الفصل الثاني عشر

في العقل التجريبي وكيفية حدوثه

إنَّكَ تسمعُ في كتبِ الحُكماءِ قولَهُمْ أنَّ الإنسانَ هو مدنيُّ الطبعِ، يذكرونَهُ في إثباتِ النُّبوَّاتِ وغيرِها. والنسبةُ فيه إلى المدينةِ، وهي عندهم كنايةٌ عن الاجتماعِ البَشَريِّ. ومعنى هذا القول، أنَّه لا تمكنُ حياةُ المُنفَرِدِ من البشرِ، ولا يتمُّ وجودُه إلاَّ مع أبناءِ جنسِهِ. وذلك لما هو عليه من العَجْزِ عن استكمالِ وجودِهِ وحياتِهِ، فهو محتاجٌ إلى المعاونَةِ في جميعِ حاجاتِهِ أبدًا بطبعِهِ. وتلك المعاونَةُ لابدَّ فيها من المفاوضَةِ أولاً، ثم المشاركةِ وما بعدها. وربَّما تفضي المعاملةُ عند اتِّحادِ الأغراضِ إلى المنازعةِ والمشاجرةِ فتنشأُ المنافَرَةُ والمؤالفة، والصداقة والعداوة. ويؤولُ إلى الحربِ والسِّلم بين الأُمم والقبائل. وليس ذلك على أيِّ وجهٍ اتَّفقَ، كما بين الهَمَلِ من الحيواناتِ؛ بل للبشرِ بما جعل الله فيهم من انتظامِ الأفعالِ وترتيبِها بالفكر، كما تقدَّم. جعلَه منتظمًا فيهم[1]، ويسَّرهم لإيقاعِهِ على وجوهٍ سياسيَّةٍ وقوانينَ حكميَّةٍ، ينكبُّون فيها عن المفاسد إلى المصالح، وعن الحَسَن إلى القبيح، بعد أن

(١) أي: بل جعل الله هذه الأفعال منتظمة في أفراد النوع الإنساني بما خصهم به من انتظام الأفعال وترتيبها بالفكر.

يميّزوا القبائحَ والمفسدة، بما ينشأ عن الفعل من ذلك عن تجربة صحيحة، وعوائدَ معروفةٍ بينهم؛ فيفارقون البهمل من الحيوان، وتظهر عليهم نتيجةُ الفكر في انتظامِ الأفعال وبُعْدِها عن المفاسد.

هذه المعاني التي يحصُلُ بها ذلك لا تبعُد عن الحسِّ كلَّ البعدِ ولا يتعمَّقُ فيها الناظر؛ بل كلُّها تُدْرَكُ بالتجربةِ وبها يستفادُ، لأنَّها معانٍ جزئيَّةٌ تتعلَّقُ بالمحسوساتِ وصدقِها وكذبِها، يظهر قريبًا في الواقع؛ فيستفيدُ طالبُها حصولَ العلمِ بها من ذلك. ويستفيد كلُّ واحدٍ من البشرِ القدْرَ الذي يُسَّرَ له منها مقتنِصًا له بالتَّجْرِبَةِ بين الواقعِ في معاملةِ أبناءِ جنسِهِ، حتى يتعيَّنَ له ما يجب وينبغي، فعلاً وتركًا. وتحصُلُ في ملابسةِ المَلَكة في معاملة أبناءِ جنسه. ومن تتبَّعَ ذلك سائرَ عمرِهِ حصلَ له العُثورُ على كل قضيَّةٍ قضيَّةٍ ولابدَّ بما تسمحُ التجربةُ من الزَّمَنِ. وقد يسهِّلُ الله على كثيرٍ من البشر تحصيلَ ذلك في أقرب زمن التجربة، إذ قلَّد فيها الآباء والمشيخةَ والأكابرَ، ولقَّنَ عنهم ووعى تعليمَهم؛ فيستغني عن طولِ المعاناةِ في تتبُّعِ الوقائعِ واقتناصِ هذا المعنى من بينها. ومن فقَدَ العلمَ في ذلك والتقليدَ فيه أو أعرضَ عن حُسْنِ استماعِهِ واتِّباعِهِ، طالَ عناؤه في التأديب بذلك؛ فيجري في غير مألوفٍ ويُدْرِكها على غير نسبة؛ فتوجدُ آدابُهُ ومعاملاتُهُ سيِّئةَ الأوضاع باديةَ الخلَلِ، ويفسُدُ حالُهُ في معاشِهِ بين أبناءِ جنسِهِ. وهذا معنى القول المشهور: "من لم يُؤَدِّبْهُ والدهُ أدَّبَهُ الزَّمانُ". أي مَن لم

يُلَقَّن الآدابَ فى معاملةِ البَشَرِ من والديْهِ ـ وفى معناهُما المشيخَةُ والأكابر ـ ويتَعَلَّمُ ذلك منهم، رجعَ إلى تعلُّمِهِ بالطبع من الواقعاتِ على توالى الأيَّامِ؛ فيكون الزمانُ معلّمه ومؤدِّبُهُ لضرورَةِ ذلك بضرورَةِ المعاونَة التى فى طبعه.

وهذا هو العقلُ التجريبىُّ، وهو يحصُل بعد العقل التمييزىِّ الذى تقع به الأفعالُ كما بيَّناه. وبعد هذين مرتبةُ العقلُ النظرِىُّ الذى تكفَّلَ بتفسيرِهِ أهلُ العُلومِ؛ فلا يُحتاجُ إلى تفسيره فى هذا الكتاب. والله جعلَ لكُم السَّمْعَ والأبصارَ والأفْئِدَةَ قليلاً ما تَشْكرون.

الفصل الرابع عشر

في علوم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام

إنَّا نجدُ هذا الصنفَ من البَشَرِ تعتريهم حالةٌ إلهيَّةٌ خارجةٌ عن منازعِ البَشَرِ وأحوالِهم فتغلبُ الوجهةُ الربَّانيَّةُ فيهم على البشريَّة في القوى الإدْراكيَّة والنزوعيَّةِ من الشهوةِ والغَضَبِ وسائرِ الأحوالِ البدَنيةِ، فتجدهم متنزِّهين عن الأحوالِ الربَّانية، من العبادة والذكر لله بما يقتضي معْرفتُهُم به، مخبرين عنه بما يوحى إليهم في تلك الحالة، من هدايةِ الأُمَّةِ على طريقة واحدة وسنن معهودٍ منهم لا يتبدَّلُ فيهم كأنَّهُ جِبِلَّةٌ فطرهم اللهُ عليها. وقد تقدَّم لنا الكلامُ في الوحي أولَ الكتاب في فصل المدركينَ للغيب. وبيَّنَّا هنالكَ أنَّ الوجودَ كلَّهُ في عوالمِهِ البسيطة والمركَّبة على تركيبٍ طبيعيٍّ من أعلاها وأسفلِها متَّصلةَ كلِّها اتِّصالاً لا ينخرِم. وأنَّ الذوات التي في آخر كل أُفقٍ من العوالمِ مستعدَّةٌ لأن تنقلبَ إلى الذات التي تجاوِرُها من الأسفل والأعلى، استِعدادًا طبيعيًّا، كما في العناصر الجِسْمانية البسيطة، وكما في النخل والكرْم من آخر أُفق النبات مع الحلزون والصدَفِ من أُفقِ الحيوان وكما في القِرَدةِ التي

استجمع فيها الكَيْسُ والإدْراكِ مع الإنسان صاحبِ الفكر والرويَّة. وهذا الاستعدادُ الذى فى جانبى كل أُفُقٍ من العوالم هو معنى الاتصال فيها.

وفوق العَالَمِ البشَرىِّ عالمٌ روحانىٌّ، شهدت لنا به الآثارُ التى فينا منه، بما يعطينا من قوى الإدراكِ والإرادة فذوات العِلمِ العَالمِ إدراكٌ صرف وتعقُّلٌ محضٌ، وهو عالم الملائكة؛ فوجب من ذلك كلِّهِ أن يكون للنفس الإنسانيَّة استعدادٌ للانسلاخ من البشريَّة إلى الملكيَّة، لتصيرَ بالفعل من جنسِ الملائكة وقتًا من الأوقات، وفى لمحة من اللمحات. ثم تراجع بشريَّتَها وقد تلقَّتْ فى عالم الملكيَّة ما كلّلت بتبليغهِ إلى أبناء جنسها من البشر. وهذا هو معنى الوَحْى وخطابِ الملائكةِ. والأنبياءُ كلهم مفطورون عليه، كأنَّهُ حِلْةٌ لهم ويعالجونَ فى ذلك الانسلاخ من الشدَّةِ والغَطيطِ ماهو معروف عنهم. وعلومُهُم فى تلك الحالةِ علم شهادةٍ وعيانٍ، لا يلحقُهُ الخطأُ والزلَلُ، ولا يقعُ فيه الغَلَطُ والوهمُ. بل المطابقةُ فيه ذاتيَّةٌ لزوالِ حجابِ الغيبِ وحصولِ الشهادةِ الواضحَة، عند مفارقة هذه الحالة إلى البشريَّة، لا يفارق علمَهم الوضوحُ، استصْحابًا له من تلك الحالة الأُولى. ولما هم عليهِ من الذكاء المفضى بهم إليها، يتردَّد ذلك فيهم دائمًا إلى أن تكملَ هدايةَ

الأُمَّة التي بعثوا لها، كما في قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ فَٱسْتَقِيمُوٓا۟ إِلَيْهِ وَٱسْتَغْفِرُوهُ ﴾ [فصلت: ٦] فافهم ذلك وراجع ما قدَّمْناه لك أوَّلَ الكتاب، في أصناف المدركين للغَيْب، يتَّضِحْ لك شرحُهُ وبيانُهُ، فقد بسطناه هنالكَ بسطًا شافيًا. والله الموفِّق.

