى عنه، بل ليس هو فخراً، إذ هو ميراث حصل عن تبعية النبي ﷺ في قوله: «أنا سيد ولد آدم ولا فخر»^(١).

أي: ليس هذا القول من قبيل الافتخار، بل هو من قبيل الإخبار بالشيء على ما هو عليه، ويذكر معنى آخر في قوله ﷺ: «ولا فخر».

أي: ولا افتخار بهذا لأن فخري إنما هو بما أنا متحقق به من ربي، مما هو أعلا من ذلك.

تاج الافتخار

هو تاج المحو، وقد عرفت معنى كونه تاج الافتخار.

التبصرة

رؤية الأشياء بعين البصيرة، بحيث لا يقتصر منها على رؤية ظاهرها، بل يعبر من ذلك إلى ما يؤول إليه باطنها.

تبصرة أهل الاعتبار،

ويقال: بصائر الاعتبار، وقد تقدم شرح ذلك في باب الباء.

التبتل

هو الانقطاع إلى الله بالكلية، والإشارة إليه بقوله تعالى: ﴿وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا﴾ [المزمل: الآية ٨].

فقوله: إليه، دعوة إلى التجريد المحض.

وهو على ثلاثة أقسام:

تبتل العامة: هو التجريد عن اللواحق للناس.

تبتل المرید: التجريد عن اللواحق إلى ما تدعو النفس إليه.

تبتل الواصل: انقطاعه عما سوى الحق.

(١) رواه ابن حبان في صحيحه، حديث رقم (٦٤٧٨) [ج ١٤ ص ٣٩٨]، والحاكم في المستدرک، حديث رقم (٤١٨٩) [ج ٢ ص ٦٦٠]، والترمذي في سننه، حديث رقم (٣١٤٨) [ج ٥ ص ٣٠٨] ورواه غيرهما.

التجلي الأول

هو ظهور الذات نفسها لنفسها في عين التعين والقابلية الأولى الذي هو الوحدة، كما عرفت، إنها أول تعيينات الذات ورتبها، وكما سيأتي مزيد تقرير لذلك. فالتجلي الأول: هو عبارة عن ظهور الذات نفسها لنفسها في عين التعين الأول والقابلية الأولى، بحيث تجد الذات ذاتها بما تنطوي عليه من كمالاتها في هذا التعين الذي هو عين الذات، كما عرفت.

فالتجلي الأول إنما يتعين بالتعين الأول الذي هو الوحدة كما عرفت، وبهذا يعرف أن حقيقة التجلي الأول إنما هو عبارة عن شهود الذات نفسها وإدراكها من حيث وحدتها بجميع اعتباراتها وشؤونها، فظهرت الذات نفسها لنفسها في نفسها بهذا التجلي والظهور وبحسبه، وحضرت معها بلا توهم تقدم أستار وغيبة وفقدان.

التجلي الثاني

هو ظهور الذات لنفسها في ثاني رتبها المعبر عنه بالتعين الثاني الذي تظهر فيه الأسماء وتتميز ظهوراً، وتميزاً علمياً. ولهذا سمي التعين الثاني بالحضرة العلمية، وحضرة المعاني، وعالم المعاني.

وسيأتي استقصاء القول في التعين الثاني في بابه.

التجلي الذاتي

هو التجلي الأول سمي بذلك لأنه تجلي الذات لذاتها.

التجلي الأحدي الجمعي

هو التجلي الأول، سمي بالأحدي؛ لأنه هو التجلي الذي باعتباره كان الله ولا شيء معه.

وسمي بالجمعي لأنه شهود الذات ذاتها بجميع اعتباراتها.

تجلي الغيب المغيب

هو التجلي الأول، سمي بذلك لأن تجلي الحق تعالى فيه، إنما هو باعتبار ما تتضمنه الوحدة من الشؤون المندرجة فيها، التي لا يصح ظهورها لغير الحق. إذ لا غير هناك لاستحالة اجتماع غير في رتبة الوحدة الحقيقية لتنافيها.

تجلي الغيب الثاني

هو التجلي الثاني الذي تظهر فيه الأسماء والحقائق متميزة، فهو تجلي الحق تعالى في حضرة علمه الأزلي بما تتضمنه تلك الحضرة من الأسماء والحقائق الثابتة أعيانها فيه، متميزة بعضها عن البعض، وسمي هذا بتجلي الغيب: لغيبه الأعيان المتميزة فيه بعضها عن البعض، وعن ذواتها. وسمي ما قبله بالغيب المغيب: لأن التجليين وإن اشتركا في غيبة ما فيهما عما سواه، عز شأنه، لكنهما قد افترقا من جهة التميز الحاصل بين الأعيان الثابتة، في هذه الحضرة العلمية بخلاف الوحدة الحقيقية، فإنها لا تميز لشؤونها فيها، لأن التميز يستدعي تكثراً يستحيل اتصاف الوحدة الحقيقية به، إنما هي اعتبارات مندرجة فيها.

تجلي الغيب الأول

هو تجلي الغيب المغيب، فإنه هو التعين الأول، كما عرفت.

تجلي الغيب الثاني

هو التجلي الثاني، كما عرفت.

تجلي الهوية

هو تجلي الغيب المغيب، سمي بذلك لكونه لا يعلم ما هو إلا هو، وإنما اختص هذا التجلي بالهوية دون الغيب الثاني لأجل أن التفصيل والتمييز الذي عرفته إنما يكون في الغيب الثاني، بخلاف الغيب المغيب، إذ ليس فيه سوى هو مطلقاً.

تجلي غيب الهوية

هو تجلي الشهادة، وهو تجلي الحق في المراتب الكونية التالية للمرتبة الثانية من باقي المراتب كلها، روحانيها، ومثاليها، وجسمانيها. سمي بذلك لكون الحقائق تظهر في هذه المراتب مشهودة لذواتها، ولبعضها بعضاً.

التجلي المعطى للاستعداد

يعني به تجلي الغيب المغيب، فإنه هو التجلي الذي باعتباره صارت الشؤون عند تميزها في حضرة العلم، وظهورها فيما بعدها من المراتب ذوات استعدادات مختلفة.

التجلي المميز للاستعدادات

هو التجلي الثاني، لأن الأول أعطى استعدادات غير متميزة، لاستحالة التميز

المستدعي التكثر فيه، كما مر، ففي التجلي الثاني يتحقق تميزها لا محالة.

التجلي المعطى للوجود

هو تجلي الشهادة الذي عرفته، وسمي بتجلي الوجود لكون الحقائق بهذا التجلي تصير موجودة.

التجلي الساري في جميع الذراري

ويقال له: التجلي المضاف، ويقال له: التجلي المفاض. ويعني بالكل الوجود، الذي به صارت جميع الممكنات موجودة وهو وجود واحد، لا إثنية فيه، في قاعدة الكشف بخلاف ما يظنه أكثر علماء الرسوم، من أن للممكنات الموجودة وجودات متعددة، وهي أعراض لها، وذلك لأن ما به يتحقق حقيقة الشيء في الوجود، لا يصح أن يكون عرضاً له، بل ولا يصح أن يكون أمراً ممكناً، إذ الجهة الإمكانية لا تقتضي الوجود، وبهذا يعلم أن حقيقة الوجود ليس غير الوجود الواجبي، عز شأنه، ثم أن الذات لما كانت باعتبار واحديتها، هي ما اشتملت عليه، وأحاطت به من الأسماء والحقائق، التي عين الوجود أحدها، صار الوجود الذي هو أحد تلك الحقائق وأظهرها حكماً هو عين الذات، فإذا اعتبر - أعني الوجود - بنسبة عموم انبساطه على أعيان الممكنات فليس إلا صورة جمعية تلك الحقائق بالوجود الواحد، الذي هو عين الذات لا غيرها، فبهذا الاعتبار يسمى الوجود بالوجود العام، وبالتجلي الساري في جميع الذراري، التي هي حقائق الممكنات.

التجلي الساري في حقائق الممكنات

هو التجلي الساري في جميع الذراري على الوجه الذي عرفت.

التجلي المفاض

هو التجلي الساري، وقد عرفت ذلك.

التجلي المضاف

هو التجلي الساري، وقد عرفت.

التجلي الفعلي

يعنون به تجريد فعل الله الوجداني الساري في جميع الأشياء، وذلك بأن يتجلى الحق من حيث فعله الوجداني الساري في جميع الأسباب والمسببات، الظاهر أثره

على جميع الكائنات في مرآة الصور المتطورة، ولهذا المقام، الذي هو التجلي الفعلي علامة يعرف بها وصول السالك إليه، وله شرط يتوقف حصوله عليه، فأما علامة الوصول فحصول شهود عموم الحسن الفعلي في كل شيء، وأما شرط الحصول، فإن تزول عن النفس أحكام الحجابية، وتفنى عنها كثرة الانحرافات بظهور عدالة وحدتها، بتحققها بالمقامات التسعة الكلية التي هي: التوبة، والاعتصام، والرياضة، والزهد، والورع، والحزن، والإخلاص، والمراقبة والتفويض.

وما يتفرع عنها من باقي المقامات الثلاثين التي يتضمنها قسم بدايات السائر إلى الله تعالى، وقسم أبوابهم وقسم معاملاتهم المذكورة كلها في أبوابها من هذا الكتاب.

فإذا تحققت النفس بها مع المداومة على الذكر بجمع الهمم، ودفع الخواطر زال عنها أحكام الحجابية، وكثرة أحكامها وآثارها. فإذا ضعفت أحكام الكثرة في النفس ظهر أثر وحدة جمعيتها الكامن في أحكام كثرتها كمون الواحد في الكثير، وذلك الأثر الوجداني الذي يظهر هو القلب الجزئي النشئي المختص بالنفس لا الحقيقي الروحي. ويظهر أيضاً في ضمن ظهوره بصره وسمعه الخصيصان بهذا القلب المنصبغان بحكم وحدته، وعدالته. فلا يرى كل ما ينظر إليه بهذا المنظر إلا حسناً جميلاً، ولا يسمع إلا كذلك لرؤيته سريان الحكمة والعدالة في كل شيء وحينئذ يصير مشاهداً للحسن الفعلي في كل شيء محسوس، ومعقول، ومصنوع. لمشاهدته الحسن الشامل، والجمال الكامل الذي هو صورة الفعل الوجداني المضاف إلى من يجلس عن التقييد، بوصف فعل أو غيره، فإن الحسن والجمال في الأخلاق والخلائق متضمنان معنى العدالة، ومظهران لظهور أثر الفعل والصفة الوجدانيتين بهما، كما أن القبح مظهر خفاء ذلك الأثر، لظهور أثر الكثرة المنسوبة إلى المفعول، والموصوف، لا إلى الفاعل والصفة، كما أشرنا إلى هذا المعنى في هذين البيتين اللذين ذكرناهما في باب اعتبار التحسين والتقبيح وهما:

إذا ما رأيت الله في الكل فاعلاً^(١)

التجلي التائيسي

هو التجلي الفعلي، وقد عرفت في باب التائيس سبب تسميته بذلك، وبأي اعتبار سمي بالتائيس أيضاً.

(١) انظرهما في باب اعتبار «الحسن والقبح وعدمهما» المتقدم، وهما:

إذا ما رأيت الله في الكل فاعلاً رأيت جميع الكائنات ملاحاً
وإن ما ترى إلا لظاهر صنعه حجبت وصيرت الحسان قباحاً

التجلي الصفاتي

يعنون به تجريد القوى والصفات عن نسبتها إلى الخلق بإضافتها إلى الحق، وذلك لأن العبد عندما يتحقق بالفقر الحقيقي الذي ستعرفه، وهو عبارة عن انتفاء الملك شهوداً لقوله تعالى ﴿وَلَمْ يَكُنْ لِقَوْلِهِ إِتْرَابًا﴾ [النمل: الآية ٩١] فإن قلبه حينئذ يصير قبلة للتجلي الصفاتي، بحيث يصير هذا القلب التقي النقي مرآة ومجلى للتجلي الوجداني الصفاتي الشامل حكمه لجميع القوى والمدارك، وحينئذ ينشق رابع أبطن سمع هذا العبد الذي عرفته في باب البطون السبعة، وبصره ونطقه كما يتضح لك ذلك في باب ترتب القوى والصفات، بحيث يظهر له لدى الانشقاق حقيقة قوله ﷺ حكاية عن ربه تعالى: «فإذا أحببته كنت سمعه الذي به يسمع»^(١) الحديث. فيتبين له أن ما كان مضافاً إليه قبل هذا الشهود من هذه القوى والصفات في حال حجابيته، إنما كان ذلك كله مضافاً إلى عين هذا التجلي من حيث ظهوره في تنزله إلى أنزل المراتب التي عرفتها عند الكلام على البطون السبعة، فيعرف أن إضافات القوى والصفات إلى خلقيته، إنما ذلك إضافة مجازية لا حقيقية، وسنزيدك بياناً لهذا في باب التسمية الحقيقية والمجازية إن شاء الله تعالى.

تجلي الاسم الظاهر

يعنون به رؤية الوحدة في عين الكثرة الظاهرة بقوى النفس وآلاتها. يعرف ذلك من حصلت له المشاهدة العيانية للاسم الظاهر تعالى، فرأى أن الظاهر الكثير هو الباطن الواحد بعينه لا بتعيينه.

التجلي الظاهري

هو أن يظهر لذي الفتح أن الحق المتجلي آلة لإدراك العبد المتجلي له من باب كنت سمعه وبصره. وهذا التجلي يختص بصاحب السير المحبي، وبالتقرب بالنوافل المشار إليه بقوله ﷺ حكاية عن ربه تعالى: «لا يزال العبد يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه»^(٢) الخ.

وفي هذا السير يتقدم السلوك على الجذبة، ويسبق الفناء على البقاء. وقد يعني بالتجلي الظاهري تجرد الرؤية للظاهر عن الرؤية للمظهر.

(١) هذا الحديث سبق تخريجه.

(٢) هذا الحديث سبق تخريجه.

التجلي الباطني

هو أن يتبين لذي الفتح أن العبد المتجلي له آلة لإدراك الحق المتجلي، وهذا التجلي مختص بصاحب السير المحبوبي، وبالتقرب بالفرائض، وفيه يتأخر السلوك عن الجذبة، ويتقدم البقاء الأصلي عن الفناء.

التجلي الجمعي

هو أن يتبين لذي الفتح أن كل واحد من العبد والحق مدرك وآلة على التعاقب، أو معاً في حالة واحدة من باب: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ [الأنفال: الآية ١٧]، وهذا التجلي إنما يتحقق به المتحقق بانتهاء السير المحبي والمحبوبي، وبالجمع بين الحكيمين ابتداء وانتهاء.

التجلي المحبي

هو التجلي الظاهري، كما عرفت.

التجلي المحبوبي

هو التجلي الباطني، كما عرفت.

التجلي الجامع

هو التجلي الجمعي، وقد عرفت معنى ذلك.

التجليات الذاتية

ويقال لها التجليات الاختصاصية، وتسمى بالتجليات البرقية، وبالتجليات التجريدية، ويعني بها التجليات التي لا تكون في مظهر ولا مرآة ولا بحسب مرتبة ما، فإن من أدرك الحق من حيث هذه التجليات فقد يشهد الحقيقة خارج المرآة من حيث هي لا بحسب مظهر ولا مرتبة ولا اسم ولا صفة ولا حال معين ولا غير ذلك، ولهذا يسمى ذلك بالتجليات الذاتية، فمن شهد الحقيقة كذلك فهو الذي يعلم ذوقاً، أن المرآة لا أثر لها في الحقيقة.

وإنما سميت هذه التجليات بالتجليات البرقية لكونها لا تحصل إلا لذي فراغ تام من سائر الأوصاف والأحوال والأحكام الوجودية الأسماوية والإمكانية. وهذا الفراغ فراغ مطلق لا يغاير إطلاق الحق غير أنه لا يمكث أكثر من نفس واحد، ولهذا شبه

بالبرق وسبب عدم دوامه حكم جمعية الحقيقة الإنسانية. فكما أن هذه الجمعية لا تقتضي دوامه، فكذا لو لم تتضمن الجمعية الإنسانية، وكما أن هذا الوصف من الفراغ والإطلاق المستجلب لهذه التجليات لو لم تكن الجمعية الإضافية جمعية مستوعبة كل وصف وحال وحكم، فحكم الجمعية مثبت لهذا التجلي بعد زواله من الأوصاف العلية، والعلوم اللدنية ما لا يحصره إلا الله، وهذا هو المشهد الذي من لم يذقه لم يكن محمدي الوارث، ولا يعرف سر قوله ﷺ: «لي مع ربي وقت لا يسعني فيه غير ربي»^(١)، ولا سر قوله: «كان الله ولا شيء معه»^(٢)، ولا سر قوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَجِدَةٌ﴾ [القمر: الآية ٥٠] الآية، ولا يعرف سر مبدئية الإيجاد، لا في زمان موجود ليكون ممن يتحقق حدوث العالم عن ذوق وشهود.

التجليات الاختصاصية

هي التجليات الذاتية، سميت بذلك لاختصاصها بأهل الخصوص دون من سواهم.

التجليات البرقية

هي التجليات الذاتية التي لا ثبات لها أكثر من نفس واحد، شبهت بالبرق لذلك.

التجليات التجريدية

هي التجليات الذاتية التي عرفت بأنها لا تحصل إلا لذي فراغ كلي، وتجرد حقيقي، فسميت هذه التجليات بالتجريدية، لأجل ذلك.

التجريد

يعنون به إمطة السوى والكون عن السر والقلب.

تجريد الفعل

هو أدنى مراتب التجريد كما عرفت ذلك في باب الألف، وعرفت بأنه هو التجلي الفعلي الذي معناه تجريد الأفعال عما سوى الحق، بحيث لا يرى في الكون فعلاً، ولا تأثيراً إلا لله.

(١) أورده العجلوني في كشف الخفاء، حديث رقم (٢١٥٩) [ج ٢ ص ٢٢٦]، وأورده علي الهروي في المصنوع [ج ١ ص ٢٥٨].

(٢) هذا الحديث سبق تخريجه.

تجريد الفضل

هو أن تشهد توحيد الأفعال، فلا ترى إحساناً إلا من فضل الله لا من سواه، ويسمى ذلك تجريد الفضل أي تخليصه لصاحب الفضل تعالى، وصاحب هذا المشهد يشهد معنى قوله تعالى: ﴿وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ﴾ [التحل: الآية ٥٣]، فهو يرى أن ما حصل له من خير هو من الله لا بعمل، ولا باستحقاق، ولا غير ذلك من أحوال النفس.

تجريد القصد

يعنون به الخروج عن قيود التلفتات، وحظوظ الأنفس وذلك على أقسام:

- ١ - تجريد العباد عن طلب العوض.
 - ٢ - تجريد أرباب الأحوال عن التحلي بها لما يعرض من الشطح لأجل ذلك.
 - ٣ - تجريد أهل الوصول عن السكون إلى غير الله تعالى.
- فلهذا لا يظهر عليهم فرح ولا طرب يوجب لهم شطحاً، بل هم دائمو الوجل إلى الأجل، وذلك حال من تحقق بدوام شهوده لفقره وذلّه، وغنى مولاه وعزه، وصاحب هذا المقام لا يستغني برؤية شريفة، وإن كبر موقعها في الأنفس، واستعظمها العارفون لكونه، إنما يشهد لغيره لا له، لأن فقره يمنعه عن رؤية ملك لغير مالك يوم الدين، وصاحب هذا المقام هو الموصوف بأن قلبه لا يقف عند مرتبة، ولا يقف فيه شيء، فهو بيت الله الذي فيه يتكلم بحكمته، ومنه يتعرف إلى خليقته.

التجريد الفعلي

هو تجريد الفعل الذي عرفته، وقد عرفت فيما مر بأنه هو التجلي الفعلي، وأنه أدنى التجليات.

التجريد الصفاتي

هو التجلي الصفاتي كما عرفت، وعرفت بأنه أوسط التجليات.

التجريد الذاتي

هو التجلي الذاتي كما عرفت.

التَّحْلِي

يعني به الاتصاف بالأخلاق الإلهية.

وقال شيخنا: هو الاتصاف بأخلاق العبودية دائماً، وهذا هو الصحيح، فإنه أتم

وأزكى، وأقول: إنك ستعرف متانة هذا الرأي إذا وصلت إلى باب الفقر، وتحققت معنى قولهم: «إذا تم الفقر فهو الله»^(١).

تحسين الخلق مع الحق

يعني بذلك إيثار الأدباء الذي مر الكلام عنه في إيثار المتقين، وبتحققك به تعلم أن ما يأتي منك يوجب عذراً، لأن الناقص لا يأتي منه إلا الناقص فيحتاج إلى الاعتذار من نقصه، وأن كل ما يأتي من الحق يوجب شكراً، إذ الحكيم الجواد الغني القدير لا يفعل بعبده إلا خيراً. قال ﷺ في مناجاته لربه تعالى: «الخير كله بيدك والشر ليس إليك» يعني بذلك أن الحق لغناه عن عبده، وافتقار العبد إليه وجود مولاه عليه، لا يصدر منه إليه إلا خيراً، ولهذا صار الشكر من العبد واجباً لله تعالى على كل حال، لأن الكل منه فيكون نعمة لا محالة، وإن خفيت عنا. قال تعالى: ﴿وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ﴾ [لقمان: الآية ٢٠] الآية. والباطنة ما خفي عنا وجه كونه نعمة علينا، ولهذا صار قولنا: الحمد لله على كل نعمة أولى من قولنا: على كل حال، وإن كانا بمعنى واحد على الوجه الذي عرفت منه، أن كل ما يصدر منه إلينا فهو نعمة له علينا لا محالة، لأن قولنا: «الحمد لله على كل حال» قد يوهم أنه ليس بمنعم في بعض الأحوال.

تحسين الخلق مع الخلق

هو من باب إيثار المستفيد، الذي مر الكلام عنه، وإنما كان من ذلك الباب لأنك تعلم أنه متى صدر في حقك من بعض العبيد جفاء، فإنه لا يخلو إما أن تكون أهلاً لذلك الجفاء، فتكون ممن قد كفاه الله بعقوبة الدنيا عذاب الآخرة، فكيف لا تحسن الخلق مع هذا الذي قد أحسن إليك بجفائه لا محالة، وإن لم تكن من أهل ذلك الجفاء فقد رفع الله درجاتك في الدار الآخرة مثوبة لك على قدر ما نلت من المشقة الصادرة، ممن جفا في دار الدنيا عليك، وإذا تحققت هذا لم يحسن منك إلا تحسين الخلق مع سائر الخلق إن كنت مع أهل الحق، فافهم.

التحقيق

هو عند الطائفة عبارة عن رؤية الحق تعالى في أسمائه، فإن لم ير الله كذلك فهو

(١) في بعض النسخ: «إذا تم الفقر فهو الله». ويكون المعنى: إذا تحقق العبد بوصفه الذاتي الذي هو الفقر الدائم لله تعالى أمدته تعالى بوصفه فتحقق بمعنى قوله تعالى في الحديث القدسي: «كنت سمعه وبصره» الحديث، وتحقق بقوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾.

إما محجوب برؤية الكون عن العين، وبرؤية الخلق عن الحق، أو مستهلك في العين عن الكون. وفي الحق عن الخلق، وهذا الشخص يفوته من الحق بقدر ما جهل من الخلق، إذ لا يمكن أن تعلم أنه تعالى خالق ورازق حال فنائك عن رؤية المخلوق، والمرزوق، فمن لم يشاهد الاسم الخالق والرازق عند رؤية كل مخلوق ومرزوق، فهو محجوب عن العين بالكون فلا يرى الله، ومن لم ير الله فقد فاتته المعرفة الحقيقية لكونه لا يشهد خالقاً ورازقاً ونافعاً وضاراً وغير ذلك من الأسماء التي لا تعرف إلا بشواهدا التي هي أعيان الكائنات الدالة على كونها.

فلهذا كان التحقيق هو رؤية الحق بما يجب له من الأسماء الحسنى والصفات العلى قائماً بنفسه مقيماً لكل ما سواه، وأن الوجود بكمالات الوجود إنما هو له تعالى بالحقيقة والأصالة، ولكل ما سواه بالمجاز، والتبعية بل تسمية غيره غيراً وسوى مجاز أيضاً، إذ ليس معه غير، بل كل ما يسمى غيراً، فإنما هو فعله، والفعل لا قيام له إلا بفاعله، فليس هو بنفسه ليقال فيه غيراً، وسوى. فكان مرجع التحقيق أن ليس في الوجود سوى عين واحدة قائمة بذاتها مقيمة لتعيناتها، التي لا يتعين الحق بها لاستحالة الانحصار عليه، أو التقييد، فهو تعالى الظاهر في كل مفهوم الباطن عن كل فهم، إلا عن فهم من قال: إن العالم صورته وهو هويته. فلهذا صار صاحب التحقيق لا يثبت العالم، ولا ينفيه، أي لا يثبت العالم إثبات أهل الحجاب، ولا ينفيه نفي المستهلكين فافهم.

التحقق بالأسماء الإلهية

يعني به كمال العلم والعمل بها على الوجه اللائق بالعبد، وقد يعني بذلك معنى آخر، وذلك أن تعلم أن للعبد بأسماء الله تعالى تعلقاً، وتخلقاً وتحققاً.

فالتعلق: افتقار العبد إليها مطلقاً من حيث دلالتها على الذات الأقدس.

والتحقق: معرفة معانيها بالنسبة إلى الحق تعالى، وبالنسبة إلى العبد.

والتخلق: أن يقوم العبد بها على نحو ما يليق به، كما يقوم هو سبحانه بها على نحو ما يليق بجناب قدسه، فيكون نسبتها إلى الحق على الوجه اللائق بقدس الحق تعالى، وإلى العبد على الوجه اللائق بعبوديته.

وقد يقال: التحقق بالأسماء: القيام بها، فالعبد متخلق بها، وأما إذا زالت المنازعة، والمعاقبة بالكلية، فإن العبد قد يكون متحققاً بها لا محالة، وذلك مثل أن المتخلق بالاسم الوالي مثلاً من كان الله قد ولّاه أمر نفسه وغيره، فأسبغ على الغير فضله وأقام فيه، وفي نفسه عدله، فإن كان ذلك منه مع مجاهدة نفسه لميلها إلى هواه،

فذلك متخلق بالاسم الوالي تعالى، وإن كان ذلك منه بحيث لا يجد من نفسه ميلاً عن الحق فيه، فذلك هو المتحقق بالاسم الوالي.

وهكذا في كل اسم، قال ﷺ: «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته، فالإمام الذي على الناس راع وهو مسؤول عن رعيته، والرجل راع على أهل بيته وهو مسؤول عن رعيته، والمرأة راعية على بيت زوجها وولدها وهي مسؤولة عنهم، وعبد الرجل راع على مال سيده وهو مسؤول عنه، ألا فكلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته»^(١). وقال ﷺ: «تخلقوا بأخلاق الله»^(٢).

وقد تكلمنا في معنى التخلق بالأسماء الإلهية، والتحقق بها بجنب كمال الإنسان في قوتي العلم والعمل في كتاب «تذكرة الفوائد»، وأفردنا في ذلك فائدة متضمنة لتحقيق القول في مائة صفحة، بتقرير معجب لأهل القلوب المنورة لمعرفة لمعرفتهم بعظيم نفعه لمن تدبر ما ضمناه من معرفة معاني الأسماء الإلهية، وما يتعلق بالإنسان من جهة تكلمه بها في جانبي العلم والعمل.

وسياتي في باب العين - من هذا الكتاب - مزيد تقرير لما يتعلق بالأسماء الإلهية من الكمالات الإنسانية عند الكلام عن العبادلة. وهم أرباب التجليات الأسمائية في اصطلاح الطائفة، فمن كان شهوده للحق، وتحققه به عند كمال تخلقه باسم من أسماء الله تعالى، فإنه يحصل له تجلي الحق تعالى في ذلك الاسم، فينسب عند الطائفة إلى عبوديته، فيقال: عبد الله، وعبد الرحمن، وعبد الرحيم، وهكذا في باقي الأسماء كما سياتي في باب العبادلة، إن شاء الله تعالى.

التخلق بالأسماء الإلهية

قيام العبد بها على نحو ما يليق بعبوديته، بحيث يوفي العبودية حقها، وكذا الربوبية أيضاً.

التَّخْلِي

اختيار الخلوة، والإعراض عن كل ما يشغل عن الحق تعالى.

تخليص القصد

هو تجريد القصد كما عرفت ذلك فيما مر وفهمت معناه.

(١) رواه البخاري في صحيحه، حديث رقم (٦٧١٩) [ج ٦ ص ٢٦١١]، ومسلم في صحيحه، حديث رقم (١٨٢٩) [ج ٣ ص ١٤٥٩] ورواه غيرهما.

(٢) هذا الحديث سبق تخريجه.

التذكر

وجدان ما استحضر بالتفكير، فلهذا كان التذكر فوق التفكير، لأن التفكير إنما يكون لطلب أمر يكون مفقوداً، فيصير بالتذكر في الذهن موجوداً.

تذكير الناسي

هو ما يحصل كثيراً من اهتداء بعض أهل البداية بما يسمعه من تذكير أهل الغفلة، إما بغير قصد منهم كما يطلقه الله على لسان بعض عباده كائناً من كان، أو عن قصد كما هو دأب من يتصنع في تذكره، ويقصد به استجلاب قلوب الناس رغبة في عرض هذه الحياة الدنيا.

والإشارة إلى ذلك بقولهم:

أُخْرِمُ مِنْكَ بِمَا أَقُولُ وَقَدْ نَالَ بِهِ الْعَاشِقُونَ مَا عَشِقُوا
صِرْتُ كَأَنِّي ذُبَالَةٌ نُصِبْتُ تُضِيءُ لِلنَّاسِ وَهِيَ تَحْتَرِقُ^(١)

تذكير الذاكر

هو ما يرسل الله تعالى به أنبيائه من الأمر والنهي، والوعد والوعيد، والتعريف لعباده، بما يجب عليهم معرفته، وما يلهم أوليائه من إقامة حججه، وإظهار معذرتة.

التسليم

هو أن يكل العبد نفسه إلى ربه في جميع أحواله، لكن مع بقاء مزاحمة من العقل والوهم. وبهذا يفرق بينه وبين التفويض، كما سيأتي في باب التفويض.

تسليم الحق

هو أن تجد نفسك مسلمة إلى الحق، وأنه ما سلمها إلى الحق إلا الحق، وقد تسلم من دعوى التسليم له فيما شرع من الحكم وقضى من الأحكام بمعابنتك تسليم الحق إياك إليه في جميع الأقسام.

(١) قائل هذين البيتين هو العباس بن الأحنف من العصر العباسي، قال فيه البحري: أغزل الناس أصله من الإمامة بنجد، توفي سنة ١٩٢هـ. والبيتان من البحر المنسرح وتفعيليته هي: منسرخ فيه يضرب المثل مستفعلن مفعلات مفتعلن

التسمية الحقيقية والمجازية

يعنون بذلك أن تسمية الإنسان بالقادر مثلاً لأجل ظهور آثار القدرة بيده، وأن تسميته متكلماً لأجل ظهور التكلم بلسانه، أو بصيراً لظهور الإبصار بعينه، أو سميعاً لظهور الأسماع بأذنه، إنما ذلك تسمية مجازية لا حقيقية كما أشار إلى هذا المعنى سيدي عمر بقوله:

ظُهُورُ صِفَاتِي عَنِ أَسَامِي جَوَارِحِي مَجَازاً بِهَا لِلْحُكْمِ نَفْسِي تَسَمَّتِ (١)

وذلك لأن المسمى بهذه الأسماء على الحقيقة، والمتصف بهذه الصفات كذلك إنما هو المتجلي الأول، وحضرة جمعية الذات الأقدس تعالى، فإن القوة لله جميعاً، كما انكشف ذلك لمن فتح له أبواب جميع الأبطن السبعة التي مر ذكرها، فشاهد أن مفاتيح الغيب التي هي باطن أصول الأسماء والصفات، كما ستعرف ذلك في باب الميم، قد ظهرت أشعتها وظلالها بصورة أصول صفات النفس وأعلامها، التي هي الكلام، والبصر، والسمع، والقدرة. في أقصى مراتب الظهور، التي هي اللسان، والعين، والأذن، واليد. وإنها - أعني تلك الأشعة - هي عين نور الذات الأقدس بلا مغايرة ولا غيرية، من جميع الوجوه. وانكشف لمن انفتح له باب بطن رابع، أو خامس، أو سادس، أن معرفة نفسه عين معرفته بربه، لكن من وجه دون وجه. وانكشف لمن انفتح له باب بطن أول، أو ثان، أو ثالث، إن المتصف بهذه الصفات، المسماة بهذه الأسماء، التي هي القائل، والبصير، والسميع، والقادر شعاع من أشعة هذه الصفات والأسماء، فيعرف ربه، الذي هو عين النور بمعرفة عكس أشعة صفاته وفعله الظاهر ذلك العكس في صورته، ومعناه بحكم ذلك الاستدلال فكان، ممن عرف نفسه فعرف ربه، بدلالة عكس أشعة صفاته عليه.

تشتت الشمل

ويقال: تفرق الشمل، وتفرق الجمع، ويعنون بذلك ظهور الواحد من مراتب الأعداد فيرى كثيراً، فرؤية الكثرة هو تشتت الشمل، وتفرقه، وتفرق الجمع وتفرقه وغير ذلك من الأسماء التي سنذكرها.

تشعب الشمل

هو تشتت الشمل.

(١) ديوان ابن الفارض، الثانية، ص ٦٦، طبعة دار الكتب العلمية - بيروت.

تشعب الجمع

هو تشتت الشمل أيضاً.

التصوف

الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهراً وباطناً، وهي الأخلاق الإلهية، ويقال: التصوف بإزاء إتيان مكارم الأخلاق، وتجنب سفاسفها، وقالوا: التصوف حسن الخلق، وتزكية النفس بمكارم الأخلاق.

قال رويم رحمه الله: «التصوف هو استرسال مع الله على ما يريد».

وقال مرة أخرى: «التصوف: ترك كل حظ للنفس».

وقال القشيري^(١) رحمه الله: «التصوف اسم لثلاث معان، وهو أن لا يطفىء نور معرفته نور ورعه، وأن لا يتكلم بباطن في علم ينقضه عليه ظاهر الكتاب. ولا تحمله الكرامات على هتك أستار محارم الله تعالى».

وقال أبو يزيد^(٢): «التصوف: وفاء بلا عهد، ووجد بلا فقد، وروى بلا

تكلف، وأسرار بلا عبارة».

وقال الشيخ أبو سعيد فضل الله بن أبي الخير^(٣) قدس الله سره: «دخلت على أبي عبد الرحمن رحمه الله»، وكان ذلك أول لقيه لقيته.

فقال لي: أتريد أن أكتب لك تذكرة بخطي، قلت: نعم، فكتب لي: سمعت جدي أبا عمر، وإسماعيل بن نجيد السلمى يقول: سمعت أبا القاسم الجنيد^(٤) يقول: التصوف هو الخلق من زاد عليك من الخلق زاد عليك من التصوف».

(١) هو الشيخ أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري شيخ خراسان في عصره زهداً وعلماً في الدين. ولقبه زين الإسلام، واسمه القشيري نسبة إلى قبيلة قشير العدنانية المتصلة بهوازن. له مؤلفات عدة منها: الرسالة القشيرية وهي أهم كتبه، وكتاب لطائف الإشارات (الموسوعة الشعرية للدكتور عبد المنعم الحفني رقم ٢٥١ ص ٤٧٧ وما بعدها).

(٢) سبقت الإشارة إليه.

(٣) أبو سعيد فضل الله بن أبي الخير من كبار مشايخ الصوفية كتب حفيد محمد بن المنور بن أبي سعيد كتاباً عن سيرته وكراماته سماه «أسرار التوحيد في مقامات الشيخ أبي سعيد، ولد سنة ٣٥٧هـ وتوفي سنة ٤٤٠هـ في مدينة ميهنة في صومعة داره (أسرار التوحيد في مقامات الشيخ أبي سعيد).

(٤) هو سيد الطائفة، أبو القاسم الجنيد بن محمد الزجاج، أصله من نهاوند، مولده ومنشؤه بالعراق، وكان فقيهاً يفتي الناس على مذهب أبي ثور صاحب الإمام الشافعي وراوي مذهبه القديم، صحب خاله السري السقطي والحارث المحاسبي ومحمد بن علي القصاب وكان من كبار أئمة القوم وسادتهم وكلامه مقبول على جميع الألسنة، توفي يوم السبت سنة سبع وتسعين ومائتين وقبره ببغداد بزار. (الطبقات الكبرى للشعراني، ص ١٢٢ طبعة دار الكتب العلمية - بيروت).

وقال الجنيد أيضاً، وقد سئل عن التصوف: «هو أن يميّتك الحق تعالى عنك، ويحييك به».

وكتب الإمام أبو سهل محمد بن سليمان الصعلوكي^(١): «الخلق هو الإعراض عن الاعتراض، وقد عرفت أن التصوف هو الخلق، فالصوفي من لا يكون معترضاً». وقال معروف الكرخي^(٢): «التصوف: الأخذ بالحقائق، واليأس مما في أيدي الخلائق».

وقال جرير: «التصوف: الدخول في كل خلق سني، والخروج من كل وصف دني».

وقال عمر بن عثمان المكي: «التصوف: أن يكون العبد في كل وقت بما هو أولى بذلك الوقت».

وقيل: «التصوف: الخلق مع الخلق، والصدق مع الحق».

وقيل: «التصوف: أوله علم، وأوسطه عمل، وآخره موهبة».

وقيل: «التصوف: ذكر مع اجتماع، ووجد مع استماع، وعمل مع اتباع».

وقيل: «التصوف: ترك التصرف وبذل الروح، وذلك لأن من رأى تصرفه لم يكن متصوفاً بل متصنعاً».

وقيل: «التصوف: تصفية العلم من موافقة البرية، ومفارقة الأخلاق الطبيعية، وإخماد الصفات البشرية، ومجانبة الدواعي النفسانية، والإجابة إلى الصفات الروحانية، والتعلق بالعلوم الحقية اللدنية، واتباع السنن الشرعية».

تطويع النفس

هو بلوغ العبد في رياضته لنفسه الأمانة إلى حيث لا يشتهي إلا ما فيه رضى الرب، ولا يغضب إلا له، فتطويعها في الحقيقة هو جعلها مطيعة للرب، فتصير بذلك مطمئنة برجوعها إليه.

(١) لم أعر على ترجمته، وذكره أبو عبد الرحمن السلمي في طبقات الصوفية قائلاً: سمعت الشيخ أبا سهل محمد بن سلمان يقول: سمعت الشلبي يقول: «أحبك الخلق لنعمائك وأنا أحبك لبلائك». فهذا النص يشير إلى أن الصعلوكي كان معاصراً للشيخ الشلبي (طبقات الصوفية).

(٢) هو أبو محفوظ معروف بن فيروز وهو من جلة المشايخ وقدمائهم والمذكورين بالورع والفتوة، كان أستاذاً سري السقطي، صحب داود الطائي وقبره ببغداد يتبرك به. من كلامه: ليست المحبة من تعليم الخلق إنما هي من مواهب الحق وفضله. (طبقات الصوفية للسلمي، ص ٨٠).

التعين الأول

يعنون به الوحدة التي انتشت عنها الأحادية والواحدية، وهي أول رتب الذات، وأول اعتباراتها.

وهي القابلية الأولى لكون نسبة الظهور والبطون إليها على السواء.

ويعبر بالتعين الأول عن النسبة العلمية الذاتية باعتبار تميزها عن الذات الامتياز النسبي لا الحقيقي.

فإما أن الوحدة هي أول التعينات للذات من جهة أنه لا يصح أن يعقل وراءها إلا الغيب والإطلاق عن التعين الذي لا يصح معه أن يحكم على الذات من جهة الغيب والإطلاق عن التعين بشيء، فاستحال في كنه حضرة الذات الأقدس تعالى، وفي غيب الهوية الإلهية المندرج فيها حكم الأزلية والأبدية، أن يكون مدركاً، أو معلوماً، أو مشهوداً لغيره تعالى، إذ لا ذات لغيره، بل لما جاد بالوجود على من أوجده صار ذلك الوجود وصلة بين خفاء إطلاق الذات وغيبها، وبين ظهورها بوجودها المظهر لأعيان من توجه بالوجود على إيجاده، ولما كانت هذه الوصلة تستدعي تعيناً، فكان أي تعين يعرض لا بد وأن تتقدم عليه الوحدة ضرورة، إن كل كثرة، وكثير لا بد وأن تتقدم الوحدة عليه تقدماً رُتبيّاً كانت الوحدة هي أول التعينات لكونها هي أول اعتبار وتعين، تعين من الغيب لا محالة.

التعين الثاني

هو ثاني رتب الذات، وهي الرتبة التي تظهر فيها الأشياء، وتتميز ظهوراً، وتميزاً علمياً، ولهذا تسمى هذه الحضرة بحضرة المعاني، وبالعالم المعاني.

وهذا التعين الثاني هو صورة التعين الأول، وذلك لأنه لما وجب انتفاء الكثرة في التعين الأول، وكذا التميز والغيرية لكون التعين الأول هو حقيقة الوحدة الحقيقية النافية لجميع ذلك مع أنها - أعني الوحدة - لكونها متضمنة لنسبة الواحدية، ولا اعتباراتها التي لا تنهاى تعينات أبعديتها لزم من ذلك أن يكون التعين القابل للكثرة التي هي صور وظلالات للاعتبارات المندرجة في الوحدة تعيناً تالياً لها. فذلك هو التعين الثاني لا محالة، فجميع الأسماء الإلهية المنتمي إليها التأثير والفعل، وجميع الشئون والاعتبارات المندرجة في الوحدة مجملة وحدانية، فإنها تصير مفصلة متميزة في هذا التعين الثاني الذي يسمى بالمرتبة الثانية، وتسمى هذه المرتبة بمرتبة الألوهية، وبالنفس الرحماني، وبالعالم المعاني، وبحضرة الارتسام، وبحضرة العلم الأزلي، وبحضرة العمائية، وبالحقيقة الإنسانية الكمالية، وبحضرة الإمكان، كل ذلك أسماء هذا التعين

الثاني بحسب اعتبارات ثابتة مع توحد عينه .

فأما تسميته بالمرتبة الثانية : فلكونه صورة التعين الأول الذي هو مرتبة الذات الأقدس تعالى .

وأما تسميته بمرتبة الألوهية ، فكذلك لما عرفته من كون التجلي الثاني الظاهر به ، وفيه هو أصل جمع الأسماء الإلهية التي يجمعها الاسم الجامع ، وهو اسم الله تعالى . ولهذا يسمى هذا التجلي الكائن في هذه المرتبة بالاسم الله لا إله إلا الله لوجهة جميع العابدين إلى هذه المرتبة والتجلي فيها ، وكونها مقصدهم الذي تسكن إليه نفوسهم وتطمئن بها قلوبهم ، وهي التي تسترهم بسعة رحمتها وتستر عقولهم عن الخوض والكلام .

وأما تسميته بالنفس الرحماني

فذلك لأن القول لما كان عبارة عن نفس منبعث من باطن المتنفس يتضمن معنى يطلب المتنفس ظهوره ، فيتعين ذلك النفس في مراتب المخارج ، وكانت المحبة الأصلية التي هي قابلية الظهور كما عرفت ، وستعرف إنما تنبعث من الباطن إلى الظاهر بهذا التعين الثاني ، إذ التعين الذي قبله وهو التعين الأول نسبة البطون والظهور إليه على السواء لأنه عين الوحدة كما عرفت ، فكذا هذا التعين الثاني هو النفس الرحماني لظهوره بصورة تفصيل حقيقي علمي ونسبي وجودي اسماً ، وبصورة إجمال حقيقي وجودي ونسبي علمي من عين التعين الأول .

وأما تسميته بعالم المعاني

فلتحقق جميع المعاني الكلية والجزئية وتميزها فيه لاستحالة خلو شيء عن علمه تعالى .

وأما تسميته بحضرة الارتسام

فلارتسام الكثرة النسبية المنسوبة إلى الأسماء الإلهية فيه ، والكثرة الحقيقية المضافة إلى الكون وحقائقه أيضاً .

وأما تسميته بحضرة العلم الأزلي

فلأن هذا التعين الثاني هو مرتبة ظهور الذات نفسها لنفسها بشؤونها من حيث مظاهر تلك الشؤون المسماة صفات وحقائق فيها ، أعني في هذه المرتبة الثانية ، كما كان العلم بحسب المرتبة الأولى ، والتعين الأول إنما هو ظهور عين العين ، أي ظهور الذات لنفسه باندرج اعتبارات الواحدة فيها ، فبسبب جمعه لهذه التعينات الكلية للعلم

التي أولها الحياة بما فيها على كثرتها وإحاطته لجميعها وحدة وكثرة حقيقية ونسبية سمي بحضرة العلم الأزلي .

وأما تسميته بالحضرة العمائية

فباعتبار البرزخية الحاصلة بين وحدة الكثرة المشتملة، هذه البرزخية، على هذه الحقائق الكلية الأصلية المذكورة من حيث صلاحية إضافتها إلى الحق بالأصالة، وإلى الخلق بالتبعية، متميزة بحكم الكلية الأصلية الجنسية، وانتشاء فروعها، وأنواعها، وجزئياتها منها في عين هذه البرزخية منفصلة متميزة فلكون العماء هو الغيم الرقيق، سميت هذه البرزخية الحائلة بين إضافة هذه الحقائق إلى الحق وإلى الخلق بالحضرة العمائية .

وأما تسميته بالحقيقة الإنسانية

فباعتبار اندراج تلك الحقائق الأصلية الكلية في عين تلك البرزخية مع تحقق أمر خفي يظهر فيها الحق بصفات الخلق تنزلاً من رتبته المختصة به، وهي حضرة الوجود الذاتي الذي لا تصح المشاركة فيه لشيء غيره بوجه، فيضاف إليه تعالى كل ما يضاف إليهم من تعجب وتردد وضحك وتبشيش وأمثال ذلك . ويظهر الخلق فيها بصفات الحق عند تخلصه من قيود الكثرة وارتفاعه من حضيض المراتب الكونية كإحياء الميت، وإبراء الأكمه والأبرص، والاتصاف بصفة الحقيقة، والسبحانية وأمثال ذلك، وعن هذه الحضرة العمائية أخبر ﷺ حين سئل: أين كان ربنا قبل أن يخلق الخلق، فقال: «في عماء»^(١) .

وذلك لحكمة قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ [الحديد: الآية ٤] فقبل أن يخلقنا كان معنا في حضرة علمه بنا المسماة بالعماء .

فالعماء في لغة العرب لما كان غيماً رقيقاً يحول بين الناظرين وبين النور الشمسي عبّر عنه بهذا البرزخ للطفه، ورقته، وحيلولته بين عين النور الوجودي الظاهري، وبين النظر المضاه إلى العين الثابتة الذي هو عين النور الوجودي الباطني الذي هو باطن كل حقيقة ممكنة .

وأما تسمية هذه الحضرة بحضرة الإمكان

فذلك من أجل أن المعلومات التي تعلق العلم الأزلي بها ما بين واجب ظهوره

(١) هذا الحديث سبق تخريجه .

وتحققه بنفسه، وبين ممتنع ظهوره في نفسه في شيء من المراتب الكلية والجزئية وبين متوسط بينهما نسبه إليهما على السواء، فسمي المتوسط مرتبة الإمكان.

التعين الجامع

هو حقيقة اسم الله تعالى، فإنه هو تعين الذات وتجليها من حيث كونه واحداً جامعاً لجميع التعينات والتجليات قائماً بالذات مقيماً لسائر الموجودات.

تعين الأسماء والصفات

يعني بذلك التعينات والترتب التي للأسماء الأول التي هي مفاتيح الغيب عندما يتعين ظهورها بصفة الحياة والحي، العلم والعالم، والقدرة والقادر، والإرادة والمريد، والكلام والمتكلم، مترتبة في تعيناتها، وذلك الترتب هو أن تعلم بأن لهذه الصفات الظاهرة بصورة بدن الإنسان كصورة اللفظ الجاري على لسانه، ونظره بعينه، وسماعه بأذنه، وعمله بيده المضافة كلها إلى صورة بدنه سبعة أبطن هي المشار إليها بقوله ﷺ: «إن للقرآن ظهراً وبطناً، وفي بطنه بطن إلى سبعة أبطن»^(١)، فالظهر ما عرفته من جريان اللفظ على لسانه، والنظر بالعين، والسمع بالأذن، والبطش باليد، وغير ذلك من الجوارح.

وأما البطن الأول

فبأن تضاف الصفات إلى نفس الإنسان، لكن من حيث لم يتميز عن نفوس باقي الحيوانات إلا بظاهر العقل المعيشي المقيد بأمور دنيوية، بحيث يكون نطقه، وسمعه، ونظره، وفعله، مقصوراً على ما يتعلق بأمر الدنيا غير متعد إلى أمر أخروي، وهو المقصود منه كما أخبر تعالى عن هذه حالته بقوله: ﴿يَعْلَمُونَ ظَهْرًا مِّنَ الْحَيَاةِ [الرُّومِ: الآيَة ٧]

فصاحب هذا البطن، وإن كان قد انفتح له باب أول من أبواب البطون السبعة، بحيث ترقى عن لم يفتح له باب أصلاً، وهم الأطفال والمجانين، لكنه من أهل الصمم والبكم والعمى المشار إليه بقوله تعالى: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمٌّ﴾ [البقرة: الآيَة ١٨]

(١) ورد بلفظ: «أنزل القرآن على سبعة أحرف لكل آية منها ظهر وبطن» (ابن حبان في صحيحه، حديث رقم ٧٥، والطبراني في الكبير، حديث رقم ١٠١٠٧). وورد بلفظ: «أنزل القرآن على سبعة أحرف لكل حرف منها ظهر وبطن» (أبو يعلى في مسنده، حديث رقم ٥٤٠٣، والطبراني في المعجم الوسيط، حديث رقم ٧٧٣).

وذلك هو أن كل واحد من هذه المعاني التي هي القول والسمع والبصر والقوة له في كل رتبة من هذه الرتب السبعة المعبر عنها بالبطن أثر وحكم، فانتفاؤه عن كل شخص إنساني في رتبة منها يوجب بكم ذلك الشخص وصممه، وعماه، وضعفه في تلك المرتبة، فمن فتح له الباب الأول لا غير فهو الذي أوتي في الدنيا حسنة وما له في الآخرة من خلاق.

فكان الإشارة إلى هؤلاء بقوله: ﴿صُمُّ بَكْمٌ عُمِيٌّ﴾ [البقرة: الآية ١٨] الآية، فهم لا يرجعون من الدنيا إلى الآخرة، ولا من بطن أول إلى بطن ثان، فإنهم كانوا سميعين بصيرين متكلمين في البطن الأول، وليس كذلك في البطن الثاني. وفيما بعده كما ستعرفها.

وأما البطن الثاني

فهو ما يضاف إلى نفس الإنسان من حيث عقله المنور بنور الشرع والإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، فيعبر مما يتعلق بالدنيا إلى ما يتعلق بالآخرة في نطقه وسماعه ونظره وفعله بفهم عقل صحيح، وإيمان قوي.

وأما البطن الثالث

فهو ما يضاف إلى روحه الروحانية المجردة الثابتة وتميزها في عالم الأرواح واللوح المحفوظ.

وأما البطن الرابع

فهو ما يضاف فيها إلى وجوده العيني المضاف إلى حقيقة الإنسان المفاض عليها والمقيد بها والمظهر لأحكامها في مراتب الكون روحاً ومثالاً وحساً المعبر عن هذا البطن بقوله ﷺ حكاية عن ربه تعالى بقوله تعالى: «كنت سمعه وبصره ولسانه ويده»^(١).

وأما البطن الخامس

فهو ما يضاف إلى قلبه القابل للتجلي الوجودي الباطني المعني بقوله تعالى: «وسعني قلب عبدي»^(٢).

(١) هذا الحديث سبق تخريجه.

(٢) أورده العجلوني في كشف الخفاء، حديث رقم (٢٢٥٤) [١٧٥/٢].

وأما البطن السادس

فهو ما يضاف منها إلى الوجود المطلق الرحماني الجمعي الظاهر في المرتبة الثانية بحكم قضائه الذي عم كل شيء.

وأما البطن السابع

فهو إضافة هذه الصفات إلى الذات في رتبة التعيين الأول الذي عرفته، فكما أن القول عبارة عن نفس منبعث من باطن المتنفس يتضمن معنى يطلب المتنفس ظهوره، فيتعين ذلك النفس في مراتب المخارج. كذلك المحبة الأصلية التي هي عين التعيين الأول والقابلية الأولى متضمنة معنى الكمال المتعلق بالظهور، ومقتضية للتجلي الأول الذي هو مثل النفس المتعين في التعيين الأول المنبعث من باطن الغيب المطلق، فهذا معنى الكلام في رتبة التعيين الأول، بحيث تكون الذات فيه متحدثة في نفسها بنفسها، ومخبرة لها بما هي عليه من اقتضاء كمالاتها الأسمائية بظهورها وظهور اعتبارات واحديتها حديثاً وإخباراً نزيهاً بحرف نزيه واحدي هو عين الذات متضمناً لجميع المعاني كلياتها وجزئياتها والألفاظ والكلم القولي والفعلي. وإذا كان هذا هو معنى الكلام في سابع رتب أبطن الكلام، وذلك كما يتحدث أحدنا في نفسه بلا واسطة حرف ولا صوت ظاهر فعلي، هذا فقس الحال في معرفة السمع في باطن الأبطن، فإن الذات باعتبار تعيينها الأول الذي هو أصل كل قابلية وفاعلية، كما أنها متحدثة بنفسها في نفسها، فإنها أيضاً تكون قابلة لسمع ذلك الحديث، فكما في تلك القابلية الأولى قابلية الحديث، فإن المتحدث في نفسه لا بد وأن يكون سامعاً في نفسه لما تحدث به فيها، وهكذا فإنه لما كان في تلك القابلية الأول قبول ميل الذات بالسمع في سابع أبطن الذات، فهكذا أيضاً يكون في تلك القابلية قابلية ملاحظة الذات نور جمالها بالذي تحدثت به في نفسها وذلك الجمال هو عين واحديتها وظهورها وظهور اعتباراتها وملاحظة الكمال المتعلق بذلك، فكانت هذه الملاحظة في الرتبة الأولى هي الملاحظة الحاصلة في سابع رتب أبطن الملاحظة، كما كان الحديث والميل إلى الإصغاء، والسمع الحاصل في أول رتب الذات هو الحاصل في سابع الأبطن، وهكذا فإنه لا بد وأن يكون في تلك القابلية التي هي أول قابلية الذات قابلية أيضاً لغلبة حكم الظهور بما تحدثت به في نفسها من الكمال على الظهور، وبحكم سبقه عليه لما حصل من الظهور. فصار الذات الأقدس متجلياً بحكم ذلك التغلب، وكان هو معنى القدرة والقوة وهو التمكن من الظهور بما يطلب ظهوره، كما كان حقيقة القول هو التحدث به وحقيقة السمع هو إدراك ذلك المعنى ظاهراً وباطناً، وحقيقة البصر هو إدراكه ظاهراً، ثم أن هذا التجلي الأول من حيث هذا الحديث والإخبار المذكور يتضمن كمالاً مضافاً

إليه وإلى اعتباراته، وإدراكاً كلياً جملياً لذلك الكمال، وذلك أصل الحياة والحي وباطنه، ثم إنه من حيث الملاحظة يتضمن إدراكاً لسريان ذلك الكمال في تفاصيل اعتبارات الواحدية، وذلك أصل العلم والعالم وباطنه، ثم إنه من حيث ذلك الميل بالسمع والإصغاء يقتضي اعتباراً هو الأصل للإرادة، فهذا الذي ذكرناه يتعين لك كيفية تعيين الأسماء والصفات في رتبها الظاهرة متعينة في باطن الذات عدداً وابتداءً.

تعانق الأطراف

هو ما عرفته من اعتبار إطلاق الذات المسمى بإطلاق الهوية المقتضي لتعانق الأطراف الذي هو اجتماع المتقابلات وتوافقها هناك.

التعلق بالأسماء الإلهية

يعني به تعلق الافتقار الذي لكل ما سوى الحق إلى أسمائه تعالى في أعيان جميع الممكنات وصفاتهم وأفعالهم. قال الله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (٩٦) [الصفات: الآية ٩٦].

تعلق الخاصة بالأسماء الإلهية

يعني به معرفة العبد لافتقاره إلى جميع الأسماء الإلهية، فيتطلب آثارها فيه، بحيث يضيف كل ما يظهر فيه ومنه إليها، ثم يقابل كل واحدة منها بما يليق به من شكر أو صبر أو عذر أو ملق أو خشوع أو غير ذلك مما ذكرناه في باب إحصاء الأسماء.

التعظيم

يطلق ويراد به معرفة عظمة الحق مع التذلل لها بحيث لا تعصيه في أمره ولا تنازعه في قضائه وقدره، وذلك بأن تكون في أفعالك على وفق أمره وفي مرادك على وفق مراده فتسقط إرادتك واختيارك لاضمحلال اختيارك تحت اختياره، وإرادتك تحت إرادته، فإن كنت كذلك فقد اتصفت بتعظيم الحق.

تعظيم العامة للحرمان

بالوقوف عند مراسم الله تعالى رغبة فيما وعد ورهبة مما توعد.

تعظيم المتوسطين للحرمان

للحياء من الله تعالى، لا طلباً للمثوبة، ولا رهباً من العقوبة، لئلا يصير العبد

بذلك مسترقاً لرغبته ورهبته لا لربه .

تعظيم الخاصة للحرمان

بأن يحفظهم الحق في أوقات المشاهدة عن الخروج عن حد الأدب، فإذا أشهدهم تعالى بأنه ظاهر في كل شيء أشهدهم مع ذلك نزاهته عن كل شيء .

تعقل المفصل في المجمل

هو استهلاك الكثرة في الوحدة كما عرفت ذلك في باب الاستهلاك بمعناه .

تعقل المجمل في المفصل

هو استهلاك الوحدة في الكثرة كما عرفت ذلك بمعناه في باب الاستهلاك .

التفكر

في اصطلاح الطائفة عبارة عن التماس العقل وتفتيشه عما يحصل به مطلوبه، والذي يبتغيه، وهو القرب من الله تعالى .

تفكر العامة

لتحصيل ما به يسهل عليهم الخلاص من إتيان الشهوات التي زينت للناس حتى ملكت رقهم، فإذا أمكن للعبد التحرر من رقها بالتحرر من إتيانها حتى خرج من ظلمة الشهوات إلى أنوار المشاهدات صار من أهل القربات لا محالة .

تفكر الخاصة

في تحصيل ما يسهل عليهم سلوك طريق الحقيقة مثل أنهم لما رأوا بأن ما لهم من وجود وحياة وعلم وقدرة وغير ذلك من صفات الكمال، إنما هي حادثة لهم ثم زائلة عنهم، وأنها لهم في بعض الأوقات أكمل وأشد، وفي بعضها أنقص وأضعف علموا لا محالة أن لها مبدأ فياضاً؛ هو منبع تلك الكمالات التي لا تصح أن تكون لذلك المنبع من غيره لاحتياج كل ماله ذلك من غيره إلى مبدأ فياض . والمبدأ الفياض: إنما يكون له من ذلك من ذاته فيترقى صاحب هذا التفكير بمعرفته بنفسه من حيث احتياجها إلى مبدىء يفيض عليها وجودها وكمالاتها إلى معرفته بربه، إنه هو ذلك المبدىء، فعلموا أن الأمر كما ذكر الله تعالى في قوله تعالى: ﴿وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ﴾ [النحل: الآية ٥٣]. فلهذا كان هذا النوع من التفكير هو تفكر الخاصة .

تفكر خاصة الخاصة

وأما خاصة الخاصة، فقد ارتفعوا عن حضيض التفكير الذي هو طلب أمر مفقود إلى أوج التذكر الذي هو مشاهدة الحق الموجود.

التفريد

هو شهود الحق ولا شيء معه فيشده منفرداً، وذلك لفناء الشاهد في المشهود، ومن لم يذق هذا المشهد نازعه عقله في فهم هذا المعنى قائلاً بأن شهوده منفرداً تناقض، لأن شهود غيره له ينافي الأفراد لإثباته الشاهد والمشهود، فيقال له: ألسنت تشهد نفسك بنفسك مع أن ذلك لا ينافي الأفراد فهو الشاهد من الشاهد، والمشهود من المشهود، إذ لا حقيقة لغيره، ولأن الكل تعيناته.

ولهذا قال الشيخ^(١) قدس الله سره: «التفريد وقوفك بالحق معك».

التفويض

هو: كِلَّةُ الأمور كلها قبل الوقوع وبعده إلى مجريها، علماً بأنه أعلم بمصالحنا وأرحم، وأشفق علينا منا، وتلك الكِلَّةُ إن كانت في مقابلة مزاحمة العقل والوهم، فهي التسليم كما عرفت ذلك في بابه.

تفرق الجمع

يراد به ظهور شؤون الواحد في مراتب الأعداد، فيرى كثيراً، فلهذا صارت رؤية الكثير تفرق الجمع.

تفرقة الجمع

وهي تفرق الجمع بالمعنى الذي عرفت.

تفصيل المجمل

هو تمييز شؤون الوحدة وتفصيلها في الرتبة الثانية، فإن الوحدة إنما تشتمل على شؤونها اشتمالاً جملياً، لأن التمييز والتفصيل يستدعي كثرة ويستحيل اجتماعها مع الوحدة الحقيقية، ثم إن تلك الشؤون تصير بعد الإجمال والاندراج في الوحدة مفصلة

(١) أي الأكبر محيي الدين بن عربي، وقد سبقت الإشارة إلى ذلك.

متميزة في التعيين الثاني الذي هو حضرة التمييز والارتسام، والتفصيل للمعلومات وغير ذلك من الأسماء.

تفصيل الصورة الإنسانية الحقيقية

يعبرون بها تارة عن مطلق صورة الكون، وتارة يعنون بها ظاهرية الحق تعالى. وذلك لأنه لما كان التعيين الثاني كما عرفت هو حقيقة الصورة الإنسانية لظهور الحقائق، التي اشتملت عليها هذه الحضرة العلمية، التي هي التعيين الثاني بصورة الإنسان الكامل صار تفصيل صورة الحقيقة الإنسانية هو مطلق صورة الكون، إذ لا معنى للكون إلا تفصيل ما أجمل في حضرة العلم وأما تفصيل الصورة هو ظاهرية الحق، فلأنه لا معنى لظاهرية الحق إلا ظهور صورة العالم به، أو ظهوره بها.

التقوى

المحافظة على الحدود، والوفاء بالعهد، وذلك على أقسام:

تقوى العوام

وهي طاعة العبد لربه فيما أمر ونهى.

تقوى الخواص

هي موافقة العبد لربه فيما قدر وقضى.

تقوى خاصة الخاصة

أن تعرف ما لك وما له فلا تضيف ما بك من نعمة إلا إليه، وإن وجدت غير ذلك فلا تلومن إلا نفسك، وقد عرفت هذا في باب إثارة المتقين. وقد عرفت أن ذلك هو باطن التقوى.

وفي قوله ﷺ: «وإن وجدت غير ذلك فلا تلومن إلا نفسك»^(١).

إشارة لطيفة: يعني إن وجدت شيئاً لا ترى فيه نعمة لربك فلا تلومن إلا نفسك فيما قد اقترفته من سوء ظنك بربك.

(١) ورد بلفظ: «أوحى الله إلى موسى أن توضحاً فإن لم تفعل فأصابتك مصيبة فلا تلومن إلا نفسك» (مصنف ابن أبي شيبة، حديث رقم ٤٦ [ج ١، ص ١٥]، والدر المنثور للسيوطي [ج ٣ ص ٥٤١]).

التقوى من التقوى

هو أن تنخلع من إضافة التقوى إليك لمشاهدتك قيومية الحق تعالى للأشياء .

تقوى المنتهين

هو طهارة قلوبهم عن أن يلزم بها شيء غير الحق . وهذا القلب هو البيت المحرم ، كما عرفت ذلك في باب الباء .

تقوى المحققين

هو التقوى منه به ، أي : تقواك من مقتضيات اسمه المنتقم والضار بالالتجاء إلى اسمه النافع والغفار .

قال النبي ﷺ : «اللهم إني أعوذ بك منك» .

تقوى الحقيقة

هو أن يتقي الله من أن يضيف إليه ما لا ينبغي لقدسه من الحدث وتوابعه أو أن يضيف إلى خلقه ما لا ينبغي إلا له ، مما استأثر به لنفسه ، وقد مر مثله في باب إيثار المتقين .

تقديس الحق

عن العلوّين ، معناه تنزيهه عن العلو المكاني والرتبي جميعاً ، أما تقديسه عن العلو المكاني ، فظاهر لاستحالة تحيزه تعالى .

وأما تقديسه عن علو المكانة ، فذلك بمعنى أنه مهما تُوهّم علو ثم أضيف إلى الحق كان الحق أعلا من ذلك ، وإليه الإشارة بقوله : ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ [الأعلى : الآية ١] أي عن كل علو ، والسرف فيه أن الحق تعالى في كل متعين غير متعين به ، ومع كل شيء غير مشارك له في مرتبته . فلهذا كانت الإشارة الحسية منفية عنه ، فكذا العقلية لاستحالة تقيده بمكانة مخصوصة ليقيد علوه من حيثها ، ويقتصر عليها ويلزم من ذلك أن يكون تعالى مقدساً عن مفهوم الجمهور من العلوّين ، بل علوه حيازته تعالى الكمال المستوعب لكل كمال والمتصف بكل وصف ، وعدم تنزيهه عما تقتضيه ذاته من حيث إحاطتها ، وارتسام كل وصف بصفة الكمال من حيث إضافة ذلك الوصف إليه . ومن ذاق هذا فهو المطلع على سر التقديس ، وسر العلو الحقيقي اللائق إضافة إلى الحق وتنزهه وتقديسه عن العلوين المكاني والرتبي كما عرفت .

التقديس عن التقديس

هذا يجري في إشارات القوم على وجوه:

منها: تقديسه عن أن يقده غيره ليصير متوقفاً في تقديسه على غير ذاته تعالى .
وإنما هو ذلك الذي قدس نفسه بنفسه وعلى لسان عبده . قال ﷺ: «قال الله تعالى على لسان عبده: «سمع الله لمن حمده»^(١) .

ومنها: أنه تعالى قدس عن الحصر في صفات التقديس لما عرفته من إثبات الجمعية وارتسام كل وصف بصفة الكمال من حيث إضافته إليه .

ومنها: أنه تعالى عن أن يكون معه غيره ليتقدس عنه .

ومنها: أنه تعالى عن تقديس لا حق له من غيره ليصير مقدساً به ، وعن تكميل له عن غيره ليصير كاملاً بذلك .

ولقد أحسن من قال:

وَمَا الْحُلِيِّ إِلَّا زِينَةٌ لِنَقِيضَةٍ تَتِمُّ حُسْنًا حَيْثُمَا الْحُسْنُ قَصْرًا
وَأَمَّا إِذَا كَانَ الْجَمَالَ مُوقَّراً كَحُسْنِكَ لَمْ يَخْتَجْ إِلَى أَنْ يُؤَزَّرَا^(٢)

التلويح

إشارة تدق عن العبارة .

التلبيس

ويقال: التلبس، ويقال: عوالم اللبس، وكل المراد بذلك تلبس الذات الأقدس في عوالم اللبس بلباس الصفات والأسماء، ثم بلباس أحكام مراتب الخلقية من مرتبة الأرواح والمثال والحس، سُمي ذلك بمقام التلبيس لالتباس الواقع فيه، ولهذا قال جعفر الصادق رضي الله عنه: «والعارف يعتبر القدرة، ويجعل العجز تلبساً» .

(١) رواه مسلم في صحيحه، حديث رقم (٤٠٤) [ج ١ ص ٣٠٤]، ونصه: «فإن الله قال على لسان نبيه ﷺ: سمع الله لمن حمده» .

(٢) هذه الأبيات هي لابن الرومي علي بن العباس بن جريج (٢٢١ - ٢٨٣هـ) ونصها:

وما الحلِّيُّ إِلَّا حِيلَةٌ لِنَقِيصَةٍ	تَتِمُّ مِنْ حَسَنِ إِذَا الْحُسْنُ قَصْرًا
وَلَيْسَ لِحُلِيِّ فِي الْجَمِيلَةِ مَنْظَرًا	جَمَالٌ وَلَكِنْ فِي الْقَبِيحَةِ مَنْظَرًا
تَضِيءُ نَجُومَ اللَّيْلِ فِي اللَّيْلِ وَحْدَهُ	وَلَيْسَ لَهَا ضَوْءٌ إِذَا الصَّبْحُ نُورًا
فَأَمَّا إِذَا مَا الْحُسْنُ كَانَ مَكْمَلًا	كَحُسْنِكَ لَمْ يَخْتَجْ إِلَى أَنْ يُؤَزَّرَا

يشير بذلك إلى معنى قول من قال: «ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله فيه»، وذلك لأنه لما كانت القدرة لم يخل منها شيء فينبغي أن يعتبر ظهور الحق في صورها التي هي مقدورات، ثم يلحق العجز الذي نشاهده في حقائق مخلوقاته إلى المراتب الخلقية، لأن الحقيقة تأتي إضافة العجز إلى الحق القادر تعالى.

تلبس المبتدأ

ويقال: تلبس الابتداء، وتلبس المبتدئ. والمراد بالكل حال العبد ما دام يرى شيئاً من الذوات والصفات والأحوال غير مضاف إلى الحق حقيقة، وإلى الخلق مجازاً، فما دام العبد يرى أن لغير الله وجوداً حقيقياً، أو حياة، أو علماً أو غير ذلك فهو في مقام التلبس، ومتى لم ير لغير الله شيئاً من ذلك، لا حقيقة ولا مجازاً فهو في مقام الفناء، فإذا شاهد ذلك للحق حقيقة، وأضافه إلى ما سواه مجازاً، أي بالحق، فهو في مقام البقاء بالحق، ويسمى مقام التحقق، كما عرفت ذلك في باب التحقيق.

تلبس الابتداء

هو تلبس المبتدأ، خص باسم الابتداء لأن بإزائه التلبس المسمى: تلبس الانتهاء، فإنه ما دام الحال يلبس على العبد فيما يراه من الصفات والذوات، بحيث يجعل ذلك مضافاً بالحقيقة إلى غير الحق، فهو في تلبس الابتداء المقابل لتلبس الانتهاء الذي يرى صاحبه كل ما سوى الحق لباساً على الحق وله حالة رؤيته له منزهاً عن التلبس به.

تلبس المبتدئ

هو تلبس الابتداء، لأن المبتدئ من كان بعد في حالة الابتداء، فلهذا سمي تلبسه تلبس المبتدأ وتلبس الابتداء معاً.

تلبس المنتهى

ويقال: تلبس الانتهاء، وتلبس المنتهى. وهذا التلبس فوق التحقيق، فإن التحقيق هو المنزل الرابع من منازل أرباب النهايات، كما ستعرف ذلك في باب النهايات، فإن أولها المعرفة ثم الفناء، ثم البقاء، ثم التحقيق، ثم التلبس، وهذا التلبس هو أعلا مراتب التمكين الذي هو التمكين في التلوين بحيث يتمكن السيار من التلبس بأي لباس شاء، ويظهر في أي مظهر أراد، ويتمكن من معرفة معروفه في أي لباس ظهر، وفي أي صورة تجلى حقاً وخلقاً، فمن كان هذا شأنه سمي مقامه بمقام التلبس، وهذا هو مقام المنتهى الذي يشهد فيه الحق تعالى في المظهر وغير المظهر.

تلبيس الانتهاء

هو تلبيس المنتهى، سمي بذلك لما عرفته من كونه في مقابلة تلبيس الابتداء.

تلبيس المنتهى

هو تلبيس الانتهاء سمي بذلك لأنه مقام من انتهى في سيره إلى معرفة الحق في أي لباس ظهر، وفي أي صورة تجلى. وذلك غاية الانتهاء، ومقام المنتهى.

التلوين

تنقل العبد في أحواله. قال الشيخ في «الفتوحات»: «إنه عند الأكثرين مقام نقص، وعندنا هو أكمل المقامات، حال العبد فيه حال قوله تعالى: ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرَّحْمَنُ: الآية ٢٩]».

تلوين التجلي الظاهري

هو أول مراتب التلوين، وهو التلوين الحاصل في مرتبة التجلي الظاهري الذي هو عبارة عن ظهور آثار الأسماء الإلهية، فإذا تعاقب ظهور آثارها المتنوعة الأحكام المتلونة الآثار على قلب السيار، عندما ينحجب بأثر كل واحد منها عن حكم الآخر، فإن ذلك التعاقب يسمى: تلوينات التحليات الظاهرية، وهو أول مراتب التلوين، فإن للتلوين ثلاث مراتب هذه أولها، وسيأتي بيان المرتبتين الأخريين.

تلوين التجلي الباطني

هو ثاني مراتب التلوين الثلاثة، وهو التلوين الحاصل في مرتبة التجلي الباطني، الذي هو عبارة عن تعاقب أحكام التجليات الإلهية، فإذا تعاقبت آثار تلك التجليات حتى انحجب السائر بأثر كل واحد منها عن الآخر سمي ذلك التعاقب تلوينات التجليات الباطنية.

تلوين تجلي الجمع

هذا هو ثالث مراتب التلوين وهو آخرها، وهو التلوين الواقع في مرتبة الجمع والبرزخية الحاصلة بين الظاهر والباطن، فإن أحكام كل واحد منهما بموجب خصوصياتها، وآثار تميزاتها تستلزم الانحجاب عن الآخر، فيسمى ذلك الانحجاب تلوينات تجليات رتبة الجمع والبرزخية.

التمكن

عبارة عن غاية الاستقرار في كل مقام، بحيث يصح لصاحبه القدرة على التصرف في الفعل والترك، وأكثر ما يطلق في اصطلاح الطائفة على من حصل له البقاء بعد الفناء، وتارة يطلق التمكن على ما قبل ذلك من المقامات ولهذا جعلوا التمكن على مراتب ثلاث:

تمكن المرید

هو أن يجتمع له صحة قصد يسيره، ولتمع شهود يحمله، وسعة طريق تروحه. هكذا ذكر الشيخ أبو إسماعيل الأنصاري^(١)، وعنى بصحة القصد: العزم الجازم الذي لا تردد معه، ولا شائبة تمازجه.

وعنى بلمع الشهود: مبادئ التجليات.

وعنى بسعة الطريق: كثرة البوارق التي تطرد بنورها تفرقة لمرید، وتجمع همته.

تمكن السالك

أعني من ترقى في إرادته بالسلوك على المقامات، ولم يصل بعد إلى مقام المعرفة، وهو أن يجمع له صحة انقطاع عما يعرفه من الأغيار عن الحق عز شأنه، وبرق كشف قد عرفته، وصفاء حال عن كل شائبة تفرق عليه جمعيته، أو توهن عزمه.

تمكن العارف

هو أن يحصل في الحضرة فوق حجب الطلب لابساً نور الوجود.

ونعني بالحضرة: حضرة الجمع التي نتعرفها، فإنها فوق حجب الطلب، لأن الطلب لا يكون إلا مع فقدان المطلوب، وهذه حضرة وجدان، لا فقدان المطلوب، وهذه حضرة فقدان لا وجدان معها، وإنما صار الواصل إليها لابساً نور الوجود، لأنه ما وصل إليها حتى فنى عن وجوده، فصار بقاؤه إنما هو بوجود الحق تعالى.

التمكين

هو عند الشيخ عبارة عن التمكين في التلوين، وغير الشيخ يعبر عن حال أهل الوصول، فمراتب التمكين أيضاً ثلاث كما كانت مراتب التلوين:

(١) سبقت ترجمته.

التمكين في تلوينات التجليات الظاهرية

هو أول مقام التمكين في التلوين به: التمكين عن غلبات التلوين الحاصلة من تعاقب التجليات الظاهرية الأسمائية التي عرفت أن التلوين فيها إنما يحصل عن تعاقب آثارها الموجب للحجاب ببعضها عن بعض، وإنما يتمكن السائر هاهنا بأن يبدو له بارق جمعية الاسم الظاهر حتى يتحقق بنقطة حاق قطبته الذي نسبة جميع الأسماء إليه على السواء. فإذا تحقق بتلك النقطة فقد تمكن من مقام التمكين من الثبات على تعاقب التلوينات الحاصلة عند ظهور كل واحد من الأسماء، بحيث لا ينحجب شيء منها عن الآخر، فيسمى ذلك التمكين بمقام التمكين في المرتبة الأولى، ويسمى أيضاً بالتمكين في تلوين تعاقب ظهور الأسماء، وهذا هو أول مراتب التمكين في التلوين.

التمكين في تلوينات التجليات الباطنية

هو ثاني مقام التمكين في التلوين، ويعني به التمكين عند غلبات التلوين الحاصلة من تعاقب التجليات الباطنية، فإذا تحقق السائر بنقطة الجمعية التي هي حاق الوسط التي نسبتها إلى جميع التجليات على السواء، فتلك النقطة هي مقام التمكين في التلوين الحاصل من التجليات الباطنية، لأن صاحبها يتمكن من الثبات على كل حال من تلك التجليات من غير انحجاب بأحدها عن آخر.

التمكين في تلوينات التجليات الجمعية

هو ثالث مقام التمكين في التلوين، وهو مقام التمكين عند غلبات التلوين الحاصل من تعاقب التجليات الكائنة في البرزخية الجامعة بين الظاهر والباطن. فعند حصول السائر في حاق البرزخ بينهما، فذلك هو مقام التمكين، لأنه يتمكن من الجمع بين أحكامهما، ويفرق بينهما، فلا يحجبه شأن عن شأن. وهذا المقام الثالث من مقام التمكين هو المسمى بمقام التمكين في التلوين.

سمي بذلك لاستجماعه التمكين في جميع التلوينات بخلاف التمكين الأول والثاني كما عرفت.

ولهذا سمي كل واحد منهما بالتمكين الرتبي، والنسبي، ويسمى هذا الثالث بالتمكين الجمعي الحقيقي كما عرفته.

التمكين الجمعي

هو التمكين المستجمع الثبات في جميع التجليات الظاهرية والباطنية والجامعة بينهما كما عرفت.

التمكين الحقيقي

هو التمكين الذي لا يكون فيه تلوين بوجه، بحيث يكون تمكيناً من وجه، وتلويناً من آخر، بل بحيث لا يبقى وجه من الوجوه التي يعبر فيها بالتمكين إلا وهذا التمكين غير خال منه.

التمكين النسبي

هو التمكين الذي لا يكون كذلك، وهو التمكين الحاصل في التجليات الظاهرية دون الباطنية أو بالعكس. وقد عرفت كل ذلك.

التنزيه

هو تعالى الحق عما لا يليق بجلال قدسه الأقدس.
والتنزيه على ثلاثة أقسام:

تنزيه الشرع

هو المفهوم في العموم من تعاليه تعالى عن المشاركة في الألوهية.

تنزيه العقل

هو المفهوم في الخصوص من تعاليه تعالى عن أن يوصف بالإمكان.

تنزيه الكشف

هو المشاهد لحضرة إطلاق الذات المثبت للجمعية للحق. فإن من شاهد إطلاق الذات صار التنزيه في نظره، إنما هو إثبات جمعيته تعالى لكل شيء، وإنه لا يصح التنزيه حقيقة لمن لم يشاهده تعالى كذلك.

واعلم أن لكل واحد من هذه التنزيهات الثلاثة ثمرة ستعرفها في باب الثمرات.

التهذيب

هو الإصلاح، ويقال هو التطهير، والتصفية، فتارة يراد به تهذيب القصد، وتارة تهذيب الخدمة، وتارة تهذيب الحال، وتارة تهذيب التحقيق.

تهذيب القصد

تصفيته من كدر الإكراه، والمراد بالقصد ههنا: النية، وإنما تصفو من كدر الإكراه بحمله على ذلك.

تهذيب الخدمة

هو: بأن تستجمع الخدمة شروطاً ثلاثة:
 فأولها: أن لا يصحبها جهالة، فإن الخادم إذا لم يكن عارفاً بأدب الخدمة، فإنه لأجل جهله بمواقعها يوردها غير مواردنا.
 وثانيها: أن لا يشوبها عادة، فإن من قام بوظائف الخدمة لأجل العادة لم يُعَدَّ ذلك منه عبادة.

ثالثها: أن لا تقف بهمتك عندها، لأن استعظامك للحق يمنعك من أن ترضى بما كان من عملك لإجلال الحق على كل ما سواه من علم وعمل، ولا يطلعك إلى ما فوق الخدمة من الخطوة بحضرة المخدوم. ولهذا لا ينبغي أن تقف مع الخدمة ورؤيتها، فهذا ما نقوله في تهذيب الخدمة.

تهذيب الحال

هو أن لا تجنح إلى علم، لأن العلم إما خبر، أو استدلال، والحال ذوق ووجدان، وأن لا تخضع لرسم أي لما سوى الله، فإن ما سواه هو الرسوم، لأن الكل آثار قدرته تعالى، والحال إنما يطلب العين لا الأثر.

تهذيب الحقيقة

يعني به تهذيب أهل التحقيق الذين عرفت حالهم في باب التحقيق بأنهم لا يرون شيئاً بغير الله، وهذه حالة من وقف للتحقيق بها عن ذوق صحيح، وشهود صريح عرف أن الأمر فيها كما قال سيدي عمر رضي الله عنه:

تَهْدَبُ أَخْلَاقُ النَّدَامَى فَيَهْتَدِي بِهَا لِطَرِيقِ الْعَزْمِ مَنْ لَا لَهُ عَزْمٌ
 وَيُكْرَمُ مَنْ لَمْ يَعْرِفِ الْجُودَ كَفُهُ وَيَخْلُمُ عِنْدَ الْغَيْظِ مَنْ لَا لَهُ جِلْمٌ^(١)

بل ولأهل الاهتمام بهذا المقام المسمى بتهذيب التحقيق حالة شريفة ينالونها لأجل الاهتمام به قبل الوصول إليه، وتلك الحالة هي المعبر عنها بقول سيدي عمر:

هَنِيئاً لِأَهْلِ الدَّيْرِ كَمْ سَكِرُوا بِهَا وَمَا شَرِبُوا مِنْهَا وَلَكِنَّهُمْ هَمُّوا
 فَعِنْدِي مِنْهَا نَشْوَةٌ قَبْلَ نَشَاتِي مَعِيَ أبدأ تَبْقَى وَلَوْ بَلَى الْعَظْمُ^(٢)

وذلك لأن الاهتمام بهذه الحالة المسماة بالتهذيب يسري أثره فيمن اتصف بها

(١) ديوان ابن الفارض، القافية الميمية؛ ص ١٨٢، طبعة دار الكتب العلمية - بيروت.

(٢) ديوان ابن الفارض، قافية الميم، ص ١٨٤، طبعة دار الكتب العلمية - بيروت.

سرياناً يمنع صاحبه عن الاتساع معه لما يشغل عن ذلك .

التوبة

هي الرجوع إلى الله تعالى .

قالوا: التوبة مستجمعة لأمر ثلاثة وهي:

الندم على الذنب، وتركه في الحال، والعزم على تركه في المآل .

وقالوا أيضاً: التوبة عبارة عن تألم النفس على ما ارتكبت من الرذائل مع جزم

على تركها، وتدارك الفائت بحسب الطاقة .

وقال الشيخ في «الفتوحات»: «المشترط ترك العزم على العود على الذنب، لا

العزم على الترك» .

ومقصوده بذلك: أنه لو كان التائب ممن قد سبق في علم الله تعالى، عوده إلى

الذنب لكان إذا عاد إلى الذنب ذا ذنبين:

أحدهما: الاقتراف للذنب .

وثانيهما: النقض للعهد، الذي هو عزمه على الترك بخلاف من لم يعزم على

الترك، فإنه إذا عاد كان ذا ذنب واحد، وذلك ظاهر، ولأن العزم على الترك (فيه

دعوى العصمة، وليس ترك العزم كذلك لأن ترك العزم) أمر يدركه العبد من نفسه،

فصح أن يكون عقداً بينه وبين ربه، وأما كونه لا يعوم، فغيب لا يطلع عليه إلا علام

الغيوب سبحانه، وسواء كان الندم والترك داخلين في حقيقة التوبة أو شرطاً لها،

فإنما حقيقتها الرجوع كما ذكروا .

والرجوع على مراتب: رجوع من المخالفة إلى الموافقة، ومن الطبع إلى الشرع،

ومن الظاهر إلى الباطن، ومن الخلق إلى الحق، بحيث يتوب العبد عن كل ما سوى

الله، بحيث لا يبقى في قلبه ميل إلى غير ربه تعالى، وهذا هو الذي يعبد الله الله، لا

لرغبة في مثوبة، أو رهبة من عقوبة، ثم يتوب بعد ذلك من علة التوبة، أي من رؤيته

بأن التوبة مما سوى الله، إنما حصلت له من نفسه، بل إنما هي فضل ربه، ثم يتوب

من رؤية توبته من تلك العلة، بحيث لا يرى أنه رأى ذلك بنفسه، إنما رآه بربه .

التوبة من التوبة

يشيرون بها إلى ما قاله رويم^(١)، رحمه الله، حين سئل عن التوبة، فقال: يتوب

من التوبة .

(١) سبقت ترجمته .

وهذا الكلام منه يحمل وجوهاً:

منها: أنه لما كان العبد قد يتوب من الذنب ثم يرجع إليه، ثم يتوب منه بعد ذلك، صار معنى التوبة من التوبة: هو أن يتوب من أن يرجع إلى ذنب يجب أن يتوب منه.

ومنها: أنهم يعنون بالتوبة من التوبة، أي من ذكر الجفاء الذي يصحب التوبة، لأن ذكر الجفاء في وقت الصفاء جفاء أيضاً.

ومنها: أن العبد متى رأى لنفسه قدراً بتوبته فقد يداخله العجب الذي هو ذنب في الحقيقة، فوجب عليه أن يتوب من مثل هذه التوبة التي دعت إلى الإعجاب بنفسه.

ومنها: أنه لما كان مفهوم التوبة في المشهور أنه هو الإقلاع عن الذنب في الحال مع العزم على تركه في زمن الاستقبال، وكان ذلك سوء أدب عند أهل التحقيق من جهة أن العبد قد يكون ممن سبق له في علم الله تعالى بأنه سيعود إلى الذنب فيصير بالعزم متحكماً على الله، لا متذللاً لحكمه ثم يصير مع ما هو عليه من سوء الأدب ممن إذا عاد تضاعف ذنبه:

أما أولاً: فلسوء أدبه.

وأما ثانياً: فلنقض عهده مع ربه.

فلهذا كانت التوبة عند أهل التحقيق إنما هي ترك العزم على العود، لا أنها العزم على الترك، ومن هذا يعلم أن التوبة من هذه التوبة واجبة عند من فهم هذا، والفرق بين هذين المعنيين هو: أن صاحب العزم قد ادعى لنفسه قوة الثبات على ضبطها عن العود إلى الذنب في المستقبل، وأما تارك العزم فما ادعى لنفسه شيئاً، بل يكون كأنه غير متلبس بالذنب في الحال، فكذا لا يجد من نفسه عزمًا على التلبس به في زمن الاستقبال.

ومنها: ما يفهم من معنى قوله تعالى: ﴿ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا﴾ [التوبة: الآية ١١٨] من أنه تعالى لو لم يتب على العبد لما صحت التوبة منه، فكانت التوبة من التوبة بهذا المعنى، أي من رؤية استقلال العبد بتوبيته، فوجب على التائب التوبة من دعوى التوبة لنفسه، وهذا حكم سار في جميع أفعال العبد. قال تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ﴾ [الأنفال: الآية ١٧] الآية، فما فعل من فعل، سواء كان فعله توبة أو غير ذلك، وإنما هو الله الذي فعل، فمن كان مشهده هذا لم يصح عنده أن ينسب التوبة إلى نفسه لأنه يرى بأن الله هو التائب عليه، فلما عاد الحق على عبده ظهر صورة ذلك العود في العبد برجوعه إلى ربه، ومن فهم هذا المعنى حكم بسريانه في جميع الأفعال لقوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ﴾ [الأنفال: الآية ١٧] أي بذاتك «إذ رميت»، يعني: بنا ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ [الأنفال: الآية ١٧] إذ ليس لغير الله استقلال بدونه.

ومنها: أن الأمر لما تغرب عند المحجوبين عن وطنه بما ادعوه من الفعل لأنفسهم، قيل: ﴿وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ﴾ [الثور: الآية ٣١]، وقيل لهم: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ﴾ [البقرة: الآية ٢٢٢]، فقوله لهم: وتوبوا، أي ارجعوا فانظروا من نسبتكم إليه هذا الفعل منكم لترون أنه هو الله، لا أنتم. فهو الفاعل بكم فيكم، وإليه يرجع الأمر كله، فتوبوا من رؤيتكم أن لكم استقلالاً بفعل، لتتوبوا منه، فكان أحد الوجوه الذي يحمل على التوبة من التوبة هو هذا المعنى.

ومنها: أنه لما كان الأصل لا يقتضي رجوع العبد إلى من لم يفارقه لأنه معه، فكيف يرجع إليه. قال تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ [الحديد: الآية ٤]، و﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [ق: الآية ١٦]، و﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ﴾ [الواقعة: الآية ٨٥] الآية، لم يصح عند من انكشف عن بصيرته عين الحجاب، فلم يكن من أهل البصائر المكفوفة عن رؤية هذه المعية، والأقربية أن تكون توبته بمعنى الرجوع إلى من لم يزل معه غير مفارق له، فلهذا يتوب من هذه التوبة التي هي اعتقاد أن الحق لم يكن معه ليرجع إليه، إذ لا يصرف العبد معناه إلى معنى إلا والحق في الصرف والصارف والمصرف.

قال أبو أيوب: إن نادى فهو المنادى، إذ لا ينادي إلا من يسمع، ومن سمعك فلا تسمع إلا به، فما فقدته قبل ندائه إياك لترجع إليه، لأنه هو القائل: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ [الحديد: الآية ٤] قبل النداء لكم والإجابة منكم ومعهما وبعدهما. وإذا فهمت هذه المعاني المذكورة، في معنى التوبة من التوبة، باختلاف الوجوه التي قررناها علمت أن التوبة واجبة على جميع المؤمنين لأن قوله تعالى: ﴿وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ﴾ [الثور: الآية ٣١] محمول على ظاهره من غير حاجة إلى ما يقال من كون المراد بقوله: أيها المؤمنون، بعض المؤمنين لا كلهم، وفهمت معنى قول الشيخ رحمه الله:

تَابَ مِنَ الذَّنْبِ أَتَسُّ وَمَا تَابَ مِنَ التَّوْبَةِ إِلَّا أَنَا
فَإِنَّ مُسَوِّدَ قَمِيصِ الدُّجَى لَوْنُهُ الصُّبْحُ بِمَا لَوْنَا

يعني أن العوام من الناس إنما يتوبون من الذنوب، وأما أنا فإنما أتوب من التوبة التي هي بمعنى رؤية الاستقلال بها وبمعنى الرجوع عن الله إليه، وغير ذلك مما مر، وعلى هذا أيضاً يحمل معنى قوله:

مَا فَازَ بِالتَّوْبَةِ إِلَّا الَّذِي قَد تَابَ مِنْهَا، وَالْوَرَى نُومٌ
فَمَنْ يَثْبُ أَذْرَكَ مَطْلُوبَهُ مِنْ تَوْبَةِ النَّاسِ وَلَا يَغْلَمُ^(١)

(١) الفتوحات المكية ج ٣ ص ٥٠.

وأيضاً قد عرفت مما مر أن منهم من يطلق التوبة إليّ، ثم عرفت أن ذلك إما بمعنى الرجوع من المخالفة إلى الموافقة أو غير ذلك، فقوله قدس الله سره: «تاب من الذنب أناس» الخ، هو أن الأناس الذين تابوا بهذا المعنى، وهو عبارة عن كونهم رجعوا عن فعلهم للمعاصي والمخالفات قد تبت أنا عن هذه التوبة لهذا المعنى لأنني لست ممن يفعل الذنوب ثم يتوب عنها.

قال عليّ كرم الله وجهه:

«تَوْبُ الْوَرَى وَاجِبٌ عَلَيْهِمْ وَتَرْكُهُمْ لِلذُّنُوبِ أَوْجِبُ»

فالشّرخ قدس سره يقول: «تاب من الذنب أناس»، وهو رجوعهم عما يفعلونه من المعاصي، وأما أنا فتبت من هذه التوبة، حيث أن توبتي إنما هي بمعنى أنني تركت فعل ما أستطيع إتيانه من الخطيئة من غير أن يكون ذلك مني بعد اقترافها كما هو الحال في الأناس الذين تابوا بهذا المعنى. وقد فهم المعنيان وهما التوبتان اللتان إحداهما واجبة، والأخرى أوجب، لقول علي كرم الله وجهه: «توب الوري واجب» الخ.

ومن إشاراتهم في معنى التوبة من التوبة: أي من الاشتغال بما تتضمنه التوبة من ندم على ذنب مضى أو ترك ما عساه يكون من ذنب في المستقبل.

فإن الصوفي - كما قالوا - ابن الوقت، إذ لا همة له فيما يمضي من وقته أو يأتيه لكونه بكلية مشغولاً بما يطالبه الوقت الذي هو فيه اشتغالاً، لا يبقى له متسعاً لرجاء البقاء في المستقبل أو للخوف من الماضي، بل الحال عنه كما قال:

أَمْسُ مَضَى، وَلَنْ يَعُودَ مَا مَضَى وَالغَدُ لَا يَعْرِفُ مَا فِيهِ الْقَضَا
فَزَيْنَ الْوَقْتِ بِأَسْبَابِ الرُّضَى فَإِنَّمَا وَقْتُكَ سَيْفٌ مُنْتَضَى^(١)

توبة التحقيق

هي ما فهمه المحققون من التوبة، وذلك هو أنه لما ورد الأمر منه تعالى، بالتوبة مع ما فهمت في معرفة التوبة؛ من كون الرجوع إلى الله مما لا يصح مطلقاً، لكون الرجوع ينبىء عن المفارقة، وهو تعالى كما أخبر عن نفسه: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ [الحديد: الآية ٤] في حالة الطاعة والمعصية وغيرهما، ثم إنه مع هذا قد أمر عبده بالرجوع إليه، فقال تعالى: ﴿وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا﴾ [التور: الآية ٣١] صارت التوبة عند المحقق بمعنى الرجوع من مقتضى اسم إلى مقتضى اسم آخر فيرجع العبد من مقتضى الاسم المنتقم إلى مقتضى الاسم الغفار، لأنه لما لم تصح التوبة بمقتضى الرجوع

(١) هذان البيتان لم أعثر على قائلهما.

مطلقاً لاستحالة قيام العبد بدون ربه في حالة ليرجع إليه في أخرى، ثم كان ترك التوبة مما لا يجوز، لأن تركها مخالفة وعصيان صارت توبة التحقيق التي يتصف بها المحققون هي أن تجمع بين امثال الأمر بالرجوع مع معرفة المراد من الرجوع.

وقد يكون هذا الممثل ممن قد تاب من التوبة التي قد فهمها أهل الحجاب بجميع الأنحاء التي قد مر ذكرها.

توبة الكَمَل من عباد الله

هي الرجوع إلى الحق في كل نفس بصفة الافتقار ليأخذ من فيضه سبحانه ما يحفظ عليه بقاءه، ويمد به من دونه.

وهذه التوبة غير مختصة بالبشرى بل وغيرهم من جميع عباد الله الروحانيين، فإن العقل الأول هو أول موصوف بهذه التوبة.

توبة الانتهاء

ويقال: توبة المنتهى، وهي المشار إليها بقوله تعالى: ﴿إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجُوعَ﴾ [العلق: الآية ٨]، ومعناه: الانتهاء في السير إلى حضرة الوحدة التي تسمى بحقيقة الحقائق وبالْحَقِيقَةُ مُحَمَّدِيَّةٌ، وهي الحقيقة البرزخية السوائية بين الأحدية والواحدية، كما مر. وسيأتي تحقيق حقيقتها في باب الحاء. ولهذا يعبر عنها بالتوبة الخاصة بمحمد ﷺ، وتسمى بالتوبة المحمدية، فمن انتهى إليها في رجوعه عن أحكام الأسماء، بحيث لم يتقيد بمقتضى اسم عن مقتضى اسم آخر، فقد تاب التوبة المعبر عنها بتوبة الانتهاء، لتحقيقه بنهاية الانتهاء إلى حضرة أحدية الجمع التي هي حاق البرزخية الكبرى، فعلى هذا تصير الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَتُوبُوا إِلَىٰ اللَّهِ جَمِيعًا﴾ [النور: الآية ٣١] الآية.

أي: أرجعوا كل عماء تقيد به من مقتضى مستنده إلى الاسم الخاص الذي هو ربه، وإليه يستند إلى الله الذي هو الاسم الجامع، وظاهر حضرة أحدية الجمع ليحصل لكم التحقق بنهاية السير إلى البرزخية العظمى، التي ليس لورائها وراء، المشار إليها بقوله تعالى: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ أَلْمُنَهَىٰ﴾ [النجم: الآية ٤٢].

التوبة المحمدية

هي ما عرفت، من كونها عبارة عن الرجوع من التقيد بمقتضى اسم خاص دون غيره إلى التحقق بالانتهاء إلى حضرة أحدية الجمع.

التوبة الخاصة

بمحمد ﷺ هي التوبة المحمدية، كما عرفت، وإنما كانت خاصة به ﷺ من جهة أنه لما كان التحقق بحضرة أحدية الجمع هو نهاية كل الكمالات، إذ ليس وراء هذه الحضرة سوى الغيب المطلق، وكان تساوي الكماليين من كل الوجوه محالاً، وإلا بطلت الإثنية لزم أن يكون لهذه الحضرة مظهر واحد لا يمكن أن يساويه في مظهريته لها أحد غيره، وأيضاً فإن هذه الحضرة لما كانت هي كل شيء لكونها أحدية جمع لا يعقل خروج شيء عنها لم يصح أن يكون لها مظهران، وإلا لكان أحدهما متميزاً عن الآخر، فلا يكون واحد منهما كل شيء، وإنما يعرف أنه ﷺ ذلك الواحد من كان من خواص أهل الله، الذين شاهدوا أن الأمر كذلك عياناً، فشهدوا به إيقاناً، أو كان من عوام أهل الإسلام الذين انقادوا لاعتقاد ذلك تسليماً وإيماناً.

التوبة من الزهد

عنوا بذلك أن لا ترى ما زهدت فيه شيئاً نفسياً، لأنك تكون قد استعظمت الدنيا، والمستعظم لما هو حقير عند الله، فإنه لا محالة يجب عليه أن يتوب من ذلك، فكانت التوبة من الزهد بهذا المعنى هي التوبة من رؤية زهدك، ورؤية ما زهدت فيه، ثم من رؤية نفسك زاهداً ومستطيعاً لذلك، كما فهمت هذه المعاني فيما مر في «التوبة من التوبة»، ومن هذا يفهم معنى قولهم: الزهد هو الزهد في الزهد.

التوبة من التوكل

قد عرفت معناه، من كونه لا ينبغي للعبد أن يرى لنفسه توكلأً، أو بأن يرى أن له ملكاً قد جعل الحق فيه وكيلاً.

التوبة من الطاعة

هذا معنى ما مر في جميع ما يعده الإنسان من نفسه طاعة يعتد بها، سواء أكان توبة أو إنابة أو توكلأً، أو تفويضاً، أو غير ذلك، فإن من رأى لنفسه حظاً في شيء من ذلك، وإعجاباً به، واستطاعة له، فقد أحبط عمله، ومن فهم هذا فهم إشارة الشيخ بقوله: «تاب من الذنب أناس»... الخ.

التوبة من الطاعة بمقتضى الطريقة

معناه أن العبد ينبغي له أن يتوب من رؤية النفس بتحليله بشيء من الطاعات أو بأن يجعل قيامها بوظائف العبادات لغرض يتوقعه في الآخرة من أنواع المثوبات.

التوبة من الطاعة بمقتضى الحقيقة

هو ما عرفته من رجوع الأمر كله إلى الله، المشار إليه في قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ﴾ [الأنفال: الآية ١٧] الآية. فقد وجب على العبد من حيث الطريقة والحقيقة معاً أن يتوب من إضافة الطاعات ونوافل الخيرات إلى نفسه، بل إنما يجب عليه أن يرى الكل من فضل ربه كما عرفت ذلك عند الكلام على أدب التقوى.

التوكل

كَلَةُ الأمر كُلُّهُ إلى مالكه، والتعويل على وكالته، وهو من أصعب منازل العامة عليهم، لأن حبههم لأنفسهم، وعدم خروجهم عن حظوظها، وعن مطالبهم الدنيوية تمنعهم من ترك الأسباب بالاعتماد على المسبب الحق، وهو: أعني التوكل، أو هي: السبل عند الخاصة لعلمهم بأن ملكة الحق للأشياء ملكة عزة لا يشاركه فيها مشارك ليكل شركته إليه، فإن من ضرورة العبودية أن تعلم بأن الله هو مالك الأشياء وحده فقيم يوكله عبده.

التواضع للدين

أن يتضع العبد لصولة الحق، فهو على أقسام:

التواضع للمريد

وهو ألا يعارض بمعقول منقولاً، أي لا تعارض بين المنقول من الكتاب والسنة بالمعقول لك، بحيث تطلب صحة بالاستدلال على ذلك ببحثك ونظرك، بل تكون مطيعاً للأمر تقليداً، والخبر إيماناً من غير طلب تعقل أمر وراء المفهوم مما أخبرت به أو وراء المعرفة لكيفية التعبد بما أمرت به، كما ورد في «المواقف» النفرية^(١) المنسوبة للشيخ الجليل محمد عبد الجبار النفري قدس الله سره، أنه قال في باب موقف الأمر: «أوقفني تعالى وقال لي: إذا أمرتك بأمر فامض لما أمرتك به، ولا تنظر بأمرى علم أمري».

وقال لي: «إذا لم تمض لأمرى إلا بعد أن يبدو لك علم أمري، فعلم الأمر أطعت، لا لأمرى».

(١) كتاب «المواقف» هو للشيخ محمد عبد الجبار بن الحسن النفري، أبو عبد الله، عالم بالدين ومن كبار الصوفية، نسبه إلى بلدة «نفر» بين الكوفة والبصرة، وله إضافة إلى «المواقف» «المخاطبات»، وكلاهما في التصوف.

التواضع للإرادة

هو أن يترك العبد جميع المرادات والمطالب، بحيث لا يريد من الحق إلا ما أَراده، فينزل عن مراد نفسه، ويترك الحق يتصرف فيها على مراده تعالى.

التواضع للحقيقة

هو أن تنزل عن رسمك الذي هو نفسك لتفنيه الحقيقة، وهذا النزول وإن كان غير مكتسب لأن الفناء إنما يكون وقت اضمحلال ظلمة الرسوم في نور التجلي، لكن مداومة العبد على رياضة نفسه بملازمة الذكر، ومنع العادة، وتحمله لمشاق المجاهدة هو الذي يعده لأن يصير من أهل المقامات.

التواضع مع الخلق

هو بأن ينتفي عنك الخضوع لأحد من الخلق عند حاجتك إليه كما ينتفي عنك الجفاء وقت الغنى عنه، وذلك لأن الخضوع عند الحاجة ليس من باب التواضع، إنما هو من باب الضعة والمسكنة والخديعة.

فالتواضع بالحقيقة من كان قصده في قربه من الناس الرحمة بهم واللين لهم، وفي بعده عنهم الزهد فيما في أيديهم، والنزاهة عما لا يحل له منهم عند المخالطة لهم، فمثل هذا لا يكون قربه ممن قرب منه مكرراً وخديعة، ولا بعده عن تباعد عنه تكبراً وعظمة، وهذا هو المتحقق بالتواضع مع الخلق لأجل تعظيمه للحق، وذلك أكمل أوصاف العبد عند ملاسته للخلق.

التوجه

يراد به حضور القلب مع الحق ومراقبته له بتفريغه عن كل ما سواه من صور الأكوان والكائنات.

توجه الكَمَل

هو أن لا يجعل العبد لهمة وسمه في عبوديته لربه، وعبادته له متعلقاً غير الحق، وأن يكون ذلك تعلقاً جليلاً كلياً غير محصور فيما يعلمه العبد منه، تعالى، أو يسمعه عنه بل على نحو ما يعلم سبحانه نفسه في أكمل مراتب علمه بنفسه، وأعلاها، فمن كان في العبودية والعمل على هذا النحو من التوجه، فإن توجهه أكمل التوجهات.

التواجد

استدعاء الوجد واستجلابه بالتفكير والتذكر. وقيل: إظهار حالة الوجد من غير

وجد، وهذا مما لا خير فيه، أما استدعاء الوجد فمنهم من أنكره لما يتضمن من التكلف، ويبعد عن التحقق، ومنهم من أجازته ووصلهم خبر الرسول ﷺ: «ابكوا، فإن لم تبكوا فتباكوا»^(١).

فصارت الأقسام ثلاثة:

قسم مذموم: لا شك في قبحه وهو إظهار الوجد مع كذب الدعوى فيتواجد الإنسان ولا وجد له.

وقسم اختلف فيه: وهو أن يستدعي الإنسان الوجد ليكون من أهله (فمن قال بجوازه) فمستنده إلى الحديث المذكور، ولأن العبد كما أنه إذا تكلف بظاهرة القيام بوظائف العبادات صادقاً في طلب مرضاة الله تعالى، أورثه ذلك في باطنه حصول الحلاوة التي لم تكن قبل أو غير ذلك من ثمرات الطاعات، فلهذا إذا تكلف بباطنه استجلاب الوجد ليصير من أهله لا لفرض الدعوى، والتزين بالباطل أورثه ذلك حصول الوجد بمقدار صدقه في طلبه، لكنهم شرطوا أن يكون التواجد في خلوة بحيث إذا خلا أرسل وجده فتواجد، وإذا كان بين الناس أمسك وجده فضلاً عن تواجده، فهذه هي علامة الصدق في الوجد والتواجد.

والفرق بينهما: أن صاحب التواجد يمكنه أن يمسك وجده على نفسه.

بخلاف صاحب الوجد، فإنه ما يصادف قلبه، ويرد عليه من غير عمد ولا تكلف، فكل وجد وجد فيه من صاحبه شيء فليس بوجد.

فالوجد ثمرة الواردات التي هي ثمرات التواجد الحاصل عن الوارد.

ولهذا قالوا: من ازدادت وظائفه، ازدادت من الله لطائفه، ومن لا ورد له بظاهره، فلا ورد له في باطنه، ومن لا ورد له في باطنه فليس له وجد في سرائره.

التوحيد

اعتقاد الوجدانية لله تعالى، وهو على مراتب:

توحيد العامة: هو أن تشهد أن لا إله إلا الله.

توحيد الخاصة: هو أن لا يرى مع الحق سواه.

(١) رواه ابن ماجه في سننه، حديث رقم (١٣٣٨) [ج ١ ص ٤٢٤] ونصه: «إن هذا القرآن نزل بحزن فإذا قرأتموه فابكوا فإن لم تبكوا فتباكوا وتغنوا به فمن لم يتغن به فليس منا». ورواه البيهقي في السنن الكبرى، حديث رقم (٢٠٨٤٧) [ج ١ ص ٢٣١] ورواه غيرهما.

توحيد خاصة الخاصة: أن لا ترى سوى ذات واحدة لا أبسط من وحدتها قائمة بذاتها، التي لا كثرة فيها بوجه مقيمة لتعيناتها التي لا يتناهى حصرها، ولا يحصى عددها، وأن لا ترى أن تلك التعينات هي عين العين المعينة لها، الغير المتعينة بها، ولا غيرها، فمن كان هذا مشهوده فهو المتحقق بالوحدانية الحقيقية، لأنه يشاهد الحق والخلق، ولا يرى مع الحق غيراً. وهذا هو الذي لم ينحجب بالغير عن رؤية العين، ولم ينحجب بنورها عن رؤية مظاهرها، بل قام بربه عند فناءه بنفسه، وهذا التوحيد هو التوحيد القائم بالأزل.

التوحيد القائم بالأزل

يعنون به توحيد الحق لنفسه، وهو عبارة عن تعقل الحق لنفسه وإدراكه لها من حيث تعيينه، ومعلوم أن هذا مما لا يصح لأحد غير الله تعالى إدراكه، ولهذا كان هو التوحيد الذي اختصه الحق لنفسه، لأنه لا يصح أن يوحد به غيره، فإن حضرته حضرة جمع لا تقبل تفرقة السوى لتنافيهما، وإليه أشار سيدي عمر بقوله:

وَلَوْ أَنَّنِي وَحَدَّثُ أَلْحَدْتُ وَأَنْسَلَخُ عَنْ أَيِّ جَمْعِي مُشْرِكًا بِي صَنَعْتِي ^(١)
قال أبو إسماعيل الأنصاري ^(٢): وقد أجبت في سالف الزمان سائلاً، سألتني عن توحيد الصوفية بهذه القوافي الثلاث:

مَا وَحَّدَ الْوَجِدَ مِنْ وَاحِدٍ إِذْ كُلُّ مَنْ وَحَّدَهُ جَاوِدُ
تَوْحِيدُ مَنْ يَنْطِقُ عَنْ نَعْتِهِ عَارِيَةٌ أَبْطَلَهَا الْوَاحِدُ
تَوْجِيدُهُ إِيَّاهُ تَوْجِيدُهُ وَنَعْتُ مَنْ يَنْعَتُهُ لِاحِدٍ ^(٣)
فقوله: لاحد، هو معنى قول سيدي عمر ولو أنني وحدت أحدى.

التوحيد الذي اختصه الحق لنفسه

هو التوحيد القائم بالأزل، كما عرفت ذلك وفهمت معنى هذه التسمية.

توحيد الأفعال

هو تجريد الأفعال الذي مر ذكره، وعرفت بأنه هو التجلي الفعلي الذي هو

(١) ديوان ابن الفارض، الثانية، ص ٨١، طبعة دار الكتب العلمية - بيروت.

(٢) سبقت ترجمته.

(٣) «منازل السائرين» باب التوحيد، آخر أبواب قسم النهايات، ص ١٣٩، طبعة دار الكتب العلمية - بيروت.

تجريد الفعل عما سوى الواحد الحق، بحيث لا يرى في الوجود فعلاً ولا أثراً إلا لله الواحد الحق تعالى.

توحيد الصفات

هو تجريد الصفات، وهو ما عرفته من معنى التجلي الصفاتي من أنه عبارة عن تجريد القوى والمدارك، وما ينسب إليها من الصفات عما سوى الحق تعالى.

توحيد الذات

هو تجريد الذات، والتجلي الذاتي، الذي مر ذكره وعرفت بأنه توحيد الذات عما سواها، وتجريدها بحيث لا يرى في الوجود إلا ذاتاً واحدة بتعيناتها.

توحد الأسماء وتكثرها

معناه أن الأسماء الإلهية لها اعتباران بأحدهما يكون كل اسم إلهي هو عين الاسم الآخر، وذلك هو من وجه توحيدها، وبالأعتبار الآخر يكون كل اسم غير الاسم الآخر، وذلك هو جهة تكثرها، فإنه لما كان مسمى بجميع الأسماء صار كل اسم لأجل تقيده بمفهومه ومعناه مغايراً للاسم الآخر لا محالة. فإن مفهوم الضار غير مفهوم النافع، ثم أن كل اسم من حيث دلالة على الذات الأقدس غير مقيد بذلك المفهوم الذي تميز به عن غيره من الأسماء يكون عين الذات فهو عين كل الأسماء، ومشملاً على جميع معانيها.

توحد الاسم والمسمى

معناه أن الاسم له اعتباران بأحدهما هو عين المسمى، وبالأخر هو غير المسمى، وذلك لأنه لما لم يصح في الذات أن تسمى باعتبار إطلاقها بل من جهة تعيينها صار الاسم، إنما وضع للذات باعتبار ذلك التعيين، فهو - أعني الاسم - متى اعتبر بالنظر إلى الذات كان معناه عينها، وإن اعتبر بالنظر إلى التعيين كان معناه غيرها.

ونقول: إذا تصور معنى الاسم فقط مع قطع النظر عن المسمى صدق أن يقال: إن الاسم غير المسمى، لتعقل ذلك التجلي عن الاسم الآخر، أما إذا اعتبر المسمى بالاسمين المتقابلين مثلاً، كالقابض والباسط ارتفعت المغايرة بين الاسم والمسمى، لأن القبض والبسط، وإن كانا متغايرين من حيث معنهما، فإن الذات المسماة بالقابض والباسط ذات واحدة، فمن هذا الوجه يصح أن يكون الاسم عين المسمى لوحدة المضاف إليه، وقد عرفت من هذا ما مر أن التعدد الواقع في الأسماء إنما هو باختلاف معانيها، وإن

اتحادها لوحدة مسماها، فبالاعتبار الأول هو غير المسمى، وبالثاني هو عينه .
وأيضاً إذا قلنا: الاسم غير المسمى كان معناه أن أسماء الأسماء التي عرفت أنها الألفاظ، والألقاب الموضوعية بإزاء معانيها غير المسمى، وذلك واضح، وأن ما بأيدينا من معاني أسماء تعالي ليست هي حقائقها لأنها - أعني: معاني أسماءه سبحانه - غير متكيفة لنا، ولا محدودة فيكون الاسم الذي نتعقله غير المسمى تعالي، وذلك أيضاً ظاهر، فإذا قلنا: إن الاسم عين المسمى أردنا بذلك أن أسماءه القديمة عين ذاته، وهي أسماؤه التي يذكر بها نفسه من حيث كونه متكلماً، وهي التي لا توصف بالاشتقاق والتقدم والتأخر والتكيف والتجدد، وهي عين المسمى إذ الوجدانية هناك من جميع الوجوه، فلا تعداد ليقال: إن الاسم غير المسمى فافهم .

