مشکاة الأنوار

مؤلّف:
ابوحامدالغزالی–محمدبن محمدالغزالی
(۱۰۵۸–۱۱۲۵ ه.ق)

تحقیق:
آفاق نور

مقدّمه

ابوحامد محمد بن محمد غزالی[1] در طوس به سال ۴۴۵هـ. ق. متولّد شد.[2] او در آغاز نزد احمد بن محمد الراذکانی درس فقه خواند و بعد به جرجان رفت و نزد ابو نصر اسماعیلی درس خواند و درس استاد را یاد داشت می کرد.

پس از مدّتی غزالی تصمیم گرفت به همراه قافله ای به طوس برگردد. در مراجعه راهزنان اموال قافله و نوشته های غزالی راغارت کردند. غزالی برای باز پس گرفتن کتابهای خود در پی راهزنان به راه افتاد و به تهدیدشان توجّهی نکرد و می گفت با رئیس شان کار دارد.

رئیس راهزنان از او سئوال کرد: چه کار داری؟ غزالی جواب داد: نوشته هایم را که جز و اموال برده‌اند به من باز گردانید که علوم من در آن است و به کار شما نیاید.

رئیس راهزنان خندید و ضمن اینکه دستور داد نوشته های او را پس دهند به او گفت: آنچه به غارت رود علم نیست.

این حرف در روح غزالی اثرشگرفی گذاشت و سه سال درطوس بماند و آنچه یاد داشت کرد ه بود حفظ کرد.

او پس از سه سال به نیشابور رفت و به درس امام الحرمین ابو المعالی عبد الملک ابن ابی محمّد الجوینی حاضر شد و تا سال ۴۷۸هـ. ق. که امام الحرمین زنده بود همیشه ملازم استاد بود وبه کسب دانش پرداخت و علوم زیادی را از او فرا گرفت. نبوغ غزالی برای امام الحرمین روشن بود و لذا از او تعبیر کرد: «الغزالي بحر مغرق».

ابو حامد پس از فوت امام الحرمین از نیشابور به «العسکر» رفت و در جلساتی که

---

۱. پدر غزالی به ریسندگی پشم اشتغال داشت و چون راه ارتزاق و کسب و کارش ریسندگی بود او را غزالی می گویند.

۲. در مقدمه احیاءالعلوم چاپ دارا لمعرفه بیروت. (۵جلدی) تاریخ تولّد او را سال ۴۵۰هـ. ق. ذکر می کند و در مقدمهٔ چاپ دار الکتاب العربی (۶جلدی) به قلم محمّد الخضرحسین تاریخ تولد را ۴۴۵هـ. ق. آورده است.

نظام الملک وزیر با علما داشت شرکت کرد. وقتی علم و نامش بر همگان معلوم گشت و وزیر قدر و منزلتش را شناخت او را برای تدریس در مدرسه نظامیه بغداد دعوت کرد.

غزالی سال ۴۸۴ تدریس در مدرسه نظامیه بغداد را به عهده گرفت و قدر او بر اهل عراق معلوم گشت و همانگونه که امام اهل خراسان بود امام عراق نیز شد.

او در سال ۴۸۸ به حجاز مسافرت کرد و پس از به جا آوردن حج به شام رفت و مدّتی در زاویه مسجد اموی دمشق و بیت المقدس ماند و کتابهای گران سنگی مانند احیاءالعلوم را نوشت.

آنگاه برای تدریس به بغداد و بعد به خراسان آمد و متولّی تدریس در مدرسه نظامیه نیشابور شد. و سرانجام به شهر طوس بازگشت و یک خانقاه برای صوفیه و یک مدرسه برای طلاب علم ساخت و وقت خود را به تلاوت قرآن، مجالست اهل تقوی، و تدریس گذراند.

او در سال ۵۰۵هـ. ق. در گذشت و در یکی از شهرهای طوس «طابران» دفن گردید.

غزالی در تمام مدت حیاتش دوری از دنیا و زهد را پیشه خود ساخت و به تعلیم و تعلّم و تزکیه نفس و نوشتن مشغول بود. از جمله کتابهای غزالی «الأسماءالحسنی»، «المستصفی»، «احیاء علوم الدین» و «مشکاة الأنوار» می باشد.

رساله حاضر

رساله حاضر مشکاه الأنوار ابوحامد غزالی است این رساله بدون شک یکی از نوشتهای مهمّ غزالی به شمار می رود.

بسیاری از علما متأخر در تفسیر آیه نور به نوشته غزالی توجّه داشته و آن را نقد و بررسی کرده اند. این رساله در مصر و دیگر کشورهای عربی و نیز ایران چاپ شده است، لکن چون دارای اهمیّتی خاصّ است و در بازار نسخ آن نایاب می باشد و آفاق نور آهنگ آن داشت که مجموعه آثار و رسائل مربوط به آیه نور را در یک مجموعه جمع آوری و احیاء کند، اقدام به چاپ آن شد.[1] غزالی مشکاه الأنوار را در سه فصل سامان می دهد:

الفصل الاول: في بیان أنّ النور الحقّ هو الله ـ تعالی ـ و أنّ اسم النور لغیره مجاز

۱. در تصحیح این رساله از چاپ ایران که در ضمن رساله هفتم بیان الحقایق رشید الدین فضل الله همدانی می باشد و همچنین از چاپ مصر با تحقیق دکتر ابوالعلاعفیفی، ناشر: الدار القومیّه للطباعه و النشر، القاهره سنه ۱۳۸۳هـ. ق. = ۱۹۶۴م. استفاده شد و تخریج روایات و نقل اقوال در پاورقی بر آن افزوده گشت.

محض لاحقيقه له .

الفصل الثاني : في بيان مثال المشكاة و المصباح و الزجاجه و الشجرة و الزيت و النار .

الفصل الثالث : في معنى قوله «إنّ لله سبعين حجاباً من نور و ظلمة لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه كلّ من أدركه بصره»

او در اوّل اين فصل می گويد : چون ذات حقّ برای ذاتش متجلّی است قهراً حجاب نسبت به محبوب است نه ذات حقّ، آنگاه اقسام محجوبين را شرح می دهد .

والسلام

آفاق نور

مقدمة للدكتور أبي العلا عفيفي

(أ) تصدير عام [لمشكاة الأنوار]

١ـ نحن في أمسّ الحاجة إلي نشر علمي دقيق لأصول تراثنا العربي القديم، فإنّه عن طريق هذا النوع من النشر تحيا النصوص وتستبين، ويسهّل على المشتغلين بموضوعاتها قراءتها والإفادة منها. وليس أجدي على الباحث من أن تكون بين يديه الوثائق الأولى مضبوطة محقّقة خالية من شوائب التحريف والتصحيف.

وقد ابتليت كتبنا القديمة بأن قام على نشر الكثير منها والإشراف على إخراجها ناشرون من غير العلماء المتخصّصين، لاهمّ لهم سوى جنى الربح المادّي من طبعها. ونحن نعاني من نشراتهم ما نعاني من أخطاء مطبعيّة ولغويّة، ونقص في النصوص هنا وزيادة هناك، وخلوّ تامّ من التحقيق والتعليق والتفسير والفهارس العلميّة بشتى أنواعها. وكثيراً ما نقف من نصّ من النصوص حيارى مكتوفي الأيدي لا نفهم له معنى ولا نستطيع له توجيهاً، أو نوجهه توجيهاً خاطئاً لم يخطر للمؤلّف ببال، لا لسبب سوى أن في النصّ تحريفاً أو نقصاًأو إضافة من ناسخ، أو خلطاً بين متن النصّ وشرح وضع عليه. ويكفي أن يسقط حرف النفي «لا»من جملة من الجمل، أو توضع كلمة«إذ»بدلاً من«إذا»أو العكس، أو تكتب كلمة «العارفين»بدلاً من«العراقيين»أو نحو ذلک من التحريفات، لكي يضطرب النصّ ويفسد معناه؛ وكثيراً ما يؤدّي بالباحث إلى فهم خاطئ قد يفضي إلى رأي باطل أو نظرية لا أساس لها.

ولا يختلف حظّ رسالة«مشكاة الأنوار»الّتي: ننشرها اليوم كثيراً عن حظّ غيرها من الكتب الّتي نشرت على النحو غير العلمي الذي أشرنا إليه. فقد طبعت في مصر عدّة طبعات: سنة ١٣٢٢هـ، ١٣٢٥هـ، ١٩٢٩م، ١٣٥٢ هـ، وضمن مجموعة «الجواهر الغوالي من رسائل حجة الإسلام الغزالي»سنة ١٣٤٣هـ.

وقد قابلتُ هذه الطبعة ـ الّتي هي الأن أكثر الطبعات تـداولاً ـ على المخطوطات الّتي تيسّر لي الاطّلاع عليها، فوجدتها حافلة بالأخطاء والتحريفات الخطيرة؛ كما وجدت فيها إضافات كثيرة علي النصّ الأصلي، ونقصاً يبلغ الصفحة في موضع من المواضع: وذلک من قوله«بمنزلة البهائم بل أخسّ»إلى قوله: «بمحض الظلمة وهي نفوسهم المظلمة».[1]

يظهر أن الأصل الذي أخذت عنه هذه النسخة كان مختلطاً ببعض الشروح والتعليقات، فنقل الناسخ كلّ ذلک ولم يفرّق بين المتن وغيره.

ويكفي أن أذكر بعض نماذج من التحريفات التي وقعت في هذه النسخة ليظهر ما فيها من خطورة:

١ ـ ورد في ص١٢٩ «سرّ الكلبيّة»بالسين: والصحيح«شرّ الكلبيّة»بالشين.

٢ ـ ورد في ص١٣٠ «وقس عليه الضوء والنهار»: والصحيح«وقس عليه الطُّور والنار» لأنّ الكلام عن موسي الذي آنس من جانب الطور ناراً.

٣ـ ورد في ص١٣١: «وهذا الحظّ من الوحي»، والصحيح: «وهذا النمط من الوحي».

٤ ـ ورد في ص١٤٣: «وهو الذي يكتب ما أوردته الحواسّ». والصحيح: «وهو الذي يستثبت ما أوردته الحواسّ».

٥ـ ورد في ص١٣٤: «أجلى وأسنى»، والصحيح: «أجلّ وأسنى».

٦ـ وفي ص١٣٤: «فلنرجع إلى غرض الأمثلة»، والصحيح: «إلى عرض الأمثلة» بالعين المهملة.

٧ـ وفي ص١٣٥: «كون الأنبياء سراجاً منيراً»، والصحيح: «سُرُجاً منيرةً».

٨ـ وفي ص١٣٧: «والحوادث الرديئة»، والصحيح: «والأشغال المُردية».

٩ ـ وفي ص١٣٨: «وأصناف هذه الأقسام كثيرة»، والصحيح: «وأقسام هذه الأصناف كثيرة».

١٠ ـ وفي ص ١٣٩: «فأحاله الطبع»: والصحيح: «فأحاله إلي ا لطبع».

هذا قليل من كثير من أمثلة الأخطاء الّتي لاحظتها في هذه الطبعة بالإضافة إلي العيوب الأخرى التي أشرت إليها؛ ولذلک كانت إعادة نشر هذه الرسالة ونشر غيرها من مؤلّفات الغزالي واجباً تقتضيه الأمانة العلميّة كما يقتضيه إنصاف المؤلّف الذي من حقّه علينا أن نفهم مؤلّفاته علي النحو الصحيح الذي قصد إليه. وهذا ما اعتزم المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الإجتماعيّة القيام به عند ما قرّر نشر مؤلّفات الغزالي ما طبع منها وما لا يزال مخطوطاً.

١. انظر ص ١٣٩ من النسخة المطبوعة ضمن مجموعة«الجواهر الغوالي»اليّ نشرها محي الدين صبري الكردي.

٢ ـ اسم الرسالة ومنزلتها من مؤلّفات الغزالي :

١ . أطلق عليها اسم «مشكـاة الأنـوار» كما ورد في «كشف الظنـون» لحاجي خليفـة وفي النسخ المطبوعة .

٢ . وأطلق عليها كذلك اسم «مشكاي الأنـوار ومصفّاة الأسـرار» كما ورد في مخطوطة باريس وفي آخر مخطوطة بلديّة الإسكندريّة .

٣ . وسمّيت باسم «كتاب المشكاة والمصباح» كما هو وارد في مخطوطة شهيد علي باشا .

وينسب للغـزالي كتاب آخر بعنوان «مشكاة الأنـوار في لطائف الأخبار» لا صلة له بهـذه الرسالة ؛ وإنما هو كتاب ضخم توجد منه مخطـوطات بدار الكتب المصريّة ؛ وفي صفحة عنوان المخطوطة رقم ٢٣٧ تصوّف يرد اسم المؤلّف الحقيقي وهو علاء الدين علي بن محمّد الشهير بابن الفقيه الحافظ المصريّ المتوفّي سنة ٨٧٧ .[١]

ولا شكّ في أنّ رسالة مشكاة الأنوار من مؤلّفات الغزالي المتأخّرة التي تمثّل عصر النضج الفكـري والروحي ؛ ولكـنّا لا نستطيع أن نضع تاريـخـاً محـدوداً لتأليفها كما فعـل الأسـتـاذ ماسنيون في كتابه «مجموع نصوص غير منشورة خاصّة بتاريخ التصوّف في الإسلام : باريس سنة ١٩٢٩» حيث يقول إنّها ألّفت في الفترة ما بين ٤٩٥ ب ٥٠٥، وهي الفترة التي قضاها الغزالي في طوس وعكف فيها على التأليف والعبادة . ويذكر ماسنيون من مؤلّفات الغزالي في هذه الفترة كتاب «معيار العلم» وكتاب «محك النظر» وكتاب «المقصد الأسنى» و رسالة «مشكاة الأنوار» . ولكـنّها نرى في «مشكاة الأنوار» إحالات على هذه الكتب جميعها مـمّا يدلّ أنّ الغزالي ألّفها قبل المشكاة ، ولا ندري إذا كان ألّفها كلّها في نفس الفترة التي يحدّدها ماسنيون . ولا نظنّ أنّ للأستاذ ماسنيون من السند التاريخي ما يعتمد عليه في تحديد سنوات تأليف كتب الغزالي على النحو الذي رسمه .

٣ ـ مخطوطات الرسالة :

يوجد للرسالة ما لا يقلّ عن ست وثلاثين مخطوطة مبعثرة في جميع أنحاء العالم...[٢]

٤ ـ مخطوطتا شهيد علي وبلدية الإسكندرية اللتان اتّخذتا أساساً لهذه النشرة :

---

١ . راجع مؤلّفات الغزالي للدكتور عبد الرحمان بدوي : ص ٣٨١ ـ ٣٨٢ : القاهرة سنة ١٩٦١ م .

٢ . ذكر في هذا الموضع خصوصيات المخطوطات ولكن لعدم الجدوى في ذكرها نسقطه فمن أراد الاطلاع عليها فليراجع «مشكاة الأنوار» ، ص٤ و٥ ، طبع بيروت ١٩٧٣ بالأفست من طبع القاهرة .

(أ)مخطوطة شهيد علي .[1] رقم ١٧١٢ بمكتبة شهيد علي باستانبول، وتوجد منها صورة شمسيّة بدار الكتب المصريّة تحت رقم ٣٦٦٢ تصوّف . تقع في ٢٢ ورقة في ٤٣ صفحة مسطرتها ٢٣ سطراً بخط كبير واضح . وفي صفحة العنوان :

«كتاب المشكاة والمصباح صنّفه الشيخ الإمام الزاهد حجة الإسلام أبو حامد[2] محمّد بن محمّد بن الغزاليّ ـ قدس الله روحه ـ » .

وتحت ذلك اسم الناسخ وهو «عبد المجيد بن الفضل الفزاري الطبري» .

وأوّل الرسالة : «بسم الله الرحمن الرحيم . رب أنعمت فزد بفضلك . الحمدلله فائض الأنوار الخ .

وأكبر ميزة لهذه المخطوطة أنّها ـ فيما نعلم ـ أقدم مخطوطة موجودة للرسالة ؛ يقول ناسخها في آخرها :

«نجز الكتاب وصادف فراغ صاحبه عبد المجيد بن الفضل الفزاري الطبري ليلة الجمعة وهي الليلة التاسعة من شهر رمضان سنة تسع و خمسمائة . وهو يحمد الله ـ تعالي ـ كثيراً علي نعمته ، ويصلي علي محمّد النبيّ وزمرته» .

وعلي الرغم من هذه الميزة الّتي تجعل مخطوطة شهيد علي أقرب النسخ من نسخة المؤلّف الأصليّة ، لاحظنا فيها ـ لسوء الحظ ـ كثيراً من الأخطاء والتحريفات والأغلاط النحويّة حتّي في اسم الغزالي ، ممّا يدلّ علي أن الناسخ لم يكن علي حظ كبير من الثقافة اللغويّة .

(ب)مخطوطة بلديّة الإسكندريّة[3] : رقم ١٧٨٢ ـ د بقلم فارسي دقيق جميل ؛ نسخت سنة ٩٠٧ هـ وهي تقع في ١٧ ورقة من ٣٤ صفحة ، ومسطرتها ١٩ سطراً .

وهي على الجملة أدقّ من نسخة شهيد علي ، وبها كلمات ، وأحياناً جمل قصيرة هامّة ساقطة من المخطوطة الأخرى . وفي صفحة العنوان «كتاب مشكاة الأنوار للإمام الغزالي ـ رحمه الله تعالي ـ » .

والصفحة مملوءة بأدعية وآيات قرآنيّة وأحاديث مكتوبة بخط ناسخ الرسالة .

وتبدأ المخطوطة بأوّل الرسالة وهو «الحمد لله فائض الأنوار وفاتح الأبصار وكاشف الأسرار» الخ .

١ . وقد أشرنا إليها بالحرف ش .

٢ . في الأصل «أبي حامد!» ، ولعل صنّفه تحريف لكلمة «صنعة» .

٣ . وقد أشرنا إليها بالحرف ب .

وتنتهي بقول الناسخ :

«تمّت كتابة مشكاة الأنوار ومصفّاة الأسرار . اللهمّ اغفر لنا مع الأبرار . يسّر العسر يا ميسّر الأعسار و يا خارق الأستار بحرمة محمّد سيّد شفيع الأشرار وقامع الكفّار . تاريخه سبع وتسعمائة من هجرة النبوّة . »

وقد اعتمدنا في تحقيق هذه الرسالة على هاتين المخطوطتين ، واعتبرنا مخطوطة شهيد علي أصلاً ، و سجلنا القراءات المخالفة الواردة في مخطوطة بلديّة الإسكندريّة في الهوامش . ولكن هذا لم يمنعنا في كثير من الأحيان أن نأخذ بقراءات مخطوطة بلديّة الإسكندريّة ونثبتها في المتن ونذكر ما يخالفها من قراءات مخطوطة شهيد علي في الهامش ؛ فقد كان رائدنا في تحقيق النصّ الأخذ بأفضل القراءات .

٥ ـ ترجمات المشكاة والدراسات التي وضعت حولها :

لم تلق رسالة «مشكاة الأنوار» من عناية الباحثين ما لقيه بعض كتب الغزالي الأخرى على الرغم من أهميّتها ومنزلتها العالية بين كتب المؤلّف التي كتبها في عصر نضجه . والرسالة جديرة بالدراسة والتحليل العميق لما تلقيه من ضوء على بعض المسائل التي عالجها الغزالي في كتب سابقة عليها ، ولأنّها تصوّر الموقف النهائي الذي وقفه من هذه المسائل . وقدجرؤ فيها على مالم يجرؤ بالتصريح بمثله في أيّ مؤلّف آخر : فقد أشرف فيها علي القول بوحدة الوجود ، وخلص بعد مناقشات طويلة إلي القول بأنّه ليس في الوجود موجود حقيقيّ إلاّ الله ؛ لأنّ كل ما سواه مستمدّ وجوده منه ؛ وما كان وجوده عارية فهو في حكم المعدوم . فالعالم في حقيقته لا وجود له . وأقصى ما صرح به في كتبه الأخرى قوله «إنّه ليس في الوجود إلاّ الله وآثاره والكون كلّه من آثاره» .

ولعلّ السرّ في عدم إقبال الباحثين علي دراسة هذه الرسالة أنّها تدور حول موضوع خاصّ ضيّق في مظهره وإن كان واسعاً وعميقاً في حقيقته .

فقد يتوهّم الناظر فيها نظرة عابرة أنّها ليست إلاّ تفسيراً لآية قرآنية خاصّة هي آية النور ، ولا يدرك أنّ الغزالي قد لخّص في هذا التفسير فلسفة إشراقيّة كاملة ، و نظريّة في حقيقة الوجود كما يتصوّره . ويتجلّى في الرسالة إلى جانب هذا المنهجُ الذي التزمه الغزالي في تأويله للقرآن وتخريجه للمعاني الباطنيّة فيه ، وهو المنهج الذي لا شكّ في أنّ ابن عربي قد حاكاه فيه

عندما استخلص مذهبه الفلسفي الصوفي كاملاً من طائفة محدودة من الآيات القرآنيّة، وإن كان الغزالي قد قصر منهجه التأويلي في الأغلب علي الآيات التي يضرب فيها الله الأمثال للناس في حين أن ابن عربي التزم هذا المنهج في تفسيره للقرآن برمّته.

ويستوي في عدم العناية بدراسة المشكاة الباحثون العرب والغربيّون. أما الباحثون العرب فقد شغلوا أنفسهم بموقف الغزالي من الفلاسفة وردّه عليهم؛ أو بالردّ عليه في نقده للفلاسفة كما فعل ابن رشد في تهافت التهافت، وكأنّه لم يخطر ببالهم أن الغزالي الذي حارب الفلسفة وحاول هدمها فيلسوف من طراز آخر غير طراز الفارابي وابن سينا؛ وأنّ المصادر الخصبة في فلسفته هي رسائله القصار كالمشكاة والرسالة اللدنية وبعض أجزاء كتبه المطوّلة كالإحياء ومقدّمة المستصفي.

وأما علماء الغرب فقد جذبتهم في الغزالي شخصيّته العالميّة فعنوا بدراسة كتبه من حيث صلتها بعلم الأديان المقارن، وبالغزالي الصوفي لا الغزالي الفيلسوف.

ولا تزيد البحوث المطوّلة الّتي وضعها الغربيّون حول «مشكاة الأنوار» علي ثلاثة:

الأول: مقال كتبه فنسنک في ليدن سنة ١٩٤٤ في عشر صفحات.

الثاني: بحث نشره جير دنر بمجلّة «الإسلام» Der Islam بالإنجليزية بعنوان «مشكاة الأنوار ومشكلة الغزالي» سنة ١٩١٤.

الثالث: بحث نشره مونتجو مري وات بمجلة الجمعية الملكيّة الآسيويّة J. R. A. S سنة ١٩٤٥.

وقد عرضنا لهذه البحوث وناقشناها في تحليلنا للكتاب.

وكذلک لم تحظ المشكاة من الترجمات إلي اللغات الأوربية إلاّ بثلاث: الأولى ترجمة إلى اللاتينيّة قام بها إسحق بن يوسف الفاسي؛ والثانية إلي اللاتينيّة أيضاً وقد قام بها مترجم مجهول؛ والثالثة إلي الإنجليزية قام بها جير دنر سنة ١٩٢٤.

(ب) تحليل نقدي للرسالة

موضوع رسالة «مشكاة الأنوار» كما يقول الغزالي، هو أسرار الأنوار الإلهية مقرونة بتأويل ما تشير إليه ظواهر الآيات المتلوّة والأخبار المرويّة مثل قوله ـ تعالي ـ: «الله نور السموات والأرض» الخ. مع قوله ـ عليه السلام ـ: «إن لله سبعين حجاباً من نور و ظلمة» الخ.

فالغزالي له نظريّة فلسفيّة إشراقيّة يحاول في ضوئها أن يؤول آية النور وحديث الحجب. أي أنّه لا يأخذ الآية والحديث علي ظاهرهما وحسب، بل يبحث عن الأسرار الإلهية التي ينطويان عليها، جرياً علي منهجه الخاصّ في التأويل، وهو منهج أشار إليه بالتفصيل في هذه الرسالة: وستأتي خلاصة له في هذا التحليل.

ولا جدال في أن الجانب الفلسفي من الرسالة يجب أن يستخلص من التأويلات الباطنية التي وضعها الغزالي علي الآية والحديث وما احتويا من رموز وإشارات وما خرّج منهما و فرّع عنهما من تخريجات وتفريعات. وبهذا أتت الرسالة فريدة في بابها من بين مؤلّفات الغزالي، لها وحدتها التأليفية الخاصّة التي تمتاز بها، وإن كنّا نرى لبعض أجزائها نظيراً في كتبه السابقة عليها: وذلک مثل كلامه عن حديث الحجب في أواخر الجزء الثالث من كتاب الإحياء.

