

الرؤية الكونية في العرفان النظري

مباحث معرفية في أمّهات مسائل العرفان النظري

من أبحاث المرجع الديني

السيد كمال الحيدري رحمته الله

بقلم
محمد الربيعي

يطلب من

• مؤسسة الإمام الجواد عليه السلام

للفكر والثقافة؛ بغداد

٠٠٩٦٤-٧٧٠٧٩٠٠٨٤٢

٠٠٩٦٤-٧٨٠٠٢٣٠٠٢٩

• مؤسسة الثقلين للثقافة

والإعلام؛ كربلاء

٠٠٩٦٤-٧٨٠١٤٢١١٩٤

• معرض الكتاب الدائم؛

النجف الأشرف

٠٠٩٦٤-٧٧١١٦٤١٦٦٩

• مكتبة زين العابدين؛

البصرة- الطويسة

٠٠٩٦٤-٧٧٠٦٠٧٢٢٧١

• مكتبة دار الأمير؛

الناصرية- الحبوبي

٠٠٩٦٤-٧٨٠٣٠٩٨٤٩١

عليه السلام
مؤسسة الإمام الجواد
للفكر والثقافة

الكاظمية المقدّسة - باب الدروازة

١٤٣٦هـ-٢٠١٥م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين .
الاختراب المعرفي والمتهودي من عالم الغيب نفتح إلى طهارة قلب، وسفافية
روح، وتماثل عقل، وسلامة فطرة، فهو اخترابٌ خطير، تفق على جنباته
الأماني الغاشمة لذلك الرحيم الذي أجي أن يسجد
نإن أردت أن تلقى بكلك في محراب السجود، لوح لك المولود والقي
إليك بحاله، وعندئذ لا منجى يُنجيك غير طهارة قلب وسفافية روح و...
إن لحظة السجود الصادقة التي تفتي فيها في المقصد، وتضجّل عليك
التفاتك الأخرى، تستحق أن تفتي لغير من أجلها، وذلك اللحظة
- معضو شهرتاً - لا يمكن أن تجد لها إلا في صومعة العزوان، فافترايا من العزوان
متر يفضي بنا إلى ساحة القدس بعد القضاء في لحظة السجود المقدس .
إذن نحن لا نبتاع المفردات الطاوية، والمفاهيم الجوفاء، والمنازل المقفرة،
وصية المؤمن لا نحن لها إلا اللبنة والرضوان، ولكننا أكثر ولها جنة القرب،
فهي حبة الإنسان، الذي أمر الله تعالى ملائكته بالسجود له .
في هذا السفر الجليل «الرؤية اللبنة في العزوان النظري» سجد لك
الخطرات المعرفية التي تفتح أمامنا نافذة جديدة تطل بنا على عالم السامد والتهود
والمشهود، والعايد والمعبود، هي خطرات متأبته وثقفة، تتدرج
بالنظري من الأوليات المعرفية لعلمي (فلسفة والعزوان النظري، فيحسّ نسيف
المرود ويتطلع لوصف غيب الهوية ومضاتهما، والتعقن وأصامه، والنفس الرحمان

وخصائصهم، وصلة ذلك كله بالهوية، وبيان الفيض الأقدس والمقدس، والعوالم
الإمكانية، «لعقل، والمثال، والمادة»، والبرزخ ما بينها وهو «عالم الإنسان الكامل».
هذا ما لاحظته في تفسيرات ولدي العلامة الحجة الشيخ محمد البرقي. دامت
توفيقاته. - ليجوز سبق أن تناولناها في دروس مختلفة في الفلسفة والعرفان
النظري، فقد مهيا بصورة خفية ودقيقة، لتكون لنا باجتماع المهديات لأئمة
والمهيدية للعرفان النظري. وقد كانت له جهود مشكورة في تنمية هذه المطالب
ونظمتها وتحققها بالشكل المطلوب. وقد وجدت فيما قررت من مطالب هذا الدرس
الأساس في منظومة المعارف الدينية مستوعبا لمضامينها، واضحا في عرضها، ولذلك فهي تعتبر
عن جهد فكري وعلمي بذله لتميدنا العزيز.

وما ينبغي الإشارة إليه: أن هذا الكتاب ليس كتابا علميا محسب، وإنما
هو كتاب مناهج صالحة للدرس والتدريس. لذا نعتقد أنه من المناسب أن
يدرس كتمهيد للكتاب «شرح مهيد التواعد» الذي سبق للمفكر نفسه أن قرره لنا
في مجلدين كبيرين.

وأخيرا إذ أبارك له هذه المواهب وأقد ربه هذه القابليات، أدعو
العلمي الكبير أن يوفقه لمواصلته هذا المشوار العلمي المبارك، لإنجاز مجموعته
من الأبحاث في هذا المجال، سيما مع وجود تساؤلات كثيرة حول منظومته
العرفان النظري، أملا أن تستجيب لبعض تلك المتطلبات
ومرورية إلى رفع بعض الشبهات والإبهامات والتخوضات.

جمال الحيدري

وإنه ولي التوفيق

٢٥ رمضان ١٤٣٦ هـ

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين.

طالما بحث الإنسان - بمختلف ألوانه ومناهجه واتجاهاته - عن الواقعية وحقائق الأشياء، فلو سألت المتكلم عن ضالته لأجاب: إنني أبحث عن الحقيقة. كذلك لو سألت الحكيم السؤال نفسه لأجاب نفس الجواب. والعارف أيضاً لا يختلف في الجواب عنهما، غاية الأمر أن المنهج المتبع في تحقيق هذه الغاية وتعب تلك الضالة يختلف من أحدهم لآخر. فالمتكلم ينطلق من النصّ محاولاً التدليل عليه بالبرهان، والحكيم يمتطي سهوة العقل للبحث عن الواقع والواقعيات، وأمّا العارف فهو لا يرى لشيء قدرة على تحمّل مصاعب رحلة البحث تلك إلا للكشف والشهود [على تفصيل يأتي في محله]، فهو يشمر عن ساعد الجدّ في السلوك والرياضة الروحية وتزكية النفس والقلب حتى تُشرق عليه أنوار العرفان فتخرق الحجب الظلمانية وتطلّع على الحجب النورانية، ومن تشمله العناية الربانية يطوي أسفاره في المرور بحجب النور، ويحظى بمشاهدة جمال ما احتجب وراءها. ولتقريب الفكرة المتقدمة افرض أن الواقعية منظرٌ أراد كلّ واحدٍ من المتكلم والفيلسوف والعارف رسمه، فقدّم كلّ واحدٍ منهم لوحةً فيها تصويره لتلك الواقعية، ولك أنت أيها الناظر اختيار أجملها وأدقّها في نقل تفاصيل الملامح وأكثرها مطابقةً للواقع، والعقل والنقل هو الميزان. وما الاختلاف والتكفير إلا من ضيق الأفق وحكومة الجهل وسيطرة التعصّب،

٨..... الرؤية الكونية في العرفان النظري

وعلى العاقل أن يحكم عقله في القبول والاتباع بعد أن يطلع على نظريات الجميع - بقدر الوسع طبعاً - وأدلتهم في ذلك.

الفرق بين علم العرفان النظري والحقائق الواقعية

إذن فالعرفان النظري كعلم هو تعبيرٌ عن تلك الحقائق والواقعيّات، وليس هو تلك الحقائق نفسها؛ ولذا ينبغي التنبيه كي لا يقع الخلط بين الحقيقة التي يصل إليها العارف عن طريق التجربة المعرفية والشهودية كحقائق عينية مُشاهدة من قبله، وبين العرفان النظري كعلم ينقل تلك الحقائق ويعبر عنها بالاستعانة باللسان الفلسفي ولغة العقل، فعلم العرفان النظري إنما هو وسيلةٌ للعارف لتقرير أمرين:

الأول: توصيف ما شاهده وكوشف به للآخرين.

والثاني: الاستدلال على مشاهداته ومكاشفاته بما يمكنه من الأدلة

العقلية والنقلية.

دور اللغة في بيان الحقائق الذوقية

هذا وللغة دورٌ أساسٌ في مرحلة التعبير والحكاية، فعندما يصل العارف إلى حقيقة ما من خلال الشهود، لا بدّ له من أن يعتمد على مفرداتٍ متداولة في لغة العرف أو اللغات العلمية والفنية لبيان تلك الحقيقة التي وصل إليها، وإنّ الاختيار لهذه المفردات اللغوية بحاجة إلى قدرة كافية يجب أن يكون العارف متمتعاً بها من قبل، وكلّما كانت قدرته في هذا المجال أقوى، تمكّن من تقرير شهوده بنحو أفضل وأنصح؛ ولما كان علم الفلسفة ولغته من أدق العلوم واللغات على الإطلاق ولم يكن هناك ما يضاهيه ويفوقه في ذلك، توّسل به العارف لأداء تلك المهمة، أي توصيف

المشاهدات الذوقية والاستدلال العقلي عليها^(١).
وليس الأمر حكراً على لغة الفلسفة، بل إنّ هناك مَنْ برع في صياغة الحقائق الكشفية بلسان الشعر ولغته، فكتب في ذلك العشرات من المنظومات الشعرية المرموقة، كابن الفارض في ديوانه، وجلال الدين الرومي في المثنوي، وحافظ الشيرازي في ديوانه، كما أنّ للغة الرمز والأمثال دوراً في ذلك أيضاً، وهذا ما نراه واضحاً وجليّاً في (منطق الطير) للعطار النيشابوري، وغيره.

وبهذا يظهر: أنّ للعرفاء ميدانين في العرفان:

الأول: يتمثل بمشاهدة الحقائق بواسطة الكشف.

والثاني: بيان تلك الحقائق بواسطة اللغة المناسبة لذلك.

العون الذي تُقدّمه الفلسفة للعرفان

صحيح أنّ العرفان الحقيقي في بعده العملي، لا يحصل إلاّ عن طريق عبادة الله وطاعة أوامره والابتعاد عن نواهيه، ولا يمكن أن تتمّ عبادة الله من دون معرفته، ومعرفته تحتاج إلى الأصول العقلية التي سعت الفلسفة دوماً إلى استخراجها والبرهنة عليها.

ومن جهة أخرى فإنّ تشخيص صحّة المكاشفات العرفانية الذوقية إنّما يتمّ بعرضها على موازين العقل الصريح والشرع الصحيح، وينتهي ذلك بواسطة واحدة أو أكثر إلى الأصول العقلية الفلسفية؛ ولذا نحن نجد كثيراً من العرفاء

(١) ومن هنا يمكن لك أن تعلم أنّه ربّما كان هناك مَنْ برع في كيفية صياغة المطالب العرفانية الذوقية والاستدلال عليها بأنّ البراهين وأسدها، إلاّ أنّه ليس من العرفاء المكاشفين؛ وما ذلك إلاّ للفرق الذي يمكن لك أن تتنبّه عليه بين العرفان كحالة وتجربة ذاتية شخصية، وبين العرفان كعلم من العلوم النظرية.

أو علماء العرفان يصرّحون بأنه «لابدّ للسالكين من أصحاب المجاهدات السائرين في طريق الحقيقة بمساعي الجدّ والاجتهاد، أن يحصلوا العلوم الفكرية والمعارف اليقينية النظرية، بعد تصفية القلب عن شوائب النسب الخارجية، بقطع العلائق المكدرّة، وتحليته بمكارم الأخلاق ومحامدها، حتى تصير هذه العلوم النظرية التي من جملتها الصناعة الآلية المميّزة بالنسبة إلى المعارف الذوقية، كالعلم الآلي المنطقيّ بالنسبة إلى العلوم النظرية؛ وذلك لأنّ الملكة الحاصلة عقيب هذه النظريات اليقينية، لا بدّ وأن تكون مميّزة لليقينيّات عن غيرها، كالملكات الحاصلة عقيب استحضار الأبحر الشعرية والنغم الموسيقية، فإنّ بها يتمكّن صاحبها من التمييز بين الموزون وغير الموزون ممّا يتحرّر فيه أصحاب النظر، فإذا استحصل السالك المجتهد تلك الملكة، فلو تحرّر في أثناء الطلب والسلوك وتوقّف في بعض المطالب التي لا تحصل له بالفكر، يتمكّن من استخراجها بتلك الملكة الفاضلة من توجيه حقيقته للمسترشد الناقد، ولا يخفى أنّ هذا أتمّ في الكمال والتكميل، وأكمل ممّا لم يكن له ذلك...»^(١).

وقد أفاد صدر المتألّهين في أسفاره: «أنّ تحصيل المسائل الهامة في الإلهيات بالبرهان مقدّمة للوصول إلى عالم الكشف والشهود العقلي»^(٢).

لما كان الشهود العرفاني إدراكاً باطنياً وشخصياً محضاً، فإنّ تفسيره الذهني ونقله إلى الآخرين يتمّ بواسطة الألفاظ والمصطلحات، والالتفات إلى أنّ كثيراً من الحقائق العرفانية أرفع من مستوى الفهم العاديّ، فلا بدّ من

(١) تمهيد القواعد، بتعليق السيّد جلال الدين الأشثياني: ص ٤٠٥-٤٠٦؛ وانظر: شرح تمهيد القواعد، للسيّد الحيدري: ج ٢ ص ٥٩٧.

(٢) انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ١٦٢؛ وكذلك مفاتيح الغيب: ص ٤٩٣، المشهد السادس من المفتح الرابع.

استخدام مفاهيم دقيقة واصطلاحات مناسبة حتى لا تؤدي إلى سوء فهم معكوس، ومن الواضح أن تعيين المفاهيم الدقيقة يحتاج إلى ذهن متمرس قد تعود على معالجة المسائل الوجودية والفلسفية^(١).

الكتاب الذي بين يديك

إن هذا الكتاب الذي بين يديك إنما هو عرض موجز لأهم مسائل علم العرفان النظري وأمّاتها، والتي يمكن من خلال التعرف عليها الوقوف على الصورة التي يرسمها العارف لنظام الوجود وهندسة الرؤية الكونية، وبذرتة عبارة عن عدة مطالب كان سماحة السيد كمال الحيدري (حفظه الله تعالى) قد تعرّض لها - إجمالاً أو تفصيلاً - في بعض كتبه وأبحاثه ذات العلاقة، وقمنا نحن بتبّعها وتفصيلها واستخراجها ثم ترتيبها وتنظيمها وتبويبها وإضافة ما يجب إضافته لها من مطالب ومقدمات ومصادر واقتباسات - إيناساً للذهن بلغة العرفان - بعد أن تفضّل سماحته علينا بمجموعة من الإرشادات والملاحظات القيّمة، فظهر الكتاب بهذا الشكل الذي ترى حالياً من الإطناب المملّ والإيجاز المخلّ، حقيقةً به أن يكون دورة دراسية متوسطة في مادة العرفان النظري، لمن رام أن يقف على عيون مسائل هذا العلم وأمّاتها.

والحمد لله ربّ العالمين أولاً وآخرأ

محمد الربيعي البغدادي

قم المقدّسة ١٤٣٥ هـ

(١) انظر: العرفان الشيعي، للسيد كمال الحيدري: ص ٩٧.

الباب الأول

مقدمات تمهيدية

- المقدمة الأولى: تعريف علم العرفان النظري
المقدمة الثانية: موضوع علم العرفان النظري
المقدمة الثالثة: مبادئ علم العرفان النظري
المقدمة الرابعة: مسائل علم العرفان النظري
المقدمة الخامسة: غاية علم العرفان وأهميته
المقدمة السادسة: حقيقة الكشف والشهود
المقدمة السابعة: ميزان علم العرفان ومنطقه
المقدمة الثامنة: مؤسس علم العرفان

توطئة

ترتكز الرؤية العرفانية لنظام الوجود - بعد الإيمان بها والاعتقاد بأصل الواقعية - على أن هذا النظام قائمٌ على أساس الظاهر والمظهر^(١)؛ فالواقعية الحقيقية إنما هي للوجود الحق^(٢)، محصورةٌ فيه ليس إلا، فكل ما يمكن أن نُطلق عليه أنه موجود - وفي أي مرتبةٍ من مراتب الوجود الخارجي أو الذهني - إنما يرجع لتلك الحقيقة الواقعية، وأما كل ما عدا هذه الحقيقة فهو مظهرٌ من مظاهرها ونسبةٌ من نسبتها وتجلٌ من تجلياتها^(٣)؛ وإلا فتلك الحقيقية سنخ حقيقةٍ مطلقةٍ واسعةٍ شاملةٍ غير متناهيةٍ، منزّهةٍ عن أن تنزل من عليائها فتشوبها شائبة الغير؛ إذ ليس غيرها إلا العدم؛ ولما كانت كذلك فهي ملأت متن الواقع وأحاطت به، فلم تُبقَ لغيرها شيئاً، بل إن كل ما عداها إنما هو غيرٌ، وليس هناك غيرٌ لحقيقة الواقعية والوجود إلا العدم، كما عرفت آنفاً.

وعليه فما نراه من كثرةٍ متمثلةٍ بالسماء والأرض والإنسان والحجر والماء والشجر وغيرها، إنما هي ظهوراتٌ تلك الحقيقة وانعكاساتها التي ترجع لها نحواً من الرجوع الفقري، ولولا هذا الرجوع لما بقي لتلك التعيينات والمظاهر المتكثرة عينٌ ولا أثر.

والسؤال الأساس هنا: لما كان الوجود ومتن الواقع عبارةً عن حقيقةٍ

(١) بخلاف الفلاسفة الذين يعتقدون أن العلاقة هي علاقة العلة والمعلول، ولكن العارف لا يرتضي ذلك، بل يعتقد بأن مظاهر الوجود غير قابلةٍ للعلية والمعلولية؛ لأنّها مظاهره وتجلياته.

(٢) وستعرّف أكثر على مفهوم الوجود في المباحث التالية.

(٣) وللعرفاء أدلةٌ أقاموها على ذلك، ستعرّف عليها في الأبحاث القادمة.

١٦ الرؤية الكونية في العرفان النظري

واحدةٍ مطلقةٍ بالإطلاق الحقيقي الذي لا يُبقي للغير مجالاً من الوجود، إذن كيف ظهرت تلك التعيّنات المتكثّرة من السماء والأرض والإنسان والحجر وغيرها؟

بل كيف سطع عليها نور تلك الحقيقة فظهرت؟
وكيف تنزّلت تلك الحقيقة وظهرت بهذه المظاهر؟
وهل هناك مراتب لذلك التنزل، وما هي تلك المراتب؟
وهل هناك علاقةٌ بين تلك المراتب، وما هي تلك العلاقة؟
بل ما هي العلاقة بين تلك الحقيقة ومظاهرها، هل هي علاقةٌ انعزاليّةٌ، أم اتّصاليّةٌ؟

وهل هناك تفاوتٌ وتفاضلٌ بين تلك المظاهر؟
وعشرات الأسئلة الفرعية التي تترتب على ذلك السؤال الأساس.
وللأجابة عن هذه الأسئلة المعرفيّة المتعلقة بهيكله نظام الوجود وهندسته، قمنا بترتيب الأبحاث العرفانيّة بشكلٍ يمكن للدارس أن يستوعب ذلك النظام بيسرٍ وسهولة^(١).
ولكن قبل الورود إلى أصل البحث، علينا أن نقدّم مجموعةً من المقدمات المدرسيّة المتعلقة بعلم العرفان النظري، من قبيل تعريف علم العرفان، وموضوعه ومسائله، وفائدته وغايته.

(١) ويجب التنبيه هنا على أنّ العرفاء إنّما ربّوا كتبهم العرفانية ونظّموها على أساس ما هو متعارفٌ في كتب العلوم الأخرى كعلم الفلسفة وغيرها؛ وذلك كي يحصل الأُنس من قبل المخاطب بهذه المطالب؛ ولذلك ترى العرفاء يجتهدون في بيان موضوع هذا العلم ومسائله وغيرها من رؤوس العلوم الرسميّة، كما سيّضح لك فيما بعد.

المقدمة الأولى

تعريف علم العرفان النظري

إنَّ الإنسان وبعد مجيئه إلى هذا العالم وبلوغه إلى حدِّ التفكير، فأوّل ما يرى نفسه ثمّ العالم حوله، ويحصّل من هذه المشاهد مفهوماً عامّاً يعبر عنه بالوجود؛ فأوّل ما يعرض له من الأسئلة السّؤال عن الوجود: ما هو؟.

ويظنّ في بدء الأمر أنّه سؤالٌ سهلٌ ساذجٌ، ولكن كلّما أمعن وتأمل في الجواب، ظهر له صعوبة الإجابة عنه أكثر، فأكثر! وبالسعي في الإجابة حصل على معلوماتٍ حول أجزاءٍ معيّنة من العالم الموجود والأشياء الموجودة، ظهرت بها علومٌ مختلفةٌ يستهدف كلّ منها الجواب عن قسم من المسائل المطروحة التي اشتغل بها جمعٌ من المحقّقين، الذين تمكّنوا بمجاهداتهم وتفحّصاتهم من اكتشاف غوامض كثيرة من أسرار هذا العالم. ولكن رغم هذا الجهد الكبير والعمل المكثّف فالسؤال باقٍ على حاله لم يتّضح بعد، ولم يتبيّن: ما هو الوجود؟

وجاء الأنبياء والرّسل وأخبروا عن وجود عوالم أخرى غير محسوسة، وموجوداتٍ مثلها لها السيطرة على العالم المرئيّ وحاكمةٍ عليه، فتوسّع السؤال الأوّل وصار أكثر غموضاً وإشكالاً.

ولأجل الفحص عن الحقيقة والوصول إلى الجواب، اشتغل أناسٌ بالتفكّر وتحليل المعلومات والوصول بها إلى المجهولات، تسمّوا باسم الفلاسفة وأهل النظر.

وآخرون اعتقدوا أنّ الوصول إلى الحقّ لا يمكن بالنظر الصرف، بل

الطريق إلى ذلك هو الاشتغال بالمجاهدات والرياضات حتى يتقوى الإنسان ويتمكن من معرفة نفسه أولاً، ثم باتساع نفسه وإحاطتها في ظل هذا التوسع على العالم حوله يتمكن من معرفة العالم بقدر ما يحيط به ويشاهده عين نفسه. وأهل هذه الطريقة تسموا باسم العرفاء، وطريقتهم العرفان العملي.

وبعد ذلك عرض عدة منهم مكاشفاتهم وما وجدوا في طي مراقباتهم على غيرهم، لكنها كانت مطالب متفرقة غير منسجمة ولا مترابطة، فتصدى جمع وفي طليعتهم الشيخ محيي الدين ابن عربي صاحب كتاب «فصوص الحكم» لجمعها وتنسيقها وبيان ارتباطاتها، وعرض تلك المطالب والمشي على سياقها، وعند ذلك نشأ علم آخر سمي باسم العرفان النظري. ولم تكن هذه المطالب قابلة للعرض في المجتمع العلمي بصورة مقبولة، وإنما هي مجرد ادعاءات من قبل قائلها غير قابلة للرد والإثبات، فتصدى جمع آخر لتبيينها البرهاني القابل للعرض على مستوى البحث العلمي، وكان من أوائل أولئك المجتهدين صائن الدين علي بن محمد التركية في كتابه «تمهيد القواعد»، ثم داوم المجاهدة حتى جاء صدر المتألمين الشيرازي، وتصدى بوضع أصول بنائية بين بها المعارف النظرية العرفانية بلسان فلسفي حسب ما قدر له، وبذلك أوجد خطأ وسطاً بين العرفان والفلسفة، سماه الحكمة المتعالية^(١).

ويعد «العرفان» من المذاهب الفكرية المتعالية والعميقة، فهو يسعى إلى معرفة الحق تبارك وتعالى ومعرفة حقائق الأمور، وأسرار العلوم، وطريقته

(١) انظر: شرح فصوص الحكم، لابن تركة، تعليق: محسن بيدارفر: ص ٣٤ (المقدمة).

ليست على وفق منهج الفلاسفة والحكماء؛ بل هي طريقة أتباع منهج الإشراف والكشف والشهود.

فهو - العرفان - رؤية في الكون والوجود تستند في بنيتها المعرفية إلى المعرفة الوجدانية القلبية، ويمكن ملاحظة العرفان من جهتين:

الأولى: من جهة كونه رؤية معرفية.

الثانية: من جهة كونه تجربة سلوك وعمل.

ومن اعتبر التصوف مرحلة من مراحل العرفان فإنه عندما يريد الإشارة إلى العرفان باعتباره رؤية فإنه يطلق عليه اسم «العرفان» وأصحابه هم «العرفاء»، وعندما يريد الإشارة إليه باعتباره تجربة عمل فإنه يطلق عليه اسم «التصوف» وأصحابه هم «المتصوفة».

في هذا العرض المتقدم يمكن لنا أن نستكشف منشأ العرفان بكلا قسميه وأصل وجوده في الذهن البشري كطريقة تفكير ومنهج حياة وأسلوب سلوك، والأسباب الداعية إلى وجود مثل هذه المنهجية المعرفية عند الإنسان. فليس العرفان منهجاً غريباً وشاذاً، بل له أسباب ودواعٍ كغيره من العلوم وطرق المعرفة البشرية، استناداً إلى سعي الإنسان الحثيث والدائم في البحث عن حقيقة الوجود، وكذلك عن كيفية الوصول إلى الحق عبر الوسائل المختلفة والممكنة.

فكانت طريقة العرفاء تسير بشكل متوازٍ مع سائر الطرق الباحثة عن الحق، واعترضها في طريقها بعض الإشكالات كما عرض ذلك لغيرها من طرق المعرفة^(١).

(١) انظر: العرفان الشيعي، للسيد كمال الحيدري: ص ١٠-١٢.

هذا ويمكن التعرّف على تعريف علم العرفان من خلال تتبع مفردة العرفان في مجالين، الأول هو المجال اللغوي، ويكون ذلك من خلال مراجعة قواميس اللغة، والثاني من خلال مراجعة كلمات أهل الفنّ لملاحظة ما أرادوا من هذا العلم.

أمّا المجال الأول فقد أشار أرباب اللغة إلى أن «العرفان» مشتق من مادة «عَرَفَ»، فهو والمعرفة بمعنى واحد، قال ابن منظور ما ملخصه: «عرف: العرفان: العلم... عَرَفَهُ... يَعْرِفُهُ... عَرَفَهُ... عِرْفَانًا وَعِرْفَانًا وَمَعْرِفَةً. ورجلٌ عَرُوفٌ: عارفٌ، يعرفُ الأمورَ... والعريفُ والعارفُ بمعنى مثل عليم وعالم... والجمع عُرَفَاءٌ...»^(١).

وأمّا فيما يخصّ المجال الثاني فقد عُرِفَ علم العرفان بتعريفات كثيرة، ومن أهمّها قولهم: «العرفان هو عبارة عن العلم بالحق سبحانه من حيث أسمائه وصفاته ومظاهره، والعلم بأحوال المبدأ والمعاد وحقائق العالم وكيفية رجوعها إلى الحقيقة الواحدة التي هي الذات الأحدية للحق تعالى، ومعرفة طريق السلوك والمجاهدة لتحرير النفس من علائقها وقيود جزئيتها، ولا تصالها بمبدئها، واتباعها بنعت الإطلاق والكلية»^(٢).

ويقول القيصري في بيان حدّ علم العرفان وتعريفه: «...فحدّه - يعني العرفان - هو العلم بالله سبحانه من حيث أسمائه وصفاته ومظاهره وأحوال المبدأ والمعاد، وبحقائق العالم^(٣)، وبكيفية رجوعها إلى حقيقة واحدة هي الذات

(١) لسان العرب، لابن منظور، مادة: عرف: ج ٩ ص ٢٣٦ وما بعدها.

(٢) العرفان النظري، ليحيى يثري (بالفارسية): ص ٢٧-٢٨.

(٣) ستطلع من خلال الأبحاث القادمة على أن العرفاء يعتقدون في رؤيتهم الكونية أنّ

الإلهية، ومعرفة طريق السلوك والمجاهدة لتخليص النفس من مضائق القيود الجزئية، واتصالها إلى مبدئها، واتصافها بنعت الإطلاق والكلية»^(١).

وقال عبد الرزاق القاساني في اصطلاحات الصوفية: «العارف: من أشهده الله ذاته وصفاته وأسماءه وأفعاله، فالمعرفة حالٌ تحدث من شهوده»^(٢).

وقال بعض الأعلام المعاصرين في معرض بيانه لحقيقة العرفان: «العرفان في اللغة هو بمعنى المعرفة، ويطلق اصطلاحاً على المعرفة الحاصلة عن طريق المشاهدة القلبية لا بوساطة العقل ولا بفضل التجربة الحسية.

فالعارف الذي قد حقق تقدماً في سيره العرفاني، ينظر إلى عالم الوجود على أنه مظاهر لنور الباري جلّ وعلا، وكأن كل ظاهرة من ظواهر العالم مرآة تعكس الجمال الأحدي، وهو لا يرى وجوداً استقلالياً لأي موجود، ما عدا الذات الإلهية المقدسة.

وهذا اللون من المعرفة لا يحصل إلا في ظلّ العمل المخلص بأحكام الدين، وفي الواقع فإنه الثمرة الرفيعة والنهائية للدين الحقيقي. وهذا هو النور المعنوي الذي يفيضه الله سبحانه على قلوب أحبائه»^(٣).

الوجود الحقيقي منحصرٌ بالذات الإلهية المطلقة، وما عداها إنما هو مظاهر لها وتجليات وآياتٌ ليس أكثر، فالوجود الحقيقي إنما هو وجود الحقّ تعالى، وما عداه فهو وجودٌ اعتباريٌّ بالمعنى العرفاني.

(١) رسائل القيصري: ص ٦.

(٢) اصطلاحات الصوفية، لعبد الرزاق الكاشاني، تعليق: موفق فوزي الجبر: ص ٥٢.

(٣) محاضرات في الأيديولوجية المقارنة، للشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني: ص ٢٠-٢١.

المقدمة الثانية

موضوع علم العرفان النظري

لما كان لكل علمٍ حقيقيٍّ - وهو العلم الذي دُونَ لأجل معرفة حالات حقيقةٍ من الحقائق، ويجري فيه البرهان، بخلاف النحو والصرف مثلاً - موضوعٌ تجتمع حوله مسائل ذلك العلم ويتميز به عن العلوم الأخرى، بخلاف العلوم الاعتبارية التي هي عبارةٌ عن مجموعة قضايا مختلفة الموضوعات والمحمولات، جُمعت ودوّنت لأجل غرضٍ خاصٍّ، فإنّها لا موضوع لها، وتميزها إنّما هو بالغاية التي جُمعت من أجلها^(١).

