

# مشكاة الأنوار

مؤلف:

ابو حامد الغزالي - معمد بن معمد الغزالي

(١٤٤٥-٥٠٥ هـ. ق. ٥)



تقيق:  
آفاق نور

### مقدمه

ابوحامد محمد بن محمد غزالی<sup>۱</sup> در طوس به سال ۴۴۵ هـ. ق. متولد شد.<sup>۲</sup> 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 مدتی غزالی تصمیم گرفت به همراه قافله ای به طوس برگردد. در مراجعه راهزنان اموال قافله و نوشته های غزالی را غارت کردند. غزالی برای باز پس گرفتن کتابهای خود در پی راهزنان به راه افتاد و به تهدیدشان توجهی نکرد و می گفت با رئیس شان کار دارد. رئیس راهزنان از او سؤال کرد: چه کار داری؟ غزالی جواب داد: نوشته هایم را که جز و اموال برده اند 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 در طوس بماند و آنچه یاد داشت کرده بود حفظ کرد.

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

ابو حامد پس از فوت امام الحرمین از نیشابور به «العسگر» 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 احیاء العلوم چاپ دارا لمعرفه بیروت. (۵ جلدی) تاریخ تولد او را سال ۴۵۰ هـ. ق. ذکر می کند و در مقدمه چاپ دار الکتاب العربی (۶ جلدی) به قلم محمد الخضر حسین تاریخ تولد را ۴۴۵ هـ. 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 مدتی در زاویه مسجد اموی دمشق و بیت المقدس ماند و کتابهای گران سنگی مانند احیاء العلوم 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 ۵۰۵ هـ. 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 «الأسماء الحسنی»، «المستصفی»، «احیاء علوم الدین» و «مشکاة الأنوار» می باشد.

رساله حاضر

رساله حاضر مشکاه الأنوار ابو حامد غزالی است این رساله بدون شک یکی از نوشتههای مهم غزالی به شمار می رود.

بسیاری از علما متأخر در تفسیر آیه نور به نوشته غزالی توجه 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 اهمیتی خاص 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.<sup>۱</sup> غزالی مشکاه الأنوار را در سه فصل سامان می دهد:

الفصل الاول: فی بیان أنّ النور الحقّ هو الله - تعالی - و أنّ اسم النور لغيره 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 ابوالعلا عیفی، ناشر: الدار القومیة للطباعة و النشر، القاہرہ سنہ ۱۳۸۳ هـ. ق. = ۱۹۶۴ م. استفاده شد و تخریج روایات و نقل اقوال در پاورقی بر آن افزوده گشت.

محض لاحقیقه له .

الفصل الثاني : في بيان مثال المشكاة و المصباح و الزجاجه و الشجرة و الزيت و النار .  
الفصل الثالث : في معنى قوله « إن لله سبعين حجاباً من نور و ظلمة لو كشفها لاحت سبحات وجهه كل من أدركه بصره »

او در اول این فصل می گوید : چون ذات حق برای ذاتش متجلی است قهراً حجاب نسبت به محبوب است نه ذات حق ، آنگاه اقسام محجوبین را شرح می دهد .

والسلام  
آفاق نور



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## مقدمة للدكتور أبي العلا عفيفي

(أ) تصدير عام [لمشكاة الأنوار]

١- 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 أجدني 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 مطبعية ولغوية، ونقص في النصوص هنا وزيادة هناك، وخلوّ تامّ من التحقيق والتعليق والتفسير والفهارس العلمية 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 للمؤلف ببال، لا لسبب سوى أن في النصّ تحريفاً أو نقصاً أو 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 ذلك 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» التي: نشرها اليوم كثيراً عن حظّ غيرها من الكتب التي نشرت على النحو غير العلمي الذي أشرنا إليه. فقد طبعت في مصر عدّة طبعات: سنة ١٣٢٢ هـ، ١٣٢٥ هـ، ١٩٢٩ م، ١٣٥٢ هـ، وضمن مجموعة «الجواهر الغوالي من رسائل حجة الإسلام الغزالي» سنة ١٣٤٣ هـ.



وقد قابلت هذه الطبعة - التي هي الآن أكثر الطبعات تداولاً - على المخطوطات التي تيسر لي الاطلاع عليها، فوجدتها حافلة بالأخطاء والتحريفات الخطيرة؛ كما وجدت فيها إضافات كثيرة على النص الأصلي، ونقصاً يبلغ الصفحة في موضع من المواضع: وذلك من قوله «بمنزلة البهائم بل أحسن» إلى قوله: «بمحض الظلمة وهي نفوسهم المظلمة»<sup>١</sup>. يظهر أن الأصل الذي أخذت عنه هذه النسخة كان مختلطاً ببعض الشروح والتعليقات، فنقل الناسخ كل ذلك ولم يفرق بين المتن وغيره. ويكفي أن أذكر بعض نماذج من التحريفات التي وقعت في هذه النسخة ليظهر ما فيها من خطورة:

- ١- ورد في ص ١٢٩ «سر الكلبية» بالسین: والصحيح «سر الكلبية» بالشین.
- ٢- ورد في ص ١٣٠ «وقس عليه الضوء والنهار»: والصحيح «وقس عليه الطور والنار» لأن الكلام عن موسى الذي أنس من جانب الطور ناراً.
- ٣- ورد في ص ١٣١: «وهذا الحظ من الوحي»، والصحيح: «وهذا النمط من الوحي».
- ٤- ورد في ص ١٤٣: «وهو الذي يكتب ما أوردته الحواس». والصحيح: «وهو الذي يستثبت ما أوردته الحواس».
- ٥- ورد في ص ١٣٤: «أجلى وأسنى»، والصحيح: «أجل وأسنى».
- ٦- وفي ص ١٣٤: «فلنرجع إلى غرض الأمثلة»، والصحيح: «إلى عرض الأمثلة» بالعين المهملة.
- ٧- وفي ص ١٣٥: «كون الأنبياء سراجاً منيراً»، والصحيح: «سرجاً منيراً».
- ٨- وفي ص ١٣٧: «والحوادث الرديئة»، والصحيح: «والأشغال المرديئة».
- ٩- وفي ص ١٣٨: «وأصناف هذه الأقسام كثيرة»، والصحيح: «وأقسام هذه الأصناف كثيرة».
- ١٠- وفي ص ١٣٩: «فأحاله الطبع»: والصحيح: «فأحاله إلي الطبع».

هذا قليل من كثير من أمثلة الأخطاء التي لاحظتها في هذه الطبعة بالإضافة إلى العيوب الأخرى التي أشرت إليها؛ ولذلك كانت إعادة نشر هذه الرسالة ونشر غيرها من مؤلفات الغزالي واجباً تقتضيه الأمانة العلمية كما يقتضيه إنصاف المؤلف الذي من حقه علينا أن نفهم مؤلفاته على النحو الصحيح الذي قصد إليه. وهذا ما اعتزم المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الإجتماعية القيام به عند ما قرر نشر مؤلفات الغزالي ما طبع منها وما لا يزال مخطوطاً.

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



٢ - اسم الرسالة ومنزلتها من مؤلفات الغزالي :

١ . أطلق عليها اسم «مشكاة الأنوار» كما ورد في «كشف الظنون» لحاجي خليفة وفي النسخ المطبوعة .

٢ . وأطلق عليها كذلك اسم «مشكاي الأنوار ومصفاة الأسرار» كما ورد في مخطوطة باريس وفي آخر مخطوطة بلدية الإسكندرية .

٣ . وسميت باسم «كتاب المشكاة والمصباح» كما هو وارد في مخطوطة شهيد علي باشا . وينسب للغزالي كتاب آخر بعنوان «مشكاة الأنوار في لطائف الأخبار» لاصلة له بهذه الرسالة ؛ وإنما هو كتاب ضخيم توجد منه مخطوطات بدار الكتب المصرية ؛ وفي صفحة عنوان المخطوطة رقم ٢٣٧ تصوف يرد اسم المؤلف الحقيقي وهو علاء الدين علي بن محمد الشهير بابن الفقيه الحافظ المصري المتوفى سنة ٨٧٧ .<sup>١</sup>

ولا شك في أن رسالة مشكاة الأنوار من مؤلفات الغزالي المتأخرة التي تمثل عصر النضج الفكري والروحي ؛ ولكننا لا نستطيع أن نضع تاريخاً محدوداً لتأليفها كما فعل الأستاذ ماسنيون في كتابه «مجموع نصوص غير منشورة خاصة بتاريخ التصوف في الإسلام : باريس سنة ١٩٢٩» حيث يقول إنها ألّفت في الفترة ما بين ٤٩٥ ب ٥٠٥ ، وهي الفترة التي قضاهما الغزالي في طوس وعكف فيها على التأليف والعبادة . ويذكر ماسنيون من مؤلفات الغزالي في هذه الفترة كتاب «معيار العلم» وكتاب «محك النظر» وكتاب «المقصد الأسنى» ورسالة «مشكاة الأنوار» . ولكنها نرى في «مشكاة الأنوار» إشارات على هذه الكتب جميعها مما يدلّ أن الغزالي ألّفها قبل المشكاة ، ولا ندرى إذا كان ألّفها كلها في نفس الفترة التي يحددها ماسنيون . ولا نظنّ أن للأستاذ ماسنيون من السند التاريخي ما يعتمد عليه في تحديد سنوات تأليف كتب الغزالي على النحو الذي رسمه .

### ٣ - مخطوطات الرسالة :

يوجد للرسالة ما لا يقلّ عن ست وثلاثين مخطوطة مبعثرة في جميع أنحاء العالم...<sup>٢</sup>

٤ - مخطوطتا شهيد علي وبلدية الإسكندرية اللتان اتخذتا أساساً لهذه النشرة :

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

٢ . ذكر في هذا الموضوع خصوصيات المخطوطات ولكن لعدم الجدوى في ذكرها نسقطه فمن أراد الاطلاع عليها فليراجع «مشكاة الأنوار» ، ص ٤ و ٥ ، طبع بيروت ١٩٧٣ بالأفست من طبع القاهرة .



(أ) مخطوطة شهيد علي . رقم ١٧١٢ بمكتبة شهيد علي باستانبول ، وتوجد منها صورة شمسية بدار الكتب المصرية تحت رقم ٣٦٦٢ تصوف . تقع في ٢٢ ورقة في ٤٣ صفحة مسطرتها ٢٣ سطراً بخط كبير واضح . وفي صفحة العنوان :  
« كتاب المشكاة والمصباح صنفه الشيخ الإمام الزاهد حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد بن الغزالي - قدس الله روحه - » .

وتحت ذلك اسم الناسخ وهو « عبد المجيد بن الفضل الفزاري الطبري » .  
وأول الرسالة : « بسم الله الرحمن الرحيم . رب أنعمت فزد بفضلك . الحمد لله فائض الأنوار الخ .

وأكبر ميزة لهذه المخطوطة أنها - فيما نعلم - 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 - تعالي - كثيراً علي نعمته ، ويصلي علي محمد النبي وزمته » .

وعلي الرغم من هذه الميزة التي تجعل مخطوطة شهيد علي أقرب النسخ من نسخة المؤلف الأصلية ، لاحظنا فيها - لسوء الحظ - كثيراً من الأخطاء والتحريرات والأغلاط النحوية حتي في اسم الغزالي ، مما يدل علي أن الناسخ لم يكن علي حظ كبير من الثقافة اللغوية .

(ب) مخطوطة بلدية الإسكندرية<sup>٣</sup> : رقم ١٧٨٢ - د بقلم فارسي دقيق جميل ؛ نسخت سنة ٩٠٧هـ - وهي تقع في ١٧ ورقة من ٣٤ صفحة ، ومسطرتها ١٩ سطراً .

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

والصفحة مملوءة بأدعية وآيات قرآنية وأحاديث مكتوبة بخط ناسخ الرسالة .  
وتبدأ المخطوطة بأول الرسالة وهو « الحمد لله فائض الأنوار وفتح الأبصار وكاشف الأسرار » الخ .

١ . وقد أشرنا إليها بالحرف ش .

٢ . في الأصل « أبي حامد ! » ، ولعل صنفه تحريف للكلمة « صنعة » .

٣ . وقد أشرنا إليها بالحرف ب .

وتنتهي بقول الناسخ :

«تمّت كتابة مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار . اللهم اغفر لنا مع الأبرار . يسر العسر يا  
ميسر الأعسار و يا خارق الأستار بحرمة محمد سيّد شفيح الأشرار وقامع الكفار . تاريخه  
سبع وتسعمائة من هجرة النبوة .»

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



#### ٥- ترجمات المشكاة والدراسات التي وضعت حولها :

لم تلق رسالة «مشكاة الأنوار» من عناية الباحثين ما لقيه بعض كتب الغزالي الأخرى على  
الرغم من أهميتها ومنزلتها العالية بين كتب المؤلف التي كتبها في عصر نضجه . والرسالة  
جديرة بالدراسة والتحليل العميق لما تلقى من ضوء على بعض المسائل التي عالجه الغزالي  
في كتب سابقة عليها ، ولأنها تصوّر الموقف النهائي الذي وقفه من هذه المسائل . وقد جرؤ  
فيها على ما لم يجرؤ بالتصريح بمثله في أيّ مؤلّف آخر : فقد أشرف فيها علي القول بوحدة  
الوجود ، وخلص بعد مناقشات طويلة إلى 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 كلّ من آثاره» .

ولعلّ السرّ في عدم إقبال الباحثين علي دراسة هذه الرسالة أنّها تدور حول موضوع خاصّ  
ضيق 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 لخصّ في هذا التفسير فلسفة إشراقية كاملة ، و نظرية في حقيقة الوجود  
كما يتصوّره . ويتجلّى في الرسالة إلى جانب هذا المنهج الذي التزمه الغزالي في تأويله للقرآن  
وتخريجه للمعاني الباطنية فيه ، وهو المنهج الذي لا شكّ في أنّ ابن عربي قد حاكاه فيه

عندما استخلص مذهبه الفلسفي الصوفي كاملاً من طائفة محدودة من الآيات القرآنية، 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 برمته .

ويستوي في عدم العناية بدراسة المشكاة الباحثون العرب والغرب . 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 المطولة كالأحياء ومقدمة المستصفي .

وأما علماء الغرب فقد جذبته في الغزالي شخصيته العالمية فعنوا بدراسة كتبه من حيث صلتها بعلم الأديان المقارن ، وبالغزالي الصوفي لا الغزالي الفيلسوف . ولا تزيد البحوث المطولة التي وضعها الغربيون حول «مشكاة الأنوار» علي ثلاثة : الأول : مقال كتبه فنسك في ليدن سنة ١٩٤٤ في عشر صفحات .

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

الثالث : بحث نشره موتنجو مري وات بمجلة الجمعية الملكية الآسيوية J. R. A. S سنة ١٩٤٥ .

وقد عرضنا لهذه البحوث وناقشناها في تحليلنا للكتاب . وكذلك لم تحظ المشكاة من الترجمات إلي اللغات الأوربية إلا بثلاث : الأولى ترجمة إلي اللاتينية قام بها إسحق بن يوسف الفاسي ؛ والثانية إلي اللاتينية أيضاً وقد قام بها مترجم مجهول ؛ والثالثة إلي الإنجليزية قام بها جير دندر 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 المروية مثل قوله - تعالي - : «الله نور السموات والأرض» الخ . مع قوله - عليه السلام - : «إن لله سبعين حجاً من نور و ظلمة» الخ .



فالغزالي له نظرية فلسفية إشراقية يحاول في ضوءها أن يؤول آية النور وحديث الحجب .  
أي أنه لا يأخذ الآية والحديث علي ظاهرهما وحسب ، بل يبحث عن الأسرار الإلهية التي  
ينطويان عليها ، جريباً علي منهجه الخاص 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 خرج منهما و فرّع  
عنهما من تخريجات وتفريعات . وبهذا أتت الرسالة فريدة في بابها من بين مؤلفات الغزالي ، لها  
وحدتها التأليفية الخاصة التي تمتاز بها ، وإن كنا نرى لبعض أجزاءها نظيراً في كتبه السابقة  
عليها : وذلك مثل كلامه عن حديث الحجب في أواخر الجزء الثالث من كتاب الإحياء .

### الفصل الأول

يبدأ الفصل الأول بمناقشة معني «النور» في عرف العامة وعرف الخاصة ، ثم في عرف  
خاصة الخاصة وذلك تمهيداً لبيان أن الله - تعالي - هو نور الأنوار أو النور الأعلي الأقصي ،  
وأنه النور الحق والحقيقي الذي تنبعث منه سائر الأنوار التي لا تسمى أنواراً إلا علي طريق  
المجاز . فكأن الغزالي بدأ بقضية اعتبرها بديهية أو مسلمة ، وهي أن للعالم أصلاً مغايراً له  
وأن هذا الأصل هو النور الحقيقي أو النور بالذات ، ثم اتخذ خطوات تدريجية لا لإثبات  
وجود ذلك النور بل لتقرير وجوده .

والنور بالمعني العامي هو ما يبصر بنفسه ويبصر به غيره كنور الشمس والقمر والسراج  
والنار المشتعلة . ولكن لما كان هذا النور لا يبصر ولا يدرك إلا 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 معني النور وفي تجريده ، إذ انتقل من  
النور الظاهر المحسوس إلى نور آخر غير ظاهر وغير محسوس : وهذا النور الآخر هو النور في  
عرف الخاصة .

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

والمتحرك ساكناً وهكذا .

ولكن في الإنسان «عيناً» ليس فيها شيء من هذه النقائص وهي «العقل» أو الروح أو النفس الإنسانية: لذلك 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 ، ويدرك المتناهي واللامتناهي ، والأشياء المفردة في البعد والقرب ، والعالم أعلاه وأسفله ؛ بل يدرك الخالق - جل شأنه - ويدرك نسبته إليه .

إلا أن العقل على الرغم من كل هذه الكمالات التي من أجلها استحق اسم النور أكثر مما استحقه نور البصر لا يدرك مدركاته على درجة واحدة ؛ فمن الأشياء ما يدركه إدراكاً مباشراً في جلاء ووضوح ، وبعضها ما لا يدركه إلا إذا نبّه إليه من مصدر حكيم . والقرآن أعظم منبه للعقل لأنه أعظم حكمة .

ومن هنا كان القرآن أولى باسم النور من العقل ، وورد وصفه بالنور في قوله - تعالى - :  
﴿ والنور الذي أنزلنا ﴾<sup>١</sup> ، وفي قوله : ﴿ وأنزلنا إليك نوراً مبيناً ﴾<sup>٢</sup> ،

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 العلوي الذي تسكنه الملائكة وتعرج إليه نفوس السالكين . وهو عالم الغيب الذي يعتبر عالم الشهادة أثراً من آثاره وظلاله ومسبباً عنه . وهو عالم مشحون بالأنوار .

ثم إن أنوار عالم الملكوت التي تقتبس منها الأنوار الأرضية مرتبة بحسب قربها وبعدها من منبع النور الأول الذي يمثله الغزالي بضوء القمر عندما يدخل في كوة بيت فيقع على مرآة منصوبة على حائط ، ثم ينعكس منها على مرآة على حائط آخر ، ثم ينعطف إلى الأرض فينيرها . فهو نور واحد ظهر عنه بواسطة الانعكاسات أنوار كثيرة مستعيرة وجودها منه ؛ لأنه لا يمكن أن يشتق بعضها من بعض إلى غير نهاية ، بل لابد أن ترتقي إلى منبع النور الأول الذي هو النور بالذات أو النور الحقيقي أو النور المحض (الله) الذي لا يسمّى غيره باسم النور إلا مجازاً .