الفصل الأول

يبدأ الفصل الأول بمناقشة معني «النور» في عرف العامّة وعرف الخاصّة، ثمّ في عرف خاصّة الخاصّة وذلک تمهيداً لبيان أنّ الله ـ تعالي ـ هو نور الأنوار أو النور الأعلي الأقصي، وأنّه النور الحقّ والحقيقي الذي تنبعث منه سائر الأنوار الّتي لا تسمّى أنواراً إلاّ على طريق المجاز. فكأنّ الغزالي بدأ بقضية اعتبرها بديهيّة أو مسلّمة، وهي أنّ للعالم أصلاً مغايراً له وأنّ هذا الأصل هو النور الحقيقيّ أو النور بالذات، ثمّ اتّخذ خطوات تدريجيّة لا لإثبات وجود ذلک النور بل لتقرير وجوده.

والنور بالمعني العامّي هو ما يبصر بنفسه ويبصر به غيره كنور الشمس والقمر والسراج والنار المشتعلة. ولكن لمّا كان هذا النور لا يبصر ولا يدرک إلاّ إذا وجدت عين تبصره، اعتبر الروح الباصر ركناً في إدراكه وكان أولى بأن يطلق عليه اسم النور من النور الظاهر.

هذه أول خطوة خطاها الغزالي في الترقّي في معنى النور وفي تجريده، إذ انتقل من النور الظاهر المحسوس إلى نور آخر غير ظاهر وغير محسوس: وهذا النور الآخر هوالنورفي عرف الخاصّة.

ثمّ نظر الغزالي في «نور العين» فإذا به موسوم بأنواع كثيرة من النقصان: فهو يبصر غيره ولا يبصر نفسه، وهو لا يبصر من الأشياء إلاّ ظاهرها، ولا يبصر الأشياء المفرطة في القرب والبعد، ولا يبصر إلاّ المتناهي؛ ويري الصغير كبيراً والكبير صغيراً، والساكن متحركاً

والمتحرك ساكناً وهكذا .

ولكن في الإنسان«عيناً»ليس فيها شي ء من هذه النقائص وهي«العقل»أو الروح أوالنفس الإنسانية : لذلک كانت أولى باسم النور من العين الباصرة . هذه هي الخطوة الثانية التي خطاها الغزالي في تجريد النور حيث وصل إلى نور عقلي به يبصر الإنسان نفسه وغيره ، ويدرک المتناهي واللامتناهي ، والأشياء المفرطة في البعد والقرب ، والعالم أعلاه و أسفله ؛ بل يدرک الخالق ـ جلّ شأنه ـ ويدرک نسبته إليه .

إلاّ أنّ العقل على الرغم من كلّ هذه الكمالات التي من أجلها استحقّ اسم النور أكثر ممّا استحقّه نور البصر لا يدرک مدركاته على درجة واحدة ؛ فمن الأشياء ما يدركه إدراكاً مباشراً في جلاء ووضوح ، وبعضها مالا يدركه إلاّ إذا نبّه إليه من مصدر حكيم . والقرآن أعظم منبّه للعقل لأنّه أعظم حكمة .

ومن هنا كان القرآن أولى باسم النور من العقل ، وورد وصفه بالنور في قوله ـ تعالي ـ : ﴿**والنور الذي أنزلنا**﴾ ؛[1] ، وفي قوله : ﴿**وأنزلنا إليكم نوراً مبيناً**﴾ ،[2]

هذه هي الخطوة الثالثة في تجريد النور إذ نحن الآن بإزاء نور ليس من أنوار هذا العالم ، بل من أنوار عالم الملكوت الذي منه القرآن . وعالم الملكوت هو العالم العلويّ الذي تسكنه الملائكة وتعرج إليه نفوس السالكين . وهو عالم الغيب الذي يعتبر عالم الشهادة أثراً من آثاره وظلاً له ومسبّباً عنه . وهو عالم مشحون بالأنوار .

ثمّ إنّ أنوار عالم الملكوت التي تقتبس منها الأنوار الأرضيّة مرتّبة بحسب قربها وبعدها من منبع النور الأوّل الذي يمثّله الغزالي بضوء القمر عندما يدخل في كوّة بيت فيقع على مرآة منصوبة على حائط ، ثمّ ينعكس منها على مرآة على حائط آخر ، ثمّ ينعطف إلى الأرض فينيرها . فهو نور واحد ظهر عنه بواسطة الانعكاسات أنوار كثيرة مستعيرة وجودها منه ؛ لأنّه لا يمكن أن يشتقّ بعضها من بعض إلى غير نهاية ، بل لابدّ أن ترتقي إلى منبع النور الأوّل الذي هو النور بالذات أو النور الحقيقيّ أو النور المحض(الله)الذي لا يسمّى غيره باسم النور إلاّ مجازاً .

هذا النور الحقّ هو الذي بيده الخلق والأمر ، ومنه الإنارة أولاً وإدامة الإنارة ثانياً ، ولا شركة لنور غيره في حقيقة اسم النور ولا استحقاقه .

---

١ . التغابن (٦٥) : ٨ .

٢ . النساء (٤) : ١٧٤ .

ويقابل النور الظلمة . وإذا كان النور هو الوجود المحض ، فالظلمة هي العدم المحض ؛ لأنّ المعدوم ليس موجوداً لنفسه ولا لغيره . ولكن الغزالي لا يستعمل كلمتي النور والظلمة كما يستعملان في مذهب الثنوية الفارسية بمعنى مبدأين متعارضين متصارعين . وإنّما النور عنده هو الوجود الإيجابي والعدم هو سلب الوجود . ولما كان الوجود ينقسم إلى ما له هذه الصفة من ذاته وإلى ما هي له من غيره ؛ ولما كانت نسبة الوجود إلى هذا الأخير إنّما هي من حيث إضافته إلى غيره لا من حيث ذاته ، اعتبر في حكم العدم المحض . وهذا هو شأن العالم أو كلّ ما يطلق عليه اسم «ما سوى الله» .

فهو في ذاته عدم محض ، والوجود الحقّ هو الله ـ تعالي ـ كما أنّه هو النور الحقّ . وليس هذا الكلام ضرباً من المجاز في التعبير في نظر الغزالي ، بل هو الحقّ الصريح ؛ كما أنّه ليس نتيجة لمقدّمات نظريّة وضعها العقل ، بل هو حقيقة يشاهدها العارفون مشاهدة عيانيّة عندما يرقون في معراجهم الروحي «من حضيض المجاز إلى يفاع الحقيقة» فيدركون ذوقاً معنى قوله ـ تعالي ـ : ﴿**كلّ شيء هالك إلا وجهه**﴾ .[1] لا بمعنى أنّ كلّ شي ء سوى الله يصير هالكاً في وقت من الأوقات ، بل بمعنى أنّ كلّ شي ء سوى الله هالك أزلاً وأبداً ولا يتصوّر إلاّ كذلك . أمّا الموجود فهو وجه الحقّ وحده ؛ والله ـ تعالي ـ هو المتفرّد بالملك أزلاً وأبداً ، في هذه الدنيا وفي الآخرة . وليس نداء الله في المخلوقات يوم القيامة بقوله ﴿**لمن الملك اليوم؟ لله الواحد القهار**﴾[2] قاصراً على يوم القيامة ، بل إنه لا يفارق سمع المخلوقات أبداً في هذه الدنيا .

وهكذا وصل الغزالي في نهاية تفكيره إلى نظريّة أشبه ما تكون بنظريّة وحدة الوجود ؛ ومن العسير صرفها عن هذا المعنى إلاّ إذا اعتبرت أقواله من قبيل الشطح الصوفيّ ، ولم يؤثر عن الغزالي أنّه كان من أصحاب الشطحات . فهو يقرب قرباً عجيباً من أصحاب وحدة الوجود حينما يقول «إنّ العالم بأسره مشحون بالأنوار ... ثمّ ترقى جملتها إلى نور الأنوار ومعدنها ومنبعها الأوّل ؛ وأنّ ذلك هو الله ـ تعالي ـ وحده لا شريك له ، وأنّ سائر الأنوار مستعارة ، وإنما الحقيقي نوره فقط ، وأنّ الكلّ نوره ، بل هو الكلّ ؛ بل لا هوية لغيره إلاّ بالمجاز ... بل كما أنّه لا إله إلاّ هو ، فلا هو إلاّ هو ، لأنّ «هو» عبارة عمّا إليه إشارة كيفما كان ، ولا إشارة إلاّ إليه» .[3]

---

١ . القصص (٢٨) : ٨٨

٢ . غافر (٤٠) : ١٦ .

٣ . ص ٦٠ (ط . مصر) ، الفصل الأول ، [١٣] خاتمة .

إنّه لا يقول صراحة إنّ الحقّ هو الخلق وإنّهما وجهان لحقيقة واحدة لا فرق بينهما إلاّ بالاعتبار كما قال ابن عربي من بعده، ولكنّه يقول لا موجود علي الحقيقة إلاّ الله، وإنّ العالم لا وجود له إلاّ من حيث انعكاس وجود الحقّ فيه كانعكاس ضوء القمر على صفحة المرايا المتعدّدة. وهذه في نظره حقيقة يقرّها العقل ويؤيدها الكشف الصوفيّ. وهو يفرّق في نهاية المطاف بين توحيد العوامّ وهو القول بلا إله إلاّ الله، وتوحيد الخواصّ وهو لا إله إلا هو، و«هو» ـ كما قلنا ـ هو كلّ ما يشار إليه. وتوحيد الخواصّ عنده«أتم وأخص وأشمل وأحق وأدق وأدخل بصاحبه في القردانية المحضة والوحدانية الصرفة. ومنتهى معراج الخلائق مملكة الفردانية». [1]

ولم نجد في كتب الغزالي الأخري ـ فيما نذكر ـ مثل هذا التصريح بالوحدة الوجودية؛ وكلّ ما قاله في الإحياء«ليس في الوجود إلاّ الله وآثاره والكون كلّه من آثاره»[2] وفي ذلك اعتراف منه بوجود الكون إلى جانب وجود الله، وفيه إغلاق للباب في وجه وحدة الوجود. فهل نرى في«المشكاة»تحوّلاً في موقف الغزالي من الحقيقة الوجوديّة، و ميلاً واضحاً نحو نزعة الصوفية القائلين بوحدة الوجود؟ إنّنا إذا أخذنا بمثال ضوء القمر والمرايا التي ينعكس عليها ضوؤه، قد نسلّم له بأن الأنوار المنعكسة على المرايا لا وجود ولا حقيقة لها في ذاتها، مع أنّها موجودة ونراها رؤيا العين، وإنّما هي في الحقيقة انعكاسات للنور الأوّل الذي هو نور القمر. ولكن ما قوله في المرايا نفسها، وأيّ شي ء يقابلها في تمثيله؟ هل يفكر الغزالي في شي ء أشبه بالهيولى الأولى التي قال بها الفلاسفة لكي تنعكس عليها الأنوار الإلهية؟ ولكن الغزالي ينكر كلّ الإنكار وجود مادّة قديمة للعالم ويقرّر أن العالم مخلوق حادث من عدم.

والظاهر لي أنّ الغزالي باستعماله هذا التمثيل(تمثيل ضوء القمر والأنوار المنعكسة منه)[3] يعقّد مشكلة صدور العالم عن الله ولا يحلّها على أساس عقلي، فهل أسعفته التجربة الصوفية في حلّها؟ إنّه يذكر العارفين الذين لا يرون في الوجود إلاّ الواحد الحقّ لأنّهم يشعرون في حال وجدهم أو فنائهم بوحدة شاملة لا يشهدون فيها إلاّ الله، ولا يكون في تجربتهم متّسع لذكر غير الله ولا لذكر أنفسهم؛ ولذلك يصيح بعضهم بقوله«أنا الحق» كما فعل

---

١. نفس المصدر.

٢. راجع احياء العلوم الغزالي، ج ٤، ص٢٧، باب بيان كيفية توزّع الدرجات والدركات، وص٣٢٢، باب بيان معني الشوق إلي الله تعالي.

٣. ص ٥٣ (ط. مصر)، الفصل الأول، [٧] دقيقة.

الحلاج، و يصيح الأخر بقوله«سبحاني ما أعظم شاني!». ولكن هذه«وحدة شهود»لا وحدة وجود. والشعور بوحدة الشهود حال عارضة سرعان ما تزول عند ما يرد الصوفيّ إلى سلطان العقل ويعرف«أن ذلک لم يكن حقيقة الاتّحاد بل شبه الاتّحاد مثل قول العاشق في حال فرط عشقه: «أنا من أهوى ومن أهوى أنا». [1] ويقول الغزالي: إنّ شعور العارف في حال فنائه عن نفسه وعن الخلق وبقائه بالحقّ يسمّي اتّحاداً مجازاً وتوحيداً على الحقيقة: أي توحيداً بمعنى أنّه لا يشهد في الوجود إلاّ الله وحده. ولعلّ ممّا يرفع عن الغزالي شبهةالقول بوحدة الوجود ما يذكره في نهاية هذا الفصل في معنى قولنا«إن الله مع كلّ شي ء كالنور مع الأشياء»حيث يقرّر أنّه«مع كلّ شي ء»بمعني أنّه قبل كلّ شي ء، وفوق كلّ شي ء ومظهر لكلّ شي ء. [2] فقوله«قبل كلّ شي ء»إقرار بقدم الله ـ تعالى ـ ؛ وقوله«فوق كلّ شيء» معناه تنزيهه ـ تعالى ـ، والتنزيه بمعناه الديني الحقيقيّ لا يتّفق مطلقاً مع القول بوحدة الوجود.

هذا وقد أثار«فنسنک»موضوع الصلة بين هذا الفصل من المشكاة وتساعات أفلوطين في مقال له نشر سنة ١٩٤١ في emietische Studien Uit de nalatenschap ذهب فيه إلى أنّ الغزالي استمدّ مادّة هذا الفصل من الفصل الخامس من التساع الرابع، وهوالفصل الذي يعالج فيه أفلوطين موضوع الإبصار. وقد نشر الدكتور عبد الرحمان بدوي في كتابه «أفلوطين عند العرب: ص ١٨٩ ـ ١٩٢ »شذرات من ترجمة عربية قديمة هذا الفصل منسوبة إلى الشيخ اليوناني(أفلوطين) وقال: إنّ هذا يدلّ على أنّ الفصل قد ترجم إلى اللغة العربية وأنّ في الإمكان اطلاع الغزالي عليه.

ولكن فصل أفلوطين يعالج نظريّته في الرؤية البصريّة وكيفيّة انتقال الصورة المرئيّة إلى العين، ويناقش فكرة الوسيط الذي تنتقل الصورة بواسطته، ولا صلة لهذا كلّه بمسائل الفصل الأوّل من المشكاة.

أما الدكتور عبد الرحمان بدوي فيرى أنّ المصدر الذي يمكن أن يكون الغزالي قد تأثّر به هو الفصل الخامس من التساع الخامس لأفلوطين؛ وأنّ هذا الفصل قد ورد ملخّصاً في «رسالة العلم الإلهي»المنسوبة إلى الفارابي وهي نظره مقتطفات من هذا التساع. [3]

وقد نشر الدكتور بدوي رسالة الفارابي المزعومة في كتابه«أفلوطين عندالعرب». و

١. ص ٥٧ (ط. مصر)، الفصل الأوّل، [١٢] إشارة.

٢. ص ٦٤ همان، [١٣] خاتمة.

٣. انظر أبو حامد الغزالي في الذكرى المئويّة التاسعة لميلاده، القاهرة ١٣٨٢ هـ ص ٢٣٢ ـ ٢٣٣.

بالرجوع إليها لم أجد ما يدلّ على انتفاع الغزالي بها في رسالة المشكاة فيما عدا فقرة قصيرة تشير إلى أنّ فعل الفاعل الأوّل هو العقل، وأنّ العقل ضوء سائح من ذلك الجوهر كمايسيح ضوء الشمس على الأشياء من الشمس.[1] على العكس وجدت أنّ برسالة العلم الإلهي ما يتعارض تعارضاً صريحاً مع آراء الغزالي، لأنّها تنزع نزعة واضحة نحو مذهب الفيوضات الذي قال به أفلوطين، والغزالي ينكر نظرية الفيوضات في كتاب «تهافت الفلاسفة» ويصف القائلين بها بالخبل العقليّ. وقد بيّنت كيف يصوّر الغزالي الصلة بين نور الأنوار(الله) و «المطاع»، ثمّ بين «المطاع» وسائر الموجودات، وأوضحت أنّ هذه الأخيرة صلة خلق لا صلة فيض بالمعني الأفلوطيني. نعم يستعمل الغزالي كلمات النور والانبثاق والفيض ونحوها في تصوير عمليّة الخلق، ولكن الأنوار التي ترقى في جملتها إلى نور الأنوار ومعدنها ومنبعها الأوّل أنوار مستعارة من هذا النور الأوّل ولا حقيقة لها في ذاتها في حين أنّ الفيوضات الأفلوطينيّة موجودات حقيقيّة لكلّ منها وجوده الخاصّ. ولا يقول أفلوطين؛ إنّها على الحقيقة هي الواحد الأوّل.

وأيّ مبرر يحملنا على القول بأنّ الغزالي قد تأثّر في لغته الفلسفيّة في المشكاة برسالة «العلم الإلهي» المنسوبة إلى الفارابي أكثر من تأثّره بكتاب أثولوجيا أرسطاطاليس وقد كان المصدر الأوّل لعلم الإسلاميين بالفلسفة الأفلاطونية الحديثة؟ إنّ الغزالي وكثيرين غيره من فلاسفة المسلمين يستعملون مصطلحات الأفلاطونيّة الحديثة ولكنّهم يقرءون فيها معاني جديدة ويوجّهونها توجيهاً جديداً يخرجها عن معناها الأصلي. وفي هذا كان ابتكار المسلمين وأصالتهم لا تبعيتهم.

الفصل الثاني

يشرح الغزالي في هذا الفصل بعض الألفاظ الواردة في آية النور: «الله نور السموات والأرض» الخ. وهذه الألفاظ هي «المشكاة»، و«المصباح» و«الزجاجة» و«الشجرة» و «الزيت» و«النار» باعتبارها رموزاً تشير إلي معان مستترة وراءها. ويمهد لهذا الشرح بمبحثين: الأول في طبيعة الرمز أو«التمثيل»ومنهاج استعماله، والثاني في درجات الأرواح البشريّة ومراتب أنوارها، وينتهي إلى أنّ الألفاظ السبعة المذكورة رموز لهذه الأرواح البشريّة.

---

١. أفلوطين عند العرب ص ١٧٥.

وتقوم نظريّته في طبيعة الرمز على افتراض وجود موازاة تامّة بين عالم الشهادة وعالم الغيب : العالم الجسماني والعالم الروحاني ؛ وأنّه ما من شي ء في عالم الشهادة إلاّ وهورمز (أو مثال)لشي ء في عالم الملكوت ؛ وأنّ عالم الشهادة مرقاة إلى عالم الغيب ، وإلاّ استحالت معرفتنا بالعالم العلويّ وتعذّر السفر إلى الحضرة الربوبية والقرب من الله . والله وحده هو الذي لا مثال له لأنّ شرط المماثلة المطابقة بوجه مّا ، والله ـ تعالى ـ لا يطابقه شي ء فلا يماثله شي ء . وإذا كان الأمر كذلك ، يجب أن نعتبر ألفاظ التمثيل الواردة في القرآن بمثابة مفاتيح أسرار الغيب فنؤولها كما تؤول رموز الأحلام . فكما أنّ الشمس في علم تعبير الرؤيا مثال لصاحب السلطان ، والقمر مثال للوزير المنفذ لرغبات السلطان ، كذلك للموجودات العالية الروحانيّة أمثلة في العالم المحسوس . وهنا يسرد الغزالي طائفة من الأمثال المقتبسة من القرآن الكريم[1] ليوضح بها نظريّته . «فالطور»مثال للموجودات العظيمة الثابتة في عالم الملكوت و«الوادي»مثال للموجودات العلويّة التي تتلقى المعارف الغيبيّة ، و منها تجري هذه المعارف إلى النفوس البشريّة . و«الوادي الأيمن»مثال للمنبع الأوّل للمعرفة . و«النار»مثال لروح النبيّ الذي وصفه القرآن بأنّه سراج منير . و«الجذوة والقبس والشهاب»أمثلة لمن يتبع النبي على استبصار لا على مجرّد تقليد . و«الاصطلاء» مثال للمشاركة بين النبيّ وتابعيه . و«الوادي المقدس»مثال لأوّل منزلة من منازل ترقي النبيّ و«خلع النعلين»مثال لهجر الدارين : الدنيا و الآخرة . و«القلم»مثال لانتقاش علم الغيب في النفوس القابلة ، و«اللوح المحفوظ والرقّ المنشور»مثال للنفس التي يسجّل فيها هذا العلم . و«اليد»مثال للملك المسخّر لكتابة العلوم ، و«الصورة»مثال لمجموع اليد والقلم واللوح ، و هي في الإنسان صورة الرحمان لأنّ رسول الله يقول«خلق الله آدم على صورةالرحمان» . و«الماء»الذي قال الله فيه«أنزل من السماء ماء»مثال للمعرفة ؛ و«الأدوية» الواردة في نفس الآية في قوله«فسالت أودية بقدرها»مثال للقلوب وهكذا .

هنا يشعر الغزالي أنّ منهجه في التأويل على هذا النحو قد يدخله في عداد الباطنيّةالذين يصرفون الآيات القرآنية عن معانيها الظاهرة . فيبادر إلى القول بأنه ليس باطنياً يبطل الظاهر ولا حشويّاً يبطل أسرار الباطن ولكنّه يجمع بين الظاهر و الباطن ، ويأخذ بالمعنى المحسوس كما يراقب«السر»المختفي وراءه . فموسى(ع)رأى«ناراً» في«الوادي المقدس»وناداه ربّه

١ . في الآيات الواردة في قصة موسى وغيرها .

بقوله«فاخلع نعليک» و«خلع بالفعل نعـليـه» ؛ ولكنّه أدرک في الوقت نفسـه أنّه في ابتـداء معراجه النبويّ وأنّ الله يطلب منه أن يـتّجه إليه وحده فيخلع من قلبه حبّ الدنيا و الآخرة أي كلّ ما سوى الله . فالمثال في نظر الغزالي حقّ وأداؤه إلى السرّ الباطن حقيقة . والأمثلة «تنبيهات»تستخدم فـي إثـارة الحسّ والخيال اللذين هما طبيـعيّان في الإنسـان ؛ ولكنّها تنبيهات إلى أسرار وراءها ، أو إلى أنوار يحجبها الحسّ والخيال .

ولسائل أن يسأل عـمّن لهم الحـقّ في هذا التأويل الذي لا يخضع لقاعـدة لـغـويّة ولا لعرف خاصّ؟وهل هو ميدان للتكهّنات والتخمينات يقول فيه العقل ما بدا له أن يقول؟إذا كان الأمر كذلک فالمسألة جدّ خطيـرة ، إذ يصبح التأويل باباً يتسرّب منه إلى الإسلام كلّ أنواع البدع و الضلالات . وقد كان كذلک في أيدي الباطنيّة ومن نحا نحوهم . ولكنّ الذي يفهم من كلام الغـزالي أنّه يقصر هذا التأويل على أصحاب البصيـرة من الأنبياء والأوليـاء فإنّ فيهم وحدهم«القوّة»التي يبصرون بها المعاني المستترة وراء الصور المحسوسة ، كماوقع للنبيّ(ع)من أنّه رأى عبد الرحمان بن عوف يدخل الجنّة«حبواً» .[1] رأى ذلک ببصره ، ولكنّه رأى ببصيرته أن عبد الرحمان بن عوف ومن على شاكلته قد وجد عسراً وهو يغالب نفسه و يجاهدها لكي يتـغـلّب إيمانه على شهـواته ويدخل العالم الـروحي الخالص المـعـبّر عنه بالجنّة ، ولكنّه يدخله«حبواً»بعد طول الجهاد والمقاومة . ويسمّى الغزالي هذا النوع من الرؤية وحياً وقد يحصل في اليقظة وقد يحصل في النوم : فإذا حصل في اليقظة احتاج إلى التأويل ، وإن حصل في النوم احتاج إلى التعبير .

والبحث الثاني الذي يضعه الغزالي تمهيداً لتأويل آية النور هو المراتب الروحيّة البشريّة وهي عنده خمس مراتب :

أولاً : الروح الحسّاس الذي يدرک المحسوسات ، وهو موجود في الصبي والبالغ .

والثاني : الروح الخيالي وهو الذي يتلقّى ما تورده الحواسّ ويخزنه في خزانته ، وهذا لا يوجد للصبي الرضيع ويوجد له بعد ذلک ، وقد يوجد لبعض الحيوانات .

الثالث : الروح العقليّ الذي يـدرک المعاني المجرّدة عن الحسّ والخيال . وهو جـوهر الإنسان ، ومدركاته المعلومات الضروريّة الكليّة .