توحد الذات بأسمائها

هو اتحاد الذات بالأسماء كما مر، ويسمى بالوجدانية، وسيأتي تقريره في باب الواو .

توحد القوى والمدارك

يعنون به نفي المغايرة بين قوى النفس وآلاتها بحيث يصير كل واحد من أعضائه يعمل عمل صاحبه غير متقيد بوصف وأثر لارتفاع المغايرة والغيرية من الأعضاء، بحيث يصير اللسان سمعاً وعيناً ويداً، وكذا السمع لساناً، وعيناً ويداً. والعين لساناً، وسمعاً، ويداً. واليد لساناً، وسمعاً، وعيناً. يعمل كل واحد منها عين عمل صاحبه، فالكل لسان ناطق وعين ناظرة، وأذن واعية، ويد باطشة .

وإلى ذلك أشار سيدي عمر بقوله:

فَكُلِّي لِسَانَ نَاطِرٍ مِسْمَعٌ يَدٌ لِنَطْقٍ وَإِذْرَاكِ وَسَمْعٍ وَبَطْشَةٍ^(١)

وهذا ليس مختصاً بالأعضاء، بل هو مطرد في كل ذرة من ذرات البدن بحيث إنها إذا أفردت عن صاحبها، حتى صارت جواهر فريدة، فإنها تعمل عمل جميع الأعضاء، بحيث تصير كل ذرة من تلك الذرات تسمع جميع المسموعات. وترى جميع المرثيات، وتنطق بجميع الألفاظ والكلمات، وتفعل جميع المفعولات، وتبطن جميع البطشات، وإليه أشار سيدي عمر بقوله^(٢):

(١) ديوان ابن الفارض، ص ٦٩، طبعة دار الكتب العلمية - بيروت .

(٢) ديوان ابن الفارض، ص ٧٠، طبعة دار الكتب العلمية - بيروت .

وَمِنِّي عَلَى إِفْرَادِهَا كُلِّ ذَرَّةٍ جَوَامِعِ أفعالِ الْجَوَارِحِ أُخْصِتِ
وهذا المقام هو مقام من كان متحققاً بمظهرية الحضرة المسماة بحضرة أحدية
الجمع، فكما أن الذات في أول رتب تعييناتها المسمى بحضرة أحدية الجمع ذات
واحدة مندرجة فيها شؤونها، بحيث تكون كلها لساناً محدثاً بلفظ واحد وكلها عيناً
ناظرة بلحظه كذلك، وكذلك كلها سمع واحد لندائها وحديثها الواحداني بحرف واحد،
وكذا كل يد قوة على نفاذ أفعالها وتصرفاتها، وكذا من تحقق بمظهرية هذا التعيين
الأول، انصبغ ظاهره بحكم باطنه الذي هو أحدية الجمع، بحيث تكون كل قوة من
قواه، وكل عضو من أعضائه، وكل ذرة من ذرات صورته عاملاً عمل صاحبه غير متقيد
بوصف وأثر مخصوص لارتفاع المغايرة والغيرية بين الجمع بحيث يصير كله لساناً،
ولسانه كله عيناً، وعينه كله سمعاً، وسمعه كله، وكله يداً، ويده كله فهو ينطق بما به
يسمع، وبالعكس، ويرى بما به ينطق ويسمع وبالعكس، ويبطش بما به ينطق ويرى،
ويسمع وبالعكس، فهو ينطق بكل قواه وأعضائه وذراته بجميع الكلمات، ويرى بكل
قواه وذراته جميع المرئيات، ويسمع بجميع آلاته وذراته جميع المسموعات، ويقدر
بكل ذرة من ذراته على جميع المقدورات، ويفعل بالجميع جميع المفعولات، بل
وبكل ذرة من ذرات الكائنات يفعل ويدرك من غير تقيد ببعض الأفعال، أو الانفعالات
لتحققه بمظهرية أحدية الجمع التي هي أبطن كل باطن وبطون، والمتحقق بهذا المقام
هو القائل: «أنا لكل في الحقيقة كل».

يعرف هذا من فهم ما قلنا، وهذا الطور من المعرفة، وإن كان مما لا سبيل إلى
إدراكه ذوقاً ما دام العبد متلبساً بصور الكائنات، ولم يتخلص قلبه من ربة قيود
التقيدات ولا ظهرت عدالته بزوال أحكام الانحرافات، إلا أنه قد يجد صاحب القريحة
الوقادة إلى إمكان ذلك سبيلاً واضحاً، وذلك عندما ينظر في قوته الباطنة المسماة
بصيرة القلب، والقوة العاقلة أو اللطيفة الروحانية أو غير ذلك، فإنه يجدها مع كونها
قوة واحدة، فإنها تقوى على جميع ما تقوى عليه باقي المدركات، فيتحدث الإنسان
بها في نفسه، ثم يسمع بها حديث نفسه، ويرى بها في نفسه، ويقدر بها على ضبط
نفسه إن شاء عما شاء، وإرسالها فيما يشاء إذا شاء، ثم هذه القوة إذا اجتمعت عن
تفرقة الظاهر إلى جمعية الباطن، ولو بالنوم، فإنها تزداد قوتها، بحيث يتمكن من رؤية
ما تنشئه، وسماع ما تحدثه، ومخاطبة من يحضر بما يشاؤه من الكلمات، وترتيب ما
يشاؤه من الصور والهيئات، وإذا كان هذا حال من قويت هذه القوة فيه باجتماعها إلى
باطنها بالنوم، فما شأنك بمن تحقق بفناء العين في العين. وإلى هذا التمثيل المذكور
في مضاهاة اتحاد القوى والمدارك في فعلها وانفعالها بما هي عليه القوة العاقلة المسماة
بعين البصيرة من كونها تفعل بذاتها لا بآلاتها أفعال الجوارح.

الإشارة بقوله:

وما في عضوٍ خُصَّ من دُونِ غَيْرِهِ بِتَغْيِينِ وَضْفٍ مِثْلَ عَيْنِ بَصِيرَةٍ^(١)
يعني أن حال أعضائي في كون كل واحد منها يعمل عمل الكل كحال قوة البصيرة في كونها لما كانت منزهة عن التقيد بأحكام الجسم والجسمانية لم يقتصر فعلها، وإدراكها على بعض أعمال دون الباقي، فهكذا لما عمّ ذلك التنزه لكليتي حتى سرى في جميع ذراتي عادت إلى بساطتها الأولية وإلى هيئتها الكلية فصارت متصفة بعدم التقيد.

وبهذا يعلم أنه إنما اختص صاحب هذا المقام الأكمل الذي هو مظهر أحدية الجمع، لأن كل ما سواه من أعيان الكائنات، وإن كانت حضرة أحدية الجمع هي باطنه أيضاً لكونها هي باطن جميع العوالم، إلا أن ما وصفناه من إعطاء كل ذرة من ذراته خواص المجموع، إنما يحصل للنفس التي لما نزلت من حضرة الجمع والحقية في مراتب التفرقة والخلقية إلى أقصاها، الذي هو حكم هذه النشأة الدنيوية، عادت راجعة في مسيرها، عارجة في ظنها عن جميع مراتب التفرقة، وعن رؤيتها إلى حضرة أحدية الجمع. وذلك بإلقائها هواها الذي هو إحكام نشأتها الدنيوية، وقيودها الجزئية، فإنها إذا ألفت هواها وأثرها ثم عينها واثنينيتها حتى صار الإنسان بمجموع سره وروحه ونفسه وجميع صفاته وقواه، وأعضائه متحققاً بسيره إلى حضرة أحدية الجمع بأداء حقوق المقامات، والتوجه الوجداني والمداومة على هذه المتابعات والملازمات قولاً، وفعلماً، وحالاً، بحيث لا يزيغ بصره عن التطلع إلى ما ينبغي أن يكون متطلعاً إليه، ولا يطغى بالتطلع إلى ما لا ينبغي له أن يكون متطلعاً إليه، وهو ما سوى حضرة الجمع التي من شأنها حكم ما ذكرناه من الاشتمال، فحينئذٍ يظهر اشتمال كل واحد من صورته على خواص الجميع.

وأما ما دامت النفس متلبسة بأحكام بشريتها المقتضية بالاشتغال بالغير والغيرية، والتلبس بمتعلقات الأجزاء والجزئية لم يظهر حكم الاشتمال المذكور الموجب لظهور كل ذرة بخواص الجميع، والإشارة إلى أن حصول هذه الجمعية مشروط بالإلقاء المذكور، هو قوله بعين ما ذكرناه في القصيدة المسماة بـ«نظم السلوك»^(٢):

هِيَ النَّفْسُ إِنْ أَلْقَتْ هَوَاهَا تَضَاعَفَتْ قَوَاهَا وَأَعْطَتْ فِعْلَهَا كُلَّ ذَرَّةٍ^(٣)

(١) ديوان ابن الفارض، ص ٧٠، طبعة دار الكتب العلمية - بيروت.

(٢) ديوان ابن الفارض، الثانية (قصيدة نظم السلوك)، ص ٢٦ وما بعدها، طبعة دار الكتب العلمية - بيروت.

(٣) ديوان ابن الفارض، الثانية ص ٧١، طبعة دار الكتب العلمية - بيروت.

يعني : إن أَلقت النفس هواها تضاعفت قواها حتى بلغت في التأثير إلى ما ذكرناه، وإن لم تلق هواها كانت باقية على ما يقتضيه جرميتها، وجزئيتها، وحجابيتها بأحكام بشريتها، فافهم هذا لتعلم إشارات القوم فيما يذكر عنهم من الألفاظ التي لا تفهم معناها إلا بتدبر ما ذكرنا مثل قول القائل : «أنا أنت بلا شك فسبحانك سبحاني»، ومثل ما مر في قوله : تحققتُ أنا في الحقيقة واحد». بل وتعرف سر قوله تعالى : ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ﴾ [الفتح: الآية ١٠]، بحيث تصير من أهل المشاهدة بأن الأمر كما أراد.

باب الثاء

ثاني مراتب التلوين

هو تعاقب تلوينات أحكام الصفات في المراتب كما عرفت ذلك بتمامه في باب أول مراتب التلوين.

ثالث مراتب التلوين

هو تعاقب التلوينات الحاصلة من الجمع بين ظاهرية التجليات، وباطنها، وقد مر تقرير ذلك في باب أول مراتب التلوين أيضاً.

ثاني مراتب التمكين

هو التمكين عن غلبات التجليات الظاهرة، والباطنة، وقد مر استيفاء القول في هذه المراتب كلها في باب أول المراتب.

ثبات القلب في الثقل

هو أن يكون القلب على حالة شريفة من التمكين، بحيث لا يشغله صرف شيء من الجوارح في الأفاعيل المختصة بها عن الحضور مع ربه، وهذه حالة من كان ذاكراً للحق على كل أحيانه مع توفية البشرية حقها، بحيث لا ينحجب بظلمة الأكوان عن نور مكوّنها الحق تعالى ولا يستهلك في النور الحق عن إدراك ظلمة الخلق وصاحب هذه الحالة هو القائل:

إني امرؤ من عصاة كرموا أذهب في الحب حينما ذهبوا
سقوا ولم يسكروا وكم فئة أسكرهم عطرها وما شربوا^(١)
وهذا هو المعنى المقصود بقولهم رضي الله عنهم:

(١) هذه الآيات لم أعثر على قائلها.

يُمْلِي وَيَشْرَبُ لَا تُلْهِيهِ سَكْرَتُهُ عَنِ النَّدِيمِ وَلَا يَلْهُو عَنِ الْكَاسِ
أَطَاعَهُ سُكْرُهُ حَتَّى تَمَكَّنَ مِنْ حَالِ الصُّحَاةِ وَهَذَا أَشْرَفُ النَّاسِ^(١)

الثقة

اعتماد العبد في كل شيء على الله وحده، بحيث لا يعتمد في شيء على شيء سواه، والعبد المتحقق بالثقة بالله من حصل له إلا من الخوف مما سوى الله، والإعراض عن الاعتراض عما قدره وقضاه. قال تعالى: ﴿فَإِذَا خِفتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ﴾ [القَصَص: الآية ٧].

فلولا حسن الثقة بالله لما استطاعت الوالدة أن تلقي ولدها في لجة الماء.

ثمرة الكمال الحقيقي

يعنى به: العالم، بمعنى أن الحق تعالى كمل فأوجده، لم يوجد له ليكمل بل إنما إيجاده نتيجة أثمرها كماله، لا أن كماله نتيجة وثمره حصلت عن إيجاده للعالم تعالى الغني بذاته عما سواه علواً كبيراً.

ثمرة الأفئدة

يعنى به ما يفهم من باب الإشارة من قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بُوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْنِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفئدةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارزُقْهُمْ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ﴾ [إبراهيم: الآية ٣٧] الآية.

فهم أهل الإشارة رجوع الضمير إلى الأفئدة، التي ليس رزقها من الثمرات إلا ما به بقاء حياتها المعنوية، وحصول لذاتها الحقيقية بما يمنحها الله به من العلوم اللدنية، والمعارف الإلهامية والإلقاءات الروحية، ونحو ذلك مما يرزقه الله تعالى للقلوب من ثمرات الغيوب.

ثمرة الذكر

هي أمور أربعة:

أحدها: الإخلاص من القيود الروحانية، وهي الغفلة والنسيان.

وثانيها: زوال الحجب الحائلة دون الشهود، وهي التعلق بالأكوان والتعشق بها.

(١) هذه الآيات لم أعثر على قائلها.

وثالثها: البقاء مع المشهود، أي ملازمة المشاهدة.
ورابعها: لزوم المسامرة، وستعرفها في باب الميم.

ثمره الذكر الحقيقي

هي أمور ثلاثة:

أحدها: شهود ذكر الحق إياك فيمن اختصه، وأهله للقرب، بحيث يشاهد السابقة التي تنبني عليها اللاحقة، أعني: الخاتمة.
وثانيها: شهودك أن ذكرك للحق، وإن قدر كمال حضورك في ذكره تعالى، فذكره لعبده أكبر من ذكر عبده له تعالى.

وثالثها: التخلص عن شهود ذكرك باستغراقك في شهود توحيدك الفعلي حتى لا ترى صدور الذكر إلا عن قدرة من صدر عن قدرته كل شيء.

وإلى هذا أشار القائل بقوله:

لَقَدْ كُنْتُ قَدْماً قَبْلَ أَنْ يُكْشَفَ الْعَطَاءُ أَظُنُّ بِأَنِّي ذَاكِرٌ لَكَ شَاكِرٌ
فَلَمَّا أَضَاءَ الصُّبْحُ أَضْبَحْتُ عَالِماً بِأَنَّكَ مَذْكُورٌ وَذِكْرٌ وَذَاكِرٌ^(١)

وهذا المعنى يريح العبد من رؤيته للخلق وينعمه بشهود الحق.

ثمره حضور القلب مع الحق ومراقبته

هو شهوده للحق تعالى، وإليه الإشارة بما ورد في الكلمات القدسية في قوله تعالى: «أنا جليس من ذكرني»^(٢).

واعلم أن هذا الشهود يختلف بحسب كمال الحضور ونقصانه، وتقدير ذلك هو أن تعلم أن الصقالة في الجسم عبارة عن الاختلاف الذي هو ضد الصقل، وهو أن يكون بعض الأجزاء السطحية ناتئة، وبعضها مقعرة مخرقة. فالمراد من الصقل إزالة الاختلاف من وجه الأمر المصقول ليحصل التساوي، وتظهر حقيقة الوحدة المختصة بالواحد الموحدة للكثرة. إذ الاختلاف يوجب الكثرة، والتساوي في الأمر الواحد المذهب للاختلاف والتضاد يؤذن بالأحادية، ويظهر حكمها، وهذا في الصور بين جداً، فإذا عرفت في الأجسام فاعتبر مثله في النفوس، والأرواح، فإن انطباع الصور الكونية في روح الإنسان، وقلبه كالنتوء، والتقعير، والتشعير في المرايا الموجب

(١) لم أعثر على قائل هذين البيتين.

(٢) رواه ابن أبي شيبة في مصنفه، حديث رقم (١٢٢٤) [ج ١ ص ١٠٨].

للاختلاف المانع من انطباع ما يراد تجليه في المحل الموصوف بما ذكرناه، وتفريغ المحل عن كل صورة هو الصقل والتهيؤ الموجب والمستدعي لانطباع ما يقابل المرآة الروحية والقلبية، أو الأمر المصقول كان ما كان. ويسمى ذلك في الأجسام مقابلة، وفي الأرواح وما لا يتحيز أصلاً توجهاً ومحاذاة، وبرابطة المناسبة العينية المعنوية. وبقدر قلة الصور في المحل، وقلة الاختلاف عموماً يقل الصداً، ويكثر ويقوى حكم الصقال وثمرته، ثم إن الصور المختلفة التي تعم المحل المراد صقله إن استوعبت جميع المحل، ورسخ حكمها فيه، فذلك الران والحجاب، وإن حصل العموم، دون استيعاب المحل والرسوخ فهو الغشاء والصداً ونحوهما من الصفات، وإن لم يحصل العموم الذي هو الاستيعاب والرسوخ كان حال صاحبه المزج والحكم للغالب من حالة غيبه وصقالته... فاعلم ذلك.

وأما حصول الرسوخ من الصداً في بعض وجوه القلب دون الاستيعاب، فهو لأهل العقائد النظرية، وأهل الأذواق المقيدة من ذوي الأحوال والمقامات المخصصة الذين ينكرون ما عدا ما ذاقوا ولا يتشوقون إلى غير ما هم فيه فلاجلها حصل لهم من الطهارة والصقال صاروا ملاحظين للحق وصار لهم حظ ما من الشهود والمعرفة، لكن لما لم تعم الطهارة كل القلب حجبهم ما بقي فيهم من الصداً عن كمال الشهود والمعرفة الصحيحة التامة فقتنعوا بما حصل لهم، وظنوا أنه ليس وراء ذلك مرقى فظفروهم بالحق، وإن كان مقيداً فإن الظفر في الجملة إنما كان بحكم طهارته، ثم إنهم اتصفوا بالحصر والتقييد، والوقوف عن الترقى إلى ما فوق مقامهم لأجل الصداً الباقي في مرآة قلوبهم، فإنه هو المانع من كمال شهود الحق المطلق ومعرفته الكاملة. إذ كان ما بقي فيهم من الأحكام الإمكانية، وآثار الصور الكونية هو المانع من ذلك.

ثمرة الضاربة

يراد بها ثمرة الحضور على ما عرفت.

ثمرة الأنس بالحق

هو أن المتحقق بمقام الأنس الذي عرفته يرى أن وقوع الأشياء كلها إنما هي على وجه الحكمة والرحمة المشار إلى ذلك بقوله تعالى: «رحمتي سبقت غضبي»^(١)،

(١) رواه البخاري في صحيحه، حديث رقم (٦٩٨٦) [ج ٦ ص ٢٧٠٠]، وابن ماجه في سننه، حديث رقم (١٨٩) [ج ١ ص ٦٧]، وأحمد في المسند، حديث رقم (٧٤٩١) [ج ٢ ص ٢٥٧] ورواه غيرهم.

وقوله تعالى: «رحمتي وسعت كل شيء»، وقوله تعالى: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لأعرف»^(١)، فهو تعالى محب لأن يوجد عنه كل ما وجد عنه، فلم يوجد شيئاً إلا عن اختيار منه وإرادة، فلماذا لا يغتم صاحب مقام الأنس لمغم، ولا يهتم لمهم، ولا يكره شيئاً من النوازل المخالفة للطبع البشري فضلاً عما كان موافقاً، وإنما ذلك لمشاهدته صدور كل شيء عن إرادة أرحم الراحمين وأحكم الحاكمين، وبواقي ثمرات الأنس المذكورة في بابها.

ثمرة الفناء

هو أن تصير الأشباح كالأرواح، وفي ذلك توحد القوى والمدارك على ما عرفته في باب التاء، فإن من سار في طرق الحق سيراً حثيثاً جداً محققاً، بحيث لم يبق فيه من آثار النفس وحظوظها المتعلقة بالأشباح بقية أصلاً إلا فنيت كلها، فإن أشباحهم تصير بذلك الفناء خفيفة لطيفة متصفة بصفة أرواحهم في الخفة واللطافة، بحيث تصير أشباحهم متمكنة بلطافتها من الطيران في الهواء فلم تسقط ومن المشي على سطح الماء فلم تغص فيه، ولم تغرق، ومن المكث في النار فلم تتألم أجسامهم بذلك ولم تحترق، وذلك بحكم سراية جمعية الحقيقة فيهم.

وإلى ذلك أشار سيدي عمر بقوله:

وأشباح مَنْ لَمْ تَبَقْ فِيهِمْ بَقِيَّةٌ لِيَجْمَعِي كَالْأَزْوَاحِ حَقَّتْ فَخَفَّتِ^(٢)

يقول الذين لم تبق فيهم بقية من حظوظ أنفسهم إلا وقد فنيت، فإن أجسامهم تصير في الخفة مثل أرواحهم. وذلك لأجل ما يحصل لهم من الجمعية وحفوفها بهم.

ثمرة البقاء بعد الفناء

هو ظهور العبد بصفات الحق، عز شأنه، فإن العبد إذا تخلص من قيود الكثرة الإمكانية، وارتقى عن حضيض المراتب الكونية إلى أوج الحضرات القدسية بحيث لم يبق منه سوى حقيقته التي هي عينه الثابتة في حضرة العلم الأزلي، فقد خلع الوجود الخلقي ولبس الوجود الحقي، فظهر بصفات الحق من إحياء الميت، وإبراء الأكمه والأبرص وغير ذلك.

ثمرة البقاء بالحق

هو ثمرة البقاء بعد الفناء، فإن البقاء بعد الفناء هو المسمى بالبقاء بالحق كما

(١) أورده العجلوني في كشف الخفاء، حديث رقم (٢٠١٦) [ج ٢ ص ١٧٣] وأورده غيره.

(٢) ديوان ابن الفارض، الثانية، ص (٧٠)، طبعة دار الكتب العلمية - بيروت.

عرفت ذلك غير مرة.

ثمرة التنزيه الشرعي

ففي الاشتراك في مرتبة الألوهية، ونفي المشابهة والمساواة في الصفات الثبوتية مع الاشتراك فيها، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّزِقِينَ﴾ [الجمعة: الآية ١١]، و﴿خَيْرُ الرَّزِقِينَ﴾ [المؤمنون: الآية ٧٢]، و﴿خَيْرُ الْغَنِيِّينَ﴾ [الأعراف: الآية ١٥٥]، و﴿أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون: الآية ١٤]، و﴿أَرْحَمُ الرَّحِيمِينَ﴾ [الأعراف: الآية ١٥١]، والله أكبر، ونحو ذلك.

ثمرة التنزيه العقلي

تنزيه الحق عما يسمى غيراً، أو سوى بالصفات السلبية حذراً من نقائص مفروضة في الأذهان غير واقعة في الأعيان.

ثمرة التنزيه الكشفي

إثبات الجمعية مع عدم الحصر، ومع تمييز أحكام الأسماء بعضها عن بعض إذ لا يصح أن يضاف كل حكم إلى كل اسم، فإن من الأحكام الثابتة لبعض الأسماء ما يستحيل إضافته إلى أسماء أخرى، وهكذا الأمر في الصفات. ومن ثمرات التنزيه الكشفي أيضاً نفي السوى مع بقاء حكم العدد، دون فرض نقص بسلب أو تعقل كمال يضاف إلى الحق بإثبات مثبت، توحيداً كان ذلك الكمال أو غيره من الصفات، وإلى هذا المعنى أشار أبو إسماعيل مجيباً لمن سأله عن توحيد الصوفية: «ما وحد الواحد...» إلى آخر ما مر ذكره.

باب الجيم

الجامع

هو الاسم «الله» جل شأنه، كما عرفت ذلك عند الكلام عن الأسماء، والجامع هو التعيين الأول، وقد عرفت معنى جمعيته.

جامع التجليات

هو العقل الأول والمسمى بالروح الأعظم، وإنما كان هو جامع التجليات باعتبار كونه حاملاً حكم التجلي الأول، ومنسوباً إلى مظهريته في نفسه لغلبة حكم الوحدة الباطنة عليه.

الجدبة

في اصطلاح الطائفة هي العناية الإلهية الجاذبة للعبد إلى عين القرب بتهيئته تعالى له كل ما يحتاج إليه في مجاوزته لمنازل السير إلى ربه، ومقامات القرب منه من غير مشقة ومجاهدة، وصاحب الجدبة هو المشار إليه بقول شيخ الإسلام في كتاب المنازل^(١) حكاية عن أبي عبيد الله البُسْري في قوله رحمه الله: «إن الله تعالى عبادة يريهم في بداياتهم ما في نهايتهم».

الجسد

كل روح ظهر في جسم ناري أو نوري، وحينئذ يعرف ظهوره بآثاره كما تسمع كلامه، وترى حركاته، ولا ترى شخصه.

(١) «منازل السائرين» للهروي، سبقت الإشارة إليه.

(٢) هو من قدماء المشايخ صحب أبا تراب النخشي. ومن كلامه: لا تدخل العلة إلا من الأمن ولا يوجد المزيد إلا من الحذر، حذر أقوام فسلموا، وأمن أقوام فمضبوا. (الطبقات الكبرى المسماة بلواقح الأنوار في طبقات الأخيار، للشيخ عبد الوهاب الشعراني، ص ١٢٩، طبعة دار الكتب العلمية - بيروت).

الجلاء

يعنون به ظهور الذات الأقدس لذاته في ذاته، والفرق بين الجلاء والاستجلاء: أن الاستجلاء ظهور الذات لذاته في تعيناته كما مر معرفة ذلك في باب الألف.

الجلال

قال الشيخ في كتابه المسمى بكتاب «الجلال والجمال»: «اعلم أن الجلال والجمال مما اعتنى بهما المحققون العالمون بالله من أهل التصوف، وكل واحد نطق فيهما بما يرجع إلى حاله، فإن أكثرهم جعلوا الأنس بالجمال مربوطاً، والهيبة بالجلال منوطاً، وليس الأمر كما قالوه.

وهو أيضاً كما قالوه بوجه ما، وذلك أن الجلال والجمال وصفان لله تعالى والهيبة والأنس وصفان للإنسان، فإذا شاهدت حقائق العارفين الجلال هابته وانقبضت، وإذا شاهدت الجمال أنست وانبسطت، فجعلوا الجلال للقهر، والجمال للرحمة، وحكموا في ذلك بما وجدوه في أنفسهم».

قال الشيخ قدس الله سره: «وأريد، إن شاء الله، أن أبين هاتين الحقيقتين على قدر ما يساعدي الله به في العبارة فأقول:

إن الجلال لله معنى يرجع منه إليه، وهو الذي منعنا من المعرفة به تعالى، إذ ليس لمخلوق في معرفة الجلال المطلق مدخل ولا شهود انفرد الحق به وهو الحضرة التي يرى الحق فيها بما هو عليه، فلو كان لنا مدخل فيه لاحظنا علماً بالله، وبما عنده، وذلك محال.

وأما الجمال: فهو معنى يرجع منه إلينا، وهو الذي أعطاه هذه المعرفة التي عندنا، والتنزلات والمشاهدات والأحوال، وله فينا أمران الهيبة والأنس. وذلك لأن لهذا الجمال دنواً وعلواً. فالعلو نسميه: جلال الجمال وفيه يتكلم العارفون وهو الذي يتجلى لهم، ويتخيلون أنهم يتكلمون في الجلال الأول الذي ذكرناه. وهذا جلال الجمال قد اقترن معه منا الأنس والجمال الذي هو الدنو قد اقترن معه منا الهيبة. فإذا تجلى لنا جلال الجمال أنسنا، ولولا ذلك لهلكنا. فإن الجلال والهيبة لا يبقى لسلطانها شيء، فيقابل ذلك الجلال منه بالأنس منا لنكون في المجاهدة على الاعتدال حتى نعقل ما نرى ولا نذهل، وإذا تجلى لنا الجمال هبنا، فإن الجمال مباسطة الحق لنا، والجلال عزته عنا، فنقابل بسطه معنا في جماله بهيبته، فإن البسط يؤدي إلى سوء الأدب، وسوء الأدب في الحضرة سبب الطرد والبعد، ولهذا قال بعض المحققين ممن عرف هذا المعنى: اقعد على البساط، وإياك والانبساط، فإن جلاله في أنسنا يمنعنا في الحضرة من سوء الأدب».

قال الشيخ: «فكشف أصحابنا صحيح، وحكمهم بأن الجلال يقبضهم، والجمال يبسطهم غلط، وإذا كان الكشف صحيحاً فلا نبالي، فهذا هو الجلال والجمال كما تعطيه الحقائق».

قال الشيخ: «وما من آية في كتاب الله، ولا كلمة في الوجود إلا ولها ثلاثة أوجه: جلال، وجمال، وكمال، فكمالها معرفة ذاتها، وعلة وجودها، وغاية مالها، وجلالها وجمالها معرفة توجهها على من تتوجه عليه بالهيبة والأنس، والقبض والبسط، والخوف والرجاء، لكل صنف شرب معلوم».

جلال الجمال

عبارة عن علو الجمال وعزته عنا، فإذا تجلى لنا تعالى، في جماله، فإن عزّة جماله تمنعنا عن إدراكه تعالى ومعرفته على ما هو عليه، فسميت تلك العزّة والمنعة التي يقتضيها الجمال جلاله.

فالفرق بين هذا الجلال وبين الذي في مقابلة الجمال هو أن الجلال المطلق معنى يرجع منه إليه تعالى، وهو الذي يمنعنا عن أن نرى ذاته تعالى، فلانفراد الحق به تعالى لم يصح لغيره أن يراه فيه، وأما جلال الجمال فهو جلال الجمال الذي تجلى لنا فيه، بحيث أنه لما تجلى لنا في جماله، وكان جلاله مقترناً بجماله، فكان تعالى لأجل الجلال والجمال عند تجليه لنا مما لا يستحيل علينا أن ندركه في تجليه لنا. ومن لم يعرف هذا لم يعرف ما اختص به أهل السنة من بين سائر الطوائف، حيث أثبتوا كونه تعالى مرئياً بالأبصار في دار القرار، مع تنزهه عن الجهة، والتحيز وتوابعهما بخلاف من نفى رؤيته من الفلاسفة والمعتزلة لأجل تنزهه عن الجهة، أو من أثبت الجهة لأجل رؤيته، فقد اتضح مما ذكرنا معنى الجلال والجمال المطلقين، ومعنى جلال الجمال، وأما جمال الجلال فسيأتي.

جمال الجلال

هو حضرة الدنو الذي منها تجلى لعباده، وباعتبارها صحت المعرفة له، وأهل العبيد لعبادته كما قيل:

جَمَالِكَ فِي كُلِّ الْحَقَائِقِ سَافِرٌ وَلَيْسَ لَهُ إِلَّا جَلَالُكَ سَائِرٌ^(١)
وبجماله ظهر لخلقه بخلقه، وبجلاله حجبهم عن معرفته، فالجمال سافر

(١) لم أعر على قائله.

والجلال ساتر، ولما كان الجلال معنى يرجع منه إليه، بحيث لا يصح لغيره أن يراه فيه لانفراده تعالى، بحضرة جلاله، لم يكن الجلال هو جلال الجمال بعينه.

الجمع

يطلق في اصطلاح القوم على عدة معان:

منها: أنهم يشيرون بالجمع إلى حق بلا خلق، وبالتفرقة إلى العكس، ويقولون: الفرق رؤية خلق بلا حق، وقالوا: الجمع هو الاشتغال بالحق، بحيث يجتمع الهم ويتفرغ الخاطر للتوجه إلى حضرة قدسه تعالى، وأن الفرق هو تفرقة الخاطر عن ذلك، ويقرب من هذا قولهم في التفرقة بأنها عبارة عن اشتغال النفس بقوى البدن والتصرف فيها، والانهماك في لذاتها. وأن الجمع إقبال النفس على العالم القدسي مشتغلة به عن العالم الحسي.

ويقال: الجمع اجتماع همتها على عبادة الحق، بحيث يذبحها ذلك عن الالتفات إلى الخلق.

ويراد بالجمع أيضاً: الاشتغال بشهود الله عما سواه تعالى، والتفرقة هي الاشتغال عن الله بما سواه. وقد يطلقون الجمع ويريدون به شهود ما سوى الله قائماً بالله، وتارة يعبرون بالجمع عن حال من أثبت نفسه، وأثبت الحق، ولكن شاهد الكل قائماً به سبحانه.

- وتارة يطلقون جمع الجمع ويريدون به ذلك.

- وتارة يعنون بجمع الجمع الاستهلاك بالكلية في الله.

ويتبين اختلاف المقصود، ومن قرائن الأحوال، كما لا يخفى عند التأمل.

ويراد أيضاً بالجمع: شهود الوحدة في الكثرة، ويسمى عالم الجمع وحضرة الجمع، ومقام الجمع، وهو أن تشهد الذات بحسب واحديتها المحيطة بجميع الأسماء، والحقائق.

وقد يراد بالجمع: أحد المنازل العشرة، التي يشتمل عليها قسم النهايات من «منازل السائرين» إلى الحق تعالى، وهو المنزل الذي إذا نزل السائر فيه تحقق بحقيقة الجمع بين نفي التفرقة، وبين إثباتها، وذلك بأن يرى المجمل في تفصيله، والتفصيل في جملة في جميع المراتب الحقيّة، وبهذا يصح له أعلا مقامات التوحيد بتلاشي الحدث في القدم والعين في العين.

وقد يراد بالجمع: حضرة الجمع، وهي الحقيقة البرزخية الجامعة بين الواحدية والأحدية، وبين المبدأ والمنتهى والظهور والبطون.

جمع الجمع

ما ورد في معناه:

- | | | |
|-------------------|-------------------|------------------|
| ١ - جمع الفرق | ٢ - فرق الجمع | ٣ - تفرقة الجمع |
| ٤ - جمع التفرقة | ٥ - انصداع الجمع | ٦ - شعب الصدع. |
| ٧ - صدع الشعب | ٨ - صدع الجمع | ٩ - وصل الفصل |
| ١٠ - فصل الوصل | ١١ - الفرق | ١٢ - الفرق الأول |
| ١٣ - الفرق الثاني | ١٤ - الوصل | ١٥ - وصل الوصل |
| ١٦ - صحو الجمع | ١٧ - الصحو المفيق | ١٨ - تشتت الشمل |
| ١٩ - تفرق الشمل | ٢٠ - شعب الشمل | ٢١ - شعب الجمع |

وينظر كل واحد في حرفه.

- وتارة يطلق جمع الجمع، ويراد به الاستهلاك في الله بالكلية كما عرفت ذلك فيما مر.

- وتارة يراد بجمع الجمع حق في خلق، كما أن الجمع حق بلا خلق، والفرق رؤية خلق بلا حق.

- وقد يعنى بجمع الجمع شهود الوحدة في الكثرة، وشهود الكثرة في الوحدة، وهذا يسمى بالفرق الثاني.

جمع الفرق

ويقال: جمع التفرقة، ويعني به بطون الكثرة في الوحدة، فيرى الكثير واحداً.

جمع التفرقة

وهو جمع الفرق كما عرفت، وكذا جمع الفرق والتفرقة هو صفة من رجع عن تفرقته إلى جمعيته المشار إلى هذا الرجوع بقوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ﴾ [الفجر: الآية ٢٧] الآية، وهذا الرجوع المشار إليه بالجمعية على هذه المراتب التي سنذكرها:

جمع تفرقة العامة

بالرجوع عن تفرقة المخالفة في الأوامر والنواهي إلى جمعية الموافقة فيهما.

جمع تفرقة الخاصة

بالرجوع عن تفرقة الخواطر والمرادات إلى جمعية الموافقة لمراد الله فيهم.

جمع تفرقة خاصة الخاصة

بالرجوع عن تفرقة رؤية الغير إلى جمعية الانمحاق في نور الغين.

جمع تفرقة خلاصة خاصة الخاصة

بالرجوع عن تفرقة التقيد بتفرقة أو جمع إلى رؤية قيام الجمع والفرق بالعين الواحدة الجامعة بينهما.

الجمعية الأولى

هي البرزخية الأولى كما عرفت ذلك فيما مر.

الجنة الصورية

هي دار النعيم التي أعد الله فيها من فضله العميم ما تشتهيئه الأنفس، وتلذ الأعين مما لا يحصى من وجوده المقيم.

الجنة المعنوية

هي ستر عين الذات بستور صور الصفات.

جنة الأعمال

هي التي يجزى فيها العبد على مجاهداته، وعباداته. وبالجملة على المرضي من أعماله جزاء وفاقاً، كما وعد على كل عمل منها وحد له من الأجر فيها.

جنة الميراث

هي ما يجزى به العبد على الإتيان لمن أمره باتباعه من المرسلين من الله تعالى إليه، وأعلاها منزلة لمن تحقق بالوراثة لأخلاق من أرسل إليه من الأنبياء عليهم السلام وتلك منزلة العلماء الربانيين المشار إليهم بأنهم الورثة في قوله ﷺ: «العلماء ورثة الأنبياء»^(١).

قال الله تعالى: ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْوَرِثُونَ﴾ [المؤمنون: الآية ١٠] الآية.

جنة الامتنان

هي ما يناله أهل الإيمان من عين الجود والامتنان موهبة من الله تعالى من غير

(١) رواه ابن حبان في صحيحه، حديث رقم (٨٨) [ج ١ ص ٢٨٩] وأبو داود في سننه، حديث رقم (٣٦٤١) [ج ١ ص ٣١٧]، والترمذي في جامعه الصحيح، حديث رقم (٢٦٨٢) [ج ٥ ص ٤٨] ورواه غيرهم.

عمل من عبده، بل بفضل من عنده. وهذا مقام من تحقق بالانخلاع عن أحكام الغيرية، والأغيار فاستتر بأعيان سبحات نور الأنوار، كما عرفت ذلك عند التحقق بحقائق الأسماء الإلهية.

الجنائب

يعني بهم أهل السلوك إلى الحق تعالى، وذلك أنه لما كان الجنيب من الإبل هو الذي يسير معهم بحمل الميرة والزاد.

فكذا العبد ما دام سالكاً إلى الحق تعالى حاملاً لزاده، الذي هو تقواه قائماً بما أمر به من المكاسب، التي هي سبب لحصول المواهب، فإنه يسمى جنيباً، لأنه في قطعه أسباب بشريته وسيره في المقامات طلباً لعلو المراتب قد أشبه الجنائب في سيرها وقطعها مهامه السباب، وهذا كله ما دام العبد بعد في عالم بشريته لم ينته به السفر إلى القدوم إلى الحق، أما إذا غير بشريته فقد صار من أهل السير في الله تعالى بعدما كان من أهل السير إليه، فهو يسير في مقامات القرب والمشاهدة قائماً بالحق، مشاهداً له في كل شيء.

جهتا الضيق والسعة

يشار بهما إلى اعتبار الذات بحسب سقوط الاعتبارات عنها ولحوقها بها، فالضيق اعتبار الذات بحسب تنزهها عن كل ما تتصوره العقول والأفهام وذلك باعتبار وحدتها الحقيقية التي لا يصح معها اتساع لغيرها، بل ولا يصح مع الوحدة الحقيقية تعقل الغير بوجه، وأما السعة فباعتبار أسماء الذات، وأوصافها الغير متناهية، المقتضية لما لا يتناهى من المظاهر.

والإشارات إلى المعنى الأول المعبر عنه بالضيق هو قولهم:

تَبَارَكَ اللَّهُ فِي عَالِيَاءِ عِزَّتِهِ وَلَيْسَ يَغْلَمُ إِلَّا اللَّهُ مَا اللَّهُ^(١)
وفي نسخة:

تَبَارَكَ اللَّهُ مَا أَعْلَاهُ مِنْ مَلِكٍ تَبَارَكَ اللَّهُ وَارَتْ عَيْنُهُ حُجُبُ^(٢)

والإشارة إلى المعنى الثاني المعبر عنه بالسعة هو قولهم:

جَلَّ حَيْثُ شِئْتَ فَإِنَّ اللَّهَ فِيهِ وَقُلْ مَا شِئْتَ فِيهِ فَإِنَّ الْوَاسِعَ اللَّهُ^(٣)

(١) هذه الأبيات لم أعثر على قائلها.

(٢) و(٣) انظر الهامش السابق.

وقولهم أيضاً:

لا تَقُلْ دَارَهَا بِشَرْقَى نَجْدٍ كُلُّ نَجْدٍ لِلْعَامِرِيَّةِ نَجْدٌ^(١)
وَلَهَا مَنْزَلٌ عَلَى كُلِّ مَاءٍ وَعَلَى كُلِّ دِمْنَةٍ آثَارٌ^(٢)

جهتا الطلب الأصلي

يعني بها طلب النسبة الربية للظهور بالأعيان الثابتة، وطلب الأعيان لظهور الأسماء بها وفيها، وسيأتي تمام القول في هذا في باب حضرة الطلب.

جوامع الأسماء

هي أمهات الأسماء، وأصول الأسماء، وحضرات الأسماء، وعددها سبعة، هي: الحي، والعالم، والمريد، والقائل، والقادر، والجواد، والمقسط.
فأما الحي: هو جامعها، ومرجعها من حيث الكمال المستوعب لجميع الكمالات.

وأما العالم: فيجمعها لعموم تعلقه، إذ لا يخلو شيء عن علمه تعالى.
وأما المريد: فيجمعها بالطلب، والميل إلى كمال الأسماء والحقائق.
وأما القابل: فيجمعها من حيث أن كل واحد منها إنما هو من تعيينات النفس الرحماني.

وأما القادر: فيجمعها بصحة إضافة التمكن من التأثير إلى كل واحد منها بأثر مختص ومناسب لحقيقته.

وأما الجواد: فإنه يجمعها من حيث صحة إضافة الوجود إلى كل واحد منها لكونه منشأ لوجود ما هو تحت حقيقته من جهة الحقائق الكونية والتعينات الوجودية.
وأما المقسط: فإنه يجمعها من حيث رعاية كل واحد منها حكم التوسط بين القيام بالوحدة الحقيقية، والكثرة النسبية إليه.

جوامع الآثار

(١) هذا البيت هو لأحمد عزت العمري من شعراء العصر الحديث (١٢٤٤هـ - ١٣١٠هـ)، وبما أن المصنف هو من علماء القرن الثامن الهجري فالراجح أن البيت ليس لأحمد العامري، بل ربما يكون اقتبسه وضممه إحدى قصائده.

(٢) لم أعثر على قائله.

يراد به: مقام يجمع للبعد فيه رؤية تبعث آثار الحق والحقيقة في كل عين عين من أعيان الخليقة، وذلك بأن يحصل على المشاهدة العيانية، بأن خالق تلك العين تعالى، إنما هو العالم الحكيم الحق المتعال عزّ أن يخلق شيئاً خالياً عن حكمة بالغة متضمنة آثاراً حقية لا يعلمها إلا الواقفون على أسرار سراية أحكام الصنعة في كل مصنوع. والحكمة البالغة في كل مخلوق، فيرى الكل حقاً من حيث تعلقه بالحق، ولكون الأسماء الذاتية هي الجامعة لتلك الآثار. وهي التي عرضتها على المدارك حتى أدركها البصر والسمع وغيرهما من المدارك صار صاحب هذه المشاهدة لا يرى شيئاً من مصنوعات الحق إلا حقاً، عن حق، محكماً عن حكيم، حسناً جميلاً عن حسن جميل، ولا يسمع إلا كذلك لمشاهدته أثر الحق وجمعيته في كل شيء.

قال تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾ [المؤمنون: الآية ١١٥] إشارة إلى وجود كل شيء بالحق والحكمة، ﴿وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ [المؤمنون: الآية ١١٥] إشارة إلى رجوع الكل إليه، وأن ذلك ينبوع الحاصل إنما هو من جهة الأسماء والإشارة إلى ذلك بقوله: «إلينا».

جواهر الأنباء

ويقال: جواهر العلوم، ويقال: جوامع عوارف المعارف، ويكنى بذلك عن علوم الحقيقة لظهور نفعها، وعلو رتبها، وغلو قيمتها، ودوامها على اختلاف الأعصار والأمم، ونفاستها على جميع رتب العلوم التي سواها. فسموها بالجواهر لأجل ذلك، إذ كان الجوهر في أصل الوضع، مشتقاً من جهر الشيء إذا ظهر للحاسة بإفراط، ومنه المرض المسمى بالجهر، وهو ذهاب نور العين في ضوء النهار، بحيث لا تبصر العين شيئاً، ويسمى حامل العرض جوهر الظهور نفاسة على محموله، ولتوقف وجوده عليه، وكذا يسمى ما كان نفيساً غالي الثمن من المعدنيات جوهرأ أيضاً، وحيث لا أنفس من علوم الحقيقة كانت هي جواهر العلوم لا محالة.

جواهر العلوم

هي جواهر الأنباء كما عرفت.

جوامع العوارف

هي علوم الحقيقة سميت بالجوامع، إذ الخارج عنها لا يعد علماً حقيقياً عرفانياً، بل يعد من غير هذا القسم من مراتب العلوم.

باب الحاء

الحال

هو ما يرد على القلب من غير تأمل ولا اجتلاب، ولا اكتساب من طرب أو حزن، أو غم، أو فرح، أو قبض، أو بسط، أو شوق أو ذوق، أو انزعاج أو هيبة أو أنس، أو غير ذلك.

وذلك بخلاف المقام لأنه عندهم عبارة عن استيفاء حقوق المراسم الإلهية، كما ستعرف ذلك في بابه. فلهذا قيل: الأحوال مواهب والمقامات مكاسب.

وإن الأحوال تأتي من عين الجود والمقامات تحصيل ببذل المجهود.

وليس من شرط الحال أن يزول ويعقبه المثل، بل قد يعقبه المثل بعد المثل إلى أن يصفو، وقد لا يعقب المثل، ومن هنا نشأ الخلاف، فمن أعقبه بالمثل قال بدوامه، ومن لم يعقبه قال بعدم دوامه.

وقيل: الحال تغير الأوصاف على العبد.

يقال: الحال كاسمه، كلما حل بالقلب حال عنه.

وأنشدوا:

لَوْلَمْ تَحُلْ مَا سُمِّيَتْ حَالًا وَكُلُّ مَا حَالَ فَقَدْ زَالَ
فحاصل تسمية الحال حالاً، إنما هو لتحوله وزواله. وسمي المقام مقاماً لإقامته واستقراره، ولهذا صار الوصف الواحد هو بعينه حالاً وهو مقام أيضاً، وذلك أن الوصف الواحد ما دام غير ثابت، ولا مستقر فهو حال، فإذا دام واستقر وثبت صار مقاماً.

مثال ذلك: أن ينبعث من باطن العبد داعية للمراقبة، أو المحاسبة، أو الإنابة أو غير ذلك، ثم تزول تلك الداعية لغلبة صفات النفس، ثم تعود بعد زوالها، ثم تعود بعد عودها، فما دام العبد في مراقبته، أو في محاسبته لذلك، أو في غير ذلك من الصفات، بحيث لا تزال تلك الصفة تعود ثم تزول ثم تعود بلا استقرار وثبات. قيل: بأن حاله كذا، أعني المراقبة أو المحاسبة أو غيرهما، هكذا حتى تتداركه المعونة من

الله الكريم بتثبيت تلك الصفة عليه بعد أن كانت تحول وتزول عنه لظهور صفات النفس وغلبتها عليه، وذلك بأن تصير تلك الصفة وطناً له ومستقراً ومقاماً، وقد تتبدل من كونها حالاً فتصير مقاماً.

الحال الدائم

هو باطن الزمان وأصله، كما عرفت ذلك في أبوابه.

الحال المضاف إلى الحضرة العندية

هو الحال الدائم، وهو باطن الزمان المضاف إلى الحضرة العندية المشار إليها بقوله ﷺ: «ليس عند ربكم صباح ولا مساء»^(١).

حجة الحق على الخلق

هو حجة الله على الملائكة، وهو آدم عليه السلام، حيث أقام الله به الحجة على الملائكة حين قال لهم تعالى: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: الآية ٣٠].
ثم قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: الآية ٣١] فظهرت الحجة البالغة بذلك.

الحجاب

ويقال: الران، والمراد بذلك انطباع الصور الكونية في القلب على سبيل الاستيعاب له والرسوخ فيه، بحيث لا يبقى مع ذلك مطمع لتجلي الحقائق فيه لعدم نوريته بتراكم ظلم الحجب المختلفة عليه، فلهذا يسمى عموم حصول صور الأكوان في القلب، ورسوخها فيها حجاباً، وريناً عليه.

وقد يطلق الحجاب ويراد به رؤية الأغيار بأي صفة كان من صفات الأغيار.

الحرف

اسم للحقيقة إذا اعتبرت بحسب كليتها وانفرادها عن لوازمها، وتوابعها، فتسمى حرفاً، لأن انفرادها اعتباري سلبي، وكذا الحرف في تميزه عن قسيميه، فإنه إنما يكون له ذلك لسلب أوصافهما.

(١) هذا الحديث سبق تخريجه.

الحرف الوجداني

عبارة عن أول تعيينات الكلام الإلهي، وذلك من جهة أن كلام الله تعالى في التعيين الذي هو الوحدة الماحية لجميع الكثرات، إنما يكون هناك حرفاً وحدانياً، على جميع الكلمات.

الحرف الوجودي

عبارة عن تعقل الماهية باعتبار تعقل وتقدم اتصال الوجود بها قبل لوازمها.

الحروف العاليات

يعنون بها أعيان الكائنات من حيث تعيينها في أعلا مراتب التعينات التي هي الوحدة، فإن الكائنات هنالك إنما هي شؤون الذات لا يصح فيها تكثر في ذاتها، ولا تكثير لغيرها لاستحالة ذلك في الوحدة الحقيقية مع اشتغالها على جميع ما يظهر عنها فتسمى نسب تعيينات المبدعات في هذه المرتبة العلمية بالحروف العلوية، وبالحروف العاليات. وهذا هو معنى قول الشيخ في كتابه المسمى بـ«المنازل الإنسانية» رضي الله عنه.

كُنَّا حُرُوفًا عَالِيَاتٍ لَمْ نَنْظُلْ مُتَعَلِّقَاتٍ فِي ذُرَى أَعْلَى الْقَلْلِ
أَنَا أَنْتَ فِيهِ أَنْتَ وَأَنْتَ هُوَ وَالْكُلُّ فِي هُوَ فَسَلْ عَمَّنْ وَصَلْ
وذلك لاستحالة الكثرة في أول الرتب لمنافاة الوحدة لها.

الحروف الأصلية

هي الحروف العلية، والعاليات التي عرفتتها، أعني تعقلات الحق للأشياء من حيث كينونتها في وحدانيته، ونظير ذلك التصور النفساني الإنساني قبل تعيينات صور ما يعلمه الإنسان في ذهنه، وهي تصورات مفردة خالية عن التركيب المعنوي والذهني والحسي، وهي المفاتيح الأول المعبر عنها بمفاتيح الغيب وهي الأسماء الذاتية، وأمهاث الشؤون الأصلية التي هي الماهيات من لوازمها، ونتائج تعقل تعريفاتها.

الحرمة

في هذا الطريق تعظيم حرمت الله، قال تعالى: ﴿وَمَنْ يُعْظِمِ حُرْمَتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُ﴾ [الحج: الآية ٣٠] الآية.

وللتعظيم للحرمت مراتب تختلف بحسب العموم والخصوص، وقد ذكرناها في باب التاء، عند الكلام على تعظيم الحرمت.

الحرية

يعني بها الخروج عن رق الأغيار، وهي على مراتب ثلاث:
 حرية العامة: الخروج عن رق اتباع الشهوات.
 حرية الخاصة: الخروج عن رق المرادات لاقتصارهم على ما يريد الحق بهم.
 حرية خاصة الخاصة: خروجهم عن رق الرسوم والآثار لانمحاق ظلمة كونهم
 في تجلي نور الأنوار.

الحرق

هي أوسط ما يبدو من أنوار التجليات الجاذبة إلى الفناء في عين التوحيد، فإن
 أنوار التجليات ما دامت في الابتداء، فإنها تسمى برقاً، كما عرفت ذلك في بابها، فإذا
 اشتد جذبها حتى أسقطت الصبر وغلبت العقل سميت حرقاً، فإذا بلغت من العبد
 الغاية، التي لم يبق متسع لغيرها، بحيث أفتته عن نفسه فضلاً عن غيره سميت طمساً.

الحزن

توجع القلب لفاتت، أو تأسفه على ممتنع، وهو في هذا الطريق تأسف على ما
 يفوت العبد من الكمالات، وأسبابها وماهياتها، ويتضمن ذلك أموراً خمسة هي:
 الخوف، والحزن، والإشفاق، والخشوع، والإخبات، كما هي مذكورة في أبوابها.
 حزن العامة: لأجل تفريطهم في القيام بما يجب عليهم من وظائف الخدمة.
 حزن المرید: ونعني به ههنا المتوسطين بين العوام والخواص، وحزنهم من
 جهة ما قد يعرض لقلوبهم من التفرقة حرصاً على حصول الجمعية على الحق.
 حزن الخاصة: على غيرهم، وإليه الإشارة بقوله تعالى عن يعقوب عليه
 السلام: ﴿إِنِّي لَيَحْزُنُنِي أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ﴾ [يوسف: الآية ١٣]، وإنما لم يكن للخاصة حزن
 على أنفسهم، لأن الحزن تفرقة، وفقدان، وهم أهل الجمعية، ووجدان. ولهذا جاء
 في الحديث: أن كل من سوى المصطفى ﷺ ينادي في يوم القيامة نفسي نفسي، وهو
 ﷺ يقول «أمي أمي»^(١).

(١) رواه مسلم في صحيحه، حديث رقم (١٩٤) [ج ١ ص ١٨٤] ونصه: عن أبي هريرة قال: أتني رسول الله ﷺ يوماً بلحم فرفع إليه الذراع وكانت تعجبه، فنهس منها نهسة فقال: «أنا سيد الناس يوم القيامة، وهل تدرون بم ذلك، يجمع الله يوم القيامة الأولين والآخرين في صعيد واحد فيسمعهم الداعي وينفذهم البصر وتدنو الشمس فيبلغ الناس من الغم والكرب ما لا يطيقون وما لا يحتملون، فيقول بعض الناس لبعض: ألا ترون ما أنتم فيه، ألا ترون ما قد بلغكم، ألا تنظرون من يشفع لكم

الحسبة

ويقال: الاحتساب، وقد تكلمنا فيه في باب الألف.

حضرة الهوية

هو باطن مفاتيح الغيب، وقد عرفته في باب الباء.

حضرة أحدية الجمع

هو التعيين الأول، فباعتبار أحديته يسمى حضرة، وباعتبار واحديته كان جمعاً.

حضرة الأحدية الجمعية

هي أحدية الجمع التي هي التعيين الأول، وقد عرفت معنى أحديته وجمعه.

إلى ربكم . فيقول بعض الناس لبعض : اتوا آدم ، فيأتون آدم فيقولون : يا آدم أنت أبو البشر خلقتك الله بيده ونفخ فيك من روحه وأمر الملائكة فسجدوا لك اشفع لنا إلى ربك ألا ترى إلى ما نحن فيه ألا ترى إلى ما قد بلغنا . فيقول آدم : إن ربي غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله ، وإنه نهاني عن الشجرة فعصيته نفسي نفسي اذهبوا إلى غيري ، اذهبوا إلى نوح . فيأتون نوحاً فيقولون : يا نوح أنت أول الرسل إلي الأرض وسماك الله عبداً شكوراً اشفع لنا إلى ربك ألا ترى إلى ما نحن فيه ، ألا ترى إلى ما قد بلغنا ، فيقول لهم : إن ربي قد غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله وإنه قد كانت لي دعوة دعوت بها على قومي ، نفسي نفسي اذهبوا إلى إبراهيم . فيأتون إبراهيم فيقولون : أنت نبي الله وخليله من أهل الأرض اشفع لنا إلى ربك ألا ترى إلى ما نحن فيه ، ألا ترى إلى ما قد بلغنا ، فيقول إبراهيم : إن ربي قد غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله ولا يغضب بعده مثله ، وذكر كذباته ، نفسي نفسي اذهبوا إلى غيري اذهبوا إلى موسى . فيأتون موسى فيقولون : يا موسى أنت رسول الله فضلك الله برسالاته وبتكليمه على الناس اشفع لنا إلى ربك ألا ترى إلى ما نحن فيه ألا ترى ما قد بلغنا ، فيقول لهم موسى : إن ربي قد غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله وإنني قتلت نفساً لم أوامر بقتلها ، نفسي نفسي اذهبوا إلى عيسى . فيأتون عيسى فيقولون : يا عيسى أنت رسول الله وكلمت الناس في المهد وكلمة منه ألقاها إلى مريم وروح منه ، فاشفع لنا إلى ربك ألا ترى إلى ما نحن فيه ألا ترى ما قد بلغنا ، فيقول لهم عيسى : إن ربي قد غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله ، ولم يذكر له ذنباً ، نفسي نفسي اذهبوا إلى غيري اذهبوا إلى محمد . فيأتوني فيقولون : يا محمد أنت رسول الله وخاتم الأنبياء وغفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر ، اشفع لنا إلى ربك ألا ترى إلى ما نحن فيه ألا ترى ما قد بلغنا . فأنطلق فأتي تحت العرش فأقع ساجداً لربي ثم يفتح الله علي ويلهمني من محامده وحسن الثناء عليه شيئاً لم يفتحه لأحد قبلي ثم يقال : يا محمد ارفع رأسك سل تعطه اشفع تشفع ، فأرفع رأسي فأقول : يا رب أمتي ، فيقال : يا محمد أدخل الجنة من أمتك من لا حساب عليه من الباب الأيمن من أبواب الجنة وهم شركاء الناس فيما سوى ذلك من الأبواب ، والذي نفس محمد بيده إن ما بين المصراعين من مصاريع الجنة لكما بين مكة وهجر أو كما بين مكة وبصرى .

حضرة الجمع والوجود

هو التعيين الأول أيضاً، سمي بذلك لأنه هو اعتبار الذات من حيث وحدتها، وإحاطتها، وجمعها للأسماء والحقائق، لكونها كما عرفت في باب الباء من كونها هي حقيقة البرزخية الجامعة بين الأحادية والواحدية، وبين المبدأ والمنتهى، والبطون والظهور، فكانت هي حضرة الجمع والوجود لا محالة، لأن البطون والظهور لا يخرج شيء عنها.

حضرة الطمس

هي حضرة الجمع والوجود أيضاً، سميت بذلك لكون السيار إذا وصل إليها انطمس ظلمة كونه في تجلي نور الأنوار. وسيأتي للطمس مزيد تقرير في بابه.

حضرة الإجمال

هي اعتبارات الوحدة، وإنما كانت إجمالاً لاستدعاء التفصيل المغايرة والغيرية اللذين لا يتم التفصيل إلا بهما مع استحالة ذلك في اعتبارات الوحدة لمنافاتها المغايرة المؤذنة بالكثرة لتقابلهما.

حضرة الألوهية

هو التعيين الثاني، كما عرفت ذلك في باب التاء «التعين» لكون الأسماء التي باعتبارها تظهر أحكام الألوهية من معاني الرحمة، والملك، والخلق، والرزق، وغير ذلك. إنما يتعين في هذه الحضرة، لأن ما قبلها إجمال لا تمييز فيه.

الحضرة العندية

يعني بها حضرة العند المضاف إلى الحق، عز شأنه، المعنية بقوله تعالى: ﴿فَالَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ يُسَبِّحُونَ لَهُمُ﴾ [أفضلت: الآية ٣٨]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُمُ﴾ [الحجر: الآية ٢١] وغير ذلك مما يعبر عنه بلفظ العندية المضافة إلى حضرة الربوبية، وتلك الحضرة هي الظرف المعني الذي هو باطن كل الظروف الزمانية منها والمكانية، المشار إلى تعاليه على الكل بقوله ﷻ: «ليس عند ربكم صباح ولا مساء»^(١).

(١) هذا الحديث سبق تخريجه.

فتلك العندية المستعلية هي الحضرة العندية، وقد مر ذكرها في باب أصل الزمان.

حضرة بيد التجريد

هي حضرة بيد التجريد الذي عرفته في باب الباء.

حضرة الأسماء

ويقال: حضرة الأسماء، وأصول الأسماء، وجوامع الأسماء، كما عرفت ذلك في باب الأصول والجوامع.

حضرة التعقل الأول

يراد به حضرة التعقل للحروف الأصلية التي عرفتها.

حضرة التعقل الثاني

ويسمى حضرة العلم الذاتي، وعَرَصَة العلم الذاتي، وحضرة الارتسام كما عرفت ذلك في باب التعيين الثاني. والمراد بذلك إنما هو تعقل الماهيات في عرصة العلم الأزلي الذاتي، من حيث الامتياز النسبي، فإن ذلك هو حضرة العلم الأزلي.

حضرة الارتسام

هي حضرة العلم والتعيين الثاني، سميت بحضرة الارتسام لأجل ارتسام الكثرة النسبية المنسوبة إلى الأسماء الإلهية والحقائق الكونية في هذه الحضرة المسماة بحضرة العلم الأزلي، وحضرة العلم الذاتي. وهي حضرة الارتسام التي يشير إليها أكابر المحققين من أهل الكشف، وعلماء أصول الدين، والحكماء المتألهين بأن الأشياء مرتسمة في نفس الحق، ويعنون بذلك علمه تعالى بالماهيات من حيث الامتياز النسبي، إلا أن الفرق بين فهم الحكيم، وذوق المحقق من أهل الكشف في هذه المسألة، أن المكاشف يرى أن ذلك وصف العلم من حيث امتيازه النسبي عن الذات، لا أنه وصف الذات من حيث هي، ولا من حيث أن علمها عينها.

الحضرة العمائية

هي حضرة العلم، وحضرة الارتسام، وهو التعيين الثاني. وقد عرفت هناك أن سبب تسميتها بالعمائية كونها تحول بين إضافة ما فيها من الحقائق إلى الحق والخلق،

كما يحول العماء، الذي هو الغيم الرقيق بين الناظر وعين الشمس، وسيأتي إشباع القول في هذه الحضرة عند الكلام على العماء في باب العين.

حضرة المعاني

هي التعين الثاني، سمي بذلك لتحقيق جميع المعاني الكلية والجزئية وتميزها فيه لاستحالة خلو شيء عن علمه تعالى.

حضرة العلم الأزلي

هي المرتبة الثانية، والتعين الثاني، سميت بذلك لأنها هي حضرة تعلق علمه تعالى بالأشياء على سبيل التفضيل لحقائقها، تعلقاً غير متعلق بشيء من المراتب الكونية، فلهذا كان تعلقاً أزلياً.

حضرة العلم الذاتي

هي المرتبة الأولى، وإنما سميت بذلك لأن ما فيها لا يظهر لغير ذات الحق تعالى.

حضرة الوجوب

هي طرق الحضرة العمائية، التي تلي التعين الأول، سمي بذلك لأنه حضرة تعين أسماء الحق التي كلها واجبة له لذاته دون تعين حقائق الخلق التي كلها ممكنة لذاتها.

حضرة الامتناع

هي الظرف الذي يتوهم مقابلته لحضرة الوجوب في البعد.

حضرة الإمكان

هي المتوسطة بينهما^(١)، ولما كان المنسوب إلى حضرة الوجوب إنما هو الوحدة الحقيقية والكثرة النسبية، صارت حضرة الوجوب لأجل انتساب الوحدة إليها إنما تختص بها، وبما ينسب إليها من المظاهر هو حكم الفعل، والتأثير. وكانت جميع الأسماء الإلهية منسوبة إلى هذه الحضرة، ثم أنه ظهر وتميز في مقابلة هذه الحضرة في هذه المرتبة الثانية، التي هي العماء، حضرة العلم المتعلق بالمعلومات الممكنة،

(١) أي بين حضرة الوجوب وحضرة الامتناع سالف الذكر.

فسميت حضرة الإمكان تسمية لها بما فيها، ثم إن هذه الحضرة لأجل ما قد احتوت عليه من الحقائق الممكنة نسبت إليها الكثرة الحقيقية والوحدة النسبية المجموعية بخلاف ما عرفت في حضرة الوجوب، ثم إن هذه الحضرة لأجل شدة نسبة الكثرة إليها صارت متعلقاتها، ومحوياتها، مختصة بالقبول والتأثر والانفعال، كما كانت حضرة الوجوب مختصة بالفعل والتأثير لشدة انتساب الوحدة إليها، ثم لأجل ما في حضرة الوجوب من حكم الكثرة النسبية صار فيها ضرب من القبول والانفعال، من الطلب الاستعدادي من السؤال، والإسعاف بما يسأل حصوله، ثم لأجل ما في حضرة المعلومات، التي هي حضرة الإمكان من الوحدة النسبية كان لها التأثير والفعل بالطلب والسؤال من حضرة الوجوب المسؤول منها.

حضرة الأسماء

هي حضرة الوجوب لما عرفت من أن جميع الأسماء الإلهية إنما تنسب إليها.

حضرة الأعيان

هي حضرة الإمكان، لما عرفت من ارتسام جميع الحقائق الممكنات فيها.

حضرة التفصيل

ويقال: حضرة تفصيل المعلومات، وتمييزها، والمراد به التعيين الثاني، فإنه هو محل التمييز والتفصيل، كما عرفت. وقد يعني بحضرة التفصيل القلم الأعلى، وسيأتي في باب القلم.

حضرة الطلب

يعني بها التعيين الثاني، وذلك لكون النسبة الربية منطوية في انطواء المربوب، وهي تطلب من الفيض الرحماني بلسان الأسماء الإلهية الكامنة الظهور بأعيان الممكنات، وفيها. وكذا الأعيان الثابتة تطلب ظهور الأسماء، واتحادها بها، والحق سبحانه من حيثية: ﴿وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾ [الإسراء: الآية ٢٠] يمد هؤلاء وهؤلاء وظهوره في شؤونه على أحسن ما يليق بكل شيء هو عين إجابة سؤال الحضرتين: الوجوبية والإمكانية.

حضرة الإجابة الأصلية

هي هذه الحضرة، كما عرفت من كونها هي حضرة إجابة سؤال الحضرتين، وكانت هي محل أصل الإجابة.

حضرة الفعل

ويقال: حضرة التأثير، وهي حضرة الوجود، كما مر.

حضرة الانفعال

ويقال: حضرة التأثر، وهي حضرة الإمكان كما عرفت.

حضرة الجلال

هي الحضرة التي يرى الحق فيها نفسه في نفسه لنفسه من غير اعتبار تعيين من مظهر أو نسبة أو غير ذلك، وهي الحضرة التي لا مطمع لأحد في نيلها، كما مر في باب الجلال، وهذه الحضرة هي باطن كل جلال وهيبة، وهي تظهر في الوجود بصورها العقلية والحسية والخيالية. وذلك الباطن هو تعيين الجلال في أول رتب الذات الذي هو التعيين الأول، فإن كل ما يظهر من الصور والحقائق في المراتب الإلهية منها والكونية، فإنما هي شؤون اعتبارات الذات، كما عرفت، فالشأن الذي هو باطن صور الجلال، وعين تعيين كل جلال يظهر في الوجود. يقال له، أعني لذلك الشأن: حضرة الجلال.

حضرة الجمال

هو باطن كل جمال، وحسن، وبهاء، وزينة في الذوات والأوصاف على قياس ما عرفته في حضرة الجلال.

حضرة الكمال

هي الحضرة الجامعة بين الجلال والجمال، وتسمى الحضرة البرزخية، وستعرفها. قال الشيخ: وما من آية في كتاب الله تعالى ولا كلمة في الوجود إلا ولها ثلاثة أوجه: جلال، وجمال، وكمال، وقد مر ذلك في باب الجلال.

الحضرة البرزخية

ويقال لها: الحضرة الإجمالية، الإنسانية والتفصيلية العمائية، ويعني ذلك الحضرة الجامعة بين حضرة الوجود والإمكان من وجه والفاصلة بينهما من وجه مشتملة على الصفات الإلهية حاملة تعيين التجلي الجامع للجميع المسمى بالنفس الرحماني، كما ألمعت به في معرفة التعيين الثاني، وسيأتي إتمام القول فيه عند الكلام على النفس في باب النون.

حضرة القرب

وتسمى حضرات المقربين، وحضرات أهل العناية، وتسمى: رتب القرب، وسنذكر ذلك في باب الرءاء.

حضرة العناية

هي حضرة أهل القرب، سميت بذلك لأن القرب إنما يصح لمن سبقت له العناية.

حضرة الدنو

هي حضرة القرب، ويقال: منزلة الدنو، وهي التعيين الثاني، وحضرة المعاني سمي بذلك لما عرفته من كونه تعالى إنما يدنو من بعده في حضرة الإمكان، كما مر تقرير ذلك في باب التعيين الثاني.

حضرة التدلي

حضرة ظهور الحق بصفات الخلق، فإن قرب العالي من السافل يسمى دنواً، هكذا فهموا من قوله تعالى: ﴿ثُمَّ دَنَا﴾ [النجم: الآية ٨]، أي العبد ﴿فَدَلَّ﴾ [النجم: الآية ٨] أي الحق.

حضرة التداني

هي التعيين الثاني، والفرق بين الدنو والتداني ما عرفته من كون الدنو هو: طلب النسبة الربية للظهور بحقائق الأسماء، وأن التداني هو: إجابة الحضرتين، كما مر.

حضرة النزول

هو التعيين الثاني لما عرفته في باب التعيين أنه تعالى إنما يظهر بصفات تعيناته في هذه الحضرة.

حضرة ظهور الحق بصفات الخلق

هي حضرة التعيين الثاني لأنه لما كان هو محل تفصيل اعتبارات الوحدة كان هذا التعيين هو حضرة نزول الحق عن رتبة الوجوب الذاتي الخاص به الذي لا يصح أن يشارك فيه بوجه إلى حضرة الإمكان، فأضيف إليه كل ما فيها من تعجب وتردد وضحك وتبشيش وغير ذلك.

حضرة ظهور الخلق بصفات الحق

هي التعيين الثاني أيضاً، وذلك من جهة أن هذه المرتبة التي هي التعيين الثاني هي تعيينات رقائق المخلوقات، فعندما يتخلص المخلوق من قيود الكثرة بحيث لا يبقى فيه سوى حقيقته المتعينة في الحضرة، فإنه قد يظهر بصفات الحق من إحياء الميت، وإبراء الأكمه والأبرص، وغير ذلك.

حضرة الصفاء

هي هذه الحضرة التي يظهر الخلق فيها بصفات الحق، سميت بذلك لأنها هي الحضرة التي يصح فيها للخلق الصفاء من كدورات الكثرة الخلقية، وتحققهم بصفاء الوحدة الحقيقية.

وقد يعني بحضرة الصفاء ما فوق هذه الحضرة من الحضرات المنسوبة إلى التعيين الأول، فإنه بالصفاء أحق وأولى.

حفظ العهد

يعني به الوقوف عند الحد الذي حدّه الله لعبيده، بحيث لا يفقدك حيث أمرك، ولا يجدك حيث نهاك.

حفظ عهد العبودية

أن لا تغفل عما لك وما له مما تستحقه بعبوديتك ويستحقه تعالى بربوبيته، بحيث تضيف كل ما يبدو بك من نقص إليك ولا ترى كمالاً إلا له.

حفظ عهد الربوبية

هو حفظ عهد العبودية بعينه على الوجه الذي عرفته، فإنه لا يصح حفظ أحدهما إلا بالآخر.

حفظ عهد التصرف

يشيرون به إلى حفظ أنبياء الله وأوليائه للأدب معه تعالى، عندما يمكنهم من التصرف في العالم بظهور الآثار على أيديهم، بحيث أنهم إذا صدر ذلك التمكّن عنهم، فإنهم لا يضيفون الفعل والتأثير وصفات الربوبية إلى نفوسهم، بل إلى ربهم، وهو المفهوم من باب الإشارة عند الطائفة بقوله تعالى: ﴿مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا﴾ [الأحزاب: الآية ٢٣].

أي من إضافة أمر الربوبية وحكمه المشار إليها بـ «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» [الأعراف: الآية ١٧٢] وجواب «بلى» بلا مداخلة حظ منهم في ذلك الأمر والحكم المضاف إلى حضرة الربوبية، بحيث أن كل ما يبدو منهم من الأمور الإلهية الكونية، فإنهم يضيفون ما يكون منها من جنس التأثير والفعل والتصرف والكمال اللائق بحضرة الربوبية إليها، ويضيفون ما يكون من نوع التأثير والانفعال والنقص اللائق بالعبودية، واللاحق بها إلى أنفسهم فهم دائماً في المحافظة على إضافة تصرفاتهم إلى حضرة الحق بلا إضافة شيء من ذلك التصرف والفعل والتأثير إلى أنفسهم وفاء بالعهد السابق في قوله تعالى: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» [الأعراف: الآية ١٧٢]، وقولهم: «بلى»، فمن أضاف شيئاً من التصرفات إلى نفسه أو رأى بأن له مشاركة في شيء من ذلك انقطع تصرفه عنها وانخلع كحال بلعام بن باعور^(١) الذي أتاه الله آياته فانسلخ منها، أعادنا الله من ذلك.

حفظ عهد الحقيقة

يعني به تحقق العبد بالرضى بالواقع، بحيث لا يختلج باطنه لطلب إيجاد لمفقود أو إعدام لموجود ليروم خروجاً مما دخل في الوجود أو دخولاً فيما خرج عنه ليكون من أهل الباطل لميله إليه، فإن المعدوم هو الباطل الذي لا يوصف بالحقيقة، فكانت قلوب أهل الحقيقة منزهة عن التعلق به.

حفظ عهد المعاينة

رؤية الحسن الجميل في كل شيء محبوباً كان أو مكروهاً، بحيث لا ينحجب بالقبح النسبي الناشئ عن منافاة الطبع، أو الشرع، أو الوضع عن مشاهدة الحسن الحقيقي العالم بحقيقة الحسن الجميل الظاهر في صورة فعله الوجداني المتقن المحكم البادي بحكمته عدالته وإتقانه في كل شيء محسوس ومغقول. فمن تجلى له الحق في مرآة الصور المنظورة من حيث فعله الوجداني البادي في جميع الأسباب والمسببات الظاهر أثره على جميع الكائنات. فهو لا يرى ما يراه مما ينظر إليه بهذا النظر إلا حسناً جميلاً، ولا يسمع ولا يعقل ولا يتخيل إلا كذلك لانكشاف حجاب الساتر لحضرة الجمال. فشاهد الحسن الشامل، والجمال الكامل فيما لائم ونافر ووافق وخالف. وهو القائل: ^(٢)

شُهُودِي بِعَيْنِ الْجَمْعِ كُلِّ مُخَالَفٍ وَلِي ائْتِلَافٌ صَدُّهُ كَالْمَوَدَّةِ ^(٣)

(١) سبقت الإشارة إلى قصته فانظرها هناك.

(٢) هو الشيخ عمر بن الفارض.

(٣) ديوان ابن الفارض، الثانية، ص (٥٤)، طبعة دار الكتب العلمية - بيروت.

وذلك عندما ظهر له المحبوب في صورة المكروه، كما جرى لرابعة رضي الله عنها، حين صدمها الجدار فشج وجهها، وجرى الدم، وهي لا تشعر، فسئلت عن ذلك فقالت: «شغلني وجه المبلي عن التألم بالبلاء وكرهه».

ولهذا صار المتحقق بهذا المقام هو الذي من حقه أن يقول:

وَقَفَ الْهَوَىٰ بِي حَيْثَ أَنْتَ فَلَيْسَ لِي مُتَأَخِّرُ عَنْهُ وَلَا مُتَقَدِّمُ
أَجْدُ الْمَلَامَةَ فِي هَوَاكَ لَذِيذَةً حُبًّا لِذِكْرِكَ فَلَيْلُمْنِي اللَّوْمُ
أَشْبَهْتَ أَغْدَائِي فَصِرْتُ أَحِبُّهُمْ إِذْ كَانَ حَظِّي مِنْكَ حَظِّي مِنْهُمْ
وَأَهْنَيْتَنِي فَأَهْنَيْتَ نَفْسِي عَامِدًا مَا مَنْ يَهُونَ عَلَيْكَ مِمَّنْ يُكْرَمُ^(١)

حقيقة الحق

عبارة عن صورة علمه بنفسه من حيث تعيينه في تعقله نفسه باعتبار توحد العلم والعالم والمعلوم.

حقيقة الخلق

عبارة عن صورة علم ربهم بهم، ويقال أيضاً: حقيقة الخلق عبارة عن نسبة تعيينه في علم ربه أولاً وأبداً، فإنه لما كان تعالى عالماً بجميع الأشياء على حقائقها حقيقة، وكان علمه الصفة القائمة المستحيل على ما سواه أن تكون قائمة به استحالة على ما سواه أن يكشف الأشياء بحقائقها بل وكيف تصح مساواة علمنا لعلمه، فإن ذلك مما لم يقل به أحد من أرباب الفطرة السليمة، فلماذا قالوا: بأن الحقائق لا تصح أن تكون مدركة لغير الخالق. فقال الشيخ:

وَلَسْتُ أُدْرِكُ مِنْ شَيْءٍ حَقِيقَتَهُ وَكَيْفَ أُدْرِكُهُ وَأَنْتُمْ فِيهِ
بَلْ أَقُولُ:

وَإِنْ تَوَجَّهْتُ نَحْوَ الشَّيْءِ أُدْرِكُهُ مِنْ حَيْثُ كَوْنِي شَيْئاً أَنْتُمْ فِيهِ

الحقيقة

مشاهدة الربوبية بمعنى أنه تعالى هو الفاعل في كل شيء والمقيم له، لأن هويته قائمة بنفسها مقيمة لكل شيء سواه.

(١) هذه الأبيات هي لأبي الشيبان الخزاعي محمد بن علي، من شعراء العصر العباسي (١٣٠ - ١٩٦ هـ). انظر كتاب «أخبار أبي القاسم الزجاجي»، تحقيق عبد الحسين المبارك، بغداد ١٩٨٠ م.

الحقائق

هي أسماء الشؤون الذاتية عندما تتصور وتتميز في المرتبة الثانية، فإن جميع الحقائق الإلهية والكونية إنما تكون شؤوناً وأحوالاً ذاتية من اعتبارات الواحدية مندرجة فيها، في المرتبة الأولى على نحو ما بانت وتصورت في المرتبة الثانية، فتسمى الشؤون في هذه المرتبة بالحقائق، فإنه لما كان الغالب على أحكام هذه المرتبة الثانية، إنما هو حكم تميزات الأبدية مع آثار ظلمة غيب إطلاق الأزلية لكون هذه المرتبة هي حضرة العلم الذاتي لا يطلع عليه غير كنه الذات الأقدس - تعالى - صار ذلك موجباً، لأن حقت أحكام هذه المرتبة الثانية بكل شأن من تلك الشؤون، فكانت تلك الأحكام كحقه لذلك الشأن فصار ذا حق وحقيقة، وتسمى عيناً ثابتة وماهية. كما ستعرف ذلك في أبوابه. فقد حصل من هذا أن اعتبارات الواحدية في المرتبة الأولى المسماة فيها شؤوناً هي الحقائق في هذه المرتبة الثانية لكونها ذا حقّة حقت بها من أحكام هذه المرتبة الثانية وعيناً ثابتة لثبوتها في هذه الحضرة العلمية.

وماهية لأنه يسأل عنها بما هي كما ستعرف ذلك.

حقيقة الحقائق

يعنون به باطن الوحدة، وهو التعيين الأول الذي هو أول رتب الذات الأقدس كما عرفت. وذلك لكليته وكونه أصلاً جامعاً لكل اعتبار وتعين، وباطناً لكل حقيقة إلهية وكونية وأصلاً انتشأ عنه كل ذلك. وقد عرفت أن المراد بذلك هو الوحدة بما يندرج فيها من شؤونها واعتباراتها الغير المتناهية. وهي عين البرزخ الأول، الأكبر، الأقدم، الذي هو الأصل الجامع لجميع البرازخ. وقد يقال في تفسير حقيقة الحقائق: إن ذلك هو اعتبار الذات الموصوف بالوحدة، جلت عظمتها من حيث وحدتها وإحاطتها، وجمعيتها للأسماء والحقائق. وتسمى أيضاً مرتبة الجمع والوجود، وحضرة الجمع والوجود.

وفي اصطلاح المحققين هي الهيولى الخامسة كما سيأتي سبب تسميتها بذلك في باب الهيولى.

وفي التحقيق الأوضح: أن حقيقة الحقائق هي الرتبة الإنسانية الكمالية الإلهية الجامعة لسائر الرتب كلها، وهي المسماة بحضرة أحدية الجمع، وبمقام الجمع، وبها تتم الدائرة، وهي أول مرتبة تعينت في غيب ذات الله تعالى.

الحقيقة المحمدية

يشيرون به إلى هذه الحقيقة المسماة بحقيقة الحقائق الشاملة لها، أي للحقائق

والسارية بكليتها في كلها سريان الكلّي في جزئياته، وإنما كانت الحقيقة المحمدية هي صورة لحقيقة الحقائق لأجل ثبوت الحقيقة المحمدية في حاق الوسطية والبرزخية والعدالة، بحيث لم يغلب عليه ﷺ حكم اسم أو صفة أصلاً كما عرفت ذلك عند الكلام على توبة الانتهاء، فكانت هذه البرزخية الوسطية هي عين النور الأحمدى المشار إليه بقوله ﷺ: «أول ما خلق الله نوري»^(١).

أي قدر على أصل الوضع اللغوي، فهو ﷺ أول ما خلق الله تعالى، وبهذا الاعتبار سمي ﷺ بنور الأنوار، وبأبي الأرواح، كما مر، ثم أنه ﷺ آخر كل كامل خلق الله، إذ لا يخلق الله بعده مثله في الكمال، كما قال تعالى: ﴿وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ [الأحزاب: الآية ٤٠] والإشارة منه ﷺ إلى أوليته بمعنى نوره، وأخريته بمعنى ظهوره هو قوله ﷺ: «نحن الأولون الآخرون»^(٢)، وهذه الحقيقة الكلية هي أصل جميع الأسماء الإلهية، المضاف إليها الربوبية، ومعنى كون هذه الحقيقة هي الحقيقة المحمدية، أي أن الصورة العنصرية المحمدية صورة لمعنى، ولحقيقة ذلك المعنى وتلك الحقيقة هي حقيقة الحقائق، فافهم.

الحقيقة الإنسانية الكمالية

هي حضرة الألوهية المسماة بحضرة المعاني، وبالتعيين الثاني، والمعنى بكونها الحقيقة الإنسانية الكمالية هي كون صورة الإنسان الكامل صورة لمعنى. وحقيقة ذلك المعنى، وتلك الحقيقة هي حضرة الألوهية المسماة بالتعيين الثاني، فكان الإنسان الكامل هو مظهر التعيين الثاني، والإنسان الأكمل هو مظهر التعيين الأول المسمى بحقيقة الحقائق، فافهم.

الحق المخلوق به

يعنون به الإنسان الكامل، بمعنى أنه المخلوق بسببه، المشار إلى ذلك بقوله: «لولاك لما خلقت الأفلاك»^(٣).

(١) أورده العجلوني في كشف الخفاء، حديث رقم (٨٢٦) [ج ١ ص ٢٣٧] طبعة دار الكتب العلمية - بيروت.

(٢) رواه مسلم في صحيحه، حديث رقم (٨٥٥) [ج ٢ ص ٥٨٥] ونصه: عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «نحن الآخرون الأولون يوم القيامة، ونحن أول من يدخل الجنة بيد أنهم أوتوا الكتاب من قبلنا وأوتيناهم من بعدهم، فاختلّفوا فهدانا الله لما اختلفوا فيه من الحق فهذا يومهم الذي اختلفوا فيه هدانا الله له، قال يوم الجمعة فاليوم لنا وغداً لليهود وبعد غد للنصارى» ورواه غيره.

(٣) أورده العجلوني في كشف الخفاء، حديث رقم (٢١٢١) [١٤٨/٢].

قال تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الجاثية: الآية ١٣] فما يسخر الشيء لأجله، فإنه هو الغاية من وجوده. ولهذا جاء في الزبور وغيره من الكتب الإلهية: «يا ابن آدم خلقت الأشياء كلها من أجلك، وخلقتك من أجلي» فقالوا: كل ما سوى الإنسان خلق للإنسان، ولهذا المعنى اعتباران:

أحدهما: أنه هو العلة الغائية في خلق العالم، فكل ما سوى الإنسان خلق للإنسان بهذا المعنى، وهذا بلسان العموم في اصطلاح أهل الرسوم.

والمعنى الثاني: بلسان أهل الخصوص، وهو أن المراد بالحقيقة الإنسانية الحقيقة المحمدية التي عرفت أنها حقيقة الحقائق، وهي القابلة لتجلي الواحد الأحدي على نفسه، فلما كان هذا التجلي المذكور هو أصل جميع الأسماء الإلهية المضاف إليها الربوبية، والإصلاح والملكة والسيادة بالنسبة إلى جميع الحقائق الكونية، وهو منشؤها، ومرجعها، ومنتهاها، المشار إلى ذلك بقوله تعالى: ﴿إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجُوعَ﴾ [العلق: الآية ٨]، ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ﴾ [التجم: الآية ٤٢].

فإذا قيل: إن كل ما سوى الإنسان خلق للإنسان، فإنما يعني بالإنسان هنا، الإنسان الحقيقي الذي هو حقيقة الحقائق لا الصوري، الذي هو الجسم العنصري، فإن حقيقته هو التجلي الأول، الذي هو رب الأرباب، كما سيأتي.

حقائق الأسماء كلها

هو تعيينات الذات، فإن حقائق الأسماء الإلهية القائمة بالذات المقدسة المتعالية عن التغير والتبدل، ليست هذه الألفاظ المركبة من الحروف المفردة المتغيرة والمتبدلة، والمختلفة باختلاف اللغات وتبدل تراكيبها وتغييرها وإنما هذه الألفاظ هي أسماء تلك الأسماء، ودلالات عليها، وتلك المعاني والحقائق القائمة بالذات فهي مدلولاتها ومعانيها. فإن حقيقة اسم الله تعالى إنما هو تجلي الذات الأقدس وتعيينه من حيث أنه واحد جامع لجميع التجليات والتعيينات قائم بالذات. فلفظة «الله» كلمة عربية معناها عين معنى (خداي) بالفارسية، وكلمة (تنكري) بالتركية متغيرة، ومتبدلة، ومختلفة، ومتحولة، وحقيقتها تجل عن التغير والتبدل، فتكون هذه الألفاظ أسماء الأسماء لا معانيها. وقد عرفت مثل هذا في باب اسم الاسم.

هذا مع أن ما بأيدينا من أسماء الآل لا يصح أن تكون هي حقائقها لكون حقائق أسمائه وصفاته مما لا يصح لغيره تعالى أن يكون محيطاً بها أو متعلقاً لها لوجوب التكييف والحروف فيما نعلمه، واستحالة ذلك فيها، ولأنه لما كانت حقائق أسمائه

وصفاته إنما هي الأسماء والصفات، التي تسمى بها تعالى في نفسه، من حيث هو ذاكر ومذكور لنفسه بنفسه، لم يصح أن تكون تلك الحقائق معقولة لغيره، لاستحالة أن يكون معه غير في نفسه، فاستحال أن يكون المعلوم من أسمائه وصفاته ما هو معلوم لنا، ولأنه لو كان، هو معلوم لنا هو حقيقة ما هو معلوم له لحصل التساوي في العلم بين الحق وعبد، ولكان معه غير في رتبة ذاته، ولاستحالة غير ذلك مما لا يصح إنكاره.

الحقائق السبع الكلية الأصلية

هي: الحياة، والعلم، والإرادة، والقدرة، والكلام، والعدل، والإقساط. وهذه الحقائق يندرج بعضها في بعض، يتعين بعضها، ويتفرع من بعض فأسبقها تعيناً وأشملها حكماً هو حقيقة الحياة التي معناها قبول الكمال المستوعب لكل كمال لائق، والإدراك له من جهة جملة كلية، واسم الحي: هو عين منبع الكمال الذي يستوعب كل كمال يليق به بحسب ما اقتضته ذاته ومرتبته، أو الإدراك لذلك جملة كلية يندرج فيها تفصيلها. ولما لم تخل حقيقة كلية أو جزئية أصلية أو فرعية من كمال يناسبه، كان اسم الحي شاملاً لجميع الأشياء من حيث ما يتضمن من الكمالات، وكانت الحياة مستوعبة لجملة الحقائق.

ولما كان العلم داخلاً في الحياة، ومنبعثاً منها، وكان العلم في التعين الثاني كما عرفت، وستعرف، متعلقاً بمعلومات مفصلة مميزة ظهرت لعالمها، وكان للحياة الإدراك لها جملة، والتفصيل داخل في الجملة، ومندرج فيها. كان العلم من هذا الوجه داخلاً أيضاً فيها. وهكذا فإن الإرادة لما كان معناها طلب المراد، والميل إليه تخصيصاً أو ترتيباً، أو إظهاراً أو إخفاء، وكان اسم المرید المتعين بها هو الطالب المائل إلى تخصيص كل شيء بحكم، وأثر، ووصف. وهو المرتب لأحكام ذلك الشيء وغيره، وكان غاية طلبه إنما هو ظهور الكمال الأسماوي، وأن مراده بذلك الترتيب والتخصيص والوصف والحكم، إنما هو ذلك الظهور الذي هو من خصائص العلم، فإنه يستحيل أن يريد من لم يعلم صار المرید والإرادة داخلين في العلم أيضاً، ومنتشئين منه ولما كانت حقيقة القول، إنما هو نفس منبعث من باطن يتضمن معنى يطلب ظهور فتعين ذلك التعين في مرتبة أو مراتب تسمى في الخارج: مخارج. كان من حيث ذلك الطلب والميل داخلاً في الإرادة.

ولما كانت القدرة هي التمكين من التأثير في إظهار ما تطلب ظهوره، كان التمكين لأجل ذلك داخلاً في القول ومنبعثاً، ومتفرعاً عنه، ظاهراً بمعنى أن القول صورة من صور التمكين، مع أن القول إنما يظهر عن القدرة من جهة أن التمكين منه داخل في القدرة ومتفرع عنها.

ولما كان الجود هو اقتضاء الإيثار ذاتاً أو صفة بما فيه كمال ما، نفساً، أو مالاً، أو جاهاً، أو سؤدداً، أو كل ما ينتفع به، ويتكامل به بكل مستحق أتم استعداداً، أو حالاً، أو سؤالاً. والجواد هو المتمكن من نفسه لقبول ذلك الاقتضاء والعمل بذلك كان بجهة ذلك التمكّن داخلاً في القدرة، ومتفرعاً عنها، ثم أن المقسط الذي هو المؤثر لكل ماله قسط استعدادي لقساطته، إنما يقبل من الجواد ما يؤثر به، فكان المقسط داخلاً في الجواد ومنتشئاً منه، فقد تبين لك بما ذكرناه حقائق الأسماء الإلهية السبعة، وكيفية ترتيبها بعضها على بعض وانبعث بعضها من بعض، نزولاً واندرج بعضها في بعض عوداً.

الحقائق العشر

هي عشرة منازل ينزلها السائرون إلى الله، سمي هذا القسم من منازل السائرين بالحقائق، لأن المنازل التي يشتمل عليها هذا القسم هي منازل التحقيق من جهة كون السائرين فيها إلى الله سبحانه عند نزولهم فيها وتحقيقهم بها تظهر لهم حقيقة كل شيء وسره عند إتمامها، واستكمالها، فتظهر لهم الحقائق كما هي عليه في حضرة العلم بلا تغيير، ولا تبديل، وأول هذه المقامات العشرة هي: المكاشفة، ثم المشاهدة، ثم المعاينة، ثم الحياة، ثم القبض، ثم البسط، ثم السكر، ثم الاتصال، ثم الانفصال. وقد تكلمنا عن جميعها في أبوابها من هذا الكتاب، وذكرنا بيان ترتيبها على هذا النسق في باب القاف عند الكلام عن القبض.

حقيقة التقوى

هو باطن التقوى، وقد عرفته في باب إيثار المتقين.

حقيقة الإخلاص

هو المشار إليه بقوله ﷺ: «إن لكل حق حقيقة، ولا يبلغ أحد حقيقة الإخلاص، حتى لا يحب أن يحمد على ما يفعل من خير»^(١)، ومصداق كون هذا حديثاً مأثوراً عن

(١) أورده السيوطي في الدر المنثور [ج ٢ ص ٧٢٤]، والحكيم الترمذي في نوادر الأصول [ج ٢ ص ٤٩] ونصه: عن أبي ذر رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «ليس الزهادة في الدنيا بتحريم الحلال ولا بإضاعة المال ولكن الزهادة أن لا يكون شيء مما في يديك أو ثقتك مما في يدي الله تعالى، وأن يكون ثواب المصيبة أحب إليه من أن لو نفيت المصيبة عنه ولكل حق حقيقة ولا يبلغ العبد حقيقة الإيمان حتى يعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه وأن ما أخطأه لم يكن ليصيبه، ولكل حق حقيقة ولا يبلغ العبد حقيقة الإخلاص حتى لا يحب أن يحمد في كل شيء يعمله الله تعالى».

السنة هو ما أخبر به تعالى في كتابه العزيز بقوله تعالى: ﴿وَيُطِعمُونَ الطَّعامَ عَلَىٰ حُبِّهِ﴾ [الإنسان: الآية ٨] إلى ﴿شُكُورًا﴾ [الإنسان: الآية ٩]، فقد بيّن تعالى أن ما كان من الأعمال لوجهه الكريم، فهو ما لا يطلب العبد له جزاء ولا شكوراً.

حقيقة الجنة

هو باطن الجنة كما عرفت في باب الباء.

حق اليقين

هو مشاهدة الحقيقة في أرفع الأطوار التي لا يمكن تجاوزها.
وقال الجنيد: حق اليقين: أن يشاهد الغيوب كما يشاهد المرئيات.

الحكمة

الاطلاع على أسرار الأشياء، ومعرفة ارتباط الأسباب بمسبباتها، ومعرفة ما ينبغي بالشروط التي تنبغي، فمن عرف الحكمة، ويُسّر للعمل بها، فذلك الحكيم الذي أتاه الله الحكمة فأحكم وضع الأشياء في مواضعها.
قال تعالى: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ﴾ [البقرة: الآية ٢٦٩] الآية.

الحكمة الجامعة

معرفة الحق، والعمل به، ومعرفة الباطل وتجنبه، وإلى ذلك أشار ﷺ بقوله: «اللهم أرنا الحق حقاً وأعنا على اتباعه، وأرنا الباطل باطلاً ووقفنا لاجتنابه»^(١).

الحكمة المتصرف بها

يعني بها ما ينتفع به كل من سمعه، وذلك كعلم الشريعة والطريقة كما ستعرفهما إن شاء الله تعالى.

الحكمة المسكوت عنها

يعني بها ما يدق على أفهام العوام، وأصحاب الفطانة البتراء فهمه من أسرار علوم الحقيقة التي بها هلك من سمعها لسوء فهمه لمعاني أسرارها وبنو إحساسه عن

(١) أورده ابن كثير في تفسيره الآيات (٢٢١/٢ و ٢١٢) [ج ١ ص ٢٥٢].

إدراكها، كما قيل:

لذي الغباوة في إفشائها ضرر كما تضر رياح الورد بالجمل^(١)
روي أنه ﷺ اجتاز في بعض سكك المدينة، ومعه أصحابه، فأقسمت عليه امرأة
أن يدخل منزلها، فرأى ناراً مضطربة وأولاد المرأة يلعبون حولها، فقالت: يا نبي الله،
الله أرحم بعباده أم أنا بولدي، فقال: «بل الله»، فقالت: إني لا أحب أن ألقى ولدي
في النار، فكيف يلقي الله عبده فيها، وهو أرحم بهم. قال الراوي: فبكى رسول
الله ﷺ وقال: «هكذا أوحى إليّ»^(٢).

الحكمة المجهولة

هي ما خفي عن العباد وجه الحكمة في إيجاده مثل إيلام بعض الحيوان، وخلود
أهل النار فيها، فإنه تعالى أن تصل فائدة من شيء من الأشياء مع قدرته على إيصال
المنافع إلى العبيد من غير إيلام لأحد منهم، فلكونه تعالى لا يفعل إلا المحكم المتقن
صار ما يعد من هذا القبيل من الحكمة المجهولة عندنا.

الحكيم

هو الإنسان الذي رزقه الله الضبط والتمييز، فهو يميز بين الحق والباطل،
والحسن والقيح، ويضبط نفسه على ما ينبغي من اعتقاد الحق، وفعل الجميل، فلا
يرسلها فيما لا ينبغي من الباطل علماً وعملاً ولا يفعل قبيحاً، رزقنا الله التمييز بعونه،
والضبط بصونه، إنه جواد كريم.

حكمة إرسال البلياء والمحن

يعني بذلك الأسباب التي لأجلها يبتلي الله من يشاء من عباده بما يشاء من البلياء
والمحن، وذلك لأسباب ثلاثة:

(١) لم أعثر على قائله.

(٢) أورده الجرجاني في التعريفات رقم (٦٠٦) [ج ١ ص ١٢٤] ونصه: روي أن رسول الله ﷺ كان
يجتاز في بعض سكك المدينة مع أصحابه فأقسمت عليه امرأة أن يدخلوا منزلها فدخلوا فرأوا ناراً
مضربة وأولاد المرأة يلعبون حولها، فقالت: يا نبي الله أرحم بعباده أم أنا بأولادي، فقال: بل
الله أرحم فإنه أرحم الراحمين، فقالت: يا رسول الله أتراني أحب أن ألقى ولدي في النار، قال:
لا، قالت: فكيف يلقي الله عباده فيها وهو أرحم بهم. قال الراوي: فبكى رسول الله ﷺ فقال:
هكذا أوحى إليّ.

السبب الأول: أن تكون تلك البلايا والمحن مصاقل لقلوبهم ومتممات لاستعدادهم ليتهاً بذلك لقبول ما يتم لهم به أذواق مقاماتهم التي حصلوا بها، ولم يكمل لهم التحقق بها فيكون تلبسهم بتلك المحن والبلايا سبباً لاستيفائهم ذوق ما نقص من مقاماتهم وترقيهم فيه إلى ذروة سنامه الموجب لكمال الاطلاع على جملة ما فيه.

السبب الثاني: هو أن يكون من عباد الله، من قد سبق له في علم الله تعالى بأنه سيصل إلى المقام الفلاني، وسبق أيضاً بأن للكسب فيه مدخلاً، وأن عمره لا يفي بالأعمال المشترطة في بلوغ ذلك المقام، فيرسل الله عليه من المحن والبلايا ما يرزقه الرضى به، والصبر عليه، وحبس النفس عن الشكوى إلى غير الله، أو طلب الاستعانة بغيره في رفعه ليكون ذلك عوضاً عما فاتته من الأعمال المشترطة في بلوغ ذلك المقام، إذ كان الصبر، والرضى، والإخلاص لله، ترك الالتجاء وطلب المعونة من سواه من الأعمال القلبية الباطنة التي يسري حكمها في الأحوال الظاهرة سريان النية، التي هي روح الأعمال في صورها التي بها حياتها المشار إلى موت الأعمال الفارقة لها بقوله تعالى: ﴿وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِن عَمَلٍ﴾ [الفرقان: الآية ٢٣] الآية.

السبب الثالث: سعة مرآة حقائق الأكابر المضاهية للحضرة الإلهية المترجم عنها بقوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ﴾ [الحجر: الآية ٢١]، فمن كانت مراتهم أوفر كان حظهم مما يعطي السعادة، ويشمر مزيد القرب من الحق تعالى، والاحتذاء بعطاياه الاختصاصية أوفر، فلذلك يكون حالهم في مقتضى قبول ما يلائم الطبع، والمزاج العنصري الذي تمت به الجمعية وصحت المضاهاة المذكورة أكثر.

الحياة

هي أحد المنازل العشرة التي يشتمل عليها قسم الحقائق، كما عرفت، ويعنون بها وصول السائر إلى المقام الذي فوق المعاينة، التي هي فوق المشاهدة المرتفعة عن المكاشفة كما نبين لك ذلك في أبوابه. وذلك بأن تتجلى الحقائق بأعيانها، وأوصافها، وخصوصياتها على وجه لا يحجب الوصف عن العين، فيسمى ذلك التجلي حياة، لأن صاحبه يأمن من موت الاعتلال في شيء من الأحوال، ومن موت الانفصال عن العين بهذا الاتصال، ومن موت الغيبة عن أزل الآزال، وعند ذلك يتحقق بالوصول إلى نهاية الآمال فيحيا بحياة الكبير المتعال، وإلى التحقق بهذه الحياة أشار من أحيي بها.

ومنهم سيدي عمر:

فَلَا حَيٍّ إِلَّا مِنْ حَيَاتِي حَيَاتِهِ وَطَوْعُ مُرَادِي كُلُّ نَفْسٍ مُرِيدَةٍ^(١)

الحياء

هو في هذا الطريق اسم لتعظيم منوط بوادي مرتبط به ومتصل إليه .

حياء العامة: هو ما يحدث لهم عند علمهم بنظر الحق إليهم . فإن العبد إذا علم أن الحق ناظر إليه استحي منه، وهذا هو الحياء الذي يجذب العبد إلى كمال تحمل المجاهدة، واستقباح الجنائية، وصاحب هذا الحياء هو الذي لا يفقده الحق حيث أمره، ولا يجده حيث نهاه .

حياء الخاصة: هو ما يحدث لهم عند مشاهدة كشف جمعية لا يمازجه حجاب تفرقة وغيرية . وهذا الكشف يوجب لصاحبه الحياء من الحق أن يراه ملتجأ في شيء إلى سواه لكونه حياء ناشئاً عن شهود محقق بأن الأمر كله لله بخلاف الأول، فإنه إنما نشأ عن خبر موجب للإيمان، ومعلوم أن الخبر ليس كالعيان في بلوغه إلى مقام الإيقان .

(١) ديوان ابن الفارض، التائية، (ص ٧٤)، طبعة دار الكتب العلمية - بيروت .

باب الخاء المعجمة

الخاطر

هو ما يرد على القلب من الخطاب ربانياً كان أو ملكياً أو نفسانياً أو شيطانياً، من غير إقامة، وقد يكون بوارد لا تعمّل فيه للعبد.

فالخاطر الرباني: يسمى خاطر حق، والملكي يسمى: بالإلهام، والنفسي يسمى: بالهاجس، والشيطاني يسمى: بالوسواس.

ويفرق بينها تميّزات الشرع، فما كان للعبد فيه قرابة إلى ربه، فليس بشيطاني ولا نفساني، وإلا فهو عنهما، سواء كان ذلك الخاطر خاطر علم أو عمل.

ولهذا قالوا: كل خاطر لا يشهد العالم الشرعي بصحته، فهو شيطاني وقد يفسر الخاطر الشيطاني بما هو أخص من هذا، وهو ما ورد من الخاطر الداعي إلى العبادة، وصالح الأعمال لأجل الرأي بالكمال، لإراءة النوع للشهرة بينهم بالفضل والإفضال، وقد عرف الخاطر بما يعم جميع أقسامه بأنه ما يرد على النفس من السوانح الداعية إلى أمر ما كان متعلقاً بالجهة العالية أو السافلة.

الخاصة

هم علماء الطريقة.

خاصة الخاصة

هم علماء الحقيقة.

الختم

تارة يريدون به الشخصي الذي يختم الله به كل مقام، وهو التحقق بنهاية كمال تلك المرتبة، كما سمي نبينا ﷺ خاتم الأنبياء لأجل ذلك، وسمي خاتمهم لكونه آخرهم ﷺ، وتارة يعني بالختم من ختم الله تعالى به النبوة، وهو نبينا ﷺ، وتارة يعني بالختم من يختم الله به الولاية، وهو الإنسان الذي تنفطر الكرة بموته، وتنتقل العمارة

من عالم الدنيا إلى عالم الآخرة بانتقاله إليها. فبالاعتبار الأول، الذي هو ختم المقامات يكون الختم للنبوة أكثر من واحد، وكذا للولاية.

وأما بالاعتبار الثاني فلا يختم النبوة، وكذا الولاية إلا واحد وذلك ظاهر.

وقد يطلقون الختم ويعنون به علامة الحق على القلوب للعارفين.

الخرس

إجمال الخطاب لضرب من القهر.

خرقة التصوف

هو ما يلبسه المريد من يد شيخه، الذي قد دخل في إرادته، وذلك لفوائد:

أحدها: ما يناله المريد من بركة الشيخ عندما يتناول الخرقة من يده المباركة.

وثانيها: أن الشيخ المربي الرباني إذا نظر ببصيرته النافذة المؤيدة بالذات الموقدة عن الشهود المحقق على حال من يريد تربيته، فإنه يعرف من جهة العلم الذاتي والإلهام الرباني ما يحتاج إليه المريد بحسب استعداده في كشف حجاب المعوق له عن الوصول إلى ربه. وقد يتلبس الشيخ بتلك الحال التي يحتاج المريد إليها في زوال ذلك الحجاب حتى يتحقق الشيخ بتلك الحال، ويعمره، فيسري قوة ذلك الحال في الثوب الذي يكون على الشيخ ثم يجرده في الحال، ويلبسه لذلك المريد فيسري فيه الحال سريان الخمرة الروحانية في القوى المعنوية فيعمره ذلك الحال ويتم له حصول المرام.

ومنها: أنه لما كان من اللباس ما هو ظاهر ضروري وغير ضروري.

ومنها: ما هو باطن كذلك، وكان الضروري من لباس الظاهر ما يكفي في ستر العورة، وغير الضروري ما يزيد على ذلك، وكذلك الضروري من لباس الباطن هو ما يوارى سوات الباطن، وهو تقوى المحارم، وما ليس بضروري وهو ما يزيد على ذلك من مكارم الأخلاق، كنوافل العبادات والإصلاح والصفح وغير ذلك، مما رغب الشارع فيه من غير إيجاب، ثم تقرر هذا في نفوس أهل الحق، وتحققوا أن لباس الباطن على صورة لباس الظاهر أرادوا أن يجمعوا بين اللبستين ليتزينوا بالزینتين، ويتجملوا بالحُسْنَيْنِ فيثابوا من الطريقتين، فلبسوا هذه الخرقة المعلومة عندهم ليكون ذلك تنبيهاً على ما يريدونه من ستر بواطنهم بلباس التقوى ومكارم الأخلاق لينستر الرياء بالإخلاص، والخيانة بالأمانة والكذب بالصدق، وغير ذلك من الأخلاق التي ينبغي أن يستتر منها بالجميل. والأصل في هذا كله هو أن الله تعالى لما قال: «ما

وسعني أرضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن» صار الحق لباساً لقلب العبد حرمة ساترة له، أراد أهل الله بلبس الخرقة المعهودة أن يشيروا بذلك إلى أن الحق إنما يصير لباساً لقلب عبده إذا لبس خرقة مكارم الأخلاق، إذ القدوس لا يسكن إلا البيت المقدس كما مر معنى ذلك.

الخشوع

في اصطلاح الطائفة عبارة عن خمود النفس، وهمود الطباع لمتعاضم أو مفزع، هكذا ذكر أبو إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري^(١)، والمراد بخمود النفس موتها، وبهمود الطباع سكونها، والمراد بالطباع هنا قوى النفس، والمتعاضم من له عظمة ومهابة في القلوب، والمفزع من له سطوة تخشى ونقمة تتقى.

خشوع العامة

رهبة من الوعيد وخوف من التهديد.

خشوع الخاصة

دواعي الحقيقة إلى حفظ الحرمة مع الحق وتجريد القصد له وحده من دون الخلق.

الخصوص

أحدية كل شيء.

الخضر

يكنى به عن البسط، كما يكنى بإلياس عن القبض، ولا تظن من هذا أن الخضر عليه السلام ليس له معنى وراء هذا حتى أنكر بعضهم أنه رجل من الناس، فقالوا: إنه ملك تصوره المتخيلة بصورة إنسان جميل الوجه طيب الرائحة أخضر الثوب، فيراه الخاصة من أولياء الله تعالى يسمونه الخضر لذلك، بل الحق أنه شخص من الناس.

قال عليه السلام: «إنما سمي الخضر لأنه جلس على فروة بيضاء، فإذا هي تهتز من تحته خضراء»^(٢).

(١) سبقت ترجمته.

(٢) رواه البخاري في صحيحه، حديث رقم (٣٢٢١) [ج ٣ ص ١٢٤٨]، وابن حبان في صحيحه، حديث رقم (٦٢٢٢) [ج ٢ ص ١٠٨]، والترمذي في جامعه الصحيح، حديث رقم (٣١٥١) [ج ٥ ص ٣١٣] ورواه غيرهم.

وذكر الشيخ في كتاب «الملابس»: أنه لبس خرقة التصوف من يد أبي الحسن علي بن عبد الله بن جامع بـ«المقلا» خارج «الموصل»، ولبسها ابن جامع من يد الخضر عليه السلام وفي الموضع الذي ألبسه إياها ألبسها ابن جامع وعمل تلك الصورة من غير زيادة ولا نقصان.

وقال قدس سره: وصحبت أنا الخضر عليه السلام وتأدبت معه، وأخذت عنه في وصية أوصانيها شفاهة، التسليم لمقامات الشيوخ وغير ذلك.

قال رحمه الله: ورأيت منه ثلاثة أشياء من خرق العوائد، رأيت يمشي على البحر، ورأيت منه طي الأرض، ورأيت يصلي في الهواء.

الخطرة

هي البارقة التي تلوح ثم تروح كما عرفت ذلك في باب الباء، والخطرة داعية العبد إلى ربه، بحيث لا يتمالك من رد دعائه، ولقد أحسن من استشهد على الخطرة بقولهم:

خَطَرَتْ خَطْرَةً عَلَى الْقَلْبِ مِنْ ذِكِّكَ رَاكَ وَهَنًا فَمَا اسْتَطَعْتُ مُضِيًّا
قُلْتُ لَبِيَّكَ إِذْ دَعَانِي لَكَ الشُّوقُ قُ وَلِلْحَادِيَيْنِ حَثُوا الْمِطِيًّا^(١)

الخلَّة العامة

يعني به تخلل كل من الحق والعبد بصفات الآخر، وهو المشار إليه بقول الشيخ: ففي الخلق عين الحق... الخ. وهذا إنما يتحقق به من شاهد الوحدة في الكثرة، والكثرة في الوحدة، فرأى كل شيء في كل شيء كما أشرت إلى هذا المعنى بهذين البيتين:

فِي كُلِّ شَيْءٍ بِكُلِّ شَيْءٍ ظَهَرَتْ مَعَ غَايَةِ النَّزَاهَةِ
وَلَيْسَ يَذَرِي بِذَلِكَ إِلَّا مَنْ كَانَ فِي غَايَةِ النَّبَاهَةِ

(١) هذان البيتان هما لمجنون ليلي قيس بن الملوح بن مزاحم العامري (? - ٦٨ هـ). والأبيات وردت في كتاب «مصارع العشاق» للسراج القاري على النحو التالي:

بَيْنَمَا نَحْنُ بِالْبَلَاكِثِ بِالقَا	ع سِرَاعاً وَالْعَيْسُ تَهْوِي هَوِيَا
خَطَرَتْ خَطْرَةً عَلَى الْقَلْبِ مِنْ ذِكِّكَ	رَاكَ وَهَنًا فَمَا اسْتَطَعْتُ مُضِيًّا
قُلْتُ لَبِيَّكَ إِذْ دَعَانِي لَكَ الشُّوقُ	قُ وَلِلْحَادِيَيْنِ كُرَا الْمِطِيًّا
فَكَرَرْنَا صُدُورَ عَيْسٍ عِتَاقِ	مُضْمِرَاتِ طَوِينٍ بِالسَّيْرِ طِيًّا
ذَلِكَ مَا لَقِينِ مِنْ دَلَجِ السَّبِي	رِ وَقَوْلِ الْخُدَاةِ بِاللَّيْلِ هَيَّا

الخُلَّةُ الخاصة

هي ظهور العبد بصفات الحق تخلقاً، بحيث يكون العبد متعمداً في التخلي عن صفات خلقيته، والتخلي بصفات حقيقته رغبة في التجلي الحاصل بظهور صفات الحق به.

الخلة الكاملة

هي المناسبة الذاتية التي تقتضي التحقق بصفات الحق على وجه يكون المتحقق بها مرآة يرتسم فيها جميع الأسماء والصفات ارتساماً كامناً لا على سبيل المحاكاة، بل بحيث يتخلله تخللاً يبقى للعبد معه فراغ ليتصف بشيء من الصفات غير صفات الحق تعالى، وهو القائل:

قَدْ تَخَلَّلْتُ مَسَلَكَ الرُّوحِ مِنِّي وَلِذَا سُمِّيَ الْخَلِيلُ خَلِيلاً
هكذا عبر الشيخ في كتاب الفصوص عما هو المراد بالخلة عند أهل الخصوص، وقال آخر^(١):

يَا سَاكِنَا قَلْبِي الْمَغْنَى وَلَيْسَ فِيهِ سِوَاهُ ثَانٍ
عَلَامَ قُلِّ لِي كَسَرَتْ قَلْبِي وَمَا التَّقَى فِيهِ سَاكِنَانِ

الخلوة

عبارة عن محادثة السر مع الحق بحيث لا ملك ولا أحد، والخلوة المعروفة هي صورة يتوصل بها إلى حصول هذا المعنى.