(١) فالعلوم الحقيقية هي التي تكون العلاقة والرابطة بين موضوعاتها ومحمولاتها رابطةً تكوينيةً خارجيةً لا تتوقّف على اعتبار المعبر أو وضع الواضع كما هو الحال في مسائل الفلسفة والرياضيات، فإنّ قولنا: «العدد الصحيح يقبل القسمة» لا يتوقّف على اعتبار معتبر، فهو كذلك سواءً وُجد معتبرٌ أو لم يوجد، وأمّا العلوم الاعتبارية فهي التي لا توجد بين موضوعاتها ومحمولاتها علاقةً تكوينيةً خارجيةً، وإنّما هي تابعةٌ لوضع الواضع واعتبار المعبر، فإذا تحقّق الوضع صحّ الحمل وإلا فلا، كما في علم النحو والبلاغة وما شاكل، فإنّ محمولاتها لا وجود لها إلا في ظرف الجعل والاعتبار، ولا توجد أيّ رابطةٍ ذاتيةٍ بينها؛ قال السيّد البجنوردي في منتهى الأصول: «والتحقيق أنّ العلوم على قسمين: قسمٌ دُونَ لأجل معرفة حالات حقيقةٍ من الحقائق وما هو مفاد هليتها المركبة، وليس الغرض من التدوين إلا معرفة محمولاتها العرضية التي تُحمل عليها بالحمل الشائع حملاً حقيقياً لا يصحّ سلب ذلك المحمول عن تلك الحقيقة... ففي هذا القسم من العلوم لا يمكن أن لا يكون لها موضوع...، وقسمٌ آخر عبارةٌ عن مجموع قضايا مختلفة الموضوعات والمحمولات، جُمعت ودوّنت لأجل غرضٍ خاصٍّ، وترتّب غايةً مخصوصةً

كان لعلم العرفان النظري موضوعه الخصاص به، وقد بين العرفاء بأن موضوع هذا العلم هو التوحيد، فأساس الأبحاث هنا تتمحور حول هذا المبدأ وبيان حقيقته وأبعاده وتفصيل مسائله؛ لذلك فمن الممكن أن نبذل عنوان العرفان النظري إلى علم التوحيد؛ لأنه فعلاً يبحث عن التوحيد وما يدور حوله.

فموضوع هذا العلم: هو الذات الإلهية الأحدية وأسماؤها وصفاتها، وتجلياتها في العالم. قال القونوي في مفتاح الغيب: «... فموضوعه الخصاص به وجود الحق سبحانه...»^(١).

وقال القيصيري: «والعلوم الإلهية ما يكون موضوعه الحق وصفاته»^(٢).

عليها... ففي هذا القسم ليس الجامع لهذه المسائل المختلفة إلا تلك الغاية وترتب ذلك الغرض عليها...، ولا أدري أي ملزم ألزمهم بالقول بوجود موضوع واحد جامع لجميع موضوعات المسائل في هذا القسم». منتهى الأصول: ج ١ ص ٦.

إذن، العلوم الحقيقية - بعد أن ثبت أن لكل منها موضوعاً - تمايزها بموضوعاتها، ولا معنى لأن تتمايز بالغايات المترتبة عليها؛ لأن الغاية مترتبة ومتفرعة على وجود الموضوع، ومع تحقق التمايز في الرتبة السابقة فلا معنى لأن ينسب التمايز إلى أمر متأخر، وأما العلوم الاعتبارية فتتمايزها بالأغراض المترتبة عليها؛ لأنها لا موضوع لها حتى تتمايز به، وإنما هي مجموعة من المسائل التي جمعت لأجل غرض معين.

وهذه المسألة من المواضيع الخلافية التي وقع الكلام حولها بين الأعلام، وللتفصيل أكثر في لزوم الموضوع لكل علم، عليك بالرجوع إلى شرح الحلقة الثالثة، الدليل الشرعي، تقرير دروس السيد الحيدري: ج ١ ص ١٥٤ فما بعد.

(١) مفتاح الغيب: ص ٦.

(٢) شرح فصوص الحكم، لداود القيصيري، بتعليق الأشتياني: ص ٧١٥.

وقال أيضاً: «...فموضوع هذا العلم هو الذات الأحديّة، ونعوتها الأزلية، وصفاتها السرمديّة...»^(١).

ولما كانت الذات من حيث هي هي، لا يمكن إدراكها بالكنه والحقيقة - كما ستطلع على ذلك مفصلاً فيما سيأتي من أبحاث - فالمقصود من معرفة الذات هنا إما أن تكون المعرفة الإجمالية الكلية، أو المعرفة من خلال صفاتها وأسمائها وتجلياتها، أو قل: «من خلال نعوتها الأزلية، وصفاتها السرمديّة» أي الأسماء والصفات الإلهية....

ولذا نرى القيصري يقول بعد ذلك: «...فحدّه - يعني علم العرفان - هو العلم بالله سبحانه من حيث أسمائه وصفاته ومظاهره وأحوال المبدأ والمعاد، وبحقائق العالم، وبكيفية رجوعها إلى حقيقة واحدة هي الذات الإلهية، ومعرفة طريق السلوك والمجاهدة لتخليص النفس من مضائق القيود الجزئية، واتصالها إلى مبدئها، واتصافها بنعت الإطلاق والكلية»^(٢).

ما يعبر به عن موضوع علم العرفان

وأما ما يعبر به عن هذا الموضوع فقد عبّر عنه العرفاء بعدة اصطلاحات؛ ذلك لأنه لا يمكن لنا أن نعبر عن موضوع علم العرفان بما يحكي حقيقته؛

كلّمنا ذكرنا فصوص الحكم من دون الإشارة إلى الجزء فمرادنا هي النسخة التي بتعليقة السيّد جلال الدين الأشتياني والتي طبعت في شركة انتشارات علمي وفرهنگي في طهران - إيران. وكلّمنا ذكرناه مع الإشارة إلى الجزء فمرادنا هي النسخة التي بتعليقة الأستاذ حسن زاده آملي والتي طبعت في بوستان كتاب في قم المقدّسة.

(١) رسائل القيصري: ص ٦.

(٢) المصدر السابق: ص ٧.

لعدم وجود لفظٍ يتمتع بالقدرة على تلك الحكاية؛ إذ إن الذات الإلهية المطلقة وحقيقة الوجود البحت والمحض لا يمكن لعقلٍ أن يدركها، كما لا يمكن لمنطقي أن يعبر عنها؛ ومن هنا اضطرّ العرفاء إلى أن يستخدموا ما يحكي أخصّ أوصاف تلك الذات وهو لفظ «الوجود المطلق»، و«الحق»، وهما وإن لم يكونا يحكيان تمام حقيقة الموضوع إلا أنّهما أتمّ وأفضل من غيرهما؛ إذ لا يوجد في العبارات ما هو أعمّ منهما، ولو وُجد لفظٌ ذو مفهومٍ محصّل^(١) لدى الذهن لكان ذلك هو الأولى في التعبير به عن موضوع علم العرفان.

قال ابن تركة في شرحه على قواعد التوحيد: «... إن التعبير عمّا يصلح لأن يكون موضوعاً لهذا العلم... عسيرٌ جدّاً، فلو عبّر عنه بلفظ (الوجود المطلق)، أو (الحق)، إنّما ذلك تعبيرٌ عن الشيء بأخصّ أوصافه الذي هو أعمّ المفهومات هاهنا؛ إذ لو وُجد لفظٌ يكون ذا مفهومٍ محصّلٍ أشمل من ذلك وأبين، لكان أقرب إليه وأخصّ به، وكان ذلك هو الصالح لأن يعبر به عن موضوع العلم الإلهي المطلق لا غير.

ثمّ إنّّه ليس بين الألفاظ المتداولة هاهنا^(٢) شيءٌ أحقّ من لفظ (الوجود)

(١) اللفظ الذي هو ذو مفهوم محصّل عند الذهن عبارة عن لفظٍ يكون له ما بحداءٍ في الخارج، لا أنّه يكون مبهماً ومتناسباً ومنصبغاً بصبغة كلّ ما يحكي عنه، كلفظ «الشيء» مثلاً، فإنّه إذا أضيف إلى الشجر يكون شجراً، وإذا أضيف إلى الإنسان يكون إنساناً، وإذا أضيف إلى الحجر يكون حجراً. إذن، لا تشخص له ولا وضوح فيه بما هو هو، فلا يمكنه أن يكون حاكياً عن أيّ من الموضوعات الذي هو موضوع العرفان. فلفظ «الشيء»، و«الأمر» رغم أنّهما عامتان إلا أنّهما ليسا محصّلين ومتشخصين لدى الذهن، بل هما مبهان؛ إذ إنّ عمومهما بسبب إبهامهما وعدم تشخصهما، فليس لهما أيّنية؛ فليس لهما لياقة حكاية موضوع العرفان والتعبير عنه.

(٢) كلفظ «الشيء»، و«الأمر»، و«الكون»، و«الثبوت».

بذلك»^(١).

وقال القونوي في بيان ذلك: «وقولنا (هو وجود) للتفهم، لا أن ذلك اسمٌ حقيقيُّ له...»^(٢).

ملاحظة: لقد عبّر بعض العرفاء عن موضوع هذا العلم بـ(الذات الأحديّة)، وبعضهم عبّر بـ(الوجود المطلق)، أو (الحق)؛ وهذا يعني أنّ العرفاء يعتقدون بأنّ الوجود بما هو وجودٌ - أي الوجود الصرف والمطلق - هو نفسه الوجود الحقّ تعالى^(٣)؛ ولهذا قال المحقّق القيصري في عنوان الفصل الأوّل من مقدّماته على شرح الفصوص: «الفصل الأوّل في الوجود وأنّه الحقّ تعالى»، وقال في شرحه على آخر الفصّ اليوسفيّ حين قال ابن عربي: «والوجود الحقّ إنّما هو الله خاصّة من حيث ذاته وعينه»: «إنّ الوجود - من حيث هو هو - هو الله...»^(٤)؛ لذلك ترى العرفاء يعبّرون عن موضوع علم العرفان - وهو الحقّ تعالى، من حيث ذاته وعينه - بما تقدّم من ألفاظ. وسيأتي لهذا البحث زيادة تفصيل.

الفرق بين الفلسفة والعرفان النظري

يبقى هنا تساءلٌ آخر وهو: على هذا إذن، ما هو الفرق بين موضوع الفلسفة وموضوع علم العرفان النظري؟

(١) تمهيد القواعد، بتعليقة العلامة حسن زادة آملّي: ص ١٧-١٨؛ وانظر: شرح تمهيد القواعد، للسيد الحيدري: ج ١ ص ٨٥.

(٢) انظر: مفتاح الغيب: ص ٢٢.

(٣) انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ٣٣٥.

(٤) شرح فصوص الحكم، بتعليقة العلامة حسن زاده آملّي: ج ١ ص ٦٩٤.

ونقول هنا على نحو الاختصار - ونوكل التفصيل إلى المراحل المتقدمة -:
إنّ الوجود الذي هو موضوع العرفان هو الوجود (اللابشرط المقسمي)،
والوجود الذي هو موضوع الفلسفة هو الوجود (اللابشرط المقسمي)،
فيكون الوجود الذي هو موضوع الفلسفة قسماً من أقسام الوجود الذي هو
موضوع العرفان وتجلياً من تجلياته؛ إذ الوجود موضوع العرفان أعمّ من
الوجود موضوع الفلسفة وأكثر شموليةً وإحاطةً^(١).

وبهذا يظهر: أنّه بعدما كان يُدعى أنّ الفلسفة الأولى أعمّ العلوم
وأشمّلها، يبيّن أصحاب هذا العلم أنّ موضوعه أعمّ وأشمل من الفلسفة
الأولى.

قال صدر الدين القونوي في مقدّمة مفتاح الغيب: «العلم الإلهيّ له
الإحاطة لكلّ علم - إحاطة متعلّقه - ... وموضوع كلّ علم ومبادئه ومسائله
فروع موضوع العلم الإلهيّ وفروع مبادئه وفروع مسائله...»^(٢).

وقال صائن الدين تركة: «فاعلم أنّ العلم المبحوث عنه هاهنا لما كان
هو العلم الإلهيّ المطلق الذي هو أعلى العلوم مطلقاً، يجب أن يكون
موضوعه أعمّ الموضوعات مفهوماً، بل أتمّ المفهومات حيطةً وشمولاً،
وأبينها معنىً وأقدمها تصوّراً وتعقّلاً»^(٣).

وقال أيضاً: «إنّ الفرق بين هذا العلم الإلهيّ والعلوم الإلهيّ المسّمى بما

(١) انظر: شرح تمهيد القواعد، للسيد الحيدري: ج ١ ص ٧٦-٨٠.

(٢) مفتاح الغيب: ص ٥.

(٣) تمهيد القواعد، بتعليق الأشتياني: ص ١٦٧؛ انظر: شرح تمهيد القواعد، للسيد الحيدري:

ج ١ ص ٦٥.

بعد الطبيعة، كالفرق بين المطلق والمقيّد من غير فرق»^(١).

كذلك قال: «إنّ التعبير عمّا يصلح لأن يكون موضوعاً لهذا العلم من المعنى المحيط والمفهوم الشامل - الذي لا يشدّ منه شيء ولا يقابله شيء - عسيرٌ جدّاً، فلو عبّر عنه بلفظ (الوجود المطلق) أو (الحقّ)، إنّما ذلك تعبيرٌ عن الشيء بأخصّ أو صافه الذي هو أعمّ المفهومات هاهنا...»^(٢).

(١) تمهيد القواعد، بتعليقة الأشتياني: ص ١٧٢؛ انظر: شرح تمهيد القواعد، للسيّد الحيدري:

ج ١ ص ٨٢.

(٢) تمهيد القواعد، بتعليقة الأشتياني: ص ١٧٢-١٧٣؛ انظر: شرح تمهيد القواعد، للسيّد

الحيدري: ج ١ ص ٨٥.

المقدمة الثالثة

مبادئ علم العرفان النظري

اعلم أنّ البحث عن مبادئ كلّ علم، أحد أهمّ الأبحاث في مقدّمات العلوم؛ وذلك لارتكاز مجموعة من المسائل - يُبحث فيها نفس ذلك العلم - على تلك المبادئ، واعتمادها عليها؛ فإنّ لكلّ علم منطلقات يرتكز عليها، فهي إمّا أن تكون واضحةً وبيّنةً أو تكون نظريّةً مبيّنةً في مكانٍ آخر، وتتأكّد أهميّة البحث عن المبادئ في علم العرفان أكثر من غيره من العلوم؛ لما عرفت من أنّ علم العرفان أعلى العلوم وأشرفها، فلا علم فوقه.

ثمّ إنّ لعلم العرفان مبادئ تصوّريّةً وتصديقيّةً:

أما التصوريّة منها فهي: المبادئ التي تبين وتشرح معاني المفاهيم والألفاظ والاصطلاحات المستعملة في ذلك العلم، سواءً كانت تلك المفاهيم والاصطلاحات موضوعات المسائل أو محمولاتها؛ فالمفاهيم التصوريّة ترتبط عموماً بباب معرفة المفاهيم.

وأما التصديقيّة منها فهي: تلك المبادئ التي يستعان بها لإثبات محمولات المسائل لموضوعاتها، أو إثبات الموضوع أو بعض لوازمه ومختصّاته، فإنّ كلّ علم يتشكّل من موضوعٍ ومسائل، والمسائل عبارةٌ عن إثبات المحمولات للموضوعات.

إذن، فالمبادئ التصوريّة هنا - في علم العرفان - هي عبارةٌ عن تصوّر الأسماء الإلهيّة وأقسامها من الذاتيّة والفعليّة والإضافيّة^(١).

(١) رغم أنّ الأسماء (باعتبار ظهور الذات أو الصفات أو الأفعال فيها) تنقسم إلى أسماء

وأما مبادئه التصديقية فهي عبارة عن الحكم بثبوت الأسماء في أنفسها، والحكم بثبوت بعض لوازم هذه الأسماء لها؛ فعندما يضاف اسمٌ لآخر، يتولد من تلك النسبة والإضافة اسمٌ آخر، وهذه الأسماء المتولدة هي ما يُعبّر عنها بأسماء النسب والإضافات.

قال القيصري في بيان ذلك: «واعلم أنّ بين كلّ اسمين متقابلين اسماً ذا وجهين متولداً منهما هو برزخ بينهما، كما أنّ بين كلّ صفتين متقابلتين صفةً ذات وجهين متولدةً منهما هي برزخ، ويتولد أيضاً من اجتماع الأسماء بعضها مع بعض - سواء كانت متقابلةً أو غير متقابلةٍ - أسماءٌ غير متناهية، ولكلٌّ منها مظهرٌ في الوجود»^(١).

الذات وأسماء الصفات وأسماء الأفعال، لكنّها (باعتبار رجوعها جميعاً إلى الذات) تكون كلّها أسماء الذات. انظر: شرح الفصوص للقيصري: ج ١ ص ٦٩.

وقال الكاشاني في بيانه للأسماء الذاتية: «هي مفاتيح الغيب... وسمّيت بالذاتية باعتبار كينونتها في وحدانية الحقّ عزّ شأنه، ونظير ذلك تصوّر النفساني قبل تعيّنات صور ما يعلم الإنسان في ذهنه، وبهذا الاعتبار تسمّى بالحروف الأصلية، وبالمفاتيح الأولى، وسيأتي إشباع القول فيها في باب الحروف الأصلية». لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام: ص ٩١.

(١) مقدمة القيصري على شرح الفصوص، الفصل الثاني. ثم إنّ هناك كلاماً للقيصري في بيان هذا الموضوع حيث قال: «وينقسم [الاسم] بنوع من القسمة أيضاً، إلى أسماء الذات، وأسماء الصفات، وأسماء الأفعال، وإن كان كلّها أسماء الذات [باعتبار رجوع الجميع إلى الذات]، لكن باعتبار ظهور الذات فيها [الأسماء] يسمّى أسماء الذات، وبظهور الصفات فيها تسمّى أسماء الصفات، وبظهور الأفعال فيها تسمّى أسماء الأفعال...»، المصدر السابق. وسيأتي تفصيل الكلام عن الأسماء الإلهية في بحث الركن الثاني من التعيّن الثاني.

وحاصل ما تقدّم: أنّ المبادئ هي معرفة أسماء الذات والصفات والأفعال ومعرفة ارتباط كلٍّ منها ونسبتها إلى الآخر، مثلاً: أن يعرف أنّ حكم أسماء الصفات والأفعال يتعيّن من اجتماع أحكام أسماء الذات، وأنّ ظهور حكم أسماء الأفعال يتعيّن من اجتماع أحكام أسماء الصفات، وهكذا معرفة نسب ما بين الأسماء، مثلاً: أنّ الخلق متوقّفٌ على القدرة، وهي متوقّفةٌ على الإرادة المطابقة للعلم المشروط بالحياة.

وقال ابن تركة في بيانه لمبادئ علم العرفان: «وأما مبادئه المختصّة به، فالتصوريّة منها، هي تصوّر أمّهات الحقائق اللازمة للوجود الحقّ سبحانه - المسماة عند القوم بالأسماء الذاتية - وما يليها من أسماء الصفات، ثمّ أسماء الأفعال وأسماء النسب والإضافات الواقعة بين كلٍّ منها. والتصديقيّة منها، هي الحكم عليها بثبوتها في نفسها، أو بثبوت بعض لوازمها لها»^(١).

إشكال: وجود مبادئ للعرفان يستلزم وجود علم أعلى منه

يمكن أن يُشكل هنا بهذا الإشكال وهو: إنّه إذا كانت هناك مبادئ تصديقيّة نظريّة مرتبطة بموضوع العلم فإنّها لا بدّ أن تُبحث في علم أعلى؛ ذلك لأنّ مبادئ كلّ علم إنّما تُدرّس في علم أعلى منه، كما تقرّر ذلك في علم المنطق^(٢)، وممّا لا شكّ فيه أنّ لعلم العرفان النظريّ مبادئ؛ وعليه فيجب أن تُدرّس في علم أعلى منه، من هنا يأتي هذا الإشكال وهو أنّه قد تقرّر عند

(١) تمهيد القواعد: ص ٢٥؛ كذلك انظر: شرح تمهيد القواعد، للسيد الحيدري: ج ١ ص ١٠٤؛

وبرهان الشفاء، للشيخ الرئيس، ط. مصر: ص ١١٠.

(٢) انظر: برهان الشفاء، للشيخ الرئيس: ص ١١٠.

٣٢ الرؤية الكونية في العرفان النظري

العرفاء أن ليس هناك علمٌ أعلى من العرفان النظري، وعليه فأين تُبحث هذه المبادئ؟

إمّا إنّها لم تبحث ولم تنقح أصلاً، وهذا معناه اعتماد العرفان على أصولٍ ومبادئ غير ثابتة، وإمّا إنّها بُحِثت في علمٍ أعلى، وهذا معناه وجود ما هو أعلى من العرفان، والعرفاء لا يعتقدون بذلك، فالأمر بين محذورين.

جواب الإشكال

يمكن الإجابة عن هذا الإشكال بأحد جوابين:

الجواب الأول: إنّ اشتراط أن يكون البحث عن المبادئ التصديقيّة النظرية في علمٍ أعلى، هو فيما إذا كان هناك علمٌ أعلى، وإلاّ إذا لم يكن هناك علمٌ أعلى كما في علم العرفان النظري، فإنّه لا يوجد دليلٌ يثبت لابدئية ذلك، بل من الممكن أن تُبحث مثل هذه المبادئ في نفس العرفان النظري، ويكون البحث عنها كمبدأً يستفاد منه فيه، فيُبحث هناك.

وبناءً على هذا فإنّ التعامل مع المبادئ التصديقيّة في علم العرفان النظري يكون كالآتي:

أولاً: إذا كانت المبادئ بينةً وبديهيّةً، فهي لا تحتاج إلى بحثٍ أصلاً، لا في هذا العلم ولا في علمٍ آخر.

ثانياً: وإذا كانت نظريّةً، فإن كانت مرتبطةً بمسائل العلم فهي إمّا أن تُبحث في نفس علم العرفان، أو تُبحث في علمٍ أدون منه وإن كانت مرتبطةً بموضوع العلم؛ فإنّ من حقّها أن تُبحث في علمٍ أعلى، ولكن بما أنّه لا علم أعلى من العرفان، لذلك تُبحث في نفس هذا العلم. فعندما نأتي إلى موضوع هذا العلم، فإن كان بيناً فهو لا يحتاج إلى بحث، وإن لم يكن كذلك فإنّه

يُبحث عنه في نفس العلم، وقبل الدخول في مسأله. فبعد أن ينقح ويثبت بنحو كان التامة، عندها يمكن البحث عنه بنحو كان الناقصة.

الجواب الثاني: ما أشار له ابن تركة في شرحه على تمهيد القواعد، ومحصله:

إنَّ المبادئ التي يعتمد عليها العارف في تحقيق مسأله ومطالبه على نحوين: النحو الأول: المبادئ التي هي بمنزلة المبادئ المبيّنة، وهي تلك المبادئ التي يحصل عليها العارف من خلال مشاهداته لها بواسطة حسّه أو عقله أو مكاشفاته، فيعاین حقائق الأشياء بلا واسطة أو دليل، فهذه المبادئ وإن لم تكن بيّنة بذاتها إلاّ أنّه بعد مشاهدتها أو كشفها تصبح كذلك أو بمنزلتها، وعليه فيمكن للعارف الاستفادة من هذه النتائج المعينة في إثبات مسأله ومطالبه في علم العرفان النظري، فهذا طريقٌ مأمونٌ من الوقوع في الخطأ؛ لأنّه ناتجٌ عن مشاهدة مباشرة لحقائق الأشياء.

النحو الثاني: المبادئ التي هي بمنزلة المبادئ المبيّنة والنظريّة، وهي تلك المبادئ التي يأخذها العارف من مكاشفات عارفٍ آخر أعلى منه مرتبةً وشهوداً، أي يأخذها من صاحب كشفٍ تامٍّ موثوقٍ به، بحيث يطمئنّ بعدم سرّيان الخطأ والاشتباه إليه، وهذه المبادئ ليست مبادئ مبيّنة؛ لأنّها لم تبين في علمٍ آخر، وإنّما هي بمنزلتها لأنّها احتاجت إلى شيءٍ يثبتها ويبينها، وذلك الشيء هو شهود ومكاشفة الغير، فهو أخذها من مكانٍ أعلى منه، وهذا نظير الأخذ من علمٍ أعلى، لذلك اعتُبرت هذه المبادئ بمنزلة المبيّنة لأنّها مبيّنة.

وقد أشار صائن الدين بن تركة لهذا الإشكال والجواب بقوله: «فلئن قيل: يجب أن تكون المبادي إما بيّنة بنفسها، أو مبيّنة في العلم الأعلى،

٣٤ الرؤية الكونية في العرفان النظري

مسلمة في علمها، وهذه الحقائق لما لم تكن بيّنة بنفسها، يجب أن تكون مبيّنة في العلم الأعلى، ولا أعلى من هذا العلم، على ما تقرّر.

قلنا: طريق استعلام المبادئ على ما تقرّر - وهي الحقائق المذكورة - في هذا العلم أيضاً إنّما هو بأحد الوجهين:

إمّا بظهور آثارها في العالم، ومشاهدة العارف لتلك الآثار والأحكام حسّاً وعقلاً، أو حدساً وكشفاً، وتعلّمه منها، وهو بمنزلة البيّنة في العلوم الرسمية.

وإمّا بأخذها عن صاحب كشفٍ أعلى وأتمّ منه، كالكمّل من الأنبياء والأولياء، وذلك بمنزلة المبيّن في العلم الأعلى^(١).

وقد أشار القيصري في بيانه لمبادئ علم العرفان بشكلٍ إجماليّ، حيث قال: «ومبادئه: معرفة حدّه وفائدته واصطلاحات القوم فيه وما يعلم حقيقته بالبدية ليبتنى عليه المسائل»^(٢).

(١) تمهيد القواعد، بتعليق الأشثياني: ص ١٧٧-١٧٨؛ وانظر: شرح تمهيد القواعد، للسيد

الحيدري: ج ١ ص ١٠٦.

(٢) رسائل القيصري، بتعليق الأشثياني: ص ٦.

المقدمة الرابعة

مسائل علم العرفان النظري

لما كانت الذات المقدسة بما هي هي، لا تقع محلاً للبحث في أي علم من العلوم؛ لعلو شأنها، وتقدّسها عن أن تنالها الأفهام أو العقول - كما ستعرف عن قريب - فهي غير مشهودة للعارف، ولا معقولة للحكيم، فيكون البحث عن مسائل العرفان النظري بحثاً عن أمّهات الأسماء الإلهية والصفات، ومظاهر هذه الأسماء في العالم وتجليها في الخارج.

قال ابن الفناري في مصباح الأنس: «... العلم الإلهي الشرعي المسمّى علم الحقائق، هو العلم بالله الحقّ تعالى، من حيث ارتباطه بالخلق وانتشاء العالم منه، بحسب الطاقة البشرية؛ إذ منه ما يتعدّد معرفته كما فيما فيه حيرة الكمل، فموضوعه الخصيصة به وجود الحقّ سبحانه من حيث الارتباطين، لا من حيث هو؛ لأنّه من تلك الحيثية غني عن العالمين، لا تناله إشارة عقلية أو وهمية، فلا عبارة عنه، فكيف يُبحث عنه، أو عن أحواله، وكذا عن كلّ حقيقة من حقائقه في الحقيقة؟!»^(١).

وعليه فالبحث الأساس في مسائل هذا العلم هو بحث عمّا صدر عن الذات الإلهية، أي البحث عن صدور الكثرة من الوحدة، وكذلك البحث عن رجوع هذه الكثرة إلى تلك الوحدة، فالبحث في المسائل يكون عن حيثيتين للذات المقدسة، حيثية صدور الكثرة منها، وحيثية رجوع الكثرة

(١) مصباح الأنس: ص ٤٤.

إليها، أي صدور الموجودات عن الحقّ تعالى ورجوعها إليه، وكلتا الحثيئين تعودان إلى مسألة الوحدة؛ لأنّ البحث هو عن صدور الكثرة من الوحدة ورجوع الكثرة إلى الوحدة، إذن فالمسألة الأساسية في علم العرفان النظري هي مسألة التوحيد وبيان حقيقة التوحيد ومراتبه وما يرتبط بذلك، من قبيل البحث عن مقام الأحديّة، ومقام الواحدية، والأسماء والصفات، ومجمل التعيينات.

قال القونوي: «والمسائل هي عبارة عمّا يتّضح بأسماء التي هي المبادئ، من حقائق متعلّقاتها، والمراتب والمواطن، ونسبة تفاصيل أحكام كلّ قسم منها ومحلّه، وما يتعيّن بها وبآثارها من النعوت والأوصاف والأسماء الفرعية وغير ذلك؛ ومرجع كلّ ذلك إلى أمرين وهما: معرفة ارتباط العالم بالحقّ، والحقّ بالعالم...»^(١).

وقال القيصري: «ومسائله كيفية صدور الكثرة عنها ورجوعها إليها، وبيان مظاهر الأسماء الإلهية والنعوت الربّانية، وبيان كيفية رجوع أهل الله تعالى وكيفية سلوكهم ومجاهداتهم ورياضاتهم، وبيان نتيجة كلّ من الأعمال والأفعال والأذكار في دار الدنيا والآخرة، على وجه ثابت في نفس الأمر»^(٢).

وقال صائن الدين تركة: «وأما المسائل هاهنا، فهي عبارة عمّا يتبيّن به متعلّقات هذه الحقائق والأسماء من المراتب والمواطن، وتخصيص كلّ منها بموطنه ومحتده»^(٣)، فإنّ لكلّ اسمٍ موطنًا يختصّ به، وهذا هو المراد بتوقيفية

(١) مفتاح الغيب: ص ٧.

(٢) رسائل القيصري: ص ٦.

(٣) في الصحاح: حثد في المكان يحدّد، أقام فيه.

أسماء الله تعالى على قواعدهم^(١)، وبيان تفصيل أحكامها^(٢) ونسبها المختصة بكل منها^(٣).

توقيفية الأسماء

لا يخفى ما لهذا البحث من أهمية وثمرات في باب المسائل العرفانية الحقيقية؛ فإنّ العرفاء يعتقدون - واستناداً منهم لكثير من الآيات القرآنية

(١) للاسم باصطلاح العرفاء معنى خاص يُقصد به الذات متعيّنة بتعيّن ما؛ قال عبد الرزاق الكاشاني: «الاسم باصطلاحهم ليس هو اللفظ، بل هو الذات المسمّى باعتبار صفة وجودية، كالعليم والقدير والقديم، أو عدمية، كالقدّوس والسلام». اصطلاحات الصوفية: ص ٢٨.

وقال القيصري: «والذات مع صفة معيّنة واعتبار تجلّ من تجلياتها تسمّى بالاسم؛ فإنّ الرحمن ذات لها الرحمة، والقهار ذات لها القهر. وهذه الأسماء المملوطة هي أسماء الأسماء». مقدمة شرح الفصوص، الفصل الثاني.

وأما في بيان معنى المرتبة عند العرفاء فهو ما بيّنه الفناري في مصباح الأنس نقلاً عن القونوي بقوله: «إنّ كلّ موجود - كان ما كان - فله ذات ومرتبّة، فذاته حقيقته باعتبار كونها محلّ الحقائق التابعة، والمرتبّة عبارة عن حقيقته أيضاً، لا من حيث تجرّدها، بل من حيث معقولية نسبتها الجامعة بينها وبين الوجود المظهر، ظهرت بوجود واحدٍ تعيّن وتعدّد في مراتبها وبحسبها. ثم إنّ لكلّ ذات أحوالاً، ولكلّ مرتبة أحكاماً، فالأحكام آثار المرتبة، وآثار تلك الأحكام في ذات صاحبها أحوال...». مصباح الأنس: ص ١٩٧.

(٢) أي: إنّ البحث في المسائل كما هو بحثٌ عن الأسماء ومتعلقاتها وتفصيل أحكامها، فهو كذلك بحثٌ عن نسبة كلّ اسمٍ لاسمٍ آخر، فكما أنّ لكلّ اسمٍ أثراً يختصّ به، كذلك فإنّ لنسبة كلّ اسمٍ لآخر أثراً يختصّ به، وهو ما يعبر عنه بتزاوج أو تناكح الأسماء.