---

١ . حلية الأولياء وطبقات الأصفياء لأبي نعيم الإصـفـهـاني ، ج ١ ، ص ٩٨ ، باب عبد الرحمان بـن عـوف ، طبع بيـروت ١٤٠٥ هـ . ق ؛ رجال حول الرسول لخالد محمد خالد ، ج١ ، ص١٢٤ ؛ الدور الأربعة بين الضيق والسعة ، ج٣ ، ص٧٤ ، الجزء الأول ـ الدنيا .

الرابع : الروح الفكريّ أو النظريّ وهو الذي يدرك العلاقات المنطقيّة بين الأفكار وينتقل من المقدّمات إلى النتائج .

الخامس : الروح القدسيّ النبويّ ، وهو للأنبياء والأولياء خاصّة ، وفيه تتجلّى لوائح الغيب ؛ وهو المشار إليه في قوله ـ تعالى ـ ﴿**وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا**﴾[1]

هذه الأرواح الخمسة أنوار تظهر بها أصناف الموجودات المحسوسة ، والمعقولة ، وهي في نظر الغزالي في موازاة الأشياء الخمسة التي ورد ذكرها في الآية : أعني «المشكاة والزجاجة والمصباح والشجرة والزيت» . فالروح الحسّاس في موازاة المشكاة لأنّ أنواره تنفذ من خلال ثقوب الحواسّ كما ينفذ النور من المشكاة . والروح الخيالي في موازاة الزجاجة لأنّ كلاً منهما من أصل كثيف ولكنّه قابل للتصفية والترقيق والتهذيب ؛ ولأنّ الخيال يضبط المعارف العقلية بحيث لا تضطرب ولا تنتشر على غير هدى . كما تضبط الزجاجة نور المصباح و تحفظه من الإنطفاء بالرياح وغيرها . والروح العقليّ في موازاة المصباح لأنّه مركز الإشعاع العقليّ كما أنّ المصباح مركز الإشعاع النورانيّ الحسّي . والروح الفكريّ في موازاة الشجرة لأنّ الحياة الفكريّة بمثابة الشجرة متعدّدة الأغصان كثيرة الثمر ، تنمو كلّها من أصل واحد هو بمثابة الجذر من الشجرة . وقد ذكرت شجرة الزيتون خاصّة لأنّ زيتها أنقى الزيوت وأصفاها وأكثرها اشتعالاً ، فهو بذلك أصلح الزيوت للمصابيح . والروح القدسيّ النبويّ في موازاة الزيت الذي بلغ من الصفاء مبلغاً يجعله يكاد يضيء ولو لم تمسسه نار . وكذلك نفوس بعض الأنبياء والأولياء قد بلغت من الصفاء مبلغاً بحيث تستغني عن مدد علميّ خارجيّ يأتيها بواسطة الملائكة أو غيرهم .

والآن ما صلة كلّ هذا بالآية التي تصف الله بأنّه نور السماوات والأرض وتمثّل لهذا النور بهذه الصورة الرمزية المعقدّة ؟ إنّ هذا التأويل الذي وضعه الغزالي لا يستقيم في نظري إلاّ إذا فهم الآية فهماً خاصّاً فقرأها على النحو الآتي : ﴿**الله نور السموات والأرض ، مثل نوره** [المتجلّى في الإنسان] **كمشكاة فيها مصباح ، المصباح في زجاجة**﴾ الخ . وبدون هذه الإضافة تنقطع الصلة بين تأويل الغزالي والآية الكريمة . وعلى أساس هذا الافتراض نستطيع أن نفهم ما يذكره الغزالي من مراتب الأرواح في الإنسان وهي ـ المختلفة الدرجات ، مقتبسة من نور الأنوار (الله) ، وأنّ الله ـ تعالى ـ قد ضرب لها أمثلة من العالم المحسوس بالمشكاة

١ . الشوري (٤٢) : ٥٢ .

والزجاجة والمصباح والشجرة والزيت. أمّا لماذاقصرالغزالي التشبيه الوارد في الآية على النور الإلهيّ الظاهر في الإنسان دون سائر المخلوقات مع أنّها تنصّ على أنّ الله نور السماوات والأرض، أي نور كلّ ما في الوجود من أعلاه إلى أسفله، فذلك لأنّ الإنسان في نظره هو الموجود الوحيد الذي يتجلّى فيه النور الإلهي في جميع مراتبه في حين أنّه لا يتجلى في غير الإنسان إلاّ في بعض المراتب. من أجل هذا اختصّ الله الإنسان من بين الخلق بأنّه الموجود الذي خلقه الله على صورته وأنّه وحده الذي استحقّ الخلافة عن الله.

وهكذا يكشف الغزالي عن الجانب الإلهيّ في الإنسان ويصله بصلة مباشرة بالعالم العلويّ ويضع نظريّة جديدة في طبيعة النبوّة والولاية تستغني في تفسير وصول الوحي إلى الإنسان عن وساطة ملك الوحي، أو أيّ مدد خارجيّ آخر خارج عن النفس الإنسانيّة ذاتها. ولماذا يحتاج النبيّ أو الوليّ إلى ملك الوحي وهو يحمل مصباح النور الإلهي في قلبه؟

هكذا يتبيّن أن هذا الفصل من رسالة مشكاة الأنوار متمّم للفصل الأوّل لأنّ الله الذي صوّره الغزالي في الفصل الأوّل تصويراً أنطولوجياً باعتباره نور الأنوار الذي هو أصل الوجود، قد صوّره في هذا الفصل تصويراً إبستمولوجياً باعتبار ذلك النور نفسه أصل المعرفة، وأنّه يبلغ غاية الظهور في الإنسان، وفي طبقة الأنبياء والأوصياء بوجه خاصّ، وهي الطبقة المعنيّة بالإنسان في حديث «خلق الله الإنسان على صورة الرحمان». [1]

الفصل الثالث

هذا الفصل تتمة طبيعيّة للفصلين الأوّل والثاني وليس مقحماً على الرسالة غير متّصل بها كما ذهب إليه بعض الكتاب على نحو ما سنشير إليه فيما بعد. وذلك أنّ الغزالي بعد أن قرّر في الفصلين السابقين أنّ أولى الأنوار وأحقّها باسم النور هو النور الإلهيّ، وأنّ هذا النور متجلّ بجميع مراتبه في الإنسان، أخذ يشرح في هذا الفصل الحجب التي قد تستر هذا النور وتحول دون معرفة الله وحقيقة الوجود، وأدار محور كلامه حول الحديث القائل «إنّ لله سبعين حجاباً من نور و ظلمة لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كلّ من أدركه بصره». [2]
وهو يحصر المحجوبين في ثلاثة أنواع:

---

١. كنز العمال، ج ١؛ ص٢٢٧، ح ١١٤٦ ـ ١١٤٩؛ المعجم الكبيرللطبراني، ج ١٢، ص ٤٣٠، ح ١٣٥٨.
٢. عوالي اللئالي، ج٤، ص١٠٦، ح١٥٨؛ بحارالأنوار، ج٥٨، ص٤٥، باب الحجب والأسفار والسرادقات، ح ١٣؛ كنز العمال، ج ١٤، ص ٤٤٨، فصل رؤية الله، حديث ٣٩٢١٠، طبع مؤسسة الرسالة، بيروت.

(١) المحجوبين بالظلمة المحضة .

(٢) المحجوبين بنور مقرون بظلمة .

(٣) المحجوبين بمحض الأنوار .

والظاهر أنّه يقصد بالحجاب الظلمانيّ كلّ ما كان ماديّاً أو متّصلاً بالمادّة من طريق مّا ؛ بالحجاب النورانيّ كلّ ما كان عقليّاً . ولذلک يدخل تحت المحجوبين بالحجب الظلمانية البحتة الملاحدة والدهرية الذين استولى عليهم سلطان الحسّ فأنكروا الأديان والبعث ، وفسّروا وجود العالم على أساس ماديّ بحت ؛ كما يدخل معهم المحجوبون بنفوسهم الكثيفة الكدرة وشهواتهم وملاذهم ممّا جعلهم يتّخذون الهوى إلهاً من دون الله ويعتبرون اللذّة البهيميّة ونيل الشهوات الغاية القصوى من الحياة ، فإذا ارتفعوا عن هذا الحضيض درجة اعتبروا التسلّط والغلبة والاستيلاء ، أو ذيوع الصيت واتّساع الجاه غايتهم . هذه كلّها من الحجب الظلمانية البحتة .

أما المحجوبون بالنور المشوب بظلمة فيدخل فيهم كلّ من غلب علي تفكيره الدينيّ نزعة حسيّة ، أو خياليّة تحول بينه و بين رؤية الحقيقة خالصة . من هؤلاء عبدة الأوثان الذين يفكرون في صفات الألوهيّة ولكنّهم يخلعونها على المخلوقات الماديّة المحسوسة . ومنهم من يرتفع بإلهه عن معنى الحصر والتقييد في صورة معيّنة ويعبد الجمال المطلق في أية صورة من صوره : الجمال المطبوع لا المصنوع . ومنهم عبدة النار الذين يرون فيها معنى القهر والسلطان والقوّة والبهاء ، وهي كلّها من صفات الله وأنواره ، ولكنّهم يصفون بها مخلوقاً ماديّاً محسوساً . ومنهم عبدة الكواكب كالشعرى ، والمشتري والشمس . أو عبدة النورالمطلق وهم ثنويّة الفرس . هؤلاء جميعاً محجوبون بظلمة ممزوجة بنور ؛ أمّا الظلمة فراجعة إلى مادّيتهم في تصورهم للألوهية ، وأمّآ النور فراجع إلى الصفات الإلهية التي يخلعونها على معبودهم المادّي .

ومن هذه الطائفة أيضاً من غلب على تفكيرهم ظلمة الخيال كالمجسّمة والكرامية الذين قالوا بوجود إله متجسّم جالس على العرش ؛ أو الذين يثبتون لله الجهة ـ وجهة فوق بوجه خاصّ . وهنالک صنف ثالث محجوب بالأنوار الإلهية مقرونة بأدلّة عقليّة فاسدة ؛ وهؤلاء هم الصفاتيّة الذين يثبتون لله صفات كالكلام والسمع والبصر ونحوها ، و يقيسونها على الصفات الإنسانية ، فيقولون إنّ لله كلاماً هو صوت ، أو هو حديث نفس مثل كلامنا النفسي .

أما المحجوبون بالأنوار المحضة فمنهم الفلاسفة الذين تحاشوا إطلاق اسم الكلام والسمع والبصر والإرادة على الله على نحو إطلاقها على البشر، ونزهوه عن هذه الصفات فلم يعرّفوه بها بل عرّفوه بالإضافة إلى أثره في الكون بأن قالوا«إنّه محرك السماوات». و منهم من أدركوا أنّ وصف الله بأنّه محرك السماوات يقتضي كثرة في ذاته لتعدّد الأفلاك وتنوّعها، فنسبوا حركة الأفلاك إلى عقول(ملائكة)كلّ منها خاصّ بفلكه، ولكنّها كلّها تتحرك بحركة الفلك الأقصى الذي يحركه الله تحريكاً مباشراً.

ولكن من هذه الطبقة من المحجوبين من ترقوا عن هؤلاء وزعموا أنّ تحريك الأفلاك بطريق المباشرة ينبغي ألاّ يكون من فعل الله، بل من فعل عقل أو ملك يقوم بهذا الفعل طاعة لله وعبادة. وعلى زعمهم هذا يصح أن يسمى الله باسم«المطاع»من جهة أنّه يحرك الكلّ بطريق الأمر لا بطريق المباشرة. هذه هي أصناف المحجوبين التي عدّدها الغزالي، وهي تشمل ـ على نحو ما ذكرنا ـ الوثنيين والدهريّن والماديّن وغيرهم من الملاحدة، كما تشمل المجسّمة والمشبّهة والصفاتيّة من المتكلّمين وتشمل الفلاسفة الذين أخذوا بمذهب أرسطوا أو بمذهب أرسطو ممزوجاً بمذهب أفلوطين.

أمّا الرأي الذي يرتضيه الغزالي نفسه، وهو الرأي الذي يقول به«الواصلون»كما يسمّيهم، فهو أن«المطاع»على الحقيقة هو«الأمر الإلهيّ»الذي ورد ذكره في القرآن في قوله ـ تعالى ـ: ﴿**ألا له الخلق والأمر**﴾[1] وقوله: ﴿**إنّما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون**﴾[2] فهوليس ملكاً من الملائكة(بالمعني الديني)ولا هو العقل الأوّل الذي قال به فلاسفةالأفلاطونيّة الحديثة، ولا هو الله نفسه، ولا هو شيء من العالم، بل هو واسطة بين الله والعالم، تعمل الإرادة الإلهيّة عن طريقه. «ونسبة هذا المطاع إلى الوجود الحقّ(الله)نسبة الشمس إلى النور المحض».

أما قول الغزالي«إنّ»المطاع«موصوف بصفة تنافي الوحدّانية المحضة»فذلك لأنّ الأمر الإلهي مبدأ الكثرة والتعدّد في الوجود؛ والوحدانية المحضة لا تعدّد فيها وهي من صفات الله وحده. وهنا يلتقي الغزالي في وصفه للمطاع مع أفلوطين في وصفه للعقل الأوّل مع الاختلاف الجوهري بين نظريتي هذين المفكرين: إذ الأمر الإلهي عند الغزالي قديم قدم الله لأنّه من كلام الله القديم، والعقل الأوّل عند أفلوطين موجود فاض عن الواحد الأوّل

١. الأعراف (٧): ٥٤.
٢. النحل (١٦): ٤٠.

وليس من الواحد الأوّل في شيء.

ونظرية الغزالي في «المطاع» امتداد لنظرية الأشاعرة في الكلام الإلهي وفي القرآن من حيث هو كلام الله، إلاّ أنّ الغزالي تجاوز نظرية الأشاعرة البسيطة وعمّقها ووضعها في صورة نظريّة جديدة من نظريّات الإسلاميّن في «الكلمة»[1] logos ووجد لها أصولاً مقرّرة في نصوص القرآن.

لم يرض الغزالي عن قول من قال: إنّ الرب المقدّس عن معاني الصفات هو «المطاع»، ولا عن قول من قال: إنّ المطاع هو الربّ المحرّك للفلك الأقصي والمسيطر على العقول المحرّكة للأفلاك الأخرى؛ ولا عن قول من قال: إنّ الله هو المحرّك على الحقيقة، ولكن لا على سبيل المباشرة، بل بوساطة ملك (عقل) محرّك للأفلاك. وإنّما رضي بقول الواصلين، وهو أنّ المطاع شيء غير الذات الإلهية، متّصف بصفات تنافي الوحدانية[2] المحضة و الكمال البالغ الذي لا يتّصف به غير الله؛ وأنّ هذا «المطاع» يحرّك الأفلاك ويدبّر الكون و عن طريقه يتوجّه الواصلون من الذي يحرك السماوات ومن الذي أمر بتحريكها إلى الذي فطر السماوات؛ أي أنّه عن طريق معرفة الأمر الإلهيّ يصل الواصلون إلى الله.

وهكذا نرى الغزالي في سبيل محافظته على تنزيه الله تنزيهاً مطلقاً ووصفه بالواحدانيّة المحضة التي لا تتضمّن أيّ معنى من معاني التعدّد، يشخّص «الأمر الالهيّ» كما شخّص الأشاعرة الكلام الإلهيّ، و ينسب إليه دور تحريك الأفلاك وتدبير الكون. إنّ الغزالي بهذا قد بالغ في التنزيه إلى الحدّ الذي جعل من الله جوهراً مجرّداً عن كلّ نسبة إلى خلقه، أي مجرّداً عن صفات الإلهيّة، و هذا ما لا أظنّه يرضاه وإن ساق إليه منطق كلامه.

ويستبعد الأستاذ نيكولسون أن يكون «المطاع» في نظريّة الغزالي هو قطب الصوفية على أساس أنّ هذا من أقوال الاسماعيليّة الباطنيّة والغزاليّ يرفض مذهبهم جملة: ويقول في مقال له عن فكرة الشخصية في الإسلام:

«أما أنا فأميل إلى الاعتقاد بأنّ نظرية الغزالي في «المطاع» تتّفق مع نظريّة المتأخّرين من الصوفية، وأنّ «المطاع» يمثّل الصورة المثالية التي يسمّونها «الحقيقية المحمّدية» أو

---

١. راجع مقالاً لنا في «نظريّات الإسلاميّين في الكلمة» نشر بمجلة كليّة الآداب بجامعة القاهرة، سنة ١٩٣٤.

٢. ورد في مخطوطة بلديّة الإسكندريّة بصفة «لا تنافي الوحدانيّة»، والظاهر أنّ الناسخ أضاف كلمة «لا» لأنّ جميع النصوص التي اطلعت عليها واردة بدونها. ولعلّ السبب في إضافتها أنّ الناسخ فهم أنّ الموصوف بهذه الصفة هو الله وهو فهم خاطيء كما أوضحت.

«الروح المحمّدي» ـ الإنسان السماوي الذي خلقه الله على صورته ـ ويعتبرونه قوّة كونيّة يتوقف عليها نظام العالم وحفظه».

ولعلّ الذي أوحى إلى الأستاذ نيكولسون بهذه الفكرة ما ورد في القرآن من آيات عن «المطاع» في مثل قوله ـ تعالى ـ: ﴿**مطاع ثمّ أمين**﴾[1] وقوله: ﴿**من يطع الرسول فقد أطاع الله**﴾[2] وقوله: ﴿**يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول**﴾[3] ولكن الذي أراه هو أنّه ربّما كان لهذه الآيات مغزاها الفلسفي في نظريّات الصوفيّة المتأخّرين التي تأثّرت بالأفلاطونيّة الحديثة، ولكن لا أثر لها في نظريّة الغزالي. وأغلب الظنّ أنّ الغزالي كان يفهم من إطاعة رسول الله المعنى الدينيّ لا أي معنى فلسفيّ، وأنّه أراد بالمطاع «الأمر الألهيّ» الذي به تنفذ الإرادة الإلهية وبه يحدث الخلق.

نظريّة المطاع ومشكلة الصفات الإلهيّة:

اتّخذ الغزالي في الفصل الثالث مسألة الصفات الإلهيّة محوراً لتفكيره ورفض أقوال عدد كبير من الفرق الإسلامية وأصحاب المذاهب الأخرى غير الإسلامية ممّن أطلق عليهم اسم المحجوبين، فظهر له أنّ منهم من قال بالتشبيه أو بالغ فيه حتّى وقع في التجسيم الصريح، ومنهم من جنح إلى التنزيه المطلق كالمعتزلة وعض فلاسفة الإسلام. والغزالي أشعري المذهب؛ والأشاعرة[4] يثبتون لله الصفات التي وصف بها نفسه ولكنّهم يقولون إنّها مغايرة لذاته وقديمة قدم ذاته كما أنّها مختلفة الواحدة عن الأخرى. وينتهون من ذلك إلى تقرير أنّ صفات الله لا هي هو ولا هي غيره. فالله عالم بعلم وقادر بقدرة ومتكلم بكلام، ولكن علمه وقدرته وكلامه غير ذاته، وهي في الوقت نفسه ليست أموراً منقطعة الصلة تماماً بذاته؛ بل هي بوجه من الوجوه متّصلة بالذات غير منفكّة عنها.

والذي يعنينا من مشكلة الصفات هنا هو صفة «الكلام» التي نشأ عن الخوض فيها خلاف عنيد بين المعتزلة وأهل السنّة ثمّ بينهم وبين الأشاعرة: وذلك لأنّ البحث في صفة الكلام جرّهم إلى البحث في «الأمر الإلهي» الذي فسّرنا به «المطاع» في نظرية الغزالي. فالأشاعرة

---

١. التكوير (٨١): ٢١

٢. النساء (٤): ٨٠

٣. النساء (٤): ٥٩.

٤. راجع المواقف للايجي، ج٣، ص ٦٦، المرصد الرابع، المقصد الأوّل، بيروت سنة ١٩٩٧ م.

يذهبون إلى القول بقدم كلام الله ـ ومنه «الأمر الإلهيّ» ويستندون في ذلك إلى آيات وردت في القرآن مثل قوله ـ تعالى ـ : ﴿**ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره**﴾[1] وقوله : ﴿**ألا له الخلق والأمر**﴾[2] وقوله ﴿**لله الأمر من قبل و من بعد**﴾[3] .

وهذه الآيات صريحة في أنّ أمر الله (المطاع) قديم قدم الله ، وأنّه سابق على الخلق ، وأنّ به تقوم السماوات والأرض . والأمر الإلهيّ ليس هو الله ، ولا هو غيره على حدّ قولهم .

كلّ هذا من مذهب الأشاعرة الذي ظلّ الغزالي أميناً عليه لا يتعدّاه في رسالة المشكاة أو في غيرها من كتبه . غير أنّه أضاف إليه إضافة جوهريّة في الفقرة الأخيرة من المشكاة ، وهي فقرة صوفيّة النزعة لا صلة لها بالمشكلة الكلاميّة سابقة الذكر : وذلك حين يقرّر أنّ «الواصلين» يدركون الله إدراكاً آخر غير إدراك المحجوبين : إذ يدركونه مقدّساً منزّهاً عن جميع ما وصفه به المحجوبون ، عندما يتجلّي لهم الحقّ بذاته فتحرق سبحات وجهه الأعلي كلّ ما أدركه بصر الناظرين وبصيرتهم .

وهذه منزلة في التصوّف شبيهة بما يسمّيه ابن عربي «منزلة تنزيه التوحيد»[4] ، وهي منزلة يتعالى فيها الحقّ عن أن يوصف بأيّة صفة حتّى صفة التوحيد ، لأنّ الوصف حتّى بالتوحيد تقييد ، والتقييد مناف للتنزيه المطلق .

والظاهر أن الفقرات الأخيرة من مشكاة الأنوار قد أثارت شيئاً من الحيرة في فهم نظريّة الغزالي في المطاع ، بل أثارت الشك في عقيدته ، يدلّ على ذلك أنّ ابن طفيل يقول في رسالته حي بن يقظان : «وقد توهم بعض المتأخّرين من كلامه (أي كلام الغزالي) الواقع في آخر كتاب المشكاة أمراً عظيماً أوقعه في مهواة لا مخلص له منها : وهو قوله بعد أن ذكر أصناف المحجوبين بالأنوار ثمّ انتقاله إلى ذكر الواصلين «إنّهم وقفوا على أنّ هذا الموجود العظيم متّصف بصفة تنافي الوحدانية المحضة»[5] ، فأراد أن يلزمه من ذلك بأنّه يعتقد أنّ الأوّل الحقّ سبحانه في ذاته كثرة مّا ، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً[6] والظاهر أن ابن طفيل يقصد ببعض المتأخّرين ابن رشد ، ويتّهمه بالوهم وعدم فهم المقصود من عبارة

١ . الروم (٣٠) : ٢٥
٢ . الأعراف (٧) : ٥٤
٣ . الروم (٣٠) : ٤ .
٤ . الفتوحات المكيّة ، ط . بولاق ، ج ٢ ، ص ٧٦٣ وما بعدها .
٥ . راجع ص ٩١ (ط . مصر) ، الفصل الثالث ، القسم الثالث .
٦ . حيّ بن يقظان : ط دار المعارف ، ص ٦٤ .

الغزالي ؛ إذ أنّه فهم من «الموجود العظيم المتّصف بصفة تنافي الوحدانيّة المحضة»الله ـ سبحانه وتعالي ـ، مع أن الغزالي يقصد به«المطاع»لا الذات الإلهيّة المنزّهة عن كلّ وصف .

أمّا ابن رشد نفسه فيتّهم الغزالي بأنّه أورد في فصل المحجوبين كلاماً يتناقض مع ما قرّره في كتبه الأخرى في مسألة حركة الأفلاك وموقف الله منها . يقول :

«ثم جاء في كتابه المعروف بمشكاة الأنوار فذكر فيه مراتب العارفين بالله فقال : إن سائرهم محجوبون إلاّ الذين اعتقدوا أنّ الله ـ سبحانه ـ غير محرّك السماء الأولى ، وهوالذي صدر عنه هذا المحرّك . وهذا تصريح منه باعتقاد مذاهب الحكماء في العلوم الإلهيّة . وهو قد قال في غير ما موضع إن علومهم الإلهيّة تخمينات بخلاف الأمر في سائر علومهم . وأمّآ في كتابه «المنقذ من الضلال»فأنحى فيه على الحكماء وأشار إلى أنّ العلم إنّما يحصل بالخلوة والفكرة ، وأنّ هذه المرتبة هي من جنس مراتب الأنبياء . وكذلك صرح بذلك بعينه في كتابه الذي سمّاه«كيمياء السعادة» .[1]

وليست هذه الجملة نصّاً من نصوص المشكاة ، وإنّما هي تلخيص لما فهمه ابن رشد وأورده بعبارته ، فإنّ الغزالي لم يذكر صراحة أنّ المحرّك لجرم الفلك الأقصى صدر عن الله وإنّما ذكر أن«نسبة هذا المحرّك(المطاع) إلى الوجود الحقّ نسبة الشمس في الأنوار» ، فهل فهم ابن رشد من هذا معنى الصدور؟ إنّ الشمس لا يقال إنّها صادرة عن النور المحض ، وإنّما يقال إنّها تعيّن من تعيّناته ، أو مجلى من مجاليه . وكذلك يقال في المطاع (المحرّك للأفلاك الذي فهمّناه على أنّه الأمر الإلهيّ) : إنه ليس صادراً عن الواحد الحقّ ، وإنّما هو مجلى من مجاليه . وعلى هذا لا يقول الغزالي بنظرية الصدور التي يقول بها الحكماء .