خلع العادات

المراد أن لا يكون داعية العبد في القيام بوظائف العبادات لما قد استمر عليه من العادات، بل امتثالاً لمجرد أمر الله تعالى، ليتحقق بالعبودية المحضة لا ما يظن أن المراد بخلع العادات ترك المجاهدات فقط، بل أن يكون القيام بالطاعات على الوجه الذي ذكرنا.

خَلْعُ النَّغْلَيْنِ

يعني به ما يفهم من باب الإشارة من قوله تعالى: ﴿فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾ [طه: الآية ١٢]

(١) هو الشاب الظريف محمد بن سليمان بن علي بن عبد الله التلمساني شمس الدين (٦٦١ - ٦٨٨ هـ).
والأبيات من البحر مخلص البسيط وتفعيلته: مستفعلن فاعلن فعولن.

الآية . فتارة يكنى بخلع النعلين عن خلع الوصفين بالنفس الشهوانية والغضبية، وتارة يعني بالخلع الترقى عن كدور الحس والخيال، وتارة يعني به خلع التقييد بأحكام الحس، والعقل، فإن العقل ما دام متقيداً بالحس فهو منحجب عن الحق، وما دام الحس غير مستعد للاستضاءة بنور العقل، فالنفس في حجاب عن الحقائق وبالجملة . فكما أن الحس حجاب العقل عن إدراك الحقائق، فكذا العقل حجاب القلب عن كشف الحقائق .

وتارة يعني بخلع النعلين إطراح الكونين، أعني الدنيا والآخرة .

قال الإمام في كتاب «المشكاة»: «أول منازل الترقى إلى عالم القدس خلع النفس كدورة الخيال والحس، ثم اطراح الكونين، أعني الدنيا والآخرة، والتوجه إلى الواحد الحق» .

وقد صنف الشيخ أبو القاسم بن قسي^(١) كتاباً على حدة وسماه كتاب «خلع النعلين»، ثم شرحه الشيخ محي الدين قدس الله سرهما .

الخلق الجديد

يعني به ما يفهم من باب الإشارة من قوله تعالى: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ﴾ [ق: الآية ١٥] الآية، وذلك أن هذه الآية الكريمة كما يفهم منها بحسب ظاهر عبارتها ما نزلت لإثباته من حشر الأجساد، وتجديد الخلق في يوم المعاد، فكذا يفهم منها ما تشير إليه في مقتضى ذوق الكمال بلسان الخصوص المفهوم لأهل الله تعالى من تجديد الخلق مع الأنفاس، إن الكفار في لبس وشك من تجديد الخلق في يوم القيامة، فكذا أهل العذاب في لبس وشك من تجديد الخلق مع الأنفاس، فإن كل ما سوى الحق تعالى من جميع مخلوقاته الروحانية والجسمانية والعلوية والسفلية لا بقاء لشيء منها، بل هي متجددة الوجود لحظة بلحظة، فهي لا تزال في فناء يعقبه بقاء هكذا دائماً مع الأنفاس دنيا وآخرة لاستحالة استغناء ما سوى الحق تعالى عن إمداده بالتبعية، فلولا تجدد الفناء والبقاء لكان الإمداد تحصيلاً للحاصل، لأنه يكون إبقاءً للباقي وإيجاداً للموجود، وذلك محال .

(١) هو أبو القاسم أحمد بن الحسين، أول من مزج التصوف بالسياسة، ثار على الفساد في وجه الحكام، وسعى إلى إمامة إمامة فاضلة يحكمها الصوفية، وكان رومياً من بادية شلب من بني قسي . توفي سنة ٥٤٦ هـ . من مؤلفاته: «خلع النعلين في الوصول إلى حضرة الجمعين» . (الموسوعة الصوفية للدكتور عبد المنعم الحفني، رقم ٢٥٠ ص ٤٧٥) .

الخلق

هو ما يرجع إليه المكلف من نعتة هكذا. قال أبو إسماعيل الأنصاري^(١)، وعنى بذلك أن خلق كل مخلوق هو ما اشتملت عليه نعوته، أي صفاته، فكان المراد بالخلق صفات النفس، فإن كانت محمودة فهو على خلق محمود، وإن كانت مذمومة فهو على خلق مذموم.

ولهذا قالوا: الإنسان مستورٌ بخلقِهِ مشهورٌ بخلقِهِ.

الخلق الحسن مع الحق

هو ما عرفته في باب التواضع، إن كل ما يأتي من البعد يوجب عذراً، لأن العبد لنقصانه لا يبدو منه إلا النقص، وأن كل ما يأتي من الحق يوجب شكراً، لأن الجواد الكامل لا يصدر عنه إلا الجود والتفضل.

الخلق الحسن مع الخلق

هو المستجمع أمور ثلاثة وهي: بذل المعروف، واحتمال الأذى، وكفّه.

وإنما كان كف الأذى من جملة مكارم الأخلاق، لأنه لما كان العبد متمكناً من فعل الأذى، وكفه ثم تركه من خشية الله تعالى كان جزاؤه أن يكتسب له حسنة كما ورد في الصحيح أن الله تعالى يقول: «إنما تركها من جرأني»^(٢) أي: من أجلي.

الخلق الكامل

هو المستجمع أمور ثلاثة هي: العلم، والجود، والصبر. وهذه الأوصاف الثلاثة

(١) سبقت ترجمته.

(٢) رواه مسلم في صحيحه، حديث رقم (١٢٩) [ج ١١ ص ١١٧] ونصه: عن همام بن منبه قال: هذا ما حدثنا أبو هريرة عن محمد رسول الله ﷺ، فذكر أحاديث منها قال: قال رسول الله ﷺ: «قال الله عز وجل: إذا تحدث عبدي بأن يعمل حسنة فأنا أكتبها له حسنة ما لم يعمل فإذا عملها فأنا أكتبها بعشر أمثالها وإذا تحدث بأن يعمل سيئة فأنا أغفرها له ما لم يعملها فإذا عملها فأنا أكتبها له بعشر أمثالها». وقال رسول الله ﷺ: «قالت الملائكة: رب ذاك عبدك يريد أن يعمل سيئة وهو أبصر به فقال: ارقبوه فإن عملها فاكتبوها له بعشر أمثالها وإن تركها فاكتبوها له حسنة إنما تركها من جراي». وقال رسول الله: إذا أحسن أحدكم إسلامه فكل حسنة يعملها تكتب بعشر أمثالها إلى سبعمائة ضعف وكل سيئة يعملها تكتب بعشر أمثالها حتى يلقى الله». ورواه أحمد في المسند، حديث رقم (٨٢٠٣) [ج ٢ ص ٣١٧].

هي التي لا يصح لأحد تحسين خلقه مع الحق، ولا مع الخلق إلا بالاتصاف بجمعها. أما العلم: فلكونه هو المرشد إلى مواقع المعروف وبذله، ولهذا فإن الجاهل يفعل المنكر ويظنه معروفاً لجهله. ولهذا لا يصح الاتصاف بحسن الخلق لمن لم تكن أخلاقه على وفق علم الشريعة، ولا أن يكمل فيها إلا بعد المعرفة بعلم الطريقة، لأنه هو العلم الذي منه يستفاد كمالها كما سيأتي في بابه.

وأما الجود: فلكون حسن الخلق مع البخل مما لا يجتمعان، ولأن حسن الخلق يحتاج فيه إلى البذل الذي لا يتم إلا بالجود، ولأن حسن الخلق مع الغير راجع إلى الجود على نفسك أيضاً، بحيث وجهته إليها بتحسين أخلاقها، وبهذا يعلم أن حسن الخلق مع الحق راجع إلى جود العبد على نفسه.

وأما الصبر: فإنما يحتاج إلى حسن الخلق، لأن من علم بمواقع المعروف، وكان جواداً ببذله، ولم يصبر على دوام البذل لم يتم له حسن الخلق، فلكون الدوام على بذل المعروف مشقاً احتيج إلى الاستعانة عليه بالصبر، وكذا في جميع الأعمال، والأحوال، والمقامات، فإنه يحتاج فيها إلى الصبر عليها، ولهذا عدوا الصبر أعم الأخلاق حكماً، وأشملها أثراً كما سيأتي في بابه.

الخلق العظيم

هو أكمل ما يمكن أن يتصف به الإنسان من مكارم الأخلاق، ولهذا لما جمعها الله في نبينا ﷺ قال تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: الآية ٤].

قال الجنيد قدس الله سره: سمي خلقه ﷺ عظيماً لأنه لم يكن له همة سوى الله تعالى.

وقال الواسطي رحمه الله: إنما كان خلقه ﷺ عظيماً لأنه جاد بالكونين عوضاً عن الحق، وقيل: لأنه ﷺ عاشر الخلق بخلق، وبابنهم بقلبه، ولهذا قالوا: «التصوف الخلق مع الخلق، والصدق مع الحق».

وقيل: إن عظيم خلقه ﷺ، حيث صغرت الأكوان في عينه لمشاهدة المكون.

وقال الحسين بن المنصور: لأنه لم يؤثر فيه جفاء الخلق لمطالعة الحق.

وقيل: لأنه تخلق بأخلاق الله فلم يخرج عن اختياره لدخوله تحت الحكم لفناء

الرسم.

وقيل: إنما كان خلقه عظيماً لأنه تخلق بعظيم وهو القرآن المجيد كما قالت

عائشة رضي الله عنها، حين سئلت عن خلقه ﷺ فقالت: «كان خُلُقُه القرآن»^(١).

الخليفة الكامل

من كمل من البشر كأكابر الأولياء، وأولي العزم من الرسل عليهم السلام الذين من شأنهم الصبر، والثبات في حاق الوسط بين الخلق والحق، ليأخذوا المدد من الحق بلا واسطة، بل بحقيتهم، ويعطون الخلق بخلقهم فلا يميلون إلى طرف فيهملون الطرف الآخر، كما عليه الحال فيمن غلبت عليه حقيقته باستهلاكه في نور الحق أو خلقيته بانحجابه بظلمة الخلق.

الخليفة غير الكامل

وهو خليفة الله بواسطة من هو تبع له من أولي العزم، والخلفاء، والكامل، وكل كامل خليفة لكامل.

خلاصة الخاصة

هم خاصة الخاصة الذين عرفتهم.

خلاصة خاصة الخاصة

هم أهل الحضرة المسماة بحضرة الدنو، وحضرة القرب، التي عرفتها في باب الحضرات، وعرفت أنها هي حضرة الألوهية المسماة بالتعين الثاني، وحضرة المعاني، وأنها هي الحقيقة الإنسانية الكاملة، التي من تحقق بها فهو الإنسان الكامل، وأنها هي التي فيها يصح للخلق أن يظهروا بصفات الحق، وأن من تخطاها فهو صاحب مقام الأكمالية كما ستعرف ذلك عند معرفة صفاء الخلاصة، وصفوة صفوتهم، وصفوة أهل الله، كل ذلك في باب الصاد.

الخوف

ما يحذر من المكروه في المستأنف، والخائفون من الله سبحانه منهم من يبلغ الخوف به إلى حد الانخلاع عن طمأنينة الأمن، خوفاً من العقوبة أو من المكر أو الهيبة كما سيأتي.

(١) رواه البخاري في الأدب المفرد، حديث رقم (٣٠٨) [ج ١ ص ١١٥]، ورواه أحمد في المسند، حديث رقم (٢٤٦٤٥) [ج ٦ ص ٩١]، والطبراني في المعجم الأوسط، حديث رقم (٧٢) [ج ١ ص ٣٠].

خوف العامة

من العقوبة تصديقاً بالوعيد.

خوف أرباب المراقبة

من المكر في جريان الأنفاس.

خوف الخاصة

إجلال وهيبة، إذ ليس في مقام الخصوص وحشة الخوف، كما عرفته في باب الحزن.

كما قيل:

كأنما الطيرُ منهم فوق أزوسهم لا خوف ظلم ولكن خوف إجلال^(١)
فالهيبة والإجلال هو أقصى درجة يشار إليها في غاية الخوف، كما قال ﷺ: «أنا أتقاكم لله وأشدكم منه خوفاً»^(٢).

فإن الخوف من الإعراض، إنما يكون على قدر الإقبال، وحيثما كان الإقبال أتم كان الخوف من الإعراض أشد، وحيث لا أتم من الإقبال من الله عليه ﷺ، فكذا لا خوف أشد من خوفه ﷺ.

(١) لم أقف على قائله.

(٢) رواه البخاري بلفظ: «إن أتقاكم وأعلمكم بالله أنا» حديث رقم (٢٠) [ج ١ ص ١٦]، ورواه مسلم بلفظ: «والله إنني لأتقاكم لله وأخشاكم له»، حديث رقم (١١٨) [ج ٢ ص ٧٧٩] ورواه غيرهما بالفاظ متقاربة.

باب الدال

الدبور

هو ما يأتي من الريح من جهة المغرب، وهي جهة الجسمانيات، ويسمى بهذا الريح كل داعية لها صولة وتسليط، وريح الدبور هو هوى النفوس المردية لها، وإليه الإشارة بقوله ﷺ: «نصرت بالصبا وأهلكت عاد بالدبور»^(١).

فإن الصبا هي ريح القلب كما سيأتي في باب الصاد.

الدرّة البيضاء

يعنون بها العقل الأول، وإنما سموه بذلك لكونه أشد الممكنات بساطة ونزاهة، فلذلك هو غير متلون، ولهذا جاء في الحديث قوله ﷺ: «أول ما خلق الله درّة بيضاء»^(٢)، و«أول ما خلق الله العقل»^(٣)، و«أول ما خلق الله القلم»^(٤).

وكانت هذه الأسماء على مفهوم واحد، وإن كان وقوعها عليه باعتبارات مختلفة، فلما كان العقل هو أعلى الموجودات الممكنة وأفضلها وأشرفها سمي بالدرّة، إذ كانت الدرر أعلى الجواهر البحرية وأشرفها وأفضلها، وأن الدر ماء سماوي خالص في غاية الصفاء، عما يشوب غيره من الكدورات الأرضية يدر من مدار السماء، فينزل إلى البحر المالح فيتلقاه الصدف فيتكون وينعقد في البحر بخصوص قابلية في الصدف ويتكيف فيه بكيفية في تعينه بحسبه، وكذلك العقل الأول، وجوده دار إلى صدف

-
- (١) رواه البخاري في صحيحه، حديث رقم (٩٨٨) [ج ١ ص ٣٥٠]، ومسلم في صحيحه، حديث رقم (٩٠٠) [ج ٢ ص ٦١٧] ورواه غيرهما.
- (٢) هذا الحديث لم أجده فيما لدي من مصادر ومراجع.
- (٣) أورده العجلوني في كشف الخفاء، حديث رقم (٨٢٢) [٢٣٦/١].
- (٤) رواه الحاكم في المستدرک، حديث رقم (٣٦٩٣) [ج ٢ ص ٤٩٢]، وأبو داود في سننه، حديث رقم (٤٧٠٠) [ج ٢ ص ٢٢٥]، والترمذي في سننه، حديث رقم (٣٣١٩) [ج ٥ ص ٤٢٤] ورواه غيرهم.

قابلية الإمكان من ماء الحياة الفائضة من بحر الوجوب الجاري في هواء النَّفس الرحماني من فوقية سماء الربوبية. فالعقل الأول من حيث وجوده درة بحر الوجوب وأصلها من ماء الحياة النفس الرحماني، وهو أيضاً درة بحر الإمكان باعتبار أحدية جمع حقائق مظهريات الممكنات، وبياضها لأن البياض أفضل الألوان، وأتمها مناسبة بالنور، ولهذا سميت النفس بالزمردة، وبالياقوتة الحمراء، لأن الحمرة والخضرة وغيرهما من الألوان مما هو غير البياض، والسواد لها البرزخية بينهما، فكذا النفس لها البرزخية بين العقل والطبيعة.

الدَّهْش

بهتة، أي حيرة تأخذ العبد إذا فجأه ما يغلب على عقله.

دهش أهل الإيمان

لشوق العيان.

دهش أهل العيان

لصولة الاتصال.

باب الذال

ذخائر الله تعالى

هم قوم من أولياء الله تعالى، بهم يدفع الله البلاء عن عباده، كما يدفع بالذخيرة بلاء الحاجة.

ذروة رتب المشاهدة

ويقال: أعلا مراتب الشهود، ويراد به التحقق بفناء جميع بقايا الكثرة، بحيث لا تبقى في الإنسان تفرقة همة، ولا خاطر يجري إلى الوراثة أو الخلف، بل بحيث ينخرط بكلية في عالم الوحدة الحقيقية، فيصير كل واحد من هذا الفاني ومن الحضرة الأحدية مرآة للآخر.

وقد ترى كل شيء في كل شيء، وتسمع كلام الله من كل شيء، وتشاهد فعله في كل شيء، وترى عينه المعبر عنه بوجهه في كل شيء، فهو صاحب المعاينة، كما أخبر في كتابه العزيز: ﴿فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة: الآية ١١٥]. وهو القائل:

إِذَا جَاءَ بُرْهَانُ الْعِيَانِ فَلَا أَرَى بِعَيْنِي إِلَّا عَيْنَهُ إِذَا عَايَنَ^(١)

ذرى أعلا القل

يعني به شؤون التعيين الأول، الذي هو الوحدة، كما عرفت أن ليس فوقها رتبة أخرى، وإلى كونها شؤوناً فذلك هو مراد الشيخ قدس الله سره بقوله:

كُنَّا حُرُوفاً عَالِيَاتٍ لَمْ تَظَلْ مُتَعَقَّلَاتٍ فِي ذُرَى أَعْلَا الْقَلَلِ

الذكر

هو أعظم أركان الرياضة التي ستعرفها، وأكبر قرينة تقرب بها العبد من ربه. قال

(١) لم أف على قائله.

الله تعالى: ﴿وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾ [العنكبوت: الآية ٤٥].

على العموم هو ما يتقرب به عامة أهل الإيمان من ذكر الله تعالى، إما بكلمة الشهادة، وهي كلمة: لا إله إلا الله، وإما غيرها من التسيبحات والأدعية والأذكار.

ذكر الخصوص

هو الذكر الذي يكون من تلقين الشيخ المرشد لذكر معين، إما كلمة: لا إله إلا الله أو غيرها. وذلك لإزالة قيد وحجاب معين مرشد إلى إزالته شيخ عارف بأدواء النفوس يكون تلقينه لذلك الذكر أقوى أثراً في إزالة ظلمة الحجب عندما تكون الملازمة لذلك عن حضور يدفع كل خاطر حتى خاطر الحق أيضاً، ويمنع كل تفرقة تخطر بالبال، ويجعل الهم هماً واحداً، بحيث لا يخطر بالبال غير المذكور متوجهاً إليه بتوجه ساذج عن العقائد المقيدة بل على اعتقاد ما يعلم الحق نفسه بنفسه في نفسه ويعلم كل شيء، وعلى ما تعلم رسله وتفهمه عنه بحيث لا يدخل خلوة الذكر إلا وهو خال عن كل معتقد سوى الإيمان بما جاء من عند الله على مراد الله، وبما أخبر به رسول الله ﷺ على مراد رسول الله ﷺ.

الذكر الظاهر،

يعني به ذكر اللسان الذي بمداومته يحصل الخلاص من الغفلة والنسيان.

الذكر الخفي

هو الذكر بالجنان مع سكوت اللسان.

ذكر السر

هو ما يتجلى له من الواردات.

الذكر الشامل

يعني به استعمال الظاهر والباطن فيما يقرب من الله تعالى، بحيث يكون اللسان مشغولاً بالذكر والجوارح بالطاعات، والقلب بالواردات.

الذكر الأكبر

يعني به ما وقعت الإشارة إليه بقوله تعالى: ﴿وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾ [العنكبوت: الآية ٤٥]، والمراد به كمال المعرفة والطاعة.

قال ﷺ: «أنا أعرفكم بالله، وأتقاكم له»^(١).

فمن كان في معرفته وطاعته على هذا الحد فهو صاحب الذكر الأكبر.

الذكر الأرفع

هو الذكر الأكبر لأنه أرفع الأذكار، كما عرفت، ويسمى: الذكر المرفوع أيضاً. وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ﴾ [الشرح: الآية ٤]، فإنه تعالى رفعه بذكره وطاعته له إلى مرتبة في الذكر لا يعلوها غيره من الخلائق.

الذكر المرفوع

هو الأرفع، كما عرفت، وقد يعني بالذكر المرفوع ذكر الحق لعبده جزاء له على ذكره لربه، كما جاء في الكلمات القدسية إنه تعالى يقول: «من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، ومن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منهم»^(٢).

وعلى هذا حملوا معنى قوله تعالى: ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ﴾ [الشرح: الآية ٤]، وذلك من باب الإشارة، لا من طريق التفسير، ثم إن في قوله تعالى: ﴿وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾ [العنكبوت: الآية ٤٥] إشارة إلى رفع ذكره ﷺ بمعنييه: أعني بمعنى إضافة الذكر إلى العبد، وبمعنى إضافته إلى الرب تعالى، فإنه ﷺ ذكر الله ذكراً عن حضور، وعرفان، وإخلاص، ومراقبة. لا يصح لأحد من العبيد أن يذكر الله بمثل ذلك الذكر، فذكر الله نبيه ﷺ ذكراً لم يذكر أحداً من العبيد بمثل ذلك الذكر فضلاً عن أن يذكر أحداً بما هو أرفع منه، وقيل الذكر المرفوع: ذكر من فني عن خلقيته وبقي بحقيقته، بحيث صار لسان حق ذاكراً للحق به.

الذكر الحقيقي

يعني به الذكر المنسوب إلى الذاكر بالحقيقة، فلما كانت الأفعال كلها إنما هي منسوبة إلى الحق حقيقة لا إلى العبد، كذلك صار الذكر الحقيقي إنما هو الذكر المنسوب إلى الحق تعالى، لا إلى العبد، لأن الذكر المنسوب إلى العبد ليس له هذه النسبة الحقيقية، فإن ذكر العبد ليس هو الذكر الحقيقي. وقد عرفت أن الأمر كذلك في هذا المعنى وغيره من جميع ما يضاف إلى الحق والخلق من باب التسمية الحقيقية والمجازية.

(١) هذا الحديث سبق تخريجه.

(٢) هذا الحديث سبق تخريجه.

الذهاب

غيبة القلب عن كل محسوس، وعدم شعوره بشيء لاستغراقه في مشاهدة المحبوب.

الذوق

يطلق ويراد به: أول مبادئ التجليات، والشرب أوسطها، والرّي نهايتها.

واعلم أنهم يعبرون عن حال العبد الواصل في سيره في منازل القرب إلى منزل البرق، الذي مر ذكره بأنه ذاق قطرة نازلة في ضمن ذلك البرق الصادق، فإن البرق الكاذب المسمى بالخلب هو الذي لا مطر معه، وتلك القطرة تسكن حرقة العطش الذي سذكروه.

واعلم أن الأذواق التي يشير القوم إليها هي علوم لا تُنال إلا لمن كان خالي القلب عن جميع العلائق والعوائق كلها. وتقرير ذلك، هو أنه لما استحال على القوة الذائقة أن تدرك شيئاً من الطعوم ما لم تكن خالية عن التكيف بجميعة كون الرطوبة اللعابية المنبعثة من الآلة المسماة بالملعبة إذا لم تكن عديمة الطعم، فإنه لا يمكن لها أن تؤدي المطعوم على وجهه كما يشاهد ذلك من حال المرضى إذا تكيفت قوتهم الذائقة بكيفية طعم الخلط الغالب، فإن طعم الأشياء المأكولة والمشروبة لا تتأدى إلا مشوبة بطعم ذلك الخلط الغالب. فكذا حال القوة المدركة للحقائق من الإنسان، فإنها ما لم تكن خالية عن التكيف بشيء من العقائد، والآراء المترسخة فيها فإنها لا محالة يستحيل عليها أن تؤدي إلى نفس كيفية تلك الحقائق على ما هي عليه في أنفسها ليتمكن النفس من الاطلاع على وجه الحق فيها، فمن هذا يعلم وجوب اشتراط هيولية النفس بالنسبة إلى صور المتعلقة عندما يراد الاطلاع على حقائقها وإلا لامتنعت بالتكيف ببعض عن التكيف بباقيها. ومن تبين له هذا عرف وجه تخصيص القوم لعلومهم بكونها ذوقية، وأن ذلك من جهة إدراكهم لها، تكيف وتحقق بها كما تتكيف القوة الذائقة وتحقق بمذوقها بخلاف حال العلوم الرسمية، لأن المدرك منها هو رسوم الحقائق لا أعيانها، فإن العلم بطعم العسل مثلاً شيء والذوق له شيء آخر. والأول يقبل الشدة والضعف بخلاف الثاني في الحاسة السليمة، فإنه لا يبقى مانعاً عن التكيف بحقيقة الطعم الموجود للحاسة المدركة له. ومعلوم أن هذا النوع من الإدراك يتوقف على فراغ المحل عما سوى الكيفية المدركة له لئلا يبقى للقوة الذائقة كيفية مغايرة لكيفية المذوق. بل هو لو قيل: ما كيفية قوتك الذائقة عندما تستعمل العسل؟ لقال: كيفية العسل، فقد اتخذ المدرك بمدركه، إذ لم يبق له كيفية سواه.

ولهذا قال قائلهم:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا^(١)

ومن هذا يعلم أن كمال العلم بالشيء لا يتم إلا بحصول الاتحاد الرافع للمغايرة والعناد، وأن درجات العلم به إنما تختلف بالكمال والنقص باعتبار القرب إلى الاتحاد، والبعد منه، فمتى بلغ العالم بشيء إلى حقيقة الاتحاد بمعلومه، بحيث ترتفع المغايرة بينهما حصل على أعلا درجات العلم بذلك المعلوم. فقد تحققت من هذا بأن العلم الحقيقي لا يتم بدون الذوق المعبر عنه بالاتحاد، لأن بقاء كيفية المدرك أو صورته مغايرة لكيفية المدرك له ولصورته مما يمنع عن كمال إدراكه. ولهذا يتعمل السالكون إلى معرفة الله، وكشف حقائق أسمائه، وأعيان مكوناته في قطع العوائق المانعة عن كمال الإدراك بجلاء مرآة البصيرة، وبتطهير النفس عن ارتكاب نواهي الإله، وعن التقاعد عن أوامره ثم بالفناء بعد ذلك عن جميع حظوظها ليصح لها الدخول إلى حضرته بمداومة ذكره المورث للحضور، والغيبة عما سواه، وحيث لا يبقى مانع عن كمال الجلاء وتتمام الاستجلاء من كيفية أو صورة، أو غير ذلك من الأشياء التي تحجب بين المدرك وبين ما يدرك إدراكه، كما تنحجب القوة الذائقة عن كيفية المذوق بما تكيفت به من كيفية الخلط المانع لها عن إدراكها. فقد اتضح لك بما ذكرناه معنى الذوق، وتبين لك أن ذلك لا يحصل إلا للمتخلي عن جميع الكيفيات والصور ليصير قلبه «هيولى» يدخل إلى الحق لتخليه بصورة شريفة. ومعلوم أن ذلك لا يصح إلا بعد انمحاء كل ما يشغل المحل، ويمنعه عن قبول ما ينقشه القلم الأعلى في الوجه. وذلك لا يكون إلا بفنائه عن صورة نفسه، وكيفياتها، وعن صور جميع الخلق، وبالتحقق بصورة مطلوبه الواحد الحق.

وإلى هذا المعنى أشار سيدي عمر:

فَلَمْ تَهْوَيْني ما لَمْ تُكُنْ فيَّ فائِيًا وَلَمْ تُفَنِّ ما لَمْ تُجْتَلِي فيكَ صُورَتِي^(٢)

ذو العقل

يعني به من يرى الخلق ظاهراً، ويتعقل وجود الحق باطناً، فهو يرى الخلق في مرآة الحق، وإنما كان الحق في ذوق صاحب هذه الرؤية باطناً، والخلق ظاهراً، لأن وجه المرآة يخفى لظهور ما يتجلى فيها، فإنه متى انطبع في المرآة صورة لا بد وأن تظهر في وجهها لأجل ذلك.

(١) هذا البيت هو للحسين بن منصور الحلاج، وقد سبقت الإشارة إليه.

(٢) ديوان ابن الفارض، الثانية، صفحة ٣٣، طبعة دار الكتب العلمية - بيروت.

ذو العين

من يرى الحق ظاهراً، ولا يرى الخلق، بل يتعقل وجودهم، لأنه يرى الحق في الخلق، فيكون الخلق مرآة للحق، ويكون الحق في حق صاحب هذا الذوق ظاهراً والخلق باطناً، لأجل خفاء وجه المرآة التي هي الخلق بما يتجلى فيها، فلهذا لا يرى صاحب هذا الذوق إلا الحق وحده، كما كان الحال في صاحب العقل، على العكس بحيث لا يرى إلا الخلق، ولا يره غيره.

ذو العقل والعين معاً

هو الذي يرى الخلق في الحق، والحق في الخلق، بحيث لا ينحجب بكثرة المجالي عن رؤية وحدة المتجلي فيها، كما انحجب صاحب العقل بظلمة الأكوان وكثرتها عن رؤية نور وجه مكوناتها ووحدته، وكذا لا يستهلك برؤية نور وجه المتجلي ووحدته عن رؤية كثرة المجالي، وإذا فهمت هذا عرفت ما هو مقصود الشيخ بقوله في «الفتوحات» في منزل الظلمات المحمودة والأنوار المشهودة، وهو الباب الموفى ستين وثلاثمائة، وهو منزل صورة النور.

فَفِي الْخَلْقِ عَيْنُ الْحَقِّ إِنْ كُنْتَ ذَا عَيْنٍ
وَأَنْ كُنْتَ ذَا عَيْنٍ، وَذَا عَيْنٍ فَمَا تَرَى
وَفِي الْحَقِّ عَيْنُ الْخَلْقِ إِنْ كُنْتَ ذَا عَقْلٍ
فَإِنَّ خَيَالَ الْكَوْنِ أَوْسَعَ حَضْرَةَ
سِوَى عَيْنِ شَيْءٍ وَاحِدٍ قَيْدَ الشَّكْلِ
لَهُ حَضْرَةُ الْإِشْكَالِ فِي الشَّكْلِ فَاعْتَبِرْ
مِنَ الْعَقْلِ وَالْمَخْسُوسِ بِالْبَدْلِ وَالْفَضْلِ
فَإِنْ قُلْتَ كُلاًّ فَهُوَ مَرَأَى مُعَيَّنٍ
تَرَاهُ يَرُدُّ الْكُلَّ فِي قَبْضَةِ الشَّكْلِ
فَمَا تَمَّ مِثْلَ غَيْرِهِ مُتَحَقِّقٌ
وَإِنْ قُلْتَ جُزْءاً قَالَ لِلْكُلِّ بِالْكُلِّ
فَعِلْمِي بِهِ أَخْلَى إِذَا مَا طَعِمْتَهُ
لِمَوْجُودِهِ فَهُوَ الْمُمَثَّلُ لِلْمِثْلِ
وَأَشْهَى إِلَى أَذْوَاقِنَا مِنْ جَنَى النَّخْلِ

باب الرء

رأس الصديقين

من بلغ مقام الصديقية إلى ذروته، بحيث أنه لو تخطى لتلك الذروة لحصل في مقام النبوة.

قال عليه السلام: «كنت أنا وأبو بكر كفرسي رهان، فلو سبقني لآمنت به، ولكن سبقته فأمن بي»^(١).

فكان أبو بكر رضي الله عنه، هو رأس الصديقين، إذ لا يعلو رتبته إلا رتبة النبوة، كما أخبر عليه السلام بذلك.

الراعي

يعني به من تحقق بمعرفة العلوم السياسية، بحيث يتمكن من تدبير المعمورة.

الزّان

هو الحجاب الحائل بين القلب وبين تجلي الحقائق فيه عندما يستوعب صور الأكوان وجه القلب فتنتبج فيه وترسخ كما عرفت ذلك باستيفاء القول عليه في باب الحجاب، وعند الكلام عن ثمرة الحضور والمراقبة.

الزّب

اسم للرب تعالى، باعتبار انتشاء نسب الحقائق عنه تعالى، فإن كل حقيقة كونية إنما يتسبب انتشاؤها وتعينها عن حقيقة إلهية، فكل ما تعين في وجوده العيني، وظهر في المراتب: روحاً، ومثالاً، وحساً، فإنما ذلك عن اسم إلهي متعين بتلك الحقيقة الإلهية من حيث تميزها ووصفها، فكان ذلك الاسم ربها، فلا تأخذ إلا منه، ولا تعطى

(١) أورده الزرعي في نقد المنقول، حديث رقم (١٤٧) [ج ١ ص ١٠٤] والعجلوني في كشف الخفاء [ج ٢ ص ٥٦٥] طبعة مؤسسة الرسالة.

إلا به، ولا ترجع إلا إليه في توجهاتها، ودعواتها بالحال أو المقال في جميع المواطن، ولا ترعى إلا إياه.

رب الأرباب

هو التعيين الأول لما عرفت أنه هو نهاية النهايات، وغاية الغايات، ومنتهى جميع الرغبات، والحاوي على جميع التعينات. وإليه الإشارة بقوله تعالى ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ﴾ [النجم: الآية ٤٢] إذ كان ﷻ هو مظهر التجلي الأول كما عرفت ذلك، وما سيأتي، فلهذا نسب إليه بالربية.

رتب الأسماء

ثلاث: ذاتية، وصفاتية، وفعلية.

ووجه الحصر هو: أن مدلول الاسم إنما يراد به الذات، لكن لا من حيث إطلاقها، بل من حيث اعتبار وتعيين ما.

فإما أن يكون ذلك الاعتبار هو وجود الذات في الجملة من غير اعتبار أمر زائد على ذلك، فذلك الاسم من الأسماء الذاتية، وعند التحقيق لا يكون للذات من حيث هي اسم يتعقل لنا لاستحالة الإحاطة بهاء، أو الاطلاع على غيب هويتها.

لكن لما كان الوجود والوحدة والتعيين الأول، والغنى المطلق، وأمثال ذلك؛ مما يستحيل فيه أن يكون وصفاً زائداً صارت هذه أسماء ذاتية.

وأما إن كان الاسم إنما يراد به أمر زائد على نفس الذات فلا يخلو، إما أن يتعدى من ذلك التعيين والاعتبار أثر زائد إلى الغير أم لا. فإن لم يتعد ذلك من أسماء الصفات كالحي، والعالم، وإن تعدى كان من أسماء الأفعال كالخالق، والجواد، والمصور، فافهم.

رتب تعينات الأسماء والصفات

يعني بذلك تعينها الذي عرفته في باب التعين، لأنه عبارة عن تعينها في البطون السبعة في أقصى مراتب الظهور الذي هو صورة أعضاء الإنسان.

رتب النعيم

هي الأربعة المشار إليها بقوله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ﴾ [مریم: الآية ٥٨] الآية.

ووجه الحصر في هذه الأقسام هو أن الإنسان إن لم يكن من أهل التوجه إلى الحق تعالى، فهو من المغضوب عليهم أو من الضالين، وإن كان من أهل التوجه فلا يخلو إما أن يكون ممن قد وصل إلى حضرات القرب أو لا يكون، فإن كان ممن لم يصل بعد، بل هو في السلوك إلى الحضرات، فهذه هي مرتبة الصالحين، وإن كان ممن قد وصل إليها لكنه استهلك فيها، فلم يتسع معها لغيرها ليرجع عنها إلى نفسه فضلاً عن غيره، فتلك مرتبة الشهداء المستهلكين في حضرة القرب كـ«أبي عقاب»^(١)، و«الشبلي»^(٢) وغيرهما، وإن رجع فإما أن يكون كاملاً مكملاً بغير واسطة بشر، بحيث يسع الجوانب فيأخذ عن الحق ما به يحصل كمال المخلوق، فذلك هو النبي، وإن رجع كاملاً غير مكمل إلا بواسطة بشر هو النبي، فذلك هو الصديق فانحصرت الأقسام في هذه الأربعة.

رتب التجليات

هو ما عرفته في باب الألف من ترتبها إلى رتبها الثلاث التي هي أدنى رتبها وهو تجلي الأفعال، وأوسط رتبها وهو التجلي الصفاتي، وأعلى رتبها وهو تجلي الذات، وعرفت ما هو المقصود بذلك في باب الألف، وعرفت معنى هذه التجليات الثلاثة في باب التجليات أيضاً.

رتب القرب

وتسمى مراتب القرب، وتسمى أيضاً حضرات المقربين، وحضرات أهل العناية. ويقال لها: أطوار القرب، وتسمى أيضاً هذه الرتب بالعلة الغائية لرفع الموانع وهي رتب المحبة، وهي خمس:

* رتبة المحبة المترتبة على الجذبة، وهي المعنية بقوله تعالى: «ما تقرب أحد إليّ بأحب من أداء ما افترضته عليه»^(٣).

* رتبة المحبة المترتبة على السلوك، وهي المعنية بقوله تعالى: «ولا يزال العبد يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه»^(٣).

* رتبة التوحيد المبنية على المحبة، وهي المعنية بقوله تعالى: «فإذا أحببته كنت سمعه وبصره» الحديث.

* رتبة المعرفة المعنية بقوله تعالى: «فبي يسمع، وببي يبصر»^(٣).

(٣) هذا الحديث سبق تخريجه.

(١) لم أف على ترجمته.

(٢) سبقت ترجمته.

وهي المعبر عنها في لسان القوم بمقام البقاء بعد الفناء .

* رتبة الخلافة: هي رتبة الخلافة والكمال المشتملة على الجميع الجامعة، بين البداية والنهاية، وأحكامها، وأحكام الجمع والتفرقة، والوحدة، والكثرة، والحقية، والخلقية، والقيّد، والإطلاق عن حضور من غير غيبة ويقين بلا ريب ولا شبهة.

الرتق

الغيبة والبطون، ويقال: الرتق على نسب الواحدية باعتبار اللا ظهور، ويعني بالرتق إجمال المادة الوجدانية المسماة بالعنصر الأعظم المجمل المرتوق قبل خلق السموات والأرض المفترق بعد تعيينهما.

الرجاء

الطمع في طول الأجل، وبلوغ الأمل. ولهذا كان الرجاء حال الضعفاء من أهل السلوك عند هذه الطائفة، وذلك لما فيه من الرعونة التي هي الوقوف مع حظ النفس الذي يرجى حصوله، وإنما كان ذلك رعونة؛ لأن هذه الطائفة أول طريقها الخروج عن النفس فضلاً عن شهواتها، لأن مرادهم أن يكونوا بالله، لا بأنفسهم حتى قال قائلهم^(١):

أُرِيدُكَ لَا أُرِيدُكَ لِلثَّوَابِ وَلَكِنِّي أُرِيدُكَ لِلْعِقَابِ
وَكُلُّ مَا رَبِّي قَدْ نِلْتُ مِنْهَا سِوَى مَلْدُودِ قَلْبِي بِالْعَذَابِ
فجعل غاية مطلوبه أن يتلذذ بالعذاب، وليس أن مقصوده من العذاب التلذذ به، وإلا لكان ذلك رعونة من جهة طلب اللذة، ومن جهة الاقتراح بتخصيصها، ومن جهة طلب خرق العادة، الذي هو حصول اللذة في محل الإيلام، بل إنما أراد بذلك أن يرى حسن رضاه بأحكام مولاه بما ليس للنفس فيه حظ بوجه، وإلى إظهار هذا المعنى قصد القائل:

تُعَذِّبُنِي مَعَ الْهَجْرَانِ عِنْدِي أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ طَيْبِ الْوِصَالِ
لَأَنِّي فِي الْوِصَالِ عَبِيدُ حَظِّي وَفِي الْهَجْرَانِ عَبْدٌ لِلْمَوَالِي^(٢)

رجاء المجازاة

يعني به الرجاء الذي يبعث العامل على الاجتهاد، وتلذذه عند الخدمة، ويوجب

(٢) لم أعثر على قائل هذه الأبيات.

(١) هو أبو منصور الحلاج.

له سماحة نفسه بترك الملاهي، وهو ما يتوقعه من المجازاة على قيامه بالأمر الذي وعد بالثواب عليه، وترك النهي الذي توعد بالعقاب على فعله. ومثل هذا إنما ينشط في عمل الطاعات وترك الخطيئات لأجل ما يرجوه في الجنان عوضاً عما بذل من مراد نفسه، وحفظها، فهو يترك ما يترك من المناهي، التي هي مثل شرب الخمر، والزنا، وأشباه ذلك من المحرمات الملهة عند مقترفيها لما يرجوه من الرحيق المختوم والخور العين، وغير ذلك مما وعد الحق به في دار الرضوان، فهو لولا ذلك لما هان عليه ترك مصائد الشيطان، فلماذا صار هذا الرجاء ضعيفاً، وفي نظر هذه الطائفة، إذ كان العامل عليه إنما ينشط في عمل رجاء الجزاء، كمثّل الصبي الذي ينشط إلى حفظ تلقينه رغبة فيما وعد عليه من الحلوى.

رجاء أرباب الرياضات

هو تصفية القلوب ليستعد بذلك للقاء المحبوب بما يحملون على أنفسهم من المجاهدات لها على ترك مألوفاتها، وملذاتها، وإنما كان هذا النوع من الرجاء ضعيفاً أيضاً، لأن أهل الرياضة مشغولون بتطهير القلوب، فهم بعد لم يبلغوا منازل القرب التي لا تحصل إلا بعد تطهير القلوب.

رجاء أرباب القلوب

هو لقاء المحبوب الحق، جل اسمه، وإنما يعد هذا النوع من الرجاء ضعيفاً أيضاً، لأن الرجاء للشيء إنما يكون في وقت الغيبة، وحيث أن الأمر عند هذه الطائفة إنما يبني على الحضور والمشاهدة صار الرجاء عندهم من المراتب الإلهية، لا محالة، بالجملة. لما في الرجاء من تعلق الهمة بما لعل الله أراد غيره، فلماذا لا يعتد بالرجاء: من أعرض عن الاعتراض، ونفى عنه الأغراض.

وقد يقال: الرجاء ابتهاج النفس بملائم لها أخطرت إمكان حصوله في المستقبل، والرجاء بهذا التفسير يشبه أن يكون على ما ذكر في الرجاء، على اختلاف أقسامه.

الرحضن

اسم لصورة الوجود الإلهي، التي هي عبارة عن الجمعية الحاصلة للأسماء الذاتية عند ظهورها بنفسها من بطون وحدة الذات.

الرحمة الأصلية

يعني بها الوجود، فإنه أصل كل رحمة، ومنشأ كل نعمة لتبعية كل النعم والهبات

له، إذ المعدوم لا يوصف بشيء من ذلك .
وقد يعبرون عن الوجود أيضاً بالرحمة الواسعة، وبالسابعة، وبالسابقة، والامتنانية
لثبوت كل هذه المعاني له .
وقد يفسرون هذه الألفاظ على وجه آخر كما سيأتي .

الرحمة الواسعة

يعني به الرحمة التي عمّت كل شيء، وهي المشار إليها بقوله تعالى: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: الآية ١٥٦].

الرحمة السابعة

هي الرحمة الواسعة لعمومها، فإن السبوغ العموم . قال تعالى: ﴿وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ﴾ [لقمان: الآية ٢٠] أي عممكم بها .

الرحمة السابقة

هي الرحمة السابعة، والواسعة . سميت بذلك لقوله تعالى: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾ [الأنعام: الآية ٥٤]، وقوله ﷺ: «إن الله كتب كتاباً قبل أن يخلق الخلق: إن رحمتي سبقت غضبي»^(١)، فهو مكتوبٌ عنده فوق العرش، فسميت هذه الرحمة بالسابقة لأجل ذلك .

الرحمة الامتنانية

هي السابقة، أيضاً، سميت بذلك لأن الله تعالى امتن بها على الخلائق قبل استحقاقها، لأنها سابقة على ما يصدر منهم من الأفعال التي توجب لهم استحقاقاً .

الرحمة الامتنانية الخاصة

يعني بها رحمة الله تعالى لعبده، حيث وفقه للقيام بما يوجب له من الأفعال استحقاق الثواب عليها .

الرحمة الوجودية

يعني بها الرحمة المختصة بالتقوى والإحسان، فإن الله تعالى أوجب لهم من

(١) هذا الحديث سبق تخريجه .

نفسه أن يرحمهم كرمأ منه، ومئة، لا وجوباً عليه.

فقوله تعالى: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: الآية ١٥٦] إشارة إلى الرحمة الواسعة الامتنانية التي مر ذكرها، وقوله: ﴿فَسَاكُنْهَا لِلَّذِينَ نَنْقُوتُ﴾ [الأعراف: الآية ١٥٦] إشارة إلى الوجودية، وكذا قوله: ﴿إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [الأعراف: الآية ٥٦].

الرداء

(بكسر الرء) يعني به الظهور بصفات الحق بالحق، وقولنا: بالحق، أي من أمر الحق، وعلى وفق طاعته، فإن الظهور بصفات الحق إنما يكون ظهوراً بها إذا كان كذلك، وإلا فهو مجرد دعوى باطلة.

والإشارة إلى الأول، أعني الظهور بصفات الحق حقيقة هو ما ورد في منازل أبي يزيد قدس الله سره، إنه تعالى قال له: اخرج إلى الخلق بصفتي، فمن رآك فقد رآني.

وأما الإشارة إلى الظهور بالدعوى، والمنازعة، والوثب لحب الرياسة، فهو ما جاء في الكلمات القدسية التي أخبر بها رسول الله ﷺ عن ربه تعالى أنه يقول: «الكبرياء ردائي، والعظمة إزاري، فمن نازعني واحداً منهما قذفته في النار»^(١).

وكان الرداء من أجل ما ذكرنا من أسماء الأضداد، فقوله: «الرداء: الظهور بصفات الحق بالحق» يشير به إلى المراد به الذي هو ظهور العبد بالموافقة لا بالمنازعة.

الردى

بفتح الرء، يعني به الظهور بصفات الحق بلا حق، كمن يتكبر على أمر الله بالتذلل له، فقد اتصف بصفة الكبر بعد الزجر عن الاتصاف بها من غير إذن فاستحق ما وعد به من التهديد المذكور. قال الله تعالى في الكلمات القدسية: «الكبرياء ردائي، والعظمة إزاري، من نازعني في شيء منهما قصمته»^(٢) ويعني بالرداء غاية الظهور كناية عن الشيء بغايته، وذلك لأنه لما كان الردى هو الهلاك، وكانت غاية الهلاك هو

(١) رواه ابن حبان في صحيحه، حديث رقم (٣٢٨) [ج ٢ ص ٣٥]، والحاكم في المستدرک، حديث رقم (٢٠٣) [ج ١ ص ١٢٩]، وأبو داود في سننه، حديث رقم (٤٠٩٠) [ج ٤ ص ٥٩] ورواه غيرهم.

(٢) هذا الحديث سبق تخريجه.

الظهور بالنسبة إلى عالم الحس كني عن الغاية بالردى اعتباراً بغايته .

ردُّ الردى

يكنى به عن غلبة الظهور على أن لا ظهور ويسمى بكف الردى كما سيأتي . وقد أشار سيدي عمر إلى كنياتهم برد الردى عن غلبة الظهور على البطون بقوله :

وَسَمِعِي وَكُلِّي بِالنُّدَا أَسْمَعُ النُّدَا وَكُلِّي فِي رَدِّ الرَّدَى يَدُ قُوَّتِي^(١)

رد التصرف

يشيرون به إلى حال من أُعْطِيَ التصرف فردّه تظرفاً، وهو المعني بقولهم : إن من عباد الله من أعطي مقام كن فردّه، كما كان عليه حال الشيخ أبي السعود البغدادي^(٢) قدس الله سره، حيث قال : «أعطيت التصرف فتركته تظرفاً» ف قيل له : «لم تركته؟» فقال : «ليتصرف هو تعالى لنا، فإن تصرف الباري تعالى لما كان أشمل فائدة، وأكمل عائدة، وأتم حكمة، وأعم نعمة لا جرم، كانت مصلحة العبد أن يتصرف له الحق، وعند ذلك يكون الله قد ترخّم عليه ولطف به» .

وكان الشيخ أبو السعود في رد التصرف إلى ربه طالباً لحصول هذه الأكمالية ولوصول شمول هذه الفائدة الإلهية، فلهذا يوصف رده بالظرافة، واللطفة، وحسن الاختيار لما هو الأولى والأتم، كما أشار إليه ذلك كله بقوله : «فتركته تظرفاً» .

الرسم

نعت يجري في الأبد بما جرى في الأزل، وقد يطلقون الرسم ويريدون به كل ما سوى الله، لأن كل ما سوى الله آثار عنه، فإن الرسوم في الديار هي الآثار التي يحصل عن سكانها فاصطلح أهل الطريق على تسمية كل ما سوى الله تعالى من الأغيار وعالم الخلق بالرسوم، إذ الكل آثار قدرته تعالى، فإذا أطلقت الطائفة الرسوم أرادوا بها الصور الخلقية .

رسوم العلوم

ويقال : رقوم . ويشيرون بذلك إلى مشاعر الإنسان التي هي اللسان، والعين،

(١) ديوان ابن الفارض، التائية، ص ٥٤٦، وجاء على النحو التالي :

وسمع، وكلّي بالندی أسمع النداء، وكلّي، في ردّ الردى، يد قوة

(٢) لم أعر على ترجمته .

والأذن، واليد. سميت رسوماً ورقوماً لتضمنها ظهور رسوم الأسماء الإلهية، فإنها كلها آثار عن قدرة الله وعلمه وبصره وسمعه، ظهرت بعلوم الحس المرقوم في ستور الهياكل البدنية المرخاة بين العوالم الغيبية والشهادية، والخلقية، والحقية، المعلقة تلك الستور على باب دار القرار التي هي دار عالم الحس والمحسوسات، بحيث يفهم منها عود تلك العلوم إلى تلك الحضرة، فإن من نظر في هذه المدارك الجرمية التي هي اللسان والأذن والعين واليد، عندما تبدو بأفعالها الجزئية التي هي: القول والسمع والبصر، والقدرة المقيدة بمواطنها الخلقية عُلِمَ اتسامها بسمة الكلية عند انتسابها إلى الحضرة الحقية من جهة كمالاتها الذاتية، فصار يرى أن هذه الصفات التي كانت تتراءى له أنها مضافة إلى نفسه، إنما ذلك لكونها رسماً وأثراً عن أثر قدرة ربه، فهي بالحقيقة مضافة عنه، ومضافة إليه تعالى، ولهذا يعرف نفسه أنها رسم، وأثر من آثار ربه، فكان ممن عرف ربه بمعرفته بنفسه معرفة لا يلحقه التردد فيها.

الرضا

هو في هذا الطريق اسم للوقوف الصادق، حيثما وقف العبد لا يلتمس متقدماً ولا متأخراً، ولا يستزيد مزيداً، ولا يستبدل حالاً.

رضا العامة

هو أن يرضى هو بالله رباً وبالإسلام ديناً، وبمحمد ﷺ نبياً، بحيث يكون الله ورسوله أحب الأشياء إليه، وأولها عنده بالتعظيم وأحقها بالطاعة.

رضا الخاصة

هو أنهم كما رضوا بالله رباً، فإذا قد رضوا به مالكاً ومتصرفاً في جميع أحوالهم بما قضى وقدر، بحيث لا يجد العبد في نفسه حرجاً من قطع يده، وموت ولده. وهذا هو معنى الوقوف الصادق، أي مع مراد الحق تعالى وقوفاً بالحقيقة من غير تردد في ذلك.

وهذا هو مطلوب أبي يزيد رحمه الله، حين قال له تعالى: ما تريد يا أبا يزيد؟ فقال: أريد أن لا أريد.

فكان مطلوبه الوقوف الصادق عند مراد الحق تعالى من غير أن يمازج ذلك بإرادته، وهذا إنما يتحقق به حقيقة من كان وجدان نفسه وروحه وسره بجميع ما يبدو ويقع في الوجود، إنما هو صادر عن قدرة الله تعالى، على وفق إرادته وحكمته، فلا يكره شيئاً أصلاً اللهم إلا ما كان مخالفاً للشرع، فهو يكرهه وينكره بلسان الشرع موافقة

أمر الله له بكرهته وإرادته لإنكاره. فهو إنما ينكر المنكر لأمر الله وإرادته لإنكاره، لا من حيث كونه مراد الوقوع بمقتضى حكمة العليم الحكيم.

رضا المحب

قريب من رضا الخاصة: بحيث لا يجد العبد في نفسه حرجاً من قطع يده، وموت ولده، إلا أن هذا المحب هو الذي يكون رضاه بذلك لكونه لا يجد لنفسه رضاء ولا سخطاً لسقوط مراداته، فإن الرضا فرع عن الإرادة، وقد سقطت في حق هذا العبد بمشاهدته بأن هذا الواقع ليس إلا على وفق إرادة الحكيم في صنعه الرحيم بفعله. ومن كان هذا هو بالنسبة إليه أرجح، وأميز عن غيره، فقد زال أيضاً عن التحكم وسقوط الاختيار، وفقد التمييز، ولو أدخل النار لأنه لا يرى إلا أن ذلك عن إرادة الحق الصادر عن الحكيمية والرحيمية، وعند ذلك يتحقق بالرضا عن الله في كل ما يريد، وفي ذلك تصحيح مقام الرضا المختص بأهل المحبة الصادقين فيها.

رضا الحق عن العبد

هو ثمرة رضا الخاصة الذي مر تقريره، وهو أن لا يفقد تعالى عبده حيث أمره، ولا يجده حيث نهاه، وذلك بأن يكون العبد مطيعاً لربه في كل ما أمره به ونهاه عنه، وهذا هو العبد الذي قد أرضى ربه.

رضا العبد عن الرب

هو رضى المحب كما مر، وهو أن لا يبقى للعبد تعلق بغير ما أراده الحق تعالى له، وذلك بأن لا يجد، في نفسه، حرجاً مما قدره الحق وقضاه، ولو في قطع يده، وموت ولده، فإن المحبة الحقيقية لا تصح إلا مع محبة ما هو مراد المحبوب، كما سُئلت رابعة العدوية رضي الله عنها وقد شجّ الجدار وجهها وهي لا تعلم، فقالت: شغلني حبي للمبلي عن بعض بلائه، وأنشدوا:

مَهْمَا يُرِيدُ أَرِيدُهُ أَنَا عَبْدُهُ فِي كُلِّ حَالٍ^(١)

ولهذا قيل: الرضا خلق العبد: إن تحقق به لم يبق فيه خوف من هجوم شيء، ولا حزن على فوت شيء، بل ولا إنكار لشيء لأنه إنما ينكر بعبوديته للحق، المحققة لامثال أمر مولاه في الإنكار لا عن حظ نفس. فقالوا: الرضا ملكة تلقي النفس لما

(١) هذا البيت لم أعثر على قائله.

يأتي به القدر على وجه لا يتألم به، بل يأنس إليه، ويبتهج إليه لاشتغاله بالالتذاذ الحاصل من رؤية من بيده التقدير عن إدراك ما يؤلم من القدر كما عرفتة في قصة رابعة.

الرعاية

هي صون بالعناية. وفي الدعاء: رعاك الله، أي: اعتنى بصونك عما فيه شينك.

رعاية الأعمال

سلامتها من النقص، وذلك بتحقيقها، إذ كان فيه توفيرها، وتوقيرها، فإنك إن لم تستحضر عملك بالنسبة إلى ما يجب عليك، وألا يداخلك من التيه ما تفسد به نيتك، ومن العجب ما يحبط مزيدك، ولهذا لا ينبغي لك عند القيام بوظائف العبادات أن تنظر إليها بإعجاب، أو تتزين بها بين الناس، بل ينبغي أن يكون نظرك إليها مقصوراً على النظر في أدائها، وعلى تصحيحه بمقتضى العلم الشرعي الموجب للإخلاص.

رعاية الأحوال

سلامتها عن الاستحسان لها، وذلك بأن تقدر أن الغالب عليك منها دعوى كاذبة، لتظهر نفسك بذلك من الرعونة، ويخلص القلب من نصيب الشيطان.

رعاية الأوقات

بأن تقف مع كل خطرة بتصحيحها بالشروط المعتبرة في تصحيح خطرات الحق، والخطوات إليه، وذلك بأن تغيب عن حظك بالصفاء من كدر رسمك الذي هو نفسك، وإنما تصفو من ذلك إذا لم تر تقدمك بنفسك بل بربك، ثم تغيب عن شهودك لصفوك.

الرعونة

الوقوف مع حظوظ النفس، ومقتضى طباعها.

الرغبة

في اصطلاح القوم: عبارة عن تحقيق السلوك، وهي بالحقيقة أحق من الرجاء، لأن الرجاء - كما علمت - طمع، فيحتاج إلى تحقيق، وأما الرغبة فهي: السلوك على التحقيق.

رغبة النفس

تحققها بالسلوك بسبب ما وعدت به من الثواب على أعمال البر. وذلك هو الذي يبعثها على الاجتهاد ويصونها من وهن الفترة، ويمنعها من الرجوع إلى غثاء الرخص.

رغبة القلب

هي التحقق بالحقيقة، فيصونه ذلك عن الالتفات إلى غير ما هو المقصود من وجوده سواء كان ذلك الشيء من حظوظ الدنيا، أو من حظوظ الآخرة لعلمه بأن المطلوب إنما هو الفناء عما سوى الحق، ليحصل البقاء به. فلهذا لا يبقى فيه التفات إلى عالم الخلق لكمال توجهه إلى عالم الحق.

رغبة السر

في التحقق بالحق، وبذلك صونه عن الأغيار، لأنه في الحضرة التي تأبى التنويه، فمن شهدا لم يكن متحققاً بحضرة الأحدية.

الرقية

يعنون بها الوسطة اللطيفة الرابطة بين شيئين.

رقية الإمداد

هي ما يصل به المدد من الحق إلى عبده.

رقية النزول

هي ما ينزل به المدد من الحضرة العلية إلى ما دونها، وهي رقية الإمداد بعينها.

رقية الارتقاء

هي ما يتوصل به العبد إلى الارتقاء إلى حضرة الرب، ومنازل أهل القرب، وهي رقية العروج بعينها.

رقية العروج

هي ما يتوصل به العبد إلى ما يرومه من المراتب العلية، والمطالب السنية.

الرقائق

هي علوم السلوك، وتسمى أيضاً بالطريقة، ومعلوم أن الطريقة سميت بالرقائق

عن جهة أنها ترقق كثافة العبد فيرتقي بذلك إلى رتبة أهل الصفاء، ولهذا فإن من لم يبق فيه شيء من كدورات النفس وكثافة الحس اتصفت جسمانيته بأوصاف روحانيته على ما عرفت في الكلام على ثمرة الفناء، بحيث أنه يتمكن من الطيران في الهواء والمشى على الماء، والمكث في النار بلا سقوط ولا غرق، ولا إحراق، لكونه قد ترقى من حضيض الانفعال إلى روح الفعل الذي من شأنه ذلك.

رقوم العلوم

ويسمى رسوم العلوم، وقد عرفتھا.

الرّهبة

الخشية لله، والرغبة في فضله، والرهبه من عدله.

رهبة الخاطر

لتحقق الوعيد.

رهبة الباطن

لتحقق العلم.

رهبة السر

لتحقق أمر السبق.

الرؤية

يعنون بها المشاهدة بالبصر لا بالبصيرة، وعلى هذا يحملون معنى قوله تعالى: ﴿وَجُودٌ يُؤْمِرُ نَاصِرَةٌ﴾ [القيامة: الآية ٢٢]، ومعنى قوله ﷺ: «إنكم لترون ربكم»، فإن أهل الطريق يشبتون الرؤية بالعين لا بالقلب فقط، وإن ذلك في الآخرة من غير خلاف بين أهل الحق، وأما جواز رؤيته بالبصر في الدنيا، فإن الخلاف فيه لا في رؤيته تعالى في الآخرة.

رؤية المجمال في المفصل

قد عرفت، وعرفت عكسه، أعني رؤية المفصل في المجمال عند الكلام على أعلا مقامات التوحيد. وعند الكلام على استهلاك الوحدة في الكثرة وبالعكس، وعرفت ذلك أيضاً عند معرفتك إطلاق الهوية.

رؤية المفصل في المجمال

هو عكس رؤية المجمال في المفصل التي عرفتھا.

رؤية وجه الله تعالى في الأشياء

هو المشار إليه بآية: ﴿فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة: الآية ١١٥]، يشهد ذلك مَنْ شاهد أن عين ما يرى عين لا يرى. وهذا هو الذي يرى أن جميع الكائنات تعينات العين الواحدة الغير المتعينة بشيء من تعيناتھا.

رؤية وجه الله تعالى في الأسباب

هو ما عرفته في باب أعلا رتب القابلين، فاطلبه هناك تجده محققاً.

رؤية كل شيء في كل شيء

هو ما عرفته من حال مَنْ فهم استهلاك كل واحد من الكثرة والوحدة في صاحبه، فإنه حينئذ لا بد وأن يشاهد كل شيء في كل شيء لأنه يشاهد الوحدة في كل شيء، ويشاهد اشتمالها على كل شيء.

الروح

في اصطلاح القوم هو اللطيفة الإنسانية المسماة عند الحكماء بالنفس الناطقة لا الروح الحيواني، الذي هو جسم بخاري ينشأ عن غليان دم القلب، فإن اللطيفة الإنسانية جوهر مجرد عن المادة، وما منها كما هو مبين في الكتب اللائقة بذلك، وقد أشبعنا القول في براهين تجردها، والأجوبة عن شبه من يرى ذلك في كتبنا الكلامية، مما لا تعلق له بمباحث هذا الكتاب، فإن أهل الطريق لا يثبتون ما يثبتونه من قواعدهم التي يبنون عليها تجرد النفس وغيره عن خبر واستدلال، بل على ما يقتضيه الكشف والعيان، ثم إن الاعتماد فيما يورد في كتبهم على سبيل التوصل لمن يشاهد ذلك كونها قابلة لما لا يتناهى من الصور المختلفة نوماً ويقظة، مشاهدة وتخيلاً وتعقلاً. فاستحال مع ذلك أن تكون غير مجردة عن جميعها، ومن فهم هذا عرف معنى قوله ﷺ: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»^(١) أنه لو جاز أن يكون مقيداً بشيء من تعيناته لما صح أن يكون قيوماً بجميعها.

(١) أورده العجلوني في كشف الخفاء، حديث رقم (٢٥٣٠) [٢ ص ٢٣٤] طبعة دار الكتب العلمية - بيروت.

روح الإلقاء

يعنون به الروح المشار إليه بقوله تعالى: ﴿يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾ [غافر: الآية ١٥]، فهذا يطلقون الروح في اصطلاحهم بإزاء الملقى إلى القلب من علم الغيب على وجه مخصوص.

الروح الأعظم

يعني به العقل الأول، ويقال له: القلم الأعلى، وذلك لأن العقل الأول له ثلاثة وجوه معنوية كلية:

فالوجه الأول: أخذه الوجود والعلم مجملاً بلا واسطة، وإدراكه، وضبطه ما يصل إليه من حضرة غيب موجد، فباعتبار هذا الوجه سمي بالعقل الأول، لأنه أول من عقل عن ربه، وأول قابل لفيض وجوده.

والوجه الثاني: هو تفصيله لما أخذه مجملاً في اللوح المحفوظ بحكم: «اكتب علمي في خلقي، واكتب ما هو كائن»^(١).

ويسمى هذا الوجه بالقلم الأعلى، الذي به يحصل نقش العلوم في ألواح الذات القابلة. قال تعالى: ﴿عَلَّمَ بِالْقَلَمِ﴾ [العلق: الآية ٤]، وبهذا الوجه هو نفس محمد ﷺ المشار إليه بقوله تعالى: «لم يؤتها من سواه من العالمين».

والوجه الثالث: كونه حاملاً حكم التجلي الأول، ومنسوباً إلى مظهريته في نفسه لغلبة حكم الوحدة والبساطة عليه، وبهذا الاعتبار هو حقيقة الروح الأعظم المحمدي ونوره لكونه جامعاً لجميع التجليات الإلهية منها والكونية، ومنشأ لجميع أرواح الكائنات.

الروح الأول

هو روح العقل، إذ ليس قبله روح.

(١) أورده السيوطي في الدر المنثور، [ج ٨ ص ٤٧١]، وأبو الشيخ في العظمة، حديث رقم (٢٤١-٢٥٢) [ج ٢ ص ٦٢١-٦٢٢]، ونصه: عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: أول شيء خلق الله عز وجل العرش من نور ثم الكرسي ثم لوحاً محفوظاً من درة بيضاء دفتاه من ياقوتة حمراء قلمه نور وكتابه نور ينظر الله عز وجل فيه كل يوم ثلاثمائة وستين نظرة يخلق في كل نظرة ويحيي ويميت ويعز ويذل ويرفع أقواماً ويخفض أقواماً ويفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وخلق قلماً من نور طوله خمسمائة عام وعرضه خمسمائة عام قبل أن يخلق الخلق، وقال للقلم: اكتب، قال القلم: وما أكتب يا رب، قال: اكتب علمي في خلقي إلى أن تقوم الساعة. فجرى القلم بما هو كائن في علم الله إلى يوم القيامة إن كتاب ذلك العلم على الله يسير هن وسنة القلم مشقوقة ينبع منه المداد.

الروح الأقدم

هو الروح الأعظم، (لأنه لما كان منشأ لجميع الأرواح كما عرفت كان هو الأقدم لا محالة).

الروح الأوحده

هو الروح الأعظم كما عرفت.

الروح المضاف

يعنون به النفس الكلية المسماة باللوح المحفوظ، وبكل شيء، وبالكتاب المبين، وذلك لأن هذا الروح لما قبل ما نقشه القلم الأعلى فيه صار متضمناً صنفى الكلم: الفعلية، والقولية مفصلة، بحيث لا يفوته شيء مما يدخل في الوجود إلى انتهاء يوم القيامة، سمي بهذا الاعتبار بكل شيء المعنى بقوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: الآية ١٤٥]، ثم أنه باعتبار توجهه إلى موجدته وأخذه المدد عنه بلا واسطة يسمى روحاً مضافاً إلى الحضرة الإلهية، ثم باعتبار تنزله وظهوره متصوراً في تنزله وظهوره بالصور المثالية، والحسية المبسطة منها والمركبة عرشاً، وكرسیاً، وسموات، وأرضين وما بينهما من الأفلاك، والأملاك، والكواكب، والعناصر، والمولدات معدناً، ونباتاً وحيواناً، وإنساناً، يسمى بالكتاب المبين الفعلي، بقوله تعالى: ﴿وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَأْسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ [الأنعام: الآية ٥٩].

ثم باعتبار توجهه بوصف التدبير والتكميل لما تفصل منه وظهر بصور الموجودات المثالية والحسية، فيدبر ويحفظ ويكمل، سمي بالنفس الكلية.

الروح المحمدي

عبارة عن جهة وحدة القلم الأعلى المختصة بالمظهرية الروحانية المنسوبة إلى التجلي الأول لغلبة حكم الإجمال والوحدة عليها، وإنما كان الروح المحمدي هو مظهر هذا الروح لأجل كمال طهارة مرآة قابلية قلبه التقى النقي ﷺ ومضاهاته في التبعية لحضرة الحق تعالى طهارة وتبعية يقضيان ببقاء ما قبله قلبه الطاهر من حقائق اسم الحق الظاهر فيه، فصار جميع ما يظهر فيه من الحقائق الكونية الروحانية والعوالم القدسية العقلية تبعاً لظهورات الحقائق والأسماء الإلهية، فظهر الكل فيه كذلك، أي على ما هو عليه من غير تبديل ولا تغيير بوجه، فكان ظهور أسماء الحق وحقيقة الروح إنما هو مجرد تعين غير قادح في النزاهة والطهارة الثابتة للروح الأول، ولغيره من

الحقائق والأسماء التي ظهرت فيه ﷺ .

روح العالم

ويعني به المعنى الذي هو للعالم بمنزلة الروح للجسد كما قيل : «والكون فص أنت معنى نقشه ووجوده» .

فذلك المعنى هو الإنسان الكامل ، لأنه لولاه لما وجد العالم ، كما أن الروح لولاها لما وجد الجسد ، ويسمى قلب العالم كما سيأتي في باب القاف إشباع الكلام عليه بحسب اعتباره ، أعني الروحية والقلبية هناك .

روح الأرواح

هو الروح المحمدي لانتشاء جميع الأرواح عنه ، لأن جهة وحدانية القلم الأعلى هي أصل الأرواح كما علمت .

الرياضة

عبارة عن تهذيب الأخلاق النفسية بمجاهدة النفس بترك مألوفاتها لتزكوا عند إزالة الشماس عنها بترك تلك المألوفات ، ورفع العادات ، ومخالفة المرادات ، والأهواء المرديات .

ويقال : الرياضة منع النفس عن الالتفات إلى ما سوى الحق ، وإجبارها على التوجه نحوه ليصير الانقطاع عما دونه ، والإقبال عليه ، ملكة لها ، وأعظم .

أركان الرياضة

هو المداومة على الذكر ، يعرف ذلك من جرّبه . قال الله تعالى : ﴿وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾ [العنكبوت : الآية ٤٥] فهو أكبر ما يتقرب به إلى الله تعالى أو تُراض به نفسه ، أو يحسن به خلق ، أو يُزال به عن النفس شيء من أمراضها الذي هو غايات التجليات في كل مقام .

الريح

إشارة إلى كل داعية لها صولة ، وتسלט على باقي الدواعي .

باب الزاي

الزاجر

وعظ الحق في قلب المؤمن، وهو الداغي إلى الله.

الزجاجة

هي المشار بها في آية النور إلى اللطيفة الإنسانية المختصة بمن تنورت مشكاته أي جسمه بنور العقل والإيمان، فسميت زجاجة لاستضاءتها بذلك النور المذكور الذي حرم الاستضاءة به من لم يكن من أهل العقل والإيمان، لكثافته المانعة من ذلك.

ويكنى بالزجاجة عن حيوانية قلب المؤمن. قال تعالى: ﴿الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ﴾ [الثور: الآية ٣٥]، والمصباح هو: الروح الروحاني المسمى بالروح الإلهي الظاهر آثاره وأفعاله بتوسط الروح الجسماني المسمى بالنفس الحيواني، فلشفافيته في نفسه، واستنارته بنور من غيره سُمي زجاجة، ولضعفه في نفسه أيضاً، فإن حياة الروح الحيوانية ضعيفة وليست فيها من ذاتها.

الزمردة

هي النفس الكلية، وقد عرفت سبب تسميتهم لها بذلك في باب الدال عند الكلام عن الدرّة البيضاء، وسبب تسميتهم العقل بها.

الزمان

هو سلطان الوقت ظاهراً وباطناً.

الزمان المضاف إلى حضرة عندية

قد مر أن مرادهم بذلك أصل الزمان وباطنه، والحال الدائم كما عرفت ذلك في تلك الأبواب.

الزهد

هو إسقاط الرغبة في الشيء بالكلية. هذا التعرف المذكور للزهد هو ما تشير إليه الطائفة.

وقال غيرهم: الزهد إمساك النفس عن اشتغالها بملاذ البدن وقواها إلا بحسب ضرورة تامة.

وإنما عدلت الطائفة عن هذه العبارة لأنهم لا يعدون مجرد الترك زهداً، لأن التارك للشيء عندما يتركه بجوارحه، ربما كان مشغولاً به، بقلبه، فلا يكون ممن سقطت رغبته فيه بالكلية، وهي على كل من التفسيرين، فإن الزهد يزيد على القناعة بترك كثير من الكفاية، لكون القناعة وقوفاً عند الكفاية، أو وقوفاً مع ما حضر.

وقال الرئيس في الإشارات: «الإعراض عن متاع الدنيا وطيباتها».

يخص باسم الزهد، ثم قسم هذا الإعراض على قسمين، وقال: «بعض المعرضين إنما أعرض معاملة ما، كأنه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة. قال: وهذا هو الغرض من الزهد عند غير العارف».

وأما القسم الثاني: فهو زهد العارفين. وهو أن العارف لا يكون إعراضه عن متاع الدنيا وطيباتها لذلك الغرض الذي نحاه غيره، بل لغرضين آخرين: أحدهما: في حالة التوجه إلى ربه.

وثانيهما: عند رجوعه من عنده.

أما ما هو له عندما يتوجه إلى الحق، فإنه يعرض عن كل ما سواه تنزيهاً لسره عن الاشتغال بغير ربه.

وأما ما هو له عندما يرجع من الحق إلى الخلق، فهو أنه يعرض عما سوى الحق من جهة أنه تكبر بالحق على الباطل.

زهد العامة

التنزه عن الشبهات بعد ترك الحرام حذراً عن المعتبة، وأنفة عن الغصة كراهة مساواة الفساق.

زهد أهل الإرادة

النزاهة عن الفضول، بترك ما زاد عما يحصل به المسكة، وبقاء الرمق بقدر البلاغ من القوت اغتناماً للفراغ إلى عمارة الوقت، والتحلي بحلية الأنبياء والصديقين.

زهد خاصة الخاصة

هو إعراضهم عن كل ما سوى الله تعالى من الأغراض، والأعراض الظاهرة أولاً، والباطنة ثانياً، وعن كل ما هو غير ثالثاً.

واعلم أن الزهد يتضمن الرجاء والرغبة والتبتل، وهي مذكورة في أبواب هذا الكتاب.

الزهد في الزهد

معناه: استحقارك لما زهدت فيه، ولهذا كان الزهد في الدنيا سيئة في نظر الخواص، فإن ما سوى الحق تعالى أي شيء هو حتى يرغب فيه أو عنه، ومن تحقق بهذا النظر استوت عنده الحادثات لتحققه شمول إرادة الحق لجميع المرادات، ولقد أحسن القائل:

إِذَا زَهَدْتَنِي فِي الْهَوَى خَشِيَّةَ الرَّدَى جَلَّتْ لِي عَنْ وَجْهِ يَزْهَدُ فِي الزُّهْدِ^(١)

أي: إذا زهدتني فيما تهواه نفسي لخيفتي مما توعدني، فإنما ذلك حالي ما دمت غير ذاهب عن شهود الاكتساب بالشخوص إلى وادي الحقائق، أما إذا جلت لي عن وجهها، فرأيت شمول إرادتها لكل المرادات، وجمعها لفرق الشتات زهدني رؤية ذلك الوجه المتجلي عن الزهد فيما زهدت فيه، وهن رؤية زهدي، أو رؤيتي زاهداً لاضمحلال الكل في أحدية الجمع عندما يتحقق الوصول بفناء الرسوم وتلاشي الغير في العين.

الزوائد

هي زيادة الإيمان بالغيب واليقين.

زواهر الأبناء

ويقال: زواهر العلوم ويكنى بذلك عن علوم الطريقة، لأن الزاهر لما كان هو المضيء في قولهم: زهرت النار إذا أضاءت، ومنه سمي الكوكب المعروف بالزهرة لإضاءته. وكانت علوم الحقيقة هي المضيئة في نفس السالك عند سلوكه في منازل

(١) هذا البيت هو لأبي تمام حبيب بن أوس بن الحارث الطائي من شعراء العصر العباسي (١٨٨هـ-٢٣١هـ). والبيت من البحر الطويل وتفعيلته:

طويل له دون البحور فضائل فعولن مفاعيلن فعولن مفاعيلن

السائرين إلى الله تعالى بما يستضيء به في بصره من نظر الاعتبار، وفي بصيرته من اجتماع همه عن التفرق بمطالعة الأغيار، سميت علوم الطريقة بزواهر الأبناء والعلوم لأجل ذلك.

زواهر العلوم

هي زواهر الأبناء إذا كان السالك إنما يستضيء بأنوار علوم الطريقة فيما يروم السلوك عليه من المنازل والمقامات.

زواهر الوصلة

هي زواهر العلوم لاحتياج السالكين إلى الله تعالى في وصولهم إليه، إلى استضاءة بواطنهم بعلوم الطريقة والتأدب بها.

الزيتونة

من حمل معنى الشجرة المباركة المذكورة في آية النور على الأسماء الإلهية للتشاجر الذي بينها كما بين الغفار والمنتقم، والضار والنافع، نزل معنى كونها زيتونة على أنه أصل الإمداد من حضرة الجواد، فإن الأسماء الإلهية هي أصول جميع الحقائق الكونية، ومن جعل الشجرة كناية عن الإنسان نزل معنى كونها زيتونة على ما اختصت من كمال القبول للاستضاءة بالنار الذي لا يوجد لغيرها من باقي الحقائق، ومنهم من جعل الزيتون كناية عن النفس باعتبار كونها عقلاً بالملكة عندما تكتسب النظريات من الضروريات بطريق الفكر؛ لأن الفكر يشبهه الشجرة الزيتون في كون قبولها للنور، إنما يكون بعد حركات كثيرة وانتقالات كذلك.

الزيت

يكنى به عن مادة النور الإلهي عند من جعل الشجرة كناية عن أسمائه تعالى، وعند من جعل الشجرة كناية عن الإنسان، فالزيت قوته الحدسية التي هي عبارة عن سرعة الانتقال من المعلوم إلى المجهول، لأن الزيت أقرب إلى قبول النور من الزيتون المشبهة بالقوة الفكرية.

وأما التي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسه نار، فهي القوة القدسية، وسيأتي مزيد تقرير لما يتعلق بهذه الآية في باب المشكاة، ولما تتضمنه من الألفاظ في أبوابها.

باب السنين

السابقة

يعبرون بها عن العناية الأزلية، المشار إليها في قوله تعالى: ﴿أَنْ لَهُمْ قَدَمٌ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ [يونس: الآية ٢]، فإذا ظهر حكمها في شخص من الناس حصل في باطنه أثر النور الفطري الإيماني، إما بواسطة سمعه أو بلا واسطة، فأمن بربه وانقاد لحكمه.

السالك

من ترقى في إرادته بالسلوك عن المقامات، ولم يصل بعد إلى مقام المعرفة. فمرتبه فوق المرید، ودون العارف. ولا يطلق السالك عند الطائفة إلا على من مشى على المقامات بحاله لا بعلمه، فكان العلم له عيناً.

السبب الأول

هو في اصطلاح الطائفة عبارة عن الخاطر الأول الذي يدعو إلى أمر إلهي، وعلامته أن لا يخطيء أبداً.

سبب الإجابة، وعدمها

هو صحة التوجه وعدمه، وتقريره هو: إن العبد متى كان صحيح المعرفة بالله كامل الطاعة له، صح توجهه إلى الحق تعالى بالسؤال له، ومثل هذا تسرع إليه الإجابة من الحق في عين مسألته، وكلما كان العبد أصح معرفة بالله وأتم مراقبة وطاعة لأوامره، وأسرع مبادرة إلى كمال المطاوعة كانت مطاوعة الحق له أتم من مطاوعته سبحانه لغيره من العبيد. قال تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾ [البقرة: الآية ١٨٦] الآية. ومعلوم أن الذي لا يكون صحيح المعرفة بالحق تعالى، ولا مطاوعاً لأوامره الصحيحة الشهودية لا يكون داعياً للحق الذي ضمن له بالإجابة بقوله: ﴿أَدْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [غافر: الآية ٦٠]، وإنما هو متوجه في دعائه إلى الصورة المتشخصة في ذهنه الناتجة في نظره وخياله أو خيال غيره ونظره أو حاصله من مجموع ذلك، فلهذا يحرم من هذا شأنه الإجابة للسؤال.

أما من كان متحققاً بصحة المعرفة الحقيقية للحق تعالى متوجهاً إليه توجهاً تاماً مبادراً إلى امتثال أمره متبعاً لمراضيه قائماً بحقوقه بقدر الاستطاعة لم تتأخر عنه الإجابة من ربه تعالى، كما أشار النبي ﷺ إلى ذلك في جواب عمه أبي طالب حين قال له: «ما أسرع ربك إلى هواك يا محمد»^(١).

ويروى: «ما أطوع ربك لك»^(١)، لما رأى من سرعة إجابة الحق له فيما يدعو، فقال ﷺ: «وأنت يا عم إن أطعته أطاعك»^(٢).

والحكاية المشهورة عن «أبي الحسن الخرقاني»^(٣) حين قصده جماعة يريدون السفر، فقالوا: إنا نخاف من القطاع.

فقال الشيخ: إذا هم أدركوكم فاستغيثوا بي يا أبا الحسن.

فمنهم من أوى قول ذلك، ومنهم من أجاب، فلما خرجوا إلى السفر وأدركهم العدو، فمنهم من اشتغل بتلاوة القرآن، وبعضهم بالدعاء والاستعاذة بالله والتبرك بأسمائه، وأما الذين حسن ظنهم في الشيخ فإنهم امتثلوا أمره واستغاثوا به كما أمرهم، فلم تنلهم أيدي القطاع، بل شغلوا عنهم بالذين أبوا قبول ما أشار به الشيخ، فلما عاد الجميع وسألوا الشيخ عن سبب ذلك، فقال: ليس ذلك لكون اسمي أعظم من اسم الله، وحاشا لله من ذلك، ولا لكون ذكري والاستغاثة بي أنفع من ذكر الله تعالى، ومن الاستغاثة به بل لأنكم لما استغثتم بمن لا تعرفونه، ودعوتم بأسماء لا تفهمونها، فكأنكم ذكرتم مجهولاً، وهؤلاء لما ذكروني واستغاثوا بي أغاثهم الله تعالى، وبهذا أجاب جعفر الصادق حين سُئل: ما بالنا ندعوا الله فلا يستجاب لنا، فقال: إنكم تدعون من لا تعرفونه.

سبب المطاوعة

هو سبب الإجابة كما عرفت.

سبب تعلق الإرادة

بأحد الجائزين، هو سبق العلم بمواقع الحكمة. قال تعالى: ﴿تَقْدِيرُ الْغَزِيِّزِ﴾

(١) و(٢) هذا الأثر لم أجده فيما لدي من مصادر ومراجع.

(٣) هو علي بن أحمد الخرقاني كان من أجلة مشايخ الصوفية وممدوحاً من جميع أولياء الله في وقته، وقيل: اسمه علي بن جعفر، وهو من معاصري أبي علي الدقاق وأبي عبد الرحمن السلمى وأبي سعيد بن أبي الخير، من الصوفية أصحاب السكر والقائلين بوحدة الوجود، توفي سنة خمس وعشرين وأربعمائة (كشف المحجوب للهبويري، ص ٣٧٧، طبعة دار النهضة).

الْعَلِيمِ ﴿[الأنعام: الآية ٩٦]، فهو العزيز أن يشارك في تقديره، العليم بمواقع الحكمة في الأشياء، ولما كان قادراً على إيقاع ما شاء منها لم يصح بعد ذلك أن يسأل عما يفعل.

وقال تعالى: ﴿مَا يَبْدُلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ﴾ [ق: الآية ٢٩].

وقال تعالى: ﴿لَا يَبْدِيلُ لِي خَلْقِ اللَّهِ﴾ [الرؤم: الآية ٣٠]، لأنه تعالى لا يفعل إلا المتقن المحكم، فلهذا لا تتعلق إرادته إلا بما كان كذلك، وإن كان ذلك من الحكمة المجهولة لنا، كما عرفت في باب الحاء.

سبب إرسال البلايا

قد عرفته عند الكلام على حكمة إرسال البلايا.

سبب الشطح

هو التحلي بالأحوال، وذلك إنما يكون لمن بقي فيه بقية من أحكام الإمكان ورؤية الممكنات، فإذا زالت عنه أحكامها بترك آثارها، ونفض غبارها لم يبق شطح حين ذلك.

السبحة

ويقال: السبحة السوداء، يعني بها الهباء المسمى بالهيولى، لأنه لا ثبات له، ولا تحقق في الوجود بذاته، بل إنما يظهر بالصورة.

الستر

كل ما سترك عما يفنيك، ويطلق ويراد به غطاء الكون.
وقد يراد به الوقوف مع العادات، وقد يراد به نتائج الأعمال.

الستائر

صور سرائر الآثار التي ستعرفها، سميت بالستائر: لأن معاني الأسماء الذاتية تفهم من خلفها.

الستور

هي الهياكل البدنية، سميت بذلك لكونها مرخاة بين العوالم الغيبية الحقيقية، والشهادية الخلقية.

سجود القلب

هو تمكنه في حضوره مع الحق تعالى إلى حد لا يشغله عنه استعماله للجوارح، وذلك بأن الإنسان، كما أنه قد يكون مستعملاً لجوارحه في أفاعيلها التي هي مثل القراءة والكتابة، وغير ذلك من الصناعات مع كون قلبه مشغولاً بغير ذلك، فلهذا قد يبلغ في شغله بربه، وحضوره معه، بحيث أنه إذا كان مستعملاً لجوارحه لا يكون صارفاً له عن حضرة الحق، ولا منقصاً لحضوره معه بوجه أصلاً، فمن كان قلبه على هذه الحالة في الحضور، سمي ذلك بسجود القلب. فافهم.

السحق

ذهاب تركيبك تحت القهر.

سدرة المنتهى

هي المقام الذي تنتهي إليه أعمال الخلائق وعلومهم، وهي البرزخية الكبرى لكونها هي غاية الغايات، ونهاية المنتهى، وقد يصطلح بالسدرة على نهاية المراتب التي هي دون هذه المرتبة العلية، التي لا نهاية لعلوها.

السرُّ

يعني به حصة كل موجود من الحق بالتوجه الإيجادي المنبه عليه بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ﴾ [النحل: الآية ٤٠] الآية، فقولهم: لا يحب الحق إلا الحق، ولا يطلب الحق إلا الحق، ولا يعلم الحق إلا الحق، إنما أشاروا بذلك إلى السر المصاحب من الحق للخلق، على الوجه الذي عرفت، فإنه هو الطالب للحق والمحب له، والعالم به.

قال ﷺ: «عرفت ربي بربي».

سر العلم

يطلق بإزاء حقيقة الحال، وهو ما يقع به الإشارة من الأشياء التي تكون مصنونة مكنونة بين العبد وبين الحق، وعليه يحمل معنى قولهم: أسرارنا بكر لم يفتضها وهم واهم، ويقولون: صدور الأحرار قبور الأسرار.

سر السر

ما انفرد به الحق عن العبد، بحيث لا يكون لغير الله اطلاع عليه.

سر التقديس

هو سر العلوّ الحقيقي الذي عرفته في باب تقديس الحق عن العلوين .

السر المصون

يعبرون به عن غيب هوية الذات الأقدس، وإطلاقها، فإن كنه الذات، تعالى، يجلُّ أن يدخل تحت علم، أو أن يحاط به، أو أن يدرك من حيث ذاته أصلاً، فهو السر المصون عن الإدراك والإحاطة.

سر التجليات

يشيرون به إلى كل شيء في كل شيء، وكيفية حصول هذا الشهود أن يتجلى للقلب عين التجلي الأول الذي له أحدية الجمعية بين جميع الأسماء الكلية، والجزئية، والأصلية والفرعية، والذاتية والصفاتية، بحيث يشاهد شهوداً ذوقياً أن كل اسم منها يشتمل على الجميع اشتمالاً حقيقياً، على الوجه الذي عرفته في باب توحيد الأسماء وتكثرها، فإذا توحدت في شهود هذا المشاهد من جهة الحقيقة الجامعة لها، وهي الذات الواحدة، التي لا كثرة فيها بوجه شاهد كل شيء في كل شيء يظهر له معنى ما قصدته بقولي: كل شيء في كل شيء ظهرت مع غاية النزاهة... الخ.

سر العبادات

يعني به أسرار العبادات التي افترضها الله تعالى على عباده من الصلاة، والزكاة، والصوم، والحج. وتقرير ذلك هو: إنه لما كان الغاية من وجود الإنسان، إنما هو وصوله إلى مرتبة الكمال التي هي الغاية من إيجاد الحق تعالى له، وكان ذلك لا يصح إلا لمن كمل حضوره مع ربه، وبدل كل ما سواه من حبه تعالى، وبالغ في تطهير نفسه عما لا يليق بحضرة قدسه تعالى، وهجر كل شاغل يشغل من الأوطان والإخوان، ولم يكن ذلك في وسع أكثر الناس، بل ولا يجوز ذلك لكلهم، أنعم الله سبحانه على عباده ولطف بهم، فإنه هو الخبير بحالهم الرؤوف بهم، فافترض عليهم ما افترضه من عبادته التي لم يكلفهم منها إلا بقدر وسعهم ليكون ذلك وسيلة لهم إلى نيل هذه المقامات، ولهذا لما علم تعالى بضعف الإنسان عن الحضور التام مع ربه على الدوام فرض عليه الصلوات في خمسة أوقات في اليوم والليل لئلا يحرم القرب من جنابه، والحظوة بحضرة مناجاته، فكفّر عن عبده بحضوره في هذه الأوقات الخمسة، التي افترضها عليه باقي أوقات يومه وليلته. وهكذا لما علم من عبده الضعف عن بذل ماله جميعه فرض عليه البذل لربع عشره فيما لا حظ فيه لنفسه، بل طلباً لمرضاة ربه في الجهة التي أذن

وأمر بالبذل فيها، لئلا تستغرقه محبة الباطل، وتشغله عن المحبوب الحق، عز شأنه، فكفر عن عبده ببذل هذا القدر من ماله باقي ما تخلف منه في يده. وهكذا لما علم تعالى ضعف العبد عن دوام التشبه بعالم قدسه، وعن دوام الاتصال بحضرة إلهيته، وهجره لمقتضيات وهمه، وحسه، فرض عليه صوم شهر واحد من سنته لعلمه بضعفه عن استغراق الصوم أيام عمره، ففرض عليه هذا الشهر لئلا تستهلك لطيف روحانيته في كثيف جسمانيته، فيمتنع بذلك عن الدخول في الروحانيين المعتكفين على حظيرة قدسه، فكفر عن عبده بإمساكه عن مشتبهاته من الأكل والشرب والنكاح في هذه المدة المعينة باقي أيام عمره، وهكذا لما علم تعالى ضعف عبده عن التجريد والتفريد بالكلية، وخروجه عن أوطانه، وهجرته لأهله وأخوانه فرض عليه عند استطاعته لزيارة بيته أن يزور مرة واحدة في عمره، وذلك لئلا يستغرقه حب الأهل، والاشتغال بهم عن ربه تعالى. قال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تُلْهِكُمْ ءَأْمْوَالُكُمْ﴾ [المنافقون: الآية ٩] الآية.

فصار العبد بذلك من أهل الهجرة إلى ربه، والسفر إلى حضرات قدسه، فكفر الله تعالى عنه بالقصد إلى زيارته مرة واحدة في عمره ما بقي منه، وما فاته فيه من الهجرة عن الأوطان، وهجران الأهل والخلان حباً لربه، واعلم أنه تعالى لو لم يعين فرائضه على عباده لما صحت منهم عبادته، لأن لافتراضه تميز المطيع الممثل للأمر ممن ليس كذلك، ولئلا يكون الإنسان جاهلاً بما هو فرض عليه، فمهما فعل فإنه لا يعرف أنه مما رقى بالعبودية إلى ربه.

سر القدر

يشيرون به إلى أن حكم الله تعالى في الأشياء، وعليها، إنما هو بها. وتقرير ذلك: هو أنه لما كان القضاء عبارة عن حكم الله في الأشياء على ما أعطته من المعلومات، مما هي عليه في نفسها. والقدر توقيت ما هي عليه الأشياء في عينها من غير مزيد، فما حكم القضاء على الأشياء إلا بها، وهذا هو عين سر القدر ﴿لَئِن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ﴾ [ق: الآية ٣٧] الآية، ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَلِغَةُ﴾ [الأنعام: الآية ١٤٩]. فالحكم في التحقيق تابع لعين المسألة التي يحكم فيها بما يقتضيه ذاتها. فالمحكم عليه بما هو فيه حاكم على الحاكم أن يحكم عليه بذلك، وكل حاكم محكوم عليه بما حكم به، أن يحكم به، كان الحاكم من كان، فتحقق هذه المسألة، فإن القدر ما جهل إلا لشدة ظهوره فلم يعرف، وكثر فيه الطلب والإلحاح.

قال تعالى: ﴿وَمَا نُزِّلَهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ [الحجر: الآية ٢١]، وهو الاستحقاق الذي يطلبه الخلق، فإن الله أعطى كل شيء خلقه، فينزل بقدر ما يشاء، وما يشاء إلا ما علم فحكم به، وما علم إلا ما أعطاه المعلوم. فالتوقيت في الأصل للمعلوم،

والقضاء، والعلم، والإرادة، والمشئة كل ذلك تابع للقدر.

فسر القدر من أجل العلوم، وما يفهمه الله إلا لمن اختصه بالمعرفة التامة. فالعلم به يعطي الراحة الكلية للعالم به، ويعطي العذاب الأليم للعالم به أيضاً، إلا لمن أشهده الله عينه الثابتة، لأنه من أكابر السعداء. فهذا الشخص يسميه شيخنا: صفاء خلاصة خاصة الخاصة، كما ذكر ذلك في (الفص الشيثي) من كتاب «فصوص الحكم»^(١)، فكان العلم بسر القدر يعطي النقيضين، وبه وصف الحق نفسه بالغضب والرضى، وبه تقابلت الأسماء الإلهية. فحقيقته تحكم في الوجود المطلق والمقيد لا يمكن شيء أتم منها، ولا أقوى ولا أعظم لعموم حكمها المتعدي وغير المتعدي. قال تعالى: ﴿وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [الأنعام: الآية ١١٧] أي بالذين أعطوه العلم بهدايتهم في حال عدمهم بأعيانهم الثابتة. فأثبت أن العلم تابع للمعلوم، فمن كان مؤمناً في ثبوت عينه وحال عدمه ظهر بتلك الصورة في حال وجوده. وقد علم الله ذلك منه أنه هكذا يكون، فلذا قال الله تعالى: ﴿وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [الأنعام: الآية ١١٧] فلما قال هذا قال أيضاً: ﴿مَا يُبَدِّلُ الْقَوْلَ لَدِيَّ﴾ [ق: الآية ٢٩] لأن قولي على حد علمي في خلقي: ﴿وَمَا أَنَا بِظَلْمٍ لِلْقَبِيلِ﴾ [ق: الآية ٢٩] أي ما قدرت عليهم الكفر، الذي يشقيهم ثم طلبتهم بما ليس في وسعهم أن يأتوا به، بل ما علمناهم إلا بما أعطونا من نفوسهم مما هم عليه، فإن كان ظلماً فهم الظالمون، ولذلك قال: ﴿أَنْفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [البقرة: الآية ٥٧] فما ظلمهم الله، فافهم ما ذكرنا تعرف سر القدر، فقد أوضحنا لمن علم.

سر الكمال والأكمالية

يشيرون به إلى أن الكمال الأسمائي لا يوجب للذات نقصاً. وتقرير ذلك هو: أن الحق تعالى له كمال ذاتي لا يتوقف ظهوره على غيره تعالى، وله كمال أسمائي يتوقف ظهوره على غيره تعالى، إيجاد العالم، كما سيأتي إشباع القول في الكمالين في باب الكاف. فالذي ينبغي أن تعلمه ههنا أن الكمالين هما من حيث التعيين أسمائيان، وذلك أن الحكم من كل حاكم، أي حاكم كان لا بد وأن يكون مسبقاً بتعيين المحكوم عليه في تعقل الحاكم، فلولا تعقل الحق قبل إضافة الأسماء إليه وامتيازته بغناه في ثبوت وجوده له عن سواه لما حكم بأن له كمالاً ذاتياً، ولا شك أن كل تعين يتعقل للحق، فإنه اسم له، فإن الأسماء ليست عند المحقق إلا ما عرفته في بابها من كونها تعيينات الحق، فإذا كل كمال يوصف به الحق فإنه يصدق عليه أنه كمال أسمائي من هذا

(١) للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي وقد سبقت الإشارة إليه.

الوجه . وأما من حيث انتشاء أسماء الحق من حضرة وحدته فهو من مقتضى ذاته ، فإن جميع الكمالات التي يوصف بها هي كمالات ذاتية ، وإذا تقرر هذا فنقول : من كان له هذا الكمال من ذاته ، فإنه لا ينقص بالعوارض ، واللوازم الخارجة في بعض المراتب بمعنى أنها تقدح في كماله ، ولا جائز أن يتوهم في كماله نقص أيضاً ، بحيث يكمل بها بل قد يظهر بالعوارض واللوازم في بعض المراتب وصف أكملية ، ومن جملتها معرفة أن هذا شأنه .

سر الربوبية

هو ما أشار إليه سهل^(١) بقوله : «إن للربوبية سرّاً لو ظهر لبطلت الربوبية» ، وتقرير ما ذكر هو أن المربوب لما كان هو الذي يبقى على الرب ربوبيته لكون الربوبية نسبة بين الرب والممكن ، كما عرفت في باب أغمض المسائل من أن الأعيان معدومة في نفسها ، فلو ظهر هذا السر للخلق لبطل عندهم ما يترتب عليه الربوبية .

سر سر الربوبية

يشيرون به إلى سر هو أعلى من هذا السر الذي ذكر للربوبية ، فهو سرُّ السرِّ المفهوم منها . وتقريره : هو أن الربوبية ، وإن كان تحققها متوقفاً على المربوب الذي هو عين معدومة في نفسها ، لكنه لما كان مظهراً لربه الظاهر بأحكام تعييناته التي هي الأعيان الثابتة لم يصح لأجل هذا أن تبطل الربوبية ، لأنها نسبة بين الرب والقائم بربه ، وبهذا الاعتبار يطلق على العبد بأنه موجود عند من أطلق عليه اسم الموجود من أهل الله ، لا كما يفهم من ليس له هذا الكشف العالي الذي هو أغمض العلوم ، كما عرفت في باب أغمض المسائل من أنه لا وجود إلا لله وحده ، وأن الأعيان معدومة لنفسها ، بل عينه ما زالت معدومة ، لا يصح غير ذلك بل معنى كونه موجوداً في ذوق الكمال هو أنه ظهر الوجود الحق به ، وبأحكامه ، فلما صار مظهراً للوجود الحق صار يسمى موجوداً بهذا المعنى . فالحاصل هو أنه لما كان سر الربوبية الذي ذكره سهل هو أن تحقق الربوبية يتوقف على العين المعدومة ، فلو ظهر هذا السر لبطلت الربوبية لبطلان

(١) هو أبو محمد ، سهل بن عبد الله بن يونس بن عيسى بن عبد الله بن رفيع التستري ، أحد أئمة القوم (الصوفية) وعلمائهم والمتكلمين في علوم الرياضات ، والإخلاص ، وعيوب الأفعال ، صحب خالد محمد بن سوار ، وشاهد ذا النون المصري أثناء خروجه إلى مكة في سنة ثلاث وسبعين ومائتين . توفي سهل سنة ثلاث وثمانين ومائتين . من كلامه : «الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا وإذا انتبهوا ندموا وإذا ندموا لم تنفعهم الندامة» . (الطبقات الكبرى للإمام عبد الوهاب الشعراني ، ص ١١٢ طبعة دار الكتب العلمية - بيروت) .

ما يترتب عليه، إلا أنه لما كان قيام الربِّيَّة والمربوبة كلاهما بذات الحق لم يصح بطلان الربوبية، وظهور سر الربوبية يوجب بطلانها عند من لم يظهر له هذا السر الثاني المستتر في الأول، ولهذا كان الثاني هو المسمى بسر السر المفهوم من الربوبية، فكان سرها موجبا لإثباتها.

وقد بين الشيخ هذين السرَّين في بيتين كلاهما في الفتوحات^(١)، هما:

الرَّبُّ حَقٌّ، وَالْعَبْدُ حَقٌّ يَا لَيْتَ شِغْرِي مِنَ الْمُكَلَّفِ
إِنْ قُلْتَ عَبْدٌ فَذَلِكَ مَيِّتٌ أَوْ قُلْتَ رَبٌّ أَتَى يُكَلَّفُ

فيفهم مما ذكر الشيخ هنا أنك إذا نظرت إلى الرب وحده، أو العبد وحده بطلت الربوبية لبطلان المرئوب المعبر عن بطلانها بقوله: «إن قلت عبد فذاك ميت»، أما إذا نظرت إلى قيامه بربه وإلى كونه مظهراً له صح تكليفه، لأن المكلف عبد هو مظهر لرب، فثبتت الربوبية بظهور سرِّ سرِّها، فافهم ذلك، وتدبر معنى قول الشيخ أيضاً:

الْعَبْدُ عَيْنُ الْحَقِّ لَيْسَ سِوَاهُ وَالْحَقُّ عَيْنُ الْعَبْدِ لَسْتَ تَرَاهُ
فَانظُرْ إِلَيْهِ بِهِ عَلَى مَجْمُوعِهِ لَا تُفَرِّدْنَهُ فَتَسْتَبِيحَ حِمَاهُ^(٢)

سرائر الآثار

يعني بها بواطن الآثار الظاهرة في الكون، فإن جميع ما فيه ليس سوى آثار ظاهرة عن الحق تعالى، لا تقوم تلك الآثار إلا بسرائرها التي هي باطن كل أثر معنوي أو صوري ذلك الباطن هو الرابطة والرقيقة التي يحصل بها الإمداد مع الأناث، وصور تلك السرائر هي الستائر التي تفهم معنى الأسماء الإلهية من خلفها كما عرفت ذلك فيما تقدم.

السرار

يعنون به انمحاق السيار بالاتصال بنور الأنوار، وقد لا يطلع عليه، وعلى حاله غيره البتة، وإلى هذه الحالة هي الإشارة بقوله ﷺ: «لي مع ربي وقت لا يسعني فيه

(١) كتاب الفتوحات المكية للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي الذي سبقت الإشارة إليه [ج ٢ ص ٢٥٨].

(٢) الفتوحات المكية ج ٧ ص ٢٠٨، والأبيات جاءت فيه على النحو التالي:
فالحق عين العبد ليس سواه والحق غير العبد لست تراه
فانظر إليه به على مجموعِهِ لا تُفَرِّدْنَهُ فَتَسْبِيحَ حِمَاهُ
هذا هو الحق الصريح فأخلصوا لله منك عبادة تلقاه

غير ربي»، ويُروى: «لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل»^(١).
وقوله ﷺ حكاية عن ربه تعالى: «أوليائي تحت قبابي لا يعرفهم سواي»^(٢).

السرور

اسم للاستبشار جامع، أي: شامل للعبد في ظاهره، وباطنه، وسره، وعلانيته، وتفصيله، وجملته. وهو على قسمين:

سرور الأعمال: ويعني به السرور الناشئ عن صالح الأعمال المشار إليها بقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَوْقَتْ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ﴾ [الحاقة: الآية ١٩] إلى قوله: ﴿مَسْرُورًا﴾ [الانشقاق: الآية ٩].

سرور النظارة: ويقال: سرور النظارة، ويراد به السرور الحاصل لأهل النظر إلى وجه الله الكريم، المشار إليه بقوله تعالى: ﴿وَلَقَنَّهُمْ نَصْرَةً وَسُرُورًا﴾ [الإنسان: الآية ١١].

والسرور الأول: أعني سرور الأعمال يحصل أيضاً في هذه الحياة الدنيا، لمن كوشف بثمرات صالح أعماله.

وأما السرور الثاني: فيحصل في هذه الدنيا لمن فاز بقرب الحق، وصار مسرور النظارة، وهو سرور النظارة. سمي بذلك لما يحصل لوجوه النظارة من النظارة عند نظرهم إلى وجه ربهم الكريم في دار النعيم. قال تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ﴾ [القيامة: الآية ٢٢] الخ.

سعة القلب

يشار به إلى معنى ما جاء في الكلمات القدسية من قوله تعالى: «ما وسعني أرضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي»^(٣).

فسعة القلب، الذي وسع الرب، عبارة عن سعته البرزخية الجامعة بين الوجود والإمكان الخصيصة بحقيقة الإنسان الحقيقي الذي عرفته، وهو الكامل بالفعل الذي هو قلب الجمع والوجود، كما سيأتي.

(١) أورده السيوطي في شرح سنن ابن ماجه، حديث رقم (٤٢٣٩) [ج ١ ص ٣١٣]، وأورده المناوي في فيض القدير [ج ٤ ص ٦].

(٢) أورده المناوي في التعاريف [ج ١ ص ١] والجرجاني في التعريفات [ج ١ ص ٢٩٥].

(٣) هذا الحديث سبق تخريجه.

السفر

عبارة عن توجه القلب إلى الله تعالى، بالذكر على اختلاف مراتبه التي عرفتها، والأسفار أربعة:

الأول: عبارة عن أخذ الإنسان في التوجه من ظاهر النفس الملهمة فجورها وتقواها بترك مألوفاتها، وعاداتها إلى المقام الذي يظهر له ظاهر الوجود الواحد.

الثاني: عبارة عن أخذ الإنسان في التوجه من ظاهر الوجود إلى باطنه بنفي كل عائق، وقطع كل عائق.

الثالث: عبارة عن أخذ الإنسان في التوجه عن التقييد بالضدين الظاهري والباطني إلى حضرة جمع الجمع بين الظاهرية والباطنية والأولية والآخرية.

الرابع: هو التوجه من حضرة جمع الجمع، ومقام قاب قوسين الذي هو مقام الكمال إلى حضرة الكمالية، ومقام أو أدنى.

سقوط الاعتبارات

هو اعتبار الذات بوصف، كما عرفت ذلك في باب الأحذية من كونها اعتبار سقوط الاعتبارات عن الذات، فإن الحق تعالى من حيث ذاته، لا اسم يعينه، ولا وصف ينعته، ولا رسم يميزه، ولا شهود يضبطه، ولا عقل يدركه، وإنه لا إحاطة به علماً وشهوداً بحال، وإنما يتعلق الإدراك من حيث تعينه سبحانه في مرتبة أو مظهر أو حال أو حيثية، أو اعتبار. وكل ما انضبط للعالم به بتعينه من إحدى الوجوه المذكورة ظهر وتعين له من مطلق الذات بحسب حال المتجلي له، فإن أحوال الإنسان كما لا تنتهي إلى غاية تقف عندها، فكذلك لا تنهى تعيينات الحق وتنوعات ظهوراته للإنسان بحسب أحواله التي هي تعيينات مطلق ذات الحق، وتعددت ظهوراته.

السكينة

فعيلة من السكون، الذي هو وقار، لا الذي هو فقد الحركة، وهي في هذه الطريق عبارة عما تجده النفس من الطمأنينة عند تنزل الغيب. وقيل: السكينة خلصة لذيدة تثبت زماناً، أو خلصات مثالية لا تنقطع حيناً من الزمان.

وقيل: السكينة سكون النفس تحت ورود الهواجم.

وقيل: السكينة كمال الطمأنينة بوعد الحق، وقيل: الحق، فإنه هو الصدق الذي يجب على النفس الاتصاف بالسكون إليه على وجه المبالغة المعبر عنها بالسكينة.

الشكر

غيبة بوارد قوي، والمراد بالغيبة: عدم الإحساس، كما سيأتي. فمن غاب بوارد قوي سمي سكراناً، وذلك أن العبد إذا كوشف بنعت الجمال الذي عرفته في باب تجلي الأفعال حصل له السكر وطرب الروح، وهام القلب، فإذا عاد من سكره سمي صاحياً، والصحو مختص بأهل السماع، فإن السكران لا يسمع ولا يفهم، كما أن السكر حال صاحب الرؤية عندما ينقهر تحت سلطنة الجمال.

ولهذا أنشدوا:

فَصَحْوُكَ مِنْ لَفْظِي هُوَ الْأَضْلُ كُلُّهُ وَسُكْرُكَ مِنْ لَخْظِي يُبِيحُ لَكَ الشُّرْبَا
فَمَا مَلَّ سَاقِينَا، وَمَا مَلَّ شَارِبٌ عِقَارَ لِحَاظِ كَاسِهِ يُسَكِّرُ اللَّبَّاءَ^(١)

وما يخفى أن الصحو والسكر بعد الذوق والشرب، وقد يعني السكر رؤية الغير والغيرية، ويقابله صحو الجمع كما سيأتي. وقد يفسر السكر بأنه حالة للنفس ترد عليها من عالم القدس تؤدي بها إلى ما هي بصدده من النظام المتعلق بعالم الأجسام، بحيث يوجب الاختلال في الحركات والسكنات. ويقال: الصحو، ويراد به الرجوع عن تلك الحالة، بحيث يزل ذلك الاختلال الواقع في النظام والعود إلى ما كان عليه بالتمام.

السلوك

في اصطلاح الطائفة عبارة عن الترقى في مفاتيح القرب إلى حضرات الرب فعلاً وحالاً، وذلك بأن يتحد باطن الإنسان وظاهره فيما هو بصدده، مما يتكلفه من فنون المجاهدات وما يقاسيه من مشاق المكابدات، بحيث لا يجد في نفسه حرجاً من ذلك. وإلى هذا المعنى أشار سيدي عمر بقوله:

فَنَفْسِي كَانَتْ قَبْلَ لَوَامَةٍ مَتَى أُطْعِمَهَا عَصْتِ أَوْ تُغْصِي^(*) كَانَتْ مُطِيعَتِي
فَعَادَاتٍ وَمَهْمَا حَمَلْتَهُ تَحَمَّلْتِ هِ مِئِي وَإِنْ خَفَّفْتِ عَنْهَا تَأَذَّتِ^(٢)

السماع

حقيقة الانتباه لكل بحسب نصيبه فهو، أعني السماع، حادٍ يحدو بكل أحد إلى

(١) لم أعر على قائل هذه الأبيات.

(*) في ديوان عمر بن الفارض المطبوع [أو أعطي عنها].

(٢) ديوان ابن الفارض، الثانية، ص ٤١، طبعة دار الكتب العلمية - بيروت.

وطنه، أي يتنبه كل أحد منه إلى المقصود الخاص.

سماع العامة

تنبيههم على امتثال الأمر.

سماع الخاصة

شهودهم الحق تعالى في كل مسموع ومبصور، لأنهم لا يسمعون إلا بالحق، وفي الحق، وللحق، ومن الحق.

السماع بالحق: هو سماع من لم تبق فيهم بقية من عالم النفس، فهم يسمعون بقيومية الله تعالى مع طهارتهم من أرجاس النفوس.

السماع في الحق: هو سماع من يشاهد جمعيته تعالى لكل كمال، فهو لا يسمع شيئاً من الكمالات منسوبة إلى غيره تعالى، بل إليه سبحانه لتفرده بالكمال لذاته تعالى.

السماع للحق: هو سماع من يشهد بأن جميع ما يسمعه من الترغيب في بذل النفس، والغرض، والمال، وغير ذلك، إنما هو مبدول للحق لا لشيء سواه.

السماع من الحق: هو سماع من يأخذ الخطاب من الله تعالى أخذ الإبقاء بالمشروع، وعلى الحد الجائز قبوله من الوجه الذي يسمع منه أهل الحقيقة، وإليه أشار سهل^(١) بقوله: منذ ثلاثين سنة أسمع من الله، والناس يظنون أنني أسمع منهم، ولأجل أن سماعهم إنما هو من محبوبهم الحق تعالى، أنشد قائلهم:

مِنْ كُلِّ مَعْنَى لَطِيفٍ أَسْتَقِي قَدْحاً وَكُلُّ نَاطِقَةٍ فِي الْكُونِ تُطْرِبُنِي^(٢)

وذلك لأن سماعهم لما كان من المحبوب الحق صار الطرب حاصلًا من كل ناطق، وليس السماع مختصاً بإنشاد الشعر بالألحان وبالسماع بها، بل إنما هو اعتبارات يفهمها أهل السماع من السالكين، ومعان يتمنعها أهل القلوب المشرقة بنور القرب من جناب القدس، ولهذا تشغلهم تلك اللذات الروحانية الواصلة إلى أرواحهم عن لذات المحسوسات، والموهومات، والمعقولات.

سمع الحق

ويسمى عبد السميع، ويعني به من تحقق بمظهرية الاسم السميع، وهو الإنسان

(١) سهل التستري، سبقت الإشارة إليه.

(٢) لم أعثر على قائل هذا البيت والأغلب أنه للمصنف كنى عن نفسه بقوله: أنشد قائلهم.

الذي يسمع كلام الله من كل أثر في الأكوان لتحقيقه بمظهرية الاسم السميع، ولهذا يسمع كلام الله من كل كائن، إذ كانت الكائنات كلها إنما هي آثار ظاهرة عن القول الإلهي بموجب قوله: «كن»، ولأنه لا ينقطع ذلك القول أبداً بحكم الإمداد مع الآتات، فهو أعني صاحب السمع الكامل يسمع كلمة واحدة بل حرفاً واحداً كل الذات الأقدس به لسان تحدث نفسها في نفسها بجميع ما تتضمنه من حيث تعيينها الأول وأحديتها.

السمع الكامل

هو سمع الحق كما عرفت.

سمع العالم

هو سمع الحق الذي عرفته، فإنه إنما كان سمع الحق لتحقيقه بمظهرية الاسم السميع، فلهذا هو سمع العالم، إذ لا سمع إلا باسمه السميع تعالى.

السوسة

معرفة تدق عن العبارة.

السوى

هو الغير. السوى: بطون الحق في الخلق، والخلق في الحق.

سؤال الحضرتين

يعني به ما عرفته في باب حضرة الطلب من أن كل واحد من حضرتي الوجوب والإمكان تطلب الظهور بالأخرى.

سواد الوجه

في الدارين.

سُئِلَ بعضهم عن الفقر فقال: هو سواد الوجه في الدارين، وسُئِلَ بعض الأكابر عن التصوف، فقال: هو إسقاط الجاه وسواد الوجه في الدنيا والآخرة.

وقال سيدي عمر رضي الله عنه:

وَجِثْتُ بِوَجْهِ أَبْيَضٍ غَيْرِ مُسْقِطٍ لَجَاهِكَ فِي دَارِيكَ خَاطِبَ صَفْوَتِي^(١)

(١) ديوان ابن الفارض، الثانية، ص ٣٣، طبعة دار الكتب العلمية - بيروت.