(٣) تمهيد القواعد، بتعليقة الأشتياني: ص ١٧٨-١٧٩؛ وانظر: شرح تمهيد القواعد، للسيّد الحيدري: ج ١ ص ١١٢.

والروايات مضافاً إلى الكشف - أنّ الكون^(١) والعالم كلّ مرتبطٌ بالذات الأحديّة الإلهيّة من خلال الأسماء الفعلية^(٢)، وأنّ العالم بأسره - بلحاظٍ من اللحاظات - إنّما هو ظهور تلك الذات وتجليها بأسمائها المختلفة، ومن هنا تظهر أهميّة بحث الأسماء وعلاقته بالتوحيد، وربط الإنسان ووصله بالمراقبة الدائمة لله تعالى، وجعله يعيش في كلّ آنٍ من آتاته متوجّهاً لحضرة الربوبية وملفتاً ومراقباً لها^(٣).

ثم إنّ للبحث في توقيفية الأسماء جنبه فقهيّة يُقصد بها: أنّه لا يحقّ لأحدٍ أن يُسمّي الله تعالى باسمٍ لم يسمّ هو به نفسه، والمقصود من الاسم هو الاسم اللفظي كالسميع، والعليم، والحيّ، والبحث في هذه المسألة بحثٌ

(١) الكون في الاصطلاح العرفاني هو (كلّ أمرٍ وجوديٍّ)، أي: كلّ ما نُسب للوجود، ونُسب له الوجود. (انظر: تمهيد القواعد، بتعليقة الأشتياني: ص ١٨٨؛ وشرح تمهيد القواعد، للسيد الحيدري: ج ١ ص ١٥٧).

(٢) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ج ٨ ص ٣٥٣.

(٣) ولو رجعنا إلى القرآن الكريم لوجدنا أنّ هناك جملةً كبيرةً من الآيات الكريمة، بل ربّما كان هذا منهجاً مطّرداً للقرآن في بيان التوحيد الإلهي، وهو عرض الفكرة التوحيدية والنظرية القرآنية لذلك، من خلال التركيز على التوحيد الأفعالي والربوبي، فنجد أنّ القرآن لا يذكر أمراً أو حادثه أو شيئاً من أشياء الكون ووقائعه إلّا ويردّفه بذكر الاسم أو الأسماء الإلهية ذات العلاقة بذلك الشيء، ومن ثمّ يدعو الناس لعبادة الله الواحد الأحد، وكأنّ الآيات التي تتكلّم عن التوحيد الأفعالي من خلال ظهور الذات بأسمائها الحسنى وتجليها بها إنّما هي علامةٌ ودعوى ومقدّمةٌ وحدٌ أوّسط، للانتقال إلى التوحيد في العبادة. ولهذا الموضوع تفاصيل وجوانب كثيرةٌ تستحقّ الوقوف عندها مليّاً، وهو خارجٌ عن نطاق هذا الكتاب، كما يمكن لبحث التوحيد القرآني وأسلوب القرآن في بيان التوحيد أن يكون رسالةً أو بحثاً مستقلاً. (انظر: التوحيد، للسيد كمال الحيدري: ج ٢ ص ٣٠٤-٣١٣).

فقهية؛ لأنه يبحث عن الجواز وعدم الجواز، ومحلّ بحثه في علم الفقه.
 وأمّا المقصود من توقيفية الأسماء عند العرفاء فهو: أن كل اسم^(١)، له
 معنىً حقيقيً واقعيً تكوينيً، لا يتغيّر عن معناه ولا تتبدّل وظيفته، وإنّما
 هو ثابتٌ لا يتغيّر، لا ينقص ولا يزيد، فهو متوقّفٌ على حدوده ووظيفته
 ولا يتعدّها.

والتوقيفية بهذا المعنى يتبيّن منها: أن البحث ليس عن الألفاظ، وإنّما هو
 بحثٌ عن واقع الأسماء الإلهية وحقيقتها ووظيفتها التكوينية وفق النظام
 الأحسن للوجود؛ فمثلاً: اسم الخالق وظيفته الخلق ولا يؤدّي وظيفة غير
 الخلق، وكذا اسم الغفار أثره المغفرة، وهكذا بقية الأسماء، كل اسم متوقّفٌ
 على معناه وأثره وحدوده، فلا تصدر الرحمة من اسم الرزاق، ولا يصدر
 الرزق من اسم الرحيم، ولا يمكن أن تصدر المغفرة من اسم المنتقم، بل
 كل يصدر منه ما يناسبه وما يقتضيه، ولا يتعدّاه إلى غيره، بل هو متوقّفٌ

(١) وقد تبّهت قبل قليل إلى معنى الاسم في العرفان؛ فالاسم هو الذات ولكن لا بما هي
 ذات، بل الذات منظوراً إليها من خلال وصفٍ محدّدٍ وحيثيةٍ معيّنة، أمّا الصفة فهي النظر
 إلى الصفة من حيث هي، بقطع النظر عن اتّصاف الذات بها. لهذا يوضّح صدر الدين
 الشيرازي الفارق بين الاثنين بقوله: «الفرق بين أسماء الله وصفاته في عرف العرفاء،
 كالفرق بين المركّب والبسيط، فإنّهم صرّحوا بأنّ الذات مع اعتبار صفةٍ من الصفات هو
 الاسم». الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، لصدر الدين الشيرازي، بتعليق السيّد
 جلال الدين الأشتياني: ص ٤٤.

فالنظر إلى الذات الإلهية من خلال حيثيةٍ معيّنة كحيثية العلم أو القدرة أو الحياة، هو
 الذي يسمّى اسماً، كما يعبر عن ذلك السيّد الطباطبائي بقوله: «وأما الاسم (فهو) بمعنى
 الذات مأخوذاً بوصفٍ من أوصافه». الميزان في تفسير القرآن: ج ١ ص ١٧.

على أداء وظيفته. فإن لكل اسم مظهراً وأثراً يختص به، لا يتعداه ولا يتخلف عنه، والمظهر غير الأثر، كما عُرف في لسان أهل العرفان: أن إسرائيل عليه السلام مظهر اسم المحيي، وأثره الإحياء، وأن عزرائيل عليه السلام مظهر اسم المميت وأثره الإماتة^(١).

قال ابن تركة في شرح قواعد التوحيد: «إن لكل اسم مبدأً [وصفةً] لا يظهر ذلك إلا في موطنٍ خاص من مواطن تنوعات الذات، ومرتباً مخصوصةً من مراتب تنزلاتها، لا يطلق ذلك الاسم عليها [أي: على الذات] إلا بذلك الاعتبار، وهذا معنى من معاني ما عليه أئمة الشريعة (رضي الله عنهم) أن أسماء الحق توقيفية، وذلك من أمهات أبواب مسائل هذا الفن...»^(٢).

(١) وللعلامة حسن زاده آملی رسالة قيّمة في هذا الموضوع موسومة بـ(الكلمة العليا في توقيفية الأسماء الحسنى) وخصوصاً الباب السادس منها (في معنى توقيفية الأسماء عند الحكماء والعرفاء)؛ كذلك يمكن مراجعة الباب (٥٥٨) من الفتوحات المكية للشيخ محيي الدين بن عربي، تحت عنوان (في معرفة الأسماء الحسنى التي لرب العزة، وما يجوز أن يُطلق منها لفظاً وما لا يجوز). وسيأتي تفصيلاً أكثر لهذا الموضوع في المبحث الرابع من هذا الكتاب.

(٢) تمهيد القواعد، بتعليقة الأشتياني: المطلب (٢٨) ص ٢٦٩؛ كذلك انظر: شرح تمهيد القواعد، للسيد كمال الحيدري: ج ١ ص ٥٥٣؛ وفي توقيفية الأسماء: الفلسفة؛ شرح كتاب الأسفار الأربعة، الإلهيات بالمعنى الأعم: ج ٣ ص ٤٤١-٤٤٣.

المقدمة الخامسة

غاية علم العرفان النظري وأهميته

تكمّن أهميّة كلّ علم - عادة - في أهميّة الموضوع الذي تدور حوله مسائل ذلك العلم وأبحاثه، فأهميّة كلّ علم إنّما تتجلّى وتتبع من أهميّة موضوعه؛ ولذا فللوقوف على أهميّة علم ما، لا بدّ من الوقوف أولاً على موضوع ذلك العلم وتنقيحه وتشخيصه بالنسبة للناظر في ذلك العلم، فإذا أردنا أن نعرف أهميّة علم العرفان النظري والسبب الذي يحتمّ دراسته، لا بدّ أن نعرف موضوعه أولاً، وقد مرّ معنا أنّ موضوع هذا العلم هو الوجود المحض والذات المقدّسة وتوحيدها، إذن فأساس الأبحاث في علم العرفان النظري تتمحور حول هذا المبدأ والموضوع وبيان حقيقته وأبعاده وتفصيل مسائله؛ لذلك قلنا فيما سبق أنّه من الممكن أن نبذل عنوان العرفان النظري إلى علم التوحيد؛ لأنّه يبحث عن التوحيد وما يدور حوله من مسائل لها علاقةً بذلك الموضوع ومتفرّعةً عليه.

ومن هنا تتجلّى أهميّة هذا العلم وضرورة بحثه والغور في مسائله؛ لأنّه يبحث عن أهمّ مسألة في الوجود، والتي هي أساس كلّ بحثٍ إلهيّ، فلا بدّ إذن من معرفة هذا المبدأ الأصيل، وهذا المنبع الفريد الذي هو البداية والنهاية، والأوّل والآخِر، والظاهر والباطن، فشرّف كلّ علمٍ بشرّف معلومه، فإدام الواحد الحقّ هو أشرف وأعظم شيء، فالعلم الباحث عنه كذلك أشرف وأعظم العلوم.

قال صدر الدين القونوي في بيانه لأشرفيّة هذا العلم على غيره من

العلوم: «ولما كان شرف كلِّ علمٍ إنّما هو بحسب معلومه ومتعلّقه، كان العلم الإلهيّ [وهو علم العرفان] أشرفها؛ لشرف متعلّقه وهو الحقّ [تعالى]...»^(١).

وقال القيصري في بيان ذلك: «فهذا العلم أشرف من جميع العلوم وأعزّها؛ لشرف موضوعه وعزّة مسائله. وعلم الحكمة والكلام وإن كان أيضاً موضوعهما موضوع هذا العلم، لكن لا يُبحث فيهما عن كَيْفِيَّةِ وصول العبد إلى ربّه، والقرب منه الذي هو المقصد الأسمى والمطلب الأعلى من تحصيل العلوم والإتيان بالطاعات»^(٢).

وإذا أردنا أن نجري مقارنةً بين العلوم، فإنّ العرفان النظري هو علم الفقه الأكبر؛ لأنّه يبحث المسائل الاعتقادية الكبرى، وأمّا علم الفقه الأصغر فهو يبحث في الفروع الدينية، وأمّا الفلسفة فهي كأصول الفقه، أي عبارة عن مجموعةٍ من القواعد التي تساعد على الاستنباط؛ ولذا فيمكن القول: إنّ الفلسفة هي علم أصول الفقه الأكبر، وأصول الفقه هي أصول الفقه الأصغر.

ثمّ إنّ الهدف الأساس الذي دعا إليه سائر الأنبياء، والثمرة التي اشتركت فيها سائر الدعوات الإلهية هو بيان وإثبات حقيقة التوحيد، ذلك المبدأ الوجودي والركيزة الأصلية التي تبنى عليها جميع الأبحاث الإلهية،

(١) مفتاح الغيب المطبوع بمقدّمة مصباح الأنس: ص ٧. وستعرّف في مراحل عالية، على جملة الفرق بين موضوع علم العرفان وموضوعي علم الفلسفة والكلام، وكيف أنّه يعتبر أعلى وأشمل وأكثر إحاطة، ويمكن الرجوع إلى مقدّمة كتاب (تمهيد القواعد) لصائن الدين ابن تركة وشرحنا عليه.

(٢) رسائل القيصري: ص ٦.

الحصولية والقلبية، الاستدلالية والكشفيّة، ولهذا الحقيقة مراتب وكمالات، فإنّ التوحيد عند الإنسان العادي يختلف عنه عند الإنسان العالم، فتوحيد العالم أعمق وأوسع، وكذلك التوحيد عند الأولياء عنه عند العلماء، وعند الأنبياء عنه عند الأولياء.

ولمّا كان الله تعالى قد خلق الإنسان لا محتاجاً ولا عابثاً - حاشاه - بل إنّهُ تعالى خلّقه لإيصاله إلى كماله المطلوب حسب ما تقتضيه سعته وظرفيّته، وشرط الوصول إلى الكمال وأوّل معرفته سبحانه^(١)؛ ولذلك ورد الحثّ والترغيب على المعرفة^(٢)، وأنّ منازل القرب من الذات المقدّسة هي بحسب درجات المعرفة التي هي مطلوب جميع الأنبياء والأولياء عليهم السلام.

ثمّ إنّ هناك حقيقةً أخرى بيّنتها الآيات القرآنيّة، وهي: أنّ الأنبياء عليهم السلام يتفاضلون فيما بينهم؛ قال تعالى: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ...﴾ (البقرة: ٢٥٣) ويترتب على ذلك أنّ مراتب التوحيد تختلف حسب مراتب الأنبياء، فبقدر كلّ نبيّ تكون مرتبة التوحيد الجائي به.

وبما أنّ النبيّ محمّداً صلّى الله عليه وآله هو أكمل الأنبياء؛ لأنّه الصادر الأوّل وبداية سلسلة الوجود، وهو الخاتم ونهاية قوس الصعود ﴿ثُمَّ دَنَا

(١) فقد قال أمير المؤمنين عليه السلام: «أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ، وَكَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهِ، وَكَمَالُ التَّصَدِيقِ بِهِ تَوْجِيدُهُ، وَكَمَالُ تَوْجِيدِهِ الإِخْلَاصُ لَهُ، وَكَمَالُ الإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ؛ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُوصُوفِ، وَشَهَادَةِ كُلِّ مُوصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ، فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ، وَمَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ نَتَّاهُ، وَمَنْ نَتَّاهُ فَقَدْ جَرَّاهُ، وَمَنْ جَرَّاهُ فَقَدْ جَهَلَهُ...». نهج البلاغة، الخطبة الأولى.

(٢) انظر: توحيد الصدوق، الباب الأوّل في ثواب الموحّدين والعارفين.

فَتَدَلِّي * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى ﴿ (النجم: ٨-٩) فَإِنَّ التوحيد الذي جاء به هو التوحيد الأكمل والمرتبة الأعلى والمبدأ الأتمّ.

قال الطباطبائي في رسائله التوحيدية: «وهذا المعنى من التوحيد - أعني الإطلاقي منه - ممّا انفرد بإثباته الملة المقدّسة الإسلاميّة، وقامت به الملل والشرائع السالفة، فظاهر ما بلغنا منهم في التوحيد هو مقام الواحدية وأنّه تعالى الذات الواجبة المستجمعة لصفات الكمال»^(١).

ولذا فإنّ هذا العلم - أي: علم العرفان النظريّ - الذي هو أشرف العلوم؛ لشرف موضوعه وهو الذات المقدّسة، فضلاً عن أنّه مدار القرب وملاك الخلق، هو أيضاً سلّم الوصول إلى فهم الخطابات المعصوميّة، التي هي ظلّ القرآن الكريم، الذي هو مرقاة العروج إلى معرفة ربّ الأرباب، التي هي الغاية القصوى من إيجاد الخلق والخليقة، وبعث الأنبياء وإنزال الكتب.

ونعم ما قال أستاذنا العلامة حسن زادة آملي (حفظه الله تعالى): «ولعمري من اعتزل عن الكتب العقلية والصحف العرفانية ممّا أهدتها الأيدي النورية كتمهيد القواعد وشرح القيصري على فصوص الحكم... فقد عزل نفسه عن فهم الخطاب المحمّدي صلّى الله عليه وآله، وحرّمها من النيل بسعادتها القصوى»^(٢).

وقال أيضاً: «ولابدّ لباحثينا - في أيّ زيّ ومكانٍ كانوا - أن يعلموا أنّ الصحف المنطقية والعرفانية والحكمية الإسلاميّة الأصيلة سلام للعروج إلى فهم أسرار القرآن الكريم، والصعود إلى معارف الجوامع الروائية، وأنّ

(١) الرسائل التوحيدية، العلامة السيّد محمد حسين الطباطبائي، رسالة التوحيد: فصل ٥ ص ١٤.

(٢) مفاتيح الأسرار (تعليقة على الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة): ج ٢ ص ٦.

الحكمة والعرفان تفسيرٌ أنفسيٌّ للكشف الأتمّ المحمّدي، وأساس سعادة الدنيا والآخرة»^(١).

وقال أيضاً في بيانه لأهمّية علم العرفان ما هذه ترجمته: «لما كان العرفان هو التفسير الأنفسي للقرآن الكريم؛ لذا ففائدته هي الاعتلاء لفهم الخطاب المحمّدي صلّى الله عليه وآله....

إذن، ففائدة هذا العلم ترجع إلينا نحن، حيث نتلبّس بهذا التوحيد الصمديّ القرآنيّ، فالغاية القصوى لهذا العلم هي أن نضحى أناساً قرآنيين، ونتوفّر على نفسٍ متقوّمةٍ بالتوحيد الصمديّ...»^(٢).

(١) لا يفترق القرآن والعرفان والبرهان كلٌّ منها عن الآخر، نهاية الفصل الثامن.

(٢) دروس شرح فصوص الحكم: ج ١ ص ٢٦-٢٧.

المقدمة السادسة

حقيقة الكشف والشهود

من المباحث البالغة الأهمية والتي ترتبط بنظرية المعرفة العرفانية بشكل مباشر، بحث الكشف والشهود وماهيته وحقيقته.

ويُعدّ هذا الموضوع مفتاحاً، بل من أهمّ مفاتيح نظرية المعرفة عند العرفاء؛ إذ إنّ البحث في مصادر المعرفة وأدواتها عند العرفاء وتحليل ذلك والاطّلاع على حقيقته، له العلاقة الوطيدة بمعرفة المنظومة الفكرية التي يدّعيها العرفان.

وكما أنّ للعرفاء منطقهم الخاصّ بهذا الفن^(١)، كذلك لهم قواعدهم في اكتساب المعرفة والحصول عليها من خلال الكشف والشهود.

فطريق العارف لاكتساب المعارف هو الطريق الكشفي، والآلة لهذا الكشف هي القلب^(٢) والقوة القدسية^(٣) وغيرهما.

وهنا نريد أن نبيّن شيئاً من هذه المباني التي يرتكز عليها علم العرفان النظري^(٤).

(١) سنتكلّم عن منطق علم العرفان وميزانه في المقدمة التالية، منه (دام ظله).

(٢) سيأتي بيان المراد من القلب عمّا قريب.

(٣) العين السادسة والأربعون من كتاب «سرح العيون في شرح العيون» للأستاذ حسن زاده آملي، في إثبات القوة القدسية فراجع.

(٤) وقد وقفنا على كثيرٍ من هذه المباني وبيّناها بشكل وافٍ في طيّات شرحنا على تمهيد القواعد، لابن تركة، منه (دام ظله).

الكشف والشهود منهج العرفاء في الحصول على المعارف

مما لا شك فيه أن لكل علم من العلوم منهجاً يختص به لنيل المعارف والوصول إلى الهدف المنشود من ذلك العلم؛ حيث إن المنهج هو الطريق والمسير الذي يوصل إلى الهدف والمقصد؛ لذا كان لكل علم منهج يمكن من خلاله إثبات المدّعيات والفرضيات أو نفيها، وعلم العرفان أيضاً واحداً من تلك العلوم التي تمتلك منهجاً خاصاً بها.

ولكن ما هو المنهج في علم العرفان؟

الواضح من كلمات العرفاء أن أفضل منهج وطريق موصول إلى الحقائق هو (الكشف والشهود)^(١).

فأكثر العرفاء لا يُنكرون العقل وقيّمته، لكنهم يعتقدون أن العقل الفكري قاصر عن إدراك حقائق الأشياء والوصول إلى كنهها، بخلاف الكشف - الذي هو مرتبة أرقى وأعلى من مرتبة العقل الفكري - فإنه يمكنه اكتناه تلك الحقائق متى ما كان صافياً خالصاً منوراً بنور القوة القدسيّة، وبالتالي فهم يفضلون المعرفة الكشفية وطريقها على العقلية^(٢)، لأسبابٍ ستعرّف عليها لاحقاً.

(١) ربّما كان هناك من يعتقد بالتفريق بين الكشف والشهود (انظر: الرسالة القشيرية: ص ١٥٠؛ مصباح الهداية، للكاشاني: ص ١٣١؛ منازل السائرين، للأنصاري: ص ١٢٤؛ الفتوحات المكيّة: ج ٢ ص ٤٦٩)، إلا أنا نقول: إن ذلك راجع للتفريق بين مراتب نفس الكشف؛ فبعض تلك المراتب تختلف عن البعض الآخر، وبالتالي تكون المرتبة الأعلى أفضل من التي دونها، فيطلق على الإدراك في الأولى الشهود، وعلى الإدراك في الثانية الكشف.

(٢) انظر: المطالب (٦٤-٥٨) من تمهيد القواعد وشرحنا عليه؛ كذلك شرح الفصوص عند قول ابن عربي: «وهذا لا يعرفه عقل بطريق نظر فكري، بل هذا الفن من الإدراك لا

حدّ العقل ومعناه

حدّ العقل ومعناه، من الموضوعات المعرفية المهمة في نظرية المعرفة عند العرفاء^(١)، وهو فيما يرتبط بمعنى العقل ومفهومه في عرف أهل العرفان، وقد أشار غير واحد من أهل الفن إلى هذا الموضوع في طيّات بحوثه العرفانية. ثم إن حدّ العقل عندهم هو «كل ما يُدرك معنىً كلياً أو حقيقةً كليةً»^(٢).

يكون إلا عن كشفٍ إلهيٍّ، منه يُعرف ما أصل صور العالم القابلة لأرواحه» وقول القيصري في شرحه: «أي، هذا الأمر المذكور وتحقيقه، على ما هو عليه، طورٌ وراء أطوار العقل، أي النظري، فإن إدراكه يحتاج إلى نورٍ ربّانيٍّ يرفع الحجب عن عين القلب ويحدّ بصره، فيراه القلب بذلك النور، بل يكشف جمع الحقائق الكونية والإلهية. وأمّا العقل بطريق النظر الفكري وترتيب المقدمات والأشكال القياسية، فلا يمكن أن يعرف من هذه الحقائق شيئاً؛ لأنّها لا تفيد إلا إثبات الأمور الخارجية عنها اللازمة إيّاها لزوماً غير بيّن. والأقوال الشارحة لا بدّ وأن يكون أجزاءها معلومةً قبلها إن كان المحدود مركّباً، والكلام فيها كالكلام في الأوّل. وإن كان بسيطاً لا جزء له في العقل ولا في الخارج، فلا يمكن تعريفه إلا باللوازم البيّنة، فالحقائق على حالها مجهولة. فمتى توجّه العقل النظري إلى معرفتها من غير تطهير المحل من الريبون الحاجة إيّاه عن إدراكها، كما هي، يقع في تيه الخيرة ويبداء الظلمة ويخبط خبطة عشواء...». شرح فصوص الحكم للقيصري، بتعليقة العلامة حسن زاده آملي: ج ١ ص ٢٣٤.

(١) والتي كُنّا قد جمعناها ونظّمناها، ونحن الآن في صدد إخراجها ككتابٍ مستقلٍّ تحت عنوان (علم أصول العرفان النظري) في مشروع متكاملٍ كان السيّد الأستاذ الحيدري قد أطلقه وأشار له وحثّ الطلبة والمحقّقين على متابعته والكتابة فيه في مناسباتٍ كثيرة، وهو ما يُخصّ تأسيس أصولٍ لكلّ علم من العلوم البحثية على غرار علم أصول الفقه الأصغر.

(٢) انظر: المطلب (٥٨) من تمهيد القواعد، بتعليقة الأشتياني: ص ٣٨٣؛ وكذلك شرحنا على نفس الموضوع من التمهيد.

أي: إنَّ للعقل إطلاقاتٍ عدَّة، ومن إطلاقاته: ما يُطلق على القوَّة التي تُدرِك المعاني الكلِّية المفهوميَّة بالنظر والبرهان.

كما أنَّ من إطلاقاته: ما يُطلق على القوَّة التي تُدرِك الحقائق الوجوديَّة الكلِّية السعيَّة بالكشف والوجدان، فالعقل سنخ موجودٍ مشكَّكٍ له مراتب، المرتبة العالية منه هي القلب والقوَّة القدسيَّة، والمرتبة المتوسِّطة منه هي ما يُدرِك العلوم الرسميَّة وهي القوَّة المفكِّرة، والمرتبة الدانية منه هي الوهم. فكلُّ ما يدرك معنًى كلياً مفهوماً أو حقيقةً كليَّةً وجوديَّةً سعيَّةً، يصدق عليه حدُّ العقل ورسمه، سواءً كان ذلك الإدرك بالنظر والبرهان (كما في بعض مراتب العقل من المفهوم الكليِّ) أو بواسطة الكشف والوجدان (كما في الحقيقة الكلِّية السعيَّة الوجودية)^(١).

نعم، إنَّما كان منشأ التفرقة بين العقل وما فوق العقل من طور: أنَّ العقل بالمعنى الذي يُتداول بين الناس ويقولون به ويعبِّرون عن العلوم المنسوبة إليه بالعلوم الرسميَّة - سيِّما طائفة الحكماء والمشائين منهم - إنَّما يريدون بالعقل القوَّة الفكريَّة التي تأخذ العلوم من مبادئها الحسيَّة والوهميَّة والخياليَّة بتوسُّط استخراج الأوساط - التي تقع بين الصغرى والكبرى - وتألّفها مع الأصغر والأكبر، ولا شكَّ أنَّ هذه المرتبة الفكريَّة إنَّما هي من بعض قوى مطلق العقل ومراتبه لا أنَّها العقل كلُّه، غير أنَّ هؤلاء الحكماء ضيَّقوا الإطلاق الواسع للعقل بهذه المرتبة، بيد أنَّ حقيقة العقل أوسع من هذا الاصطلاح.

(١) واعلم أنَّ لمراتب العقل هذه درجاتٍ ومراتبٍ جزئيَّة، ولكلِّ إنسان مرتبة منها حتَّى تصل إلى طرفين حاصرين لمراتب كثيرة - تبدأ من الأعلى وتنتهي بالأدنى - ربَّما بلغت عدد أنفاس الخلائق.

وإذا كان الأمر على هذا الوجه، فلا يلزم من قول العرفاء: «إنَّ طور المكاشفات والكمالات الحقيقية فوق العقل»^(١): أن يكون ذلك الطور ممَّا يمتنع إدراكه للعقل مطلقاً حتَّى يمتنع التعبير عنها، فتكون من المعدومات الصرفة، بل إنَّ تلك المرتبة من العقل - وهي الفكرية - لا تستطيع أن تُدرك تلك المكاشفات والكمالات، لكن هناك مرتبة أعلى يمكن لها أن تُدركها، وبالتالي يمكن التعبير عنها بالألفاظ.

فنفي إدراك مرتبة منه، ليس نفيًا لإدراك كلِّ المراتب، فكما أن ما يُدرك بالعقل المتعارف لا يُدرك بالمتخيِّلة إلا بعد تنزله، وهكذا ما يُدرك بالمتخيِّلة لا يمكن أن يُدرك بالمتوهمة، فهكذا ما يُدرك بالمرتبة العالية من العقل لا يمكن أن يُدرك بالمرتبة النازلة منه إلا بعد تنزله، فيكون إدراكاً بتوسُّط تلك المرتبة العالية. فكما أنه لا ينبغي أن يُتوقَّع من القوَّة الحسيَّة أن تُدرك الكليات المفهومية، كذلك لا ينبغي أن يُتوقَّع من العقل الفكري المتعارف أن يُدرك المكاشفات والكليات السعيَّة، ولكن هناك مرتبة أعلى لهذا العقل يمكنها ذلك، وكلُّ هذه المراتب يُطلق عليها اسم العقل^(٢).

ولذا يقول الغزالي: «إنَّ العقل ليس مستقلاً بالإحاطة بجميع المطالب ولا كاشفاً للغطاء عن جميع المعضلات... ووراء العقل طورٌ آخر تنفتح فيه عينٌ أخرى يبصر بها الغيب وما سيكون في المستقبل وأموراً أخرى العقل

(١) انظر: شرح فصوص الحكم، للقيصري: ج ١ ص ٢٩٧ (من الفصّ الأدمي) وص ٣٨٠ (من الفصّ الشيثي)؛ وشرح الجندي على فصوص الحكم: ص ١٧٠؛ والفتوحات المكيَّة (٤ مجلِّدات): ج ١ ص ٢٨٩.

(٢) انظر: شرح تمهيد القواعد في العرفان النظري، للسيد كمال الحيدري: ج ٢، المطلب (٥٨).

معزولٌ عنها كعزل قوّة التمييز عن إدراك المعقولات، وكعزل قوّة الحسّ عن مدركات التمييز»^(١).

وفي بيانه لعدم إنكار العارف مرتبة العقل الفكري النظري ولكنه يعطيه حقّه ولا يُعديّه إلى غيره فيتداخل مع العلم الذوقي الكشفي قال القيصري: «والمراد بـ(الذوق) ما يجده العالم على سبيل الوجدان والكشف، لا البرهان والكسب، ولا على طريق الأخذ بالإيمان والتقليد، فإنّ كلاًّ منها، وإن كان معتبراً بحسب مرتبته، لكنه لا يلحق بمرتبة العلوم الكشفيّة؛ إذ ليس الخبر كالعيان»^(٢).

إذن، فالعقل عند العرفاء هو حقيقة ذات مراتب، ومن مراتبها القوّة الفكرية التي تُدرك الكليات المفهومية، كذلك من مراتبها القلب الذي يُدرك الحقائق والمعاني الكلية والجزئية الوجودية السعيّة لا المفهومية.

ثمّ إنّ العرفاء يقصدون من (القلب) مرتبةً من مراتب النفس، وهو النفس الناطقة، كما هو اللطيفة الربّانية التي تمثّل مصدر العلم ومنبع المكاشفات، وهي التي تُدرك المعاني الكلية والجزئية من الإنسان؛ قال القيصري في أوّل الفصّ الشعبي: «...إنّ (القلب) يطلق على النفس الناطقة إذا كانت مشاهدةً للمعاني الكلية والجزئية متى شاءت. وهذه المرتبة مسماة عند الحكماء بـ(العقل المستفاد)...»^(٣). وقال ابن عربي: «فالقلب هو القوّة التي وراء طور العقل»^(٤).

(١) المنقذ من الضلال: ص ٤١-٥٤.

(٢) شرح فصوص الحكم: ج ٢ ص ٧١٧.

(٣) انظر: شرح فصوص الحكم: ج ٢ ص ٧٩٣؛ كذلك: ج ١ ص ١٣١.

(٤) الفتوحات المكيّة (٤ مجلدات)، الباب الثامن والخمسون، في معرفة أسرار أهل الإلهام

فالقلب يُدرك المعاني المجردة لكنه يختلف في إدراكه لهذه المعاني عن العقل بأمرين:

الأول: أن ما يدركه العقل من بُعدٍ على صورة مفهوم كلي، يشاهده القلب عن قُربٍ على شكل موجودٍ شخصيٍّ خارجيٍّ له سعةٌ وجوديةٌ.