ثمّ إنّ الغزالي يرفض فكرة المحرّك الأوّل الذي يقول به الفلاسفة استناداً إلى أنّ الطبيعة لا تعمل بنفسها عملاً ، بل هي مسخّرة ومستعملة من جهة فاطرها . وإذا قيل إنّها تفعل شيئاً ، فذلك على سبيل المجاز : لأنّ«الفاعل»في نظر الغزالي لا يسمّى فاعلاً بمجرّد كونه سبباً ، بل لوقوع الفعل منه على وجه الإرادة والاختيار .[2]

وإذن فلا محلّ للقول بأنّ الغزالي يأخذ بفكرة المحرّك الأوّل بالمعني الفلسفي في المشكاة وينكرها في غيرها من كتبه . وإنّما المحرّك الأوّل عنده هو «المطاع»(الأمرالألهيّ)

١ . الكشف عن مناهج الأدلّة ، مكتبة الأنجلو ، سنة ١٩٥٥ ، ص ١٨٣ .

٢ . انظر المنقذ ، ص١١ ؛ والتهافت ص٩٦ ـ ٩٧ .

وهو ليس محرّكاً طبيعياً ولا هو عين ذات الواحد الأوّل .

هذا وقد ذهب الأستاذ «مونتجومري وات» في مقال له نشر في المجلة الأسيوية الملكية سنة ١٩٥٤ إلى أنّ الفصل الثالث من مشكاة الأنوار فصل منتحل ، وأنّ مؤلّفه كان أحد الكتاب المتأثّرين بفلسفة ابن سينا في إثبات وحدة الأوّل على نحو ما فسّرها ابن سينا في كتاب النجاة[1] ؛ وذلك على أساس أنّ الإسلام السنيّ كان يفهم «التوحيد» دائماً بمعنى نفي الشريك لله لا بمعنى الوحدة الذاتيّة ، وأنّ هذا المعنى الأخير هو ما ذهب إليه أصحاب الأفلاطونيّة الحديثة الذين نفوا كلّ معنى من معاني التعدّد في ذات الواحد : وبذلك نفوا الصفات الإلهية .

وهذه كلّها مقدّمات لا أرى فيها ما يبرّر استنتاج الأستاذ «مونتجومري وات» أنّ فصل الحجب في جملته منحول ومقحم على رسالة المشكاة ، لأنّ الغزالي لم ينكر صفات الله في هذا الفصل وإنّما أنكر كيفية إطلاقها على الله عند مختلف فرق المتكلّمين والفلاسفة . فهو لم ينكر أنّ الله عالم قادر مريد متكلّم . الخ ، ولكنه أنكر إطلاق هذه الصفات على الله على النحو الذي يطلقها عليه المشبّهة . ولم ينكر أنّ الله نور ، ولكنه أنكر أن يطلق هذا الوصف على معبود آخر كالشمس أو القمر أو الكواكب الأخرى ؛ ولم ينكر أنّ الله قهّار ولكنّه أنكر أن تطلق هذه الصفة الإلهيّة على موجود ماديّ كالنار عند من يعبدونها .

ولم يكن هم الغزالي وهو يتكلّم عن تنزيه الله أن ينفى الشريك للباري فقط ، بل كان همّه أيضاً أن يقرر الوحدة الذاتيّة لله . ومشكلة الصفات عند متكلّمي الإسلام وفلاسفتهم هي مشكلة الوحدة الذاتيّة الإلهيّة .

ثمّ إن «وات» لم ينتبه إلى أنّ الغزالي في هذا الفصل حاول أن يحلّ مشكلة الصفات على أساس صوفي بعد أنّ بحثها من الوجهة الكلاميّة والفلسفيّة . «فالواصلون» في اصطلاح الغزالي هم الصوفيّة أصحاب الذوق الذين يدركون الله إدراكاً مباشراً ، ويرونه مقدّساً منزّهاً عن جميع ما يخطر ببالنا وصفه به . أمّا «وات» فيقول : إنّ الواصلين الذين يتكلّم عنهم الغزالي لا يمتازون عن غيرهم من المحجوبين إلاّ في أنّهم يأخذون بنظرية «المطاع» . ثمّ يقول إن فصل الحجب ليس له توطئة تمهد له في الرسالة : وأي توطئة للكلام عن الحجب أقوى من ذكر النور وأنواعه ودرجاته : لأنّ الحجب التي تكلّم عنها الغزالي حواجز تخفى هذا النور

١ . النجاة ، ط الكردي ، ص ٢٤٩ .

وتحول دون ظهوره وجلائه . فإذا ارتفعت الحجب بجميع أنواعها ظهر النور الإلهيّ القاهر وأحرقت سبحات وجه الله كلّ ما أدركه بصر الناظرين وبصيرتهم كما يقول الحديث .

فيم الشک في نسبة الفصل الثالث من الرسالة إلى الغزالي وهو يقرّر فيها أنّها مؤلّفة من ثلاثة فصول ـ لا من فصلين ، ويشير صراحة إلى حديث الحجب الذي هو موضوع الفصل الثالث ، ويحيل في الفصلين الأوّل والثاني على الفصل الثالث ، وفي الفصل الثالث عليهما ؟

وممّآ يثبت صحّة نسبة الفصل الثالث إلى الرسالة أنّه ورد برمّته في مخطوطة شهيد علي التي كتبت سنة ٥٠٩ أي بعد وفاة المؤلّف بأربع سنوات .

وأخيراً نرى ابن طفيل يقتبس فقرة طويلة هامّة من هذا الفصل في رسالة«حيّ بن يقظان» من غير أن يثير شكاً أو إشكالاً حول صحّة نسبته إلى الغزالي .

فالشواهد كلّها مجمعة على أنّ فصل الحجب في رسالة المشكاة جزء أصيل منها متمّم للفصلين السابقين عليه ، وأنّه من حيث المادّة والأسلوب متمشٍ مع بقية الرسالة غير مقحم عليها .

(ج) خاتمة

ظهر ممّا ذكرنا من تحليل لمضمون رسالة«مشكاة الأنوار»أنّنا بإزاء عمل فلسفيّ له قيمته وطابعه المميّز ، وأنّها بمثابة اللّبنة التي يمكن أن يضاف إليها لبنات أخرى ليتألّف منها مذهب فلسفيّ كامل و متناسق . ومعنى هذا أنّ الغزالي الذي كثيراً ما وصف بأنّه هادم الفلسفة ، كانت له فلسفة ـ كما كان لغيره ممّن ظهروا بعده فلسفة ، ولكنّها كانت من نوع جديد .

كانت الفلسفة المشائيّة العربيّة ـ أيّ الفلسفة الأرسطيّة المنصبغة بصبغة الأفلاطونيّة الحديثة ـ قد استنفدت جميع أغراضها قبل الغزالي . وكانت قد بلغت ذروتها في مؤلّفات الشيخ أبي علي بن سينا ومدرسته بحيث لم يكن مقدّراً لها إلاّ الهبوط والتراجع ، والتخلّي عن مكانها لغيرها من المذاهب في الميدان الفكري الإسلامي . ولم تكن الطعنة التي وجّهها الغزالي لهذه الفلسفة ـ ممثّلة في كتابات ابن سينا خاصّة ـ إلاّ عاملاً جديداً زاد من سرعة هذا الهبوط .

كان لابدّ للفكر الفلسفيّ الإسلامي أن يشق لنفسه طريقاً آخر غير الطريق المشّائي ؛ طريقاً يمكن أن ينفذ المفكر من خلاله إلى صميم نفسه ودينه ، ويتحوّل فيه من النظر إلى العالم نظرة موضوعيّة إلى النظر إلى النفس نظرة ذاتيّة ؛ ويتحوّل من عالم المادّة والأجرام

الكثيفة إلى عالم النور والأكوان اللطيفة . وكان هذا الطريق هو طريق الإشراق الذي وضع أفلاطون اليوناني وفلاسفة إيران أصوله الأولى . في هذا الطريق الجديد سارت الفلسفة الإسلامية وأنتجت نتاجاً خصباً رائعاً لا يقلّ في هاتين الصفتين عن إنتاجها في العصر المشّائي . ولا ينكر هذا الجانب من التفكير الإسلامي ، ويدعى أنّ الفلسفة الإسلامية لم تقم لها قائمة بعد ابن سينا ، إلاّ من يقصر الفلسفة الإسلامية ـ دون مبرّر ـ على الفلسفة المشائيّة التي يمثّلها الفارابي وابن سينا . وهو إذ يفعل ذلك ، لا يعترف بالخصب والعمق والأصالة التي يتميّز بها التفكير الفلسفيّ الصوفيّ الذي نراه واضحاً في مؤلّفات الغزالي وشهاب الدين السهروردي الحلبي ومحيي الدين بن عربي وأمثالهم .

ولعلّ الغزالي كان أسبق فيلسوف إسلامي إلى الأخذ بمذهب الإشراق الذي نرى أثره واضحاً في رسالة «مشكاة الأنوار» ؛ فإنّ تمييزه بين النور والظلمة ، وبين عالم الأنوار وعالم الظلمات ، هو المحور الذي تدور حوله هذه الرسالة ؛ وهو تمييز أساسيّ في فلسفة إيران القديمة على نحو ما وردت في كتاب الأبستاق Avesta ، وكذلك في الفلسفة الأفلاطونيّة الحديثة .

ولكن الغزالي لم يبن على هذه التفرقة مذهباً ثنويّاً في طبيعة الوجود كما بنى ثنويّة الفرس ؛ بل على العكس نقض مذهبهم في المشكاة وغيرها ، واعتبرهم في جملة المحجوبين . و لعلّه ومن سبقه من كبار متصوّفة الإسلام كانوا أكثر تأثّراً فيما قالوه عن النور والإدراك الذوقي المنبعث من العالم النوراني بالأفلاطونيّة الحديثة التي وردت إليهم ملخّصة في كتاب الربوبيّة المنسوب خطأ إلى أرسطو .

وفي رسالة «مشكاة الأنوار» نواة لمذهب فلسفيّ إشراقيّ أهمّ جوانبه الجانب الأنطولوجي الذي يشرح ماهيّة الوجود ، والأبستمولوجي الذي يشرح ماهيّة المعرفة . والسيكولوجي الذي يشرح ماهيّة النفس ، وإن كان الجانب الأوّل هو الغالب عليها .

بهذا سبق الغزالي كبار فلاسفة الإشراق المتأخّرين من أمثال السهرودي الحلبي وقطب الدين الشيرازي ومهّد أمامهم الطريق إلى فلسفة إشراقيّة كاملة مفصّلة ؛ وعلى الأخصّ في النواحي التي تتّصل بالمعرفة والنفس كما تدلّ عليه عبارة قطب الدين الشيرازي في مقدمة شرحه على «حكمة الإشراق» للسهروردي فإنّه يقول : إنّ حكمة الإشراق هي «الحكمة المؤسّسة على الإشراق الذي هو الكشف ، أو حكمة المشارقة الذين هم أهل فارس ، وهو أيضاً يرجع إلى الأوّل : لأنّ حكمتهم كشفيّة ذوقيّة فنسبت إلى الإشراق الذي هو ظهور

الأنوار العقليّة ولمعانها بالإشراقات على النفوس عند تجرّدها .

وكان اعتماد الفارسيّين في الحكمة على الذوق والكشف . وكذا قدماء يونان خلا أرسطو وشيعته فإنّ اعتمادهم كان على البحث والبرهان لا غير» .[1]

الدكتور أبوالعلا عفيفي

١ . مقدّمة شرح حكمة الإشراق لقطب الدين الشيرازي، ط طهران .

[مقدّمة]

بسم اللّه الرحمن الرحيم، ربّ أنعمت فزد بفضلک.

الحمد للّه فائض الأنوار و فاتح الأبصار، و کاشف الأسرار و رافع الأستار. و الصلاة علی محمّد نور الأنوار و سیّد الأبرار و حبیب الجبّار و بشیر الغفّار و نذیر القهّار، و قامع الکفّار و فاضح الفجّار؛ و علی آله و أصحابه الطیّبین الطاهرین الأخیار.

أمّا بعد، فقد سألتنی أیّها الأخ الکریم! قیّضک اللّه لطلب السعادة الکبری، و رشّحک للعروج إلی الذروة العلیا، و کحّل بنور الحقیقة بصیرتک، و نقّی عمّا سوی الحقّ سریرتک، أن أبثّ إلیک أسرار الأنوار الإلٰهیة مقرونة بتأویل ما یشیر إلیه ظواهر الآیات المتلوّة والأخبار المرویّة مثل قوله ـ تعالی ـ: ﴿**اللّه نور السموات والأرض**﴾[1] و معنی تمثیله ذلک بالمشکاة و الزجاجة و المصباح و الزیت و الشجرة، مع قوله ـ علیه السلام ـ: «إن للّه سبعین حجاباً من نور و ظلمة و إنّه لو کشفها لأحرقت سبحات وجهه کلّ من أدرکه بصره».[2]

و لقد ارتقیت بسؤالک مرتقی صعباً تنخفض دون أعالیه أعین الناظرین؛ و قرعت باباً مغلقاً لا یفتح إلّا للعلماء الراسخین. ثمّ لیس کلّ سرّ یکشف و یفشی، و لا کلّ حقیقة تعرض و تجلی؛ بل صدور الأحرار قبور الأسرار. و لقد قال بعض العارفین: «إفشاء سرّ الربوبیّة کفر»[3] بل قال سیّد الأوّلین و الآخرین ﷺ «إنّ من العلم کهیئة المکنون لا یعلمه إلّا العلماء باللّه. فإذا نطقوا به لم ینکره إلّا [أهل] الغرّة باللّه»[4]، و مهما کثر أهل الاغترار وجب حفظ

---

۱. النور (۲۴): ۳۵.

۲. بحارالأنوار، ج۵۸، ص۴۵، باب الحجب و الأستار و السرادقات، ح۱۳؛ عوالي اللئالي، ج۴، ص۱۰۶، ح۱۵۸؛ کنزالعمّال، ج۱۴، ۴۴۸؛ فصل رؤیة الله، ح۳۹۲۱۰.

۳. کنزالعمّال، ج۱۰، ص۱۸۱، الباب الأوّل، ح ۲۸۹۴۲؛ التفسیر الکبیر للرازي، ج۱، ص۱۷۹ و ج۲، ص۵؛ تفسیر روح البیان، ج۳، ص۲۳۵ و ج۴، ص۵۱.

۴. کنزالعمّال، ج۱۰، ص۱۸۱، الباب الأوّل في الترغیب فیه، ح۲۸۹۴۲، و فیه «لاینکره إلّا أهل الغرّة باللّه»؛ و راجع التفسیر الکبیر للرازي، ج۲، ص۵، ذیل آیة الأولی من سورة البقرة.

الأسرار على وجه الإسرار . لكني أراك مشروح الصدر باللّه بالنور ، منزّه السرّ عن ظلمات الغرور فلا أشحّ عليک في هذا الفن بالإشارة إلى لوامع و لوائح ؛ و الرمز إلى حقائق ودقائق . فليس الخوف فى كفّ العلم عن أهله بأقلّ منه فى بثّه إلى غير أهله .

فمن منح الجهّال علماً أضاعه ومن منع المستوجبين فقد ظلم[1]

فأقنع بإشارات مختصرة و تلويحات موجزة ؛ فإنّ تحقيق القول فيه يستدعي تمهيد أصول و شرح فصول ليس يتّسع الآن لها وقتي ، و ليس ينصرف إليه همّي و فكرتي . و مفاتيح القلوب بيد اللّه يفتحها إذا شاء كما شاء بما يشاء . و إنّما الذي ينفتح في الوقت فصول ثلاثه .

الفصل الأوّل

فى بيان أنّ النور الحقّ هو اللّه تعالى و أنّ اسم النور لغيره مجاز محض لا حقيقة له

و بيانه بأن يعرف معنى النور بالوضع الأوّل عند العوامّ ، ثمّ بالوضع الثاني عند الخواصّ ، ثمّ بالوضع الثالث عند خواصّ الخواصّ ثمّ تعرف درجات الأنوار المذكورة المنسوبة إلى خواصّ الخواصّ و حقائقها لينكشف لک عند ظهور درجاتها أنّ اللّه ـ تعالى ـ هوالنور الأعلى الأقصى ، و عند انكشاف حقائقها أنّه النور الحقّ الحقيقى وحده لا شريک له فيه .

أمّا الوضع الأوّل عند العامّى فالنور يشير إلى الظهور ، و الظهور أمر إضافي ؛ إذيظهر الشيء لا محالة لإنسان و يبطن عن غيره ، فيكون ظاهراً بالإضافة و باطناً بالإضافة . و إضافة ظهوره إلى الإدراكات لا محالة . و أقوى الإدراكات و أجلاها عند العوامّ الحواسّ ، و منها حاسّة البصر .

و الأشياء بالإضافة إلى الحسّ البصري ثلاثة أقسام :

منها ما لا يبصر بنفسه ، كالأجسام المظلمة .

و منها ما يبصر بنفسه و لا يبصر به غيره ، كالأجسام المضيئة كالكواكب و جمرة النارإذا لم تكن مشتعلة .

و منهاما يبصر بنفسه و يبصر به أيضا غيره ، كالشمس و القمر و السراج و النيران المشتعلة .

و النور اسم لهذا القسم الثالث . ثمّ تارة يطلق على ما يفيض من الأجسام على ظواهر الأجسام الكثيفة ، فيقال استنارت الأرض و وقع نور الشمس على الأرض و نور السراج على

---

١ . حلية الأولياء للإمام الشافعي ، ج٩ ، ص١٥٣ ؛ تفسير «البحر المديد» ، ج٣ ، ص٢٨٣ وج٤ ، ص٤٣ ، ذيل آيه ٧١ سورة النحل ، طبع دارالكتب العلميّة ، بيروت ١٤٢٣ ه . ق .

الحائط و الثوب . و تارة يطلق على نفس هذه الأجسام المشرقة لأنّها أيضاً في نفسها مستنيرة .

و على الجملة فالنور عبارة عمّا يبصر بنفسه و يبصر به غيره ، كالشمس . هذا حدّه و حقيقته بالوضع الأوّل .

دقيقة

لما كان سرّ النور و روحه هو الظهور للإدراک ، و كان الإدراک موقوفاً على وجود النور و على وجود العين الباصرة أيضاً؛ إذ النور هو الظاهر المظهر ؛ وليس شيء من الأنوار ظاهراً في حقّ العميان ولا مظهراً . فقد تساوى الروح الباصرة و النور الظاهر في كونه ركناً لابدّ منه للإدراک ثمّ ترجّح عليه في أنّ الروح الباصرة هي المدركة و بها الإدراک . و أمّا النور فليس بمدرک و لا به الإدراک ، بل عنده الإدراک . فكان اسم النور بالنور الباصر أحقّ منه بالنور المبصر .

و أطلقوا اسم النور على نور العين المبصرة فقالوا في الخفّاش : إنّ نور عينه ضعيف ، و في الأعمش : إنّه ضعيف نور بصره . و في الأعمى : إنّه فقد نور البصر ، و في السواد : إنّه يجمع نور البصر و يقويّه ، و إنّ الأجفان إنّما خصّتها الحكمة الإلٰهيّة بلون السواد و جعل العين محفوفة بها لتجمع ضوء العين . و أمّا البياض فيفرق ضوء العين و يضعف نوره ، حتّى أنّ إدامة النظر إلى البياض المشرق ، بل إلى نور الشمس يبهر نور العين و يمحقه كماينمحق الضعيف فى جنب القوىّ .

فقد عرفت بهذا أنّ الروح الباصر سمّي نوراً ، و أنّه لم سمي نوراً ، و أنّه لم كان بهذاالاسم أولى . و هذا هو الوضع الثاني وهو وضع الخواصّ .

حقيقة

اعلم أنّ نور بصر العين موسوم بأنواع النقصان : فإنّه يبصر غيره و لا يبصر نفسه ، ولا يبصر ما بعد منه ولا يبصر ما هو وراء حجاب . و يبصر من الأشياء ظاهرها دون باطنها ؛ و يبصر من الموجودات بعضها دون كلّها . و يبصر أشياء متناهية ولا يبصر ما لا نهاية له . و يغلط كثيراً في إبصاره : فيرى الكبير صغيراً و البعيد قريباً و الساكن متحركاً و المتحرّک ساكناً فهذه سبع نقائص لا تفارق العين الظاهرة . فإن كان في الأعين عين منزّهة عن هذه النقائص كلّها فليت شعري هل هو أولى باسم النور أم لا؟

و اعلم أنّ في قلب الإنسان عيناً هذه صفة كمالها وهي التي يعبّر عنها تارةً بالعقل و تارةً بالروح و تارةً بالنفس الإنساني . و دع عنک العبارات فإنّها إذا كثرت أوهمت عند ضعيف البصيرة كثرة المعانى . فنعنى به المعنى الذي يتميّز به العاقل عن الطفل الرضيع و عن البهيمة و عن المجنون . و لنسمّه «عقلاً» متابعة للجمهور في الاصطلاح فنقول :

العقل أولى بأن يسمّى نوراً من العين الظاهرة لرفعة قدره عن النقائص السبع وهو أنّ العين لا تبصر نفسها ، و العقل يدرک غيره و يدرک صفات نفسه ؛ إذ يدرک نفسه عالماً وقادراً ، و يدرک علم نفسه و يدرک علمه بعلم نفسه و علمه بعلمه بعلم نفسه إلى غير نهاية . و هذه خاصيّة لا تتصوّر لما يدرک بآلة الأجسام و وراءه سرّ يطول شرحه .

الثاني : أنّ العين لا تبصر ما بعد منها ولا ما قرب منها قرباً مفرطاً ، و العقل يستوي عنده القريب و البعيد ، يعرج في تطريفة إلى أعلى السماوات رقّياً ، و ينزل في لحظه إلى تخوم الأرضين هويّاً . بل إذا حقّت الحقائق انكشف أنّه منزّه عن أن تحوم بجنبات قدسه معاني القرب و البعد الذي يفرض بين الأجسام ، فإنّه أنموذج من نور اللّه ـ تعالى ـ ، ولا يخلو الأنموذج عن محاكاة ، و إن كان لا يرقى إلى ذروة المساواة . و هذا ربّما هزک للتفطّن لسرّ قوله ﷺ : «إنّ اللّه خلق آدم على صورته»[1] فلست أرى الخوض فيه الآن .

الثالث : أنّ العين لا تدرک ما وراء الحجب ، و العقل يتصرّف في العرش و الكرسي و ما وراء حجب السماوات ، و في الملأ الأعلى و الملكوت الأسمى كتصرّفه في عالمه الخاصّ و مملكته القريبة أعني بدنه الخاصّ . بل الحقائق كلّها لا تحتجب عن العقل وأمّا حجاب العقل حيث يحجب فمن نفسه لنفسه بسبب صفات هى مقارنة له تضاهي حجاب العين من نفسه عند تغميض الأجفان . و ستعرف هذا فى الفصل الثالث من الكتاب .

الرابع : أنّ العين تدرک من الأشياء ظاهرها و سطحها الأعلى دون باطنها ؛ بل قوالبها و صورها دون حقائقها . و العقل يتغلغل إلى بواطن الأشياء و أسرارها ويدرک حقائقها و أرواحها ، و يستنبط سببها و علّتها و غايتها و حكمتها ، و أنّها ممّ خلق ، و كيف خلق ، و لم خلق ، و من كم معنى جمع و ركّب ، و على أيّ مرتبة فى الوجود نزل ، و ما نسبته إلى خالقها و ما نسبتها إلى سائر مخلوقاته ، إلى مباحث أخر يطول شرحها نرى الإيجاز فيها أولى .

---

١ . مسند أحمد ، ج٢ ، ص٢٤٤ ؛ الكافي للكليني ، ج١ ، ص١٣٤ ؛ التوحيد للصدوق ، ص١٥٢ ، باب ١٢ كلّ شيء هالک إلّا وجهه ، ج١٠ و ١١ .

الخامس : أنّ العين تبصر بعض الموجودات إذ تقصر عن جميع المعقولات و عن كثير من المحسوسات : إذ لا تدرک الأصوات و الروائح و الطعوم و الحرارة و البرودة و القوى المدركة ، أعني قوّة السمع و البصر و الشمّ و الذوق . بل الصفات الباطنة النفسانيّة كالفرح و السرور و الغم و الحزن و الألم و اللذّة و العشق و الشهوة و القدرة و الإرادة و العلم إلى غير ذلک من موجودات لا تحصى ولا تعدّ، فهو ضيق المجال مختصر المجرى لا تسعه مجاوزة الألوان و الأشكال و هما أخسّ الموجودات ، فإن الأجسام في أصلها أخسّ أقسام الموجودات . و الألوان و الأشكال من أخس أعراضها .

