

مشكاة الأنوار

أبو حامد الغزالي

♦ المؤلف: أبو حامد الغزالي

♦ العنوان: مشكاة الأنوار

♦ تحقيق: الدكتور أبو العلا عفيفي

♦ طبعة آفاق الأولى: 2019

♦ تصميم الغلاف: عمرو الكفراوي

♦ مستشار النشر: سوسن بشير

♦ المدير العام: مصطفى الشيخ



رقم الإيداع:

٢٠١٩ / ٨٧٢٥

الترقيم الدولي: ISBN

978 - 977 - 765 - 213 - 1

جميع الحقوق محفوظة. لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أى جزء منه. أو تخزينه فى نطاق استعادة المعلومات، أو نقله بأى شكل من الأشكال دون إذن مسبق من الناشر.

All rights are reserved. No part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form, or by any means without prior permission in writing from the publisher.

Afaq Bookshop & Publishing House

1 Kareem El Dawla st. - From Mahmoud Basiuny st. Talaat Harb

CAIRO – EGYPT - Tel: 00202 25778743 - 00202 25779803 Mobile: +202-01111602787

E-mail: afaqbooks@yahoo.com – www.afaqbooks.com

١ شارع كريم الدولة - من شارع محمود بسيوني - ميدان طلعت حرب - القاهرة - جمهورية مصر العربية

ت: ٢٥٧٧٨٧٤٣ / ٠٠٢٠٢ - ٢٥٧٧٩٨٠٣ / ٠٠٢٠٢ - موبايل: ٠١١١٦٠٢٧٨٧

أبو حامد الغزالي
مشكاة الأنوار

حققها وقَدَّم لها
الدكتور / أبو العلا عفيفي

آفاق للنشر والتوزيع

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشؤون الفنية

الغزالي، أبو حامد

مشكاة الأنوار - تحقيق: دكتور أبو العلا عفيفي

ط1 القاهرة - آفاق للنشر والتوزيع - 2019

128 ص، 21 سم.

رقم الإيداع 8725 / 2019

الترقيم الدولي 1 - 213 - 765 - 977 - 978

1 - التصوف

أ - العنوان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(أ) تصدير عام

(١) نحن في أمس الحاجة إلى نشر علمي دقيق لأصول تراثنا العربي القديم؛ فإنه عن طريق هذا النوع من النشر تحيا النصوص وتستبين، ويسهل على المشتغلين بموضوعاتها قراءتها والإفادة منها. وليس أجدى على الباحث من أن تكون بين يديه الوثائق الأولى مضبوطة محققة خالية من شوائب التحريف والتصحيف.

وقد ابتليت كتبنا القديمة بأن قام على نشر الكثير منها والإشراف على إخراجها ناشرون من غير العلماء المتخصصين، لا همّ لهم سوى جني الربح المادي من طبعها. ونحن نعاني من نشراتهم ما نعاني من أخطاء مطبعية ولغوية، ونقص في النصوص هنا وزيادة هناك، وخلو تام من التحقيق والتعليق والتفسير والفهارس العلمية بشتى أنواعها. وكثيراً ما نقف من نص 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 النص تحريفاً أو نقصاً أو إضافة من ناسخ، أو خلطاً بين متن النص وشرح وُضع 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 النص ويفسد معناه، وكثيراً ما يؤدي الباحث إلى فهم خاطئ قد يفضي إلى رأي باطل أو نظرية لا أساس لها.

ولا يختلف حظ رسالة «مشكاة الأنوار» التي نشرها اليوم كثيراً عن حظ غيرها من الكتب التي نشرت على النحو غير العلمي الذي أشرنا إليه؛ فقد طبعت في مصر عدة 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 أخس» إلى قوله: «بمحض الظلمة وهي نفوسهم المظلمة»^(١).

ويظهر أن الأصل الذي أخذت عنه هذه النسخة كان مختلطاً ببعض الشروح والتعليقات، فنقل الناسخ كل ذلك، ولم يفرق بين المتن وغيره.

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

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

١ - ورد في ص ١٢٩: «سر الكلية» بالسين، والصحيح: «شر الكلية» بالشين.

٢ - ورد في ص ١٣٠: «وقس عليه الضوء والنهار»، والصحيح: «وقس عليه الطُّور والنار»؛ لأن الكلام عن موسى الذي أنس من جانب الطور نارًا.

٣ - ورد في ص ١٣١: «وهذا الحظ من الوحي»، والصحيح: «وهذا النمط من الوحي».

٤ - ورد في ص ١٣٣: «وهو الذي يكتب ما أوردته الحواس»، والصحيح: «وهو الذي يستثبت ما أوردته الحواس».

٥ - ورد في ص ١٣٤: «أجل وأسنى»، والصحيح: «أجل وأسنى».

٦ - وفي ص ١٣٤: «فلنرجع إلى غرض الأمثلة»، والصحيح: «إلى عرض الأمثلة» بالعين المهملة.

٧ - وفي ص ١٣٥: «كون الأنبياء سراجًا منيرًا»، والصحيح: «سُرُجًا منيرة».

٨ - وفي ص ١٣٧: «والحوادث الرديئة»، والصحيح: «والأشغال المُرديّة».

٩ - وفي ص ١٣٨: «وأصناف هذه الأقسام كثيرة»، والصحيح: «وأقسام هذه الأصناف كثيرة».

١٠ - وفي ص ١٣٩: «فأحاله الطبع»، والصحيح: «فأحاله إلى 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.

(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 «مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار»، كما ورد في مخطوطة باريس، وفي آخر مخطوطة بلدية الإسكندرية.

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

وينسب للغزالي كتاب آخر بعنوان «مشكاة الأنوار في لطائف الأخبار» لا صلة له بهذه الرسالة؛ وإنما هو كتاب ضخمة 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^(١).

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 ماسنيون في كتابه «مجموع نصوص غير منشورة خاصة بتاريخ التصوف في الإسلام: باريس سنة ١٩٢٩» حيث يقول إنها ألفت في الفترة ما بين ٤٩٥ - ٥٠٥، وهي الفترة التي قضاها الغزالي في طوس، وعكف فيها على التأليف والعبادة. ويذكر ماسنيون من مؤلفات الغزالي في هذه الفترة كتاب «معيان العلم» وكتاب «محك النظر» وكتاب «المقصد الأسنى» ورسالة «مشكاة الأنوار». ولكننا نرى في «مشكاة الأنوار» إحالات على هذه الكتب جميعاً؛ مما يدل على أن الغزالي ألفها قبل المشكاة، ولا ندري إذا كان ألفها كلها في نفس الفترة التي يحددها ماسنيون. ولا نظن 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 يقل عن ست وثلاثين مخطوطة مبعثرة في جميع أنحاء العالم، نذكر منها ما يلي:

(١) بلدية الإسكندرية وتاريخها ٩٠٧هـ (٢) قوله جـ ١ ص

٢٦٢. (٣) الموصول ١٧٦ [٨] (٤) بتنا ٢: ٤١٢ [برقم ٢٥٨٠] (٨)

(١) راجع مؤلفات الغزالي للدكتور عبد الرحمن بدوي: ص ٣٨١-٣٨٢، القاهرة، سنة ١٩٦١.

(٥) برلين رقم ٣٢٠٧ (٦) ليدن رقم ١٩٨٨. (٧) مخطوطات بريل ٢:
١٠٥٣ (٨) الأمبروزيانا (A 64, V (BSO III, 573).

(٩) الفاتيكان بورجيري ٦٥ Vat. Borgh. (١٠) مانشتير 71,i
(١١) برنستون، مجموعة جارت رقم ١٨٩٢ وتاريخه ٩٣٧هـ (١٢)
المكتب الهندي بلندن رقم ١٢٣٧ فهرس آربري بتاريخ ١٠٩٦؛ ورقم
١٢٣٨ بتاريخ ١١٠٧. (١٣) طهران: مجلس شورای ملی رقم ٩٠١٥
بتاريخ ١٣٢٠. (١٤) آصفية ١: ٣٨٨ [١٤] (٥) تصوف عربي [١٥]
طهران ٢: ٧٧. (١٦) رامفور ١: ٦٩٧. (١٧) الظاهرية: عام ٧٦٢١.
وفي استانبول: (١٨) شهيد علي ١٧١٢، ١٣٧٧. (١٩) بشير أغا
٦٥٠ (٢٠) السليمانية ٧٣٤. (٢١) كوبرلي برقي ٨٦٠، ١٦٠٣.
(٢٢) أيا صوفيا ٢٠٧٥، ١٧١١ [٣]، ٤٨٠١. (٢٣) جار الله ١٠٩٢
[١]، ٢٠٧٥. (٢٤) ولي الدين ١٨٢٩. (٢٥) سليم أغا: المجموع
رقم ١٠٨. (٢٦) أسعد ١٧١٧، ١٨. وفي دار الكتب المصرية، (٢٧)
٢٦٧٣ تصوف: بتاريخ ١٠٦٥، (٢٨) برقم ١٨٤ تصوف (ضمن
مجموعة)، (٢٩) مجاميع طلعت بأرقام ٢٧٤، ٥١٣، ٣٢٦، ٨٢٢،
٨٢٦.

وفي باريس (٣٠) برقم ١٣٣١. (٣١) وفي الأسكوريال ٢ برقم
٦٣١. (٣٢) جوتا (فهرس برتش ق ٣ ج ٢ ص ٣٧٨) برقم ١١٦٦
بتاريخ ١١٨٨^(١).

(١) أخذ هذا الثبت برمته من كتاب مؤلفات الغزالي للدكتور عبد الرحمن بدوي، ص ١٩٤.

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

(أ) مخطوطة شهيد علي^(١). رقم ١٧١٢ بمكتبة شهيد علي
بإستانبول، 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^(٢) محمد بن محمد بن محمد 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... إلخ».

وأكبر ميزة لهذه المخطوطة أنها -فيما نعلم- أقدم مخطوطة
موجودة للرسالة؛ إذ إنها كتبت سنة ٥٠٩ هـ أي بعد وفاة الغزالي بأربع
سنوات. يقول ناسخها في آخرها:

«نجز الكتاب وصادف فراغ صاحبه عبد المجيد بن الفضل
الفزاري الطبري ليلة الجمعة، وهي الليلة التاسعة من شهر رمضان سنة

(١) وقد أشرنا إليها بالحرف ش.

(٢) في الأصل «أبي حامد!»، ولعل صنفه تحريف لكلمة «صنعة».

تسع وخمسمائة. وهو يحمد الله تعالى كثيرًا على نعمته، ويصلي على محمد النبي وزمرته».

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

(ب) مخطوطة بلدية الإسكندرية^(١): رقم ١٧٨٢ - د بقلم فارسي دقيق جميل، نسخت سنة ٩٠٧هـ وهي تقع في ١٧ ورقة من ٣٤ صفحة، ومسطرتها ١٩ سطرًا.

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

والصفحة مملوءة بأدعية وآيات قرآنية وأحاديث مكتوبة بخط ناسخ الرسالة.

وتبدأ المخطوطة بأول الرسالة وهو «الحمد لله فائض الأنوار وفاتح الأبصار وكاشف الأسرار... إلخ».

وتنتهي بقول الناسخ:

«تمت كتابة مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار. اللهم اغفر لنا مع الأبرار. يسر العسر يا ميسر الأعسار ويا خارق الأستار بحرمة محمد

(١) وقد أشرنا إليها بالحرف ب.

سيد شفيح الأشرار وقامع الكفار. تاريخه سبع وتسعمائة من هجرة النبوة». .

وقد اعتمدنا في تحقيق هذه الرسالة على هاتين المخطوطتين، واعتبرنا مخطوطة شهيد على أصلاً، وسجلنا 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 النص 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 عالجها الغزالي في كتب سابقة عليها، ولأنها تصور الموقف النهائي الذي وقفه من هذه المسائل. وقد جرؤ فيها على ما لم يجرؤ بالتصريح بمثله في أي مؤلف آخر: فقد أشرف فيها على القول بوحدة الوجود، وخلص بعد مناقشات طويلة إلى القول بأنه ليس في الوجود موجود حقيقي إلا الله؛ لأن كل ما سواه مستمد وجوده منه؛ وما كان وجوده عارية فهو في حكم المعدوم. فالعالم في حقيقته لا وجود له. وأقصى ما صرح به في

كتبه الأخرى قوله: «إنه ليس في الوجود إلا الله وآثاره والكون كله من آثاره».

ولعل السر في عدم إقبال الباحثين على دراسة هذه الرسالة أنها تدور حول موضوع خاص ضيق في مظهره وإن كان واسعاً وعميقاً في حقيقته. فقد يتوهم الناظر فيها نظرة عابرة أنها ليست إلا تفسيراً لآية قرآنية خاصة هي آية النور، ولا يدرك أن الغزالي قد لخص في هذا التفسير فلسفة إشراقية كاملة، ونظرية في حقيقة الوجود كما يتصوره. ويتجلى في الرسالة إلى جانب هذا المنهج الذي التزمه الغزالي في تأويله للقرآن وتخريجه للمعاني الباطنية فيه، وهو المنهج الذي لا شك في أن 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 على 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 والغربون. أما الباحثون العرب فقد شغلوا أنفسهم بموقف الغزالي من الفلاسفة ورده عليهم؛ أو بالرد عليه في نقده للفلاسفة كما فعل ابن رشد في تهافت التهافت، وكأنه لم يخطر ببالهم أن الغزالي الذي حارب الفلسفة وحاول هدمها فيلسوف من طراز آخر غير طراز الفارابي وابن سينا؛ وأن المصادر الخصبية في فلسفته هي رسائله القصار كالمشكاة والرسالة اللدنية وبعض أجزاء كتبه المطولة كالإحياء ومقدمة المستصفى.

وأما علماء الغرب فقد جذبتهم 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 «مشكاة الأنوار»
على ثلاثة:

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

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

الثالث: بحث نشره مونتجومري 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 إلى اللغات الأوربية إلا
بثلاث: الأولى ترجمة إلى اللاتينية قام بها إسحق بن يوسف الفاسي؛
والثانية إلى اللاتينية أيضًا وقد قام بها مترجم مجهول؛ والثالثة إلى
الإنجليزية قام بها جيردнер سنة ١٩٢٤.



(ب) تحليل نقدي للرسالة

موضوع رسالة «مشكاة الأنوار» كما يقول الغزالي، هو أسرار الأنوار الإلهية مقرونة بتأويل ما تشير إليه ظواهر الآيات المتلوة والأخبار المروية مثل قوله تعالى: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [النور: ٣٥]. مع قوله عليه السلام: «إن لله سبعين حجابًا من نور وظلمة» إلخ.

فالغزالي له نظرية فلسفية إشراقية يحاول في ضوئها أن يؤول آية النور وحديث الحجب. أي إنه لا يأخذ الآية والحديث على ظاهرهما وحسب، بل يبحث عن الأسرار الإلهية التي ينطويان عليها، جريًا على 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 على الآية والحديث وما احتويا من رموز وإشارات وما خرج منهما وفرع 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 أجزائها نظيرًا في كتبه السابقة عليها: وذلك مثل كلامه عن حديث الحجب في أواخر الجزء الثالث من كتاب الإحياء.

الفصل الأول

يبدأ الفصل الأول بمناقشة معنى «النور» في عرف العامة وعرف الخاصة، ثم في عرف خاصة الخاصة وذلك تمهيداً لبيان أن الله تعالى هو نور الأنوار أو النور الأعلى الأقصى، وأنه النور الحق والحقيقي الذي تنبعث منه سائر الأنوار التي لا تسمى أنواراً إلا على 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 بالمعنى العامي هو ما يُبَصَّر بنفسه ويبصر به غيره كنور الشمس والقمر والسراج والنار المشتعلة. ولكن لما كان هذا النور لا يُبَصَّر ولا يُدْرَك إلا إذا وجدت عَيْن تبصره، اعتُبر الروح الباصر ركنًا في إدراكه وكان أولى بأن يطلق عليه اسم النور من النور الظاهر.

هذه أول خطوة خطاها الغزالي في الترقى في معنى 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 كبيرًا والكبير صغيرًا، والساكن متحركًا والمتحرك ساكنًا وهكذا.

ولكن في الإنسان «عينًا» 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، ويدرك ما وراء الحجب، وينفذ إلى بواطن الأمور وأسرارها وحقائقها، 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 إدراكًا مباشرًا في جلاء ووضوح، وبعضها ما لا يدركه إلا إذا نُبِّه 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: ﴿وَالنُّورِ الَّذِي أَنْزَلْنَا﴾ [التغابن: ٨]، وفي قوله: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا﴾ [النساء: ١٧٤].

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 وتخرج إليه نفوس السالكين. وهو عالم الغيب الذي يعتبر عالم الشهادة أثرًا من آثاره وظلًّا له ومسببًا 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 يسمى غيره باسم النور إلا مجازًا.

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

ويقابل النور الظلمة. وإذا كان النور هو الوجود المحض، فالظلمة هي العدم المحض، لأن المعدوم ليس موجودًا 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 إنما هي من حيث إضافته إلى غيره لا من حيث ذاته، اعتبر في حكم العدم المحض. وهذا هو شأن العالم أو كل ما يطلق عليه اسم «ما سوى الله». فهو في ذاته عدم محض، والوجود الحق هو الله تعالى كما أنه هو النور الحق. وليس هذا الكلام ضرباً من المجاز في التعبير في نظر الغزالي، بل هو الحق الصريح؛ كما أنه ليس نتيجة لمقدمات نظرية وضعها العقل، بل هو حقيقة يشاهدها العارفون مشاهدة عيانية عندما يرقون في معراجهم الروحي «من حضيض المجاز إلى يفاع الحقيقة» فيدركون ذوقاً معنى قوله تعالى: «كل شيء هالك إلا وجهه» لا بمعنى أن كل شيء سوى الله يصير هالِكًا في وقت من الأوقات، بل بمعنى أن كل شيء سوى الله هالك أزلًا وأبدًا ولا يتصور إلا كذلك. أما الموجود فهو وجه الحق وحده؛ والله تعالى هو المتفرد بالملك أزلًا وأبدًا، في هذه الدنيا وفي الآخرة. وليس نداء الله في المخلوقات يوم القيامة بقوله: ﴿لِّمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ؟﴾ ﴿لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ [غافر: ١٦] قاصرًا على يوم القيامة، بل إنه لا يفارق سمع المخلوقات أبدًا في هذه الدنيا.