المستدلين ومعرفة علم إلهيٍّ فاض على القلب: ج ١ ص ٢٨٩، وهذا نص ما أفاده هناك: «ولما رأيت عقول أهل الإيمان بالله تعالى أن الله قد طلب منها أن تعرفه بعد أن عرفته بأدلتها النظرية، علمت أن ثمَّ علماً آخر بالله لا تصل إليه من طريق الفكر، فاستعملت الرياضات والخلوات والمجاهدات وقطع العلائق، والانفراد والجلوس مع الله بتفريغ المحلِّ، وتقديس القلب عن شوائب الأفكار؛ إذ كان متعلقاً بالأفكار الأكوان، واتَّخذت هذه الطريقة من الأنبياء والرسول وسمعت أن الحقَّ جلَّ جلاله ينزل إلى عباده ويستعطفهم، فعلمت أن الطريق إليه من جهته أقرب إليه من الطريق من فكرها ولاسيما أهل الإيمان، وقد سمعت قوله تعالى: «من أتاني يسعي أتيته هرولة» وإنَّ قلبه وسع جلال الله وعظمته، فتوجه إليه بكله، وانقطع من كلِّ ما يأخذ عنه من هذه القوى، فعند هذا توجه أفاض الله عليه من نوره علماً إلهياً عرفه بأنَّ الله تعالى من طريق المشاهدة والتجلي لا يقبله كونٌ ولا يرده؛ ولذلك قال: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ﴾ يشير إلى العلم بالله من حيث المشاهدة ﴿لَذِكْرِي لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ ولم يقل غير ذلك، فإنَّ القلب معلومٌ بالتقليب في الأحوال دائماً، فهو لا يبقى على حالةٍ واحدةٍ فكذلك التجليات الإلهية. فمن لم يشهد التجليات بقلبه، ينكرها؛ فإنَّ العقل يقيّد، وغيره من القوى إلا القلب فإنَّه لا يتقيّد وهو سريع التقلّب في كلِّ حال؛ ولذا قال الشارع: «إنَّ القلب بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلّبه كيف يشاء»، فهو يتقلّب بتقلّب التجليات، والعقل ليس كذلك، فالقلب هو القوّة التي وراء طور العقل، فلو أراد الحقُّ في هذه الآية بالقلب أنه العقل، ما قال: ﴿لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ فإنَّ كلَّ إنسانٍ له عقلٌ، وما كلُّ إنسانٍ يعطى هذه القوّة التي وراء طور العقل المسماة قلباً في هذه الآية، فلذلك قال: ﴿لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ فالتقليب في القلب نظير التحوّل الإلهي في الصور، فلا تكون معرفة الحقِّ من الحقِّ إلا بالقلب لا بالعقل، ثمَّ يقبلها العقل من القلب كما يقبل من الفكر...».

الثاني - وهو نتيجة للاختلاف الأول -: أن العقل يعجز عن إدراك كثير من الحقائق؛ لانحصاره في إطار الإدراك المفهومي، أمّا القلب فلا إدراكه الشهودي يحيط علماً بالكثير من الأسرار الكليّة بل والجزئية للعالم. ومن ذلك تعرف: أن القلب ليس مصدراً من مصادر المعرفة، بل هو وسيلة وأداة من أدواتها^(١).

ومن النصوص التي تدلّ على وجود حقائق خارجة عن حدّ العقل المتعارف بيان العلامة الطباطبائي رضوان الله تعالى عليه في ذيل الخبر المنقول عن رسول الله صلّى الله عليه وآله (إنّا معاشر الأنبياء نكلّم الناس على قدر عقولهم)^(٢)، حيث قال: «وهذا التعبير إنّما يحسن إذا كان هناك من الأمور ما لا يبلغه فهم السامعين من الناس. وهو ظاهر.

وقوله صلّى الله عليه وآله: (نكلّم... الخ) - ولم يقل: نقول، أو نبين، أو نذكر، ونحو ذلك - يدلّ على أن المعارف التي بيّنها الأنبياء عليهم السلام إنّما وقع بيانها على قدر عقول أممهم، ميلاً من الصعب إلى السهل، لا أنّه اقتصر بهذا المقدار من المعارف الكثيرة إرفاقاً بالعقول، اقتصاراً من المجموع بالبعض.

وبعبارة أخرى: التعبير ناظرٌ إلى الكيف دون الكمّ، فيدلّ على أن هذه المعارف حقيقتها التي هي عليها، وراء هذه العقول التي تسير في المعارف بالبرهان والجدل والخطابة، وقد بيّنها الأنبياء عليهم السلام بجميع طرق العقول من البرهان والجدل والوعظ كلّ البيان، وقطعوا في شرحها كلّ

(١) انظر: نظرية المعرفة في القرآن، للشيخ جواد آملّي: ص ٢٤٥.

(٢) الأصول من الكافي: ج ١ ص ٢٣، الحديث رقم (١٥)؛ المحاسن، للبرقي: ج ١ ص ٣١٠، الحديث رقم (٦١٥).

طريق ممكن.

ومن هنا يُعلم أنّ لها مرتبةً فوق مرتبة البيان اللفظي؛ لو نزلت إلى مرتبة البيان دفعتها العقول العادية، إمّا لكونها خلاف الضرورة عندهم، أو لكونها منافيةً للبيان الذي بيّنت لهم به، وقبلته عقولهم. ومن هنا يظهر: أنّ نحو إدراك هذه المعارف بحقائقها، غير نحو إدراك العقول، وهو الإدراك الفكري، فافهم ذلك! ^(١).

وهذا ما أشار إليه في تفسيره أيضاً بقوله: «وهذه طريقة القرآن الكريم في تكليمه للناس، فهو يصرّح أنّ الأمر أعظم ممّا يتوهمه الناس أو يُحِيل إليهم، غير أنّه شيءٌ لا تسعه حواصلهم، وحقائق لا تحيط بها أفهامهم، ولذلك نُزل منزلةً قريبةً من أفق إدراكهم، لينالوا ما شاء الله أن ينالوه من تأويل هذا الكتاب العزيز، كما قال تعالى: ﴿وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ﴾ * إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ * وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ﴾ (الزخرف: ٢-٣) ^(٢).

معنى الكشف والشهود

عندما يسير السالك في مدارج السير والسلوك ويأخذ في الجدّ والاجتهاد، وينصرف عن الدنيا وزينتها الخدّاعة، ويتوجّه بسره إلى الله تعالى، تنبع من قلبه الأنوار الإلهية ^(٣)، وتُفتح له مغاليق الحقائق فتتكشف له المشاهدات والكشوفات، فيرتقى عن طور العقل الفكري ويصل إلى مرتبة أعلى من

(١) رسالة الولاية المطبوعة مع مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي تحت عنوان: (الإنسان والعقيدة): ص ٢٠٩.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، العلامة الطباطبائي: ج ١ ص ١٧٦ (سورة البقرة: ٢١٦-٢١٨).

(٣) انظر: شرح فصوص الحكم: ج ١ ص ١٣١.

الإدراك المفهومي، وعندها يرى حقائق لم تكن لتتكشف له لولا هذا الطور من الإدراك الذوقي الكشفيّ.

وربّما كان هذا ما أشار له أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام بقوله: «...وما برح لله عزّت الآؤه في البرهة بعد البرهة وفي أزمان الفترات، عبادٌ ناجاهم في فكرهم، وكلمهم في ذات عقولهم، فاستصبحوا بنور يقظة في الأسماع والأبصار والأفئدة، يذكرون بأيّام الله، ويخوّفون مقامه، بمنزلة الأدلّة في الفلوات... فكأنّما قطعوا الدنيا إلى الآخرة وهم فيها، فشهدوا ما وراء ذلك، فكأنّما اطلعوا غيوب أهل البرزخ في طول الإقامة فيه، وحققت القيامة عليهم عداتها، فكشفوا غطاء ذلك لأهل الدنيا حتّى كأنّهم يرون ما لا يرى الناس، ويسمعون ما لا يسمعون...»^(١).

فكأنّ مشاهداتهم تلك نوع إدراك أعلى من الإدراك العقلي المفهومي، بل هو شهودٌ ذوقيّ للحقائق بقوة أعلى من القوّة المفكّرة. ثم إنّ هذه الإدراكات الذوقيّة والمكاشفات العرفانيّة، ترافق السالك مدى سلوكه وعروجه وحركته الأنفسيّة، ولكنها تتفاوت باختلاف قربه وبعده من المقصد، وكذلك تتفاوت باختلاف استعداده الروحي.

ولذا فيمكن لنا القول: إنّ المقصود من الكشف والشهود، هو العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه^(٢)، كما هو مشاهدة الحقائق الغيبية الواقعة

(١) نهج البلاغة، الخطبة رقم (٢٢٢).

(٢) قال القيصري بعد بيانه لحقيقة الماهيات وكيفية ظهور نور الوجود فيها تناسباً مع قربها وبعدها عنه، أو قلة الوسائط وكثرتها بينها وبينه، وصفاء استعدادها وكدورته: «ولذلك صعب العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه إلا من تنور قلبه بنور الحق، وارتفع

وراء عالم الشهادة.

يقول القيصري في شرحه على (فصوص الحكم) حول معنى الكشف: «اعلم أن الكشف لغة: رفع الحجاب، يُقال: كَشَفَتِ المرأة وجهها، أي رفعت نقابها.

واصطلاحاً: هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية [أي من الأسماء والصفات] والأمور الحقيقية [أي الموجودة خارجاً]...»^(١).
ويقول الجندي: «...إنَّ الكشف عبارةٌ عن رفع الحجب الظلمانية والنورية التي بين الحقيقة وبين المدرك منّا»^(٢).

ثم قال: «...إن كان المدرك النفس أو العقل، والمدارك قواهما النفسانية النظرية والفكرية بطريق ترتيب المقدمات وترتيب المبادئ والمفردات على الوجه المؤدّي إلى الغايات، فهو طريق البرهان والاستدلال باللوازم القريبة والبعيدة على الملزومات، فهي وإن كانت في زعم أهلها موصلةً إلى إدراك الحقائق، فليست موصلةً إلى الحقائق من حيث هي في العلم الأزلي مجردةً عن النسب والإضافات، بل من كونها موجوداتٍ وملزوماتٍ ومعروضاتٍ للعوارض ولوازم، لا من حيث هي حقائق مطلقة؛ فإن ذلك لا يكون إلاّ بكشف حجب هذه اللوازم والعوارض من حيث هي حجبٌ كذلك؛ فإنّ الملزومية والعارضية والمعروضية نسبٌ عارضةٌ على الحقائق

الحجاب بينه وبين الوجود المحض، فإنه يدرك بالحق تلك الصور العلمية على ما هي

عليه في أنفسها...». انظر: شرح فصوص الحكم: ج ١ ص ٩٢.

(١) شرح فصوص الحكم: ج ١ ص ١٢٧، وقد خصص القيصري الفصل السابع من مقدمته على شرح الفصوص لبيان مراتب الكشف وأنواعها.

(٢) شرح فصوص الحكم، لمؤيد الدين الجندي، بتعليقه الأشتياني: ص ١٦٨.

عند تلبّسها بالوجود العيني [العيني]...»^(١).

ويمكن أن نستنتج مما تقدّم أموراً، منها:

١. إنّ الكشف لا يحصل إلاّ بعد رفع الحجاب الذي يحجب السالك

عن معاينة الحقائق الوجودية.

٢. إنّ الحجاب متعلّق بنفس السالك وغيابه عن العوالم الغيبية، وإلاّ

فتلك العوالم لا يحجبها عن السالك شيء، كما ورد عن الإمام السجّاد عليه

السلام في دعاء أبي حمزة الثمالي من قوله: «وإنّك لا تحتجب عن خلقك إلاّ أن

تُحِبَّهُمُ الأَعْمَالُ دونك»^(٢).

٣. إنّ الكشف وما يشاهده السالك ليس من مقولة المفهوم، بل هو من

قبيل الحقائق الوجودية المعنوية.

٤. إنّ الكشف على مراتب تتناسب مع قوّة السالك وقربه من الحقيقة،

وقوّة سيره وسلوكه وغيرها من العوامل.

٥. إنّ الكشف درجة عالية من العلم الحضوري.

وللسيد حيدر الأملي بيان مفصّل في حقيقة الكشف والشهود، وكيفية

حصوله، فقد قال بعد بيانه لنوعي السلوك (سلوك المحبوبة، وسلوك

المحبة)^(٣): «... إنّ الله تعالى خلق الإنسان جامعاً للعالمين، عالم الغيب وعالم

(١) شرح الجندي على فصوص الحكم: ص ١٦٩.

(٢) مصباح المتهجّد: ص ٣٤١، أدعية السحر في شهر رمضان. وقد أشارت لهذه الحقيقة كثير

من الآيات القرآنية ومنها قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ

فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ (ق: ٢٢)؛ كذلك انظر: الميزان في تفسير القرآن: ج ١٨ ص ٣٥٠.

(٣) وقد قال في بيانها: «أما سلوك المحبوبة فهو أن يكون وصول الشخص سابقاً على

سلوكه. أعني: يصل إلى كماله المعين له من الله تعالى بغير واسطة عملٍ من الرياضة

الشهادة، أو الملك والملكوت، أو الأمر والخلق؛ إذ لا مشاحة في الألفاظ، وأعطاه لمشاهدة كلِّ عالم عيناً مناسبةً لذلك العالم، فالعين التي هي لمشاهدة عالم الغيب سمّاها بالبصيرة^(١)... والقلب والفؤاد والصدر عبارةٌ عنها^(٢)... والعين التي هي لمشاهدة عالم الشهادة سمّاها بالبصر^(٣)... فكما أنّ العين التي هي لمشاهدة الشهادة وشأنها الرؤية والمشاهدة لم يتمكّن من رؤيتها

والتقوى والمجاهدة والسلوك، وذلك يكون بمحض العناية من الله وعين الهداية منه كما سبق ذكره، وإليهم أشار في قوله: ﴿وَمِنَ آبَائِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَإِخْوَانِهِمْ وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (الأنعام: ٨٧).

وأما سلوك المحببة فهو أن يكون السلوك سابقاً على الوصول. أعني: يكون حصول كماله المعين له بواسطة الرياضة والتقوى والمجاهدة والسلوك، مع قطع المنازل وطبي المراحل؛ لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (العنكبوت: ٦٩). وإلى الطائفتين أشار بقوله: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (المائدة: ٥٤).

فالطائفة الأولى الذين هم المحبوبون هم الذين عرفتهم الآن من الأنبياء والأولياء عليهم السلام، وتقرّر أتمهم وصلوا إلى الله من غير سببٍ سابقٍ وعملٍ لاحقٍ، بل بمحض العناية وكمال المحبة لهم ولكمال شوقه إليهم، وتحننه لديهم....

وأما الطائفة الثانية الذين هم المحبّون فقد عرفتهم أيضاً، وهم الذين يسلكون سبيل الحق على قدم السلوك والتقوى والرياضة، ويكون سلوكهم سابقاً على وصولهم.... تفسير المحيط الأعظم والبحر الخضم: ج ١ ص ٢٦٤.

- (١) قوله تعالى: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي...﴾ (يوسف: ١٠٨).
- (٢) قوله تعالى: ﴿... فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ (الحج: ٤٦).
- (٣) قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِّنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (النحل: ٧٨).

ومشاهدتها إلا بعد إزالة الموانع ورفع الحجاب بينها وبين مرئياتها وحصول نورٍ آخر مضافاً إليها كنور الشمس أو نور القمر أو الكواكب أو النار وأمثال ذلك؛ فكذلك العين التي هي لمشاهدة عالم الغيب، فإنّها وإن كانت من شأنها رؤية ذلك العالم ومشاهدته لكن لم يمكن منها إلا بعد إزالة الموانع ورفع الحجاب بينها وبين ذلك العالم، وحصول نورٍ آخر مضافاً إليها، كنور الحقّ تعالى أو نور القدس أو الروح الأعظم أو العقل الكلّي وأمثال ذلك... فالتقوى والرياضة والخلوة والعزلة لإزالة تلك الموانع والحجب، وتحصيل تلك الأنوار والشهب ليشاهد بها العالم الروحاني وما فيه من الغرائب والعجائب.

فالمحبوبون بحصول هذه الأنوار لهم أزلاً كما مرّ ذكره، مستغنون عن إزالة الموانع ورفع الحجب؛ لأنّهم في مشاهدتهم الأزليّة ومكاشفاتهم الحقيقيّة على الدوام والاستمرار... كما قال الإمام عليه السلام: لو كُشف الغطاء ما ازددت يقيناً^(١)...»^(٢).

إلى أن قال: «وأما المحبّون فيجب عليهم إزالة تلك الموانع ورفع تلك الحجب ليحصل لهم تلك الأنوار ويشاهدون بها تلك العوالم وما فيها من الأسرار والأنوار والعجائب والآثار.

والنقلّيات الدالّة على ذلك أكثر من أن تحصى:

منها قول النبيّ صلّى الله عليه وآله: ما من قلبٍ إلا وله عينان وأذنان، فإذا

(١) شرح الغرر والدرر، للآمدي: ج ٥ ص ١٠٨ ح ٧٥٦٩؛ وأيضاً في شرح المائة كلمة، للبحراني: ص ٥٢، الكلمة الأولى.

(٢) تفسير المحيط الأعظم والبحر الخضم: ج ١ ص ٢٧٠.

أراد الله بعبدٍ خيراً فتح عينيه اللتين هما للقلب ليشاهد بهما الملكوت^(١).
وقوله أيضاً: لولا أنّ الشياطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا إلى
الملكوت^(٢).

ومنها قول أمير المؤمنين عليّ عليه السلام في خطبة من خطبه: إنّ الله سبحانه جعل الذكر جلاءً للقلوب تسمع به بعد الوقرة، وتُبصر به بعد العشوة، وتنقاد به بعد المعاندة، وما برح لله - عزّت آلاؤه - في البرهة بعد البرهة، وفي

(١) شرح فصوص الحكم، للخوارزمي: ج ١ ص ٢٣٠، مع اختلافٍ يسير.

(٢) إحياء علوم الدين، للغزالي: ج ١ ص ٢٣٢، كتاب (أسرار الصوم)؛ كذلك: بحار الأنوار: ج ٧٠ ص ٥٩ ح ٣٩، باب القلب وصلاحه وفساده؛ المحجّة البيضاء: ج ٢ ص ١٢٥، كتاب (أسرار الصوم).

وأخرج أحمد بن حنبل في مسنده، بإسناده عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: «ليلة أسري بي... فلما نزلت إلى السماء الدنيا نظرت أسفل منّي فإذا أنا برهجٍ ودخانٍ وأصواتٍ، فقلت ما هذا يا جبرائيل، قال: هذه الشياطين يحومون على أعين بني آدم أن لا يتفكّروا في ملكوت السموات والأرض، ولولا ذلك لرأوا العجائب»، مسند الإمام أحمد بن حنبل: ج ٤ ص ١١٢، الحديث رقم (١٧٤).

وفي أصول الكافي للكليني: ج ٢ ص ٤٢٣، باب في تنقل أحوال القلب، الحديث رقم (١)، بإسناده عن سلام بن المستنير قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «إنّ أصحاب محمد صلّى الله عليه وآله قالوا: يا رسول الله نخاف علينا النفاق، قال: فقال: ولم تخافون ذلك؟ قالوا: إذا كنّا عندك فذكرتنا ورغبتنا، وجلنا ونسينا الدنيا وزهدنا حتّى كأننا نعاين الآخرة والجنّة والنار ونحن عندك، فإذا خرجنا من عندك ودخلنا هذه البيوت وشممنا الأولاد ورأينا العيال والأهل يكاد أن نحول عن الحال التي كنّا عليها عندك وحتّى كأننا لم نكن على شيء، أفتخاف علينا أن يكون ذلك نفاقاً؟ فقال لهم رسول الله صلّى الله عليه وآله: كلّ إنّه هذه خطوات الشيطان فيرغبكم في الدنيا، والله لو تدومون على الحالة التي وصفتم أنفسكم بها لصافحتكم الملائكة ومشيتم على الماء».

أزمان الفترات، عبادةً ناجاهم في فكرهم، وكلمهم في ذات عقولهم، فاستصبحوا بنور يقظة في الأبصار والأسماع والأفئدة، يذكرون بأيام الله، ويخوفون مقامه، بمنزلة الأدلة في الفلوات، من أخذ القصد حمدوا إليه طريقه وبشروه بالنجاة، ومن أخذ يميناً وشمالاً ذموا إليه الطريق، وحدّروه من الهلكة^(١).

ومنها قوله أيضاً: أمّا بعد، فإنّي أوصيكم بتقوى الله الذي منه ابتداء خلقكم، وإليه يكون معادكم، وبه نجاح طلبتكم، وإليه منتهى رغبتكم، ونحوه قصد سبيلكم، وإليه مرامي مفزعكم، فإنّ تقوى الله دواء قلوبكم، وبصر عمى أفئدتكم، وشفاء مرض أجسادكم، وصلاح فساد صدوركم، وطهور دنس أنفسكم، وجلاء عشى أبصاركم، وأمن فزع جأشكم، وضياء سواد ظلمتكم...^(٢)»^(٣).

أنواع الكشف ومراتبه

لقد قسم القيصري الكشف على نوعين:

١. الكشف الصوري

وقال في بيانه لهذا النوع: «وهو ما يحصل في عالم المثال عن طريق الحواس الخمس...»^(٤).

ولتوضيح المقصود، لا بدّ من الإشارة إلى أنّ العرفاء يقسمون العوالم بشكلٍ كليّ إلى ثلاثة عوالم هي: عالم الأرواح أو العقل، وعالم المثال، وعالم

(١) نهج البلاغة، تحقيق: صبحي الصالح، الخطبة رقم (٢٢٢).

(٢) نهج البلاغة، الخطبة رقم (١٩٨).

(٣) تفسير المحيط الأعظم والبحر الخضمّ: ج ١ ص ٢٧٦.

(٤) شرح فصوص الحكم: ج ١ ص ١٢٧.

المادّة؛ قال ابن تركة في بيان ذلك: «...إنّ الموجودات التي في العوالم أقربها نسبةً [إلى العالم الربوبي] وأبسطها ذاتاً إنّما هو العقل الأوّل؛ إذ له ضربٌ واحدٌ من التركيب لا غير، وهو أنّ له ماهيّةً متّصفةً بالوجود، وهو أوّل مراتب الإمكان، وهو من عالم الأرواح، فأقرب العوالم نسبةً إلى المرتبة الإلهيّة إنّما هو عالم الأرواح، فأوّل الموجودات المبدعة هو عالم الأرواح دون عالم المعاني؛ لاستقلاله في الوجود وظهوره بحسب تعيُّنه، وما يلزمه من إفاضة الأحكام وصدور الآثار دون عالم المعاني....

ثمّ عالم المثال؛ لظهور المعاني فيه بصور الأشكال، وذلك معنّى زائدٌ حصل به ضربٌ آخر من التركيب، ثمّ عالم الأجسام؛ لعروض هذا كلّه مع لحوقه التمكن وشغله للحيز، وهذا أنهى الغاية في التركيب...»^(١).

كما أنّ للإنسان أيضاً مراتب ثلاثاً هي: العقل، والمثال، والحسّ، وللإنسان بعد الاستعانة بتلك المراتب وتوسّطها بينه وبين الموجودات - كلٌّ بحسب ما قابله من المراتب - إدراك موجودات العالم والتعاطي معها.

من هذا نعرف: أنّ عالم المثال هو عالمٌ يتوسّط عالم المادّة (الذي هو عالم الجسميّة البحتة) وعالم العقل (الذي هو عالم التجرد التام) والإنسان يُدرك بمعونة الحواسّ الخمس ظواهر ما وقع في عالم الحسّ والمادّة من موجودات، وبمثاله يُدرك ما وقع في عالم المثال، وبعقله ما وقع في عالم العقل من تلك الموجودات.

كما أنّ الإنسان ومن خلال الأحلام والمنامات التي يراها أثناء نومه، يرتبط بدرجةٍ متدنّيةٍ من درجات عالم المثال.

(١) تمهيد القواعد: ص ٢٩٢، المطلب (٣٣)؛ وشرح تمهيد القواعد، للسيد الحيدري: ج ٢ ص ١٥٦.

والعرفاء يعتقدون أنّ للإنسان - وبالإضافة إلى حواسّه الخمس الظاهريّة (الباصرة والذائقة والشامّة واللامسة وحاسة السمع) حواسّ خمساً باطنيّةً أخرى بموازاتها، هي باطن هذه الحواسّ الظاهريّة، بل وتكون الباطنيّة أساس الظاهريّة ومنشأها. فإذا أدرك الإنسان بالحواسّ الظاهريّة، كانت معرفته محصورةً بعالم المادّة، وإذا أدرك بالحواسّ الباطنيّة، أمكنه الاطلاع على ما هو فوق عالم المادّة. والإنسان السالك - ونتيجة جهوده في طريق الوصول إلى القرب الإلهي - يدرك بحواسّه الباطنيّة، الحقائق الموجودة في عالم المثال.

وهذا الكشف الصوريّ أو المثاليّ قد يحصل في اليقظة، وقد يحصل في النوم، وربّما كان عن طريق الرؤية أو السماع أو الاستنشاق أو الملامسة أو التذوق.

ولذا قال القيصري في بيانه لأنواع الكشف الصوريّ: «وذلك إمّا أن يكون على طريق المشاهدة كرؤية المكاشف صورَ الأرواح المتجسّدة والأنوار الروحانيّة. وإمّا أن يكون على طريق السماع كسماع النبيّ صلى الله عليه وآله [وسلم، الوحي النازل عليه كلاماً منظوماً، أو مثل صلصلة الجرس، ودويّ النحل، كما جاء في الحديث الصحيح^(١)، فإنّه عليه السلام كان يسمع ذلك ويفهم المراد منه، أو على سبيل الاستنشاق وهو التنسّم بالنفحات الإلهيّة والتنشّق للفتوحات الربوبيّة. قال عليه السلام: «إنّ لله في أيّام دهركم نفحاتٍ ألا فتعرّضوا لها»^(٢). وقال: «إني لأجد نفّس الرحمن من قبل اليمن»^(٣)، أو على سبيل الملامسة وهي بالاتّصال بين النورين أو بين الجسدين... أو على طريق

(١) انظر: بحار الأنوار: ج ١٨ ص ٢٦٠-٢٦١؛ مسند الإمام أحمد بن حنبل: ج ٦ ص ١٥٨.

(٢) سلسلة الأحاديث الصحيحة: ج ٤ ص ٣٨٩، الحديث رقم (١٨٩٠).

(٣) مسند الإمام أحمد بن حنبل: ج ١٦ ص ٥٧٦، الحديث رقم (١٠٩٧٨).

الذوق كمن يشاهد أنواعاً من الأطعمة فإذا ذاق منها وأكل، اطلع على معانٍ غيبية. قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: (رأيت أُنِّي أشرب اللبن حتى خرج الرِّي من أظافيري... فأولت ذلك بالعلم)^(١) «...»^(٢).

وعلى كل الأحوال، فهو متعلّق بالحواس الخمس أي: الباصرة والذائقة والشامة واللامسة وحاسة السماع، ولكن على المستوى الباطني لا الظاهري؛ ولذا فهذا النوع من الكشف غير مجرد تجرّداً تاماً عن صور تلك الحقائق بخلاف النوع التالي، وربّما كان ما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام في قوله: «...مازلت أكرّر آيات القرآن حتى بلغت إلى حالٍ كأنني سمعتُ مشافهةً ممّن أنزلها على المكاشفة والعيان...»^(٣)، إشارةً لذلك.

٢. الكشف المعنوي

الكشف المعنوي عبارة عن: «ظهور المعاني الغيبية والحقائق العينية»^(٤)، وهو كشفٌ أرقى وأرفع من عالم المادة والحواس؛ إذ تُكشف الحجب بأكملها، فيرى السالك حقائق ذلك العالم المجرد ومعانيه الغيبية مجردةً عن الصورة التي رافقت الكشف الصوري.

ولهذا الكشف مراتب كثيرة، تبدأ من ظهور المعاني في القوّة المفكّرة من دون استعمال المقدمات وتركيب القياسات، بل ينتقل الذهن من المطالب إلى مبادئها ويسمّى بالحدس، ثمّ في القوة العاقلة المستعملة للمفكّرة، حتّى

(١) صحيح البخاري، الحديث رقم (٨٢).

(٢) شرح فصوص الحكم، القيصري: ج ١ ص ١٢٧-١٢٩.

(٣) فلاح السائل، ابن طاووس: ص ١٠٧-١٠٨.

(٤) شرح فصوص الحكم، القيصري: ج ١ ص ١٣٢.

يصل إلى ظهور المعاني في مرتبة السرّ، وينتهي بالكشف التامّ الأتمّ وهو الوحي الإلهي^(١).

كيفية الوصول إلى مرتبة الكشف

وأما الطريق للوصول إلى مرتبة الكشف ودرجته فهو من مختصات علم السير والسلوك أو العرفان العملي، وقد بحث العرفاء ذلك في مجالات عديدة وكتب كثيرة من أهمّها (منازل السائرين) للخواجه عبد الله الأنصاري، و(قوت القلوب) لأبي طالب المكي، و(رسالة السير والسلوك) المنسوبة للسيّد بحر العلوم، و(رسالة لبّ اللباب) للعلامة الطباطبائي.

وهنا نقول إجمالاً: قد أشار العرفاء في بيانهم لكيفية الوصول إلى مقام الكشف والشهود إلى أمور، من أبرزها:

١. تهذيب النفس وتخليتها من رذائل الأخلاق وتحليتها بمحاسنها.
٢. الابتعاد عن الذنوب والمعاصي الموبقات وكلّ المحرّمات.
٣. المواظبة على العبادات والطاعات وكلّ ما يؤدّي إلى القرب من الله.
٤. دوام المراقبة في جميع الحالات^(٢).
٥. خلوص النفس، وتفريغ الباطن لله عزّ وجلّ.
٦. انقطاع السالك في التوجّه والالتفات شطر القدس.

(١) وللتفصيل في بيان هذه المراتب والدرجات، عليك بالرجوع إلى كتاب شرح فصوص الحكم، القيصري: ج ١ ص ١٣٣-١٣٩.

(٢) وفي بيان معنى المراقبة وأهمّيّتها القصوى بالنسبة للسالك، عليك بالرجوع إلى المطلب (٥٩) من مطالب تمهيد القواعد وشرحنا عليه، كذلك الرجوع إلى المطلب (٦٠) فإنّه نافع في بيان ما نحن فيه.

٧. الفكر والذكر الدائم.

وقد أطلق العرفاء على العلم الحاصل من الكشف والشهود (العلم الإلهي)، وبيّنوا أنّ الطريق لذلك يجب أن يحصل في إطار التفرّغ للعبادة. يقول العارف السيّد حيدر الآملي: «وأما كيفية تحصيل العلوم الحقيقيّة فهو في غاية السهولة؛ لأنّها موقوفةٌ على فراغ القلب وصفاء الباطن، وهذا يمكن بساعةٍ واحدةٍ وبيومٍ واحدٍ وبليلةٍ واحدةٍ...»^(١).