فالموجودات كلّها مجال العقل ؛ إذ يدرک هذه الموجودات التى عدّدناها و مالم نعدّها ، و هو الأكثر ؛ فيتصرّف في جميعها و يحكم عليها حكماً يقينيّاً صادقاً . فالأسرار الباطنةعنده ظاهرة ، و المعاني الخفيّة عنده جليّة . فمن أين للعين الظاهرة مساماته و مجاراته في استحقاق اسم النور؟كلّا إنّها نور بالإضافه إلى غيرها ؛ لكنّها ظلمة بالإضافة إليه ، بل هي جاسوس من جواسيسه ؛ و كلّه بأخسّ خزائنه وهي خزانة الألوان و الأشكال لترفع إلى حضرته أخبارها فيقضي فيها بما يقتضيه رأيه الثاقب و حكمه النافذ . و الحواسّ الخمس جواسيسه . وله في الباطن جواسيس سواها من خيال و وهم و فكر و ذكر و حفظ ؛ ووراءهم خدم و جنودمسخّرة له فى عالمه الخاصّ يستسخرهم و يتصرّف فيهم استسخار الملک عبيده بل أشدّ . وشرح ذلک يطول .

و قد ذكرناه في كتاب«عجائب القلب»من كتب الإحياء .[1]

السادس : أنّ العين لا تبصر ما لا نهاية له ، فإنّها تبصر صفات الأجسام و الأجسام لاتتصوّر إلّامتناهية .

و العقل يدرک المعلومات ؛ و المعلومات لايتصوّر أن تكون متناهية . نعم إذا لاحظ العلوم المفصّلة فلا يكون الحاضر الحاصل عنده إلّا متناهياً . لكن في قوّة إدراک ما لا نهاية له . و شرح ذلک يطول . فإن أردت له مثالاً فخذه من الجليّات ، فإنّه يدرک الأعداد و لا نهاية لها ؛ بل يدرک تضعيفات الاثنين و الثلاثة و سائر الأعداد ولا يتصوّر لها نهاية . و يدرک أنواعاً من النسب بين الأعداد لا يتصوّر التناهي عليها ، بل يدرک علمه بالشيء و علمه بعلمه بالشيء ، و علمه بعلمه بعلمه . فقوّته في هذا الواحد لا تقف عند نهاية .

---

١ . إحياء علوم الدين ، ج٣، ص٢ـ٤٨، كتاب شرح عجائب القلب ، طبع دارالمعرفة ، بيروت .

السابع : أنّ العين تبصر الكبير صغيراً، فترى الشمس فى مقدار مجنّ و الكواكب في صور دنانير منثورة على بساط أزرق . و العقل يدرک أنّ الكواكب و الشمس أكبر من الأرض أضعافاً مضاعفة ؛ و العين ترى الكواكب ساكنة ، بل ترى الظلّ بين يديه ساكناً، و ترى الصبي ساكنا فى مقداره ، و العقل يدرک أنّ الصبى متحرّک فى النشوء و التزايد على الدوام ، والظلّ متحرّک دائماً ، و الكواكب تتحرّک في كلّ لحظة أميالاً كثيرة كما قال ﷺ لجبريل عليه السلام : «أزالت الشمس»؟ فقال : لا ؛ نعم ! قال كيف؟ قال «منذ قلت ، لا إلى أن قلت ، نعم ، قدتحرّک مسيرة خمسمائة سنة» .[1]

و أنواع غلط البصر كثيرة ، و العقل منزّه عنها . فإن قلت : نرى العقلاء يغلطون في نظرهم فاعلم أنّ فيهم خيالات و أوهاماً و اعتقادات يظنّون أحكامها أحكام العقل ؛ فالغلط منسوب إليها . وقد شرحنا مجامعها في كتاب معيار العلم و كتاب محكّ النظر .

فأمّا العقل إذا تجرّد عن غشاوة الوهم و الخيال لم يتصوّر أن يغلط ؛ بل رأى الأشياءعلى ما هي عليه ، و في تجريده عسر عظيم . و إنّما يكمل تجرّده عن هذه النوازع بعد الموت ، و عند ذلک ينكشف الغطاء و تنجلي الأسرار و يصادف كلّ أحد ما قدّم من خير أوشرّمحضراً ؛ و يشاهد كتاباً ﴿**لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلّا أحصاها**﴾[2] ، و عنده يقال : ﴿**فكشفناعنک غطاءک فبصرک اليوم حديد**﴾[3] و إنّما الغطاء غطاء الخيال والوهم و غيرهما ؛ و عنده يقول المغرور بأوهامه و اعتقاداته الفاسدة و خيالاته الباطلة ﴿**ربّنا أبصرنا و سمعنا فارجعنا نعمل صالحا**﴾[4] الآية .

فقد عرفت بهذا أنّ العين أولى باسم النور من النور المعروف ، ثمّ عرفت أنّ العقل أولى باسم النور من العين ، بل بينهما من التفاوت مايصحّ معه أن يقال إنّه أولى ، بل الحقّ أنّه المستحقّ للاسم دونه .

---

١ . كشف الخفاء للعجلوني ، ج٢ ، ص٨٧٤ ، ح ١٨٨٠ .
٢ . الكهف(١٨) : ٤٩ .
٣ . ق (٥٠) : ٢٢ .
٤ . السجدة (٣٢) : ١٢ .

دقيقة

اعلم أنّ العقول و إن كانت مبصرة، فليست المبصرات كلّها عندها على وتيرة واحدة، بل بعضها يكون عندها كأنّه حاضر كالعلوم الضروريّة مثل علمه بأنّ الشيء الواحد لا يكون قديماً حادثاً ولا يكون موجوداً معدوماً، و القول الواحد لايكون صدقاً و كذباً، وأنّ الحكم إذا ثبت للشيء جوازه ثبت لمثله، و أنّ الأخصّ إذا كان موجوداً كان الأعمّ واجب الوجود، فإذا وجد السواد فقد وجد اللون، و إذا وجد الإنسان فقد وجد الحيوان. و أمّا عكسه فلا يلزم فى العقل، إذ لا يلزم من وجود اللون وجود السواد ولا من وجود الحيوان وجود الإنسان إلى غير ذلک من القضايا الضروريّة في الواجبات و الجائزات و المستحيلات. و منها ما لا يقارن العقل في كلّ حال إذا عرض عليه، بل يحتاج إلى أن يهزّ أعطافه و يستورى زناده و ينبّه عليه بالتنبيه كالنظريات. و إنّما ينبّهه كلام الحكمة، فعند إشراق نور الحكمة يصير العقل مبصراً بالفعل بعد أن كان مبصراً بالقوّة. و أعظم الحكمة كلام اللّه ـ تعالى. ومن جملة كلامه القرآن خاصّة، فتكون منزلة آيات القرآن عند عين العقل منزلة نور الشمس عند العين الظاهرة؛ إذ به يتمّ الإبصار. فبالحريّ أن يسمّى القرآن نوراً كما يسمّى نور الشمس نوراً، فمثال القرآن نور الشمس و مثال العقل نور العين. و بهذا نفهم معنى قوله: ﴿**فآمنوا باللّه و رسوله و النور الذى أنزلنا**﴾[1]، و قوله: ﴿**قد جاء كم برهان من ربّكم و أنزلنا إليكم نورا مبينا**﴾.[2]

تكملة هذه الدقيقة

فقد فهمت من هذا أنّ العين عينان: ظاهرة و باطنة: فالظاهرة من عالم الحسّ و الشهادة، و الباطنة من عالم آخر وهو عالم الملكوت. و لكلّ عين من العينين شمس و نور عنده تصير كاملةالإبصار إحداهما ظاهرة و الأخرى باطنة؛ و الظاهرة من عالم الشهادة وهى الشمس المحسوسه، و الباطنة من عالم الملكوت وهو القرآن و كتب اللّه ـ تعالى ـ المنزلة.

و مهما انكشف لک هذا انكشافاً تامّاً فقد انفتح أوّل باب من أبواب الملكوت. و في هذا العالم عجائب يستحقر بالإضافة إليها عالم الشهادة. و إنّ من لم يسافر إلى هذا العالم، و قعد به القصور في حضيض عالم الشهادة فهو بهيمة بعد، محروم عن خاصّيّة الإنسانيّة؛ بل أضلّ من البهيمة؛ إذ لم تسعد البهيمة بأجنحة الطيران إلى هذا العالم. و لذلک قال اللّه

١. التغابن(٦٤): ٨.
٢. النساء(٤): ١٧٤.

ـ تعالى ـ : ﴿**أولئک کالأنعام بل هم أضلّ**﴾ .[1]

و اعلم أنّ الشهادة بالإضافة إلى عالم الملكوت كالقشر بالإضافة إلى اللبّ، و كالصورة والقالب بالإضافة إلى الروح، و كالظلمة بالإضافة إلى النور، و كالسفل بالإضافة إلى العلو . ولذلک يسمّى عالم الملكوت العالم العلويّ والعالم الروحاني و العالم النورانى . و في مقابلته السفلي و الجسماني والظلماني .

ولا تظنّ أنّا نعني بالعالم العلوي السماوات فإنّها علو و فوق في حقّ عالم الشهادة و الحسّ، و يشارک في إدراکه البهائم . و أمّا العبد فلا يفتح له باب الملكوت ولا يصير ملكوتياً إلّا و يبدّل في حقّه الأرض غير الأرض و السماوات ؛ فيصير كلّ داخل تحت الحسّ والخيال أرضه و من جملة السماوات، و كلّ ما ارتفع عن الحسّ فسماؤه . و هذا هو المعراج الأوّل لكلّ سالک ابتدأ سفره إلى قرب الحضرة الربوبيّة . فالإنسان مردود إلى أسفل السافلين، و منه يترقّى إلى العالم الأعلى . و أمّا الملائكة فإنّهم حملة عالم الملكوت عاكفون في حضرة القدّوس، و منها يشرفون إلى العالم الأسفل . و لذلک قال عليه السلام : «إنّ اللّه خلق الخلق في ظلمة ثمّ أفاض عليهم من نوره»[2] و قال : «إن للّه ملائكة هو أعلم بأعمال الناس منهم»[3] و الأنبياء إذا بلغ معراجهم المبلغ الأقصى و أشرفوا منه إلى السفل و نظروا من فوق إلى تحت اطّلعوا أيضاً على قلوب العباد و أشرفوا على جملة من علوم الغيب : إذ من كان في عالم الملكوت كان عند اللّه ـ تعالى ـ ﴿**و عنده مفاتح الغيب**﴾[4] أي من عنده تنزّل أسباب الموجودات في عالم الشهادة ؛ و عالم الشهادة أثر من آثار ذلک العالم، يجري منه مجرى الظلّ بالإضافة إلى الشخص، و مجرى الثمرة بالإضافة إلى المثمر، و المسبّب بالإضافة إلى السبب . و مفاتيح معرفة المسبّبات لاتوجد إلّا من الأسباب ؛ و لذلک كان عالم الشهادة مثالاً لعالم الملكوت كما سيأتي في بيان المشكاة و المصباح و الشجرة ؛ لأنّ المسبّب لا يخلو عن موازاة السبب و محاكاته نوعاً من المحاكاة على قرب أو على بعد . و هذا لأنّ له غوراً عميقاً ومن اطّلع على كنه حقيقته انكشف له حقائق أمثلة القرآن على يسر .

---

١ . الأعراف (٧) : ١٧٩ .

٢ . التفسير الكبير للرازي، ج١، ص٧٤و ١٠٦ ؛ تفسير روح البيان، ج١، ص١٤ . في سورة الفاتحة ؛ تفسير المراغي، ج٧، ص ٧١، في سورة الأنعام، آية١ .

٣ . قريب منه في الدر المنثور، ج٩، ص١٣٩، ذيل سورة الجاثية : ٢٧ ؛ و راجع أيضاً تفسير الطبري، ج٢٢، ص٨٥ ؛ وتفسير القرطبى، ج١٦، ص١٧٥ .

٤ . الأنعام (٦) : ٥٩ .

دقيقة

ترجع إلى حقيقة النور

فنقول : إن كان ما يبصر نفسه و غيره أولى باسم النور ، فإن كان من جملة ما يبصر [به] غيره أيضاً مع أنّه يبصر نفسه و غيره ، فهو أولى ، باسم النور من الذي لا يؤثّر في غيره أصلاً ، بل بالحريّ أن يسمّى سراجاً منيراً لفيضان أنواره على غيره . و هذه الخاصّيّة توجدللروح القدسيّ النبويّ ؛ إذ تفيض بواسطته أنواع المعارف على الخلائق . و بهذا نفهم معنى تسمية اللّه محمّداً ﷺ سراجاً منيراً . و الأنبياء كلّهم سُرُج ، و كذلك العلماء ، و لكن التفاوت بينهم لا يحصى .

دقيقة

إذا كان اللائق بالذي يستفاد منه نور الإبصار أن يسمّى سراجاً منيراً فالذي يقتبس منه السراج في نفسه جدير بأن يكنى عنه بالنار . و هذه السرج الأرضيّة إنّما تقتبس في أصلهامن أنوار علويّة . فالروح القدسيّ النبويّ يكاد زيته يضيء و لو لم تمسسه نار . و لكن إنّمايصير نوراً على نور إذا مسّته النار .

و بالحريّ أن يكون مقتبس الأرواح الأرضيّة هي الروح الإلٰهيّة العلويّة التي وصفها عليّ و ابن عبّاس ـ رضي اللّه عنهما ـ فقالا : «إن للّه ملكا له سبعون ألف وجه في كلّ وجه سبعون ألف لسان يسبّح اللّه بجميعها»[1] و هو الذي قوبل بالملائكة كلّهم فقيل يوم القيامة ﴿**يوم يقوم الروح و الملائكة صفّا**﴾[2] فهي إذا اعتبرت من حيث يقتبس منها السرج الأرضيّة لم يكن لها مثال إلّا النار ، و ذلك لا يؤانس إلّا من جانب الطور .

دقيقة

الأنوار السماويّة التي تقتبس منها الأنوار الأرضيّة إن كان لها ترتيب بحيث يقتبس بعضها من بعض ، فالأقرب من المنبع الأوّل أولى باسم النور ؛ لأنّه أعلى رتبة . و مثال ترتيبه في عالم الشهادة لا تدركه إلّا بأن يفرض ضوء القمر داخلاً في كوّة بيت واقعاً على مرآة منصوبة على حائط ، و منعكساً منها إلى حائط آخر في مقابلتها ، ثمّ منعطفاً منه إلى الأرض بحيث تستنير

---

١ . الدر المنثور ، ج ٦ ، ص ٣١٤ ؛ التفسيرالكبير ، ج ٢١ ، ص ٣٢ ؛ مجمع البيان ، ج ٦ ، ص ٢٥٨ ، ذيل سورة الأسراء : ٨٥ .
٢ . النبأ (٧٨) : ٣٨ .

الأرض . فأنت تعلم أنّ ما على الأرض من النور تابع لما على الحائط وما على الحائط تابع لما على المرآة ، وما على المرآة تابع لما في القمر ، وما في القمر تابع لما في الشمس ؛ إذمنها يشرق النور على القمر . و هذه الأنوار الأربعة مرتّبة بعضها أعلى و أكمل من بعض ، ولكلّ واحد مقام معلوم و درجة خاصّة لايتعدّاها .

فاعلم أنّه قد انكشف لأرباب البصائر أنّ الأنوار الملكوتيّة إنّما وجدت على ترتيب كذلك ، و أنّ المقرّب هو الأقرب إلى النور الأقصى . فلا يبعد أن تكون رتبة اسرافيل فوق رتبة جبريل ، و أن فيهم الأقرب لقرب درجته من حضرة الربوبيّة التي هي منبع الأنوار كلّها ، و أنّ فيهم الأدنى ، و بينهما درجات تستعصى على الأحصاء . و إنّما المعلوم كثرتهم و ترتيبهم في مقاماتهم و صفوفهم ، و أنّهم كما وصفوا به أنفسهم إذ قالوا : ﴿**و إنّا لنحن الصافّون و إنّا لنحن المسبّحون**﴾ .[1]

دقيقة

إذا عرفت أنّ الأنوار لها ترتيب فاعلم أنّه لا يتسلسل إلى غير نهاية ، بل يرتقى إلى منبع أوّل هو النور لذاته و بذاته ، ليس يأتيه نور من غيره . و منه تشرق الأنوار كلّها على ترتيبها . فانظر الآن اسم النور أحقّ و أولى بالمستنير المستعير نوره من غيره ، أو بالنيّر في ذاته المنير لكلّ ما سواه ؛ فما عندي أنّه يخفى عليک الحقّ فيه ، و به يتحقّق أنّ اسم النور أحقّ بالنور الأقصى الأعلى الذي لا نور فوقه ، و منه ينزل النور إلى غيره .

حقيقة

بل أقول ولا أبالى أنّ اسم النور على غير النور الأوّل مجاز محض ؛ إذ كلّ ما سواه إذا اعتبر ذاته فهو في ذاته من حيث ذاته لا نور له ، بل نورانيّته مستعارة من غيره ولا قوام لنورانيّته المستعارة بنفسها ، بل بغيرها . و نسبة المستعار إلى المستعير مجاز محض . أ فَتَرى أن من استعار ثياباً و فرساً و مركباً و سرجاً ، و ركبه في الوقت الذي أركبه المعير ، و على الحدالذي رسمه ، غني با لحقيقة أو بالمجاز؟ و أن المعير هو الغني أوالمستعير؟ كلاّ ، بل المستعير فقير في نفسه كما كان . و إنّما الغني هو المعير الذي منه الإعارة و الإعطاء ، و إليه الاسترداد

١ . الصافات(٣٧) : ١٦٥ - ١٦٦ .

و الانتزاع . فإذن النور الحقّ هو الذي بيده الخلق و الأمر ، و منه الإنارة أوّلاً و الإدامة ثانياً . فلا شركة لأحد معه في حقيقة هذا الاسم و لا في استحقاقه إلّا من حيث يسمّيه به و يتفضّل عليه بتسميته تفضّل المالک على عبده إذا أعطاه مالاً ثمّ سمّاه مالکاً . و إذا انكشف للعبد الحقيقة علم أنّه و ماله لمالكه على التفرّد لا شريک له فيه أصلاً و ألبتّة .

حقيقة

مهما عرفت أنّ النور يرجع إلى الظهور و الإظهار و مراتبه ، فاعلم أنّه لا ظلمة أشدّ من كتم العدم : لأنّ المظلم سمّي مظلماً لأنه ليس للإبصار إليه وصول ؛ إذ ليس يصير موجوداً للبصير مع أنّه موجود في نفسه . فالذي ليس موجوداً لا لغيره ولا لنفسه كيف لا يستحقّ أن يكون هو الغاية في الظلمة؟ و في مقابلته الوجود فهو النور ، فإنّ الشيء مالم يظهر في ذاته لا يظهر لغيره .

و الوجود ينقسم إلى ما للشيء من ذاته و إلى ما له من غيره . و ما له الوجود من غيره فوجوده مستعار لا قوام له بنفسه ، بل إذا اعتبر ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض . و إنّما هو موجود من حيث نسبته إلى غيره ، و ذلک ليس بوجود حقيقيّ كما عرفت في مثال استعارة الثوب و الغني . فالموجود الحقّ هو اللّه ـ تعالى ـ ، كما أنّ النور الحقّ هو اللّه ـ تعالى .

حقيقة الحقائق

من هاهنا ترقى العارفون من حضيض المجاز إلى يفاع الحقيقة ، و استكملوا معراجهم فرأوا بالمشاهدة العيانيّة أن ليس فى الوجود إلّا اللّه ـ تعالى ـ ، و أن ﴿**كلّ شيء هالک إلّا وجهه**﴾[1] لا أنّه يصير هالكا في وقت من الأوقات ؛ بل هو هالک أزلاً و أبداً لا يتصوّر إلّا كذلک ؛ فإن كلّ شيء سواه إذا اعتبر ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض ؛ و إذا اعتبر من الوجه الذي يسري إليه الوجود من الأوّل الحقّ رؤي موجوداً لا في ذاته لكن من الوجه الذي يلي موجده ، فيكون الموجود وجه اللّه ـ تعالى ـ فقط . فلكلّ شيء وجهان : وجه إلى نفسه و وجه إلى ربّه ؛ فهو باعتبار وجه نفسه عدم و باعتبار وجه اللّه ـ تعالى ـ موجود . فإذن لا موجود إلّا اللّه ـ تعالى ـ و وجهه . فإذن كلّ شيء هالک إلّا وجهه أزلاً و أبداً . ولم يفتقر هؤلاء إلى

١ . القصص(٢٨) : ٨٨ .

يوم القيامة ليسمعوا نداء البارئ ـ تعالى ـ : ﴿**لمن الملک اليوم للّه الواحدالقهّار**﴾ .[1] بل هذا النداء لا يفارق سمعهم أبدا . و لم يفهموا من معنى قوله : اللّه أكبر ، أنّه أكبر من غيره ، حاش للّه ، إذ ليس في الوجود معه غيره حتّى يكون أكبر منه ؛ بل ليس لغيره رتبة المعيّة ، بل رتبة التبعيّة ، بل ليس لغيره وجود إلاّ من الوجه الذي يليه . فالموجود وجهه فقط . و محال أن يقال : إنّه أكبر من وجهه ، بل معناها أنّه أكبر من أن يقال له أكبر بمعنى الإضافة و المقايسة ، و أكبرمن أن يدرک غيره كنه كبريائه ، نبيّاً كان أو ملكاً . بل لا يعرف اللّه كنه معرفته إلاّ اللّه ، بل كلّ معروف داخل في سلطة العارف و استيلائه دخولاً مّا ؛ وذلک ينافي الجلال و الكبرياء . و هذا له تحقيق ذكرناه في كتاب المقصد الأسنى في معاني أسماء اللّه الحسنى .

إشارة

العارفون ـ بعد العروج إلى سماء الحقيقة ـ اتّفقوا على أنّهم لم يروا في الوجود إلاّ الواحد الحقّ . لكن منهم من كان له هذه الحال عرفاناً علميّاً ، و منهم من صار له ذلک حالاً ذوقيّاً . و انتفت عنهم الكثرة بالكلّية و استغرقوا بالفردانيّة المحضة و استوفيت فيها عقولهم فصاروا كالمبهوتين فيه و لم يبق فيهم متّسع لا لذكر غير اللّه ولا لذكر أنفسهم أيضاً . فلم يكن عندهم إلاّ اللّه ، فسكروا سكراً دفع دونه سلطان عقولهم ، فقال أحدهم : «أنا الحق»و قال الآخر : «سبحاني ما أعظم شاني ! »و قال آخر : «ما في الجبّة إلاّ اللّه» .[2] و كلام العشّاق في حال السكر يُطوى ولا يحكى . فلمّا خف عنهم سكرهم وردّوا إلى سلطان العقل الذي هو ميزان اللّه في أرضه ، عرفوا أنّ ذلک لم يكن حقيقة الاتّحاد بل شبه الاتّحاد مثل قول العاشق في حال فرط عشقه«أنا من أهوى ومن أهوى أنا»[3] ولا يبعد أن يفاجئ الإنسان مرآة فينظر فيها و لم ير المرآة قطّ ، فيظنّ أنّ الصورة التي رآها هي صورة المرآة متّحدة بها ، و يرى الخمر في الزجاج فيظنّ أنّ الخمر لون الزجاج . و إذا صار ذلک عنده مألوفاً و رسخ فيه

---

١ . غافر (٤٠) : ١٦ .

٢ . كشف الأسرار ، ج٥ ، ص١٧٦ ، باب الطعن يلحق الحديث ، و فيه «أنا الحقّ»من قول منصور الحلّاج و«سبحاني ما أعظمه شأني»و«ليس في الجنّة سوى الله»من قول يزيد البسطامي ، وكذا قول الحلّاج في تفسير الآلوسي ، ج٣ ، ص٣٥٩ ؛ الوافي في الوفيات ، ج١ ، ص١٧٩٦ ، باب الحلّاج .

٣ . هذا القول منقول من الحلّاج ، راجع«أثر الملل و النحل للدكتور عبدالقادر بن محمّد ، ص٥٢ ، طبع المدينة المنوّرة ، سنه ١٤٢٤هـ . ق ؛ تفسير الآلوسي ، ج٢ ، ص٢٨٦ ، ذيل آية ٢٤٥من البقرة .

قدمه استغفر و قال :

رقّ الزجاج و رقّت الخمر　　فتشابها فتشاكل الأمر

فكأنّما خمر و لا قدح　　و كأنّما قدح و لا خمر [1]

و فرق بين أن يقول : الخمر قدح ، و بين أن يقول : كأنّه قدح . و هذه الحالة إذا غلبت سمّيت بالإضافة إلى صاحب الحالة «فناء» [2] ، بل «فناء الفناء» : لأنّه فنى عن نفسه و فنى عن فنائه ، فإنّه ليس يشعر بنفسه في تلك الحال ولا بعدم شعوره بنفسه . و لو شعر بعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر بنفسه . و تسمّى هذه الحالة بالإضافة إلى المستغرق به بلسان المجاز اتّحاداً أو بلسان الحقيقة توحيداً . و وراء هذه الحقائق أيضاً أسرار يطول الخوض فيها .