وهكذا وصل الغزالي في نهاية تفكيره إلى نظرية أشبه ما تكون بنظرية وحدة الوجود؛ ومن العسير صرفها عن هذا المعنى إلا إذا اعتبرت أقواله من قبيل الشطح الصوفي، ولم يؤثر عن الغزالي أنه كان

من أصحاب الشطحات. فهو يقرب قرباً عجيباً من أصحاب وحدة الوجود حينما يقول: «إن العالم بأسره مشحون بالأنوار.. ثم ترقى جملتها إلى نور الأنوار ومعدنها ومنبعها الأول؛ وأن ذلك هو الله تعالى وحده لا شريك له، وأن سائر الأنوار مستعارة، وإنما الحقيقي نوره فقط، وأن الكل نوره، فلا هو الكل؛ بل لا هوية لغيره إلا بالمجاز.. بل كما أنه لا إله إلا هو، فلا هو إلا هو، لأن «هو» عبارة عما إليه إشارة كيفما كان، ولا إشارة إلا إليه». 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 على 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 العوام 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 الفردانية المحضة والوحدانية الصرفة. ومنتهى معراج الخلائق مملكة الفردانية».

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» 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

واضحًا نحو نزعة الصوفية القائلين بوحدة الوجود؟ إننا إذا أخذنا بمثال ضوء القمر والمرايا التي ينعكس عليها ضوءه، قد نسلم له بأن الأنوار المنعكسة على المرايا لا وجود ولا حقيقة لها في ذاتها، مع أنها موجودة ونراها رأي 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 بالهوى 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) يعقد 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 الحلاج، ويصيح الآخر بقوله «سبحاني ما أعظم شاني!». ولكن هذه «وحدة شهود» لا وحدة وجود. والشعور بوحدة الشهود حال عارضة سرعان ما تزول عندما 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». ويقول الغزالي إن شعور العارف في حال فناءه عن نفسه وعن الخلق وبقائه بالحق يسمى اتحادًا مجازًا وتوحيدًا على الحقيقة:

أي توحيدًا بمعنى أنه لا يشهد في الوجود إلا الله وحده ولعل مما 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 يقرر أنه «مع كل شيء» بمعنى أنه قبل كل شيء، وفوق كل شيء ومظهر لكل شيء. فقولته: «قبل كل شيء» إقرار بقدّم الله تعالى؛ وقوله: «فوق كل شيء» معناه تنزيهه تعالى، والتنزيه بمعناه الديني الحقيقي لا يتفق مطلقًا مع القول بوحدة الوجود.

* * *

هذا وقد أثار «فنسنك» موضوع الصلة بين هذا الفصل من المشكاة وتساغات أفلوطين في مقال له نشر سنة ١٩٤١ Semietische Studien uit de nalatenschap ذهب فيه إلى أن الغزالي استمد مادة هذا الفصل من الفصل الخامس من التساع الرابع، وهو الفصل الذي يعالج فيه أفلوطين موضوع الإبصار. وقد نشر الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه «أفلوطين عند العرب: ص ١٨٩-١٩٢» شذرات من ترجمة عربية قديمة لهذا 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 البصرية 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 الرحمن 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 في نظره مقتطفات من هذا التساع^(١).

وقد نشر الدكتور بدوي رسالة الفارابي المزعومة في كتابه «أفلوطين عند العرب». وبالرجوع إليها لم أجد ما يدل على انتفاع الغزالي بها في رسالة المشكاة فيما عدا فقرة قصيرة تشير إلى أن فعل الفاعل الأول هو العقل، وأن العقل ضوء سائح من ذلك الجوهر كما يسبح ضوء الشمس على الأشياء من الشمس^(٢). على العكس وجدت أن برسالة العلم الإلهي ما يتعارض تعارضاً صريحاً مع آراء الغزالي، لأنها تنزع نزعة واضحة نحو مذهب الفيوضات الذي قال به أفلوطين، والغزالي ينكر نظرية الفيوضات في كتاب «تهافت الفلاسفة» ويصف القائلين بها بالخبيل العقلي. وقد بينت كيف يصور الغزالي الصلة بين نور الأنوار (الله) و«المطاع»، ثم بين «المطاع» وسائر الموجودات، وأوضحت أن هذه الأخيرة صلة خلق لا صلة 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 أن الفيوضات الأفلوطينية موجودات حقيقية لكل منها وجوده

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

(٢) أفلوطين عند العرب ص ١٧٥.

الخاص. ولا يقول أفلوطين إنها على الحقيقة هي الواحد الأول.

وأي مبرر يحملنا على القول بأن 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؟. إن 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» إلخ. وهذه الألفاظ هي «المشكاة»، و«المصباح» و«الزجاجة» و«الشجرة» و«الزيت» و«النار» باعتبارها رموزًا 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 أن الألفاظ السبعة المذكورة رموز لهذه الأرواح البشرية.

وتقوم نظريته في طبيعة الرمز على افتراض وجود موازنة 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 مرقاة إلى عالم الغيب، وإلا استحالت معرفتنا بالعالم العلوي 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 فتؤولها 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^(١) ليوضح بها نظريته. «فالطور» مثال للموجودات العظيمة الثابتة في عالم الملكوت و«الوادي» مثال للموجودات العلوية التي تتلقى المعارف الغيبية، ومنها 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«اللوحة المحفوظ والرق المنشور» مثال للنفس التي يسجل فيها هذا العلم. و«اليد» مثال للملك المسخر لكتابة العلوم، و«الصورة» مثال لمجموع اليد والقلم واللوحة، وهي في الإنسان صور الرحمن لأن رسول الله يقول «خلق الله آدم على صورة الرحمن». و«الماء» الذي قال الله فيه: ﴿أَنْزَلَ مِنْ سَمَاءٍ مَاءً﴾ [الرعد: ١٧] مثال للمعرفة؛ و«الأودية» الواردة في نفس الآية في قوله ﴿فَسَالَتِ الْأُودِيَةُ بِقَدَرِهَا﴾ مثال للقلوب وهكذا.

(١) في الآيات الواردة في قصة موسى وغيرها.

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 باطنيًا يبطل الظاهر ولا حشويًا يبطل أسرار الباطن ولكنه يجمع بين الظاهر والباطن، ويأخذ بالمعنى المحسوس كما يراقب «السر» المختفي وراءه. فموسى عليه السلام رأى «نارًا» في «الوادي المقدس» وناداه ربه بقوله «فاخلع نعليك» و«خلع بالفعل نعليه»؛ ولكنه أدرك في الوقت نفسه أنه في ابتداء معراج النبوي وأن الله يطلب منه أن يتجه إليه وحده فيخلع من قلبه حب الدنيا والآخرة أي كل ما سوى الله. فالمثال في نظر الغزالي حق وأداؤه إلى السر الباطن حقيقة. والأمثلة «تنبيهات» تستخدم في إثارة الحس والخيال اللذين هما طبيعيان في الإنسان؛ ولكنها تنبيهات إلى أسرار وراءها، أو إلى أنوار يحجبها الحس والخيال.

ولسائل أن يسأل عمن لهم الحق في هذا التأويل الذي لا يخضع لقاعدة لغوية ولا لعرف خاص؟ وهل هو ميدان للتكهنات والتخمينات يقول فيه العقل ما بدا له أن يقول؟ إذا كان الأمر كذلك فالمسألة جد خطيرة، إذ يصبح التأويل بابًا يتسرب منه إلى الإسلام كل أنواع البدع والضلالات. وقد كان كذلك في أيدي الباطنية ومن نحا نحوهم. ولكن الذي يفهم من كلام الغزالي أنه يقصر هذا التأويل على أصحاب البصيرة من الأنبياء والأولياء فإن فيهم وحدهم «القوة» التي يبصرون بها المعاني المستترة وراء الصور المحسوسة، كما وقع للنبي عليه السلام من أنه رأى عبد الرحمن بن عوف يدخل الجنة «حبوا». رأى

ذلك ببصره، ولكنه رأى ببصيرته أن عبد الرحمن بن عوف ومن على شاكلته قد وجد عسرًا وهو يغالب نفسه ويجاهدها لكي يتغلب إيمانه على شهواته ويدخل العالم الروحي الخالص المعبر عنه بالجنة، ولكنه يدخل «حبوًا» بعد طول الجهاد والمقاومة. ويسمى الغزالي هذا النوع من الرؤيا وحياً قد يحصل في اليقظة وقد يحصل في النوم؛ فإذا حصل في اليقظة احتاج إلى التأويل، وإن حصل في النوم احتاج إلى التعبير.

وبالبحث 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 يتلقى ما تورده الحواس ويخزنه في خزانته، وهذا لا يوجد للصبي الرضيع ويوجد له بعد ذلك، وقد توجد لبعض الحيوانات.

الثالث: الروح العقلي الذي يدرك المعاني المجردة عن الحس والخيال. وهو جوهر الإنسان، ومدر كاته المعلومات الضرورية الكلية.

الرابع: الروح الفكري أو النظري وهو الذي يدرك العلاقات المنطقية بين الأفكار وينتقل من المقدمات إلى النتائج.

الخامس: الروح القدسي النبوي، وهو للأنبياء والأولياء خاصة، وفيه تتجلى لوائح الغيب؛ وهو المشار إليه في قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا﴾ [الشورى: ٥٢].

هذه الأرواح الخمسة أنوار تظهر بها أصناف الموجودات المحسوسة، والمعقولة، وهي في نظر الغزالي في موازنة الأشياء الخمسة التي ورد ذكرها في الآية: أعني «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 الانطفاء بالرياح وغيرها. والروح العقلي في موازنة المصباح لأنه مركز الإشعاع العقلي كما أن المصباح مركز الإشعاع النوراني الحسي. والروح الفكري 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 اشتعالاً، فهو بذلك أصلح الزيوت للمصابيح. والروح القدسي النبوي في موازنة الزيت الذي بلغ من الصفاء مبلغاً يجعله يكاد يضيء ولو لم تمسسه نار. وكذلك نفوس بعض الأنبياء والأولياء قد بلغت من الصفاء مبلغاً بحيث تستغني عن مدد علمي خارجي يأتيها بواسطة الملائكة أو غيرهم.

والآن ما صلة كل هذا بالآية التي تصف الله بأنه نور السموات والأرض وتمثل لهذا النور بهذه الصورة الرمزية المعقدة؟ إن هذا

التأويل الذي وضعه الغزالي لا يستقيم في نظري إلا إذا فهم الآية فهمًا خاصًا فقرأها على النحو الآتي: «الله نور السموات والأرض، مثل نوره (المتجلي في الإنسان) كمشكاة فيها مصباح، المصباح في زجاجة» إلخ.. 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 -المراتب الخمس السالفة الذكر- لأنه يعتبرها أنواعًا من الأنوار الإلهية 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 تنص على أن الله نور السموات والأرض، أي نور كل ما في الوجود من أعلاه إلى أسفله، فذلك لأن الإنسان في نظره هو الموجود الوحيد الذي يتجلى فيه النور الإلهي في جميع مراتبه في حين أنه لا يتجلى في غير الإنسان إلا في بعض المراتب. من أجل هذا اختص الله الإنسان من بين الخلق بأنه الموجود الذي خلقه الله على صورته وأنه وحده الذي استحق الخلافة عن الله.

وهكذا يكشف الغزالي عن الجانب الإلهي في الإنسان ويصله بصلة مباشرة بالعالم العلوي ويضع نظرية جديدة في طبيعة النبوة والولاية تستغني في تفسير وصول الوحي إلى الإنسان عن وساطة ملك الوحي، أو أي مدد خارجي آخر خارج عن النفس الإنسانية ذاتها.

ولماذا يحتاج النبي أو الولي إلى مَلَك الوحي وهو يحمل مصباح النور الإلهي في قلبه؟

هكذا يتبين أن هذا الفصل من رسالة مشكاة الأنوار متمم للفصل الأول لأن الله الذي صورهِ الغزالي في الفصل الأول تصويرًا أنطولوجيًا باعتباره نور الأنوار الذي هو أصل الوجود، قد صورهِ في هذا الفصل تصويرًا إبستمولوجيًا باعتبار ذلك النور نفسه أصل المعرفة، وأنه يبلغ غاية الظهور في الإنسان، وفي طبقة الأنبياء والأصفياء بوجه خاص، وهي الطبقة المعنية بالإنسان في حديث: «خلق الله الإنسان على صورة الرحمن».



الفصل الثالث

هذا الفصل تنمة طبيعية للفصلين الأول والثاني وليس مقحماً على الرسالة غير متصل بها كما ذهب إليه بعض الكتاب على نحو ما سنشير إليه فيما بعد. وذلك أن الغزالي بعد أن قرر في الفصلين السابقين أن أولى الأنوار وأحقها باسم النور هو النور الإلهي، وأن هذا النور متجل 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: «إن لله سبعين حجاباً من نور وظلمة لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل من أدركه بصره». وهو يحصر المحجوبين في ثلاثة أنواع:

(أ) المحجوبين بالظلمة المحضة.

(ب) المحجوبين بنور مقرون بظلمة.

(ج) المحجوبين بمحض الأنوار.

والظاهر أنه يقصد بالحجاب الظلماني كل ما كان مادياً أو متصلاً بالمادة من طريق ما؛ وبالحجاب النوراني كل ما كان عقلياً. ولذلك

يدخل تحت المحجوبين بالحجب الظلمانية البحتة الملاحدة والدهرية الذين استولى عليهم سلطان الحس فأنكروا الأديان والبعث، وفسروا وجود العالم على أساس مادي بحت؛ كما يدخل معهم المحجوبون بنفوسهم الكثيفة الكدرة وشهواتهم وملذهم مما جعلهم يتخذون الهوى إلهاً من دون الله ويعتبرون اللذة البهيمية ونيل الشهوات الغاية القصوى من الحياة، فإذا ارتفعوا عن هذا الحضيض درجة اعتبروا التسلط والغلبة والاستيلاء، أو ذبوع الصيت واتساع الجاه غايتهم. هذه كلها من الحجب الظلمانية البحتة.

أما المحجوبون بالنور المشوب بظلمة فيدخل فيهم كل من غلب على تفكيره الديني 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 بالله عن معنى الحصر والتقييد في صورة معينة ويعبد الجمال المطلق في أي صورة من صوره: الجمال المطبوع لا المصنوع. ومنهم عبدة النار الذين يرون فيها معنى القهر والسلطان والقوة والبهاء، وهي كلها 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؛ أما الظلمة فراجعة إلى ماديتهم في تصورهم للألوهية، وأما النور فراجع إلى الصفات الإلهية التي يخلعونها على معبودهم المادي.

ومن هذه الطائفة أيضًا من غلب على تفكيرهم ظلمة الخيال كالمجسمة والكرامية الذي قالوا بوجود إله متجسم 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، ويقيسونها على الصفات الإنسانية، فيقولون إن لله كلامًا 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 السموات». ومنهم من أدركوا أن وصف الله بأنه محرك السموات يقتضي كثرة في ذاته لتعدد الأفلاك وتنوعها، فنسبوا حركة الأفلاك إلى عقول (ملائكة) كل منها خاص بفلكه، ولكنها كلها تتحرك بحركة الفلك الأقصى الذي يحركه الله تحريكًا مباشرًا.

ولكن من هذه الطبقة من المحجوبين من ترقوا عن هؤلاء وزعموا أن 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 الكل بطريق الأمر لا بطريق المباشرة. هذه هي أصناف المحجوبين التي عددها الغزالي، وهي تشمل -على نحو ما ذكرنا- الوثنيين والدهريين والماديين

وغيرهم من الملاحدة، كما تشمل المجسمة والمشبهة والصفاتية من المتكلمين وتشمل الفلاسفة الذين أخذوا بمذهب أرسطو أو بمذهب أرسطو ممزوجًا بمذهب أفلوطين.

أما الرأي الذي يرتضيه الغزالي نفسه، وهو الرأي الذي يقول به «الواصلون» كما يسميهم، فهو أن «المطاع» على الحقيقة هو «الأمير الإلهي» الذي ورد ذكره في القرآن في قوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤]، وقوله: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠]. فهو ليس ملكًا 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. «ونسبة هذا المطاع إلى الوجود الحق (الله) نسبة الشمس إلى النور المحض».

أما قول الغزالي «إن «المطاع» موصوف بصفة تنافي الوجدانية المحضة» فذلك لأن الأمر الإلهي مبدأ الكثرة والتعدد في الوجود؛ والوجدانية المحضة لا تعدد فيها وهي من صفات الله وحده. وهنا يلتقي الغزالي في وصفه للمطاع مع أفلوطين في وصفه للعقل الأول مع الاختلاف الجوهرى بين نظريتي هذين المفكرين: إذ الأمر الإلهي عند الغزالي قديم قدم الله لأنه من كلام الله القديم، والعقل الأول عند أفلوطين موجود فاض عن الواحد الأول وليس من الواحد الأول في شيء.

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» ^(١) logos ووجد لها أصولاً مقررة في نصوص القرآن.

لم يرض الغزالي عن قول من قال إن الرب المقدس عن معاني الصفات هو «المطاع»، ولا عن قول من قال إن المطاع هو الرب المحرك للفلك الأقصى والمسيطر على العقول المحركة للأفلاك الأخرى؛ ولا عن قول من قال إن الله هو المحرك على الحقيقة، ولكن لا على سبيل المباشرة، بل بوساطة ملك (عقل) محرك للأفلاك. وإنما رضى بقول الواصلين، وهو أن المطاع شيء غير الذات الإلهية، متصف بصفات تنافي الوجدانية ^(٢) المحضة والكمال البالغ الذي لا يتصف به غير الله؛ وأن هذا «المطاع» يحرك الأفلاك ويدبر الكون وعن طريقه يتوجه الواصلون من الذي يحرك إدراكاً آخر غير إدراك المحجوبين: إذ يدركونه مقدساً منزهاً عن جميع ما وصفه به المحجوبون، عندما يتجلى لهم الحق بذاته فتحرق سبحات وجهه الأعلى كل ما أدركه بصر الناظرين وبصيرتهم.