الفصل السابع عشر

فى علم التصوّف

هذا العلمُ من العلوم الشرعيةِ الحادثةِ فى المِلَّةِ. وأصلهُ أنَّ طريقَةَ هؤلاء القومِ، لم تزل عند سلفِ الأُمَّةِ وكبارِها من الصحابَةِ والتابعينَ، ومن بعدَهم، طريقةَ الحقِّ والهدايَةِ وأصلُها العكوفُ على العبادَةِ والانقطاعُ إلى الله تعالى، والإعراضُ عن زخرُفِ الدنيا وزينتِها، والزهدُ فيما يُقبِلُ عليه الجمهورُ من لذةٍ ومالٍ وجاهٍ، والانفرادُ عن الخلقِ فى الخلوةِ للعبادةِ. وكانَ ذلك عامًّا فى الصحابَةِ والسَّلَفِ، فلما فشا الإقبالُ على الدنيا فى القرنِ الثانى وما بعده، وجنَحَ الناسُ إلى مخالَطَةِ الدُّنيا، اختُصَّ المقبلونَ على العبادَةِ باسم الصوفيةِ والمتصوِّفَةِ. وقال القُشَيرِىُّ رحمهُ الله: ولا يشهَدُ لهذا الاسم اشتقاقٌ من جهةِ العَربيةِ ولا قياسٌ. والظاهرُ أنه لقبٌ. ومن قالَ: اشتقاقُهُ من الصفاءِ، أو من الصفَّةِ: فبعيدٌ من جهةِ القياسِ اللغوىِّ، قال: وكذلكَ من الصُّوفِ لأنهم لم يختَصُّوا بلبسِهِ.

قلتُ: والأظهرُ إنْ قيلَ بالاشتِقاقِ أنهُ من الصُّوفِ، وهم فى الغالبِ مُختَصُّونَ بلبسِهِ، لما كانوا عليه من مخالفَةِ الناسِ فى لُبسِ فاخِرِ

الثيابِ إلى لبسِ الصُّوفِ. فلما اختُصَّ هؤلاءُ بمذهبِ الزُّهدِ والانفرادِ عن الخلقِ والإقبالِ على العبادةِ، اختُصُّوا بمآخذَ مدركةٍ لهم؛ وذلك أنَّ الإنسانَ بما هو إنسانٌ إنما يتميَّزُ عن سائرِ الحيوانِ بالإدراكِ، وإدراكُهُ نوعانِ: إدراكٌ للعُلومِ والمعارفِ من اليقينِ والظنِّ والشكِّ والوهمِ؛ وإدراكٌ للأحوالِ القائمةِ من الفرَحِ والحزنِ والقبضِ والبسطِ والرِّضا والغضَبِ والصَّبرِ والشُّكرِ، وأمثالِ ذلك[1]. فالروحُ العاقلُ والمتصرِّفُ في البَدَنِ تنشأُ من إدراكاتٍ وإراداتٍ وأحوالٍ، وهي التي يتَميَّزُ بها الإنسانُ. وبعضُها ينشأُ من بعضٍ، كما ينشأُ العلمُ عن الأدِلَّةِ، والفرحُ والحزنُ عن إدراكِ المؤلِمِ أو المتلذِّذِ به، والنشاطُ عن الحمَّامِ، والكسلُ عن الإعياءِ. وكذلك المريدُ في مجاهدتِهِ وعبادتِهِ، لابدَّ وأن ينشأَ عن كلِّ مجاهَدَةٍ حالٌ نتيجةُ تلك المجاهدةِ. وتلك الحالةُ إمَّا أن تكونَ نوعَ عبادةٍ، فترسخ وتصير مقامًا للمُريدِ؛ وإمَّا أن لا تكونَ عبادةً، وإنما تكونُ صفةً حاصِلَةً للنفسِ، من حزنٍ أو سرورٍ أو نشاطٍ أو كسلٍ أو غيرِ ذلك من المقاماتِ. ولا يزالُ المريدُ يترقَّى من مقامٍ إلى مقامٍ، إلى أن ينتهي إلى التوحيدِ والمعرفةِ التي هي الغايةُ المطلوبةُ للسعادةِ. قال: "مَن ماتَ

---

(١) الأول هو ما يسميه علماء النفس بالإدراك، وهو كل عملية تنتهي إلى فهم ومعرفة، والثاني ما يسمونه بالوجدان، وهو كل حالة تتلبس بها النفس وتشعر فيها ألم أو سرور، سواء أكانت مؤقتة كالخوف والغضب (الانفعالات)، أم ممتدة كالحب والكراهية (العاطفة).

يشهدُ أن لا إله إلاّ اللهُ دخلَ الجنةَ". فالمريدُ لابدَّ له من الترقّي في هذه الأطوارِ، وأصلُها كلّها الطاعةُ والإخلاصُ، ويتقدّمُها الإيمانُ ويصاحبُها، وتنشأ عنها الأحوالُ والصّفاتُ نتائجَ وثمراتٍ. ثم تنشأ عنها أُخرى وأُخرى إلى مقامِ التوحيدِ والعرفانِ. وإذا وقعَ تقصيرٌ في النتيجة أو خلَلٌ فتعلمُ أنه إنما أتى من قبلِ التقصيرِ في الذي قبله. وكذلك في الخواطرِ النفسانيةِ والواردات القلبيّةِ. فلذا يحتاجُ المريدُ إلى محاسبةِ نفسه في سائرِ أعماله، وينظرُ في حقائقها؛ لأنَّ حصولَ النتائج عن الأعمالِ ضَروريٌّ وقصورها من الخللِ فيها كذلك. والمريدُ يجدُ ذلك بذوقهِ ويحاسبُ نفسَهُ على أسبابهِ. ولا يشاركُهُمْ في ذلك إلا القليلُ من الناسِ، لأنَّ الغفلةَ عن هذا كأنها شاملةٌ.

وغايةُ أهلِ العباداتِ، إذا لم ينتهوا إلى هذا النوعِ، أنهم يأتونَ بالطّاعاتِ مخلصةً من نظرِ الفقهِ في الأجزاءِ والامتثالِ. وهؤلاءِ يبحثونَ عن نتائجها بالأذواقِ والمواجيدِ، ليطّلعوا على أنها خالصةٌ من التقصيرِ أولاً؛ فظهرَ أنَّ أصلَ طريقتِهم كلّها محاسبةُ النفسِ على الأفعالِ والتروكِ، والكلامِ في هذه الأذواقِ والمواجيدِ التي تحصُلُ عن المجاهداتِ؛ ثم تستقرُّ للمُريدِ مقامًا، ويترقّى منها إلى غيرها. ثم لهم مع ذلك آدابٌ مخصوصةٌ بهم واصطلاحاتٌ في ألفاظ تدورُ بينهم، إذ

الأوضاعُ اللغويةُ إنما هي للمعاني المُتعارَفة. فإذا عرضَ من المعاني ما هو غيرُ متعارَفٍ، اصطلحنا عن التعبيرِ عنه بلفظٍ يتيسَّرُ فهمه منه. فلهذا اختُصَّ هؤلاءِ بهذا النوعِ من العلمِ الذي ليسَ لواحدٍ غيرهم من أهلِ الشريعةِ الكلامُ فيه. وصار علمُ الشريعةِ على صنفينِ: صنفٍ مخصوصٍ بالفقهاءِ وأهلِ الفُتيا، وهي الأحكامُ العامَّةُ في العباداتِ والعاداتِ والمعاملات؛ وصنفٍ مخصوصٍ بالقومِ في القيامِ بهذه المجاهَدَةِ ومُحاسبةِ النفسِ عليها، والكلامِ في الأذواقِ والمواجيدِ العارضةِ في طريقِها، وكيفيَّةِ الترقّي منها من ذوقٍ إلى ذوقٍ، وشرحِ الاصطلاحاتِ التي تدور بينهم في ذلك.

فلما كُتِبت العلومُ ودُوِّنت، وألَّفَ الفقهاءُ في الفقهِ وأُصولِهِ والكلامِ والتفسيرِ وغيرِ ذلك، كتبَ رجالٌ من أهلِ هذه الطريقةِ في طريقتهم. فمنهم مَن كتبَ في الورَعِ ومحاسَبَةِ النفسِ على الاقتداءِ في الأخذِ والتركِ، كما فعله المحاسبيُّ في كتابِ الرعايَةِ له؛ ومنهم مَن كتب في آدابِ الطريقَةِ وأذواقِ أهلها ومواجيدِهم في الأحْوالِ كما فعله القُشَيريُّ في كتابِ "الرسالة"، والسهروردِيُّ في كتابِ "عوارفِ المعارفِ" وأمثالُهُم. وجمعَ الغزاليُّ رحمه الله بين الأمرين في كتابه "الإحياءِ"، فدوَّنَ فيه أحكامَ الورعِ والاقتداءِ، ثم بيَّنَ آدابَ القومِ

وسُنَنهم وشرحَ اصطلاحاتِهم فى عباراتهم. وصارَ علمُ التصوُّفِ فى المِلَّةِ علمًا مدوَّنًا، بعد أن كانت الطريقةُ عبادةً فقط وكانت أحكامُها إنما تُتلقَّى من صُدورِ الرجالِ، كما وقع فى سائرِ العلومِ التى دُوِّنت بالكتابِ من التفسيرِ والحديثِ والفقهِ والأُصولِ وغيرِ ذلك.