خاتمة

لعلّك تشتهي أن تعرف وجه إضافة نوره إلى السماوات و الأرض ؛ بل وجه كونه في ذاته نور السماوات و الأرض ، فلا ينبغي أن يخفى ذلك عليك بعد أن عرفت أنّه النور و لا نور سواه و أنّه كلّ الأنوار ، و أنّه النور الكلّي ؛ لأنّ النور عبارة عمّا ينكشف به الأشياء ، و أعلى منه ما ينكشف به و له ، و أعلى منه ما ينكشف به و له و منه ، و أنّ الحقيقيّ منه ما ينكشف به و له و منه وليس فوقه نور منه اقتباسه و استمداده ، بل ذلك له في ذاته من ذاته لذاته لا من غيره . ثمّ عرفت أنّ هذا لن يتّصف به إلّا النور الأول . ثمّ عرفت أن السماوات و الأرض مشحونة نوراً من طبقتي النور ؛ أعني المنسوب إلى البصر و البصيرة : أي إلى الحسّ و العقل . أمّا البصري فما نشاهده فى السماوات من الكواكب و الشمس و القمر ، و ما نشاهده فى الأرض من الأشعّة المنبسطة على كلّ ما على الأرض حتّى ظهرت به الألوان المختلفة خصوصاً في الربيع ، و على كلّ حال في الحيوانات و المعادن و أصناف الموجودات . و لولاها لم يكن للألوان ظهور ، بل وجود . ثمّ سائر ما يظهر للحسّ من الأشكال و المقادير يدرک تبعاً للألوان و لا يتصوّر إدراكها إلّا بواسطتها .

و أمّا الأنوار العقليّة المعنويّة فالعالم الأعلى مشحون بها ، وهي جواهر الملائكة ، و

---

١ . تفسير غرائب القرآن ، ج١ ، ص١٢٦١ ؛ منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة ، ج١ ، ص٥٥ ، وقاله صاحب بن عباد .

٢ . راجع كتاب عوارف المعارف المطبوع مع إحياء علوم الدين للغزالي ، ج٥ ، ص٢٤٧ ، الباب ٦١ : في ذكر الأحوال وشرحها ، طبع دارالمعرفة ، بيروت ، فإنّه قال في تعريف الفناء : «وقد قيل : الفناء أن يفنى عن الحظوظ فلا يكون له شيء حظّ ، بل يفنى عن الأشياء كلّها شغلاً بمن فنى فيه» .

العالم الأسفل مشحون بها وهي الحياة الحيوانيّة ثمّ الإنسانيّة . و بالنور الإنسانيّ السفلي ظهر نظام عالم السفل كما بالنور الملكي ظهر نظام عالم العلو . وهو المعنّى بقوله ﴿**أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها**﴾[1] و قال ـ تعالى ـ : ﴿**ليستخلفنّهم في الأرض**﴾[2] و قال : ﴿**و يجعلكم خلفاء الأرض**﴾[3] ، و قال : ﴿**إني جاعل في الأرض خليفة**﴾ .[4]

فإذا عرفت هذا عرفت أنّ العالم بأسره مشحون بالأنوار الظاهرة البصريّة و الباطنة العقليّة ، ثمّ عرفت أنّ السفليّة فائضة بعضها من بعض فيضان النور من السراج و أنّ السراج هوالروح النبويّ القدسي ، و أن الأرواح النبويّة القدسيّة مقتبسة من الأرواح العلويّة اقتباس السراج من النور ؛ و أنّ العلويّات بعضها مقتبسة من البعض ، و أنّ ترتيبها ترتيب مقامات . ثمّ ترقى جملتها إلى نور الأنوار و معدنها و منبعها الأوّل ؛ و أنّ ذلک هو اللّه ـ تعالى ـ وحده لاشريک له ، و أنّ سائر الأنوار مستعارة ، و إنّما الحقيقي نوره فقط ؛ و أنّ الكل نوره ، بل هو الكلّ ، بل لا هويّة لغيره إلاّ بالمجاز . فإذن لا نور إلاّ نوره ، و سائر الأنوار أنوار من الذي يليه لا من ذاته . فوجه كلّ ذي وجه إليه و مولّ شطره : ﴿**فأينما تولوّا فثمّ وجه اللّه**﴾ .[5] فإذن لا إله إلاّ هو ، فإنّ الإله عبارة عمّا الوجه موليّه نحوه بالعبادة والتألّه ؛ أعني وجوه القلوب فإنّهاالأنوار . بل كما لا إله إلاّ هو ، فلا هو إلاّ هو : لأنّ«هو»عبارة عمّا إليه إشارة كيفما كان ، ولا إشارة إلاّ إليه . بل كلّ ما أشرت إليه فهو بالحقيقة إشارة إليه و إن كنت لا تعرفه أنت لغفلتک عن حقيقة الحقائق التي ذكرناها . ولا إشارة إلى نور الشمس بل إلى الشمس . فكلّ ما في الوجود فنسبته إليه في ظاهر المثال كنسبة النور إلى الشمس . فإذن «لا إله إلاّ اللّه»توحيد العوامّ ، «و لا إله إلاّ هو» توحيد الخواصّ ؛ لأنّ هذا أتمّ و أخصّ و أشمل و أحقّ و أدقّ و أدخل بصاحبه في الفردانيّة المحضة و الوحدانيّة الصرفة . و منتهى معراج الخلائق مملكة الفردانيّة . وليس وراء ذلک مرقّي ؛ إذ الترقّي لا يتصوّر إلاّ بكثرة ، فإنّه نوع إضافة يستدعي ما منه الارتقاء و ما إليه الارتقاء . و إذا ارتفعت الكثرة حقّت الوحدة وبطلت الإضافات و طاحت الإشارات و لم يبق علو و سفل و نازل و مرتفع ، و استحال الترقّي فاستحال العروج . فليس وراء الأعلى علو ، ولا مع الوحدة كثرة ، ولا مع انتفاء الكثرة عروج . فإن كان

١ . هود(١١) : ٦١ .
٢ . النور (٢٤)٥٥ .
٣ . النمل (٢٧) : ٦٢ .
٤ . البقرة (٢) : ٣٠ .
٥ . البقرة(٢) : ١١٥ .

من تغيّر حال، فالنزول إلى سماء الدنيا، أعني بالإشراف من علو إلى سفل؛ لأنّ الأعلى له أسفل وليس له أعلى. فهذه هي غاية الغايات و منتهى الطلبات، يعلمه من يعلمه و ينكره من يجهله. وهو من العلم الذي هو كهيئة المكنون الذي لا يعلمه إلاّ العلماء باللّه. فإذا نطقوا به لم ينكره إلاّ أهل الغرّة باللّه. ولا يبعد أن قال العلماء إنّ النزول إلى السماء الدنيا هو نزول ملک: فقد توهّم العلماء ما هوأبعد منه؛ اذقال: هذا المستغرق بالفردانيّة أيضاً له نزول إلى السماء الدنيا؛ فإنّ ذلک هو نزوله إلى استعمال الحواسّ أو تحريک الأعضاء. وإليه الإشارة بقوله«صرت سمعه الذى يسمع به و بصره الذى يبصر به ولسانه الذى ينطق به»[1] فإذا كان هو سمعه و بصره و لسانه، فهو السامع والباصر و الناطق إذن لا غيره؛ و إليه الإشارة بقوله: «مرضت فلم تعدني»[2] الحديث.

فحركات هذا الموحّد من السماء الدنيا، و إحساساته كالسمع و البصر من سماء فوقه، و عقله فوق ذلک. وهو يترقى من سماء العقل إلى منتهى معراج الخلائق. و مملكة الفردانيّة تمام سبع طبقات ثم بعده يستوي على عرش الوحدانيّة، و منه يدبّر الأمر لطبقات سماواته. فربّما نظر الناظر إليه فأطلق القول«بأنّ اللّه خلق آدم [على] صورة الرحمان»[3]، إلى أن يمعن النظر فيعلم أنّ ذلک له تأويل كقول القائل«أنا الحق»و«سبحانى»بل كقوله لموسى عليه السلام[4]: «مرضت فلم تعدنى»و«كنت سمعه و بصره و لسانه». [5]وأرى الآن قبض البيان فما أراک تطيق من هذا القدر أكثر من هذا القدر(مساعدة)لعلّک لاتسمّو إلى هذا الكلام بهمّتک، بل تقصر دون ذروته همّتک، فخذ إليک كلاماً أقرب إلى فهمک و أوفق لضعفک.

واعلم أنّ معنى كونه نور السماوات و الأرض تعرفه بالنسبة إلى النور الظاهرالبصريّ. فإذا رأيت أنوار الربيع و خضرته مثلاً في ضياء النهار فلست تشكّ في أنّک ترى الألوان. و ربّما ظننت أنّک لست ترى مع الألوان غيرها، فإنّک تقول لست أرى مع الخضرةغير الخضرة. و لقد أصرّ على هذا قوم فزعموا أنّ النور لا معنى له، و أنّه ليس مع الألوان غير

---

١. الكافي، ج٢، ص٣٥٢، باب من أذى المسلمين...، ح٧و٨؛ بحارالأنوار، ج٧٢، ص١٥٥، باب ٥٧، ح٢٥، طبع بيروت.
٢. بحارالأنوار، ج٧١، ص٣٦٨، باب ٢٣من كتاب العشرة، ح٥٦.
٣. كنزالعمّال، ج١، ص٢٢٧، باب في الصفات، ح١١٤٦ـ١١٤٩؛ المعجم االكبير للطبراني، ج١٢، ص٤٢٠، باب عطاء بن ابي رياح، ح١٣٥٨٠.
٤. اصل: صلى اللّه عليه و سلّم.
٥. الكافي، ج٢، ص٣٥٢، باب من أذى المسلمين، ح٧و٨؛ بحارالأنوار، ج٧٢، ص١٥٥، باب ٥٧، ح٢٤؛ عوالي اللئالي، ج٤، ص٣٧.

الألوان، فأنكروا وجود النور مع أنّه أظهر الأشياء[1]، و كيف لا و به تظهر الأشياء، وهو الذي يبصر في نفسه و يبصر به غيره كما سبق. لكن عند غروب الشمس و غيبة السراج و وقوع الظلّ أدركوا تفرقة ضروريّة بين محلّ الظلّ و بين موقع الضياء فاعترفوا بأنّ النورمعنى وراء الألوان يدرک مع الألوان حتّى كأنّه لشدّة انجلائه(اتّحاده به . ن)لا يدرک، ولشدّةظهوره يخفى. وقد يكون الظهور سبب الخفاء. والشيء إذا جاوز حدّه انعكس على ضدّه.

فإذا عرفت هذا فاعلم أنّ أرباب البصائر ما رأوا شيئاً إلّا رأوا اللّه معه. و ربّما زاد على هذا بعضهم فقال: «ما رأيت شيئاً إلّا رأيت اللّه قبله»[2]؛ لأنّ منهم من يرى الأشياء به. ومنهم من يرى الأشياء فيراه بالأشياء. وإلى الأوّل الإشارة بقوله ـ تعالى ـ: ﴿**أو لم يكف بربّک أنّه على كلّ شيء شهيد**﴾[3]؛ و إلى الثاني الإشارة بقوله ـ تعالى ـ: ﴿**سنريهم آياتنا في الآفاق**﴾.[4] فالأوّل صاحب مشاهدة، و الثاني صاحب الاستدلال عليه. و الأوّل درجة الصدّيقين، و الثاني درجة العلماء الراسخين، وليس بعدهما إلّا درجة الغافلين المحجوبين.

و إذ قد عرفت هذا فاعلم أنّه كما ظهر كلّ شيء للبصر بالنور الظاهر، فقد ظهر كلّ شيء للبصيرة الباطنة باللّه. فهو مع كلّ شيء لا يفارقه ثمّ يظهر كلّ شيء، كما أنّ النور مع كلّ شيء و به يظهر. ولكن بقي هاهنا تفاوت، وهو أنّ النور الظاهر يتصوّر أن يغيب بغروب الشمس و يحجب حتّى يظهر الظلّ، و أمّا النور الإلهي الذي به يظهر كلّ شيء لايتصوّر غيبته بل يستحيل تغيّره. فيبقى مع الأشياء دائماً، فانقطع طريق الاستدلال بالتفرقة. ولو تصوّر غيبته لانهدمت السماوات و الأرض، ولأدرک به من التفرقةما يضطرّ معه إلى المعرفة بما به ظهرت الأشياء. ولكن لما تساوت الأشياء كلّها على نمط واحد في الشهادة على وحدانيّة خالقها ارتفع التفريق و خفي الطريق؛ إذ الطريق الظاهر معرفة الأشياء بالأضداد؛ فما لا ضدّ له ولا تغيّر له تتشابه الأحوال في الشهادة له. فلا يبعد أن يخفى و يكون خفاؤه لشدّة جلائه و الغفلة عنه لإشراق ضيائه. فسبحان من اختفى عن الخلق لشدّةظهوره، واحتجب عنهم لإشراق نوره. و ربما لم يفهم أيضاً كنه هذا الكلام بعض القاصرين، فيفهم

---

١. المباحث المشرقيةللرازي، ج٢، ص٣٠٩؛ و راجع الأسفار الأربعة، ج٤، ص٨٨و٩١، فصل ٢٤و٢٥؛ و شرح حكمة الإشراق لقطب الدين الشيرازي، ص٢٨٣، طبع قم، سنة ١٣١٥هـ. ق.

٢. الفتوحات المكيّة، ج٥، ص٢٦٦، الباب ٣٥٦، في معرفة منزلة أسرار مكتتمة؛ مشرق الشمسين للبهائي، ج١، ص٢٤٤، (طبعة أخرى، ص٤٠٣).

٣. فصّلت(٤١): ٥٣.

٤. نفس المصدر.

من قولنا : «إنّ اللّه مع كلّ شيء كالنور مع الأشياء»أنّه في كـلّ مكان ؛ تعالى و تقدّس عن النسبة إلى المكان . بل لعلّ الأبعد عن إثارة هذا الخيال أن نقول : إنّه قبل كلّ شيء ؛ و إنّه فوق كلّ شيء ؛ و إنّه مظهر كلّ شيء . و المظهر لايفارق المظهر فى معرفة صاحب البصيرة . فهو الذي نعني بقولنا : إنّه مع كلّ شيء . ثمّ لا يخفى عليک أيضاً أنّ المظهر قبل المظهر و فوقه مع أنّه معه بوجه ، لكنّه معه بوجه و قبله بوجه . فلا تظنن أنّه متناقض ، واعتبر بالمحسوسات التي هي درجتک في العرفان ؛ و انظر كيف تكون حركة اليد مع حركة ظلّ اليد و قبلها أيضاً . و من لم يتّسع صدره لمعرفة هذا فليهجر هذا النمط من العلم ، فلكلّ علم رجال ؛ «وكلّ ميسّر لما خلق له» .

الفصل الثاني :
في بيان مثال المشكاة و المصباح و الزجاجة
و الشجرة و الزيت و النار

و معرفة هذا يستدعي تقديم قطبين يتّسع المجال فيهما إلى غير حدّ محدود . لكنّي أشير إليهما بالرمز والاختصار : أحدهما في بيان سرّ التمثيل و منهاجه و وجه ضبط أرواح المعاني بقوالب الأمثلة ، و وجه كيفيّة المناسبة بينها ، و كيفيّة الموازنة بين عالم الشهادة التي منها تتّخذ طينة الأمثال ، و عالم الملكوت الذي منه تستزلّ أرواح المعاني . و الثاني في طبقات أرواح الطينة البشريّة و مراتب أنوارها ؛ فإنّ هذا المثال مسوق لبيان ذلک ؛ إذ قرأ ابن مسعود «مثل نوره فى قلب المؤمن كمشكاة»و قرأ أبيّ بن كعب : «مثل نور قلب من آمن» .[1]

القطب الأول : في سرّ التمثيل و منهاجه

اعلم أنّ العالم عالمان : روحاني و جسماني ، و إن شئت قلت : حسّي و عقليّ ؛ و إن شئت : علوي و سفلي . والكلّ متقارب ، و إنّما تختلف باختلاف الاعتبارات ، فإذا اعتبرتهما في أنفسهما ، قلت : جسماني و روحاني ، و إن اعتبرتهما بالإضافة إلي العين المدركة لهما قلت : حسّي و عقلي ، و إن اعتبرتهما بإضافة أحدهما إلى الآخر قلت علوي و سفلي . و

---

١ . راجع تفسير القرطبي ، ج١٢ ، ص٢٦٠ ؛ تفسير النسفي ، ج٣ ، ص١٤٨ ؛ تفسير البغوي ، ج٣ ، ص٣٤٥ ؛ تفسيرالسمعاني ، ج٣ ، ص٥٢٩ ، في ذيل آية النور .

ربّما سمّيت أحدهما عالم الملک و الشهادة و الآخر عالم الغيب و الملكوت . ومن نظر إلى الحقائق من الألفاظ ربّما تحيّر عند كثرة الألفاظ تخيّل كثرة المعاني . والذي تنكشف له الحقائق يجعل المعاني أصلاً و الألفاظ تابعاً . و أمر الضعيف بالعكس ؛ إذ يطلب الحقائق من الألفاظ . و إلى الفريقين الإشارة بقوله ـ تعالى ـ : ﴿**أفمن يمشي مكبّاً على وجهه أهدى أمّن يمشي سويّاً على صراط مستقيم**﴾ .[1]

و إذ قد عرفت معنى العالمين فاعلم أنّ العالم الملكوتي عالم غيب ؛ إذ هو غائب عن الأكثرين . و العالم الحسّي عالم شهادة ، إذ يشهده الكافّة . و العالم الحسّي مَرقاة إلى العقل . فلو لم يكن بينهما اتّصال و مناسبة لانسدّ طريق الترقّي إليه . و لو تعذّر ذلک لتعذّر السفر إلى حضرة الربوبيّة و القرب من اللّه ـ تعالى ـ . فلم يقرب من اللّه ـ تعالى ـ أحد ما لم يطأ بحبوحة حظيرة القدس . و العالم المرتفع عن إدراک الحسّ و الخيال هو الذي نعنيه بعالم القدس . فإذا اعتبرنا جملته بحيث لا يخرج منه شيء ولا يدخل فيه ما هو غريب منه سمّيناه حظيرة القدس . وربّما سمّينا الروح البشري الذي هو مجرى لوائح القدس «الوادي المقدّس» . ثمّ هذه الحظيرة فيها حظائر بعضها أشدّ إمعاناً في معاني القدس . ولكن لفظ الحظيرة يحيط بجميع طبقاتها . فلا تظنن أنّ هذه الألفاظ طامات غير معقولة عند أرباب البصائر .

و اشتغالي الأن بشرح كلّ لفظ مع ذكره يصدّني عن المقصد . فعليک التشمير لفهم هذه الألفاظ . فأرجع إلى الغرض و أقول :

لمّا كان عالم الشهادة مَرقاة إلى عالم الملكوت ، و كان سلوک الصراط المستقيم عبارة عن هذا التّرقّي ؛ و قد يعبّر عنه بالدين و بمنازل الهدى ـ فلو لم يكن بينهما مناسبة واتّصال لما تصوّر التّرقّي من أحدهما إلى الآخر ـ جعلت الرحمة الإلٰهيّة عالم الشهادة على موزانة عالم الملكوت ، فما من شيء من هذا العالم إلّا وهو مثال لشيء من ذلک العالم . وربّما كان الشيء الواحد مثالاً لأشياء من عالم الملكوت . و ربّما كان للشيء الواحد من الملكوت أمثلة كثيرة من عالم الشهادة . و إنّما يكون مثالاً إذا ماثله نوعاً من المماثلة ، و طابقه نوعاً من المطابقة . و إحصاء تلک الأمثلة يستدعي استقصاء جميع موجودات العالمين بأسرها ، ولن تفي به القوّة البشريّة وما اتّسع لفهمه القوّة البشريّة . فلا تفي بشرحه الأعمارالقصيرة . فغايتي أن أعرّفک منها أنموذجاً لتستدلّ باليسير منها على الكثير ، و ينفتح لک باب الاستعبار

---

١ . الملک (٦٧) : ٢٢ .

بهذا النمط من الأسرار .

فأقول : إن كان في عالم الملكوت جواهر نورانيّة شريفة عالية يعبّر عنها بالملائكة ، منها تفيض الأنوار على الأرواح البشريّة ، ولأجلها قد تسمّى أرباباً ، و يكون اللّه ـ تعالى ـ ربّ الأرباب لذلك ، و يكون لها مراتب في نورانيّتها متفاوتة ، فبالحريّ أن يكون مثالها من عالم الشهادة الشمس و القمر والكواكب . و السالك للطريق أوّلاً ينتهى إلى ما درجته درجة الكواكب فيتّضح له إشراق نوره و ينكشف له أنّ العالم الأسفل بأسره تحت سلطانه وتحت إشراق نوره ؛ و يتّضح له من جماله و علوّ درجته ما يبادر فيقول : ﴿**هذا ربّى**﴾[1] ثمّ إذا اتّضح له ما فوقه ممّا رتّبته رتبة القمر ، رأى دخول الأوّل في مغرب الهويّ بالإضافة إلى ما فوقه فقال : ﴿**لا أحبّ الآفلين**﴾[2] و كذلك يترقّى حتّى ينتهي إلى ما مثاله الشمس فيراه أكبر و أعلى ، فيراه قابلاً للمثال بنوع مناسبة له معه . و المناسبة مع ذي النقص نقص و أفول أيضاً . فمنه يقول : ﴿**وجّهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً**﴾ .[3] و معنى «الذي» إشارة مبهمة لا مناسبة لها : إذ لو قال قائل ما مثال مفهوم «الذي» لم يتصوّر أن يجاب عنه . فالمتنزّه عن كلّ مناسبة هو الأوّل الحقّ . و لذلك لمّا قال بعض الأعراب لرسول اللّه ﷺ : «ما نسب الإله؟»[4] نزل في جوابه ﴿**قل هو اللّه أحد اللّه الصمد لم يلد و لم يولد**﴾[5] إلى آخرها معناه أنّ التقدّس و التنزّه عن النسبة نسبته . و لذلك لما قال فرعون لموسى : ﴿**و ما ربّ العالمين**﴾[6] كالطالب لماهيّته ، لم يجب إلّا بتعريفه بأفعاله ، إذ كانت الأفعال أظهر عند السائل ، فقال : ﴿**ربّ السموات و الأرض**﴾[7] ، فقال فرعون لمن حوله ﴿**ألا تستمعون**﴾[8] كالمنكر عليه في عدوله في جوابه عن طلب الماهيّة ، فقال موسى : ﴿**ربّكم و ربّ آبائكم الأولين**﴾[9] ، فنسبه فرعون إلى الجنون إذ كان مطلبه المثال و الماهيّة ؛ وهو يجيب عن الأفعال ، فقال : ﴿**إنّ**

---

١ . الأنعام (٦) : ٧٦ .

٢ . همان .

٣ . همان : ٧٩ .

٤ . راجع مجمع البيان ، ج٥ ، ص٥٦٤ ، طبع إيران ، ١٤٠٣ هـ . ق ؛ و الدرالمنثور ، ج٦ ، ص٤١٠ ، طبع إيران ، ١٤٠٤هـ . ق ، في سورة الإخلاص وفيما : «أنسب لنا ربّك» .

٥ . الإخلاص (١١٢) : ٣ - ١ .

٦ . الشعراء (٢٦) : ٢٣ .

٧ . همان : ٢٤ .

٨ . همان : ٢٥ .

٩ . همان : ٢٦ .