(١) راجع مقالاً لنا في «نظريات الإسلاميين في الكلمة» نشر بمجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة سنة ١٩٣٤.

(٢) ورد في مخطوطة بلدية الإسكندرية بصفة «لا تنافي الوجدانية»، والظاهر أن الناسخ أضاف كلمة «لا»؛ لأن جميع النصوص التي اطلعت عليها واردة من دونها. ولعل السبب في إضافتها أن الناسخ فهم أن الموصوف بهذه الصفة هو الله، وهو فهم خاطئ كما أوضحت.

وهذه منزلة في التصوف شبيهة بما يسميه ابن عربي «منزلة تنزيه التوحيد»^(١)، وهي منزلة يتعالى فيها الحق عن أن يوصف بأي 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 مهواة 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، فأراد أن يلزمه من ذلك بأنه يعتقد أن الأول الحق سبحانه في ذاته كثرة ما، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً»^(٢) والظاهر أن ابن طفيل يقصد ببعض المتأخرين ابن رشد، ويتهمه بالوهم وعدم فهم المقصود من عبارة الغزالي؛ إذ إنه فهم من «الموجود العظيم المتصف بصفة تنافي الوجدانية المحضة» الله سبحانه وتعالى، مع أن الغزالي يقصد به «المطاع» لا الذات الإلهية المنزهة عن كل وصف.

أما ابن رشد نفسه فيتهم الغزالي بأنه أورد في فصل المحجوبين كلاماً يتناقض مع ما قرره في كتبه الأخرى في مسألة حركة الأفلاك

(١) الفتوحات المكية، ط بولاق، ج ٢، ص ٧٦٣ وما بعدها.

(٢) حي بن يقظان، ط دار المعارف، ص ٦٤.

وموقف الله منها. يقول:

«ثم جاء في كتابه المعروف بمشكاة الأنوار فذكر فيه مراتب العارفين فقال: إن سائرهم محجوبون إلا الذين اعتقدوا أن الله سبحانه غير محرك السماء الأولى، وهو الذي صدر عنه هذا المحرك. 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. وأما في كتابه «المنقذ من الضلال» فأنحى فيه على الحكماء وأشار إلى أن العلم إنما يحصل بالخلوة والفكرة، وأن هذه المرتبة هي من جنس مراتب الأنبياء. وكذلك صرح بذلك بعينه في كتابه الذي سماه «كيمياء السعادة»^(١).

ولست هذه الجملة نصًّا من نصوص المشكاة، وإنما هي تلخيص لما فهمه ابن رشد وأورده بعبارته، فإن الغزالي لم يذكر صراحة أن المحرك لجرم الفلك الأقصى صدر عن الله وإنما ذكر أن «نسبة هذا المحرك (المطاع) إلى الوجود الحق نسبة الشمس في الأنوار»، فهل فهم ابن رشد من هذا معنى الصدور؟ إن الشمس لا يقال إنها صادرة عن النور المحض، وإنما يقال إنها تعين من تعيناته، أو مجلى من مجاليه. وكذلك يقال في المطاع (المحرك للأفلاك الذي فهمناه على أنه الأمر الإلهي): إنه ليس صادرًا عن الواحد الحق، وإنما هو مجلى من مجاليه. وعلى هذا لا يقول الغزالي بنظرية الصدور التي يقول بها الحكماء.

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

ثم إن الغزالي يرفض فكرة المحرك الأول التي يقول بها الفلاسفة استناداً إلى أن الطبيعة لا تعمل بنفسها عملاً، بل هي مسخرة ومستعملة من جهة فاطرها. وإذا قيل إنها تفعل شيئاً، فذلك على سبيل المجاز: لأن «الفاعل» في نظر الغزالي لا يسمى فاعلاً بمجرد كونه سبباً، بل لوقوع الفعل منه على وجه الإرادة والاختيار^(١).

وإذن فلا محل للقول بأن الغزالي يأخذ بفكرة المحرك الأول بالمعنى الفلسفي في المشكاة وينكرها في غيرها من كتبه. وإنما المحرك الأول عنده هو «المطاع» (الأمر الإلهي) وهو ليس محركاً طبيعياً ولا هو من عين ذات الواحد الأول.

هذا وقد ذهب الأستاذ «مونتجومري وات» في مقال له نشر في المجلة الآسيوية الملكية سنة ١٩٥٤ إلى أن الفصل الثالث من مشكاة الأنوار فصل منتحل، وأن مؤلفه كان أحد الكتاب المتأثرين بفلسفة ابن سينا في إثبات وحدة الأول على نحو ما فسرهما ابن سينا في كتاب النجاة^(٢)؛ وذلك على أساس أن الإسلام السني كان يفهم «التوحيد» دائماً بمعنى نفي الشريك لله لا بمعنى الوحدة الذاتية، وأن هذا المعنى الأخير هو ما ذهب إليه أصحاب الأفلاطونية الحديثة الذين نفوا كل معنى من معاني التعدد في ذات الواحد: وبذلك نفوا الصفات الإلهية.

وهذه كلها مقدمات لا أرى فيها ما يبرر استنتاج الأستاذ مونتجومري وات أن فصل الحجب في جملته منحول ومقحم على رسالة المشكاة،

(١) انظر المنقذ، ص ١١، والتهافت، ص ٩٦-٩٧.

(٢) النجاة، ط الكردي، ص ٢٤٩.

لأن الغزالي لم ينكر صفات الله في هذا الفصل وإنما أنكر كيفية إطلاقها على الله عند مختلف فرق المتكلمين والفلاسفة. فهو لم ينكر أن الله عالم قادر مريد متكلم... إلخ، ولكنه أنكر إطلاق هذه الصفات على الله على النحو الذي يطلقها عليه المشبهة. ولم ينكر أن الله نور، ولكنه أنكر أن يطلق هذا الوصف على معبود آخر كالشمس أو القمر أو الكواكب الأخرى؛ ولم ينكر أن الله قهار ولكنه أنكر أن تطلق هذه الصفة الإلهية على موجود مادي كالنار عند من يعبدونها.

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

ثم إن «وات» لم ينتبه إلى أن الغزالي في هذا الفصل حاول أن يحل مشكلة الصفات على أساس صوفي بعد أن بحثها من الوجهة الكلامية والفلسفية. «فالواصلون» في اصطلاح الغزالي هم الصوفية أصحاب الذوق الذي يدركون الله إدراكًا مباشرًا، ويرونه مقدسًا منزهاً عن جميع ما يخطر ببالنا وصفه به. أما «وات» فيقول إن الواصلين الذين يتكلم عنهم الغزالي لا يمتازون عن غيرهم من المحجوبين إلا في أنهم يأخذون بنظرية «المطاع». ثم يقول إن فصل الحجب ليس له توطئة تمهد له في الرسالة: وأي توطئة للكلام عن الحجب أقوى من ذكر النور وأنواعه ودرجاته؛ لأن الحجب التي تكلم عنها الغزالي حواجز تخفي 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.

وفيم 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.

وأخيرًا نرى ابن طفيل يقتبس فقرة طويلة هامة من هذا الفصل في رسالة «حي بن يقظان» من غير أن يثير شكًا 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 متمش 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 لغيره ممن ظهوروا 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 لغيرها 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 لابد 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، ويدعي 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 الأبهستاق Avesta، وكذلك في الفلسفة الأفلاطونية الحديثة. ولكن الغزالي لم يبين على هذه التفرقة مذهباً ثنويّاً في طبيعة الوجود كما بني ثنوية الفرس؛ بل على العكس نقض مذهبهم في المشكاة وغيرها، واعتبرهم في جملة المحجوبين. ولعله ومن سبقه من كبار متصوفة الإسلام كانوا أكثر تأثراً فيما قالوه

عن النور والإدراك الذوقي المنبعث من العالم النوراني بالأفلاطونية الحديثة التي وردت إليهم ملخصة في كتاب الربوبية المنسوب خطأ إلى أرسطو.

وفي رسالة «مشكاة الأنوار» نواة لمذهب فلسفي إشراقي أهم جوانبه الجانب الأنطولوجي الذي يشرح ماهية الوجود، والإبستمولوجي 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 مفصلة؛ وعلى الأخص في النواحي التي تتصل بالمعرفة والنفس كما تدل عليه عبارة قطب الدين الشيرازي في مقدمة شرحه على «حكمة الإشراق» للسهروردي فإنه يقول إن حكمة الإشراق هي «الحكمة المؤسسة على الإشراق الذي هو الكشف، أو حكمة المشاركة الذين هو أهل فارس، وهو أيضًا يرجع إلى الأول: لأن حكمتهم كشفية ذوقية فنسبت إلى الإشراق الذي هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالإشراقات على النفوس عند تجردها. وكان اعتماد الفارسيين في الحكمة على الذوق والكشف. وكذا قدماء يونان خلا أرسطو وشيعته فإن اعتمادهم كان على البحث والبرهان لا غير»^(١).

(١) مقدمة شرح حكمة الإشراق، لقطب الدين الشيرازي، ط طهران.

مشكاة الأنوار
لأبي حامد الغزالي

(وا - ب*)

بسم الله الرحم الرحيم. رب أنعمت فزّد بفضلك.

الحمد لله فائض الأنوار وفتاح الأبصار، وكاشف الأسرار ورافع الأستار. والصلاة على محمد نور الأنوار وسيد الأبرار وحبيب الجبار وبشير الغفّار ونذير القهّار، وقامع الكفار وفاضح الفجّار؛ وعلى آله وأصحابه الطيبين الطاهرين الأخيار.

أما بعد فقد سألتني أيها الأخ الكريم قيّضك الله لطلب السعادة الكبرى، ورشحك للعروج إلى الذروة العليا، وكحلّ بنور الحقيقة بصيرتك، ونقّى عمّا^(١) سوى الحق سريرتك، أن أثبت إليك أسرار الأنوار^(٢) الإلهية مقرونة بتأويل ما يشير إليه^(٣) ظواهر الآيات المتلوة والأخبار المروية مثل قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(٤)

(*) تشير هذه الأرقام إلى صفحات مخطوطة شهيد علي. وقد أشرنا بالحرف ش إلى مخطوطة شهيد علي، وبالحرف ب إلى مخطوطة بلدية الإسكندرية.

(١) ب: عن.

(٢) ساقطة في ش.

(٣) ب: إليها.

(٤) قرآن: [النور: ٣٥].

ومعنى تمثيله ذلك بالمشكاة والزجاجة والمصباح والزيت والشجرة، مع قوله عليه السلام: «إن لله سبعين حجاباً من نور وظلمة وإنه لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل من أدركه بصره».

ولقد ارتقيت بسؤالك مرتقى صعباً تنخفض دون أعاليه أعين الناظرين؛ وقرعت باباً مغلقاً لا يُفتح إلا للعلماء الراسخين. ثم ليس كل سر يُكشف ويُفشى، ولا كل حقيقة تعرض وتُجلى؛ بل صدور الأحرار قبور الأسرار.

ولقد قال بعض العارفين «إفشاء سر الربوبية كفر». بل قال سيد الأولين والآخرين صلى الله عليه^(١): «إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا العلماء بالله. فإذا نطقوا به لم ينكره إلا أهل الغرّة بالله، ومهما كثر أهل الاغترار وجب حفظ الأسرار على وجه الإسرار»^(٢). لكنني أراك مشروح الصدر بالله بالنور، منزّه السر عن ظلمات الغرور (و٢-١) فلا أشح عليك في هذا الفن بالإشارة إلى لوازم ولوائح^(٣)؛ والرمز إلى حقائق ودقائق. فليس الخوف في كف العلم عن أهله بأقل منه في بثه إلى غير أهله.

فمن مَنَعَ الجهّال علماً أضاعه ومن مَنَعَ المستوجبين فقد ظلم
فاقنع بإشارات مختصرة وتلويحات موجزة؛ فإن تحقيق القول

(١) ب: عليه الصلاة والسلام.

(٢) ب: حفظ الأستار على وجه الأسرار.

(٣) ش: لوازم.

فيه يستدعي تمهيد أصول وشرح فصول ليس يتسع الآن لها^(١) وقتي،
وليس ينصرف إليه^(٢) همي وفكرتي. ومفاتيح القلوب بيد الله يفتحها
إذا شاء كما شاء بما يشاء. وإنما الذي يفتح في الوقت فصول ثلاثة^(٣).



(١) ب: له.
(٢) ب: إلى ذلك.
(٣) ب: ساقطة.

الفصل الأول

في بيان أن النور الحق هو الله تعالى وأن اسم النور لغيره مجاز محض لا حقيقة له.

وبيانه بأن^(١) يعرف معنى النور بالوضع الأول عند العوام، ثم بالوضع الثاني عند الخواص، ثم بالوضع الثالث عند خواص الخواص. ثم تعرف درجات الأنوار المذكورة المنسوبة إلى خواص الخواص وحقائقها لينكشف لك عند ظهور درجاتها أن الله تعالى هو النور الأعلى الأقصى، وعند انكشاف حقائقها أنه النور الحق الحقيقي وحده لا شريك له فيه.

أما الوضع الأول عند^(٢) العامي فالنور يشير إلى الظهور، والظهور أمر إضافي؛ إذ يظهر الشيء لا محالة لإنسان^(٣) ويبطن عن غيره، فيكون

(١) ش: أن.

(٢) ش: ساقطة.

(٣) ش: لشيء ثم صححت في الهامش لإنسان.

ظاهرًا بالإضافة وباطنًا بالإضافة. وإضافة ظهوره^(١) إلى الإدراكات لا محالة. وأقوى الإدراكات وأجلاها عند العوام الحواس، ومنها حاسة البصر.

والأشياء بالإضافة إلى الحس البصري ثلاثة أقسام:

منها ما لا يبصر بنفسه كالأجسام المظلمة.

(و٢-ب) ومنها ما يبصر بنفسه ولا يبصر به غيره كالأجسام المضيئة كالكوكب^(٢) وجمرة النار إذا لم تكن مشتعلة.

ومنهما ما يبصر بنفسه ويبصر به أيضًا غيره كالشمس والقمر والسراج والنيران المشتعلة.

والنور اسم لهذا القسم الثالث. ثم تارة يطلق على ما يفيض من الأجسام على ظواهر الأجسام الكثيفة، فيقال استنارت الأرض ووقع نور الشمس على الأرض ونور السراج على الحائط والثوب. وتارة يطلق على نفس هذه الأجسام المشرقة لأنها أيضًا في نفسها مستنيرة. وعلى الجملة فالنور عبارة عما يبصر بنفسه ويبصر به غيره كالشمس. هذا حده وحقيقته بالوضع الأول.

دقيقة

لما كان سر النور وروحه هو الظهور للإدراك، وكان الإدراك موقوفًا على وجود النور وعلى وجود العين الباصرة أيضًا؛ إذ النور

(١) ش: وإضافة نوره.

(٢) ش: مثل الكواكب.

هو الظاهر المظهر؛ وليس شيء من الأنوار ظاهرًا في حق العميان ولا مظهرًا. فقد تساوى^(١) الروح الباصرة والنور^(٢) الظاهر في كونه ركنًا لا بد منه للإدراك^(٣). وأما النور فليس بمدرّك ولا به الإدراك، بل عنده الإدراك. فكان اسم النور بالنور الباصر أحق منه بالنور المبصر.

وأطلقوا اسم النور على نور العين المبصرة فقالوا في الخفّاش إن نور عينه ضعيف، وفي الأعمش إنه ضعيف^(٤) نور بصره، وفي الأعمى إنه فقد نور البصر، وفي السواد إنه يجمع نور البصر ويقويه، وإن^(٥) الأجفان إنما خصتها الحكمة الإلهية بلون^(٦) السواد وجعل العين محفوفة بها لتجمع ضوء العين. وأما البياض فيفرق ضوء العين ويضعف نوره، حتى إن إدامة النظر إلى البياض المشرق، بل إلى نور الشمس يبهّر نور العين ويمحقه كما ينمحق الضعيف في جنب القوي. فقد عرفت بهذا (و٣-١) أن الروح الباصر سُمّي نورًا، وأنه لم سُمّي نورًا، وأنه لم كان بهذا الاسم أولى. وهذا هو الوضع الثاني وهو وضع الخواص.

(١) ب: ساوى.

(٢) ب: النور.

(٣) ب: في الإدراك.

(٤) ش: ضعيف.

(٥) ب: ساقطة.

(٦) ب: يكون.

دقيقة^(١)

اعلم أن نور بصر العين موسوم بأنواع النقصان: فإنه يبصر غيره ولا يبصر نفسه، ولا يبصر ما بُعد منه^(٢)، ولا يبصر ما هو وراء حجاب. ويبصر من الأشياء ظاهرها دون باطنها؛ ويبصر من الموجودات بعضها دون كلها. ويبصر أشياء متناهية ولا يبصر ما لا نهاية له. ويغلط كثيراً في إبصاره: فيرى الكبير صغيراً والبعيد قريباً والساكن متحركاً والمتحرك ساكناً. فهذه سبع^(٣) نقائص لا تفارق العين الظاهرة. فإن كان في العين عين^(٤) منزهة عن هذه النقائص كلها فليت شعري هل هو أولى باسم النور أم لا؟

واعلم^(٥) أن في قلب الإنسان عيناً هذه صفة كمالها وهي التي يعبر عنها تارة بالعقل وتارة بالروح وتارة بالنفس الإنساني. ودع عنك العبارات فإنها إذا كثرت أوهمت عند ضعيف البصيرة^(٦) كثرة المعاني. فنعني به المعنى الذي يتميز به العاقل عن الطفل الرضيع وعن البهيمة وعن المجنون. ولنسمه^(٧) «عقلاً» متابعة للجمهور في الاصطلاح فنقول^(٨):

(١) ش: حقيقة.

(٢) ب + «ولا ما قرب منه قريباً مفرطاً».

(٣) ش: سبعة.

(٤) ش: عيناً.

(٥) ب: فاعلم.

(٦) ب: عند الضعيف البصيرة.

(٧) ب: ونسميه.

(٨) ب: فأقول.