ثم إنَّ هذه المجاهَدَةَ والخلوةَ والذكرَ يتبعُها غالبًا كشفُ حجابِ الحسِّ، والاطِّلاعُ على عوالِمَ من أمرِ الله، ليسَ لصاحبِ الحسِّ إدراكُ شىءٍ منها. والروحُ من تلك العوالم. وسببُ هذا الكشفِ أنَّ الروحَ إذا رجعَ عن الحسِّ الظاهرِ إلى الباطنِ ضعُفَتْ أحوالُ الحِسِّ، وقويت أحوالُ الروح، وغلبَ سلطانُهُ وتجدَّدَ نُشُوؤُه، وأعان على ذلك الذكرُ؛ فإنَّهُ كالغذاءِ لتنمية الروحِ، ولا يزالُ فى نموٍّ وتزيُّدٍ، إلى أن يصيرَ شهودًا بعد أن كانَ عِلْمًا. ويكشفُ حجابَ الحسِّ، ويُتمُّ وجودَ النفسِ الذى لها من ذاتها، وهو عينُ الإدراكِ. فيتعرَّضُ حينئذٍ للمواهبِ الربانيَّةِ والعلومِ اللَّدنيَّةِ والفتحِ الإلهىِّ، وتقرُبُ ذاتُهُ فى تحقُّقِ حقيقتِها من الأُفقِ الأعلى، أُفقِ الملائكةِ. وهذا الكشفُ كثيرًا ما يعرِضُ لأهلِ المجاهدةِ فيدرِكونَ من حقائقِ الوجودِ ما لا يدرِكُ سواهم. وكذلك يدرِكونَ كثيرًا من الواقِعاتِ قبلَ وقوعِها ويتصرَّفونَ بهممِهِمْ وقُوى نُفوسِهم فى الموجوداتِ السُّفليَّةِ، وتصيرُ طوعَ إرادتهم. فالعظماءُ منهم لا يعتبرونَ هذا الكشفَ ولا يتصرَّفونَ، ولا يُخبِرونَ

عن حقيقةِ شيءٍ لم يؤمروا بالتكلُّمِ فيه؛ بل يعدُّونَ ما يقعُ لهم من ذلك محنةً، ويتعوَّذونَ منهُ إذا هاجمهم. وقد كانَ الصَّحابةُ رضيَ الله عنهم على مثلِ هذه المجاهدةِ، وكان حظُّهم من هذه الكراماتِ أوفرَ الحُظوظِ؛ لكنَّهم لم يقع لهم بها عنايةٌ. وفي فضائلِ أبي بكرٍ وعُمَرَ وعُثمانَ وعليٍّ رضيَ الله عنهم كثيرٌ منها. ونَبَّهَهُم في ذلك أهلُ الطريقةِ، ممَّن اشتملت رسالةُ القُشيريِّ على ذِكرِهِم، ومن تبعَ طريقَتَهم من بعدِهِم.

ثم إن قومًا من المتأخِّرينَ انصرفَتْ عنايتُهُم إلى كشفِ الحجابِ والكلام في المدارِكِ التي وراءَهُ، واختلفَتْ طرقُ الرياضةِ عنهم في ذلك، باختلافِ تعليمِهِم في إماتةِ القُوى الحسِّيَّةِ وتغذيةِ الروحِ العاقلِ بالذكرِ، حتى يحصُلَ للنفسِ إدراكُها الذي لها من ذاتها بتمامِ نشوتها وتغذيتها. فإذا حصل ذلك زعموا أن الوجودَ قد انحصرَ في مداركِها حينئذٍ، وأنهم كشفوا ذواتِ الوجودِ وتصوَّروا حقائقَها كلَّها من العرشِ إلى الفَرشِ. هكذا قال الغزاليُّ رحمهُ الله في كتابِ الإحياءِ بعد أن ذكر صورةَ الرياضةِ.

ثم إن هذا الكشفَ لا يكونُ صحيحًا كاملاً عندهم، إلاَّ إذا كان ناشئًا عن الاستقامةِ؛ لأنَّ الكشفَ قد يحصُلُ لصاحبِ الجوعِ والخلوةِ، وإن لم يكن هناكَ استقامةٌ كالسَّحَرَةِ وغيرِهِم من المرتاضينَ. وليس

مرادُنا إلاّ الكشفُ الناشئُ عن الاستقامةِ. ومثاله أنَّ المرآةَ الصقيلةَ إذا كانت محدَّبةً أو مقعَّرةً، وحوذِيَ بها جهةُ المرئي؛ فإنهُ يتشكّلُ فيهِ معوجًّا على غير صورتِهِ. وإن كانت مسطّحةً تشكّلَ فيها المرئيُّ صحيحًا. فالاستقامةُ للنفسِ، كالانبساطِ للمرآةِ، فيما ينطبعُ فيها من الأحوالِ. ولما عُنِيَ المتأخّرونَ بهذا النوعِ من الكشفِ، تكلّموا في حقائقِ الموجوداتِ العُلْويّةِ والسُّفْليّةِ، وحقائقِ الملكِ والروحِ والعرشِ والكرسيِّ وأمثالِ ذلك، وقصُرَت مداركُ مَن لم يشاركْهُمْ في طريقِهِم عن فهمِ أذواقِهِم ومواجيدِهِم في ذلك. وأهلُ الفتيا بين منكرٍ عليهم ومسلِّمٍ لهم. وليس البُرهانُ والدليلُ بنافعٍ في هذه الطريقِ، ردًّا وقبولاً؛ إذ هي من قبيلِ الوجدانيّاتِ.

تفصيل وتحقيق: يقع كثيرًا في كلامِ أهلِ العقائدِ من علماءِ الحديثِ والفقهِ أنَّ اللهَ تعالى مباينٌ لمخلوقاتِهِ. ويقعُ للمتكلّمينَ أنَّهُ لامُباينٌ ولامُتّصلٌ. ويقع للفلاسفةِ أنَّهُ لا داخلَ العالَمِ ولا خارجهُ. ويقع للمتأخّرين من المتصوِّفةِ أنَّهُ متّحِدٌ بالمخلوقاتِ: إما بمعنى الحلولِ فيها؛ أو بمعنى أنَّهُ هو عينُها، وليس هناك غيره جملةً ولا تفصيلاً. فلنبيِّنْ تفصيلَ هذه المذاهبِ ونشرَحْ حقيقةَ كلِّ واحدٍ منها، حتى تتّضحَ معانيها فنقول: إن المباينَةَ تُقالُ لِمَعْنَيَيْنِ:

أحدهما: المباينَةُ في الحيِّزِ والجهةِ، ويقابلُهُ الاتّصال. وتشعر هذه المقابَلَةُ على هذهِ التقيُّدِ بالمكانِ: إمّا صريحًا، وهو تجسيم؛ أو لزومًا

وهو تشبيه من قبيل القول بالجهة. وقد نقل مثله عن بعض علماء السلف من التصريح بهذه المباينَة، فيحتملُ غير هذا المعنى. من أجل ذلك أنكر المتكلّمون هذه المباينةَ وقالوا: لا يقال في البارئ أنَّهُ مباينٌ مخلوقَاتَهُ، ولا متصلٌ بها؛ لأنَّ ذلك إنما يكون للمتحيزات. وما يقال من أن المحل لا يخلو عن الاتّصاف بالمعنى وضدِّه، فهو مشروط بصحة الاتّصاف أولاً، وأما مع امتناعه فلا؛ بل يجوز الخلو عن المعنى وضدّه، كما يقال في الجماد، لا عالمٌ ولا جاهلٌ ولا قادرٌ ولا عاجزٌ ولا كاتبٌ ولا أُمِّيٌّ. وصحَّةُ الاتّصاف بهذه المباينة مشروطٌ بالحصولِ في الجهةِ على ما تقرَّرَ من مدلولها. والبارئ سبحانه منزَّهٌ عن ذلك. ذكره ابن التِّلِمْسانِيُّ في "شرح اللُّمَع" لإمامِ الحَرَمَيْنِ وقال: "**ولا يقالُ في البارئ مُباينٌ للعالَمِ ولا مُتَّصِلٌ به، ولا داخِلٌ فيهِ ولا خارجٌ عنهُ**" وهو معنى ما يقوله الفلاسفةُ أنَّهُ لا داخلُ العالم ولا خارجُهُ، بناءً على وجود الجواهر غير المتحيِّزَة. وأنكرها المتكلّمون لما يلزم من مساواته للبارئ في أخصِّ الصفات، وهو مبسوط في علم الكلام.

وأما المعنى الآخر للمباينَةِ، فهو المغايَرَةُ والمخالَفَةُ؛ فيقال: البارئ مباينٌ لمخلوقاتِهِ في ذاتِهِ وهويَّتِهِ ووجودِهِ وصفاتِهِ. ويقابلُهُ الاتِّحادُ

والامْتِزاجُ والاخْتِلاطُ. وهذه المباينَةُ هي مذهبُ أهلِ الحقِّ كلِّهِمْ من جمهور السَّلَفِ وعلماءِ الشرائع والمتكلِّمين والمتصوِّفَة الأقْدَمين كأهْلِ الرسالَةِ[1] ومَن نحا منحاهم.