فقيل: معنى السواد المذكور في الدارين هو رؤية المرء سقوط قدره وتفاهة قيمته وحقارة منزلته في الدنيا والآخرة، فهو لا يرى له عملاً منجياً في الآخرة، ولا على أحد في الدنيا، وذلك لتحققه بفقر الصوفية، وهو الانحباس في بند التجريد الذي عرفته بأنه المقام الذي يببّد فيه كل ما سوى الحق تعالى، أي: يعدم، وقد يتحقق صاحب هذه الحالة بالفقر الحقيقي، الذي هو فقد الأنانية في وجود حقيقة الحقائق، وقد يرى سواد وجهه، وهو ظلمة عدمية في الدارين، أي في الدنيا والآخرة.

وقال «صدر الدين الرومي»^(١) قدس الله سره، وقد سُئِلَ عن معنى سواد الوجه في الدارين، فقال: وجه الكامل لكونه مواجهاً لحضرة الغيب، وهي تشبه الظلمة، وذكر الشيخ في «الفتوحات» أنه قال بعضهم: العارف مسود الوجه في الدنيا والآخرة، وهو مذكور في كتاب «البياض والسواد».

قال الشيخ: والوجه هنا يراد به حقيقة العبد، وذاته، وعينه.

وقال: إن المراد بذلك بقاؤه مع رؤية عبوديته مستصحباً الحال فيها، بحيث لا يرى له ربوبية بوجه من الوجوه، ولا بنسبة من النسب.

السير المحبي

هو الذي يتقدم فيه السلوك على الجذبة، والفناء على البقاء.

السير المحبوبي

هو الذي يتأخر فيه السلوك عن الجذبة، وكذا البقاء الأصلي على الفناء.

(١) هو صدر الدين محمد بن إسحاق، نسبته إلى قونية من تركيا وفيها ولد وتوفي سنة ٦٧٢هـ وهو من كبار تلاميذ الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، وهو من شراحه ومن متابعين مدرسته في وحدة الوجود. من مؤلفاته: «إعجاز البيان في تأويل أم القرآن» نقوم بتحقيقه، و«مفتاح الغيب» و«النصوص في تحقيق الطور المخصوص».

باب الشين

الشاهد

هو ما تعطيه المشاهدة من الأثر في قلب المشاهد، وهو على حقيقة ما يضبطه القلب من صورة المشهود، ولما كانت المشاهدة في اصطلاحهم عبارة عن شهود الحق من غير تهمة اصطلاحوا بلفظ الشاهد على ما يشهد للعبد، وهو المراد بقولهم: الشاهد ما تعطيه المشاهدة من الأثر في قلب المشاهد، فإن من شاهد الحق فإن حاله لا يكون كحال من لم يشاهده، وذلك الأثر إما حصول علم لدني، فيقال: فلان شاهده على حصول المشاهدة العلم الحاصل له بعد أن لم يكن، وإما وجد فيقال: فلان شاهده الوجود، وإما حال أو غير ذلك.

وقالوا: علامة من شاهد الحق هو شاهده، أي أنه إذا شاهد الحق، فإن شاهده ظهور أثر الحق عليه، مثل: أنه إذا شاهد ظهوره في غاية حسن الهيئة والجمال، أو في غاية الهيبة والجلال، حتى لم يؤثر فيه لا جمال تلك، ولا جلال هذه بوجه، فذلك هو الشاهد له على فناء نفسه وبقائه بربه، ومن أثر فيه ذلك فهو شاهد عليه ببقاء نفسه وقيامه بأحكام بشريته، فهذا هو معنى قولهم: علامة من شاهد الحق هو شاهده، أي إما شاهد له أو شاهد عليه.

الشجرة

يعنون بها في اصطلاحهم: الإنسان الكامل المشار إليه في آية النور، وهي: الشجرة المباركة الزيتون التي لا شرقية ولا غربية لاعتدالها بين طرفي الإفراط والتفريط في الأقوال والأفعال والأحوال، ويطلقونها على الأسماء الإلهية لتشاجرهما وتقابلها كالغفور والمنتقم، والضار والنافع، والمعطي والمانع، وذكر الشيخ^(١) في كتابه المسمى «بالمبشرات» أنه رأى رسول الله ﷺ في المنام قال: فقلت له قول الله: ﴿يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ﴾ [النور: الآية ٣٥] الخ، ما هذه الشجرة؟ فقال ﷺ: «كنى عن نفسه

(١) أي الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي.

سبحانه، ولهذا نفى عنها الجهات»، والغرب والشرق كناية عن الفرع والأصل، فهو خالق المواد وأصلها، ولولا هو لما كانت مادة في كلام طويل وتفصيل واضح، وكان قبل أن يقول هذا الكلام يقول لي: أنت تعرف ما هي الشجرة، وما كان لي علم بها، فلما قال لي: أنت تعرفها وجدت العلم بها في نفسي عند قوله: أنت تعرفها، وكنت أقول له: نعم أعرفها، وأحب أن أسمعها من فيك ﷺ فكان يقول لي ما ذكرت، واستيقظت.

الشرب

هو أوسط التجليات كما أن الذوق أولها، كما عرفت، وأن الرِّي آخرها، كما مر.

الشريعة

ميزان كل عادل يأتي به الخليفة الكامل من جانب حقيقته ليحفظ به حكم الوحدة والعدالة، على طرق خلقيته الذي يتعلق به جانب بنوته في نفسه أولاً، وفيمن يأخذ المدد الوجودي بواسطته ثانياً، وذلك لثلاث تعتوره الأحكام الإمكانية، والآثار المتكثرة النفسانية، والشيطانية، فهذا الميزان الكلي هو المسمى، شريعة، وقد يطلقون الشريعة ويعنون بها الأمر بالتزام العبودية ويقولون: الحقيقة، ويعنون بها: مشاهدة الربوبية بمعنى أنه تعالى هو الفاعل في كل شيء، فالشريعة جاءت بتكليف الخلق، والحقيقة إنبات عن تصريف الحق والشريعة أن تعبدته والحقيقة شهود لما قضى أن تشهدته. والشريعة قيام بما أمر، والحقيقة شريعة أيضاً من حيث أن المعرفة به، سبحانه وتعالى، وجبت أيضاً بأمره.

شروط الإرادة

هي خمسة:

أولها: أن يخرج الإنسان عن عاداته لا كيف ما كان، بل عما يقتضيه عادات الطبع ورعونات النفس، وتوجه دواعي الهوى، إلى الاقتدار بوظائف الشرع، مطيعاً للأوامر والنواهي الإلهية، بحيث لا تبقى فيه معاوقة عن الامتثال لما دعي إليه.

وثانيها: أن ينصرف الإنسان عما لا يصح له أن يعد مريداً إلا بالصرف عنه وهو أن لا يتزين بين الناس بشيء من وظائف العبادات أو كريم العادات التي جرت عليها عادة أهل الإرادة في الاتصاف بها.

وثالثها: صدق القصد بأن لا يشوب إخلاصه رياء ولا سمعة ولا ميل إلى

الصيت، فهو يوشك أن يصير مريداً صادقاً في قصده الدخول في هذا الأمر الجليل والشأن الخطير، الذي هو طلب الحق تعالى، فإن من لم يصير كذلك فليس بمريد، بل إنما هو مرتد، لأنه قد استبدل عما يفعل من الخير الذي لا ينبغي أن يبتغي به إلا وجه الله تعالى ولا وجه غيره، ولهذا قلت:

فَكُنْ مُرِيداً صَادِقاً سَابِقاً إِلَى رِضَى الرَّحْمَنِ فِي سَيْرِهِ
وَلَا تَكُونَنَّ مُرِيداً خَالِياً مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ وَمِنْ خَيْرِهِ

ورابعها: الإقبال على الله بالكلية، وذلك بأن يتلافى كل تفريط، بحيث لا يترك فريضة تفوته كما فاتته الفريضة السالفة، حتى ينصلح من قلبه بنشاطه في عبادته لربه ما أفسدته الغفلة من ذلك، فيتدارك كل فائت ويعمر كل خراب؛ بأن لا يخلي وقتاً من عمل مقرب، ولا نفساً من أنس متطرب.

وخامسها: أن لا يحتمل الإنسان الموصوف بصفة الإرادة لله تعالى داعية، تدعو إلى نقض عهد، ولا يصبر على صحبة ضد، ولا يقعد عن الجد بحال.

شرط التحقق بتجلي الحق في الأفعال

هو زوال انحرافات كثيرة للنفس لظهور عدالة وحدتها على ما أوضحناه في باب التجلي الفعلي.

شرط التحقق بالتجلي الصفاتي

هو التجرد عن أحكام جميع المراتب الكونية ومظاهرها.

شرط التحقق بتجليه الذاتي

لما كان مجلى حقائق أسماء الذات، إنما هو التعيين الأول لم يصح أن يبرق بارقة من تجليح الذاتي الأقدس، إلا لمن تقدس بالانفراد عن جميع أحكام التكثرات وحقائق التميزات الأسمائية والصفاتية، وذلك الانفراد إنما يحصل بالبقاء بعد الفناء، وقد عرفته.

شعب الصدع

ويقال: صدع الشعب، ويقال: جمع الفرق، وفرق الجمع. ويشيرون بذلك إلى تفرقة الجمع، وجمع التفرقة، فإن الشعب من الوادي ما اجتمع منه طرف، وتفرق منه آخر، فإذا نظر إليه من جانب الاجتماع، فإنما هو اثنان اجتماعاً، وإذا نظر إليه من

جانب الافتراق، وإنما هو واحد تفرق، فلأجل ما في الشعب من هذين الاعتبارين صار من الأضداد، فتقول: شعبت الشيء إذا جمعته، وشعبته إذا فرقته، فقولهم: شعب الصدع يعنون به جمع المفرق، أو قل وصل الفصل، فإن الصدع: الشق، والفصل: القطع.

وقولهم: صدع الشعب، يعنون به فرق الجمع، فإن الأمر ليس هو جمع فقط، ولا فرق فقط، بل الأمر جمع وفرق، كما قال في «الفصوص»^(١):

جَمَعٌ وَفَرَّقٌ فَإِنَّ الْعَيْنَ وَاحِدَةٌ . وَهِيَ الْكَثِيرَةُ لَا تُبْقِي وَلَا تَذَرُ

إما أنه جمع فبحسب التعيين الأول الذي عرفت بأنه مقام أحدية الجمع، وأول رتب ظهور الذات الذي ليس فيه تفرق ولا تكثر بوجه، إذ ليس هناك إلا ذات واحدة مندرج فيها نسب، وأحديتها التي هي عين الذات الواحدة، بحيث أن الذات تعلم نفسها في هذه المرتبة الأولى التي هي أول رتب ظهورها بما تشتمل عليها ذاتها من النسب التي منها كمالها الذاتي، وكمالها الأسمائي الذي ستعرفهما، وما يقتضيه الكمال الأسمائي من المراتب التي هي من جملة هذه النسب.

وأما الفرق فبحسب التعيين الثاني، الذي هو ثاني رتب الظهور المسمى بحضرة الألوهية، وبمرتبة الألوهية، وجمع الجمع وبمقامه، وبحضرة قاب قوسين، ومجمع البحرين اللذين دون مقام أحدية الجمع، ومقام «أدنى». فإن الشؤون المندرجة في الوحدة إنما تظهر بتصوير الأوصاف، وبحكم الامتياز والغيرية في هذه المرتبة، فهذا التعيين الثاني، والمرتبة الثالثة هي التي باعتبارها ينصدع الشعب، وينفطر التمام الشمل، كما كان الأمر على العكس باعتبار التعيين الأول، والمرتبة الأولى التي باعتبارها يتشعب الصدع، ويلتئم فطور الشمل.

الشفع

مرتبة الخلق، أقسم الحق تعالى بالشفع والوتر، إذ كانت الحقية والخلقية إنما تتحقق بهما، فبالوتر علمنا وجود الذات، وبالشفع هو الخلق، ظهرت حقائق الأسماء التي هي الخالق والباريء والمصور وغير ذلك.

الشكر

أحد أقسام الأخلاق التي عرفت أنها لطالب الحق بمنزلة الأركان للصلوات.

(١) كتاب «فصوص الحكم» للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، وقد سبقت الإشارة إليه.

وأول الأركان: الصبر، ثم الشكر، لأن في الصبر الثبات على الطاعة، وترك المعصية، وفي الشكر الاعتراف بأنعام المنعم.

والشكر في اللغة: الثناء على المنعم، بما يدل على أن الشاكر قد عرفه، واعترف له بها وبحسن موقعها عنده مع حضور قلبه له لأجل ذلك.

وقيل: الشكر هو ملاحظة المرء لما أنعم الله به عليه من إعطائه ما ينبغي، وصرف ما هو من المكروه كذلك، سواء كان الإعطاء والمنع راجعين إلى ما يتعلق بالنفس أو البدن، أو الدنيا والآخرة مع تحريك الآلة التي هي المعبرة عن ذلك بذلك.

وقال أبو إسماعيل الأنصاري^(١): «الشكر: اسم لمعرفة النعم، لأنها السبيل إلى معرفة المنعم، ولهedy الله سبحانه، الإسلام، والإيمان شكراً في القرآن، ومصداق ما ذكره الشيخ: ما روي أن داود عليه السلام قال: «يا رب، كيف أشكرك، والشكر نعمة أخرى منك أحتاج عليها إلى شكر آخر».

فأوحى الله إليه: يا داود إذا علمت أن ما بك من نعمة فهي مني، فقد شكرتني، وإن لم تذكر ذلك بلسانك.

وهذا هو الشكر له تعالى، على نعمه التي لا تحصى، فمنها الشكر على نعمة التخلق أولاً، ثم الشكر له على نعمة الهداية والتوفيق ثانياً، ثم على التأييد في أداء الحقوق ثالثاً، ثم على البلوغ إلى رتبة التحقق رابعاً، ويندرج في الشكر: الصدق، والتواضع، والحياء، والخلق، والإيثار، والكرم، والفتوة، لأن هذه الأوصاف أوصاف الأشراف الذين اعترفوا بالنعمة فتخلقوا بما ذكرنا شكراً للمنعم بها.

الشهود

هو الحضور مع المشهود، ويطلق أيضاً بمعنى الإدراك الذي يجتمع فيه الحواس الظاهرة والباطنة، وتتحد في إدراكها، وقد عرفت فيما تقدم أن الموجب لاتحادها نور من جناب المشهود، يمحو ظلمة حجابيتها ويقوم مقامها فيرى الحق بنوره، ويفنى كل ما سواه بظهوره، وقد أشبعنا القول في كيفية ذلك في باب توحد القوى والمدارك.

شهود المتوسطين

يشيرون به إلى مقام المتوسط بين المرید والمنتهي، وذلك لأن المرید يتجلى له الحق في ابتداء الأمر في المظهر الحسي، ثم في تجليه الظاهري الذي عرفته، فلا يرى

(١) سبقت ترجمته.

المظهر، بل يغيب عنه عند شهوده وحدة التجلي الوجودي الظاهري، وإنما كان هذا هو شهود المتوسطين لأنه فناء، فإذا أعقبه البقاء بالله كان ذلك شهود أهل النهاية، وما بين أهل البداية والنهاية هو الذي يعد مقام التوسط.

شهود المنتهين

هو أعلى مراتب الشهود، وهي رؤية المجمل في المفصل، والمفصل في المجمل، بحيث يرى كل شيء، فلا ينحجب برؤية الحق عن الخلق بالاستهلاك فيه تعالى، ولا ينحجب برؤية الخلق عن رؤيته تعالى، وهذا هو القائل:

فَالْعَبْدُ عَيْنُ الْحَقِّ لَيْسَ سِوَاهُ وَالْحَقُّ عَيْنُ الْعَبْدِ لَسْتُ تَرَاهُ
فَانظُرْ إِلَيْهِ بِهِ عَلَى مَجْمُوعِهِ لَا تَفْرِدْنَهُ فَتَسْتَبِيحَ حِمَاهُ^(١)
وقال أيضاً^(٢):

شَهِدْتَ ذَاتِكَ فِينَا وَهِيَ وَاحِدَةٌ كَثِيرَةٌ ذَاتُ أَوْصَافٍ وَأَسْمَاءِ
وَنَحْنُ فِيكَ شَهِدْنَا بَعْدَ كَثْرَتِنَا عَيْنًا بِهَا اتَّحَدَ الْمَرْتَبِيُّ وَالرَّائِي

شهود المفصل في المجمل

يعنون به كمال جلال الذات الأقدس، الواحد الأحد، وهو ظهوره لنفسه بجميع اعتبارات واحديته ومقتضياتها، وخصائصها، مندرجة جميعها في عين وحدته على نحو ما ظهرت، وتظهر صورها، مفصلة في المراتب إلى الأبد. وكأن الذات الأقدس بهذا الظهور له والشهود في مجلى عين البرزخية الأولى في المرتبة الأولى غنى عن العالمين بظهورهم التفصيلي في المراتب إلى الأبد لحصول علمه بهم، وشهوده إياهم بجميع أحكامهم، ومقتضياتهم عند اندراجهم في شهود مفصل في مجمل، وذلك كما يشاهد العاقل بعين بصيرته في النواة الواحدة من الأشجار والثمار والأوراق والبذور ما لا يعد ولا يحصى اعتبار تفنناته وتعيناته، فهذا هو شهود المفصل في المجمل والكثرة في الوحدة.

شهود المجمل في المفصل

هو شهود الوحدة في حضرة الواحدية، بحيث تظهر الذات الواحدة لذاتها من

(١) سبق الحديث عن هذين البيتين وهما للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي.

(٢) أي صاحب البيتين السابقين، وهو الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي.

حيث تفصيل اعتباراتها، وحقائق تميزاتها مضافة إلى المراتب من حيث كل فرد، فرد من أفراد، مظاهر شؤونها التي هي اعتبار الواحدية.

شواهد الحق

يعنون بها حقائق الكائنات، فإنها تشهد بوجود المكون.

شواهد التوحيد

هي شواهد الحق من حيث أنها تشهد بتوحيده تعالى.

قال أبو العتاهية:

ففي كل شيء له آية تدل على أنه الواحد

وقال الشيخ في الفتوحات: وأنا أقول:

وفي كل شيء له آية تدل على أنه عينه

شواهد الأسماء

هي شواهد الحق أيضاً، وهي أعيان الممكنات، فإن وجود المخلوق شاهد بوجود الخالق والرازق، وعلى هذا فقس الحال في المصور والمحيي والمميت والهادي والمضل، تجد الموجودات بأسرها منسوبة إلى الأسماء، وشاهدة لها. فلهذا كانت الموجودات شواهد الحق، وشواهد توحيده، وشواهد أسمائه الحسنی، وصفاته العلی.

الشؤون

ويقال: الشؤون الذاتية، ويعنون بها اعتبارات الواحدية المندرجة فيها في المرتبة الأولى، وهي التي تظهر في المرتبة الثانية، وما تحتها من المراتب بصور الحقائق المتنوعة، كما مر.

الشوق

يعنون به قواصف قهر المحبة بشدة ميلها إلى إلحاق المشتاق بمشوقه، والعاشق بمعشوقه. وعبر أبو إسماعيل الأنصاري^(١) قدس الله سره بأنه هبوب القلب إلى غائب،

(١) سبقت ترجمته.

قال: فهو في مذهب أهل هذه الطائفة علة عظيمة، لأن الشوق إنما يكون إلى الغائب والحق تعالى حاضر لا يغيب، ولهذا كان مذهب هذه الطائفة إنما قام على المشاهدة.

الشيخ

هو الإنسان البالغ في العلوم الثلاثة التي هي علم الشريعة والطريقة والحقيقة إلى الحد الذي من بلغه كان عالماً ربانياً مُربياً هادياً مهدياً مرشداً إلى طريق الرشاد، معيناً لمن أراد الاستعانة به على البلوغ إلى رتب أهل السداد. وذلك بما وهبه الله من العلم اللدني الرباني، والطب المعنوي الروحاني، فهو طبيب الأرواح الشافي لها بما علمه الله تعالى من أدوية أدوائها المُردية لها وستعلم ذلك في باب الطاء عند الكلام على طبيب الأرواح، الذي بلغ في نفوذ بصيرته إلى مقام المشاهدة لما يعرض لقلوب السالكين من الأدوية المانعة لهم عن الحظوة بالقرب من حضرة الحق تعالى، ويشاهد أيضاً ما ينبغي أن يعالج به تلك الأدوية والعلل من الرياضات والمجاهدات، فمن كان مقامه في العلم اللدني ما ذكرنا فهو طبيب الأرواح. والشيخ الذي من اقتفى أثره صار من أهل الفلاح.

شيخ العارفين

هو المتحقق بأعلى مقامات المعرفة، التي هي أعلى مقامات التمكين، وهو إمام العارفين. وقد عرفته في باب الإمامة.

باب الصاد

صاحب الزمان

من خرج عن حكم الزمان لتحقيقه بجمعية البرزخية الأولى التي عرفتها، وعن تصرف ماضيه ومستقبله فيه، وفي كل ما بيده، وصار طرق أحواله، وأفعاله، وظاهره وباطنه، وكل ما يظهر منه عين الحال الدائم الذي عرفت أن لحظة منه كالدهور من الزمان المتعارف، وكذا الدهور منه كل لحظة من هذا الزمان الظاهر الغالب عليه حكم الماضي والمستقبل، وهذا وإن كان مما يستعصى فهمه من جهة العقل لكونه من أطوار أهل الشهود الصريح. لكن يمكن أن يتوصل إلى تفهيمه لصاحب النظر الصحيح من جهة تدبره لطبائع الموجودات زماناً كان أو غيره، فإنه يجد الأمر فيها كما ذكر في الزمان. فإنه إنما كانت لحظة منه كالدهور والدهور منه كل لحظة باعتبار طبيعته، وحقيقته كما هو الحال عليه في جميع الحقائق، فإن الألوف من الأجسام حيوانية كانت أو غيرها، وكذا إعداد الناس، وغيرهم ليس هو من جهة الطبيعة، لأنهم من جهة طبيعتهم القابلة لكونها ماهية معرأة عن الشخصات أو لكونها مقارنة لها هي القابلة من هذه الحيشة للوحدة والكثرة، وللزوجية، والفردية، والموجودية، والمعدومية، ولكل صفة ومقابلتها، فمن فهم هذا علم أن الواصل إلى حضرة الجمع والوجود المتحقق بشؤون الوحدة لا بد وأن يشاهد حال الزمان كالدهور، والدهور منه كاللحظة.

ثم أن صاحب الزمان لتحقيقه بما ذكرناه يتمكن من طي الزمان ونشره، وبسط المكان وجمعه، فإنك كما تتمكن من ذلك في قوتك الوهمية، فإن ذا المتحقق بالحق يتمكن من ذلك حقيقة لا وهمياً، فيتلو علوم العالمين جميعها بلفظة واحدة مشتملة على جميع الألفاظ والمعاني الكائنة من المبدأ إلى المنتهى، ويعرض على عينه جميع العالمين من أعيان الجواهر والأعراض، التي كانت من مبدأ الوجود والإيجاد، ويكون إلى منتهاه، كل ذلك بلحظة واحدة. وقد عرفت أنها من حيث حقيقتها مشتملة على جميع الأزمنة، والأوقات، فلماذا من تحقق بمظهريتها من حيث هي شأن من شؤون الوحدة، صار لا محالة مستعلياً على الزمان والمكان، وحاكماً عليهما، ومتصرفاً

فيهما، كما أخبر عن مقامه بقوله:

فَاتْلُوْا عُلُوْمَ الْعَالَمِيْنَ بِلَفْظَةٍ وَأَجْلُوْا عَلَيَّ الْعَالَمِيْنَ بِلَخْظَةٍ^(١)

فيلحظ بعينه جميع الآثار والصفات والنعوت الأصلية والعارضية، وكذا الكمالات الحاصلة لتلك الآثار، والمتعلقة بها، ويلحظ أيضاً الحال المعنوي الذي يحصل ذلك اللحظ فيه، وهو باطن الزمان، الذي هو حقيقته المتجلية في صورها، التي إنما يزيد عليها بتعيناتها آتات وساعات وأيام وشهور وسنين وأكوار ودهور. والعين في الكل واحدة هي الطبيعة الزمانية، فلذلك هو المسمى بالآن الدائم، والوقت، والحال الدائم، المضاف إلى الحضرة العنودية المشار إليها بقوله ﷺ: «ليس عند ربكم صباح ولا مساء»^(٢).

قيل لأبي يزيد: كيف أصبحت؟ فقال: لا صباح ولا مساء، إنما الصباح والمساء لمن يتقيد بالصفة، وأنا لا صفة لي.

فصاحب الزمان إن شاء ظهر في زمان أقل لمحّة، فسمع أصوات الداعين كلهم، وفهمها كلها، وعرف مفهوم سائر اللغات التي كلها بالنسبة إليه على السوية لأنه مظهرها من حيث تعييناتها في الحقيقة البرزخية، التي عرفتها، وإن شاء طول الزمان لأجل ما ذكرنا، فظهر له طويلاً ما كان بالنسبة إلى غيره قصيراً، هذا كله من خواص صاحب الزمان، الحاكم على الحال، والزمان المتصرف فيه لتحقيقه بمظهرية باطن الزمان وأصله هكذا.

فلتفهم أن المتحقق بباطن الأشياء هو المتصرف فيها، يعرف ذلك من بطنت كثرته، وظهرت وحدته، وإليه الإشارة بقولهم:

مَظَاهِرُ الْحَقِّ لَا تُعَدُّ وَالْحَقُّ فِيهَا فَلَا يُحَدُّ

إِنْ بَطْنُ الْعَبْدِ فَهُوَ حَقٌّ أَوْ ظَهَرَ الْحَقُّ فَهُوَ عَبْدٌ^(٣)

وذلك لأنه باعتبار بطونه هو عين شؤون الحق التي لا تزيد عليه بالوجود، وأن الحق باعتبار ظهوره ليس سوى تجليه في أعيان الكائنات، فافهم هذا تفرز بالمعرفة الكمالية.

(١) ابن الفارض في ديوانه، التائية، ص ٧٠، طبعة دار الكتب العلمية - بيروت.

(٢) هذا الحديث سبق تخريجه.

(٣) هذان البيتان للشيخ الششتري وذكرهما صلاح الدين الصفدي في كتاب الوافي بالوفيات عند ترجمة الشيخ عبد الحق بن سبعين شيخ الششتري.

صاحب الوقت

هو صاحب الزمان .

صاحب الحال

هو أيضاً صاحب الزمان، وقد عرفت الوجه في ذلك .

صبيح الوجه

هو المتحقق بمظهرية الاسم الجواد، تعالى، قال جابر رضي الله عنه: «ما سُئِلَ رسول الله ﷺ شيئاً قط فقال: لا»^(١).

وذلك لتحققه بالاسم الجواد، ولهذا من استشفع به إلى ربه الكريم الجواد لا يُرد سؤاله، كما هو المشار إليه في قول علي رضي الله عنه: «إذا كانت لك إلى الله حاجة فابدأ بمسألة الصلاة على النبي ﷺ، ثم اسأل حاجتك، فإن الله تعالى أكرم من أن يُسأل حاجتين فيقضي إحداهما ويمنع الأخرى».

والمتحقق بوراثته في وجوده ﷺ هو الأشعث الذي عرفته في باب الأخفياء، قوله ﷺ: «رب أشعث أغبر مدفوع بالأبواب لو أقسم على الله لأبره»^(٢).

وإنما سمي صبيحاً لأجل ما فهم من معنى ترغيبه ﷺ في اختياره صباح الوجوه لقضاء الحوائج، وبه توجهت حين سألت الحق سبحانه، مستشفعاً إليه في طلب ما هو هين عليه بأكرم الخلائق لديه ﷺ، فقلت:

ولمَّا أبى قلبي سُؤالك مُؤملاً
وما ذاك إلا أن جودك دَلَّني
فكُنْ ثِقَّتِي المأمولِ فيما أرومه
فَقَدْ جَاءَ في الأخبَارِ عَن سَيِّدِ الوَرَى
تَخَيَّرَ صَبِيحَ الوَجْهِ في كُلِّ حَاجَةٍ
فَصَدَّتْكَ في أمرِ عَلَيْنِكَ يَسِيرِ
عَلَيْنِكَ فلم أَرْضَ سِوَاكَ نَصِيرِ
فإنَّكَ ذُو وَجْهِ أَغْرَ مُنِيرِ
نَبِيِّ الهُدَى المُخْتَارِ خَيْرِ نَذِيرِ
فَفِي ذَاكَ تَنَسِيرٌ لِكُلِّ عَسِيرِ

الصبر

عند الطائفة: عبارة عن حبس النفس على الطاعات، ولزوم الأمر والنهي ثم على

(١) رواه مسلم في صحيحه، حديث رقم (٢٣١١) [ج ٤ ص ١٨٠٥] وأحمد في المسند، حديث رقم (١٤٣٣٣) [ج ٣ ص ٣٠٧] ورواه غيرهما.

(٢) رواه الحاكم في المستدرک، حديث رقم (٧٩٣٢) [ج ٤ ص ٣٦٤].

ترك رؤية الأعمال، وترك الدعوى مع مطالبة الباطن بذلك، وعلى الإعراض عن إظهار العلوم والأحوال، وكل ما يبدو للروح من المواجيد والأسرار، ثم حبس السر والروح عن الاضطراب في كل ما يبدو من الإلهامات والواردات والتجليات، والثبات على ذلك كله. وعلى مقامات البلايا لرؤيتها رافعة للحجب النورانية الرفيعة حتى يصير كل بلاء ومحنة بتلك الرؤية عطاء ومنحة، ويصير وظيفة السالك ومقامه شكراً، بعد أن كان صبراً، فالصبر يشمل جميع المقامات، والأخلاق، والأعمال، والأحوال، فإن جميع ذلك لا يتحقق إلا بحمل النفس على الثبات في التوجه إلى تحققه، وعلى مقاساة الشدة في تصحيحه، وتنقيحه، فلا يخرج شيء عن الصبر لأنه أعم المقامات حكماً، وأشمل الأخلاق أثراً لكونه لا يتم شيء من الأمور إلا به.

الصِّبَا

هي ما يأتي من الريح من جهة المشرق، ويقال لها القبول، كما سميت الريح الآتية من جهة المغرب بالدبور، وهي في إشارات القوم ما يأتي من جهة الجسمانيات، والصبا ما يأتي من جهة الروحانيات، ويكنى بالصبا عن نفحات القرب المشار إليها بقوله ﷺ: «إن لله في أيام دهركم نفحات، ألا فتعرضوا لها»^(١).
وقوله ﷺ: «نصرت بالصبا، وأهلك عاد بالدبور»^(٢) إشارة إلى كون الصبا ريح القبول، والدبور ريح الأدبار.

وقالوا:

أَيَا جَبَلِي نُعْمَانَ بِاللَّهِ خَلِيًّا نَسِيمَ الصُّبَا يَخْلُصُ إِلَيَّ هُبُوبُهَا
فَإِنَّ الصُّبَا رِيحٌ إِذَا مَا تَنَسَّمْتُ عَلَى قَلْبٍ مَخْزُونٍ تَجَلَّتْ كُرُوبُهَا^(٣)
فعنوا بجبلي نُعمان حجابي الشهوة والغضب، فهما الحاجزان بين النفس وبين تعرضها لنفحات القرب من جناب الرب.

الصَّحْوُ

رجوع إلى الإحساس بعد غيبة حصلت عن وارد قوي.

- (١) رواه الطبراني في المعجم الأوسط، حديث رقم (٢٨٥٦) [٣ ص ١٨٠] وفي المعجم الكبير، حديث رقم (٥١٩) [ج ١٩ ص ٢٣٣]، ورواه غيرهما.
(٢) رواه البخاري في صحيحه، حديث رقم (٣٠٣٣) [ج ٣ ص ١١٧٢]، ومسلم في صحيحه، حديث رقم (٩٠٠) [ج ٢ ص ٦١٧] ورواه غيرهما.
(٣) هذان البيتان هما لأسماء المرية، وروى القالي في أماليه أن أسماء المرية هي صاحبة عامر بن الطفيل. (ابن الجوزي أخبار النساء).

صحو الجمع

ويقال مقام صحو الجمع، ويعني به الإفاقة من سكر التفرقة والغيرية بالتحقق بأحدية الجمع التي تنفي الأغيار والمغايرة، وقد عرفت أن المتحقق بهذا المقام هو صاحب مقام الاتحاد المشير إلى مقامه بما عرفت في باب الاتحاد بقوله رضي الله عنه: **تَحَقَّقْتُ أَنَا فِي الْحَقِيقَةِ وَاحِدٌ وَأَثَبْتُ صَحْوُ الْجَمْعِ مَحْوُ التَّشْتُّبِ^(١)** وقد يعبر بصحو الجمع عن الفرق الثاني، وهو المسمى بجمع الجمع بأحد معانيه التي عرفت في باب الجيم، وهو شهود الوحدة في الكثرة، وشهود الكثرة في الوحدة.

صحو المفيق

ويقال: مقام صحو المفيق، ويعني بالمفيق من بلغ إلى أعلى المقامات الذي هو مقام «أو أدنى»، وهو مقام أحدية الجمع، ولهذا اختص مقام صحو المفيق بأنه هو مقام نبينا ﷺ لأن مقام «أو أدنى» هو مقامه الخاص به ﷺ.

صدع الجمع

هو ظهور الشؤون من بطون الوحدة، ويعبر عن ذلك بتفرقة الجمع، كما عرفت فيما مر، من أنه عبارة عن ظهور الواحد في مراتب الأعداد فيرى متكرراً.

صدع الشعب

هو صدع الجمع، كما عرفت ذلك في باب شعب الصدع، وتفرقة الجمع وفي مواضع غير واحدة.

الصديق

الكثير الصدق، كما يقال: سَكَيْتَ، وصريع، إذا كثر منه ذلك، والصديق من الناس من كان كاملاً في تصديقه لما جاءت به رسل الله علماً وعملاً، وقولاً وفعلاً، وليس يعلو على مقام الصديقية إلا مقام النبوة، بحيث أنه من تخطى مقام الصديقية حصل في مقام النبوة. قال الله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾ [مريم: الآية ٥٨] الآية، فلم يجعل تعالى بين مرتبتي النبوة والصديقية مرتبة أخرى تتخللهما، وإليه

(١) سبقت الإشارة إلى هذا البيت.

الإشارة بقوله ﷺ: «كنت أنا وأبو بكر كفرسي رهان، فلو سبقني لآمنت به ولكن سبقته فأمن بي»^(١).

الصدقية

كمال الصدق وتمايمته تصديق الصادق في كل ما أخبر به.

الصدق

يقال على معنيين، أحدهما: صدق الخبر، وهو أن يكون نطق اللسان موافقاً لما في الجنان.

وثانيهما: تمام قوة الشيء كما يقال: رمح صدق، أي صلب قوي، فلهذا لما كان الحافظ للسانه يحتاج إلى قوة كاملة يسمى صادقاً لكمال قوته التي بكمالها صح منه أن يكون حافظاً للسانه.

وعند الطائفة الصدوق هو: الموافقة للحق في الأقوال والأفعال والأحوال، ولا شك أن ذلك لا يتم إلا ممن كمل في قوة ضبطه لنفسه في جانبي العلم والعمل.

صدق الأقوال

موافقة الضمير المنطق، بحيث يكون الصادق من وصفه ما في قلبه بما نطق به لسانه، ولهذا قال الجنيد^(٢): «حقيقة الصدق أن تصدق في موطن لا ينجيك فيه إلا الكذب».

صدق الأفعال

الوفاء لله بالعمل من غير مداينة، ولهذا قال المحاسبي^(٣): «الصادق هو الذي لا يبالي لو خرج كل قدر له في قلوب الخلق من أجل إصلاح قلبه، ولا يحب اطلاع الناس على مثاقيل الذر من حسن عمله، ولا يكره أن يطلع الناس على السوء من حاله، لأن كراهته لذلك دليل على أنه يحب الزيادة عندهم، وليس هذا من أخلاق الصديقين».

(٢) سبقت ترجمته.

(١) هذا الأثر سبق تخريجه.

(٣) هو أبو عبد الله الحارث بن أسد، من أهل البصرة، توفي ببغداد سنة ٢٤٣هـ، وشهرته المحاسبي لأنه كان شديد المحاسبة والمراقبة لنفسه حتى تميزت طريقته فأطلقوا عليها المحاسبية. له مؤلفات عدة أشهرها «الرعاية لحقوق الله عز وجل». (الموسوعة الصوفية ص ٥١٣ وما بعدها).

صدق الأحوال

اجتماع الهم على الحق، بحيث لا يختلج في القلب تفرقة عن الحق بوجه.

صدق الهمّة

هو أن يبلغ العبد في همته حدّاً لا يملك معه صرفاً لقلبه عما التفتت إليه همته، لأنه متى صدق الهمّة ارتفعت المهلة، وزال التبصر لغلبة سلطان الهمّة عليها، ولهذا من بلغ به صدق همته في طلب ربه إلى هذا الحد الذي لا يصلح لصاحبه أن يملك معه التفاتاً إلى غير ما يقتضيه حكم ملك الهمّة، لانقهاره تحت غلبة سلطانها، كان سريعاً ما يصير من أهل المحبة التي من بلغ إليها اتصل بأرباب السير في درجات الارتقاء إلى مراتب الكمالات من غير نهاية.

صدق النور

يعنون به الكشف الذي لا استتار بعده، وإنما سمي بذلك تشبيهاً بنور البرق إذا ظهر صدقه، وذلك عندما يأتي المطر، فهكذا فيما يبدو للسالك من الأنوار التي تظهر مراراً ثم تختفي، وذلك ما دام لم يبلغ بعد في سيره إلى حضرة الجمع، فإذا بلغها لم يصح حينئذ اختفاء النور، إذ لا ظلمة هناك، فلهذا سمي البلوغ إليها بصدق النور، أي أن النور الذي كان الحال فيه مشتبهاً قبل ذلك عندما كان يظهر ثم يستتر، قد تبين صدقه عند الوصول إلى مقام الجمع الذي لا ظلمة فيه.

الصدأ

يعبر به عما يحصل من رسوخ صور الأكوان في القلب فيحول بينه وبين تجلي الحقائق فيه، وبين شهود الحق تعالى، لكن من غير أن يكون ذلك الحصول على وجه الاستيعاب لجميع وجه القلب، لأن حصوله بالاستيعاب هو المسمى ريناً وحجاباً، كما عرفت ذلك في بابه.

الصعق

هو في اصطلاح القوم عبارة عن الفناء عند التجلي الرباني.

الصفاء

اسم للبراءة من الكدر عن قلب صفا من الصدأ، الصاد له عن سلوك سواء طريق أرباب الوفاء، وإنما يصفو القلب عند انطواء حظ العبودية في حق الربوبية، وقد يتبين

له أن السلوك إنما كان لرجوعه عن حجابية ظلمة خلقيته إلى كشف أنوار حقيقته بعد فناء عن ظلمة الحدث في نور الأزل.

صفاء خلاصة خاصة الخاصة

يعني به من تحقق بمقام الأكمالية الذي عرفت بأنه مظهرية التعيين بمظهرية التعيين الثاني، وذلك في باب الحقيقة الإنسانية، وعرفت بأنه في باب الخاء هو خلاصة خاصة الخاصة.

صفوة صفاء خلاصة خاصة الخاصة

هم صفاء الخلاصة على الوجه الذي عرفت، وقد يعني بصفوة الصفاء قوم هم فوق هذا المقام، فإن صفاء الخلاصة هم أهل الأفق العلي الذي عرفته، وأما صفوة الصفاء فهم أهل الأفق الأعلى، الذي هو مقام أحدية الجمع، ومقام «أو أدنى» كما مر، ويأتي تمام القول فيه في باب قاب قوسين، ومقام أو أدنى.

الصفوة

هم المتحققون بالصفاء الذي عرفته، وتختلف رتبهم في ذلك، فإن أهل الله على مراتب يجمعها حضرة الصفاء، كما عرفت ذلك في باب الحضرات وفهمت ترتب أهل الصفاء هنالك.

صفوة أهل الله تعالى

هم الصفوة على اختلاف مقاماتهم.

الصفة الذاتية للحق

يعني بها الصفة التي لا تغاير ذات الحق، وهي أحدية جمع لا يعقل وراءها جمعية ولا نسبة، ولا اعتبار، فذلك هو المعنى بالصفة الذاتية والتحقق بشهود هذه الصفة، معرفتها تماماً، إنما يكون بمعرفة أن الحق في كل متعين قابل للحكم عليه بأنه متعين بحسب الأمر المقتضي إدراك الحق فيه متعيناً مع العلم بأنه غير منحصر في التعيين، وأنه من حيث هو غير متعين.

الصفة الذاتية للخلق

هو الفقر الذاتي، قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ﴾ [محمّد: الآية ٣٨] صفة ذاتية لكل ما سوى الحق، لاستحالة الفقر عن أحد من الخلق.

الصفة الذاتية لكل شيء

هي حقيقته، وذلك أنه لما كان المراد بحقيقة الحقائق باطن الوحدة، الذي هو باطن كل حقيقة إلهية وكونية كما مر في باب الحاء، صارت حقيقة الحقائق هي الوصف الذاتي لكل شيء لاستحالة تعقل شيء بدونها، واحداً كان أو كثيراً، موجوداً أو معدوماً، قديماً أو محدثاً. ولهذا قالوا بأن حقيقة الحقائق لا تقتضي من حيث هي أن تكون موجودة أو معدومة، ولا قديمة ولا حادثة، وأنها ظاهرة في كل شيء وباطنة فيه أيضاً بحكم ذلك الشيء، كان ذلك الشيء ما كان قديماً أو محدثاً، ولهذا كانت هي هيولى الهيولات، وهيولى الكل كما سيأتي.

صورة علم الحق بنفسه

وهو صفته الذاتية التي عرفتها ويعرف تعالى ذاته متعينة بالنسبة إلى ظهوره في المتعينات بحسبها، وبالنسبة إلى من لم يشهده إلا في المظهر، ويعرف سبحانه أنه من حيث هو هو غير متعين أيضاً حالة الحكم عليه بالتعين لقصور إدراك من لم يدركه إلا بمظهر، وسواء اعتبر المظهر عين الظاهر أو غيره.

صورة الحق

هو الحقيقة المحمدية، التي هي مجمع البحرين: بحر الوجوب، وبحر الإمكان، وقد عرفت ذلك في عدة مواضع وفهمت معناه، وأنشدوا:

لَيْسَ عَلَى اللَّهِ بِمُسْتَنْكَرٍ أَنْ يَجْمَعَ الْعَالَمَ فِي وَاحِدٍ^(١)
فذلك الواحد هو صورة الحق.

صورة الإله

هو الإنسان الكامل كما عرفت ذلك في باب الحقائق من كونه صورة الحقيقة الإنسانية الكمالية، التي هي حضرة الألوهية المسماة بمرتبة الألوهية، وبحضرة المعاني، وبالتعين الثاني.

(١) هذا البيت هو للشاعر أبو نواس الحسن بن هانئ بن عبد الأول بن صباح الحكمي (١٤٦هـ-١٩٨هـ). (وفيات الأعيان وأبناء أهل الزمان، لابن خلكان وديوان أبي نواس). والبيت من البحر السريع، وتفصيلته:

بحر سريع ماله ساحل مستفعلن مستفعلن فاعلن

صورة الرحمن تعالى

هي المشار إليها بقوله ﷺ: «إن الله خلق آدم على صورته»، ويُروى: «على صورة الرحمن»، فتارة يفسرون الصورة بحقائق الأسماء الإلهية، فإنها هي صورة الحضرة الإلهية، وتارة يعني بالصورة العالم، فإن الإنسان الحقيقي، الذي هو الإنسان الكامل مخلوق على صورتين، وأما الإنسان الحيواني فهو مخلوق على صورة العالم.

صورة جمعية الحقائق

يعنى به الوجود باعتبار عموم انبساطه على أعيان الممكنات، لأنه أعني الوجود، إذا اعتبر نسبة إلى الحقائق بهذا الاعتبار فليس إلا صورة جمعيته لها.

صورة جمعية الأسماء

يعنى به الوجود باعتبار نسبته إلى الأسماء الإلهية، لأنه إذا نسب إليها كان قدراً مشتركاً بين جميعها.

صورة ظاهرية الأسماء

هو الوجود أيضاً؛ لأن الأسماء إنما تكون ظاهرة به، فكان هو صورة ظاهريتها.

صورة الوجود الإلهي^(١)

يعنى به الجمعية الحاصلة على الأسماء الذاتية من حيث هي ظاهرة بنفسها من بطون وحدة الذات.

صورة الوجود الكوني

هو عبارة عن ظهور الوجود بالسوى، وفيه كما كان.

صورة الوجود الإلهي^(٢)

هو عبارة عن ظهورها، أعني الصورة بنفسها، عند اجتماع الأسماء من غير اعتبار غير أو سوى.

(١) من حيث الظهور أو باعتبار الأغيار.

(٢) من حيث البطون أو عدم اعتبار الأغيار.

صورة سرائر الآثار

هي الستائر المسبلة على سائر الآثار، وقد عرفت الستائر والسرائر كليهما في باب السين، وفهمت أن سرائر الآثار هي بواطن الآثار الظاهرة في الكون، وأن ستائرهما هي صور الأكوان المسبلة عليها، فأهل السرائر هم الذين يشاهدون السرائر من خلف الستائر، بحيث لا يرون أثراً في الكون إلا عن أسماء الحق المستور أثرها عن أهل الظواهر بالستائر التي هي صورة الخلق كما قيل:

جَمَالِكَ فِي كُلِّ الْخَلَائِقِ سَافِرٌ وَلَيْسَ لَهُ إِلَّا جَلَالُكَ سَائِرٌ
تَجَلَّيْتَ لِلْأَكْوَانِ مِنْ خَلْفِ حُجْبِهَا فَتَمَّتْ بِمَا ضَمَّتْ عَلَيْهِ السَّائِرُ
وَقَدْ حُجِبَتْ بِالْكَوْنِ أَبْصَارُ مُعْشِرِ كَمَا حُجِبَتْ بِالشَّرِكِ عَنْهُ بَسَائِرُ
خَلَا مِنْهُ طَرْفِي ثُمَّ أَنَسَ بَاطِنِي فَطَرْفِي لَهُ شَاكٍ وَسِرِّي شَاكِرُ
وَلَوْ أَنَّنِي أَنْصَفْتُ لَمْ يَشْكُ نَاطِرِي بُعَاداً وَذَرَاتِ الْوُجُودِ مَظَاهِرُ^(١)

صورة حقيقة الحقائق والبرزخية الكبرى

هو القلب التقي النقي الموصوف بالفقر الحقيقي الذي حدث عنه عند الكلام على سواد الوجه، وسيأتي في باب الفقر.

صورة الشؤون

هو تفصيل اعتبارات الواحدية المسماة تلك الاعتبارات بالشؤون الذاتية، وذلك التفصيل إنما يظهر في المرتبة التي هي الوحدة، وهي أول رتب الذات وتعينها الأول، صارت الرتبة الثانية هي ثاني تعينات الذات، وهي المسماة بصورة التعين الأول كما عرفت ذلك في باب التعين الثاني.

الصورة الأولى

يعنى بها التعين الثاني، الذي عرفت في بابه بأنه أول قابل للكثرة التي هي صور وظلال للاعتبارات المندرجة في الوحدة تعيناً ثانياً للوحدة، لكونه، أعني التعين الثاني، صورة التعين الأول الذي لا صورة فيه لأنه رتبة الذات الأقدس الذي يتعالى ويتقدس أن يكون معه غير، أو أن يكون فيه شيء سواه.

(١) لم أعثر على قائل هذه الأبيات.

الصوامع

يراد به صوامع الأذكار، وهو ما يصون الذاكر عن التفرقة عن مذكوره، وهي المواطن المعنوية والحالات السرية التي يصح معها للذاكر أن يتمكن من التفرغ عن كل ما يشغل عن المداومة على ذكره بمذكوره ظاهراً وباطناً بلا ممانعة شيء يوجب تفرقة همه أو نقصاً في كمال توجهه إلى مذكوره، فإن صومعة الذكر إنما تُراد لذلك.

صون الإرادة

يعنون به انقطاع النفس عن غرض الإرادات لمشاهدتها بأنه لا وقوع إلا لمراد الله، فإذا انكشف للعبد أنه ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن على سبيل المشاهدة العيانية، فقد انتقل من مقام الصون الذي هو رؤية وقوع شيء من الأشياء على مراد أحد غير الله إلى حضرة الصون عن ذلك، فهذا سمي بصون الإرادة.

صون القوتين

يعني به صون الإنسان لنفسه بحسب قوته العلمية والعملية عن أن تتداخله الحظوظ النفسية. فأما صون قوته العلمية فبأن لا يتجلى بمعلوماته بما يبطنه في نفسه من التعجب بها أو يظهره من ذلك بين أقرانه، بحيث يفتخر عليهم بما يكون الله تعالى قد اختصه من ذلك ومنحه به عن سواه.

وأما صون قوته العملية، فبأن يغفل عن رؤية مشاهداته وأذكاره، وأوراده، وعباداته، لأنه لا يراها لائقة بالمعبود فضلاً عن أن يكون ممن يتحلى بها بين الناس، أو يجب إظهار التنسك بها، وإلى هذا المعنى قال سيدي عمر:

بِحَيْثُ تَرَى أَنْ لَا تَرَى مَا عَدَدْتَهُ وَأَنَّ الَّذِي أَعْدَدْتَهُ غَيْرَ عُدَّتِي^(١)

وأشار إلى صون القوتين معاً بقوله:

وَجِئْتُ بِوَجْهِ أَبْيَضٍ غَيْرٍ مُسْقِطٍ^(٢) . . . الخ

فقوله: في داريك، يعني دنياك وآخرتك، بأن تسقط تطلعك إلى كمالك فيهما، وكذلك في علمك وعملك.

وقال أيضاً:

(١) ديوان ابن الفارض، الثانية، ص ٣٣، طبعة دار الكتب العلمية - بيروت.

(٢) سبقت الإشارة إلى هذا البيت.

وأخْلِضْ لها، وأخْلِضْ بها عن رُعوْنَةٍ أفْ تَقَارِكُ مِنْ أَعْمَالٍ بِرٍ تَزَكَّتِ^(١)
إلى قوله: إن قلت فاصمت^(٢).

صون العلم

المراد أن لا يكون غرض المتعلم له ما ذكرنا من التزين به بين أقرانه، قال ﷺ: «من تعلم علماً مما يبتغى به وجه الله تعالى، لا يتعلمه إلا ليصيب به غرضاً من الدنيا لم يجد عرف الجنة يوم القيامة»^(٣) يعني: ربحها.

صون العمل

المراد به ما ورد في حديث الشدة في قوله تعالى في الكلمات القدسية: «يتصدق بيمينه لا تدري بها شماله»^(٤).

فصون العمل: هو أن لا تقصد به ما يتعلق بغرض النفس من عوض عليه في الآخرة فضلاً عما ترومه من ثناء الناس، وما يحصل لك من الصيت بينهم في الدنيا.

صوم العامة

ويقال: صوم أهل الشريعة، ويعني به الصوم المشروع الذي هو عبارة عن صون البطن والفرج عن قضاء الشهوة المباحة تقريباً إلى الله بامتثال أمره بذلك في أيام

(١) ديوان ابن الفارض، الثانية، ص ٤٠، طبعة دار الكتب العلمية - بيروت.

(٢) والأبيات هي:

وعاد دواعي القيل والقال، وانج من
فالسُنُّ مَنْ يُدْعَى بالسِّنِّ عارِفٍ
وما عنه لم تُفصح، فإنك أهله
عوادي دعاوِ صِدْقُها قُضدُ سُنْمعة
وقد عُيِرَتْ كل العبارات كلت
وأنت غريب عنه إن قلت فاصمت

(٣) رواه ابن حبان في صحيحه، حديث رقم (٧٨) [ج ١ ص ٢٧٩]، والحاكم في المستدرک علی الصحیحین، حديث رقم (٢٨٨) [ج ١ ص ١٦٠]، وأبو داود في سننه، حديث رقم (٣٦٦٤) [ج ٣ ص ٣٢٣] ورواه غيرهم.

(٤) رواه أحمد في المسند، حديث رقم (١٢٢٧٥) [ج ٣ ص ١٢٤] ونصه: عن أنس بن مالك عن النبي ﷺ قال: «لما خلق الله عز وجل الأرض جعلت تميد فخلق الجبال فألقاها عليها فاستقرت، فتعجبت الملائكة من خلق الجبال فقالت: يا رب هل من خلقك شيء أشد من الجبال، قال: نعم، الحديد. قالت: يا رب هل من خلقك شيء أشد من الحديد؟ قال: نعم، النار. قالت: يا رب هل من خلقك شيء أشد من النار؟ قال: نعم، الماء. قالت: يا رب فهل من خلقك شيء أشد من الماء؟ قال: نعم، الريح. قالت: يا رب فهل من خلقك شيء أشد من الريح؟ قال: نعم، ابن آدم يتصدق بيمينه يخفيها من شماله». وروى الحديث غيره أيضاً.

رمضان، وأوقات النذر، وما يشبه ذلك من صوم الواجب وغيره.

صوم الخاصة

ويقال: صوم أهل الطريقة، ويراد به صون البطن والفرج، بل جميع الجوارح من سمع وبصر ويد ولسان ورجل، عن التصرف في شيء من الآثام.

صوم خاصة الخاصة

ويقال: صوم أهل الحقيقة، ويراد به: صون القلب عن الهمة الدنية والأفكار الدنيوية.

صوم خلاصة خاصة الخاصة

ويقال: صوم أهل الحق، ويعنى به: صون القلب عن طلب عوض عما ترك للحق، أو عن غرض من الحق سبحانه، لاشتغال القلب به عما سواه من طلب الجزاء في الدنيا والآخرة.

صوم الشريعة

هو الصوم المشروع كما عرفت.

صوم الطريقة

هو صون النفس عن المعاصي، كما عرفت.

صوم الحقيقة

هو صيانة الباطن عن خواطر السوى، كما صينت الأعضاء عن اقتراف المعاصي، كما عرفت.

صوم أهل الحق تعالى

هو صون السر عما سوى الحق كائناً ما كان.

الصوفي

إنما سمي صوفياً، لأنه في الصف الأول عند الله تعالى، بارتفاع همته، وإقباله على ربه بقلبه، ووقوفه بسريرته بين يديه.

والصوفي: من اتصف بصفة الصفوة من عباد الله، فلهذا سمي صوفياً.
والصوفي: من صفا من الكدر، وامتلاً من الفكر، وارتوى من العبر. وانقطع
إلى الله من البشر، واستوى عنده الذهب والمدر، هكذا قاله ذو النون.
وقال الجنيد: الصوفي من كان مع الله بلا علاقة.
وقيل: الصوفي من إذا استقبله حالان حسنان، أو أمران كذلك كان مع الأحسن
منهما.

وبالجملة، فالصوفي هو صاحب الأخلاق الصافية من الأدناس وذلك إنما يكون
بالوقوف مع مراسم الآيات الشرعية ظاهراً وباطناً، وقد اختصر الكلام فيه بأنه إنما يقال
صوفي لمن صوفي لصفائه عن الكدر حين تخلى عن جميع الخلائق الخسيسة، وتحلى
بجميع الخلائق النفيسة.

باب الضاد

الضنائن

هم الخصائص من الله تعالى، الذين يضمن بهم لنفاساتهم عنده، وعلو شأنهم لديه، كما ورد في الخبر عن سيد البشر: «إن لله ضنائن من خلقه ألبسهم النور الساطع»^(١).

وقال ﷺ: «إن لله ضنائن من خلقه يحييهم في عافية، ويميتهم في عافية»^(٢).

فقوله ﷺ: يحييهم في عافية، أي: يعصمهم من المعاصي من أول صباحهم من بدء العمر... الخ.

وهو معنى قوله ﷺ: ويميتهم في عافية، أي يميتهم على ما كانوا عليه من الحفظ والعصمة، وذلك لمحبتة بهم.

وقال ﷺ: «سبعة يظلهم الله تحت ظل عرشه يوم لا ظل إلا ظل عرشه»^(٣).

وذكر منهم: الشاب الذي نشأ في عبادة الله. وقال الهمة: التوبة في صباح، ليعصمه ويجعله من ضنائه.

الضياء

يطلقه القوم بمعنى رؤية الأغيار بعين الحق.

-
- (١) لم أجده بهذا اللفظ في نصفه الأخير.
- (٢) رواه الطبراني في المعجم الكبير، حديث رقم (١٣٤٢٥) [ج ١٢ ص ٣٨٥] ونصه: عن نافع بن عمر عن النبي ﷺ قال: «إن لله ضنائن من خلقه يحييهم في عافية وإذا توفاهم إلى جنته أولئك الذين يمر عليهم الفتن كقطع الليل المظلم وهم فيها منه في عافية».
- (٣) رواه البخاري في صحيحه، حديث رقم (٦٢٩) [ج ١ ص ٢٣٤]، ومسلم في صحيحه، حديث رقم (١٠٣١) [ج ٢ ص ٧١٥] ورواه غيرهما.

باب الطاء

الطالع

هو ما يظهر من الأحكام الأسمائية الإلهية والكونية على أخلاق العبيد.

الظاهر

من حفظه الله من المخالفات.

ظاهر الظاهر

من حفظ الله عليه جوارحه من المخالفات، وإن كان في قلبه شوق إليها. قال عليه السلام: «من العصمة أن لا تجد»^(١).

ظاهر الباطن

من حفظ الله نفسه عن التلبيس بشيء من المعاصي، وإن كانت جوارحه هذه تتصرف فيها عند انقهاره تحت سلطنة التجليات المذهلة له عن كل شيء، فلا يتسع لمراعاة جانب الحق لضعفه عن القيام بحفظ الجانبين، لكن لم يبق لعقله مسكة التكليف.

ظاهر الجمعية

هو المحفوظ في الظاهر والباطن، بحيث أنه كما لا يستعمل جوارحه في شيء مما نهى الله عنه، فكذا لم يبق في باطنه ميل إلى شيء من ذلك.

ظاهر السر

من لا يذهل عن الله طرفة عين.

(١) أورده العجلوني في كشف الخفاء، حديث رقم (٧٩٠) [ج ١ ص ٢٢٨]، طبعة دار الكتب العلمية - بيروت.

ظاهر السر والعلانية

من لا يذهل عن توفية المراتب الحقية والخلقية حقها لكمال اتساعه لجميع الجوانب .

ظاهر سر السر

هو ظاهر السر والعلانية، سمي بذلك لتحقيقه بكمال الوصول إلى سر السر الذي هو نهاية النهايات، فإن ظاهر الظاهر والباطن لا مانع له، فإن الدخول في الحقيقة مشروطة بالطهارة الحقيقية، وقد حصلت .

الطبع

ما سبق به القلم في كل شيء .

الطَّبُّ الروحاني

هو العلم بالأفعال والانفعالات التي بها يحفظ على القلب الروحاني صحته واعتداله الحقيقيان المعنويان فيمن كان ذلك موجوداً له، والعلم بما يرد إليه تلك الصحة والاعتدال المعنويان، مما تراض النفس، وتجاهد به لمن فقد اعتدالها .

طبيب الأرواح

هو الإنسان البالغ في معرفة علوم الشريعة، والطريقة، والحقيقة إلى الحد الذي يتمكن معه من معالجة الأمراض الحاصلة في نفوس الطالبين للوصول إلى الله تعالى بأن يرفع غاية الأحكام الإمكانية، والآثار الطبيعية التي هي الموجبة لأعراض الإنسان وغفلته عن موجد الحق تعالى، لما تستلزم تلك الأحكام من الحجب المظلمة، والقيود المحكمة والأوصاف المردية، والأخلاق المنحرفة الغير ملائمة للسر الوجودي والروح الروحاني، والقلب الوجداني والنفس والمزاج الحيواني حتى صارت هذه الأمور حاملة بين حقيقة العبد وبين أصلها ومبدئها، وطريق وصولها إلى كمالها الحقيقي، وصارفة بالإنسان عن ذلك إلى ما تقتضيه الأهواء، والميول الطبيعية، والشهوات والتعشقات الحسية والوهمية، والآمال والأمانى، وغلبة أحكام الأوهام والهواجس، والظنون، والتسهيلات، والتشريفات النفسانية والشيطانية، والظهور بصفة الحقد، والحسد، والحرص، والبخل حتى الميل إلى العلوم الغير النافعة التي استعاذ منها رسول الله ﷺ فقال في دعائه: «اللهم إني أعوذ بك من

علم لا ينفع»^(١).

وحتى العقائد المنحرفة الغير المطابقة، والحرف والصنائع الغير اللائقة، وأمثال ذلك مما يحول بين العبد وبين تنبيهه إلى الرجوع من أحكام العادة إلى المواظبة على الملازمة لأداء حقوق العباد.

وأطباء هذه العلل القلبية، والأمراض النفسية المعنوية، هم علماء الطريقة والحقيقة الذين هم أكابر الشيوخ، فإنهم بنفوذ بصائرهم يشاهدون تلك الأمراض في الطالب والسالك، فيعلمون ما تقتضيه تلك العلل بحسب حالها في تفاوت أحكامها في القلة، والكثرة، والشدة، والضعف من كثرة الإعجاب وقلته، ومن اختصاص كل واحد منها بأثره المعين في السالك بحيث صار منها ما يوجب لبعض الناس الإعراض عن السلوك بالمرة، ولبعضهم ببطء التنبيه لذلك، ولبعضهم التوقف في وقت سلوكه في بعض المراتب والمقامات والأحوال، ولبعضهم سرعة التعدي من مقام وحال إلى ما فوقه، فطبيب الأنفس هو العالم الرباني، العارف بحال كل أحد من الحجب والأحكام، والتعويقات التي لا بد لمن قصد باب القرب من حضرة الذات من رفعها وإزالتها.

وهو، أعني طبيب الأرواح، العارف بما يزال كل واحد منها، وما يضاده بالنسبة إلى كل سالك من الأقوال والأذكار، والأعمال القلبية والقابلية لاختصاصه، أعني طبيب الأرواح، بعلم البصيرة النافذة المؤيدة بالرأي الموفق عن الشهود المحقق، والعلم اليقيني بمراتب الخلق وبأسماء الحق، ووقوفه على أسرار المنازل والمقامات لتحققه بها صورة ومعنى، كما هو عليه حال الأنبياء والرسل عليهم السلام، وكبار الأولياء والمشايخ الذين أفاض الله عليهم من العلوم الثلاثة التي هي علم الشريعة والطريقة والحقيقة معرفة ما يعالج به تلك الأمراض والعلل الحاصلة في نفسه، الساري أثرها إلى روحه، وسره بما يضادها إلى أن تزول تلك الأمراض، ويظهر اعتدال المزاج المعنوي الذي هو القلب الوجداني الاعتدالي، فإن ملازمة أحكام الشريعة هي بمثابة ما يحفظ به الصحة من الطعام والشراب الملائم للمزاج في الطب الصوري الذي يدبر به الأبدان بما

(١) رواه مسلم في صحيحه، حديث رقم (٢٧٢٢) [ج ٤ ص ٢٠٨٨]، وابن حبان في صحيحه، حديث رقم (٨٣) [ج ١ ص ٢٨٣]، ورواه غيرهما. ونص رواية مسلم هي: عن زيد بن أرقم قال: لا أقول لكم إلا كما كان رسول الله ﷺ يقول، كان يقول: «اللهم إني أعوذ بك من العجز والكسل والجبن والبخل والهزم وعذاب القبر، اللهم آت نفسي تقواها وزكها أنت خير من زكاها، أنت وليها ومولاها، اللهم إني أعوذ بك من علم لا ينفع ومن قلب لا يخشع ومن نفس لا تشبع من ودعوة لا يستجاب لها».

به حفظ صحتها، إن كانت موجودة، أو ردها إن كانت مفقودة، فكما أنه متى غلب على البدن بعض الكيفيات أو الأخلاط لم ينفعه الاقتصار على ما يحفظ به الصحة، واعتدال المزاج، بل ربما يصير ذلك القدر الموافق في وقت الصحة مضرًا له في وقت المرض.

كما قال أبقراط: البدن الغير نقي كلما غذيته زدته شرًا، بل لا بد من استعمال أدوية مضادة بالكيفية مزيلة بالخاصية لما كان سبباً للمرض من زيادة الخلط أو انحرافات الكيفية إلى أن تتعادل الكيفيات وتتكافأ الأخلاط، وقد يصح أن يقتصر على ما تحفظ به الصحة من الأغذية، والشربة، فهكذا متى غلبت أحكام النفس الأتارة، وتكاثفت الحجب الظلمانية التي هي للقلب بمنزلة الأمراض المزمنة للقلب، لم يكف في إزالتها الاقتصار على ما عينته الشريعة من الأقوال والأفعال، والحركات والسكنات التي إنما أمر بها لحفظ العدالة، بل يحتاج أولاً إلى ما تزول به تلك العلل والحجب من أقوال وأفعال، وحركات وسكنات موجبة لزوال تلك الأمراض والحجب بمنزلة العقاقير، والمعاجين، والأشربة، والأدوية القولية والفعلية، والحالية، والحقيقية، حتى تظهر الصحة والعدالة بظهور الحقيقة القلبية، وقد يصح الاقتصار على ملازمة ما عينته الشريعة لحفظ الصحة القلبية، أما قبل إزالة أحكام الحجب والانحرافات، فإن الاقتصار على الوظائف التي عينتها الشريعة من غير معالجة تلك الانحرافات، ربما أورث السالك زيادة في تعويقه عن الوصول إلى مطلوبه، كما يرى عليه كثير من عوام الناس حيث يورثهم القيام بوظائف العبادات وملازمة الذكر والتلاوة من حظوظ النفس والعجب، وغير ذلك من الأخلاق الذميمة التي لا تعرض لأهل الإعراض عن ذلك.

الطريق

عبارة عن مراسم الله تعالى المشروعة التي لا رخصة فيها.

الطريقة

هي السيرة التي يتخلق بها السالكون إلى الله تعالى.

الطمأنينة

سكون أمن فيه استراحة وأنس.

طمأنينة العامة

ما يحصل لهم من الأمن والسكون عند امتثالهم للأوامر.

طمأنينة الخاصة

ما يحصل لأنفسهم من الطمأنينة ضد انقطاعها عن عرض الإرادات، رضى منهم بما أراد الله لها.

طمأنينة خاصة الخاصة

شهودهم لحضرة الجمع التي ليس معها تفرقة صد ولا وحشتها، والإشارة إلى ذلك بقول سيدي عمر:

وَأَغْرَبُ مَا فِيهَا اسْتَجَدْتُ وَجَادَ لِي بِهِ الْفَتْحُ كَشْفًا مُذْهِبًا كُلَّ رِيْبَةٍ
شُهُودِي بِعَيْنِ الْجَمْعِ كُلِّ مُخَالِفٍ وَلِي ائْتِلَافٍ صَدُّهُ كَالْمَوْدَةِ^(١)

الطمس

ذهاب ظلمة السيار في تجلي نور الأنوار، بحيث لم يبق النور من ظلمته رسماً ولا أثراً، والطمس فوق الحرق، الذي هو فوق البرق كما عرفت ذلك في بابيهما، وهو فوق المحو لأنه، أعني المحو، رفع أوصاف العادة، والطمس رفع جميع الأوصاف وفوقه المحو الذي هو رفع الذات، كما ستعرف ذلك في باب الميم.

الطهارة

يعني به التخلي عن رذائل الأخلاق ليصح التحلي بحميدها.

وتارة يعبر بالطهارة عن مجموع الأمرين.

والطهارة على مراتب:

طهارة البدن: وتسمى طهارة الظاهر، ويعني بها تطهير البدن من الأحداث والنجاسات العينية والحكمية، وبذلك يتميز البشر عما سواه من البهائم والأنعام.

طهارة النفس: ويعني بها طهارة الجوارح من الجرائم والآثار، وبذلك تتميز نفوس المخبتين لله عن عبد سواه، فقد صار المرء في تحققه بإنسانيته، وتمييزها بين صفاتها الملكية والشيطانية، وفي تخلقه بالأخلاق الإلهية واستكمال استغراقه فيها متوقفاً في جميع ذلك على التخلي عما يصاد ذلك، ليصح له التحلي بما هو المقصود منها، وذلك التحلي هو المعبر عنه بالطهارة المذكورة في هذه المراتب الأربع،

(١) سبقت الإشارة إلى هذين البيتين.

وبذلك يظهر سر قوله ﷺ: «الطهور شطر الإيمان» من جهة كون الإيمان مجموع أمرين، هما: التخلي عن رذائل الأخلاق، والتحلي بحميدها، فكان الطهور هو الشطر الواحد من شطري الإيمان، كما ذكر ﷺ.

طهارة الظاهر

هي طهارة البدن كما عرفت.

طهارة الباطن

هي طهارة القلب كما عرفت.

طهارة الجوارح

هي طهارة النفس كما عرفت.

الطهارة الصورية

هي طهارة الجوارح المعبر عنها بطهارة النفس كما عرفت.

الطهارة المعنوية

هي طهارة القلب كما عرفت.

الطهارة الحقيقية

هي طهارة السر لأنها لا تجامعها نجاسة بوجه أصلاً.

الطهارة المرآتية

يعني بذلك كون العبد مرآة طاهرة من الأدناس الخلقية والانحرافات الإمكانية المقتضي حكم الطهارة بقاء ما يظهر فيه من الحقائق الإلهية على طهارتها، بحيث لا تنصغ تلك الصفات الإلهية عند ظهورها في المطهر بأحكامه الكونية المشار إلى طهارة هذه المرتبة بقوله تعالى: «كنت سمعه وبصره»^(١) الخ.

الطواع

أنوار التوحيد تطلع على قلوب أهل المواجيد وأرباب المعرفة فتطمس سائر الأنوار.

(١) هذا البيت سبق تخريجه.

باب الظاء

ظاهرية الحق تعالى

تارة تطلق بإزاء مطلق صور الكون، وتارة يراد بذلك تفصيل الصورة الإنسانية الحقيقية التي هي ظل صورة الحضرة الإلهية، كما عرفت ذلك في باب الصورة، وفي غيرها من أبواب هذا الكتاب.

ظاهر الممكنات

هو كل ما ظهر لغير الحق تعالى، وقد عرفت في باب الباء أن باطن الممكنات هو تعييناتها في حضرة علمه الأزلي، فإنه كما استحال في الحق تعالى أن تكون ذاته مُدْرَكَةً لغير ذاته الأقدس، فكذا استحال في الممكنات من حيث هي شؤون وتعينات ثابتات في حضرة علمه الأزلي أن تكون مدركة لغيره، لاستحالة أن يكون القديم مُدْرَكاً للحدث باعتبار كونها أعياناً ثابتة هي باطن الممكنات.

وأما ظاهرها فهو تجلي الحق بأحكامها المعبر عنه بظاهر الوجود، وبظاهر الحق، وبتجلياته المظهرة لأحكام معلوماته، التي هي حقائق مكوناته، فكل ما يصح ظهوره لغير الحق فإنما هو من قبيل هذا القسم، لاستحالة إدراكنا لذاته وحقائق معلوماته، فإن الاتصاف به، أو بصفاته، ممتنع لغير ذاته قطعاً.

ظاهر الوجود

هو أيضاً عبارة عما يصح ظهوره لغير الحق، فإن القاعدة المقررة في علوم الأذواق هو أنه لما استحال أن تظهر ذات الحق لغير ذاته، واستحال على الأعيان الثابتة أن تكون ظاهرة كما عرفت ذلك في باب أغمض المسائل صار الظاهر إنما هو مصنوعاته التي هي عبارة عن تجليه في أعيان معلوماته، لأنه لما استحال أن يظهر الحق بحسب ذاته لغير ذاته، واستحال على الأعيان الثابتة أن تظهر ذواتها، تعين أن يكون هذا المرئي المسمى بالخلق، وبالغير، وبالسوى، إنما هو تجليات الحق في أعيان الممكنات، وبهذا يعرف معنى قولهم بأن الظاهر ليس هو عين الحق، ولا عين

الممكن، ولا غير الحق، ولا العين الممكنة، فافهم ذلك، تفهم معنى قولهم أيضاً بأن عين ما ترى عين ما لا ترى، كما قد اتضح ذلك مما ذكرناه.

الظرف

هو باطن الزمان وأصله، كما عرفت ذلك في أبوابه، سمي بالظرف المعنوي لأنه هو المجلي، والمكان المعنوي لكل المعلومات، ولكل واحد منها فيه حصة معنوية من الحضرة العلمية.

الظل

يعنون به وجود الراحة خلف الحجاب، ويشيرون به أيضاً إلى كل ما سوى الله تعالى من أعيان الكائنات، وذلك من وجهين:

أحدهما: هو أنه لما لم يكن لشيء من الكائنات استقلال بنفسه لاستحالة وجود ما سوى الحق تعالى بذاته، صارت الكائنات ظلاً من حيث أن الظل لا تحرك له إلا بحركة صاحبه، ولا حقيقة له، ولا صورة، ولا ذات إلا بحسب ما ينبعث عن الشيء الذي هو ظل له، فهكذا من شهد الحقيقة فإنه يرى الكائنات ظلاً لا تستطيع لنفسها نفعاً ولا ضرراً، ولا موتاً ولا حياة، ولا نشوراً.

الوجه الثاني: هو أنه لما كانت حقيقة الظل إنما هو عدم النور الشمسي أو غيره في بقعة ما، لسائر ما، صارت الكائنات ظلاً بهذا المعنى، لأن حقيقة الظل لا ترجع إلى شيء في نفسه، بل إنما تتعين بالنور، فكذلك كل ما سوى الله تعالى، ليس هو شيئاً في نفسه إنما هو شيء بربه، فهو أعني: الظل المشار به إلى ما سوى الله تعالى ما يحصل من انبساط النور الإلهي على أعيان من الأعيان الممكنات، التي ليست نوراً في نفسها، وقد يظهر الظل الذي هو ظلمة محضة، لأنه ليس يظهر إلا بانبساط النور، ولا هو نور محض، وذلك ظاهر، وإليه الإشارة بقوله ﷺ: «إن الله خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره».

والخلق ههنا بمعنى التقدير، وتلك المقدرات هي الأعيان الثابتة في حضرة علمه، والنور المرشوش عليها هو النور المفاض عليها، فالظلمة هي حقيقة ما سوى الله تعالى عند قطع النظر عن توجه الإرادة بإفاضة النور عليها، فإذا فاض النور على ظلمة القوابل ظهر الظل لا محالة.

قال الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾ [الفرقان: الآية ٤٥] إشارة إلى ما ذكرنا من أن ظهور الظلال إنما هو بإمداد الحق تعالى لها بنوره المشرق عليها، ثم قال

تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا﴾ [الفرقان: الآية ٤٥].

فالظل مذهب من زعم أنه تعالى لا فعل له عن اختيار منه، وقدرة له، وإرادة، وكذا هو رأي من قال إنه تعالى موجب بالذات تعالى علواً كبيراً.

وفي قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾ [الفرقان: الآية ٤٥] إشارة إلى ما عرفت من كون الظل لا يظهر إلا بالنور.

وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا﴾ [الفرقان: الآية ٤٦] إشارة إلى أنه لا وجود لشيء إلا بنوره الظاهر، ولا فناء إلا باستتار نوره تعالى.

والمفهوم على قاعدة الكشف من قوله تعالى: ﴿ثُمَّ قَبَضْنَاهُ﴾ [الفرقان: الآية ٤٦] أنه تعالى مختار في فعله، لأن من لا اختيار له لا يكون قابضاً، بل مقبوضاً، وأنه لا تحقق للظل، وإنما هو اعتبار عدمي يتخيل وجوده لما استتر من النور به، وكان الوجود له وحده إذ لا وجود لشيء من الظلال أنفسها، إنما هي اعتبارات وتعينات حاصلة عن النور باعتبار تلك الحجب السائرة لمحض النور، ومن تحقق بهذه المشاهدة، فهو الذي يفهم معنى قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [التور: الآية ٣٥] الآية، وذلك لأنه لا يرى النور، والوجود أو الذات أو الشيء أو ما شئت، فقل مما يطلق على ما له حقيقة في ذاته ذاتاً إلا له تعالى، فلم يبق ما يظن أنه غير له أو سواه إلا تعينات هذه الحقيقة، فهي أعني تلك التعينات، إذا اعتبرت مع قطع النظر عن كونه تعالى هو الهوية التي انبعثت عنها تلك التعينات، لم يبق لها تعين في نفسها، وكانت ظلمة وهدماً، ومن حيث تعيناته فهي ظل كما عرفت.

الظل الأول

هو التعين الثاني لأنه أول قابل للكثرة، التي هي صور وظلال لشؤون الوحدة كما عرفت ذلك غير مرة.

ظل الإله

هو الإنسان المتحقق بمظهرية هذا التعين الثاني، كما عرفت في باب الحقائق من كونه هو صورة الحقيقة الإنسانية الكمالية التي هي حضرة الألوهية المسماة بمرتبة الألوهية، وبحضرة المعاني، وبالتعيين الثاني.

الظلمة

تطلق على العلم بالذات، فإنها لا تنكشف لغيرها، وتطلق على كل نقص بالنسبة

إلى ما يعلوه مما هو كمال بالنسبة إليه، فالظلمة بالحقيقة على هذا إنما هي الكفر.
قال تعالى: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ ءَامَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ [البقرة: الآية
٢٥٧] الآية.

الظهور

يشير به القوم إلى حق بخلق كما عرفت في باب البطون، وأنه، أعني البطون،
حق بلا خلق، وعرفت هناك إشاراتهم إلى المعنيين بقولهم:

إِنْ بَطَّنَ الْخَلْقُ فَهُوَ حَقٌّ أَوْ ظَهَرَ الْحَقُّ فَهُوَ خَلْقٌ^(١)

أي: ليس للخلق وجود مع وجود الحق عند البطون والظهور.

أما عند البطون، فلما ذكر في قوله: إن بطن الخلق فهو حق، أي ليس ثم إلا
الحق، إذ لا خلق ظاهر هناك.

وأما بعد الظهور، فلما ذكر في قوله: أو ظهر الحق فهو خلق، أي ليس الظاهر
خلقاً بل حقاً، ظهر بأحكام تعيناته التي هي أعيان ثابتة لا تظهر أبداً، وكل ذلك قد مر.

(١) هذا البيت هو للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، وقد سبقت الإشارة إليه.

باب العين

العالم

اسم لما سوى الحق تعالى، وإنما بني على هذه الصيغة لأنه اسم لما يعلم به كالطابع اسم لما يطبع به، والخاتم اسم لما يختم به، فكذا العالم اسم لما يعلم به، وذلك لكونه هو العلامة الدالة على موجدته، وحقيقة العالم هو الوجود المقيد بصفات الممكنات، ولهذا يطلق عليه بأنه سوى الحق، وهو بالنسبة إلى الحق كالظل، وليس هو بشيء زائد على حقائق معلومة للحق تعالى أولاً، متصفة بالوجود ثانياً، فجميع الكائنات ليست إلا حقائق معلوماته تجلت من باطن الحق الوجود إلى ظاهره على الوجه الذي عرفت في أغمض المسائل، من كون المراد بتجليها إنما هو تجلي الحق بأحكامها، لأن البطون ذاتي لها على ما مر في بابها، فهو تعالى الظاهر في المظاهر، وهو الباطن عنها، فظهوره باعتبار تجليه في أعيانها، وبطونه باعتبار عين ذاته، التي لا يصح إدراكها لغير ذاته، فهو الظاهر في كل مفهوم، الباطن عن كل فهم، لأن أعرفهم من قال: إن العالم صورة وهو هوية.

فهذه التقيدات والتعددات في الوجود الواحد إنما هي أحكام الاسم الظاهر من حيث أن ظاهر الحق متجل لباطنه، فأحكام الظهور تعدد مطلق وحدة البطون، وتلك الأحكام هي المسماة بالقوابل، وهي صور الشؤون التي عرفت ليس غيرها.

عالم المعاني

هو حضرة المعاني الذي هو التعيين الثاني كما عرفت أنه سمي بذلك لتحقيق جميع المعاني الكلية والجزئية، وتميزها في علمه تعالى لاستحالة خلو شيء عن علمه تعالى كما عرفت ذلك بكميته في باب التاء.

عالم الجبروت

هو عالم الأسماء والصفات الإلهية والحقائق الكونية في العلم الأزلي، ويسمى مقام الجمع، وجمع الجمع، والمرتبة الثانية للألوهية.

عَالَمُ الْمَلَكُوتِ

هو عالم الأرواح والملائكة.

عَالَمُ الْجَمْعِ

هو حضرة الجمع التي عرفتها، وقد يعني به عالم الجبروت، ويعني بعالم شهود الوحدة في الكثرة، بحيث يشاهد الذات من حيث واحدتها المشتملة على جميع الأسماء والحقائق.

عَالَمُ الْأَمْرِ

هو عالم الملكوت، سمي عالم الأمر لوجوده عن أمر الحق من غير سبب.

عَالَمُ الْمُلْكِ

هو عالم الأجسام والجسمانيات.

عَالَمُ الْخَلْقِ

هو عالم الجسماني، وهو ما وجد عن الحق بواسطة سبب.

عَالَمُ الصُّورِ

يراد به عالم الصور الجسمانية العلوية منها والسفلية، وهو عالم الأجسام.

عَالَمُ الْغَيْبِ

يطلق ويراد بذلك ما ليس بمحسوس كعالم الأرواح.

عَالَمُ الشَّهَادَةِ

هو عالم الأجسام.

العَالَمُ الْكَبِيرُ

يراد به جملة الممكنات.

العَالَمُ الصَّغِيرُ

يراد به الإنسان، هكذا عند الأكثرين. وقال الشيخ في الفتوحات: «إن العالم الكبير هو الإنسان الكامل، وإن العالم الصغير هو العالم، وذلك لكون الإنسان الكامل

قد جمع كل ما في العالم وليس في العالم عند قطع النظر عن الإنسان الكامل، كل ما فيه».

العالم

من أشهده الله ألوهيته، وذاته، ولم يظهر عليه حال، والعلم حاله.

العارف

من أشهده الحق نفسه، وظهرت عليه الأحوال، والمعرفة حاله، هكذا ذكره الشيخ، فإن العالم عنده أعلى مقاماً من العارف خلافاً للأكثرين، وقد قرر ذلك في كتاب الفتوحات وكتاب مواقع النجوم، وقد يعني بالعارف من عرف نفسه فعرف ربه، لقوله ﷺ: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»^(١).

وسئل الجنيد عن المعرفة والعارف، فقال: أن تعرف ما لك.

العامّة

هم الذين اقتصر نظرهم على علم الشريعة فقط، وأما الخاصة، وخاصة الخاصة فقد عرفتهم، ويراد بالعامّة علماء الرسوم والعباد الذين لم يصلوا بعد إلى مقام المحبة.

العار العظيم

ويقال: المقت الكبير، وهو نقض العبد لما أخذ عليه من العهد، وهذا النقض على أقسام سنذكرها في باب النون، وإنما كان نقض العهد عاراً عظيماً ومقتاً كبيراً لأن نقض العبد للعهد إما بأن يقول ما لا يفعل، أو بأن يعد بما لا يفي.

أما الأول: وهو أن يقول ما لا يفعل، فهو ما عرفته في باب تذكير الناس من كونه يأمر بالخير ولا يعمل به، وينهى عن الشر ولا يتناهى عنه، وهذا كالإبرة التي تكسو الناس وهي عريانة، وكالذبالة تضيء للناس وهي تحترق.

وكما أشاروا إلى هذا المعنى بما مر في قولهم: أحرم منك بما أقول، وقد نال به العاشقون ما عشقوا... الخ.

قال تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ﴾ [البقرة: الآية ٤٤] الآية.

ولهذا أنشدوا:

(١) هذا الحديث سبق تخريجه.

يَا أَيُّهَا الرَّجُلُ الْمُعَلَّمُ غَيْرَهُ هَلَا لِنَفْسِكَ كَانَ ذَا التَّغْلِيمِ^(١)

وأما الثاني: فهو أن يعد العبد بما لا يفي به، فهو المسمى بالمقت الكبير.

قال الله تعالى: ﴿يَتَأْتِيَ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [الصف: الآية ٢].

ولهذا نهى أهل الله عن النذر والوعد لئلا يتعرض الإنسان للمقت الحاصل عن المخالفة بإخلاف الوعد، ونقض العهد، ولأنه قد أوجب على نفسه ما لا يوجبه الله عليه، ابتداءً، قال ﷺ: «لا تنذروا فإن النذر إنما يستخرج به من البخيل»^(٢).

قال أهل الطريق: فلما كان الإنسان إذا وعد ولم يفي فيما يعد من قبيل من غدر في عهده، ولم يفي بوعدده لم يعد إذا أوفى بنذره، وبما سبق من وعده جواداً، فلماذا قال ﷺ: «فإن النذر إنما يستخرج به من البخيل».

ولهذا قالوا: الجود وفاء بلا عهد، واللؤم وعد بلا وفاء، ومن أوفى بما وعد، فإنما خلص نفسه من المذمة، فحيث كان الذي لا يفي بعهده مذموماً، والذي يفي بما وعد ربما لم يكن ذلك منه إخلاصاً بل خلاصاً من المذمة، فلا يعد من قبيل القرب إلى الله تعالى، ومن فهم هذا علم أن الجواد من سبق فعله للخير على وعده به، واللئيم من وعد بالخير ثم غدر فيه، وإن من أوفى بعهده فقد تخلص بذلك من المذمة، وكما أن الأول أقرب إلى الإخلاص في عبادته، فإن هذا إلى طلب الخلاص من المذمة أقرب من طلبه للإخلاص في العبادة.

(١) هذا البيت هو للمتوكل الليثي، المتوكل بن عبد الله بن نهشل بن مسافع بن وهب بن عمرو بن لقيط بن يعمر بن عامر بن ليث (? - ٨٥هـ) من شعراء العصر الأموي، قال الأمدى: هو صاحب البيت المشهور:

لا تنه عن خلق وتأتي مثله	عار عليك إذا فعلت عظيم
والآيات التي ورد فيها هذا البيت هي التالية:	
يَا أَيُّهَا الرَّجُلُ الْمُعَلَّمُ غَيْرَهُ	هَلَا لِنَفْسِكَ كَانَ ذَا التَّغْلِيمِ
تَصِفُ الدَّوَاءَ لِذِي السَّقَامِ وَذِي الضَّنَا	كَيْمَا يَصْحَ بِهِ وَأَنْتَ سَقِيمٌ
وَتَرَاكَ تُصَلِّحُ بِالرِّشَادِ عُقُولَنَا	أَبْدَأَ وَأَنْتَ مِنَ الرِّشَادِ عَدِيمٌ
فَأَبْدَأَ بِنَفْسِكَ فَانْهَاهَا عَنْ غَيْبِهَا	فَإِذَا انْتَهَتْ عَنْهُ فَأَنْتَ حَكِيمٌ
فَهُنَاكَ يُقْبَلُ مَا تَقُولُ وَيَهْتَدِي	بِالْقَوْلِ مِنْكَ وَيَنْفَعُ التَّعْلِيمُ
لَا تَنْهَ عَنِ خَلْقٍ وَتَأْتِي مِثْلَهُ	عَارٌ عَلَيْكَ إِذَا فَعَلْتَ عَظِيمٌ

(المستطرف في كل فن مستظرف، لشهاب الدين محمد الأبهسي).

(٢) رواه النسائي في السنن الكبرى، حديث رقم (٤٧٤٧) [ج ٣ ص ١٣٤]: «لا تنذروا فإن النذر لا يغني من القدر شيئاً وإنما يستخرج به من البخيل».

العبودية

صفة من شاهد نفسه لربه، فإن مقامه العبودية.

العبادة

هم أرباب التجليات الأسمائية، ومعناه هو: أن كل من كان شهوده للحق تعالى، من حيث اسم ما من أسمائه تعالى، عندما يتم له كمال تحققه بتخلقه بمقتضى ذلك الاسم على الوجه الذي عرفت في باب التحقق والتخلق بالأسماء الإلهية، فإنه ينسب عند هذه الطائفة إلى عبودية ذلك الاسم، فيقال: عبد القيوم، مثلاً، إذا تخلق بالاسم القيوم على مقتضى ما يليق بعبوديته تجلى له الحق في قيوميته، ولذا يقال: عبد المنعم، إذا تحقق بتخلقه بهذا الاسم لتجلي الحق له تعالى في أنعامه، ولذا يقال: عبد الرزاق، وغير ذلك.

وقد صنف الشيخ كتاباً سماه كتاب العبادلة^(١) فيه من أسرار الأسماء التسعة والتسعين وعلوم المتحقق بها من أهل الله تعالى ما لا يقدر قدره إلا الله تعالى. وذكر في الفتوحات^(٢) باباً في العبادلة بمفرده فيه من أسرار العلوم كذلك.

عبد الله

هو العبد الذي لا يكون في عباد الله أرفع منه مقاماً، ولا أشرف منه شأناً، تجليات الحق له هي أكمل التجليات، وأعمها وأشرفها، وأتمها، فلا أتم من كشفه، ولا أعلم من تجليه بحيث لم يبق لله اسم ولا صفة ولا وجه من وجوه معارفه إلا وقد كشفها الله لهذا العبد الذي سماه عبد الله، وليس ذلك لأحد إلا لنبينا ﷺ بالأصالة والأقطاب من ورثته بالتبعية له.

قال تعالى: ﴿وَأَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللَّهِ يَدْعُوهُ﴾ [الجن: الآية ١٩] فمنحة الله لنبينا ﷺ بهذا الاسم إشارة عند الطائفة إلى ما بينا.

عبد الرحمن

هو مظهر الاسم الرحمن، وهو العبد الذي جعله الله رحمة لجميع خلقه. قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: الآية ١٠٧] من غير تمييز ولا

(١) نشرته دار الكتب العلمية - بيروت، بتحقيقنا.

(٢) سبقت الإشارة إليه.

تفريق بوجه، لأن يتعلق به مذمة مشروعة.

قال إبراهيم عليه الصلاة والسلام: «تعلمت الكرم من ربي، فإنه تعالى يرزقهم وهم يعبدون غيره».

عبد الرحيم

هو مظهر الاسم الرحيم، بحيث يكون رحمة على كل من أمر الله أن يرحمه، ونقمة على كل من أمر الله بالانتقام منه.

قال تعالى: ﴿وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ﴾ [التور: الآية ٢].

كان ﷺ «إذا غضب لله لا يقوم لغضبه شيء».

عبد الملك

هو مظهر الاسم: الملك تعالى، وهذا من أشد خلق الله تعالى، حيث يتصدق بيمينه لا تدري بها شماله. فالحاصل أن عبد الملك من ملك نفسه فحجرها عما لا يحل له فعله إيجاباً وإعداماً، فلا يحجم عن طاعة، ولا يقدم على معصية.

عبد القدوس

هو مظهر الاسم القدوس، وهو العبد الذي قدسه الله عن قيام صور المعاصي بجوارحه، وقدس خاطره الشريف أن يلزم به شيء من الأكوان والكائنات، وهذا صاحب سعة القلب المشار إليه بقوله تعالى: «ما وسعني أرضي ولا سمائي، ووسعني قلب عبدي»^(١) إذ القدوس لا يسكن إلا البيت المقدس، وهو القلب النقي كما عرفته في باب البيت المقدس.

عبد السلام

هو مظهر السلام، وهو العبد السالم من مشاركة الأغيار فيه، قال تعالى: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ﴾ [الزمر: الآية ٢٩] الآية.

عبد المؤمن

هو مظهر المؤمن، وهو العبد المصدق بجميع أنباء الله، وأنبيائه، وهو العبد

(١) هذا الحديث سبق تخريجه.

الذي أمنتها النفوس على ذواتها ومقتنياتهما، ومن مرتبته يصل إمداد الحق للذوات بأماناتها.

عبد المهيمن

هو العبد الذي تجلى له الحق تعالى في هيمنته على الأشياء، فشاهد مواقع الحكم في العالم، حيث كان تعالى شهيداً على كل شيء بإعطائه حقه.

عبد العزيز

من أعزّه الله تعالى بطاعته فأعلا مقامه أن يعلم مكانه لتناله أيدي الحدثان، فإنه لما أذل نفسه في عبوديته لربه متقرباً إليه بالذكر والافتقار، جعله تعالى مظهراً للعزة، فلا يتأثر عن الأكوان، كما قال:

وَلَوْ تَسْأَلُ الْأَيَّامُ مَا اسْمِي مَا دَرْتُ وَأَيْنَ مَكَانِي مَا عَرَفَنَ مَكَانِي^(١)

عبد الجبار

هو مظهر الاسم الجبار على وزن دَرَاكٌ من أدرك، وهو الذي يجبر ما سواه، فعبد الجبار من يجبر الكسير فعلاً بالهمة. ﴿فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي﴾ [المائدة: الآية ١١٠].

عبد المتكبر

من بلغ به تذله لربه، بحيث لم ير له كبيراً، ولا عزاً على شيء من مخلوقاته تعالى، فجعله الله تعالى مظهراً لاسمه المتكبر بتكبره عنها لا عليها فتكبره في عبوديته لربه عن أن يتعبد لغيره من صور الأكوان.

عبد الخالق

لما كان معنى الخالق بأنه المقدر للأشياء قبل إيجاد أعيانها، ثم موجداً أعيانها في الرتبة الثانية من تقديرها، صار عبد الخالق من حفظه الله في تقديره لما يتعلق بكسبه أن يكون على غير وفق ما أمده به ربه، فلا يستعصى عليه أمر لما علمته عند الكلام

(١) هذا البيت هو لأبي نواس الحسن بن هانيء بن عبد الأول بن صباح الحكمي، وقد سبقت ترجمته. (ديوان أبو نواس).

على سبب المطاوعة، فكان عبد الخالق من يخلق الله الأشياء على وفق مراده، كما تبين لك هناك.

عبد الباريء

الحال فيه كالحال في عبد الخالق، بمعنى المقدر، والموجد.
وأما الباريء بمعنى السالم فهو العبد الذي جعله الله بارئاً من الأكوان والكائنات، أي سالماً منها أن تؤثر فيه، بل المؤثر فيها لتحقيقه بربه.

عبد المصور

هو الذي عصمه الله تعالى أن يتصور باطنه، أو جارحة من جوارحه بغير ما يرضي ربه؛ لأنه مظهر المصور، فلم يكسبه التصور أمراً قادحاً في نزاهته، وذلك نتيجة من أفراد ذاته لربه بدوام الذكر المشروع المشفوع بالمراقبة.

عبد الغفار

عبد ستر من غيره ما أحب أن يستر الله منه، فستر الله مقامه، وجعله من ضنائه، وهم الأولياء الذين أخبر عنهم بقوله: «أوليائي تحت قبائي لا يعرفهم غيري»^(١).

عبد القهار

من وفقه الله لقهر أعدائه، الذين هم جنود الشهوة والغضب، فظهرت قوة نفسه بالتأثير في الأكوان، وعدم التأثير عنها بمظهريته للاسم القهار تعالى.

عبد الوهاب

من قامت به صفة الجود، بحيث يعطي ما ينبغي لمن ينبغي بلا غرض، ولا عوض، وهذا هو العبد الذي اختصه الله برحمة، فجعله واسطة للإمداد لما يهبه الجواد من الإنعام على يديه بما يشاؤه تعالى من عنايته.

عبد الرزاق

هو الذي بذل نفسه في أوقات الخصاصة، فبذل ما مكنه الحق من واسطة الإمداد لكل موجود ما به تحصل قوته وتبقى.

(١) هذا الحديث سبقت الإشارة إليه.

عبد الفتاح

هو الذي أغلق على نفسه باب استعمال جوارحه في شيء من مناهي ربه، وباب خواطره في غير ما يقربه إليه سبحانه، فأعطاه الله علم أسرار المفتاح على اختلاف صنوفها، وأذن له في فتح المغالق بها حين أشهده فتحه تعالى للمضييق، كما ستعرف فتوحاته في باب الفاء.

عبد العليم

من وهبه الله العلم اللدني، قال تعالى: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾ [الكهف: الآية ٦٥] وهو العلم الرباني، الذي لا يعمل لمخلوق في تحصيله، وهذا علم من ترك التعمق في البحث عما أنزله الله من الآيات المتشابهات وأخبار الصفات، فسمى الحق تركه التعمق رسوخاً.

فقال تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [آل عمران: الآية ٧] الآية، وهم الذين ظفروا بلب العلم الحاصل عن المداومة على الذكر لا بالفكر، فإن هذه الحضرة، أعني حضرة العلم اللدني، لا مدخل للعمل فيها.

عبد القابض

من أعطاه الله التمكن من نفسه فقبضها عن الإرسال فيما لا ينبغي صورة ومعنى.

وعبد الباسط

من بسط لعباد الله من نفسه، وماله، ما فيه أفراحهم، مما لا تنتهك فيه حرمة مشروعة.

عبد الخافض، الرافع

من أشهده الله عينه الثابتة، فلم ير له وجوداً، إنما الوجود لله وحده، وهذا لا يرى لنفسه قدراً، فضلاً عن أن يرى لنفسه عملاً ليعده لائقاً بجناب مولاه، فأمّر له خفض نفسه في هذا الاستبعاد، الذي لا أخفض منه أن جازاه الله بالرفعة عن الاختلاط بأعدائه وجعله في عليين مع خلص أوليائه.

عبد المعز المذل

من أعزه الله بطاعته، ولم يذله بمعصيته، فعز كل عزيز وذل كل ذليل، إنما يؤذن بمرتبته.

عبد السميع البصير

من حفظ الله عليه هاتين القوتين عن إرسالهما في غير ما أمره الله أن يسمعه،
ويبصره، فأحبه الله تعالى.

قال تعالى: «فإذا أحببته كنت سمعه وبصره»^(١).

فكما أن الحق سمعه وبصره، ومظهر الاسم السميع والبصير هو سمع الله كما
عرفت ذلك فيما تقدم، وهو عين الله كما سيأتي.

عبد الحكم

هو الذي كشف الله له عن حضرة الأعيان الثابتة، فهو يحكم في الأشياء بحكم
الله فيها لمشاهدته قضاءه عليها في حضرة تقديره لها.

عبد العدل

هو الذي لا ميل فيه إلا إلى حق بحق، فلأجل عدله انكشف له عن حقيقة العدل
الميل به عما لا ينبغي، لا أنه التساوي بينهما، فشاهد أصل الإرادة بأنه الميل الإلهي
المعبر عنه: «بأحبيت أن أعرف»^(٢)، ثم سرى هذا الميل في الأشياء، فلم يوجد معتدل
حقيقي لأجل ذلك، إذ لو تساوى الإيجاد وعدمه بالنسبة إليه تعالى، لما صح أحدهما،
وكذا لو اقتضى لذاته أن يكون موجداً كما ظنه القائلون بالإيجاب لما كان واحداً، إذ
الوحدة الحقيقية لا ينسب إليها اقتضاء ولا عدمه لاستدعاء ذلك تميزاً وتكثراً لا يصح
اجتماعه بالوحدة الحقيقية لتنافيها.

عبد اللطيف

هو الذي أخفاه الله سبحانه عن غيره في قوله وفعله حين أسر بطاعته عن سره
فضلاً عن غيره، وبه يوصل الحق تعالى إمداده لعبيده بمصالحهم، وهم لا يعرفون بأن
هذا هو الوسطة في ذلك.

عبد الخبير

هو الذي أطلعه الله على ما سبق في علمه قبل كونه.

(١) سبق تخريج هذا الحديث القدسي.

(٢) هذا الحديث سبقت الإشارة إليه.

عبد الحليم

من تحقق بالعمو عمن وقعت منه زلة في حقه كيف ما وقعت مع التمكن من المؤاخذة له عليها، فأثمر له ذلك أن عصمه الله من قيام صور المعاصي به فمضت همته حيثما وجدت لطهارة إرادته عن التكييف بأحكام خلقته.

عبد العظيم

من تجلى له الحق تعالى في عظمته، فعرف حقارة نفسه، وضعتها، فعظمه الله تعالى ورفع ذكره فيمن عنده فأشهدته القهار كل شيء تحت سلطنة العظيم الحق، الذي لا عزة لأحد من مخلوقاته إلا بالتذلل له.

عبد الغفور

حاله كما سبق في عبد الغفار، وأبلغ، لكون الغفور بنية مبالغة.

عبد الشكور

من لا يرى لغير الله نعمة، وهذا هو الشاكر لله حق شكره إنعاماً منه، لقوله لموسى عليه السلام: «إذا رأيت النعم فقد شكرتني حق الشكر»، وهذا هو العبد المشاهد نعمة الله في كل بلاء وعافية، كما سيأتي في باب النعم الباطنة.

عبد العلي

من حاز قصب السبق على أقرانه في معالي الأمور، ومتعلقات الهمم، ومكارم الأخلاق، والغوص في دقائق الفهوم.

عبد الكبير

من تخلى عن جميع الرذائل، وتحلى بكل الفضائل التي في قوة الإنسان أن يتصف بها، فهو عبد الكبير.

عبد الحفيظ

من حفظ في أفعاله وأقواله وأحواله وسره وعلايته فحفظه الله في جوارحه: أن تقوم بها صور المخالفات. وفي خواطره أن تلم بشيء من ذلك، فسرى الحفظ منه في غيره حتى حفظ بهمته جليسه، كان ذلك من مقامات أبي سليمان عبد الرحمن الداراني قدس الله سره، فإنه لم يخطر بخاطره الكريم خاطر منذ ثلاثين سنة، ولا لمن جالسه ما

دام مجالساً له . مات عام خمسة عشر ومائتين .

عبد المقيت

من أعطاه الله العلم بقدر الحاجة للمحتاج وتوفيتها من غير مزيد ولا نقصان ولا تقدم ولا تأخر، ثم أعطى التمكّن من إنفاذ عمله بمقتضى علمه .

عبد الحسيب

من أعطى القيام على نفسه بالحسبة حتى في أنفاسها .

عبد الجليل

من مكّنه الله من نفسه حتى تواضع لأحققر الموجودات وأفقرها بقدر وسع طاقته .

عبد الكريم

من حلاه الله بمكارم الأخلاق، وحذره عن سفاسفها، فهو مظهر الاسم الكريم الذي أشهده الحق حقيقة العبودية، فرأى امتناع خروجه عن ربوبية الكريم الذي ما حكم وأبرم إلا ما يقتضيه الجود والكرم لبشمول ما تقتضيه حكمته من سوابغ النعم، فحسن ظنه في كرم مولاه، الذي لا يتعاضم في جنب كرمه كل ذنب كما جاء في الكلمات القدسية قوله تعالى: «يا عبادي لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم كانوا على أتقى قلب رجل واحد منكم ما زاد ذلك في ملكي شيئاً، يا عبادي لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم كانوا على أفجر قلب رجل واحد منكم ما نقص ذلك من ملكي شيئاً»^(١).

فمن تحقق بهذه العبودية، أهني عبودية الكريم، لم يروجها للموازنة بين كرم الحق، وذنوب جميع العبيد، وبلسان هذه العبودية قلت حين أقمت فيها:

حَاصِلُ الْأَمْرِ أَنِّي لَكَ عَبْدٌ إِنَّ عَبْدَ الْكَرِيمِ غَيْرَ مُضَامٍ

وَصَحِيحُ أَنِّي اقْتَرَفْتُ ذُنُوباً غَيْرَ أَنَّ الْغُفْرَانَ دَابُّ الْكِرَامِ

لما نزل قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ﴾ [الانفطار: الآية ٦].

قال عمر رضي الله عنه: «كرمك يا رب . قال الشيخ في الفتوحات: وهذا من

(١) رواه مسلم في صحيحه، حديث رقم (٢٥٧٧) [ج ٢ ص ١٩٩٤]، والحاكم في المستدرک، حديث رقم (٧٦٠٦) [ج ٤ ص ٢٦٩] ورواه غيرهما .

باب تلقين الخصم للحجة، وكان عمر رضي الله عنه «حالتئذ أذنأ واعية عن الحق، ولسان جواب نطق عنه به، وعلى ذا القياس فافهم الحال في عبد الجواد، فإنه هو المتحقق بمظهرية الاسم الجواد الذي لولاه لما جاد الحق على أحد بالإيجاد.

«لولاك لما خلقت الأفلاك»^(١).

وإلى هذا المعنى أشار الوارث الكامل سيدي عمر معرباً في مقام مورثه بقوله:

وَلَوْلَايَ لَمْ يُوجَدْ وَجُودٌ وَلَمْ يَكُنْ شُهُودٌ وَلَمْ تُعْهَدْ عُهُودٌ بِذِمَّةٍ^(٢)

وذلك عند صحة تحققه بمظهرية الجواد، وللمتخلق نصيب من ذلك، فإنه يسمى عبد الجواد لبذله الموجود وإعراضه عن المفقود صيانة لنفسه عن محبة الباطل.

عبد الرقيب

هو المراعي لحدود الله من غير شهود، فتجلى له الحق في اسمه الرقيب، فرآه أقرب إدراكاً لكل شيء من ذات الشيء، إذ لا ذات له إلا بربه ذات الذوات تعالى.

عبد المجيب

من استجاب لربه فيما دعاه فأجابه الحق في عين مسأله.

قال تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي﴾ [البقرة: الآية ١٨٦] إلى ﴿فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي﴾ [البقرة: الآية ١٨٦].

فجعل استجابة العبد لما دعاه إليه ربه تعالى شرطاً لإجابة ربه له، كما عرفت ذلك عند الكلام في سبب الإجابة، وكمال المطاوعة.

عبد الواسع

هو مظهر الاسم الواسع فوسع كل شيء، وتأثر عنه كل شيء ولا يصح أن يسعه شيء أو يؤثر فيه لمروره على جميع المراتب وانشغال الكل عن رتبته.

عبد الحكيم

من وهبه الله العلم بمواقع الحكمة في الأشياء، ومكنه من وضع الأشياء في مواضعها، بحيث لا يتعدى بها محالها وأمكنها علماً وعملاً، وقد عرفت ذلك في باب الحكم.

(١) هذا الأثر سبقت الإشارة إليه.

(٢) ديوان ابن الفارض، الثانية، ص ٧٤، طبعة دار الكتب العلمية - بيروت.

عبد الودود

من ثبت في محبته لربه، وفي حب من أمره بحبه، فجعل الله محبته ثابتة في قلوب خلقه ما عدا جهال الثقلين.

قال ﷺ: «إن الله وملائكته، وأهل السموات والأرض، حتى النملة في جحرها، وحتى الحوت، يصلون على معلمي الناس الخير»^(١).

وقال ﷺ: «إن الله إذا أحب عبداً دعا جبريل فقال: «إني أحب فلاناً فأحبه، فيحبه جبريل، ثم ينادي في السماء فيقول: إن الله يحب فلاناً فأحبه فيحبه أهل السماء، ثم يوضع له القبول في الأرض»^(٢).

وذكر الشيخ في الفتوح المكي^(٣): إنه كان في أيام سياحته ومعه بعض أهل الله، فوصلوا إلى منقطع التراب فرأوا رجلاً عظيماً، قال الشيخ رحمه الله: فقال لي ذلك الولي: سلم على هذا العبد، فسلمت عليه فرد عليّ السلام ثم قال لي: كيف حال أبي مدين؟ فقلت له: وهل تعرف أبا مدين، فقال: وهل أحد من مخلوقات الله، ما عدا جهال الثقلين، يجهل أبا مدين إن الله أخذ عهده، ووضع محبته في قلوب جميع خلقه.

عبد المجيد

من تخلق بأخلاق الله تعالى. قال ﷺ: «إن لله ثلاثمائة خلق، من تخلق بواحد منها دخل الجنة»، فقال أبو بكر الصديق رضي الله عنه: هل في واحد منها يا رسول الله؟ قال ﷺ: «فيك الثلاثمائة يا أبا بكر»^(٤).

فهذا هو المجيد من العبيد على المبالغة في الممكن.

عبد الباعث

من بعث الله قلبه من موت الجهل إلى حياة العلم وجوارحه من موت المخالفة إلى حياة الموافقة، وسره من موت غيبة الغفلة إلى استيقاظه في حضرة الحضور.

(١) رواه الترمذي في سننه، حديث رقم (٢٦٨٥) [ج ٥ ص ٥٠]، والطبراني في المعجم الكبير،

حديث رقم (٧٩١٢) [ج ٢ ص ٢٣٤].

(٢) رواه مسلم في صحيحه، حديث رقم (٢٦٣٧) [ج ٤ ص ٢٠٣٠]، وأبو يعلى في مسنده، حديث رقم (٦٦٨٥).

(٣) الفتوحات المكية لابن عربي، وقد سبقت الإشارة إليه.

(٤) الزبيدي في إتحاف السادة المتقين [٦٧٩/٩]، والعراقي في المغني عن حمل الأسفار [٣٤٨/٤].

عبد الشهيد

من استحي من الحق، حيث كان، فكشف له عن وجهه في الأشياء، فشاهده في كل شيء، فلماذا لا ينفك مستحيياً.
كان عثمان رضي الله عنه لا يكشف عن جسمه في ظلمة الليل ولا يغتسل قط عرياناً، فكانت الملائكة تستحي منه.
قال ﷺ: «ألا أستحي ممن تستحي منه ملائكة الرحمن»^(١). وذلك في حق عثمان رضي الله عنه.

عبد الحق

من عصمه الحق في تحركه وسكونه نطقاً ولحظاً وسمعاً وبطشاً، فرأى الحق في كل شيء منزهاً عنه، فقال:
«ألا كل شيء ما خلا الله باطل»^(٢)
وهذا يرى الحق في صورة الباطل، وهو القائل:
فَالْخَلْقُ حَقٌّ وَلَكِنْ لَيْسَ يَدْرِيهِ إِلَّا الَّذِي قَالَ فِيهِ إِنَّهُ فِيهِ^(٣)

عبد الوكيل

من أشهده الحق معنى قوله تعالى: ﴿أَلَا تَتَّخِذُوا مِنْ دُونِي وَكِيلاً﴾ [الإسراء: الآية ٢] إنها الأسباب التي احتجب بها وخاطبه من خلفها: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيّاً﴾ [الشورى: الآية ٥١] الآية.

عبد القوي

من أعطاه الله قوة الضبط والتمييز، الذي لا يتم كمال المرء بفقدان أحدهما، قال ﷺ: «ليس الشديد بالصرعة إنما الشديد من يملك نفسه عند الغضب»^(٤).

-
- (١) رواه الطبراني في المعجم الأوسط، حديث رقم (٨٩٣١) [ج ٨ ص ٣٧٩]، وأحمد في المسند، حديث رقم (٢٥٢٥٧) [ج ٦ ص ١٥٥] ورواه غيرهما.
(٢) رواه البخاري في صحيحه، حديث رقم (٣٦٢٨) [ج ٣ ص ١٣٩٥]، ونصه: عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال النبي ﷺ: «أصدق كلمة قالها الشاعر كلمة لبيد: ألا كل شيء ما خلا الله باطل». ورواه مسلم في صحيحه، حديث رقم (٢٢٥٦) [ج ٤ ص ١٧٦٨] ورواه غيرهما.
(٣) لم أعر على قائل هذا البيت.
(٤) رواه البخاري في صحيحه، حديث رقم (٥٧٦٣) [ج ٥ ص ٢٢٦٧]، ومسلم في صحيحه، حديث رقم (٢٦٠٩) [ج ٤ ص ٢٠١٤] ورواه غيرهما.

ولقد أحسن من إشار إلى ذلك بقوله :

لَيْسَ الشُّجَاعُ الَّذِي يَخْمِي فَرِيَسَتَهُ يَوْمَ التُّزُولِ وَنَارُ الْحَرْبِ تَشْتَعِلُ
لَكِنَّ مَنْ رَدَّ سَمْعاً أَوْ ثَنَى بَصِراً عَنِ الْحَرَامِ فَذَلِكَ الْفَارِسُ الْبَطْلُ^(١)

وفي حديث الشدة: «إن المؤمن هو أشد عباد الله يتصدق بيمينه لا تدري بها شماله»^(٢)، و ﴿أصحاب اليمين ما أصحاب اليمين﴾ .

فمن كان في أفعاله من أصحاب اليمين، بحيث لا يمازج نزاهته و قدسه في طلب رضا ربه بما دون ذلك من حظوظ نفسه، فهو المتصدق بيمينه لا تدري بها شماله، فوصفه الحق بأنه أشد خلقه قوة بما مكنه تعالى من الأعداء الذين هم جنود الشهوة والغضب، فإنه ما ابتلي أحداً من مخلوقاته بمجاهدتهم إلا هذا القسم، فقيل: ليس العجب من بهيمة أتت منكراً أو ملك أتى معروفاً، إنما العجب من هذا البشر حيث ابتلى بجنود المكر فقهرهم .

قال ﷺ: «إن الله يعجب من الشاب ليست له صبوة»^(٣)، فلهذا لما أظهره الله على أعدائه الذين لم يمتحن غيره بمجاهدتهم، وصفه بالشدة لذلك .

عبد المتين

هو الصلب في دينه، بحيث لا تؤثر فيه الأهواء، ولا يتأثر في نفسه بما تتجلى له به الحقيقة من رؤيته للحق في الأشياء، لا سيما في موقف السوى . وقد عرفته في باب السوى، فمن حصل في هذا المقام فهو عبد المتين، فمن كونه عبد القوي صار مؤثراً فيما سواه، ومن كونه عبد المتين لم يتأثر عن غيره .

عبد الولي

هو الصالح من عباد الله، قال تعالى: ﴿وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ﴾ [الأعراف: الآية ١٩٦] .

عبد الحميد

من بلغه الله من مراتب المجاهدة أعلاها .

(١) لم أعر على قائل هذين البيتين .

(٢) رواه أحمد في المسند، حديث رقم (١٢٢٧٥) [ج ٣ ص ١٢٤] والطبراني في المعجم الأوسط، حديث رقم (٩١٣١) [ج ٩ ص ٦٣] ورواه غيرهما .