رسولكم الذي أرسل إليكم لمجنون﴾ .[1]

ولنرجع إلى الأنموذج فنقول: «علم التعبير» يعرّفک منهاج ضرب المثال؛ لأنّ الرؤيا جزء من النبوّة. أما ترى أنّ الشمس في الرؤيا تعبيرها السلطان، لما بينهما من المشاركة و المماثلة في معنى روحاني وهو الاستعلاء على الكافّة مع فيضان الآثار على الجميع؟ و القمر تعبيره الوزير لإفاضة الشمس نورها بواسطة القمر على العالم عند غيبتها كما يفيض السلطان أنواره بواسطة الوزير على من يغيب عن حضرة السلطان؛ و أنّ من يرى أنّه في يده خاتم يختم به أفواه الرجال و فروج النساء فتعبيره أنّه مؤذّن يؤذّن قبل الصبح في رمضان. و أنّ من يرى أنّه يصبّ الزيت في الزيتون فتعبيره أنّ تحته جارية هي أمّه وهو لا يعرف. و استقصاء أبواب التعبير يزيدک أنساً بهذا الجنس، فلا يمكننى الاشتغال بعدّها، بل أقول: كما أنّ في الموجودات العالية الروحانيّة ما مثاله الشمس و القمر و الكواكب، فكذلک فيها ما له أمثلة أخرى إذا اعتبرت منه أوصاف أخر سوى النورانيّة. فإن كان في تلک الموجودات ما هوثابت لا يتغيّر و عظيم لا يستصغر، و منه ينفجر إلى أودية القلوب البشريّة مياه المعارف و نفائس المكاشفات فمثاله «الطور»؛ و إن كان ثمّ موجودات تتلقّى تلک النفائس بعضهم أولى من بعض فمثالها الوادي. و إن كانت تلک النفائس بعد اتّصالها بالقلوب البشريّة تجري من قلب إلى قلب، فهذه القلوب أيضاً أودية. و مفتتح الوادي قلوب الأنبياء ثمّ العلماء ثمّ من بعدهم. فإن كانت هذه الأودية دون الأوّل و عنها تغترف، فبالحريّ أن يكون الأول هو الوادي الأيمن لكثرة يمنه و علوّ درجته. و إن كان الوادي الأدون يتلقّى من آخر درجات الوادي الأيمن فمغترفه شاطىء الوادى الأيمن دون لجّته و مبدئه. و إن كان روح النبيّ سراجاً منيراً، و كان ذلک الروح مقتبساً بواسطة وحي كما قال: ﴿**أوحينا إليک روحاًمن أمرنا**﴾[2] فما منه الاقتباس مثاله النار، و إن كان المتلقّون من الأنبياء بعضهم على محض التقليد لما سمعه، و بعضهم على حظّ من البصيرة، فمثال حظّ المقلّد الخبر، و مثال حظّ المستبصر الجذوة و القبس و الشهاب. فإنّ صاحب الذوق مشارک للنبيّ في بعض الأحوال. ومثال تلک المشاركة الاصطلاء. و إنّما يصطلي بالنار من معه النار، لامن يسمع خبرها. و إن كان أوّل منزل الأنبياء الترقّي إلى العالم المقدّس عن كدورة الحسّ و الخيال، فمثال ذلک المنزل الوادي

---

١. الشعراء(٢٦): ٢٧.

٢. الشورى(٤٢): ٥٢.

المقدّس . و إن كان لا يمكن وطئ ذلک الوادي المقدّس إلّا باطّراح الكونين ـ أعني الدنيا و الآخرة ـ و التوجّه إلى الواحد الحقّ ، ولأنّ الدنيا و الآخرة متقابلتان متحاذيتان و هما عارضان للجوهر النوراني البشري يمكن اطّراحهما مرّة و التلبّس بهماأخرى ، فمثال اطّراحهما عند الإحرام للتوجّه إلى كعبة القدس خلع النعلين . بل نترقّى إلى حضرة الربوبيّة مرّةأخرى .

و نقول إن كان فى تلک الحضرة شيء بواسطته تنتقش العلوم المفصّلة في الجواهرالقابلة لها فمثاله«القلم» . و إن كان في تلک الجواهر القابلة ما بعضها سابق إلى التلقّى ، و منهاننتقل إلى غيرها ، فمثالها«اللوح المحفوظ»و«الرقّ المنشور»وإن كان فوق الناقش للعلوم شيء هو مسخّر فمثاله«اليد»وإن كان لهذه الحضرة المشتملة على اليد و اللوح و القلم و الكتاب ترتيب منظوم فمثاله«الصورة»وان كان يوجد للصورة الإنسية نوع ترتيب على هذه الشاكلة ، فهي على صورة الرحمان . و فرق بين أن يقال : «على صورة الرحمان»و بين أن يقال : «على صورة اللّه» ؛ لأنّ الرحمة الإلٰهيّة هي التي صورت الحضرة الإلٰهيّة بهذه الصورة .

ثمّ أنعم على آدم فأعطاه صورة مختصرة جامعة لجميع أصناف ما في العالم حتّى كأنّه كلّ ما في العالم أو هو نسخة من العالم مختصرة . و صورة آدم ـ أعني هذه الصورة ـ مكتوبة بخطّ اللّه . فهو الخطّ الإلهي الذي ليس برقم حروف ، إذ تنزّه خطّه عن أن يكون رقماً وحروفاً كما تنزّه كلامه [عن] أن يكون صوتاً و حرفاً ، و قلمه عن أن يكون خشباً و قصباً ، ويده عن أن تكون لحماً و عظماً . و لولا هذه الرحمة لعجز الآدمي عن معرفة ربّه ؛ إذ لا يعرف ربّه إلّا من عرف نفسه . فلما كان هذا من آثار الرحمة صار على صورة الرحمان لا على صورة اللّه ، فإنّ حضرة الإلٰهيّة غير حضرة الرحمة و غير حضرة الملک و غير حضرة الربوبيّة . و لذلک أمر بالعياذ بجميع هذه الحضرات فقال : ﴿**قل أعوذ بربّ الناس* ملک الناس* إله الناس**﴾[1] ولولا هذا المعنى لكان ينبغي أن يقول : «على صورته»و اللفظ الوارد في[الحديث]الصحيح [على صورة الرحمان] .

و لأنّ تمييز حضرة الملک عن الإلٰهيّة و الربوبيّة يستدعي شرحاً طويلاً ، فلنتجاوزه ، و يكفيک من الأنموذج هذا القدر ، فإنّ هذا بحر لا ساحل له . فإن وجدت في نفسک نفوراًعن هذه الأمثال فآنس قلبک بقوله ـ تعالى ـ : ﴿**أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها**﴾[2] الآية ، و أنّه كيف ورد في التفسير أنّ الماء هو المعرفة و القرآن ، و الأوديه القلوب .

---

١ . الناس (١١٤) : ٣ - ١ .

٢ . الرعد(١٣) : ١٧ .

خاتمه واعتذار

لاتظنن من هذا الأنموذج و طريق ضرب المثال رخصةً منّي في رفع الظواهر و اعتقاداً في إبطالها حتّى أقول مثلاً لم يكن مع موسى نعلان، و لمْ يسمع الخطاب بقوله: ﴿**فاخلع نعليك**﴾[1] حاش للّه! فإنّ إبطال الظواهر رأى الباطنيّة الذين نظروا بالعين العوراء إلى أحد العالمين و لم يعرفوا الموازنة بين العالمين، و لم يفهموا وجهه. كما أنّ إبطال الأسرار مذهب الحشويّة. فالذي يجرّد الظاهر حشويّ، والذي يجرّد الباطن باطنيّ. والذي يجمع بينهما كامل. ولذلک قال ﷺ: «للقرآن ظاهر و باطن و حدّ ومطلع»[2] و ربّما نقل هذا عن عليّ موقوفاً عليه، بل أقول: فهم موسى من الأمر بخلع النعلين اطّراح الكونين فامتثل الأمر ظاهراً بخلع نعليه، و باطناً باطّراح العالمين. و هذا هو «الاعتبار» أي العبور من الشيء إلى غيره، و من الظاهر إلى السرّ. و فرق بين من يسمع قول رسول اللّه ﷺ: «لايدخل الملائكة بيتاً فيه كلب»[3] فيقتنى الكلب في البيت و يقول ليس الظاهر مراداً، بل المراد تخلية بيت القلب عن كلب الغضب؛ لأنّه يمنع المعرفة التي هي من أنوار الملائكة؛ إذ الغضب غول العقل، و بين من يمتثل الأمر في الظاهر ثمّ يقول: الكلب ليس كلباً لصورته بل لمعناه ـ وهو السبعية و الضراوة ـ و إذا كان حفظ البيت الذي هو مقرّ الشخص و البدن واجباً عن صورة الكلب، فبأن يجب حفظ بيت القلب وهو مقرّ الجوهر الحقيقي الخاصّ ـ عن شرّ الكلبيّة أولى. فأنا أجمع بين الظاهر و السرّ جميعاً، فهذا هو الكامل: وهو المعنىّ بقولهم: «الكامل من لايطفئ نورمعرفته نور ورعه»[4] ولذلک ترى الكامل لا تسمح نفسه بترک حدّ من حدود الشرع مع كمال البصيرة. و هذه مغلطة منها وقع بعض السالكين إلى الإباحة وطئ بساط الأحكام ظاهراً، حتّى أنّه ربّما ترک أحدهم الصلاة و زعم أنّه دائماً في الصلاة بسرّه. و هذا سوى مغلطة الحمقى من الإباحيّة الذين مأخذهم ترهّات كقول بعضهم: «إنّ اللّه غني عن عملنا»، و قول بعضهم: إنّ الباطن مشحون بالخبائث ليس يمكن تزكيتها، ولايطمع في استئصال الغضب و الشهوة

---

۱. طه (۲۰): ۱۲.

۲. تفسير الصافي، ج۱، ص۳۰ و۳۱، المقدمة الرابعة؛ البحر المديد في تفسير القرآن المجيد لابن عجية أحمد بن محمّد، ج۱، ص۱۷۹ ذيل آيات ۱۴۵ـ۱۴۷ من البقرة.

۳. الكافي، ج۳، ص۳۹۳، باب الصلاة في الكعبة، ح۲۶ و۲۷؛ من لايحضره الفقيه، ج۱، ص۲۴۶، ح۷۴۳.

۴. إحياء علوم الدين، ج۱، ص۱۹۴، الفعل الثاني في وجه التدريج، طبع دارالمعرفة، بيروت؛ تفسير الآلوسي، ج۱۱، ص۲۳۰؛ تفسير روح المعاني، ج۱۵، ص۲۶۰، في ذيل سورة الكهف: ۲۷.

لظنّه أنّه مأمور باستئصالهما : و هذه حماقات .[1]

و أمّا ما ذكرناه فهو كبوة جواد و هفوة سالک حسده الشيطان فدلّاه بحبل الغرور . و أرجع إلى حديث النعلين فأقول : ظاهر خلع النعلين منبّه على ترک الكونين . فالمثال في الظاهر حقّ و أداؤه إلى السرّ الباطن حقيقة . و أهل هذا التنبيه هم الذين بلغوا درجة الزجاجة كما سيأتي معنى الزجاجة ؛ لأنّ الخيال الذي من طينته يتّخذ المثال صلب كثيف يحجب الأسرار و يحول بينک و بين الأنوار ؛ ولكن إذا صفا حتّى صار كالزجاج الصافي غير حائل عن الأنوار ، بل صار مع ذلک مؤدّياً للأنوار ، بل صار مع ذلک حافظاً للأنوار عن الانطفاء بعواصف الرياح . و ستأتيک قصّة الزجاجة .

فاعلم أنّ العالم الكثيف الخياليّ السفليّ صار في حقّ الأنبياء زجاجة و مشكاة للأنوار و مصفاة للأسرار ، و مرقاة إلى العالم الأعلى . و بهذا يعرف أنّ المثال الظاهر حقّ و وراءه سرّ . وقس على هذا «الطور» و «النار» و غيرهما .

دقيقة

إذا قال الرسول ﷺ : «رأيت عبدالرحمان بن عوف يدخل الجنّة حبواً»[2] فلا تظنن أنّه لم يشاهده بالبصر كذلک ، بل رآه في يقظته كما يراه النائم في نومه ؛ و إن كان عبدالرحمن مثلا نائماً في بيته بشخصه ، فإنّ النوم إنّما أثر في أمثال هذه المشاهدات لقهره سلطان الحواسّ عن النور الباطن الإلهى ، فإنّ الحواسّ شاغلة له و جاذبة إيّاه إلى عالم الحسّ ، و صارفة وجهه عن عالم الغيب و الملكوت . و بعض الأنوار النبويّة قد يستعلى و يستولى بحيث لا تستجرّه الحواسّ إلى عالمها ولا تشغله ، فيشاهد في اليقظة ما يشاهدغيره في المنام . ولكنّه إذا كان في غاية الكمال لم يقتصر إدراكه على محض الصورة المبصرة ، بل عبّر منها إلى السرّ فانكشف له أنّ الإيمان جاذب إلى العالم الذي يعبّر عنه بالجنّة ؛ و الغنى و الثروة جاذب إلى الحياة الحاضرة وهي العالم الأسفل . فإن كان الجاذب إلى أشغال الدنيا أقوى أو مقاوماً للجاذب الآخر صدّ عن المسير إلى الجنّة . و إن كان جاذب الإيمان أقوى أورث عسراً و بطئاً في سيره ؛ فيكون مثاله من عالم الشهادة «الحبو» . فكذلک تتجلّى له أنوار الأسرار من

---

١ . راجع بغية المرتاد ، ج١ ، ص٢١٣ ، طبع مكتبة العلوم و الحكم ، سنة ١٤٠٨ هـ . ق .

٢ . حلية الأولياء و طبقات الأصفياء ، ج١ ، ص٩٨ ، باب عبدالرحمان بن عوف ؛ رجال حول الرسول ، ج١ ، ص١٢٤ ، عبدالرحمان بن عوف ؛ الدور الأربعة بين الضيق و السعة ، ج٣ ، ص٧٤ .

وراء زجاجات الخيال . و لذلک لا يقتصر في حكمه على عبدالرحمان و إن كان إبصاره مقصوراً عليه ، بل يحكم به على كلّ من قويت بصيرته واستحكم إيمانه ، و كثرت ثروته كثرة تزاحم الإيمان لكن لا تقاومه لرجحان قوّة الإيمان .

فهذا يعرّفک كيفيّة إبصار الأنبياء الصور و كيفيّة مشاهدتهم المعانى من وراءالصور . والأغلب أن يكون المعنى سابقاً إلى المشاهدة الباطنة ثمّ يشرق منه على الروح الخيالي فينطبع الخيال بصورة موازنة للمعنى محاكية له . وهذا النمط من الوحي في اليقظة يفتقر إلى التأويل ، كما أنّه في النوم يفتقر إلى التعبير . والواقع منه في النوم نسبته إلى الخواصّ النبويّة نسبة الواحد إلى ستّة و أربعين . فالواقع منه في النوم نسبة في اليقظة أعظم من ذلک . وأظنّ أن نسبته إليه نسبة الواحد إلى الثلاثة . فإنّ[الذي] انكشف لنا من الخواصّ النبويّة ينحصر شعبها في ثلاثة أجناس ، و هذا واحد من تلک الأجناس الثلاثة .

القطب الثانى : في بيان مراتب الأرواح البشريّة النورانيّة

إذ بمعرفتها تعرف أمثلة القرآن .

فالأوّل منها : الروح الحسّاس ، وهو الذي يتلقّى ما تورده الحواسّ الخمس ، و كأنّه أصل الروح الحيواني و أولّه ، إذ به يصير الحيوان حيواناً . وهو موجود للصبيّ الرضيع .

الثاني : الروح الخيالي ، وهو الذي يستثبت ما أورده الحواسّ و يحفظه مخزوناً عنده ليعرضه على الروح العقليّ الذي فوقه عند الحاجة إليه . و هذا لا يوجد للصبيّ الرضيع في بداية نشوئه . و لذلک يولع بالشيء ليأخذه ، فإذا غاب عنه ينساه ولاتنازعه نفسه إليه إلى أن يكبر قليلاً فيصير بحيث إذا غيّب عنه بكى و طلب[ذلک] لبقاء صورته محفوظة في خياله . و هذا قد يوجد لبعض الحيوانات دون بعض ، ولا يوجد للفراش المتهافت على النار لأنّه يقصد النار لشغفه بضياء النهار فيظنّ أنّ السراج كوّة مفتوحة إلى موضع الضياء فيلقى نفسه عليه فيتأذّى به . لكنّه إذا جاوزه و حصل في الظلمة عاوده مرّة بعد مرّة . ولو كان له الروح الحافظ المستثبت لما أدّاه الحسّ إليه من الألم لما عاوده بعد أن تضرّر مرّة به . فالكلب إذا ضرب مرّة بخشبة ، فإذا رأى الخشبة بعد ذلک من بعد هرب .

الثالثة : الروح العقلي الذي به يدرک المعاني الخارجة عن الحسّ و الخيال ، وهو الجوهر الإنسي الخاصّ ، ولا يوجد لا للبهائم ولا للصبيان . و مدركاته المعارف الضروريّة الكلّية

كما ذكر ناه عندترجيح نور العقل على نور العين .

الرابع : الروح الفكري ، وهو الذي يأخذ العلوم العقليّة المحضة فيوقع بينها تأليفات و ازدواجات و يستنتج منها معارف شريفة . ثمّ إذا استفاد نتيجتين مثلاً ، ألّف بينهما مرّة أخرى و استفاد نتيجه أخرى . ولا يزال يتزايد كذلك إلى غير نهاية .

الخامس : الروح القدسيّ النبويّ الذي يختصّ به الأنبياء و بعض الأولياء ، وفيه تتجلّى لوائح الغيب و أحكام الآخرة و جملة من معارف ملكوت السماوات و الأرض ، بل من المعارف الربّانيّة التي يقصر دونها الروح العقليّ و الفكريّ . و إليه الإشارة بقوله ـ تعالى ـ : ﴿**وكذلك أوحينا إليک روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ، ولكن جعلناه نوراً نهدي به**﴾[1] الآية . فلا يبعد أيّها العاكف في عالم العقل ! أن يكون وراء العقل طورآخر يظهر فيه ما لا يظهر فى العقل ، كما لا يبعد كون العقل طوراًوراء التمييز والإحساس تنكشف فيه غرائب و عجائب يقصر عنها الإحساس والتمييز ولا تجعل أقصى الكمال وقفاً على نفسک . و إن أردت مثالاً ممّا نشاهده من جملة خواصّ بعض البشر فانظر إلى ذوق الشعر كيف يختصّ به قوم من الناس وهو نوع إحساس و إدراک ، و يحرم عنه بعضهم حتّى لاتتميّز عندهم الألحان الموزونة من المنزحفة . و انظر كيف عظمت قوّة الذوق في طائفةحتّى استخرجوا بها الموسيقي و الأغاني و الأوتار و صنوف الدستانات التي منها المحزن و منها المطرب و منها المنوّم و منها المضحک و منها المجنّن و منها القاتل ، و منها الموجب للغشي . و إنّما تقوّى هذه الآثار فيمن له أصل الذوق . و أمّا العاطل عن خاصّيةالذوق فيشارک في سماع الصوت و تضعف فيه هذه الآثار ، وهو يتعجّب من صاحب الوجد و الشغى ولواجتمع العقلاء كلّهم من أرباب الذوق على تفهيمه معنى الذوق لم يقدرواعليه . فهذا مثال في أمر خسيس لكنّه قريب إلى فهمک . فقس به الذوق الخاصّ النبويّ فاجتهدأن تصير من أهل الذوق بشيء من ذلک الروح ؛ فإنّ للأولياء منه حظّاً وافراً . فإن لم تقدر فاجتهد أن تصير بالأقيسة التي ذكرناها و التنبيهات التي رمزنا إليها من أهل العلم بها . فإن لم تقدر فلا أقلّ من أن تكون من أهل الإيمان بها : و﴿**يرفع اللّه الذين آمنوا منكم و الذين أوتوا العلم درجات**﴾ .[2] و العلم فوق الإيمان ، و الذوق فوق العلم . فالذوق وجدان و العلم قياس . و الإيمان قبول مجرّد بالتقليد . و حسن الظنّ بأهل الوجدان أو بأهل العرفان .

---

١ . الشورى(٤٢) : ٥٢ .

٢ . المجادله(٥٨) : ١١ .

و إذا عرفت هذه الأرواح الخمسة فاعلم أنّها بجملتها أنوار ؛ لأنّهاتظهر أصناف الموجودات ، و الحسّي و الخيالي منها ، و إن كان يشارک البهائم في جنسها ، لكن الذي للإنسان منه نمط آخر أشرف و أعلى ؛ و خلق الإنسان لأجل غرض أجلّ و أسمى . أمّا الحيوانات فلم يخلق ذلک لها إلّا ليكون آلتها في طلب غذائها في تسخيرها للآدميّ . و إنّما خلق للآدميّ ليكون شبكة له يقتنص بها من العالم الأسفل مبادئ المعارف الدينيّةالشريفة . إذ الإنسان إذا أدرک بالحسّ شخصاً معيّناً اقتبس عقله منه معنى عاماً مطلقاً كما ذكرنا فى مثال حبو عبدالرحمان بن عوف . و إذا عرفت هذه الأرواح الخمسة فلنرجع إلى عرض الأمثلة .

بيان أمثلة هذه الآية

اعلم أنّ القول في موازنة هذه الأرواح الخمسة للمشكاة و الزجاجة والمصباح و الشجرة و الزيت يمكن تطويله ، لكنّى أوجزه وأقتصر على التنبيه على طريقه فأقول : أمّاالروح الحسّاس فإذا نظرت إلى خاصيّته وجدت أنواره خارجة من ثقب عدّة كالعينين و الأذنين و المنخرين و غيرها . و أوفق مثال له من عالم الشهادة المشكاة . وأمّا الروح الخيالي فنجدله خواصّ ثلاثاً : إحداها : أنّه من طينة العالم السفليّ الكثيف : لأنّ الشيء المتخيّل ذو مقدار و شكل و جهات محصورة مخصوصة . وهو على نسبة من المتخيّل من قرب أوبعد . و من شأن الكثيف الموصوف بأوصاف الأجسام أن يحجب عن الأنوارالعقليّة المحضةالتي تتنزّه عن الوصف بالجهات و المقادير و القرب و البعد .

الثانية : أنّ هذا الخيال الكثيف إذاصفّى و رقّق و هذّب و ضبط صار موازياً للمعانى العقليّة ومؤدّياً لأنوارها ، غير حائل عن إشراق نورها منها .

الثالثة : أنّ الخيال في بداية الأمر محتاج إليه جداً ليضبط به المعارف العقليّة فلاتضطرب ولا تتزلزل ولا تنتشر انتشاراً يخرج عن الضبط . فنعم المعين المثالات الخياليّةللمعارف العقليّة . و هذه الخواصّ الثلاث لا نجدها فى عالم الشهادة بالإضافة إلى الأنوار المبصرة إلّا للزجاجة ؛ فإنّها في الأصل من جوهر كثيف لكن صُفّي و رقّق حتّى لايحجب نور المصباح بل يؤدّيه على وجهه ، ثمّ يحفظه عن الانطفاء بالرياح العاصفة و الحركات العنيفة . فهى أوّل مثال له .

و أمّا الثالث وهو الروح العقلي الذي به إدراک المعارف الشريفة الإلٰهيّة فلا يخفى عليک

وجه تمثيله بالمصباح . و قد عرفت هذا فيما سبق من بيان كون الأنبياء سرجاً منيرةً .

وأمّا الرابع وهو الروح الفكري فمن خاصّيته أنّه يبتدئ من أصل واحد ثمّ تتشعّب منه شعبتان ، ثمّ من كلّ شعبة شعبتان و هكذا إلى أن تكثر الشعب بالتقسيمات العقليّة ، ثمّ يفضي بالآخرة إلى نتائج هى ثمراتها . ثمّ تلك الثمرات تعود فتصير بذوراً لأمثالها ؛ إذ يمكن أيضاً تلقيح بعضها بالبعض حتّى يتمادى إلى ثمرات وراءها ، كما ذكرناه في كتاب القسطاس المستقيم . فبالحري أن يكون مثاله من هذا العالم الشجرة . و إذ كانت ثمراته مادّة لتضاعف أنوار المعارف و ثباتها و بقائها فبالحريّ ألّا تمثّل بشجرة السفرجل و التفاح و الرمان وغيرها ، بل من جملة سائر الأشجار بالزيتونة خاصّة ؛ لأنّ لبّ ثمرها هو الزيت الذي هو مادّة المصابيح ، و يختصّ من سائر الأدهان بخاصّيّة زيادة الإشراق مع قلّة الدخان . و إذا كانت الماشية التي يكثر نسلها و الشجرة التي تكثر ثمرتها تسمّى مباركة ، فالتي لا يتناهى ثمرتها إلى حدّ محدود أولى أن تسمّى شجرة مباركة . و إذا كانت شعب الأفكار العقليّة المحضة خارجة عن قبول الإضافة إلى الجهات و القرب و البعد ، فبالحريّ أن تكون لا شرقيّة و لا غربيّة .

و أمّا الخامس وهو الروح القدسيّ النبويّ المنسوب إلى الأولياء إذا كان في غاية الصفاء و الشرف و كانت الروح المفكّرة منقسمة إلى مايحتاج إلى تعليم و تنبيه و مدد من خارج حتّى يستمرّ في أنواع المعارف ، و بعضها يكون في شدّة الصفاء كأنه يتنبّه بنفسه من غيرمدد من خارج ، فبالحرىّ أن يعبّرعن الصافى البالغ الاستعداد بأنّه يكاد زيته يضىء ، ولولم تمسسه نار ؛ إذ من الأولياء من يكاد يشرق نوره حتّى يكاد يستغني عن مدد الأنبياء ؛ و في الأنبياء من يكاد يستغني عن مدد الملائكة . فهذا المثال موافق لهذا القسم .