العقل أولى بأن يُسمّى نورًا من العين الظاهرة لرفعة قدره عن النقائص السبع وهو أن العين^(١) لا تبصر نفسها، والعقل يدرك غيره ويدرك صفات نفسه: إذ يدرك نفسه عالمًا وقادرًا: ويدرك علم نفسه ويدرك^(٢) علمه بعلم نفسه وعلمه بعلمه بعلم نفسه إلى غير نهاية. وهذه خاصية لا تتصور لما يدرك بآلة الأجسام. ووراءه سر يطول شرحه.

والثاني أن العين لا تبصر ما بُعد منها ولا ما قرب منها قربًا مفردًا: والعقل يستوي عنده القريب والبعيد: يعرج في تطريفة إلى أعلى السموات رقيًا، وينزل في لحظة إلى تخوم الأرضين هويًا. بل إذا حقت الحقائق (و٣-ب) انكشف^(٣) أنه منزّه عن أن تحوم بجنابات قدسه معاني القرب والبعد الذي يفرض^(٤) بين الأجسام، فإنه أنموذج من نور الله تعالى، ولا يخلو الأنموذج عن محاكاة، وإن كان لا يرقى^(٥) إلى ذروة المساواة. وهذا ربما هزك للتفطن لسر قوله عليه السلام: «إن الله خلق آدم على صورته» فلست أرى الخوض فيه الآن^(٦).

الثالث أن العين لا تدرك ما وراء الحجب، والعقل يتصرف في العرش والكرسي وما وراء حجب السموات، وفي الملاء الأعلى والملكوت الأسفى كتصرفه في عالمه الخاص ومملكته القريبة أعني

(١) ب: أما الأول أن العين.

(٢) ب: ساقطة.

(٣) ب: وانكشف.

(٤) ب: يعرض.

(٥) ب: يرتقى.

(٦) ب: فلست أرى الآن الخوض في بيانه.

بدنه الخاص. بل الحقائق كلها لا تحتجب عن العقل. وأما^(١) حجاب العقل حيث يحجب^(٢) فمن^(٣) نفسه لنفسه^(٤) بسبب صفات هي مقارنة له تضاهي حجاب العين من نفسه عند تغميض الأجفان. وستعرف هذا في الفصل الثالث من الكتاب.

الرابع أن العين تدرك من الأشياء ظاهرها وسطحها الأعلى دون باطنها؛ بل قوالبها وصورها دون حقائقها. والعقل يتغلغل إلى بواطن الأشياء وأسرارها ويدرك حقائقها وأرواحها، ويستنبط سببها وعلتها وغايتها وحكمتها، وأنها ممّ خلق، وكيف خلق، ولمّ خلق، ومن كم معنى جمع وركّب، وعلى أي مرتبة في الوجود^(٥) نزل، وما نسبته إلى خالقها^(٦) وما نسبته^(٧) إلى سائر مخلوقاته، إلى مباحث أخر يطول شرحها نرى الإيجاز فيها أولى.

الخامس أن العين تبصر بعض الموجودات^(٨) إذ تقصر عن جميع المعقولات وعن كثير من المحسوسات؛ إذ لا تدرك الأصوات والروائح والطعوم والحرارة والبرودة والقوى المدركة: أعنى (و٤-١) قوة السمع والبصر والشم والذوق، بل الصفات الباطنة النفسانية كالفرح والسرور

(١) ب: وإنما.

(٢) ش: يحتجب.

(٣) ش: في.

(٤) ش: نفسه.

(٥) ب: الموجودات.

(٦) ش: خالقه.

(٧) ش: نسبته.

(٨) ب + دون كلها.

والغم والحزن والألم واللذة والعشق والشهوة والقدرة والإرادة والعلم إلى غير ذلك من موجودات لا تحصى ولا تعد؛ فهو ضيق^(١) المجال مختصر^(٢) المجرى لا تسعه^(٣) مجاوزة الألوان والأشكال وهما أخس الموجودات، فإن الأجسام في أصلها^(٤) أخس أقسام الموجودات، والألوان والأشكال من أخس أعراضها.

فالموجودات^(٥) كلها مجال العقل؛ إذ يدرك هذه الموجودات التي عدناها وما لم نعدّها، وهو الأكثر: فيتصرف^(٦) في جميعها ويحكم عليها حكماً يقينياً صادقاً. فالأسرار الباطنة عنده ظاهرة، والمعاني الخفية عنده جليلة. فمن أين للعين الظاهرة مساماته^(٧) ومجاراته في استحقاق اسم النور؟ كلا إنها نور بالإضافة إلى غيرها؛ لكنها^(٨) ظلمة بالإضافة إليه. بل هي^(٩) جاسوس من جواسيسه؛ وكله^(١٠) بأخس خزائنه وهي خزانة الألوان والأشكال لترفع إلى حضرته أخبارها فيقضي فيها بما يقتضيه رأيه الثاقب وحكمه النافذ. والحواس الخمس جواسيسه. وله في الباطن جواسيس سواها من خيال ووهم وفكر وذكر وحفظ؛

(١) ب: ضيقه.

(٢) ب: مختصرة.

(٣) ب: يسعها: والإشارة في كل هذه الصفات إلى العين.

(٤) «في أصلها» ساقطة في ب.

(٥) ب: والموجودات.

(٦) ب: ويتصرف.

(٧) ب: مساواته.

(٨) ب: لكنه.

(٩) «بل هو» في كل من ش و ب.

(١٠) ب: وظلمة.

ووراءهم خدم وجنود مسخرة له في عالمه الخاص يستسخروهم^(١)
ويتصرف فيهم استسخار الملك عبيده بل أشد. وشرح ذلك يطول.
وقد ذكرناه في كتاب «عجائب القلب» من^(٢) كتب الإحياء.
السادس أن العين لا تبصر ما لا نهاية له، فإنها^(٣) تبصر صفات
الأجسام والأجسام لا تتصور إلا متناهية.

والعقل يدرك المعلومات؛ والمعلومات لا يتصور أن تكون
متناهية. نعم إذا لاحظ العلوم المفصلة فلا يكون الحاضر الحاصل
عنده إلا متناهيًا. لكن في قوته إدراك ما لا نهاية له. وشرح ذلك يطول.
(و-٤) فإن أردت له مثالاً فخذ من الجليات، فإنه يدرك الأعداد
ولا نهاية لها؛ بل يدرك تضعيفات الاثنين والثلاثة وسائر الأعداد ولا
يتصور لها نهاية. ويدرك أنواعًا من النسب بين الأعداد لا يتصور
التناهي عليها: بل يدرك علمه بالشيء وعلمه بعلمه بالشيء، وعلمه
بعلمه بعلمه. فقوته في هذا الواحد^(٤) لا تقف عند نهاية.

السابع أن العين تبصر الكبير صغيرًا. فترى الشمس في مقدار مِجَنّ
والكواكب في صور دنانير منثورة على بساط أزرق. والعقل يدرك أن
الكواكب والشمس أكبر من الأرض أضعافًا مضاعفة؛ والعين^(٥) ترى
الكواكب ساكنة، بل ترى الظل بين يديه ساكنًا، وترى الصبي ساكنًا في

(١) ب: فيسخرهم.

(٢) ب: في.

(٣) ب: فإنما.

(٤) هكذا في ش وهي الواجد في ب، ولعلها الوجه.

(٥) ش: ساقطة.

مقداره، والعقل يدرك أن الصبي متحرك في النشوء والتزايد على الدوام، والظل متحرك دائماً، والكواكب تتحرك في كل لحظة أمياً ككثيره كما قال صلى الله عليه لجبريل عليه السلام^(١): «أزالت الشمس»؟ فقال: لا.. نعم! قال: كيف؟^(٢) قال: «منذ قلت: لا إلى أن قلت: نعم، قد تحرك مسيرة خمسمائة سنة».

وأأنوع غلط البصر ككثيرة، والعقل منزه عنها^(٣). فإن قلت: نرى العقلاء يغلطون في نظرهم فاعلم أن فيهم خيالات وأوهاماً واعتقادات يظنون أحكامها أحكام العقل؛ فالغلط منسوب إليها. وقد شرحنا مجامعها^(٤) في كتاب «معيار العلم» وكتاب «محك النظر».

فأما العقل^(٥) إذا تجرد عن غشاوة الوهم والخيال لم يتصور أن يغلط؛ بل رأى الأشياء على ما هي عليه^(٦)، وفي تجريده^(٧) عسر عظيم. وإنما يكمل تجرده عن هذه النوازع بعد الموت، وعند ذلك ينكشف الغطاء وتنجلي الأسرار ويصادف كل أحد ما قدم^(٨) من خير أو شر مُحَضَّرًا؛ ويشاهد كتاباً لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها^(٩)،

(١) ب: كما قال النبي صلى الله عليه وسلم لجبريل.

(٢) ب: فقال صلى الله عليه: كيف قلت لا.. نعم؟

(٣) ب: عنه.

(٤) ش: تجامعها.

(٥) ب: أما.

(٦) ب: عليها.

(٧) ب + منها.

(٨) ب: قدمت.

(٩) قرآن: الكهف ٤٩.

وعنده^(١) يقال (و٥-١) ﴿فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾^(٢).
 وإنما الغطاء غطاء الخيال والوهم^(٣) وغيرهما؛ وعنده يقول المغرور
 بأوهامه واعتقاداته الفاسدة وخيالاته الباطلة^(٤): ﴿رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا
 فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا﴾^(٥) الآية.

فقد عرفت بهذا أن العين أولى باسم النور من النور المعروف، ثم
 عرفت أن العقل أولى باسم النور من العين. بل^(٦) بينهما من التفاوت
 ما يصحح معه أن يقال إنه أولى بل الحق أنه المستحق للاسم دونه.

دقيقة

اعلم أن العقول وإن كانت مبصرة، فليست المبصرات كلها
 عندها^(٨) على وتيرة واحدة، بل بعضها يكون عندها^(٧) كأنه حاضر
 كالعلوم الضرورية مثل علمه^(٨) بأن الشيء الواحد لا يكون قديماً
 حادثاً ولا يكون موجوداً معدوماً، والقول الواحد لا يكون صدقاً
 وكذباً، وأن الحكم إذا ثبت للشيء^(٩) جوازه ثبت لمثله، وأن الأخص
 إذا كان موجوداً كان الأعم واجب الوجود، فإنه وجد السواد فقد وجد

(١) ب: وعند ذلك.

(٢) قرآن: ق: ٢٢.

(٣) ب: وإنما الغطاء الوهم والخيال.

(٤) ش: العاطلة.

(٥) قرآن: السجدة: ١٢.

(٦) ش: فكم.

(٧) ش: عنده.

(٨) هكذا في ش وب والأفضل علمها.

(٩) ب: لشيء.

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 يهز أعطافه ويستورى زناده وينبه عليه بالتنبيه كالنظريات. وإنما ينبهه كلام الحكمة، فعند إشراق نور الحكمة يصير العقل مبصرًا بالفعل بعد أن كان مبصرًا 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 يتم الإبصار. فبالحرى أن يُسمَّى القرآن نورًا كما يُسمَّى نور الشمس نورًا (و-ب) فمثال القرآن نور الشمس ومثال العقل نور العين. وبهذا نفهم^(١) معنى قوله: ﴿فَتَأْمُرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنْزَلْنَا﴾^(٢)، وقوله: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا﴾^(٣).

تكملة هذه الدقيقة

فقد فهمت من هذا أن العين عيان: ظاهرة وباطنة: فالظاهرة^(٤) من عالم الحس والشهادة، والباطنة من عالم آخر وهو عالم الملكوت. ولكل عين من العينين شمس ونور عنده تصير كاملة^(٥) الإبصار

(١) ب: يفهم.

(٢) قرآن: التغابن: ٨.

(٣) قرآن: النساء: ١٧٤.

(٤) ش: الظاهرة.

(٥) ب: كامل.

إحداهما ظاهرة والأخرى باطنة؛ والظاهرة من عالم الشهادة وهي الشمس المحسوسة، والباطنة من عالم الملكوت وهو القرآن وكتب الله تعالى المنزلة.

ومهما انكشف لك^(١) هذا انكشافاً^(٢) تاماً فقد انفتح لك أول باب من أبواب الملكوت^(٣). وفي هذا العالم عجائب يستحقر بالإضافة إليها عالم الشهادة. وإن من لم يسافر إلى هذا العالم، وقعد به^(٤) القصور في حضيض عالم الشهادة فهو بهيمة بعد^(٥)، محروم عن خاصية الإنسانية؛ بل أضل من البهيمة إذ لم تسعد البهيمة^(٦) بأجنحة الطيران إلى هذا العالم. ولذلك قال الله تعالى: ﴿أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلَّ هُمْ أَضَلُّ﴾^(٧).

واعلم أن الشهادة^(٨) بالإضافة إلى عالم الملكوت^(٩) كالقشر بالإضافة إلى اللب، كالصورة والقلب بالإضافة إلى الروح، وكالظلمة بالإضافة إلى النور، كالسفل بالإضافة إلى العلو. ولذلك^(١٠) يُسمَّى عالم الملكوت العالم العلوي والعالم الروحاني والعالم النوراني. وفي

(١) ب: هذه الأسرار.

(٢) ب: كشفًا.

(٣) ب: عالم الملكوت.

(٤) ب: ساقطة.

(٥) ب: بعيد.

(٦) ب: فإن البهيمية لم تؤيد.

(٧) الأعراف: ١٧٩.

(٨) ب: عالم الشهادة.

(٩) ب: هذا العالم بدلاً من عالم الملكوت.

(١٠) ب: فلذلك.

مقابلته^(١) السفلي والجسماني والظلماني.

ولا تظن^(٢) أنا نعني بالعالم العلوي السموات فإنها علو وفوق في حق عالم الشهادة والحس، ويشارك في إدراكه البهائم. وأما العبد فلا يفتح له باب الملكوت ولا يصير ملكوتيًّا إلا (و٦-١) ويبدل^(٣) في حقه الأرض غير الأرض والسموات فيصير كل داخل^(٤) تحت الحس والخيال أرضه ومن جملة^(٥) السموات، وكل ما ارتفع عن الحس فسماءه^(٦). وهذا هو المعراج الأول لكل سالك ابتدأ سفره إلى قرب الحضرة الربوبية. فالإنسان مردود إلى أسفل السافلين، ومنه يترقى إلى العالم الأعلى. وأما الملائكة فإنهم جملة عالم الملكوت عاكفون في حضرة القدوس^(٧)، ومنها يشرفون إلى العالم الأسفل. ولذلك قال عليه السلام^(٨): «إن الله خلق الخلق في ظلمة ثم أفاض عليهم من نوره»، وقال: «إن لله ملائكة هو أعلم بأعمال الناس منهم». والأنبياء إذا بلغ معراجهم المبلغ الأقصى وأشرفوا منه^(٩) إلى السفلى ونظروا من فوق إلى تحت اطلعوا^(١٠) أيضًا على قلوب العباد وأشرفوا على

(١) ش: مقابلة.

(٢) ش: تظنن.

(٣) ب: تتبدل.

(٤) ب: كل ما دخل.

(٥) ش: من جملة.

(٦) ب: فهو سماءه.

(٧) ب: «القدس».

(٨) ب: صلى الله عليه وسلم.

(٩) ب: منها.

(١٠) ب: واطلعوا.

جملة من علوم الغيب؛ إذ من كان في عالم الملكوت كان عند الله تعالى - ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ﴾^(١) - أي من عنده تنزل أسباب الموجودات في عالم الشهادة؛ وعالم الشهادة أثر من آثار ذلك العالم، يجري منه مجرى الظل بالإضافة إلى الشخص، ومجرى الثمرة بالإضافة إلى المثمر، والمسبب بالإضافة إلى السبب. ومفاتيح معرفة المسببات لا توجد إلا من الأسباب. ولذلك كان عالم^(٢) الشهادة مثلاً لعالم الملكوت كما سيأتي في بيان المشكاة والمصباح والشجرة: لأن المسبب لا يخلو عن موازاة السبب ومحاكاته نوعاً من المحاكاة على قرب أو على بعد. وهذا لأن له غوراً عميقاً^(٣). ومن اطلع على كنه حقيقته انكشف له حقائق أمثلة القرآن على يسر.

دقيقة ترجع إلى حقيقة النور

فنقول إن كان^(٤) ما يبصر نفسه^(٥) وغيره^(٦) أولى باسم النور، فإن كان من جملة ما يبصر (به) غيره أيضاً مع أنه يبصر نفسه وغيره، فهو أولى، باسم النور من (و٦-ب) الذي لا يؤثر في غيره أصلاً، بل بالحري أن يُسمى سراجاً منيراً لفيض أنواره على^(٧) غيره. وهذه

(١) قرآن: [الأنعام: ٥٩] (ب) مفاتيح: وتضيف «لا يعلمها إلا الله».

(٢) ب: العالم.

(٣) ش: غور عميق. وب: «وهذا الآن له غور عميق».

(٤) ش: كل.

(٥) ش: بنفسه.

(٦) ب: ويبصر غيره أيضاً.

(٧) ب: إلى.

الخاصية توجد للروح^(١) القدسي النبوي إذ تفيض بواسطته أنواع المعارف على الخلائق. وبهذا نفهم^(٢) معنى تسمية الله محمداً عليه السلام سراجاً منيراً^(٣). والأنبياء كلهم سُرجٌ، وكذلك العلماء، ولكن التفاوت بينهم لا يحصى.

دقيقة

إذا كان اللائق بالذي يستفاد منه نور^(٤) الإبصار أن يسمى سراجاً منيراً^(٥) فالذي يقتبس منه السراج في نفسه جدير بأن يكنى عنه بالنار^(٦). وهذه السرج الأرضية إنما تقتبس في أصلها من أنوار علوية. فالروح^(٧) القدسي النبوي يكاد زيتته^(٨) يضيء ولو لم تمسسه نار. ولكن إنما يصير نوراً على نور إذا مسته النار.

وبالحري أن يكون مقتبس الأرواح الأرضية هي الروح الإلهية العلوية التي وصفها علي وابن عباس رضي الله عنهما فقالا^(٩): «إن لله ملكاً^(١٠) له سبعون ألف وجه في كل وجه سبعون ألف لسان يسبح الله بجميعها» وهو الذي قوبل بالملائكة كلهم فقبل يوم القيامة ﴿يَوْمَ

(١) ب: في الروح.