(٣) رواه أحمد في المسند، حديث رقم (١٧٤٠٩) [ج ٤ ص ١٥١]، والطبراني في المعجم الكبير، حديث رقم (٨٥٣) [ج ١٧ ص ٣٠٩] ورواه غيرهما .

عبد المحصي

من لم يضع ميزان وقته من يده، من إحصائه ما له وما عليه، فهو يحصي أنفاسه، ويعمر أوقاته.

عبد المبدىء

هو الملهم بما يبدية من أعمال الخير، بحيث يطلعه على الطريق الموصلة إلى سعادته ابتداء منه من غير تعمل.

عبد المعيد

من أشهده الله إعادة الفعل الذي أنشأه فيه إليه سبحانه، وهذا هو روح العبادة، حيث لم يغب العبد عن مشاهدة الحق في عبادته، وقيامه لمولاه في عبوديته.

عبد المحيي

من أحيا قلبه بالعلم، وجوارحه بالطاعة، وسرّه بالمشاهدة.

عبد المميت

من أمات نفسه عما تقتضيه شهوتها وغضبها فأحيا عقله بنور الفطنة، وقلبه بالمعرفة.

وقال عليّ كرم الله وجهه: «أحيا عقله وأمات نفسه حتى دق جليله، ولطف غليظه فترأى له بارق كثير البرق، فأضاء له الطريق، وسلك به السبيل فتدافعت الأبواب إلى باب السلام، ودار الإقامة فثبتت رجلاه بطمأنينة قلبه في قرار الأمن والراحة بما استعمل قلبه، وأرضى ربه».

عبد الحي

من حيا قلبه بذكر الله، وجوارحه بطاعته، وسره بنوره، فصار له الحياة الدائمة في دار السلام التي نفاها الحق عن الأشقياء.

عبد القيوم

من أعانه الله عن القيام بما كلفه به فصار من رجال الله القائمين بمصالح مكوناته، قال تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ [النساء: الآية ٣٤]، وهو هذا العبد الذي من

مشكاته، وعلى مرتبته يصل مدد المصالح لأربابها، وهو الذي يتجلى له الحق في قيوميته، فشهد قيام الحق بالحق، حيث تجلت له القيومية التي قام بها كل شيء.

عبد الواجد

من تحقق بشهود الوجود، فلم يختلج بقلبه طلب مفقود، لأنه صاحب مشاهدة، إنه ما شاء الله كان، فلا يطلبه ليروم تحصيل الحاصل، وما لم يشأ لم يكن، فلا يرومه ليطلب حصول المحال.

عبد الماجد

من علم حقارة عبوديته فعمل في عبوديته بالذلة والافتقار، فأعطاه الله شرفاً من غير تعيين.

عبد الواحد

هو وحيد الوقت في همه وهمته، وله رتبة القطبية الكبرى لكونه واحد الزمان في وقته.

عبد الصمد

هو محل نظر الله في العالم، فلهذا يصمد له، في أن يشفع للكائنات في إيصال الإمداد إليها، بحيث يلجأ إليه في كل الأمور دقيقها وجليلها، وهذا، أعني عبد الصمد، يكون في حالة تركيبه العنصري من الطهارة، كما كان عليه قبل كونه في هذا العالم، لم يتغير عن قدسه، بل زاده الله بما أعطاه من هذا الهيكل العنصري كمالاً مضافاً إلى شرفه الروحاني، وكان ذلك الكمال هو الغاية في ظهوره بالصورة.

عبد القادر

هو مظهر الاسم القادر جلت قدرته الذي هو روح اليد، فهو يد الحق تعالى.

قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ﴾ [الفتح: الآية ١٠] الآية.

وفي الكلمات القدسية: «في يسمع، وبي يبصر، وبي يبطن».

فمن بطش بحق فلا مانع له ولا دافع: ﴿فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي﴾ [المائدة:

الآية ١١٠].

وعبد القادر أيضاً من أشهده الله تعالى قدرته القائمة بجميع المحدثات، فرأى

عين القدرة القائمة بجميع المحدثات بتعيناتها في المظاهر الموصوفة بالفعل والانفعال، بحيث لا يرى فعلاً إلا لها، ولا انفعالاً إلا عنها. وهذا هو الذي يعلم أن كل ما سوى الله حادث بعد العلم علماً ذوقياً، لأنه يشاهد تجرد الإمداد مع الأنفاس، وسريان القدرة في الكائنات.

ومن شهدها، أعني القدرة، التي لا خروج لشيء من الممكنات عن حيطتها، ورأى عموم شمولها، فهو الذي يشهد عبوديته ويعاين عدميته، ولا يحجب عن حقارة منزلته، وتفاهة قيمته وافتقاره الذاتي إلى كل شيء، فافتقر إلى أحقر الموجودات، ولما أقامني الله في هذا المشهد قلت:

أنا العبد لِقُدْرَةِ اللَّهِ لَمَّا ظَهَرَتْ فِي الْمَوَاطِنِ الْفَاعِلَاتِ
فَلِهَذَا اتَّصَفْتُ بِالذُّلِّ وَالْعَجْزِ بِرِ افْتِقَاراً لِأَخْقَرِ الْكَائِنَاتِ

عبد المقتدر

حاله كحال عبد القادر، لكن يعتبر ذلك حالة الإيجاد.

عبد المقدم المؤخر

من وفقه الله لأن يكون من السابقين المقربين، فعصمه عن التأخر في هذه المسابقة، فتقدم فيما أمره، وتأخر عما نهاه، ومن بلغ في كمال طاعته إلى هذا الحد فهو عبد المقدم المؤخر، الذي لا تتأخر إجابته بما سأل، ولا تتقدم، كما علمت في سبب المطاوعة، في قوله ﷺ لعنه أبي طالب: «أطعه كما أطعته يطيعك كما يطيعني»^(١). فمظهر هذين الاسمين هو مظهر الاسم المرید.

عبد الأول الآخر

من جعله الله أولاً في التقدم في الطاعات آخرأ في الانفصال عنها، فهو أول من يدخل المسجد، وآخر من يخرج منه، وأول من يأتي الإمام بصدقته، وآخر من يطلب حقه من بيت المال والغنائم والديون وغير ذلك من الحقوق، وأول من يبرز بين الصفيين في أوقات الغزو، وآخر من يضع السلاح حين تضع الحرب أوزارها، إلى غير ذلك من التقدم في الطاعات والانفصال عنها، وهذا هو مظهر الإمامة والخلة الموروثة عن إبراهيم عليه السلام في قوله تعالى حكاية عنه: ﴿وَأَجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾ [الفرقان]:

(١) هذا الحديث سبقت الإشارة إليه.

الآية [٧٤] والإشارة إلى علو هذا المقام، وإنه إمامة لتأخر المقامات عنه قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ يُجْزَوْنَ الْغُرْفَةَ﴾ [الفرقان: الآية ٧٥] الآية، وعبد الأول لتحققه بمظهرية هذا الاسم فهو يشاهد أولية الحق تعالى بأنه الأول الذي لا أول له، وإلا لما كان أولاً، وأنه ليس له عدد، وأنه هو المختص بالقدم، فيشاهد سبق العدم لكل ما سواه، وعبد الآخر على قياس ما قلنا في عبد الأول، بحيث يشهد بأنه تعالى هو الآخر الذي لا آخر له، وإلا لما كان آخراً، وأنه يفنى كل ما سواه ويبقى بعده.

عبد الظاهر الباطن

من أظهره الله في المواطن التي يحبها له، ويرضاها منه، وستره عما ليس كذلك، فصار هذا العبد ظاهراً بالأفعال الحميدة لباطن الذميمة منها، فلما تحقق بعبودية هذين الاسمين تجلى له الحق سبحانه في اسمه الظاهر واسمه الباطن، فشهد هذا العبد بظاهره ظاهر الحق، وبباطنه باطنه، فرآه تعالى هو الظاهر في المظاهر المظهر لأحكامها، وأنه هو النور الظاهر لنفسه المظهر لكل ما عداه، فلهذا لا يرى بأن الحق الظاهر سواه، وهكذا لما تجلى له باسمه الباطن فكشف الغطاء عن سره وفتح عين باطنه رأى بباطنه باطن الحق، وهذا هو المسمى بمشرق الضمائر، الذي انكشفت له ستائر السرائر، فرأى بواطن الأشياء. وهذا المقام لا يعوفه ذوقاً إلا أولوا الأبواب الذين كشف لهم عن لب الأمور، ولم ينحجبوا بقشرها. ٥

عبد الوالي

من والى الله أمر نفسه وغيره، فأسبغ على غيره فضله وأقام فيه، وفي نفسه عدله، فأكرمه الله بأن جعله مقدم السبعة، وهم الذين يظلمهم الله تحت ظل عرشه، أولهم السلطان العادل فهو ظل الله ويده والحق مؤيده، وميزانه أقل الموازين، لأن أعمال الرعايا وخيراتهم توضع في ميزانه من غير أن ينقص من أجورهم شيء، وهو ناصر الله، إذا أقام الله به المعروف، وقمع به المنكر.

عبد المتعال

من إذا قامت به صفة محمودة تعالى في همته عن الوقوف عندها، بل يطلب التجاوز عنها إلى ما هو أعلى منها، لعلمه أن عند ربه ما هو أعلى من ذلك، هكذا دائماً.

قال تعالى لأكمل عبده: ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه: الآية ١١٤].

فأمره بالطلب لما فوق ما حصل له، وهذا أعني عبد المتعال، هو الذي تجلى له

في علوه الحقيقي الذي معناه التقديس عن التقيد بالعلو المفهوم لغيره سبحانه، كما فهمت ذلك في باب التقديس عن العلوين.

عبد البر

من اتصف بأوصاف البر، قال تعالى: ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ﴾ [البقرة: الآية ١٧٧]، فمن اتصف بهذه الصفات فهو عبد البر، الذي لولاه لما سقى الله تعالى فاجراً شربة من الماء، وو أمكنه من استنشاق نسيم الهواء.

عبد التوَّاب

التوَّاب: الرجاء، فمن رجع إلى ربه عن نفسه وغيره في كل حال، فهو عبد التوَّاب، ومظهر هذا الاسم الذي من تحقق مظهريته شهد التوحيد المنسوب إلى الخاصة، وهو أنه لا إله إلا الله.

عبد المنتقم

من أقامه الله لإقامة حدود الله في عباده على الوجه المشروع، بحيث لا يستحي من إقامة الحق، ولا ينكل عنه.

قال تعالى: ﴿وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ﴾ [الثور: الآية ٢].

ومن تحقق بمظهرية هذا الاسم حتى أقامه الله فيما ذكرنا عَصَمَهُ من نَقْمِهِ، وإن كانت مستلذة، وهذه إشارة إلى الفرق بين المنتقم ومن يشبهه من عبيد الأسماء الشبيهة بالمنتقم، وبين عبد القدوس، فهي ما قدس الله جوارحه، وعلا نيته عن قيام صور المخالفات بها، فكذا لا بد وأن يكون باطنه، وسريره مقدساً عنها أيضاً لتحقيقه بمظهرية القدوس على الكمال بخلاف عبد المنتقم، فإنه قد، وقد... (١) ولهذا قال: وإن كانت مستلذة، يعني أنه لا يجب في عبد المنتقم أن يكون باطنه معصوماً كظاهره، وإن جاز ذلك.

عبد العفو

من كثر تجاوزه، وعظم إحسانه، وقلت مؤاخذاته، فعفى الله، إن الله عفو يحب العفو، قال ﷺ: «حوسب رجل ممن كان قبلكم فلم يوجد له من الخير شيء إلا أنه كان رجلاً موسراً، وكان يأمر غلمانَه بالتجاوز عن المعسر، قال الله تعالى: نحن أحق

(١) فراغ في الأصل للتعبير عن الكثرة.

بالتجاوز منه فتجاوز عنه»^(١).

وقال ﷺ: «إن رجلاً فيمن كان قبلكم يأمر غلماناً إذا لقيتم معسراً فتجاوز عنه، لعل الله أن يتجاوز عنا، قال: فلقى الله فتجاوز عنه»^(٢).

عبد الرؤوف

من جعل الله في قلبه رافة ورحمة بنفسه، وبغيره على وجه لا يؤدي إلى تعطيل حد أو نقصه، وهذا هو العبد الذي يتجلى له الحق سبحانه في اسمه الرؤوف، فيرى أن رأفته سبحانه في إقامة الحد على عبده وفي ابتلائه بما قضاه عليه من بلائه، وهذا إنما يعرفه ذوقاً من شاهد النعم الباطنة، كما ستعرفها في باب النون.

عبد مالك المُلْك

من اشتغل بعبوديته لربوبية مالكة عما ملكه، وهذا هو مظهر مالك الملك، لأنه لم يشغله مالكة عن ملكه، ليصير المالك، لأنه لو شغله مالكة لكان مملوكاً، بل صار مالكاً، ليصير المالك، لأنه لو شغله مالكة لكان مملوكاً، بل صار مالكاً، حيث لم يشغله عن العبودية بملكه، وصار هذا العبد هو الذي ملك نفسه بربه، فلم يقم لنفسه عليه حجة، ولا اتصف بالحرية عنه بوجه فصار حُرّاً من رق الأغيار، فبهذا المعنى صار مظهراً لمالك الملك تعالى.

عبد ذي الجلال والإكرام

من جعله الله محلاً لإجلاله، وإكرامه حيث لم يمكن منه الأغيار لتناوله أيدي الأعداء، لأنه محل ظهور أسمائه وصفاته، وكما أنه تعالى أكرم ذاته وصفاته بالتنزيه، عما لا يجوز عليه، وكذا أكرم الرقوم الدالة عليها ونزهها عن وصول النجاسات الحكمية والعينية إليها، فلهذا أكرم هذا العبد وأعزه حيث جعله دليلاً على أسمائه تعالى وصفاته، وإن كان حقيراً من حيث حقيقته وعبوديته، فهو جليل كريم بربه حيث أهله لظهور الأخلاق الإلهية، قال ﷺ «أولياء الله هم الذين إذا رؤوا ذكر الله»^(٣).

- (١) رواه مسلم في صحيحه، حديث رقم (١٥٦١) [ج ٣ ص ١١٩٥]، وابن حبان في صحيحه، حديث رقم (٥٠٤٧) [ج ١١ ص ٤٢٧] ورواه غيرهما.
- (٢) رواه مسلم في صحيحه، حديث رقم (١٥٦٢) [ج ٣ ص ١١٩٦] وابن حبان في صحيحه، حديث رقم (٥٠٤٢) [ج ١١ ص ٤٢١] ورواه غيرهما.
- (٣) أورده السيوطي في الدر المنثور [ج ٤ ص ٣٧٠]، وابن كثير في تفسيره وعزاه إلى البزار، حديث رقم (٣٦٢٦) ولفظه: «عن ابن عباس قال: قال رجل: يا رسول الله من أولياء الله، قال: الذين إذا رؤوا ذكر الله».

وإلى هذا المعنى أشار من قال:

فإذا أبصرتني أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا^(١)

وهو المعنى بقول الشيخ قدس سره:

من رأني فقد رآه ومن لم يرني لم يقل بفرض السجود

عبد المقسط

من عدل في أحكامه، حتى أخذ لغيره من نفسه ما له عليه من الحق الذي لا يعلمه ذلك الغير عليه، وهذا هو العبد الذي تجلى له الحق من اسمه المقسط فهو على كراسي النور.

كما أخبر ﷺ بقوله «المقسطون على منابر من نور»^(٢).

فهو شاهد بنوره عياناً ما أخبره به النبي ﷺ في قوله عن ربه: «بيده الميزان يخفض ويرفع»^(٣).

وقوله ﷺ: «إنه تعالى يخفض المقسط ويرفعه»^(٤).

عبد الجامع

من عرف نفسه بأنه عبد أبوق، شارد، فاستجار بربه، فقال: «ولا تكلني إلى نفسي»^(٥)، فجمعه الله عليه فلم يبق فيه تفرقة إلا اجتمعت، فصار مجمعا لما تفرق في غيره من مكارم الأخلاق كلها كما قيل: ليس على الله بمستنكر أن يجمع... الخ.

فجمع فيه أوصاف الكمال، وجمع عباده على طاعته، وهذا هو مظهر حضرة

(١) هذا البيت للحلاج وقد سبقت الإشارة إليه.

(٢) رواه ابن حبان في صحيحه، حديث رقم (٤٤٨٤)، والبيهقي في السنن الكبرى، حديث رقم (١٩٩٤٩) [ج ١٠ ص ٨٧] ورواه غيرهما ولفظه: عن عمرو بن أوس: أن عبد الله بن عمرو بن

العاص أخبره أن النبي ﷺ قال: «المقسطون يوم القيامة على منابر من نور عن يمين الرحمن وكلنا

يديه يمين المقسطون على أهلهم وأولادهم وما ولوا». قال أبو حاتم رضي الله عنه: هذا الخبر من

ألفاظ التعارف أطلق لفظه على حسب ما يتعارفه الناس فيما بينهم لا على الحقيقة لعدم وقوفهم على

المراد منه إلا بهذا الخطاب المذكور. والمقسط: العدل، والقاسط: العادل عن الطريق.

(٣) رواه البخاري في صحيحه، حديث رقم (٤٤٠٧) [ج ٤ ص ١٧٢٤].

(٤) انظر الهامش السابق.

(٥) رواه ابن حبان في صحيحه، حديث رقم (٩٧٠) [ج ٣ ص ٢٥٠]، والنسائي في السنن الكبرى، حديث رقم (١٠٤٠٥) [ج ٦ ص ١٤٧]، والحاكم في المستدرک، حديث رقم (٢٠٠٠) [ج ١ ص ٧٣٠].

الجمع التي عرفتھا، حيث تجلی له من اسمه الجامع، فشاهد تعالی جامعاً لجميع الأسماء الحسنی والصفات العلی فی ذاته مع تحقق الوحدة الحقيقية له من جميع تعیناته.

عبد الغني المغني

من استغنى بالحق عما سواه، أعني غني بالحق عن الخالق لشغله بربه وعلمه أن المصالح بيده أعطاه أفضل ما يعطي السائلين، كما جاء في الحديث القدسي: إنه تعالی يقول: «من شغله ذكري عن مسألتي أعطيته أفضل ما أعطي السائلين»^(١)، وذلك لاشتغاله بذكره عن مسألته إعظاماً وإجلالاً، ولم يخطر له خاطر في حاجة لغيبته عن نفسه وتحققه بربه، فهذا هو عبد الغني الذي غنى بسيدته عن غيره، فإن اكتسب غيره هذا الوصف بحسن تربيته له، ونفوذ همته فيه فهو عبد الغني، حيث أغنى نفسه وغيره بالله عما سواه.

عبد المعطي المانع

من تجلّى له الحق في كل شيء، فلم ير لغيره قدرة عطاء، ولا منع، فتجلّى له في صورة المنع لعبده عما فيه فساد، فامتنعت نفسه بحمي الله عن أن يقوم بها ما لا يرضى الله منها، وهذا هو الذي يشهد حقيقة معنى قوله تعالی: ﴿وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا﴾ [البقرة: الآية ٢١٦].

ومعنى قوله تعالی في الكلمات القدسية: «إن من عبادي من أفقرته، ولو أغنيته لكان شراً له، وإن من عبادي من أمرضته، ولو عافيته لكان شراً له، وأنا أعلم بمصالح عبادي أدبرهم كما أشاء»^(٢).

عبد الضار النافع

من تجلّى له الحق في تعيناته التي لا تزيد على ذاته، فرآه في كل شيء، وأنه لا نفع ولا ضرر، ولا خير ولا شر، ولا إيمان ولا كفر إلا منه تعالی، وكان صاحب شهود ومعاينة، لما أخبر تعالی بقوله: ﴿وَالَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾ [هود: الآية ١٢٣].

(١) رواه ابن أبي شيبة في مصنفه، حديث رقم (٢٩٢٧١) [ج ٦ ص ٣٤] والقضاعي في مسند الشهاب،

حديث رقم (٥٨٤) [ج ١ ص ٣٤٠].

(٢) ابن كثير في تفسيره [ج ٣ ص ٣٩].

عبد النور

من تجلى له الحق في اسمه النور، فشاهد معنى قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [التور: الآية ٣٥]، إذ كان وجوده تعالى هو أصل ظهور الأشياء في أعيانها كلها وكوناً.

وهذا العبد هو الذي جعله الله نوراً يقتدى به، ويهتدى.
قال ﷺ: «واجعلني نوراً»^(١).

عبد الهادي

هو المبلغ إلى الخلق ما أمره الحق بتبليغه، فهو هاديهم بلسان حق، وهو مجلى الحق من اسمه القائل: قال تعالى: ﴿فَأَجْرُهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ﴾ [التوبة: الآية ٦]. وما يسمعه إلا من لسان الرسول ﷺ فهو لسان الناطق عنه، المخبر بالصدق المحدث بالحق، الهادي إليه، فهو عبد الهادي حقاً بالأصالة، ورثته الهادون بالتبعية.

عبد البديع

من أشهده الله نفي مماثلته لشيء في ذاته، وصفاته، وأفعاله، فشاهده بديعاً في ذاته وصفاته لعدم المثل، وكذا في أفعاله، لأنه ابتدع الأشياء من غير مثال سابق عليها، وصاحب هذا التجلي يعصمه الله في أقواله وأفعاله.

قال تعالى: ﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى﴾ [النجم: الآية ٢] الآية.

ولهذا قال: لو قلت: نعم، لوجبت.

وذلك حيث قال ﷺ: «أيها الناس قد فرض عليكم الحج فحجوا».

فقال رجل: أكل عام يا رسول الله؟

فقال ﷺ: «لو قلت نعم لوجبت»^(٢).

وما ذاك إلا لكونه يقول بالله لا بنفسه.

عبد الباقي

من أشهده الحق تعالى بقاءه حين تجلى له في اسمه الباقي، فلم ير لغيره تعالى

(١) رواه مسلم في صحيحه، حديث رقم (٧٦٣) [ج ١ ص ٥٢٨]، وأحمد في المسند، حديث رقم (٢٥٦٧) [ج ١ ص ٢٨٤] ورواه غيرهما.

(٢) رواه مسلم في صحيحه، حديث رقم (١٣٣٧) [ج ٢ ص ٩٧٥]، وابن حبان في صحيحه، حديث رقم (٣٧٠٤) [ج ٩ ص ١٨] ورواه غيرهما.

بقاء، بل عم الفناء جميع مخلوقاته، فصاحب هذا التجلي هو الذي يشاهد تجدد الخلق مع الأنفاس، فلا يزال في فناء، وإنما البقاء مختص بالحق وحده.

قال تعالى: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [ق: الآية ١٥].

وعبد الباقي من بقي في عبوديته للحق دائماً، سالم الذات عن دعواه للربوبية، كما أن الحق باق من دوام ربوبيته لا ينبغي له أن يكون عبداً تعالى. فعبد الباقي من بقي في عبوديته عند نفسه مستصحب الحال فيها من غير أن تكون له ربوبية بوجه من الوجوه، ولا بنسبة وهو المسود الوجه، كما عرفته في باب السواد.

عبد الوارث

من ورث الأنبياء في علومهم وأعمالهم وأحوالهم، وتجليه تعالى لهذا العبد من كونه وارثاً للأشياء لرجوع الكل إليه.

عبد الرشيد

من أتاه الله رشده لما تجلى له في اسمه الرشيد، فعلم أنه لا مرشد سواه. قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ﴾ [الأنبياء: الآية ٥١] الآية، فعرف الأمور وحققها علماً وعملاً، فهو يعمل ما ينبغي لما ينبغي ويترك ما لا كذلك.

عبد الصبور

من حبس نفسه على مشاق العبادات فجاهد نفسه في محاربة أعداء الله ظاهراً وباطناً، فأشهده الله لمن يجاهد ومن جاهد، وفيما يجاهد.

العبرة

مشتقة من العبور، أي من الظاهر إلى الباطن.

فيعبر مما يتعلق بالدنيا إلى ما يتعلق بالآخرة فيما يراه ويسمعه ويقول ويفعله. قال ﷺ: «أمرت أن يكون نطقي ذكراً، وصمتي فكراً، ونظري عبراً»^(١).

وذلك بحيث لا يكون نظر الإنسان ونطقه وسماعه وفعله مقصوراً على ما يتعلق بأمر الدنيا غير متعمد إلى أمر أخروي. وهو المقصود منها. فالحاصل أن أهل الاعتبار

(١) رواه ابن أبي شيبه في مصنفه، حديث رقم (٢٩٥٩٦) [ج ٦ ص ٧٧]، والقضاعي في مسند الشهاب، حديث رقم (٢٩٥٩٦) [ج ٦ ص ٧٧].

هم الذين عبروا من رؤية ظاهر الأمور إلى باطنها.

عبرة أولي الأبصار

ويقال: بصائر الاعتبار، وقد عرفت معناه في باب الباء.

عبرة العقلاء

تصفحهم أخبار الماضين، وتذكرهم ما سلف من سير الأولين، قال علي كرم الله وجهه في وصيته لابنه الحسن رضي الله عنهما: «فسر في ديارهم وآثارهم، وانظر ما فعلوا وعلما انتقلوا: انتقلوا عن الأحبة، وحلوا ديار الغربية، فكأنك عن قليل قد صرت كأحدهم، فأصلح مثواك، ولا تبع آخرتك بدنياك».

عبرة أولي الأبواب

عبورهم من رؤية الحكم المودعة في ظواهر الخليفة إلى رؤية الحكيم الخبير بها.

عبرة أهل السر

العبور من ظاهر الوجود إلى باطنه، فيشاهدون الحق في كل شيء.

العدل

ويقال: الحق المخلوق به، وهو عبارة عن أول مخلوق خلقه الله تعالى. قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الحجر: الآية ٨٥]، وقد عرفت في باب الحق المخلوق به بأنه العدل المخلوق به، وأنه هو الإنسان الكامل، وعرفت هناك أن ذلك باعتبارين:

أحدهما: كونه العلة الغائية في كل ما خلق الله تعالى.

وثانيهما: كون المراد بالإنسان الإنسان الحقيقي المعنوي لا الظل الصوري الذي هو الجسم العنصري.

وعرفت أيضاً، مما تقدم، أن الإنسانية الحقيقية هي الحقيقة المحمدية، وأنها هي حقيقة الحقائق، وحضرة أحدية الجمع، فأما العدالة المنسوبة إلى هذا العدل الأكمل، والمظهر الأظهر الذي هو الحق والعدل المخلوق، المتصف بها اتصافاً حقيقياً للأهلية الأصلية التي بحسبها صار كل من سواه إنما يتصف بها بالوراثة عنه والتبعية، فهي، أعني العدالة المذكورة، إنما يراد بها الخلق الذي عظمه الله تعالى في كتابه العزيز،

فقال تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: الآية ٤]، وذلك الخلق العظيم هو التحقق بالقرآن علماً وعملاً.

كما سئلت عائشة رضي الله عنها بعد وفاة النبي ﷺ عن خلقه، فقالت: «كان خلقه القرآن»^(١).

إذا كان التحقق بالعدالة إنما هو التخلق به، والتحقق به إنما هو التخلق بها. فهي: أعني العدالة، جماع الخير كله، كما أن الجور المقابل لها جماع الرذائل، كذلك فالعدل من استجمع جميع الفضائل كلها غير مقتصر على فضيلة دون أخرى، وإنما كان العدل هو المستجمع لذلك من جهة أنه لما انحصرت مبادئ جميع الفضائل والرذائل، بل جميع الأفاعيل الصادرة عن الإنسان بالقوى الثلاثة التي هي أصول، وهي القوة العقلية النطقية، والقوة الشهوانية، والقوة الغضبية. وكاد الكمال للإنسان إنما هو بأن يستولي على قواه البدنية، بحيث يكون شهوته، وغضبه، وفكره في تدبير أمر الحياة، وغيرها على مقتضى الصواب والخير الذي لا خطأ فيه، ولا شر معه لأحد في معاشه ولا معاده، وكان ذلك إنما يتم إذا لم يرسل الإنسان شيئاً من أفاعيل هذه القوى إلا في محالها اللائقة بها على نهج العدالة الواسطة الغير المنحرفة إلى الأطراف في الإفراط والتفريط، صارت العدالة الواسطة هي خير الأمور وجماع الفضائل كلها.

قال ﷺ: «خير الأمور أوساطها»^(٢).

وذلك لما في التوسط من تنزيه النفس عن الانقياد إلى الأطراف بالإفراط والتفريط في أفعال هذه القوى الثلاث التي لا يخلو حال الإنسان عند استعمالها، من أحوال ثلاثة، وهي إنه إما أن يقتصر بها من المواطن على ما ينبغي، أو يقتصر عنه، أو يزيد عليه.

فهذه أقسام ثلاثة بحسب كل واحد من القوى الثلاث، فمجموع الأقسام تسعة، موزعة على القوى الثلاث لكل واحد منها أقسام ثلاثة، والفضائل منها هي أوسط الثلاث المشار إليه بقوله ﷺ: «خير الأمور... الخ».

والرذائل هي الأطراف المنحرفة عنه، فللشهوة طرفان، إفراط: هو الفجور، وتفريط: هو الجمود، ووسط بينهما: هو العفة، وللغضبية طرفان: إفراط: هو التهور،

(١) رواه أحمد في المسند، حديث رقم (٢٤٦٤٥) [ج ٦ ص ٩١]، والطبراني في المعجم الأوسط،

حديث رقم (٧٢) [ج ١ ص ٣٠] ورواه غيرهما.

(٢) رواه البيهقي في السنن الكبرى، حديث رقم (٥٨٩٧) [ج ٣ ص ٢٧٣]، وابن أبي شيبه في مصنفه،

حديث رقم (٣٥١٢٨) [ج ٧ ص ١٧٩].

وتفريط: هو الجبن، وتوسط بينهما هو الشجاعة، والمنطقية طرفان: إفراط هو الجريزة، وتفريط هو البُلَّةُ، وتوسط بينهما هو الحكمة.

فمتى استجمعت للنفس هذه الفضائل الثلاث التي هي أصول الفضائل كلها، وهي العفة والشجاعة، والحكمة، وتنزهت عن رذائل الأطراف الست التي هي أمهات الرذائل كلها، وهي الفجور، والجمود، والتهور، والجبن، والجريزة^(١)، والبُلَّةُ، فقد تحلقت بالعدالة كما تحققت بالعدالة لما تحققت به من التحلي بأمهات الفضائل كلها، والتخلي عن الرذائل جميعها.

ثم أنه لما كان من المحال على العبد الاستبداد في شيء لوجوب الاستناد في الكل إلى الرب، صار من الواضح البين أن الهداية إلى هذا النهج القويم، والصراط المستقيم، كما أنها متوقفة على توفيقه تعالى، فهي أيضاً مما لا تصح إلا بمعرفته تعالى، وبهذا ورد الأمر من الحق تعالى لعبده بالسؤال له في طلب الهداية بقوله: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ [الفاتحة: الآية ٦].

كما جاء في الخبر: «قسّمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين»^(٢).

لاشتمال هذه السورة على الحكمين اللذين هما إعطاء الربوبية حقها من العظمة والكبرياء، والعبودية حقها من الطاعة والالتجاء، فكانت أعظم سورة في القرآن، فهي أم الكتاب، والقرآن العظيم لاشتمالها على معرفة الهداية إلى الصراط المستقيم، كما ورد في الأخبار: أن الله أنزل مائة وثلاثة عشر كتاباً، وجعل أسرار الجميع في أربعة كتب منها هي: التوراة، والإنجيل، والزبور، والفرقان.

وجعل أسراره في جزء المفصل، ثم جعل أسراره في الفاتحة.

قالوا: وذلك لاشتمالها على معرفة الهداية إلى الصراط المستقيم، الذي هو الوسط بين الإفراط بعدالته التي لا انحراف فيها إلى غلو وتعطيل في معرفة الرب، ولا إفراط ولا تفريط في أخلاق العبد، والمستكمل لذلك هو العدل الذي عرفت.

(١) جاء في لسان العرب: «جربز: جربز الرجل: ذهب أو انقبض. والجربز: الخب من الرجال، وهو دخيل. ورجل جربز، بالضم: بين الجربزة، وبالفتح أي خب، قال: وهو القربز أيضاً وهما مغربان». وفي مختار الصحاح: «الخب بالفتح والكسر: الرجل الخداع. والخبب: ضرب من العدو.

(٢) رواه مسلم في صحيحه، حديث رقم (٣٩٥) [ج ١ ص ٩٦]، وابن خزيمة في صحيحه، حديث رقم (٥٠٢) [ج ١ ص ٢٥٢]، وابن حبان في صحيحه، حديث رقم (٧٧٦) [ج ٣ ص ٥٤] ورواه غيرهما.

عرصة العلم الذاتي

هي حضرة العلم الذاتي، كما عرفت ذلك في باب الحاء.

العروج

هو سلوك المقربين، وذلك أن كل سالك على طريق كان غايته الحق بشرط فوزه منه، سبحانه، بسعادة ما، فإن ذلك السالك صاحب معراج وسلوكه عروج.

العزم

هو تحقيق القصد، فهو ثاني أركان أصول الدخول في هذا الشأن، كما عرفت فيما مر: أن القصد هو أولها، وذلك لأن صاحب القصد الصحيح في التوجه على بصيرة وطمأنينة بحكم التجرد والانقطاع عن كل ما يعوق، وقد يعتريه في أثناء سيره أثر شوق والتفات يشير إلى أثر من آثار ما انقطع عنه وتجرد منه، فيجره ذلك الأثر والشوق إلى ما وراءه مع قوة باعثة للسير فيحتاج إلى تقوية الباعث بقطع ذلك الأثر، فتسمى تلك التقوية بالعزم، الذي هو تحقيق القصد، ثم أن العزم إنما يقويه الأدب، لأنه هو الذي يظهر الخوف بصورة القبض، والرجاء بصورة البسط، وهو الذي يراعي التوسط بينهما، كما عرفت ذلك في باب الأدب.

العطش

كناية في هذا الطريق عن غلبة الولوع بالمأمول، أي المتعلق به بصفة المحبة. هكذا قاله أبو إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري قدس الله سره، ولهذا استفتح باب العطش في كتابه المسمى بـ «منازل السائرين» بقوله تعالى حكاية عن خليله وَعَلَىٰ: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا﴾ [الأنعام: الآية ٧٦] الآية.

وكان وجه استشهاده بهذه الآية على العطش هو أن شدة العطش إلى لقاء المحبوب أوجب للمحب أن يظن عند رؤيته للكوكب أنه محبوب، إذ كل عطشان إذا رأى السراب ذكر الماء، فلماذا قالوا بأن العطش إنما يكون من أثر القلق الذي هو شدة حركة مزعجة، واضطراب يعرض للمشتاق، وإنما يحصل العطش في المشتاق من أثر تلك الحركة المزعجة، بحيث يوجب ذلك الأثر كآبة وحرارة، ولا يرويه إلا قطرة من سلسبيل العناية والمدد فيما هو بصده.

العقل الأول

هو أول جوهر قبل الوجود من ربه، ولهذا يسمى بالعقل لأنه أول من عقل عن ربه، وقبل فيض وجوده.

العقل القامع

يعني به العقل الكامل .

العقل المصور

يعني به الإنسان الذي هو صورة لحقيقة العقل ، وهو المتحقق بمظهريته في ضبط ذاته عما لا ينبغي استرسالها فيه من الأفعال والأقوال إحجاماً، وإقداماً، والأصل فيه قوله ﷺ: «إن دعامة البيت أساسه، ودعامة الدين المعرفة بالله واليقين، والعقل القامع» .

قالت عائشة رضي الله عنها: فقلت: بأبي أنت وأمي، ما العقل القامع؟ قال ﷺ: «الكف عن معاصي الله، والحرص على طاعة الله»^(١).

العقاب

تارة يطلقه أهل الطريق، ويعنون به القلم الأعلى، الذي هو العقل الأول وتارة يراد به الطبيعة الكاملة، وإنما سميت بذلك لكونها عقاباً يصطاد النفوس الجزئية من عالمها العلوي القدسي النوري، ولهذا يسمون النفس بالورقاء، وتسمى الطبيعة بالعقاب .

إذ العقاب يصطاد الورقاء عن عالمها النوراني إلى هياكل الجسم الظلماني، وهكذا عندما يطلقون اسم العقاب على العقل، فذلك أيضاً من جهة أنه يصطاد النفس ويخطفها من سفلى هياكل الظلمانية، وأفعالها إلى عوالمها النورانية، فصارت لفظة العقاب في اصطلاحهم مشتركة بين العقل والطبيعة، ويتميز المقصود منهما بقرائن الأحوال الآتية في عباراتهم .

العلم

عبارة عن حقيقة حاصلة للعالم، يتعلق بالموجود على حقيقته التي هو عليها،

(١) الهيثمي في زوائده (مسند الحارث) حديث رقم (٨٢٤) [ج ٢ ص ٨٠٦]، ونصه: عن ابن عباس رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «لكل شيء آلة وعدة، وإن آلة المؤمن وعدته العقل، ولكل سبب مطية، ومطية البر العقل، ولكل شيء دعامة ودعامة المؤمن العقل، ولكل شيء غاية وغاية العبادة العقل، ولكل قوم راع وراعي العابدین العقل، ولكل تاجر بضاعة وبضاعة المجتهدین العقل، ولكل أهل بيت قيم وقيم بيوت الصديقين العقل، ولكل خراب عمارة وعمارة الآخرة العقل، ولكل امرئ عقب ينسب إليه ويذكر به وعقب الصديقين الذين ينسب إليهم ويذكرون به العقل، ولكل شعر فسطاط يلجأون إليه وفسطاط المؤمنين العقل» .

وبالمعدوم على حقيقته، التي يكون عليها إذا وجد، وإن شئت قلت: العلم ظهور عين العين، أي حقيقة الحقيقة، بحيث يكون أثر الظاهر حاصلاً لمن ظهر له من حيث الظهور فقط.

العلم بحسب التعيين الأول

والمرتبة الأولى، هو ظهور عين الذات لنفسه باندرج اعتبارات الوحدة فيها مع تحققها، وكان متعلقاً بمعلوم واحد، وكان لفظه متعدياً بحسب هذه المرتبة الأولى إلى مفعول واحد، فإنه علم فيها ذاته فقط.

العلم بحسب التعيين الثاني

والمرتبة الثانية، هي ظهور الذات لنفسها بشؤونها من حيث مظاهر تلك الشؤون المسماة صفات وحقائق، وظهور الذات بتلك الشؤون لنفسها في هذه المرتبة الثانية، فيكون متعلقاً بمعلومات متميزة متغايرة، بحسب المرتبة الثانية المتصفة بالإنشائية، وكان لفظ العلم بهذا الحكم متعدياً لمفعولين، فإن ظهر لنفسه ذا حياة، وذا علم، وذا قدرة، وذا كلام، وذا وجود، وذا عدل، فكان العلم بحسب المرتبة الثانية، وبحسب حكم معلوماته فيها كثرة حقيقية، ووحدة نسبية مجموعة.

علم الشريعة

هو العلم الذي يتعلق به تكميل الهيئات من الأفعال، والأقوال ولوازمها، وتحسين هيئاتها، مثل الصلاة والصوم والزكاة والحج وأنوار الأذكار والتلاوة، وغير ذلك مما يتعلق بالسير الجسماني المتعلق بالأعمال البدنية.

علم الطريقة

هو العلم المتعلق بتكميل الهيئات النفسانية، والروحانية، وما يتعلق بالسير الروحاني من التوبة والورع والزهد والمحاسبة والمراقبة والتوكل والرضا والتسليم، وأمثال ذلك من تعديل الأخلاق ومعرفة آفات النفس ونحو ذلك.

علم الحقيقة

هو معرفة الحق تعالى، وأسمائه الحسنى، وصفاته العلى.

علم اليقين

ما حصل عن الدليل.

العلم العرفاني

عرفه الشيخ أبو إسماعيل الأنصاري بأنه ينبت في الأسرار الطاهرة في الأبدان الزاكية بماء الرياضة الخالصة، ويظهر في الأنفاس الصادقة لأهل الهمم العالية في الأحياء الخالية في الأسماع الصاخبة. وقد ذكرنا تفسير ما يتضمنه هذا التعريف من غريب الألفاظ في أبوابها من هذا الكتاب.

العلم اللدني

يراد به العلم الحاصل من غير كسب، ولا تعمل للبعد فيه.

سمي لدنياً لكونه إنما يحصل من لدن ربنا لا من كسبنا. قال تعالى: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾ [الكهف: الآية ٦٥].

وقد صنف الإمام الغزالي^(١) كتاباً بمفرده في بيان هذا العلم، وسمّاه بـ «العلم اللدني»، وبيّن فيه كيفية حصوله، وأنه لا يمكن أن يحصل بكسب فردي فيه. عن عليّ كرم الله وجهه أنه قال: «لو طويت لي وسادة لحكمت بين أهل التوراة بتوراتهم وأهل الإنجيل بإنجيلهم ولقلت في الباء من بسم الله وقر سبعين جملاً».

قال أبو حامد: ومعلوم أن هذا الذي أشار إليه عليّ كرم الله وجهه إنما أخذه من لدن ربه لا من تعليم بشر.

بل أقول: قد رأينا من شيخنا علاء الدولة السمناني رحمه الله أنه صلى المغرب ثم جلس في محرابه، ففتح عليه في تفسير الباء من بسم الله فيما بين صلاة المغرب والعشاء من العلوم ما لا يمكن تدوينه وكتابته إلا في شهور كثيرة، ومن رأى مثل هذا من بعض التابعين علم معنى ما ذكره عليّ كرم الله وجهه، فإنه أولى بذلك كما شهد له رسول الله ﷺ بقوله: «أنا مدينة العلم، وعليّ بابها»^(٢).

ومن العلوم اللدنية والمعارف السرية ما وقعت إليه الإشارة بقوله ﷺ: «ما

(١) هو حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ) من علماء الشريعة والطريقة والحقيقة، ترك مؤلفات كثيرة تجاوزت مائتي كتاب، منها: «إحياء علوم الدين» وهو أهمها، سمي الغزالي نسبة إلى قريته غزاة إحدى قرى طوس، وقيل: لاشتغال أهله بالغزل. (الموسوعة الصوفية، للدكتور عبد المنعم المغني، ص ٤٤٣).

(٢) رواه الحاكم في المستدرک، حديث رقم (٤٦٣٧) [ج ٣ ص ١٣٧]، والترمذي في سننه، حديث رقم (٣٧٢٣) [ج ٥ ص ٦٣٧] ورواه غيرهما.

سبقكم أبو بكر في الجنة بصوم وصلاة، ولكن بشيء وقر في صدره»^(١).
وقد صنف شيخنا الحاتمي ابن العربي كتاباً على مفردة في معرفة هذا السر
وسماه كتاب «البحث والتحقيق عن السر الموقر في صدر أبي بكر الصديق رضي الله
عنه».

العلم الذوقي

هو العلم الحاصل للعبد من جهة المشاهدة، والعين لا بطريق خبر ولا باستدلال
برهان، وقد عرفت معنى الذوق في بابه.

العلم المعطى

للنعيم وللعذاب الأليم يراد به العلم بسر القدر، فإنه هو العلم الذي يعطي الراحة
التامة للعالم به، ويعطي العذاب الأليم للعالم به أيضاً، فهو يعطي النقيضين إلا لمن
أطلعه الله على عينه الثابتة كما عرفت ذلك عند الكلام على سر القدر.

العلوم الثلاثة

يعني بها: علم الشريعة، والطريقة، والحقيقة، وقد عرفت بها.

العلم الحقيقي

يشيرون به إلى حيازة الحق تعالى لكل الأوصاف مع اتصافه بصفة الكمال من
حيث إضافتها إليه، كما عرفت ذلك في باب تقديس الحق عن العلوين.

علو المفاضلة في التجليات

يعنون به التفاوت الواقع في التجليات المظهرية، بمعنى أن تجليه في مظهر أعلى
من تجليه في مظهر آخر مثل قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: الآية ١١]، وقوله
تعالى: ﴿إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى﴾ [طه: الآية ٤٦]، وقوله تعالى: «جعت فلم
تطعمني»^(٢).

فإنه لا يخفى عظم التفاوت الواقع بين هذه التجليات التي إنما خفي معرفتها على

(١) أورده البغدادي في جامع العلوم والحكم [ج ١ ص ٣٠] والمناوي في فيض القدير [ج ٤
ص ١٤٤].

(٢) هذا الحديث سبق تخريجه.

الناس لشدة التفاوت الواقع بينها.

العلة الغائية من العالم

هو الإنسان الكامل، كما عرفت في باب الحاء من أنه هو الحق المخلوق به، لكونه محل كمال الجلاء والاستجلاء المشار إليه بقوله: «لولاك لما خلقت الأفلاك»^(١)، وذلك لأنه هو منصة التجلي الأول كما عرفت ذلك في باب الحق المخلوق به، وفي غير ذلك مما مر في أبواب هذا الكتاب، وفيما سيأتي، إن شاء الله تعالى.

العلة الغائية لرفع الموانع

هي ما عرفت في باب رتب القرب من أن المراد بذلك التحقق الحظوة بحضرات المقربين التي هي رتب الحب وأطواره، وقد عرفت تفصيل تلك الرتب عند الكلام على رتب المحبة المسماة برتب القرب.

العلة

عبارة عن تنبيه الحق لعبده بسبب وبغير سبب، ويطلق عندهم على بقاء حظ العبد في عمل، أو حال، أو مقام.

العلل

في اصطلاح هذه الطائفة عبارة عن ملاحظة الأغيار، وطاعة القلب السوي، وإجابة دواعي الهوى.

علل الخدمة

يعنون به طلب العوض عليها، ورؤية حظ النفس فيها، واعتقاد استحقاق الثواب عليها، لأنها من مواهب الله تعالى، وإنما كان حصول ذلك علة لأنه لما كانت المنة لله تعالى على العبد، حيث أقامه في صور الطاعات، ووفقه لها كيف يحسن منه بعد ذلك أن يرى لنفسه حقاً على ربه.

ولهذا جرت سنة الله مع أهل السلوك بأنه لا يلوح لهم بارق من أنواع المعرفة

(١) أورده علي الهروي في المصنوع [ج ١ ص ٢٥٤].

حتى يفنوا عن رؤية العمل، ويتحققوا بالاضطرار إلى الله تعالى.

علامة الوصول إلى محل القبول

هو أن يرضى العبد بمولاه فيما أمره به، ونهاه، بحيث لا يجد في نفسه معاوقة عن امتثال مراسم الحق تعالى، وذلك فيما يتعلق بالأفعال الاختيارية التي أقدر العبد عليها، ثم أنه كما أَرْضَى العبد ربه في ذلك، فكذا ينبغي للعبد أن يرضى عن ربه فيما قدره وقضاه، بحيث لا يجد في نفسه حرجاً، ولو في موت ولده، وقطع يده. قال تعالى: ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [المائدة: الآية ١١٩].

فهذا هو صاحب النفس المطمئنة المتحقق بالوصول إلى محل القبول.

علامة التحقق بشهود التجلي الفعلي

هو شهود عموم الحسن الفعلي في كل شيء على المعنى الذي عرفته في باب التجلي الفعلي.

علامة التحقق بالاتحاد

هو أن تتساوى قواه في إدراكها، فيبصر بما به يسمع، وبالعكس، وينطق بما به يبطش وبالعكس، فلا يبقى فيه ذرة إلا وهي تعمل عمل الجميع، كما عرفت ذلك في باب الأسماع الصاخبة، وفي باب توحيد القوى والمدارك.

العماء

هو الحضرة العمائية التي عرفت بأنها هي النفس الرحماني، والتعين الثاني، وأنها هي البرزخية الحائلة بكثرتها النسبية بين الوحدة والكثرة الحقيقيتين، كما عرفت ذلك فيما مر من كونها محل تفصيل الحقائق التي كانت في المرتبة الأولى شؤوناً مجملة في الوحدة، فسميت بهذا الاعتبار بالعماء، وهو الغيم الرقيق، وذلك لكون هذه الحضرة برزخاً حائلاً بين إضافة ما في هذه الحضرة من الحقائق إلى الحق، وإلى الخلق، كما يحول العماء الذي هو الغيم الرقيق بين الناظر وبين نور الشمس.

سُئِلَ ﷺ: أين كان ربنا قبل أن يخلق الخلق؟ فقال ﷺ: «كان في عماء»^(١).

(١) رواه ابن حبان في صحيحه، حديث رقم (٦١٤١) [ج ١٤ ص ٨]، والترمذي في سننه، حديث رقم

(٣١٠٩) [ج ٥ ص ٢٨٨]، وأحمد في المسند، حديث رقم (١٦٢٣٣) [ج ٤ ص ١١] ورواه

غيرهم.

وإنما أخبر ﷺ بذلك لأنه تعالى لما قال: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ [الحديد: الآية ٤]، فهو تعالى معنا في كوننا في حضرة علمه قبل أن يخلقنا، وهي حضرة العماء، كما أخبر رسول الله ﷺ بذلك.

العمد المعنوي

هو المشار إليه بقوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا﴾ [الرعد: الآية ٢]. فالإشارة إلى أنه رفعها بعمد لكن لا يرونها، وهو روح العالم، الذي عرفت، وقلب العالم الذي ستعرفه، ولكونه روح العالم لا يرى كما قيل:

أَيَا ضُرَّةَ الشَّمْسِ المُنِيرَةِ بالضْحَى وَمَنْ عَجَزَتْ عَنْ كُنْهِهِ صِفَةُ الوَرَى
عَدْرَتِكَ إِنْ لَمْ أَحْظَ مِنْكَ بِزُورَةٍ فَأَنْتَ لِعَمْرِي الرُّوحُ والرُّوحُ لَا تُرَى^(١)

وهذا هو الإنسان الكامل الذي لا يعرفه غيره، بل ولا يعرف نفسه لسر يفهمه من عرف معنى قوله ﷺ: «ما من جماعة اجتمعت إلا وفيها ولي لله لا يعرفه الجماعة ولا يعرف نفسه»^(٢).

كان أبو بكر الصديق رضي الله عنه إذ زُكِّيَ خاف مما يقال له، فيقول: أنا أعلم بنفسي من غيري، والله أعلم مني بنفسي.

وفي الكلمات القدسية قوله تعالى: «أولياي تحت قبابي لا يعرفهم غيري».

والسر فيه ما عرفته في باب السر من كونه لا يعرف الله إلا الله.

قال الشيخ:

وَلَسْتُ أَذْرِكُ مِنْ شَيْءٍ حَقِيقَتَهُ أَمْ كَيْفَ أَذْرِكُهُ وَأَنْتُمْ فِيهِ

ويشير بقوله: لسر يفهمه من عرف معنى قوله ﷺ: «ما من جماعة اجتمعت... الخ».

وهو أن عدم معرفة الإنسان بنفسه أمر شائع في جميع الذوات من وجه، وفي الكاملين من وجه آخر، وفي الناقصين من وجه غيره.

وقد أشار الشيخ إلى هذه الأقسام الثلاثة في كتاب فصوص الحكم^(٣) عند كلامه

(١) لم أعر على قائل هذين البيتين.

(٢) أورده العجلوني في كشف الخفاء، حديث رقم (٢٢٤٩) [ج ٢ ص ٢٥٣] وعليه الهروي في المصنوع [ج ١ ص ٢٨٦].

(٣) سبقت الإشارة إليه.

على قوله ﷺ: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»^(١).

فإن الشيخ هناك استثنى تارة نقيض التالي لنقيض المقدم، فقال: لكن لا يعرف أحد ربه فلا يعرف نفسه، وتارة عين المقدم لعين التالي، فقال: «كل واحد يعرف نفسه فهو يعرف ربه».

فأما الاستثناء الأول، فإنه يفهم تارة باعتبار الناقصين في المعرفة عن رتب الكمال، لينالوا ما هو مختص بأهل الحقيقة من معرفتهم للحق تعالى، المعرفة التي هي أقصى مقاصد الكاملين من خلق الله ملكاً وإنساناً، وغير ذلك وتارة باعتبار الكامل، فإن الولي وإن كان عارفاً بنفسه المعرفة اللائقة بالكاملين من الخلق، فهو لا يصح أن يعرفها بالمعرفة التي استأثر بها الحق تعالى، ثم إنه مما قد انطوت عليه تلك المعرفة الإلهية هو أن الحق تعالى قد بقي على هذا الولي ولايته، وقد يسلبها منه. وهذا من المعارف التي هي دون معرفة صاحب هذه المرتبة، فكيف يليق بعد هذا أن يدعي المعرفة بنفسه، ولهذا كان أبو بكر رضي الله عنه إذا زُكّي خاف مما يقال له، كما هو مذكور في هذا الكتاب، فقد تبين من كونه لا يصح للناقص، ولا للكامل، معرفة الحق بالتمام، وإن ذلك أمر شائع في جميع الذوات، وذلك ظاهر.

وأما أنه كيف يفهم ما نحن بسبيله من كون الولي لا يعرف نفسه من استثناء عين المقدم لعين التالي، فهو أن الإنسان إنما يعلم من ربه، أي أنه إنما يعلم إنيته وهيئتها، إما لميتها وحقيقتها، فذلك من المستأثرات لله تعالى، كما قال أفلاطون: علم الحقائق مختص بالخالق، وقد أشاروا إلى ما ذكرناه من أصل جهل الإنسان بنفسه على قياس جهله بربه في قولهم:

حَقِيقَةُ النَّفْسِ لَيْسَ الْمَرْءُ يُدْرِكُهَا فَكَيْفَ كَيْفِيَّةَ الْجَبَّارِ ذِي الْقَدَمِ
هُوَ الَّذِي أَنْشَأَ الْأَشْيَاءَ مُبْتَدِعاً فَكَيْفَ يُدْرِكُهُ مُسْتَحْدَثُ النَّسَمِ^(٢)

فعلى هذا يفهم من استثناء الشيخ لعين المقدم هو الإنسان يعلم نفسه علماً غير متحقق، فكذا يعلم ربه علماً غير محقق، وأيضاً فكما أنه لا يصح أن يجهل أحد نفسه من كل وجه، ولا أن يعرفها كذلك، فكذا لا يصح أن يجهل ربه من كل وجه، ولا أن يعرفه كذلك.

والإشارة من التنزيل إلى قوله تعالى: ﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [لقمان: الآية ٢٥] الآية.

(١) هذا الحديث سبق تخريجه.

(٢) هذان البيتان هما لأبي طالب رضي الله عنه وكرّم وجهه، وأول البيت الأول: (كيفية المرء) بدل (حقيقة النفس).

عمدة سر القدر

هو ما عرفته في باب سر القدر من أن العلم لا أثر له في المعلوم، بل إنما المعلوم هو الذي يتعين تعلق العلم به على حسب ما هو المعلوم عليه في نفسه لا غير، ومن عرف هذا علم بأن الحق تعالى لا يعين من نفسه شيئاً لشيء أصلاً، صفة لصفة كان أو فعلاً أو حالاً أو غير ذلك، فإنه تعالى كما أنه واحد فأمره أيضاً واحد، كما أخبر عن نفسه تعالى بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَجِدَةٌ﴾ [القمر: الآية ٥٠]، وأمره الواحد عبارة عن تأثيره الذاتي بإفاضة الوجود الواحد المنبسط على الممكنات القابلة الظاهرة به، والمظهرة إياه متعددات متنوعاً بحسب ما اقتضته حقائقها المتعينة في العلم الأزلي، فهذا هو عمدة سر القدر وقد زدناه بسطاً في باب سر القدر، فلا حاجة إلى إعادة ما ذكرناه هناك.

العنصر الأعظم

هو المادة الأولى الوجدانية المعتدلة بين حقائق العناصر الأربعة وتعيناتها وتميزاتها، وهي مادة السماوات والأرض خلافاً للفلاسفة، فإنها ليست عندهم من العناصر، وهذه المادة كانت مرتوقة قبل خلقها ثم فتقت عند تعين السماوات والأرض.

العنقاء

يعنون به الهباء الذي فتح الله به أجساد العالم، وهو الهبولي سمي عند هذه الطائفة بالعنقاء، لأن الهبولي تُعلم ولا تظهر، ولا توجد بدون الصورة كالعنقاء يُسمع بها وتعقل، ولا وجود لها، فكذا حال الهباء الذي هو الهبولي.

العوالم

يعنون بها عالم الجبروت، وعالم الملكوت، وعالم الشهادة، وقد عرفتها فيما مر.

عوالم اللبس

يعني به ما نزل من الرتب عن الرتبة الأولى التي عرفتها، سميت تلك المراتب النازلة بذلك، لتلبس الذات الأقدس بشؤونه الذاتية فيها بلباس الصفات والأسماء، ثم بلباس أحكام مراتب الصور المعنوية، ثم الخلقية من مرتبة الأرواح والمثال والحس.

العين الثابتة

هي حقيقة المعلوم الثابت في المرتبة الثانية المسماة بحضرة العلم كما مر،

وسميت هذه المعلومات أعياناً ثابتة لثبوتها في المرتبة الثانية، لم تبرح منها، ولم تظهر بالوجود العيني إلا لوازمها، وأحكامها، وعوارضها المتعلقة بمراتب الكون، فإن حقيقة كل موجود إنما هي عبارة عن نسبة تعينه في علم ربه أولاً، ويسمى باصطلاح المحققين من أهل الله تعالى أعياناً ثابتة، وباصطلاح الحكماء ماهية، وباصطلاح الأصوليين المعلوم المعدوم، والشيء الثابت، ونحو ذلك. وبالجملة فالأعيان الثابتة والماهيات والأشياء إنما هي عبارة عن تعيينات الحق الكلية التفصيلية.

عين اليقين

هو ما يحصل عن مشاهدة وكشف، وأما حق اليقين فقد عرفته في باب الحاء، واعلم أن اليقين في مطلق العرف ما لا يدخله ريب، وعلم اليقين ما كان كذلك، لكن بشرط الاستناد إلى الدليل والبرهان، وعين اليقين ما حصل عن المشاهدة، فإن كان حصوله على وجه لا يمكن أتم منه، فهو حق اليقين.

عين الحق

يراد به الإنسان المتحقق بمظهرية البرزخية الكبرى التي عرفتها، ويراد أيضاً من تحقق بمظهرية الاسم البصير، كما عرفت ذلك في باب الباء عند الكلام على بصائر الاعتبار، ومن كون صاحب هذا المقام يرى الله في كل شيء، وإنما ذلك لتحقيقه بمظهرية الاسم البصير، فإنه لا يرى الله إلا الله، كما عرفت ذلك في باب السر، وعرفت ما أشاروا إليه بقولهم:

إِذَا تَجَلَّى حَبِيبِي بِأَيِّ عَيْنٍ أَرَاهُ بِعَيْنِهِ لَا بِعَيْنِي فَمَا يَرَاهُ سِوَاهُ^(١)
وهذا الإنسان هو المسمى بعبد البصير لتحقيقه بمظهرية الاسم البصير تعالى.

عين الله

ويقال: عين الإله، وكان المراد بذلك ما عرفته من حال عين الحق، فإنه هو هو

بعينه.

(١) هذان بيتان للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي من المجتث ذكرهما في الفتوحات المكية، الباب الثالث والستون (١/٩٦٠) وجاء على النحو التالي:

إِذَا تَجَلَّى حَبِيبِي بِأَيِّ عَيْنٍ أَرَاهُ
بِعَيْنِهِ لَا بِعَيْنِي فَمَا يَرَاهُ سِوَاهُ

عين العالم

هو عين الحق لتحققه بمظهرية الاسم البصير، فهذا هو عين العالم، إذ لا يبصر إلا باسمه البصير تعالى.

وقال الشيخ في كتاب «فصوص الحكيم»^(١): «وإنما كان الإنسان هو عين الحق لأنه تعالى نظر به إلى العالم فرحمهم، يعني بإفاضة الوجود عليهم من أجله، إذ لولا الإنسان الكامل لما وجد العالم المشار إلى ذلك بقوله: «لولاك لما خلقت الأفلاك»^(٢).

وقوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ [الجاثية: الآية ١٣].

وقال في اختصاره لكتاب «الفصوص»: «إنما كان الإنسان عين العالم لأنه هو العين المقصودة من العالم».

العين الباصرة

هي عين الحق كما عرفت.

عين الحياة

يعني به باطن الاسم الحي، الذي من تحقق بمظهريته، فهو الذي قد شرب من ماء عين الحياة، الذي لا يموت شاربه لأنه يحيى بحياة الحق الدائمة الأبدية السرمدية، ولما كانت حقيقة هذه الحياة هي منشأ كل حياة، وهي المعطية لكل حي حياته صار المتحقق بمظهريتها معرباً بلسانها عن شأنها، من كونها منشأ لكل حياة، ومعطية لكل حي حياته بقوله:

فَلَا حَيٍّ إِلَّا عَن حَيَاتِي حَيَّاتِهِ وَطَوُّعُ مُرَادِي كُلُّ نَفْسٍ مُرِيدَةٍ^(٣)
وَمِثِّي لَوْ قَامَتْ بِمَيِّتٍ لَطِيفَةٌ لَرَدَّتْ إِلَيْهِ نَفْسُهُ وَأَعِيدَتْ^(٤)

العين المقصودة لعينها لا لغيرها

يعنون بذلك الإنسان الحقيقي الذي عرفت بأنه الإنسان الكامل بالفعل، فإنه هو

(١) سبقت الإشارة إلى كل من الشيخ والكتاب.

(٢) هذا الحديث سبق تخريجه.

(٣) ديوان ابن الفارض، الثانية، البيت رقم (٦٣٨).

(٤) ديوان ابن الفارض، الثانية، البيت رقم (٥٩٨).

المقصود لعينه لا لغيره، وإنما سواه من الممكنات مقصود لغيره لا لعينه، فهو، أعني الإنسان الكامل، هو المراد لله على التعيين، وكل ما سواه فمقصود من طريق التبعية له، وبسببه من جهة أن ما لا يوصل إلى المطلوب إلا به، فهو مطلوب، وإنما كان الكامل هو المراد بعينه دون غيره من أنه مجلى تام للحق يظهر به تعالى من حيث ذاته وجميع أسمائه وصفاته وأحكامه واعتباراته على نحو ما يعلم نفسه بنفسه، وما ينطوي عليه من أسمائه وصفاته، وسائر تعييناته وأحكامه واعتباراته وحقائق معلوماته التي هي أعيان مكوناته دون تغير يوجب نقص القبول وخلل في مرآتيته يقضي بعدم ظهور ما ينطبع فيه على خلاف ما هو عليه في نفسه، وليس وراء هذا المقام مرمى يرام ولا ترقى إلى مرتبة أو مقام.

العين المقصودة لغيرها

هو عين ما سوى الإنسان الحقيقي، فإنه إنما خلق كل شيء من أجله على الوجه الذي عرفت.

العيد

يعنون به ما يعود على القلب من التجليات بإعادة الأعمال. وقد يعنى بالعيد وقت التجلي كيفما كان، وعلى كل واحد من المعنيين يمكن أن يحمل معنى قول سيدي عمر:

وَعِيدِي عِيدٌ كُلُّ يَوْمٍ أَرَى بِهِ جَمَالَ مُحَيَّاها بِعَيْنِ قَرِيرَةٍ^(١)

(١) ديوان ابن الفارض، الثانية، البيت رقم ٣٥٤ وأوله (وعندي عيدي) بدل (وعيدي عيد).

باب الغين

الغايات

يعني به ما يتم به ظهور الكمال المختص بكل شيء بالنسبة إلى ما كان له من ذلك الكمال في حضرة العلم الأزلي، وحضرة جمع الجمع كما هو الحال عليه من كون الغاية من السرير أن يجلس عليه، ومن القلم أن يكتب به، ومن اللوح أن يكتب فيه، وكذا لكل موجود من الموجودات غايات، إنساناً كان أو غيره من حيث جملته وتفصيل أعضائه وقواه. وهكذا باعتبار تفصيل العالم وجملته، وقد أشار التنزيل إلى ذلك بقوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾ [المؤمنون: الآية ١١٥] الآية.

غاية الإيجاد للخلق

هو تكميل مرتبة الوجود، ومرتبة المعرفة، وتقرير ذلك هو أن يعلم للحق كمالاً ذاتياً، وكمالاً أسمائياً يتوقف ظهوره على إيجاد العالم، والكمالات من حيث التعيين أسمائيات، لأن الحكم من كل حاكم على أمر ما مسبق بتعيين المحكوم عليه في تعقل الحاكم، فلولا تعقل ذات الحق، ولو بوجه ما قبل إضافة الأسماء إليه، واستثاره بغناه في ثبوت وجوده له عمن سواه لما حكم بأن له كمالاً ذاتياً، ولا شك أن كل تعيين يتعين للحق هو اسم له، فإن الأسماء ليست عند المحققين إلا تعيينات الحق، فإذا كل كمال يوصف به الحق، فإنه يصدق عليه أنه كمال أسمائي من هذا الوجه، وأما من حيث انتشاء الأسماء للحق من حضرة وحدته الحقيقية، فهو من مقتضى ذاته، فإن جميع الكمالات التي يوصف بها هي كمالات ذاتية، وإذا تقرر هذا عرفت أن من كان له هذا الكمال لذاته من ذاته، فإنه ينقص بالعوارض، واللوازم الخارجية في بعض المراتب بمعنى أنها تقدح في كماله، ولا جائز أن يتوهم في كماله نقص أيضاً، بحيث يكمل بها، بل قد يظهر بالعوارض واللوازم في بعض المراتب وصف أكملية، ومن جملتها معرفة أن هذا شأنه.

فالكمال في الحقيقة راجع إلى الأسماء بظهور آثارها، وغاية تكميل الوجود والمعرفة، أو إلى أعيان الممكنات، وحصوله يتوقف على الوجود، الذي استفادته من

الحق ليظهر به سائر طبقاتها الكائنة فيها بالفعل، وليتصف كل فرد من أفراد مجموع الحضرتين بحكم المجموع، فيحصل التماثل بين الجميع في عين واحدة، والأمر الجامع لهذه الكمالات التفصيلية هو الكمال المقتضي لثبوت حكم المظهرية، والظاهرية بظهور الجمع الأحدي في كل مرتبة على نحو ما تشخص في العلم الأزلي الظاهر حكمه في غاية، فخلق الله الخلق ليكمل مراتب الوجود، وليكمل المعرفة في الوجود، أي ليكمل وجود تقاسيم المعرفة، فخلق الخلق ليعرفوه، إذ كان كنزاً لا يُعرف، كما ورد في الحديث المشهور، لا ليكمل هو في ذاته تعالى عن ذلك، وعن كل ما لا يليق بجلاله علواً كبيراً، وكان تعالى يعرف ذاته بذاته. فبقي من مراتب المعرفة أن يعرفه الكون فتكمل المعرفة، فأوجد الخلق وأمرهم بالعلم به وكذلك الوجود ينقسم إلى قديم أزلي، وإلى ما ليس بأزلي بل حادث، فلو لم يخلق الكون لما كملت مراتب الوجود.

فالأزلي: وجود الحق بنفسه.

والحادث: بصور العالم الثابت، فيسمى حدوثاً، لأنه ظهر بعضه لبعضه وظهر لنفسه بصور العالم.

وكمل الوجود بذلك، وذلك هو غاية الإيجاد للخلق، فافهم ما قررناه في ذلك.

الغاية من العالم

هو وجود الإنسان الكامل، فإنه هو العلة الغائية، كما عرفت في باب العين، وأنه هو الحق المخلوق به، كما عرفت في باب الحاء، وعرفت بأنه كمال مجلى الجلاء والاستجلاء، وأنه صورة حضرة أحدية الجمع.

الغاية من وجود الإنسان

ما عرفت من كونه هو العين المقصودة التي به يتم كمال الجلاء، والاستجلاء على الوجه الذي عرفت.

غاية قوى الإنسان ومداركه

ما به يتم ظهور كمالاتها المختصة بكل واحد من القوى، مما لا يوجد لغيره، بحيث تصرف كل قوة وعضو في الكمال المختص بذلك العضو والقوة، الذي لم يخلق ذلك العضو والقوة بالقصد الأول إلا لإظهار ذلك الكمال، الذي متى لم يصرف ذلك العضو والقوة فيه، فقد صرف في غير ما خلق له، كما نذكر ذلك على سبيل التفصيل بحسب أعيان الأعضاء والقوة.

غاية اللسان

أن يكون مواظباً على الذكر الدائم، والشكر اللازم، والتلاوة ليلاً ونهاراً سراً وجرهاً، وأن يكون موصوفاً بالإفصاح لبيان ما ينطوي عليه الكتاب والسنة من علوم الشريعة والطريقة والحقيقة، ولما ينطوي عليه من الحكم والأسرار، وأن يكون جميع ما يتكلم به حقاً صادقاً وخيراً نافعاً مشتملاً من الحكم والمواعظ على ما يذكر سامعها بالله ويقربه إليه.

غاية البصر

أن يتصف بنظر العبرة من الظاهر إلى الباطن، ومن الخلق إلى الحق. قال عليه السلام: «أمرت أن يكون نُظمي ذكراً، وصمتي فكراً، ونظري اعتباراً»^(١).

وأن يديم نظره مهما استطاع في خط المصحف، وفي وجه الوالدين، وإلى الكعبة، وفي كتب العلوم النافعة، وفي طرق الاهتداء إلى السبيل الموصلة إلى ما فيه كماله في طرق البر والبحر وغير ذلك من كل ما فيه كمال البصر.

غاية السمع

المدائمة على الإصغاء إلى الذكر بالقرآن الكريم والعلوم النافعة، والإصغاء بالكلية إلى المخاطب النافع، وإلى قول الصدق، والمتابعة للأحسن مما يسمعه والأحق بما يشتمل عليه معنى المسموع.

قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ﴾ [الزمر: الآية ١٨].

حيث بلغوا الغاية من الاستماع، فهم أصحاب الفهم للّب المعاني.

غاية اليد

المواظبة على أفعال البر، فلا يقصر عن تناول ما ينبغي، وإعطاء ما ينبغي، ومنع ما ينبغي عمن ينبغي منعه، والأخذ بيد المكفوف، والإغاثة للملهوف، والجهاد بها في سبيل الله، وعمارة المساجد، وخدمتها والإسراج فيها، والكتابة بها لما ينبغي من القرآن، والحديث، والعلوم النافعة، والصنائع، وغير ذلك.

(١) رواه القضاعي في مسند الشهاب، حديث رقم (١١٥٩) [ج ٢ ص ١٨٩]، والعسقلاني في لسان الميزان، حديث رقم (٥٧١) والذهبي في ميزان الاعتدال [ج ٦ ص ١٥١].

غاية الرّجل

المواظبة على القيام بها في طاعة الله تعالى على اختلاف أنواع الطاعات لله من صلاة وخدمة للوالدين، ولمن ينبغي خدمته فرضاً أو تطوعاً، والسعي بها إلى ما يقرب من الله تعالى من حج، وعمرة، وغدو إلى بيوت العبادات وعبادة المرضى، وغير ذلك من كل ما تقرب من الله تعالى. وبالجملة، فبأن يصرفها في الكمالات اللائقة بها، وكذا غيرها من الأعضاء.

غاية الغايات

ويقال: نهاية النهايات، ويعنى بذلك بواطن العوالم، وهو مقام «أو أدنى»، وهو حقيقة الحقائق، والحقيقة المحمدية، كما عرفته في باب الحاء.

غذاء الأعيان الممكنة

هو الوجود المضاف إليها، والمفاض عليها، فإنه هو الذي به تصير الأعيان الثابتة ظاهرة الحكم باقية الأثر، فهو المبقي لها والممد لها بظهور أحكامها كفعل الغذاء في المتغذي.

غذاء الوجود

هو الأعيان الثابتة، فإنها غذاء للوجود المضاف إليها، والمفاض عليها، إذ بها يتعين آثار الوجود، وهي، أعني الأعيان الثابتة، التي تظهر آثار الأسماء الإلهية، وتبقى عليها أحكامها بالفعل والإشارة إلى هذا المعنى فيما ذكره الشيخ في الفص الإبراهيمي من كتاب «فصوص الحكم»^(١) بقوله:

فَهُوَ الْكَوْنُ كُنُهُ وَهُوَ الْوَاحِدُ الَّذِي
قَامَ كَوْنِي بِكَوْنِهِ وَلِذَا قُلْتُ يَغْتَذِي
فَوُجُودِي غِذَاؤُهُ وَبِهِ نَحْنُ نَغْتَذِي

فإن آثار الأسماء وظهور أعيانها بالفعل، إنما يكون بوجودنا، فلهذا قال: فوجودي غذاؤه، وقوله: وبه نحن نغتذي، إذ لا بقاء ولا وجود ولا تحقق إلا به تعالى.

(١) سبقت الإشارة إلى الشيخ وكتابه.

الغربة

تطلق بإزاء مفارقة الوطن في طلب المقصود، وذلك عند انفصال النفس عن مقارها الحيوانية ومألوفاتها الطبيعية، ومراداتها الشهوانية، وعن ظهورها في مواطن صور كثرتها وانحرافات الجسمانية والشيطانية إلى اتصال بحضرة باطنها، وأحكام عدالتها ووحدتها من الأوصاف، والأخلاق الملكية الروحانية.

ومن حيث أن العلاقة بين النفس والروح والسّر قوية جداً ما دامت النفس ظاهرة في هذه النشأة الدنيوية مع أن لكل واحد من هذه الثلاثة نشأة تخصه، فإن نشأة النفس حسية، شهادية، ونشأة الروح غيبية إضافية كونية، ونشأة السر غيبية حقية إلهية صارت نسبة كل غريبة بالنسبة إلى الأخرى، فإذا شرع الروح في السير إلى السر استتبع النفس، فصارت النفس في غربة، فلهذا سميت هذه الرتبة الطالبة للحق غربة.

قال عليه السلام: «الحق غربة»^(١).

ويشيرون بالغربة إلى وصف شريف ينفرد به الموصوف دون أفراد جنسه، وذلك الشخص يسمى في اصطلاحهم غريباً.

والغربة أحد منازل الولايات، وصاحبها صاحب غربة عن الخلق لكونه بائناً عنهم بمعناه، وسريرته، وإن كان كائناً معهم بجسده وصورته، فهو راحل عنهم إلى أوطانه، قاطن معهم في مقر حدثانه.

الغرق

هو أحد المنازل التي ينزلها السائرون إلى الله تعالى، ويشتمل عليه قسم الولايات التي ستعرفها في باب الواو، ويعنون بالغرق مقام استغراق من تحقق بالحب، فغرق في لجة بحر القرب، فغاب عن إحساسه بالروح والنفس واللب.

الغراب

هو الجسم الكلي، سمي بذلك اشتقاقاً من الغربة، فإنه موضوع غربة النفوس عن

(١) أورده ابن حجر العسقلاني في لسان الميزان، عن علان بن زيد الصوفي، رقم (٤٩٥) [ج ٤ ص ١٨٧]، وأورده الذهبي في لسان الميزان، رقم (٥٧٦١ - ٥٧٥٠) [ج ٥ ص ١٣٣] ونص ما ورد فيها: علان بن زيد الصوفي لعله واضح هذا الحديث الذي في منازل السائرين فقال: سمعت الخلدي، سمعت الجنيد سمعت السري عن معروف الكرخي عن جعفر الصادق عن أبانه مرفوعاً قال: طلب الحق غربة. رواه عنه عبد الواحد بن أحمد الهاشمي.

عالمها القدسي، والغراب مشهور بالبعد والغربة، وهو ينعق بين ورق الحمام، وهي النفوس.

الغشاء

هو ما يعلو مرآة القلب من الصدا الذي مرّ ذكره في باب الصاد.

الغشاوة

هي الغشاء، ومعناه الصدا الذي يعلو وجه القلب كما عرفت، وإلى هذه الغشاوة التي تعلو مرآة عين البصيرة، أشار بقوله:

أَيَا جَسَدِي الْعَوَاقُ لِي عَنْ مَارِبِي أِبْنُ لَسْتٍ لِي مِنْ جُمْلَةِ النَّصَحَاءِ
صَحِبْتُكَ إِذْ كَانَتْ لِعَيْنِي غِشَاوَةٌ فَلَمَّا انْجَلَتْ أَفْرَعْتُ مِنْكَ وَعَاءٍ^(١)

الغنى

اسم للملك التام، وهذا لا يصح إلا في حق الحق تعالى، إذ كانت له ذات كل شيء، وليست ذاته لشيء.

الغني من العباد

من استغنى بالحق عما سواه، وذلك حين فاز بموجوده، وغنيت نفسه بجوده حين استقامت على المرغوب، وحيأ قلبه بوعوده عند مطالعة موعوده. فلم يحتج لغناه إلى الأسباب، واستراحت روحه بروح مطالعة أولية الحق، واستتر سره باستتاره عن رؤية الخلق عند تنعمه بمشاهدة الحق.

الغوث

هو واحد الزمان بعينه، لكن بشرط أن يكون الوقت يعطي الالتجاء إلى عنايته، وإلا فهو القطب فلا يسمى غوثاً.

الغيب

كل ما ستره الحق عن الخلق.

(١) هذان البيتان لم أعثر على قائلهما.

غيب الهوية

عبارة عن إطلاق الحق باعتبار اللاتعيين .

الغيب المطلق

هو غيب الهوية .

الغيب المكنون

يشيرون به إلى كنه الذات الأقدس تعالى، ويعبر أيضاً عن كنه الذات بالسر المصون، الذي هو أبطن كل باطن وبطن، لأنها كما علمت لا تشهد ولا تعلم ولا تفهم ولا تدرك، وإنما يدرك منها أنها لا تدرك .

الغيب المصون

هو كنه الذات الأقدس كما عرفت .

الغيبة

غيبة القلب عن علم ما يجري من أحكام الخلق لشغل الحس بما ورد عليه من جناب الحق، حتى أنه قد يغيب من إحساسه بنفسه فضلاً عن غيره .
والغيبة بإزاء الحضور، والغيب بإزاء الشهادة .

فيقال: الغيب عن عالم الشهادة حضور في عالم الغيب .

ويقال: الحضور في عالم القدس غيبة عن عالم الحس، والحضور مع الحس غيبة عن القدس، وإذا أطلقوا الغيبة فإنما يعنى بها في الأكثر غيبة النفس عن هذا العالم، وحضورها هناك، وهذه هي الغيبة التي يحمد حالها، بخلاف ما هو عليه الحال في الغيبة عن حضرة القدس بالاشتغال عنها بعالم الحس .

قال الشاعر:

أَرْضٌ لِمَنْ غَابَ عَنْكَ غَيْبَتُهُ فَذَاكَ ذَنْبٌ عِقَابُهُ فِيهِ^(١)

والغيبة قد تكون لوارد أوجبه تذكر ثواب، أو تفكر عقاب، وقد تكون الغيبة عن الإحساس لأجل معنى من المعاني، التي كاشف الحق بها عبده .

(١) لم أعثر على قائله .

وقد تكون الغيبة للأمرين معاً.

أما الأول: فكما جرى للربيع بن خيثم^(١) حين كان يختلف إلى ابن مسعود رضي الله عنهما، فمر بحانوت حداد، فرأى الحديدية المحممة في الكير فغشي عليه، فلم يفتق إلى الغد، فلما أفاق سئل عن ذلك فقال: «تذكرت أهل النار في النار». فهذه غيبة حدثت عن خشية أوجبت غشياً.

وأما الثاني: فكما جرى لأبي يزيد^(٢) رضي الله عنه حين بعث إليه «ذو النون» رجلاً من أصحابه لينقل إليه صفة أبي يزيد، فلما دخل عليه قال له أبو يزيد: ما تريد؟ فقال: أريد أبا يزيد. فقال أبو يزيد: وأين أبو يزيد؟ أنا في طلب أبي يزيد، فخرج الرجل فقال: هذا مجنون. ورجع إلى ذي النون فأخبره بما شهد فبكى ذو النون، وقال: أخي أبو يزيد ذهب في الذاهبين إلى الله الكريم.

وأما الثالث: فكما علي بن الحسين زين العابدين رضي الله عنهما^(٣)، حيث كان في سجوده فوق في داره حريق فلم ينصرف من صلاته، فسئل عن حاله فقال: «ألتهني النار الكبرى عن هذه النار».

ووقعت سارية جامع الكوفة حتى انهد لها جوانب السوق، وأقبل الناس يهرعون إلى الجامع، وكان أبو حنيفة^(٤) رضي الله عنه قائماً يصلي إلى جانبها، ولم يشعر بذلك.

فهذه أحوال الغائبين عن الخلق، لأجل حضورهم مع الحق، وتحققهم به. ويحكى عن أبي عبد الله التروغبذي^(٥) أنه حصل في أيامه قحط حتى كاد الناس

(١) هو الربيع بن خيثم الزاهد أبو يزيد الثوري التميمي الكوفي، من العباد المشهورين، يروي عن ابن مسعود وعنه أهل الكوفة، مات بعد مقتل سيدنا الحسين رضي الله تعالى عنه سنة ٢٣هـ. (الإكتساب في تلخيص الأنساب) و(تهذيب الكمال).

(٢) سبقت ترجمته.

(٣) هو علي الأصغر، وأما علي الأكبر فقتل مع الحسين رضي الله عنهم أجمعين، من كلامه: إذا نصح العبد لله تعالى في سره، أطلعه الله تعالى على مساوئ عمله، فتشاغل بذنوبه عن معائب الناس. توفي رضي الله عنه بالبقيع سنة تسع وتسعين وهو ابن ثمان وخمسين سنة. (الطبقات الكبرى للشعراني ص ٤٨، طبعة دار الكتب العلمية - بيروت).

(٤) هو الإمام الأكبر أبو حنيفة النعمان بن ثابت، صاحب المذهب الحنفي. ولد سنة ٨٠هـ وتوفي سنة ١٥٠هـ ببغداد، عاصر أربعة من الصحابة الكرام، هم: أنس بن مالك، وعبد الله بن أبي أوفى، وسهل بن سعد، وأبو الطفيل. رفض تولي منصب قاضي القضاة في عهد مروان بن الحكم. (الطبقات الكبرى للشعراني، ص ٨، طبعة دار الكتب العلمية - بيروت).

(٥) هو محمد بن محمد بن الحسن أبو عبد الله التروغبذي بضم التاء نسبة إلى تروغبذ وهي قرية من

يموتون من الجوع، فدخل يوماً إلى بيته فرأى فيه مقدار منوين حنطة. فقال: «الناس يموتون من الجوع وبيتي فيه الحنطة».

فأخذ عن نفسه، فما كان يعود إليه عقله إلا في أوقات الصلاة، فإذا بدأ بالفريضة تاب إليه عقله حتى يفرغ منها، ثم يؤخذ بعد ذلك عن عقله، ولم يزل كذلك رحمه الله حتى مات.

فقال الشيوخ: إنه لما كان سبب غيبته عما سوى الله شفقتة على خلق الله، حفظ الله عليه القيام بأداب الشريعة عند غلبات أحكام الحقيقة، وهذا شأن أهل العناية.

الغيرة

مشتقة من الغير، ولهذا لا يوصف بها إلا من يراه، أعني الغير، فهي لأجل ذلك من مراتب أحد رجلين:

- رجل فيه بقايا من رسوم الخليفة، بحيث لم يتحقق بعد بالوصول إلى حضرات الحقيقة.

- ورجل وصل ثم رجع بربه إلى خلقه، ولم يستهلك هناك.

فهي، أعني الغيرة، وصف من لم يصل، ووصف من وصل ثم رجع للتكميل. قال عليه السلام: «إن سعداً لغيور، وإن محمداً لأغير من سعد، وإن رب محمد لأغير من محمد»^(١).

وقال أبو إسماعيل الأنصاري: «الغيرة حال يعبر به عن سقوط الاحتمال لمقاساة ما يشغل عن المحبوب الحق، أو يحجب عنه، بحيث لا يسامح المحب أحداً بمحبوبه. وهذا الشخ هو عين السماح، والبخل به عين الكرم».

وَكَيْفَ تَجُودُ لِي بِكَ حُرِّ نَفْسِي وَأَهْلُ الشُّخِ فِيكَ هُمُ الْكِرَامُ
والغيرة على أقسام:

غيرة العابد

على تضييع وقته في غير عبادته.

= طوس، كان من جلة مشايخ طوس، صحب أبا عثمان الحيري ومن في طبقتة من المشايخ، ظهرت له آيات وكرامات، وكان مجرداً عالي الحال، كبير الهمة، مات بعد الخمسين وثلاثمائة. (طبقات الصوفية، رقم (٩٦)، ص [٣٦٨]).

(١) رواه أبو عوانة في مسنده، حديث رقم (٤٧١٨).

غيرة المرید

على تضييع وقته في غير المسامرة والخطوة بمطلوبه .

غيرة العارف

على نفس علقت برجاء، أو التفتت إلى عطاء، بل إلى المعطي الحق المرجو وحده دون الخلق .

الغيرة في الخلق

هي الغيرة التي تكون لتعدي الحدود، وهي المشار إليها في حديث سعد كما مر وإن كان يفهم منه ما تتنوع الغيرة إليه، على اختلاف أقسامها .

غيرة السر

هي الغيرة التي تطلق بإزاء كتمان الأسرار والسرائر .

غيرة الحق

يعني به ضنه على أوليائه كما عرفت ذلك في باب الضنائن، والغيرة أحد مقامات السائرين إلى الله تعالى، وهي من أقسام الأحوال، ومعناها: إزالة الغيرية، ونفض غبار آثار الخلقية عن أذيال الحقيقة .

الغين

يطلق ويراد به الصدا الذي عرفت في باب الصاد؛ بأنه يعلو وجه مرآة القلب فيحول بين سر عين البصيرة وبين رؤية الأشياء كما هي .

والغين لغة: هو الغيم الرقيق، فسمي به الصدا لكونه في حجابيته أرق من الرين، الذي هو حجاب عن الحق بالكلية، فالغين حال من كان محجوباً عن الحق والحقيقة، لكن مع صحة اعتقاد وإيمان بما غاب عنه . مما أخبر الله ورسوله به .

وأما الرين: فهو حال من كان محجوباً عن صحة الاعتقاد للحق والإيمان به، ولهذا لا يوصف مؤمن بالرین، إنما يوصف بالغين ما دام بعد لم يصل إلى مقام شهود العين، فإذا وصل إليه زال عنه حكم الغين لأنه قد صار من أهل العين .

قال سيدي عمر رضي الله عنه:

فَنُقْطَةُ عَيْنِ الْغَيْنِ عَنْ صَخْوِي انْمَحَتْ وَيَقْظَةُ عَيْنِ الْعَيْنِ مَخْوِي أَلْغَتْ^(١)
 يعني بنقطة الغين: الصدا الذي عرفت بأنه يعلو وجه مرآة القلب، فيحول بين
 عين البصيرة التي هي عين القلب، وبين رؤية الأشياء كما هو قوله: عن صحوى
 انمحت، لما شبه النقطة بالصدا لكونها لما علت العين صيرتها غيناً شبه زوالها
 بالصحو، فشبّه زوال الغين عن عين القلب بزوال الغين الذي هو الغيم الرقيق عن عين
 الشمس.

كما يقال: صحا الجو إذا زال غينه، فكذا يقال: صحا القلب إذا زال غينه.

وقوله: ويقظة عين العين محوى ألت.

يعني: ويقظة بصيرة عيني، أي حقيقتي وذاتي.

فالعين الأولى: البصيرة، والعين الثانية: الحقيقة.

فكأنه يقول: لما استيقظت عين ذاتي التي هي بصيرة قلبي ألغت محوي، أي
 أبطلت فنائي، لأنني صرت من أهل البقاء الثاني، الذي هو قيام العبد ببقاء ربه بعد فنائه
 عن نفسه.

الغيون

ويراد به تجليات الذات الأقدس المشار إليها بقوله ﷺ: «إنه ليغان على قلبي،
 وإني لأستغفر الله في اليوم مائة مرة»^(٢).

فكان الذي يغطي قلبه ﷺ ويغشاه إنما هو تجليات ذاتية متظاهرة تكاد لقوة
 حقيقتها وغلبة أحداثها تمحو حكم بشريته، وتمحو أثر خلقيته، بحيث لا تبقى أثراً ولا
 رسماً، بل تذهب العين في العين بالكلية، فلهذا يستغفر الله تعالى، أي يطلب الغفر
 والستر خوفاً من غلبة أحكامها عليه، وتظاهر آثارها لئلا يهمل حكم نبوته، وكمال
 واسطيته لئلا يظهر أثر ذلك للخلائق، فيعبد أو يقال فيه كما يقال في عيسى وعزير
 عليهما السلام.

(١) ديوان ابن الفارض، الثانية، البيت رقم (٤٨٢) [ص ٦٢].

(٢) رواه مسلم في صحيحه، حديث رقم (٢٧٠٢) [ج ٤ ص ٢٠٧٥] والحاكم في المستدرک، حديث
 رقم (١٨٨٢) [ج ١ ص ٦٩١]، وابن حبان في صحيحه، حديث رقم (٩٣١) [ج ٣ ص ٢١١]
 ورواه غيرهم.

باب الفناء

الفاني

يعني به من فني عن نفسه، أي خرج عن حظوظها بالكلية، بحيث لا يتحرك ولا يسكن إلا بنية القربة إلى الله تعالى، حتى أنه لا يأكل ولا يشرب لأجل ما سوى الله من الدواعي لجوع أو عطش أو جلب لذة، أو دفع ألم، بل إنما يأكل ويشرب لأجل أنه قد أمره بذلك. وهذا هو الذي فهم معنى الإسراف المذكور في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُسْرِفُوا﴾ [الأنعام: الآية ١٤١] بأن ذلك هو الأكل والشرب الحيوانيان، وهو أن لا يكون امتثال أمره تعالى، بل بمقتضى الشهوة الحيوانية، وهذا مجلى صورة الحق المشار إليه بقول سيدي عمر:

فَلَمْ تَهَوْنِي مَا لَمْ تَكُنْ فِيَّ فَانِيًا وَلَمْ تُفْنِ مَا لَمْ تَجْتَلِ فِيكَ صُورَتِي^(١)
فإن المراد باجتلاء الصورة حال من كان مجلى الحق، وهو الذي انخلع عن رسوم الخلق، فصار مظهراً لأفعال الحق تعالى.

الفاني برغبته

هو الذي رغب عما سوى الله، وستعرف تمام القول فيه في فناء الراغب.

الفاني بالحق

هو من أفناه الحق فلم يتسع لغيره، وستعرف تمام القول فيه في باب فناء المتحقق بالحق.

الفائز

يعني به الإنسان الذي قد تحقق بالرضى عن الحق، ورضا الحق عنه، ذلك هو

(١) ديوان ابن الفارض، الثانية، البيت رقم ٩٩، ص ٣٣ طبعة دار الكتب العلمية - بيروت.

الفوز الكبير، وقد عرفت الرضا بمعنيين في باب الرءاء، وعرفت في باب العين أن ذلك هو الوصول إلى محل القبول.

الفتوة

عند الطائفة أن لا تشهد لنفسك فضلاً، ولا ترى حقاً، وهي فوق التواضع، لأن صاحبه يرى لنفسه حقاً يضعه، وفضلاً يتواضع دونه، وصاحب الفتوة لا يرى له على أحد حقاً، فضلاً عن أن يرى فضلاً، بل يعتقد أن الحقوق عليه لا أنها تجب له.

فتوة التخلق

هي المستجمعة لأمر ستة:

الأول: ترك الخصومة لأنها إنما تكون على حق يطلب، والفتى لا يرى لنفسه حقاً ليخاصم عليه، ولهذا تعرف بأن المراد بترك الخصومة ترك اعتقاد استحقاقها، بحيث لا يكون الترك لها باللسان فقط، بل ومن القلب أيضاً بحيث لا تخطر على خاطر لارتفاع ما يوجبها، وهو اعتقاد أن ثم حقاً يخاصم عليه.

الثاني: التغافل عن الزلة، فإن الفتى من إذا تحقق من أحد وجود زلة أو رآها فيه، فإنه كما أنه يسترها عليه، فهو أيضاً يظهر بأنه ما رآها منه، ولا علم بوجودها له، وذلك ليزيل عن صاحبها بهذا التغافل وحشة المنقصة، ويريد من الاستحياء والمعذرة، ولئلا يرى ذلك الشخص، أن لهذا الفتى عليه حقاً بستره له عن تلك الزلة.

الثالث: نسيان الأذية، فإن الفتى يتناسى أذية من أذاه ليصفو قلبه وسره عن الغير، ولأن سره مشغول بالحق عن تصفح الزلات، فهو لا يزال في صفح.

الرابع: أن يقرب من يقصيه بباطنه لا بظاهره فقط، بل بحيث يلزم نفسه معاشرته ضده والإحسان إليه ليتحقق بالفتوة.

الخامس: أن يكرم من يؤذيه، والألم يتحقق بالفتوة، بل كان من أهل الاحتمال، وكذا من لم يكرمه بالباطن كما أكرمه بالظاهر، لم يعد من الفتيان بل من الكاظمين الغيظ الذين هم دون الفتيان، الذين وصفهم الله بالإحسان في قوله: ﴿وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [آل عمران: الآية ١٣٤].

السادس: أن يعتذر إلى من يجني عليه، وذلك على وجهين:

أحدهما: أن يقيم عذره بأن يعتذر عنه، قبل أن يعتذر إليه، وبأن يعتذر لنفسه عنده أيضاً، وذلك مثل أن يقول له: أنت معذور في أمري، لأن الذنب مني لأنك لو

لم تجد عندي من النقص ما يوجب أكثر مما قلت لم تفعل ذلك .

وإلى الاعتذار بالمعنى الأول هو الإشارة بقول القائل :

إِذَا مَا بَدَى مِنْ صَاحِبِ لَكَ زِلَّةً فَكُنْ أَنْتَ مُخْتَالاً لِذَلَّتِيهِ عُدْرًا

وإلى الاعتذار بالمعنى الثاني، هو الإشارة بقولهم :

إِذَا مَرِضْنَا أَتَيْنَا نَعُودَكُمْ وَتُذْنِبُونَ فَنَأْتِيَكُمْ فَنَنْغْتَذِرُ

لَا تَحْسَبُونِي غَنِيًّا عَنْ مَحَبَّتِكُمْ إِنِّي إِلَيْكُمْ وَإِنْ أَثْرَيْتُ مُفْتَقِرُ

إلا أنه ينبغي أن يعلم أنه يجب على الفتى أن يكون عند هذا الاعتذار حاضراً مع معاني الحقيقة، لا مع رسوم الخليفة، وإلا لكان متشعباً بما ليس له، كلابس ثوبي زور، وعنى بهما كذبه في نفسه وتلبيسه على من يخاطبه، وبحضور الحق في اعتذاره إلى من يجني عليه يصح له أن يكون ذلك منه سماحاً لا كظماً، وتودداً لا مصابرة، فإنه متى كان ما يبطنه خلاف ما يظهره، فهو ممن صابر نفسه، وكظم غيظه، والفتوة لا يبقى معها غيظ ولا مكروه يصبر عليه، وهذا حال من ظهر له المحبوب في صورة المكروه، فلم تؤثر فيه المكاره لأجل ذلك .

فتوة التحقق

يجمعها وصفان :

أحدهما : أن لا تتعلق في السير إلى ربك على الدليل، لا من جهة العقل ولا من جهة النقل، لأن الاستدلال بالمعقول والمنقول تفرقة، وأنت تطلب الجمع الذي تشهد فيه بأنه هو الدليل لأدلته .

وقوله : بأنه هو الدليل لأدلته مذكور في دعاء مأثور : «يا دليلاً لأدلته، يا ظاهراً بقدرته، يا باطناً بحكمته»، وهو دعاء طويل مشهور، والوجه في كونه تعالى دليلاً لأدلته هو أن الدليل لا بد وأن يكون أظهر من المدلول، وهو القائل تعالى : ﴿اللَّهُ نُورٌ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [النور: الآية ٣٥] .

وإذا كان هو نور كل متنور كان دليلاً لأدلته المتنورة به الدالة عليه، وما أحسن قول القائل :

وَلَيْسَ يَصِحُّ فِي الْأَفْهَامِ شَيْءٌ إِذَا اخْتَجَّ النَّهَارُ إِلَى دَلِيلٍ

فلهذا لا يصح عند أهل الطريق استدلال على الحق بمعقول أو منقول، لأنه هو النور الدال، وكل ما سواه متنور بنوره دال به إليه، هذا ولأنه إذا كان المتخلق بالفتوة متى أحوج عدوه إلى شفاعته واعتذار فلم يخجل من معذرتة إليه لم يشم رائحة الفتوة .

فبالأولى أن لا يصح التحقق بالفتوة لمن يحوج نبيه، الذي لا ينطق عن الهوى، إلى النزول إلى مقدار العقل، والمفتونين بالهوى، ولهذا فإن مما صح في علوم أهل الخصوص أنه متى طلب نور الحقيقة على قدم الاستدلال لم يصح له دعوى الفتوى أبداً.

وثانيهما: أن لا تقف في شهودك على رسم، وهذا وإن كان مما لا مدخل للكسب فيه لكونه إنما يكون عند اضمحلال ظلمة الرسم في نور الحق، لكن المراد بذلك هو أن علامة من تحقق بفتوة التحقق أن لا يبقى له تعريج إلى الرسوم وأحكامها.

الفتق

هو الظهور من البطون، ويعني به تعدد العين الواحدة وتعيناتها. ويقال: الفتق، ويراد به تعدد وحدة مطلق البطون بظهور شؤون الوحدة بصور الكثرة الفاتقة لرتقتها.

ويعني بالفتق تفصيل المادة الوجدانية الإجمالية المسماة بالعنصر الأعظم المرتوقة قبل خلق السماوات والأرض المفتوقة بعد تعيينهما.

الفتوح

هو ما يفتح على العبد من ربه تعالى بعدما كان مغلقاً عنه، وذلك على أقسام:

فتوح العبارة

هو الفتوح الذي يكون في الظاهر، بحيث يصير صاحبه ممن يحسن منه العبارة عما يجده، وذلك على مراتب أيضاً.

فمنهم من هو أعلى فتحاً في عبارته، وبعضهم دون ذلك على اختلاف المراتب.

فتوح الحلاوة

هو ما يفتح على العبد في باطنه من أنواع العلوم والمعارف، وتقريب الحق له، وإن لم يظهر عليه شيء من ذلك.

فتوح المكاشفة

هو ما يفتح على العبد من المكاشفات، والمشاهدة، التي لا مدخل لكسبه فيها.

فتح المضيق

يشيرون به إلى تنقل الإنسان في أطواره في أول ظهوره في هذا العالم إلى حين عوده إلى ربه المشار إليه بقوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ﴾ [الفجر: الآية ٢٧] الآية.

وهذا الفتح المسمى بفتح المضيق على مراتب هي التي سنذكرها.

فتح التولد

يشيرون به إلى أول مراتب الفتح الإنساني، وهو فتح باب التولد والظهور من ضيق بطن الأم، وظلمة الرحم إلى سعة فضاء نور هذا العالم في هذه النشأة الظاهرية.

فتح الفهم

هو الفتح التالي لفتح باب التولد، ويعنى به فتح باب الفهم والتمييز من ضيق أحكام الستر والجهل إلى سعة أحكام الكشف، لما يشترك فيه جميع أبناء النوع من العلوم البديهية.

فتح الإسلام

هو الفتح التالي لفتح باب التمييز والفهم، وهو الفتح الذي به يتميز الإنسان عن الأنعام، ولهذا يسمى بفتح الإسلام.

فتح العقل

هو ما يلي فتح الإسلام، سمي بذلك لأنه فتح باب العقل والفهم والعلم والاستدلال على معرفة وجود الصانع من وجود مصنوعه، ونحو ذلك من انفتاح مضيق غلبة الأوهام.

فتح النفس

هو الفتح الذي يعطي العلم التام عقلاً ونقلاً.

فتح الروح

هو الفتح الذي يعطي المعرفة وجوداً لا نقلاً، ولا استدلالاً، بل شهوداً وعياناً، يغني عن نظر العقل وتعمله.

فتح القلب

هو أعم الفتوحات نفعاً، وأشملها حكماً، ويعني به فتح باب تولد القلب من ضيق مشيمة النفس.

الفتح المبين

هو أعلى الجميع، وأكمل الفتوحات، وأولاها، وأشرفها، وأتمها، إذ ليس وراءه غاية من جميع الفتوحات، ويعني به فتح التجليات الحقيقية، وكشف الأنوار الحقيقية من ضيق سجن الخلقية، وهنالك الولاية لله الحق، وعندما تحقق الإمام أبو حامد بهذا الفتح المبين لم يزد على أن قال رضي الله عنه:

وَكَانَ مَا كَانَ مِمَّا لَسْتُ أَذْكُرُهُ فَظَنَّ خَيْرًا وَلَا تَسْأَلْ عَنِ الْخَبَرِ
وقال غيره:

وَمِنْ بَعْدِ هَذَا مَا تَجَلَّ صِفَاتُهُ وَمَا سَتَرَهُ أَوْلَى لَدَيَّ وَأَفْضَلُ

الفترة

خمود نار البداية المحرقة.

الفراسة

استثناس حكم وبصيرة قلبية سرية لا عقلية فكرية، فيفترس صاحبها، بسرّه، المغيبات الشاردة عن الأفهام بديهية لا بالنظر والاستدلال.

الفرق

إشارة إلى رؤية خلق بلا حق، وتارة يطلق ويراد به مشاهدة العبودية.

الفرق الأول

يعني به بقاء العبد بأحكام خلقته، وهو البقاء الذي يكون قبيل الفناء. كما يعني بالفرق الثاني بقاء العبد بربه، عندما يفنى عن نفسه.

الفرق الثاني

قد عرفت في باب جمع الجمع بأن الفرق الثاني هو جمع الجمع، بمعنى رؤية الكثرة في الوحدة، والوحدة في الكثرة، ويسمى بالفرق الثاني لكون الفرق الأول عبارة

عن رؤية خلق بلا حق، وهو حال من انحجب برؤية الكثرة عن رؤية الواحد المقيم لجمعها.

الفرقان

يشيرون به إلى رؤية الفرق بين الحق والخلق، والقرآن بالعكس.

فرق الجمع

تكثر الواحد بظهوره في المراتب التي هي سبب تنوعات ظهور الواحد.

فرق الوصف

ويقال: فرق الجمع، وفصل الوصل.

يشار بذلك كله إلى ظهور الذات بصور الأوصاف التي يجمعها وصفان، وهما الوحدة والكثرة، اللذان بهما ينفصل وصل الذات وبهما يفترق جمعها.

والتفرقة تابعة لهما إلا أن هذين الوصفين لكونهما صورتين نسبتين من نسب الذات الجامعة المجموعة الغير المفترقة والمفترقة لم تكن التفرقة المضافة إلى هذين الوصفين والحاصلة بهما مشتتة في نفس الأمر لتشمل جُمعية الذات، لأنهما من حيث باطن الذات ليسا سوى شؤونها الغير محكوم عليها بالمغايرة والغيرية لتوجب تفرقة لها، ومغايرة بينها وبين الموصوف بها، إذ ليس تم، أعني في باطن الذات، وصف يغاير الذات بل باعتبار هو عين الذات، وإن كان وصفاً محكوماً عليه بالتفرقة بينه وبين الموصوف، فإنما ذلك في ثاني رتب الذات.

أما من حيث إطلاق الذات، وحقيقة الحقائق والتجلي الأول، فإن الذات وتعينها عن شيء واحد، إذ ليس في أول رتب الذات إلا ذات واحدة مندرج فيها نسبة واحديتها التي هي عين الذات الواحدة، كما عرفت ذلك غير مرة، من أبواب هذا الكتاب.

الفرق بين المتخلق والمتحقق

هو أن تعلم أن التخلق بالأسماء الإلهية، إنما هو حال من يحصل له ذلك بالكسب والعمل عند الأخذ في التخلي عن ذميمة الأخلاق والتحلي بحميتها بحيث يكون صاحب التخلق محلاً لآثار الأسماء، وأما التحقق بها، فلا يصح إلا بالمناسبة الذاتية التي ستعرفها في باب الميم، فيفهم بأن المتحقق بها هو مرآة الذات، وهو المرتبة الجامعة للصفات، بحيث ترسم فيه جميع الأسماء والصفات الإلهية ارتساماً

ذاتياً لا على سبيل المحاكاة، فهذا الشخص المتحقق بالأسماء يكون ظهور أثرها في المتخلفين بها.

الفرق بين الشريف والكامل

ومقابلهما هو أن تعلم أن تفاوت الموجودات بالشرف والخسة أمرٌ، وتفاوتهما بالكمال والنقص أمرٌ آخر.

وتقريره: هو أن كل موجود ارتفعت الوسائط بينه وبين موجد الواحد الحق تعالى، أو قلت بحيث تقل نسبه من أحكام الكثرة الإمكانية، وتقوى نسبه من حضرة الوجدانية الإلهية كان أشرف وأتم قرباً من الحق وبالعكس، أي كل من كثرت الوسائط بينه وبين الحق، وتوفرت الأحكام الإمكانية فيه كان أخس وأنزل درجة، وأبعد من حضرة الوجدانية، فهذا ينبغي أن يفهم في معرفة الشريف والوضيع.

وأما معرفة الكامل والناقص، فليعلم أن ذلك بحسب حظ العبد من الجمعية على ما يكون عليه وفور جمعية الإلهية والحقائق الكونية، لأنها هي المستلزمة لوفور الحظ من صورة الحضرة الإلهية، التي حذى عليها الصورة الآدمية، فأى موجود كان أكثر استيعاباً للصفات الربانية، والحقائق الكونية ظاهراً بها بالفعل، كانت نسبه من حضرة المضاهاة والخلافة الإلهية أقرب وحظه من صور الجمعية أوفر، والأقل حظاً مما ذكرنا له النقص، فافهم ذلك تعرف كيفية المضاهاة بين الإنسان الكامل والعقل الأول، باعتبار التكافؤ بالشرف والكمال، وقد زدناه بسطاً في «تذكرة الفوائد»، وكتاب «الدرر الفريد»، فينبغي أن يلحق ما ذكرناه هناك بما ذكرناه هنا، وأن تراعى نسبة ذلك القول إلى هذا المذكور هنا لتكشف لك حقيقة هذه المسألة التي كثر الخلاف بين العلماء فيها.

الفرق بين الخاصة والعامة

ويقال: الفصل بينهما وستعرفه في باب الفصل.

الفرار

هو الهرب عما يبعد عن الحق إلى ما يقرب إليه.

فرار العامة

من علمهم بأداب الخدمة إلى العمل بها، ومن الكسل عن القيام بالحقوق إلى النشاط فيها.

فرار الخاصة

عن حظوظ الأنفس، بحيث لا يكون العبد مما يتعلم العلم ويعمل به لأجل رجاء ما وعد عليه من ثواب الآخرة، أو خوفاً مما توعد به من عذابها.

فرار خاصة الخاصة

عن الاشتغال بما سوى الحق، ثم بالفرار عن رؤية فرارهم بأنفسهم لمشاهدتهم قيومية الحق.

الفصل

يقال: على معانٍ، فتارة يشار به في اصطلاح القوم إلى البعد الحقيقي المشار به إلى أحكام ما تقع به المباينة، والامتياز، وقد يعنى بالفصل فوت ما يرجى من المحبوب.

قال الشيخ: «وهو عندنا تميزك عنه بعد حال الاتحاد».

وتارة يعنون بالفعل الأزلية، فإنها هي الفاصلة الحقيقية لبطون الذات، وإطلاقها وأزليتها، وسقوط الاعتبارات عنها بالكلية.

وتارة يعنون به: انفصال العبد عن حظوظ نفسه، واتصاله بربه.

فصل الوصل

يعني به صدع الشعب، وفرق الجمع كما عرفت ذلك في باب الصدع، وذلك لأن الكثرة هي التي فصلت وصل الوحدة من حيث أنها تعدد الواحدية باعتبار التعينات التي هي سبب تنوعات ظهور الواحد.

الفصل بين الخاصة والعامة

هو مقام المحبة، لأن العبد ما لم يتحقق بالمحبة لله، فهو إنما يعبد الله لشيء غير الله، مما يرغب فيه من ثواب، أو يرهب عنه من عقاب، وما ذاك إلا لكونه لم ير الله، فكل من رغب أو رهب من غير الله، فما رآه، لأن كل من رآه شغلته الرغبة فيه، والرهبة عنه عن رؤية ما يرغب فيه أو يرهب عنه سواه.

الفتور

عبارة عن تميز الذات بصفة الوحدة والكثرة وتوابعهما في المراتب، كما مرّ تقرير ذلك غير مرة.

الفعل

يكنى به عن حقيقة مفردة من حقائق العالم، إذا اعتبرت من حيث قبولها لإضافة الوجود إليها بأثر الطلب الاستعدادي.

الفقر

البراءة من الملك، هكذا ذكر أبو إسماعيل الأنصاري^(١)، وعنى به الخلو التام عن جميع آثار الكثرة والانحرافات، وأحكام العادات والمرادات الخلقية والحقيقية، بحيث يصير القلب نقياً عن جميع الآثار الكونية، نقياً عن أحكام القيود الظاهرية والباطنية بالانخلاع عن أحكام الغير والغيرية حتى عن رؤية ذلك الخلو، وعن نفي تلك الرؤية أيضاً، فإن الفقر اشتقاقه لغة من أرض فقر، وهي التي لا نبات فيها ولا شيء أصلاً، فهو من المقلوب، وقد عرفت فيما تقدم من قولهم: «الفقر سواد الوجه في الدارين»، إن الفقر هو الانحباس في بيد التجريد لفقد الأنانية في وجود حقيقة الحقائق، فإذا وصل السالك إلى هذا المقام تخلص الروح من جميع قيود الانحرافات والالتفاتات، فظهرت أحكام وحدتها وآثار بساطتها، فتنقل العبد من مقام الكون والبون إلى حضرة العين والعون لتحقيقه بحقيقة الفقر الذي هو الرجوع إلى الحقيقة.

الفقر التام

قال الشيوخ: إذا تم الفقر فهو الله، لأنه تمت له المعرفة بنفسه، وبكل ما سوى الحق من جميع الخلق بأنه مفتقر إلى الله تعالى افتقاراً بالتمام شاهد ما ذكره الإمام في «مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار»^(٢) لا هو توحيد الخواص فيصير عند تمام رؤيته لما هو عليه الشاهد والمشهود من تمام الفقر إلى المعبود مكاشفاً بأنه لا هوية لشيء منهما، إنما الهوية لله وحده، ففهم إشارة الإمام لا إله إلا الله، توحيد الخاص والعام، ولا هو إلا هو توحيد من بلغ مقام الخصوص على التمام.

وجه آخر هو المشار إليه بقولهم: إذا تم الفقر فهو الله.

وتقريره: أن القلب إذا صار نقياً عن أن يتعلق بشيء من صور الأكوان، والكائنات، نقياً عن التأثير بشيء من أحكام الانحرافات، فإن هذا القلب التقى النقي يصير كمال فقره، وتمام خلوه عن جميع الماهيات مجلاً لأكمل التجليات، فيكون

(١) سبقت ترجمته.

(٢) كتاب للإمام الغزالي سبقت الإشارة إليه ولمؤلفه.

قابلاً لظهور التجلي الذاتي الأحدي الجمعي فيه، وهذا القلب الأطهر هو الصورة والمظهر الذي حدثت عنه بأنه هو الحقيقة المحمدية التي هي منصة التعيين الأول، ومرآة الحق والحقيقة. ﴿إِنَّ الَّذِيكُ يُبَايِعُونَكَ﴾ [الفتح: الآية ١٠] الآية.

فقر الغنى

وهو الفقر التام، الذي عرفته، لكن نقره على وجه آخر، وذلك بأن تعلم أن القلب إذا صار تقياً نقياً، فإنه لا بد وأن يشهد الحق عياناً، لا هو إلا هو، وذلك لغناه عن جميع تعينات الذات الواحدة المشار إلي ذلك الغناء بتمام الفقر الذي عرفت أن معناه الخلو التام، فمن وصل إلى هذا المشهود، فهو الذي كشف له عن حقيقة معنى الفقر، فشاهد عياناً بأنه إذا تم الفقر فهو الله، لأنه مقام رؤية لا هو إلا هو، وذلك لرؤية سريان أحدية جمع الجمع في مراتب الكثرة، كما عرفت ذلك في بابها، وأن الهوية مع ذلك غير موصوفة بذلك التعيين حالة الحكم عليها بالتعيين لكونها كما عرفت في كل متعين غير متعينة به، ويشاهد سريانها في الحقائق بذاتها، لأن الحقائق ليست حقائق إلا بحقيقتها ولا حقاً إلا بحقها، فالذي يشاهد هذا هو الذي يرى بأن أنا في الهوية الكبرى المحيطة بالهويات هو، وأن نحن فيها بحقائقنا، لأنه يرى أن صور معلوماتنا، وأعياننا الثابتة وماهياتنا المسماة نحن إنما هي فيه هو، وأن هو فينا نحن من حيث اعتبار المرتبة التي نحن بحسبها لسنا سوى شؤون الذات التي لا يزيد شؤونها عليها.

وإلى ذلك أشار الشيخ بقوله في كتاب «المنازل الإنسانية»:

أنا أنت فيه ونحن أنت وأنت هو والكُلُّ في هو هو فسَلْ عَمَّنْ وَصَلْ

أي إلى الفقر التام، الذي هو كمال الخلو عن أحكام الكثرة والتحقق بحقيقة الوحدة، التي لا تبقي معها للغير معين، فعلى هذا الوجه من البيان يفهم من معنى قولهم: إذا تم الفقر فهو الله، أي إذا تم الخلو، وكمل الفناء عن جميع الكثرة، بحيث تشاهد الوحدة الحقيقية تشهد بأنه هو الله، أي بأنه لا إله إلا هو، فيرى حقيقة الهوية الواحدة التي بها كل هو هو. قوله: فسَلْ عَمَّنْ وَصَلْ، يعني إلى مقام هذا الخلو التام الموجب لمن تحقق به الوصول إلى حضرة الوحدة الحقيقية التي يشاهد فيها أنه لا هو إلا هو، فافهم هذا تفز بالمعرفة المتعالية.