هذا النور الحق 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 . وإنما 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 - تعالي - كما أنّه هو النور الحقّ . وليس هذا الكلام ضرباً من المجاز في التعبير في نظر الغزالي ، بل هو الحقّ الصريح ؛ كما أنّه ليس نتيجة لمقدمات نظريّة وضعها العقل ، بل هو حقيقة يشاهدها العارفون مشاهدة عيانة عندما يرقون في معراجهم الروحي «من حضيض المجاز إلى يفاع الحقيقة» فيدركون ذوقاً معنى قوله - تعالي - : ﴿كلّ شيء هالك إلا وجهه﴾<sup>١</sup> . لا بمعنى أنّ كلّ شيء سوى الله يصير هالكاً في وقت من الأوقات ، بل بمعنى أنّ كلّ شيء سوى الله هالك أزلاً وأبداً ولا يتصور إلاّ كذلك . أمّا الموجود فهو وجه الحقّ وحده ؛ والله - تعالي - هو المتفرد بالملك أزلاً وأبداً ، في هذه الدنيا وفي الآخرة . وليس نداء الله في المخلوقات يوم القيامة بقوله ﴿لمن الملك اليوم؟ لله الواحد القهار﴾<sup>٢</sup> قاصراً على يوم القيامة ، بل إنه لا يفارق سمع المخلوقات أبداً في هذه الدنيا . وهكذا وصل الغزالي في نهاية تفكيره إلى نظرية أشبه ما تكون بنظرية 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 الأول ؛ وأنّ ذلك هو الله - تعالي - 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»<sup>٣</sup> .

١ . القصص (٢٨) : ٨٨ .

٢ . غافر (٤٠) : ١٦ .

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



إنه لا يقول صراحة إن الحق هو الخلق وإنهما وجهان لحقيقة واحدة لا فرق بينهما إلا بالاعتبار كما قال ابن عربي من بعده، ولكنه يقول لا موجود علي الحقيقة إلا الله، وإن العالم لا وجود له إلا من حيث انعكاس وجود الحق فيه كانعكاس ضوء القمر على صفحة المرايا المتعددة. وهذه في نظره حقيقة يقرها العقل ويؤيدها الكشف الصوفي. وهو يفرق في نهاية المطاف بين توحيد العوالم وهو القول بلا إله إلا الله، وتوحيد الخواص وهو لا إله إلا هو، و«هو» - كما قلنا - هو كل ما يشار إليه. وتوحيد الخواص عنده «أتم وأخص وأشمل وأحق وأدق وأدخل بصاحبه في القرمانية المحضة والوحدانية الصرفة. ومنتهى معراج الخلائق مملكة الفردانية»<sup>١</sup>.

ولم نجد في كتب الغزالي الأخرى - فيما نذكر - مثل هذا التصريح بالوحدة الوجودية؛ وكل ما قاله في الإحياء «ليس في الوجود إلا الله وآثاره والكون كله من آثاره»<sup>٢</sup> وفي ذلك اعتراف منه بوجود الكون إلى جانب وجود الله، وفيه إغلاق للباب في وجه وحدة الوجود. فهل نرى في «المشكاة» تحولاً في موقف الغزالي من الحقيقة الوجودية، وميلاً واضحاً نحو نزعة الصوفية القائلين بوحدة الوجود؟ إننا إذا أخذنا بمثال ضوء القمر والمرايا التي ينعكس عليها ضوءه، قد نسلّم له بأن الأنوار المنعكسة على المرايا لا وجود ولا حقيقة لها في ذاتها، مع أنها موجودة ونراها رؤيا العين، وإنما هي في الحقيقة انعكاسات للنور الأول الذي هو نور القمر. ولكن ما قوله في المرايا نفسها، وأي شيء يقابلها في تمثيله؟ هل يفكر الغزالي في شيء أشبه بالهيولى الأولى التي قال بها الفلاسفة لكي تنعكس عليها الأنوار الإلهية؟ ولكن الغزالي ينكر كل الإنكار وجود مادة قديمة للعالم ويقرر أن العالم مخلوق حادث من عدم. والظاهر لي أن الغزالي باستعماله هذا التمثيل (تمثيل ضوء القمر والأنوار المنعكسة منه)<sup>٣</sup> يعتقد مشكلة صدور العالم عن الله ولا يحلها على أساس عقلي، فهل أسعفته التجربة الصوفية في حلها؟ إنه يذكر العارفين الذين لا يرون في الوجود إلا الواحد الحق لأنهم يشعرون في حال وجدهم أو فنائهم بوحدة شاملة لا يشهدون فيها إلا الله، ولا يكون في تجربتهم متسع لذكر غير الله ولا لذكر أنفسهم؛ ولذلك يصيح بعضهم بقوله «أنا الحق» كما فعل

١. نفس المصدر.

٢. راجع إحياء العلوم الغزالي، ج ٤، ص ٢٧، باب بيان كيفية توزع الدرجات والدركات، وص ٣٢٢، باب بيان معنى الشوق إلى الله تعالى.

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



الحلاج، ويصيح الآخر بقوله «سبحاني ما أعظم شاني!». ولكن هذه «وحدة شهود» لا وحدة وجود. والشعور بوحدة الشهود حال عارضة سرعان ما تزول عند ما يرد الصوفي إلى سلطان العقل ويعرف «أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد بل شبه الاتحاد مثل قول العاشق في حال فرط عشقه: «أنا من أهوى ومن أهوى أنا»<sup>١</sup>. ويقول الغزالي: إن شعور العارف في حال فئاته عن نفسه وعن الخلق وبقائه بالحق يسمي اتحاداً مجازاً وتوحيداً على الحقيقة: أي توحيداً بمعنى أنه لا يشهد في الوجود إلا الله وحده. ولعل ممّا يرفع عن الغزالي شبهة القول بوحدة الوجود ما يذكره في نهاية هذا الفصل في معنى قولنا «إن الله مع كل شيء كالنور مع الأشياء» حيث يقرّر أنه «مع كل شيء» بمعنى أنه قبل كل شيء، وفوق كل شيء، ومظهر لكل شيء<sup>٢</sup>. فقوله «قبل كل شيء» إقرار بقدوم الله - تعالى -؛ وقوله «فوق كل شيء» معناه تنزيهه - تعالى -، والتنزيه بمعناه الديني الحقيقي لا يتفق مطلقاً مع القول بوحدة الوجود.

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

ولكن فصل أفلوطين يعالج نظريته في الرؤية البصريّة وكيفية انتقال الصورة المرئية إلى العين، ويناقش فكرة الوسيط الذي تنتقل الصورة بواسطته، ولا صلة لهذا كله بمسائل الفصل الأول من المشكاة.

أما الدكتور عبد الرحمان بدوي فيرى أن المصدر الذي يمكن أن يكون الغزالي قد تأثر به هو الفصل الخامس من التساع الخامس لأفلوطين؛ وأن هذا الفصل قد ورد ملخصاً في «رسالة العلم الإلهي» المنسوبة إلى الفارابي وهي نظره مقتطفات من هذا التساع<sup>٣</sup>. وقد نشر الدكتور بدوي رسالة الفارابي المزعومة في كتابه «أفلوطين عند العرب». و

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

٢. ص ٦٤ همان، [١٣] خاتمة.

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

بالرجوع إليها لم أجد ما يدلّ على انتفاع الغزالي بها في رسالة المشكاة فيما عدا فقرة قصيرة تشير إلى أنّ فعل الفاعل الأول هو العقل، وأنّ العقل ضوء سائح من ذلك الجوهر كما يسيح ضوء الشمس على الأشياء من الشمس. 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 العقلي. وقد بيّنت كيف يصوّر الغزالي الصلة بين نور الأنوار (الله) و «المطاع»، ثمّ بين «المطاع» وسائر الموجودات، وأوضح أنّ هذه الأخيرة صلة خلق لاصلة فيض بالمعنى الأفلوطيني. نعم يستعمل الغزالي كلمات النور والانبثاق والفيض ونحوها في تصوير عملية الخلق، ولكن الأنوار التي ترقى في جملتها إلى نور الأنوار ومعدنها ومنبعها الأول أنوار مستعارة من هذا النور الأول ولا حقيقة لها في ذاتها في حين أنّ الفيوضات الأفلوطينية موجودات حقيقية لكلّ منها وجوده الخاص. ولا يقول أفلوطين؛ إنّها على الحقيقة هي الواحد الأول.

وأيّ مبرر يحملنا على القول بأنّ الغزالي قد تأثر في لغته الفلسفية في المشكاة برسالة «العلم الإلهي» المنسوبة إلى الفارابي أكثر من تأثره بكتاب أثولوجيا أرسطاطاليس وقد كان المصدر الأول لعلم الإسلاميين بالفلسفة الأفلاطونية الحديثة؟ إنّ الغزالي وكثيرين غيره من فلاسفة المسلمين يستعملون مصطلحات الأفلاطونية الحديثة ولكنهم يقرءون فيها معاني جديدة ويوجهونها 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 إلى معانٍ مستترة وراءها. ويمهد لهذا الشرح بمبحثين: الأول في طبيعة الرمز أو «التمثيل» ومنهاج استعماله، والثاني في درجات الأرواح البشرية ومراتب أنوارها، وينتهي إلى أنّ الألفاظ السبعة المذكورة رموز لهذه الأرواح البشرية.

١. أفلوطين عند العرب ص ١٧٥.



وتقوم نظريته في طبيعة الرمز على افتراض وجود موازاة تامة بين عالم الشهادة وعالم الغيب: العالم الجسماني والعالم الروحاني؛ وأنه ما من شيء في عالم الشهادة إلا وهو رمز (أو مثال) لشيء في عالم الملكوت؛ وأن عالم الشهادة مرآة إلى عالم الغيب، وإلا استحالت معرفتنا بالعالم العلويّ وتعذر السفر إلى الحضرة الربوبية والقرب من الله. والله وحده هو الذي لا مثال له لأن شرط المماثلة المطابقة بوجه ما، والله - تعالى - لا يطابقه شيء فلا يماثله شيء. وإذا كان الأمر كذلك، يجب أن نعتبر ألفاظ التمثيل الواردة في القرآن بمثابة مفاتيح أسرار الغيب فنؤولها كما تؤول رموز الأحلام. فكما أن الشمس في علم تعبير الرؤيا مثال لصاحب السلطان، والقمر مثال للوزير المنفذ لرغبات السلطان، كذلك للموجودات العالية الروحانية أمثلة في العالم المحسوس. وهنا يسرد الغزالي طائفة من الأمثال المقتبسة من القرآن الكريم ليوضح بها نظريته. «فالطور» مثال للموجودات العظيمة الثابتة في عالم الملكوت و«الوادي» مثال للموجودات العلوية التي تتلقى المعارف الغيبية، و منها تجري هذه المعارف إلى النفوس البشرية. و«الوادي الأيمن» مثال للمنبع الأول للمعرفة. و«النار» مثال لروح النبي الذي وصفه القرآن بأنه سراج منير. و«الجدوة والقبس والشهاب» أمثلة لمن يتبع النبي على استبصار لا على مجرد تقليد. و«الاصطلاء» مثال للمشاركة بين النبي وتابعيه. و«الوادي المقدس» مثال لأول منزلة من منازل ترقى النبي و«خلع النعلين» مثال لهجر الدارين: الدنيا والآخرة. و«القلم» مثال لانتقاش علم الغيب في النفوس القابلة، و«اللوح المحفوظ والرق المنشور» مثال للنفس التي يسجل فيها هذا العلم. و«اليد» مثال للملك المسخر لكتابة العلوم، و«الصورة» مثال لمجموع اليد والقلم واللوح، وهي في الإنسان صورة الرحمان لأن رسول الله يقول «خلق الله آدم على صورة الرحمان». و«الماء» الذي قال الله فيه «أنزل من السماء ماء» مثال للمعرفة؛ و«الأودية» الواردة في نفس الآية في قوله «فسالت أودية بقدرها» مثال للقلوب وهكذا.

هنا يشعر الغزالي أن منهجه في التأويل على هذا النحو قد يدخله في عداد الباطنية الذين يصرفون الآيات القرآنية عن معانيها الظاهرة. فيبادر إلى القول بأنه ليس باطنياً يبطل الظاهر ولا حشويّاً يبطل أسرار الباطن ولكنه يجمع بين الظاهر والباطن، 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 نعليك» و«خلع بالفعل نعليه»؛ ولكنه أدرك في الوقت نفسه أنه في ابتداء معراجة النبوي وأنّ الله يطلب منه أن يتّجه إليه وحده فيخلع من قلبه حبّ الدنيا والآخرة أي كلّ ما سوى الله . فالمثال في نظر الغزالي حقّ وأداؤه إلى السرّ الباطن حقيقة . والأمثلة «تنبيهات» تستخدم في إثارة الحسّ والخيال اللذين هما طبيعيتان في الإنسان ؛ ولكنها تنبيهات إلى أسرار وراءها ، أو إلى أنوار يحجبها الحسّ والخيال .

ولسائل أن يسأل عمّن لهم الحقّ في هذا التأويل الذي لا يخضع لقاعدة لغوية ولا لعرف خاص؟ وهل هو ميدان للتكهّنات والتخمينات يقول فيه العقل ما بدا له أن يقول؟ إذا كان الأمر كذلك فالمسألة جدّ خطيرة ، إذ يصبح التأويل باباً يتسرّب منه إلى الإسلام كلّ أنواع البدع والضلالات . وقد كان كذلك في أيدي الباطنية ومن نحا نحوهم . ولكنّ الذي يفهم من كلام الغزالي أنّه يقصر هذا التأويل على أصحاب البصيرة من الأنبياء والأولياء فإنّ فيهم وحدهم «القوّة» التي يبصرون بها المعاني المستترة وراء الصور المحسوسة ، كما وقع للنبي (ع) من أنّه رأى عبد الرحمان بن عوف يدخل الجنّة «حبواً» . رأى ذلك ببصره ، ولكنه رأى ببصيرته أن عبد الرحمان بن عوف ومن على شاكلته قد وجد عسراً وهو يغالب نفسه و يجاهدها لكي يتغلّب إيمانه على شهواته ويدخل العالم الروحي الخالص المعبر عنه بالجنّة ، ولكنه يدخله «حبواً» بعد طول الجهاد والمقاومة . ويسمّى الغزالي هذا النوع من الرؤية وحيّاً 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 الروحية البشرية وهي عنده خمس مراتب :

أولاً: الروح الحساس الذي يدرك المحسوسات ، وهو موجود في الصبي والبالغ .  
والثاني: الروح الخيالي وهو الذي يتلقّى ما تورده الحواسّ ويخزنه في خزائنه ، وهذا لا يوجد للصبي الرضيع ويوجد له بعد ذلك ، وقد يوجد لبعض الحيوانات .  
الثالث: الروح العقليّ الذي يدرك المعاني المجرّدة عن الحسّ والخيال . وهو جوهر الإنسان ، ومدركاته المعلومات الضرورية الكلية .

١ . حلية الأولياء وطبقات الأصفياء لأبي نعيم الإصفيهاني ، ج ١ ، ص ٩٨ ، باب عبد الرحمان بن عوف ، طبع بيروت ١٤٠٥ هـ . ق ؛ رجال حول الرسول لخالد محمد خالد ، ج ١ ، ص ١٢٤ ؛ الدور الأربعة بين الضيق والسعة ، ج ٣ ، ص ٧٤ ، الجزء الأول - الدنيا .

الرابع: الروح الفكريّ أو النظريّ وهو الذي يدرك العلاقات المنطقية بين الأفكار وابتقل من المقدمات إلى النتائج .

الخامس: الروح القدسيّ النبويّ، وهو للأنبياء والأولياء خاصّة، وفيه تتجلّى لوائح الغيب؛ وهو المشار إليه في قوله - تعالى - ﴿وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا﴾<sup>١</sup>

هذه الأرواح الخمسة أنوار تظهر بها أصناف الموجودات المحسوسة، والمعقولة، وهي في نظر الغزالي في موازنة الأشياء الخمسة التي ورد ذكرها في الآية: «المشكاة والزجاجة والمصباح والشجرة والزيت». فالروح الحساس في موازنة المشكاة لأن أنواره تنفذ من خلال ثقب الحواس كما ينفذ النور من المشكاة. والروح الخيالي في موازنة الزجاجة لأن كلاً منهما من أصل كثيف ولكنه قابل للتصفية والترقيق والتهديب؛ ولأن الخيال يضبط المعارف العقلية بحيث لا تضطرب ولا تنتشر على غير هدى. كما تضبط الزجاجة نور المصباح وتحفظه من الإنطفاء بالرياح وغيرها. والروح العقليّ في موازنة المصباح لأنه مركز الإشعاع العقليّ كما أن المصباح مركز الإشعاع النورانيّ الحسيّ. والروح الفكريّ في موازنة الشجرة لأن الحياة الفكرية بمثابة الشجرة متعددة الأغصان كثيرة الثمر، تنمو كلها من أصل واحد هو بمثابة الجذر من الشجرة. وقد ذكرت شجرة الزيتون خاصة لأن زيتها أنقى الزيوت وأصفاها وأكثرها اشتعلاً، فهو بذلك أصلح الزيوت للمصباح. والروح القدسيّ النبويّ في موازنة الزيت الذي بلغ من الصفاء مبلغاً يجعله يكاد يضيء ولو لم تمسه 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 كل هذا بالآية التي تصف الله بأنه نور السماوات والأرض وتمثّل لهذا النور بهذه الصورة الرمزية المعقدة؟ إن هذا التأويل الذي وضعه الغزالي لا يستقيم في نظري إلا إذا فهم الآية فهماً خاصاً فقرأها على النحو الآتي: ﴿الله نور السماوات 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 - المختلفة الدرجات، مقتبسة من نور الأنوار (الله)، وأن الله - تعالى - قد ضرب لها أمثلة من العالم المحسوس بالمشكاة



والزجاجة والمصباح والشجرة والزيت . أما لماذا قصر الغزالي التشبيه الوارد في الآية على النور الإلهي الظاهر في الإنسان دون سائر المخلوقات مع أنها 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 يتجلّى في غير الإنسان إلّا 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 الإلهي في الإنسان ويصله بصلة مباشرة بالعالم العلويّ ويضع نظرية جديدة في طبيعة النبوة والولاية تستغني في تفسير وصول الوحي إلى الإنسان عن وساطة ملك الوحي ، أو أيّ مدد خارجيّ آخر خارج عن النفس الإنسانية 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 متمم للفصل الأوّل لأنّ الله الذي صورّه الغزالي في الفصل الأوّل تصويراً أنطولوجياً باعتبار نور الأنوار الذي هو أصل الوجود ، قد صورّه 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» .<sup>١</sup>

### الفصل الثالث

هذا الفصل تنمة طبيعية 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 الإلهي ، 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» .<sup>٢</sup> وهو يحصر المحجوبين في ثلاثة أنواع :

١. كنز العمال، ج ١، ص ٢٢٧، ح ١١٤٦-١١٤٩؛ المعجم الكبير للطبراني، ج ١٢، ص ٤٣٠، ح ١٣٥٨ .