(٢) ب: وبهذا تعرف.

(٣) قرآن: ش: الأحزاب: ٤٦.

(٤) ب: أنوار.

(٥) ب: ساقطة.

(٦) ب: النار.

(٧) ش: والروح.

(٨) ب: زيتها.

(٩) ب: تضيف: في الروح المذكورة في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا﴾.

(١٠) ب: أن له.

يَقُومُ^(١) الرُّوحُ وَالْمَلَكَةُ صَفًّا^(٢) فهي إذا اعتبرت من حيث يقتبس منها السَّرجُ الأرضية لم يكن لها مثال إلا النار، وذلك لا يؤانس^(٣) إلا من جانب الطور.

دقيقة

الأنوار السماوية التي تقتبس منها الأنوار الأرضية إن كان لها ترتيب^(٤) بحيث يقتبس بعضها من بعض، فالأقرب من المنبع الأول أولى باسم النور لأنه أعلى رتبة. ومثال ترتيبه في عالم الشهادة لا تدركه إلا بأن يفرض ضوء القمر داخلًا في كوة بيت واقعًا على مرآة منصوبة على حائط، ومنعكسًا منها إلى حائط آخر في مقابلتها^(٥)، ثم منعطفًا منه إلى الأرض بحيث تستنير الأرض. فأنت تعلم أن ما على^(٦) الأرض من النور تابع لما على الحائط (و٧-١) وما على الحائط^(٧) تابع لما على المرآة، وما على المرآة تابع لما^(٨) 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 خاصة لا يتعدها.

(١) فقليل يوم تقوم.

(٢) قرآن: [النبا: ٣٨].

(٣) ش: ب يؤنس.

(٤) ب: إن كان لا يظهر لها ترتيب.

(٥) ش: مقابلته.

(٦) ش: في.

(٧) «وما على الحائط» ساقط في ش.

(٨) ب: على.

فاعلم أنه قد انكشف لأرباب البصائر أن الأنوار الملكوتية إنما وجدت على ترتيب كذلك، وأن المقرَّب هو^(١) الأقرب إلى النور الأقصى. فلا يبعد أن تكون رتبة إسرافيل فوق رتبة جبريل، وأن فيهم الأقرب لقرب درجته من حضرة الربوبية التي هي منبع الأنوار كلها، وأن فيهم الأدنى، وبينهما^(٢) درجات تستعصي على الإحصاء. وإنما المعلوم كثرتهم وترتيبهم في مقاماتهم وصفوفهم، وأنهم كما وصفوا به أنفسهم إذ قالوا: ﴿وَإِنَّا لَنَحْنُ الصَّافُونَ﴾^(٣) وَإِنَّا لَنَحْنُ الْمُسَبِّحُونَ ﴿٣﴾.

دقيقة

إذا عرفت أن الأنوار لها ترتيب، فاعلم أنه لا يتسلسل إلى غير نهاية، بل يرتقي إلى منبع أول هو^(٤) النور لذاته وبذاته، ليس يأتيه نور^(٥) من غيره. ومنه تشرق الأنوار كلها على ترتيبها. فانظر الآن^(٦) اسم النور أحق وأولى بالمستنير المستعير نوره من غيره، أو بالنير في ذاته المنير لكل ما سواه؟ فما عندي أنه يخفى عليك الحق فيه. وبه يتحقق أن اسم النور أحق بالنور الأقصى الأعلى^(٧) الذي لا نور فوقه، ومنه ينزل النور إلى غيره.

(١) ش: هذا.

(٢) ش: وبينها.

(٣) قرآن: ش: [الصفات: ١٦٥، ١٦٦].

(٤) ب: وهو.

(٥) لا يأتيه النور.

(٦) ب: الآن أن.

(٧) ب: ساقطة.

حقيقة

بل أقول ولا أبالي إن اسم النور على غير النور الأول مجاز محض؛ إذ كل 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 أن من استعار ثيابًا وفرسًا ومركبًا وسرجًا، وركبه في الوقت الذي أركبه المَعِير، وعلى الحد الذي رسمه، غني^(١) بالحقيقة أو بالمجاز؟ وأن المعير هو الغني أو المستعير؟ كلا، بل المستعير فقير في نفسه (و٧-ب) كما كان. وإنما الغني هو المعير الذي منه الإعارة والإعطاء، وإليه الاسترداد والانتزاع. فإذا النور الحق هو الذي بيده الخلق والأمر، ومنه الإنارة أولاً والإدامة ثانياً. فلا شركة لأحد معه في حقيقة هذا الاسم ولا في استحقاقه^(٢) إلا من حيث يسميه به ويتفضل عليه بتسميته تفضل المالك على عبده إذا أعطاه مالا ثم سماه مالكا. وإذا^(٣) انكشف للعبد الحقيقة^(٤) علم أنه وماله لمالكة على التفرد لا شريك له فيه أصلاً وألبته.

حقيقة

مهما عرفت أن النور يرجع إلى الظهور والإظهار ومراتبه، فاعلم أنه لا ظلمة أشد من كتم العدم؛ لأن المظلم سُمِّيَ مظلمًا لأنه ليس

(١) ب: أغنى.

(٢) ب: استحقاق هذا الاسم.

(٣) و(٤) ب: ومهما ينكشف للعبد هذه الحقيقة.

للإبصار إليه وصول^(١)؛ إذ ليس يصير موجودًا للبصير مع أنه موجود في نفسه. فالذي ليس موجودًا لا لغيره ولا لنفسه كيف لا يستحق أن يكون هو الغاية في الظلمة؟ وفي مقابله الوجود فهو^(٢) النور، فإن الشيء ما لم يظهر في ذاته لا يظهر لغيره.

والوجود^(٣) ينقسم إلى ما للشيء من ذاته^(٤) وإلى ما له من غيره. وما له الوجود من غيره فوجوده^(٥) مستعار لا قوام له بنفسه، بل إذا اعتُبر ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض. وإنما هو موجود^(٦) من حيث نسبته إلى غيره، وذلك ليس بوجود حقيقي كما عرفت في مثال استعارة الثوب والغنى. فالموجود الحق هو الله تعالى، كما أن النور الحق هو الله تعالى.

حقيقة الحقائق

من هنا ترقى العارفون من حضيض المجاز إلى يفاع^(٧) الحقيقة، واستكملوا معراجهم فأروا بالمشاهدة العيانية أن ليس في الوجود إلا الله تعالى، وأن ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨] لا أنه يصير هالكًا في وقت من الأوقات، بل هو هالك أزلاً وأبدًا لا يتصور إلا كذلك، فإن كل شيء سواه إذا اعتُبر ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض،

(١) ب: ليس يظهر للأبصار.

(٢) ش: وهو.

(٣) ب: والوجود أيضًا.

(٤) ش: إلى الشيء في ذاته.

(٥) ش: موجود.

(٦) ب: وجود.

(٧) اليفاع ما ارتفع من الأرض.

وإذا اعتبر من الوجه الذي يسري إليه^(١) الوجود من الأول الحق رؤي موجوداً لا في ذاته لكن من الوجه الذي يلي موجدته^(٢) (و٨-أ)، فيكون الموجود وجه الله تعالى فقط. فلكل^(٣) شيء وجهان: وجه إلى نفسه ووجه إلى ربه، فهو باعتبار وجه نفسه عدم وباعتبار وجه الله تعالى موجود. فإذا^(٤) لا موجود إلا الله تعالى ووجهه. فإذا كل شيء هالك إلا وجهه أزلاً وأبداً. ولم يفتقر هؤلاء إلى يوم القيامة ليسمعوا^(٥) نداء الباري تعالى^(٦): ﴿لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ [غافر: ١٦]، بل هذا النداء لا يفارق سمعهم أبداً. ولم يفهموا من معنى قوله^(٧): «الله أكبر» أنه أكبر^(٨) 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. فالموجود وجهه فقط. ومحال أن يقال إنه أكبر من وجهه. بل معناها أنه أكبر من أن يقال له أكبر بمعنى الإضافة والمقايسة، وأكبر من أن يدرك غيره كنه كبريائه، نبياً كان أو ملكاً. بل لا يعرف الله كنه معرفته إلا الله. بل كل معروف داخل في^(٩) سلطة العارف واستيلائه دخولاً ما؛ وذلك ينافي الجلال والكبرياء.

(١) ش: إليها.

(٢) ش: موجود.

(٣) ب: ولكل.

(٤) ب: ساقطة.

(٥) ب: يستمعون (هكذا) هذا المنادى.

(٦) ب: هذا المنادى.

(٧) ب: قولهم.

(٨) أنه أكبر ساقط من ب.

(٩) ب: تحت.

وهذا له تحقيق ذكرناه في كتاب «المقصد الأسنى»^(١) في معاني أسماء الله الحسنى».

إشارة

العارفون - بعد العروج إلى سماء الحقيقة - اتفقوا على^(٢) أنهم لم يروا في الوجود إلا الواحد الحق. لكن منهم من كان له هذه الحال عرفاناً علمياً، ومنهم من صار له ذلك حالاً ذوقياً. وانتفت عنهم الكثرة بالكلية واستغرقوا بالفردانية المحضة واستوفيت فيها عقولهم فصاروا كالمبهوتين فيه ولم يبق فيهم متسع لا لذكر غير الله ولا لذكر أنفسهم أيضاً. فلم يكن عندهم إلا الله، فسكروا سكرًا دفع دونه سلطان عقولهم، فقال أحدهم: «أنا الحق» وقال الآخر: «سبحاني ما أعظم شاني!»^(٣) وقال آخر^(٤): «ما في الجبة إلا الله». وكلام العشاق في حال السكر يُطوى ولا يُحكى. 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 ومن أهوى أنا» (و٨-ب) ولا يبعد أن يفاجئ الإنسان مرآة فينظر فيها ولم ير المرأة قط، فيظن أن الصورة التي رآها^(٥) هي صورة^(٦) المرأة متحدة

(١) «الأقصى» في المخطوطتين، والكتاب معروف باسم المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى.

(٢) ب: في.

(٣) ب: تعكس وضع هذين القولين.

(٤) الآخر.

(٥) ب: يراها فيها.

(٦) ب: الصورة.

بها، ويرى الخمر في الزجاج فيظن أن الخمر لون الزجاج. وإذا صار ذلك عنده مألوفاً ورسخ فيه قدمه استغفر، وقال:

رق الزجاج وراقت الخمر فتشابهها فتشاكل الأمر

فكأنما خمر ولا قدح وكأنما قدح ولا خمر

وفرق بين أن يقول: الخمر قدح، وبين أن يقول: كأنه قدح^(١). وهذه الحالة إذا غلبت سميت بالإضافة إلى صاحب الحالة «فناء»، بل «فناء الفناء»؛ لأنه فنى عن نفسه وفنى عن فنائه^(٢)، فإنه^(٣) ليس يشعر بنفسه في تلك الحال ولا بعدم شعوره بنفسه. ولو شعر بعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر بنفسه. وتُسمى هذه الحالة بالإضافة إلى المستغرق به بلسان المجاز اتحاداً أو بلسان الحقيقة توحيداً. ووراء هذه الحقائق أيضاً^(٤) أسرار يطول الخوض فيها.



(١) ب: القدح.

(٢) ب: الفناء.

(٣) ب: لأنه.

(٤) ب: ساقطة.

خاتمة

لعلك تشتهي أن تعرف وجه إضافة نوره إلى السموات والأرض، بل وجه كونه في ذاته نور السموات والأرض، فلا^(١) ينبغي أن يخفى ذلك عليك بعد أن عرفت أنه النور ولا نور سواه وأنه كل الأنوار، وأنه النور الكلي؛ لأن النور عبارة عما ينكشف به الأشياء، وأعلى منه ما ينكشف به وله، وأعلى منه ما ينكشف به وله ومنه، وأن الحقيقي منه^(٢) ما ينكشف به وله ومنه وليس فوقه نور منه اقتباسه واستمداده؛ بل ذلك له في ذاته من ذاته لذاته لا من غيره. ثم عرفت أن هذا لن يتصف به إلا النور الأول. ثم عرفت أن السموات والأرض مشحونة نورًا من طبقتي النور؛ أعني المنسوب إلى البصر والبصيرة؛ أي إلى الحس والعقل. أما البصري فما نشاهده في السماوات من الكواكب والشمس والقمر، وما نشاهده في الأرض من الأشعة المنبسطة على (و٩-أ) كل ما على الأرض حتى ظهرت به الألوان المختلفة خصوصًا في الربيع، وعلى كل حال في الحيوانات والمعادن وأصناف الموجودات. ولولاها لم يكن للألوان ظهور، بل وجود. ثم سائر ما يظهر للحس من الأشكال والمقادير يدرك تبعًا للألوان ولا يتصور إدراكها إلا بواسطتها.

(١) ب: ولا.

(٢) ب: ساقطة.

وأما الأنوار العقلية المعنوية فالعالم الأعلى مشحون بها، وهي جواهر الملائكة، والعالم الأسفل مشحون بها وهي الحياة الحيوانية ثم الإنسانية. وبالنور الإنساني السفلي ظهر نظام عالم السفل، كما بالنور الملكي ظهر نظام عالم العلو. وهو المعني بقوله: ﴿أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: ٦١]، وقال تعالى: ﴿لَيْسَتْ خَلْقَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ [النور: ٥٥]، وقال: ﴿وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ﴾ [النمل: ٦٢]، وقال: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠].

فإذا^(١) «عرفت هذا عرفت أن العالم بأسره مشحون بالأنوار الظاهرة البصرية والباطنة العقلية، ثم عرفت أن السفلية فائضة بعضها من بعض فيضان النور من السراج وأن السراج هو الروح النبوي القدسي، وأن الأرواح النبوية القدسية مقتبسة من الأرواح العلوية اقتباس السراج من النور، وأن العلويات بعضها مقتبسة من البعض، وأن ترتيبها ترتيب مقامات^(٢). ثم ترقى^(٣) جملتها إلى نور الأنوار ومعدنها ومنبعها الأول؛ وأن ذلك هو الله تعالى وحده لا شريك له، وأن سائر الأنوار مستعارة، وإنما الحقيقي نوره فقط، وأن الكل نوره، بل هو الكل، بل لا هوية لغيره إلا بالمجاز. فإذن لا نور إلا نوره^(٤)، وسائر الأنوار أنوار من الذي يليه لا من ذاته. فوجه كل ذي وجه إليه

(١) ش: وإذا.

(٢) ب: وأن بينها ترتيب مقامات.

(٣) ب: ترقى.

(٤) ب: إلا هو.

ومول^(١) شطره: ﴿فَأَيُّمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥]. فإذا لا إله إلا هو؛ فإن الإله عبارة عما الوجه موليه^(٢) نحوه بالعبادة والتأله؛ أعني وجوه القلوب فإنها الأنوار^(٣). بل كما لا إله إلا هو، فلا هو إلا هو؛ لأن «هو» عبارة عما إليه إشارة كيفما كان، ولا إشارة إلا إليه. (و٩-ب) بل كل ما أشرت إليه فهو بالحقيقة إشارة إليه، وإن 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 المثال كنسبة النور إلى الشمس. فإذا «لا إله إلا الله» توحيد العوام، «ولا إله إلا هو» توحيد الخواص؛ لأن هذا أتم وأخص وأشمل وأحق وأدق وأدخل بصاحبه^(٤) في الفردانية المحضة والوحدانية الصرفة. ومنتهى معراج الخلائق مملكة الفردانية. وليس^(٥) وراء ذلك مرقى؛ إذ الترقى^(٦) لا يتصور إلا بكثرة؛ فإنه نوع إضافة يستدعي ما منه الارتقاء^(٧) وما إليه الارتقاء. وإذا ارتفعت الكثرة حقت الوحدة وبطلت الإضافات وطاحت الإشارات ولم^(٨) يبق علو وسفل ونازل ومرتفع، واستحال^(٩) الترقى فاستحال العروج. فليس وراء الأعلى علو، ولا مع الوحدة كثرة،

(١) ب: ويتولى.

(٢) ب: تولاه.

(٣) ب: فإنه النور.

(٤) ب: لصاحبه.

(٥) ش: فليس.

(٦) ش: المرقى.

(٧) ب: الارتقاء.

(٨) ب: فلم.

(٩) ش: فاستحال.

ولا مع انتفاء الكثرة عروج. فإن كان من تغير حال، فالنزول إلى سماء الدنيا^(١٠)؛ أعني بالإشراف على علو إلى سفلى لأن الأعلى له أسفل وليس له أعلى. فهذه هي غاية^(١١) الغايات ومنتهى الطلبات، يعلمه من يعلمه وينكره من يجهره. وهو من العلم الذي هو كهيئة المكنون الذي لا يعلمه إلا العلماء بالله. فإذا نطقوا به لم ينكره إلا أهل الغيرة بالله. ولا يبعد أن قال العلماء إن النزول إلى السماء الدنيا هو نزول ملك؛ فقد توهم العلماء^(١٢) ما هو أبعد منه؛ إذ قال هذا المستغرق بالفردانية أيضًا 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» الحديث.

فحركات هذا الموحّد (و ١٠-أ) من السماء الدنيا، وإحساساته كالسمع والبصر من سماء فوقه، وعقله فوق ذلك. وهو يترقى^(١٣) من سماء العقل إلى منتهى معراج الخلائق. ومملكة الفردانية تمام^(١٤) سبع طبقات ثم بعده يستوي^(١٥) على عرش الوجدانية، ومنه يدبّر

(١٠) ب: فإن كل من تغير حال فالنزول إلى سماء الدنيا.

(١١) ب: فهذه غايات.

(١٢) ب: توهم بعض العارفين.

(١٣) ب: يرتقي.

(١٤) ب: إلى تمام.

(١٥) ب: ثم يعلو فيستوي بعده.

الأمر لطبقات^(١) سمواته، فربما نظر الناظر إليه فأطلق القول بأن الله خلق آدم على صورة الرحمن، إلى أن يمعن النظر فيعلم أن ذلك له تأويل كقول القائل: «أنا الحق» و«سبحاني» بل كقوله^(٢) لموسى عليه السلام: «مرضت فلم تعدني» و«كنت سمعه وبصره ولسانه». وأرى الآن قبض البيان^(٣) فما أراك تطيق من هذا القدر أكثر من هذا القدر. (مساعدة) لعلك لا تسمو إلى هذا الكلام بهمتك، بل تقصر دون ذروته همتك، فخذ إليك كلاماً أقرب إلى فهمك وأوفق لضعفك^(٤).