سبب تفضيل العرفاء منهج الشهود على منهج العقل

عند مراجعة كتب العرفاء وأبحاثهم، نجد أنّ من الأمور الواضحة عندهم والمتفق عليها بين الجميع: تفضيلهم لطريق الكشف في اكتساب المعارف، على طريق العقل. ويمكن بيان أسباب ذلك، من خلال خلاصة ما ذكره في مجمل الأبحاث والإشارات العرفانيّة^(٢):

١. علوّ المعارف الذوقية ورفعته

إنّ المعارف التي يسعى وراءها العرفاء ويجهدون للوصول إليها إنّما هي سنخ معارف لا يمكن للعقل الفكري الإحاطة بها؛ لأنّها طورٌ أعلى منه - كما تقدّم بيانه - ولهذا فمن رام الوصول إليها والحصول عليها، عليه أن يتوسّل بوسيلةٍ ومنهجٍ يمكنه نيل ذلك الطور والظفر به، وليس هناك منهجٌ يمكن السالك من الوصول إلى تلك الحقائق غير المنهج الكشفي. نعم، يمكن للعقل بعد أن يستعين بتلك القوّة القدسيّة التي هي فوق

(١) جامع الأسرار ومنبع الأنوار، السيّد حيدر الآملي: ص ٤٧٢؛ كذلك انظر: نظريّة المعرفة للشيخ جوادي: ص ٢٦.

(٢) انظر: جامع الأسرار: ص ٤٩٢.

طور العقل الفكري، أن يتعقل تلك الحقائق والمعارف، ولكن ليس بذاته وإنما بعد الاستعانة بالكشف والشهود، كما أن العقل - وبالقياس بالمرتبة التي هي أدنى منه - لا يمكن له أن يدرك المحسوسات إلا بعد أن يأخذها الحس من المادة ويحوّلها للعقل فيدركها بإدراكٍ يُناسب مرتبته، كذلك هو الحال بالنسبة لما هو فوقه من المدركات، فليس له القدرة على إدراكها إلا بعد أن تأخذها قوّة هي أعلى منه (وهي القلب) فتحوّلها له كي يحلّلها ويوصّفها. ولهذا أشار صائن الدين تركة في معرض ردّه على من يُنكر قدرة العقل على إدراك المعارف الكشفية بقوله: «إنا لا نسلّم أنّ العقل لا يدرك تلك المكاشفات والمدركات التي في الطّور الأعلى، الذي هو فوق العقل أصلاً. نعم، إنّ من الأشياء الخفية ما لا يصل إليه العقل بذاته، بل إنّما يصل إليه ويدركه باستعانة قوّة أخرى هي أشرف منه، واستبانة نور أضوأ وأتمّ منه... لكن بعد الوصول يدركه العقل مثل سائر مدركاته، كما في المدركات الجزئية؛ فإنّه في استحصالها يحتاج إلى قوّة أخرى، لكنّها أنزل وأخسّ منه، وبعد الوصول يدركها مثل سائر مدركاته على السواء...»^(١).

كذلك قال القيصري في ذلك: «القلب إذا تنور بالنور الإلهي، يتنور العقل أيضاً بنوره، ويتبع العقل أيضاً بنوره؛ لأنّه قوّة من قواه، فيدرك الحقائق بالتبعية إدراكاً مجرداً عن التصرف فيها»^(٢).

٢. عدم تطرّق الخطأ لطريق الكشف الصحيح

إنّ المعارف التي يحصل عليها الإنسان بواسطة العلوم هي نتيجة

(١) تمهيد القواعد: ص ٢٤٢؛ وانظر: شرح تمهيد القواعد، للسيد الحيدري: ج ٢ ص ٥٠٩.

(٢) شرح فصوص الحكم، القيصري: ج ١ ص ٢٣٦.

الاستدلالات والتجارب التي عاشها البشر طوال التاريخ، ولطالما اكتشف البشر خطأ معارفهم فقاموا بإصلاحها أو تعديلها أو إلغائها؛ لذلك يعتبر العرفاء أنّ ما يحصل من معارف بواسطة المناهج الموجودة، هي أمورٌ لا تسكن النفس إليها ولا تستريح؛ لأنّ احتمال الخطأ فيها يبقى وارداً، وهذا ما لا وجود له في المعارف الحاصلة عن طريق الكشف والشهود؛ فإنّ الكشف نوعٌ من العلم الحضورى الذي يحضر فيه نفس المعلوم لدى العالم، وبالتالي فسترتفع الحجب والمرايا بينهما، ويزول كلّ أمرٍ يحكي ذلك المعلوم للعالم، فيرى العارف المعارف والحقائق كما يرى ذاته بذاته^(١)، وعندها لا يبقى مجالٌ للتشكيك؛ ذلك لأنّ الشكّ يوجد حيث يوجد شيئان لا شيءٌ واحد، بحيث لو نُظر إلى أحدهما من بعيد، احتُمل انطباق الصورة الحاصلة في الذهن على أيّ منهما. فعلى سبيل المثال: لو كانت هناك مكتبةٌ ولم يكن فيها سوى المصحف، فإنّ آيةً نسخةً يُنظر إليها من بعيدٍ أو قريبٍ، لا يُشكّ في كونها مصحفاً، بل يُحكّم عليها بذلك دون أيّ احتمالٍ للخطأ، أمّا لو كانت المكتبة تضمّ كتباً أخرى ووقع النظر على أحدها من بعيد، فهنا يرد الشكّ في كونه مصحفاً أو لا، وهكذا يكون الشكّ منحصراً في حالة وجود أمرين، ولا يرد الشكّ في حالة انحصار الأمر في واحد^(٢).

نعم، إذا أراد العارف - غير المعصوم - أن ينقل مكاشفاته وعلومه الحاصلة عن طريق الكشف إلى الآخرين فهو بحاجة إلى وسيلةٍ في ذلك، ومن هنا تبرز ضرورة وجود معيارٍ وميزانٍ يوزن به صحّة الكشف والشهود كما سيأتي بيانه.

(١) طبعاً هذا مرتبطٌ بنوع الكشف ومرتبته، كما ستعرف عن قريب.

(٢) انظر: نظرية المعرفة في القرآن، للشيخ جوادى آملي: ص ٢٥٧.

وقد أشار صدر الدين القونوي لمفضوليّة طريق الفكر العقلي ومرجوحية بقوله: «... إن إقامة الأدلة النظرية على المطالب، وإثباتها بالحجج العقلية على وجه سالم من الشكوك الفكرية والاعتراضات الجدلية متعذّر؛ فإن الأحكام النظرية تختلف بحسب تفاوت مدارك أربابها... فاختلف - للموجبات المذكورة - أهل العقل النظري في موجبات عقولهم، ومقتضيات أفكارهم وفي نتائجها، واضطربت آراؤهم، فما هو صوابٌ عند شخصٍ هو عند غيره خطأ، وما هو دليلٌ عند البعض هو عند آخرين شبهةٌ، فلم يتفقوا في الحكم على شيءٍ بأمرٍ واحدٍ، فالحق بالنسبة إلى كل ناظرٍ هو ما استصوبه ورجّحه واطمأنّ به، وليس تطرّق الإشكال ظاهراً في دليلٍ، يوجب الجزم بفساده وعدم صحة ما قصد إثباته بذلك الدليل في نفس الأمر؛ لأننا نجد أموراً كثيرة لا يتأتى لنا إقامة برهانٍ على صحتها، مع أنّه لا شكّ في حقيقتها عندنا، وعند كثيرٍ من المتمسكين بالأدلة النظرية، وغيرهم. ورأينا أيضاً أموراً كثيرة قرّرت بالبراهين قد جزم بصحتها قومٌ بعد عجزهم، وعجز من حضرهم من أهل زمانهم عن العثور على ما في مقدمات تلك البراهين من الخلل والفساد، ولم يجدوا شكاً يقدر فيها، فظنّوها براهين جليّة وعلوماً يقينية، ثم بعد مدّة من الزمان تفتنوا - هم أو من أتى بعدهم - لإدراك خللٍ في بعض تلك المقدمات أو كلّها، وأظهروا وجه الغلط فيها والفساد، وانقدح لهم من الإشكالات ما يوهن تلك البراهين ويزيّقها...»^(١).

وبعد أن فصل القول في بيان مفضوليّة الطريق العقلي ومنهجه في اكتساب المعارف، أشار إلى أفضليّة الطريق الكشفي الوهبي ومنهجه في طريق التحصيل

(١) إعجاز البيان في تفسير أم القرآن، بتعليق السيّد جلال الدين الأشتياني: ص ٢٢.

الكسبي بقوله: «...وأما المتحصّل لنا بطريق التلقّي من جانب الحقّ وإن لم يتم عليه البرهان النظري، فإنّه لا يشكّنا فيه مشكّك، ولا ريب عندنا فيه ولا تردّد، ويوافقنا عليه مشاركون من أهل الأذواق، و[أما] أنتم فلا يوافق بعضكم بعضاً إلاّ لقصور بعضكم عن إدراك الخلل الحاصل في مقدّمات البراهين التي أقيمت لإثبات المطالب التي هي محلّ الموافقة... فقد بان أنّ العلم اليقيني الذي لا ريب فيه، يعسر اقتناصه بالقانون الفكري والبرهان النظري»^(١).

وفي إشارته لكيفيّة الوثوق بالعلم الكشفي والاعتقاد بمطابقتها للواقع ونفس الأمر، قال: «...وبقي: هل ذلك الأمر المسكون إليه، والمحكوم بصحّته، هو في نفسه صحيح، على نحو ما اعتقد فيه منّ حاله ما ذكرناه أم لا؟ ذلك لا يُعلم إلاّ بكشفٍ محقّق، وإخبارٍ إلهيّ...»^(٢).

وقال ملخصاً ما تقدّم: «ولما اتّضح لأهل البصائر والعقول السليمة: أنّ لتحصيل المعرفة الصحيحة طريقين: طريق البرهان بالنظر والاستدلال، وطريق العيان الحاصل لذي الكشف بتصفية الباطن والالتجاء إلى الحقّ. والحال في المرتبة النظرية فقد استبان ممّا أسلفنا، فتعيّن الطريق الآخر، وهو التوجّه إلى الحقّ بالتعرية والافتقار التام، وتفريغ القلب بالكلية من سائر التعلّقات الكونية، والعلوم والقوانين.

ولما تعدّر استقلال الإنسان بذلك في أوّل الأمر، وجب عليه اتّباع من سبقه بالاطّلاع، والكمّل من سالكي طريقه سبحانه، ممّن خاض لجمّة الوصول، وفاز بنيل البغية والمأمول، كالرسل صلوات الله عليهم، الذين جعلهم الحقّ تعالى

(١) إعجاز البيان: ص ٢٥-٢٦.

(٢) المصدر السابق.

تراجمة أمره وإرادته، ومظاهر علمه وعنايته، ومن كملت وراثته منهم علماً وحالاً ومقاماً، عساه سبحانه يجود بنور كاشفٍ يظهر الأشياء كما هي، كما فعل ذلك بهم وبأتباعهم من أهل عنايته، والهادين المهتدين من بريته»^(١).

٣. العلم الكشفي ينال حقائق الأشياء

الأمر الآخر من الأمور التي دعت العرفاء لتفضيل المنهج الشهودي على المنهج العقلي هو: أن مناهج العلوم على اختلافها، تؤدي إلى إدراك العالم وخالقه عن طريق المفاهيم التي تحصل عليها بالأسلوب الحسولي، الذي يعني حصول صورة المعلوم عند العالم، وأما في المنهج الشهودي فإنّ المشاهد هو الأمور والحقائق عياناً دون توسط صورة أو مفهوم^(٢).

وفي الفرق بين المعرفة العقلية والمعرفة الشهودية يقول القيصري: «العقل يدّعي أنه محيطٌ بإدراك جميع الحقائق والماهيات، على ما هي عليه، بحسب قوّته النظرية، وليس كذلك، ولهذا انحجب أرباب العقول عن إدراك الحقّ والحقائق لتقليدهم عقولهم. وغاية عرفانهم العلم الإجمالي بأنّ لهم موجداً ربّاً منزهاً عن الصفات الكونية، ولا يعلمون من الحقائق إلاّ لوازمها وخواصّها، وأرباب التحقيق وأهل الطريق علموا ذلك مجملًا، وشاهدوا تجلياته وظهوراته مفصلاً، فاهتدوا بنوره، وسرّوا في الحقائق سرّيات تجلّيه فيها، وكشفوا عنها خواصّها ولوازمها، كشفًا لا تمازجه شبهةً، وعلموا الحقائق علماً لا يطرأ عليه ريبة...»^(٣).

(١) إعجاز البيان في تفسير أمّ القرآن: ص ٢٦-٧٢.

(٢) تمهيد القواعد: ص ٣٨٤، المطلب (٥٨).

(٣) شرح فصوص الحكم: ج ١ ص ٢٢٩.

طرق نفوذ الخطأ والاشتباه إلى المكاشفات

رغم علو مرتبة المعرفة الكشفية وميزاتها الوجودية وخصائها التفضيلية، إلا أنها - وكما هي المعارف الأخرى - لا تخلو من الأخطاء والاشتباهات أحياناً، فالوصول إلى المعرفة الشهودية الصحيحة يتطلب مجموعة أمور، يؤدي فقدانها إلى وقوع الخلل والاشتباه في المكاشفات، ومن تلك الأمور تهذيب الباطن، وتوجه النفس، واشتغالها بالأمور التي توصل إلى المعرفة الصحيحة، وابتعادها عن الدنيا وتعلقاتها، والالتزام الدقيق بأحكام الشريعة، كذلك صحة السير والسلوك وقوته، ومتابعة الأستاذ الواصل أو الإنسان الكامل، وعدم تصرف القوى التي مادون القوة القدسية بمدركات تلك القوة، وغيرها.

وقد ذكر العرفاء مجموعة من العوامل التي تؤدي إلى انحراف المكاشفات وطروء الخلط والاشتباه عليها، من أبرزها وعلاوة على ما تقدم:

١. ضعف الجسم بسبب الأمور الطبيعية، كالمرض وغيره.
٢. ضعف القوة العقلية.
٣. السير والسلوك بناءً على اعتقادات باطلة وغير صحيحة.
٤. الابتعاد عن الشريعة الحقة وعدم الالتزام بها.
٥. عدم تطهير الباطن بشكل كامل من الرذائل والصفات الباطلة.
٦. عدم حصول الفناء الكامل، وبقاء شيء من الأنانية وترسباتها.
٧. مداخلة الشيطان في المكاشفات (هذا إذا كان السالك في أوائل الطريق).
٨. منازعة القوى التي هي دون قوة العقل (كالمتخيلة والمتوهمة) للقلب وخلط ما يعاينه بالأوهام والخيالات^(١).

(١) للزيادة انظر: المصدر السابق؛ مبادئ العرفان النظري، مركز نون: ص ٧٢؛ تمهيد القواعد المطلب (٥٧-٦٠)؛ الأربعون حديثاً، للإمام الخميني؛ التربية الروحية، للسيد كمال الحيدري.

المقدمة السابعة

ميزان علم العرفان ومنطقه

من المباحث الأساسية - أيضاً - في العرفان والتي ترتبط كذلك بنظرية المعرفة العرفانية: بحث ميزان علم العرفان ومنطقه؛ إذ إن منطق كل علم يمهّد الطريق لطالب ذلك العلم ويهيئ له الأرضية المعرفية والفكرية لدراسته، ولو لم يكن هناك منطق للعلوم لضاعت العلوم واختلط الحابل بالنابل، والصحيح بالسقيم من مطالبها، ولأضحى الوصول إلى الحقيقة أمراً مستحيلاً أو كالمستحيل.

ولذا نرى العلماء قد اجتهدوا في بيان منطقهم لكل علم يبحثون فيه، فكما أن للفقه مباني معرفية تقف عليها في علم الأصول، وللفلسفة والكلام مباني معرفية تقف عليها في علم المنطق، ولعلم الحديث مباني معرفية تقف عليها في علم الدراية، فكذلك عندما نأتي إلى العرفان النظري نحتاج إلى منطق خاص به.

وحيث قد تقدّمت الإشارة إلى أن العرفاء إنما يصلون للحقائق والاطّلاع على المعارف من خلال الكشف والشهود، مستعيناً بالقلب والقوة القدسية، وهذا غير الطريق الذي يسلكه الفيلسوف للوصول إلى الحقائق ونيل المعارف بعد الاستعانة بالقوة العقلية الفكرية النظرية؛ فالأول - وكما عرفت سابقاً - طريق عيني حضوري، والثاني طريق علمي كسبي، استدعى ذلك أن يكون لطريق العارف منطقاً خاصاً به يتناسب معه ويكون من سنخ معارفه. وسنقف هنا على بيان منطق العرفاء وميزانهم في معرفة حقائق المعارف

وما يمكن أن يُعين العرفاء والسالكين على ذلك، فنقول:
 إنّ من المتفق عليه في جميع العلوم والمعارف أنّ لكلّ علم ميزاناً توزن به مسائل ذلك العلم ومعارفه لتمييز الصحيح من الفاسد، فميزان علم الفلسفة علم المنطق، وميزان علم الفقه علم أصول الفقه وهكذا غيرهما، فالمتصود من الميزان هنا إذن هو الآلة والقانون الذي يمكن من خلاله معرفة مطابقة نتائج علم ما للواقع ونفس الأمر، وعليه فما هو ميزان علم العرفان وما هو القانون الذي يمكن من خلاله معرفة ما هو مطابق للواقع من المعارف العرفانية وما هو غير ذلك؟

قد يُقال: إنّنا عند مراجعة علم العرفان لا نجد هناك ميزاناً يتّضح من خلاله النظر الصحيح من السقيم، والثابت من غيره، والمكاشفة الحقّة الرحمانية من المكاشفة الباطلة الشيطانية، وهذا بخلاف ما نجده في باقي العلوم، حيث نجد أنّ لها ميزاناً تعتمد عليه كما في علم الفلسفة، فإنّ فيها من القوانين ما يمكن تطبيقه على نظريّاتها ومسائلها، ويمكن من خلال ذلك إثبات الحقّ ومعرفة الباطل.

وهذه تعتبر من أهمّ الإشكاليّات التي تواجه العرفاء في إثبات حقّانية مشاهداتهم للآخرين، فإنّ هدف العارف في علم العرفان النظري هو إثبات ما شاهده بالعيان للآخرين.

من هنا فهو يواجه هذا السؤال الأساس: ما هو الميزان الذي يثبت صحّة هذه المكاشفة التي يراد إثباتها للآخرين عن تلك التي ليست كذلك؟ وتتأكد هذه الإشكالية أكثر إذا لاحظنا أمرين:

الأمر الأوّل: الاختلافات الكثيرة بين العرفاء في مشاهداتهم، حيث نجد أنّ الاختلاف بينهم تارة يكون طوليّاً، كالاختلاف الناشئ بسبب

اختلاف مراتب العرفاء ومقاماتهم، فإن صاحب المقامات العالية ينكشف له من الحقائق ما لا ينكشف لصاحب المقامات الدانية سواءً على مستوى الكم أو على مستوى الكيف، ففي كل مرتبة ومقام تنكشف حقائق وأمر غير التي تنكشف في مرتبة ومقام آخرين.

وتارة أخرى يكون الاختلاف عرضياً بحيث ينكشف لعارفٍ شيء، وينكشف لآخر في مرتبته شيء آخر، كما يترأى لأول وهلة من انكشاف أصالة الوجود لعارف، وانكشاف أصالة الماهية لآخر^(١).

الأمر الثاني: إذا لاحظنا وجود نوعين من المكاشفات، فإن منها ما هو رحيمٌ وحقٌّ وثابتٌ مفاضٌ من الله تعالى، ومنها ما هو شيطانيٌّ ومزيّفٌ وباطلٌ نتج جراً وسوسةً شيطانيةً؛ إذ إن كل مكاشفةٍ يُحتمل فيها أحد الأمرين: إما الشيطانية أو الرحمانية، إما حقٌّ أو باطلٌ^(٢).

يقول المحقق العارف صدر الدين القونوي: «اعلم أن لأهل الكشف في مكاشفاتهم ومشاهداتهم ووارداتهم أغلوطاتٌ شتى لا يعرف كنهها ولا يسلم من غوائلها إلا الكمل والأفراد من أهل العناية...»^(٣).

(١) انظر: شرح فصوص الحكم، للقيصري، بتعليقة الأستاذ حسن زاده آملي: ج ١ ص ١٣٥.

(٢) انظر: المصدر السابق: ص ١٣٧؛ وتفصيل البحث هنا يطلب في الدروس الصوتية في

شرح فصوص الحكم، للسيّد كمال الحيدري: من الدرس ١٢٩ إلى الدرس ١٣٢.

(٣) النفحات الإلهية: ص ١١٣، ولكن عليك أن تعلم هنا أن هناك أصولاً مسلمةً عند العرفاء

لا يختلف عليها بينهم أحد، فقد قال القونوي مشيراً لهذه الأصول التي يمكن أن تكون

دليلاً على غيرها من المسائل أو يستبط منها شيءٌ من تلك المسائل: «وما من قاعدةٍ من هذه

القواعد إلا وتشتمل على جملةٍ من المسائل المتعلقة بأمهات الحقائق والعلوم الإلهية، يمكن

تقرير بعضها بالحجج الشرعية، وبعضها بالأدلة النظرية، وسائرهما بالبراهين الذوقية

وقال الفناري في (مصباح الأنس في شرح مفتاح الغيب): «والإلقاء إمّا صحيحٌ أو فاسدٌ لا ينبغي الوثوق به، والصحيح إمّا إلهيٌّ ربّانيٌّ (وهو ما يتعلّق بالعلوم والمعارف) أو ملكيٌّ روحانيٌّ (وهو الباعث على الطاعة من مفروض أو مندوب) والفاقد إمّا نفسانيٌّ (وهو ما فيه حظُّ النفس واستلذاها ويسمّى هاجساً) أو شيطانيٌّ (وهو ما يدعو إلى معصية الحقّ كما قال الله تعالى: ﴿الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاءِ﴾ [البقرة: ٢٦٨]، ويسمّى وسواساً»^(١).

ويقول القيصري: «...ومشاهدة الصور تارةً تكون في اليقظة وتارةً في النوم، وكما أنّ النوم ينقسم بأضغاث أحلامٍ وغيرها، كذلك ما يرى في اليقظة ينقسم إلى أمورٍ حقيقيّةٍ محضّةٍ واقعةٍ في نفس الأمر، وإلى أمورٍ خياليّةٍ صرفةٍ لا حقيقة لها شيطانيّة، وقد يخالطها الشيطان بيسيرٍ من الأمور الحقيقيّة ليضلّ الرأي...»^(٢).

وبناءً على هذين الأمرين اللذين هما من المسلّمات عند العرفاء لابدّ من وجود ميزانٍ وقانونٍ يحدّد الصحيح من المكاشفات العرفانيّة المختلفة، ويميّز المكاشفات الرحمانيّة الحقّة من الشيطانيّة الباطلة، وإن لم يدوّن ميزانٌ

الكشفيّة، التي لا ينازع فيها أحدٌ ممّن تحقّق بالمكاشفات النوريّة، والأذواق التامّة الجليّة؛ إذ كانت لكلّ طائفةٍ أصولٌ ومقدّماتٌ هم مجمعون على صحتها، مسلّمون لها، هي من جملة موازينهم التي يبنون عليها، ويرجعون إليها، فمتى سلّمت لمن سلّمت له من محقّقي أهل ذلك الشأن، تأتي له أن يركّب منها أقيسةً صحيحةً، وأدلّةً تامّةً لا ينازعه فيها أرباب تلك الأصول التي هي من موازينهم...». إعجاز البيان: ص ١٧-١٨.

(١) مصباح الأنس: ص ٥٠.

(٢) شرح فصوص الحكم، القيصري: ج ١ ص ١٢٣.

كهذا، كيف يمكن الوثوق والاعتماد على مكاشفةٍ ما، وكيف يمكن جعلها أصلاً موضوعياً ومبدأً تصديقياً تكون منه الانطلاقة لبقية المسائل؟!

التشبت بوجدانية المكاشفات

ربما يتشبت للجواب عن الإشكال المتقدم بكون مكاشفات العارف ومشاهداته من سنخ العلوم الوجدانية الحضورية، أي حضور نفس الشيء لدى العالم من دون توسيط المفاهيم والاستدلالات العقلية، ومن الثابت أن العلم الحضورى والوجدانى لا يحتاج إلى ميزانٍ يثبته؛ وذلك لأنه مشاهدة الحق على ما هو عليه؛ ومشاهدة الشيء كذلك، لا تحتاج إلى برهانٍ واستدلالٍ وميزانٍ، فهو لا يرى صورة الشيء حتى يقال إنها تحتاج إلى ميزانٍ وقانونٍ يثبت مطابقة هذه الصورة الذهنية للواقع الخارجى.

ومن الواضح أن التشبت بهذا الجواب في المقام لا يداوى داءً، ولا يجلّ الإشكالية؛ وذلك لأن هذا الكلام إنما يصحّ في مقام ثبوت هذه المكاشفات لنفس العارف المكاشف الحاصلة له تلك المكاشفات بنحو الوجدان والعلم الحضورى، ولكن مقام إثبات هذه المشاهدات للآخرين لا بدّ له من ميزانٍ يميّز الحق من الباطل، فلو سلّمنا أن هذه المشاهدات كانت حجةً على العارف المكاشف بها، إلا أنّها لا يمكن أن تكون حجةً على غير المكاشف بها^(١)؟ فإن

(١) وقد صرح القيصري بعدم حجّية الكشف على غير المكاشف في شرحه على الفصّ الإسحاقى من فصوص الحكم. انظر: شرح فصوص الحكم، بتعليقة العلامة حسن زاده آملى: ج ١ ص ٥٦٢؛ كذلك في رسائله: ص ٧.

وأما وجه حجّية المكاشفات بالنسبة للمكاشف نفسه فهو من باب كونها حاضرةً له بالعلم الحضورى الذى يوجب لمن علم به بنحو القطع واليقين العمل بمقتضى ذلك

الغير ليس عنده وجدانٌ أو حضورٌ لهذه المكاشفة؛ لذلك فمن المنطقيّ جداً أن يسأل عن الميزان الذي يثبت هذه الحقائق المدّعاة.

بعبارة أخرى: إنَّ العارف إذا كان في مقام المحو الشهودي وهو مرحلة الكشف والشهود، فإنَّه لا يطلب منه البرهان والاستدلال على ما شاهد، وتكون مكاشفاته حجّةً عليه، وأمّا إذا كان العارف في مقام الصحو الحسولي وهو مقام إثبات مشاهداته للآخرين فإنَّه يحتاج إلى ميزانٍ يزن فيه تلك المشاهدات حتّى يتميّز من خلاله الحقّ من الباطل، ويكون هذا الميزان حجّةً على الآخرين لقبول تلك النتائج المعايّنة للعارف.

وباختصار: إنَّ العارف إذا أراد أن يترجم ما شاهده إلى ألفاظٍ وبياناتٍ فإنَّه يحتاج إلى ميزانٍ وقانونٍ يزن به هذه الأمور ويعطيها الحجّة والمقبولية^(١).

جواب الإشكال

إنَّ القول بأنَّ العرفان لا ميزان له، قولٌ لا أساس له من الصحة، كما أنّه لا برهان عليه وإنَّما هو مجرد دعوى خالية عن الإثبات؛ وذلك للتصريح بوجود الميزان في كلمات العرفاء وكتبهم. نعم، ربّما يناقش في بعض خصوصيات ميزان علم العرفان، ولكن لا نقاش في وجود أصل ذلك الميزان.

العلم، وهذا لا كلام فيه من هذه الناحية.

(١) ولا يخفى عليك - إذ قد تنبّهت ممّا سبق - أنّ العارف والسالك في مقام الثبوت وحصول المكاشفة بحاجة إلى ميزانٍ أيضاً كي يعرف من خلاله حقيقة مكاشفته من عدمها. نعم، إنَّ العارف الكامل والسالك الواصل لا يحتاج لمثل هذا الميزان؛ لأنَّه حينئذٍ سيكون ميزان نفسه، كما أوماً إلى ذلك المحقّق القيصري في الفصل السابع من مقدّمته على شرح الفصوص. (انظر: شرح الفصوص، تعليقة الأستاذ حسن زاده آملي: ج ١ ص ١٣٧؛ كذلك انظر: نظرية المعرفة للشيخ جوادي: ص ٢٥٨).

الميزان في العرفان

عند مطالعة كتب العرفان وما كتبه كبار العرفاء وشرّاح مدرستهم سنجد التصريح منهم وفي أكثر من مكانٍ، بوجود ميزانٍ لعلم العرفان؛ فهذا هو المحقق القونوي يقول في مقدّمة مفتاح الغيب: «ولكلّ علمٍ أيضاً معيارٌ يُعرف به صحيحٌ ما يختصّ به من سقيمه، وخطؤه من صوابه، كالنحو في علم العبارة، والعروض لمعرفة أوزان الشعر وبحوره، والمنطق في العلوم النظرية، والموسيقى لمعرفة النغم، هذا إلى غير ذلك ممّا لا حاجة إلى التمثيل به. ولما كان شرف كلّ علمٍ إنّما هو بحسب معلومه ومتعلّقه، كان العلم الإلهيّ أشرفها؛ لشرف متعلّقه - وهو الحقّ - فكانت الحاجة إلى معرفة موازينه وتحصيل ضوابط أصوله وقوانينه أمسّ.

وإنّه وإن قيل فيه: إنّ لا يدخل تحت حكم ميزان، فذلك لكونه أوسع وأعظم من أن ينضبط بقانونٍ مقنّن، أو ينحصر في ميزانٍ معيّن، لا لأنّه لا ميزان له، بل قد صحّ عند الكمّل من ذوي التحقيق من أهل الله أن له بحسب كلّ مرتبةٍ واسمٍ من الأسماء الإلهية ومقامٍ وموطنٍ وحالٍ ووقتٍ وشخصٍ ميزاناً يناسب المرتبة والاسم وما عددناه، وبه حصل التميّز بين أنواع الفتح والعلوم الشهودية واللدنية والإلقاءات والواردات والتجليات الحاصلة لأهل المراتب السنية والأحوال والمقامات، وبه يتمكّن الإنسان من التفرقة بين الإلقاء الصحيح الإلهيّ أو الملكي وبين الإلقاء الشيطاني ونحوه ممّا لا ينبغي الوثوق به...»^(١).

وكذلك ما قاله القيصري في إشارته لكيفية التمييز بين المكاشفات الحقيّة

(١) مفتاح الغيب المطبوع في مقدّمة مصباح الأنس: ص ٧؛ وانظر: شرحه في مصباح الأنس: ص ٤٨.

والمكاشفات الخيالية الصرفة: «...فللفرق بينها [أي المكاشفات الحقيّة النفس أمرية] وبين الخيالية الصرفة موازين يعرفها أرباب الذوق والشهود بحسب مكاشفاتهم، كما أنّ للحكماء ميزاناً يفرّق بين الصواب والخطأ...»^(١). وهذا ما أشار إليه أبو حامد التركية مؤلّف كتاب (قواعد التوحيد) إذ يقول في آخر بحثٍ من الكتاب: «دقيقة، قد بقي هنا بحثٌ مفيدٌ لا بدّ وأن نشير إليه إشارةً خفيّةً: اعلم أنّ أصحاب النظر والتعليم عندهم علمٌ يمكن أن يتميّز به النظر الصحيح عن الفاسد، ويمكن أيضاً أن يُعرف به وجه الحقّ عن الباطل، وليس عند السالكين من أصحاب المجاهدة آلةٌ شأنها ما ذكرناه.