٢. عوالي اللثالي، ج ٤، ص ١٠٦، ح ١٥٨؛ بحار الأنوار، ج ٥٨، ص ٤٥، باب الحجب والأسفار والسرادات، 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 أنه يقصد بالحجاب الظلماني كل ما كان مادياً أو متصلاً بالمادة من طريق ما؛ بالحجاب النوراني كل ما كان عقلياً . ولذلك يدخل تحت المحجوبين بالحجب الظلمانية البحتة الملاحظة والذهرية الذين استولى عليهم سلطان الحس فأنكروا الأديان والبعث ، وفسرّوا وجود العالم على أساس مادي بحت ؛ كما يدخل معهم المحجوبون بنفوسهم الكثيفة الكدرة وشهواتهم وملاذهم مما جعلهم يتخذون الهوى إلهاً من دون الله ويعتبرون اللذة البهيمية ونيل الشهوات الغاية القصوى من الحياة ، فإذا ارتفعوا عن هذا الحضيض درجة اعتبروا التسلّط والغلبة والاستيلاء ، أو ذبوع الصيت واتّسع الجاه غايتهم . هذه كلّها من الحجب الظلمانية البحتة .

أما المحجوبون بالنور المشوب بظلمة فيدخل فيهم كل من غلب علي تفكيره الدينيّ نزعة حسية ، أو خيالية تحول بينه وبين رؤية الحقيقة خالصة . من هؤلاء عبدة الأوثان الذين يفكرون في صفات الألوهية ولكنهم يخلعونها على المخلوقات المادية المحسوسة . ومنهم من يرتفع بإلهه عن معنى الحصر والتقييد في صورة معينة ويعبد الجمال المطلق في أية صورة من صورهِ : الجمال المطبوع لا المصنوع . ومنهم عبدة النار الذين يرون فيها معنى القهر والسلطان والقوة والبهاء ، وهي كلّها من صفات الله وأنواره ، ولكنهم يصفون بها مخلوقاً مادياً محسوساً . ومنهم عبدة الكواكب كالشعري ، والمشتري والشمس . أو عبدة النور المطلق وهم ثنوية الفرس . هؤلاء جميعاً محجوبون بظلمة ممزوجة بنور ؛ أمّا الظلمة فراجعة إلى ماديتهم في تصورهم للألوهية ، وأمّا النور فراجع إلى الصفات الإلهية التي يخلعونها على معبودهم المادي .

ومن هذه الطائفة أيضاً من غلب على تفكيرهم ظلمة الخيال كالمجسمّة والكرامية الذين قالوا بوجود إله متجسّم جالس على العرش ؛ أو الذين يثبتون لله الجهة - وجهة فوق بوجه خاص . وهناك صنف ثالث محجوب بالأنوار الإلهية مقرونة بأدلة عقلية فاسدة ؛ وهؤلاء هم الصفاتية 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 يعرفوه بها بل عرفوه بالإضافة إلى أثره في الكون بأن قالوا «إنه محرك السماوات». و منهم من أدركوا أنّ وصف الله بأنّه محرك السماوات يقتضي كثرة في ذاته لتعدّد الأفلاك وتنوعها، فنسبوا حركة الأفلاك إلى عقول (ملائكة) كل منها خاصّ بملكه، ولكنها 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 ألا 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 أنه يحرك الكلّ بطريق الأمر لا بطريق المباشرة. هذه هي أصناف المحجوبين التي عددها الغزالي، وهي تشمل - على نحو ما ذكرنا - الوثنيين والدهريين والماديّين وغيرهم من الملاحدة، كما تشمل المجسّمة والمشبهة والصفاتية من المتكلمين وتشمل الفلاسفة الذين أخذوا بمذهب أرسطو أو بمذهب أرسطو ممزوجاً بمذهب أفلوطين.

أمّا الرأي الذي يرتضيه الغزالي نفسه، وهو الرأي الذي يقول به «الواصلون» كما يسميهم، فهو أن «المطاع» على الحقيقة هو «الأمر الإلهي» الذي ورد ذكره في القرآن في قوله - تعالى -: ﴿ألا له الخلق والأمر﴾ وقوله: ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾ فهو ليس ملكاً من الملائكة (بالمعنى الديني) ولا هو العقل الأول الذي قال به فلاسفة الأفلاطونية الحديثة، ولا هو الله نفسه، ولا هو شيء من العالم، بل هو واسطة بين الله والعالم، تعمل الإرادة الإلهية عن طريقه. «ونسبته هذا المطاع إلى الوجود الحق (الله) نسبة الشمس إلى النور المحض».

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

١. الأعراف (٧): ٥٤.

٢. النحل (١٦): ٤٠.

وليس من الواحد الأول في شيء . ٤

ونظرية الغزالي في «المطاع» امتداد لنظرية الأشاعرة في الكلام الإلهي وفي القرآن من حيث هو كلام الله، إلا أن الغزالي تجاوز نظرية الأشاعرة البسيطة وعمّقها ووضعها في صورة نظرية جديدة من نظريات الإسلاميين في «الكلمة»<sup>١</sup> logos ووجد لها أصولاً مقرّرة في نصوص القرآن .



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

وهكذا نرى الغزالي في سبيل محافظته على تنزيه الله تنزيهاً مطلقاً ووصفه بالوحدانية المحضّة التي لا تتضمّن أي معنى من معاني التعدّد، يشخص «الأمر الإلهي» كما شخص الأشاعرة الكلام الإلهي، وينسب إليه دور تحريك الأفلاك وتدبير الكون . إن الغزالي بهذا قد بالغ في التنزيه إلى الحد الذي جعل من الله جوهرًا مجردًا عن كل نسبة إلى خلقه، أي مجردًا عن صفات الإلهية، وهذا ما لا أظنه يرضاه وإن ساق إليه منطق كلامه .

ويستبعد الأستاذ نيكولسون أن يكون «المطاع» في نظرية الغزالي هو قطب الصوفية على أساس أن هذا من أقوال الاسماعيلية الباطنية والغزالي يرفض مذهبهم جملة: ويقول في مقال له عن فكرة الشخصية في الإسلام:

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

١ . راجع مقالنا في «نظريات الإسلاميين في الكلمة» نشر بمجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة، سنة ١٩٣٤ .

٢ . ورد في مخطوطة بلدية الإسكندرية بصفة «لنافي الوحدانية»، 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» - الإنسان السماوي الذي خلقه الله على صورته - ويعتبرونه قوةً كونيةً يتوقف عليها نظام العالم وحفظه» .

ولعلّ الذي أوحى إلى الأستاذ نيكولسون بهذه الفكرة ما ورد في القرآن من آيات عن «المطاع» في مثل قوله - تعالى - : ﴿مطاع ثمّ أمين﴾<sup>١</sup> وقوله : ﴿من يطع الرسول فقد أطاع الله﴾<sup>٢</sup> وقوله : ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول﴾<sup>٣</sup> ولكن الذي أراه هو أنّه ربّما كان لهذه الآيات مغزاهما الفلسفي في نظريات الصوفيّة المتأخّرين التي تأثرت بالأفلاطونية الحديثة، ولكن لا أثر لها في نظرية الغزالي . وأغلب الظنّ أنّ الغزالي كان يفهم من إطاعة رسول الله المعنى الدينيّ لا أي معنى فلسفيّ، وأنّه أراد بالمطاع «الأمر الإلهي» الذي به تنفذ الإرادة الإلهية وبه يحدث الخلق .

#### نظرية المطاع ومشكلة الصفات الإلهية :

اتخذ الغزالي في الفصل الثالث مسألة الصفات الإلهية 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<sup>٤</sup> يثبتون لله الصفات التي وصف بها نفسه ولكنهم يقولون إنّها مغايرة لذاته وقديمة قدم ذاته كما أنّها مختلفة الواحدة عن الأخرى . ويتهون 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 يعيننا 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 ، ج ٣ ، ص ٦٦ ، المرصد الرابع ، المقصد الأول ، بيروت سنة ١٩٩٧ م .



يذهبون إلى القول بقدم كلام الله - ومنه «الأمر الإلهي» ويستندون في ذلك إلى آيات وردت في القرآن مثل قوله - تعالى - : ﴿ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره﴾<sup>١</sup> وقوله : ﴿ألا له الخلق والأمر﴾<sup>٢</sup> وقوله ﴿لله الأمر من قبل و من بعده﴾<sup>٣</sup>.

وهذه الآيات صريحة في أن أمر الله (المطاع) قديم قدم الله ، وأنه سابق على الخلق ، وأن به تقوم السماوات والأرض . والأمر الإلهي ليس هو الله ، ولا هو غيره على حد قولهم . كل هذا من مذهب الأشاعرة الذي ظل الغزالي أميناً عليه لا يتعداه في رسالة المشكاة أو في غيرها من كتبه . غير أنه أضاف إليه إضافة جوهرية في الفقرة الأخيرة من المشكاة ، وهي فقرة صوفية النزعة لا صلة لها بالمشكلة الكلامية سابقة الذكر : وذلك حين يقرر أن «الواصلين» يدركون الله إدراكاً آخر غير إدراك المحجوبين : إذ يدركونه مقدساً منزهاً عن جميع ما وصفه به المحجوبون ، عندما يتجلي لهم الحق بذاته فتحرق سبحات وجهه الأعلى كل ما أدركه بصر الناظرين وبصيرتهم .

وهذه منزلة في التصوف شبيهة بما يسميه ابن عربي «منزلة تنزيه التوحيد»<sup>٤</sup> ، وهي منزلة يتعالى فيها الحق عن أن يوصف بأية صفة حتى صفة التوحيد ، لأن الوصف حتى بالتوحيد تقييد ، والتقييد مناف للتنزيه المطلق .

والظاهر أن الفقرات الأخيرة من مشكاة الأنوار قد أثارت شيئاً من الحيرة في فهم نظرية الغزالي في المطاع ، بل أثارت الشك في عقيدته ، يدل على ذلك أن ابن طفيل يقول في رسالته حي بن يقظان : «وقد توهم بعض المتأخرين من كلامه (أي كلام الغزالي) الواقع في آخر كتاب المشكاة أمراً عظيماً أوقعه في مهوأة لا مخلص له منها : وهو قوله بعد أن ذكر أصناف المحجوبين بالأنوار ثم انتقله إلى ذكر الواصلين «إنهم وقفوا على أن هذا الموجود العظيم متصف بصفة تنافي الوجدانية المحضة»<sup>٥</sup> ، فأراد أن يلزمه من ذلك بأنه يعتقد أن الأول الحق سبحانه في ذاته كثرة ما ، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً والظاهر أن ابن طفيل يقصد ببعض المتأخرين ابن رشد ، ويتهمه بالوهم وعدم فهم المقصود من عبارة

١ . الروم (٣٠) : ٢٥ .

٢ . الأعراف (٧) : ٥٤ .

٣ . الروم (٣٠) : ٤ .

٤ . الفتوحات المكية ، ط . بولاق ، ج ٢ ، ص ٧٦٣ وما بعدها .

٥ . راجع ص ٩١ (ط . مصر) ، الفصل الثالث ، القسم الثالث .

٦ . حي بن يقظان : ط دار المعارف ، ص ٦٤ .

الغزالي؛ إذ أنه فهم من «الموجود العظيم المتّصف بصفة تنافي الوحدانية المحضة» الله - سبحانه وتعالى -، مع أن الغزالي يقصد به «المطاع» لا الذات الإلهية المنزهة عن كل وصف. أمّا ابن رشد نفسه فيتهم الغزالي بأنه أورد في فصل المحجوبين كلاماً يتناقض مع ما قرره 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 إلا الذين اعتقدوا أن الله - سبحانه - غير محرّك السماء الأولى، وهو الذي صدر عنه هذا المحرّك. وهذا تصريح منه باعتقاد مذاهب الحكماء في العلوم الإلهية. وهو قد قال في غير ما موضع إن علومهم الإلهية تخمينات بخلاف الأمر في سائر علومهم. وأمّا في كتابه «المنقذ من الضلال» فأنحى فيه على الحكماء وأشار إلى أن العلم إنّما يحصل بالخلوة والفكرة، وأن هذه المرتبة هي من جنس مراتب الأنبياء. وكذلك صرح بذلك بعينه في كتابه الذي سمّاه «كيمياء السعادة».<sup>١</sup>

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 فهمناه على أنّه الأمر الإلهي: إنه ليس صادراً عن الواحد الحقّ، وإنّما هو مجلى من مجاليه. وعلى هذا لا يقول الغزالي بنظرية الصدور التي يقول بها الحكماء. ثم إنّ الغزالي يرفض فكرة المحرّك الأوّل الذي يقول به الفلاسفة استناداً إلى أنّ الطبيعة لا تعمل بنفسها عملاً، بل هي مسخرة ومستعملة من جهة فاطرها. وإذا قيل إنّها تفعل شيئاً، فذلك على سبيل المجاز: لأنّ «الفاعل» في نظر الغزالي لا يسمّى فاعلاً بمجرد كونه سبباً، بل لوقوع الفعل منه على وجه الإرادة والاختيار.<sup>٢</sup>

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

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

٢. انظر المنقذ، ص ١١؛ والتهافت ص ٩٦-٩٧.

وهو ليس محرّكاً طبيعياً ولا هو عين ذات الواحد الأول .

هذا وقد ذهب الأستاذ «مونتجمري وات» في مقال له نشر في المجلة الآسيوية الملكية سنة ١٩٥٤ إلى أنّ الفصل الثالث من مشكاة الأنوار فصل منتحل ، وأنّ مؤلّفه كان أحد الكتاب المتأثرين بفلسفة ابن سينا في إثبات وحدة الأوّل على نحو ما فسّرها ابن سينا في كتاب النجاة<sup>١</sup>؛ وذلك على أساس أنّ الإسلام السنيّ كان يفهم «التوحيد» دائماً بمعنى نفي الشريك لله لا بمعنى الوحدة الذاتية ، وأنّ هذا المعنى الأخير هو ما ذهب إليه أصحاب الأفلاطونية 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 «مونتجمري 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 متكلم . 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 قهار ولكنه أنكر أن تطلق هذه الصفة الإلهية على موجود ماديّ كالنار عند من يعبدونها .

ولم يكن هم الغزالي وهو يتكلّم عن تنزيه الله أن ينفي الشريك للباري فقط ، بل كان همّه أيضاً أن يقرر الوحدة الذاتية لله . ومشكلة الصفات عند متكلمي الإسلام وفلاسفتهم هي مشكلة الوحدة الذاتية الإلهية .

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

وتحول دون ظهوره وجلائه . فإذا ارتفعت الحجب بجميع أنواعها ظهر النور الإلهي القاهر وأحرقت سبحات وجه الله كل ما أدركه بصر الناظرين وبصيرتهم كما يقول الحديث .  
فيم الشك في نسبة الفصل الثالث من الرسالة إلى الغزالي وهو يقرر فيها أنها مؤلفة من ثلاثة فصول - لا من فصلين ، ويشير صراحة إلى حديث الحجب الذي هو موضوع الفصل الثالث ، ويحيل في الفصلين الأول والثاني على الفصل الثالث ، وفي الفصل الثالث عليهما ؟ ومما يثبت صحة نسبة الفصل الثالث إلى الرسالة أنه ورد برمته في مخطوطة شهيد علي التي كتبت سنة ٥٠٩ أي بعد وفاة المؤلف بأربع سنوات .

وأخيراً نرى ابن طفيل يقتبس فقرة طويلة هامة من هذا الفصل في رسالة «حي بن يقظان» من غير أن يشير شكاً أو إشكالاً حول صحة نسبته إلى الغزالي .  
فالشواهد كلها مجمعة على أن فصل الحجب في رسالة المشكاة جزء أصيل منها متمم للفصلين السابقين عليه ، وأنه من حيث المادة والأسلوب متمشٍ مع بقية الرسالة غير مقحم عليها .

### (ج) خاتمة

ظهر مما ذكرنا من تحليل لمضمون رسالة «مشكاة الأنوار» أننا بإزاء عمل فلسفي له قيمته وطابعه المميز ، وأنها بمثابة اللبنة التي يمكن أن يضاف إليها لبنات أخرى ليتألف منها مذهب فلسفي كامل ومتناسق . ومعنى هذا أن الغزالي الذي كثيراً ما وصف بأنه هادم الفلسفة ، كانت له فلسفة - كما كان غيره ممن ظهروا بعده فلسفة ، ولكنها كانت من نوع جديد .  
كانت الفلسفة المشائية العربية - أي الفلسفة الأرسطية المنصبغة بصبغة الأفلاطونية الحديثة - قد استنفدت جميع أغراضها قبل الغزالي . وكانت قد بلغت ذروتها في مؤلفات الشيخ أبي علي بن سينا ومدرسته بحيث لم يكن مقدراً لها إلا الهبوط والتراجع ، والتخلي عن مكانها غيرها من المذاهب في الميدان الفكري الإسلامي . ولم تكن الطعنة التي وجهها الغزالي لهذه الفلسفة - ممثلة في كتابات ابن سينا خاصة - إلا عاملاً جديداً زاد من سرعة هذا الهبوط .

كان لا بد للفكر الفلسفي الإسلامي أن يشق لنفسه طريقاً آخر غير الطريق المشائي ؛ طريقاً يمكن أن ينفذ المفكر من خلاله إلى صميم نفسه ودينه ، ويتحول فيه من النظر إلى العالم نظرة موضوعية إلى النظر إلى النفس نظرة ذاتية ؛ ويتحول من عالم المادة 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 يقل في هاتين الصفتين عن إنتاجها في العصر المشائي . ولا ينكر هذا الجانب من التفكير الإسلامي ، ويدعى أن الفلسفة الإسلامية لم تقم لها قائمة بعد ابن سينا ، إلا من يقصر الفلسفة الإسلامية - دون مبرر - على الفلسفة المشائية التي يمثلها الفارابي وابن سينا . وهو إذ يفعل ذلك ، لا يعترف بالخصب والعمق والأصالة التي يتميز بها التفكير الفلسفي الصوفي الذي نراه واضحاً في مؤلفات الغزالي وشهاب الدين السهروردي الحلبي ومحبي الدين بن عربي وأمثالهم .

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

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

وفي رسالة «مشكاة الأنوار» نواة لمذهب فلسفي إشراقيّ أهم جوانبه الجانب الأنطولوجي الذي يشرح ماهية الوجود ، والأبستمولوجي الذي يشرح ماهية المعرفة . والسيكولوجي الذي يشرح ماهية النفس ، وإن كان الجانب الأول هو الغالب عليها .

بهذا سبق الغزالي كبار فلاسفة الإشراق المتأخرين من أمثال السهروردي الحلبي وقطب الدين الشيرازي ومهد أمامهم الطريق إلى فلسفة إشراقية كاملة مفصّلة ؛ وعلى الأخص في النواحي التي تتصل بالمعرفة والنفس كما تدلّ عليه عبارة قطب الدين الشيرازي في مقدمة شرحه على «حكمة الإشراق» للسهروردي فإنه يقول : إن حكمة الإشراق هي «الحكمة المؤسّسة على الإشراق الذي هو الكشف ، أو حكمة المشاركة الذين هم أهل فارس ، وهو أيضاً يرجع إلى الأول : لأن حكمتهم كشيّة ذوقية فنسبت إلى الإشراق الذي هو ظهور

الأنوار العقلية ولمعانها بالإشراقات على النفوس عند تجرّدها .  
وكان اعتماد الفارسيين في الحكمة على الذوق والكشف . وكذا قدماء يونان خلا أرسطو  
وشيعة فإنّ اعتمادهم كان على البحث والبرهان لا غير»<sup>١</sup> .



الدكتور أبو العلاء عفيفي



پښتونخواه علمون انساني ومطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

١ . مقلّمۃ شرح حکمة الإشراق لقطب الدین الشیرازی ، ط طهران .