واعلم أن معنى كونه نور السموات والأرض تعرفه بالنسبة إلى النور الظاهر البصري. فإذا^(٥) 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 أصر على هذا قوم فزعموا^(٦) أن النور لا معنى له، وأنه ليس مع الألوان غير الألوان، فأنكروا^(٧) وجود النور مع أنه أظهر الأشياء، وكيف لا وبه تظهر الأشياء، وهو الذي يُبصر في نفسه ويُبصر به غيره كما سبق. لكن عند غروب الشمس وغيبة السراج ووقوع الظل أدركوا تفرقة ضرورية بين محل الظل وبين موقع الضياء فاعترفوا بأن

(١) ب: طبقات.

(٢) ب: كقوله صلى الله عليه وسلم إلخ وهو خطأ لأن القائل هو الله.

(٣) ب: قبض عنان البيان.

(٤) ب: لطبعك.

(٥) ش: وإذا.

(٦) ب: وزعموا.

(٧) ش: وأنكروا.

النور معنى وراء الألوان يدرك مع الألوان حتى كأنه لشدة انجلائه^(١) لا يدرك، ولشدة ظهوره يخفى. وقد يكون الظهور سبب الخفاء. والشيء 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»؛ لأن منهم من يرى الأشياء وبه (و ١٠-ب). ومنهم من يرى الأشياء فيراه بالأشياء. وإلى الأول الإشارة بقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾، وإلى الثاني الإشارة بقوله تعالى: ﴿سَرُّهُمْ ءَايَتُنَا فِي الْأَفَاقِ﴾ [فصلت: ٥٣]. فالأول صاحب مشاهدة، والثاني صاحب الاستدلال عليه. والأول درجة الصديقين، والثاني درجة العلماء الراسخين، وليس بعدهما إلا درجة الغافلين المحجوبين.

وإذ قد عرفت هذا فاعلم أنه كما ظهر كل شيء للبصر بالنور الظاهر^(٢)، فقد ظهر كل شيء للبصيرة الباطنة بالله. فهو مع كل شيء لا يفارقه ثم يظهر كل شيء، كما أن النور مع كل شيء وبه يظهر^(٣). ولكن بقي ها هنا^(٤) تفاوت؛ وهو أن النور الظاهر يُتصور أن يغيب بغروب الشمس ويحجب^(٥) حتى يظهر الظل، وأما النور الإلهي الذي

(١) ش: اتحاده به.

(٢) ب: الظاهر بالضياء.

(٣) ب: مع كل شيء لا يفارقه، وبه يظهر كل شيء.

(٤) ب: ولكن بينهما ها هنا.

(٥) ب: ويحجب.

به يظهر كل شيء، لا يتصور غيبته بل يستحيل تغييره. فيبقى^(١) مع الأشياء دائماً، فانقطع طريق^(٢) الاستدلال بالترقية. ولو تصوّر غيبته لانهدت السماوات والأرض، ولأدرك به من التفرقة ما يضطر معه إلى المعرفة بما به ظهرت الأشياء. ولكن لما تساوت الأشياء كلها على نمط واحد في الشهادة على وحدانية^(٣) خالقها^(٤) ارتفع التفريق^(٥) وخفي الطريق؛ إذ الطريق الظاهر معرفة الأشياء بالأضداد^(٦)؛ فما لا ضد له ولا تغير له تتشابه الأحوال في الشهادة له. فلا يبعد أن يخفى ويكون خفاؤه لشدة جلالة^(٧) والغفلة عنه لإشراق ضيائه. فسبحان من اختفى عن الخلق لشدة ظهوره، واحتجب عنهم لإشراق نوره. وربما لم يفهم أيضاً كنه هذا الكلام بعض القاصرين، فيفهم من قولنا: «إن الله مع كل شيء كالنور مع الأشياء» أنه في كل مكان؛ تعالى وتقدس عن النسبة إلى المكان. بل لعل الأبعد عن إثارة هذا الخيال أن نقول^(٨) إنه قبل كل شيء، وإنه فوق كل شيء، وإنه مُظهِر كل شيء. والمظهر لا يفارق المظهر في معرفة صاحب البصيرة. فهو الذي (و ١١-أ) نعني بقولنا إنه مع كل شيء. ثم لا يخفى عليك أيضاً أن المظهر قبل المظهر

(١) ش: فبقى.

(٢) ش: من طريق.

(٣) ب: لوحداية.

(٤) يرد بعد ذلك في ب: «إذ كل شيء يسبح بحمده لا بعض الأشياء، وفي جميع الأوقات لا في بعض الأوقات» وهو أشبه بالشرح.

(٥) ب: ارتفعت التفرقة.

(٦) ب: بضدها.

(٧) ب: لشدة ظهوره وجلاله.

(٨) ب: كقوله.

وفوقه مع أنه معه بوجه؛ لكنه معه بوجه وقبله بوجه. فلا تظن أنه متناقض، واعتبر بالمحسوسات التي هي درجتك في العرفان، وانظر كيف تكون حركة اليد مع حركة ظل اليد وقبلها أيضًا. ومن لم يتسع صدره لمعرفة هذا، فليهجر هذا النمط من العلم، فلكل علم رجال، وكلٌ ميسّر لما خلق له.



الفصل الثاني

في بيان مثال المشكاة والمصباح والزجاجة والشجرة والزيت والنار

ومعرفة هذا يستدعي تقديم قطبين يتسع المجال فيهما إلى غير حد محدود. لكنني أشير إليهما بالرمز والاختصار: أحدهما في بيان سر التمثيل ومنهاجه ووجه ضبط أرواح المعاني بقوالب الأمثلة، ووجه كيفية المناسبة بينها، وكيفية الموازنة بين عالم الشهادة التي منها تتخذ طينة الأمثال، وعالم الملكوت الذي منه تستنزل أرواح المعاني. والثاني في طبقات أرواح الطينة البشرية ومراتب أنوارها؛ فإن هذا المثال مسوق لبيان ذلك؛ إذ قرأ ابن مسعود: «مثل نوره في قلب المؤمن كمشكاة» وقرأ أبي بن كعب: «مثل نور قلب من آمن»^(١).

الأول^(٢) في سر التمثيل ومنهاجه.

اعلم^(٣) أن العالم عالمان: روحاني وجسماني، وإن شئت قلت: حسي وعقلي، وإن شئت علوي وسفلي. والكل متقارب، وإنما

(١) ب: كمشكاة.

(٢) ب: القطب الأول.

(٣) فاعلم في المخطوطتين.

تختلف باختلاف الاعتبارات^(١): فإذا اعتبرتهما في أنفسهما قلت جسماني وروحاني، وإن اعتبرتهما بالإضافة إلى العين المدركة لهما قلت حسي وعقلي. وإن اعتبرتهما بإضافة أحدهما إلى الآخر قلت علوي وسفلي. وربما سميت أحدهما عالم الملك والشهادة والآخر عالم الغيب والملكوت. ومن نظر إلى الحقائق^(٢) من الألفاظ ربما^(٣) تحير عند كثرة الألفاظ تخيل كثرة المعاني. والذي تنكشف له الحقائق (و ١١-ب) يجعل المعاني أصلاً والألفاظ تابعاً^(٤). وأمر الضعيف بالعكس؛ إذ يطلب^(٥) الحقائق من الألفاظ. وإلى الفريقين الإشارة بقوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَمْشِي مُكِبًّا عَلَى وَجْهِهِ أَهْدَىٰ أَمَّنْ يَمْشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [الملك: ٢٢].

وإذ قد عرفت^(٦) معنى العالمين فاعلم أن العالم الملكوتي عالم غيب؛ إذ هو غائب عن الأكثرين. والعالم الحسي عالم شهادة^(٧)؛ إذ يشهده الكافة. والعالم الحسي مَرَقَاةٌ إلى العقلي. فلو لم^(٨) يكن بينهما اتصال ومناسبة لانسداد طريق الترقى إليه. ولو تعذر ذلك لتعذر السفر

(١) ب: تختلف باعتبار اختلاف العبارات.

(٢) ب: ومن يطلب الحقائق.

(٣) ب: فربما.

(٤) ب: تبعاً.

(٥) ب: بالعكس منه إذ هو يطلب.

(٦) ب: وإذا عرفت.

(٧) ش: الشهادة.

(٨) ش: ولو لم.

إلى حضرة^(١) الربوبية والقرب من الله تعالى. فلم^(٢) يقرب من الله تعالى أحد ما لم يطأ بحبوحة حظيرة القدس. والعالم المرتفع عن إدراك الحس والخيال هو الذي نعينه بعالم القدس. فإذا^(٣) اعتبرنا جملته بحيث^(٤) لا يخرج منه شيء ولا يدخل فيه ما هو غريب منه^(٥) سميناه حظيرة القدس. وربما سميناه الروح البشري الذي هو مجرى لوائح القدس «الوادي المقدس». ثم هذه الحظيرة فيها حظائر بعضها أشد إمعاناً في معاني القدس. ولكن لفظ الحظيرة يحيط بجميع طبقاتها. فلا تظن أن هذه الألفاظ طامات غير معقولة عند أرباب البصائر^(٦).

واشتغالي الآن بشرح كل لفظ مع ذكره يصدني عن المقصد. فعليك التشمير لفهم هذه^(٧) الألفاظ. فأرجع إلى الغرض وأقول:

لما كان عالم الشهادة مراقبة إلى عالم الملكوت، وكان سلوك الصراط المستقيم عبارة عن هذا الترقى، وقد يعبر عنه بالدين وبمنازل الهدى - فلو لم يكن بينهما مناسبة واتصال لما تصور الترقى من أحدهما إلى الآخر - جعلت^(٨) الرحمة الإلهية عالم الشهادة على موازنة عالم الملكوت؛ فما من شيء من هذا العالم إلا وهو مثال

(١) ب: الحضرة.

(٢) ب: فلن.

(٣) ش: وإذا.

(٤) ب: من حيث إنه.

(٥) ب: شيء هو غريب منه.

(٦) ب: البصائر.

(٧) ش: ساقطة.

(٨) فجعلت في المخطوطتين.

لشيء من ذلك العالم. وربما كان الشيء الواحد مثلاً لأشياء من عالم الملكوت. وربما كان للشيء الواحد من الملكوت (و١٢-أ) أمثلة كثيرة من عالم الشهادة. وإنما يكون مثلاً إذا ماثل نوعاً من المماثلة، وطابقه نوعاً من المطابقة. وإحصاء تلك الأمثلة يستدعي استقصاء جميع موجودات العالمين بأسرها، ولن تفي به القوة البشرية وما اتسع لفهمه القوة البشرية. فلا تفي بشرحه الأعمار القصيرة. فغايتي أن أعرفك منها أنموذجاً لتستدل باليسير منها على الكثير، وينفتح لك باب الاستعبار^(١) 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، ويكون الله تعالى رب الأرباب لذلك، ويكون لها مراتب في نورانياتها متفاوتة، فبالحرى أن يكون مثالها من عالم الشهادة الشمس والقمر والكواكب. والسالك للطريق أولاً ينتهي إلى ما درجته درجة الكواكب فيتضح له إشراق نوره وينكشف له أن العالم^(٢) الأسفل بأسره تحت سلطانه وتحت إشراق نوره، ويتضح له من جماله وعلو درجته ما يبادر فيقول^(٣): ﴿هَذَا رَبِّي﴾ [الأنعام: ٧٦]، ثم إذا اتضح له^(٤) ما فوقه مما رتبته رتبة القمر، رأى دخول الأول في مغرب الهويّ بالإضافة إلى ما فوقه فقال: ﴿لَا أَحِبُّ إِلَّا فَلَيت﴾ [الأنعام: ٧٦]، وكذلك يترقى حتى

(١) ش: الاستبصار.

(٢) ش: العلم.

(٣) ب: ما يتأدى إلى أن يقول.

(٤) له ساقطة في ش.

يُنتهي إلى ما مثاله الشمس فيراه أكبر وأعلى، فيراه قابلاً للمثال بنوع^(١) مناسبة له معه. والمناسبة مع ذي النقص نقص وأفول أيضاً. فمنه يقول: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا﴾ [الأنعام: ٧٩]. ومعنى «الذي» إشارة مبهمة لا مناسبة لها؛ إذ لو قال قائل ما مثال مفهوم «الذي» لم يتصور أن يجاب عنه. فالمتنزه^(٢) عن كل مناسبة هو الأول الحق. ولذلك لما قال بعض الأعراب لرسول الله صلى الله عليه وسلم: «ما نسب^(٣) الإله؟» نزل في جوابه: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الله الصَّمَدُ] ﴿لَمْ يَكُنْ لَكَ وَلَمْ يُولَدْ...﴾ [سورة الإخلاص] إلى آخرها (١٢-ب) معناه أن التقديس والتنزه عن النسبة نسبته. ولذلك لما قال فرعون لموسى: ﴿وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الشعراء: ٢٣] كالطالب لماهيته، لم يجب^(٤) إلا بتعريفه بأفعاله، إذ كانت الأفعال أظهر عند السائل، فقال: ﴿رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الشعراء: ٢٤]، فقال فرعون لمن حوله: ﴿أَلَا تَسْمَعُونَ﴾ [الشعراء: ٢٥]، كالمنكر عليه في عدوله في جوابه عن طلب الماهية، فقال موسى: ﴿رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ﴾ [الشعراء: ٢٦]، فنسبه فرعون إلى الجنون؛ إذ كان مطلبه المثال والماهية، وهو يجيب عن الأفعال، فقال: ﴿إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ﴾ [الشعراء: ٢٧]. ولنرجع إلى الأنموذج فنقول^(٥): علم «التعبير» يعرفك منهاج

(١) ب: لنوع.

(٢) ب: فالمتنزه.

(٣) ش: ما نسبة.

(٤) ب: يجبه.

(٥) ب، ش: فأقول.

ضرب المثال؛ لأن الرؤيا جزء من النبوة. أما ترى أن الشمس في الرؤيا تعبيرها السلطان، لما بينهما من المشاركة والمماثلة 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^(١) بواسطة الوزير على من يغيب عن حضرة السلطان. وأن من يرى أنه في يده خاتم يختم به أفواه الرجال وفروج النساء فتعبيره أنه مؤذن يؤذن قبل الصباح في رمضان. وأن من يرى أنه يصب الزيت في الزيتون فتعبيره أن تحته جارية هي أمه وهو لا يعرف. واستقصاء أبواب التعبير يزيدك أنساً بهذا الجنس، فلا يمكنني^(٢) الاشتغال بعدها؛ بل أقول:

كما أن في الموجودات العالية الروحانية ما مثاله الشمس والقمر والكواكب، فكذلك فيها ما له أمثلة أخرى إذا اعتبرت منه أوصاف آخر سوى النورانية. فإن كان في تلك الموجودات ما هو ثابت لا يتغير (و١٣-أ) وعظيم لا يستصغر، ومنه انفجر إلى أودية القلوب البشرية مياه المعارف ونفائس المكاشفات فمثاله «الطور»؛ وإن كان ثم^(٣) موجودات تتلقى تلك النفائس^(٤) بعضهم أولى من بعض^(٥) فمثالها الوادي. وإن كانت تلك النفائس بعد اتصالها بالقلوب البشرية تجري

(١) ب: آثاره.

(٢) ب: يمكن.

(٣) ب: ثمة.

(٤) ب: «النفائس أولاً بعضها بعد البعض».

(٥) السابق.

من قلب إلى قلب، فهذه القلوب أيضًا أودية. ومفتتح الوادي قلوب الأنبياء ثم العلماء ثم مَنْ بعدهم. فإن^(١) كانت هذه الأودية دون الأول وعنها^(٢) تغترف، فبالحرِّي أن يكون الأول هو الوادي الأيمن لكثرة يمينه وعلو درجته. وإن كان الوادي الأدون يتلقى^(٣) من آخر درجات الوادي الأيمن فمغترفه شاطئ الوادي الأيمن دون لجهته ومبدئه^(٤). وإن كان روح النبي سراجًا منيرًا، وكان^(٥) ذلك الروح مقتبسًا بواسطة وحي كما قال: ﴿أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا﴾^(٦) [الشورى: ٥٢] فما منه الاقتباس مثاله النار، وإن كان المتلقنون من الأنبياء بعضهم على محض التقليد^(٧) لما سمعه، وبعضهم على حظ من البصيرة، فمثال حظ المقلد الخبير، ومثال حظ المستبصر الجذوة والقبس والشهاب. فإن صاحب الذوق مشارك للنبي في بعض الأحوال. ومثال تلك المشاركة الاصطلاء. وإنما يصطلي بالنار من معه النار، لا من يسمع^(٨) خبرها. وإن كان أول منزل الأنبياء الترقى إلى العالم المقدس عن كدورة الحس والخيال، فمثال ذلك المنزل الوادي المقدس. وإن كان لا يمكن وطء ذلك الوادي المقدس إلا باطّراح الكونين - أعني

(١) ب: وإن.

(٢) ب: ومنها.

(٣) ب: يلتقي.

(٤) ش: وميدانه.

(٥) ب: فكان.

(٦) ب: تذكر بقية الآية.

(٧) ب: تقليد محض.

(٨) ش: سمع.