فلئن قيل: إنّ علومنا وجدانيّة، وكما لا يفتقر في حصول العلوم الوجدانيّة الضرورية إلى صناعةٍ آليّةٍ مميّزة، فكذلك العلوم الحاصلة لنا بالذوق والوجدان. قلنا: إنّ ما يجده بعض السالكين قد يكون مناقضاً لما يجده البعض الآخر منهم، ولهذا قد ينكر البعض منهم البعض الآخر في إدراكاتهم ومعارفهم. ومتى عرفت هذا، فنقول: لا بدّ للسالكين من أصحاب المجاهدة أن يحصّلوا العلوم الحقيقيّة الفكرية النظرية أولاً، بعد تصفية القلب بقطع العلائق المكدرّة المظلمة وتهذيب الأخلاق وتزيينها حتّى تصير هذه العلوم النظرية - التي تكون من جملتها الصناعة الآليّة المميّزة - بالنسبة إلى المعارف الذوقية كالعلم الآلي المنطقي بالنسبة إلى العلوم النظرية الغير المتسقة المنتظمة، فلو تحيّر الطالب السالك وتوقّف في بعض المطالب التي لا تحصل له بالفكر والنظر، حصّله بالطريق الآخر، ويدرك وجه الحقّ فيه بالملكات

(١) شرح فصوص الحكم، القيصري، بتعليقة العلامة حسن زادة أملي: ج ١ ص ١٢٣.

المستفادة من هذه العلوم الحاصلة له بالفكر والنظر. هذا إذا لم يكن له شيخٌ مكملٌ يرشده في كلِّ مقامٍ ومنزل...»^(١).

فقد وضح هذا المحقق بهذا البيان أصل الإشكالية، ثم تطرق للجواب عنها بذكر الموازين التي يعتمد عليها العرفاء لإثبات مشاهداتهم ومكاشفاتهم للآخرين، وبهذه الموازين يمكنهم التمييز بين الحق والباطل والعالى والدانى.

وقد قال القيصرى بعد بيانه لحقيقة المكاشفات والمشاهدات العيانية وانقسامها إلى الواقعية النفس أمرية والخيالية الشيطانية: «... لذلك يحتاج السالك إلى مرشدٍ يرشده وينجيه من المهالك. والأول [أي: الأمور الحقيقية الواقعة في نفس الأمر]: إما أن يتعلّق بالحوادث أو لا. فإن كان متعلّقاً بها فعند وقوعها كما شاهدها، أو على سبيل التعبير وعدم وقوعها، يحصل التميّز بينها وبين الخيالية الصرفة... وأما إذا لم يكن كذلك [أي: لم يكن متعلّقاً بالحوادث] فللفرق بينها وبين الخيالية الصرفة موازين يعرفها أرباب الذوق والشهود بحسب مكاشفاتهم، كما أنّ للحكماء ميزاناً يفرّق بين الصواب والخطأ، وهو المنطق. منها: ما هو ميزان عامّ، وهو القرآن والحديث النبئ كلٌّ منهما عن الكشف التامّ المحمّدي صلّى الله عليه وآله، ومنها: ما هو خاصّ، وهو ما يتعلّق بحال كلِّ منهم الفائض عليه من الاسم الحاكم والصفة الغالبة عليه...»^(٢).

وعلى ما تقدّم فميزان علم العرفان عبارة عن أمور:

(١) تمهيد القواعد، تصحيح وتعليق الأشتياني: ص ٤٠٣؛ وانظر: شرح تمهيد القواعد،

للسيد كمال الحيدري: ج ٢ ص ٥٩١.

(٢) شرح فصوص الحكم، القيصرى: ج ١ ص ١٢٣.

الأمر الأول: العلوم الحقيقية النظرية

فإن القواعد العقلية تعتبر ميزاناً يمكن من خلاله الوقوف على صحة المكاشفة أو بطلانها؛ لأنها قواعد عامة يمكن تطبيقها في هذا الميزان، وعليه فلا بد للعارف من تحصيل هذه العلوم والوقوف على المباني الفلسفية والعقلية، بشرط أن يكون الحصول على هذه العلوم مع تصفية النفس وصفاء القلب، وتهذيب الأخلاق وتركيتها، حتى يمكن أن تكون هذه العلوم ميزاناً في علم العرفان النظري، وبذلك تعتبر هذه العلوم العقلية آلة للعرفان، كما أن المنطق آلة للفلسفة.

وبهذا البيان تتضح مسألة مهمة جداً وهي أن من أراد الوقوف على حقائق العرفان النظري، عليه أن يكون محيطاً بالمباني الفلسفية والقواعد العقلية، وفي غير ذلك سوف يدخل لهذا العلم بلا ميزانٍ ولا ضابطة، وسيكون تعلمه للعرفان عبارة عن حصوله على مجموعة من الأمور التي لا يُعرف الغث من السمين منها، ولا الحق من الباطل، ولا العالي من الداني، فلا يدري أهو الرحمن الرحيم ألقى في روعه، أم الشيطان الرجيم خيم على قلبه. وقد صرح بذلك ابن تركة في كلامه المتقدم.

الأمر الثاني: الوحي الإلهي والإخبار السماوي

فإن الاعتماد على الوحي الإلهي والإخبار السماوي، فبما أن العقل وقواعده يعجز عن إدراك بعض الأمور كالجزيئات، ولا يمكنه إثباتها، لجأ العارف إلى ميزان الوحي، وهو الاعتماد على ما انتهى إليه عارف كامل معصوم وهو إما النبي أو الإمام، فيقيس العارف مكاشفاته بكشف المعصوم الذي لا يتطرق إليه الخطأ والاشتباه، ويطابق ما رآه مع ما أخبر

عنه المعصوم، فإنَّ مرتبة كشف المعصوم هي بمثابة الأمر البدیهی، ومرتبة كشف غير المعصوم هي بمثابة الأمر النظري، فيقيسون النظري على البدیهی ويُرجعونه إليه، فإن وافقه أخذوا به واعتبروه حقاً رحمانياً، وإلا تركوه واعتبروه باطلاً شيطانياً.

ولأجل ذلك عبّر عن كشف العارف الذي يطابق كشف المعصوم بالكشف الميّن؛ لأنّه نظريّ في ذاته، احتاج إلى واسطةٍ تبينه وتثبته، والواسطة هي كشف المعصوم.

وقد أشرنا إلى أن الاعتماد على كشف الأنبياء والأولياء عليهم السلام باعتباره - مضافاً إلى ما سيأتي - مطابقاً للحقيقة والواقع دائماً، وذلك نابعٌ من كون أمزجتهم أعدل الأمزجة وأرواحهم أطهر الأرواح؛ لذا فما يحصل لهم من شهودٍ يكون صافياً وخالصاً من كلّ شوبٍ وسقم، وكلّما كان المزاج الروحاني أعدل، كانت المكاشفات الحاصلة له أكثر صحّةً وأتمّ صفاءً.

وقد صرّح بذلك القيصري حيث قال: «وأصحّ المكاشفات وأتمّها إنّما يحصل لمن يكون مزاجه الروحاني أقرب إلى الاعتدال التام، كأرواح الأنبياء والكمّل من الأولياء صلوات الله عليهم، ثمّ لمن يكون أقرب إليهم نسبةً...»^(١).

الأمر الثالث: أستاذ السير والسلوك

ومن الأمور التي يمكن للعرفاء أن يزنوا بها مكاشفاتهم ومعارفهم الحاصلة لهم أثناء السير والسلوك: الأستاذ أو المرشد، وهذا ممّا صرّح به العرفاء أنفسهم، فقد قال صائن الدين بن تركة بعد ذكره فائدة تحصيل المعارف المنطقية والحكّمية

(١) شرح فصوص الحكم، القيصري: ج ١ ص ١٣٥.

في طريق العرفان: «هذا كله إذا لم يكن عنده شيخ مسلک يُرشدُه، وإمامٌ مكمّلٌ يقتدي به ويده مقاليد أفعاله وأحواله، وأمّا إذا كان له ذلك فلكلّ منزلٍ ومقامٍ بحسب كلّ وقتٍ واستعدادٍ علومٌ وميزانٌ يخصّه، ينبّه السالك بحسب تفرّسه مراقبي استعداده على تلك العلوم بموازينها»^(١).

إذن، فمن كان عنده شيخٌ كاملٌ مكمّلٌ فميزانه شيخه ومرشده، حيث إنّه يعرض عليه حالاته ومشاهداته، فيرشدُه في كلّ مقامٍ بحسب تفرّسه مقتضيات استعداده، وينجيه من المهالك وظلمات أوهامه؛ ذلك لأنّ العرفاء يعتقدون أنّ الأستاذ الواقعيّ محيطٌ بجميع جنبات السالك، وله العلم بنيّاته الظاهرة والخفيّة، فمثاله في علاج الأمراض المعنويّة كمثال الطبيب في علاج الأمراض الجسميّة، فالأستاذ على علمٍ باحتياجات السالك الروحيّة، وله القدرة على إعطائه ذكراً أو دعاءً أو عملاً أو مراقبةً عرفانيّةً بحسب الوقت والاستعداد الخاصّ الذي يتمتّع به؛ ولذلك نُقل عن بعض العرفاء أنّ السالك لو قضى نصف عمره في البحث عن أستاذه، لم يخسر شيئاً.

ثمّ إنّ المرشد هنا هو إمّا أئمّة أهل البيت عليهم السلام الذين هم معلّمو البشر أجمعين، وهذا لا إشكال ولا شبهة فيه.

كذلك من ثبت لك بالدليل القاطع أنّه طبيبٌ في هذا المجال، له القدرة على تشخيص المرض وإعطاء الدواء للمسترشدين، على أن يكون من المجتهدين العادلين العالمين الذين قطعوا الطريق وخبروا آفاته وعقباته^(٢).

(١) تمهيد القواعد، بتعليقة الأشتياني: ص ٤٠٦؛ وانظر: شرح تمهيد القواعد، للسيد كمال

الحيدري: ج ٢ ص ٥٩٨.

(٢) وللتفصيل أكثر في أهميّة المرشد والأستاذ، عليك الرجوع إلى كتاب (شرح مراتب

نعم، هناك من العلماء من يعتقد أن لا حاجة للأستاذ في طريق السلوك؛ فأهل البيت عليهم السلام قد دلّونا على ما يقربنا من الجنة ويبعدنا عن النار، ولو أخلص الإنسان لله أربعين صباحاً جرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه، فعلى الإنسان أن يخلص نيته ويعمل بما علم، عندها سيجد أن التوفيقات الإلهية تحفه من كل مكان، وأئمتنا صلوات الله عليهم لهم اطلاع على أحوالنا ومسكنتنا، وهم في كل لحظة، بل في كل آن، يمدّون يد العون لنا ويحوظوننا بعنايتهم ورأفتهم، ومما يدلّ على ذلك ما عن إسماعيل الأزرق قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «إن الله أحكم وأكرم وأجل وأعلم من أن يكون احتج على عباده بحجة ثم يغيب عنه شيئاً من أمرهم»^(١).
وعنه عليه السلام أيضاً: «من زعم أن الله يحتج بعبيد في بلاده ثم يستر عنه جميع ما يحتاج إليه، فقد افترى على الله»^(٢).

الأمر الرابع: المكاشف نفسه

وهو ما أشار له القيصري في كلام له يبيّن فيه الحالات التي تمرّ على السالك ومدى الأخذ بيده إلى المقصد الأسنى الذي هو مشاهدة نور الحقيقة الإلهية المطلقة والتقرب إليها فيكون رحمانياً، أو ما يبعد السالك عن ذلك القصد فيكون شيطانياً، وبالتالي سيكون مثل هذا العلم حجة على نفس

الطهارة): ص ١٨٢، و ص ٣٤٨.

(١) بصائر الدرجات: ج ١ ص ٢٣٢، الباب (٥)، الحديث رقم (٤٦٧).

(٢) بصائر الدرجات: ج ١ ص ٢٥٣، الباب (٦)، الحديث رقم (٤٧٤)؛ وعليك الرجوع إلى بحار الأنوار ج ٢٦ الباب التاسع: «أنه لا يحجب عنهم شيء من أحوال شيعتهم وما تحتاج إليه الأمة...»؛ كذلك انظر: شرح تمهيد القواعد في العرفان النظري، للسيد كمال الحيدري: ج ٢، المطلب (٦٥).

السالك، من قبيل حجّية العلوم الحضوريّة التي تحصل للمرء فيقطع بها، وحجّية هذا العلم على صاحبه ضروريّة لا نقاش فيها.

يقول القيصري: «...والفرق بين الواردات الرحمانية والملكيّة، والجنّية والشيطانيّة يتعلّق بميزان السالك المكاشف، ومع ذلك نومي بشيء يسيرٍ منها، وهو أنّ كلّ ما يكون سبباً للخير بحيث يكون مأمون الغائلة في العاقبة، ولا يكون سريع الانتقال إلى غيره، ويحصل بعده توجّه تامّ إلى الحقّ، ولذّة عظيمة مُرغبة في العبادة، فهو ملكيّ أو رحمانيّ، وبالعكس شيطانيّ.

وما يقال: «إنّ ما يظهر من اليمين أو القدام أكثره ملكيّ، ومن اليسار والخلف أكثره شيطانيّ» ليس من الضوابط؛ إذ الشيطان يأتي من الجهات كلّها كما ينطق به القرآن الكريم: ﴿ثُمَّ لَا تَبِيبُهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ﴾ (الأعراف: ١٧).

والأوّل [أي ما يكون سبباً للخير وهو غير الشيطاني] إمّا أن يتعلّق بالأُمور الدنيويّة، مثل إحضار الشيء الخارجيّ الغائب عن المكاشف في الحال، كإحضار الفواكه الصيفيّة في الشتاء مثلاً، والإخبار عن قدوم زيد غداً، وأمثال ذلك ممّا هو غير معتبرٍ عند أهل الله فهى جنّي، وطيّ المكان والزمان والنفوذ في الجدران من غير الانثلام والانشقاق أيضاً من خواصّهم وخواصّ الملائكة التي هي أعلى مرتبةً منهم، فإن كان للكمل منها شيءٌ [أي من طيّ الزمان والمكان] فمعاونةً منهم [أي من الملائكة] ومن مقامهم.

وإن لم يتعلّق بها [أي بالأُمور الدنيويّة] ويتعلّق بالآخرة، أو كان من قبيل الاطّلاع بالضمائر والخواطر، فهو ملكيّ؛ لأنّ الجنّ لا يقدر على ذلك.

وإن كان بحيث يعطي المكاشف قوّة التصرّف في الملك والملكوت - كالأحياء والإماتة والإخراج لمن هو في البرازخ محبوس، وإدخال من يريد في العوالم الملكوتية من المريدين الطالبين - فهو رحمانيّ؛ لأنّ أمثال هذه التصرّفات من خواصّ المرتبة الإلهية القائم فيها وبها الكمّل والأقطاب. وقد يقال لغير الشيطاني كلّها رحمانيّ...»^(١).

كما ويمكن الاستدلال على إمكانية السالك نفسه وقدرته على تشخيص الكشف الصحيح من باطله بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا...﴾ (الأنفال: ٢٩).

وتقريب الاستدلال هو: المفروض أنّ السالك لا يصل إلى الكشف والشهود الحقيقي إلا بعد قطع المنازل والمقامات الطبيعيّة والنفسيّة والوصول إلى معدن الحقيقة، وهذا لا يتم إلا بتهديب النفس وقطع علائقها بعالم المادّة وترك الدنيا وملذّاتها والتمكّن في تقوى الله سبحانه ومراقبة النفس، والآية الكريمة تنصّ على أن من يتّقي الله يجعل له فرقاناً يمكنه من خلاله التمييز بين الحقّ والباطل والتفريق بينهما، والسالك الواصل متمكّن من تقوى الله قطعاً وإلا لما وصل، فتكون النتيجة: أنّ الله يعطيه قوّة يمكنه من خلالها التمييز بين باطل الكشف وصحيحه.

قال العلامة الطباطبائي في تفسير هذه الآية: «الفرقان ما يفرق به بين الشيء والشيء، وهو في الآية بقريئة السياق وتفريعه على التقوى الفرقان بين الحقّ والباطل، سواء كان ذلك في الاعتقاد بالترفة بين الإيمان والكفر وكلّ

(١) شرح فصوص الحكم: ج ١ ص ١٣٧-١٣٩؛ كذلك انظر: النحلة (١١) من النفحات الإلهية للمحقّق القنوي: ص ٧٦.

هدى وضلالٍ أو في العمل بالتمييز بين الطاعة والمعصية وكل ما يرضي الله أو يسخطه، أو في الرأي والنظر بالفصل بين الصواب والخطأ، فإن ذلك كله مما تثمره شجرة التقوى، وقد أطلق الفرقان في الآية ولم يقيده...»^(١).

كذلك يمكن الاستشهاد بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (العنكبوت: ٦٩).

كشف المعصوم منزّه عن الخطأ

يجب علينا التنبيه هنا: أنّ الحاجة إلى الميزان إنّما هو بالنسبة لغير المعصوم، وأمّا المعصوم فلائنه لما كان يشاهد الأصول والحقائق الأوليّة والنهائيّة للمبدأ والمعاد في ذلك المقام الرفيع من الشهود، فإنّ سائر القوى التي ما دون ذلك ستتبع روحه العظيمة وقلبه الكبير، أي: إنّ روحه بحضورها في جميع المراتب وقلبه بسعته لجميع القوى، سيقومان بهدايتها وتوجيهها، وفي هذه الحالة فإنّ جميع القوى التي تكون دون ذلك، تشايح الروح والقلب الواصلين إلى الشهود، فيتلقّى العقل «المعاني الكلّية» جيّداً، كما تُدرك الواهمة ما يتنزّل فيها جيّداً، وكذلك تقوم المتخيّلة بالتصوير كما يجب، كما تشاهد قوّة الخيال ما يتجلّى بتمامه، وفي هذه الحالة يكون ما يُشاهد - سواءً في اليقظة أو المنام - صادقاً، وما يُقال مطابقاً للواقع دائماً.

ثمّ إنّ الله تعالى قد صرّح في القرآن بأنّ ليس للشيطان طريقٌ إلى المخلّصين وغوايتهم حيث حكى الله تعالى على لسانه: ﴿قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾ (الحجر: ٣٩-٤٠).

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ٩ ص ٥٦.

على أن أقصى نشاط الشيطان وأعلى مستوى لتجرّده هو التجرد الخيالي والوهمي، فالمشاهدات المتعلقة بعالم الطبيعة عرضةً لوسوسة الشيطان، وبالتالي يختلط فيها الحقّ والباطل، أمّا نشأة العقل والمشاهدات الرفيعة فهي خارجةٌ عن تصرّف الشيطان؛ ولذا فإنّ شهود الحقائق السعيّة وفهم المفاهيم العقليّة الأولى كلّها معصومةٌ عن الخطأ وعاريةٌ عن احتمال عدم المطابقة للواقع، ومُشاهد تلك النشأة يُدرك دخوله في هذه الساحة، ويُدرك كذلك حقيقة ما يُشاهد؛ ولهذا يقول أمير المؤمنين عليه السلام: «ما شككتُ في الحقّ مذ رأيتَه»^(١).

وهذا ما أشار إليه الشيخ الرئيس ابن سينا في مقامات العارفين: «الزهد... عند العارف، رياضةٌ ما، لهممه وقوى نفسه المتوهّمة والمتخيّلة، ليجرّها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب الحقّ، فتصير مسالمةً للسرّ الباطن، حينما يستجلى الحقّ لا تنازعه، فيخلص السرّ إلى الشروق الساطع ويصير ذلك ملكةً مستقرّةً كلّما شاء السرّ أطلع إلى نور الحقّ غير مزاحم من الهمم، بل مع تشييع منها له، فيكون بكليته منخرطاً في تلك القدس»^(٢).

وهكذا كان شهود صاحب هذا المقام وما يراه - وبسبب عصمته - ميزاناً لمشاهدة الآخرين، وفهمه - لمصونيّته من الخطأ - معياراً لفهم غيره، فلو وضع ما يناله أصحاب هذا المقام في قالب المفاهيم أو الألفاظ لكان حجّةً وميزاناً لغيرهم من أصحاب العقول^(٣).

(١) نهج البلاغة، الخطبة رقم (٤).

(٢) الإشارات والتنبيهات: ج ٣ ص ٣٧٠.

(٣) انظر: نظريّة المعرفة في القرآن، للشيخ جواد آملّي: ص ٢٢٢، و ص ٢٥٩.

شروط قبول كشف المعصوم

لا يكون كشف المعصوم بديهياً بحيث يعدّ ميزاناً للعرفان وجعله حدّاً
أوسط هناك إلا إذا توفرت فيه شروطٌ ثلاثة:

الأول: أن يكون السماع من المعصوم مباشرةً بلا واسطةٍ ولا سندٍ، أو
بواسطةٍ وسندٍ قطعيين يقينيين، بحيث نقطع ونتيقن بصدور الكلام عن
المعصوم، كما لو كان متواتراً.

الثاني: لا بدّ أن تكون أصالة الجهة محفوظةً، وهو العلم بكون المعصوم
جاذباً في كلامه وقاصداً له حقيقةً، ولم يكن ذلك بسبب التقيّة مثلاً.

الثالث: أن يكون الكلام نصّاً وصریحاً في المطلب، بحيث لا يقبل
التشكيك ولا أيّ احتمالٍ آخر وإن ضعف.

فمع توفّر هذه الشروط في قول المعصوم، يمكن الاعتماد عليه في المقام
وجعله حدّاً أوسطاً وميزاناً في علم العرفان النظري، ويمكن للعرفاء تقييم
مكاشفاتهم في ضوءه ووزنها بميزانه.

وهذا ما أشار إليه صدر المتألمين، حيث قال: «كلّ ما أزيل ظاهره عن
الإحالة والامتناع، قام التنزيل الإلهي والأخبار النبوية الصادرة عن قائلٍ
مقدّسٍ عن شوب الغلط والكذب مقام البراهين الهندسية في المسائل
التعليمية والدعاوى الحسابية»^(١).

وهذا النصّ يدلّ بوضوح: أنّ قول المعصوم القطعيّ يمكن أن يقع حدّاً
أوسطاً في البرهان ويعطي نتيجةً يقينيةً على حدّ نتائج البراهين العقلية
والرياضية.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٩ ص ١٦٧.

إشارة

وهنا لا بدّ أن نشير إلى مسألة هي أنّه مع وجود البعد الكبير والفاصل الزمني الطويل بيننا وبين زمن المعصومين عليهم السلام، من العسير جداً توفر الشروط الثلاثة المتقدّمة؛ فهذه الشروط ليست أموراً بديهيةً يمكن الوقوف عليها بسهولة، وإنّما تحتاج إلى إقامة الأدلّة العقلية والبراهين القطعية، وبالتالي سوف يعود الاحتياج إلى القواعد الفلسفية البرهانية.

والنتيجة: أنّ العرفان النظري يحتاج إلى مبادئ تصديقية عقلية سواء كانت هذه المبادئ مرتبطة بمسائل العلم أو بموضوع العلم، وسواء كانت مبحوثة في علم آخر - أدنى أو أعلى - أو مبحوثة في نفس العلم، فعلى كلّ حال يوجد في علم العرفان النظري ميزانٌ يعيّن ما هو الصحيح من السقيم، وما هو الحقّ من الباطل، وهذا الميزان سواء كان القواعد العقلية أو كشف المعصوم، فإنّه معصومٌ من الخطأ والاشتباه.

وليس المدعى عدم وجود الخطأ، فهذا أمرٌ لا يمكن الجزم به، بل الجزم على خلافه، بل المدعى عصمة نفس الميزان إذا طبّق بجميع شروطه، وأمّا المطبّق لهذا الميزان فهو إنسانٌ قد يصيب وقد يخطئ، وهذا كما في علم المنطق فإنّ الشكل الأوّل من القياس مثلاً معصومٌ عن الخطأ، ومع ذلك نجد بعض الأخطاء، وما ذلك إلا لاشتباه المنطقي نفسه، لا اشتباه المنطق، وكما في الرياضيات فإنّها معصومةٌ إلا أنّ الرياضي ليس كذلك، فالمدعى عصمة المنطق والميزان لا عصمة المنطقي والوازن.

وملخص الكلام في ميزان علم العرفان هو: أنّ ميزان علم العرفان يتمثّل في ثلاثة أمورٍ أساسية هي:

- (١) العقل والعلوم الفكرية والنظرية من المنطق والفلسفة.
- (٢) الميزان العام، أي: الشريعة من القرآن والسنة المطهرة القطعية.
- (٢) الميزان الخاص المعتمد على تجارب الأساتذة وأكابر أهل السلوك من العرفاء وتشخيص السالك نفسه.

المقدمة الثامنة

مؤسس علم العرفان النظري

إنَّ ممَّا لا شكَّ فيه للباحثين القول بأنَّ هناك مجموعةً من العلوم لا يمكن الجزم بمن كان الواضع الأوَّل لها؛ وذلك لأنَّ أغلب العلوم إنَّما ترتبت وتنظمت وتكاملت بشكلٍ تدريجيٍّ وعلى امتداد سنواتٍ كثيرةٍ أو حتى قرون، ولكن يمكن التماس المصادر والجذور والبذرة الأولى لأغلب العلوم الإسلاميَّة في مجموعة شواهد ومؤيِّداتٍ، من قبيل القرآن الكريم والسنة الشريفة، كما يمكن العثور على بعض المطالب التي تمت لهذا العلم أو ذاك في كتب الأوائل من أصحاب الفنِّ أو ممَّن ينتسبون لتلك العلوم، وعلم العرفان النظري واحدٌ من تلك العلوم، فرغم أنَّنا لا يمكننا الجزم والقطع بمن هو واضع هذا العلم والمؤسس له، إلاَّ أنَّه يمكننا أن نجد البذور الأولى لهذا العلم في طيِّات آيات القرآن الكريم وخطب نهج البلاغة وروايات المعصومين وأدعيتهم عليهم السلام، ثمَّ صارت هذه البذور محطَّ أنظار العلماء ومثار البحث والدراسة، فتطوَّرت الاستنتاجات بمعونتها والاستدلالات عليها والتفريعات منها والمكاشفات التي وصلت إلى رؤيتها في متن الواقع، وأخذ العلماء بترتيب تلك المباحث وضبطها وتنسيق مطالبها على شكل علمٍ له موضوعه ومسائله وغايته، وكُتبت الكتب وتكاملت بالتدريج، حتَّى وصل الحال إلى ما نراه اليوم من شكل هذا العلم الإلهيِّ وهو العرفان النظري.

وفيما نحن فيه فقد فصلَّ أحد المحقِّقين الحقيقة المتقدِّمة بقوله: «الإنسان بعد مجيئه إلى هذا العالم وبلوغه إلى حدِّ التفكير، فأوَّل ما يرى نفسه ثمَّ العالم

حواله، ويحصل من هذه المشاهد مفهوماً عاماً يعبر عنه بالوجود، فأول ما يعرض له من الأسئلة السؤال عن الوجود: ما هو؟

ويظن في بدء الأمر أنه سؤال سهل ساذج، ولكن كلما أمعن وتأمل في الجواب ظهر له صعوبة الإجابة عنه أكثر، فأكثر! وبالسعي في الإجابة حصل على معلومات حول أجزاء معينة من العالم الموجود والأشياء الموجودة، ظهرت بها علومٌ مختلفةٌ يستهدف كلُّ منها الجواب عن قسم من المسائل المطروحة التي اشتغل بها جمعٌ من المحققين، الذين تمكّنوا بمجاهداتهم وتفحصاتهم من اكتشاف غوامض كثيرة عن أسرار هذا العالم...».

ثم قال: «... وجاء الأنبياء والرسل وأخبروا عن وجود عوالم أخرى غير محسوسة وموجوداتٍ مثلها لها السيطرة على العالم المرئي وحاكمةٍ عليه، فتوسّع السؤال الأول وصار أكثر غموضاً وإشكالاً.

ولأجل الفحص عن الحقيقة والوصول إلى الجواب، اشتغل أناسٌ بالتفكير وتحليل المعلومات والوصول بها إلى المجهولات، تسمّوا باسم الفلاسفة وأهل النظر.

وآخرون اعتقدوا أن الوصول إلى الحق لا يمكن بالنظر الصرف، بل الطريق إلى ذلك هو الاشتغال بالمجاهدات والرياضات حتى يتقوى الإنسان ويتمكّن من معرفة نفسه أولاً، ثمّ باتّساع نفسه وإحاطتها في ظلّ هذا التوسّع على العالم حوله، يتمكّن من معرفة العالم بقدر ما يحيط به ويشاهده عين نفسه، وأهل هذه الطريقة تسمّوا باسم العرفاء، وطريقتهم العرفان العملي.

وبعد ذلك عرض عدّةٌ منهم مكاشفاتهم وما وجدوا في طيّ مراقباتهم على غيرهم، لكنها كانت مطالب متفرقة غير منسجمة ولا مترابطة فتصدّى جمعٌ

- وفي طليعتهم ابن عربي صاحب متن هذا الكتاب [أي فصوص الحكم] - لجمعها وتنسيقها وبيان ارتباطاتها وبعرض تلك المطالب والمثني على سياقها، وعند ذلك نشأ علمٌ آخر سُمِّي باسم العرفان النظري^(١).

وقال في بيانه لكيفية برهنة المكاشفات: «ولم تكن هذه المطالب قابلةً للعرض في المجتمع العلمي بصورة مقبولة، وإنما هي ادّعاءتٌ من قبل قائلها غير قابلةٍ للردِّ والإثبات، فتصدى جمعٌ آخر لتبيينها بالمنهج البرهاني القابل للعرض في المجتمع العام، وكان من أوائل أولئك المجتهدين شارح هذا المتن في كتابه تمهيد القواعد، ثمّ داوم المجاهدة حتى جاء صدر المتألمين الشيرازي، وتصدى بوضع أصولٍ بنائيةٍ بيّن بها المعارف النظرية العرفانية بلسانٍ فلسفيّ - حسب ما قُدِّر له - وبذلك أوجد خطأً وسطاً بين العرفان والفلسفة، سمّاه (الحكمة المتعالية)... وبالتالي عُرض منهجٌ منتظمٌ يحتوي على قواعد وأصولٍ منسجمةٍ توضّح مسألة الوجود وارتباط هذا العالم الموجود. وهذا موضعٌ وفاقٍ.

ولكن هناك مناهج مختلفة تفرق في الوسائل والمبادئ المقبولة لتبني ما يمكنهم من التوجيه، فالفلاسفة منهم اعتمدوا على التفكير والتجربة البشرية، والمتديّنون على ما يأخذونه عن الأنبياء ومبادئ الوحي، وأصحاب الرياضات الروحية على ما يقتنصونه من اللمحات الكشفية والإشراقات الروحية. على أنّ كلاً من هذه الفرق - لضيق منهجه - يرى نفسه مضطراً إلى الاستفادة من سائر الطرق ومعارفهم؛ إذ كلُّ منها محدودٌ بحدوده ومقتضياته، فالمنهج الفكري في مبادئه البنائية، والمنهج التجريبي فيما هو وراء التجربة،

(١) مقدّمة شرح فصوص الحكم، ابن تركة، تعليق وتحقيق: محسن بيدارفرّ: ج ١ ص ٣.

والمنهج الديني في عدم استيعاب المطالب المأخوذة لتتيميم نظريّاته، والمنهج الكشفي - بالإضافة إلى ذلك - في بيان ما يجده في عالمه الخاصّ بلسانٍ قابلٍ للعرض في المجتمع العامّ.