### [مقدّمة]

بسم الله الرحمن الرحيم، ربّ أنعمت فزد بفضلك .  
الحمد لله فائض الأنوار و فاتح الأبصار، و كاشف الأسرار و رافع الأستار . و الصلاة  
على محمّد نور الأنوار و سيّد الأبرار و حبيب الجبار و بشير الغفّار و نذير القهّار، و قامع  
الكفّار و فاضح الفجّار؛ و على آله و أصحابه الطيّبين الطاهرين الأخيار .  
أمّا بعد، فقد سألتني أيّها الأخ الكريم! قيضك الله لطلب السعادة الكبرى، و رشّحك  
للعروج إلى الذروة العليا، و كحلّ بنور الحقيقة بصيرتك، و نقى عمّا سوى الحقّ سريرتك،  
أن أثبت إليك أسرار الأنوار الإلهية مقرونة بتأويل ما يشير إليه ظواهر الآيات المتلوّة والأخبار  
المروية مثل قوله - تعالى - : ﴿اللّهُ نُورَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾<sup>١</sup> و معنى تمثيله ذلك بالمشكاة  
و الزجاج و المصباح و الزيت و الشجرة، مع قوله - عليه السلام - : «إن لله سبعين حجاباً  
من نور و ظلمة و إنّه لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كلّ من أدركه بصره»<sup>٢</sup> .  
و لقد ارتقيت بسؤالك مرتقى صعباً تنخفض دون أعاليه عين الناظرين؛ و قرعت باباً  
مغلقاً لا يفتح إلّا للعلماء الراسخين . ثمّ ليس كلّ سرّ يكشف و يفشى، و لا كلّ حقيقة تعرض  
و تجلى؛ بل صدور الأحرار قبور الأسرار . و لقد قال بعض العارفين : «إفشاء سرّ الربوبية  
كفر»<sup>٣</sup> بل قال سيّد الأولين و الآخرين عليه السلام : «إنّ من العلم كهية المكنون لا يعلمه إلّا العلماء  
بالله . فإذا نطقوا به لم ينكره إلّا [أهل] الغرّة بالله»<sup>٤</sup>، و مهما كثر أهل الاغترار و جب حفظ

١ . النور (٢٤) : ٣٥ .

٢ . بحار الأنوار، ج ٥٨، ص ٤٥، باب الحجب و الأستار و السرادقات، ح ١٣؛ عوالي اللئالي، ج ٤، ص ١٠٦، ح ١٥٨؛  
كنز العمال، ج ١٤، ٤٤٨؛ فصل رؤية الله، ح ٣٩٢١٠ .

٣ . كنز العمال، ج ١٠، ص ١٨١، الباب الأول، ح ٢٨٩٤٢؛ التفسير الكبير للرازي، ج ١، ص ١٧٩ و ج ٢، ص ٥؛ تفسير روح  
البيان، ج ٣، ص ٢٣٥ و ج ٤، ص ٥١ .

٤ . كنز العمال، ج ١٠، ص ١٨١، الباب الأول في الترغيب فيه، ح ٢٨٩٤٢، وفيه «لا ينكره إلّا أهل الغرّة بالله»؛ و راجع التفسير  
الكبير للرازي، ج ٢، ص ٥، ذيل آية الأولى من سورة البقرة .

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

فمن منح الجهال علماً أضاعه و من منع المستوجبين فقد ظلم<sup>١</sup>

فأفنع بإشارات مختصرة و تلويحات موجزة ؛ فإنّ تحقيق القول فيه يستدعي تمهيد أصول و شرح فصول ليس يتسع الآن لها وقتي ، و ليس ينصرف إليه همّي و فكري . و مفاتيح القلوب بيد الله يفتحها إذا شاء كما شاء بما يشاء . و إنّما الذي يفتح في الوقت فصول ثلاثة .



### الفصل الأوّل

في بيان أنّ النور الحقّ هو الله 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 لك عند ظهور درجاتها أنّ الله - تعالى - هو النور الأعلى الأقصى ، و عند انكشاف حقائقها أنّه النور الحقّ الحقيقي وحده لا شريك له فيه . أمّا الوضع الأوّل عند العامّي فالنور يشير إلى الظهور ، و الظهور أمر إضافي ؛ إذ يظهر الشيء لا محالة لإنسان و يبطن عن غيره ، فيكون ظاهراً بالإضافة و باطناً بالإضافة . وإضافة ظهوره إلى الإدراكات لا محالة . و أقوى الإدراكات و أجلاها عند العوامّ الحواسّ ، و منها حاسة 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 كالكوكب و جمرة النار إذا لم تكن مشتعلة .

و منها ما يبصر بنفسه و يبصر به أيضاً 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 ، ج ٩ ، ص ١٥٣ ؛ تفسير «البحر المديد» ، ج ٣ ، ص ٢٨٣ و ج ٤ ، ص ٤٣ ، ذيل آية ٧١ سورة النحل ، طبع دارالكتب العلمية ، بيروت ١٤٢٣ هـ . ق .

الحائط و الثوب . و تارة يطلق على نفس هذه الأجسام المشرقة لأنها أيضاً في نفسها مستنيرة .  
و على الجملة فالنور عبارة عما يبصر بنفسه و يبصر به غيره ، كالشمس . هذا حدّه و  
حقيقته بالوضع الأول .

### دقيقة

لما كان سرّ النور و روحه هو الظهور للإدراك ، و كان الإدراك موقوفاً على وجود النور و  
على وجود العين الباصرة أيضاً؛ إذ النور هو الظاهر المظهر ؛ وليس شيء من الأنوار ظاهراً في  
حق العميان ولا مظهراً . فقد تساوى الروح الباصرة و النور الظاهر في كونه ركناً لا بد منه للإدراك  
ثم ترجّح عليه في أنّ الروح الباصرة هي المدركة و بها الإدراك . و أما النور فليس بمدرك و لا  
به الإدراك ، بل عنده الإدراك . فكان اسم النور بالنور الباصر أحقّ منه بالنور المبصر .  
و أطلقوا اسم النور على نور العين المبصرة فقالوا في الخفاش : إنّ نور عينه ضعيف ، و  
في الأعمش : إنّه ضعيف نور بصره . و في الأعمى : إنّه فقد نور البصر ، و في السواد : إنّّه  
يجمع نور البصر و يقويه ، و إنّ الأجفان إنّما خصّتها الحكمة الإلهية بلون السواد و جعل  
العين محفوفة بها لتجمع ضوء العين . و أما البياض فيفرق ضوء العين و يضعف نوره ، حتّى  
أنّ إدامة النظر إلى البياض المشرق ، بل إلى نور الشمس يبهر نور العين و يمحقه كما ينمحق  
الضعيف في جنب القوى .

فقد عرفت بهذا أنّ الروح الباصر سمّي نوراً ، و أنّه لم سمي نوراً ، و أنّه لم كان بهذا الاسم  
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 ، و لا  
يبصر ما بعد منه و لا يبصر ما هو وراء حجاب . و يبصر من الأشياء ظاهرها دون باطنها ؛ و  
يبصر من الموجودات بعضها دون كلّها . و يبصر أشياء متناهية و لا يبصر ما لا نهاية له . و  
يغلط كثيراً في إبصاره : فيرى الكبير صغيراً و البعيد قريباً و الساكن متحركاً و المتحرك ساكناً  
فهذه سبع نقائص لا تفارق العين الظاهرة . فإن كان في العين عين منزّهة عن هذه النقائص  
كلّها فليت شعري هل هو أولى باسم النور أم لا؟



واعلم أنّ في قلب الإنسان عيناً هذه صفة كمالها وهي التي يعبر عنها تارةً بالعقل وتارةً بالروح وتارةً بالنفس الإنساني . ودع عنك العبارات فإنّها إذا كثرت أوهمت عند ضعيف البصيرة كثرة المعاني . فنعني به المعنى الذي يتمييز به العاقل عن الطفل الرضيع وعن البهيمة وعن المجنون . ولنسمّه «عقلاً» متابعاً للجمهور في الاصطلاح فنقول :



**العقل أولى** بأن يسمّى نوراً من العين الظاهرة لرفعة قدره عن النقائص السبع وهو أن العين لا تبصر نفسها ، والعقل يدرك غيره و يدرك صفات نفسه ؛ إذ يدرك نفسه عالماً وقادراً ، و يدرك علم نفسه و يدرك علمه بعلم نفسه و علمه بعلمه بعلم نفسه إلى غير نهاية . وهذه خاصية لا تتصوّر لما يدرك بألة الأجسام و وراءه سرّ يطول شرحه .

**الثاني** : أنّ العين لا تبصر ما بعد منها ولا ما قرب منها قريباً مفراطاً ، والعقل يستوي عنده القريب و البعيد ، يعرج في تطريفة إلى أعلى السماوات رقيماً ، و ينزل في لحظه إلى تخوم الأرضين هويّاً . بل إذا حقّت الحقائق انكشف أنّه منزّه عن أن تحوم بجنات قدسه معاني القرب و البعد الذي يفرض بين الأجسام ، فإنّه أنموذج من نور الله - تعالى - ، ولا يخلو الأنموذج عن محاكاة ، وإن كان لا يرقى إلى ذروة المساواة . وهذا ربّما هزك للفتن لسرّ قوله **﴿إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ﴾**<sup>١</sup> فلست أرى الخوض فيه الآن .

**الثالث** : أنّ العين لا تدرك ما وراء الحجب ، والعقل يتصرّف في العرش و الكرسي و ما وراء حجب السماوات ، و في الملاء 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 هي مقارنة له تضاهي حجاب العين من نفسه عند تغميض الأجفان . و ستعرف هذا في الفصل الثالث من الكتاب .

**الرابع** : أنّ العين تدرك من الأشياء ظاهرها و سطحها الأعلى دون باطنها ؛ بل قوالبها و صورها دون حقائقها . و العقل يتغلغل إلى بواطن الأشياء و أسرارها و يدرك حقائقها و أرواحها ، و يستنبط سببها و علتها 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 في الوجود نزل ، و ما نسبته إلى خالقها و ما نسبتها إلى سائر مخلوقاته ، إلى مباحث آخر يطول شرحها نرى الإيجاز فيها أولى .

١ . مسند أحمد ، ج ٢ ، ص ٢٤٤ ؛ الكافي للكليبي ، ج ١ ، ص ١٣٤ ؛ التوحيد للصدوق ، ص ١٥٢ ، باب ١٢ كل شيء هالك إلا وجهه ، ج ١٠ و ١١ .



الخامس: أن العين تبصر بعض الموجودات إذ تقصر عن جميع المعقولات و عن كثير من المحسوسات: إذ لا تدرك الأصوات و الروائح و الطعوم و الحرارة و البرودة و القوى المدركة، أعني قوة السمع و البصر و الشمّ و الذوق. بل الصفات الباطنة النفسانية كالفرح و السرور و الغم و الحزن و الألم و اللذة و العشق و الشهوة و القدرة و الإرادة و العلم إلى غير ذلك 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 أخسّ أعراضها.

فالموجودات كلّها مجال العقل؛ إذ يدرك هذه الموجودات التي عدّناها و مالم نعدّها، و هو الأكثر؛ فيتصرّف في جميعها و يحكم عليها حكماً يقينياً صادقاً. فالأسرار الباطنة عنده ظاهرة، و المعاني الخفية عنده جلية. فمن أين للعين الظاهرة مساماته و مجاراته في استحقاق اسم النور؟ كلّاً إنّها نور بالإضافة 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 الحواس الخمس جواسيسه. وله في الباطن جواسيس سواها من خيال و وهم و فكر و ذكر و حفظ؛ و وراءهم خدم و جنود مسخرة له في عالمه الخاص يستسخروهم و يتصرّف فيهم استسخار الملك عبيده بل أشدّ. و شرح ذلك يطول.

و قد ذكرناه في كتاب «عجائب القلب» من كتب الإحياء.<sup>١</sup>

السادس: أن العين لا تبصر ما لا نهاية له، فإنّها تبصر صفات الأجسام و الأجسام لا تتصوّر إلّا متناهية.

و العقل يدرك المعلومات؛ و المعلومات لا يتصوّر أن تكون متناهية. نعم إذا لاحظ العلوم المفصلة فلا يكون الحاضر الحاصل عنده إلّا متناهياً. لكن في قوّة إدراك ما لا نهاية له. و شرح ذلك يطول. فإن أردت له مثلاً فخذ من الجليات، فإنّه يدرك الأعداد و لا نهاية لها؛ بل يدرك تضعيفات الاثنين و الثلاثة و سائر الأعداد و لا يتصوّر لها نهاية. و يدرك أنواعاً من النسب بين الأعداد لا يتصوّر التناهي عليها، بل يدرك علمه بالشيء و علمه بعلمه بالشيء، و علمه بعلمه بعلمه. فقوّة في هذا الواحد لا تقف عند نهاية.

١. إحياء علوم الدين، ج ٣، ص ٤٨٢، كتاب شرح عجائب القلب، طبع دارالمعرفة، بيروت.



السابع : أن العين تبصر الكبير صغيراً ، فترى الشمس في مقدار مجنّ والكواكب في صور دنائير منشورة على بساط أزرق . و العقل يدرك أنّ الكواكب و الشمس أكبر من الأرض أضعافاً مضاعفة ؛ و العين ترى الكواكب ساكنة ، بل ترى الظلّ بين يديه ساكناً ، و ترى الصبي ساكناً في مقداره ، و العقل يدرك أنّ الصبي متحرّك في النشوء و التزايد على الدوام ، و الظلّ متحرّك دائماً ، و الكواكب تتحرّك في كل لحظة أميلاً كثيرة كما قال ﷺ لجبريل ﷺ : «أزالت الشمس» فقال : لا ؛ نعم ! قال كيف ؟ قال «منذ قلت ، لا إلى أن قلت ، نعم ، قد تحرك مسيرة خمسمائة سنة» .<sup>١</sup>

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

فأمّا العقل إذا تجرّد عن غشاوة الوهم و الخيال لم يتصوّر أن يغلط ؛ بل رأى الأشياء على ما هي عليه ، و في تجريده عسر عظيم . و إنّما يكمل تجرّده عن هذه النوازع بعد الموت ، و عند ذلك ينكشف الغطاء و تنجلي الأسرار و يصادف كلّ أحد ما قدّم من خير أو شرّ محضراً ؛ و يشاهد كتاباً لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلّا أحصاها<sup>٢</sup> ، و عنده يقال : ﴿فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد﴾<sup>٣</sup> و إنّما الغطاء غطاء الخيال و الوهم و غيرهما ؛ و عنده يقول المغرور بأوهامه و اعتقاداته الفاسدة و خيالاته الباطلة ﴿ربّنا أبصرنا و سمعنا فأرجعنا نعمل صالحاً﴾<sup>٤</sup> 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 ما يصحّ معه أن يقال إنّهُ أولى ، بل الحقّ أنّه المستحقّ للاسم دونهُ .

١ . كشف الخفاء للعجلوني ، ج ٢ ، ص ٨٧٤ ، ح ١٨٨٠ .

٢ . الكهف (١٨) : ٤٩ .

٣ . ق (٥٠) : ٢٢ .

٤ . السجدة (٣٢) : ١٢ .

## دقيقة

اعلم أنّ العقول وإن كانت مبصرة، فليست المبصرات كلها عندها على وتيرة واحدة، بل بعضها يكون عندها كأنه حاضر كالعلوم الضرورية مثل علمه بأن الشيء الواحد لا يكون قديماً حادثاً ولا يكون موجوداً معدوماً، والقول الواحد لا يكون صدقاً وكذباً، وأنّ الحكم إذا ثبت للشيء جوازه ثبت لمثله، وأنّ الأخص إذا كان موجوداً كان الأعم واجب الوجود، فإذا وجد السواد فقد وجد اللون، وإذا وجد الإنسان فقد وجد الحيوان. وأما عكسه فلا يلزم في العقل، إذ لا يلزم من وجود اللون وجود السواد ولا من وجود الحيوان وجود الإنسان إلى غير ذلك من القضايا الضرورية في الواجبات والجائزات والمستحيلات. ومنها ما لا يقارن العقل في كل حال إذا عرض عليه، بل يحتاج إلى أن يهزّ أعطافه ويستورى زناذه وينبّه عليه بالتنبيه كالنظريات. وإنما ينبّهه كلام الحكمة، فعند إشراق نور الحكمة يصير العقل مبصراً بالفعل بعد أن كان مبصراً بالقوة. وأعظم الحكمة كلام الله - تعالى. ومن جملة كلامه القرآن خاصة، فتكون منزلة آيات القرآن عند عين العقل منزلة نور الشمس عند العين الظاهرة؛ إذ به يتمّ الإبصار. فبالحري أن يسمّى القرآن نوراً كما يسمّى نور الشمس نوراً، فمثال القرآن نور الشمس ومثال العقل نور العين. وبهذا نفهم معنى قوله: ﴿فَأْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورَ الَّذِي أَنْزَلْنَا﴾<sup>١</sup>، وقوله: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ بَرَهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا﴾<sup>٢</sup>.



## تكملة هذه الدقيقة

فقد فهمت من هذا أن العين عينان: ظاهرة وباطنة؛ فالظاهرة من عالم الحسّ والشهادة، والباطنة من عالم آخر وهو عالم الملكوت. ولكل عين من العينين شمس ونور عنده تصير كاملة الإبصار إحداهما ظاهرة والأخرى باطنة؛ والظاهرة من عالم الشهادة وهي الشمس المحسوسة، والباطنة من عالم الملكوت وهو القرآن وكتب الله - تعالى - المنزلة. ومهما انكشف لك هذا انكشافاً تاماً فقد انفتح أول باب من أبواب الملكوت. وفي هذا العالم عجائب يستحقر بالإضافة إليها عالم الشهادة. وإن من لم يسافر إلى هذا العالم، وقعد به القصور في حضيض عالم الشهادة فهو بهيمة بعد، محروم عن خاصية الإنسانية؛ بل أضلّ من البهيمة؛ إذ لم تسعد البهيمة بأجنحة الطيران إلى هذا العالم. ولذلك قال الله

١. التغابن (٦٤): ٨.

٢. النساء (٤): ١٧٤.

- تعالى - : ﴿أولئك كالأنعام بل هم أضلّ﴾<sup>١</sup>.

واعلم أنّ الشهادة بالإضافة إلى عالم الملكوت كالقشر بالإضافة إلى اللبّ، وكالصورة والقلب بالإضافة إلى الروح، وكالظلمة بالإضافة إلى النور، وكالسفل بالإضافة إلى العلو. ولذلك يسمّى عالم الملكوت العالم العلويّ والعالم الروحانيّ والعالم النوراني. وفي مقابلته السفليّ والجسمانيّ والظلمانيّ.

ولا تظنّ أنّا نعني بالعالم العلويّ السماوات فإنّها علو وفوق في حقّ عالم الشهادة والحسّ، ويشارك في إدراكه البهائم. وأمّا العبد فلا يفتح له باب الملكوت ولا يصير ملكوتياً إلّا ويبدّل في حقّه الأرض غير الأرض والسماوات؛ فيصير كلّ داخل تحت الحسّ والخيال أرضه ومن جملة السماوات، وكلّ ما ارتفع عن الحسّ فسماءه. وهذا هو المعراج الأوّل لكلّ سالك ابتداءً سفره إلى قرب الحضرة الربوبية. فالإنسان مردود إلى أسفل السافلين، ومنه يترقى إلى العالم الأعلى. وأمّا الملائكة فإنّهم حملة عالم الملكوت عاكفون في حضرة القدّوس، ومنها يشرفون إلى العالم الأسفل. ولذلك قال عليه السلام: «إنّ الله خلق الخلق في ظلمة ثمّ أفاض عليهم من نوره»<sup>٢</sup> أو قال: «إنّ لله ملائكة هو أعلم بأعمال الناس منهم»<sup>٣</sup> والأنبياء إذا بلغ معراجهم المبلغ الأقصى وأشرفوا منه إلى السفلى ونظروا من فوق إلى تحت اطلّعوا أيضاً على قلوب العباد وأشرفوا على جملة من علوم الغيب: إذ من كان في عالم الملكوت كان عند الله - تعالى - ﴿وعنده مفاتيح الغيب﴾<sup>٤</sup> أي من عنده تنزل أسباب الموجودات في عالم الشهادة؛ وعالم الشهادة أثر من آثار ذلك العالم، يجري منه مجرى الظلّ بالإضافة إلى الشخص، ومجرى الثمرة بالإضافة إلى المثمر، والمسبّب بالإضافة إلى السبب. ومفاتيح معرفة المسبّبات لا توجد إلّا من الأسباب؛ ولذلك كان عالم الشهادة مثلاً لعالم الملكوت كما سيأتي في بيان المشكاة والمصباح والشجرة؛ لأنّ المسبّب لا يخلو عن موازاة السبب ومحاكاته نوعاً من المحاكاة على قرب أو على بعد. وهذا لأنّ له غوراً عميقاً ومن اطلّع على كنه حقيقته انكشف له حقائق أمثلة القرآن على يسر.