الدنيا والآخرة- والتوجه إلى الواحد الحق^(١)، ولأن الدنيا والآخرة متقابلتان متحاذيتان^(٢) (و١٣-ب) وهما عارضان^(٣) للجواهر النوراني البشري يمكن اطراحهما مرة والتلبس بهما أخرى، فمثال اطراحهما عند الإحرام للتوجه إلى كعبة القدس خلع النعلين. بل نترقى^(٤) إلى حضرة الربوبية مرة أخرى ونقول:

إن كان في تلك الحضرة شيء بواسطته تنتقش العلوم المفصلة في الجواهر القابلة لها فمثاله «القلم»^(٥). وإن كان في تلك الجواهر القابلة ما بعضها سابق إلى التلقي، ومنها تنتقل إلى غيرها، فمثالها «اللوح المحفوظ»^(٦) و «الرق المنشور». وإن كان فوق الناقل للعلوم شيء هو مسخر فمثاله «اليد». وإن كان لهذه الحضرة المشتملة على اليد واللوح والقلم والكتاب ترتيب منظوم فمثاله «الصورة»^(٧). وإن كان يوجد للصورة الإنسانية نوع ترتيب على هذه الشاكلة، فهي على صورة الرحمن. وفرق بين أن يقال «على صورة الرحمن» وبين أن يقال «على صورة الله» لأن الرحمة الإلهية هي التي صورت^(٨) الحضرة الإلهية بهذه الصورة. ثم أنعم على آدم فأعطاه صورة مختصرة جامعة لجميع أصناف ما

(١) ب: «وكانت الدنيا والآخرة متقابلين متحاذيين».

(٢) السابق.

(٣) ب: عارضتان.

(٤) ب: يرتقي.

(٥) ش: العلم.

(٦) ب: ساقطة وتضيف «والكتاب».

(٧) ب: الصورة الإنسانية.

(٨) ب: صورتها.

في العالم حتى كأنه كل ما في العالم أو هو نسخة من العالم مختصرة. وصورة آدم - أعني هذه الصورة - مكتوبة بخط الله. فهو الخط الإلهي الذي ليس برقم حروف؛ إذ تنزه خطه عن أن يكون رقمًا وحرفًا كما تنزه كلامه (عن) أن يكون صوتًا وحرفًا، وقلمه عن أن يكون خشبًا وقصبًا، ويده عن أن تكون لحمًا وعظمًا. ولولا هذه الرحمة لعجز الآدمي عن معرفة ربه^(١)؛ إذ لا يعرف ربه إلا من عرف نفسه. فلما كان هذا من آثار الرحمة صار على صورة الرحمن لا على صورة الله؛ فإن حضرة الإلهية غير حضرة الرحمة وغير حضرة الملك وغير حضرة الربوبية. ولذلك أمر بالعباد^(٢) (و ١٤-أ) بجميع هذه الحضرات، فقال: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ ﴿١﴾ مَلِكِ النَّاسِ ﴿٢﴾ إِلَهِ النَّاسِ ﴿٣﴾﴾ [الناس: ١-٣]، ولولا هذا المعنى لكان ينبغي أن يقول: «على صورته» واللفظ الوارد في (الحديث) الصحيح (على صورة الرحمن).

ولأن^(٣) تمييز حضرة الملك عن الإلهية والربوبية يستدعي شرحًا طويلاً، فلتجاوزوه، وكفيكم من الأنموذج هذا القدر؛ فإن هذا بحر لا ساحل له. فإن^(٤) وجدت في نفسك نفورًا عن هذه الأمثال فانس قلبك بقوله تعالى: ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾ الآية [الرعد: ١٧]، وأنه كيف ورد في التفسير أن الماء هو المعرفة والقرآن^(٥)، والأودية القلوب.

(١) ب: الرب.

(٢) ش: باللياذ.

(٣) ب: والآن.

(٤) ش: وإن.

(٥) ش: ساقطة.

خاتمة واعتذار

لا تظنن من هذا الأنموذج وطريق ضرب المثال رخصة مني في رفع الظواهر واعتقاداً في إبطالها حتى أقول مثلاً لم يكن مع موسى نعلان، ولم يسمع الخطاب بقوله: ﴿فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾ [طه: ١٢]. حاش لله! فإن إبطال الظواهر رأي الباطنية الذين نظروا بالعين العوراء^(١) إلى أحد العالمين ولم يعرفوا الموازنة بين العالمين، ولم يفهموا وجهه. كما أن إبطال الأسرار مذهب^(٢) الحشوية. فالذي يجرد الظاهر^(٣) حشوي، والذي يجرد الباطن^(٤) باطني. والذي يجمع بينهما كامل. ولذلك قال عليه السلام: «للقرآن ظاهر وباطن وحدٌ ومطلع» وربما نقل هذا عن عليٍّ موقوفاً عليه. بل أقول فهم موسى من الأمر بخلع النعلين أطراح الكونين فامثل الأمر ظاهراً بخلع نعليه، وباطناً باطراح العالمين. وهذا هو «الاعتبار» أي العبور من الشيء إلى غيره، ومن الظاهر إلى السر. وفرق بين من يسمع قول رسول الله صلى الله عليه و سلم: «لا يدخل

(١) ب: بعين عوراء.

(٢) ب: رأي.

(٣) ب: تجرد بالظاهر.

(٤) ب: تفرد بالباطن.

الملائكة بيتاً فيه كلب» فيقتني^(١) الكلب في البيت، ويقول ليس الظاهر مراداً، بل المراد تخلية بيت القلب عن كلب الغضب؛ لأنه يمنع المعرفة التي هي من أنوار الملائكة؛ إذ الغضب غول العقل، (و ١٤-ب) وبين من يمثل الأمر في الظاهر، ثم يقول: الكلب ليس كلباً لصورته، بل لمعناه -وهو السبعية والضراوة- وإذا كان حفظ البيت الذي هو مقر الشخص والبدن واجباً عن صورة الكلب، فبأن يجب حفظ بيت القلب -وهو مقر الجوهر الحقيقي الخاص- عن شر الكلبة أولى. فأنا أجمع بين الظاهر والسر جميعاً، فهذا هو الكامل؛ وهو المعني بقولهم: «الكامل من لا يطفى نور معرفته نور ورعه». ولذلك ترى الكامل لا تسمح نفسه بترك حد من حدود الشرع مع كمال البصيرة. وهذه مغلطة منها وقع بعض السالكين إلى الإباحة وطي بساط الأحكام ظاهراً، حتى إنه ربما ترك أحدهم الصلاة وزعم أنه دائماً في الصلاة بسره. وهذا سوى مغلطة الحمقى من الإباحية الذين مأخذهم ترّهات كقول بعضهم: «إن الله غني عن عملنا»، وقول^(٢) بعضهم إن الباطن مشحون بالخبائث ليس يمكن تزكيته^(٣)، ولا يطمع^(٤) في استئصال الغضب والشهوة لظنه أنه مأمور باستئصالهما^(٥)، وهذه حماقات.

فأما ما ذكرناه فهو كبة جواد وهفوة سالك حسده الشيطان فدلاًه

(١) ب: فيبقى.

(٢) ب: وكقول.

(٣) ب: تزكيته.

(٤) ب: مطمع.

(٥) ش: باستئصالها.

بحبل الغرور. وأرجع^(١) إلى حديث النعلين فأقول: ظاهر خلع^(٢) النعلين منه على ترك الكونين. فالمثال في الظاهر حق وأداؤه إلى السر الباطن حقيقة^(٣). وأهل هذا التنبيه هم الذين بلغوا درجة الزجاجة كما سيأتي معنى الزجاجة؛ لأن الخيال الذي من طينته يتخذ المثال صلب كثيف يحجب الأسرار ويحول بينك وبين الأنوار، ولكن إذا صفا^(٤) حتى صار كالزجاج الصافي غير حائل عن الأنوار، بل صار مع ذلك مؤدياً للأنوار، بل صار مع ذلك حافظاً للأنوار عن الانطفاء بعواصف الرياح. وستأتيك قصة الزجاجة.

فاعلم (و ١٥-أ) أن العالم الكثيف الخيالي السفلي صار في حق الأنبياء زجاجة ومشكاة للأنوار ومصفاة للأسرار، ومراقبة إلى العالم الأعلى. وبهذا يعرف أن المثال الظاهر حق ووراءه سر. وقس على هذا «الطور» و «النار» وغيرهما^(٥).

دقيقة

إذا قال الرسول عليه السلام: «رأيت عبد الرحمن بن عوف يدخل^(٦) الجنة حَبَوًّا» فلا تظن أنه لم يشاهده^(٧) بالبصر كذلك، بل رآه في يقظته كما يراه النائم في نومه، وإن كان عبد الرحمن مثلاً نائماً

(١) ش: فأرجع.

(٢) ش: ساقطة.

(٣) ب: ولكل حق حقيقة.

(٤) ب + صفي.

(٥) ش: وغيره.

(٦) ش: دخل.

(٧) ب: لم يشاهد ذلك.

في بيته بشخصه، فإن النوم إنما أثر في أمثال هذه المشاهدات لقهره سلطان الحواس عن النور الباطن الإلهي، فإن الحواس شاغلة له جاذبة إياه إلى عالم الحس، وصارفة وجهه عن عالم الغيب والملكوت. وبعض الأنوار النبوية قد يستعلي ويستولي بحيث لا تستجره الحواس إلى عالمها ولا تشغله^(١)، فيشاهد في اليقظة ما يشاهد غيره في المنام. ولكنه إذا كان في غاية الكمال لم يقتصر إدراكه على محض الصورة المبصرة، بل عبر منها إلى السر، فانكشف له أن الإيمان جاذب إلى العالم الذي يعبر عنه بالجنة^(٢)؛ والغنى الثروة^(٣) جاذب إلى الحياة الحاضرة وهي^(٤) العالم الأسفل. فإن كان الجاذب إلى أشغال الدنيا أقوى أو مقاومًا للجاذب الآخر صُدَّ عن المسير^(٥) إلى الجنة. وإن كان جاذب الإيمان أقوى أورث عسرًا وبطئًا في سيره، فيكون مثاله من عالم الشهادة «الجنو». فكذلك تتجلى له أنوار الأسرار من وراء زجاجات الخيال. ولذلك لا يقتصر في حكمه على عبد الرحمن، وإن كان إبصاره مقصورًا عليه، بل يحكم به على كل من قويت بصيرته واستحكم^(٦) إيمانه، وكثرت ثروته كثرة تراحم الإيمان، لكن لا تقاومه لرجحان قوة الإيمان.

(١) ب: ولا يشغلها.

(٢) ب + «وهو العالم الأعلى».

(٣) ب + والمال.

(٤) ب: وهو.

(٥) ب: المصير بالصاد.

(٦) ب: وقوي.

فهذا يعرفك كيفية إبصار الأنبياء الصور^(١) وكيفية مشاهدتهم المعاني من وراء الصور. والأغلب أن يكون المعنى سابقاً إلى المشاهدة الباطنة (و ١٥ - ب) ثم يشرق منها^(٢) على الروح الخيالي فينطبع الخيال بصورة^(٣) موازنة للمعنى محاكية له. وهذا النمط من الوحي في اليقظة يفتقر إلى التأويل، كما أنه في النوم يفتقر إلى التعبير. والواقع منه في النوم نسبته إلى الخواص النبوية نسبة الواحد إلى ستة وأربعين. والواقع في اليقظة نسبته أعظم من ذلك. وأظن أن نسبته إليه نسبة الواحد إلى الثلاثة. فإن [الذي] انكشف لنا من الخواص النبوية ينحصر شعبها في ثلاثة أجناس، وهذا واحد من تلك الأجناس الثلاثة.

القطب الثاني في بيان مراتب الأرواح البشرية النورانية.

إذ بمعرفتها تعرف أمثلة القرآن:

فالأول منها الروح الحساس^(٤)، وهو الذي يتلقى ما تورد الحواس الخمس، وكأنه أصل الروح الحيواني وأوله؛ إذ به يصير الحيوان حيواناً. وهو موجود للصبي الرضيع.

الثاني الروح الخيالي، وهو الذي يستثبت ما أورده الحواس ويحفظه مخزوناً عنده ليعرضه على الروح العقلي الذي فوقه عند الحاجة إليه. وهذا لا يوجد للصبي الرضيع في بداية نشوئه؛ ولذلك

(١) ش: ساقطة.

(٢) ب: منه.

(٣) ب: فينطبع في الخيال الصورة.

(٤) ب: الحاس.

يولع بالشيء ليأخذه، فإذا غاب عنه ينساه ولا تنازعه نفسه إليه إلى أن يكبر قليلاً، فيصير بحيث إذا غُيِّب عنه بكى وطلب [ذلك] لبقاء صورته محفوظة في خياله. وهذا قد يوجد^(١) لبعض الحيوانات دون بعض، ولا يوجد للفراش المتهافت على النار؛ لأنه يقصد النار لشغفه بضياء النهار^(٢)؛ فيظن أن السراج كوة مفتوحة إلى موضع الضياء، فيلقي نفسه عليه فيتأذى به. لكنه إذا جاوزه وحصل في الظلمة عاوده مرة بعد مرة^(٣). ولو كان له الروح الحافظ المستثبت لما أداه الحس إليه من الألم لما عاوده بعد أن تضرر مرة به. (و١٦-أ) فالكلب إذا ضرب مرة بخشبة، فإذا رأى الخشبة بعد ذلك من بعد^(٤) هرب.

الثالث الروح العقلي الذي به تدرك المعاني الخارجة عن الحس والخيال، وهو الجوهر الإنسي الخاص، ولا يوجد لا للبهائم ولا للصبيان. ومدر كاته المعارف الضرورية الكلية، كما ذكرناه عند ترجيح نور العقل على نور العين.

الرابع الروح الفكري، وهو الذي يأخذ العلوم^(٥) العقلية المحضة فيوقع بينها تأليفات وازدواجات ويستنتج منها معارف شريفة. ثم إذا استفاد نتيجتين مثلاً، ألف بينهما مرة أخرى واستفاد نتيجة أخرى.

(١) ش: وجد.

(٢) ب: النار.

(٣) ب: أخرى.

(٤) بعيد.

(٥) ب: المعارف.

ولا يزال يتزايد كذلك إلى غير نهاية^(١).

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: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا أَلَكْنَـبُ وَلَا أَلَايْمُنُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ ۖ﴾ الآية [الشورى: ٥٢]. فلا^(٢) يبعد أيها العاكف في عالم^(٣) العقل أن يكون وراء العقل طور آخر يظهر فيه ما لا يظهر في العقل، كما لا يبعد كون العقل طورًا وراء التمييز والإحساس تنكشف فيه غرائب وعجائب يقصر عنها الإحساس والتمييز. ولا تجعل أقصى الكمال وقفًا على نفسك. وإن أردت مثالًا 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 وصنوف الدساتانات (و١٦-ب) التي منها المحزن ومنها المطرب ومنها المنوم ومنها المضحك ومنها المجنن ومنها القاتل، ومنها الموجب للغشى. وإنما تقوى هذه الآثار فيمن له أصل الذوق. وأما العاقل عن خاصية الذوق فيشارك في سماع

(١) ب: النهاية.

(٢) ش: ولا.

(٣) ب: المعتكف.

الصوت^(١) وتضعف فيه هذه الآثار، وهو يتعجب من صاحب الوجد والشجى. ولو اجتمع العقلاء كلهم من أرباب الذوق على تفهيمه معنى الذوق لم يقدروا عليه. فهذا مثال في أمر خسيس لكنه قريب إلى فهمك، فقس به الذوق الخاص النبوي واجتهد أن تصير من أهل الذوق بشيء من ذلك الروح؛ فإن للأولياء منه حظاً وافرًا. فإن^(٢) 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؛ ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ [المجادلة: ١١]. والعلم^(٣) فوق الإيمان، والذوق فوق العلم. فالذوق وجدان والعلم قياس^(٤). والإيمان قبول مجرد بالتقليد. وحسن الظن بأهل الوجدان أو بأهل العرفان.

فإذا عرفت هذه الأرواح الخمسة، فاعلم أنها بجملتها أنوار لأنها تظهر أصناف الموجودات، والحسي والخيالي منها، وإن كان يشارك البهائم في جنسها، لكن الذي للإنسان منه نمط آخر أشرف وأعلى؛ وخلق الإنسان لأجل غرض أجل وأسمى. أما الحيوانات فلم يخلق ذلك لها إلا ليكون آلتها 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

(١) ب + فحسب.

(٢) ب: وإن.

(٣) ب: فالعلم.

(٤) ب + وعرفان.

اقتبس عقله منه معنى عامًّا مطلقًا كما ذكرنا في مثال حبُّو عبد الرحمن ابن عوف. وإذا عرفت هذه الأرواح الخمسة (و١٧-أ) فلنرجع إلى عرض^(١) الأمثلة.

بيان أمثلة هذه الآية

اعلم أن القول في موازنة هذه الأرواح الخمسة للمشكاة والزجاجة والمصباح والشجرة والزيت يمكن تطويله، لكنني أوجزه وأقتصر^(٢) على التنبيه على طريقه فأقول:

أما الروح الحساس فإذا نظرت إلى خاصيته وجدت أنواره خارجة من ثُقب عدة^(٣) كالعينين والأذنين والمنخرين وغيرها. وأوفق مثال له من عالم الشهادة المشكاة. وأما الروح الخيالي فنجد له خواص ثلاثًا: إحداها: أنه من طينة العالم السفلي الكثيف؛ لأن الشيء المتخيل ذو مقدار وشكل وجهات محصورة مخصوصة. وهو على نسبة من المتخيل من قرب أو بعد. ومن شأن الكثيف الموصوف بأوصاف الأجسام أن يحجب عن الأنوار العقلية المحضة التي تنزه عن الوصف بالجهات والمقادير والقرب والبعد.

الثانية: أن هذا الخيال الكثيف إذا صفى ودقق وهذب وضبط صار موازيًا للمعاني العقلية ومؤديًا لأنوارها، غير حائل عن إشراق نورها منها.

(١) ب: غرض.

(٢) ب: واقتصره.

(٣) ب: ثقبين.

الثالثة: أن الخيال في بداية الأمر محتاج^(١) إليه جدًا ليضبط به المعارف العقلية، فلا تضرب ولا تنزل ولا تنتشر انتشارًا يخرج عن الضبط. فنعم المعين^(٢) المثالات الخيالية للمعارف العقلية. وهذه الخواص الثلاث لا نجد^(٣)ها في عالم الشهادة، بالإضافة إلى الأنوار المبصرة إلا للزجاجة؛ فإنها في الأصل من جوهر كثيف لكن صُفّي ورقق حتى لا يحجب نور المصباح، بل يؤديه على وجهه، ثم يحفظه عن الانطفاء بالرياح العاصفة والحركات العنيفة. فهي أول^(٤) مثال له. وأما الثالث وهو^(٥) الروح العقلي الذي به إدراك المعارف^(٦) الشريفة الإلهية، فلا يخفى عليك وجه تمثيله بالمصباح. وقد عرفت هذا فيما سبق من بيان كون^(٧) الأنبياء سرًّا منيرة (و ١٧-ب).