تمة: موضحة لما ذكرنا، وذلك أنه لما لم يكن الوجود الظاهر حقاً فقط لاستحالة إحاطة الحدود به واكتنافها لكنهه، ولا خلقاً فقط لاستحالة قيام ما سوى الحق بدونه تعالى صار الموجود حقاً خلقاً فإذا استحضرت هذا عرفت أنه يلزم من

تمام الفقر الذي هو الخلو التام عن الانحرافات الخلقية، والجهات الإمكانية الذي هو حال من تم في فناءه عن أحكام خلقيته أن لا يبقى سوى الحق وحده، وهذا هو المفهوم من قولهم:

مَظَاهِرُ الْحَقِّ لَا تُعَدُّ وَالْحَقُّ فِيهَا فَلَا يُجَدُّ
إِنْ بَطُنَ الْعَبْدُ فَهُوَ حَقٌّ أَوْ ظَهَرَ الْحَقُّ فَهُوَ عَبْدٌ

يعني ببطون العبد الخلو التام عن جميع آثار الكثرة، والإمكان بزوال تقيدات الخلقية، وكمال اتصافها بالصفات الحقية، فإن العبد لم يبق من موجوديته شيء سوى الحق وحده، فمن ذاق هذا عرف يقيناً بأنه إذا تم الفقر فهو الله.
وأما قوله: أو ظهر الحق فهو عبد، يعني بظهور الحق ظهوره بتعيناته، وذلك هو العبد، فافهم.

فقر الغني

هو الإنسان المتحقق بفقر الغنى الذي عرفته، وهو الذي غني بفقره عما سواه، ومقامه غاية المقامات وآخرها كما أشار سيدي عمر بقوله:

وَبَابٌ تَخْطَى أَتْصَالِي بِحَيْثُ لَا حِجَابَ وَصَالٍ عَنْهُ رُوحِي تَرَقَّتْ
وَكَمْ لُجَّةٍ قَدْ خُضْتُ قَبْلَ وُلُوجِهِ فَقِيرُ الْغِنَى مَا بَلَّ مِنْهَا بِنَغْبَةٍ^(١)

فقر الرضى والسخط

المعنى بذلك قول علي كرم الله وجهه: «إن لله في خلقه مثوبات فقر، وعقوبات فقر».

فمن علامة الفقير إذا كان فقره مثوبة أن يحسن خلقه، ويطيع ربه، ولا يشكو حاله، ويشكر الله تعالى على فقره، ومن علامة الفقير إذا كان فقره عقوبة أن يسوء خلقه، ويعصي ربه، ويكثر الشكاية، ويتسخط القضاء.
واعلم أن هذا الذي ذكره علي رضي الله عنه متساوي الحكم في جميع ما يرد من المكروهات على العبد فقراً كان أو مرضاً أو سجناً أو غير ذلك.

فقر الفقر

قيل: معناه ترك الحظ من الفقر.

(١) ديوان ابن الفارض، الثانية، رقم البيتين ٤٤٠-٤٤٢، وبينهما بيت هو:
على أثري من كان يؤثر قصده كمثلني فليركب له صدق عزيمة

وقيل: ترك اختيار الفقر على الغنى رعاية لاختيار الله وإرادته على اختيار العبد وإرادته، ومثل هذا لا يرى فضيلة في صورة فقر، ولا في صورة غنى، وإنما يرى الفضيلة فيما يختاره الحق لعبده، ولهذا كان المتحقق من عباد الله من لا يختار فعلاً، ولا ترك إلا في محال الأمر والنهي العامين، كما في عموم الشريعة، أو لمكان إذن خاص. وما عدا ذلك، فإنه لا اختيار للعبد فيه، فإنه قد ترك الاختيار والاقتراح على الله، فهو لا تتعلق له همة بترك شيء وأخذه إلا عن أمر عام أو خاص، وهذا هو المقام الذي به يحصل التحقق بالفراغ التام عن كل ما سوى الله، إذا كان ذلك مقام من لم يبق له إرادة إلا لما أمره الله بإرادته أو أرادته له، فلولا أن يرد الأمر من الله: يا عبدي أقم الصلاة، وإلا لما وقع له اختيار لإيقاتها، ولولا أن يرد النهي من الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْفَ﴾ [الإسراء: الآية ٣٢]، لما وقع له اختيار لتركه، لأنه عبد ربه لا لعقله، إذ لم يبق تعلق إلا بحسب ما أمره الله بحبه، ويكره ما أمره الله بكرهه، فلا إرادة له إلا على وفق إرادة الله وأمره لتحقيقه بتمام فقره.

الفقير

من لا يستغني بشيء دون الحق، هكذا قال الشبلي^(١) رحمه الله.

وقيل: من لا يملك ولا يملك.

وقال مظفر القرمسيني: الفقير من ليس له إلى الله حاجة.

وهذا القول يحتمل وجوهاً:

منها: أن هذه حالة من لا يريد غير الحق لتحقيقه بمقام الأدباء الذين لا يرون أن وراء الله غاية لتطلب، فلهذا لا يعبدونه رغبة في ثواب، ولا رهبة من عقاب، فمن كان هذه حاله، لم يبق له حاجة غير الله ليكون ممن يريد الله لأجلها، بل إنما يريد الله لا لشيء غيره، وهذا هو المحب حقيقة* المعرب عن نفسه بقوله:

مَنْ كَانَ يَغْبُدُ لِلْجِنَانِ فَإِنِّي حُبًّا لِدِكْرِكَ طُولَ دَهْرِي عَامِلٌ

سَهْرُ الْجُفُونِ لِغَيْرِ وَضَلِكِ ضَائِعٌ وَبُكَاءُهُنَّ لِغَيْرِ هَجْرِكَ بَاطِلٌ^(٢)

ومنها: أن يكون المعنى بالاستغناء، أي عن طلب الحوائج، وهذا هو حال أهل الفناء، إذ كان الفاني ليس هو ممن يصح أن يوصف بالشعور لشيء ليكون ممن يحتاج أن يطلبه من الله.

(١) سبقت ترجمته.

(٢) لم أعثر على قائل هذه الأبيات، وربما كان المصنف نفسه ولم يصرح بذلك تواضعاً وحياءً وتسترًا.

ومنها: أن يكون المراد بعدم الاحتياج حالة من قد بلغه إلى الله جميع الأمانى، فلم يبق له أمنية ليحتاج إلى طلبها.

ومنها: أن يكون ممن قد سقطت إرادته لرضاه بإرادة الله فيه.

ومنها: أن يكون قد أشهده الله عينه الثابتة، فإن هذا لا يمكن منه الطلب بعد ذلك، لأنه عند رفع الغين عن العين لا يطلب أمراً هناك، ليكون تحصيلاً للحاصل، ولا غيره ليروم المحال.

ومنها: ما عرفته في قولهم: «إذا تم الفقر فهو الله»، إذ كان الله غنياً عن العالمين، فكيف يصح أن ينسب الحاجة إليه.

الفناء

هو الزوال والاضمحلال، كما أن البقاء ضده، والطائفة يجعلون الفناء على مراتب:

الفناء عن الشهوة

يعني بها سقوط الأوصاف المذمومة، التي ما دامت النفس متصفة بها، فهي النفس الأتمة، أي بالسوء، فإذا أخذ العبد في مجاهدة نفسه بنفي سفساف أخلاقها، ومواظبته على تزكية أعمالها، فإنه ما دامت هذه حاله فنفسه لوامة، لأنه لو لم يكن في قلبه بقية لما احتاج إلى المجاهدة، وهذا هو الذي يقال له الفاني عن شهوته، وذلك لأنه قد ترك مذموم الأفعال بجوارحه امتثالاً لأمر الشريعة، إلا أن قلبه بعد ينازعه إليها لكونه لم يستقم بعد على الطريقة لتصفو أخلاقه الباطنة.

فناء الراغب

هو الذي يفنى عن شهوته بجوارحه، ويزيد مع ذلك فيها بقلبه لتحقيقه بالاستقامة على أحكام الطريقة، وهذا ذو النفس المطمئنة.

الفاني برغبته

الذي ترك لذة شهوته بجوارحه، ثم رغب عنها بقلبه أيضاً.

فناء المتحقق بالحق

هو المشتغل بالحق عن الخلق، ومثل هذا لا يعد راغباً عن شيء إلى شيء، لأن الحق لا يسع معه سواه، فلهذا سمي هذا الشخص بالفاني بالحق عما سواه.

فناء أهل الوجد

هو فناء من فني بالحق كما عرفته، لكنه سمي فناؤه بفناء الوجد، لكون الوجد هو سبب فنائه، وذلك هو الذي تكون نفسه موجودة، والخلق موجودين، إلا أنه لا علم له بهم، ولا نفسه، ولا إحساس، ولا خبر. ويكون ذلك لاستهلاكه في حضرات القرب، فهو لا يسعه إدراكه لنفسه، فضلاً عن غيره من العالمين، ومثاله من دخل على ذي سلطان عظيم، فأذهله عن نفسه وعن أهل مجلسه، بل وربما أذهله استعظام ذلك العظيم عن رؤيته له، بحيث إذا خرج من عنده لم يمكنه استثبات شيء مما كان في ذلك المجلس حتى لو سئل عن هيئة المجلس، وملابس أهله، وترتيبهم فيه لم يدر ما يقول، وكثيراً ما يقع مثل هذا.

قال تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَيْتَهُ أَكْبَرْتَهُ وَقَطَعْتَ أَيْدِيَهُ﴾ [يوسف: الآية ٣١].

فإذا كن لم يجدن عند مشاهدة جمال يوسف ألم قطع الأيدي، وهو جمال صورة مقيدة بتعين جزئي من تعينات مطلق الجمال، فما شأنك بمن شاهد كمال صورة الجمال المطلق عن الإطلاق والتقييد، فبالأولى أن لا يجد مع شهوده غيره، فإن من استولى عليه سلطان الحقيقة لم يتسع معها أن يشهد من الأغيار لا عيناً ولا أثراً ولا رسماً ولا طلاً، وهذا هو الذي فني عن الخلق ببقائه بالحق، فيرى كل ما سوى الله بالله لا بغيره.

فناء صاحب الوجود

هو أيضاً فناء من فني بالحق، وهو ما عرفته إلا أنه خص ههنا بهذا الاسم لكونه ممن يجد نفسه وغيره من الخلق، لكنه لا يرى لهم وجوداً، إنما يرى الوجود الحق لله وحده، وأول مراتب هذا الفناء.

فناء رؤية العبد لفعله

لقيامه بالله على ذلك، ثم يرتقي منه إلى فناء رؤيته لذاته لقيام الله عليها، والفناء أحد المنازل العشرة التي يشتمل عليها قسم النهايات، فنهاية انتهاء السائرين في منزلة الفناء هو الوصول إلى إزالة قيد التقييد بحكم شيء من التجليات الظاهرية والباطنية.

فناء الفناء

هو الفناء عن شهود هذا الفناء.

وقد يراد بفناء الفناء: البقاء الثاني، لأنه هو المقام الذي بعد الفناء، كما عرفت.

فهذا المعنى هو فناء الفناء لا محالة .

وقد يختص القول في الفناء بأنه عبارة عن ذهاب تمسك العبد لاستهلالكه في حضرات القرب، بحيث يفنى عن كل ما سوى مشهوده، ويقال أيضاً: بأن الفناء سقوط ملاحظة النفس متى التذت به لقيامها فيه عما سواه، فإذا بلغ بها ذلك الفناء إلى فنائها عن شعورها بفنائها أيضاً سميت حالتها تلك بالفناء عما سوى المحبوب لتضمن ذلك الفناء لا محالة، ويعبر عنه بالمحو، وبالمحق، وبالطمس، وإن كانت هذه العبارات تقال عليه لاختلال الأحوال في الشدة والضعف، ولغير ذلك من المعاني المذكورة في الأبواب من هذا الكتاب، فإنه قد يعبر عن الفناء الأشد بالطمس أو بالمحو أو بالمحق، أو بأن تجعل هذه الألفاظ بإزاء مراتب الاشتداد في الترقى منها أو بالعكس .

فناء الوجود في الوجود

ويقال: فناء الشهود في الشهود .

ويقال: اتصال الوجود، ومعناه: فناء اسم الموجود في الوجود الحق، فيفنى من لم يكن ويبقى من لم يزل، وهذا إنما يكون بعد الفناء عن الفناء، كما قالوا:

فُنِيْتُ عَنِ الْفَنَاءِ وَعَنْ فَنَائِي فَنَاءٌ فِي وُجُودِكَ عَنْ وُجُودِي
أو قال: فناء في شهودك عن شهودي .

فناء الشهود في الشهود

قد عرفت معناه في فناء الوجود في الوجود .

الفهوانية

يعنون بها خطاب الحق بطريق المكافحة في عالم المثال .

الفوز الكبير

هو أن يرضى الحق عن عبده، وأن يرزق لعبده الرضى عنه .

قال الله تعالى: ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [المائدة: الآية ١١٩]، وقد

عرفت الرضى بمعنييه في باب الراء .

وعرفت في باب العلامة أن التحقق بالرضى هو علامة الفوز بالوصول إلى محل

القبول .

باب القاف

القابلية الأولى

هي أصل الأصول الذي عرفته عند الكلام على التعيين الأول.

قابلية الظهور

هي المحبة الأصلية المشار إليها بقوله تعالى في الكلمات القدسية: «فأحبت أن أعرف».

قاب قوسين

يشيرون به إلى مقام قرب قوسي الوحدة والكثرة، أو قوس الوجوب والإمكان، أو قوس الفاعلية والقابلية قرباً يجمع بينهما، ويرفع بينهما. أي بينونيهما، بحيث يجمع بين الوجوب والإمكان، والوحدة والكثرة، والفاعلية والقابلية، فيجعل الجميع دائرة متصلة، لكن مع أثر خفي من التميز والتكثر بينهما، ثم أن باطن هذا المقام هو مقام «أو أدنى»، أي أقرب من القوسين المذكورين، وذلك الباطن هو التعيين الأول الذي عرفته، لأنه لا يبقى عنده أثر التميز والتكثر في دائرة الجمعية بين حكم الأحدية والواحدة أصلاً، كما عرفت ذلك فيها.

القائم بالله

هو الذي قد انتهى به السير إلى مطلوبه، فقطع المنازل والمقامات، وعبر عن عالم بشريته، فهو القائم بالله لا بنفسه.

القبض

يطلق على معان:

فمنها: أنهم عنوا بالقبض وارداً يرد على القلب، مما يوجب إشارة إلى عتاب أو تأديب، فيحصل في القلب لا محالة قبض لذلك.

وقيل: القبض، أخذ وارد القلب مثل أن يكون الوارد مما يوجب الإشارة إلى تقريب أو إقبال بنوع لطف وترحيب، فإذا حصل للقلب انبساط بسبب ذلك أعقبه وارد بخلافه، فيسلب ذلك الوارد، ويبدل الإشارة إلى التقريب بضده من التباعد والإقبال بضده من الإدبار، ويحصل القبض لا محالة، وهذا إنما يقع في الكثرة لعدم مراعاة الأدب، ولهذا قالوا: «قف على البساط وإياك والانبساط»، وقال: «فتح باب من البسط فزلت فحجبت عن مقامي».

وقد استعاذ بعضهم من القبض والبسط لكونهما بالإضافة إلى ما فوقهما من استهلاك العبد واندراجه في الحقيقة نفعاً وضراً.

وقيل: إن القبض حال الخوف في الوقت.

وقد عرفت أن الخوف ما يحذر من المكروه في المستأنف، فالفرق بين الخوف والقبض هو إن الخوف إنما يتعلق بما يتوقع وروده من المكروه في المستأنف.

والقبض: لمكروه حاصل في الوقت.

وكذا الرجاء: هو ما يتوقع من السرور في المستقبل.

والبسط: بحصوله في الوقت.

وصاحب الخوف والرجاء: يتعلق قلبه في حالتيه بأجله.

وصاحب القبض والبسط: أخذ وقته بوارد غلب عليه في عاجله.

وقد ذكروا في تفسير القبض وجوهاً فذكرنا بعضها.

ومنها قولهم: القبض حزن النفس على وجه يكاد يبطل دواعيها فيما هي عليه، ومنعها عن التوجه إلى شيء من المطالب، كأنه قد قبضها، وقيدها عن أن تنشط في أمر وتبتهج به.

وهو، أعني القبض تختلف أسبابه، فتارة يكون لكل القوى البدنية، وتارة لقنوط، وتارة لإلهام، وتارة لاستشعارها ما لها من خلق مذموم تحاول تنحيته ولتمكنه منها يعسر عليها ذلك فتقبض.

واعلم أن القبض والبسط منزلان من منازل السائرين إلى الله تعالى، ويشتمل عليها قسم الحقائق كما مر.

وذلك أن السائر ما دامت مكاشفاته، ومشاهداته، ومعانياته مقصورة عليه فهو في قبض.

وإذا انبسطت منه حتى تخطى بها غيره بواسطته، فهو في بسط، وكذا فإنه ما دام مدد السائر في مكاشفاته ومشاهداته، ومعانياته من حضرة جلال الغيب، وإطلاقه فهو

في قبض، لأن السائر ينطوي حينئذ في جلباب القبض، فلا يتفرغ للنظر والإدراك أصلاً، وإن كان مدده عن حضرة جمال الشهود، فإنه ينبسط ويظهر بصورة تمكن وسؤال، فتصير في بسط، ربما أسكره قوة ذوقه حتى يتجاوز طوره، فإذا صحا، تاب وأناب، وذلك هو أعلى مقامات التوبة، ويحصل له الاتصال ثم الانفصال عن رؤيته، وبهذا البيان يعلم ترتب قسم الحقائق على هذا النسق، وهي مكاشفة عند زوال الحجاب ثم مشاهدة لرؤية ما كان محجوباً، ثم معاينة المتمكن من شهوده، ثم حياة من موت الفقد للمشهود، ثم قبض لاستهابة جلال الغيب، ثم بسط في مشاهدة الجمال، ثم سكر بذلك الجمال، ثم صحو من ذلك السكر، وحصول الإقبال، ويحصل الاتصال ثم الانفصال عن رؤيتهما، أعني الاتصال والانفصال، لزوال الاعتدال الذي هو رؤيتهما، إذ كانت نوعاً من الانفصال.

القدر

قد تكلمنا فيه عند الكلام على سر القدر.

القدم

يشيرون به إلى ما ثبت للعبد في علم الحق، ويكنى به عن آخر صورة من تعييناته سبحانه، الكاملة، وتنوعات ظهوراته الكلية الشاملة تعالى، بملابسة أن القدم آخر شيء من الصورة، وهي المشار إليها بقوله ﷺ: «حتى يضع الجبار فيها قدمه».

وذلك بحكم تحلة قَسَم: ﴿وَإِنْ مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾ [مريم: الآية ٧١].

قدم الصدق

هو المشار إليه بقوله تعالى: ﴿لَهُمْ قَدَمٌ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ [يونس: الآية ٢]، ومعنى هذا القدم هو أنه لما كان جميع ما يظهر من الإنسان من أقواله، وأفعاله، وأوصافه، وأخلاقه، وأغراضه، ومقاصده إلى جميع ما سوى ذلك كانت جميلة أو قبيحة منعدلة، أو منحرفة، عالية أو سافلة، حميدة أو ذميمة، فإنما ذلك من مقتضيات حقيقة ولوازم صورة معلوميته في العلم القديم والذكر الحكيم، فكل من كان جميع ما يجري من أفعاله، وأقواله، سديداً معتدلاً، وما يظهر من أوصافه وأحواله جميلاً، وما يبدو من همته عالياً مستقيماً، فإن هذا الإنسان لم يكن بمقتضى ما كان عليه من الحقيقة في العلم مخالفاً لما تقتضيه علوم الطريقة فضلاً عن علوم الشريعة، وهذا هو الإنسان الذي قدم صدق عند ربه، رزقنا الله وإياكم التحقق بقدم الصدق.

قدم الجبار

هو ما عرفته من كون المراد به آخر الصورة.

القرب

عبارة عن الإقامة على الموافقة لأوامر الله والطاعة، والاتصاف في دوام الأوقات بعبادته، إلا أنه لا يعد من أهل القرب من وقف مع رؤية قربه، لأن رؤية الرب حجاب عن القرب، فمن شاهد لنفسه محلاً فهو ممكور به. وقد يطلق القرب على حقيقة قاب قوسين.

القرآن

رؤية التفرقة بعين الجمع، فإن الأسماء التي سمى الحق بها حقائق الذوات أو الصفات أو الأفعال، لا يصح عند أهل الحق أن يكون إطلاقها على مسمياتها إطلاقاً مجازياً أو تشبيهاً، فضلاً عن أن يتوهم فيها أن يكون إطلاقها كاذباً، نعوذ بالله من اعتقاد ذلك، كما يسمي الإنسان ولده الفاجر عفيفاً، والجاهل عالماً، وصاحب الشين زيناً، والوضيع علياً، وأمثال ذلك، وهذا الفرق عند أهل الحق بين الأسماء التي يهبها الحق لمسمياتها التي سماها بها. وكل ما جاء من الأسماء التوفيقية، قرآنية أو نبوية أو ذوقية تكلم بها أهل الله من الأكابر المحققين بالحق، فإنها أسماء على مسميات هي لها بالحقيقة مثل قوله تعالى في حق يحيى عليه السلام: ﴿وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِّنَ الصَّالِحِينَ﴾ [آل عمران: الآية ٣٩].

وفي حق عيسى عليه السلام: ﴿وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ [النساء: الآية ١٧١].

وفي إبراهيم: ﴿وَأَتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾ [النساء: الآية ١٢٥]، وأمثال ذلك.

فلهذا فهم أهل الحق من تسميته تعالى لنبيه محمد ﷺ بهذا الاسم، أعني محمد، الذي هو مبالغة في الحمد لكونه ﷺ كذلك، أي محموداً عند الحق بالمبالغة، ومعلوم أنه لا أبلغ في الحمد ممن وصفه الحق بالمبالغة في حمده.

فلهذا كان أحمد الناس وأكلمهم كما سماه الله محمداً لأجل ذلك، وإليه الإشارة في قوله ﷺ لما قيل له: «إن قريشاً يسبونك فادع عليهم»، فقال: «إنما يسبون مذمماً، وأنا محمد»^(١).

(١) رواه أحمد في المسند، حديث رقم (٨٤٥٩) [ج ٢ ص ٣٤٠]، والبخاري في التاريخ الصغير، حديث رقم (٢٤) [ج ١ ص ١١] ولفظه: عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ: «ألم تروا كيف صرف الله عني شتم قريش ولعنهم يسبون مذمماً وأنا محمد».

وكما فهموا أيضاً من كونه تعالى سمي كتابه المنزل على هذا الرسول المبجل ﷺ قرآناً.

إن هذا الاسم إنما سماه به تنبيهاً على أن هذا الكتاب أشرف الكتب التي أنزلها، كما أن الرسول ﷺ الذي أنزل عليه أشرف الرسل، التي أرسلها والإشارة إليه ما ذكرناه في هذا الكتاب من كونهم يكونون بالقرآن عن رؤية التفرقة بعين الجمع، إذ كانت هذه الرؤية أكمل مقامات المعرفة والعارفين كما عرفت ذلك في غير موضع من هذا الكتاب وغيره، إذ كانت رؤية التفرقة بغير عين الجمع حال المحجوبين عن الحق بالخلق كما هو حال العوام من الكفار والمؤمنين، وإنما يتميز المؤمن على الكافر ههنا لكونه آمن، وإن اشتركا في عدم مشاهدتهما للحق، فإن المؤمنين قد شرفهم الله على الكافرين بأنه سيتجلى لهم في دار القرار فينظرون بأعينهم مشاهدة.

قال تعالى في حق المؤمنين: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ﴾ [القيامة: الآية ٢٢].

وقال في حق الكافرين: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُورُونَ﴾ [المطففين: الآية ١٥] الآية، إشارة إلى التشريف الذي أبان أن الله خص به المؤمنين عن الكافرين لأجل إيمانهم في الدنيا بوجوده تعالى على ما وصف تعالى به نفسه من صفات الجلال والإكرام، وإن كانوا في الدنيا محجوبين عن رؤية ذلك، وأما من كان يرى الجمع، ولم ير الفرق فهو في طرف النقيض من أهل الحجاب.

وهو ممن استهلك في عين القرب فأنمحق ضياؤه الإمكاناني في نور حقيقة الحقائق، وهذا وإن كان من أهل القرب فليس هو من أهل الكمال الذين هم رسل الله وأنبيأؤه، ومن كان من الأولياء وارثاً لمقاماتهم، ومتحققاً بأخلاقهم فإن هؤلاء هم أهل القرآن كما وصفتهم في هذا الكتاب، بكونهم يرون التفرقة بعين الجمع، ولهذا صح منهم أن يصيروا واسطة فيما يأخذونه من الحق بالإمداد والفيض على من دونهم من الخلق، وهذا هو أعلى المراتب، وإن كان متفاوت الدرجات.

كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ﴾ [الإسراء: الآية ٥٥].

القشر

كل علم يصون فساد عين المحقق لما ينجلي له.

وقد يراد أيضاً بالقشر الظاهر لما هو لبّه وباطنه، فبهذا المعنى كل علم هو ظاهر لعلم آخر فهو قشر له، كعلم الشريعة هو قشر علم الطريقة، لأن علم الشريعة هو الذي يصون علم الطريقة، ثم علم الطريقة قشر لعلم الحقيقة، لأنه هو الذي يصونها، فإن من رام الوصول إلى علم الحقيقة ولم يطرق إليه من علم الطريقة فسد حاله فصارت

حقيقته زندقة، وكذا صاحب الطريقة إذا لم يوف الشريعة حقها فسد حاله، وصارت طريقته هوساً ووسوسة.

القصد

هو الإجماع على الطاعة، أي ثبوت العزم وجمع الهمة على الحركة والشروع في الطاعات، وهو الركن الأول من أركان أصول المقامات كما عرفت.

ويطلق القصد بإزاء تفرغ القلب عما يشغل عن التوصل إلى الرب، واعلم أن القصد هو الذي يبعث صاحبه على الارتياض، ويخلص من التردد، ويدعوه إلى مجانبة الإعراض، وترك الأغراض بحيث لا يطلب العبد بعبادته شيئاً من الأغراض الدنيوية الفانية كجاه أو سمعة، ولا من الأغراض الأخروية الباقية لتحقيق القصد إلى الحق الذي لا يتسع القاصد إليه لغيره.

وقد يطلق، ويراد به تجلية القلب عما سوى الحق بدوام المراقبة له سبحانه، واستصحاب الحضور معه بالغيبة عما سواه من صور الأكوان والكائنات كما عرفت ذلك في باب ثمره حضور القلب مع الرب.

القضاء

قد عرفته في باب سر القدر، والقضاء عند هذه الطائفة: عبارة عن حكم الله في الأشياء على ما أعطته المعلومات مما هي عليه في نفسها.

والقدر: توقيت ما هي عليه الأشياء في عينها من غير مزيد، وفسرت الفلاسفة القضاء بأنه عبارة عن جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الإبداع.

قالوا: والقدرة عبارة عن وجود الموجودات التي في المواد الخارجية من حيث وجودها فيها مفصلة واحداً بعد واحد.

وأما اصطلاحهم في الإبداع فهو: إنهم قَسَمُوا الممكنات على ثلاثة أقسام، وهي: المبدعات، والمكونات، والمحدثات.

قالوا: «فالمبدع ما يكون وجوده عن الباري تعالى على سبيل التعلق به فقط دون متوسط من مادة، أو آلة، أو زمان».

وأما المكون: فهو المسبوق بالمادة.

والمحدث: المسبوق بالزمان.

ولما استحال سبق المادة الأولى بمادة قبلها، وكذا ماهية الزمان بزمان آخر صار

وجودهما أيضاً من قبيل الإبداع كما هو وجود العقل المفارق .
 فأقسام المبدعات ثلاثة : العقل المفارق ، والمادة الأولى ، وماهية الزمان .
 وهذا التقسم لا يلزم منه ما يظنوه من قدم العالم ، لأن إطلاق الذات ينافي لزوم شيء منها ، فافهم ذلك .

القطب

ويقال له : الغوث أيضاً .

وهو عبارة عن الواحد الذي هو موضع نظر الله تعالى من العالم في كل زمان ، وهو على قلب إسرائيل عليه السلام .

القطبية الكبرى

هي مرتبة قطب الأقطاب ، فإن أقطاب الأمم الخالية ليست لهم هذه القطبية الكبرى ، لأنها وراثه محمدية ، فكما أنه هو ﷺ صاحب الدعوة العامة ، والرسالة الشاملة لجميع العالمين ، فكذا ورثته ﷺ هم أصحاب القطبية الكبرى ، وأيضاً فإن لكل مرتبة من مراتب الولاية قطباً ، وهو الحاصل في ذروتها .
 وقطب الأقطاب من ليس وراء مرتبته إلا النبوة العامة ، وهو رأس الصديقين كما عرفت ذلك .

قطب الأقطاب

من له من مراتب الولاية أعلاها .

القلق

يريدون به تجريد الشوق عن الصبر ، فإن الشوق متى خلا عن الصبر صار قلقاً .
 ولهذا قالوا : القلق ظهور أثر الشوق في المشتاق بحصول قوي ، وحركة مزعجة معنوية تبعث المشتاق إلى رفع المانع عن مشتاقه ، والحال الذي هو عين تعينه وتميزه عنه .

القلم

هو علم التفصيل وهو العقل الأول ، والروح الأعظم ، كما عرفت ذلك في باب الرءاء .

القلم الأعلى

وهو العقل الأول، سمي بالقلم الأعلى من جهة كونه واسطة بين الحق في إيصال العلوم، والمعارف إلى جميع الخلق المشار إلى ذلك بقوله تعالى: «اكتب علمي في خلقي»، وبقوله: «اكتب ما هو كائن»^(١).

القلب

عند الطائفة عبارة عن صورة العدالة الحاصلة للروح الروحاني في أخلاقه، بحيث يصير فيها على حافة الوسط بلا ميل إلى الأطراف.

قلب الجمع والوجود

يشيرون به إلى الإنسان الحقيقي لما عرفت من كونه هو صورة البرزخية الكبرى.

قلب القلب

ويقال: قلب قلب الجمع والوجود، ويعني به البرزخية الجامعة بين الوجود والإمكان، يعني به الإنسان الكامل الذي به ومن مرتبته يصل فيض الحق، والمدد الذي هو سبب بقاء ما سوى الحق إلى العالم كله علواً وسفلاً ولولاه من حيث برزخيته التي لا تغاير الطرفين لما قبل شيء من العالم المدد الإلهي الوجداني لعدم المناسبة والارتباط بين الحق والخلق بدون وسطيته.

القومة

هي أول العزم على المسير لمن أراد الارتحال في منازل السير إلى الحق تعالى وهي تتلو اليقظة، لأن العبد إذا استيقظ للمسير، فإنه لا يصح له السير حتى يقوم إليه، فهو إذا استيقظ قام، وإذا قام سار، فلهذا كانت القومة هي أول العزم على السير. وقد فسر القومة شيخ الإسلام في كتاب «المنازل»^(٢) بالتيقظ.

قوابل الوجود

هي الأعيان الثابتة التي عرفت في باب العين بأنها قوابل الوجود، وأنه ما لم

(١) هذا الحديث القدسي سبق تخريجه.

(٢) كتاب «منازل السائرين» للشيخ عبد الله الهروي وقد سبقت الإشارة إليه ولمؤلفه.

يقترن الوجود بها لا تكون موجودة بل معدومة، وأن الوجود ما لم يقترن بها لا يكون ظاهراً، فإذا برز الوجود من البطون إلى الظهور باقترانها، وتقيده بصفاتهما، واتصفت هي بالوجود حصل العالم منهما، ووصف بأنه الوجود المقترن بأعيان الممكنات، والمقيد بصفاتهما ليظهر بها وتوجد به.

القوامع

ويقال: قوامع الغفلة، وقوامع الغرة والغرور.

ويعنى بالكل ما يقمع الإنسان، أي يكفه عن الغفلة في كل فعل يفعله، بحيث يصير محفوظاً في جميع حركاته وسكناته عن الخطأ، والزلل في القول والعمل، فلا يصدر عنه شيء، وهو غافل عن حقيقة ما ينبغي أن يفعل ذلك الفعل لأجله، بل يفعل ما يفعل عن حضور كامل، وقصد صحيح بنية صحيحة، ورؤية ضياء سر، وشهود حق في ذلك كما عرفته في باب التخلق بالأسماء الإلهية.

فكانت القوامع بالحقيقة، إنما هي أعيان الأسماء عند توجهها بالعناية على من ظهرت كرائم آثارها فيه.

باب الكاف

الكاف

اعتبار الذات من حيث التعيين والتعدد.

كامل الإعصار

هو خليفة الله في خلقه لتحقيقه بمظهرية الذات والأسماء والصفات، وهو مرآة الذات بجميع الشؤون.

وعند تحقق شيخنا^(١) بهذا الكمال، قال:

في كلِّ عَصْرٍ واحدٍ يَسْمُو بِهِ وَأنا لِهَذَا العَصْرِ ذاكُ الوَاحِدُ

كامل الصناعة

قال الحسن أباضي: هو الإنسان الذي حصل له بالفعل جميع الكمالات التي لغيره بالقوة، فهو الذي جمع الكمالات التي في قوة الإنسان أن يبلغها. وهذا هو الذي فتح عليه بمعرفة جميع اللغات والعلوم والصناعات.

وقال غيره: بأن كامل الصناعة من اعتدل في تصرفاته.

الكبش

يعبرون به عن شيخ الإنسان ما دام في عنفوان شبابه، وغير ذلك مما ذكر في باب البقرة.

الكتاب المبين

تارة يطلقونه على اللوح المحفوظ، كما عرفت في باب الرء أنه هو الروح

(١) يقصد الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي.

المضاف إلى الحضرة الإلهية، وأنه هو النفس الكلية المسماة باللوح المحفوظ، أي من المحو والتبديل.

وبالكتاب المبين لكونه هو محل التفصيل والتدوين، وبكل شيء لتضمنه الاشتغال على صنف الكلم الفعلية والقولية اللذين فيهما كل شيء، فلهذا كان الروح المضاف الذي هو اللوح المحفوظ هو الكتاب المبين الفعلي، المعني بقوله تعالى: ﴿وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ [الأنعام: الآية ٥٩].

واعلم أيضاً أن الوجه في تسميته بالمضاف هو ما ورد به التنزيل في قوله تعالى: ﴿فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الْأُولَى﴾ [طه: الآية ٥١] إلى قوله: ﴿لَا يَنْسِي﴾، فلاضافة هذا الكتاب إلى الحضرة العنودية سمي بالروح المضاف، ولأن الجسمانية ليست أهلاً لتلك الحضرات.

وهكذا من المعلوم أنه ليس المراد بكون الأشياء مثبتة في هذا الكتاب كونها مستفادة للحق تعالى منه، ليصير هذا الكتاب المحفوظ من المحو والتبديل هو الذي لأجله لا يضل عن علم الحق شيء، ولا يعزب عنه ولا ينساه لاستحالة أن يوصف الواجب لذاته باستفادة من الممكن بوجه، والممكن بإفادة الواجب كذلك، بل الأمر في ذلك على ما عرفته من كونه لما كان العلم بالأشياء، وبتعين تميزاتها مستدعياً لثبوت الكثرة ولتميزات أفرادها، ولغيريتها للواحد الحق، وأن ذلك واجب الانتفاء في التعين الأول لكونه هو حقيقة الوحدة الحقيقية التي لا تصح مجامعتها لكثرة أو غيرية بوجه لا جرم استدعت المعلومات لأجل تعدداتها المقتضية للكثرة والتميز المستحيل مجامعتها للوحدة لتنافيها إلى أن تكون لها حضرة، هي محل تفصيل تلك الكثرات والتعددات وتميزاتها، ولأجل عثور صاحب التلويحات بهذه الحضرة من بعض وجوهها.

استدرك على بعض ما ذكره في الإشارات من كونه تعالى، إنما يعلم الكلديات بحصول صورها فيه، وأنه لا يعلم الجزئيات لتغيرها، وذلك لأجل البينونة الواقعة بين فهم صاحب النظر العقلي من الحكماء والمتكلمين وبين ذوق المكاشف في معرفتها لحضرة الارتسام المشار إليها في عبارات القوم بأن الأشياء مرتسمة في نفس الحق، ففهم بعضهم من ذلك حصول صور الأشياء في ذاته تعالى، كما ذكر في الإشارات أو في الجوهر المفارق، كما ذكر صاحب التلويحات، أو أن المعنى بذلك الامتياز النسبي الحاصل للماهيات كما هو مشهود لأهل الله تعالى على قاعدة الكشف الصريح والنظر الصحيح لاستحالة الكثرة في ذات الحق لترسم فيه، واستحالة استفادته من غيره ليكون علمه بها لأجل ارتسامها في غيره، فاختلقت الآراء في هذه المسألة بحسب تفاوت

الفهوم في الخصوص والعموم. وكان الفرق بين ذوق المكاشف وغيره هو أن المكاشف يشاهد تلك التميزات والتعددات إنما هي وصف العلم من حيث امتيازه النسبي عن الذات لا أنها وصف الذات من حيث هي، أو من حيث أن علمها عينها كما رآه الفيلسوف، فأثبت كون الحق محل صور الكلليات ونفى علمه بالجزئيات، ولا أن العلم غيرها كما يراها المتكلم الذي جعل التعلق للعلم لا للذات، فكون صاحب الكشف عن حضرة الارتسام يشاهد ما عليه الأمر في نفسه في تلك التميزات والتعددات من كونها ليست بشيء زائد على الذات إلا بنسب لا هي عين الحق ولا غيرها لم يتحير في فهمه لكونه تعالى محيطاً بكل شيء علماً.

كما أنه لم يثبت في ذاته كثرة صور الكلليات، ولا نفى عنه العلم بالجزئيات، فتفهم ما تضمنته تلك الفائدة من العلم اللدني الذي انكشف لأهل المعرفة عند حقيقة ظفرهم به، أنه تعالى عالم بالكلليات والجزئيات، بلا تكثر في ذاته ولا عزوب شيء عن علمه الأقدس تعالى.

وتارة يعنون بالكتاب المبين الكتاب الفعلي، وهو النازل من الغيب إلى الشهادة نزولاً فعلياً، ونزولاً قولياً، فإن الكتاب الفعلي هو الكتاب المبين الظاهر بالقول والفعل وهو العالم، وكل حقيقة مفردة كلية منه إذا اعتبرت من حيث انفرادها عن لوازمها وتوابعها كانت بمنزلة حرف، وإذا اعتبرت من حيث قابليتها الأصلية لإضافة الوجود إليها وقبولها ذلك باستعدادها، كانت بمثابة اسم، وإذا اعتبرت من حيث قبولها ذلك بأثر الطلب الاستعدادي كانت بمنزلة فعل.

وإذا اعتبرت مقترنة بالوجود بحكم تلك اللوازم المذكورة، فأفادت معنى الخلقية والموجودية، وحكم الغيرية كانت بمنزلة كلمة، وإذا أفاد ذلك الاجتماع معاني متناسبة دالة على حقيقة واحدة كإضافة الحياة والعلم والإرادة ونحو ذلك، إلى تلك الحقيقة كانت بمثابة آية، وإذا أفاد ذلك مع جمع مرتبة من المراتب الأسمائية أو الكونية إياها ودخولها في حكمها كانت بمنزلة سورة، وإذا أفاد ذلك مع اعتبار إحاطتها بجميع المراتب الأسمائية والكونية الكلية والجزئية المندرجة في الرتبة الثانية والبرزخية المضافة إليها كانت كتاباً مبيناً، ومختصرة صورة آدم عليه السلام، والكامل من أولاده.

وأما الكتاب الثاني القولي: فهو الكتاب القولي المحكم ببيان كمال ذلك الكتاب المختصر الفعلي المذكور، وذلك منفصل متنوع بحسب كل خليفة كامل، فيكون له كتاب محكم ببيان كماله، مبين له نقطة اعتداله في جميع حركاته، وسكناته، وأقواله، وأحواله، وأحوال متابعيه وقومه، وآله.

وذلك نحو صحف شيث، وإدريس، ونوح، وإبراهيم، وموسى، وداود عليهم السلام.

وأما القرآن الحكيم فهو الجامع لأحكام جميع تلك الحقائق والأسماء الكلية الأصلية السبعة الأئمة، أحادية جمع، بحيث لم يظهر أثر من شيء ولم يغلب على شيء منها.

الكتاب الفعلي

قد عرفت أن المراد بالكتاب الظاهر بالقوة والفعل، هو العالم، كما مر.

الكتاب القولي

قد عرفت أن المراد به الكتاب النازل من الغيب إلى الشهادة محكماً ببيان كمال كل خليفة كامل ومبيناً نقطة اعتداله وما يحتاج إليه في مبدئه ومآله، وما يحتاج إليه متابعوه وقومه وآله.

كف الردى

كناية عن غلبة حكم ظهورها الذي عرفت أنه يكنى عنه بالردى، فكان كفه كناية عن غلبة حكم الظهور عليه.

الكل

اسم لحضرة أحادية الجمع، فإنها كل شيء على الوجه الذي عرفت من كونها حضرة الاشتمال والجمعية التي لا تشتت فيها، ولا تفرقة ولا غيرية. فلا تبقى ولا تذر شيئاً خارجاً عنها، والمتحقق بمظهريتها هو المعرب عن شأنها بلسانها في قوله:

«أنا لكل في الحقيقة كل»

كل شيء

هو الكل على ما عرفت، وقيل: الكل اسم من أسماء الله تعالى، وقد عرفت أن الوجه فيه اعتبار كونه اسماً لحضرة أحادية الجمع، وجاء في الدعاء.

قالوا: وهذا الاسم هو أخص الأسماء به تعالى لدلالته على التوحيد الكشفي الذي هو عبارة عن نفي السوي مع بقاء الحكم العددي، إذ كان مفهوم الكل يقتضي ذلك، أما بقاء الحكم العددي فلدلالته لفظ الكل على ذلك.

وأما نفي السوي فلكونه إذا كان تعالى هو الكل لم يبق معه سواه. وقد يراد بكل شيء النفس الكلية باعتبار تمضمونها صفي الكلم الفعلية والقولية المشار إلى ذلك بقوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: الآية ١٤٥]، وتارة يطلق

ويراد به الإنسان الكامل لكلية مظهريته لجميع الأسماء والحقائق، حقيها وخلقها كما عرفت ذلك غير مرة.

كليات مقام السير المحقق

إلى الحق تعالى .

يعني به ثلاث مقامات، هي: مقام الإسلام، ومقام الإيمان، ومقام الإحسان . وإنما انحصرت مقامات السائرين إلى الله تعالى في هذه الثلاثة، لأن الإنسان لما كان مبدأ ظهوره في النشأة الدنيوية الحسية، وأوان طفوليته إلى أن يبلغ مبلغ التمييز والعقل إنما كان الغالب عليه أحكام الطبع والجهل بمبدئه ومعاده عاملاً بحكم طبعه وهواه ومراده، فعندما عقل وأحس بالمبدأ والمعاد وأخذ في السير من طبعه إلى ربه بحكم شرعه، إما أن يكون في مبدأ هذا السير مع غلبة حكم الطبع، وغلبة اقتضاء النفس الملهمة فجورها، فهو في مقام الإسلام .

وإما أن يكون في وسطه، وذلك بظهور أحكام الروح الروحانية على أحكام الطبع والنفس حتى تصير مقتضيات الأمور الحسية والإرادات الطبيعية والجهالات النفسية مقهورة تحت روحانيته ومقتضاها من الإرادات العقلية والإدراكات العلمية، فهو في مقام الإيمان الذي هو مقام قبول الروح لما غاب عن الحس، وهو مقام غربة النفس .

وإما أن يكون في آخر سيره من نفسه إلى ربه، فهو في مقام الإحسان، وذلك بأن يخلص من الاعتدال لاستغنائه بالشهود عن الاستدلال، ولخلاصه من شتات الأسفار بالحصول في محل القرار .

الكلمة

يعني بها الحقيقة، وإن شئت فقل: الماهية، أو العين الثابتة، أو مهما شئت من تعيينات الحق، فإنه متى اعتبرت تلك الحقيقة مقترنة بالوجود، بحكم ما تقتضيه من اللوازم والتوابع، حتى أفادت معنى الخلقية والموجودية سميت كلمة .

كلمة الحضرة

هي «كُن» في اصطلاح القوم، لأنها صورة الإرادة الكلية المشار إلى ذلك بقوله: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [النحل: الآية ٤٠].

الكلمة الغيبية المعنوية

عبارة عن تعقل الماهية من حيث أفرادها عن لوازمها قبل انبساط الوجود المفاض

عليها وعلى لوازمها.

الكلمة الوجودية

عبارة عن تعقل الماهية باعتبار انبساط الوجود عليها، وعلى لوازمها الكلية.

الكمال

حصول ما ينبغي لما ينبغي على ما ينبغي.

الكمال الذاتي

هو ما يضاف إلى الحق تعالى من غير اعتبار فعل، وتعين وغيرية، ومظهر، بل ما يكون تحققه للحق تعالى بلا شرط شيء أصلاً فيكون حقيقة الكمال الذاتي ظهور الذات لنفسها من غير اعتبار غير وغيرية.

الكمال الأسماوي

ظهور الذات لنفسها من حيث كليتها، وجمعها، وشؤونها، واعتباراتها، ومظاهرها مفصلاً ومجماً بعد التفصيل من كونها أغياراً، لكن بشرط أن يكون ذلك الشهود من حيث مظهر شأن كلي جامع لجميع أفرادها بالفعل، وهو الإنسان الكامل الحقيقي، ووجدانها ذاتها من حيث ذلك المظهر الكامل وظهورها أيضاً لنفسها من حيث كل فرد من أفراد مظاهر تلك الشؤون، وظهور كل فرد ووجدانه أيضاً لنفسه، ولمثله من كونه مسمى بالأغيار ومقيداً بالمراتب.

الكنز الخفي

يشيرون به إلى كنه الغيب، وإطلاق الذات الأقدس، وباطن الهوية الأزلية كما جاء في الكلمات القدسية، التي أخبر بها رسول الله ﷺ عن ربه تعالى أنه يقول: «كنت كنزاً مخفياً»^(١).

فكان الكنز عبارة عن غيب مغيب مكنون، وسر مستتر مصون مخزون مشتمل على جواهر عظيمة الجدوى، هي أسماء الذات التي هي أنفس نفائس حقائق الأسماء التي منها ما يستأثر به في مكنون الغيب عنده، فلا يعلمها إلا هو.

(١) هذا الحديث سبق تخريجه.

ومنها: ما يسمح بتعريفه لمن أنعم عليه بتشريفه ومشمتمل أيضاً على درر أسماء الصفات التي بتعريفها يكمل من يصلح لتشريفها، ومشمتمل أيضاً على لآلىء أسماء الأفعال العام نفعها وأثرها، والمستفيض حكمها وخبرها في جميع المراتب الكونية.

الكنود

بلسان الشريعة: من يترك الفرائض.

وبلسان الطريقة: من يترك الفضائل.

وبلسان الحقيقة: من يرد شيئاً لا يكون مراداً لله تعالى.

قال تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ﴾ [العاديات: الآية ٦].

فبالمعنى الأول: لكونه يتعدى في فعله ما نهى الله عنه.

وبالمعنى الثاني: لتركه ما ندب إليه.

وبالمعنى الثالث: لمنازعة الحق في مشيئته، بحيث يريد وقوع شيء لم يرد الله وقوعه.

الكون

يعني به كل أمر وجودي.

كون الفطور غير مشتمل للشمل

معناه: ما عرفته من كون فطور الوحدة والكثرة غير موجبة لتشتمل شمل جمعيتها، لأن وصف الذات سواء كان وحدة أو كثرة، أو غير ذلك. فإنه إنما يطلق عليه كون وصفاً باعتبار المرتبة الثانية وما بعدها من المراتب، إما بحسب التعيين الأول الذي هو حقيقة الوحدة الحقيقية، فإن الوصف إنما يعتبر من حيث باطنه الذي هو شأن الذات في هذه المرتبة الأولى، فلا يصح فيها أن يكون بينه وبين الموصوف به معاندة، ولا غيرية، ليصير ذلك موجباً لتفرقة جمع الذات وتشتمل شملها، فإن الفرق والتشتمل بالصفة والموصوفية من توابع الكثرة التي لا يصح اجتماعها بالوحدة الحقيقية لتنافيهما.

الكوكب الدرّي

هو النفس الكلية شبه بها زجاجة قلب المؤمن التي هي روحه الحيوانية، كما عرفت ذلك في باب الزاي.

فقال تعالى: ﴿الرُّجَاةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ﴾ [التور: الآية ٣٥].

ومعنى الدرّي: أي المنسوب إلى الدرّة البيضاء المكنى بها عن العقل الأول كما عرفت ذلك في باب الدال، فكانت النفس كوكباً درياً لمشابهتها الدرّ المعروف، فإن الكوكب يزيد ضياءً عليه زيادة كثيرة لا محالة، وإنما شبهت النفس بالعقل لأنه متخلل بينهما.

كوكب الصبح

يراد به أول ما يبدو من التجليات، ويطلق على الشخص المتحقق بمظهرية النفس الكلية.

كيفية الانتشاء والترتيب والاندراج في الأسماء

هو ما ذكرناه في باب الحاء عند الكلام على حقائق الأسماء السبعة الكلية، وبيننا هناك كيفية انتشاء بعضها عن بعض وترتيب بعضها على بعض، واندراج البعض منها في البعض.

الكيمياء

يعني بها القناعة بالموجود، وترك التطلع إلى المفقود. يحكى عن الملك السعيد صاحب ماردين أنه خلا يوماً بالشيخ محمد اللبان، فقال له: إني أريد أن أستسرك حديثاً. فقال الشيخ: هات. فقال له: إن الله فتح عليك بمعرفة علم الكيمياء، وأنت تعرف ما نحن فيه من مقاساة الأعداد، ومهادنة ملوك الترك، وملوك الشام، بحيث يحتاج في أكثر الأوقات إلى أن نثقل على الرعايا بطلب الأموال لنصون بذلك حريمهم، ونكف يد العدو عنهم، فإن رأى الشيخ أن يساعدنا بما قد أنعم الله عليه من معرفة الكيمياء، كان في ذلك إحسان إلينا، وإني كافة المسلمين.

فقال له الشيخ: نعم أيها الملك، قد علمني الله علم الكيمياء، وأنا أعلم للملك أيضاً.

فتعجب الملك من إجابة الشيخ إلى ذلك لما جرت العادة في كتمان هذه الصناعة.

ثم إن الشيخ وضع من كتفه منديلاً مشدود الطرفين، وقال للملك: ها أنا الآن أعلمك الكيمياء.

ثم حلّ طرفي المنديل، وفي أحد طرفيه كسرة خبز شعير، وفي الطرف الآخر ملح جريش.

فقال الملك: ما هذا؟

قال: الكيمياء، أعني القناعة، فإن القناعة كنز لا يفنى كما قال علي كرم الله وجهه: «طلبت الغنى فوجدته في القناعة»، وها أنا قد قنعت بهذا القرص الشعير حتى أني أكلت منه ومن هذا الملح الجريش أسبوعاً، وها بعد قد بقي منه ما أتقنع به أياماً أخر، فإن تعلم الملك فقنع بما قنعت به استغنى عن مداراة الأعداء، وأمن نفسه عن التثقل على الناس بطلب أموالهم.

فبكى الملك السعيد، واعترف على نفسه بالحق وللشيخ بأنه من أهل المعرفة.

كيمياء السعادة

يعني بها تهذيب النفس، وتصفيتها، وتخليصها من أمراض الطبع البشري، والخلق البهيمي بتبديل أخلاقها الذميمة بالحميدة، بحيث يزول عن النفس عللها وأمراضها بأن تستبدل عن كل خلق مذموم بخلق محمود، مثل أن تنفي الكذب بإثبات الصدق، وتنفي الخيانة بإثبات الأمانة، وتستبدل عن الغدر والرياء بالإخلاص، وعن التعلق بالأكوان على المكون، وعن كفر النعمة بشكرها، إلى غير ذلك من التخلي عن سفساف الأخلاق بالتحلي بشريفها، فذلك هو حقيقة الكيمياء، لأنه يطهر جوهر النفس عن أغراضها المردية، واستبدال الأخس من أوصافها بالأشرف.

كيمياء العوام

استبدال ما يفنى من نعيم الدنيا بما يبقى من نعيم الآخرة، فإن من أنفق ما يحب من ماله وجاهه ومقتيناته في أبواب البر، فقد استبدل عما يفنى بما يبقى لا محالة، وهكذا من جاد بنفسه في سبيل الله، فقد استبدل عن بدنه الفاني بدنناً لا يمرض ولا يبلى.

قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا﴾ [آل عمران: الآية ١٦٩] الآية، وقال تعالى: ﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾ [النحل: الآية ٩٦].

فمن اشترى الباقي بالفاني امثالاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ﴾ [التوبة: الآية ١١١] الآية، فقد ربح كيمياء السعادة لا محالة.

كيمياء الخواص

إماطة الكون عن القلب.

كيفية صدور العالم

عن الحق، نذكره في باب مجارة الأسماء.

باب اللام

اللائحة

هي ما يلوح من الجنب الأقدس، ثم يروح ويسمى بالحظوة، والبارقة. وقد مر ذكرهما.

اللب

هو ما صين من العلوم عن القلوب المتعلقة بالكون. وقد يراد باللب الباطن كما مر تفسير القشر بالظاهر، فبهذا المعنى كل علم هو باطن لعلم آخر فهو لب، كما عرفت ذلك في باب القشر.

فالحقيقة لب الطريقة التي هي لب الشريعة.

لب اللب

مادة النور الإلهي، وهو قدم الصدق، الذي عمر ذكره، فإن الأقسام اللاحقة إنما تبنى على الأحكام السابقة، وكذا الأقدام الصادقة، فإنها هي التي تنشئ الأفهام اللائحة، فلب اللب هو حسن السابقة التي ينبنى عليها خير الخاتمة. قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ﴾ [الأنبياء: الآية ١٠١].

لبس

يكنى باللبس عن الصورة المزاجية العنصرية الإنسانية بملايسة تلبس نفسه النفيسة بها، ويكنى باللبس عن ظهور الذات بالتعينات لما يحصل من اللبس في معرفتها، والإشارة إلى هذا اللبس هو ما ذكره سيدي عمر بقوله:

وتظهر للعشاق في كل مظهر
من اللبس في أشكال حنين بديعة
ففي مرة لبني وأخرى بثينة
وأونة تُدعى بعزة عزت^(١)

(١) ديوان ابن الفارض، الثانية، البيت رقم ٢٥١ و٢٥٢.

قوله: عزت، أي عن هذا اللبس الحاصل لمن يشاهدها في المظهر حيث يظنها منحصرة فيه، وهو عز وجل أن يتقيد بشيء من المظاهر.

لحظ

لمح مسترق، أي نظر مستعبد للناظر عند ملاحظته لفضل سيده بغناه عمن أنعم عليه، وعمّا أنعم به فيكشف عن سؤاله بما يراه من نعيم أفضاله، فلهذا لا يظهر إلا لإظهار ذلة العبودية بين يدي عز الربوبية، ويصير من أهل القرب الذي استوى عندهم العطاء والمنع لاستغراقهم في عين الجمع.

اللسن

ما يقع به الإفصاح الإلهي للأسماع. ويقال بأن اللسن ما يحصل في أسماع آذان العارفين من جانب إفصاح الحق لهم عما يريد تعليمهم.

لسان الحق

هو الإنسان المتحقق بمظهرية الاسم القائل، وهو الذي تشتمل كل لفظة وكلمة تصدر منه على جميع المعاني والألفاظ لكونه مجلى للفظ الواحد، بل الحرف الواحد الذي كل الذات به، لسان محدث نفسها بنفسها بما اشتملت عليه من الشؤون والاعتبارات المندرجة في واحدتها.

لسان العالم

هو لسان الحق، فإنه إنما كان لسان الحق لتحققه بمظهرية الاسم القائل، فكان هو لسان العالم، إذ لا ناطق إلا بالاسم القائل تعالى، كما أشار سيدي عمر إلى تحققه بذلك بقوله:

وَلَا قَائِلٌ إِلَّا بِلَفْظِي مُحَدِّثٌ وَلَا نَاطِرٌ إِلَّا بِنَاطِرِ مُقَلِّبِي
وَلَا نَاطِقٌ غَيْرِي وَلَا نَاطِرٌ وَلَا سَمِيعٌ سِوَايَ فِي جَمِيعِ الْخَلِيقَةِ^(١)
مظهر للاسم السميع والبصير وغير ذلك.

(١) ديوان ابن الفارض، الثانية، البيتان ٦٤٠-٦٤١، وفي الديوان (سواني) بدل (سواي).

اللسان الناطق بالصواب

هو لسان العالم كما عرفت ذلك في باب أعلام التخلق.

اللطيفة

كل إشارة رقيقة المعنى تلوح في الفهم، لا تسعها العبارة، وقد تطلق بإزاء النفس الناطقة.

اللوح

هو محل التدوين والتسطير المؤجل إلى حد معلوم، وهو الكتاب المبين، والنفس الكلية كما عرفت.

اللوائح

هي ما تلوح للأسرار الطاهرة من السمو من حال إلى حال، وعند شيخنا هي ما تلوح للبصر إذا لم يتقيد بالجارحة من الأنوار الربانية، لا من جهة السلب، أو من الحقائق الكونية، كرؤية عمر، رضي الله عنه لسارية الجبل من بعد خمسين يوماً. وقد تفسر اللوائح بما يرد على القلب بلا همتقرار، ولا من الخلسات اللذيذة النورية، تلوح ثم تروح، أي تطراً ثم تنطوي سريعاً.

اللوامع

هي الأنوار التي يشاهدها صاحب القلب الطاهر ببصره الظاهر مبتدئة عن آثار المصادمات الحاصلة بين حديد بصيرته الذاكرة بتوجهها إلى المذكور الحق، وبين حجرية قلبه القابلة للهبوط من خشية مذكورة، وتجليه فيه فيتنور بذلك النور ما حوله، فيشاهد البصر أنواراً ساطعة مثل أنوار الكواكب والأقمار والشموس، فتسمى تلك الأنوار باللوامع وأرباب الخلوات كثيراً ما جربوا ذلك.

ليلة القدر

هي ليلة مختصة من بين سائر الليالي بتجل لا يكون في غيرها، وأهل الظاهر يخصونها ببعض ليالي رمضان، وأكثرها في العشر الأواخر منه، وعند أهل الطريق إنها لا تتقيد، بل تقع في جميع ليالي السنة.

وذكر الشيخ في الفتوحات المكية أنه رآها في ليلة النصف من شعبان، وأظنه

قال: وفي غيرها من الليالي.

ليلة قدر المرید

يعني به ابتداء وصول السالك إلى مقام البالغين في المعرفة، وإلى التحقق بمظهرية حقيقة الحقائق، ومرتبة الجمع والوجود، وتارة يعني بليلة القدر أوقات التجلي كيفما كان، وإشاراتهم إلى المعنى الأول هو بقولهم: وليلة قدر المرء وقت لقائه.

وإلى المعنى الثاني هو الإشارة بقول سيدي عمر: وكل الليالي ليلة القدر... (١)

الخ.

(١) ونص البيت:

وكل الليالي ليلة القدر إن دنت كما كل أيام اللقا يوم جمعة
(ديوان ابن الفارض، الثانية، البيت رقم ٣٥٥).

باب المهيم

الماسك

ويقال: الممسوك به، والممسوك لأجله.

ويعني بالكل العمدة الذي عرفته آنفاً في باب العين، وإنما كان هو العمدة، والماسك من جهة أنه إذا انتقل إلى عالم الآخرة انشقت السماء، وكورت الشمس، وانكدرت النجوم، وانتثرت الكواكب، وسيّرت الجبال، وزلزلت الأرض، وجاءت القيامة. والإشارة إلى ما ذكرنا قوله ﷺ: «لا تقوم القيامة وفي الأرض من يقول: الله، الله»^(١).

فنبه بالتأكيد المفهوم من التكرار؛ على أنه لا يكون في الأرض من يقول الله ذكراً حقيقياً، وخصوصاً بهذا الاسم الجامع الأعظم المنعوت بجميع الأسماء، فإنه لا يذكره ذكراً حقيقياً، إلا الذي يعرف الحق بالمعرفة التامة الحقيقية، وكذلك هو أتم الخلق معرفة بالله في كل عصر وزمان، وهو خليفة الله وكامل ذلك العصر.

وكأن معنى قوله ﷺ: «لا تقوم القيامة وفي الأرض إنسان كامل حقيقي» لأنه العمدة المعنوي الماسك على الوجه الذي عرفت في باب العين.

وإليه الإشارة بقول الشيخ أبي طالب المكي في كتاب «قوت القلوب»^(٢): إن الأفلاك تدور بأنفاس بني آدم.

وقال الشيخ^(٣) في استفتاحه لكتاب «نسخة الحق»: الحمد لله الذي جعل الإنسان

(١) رواه مسلم بلفظ: «لا تقوم الساعة على أحد يقول الله الله» وفي رواية: لا تقوم الساعة حتى لا يقال في الأرض الله الله، ورواه غير مسلم.

(٢) للشيخ أبو طالب المكي محمد بن علي بن عطية الحارثي، المكي، من كبار أئمة التصوف وكتابه «قوت القلوب» من المصادر المهمة في التصوف الذي درسه الأقدمون وأخذوا عنه حتى قيل: إن الإمام الغزالي أخذ فكرة كتابه الإحياء في علوم الدين منه، نشأ أبو طالب بمكة ثم في البصرة ثم في بغداد، وتوفي بها سنة ٣٨٦هـ. (كشك الظنون ١٣٦١) ومعجم المؤلفين (٢٧/١١).

(٣) أي الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، وكتابه «نسخة الحق» قمنا بتحقيقه ونشرته دار الكتب العلمية - بيروت.

الكامل معلم الملك، وأدار تعالى تشریفاً وتنويهاً، بأنفاسه الفلك. وقد عرفت المراد بذلك.

ماء القدس

يعنون به الشهود الذي يفني الحادث، ويبقي القديم تعالى، لأن صفة الحدث نجس، والتجلي الذي يطهر ذلك النجس يسمى: ماء القدس، الذي هو المطهر. وقد يعني بماء القدس: العلوم التي يحتاج إليها في تطهير النفس من رذيلتي الجهل بالعلوم الإلهية والتدبيرات الخلقية، كما أشار القائل إلى ذلك بقوله:

يَعِزُّ عَلَى النَّفْسِ النَّفِيسَةَ أَنْ تَبْقَى مُعَذَّبَةً فِي هَيْكَلِ الْجِسْمِ لَا تَرْقَى
وما صَدَّهَا عَنْ قَصْدِهَا غَيْرَ لَوْثَةٍ مِنْ الطَّبْعِ مَنْ يُلْمِمُ بِسَاحَتِهِ يَشْقَى
فَلَوْ وَرَدَتْ بَحْرَ الْعُلُومِ تَطَهَّرَتْ وَمَنْ يَغْتَسِلُ بِالْعِلْمِ مِنْ دَنْسٍ يَنْقَى^(١)

الماهية

هي الحقيقة، وهي العين الثابتة أيضاً، سميت ماهية لما سأل عنها بما هو زائد فيها هاء السكت، وشددت ياؤها لتصير علماً لتلك الهوية، وجميع الماهيات أمور نسبية معدومة لأنفسها لا وجود لها، لأنها، أعني الماهيات التي للأعيان الثابتة، ليست سوى تعيينات الحق الكلية والتفصيلية، ومعلوم أن التعيين لا يصح أن يزيد على العين بالعين.

المبدئية

هي محتد الاعتبار، ومنبع النسب والإضافات الظاهرة في الوجود، والباطنة في عرصة التعقلات والأذهان، فهذا المحتد هو مبدئية الحق للأشياء، وهو يلي التعيين الأول.

المبدأ

إنما يسمى به الحق تعالى عند المحققين باعتبار كونه تعالى وجوداً مطلقاً محضاً واجباً لذاته، فالحق من حيث هذه النسبة يسمى بالمبدأ عند المحقق لا من حيث نسبة غيرها.

(١) لم أعر على قائل هذه الآيات ولعله المصنف.

مبدأ جميع التعينات

يعني به الأحدية، وذلك لأنه لما لم يمكن أن ينسب إلى الحق تعالى من حيث إطلاقه صفة، ولا اسم، أو يحكم عليه بحكم سلبياً كان الحكم أو إيجابياً علم أن الصفات والأسماء والأحكام لا تطلق عليه، ولا تنسب إليه إلا من حيث التعينات، ولما استبان أن كل كثرة وجودية عينية أو نسبية عقلية، فإنه يجب أن تكون مسبقة بوحدة، لزم أن تكون التعينات، التي من حيثها تنضاف إلى الذات، الأسماء والأحكام والصفات مسبقة بتعين هو مبدأ جميع التعينات ومحتدها، بمعنى أنه ليس وراءه إلا الإطلاق الصرف، وإنه أمر سلبي يستلزم سلب الأوصاف والأحكام والتعينات والاعتبارات عن كنه ذاته تعالى، وعدم التقييد والحصر في وصف، أو اسم، أو تعين، أو غير ذلك مما عدنا أو أجمالنا ذكره، ويسمى هذا التعين بالأحدية، وأنه مبدأ جميع التعينات كما عرفت.

تكملة وإيضاح:

لما وجب في كل كثرة أن تكون مسبقة بوحدة حقيقية لزم من ذلك أن يصير للوحدة اعتباران أصليان.

فأحدهما: اعتبارها من حيث ثبوت جميع الاعتبارات الغير متناهية لها، واندراجها فيها، وانتشاؤها عنها، وهذا الاعتبار يسمى بالواحدية.

فالأحدية هي مبدأ التعينات.

والواحدية هي منشأها، فافهم ذلك.

واعلم أنهم إنما خصوا الأحدية بالمبدئية، والواحدية بالمنشئية، لأن الابتداء والانتهاء لما كانا طرفين، بحيث لا يصح في المبدأ أن يسبقه شيء، ولا في المنتهى أن يتلوه شيء، ولا أن يكون فيهما تركيب، وإلا كان أبسط أجزاءهما هو المبتدأ والمنتهى صار نسبتها إلى السلب أحق من الإيجاب، فلماذا جعلوا الأحدية اسماً للمبدئية والواحدية اسماً للمنشئية، وذلك لكون نسبة الأحدية إلى السلب أحق من نسبتها إلى الإيجاب، والواحدية بالعكس، فالأحدية كما عرفت اعتبار نفي التعينات عن الذات بالكلية، والواحدية اعتبار ثبوت التعينات الغير متناهية، فكانت هي المنشأ لها، والأحدية هي مبدؤها.

مبدأ الفرق

يعنون به الوحدة والكثرة، فإن تفرقة جمع الذات إنما ابتدأت بهما، ثم ما سواهما من التفرقة، إنما انتشأ عنها.

مبدأ انتشاء الأسماء

هو اعتبار واحدية الذات كما عرفت، فإن الأسماء نسب متفرقة عن ذات واحدة بالحقيقة.

مبادئ النهايات

هي فروض العبادات التي هي الصلاة، والزكاة، والصوم، والحج. وإنما سميت هذه العبادات مبادئ النهايات لكون ما توصل إليه الصلاة، إنما هو القرب والمواصلة، اللذين هما روح الصلاة، وكانت هذه الصلاة المشروعة مبدأ لحصول ذلك صارت هي مبدأ النهايات المخصوصة بها، وهكذا لما كان نهاية ما توصل إليه الزكاة، إنما هو بذل ما سوى الله في حبه تعالى، وكانت هذه الزكاة المفروضة مبدأ لحصول ذلك كانت هي مبدأ النهايات الحاصلة عنها، وهكذا لما كان نهاية ما يوصل إليه الصوم، إنما هو صون النفس عما يشوب قدسها ويشين زينها، وكان الصوم المفروض مبدأ لحصول ذلك كان هو مبدأ النهايات الحاصلة عنه، وهكذا لما كان نهاية ما يوصل إليه الحج، إنما هو هجر كل ما شئت من الأوطان والإخوان لجمعية القلب عن الرب، وكان الحج المفروض مبدأ لحصول ذلك كان هو النهاية الحاصلة عنه.

مبنى التصوف

هو الخصال الثلاث التي ذكرها رويم^(١)، وهي: التمسك بالفقر والافتقار، والتحقق بالبذل والإيثار، وترك التعرض والاختيار.

متعلق الإرادة الأولى

هو المجلى الذي عرفته بأنه الإنسان الحقيقي الكامل، وأنه العين المقصودة، والإشارة إلى كونه هو متعلق الإرادة الأولى ما عرفته من الأخبار الواردة عن الحق تعالى في حق الإنسان الكامل بقوله: «لولاك لما خلقت الأفلاك»^(٢).

المتحقق بمعرفة الحق

من يشاهده تعالى في كل متعين غير متعين، لأن العلم بالحق، وإن كان إنما

(١) هو أبو محمد رويم بن أحمد رضي الله عنه، بغدادى الأصل من جملة مشايخ بغداد وكان فقيهاً على مذهب داود الأصفهاني، مات سنة ٣٠٣هـ ودفن بالشونيزية. (الطبقات الكبرى للشعراني، ص ١٢٧، طبعة دار الكتب العلمية - بيروت).

(٢) هذا الحديث سبق تخريجه.

يتعلق به من حيث تعيينه تعالى في مرتبة أو مظهر أو حال أو حيثية أو اعتبار، إلا أنه تعالى كل ما انضبط للعالم بتعيينه من أحد الوجوه المذكورة ظهر وتعين له من مطلق الذات، فصار يراه كل متعين، ومع ذلك فإنه يراه غير متعين به لا محالة.

المتحقق بمعرفة الخلق

من انتهى به العلم بالشيء إلى أن يتجاوز تقييده حتى يرى آخره متصلاً بإطلاق الحق.

المتحقق بمعرفة الحق والخلق معاً

من يرى أن كل موجود يوصف بالإطلاق، فإن له وجهاً إلى التقييد، ولو من حيث تعيينه في تعقل ذاته، وهكذا لا يرى في الوجود موجوداً يحكم عليه بالتقييد إلا وله وجه إلى الإطلاق، وهذا لا يعرفه إلا من عرف الأشياء معرفة تامة بعد معرفة الحق، ومعرفة ما يعرف به، ومن لم يشهد هذا المشهد ذوقاً لم يتحقق بمعرفة الحق والخلق.

متصل الفصل

من عاد من نزوله عن حضرة أحدية الجمع عارجاً إليها متحداً بها ينفذ أحكام خلقته من متعلقات الغير والسوى عن وحدته الحقيقية، وقد عرفت هذا مراراً.

المثل

هو الإنسان الكامل المشار إليه بقوله تعالى: ﴿مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ﴾ [النور: الآية ٣٥] الآية، فلما كان الإنسان هو مشكاة نور الحقائق الربانية، ومدن ظهور الأسماء الإلهية التي فطر عليها، وأما المصباح، والزجاجة، والكوكب الدرّي، والشجرة، والنار، مما تضمنته آية النور، فهي مذكورة في أبوابها من هذا الكتاب.

مثوبات الفقر وعقوبته

يشيرون به إلى ما يورثه الفقر من الثواب لمن رضي به، ولم يتسخط على الله، وإلى ما يورثه من العقاب لمن كان على خلاف ذلك. وقد مرّ الكلام فيه عند معرفة فقر الرضى والسخط.

المجاهدة

هي حمل النفس على المشاق البدنية، ومخالفة الهوى على كل حال.

مجاراة الأسماء

يشيرون به إلى كيفية صدور العالم عن الحق تعالى باعتبار مفاتيح الغيب، وهي الأسماء السبعة التي هي أئمة الأسماء التي عرفتھا، فأما باعتبار الاسم الحي فبانتهاضه بما يخصه من إظهار التدبير الكلي والاستحضار للأمر الجملي، ولتدبير الحكم الإيجادي الأصلي، وأما الاسم العليم تعالى: فبتقدمه إلى تفصيل ذلك التدبير الكريم باستحضار ذات ما يقع به هذا الحكم، وإحضار ما به يتم هذا الأمر الحكيم. وأما الاسم المرید: فبتخصيصه بحصته في حضرة العليم القديم. وأما الاسم القائل: فبمبادرته إلى مباشرة ذلك الحكم بكلمة كن. وأما الاسم القدير: فبتشمره إلى إظهار حكم القائل بالتأثير. وأما الاسم الجواد: فبمسارعته إلى إفاضة الوجود. وأما الاسم المقسط: فباشتياقه إلى تعيين المحل والمرتبة اللائقة بظهور الوجود.

المجذوب

من اصطنعه الحق لنفسه، واصطفاه لحضرة أنسه، فحاز من منح المواهب والعطيات ما جاز به على جميع المراتب والمقامات سليماً من محن المكاسب والمكابدات، وهذا هو المراد المشار إليه في قول أبي يزيد^(١): «أنا المراد وأنت المرید».

وراثه موسوية، فإن موسى عليه السلام مضى ليقتبس النار، فكلمه الملك الجبار، وصاحب وراثته هو القائل:

إِنَّ الْحَبِيبَ رَأَى بِأَنِّي مُفْرَمٌ أَهْوَاهُ لَا أَرْضَى سِوَاهُ نُدِيمِي
فَأَشَارَ نَخْوِي بِالذُّنُوبِ وَقَالَ لِي هَذَا الْمَقَامُ وَأَنْتَ فِيهِ كَلِيمِي

وأيضاً، فإن المجذوب يعني به من حصل بالمقصود من غير بذل المجهود، وهذا يحسن أن يتمثل في شأنه بقولهم: «كن لما لا ترجو أرجى منك لما ترجو، فإن موسى عليه السلام مضى ليقتبس النار فكلمه الملك الجبار، ولهذا يُعد موسى عند الطائفة أنه من المجذوبين، كما ذكر في «منازل السائرين»^(٢)، ولهذا قصد ههنا بالتمثيل بموسى عليه السلام في باب المجذوبين.

المجالي الكلية

ويقال لها: المطالع والمنصات. ويعنى بها المجالي التي هي مظاهر مفاتيح الغيب

(١) سبقت ترجمته.

(٢) سبقت الإشارة إليه.

التي بها انفتحت مغالق سدود الشرف المسبلة بين باطن الوجود وظاهره .
والمجالي الكلية هذه ستة :

المجلى الأول : ويقال : المطلع الأول ، والمنصة الأولى .

والمراد بالكل منصة التجلي الأول الذاتي الأحدي الجمعي ، الذي هو عين المرتبة والقابلية ، وبرزخية أو أدنى ، والبرزخية الكبرى ، التي هي حقيقة الحقائق ، والحقيقة المحمدية وحضرة أحدية الجمع ، ومقام الأكملة الذي لا غاية لها ، ولا نهاية بل هو غاية الغايات ، وأنهى كل النهايات .

المجلى الثاني : هو البرزخية الثانية ، وحضرة جمع الجمع بين الظاهرية والباطنية والأولية والآخرية ، وحضرة قاب قوسين ، التي هي برزخية الدنو ، ومقام الكمال .

المجلى الثالث : هو مرتبة عالم الجبروت ، وقد عرفته في باب العين .

المجلى الرابع : هو مرتبة عالم الملكوت .

المجلى الخامس : مرتبة عالم الملك وقد عرفت ذلك كله في باب العين .

المجلى السادس : هو الإنسان الكامل الحقيقي ، وهو العين المقصودة من الوجود ، كما عرفته في باب العين .

المجلى التام

هو هذا المجلى السادس ، سمي بذلك لأنه آخر المجالي وأتمها .

مجلى الأسماء الفعلية

هو جميع المراتب الكونية لتوقف ظهور تمام آثار الأفعال عليها ، فلهذا لا يكون تجلي الحق لعباده من جهة الأفعال إلا في مظاهر كونية ، إما في روحانية أو مثالية أو حسية .

مجلى الأسماء والصفات

هي الحضرة العمائية التي عرفتها ، لأنها هي محل تمييزات أصول الأسماء وأثر اختصاصها ، فلهذا لا يحصل تجليه الصفاتي إلا بالتجرد عن جميع أحكام المراتب الكونية ومظاهرها .

مجلى حقائق أسماء الذات

هو التعيين الأول كما عرفت .

مجلى حقيقة توحد الأسماء

هو الأرائك، كما عرفت ذلك في بابها.

مجمع صور الأوصاف

هو وصف الوحدة، ووصف الكثرة لكون جمع الذات، إنما يبتدي فرقه بهذين الوصفين وبتفرقة مضافة إليهما.

مجمع البحرين

أي بحر الوجوب والإمكان، وهو قاب قوسين، كما عرفت ذلك فيما مر ومجمع البحرين هو حضرة الجمع والوجود باعتبار اشتمالهما على أعيان الأسماء الإلهية، وحقائق الأعيان الكونية.

مجمع الأسماء

هو آدم عليه السلام كما أخبر تعالى، وعلم آدم الأسماء كلها.

مجمع الأهواء

هو حضرة الجمال المشار إليها بقول سيدي عمر:

تَجَمَّعَتِ الْأَهْوَاءُ فِيهَا فَمَا تَرَى بِهَا غَيْرَ صَبٍّ لَا يَرَى غَيْرَ صَبْوَةٍ^(١)

مجمع الأضداد

هو إطلاق الهوية كما عرفت ذلك هناك، وعند تعانق الأطراف، وعرفت المراد من قول سيدي عمر:

تَعَانَقَتِ الْأَطْرَافُ عِنْدِي وَانْطَوَى بِسَاطِ السُّوَى غَدلاً بِحَكْمِ السُّوِيَّةِ^(٢)

محل سلب الأحكام

هو الأحادية كما عرفت ذلك في بابها.

(١) ديوان ابن الفارض، الثانية، البيت رقم (٣٥١).

(٢) ديوان ابن الفارض، الثانية، البيت رقم (٤٨٩).

المحبة

فسرها شيخ الإسلام في كتاب «المنازل»^(١) بأنها: تعلق القلب بين الهمة والأنس في البذل والمنع، أي في بذل النفس للمحبوب، ومنع القلب من التعرض إلى ما سواه، وإنما يكون ذلك بإفراد المحب بمحبوبه بالتوجه إليه، والإعراض عما عداه، وذلك عندما ينسى أوصاف نفسه في ذكر محاسن حبه، فتذهب ملاحظته الشنية، وإلى هذا المعنى أشار القائل:

شَاهَدْتُهُ وَذَهَلْتُ عَنِّي غَيْرَةً مَبْنِي عَلَيْهِ فَذَا الْمُثْنَى مُفْرَدٌ

وإنما كانت المحبة حالة بين الهمة والأنس، كما أشار إليه الشيخ لكون المحب لما كان أشد الراغبين طلباً صارت الهمة من جملة أوصافه إذا كان المراد بالهمة شدة طلب القلب للحق طلباً صرفاً، أي خالصاً، عن رغبة في ثواب أو رهبة عن عقاب، ولما كان الطلب بالهمة قد يكون عارياً عن الأنس، وكان من شرط المحب أن يكون مستأنساً باستحضار محاسن محبوبه، مستغرقاً وجب أن يكون المحب موصوفاً بالأنس، لهذا صارت المحبة مكتنفة بالهمة والأنس.

المحبة الذاتية

يعنون بها التعيين الأول، سميت بذلك باعتبار قابليتها لظهور الذات، وصور اعتبار وحدتها المعبر عن تلك القابلية: بأحبت أن أعرف فكانت تلك القابلية هي المحبة الذاتية لذلك، وتسمى أيضاً بالمحبة الأصلية، ويطلقون المحبة الأصلية على معنى آخر سنذكره.

المحبة الأصلية

يشيرون بها إلى حكم المناسبة الجامعة بين شيئين: هما المحب والمحبوب، وإلى ما يقع به الاتحاد بينهما، وهي منحصرة في خمسة أقسام، ودليل الحصر هو أن النسبة والرابطة المسماة بالمحبة.

إما أن تكون منتقشة في عين الذات التي أضيفت المحبة والمحبوبية إليها بلا اعتبار معنى زائد، فتلك هي المحبة الذاتية، أو باعتبار زيادة معنى، فإن تعدى منه أثر، فتلك المحبة الفعلية.

(١) «منازل السائرين» للهروي، وقد سبقت الإشارة إليه.

وإن لم يتعد فتلك المحبة الحالية، إن لم يكن لذلك المعنى ثبات ولا دوام. وإلا فهي المحبة المرتبية، إن كان الغالب هو حكم المرتبة، وإلا فهي المحبة الصفية إن لم تغلب، وسنذكر هذه الأقسام على سبيل التفصيل.

المحبة الأصلية الذاتية

يعني بها المحبة المنتشئة عن الذات التي أضيفت المحبة والمحبوية إليها من غير اعتبار أمر زائد على عين الذات من معنى أو صفة أو غيرهما.

المحبة الفعلية

هي المحبة المنتشئة عن الذات باعتبار صفة أو معنى يتعدى منه أثر ذلك كما بين الصانع ومصنوعه، والكاتب ومكتوبه.

المحبة الحالية

هي المحبة المنتشئة عنه باعتبار صفة أو معنى لا يتعدى منه أثر ولا يكون له ثبات، كما عرفت من كونهم، إنما سموا الحال حالاً لكونه يحول ويزول. وهذه المحبة الحالية هي مثل المحبة التي تظهر بين شخصين في حالة الوجد والسماع ثم تخفى تلك المحبة بانتهاء تلك الحالة.

المحبة المرتبية

هي المحبة المنتشئة عن الذات باعتبار صفة أو معنى لا يتعدى منه أثر إلى الغير، لكن له ثبات ودوام فيمن قام به وظهر فيه مع كون حكم المرتبة التي هي محل لعين ذلك المعنى ظاهراً في المحب والمحبوب، غالباً عليهما حالة تحقق ظهور تلك النسبة الحبية فيهما، وذلك كما بين مؤمن ومؤمن من جهة الإيمان، وبين ولي وولي من جهة الولاية، وذلك كالمحتاجين بجلال الله.

المحبة الصفية

هي المنتشئة عن الذات باعتبار معنى وصفة لها دوام وثبات، لكن لا يتعدى منه، ولا يغلب فيه حكم المرتبة، وذلك كسائر التعلقات الحبية.

المحبوب لعينه

هو المحبوب المقصود لعينه، وهو العين المقصودة الذي مر ذكره في باب

العين، وهو الإنسان المستوعب بمظهريته لما يشتمل عليه مقام الوجوب والإمكان والصفات والأحكام، ويمكن ظهوره بالفعل من ذلك في كل عصر وزمان مع ثبوت المناسبة بينه وبين الحق باعتبار ضعف تأثير مراتبه في التجلي المتعين لربه فيه، بحيث لا يكسبه وصفاً قادحاً في تقديسه تعالى، كما عرفت آنفاً من أنه هو الإنسان الكامل، وأنه هو العين المقصودة لعينه كما مر ذكره في باب العين، وأنه هو المراد لله تعالى على التعيين. وسيأتي أيضاً ذكره في باب المراد لعينه. فمن جمع بين هذين الأمرين، أعني ضعف تأثير مراتبه في التجلي ثم استيعابه لما يشتمل عليه مقام الوجوب والإمكان، فهو محبوب الحق والمقصود لعينه؛ وهو من حيث حقيقته التي هي برزخ البرازخ مرآة الذات ولوازمها كما مر.

المحبوب المقرب لا غير

هو الذي ثبتت المناسبة بينه وبين الحق باعتبار ضعف تأثير مراتبه فقط من غير أن يكون مستدعياً بمظهريته لما يشتمل عليه حضرة الوجوب والإمكان، فهو أنقص مرتبة من المحبوب المقصود لعينه، لكونه مع طهارة مراتبه مستدعياً أيضاً لما يشتمل عليه الحضرتان.

المحفوظ

هو مظهر الاسم الحفيظ، تعالى، وهو الإنسان الذي حفظه الله عن فعل ما لا يرضي الرب، أو عن إرادة مخالفة لإرادته تعالى، لأنه لا يريد سواه.

محل نفوذ الاقتدار

هو التعيين الثاني المسمى بالنفس الرحماني، سمي بذلك لكون الاقتدار إنما يتحقق في هذه الحضرة التي هي منشأ السوى، إذ كان الوجود إنما يتعدد ويتكثر بحسبها.

محل الإحصاء

هو الإمام المبين المشار إليه بقوله تعالى: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾ [يس: الآية ١٢]. وقد عرفت المراد بذلك في باب الألف.

المحو

رفع أوصاف العادة، ويقابله الإثبات الذي هو إقامة أحكام العادة.

محو أرباب الظواهر

هو أن تمحو عن نفسك ما قد اعتدته من خلال الذميمة، ثم تستعيض عنها بالخصال الحميدة، فإن فعلت ذلك فأنت صاحب المحو والإثبات، الذي يقتصر عليه نظر أهل الظواهر.

محو أرباب السرائر

هو إزالة العلل والآفات، ويقابله الإثبات الذي هو إثبات الموصلات، وإنما سمي هذا المحو بمحو أرباب السرائر، لأن العلل متى زالت عن السرائر كان في محوها إثبات الموصلات، كما كان في محو الذات عن الظواهر إثبات المعاملات، وهذان المحوان وما يقابلهما من الإثبات محو وإثبات بشرط العبودية، وفي ذلك محو رسوم الأعمال لفناء العبد عن نفسه فضلاً عما منه، ولا إثبات الحق له بما أنشأه له من الوجود به. فهو بالحق لا بنفسه لإثبات الحق له، مستأنفاً بعد أن محاه عن أوصافه.

قال ابن عطاء: يمحو أوصافهم، ويثبت أسرارهم.

أي: يمحو الجهر ويثبت السر، الذي هو حصة العبد من وجود الحق، كما عرفت ذلك في باب السر، فذلك هو محو أرباب السرائر.

محو الجمع

عبارة عن فناء الكثرة في الوحدة.

المحو الحقيقي

يعني به رؤية الأشياء بعين أحدية الجمع الماحية للأغيار والغيرية، لانتفاء التفرقة والمعاندة بين الذات، وبين جميع شؤونها في المرتبة الأولى التي هي مرتبة أحدية الجمع.

محو العبودية

هو المحو بشرط العبودية، وقد عرفته.

وقد يعني بمحو العبودية محو عين العبد من الوجود على الوجه الذي فهمه أهل الخصوص من العلماء، كما سنذكره.

محو وجود عين العبد

ويسمى محو أهل الخصوص، وتقريره إنه لما كان من مقتضى ذوق أهل الكمال

أن الأعيان الثابتة ما ظهرت في الوجود، ولا تظهر أبداً لأنها لذاتها لا تقتضي الظهور، وإنما الظهور للوجود، لكن بشرط التعدد مع آثار الأعيان فيه، وأن الممكنات باقية على أصلها من العدم، وأنها مظاهر الحق الظاهر فيها، فلا وجود إلا لله، ولا أثر إلا لها، فإنها بذاتها تكسب الوجود الظاهر ما وقعت به الحدود في عين كل ظاهر، فهي أشبه شيء بالعدد، فإنه معقول ولا وجود له، وحكمه ثابت في المعدودات، والمعدودات ليست سوى صور الموجودات كانت ما كانت، والموجودات سبب كثرتها أعيان الممكنات، وهي أيضاً سبب اختلاف صور الموجودات، والعدد حكمه مقدم على حاكم يحكم على الممكنات بالكثرة، وكثرة الممكنات حكمت باختلاف استعداداتها على الظاهر فيها مع أحديته، فكثرت كثرة الممكنات.

ولما كان الأمر هكذا لم يمكن أن يكون للعبودية عين، فمن حكم العدد وقوة سريانه، وإن لم يكن له وجود قوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ [المجادلة: الآية ٧].

وقال تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾ [المائدة: الآية ٧٣].

ولم يكفر من قال: إن الله رابع ثلاثة.

وذلك أنه لو كان ثالث ثلاثة أو رابع أربعة على ما تواطأ به أهل اللسان لكان من جنس الممكنات، وهو تعالى ليس من جنسها، فلا يقال فيه: إنه واحد منها، وهو واحد أبداً لكل كثرة وجماعة لا يدخل معها في الجنس، فهو رابع ثلاثة، خامس أربعة، بالغاً ما بلغت، فذلك هو المسمى الله، فهو وإن كان هو الوجود الظاهر بصور ما هي عليه المظاهر، فما هو من جنسها صورة، فإنه واجب الوجود لذاته، وهي واجبة العدم لذاتها أزلاً، فلها الحكم فيمن تلبس بها كما للزينة الحكم فيمن تزين بها، فنسبة الممكنات للظاهر كنسبة العلم والقدرة للعالم والقادر، وما ثم عين موجوده تحكم على هذا الموصوف بأنه عالم وقادر، فلهذا نقول: إنه عالم لذاته، وقادر لذاته. وهكذا هي الحقائق، والعدد حاكم لذاته في المعدودات، ولا وجود له، فليس عندنا في العلم الإلهي مسألة أغمض من هذه المسألة، وقد مر ذكرها في باب الألف.

فإن الممكنات على مذهب الجماعة ما استفادت من الحق إلا الوجود، وما يدري أحد ما معنى قولهم: ما استفادت إلا الوجود، إلا من كشف الله عن بصيرته، وأصحاب هذا الإطلاق لا يعرفون معناه على ما هو الأمر عليه في نفسه، فإنه ما ثم موجود إلا الله تعالى، والممكنات في حال العدم، فهذا الوجود المستفاد، إما أن يكون موجوداً وما هو الله، ولا أعيان الممكنات، وإما أن يكون عبارة عن وجود الحق، فإن كان أمراً زائداً ما هو الحق ولا عين الممكنات فلا يخلو، إما أن يكون هذا الوجود

موجوداً، فيكون موصوفاً بنفسه وذلك هو الحق، لأنه قد قام الدليل على أنه ما ثم وجود إلا وجود الحق، فهو واجب الوجود لنفسه، فثبت وأنه ما ثم وجود لنفسه غير الله فقبلت أعيان الممكنات بحقائقها وجود الحق لأنه ما ثم وجود إلا هو، وهو قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الحجر: الآية ٨٥]، وهو الوجود الصرف، فانطلق عليه ما يعطيه حقائق الأعيان، فحدت الحدود، وظهرت المقادير، ونفذ القضاء والقدر، وظهر العلو والسفل، والوسط، والمختلفات، والمتقابلات، وأصناف الموجودات أجناسها، وأنواعها، وأشخاصها، وأحوالها في عين واحدة فتميزت الأشكال فيها، وظهرت أسماء الحق، وكان لها الأثر، فما ظهر في الوجود غيره، إن نسبت تلك الآثار إلى الأعيان الممكنات في الظاهر فيها، وإذا كانت الآثار للأسماء الإلهية، والاسم هو المسمى، فما في الوجود إلا الله، فهو الحاكم، وهو القابل، فإنه قابل التوب، وصف نفسه بالقبول، ومع هذا فتحير هذه المسألة عسر جداً، فإن العبارة تقصر عنها، والتصور لا يضبطها لسرعة تفلتها وتناقض أحكامها، فإنها مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ﴾ [الأنفال: الآية ١٧] فنفي ﴿إِذْ رَمَيْتَ﴾ [الأنفال: الآية ١٧] فأثبت ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ [الأنفال: الآية ١٧] فنفي كون محمد وأثبت نفسه عين محمد، وجعل إنه اسم الله، فهذا حكم هذه المسألة، بل هو عينها لمن تحقق. فهذا معنى محو العبودية، ونفيها في خصوص العلماء بالله. والكلام على محو وجود عين العبد المذكور ههنا، جميعه هو منقول من كلام الشيخ في الفتوحات. وقد حصل في النقل اختلاف، فينبغي أن يراجع تصحيحه من كتاب الفتوحات، أو من موضع آخر إن أمكن ذلك.

محو أهل الخصوص

هو محو وجود العبد كما عرفت منها، وكما عرفت أيضاً في إثبات أهل الخصوص، من أن المحو المنسوب إليهم هو محو كل ما سوى الحق، لإثباتهم الحق وحده.

محو التثنت

أي محو الغير في العين، والغيرية في الهوية، فإن الكثرة هي المشتتة لشمل الوحدة، فمحو التثنت هو التحقق بمقام أحدية الجمع الجامع لشمل الوحدة، التي لا يرى معها غير ولا غيرية.

محو المحو

هو البقاء بعد الفناء، كما عرفت ذلك في باب العين من قول سيدي عمر رضي

الله عنه :

فَنُقْطَةُ عَيْنِ الْعَيْنِ مِنْ صَخْوِي انْمَحَتْ وَيَقْطَةُ عَيْنِ الْعَيْنِ مَخْوِي أَلْغَتْ^(١)
 أي : محت المحو بالبقاء بعد الفناء .

المحق

فناؤك في عينه، أي في عين الحق، وذلك أنهم يشيرون بالمحو والطمس
 والمحق إلى مراتب الفناء الثلاثة .

فالمحو : فناء الأفعال، بحيث تمنحي نسبتها إلى غير الحق تعالى .
 والطمس : فناء الصفات كذلك .

والمحق : في العين، بحيث لا يرى سوى ذات الحق، وإنما اصطلح على هذه
 المعاني بهذه الألقاب، لكون المحو في اللغة زوال الأثر، والطمس مبالغة فيه،
 والمحق العدم بالكلية .

فلهذا اصطلحوا بالمحو على فناء الأفعال والطمس على فناء الصفات، والمحق
 على ذهاب الذوات .

المحاضرة

حضور القلب بتواتر البرهان .

وفي اصطلاح شيخنا : أن المحاضرة مجازاة الأسماء الإلهية بما هي عليه من
 الحقائق، كما عرفت ذلك .

المحادثة

خطاب الحق العارفين من عالم الملك والشهادة، كالنداء من الشجرة لموسى
 عليه السلام .

المحاذاة

هي حضور القلب مع الحق، وإعراضه عن الخلق بمراقبته له، بحيث لا يبقى فيه
 تفرقة لتفرغه عن كل ما سواه من صور الأكوان والكائنات، كما عرفت ذلك عند الكلام
 على ثمرة الحضور والمراقبة .

(١) سبقت الإشارة إلى هذا البيت .

المحاسبة

المقايسة بين الحسنات والسيئات، ليعلم العبد أيهما أرجح، وهذه المقايسة نحتاج فيها إلى ثلاثة أمور:

أحدها: أن لا تضع ميزان الشرع من يدك، إذ لا يصح التمييز بين الحق والباطل لمن أهمله.

وثانيها: أن لا تضع الحزم الذي هو سوء الظن بالنفس، بحيث لا تعتقد فيها أنها تفعل خيراً خالصاً أصلاً إلا أن يرحم الله لآية: ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ [يوسف: الآية ٥٣] الآية.

وثالثها: أن لا تشبه عليك الفتنة بالنعمة، وذلك بأن تنظر إلى ما أنعم الله به عليك من خير صحة كان، أو فراغاً، أو علماً، أو طاعة، أو مالاً، أو سؤدداً، أو غير ذلك. مما لا يعد كمالاً في الدنيا والآخرة، فإن وجدت ذلك مما يجمعك على الله، أي لا يميل بك إلى سواه من جميع الكائنات دنيا وآخرة، فهو نعمة، وإن وجدته مفرقاً عنه فهو نقمة.

المخدع

موضع ستر القطب عن الأفراد الواصلين.

مدبر الفلك

هو المساك والعمد الذي عرفت أن الأفلاك، إنما تدور بأنفاسه عند كلامنا على قول أبي طالب المكي^(١): «إن الأفلاك تدور بأنفاس بني آدم».

وعلمت أن الإشارة إلى ذلك بقوله ﷺ: «لا تقوم القيامة، وفي الأرض من يقول: الله الله»^(٢).

وإلى هذا المعنى أشار سيدي عمر بقوله:

فَبِي دَارَتِ الْأَفْلَاكُ فَاعْجَبْ لِقُطْبِهَا الْمُحِيطُ بِهَا وَالْقُطْبُ مَرْكَزُ نُقْطَتِي^(٣)

المدد الوجودي

يعني به وصول ما يحتاج إليه كل ما سوى الحق تعالى من تجدد إمداده له

(٢) هذا الحديث سبق تخريجه.

(١) سبقت ترجمته.

(٣) ديوان ابن الفارض، الثانية، البيت رقم (٤٩٩).

تعالى، بالبقاء مع الأنفاس، كما عرفت ذلك في باب الخلق الجديد، وكل شخص إنساني أو غير إنساني روحانياً كان أو جسمانياً، فإنه يحتاج كل آن جديد إلى تجديد المدد الوجودي المرجح لجانب بقاء ذلك الشخص على فنائه الذي هو من مقتضى عدم ماهيته. فوصول هذا المدد دائماً مع الأنا، هو الخلق الجديد، الذي فهمه علماء الحقيقة مما ورد بلسان الشريعة في قوله تعالى: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [ق: الآية ١٥].

ومثال ذلك في الشاهد: ما يشاهد من ظهور الترجيح المذكور والاقتضاء العدمي كصورة تخلل الغذاء مع الأنا، وقيام البدل بما يتحلل مقامه، وكذا في صورة النفس عند استنشاق النسيم البارد عوضاً عما يدفع القلب بالنفس من دخانية.

هكذا مع الأنفاس، وكذا في سريان دهن السراج في الفتيلة عوضاً عما يتحلل منها، وغير ذلك من صور الكائنات التي لا تردد عند العقل في دوام تجدد إمدادها، فكما أن الحس يعجز عن هذا الإدراك، الذي لا يشك فيه العقل، فهكذا فإن العقل يعجز عن إدراك تجدد وجود كل ما سوى الحق، ما دام محتجباً بظلمة الأكوان عن رؤية نور مكوونها.

المراقبة

هي المحافظة. قال تعالى: ﴿كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ﴾ [المائدة: الآية ١١٧]، أي الحفيظ.

والمراقبة في هذا الطريق هي دوام الملاحظة لما هو المقصود بالتوجه إلى الحق ظاهراً وباطناً، ويندرج فيه الرعاية والحرمة.

مراقبة العامة

هي محافظتهم على القيام بما فرض الله عليهم والوقوف عند حده لهم.

مراقبة المریدين

دوام ملاحظة القلب بالحضور مع الرب.

مراقبة الواصلين

حفظ الحق لهم عما يفرق جمعيتهم عليهم، فهم يراقبونه به لا بهم.

مركب الطريق

يعنون به اليقين، وذلك لأن المركب لما كان هو الذي يحمل المسافر، فكذلك

اليقين هو الذي يحمل الطالب لله على السير في منازل السلوك إليه تعالى، ويهون عليه ارتكاب الأهوال والمشاق والتكاليف. إذ لولا اليقين ما ثبت قدم أحد في السلوك إلى الله تعالى.

المريد

من عزفت نفسه عن طيبات الدنيا، وأعرض عن لذاتها لتلذذه بوظائف العبادات. وقال أبو إسماعيل الأنصاري^(١): «المريد رجل يعمل بين الخوف والرجاء شاخصاً إلى الحب - بكسر الحاء أو ضمها - مع صحبة الحياء».

وقال أبو عثمان المكي^(٢): «المريد من مات قلبه عن كل شيء دون الله، فيريد الله وحده، ويريد قربه، ويشتاق إلى لقائه حتى تذهب شهوات الدنيا عن قلبه بشدة شوقه إلى ربه».

وقال الإمام أبو حامد^(٣): «إن المريد هو الذي صح له التحقق بالأسماء كما عرفت ذلك في باب التحقق بها، وصح له أن يكون من جملة المنقطعين إلى الله». وعند شيخنا^(٤): «أن المريد هو المتجرد عن إرادته».

وهذا الذي ذكره الشيخ هو أعلى مقامات الإرادة، بل المريد لله تعالى حقيقة، إنما هو من كان كذلك، فإن لم يتجرد عن إرادته لا يعد مريداً لله تعالى، بل مريداً لذلك المراد الذي لم يتجرد عنه.

المراد

عبارة عن المجذوب عن إرادته مع تهيؤ الأمور له، فجاوز الرسوم كلها والمقامات من غير مكابدة، وهذا هو مراد الشيخ أبي إسماعيل الأنصاري^(٥) بقوله: إن المراد هو المختطف من وادي التفرق إلى ربوة الجمع.

وهذا هو الإنسان الذي اجتباه الحق، واستخلصه بخالصة كما ابتداء موسى، وقد خرج ليقبس ناراً فاصطنعه لنفسه حتى لم يبق منه إلا رسماً معاراً.

المراد لعينه

هو الإنسان الكامل، الذي هو العين المقصودة كما عرفت ذلك في باب العين.

(١) و(٢) و(٣) سبقت الإشارة إليه.

(٤) أي الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي الحاتمي الطائي.

(٥) سبقت ترجمته.

المراد على التعيين

هو المراد لعينه بمعنى ما عرفت .

المراد بالتبعية

هو ما سوى الإنسان الكامل، كما عرفت ذلك أيضاً في باب العين، من كون العين المقصودة من الوجود، إنما هو الإنسان الحقيقي الكامل، وأن كل ما سواه إنما كان مراداً لأجله .

المراد لغيره

هو المراد بالتبعية، وهو كل ما سوى الإنسان الكامل كما عرفت .

مرتبة ظهور الأسماء

يريدون به عالم الجبروت على الوجه الذي عرفت .

مرتبة الألوهية

هي المرتبة الثانية، التي عرفت أنها هي التعيين الثاني، وعرفت هناك أنه مرتبة الألوهية من أجل التجلي الثاني الظاهر به، وفيه هو أصل جميع الأسماء الإلهية التي يجمعها الاسم الجامع، وهو الاسم الله تعالى .

المراتب الكلية

يعنون بها مراتب التجليات، ولهذا تسمى بالمجالي والمظاهر الكلية، وهي ستة، سنذكرها:

المرتبة الأولى: مرتبة الغيب المغيب، وتسمى مرتبة الغيب الأول، وهو التعيين الأول، الذي عرفته، سمي بذلك لانتفاء كل ما سوى الله بالكلية في هذه المرتبة الأولى، حيث كان الله ولا شيء معه، لأن هذه المرتبة هي عين الوحدة الحقيقية الماحية للكثرة بالكلية لتنافيها، فسميت هذه المرتبة بالغيب المغيب لانتفاء ظهور الحق فيها لغير ذاته من جميع الأشياء كلها علماً ووجداناً لانتفاء أعيان الأشياء كلها، علماً في هذه المرتبة انتفاء مطلقاً .

المرتبة الثانية: مرتبة الغيب المطلق، وتسمى مرتبة الغيب الثاني، وهو التعيين الثاني الذي عرفته، سمي بذلك لغيبة كل شيء كوني فيه عن نفسه وعن مثله، لانتفاء

صفة الظهور للأشياء في هذه المرتبة عن أعيان الأشياء مع تحققها وتميزها وثبوتها في هذه لكونها هي حضرة العلم الأزلي، فظهرت للعالم بها لا لأنفسها.

المرتبة الثالثة: مرتبة الأرواح، وهي مرتبة ظهور الحقائق الكونية البسيطة المجردة عن المادة ظهوراً لنفسها، ولمثلها، بحيث تكون الأرواح في هذه المرتبة مدركة لأعيانها ولغيرها ولتميز حقائقها.

المرتبة الرابعة: مرتبة عالم المثال، وهي مرتبة وجود الأشياء الكونية المركبة اللطيفة، التي لا تقبل التجزئة والتبعيض والخرق والالتئام.

المرتبة الخامسة: مرتبة عالم الأجساد، وهي مرتبة وجود الأشياء الكونية المركبة الكثيفة، التي تقبل التبعيض والتجزئ، وتسمى مرتبة الحس، وعالم الشهادة.

المرتبة السادسة: هي المرتبة الجامعة لجميع المراتب، وذلك هو حقيقة الإنسان الحقيقي الكامل، فإنه هو الجامع للجميع بحكم مظهرته للبرزخية الأولى.

فإذا عرفت هذه المراتب والمجالي، فلنأخذ في بيان انحصارها فيما ذكرنا من المراتب الست، التي أولها مرتبة الغيب المغيب وثانيها مرتبة الغيب الثاني، وثالثها مرتبة الأرواح، ورابعها مرتبة المثال، وخامسة مرتبة الحس، وسادسها مرتبة الجمع، ودليل الحصر هو أن مراتب الظهور والتجلي لا تخلو إما أن تكون مجلى، ومظهراً يظهر فيه ما لا يظهر للحق وحده من غير أن يظهر شيء من ذلك لشيء سواه من الكائنات، أو تكون المجالي مظهراً يظهر فيه ما يظهر للحق تعالى وللأشياء.

فالأولى: تسمى مرتبة الغيب لغيبه كل شيء كوني فيها عن نفسه، وعن مثله، إذ لا ظهور فيها لشيء إلا للحق، إلا أن الغيبة وانتفاء الظهور للأشياء على وجهين:

فأما الوجه الأول: فهو أن تكون الغيبة وانتفاء الظهور للأشياء لانتفاء أعيانها بالكلية، حيث كان الله ولا شيء معه، كما عرفت أن ذلك هو حال التعيين الأول، الذي هو عين الوحدة الحقيقية الماحية للكثرة، وفي هذه المرتبة ينتفي ظهوره تعالى للأشياء بالكلية علماً ووجداناً لانتفاء أعيانها بالكلية. وهذا المجلى هو التعيين الأول، والمرتبة الأولى من الغيب، وهو المسمى بالغيب المغيب وبالغيب المنيع، وأمثال ذلك.

وأما الوجه الثاني من الغيب: فهو انتفاء الظهور للأشياء عن أعيان الأشياء مع تحققها وتميزها وثبوتها في العلم الأزلي، وظهورها للعالم بها لا لأنفسها، ولا لمثالها كما هو الحال عليه في الصورة الثابتة في أذهاننا سواء. وهذا المجلى، والمظهر هو التعيين الثاني، وعالم المعاني، والمرتبة الثانية، ثم إنه لما اشتركت هذه

المرتبة والذي قبلها في انتفاء ظهور ما فيها لما سوى الحق تعالى، أطلق عليها اسم الغيب ما عرفت، فهذا ما نقوله في قسمة مرتبة الغيب التي يكون ما يظهر فيها، إنما يظهر للحق وحده، وأما ما يكون مجلى ومظهراً يظهر فيه ما يظهر للحق وللأشياء الكونية أيضاً، فذلك على ثلاثة أقسام، لأن ذلك المظهر والمجلى إما أن يكون مظهراً ومجلى يظهر فيه ما يظهر للأشياء الكونية الموجودة البسيطة في ذاتها. فذلك يسمى مرتبة الأرواح، أو يكون مظهراً أو مجلى يظهر فيه ما يظهر للأشياء الموجودة المركبة، فإن كانت لطيفة، بحيث لا تقبل التجزئة والتبعيض والخرق والالتئام، فذلك المجلى والمظهر الذي هو مجلى ظهورها يسمى مرتبة الأرواح، وإن كانت كثيفة تقبل ذلك فمجلاها، ومجلى ظهورها يسمى مرتبة الحس، وعالم الشهادة، وعالم الأجسام، فهذه خمس مراتب كلية، ثم أن الإنسان الحقيقي الكامل والأكمل هو الجامع للجميع، بحكم مظهرته للبرزخية الأولى، فقد تبين لك وجه انحصار المراتب الكلية في هذه الست المذكورة، وعرفت ماهية كل واحدة منها.

مراتب القرب

هو رتب القرب التي عرفت في باب الرء.

مراتب الطهارة

هي الأربع مراتب التي عرفت في باب الطهارة، وهي: طهارة البدن، وطهارة النفس، وطهارة القلب، وطهارة السر، على الوجوه التي بيناها هناك.

مراتب الخلق بالنسبة إلى أسماء الحق

يعني به ما عرفت في باب إحصاء الأسماء من كون الخلق بالنسبة إلى الأسماء الإلهية لها اعتبارات ثلاثة: تعلق، وتخلق، وتحقق.

وقد تكلمنا على الكل في أبوابه، لكن هنا نقول: إن التعلق نسبة عامة، لجميع المخلوقات لوجوب تعلقهم بالحق، لافتقارهم إليه تعالى في إيجادهم، وإيجاد أفعالهم، وصفاتهم.

وأما التخلق فهو للخاصة، وهو ما تحصل لهم بعد التعلق المذكور من ظهورهم بالصفات المضافة إلى الحق.

والتحقق فهو مختص بخاصة الخاصة، لأنه كمال الظهور بتلك الصفات، فقد تبين من هذا أن التعلق بالأسماء إنما يراد به مطلق الافتقار إليها، وأن التخلق بها إنما هو الاتصاف بها على طريق العمل والكسب بالنسبة إلى علم المتخلق بها، وأن

التحقق بها لا تعمل به ولا تبعية لعلم أحد غير الله، وذلك موقوف على طهارة مرآة حقيقة الإنسان ومضاهاتها في التبعية لحضرة الحق طهارة وتبعية يقضيان ببقاء ما يقبله الإنسان من الحق على ما هو عليه في نفس الأمر، دون تغيير ولا تبديل.

مرتبة الجمع والوجود

هو التعيين الأول الذي هو اعتبار الذات بحسب وحدتها، وإحاطتها، وجمعها للأسماء والحقائق.

مرتبة أحدية الجمع

هي أحدية الجمع التي عرفت في باب الألف.

مرتبة اضمحلال الرسوم

هو اعتبار اللاتعين، فإنه مرتبة اضمحلال الرسوم والنعوت والأسماء والصفات في أحدية الذات المطلقة تعالت، والحق من هذه الحيثية لا يُعلم ولا يُشهد، ولا يُحاط، ولا يُتناهى، ولا يُنعت، ولا يُوصف، ونهاية العلم والإشارة إليه أنه من حيث هذه المرتبة هو كذلك، أي لا يعلم، ولا يشهد، ولا يتناهى هذا مع أن الذات المطلقة عن التعيين ولواحقه، ولوازمه هي المتعينة بعينها في التعيين الأول، وفيما عداه من التعينات، وإنما بهويتها الكلية الكبرى، موصوفة بالتعين واللاتعين.

مرتبة الجمع بين ثبوت الاعتبارات وسقوطها

يعنون به أول التعينات الذي هو الوحدة التي عرفت أنها التعيين الأول، والذي ينبغي أن تعلمه ههنا هو أن للوحدة اعتبارين أصليين:

أما أحدهما: فهو سقوط جميع الاعتبارات عن الذات، وتسمى الذات أحداً بهذا المعنى، ومتعلقه بطون الذات، وإطلاقها وأزليتها.

أما الاعتبار الثاني: فهو ثبوت الاعتبارات الغير متناهية للذات مع اندراجها فيها كما في الواحد المشهود عندنا من كونه نصف الاثنين، وثلاث الثلاثة، وربع الأربعة وهلم جراً، مع أنه واحد في نفسه لا كثرة فيه.

والذات بهذا الاعتبار تسمى واحداً، ومتعلق هذا الاعتبار الواحد ظهور الذات ووجودها وأبديتها، كما كان متعلق الاعتبار الأحدي بطونها، وأزليتها مع أنه لا مغايرة ولا غيرية بين هذين الاعتبارين في هذا التعيين الأول الذي هو أول رتب الذات، إذ المغايرة والغيرية من أحكام الكثرة، ولا كثرة في هذه المرتبة التي هي حقيقة الوحدة

الحقيقية، لاستحالة اجتماع الوحدة مع الكثرة لتنافيهما، بل هي، أعني الوحدة، منشأ كل واحد وكثرة مفهومة ههنا، متغايرة من غير متغايرة ولا امتياز في أول رتب الذات.

فإذا عرفت هذا عرفت أن الوحدة التي هي أول النسب والتعينات هي عين قابلية الذات لبطونها، ولغيبها ولانتفاء جميع الاعتبارات عنها، ولحكم أزليتها، وهي أيضاً وحدة عين قابلية الذات، وظهور ما تضمنته الاعتبارات المثبتة لعدم تناهيتها حكم أبديتها لنفسها إجمالاً ثم تفصيلاً، فكانت هذه القابلية هي المسماة بمرتبة الجمع بين ثبوت الاعتبارات وسقوطها لأجل ذلك، وهي أيضاً، أعني هذه القابلية، هي الأولى والأصل لكل قابلية وفاعلية أيضاً، ولهذا سميت هذه المرتبة بأصل الأصول كما مر، ثم أن الوحدة لما كانت منشأ الأحدية سميت البرزخ الجامع، ولما كانت هي نفس القابلية الأولى التي نسبة البطون والظهور إليها على السواء كانت هي أول تعين، واعتبار من اعتبارات الذات الأقدس تعالى. تعيناً لا بشرط شيء، وكانت الواحدية الناشئة عنها هي اعتبار الذات بشرط شيء، بل أشياء لا نهاية لها. وقد تقرر أمثال ذلك بعبارة مختلفة في المواضع التي تدعو الأسماء المعبرة عليه إلى إثباته فيها من أبواب هذا الكتاب.

مرتبة الخلافة الكبرى

يعني بها مرتبة الإنسان المستوعب في كل عضو وزمان لجميع الحقائق والصفات الإلهية المنسوبة إلى الحق، والكونية المنسوبة إلى الخلق بلوازمها وأحكامها المتصلة ببرزخ الجامع بين الغيب - الذات الإلهي الإطلاقي - وأحكام الوجدانية الوجودية، وبين الحقائق والخواص الكونية وأحكامها الإمكانية على سبيل الحيطه، فصاحب هذه المرتبة هو صاحب الكمال الذي يسند إليه مرتبة الخلافة الكبرى الوجدانية التي إنما يثبت الشرف والرفعة والكمال بالقرب منها، وكذا الخسة والاتضاع، إنما يكون لمن حرم الخطوة بجنابها.