١. الأعراف (٧): ١٧٩.

٢. التفسير الكبير للرازي، ج ١، ص ٧٤ و ١٠٦؛ تفسير روح البيان، ج ١، ص ١٤. في سورة الفاتحة؛ تفسير المراغي، ج ٧، ص ٧١، في سورة الأنعام، آية ١.

٣. قريب منه في الدر المنثور، ج ٩، ص ١٣٩، ذيل سورة الجاثية: ٢٧؛ وراجع أيضاً تفسير الطبري، ج ٢٢، ص ٨٥؛ وتفسير القرطبي، ج ١٦، ص ١٧٥.

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 أنه يبصر نفسه و غيره، فهو أولى، باسم النور من الذي لا يؤثر في غيره أصلاً، بل بالحري أن يسمّى سراجاً منيراً لفيضان أنواره على غيره. وهذه الخاصية توجد للروح القدس النبوي؛ إذ تفيض بواسطته أنواع المعارف على الخلائق. و بهذا نفهم معنى تسمية الله محمداً ﷺ سراجاً منيراً. و الأنبياء كلهم سُرُجٌ، 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 الأرضية إنما تقتبس في أصلها من أنوار علوية. فالروح القدس النبوي يكاد زيتة يضيء و لو لم تمسسه نار. و لكن إنما يبصر نوراً على نور إذا مسته النار.

و بالحري أن يكون مقتبس الأرواح الأرضية هي الروح الإلهية العلوية التي وصفها عليّ و ابن عباس - رضي الله عنهما - فقالا: «إن لله ملكاً له سبعون ألف وجه في كل وجه سبعون ألف لسان يسبح الله بجميعها»<sup>١</sup> و هو الذي قوبل بالملائكة كلهم فقيل يوم القيامة ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَ الملائكة صَفًّا﴾<sup>٢</sup> فهي إذا اعتبرت من حيث يقتبس منها السرج الأرضية لم يكن لها مثال إلا النار، و ذلك لا يؤانس إلا من جانب الطور.

## دقيقة

الأنوار السماوية التي تقتبس منها الأنوار الأرضية إن كان لها ترتيب بحيث يقتبس بعضها من بعض، فالأقرب من المنبع الأوّل أولى باسم النور؛ لأنه أعلى رتبة. و مثال ترتيبه في عالم الشهادة لا تدركه إلا بأن يفرض ضوء القمر داخلاً في كوة بيت واقعاً على مرآة منصوبة على حائط، و منعكساً منها إلى حائط آخر في مقابلتها، ثم منعطفاً منه إلى الأرض بحيث تستتير

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

الأرض . فأنت تعلم أن 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؛ إذ منها يشرق النور على القمر . وهذه الأنوار الأربعة مرتبة بعضها أعلى وأكمل من بعض، ولكل واحد مقام معلوم ودرجة خاصّة لا يتعداها .



فاعلم أنه قد انكشف لأرباب البصائر أنّ الأنوار الملكوتية إنّما وجدت على ترتيب كذلك، وأنّ المقرب هو الأقرب إلى النور الأقصى . فلا يبعد أن تكون رتبة اسرافيل فوق رتبة جبريل، وأن فيهم الأقرب لقرب درجته من حضرة الربوبية التي هي منبع الأنوار كلّها، وأن فيهم الأدنى، وبينهما درجات تستعصى على الأحصاء . وإنّما المعلوم كثرتهم ورتبتهم في مقاماتهم وصفوفهم، وأنهم كما وصفوا به أنفسهم إذ قالوا: ﴿وإنّا لنحن الصافون وإنّا لنحن المسبّحون﴾<sup>١</sup> .

#### دقيقة

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

#### حقيقة

بل أقول ولا أبالي 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 نورانيته مستعارة من غيره ولا قوام لنورانيته المستعارة بنفسها، بل بغيرها . ونسبة المستعار إلى المستعير مجاز محض . أفترى أنّ من استعار ثياباً وفرساً ومركباً وسرجاً، وركبه في الوقت الذي أركبه المعير، وعلى الحد الذي رسمه، غني بالحقيقة أو بالمجاز؟ وأن المعير هو الغني أو المستعير؟ كلا، بل المستعير فقير في نفسه كما كان . وإنّما الغني هو المعير الذي منه الإعارة والإعطاء، وإليه الاسترداد

١ . الصافات (٣٧): ١٦٥ - ١٦٦ .

و الانتزاع . فإذن النور الحقّ هو الذي بيده الخلق و الأمر ، و منه الإنارة أولاً 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 المالك على عبده إذا أعطاه مالاً ثمّ سمّاه مالكاً . و إذا انكشف للعبد الحقيقة علم أنّه و ماله لمالكة على التفرّد لا شريك له فيه أصلاً و ألبتة .



### 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 ما لم يظهر في ذاته لا يظهر لغيره .

و الوجود ينقسم إلى ما للشيء من ذاته و إلى ما له من غيره . و ماله 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 ذلك ليس بوجود حقيقي كما عرفت في مثال استعارة الثوب و الغني . فالموجود الحقّ هو الله - تعالى - ، كما أنّ النور الحقّ هو الله - تعالى .

### حقيقة الحقائق

من هاهنا ترقى العارفون من حضيض المجاز إلى يفاع الحقيقة ، و استكملوا معراجهم فأروا بالمشاهدة العيانية أنّ ليس في الوجود إلّا الله - تعالى - ، و أنّ كلّ شيء هالك إلّا وجهه\* لا أنّه يصير هالكاً في وقت من الأوقات ؛ بل هو هالك أزلاً و أبداً لا يتصوّر إلّا كذلك ؛ فإنّ 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 موجدّه ، فيكون الموجود وجه الله - تعالى - فقط . فلكلّ شيء وجهان : وجه إلى نفسه و وجه إلى ربّه ؛ فهو باعتبار وجه نفسه عدم و باعتبار وجه الله - تعالى - موجود . فإذن لا موجود إلّا الله - تعالى - و وجهه . فإذن كلّ شيء هالك إلّا وجهه أزلاً و أبداً . ولم يفتقر هؤلاء إلى



يوم القيامة ليسمعوا نداء البارئ - تعالى - : ﴿لمن الملك اليوم لله الواحد القهار﴾ .<sup>١</sup> بل هذا النداء لا يفارق سمعهم أبدا . ولم يفهموا من معنى قوله : الله أكبر ، أنه أكبر من غيره ، حاش لله ، إذ ليس في الوجود معه غيره حتى يكون أكبر منه ؛ بل ليس لغيره رتبة المعية ، بل رتبة التبعية ، بل ليس لغيره وجود إلا من الوجه الذي يليه . فالوجود وجهه فقط . و محال أن يقال : إنه أكبر من وجهه ، بل معناها أنه أكبر من أن يقال له أكبر بمعنى الإضافة و المقايسة ، و أكبر من أن يدرك غيره كنهه كبريائه ، نبياً كان أو ملكاً . بل لا يعرف الله كنه معرفته إلا الله ، بل كل معروف داخل في سلطة العارف و استيلائه دخولاً ما ؛ وذلك ينافي الجلال و الكبرياء . و هذا له تحقيق ذكرناه في كتاب المقصد الأسنى في معاني أسماء الله الحسنى .

#### إشارة

العارفون - بعد العروج إلى سماء الحقيقة - اتفقوا على أنهم لم يروا في الوجود إلا الواحد الحق . لكن منهم من كان له هذه الحال عرفاناً علمياً ، و منهم من صار له ذلك حالاً ذوقياً . و انتفت عنهم الكثرة بالكلية و استغرقوا بالفردانية المحضة و استوفيت فيها عقولهم فصاروا كالمبهوتين فيه و لم يبق فيهم متسع لا لذكر غير الله و لا لذكر أنفسهم أيضاً . فلم يكن عندهم إلا الله ، فسكروا سكرأ دفع دونه سلطان عقولهم ، فقال أحدهم : «أنا الحق» و قال الآخر : «سبحاني ما أعظم شاني!» و قال آخر : «ما في الجبة إلا الله» .<sup>٢</sup> و كلام العشاق في حال السكر يطوى و لا يحكى . فلما خف عنهم سكرهم وردوا إلى سلطان العقل الذي هو ميزان الله في أرضه ، عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد بل شبه الاتحاد مثل قول العاشق في حال فرط عشقه «أنا من أهوى و من أهوى أنا»<sup>٣</sup> و لا يبعد أن يفاجئ الإنسان مرآة فينظر فيها و لم ير المرأة قط ، فيظن أن الصورة التي رآها هي صورة المرأة متحدة بها ، و يرى الخمر في الزجاج فيظن أن الخمر لون الزجاج . و إذا صار ذلك عنده مألوفاً و رسخ فيه

١ . غافر (٤٠) : ١٦ .

٢ . كشف الأسرار ، ج ٥ ، ص ١٧٦ ، باب الطعن يلحق الحديث ، و فيه «أنا الحق» من قول منصور الحلّاج و «سبحاني ما أعظمه شأنى» و «ليس في الجنة سوى الله» من قول يزيد البسطامي ، وكذا قول الحلّاج في تفسير الألوسي ، ج ٣ ، ص ٣٥٩ ؛ الوافي في الوفيات ، ج ١ ، ص ١٧٩٦ ، باب الحلّاج .

٣ . هذا القول منقول من الحلّاج ، راجع «أثر الملل و النحل» للدكتور عبدالقادر بن محمّد ، ص ٥٢ ، طبع المدينة المنورة ، سنة ١٤٢٤ هـ . ق ؛ تفسير الألوسي ، ج ٢ ، ص ٢٨٦ ، ذيل آية ٢٤٥ من البقرة .

قدمه استغفر و قال :

رقّ الزجاج و رقت الخمر  
فكأئما خمر ولا قدح  
فتشابهها فتشاكل الأمر  
و كأئما قدح ولا خمر<sup>١</sup>

و فرق بين أن يقول : الخمر قدح ، و بين أن يقول : كأئمه قدح . و هذه الحالة إذا غلبت سميت بالإضافة إلى صاحب الحالة «فناء»<sup>٢</sup> ، بل «فناء الفناء» : لأنه فنى عن نفسه و فنى عن فئاته ، فإنه ليس يشعر بنفسه في تلك الحال ولا بعدم شعوره بنفسه . و لو شعر بعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر بنفسه . و تسمى هذه الحالة بالإضافة إلى المستغرق به بلسان المجاز اتحاداً أو بلسان الحقيقة توحيداً . و وراء هذه الحقائق أيضاً أسرار يطول الخوض فيها .



#### خاتمة

لعلك 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 أنه النور و لا نور سواه و أنه كل الأنوار ، و أنه النور الكلي ؛ لأنّ النور عبارة عما 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 أنّ السماوات و الأرض مشحونة نوراً من طبقتي النور ؛ أعني المنسوب إلى البصر و البصيرة : أي إلى الحسّ و العقل . أمّا البصري فما نشاهده في السماوات من الكواكب و الشمس و القمر ، و ما نشاهده في الأرض من الأشعة 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 يدرك تبعاً للألوان و لا يتصور إدراكها إلّا بواسطتها .

و أمّا الأنوار العقلية المعنوية فالعالم الأعلى مشحون بها ، وهي جواهر الملائكة ، و

مشكاة الأنوار \*  
١٣٤

١ . تفسير غرائب القرآن ، ج ١ ، ص ١٢٦١ ؛ منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة ، ج ١ ، ص ٥٥ ، وقاله صاحب بن عباد .  
٢ . راجع كتاب عوارف المعارف المطبوع مع إحياء علوم الدين للغزالي ، ج ٥ ، ص ٢٤٧ ، الباب ٦١ : في ذكر الأحوال و شرحها ، طبع دارالمعرفة ، بيروت ، فإنه قال في تعريف الفناء : «وقد قيل : الفناء أن يفنى عن الحفظ فلا يكون له شيء حظّ ، بل يفنى عن الأشياء كلّها شغلاً بمن فنى فيه» .

العالم الأسفل مشحون بها وهي الحياة الحيوانية ثم الإنسانية . و بالنور الإنساني السفلي ظهر نظام عالم السفل كما بالنور الملكي ظهر نظام عالم العلو . وهو المعنى بقوله ﴿أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها﴾<sup>١</sup> و قال - تعالى - : ﴿ليستخلفنهم في الأرض﴾<sup>٢</sup> و قال : ﴿و يجعلكم خلفاء الأرض﴾<sup>٣</sup> ، و قال : ﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾<sup>٤</sup> .

فإذا عرفت هذا عرفت أن العالم بأسره مشحون بالأنوار الظاهرة البصرية و الباطنة العقلية ، ثم عرفت أن السفلية فائضة بعضها من بعض فيضان النور من السراج و أن السراج هو الروح النبوي القدسي ، و أن الأرواح النبوية القدسية مقتبسة من الأرواح العلوية اقتباس السراج من النور ؛ و أن العلويات بعضها مقتبسة من البعض ، و أن ترتيبها ترتيب مقامات . ثم ترقى جملتها إلى نور الأنوار و معدنها و منبعها الأول ؛ و أن ذلك هو الله - تعالى - وحده لا شريك له ، و أن سائر الأنوار مستعارة ، و إنما الحقيقي نوره فقط ؛ و أن الكل نوره ، بل هو الكل ، بل لا هوية لغيره إلا بالمجاز . فإذن لا نور إلا نوره ، و سائر الأنوار أنوار من الذي يليه لا من ذاته . فوجه كل ذي وجه إليه و مول شطره : ﴿فأينما تولوا فثم وجه الله﴾<sup>٥</sup> . فإذن لا إله إلا هو ، فإن الإله عبارة عما الوجه موليه نحوه بالعبادة والتأله ؛ أعني وجوه القلوب فإنها الأنوار . بل كما لا إله إلا هو ، فلا هو إلا هو : لأن «هو» عبارة عما إليه إشارة كيفما كان ، ولا إشارة إلا إليه . بل كل ما أشرت إليه فهو بالحقيقة إشارة إليه و إن كنت لا تعرفه أنت لغفلتك عن حقيقة الحقائق التي ذكرناها . ولا إشارة إلى نور الشمس بل إلى الشمس . فكل ما في الوجود فنسبته إليه في ظاهر المثل كنسبة النور إلى الشمس . فإذن «لا إله إلا الله» توحيد العوالم ، و «لا إله إلا هو» توحيد الخواص ؛ لأن هذا أتم و أخص و أشمل و أحق و أدق و أدخل بصاحبه في الفردانية المحضبة و الوجدانية الصرفة . و منتهى معراج الخلائق مملكة الفردانية . وليس وراء ذلك مرقى ؛ إذ الترقى لا يتصور إلا بكثرة ، فإنه نوع إضافة يستدعي ما منه الارتقاء و ما إليه الارتقاء . و إذا ارتفعت الكثرة حقت الوحدة و بطلت الإضافات و طاحت الإشارات و لم يبق علو و سفل و نازل و مرتفع ، و استحال الترقى 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 تغيير حال، فالنزول إلى سماء الدنيا، أعني بالإشراف من علو إلى سفلى؛ لأن الأعلى له أسفل وليس له أعلى. فهذه هي غاية الغايات ومنتهى الطلبات، يعلمه من يعلمه وينكره من يجله. وهو من العلم الذي هو كهيئة المكنون الذي لا يعلمه إلا العلماء بالله. فإذا نطقوا به لم ينكره إلا أهل الغرة بالله. ولا يبعد أن قال العلماء إن النزول إلى السماء الدنيا هو نزول ملك: فقد توهم العلماء ما هو أبعد منه؛ اذ قال: هذا المستغرق بالفردانية أيضاً له نزول إلى السماء الدنيا؛ فإن ذلك هو نزوله إلى استعمال الحواس أو تحريك الأعضاء. وإليه الإشارة بقوله «صرت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ولسانه الذي ينطق به» فإذا كان هو سمعه وبصره ولسانه، فهو السامع والباصر والناطق إذن لا غيره؛ وإليه الإشارة بقوله: «مرضت فلم تعدني»<sup>٢</sup> الحديث.

فحركات هذا الموحد من السماء الدنيا، وإحساساته كالسمع والبصر من سماء فوقه، و عقله فوق ذلك. وهو يترقى من سماء العقل إلى منتهى معراج الخلائق. ومملكة الفردانية تمام سبع طبقات ثم بعده يستوي على عرش الوجدانية، ومنه يدبر الأمر لطبقات سماواته. فربما نظر الناظر إليه فأطلق القول «بأن الله خلق آدم [على] صورة الرحمان»<sup>٣</sup>، إلى أن يمعن النظر فيعلم أن ذلك له تأويل كقول القائل «أنا الحق» و«سبحاني» بل كقوله لموسى عليه السلام<sup>٤</sup>: «مرضت فلم تعدني» و«كنت سمعه وبصره ولسانه». <sup>٥</sup> وأرى الآن قبض البيان فما أراك تطيق من هذا القدر أكثر من هذا القدر (مساعدة) لعلك لا تتسمو إلى هذا الكلام بهمتك، بل تقصر دون ذروته هممتك، فخذ إليك كلاماً أقرب إلى فهمك وأوفق لضعفك. واعلم أن معنى كونه نور السماوات والأرض تعرفه بالنسبة إلى النور الظاهر البصري. فإذا رأيت أنوار الربيع وخضرته مثلاً في ضياء النهار فلست تشك في أنك ترى الألوان. وربما ظننت أنك لست ترى مع الألوان غيرها، فإنك تقول لست أرى مع الخضرة غير الخضرة. ولقد أصرّ على هذا قوم فزعموا أن النور لا معنى له، وأنه ليس مع الألوان غير

١. الكافي، ج ٢، ص ٣٥٢، باب من أذى المسلمين...، ح ٨٧؛ بحار الأنوار، ج ٧٢، ص ١٥٥، باب ٥٧، ح ٢٥، طبع بيروت.  
٢. بحار الأنوار، ج ٧١، ص ٣٦٨، باب ٢٣ من كتاب العشرة، ح ٥٦.  
٣. كنز العمال، ج ١، ص ٢٢٧، باب في الصفات، ح ١١٤٦-١١٤٩؛ المعجم الكبير للطبراني، ج ١٢، ص ٤٢٠، باب عطاء بن ابي رباح، ح ١٣٥٨٠.  
٤. اصل: صلى الله عليه وسلم.  
٥. الكافي، ج ٢، ص ٣٥٢، باب من أذى المسلمين، ح ٨٧؛ بحار الأنوار، ج ٧٢، ص ١٥٥، باب ٥٧، ح ٢٤؛ عوالي اللئالي، ج ٤، ص ٣٧.