ولذلك تأثر كلّ واحدٍ من الفرق بالآخر، واستمرّ بالتكامل في مسيره العلمي، وإن كان اعتماد كلٍّ منهم على ما أكبّ عليه وجعله طريقاً لنفسه في الوصول إلى مطلوبه.

فالعرفان النظريّ ينظر إلى العالم بمنظار الكشف الروحيّ أولاً، ثمّ تنظيم تلك المعلومات الكشفيّة وبيان ارتباطها بمزيدٍ من التفكير شبه الفلسفيّ، وفي تكميلها واليقين على صحّتها بعرضها على النصوص الدينيّة المأخوذة من الوحي.

وقد وردت المطالب التي تشكّل أساس النظريّة العرفانيّة في القرآن والحديث - إمّا بصورة جليّة أو رمزية - وكذلك في كلمات أئمّة أهل البيت عليهم السلام، ثمّ أخذت هذه المسائل في الانسجام والتلاؤم، حتّى ظهرت في عصر ابن عربي بصورة منسجمة ومرتبطة، وبعدها عند تلاميذه - مثل القونوي ومن جاء بعده - بصورة أكثر انسجاماً وارتباطاً، وصارت علماً منحازاً ذا صبغة خاصّة إسلاميّة تعنى بشأن الوجود والمسائل المطروحة حوله...»^(١).

وفي إشارته لنفس هذا الموضوع وكيفية ظهور علم العرفان، قال العلامة الطباطبائي رضوان الله تعالى عليه، في بيانٍ مفصّلٍ نسيباً تأتي به بتامه لأهمّيّته: «من بين صحابة النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله (وقد جاء

(١) شرح فصوص الحكم، ابن تركة، تعليق محسن بيدارفرّ: ج ١ ص ٣-٥.

ذكر ما يقارب من اثني عشر ألفاً منهم في كتب الرجال) ينفرد الإمام عليّ عليه السلام ببيانه البليغ عن حقائق العرفان، ومراحل الحياة المعنوية؛ إذ يحتوي على ذخائر جمّة، ولم نجد مثيله في الآثار التي بأيدينا من بقيّة الصحابة، وأشهر أصحاب الإمام عليّ عليه السلام وتلاميذه (سلمان الفارسي) و(أويس القرني) و(كميل بن زياد) و(رشيد الهجري) و(ميثم التمار) والعرفانيون عامّة في الإسلام يجعلون هؤلاء أئمّةً وهداة لهم.

وهناك طائفةٌ أخرى تأتي في الدرجة الثانية، وهم (طاووس اليماني) و(مالك بن دينار) و(إبراهيم الأدهم) و(شقيق البلخي) الذين ظهروا في القرن الثاني الهجري، وكانوا يُعرفون بالزهاد وأولياء الله الصالحين، دون أن يتظاهروا بالعرفان والتصوّف. وعلى آية حال، فإنهم لم ينكروا ارتباطهم ومدى تأثرهم بالطائفة الأولى.

وهناك طائفةٌ ثالثةٌ ظهرت في أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الثالث للهجرة مثل (بايزيد البسطاني) و(المعروف الكرخي) و(الجنيد البغدادي) وغيرهم، الذين سلكوا طريق العرفان، وتظاهروا بالعرفان والتصوّف، ولهم أقوالٌ تدلّ على مدى المكاشفة والمشاهدة لديهم، وإن كانت هذه الأقوال تتّصف بظاهرها اللادع، إلا أنّها قد أثارت عليهم الفقهاء والمتكلمين في ذلك العصر، وسببت المشاكل والفتن، فأدّت إلى أن يُزجّ ببعضهم في السجون ويُقدّم بعضهم الآخر إلى أعواد المشانق.

مع هذا الوصف أبدوا التعصّب لطريقتهم أمام المخالفين، فبهذا كانت الطريقة تتّسع وتنتشر يوماً بعد يوم، ونجدها قد وصلت إلى ذروتها في القدرة والانتشار في القرنين السابع والثامن الهجريين، حيث كانت تتّسم بالرفعة والعلوّ تارةً، والسقوط والانحطاط تارةً أخرى، ولا تزال تمارس

حياتها حتى اليوم.

والظاهر أنّ أكثر مشايخ العرفان الذين جاء ذكرهم في كتب العرفان ، كانوا على مذهب أهل التسنن، والطريقة التي نشاهدها اليوم (والتي تشتمل على مجموعة من عاداتٍ وتقاليد، لم نجد في الكتاب والسنة أساساً لها) تذكّرنا بتلك الأيام، وإن كان بعض من تلك العادات والتقاليد انتقلت إلى الشيعة .

وكما يقال: إنّ هؤلاء كانوا يعتقدون أنّ الإسلام يعوزه منهجٌ للسير والسلوك، والمسلمون استطاعوا أن يصلوا إلى طريقة معرفة النفس، وهي مقبولة لدى الباري عزّ وجلّ، مثل ما في الرهبانية عند المسيحيين؛ إذ لم يوجد أساسٌ له في الدعوة المسيحية، فأوجدها النصارى وحبّذها جمعٌ وانتهجها.

ويستنتج ممّا ذكر: أنّ كلاً من مشايخ الطريقة جعل كلّ ما رآه صلاحاً من عاداتٍ وتقاليد، في منهج سيره وسلوكه، وأمر متّبعيه بذلك، وبمرور الزمن أصبح منهاجاً وسيعاً مستقلاً، مثل مراسم الخضوع والخشوع، وتلقين الذكر، والخرقة، والاستفادة من الموسيقى والغناء عند إقامة مراسم الذكر، حتى آل الأمر في بعض الفرق منها إلى أن تجعل الشريعة في جانب، والطريقة في جانبٍ آخر، والتحق متّبعو هذه الطريقة بنهج الباطنية، ولكن المعايير للنظرية الشيعية، استناداً على مصادر أساسية للإسلام (الكتاب والسنة) تقرّ خلاف ذلك، ومن المستحيل أن تكون النصوص الدينية قد تغافلت عن هذه الحقيقة، أو أنّها أهملت جانباً من جوانب هذا النهج والطريق، ويستحيل عليها أيضاً أن تغضّ النظر عن شخص (أيّ كان) من

واجباتٍ أو محرّماتٍ...»^(١).

ومن هذا العرض والبيان الوافي، اطلّعت على أنّ البذور الأولى - أو قل: النصوص الأصلية والمتون الحقيقيّة - للعرفان، إنّما كانت موجودةً في الآيات القرآنيّة والروايات المعصوميّة وتمثّلةً بها، ومن رام من العرفاء أن يستدلّ على مكاشفةٍ أو يبرهن على مشاهدةٍ إنّما حاول الرجوع إلى تلك النصوص واستخراج ما يمكن استخراجه من تلك المكونات، وجعله دليلاً على ما شاهده، وشاهداً عليه^(٢)، ومن ثمرات ما وصلنا من ذلك (شرح توحيد الصدوق) للقاضي سعيد القمّي، و(شرح أصول الكافي) لصدر المتألّهين الشيرازي وغيرها من الكتب والبحوث والدراسات.

ثمّ إنّّه قد اتّفقت كلمات علماء هذا الفنّ - أو كادت أن تتّفق - على أنّ العرفان النظري صار علماً كباقي العلوم، بحيث أصبح ذا أصولٍ وقواعد ونظرياتٍ ومقدماتٍ ونتائجٍ وتفريعاتٍ، على يد الشيخ محيي الدين بن عربي (٥٦٠-٦٣٨هـ)؛ حيث إنّ هذا الشخص ونظراً لما كان يتمنّع به من غزارة الكشف والشهود، والمقامات العرفانيّة الرفيعة، والعقليّة الفائقة، والقدرة

(١) الشيعة في الإسلام، العلامة الطباطبائي: ص ٤٠٣-١٠٥؛ كذلك انظر: الشيعة نصّ

الحوار مع المستشرق كوربان، للعلامة الطباطبائي: ص ٩٧-٩٩.

(٢) نعم، ربّما مرّت هذه العمليّة - أي الاستدلال على المكاشفات بالنقلات - بمطبّاتٍ كثيرةٍ على أيدي العرفاء الحقيقيّين والمتلبّسين بلباس العرفان؛ وذلك من خلال الإفراط في التأويل والاستدلال بكلّ آيةٍ أو روايةٍ على كلّ كشفٍ وشهود (حتّى شاع عنهم أنّ المرید هو من يجد في القرآن ما يريد)، أو الاستناد إلى رواياتٍ ضعيفةٍ لم تثبت نسبتها، فضلاً عن وضع الحديث وخلطه بأقوال أهل الطريقة، وللوقوف على تفاصيل ذلك يمكن الرجوع إلى الدروس الصوتية، للسيد الحيدري في شرح الفصوص، الدرس (١٣٠-١٣٢).

البالغة التي كان يمتلكها في التعبير عما كان يُكاشف به، مضافاً إلى خياله الخصب الخلاق، كل ذلك جعل منه محطةً فاصلةً بين مرحلتين من العرفان، فالمرحلة المتقدمة عليه - ونقصد بها ما عدا النصوص الدينية؛ إذ لها قيمةٌ معرفيةٌ خاصة - كانت تعوزها الشمولية في الطرح، والتنسيق في العرض؛ فنظرةً سريعةً لكتب العرفاء السابقين لابن عربي، من شأنها أن تكون شاهداً على أن تلك المرحلة كانت تفتقد للمنهجية والبرهنة واللغة القابلة للفهم بالنسبة لمن لم يكن من أهل الكشف.

وأما المرحلة التالية عليه - والتي بدأت بالحقبة الثانية من عمره في القرن الهجري السابع - فقد شهدت بياناً للفكرة المحورية للعرفان متمثلةً بوحدة الوجود، واستخراج الأسس والمباني المعرفية لتلك الفكرة، واستكشاف لوازمها وتفريعاتها، مما جعل المنظومة الفكرية للعرفان - كعلم - تتجلى في كتبه وأبحاثه بشكلٍ لم يكن له وجودٌ في المرحلة السابقة، وهذا ما مهّد الطريق لطلبته وتلاميذه ومريديه من بعده للسير على ما رسمه لهم أستاذهم، فرتّبوا تلك الأبحاث وجمعوا متفرقاتها، وبيّنوا ما أهتمه، وفصّلوا ما أجمله، وباحوا ما لم يكن يستطع البوح به، فكتبوا في ذلك الكتب المنسوجة على الطراز العلمي الرسمي، فكان ما نراه اليوم من (مفتاح الغيب) و(إعجاز البيان) للقونوي، و(شروح الفصوص) للتلمساني والجندي والكاشاني، و(مشارك الدراري) و(منتهى المدارك) للفرغاني، و(قواعد التوحيد وشرحه تمهيد القواعد) لأبي حامد التريكي وحفيده صائغ الدين وغيرها؛ ولذا فكان التحقق التام لظهور النظام المعرفي للعرفان في كتب تلامذته وأتباعه ومصنّفاتهم، أكثر مما نجده في كتب أستاذهم الشيخ الأكبر محيي الدين.

محيي الدين بن عربي

من المناسب هنا أن نذكر نبذة مختصرة عن الشيخ محيي الدين بن عربي، وعن بعض الأعلام من تلامذته وأتباعه الذين كان لهم دورٌ كبيرٌ في ظهور علم العرفان بالشكل الذي نراه اليوم وتثبيت قواعده ومزجها بالتفكير الفلسفي العقلي.

اسمه، ولادته، نشأته

أبصر محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الحاتمي الطائي الأندلسي - أشهر المتصوفة على الإطلاق - النور في مرسية في جنوب شرق الأندلس، في شهر رمضان المبارك سنة (٥٦٠هـ)، في أسرة متديّنة علمائيّة.

نشأ محمد وترّبى في أسرة ثريّة نبيلة صوفيّة زاهدة، منهجها العزوف عن الدنيا وتبرّجاتها، وكان أبوه عليّ بن محمد من أئمة الفقه والحديث، ومن أصحاب الطريقة وأعلام الزهد والتقوى والتصوّف، وله مكاشفاتٌ أخبر عنها ابن عربي في فتوحاته، كما كان جدّه أحد قضاة الأندلس وعلمائها، وكذا الحال في أمّه وإخوته وأحواله وأعمامه، فهو محاطٌ من جميع الجهات بأناسٍ منهجهم التصوّف وعملهم الزهد والتزكية.

بقي المترجم له في مسقط رأسه (مرسية) حتى سنة (٥٦٨هـ)، ثمّ انتقل إلى مدينة أشبيلية، ثمّ إلى قرطبة، ثمّ في سنة (٥٨٦هـ) استقرّ في مدينة مرشانة الزيتون، ومن بعدها تنقل في بلادٍ كثيرةٍ ومدنٍ عديدةٍ، منها: تونس، والمغرب، والقاهرة، ومكّة والمدينة، وبغداد، والموصل، وفلسطين، وفي آخر المطاف استقرّ في سورية عام (٦٢٩هـ).

درس ابن عربي الفقه والقرآن والحديث على يد مجموعةٍ من المشايخ في

أماكن متعدّدة، وفي سنّ العشرين بدأ مشواره المعرفي العرفاني، حيث دخل في أجواء التصوّف، وأخذ عن مجموعة من كبار الصوفيّة، وشيئاً فشيئاً صار هو الرائد في هذا الميدان وممن كان لهم الأثر الأكبر على علم العرفان. وقد ذكر أنّه كان قد مرض في شبابه مرضاً شديداً حتّى عدّ في عداد الموتى، وفي أثناء شدّة الحمّى رأى في المنام أنّه محاطٌ بعددٍ ضخم من قوى الشرّ، مسلّحين يريدون الفتك به، وبغتة رأى شخصاً جميلاً قوياً مشرق الوجه، حمل على هذه الأرواح الشريرة ففرّقها شذر مذر، ولم يبق منها أيّ أثر، فسأله محيي الدين: من أنت؟ فقال له: أنا سورة يس. وعلى أثر هذا استيقظ فرأى والده جالساً إلى وسادته يتلو عند رأسه سورة يس، ثم لم يلبث أن برئ من مرضه، وألقي في روعه أنّه معدّ للحياة الروحيّة، وآمن بوجود سيره فيها إلى نهايتها ففعل^(١).

كان ابن عربي معاصراً لشخصيّات عرفانيّة وعلمانيّة كثيرة، منهم: ابن الفارض المصري، وشهاب الدين السهروردي، وابن رشد، وفخر الدين الرازي، وصدر الدين القونوي، والعزّ بن عبد السلام، وفريد الدين العطار النيشابوري، وأبي الحسن الشاذلي، وجلال الدين الرومي، وتوما الأكويني وغيرهم.

أقام ابن عربي في أخريات حياته في دمشق، حيث كان أميرها أحد تلاميذه ومن المؤمنين بعلمه ونقائه، وعاش حياته فيها يؤلّف ويعلم، وكان واحداً من كبار العلماء بين أهل العلم والفقّه هناك، فدوّن وكتب وراجع

(١) الفتوحات المكيّة، طبعة بولاق: ج ٤ ص ٤٦٨، نقلاً عن كتاب «ابن عربي حياته ومذهبه»،

مؤلفاته السابقة، وكان له مجلس علمٍ وتصوّفٍ في رحاب مجالس دمشق وبين علماء الفقه والعلم فيها.

توفي ابن عربي في ٢٨ ربيع الثاني من سنة ٦٣٨ هـ الموافق ١٦ نوفمبر من سنة ١٢٤٠ م ودُفن في سفح جبل قاسيون في دمشق^(١).

مؤلفاته

يُعدّ ابن عربي من أكثر العلماء تأليفاً وكتابةً، بل لا يُعلم أنّ هناك أحداً أكثر منه، فقد أحصى المحققون كتبه حتى أوصلوها إلى المئات، وإنّ عثمان يحيى ألف كتاباً فهرس فيه كتب ابن عربي ونسب إليه ثمانمائة عنوان، تترواح ما بين رسائل في صفحاتٍ وما بين موسوعاتٍ في مجلّداتٍ، ويعتبر كتاب (الفتوحات المكيّة) وكتاب (فصوص الحكم)^(٢) من أهمّ كتبه التي

(١) هناك العديد من المصادر التي ترجمت وشرحت حال ابن عربي وفصّلت الكلام حول نشأته وأسفاره ومشايخه ومؤلفاته ونظريّاته، على سبيل المثال انظر: «محيي الدين بن عربي الشخصية البارزة في العرفان الإسلامي»، للدكتور محسن جهانگيري، ترجمة: عبد الرحمن العلوي؛ و«محيي الدين بن عربي» لأبي العلا عفيفي؛ و«ابن عربي حياته ومذهبه» لآسين بلاثيوس، ترجمة: عبد الرحمن بدوي؛ و«الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، ترجمة حياته من كلامه» لمحمود محمود الغراب؛ «مناقب ابن عربي» لصلاح الدين المنجد؛ وانظر أيضاً: مقدّمة كتاب الفتوحات المكيّة للدكتور محمود مطرجي؛ وكذلك دائرة معارف بزرگ اسلامي (دائرة المعارف الإسلامية الكبرى)، ج ٣، ابن عربي؛ ومقدّمة السيّد حيدر الأملي في كتابه جامع الأسرار.

(٢) يُعدّ هذا الكتاب من أهمّ كتب ابن عربي على الإطلاق، ولم يُشكك أحد في نسبته إليه، إلّا أنّ الأستاذ محمود محمود الغراب يرى أنّه من الصعب التسليم بنسبة الفصوص للشيخ استناداً إلى مجموعة من الموضوعات المطروحة في الفصوص والتي تتعارض مع ما

أودع فيها مبانيه وآراءه.

أهم إنجازاته

نذكر هاهنا مجموعة من الإنجازات التي قدّمها ابن عربي للعلم والمعرفة: **أولاً:** إنّه حاول أن يجعل نظريّة وحدة الوجود وما يترتب عليها، قائمةً على أسسٍ فلسفيّة، فهو من أوائل الذين خطوا في كتابة العرفان بلغة الفلسفة والبرهان، أي على أساس المباني الفلسفيّة العقلية، وهذا ما نجده واضحاً في كتابي (الفتوحات المكيّة) و(فصوص الحكم)، حيث أطرّ مكاشفاته بالأسس الفلسفيّة العقلية، ولم يدوّنها بشكل مكاشفاتٍ ومشاهداتٍ خالية من الاستدلال.

وهذا يعني أنّه كان واقفاً على المباني الفلسفيّة، وخبيراً بالطرق الاستدلاليّة. من هنا نجد أنّ دعوى أنّ صدر المتألّهين هو أوّل من بيّن العرفان على أساس البرهان دعوى لا تخلو عن مساحمة.

ثانياً: إنّه حاول أن يعطي نظريّة متكاملةً حول الإنسان الكامل الذي

هو مقطوع النسبة للشيخ كالفتوحات المكيّة مثلاً، كذلك الاختلاف في أسلوب الفصوص وغيره من كتب الشيخ. انظر: شرح فصوص الحكم من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي، محمود محمود الغراب: ص ٧، كذلك: ص ٤٦٥-٤٧٢. وهذا ما حدا بالسيّد الأستاذ الحيدري (حفظه الله) أن ينحى منحىً تحقيقياً في تدريسه وشرحه على فصوص الحكم، بمقابلة ما جاء فيه وعرضه على أمّهات كتب الشيخ وخصوصاً الفتوحات المكيّة، والإشارة لما وافقه وما خالفه. وللتفصيل أكثر يراجع مقدّمة الجزء الأوّل من شرح مقدّمة القيصري لفصوص الحكم، للسيّد الحيدري (قيد الكتابة).

هو ثاني أهمّ محورٍ في مباحث العرفان النظري بعد التوحيد، فإنّ هذا العلم يقوم على أساس ركيزتين أساسيتين:

الأولى: البحث عن التوحيد الصحيح والكامل.

الثانية: البحث عن الموحد الحقيقي والكامل.

وعندما أرسى ابن عربي أسس هذه النظرية (الإنسان الكامل) وبيّن معالمها، أصبح العرفان النظري قريباً جداً من مدرسة أهل البيت عليهم السلام، خصوصاً في بحث الإمام والإمامة؛ لأنّه لا يوجد مصداقاً حقيقياً لنظرية الإنسان الكامل إلاّ الإمام المعصوم الذي تعتقد مدرسة أهل البيت أنّ له دوراً تكوينياً أساسياً في عالم الوجود، وما الوظيفة السياسية التي أعلنت في يوم الغدير وسُلبت في السقيفة إلاّ شأن من شؤون الإمامة الإلهية والسفارة الربانية؛ لذلك نرى أنّه لا طريق لفهم نظرية الإمامة بشكلٍ دقيقٍ إلاّ من خلال فهم نظرية الإنسان الكامل، والوقوف على أبعادها بشكلٍ معمّق^(١).

تأثير ابن عربي على من جاء بعده

إنّ الفكر الذي جاء به ابن عربي، ونظريّاته التي أبدعها، ما زال تأثيرها إلى يومنا هذا، على أصحاب هذا الفنّ وأرباب هذا العلم، فما زالت آراؤه هي الأساس وإن تعدّدت الفروع وتنوّعت النتائج.

وقد أشار أصحاب الاختصاص إلى هذه الحقيقة بشكلٍ واضحٍ، وبيّنوا من خلال ذلك مدى العمق الفكري والأثر البالغ لهذه الشخصية في مسيرة من جاء

(١) انظر: التوحيد... بحوثٌ تحليليةٌ في مراتبه ومعطياته: ج ٢، مبحث: النبي والأئمة مظاهر الاسم الأعظم؛ وبحث حول الإمامة، الحوار الثاني، والحوار العشرون.

بعده؛ فهذا أستاذ السيّد الطباطبائي، السيّد علي القاضي رضوان الله عليه يقول عن مقام ابن عربي: «إنّ أحداً من الرعية لم يبلغ إلى ما بلغه محيي الدين بن عربي في المعارف العرفانية والحقائق النفسانية، بعد مقام العصمة والإمامة»^(١).

أمّا العلامة الطباطبائي فيعتقد أنّه: «لم يستطع أحدٌ في الإسلام أن يأتي بسطرٍ واحدٍ ممّا كتبه محيي الدين»^(٢).

وقال الشيخ حسن زادة الآملي ما ترجمته: «إنّ جميع المباحث الرفيعة والعرشية للأسفار منقولةٌ من الفصوص والفتوحات وبقية الصحف القيمة والكرامة للشيخ الأكبر وتلاميذه».

وقال: «إذا ما اعتبرنا كتاب الأسفار الكبير مدخلاً أو شرحاً للفصوص والفتوحات فقد نطقنا بالصواب».

وقال أيضاً: «إنّ صدر المتألهين نفسه يذكر في مواضع عديدة اسم ذلك العظيم بإجلال، كما يذكر صحفه العلمية، وهو يفعل ذلك بخشوع وتواضع لا يضارع بذكر أحدٍ من أكابر العلماء ومشايخ أهل التحقيق وأعظم أهل الكشف والشهود، ولا يثني على أحدٍ كما يثني عليه؛ لأنّه يعرف أفضل من أيّ شخصٍ آخر أنّ أساس حكمته المتعالية الفتوحات والفصوص»^(٣).

(١) دوّمين يادنامه علامّة طباطبائي (الكتاب التذكري الثاني للعلامة الطباطبائي) طهران ١٩٨٤، بحث الشيخ حسن زاده آملي المعنون: «العرفان والحكمة المتعالية»، (بالفارسية): ص ٤٢.

(٢) المنظومة، الشرح التفصيلي، الشهيد مرتضى مطهري (بالفارسية): ج ١، هامش ص ٢٣٩.

(٣) انظر: كتاب التوحيد، لساحة السيّد كمال الحيدري: ج ١ ص ٢٣٠، نقلاً عن مؤتمر: دوّمين يادنامه علامّة طباطبائي (الكتاب التذكري الثاني للعلامة الطباطبائي) طهران ١٩٨٤ م، بحث الشيخ حسن زادة الآملي بعنوان (العرفان والحكمة المتعالية).

وقال الشيخ جوادى الأملى فى حقّ ابن عربى - ما ترجمته -: «إنّ ما سبق إليه من قبله، ولا لحقه من بعده».

وقال أيضاً: «لا يرقى إليه أحدٌ من بيان معاريف أهل العرفان، ولا له نظيرٌ منذ عصره حتّى الآن...، لأنّ جميع ما قاله الآخرون وكتبوه باللغة العربيّة والفارسيّة، نثرًا كان أمّ نظمًا، فى الماضى كان أمّ فى الحاضر، يعدّ بضعةً نسبةً إلى بحر محبى الدين المّواج»^(١).

بذلك ومن خلال هذه الكلمات لهؤلاء الأعلام من أصحاب هذا الفنّ يتبيّن: أنّ ابن عربى نال أعلى درجات الفضل فى هذا المجال، وتأثيره على من جاء بعده إلى يومنا هذا واضحٌ وبيّن.

عقيدة ابن عربى

وقع اختلافٌ كبيرٌ بين الباحثين والمحقّقين فى عقيدته، حتّى وصل ذلك إلى حدّى التناقض؛ فإنّ هناك من يحكم بكفره، وهناك من يجعله فى أعلى مراتب الإيمان، فبين من يرى أنّه لا يوجد موحّدٌ وصل إلى هذا المقام وأنّه خاتمة المحقّقين فى التوحيد، وبين من يرى أنّه إذا لم يكن ابن عربى كافرًا فلا يوجد عندنا كافرٌ أصلاً.

قال الشهيد مطهرى: «ما اختلف فى أحدٍ كما اختلف فى الشيخ الأكبر، بين من يراه الوليّ الكامل وقطب الأقطاب، وبين من نزله إلى درجة الكفر»^(٢). ونحن هنا لا نريد أن نجزم بعقيدة ابن عربى أو نعيّن ما هي، وإنّما نشير إلى المنهج الصحيح الذى لا بدّ أن يتّبع فى تقييم عقائد الآخرين، وهو على

(١) المصدر السابق: ص ٢٣١.

(٢) انظر: دروس فى شرح المنظومة، ترجمة: الشيخ مالك وهبى: ج ١ ص ١٣٢.

مستويين:

الأول: تقييم الفرد على مستوى العقائد والأفكار.

الثاني: تقييمه على مستوى الفقه والسلوك الظاهري.

فإنه قد نجد أن شخصاً قريباً جداً من مدرسة أهل البيت عليهم السلام بفكره وعقيدته وكلامه وآرائه إلا أنه بعيدٌ عنها بحسب الظاهر والسلوك الفقهي، ومن الواضح فإن التقييم لا بد أن يكون على المستوى الأول بالأساس؛ لأنه هو الذي يعكس العقيدة التي يتبناها الشخص، فلو وجدنا أحداً قريباً بفكره وعقائده من مدرسة أهل البيت عليهم السلام في التوحيد والنبوة والإمامة والعدل والمعاد وغيرها من العقائد الفرعية إلا أنه على مستوى الفقه يكون شافعياً أو مالكيّاً، فمثل هذا لا بد أن يصنّف - على المستوى الأول - على مدرسة أهل البيت عليهم السلام، وأمّا ما كان من سلوكه الظاهري فلربّما كان بسبب التقية كما هو الحال في كثيرٍ من الأحيان، كما لو كان في مجتمعٍ متعصّبٍ لا يفسح المجال للممارسات الظاهرية لغير من يتسبب إليه.

من هنا فإنه ليس من الصواب الاقتصار في التصنيف على المستوى الفقهي والسلوك الظاهري، وهذا لا يعني التقليل من أهمية هذا المستوى، وإنما لا بد أن لا يقتصر عليه؛ فقد أثبت التاريخ أن الكثير من الظروف الصعبة مرّت على مدرسة أهل البيت عليهم السلام وحكمت عليها بأحكام قاسية جعلت من الصعب التمثّل بمعالها والتظاهر بأحكامها، ممّا دعا بعض أتباعها إلى انتهاج منهج التقية التي أمر بها أهل البيت عليهم السلام، ونحن هنا لا نريد بذلك أن ندّعي أن ابن عربي شيعي إمامي اثنا عشريّ وإنما نريد أن نقول: إن هذه النقطة لا بد أن تؤخذ بنظر الاعتبار في تقييم عقائد الآخرين الذين مرّت بهم ظروفٌ صعبةٌ ومواقفٌ حرجة.

فإذا أخذت هذه الطريقة وهذه المنهجية لتقييم الأشخاص بعين الاعتبار، فإنّ البتّ في عقيدة ابن عربي يكون أوضح، وكذا في غيره من الشخصيات التي وقع الاختلاف في تحديد نهجها وعقيدتها.

أهمّ تلامذة ابن عربي وشرّاح فكره

لما انجرّ الكلام حول ابن عربي ومدرسته فلا بأس بالإشارة إلى أهمّ تلامذته وأتباعه وشرّاح فكره ومنظريه، ومنهم:

صدر الدين القونوي (٦٠٧-٦٧٣ هـ)

هو محمد بن إسحاق بن يوسف بن علي القونوي الملقب بالشيخ الكبير وصدر الدين، والمكنى بأبي المعالي، من أهل قونية (تركية) وهو تلميذ ومريد وابن زوجة محيي الدين العربي - إذ قد توفّي أبوه في صغر سنّه فتزوّجت أمّه من الشيخ محيي الدين - . عاصر الخواجة نصير الدين الطوسي والشاعر جلال الدين المولوي الرومي. وجرت بينه وبين الخواجة الطوسي سلسلة من المراسلات، وكان الطوسي يكنّ له الاحترام الشديد، كذلك كانت تربطه علاقة حميمة مع المولوي في قونيه، ويُنقل أنّه كان القونوي يؤمّ المصلّين في الجماعة فيأتي إليه المولوي، والظاهر - كما هو النقل - أنّ المولوي كان تلميذه وأنّ العرفان (المحيي الديني) الذي يظهر في أشعاره إنّما كان نتيجة الدروس التي تلقّاها منه. يروى أنّه دخل ذات يوم على محضر القونوي، فتحرك القونوي من مسنده وأعطى مكانه للمولوي ليجلس، فقال المولوي: بماذا أجيب الله إذا أنا جلست مكانك؟ فأبعد القونوي المسند وقال: إنّ المسند الذي لا تجلس عليه حقيقٌ عليّ أن لا ألسه^(١).

(١) مقدّمة الفكوك، تصحيح وترجمة وتعليق: محمد خواجوي: ص ١٤.

إن تعرّف المولوي على مدرسة محيي الدين إنّما كان من خلال القونوي، فعندما يقال أنّ المولوي كان تلميذ القونوي فذلك بما يرتبط بأخذ أفكار محيي الدين، هذه الأفكار التي ظهرت في ديوان (المثنوي) وديوان (شمس التبريزي)، وتعتبر كتب القونوي من الكتب الدراسية العرفانية في الحوزة طيلة ستة قرون.

يُعدّ صدر الدين القونوي من أهمّ العلماء الذين تتلمذوا على ابن عربي - إن لم نقل أهمّهم على الإطلاق - فهو الذي بيّن أفكار ابن عربي ونشرها وفرّعها، وأحكم أسس هذه المدرسة الجديدة والقواعد الحديثة، فالقونوي هو الراعي الأوّل لإبداعات ابن عربي، وهو أفضل شارح لأفكاره، ويمكن القول إنّهُ لولا توضيحات وبيانات وشروح القونوي لما أمكن فهم محيي الدين، من هنا عدّ من أهمّ إنجازات القونوي أنّه استطاع أن يفسّر ويوضح مباني أستاذه، ويعطي رؤية كاملة عن آرائه ومعتقداته، واستطاع أن يبوّنها وينظّمها ويرتبها ترتيباً متناسقاً منسجماً واضحاً، فإنّ ما تناثر في كتب الشيخ من فصوص وفتوحات وغيرها، جاء القونوي وأزال عنها غبار التشويش وأبعد عنها سوء الفهم الحاصل من التقديم والتأخير.