و إذا كانت هذه الأنوار مترتّبة بعضها على بعض : فالحسّي هو الأوّل ، وهو كالتوطئة و التمهيد للخيالي ، إذ لا يتصوّر الخيالي إلّا موضوعاً بعده ؛ و الفكريّ و العقليّ يكونان بعدهما ؛ فبالحريّ أن تكون الزجاجة كالمحلّ للمصباح و المشكاة كالمحلّ للزجاجة : فيكون المصباح في زجاجة ، و الزجاجة في مشكاة .

و إذ كانت هذه كلّها أنواراً بعضها فوق بعض فبالحريّ أن تكون نوراً على نور .

خاتمة

هذا المثال إنّما يتّضح لقلوب المؤمنين أو لقلوب الأنبياء و الأولياء لا لقلوب الكفّار ؛ فإنّ النور يراد للهداية . فالمصروف عن طريق الهدى باطل و ظلمة ، بل أشدّ من الظلمة ؛ لأنّ الظلمة لا تهدي إلى الباطل كما لاتهدي إلى الحقّ . و عقول الكفّار انتكست ، و كذلك سائر إدراكاتهم و تعاونت على الإضلال في حقّهم . فمثالهم كرجل ﴿**في بحر لجّيّ يغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب ظلمات بعضها فوق بعض**﴾ .[1] و البحر و اللجّيّ هو الدنيا بما فيها من الأخطار المهلكة و الأشغال المرديّة و الكدورات المعميّة . و الموج الأوّل هوموج الشهوات الداعية إلى الصفات البهيميّة والاشتغال باللذات الحسّية و قضاءالأوطارالدنيويّة ، حتّى[أنّهم] يأكلون و يتمتّعون كما تأكل الأنعام . و بالحريّ أن يكون هذا الموج مظلماً ؛ لأنّ حبّ الشيء يعمي و يصمّ . و الموج الثاني موج الصفات السبعيّة الباعثة على الغضب و العداوة و البغضاء والحقد و الحسد و المباهاة و التفاخر و التكاثر . وبالحريّ أن يكون مظلما ؛ لأنّ الغضب غول العقل . و بالحريّ أن يكون هو الموج الأعلى ؛ لأنّ الغضب في الأكثرمستول على الشهوات حتّى إذاهاج أذهل عن الشهوات و أغفل عن اللذات المشتهاة . و أمّا الشهوة فلا تقاوم الغضب الهائج أصلاً .

و أمّا السحاب فهو الاعتقادات الخبيثة ، و الظنون الكاذبة ، و الخيالات الفاسدة التي صارت حجباً بين الكافرين و بين الإيمان و معرفة الحقّ و الاستضاءة بنور شمس القرآن و العقل ؛ فإنّ خاصّيّة السحاب أن يحجب إشراق نور الشمس .

و إذا كانت هذه كلّها مظلمة فبالحريّ أن تكون ظلمات بعضها فوق بعض . و إذا كانت هذه الظلمات تحجب عن معرفة الأشياء القريبة فضلاً عن البعيدة ، و لذلك حجب الكفّار عن معرفة عجائب أحوال النبيّ ﷺ مع قرب متناوله و ظهوره بأدنى تأمّل ، فبالحريّ أن يعبّر عنه بأنّه لو أخرج يده لم يكد يراها . و إذا كان منبع الأنوار كلّها من النور الأوّل الحقّ كماسبق بيانه ، فبالحريّ أن يعتقد كلّ موحّد أنّ ﴿**من لم يجعل اللّه له نوراً فما له من نور**﴾[2] فيكفيك هذا القدر من أسرار هذه الآية فاقنع به .

---

١ . النور(٢٤) : ٤٠ .

٢ . همان .

الفصل الثالث :

فى معنى قولهﷺ : «إنّ للّه سبعين حجاباً من نور و ظلمة لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كلّ من أدركه بصره» .[1]

و في بعض الروايات سبعمائة . و في بعضها سبعين ألفاً .

فأقول : إنّ اللّه ـ تعالى ـ متجلّ في ذاته لذاته ، و يكون الحجاب بالإضافة إلى محجوب لا محالة ؛ و إنّ المحجوبين من الخلق ثلاثة أقسام : منهم من حجب بمجرّد الظلمة ؛ ومنهم من حجب بالنور المحض ؛ و منهم من حجب بنور مقرون بظلمة .

و أصناف هذه الأقسام كثيرة أتحقّق كثرتها ، و يمكننى أن أتكلّف حصرها في سبعين ، لكن لا أثق بما يلوح لي من تحديد و حصر ، إذ لا أدري أنّه المراد بالحديث أم لا . أمّاالحصر إلى سبعمائة و سبعين ألفاً فذلک لايستقلّ به إلّا القوّة النبويّة ، مع أنّ ظاهر ظنّي أنّ هذه الأعداد مذكورة للتكثير لا للتحديد ؛ و قد تجري العادة بذكر عدد ولا يراد به الحصر بل التكثير . و اللّه أعلم بتحقيق ذلک ، فذلک خارج عن الوسع . و إنّما الذى يمكنني الآن أن أعرفک هذه الأقسام و بعض أصناف كلّ قسم .

فأقول :

القسم الأوّل :

وهم المحجوبون بالظلمة ، وهم الملاحدة الذين لا يؤمنون باللّه و اليوم الآخر . وهم الذين استحبّوا الحياة الدنيا على الآخرة لأنّهم لايؤمنون بالآخرة أصلاً . و هؤلاء صنفان :

صنف تشوّف إلى طلب سبب لهذا العالم فأحاله إلى الطبع ؛ و الطبع عبارة عن صفة مركوزة في الأجسام حالّة فيها ؛ وهي مظلمة إذ ليس لها معرفة و إدراک ولا خبر لها من نفسها ولا ممّا يصدر منها ؛ وليس لها نور يدرک بالبصر الظاهر أيضاً .

و الصنف الثانى : هم الذين شغلوا بأنفسهم ولم يفرغوا لطلب السبب أيضاً ، بل عاشوا عيش البهائم ، فكان حجابهم نفوسهم الكدرة ، و شهواتهم المظلمة ، ولا ظلمة أشدّ من الهوى و النفس ، و لذلک قال اللّه ـ تعالى ـ : ﴿**أفرأيت من اتّخذ إلٰهه هواه**﴾[2] و قال رسول

---

١ . عوالي اللئالي ، ج٤ ، ص١٠٦ ، ح١٥٨ ؛ بحارالأنوار ، ج٥٥ ، ص٤٥ ، باب الحجب و الأسفار والسرادقات ، ح١٣ ، طبع بيروت ؛ وكنزالعمّال ، ج١٤ ، ص٤٤٨ ، فصل رؤية الله ، حديث ٣٩٢١٠ ، طبع مؤسسة الرسالة ، بيروت .

٢ . الجاثية(٤٥) : ٢٣ .

اللّهﷺ : «الهوى أبغض إله عبد في الأرض» .[1] وهؤلاء انقسموا فرقاً : فرقة زعمت أنّ غاية الطلب في الدنيا هي قضاء الأوطار و نيل الشهوات و إدراک اللذات البهيميّة من منكح و مطعم و ملبس . فهؤلاء عبيد اللذّة ، يعبدونها و يطلبونها و يعتقدون أنّ نيلها غاية السعادات ؛ رضوا لأنفسهم أن يكونوا بمنزلة البهائم بل أخسّ منها . وأيّ ظلمة أشدّ من ذلک؟ فقد حجب هؤلاء بمحض الظلمة .

و فرقة رأت أنّ غاية السعادات هي الغلبة والاستيلاء و القتل و السبي والأسر ، و هذا مذهب الأعراب و الأكراد و كثير من الحمقى ، وهم محجوبون بظلمة الصفات السبعيّة لغلبتها عليهم و كون إدراكها [و] مقصودها أعظم اللذّات . و هولاء قنعوا بأن يكونوا بمنزلة السباع بل أخسّ .

و فرقة ثالثة رأت أنّ غاية السعادات كثرة المال و اتّساع اليسار ؛ لأنّ المال هو آلة قضاء الشهوات كلّها ، و به يحصل للإنسان الاقتدار على قضاء الأوطار . فهؤلاء همّتهم جمع المال و استكثار الضياع و العقار و الخيل المسوّمة و الأنعام و الحرث و كنز الدنانير تحت الأرض . فترى الواحد يجتهد طول عمره يركب الأخطار في البوادي و الأسفار و البحار و يجمع الأموال و يشحّ بها على نفسه فضلاً عن غيره ، وهم المرادون بقولهعليه السلام : «تعس عبد الدراهم ، تعس عبد الدنانير» .[2] و أيّ ظلمة أعظم مما يلبّس على الإنسان؟ إنّ الذهب و الفضّة حجران لايرادان لأعيانهما . وهي إذا لم يقض بها الأوطار ولم تنفق فهي و الحصباء بمثابة ، و الحصباء بمثابتها .

و فرقة رابعة ترقّت من جهالة هؤلاء و تعاقلت ، و زعمت أنّ أعظم السعادات في اتّساع الجاه و الصيت و انتشار الذِكر و كثرة الأتباع و نفوذ الأمر المطاع . فتراها لا همّ لها إلاّ المراءاة و عمارة مطارح أبصار الناظرين ، حتّى أنّ الواحد قد يجوع في بيته و يحتمل الضرّ و يصرف ماله إلى ثياب يتجمّل بها عند خروجه كي لا ينظر إليه بعين الحقارة . و أصناف هؤلاء لايحصون ، و كلّهم محجوبون عن اللّه ـ تعالى ـ بمحض الظلمة وهي نفوسهم المظلمة .

و لامعنى لذكر آحاد الفرق بعد وقوع التنبيه على الأجناس . و يدخل في جملة هؤلاء جماعةيقولون بلسانهم : «لا إله إلاّ اللّه» ، لكن ربما حملهم على ذلک خوف أو استظهار

---

١ . إحياء علوم الدين ، ج۴ ، ص۶۸ ، باب بيان أقسام العبر بحسب اختلاف... .

٢ . جاء قريب منه في صحيح البخاري ، ج ١٠ ، ص ٣٤٨ و٣٤٩ ، باب ٧٠ ، ح ٢٨٨۶ و ٢٨٨٧ ؛ روح البيان ، ج۴ ، ص ٢٨٢ ، في ذيل سورةإبراهيم : ٣٥ .

بالمسلمين و تجمّل بهم أو استمداد من مالهم ؛ أو لأجل التعصّب لنصرةمذهب الآباء . فهؤلاء إذا لم تحملهم هذه الكلمة على العمل الصالح فلاتخرجهم الكلمة من الظلمات الى النور ، بل ﴿**أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات**﴾ .[1] أمّامن أثّرت فيه الكلمة بحيث ساءته سيّئته و سرّتة حسنته فهو خارج عن محض الظلمة و إن كان كثير المعصية .

القسم الثانى :

طائفة حجبوا بنور مقرون بظلمة وهم ثلاثة أصناف : صنف منشأ ظلمتهم من الحسّ، و صنف منشأ ظلمتهم من الخيال ، و صنف منشأ ظلمتهم من مقايسات عقليّة فاسدة .

الصنف الأوّل : المحجوبون بالظلمة الحسّية ، وهم طوائف لايخلو واحد منهم عن مجاوزة الالتفات إلى نفسه و عن التألّه و التشوّف إلى معرفة ربّه . و أوّل درجاتهم عبدةالأوثان و آخرهم الثنويّة ، و بينهما درجات .

فالطائفة الأولى عبدة الأوثان : علموا على الجملة أنّ لهم ربّاً يلزمهم إيثاره على نفوسهم المظلمة ، و اعتقدوا أنّ ربّهم أعزّ من كلّ شيء و أنفس من كلّ نفيس ولكن حجبتهم ظلمة الحسّ عن أن يجاوزوا العالم المحسوس فاتّخذوا من أنفس الجواهر كالذهب و الفضّة و الياقوت أشخاصاً مصوّرة بأحسن الصور و اتّخذوها آلهة . فهؤلاء محجوبون بنور العزّة و الجمال . و العزّة و الجمال من صفات اللّه و أنواره ، و لكنّهم ألصقوها بالأجسام المحسوسة وصدّهم عن ذلک ظلمة الحسّ ، فإنّ الحسّ ظلمة بالإضافة إلى العالم الروحانيّ العقليّ كما سبق .

الطائفة الثانية جماعة من أقاصي الترک ليس لهم ملّة ولا شريعة يعتقدون أنّ لهم ربّاً و أنّه أجمل الأشياء ، فإذا رأوا إنساناً في غاية الجمال أو شجراً أو فرساً أو غير ذلک سجدوا له و قالوا : «إنّه ربّنا» . فهؤلاء محجوبون بنور الجمال مع ظلمة الحسّ ، وهم أدخل في ملاحظة النور من عبدة الأوثان لأنّهم يعبدون الجمال المطلق دون الشخص الخاصّ فلايخصّصونه بشيء ؛ ثمّ يعبدون الجمال المطبوع لا المصنوع من جهتهم و بأيديهم .

و طائفة ثالثة قالوا : ينبغى أن يكون ربّنا نورانيّاً في ذاته بهيّا في صورته ، ذا سلطان في نفسه ، مهيبا في حضرته ، لايطاق القرب منه ، ولكن ينبغى أن يكون محسوساً ؛ إذ لامعنى لغير المحسوس عندهم . ثمّ وجدوا النار بهذه الصفة فعبدوها و اتّخذوها ربّاً . فهؤلاء محجوبون

١ . البقره(٢) : ٢٥٦

بنور السلطنة و البهاء : و كلّ ذلک من أنوار اللّه ـ تعالى ـ .

و طائفة رابعة زعموا أنّ النار نستولى عليها نحن بالإشعال و الإطفاء ، فهى تحت تصرّفنا فلا تصلح للإلٰهيّة ، بل مايكون بهذه الصفات ولم يكن تحت تصرّفنا ثمّ نكون نحن تحت تصرّفه و يكون مع ذلک موصوفاً بالعلوّ والارتفاع . ثمّ كان المشهور فيما بينهم علم النجوم و إضافة التأثيرات إليها . فمنهم من عبد الشعرى ، و منهم من عبد المشتري إلى غير ذلک من الكواكب بحسب ما اعتقدوه في النجوم من كثرة التأثيرات . فهؤلاء محجوبون بنور العلوّ و الإشراق و الاستيلاء ، وهي من أنوار اللّه ـ تعالى ـ .

و طائفة خامسة ساعدت هؤلاء في المأخذ ولكن قالت لاينبغى أن يكون ربّنا موسوماً بالصغر و الكبر بالاضافة إلى الجواهر النورانيّة ، بل ينبغي أن يكون أكبرها ، فعبدوا الشمس وقالوا : هى أكبر . فهؤلاء محجوبون بنور الكبرياء مع بقيّة الأنوار مقروناً بظلمة الحسّ .

و طائفة سادسة ترقّوا عن هؤلاء فقالوا : النور كلّه لاينفرد به الشمس ، بل لغيرها أنوار ، ولا ينبغي للربّ شريک في نورانيّته . فعبدوا النور المطلق الجامع لجميع أنوار العالم و زعموا أنّه ربّ العالم و الخيرات كلّها منسوبة إليه . ثمّ رأوا في العالم شروراً فلم يستحسنوا إضافتها إلى ربّهم تنزيهاً له عن الشرّ ، فجعلوا بينه و بين الظلمة منازعة ، وأحالوا العالم إلى النور و الظلمة ، و ربّما سمّوهما «يزدان» و «أهرمن» ، وهم الثنويّة . فيكفيک هذا القدر تنبيهاً على هذا الصنف ، فهم أكثر من ذلک .

الصنف الثانى : المحجوبون ببعض الأنوار مقروناً بظلمة الخيال ، وهم الذين جاوزوا الحسّ ، و أثبتوا وراء المحسوسات أمراً ، لكن لم يمكنهم مجاوزة الخيال ، فعبدوا موجوداً قاعداً على العرش . و أخسّهم رتبة المجسّمة ثمّ أصناف الكرّاميّة بأجمعهم . ولا يمكنني شرح مقالاتهم و مذاهبهم فلا فائدة في التكثير . لكن أرفعهم درجة مَن نفى الجسميّة وجميع عوارضها إلّا الجهة المخصوصة بجهة فوق ؛ لأنّ الذي لاينسب إلى الجهات ولا يوصف بأنّه خارج العالم ولا داخله لم يكن عندهم موجوداً إذ لم يكن متخيّلاً . ولم يدركوا أنّ أوّل درجات المعقولات تجاوز النسبة إلى الجهات .

الصنف الثالث : المحجوبون بالأنوار الإلٰهيّة مقرونة بمقايسات عقليّة فاسدة مظلمة فعبدوا إلٰهاً سميعاً بصيراً متكلّماً عالماً قادراً مريداً حيّاً ، منزّهاً عن الجهات ، لكن فهموا هذه الصفات على حسب مناسبة صفاتهم . و ربّما صرّح بعضهم فقال : «كلامه صوت وحرف

ككلامنا»[1] و ربما ترقى بعضهم فقال: «لا بل هو كحديث نفسنا ولاهو صوت و لاحرف»[2] و كذلک إذا طولبوا بحقيقة السمع و البصر و الحياة رجعوا إلى التشبيه من حيث المعنى و إن أنكروها باللفظ إذ لم يدركوا أصلاً معاني هذه الإطلاقات في حقّ اللّه ـ تعالى ـ. و لذلک قالوا في إرادته إنّها حادثة مثل إرادتنا، و إنّها طلب و قصد مثل قصدنا. وهذه مذاهب مشهورة فلاحاجة إلى تفصيلها. فهولاء محجوبون بجملة من الأنوار مع ظلمة المقايسات العقليّة. فهؤلاء كلّهم أصناف القسم الثانى الذين حجبوا بنور مقرون بظلمة و اللّه التوفيق.

القسم الثالث:

ثم المحجوبون بمحض الأنوار وهم أصناف و لايمكن إحصاؤهم: فأشير إلى ثلاثة أصناف منهم.

الأوّل: طائفة عرفوا معانى الصفات تحقيقاً و أدركوا أن إطلاق اسم الكلام و الإرادة و القدرة و العلم و غيرها على صفاته ليس مثل إطلاقه على البشر؛ فتحاشوا عن تعريفه بهذه الصفات و عرفوه بالإضافة إلى المخلوقات كما عرّف موسى عليه السلام في جواب قول فرعون: ﴿**و ماربّ العالمين**﴾[3] فقالوا: إنّ الربّ المقدّس المنزّه عن معاني هذه الصفات هو محرّک السماوات و مدبّرها.

و الصنف الثاني: ترقّوا عن هؤلاء حيث ظهر لهم أنّ في السماوات كثرة، و أنّ محرّک كلّ سماء خاصّة موجود آخر يسمّى ملكاً، و فيهم كثرة، و إنّما نسبتهم إلى الأنوار الإلٰهيّة نسبة الكواكب. ثمّ لاح لهم أنّ هذه السماوات في ضمن فلک آخر يتحرّک الجميع بحركته في اليوم و الليلة مرّة. فالربّ هو المحرّک للجرم الأقصى المنطوي على الأفلاک كلّها إذ الكثرة منفيّة عنه.

و الصنف الثالث: ترقّوا عن هؤلاء وقالوا: إنّ تحريک الأجسام بطريق المباشرة ينبغي

١. شرح تجريد العقائد للقوشجي، ص٣١٦، الفصل الثاني ـ من المقصد الثالث ـ في صفاته... طبع رضي، بيدار، عزيزى من طبع الحجرى؛ و راجع أيضاً شرح المواقف للجرجاني، ج٨، ص٩١ ـ ١٠٤، المقصد السابع من المرصد الرابع من الموقف الخامس ـ في أنّه تعالى متكلّم.

٢. همان، ص٣١٩.

٣. اين آيه و بخش هايى كه در پى مى آيد از سوره الشعراء (٢٦) آيه ٢٣ و مابعد آن است.

أن يكون خدمة لربّ العالمين و عبادة له و طاعة من عبد من عباده يسمّى ملكاً[1] ، نسبته إلى الأنوار الإلٰهيّة المحضة نسبة القمر في الأنوار المحسوسة . فزعموا أنّ الربّ هو المطاع من جهة هذا المحرّک ؛ و يكون الربّ ـ تعالى ـ محركاً للكلّ بطريق الأمر لا بطريق المباشرة . ثمّ فى تقسيم ذلک الأمر و ماهيته غموض يقصر عنه أكثر الأفهام و لا يحتمله هذا الكتاب .

فهؤلاء الأصناف كلّهم محجوبون بالأنوار المحضة . و إنّما الواصلون صنف رابع تجلّى لهم أيضاً أنّ هذا «المطاع» موصوف بصفة تنافي الوحدانيّة المحضة و الكمال البالغ لسرّ لا يحتمل هذا الكتاب كشفه . و أنّ نسبة هذا «المطاع» نسبة الشمس في الأنوار . فتوجّهوا من الذي يحرّک السماوات و من الذي يحرّک الجرم الأقصى و من الذي أمر بتحريكها إلى الذي فطر السماوات و فطر الجرم الأقصى و فطر الآمر بتحريكها ، فوصلوا إلى موجود منزّه عن كلّ ما أدركه بصر من قبلهم ، فأحرقت سبحات وجهه الأوّل الأعلى جميع ما أدركه بصر الناظرين و بصيرتهم فإذن وجدوه مقدّساً منزّهاً عن جميع ما وصفناه من قبل .

ثمّ هؤلاء انقسموا : فمنهم من احترق منه جميع ما أدركه بصره و انمحق و تلاشى ، لكن بقي هو ملاحظاً للجمال و القدس و ملاحظاً ذاته في جماله الذي ناله بالوصول إلى الحضرة الإلٰهيّة . فانمحقت فيه المبصرات دون المبصر . و جاوز هؤلاء طائفة هم خواصّ الخواصّ فأحرقتهم سبحات وجهه و غشيهم سلطان الجلال فانمحقوا و تلاشوا في ذاتهم و لم يبق لهم لحاظ إلى أنفسهم لفنائهم عن أنفسهم . و لم يبق إلاّ الواحد الحقّ . و صار معنى قوله : ﴿**كلّ شيء هالک إلّا وجهه**﴾[2] لهم ذوقاً و حالاً . و قد أشرنا إلى ذلک في الفصل الأوّل ، و ذكرنا أنّهم كيف أطلقوا الاتّحاد و كيف ظنّوه . فهذه نهاية الواصلين .

و منهم من لم يتدرّج في الترقّي و العروج على التفصيل الذي ذكرناه ولم يطل عليهم الطريق فسبقوا في أوّل وهلة إلى معرفة القدس و تنزيه الربوبيّة عن كلّ ما يجب تنزيهه عنه ، فغلب عليهم أوّلاً ما غلب على الآخرين آخراً ، و هجم عليهم التجلّي دفعة فأحرقت سبحات

---

١ . قال الفيض في علم اليقين (ج١ ، ص٢٥٩ طبع بيدار ، قم) : في كلمات الأنبياء الماضين : إنّ لكلّ شيء ملكاً» و عن النبي (ص) أنّه قال في كثرة ملائكة السماء : أطت السماء و حقّ لها أن تئطّ ما فيها موضع قدم إلّا و فيه ملک ساجدا و راكع . (المسند لأحمد بن حنبل ، ج٥ ، ص١٧٣ ، في حديث أبي ذر الغفاري ؛ در المنثور ، ج٥ ، ص٢٩٣ ، طبع مكتبة المرعشي ، قم ، في ذيل آية ١٦٦ من سورة الصافات) وقال في كثرة ملائكة الأرض : «ما من قطرة تنزل من السماء إلّا و معها ملک حتّى يضعها موضعها» . (الكافي ، ج٨ ، ص٢٣٩ ، ح٣٢٦ .)

٢ . القصص (٢٨) : ٨٨ .

وجهه جميع ما يمكن أن يدركه بصر حسّي و بصيرة عقليّة . ويشبه أن يكون الأوّل طريق «الخليل» و الثانى طريق الحبيب ـ صلوات اللّه عليهما ـ ، و اللّه أعلم بأسرار أقدامهما و أنوار مقامهما .

فهذه إشارة إلى أصناف المحجوبين ، ولا يبعد أن يبلغ عددهم إذا فصّلت المقالات و تتبّع حجب السالكين سبعين ألفاً . ولكن إذا فتّشت لا تجد واحداً منها خارجاً عن الأقسام التي حصرناها ، فإنّهم إمّا يحجبون بصفاتهم البشريّة ، أو بالحسّ أو بالخيال أو بمقايسة العقل ، أو بالنور المحض كما سبق . فهذا ماحضرنى في جواب هذه الأسئلة ، مع أنّ السؤال صادفني و الفكر متقسّم ، و الخاطر متشعّب ، و الهمّ إلى غير هذا الفن منصرف . و مقترحى عليه إن يسأل اللّه ـ تعالى ـ العفو عمّا طغى به القلم ، أوزلّت به القدم ؛ فإنّ خوض غمرة الأسرار الإلٰهيّة خطير ، و استشفاف الأنوار الإلٰهيّة من وراء الحجب البشريّة عسير غير يسير .