الألوان، فأنكروا وجود النور مع أنه أظهر الأشياء<sup>١</sup>، وكيف لا وبه تظهر الأشياء، وهو الذي يبصر في نفسه و يبصر به غيره كما سبق. لكن عند غروب الشمس و غيبة السراج و وقوع الظل أدركوا تفرقة ضرورية بين محل الظل و بين موقع الضياء فاعترفوا بأن النور معنى وراء الألوان يدرك مع الألوان حتى كأنه لشدة انجلائه (اتحاده به . ن) لا يدرك، ولشدة ظهوره يخفى. وقد يكون الظهور سبب الخفاء. والشئ إذا جاوز حده انعكس على ضده.

فإذا عرفت هذا فاعلم أن أرباب البصائر ما رأوا شيئاً إلا رأوا الله معه. وربما زاد على هذا بعضهم فقال: «ما رأيت شيئاً إلا رأيت الله قبله»<sup>٢</sup>؛ لأنّ منهم من يرى الأشياء به. ومنهم من يرى الأشياء فيراه بالأشياء. وإلى الأول الإشارة بقوله - تعالى - : ﴿أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد﴾<sup>٣</sup>؛ وإلى الثاني الإشارة بقوله - تعالى - : ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق﴾<sup>٤</sup>. فالأول صاحب مشاهدة، و الثاني صاحب الاستدلال عليه. و الأول درجة الصديقين، و الثاني درجة العلماء الراسخين، وليس بعدهما إلا درجة الغافلين المحجوبين.

و إذ قد عرفت هذا فاعلم أنه كما ظهر كل شيء للبصر بالنور الظاهر، فقد ظهر كل شيء للبصيرة الباطنة بالله. فهو مع كل شيء لا يفارقه ثم يظهر كل شيء، كما أن النور مع كل شيء و به يظهر. ولكن بقي هاهنا تفاوت، وهو أن النور الظاهر يتصور أن يغيب بغروب الشمس و يحجب حتى يظهر الظل، و أمّا النور الإلهي الذي به يظهر كل شيء لا يتصور غيبته بل يستحيل تغييره. فيبقى مع الأشياء دائماً، فانقطع طريق الاستدلال بالتفرقة. ولو تصور غيبته لانهدمت السماوات و الأرض، ولأدرك به من التفرقة ما يضطرّ معه إلى المعرفة بما به ظهرت الأشياء. ولكن لما تساوت الأشياء كلّها على نمط واحد في الشهادة على وحدانية خالقها ارتفع التفريق و خفي الطريق؛ إذ الطريق الظاهر معرفة الأشياء بالأضداد؛ فما لا ضده ولا تغيير له تتشابه الأحوال في الشهادة له. فلا يبعد أن يخفى و يكون خفاؤه لشدة جلّائه و الغفلة عنه لإشراق ضيائه. فسبحان من اختفى عن الخلق لشدة ظهوره، واحتجب عنهم لإشراق نوره. وربما لم يفهم أيضاً كنه هذا الكلام بعض القاصرين، فيفهم



١. المباحث المشرقية للرازي، ج ٢، ص ٣٠٩؛ وراجع الأسفار الأربعة، ج ٤، ص ٨٨ و ٩١، فصل ٢٤ و ٢٥؛ و شرح حكمة الإشراق لقطب الدين الشيرازي، ص ٢٨٣، طبع قم، سنة ١٣١٥ هـ. ق.  
 ٢. الفتوحات المكية، ج ٥، ص ٢٦٦، الباب ٣٥٦، في معرفة منزلة أسرار مكتومة؛ مشرق الشمسين للبهائي، ج ١، ص ٢٤٤، (طبعة أخرى، ص ٤٠٣).  
 ٣. فصلت (٤١): ٥٣.  
 ٤. نفس المصدر.



من قولنا: «إنَّ اللهَ مع كلِّ شيءٍ كالنور مع الأشياء» أنه في كلِّ مكان؛ تعالى و تقدَّس عن النسبة إلى المكان. بل لعلَّ الأبعد عن إثارة هذا الخيال أن نقول: إنه قبل كلِّ شيءٍ؛ وإنَّه فوق كلِّ شيءٍ؛ وإنَّه مظهر كلِّ شيءٍ. و المظهر لا يفارق المظهر في معرفة صاحب البصيرة. فهو الذي نعني بقولنا: إنه مع كلِّ شيءٍ. ثم لا يخفى عليك أيضاً أنَّ المظهر قبل المظهر و فوقه مع أنه معه بوجه، لكنَّه معه بوجه و قبله بوجه. فلا تظننَّ أنه متناقض، واعتبر بالمحسوسات التي هي درجتك في العرفان؛ و انظر كيف تكون حركة اليد مع حركة ظلِّ اليد و قبلها أيضاً. و من لم يتَّسع صدره لمعرفة هذا فليهجر هذا النمط من العلم، فلعلَّ علم رجال؛ «وكلَّ ميسرَّ 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 يتَّسع المجال فيهما إلى غير حدٍّ محدود. لكنِّي أشير إليهما بالرمز والاختصار: أحدهما في بيان سرِّ التمثيل و منهاجه و وجه ضبط أرواح المعاني بقولب الأمثلة، و وجه كيفية المناسبة بينهما، و كيفية الموازنة بين عالم الشهادة التي منها تتَّخذ طينة الأمثال، و عالم الملكوت الذي منه تستزلُّ أرواح المعاني. و الثاني في طبقات أرواح الطينة البشرية و مراتب أنوارها؛ فإنَّ هذا المثال مسوق لبيان ذلك؛ إذ قرأ ابن مسعود «مثل نوره في قلب المؤمن كمشكاة» و قرأ أبي بن كعب: «مثل نور قلب من آمن»<sup>١</sup>.

#### القطب الأول: في سرِّ التمثيل و منهاجه

اعلم أنَّ العالم عالمان: روحاني و جسماني، و إنَّ شئتَ قلت: حسي و عقلي؛ و إنَّ شئتَ: علوي و سفلي. و الكلُّ متقارب، و إنَّما تختلف باختلاف الاعتبارات، فإذا اعتبرتَهما في أنفسهما، قلت: جسماني و روحاني، و إنَّ اعتبرتَهما بالإضافة إلى العين المدركة لهما قلت: حسي و عقلي، و إنَّ اعتبرتَهما بإضافة أحدهما إلى الآخر قلت علوي و سفلي. و

١. راجع تفسير القرطبي، ج ١٢، ص ٢٦٠؛ تفسير النسفي، ج ٣، ص ١٤٨؛ تفسير البغوي، ج ٣، ص ٣٤٥؛ تفسير السمعاني، ج ٣، ص ٥٢٩، في ذيل آية النور.

ربّما سمّيت أحدهما عالم الملك و الشهادة و الآخر عالم الغيب و الملكوت . و من نظر إلى الحقائق من الألفاظ ربّما تحير عند كثرة الألفاظ تخيل كثرة المعاني . و الذي تنكشف له الحقائق يجعل المعاني أصلاً و الألفاظ تابعاً . و أمر الضعيف بالعكس ؛ إذ يطلب الحقائق من الألفاظ . و إلى الفريقين الإشارة بقوله - تعالى - : ﴿ أفمن يمشي مكباً على وجهه أهدى أمن يمشي سوياً على صراط مستقيم ﴾<sup>١</sup> .

و إذ قد عرفت معنى العالمين فاعلم أنّ العالم الملكوتي عالم غيب ؛ إذ هو غائب عن الأكثرين . و العالم الحسيّ عالم شهادة ، إذ يشهده الكافة . و العالم الحسيّ مرّقة إلى العقل . فلو لم يكن بينهما اتصال و مناسبة لانسدّ طريق الترقّي إليه . و لو تعدّر ذلك لتعدّر السفر إلى حضرة الربوبية و القرب من الله - تعالى - . فلم يقرب من الله - تعالى - أحد ما لم يطأ بحبوحة حظيرة القدس . و العالم المرتفع عن إدراك الحسّ و الخيال هو الذي نعينه بعالم القدس . فإذا اعتبرنا جملمته بحيث لا يخرج منه شيء و لا يدخل فيه ما هو غريب منه سمّيناه حظيرة القدس . و ربّما سمّينا الروح البشري الذي هو مجرى لوائح القدس «الوادي المقدّس» . ثمّ هذه الحظيرة فيها حظائر بعضها أشدّ إمعاناً في معاني القدس . و لكن لفظ الحظيرة يحيط بجميع طبقاتها . فلا تظنن أنّ هذه الألفاظ طامات غير معقولة عند أرباب البصائر . و اشتغالي الآن بشرح كل لفظ مع ذكره يصدني عن المقصد . فعليك التشمير لفهم هذه الألفاظ . فأرجع إلى الغرض و أقول :

لمّا كان عالم الشهادة مرّقة إلى عالم الملكوت ، و كان سلوك الصراط المستقيم عبارة عن هذا الترقّي ؛ و قد يعبر عنه بالدين و بمنازل الهدى - فلو لم يكن بينهما مناسبة و اتصال لما تصوّر الترقّي من أحدهما إلى الآخر - جعلت الرحمة الإلهية عالم الشهادة على موازنة عالم الملكوت ، فما من شيء من هذا العالم إلّا وهو مثال لشيء من ذلك العالم . و ربّما كان الشيء الواحد مثلاً لأشياء من عالم الملكوت . و ربّما كان للشيء الواحد من الملكوت أمثلة كثيرة من عالم الشهادة . و إنّما يكون مثلاً إذا ماثله نوعاً من المماثلة ، و طابقه نوعاً من المطابقة . و إحصاء تلك الأمثلة يستدعي استقصاء جميع موجودات العالمين بأسرها ، ولن تفي به القوة البشرية و ما اتّسع لفهمه القوة البشرية . فلا تفي بشرحه الأعمار القصيرة . فغايتي أن أعرفك منها أنموذجاً لتستدلّ باليسير منها على الكثير ، و يفتح لك باب الاستعبار

بهذا النمط من الأسرار .

فأقول : إن كان في عالم الملكوت جواهر نورانية شريفة عالية يعبر عنها بالملائكة ، منها تفيض الأنوار على الأرواح البشرية ، ولأجلها قد تسمى أرباباً ، و يكون الله - تعالى - ربّ الأرباب لذلك ، و يكون لها مراتب في نورانيّتها متفاوتة ، فبالحرى أن يكون مثالها من عالم الشهادة الشمس و القمر والكواكب . و السالك للطريق أولاً ينتهي إلى ما درجته درجة الكواكب فيتضح له إشراق نوره و ينكشف له أن العالم الأسفل بأسره تحت سلطانه و تحت إشراق نوره ؛ و يتضح له من جماله و علو درجته ما يبادر فيقول : ﴿ هذا ربّي ﴾<sup>١</sup> ثم إذا اتضح له ما فوقه ممّا ربّته رتبة القمر ، رأى دخول الأول في مغرب الهويّ بالإضافة إلى ما فوقه فقال : ﴿ لا أحبّ الأفلين ﴾<sup>٢</sup> أو كذلك يترقى حتّى ينتهي إلى ما مثاله الشمس فيراه أكبر و أعلى ، فيراه قابلاً للمثال بنوع مناسبة له معه . و المناسبة مع ذي النقص نقص و أقول أيضاً . فمنه يقول : ﴿ وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً ﴾<sup>٣</sup> . و معنى «الذي» إشارة مبهمة لا مناسبة لها : إذ لو قال قائل ما مثال مفهوم «الذي» لم يتصور أن يجاب عنه . فالمتنزه عن كلّ مناسبة هو الأول الحقّ . و لذلك لما قال بعض الأعراب لرسول الله ﷺ : « ما نسب الإله ؟ »<sup>٤</sup> نزل في جوابه ﴿ قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد و لم يولد ﴾<sup>٥</sup> إلى آخرها معناه أن التقدّس و التنزه عن النسبة نسبه . و لذلك لما قال فرعون لموسى : ﴿ و ما ربّ العالمين ﴾<sup>٦</sup> كالمطالب لماهيته ، لم يجب إلّا بتعريفه بأفعاله ، إذ كانت الأفعال أظهر عند السائل ، فقال : ﴿ ربّ السموات و الأرض ﴾<sup>٧</sup> ، فقال فرعون لمن حوله ﴿ ألا تستمعون ﴾<sup>٨</sup> كالمنكر عليه في عدوله في جوابه عن طلب الماهية ، فقال موسى : ﴿ ربّكم و ربّ آبائكم الأولين ﴾<sup>٩</sup> ، فنسبه فرعون إلى الجنون إذ كان مطلبه المثال و الماهية ؛ وهو يجيب عن الأفعال ، فقال : ﴿ إنّ



١ . الأنعام (٦) : ٧٦ .

٢ . همان .

٣ . همان : ٧٩ .

٤ . راجع مجمع البيان ، ج ٥ ، ص ٥٦٤ ، طبع إيران ، ١٤٠٣ هـ . ق ؛ و الدر المنثور ، ج ٦ ، ص ٤١٠ ، طبع إيران ، ١٤٠٤ هـ . ق ، في سورة الإخلاص وفيما : « أنسب لنا ربك » .

٥ . الإخلاص (١١٢) : ١ - ٣ .

٦ . الشعراء (٢٦) : ٢٣ .

٧ . همان : ٢٤ .

٨ . همان : ٢٥ .

٩ . همان : ٢٦ .

## رسولكم الذي أرسل إليكم لمجنون ﴿١﴾ .

ولنرجع إلى الأنموذج فنقول: «علم التعبير» يعرفك منهاج ضرب المثال؛ لأن الرؤيا جزء من النبوة. أما ترى أن الشمس في الرؤيا تعبيرها السلطان، لما بينهما من المشاركة و المماثلة في معنى روحاني وهو الاستعلاء على الكافة مع فيضان الآثار على الجميع؟ والقمر تعبيره الوزير لإفاضة الشمس نورها بواسطة القمر على العالم عند غيبتها كما يفيض السلطان أنواره بواسطة الوزير على من يغيب عن حضرة السلطان؛ وأن من يرى أنه في يده خاتم يختم به أفواه الرجال و فروج النساء فتعبيره أنه مؤذن يؤذن قبل الصبح في رمضان. وأن من يرى أنه يصب الزيت في الزيتون فتعبيره أن تحته جارية هي أمه وهو لا يعرف. و استقصاء أبواب التعبير يزيدك أنساً بهذا الجنس، فلا يمكنني الاشتغال بعدها، بل أقول: كما أن في الموجودات العالية الروحانية ما مثاله الشمس و القمر و الكواكب، فكذلك فيها ما له أمثلة أخرى إذا اعتبرت منه أوصاف آخر سوى النورانية. فإن كان في تلك الموجودات ما هوثابت لا يتغير و عظيم لا يستصغر، و منه ينفجر إلى أودية القلوب البشرية مياه المعارف و نفائس المكاشفات فمثاله «الطور»؛ و إن كان ثم موجودات تتلقى تلك النفائس بعضهم أولى من بعض فمثالها الوادي. و إن كانت تلك النفائس بعد اتصالها بالقلوب البشرية تجري من قلب إلى قلب، فهذه القلوب أيضاً أودية. و مفتتح الوادي قلوب الأنبياء ثم العلماء ثم من بعدهم. فإن كانت هذه الأودية دون الأول و عنها تغترف، فبالحري أن يكون الأول هو الوادي الأيمن لكثرة يمنه و علو درجته. و إن كان الوادي الأيمن يتلقى من آخر درجات الوادي الأيمن فمغترفه شاطئ الوادي الأيمن دون لجته و مبدئه. و إن كان روح النبي سراجاً منيراً، و كان ذلك الروح مقتبساً بواسطة وحي كما قال: ﴿أوحينا إليك روحاً من أمرنا﴾ فما منه الاقتباس مثاله النار، و إن كان المتلقون من الأنبياء بعضهم على محض التقليد لما سمعه، و بعضهم على حظ من البصيرة، فمثال حظ المقلد الخبر، و مثال حظ المستبصر الجذوة و القبس و الشهاب. فإن صاحب الذوق مشارك للنبي في بعض الأحوال. و مثال تلك المشاركة الاصطلاء. و إنما يصطلي بالنار من معه النار، لا من يسمع خبرها. و إن كان أول منزل الأنبياء الترقى إلى العالم المقدس عن كدورة الحس و الخيال، فمثال ذلك المنزل الوادي



١. الشعراء (٢٦): ٢٧.

٢. الشورى (٤٢): ٥٢.



المقدس . وإن كان لا يمكن وطئ ذلك الوادي المقدس إلا باطراح الكونين - أعني الدنيا والآخرة - والتوجه إلى الواحد الحق ، ولأن الدنيا والآخرة متقابلتان متحاذيتان وهما عارضان للجوهر النوراني البشري يمكن اطراحهما مرةً والتلبس بهما أخرى ، فمثال اطراحهما عند الإحرام للتوجه إلى كعبة القدس خلع النعلين . بل نترقى إلى حضرة الربوبية مرةً أخرى .

و نقول إن كان في تلك الحضرة شيء بواسطته تنتقش العلوم المفصلة في الجواهر القابلة لها فمثاله «القلم» . وإن كان في تلك الجواهر القابلة ما بعضها سابق إلى التلقى ، ومنها تنتقل إلى غيرها ، فمثالها «اللوح المحفوظ» و«الرق المنشور» وإن كان فوق الناقد للعلوم شيء هو مسخر فمثاله «اليد» وإن كان لهذه الحضرة المشتمة على اليد واللوح والقلم والكتاب ترتيب منظوم فمثاله «الصورة» وإن كان يوجد للصورة الإنسية نوع ترتيب على هذه الشاكلة ، فهي على صورة الرحمان . و فرق بين أن يقال : «على صورة الرحمان» وبين أن يقال : «على صورة الله» ؛ لأن الرحمة الإلهية هي التي صورت الحضرة الإلهية بهذه الصورة .

ثم أنعم على آدم فأعطاه صورة مختصرة جامعة لجميع أصناف ما في العالم حتى كأنه كل ما في العالم أو هو نسخة من العالم مختصرة . و صورة آدم - أعني هذه الصورة - مكتوبة بخط الله . فهو الخط الإلهي الذي ليس برقم حروف ، إذ تنزه خطه عن أن يكون رقماً وحرفاً كما تنزه كلامه [عن] أن يكون صوتاً وحرفاً ، وقلمه عن أن يكون خشباً وقصباً ، ويده عن أن تكون لحماً وعظماً . ولولا هذه الرحمة لعجز الأدمي عن معرفة ربه ؛ إذ لا يعرف ربه إلا من عرف نفسه . فلما كان هذا من آثار الرحمة صار على صورة الرحمان لا على صورة الله ، فإن حضرة الإلهية غير حضرة الرحمة وغير حضرة الملك وغير حضرة الربوبية . ولذلك أمر بالعباد بجميع هذه الحضرات فقال : ﴿ قل أعوذ برب الناس \* ملك الناس \* إله الناس ﴾<sup>١</sup> ولولا هذا المعنى لكان ينبغي أن يقول : «على صورته» واللفظ الوارد في [الحديث] الصحيح [على صورة الرحمان] .

ولأن تمييز حضرة الملك عن الإلهية والربوبية يستدعي شرحاً طويلاً ، فلنتجاوز ، و يكفيك من الأنموذج هذا القدر ، فإن هذا بحر لا ساحل له . فإن وجدت في نفسك نفوراً عن هذه الأمثال فأنس قلبك بقوله - تعالى - : ﴿ أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها ﴾<sup>٢</sup> الآية ، وأنه كيف ورد في التفسير أن الماء هو المعرفة والقرآن ، والأودية القلوب .

١ . الناس (١١٤) : ٣-١ .