وأما الرابع، وهو الروح الفكري، فمن خاصيته أنه يتدبّر 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 بدورًا لأمثالها؛ إذ يمكن أيضًا تلقيح بعضها ببعض حتى يتمادى إلى ثمرات وراءها كما ذكرناه في كتاب القسطاس المستقيم. فبالحرّي أن يكون مثاله من هذا العالم

(١) ب: يحتاج.

(٢) ب: فيعم هذا المعنى.

(٣) ب: لا توجد.

(٤) ب: أوفق.

(٥) ب: فهو.

(٦) ب: المعاني.

(٧) ش: معنى كون.

الشجرة. وإذ^(١) كانت ثمراته^(٢) مادة لتضاعف أنوار المعارف وثباتها وبقائها، فبالحرّيّ ألا تمثل بشجرة السفرجل والتفاح والرمّان وغيرها، بل من جملة سائر الأشجار بالزيتونة خاصة؛ لأن لب ثمرها هو الزيت الذي هو مادة المصاييح، ويختص^(٣) من سائر الأدهان بخاصية زيادة الإشراق مع قلة الدخان. وإذا كانت الماشية التي يكثر نسلها والشجرة التي تكثر ثمرتها تُسمّى مباركة، فالتّي^(٤) لا يتناهى ثمرتها^(٥) إلى حد محدود أولى أن تُسمّى شجرة مباركة. وإذا كانت شعب الأفكار العقلية المحضة خارجة عن قبول الإضافة إلى الجهات والقرب والبعد، فبالحرّيّ أن تكون لا شرقية^(٦) ولا غربية.

وأما الخامس: وهو الروح القدسي النبوي المنسوب إلى الأولياء إذا كان^(٧) في غاية الصفاء والشرف^(٨) وكانت الروح المفكرة منقسمة إلى ما يحتاج إلى تعليم وتنبيه ومدد من خارج حتى يستمر في أنواع المعارف، وبعضها يكون في شدة الصفاء كأنه يتنبه^(٩) بنفسه من غير مدد من خارج، فبالحرّيّ أن يعبر عن الصافي البالغ الاستعداد بأنه يكاد

(١) ب: وإذا.

(٢) ب: ثمراتها.

(٣) ب: ويختص به.

(٤) ب: فالذي لا يتناهى ثمرته.

(٥) السابق.

(٦) ب: أن لا تكون شرقية.

(٧) ب: كانت.

(٨) ش: الصفا ساقطة.

(٩) ب: متنبه.

زيتہ يضيء، ولو لم تمسسه نار؛ إذ^(١) من الأولياء من يكاد يشرق نوره حتى يكاد يستغني عن مدد الأنبياء، وفي الأنبياء من يكاد يستغني عن مدد الملائكة. فهذا المثال موافق لهذا القسم (و١٨-أ).

وإذا كانت هذه الأنوار مترتبة بعضها على بعض؛ فالحسي هو الأول، وهو كالتوطئة والتمهيد للخيالي^(٢)؛ إذ لا يتصور الخيالي إلا موضوعاً بعده، والفكري والعقلي يكونان^(٣) بعدهما، فبالحرى أن تكون الزجاجة كالمحل^(٤) للمصباح والمشكاة كالمحل للزجاجة؛ فيكون المصباح في زجاجة، والزجاجة في مشكاة.

وإذا كانت هذه كلها أنواراً بعضها فوق بعض، فبالحرى أن تكون نوراً على نور.



(١) ب: في.

(٢) ب: للروح الخيالي.

(٣) ب، ش: يكون.

(٤) ش: ساقطة.

خاتمة

هذا المثال إنما يتضح^(١) لقلوب المؤمنين أو لقلوب الأنبياء والأولياء لا لقلوب الكفار؛ فإن النور يراد للهداية. فالمصروف عن طريق الهدى باطل وظلمة، بل أشد من الظلمة؛ لأن الظلمة لا تهدي إلى الباطل كما لا تهدي إلى الحق. وعقول الكفار انتكست، وكذلك سائر إدراكاتهم وتعاونت على الإضلال في حقهم. فمثالهم كرجل في ﴿بَحْرٍ لَّجِيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَتْ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ﴾ [النور: ٤٠]. والبحر^(٢) واللجِّي هو الدنيا بما^(٣) فيها من الأخطار المهلكة والأشغال المردية والكدورات المعمية. والموج الأول موج الشهوات الداعية إلى الصفات البهيمية والاشتغال باللذات الحسية وقضاء الأوطار الدنيوية، حتى [إنهم] يأكلون^(٤) ويتمتعون كما تأكل الأنعام. وبالحرِّي أن يكون هذا الموج مظلمًا؛ لأن حب الشيء يعمي ويُصم. والموج الثاني موج الصفات السَّبْعِيَّة الباعثة على الغضب والعداوة والبغضاء والحقْد والحسد والمباهاة والتفاخر والتكاثر.

(١) ش: يصح.

(٢) ب: البحر.

(٣) ب: لما.

(٤) في ش، ب: حتى يأكلون.

وبالحريّ أن يكون مظلماً؛ لأن الغضب غول العقل. وبالحريّ أن يكون هو الموج الأعلى؛ لأن الغضب في الأكثر مستول^(١) على الشهوات، حتى إذا هاج أذهل عن الشهوات وأغفل عن اللذات المشتهاة. وأما الشهوة فلا تقاوم الغضب الهائج أصلاً.

وأما السحاب فهو الاعتقادات الخبيثة، والظنون الكاذبة، والخيالات الفاسدة (و ١٨-ب) التي صارت حجاً بين الكافرين وبين الإيمان ومعرفة الحق والاستضاءة بنور شمس القرآن والعقل؛ فإن خاصية السحاب أن يحجب إشراق نور الشمس.

وإذا كانت هذه كلها مظلمة، فبالحريّ أن تكون ظلمات بعضها فوق بعض. وإذا كانت هذه الظلمات تحجب عن معرفة الأشياء القريبة فضلاً عن البعيدة، ولذلك^(٢) حجب الكفار عن معرفة عجائب أحوال النبي عليه السلام^(٣) مع قرب متناوله وظهوره بأدنى تأمل، فبالحريّ^(٤) أن يعبر عنه بأنه لو أخرج يده لم يكذب يراها. وإذا كان منبع الأنوار كلها من النور الأول الحق كما سبق بيانه، فبالحريّ^(٤) أن يعتقد كل موحد أن ﴿وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُّورٍ﴾ [النور: ٤٠]. فيكشف هذا القدر من أسرار هذه الآية فاقنع به.

(١) ش: متولي.

(٢) ب: وكذلك.

(٣) ب: أحوال رسول الله صلى الله عليه وسلم.

(٤) كل هذا ساقط في ش.

الفصل الثالث

في معنى قوله عليه السلام: «إن لله سبعين حجاباً من نور وظلمة لو كشفها لأحرقت»^(١) سُبُحات وجهه كل من أدركه بصره».

وفي بعض الروايات سبعمائة، وفي بعضها سبعين^(٢) ألفاً، فأقول: إن الله تعالى متجلٍّ^(٣) في ذاته لذاته، ويكون الحجاب بالإضافة إلى محجوب لا محالة، وإن المحجوبين^(٤) من الخلق ثلاثة أقسام: منهم من حجب بمجرد الظلمة، ومنهم من حجب بالنور المحض، ومنهم من حجب بنور مقرون بظلمة^(٥).

وأصناف هذه الأقسام كثيرة أتتقق^(٦) كثرتها، ويمكنني أن أتكلف حصرها في سبعين، لكن لا أثق بما يلوح لي من تحديد وحصر؛ إذ لا أدري أنه المراد بالحديث أم لا. أما^(٧) الحصر إلى سبعمائة وسبعين

(١) ش و ب: لا احترقت.

(٢) ب: سبعون.

(٣) ش، ب: متجلي.

(٤) ب: والمحجوبون.

(٥) ب: بالظلمة.

(٦) ب: التحقق.

(٧) ب: فأما.

ألفًا، فذلك لا يستقل^(١) به إلا القوة النبوية، مع أن ظاهر ظني أن هذه الأعداد مذكورة للتكثير لا للتحديد، وقد تجري العادة بذكر عدد ولا يراد به الحصر، بل التكثير. والله أعلم بتحقيق ذلك، فذلك خارج عن الوسع. وإنما الذي يمكنني الآن أن أعرفك هذه الأقسام وبعض أصناف كل قسم، فأقول:

القسم الأول

وهم المحجوبون بمحض الظلمة^(٢)، وهم الملحدة^(٣) الذين لا يؤمنون بالله واليوم الآخر. وهم الذين استحبوا الحياة الدنيا على الآخرة؛ لأنهم لا يؤمنون^(٤) بالآخرة أصلاً (و ١٩- أ) وهؤلاء صنفان: صنف تشوّف^(٥) إلى طلب سبب لهذا العالم فأحاله إلى الطبع؛ والطبع عبارة عن صفة مركوزة في الأجسام حالة فيها، وهي مظلمة؛ إذ ليس لها معرفة وإدراك ولا خبر لها من نفسها ولا مما يصدر منها؛ وليس لها نور يدرك بالبصر الظاهر أيضًا.

والصنف الثاني: هم الذين شغلوا بأنفسهم ولم يفرغوا^(٦) لطلب السبب أيضًا، بل عاشوا عيش البهائم، فكان حجابهم نفوسهم الكدرة،

(١) صححت في هامش ب: يشغل.

(٢) ب: بالظلمة المحضة.

(٣) ب: الملاحدة.

(٤) ب: لم يؤمنوا.

(٥) ب: بشوق.

(٦) ب: يتفرغوا.

وشهواتهم المظلمة، ولا ظلمة أشد من الهوى والنفس؛ ولذلك قال الله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنْ أَخَذَ إِلَهُهُ هَوَاهُ﴾ [الجاثية: ٢٣]، وقال [رسول الله صلى الله عليه وسلم]: «الهوى أبغض إله عبد في الأرض». وهؤلاء انقسموا فرقاً: فرقة زعمت أن غاية^(١) الطلب^(٢) في الدنيا هي قضاء الأوطار ونيل الشهوات وإدراك اللذات البهيمية من منكح ومطعم وملبس. فهؤلاء عبيد اللذة، يعبدونها ويطلبونها ويعتقدون أن نيلها غاية السعادات؛ رضوا لأنفسهم أن يكونوا بمنزلة البهائم بل أخس منها. وأي ظلمة أشد من ذلك؟ فقد حجب هؤلاء بمحض الظلمة.

وفرقة رأت أن غاية السعادات هي الغلبة والاستيلاء والقتل والسبي والأسر، وهذا مذهب الأعراب والأكراد وكثير من الحمقى، وهم محجوبون بظلمة الصفات السَّبعية لغلبيتها عليهم وكون إدراكها مقصودها أعظم اللذات. وهؤلاء قنعوا بأن يكونوا بمنزلة السباع بل أخس.

وفرقة ثالثة رأت^(٣) أن غاية السعادات كثرة المال واتساع اليسار^(٤)؛ لأن المال هو آلة قضاء الشهوات كلها، وبه^(٥) يحصل للإنسان الاقتدار على قضاء الأوطار. فهؤلاء همته جمع المال واستكثار الضياع والعقار والخييل المسومة والأنعام والحرث وكنز الدنانير

(١) ش: عامة.

(٢) ب: المطلب.

(٣) ب: زعمت.

(٤) ش: النساء.

(٥) ش وب: وبها.

تحت الأرض. فترى الواحد يجتهد^(١) طول عمره يركب الأخطار في البوادي والأسفار والبحار ويجمع الأموال ويشح بها على نفسه فضلاً عن غيره؛ وهم المرادون بقوله عليه السلام: «تَعَسَّ عبد الدراهم، تعس عبد الدنانير»^(٢). وأي ظلمة أعظم مما يُلبَس على الإنسان؟ إن الذهب والفضة حجران (و ١٩-ب) لا يرادان لأعيانهما. وهي^(٣) إذا لم يقض بها الأوطار ولم تنفق فهي والحصباء بمثابة، والحصباء بمثابة^(٤).

وفرقه رابعة ترقى عن^(٥) جهالة هؤلاء وتعاقلت، وزعمت أن أعظم السعادات في اتساع الجاه والصيت وانتشار الذكر وكثرة الأتباع ونفوذ الأمر المطاع، فتراها لا همَّ لها إلا المراءة وعمارة مطارح أبصار^(٦) الناظرين؛ حتى إن الواحد قد يجوع في بيته ويحتمل الضرر ويصرف ماله إلى ثياب يتجمل بها عند خروجه كي لا ينظر إليه بعين الحقارة. وأصناف هؤلاء لا يحصون، وكلهم محجوبون عن الله تعالى بمحض الظلمة^(٧) وهي نفوسهم المظلمة.

ولا معنى لذكر^(٨) آحاد الفِرَق بعد وقوع التنبيه على الأجناس. ويدخل في جملة هؤلاء جماعة يقولون بلسانهم «لا إله إلا الله»،

(١) ش: يجهد.

(٢) ب: «تعس عبد الدنيا، تعس عبد الدرهم».

(٣) هكذا: والأولى أن تكون: وهما.

(٤) والحصى بمثابة ساقطة من ب.

(٥) ش، ب: من.

(٦) ب: أنظار.

(٧) ب: بالظلمة المحضة.

(٨) ش، ب: في ذكر.

لكن ربما حملهم على ذلك خوف أو استظهار بالمسلمين وتجميل 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 إلى النور، بل ﴿أَوَلَيْسَ لَهُمُ الطَّلَعُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ﴾ [البقرة: ٢٥٧]. أما من أثرت فيه الكلمة بحيث ساءته سيئته وسرته حسنته، فهو خارج عن محض الظلمة وإن كان كثير المعصية.

القسم الثاني

طائفة حجبوا بنور مقرون بظلمة وهم ثلاثة أصناف: صنف منشأ ظلمتهم من الحس، وصنف منشأ ظلمتهم من^(١) الخيال، وصنف منشأ ظلمتهم من مقاييس عقلية فاسدة.

الصنف الأول المحجوبون بالظلمة الحسية، وهم طوائف لا يخلو واحد منهم عن مجاوزة الالتفات إلى نفسه وعن التأله والتشوف إلى معرفة ربه. وأول درجاتهم عبدة الأوثان^(٢) وآخرهم الثنوية، وبينهما درجات. فالطائفة الأولى عبدة الأوثان^(٣)؛ علموا على الجملة أن لهم رباً يلزمهم إثارة على نفوسهم المظلمة، واعتقدوا أن ربهم أعز من كل

(١) ش: ساقطة.

(٢) ساقط في ش.

(٣) ساقط في ش.

شيء^(١) (و ٢٠-أ) ولكن حجبته ظلمة الحس عن أن يجاوزوا العالم المحسوس، فاتخذوا من أنفس الجواهر كالذهب والفضة والياقوت أشخاصاً مصورة بأحسن الصور واتخذوها آلهة. فهؤلاء محجوبون بنور العزة والجمال. والعزة والجمال من صفات الله وأنواره، ولكنهم ألصقوها بالأجسام المحسوسة وصدهم عن ذلك ظلمة الحس، فإن الحس ظلمة بالإضافة إل العالم الروحاني العقلي كما سبق.

الطائفة الثانية، جماعة من أقاصي الترك ليس لهم ملة ولا شريعة يعتقدون أن لهم رباً وأنه أجمل الأشياء، فإذا رأوا إنساناً في غاية الجمال أو شجراً أو فرساً أو غير ذلك سجدوا له وقالوا إنه ربنا. فهؤلاء محجوبون بنور الجمال مع ظلمة الحس، وهم أدخل في ملاحظة النور من عبدة الأوثان؛ لأنهم يعبدون الجمال المطلق دون الشخص الخاص فلا يخصصونه بشيء، ثم يعبدون الجمال المطبوع لا المصنوع من جهتهم وبأيديهم.

وطائفة 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. ثم وجدوا النار بهذه الصفة فعبدوها واتخذوها رباً. فهؤلاء محجوبون بنور السلطنة والبهاء، وكل ذلك من أنوار الله تعالى.

وطائفة رابعة زعموا أن النار نستولي عليها نحن بالإشعال

(١) ب + وأنفس من كل نفيس.

والإطفاء، فهي تحت تصرفنا فلا تصلح للإلهية، بل ما يكون بهذه الصفات ولم^(١) يكن تحت تصرفنا^(١)، ثم نكون نحن تحت تصرفه ويكون مع ذلك موصوفًا بالعلو والارتفاع. ثم كان المشهور فيما بينهم علم النجوم وإضافة التأثيرات إليها. فمنهم من عبد الشعري، ومنهم من عبد المُشْتَرِي إلى غير ذلك من الكواكب بحسب ما اعتقدوه في النجوم من كثرة التأثيرات. فهؤلاء محجوبون بنور العلو والإشراق والاستيلاء، وهي من أنوار الله تعالى. (و ٢٠-ب).

وطائفة خامسة ساعدت هؤلاء في المأخذ ولكن قالت: لا ينبغي أن يكون ربنا موسومًا بالصغر والكبر بالإضافة إلى الجواهر النورانية، بل ينبغي أن يكون أكبرها، فعبدوا الشمس وقالوا: هي أكبر. فهؤلاء محجوبون بنور الكبرياء مع بقية الأنوار مقرونًا بظلمة الحس.

وطائفة سادسة ترقّوا 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، وزعموا أنه رب العالم والخيرات كلها منسوبة إليه، ثم رأوا في العالم شرورًا فلم يستحسنوا إضافتها إلى ربهم تنزيهًا له عن الشر، فجعلوا بينه وبين الظلمة منازعة، وأحالوا العالم إلى النور والظلمة، وربما سموهما «يزدان» و«أهرمن»، وهم الثنوية. فيكفيك^(٢) هذا القدر تنبيهًا على هذا الصنف، فهم أكثر من ذلك.

(١) ش: ساقط.

(٢) ب: ويكفيك.