وذهب جماعةٌ من المتصوِّفةِ المتأخِّرين الذين صيَّروا المدارِكَ الوجدانيَّةَ علميَّةً نظريَّةً، إلى أن البارئ تعالى متَّحِدٌ بمخلوقاتِهِ في هويَّتِهِ ووجودِهِ وصفاتِهِ. وربَّما زعموا أنَّه مذهبُ الفلاسفةِ قبل أرسطو، مثل أفلاطون وسُقْراط؛ وهو الذي يعيِّنُهُ المتكلِّمونَ حيث ينقلونه في علم الكلام عن المتصوِّفةِ ويحاوِلونَ الردَّ عليهِ لأنَّهُ داتان، تنتفي إحداهما، أو تندرجُ اندراجَ الجزءِ؛ فإن تلك مغايَرَةٌ صريحَةٌ، ولا يقولونَ بذلك. وهذا الاتِّحادُ هو الحلولُ الذي تدَّعيه النَّصارى في المسيح عليه السلام، وهو أغربُ لأنَّهُ حلولٌ قديمٌ في محدَثٍ أو اتِّحادُه بهِ. وهو أيضًا عينُ ما تقوله الإماميَّةُ من الشيعة في الأئمَّة. وتقرير هذا الاتِّحادِ في كلامهم على طريقين:

الأولى: أنَّ ذاتَ القديم كائنةٌ في المحدثاتِ محسوسِها ومعقولِها، متَّحدةٌ بها في المتصوَّرين، وهي كلُّها مظاهر له، وهو القائم عليها، أي المقوِّمُ لوجودها، بمعنى لولاه كانت عدمًا وهو رأيُ أهلِ الحلولِ.

الثانية: طريقُ أهلِ الوحدةِ المطلَقَةِ وكأنَّهُمْ استشعروا من تقرير أهلِ الحلولِ الغيريَّةَ المنافِيَةَ لمعقولِ الاتِّحادِ؛ فنفوها بين القديم وبين

---

(١) يقصد "الرسالة القشيرية".

المخلوقات في الذات والوجود والصفات. وغالطوا في غيريَّةِ المظاهر المدرَكةِ بالحِسِّ والعقل بأنَّ ذلك من المدارك البشريَّةِ، وهي أوهامٌ. ولا يريدونَ الوَهْمَ الذي هو قَسيمُ العِلْمِ والظَنِّ والشكِّ؛ وإنما يريدون أنَّها كلها عَدَمٌ في الحقيقة، وجود في المدرَكِ البشريِّ فقط. ولا وجود بالحقيقةِ إلاَّ للقديم، لا في الظاهرِ ولا في الباطنِ كما نقرِّرُه بعد، بحسب الإمكانِ. والتعويل في تعقُّل ذلك على النظر والاستدلال، كما في المدارك البشريَّة؛ غير مفيد؛ لأنَّ ذلك إنما يتقل من المدارك الملكيَّةِ؛ وإنَّما هي حاصلة للأنبياء بالفِطْرةِ ومن بعدهم للأولياء بهدايتِهِمْ. وقصدُ الحصولِ عليها بالطريقة العلميَّةِ ضَلالٌ. وربَّما قصد بعض المصنِّفينَ ذلك في كشف الموجوداتِ وترتيبِ حقائقِهِ على طريقِ أهلِ المظاهرِ فأتى بالأغمضِ فالأغمضِ.

وربما قصدَ بعضُ المصنِّفينَ بيانَ مذهبِهِم في كشفِ الوجودِ وترتيبِ حقائقِهِ، فأتى بالأغمضِ فالأغمضِ، بالنسبةِ إلى أهلِ النظرِ والاصطلاحاتِ والعُلومِ. كما فعلَ الفرغانيُّ، شارحُ قصيدةِ ابن الفارضِ، في الديباجةِ التي كتبها في صدرِ ذلكَ الشَّرحِ، فإنهُ ذكرَ في صدورِ الوُجودِ عن الفاعلِ وترتيبِهِ، أنَّ الوجودَ كلَّهُ صادرٌ عن صِفَةِ الوَحدانيَّةِ، التي هي مظهرُ الأحديَّةِ، وهما معًا صادران عن الذَّاتِ الكريمةِ التي هي عينُ الوَحْدَةِ لا غيرُ. ويسمُّونَ هذا الصدورَ بالتجلِّي.

وأوَّلُ مراتبِ التجلِّياتِ عندهم تجلِّي الذاتِ على نفسِهِ، وهو يتضمَّنُ الكمالَ بإفاضةِ الإيجادِ والظهورِ، لقوله في الحديث الذي يتناقلونَهُ: "كنتُ كنزًا مخفيًّا، فأحببتُ أن أُعرَفَ، فخلقْتُ الخلقَ ليعرِفوني". وهذا الكمالُ في الإيجادِ المتنزِّلِ في الوجودِ وتفصيلِ الحقائقِ، وهو عندهم عالمُ المعاني والحضرةُ الكماليَّةُ والحقيقةُ المحمديةُ، وفيها حقائقُ الصِّفاتِ واللَّوحُ والقلمُ وحقائقُ الأنبياءِ والرسلِ أجمعين والكُمَّلِ من أهلِ الملَّةِ المحمَّديَّةِ. وهذا كلُّهُ تفصيلُ الحقيقةِ المحمديَّةِ. ويصدُرُ عن هذه الحقائقِ حقائقُ أُخرى في الحضرةِ الهبائيَّةِ، وهي مرتبةُ المثالِ؛ ثم عنها العرشُ، ثم الكرسيُّ، ثم الأفلاكُ، ثم عالمُ العناصرِ، ثم عالمُ التركيبِ. هذا في عالمِ الرتقِ، فإذا تجلَّت، فهي في عالمِ الفتقِ. انتهى.

ويسمَّى هذا المذهبُ مذهبَ أهلِ التجلِّي والمظاهرِ والحضراتِ، وهو كلامٌ لا يقدِرُ أهلُ النظرِ على تحصيلِ مقتضاهُ لغموضِهِ وانغلاقِهِ، وبُعدِ ما بينَ كلامِ صاحبِ المشاهَدةِ والوجدانِ وصاحبِ الدليلِ. وربما أنكرَ بظاهرِ الشرعِ هذا الترتيبُ فإنهُ لا يُعْرَفُ في شيءٍ من مناحيهِ. وكذلك ذهبَ آخرونَ منهم إلى القولِ بالوحدةِ المطلقةِ، وهو رأيٌ أغربُ من الأوَّلِ في تعقُّلِهِ وتفاريعِهِ، يزعمونَ فيه أنَّ الوجودَ له قُوى في تفاصيلِهِ، بها كانت حقائقُ الموجوداتِ وصُوَرُها وموادُّها.

والعناصرُ إنما كانت بما فيها من القُوى. وكذلك مادّتُها لها في نفسها قوّةٌ بها كان وجودها. ثم إنَّ المركباتِ فيها تلك القُوى مُتضمّنَة في القوّةِ التي كان بها التركيبُ. كالقوّةِ المعدنيّةِ فيها قوى العناصرِ بهيولاها، وزيادةِ القوّةِ المعدنيّةِ؛ ثم القوّةُ الحيوانيّةُ تتضمّنُ القوّةَ المعدنيّةَ وزيادةَ قوتها في نفسها؛ وكذا الذواتُ الروحانيّةُ والقوّةُ الجامعةُ للكُلِّ من غير تفصيلٍ، هي القوّةُ الإلهيّةُ التي انبثّتْ في جميع الموجوداتِ كليّةً وجزئيّةً، وجمعتْها وأحاطتْ بها من كل وجهٍ، لا من جهةِ الظهورِ ولا من جهةِ الخَفاءِ ولا من جهةِ الصورةِ، ولا من جهةِ المادّةِ؛ فالكلُّ واحدٌ وهو نفسُ الذاتِ الإلهيّةِ، وهي في الحقيقةِ واحدةٌ بسيطةٌ، والاعتبارُ هو المفصّلُ لها؛ كالإنسانيّةِ مع الحيوانيّةِ. ألا ترى أنها مندرجةٌ فيها وكائنةٌ بكونها. فتارةً امثالِ. وهم في هذا كلِّهِ يفرّونَ من التركيبِ والكثرة بوجهٍ من الوجوه، وإنما أوجَبَها عندهم الوهمُ والخَيالُ. والذي يظهرُ من كلامِ ابنِ دهقانَ في تقريرِ هذا المذهَبِ، أنَّ حقيقةَ ما يقولونهُ في الوَحدة شبيهٌ بما يقولُهُ الحكماءُ في الألوانِ، من أنَّ وجودَها مشروطٌ بالضوءِ؛ فإذا عُدِمَ الضوءُ لم تكنِ الألوانُ موجودةً بوجهٍ.