٢ . الرعد (١٣) : ١٧ .

## خاتمه واعتذار

لا تظنن من هذا الأنموذج و طريق ضرب المثال رخصةً منّي في رفع الظواهر و اعتقاداً في إبطالها حتى أقول مثلاً لم يكن مع موسى نعلان، و لم يسمع الخطاب بقوله: ﴿فاخلع نعليك﴾ أحاش لله! فإنّ إبطال الظواهر رأى الباطنية الذين نظروا بالعين العوراء إلى أحد العالمين و لم يعرفوا الموازنة بين العالمين، و لم يفهموا وجهه. كما أنّ إبطال الأسرار مذهب الحشوية. فالذي يجرّد الظاهر حشوي، والذي يجرّد الباطن باطني. والذي يجمع بينهما كامل. ولذلك قال عليه السلام: «للقرآن ظاهر و باطن و حدّ و مطلع»<sup>١</sup> و ربّما نقل هذا عن علي موقوفاً عليه، بل أقول: فهم موسى من الأمر بنخلع النعلين أطراح الكونين فامتثل الأمر ظاهراً بخلع نعليه، و باطناً باطراح العالمين. و هذا هو «الاعتبار» أي العبور من الشيء إلى غيره، و من الظاهر إلى السرّ. و فرق بين من يسمع قول رسول الله صلى الله عليه وآله: «لا يدخل الملائكة بيتاً فيه كلب»<sup>٢</sup> 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 يمثّل الأمر في الظاهر ثمّ يقول: الكلب ليس كلباً لصورته بل لمعناه. وهو السبعية و الضراوة. 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. عن شرّ الكلبة أولى. فأنا أجمع بين الظاهر و السرّ جميعاً، فهذا هو الكامل: وهو المعنى بقولهم: «الكامل من لا يطفئ نور معرفته نور ورعه»<sup>٣</sup> ولذلك ترى الكامل لا تسمح نفسه بترك حدّ من حدود الشرع مع كمال البصيرة. و هذه مغلطة منها وقع بعض السالكين إلى الإباحة و طئ بساط الأحكام ظاهراً، حتى أنّه ربّما ترك أحدهم الصلاة و زعم أنّه دائماً في الصلاة بسره. و هذا سوى مغلطة الحمقى من الإباحية الذين مأخذهم ترهات كقول بعضهم: «إنّ الله غني عن عملنا»، و قول بعضهم: إنّ الباطن مشحون بالخبائث ليس يمكن تزكيتها، ولا يطمع في استئصال الغضب و الشهوة



١. طه (٢٠): ١٢.

٢. تفسير الصافي، ج ١، ص ٣٠ و ٣١، المقدمة الرابعة؛ البحر المديد في تفسير القرآن المجيد لابن عجيبة أحمد بن محمد، ج ١، ص ١٧٩ ذيل آيات ١٤٥-١٤٧ من البقرة.

٣. الكافي، ج ٣، ص ٣٩٣، باب الصلاة في الكعبة، ح ٢٦ و ٢٧؛ من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٢٤٦، ح ٧٤٣.

٤. إحياء علوم الدين، ج ١، ص ١٩٤، الفعل الثاني في وجه التدريج، طبع دارالمعرفة، بيروت؛ تفسير الألووسي، ج ١١، ص ٢٣٠؛ تفسير روح المعاني، ج ١٥، ص ٢٦٠، في ذيل سورة الكهف: ٢٧.



لظنه أنه مأمور باستئصالهما: وهذه حماقات.<sup>١</sup>

و أما ما ذكرناه فهو كبوة جواد و هفوة سالك حسده الشيطان فدلاه بحبل الغرور. و أرجع إلى حديث النعلين فأقول: ظاهر خلع النعلين منبه على ترك الكونين. فالمثال في الظاهر حق و أدائه إلى السرّ الباطن حقيقة. و أهل هذا التنبيه هم الذين بلغوا درجة الزجاجة كما سيأتي معنى الزجاجة؛ لأنّ الخيال الذي من طبيئته يتخذ المثال صلب كثيف يحجب الأسرار و يحول بينك و بين الأنوار؛ ولكن إذا صفا حتى صار كالزجاج الصافي غير حائل عن الأنوار، بل صار مع ذلك مؤدياً للأنوار، بل صار مع ذلك حافظاً للأنوار عن الانطفاء بعواصف الرياح. و ستأتيك قصة الزجاجة.

فاعلم أنّ العالم الكثيف الخيالي السفلي 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. و قس على هذا «الطور» و «النار» و غيرهما.

#### دقيقة

إذا قال الرسول ﷺ: «رأيت عبدالرحمان بن عوف يدخل الجنة حبواً»<sup>٢</sup> فلا تظنن أنه لم يشاهده بالبصر كذلك، بل رآه في يقظته كما يراه النائم في نومه؛ و إن كان عبدالرحمن مثلاً نائماً في بيته بشخصه، فإنّ النوم إنّما أثر في أمثال هذه المشاهدات لقهره سلطان الحواسّ عن النور الباطن الإلهي، فإنّ الحواسّ شاغلة له و جاذبة إيّاه إلى عالم الحسّ، و صارفة وجهه عن عالم الغيب و الملكوت. و بعض الأنوار النبوية قد يستعلى و يستولى بحيث لا تستجرّ الحواسّ إلى عالمها ولا تشغله، فيشاهد في اليقظة ما يشاهد غيره في المنام. ولكنّه إذا كان في غاية الكمال لم يقتصر إدراكه على محض الصورة المبصرة، بل عبّر منها إلى السرّ فأنكشف له أنّ الإيمان جاذب إلى العالم الذي يعبر عنه بالجنة؛ و الغنى و الثروة جاذب إلى الحياة الحاضرة وهي العالم الأسفل. فإنّ كان الجاذب إلى أشغال الدنيا أقوى أو مقاوماً للجاذب الآخر صدّ عن المسير إلى الجنة. و إن كان جاذب الإيمان أقوى أو ورث عسراً و بطئاً في سيره؛ فيكون مثاله من عالم الشهادة «الحبو». فكذلك تتجلى له أنوار الأسرار من

١. راجع بغية المراتد، ج ١، ص ٢١٣، طبع مكتبة العلوم والحكم، سنة ١٤٠٨ هـ. ق.

٢. حلية الأولياء و طبقات الأصفياء، ج ١، ص ٩٨، باب عبدالرحمان بن عوف؛ رجال حول الرسول، ج ١، ص ١٢٤، عبدالرحمان بن عوف؛ الدور الأربعة بين الضيق و السعة، ج ٣، ص ٧٤.

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

فهذا يعرفك كيفية إبصار الأنبياء الصور و كيفية مشاهدتهم المعاني من وراء الصور . والأغلب أن يكون المعنى سابقاً إلى المشاهدة الباطنة ثم يشرق منه على الروح الخيالي فينطبع الخيال بصورة موازنة للمعنى محاكية له . وهذا النمط من الوحي في اليقظة يفتقر إلى التأويل ، كما أنه في النوم يفتقر إلى التعبير . والواقع منه في النوم نسبتته إلى الخواص النبوية نسبة الواحد إلى ستة و أربعين . فالواقع منه في النوم نسبة في اليقظة أعظم من ذلك . وأظن أن نسبتته إليه نسبة الواحد إلى الثلاثة . فإن [الذي] انكشف لنا من الخواص النبوية ينحصر شعبها في ثلاثة أجناس ، و هذا واحد من تلك الأجناس الثلاثة .

### القطب الثاني : في بيان مراتب الأرواح البشرية النورانية

إذ بمعرفتها تعرف أمثلة القرآن .

فالأول منها : الروح الحساس ، وهو الذي يتلقى ما تورده الحواس الخمس ، و كأنه أصل الروح الحيواني و أوله ، إذ به يصير الحيوان حيواناً . وهو موجود للصبي الرضيع .  
الثاني : الروح الخيالي ، وهو الذي يستثبت ما أورده الحواس و يحفظه مخزوناً عنده ليعرضه على الروح العقلي الذي فوّه عند الحاجة إليه . و هذا لا يوجد للصبي الرضيع في بداية نشوئه . و لذلك يولع بالشيء ليأخذه ، فإذا غاب عنه ينساه ولا تنازع نفسه إليه إلى أن يكبر قليلاً فيصير بحيث إذا غيب عنه بكى و طلب [ذلك] لبقاء صورته محفوظة في خياله . و هذا قد يوجد لبعض الحيوانات دون بعض ، ولا يوجد للفراش المتهافت على النار لأنه يقصد النار لشغفه بضياء النهار فيظن أن السراج كوة مفتوحة إلى موضع الضياء فيلقى نفسه عليه فيتأذى به . لكنّه إذا جاوزه و حصل في الظلمة عاوده مرة بعد مرة . ولو كان له الروح الحافظ المستثبت لما أذاه الحس إليه من الألم لما عاوده بعد أن تضرّر مرة به . فالكلب إذا ضرب مرة بخشبة ، فإذا رأى الخشبة بعد ذلك من بعد هرب .

الثالثة : الروح العقلي الذي به يدرك المعاني الخارجة عن الحس و الخيال ، وهو الجوهر الإنسي الخاص ، ولا يوجد لا للبهائم ولا للصبيان . و مدركاته المعارف الضرورية الكلية



كما ذكرناه عند ترجيح نور العقل على نور العين .

الرابع: الروح الفكري، وهو الذي يأخذ العلوم العقلية المحضة فيوقع بينها تأليفات وازدواجات ويستنتج منها معارف شريفة . ثم إذا استفاد نتيجتين مثلاً، ألف بينهما مرة أخرى واستفاد نتيجة أخرى . ولا يزال يتزايد كذلك إلى غير نهاية .

الخامس: الروح القدسي النبوي الذي يختص به الأنبياء وبعض الأولياء، وفيه تتجلى لوائح الغيب وأحكام الآخرة وجملة من معارف ملكوت السماوات والأرض، بل من المعارف الربانية التي يقصر دونها الروح العقلي والفكري . وإليه الإشارة بقوله - تعالى - : ﴿وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان، ولكن جعلناه نوراً نهدي به﴾ الآية . فلا يبعد أيها العاكف في عالم العقل! أن يكون وراء العقل طوراً آخر يظهر فيه ما لا يظهر في العقل، كما لا يبعد كون العقل طوراً وراء التمييز والإحساس تنكشف فيه غرائب وعجائب يقصر عنها الإحساس والتمييز ولا تجعل أقصى الكمال وفقاً على نفسك . وإن أردت مثلاً مما نشاهده من جملة خواص بعض البشر فانظر إلى ذوق الشعر كيف يختص به قوم من الناس وهو نوع إحساس وإدراك، ويحرم عنه بعضهم حتى لا تتميز عندهم الألحان الموزونة من المنزحفة . وانظر كيف عظمت قوة الذوق في طائفة حتى استخرجوا بها الموسيقى والأغاني والأوتار و صنوف الدساتانات التي منها المحزن ومنها المطرب ومنها المنوم ومنها المضحك ومنها المجتن ومنها القاتل، ومنها الموجب للغشي . وإنما تقوى هذه الآثار فيمن له أصل الذوق . وأما العاطل عن خاصية الذوق فيشارك في سماع الصوت وتضعف فيه هذه الآثار، وهو يتعجب من صاحب الوجد والشغى ولو اجتمع العقلاء كلهم من أرباب الذوق على تفهيمه معنى الذوق لم يقدرواعليه . فهذا مثال في أمر خسيس لكنه قريب إلى فهمك . فقس به الذوق الخاص النبوي فاجتهد أن تصير من أهل الذوق بشيء من ذلك الروح؛ فإن للأولياء منه حظاً وافراً . فإن لم تقدر فاجتهد أن تصير بالأقيسة التي ذكرناها والتنبيهات التي رمزنا إليها من أهل العلم بها . فإن لم تقدر فلا أقل من أن تكون من أهل الإيمان بها : ﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات﴾ .<sup>١</sup> والعلم فوق الإيمان، والذوق فوق العلم . فالذوق وجدان والعلم قياس . والإيمان قبول مجرد بالتقليد . وحسن الظن بأهل الوجدان أو بأهل العرفان .



١ . الشورى (٤٢) : ٥٢ .

٢ . المجادلة (٥٨) : ١١ .



و إذا عرفت هذه الأرواح الخمسة فاعلم أنها بجملتها أنوار؛ لأنها تظهر أصناف الموجودات، و الحسي و الخيالي منها، و إن كان يشارك البهائم في جنسها، لكن الذي للإنسان منه نمط آخر أشرف و أعلى؛ و خلق الإنسان لأجل غرض أجل و أسمى. أما الحيوانات فلم يخلق ذلك لها إلا ليكون ألتها في طلب غذائها في تسخيرها للآدمي. وإنما خلق للآدمي ليكون شبكة له يقتنص بها من العالم الأسفل مبادئ المعارف الدينية الشريفة. إذ الإنسان إذا أدرك بالحس شخصاً معيناً اقتبس عقله منه معنى عاماً مطلقاً كما ذكرنا في مثال حبو عبدالرحمان بن عوف. و إذا عرفت هذه الأرواح الخمسة فلنرجع إلى عرض الأمثلة.

### بيان أمثلة هذه الآية

اعلم أن القول في موازنة هذه الأرواح الخمسة للمشكاة و الزجاجاة و المصباح و الشجرة و الزيت يمكن تطويله، لكنني أوجزه وأقتصر على التنبيه على طريقه فأقول: أما الروح الحساس فإذا نظرت إلى خاصيته وجدت أنواره خارجة من ثقب عدة كالعينين و الأذنين و المنخرين و غيرها. و أوفق مثال له من عالم الشهادة المشكاة. و أما الروح الخيالي فنجد له خواص ثلاثاً: إحداها: أنه من طينة العالم السفلي الكثيف: لأن الشيء المتخيل ذو مقدار و شكل و جهات محصورة مخصوصة. وهو على نسبة من المتخيل من قرب أو بعد. و من شأن الكثيف الموصوف بأوصاف الأجسام أن يحجب عن الأنوار العقلية المحضمة التي تنزّه عن الوصف بالجهات و المقادير و القرب و البعد.

الثانية: أن هذا الخيال الكثيف إذا صقّي و رقق و هذب و ضبط صار موازياً للمعاني العقلية ومؤدياً لأنوارها، غير حائل عن إشراق نورها منها.

الثالثة: أن الخيال في بداية الأمر محتاج إليه جداً ليضبط به المعارف العقلية فلا تضطرب ولا تتزلزل ولا تنتشر انتشاراً يخرج عن الضبط. فنعم المعين المثالات الخيالية للمعارف العقلية. و هذه الخواص الثلاث لا نجد لها في عالم الشهادة بالإضافة إلى الأنوار المبصرة إلا للزجاجاة؛ فإنها في الأصل من جوهر كثيف لكن صقّي و رقق حتى لا يحجب نور المصباح بل يؤديه على وجهه، ثم يحفظه عن الانطفاء بالرياح العاصفة و الحركات العنيفة. فهي أول مثال له.

و أما الثالث وهو الروح العقلي الذي به إدراك المعارف الشريفة الإلهية فلا يخفى عليك



وجه تمثيله بالمصباح . و قد عرفت هذا فيما سبق من بيان كون الأنبياء سرجاً منيرةً .  
وأما الرابع وهو الروح الفكري فمن خاصيته أنه يبتدىء من أصل واحد ثم تتشعب منه  
شعبتان ، ثم من كل شعبة شعبتان وهكذا إلى أن تكثر الشعب بالتقسيمات العقلية ، ثم يفضي  
بالآخرة إلى نتائج هي ثمراتها . ثم تلك الثمرات تعود فتصير بذوراً لأمثالها ؛ إذ يمكن أيضاً  
تلقيح بعضها بالبعض حتى يتمادى إلى ثمرات وراءها ، كما ذكرناه في كتاب القسطاس  
المستقيم . فبالحري أن يكون مثاله من هذا العالم الشجرة . و إذ كانت ثمراته مادة لتضاعف  
أنوار المعارف و ثباتها و بقائها فبالحري ألا تمثل بشجرة السفرجل و التفاح و الرمان وغيرها ،  
بل من جملة سائر الأشجار بالزيتونة خاصة ؛ لأن لب ثمرها هو الزيت الذي هو مادة  
المصاييح ، و يختص من سائر الأدهان بخاصية زيادة الإشراق مع قلة الدخان . و إذا كانت  
الماشية التي يكثر نسلها و الشجرة التي تكثر ثمرتها تسمى مباركة ، فالتى لا يتناهى ثمرتها إلى  
حدّ محدود أولى أن تسمى شجرة مباركة . و إذا كانت شعب الأفكار العقلية المحضنة خارجة  
عن قبول الإضافة إلى الجهات و القرب و البعد ، فبالحري أن تكون لا شرقية و لا غربية .  
و أما الخامس وهو الروح القدسي النبوي المنسوب إلى الأولياء إذا كان في غاية الصفاء  
و الشرف و كانت الروح المفكرة منقسمة إلى ما يحتاج إلى تعليم و تنبيه و مدد من خارج  
حتى يستمر في أنواع المعارف ، و بعضها يكون في شدة الصفاء كأنه يتنبه بنفسه من غير مدد  
من خارج ، فبالحري أن يعبر عن الصافي البالغ الاستعداد بأنه يكاد زيته يضيء ، و لولم  
تمسسه نار ؛ إذ من الأولياء من يكاد يشرق نوره حتى يكاد يستغني عن مدد الأنبياء ؛ و في  
الأنبياء من يكاد يستغني عن مدد الملائكة . فهذا المثال موافق لهذا القسم .  
و إذا كانت هذه الأنوار مترتبة بعضها على بعض : فالحسي هو الأول ، وهو كالتوطئة و  
التمهيد للخيالي ، إذ لا يتصور الخيالي إلّا موضوعاً بعده ؛ و الفكري و العقلي يكونان  
بعدهما ؛ فبالحري أن تكون الزجاجاة كالمحل للمصباح و المشكاة كالمحل للزجاجاة :  
فيكون المصباح في زجاجاة ، و الزجاجاة في مشكاة .  
و إذ كانت هذه كلها أنواراً بعضها فوق بعض فبالحري أن تكون نوراً على نور .

## خاتمة

هذا المثال إنما يتضح لقلوب المؤمنين أو لقلوب الأنبياء والأولياء لقلوب الكفار؛ فإنّ النور يراد للهداية. فالمصروف عن طريق الهدى باطل و ظلمة، بل أشدّ من الظلمة؛ لأنّ الظلمة لا تهدي إلى الباطل كما لا تهدي إلى الحقّ. و عقول الكفار انتكست، و كذلك سائر إدراكاتهم و تعاونت على الإضلال في حقّهم. فمثالهم كرجل ﴿في بحر لجّي يغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب ظلمات بعضها فوق بعض﴾<sup>١</sup>. و البحر و اللجّي هو الدنيا بما فيها من الأخطار المهلكة و الأشغال المردية و الكدورات المعميّة. و الموج الأوّل هو موج الشهوات الداعية إلى الصفات البهيمية و الاشتغال باللذات الحسيّة و قضاء الأوطار الدنيويّة، حتّى [أنهم] 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 و الحقد و الحسد و المباهاة و التفاخر و التكاثر. و بالحريّ أن يكون مظلماً؛ لأنّ الغضب غول العقل. و بالحريّ أن يكون هو الموج الأعلى؛ لأنّ الغضب في الأكثر مستول على الشهوات حتّى إذا هاج 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 حجبا بين الكافرين و بين الإيمان و معرفة الحقّ و الاستضاءة بنور شمس القرآن و العقل؛ فإنّ خاصيّة 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 الكفار عن معرفة عجائب أحوال النبي ﷺ مع قرب متناوله و ظهوره بأدنى تأمل، فبالحريّ أن يعبر عنه بأنّه لو أخرج يده لم يكدها. و إذا كان منبع الأنوار كلّها من النور الأوّل الحقّ كما سبق بيانه، فبالحريّ أن يعتقد كلّ موحد أنّ ﴿من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور﴾<sup>٢</sup> فيكفيك هذا القدر من أسرار هذه الآية فاقنع به.