مراتب الكنايات والضمائر

معناه الكنايات والضمائر، هي التي مثل قولك: «هو» المعبر عنه بالهوية، و«أنا» المعبر عنه بالأنانية، و«أنت» المعبر عنه بالإثنية، وكما يعبر عن كل منهما بالإنية وكاف الخطاب، وغير ذلك من الكنايات والضمائر، إنما هي اعتبارات تلحق الوجود وتطلق عليه بحسب تعيناته في المراتب والمواطن كما تقدم من كون الإنية تلحق الذات من حيث مرتبتها الذاتية، وأن التاء تلحقها من حيث التعين والتعدد وغير ذلك مما هو مذكور من باقي الضمائر في أبوابها من هذا الكتاب.

مراتب شهود الفعل

يعني به اعتبار الفعل بحسب إسناده إلى الحق أو إلى الخلق، أو إلى الخلق بالكسب، وإلى الحق بالخلق.

مرتبة شهود المتوسطين بكيفية صدور الأفعال

يعني به ذوق المتوسطين من المتحققين، وهو أن مقتضى ذوقهم أنه لا تأثير للأسباب والوسائط في الفعل، بل هي معدات واحد، وأنه أثر الحق لا أثر فيه لسواه من حيث ذات الفعل يكتسب من المحال المؤثرة تعدداً، ويتبع ذلك التعدد كيفيات نافعة لتلك المحال التي اكتسبت التعدد أو كيفيات ضارة لها عاجلاً أو آجلاً بأن يتعدى ذلك النفع أو الضرر إلى روح الإنسان أو بدنه أو المجموع.

مرتبة شهود الخاصة لصدور الأفعال

يعني به ذوق هو أعلى وأكشف مما مرّ، وذلك لأن ذوقهم يقتضي أن الفعل الوجداني وإن كان إلهياً ومطلقاً في الأصل، غير أن تعيينه بالتأثير أو التأثير إنما يكون بحسب المراتب التي يحصل فيها جملة من أحكام الوجوب والإمكان، في قابل لها وجامع لجميعها، فإن ظهرت الغلبة لأحكام الوجوب على أحكام الإمكان وصف الفعل بعد تقيده وقبوله التعدد بأنه طاعة وفعل مرضي جميل، وإن غلبت أحكام الإمكان، وتضاعف خواص الوسائط سمي من حيث تقيده بتلك الجهة، وتكيفه بتلك الكيفيات معصية وفعالاً قبيحاً وغير مرضي، ونحو ذلك.

مرتبة شهود خاصة الخاصة لصدور الأفعال

يعني به ذوق هو أعلى وأحق، لأن شهودهم لحقائق الأسباب والشرائط، وهو أن كل سبب وشرط وواسطة ليس هو شيئاً، غير تعين من تعيينات الحق تعالى، وأن فعله الوجداني يعود إليه من حيثية كل تعين بحسب الأمر المقتضى للتعين كان ما كان، وأن المضاف إليه ذلك الفعل ظاهر إنما يتصل إليه حكم ذلك الفعل على مقدار شهوده ومعرفته، واعتباره لنسبته إلى الفعل الأصلي واحدية التصرف والمتصرف، وانصبغ أفعاله بحكم الوجوب، وسر سبق العلم وموجبه ومقتضاه ونصف ذلك وبعده.

مرتبة الصفات

بحسب الانضياف إلى المظهر أو الظاهر أو إليهما، يعني بذلك أن الصفات المنسوبة إلى الموصوف بها تارة تنسب إليه باعتبار أنها صفات الحق الظاهر في

المظاهر، وتارة باعتبار كونها صفات للمظهر، وتارة باعتبار الظاهر والمظهر معاً، وبهذا التقسيم صارت المراتب الصفاتية منحصرة في هذه الثلاثة.

مرتبة ما ينضاف من الصفات إلى المظهر فقط

يشيرون بذلك إلى الصفات التي تنضاف إلى الموصوف بها، وتطلق عليه باعتبار مظهره فقط، فهي في الحقيقة وإن أطلقت على الظاهر، فإنما هي صفة المظهر فحسب لا الظاهر فيه، وتقرير ذلك هو: أن تعلم أن الأوصاف الذاتية للشيء لا يصح توقفها على وجود مظهره، ولا على الارتباط به، لأن ما يتوقف على المظهر وعلى الارتباط به لا يكون للذات لذاتها، بل بحسب مظهرها، ولأن تلك الصفات يمكن الخلو عنها عند عدم الارتباط، فيصير الذاتي غير ذاتي وذلك محال. فصار مثل هذه الصفات، أعني التي يتوقف وجودها على المظهر إنما هي صفة له، وإن أطلقت على الظاهر به، مثال ذلك ما يطلقه الإنسان على إنسانيته فيقول: أنا هنا وهناك وفي البيت والسوق، وغير ذلك، فإن مثل هذه الأوصاف وإن أضافها إلى نفسه، فإنما ذلك لها باعتبار مظهرها الذي هو هيكلها وارتباطها به، لاستحالة لحوق ذلك للحقيقة المجردة باعتبار ذاتها فهكذا فافهم ما وقعت الإشارة إليه في الصحيح من قوله ﷺ حكاية عن ربه: «مرضت فلم تعدني» إذ كان المرض لا يصح عليه تعالى ولا يليق بجلال قدسه.

فهكذا ما ورد من تحييز الأرواح الملكية مثل كون جبريل وميكائيل عليهما السلام يبيكان ويحملان السلاح، وكذا الملائكة الذين أمد الله بهم رسوله، كما أخبر تعالى في كتابه العزيز بقوله تعالى: ﴿إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَنْ يَكْفِيَكُمْ أَنْ يُمَدَّكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلَاثَةِ آلْفٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُزَلِّينَ﴾ [آل عمران: الآية ١٢٤] الآية.

فإن البكاء والتحييز على جبريل عليه السلام في جزء يسير من الأرض لحجرة عائشة رضي الله عنها، وغيرها من البقاع مما وقع الاتفاق بين المحققين على أن ذلك، أعني البكاء والتحييز لا يصح على الأرواح المفارقة مع وجوب الاعتراف عند جميع المؤمنين بأن الأمر كما أخبروا به من ذلك، كما يشاهد أهل الكشف من كون الداخل إلى حجرة عائشة رضي الله عنها والجالس عند رسول الله ﷺ لاصقاً ركبتيه إلى ركبتيه إنما هو جبريل عليه السلام حقيقة، وكذا لا يشك فيما أخبر الله تعالى به من كونه أمد نبيه ﷺ بثلاثة آلاف من الملائكة حتى شاهد كل من كان حاضراً مع رسول الله ﷺ.

مرتبة ما ينضاف من الصفات إلى الظاهر بحسب اقترانه بالمظهر

هي الصفات التي تنضاف إلى الظاهر في المظهر من حيث اقترانه بمظهره وتعلقه به، وذلك كما في الصفات المنسوبة إلى روح الإنسان مثلاً كالسمع والبصر والكلام والتعقل والتدبر، وغير ذلك.

فإن هذه الأشياء وأمثالها إنما تصح إضافتها إلى النفس من حيث التعلقات، لا من حيث صرافة بساطتها، فإن من تلك الحثيثة لا صفات لها، بل صفتها عين ذاتها دون تعدد واختلاف.

مرتبة ما ينضاف من الصفات إلى الظاهر فقط

يعني بذلك الأوصاف التي إذا نُسبت إلى المظهر، فإنما ذلك من حيث الظاهر فحسب، فإنه كما كان المرض والجوع وما أشبه ذلك من الأوصاف المضافة إلى ما لا يليق به ذلك وما يشبهه من البكاء والتحيز، كما في حق الحق والأرواح الملكية، إنما هو في الحقيقة أوصاف للمظهر لا للظاهر الذي يستحيل على حقيقته مثل هذه الأوصاف. وكذا ما أضيف إلى المظهر، من الأوصاف التي لا تقتضيهما نشأته، مما تقتضيه حقيقة الحق والأرواح الملكية، فإنما هي في الحقيقة للظاهر لاستحالة اتصافه بذلك، كما تقول: لست في داخل العالم ولا في خارجه، وإنه لا أين لي.

كما قال الشيخ^(١) رضي الله عنه:

فَلَا أَيْنَ يَخْوِينِي وَلَا كَيْفَ حَاصِرِي وَلَا فِي هَيْوَلِي الْكُلُّ تُوجَدُ صُورَتِي

إذ كانت حقيقة صورته المعنوية غير صورته المنطبعة في المادة، وكذا قول القائل: «أنا للكل في الحقيقة كل».

فإنك قد عرفت غير مرة أن إطلاق مثل هذه الألفاظ، إنما يراد بها الظاهر في المظهر، وكذلك قول القائل: «سبحاني»، وأمثال ذلك، وكل ذلك باعتبار السر الذي عرفت أنه حصة العبد من الحق في قولهم: «ما عرف الله إلا الله، ولا أحب الله إلا الله تعالى»، وأمثال ذلك.

مراتب رؤية الحق

يعنون بذلك أن الموجودات بأسرها لما كانت مظاهر الحق تعالى، ومنازل تدليه، ومرأى تجليه على تفاوت درجاتها، ومراتب تعييناتها انقسم الناس في شهودهم للحق بحسبها إلى ثلاثة أقسام:

فالعالم المحجوب: انحجبوا بصورة العالم عن رؤية معناه المقيم لها.

وأهل الشهود الحالي: المستهلكون في الله نفوا وجود العالم، ولم يقرّوا بوجود شيء سوى الحق تعالى.

(١) أي الأكبر محيي الدين بن عربي.

وأهل كمال الشهود: شهدوا الحق في مجاله.

فصارت مراتب رؤية الحق بحسب مظاهره منحصرة في هذه المراتب الثلاثة.

مرتبة رؤية المحجوبين

وهم الذين يرون الحق من وراء حجابية حقائق العالم، التي هي مظاهره تعالى، لكن بحسبها لا بحسب الحق، فيظنون أن متعلق علمهم ورؤيتهم إنما هو هذه الحقائق وصورها.

وأن الحق غير مرئي لهم، ولا معلوم إلا علماً حجابياً من كونه مستندهم في وجودهم، وأنه واحد لما يلزم من المفسد إن لو لم يكن كذلك ونحو هذا من أحكام التنزيه اللازمة لهذه المعرفة.

مرتبة رؤية أهل الشهود الحالي المستهلكين

المراد بهؤلاء طائفة أوقفوا في مقابلة المحجوبين، فغلب عليهم إدراك الحق في كل حقيقة، لكن على وجه غلب عليهم فيه الحق تعالى على أمره، فذهلوا عن كون الأشياء مجاله تعالى، وأنه الظاهر فيها، فنفوا الغير ولم يقرؤا بسوى الحق تعالى، الظاهر. وإذا سئلوا عن التعددات المدركة وسببها لم يعرفوا ما هو ولا كيف هو، ولم يستطيعوا جواباً، فكما أن المحجوبين برؤية الحق من وراء حجابية الكون لا يشهدون إلا الخلق ويقرؤن بوجود الحق إيماناً وغيباً لا يشهدون إلا الحق، ويقرؤن بوجود العالم إيماناً وغيباً لكون الله أخبرهم بذلك.

مرتبة شهود الكمل المتمكنين

هم الذين يشهدون الحق ظاهراً من حيث الوجود، ويرون الحقائق كلها مجاله ومظاهر له يستجلي سبحانه من ورائها، إذ الكل ليس إلا شؤون ذاته، وإن كان بينها كثير تفاوت في الحيطه والحكم والنقص المتوهم، والكمال المستوعب، فهؤلاء هم الذين شهدوا الحق، حق الشهود، وعرفوه حق المعرفة، فهم يشهدون الحق على اختلاف تجليه، ولا تحجبهم كثرة الصور عن وحدة المتجلي فيها، فأهل الكمال لا ينفون العالم على نحو ما ينفيه أهل الشهود الحالي المستهلكون، ولا يثبتونه على نحو ما يثبته أهل الحجاب مع اعترافهم بالحق تعالى وبالعالم، وتمييزهم بين الحق وما سواه، بحيث يرون أن الوجود عين واحدة، العالم تعييناتها.

مرتبة الإحسان الحكمية

سميت بذلك لما بين الإحسان في هذه المرتبة وبين الحكمة من الاتحاد

والاشتراك، وذلك من جهة أن مقتضى الإحسان فعل ما ينبغي لما ينبغي كما ينبغي، ومقتضى الحكمة هو وضع الشيء في موضعه على الوجه الأوفق. وضبط الحكيم نفسه، ومن يقدر على ضبطه عن التصرفات الغير المرضية، والأقوال الغير مفيدة، والآراء والتصرفات الفاسدة، ويدخل في هذه المرتبة الإحسانية جميع النصائح الإيمانية العلمية منها والعملية.

مرتبة الإحسان الإيمانية

هي مرتبة من يستحضر الحق تعالى على نحو ما وصف به نفسه في كتبه وعلى السنة رسله دون مزج شيء من التأويلات السخيفة بمجرد الاستبعاد، وقصور الإدراك لضعف العقل من جهة نظره وفكره عن معرفة مراد الله من إخباراته وجنوحه إلى الأقيسة وتوهم التشبيه والاشتراك في الصفات، وهذه المرتبة من الإحسان هي التي سأل جبريل عليه السلام عنها النبي ﷺ بقوله: «ما الإحسان؟ فأجابه ﷺ: أن تعبد الله كأنك تراه»^(١).

مرتبة الإحسان الشهودية

هي المختصة بالعبودية على المشاهدة دون حجاب. كما قيل لعلي كرم الله وجهه: «هل رأيت ربك؟ فقال: لست أعبد رباً لم أراه». وإليه الإشارة بقوله ﷺ: «وجعلت قرّة عيني في الصلاة»^(٢)، وبقوله ﷺ: «الصلاة نور»^(٣). ولهذا كان إذا دخل فيها يرى من ورائه، كما يرى من بين يديه.

مرآة الكون

يشيرون به إلى وحدة الوجود العيني من حيث كونه مفاضاً، فإنه هو المرآة لكثرة أحكام الحقائق الكونية، ولكونها إنما تظهر به، أي بشعاع الوجود الوجداني المفاض، فكان هو المرآة لهذا، فلماذا صارت تلك الكثرة المنطبعة في هذه المرآة ظاهرة، ووجه

(١) هذا الحديث سبق تخريجه.

(٢) رواه الحاكم في المستدرک، حديث رقم (٢٦٧٦) [ج ٢ ص ١٧٤]، والنسائي في السنن الكبرى، حديث رقم (٨٨٨٧) [ج ٥ ص ٢٨٠] ورواه غيرهما.

(٣) رواه مسلم، حديث رقم (٢٢٣) [ج ١ ص ٢٠٣] وابن حبان في صحيحه، حديث رقم (٨٤٤) [ج ٣ ص ١٢٣] والترمذي في الجامع الصحيح، حديث رقم (٣٥١٧) [ج ٥ ص ٥٣٥] ورواه غيرهم.

المرأة مخفياً كما ترى في الخارج، أنه متى انطبع في المرأة صورة كان المنطبع ظاهراً ووجه المرأة مخفياً.

مرأة الوجود

يعنون به كثرة التعينات النسبية المنسوبة إلى الشؤون الباطنية التي صورها الحقائق الكونية، فهي أعني: تلك الشؤون، مرآة لوحدة الوجود العيني الظاهري، لكون وحدة الوجود إنما تتحقق باعتبارها، أعني باعتبار الشؤون النسبية، فكانت هي المرأة لوحدة الوجود العيني الظاهري، فالوحدة فيها ظاهرة، وكثرة الشؤون باطنة، لأنها: أعني الشؤون، هي وجه المرأة، فكانت خافية، والواحدة المنطبعة فيها ظاهرة كما عرفت في حال المرأة في الشاهد، سواء مرآة الحضرتين، أعني الكون والوجود، وإن شئت قلت حضرة الوجود والإمكان. والمراد بذلك الإنسان الحقيقي الكامل، لأنه مع ظهوره بصفة الكثرة هو مظهر الوحدة والعدالة أيضاً.

مرأة الذات والألوهية معاً

هو الإنسان الكامل أيضاً. وقد عرفت ذلك عند الكلام على المحبوب المقصود لعينه، وذلك باعتبار حقيقته التي هي برزخ البرزاخ، وقد تقدم ذكر ذلك.

المسافر

هو الذي توجه بقلبه إلى الله تعالى. ويطلق المسافر على من سافر بفكره في المعقولات، وهو الاعتبار، فعبر من العدو الدنيا إلى العدو القصوى. وقد يراد بالمسافر من هجر أوطانه الطبيعية وملاذه الحيوانية، كما عرفت معناه في باب الغربة، وللأسفار مراتب تقدم ذكره في باب السفر.

المسامرة

خطاب الحق تعالى للعارفين من عالم الأسرار والغيوب: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾﴾ [الشُّعْرَاءُ: الآيتان ١٩٣، ١٩٤] وإنما كنوا عن ذلك بالمسامرة، لأنها في العرف عبارة عن المحادثة ليلاً، وأنشدوا:

يا قَمْرِي لَيْلَةَ الْوَضْلِ إِذَا غَابَ الْقَمَرُ وَيَا سَمِيرِي كُلَّمَا اسْتَحَلَى لِمَخْبُوبِي السَّمَرُ^(١)

(١) لم أعثر على قائل هذا البيت.

مسالك جوامع الأثنية

يعنون بذلك ذكر الحق بأسمائه الذاتية ناشئاً معرفة بها، فإنها بهذا الاعتبار هي المسالك التي يسلك منها إلى الثناء على الحق تعالى بجوامع الأثنية من التحميد الكامل المطلق. والتعظيم والتمجيد اللائق بجنابه الأقدس تعالى، وكيفية هذا السلوك في هذه المسالك هو أنه يجب على من أراد تعظيم الذات الأقدس وتمجيده بما هو عليه من الجمعية والاشتغال على جميع الكمالات أن لا يكون مقيداً له بكمال مخصوص وشرف معين يقتضيه اسم أو وصف معين، لأن ذلك لا يكون حالتئذ ممن قد سلك كمال طريق تعظيمه، وتمام حقيقة تمجيده تعالى، بل إنما يحظى بذلك من علم جميع الأسماء الحسنى والصفات العلى، وأن مسمى جميع الأسماء هو الذات غير مقيد بمعنى ذلك الاسم، فإنه يدل على معاني جميع الأسماء، فهو عين الاسم، ولأجل اشتغاله على معاني جميع الأسماء يصير الذاكر به ذاكرة بكل الأسماء، فمن ذكر الله تعالى باسم من أسمائه أيها كان ممن قد فهم منه، أعني ذلك الاسم حقيقة الاشتغال، وكان مستحضراً ذلك حالة ذكره، فقد مجّد المسمى بذلك الاسم تعالى تمجيداً كاملاً حقيقياً مطلقاً من غير أن يكون قد قيده بمعنى أو صفة دون غيرها، ومثل هذا الذاكر هو الذي قد ذكر الله تعالى بجوامع الأذكار، وأثنى عليه بجوامع الأثنية، ومجّده بما يليق بجنابه المجيد وحمده معترفاً له، بأنه هو الغني الحميد.

مستوى الاسم الأعظم

هو البيت المحرم الذي وسع الحق، وقد عرفته في باب الباء.

مستند المعرفة

يعنون به اعتبار واحدة الذات، لأنها هي حضرة الجمع الذي ليس فيها إلا غيب الذات، وعنهما تنشأ جميع الاعتبارات.

المستهلك

يعني به المنقهر تحت سلطنة التجلي، بحيث يتلاشى كونه الإمكانى الخلقي عندما يفاجئه انفهاق النور الوجودي الحقي، فلا يبقى فيه متسع لغير الحق تعالى فيستهلك عن نفسه فضلاً عن غيره، وهذا هو الفانى الذي مرّ ذكره إلا أن الاستهلاك أشد مراتبه.

المسألة الغامضة

هي مسألة الخلق الجديد الذي عرفت شأنه في باب الخاء.

وذلك أن مسألة الأعيان الثابتة أغمض المسائل كما عرفت من حيث أنها تدل على أنه لا وجود لنا، بل نحن معدومون، ولا شك أن هذا هو أغمض المسائل، وبعده في الغموض المتجدد بتجدد وجودنا مع الأنفاس، مع أنه لا خير عند أكثر الناس من ذلك.

المستريح من العباد

من أطلعه الله على سر القدر الذي عرفته فيما تقدم، فإن المطلع عليه قد عرفت تحققه بكون العلم تابعاً للمعلوم، وأنه واجب الوقوع فيستريح من وجهين: أحدهما: بوقوع الملائم.

وثانيهما: استراحته من انتظار ما يعلم أنه لو قدر لكان، فمثل هذا لا يحزن لفائت، ولا يعترض على واقع.

قال تعالى: ﴿لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ﴾ [الحديد: الآية ٢٣].

قال أنس رضي الله عنه: «ما قال لي رسول الله ﷺ منذ زمان خدمته في شيء فعلته لِمَ فعلته، ولا لشيء لم أفعله لِمَ فعله، وإنما كان ﷺ يقول: لو قُدِّرَ لكان»^(١).

مشروع الأسماء والصفات

هو التعيين الأول التالي للأحدية الذاتية الجامع^٤ للتعينات كلها، المضافة إلى الحق باعتبار واحديته، كما عرفت ذلك فيما مر.

المشاهدة

هي رؤية الحق من غير تهمة. ويطلق على رؤية الأشياء بدلائل التوحيد، ويطلق بإزاء التوحيد، ويطلق بإزاء رؤية الحق في الأشياء، ويطلق بإزاء حقيقة اليقين من غير شك.

وقد يفهم من قولهم في المشاهدة بأنها تطلق بإزاء اليقين. أن اليقين هو الذي يقال له مشاهدة. وقد يفهم منه أن اليقين قد يقارن الشك، وقد لا يقارنه، فعندما يرتفع الشك منه يسمى مشاهدة. وهذا بعيد عما وقع اصطلاحهم عليه في معنى اليقين من كونه عبارة عن اعتقاد أن الشيء كذا، وأنه لا يكون إلا كذا مع امتناع تغييره في نفسه، ووجوب مطابقته للأمر في نفسه، بل إذا اعتبرنا ما فسّر به اليقين صار المفهوم من

(١) رواه ابن حبان في الصحيح، حديث رقم (٧١٧٩) [ج ١٦ ص ١٤٥].

قولهم المشاهدة بأنها حقيقة اليقين من غير شك بأنها هي اليقين نفسه، أو بأن يراد بعدم الشك عدم المنازعة، وبهذا فرّقوا بين اليقين والمشاهدة.

فالمشاهدة هي إدراك بغير منازعة، فهي بهذا التفسير أقوى وأشهر من الإدراك اليقيني، ومثلوا على ذلك اليقين الحاصل بمن خلا بالليل مع الميت في بيت مظلم، فإنه يتيقن بقوته العاقلة كون الميت لا يضر ولا ينفع مع وجود منازعة حاصلة له من قوة أخرى هي الوهمية.

قالوا: وإنما سمي هذا الحصول الذي ارتفعت عنه المنازعة مشاهدة تشبيهاً له بما يشاهد بالعين، فإن سائر الحواس لا تخلص في إدراكها من المنازعة خلوص حاسة البصر، فإنه لا يكاد أن يجامعها منازع فيما تدركه من مرئياتها.

وتطلق المشاهدة بإزاء وجود الحق مع فقدانك.

فالمشاهدة انتهاء: إذ ما بعد الله مرمى لرام.

والمحاضرة ابتداء: لافتقارها إلى البرهان.

والمكاشفة: وسط بينهما.

مشهود الكَمَل

هو التجلي الأول الذي عرفته، وإنما كان هو مشهود الكمل لأنه لا يشهده إلا ذو فراغ تام كامل.

مشارك الفتح

يعني بها الأسماء الكلية والصفات الأصلية، التي هي مفاتيح الغيب، وهي: القائل، والسميع، والبصير، والقادر من جهة أنه أول ما يفتح على السائر أنوار التجليات، ويشرق عليه من أشعة الذات إنما يكون مورد ذلك الفتح والإشراق في مبادئ سيره إلى حضرة أحدية الجمع هذه الأسماء درجة فدرجة، كما عرفت ذلك عند الكلام على البطون السبعة.

مشارك شمس الحقيقة

ويسمى بالمطلع أيضاً، ويعنون بها أعيان مفاتيح الغيب أيضاً لأن نور الذات الأقدس إنما أشرق وطلع شمس حقيقة الهوية وطولع منها.

مشرق القمر

يعني به ظهور الخلق بنور الحق، ويقال: ظهور الحق في عالم الصور. ويقال:

مشرق القمر: الإنسان المتحقق بمظهرية العقل المصور.

مشرق الضمائر

هو أحد النقباء العلماء به، الذين ستعرفهم في باب النون، وهم الذين استخرجوا خبايا النفوس، وكشف الله لهم عن بواطن الأشياء، وهم عبيد الاسم الباطن كما عرفت.

وسمي الشيخ أبو سعيد بن أبي الخير^(١) قدس الله سره، مشرق الضمائر، لكون الله تعالى قد كشفه على بواطن السرائر.

ومن هذا الباب أن الجنيد^(٢) قدس الله سره رأى في المنام إبليس وهو عريان في السوق، فقال: أما تستحي من الناس؟ فقال: هؤلاء ليسوا بناس، إنما الناس قوم في مسجد الشونيزي.

قال الجنيد رحمه الله: وأتيت لأصلي الصبح في الشونيزي، فلما وقع بصري على الفقراء في المسجد سلمت عليهم، فردوا السلام وقالوا: كذوب هو لا تغتر به، ونحن أيضاً لسنا من الناس.

فهذا من باب الإشراق على الضمائر.

المشكاة

يعني بها ما ذكره الله تعالى في آية النور بقوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ﴾ [النور: الآية ٣٥]. فسمى نفسه نوراً، لأن النور لما كان هو الحقيقة الظاهرة لنفسها المظهرة لما سواها، لم يصح إطلاق اسم النور حقيقة على غير الحق تعالى، إذ الوجود بالذات إنما هو لله وللمن سواه به.

ولهذا يفهم ههنا من السماوات والأرض، كل ما علا وسفل على اختلاف أنحاء العلو والسفل المعنوي والصوروي، فهو تعالى نور السماوات المعنوية التي هي الأرواح، والصوروية التي هي الأفلاك، ونور الأرض المعنوية التي هي الأجسام والجسمانيات والصوروية التي مر ذكرها، ومثل نوره الذي لا مثل له في ظهوره كمشكاة هي جسم العالم الظاهر، وصورة الإنسان الكامل، فكل منهما، أعني العالم والإنسان، مشكاة لظهور نور الرحمن، فإن آلات الإنسان التي هي الحواس الظاهرة والباطنة والقوة المميزة العاقلة المضاهي بها لقوى العالم وأنواره الروحانية والجسمانية العلوية

(١) سبقت ترجمته.

(٢) سبقت ترجمته.

منها والسفلية إنما هي أشعة انبعثت عن النور الحق تعالى . وهذه المشكاة فيها مصباح هو الروح الروحاني المسمى بالنفس الحيواني ، فهو لشفافيته في نفسه وقبوله لظهور نور المصباح منه صار مظهراً لأفعال الروح الحيواني بتوسط قبوله لآثاره، وهذه الزجاجية كأنها كوكب دري هو نفس الكل المشبه بعقل الكل ، الذي هو الدرّة البيضاء ، كما عرفت في باب الدال شبهت به لعدم متوسط بينهما . وهذه المشكاة إنما توقد بهذه الأنوار المتقيدة فيها ، والظاهرة بقواها من شجرة هي الذات الأقدس تعالى ، كما عرفت ذلك في باب الشين ، ولهذا وصفها تعالى بالبركة في قوله تعالى : «مباركة» ، وذلك لقدسها ، وكثرة فيضها ، واتساعه ودوامه ، فإن البركة القدس والزيادة والنماء والكثرة والاتساع ، فجعل تعالى ذلك وصفاً للشجرة ، لأنها هي الأصل لكل ذلك ، وإنما كانت زيتونة ، لأنها هي الأصل لمادة جميع الأنوار المعبر عن تلك المادة بالزيت في قوله تعالى : ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾ [النور: الآية ٣٥] .

فالزيت كناية عن مادة النور الإلهي ، وزيت الزيتون هو دهن ثمرها ، وخلاصة صفوته الذي عرفت بأنه الإنسان البالغ ، وكمال قابلية قلبه التقي النقي إلى حد في القرب من حضرات الرب ، وقبوله للفيض منه ، بحيث يكاد أن يكون له ذلك بغير واسطة ملك ولا سبب ، المعبر عن هذا القرب بقوله : ﴿وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾ [النور: الآية ٣٥] أي : ولو لم يصل إليه النور في رقيقة الإمداد الممكنة عنها بالنار ، ولأن نوريته أول نور تعين من إطلاق نور الأنوار .

ولهذا وصف الحق تعالى ما يصل إليه من نور الوحي والإلهام بأنه نور ، هو نور الحضرة الإلهية على نور روحه الروحانية ، التي هي نور روحه تعالى المشار إلى ذلك بقوله تعالى : ﴿يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ﴾ [النور: الآية ٣٥] أي : يهدي الله من يشاء تعريفه بأن رسوله هو نوره المبعوث بنوره تعالى .

وأما من جعل الشجرة كناية عن الإنسان كما عرفت في باب الشجرة ، فإنه ينزل ما جاء في الآية من المشكاة والمصباح والزجاجية وغير ذلك على مراتب الإنسان ، باعتبار تقلباته في أطوار كمالته ، كما يكنى بالمشكاة عن الإنسان عندما يكون عقلاً هيولانياً ، وبالزجاجية عندما يصير عقلاً بالملكة ، فإذا صار عقلاً بالفعل فهو مصباح ، فإذا بلغ كماله الذي باعتباره يكون عقلاً مستفاداً فهو نور على نور ، وقد كنوا أيضاً بالمشكاة عن جسمه ، وبالمصباح عن عقله ، وبالزجاجية عن حاله إلى غير ذلك مما يمكن للعقل أن يحمل عليه معاني ما جاء في هذه الآية من الألفاظ .

المصباح

هو المشار إليه في آية النور كما عرفت ، وهو ما يستصبح به ، أي : يستضاء به

في الظلم حسية كانت أو عقلية أو كشفية، فإن اعتبرت المشكاة بمعنى جسم الكل، كان مصباحها أعظم نور يستضاء به في إدراك المحسوسات وهو نور الشمس كما جاء في تفسير معنى قوله تعالى: ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾ [الرؤم: الآية ٢٧] بأنه الشمس.

وإن اعتبرت المشكاة بمعنى نفس الكل كان مصباحها عقل الكل، وهو القلم الأعلى الذي يستضاء به في إدراك المعقولات. قال تعالى: ﴿عَلَّمَ بِالْقَلَمِ﴾ [العلق: الآية ٤].

وإن اعتبرت المشكاة بمعنى صورة الإنسان وجسمه كان مصباحها روحه الحيوانية المعبر عنها بالقلب التقي النقي المنور بنور العقل والشرع المشتمل عليهما أي القرآن المجيد، المشار إلى نوريته بقوله تعالى: ﴿وَالنُّورِ الَّذِي أَنْزَلْنَا﴾ [التغابن: الآية ٨].

المصيب في نطقه

هو لسان الله كما عرفت ذلك في باب اللام، وهو المتحقق بالاسم القائل ما عرفت ذلك في باب أعلام التخلق والتحقق.

المضاهاة بين الشؤون والحقائق

معناه ترتب الأسماء الإلهية، والحقائق الكونية، بإزاء الشؤون الذاتية من حيث كونها ظلالاً، وصوراً لها، إذ كانت جميع الحقائق الإلهية والكونية شؤوناً ذاتية، هي اعتبارات الوحدة المندرجة فيها في المرتبة الأولى على نحو ما بان وتصورت في المرتبة الثانية مندرجة بعضها في بعض، ومنتشئة بعضها من بعض بصور هذه الحقائق الكلية والجزئية الأصلية منها والفرعية.

المضاهاة بين الحضرات والأكوان

معناه انتساب الحقائق الكونية إلى الحضرات الثلاث التي مر ذكرها، أعني حضرة الوجوب والإمكان، والجمع بينهما.

فإن كل ما كان من الأكوان نسبه إلى حضرة الوجوب أقوى، كانت حقيقة علوية ملكية أو بسيطة فلكية، وكل ما كان من الأكوان نسبه إلى حضرة الإمكان أشد، كان حقيقة سفلية من المولدات وكل ما ينسب إليه الجمعية بينهما، والمضاهاة لبرزخية تلك الجمعية كانت حقيقة إنسانية، ثم إن تلك الحقائق الإنسانية ما كان منها مائلاً إلى طرف الإمكان فهم حقائق الكفار، وما كان منها مائلاً إلى التوسط والجمعية أو إلى الوجوب، فهم حقائق المؤمنين والأولياء الداخلة في دائرة حقيقة النعمة والهداية، وبحسب اختلاف القرب والبعد يشتد القبول لنور الإيمان والهداية ويضعف.

المضايق

هي ما عرفت في باب فتح المضيق عند الكلام على ضيق بطن الأم، ثم ضيق الجهل، ثم ضيق الكفر، والوهم، وغير ذلك.

المطلوب الحقيقي

هو كمال الجلاء والاستجلاء، كما عرفت ذلك غير مرة.

مطلق صور الكون

يعني به جملة صور العالم، وقد عرفت أن ذلك هو ظاهرية الحق كما مر في باب الظاء. وقد يعنون بمطلق الصورة تفصيل الإنسانية الحقيقية كما عرفت في باب ظاهرية الحق.

المطالع

هي المجالي والمظاهر الكلية الستة التي هي مرتبة غيب الغيب، ومرتبة الغيب المطلق، ومرتبة الأرواح والمثال والحس، والمرتبة الجامعة. وقد استقصينا الكلام في بيان ماهيتها ودليل حصرها.

المطالعة

توقيعات الحق للعارفين، ابتدأوا عن سؤال منهم فيما يرجع إلى حوادث الأكوان.

وقد يعني بالمطالعة الاستشراف للمشاهدة عند مبادئ بروقها.

المطلع

تارة يعني به النظر إلى عالم الكون إذا كان النظر إليه إنما ينظر بعين الحق. وتارة يراد بالمطلع: الصعود من رؤية الفعل إلى رؤية الفاعل، ومن رؤية الأثر إلى رؤية المؤثر، ومن رؤية الغير إلى رؤية العين، وتارة يعني بالمطلع: المصعد الذي ينتهي إليه الأفهام، وإليه الإشارة بقوله ﷺ: «ما نزل من القرآن آية إلا ولها ظهر وبطن، ولكل حرف حد ومطلع»^(١).

(١) رواه الصنعاني في مصنف عبد الرزاق، حديث رقم (٥٩٦٥) [ج ٣ ص ٣٥٨]، ولفظه: عن الحسن قال: لا تتوسدوا القرآن، فوالذي نفسي بيده أشد تفصيلاً من الإبل المعقلة، أو قال المعقولة: إلى عطنها، والذي نفسي بيده ما منه آية إلا ولها ظهر وبطن وما فيه حرف إلا وله حد ولكل حد مطلع.

والمطلع: المصعد الذي يحصل الترقى إليه بحسب صفاء الأفهام، ورتب أهل المعرفة والإلهام بحسب نصيبهم من القرب إلى حضرة القريب العلام. فإن الله يمنح لكل قلب من الفهم في كلامه على قدر صفائه، وقربه من حضرته تعالى. فيرفع له علم في العلم طلع منه لصفاء الفهم على دقيق المعنى وغامض السر.

وقالوا: المطلع: الترقى من سماع الكلام إلى شهود المتكلم.

وبالاطلاع عند كل آية على شهود المتكلم بها تتحدد التجليات عند تلاوة الآيات، وهو المعنى بقول جعفر الصادق رضي الله عنه: «لقد تجلى الله لعباده في كلامه، ولكن لا يبصرون».

وكان رضي الله عنه في الصلاة فخر مغشياً عليه، فسئل عن ذلك، فقال: «ما زلت أردد الآية حتى سمعتها من المتكلم جل شأنه».

قال الشهاب السهروردي قدس الله سره في كتابه المسمى بعوارف المعارف: «وكان لسان جعفر الصادق كشجرة موسى، أسمع الله منها خطابه: «بأنى أنا الله»، وهذا شأن من كان الحق سمعه وبصره ولسانه، كما جاء في الحديث.

وهو شأن من اتحدت مداركه حتى صار سمعه بصره، وبصره سمعه، ويده لسانه، كما عرفت في باب توحيد القوى والمدارك.

واعلم أن هذا المقام المسمى بالمطلع يختلف الترجمة عنه، فتسميته بلسان مقام النبوة: المطلع، كما عرفته من الحديث، وفهمت معناه.

ويسمى بلسان القرآن: الأعراف، الذي أخبر الله تعالى أن رجاله يُعرفون كلاً بسيماهم، وهذا من خاصية الاستشراق على الأطراف، فيكون المراد بالمطلع بهذا الاعتبار: الانتهاء في معرفة الأشياء إلى الغاية التي توجب لصاحبها الاستشراق على ما ورائها، واسمه، واصطلاحه في لسان أهل الله؛ الموقف الذي هو منتهى كل مقام، والمستشرف منه على المقام المستقبل واسمه ولسانه في ذوق مقام الكمال برزخ.

المطلع

بتخفيف الطاء، يعني به حضرة الجمال التي عرفتها، أو حضرة الجلال التي مر ذكرها، أو الحضرة الجامعة بينهما كما عرفت بأنها المسماة بحضرة الكمال، كما أشار سيدي عمر إلى معاني هذه الحضرات في أبيات هي هذه:

وَمَطْلَعُ أَنْوَارٍ بَطَّلَعَتِكَ الَّتِي لِبَهْجَتِهَا كُلُّ الْبُدُورِ اسْتَسْرَتِ
وَوَضْفُ كَمَالٍ فِيكَ أَحْسَنُ صُورَةٍ وَأَقْوَمَهَا فِي الْخَلْقِ مِنْهُ اسْتَمَدَّتِ
وَنَعْتُ جَلَالٍ مِنْكَ يَغْرُبُ دُونَهُ عَذَابِي وَتَخْلُو عِنْدَهُ لِي قَتَلْتِي

وَسِرُّ جَمَالِ عَنكَ كُلُّ مَلَاخَةٍ بِهِ ظَهَرَتْ فِي الْعَالَمِينَ وَتَمَّتِ
وَحُسْنٍ بِهِ تُسَبِّحُ النُّهَى دَلَّنِي عَلَى هَوَى حَسُنْتَ فِيهِ لِعِزِّكَ ذَلَّتِي
وَمَعْنَى وَرَاءَ الْحُسْنِ فِيكَ شَهْدَتُهُ بِهِ دَقَّ عَن إِذْرَاكِ عَيْنِ بَصِيرَتِي
لَأَنْتِ مَنِّي قَلْبِي، وَغَايَةَ مَطْلَبِي وَأَقْصَى مُرَادِي وَاخْتِيَارِي وَخَيْرَتِي^(١)

وتارة يعنى بالمطلع: موضوع طلوع شمس الحقيقة بأسمائها الذاتية وبمفتاح، أي: مراتب تعيناتها، كمرتبة الغيب المغيب.

وتارة يعنى بها موضع طلوعها في أقصى مراتب الظهور، الذي هو عالم الشهادة، المسمى بعالم الأجسام، وعالم الحسن، كما عرفت.

فأما طلوع هذه المفاتيح والأسماء الذاتية في المرتبة الأولى التي هي مرتبة الغيب المغيب، فهو اجتلاء التجلي الذاتي الأحدي الجمعي في منصبه ومجلاه الذي هو عين القابلية والبرزخية الكبرى في المرتبة الأولى كما عرفت كل ذلك.

وأما طلوعها وظهورها في عالم الشهادة المحسوس، فهو ظهورها في المجلى إلى أن ظهرت هذه الحقيقة البرزخية في عالم الشهادة بصورتها التي هي الصورة العنصرية المحمدية القابلة بقابلية قلبها التقى النقي المطهر لمظهرية تلك البرزخية الكبرى.

وأما المطلع الثالث فهو صورة تلك الحقيقة التي هي قابلية قلب هذه الصورة المحمدية التي هي مظهرها في عالم الشهادة.

مطلع الشمس

هو ما عرفته في الكلام على المطلع من أنهم تارة يشيرون بذلك إلى طلوع شمس الحقيقة بأسمائها الذاتية في أول رتبها.

وتارة يعنى بذلك ظهورها في أقصى مراتب الظهور الذي هو عالم الأجسام.

وتارة يعنى بمطلع الشمس: الإنسان الكامل.

وتارة يعنى به: ظهور الحق بالخلق كيف كان.

مظهر الإله

هو الإنسان الكامل كما عرفت ذلك في باب الصورة من كونه هو ظلاً وصورة

(١) ديوان ابن الفارض، الثانية، الأبيات من (٧٠-٧٦).

للحضرة الإلهية التي هي حضرة المعاني، والتعين الثاني، كما أن الإنسان الأكمل هو مظهر التعين الأول.

المظهر الجامع

هو الإنسان الكامل الحقيقي، سمي بذلك لكون شهود الحق تعالى، لكامل الأسماء الذي عرفته، إنما يكون في هذا الإنسان الكامل الحقيقي الجامع لجميع المظاهر.

مظهر حقيقة الجمع

هو المظهر الجامع، وهو المطلع الذي مر ذكره بأنه قابلية قلب محمد ﷺ لظهور التجلي الأول فيه بالأصالة، ولورثته بالتبعية.

مظهر الأحدية الجمعية

هو الحقيقة الأحدية، لأن حضرة الأحدية ليس وراءها إلا الغيب، فلهذا اختص نبينا ﷺ بمظهريتها لأنه لا يعلوه مظهر.

مظهر غاية الحضرات، وأنهى النهايات

هو الحقيقة المحمدية لما عرفت، من كونه ﷺ مظهر الأحدية، وأنهى النهايات، وغاية الغايات، إذ ليس فوقها إلا الغيب المطلق.

مظهر قاب قوسين

هو مظهر حقيقة الجمع التي مر ذكرها لتحققه بجمعية مظهريته بين حضرة الوجوب بما تشتمل عليه من الأسماء الإلهية الفعلية، وحضرة الإمكان بما تشتمل عليه من الحقائق الكونية الانفعالية، وصاحب هذا المقام هو الإنسان الكامل، وأما الأكمل فمظهر مقام أو أدنى.

مظهر حضرة أو أدنى

ويقال: مظهر مقام أو أدنى الذي هو أحدية الجمع، وقد عرفت اختصاص نبينا ﷺ بالمظهرية لهذا المقام.

مظهر حضرة النهايات

هو أيضاً نبينا ﷺ لأنه مظهر مقام أو أدنى، وقد عرفت أنه المعني بغاية الغايات، ونهاية النهايات.

معاني أصول الأسماء

ويقال: باطن أصول الأسماء، وهي مفاتيح الغيب كما علمت في باب الباء، وكما سيأتي عند الكلام على المفاتيح.

معينات الأسماء

يعنون بها الأعيان الثابتة، فإنها هي التعينات للحق، أسماؤه وصفاته المضافة إليه، لأن الحق من حيث هو هو لا اسم له، وهذا معنى قول الشيخ^(١) في كتاب «الفصوص»^(١): «نحن جعلناه بمألوهيتنا إلهاً، إذ لولا المخلوق لما سمي تعالى خالقاً ولولا المرزوق لما سمي رازقاً، وعلى هذا في باقي الأسماء».

المعاملات

يشيرون بها إلى القسم الثالث من الأقسام العشرة، التي عرفتها أنها ذات المنازل المائة التي ينزلها السائرون إلى الحق تعالى، وأن كل قسم منها يشتمل على عشرة منازل، فمنازل هذا القسم المسمى بالمعاملات هي هذه العشرة، وهي: الرعاية، والمراقبة، والحرمة، والإخلاص، والتهذيب، والاستقامة، والتوكل، والتفويض، والثقة، والتسليم.

وسميت هذه المنازل بالمعاملات، لأن العبد لا تصح له المعاملة للحق إلا بأن يتحقق بهذه المقامات، فإن المعاملة عند الطائفة: عبارة عن توجه النفس الإنساني إلى باطنها الذي هو الروح الرحماني، والسر الرباني، واستمدادها منهما ما تزيل به الحجب عنها ليحصل لها قبول المدد في مقابلة إزالة كل حجاب. وهذا إنما يصح لعبد يملك ناصية أهم قسم الأبواب وملاكها، وهي الثلاثة التي عرفتها في باب الألف عند الكلام على الأبواب، بأن أهمها الزهد ثم الورع ثم الحزن.

فمن يملك ناصية هذه الثلاثة استحق أن يصير من أهل المعاملات، إعطاء لحظوظها، وأخذاً لحقوقها، فالسالك إذا انتقل من قسم البدايات إلى قسم الأبواب، ثم شرع في السلوك في هذا القسم الثالث الذي هو قسم المعاملات، فأهم ما عليه أن يتحقق بأهم مقامات هذا القسم، وأهمه وهو الإخلاص.

إذ لا تصح المعاملة بدونه، ثم المراقبة، ثم التفويض كما هو مذكور في أبوابه بما يندرج فيها من باقي المقامات.

(١) كتاب فصوص الحكم للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي.

معالم أعلام الصفات

هي اللسان والعين والأذن واليد، سميت بالمعالم من جهة كونها محل ظهور أعلام الصفات التي عرفت بها هي أصول الصفات. فإن المعالم جمع مَعْلَم. وهو ما يستدل به على الطريق الموصلة إلى المقصود معنويًا كان ذلك الطريق كالدين والشريعة والطريقة وغير ذلك من العلوم، أو صورياً كالسبيل في البر والبحر، فلما كانت هذه الأعضاء هي أظهر المحال لظهور الأعلام التي عرفت بها في باب الألف صارت هذه الأعضاء لأجل ذلك هي معالمها.

معالم أعلام الصور

هي أعلام الصفات على ما عرفت.

المعلم الأول

هو أول مظهر ظهرت فيه صفة التعليم، وهو آدم عليه السلام، كما أخبر تعالى عن ذلك بقوله: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: الآية ٣١]، وقوله تعالى: ﴿قَالَ يَكَادُمْ أَنْبِتُهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ﴾ [البقرة: الآية ٣٣] وكان آدم عليه السلام هو أول عالم أمره الله تعالى بالتعليم.

معلم الملك

هو آدم عليه السلام، كما أخبر بقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ﴾ [البقرة: الآية ٣٣].

المعرفة

في اصطلاح الطائفة: عبارة عن إحاطة العبد بعينه، وإدراك ما له وما عليه. وقال الجنيد: أن تعرف ما لك وما له.

والمعرفة أول المنازل العشرة التي يشتمل عليها قسم نهاية منازل السائرين إلى الله، كما سيأتي في باب النون.

المعرفة الحقيقية

هي المشار إليها بقوله ﷺ: «من عرف نفسه عرف ربه»^(١).

(١) هذا الحديث سبق تخريجه.

فالمعرفة الحقيقية هي المعرفة الجامعة بين معرفة النفس ومعرفة الرب مترتبة على المحبة الذاتية من المقام الأحدي الجمعي، الذي هو غاية الغايات، ونهاية النهايات، وذلك بإيفاء مقام الإسلام حقه، ثم مقام الإيمان، ثم مقام الإحسان، كما سيأتي.

المعرفة العيانية

هي ما يحصل من الشهود لمن فجأه الحق بتجلُّ غير مضبوط ولا مكيف، بحيث يستلزم ذلك الشهود، وتلك المعاينة معرفة لم ترد على حال معين، وكان من شأن تلك المعرفة معرفته سبحانه أنه بكل وصف موصوف، وأن له ظاهرية جميع الصور والحروف جمعاً وفرادى، وتكثراً وتوحداً يقبل بالذات من كل حال كل حكم ويظهر بكل اسم، ويتسمى من حيث كل شأن من شؤونه التي لا تتناهى بكل اسم لا ينحصر في عرفان ونكرة، ولا يتنزه من حيث ذاته عن أمر نسبة التركيب إليه كالبساطة، والإطلاق والتقييد والإحاطة، وحدته وحدة وكثرة جامعة بين ما يباين، ويوافق وينافر ويخالف.

المعاينة

ظهور عين العين، وهي أعلا من المشاهدة والمكاشفة، كما سيأتي في باب المكاشفة.

المعراج

هو منتهى سير المقربين، الذي هو عروجهم كما عرفت ذلك في باب العروج.

المعارج

جمع معراج، إذ كان لكل عارج وعروج مقام يقف عنده هو معراجه.

مغرب الشمس

استتار العين بتعيناتها. ويقال: استتار الحقيقة بملابسها. ويقال: بطون الذات في مظاهرها. ويقال: بطون الحق في الخلق. ويقال: اشتباه الحق بالباطل.

المعاليق

هي المضايق التي مر ذكرها.

مفاتيح الغيب

هي معاني أصول الأسماء، وقيل: هي مواطن أصول أئمة الأسماء التي هي عين التجلي الأول.

ولهذا قال تعالى: ﴿لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾ [الأنعام: الآية ٥٩].

كما عرفت ذلك من حال التجلي الأول، وعرفت أنها، أعني مفاتيح الغيب، هي الأسماء الأول الذاتية التي لا يلماها إلا هو، وعرفت أن مفاتيح الغيب هي أصول الأسماء والصفات باعتبار تعيينها في البطن السابع، الذي هو أبطن كل باطن وبطون.

مفتاح سر القدر

يعنون به اختلاف استعدادات الممكنات الموجبة لشرف بعضها على البعض حتى صار منها ما هو تام القبول أو ناقصه، وما هو موصوف بالسعادة أو الشقاء، وأن ذلك لم يوجبه الحق تعالى من حيث هو، إنما ذلك منها لا سواها بما هي عليه من اختلاف القبول بالكمال والنقص. وفي ذلك إيضاح الحجة للحق على القوابل الناقصة والموصوفة بالشقاء.

فإن الذي للحق إنما هو إظهارها بالتجلي الوجودي على نحو ما علمها، فهذا هو مفتاح سر القدر، الذي سبق القول فيه في باب السين.

المفاتيح الأولى

هي مفاتيح الغيب، وسميت بالأول باعتبار كينونيتها في وحدانية الحق، ونظير ذلك التصور النفساني قبل تعيينات صور ما يعلمه الإنسان، ولهذا سميت المفاتيح الأولى بالحروف الأصلية، وقد عرفت تمام القول فيها في باب الحروف.

مُفْرَجُ الْأَخْزَانِ

ويقال: مفرج الكروب، وهو الإيمان بالقدر، كما عرفت ذلك في باب أعظم الناس راحة، فإن من أيقن بأن كل مقدور كائن لم يحزن لفقدان محبوب أو وجدان مكروه، بل ولا يصح منه أن يريد شيئاً إلا ما كان واقعاً، لأنه تحصيل الحاصل ولا غيره، لأنه محال لعلمه بأنه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، بل ما حزن من حزن إلا لذهوله عن القضاء والقدر، كما قيل:

مَهْمَا جَهِلْتَ فَقَدْ عَلِمْتَ بِأَنَّهُ قُضِيَ الْقَضَاءُ فَلَيْسَ عَنْهُ مُحَيِّصٌ^(١)

(١) لم أعثر على قائل هذا البيت ولعله المصنف.

وإذا استحضر هذا زال حزنه حتى إن حزن لأجل نسيانه لهذا، فإنه إذا استحضر بأن نسيانه أيضاً من سبق القدر زال حزنه على نسيانه أيضاً. قال تعالى: ﴿لَكَيْلًا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ﴾ [الحديد: الآية ٢٣].

مُفْرَجُ الْكُرُوبِ

هو مفرج الأحزان على الوجه الذي عرفت.

المفيق

من بلغ أعلى المقامات، وقد عرفته في باب صحو المفيق.

المفيض

هو من أسماء النبي ﷺ.

قال الشيخ أبو مدين^(١) قدس الله سره: «وذلك لأن النفوس قبل إفاضة التوفيق للهداية من الحق بواسطة ﷺ كانت بيوتاً مظلمة، وأقطاراً سوداء مدلهمة، فلما غشيها نور هذا المفيض ﷺ أضاءت وأشرقت كما تضيء الأقطار وتشرق إذا غشيها نور الشمس.

المقصود من الوجود

هو الإنسان الكامل، وهو العين المقصودة كما عرفت ذلك في باب العين.

المقام

عبارة عن استيفاء حقوق المراسم على التمام. ولهذا صار من شروطهم أنه لا يصح منه أن يكون متوكلاً، ومن لا توكل له لا يصح له مقام التسليم، وهكذا، فمن لا توبة له فإنه لا يصح أن يكون من أهل الإنابة، ومن لا تورع له لا يصح منه الزهد. وسميت هذه وما سواها بالمقامات لإقامة النفس في كل واحد منها لتحقيق ما هو تحت حيطتها المبنى.

وبظهورها على النفس المسماة أحوالاً لتحولها.

مقام الإسلام

هو إقامة النفس على الأخذ في السير، والرجوع من مقام أحكام العادات،

(١) سبقت ترجمته.

وملازمة طلب الحفظ والشهوات والإرادات للأمور الزائلة الفانية، الطبيعية الحيوانية. وذلك بالملازمة على ما ورد من الأوامر والنواهي الإلهية في جميع الحركات والسكنات قولاً وفعلاً.

فما دام العبد آخذاً في السير، فهو في مقام الإسلام.

مقام الإيمان

هو دخول النفس من حيث باطنها في الغربة بالانفصال عن مقارها الحيوانية، ومقام مألوفاتها الشهوانية، ووطن ظهورها بصور كثرتها وانحرافات الجسمانية والشيطانية والاتصال بحضرة باطنها، وأحكام عدالته ووحدته، وما دام العبد كذلك فهو في الإيمان.

مقام الإحسان

هو حصول النفس من حيث سرها على المشاهدة الجاذبة إلى عين التوحيد بطريق الفناء أحكام التقيد والحجب الطارئة بالنزول والتلبس بأحكام المراتب، ونفض آثار غبار خلقيتها عن أزيال حقيقتها، وذلك هو مقام الإحسان.

المقام الجامع لجميع الحقائق

هو مقام الإحسان، وقد عرفت ذلك بكميته في باب الإحسان.

مقام التحقق بمعرفة الربوبية والعبودية

هو مقام الإحسان أيضاً كما عرفت ذلك في باب الإحسان.

مقام المتوسطين

يعنى به مقام المتوسطين بين مقام الإرادة والنهاية، وهذا هو مقام التوسط بين شهود أهل البداية في الإرادة، وأهل النهاية في البلوغ إلى أنهى نهايات الوصول، ويسمى شهود المتوسطين، وقد عرفته في باب الشين.

مقام المراد

هو ما فهمته عند الكلام على المراد.

مقام الإمامة العرفانية

هو مقام إمام العارفين، الذي عرفته في باب الإمامة.

مقام الإمامة الكمالية

هو مقام صاحب الإمامة الكمالية الجماعة للكمال في العلم والعمل، وهو إمام المتقين كما عرفت في باب الإمامة.

مقام الرضا

هو إنابة الخاصة، كما مر ذكره في باب الإنابة، وهو أن لا يجد العبد في قلبه إرادة لوقوع شيء قبل وقوعه، ولا كراهة لما وقع لئلا يكون ممن أحب تقديم ما أراد الله تأخير، أو تأخير ما أراد الله تقديمه، فهذا هو مقام الرضا المشار إليه في الدعاء بقوله ﷺ: «اللهم ارضنا بقضائك وقدرك، حتى لا نحب تقديم ما أخرت، ولا تأخير ما عجلت».

مقام الجمع

هو اعتبار الذات بحسب واحديتها المحيطة بجميع الأسماء والحقائق. وهذا المقام هو المسمى بمرتبة الجمع والوجود كما مر.

مقام البقاء بعد الفناء

هو رتبة المعرفة التي عرفت في الرتب من كونها هي المغيبة بقوله تعالى: «فبي يسمع وبي يبصر»^(١).

فإذا صار العبد من أهل الرتبة؛ الذين يسمعون بالحق ويبصرون به لا بأنفسهم، سمي مقامه بمقام البقاء بعد الفناء.

وإنما سمي بذلك لكون العبد إنما يتحقق به بعد أن يفنى عن وجوده بنفسه، وعن بقائه بها. ويبقى بوجود ربه، فلهذا قال تعالى: «فبي يسمع وبي يبصر»^(٢)...

مقام التوحيد الأعلى

هو التجلي الذاتي، وهو التعيين الأول، وهو الوحدة الحقيقية، كما عرفت ذلك في باب أصل أصول المعارف.

(١) هذا الحديث سبق تخريجه.

(٢) هذا الحديث سبق تخريجه.

مقام الأعراف

هو الذي عرفته في باب الأعراف.

مقام الاستشراف

هو مقام الأعراف الذي قد عرفته بأنه مقام الاستشراف على الأطراف.

مقام تعانق الأطراف

هو مجمع الأوصاف، وإطلاق الهوية كما عرفت ذلك في باب تعانق الأطراف ومجمع الأوصاف.

مقام مجمع الأضداد

هو مقام تعانق الأطراف كما عرفت.

مقام نفي التفرقة وإثباتها

قد عرفته في باب أعلى مراتب التوحيد.

مقام المنتهى

هو التجلي الجمعي كما مر في بابه.

مقام المنتهي

هو مقام التلبيس الذي يشهد به الحق بمنزهاً عن المظهر حالة شهوده فيه كما عرفت ذلك في باب التلبيس.

مقام التلبيس

هو التلبيس كما عرفته في بابه.

مقام التجلي الجمعي

هو التجلي الجمعي الذي عرفته في بابه.

مقام رؤية العين

هو مقام التجلي الجمعي.

مقام رؤية العين في الأين بلا أين

هو مقام التجلي الجمعي كما عرفت ذلك فيما مر .

مقام قبول الروح

لما غاب عن الحس، هو مقام الإيمان، كما عرفت ذلك في باب كليات مقامات السر المحقق .

مقام السر

الذي يُعنى به: النفس الرحماني، وهو الحضرة العمائية، وهو التعين الثاني ما عرفت ذلك في باب، وسمي بمقام التنزل الرباني، لأنه هو محل ظهور الحق بعالم المعاني في التعين الثاني .

مقام السوى

هو مقام بطون الحق في الخلق، والخلق في الحق، كما عرفت فيما تقدم . أشار الشيخ^(١) إلى هذا المعنى بقوله:

فَفِي الْخَلْقِ عَيْنُ الْحَقِّ إِنْ كُنْتَ ذَا عَيْنٍ وَفِي الْحَقِّ عَيْنُ الْخَلْقِ إِنْ كُنْتَ ذَا عَقْلِ

مقام الغزبة

يعني به مقام الإيمان، وهو أيضاً مقام من اتصف بالأوصاف الشريفة كما عرفت في باب الغربة .

مقام التمكين في التلوين

هو التمكين في جميع التلوينات الحاصلة من تعاقب التجليات الظاهرية والباطنية والجمعية، كما عرفت ذلك في باب التمكين، وإنما لم نعد التمكين في تلوينات التجليات الظاهرية وحدها، والباطنية مقام لتحولهما، وعدم استجماعهما للتمكين في جميع التلوينات، كما عرفت ذلك في باب التمكين .

مقام الجلال

هو المقام الذي يقتضي الهيبة، والقبض، والخشية، والورع، والتقوى، وغير ذلك .

(١) أي الأكبر محيي الدين بن عربي .

مقام الجمال

هو المقام الذي يقتضي الرجاء والبسط .

مقام الكمال

هو المقام الذي يقتضي الحيطة بالجلال والجمال وتوابعهما من الأحوال والجمع بين ذلك كله، سواء على سبيل الاعتدال، ويقال: مقام الكمال على التعيين الثاني .

مقام الأكمالية

هو التعيين الأول .

مقام المطاوعة

هو مقام من تحقق بصحة المعرفة، وكمال الطاعة لله، كما عرفت ذلك في باب سبب إجابة الأدعية .

مقام الإجابة

هو مقام من تحقق بصحة المعرفة، وكمال الطاعة، كما عرفته أيضاً في باب سبب الإجابة .

مقام كمال المطاوعة

هو فوق مقام المطاوعة والإجابة .

فإن مقام المطاوعة يختص بما سبقت الإشارة إليه من كونه نتيجة لصحة المعرفة للحق تعالى، ولا كمال تتبع مرضيه، والمبادرة إلى الطاعة في أوامره ونواهيه .

وأما مقام كمال المطاوعة فهو فوق هذا المقام الذي هو مقام المطاوعة، لأنه المقام الراجع إلى كمال موآاة العبد من حيث حقيقتها لما يريد الحق منه بالإرادة الكلية الأولى المتعلقة بكمال الجلال والاستجلاء، وهذا هو مقام المجلى التام الذي عرفت أن الحق تعالى يظهر به من حيث ذاته، وجميع أسمائه، فلا يكون لمن هذا شأنه إرادة ممتازة عن إرادة الحق، وإذا كان الأمر كذلك لم يصح أن يكون مطاوعته أكمل من مطاوعة الحق تعالى له لأنه مرآة إرادة ربه وغيرها من الصفات، واستهلك دعاؤه وسؤاله في إرادته التي لا تغاير إرادة ربه .

فلهذا لا يصح أن يتأخر وقوع مراده . قال تعالى: ﴿فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هُود: الآية

وضمير الفعل يعود إلى هذا العبد من باب الإشارة لمن فهم ما ذكرنا.

مقام من يتوقف وقوع الأشياء على إرادته

هو المجلى التام، الذي عرفت أن إرادته لا تغاير إرادة ربه، وأنه مقام فوق مقام كمال المطاوعة، الذي هو مقام المتوجه إلى الحق بمعرفة تامة، وقصد صحيح، واستقامة سليمة.

مقام الصديقية

قد عرفته في باب الصديقية.

مقام قاب قوسين

هو قاب قوسين، وقد عرفته.

مقام أو أدنى

قد عرفته عند الكلام على قاب قوسين.

مقام صحو المفيق

هو مقام أو أدنى، وكما عرفت ذلك في باب الصحو.

مقام العزم

هو الأدب على الوجه الذي عرفته في باب الأدب من كونه هو الذي به يقوى العزم على التوجه إلى الحق تعالى.

مقام القصد

هو الإرادة، لأن من لم يتحقق بها، فإنه لا يصح منه القصد إلى شيء، لأن الأفعال الغير إرادية يستحيل أن تكون عن اختيار وقصد.

المقت الكبير

هو ما عرفته في باب العار العظيم من كون الإنسان يقول ما لا يفعل، المشار إليه بقوله تعالى: ﴿كَبُرَ مَقْتًا﴾ [غافر: الآية ٣٥] الآية.

المكان

عبارة عن منزلة في البساط، لا تكون إلا لأهل الكمال الذين تحققوا بقطع المقامات والأحوال، وجاوزوها إلى المقام الذي فوق الجلال والجمال، فلا صفة لهم ولا نعت.

المكاشفة

في العرف العام، عبارة عن كشف النفس لما غاب عن الحواس إدراكه، على وجه يرتفع الريب منه، كما في المرثيات، سواء كان انكشاف ذلك بفكر أو حدس، أو لسانح عيني حصل عن الفيض العام، وسواء كان مما يتعلق بالحقائق العلمية أو الأنوار الكونية الجزئية المكاشفة عن غيب ما وقع في الماضي أو ما سيقع في المستقبل.

وهي، أعني المكاشفة بهذا المعنى، على مراتب، ويقال: أعلاها الإشراف على الضمائر، وقد عرفته في باب مشرق الضمائر، ونطلق المكاشفة بإزاء تحقيق الأمانة بالفهم.

وتطلق بإزاء تحقيق زيادة الحال.

وتطلق بإزاء تحقيق الإشارة.

والمكاشفة اسم لأحد المنازل العشرة التي يشتمل عليها قسم الحقائق، ما عرفت ثم يتلوها المشاهدة، ثم المعاينة كما مر:

فأما المكاشفة: فيشيرون بها إلى أول ما يبدو من الصفات والحقائق الإلهية أو الكونية لسر السائر من وراء ستر رقيق خلف حجاب شفاف من اسم إلهي مقيد بحكم ومختص بوصف، فيسمى ذلك القيد: مكاشفة، لانكشاف تلك الصفات والحقائق.

وأما المشاهدة: فهي تبدي تلك الحقائق بلا مظهر، ولا صفة، لكن مع خصوصية وتمييز.

وأما المعاينة: فهي تبدي تلك الحقائق بلا خصوصية، ولا تميز، بل ظهور عين لعين.

المكر

إرداف النعم مع المخالفة، وإلقاء الحال مع سوء الأدب، وإظهار الآيات والكرامات من غير أمد ولا حد.

المُلك

عالم الشهادة.

الملكوٲ

عالم الغيب .

مَلِكُ المُلْكِ

هو الحق في حال مجازاة العبد على ما كان منه مما أمر به .

الملامتية

هم الأبناء الذين عرفتهم في باب الألف .

ملاك المحاسبة

يعني به قوام المحاسبة، ومدادها، وما به تملك .

وقد عرفت المحاسبة فيما تقدم، أما ملاك المحاسبة فأمران:

أحدهما: أن تعلم أن كل طاعة رضيت بها من نفسك، فهي عليك لا لك، لأنك تكون قد رضيتها لربك، وقنعت له بها، وأي طاعة تليق بسيدك حتى تقنع بها، وترضاها له، فإن فعلت ذلك صارت عليك لا لك لأنك تكون ممن قد شكر نفسه على ما صدر منها من الطاعات، فيصير عجبك بنفسك وتزينك بما تتحلى به من الطاعات محبباً لها .

وثانيهما: أن تعلم بأن كل معصية عيرت بها أخاك فهي إليك راجعة، لأنك لما عيرته أعززت نفسك وأهنته .

مُمدُّ الهمم

هو اسم من أسماء النبي ﷺ . سمي بذلك لأنه ﷺ هو الواسطة في إمداد الحق بالهداية لمن يشاء من عباده .

الممسوك لأجله

هو الماسك الذي عرفت، وهو العمدة كما مر .

المنصة

مجلى الأعراس، وهو تجليات روحانية .

المنصات

هي المطالع التي عرفتها .
وقد يعنى بالمنصات الآرائك أيضاً، كما عرفت ذلك في باب الآرائك .

منصة التجلي الأول

هي مرتبة القابلية الأولى، وهي التعين الأول كما عرفت .

منصة التجلي الثاني

هي التعين الثاني كما عرفت ذلك في بابه .

منصة التجلي الثالث

هي المجلى الثالث كما عرفته في بابه .

منصة التجلي الرابع

هي المجلى الرابع كما مر .

منصة التجلي الخامس

هي المجلى الخامس .

منصة التجلي السادس

هي المجلى السادس .

المناصفة

يعني بها الإنصاف الذي هو حسن المعاملة للحق والخلق، وقد عرفت ذلك في باب الإنصاف .

المنهج الأول

يعبر به عن انتشاء الأسماء والصفات الظاهرة في رتب الذات عنها، فمن أشهده الحق تعالى صورة الانتشاءات الحاصلة عن الوحدة التي هي منشأ جميع التعينات، وعرفه ظهورها في المراتب الوجودية ترتيباً، وبدءاً، وإيجاداً، وعوداً، فقد دله الحق

على أقرب السبل من المنهج الأول.

المنقطع الوجداني

يعني به حضرة الجمع التي لا يشهد فيها للغير عين بوجه، فسميت هذه الحضرة بالمنقطع لانقطاع الأغيار فيها.

وسميت وجدانية لأنها هي حضرة الوحدة.

منقطع الإشارة

هي أيضاً حضرة الجمع، وتسمى حضرة الوجود، وتسمى حضرة الطمس.

منتهى المعرفة

هي اعتبار الوحدة المسماة بحضرة الجمع، إذ لا وراءها سوى غيب الذات.

منتهى المقامات

ويقال: نهاية المقامات، وذلك مقام الإنسان الكامل الذي هو عين المقصود، كما عرفت ذلك في باب العين.

منشأ الأنس

هو حضرة الجمال كما عرفت ذلك في باب الأنس، وفي باب الجمال أيضاً.

منشأ الهيئة

هو حضرة الجلال، وقد عرفت ذلك بكميته في باب الجلال.

منشأ أرواح الكائنات

هو الروح الأعظم كما عرفت ذلك وكميته في بابه.

منشأ السوى

يعنى به ظهور كل ما سوى الحق، وذلك المنشأ هو النفس الرحماني، إذ كان الوجود إنما ظهوره بالغير والسوى فيه، لكونه أعني النفس، هو حضرة المعاني التي باعتبارها اختلفت صور الوجود، كما مر في باب التعيين. وسيأتي في باب النفس.

منزل التدلي

هو منشأ السوى، وهو مقام التنزل الرباني، الذي هو حضرة المعاني، سمي بذلك لأنه أول المنازل التي نزل الوجود إليها.

منزل التداني

هو منزل التدلي كما عرفت.

منزل الدنو

هو منزل التداني.

منبعث الجود

هو هذه الحضرة المسماة بمنزل التداني، فإن الوجود الذاتي الرحماني، إنما انبعث من عين الهوية لما تقتضيه الحقائق المرتسمة في حضرة المعاني، المسماة بمنزلة التداني ومنشأ السوى، وغير ذلك من الأسماء.

المناسبة الذاتية بين الحق وعبده

يعني به أن بين الإنسان الكامل وبين الحق مناسبة من وجهين:

أحدهما: ضعف تأثير مرآيته في التجلي المتعين لربه فيه، بحيث لا يكسب وصفاً قادحاً في تقديسه سوى قيد التعيين الغير قادح في عظمة الحق وجلاله، ووحدانيته وخلوه عن أكثر أحكام الإمكان، وخواص الوسائط، ومن هذا الوجه تتفاوت درجات المقربين والأفراد عند الحق تعالى.

وأما الوجه الثاني: من المناسبة:

فذلك بحسب حظ العبد من صورة الحضرة الإلهية، وذلك الحظ يتفاوت بحسب تفاوت الجمعية، فتضعف المناسبة وتقوى بحسب ضيق فلك جمعية ذلك الإنسان من حيث قابليته وسعتها فتتقص الحظوظ بذلك.

فمن جمع بين المناسبتين، أعني ضعف مرآيته، وكونه مستوعباً لما تشتمل عليه حضرة الوجوب والإمكان، فهو محبوب الحق والمقصود لعينه، كما عرفت ذلك فيما مر.

ومن كانت مناسبة مقصورة على ضعف المرآية فقط، بحيث لا يكون مستوعباً لحكم الحضرتين فهو المحبوب المقر كما عرفت ذلك فيما مر.

المناسبة المرآتية

قد عرفت ما يعنون بها، وهو كون العبد طاهر المرآة من أحكام الكثرة الموجبة لتأثير المظهر في التجلي الذي يظهر فيه حتى تصير الصفات الظاهرة فيه منصبة بأحكامها.

المناسبة الجمعية

قد عرفت أن المراد بذلك أن تكون مرآتية العبد مستوعبة لما تحتوي من الحضرتان، أعني حضرة الوجوب والإمكان.

المُهَيَّمُونَ

هو اسم للملائكة الباهتة في شهود الحق تعالى.

ويقال لهم: الكروبيون أيضاً، وهم الملائكة الذين لا يعلمون أن الله خلق آدم لاشتغالهم بالحق تعالى عما سواه، فهم هائمون في شهود جماله وَالْهُونَ تحت انقهار عظمة جلاله، بحيث لا يتسعون معه لغيره، وهؤلاء هم العالون الذين أشار التنزيل إليهم لكونهم ليسوا ممن توجه عليهم خطاب التكليف بالسجود لآدم عليه السلام لأنه تعالى قال: ﴿استكبرت أم كنت من العالمين﴾، يعني الذين لا يتسعون مع الحق لشيء غيره، فيتوجه عليهم التكليف بالسجود.

ولهذا يقال لمن كان من الأولياء في هذا المقام المهيمون أيضاً، وهم المستهلكون الذين مرّ ذكرهم.

المُوَلَّهُونَ

هم الأولياء الذين ذكروا بأنهم يسمون بالمهيمين أيضاً في جلال العزة.

الموقف

هو منتهى كل مقام وهو المطلع، والأعراف، كما عرفت ذلك هناك.

والموقف أيضاً: مقام الوقفة التي هي الحبس بين كل مقامين لتصحيح ما يبقى على السالك في المقامات من المقام الذي وقع له الترقى عنه، وللتأدب أيضاً بما يحتاج إليه عند دخوله إلى المقام الذي وقع له الترقى إليه.

المواقف

جمع موقف، وهو موضع الوقفة كما عرفت.

وهذه المواقف، قد اشتمل عليها الكتاب المسمى بـ«المواقف النفريّة» المنسوبة إلى الشيخ محمد بن عبد الجبار النفري^(١) قدس الله سره، متضمناً لتصحيح بقايا المقامات بالوقوف بين كل مقامين.

ولهذا عَنَوْنَا فصوله بقوله، قدس الله سره: أوقفني وقال لي.

موقع شمس الأسماء

يعني بذلك أول رتب ظهورها، وتلك الرتبة هي التي تسمى عالم الجبروت الذي عرفته، وعرفت بأنه تحقق ظهور الأسماء الذاتية الأولية، وتمزيها بعضها عن بعض، إنما يتبدى ذلك التميز في تلك الحضرة المسماة بعالم الجبروت.

الموت

عند أكثر الطائفة هو عبارة عن انقطاع اللطيفة الروحانية المسماة بالروح الإلهي، وبالنفس الناطقة عن الاشتغال بالملاذ البدنية لإقبالها على حضرات القرب من الجناب الأقدس، وفي هذا الموت حياتها المشار إلى ذلك بقول أفلوطين: «مت بالإرادة تحيا بالطبيعة».

وقد يعنى بالموت مقام المحبة، كما قال صاحب «نظم السلوك»^(٢): هو الحب فاسلم بالحشا ما الهوى سهل - إلى قوله: - فاختر لنفسك ما يحلو. وقوله:

هُوَ الْحَبُّ إِنْ لَمْ تَقْضِ مَأْرَباً مِنْ الْحَبِّ فَاخْتَرِ ذَاكَ أَوْ خَلْ خِلْتِي^(٣)

وقال جعفر بن محمد الصادق رضي الله عنهما: «الموت هو التوبة». قال تعالى: ﴿فَتُوبُوا إِلَىٰ بَارِيكُمْ فَاقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ﴾ [البقرة: الآية ٥٤]، فمن تاب فقد قتل نفسه.

واعلم أن للصوفية أوصافاً، يعبرون عنها بالموت الأبيض والأخضر والأسود

(١) سبقت الإشارة إليه وإلى كتابه.

(٢) هو الشيخ عمر بن الفارض سلطان العاشقين وقد سبقت الإشارة إليه وإلى ديوانه والأبيات المشار إليها هي التالية:

فما اختارَهُ مُضْنِي بِهِ وَلَهُ عَقْلُ
وَأَوْلُهُ سُقْمٌ وَأَخْرُهُ قَتْلُ
حَيَاةً لَمَنْ أَهْوَى عَلَيَّ بِهَا الْفَضْلُ
مَخَالَفَتِي فَاخْتَرِ لِنَفْسِكَ مَا يَحْلُو

هُوَ الْحَبُّ فَاَسْلَمْ بِالْحَشَا مَا الْهَوَى سَهْلٌ
وَعِشْ خَالِيًا فَالْحَبُّ رَاحَتُهُ عَنَّا
وَلَكِنْ لَدَيْ الْمَوْتِ فِيهِ صِبَابَةٌ
نَصْحَكَ عِلْمًا بِالْهَوَى وَالَّذِي أَرَى

(٣) ديوان ابن الفارض، الثانية، البيت رقم (١٠٢).

والأحمر، ولكل من هذه الموتات الأربع حياة تخصه، كما أذكره إن شاء الله تعالى.

الموت الأبيض

يعنون به الجوع، فإذا كان السالك ممن لا يعرف الشبع، بل لا يزال جائعاً، فقد مات الموت الأبيض، وتحيا فطنته إذ كانت البطنة تميت الفطنة. فإذا ماتت بطنته حيث فطنته.

ولقد أحسن القائل:

عَرَضُ الْحَيَاةِ أَقْلُ أَنْ يُسْعَى لَهُ مِنْ جَوْهَرِ الْعُلْيَا بَغْضُ طُلَابِهِ
وَمَوَاسِمُ اللَّذَاتِ فِي عُمُرِ الْفَتَى كَالْبَرْقِ أَوْمَضَ فِي خِلَالِ سَحَابِهِ
بَلْ إِنَّمَا يَسْعَى اللَّيْبِ لِقُوتِهِ وَلِسْتَرِ عَوْرَتِهِ وَكَشَفِ حِجَابِهِ
لَمْ يُثْنِهِ عَنْ رِيِّ غَدْرَانِ الْجَمَى بَشْرًا بِهِ خَدَعَ الْعِدَى بِسْرَابِهِ^(١)

الموت الأخضر

هو لبس المرقع، وهو أن يقتصر على ما يستر العورة مما لا قيمة له، ولما لم يكن كذلك إلا الخرق الملقاة على المزابل اقتصر صاحب هذا المقام من لباسه على ما يجمعه منها، ويغسله لتصح صلاته فيه.

فمن اقتصر في لباسه على هذا القدر، فقد مات الموت الأخضر، ويحيى بجماله الدارين المستغني عن التجميل العرضي المشار إلى ذلك بقولهم:

وَمَا الْحُلِيِّ إِلَّا زِينَةٌ لِنَقِيصَةٍ يَتَمَّمُ حُسْنًا حَيْثُ مَاءُ الْحُسْنِ قَصْرُ
فَأَمَّا إِذَا كَانَ الْجَمَالَ مُوقِفًا لِحُسْنِكَ لَمْ يَخْتَجِ إِلَى أَنْ يُؤَزَّرَ^(٢)

ولما روى الإمام الشافعي رحمه الله، وعليه ثوب لا قيمة له فعاب عليه من عاب، فأشار إلى ما قلناه من تحقق النفس بجمالها الذاتي منشداً:

لِئِنْ كَانَ ثُوبِي فَوْقَ قِيَمَتِهِ الْفِلْسُ فَلِي فِيهِ نَفْسٌ دُونَ قِيَمَتِهَا الْأَنْسُ
فَثُوبُكَ شَمْسٌ تَحْتَ أَضْوَائِهِ الدُّجَى وَثُوبِي لَيْلٌ تَحْتَ ظِلْمَائِهِ الشَّمْسُ
وبهاتين الموتتين تكمل المروءة.

قال عليّ كرم الله وجهه في وصيته لابنه الحسين رضي الله عنهما: «واعلم يا بني

(١) لم أعر على قائل هذه الأبيات ولعله المصنف.

(٢) انظر الهامش السابق.

إنه لا يكمل المرء مروءته حتى لا يبالي أي طعاميه أكل، ولا أي لباسيه لبس». ولقد أحسن من قال:

تَوَهَّمَ الْجَاهِلُ الْمَغْرُورُ عَنْ سَفِهِ أَنَّ الْفَضِيلَةَ فِي الْإِثْرَاءِ لِلرَّجُلِ
وظَنَّ أَنَّ لِبَاسِ الْمَرْءِ يَنْقِصُهُ إِذَا غَدَا الْمَرْءُ غُرْيَانًا عَنِ الْحُلْلِ
وَمَا دَرَى لِتَعَامِيهِ وَغُرَّتِهِ بَأَنَّ حِلْيَةَ أَهْلِ الْفَضْلِ فِي الْعَقْلِ^(١)

الموت الأسود

هو احتمال أذى الخلق، فإذا تحقق السالك بالمقام الذي يصير فيه، بحيث لا يجد في نفسه حرجاً مما يناله من أذى الناس، وسبهم، وشتمهم، وغير ذلك، فقد مات الموت الأسود، ويحيا بالإمداد من حضرة الجواد، لأنه يصير ممن قد شاهد النعم الباطنة عن غيره حين صارت في حقه ظاهرة، لا يرى صدور الكل إلا من محبوبه، كما قال القائل:

وَقَفَ الْهَوَىٰ بِي حَيْثُ أَنْتَ فَلَيْسَ لِي مُتَأَخَّرٌ عَنْهُ وَلَا مُتَقَدِّمٌ
أَجْدُ الْمَلَامَةِ فِي هَوَاكَ لَذِيذَةً حَبًّا لِذِكْرِكَ فَلَيْلُمْنِي اللَّوْمُ
أَشْبَهْتَ أَغْدَائِي فَصِرْتُ أَحِبُّهُمْ إِذْ كَانَ حَظِّي مِنْكَ حَظِّي مِنْهُمْ
وَأَهَنْتَنِي فَأَهَنْتَ نَفْسِي عَامِدًا مَا مَنْ يَهُونُ عَلَيْكَ مِمَّنْ يُكْرَمُ^(٢)

الموت الأحمر

هو مخالفة الهوى، وهذا هو الموت الجامع باقي الموتات كلها، وإليه الإشارة بقوله ﷺ لما كان يرجع من قتال الكفار: «رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر»، قالوا: يا رسول الله، وما الجهاد الأكبر؟ قال: «مخالفة النفس»^(٣).

(١) هذه الأبيات هي للمكزون السنجاري حسن بن يوسف مكزون بن خضر الأزدي (٥٨٣ - ٦٣٨ هـ) متصوف يعده العلويون منهم. مات في قرية كفرسوسة بقرب دمشق وقبره معروف فيها، وله ديوان شعر. وهذه الأبيات هي من البحر البسيط، وهو:

إن البسيط لديه يبسط الأمل مستفعلن فاعلن مستفعلن فعلن

(٢) هذه الأبيات هي لأبي الشيعي الخزاعي محمد بن علي بن عبد الله بن رزين بن سليمان بن تميم الخزاعي من شعراء العصر العباسي (١٣٠ - ١٩٦ هـ) والأبيات من البحر الكامل، وهو:

كامل الجمال من البحور الكامل متفاعلن متفاعلن متفاعلن

(٣) أورده العجلوني في كشف الخفاء حديث رقم (١٣٦٢) [ج ١ ص ٥١١] وأورده غيره.

وفي حديث آخر: «والمجاهد من جاهد نفسه»^(١). قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا﴾ [العنكبوت: الآية ٦٩] الخ.

فمن مات عن هواه فقد حيا بهداه من موت الضلالة وبمعرفته من موت الجهل.
كما قيل:

وفي الجهل قبل الموت موتاً لأهله
وأجسادهم قبل القبور قبور
وكل امرئ لم يخى بالعلم قلبه
فليس له بعد الممات نشور^(٢)
وقالوا:

ليس من مات فاستراح بميت
إنما الميت ميت الأحياء^(٣)
وقالوا:

لم يمُت مَوْتَةَ الوَفَاةِ وَلَكِنْ
مَاتَ مِنْ كُلِّ صَالِحٍ وَحَمِيدٍ

الموت الجامع

هو مخالفة النفس لحفظها كما عرفت، وفهمت سبب كونه جامعاً من أن باقي
الموتات لا تتحقق بدونه.

الميزان

هو ما به يتوصل الإنسان إلى معرفة صواب الآراء والأقوال، ويميز النافع منها
عن الضار.

ميزان العموم

ما به يتميز نفس الإنسان عن نفوس الأنعام بظاهر العقل المعيشي المقيد بأمور
دنيوية، وهذا ميزان شارك المسلمين فيه من ليس من أهل الحق من اليهود والنصارى

(١) أورده السيوطي في الدر المنثور [ج ٦ ص ٧٨]، ورواه ابن حبان في صحيحه، حديث رقم

(٤٦٢٤)، والترمذي في جامعه الصحيح، حديث رقم (١٦٢١) [ج ٤ ص ١٦٥] ورواه غيرهما.

(٢) هذان البيتان للماوردي كما في كتاب الوافي بالوفيات للصفدي عند ترجمة القاضي الماوردي
الشافعي. والبيتان من البحر الطويل.

(٣) هذا البيت هو لابن الرعلاء عدي بن الرعلاء الغساني وهو شاعر جاهلي اشتهر بنسبه إلى أمه،
والبيت من البحر الخفيف، وتفعيلته:

فاعلاتن مستفعلن فاعلاتن

وغيرهم، لأنه ميزان مقتصر في زمانه على ما يتعلق بالأمر الدنيوية غير متعدّ عنها إلى شيء من الأمور الأخروية.

قال تعالى: ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [الرّوم: الآية ٧] الآية.

ميزان الخصوص

هو العقل المنور بنور الشرع المطهر الهادي إلى الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر.

ميزان الخصوص الظاهري

هو علم الشريعة المبيّن غايات الهيئات البدنية من الأفعال والأقوال النافعة منها والضار، فيما يتعلق بخير العافية وشرها اللذين هما السعادة والشقاوة الأخرويان.

ميزان الخصوص الباطني

هو علم الطريقة المبيّن غايات الهيئات النفسانية والروحانية، كما علمت في باب علم الطريقة.

ميزان الخصوص السري

هو علم الحقيقة المبيّن لعلم أسرار المحكم تبيان كل شيء، وهو القرآن المجيد الذي ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ﴾ [فُضِّلَتْ: الآية ٤٢] الآية.

فهذا الكتاب هو الميزان المتضمن بيان شريعة من أرسل به ﷺ؛ وهي الشريعة العامة الحكم، الشاملة النفع، الجامعة خلاصة الشرائع، المتصدية لبيان ما يحتاج إليه من تكميل الهيئات البدنية من الأفعال والأقوال، والمتضمن لبيان دقيق علم الطريقة المتعلقة بتكميل الهيئات النفسانية، والصفات الروحانية، والأحوال القلبية من تعديل الأخلاق، ومعرفة آفات النفس ونحو ذلك، والمتضمن لبيان ما يحتاج إلى تحقيقه من علوم الحقيقة المشتملة على أسرار الربوبية، والمعرفة الحقيقية للحق تعالى.

ميزان المراتب

هو عبد المعز المذل، الذي عرفته في باب العبادلة، وأنه هو العبد الذي أعزّه الله بطاعته، ولم يذلّه بمعصيته، فصار ميزاناً للخلائق في إعزازهم وإذلالهم، إذ كان عز كل عزيز، وذل كل ذليل، إنما يؤذن بمرتبته كما عرفت ذلك في باب عبد المعز المذل، وذلك لتحقيقه بالعدالة إنما يصح الوزن بالنسبة إلى حقيقتها.

باب النون

الناطق بالصواب

هو مظهر الاسم القائل كما عرفت ذلك في أعلام التخلق.

النار

تطلق في عبارة القوم على عدة معان، فمنها: ما يفهم من باب الإشارة من عين قوله تعالى، حكاية عن كلمه موسى عليه السلام في قوله: ﴿إِنِّي نَارًا﴾ [طه: الآية ١٠] الخ، فهم من النار ههنا تارة: بأنها رقيقة الإمداد الوارد من حضرة الجواد، وتارة بأنها تجلي الملك ورؤيته عندما يأتي بالوحي إلى الأنبياء عليهم السلام.

وتارة بأنها حال الإنسان البالغ في أول أوان بلوغه عند كمال عقله في قوته النظرية والعملية، فيعبر عن هذه المعاني كلها بالإيناس المذكور، فإن الإنسان إذا صار من أهل الإيناس المكنى عنه بكمال عقله صح له الدخول إلى حضرة ربه، إذ لا ضار له ولا مانع، إلا كونه من أهل النقص الذين لا يليق بهم الولوج في حضرات القدس، فإذا زال نقصه عندما صار من أهل الإيناس المكنى به عن كمال عقله حتى زال المانع الموجب للبعد تحقق بحقيقة القرب، فصح له حالتئذ الإيناس بالمعنيين الآخرين اللذين هما:

مشاهدة الملك النازل بالوحي.

واتصاله برقيقة الإمداد من حضرة الجواد.

وعلى كل واحد من هذه المعاني يكون المفهوم من قوله تعالى: ﴿يَكَادُ زَيْنُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾ [النور: الآية ٣٥].

هو ما عرفته من حال الإنسان البالغ في كمال قابلية قلبه التقى النقي، بحيث يكاد أن يكون في قبوله لما يرد عليه من حضرات القدس غير محتاج إلى واسطة ملك ولا سبب، فهذا هو معنى النار من باب الإشارة الواردة في اصطلاح الطائفة بهذه الاعتبارات المتعلقة بذكرها الوارد في آية النور. وقد عرفت شطراً منها في باب المشكاة وغيرها.

ثم إنهم قد يطلقون النار، ويريدون بها ظهور الحق تعالى في صهور اللبس التي عرفت بها بأنه تعالى لما كان هو الظاهر في كل مفهوم، الباطن عن كل فهم، صار يلتبس على الناظر فيه تعالى عندما يراه في كل شيء، بحيث ينحجب بمجاله عن تجليه، فينحجب عن رؤية وجوده عند ظهوره في الموجودات التي كلها أشعة نوره الوجودي، وعن حياته كذلك، وعن علمه وقدرته وإرادته وسمعه وبصره، فإن جميع هذه الحقائق والمدارك إنما هي أشعة نوره، فكان الانحجاب بها عنه تعالى هو المجوسية، رؤية الثنوية، وهي تشبيه النورية الحقيقية بالنار الخلقية.

ولقد أحسن الإشارة إلى هذا المعنى سيدي عمر بقوله:

رَأَوْا ضَوْءَ نُورِي مَرَّةً فَتَوَهَّمُوا هُ نَاراً فَضَلُّوا فِي الْهَدَى بِالْأَشِعَّةِ^(١)

النبوة

مشتقة من الإنباء والإخبار إذا اعتبرت مهموزة، وإن اعتبرت غير مهموزة، فهي بمعنى: النبوة - بفتح النون وسكون الباء - وهي الارتفاع، وحيث كان لكل اسم وحقيقة من الحقائق، والأسماء الكلية نقطة اعتدال جامعة لجميع ما هو تحت حيطه ذلك الاسم الكلي الجامع، بحيث أنه مهما مال الاسم عن تلك النقطة لم تبق له تلك الصورة الجمعية المعنوية، ولا نسميه بذلك الاسم إنما يأخذ اسم أحد جزئياتها الداخلة في حيطتها، ويظهر بصورتها، فتلك النقطة الاعتدالية هي نقطة الولاية لقربها من أحدية الغيب المطلق، وحيث كان كل إنسان متبوع منسوباً من حيث وجوده وحقيقته إلى اسم وحقيقة من الحقائق والأسماء الإلهية الكلية المتبوعة، بحيث يكون ذلك الاسم والحقيقة هو مبدؤه ومنتهاه ومرجعه، وعند رجوعه وعوده لا يكون إلا إلى تلك الحقيقة، وإلى ذلك الاسم، فإنه مهما تخلص من قيد الأكوان إما بالسلوك، وإما بالجدبة متوجهاً إلى ربه حتى عاد إلى أصله الذي هو عين اسم من تلك الأسماء المتبوعة وتحقق بالنقطة الاعتدالية الوجدانية التي هي عين الولاية يكون ذلك الإنسان المتحقق بتلك النقطة ولياً مقرباً.

ثم إذا عاد هذا الإنسان المتبوع الولي إلى المراتب الكونية، وتنزل وتحقق بالنقطة الاعتدالية ليرتفع بذلك النزول أو لينبئ عن حقيقة وحدة ذلك الاسم وعدالته، فهو نبي، فإن النبوة هي الارتفاع أو الإخبار كما عرفت.

وأما إذا نزل الولي إلى المراتب الكونية، ولم يظهر في تلك النقطة الاعتدالية

(١) ديوان ابن الفارض، التائية، البيت ٧٤١.

المسماة نبوة، بل نزل في طرف من أطرافها وحواليها لم يكن ذلك رسولاً ولا نبياً، وبقدر قربه من تلك النقطة يكون حظه من الوراثة.

النُجْبَاءُ

أربعون نفساً مشغولون بحمل أثقال الخلق، فلا يتصرفون إلا في حق الغير.

نَحْنُ

اعتبار الذات من حيث جمعها بين مرتبتها الذاتية وبين الوجود.

النسبة السوائية

هي البرزخية الأولى كما عرفت.

النسبة الأولى

هي النسبة السوائية، فإن أولى النسب لا بد وأن تكون أعلاها.

النسبة الكبرى

هي النسبة السوائية، وهي الأولى، سميت بذلك كله، إذ لا نسبة تعلوها لتكبر عليها.

النعم الظاهرة

هي ما يظهر لكل أحد خيره ونفعه مثل صحة الأجسام، وسعة الأرزاق، والخلاص من الشدائد، وغير ذلك مما ييسر للإنسان حصوله من مشتبهاته ومطلوباته.

النعم الباطنة

هي الكمالات المعنوية التي هي مثل الإيمان، والتقوى، وجودة الفهم، ومكارم الأخلاق، والعلوم النافعة، وما أنعم به الحق على عبده من علوم الأسرار والمعارف، وما وهبه من القوى والمدارك الباطنة.

والطائفة تسمى هذه النعم بالنعم الباطنة الإضافية.

النعم الباطنة الحقيقية

هي النعم التي لا يدرك كونها نعماً إلا الحق تعالى، والإشارة إلى ذلك بقوله

تعالى: ﴿وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَهْرَهُ وَبَاطِنَهُ﴾ [لقمان: الآية ٢٠]، وكل ما يظهر للخلق الوجه في كونه نعمة من الحق، فهو من قبيل النعم الظاهرة، وأما النعم الباطنة فهو ما غاب عنا وجه كونه نعمة من الحق.

قال تعالى: ﴿وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ [البقرة: الآية ٢١٦].

ولهذا وجب على العبد أن يحمد ربه على كل حال، لكون النعمة بهذا المعنى نعمة.

قالوا: فقد تساوى قولنا: الحمد لله على نعمه والحمد لله على نقمه، والحمد لله على كل حال، لكونه تعالى منعماً في جميع الأحوال.

لكن قولنا: الحمد لله على كل نعمة أولى، لأن قولنا: الحمد لله على كل حال، ربما أوهم أنه ليس بمنعم في بعض الأحوال، نعوذ بالله من اعتقاد ذلك، وغيره من الضلال.

والسؤال الذي يورد ههنا من كون أهل النار الذين هم أهل الخلود فيها ليسوا فيها بنعمة بوجه.

فالجواب من وجوه:

أحدهما: أن قوله تعالى: ﴿وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ﴾ [لقمان: الآية ٢٠] خطاب لأهل الإيمان، وأنه خطاب لعبيده ما داموا في الدنيا.

أو بأن تكون نعمة على من يخلده في النار أنه لا يعذبه به بقدر استحقاقه بل بما هو أقل من ذلك.

أو بأن يجعله مع خلوده فيها على نشأة ملائمة لها.

النعم الإضافية

هي النعم الباطنة، التي عرفتها، وقد يراد بالنعم الإضافية ما يكون نعمة من وجه دون وجه، وهو كل نعمة يختص بنعيم الدنيا دون الآخرة، وفي التحقيق، فحقيقة النعم الحظوة بالمنعم من غير التفات إلى شيء من النعيم سوى الحظوة لا غير.

النعم الحقيقية

هي ما عرفت، ولهذا فسرت بأنها الحظوة بالقرب من جناب الرب.

النفس

روح يبعثه الله على نار القلب ليطفىء شررها.

وقيل: هو ترويح القلوب بلطائف الغيوب.
فالمحب لا بد له من نفس، وإلا لتلاشى لعدم طاقته.
وأما العارف فلا يسلم له النفس، لأنه لا مسامحة تجري معه.

النَّفْسُ الرَّحْمَانِي

هو حضرة المعاني، وهو التعيين الثاني كما عرفت ذلك في بابه، سُمي بذلك من جهة أن النفس أمر وجداني كامن في باطن المتنفس، منبعث منه إلى ظاهره، حامل لصور المعاني الحاصلة عن اختلاف صور بروزه، وظهوره بسبب اختلاف ما يقع اعتماده عليه من المراتب التي تسمى في الخارج مخارج وهي المنافذ والمقاربات من الصدر والحلق والحنجرة واللسان والشفة والأسنان وغير ذلك من القوابل التي لها مدخل في تقدير المخارج، بحيث يصير النفس الواحد لأجل ذلك متعيناً بحروف وكلمات متميزة مختلفة في صورها. فكذا التعيين الثاني هو أول ما يتميز وينبعث من الباطن الذي هو التعيين الأول. فسمي بالنفس الرحماني لأجل ذلك، فإن تعدد الوجود الواحد واختلاف صورته إنما يحصل عن اختلاف القوابل التي هي الأعيان الثابتة وأحكامها وأحوالها المختلفة، ولأن الأسماء إنما حصل لها النفس من كرب بطون الغيوب بظهورها في حضرة الارتسام والتفصيل والتمييز، وما بعد ذلك، حتى ظهر فعل الجوارح، وكذا الكريم والمقسط والخالق والرازق وباقي الأسماء، وكان ذلك هو السبب الذي لأجله سمي هذا التعيين بالنفس الرحماني كما عرفت، وإنما نسب إلى الاسم الرحمن تعالى دون غيره من باقي أسماء الإله تعالى لما عرفت في باب الرء من كون الرحمن اسماً لصورة الوجود الإلهي، الذي هو عبارة عن الجمعية الحاصلة للأسماء الإلهية عند ظهورها بنفسها من بطون وحدة الذات، فلهذا كان النفس مضافاً إلى الاسم الرحمن تعالى.

النَّفْسُ

في اللغة: وجود الشيء نفسه، ولما كان مبدأ وجود هذا الهيكل الجسماني ومستنده في بقاءه وفنائه وحياته وتوابعها، إنما هو بروحه الروحانية التي لولاها لتلاشت حقيقة هذه الصورة الجسمانية، وتفرقت أجزاؤها.

سمى الحكماء تلك اللطيفة الروحانية بالنفس الناطقة، وحيث كان مبنى هذا الشأن عند الطائفة إنما هو على العمل في فناء وجود نفس العبد، وبقائه بوجود الحق، صار المراد بالنفس في اصطلاح القوم ما كان معلولاً من أوصاف العبد كذميم الأفعال وسفساف الأخلاق، وذلك مثل الكبر والحقد والحسد وسوء الخلق وقلة الاحتمال، ونحو ذلك.

النفس الأمارة

هي التي تأمر بعمل السيئات، بحيث ترى أن الصواب في فعلها دون تركها.

النفس اللوامة

هي التي إذا اقترفت خطيئة أو ظلماً عرفت أن الصواب في ترك ذلك، فهي تلوم نفسها عليه، لكن تجد من نفسها منازعة عن الإقلاع.

النفس المطمئنة

هي التي صارت مطمئنة على المداومة على الطاعات، بحيث لا تجد ميلاً إلى تركها ولا طلباً لشيء من المعاصي، وهي المشار إليها بقوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ﴾ [الفجر: الآية ٢٧] الآية.

فدخولها في العباد المضافين إلى الحضرة هو دخولها في زمرة الأرواح المقربين المكرمين «الذين لا يعصون»^(١) . . . الآية.

ولذلك لا تضاف هذه النفس المطمئنة بأوصاف المعتكفين على حضرة القدس، وتخلقها بأخلاقهم من النزاهة على التلذذ بالجسمانية الدنية عن التلبسات بأحكام الانحرافات الخلقية والنقائص الطبيعية بتنزهاها عن العادات المردية، وقيامها بأنواع العبادات المنجية، فصح لها الدخول في باطن الجنة، الذي هو ستر غيب الذات بستر صور الصفات كما عرفت، وذلك لخلعها ملابس الخلقية وتحققها بصفة الوحدة الحقية. وهذا التفسير المذكور في النفس الأمارة ثم اللوامة والمطمئنة هو على اصطلاح الطائفة وأرباب النظر العقلي يعبرون بالأمارة عن النفس الحيوانية لكونها هي الأمارة بالشهوة والغضب وبالمطمئنة عن القوة العقلية، وعن اللوامة عن كل واحدة من النفسين باعتبار مخالفتها للأخرى.

نفس محمد ﷺ

هو الروح الأعظم كما عرفت ذلك في باب الروح.

النُّبَاءُ

هم الذين استخرجوا خبايا النفوس، وهم ثلاثمائة، أشرقوا على الضمائر حين

(١) يشير المصنّف إلى قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم ناراً وقودها الناس والحجارة عليها ملائكة غلاظ شداد لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون﴾.

انكشف لهم ستائر السرائر، فأوا بواطن الأشياء لتحقيقهم بالعبودية للاسم الباطن تعالى، كما عرفت ذلك في باب العين.

نَقْرُ الخاطر

هو الخاطر الأول في اصطلاح سهل رحمه الله.

نَقْضُ العَهد

يعني به التجاوز عن الحد الذي حدّه الرب للعبد.

والنقض على أقسام:

نقض عهد الشريعة: أن يجدك حيث نهاك، أو يفقدك حيث أمرك.

نقض عهد الطريقة: أن تعبه رغبة فيما وعد أو رهبة فيما توعد.

نقض عهد الحقيقة: أن تريد غير الواقع فتصير من أهل الإعراض عن مقتضى المشيئة الإلهية والاعتراض عليها.

نقض عهد التصرف: أن ترى ما بك من نعمة أو كرامة بأنها لك، كما عرفت ذلك في باب حفظ عهد التصرف.

النكاح الساري في جميع الزراري

يعني به التوجه الحبي المشار إليه بقوله تعالى: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لأعرف»^(١).

فأول النكاح الساري هو الوصلة الحاصلة بين الغيب والظهور، فإن قوله: «كنت كنزاً مخفياً» يخبر عن غيبة وخفاء، وحيث كان الخفاء في قوله: «كنت كنزاً مخفياً» خبراً لكنت، عرف من سبق الخفاء والغيبة والإطلاق، إنه ليس عند الله صباح ومساء.

وقوله: فأحببت، يخبر عن ميل أصلي هو الوصلة بين الخفاء والظهور، فتلك الوصلة هي أصل النكاح الساري في جميع الزراري.

وحيث أن الوحدة هي أول التعينات، إذ لا يعقل وراءها إلا الغيب المطلق كانت الوحدة أول النكاح الساري في جميع الزراري، التي هي تعيناتها وشؤونها، فإن الوحدة بكليتها سارية في جميع شؤونها التي هي اعتباراتها واصله بين فصولها، جامعة لتفرقتها

(١) هذا الحديث سبق تخريجه.

وشتات شملها، فهي أول نكاح ووصلة سرت في التعينات وآخره، إذ لا يخلو عنها واحد ولا كثير ولا قديم ولا حادث، فلهذا صار النكاح الساري في جميع الزراري هو حقيقتها، إلا أنها لما كانت مظهر الارتسام، ومرتبة العلم الأزلي، ومحل الاقتدار كما عرفت كل ذلك ظهرت الوحدة بصورة جمعية تلك الحقائق، وتلك الجمعية إنما تكون بالنكاح الساري في جميع الزراري هو حقيقتها، كما عرفت في باب التجلي بأنه هو صورة جمعية ما تشتمل الوحدة عليه من الشؤون التي تصير حقائق في المرتبة الثانية، ثم ينضاف إليها الوجود المفاض عليها، ثم لا تزال تلك الوصلة الظاهرة بالوحدة ثم الوجود ظاهرة في كل شيء بحسبه حتى في الغذاء والمغذى، والعالم والمتعلم، وحدود القياس بنتيجته، وفي الذكر والأنثى، وغير ذلك.

وقد صنف الشيخ كتاباً في باب النكاح على حدة، وسماه: «النكاح الساري في جميع الزراري» الذي البصير فيه أعمى، فكيف بمن حل به العمى، وذكر أيضاً في كتاب «الفتوحات» هذا النكاح في باب على حدة.

النهايات

هي أحد الأقسام العشرة ذوات المنازل المائة، التي ينزلها السائرون إلى الله تعالى، وسميت بقسم النهايات لانتهاء السائرين عند حتمها إلى حضرة جمع الجمع التي هي غاية النهاية كما عرفت، فأول المنازل العشرة التي يشتمل عليها هذا القسم المسمى بالنهايات، هو المعرفة، ثم الفناء، ثم البقاء، ثم التحقيق، ثم التلبس، ثم الوجود، ثم التجريد، ثم التفريد، ثم الجمع، وإليه ينتهي السير، إذ ليس وراء الله مرمى لرام.

ولقد أحسن من قال:

نِهَايَاتُ هَذَا الْأَمْرِ تَوْجِيْدُ رَبِّنَا وَمَا قَبْلَهُ فِي حَضْرَةِ الْجَمْعِ تَفْرِيقٌ^(١)

نهاية السفر والمسير

يشيرون به إلى رفع الغين عن العين.

نهاية السفر والسير الأول

يشيرون بذلك إلى رفع حجب الكثرة وأحكامها عن مرآة وحدة الوجود، كما

(١) لم أعثر على قائل هذا البيت.

عرفت ذلك في باب الميم لتظهر وتنجلي وحدة الوجود الظاهر من غين كثرة المظاهر التي هي صور العالم، ويظهر الكمال الحاصل للوجود الواحد بتلك الكثرة نزولاً.

نهاية السفر والسير الثاني

هو رفع حجاب وحدة الوجود العيني عن مرآة كثرة الشؤون النسبية المضافة إلى الوجود العلمي الباطني لرؤية كثرة التعينات النسبية المنسوبة إلى الشؤون الباطنة التي هي مرآة وحدة الوجود كما عرفت ذلك في باب الميم، ليظهر التجلي الباطني بخصائص تلك الكثرة النسبية وهي العلوم المغيبة والأسرار الإلهية.

نهاية السفر والسير الثالث

هو رفع حجاب رؤية التقييد بأحد الضدين الظاهري والباطني، والصعود إلى حضرة جمع الجمع بين الأولية والآخريّة والظاهرية والباطنية، ومقام قاب قوسين الذي هو مقام الكمال.

نهاية السفر والسير الرابع

هو التجاوز عن حضرة جمع الجمع، ومقام قاب قوسين الذي هو مقام الكمال عند صعوده إلى حضرة أحدية الجمع ومقام الأكمالية التي هي مقام أو أدنى.

نهاية النهايات

هي بواطن العوالم وحضرة الأحدية التي عرفتھا.

نهاية المقامات

هو منتهى المقامات، وقد عرفته في باب المنتهى.

النواله

هي ما ينيله الحق تعالى، لأهل القرب من خلع الرضى.

فتارة تطلق النواله على الخلع مطلقاً، وتارة تطلق النواله على الخلع التي تخص الأفراد ولا غير.

ن

هو علم الإجمال المشار إليه بقوله تعالى: ﴿ت وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْتَفْهِنُونَ﴾ (الفلم:

الآية [١] ف «نون» هو حضرة الإجمال، والقلم حضرة التفصيل على ما فهمته فيما مر، وعرفت أن حضرة الإجمال هي اعتبارات الوحدة التي لا تميز ولا مغايرة فيها لمنافاة الوحدة لذلك، بل ذلك إنما يكون في حضرة التفصيل لاستدعائه المغايرة والغيرية، لكون التفصيل لا يتم إلا بهما.

النور

حقيقة الشيء الكاشفة للمستور، ويطلقونه بمعنى كل وارد إلهي يطرد الكون عن القلب.

النور الوجودي الظاهري

هو تجلي الحق باسمه الظاهر في أعيان الكائنات، وصور حقائق الموجودات.

النور الوجودي الباطني

هو باطن كل حقيقة ممكنة، وهو العين الثابتة كما عرفت ذلك.

نور محمد ﷺ

هو أحد وجوه الروح الأعظم، كما عرفت ذلك في باب الروح.

النور الأحدي

هو التجلي الواحد الأحد وهو التجلي الأول، الذي عرفت بأنه عبارة عن ظهور الذات لذاتها في عين وحدتها، فلكونه أول التعينات، قال ﷺ: «أول ما خلق الله نوري»^(١).

أي أول ما قدر على أصل الوضع اللغوي.

وهو، أعني هذا التجلي الأول، لما كان هو أصل جميع الأسماء الإلهية، كما عرفت ذلك في باب الألف، كان ﷺ هو أبا الأرواح.

نور الأنوار

هو محمد ﷺ لما عرفت من كون نوره الذي هو التجلي الأول هو أصل جميع الأنوار.

(١) هذا الحديث سبق تخريجه.

باب الهاء

الهَاءُ

اعتبارات الذات بحسب الغيبة، وبحسب الحضور والوجود أيضاً.

الهَاجِسُ

يعبرون به عن خاطر الملكي كما عرفت ذلك في باب الخواطر، ويعبرون عن خاطر الأول، وهو خاطر الرباني، وهو لا يخطيء أبداً، وسماه سهل^(١): السبب الأول، ونقر خاطر كما عرفت.

فإذا تحقق في النفس سموه إرادة، فإذا تردد الثالث سموه همماً، وفي الرابع سموه عزماً، وعند التوجه إلى الفعل إن كان خاطر فعل سموه قصداً، ومع الشروع في الفعل سموه نية.

الهَبَاءُ

هي المادة التي فتح الله بها صور العالم، وهو العنقاء، كما عرفت في باب العين، وأنها هي المسماة بالهيولى.

الهَمَّةُ

هي المنزل العاشر من منازل قسم الأودية الذي عرفته في باب الألف، وعرفت في باب الأودية بأن الهمة تبعث السر على السير في منازل المحبة ورتبها، وقد تطلق بإزاء تجريد القلب للمنى.

وتطلق بإزاء أول صدق المرید، وتطلق بإزاء جمع الهمة لصفاء الأكرام، وتطلق بإزاء تعلق القلب بطلب الحق تعلقاً صرفاً، أي خالصاً من رغبة في ثواب أو رهبة من عقاب.

(١) سبقت ترجمته.

ولهذا قالوا: «الهمة ما يثير شدة الانتهاض إلى معاني الأمور». ويقال: «الهمة طلب الحق بالإعراض عما سواه من غير فتور ولا توان»، ويعبر بالهمة عن نهاية شدة الطلب.

همة الإفاقة

هي أول درجات الهمة، فإنهم جعلوا الهمة ثلاث درجات:

أولها: الهمة المسماة بهمة الإفاقة.

وثانيها: همة الأنفة.

وثالثها: همة أرباب المطالب العالية وتسمى بالهمم.

فأما همة الإفاقة: فهي همة يتصف بها العبد أول ما يفيق قلبه من غلبات اللهو، وفتن الهوى، فيشاهد الدنيا فيها مستقبحة لما فيها من توحش قلوب المشتغلين بها. قال عليه السلام: «ألا إن الدنيا ملعونة ملعون ما فيها إلا ذكر الله وما والاه، وعالم أو متعلم».

فلهذا صار صاحب هذه الدرجة ممن تصونه همته عن الرغبة في الفاني، لأنه يرى أن الدنيا بما فيها لا بقاء لها، وتحمله الرغبة في الباقي لأنه يرى الآخرة بما فيها لا فناء لها، وتصفيه من كدر التواني، لما يجده من صفاء السر وطمأنينة القلب عند قيامه بما دعاه الحق إليه، ولما يجده من الكدورة، وغين القلب عند التواني عما فرضه الله عليه، فلهذا صارت همته تسارع إلى امتثال الأمر لئلا تحظى بحرمان الأجر.

همة الأنفة

هذه هي الهمة التي في الدرجة الثانية، وهي همة تورث صاحبها أنفة على قلبه أن يشغله بطلب الأجر من الله تعالى ليتوقع منه ما وعده على الطاعة من الثواب لارتقاء همته عن رؤية العمل إلى مشاهدة الحق الذي إنما يطلب العمل طمعاً في القرب منه حتى يكون نهاية العمل الصالح عند صاحب هذه الهمة لا يبلغ بداية توجهه إلى ربه.

همة أرباب الهمم العالية

هي همة من لا يريد بما يقصد إلى عمله شيئاً سوى الحق، فلما تعالت همته عما سوى الله أن يجعله مقصوداً له كانت همته أعلى الهمم، لتعلقها بالحق الذي لا يعلوه شيء، وسميت همته لذلك بالهمم العالية كما سيأتي.

الهمم العالية

يعني بها همم القوم الذين لا يطلبون بعبادتهم من الله سوى مجرد العبودية له سبحانه لصدق محبتهم فيه لا فيما سواه، من رغبة في نعيم أو رهبة عن جحيم، فسموا أهل الهمم العالية لسمو همتهم، حيث تعلقت بأعلى المقاصد، الذي هو الحق تعالى، وما ذاك إلا لكون همتهم عالية في نفسها، حتى أورثتهم ازدياء بالأغراض، وقلة المبالاة بالدرجات، بحيث لا يطلبون من قيامهم بما ندبوا إليه من الأعمال الصالحة الوافية بشروط الإخلاص شيئاً من الأحوال التي يعبر بها عن التجليات والواردات، بل ولا يرضى صاحب هذه الهمة بأن يكون شهوده للحق من حضرات أسمائه، بل ولا تقف همته أيضاً عند مشاهدة الصفات، بل يتجاوز عن مشاهدة النعوت إلى عين الذات لأنه لا يرتوي عطشه إلا بورود العين التي هي مقدسة عن المتى والأين.

الهوية

الحقيقة في عالم الغيب، والهوية: الذات من حيث غيبها.

الهوية الكبرى

هي حقيقة الحقائق، وهي الهوية المحيطة بجميع الهويات، وهي هيولى الهيولات.

الهوية المحيطة

هي الهوية المحيطة بجميع الهويات، وهي حقيقة الحقائق التي عرفت بأنها باطن الوحدة التي لا يخرج شيء عن حيطتها.

الهو

الغيب الذي لا يصح شهوده.

ويطلق الهو، ويشار به إلى الذات التي هي الكل في الكل.

الهوى

عبارة عن ميل النفس إلى مقتضيات الطبع وإعراضها عن أحكام الشرع، وذلك هو الموجب لانحجابها عن بساطتها الكلية، وطهارتها الحقيقية بأحكام قيودها الجزئية، وتعشقاتها الخلقية.