وكذا عندهم الموجوداتُ المحسوسةُ كلُّها مشروطةٌ بوجودِ المُدْرَكِ الحسيِّ؛ بل الموجوداتُ المعقولةُ والمُتوهَّمَةُ أيضًا مشروطةٌ بوجودِ المدرِكِ

العقليّ؛ فإذًا، الوجودُ المفصَّلُ كلُّه مشروطٌ بوجودِ المدرِكِ البشريِّ. فلو فرضنا عَدَمَ المدرِكِ البشريِّ جملةً لم يكن هناكَ تفصيلٌ في الوجودِ، بل هو بسيطٌ واحدٌ. فالحرُّ والبردُ، والصَّلابَةُ واللِّينُ، بل والأرضُ والماءُ، والنارُ والسماءُ والكواكبُ، إنما وُجِدت لوجودِ الحواسِّ المدرِكةِ لها؛ لما جُعِلَ في المُدرِكِ من التفصيلِ، الذي ليس في الموجودِ، وإنما هو في المدارِكِ فقط. فإذا فُقِدت المدارِكُ المفصِّلةُ فلا تفصيلَ، إنما هو إدراكٌ واحدٌ، وهو أنا لا غيرُهُ. ويعتبرون ذلك بحالِ النائمِ؛ فإنهُ إذا نامَ وفقدَ الحِسَّ الظاهِرَ، فَقَدَ كلَّ محسوسٍ، وهو في تلك الحالةِ؛ إلاّ ما يُفَصِّلُهُ له الخَيالُ. قالوا: فكذلك اليقظانُ إنما يعتبرُ تلك المدركاتِ كلَّها على التفْصيلِ بنوعِ مُدرِكِهِ البشريِّ، ولو قدِّرَ فقدُ مُدرِكِهِ فُقِدَ التفْصيلُ؛ وهذا هو معنى قولهم: الوهمُ، لا الوهمُ الذي هو من جُملةِ المدارِكِ البشريَّةِ.

هذا ملخَّصُ رأيِهم على ما يُفْهَمُ من كلامِ ابنِ دهقانَ، وهو في غايةِ السُّقوطِ؛ لأنّا نقطعُ بوجودِ البلَدِ الذي نحنُ مسافرونَ إليهِ يقينًا مع غيبتِهِ عن أعيُنِنا، وبوجودِ السَّماءِ المُظِلَّةِ والكواكبِ وسائرِ الأشياءِ الغائبةِ عنّا. والإنسانُ قاطعٌ بذلك، ولا يكابِرُ أحدٌ نفسَهُ في اليقينِ، مع أن المحقِّقينَ من المتصوِّفةِ المتأخرين يقولونَ: إنَّ المريدَ عندَ الكشفِ ربما يعرِضُ له توهُّمُ هذه الوحْدَةِ، ويُسَمَّى ذلك عندهم مقامَ الجمعِ ثم يترقَّى عنه إلى التمييزِ بين الموجوداتِ، ويُعَبِّرُونَ عن ذلك بمقامِ الفرقِ،

وهو مقامُ العارفِ المحقِّقِ. ولابدَّ للمريدِ عندهم من عقبةِ الجَمْعِ، وهي عَقَبَةٌ صعبةٌ؛ لأنَّهُ يُخشى على المريدِ من وقوفِهِ عندها، فتخسرُ صفقتُهُ. فقدْ تبيَّنْتَ مراتبَ أهلِ هذه الطريقةِ.

ثم إنَّ هؤلاءِ المتأخِّرينَ من المتصوِّفةِ المتكلمينَ في الكشفِ وفيما وراءَ الحِسِّ، توغَّلوا في ذلكَ؛ فذهبَ الكثيرُ منهم إلى الحُلولِ والوَحْدَةِ كما أشرنا إليهِ، وملأُوا الصحُفَ منهُ، مثل الهرَوِيِّ، في كتابِهِ "المَقاماتِ" لهُ، وغيرِهِ. وتبعَهُمْ ابنُ العربيِّ وابنُ سَبْعِينَ وتلميذُهما ابن العفيفِ وابنُ الفَارِضِ والنجمُ الإسرائيليُّ في قصائدِهم. وكان سلفُهُمْ مخالطينَ للإسماعيليَّةِ المتأخِّرينَ من الرافِضَةِ الدائنينَ أيضًا بالحلولِ وإلهيةِ الأئمةِ، مذهبًا لم يُعْرَفْ لأوَّلِهِم؛ فأُشرِبَ كلُّ واحدٍ من الفَريقينِ مذهبَ الآخرِ. واختَلَطَ كلامُهُمْ وتشابَهَتْ عقائدُهُمْ. وظهرَ في كلامِ المتصوِّفةِ القولُ بالقُطْبِ، ومعناهُ رأسُ العارِفينَ. يزعمُونَ أنَّهُ لا يمكنُ أن يساويَهُ أحدٌ في مقامِهِ في المعرفةِ، حتى يقبضَهُ الله. ثم يورِّثُ مقامَهُ لآخرَ من أهلِ العرْفانِ. وقد أشارَ إلى ذلك ابنُ سينا في كتابِ "الإشاراتِ"، في فصولِ التصوُّفِ منها، فقال: "جلَّ جنَابُ الحقِّ أن يكونَ شِرْعَةً لكلِّ واردٍ، أو يطَّلِعَ عليه إلاَّ الواحدُ بعدَ الواحدِ". وهذا كلامٌ لا تقومُ عليه حُجَّةٌ عقليةٌ ولا دليلٌ شرعيٌّ؛ وإنما هو من أنواعِ الخَطابَةِ، وهو بعينِه ما تقولُه الرافِضَةُ في توارُثِ الأئمَّةِ عندهم.

فانظر كيف سرقت طباع هؤلاءِ القوم هذا الرأى من الرافِضَةُ ودانوا به. ثم قالوا بترتيبِ وجودِ الأبدالِ بعد هذا القُطبِ: كما قاله الشيعةُ فى النُّقباءِ. حتى إنهم لما أسندوا لباسَ خِرقةِ التصوُّفِ، ليجعلوهُ أصلاً لطريقتِهم ونِحلتِهم، رفعوهُ إلى عليٍّ رضى الله عنه، وهو من هذا المعنى أيضًا. وإلا فعليٌّ رضى الله عنه، لم يُختَصَّ من بينِ الصَّحابةِ بنِحلَةٍ ولا طريقَةٍ فى لباسٍ ولا حالٍ. بل كان أبو بكرٍ وعمرُ رضىَ الله عنهما، أزهَدَ الناسِ بعد رسول الله ﷺ وأكثرَهُم عبادةً. ولم يُختَصَّ أحدٌ منهم فى الدينِ بشىءٍ يؤثرُ عنه على الخصوصِ، بل كان الصَّحابَةُ كلُّهُمْ أُسْوَةً فى الدينِ والزُّهدِ والمجاهَدَةِ، تشهد بذلك سِيَرُهم وأخبارُهُمْ. نعم إنَّ الشيعة يخيِّلونَ بما ينقلون من ذلك اختصاص عليٍّ بالفضائلِ دون من سواه من الصحابَةِ ذهابًا مع عقائد التشيُّعِ المعروفَةِ لهم. والذى يظهر أنَّ المتصوِّفَةَ بالعِراقِ، لما ظهرت الإسماعِيليَّةُ من الشيعة، وظهر كلامُهُمْ فى الإمامَةِ وما يرجع إليها ما هو معروف؛ فاقتَبَسوا من ذلك الموازَنَة بين الظاهِرِ والباطِنِ وجعلوا الإمامة لسياسَةِ الخلقِ فى الانقيادِ إلى الشرعِ، وأفردوه بذلك أن لا يقَع اختلافٌ كما تقرَّر فى الشرعِ. ثم جَعلوا القُطبَ لتعليمِ المعرفَةِ بالله لأنَّهُ رأسُ العارفِين وأفردوه بذلك تشبيهًا الإمامِ فى الظاهِرِ، وأن يكونَ على وزانه فى الباطِنِ وسمَّوْهُ قطبًا لمدارِ المعرفَةِ عليهِ، وجعلوا الأبدال كالنُّقَباءِ مبالغةً فى التشبيهِ. فتأمَّل ذلك.

يشهد بذلك كلامُ هؤلاءِ المتصوِّفةِ في أمرِ الفاطميِّ، وما شحنوا بهِ كتبَهم في ذلك، مما ليسَ لسلف المتصوِّفةِ فيه كلامٌ بنفيٍ أو إثباتٍ؛ وإنما هو مأخوذٌ مِن كلام الشِّيعَةِ والرَّافضَة ومذاهبِهم في كُتبِهِمْ. واللهُ يَهْدِي إلى الحقّ.

تذييل: وقد رأيتُ أن أجلبَ هنا فصلاً من كلام شيخِنا العارفِ، كبيرِ الأَوْلِياءِ بالأَنْدلُسِ أبي مَهْدِيٍ عيسى بن الزَّيَّات، كان يقع له أكثر الأَوْقاتِ على أبياتِ الهَرَوِيِّ التي وقعت له في كتابِ المقاماتِ تُوهِمُ القَولَ بالوَحْدَةِ المطلَقَةِ أو يكادُ يصرِّحُ بها وهي قوله:

ما وحّد الواحِدَ من واحِدٍ ... إذْ كلُّ من وحَّدَهُ جاحِدُ
توحيد مَن يَنْطِقُ عن نَعْتِه ... تثنِيَةٌ أبطَلَها الواحِدُ
توحيدُهُ إيَّاهُ توْحِيدُهُ ... ونعتُ مَن يَنعَتُه لاحِدُ

فيقول رحمه الله على سبيلِ العُذْرِ عنهُ: استشكل الناسُ إطلاقَ لفظ الجحود على كلِّ مَن وحَّد الواحِدَ ولفظَ الإلحادَ على مَن نعتَهُ ووصَفَهُ. واستبشعوا هذه الأبياتِ وحملوا قائلها على الكفر واستخفُّوه. ونحن نقول على رأي هذه الطائفةِ أنَّ معنى التوحيدِ عندَهُم انتفاءُ عينِ الحدوثِ بثبوتِ عينِ القِدَمِ وأنَّ الوجودَ كلَّه حقيقَةٌ واحدةٌ وإنِّيَّةٌ واحدَةٌ.