١. النور (٢٤): ٤٠.

٢. همان.



### الفصل الثالث :

في معنى قوله ﷺ: «إِنَّ لِلَّهِ سَبْعِينَ حِجَابًا مِنْ نُورٍ وَظُلْمَةً لَوْ كَشَفَهَا لِأَحْرَقَتْ سَبْحَاتِ وَجْهِهِ كُلَّ مَنْ أَدْرَكَهُ بَصَرُهُ»<sup>١</sup>.

و في بعض الروايات سبعمائة . و في بعضها سبعين ألفاً .  
فأقول : إنَّ الله - تعالى - متجلّ في ذاته لذاته ، و يكون الحجاب بالإضافة إلى محجوب لا محالة ؛ و إنَّ المحجوبين من الخلق ثلاثة أقسام : منهم من حجب بمجرد الظلمة ؛ و منهم من حجب بالنور المحض ؛ و منهم من حجب بنور مقرون بظلمة .  
و أصناف هذه الأقسام كثيرة أتحدّث كثيرتها ، و يمكنني أن أتكلّف حصرها في سبعين ، لكن لا أثق بما يلوح لي من تحديد و حصر ، إذ لا أدري أنه المراد بالحديث أم لا . أمّا الحصر إلى سبعمائة و سبعين ألفاً فذلك لا يستقلّ به إلّا القوّة النبويّة ، مع أنّ ظاهر ظنيّ أنّ هذه الأعداد المذكورة للتكثير لا للتحديد ؛ و قد تجري العادة بذكر عدد ولا يراد به الحصر بل التكثير . و الله أعلم بتحقيق ذلك ، فذلك خارج عن الوسع . و إنّما الذي يمكنني الآن أن أعرفك هذه الأقسام و بعض أصناف كلّ قسم .  
فأقول :

#### القسم الأوّل :

وهم المحجوبون بالظلمة ، وهم الملاحدة الذين لا يؤمنون بالله و اليوم الآخر . وهم الذين استحبّوا الحياة الدنيا على الآخرة لأنّهم لا يؤمنون بالآخرة أصلاً . و هؤلاء صنفان : صنف تشوّف إلى طلب سبب لهذا العالم فأحاله إلى الطبع ؛ و الطبع عبارة عن صفة مركوزة في الأجسام حالة فيها ؛ وهي مظلمة إذ ليس لها معرفة و إدراك ولا خبر لها من نفسها ولا ممّا يصدر منها ؛ وليس لها نور يدرك بالبصر الظاهر أيضاً .

و الصنف الثاني : 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 لذلك قال الله - تعالى - : ﴿ أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ ﴾<sup>٢</sup> و قال رسول

١ . عوالي اللثالي ، ج ٤ ، ص ١٠٦ ، ح ١٥٨ ؛ بحار الأنوار ، ج ٥٥ ، ص ٤٥ ، باب الحجب و الأسفار و السراقات ، ح ١٣ ، طبع بيروت ؛ و كنز العمال ، ج ١٤ ، ص ٤٤٨ ، فصل رؤية الله ، حديث ٣٩٢١٠ ، طبع مؤسسة الرسالة ، بيروت .

٢ . الجانية (٤٥) : ٢٣ .



اللَّهُ ﷻ: «الهوى أبغض إله عبد في الأرض». <sup>١</sup> وهؤلاء انقسموا فرقا: فرقة زعمت أن غاية الطلب في الدنيا هي قضاء الأوطار و نيل الشهوات و إدراك اللذات البهيمية من منكح و مطعم و ملبس. فهؤلاء عبید اللذة، يعبدونها و يطلبونها و يعتقدون أن نيلها غاية السعادات؛ رضوا لأنفسهم أن يكونوا بمنزلة البهائم بل أحسن منها. وأي ظلمة أشد من ذلك؟ فقد حجب هؤلاء بمحض الظلمة.



و فرقة رأت أن غاية السعادات هي الغلبة والاستيلاء و القتل و السبي والأسر، و هذا مذهب الأعراب و الأكراد و كثير من الحمقى، وهم محجوبون بظلمة الصفات السبعية لغلبتها عليهم و كون إدراكها [و] مقصودها أعظم اللذات. و هؤلاء قنعوا بأن يكونوا بمنزلة السباع بل أحسن.

و فرقة ثالثة رأت أن غاية السعادات كثرة المال و اتساع اليسار؛ لأن المال هو آلة قضاء الشهوات كلها، و به يحصل للإنسان الاقتدار على قضاء الأوطار. فهؤلاء همتهم جمع المال و استكثار الضياع و العقار و الخيل المسومة 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 يشح بها على نفسه فضلا عن غيره، وهم المرادون بقوله ﷻ: «تعس عبد الدراهم، تعس عبد الدنانير». <sup>٢</sup> و أي ظلمة أعظم مما يلبس على الإنسان؟ إن الذهب و الفضة حجران لا يرادان لأعيانهما. وهي إذا لم يقض بها الأوطار ولم تنفق فهي و الحصباء بمثابة، و الحصباء بمثابة.

و فرقة رابعة ترقّت من جهالة هؤلاء و تعاقلت، و زعمت أن أعظم السعادات في اتساع الجاه و الصيت و انتشار الذكر و كثرة الأتباع و نفوذ الأمر المطاع. فتراها لا هم لها إلا المراءاة و عمارة مطارح أبصار الناظرين، حتى أن الواحد قد يجوع في بيته و يحتمل الضرّ و يصرف ماله إلى ثياب يتجمل بها عند خروجه كي لا ينظر إليه بعين الحقارة. و أصناف هؤلاء لا يحصون، و كلهم محجوبون عن الله - تعالى - بمحض الظلمة وهي نفوسهم المظلمة. و لامعنى لذكر أحاد الفرق بعد وقوع التنبيه على الأجناس. و يدخل في جملة هؤلاء جماعة يقولون بلسانهم: «لا إله إلا الله»، لكن ربما حملهم على ذلك خوف أو استظهار

١. إحياء علوم الدين، ج ٤، ص ٦٨، باب بيان أقسام العبر بحسب اختلاف...

٢. جاء قريب منه في صحيح البخاري، ج ١٠، ص ٣٤٨ و ٣٤٩، باب ٧٠، ح ٢٨٨٦ و ٢٨٨٧؛ روح البيان، ج ٤، ص ٢٨٢، في ذيل سورة إبراهيم: ٣٥.

بالمسلمين و تجمل بهم أو استمداد من مالهم؛ أو لأجل التعصب لنصرة مذهب الآباء .  
فهؤلاء إذا لم تحملهم هذه الكلمة على العمل الصالح فلا تخرجهم الكلمة من الظلمات الى  
النور، بل ﴿أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات﴾<sup>١</sup>. أما من أثرت فيه الكلمة  
بحيث ساءت سيئته و سرته حسنته فهو خارج عن محض الظلمة و إن كان كثير المعصية .



### القسم الثاني :

طائفة حجبا بنور مقرون بظلمة وهم ثلاثة أصناف : صنف منشأ ظلمتهم من الحس، و  
صنف منشأ ظلمتهم من الخيال، و صنف منشأ ظلمتهم من مقاييس عقلية فاسدة .  
الصنف الأول: المحجوبون بالظلمة الحسية، وهم طوائف لا يخلو واحد منهم عن  
مجاورة الالتفات إلى نفسه و عن التألّه و التشوّف إلى معرفة ربه . و أول درجاتهم عبدة الأوثان  
و آخرهم الثنوية، و بينهما درجات .

فالطائفة الأولى عبدة الأوثان : علموا على الجملة أنّ لهم رباً يلزمهم إيثاره على نفوسهم  
المظلمة، و اعتقدوا أنّ ربهم أعزّ من كل شيء و أنفس من كل نفيس ولكن حجبتهم ظلمة  
الحسّ عن أن يجاوزوا العالم المحسوس فاتخذوا من أنفس الجواهر كالذهب و الفضة و  
الياقوت أشخاصاً مصورة بأحسن الصور و اتخذوها آلهة . فهؤلاء محجوبون بنور العزّة و  
الجمال . و العزّة و الجمال من صفات الله و أنواره، و لكنهم ألصقوها بالأجسام المحسوسة  
و صدّهم عن ذلك ظلمة الحسّ، فإنّ الحسّ ظلمة بالإضافة إلى العالم الروحاني العقلي كما  
سبق .

الطائفة الثانية جماعة من أقاصي الترك ليس لهم ملّة ولا شريعة يعتقدون أنّ لهم رباً و  
أنّه أجمل الأشياء، فإذا رأوا إنساناً في غاية الجمال أو شجراً أو فرساً أو غير ذلك سجدوا له  
و قالوا: «إنّه ربنا» . فهؤلاء محجوبون بنور الجمال مع ظلمة الحسّ، وهم أدخل في ملاحظة  
النور من عبدة الأوثان لأنهم يعبدون الجمال المطلق دون الشخص الخاص فلا يخصّصونه  
بشيء؛ ثمّ يعبدون الجمال المطبوع لا المصنوع من جهتهم و بأيديهم .

و طائفة ثالثة قالوا: ينبغي أن يكون ربنا نورانياً في ذاته بهياً في صورته، ذا سلطان في  
نفسه، مهيباً في حضرته، لا يطاق القرب منه، ولكن ينبغي أن يكون محسوساً؛ إذ لا معنى لغير  
المحسوس عندهم . ثمّ وجدوا النار بهذه الصفة فعبدها و اتخذوها رباً . فهؤلاء محجوبون

بنور السلطنة و البهاء : و كل ذلك من أنوار الله - تعالى - .

و طائفة رابعة زعموا أن النار نستولى عليها نحن بالإشعال و الإطفاء ، فهي تحت تصرفنا فلا تصلح للإلهية ، بل ما يكون بهذه الصفات ولم يكن تحت تصرفنا ثم نكون نحن تحت تصرفه و يكون مع ذلك موصوفاً بالعلو و الارتفاع . ثم كان المشهور فيما بينهم علم النجوم و إضافة التأثيرات إليها . فمنهم من عبد الشعري ، و منهم من عبد المشتري إلى غير ذلك من الكواكب بحسب ما اعتقدوه في النجوم من كثرة التأثيرات . فهؤلاء محجوبون بنور العلو و الإشراف و الاستيلاء ، وهي من أنوار الله - تعالى - .

و طائفة خامسة ساعدت هؤلاء في المأخذ ولكن قالت لا ينبغي أن يكون ربنا موسوماً بالصغر و الكبر بالإضافة إلى الجواهر النورية ، بل ينبغي أن يكون أكبرها ، فعبدوا الشمس وقالوا : هي أكبر . فهؤلاء محجوبون بنور الكبرياء مع بقية الأنوار مقروناً بظلمة الحس . و طائفة سادسة ترقوا عن هؤلاء فقالوا : النور كله لا ينفرد به الشمس ، بل لغيرها أنوار ، ولا ينبغي للرب شريك في نورانيته . فعبدوا النور المطلق الجامع لجميع أنوار العالم و زعموا أنه رب العالم و الخيرات كلها منسوبة إليه . ثم رأوا في العالم شروراً فلم يستحسنوا إضافتها إلى ربهم تنزيهاً له عن الشر ، فجعلوا بينه و بين الظلمة منازعة ، وأحالوا العالم إلى النور و الظلمة ، و ربما سمّوهما «يزدان» و «أهرمن» ، وهم الثنوية . فيكفيك هذا القدر تنبيهاً على هذا الصنف ، فهم أكثر من ذلك .

الصنف الثاني : المحجوبون ببعض الأنوار مقروناً بظلمة الخيال ، وهم الذين جاوزوا الحس ، و أثبتوا وراء المحسوسات أمراً ، لكن لم يمكنهم مجاوزة الخيال ، فعبدوا موجوداً قاعداً على العرش . و أحسنهم رتبة المجسمة ثم أصناف الكرامية بأجمعهم . ولا يمكنني شرح مقالاتهم و مذاهبهم فلا فائدة في التكاثر . لكن أرفعهم درجة من نفى الجسمية وجميع عوارضها إلا الجهة المخصوصة بجهة فوق ؛ لأن الذي لا ينسب إلى الجهات ولا يوصف بأنه خارج العالم ولا داخله لم يكن عندهم موجوداً إذ لم يكن متخيلاً . ولم يدركوا أن أول درجات المعقولات تجاوز النسبة إلى الجهات .

الصنف الثالث : المحجوبون بالأنوار الإلهية مقرونة بمقاييس عقلية فاسدة مظلمة فعبدوا إلهاً سمياً بصيراً متكلماً عالماً قادراً مريداً حياً ، منزهاً عن الجهات ، لكن فهموا هذه الصفات على حسب مناسبة صفاتهم . و ربما صرح بعضهم فقال : «كلامه صوت و حرف





ككلامنا<sup>١</sup> وربما ترقى بعضهم فقال: «لا بل هو كحديث نفسنا ولا هو صوت ولا حرف» أو كذلك إذا طولبوا بحقيقة السمع والبصر والحياة رجعوا إلى التشبيه من حيث المعنى وإن أنكروها باللفظ إذ لم يدركوا أصلاً معاني هذه الإطلاقات في حق الله - تعالى - . ولذلك قالوا في إرادته إنها حادثة مثل إرادتنا، وإنها طلب وقصد مثل قصدنا . وهذه مذاهب مشهورة فلا حاجة إلى تفصيلها . فهؤلاء محجوبون بجملة من الأنوار مع ظلمة المقاييس العقلية . فهؤلاء كلهم أصناف القسم الثاني الذين حجبا بنور مقرون بظلمة والله التوفيق .

### القسم الثالث :

ثم المحجوبون بمحض الأنوار وهم أصناف ولا يمكن إحصاؤهم : فأشير إلى ثلاثة أصناف منهم .

الأول : طائفة عرفوا معاني الصفات تحقيقاً وأدركوا أن إطلاق اسم الكلام والإرادة والقدرة والعلم وغيرها على صفاته ليس مثل إطلاقه على البشر ؛ فتحاشوا عن تعريفه بهذه الصفات و عرفوه بالإضافة إلى المخلوقات كما عرف موسى عليه السلام في جواب قول فرعون : ﴿و ما رب العالمين﴾ فقالوا : إن الرب المقدس المنزه عن معاني هذه الصفات هو محرّك السماوات ومدبرها .

والصنف الثاني : ترقوا عن هؤلاء حيث ظهر لهم أن في السماوات كثرة ، وأن محرّك كلّ سماء خاصة موجود آخر يسمّى ملكاً ، وفيهم كثرة ، وإنما نسبتهم إلى الأنوار الإلهية نسبة الكواكب . ثم لاح لهم أن هذه السماوات في ضمن فلك آخر يتحرّك الجميع بحركته في اليوم والليلة مرة . فالرب هو المحرّك للجرم الأقصى المنطوي على الأفلاك كلّها إذ الكثرة منفيّة عنه .

والصنف الثالث : ترقوا عن هؤلاء وقالوا : إن تحريك الأجسام بطريق المباشرة ينبغي

١ . شرح تجريد العقائد للقوشجي ، ص ٣١٦ ، الفصل الثاني - من المقصد الثالث - في صفاته... طبع رضي ، بيدار ، عزيزي من طبع الحجرى ؛ و راجع أيضاً شرح المواقف للجرجاني ، ج ٨ ، ص ٩١ - ١٠٤ ، المقصد السابع من المرصد الرابع من الموقف الخامس - في أنه تعالى متكلم .

٢ . همان ، ص ٣١٩ .

٣ . ابن آية و بخش های که در پی می آید از سوره الشعراء (٢٦) آیه ٢٣ و مابعد آن است .



أن يكون خدمة لرب العالمين وعبادة له و طاعة من عبد من عباده يسمّى ملكاً ، نسبته إلى الأنوار الإلهية المحضة نسبة القمر في الأنوار المحسوسة . فزعموا أنّ الرب هو المطاع من جهة هذا المحرك ؛ و يكون الرب - تعالى - محركاً لكل بطريق الأمر لا بطريق المباشرة . ثم في تقسيم ذلك 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 الوحدانية المحضة و الكمال البالغ لسرّ لا يحتمل هذا الكتاب كشفه . و أنّ نسبة هذا «المطاع» نسبة الشمس في الأنوار . فتوجّهوا من الذي يحرك السماوات و من الذي يحرك الجرم الأقصى و من الذي أمر بتحريكها إلى الذي فطر السماوات و فطر الجرم الأقصى و فطر الأمر 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 . ثم 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 الإلهية . فانمحقت فيه المبصرات دون المبصر . و جاوز هؤلاء طائفة هم خواصّ الخواصّ فأحرقتهم سبحات وجهه و غشيه سلطان الجلال فانمحقوا و تلاشوا في ذاتهم و لم يبق لهم لحاظ إلى أنفسهم لفنائهم عن أنفسهم . و لم يبق إلا الواحد الحقّ . و صار معنى قوله : ﴿كلّ شيء هالك إلا وجهه﴾ لهم ذوقاً و حالاً . و قد أشرنا إلى ذلك في الفصل الأوّل ، و ذكرنا أنّهم كيف أطلقوا الاتحاد و كيف ظنّوه . فهذه نهاية الواصلين .

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

١ . قال الفيض في علم اليقين (ج ١ ، ص ٢٥٩ طبع بيدار ، قم) : في كلمات الأنبياء الماضين : إنّ لكلّ شيء ملكاً و عن النبي (ص) أنّه قال في كثرة ملائكة السماء : أظت السماء و حق لها أن تخطّ ما فيها موضع قدم إلّا وفيه ملك ساجدا و راع . (المسند لأحمد بن حنبل ، ج ٥ ، ص ١٧٣ ، في حديث أبي ذر الغفاري ؛ درالمشور ، ج ٥ ، ص ٢٩٣ ، 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 ملك حتّى يضعها موضعها» . (الكافي ، ج ٨ ، ص ٢٣٩ ، ح ٣٢٦) .

٢ . القصص (٢٨) : ٨٨ .

وجهه جميع ما يمكن أن يدركه بصر حسّي وبصيرة عقلية . ويشبه أن يكون الأول طريق «الخليل» و الثاني طريق الحبيب - صلوات الله عليهما - ، و الله أعلم بأسرار أقدامهما و أنوار مقامهما .

فهذه إشارة إلى أصناف المحجوبين ، ولا يبعد أن يبلغ عددهم إذا فصلت المقالات و تتبّع حجب السالكين سبعين ألفاً . ولكن إذا فتّشت لا تجد واحداً منها خارجاً عن الأقسام التي حصرناها ، فإنّهم إمّا يحجبون بصفاتهم البشرية ، أو بالحسّ أو بالخيال أو بمقايسة العقل ، أو بالنور المحض كما سبق . فهذا ما حضرني في جواب هذه الأسئلة ، مع أنّ السؤال صادفني و الفكر متقسّم ، و خاطر متشعب ، و الهم إلى غير هذا الفن منصرف . و مقترحي عليه إن يسأل الله - تعالى - العفو عمّا طغى به القلم ، أو زلّت به القدم ؛ فإنّ خوض غمرة الأسرار الإلهية خطير ، و استشفاف الأنوار الإلهية من وراء الحجب البشرية عسير غير يسير .