الهواجم

ما يرد على القلب بقوة الوقت من غير تصنع من العبد، وهذه الهواجم، وكذا البواده التي عرفت في باب الباء، تختلف بحسب قوة الوارد وضعفه، فمنهم من تقهره الهواجم والبواده، ومنهم من يكون فوق ما يفجأه حالاً وقوة أولئك سادات القوم، كما قيل:

لا تهتدي طرق الزمان إليهم ولهم على الخطب الجليل لجام^(١)

الهيولى

عند الطائفة اسم للشيء باعتبار نسبته إلى ما هو ظاهر فيه، بحيث يكون كل باطن هيولى الظاهر، الذي هو صورة فيه، ثم إنه لما كانت الصورة الجسمية هي أظهر الصور للمدارك صارت الهيولى إنما تطلق في الأكثر، ويراد بها محل الصورة الجسمية.

هيولى الهيولات

يشير به المحققون إلى حقيقة الحقائق، لأنه لما كان المراد بحقيقة الحقائق ما عرفت في بابها من أن المراد بها باطن كل حقيقة إلهية وكونية صارت حقيقة الحقائق هي هيولى الهيولات، ولأجل بطونها في كل باطن وبُطون كانت هي هيولى الكل، والهوية الكبرى الجامعة لكل شيء.

هيولى الكل

هي حقيقة الحقائق كما عرفت.

الهيولى الخامسة

يشير بها المحققون إلى حقيقة الحقائق المسماة بهيولى الكل، وهيولى الهيولات، سميت بالخامسة باعتبار أن الجسم الذي هو أقصى مراتب الظهور صورة في النفس، والنفس صورة في العقل، والعقل صورة في العلم، والعلم ظهرت من باطن الوحدة فهي الهيولى الخامسة لأجل ذلك.

الهيبة

هي أثر مشاهدة جلال الله تعالى في القلب، وقد تكون الهيبة عن الجمال الذي

(١) لم أعثر على قائل هذا البيت.

هو جمال الجلال، وقد عرفته في باب الجيم.
 وحق الهيبة الغيبة، إذ كل هائب غائب ثم تتفاوت الغيبة على حسب تفاوت
 الهيبة.

وقيل: الهيبة والأنس حالتان شبيهتان بالقبض والبسط يعرضان للنفس باعتبار ما
 يعترها عند ملاحظاتها للجنة العالية، فإن لها نسبتين.

إحدهما: نسبتها بحسب قياس اشتغالها بعلو تلك الجنة، فإنه لا ترى نفسها
 أهلاً للحظوة بتلك الجنة لعلمها بأن العالي لا يتساهله إلا من يكون كذلك، وتعرض
 لها الحالة المسماة بالهيبة، فإن من لا ترى نفسك أهلاً للقرب منه، ولا للانتساب
 إليه، فإنك تهابه لا محالة.

وثانيها: حالة النفس بحسب ما يعرض لها عند ملاحظتها للإمداد الواصل إليها
 من حضرة الجواد بصنوف النعم والهبات الموجبة للأنس بالمنعم، كيف وهو المنعم
 بالوجود بعد العدم، وبالصحة بعد السقم، وبالعلم بعد الجهل، وبالإيمان بعد الكفر،
 وبالأمن بعد الخوف.

ولا شك أن ملاحظة الموهوب لصنوف ما أنعم عليه الواهب من هذه الهبات
 يوجب له الأنس بالواهب لا محالة. وقد تاه بعضهم في مؤانسته لما عرض له من
 الفرق في نعمته، فقال:

يَحِقُّ لِمِثْلِي أَنْ يَتِيَهُ وَكَيْفَ لَا آتِيَهُ وَقَدْ أَصْبَحْتُ عَبْدًا لِمَوْلَايَ^(١)

الهِيمَانُ

هو المنزل الثامن من منازل قسم الأحوال التي عرفت في باب الألف، بأنها هي
 المنازل التي يستفيد عند نزولها التحول من التقيدات بالأوصاف المانعة له عن الترقى
 في حضرات القرب، التي عرفت.

وإنما سمي هذا المنزل بالهيمان لأجل ما ينال السيار فيه من قوة الوجد التي
 تحمله على الانهماك في المسير إلى مطلوبه، فإن المراد بالهيمان تحقيق الذهاب إلى
 الغيبة، وذلك أثر الوجد الذي ستعرفه، بحيث لا يستطيع العبد أن يتماسك فيها.

هيمان المرید

غيبته في وجده عندما يلحظ خسة قدره وسفك منزلته، وتفاهة قيمته، فإذا لاحظ

(١) لم أعثر على قائل هذا البيت.

خسنة قدره بإزاء عزة مطلوبه هيمه ذلك .

وإليه إشارة قول القائل بقوله :

أَشْتَأُقُهُمْ فَإِذَا لَاحَظْتُ عِزَّةَ مَنْ
وَإِذَا ذَكَرْتُ حَقَارَتِي وَمَجْدُهُمْ
عَزُّوا فَمَا السَّعْيُ بِالْمَوْضُوفِ عِنْدَهُمْ
سِوَى أَمَانِي أَنْ يَصْدُقَ فَفَضْلُهُمْ
أَشْتَأُقُ أَطْرَقْتُ لِلتَّعْظِيمِ إِطْرَاقًا
خَجَلْتُ فِي الْحُبِّ أَنْ أَبْكِي وَأَشْتَأُقَا
هَلْ نَالَ نَجْحًا بِهِمْ أَوْ نَالَ إِخْفَاقًا
أَعْطَى وَإِلَّا فَنَقْصِي عَنْهُمْ عَاقًا^(١)

هَيْمَانُ الْوَاصِلِ

ذهاب تماسك رسمه لغرقه في بحر الأزل .

(١) لم أعثر على قائل هذه الأبيات ولعله المصنّف .

باب الواو

الواو

إشارة إلى الوجه الذي هو الجميع في الجميع .

الواحدية

اعتبار الذات من حيث انتشاء الأسماء عنها، ومن حيث اتحادها فيها، فكان اسم الذات واحداً اسماً ثبوتياً لا سلبياً، لكون الواحدية مبدأ انتشاء الأسماء عن الذات، إذ كانت الأسماء نسباً متفرقة عن ذات واحدة بالحقيقة، وإلى هذه الواحدية تستند المعرفة، وإليها يتوجه الطلب لثبوت الاعتبارات الغير المتناهية لها مع اندراجها فيها في أول رتب الذات .

الواحد

اسم الذات باعتبار انتشاء الأسماء عنها كما عرفت، وهو اسمها أيضاً، باعتبار اتحاد الأسماء فيها، وذلك من جهة كون كل اسم دليلاً عليها، وإن كان أيضاً يفهم منه معنى يتميز به عن غيره من الأسماء، فسميت الذات واحداً بالاعتبار الذي صار به الكل متوحداً في الدلالة عليها .

الوارد

ما يرد على القلب من الخواطر المحموده من غير تعمل العبد . ويطلق أيضاً بإزاء كل ما يرد على القلب، سواء كان وارد قبض أو بسط، أو حزن، أو فرح، أو غير ذلك من المعاني .

الواقعة

هو ما يرد على القلب من ذلك العالم بأي طريق كان .

وَاسِطَةُ الْمَدَدِ

يعني به واسطة مدد الحق إلى الخلق، وهو الإنسان الكامل الذي به، ومن مرتبته يصل فيض الحق، والمدد الذي هو سبب بقاء كل ما سوى الله من جميع العالم كله علواً وسفلاً، ولولاه، من حيث برزخيته التي لا تغاير الطرفين، لما قبل شيء من العالم المدد الوحداني لعدم المناسبة والارتباط. وذلك لما عرفته من كون البرزخية الكبرى التي هي حقيقة الإنسان الكامل، هي الواسطة بين اعتبار الأحدية التي اعتبار سقوط الاعتبارات، واعتبار غيب الذات وإطلاقها، وبين اعتبار الواحدية التي هي المنشأ لما لا يتناهى من التعينات، والإشارة إلى ذلك هو ما ذكره سيدي عمر:

وَلَوْلَايَ لَمْ يُوجَدْ وَجُودٌ وَلَمْ يَكُنْ شُهُودٌ وَلَمْ تُحْفَظْ عُهُودٌ بِذِمَّةِ

وَاسِطَةُ الْفَيْضِ

هو واسطة المدد على الوجه الذي عرفت.

الْوَتْرُ

هو اعتبار الذات من حيث سقوط جميع الاعتبارات.

سمي هذا الاعتبار بالوتر لأن الذات بحسب هذا الاعتبار لا يصح أن يشفعها شيء، لأن اعتبار أحدية الذات، الذي لا يصح على الذات باعتبار أن يكون لها نسبة إلى شيء أصلاً، وأن ينسب إليها شيء بوجه كما عرفت في باب الأحدية.

وذلك بخلاف الشفع، الذي باعتباره تعينت حقائق الأسماء والخلائق بظهور أحكام الاسم الخالق والرازق وغيرهما، كما عرفت ذلك في باب الشفع.

الْوَجْدُ

قيل: إنه بمعنى الوجدان للشيء، والوجود له، ويتفاوت معناهما. والمراد بذلك مصادفة الشيء وملاقاته معنى أو صورة.

وقيل: الوجد يخص من بينهما بكونه عبارة عما يصادف القلب من الحزن على فوت مطلوب.

وقيل: الوجد عن كل ما يرد على النفس وتجده في ذاتها.

وخصه بعضهم بما كان من ذلك متعلقاً بالفضائل فقط.

والوجد هو المنزل السادس من المنازل العشرة التي يشتمل عليها قسم الأحوال

كما عرفت ذلك فيما مر .

والمراد بالوجد: لهيب يتأجج من شهود عارض مقلق، وذلك عندما يجد السر أثر الألم والقهر العارض من العطش والقلق، وقد عرفتهما بحيث يكاد أن يغيبه .
ولهذا قالوا بأن الوجد ما يصادف القلب من الأحوال المفنية له عن الشهود .
وقالوا: الوجد ثمرة الواردات التي هي ثمرة الأوراد، فمن ازدادت وظائفه ازدادت من الله لطائفه، ومن لا ورد له بظاهره، فلا وجد له في باطنه، وليس له وجدان في سرائره .

الوجد

هو وجدان الشيء نفسه في نفسه، أو غيره في نفسه، أو في غيره في محل ومرتبة، ونحوهما، فيكون الوجد على مراتب .

الوجد في التعين الأول

والمرتبة الأولى: هو وجدان الذات نفسها في نفسها باندرج اعتبار الواحدة فيها وجدان مجمل مندرج فيه تفصيل محكوم عليه بنفي الكثرة والمغايرة والغيرية والتمييز .

الوجد في التعين الثاني

والمرتبة الثانية: عبارة عن وجدان الذات عينها من حيث ظهورها وظهور صورتها المسماة بظاهر اسم الرحمن، وظهور صور تعيناتها المسماة بأسماء الإلهية مع وحدة عينها وصحة إضافة الكثرة النسبية إليها، فله وحدة حقيقية، وكثرة نسبية .

الوجد الظاهر

في المراتب الكونية، هو ظهوره في مرتبة الأرواح والمثال والحس المسمى كل تعين منها من الوجود خلقاً وغيماً لا محالة، بمعنى إدراك الوجد في تلك المراتب صورة كل تعين منه نفسها ومثلها موجوداً روحانياً أو مثالياً أو حسياً .

الوجد الظاهري

هو تجلي الحق باسمه الظاهر في أعيان المظاهر .

الوجد الباطني

هو وجود كل باطن حقيقة ممكنة .

الوجود العام

هو اسم الوجود باعتبار انبساطه على الممكنات .
وبهذا الاعتبار يسمى صورة جمعية الحقائق كما عرفته في باب الصاد، ويسمى
أيضاً بهذا الاعتبار بالتجلي الساري كما مر في باب التاء .

وجود الظفر

يطلق ويراد به وجدان الحق في الشهود .

وجود السيار

هو منزل من منازل السائرين إلى الله تعالى، وهو أحد المنازل العشرة التي
يشتمل عليها قسم النهايات كما مر، وإنما سمي هذا المنزل بالوجود، لأن السيار إذا
وصل إليه وجده العين المقصودة في كل مشهود .

وجهة الطلب

هو واحدة الذات كما عرفت غير مرة، إنها منشأ جميع التعينات، وإنها مستند
المعرفة ومنتهاها .

وجهها العناية

يعني بهما الجذبة والسلوك، فهما وجهها العناية بحصول الهداية .

وجهتا الإطلاق والتقييد

هما جهتا اعتبار الذات بحسب سقوط الاعتبار، وبحسب إثباتها .

وتقرير ذلك : هو أنه لما ظهر لمن تحقق بشهود التجلي الساري في جميع
الذراري بأن الحق تعالى هو الوجود المحض الذي لا اختلاف فيه، لأنه واحد وحدة
حقيقية لا تتعقل في مقابلة كثرة، ولا يتوقف تحققها في نفسها ولا تصورهما في العلم
الصحيح المحقق على تصور ضد لها، بل هي لنفسها ثابتة مثبتة، وأن الوجود في حق
الحق عين ذاته، وفيما عداه أمر زائد على حقيقته، وليس ثمة وجودان، بل وجود
واحد مشترك بين سائر الموجودات لزم من ذلك أن لا يكون هذا الوجود الواحد الظاهر
بالاشتراك بين جميع المخلوقات مغايراً في الحقيقة للوجود الحق الباطن المجرد عن
الأعيان والمظاهر إلا بنسب واعتبارات كالظهور والتعين والتعدد الحاصل بالاقتران،

وقبول حكم الاشتراك، ونحو ذلك من النعوت التي تلحقه بواسطة التعلق بالمظاهر، وبتنوع مظاهر الوجود، باعتبار اقترانه. ويلزم من هذا أن يصير للوجود اعتباران: أحدهما: من كونه وجوداً فحسب وهو الحق، وأنه من هذا الوجه لا كثرة فيه ولا تركيب، ولا صفة، ولا نعت، ولا اسم، ولا رسم، ولا حكم. بل وجود محض.

وقولنا: وجود هو للتفهم، لا أن ذلك اسم حقيقي له، بل اسمه عين صفته، وصفته عين ذاته، وكماله نفس وجوده الذاتي الثابت له من نفسه، لا من سواه وحياته وقدرته عين علمه، وعلمه بالأشياء أولاً عين علمه بنفسه، بمعنى أنه علم نفسه بنفسه، وعلم كل شيء بنفس علمه بنفسه يتحد فيه المختلفات، وينبعث منه المتكثرات دون أن يحويه أو يحويها، أو تبديه عن بطون متقدم، أو هو من نفسه يبرزها فيبديها له وحدة هي محتد كل كثرة وبساطة هي عين تركيب كل ما يتناقض في حق غيره، فهو له على أكمل الوجوه ثابت، وكل من نطق عنه لا به، ونفى عنه كل أمر مشتبه وحصره في مدركه، فهو أبكم ساكت، وجاهل مباحث، حتى يرى به كل ضد في نفس ضده، بل عينه مع تمييزه بين حقيقته وبينه، وحدته عين كثرته، وبساطته نفس تركيبه، وإطلاقه نفس تقييده، وظهوره نفس بطونه، وآخريته عين أوليته، لا ينحصر في المفهوم من وحدة الوجود، ولا ينضبط لشاهد في مشهود، له أن يظهر كما يريد من غير حصر في إطلاق أو تقييد له المعنى المحيط بكل حرف، والكمال المستوعب لكل وصف كل ما خفي عن المحجوبين حسنه مما يتوهم به شيء ونقص، فإنه متى كشف عن ساقه بحيث يظهر صحة انضيافه إليه ألقى فيه صورة الكمال.

وروي أنه منصة لتجلي الجلال والجمال كما أحسن من قال:

يا مَنْ هو المَعْنَى الذي أَحْيَا بِهِ ما لِلْقُلُوبِ عَلَى سِوَاكَ مُعَوَّلٌ
كُلُّ الْجَمَالِ غَدَا لِيُوجِّهَكَ مُجَمَّلاً لِكَيْتَهُ فِي الْعَالَمِينَ مُفْضَلٌ^(١)

حقيقة لا كشيء، بل ممتازة عن جميع الأشياء غير محتاج في وجودها وبقائها إلى غيرها، فهو تعالى بهذا الاعتبار لا تدركه العقول ولا الأفكار، ولا تحويه الجهات ولا الأقطار، ولا يحيط بمشاهدته ومعرفته البصائر ولا الأبصار منزّه عن القيود الصورية المعنوية، مقدس عن قبول كل تقدير متعلق بكمية أو كيفية، متعال عن الإحاطات الفهمية والحدسية والحسية منها، والعقلية والظنية منها والعلمية.

وأما باعتبار اقتران وجوده العام بالممكنات، وشروق نوره الكامل على أعيان

(١) لم أعثر على قائل هذين البيتين.

الموجودات، فإنه تعالى من هذا الوجه إذا لمح تعين وجوده مقيداً بالصفات اللازمة لكل متعين من الأعيان الممكنة التي هي في الحقيقة نسب علمه جمعاً وفرادى، فينضاف إليه، إذ ذاك كل وصف ويتسمى بكل اسم، ويظهر بكل اسم، ويدرك بكل مشعر من سمع وعقل وبصر وغير ذلك من القوى والمدارك.

وإلى هذا أشار القائل:

وظَهَرَ، ثُمَّ فِي كُلِّ مَوْجُودٍ بَدَأَ فَالْكَائِنَاتُ لِحُسْنِكُمْ مِرْآةً^(١)

وهو في كل حال وحكم قابل لهذين الحكمين المذكورين المتضادين بذاته، لا بأمر زائد، فهو الجامع لما تفرق من كل مختلفين، والمفروق لكل ما يجمع من كل متوالفين إن شاء ظهر في كل صورة، وإن شاء لم يصف إليه صورة، وإن أحب أن يعرف دنا وظهر فيما شاء لمن شاء، فكان جواداً ودوداً، وإن أراد الاختفاء عن الموجودات بإعدامها لشهوده وفقدانها لوجوده، لاحتجابه بعزته، قبضها إليه، فكان غفوراً شكوراً، لا يقدح تعينه وتشخصه بالصور واتصافه بصفاتها في كمال وجوده وعزته وقدس له لأنه الظاهر في كل متعين غير متعين به تعالى، ليس كمثل شيء من الوجه الأول.

وهو السميع البصير من الوجه الثاني وبالعكس.

وجه الحق

يطلق ويراد به: ما به يكون الشيء حقاً، إذ لا حقيقة لشيء إلا بالحق تعالى، وهذا هو الوجه المشار إليه بقوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة: الآية ١١٥]. وهو عين الحق المقيم لسائر الأشياء، فمن رأى قيومية الحق للأشياء أنه لا قيام لوجودها إلا بوجوده، فهو الذي رأى وجه الحق في الأشياء، وقد عرفت ذلك في باب رؤية وجه الله في الأشياء.

وقد يراد بالوجه مرآة الحق على ما مر. وإليه إشارة القائل:

وَالْوَجْهُ وَالْعَيْنُ أَنْتَ وَالْحُبُّ وَالْهَادِي وَلَيْلُ الضَّلَالِ مُعْتَكِفُ^(٢)

وجه جميع العابدين

هي حضرة الألوهية، التي عرفت أنها هي وجهة جميع العابدين، وذلك في باب التعين الثاني، فإنه هو حضرتها، وهو الوجهة المذكورة.

(١) و(٢) لم أعثر على قائل هذا البيت.

الوحدة

يعبرون بها عن تعقل الحق نفسه بنفسه، وإدراكه لها من حيث تعيينه. وهذه هي الوحدة الحقيقية الماحية للاعتبارات والأسماء والصفات والنسب والإضافات.

الوحدانية

يعنى بها اتحاد الذات بالأسماء والصفات، ويسمى توحد الذات بأسمائها، بمعنى أن تحقق أعيان مفاتيح الغيب التي عرفتھا.

أنھا هي المعاني الباطنة لأصول الأسماء والصفات، تتحد في الباطن السابع الذي عرفته على سبيل أن ثمة لفظاً واحداً كل الذات به لسان، محدث به نفسه في نفسه مشتملاً ذلك اللفظ الواحد، بل الحرف الواحد منه على مجموع الكلمات المتعينة من عين الجود مفيضاً، أو مفاضاً، وكذا سمع واحد مشتمل على مجموع الأسماء من الأزل إلى الأبد متعينة من الجود مفيضاً ومفاضاً. وكل الذات سامعة نداء نفسها وحديثها في نفسها. وهكذا فإن ثمة لحظاً واحداً مشتملاً على جميع اللحظات الحاصلة من الأزل إلى الأبد، متعينة من عين الوجود مفيضاً ومفاضاً، وكل الذات عين لاحظة به. وكذا ثم يد واحدة مشتملة على جميع آلات هذه الأفعال الظاهرة من الوجود مفيضاً ومفاضاً من الأزل إلى الأبد، وأن هذا اللفظ، واللحظ، والسمع، واليد هي معاني هذه الصفات الأصلية المذكورة مثبتة تلك المعاني فيها وراء عالم اللبس التي عرفتھا.

وحدة الوجود

يعنى به عدم انقسامه إلى الواجب والممكن، وذلك أن الوجود عند هذه الطائفة ليس ما يفهمه أرباب العلوم النظرية من المتكلمين والفلاسفة، فإن أكثرهم يعتقد أن الوجود عرض، بل الوجود الذي ظنوا عرضيته هو ما به تحقق حقيقة كل موجود، وذلك لا يصح أن يكون أمراً غير الحق عز شأنه.

وأيضاً، لما كان للذات الموصوفة بالوحدة اعتباران:

أحدهما: اعتبار واحديتها، وإحاطتها، وشمولها للأسماء والحقائق، وهي الحضرة التي تسمى مرتبة الجمع والوجود كما عرفت.

وثانيهما: اعتبار أنها هي عين تلك الحقائق التي اشتملت عليها وأحاطت بها لا غيرها، وكان الوجود أصل تلك الحقائق، وأظهرها حكماً للمدارك، فكان الوجود عين الذات بهذا.

وحدة المدارك

هو ما عرفته في الكلام على الوجدانية .

الورقاء

يعني بها النفس الكلية فيما مر، وهي اللوح المحفوظ، والكتاب المبين، وغير ذلك من أسمائها التي عرفت .

الورع

هو الاحتراز عن كل ما فيه شوب انحراف شرعي أو شبهة مضرة معنوية، في كل ما يقوم به بصورة الإنسان الحسية، أو المعنوية بحكم النشوة الدنيوية .
والورع يتضمن القناعة التي هي صورة التقوى .

ورع الخاصة

الاحتراز عن كل داعية تدعو إلى شتات الوقت، والتعلق بالتفرق، وعارض يعارض حال الجمع .

وراء مرتبة اللبس

يراد به المرتبة الأولى التي هي التعيين الأول، وذلك لأن الأسماء والصفات إنما هي هناك شؤون ونسب واعتبارات ذاتية، ثم أن تلك الشؤون تتلبس فيما تحت المرتبة الأولى من المرتبة الثانية وما بعدها بالصور المعنوية، ثم الروحانية ثم المثالية ثم الحسية .

وراء عالم اللبس

معناه ما ذكرناه من وراء اللبس، فإن كلا الاسمين يطلقان عليه .

الوصف الذاتي للحق

هي صفته الذاتية، التي عرفتها في باب الصاد، بأنها أحدية الجمع .

الوصف الذاتي للخلق

هو الفقر الذاتي، فإنها الصفة الذاتية للخلق كما عرفت ذلك بتمام القول فيه في باب الصاد .

الوصف الذاتي لكل شيء

هو حقيقة الحقائق، فإنها هي الصفة الذاتية لكل شيء، كما عرفت ذلك بتمام القول فيه في باب الصاد.

الوصل

يعني به التعيين الأول تارة لكونه، كما عرفت، هو الوحدة الحقيقية، وهي الواصلة بين الخفاء والظهور كما عرفت، وإلى هذا الوصل المفسر بهذا المعنى هو إشارة الشيخ^(١) بقوله في كتاب «المنازل الإنسانية»:

قَدْ كُنْتُ فِي وَضَلٍ قَدِيمٍ لَمْ يَزَلْ فِي قَعْرِ بَحْرِ سُفْنُهُ بَخْرُ الْأَزَلِ
وقد يعنون بالوصل سبق الرحمة المعبر عنه بالمحبية المشار إليه في الحديث الإلهي بقوله تعالى: «فأحببت أن أعرف»^(٢).

وقد يعنون بالوصل قيومية الحق تعالى للأشياء، وبالفصل تنزهه عن حدثها. قال جعفر بن محمد الصادق رضي الله عنهما: «من عرف الفصل من الوصل، والحركة من السكون، فقد بلغ القرار في التوحيد».

ويروى في المعرفة، نعني بالحركة التوجه، وبالسكون عين إطلاق الذات. وقد يعنون بالأصل فناء العبد عن أوصافه وظهوره بأوصاف ربه على الوجه اللائق بالإنسان. وهو المشار إليه بإحصاء الأسماء الإلهية في قوله ﷺ: «من أحصاها دخل الجنة»^(٣).

وقد عرفت كيفية الإحصاء تعلقاً، وتخلقاً، وتحققاً.

وصل الفصل

وهو شعب الصدع، وجمع الفرق كما عرفت من كونهم يعنون بذلك ظهور الوحدة في الكثرة، فإن الوحدة وصلت بين المتكثرات من جهة كونها صارت قدراً مشتركاً بينها، فوصلت بين الكثرات المتميزة بالذات بعضها عن بعض، فوصلت فصولها حيث جمعت بوحدتها كثرتها كما عدت المتكثرات الواحد من حيث التعينات

(١) أي الأكبر محيي الدين بن عربي.

(٢) هذا الحديث سبق تخريجه.

(٣) هذا الحديث سبق تخريجه.

التي هي سبب تنوعات ظهور الواحد.

والحاصل أن أحكام الوحدة لما ظهرت بالكثرة وحدثها، فوصلت فصولها وجمعت بين أشتاتها، ولما ظهرت الكثرة في الوحدة فصلت وصلها، فصارت معددة للواحد من جهة التعينات التي هي سبب التنوعات لظهور الواحد بمقتضى اختلاف الاستعدادات المتكثرات القابلة للتجلي الواحد الواصل المفصول، ولهذا كان فصل الوصل، كما عرفت، في بابه اعتبار ظهور الواحد بمقتضى المتكثرات القابلة للتجلي، وكذا فافهم ههنا بأن وصل الفصل اعتبار ظهور الوحدة في الكثرة، بحيث وصلت فصولها.

وصل الوصل

هو العود بعد الذهاب، والصعود بعد النزول، فإن كل أحد من البشريين لا بد وأن ينزل من أعلى الرتب التي عرفت أنها حضرة أحدية الجمع إلى أقصى درجات الكثرة الذي ظهوره بعالم العناصر، فمن ثم ليس من أهل السلوك إلى الله من لا يعود إلى الصعود بعد النزول، فإنه يقف في أقصى درجات الكثرة والانفعال، فلا يعود في الارتقاء عنها عندما يبلغ في النزول إليها، بخلاف أهل الكمال والعروج بعد النزول، الذين خلوا عن جميع آثار الكثرة والإمكان بزوال التقييدات الخلقية، وكمال الاتصاف بالصفات الحقية من الوحدة والعدالة الخلقية حتى أثبتت له محو تشتت الغير والغيرية، صحو التحقق بمقام جمع الأحدية، فوصل وصله الذي نزل عنه إلى الفصل الحادث الذي لم يكن، وذلك بعوده الوصل القديم الذي لم يزل.

الوصول إلى كمال القبول

يعني به الحصول في مقام المبرآتية الكاملة، وهو أن يكون العبد مرآة للذات والألوهية، كما عرفت في باب الاتحاد، وعرفت علامة التحقق بذلك في باب العين.

وضوح حجة الحق على الخلق

يعني به ما سبق تقريره في باب سر القدر، ومفتاحه من كون الموجودات الموصوفة بالشقاء والنقص، إنما ذلك لها منها لنقص قبولها، لكون الحق لم يوجب عليها ذلك من حيث هو، بل ذلك منها لا سواها، كما سبق لك تقرير ذلك، وبه يتضح لك معنى قوله تعالى: ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَلِغَةُ﴾ [الأنعام: الآية ١٤٩].

وفاء العهد

يعني بذلك الوفاء بعهد: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ [الأعراف: الآية ١٧٢]، وهو على

مراتب:

وفاء عهد العامة

رغبة في وعد الحق ورهبة من وعيده.

وفاء عهد الخاصة

الوقوف مع الأمر للأمر، لا غرضاً لعوض، بل وقوف عندما حد، ووفاء بما أخذ على العبد من العهد.

وأنشدوا:

قالت لطيف خيال زارني ومضى صف لي هواه ولا تُنقص ولا تزيد
فقال: فارقته لو مات من ظمياً وقلت قف عن ورود الماء لم يرد
قالت: صدقت ووفاء العهد شيمته يا برز ذلك الذي قالت على كبدي^(١)

وفاء عهد خاصة الخاصة

التبرؤ من الحول والقوة، وأنشدوا:

لقد كنت قبل أن يكشف الغطا أظن بأني ذاك لك شاكر
فلما أضاء الصبح أضحيت عالماً بأنك مذكور وذکر وذاکر^(٢)

وفاء عهد المحب

صون قلبه عن الاتساع لغير حبه، وأنشدوا:

يا ساكناً قلبي المعنى وليس فيه سواه ثاني^(٣)
وأنشدوا:

(١) هذه الأبيات هي لابن طباطبا الرسي أحمد بن محمد بن إسماعيل بن القاسم بن إبراهيم طباطبا الرسي الطالبي. من الشعراء المترققين في الزهد والغزل، في العصر العباسي مولده ووفاته في مصر (٢٨١-٣٤٥هـ) وفي بيتمة الدهر نماذج من شعره، والأبيات من البحر البسيط.

(٢) لم أعثر على قائل هذين البيتين.

(٣) لم أعثر على قائل هذا البيت.

يَوَدُّ بِأَنْ يُمَسِّيَ عَلِيلاً لَعَلَّهَا إِذَا سَمِعَتْ يَوْمًا بِشَكْوَى تُرَاسِلُهُ
وَيَهْتَزُّ لِلْمَعْرُوفِ فِي طَلَبِ الْعُلَا لِتَحْسُنَ يَوْمًا عِنْدَ لَيْلَى شَمَائِلُهُ^(١)
وقولهم:

لِئِنْ سَاءَ نِي أَنْ تَلْقَيْنِي بِمَسَاءَةٍ فَقَدْ سَرَّ نِي أَنِّي خَطَرْتُ بِبَالِكَ^(٢)

الوفاء بعهد العبودية

أن ترى أن كل نقص يبدو منك راجع إليك كما عرفت ذلك في باب حفظ العبودية.

الوفاء بعهد الربوبية

أن لا ترى كمالاً لغيره، كما عرفته في باب حفظ عهد الربوبية.

الوفاء بحفظ عهد التصرف

أن لا تذهل عن عبوديتك وعجزك في أوقات ما يمنحك به من التصرفات وخرق العادات على الوجه الذي عرفته في باب حفظ عهد التصرف.

الوقت

عبارة عن حال في زمن الحال، لا تعلق لك فيه بالماضي ولا الاستقبال، فيقال: فلان وقته كذا.

أي حاله كذا، ولهذا قالوا: «الوقت ما أنت فيه، إن كنت بالدنيا، فوقتك الدنيا، وإن كنت بالعقبى فوقتك العقبي، وإن كنت بالسرور فوقتك السرور، وإن كنت بالحزن فوقتك الحزن».

فنعنوا بذلك إن وقت الإنسان هو حاله الغالبة عليه.

ولهذا قالوا: «الصوفي ابن وقته، لا يهمله ماضي وقته ولا آتیه، بل دائماً يهمله الوقت الذي هو فيه».

(١) هذين البيتين هما للأحوص الأنصاري: عبد الله بن محمد بن عاصم الأنصار من بني ضبيعة، لقب

بالأحوص لضيق في عينه (? - ١٠٥هـ) من شعراء العصر الأموي. والبيتان من البحر الطويل.

(٢) هذا البيت هو لعبد الصمد بن المعزل بن غيلان الحكم العبدي القيسي أبو القاسم، من بني عبد

قيس من شعراء العصر العباسي، ولد ونشأ في البصرة (? - ٢٤هـ). والبيت من البحر الطويل.

فهو كذلك إنما يشتغل بما هو أولى به في الحال، ويطلب به فيه، فإن الاشتغال بفوات وقت ماض تضييع للوقت الحاضر، والآتي. قال أبو عبد الرحمن السلمي:

أَمْسُ مَضَى وَلَنْ يَعُودَ مَا مَضَى وَالغَدُو لَا يَعْرِفُ مَا فِيهِ الْقَضَا
فَزَيْنِ الْوَقْتِ بِأَسْبَابِ الرِّضَا فَإِنَّمَا وَقْتُكَ سَيْفٌ مُقْتَضَى

وهذا فيما يتعلق بكسب العبد من ما له عليه فيه حق واجب وشرع لازم، لأن تضييع العبد لما أمر به وإحالة الأمر فيه على التقدير، وترك المبالاة بما يحصل منه التقصير هو حقيقة التبذير.

قال تعالى: ﴿إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيْطَانِ﴾ [الإسراء: الآية ٢٧] الآية.

وفي ذلك ارتداد عن الدين، أما الأمور التي لا تعلق لها بكسب العبد مما يصادف العبد من تصريف الحق تعالى له دون ما يختاره لنفسه فهو المشار إليه بقولهم: «فلان بحكم الوقت» أي أنه مستسلم لما يبدو من الغيب، فمن غير اختيار، فإن من استسلم لحكم الحق نجا، ومن عارضه بترك الرضا انتكس وارتدى.

الأول: صاحب الوقت، أعني من استسلم لما يقضيه وقته.

والثاني: صاحب المقت، أي من عارض وقته بترك الرضا.

فالكيس من كان بحكم وقته إن كان وقته الصحو، فقيامه بالشرعية، وإن كان وقته المحو، فالغالب عليه أحكام الحقيقة.

وقيل: الوقت حال السالك، عندما يشرع في الرياضة، فإنه يظهر عليه أنوار إلهية قدسية أزلية من اطلاق نور الحق عليه، كأنها بروق تومض إليه، ثم تخمد عنه فسموها أوقاتاً لتفرقها في وميضها وسرعتها في انقضائها.

وقيل: ليس المراد بالوقت مجرد ما ذكر من البروق التي تومض من جناب الحق، ولا التذاذ بها، إنما المراد بالوقت ما يرد على النفس، ويستمر أكثر من حال، ولا يبلغ حد المقام، وقد عرفت الحال في باب الحال، وأنه سمي حالاً لكونه يحول، وأن المقام سمي بذلك لإقامته.

وقيل: الوقت: الحد من الزمان المطابق لهيئة فلكية توجب في النفس هيئة روحانية، تطراً لتلك الهيئة بطرآن ما أوجبها من الهيئة الفلكية في زمانها ثم زال بزوالها، وهذا تفسير أشبه بالمتفلسفة منه بهذه الطائفة.

الوقت الدائم

هو الحال الدائم الذي عرفت أنه أصل الزمان وباطنه.

الوقفه

هي الحبس بين المقامين لتصحيح ما قد تبقى من بقايا ذلك المقام الذي وقع الارتفاع عنه، والتأدب بالأدب الذي يحتاج إليه للدخول إلى المقام الذي يقع الارتفاع إليه.

الوقوف الصادق

هو الوقوف مع مراد الحق، كما عرفته في باب الرضا بتمام القول فيه.

الولي

من توالت طاعاته من غير تخلل معصية.

وقيل: من يلي الحق ويليه الحق برفع الحجب لسمع كلام الحق ويعيه.

وقيل: من تولى الحق حفظه وحواسه على الدوام والتوالي، فلم يخلق فيه الخذلان الذي هو تمكنه من العصيان، ثم إنه تعالى يديم له توفيقه، الذي هو تمكنه وإقداره على فنون الطاعات وكرائم الإحسان. قال تعالى: ﴿وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ﴾ [الأعراف: الآية ١٩٦].

الولاية

مشتقة في الأصل من الولي والتوالي، وهو أن يحصل شيئان فصاعداً حصولاً ليس بينهما ما ليس منهما، وحيث كان هذا هو معين القرب استعملت هذه اللفظة في القرب على اختلاف مفهوماته النسبي منه والحقيقي والتوالي، وفي توالي الأمور ونحو ذلك. وفي لسان التحقيق هو بمعنى القرب أيضاً، وذلك لما علمته في باب النبوة من كون الولاية عبارة عن التحقق بحقيقة النقطة الاعتدالية، المنسوبة إلى كليات الأسماء، والحقائق الإلهية، على الوجه الذي بينته هناك.

الولايات

هي أحد الأقسام العشرة ذات المنازل المائة التي ينزلها السائرون إلى الله تعالى، بعد ترقبهم في الأحوال العشرة، التي عرفت تحولهم فيها بإزالة القيود والتعينات عن سير السائر في تلك الأطوار التي توجب لمن تحقق بها زيادة قوة كلية في ذاته وصفاته وإدراكاته، وقربه من مدارج نهاياته التي عرفت في باب النهايات. فذلك التقوى بالقرب هو المسمى في اصطلاحهم بقسم الولايات العشرة، وهي: اللحظ، والوقت،

والصفاء، والسرور، والسر، والنفس، والغربة، والغرق، والغيبة، والتمكن .
 فيلحظ سر الولي بتلك القوة، والقرب عينه بجميع آثاره وصفاته ونعوته، ويلحظ
 المحل المعنوي الذي يحصل ذلك اللحظ فيه، وهو باطن الزمان المسمى في اصطلاح
 القوم بالوقت .

وهو الحال والوقت الدائم، كما مر، فإذا بدا له ذاته وصفاته صفا حاله من
 أقدار الأغيار، فكمل اللحظ والوقت والصفاء من مقاماته فيتلبس بمقام السرور بذاته
 ولحظه ووقته وصفاته .

وقد ذكرنا هذه المنازل العشرة وغيرها من باقي المائة في أبوابها من هذا الكتاب
 على الوجه المبين لما هو مقصود القوم منها .

باب الياء

الياقوتة الحمراء

هي النفس الكلية .

سميت بذلك لأنهم لما كثوا عن العقل بالدرّة البيضاء الذي هو أفضل الجواهر السماوية وأنزهها عن الفساد، كثوا عن النفس بالياقوتة الحمراء، لأنها أجل الجواهر الترابية الأرضية .

اليدان

يعبر بهما عن الحضرتين اللتين هما حضرة الوجوب والإمكان، فحضرة الوجوب إحدى يديه، البساطة بالرحمة، وباعتبار اختصاص هذه الرحمة بالذين يتقون، ويؤتون الزكاة من قابلياتهم كانت هذه اليد هي اليمنى، وكانت حضرة المعلومات والإمكان الأخرى، ومن جهة أن بركة جميع الكمالات الأسمائية المحبوبة لعينها وظهورها متعلقة بهما جميعاً كانت كلتا يديه يميناً مباركة . نظرته إلى الكمال الحقيقي لا النسبي . وكلما كان من المظاهر الروحانية والجسمانية حكم الوحدة والبساطة واللطافة فيه أظهر كالسماوات والأفلاك، وعمارها من الأرواح والأملاك كانت نسبته إلى مظهرية حضرة الوجوب، وأثر تأثيرها وفعالها أقوى وإضافته إلى اليمين أشد .

وكلما كان حكم الكثرة والتركيب والكثافة فيه أبين كالأرض وما فيها من المولدات، كانت نسبته إلى مظهرية حضرة المعلومات والإمكان وحكم قبولها وانفعالها أتم وأقوى، وإضافة مطلق اليد تادياً إليه أنسب وأولى .

انظر إلى قوله تعالى : ﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [الزمر: الآية ٦٧] الآية، أي بإضافة الفعل واليد والوجود، مستقلاً إلى غيره، وبفهم ما ذكرنا تقدر أن تفهم معنى الأصابع بأنها العالمية، والمريدية والقادرية، والقائلية والجوادية، بمعنى الإجابة في الصنع والمقسطية، وأما الحي فهو بمنزلة القبضة واليد .

يد الله تعالى

تطلق ويراد بها إحدى الحضرتين كما عرفت .

وتارة يراد بها: عالم الأرواح والملكوت، وتارة عالم الملك، كل ذلك كما عرفته من انتساب العالمين إلى الحضرتين.

وتطلق يد الله ويراد بها مظهر الاسم القدير، ويسمى عبد القادر، وهو الذي يعطيه الله التمكن من إظهار المعجزات في أيام الدعوة والكرامات في الفترات وغيرها.

اليقظة

الفهم عن الله في زجره. أول منازل السائرين التي يشتمل عليها قسم البدايات الذي هو أول المنازل كما عرفت ذلك في بابه، وكانت - أعني اليقظة - هي أول المنازل لكون السلوك لا يصح مع عدمها. إذ كان معناها الانتباه من سنة الغفلة والنهوض عن ورطة الفترة، اعتباراً بأهل البلاء، وتفرغاً للشكر على النعماء.

وللشيخ^(١) أبيات في التحريض على اليقظة، ذكر في كتاب «مواقع النجوم» أن المرید ينبغي له الاستكثار من التكرار لها، وهي:

يا نائمًا كم ذا الرُّقَا	د، وأنت تُدعى فانتبه
كانَ الإلهُ يَقومُ عنكَ	بِمَا دَعَا لَو نِمْتَ بِهِ
لَكِنَّ قَلْبَكَ غَافِلٌ	عَمَّا دَعَاكَ وَمُنْتَبِهٌ
فِي عَالَمِ الكَوْنِ الَّذِي	يُزِيدُكَ مَهْمَاتٌ بِهِ
فَانظُرْ لِنَفْسِكَ قَبْلَ سَيِّدِ	رِكَ إِنَّ زَادَكَ مُشْتَبِهٌ

وفسر شيخ الإسلام^(٢) اليقظة بالقومة في كتاب «المنازل»^(٣) اتباعاً للآية في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُمْ بِوَحْدَةٍ﴾ [سَبَأ: الآية ٤٦].

فقال رحمه الله: القومة لله تعالى هي اليقظة من سنة الغفلة، وإنما كانت اليقظة هي أول منازل السائرين، لأن العبد إذا استيقظ قام، وإذا قام سار، فإذا اليقظة هي أول العزم على السير ثم يتلوها القومة إلى المسير لمن أراد ذلك.

وبداية اليقظة التفهيم لعلم ما يحتاج العبد إلى معرفته، قضاء حقوق عبادته لمولاه، ثم التشمير لأدائها، ومعرفة آدابها، ونهايتها خلعه لأحكام العادة عند قيامه بصور العبادة.

(١) أي الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي.

(٢) أي الشيخ عبد الله الأنصاري الهروي.

(٣) أي «منازل السائرين».

اليقين

هو السكون والاطمئنان لما غاب بناء على ما حصل الإيمان به، وارتفع الريب عنه، فإذا حصل السكون والاطمئنان بما غاب بناء على قوة الدليل بحيث يستغني بالدليل عن الجلاء، فذلك علم اليقين، وإذا حصل السكون والاستقرار بالاستغناء عن الدليل لأجل استجلاء العين بشهود الفعل الوجداني الساري في كل شيء، فذلك هو عين اليقين، والإشارة بالمظهر الكوني في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَنُرْوِيَنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ﴾ [التكاثُر: الآية ٧].

والرؤية لا تكون إلا في مظهر، فإذا استقر فجر التجليات الصفاتية أولاً، ثم طلع شمس التجلي الذاتي ثانياً، فذلك هو حق اليقين.

ينبوع مظاهر الوجود

هو التعيين الثاني، الذي هو حضرة المعاني والمعلومات، سمي بذلك لكون الوجود الواحد إنما يصير متعدداً متكثراً باعتبار ما تشتمل عليه هذه الحضرة العلمية من المعاني، فلهذا سميت ينبوع المظاهر.

يوم الجمعة

يشار به تارة إلى ابتداء وصول السالك إلى مقام المشاهدة المعبر عنها بلقاء الحق.

وتارة يعني به وقت مطلق اللقاء، أي وقت كان من أوقات الابتداء، أو فيما بعد ذلك.

كما أشار سيدي عمر إلى ذلك بما عرفته من قوله:

وَكُلُّ اللَّيَالِي لَيْلَةُ الْقَدْرِ إِنْ دَنَتْ كَمَا كُلُّ أَيَّامِ اللَّقَا، يَوْمُ جُمُعَةٍ

الجُمُعَة: بضم الميم وسكونها، فبالضم يعني الفاعل، أي الجامع للناس.

وبالسكون بمعنى المفعول، أي مجموع فيه.

وهذه قاعدة كلية في فُعْلَة وفُعْلَة.

والله سبحانه أعلم.

[انتهى كتاب «لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام على يد أفقر الفقراء،

خادم نعال، السادة الصوفية، والعلماء محمد صالح بن المرحوم الشيخ محمد قطنا.

كان الله له ولوالديه وأحسن إليهما، وإليه آمين.

وكان الفراغ من كتابته يوم السبت الواقع في اليوم السادس عشر من شهر شعبان المبارك، الذي هو من شهور سنة أربعة وتسعين ومائتين وألف، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم. والحمد لله رب العالمين.

تَمَّ [*]

(*) من كلام ناسخ المخطوط الشيخ محمد صالح بن المرحوم الشيخ محمد قطلنا.

Handwritten text at the top left of the page.

Handwritten text below the first line.

Handwritten text in the upper middle section.

Handwritten text below the second line.

Handwritten text in the lower middle section.

فهرس المحتويات

٣٨ باب الهاء	٣ تقديم
٣٩ باب الواو	٨ باب الألف
٤٠ باب الياء	١٢ باب الباء
٤١ باب الألف	١٣ باب التاء
٤١ أبواب	١٦ باب الثاء
٤١ أبو الأرواح	١٧ باب الجيم
٤٢ أبطن كل باطن وبطن	١٧ باب الحاء
٤٢ أبطن الظهورات	١٩ باب الخاء
٤٣ الأبدان الزكية	٢٠ باب الدال
٤٣ الاتحاد	٢٠ باب الذال
٤٥ اتحاد الذات بالأسماء والصفات	٢١ باب الراء
٤٥ اتحاد الشريعة والحقيقة	٢٢ باب الزاي
٤٥ الاتصال	٢٣ باب السين
٤٦ اتصال الاعتصام	٢٤ باب الشين
٤٦ اتصال الشهود	٢٤ باب الصاد
٤٦ اتصال الوجود	٢٥ باب الضاد
٤٦ اتصال الانفصال	٢٦ باب الطاء
٤٦ اتهام التوبة	٢٦ باب الظاء
٤٦ اتهام الطاعة	٢٧ باب العين
٤٧ الإثبات	٢٨ باب الغين
٤٧ إثبات المعاملات	٢٩ باب الفاء
٤٧ إثبات الموضلات	٣٠ باب القاف
٤٧ إثبات الخصوص	٣١ باب الكاف
٤٧ إثبات الحقيقة	٣١ باب اللام
٤٨ إثبات خلاصة أهل الخصوص	٣٢ باب الميم
٤٨ الأحد	٣٧ باب النون

أدنى مراتب التجريد	٥٩	الأحدية	٤٨
أدنى التجليات	٥٩	الأحدية الذاتية	٤٨
أدنى الجود	٥٩	الأحدية الصفاتية	٤٩
الإرادة	٦١	أحدية الأسماء	٤٩
إرادة التمني	٦١	الأحدية الفعلية	٤٩
وإرادة الطبع	٦١	أحدية الجمع	٤٩
وإرادة الحق	٦١	إحصاء الأسماء	٥٠
الإرادة الأولى	٦٢	فأما إحصاؤها تعلقاً	٥١
الإرادة الكلية	٦٢	وأما إحصاؤها تخلُّقاً	٥٢
أرائك التوحيد	٦٢	وأما إحصاؤها تحقُّقاً	٥٢
أركان الكمال	٦٢	أحوال	٥٢
الاسم والمسمى	٦٣	احتساب	٥٣
الاسم الحقيقي	٦٣	إحسان	٥٣
اسم الاسم	٦٣	الإخلاص	٥٤
أسماء الإله	٦٤	إخلاص العوام	٥٤
أسامي الذات	٦٤	إخلاص الخواص	٥٥
الأسماء الذاتية	٦٤	إخلاص خاصة الخاصة	٥٥
الأسماء الكلية	٦٤	الأخلاق	٥٥
الأسماء الأصلية	٦٤	إخبات	٥٥
الاسم الأعظم	٦٤	إخبات العوام	٥٥
الاسم الجامع	٦٥	إخبات المتوسطين	٥٥
الاستجلاء	٦٥	إخبات الخواص	٥٥
الاستخذاء	٦٥	إخبات البالغين	٥٦
استخذاء العبد	٦٥	الأخفاء	٥٦
الأسرار الطاهرة	٦٦	الأدب	٥٦
أسرار العبادات	٦٦	الأدب مع الحق	٥٦
الأسماع الصاحية	٦٦	الأدب مع الخلق	٥٦
الأسماع الصاحية (بالخاء المعجمة)	٦٧	أدب الشريعة	٥٧
الأسماع السالمة	٦٧	أدب الخدمة	٥٨
الأسماع الواعية	٦٧	أدب الصبيان	٥٨
الاستقامة	٦٧	أدب الشيوخ	٥٨
استقامة العامة	٦٧	أدب الحقيقة	٥٨
استقامة الخاصة	٦٨	الأديب	٥٩

٧٥	أعلا مراتب التجريد	٦٨	استقامة خاصة الخاصة
٧٥	أعلا التجليات	٦٨	استهلاك الكثرة في الوحدة
٧٥	أعلا المقامات	٦٨	استهلاك الوحدة في الكثرة
٧٥	أعلا مقامات التمكين	٦٨	الإشفاق
٧٥	أعلا مقامات الإرادة	٦٩	إشفاق العامة
٧٥	أعلا مقامات المعرفة	٦٩	إشفاق المرید
٧٦	أعلا مقامات التقوى	٦٩	أشعة مفاتيح الغيب
٧٦	أعلا مراتب القابلين	٦٩	الأصول
٧٦	أعلام الصفات	٦٩	أصل الأصول
٧٦	أعلام صفات النفس	٧٠	الأصل الجامع
٧٦	أعلام التخلق	٧٠	أصل أصول المعارف الإلهية
٧٨	أعلام التحقق	٧٠	أصل الحقائق
٧٨	الأعراف	٧٠	أصل انتشاء الأسماء والحقائق
٧٨	الاعتصام	٧٠	أصل الأسماء الإلهية
٧٩	اعتصام العامة	٧٠	أصول الأسماء الإلهية
٧٩	اعتصام الخاصة		أصل جميع الأسماء الإلهية المضاف
٧٩	اعتصام خاصة الخاصة	٧١	إليها الربوبية
٧٩	اعتصام خلاصة خاصة الخاصة	٧١	أصل البرازخ
٧٩	الاعتصام بالاتصال	٧١	أصول الصفات
٧٩	الأعيان الثابتة	٧١	أصول صفات النفس
٧٩	أعظم الحجب عن رؤية الحق	٧١	أصل الزمان
٨٠	أعظم الحجب	٧٢	الأصابع
٨٠	أعظم الناس راحة	٧٢	أصحاب السر
٨١	أعظم الناس منفعة	٧٢	الاصطلام
٨١	أعظم الناس شغلاً	٧٣	إطلاق الهوية
٨١	أعظم الناس مضرة	٧٤	الإطلاق الذاتي
٨١	اعتبار الحسن والقبح وعدمهما	٧٤	إطلاق ظاهر الوجود
٨٢	أغمض المسائل	٧٤	أطوار القرب
٨٣	الأفراد	٧٤	أظلة مفاتيح الغيب
٨٣	الأفول	٧٤	أعيان الأسماء
٨٣	الأفق	٧٤	أعلا مراتب الإرادة
٨٣	الأفق العلي	٧٥	أعلا مراتب الشهود
٨٤	الأفق الأعلى	٧٥	أعلا مراتب التوحيد

٩٣ الأناية	٨٤ اقتضاء الذات الغنى عن العالمين
٩٣ الإنئية	٨٤ أقصى رتب الظهور
٩٣ الإنابة	٨٤ أقصى غاية الجود
٩٣ إنابة العامة	٨٤ أكثر القربات
٩٣ إنابة الخاصة	٨٥ الإلهام
٩٣ إنابة خاصة الخاصة	٨٥ الإلهام الذاتي
٩٣ إنابة خلاصة خاصة الخاصة	٨٥ الالتجاء
٩٣ إنابة صفاء خلاصة خاصة الخاصة	٨٦ التثام الفطور
٩٤ الانفصال	٨٦ إلياس
٩٤ انفصال الاتصال	٨٦ أمهات الأسماء
٩٥ الانزعاج	٨٦ أمهات الشؤون
٩٥ انصداع الجمع	٨٦ الأمر الواحداني
٩٥ انصداع جمع الذات	٨٧ الأمناء
٩٥ أنهى النهايات	٨٧ الإمامان
٩٥ إنمحاق	٨٧ الإمام المبين
٩٥ أهل السرائر	٨٨ إمام العارفين
٩٦ أول التعينات	٨٨ إمام المتقين
٩٦ أول تعيين الغيب	٨٨ الإنسان الحقيقي
٩٦ أول رتب الذات	٨٨ الإنسان الحيواني
٩٦ أوسع التعينات	٨٩ الإنسان الكبير
٩٦ أول النسب	٨٩ الإنسان الصغير
٩٧ أول ما ظهر من البطون	٨٩ أنزل المراتب
٩٧ أول موجود من الممكنات	٨٩ الإنصاف
٩٧ أول مراتب التلوين	٨٩ إنصاف العبد للرب
٩٧ أول مراتب التمكين	٩٠ إنصاف العبد الغير من العبيد
٩٧ أوسط مراتب التجريد	٩٠ الأنس
٩٧ أوسط التجليات	٩١ الآنس
٩٨ أوتاد	٩١ الانبساط
٩٨ أودية	٩٢ الانبساط مع الحق
٩٨ أئمة الأسماء	٩٢ الانبساط في الانبساط
٩٨ الأئمة السبعة	٩٢ الأنفاس الصادقة
٩٨ الإيثار	٩٢ الآن الدائم
٩٨ إيثار الشريعة	٩٢ الآن المضاف إلى الحضرة العندية

١٠٧..... البرق	٩٩	إيثار الطريقة
١٠٧..... البرزخ	٩٩	إيثار الحقيقة
١٠٨..... البرزخ الأول	٩٩	إيثار الإيثار
١٠٨..... البرزخ الأكبر	٩٩	إيثار المستأثر
١٠٨..... البرزخ الأعظم	١٠٠	إيثار المستفيد
١٠٩..... البرزخية الأولى	١٠٠	إيثار الملامتية
١٠٩..... البرزخية الكبرى	١٠٠	الإيثار للخلق
١٠٩..... برزخية الدُّنُو	١٠٠	الإيثار للحق
١٠٩..... برزخية الأدنى	١٠٠	إيثار المتقين
١٠٩..... البرزخية الثانية	١٠١	إيثار الخلة
البرزخية الحائلة بين الوحدة والكثرة	١٠١	إيثار الخليل
١٠٩..... الحقيقتين	١٠١	إيثار الأديب
١٠٩..... برزخ البرازخ	١٠١	إيفاء حق الإيثار
١١٠..... البسط	١٠٢	باب الباء
١١٠..... بسط الزمان	١٠٢	الباء
١١٠..... البصيرة	١٠٣	باب الأبواب
١١٠..... بصائر الاعتبار	١٠٣	باطن كل الحقائق
١١١..... البطون	١٠٣	باطن إطلاق ظاهر الوجود
١١١..... البطون السبعة	١٠٣	باطن العوالم
١١٢..... البعد	١٠٤	باطن أصول الأسماء والصفات
١١٢..... البقاء	١٠٤	باطن الروح المحمدي
١١٣..... البقرة	١٠٤	باطن أرواح من سواه من الكُمَّل
١١٣..... البوارق	١٠٤	باطن الممكنات
١١٣..... البواده	١٠٤	باطن الوجود الظاهري
١١٤..... ببدأ التجريد	١٠٤	باطن الوجود الباطني
١١٤..... بيت الحكمة	١٠٥	باطن الزمان
١١٤..... البيت المحرم	١٠٥	باطن الجنة
١١٤..... البيت المقدس	١٠٥	باطن التقوى
١١٤..... بيت العزة	١٠٦	البارقة
١١٥..... باب التاء	١٠٦	الباطل
١١٥..... التاء	١٠٦	البدايات
١١٥..... التأنيس	١٠٧	البدلاء
١١٥..... تاج المحو	١٠٧	البدنة

التجليات البرقية ١٢٣	تاج الافتخار ١١٦
التجليات التجريدية ١٢٣	التبصرة ١١٦
التجريد ١٢٣	تبصرة أهل الاعتبار ١١٦
تجريد الفعل ١٢٣	التبتل ١١٦
تجريد الفضل ١٢٤	التجلي الأول ١١٧
تجريد القصد ١٢٤	التجلي الثاني ١١٧
التجريد الفعلي ١٢٤	التجلي الذاتي ١١٧
التجريد الصفاتي ١٢٤	التجلي الأحدي الجمعي ١١٧
التجريد الذاتي ١٢٤	تجلي الغيب المغيب ١١٧
التَّحْلِي ١٢٤	تجلي الغيب الثاني ١١٨
تحسين الخُلُق مع الحق ١٢٥	تجلي الغيب الأول ١١٨
تحسين الخُلُق مع الخُلُق ١٢٥	تجلي الغيب الثاني ١١٨
التحقيق ١٢٥	تجلي الهوية ١١٨
التحقق بالأسماء الإلهية ١٢٦	تجلي غيب الهوية ١١٨
التخلق بالأسماء الإلهية ١٢٧	التجلي المعطى للاستعداد ١١٨
التَّحْلِي ١٢٧	التجلي المميز للاستعدادات ١١٨
تخليص القصد ١٢٧	التجلي المعطى للوجود ١١٩
التذكر ١٢٨	التجلي الساري في جميع الذراري ١١٩
تذكير الناسي ١٢٨	التجلي الساري في حقائق الممكنات ١١٩
تذكير الذاكر ١٢٨	التجلي المفاض ١١٩
التسليم ١٢٨	التجلي المضاف ١١٩
تسليم الحق ١٢٨	التجلي الفعلي ١١٩
التسمية الحقيقية والمجازية ١٢٩	التجلي التأنيسي ١٢٠
تشتت الشمل ١٢٩	التجلي الصفاتي ٢٢١
تشعب الشمل ١٢٩	تجلي الاسم الظاهر ١٢١
تشعب الجمع ١٣٠	التجلي الظاهري ١٢١
التصوف ١٣٠	التجلي الباطني ١٢٢
تطويع النفس ١٣١	التجلي الجمعي ١٢٢
التعين الأول ١٣٢	التجلي المحبي ١٢٢
التعين الثاني ١٣٢	التجلي المحبوبي ١٢٢
وأما تسميته بالنفس الرحماني ١٣٣	التجلي الجامع ١٢٢
وأما تسميته بعالم المعاني ١٣٣	التجليات الذاتية ١٢٢
وأما تسميته بحضرة الارتسام ١٣٣	التجليات الاختصاصية ١٢٣

- ١٤١..... التقوى
 ١٤١..... تقوى العوام
 ١٤١..... تقوى الخواص
 ١٤١..... تقوى خاصة الخاصة
 ١٤٢..... التقوى من التقوى
 ١٤٢..... تقوى المنتهين
 ١٤٢..... تقوى المحققين
 ١٤٢..... تقوى الحقيقة
 ١٤٢..... تقديس الحق
 ١٤٣..... التقديس عن التقديس
 ١٤٣..... التلويح
 ١٤٣..... التليس
 ١٤٤..... تليس المبتدأ
 ١٤٤..... تليس الابتداء
 ١٤٤..... تليس المبتدئ
 ١٤٤..... تليس المنتهى
 ١٤٥..... تليس الانتهاء
 ١٤٥..... تليس المنتهي
 ١٤٥..... التلوين
 ١٤٥..... تلوين التجلي الظاهري
 ١٤٥..... تلوين التجلي الباطني
 ١٤٥..... تلوين تجلي الجمع
 ١٤٦..... التمکن
 ١٤٦..... تمکن المرید
 ١٤٦..... تمکن السالك
 ١٤٦..... تمکن العارف
 ١٤٦..... التمكين
 ١٤٧..... التمكين في تلوينات التجليات الظاهرية
 ١٤٧..... التمكين في تلوينات التجليات الباطنية
 ١٤٧..... التمكين في تلوينات التجليات الجمعية
 ١٤٧..... التمكين الجمعي
 ١٤٨..... التمكين الحقيقي
 ١٤٨..... التمكين النسبي
 ١٣٣..... وأما تسميته بحضرة العلم الأزلي
 ١٣٤..... وأما تسميته بالحضرة العمائية
 ١٣٤..... وأما تسميته بالحقيقة الإنسانية
 وأما تسمية هذه الحضرة بحضرة
 الإمكان
 ١٣٤.....
 ١٣٥..... التعین الجامع
 ١٣٥..... تعین الأسماء والصفات
 ١٣٥..... وأما البطن الأول
 ١٣٦..... وأما البطن الثاني
 ١٣٦..... وأما البطن الثالث
 ١٣٦..... وأما البطن الرابع
 ١٣٦..... وأما البطن الخامس
 ١٣٧..... وأما البطن السادس
 ١٣٧..... وأما البطن السابع
 ١٣٨..... تعانق الأطراف
 ١٣٨..... التعلق بالأسماء الإلهية
 ١٣٨..... تعلق الخاصة بالأسماء الإلهية
 ١٣٨..... التعظيم
 ١٣٨..... تعظيم العامة للحرمان
 ١٣٨..... تعظيم المتوسطين للحرمان
 ١٣٩..... تعظيم الخاصة للحرمان
 ١٣٩..... تعقل المفضل في المجمال
 ١٣٩..... تعقل المجمال في المفصل
 ١٣٩..... التفكر
 ١٣٩..... تفكر العامة
 ١٣٩..... تفكر الخاصة
 ١٤٠..... تفكر خاصة الخاصة
 ١٤٠..... التفريد
 ١٤٠..... التفويض
 ١٤٠..... تفرق الجمع
 ١٤٠..... تفرقة الجمع
 ١٤٠..... تفصيل المجمال
 ١٤١..... تفصيل الصورة الإنسانية الحقيقية

١٥٩..... توحيد الأفعال	١٤٨..... التنزيه
١٦٠..... توحيد الصفات	١٤٨..... تنزيه الشرع
١٦٠..... توحيد الذات	١٤٨..... تنزيه العقل
١٦٠..... توحد الأسماء وتكثرها	١٤٨..... تنزيه الكشف
١٦٠..... توحد الاسم والمسمى	١٤٨..... التهذيب
١٦١..... توحد الذات بأسمائها	١٤٨..... تهذيب القصد
١٦١..... توحد القوى والمدارك	١٤٩..... تهذيب الخدمة
١٦٥ باب الثاء	١٤٩..... تهذيب الحال
١٦٥..... ثاني مراتب التلوين	١٤٩..... تهذيب الحقيقة
١٦٥..... ثالث مراتب التلوين	١٥٠..... التوبة
١٦٥..... ثاني مراتب التمكين	١٥٠..... التوبة من التوبة
١٦٥..... ثبات القلب في الثقلب	١٥٣..... توبة التحقيق
١٦٦..... الثقة	١٥٤..... توبة الكمّل من عباد الله
١٦٦..... ثمرة الكمال الحقيقي	١٥٤..... توبة الانتهاء
١٦٦..... ثمرة الأفئدة	١٥٤..... التوبة المحمدية
١٦٦..... ثمرة الذكر	١٥٥..... التوبة الخاصة
١٦٧..... ثمرة الذكر الحقيقي	١٥٥..... التوبة من الزهد
١٦٧..... ثمرة حضور القلب مع الحق ومراقبته	١٥٥..... التوبة من التوكل
١٦٨..... ثمرة المراقبة	١٥٥..... التوبة من الطاعة
١٦٨..... ثمرة الأانس بالحق	١٥٥..... التوبة من الطاعة بمقتضى الطريقة
١٦٩..... ثمرة الفناء	١٥٦..... التوبة من الطاعة بمقتضى الحقيقة
١٦٩..... ثمرة البقاء بعد الفناء	١٥٦..... التوكل
١٦٩..... ثمرة البقاء بالحق	١٥٦..... التواضع للدين
١٧٠..... ثمرة التنزيه الشرعي	١٥٦..... التواضع للمريد
١٧٠..... ثمرة التنزيه العقلي	١٥٧..... التواضع للإرادة
١٧٠..... ثمرة التنزيه الكشفي	١٥٧..... التواضع للحقيقة
١٧١ باب الجيم	١٥٧..... التواضع مع الخلق
١٧١..... الجامع	١٥٧..... التوجه
١٧١..... جامع التجليات	١٥٧..... توجه الكمّل
١٧١..... الجذبة	١٥٧..... التواجد
١٧١..... الجسد	١٥٨..... التوحيد
١٧٢..... الجلاء	١٥٩..... التوحيد القائم بالأزل
١٧٢..... الجلال	١٥٩..... التوحيد الذي اختصه الحق لنفسه

١٨٢..... الحروف العاليات	١٧٣..... جلال الجمال
١٨٢..... الحروف الأصلية	١٧٣..... جمال الجلال
١٨٢..... الحرمة	١٧٤..... الجمع
١٨٣..... الحرية	١٧٥..... جمع الجمع
١٨٣..... الحرق	١٧٥..... جمع الفرق
١٨٣..... الحزن	١٧٥..... جمع التفرقة
١٨٤..... الحسبة	١٧٥..... جمع تفرقة العامة
١٨٤..... حضرة الهوية	١٧٥..... جمع تفرقة الخاصة
١٨٤..... حضرة أحدية الجمع	١٧٦..... جمع تفرقة خاصة الخاصة
١٨٤..... حضرة الأحدية الجمعية	١٧٦..... جمع تفرقة خلاصة خاصة الخاصة
١٨٥..... حضرة الجمع والوجود	١٧٦..... الجمعية الأولى
١٨٥..... حضرة الطمس	١٧٦..... الجنة الصورية
١٨٥..... حضرة الإجمال	١٧٦..... الجنة المعنوية
١٨٥..... حضرة الألوهية	١٧٦..... جنة الأعمال
١٨٥..... الحضرة العندية	١٧٦..... جنة الميراث
١٨٦..... حضرة بيد التجريد	١٧٦..... جنة الامتتان
١٨٦..... حضرة الأسماء	١٧٧..... الجنائب
١٨٦..... حضرة التعقل الأول	١٧٧..... جهتا الضيق والسعة
١٨٦..... حضرة التعقل الثاني	١٧٨..... جهتا الطلب الأصلي
١٨٦..... حضرة الارتسام	١٧٨..... جوامع الأسماء
١٨٦..... الحضرة العمائية	١٧٨..... جوامع الآثار
١٨٧..... حضرة المعاني	١٧٩..... جواهر الأنباء
١٨٧..... حضرة العلم الأزلي	١٧٩..... جواهر العلوم
١٨٧..... حضرة العلم الذاتي	١٧٩..... جوامع العوارف
١٨٧..... حضرة الوجوب	١٨٠..... باب الحاء
١٨٧..... حضرة الامتناع	١٨٠..... الحائض
١٨٧..... حضرة الإمكان	١٨١..... الحال الدائم
١٨٨..... حضرة الأسماء	١٨١..... الحال المضاف إلى الحضرة العندية
١٨٨..... حضرة الأعيان	١٨١..... حجة الحق على الخلق
١٨٨..... حضرة التفصيل	١٨١..... الحجاب
١٨٨..... حضرة الطلب	١٨١..... الحرف
١٨٨..... حضرة الإجابة الأصلية	١٨٢..... الحرف الوجداني
١٨٩..... حضرة الفعل	١٨٢..... الحرف الوجداني

١٩٩..... حقيقة الجنة	١٨٩..... حضرة الانفعال
١٩٩..... حق اليقين	١٨٩..... حضرة الجلال
١٩٩..... الحكمة	١٨٩..... حضرة الجمال
١٩٩..... الحكمة الجامعة	١٨٩..... حضرة الكمال
١٩٩..... الحكمة المتصرف بها	١٨٩..... الحضرة البرزخية
١٩٩..... الحكمة المسكوت عنها	١٩٠..... حضرة القرب
٢٠٠..... الحكمة المجهولة	١٩٠..... حضرة العناية
٢٠٠..... الحكيم	١٩٠..... حضرة الدنو
٢٠٠..... حكمة إرسال البلايا والمحن	١٩٠..... حضرة التدلي
٢٠١..... الحياة	١٩٠..... حضرة التداني
٢٠٢..... الحياء	١٩٠..... حضرة النزول
٢٠٣..... باب الخاء المعجمة	١٩٠..... حضرة ظهور الحق بصفات الخلق
٢٠٣..... الخاطر	١٩١..... حضرة ظهور الخلق بصفات الحق
٢٠٣..... الخاصة	١٩١..... حضرة الصفاء
٢٠٣..... خاصة الخاصة	١٩١..... حفظ العهد
٢٠٣..... الختم	١٩١..... حفظ عهد العبودية
٢٠٤..... الخرّس	١٩١..... حفظ عهد الربوبية
٢٠٤..... خرقة التصوف	١٩١..... حفظ عهد التصرف
٢٠٥..... الخشوع	١٩٢..... حفظ عهد الحقيقة
٢٠٥..... خشوع العامة	١٩٢..... حفظ عهد المعاينة
٢٠٥..... خشوع الخاصة	١٩٣..... حقيقة الحق
٢٠٥..... الخصوص	١٩٣..... حقيقة الخلق
٢٠٥..... الغضر	١٩٣..... الحقيقة
٢٠٦..... الخطرة	١٩٤..... الحقائق
٢٠٦..... الخُلَّة العامة	١٩٤..... حقيقة الحقائق
٢٠٧..... الخُلَّة الخاصة	١٩٤..... الحقيقة المحمدية
٢٠٧..... الخلة الكاملة	١٩٥..... الحقيقة الإنسانية الكمالية
٢٠٧..... الخلوة	١٩٥..... الحق المخلوق به
٢٠٧..... خلع العادات	١٩٦..... حقائق الأسماء كلها
٢٠٧..... خَلْعُ النَّعْلَيْنِ	١٩٧..... الحقائق السبع الكلية الأصلية
٢٠٨..... الخَلْقُ الجديد	١٩٨..... الحقائق العشر
٢٠٩..... الخُلُق	١٩٨..... حقيقة التقوى
٢٠٩..... الخلق الحسن مع الحق	١٩٨..... حقيقة الإخلاص

٢١٩..... ذو العقل	٢٠٩..... الخُلُق الحسن مع الخَلْق
٢٢٠..... ذو العين	٢٠٩..... الخلق الكامل
٢٢٠..... ذو العقل والعين معاً	٢١٠..... الخُلُق العظيم
٢٢١..... باب الرء	٢١١..... الخليفة الكامل
٢٢١..... رأس الصديقين	٢١١..... الخليفة غير الكامل
٢٢١..... الراعي	٢١١..... خلاصة الخاصة
٢٢١..... الرّان	٢١١..... خلاصة خاصة الخاصة
٢٢١..... الرّبُّ	٢١١..... الخوف
٢٢٢..... رب الأرباب	٢١٢..... خوف العامة
٢٢٢..... رتب الأسماء	٢١٢..... خوف أرباب المراقبة
٢٢٢..... رتب تعيينات الأسماء والصفات	٢١٢..... خوف الخاصة
٢٢٢..... رتب النعيم	٢١٣..... باب الدال
٢٢٣..... رتب التجليات	٢١٣..... الدبور
٢٢٣..... رتب القرب	٢١٣..... الدرّة البيضاء
٢٢٤..... الرثقُ	٢١٤..... الدهش
٢٢٤..... الرجاء	٢١٤..... دهش أهل الإيمان
٢٢٤..... رجاء المجازاة	٢١٤..... دهش أهل العيان
٢٢٥..... رجاء أرباب الرياضات	٢١٥..... باب الذال
٢٢٥..... رجاء أرباب القلوب	٢١٥..... ذخائر الله تعالى
٢٢٥..... الرحنُ	٢١٥..... ذروة رتب المشاهدة
٢٢٥..... الرحمة الأصلية	٢١٥..... ذرى أعلا القل
٢٢٦..... الرحمة الواسعة	٢١٥..... الذكر
٢٢٦..... الرحمة السابغة	٢١٦..... ذكر الخصوص
٢٢٦..... الرحمة السابقة	٢١٦..... الذكر الظاهر
٢٢٦..... الرحمة الامتنائية	٢١٦..... الذكر الخفي
٢٢٦..... الرحمة الامتنائية الخاصة	٢١٦..... ذكر السر
٢٢٦..... الرحمة الوجودية	٢١٦..... الذكر الشامل
٢٢٧..... الرّداء	٢١٦..... الذكر الأكبر
٢٢٧..... الرّدى	٢١٧..... الذكر الأرفع
٢٢٨..... ردُّ الردى	٢١٧..... الذكر المرفوع
٢٢٨..... رد التصرف	٢١٧..... الذكر الحقيقي
٢٢٨..... الرسم	٢١٨..... الذهب
٢٢٨..... رسوم العلوم	٢١٨..... الذوق

٢٣٥..... روح الإلقاء	٢٢٩..... الرضا
٢٣٥..... الروح الأعظم	٢٢٩..... رضا العامة
٢٣٥..... الروح الأول	٢٢٩..... رضا الخاصة
٢٣٦..... الروح الأقدم	٢٣٠..... رضا المحب
٢٣٦..... الروح الأوحده	٢٣٠..... رضا الحق عن العبد
٢٣٦..... الروح المضاف	٢٣٠..... رضا العبد عن الرب
٢٣٦..... الروح المحمدي	٢٣١..... الرعاية
٢٣٧..... روح العالم	٢٣١..... رعاية الأعمال
٢٣٧..... روح الأرواح	٢٣١..... رعاية الأحوال
٢٣٧..... الرياضة	٢٣١..... رعاية الأوقات
٢٣٧..... أركان الرياضة	٢٣١..... الرعونه
٢٣٧..... الريح	٢٣١..... الرغبة
٢٣٨ باب الزاي	٢٣٢..... رغبة النفس
٢٣٨..... الزاجر	٢٣٢..... رغبة القلب
٢٣٨..... الزجاجه	٢٣٢..... رغبة السر
٢٣٨..... الزمرده	٢٣٢..... الرقيقه
٢٣٨..... الزمان	٢٣٢..... رقيقه الإمداد
٢٣٨..... الزمان المضاف إلى حضرة عنديه	٢٣٢..... رقيقه النزول
٢٣٩..... الزهد	٢٣٢..... رقيقه الارتقاء
٢٣٩..... زهد العامة	٢٣٢..... رقيقه العروج
٢٣٩..... زهد أهل الإرادة	٢٣٢..... الرقائق
٢٤٠..... زهد خاصة الخاصة	٢٣٣..... رقوم العلوم
٢٤٠..... الزهد في الزهد	٢٣٣..... الرهبة
٢٤٠..... الزوائد	٢٣٣..... رهبة خاطر
٢٤٠..... زواهر الأبناء	٢٣٣..... رهبة الباطن
٢٤١..... زواهر العلوم	٢٣٣..... رهبة السر
٢٤١..... زواهر الوصلة	٢٣٣..... الرؤية
٢٤١..... الزيتونه	٢٣٣..... رؤية المجل في المفصل
٢٤١..... الزيت	٢٣٤..... رؤية المفصل في المجل
٢٤٢ باب السين	٢٣٤..... رؤية وجه الله تعالى في الأشياء
٢٤٢..... السابقة	٢٣٤..... رؤية وجه الله تعالى في الأسباب
٢٤٢..... السالك	٢٣٤..... رؤية كل شيء في كل شيء
٢٤٢..... السبب الأول	٢٣٤..... الروح

٢٥٤.....	سماع العامة	٢٤٢.....	سبب الإجابة ، وعدمها
٢٥٤.....	سماع الخاصة	٢٤٣.....	سبب المطاوعة
٢٥٤.....	سمع الحق	٢٤٣.....	سبب تعلق الإرادة
٢٥٥.....	السمع الكامل	٢٤٤.....	سبب إرسال البلايا
٢٥٥.....	سمع العالم	٢٤٤.....	سبب الشطح
٢٥٥.....	السسسة	٢٤٤.....	السبحة
٢٥٥.....	السوى	٢٤٤.....	الستر
٢٥٥.....	سؤال الحضرتين	٢٤٤.....	الستائر
٢٥٥.....	سواد الوجه	٢٤٤.....	الستور
٢٥٦.....	السير المحبى	٢٤٥.....	سجود القلب
٢٥٦.....	السير المحبوى	٢٤٥.....	السحق
٢٥٧.....	باب الشين	٢٤٥.....	سدره المنتهى
٢٥٧.....	الشاهد	٢٤٥.....	السر
٢٥٧.....	الشجرة	٢٤٥.....	سر العلم
٢٥٨.....	الشرب	٢٤٥.....	سر السر
٢٥٨.....	الشريعة	٢٤٦.....	سر التقديس
٢٥٨.....	شروط الإرادة	٢٤٦.....	السر المصون
٢٥٩.....	شرط التحقق بتجلي الحق فى الأفعال	٢٤٦.....	سر التجليات
٢٥٩.....	شرط التحقق بالتجلي الصفاتى	٢٤٦.....	سر العبادات
٢٥٩.....	شرط التحقق بتجليه الذاتى	٢٤٧.....	سر القدر
٢٥٩.....	شعب الصدع	٢٤٨.....	سر الكمال والأكملىة
٢٦٠.....	الشفع	٢٤٩.....	سر الربوبىة
٢٦٠.....	الشكر	٢٤٩.....	سر سر الربوبىة
٢٦١.....	الشهود	٢٥٠.....	سرائر الآثار
٢٦١.....	شهود المتوسطين	٢٥٠.....	السرار
٢٦٢.....	شهود المنتهين	٢٥١.....	السرور
٢٦٢.....	شهود المفصل فى المجمال	٢٥١.....	سعة القلب
٢٦٢.....	شهود المجمال فى المفصل	٢٥٢.....	السفر
٢٦٣.....	شواهد الحق	٢٥٢.....	سقوط الاعتبارات
٢٦٣.....	شواهد التوحيد	٢٥٢.....	السكىنة
٢٦٣.....	شواهد الأسماء	٢٥٣.....	السكز
٢٦٣.....	الشؤون	٢٥٣.....	السلوك
٢٦٣.....	الشوق	٢٥٣.....	السمع

٢٧٣..... صورة الحق	٢٦٤..... الشيخ
٢٧٣..... صورة الإله	٢٦٤..... شيخ العارفين
٢٧٤..... صورة الرحمن تعالى	٢٦٥..... باب الصاد
٢٧٤..... صورة جمعية الحقائق	٢٦٥..... صاحب الزمان
٢٧٤..... صورة جمعية الأسماء	٢٦٧..... صاحب الوقت
٢٧٤..... صورة ظاهرية الأسماء	٢٦٧..... صاحب الحال
٢٧٤..... صورة الوجود الإلهي	٢٦٧..... صبيح الوجه
٢٧٤..... صورة الوجود الكوني	٢٦٧..... الصبر
٢٧٤..... صورة الوجود الإلهي	٢٦٨..... الصبا
٢٧٥..... صورة سرائر الآثار	٢٦٨..... الصحو
٢٧٥..... صورة حقيقة الحقائق والبرزخية الكبرى	٢٦٩..... صحو الجمع
٢٧٥..... صورة الشؤون	٢٦٩..... صحو المفيق
٢٧٥..... الصورة الأولى	٢٦٩..... صدع الجمع
٢٧٦..... الصوامع	٢٦٩..... صدع الشعب
٢٧٦..... صون الإرادة	٢٦٩..... الصديق
٢٧٦..... صون القوتين	٢٧٠..... الصديقية
٢٧٧..... صون العلم	٢٧٠..... الصدق
٢٧٧..... صون العمل	٢٧٠..... صدق الأقوال
٢٧٧..... صوم العامة	٢٧٠..... صدق الأفعال
٢٧٨..... صوم الخاصة	٢٧١..... صدق الأحوال
٢٧٨..... صوم خاصة الخاصة	٢٧١..... صدق الهمة
٢٧٨..... صوم خلاصة خاصة الخاصة	٢٧١..... صدق النور
٢٧٨..... صوم الشريعة	٢٧١..... الصدا
٢٧٨..... صوم الطريقة	٢٧١..... الصعق
٢٧٨..... صوم الحقيقة	٢٧١..... الصفاء
٢٧٨..... صوم أهل الحق تعالى	٢٧٢..... صفاء خلاصة خاصة الخاصة
٢٧٨..... الصوفي	٢٧٢..... صفوة صفاء خلاصة خاصة الخاصة
٢٨٠..... باب الضاد	٢٧٢..... الصفوة
٢٨٠..... الضنائن	٢٧٢..... صفوة أهل الله تعالى
٢٨٠..... الضياء	٢٧٢..... الصفة الذاتية للحق
٢٨١..... باب الطاء	٢٧٢..... الصفة الذاتية للخلق
٢٨١..... الطالع	٢٧٣..... الصفة الذاتية لكل شيء
٢٨١..... الطاهر	٢٧٣..... صورة علم الحق بنفسه

٢٨٩..... الظلمة	٢٨١..... طاهر الظاهر
٢٩٠..... الظهور	٢٨١..... طاهر الباطن
٢٩١ باب العين	٢٨١..... طاهر الجمعية
٢٩١..... العالم	٢٨١..... طاهر السر
٢٩١..... عالم المعاني	٢٨٢..... طاهر السر والعلانية
٢٩١..... عالم الجبروت	٢٨٢..... طاهر سر السر
٢٩٢..... عالم الملكوت	٢٨٢..... الطبع
٢٩٢..... عالم الجمع	٢٨٢..... الطُّبُّ الروحاني
٢٩٢..... عالم الأمر	٢٨٢..... طبيب الأرواح
٢٩٢..... عالم الملك	٢٨٤..... الطريق
٢٩٢..... عالم الخلق	٢٨٤..... الطريقة
٢٩٢..... عالم الصور	٢٨٤..... الطمأنينة
٢٩٢..... عالم الغيب	٢٨٤..... طمأنينة العامة
٢٩٢..... عالم الشهادة	٢٨٥..... طمأنينة الخاصة
٢٩٢..... العالم الكبير	٢٨٥..... طمأنينة خاصة الخاصة
٢٩٢..... العالم الصغير	٢٨٥..... الشمس
٢٩٣..... العالم	٢٨٥..... الطهارة
٢٩٣..... العارف	٢٨٦..... طهارة الظاهر
٢٩٣..... العامة	٢٨٦..... طهارة الباطن
٢٩٣..... العار العظيم	٢٨٦..... طهارة الجوارح
٢٩٥..... العبودية	٢٨٦..... الطهارة الصورية
٢٩٥..... العبادلة	٢٨٦..... الطهارة المعنوية
٢٩٥..... عبد الله	٢٨٦..... الطهارة الحقيقية
٢٩٥..... عبد الرحمن	٢٨٦..... الطهارة المرآتية
٢٩٦..... عبد الرحيم	٢٨٦..... الطوالع
٢٩٦..... عبد الملك	٢٨٧ باب الظاء
٢٩٦..... عبد القدوس	٢٨٧..... ظاهرية الحق تعالى
٢٩٦..... عبد السلام	٢٨٧..... ظاهر الممكنات
٢٩٦..... عبد المؤمن	٢٨٧..... ظاهر الوجود
٢٩٧..... عبد المهيمن	٢٨٨..... الظرف
٢٩٧..... عبد العزيز	٢٨٨..... الظل
٢٩٧..... عبد الجبار	٢٨٩..... الظل الأول
٢٩٧..... عبد المتكبر	٢٨٩..... ظل الإله

٣٠٤.....	عبد الودود	٢٩٧.....	عبد الخالق
٣٠٤.....	عبد المجيد	٢٩٨.....	عبد البارىء
٣٠٤.....	عبد الباعث	٢٩٨.....	عبد المصور
٣٠٥.....	عبد الشهيد	٢٩٨.....	عبد الغفار
٣٠٥.....	عبد الحق	٢٩٨.....	عبد القهار
٣٠٥.....	عبد الوكيل	٢٩٨.....	عبد الوهاب
٣٠٥.....	عبد القوي	٢٩٨.....	عبد الرزاق
٣٠٦.....	عبد المتين	٢٩٩.....	عبد الفتاح
٣٠٦.....	عبد الولي	٢٩٩.....	عبد العليم
٣٠٦.....	عبد الحميد	٢٩٩.....	عبد القابض
٣٠٧.....	عبد المحصي	٢٩٩.....	وعبد الباسط
٣٠٧.....	عبد المبدىء	٢٩٩.....	عبد الخافض، الرافع
٣٠٧.....	عبد المعيد	٢٩٩.....	عبد المعز المذل
٣٠٧.....	عبد المحيي	٣٠٠.....	عبد السميع البصير
٣٠٧.....	عبد المميت	٣٠٠.....	عبد الحكم
٣٠٧.....	عبد الحي	٣٠٠.....	عبد العدل
٣٠٧.....	عبد القيوم	٣٠٠.....	عبد اللطيف
٣٠٨.....	عبد الواجد	٣٠٠.....	عبد الخبير
٣٠٨.....	عبد الماجد	٣٠١.....	عبد الحلیم
٣٠٨.....	عبد الواحد	٣٠١.....	عبد العظيم
٣٠٨.....	عبد الصمد	٣٠١.....	عبد الغفور
٣٠٨.....	عبد القادر	٣٠١.....	عبد الشكور
٣٠٩.....	عبد المقتدر	٣٠١.....	عبد العلي
٣٠٩.....	عبد المقدم المؤخر	٣٠٩.....	عبد الكبير
٣٠٩.....	عبد الأول الآخر	٣٠١.....	عبد الحفيظ
٣١٠.....	عبد الظاهر الباطن	٣٠٢.....	عبد المقيت
٣١٠.....	عبد الوالي	٣٠٢.....	عبد الحسيب
٣١٠.....	عبد المتعال	٣٠٢.....	عبد الجليل
٣١١.....	عبد البر	٣٠٢.....	عبد الكريم
٣١١.....	عبد التواب	٣٠٣.....	عبد الرقيب
٣١١.....	عبد المنتقم	٣٠٣.....	عبد المجيب
٣١١.....	عبد العفو	٣٠٣.....	عبد الواسع
٣١٢.....	عبد الرؤوف	٣٠٣.....	عبد الحكيم

٣٢٢..... علم الحقيقة	٣١٢..... عبد مالك المُلْك
٣٢٢..... علم اليقين	٣١٢..... عبد ذي الجلال والإكرام
٣٢٣..... العلم العرفاني	٣١٣..... عبد المقسط
٣٢٣..... العلم اللدني	٣١٣..... عبد الجامع
٣٢٤..... العلم الذوقي	٣١٤..... عبد الغني المغني
٣٢٤..... العلم المعطى	٣١٤..... عبد المعطي المانع
٣٢٤..... العلوم الثلاثة	٣١٤..... عبد الضار النافع
٣٢٤..... العلم الحقيقي	٣١٥..... عبد النور
٣٢٤..... علو المفاضلة في التجليات	٣١٥..... عبد الهادي
٣٢٥..... العلة الغائية من العالم	٣١٥..... عبد البديع
٣٢٥..... العلة الغائية لرفع الموانع	٣١٥..... عبد الباقي
٣٢٥..... العلة	٣١٦..... عبد الوارث
٣٢٥..... العلل	٣١٦..... عبد الرشيد
٣٢٥..... علل الخدمة	٣١٦..... عبد الصبور
٣٢٦..... علامة الوصول إلى محل القبول	٣١٦..... العبرة
٣٢٦..... علامة التحقق بشهود التجلي الفعلي	٣١٧..... عبدة أولي الأبصار
٣٢٦..... علامة التحقق بالاتحاد	٣١٧..... عبدة العقلاء
٣٢٦..... العماء	٣١٧..... عبدة أولي الأبواب
٣٢٧..... العمد المعنوي	٣١٧..... عبدة أهل السر
٣٢٩..... عمدة سر القدر	٣١٧..... العدل
٣٢٩..... العنصر الأعظم	٣٢٠..... عرصة العلم الذاتي
٣٢٩..... العنقاء	٣٢٠..... العروج
٣٢٩..... العوالم	٣٢٠..... العزم
٣٢٩..... عوالم اللبس	٣٢٠..... العطش
٣٢٩..... العين الثابتة	٣٢٠..... العقل الأول
٣٣٠..... عين اليقين	٣٢١..... العقل القامع
٣٣٠..... عين الحق	٣٢١..... العقل المصور
٣٣٠..... عين الله	٣٢١..... العقاب
٣٣١..... عين العالم	٣٢١..... العلم
٣٣١..... العين الباصرة	٣٢٢..... العلم بحسب التعيين الأول
٣٣١..... عين الحياة	٣٢٢..... العلم بحسب التعيين الثاني
٣٣١..... العين المقصودة لعينها لا لغيرها	٣٢٢..... علم الشريعة
٣٣٢..... العين المقصودة لغيرها	٣٢٢..... علم الطريقة

٣٤٢.....	الغيرة في الخلق	٣٣٢.....	العيد
٣٤٢.....	غيرة السر	٣٣٣.....	باب الغين
٣٤٢.....	غيرة الحق	٣٣٣.....	الغايات
٣٤٢.....	الغين	٣٣٣.....	غاية الإيجاد للخلق
٣٤٣.....	الغيون	٣٣٤.....	الغاية من العالم
٣٤٤.....	باب الفاء	٣٣٤.....	الغاية من وجود الإنسان
٣٤٤.....	الفاني	٣٣٤.....	غاية قوى الإنسان ومداركه
٣٤٤.....	الفاني برغبته	٣٣٥.....	غاية اللسان
٣٤٤.....	الفاني بالحق	٢٣٥.....	غاية البصر
٣٤٤.....	الفائز	٣٣٥.....	غاية السمع
٣٤٥.....	الفتوة	٣٣٥.....	غاية اليد
٣٤٥.....	فتوة التخلق	٣٣٦.....	غاية الرّجل
٣٤٦.....	فتوة التحقق	٣٣٦.....	غاية الغايات
٣٤٧.....	الفتق	٣٣٦.....	غذاء الأعيان الممكنة
٣٤٧.....	الفتوح	٣٣٦.....	غذاء الوجود
٣٤٧.....	فتوح العبارة	٣٣٧.....	الغربة
٣٤٧.....	فتوح الحلاوة	٣٣٧.....	الغرق
٣٤٧.....	فتوح المكاشفة	٣٣٧.....	الغراب
٣٤٨.....	فتح المضيق	٣٣٨.....	الغشاء
٣٤٨.....	فتح التولد	٣٣٨.....	الغشاوة
٣٤٨.....	فتح الفهم	٣٣٨.....	الغنى
٣٤٨.....	فتح الإسلام	٣٣٨.....	الغنى من العباد
٣٤٨.....	فتح العقل	٣٣٨.....	الغوث
٣٤٨.....	فتح النفس	٣٣٨.....	الغيب
٣٤٨.....	فتح الروح	٣٣٩.....	غيب الهوية
٣٤٩.....	فتح القلب	٣٣٩.....	الغيب المطلق
٣٤٩.....	الفتح المبين	٣٣٩.....	الغيب المكنون
٣٤٩.....	الفترة	٣٣٩.....	الغيب المصون
٣٤٩.....	الفراسة	٣٣٩.....	الغيبة
٣٤٩.....	الفرق	٣٤١.....	الغيرة
٣٤٩.....	الفرق الأول	٣٤١.....	غيرة العابد
٣٤٩.....	الفرق الثاني	٣٤٢.....	غيرة المرید
٣٥٠.....	الفرقان	٣٤٢.....	غيرة العارف

٣٥٩..... الفوز الكبير	٣٥٠..... فرق الجمع
٣٦٠ باب القاف	٣٥٠..... فرق الوصف
٣٦٠..... القابلية الأولى	٣٥٠..... الفرق بين المتخلق والمتحقق
٣٦٠..... قابلية الظهور	٣٥١..... الفرق بين الشريف والكامل
٣٦٠..... قاب قوسين	٣٥١..... الفرق بين الخاصة والعامة
٣٦٠..... القائم بالله	٣٥١..... الفرار
٣٦٠..... القبض	٣٥١..... فرار العامة
٣٦٢..... القدر	٣٥٢..... فرار الخاصة
٣٦٢..... القدم	٣٥٢..... فرار خاصة الخاصة
٣٦٢..... قدم الصدق	٣٥٢..... الفصل
٣٦٣..... قدم الجبار	٣٥٢..... فصل الوصل
٣٦٣..... القرب	٣٥٢..... الفصل بين الخاصة والعامة
٣٦٣..... القرآن	٣٥٢..... الفطور
٣٦٤..... القشر	٣٥٣..... الفعل
٣٦٥..... القصد	٣٥٣..... الفقر
٣٦٥..... القضاء	٣٥٣..... الفقر التام
٣٦٦..... القطب	٣٥٤..... فقر الغنى
٣٦٦..... القطبية الكبرى	٣٥٥..... فقر الغنى
٣٦٦..... قطب الأقطاب	٣٥٥..... فقر الرضى والسخط
٣٦٦..... القلق	٣٥٥..... فقر الفقر
٣٦٦..... القلم	٣٥٦..... الفقير
٣٦٧..... القلم الأعلى	٣٥٧..... الفناء
٣٦٧..... القلب	٣٥٧..... الفناء عن الشهوة
٣٦٧..... قلب الجمع والوجود	٣٥٧..... فناء الراغب
٣٦٧..... قلب القلب	٣٥٧..... الفاني برغبته
٣٦٧..... القومة	٣٥٧..... فناء المتحقق بالحق
٣٦٧..... قوابل الوجود	٣٥٨..... فناء أهل الوجد
٣٦٨..... القوامع	٣٥٨..... فناء صاحب الوجود
٣٦٩ باب الكاف	٣٥٨..... فناء رؤية العبد لفعله
٣٦٩..... الكاف	٣٥٨..... فناء الفناء
٣٦٩..... كامل الإعصار	٣٥٩..... فناء الوجود في الوجود
٣٦٩..... كامل الصناعة	٣٥٩..... فناء الشهود في الشهود
٣٦٩..... الكبش	٣٥٩..... الفهوانية

٣٧٩.....	اللسن	٣٦٩.....	الكتاب المبين
٣٧٩.....	لسان الحق	٣٧٢.....	الكتاب الفعلي
٣٧٩.....	لسان العالم	٣٧٢.....	الكتاب القولى
٣٨٠.....	اللسان الناطق بالصواب	٣٧٢.....	كف الردى
٣٨٠.....	اللطيفة	٣٧٢.....	الكل
٣٨٠.....	اللوح	٣٧٢.....	كل شيء
٣٨٠.....	اللوائح	٣٧٣.....	كليات مقام السير المحقق
٣٨٠.....	اللوامع	٣٧٣.....	الكلمة
٣٨٠.....	ليلة القدر	٣٧٣.....	كلمة الحضرة
٣٨١.....	ليلة قدر المرید	٣٧٣.....	الكلمة الغيبية المعنوية
٣٨٢.....	باب الميم	٣٧٤.....	الكلمة الوجودية
٣٨٢.....	الماسك	٣٧٤.....	الكمال
٣٨٣.....	ماء القدس	٣٧٤.....	الكمال الذاتى
٣٨٣.....	الماهية	٣٧٤.....	الكمال الأسمائى
٣٨٣.....	المبدئية	٣٧٤.....	الكنز الخفى
٣٨٣.....	المبدأ	٣٧٥.....	الكنود
٣٨٤.....	مبدأ جميع التعينات	٣٧٥.....	الكون
٣٨٤.....	مبدأ الفرقى	٣٧٥.....	كون الفطور غير مشتمت للشمل
٣٨٥.....	مبدأ انتشاء الأسماء	٣٧٥.....	الكوكب الدرى
٣٨٥.....	مبادئ النهايات	٣٧٦.....	كوكب الصبح
٣٨٥.....	مبنى التصوف		كيفية الانتشاء والترتيب والاندرج فى
٣٨٥.....	متعلق الإرادة الأولى	٣٧٦.....	الأسماء
٣٨٥.....	المتحقق بمعرفة الحق	٣٧٦.....	الكيمياء
٣٨٦.....	المتحقق بمعرفة الخلق	٣٧٧.....	كيمياء السعادة
٣٨٦.....	المتحقق بمعرفة الحق والخلق معاً	٣٧٧.....	كيمياء العوام
٣٨٦.....	متصل الفصل	٣٧٧.....	كيمياء الخواص
٣٨٦.....	المثل	٣٧٧.....	كيفية صدور العالم
٣٨٦.....	مثوبات الفقر وعقوبته	٣٧٨.....	باب اللام
٣٨٦.....	المجاهدة	٣٧٨.....	اللائحة
٣٨٧.....	مجاراة الأسماء	٣٧٨.....	اللب
٣٨٧.....	المجذوب	٣٧٨.....	لب اللب
٣٨٧.....	المجالى الكلية	٣٧٨.....	لبس
٣٨٨.....	المجلى التام	٣٧٩.....	لحظ

٣٩٦..... المحق	٣٨٨..... مجلى الأسماء الفعلية
٣٩٦..... المحاضرة	٣٨٨..... مجلى الأسماء والصفات
٣٩٦..... المحادثة	٣٨٨..... مجلى حقائق أسماء الذات
٣٩٦..... المحاذاة	٣٨٩..... مجلى حقيقة توحيد الأسماء
٣٩٧..... المحاسبة	٣٨٩..... مجمع صور الأوصاف
٣٩٧..... المخدع	٣٨٩..... مجمع البحرين
٣٩٧..... مدبر الفلك	٣٨٩..... مجمع الأسماء
٣٩٧..... المدد الوجودي	٣٨٩..... مجمع الأهواء
٣٩٨..... المراقبة	٣٨٩..... مجمع الأضداد
٣٩٨..... مراقبة العامة	٣٨٩..... محل سلب الأحكام
٣٩٨..... مراقبة المريدين	٣٩٠..... المحبة
٣٩٨..... مراقبة الواصلين	٣٩٠..... المحبة الذاتية
٣٩٨..... مركب الطريق	٣٩٠..... المحبة الأصلية
٣٩٩..... المرید	٣٩١..... المحبة الأصلية الذاتية
٣٩٩..... المراد	٣٩١..... المحبة الفعلية
٣٩٩..... المراد لعينه	٣٩١..... المحبة الحالية
٤٠٠..... المراد على التعيين	٣٩١..... المحبة المرتبية
٤٠٠..... المراد بالتبعية	٣٩١..... المحبة الصفية
٤٠٠..... المراد لغيره	٣٩١..... المحبوب لعينه
٤٠٠..... مرتبة ظهور الأسماء	٣٩٢..... المحبوب المقرب لا غير
٤٠٠..... مرتبة الألوهية	٣٩٢..... المحفوظ
٤٠٠..... المراتب الكلية	٣٩٢..... محل نفوذ الاقتدار
٤٠٢..... مراتب القرب	٣٩٢..... محل الإحصاء
٤٠٢..... مراتب الطهارة	٣٩٢..... المحو
٤٠٢..... مراتب الخلق بالنسبة إلى أسماء الحق	٣٩٣..... محو أرباب الظواهر
٤٠٣..... مرتبة الجمع والوجود	٣٩٣..... محو أرباب السرائر
٤٠٣..... مرتبة أحدية الجمع	٣٩٣..... محو الجمع
٤٠٣..... مرتبة اضمحلال الرسوم	٣٩٣..... المحو الحقيقي
مرتبة الجمع بين ثبوت الاعتبارات	٣٩٣..... محو العبودية
٤٠٣..... وسقوطها	٣٩٣..... محو وجود عين العبد
٤٠٤..... مرتبة الخلافة الكبرى	٣٩٥..... محو أهل الخصوص
٤٠٤..... مراتب الكنايات والضمائر	٣٩٥..... محو التشتت
٤٠٥..... مراتب شهود الفعل	٣٩٥..... محو المحو

٤١٣..... مشهود الكُمل	مرتبة شهود المتوسطين بكيفية صدور
٤١٣..... مشارق الفتح	الأفعال ٤٠٥
٤١٣..... مشارق شمس الحقيقة	مرتبة شهود الخاصة لصدور الأفعال ٤٠٥
٤١٣..... مشرق القمر	مرتبة شهود خاصة الخاصة لصدور
٤١٤..... مشرق الضمائر	الأفعال ٤٠٥
٤١٤..... المشكاة	مرتبة الصفات ٤٠٥
٤١٥..... المصباح	مرتبة ما ينضاف من الصفات إلى المظهر
٤١٦..... المصيب في نطقه	فقط ٤٠٦
٤١٦..... المضاهاة بين الشؤون والحقائق	مرتبة ما ينضاف من الصفات إلى
٤١٦..... المضاهاة بين الحضرات والأكوان	الظاهر بحسب اقترانه بالمظهر ٤٠٦
٤١٧..... المضايق	مرتبة ما ينضاف من الصفات إلى الظاهر
٤١٧..... المطلوب الحقيقي	فقط ٤٠٧
٤١٧..... مطلق صور الكون	مراتب رؤية الحق ٤٠٧
٤١٧..... المطالع	مرتبة رؤية المحجوبين ٤٠٨
٤١٧..... المطالعة	مرتبة رؤية أهل الشهود الحالي
٤١٧..... المَطَّلَع	المستهلكين ٤٠٨
٤١٨..... المَطَّلَع	مرتبة شهود الكُمل المتمكنين ٤٠٨
٤١٩..... مطلع الشمس	مرتبة الإحسان الحكيمة ٤٠٨
٤١٩..... مظهر الإله	مرتبة الإحسان الإيمانية ٤٠٩
٤٢٠..... المظهر الجامع	مرتبة الإحسان الشهودية ٤٠٩
٤٢٠..... مظهر حقيقة الجمع	مرآة الكون ٤٠٩
٤٢٠..... مظهر الأحدية الجمعية	مرآة الوجود ٤١٠
٤٢٠..... مظهر غاية الحضرات، وأنهى النهايات	مرآة الذات والألوهية معاً ٤١٠
٤٢٠..... مظهر قاب قوسين	المسافر ٤١٠
٤٢٠..... مظهر حضرة أو أدنى	المسامرة ٤١٠
٤٢٠..... مظهر حضرة النهايات	مسالك جوامع الأئنية ٤١١
٤٢١..... معاني أصول الأسماء	مستوى الاسم الأعظم ٤١١
٤٢١..... معينات الأسماء	مستند المعرفة ٤١١
٤٢١..... المعاملات	المستهلك ٤١١
٤٢٢..... معالم أعلام الصفات	المسألة الغامضة ٤١١
٤٢٢..... معالم أعلام الصور	المستريح من العباد ٤١٢
٤٢٢..... المعلم الأول	مشروع الأسماء والصفات ٤١٢
٤٢٢..... معلم الملك	المشاهدة ٤١٢

٤٢٨.....	مقام مجمع الأضداد	٤٢٢.....	المعرفة
٤٢٨.....	مقام نفي التفرقة وإثباتها	٤٢٢.....	المعرفة الحقيقية
٤٢٨.....	مقام المُتَهَي	٤٢٣.....	المعرفة العيانية
٤٢٨.....	مقام المُتَهَي	٤٢٣.....	المعاينة
٤٢٨.....	مقام التلبس	٤٢٣.....	المعراج
٤٢٨.....	مقام التجلي الجمعي	٤٢٣.....	المعارج
٤٢٨.....	مقام رؤية العين	٤٢٣.....	مغرب الشمس
٤٢٩.....	مقام رؤية العين في الأين بلا أين	٤٢٣.....	المعايق
٤٢٩.....	مقام قبول الروح	٤٢٤.....	مفاتيح الغيب
٤٢٩.....	مقام السر	٤٢٤.....	مفتاح سر القدر
٤٢٩.....	مقام السوى	٤٢٤.....	المفاتيح الأول
٤٢٩.....	مقام العُزْبَة	٤٢٤.....	مُفْرَجُ الأَخْزَان
٤٢٩.....	مقام التمكين في التلوين	٤٢٥.....	مُفْرَجُ الكُروِب
٤٢٩.....	مقام الجلال	٤٢٥.....	المفيق
٤٣٠.....	مقام الجمال	٤٢٥.....	المفيض
٤٣٠.....	مقام الكمال	٤٢٥.....	المقصود من الوجود
٤٣٠.....	مقام الأكمالية	٤٢٥.....	المقام
٤٣٠.....	مقام المطاوعة	٤٢٥.....	مقام الإسلام
٤٣٠.....	مقام الإجابة	٤٢٦.....	مقام الإيمان
٤٣٠.....	مقام كمال المطاوعة	٤٢٦.....	مقام الإحسان
٤٣١.....	مقام من يتوقف وقوع الأشياء على إرادته	٤٢٦.....	المقام الجامع لجميع الحقائق
٤٣١.....	مقام الصديقية	٤٢٦.....	مقام التحقق بمعرفة الربوبية والعبودية
٤٣١.....	مقام قاب قوسين	٤٢٦.....	مقام المتوسطين
٤٣١.....	مقام أو أدنى	٤٢٦.....	مقام المراد
٤٣١.....	مقام صحو المفيق	٤٢٦.....	مقام الإمامة العرفانية
٤٣١.....	مقام العزم	٤٢٧.....	مقام الإمامة الكمالية
٤٣١.....	مقام القصد	٤٢٧.....	مقام الرضا
٤٣١.....	المقت الكبير	٤٢٧.....	مقام الجمع
٤٣٢.....	المكان	٤٢٧.....	مقام البقاء بعد الفناء
٤٣٢.....	المكاشفة	٤٢٧.....	مقام التوحيد الأعلى
٤٣٢.....	المكر	٤٢٨.....	مقام الأعراف
٤٣٢.....	المُلْك	٤٢٨.....	مقام الاستشراق
٤٣٣.....	الملكوث	٤٢٨.....	مقام تعانق الأطراف

٤٣٧.....	المواقف	٤٣٣.....	مَلِكُ الْمَلِكِ
٤٣٨.....	موقع شمس الأسماء	٤٣٣.....	الملامتية
٤٣٨.....	الموت	٤٣٣.....	ملاك المحاسبة
٤٣٩.....	الموت الأبيض	٤٣٣.....	مُمدُّ الهمم
٤٣٩.....	الموت الأخضر	٤٣٣.....	الممسوك لأجله
٤٤٠.....	الموت الأسود	٤٣٣.....	المنصة
٤٤٠.....	الموت الأحمر	٤٣٤.....	المنصات
٤٤١.....	الموت الجامع	٤٣٤.....	منصة التجلي الأول
٤٤١.....	الميزان	٤٣٤.....	منصة التجلي الثاني
٤٤١.....	ميزان العموم	٤٣٤.....	منصة التجلي الثالث
٤٤٢.....	ميزان الخصوص	٤٣٤.....	منصة التجلي الرابع
٤٤٢.....	ميزان الخصوص الظاهري	٤٣٤.....	منصة التجلي الخامس
٤٤٢.....	ميزان الخصوص الباطني	٤٣٤.....	منصة التجلي السادس
٤٤٢.....	ميزان الخصوص السري	٤٣٤.....	المناصفة
٤٤٢.....	ميزان المراتب	٤٣٤.....	المنهج الأول
٤٤٣.....	باب النون	٤٣٥.....	المنقطع الوجداني
٤٤٣.....	الناطق بالصواب	٤٣٥.....	منقطع الإشارة
٤٤٣.....	النار	٤٣٥.....	منتهى المعرفة
٤٤٤.....	النبوة	٤٣٥.....	منتهى المقامات
٤٤٥.....	التَّجَبَّاءُ	٤٣٥.....	منشأ الأنس
٤٤٥.....	نَحْنُ	٤٣٥.....	منشأ الهيبة
٤٤٥.....	النسبة السوائية	٤٣٥.....	منشأ أرواح الكائنات
٤٤٥.....	النسبة الأولى	٤٣٥.....	منشأ السوى
٤٤٥.....	النسبة الكبرى	٤٣٦.....	منزل التدلي
٤٤٥.....	النعم الظاهرة	٤٣٦.....	منزل التداني
٤٤٥.....	النعم الباطنة	٤٣٦.....	منزل الدنو
٤٤٥.....	النعم الباطنة الحقيقية	٤٣٦.....	منبعث الجود
٤٤٦.....	النعم الإضافية	٤٣٦.....	المناسبة الذاتية بين الحق وعبده
٤٤٦.....	النعم الحقيقية	٤٣٧.....	المناسبة المرآتية
٤٤٦.....	النَّفْسُ	٤٣٧.....	المناسبة الجمعية
٤٤٧.....	النَّفْسُ الرحماني	٤٣٧.....	المُهَيَّمُونَ
٤٤٧.....	النَّفْسُ	٤٣٧.....	المَوْلَهُونَ
٤٤٨.....	النفس الأمانة	٤٣٧.....	الموقف

٤٥٥..... الهوية الكبرى	٤٤٨..... النفس اللوامة
٤٥٥..... الهوية المحيطة	٤٤٨..... النفس المطمئنة
٤٥٥..... الهُوَ	٤٤٨..... نَفْسُ مُحَمَّدٍ ﷺ
٤٥٥..... الهَوَى	٤٤٨..... التَّقْبَاءُ
٤٥٦..... الهواجم	٤٤٩..... نَقْرُ الخاطر
٤٥٦..... الهيولى	٤٤٩..... نَقْضُ العَهْدِ
٤٥٦..... هيولى الهيولات	٤٤٩..... النكاح الساري في جميع الزراري
٤٥٦..... هيولى الكل	٤٥٠..... النهايات
٤٥٦..... الهيولى الخامسة	٤٥٠..... نهاية السفر والمسير
٤٥٦..... الهيبة	٤٥٠..... نهاية السفر والسير الأول
٤٥٧..... الهَيِّمَانُ	٤٥١..... نهاية السفر والسير الثاني
٤٥٧..... هيمان المرید	٤٥١..... نهاية السفر والسير الثالث
٤٥٨..... هَيِّمَانُ الواصِلِ	٤٥١..... نهاية السفر والسير الرابع
٤٥٩..... باب الواو	٤٥١..... نهاية النهايات
٤٥٩..... الواو	٤٥١..... نهاية المقامات
٤٥٩..... الواحديّة	٤٥١..... النواله
٤٥٩..... الواحد	٤٥١..... ن
٤٥٩..... الوارد	٤٥٢..... النور
٤٥٩..... الواقعة	٤٥٢..... النور الوجودي الظاهري
٤٦٠..... وَاسِطَةُ المَدَدِ	٤٥٢..... النور الوجودي الباطني
٤٦٠..... وَاسِطَةُ الفَيْضِ	٤٥٢..... نور محمد ﷺ
٤٦٠..... الوِثْرُ	٤٥٢..... النور الأحدي
٤٦٠..... الوَجْدُ	٤٥٢..... نور الأنوار
٤٦١..... الوجود	٤٥٣..... باب الهاء
٤٦١..... الوجود في التعين الأول	٤٥٣..... الهَاءُ
٤٦١..... الوجود في التعين الثاني	٤٥٣..... الهَاجِسُ
٤٦١..... الوجود الظاهر	٤٥٣..... الهَبَاءُ
٤٦١..... الوجود الظاهري	٤٥٣..... الهِمَّةُ
٤٦١..... الوجود الباطني	٤٥٤..... همة الإفافة
٤٦٢..... الوجود العام	٤٥٤..... همة الأنفة
٤٦٢..... وجود الظفر	٤٥٤..... همة أرباب الهمم العالية
٤٦٢..... وجود السيار	٤٥٥..... الهمم العالية
٤٦٢..... وجهة الطلب	٤٥٥..... الهوية

٤٦٩.....	وفاء عهد العامة	٤٦٢.....	وجها العناية
٤٦٩.....	وفاء عهد الخاصة	٤٦٢.....	وجهتا الإطلاق والتقييد
٤٦٩.....	وفاء عهد خاصة الخاصة	٤٦٤.....	وجه الحق
٤٦٩.....	وفاء عهد المحب	٤٦٤.....	وجهة جميع العابدين
٤٧٠.....	الوفاء بعهد العبودية	٤٦٥.....	الوحدة
٤٧٠.....	الوفاء بعهد الربوبية	٤٦٥.....	الوحدانية
٤٧٠.....	الوفاء بحفظ عهد التصرف	٤٦٥.....	وحدة الوجود
٤٧٠.....	الوقت	٤٦٦.....	وحدة المدارك
٤٧١.....	الوقت الدائم	٤٦٦.....	الورقاء
٤٧٢.....	الوقفة	٤٦٦.....	الورع
٤٧٢.....	الوقوف الصادق	٤٦٦.....	ورع الخاصة
٤٧٢.....	الولي	٤٦٦.....	وراء مرتبة اللبس
٤٧٢.....	الولاية	٤٦٦.....	وراء عالم اللبس
٤٧٢.....	الولايات	٤٦٦.....	الوصف الذاتي للحق
٤٧٤.....	باب الياء	٤٦٦.....	الوصف الذاتي للخلق
٤٧٤.....	الياقوتة الحمراء	٤٦٧.....	الوصف الذاتي لكل شيء
٤٧٤.....	اليدان	٤٦٧.....	الوصل
٤٧٤.....	يله الله تعالى	٤٦٧.....	وصل الفصل
٤٧٥.....	اليقظة	٤٦٨.....	وصل الوصل
٤٧٦.....	اليقين	٤٦٨.....	الوصول إلى كمال القبول
٤٧٦.....	ينبوع مظاهر الوجود	٤٦٨.....	وضوح حجة الحق على الخلق
٤٧٦.....	يوم الجمعة	٤٦٩.....	وفاء العهد