وقد قال أبو سعيدٍ الجزَّارُ من كبارِ القَومِ: الحقُّ عينُ ما ظهر وعينُ ما بطن. ويرون أنَّ وقوعَ التعدُّدِ في تلك الحقيقةِ وجودُ الأنْنِيَّةِ. وهم باعتبار حضراتِهِ الخمسُ بمنزلةِ صُوَرِ الضلالِ والصدا والمرأى. وأنَّ كل ما سوى عين القِدَمِ، إذا استُتْبِعَ فهو عدم. وهذا معنى: كان الله ولا شيءَ معهُ؛ وهو الآن على ما هو عليه كان عندهم. ومعنى قول لبيدٍ الذي صدَّقهُ رسولُ الله ﷺ في قوله: "**ألا كُلُّ شيءٍ، ما خلا اللهَ، باطِلُ**". قالوا فمَن وحَّدَ ونعت، فقد قال بموجد مُحْدَثٍ، هو نفسه؛ وتوحيدِ محدَثٍ هو فعلُهُ، وموجدٍ قديمٍ، هو معبود.

وقد تقدَّم أنَّ معنى التوحيدِ انتفاءُ عين الحدوث، وعينُ الحدوث الآنَ ثابتةٌ بل متعدِّدة، والتوحيدُ مجحودٌ، والدعوى كاذِبَةٌ. كمَن يقول لغيره، وهما معًا في بيت واحد: ليس في البيت غيرك! فيقول الآخر بلسانِ حاله: لا يصحُّ هذا إلاَّ لو عُدِمْتَ أنْتَ!... وقد قال بعض المحقِّقين في قولهم: "**خلقَ اللهُ الزمَانَ**"، هذه ألفاظ تناقِضُ أُصولَها، لأنَّ خلقَ الزمانِ مُتقدِّمٌ على الزمانِ، وهو فعل لابدَّ من وقوعِهِ في الزمانِ؛ وإنَّما حملَ ذلك ضيقُ العبارَةِ عن الحقائقِ وعجزُ اللغاتِ عن تأدِيَةِ الحقِّ فيها وبها. فإذا تحقَّقَ أنَّ الموحِّد هو الموحَّد، وعدمِ ما سواه جملةً، صحَّ التوحيدُ حقيقةً. وهذا معنى قولهم: "لا يعرفُ اللهَ إلاَّ اللهُ". ولا حَرَجَ على من وحَّدَ الحقَّ مع بقاءِ الرسومِ والآثارِ؛ وإنَّما هو

من باب: "حسناتُ الأبرارِ سيئاتُ المقرَّبين". لأنَّ ذلك لازمُ التقييدِ والعبوديَّةِ والشفعيَّةِ[1]. ومَن ترقَّى إلى مقامِ الجمعِ كان في حقِّهِ نقصًا، مع علمِهِ بمرتبتِهِ، وأنَّهُ تلبيسٌ تستلزمُهُ العبوديَّةُ ويرفعُهُ الشهودُ، ويطهرُ من دَنَسِ حدوثِهِ عينُ الجمعِ. وأعرقُ الأصنافِ في هذا الزعمِ القائلونَ بالوَحْدَةِ المطلقةِ. ومدارُ المعرفةِ بكلِّ اعتبارٍ على الانتهاءِ إلى الواحدِ؛ وإنما صَدَرَ هذا القولُ من الناظمِ على سبيلِ التحريضِ والتَّنْبيهِ والتَّفْطينِ، لمقامٍ أعلى، ترتفعُ فيه الشفعيَّةُ ويحصلُ التوحيدُ المطلقُ، عينًا لا خطابًا. وعبارةُ فمَن سلِمَ استراحَ. ومَن نازعتهُ حقيقةُ أنِسَ بقولِه: كنتُ سمعَهُ وبصرَهُ. وإذا عرفتَ المعاني لا مشاحةَ في الألفاظِ. والذي يفيدُه هذا كلُّه تحقُّقُ أمرٍ فوقَ هذا الطورِ، لا نُطقَ فيه ولا خبرَ عنهُ. وهذا المقدارُ من الإشارةِ كافٍ. والتعمُّقُ في مثلِ هذا حجابٌ، وهو الذي أوقعَ في المقالاتِ المعروفةِ. انتهى كلامُ الشيخِ أبي مَهْدي التِّبْسيِّ، ونقلتُه من كتابِ الوزيرِ ابنِ الخطيبِ الذي ألَّفهُ في المحبَّةِ، وسمَّاه "التعريفَ بالحُبِّ الشريفِ". وقد سمعتُه من شيْخِنا أبي مَهْدي مِرارًا! إلاَّ أنِّي رأيتُ رسومَ الكتابِ أوعى له، لطولِ عهدي به. واللهُ الموفِّقُ.

---

(١) نسبة إلى الشفع وهو التعدد والزوج هو الأعداد، ويقابله الوتر وهو الواحد وما لم يتشفع من العدد.

ثم إنَّ كثيرًا من الفقهاءِ وأهلِ الفُتْيَا، انتدبوا للردِّ على هؤلاءِ المتأخِّرينَ في هذه المقالاتِ وأمثالِها، وشملوا بالنكيرِ سائرَ ما وقع لهم في الطريقةِ. والحقُّ أن كلامَهُمْ معهم فيه تفصيلٌ، فإنَّ كلامَهُم في أربعةِ مواضعَ: أحدُها الكلامُ على المُجاهَداتِ وما يحصُلُ من الأذواقِ والمواجيدِ ومحاسَبَةِ النفسِ على الأعمالِ، لتحصُّلِ تلك الأذواقِ، التي تصيرُ مقامًا ويُترَقَّى منه إلى غيْرِهِ كما قلناه؛ وثانيها الكلامُ في الكشفِ والحقيقةِ المدركةِ من عالَمِ الغيبِ، مثل الصِّفاتِ الربَّانيَّةِ والعرشِ والكرسيِّ والملائكةِ والوحي والنبوَّةِ والروحِ وحقائقِ كلِّ موجودٍ غائبٍ أو شاهدٍ، وتركيبِ الأكوانِ في صُدورِها عن موجدِها ومُكوِّنِها كما مرَّ؛ وثالثها التصرُّفاتُ في العوالمِ والأكوانِ بأنواعِ الكراماتِ؛ ورابعُها ألفاظٌ موهمَةُ الظاهرِ صدرت من الكثيرِ من أئمَّةِ القومِ، يعبِّرونَ عنها في اصطلاحهم بالشَّطَحاتِ، تُستشكلُ ظواهرُها، فمنكِرٌ ومحسِنٌ ومتأوِّلٌ. فأمَّا الكلامُ في المجاهَداتِ والمقاماتِ، وما يحصُلُ من الأذواقِ والمواجيدِ في نتائجها، ومحاسَبَةِ النفسِ على التَّقصيرِ في أسبابها؛ فأمرٌ لا مدفَعَ فيه لأحدٍ، وأذواقُهُم فيه صحيحةٌ، والتحقُّقُ بها هو عينُ السعادَةِ؛ وأمَّا الكلامُ في كراماتِ القومِ وإخبارِهِم بالمغيَّباتِ وتصرُّفِهِم في الكائناتِ، فأمرٌ صحيحٌ غيرُ منكرٍ، وإن مالَ بعضُ العُلماءِ إلى إنكارِها فليس ذلك من الحقِّ. وما احتجَّ به الأُستاذُ أبو إسحاقَ

الإسفراييني من أئمةِ الأشعريَّةِ على إنكارِها، لالتباسِها بالمعجزةِ، فقد فرَّقَ المحقِّقونَ من أهلِ السنَّةِ بينهما بالتحدِّي، وهو دعوى وقوعِ المعجزةِ على وفقِ ما جاءَ به. قالوا: ثم إنَّ وقوعَها على وفقِ دعوى الكاذبِ غيرُ مقدورٍ، لأنَّ دلالةَ المعجزةِ على الصدقِ عقليَّةٌ؛ فإنَّ صفةَ نفسِها التصديقُ. فلو وقعت مع الكاذبِ لتبدَّلتْ صفةُ نفسِها وهو مُحالٌ. هذا مع أنَّ الوجودَ شاهدٌ بوقوعِ الكثيرِ من هذه الكراماتِ، وإنكارُها نوعُ مكابرةٍ.

وقد وقعَ للصحابةِ وأكابرِ السَّلفِ كثيرٌ من ذلك، وهو معلومٌ مشهورٌ. وأمَّا الكلامُ في الكشفِ وإعطاءِ حقائقِ العُلْويَّاتِ وترتيبِ صدورِ الكائناتِ: فأكثرُ كلامِهم فيه نوعٌ من المتشابهِ، لما أنَّهُ وجدانيٌّ عندهم؛ وفاقِدُ الوجدانِ عندهم بمعزلٍ عن أذواقِهم فيه. واللغاتُ لا تُعطي دلالةً على مرادِهم منهُ؛ لأنَّها لم توضَعْ إلا للمتعارفِ، وأكثرُهُ من المحسوساتِ. فينبغي أن لا نتعرَّضَ لكلامِهم في ذلك، ونتركَهُ فيما تركناهُ من المتشابهِ. ومن رزقَهُ اللهُ فهمَ شيءٍ من هذه الكلماتِ، على الوجهِ الموافقِ لظاهرِ الشَّريعةِ؛ فأكرِمْ بها سعادةً. وأما الألفاظُ الموهمةُ التي يعبِّرونَ عنها بالشَّطَحاتِ، ويؤاخِذُهم بها أهلُ الشَّرعِ، فاعلَمْ أنَّ الإنصافَ في شأنِ القومِ أنهم أهلُ غيبةٍ عن الحسِّ،

والوارداتُ تملكُهُمْ حتى ينطِقوا عنها بما لا يقصدونَهُ، وصاحِبُ الغَيبةِ غيرُ مخاطِبٍ، والمجبورُ معذورٌ.

فمَن عُلِمَ منهم فضلُهُ واقتداؤه، حُمِلَ على القصدِ الجميلِ من هذا وأمثاله. وإن العبارةَ عن المواجِدِ صعبةٌ لفقدانِ الوضعِ لها، كما وقعَ لأبي يزيدَ البِسطاميِّ وأمثالِهِ. ومَن لم يُعْلَمْ فضلُهُ ولا اشتَهَرَ، فمؤاخَذٌ بما صدَرَ عنه من ذلك، إذا لم يتبيَّنْ لنا ما يحمِلُنا على تأويلِ كلامِهِ. وأما مَن تكلَّمَ بمثلِها، وهو حاضِرٌ في حِسِّهِ، ولم يملكْهُ الحالُ، فمؤاخذٌ أيضًا. ولهذا أفتى الفُقهاءُ وأكابرُ المتصوِّفَةِ بقتلِ الحلاَّجِ، لأنه تكلَّم في حضورٍ، وهو مالكٌ لحاله. والله أعلم.

وسلفُ المتصوِّفَةِ من أهلِ الرسالةِ أعلامُ الملَّةِ الذينَ أشرنا إليهم من قبلُ، لم يكن لهم حِرصٌ على كشفِ الحجابِ، ولا هذا النوعِ من الإدراكِ؛ إنما همهُم الاتِّباعُ والاقتداءُ ما استطاعوا. ومَن عَرَضَ له شيءٌ من ذلك أعرضَ عنه ولم يحفل به، بل يفِرُّونَ منه ويرونَ أنه من العوائقِ والمِحَنِ، وأنه إدراكٌ من إدراكاتِ النفسِ مخلوقٌ حادثٌ، وأنَّ الموجوداتِ لا تنحصِرُ في مداركِ الإنسانِ. وعلمُ الله أوسعُ وخلقُهُ أكبرُ، وشريعتُهُ بالهدايةِ أملكُ؛ فلم ينطقوا بشيءٍ مما يدركونَ. بل حظروا الخوضَ في ذلك ومنعوا مَن يُكشَفُ له الحجابُ من أصحابهم من الخوضِ فيه والوقوفِ عنده، بل ويلتزمونَ طريقَتَهُمْ كما كانوا في عالَمِ الحسِّ قبلَ الكشفِ من الاتباعِ والاقتداءِ، ويأمرونَ أصحابهم بالتزامِها. وهكذا ينبغي أن يكونَ حالُ المريدِ. والله الموفِّقُ للصوابِ.

الفصل الثامن عشر

علم تعبير الرؤيا

هذا العلمُ من العُلومِ الشرعيَّةِ وهو حادثٌ في المِلَّةِ عندما صارتِ العُلومُ صنائعَ، وكتبَ الناسُ فيها. وأمَّا الرؤيا والتعبيرُ لها، فقد كانَ موجودًا في السَّلَفِ كما هو في الخَلَفِ. وربما كانَ في الملوكِ والأُمَمِ من قبلُ؛ إلاَّ أنه لم يصل إلينا للاكتفاءِ فيه بكلامِ المعبِّرينَ من أهلِ الإسلامِ. وإلا فالرؤيا موجودَةٌ في صِنفِ البشرِ على الإطلاقِ ولابدَّ من تعبيرها. فلقد كانَ يوسفُ الصدِّيق صلوات الله عليه يُعَبِّرُ الرؤيا، كما وقعَ في القرآنِ. وكذلك ثبتَ في الصحيح، عن النبيِّ ﷺ، وعن أبي بكرٍ رضيَ الله عنه. والرؤيا مُدرَكٌ من مدارِكِ الغيبِ. وقال ﷺ: "الرؤيا الصالِحَةُ جزءٌ من ستَّةٍ وأربعينَ جزءًا من النبوَّةِ". وقال: "لم يبقَ من المبشِّراتِ إلا الرؤيا الصالحةُ، يراها الرجُلُ الصالحُ، أو تُرى له"[1].

وأوَّلُ ما بُدِئَ به النبيُّ ﷺ من الوَحْيِ الرؤيا؛ فكانَ لا يرى رُؤيا إلا جَاءَتْ مثلَ فَلَقِ الصُبحِ. وكان النبيُّ ﷺ، إذا انفَتَلَ من صلاةِ الغداةِ

---

(١) أخرجه البخاري في التعبير، باب المبشرات (٦٩٨٩، ٦٩٩٠).

يقولُ لأصحابه: "هل رأى أحدٌ منكم الليلةَ رؤيا؟" يسألُهُمْ عن ذلكَ ليستبشرَ بما وقعَ من ذلك، مما فيه ظهورُ الدينِ وإعزازُهُ.

وأما السَّبَبُ في كونِ الرؤيا مُدْرَكًا للغيبِ فهو أنَّ الروحَ القلبيَّ، وهو البُخارُ اللطيفُ المنبعثُ من تجويفِ القلبِ اللحميِّ، ينتشرُ في الشَّرياناتِ ومع الدمِ في سائرِ البدنِ، وبه تكمُلُ أفعالُ القُوى الحيوانيَّةِ وإحساسُها. فإذا أدركهُ المَلالُ بكثرةِ التصرُّفِ في الإحساسِ بالحواسِّ الخمسِ، وتصريفِ القُوى الظاهِرَةِ، وغَشِيَ سطحَ البدنِ ما يغشاهُ من بردِ الليلِ، انحنسَ الروحُ من سائرِ أقطارِ البدنِ إلى مركزِه القلبيِّ؛ فيستجِمُّ بذلك لمعاودةِ فعلِه، فتعطَّلَت الحواسُّ الظاهِرَةُ كلُّها، وذلك هو معنى النومِ كما تقدَّمَ في أوَّلِ الكتابِ. ثم إنَّ هذا الروحَ القلبيَّ هو مطيَّةٌ للرُّوحِ العاقِلِ من الإنسانِ، والروحُ العاقلُ مدرِكٌ لجميعِ ما في عالَمِ الأمرِ بذاتِه، إذ حقيقَتُهُ وذاتُهُ عينُ الإدراكِ. وإنما يمنَعُ من تعقُّلِهِ للمدارِكِ الغيبيَّةِ، ما هو فيهِ من حِجابِ الاشتغالِ بالبَدَنِ وقُواهُ وحواسِّهِ. فلو قد خلا من هذا الحِجابِ وتجرَّدَ عنه، لرجعَ إلى حقيقَتِهِ وهو عينُ الإدراكِ، فيعقِلُ كلَّ مدرَكٍ. فإذا تجرَّدَ عن بعضِها خفَّت شواغِلُهُ؛ فلابدَّ له من إدراكِ لمحةٍ من عالَمِهِ بقدرِ ما تجرَّدَ له، وهو في هذه الحالةِ قد خفَّت شواغِلُ الحِسِّ الظاهرِ كلُّها، وهي الشاغِلُ

الأعظمُ؛ فاستعدَّ لقبولِ ما هنالكَ من المدارِكِ اللائقةِ به من عالمه. وإذا أدركَ ما يدركُ من عوالمِهِ رجعَ به إلى بلدِهِ. إذ هو ما دامَ في بدنه جسمانيٌّ، لا يمكنهُ التصرُّفُ إلا بالمدارِكِ الجسمانيَّةِ. والمدارِكُ الجسمانيَّةُ للعلمِ إنما هي الدماغيَّةُ. والمتصرِّفُ منها هو الخيالُ. فإنه ينتزعُ من الصورِ المحسوسةِ صُوَرًا خياليَّةً، ثم يدفعُها إلى الحافِظةِ تحفظُها له إلى وقتِ الحاجةِ إليها عند النظرِ والاستدلالِ. وكذلك تُجرِّدُ النفسُ منها صُوَرًا أُخرى نفسانيَّةً عقليَّةً؛ فيترقَّى التجريدُ من المحسوسِ إلى المعقولِ، والخيالُ واسطةٌ بينهما. وكذلك إذا أدركَتِ النفسُ من عالَمِها ما تدركهُ، ألقتهُ إلى الخَيالِ فيصوِّرُهُ بالصورةِ المناسبةِ له، يدفعُهُ إلى الحِسِّ المشتَرَكِ، فيراهُ النائمُ كأنَّهُ محسوسٌ؛ فيتنزَّلُ المدرَكُ من الروحِ العقليِّ إلى الحسِّيِّ. والخيالُ أيضًا واسطةٌ. هذه حقيقةُ الرؤيا.

ومن هذا التقريرِ يظهرُ لكَ الفرقُ بين الرؤيا الصادقةِ وأضغاثِ الأحلامِ الكاذبةِ؛ فإنها كلُّها صُوَرٌ في الخَيالِ حالةَ النومِ. لكن إن كانت تلكَ الصورُ متنزِّلةً من الروحِ العقليِّ المدرَكِ فهي رؤيا؛ وإن كانت مأخوذةً من الصُّورِ التي في الحافِظةِ التي كانَ الخيالُ أودَعَها إياها، منذ اليقظةِ، فهي أضغاثُ أحلامٍ.

واعلَمْ أنَّ للرُّؤيا الصادقةِ علاماتٌ تؤذِنُ بصدقِها وتشهدُ بصحَّتِها ؛ فيستشعرُ الرائي البشارَةَ من اللهِ بما أُلقي إليه في نومه : فمنها سرعةُ انتباهِ الرائي عندما يُدْرِكُ الرُّؤيا ، كأنَّه يعاجِلُ الرجوعَ إلى الحسِّ باليَقَظَةِ ، ولو كان مستغرِقًا في نومِهِ ، لثقلِ ما أُلقِيَ عليه من ذلك الإدراكِ فيفرُّ من تلك الحالةِ إلى حالةِ الحسِّ التي تبقى النفسُ فيها منغمسةً بالبدن وعوارضه ؛ ومنها ثبوت ذلك الإدراكِ ودوامه بانطِباع تلك الرؤيا بتفاصيلها في حفظهن فلا يتخلَّلها سهوٌ ولا نسيان. ولا يحتاج إلى إحضارِها بالفكرِ والتذكرِ ، بل تبقى متصوَّرةً في ذهنه إذا انتبه. ولا يغرب عنه شيءٌ منها ، لأنَّ الإدراكَ النفسانيَّ ليس بزمانيٍّ ولا يلحقُهُ ترتيبٌ ، بل يدركه دفعةً في زمن فرد. وأضعاثُ الأحلامِ زمانيَّةٌ ، لأنَّها في القوى الدِّماغيَّة يستخرجها الخيالُ من الحافِظَةِ إلى الحسِّ المشترك كما قلناه. وأفعال البدنِ كلها زمانيَّةٌ فيلحقها الترتيب في الإدراكِ والمتقدِّم والمتأخِّر. ويعرض النسيانُ العارضُ للقوى الدماغيَّةِ. وليس كذلك مدارِكُ النفسِ الناطقةِ إذْ ليستْ بزمانيَّةٍ ، ولا ترتيبَ فيها. وما ينطبعُ فيها من الإدراكاتِ فينطبعُ دفعةً واحدةً في أقربِ من لمحِ البَصَرِ. وقد تبقى الرؤيا بعد الانتباه حاضرةً في الحفظِ أيامًا من العمر ، لا تشذُّ بالغَفْلَةِ عن الفكرِ بوجهٍ ، إذا كان الإدراكُ الأوَّلُ قويًّا ، وإذا كان إنما يتذكرُ الرؤيا بعد الانتباه من النوم

بإعمالِ الفكرِ والوُجهةِ إليها، وينسى الكثيرَ من تفاصيلها حتى يتذكّرَها فليستِ الرؤيا بصادقةٍ؛ وإنما هي من أضغاثِ الأحلامِ. وهذه العلاماتُ من خواصِّ الوحي. قال الله تعالى لنبيِّه ﷺ: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ ۝ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ۝ فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ۝ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾ [القيامة: ١٦ ـ ١٩] والرؤيا لها نسبةٌ من النبوّةِ والوحي كما في الصحيح. قال ﷺ: "الرؤيا جزءٌ من ستّةٍ وأربعينَ جُزءًا من النبوّةِ"[1] فلخواصِّها أيضًا نسبة إلى خواصِّ النبوّةِ؛ وبذلك القدر؛ فلا تستبعدْ ذلك، فهذا وجهُ الحقِّ. واللهُ الخالقُ لما يشاء.

وأمّا معنى التعبير، فاعلم أنَّ الروحَ العقليَّ إذا أدركَ مُدرَكَهُ وألقاهُ إلى الخيالِ، فصوّرَهُ؛ فإنما يصوِّرُهُ في الصُّوَرِ المناسبةِ لذلك المعنى بعضَ الشيءِ، كما يُدرِكُ معنى السلطانِ الأعظمِ، فيصوِّرُهُ الخيالُ بصورةِ البحرِ؛ أو يُدرِكُ العداوةَ فيصوِّرها الخيالُ في صورةِ الحيَّةِ. فإذا استيقظَ، وهو لم يعلم من أمرِهِ إلا أنه رأى البحرَ أو الحيَّةَ؛ فينظرُ المعبِّرُ بقوةِ التشبيهِ، بعدَ أن يتيقّنَ أنّ البحرَ صورةٌ محسوسةٌ، وأنَّ المدرَكَ وراءَها، وهو يهتدي بقرائنَ أُخرى تعيِّنُ له المدرَكَ؛ فيقولُ مثلاً: هو السُّلطانُ لأنَّ البحرَ خلقٌ عظيمٌ يناسبُ أن يشبَّهَ به السُّلطانُ؛ وكذلك الحيَّةُ، يناسبُ أن تشبَّهَ بالعدوِّ لعِظَمِ ضررِها؛ وكذا الأراني تُشبَّهُ

---

(١) أخرجه البخاري في التعبير، باب الرؤيا الصالحة (٦٩٨٩).

بالنساءِ لأنَّهنَّ أوعيةٌ؛ وأمثالُ ذلك. ومن المرئيِّ ما يكونُ صريحًا، لا يفتقرُ إلى تعبيرٍ، لجلائها ووضوحِها أو لقربِ النسبة فيها بينَ المدرَكِ وشبهه. ولهذا وقع في الصحيح: "الرؤيا ثلاثٌ: رؤيا من اللهِ، ورؤيا من المَلَكِ، ورؤيا من الشَّيطانِ". فالرؤيا التي من اللهِ هي الصريحةُ التي لا تفتقرُ إلى تأويل؛ والتي من المَلَكِ هي الرؤيا الصادقةُ تفتقرُ إلى التعبيرِ، والرؤيا التي من الشَّيطانِ هي الأضغاثُ.

واعلم أيضًا أنَّ الخيالَ إذا ألقى إليهِ الروحُ مُدْرَكَهُ، فإنما يصوِّرُهُ في القوالبِ المعتادةِ للحِسِّ، وما لم يكنِ الحِسُّ أدركه قطُّ من القوالبِ فلا يصوِّر فيه شيئًا. فلا يمكنُ من ولدِ أعمى أكمه أن يصوِّر له السُّلطانُ بالبحرِ، ولا العدوُّ بالحيَّةِ، ولا النساءُ بالأواني؛ لأنه لم يُدْرِكْ شيئًا من هذه، وإنما يصوِّرُ له الخيالُ أمثالَ هذه، في شِبْهِها ومُناسِبِها من جنسِ مداركِهِ التي هي المسموعاتُ والمشمومات. ولْيَتَحَفَّظِ المعبِّرُ من مثل هذا، فربما اختلَطَ به التعبيرُ وفسَدَ قانونُهُ.

ثم إنَّ علمَ التعبيرِ، علمٌ بقوانينَ كليَّةٍ، يبني عليها المعبِّرُ عبارةَ ما يُقَصُّ عليه. وتأويلُهُ كما يقولونَ: البحرُ يدلُّ على السُّلطانِ، وفي موضعٍ آخر يقولونَ: البحرُ يدلُّ على الغيظ، وفي موضع آخر على الهمِّ والأمرِ الفادحِ. ومثل ما يقولونَ: الحيَّةُ تدلُّ على العدوِّ؛ وفي موضعٍ آخر يقولونَ تدلُّ على الحياةِ وفي موضعٍ آخرَ هي كاتمُ سرٍّ؛

وأمثالُ ذلك. فيحفظُ المعبِّرُ هذه القوانينَ الكليّةَ. ويُعبِّرُ في كل موضعٍ بما تقتضيهِ القرائنُ التي تعيِّنُ من هذه القوانينِ ماهو أليقُ بالرؤيا. وتلك القرائنُ منها في اليَقَظَةِ ومنها في النومِ. ومنها ما ينقدِحُ في نفسِ المعبِّرِ بالخاصيَّةِ التي خُلِقَتْ فيهِ، وكلٌّ ميسَّرٌ لِمَا خُلِقَ له. ولم يزَلْ هذا العلمُ متناقَلاً بين السَّلَفِ. وكان محمَّدُ بنُ سيرينَ فيهِ من أشهرِ العُلماءِ: وكُتِبَتْ عنه في ذلك قوانين، وتناقلها الناسُ لهذا العهدِ. وألَّف الكرمانيُّ فيهِ من بعده. ثم ألَّفَ المتكلِّمونَ المتأخِّرونَ وأكثروا. والمتداوَلُ بين أهلِ المغربِ لهذا العهدِ كتبُ ابن أبي طالبٍ القَيْرَوانيِّ، من علماءِ القَيْرَوانِ، مثلُ "المُمْتِع" وغيرِهِ، وكتابُ "الإشارةِ" للسَّالِميِّ من أنفعِ الكتبِ فيهِ وأخْصَرِها. وكذلك كتابُ "المَرْقَبَةِ العُلْيا" لابن راشدٍ من مشيخَتِنا بتونس. وهو علمٌ مضيءٌ بنورِ النُّبوةِ للمناسَبَةِ التي بينهما ولكونها كانت من مدارِكِ الوحيِ، كما وقع في الصحيحِ. واللهُ علاَّمُ الغُيوبِ.