وقد قيل بحق كتبه أنّها تُعدّ أفضل من كتب الشيخ ابن عربي من حيث التبويب والترتيب وانسجام العبارة وخلوها من فضول الكلام وسوء الأدب، كما إنّهُ يُعدّ أكثر توفيقاً من أستاذه في تربية التلاميذ، وبيان الوحدة الشخصية للوجود على مباني ابن عربي بأسلوب المحقّقين من الحكماء والعرفاء^(١).

(١) انظر: شرح مقدّمة قيصري، جلال الدين الأشتياني (فارسي): ص ٢٧-٢٨.

كما قال عنه الجامي: «كان من نقاد كلام الشيخ؛ فمراد الشيخ من مسألة وحدة الوجود لم يكن ليتيسر بيانه بنحوٍ مطابقٍ للعقل والشرع إلا بما قام به [القنوي] من تتبعٍ وبحثٍ بنحوٍ يسرَّ فهمه كما ينبغي»^(١).

توفي القنوي سنة ٦٧٣ (أي سنة وفاة المولوي والخواجة نصير الدين الطوسي نفسها).

مؤلفات القنوي

للقنوي مؤلفاتٌ عديدةٌ ومهمّةٌ أضافت لعلم العرفان النظري ثراءً في المسائل والتفريعات بالإضافة إلى البيانات والترشيقات، ومن أهمّ كتبه:

- مفتاح الغيب، وهو مع شرحه - مصباح الأنس - من الكتب الدرسيّة التي تقرأ - عادةً - بعد كتاب فصوص الحكم، وقد تعرّض في هذا الكتاب - بعد بيانه الوافي لنظام الوجود ونسقه المعرفي في الرؤية العرفانيّة - إلى نظريّة الإنسان الكامل، وأضاف إليها تفريعاتٍ عديدةً، وهو من الكتب المهمّة في بابهِ، وقد كتب محمد بن حمزة الفناري (٧٥١-٨٣٤هـ) شرحاً عليه سمّاه (مصباح الأنس) كما ألمحنا سابقاً.
- النصوص في تحقيق الطور المخصوص، وفيه خلاصة أمّهات مطالب القنوي.

- الفكوك في أسرار مستندات حكم الفصوص، وهو توضيح مغلقات فصوص الحكم وفكّها.
- النفحات الإلهيّة، وهو عبارةٌ عن مشاهداته ومكاشفاته العرفانيّة.
- إعجاز البيان في تأويل أمّ القرآن، وهو في تفسير سورة الفاتحة على

(١) نفحات الأنس: ص ٥٥٥.

النهج العرفاني.

وهناك مؤلفاتٌ عديدةٌ أخرى له.

تلامذة القونوي

من أبرز تلامذة القونوي الذين حملوا أعباء علم العرفان ودافعوا عنه وثبتوا قواعده: مؤيد الدين الجندي (٦٩٠هـ)، وله شرحٌ على الفصوص، وسعيد الدين الفرغاني^(١) (ت: ٧٠٠هـ) صاحب كتاب (منتهى المدارك) في شرح تائيّة ابن الفارض، وعفيف الدين التلمساني (٦٩٠هـ) وقد تتلمذ التلمساني على الشيخ ابن عربي أيضاً، وله الشرح الأوّل على الفصوص، وله شرحٌ على كتاب (منازل السائرين) للخواجه عبد الله الأنصاري، ويعتبر شرحه من أهمّ الشروح على ذلك الكتاب.

ثمّ جاء من بعد هؤلاء في القرن الثامن عبد الرزاق القاساني (أو الكاشاني) (٧٣٥-٧٣٦هـ)، وهو من أبرز علماء هذا الفنّ وأعظمهم، وله مؤلّفاتٌ عديدةٌ ومهمّةٌ، ومن كبار تلامذته داود بن محمود القيصري (٧٥١هـ) وشرحه على الفصوص أصبح مدار البحث والتحقيق.

(١) وقد كان للفرغاني الدور الأهمّ في ثبات اصطلاحات علم العرفان واستقرارها، وإلاّ فقد كانت الاصطلاحات قبله غير مختصّة بمعنى، إلاّ من خلال القرائن الحافّة بالكلام الوارد فيه ذلك الاصطلاح، ولهذا نجد التعدّد في الاصطلاحات والتداخل بينها في كتب الذين جاءوا قبل الفرغاني، إلاّ أنّ المحقّق الفرغاني اجتهد في تمييز المعاني من خلال التصريح كثيراً باصطلاحاتها وإرشاد المطالع لذلك، وللمطالعة عليك النظر في كتاب منتهى المدارك.

خلاصة الباب الأول

١. إنَّ العرفان لغةً مشتقٌّ من مادةٍ «عَرَفَ»، فهو والمعرفة بمعنىً واحد، واصطلاحاً هو العلم بالله سبحانه من حيث أسمائه وصفاته ومظاهره وأحوال المبدأ والمعاد، وبحقائق العالم، وبكيفية رجوعها إلى حقيقةٍ واحدةٍ هي الذات الإلهية.

٢. إنَّ العارف الذي حقَّق تقدماً في سيره العرفاني ينظر إلى عالم الوجود على أنَّه مظاهر لنور الباري جلَّ وعلا، وكأنَّ كلَّ ظاهرةٍ من ظواهر العالم مرآةٌ تعكس الجمال الأحدي، وهو لا يرى وجوداً استقلالياً لأيِّ موجودٍ ما عدا الذات الإلهية المقدَّسة.

٣. لما كان لكلِّ علمٍ حقيقيٍّ موضوعٌ، كان لعلم العرفان موضوعه الخصيصة به، وقد بيَّن العرفاء بأنَّ موضوع هذا العلم هو الذات الإلهية الأحديَّة وأسمائها وصفاتها، وتجلياتها في العالم.

٤. لما لم يكن هناك لفظٌ له القابلية على حكاية حقيقة الذات الإلهية؛ إذ إنَّ الذات الإلهية المطلقة لا يمكن لعقلٍ أن يدركها، كما لا يمكن لمنطقٍ أن يعبرَ عنها؛ ومن هنا اضطرَّ العرفاء إلى أن يستخدموا ما يحكي أخصَّ أوصاف تلك الذات وهو لفظ «الوجود المطلق» و«الحق».

٥. المبادئ التصورية لعلم العرفان هي عبارةٌ عن تصوُّر الأسماء الإلهية وأقسامها من الذاتية والفعليَّة والإضافيَّة، وأمَّا مبادئه التصديقيَّة فهي عبارةٌ عن الحكم بثبوت الأسماء في أنفسها، والحكم بثبوت بعض لوازم هذه الأسماء لها.

٦. مسائل علم العرفان هي البحث عن أمهات الأسماء الإلهية والصفات، ومظاهر هذه الأسماء في العالم وتجليها في الخارج.
٧. يعتبر هذا العلم أشرف من جميع العلوم وأعزها؛ لشرف موضوعه وعزة مسأله، ثم إنَّ الهدف الأساس الذي دعا إليه سائر الأنبياء، والثمره التي اشتركت فيها سائر الدعوات الإلهية، هي بيان وإثبات حقيقة التوحيد، وهنا تكمن أهمية دراسة علم العرفان.
٨. للعرفان ميزانٌ يتمثل بالقرآن والسنة والعقل والكشف الأتم للأستاذ الكامل والشيخ المكمل وحالات نفس السالك.
٩. إنَّ العلوم تتكامل بشكلٍ تدريجيٍّ، ومن الصعوبة بمكانٍ القطع بمؤسس بعض العلوم، ولكن من الممكن القول: أن من نسق أبحاث العرفان وأعطاهها بعداً معرفياً عقلياً منتظماً هو الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، وذلك في القرن السابع الهجري تقريباً.
١٠. يُعدّ صدر الدين القونوي من أهمّ تلامذة الشيخ ابن عربي وشارحي فكره، وللقونوي تلامذةٌ كثير، كان لهم الدور الفاعل في تطوّر علم العرفان ووصوله إلى أوجه ونضجه، ومنهم الجندي، والفرغاني، والتلمساني.

الباب الثاني

حقيقة الوجود وأحكامه

- (١) حقيقة الوجود
- (٢) بدهة مفهوم حقيقة الوجود
- (٣) أقسام الوجود والتحقق
- (٤) الاشتراك المعنوي للوجود
- (٥) وجوب حقيقة الوجود
- (٦) وحدة حقيقة الوجود
- (٧) الحقّ تعالى هو حقيقة الوجود المطلق
- (٨) الظهور والتجليّ
- (٩) الكلّي السعي والكلّي الطبيعي

توطئة إجمالية

تقدّم أنّ الرؤية العرفانية في نظرتها للكون تعتقد بمجموعةٍ من المباني والنظريات، منها: أنّ نظام الوجود - وبحسب التحليل العرفانيّ المستند إلى الكشف والشهود في المقام الأوّل كما سبقت الإشارة إليه - مترتّب على طبقاتٍ ومراتبٍ محيطٌ بعضها ببعض، تبدأ من مرتبةٍ تُسمّى «غيب الهوية»^(١)، ثمّ تنتقل إلى حقيقةٍ ومرتبةٍ أخرى هي أولى التعيّنات والتجليات العرفانية وتسمّى «التعيّن الأوّل»، ثمّ تنزل متجليةً بمرتبةٍ أخرى هي «التعيّن الثاني»^(٢)، ثمّ عالم العقل، ثمّ المثال، حتّى تصل إلى العالم المادّي الخارجي لتظهر تلك الحقيقة الإلهية بالمظهر الأتمّ والإنسان الكامل، وبهذا تتمّ الرؤية العرفانية لنظام الوجود بأسره.

ولذا صار من اللازم علينا أن نتعرّف على كلّ واحدةٍ من هذه الحقائق والمراتب باصطلاحاتها؛ ليحصل لنا تصوّرٌ كامل عن النظرية العرفانية للوجود. ولكن قبل الدخول إلى بيان مراتب الوجود، علينا الوقوف قليلاً عند حقيقة نفس الوجود وماهيّتها وخصائصها كي نكون على بينةٍ من موضوع البحث بشكلٍ أفضل.

(١) حقيقة الوجود

لمّا كان العرفان النظري يقوم على بيان موضوع الوجود الحقّ، صار من

(١) إطلاق اسم المرتبة على غيب الهوية إنّما هو من باب المسامحة في اللفظ، وإلا فهي لا تُعدّ من المراتب العرفانية الإصطلاحية كما ستطّلع عليه.

(٢) وهذان التعيّنات وما يحويانه من تفاصيل إنّما يقع في مرتبة الذات وعالم الصقع الربوبي، وأمّا ما بعدهما من عالم العقل والمثال والمادّة فيقع خارج عالم الصقع الربوبي.

اللازم أن نفرد بحثاً مستقلاً لبيان حقيقة الوجود وما هو المقصود من البحث هنا وكيفية تصوّره وخصائصه.

مصطلح الوجود

من الألفاظ التي اشتركت بين علمي الفلسفة والعرفان النظري بالاشتراك اللفظي: لفظ الوجود، ومن هنا يعتبر فهم إطلاقات الوجود عند الأعلام من الفريقين مفتاحاً لفهم نظريّاتهم وأقوالهم، والتفريق بين مقاصدهم ومراداتهم؛ من هنا نحاول أن نقف عند هذا الموضوع المهمّ والأقوال فيه.

الوجود عند الفلاسفة والمتكلمين

عرّف بعض الفلاسفة الوجود بأنّه «الثابت العين»^(١)، أو «الكون في الأعيان»^(٢)، فكّل شيءٍ متحقّقٍ في الأعيان فهو موجود، وليس المراد بالأعيان في قبال الأذهان حتّى يكون الوجود مختصّاً بالوجود الخارجي، بل المراد من الأعيان الأعمّ من الذهن والخارج، فالوجود هو الكون في الأعيان، سواءً كان هذا الكون في الذهن أو في الخارج، فكلاهما وجودٌ، ونظراً للمفارقة المتقدّمة ومعنى الأعيان فيما تقدّم، فقد عرّفه البعض بأنّه «الكون مطلقاً»^(٣).
ثمّ إنّ الكون وإن كان مرادفاً للوجود عند الفلاسفة^(٤) إلاّ أنّه من

(١) انظر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ص ٢٢.

(٢) انظر: تمهيد القواعد، بتعليقة العلامة حسن زاده آملي: ص ٢٨؛ وانظر: شرح تمهيد

القواعد، للسيد كمال الحيدري: ج ١ ص ١٢٣.

(٣) انظر: المصدر السابق.

(٤) وهو عند العرفاء لا يرادف الوجود، بل إنّ الكون عندهم هو الأمر المنسوب للوجود، لا

نفس الوجود. انظر: تمهيد القواعد: ص ٣٨؛ وانظر: شرح تمهيد القواعد: ج ١ ص ١٢٤.

المستحسن عندهم أن يُعرّفوا مثل هذه الحقائق البسيطة كـ(الوجود) مثلاً بلفظٍ أجلى منه عند الذهن، وهذا التعريف لفظيٌّ تنبيهيٌّ لا حقيقيٌّ^(١).

ملاحظة: لا يخفى أن حقيقة هذا التعريف إنما هي شرح الاسم ليس أكثر، وإلا فالوجود بسيط الحقيقة، وبسيط الحقيقة لا جنس ولا فصل ولا خاصّة له، وعليه فلا تعريف حقيقيٌّ له، فضلاً عن أن الوجود أعرف الأشياء، ولا يوجد ما هو أعرف منه ليكون معرفاً له^(٢).

الوجود عند العرفاء

إنّ المقصود من الوجود عند المحقّقين من العرفاء هو «ثبوت الشيء»^(٣)، فإنّ أصل التحقّق والثبوت في الواقع هو الوجود، وهذا بخلاف ما تقدّم عند الحكماء حيث عرّفوه بأنّه «الكون في الأعيان»، وأنّ نسبة الماهيّات للوجود كنسبة الجسم للحيز، ومعنى كلامهم هذا: أنّ الوجود هو «ثبوت شيءٍ لشيءٍ»، لا «ثبوت الشيء»، فهو عبارةٌ عن ثبوت التحقّق للماهيّة^(٤)، وبذلك يكون الوجود مجرد ظرفٍ لتحقّق الماهيّات، وهذا ما يرفضه العرفاء، فإنّ الوجود عندهم نفس تحقّق الأشياء والماهيّات لا أنّه ظرف تحقّقها، بحيث إذا تحقّقت الماهيّة أولاً يُحمل عليها الوجود ثانياً، فليس معنى الوجود ثبوته

(١) انظر: تمهيد القواعد: ص ٢٨.

(٢) انظر: بداية الحكمة، الفصل الأوّل من المرحلة الأولى: ص ١١؛ كذلك نهاية الحكمة: الفصل الثاني من المرحلة الأولى: ص ١٠؛ والفلسفة... شرح الأسفار الأربعة: ج ١ ص ٢٦٢.

(٣) انظر: تمهيد القواعد: ص ٣٦-٣٨.

(٤) هذا الكلام لم يقبله بعض الفلاسفة كما هو الحال بالنسبة لصدر المتألّهين وأتباع مدرسته؛ فإنّهم قد ذهبوا مذهباً وافقوا فيه العرفاء من أنّ معنى الوجود هو «ثبوت الشيء»، لا «ثبوت شيءٍ لشيءٍ».

لشيءٍ آخر، بل نفس التحقق هو الوجود ولا شيء قبل الوجود حتى يُحمل الوجود عليه، فالوجود ثبوت الشيء، لا ثبوته لشيءٍ آخر^(١).

وهذا هو الاختلاف الجوهرى والأساس في الوجود عند المحققين والوجود عند بعض الحكماء، فهو ظرف تحقق الموجودات والماهيات، فهو أمرٌ اعتباريٌّ انتزاعيٌّ، وأمّا عند العرفاء فهو أصيلٌ؛ لأنّه هو متن الواقع والتحقق، فهو ثبوت الشيء وقبلة لا شيء.

ثم إنّ هذا المعنى للوجود (أصالة الوجود) قد قالت به مدرسة الحكمة المتعالية، وقد أخذت ذلك من العرفاء؛ فإنّ صدر المتألهين قد أخذ مجموعة من المباني والنظريات العرفانية ووظفها في بناء صرح مدرسته الفلسفية، كما تقدّمت الإشارة إليه^(٢).

إذن، فالوجود عند العرفاء هو نفس تحقق الأشياء والماهيات وثبوتها، لا أنّه ثبوت شيءٍ لشيءٍ، ولا أنّه مجرد ظرفٍ للتحقق والثبوت، فهو أمرٌ أصيلٌ وهو متن الواقع وليس هو أمراً اعتبارياً، كما نُسب إلى شيخ الإشراق السهروردي.

فالوجود ليس أمراً زائداً على الموجودات، بل هو عينها وحقيقتها وتحققها، فكلّ موجودٍ هو الوجود بعينه ولا فرق بينهما^(٣).

(١) انظر: تمهيد القواعد: ص ٣٦؛ بداية الحكمة، الفصل الرابع من المرحلة الأولى: ص ١٤.
(٢) يمكن مراجعة هذا الأمر وبشكلٍ واضحٍ في كتاب العرفان والحكمة المتعالية للعلامة حسن زاده آملّي؛ كذلك انظر: مقدّمة الجزء الأوّل من شرحنا على مقدّمة القيصري لفصوص الحكم (قيد الكتابة).

(٣) وبذلك تكون جميع الموجودات عبارةً عن تجليات حقيقة الوجود النوعية، وتنوّعاته المعينة، ويكون الحمل بين هذه الموجودات والتنوّعات وبين الوجود حمل مواطاةٍ وليس

(٢) بداهة مفهوم حقيقة الوجود

لما كان مدار البحث في علم العرفان عن الوجود وحقيقته وتوحيده، كان من الحريّ أوّل الأمر أن يُبحث عن حقيقة مفهوم الوجود الحاكي عن مصداقه، وهل هو معلومٌ لنا أم لا؟ وإذا كان معلوماً، فهل هو معلومٌ بالبداهة أم بالنظر والتحصيل؟^(١).

حمل اشتقاق؛ للاتّحاد بينهما في الواقع ومتن الأعيان والتحقّق، فالوجود شيءٌ واحدٌ وجميع الموجودات هي تنوعاته وتجلياته ومظاهره، فالظاهر شيءٌ واحدٌ وهو الوجود، والمظاهر متعدّدة وهي الأشياء المتنوّعة، وحقيقة الظاهر والمظهر واحدة، وسيأتي بيان هذا الموضوع بشكلٍ أكثر تفصيلاً.

(١) وقد اختلفت كلمة الفلاسفة في بداهة مفهوم الوجود إلى أقوال:

١. تصوّر مفهوم الوجود بديهيّ، بل وأبده البديهيّات، وأولّها، وأعرفها، بل إنّ الحكم بهذه البداهة بديهيّ أيضاً؛ ولهذا لم ينبر القائلون بهذا القول لا إلى تحديد الوجود وتعريفه، ولا إلى إثبات بداهته بالدليل والبرهان، وإذا لوحظ في طيّات كلامهم ما يشبه الدليل والبرهان إلّا أنّها ليست كذلك، وإنّما هي للتنبيه والتأكيد ليس إلّا. ومن هنا فقد رأوا أنّ من المتعذّر تحديد وتعريف الوجود بالحدّ أو التعريف الحقيقي، وعدّوا الحدود والتعاريف المشاهدة في كتب بعض الحكماء والمتكلّمين، من تعريف اللفظ وشرح الاسم. (انظر: شرح غرر الفوائد، للشيخ محمّد تقي الآملي: ص ١٢).
 ٢. تصوّره بديهيّ إلّا أنّ الحكم ببداهته نظريّ وبحاجة إلى دليل وبرهان، وهذا القول للفخر الرازي. (انظر: المباحث المشرقية: ج ١ ص ١١؛ كذلك: شرح المقاصد: ج ١ ص ٥٦).
- وغيرها من الأقوال.

والحقّ هو القول الأوّل؛ حيث إنّ مفهوم الوجود أبسط المفاهيم، ويظهر في النفس بدون واسطة، خلافاً للمفاهيم المركّبة، ويرتسم فيها، وكلّما كان المفهوم بعيداً عن التركيب والتحديد، كان حصوله في النفس بسيطاً وواضحاً. (انظر: الشفاء، الإلهيات: ص ٢٩١؛ النجاة، الإلهيات: ص ٢٠٠؛ درّة التاج، للسهروردي: ج ٣ ص ١؛ شرح المقاصد، للتفتازاني: ج ١ ص ٥٦؛ مقدّمة

وهنا نقول: لقد أجمع العرفاء وثلة من الحكماء على أن مفهوم الوجود معلومٌ بالبداهة^(١)؛ لأنه أول الأشياء تصوّراً، وأعمّها حيطةً وشمولاً، وأبينها معنىً؛ إذ إنّ كلاً منّا يشعر من نفسه أنّه موجودٌ بالفعل، ويعلم بذلك الوجود على نحو البداهة التي لا تحتاج إلى دليل، ولا شيء يخرج عن حيطة الوجود؛ إذ كلّ ما يصدق عليه أنّه شيء، يصدق عليه أنّه موجود، وما ليس كذلك، فهو معدومٌ لا محالة.

وهذا الحكم بديهيٌّ للوجود كبداهة تصوّره.

أمّا كونه أعمّها حيطةً وشمولاً فلأنّه ما من شيءٍ إلّا وهو داخلٌ تحت حيطة مفهومه، وإلّا لما كان متحقّقاً؛ لأنّه إنّما يتحقّق بالوجود، فيجب أن يكون داخلًا تحت حيطته وشموله، فظهر وجوب عمومته بالنسبة إلى سائر المفهومات مطلقاً.

وأما كونه أبينها معنىً، أي: إنّّه أظهر وأبين مفهوم في الذهن ولا يوجد مفهومٌ أبين وأظهر منه حتّى يكون - ذلك المفهوم - واسطةً في فهم مفهوم الوجود، بل الوجود واسطةٌ لغيره، فلا يحتاج تصوّره إلى تصوّر مفهومٍ آخر، بل إليه تنتهي كلّ المفهومات، فأول إدراكٍ للإنسان هو إدراكه لوجوده ووجود ما حوله، وإذا أردنا أن نفهم شيئاً ما، فعلياً أولاً أن ندخله

فصوص الحكم للقيصري: ج ١، الفصل الأوّل؛ تمهيد القواعد: ص ١٩؛ الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٢٣؛ الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة: ج ١ ص ٢٦٢.
 (١) هذه المباحث يجب أن يكون الطالب قد درسها أو طالعها في كتب الفلسفة وبالخصوص كتابي (بداية الحكمة) و(نهاية الحكمة) للسيد العلامة الطباطبائي رضوان الله تعالى عليه. وقد أقيمت على بداهة مفهوم الوجود مجموعة من المنبّهات والمؤكّدات يمكن مراجعتها في المصدرين المتقدّمين.

تحت حصّة من حصص الوجود وهو الوجود الذهني، ثم بعد ذلك يمكن لنا أن نفهمه، وهذا معنى كون الوجود واسطة لفهم غيره من المفهومات، إذن فموضوع علم العرفان - وهو الوجود - بلحاظ المفهوم له عموم انتزاعي، وله أصالة وتحقق، وبلحاظ المصداق له عموم سعي^(١).

ولما كان الوجود بديهي الارتسام، فلا حدّ تامّ أو ناقص له؛ إذ ليس هناك ما هو أعرف منه حتى يكون مُعرّفاً له، ولا برهان عليه؛ لضرورة ثبوته لنفسه.

(٣) أقسام الوجود والتحقق

ينقسم الوجود بشكل عامّ إلى قسمين: اعتباري وحققي.

القسم الأوّل: الوجود الاعتباري، وهو الذي يكون باعتبار المعبر وفرض الفارض، أي: إنه ليس له واقعيّة ولا تحقّق في نفسه وإنّما يتوقّف على أن يكون هناك معتبرٌ يعتبره، فهو وجودٌ فرضيٌّ بحت، من قبيل أنياب الغول، وبحر من زئبق، وجبل من ذهب، ومن قبيل الملكية والرئاسة، فهذه وجوداتٌ اعتباريّةٌ ليس لها ما بإزاء، ولا واقع لها إلاّ باعتبار معتبر وفرض فارض، وهذا الوجود يحتاج إلى فرض الفارض سواء كان بنحو كان التامة أو كان الناقصة، أي في أصل وجوده أو فيما يُحمل عليه، ولولا ذلك المعبر واعتباره لهذا الوجود لما كان له أيّ تحقّق وثبوت.

القسم الثاني: الوجود الحقيقي، وهو الذي له تحقّق في نفسه بغض النظر عن وجود معتبر وفارض، فهو لا يحتاج إلى فرض واعتبار في وجوده، لا بنحو كان التامة ولا كان الناقصة، وهذا هو (الوجود في نفس الأمر) ويعبر

(١) تمهيد القواعد، ابن تركة، بتعليقة الأستاذ حسن زادة أملي: ص ١٧؛ وانظر: شرح تمهيد

القواعد، للسيد كمال الحيدري: ج ١ ص ٨٣.

عنه بـ(الوجود الخارجي) أيضاً، ولكن ليس الخارج في قبال الذهن، بل الخارج في قبال الفرض والاعتبار المتقدم؛ فإنَّ الخارج تارةً يُطلق ويراد به ما يقابل الذهن - وهو ما يُقال له الخارج بالمعنى الأخصّ - وهذا ليس مقصوداً هنا، وأخرى يُطلق ويراد به ما يقابل الفرض والاعتبار - ويُقال له الخارج بالمعنى الأعمّ - وهذا هو المقصود هنا، أي خارج فرض الفارض واعتبار المعبر، وعندها يكون لهذا النوع من الوجود ثبوتٌ وتحققٌ بقطع النظر عن الفرض والاعتبار.

نعم، ربّما كان إطلاق الوجود على هذا النوع بنحوٍ من التسامح والتساهل في الإطلاق.

فالوجود - بشكلٍ عامّ - ينقسم إلى الوجود الفرضي الاعتباري، والوجود الحقيقي.

أقسام الوجود الحقيقي

الوجود الحقيقي - الذي هو خارج اعتبار المعبر - ينقسم إلى قسمين:
القسم الأول: الوجود الحقيقي الخارجي، الذي هو في قبال الوجود الذهني، فهو خارج ذهن الإنسان، وخارج عقله ومشاعره؛ من قبيل الشجر الخارجي والإنسان الخارجي.

القسم الثاني: الوجود الحقيقي الذهني، وهو ما كان موجوداً في ذهن الإنسان وفي مشاعره وعقله، كالمعقولات الثانية المنطقية والفلسفية، فإنَّ لها وجوداً ذهنياً، وهو موجودٌ بغضّ النظر عن فرض الفارض واعتبار المعبر. وهذا هو الفرق بين الوجود الذهني والوجود الاعتباري، فإنَّ الثاني ليس له تحققٌ وراء الفرض والاعتبار، بخلاف الوجود الذهني فهو متحققٌ

بغض النظر عن ذلك وإن كان ظرفها واحداً وهو الذهن، أو فقل: إنَّ الذهن بالنسبة إلى الوجود الذهني مجرد ظرف له، وأمّا الذهن بالنسبة إلى الوجود الاعتباري فهو بالإضافة إلى كونه ظرف تحققه فهو قيد له، فإذا جعلنا الذهن مجرد ظرف للوجود فهو الوجود الذهني، وإن جعلنا الذهن قيداً للوجود فهو الوجود الاعتباري الفرضي.

وبناءً على ما تقدّم فأقسام الوجود ثلاثة:

الأول: الوجود الاعتباري الفرضي.

الثاني: الوجود الحقيقي الخارجي.

الثالث: الوجود الحقيقي الذهني.

وفي إشارته للأقسام المتقدمة وكيفية تلبس الماهية بواحدٍ منها وظهورها به، قال صائن الدين تركة في تمهيد القواعد: «... فإنّ منها [أي من الماهيات]: ما لا يكون لها تحققٌ إلاّ بحسبِ الفرضِ العقلي، وهو الذي وجودها في القوى المدركة فقط، كالنسبِ والإضافاتِ الاعتبارية^(١). وهذا النوعُ من الوجودِ يُسمّى عندهم بـ(الوجودِ الفرضي) والأمورُ الاعتباريةُ معروضاته. ومنها: ما يكون لها تحققٌ خارجَ الفرضِ والاعتبارِ - سواءً وجدَ الفرضُ

(١) أي: الاعتبارية الفرضية التي هي من قبيل أنياب الأغوال وبحر من الزئبق مثلاً؛ فإنّ مثل هذه الاعتباريات ومعروضاتها أمورٌ فرضيةٌ ليس لها في الذهن ولا في الخارج وجودٌ ولا ماهيةٌ غير افتراضها واختلاقتها من قبل الذهن، وإنّما يكون الحكم عليها بمجرد عنوانها في الذهن وافتراض تحققها في الخارج، ويُمكن التمثيل لذلك بتقابل العدم مع الوجود؛ فإنّ معروض التقابل هاهنا - أي: العدم - أمرٌ يفرضه العقل ويصفه بالتقابل، وليس للعدم ولا لوصفه في الذهن ولا في الخارج حقيقةٌ أصلاً، فضلاً عن أن تكون له عارضيةٌ ومعروضيةٌ؛ إذ إنّ ذلك فرضٌ محضٌ، ومن اعتبارات العقل وفرضه لا أكثر.

العقليّ أو لم يوجد - ويُسمّى عندهم بـ(الوجود الحقيقي) و(الوجود في نفس الأمر).

ومن هذا القسم، منه: ما يكون بالقياس إلى الخارج أيضاً موجوداً، وهو المُسمّى بـ(الوجود الخارجي) أي: الخارج عن المشاعر. ومنه: ما يكون تحقُّقه في المشاعر كالنَّسب والإضافات الحقيقية، وسائر ما يقع في الدرجة الثانية من التعقل^(١).

(٤) الاشتراك المعنوي للوجود

لما كانت حقيقة الوجود ومصداقه بينةً بديهية التصوّر لا تحتاج إلى دليل على ذلك، وهي متحقّقة في الخارج بلا إشكالٍ أو ترديد، كان من الممكن أن يُقال إن اشتراكه أيضاً بديهيٌّ كذلك؛ لأن من يتصوّر مفهوم الوجود ويتمعن في أحكامه، يمكنه أن يستنتج اشتراكه من حيث المعنى.

وقد عدّ الحكم بالاشتراك المعنوي للوجود قريباً من الأوليات^(٢)، لا بل من البديهيّات^(٣) ومع ذلك فقد أُقيمت عدّة براهين تنبئها على هذا المطلب^(٤). ومفهوم الوجود مشتركٌ بين جميع الموجودات على نحو الاشتراك المعنوي لا اللفظي، والمقصود من الاشتراك المعنوي هو أن يكون مفهوم الوجود

(١) انظر: تمهيد القواعد: ٢٨-٣٣؛ وانظر: شرح تمهيد القواعد، للسيد كمال الحيدري: ج ١

ص ١٢٥؛ الفلسفة: شرح كتاب الأسفار الأربعة: ج ١ ص ٣٨٧.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١، الفصل الثاني، في أن مفهوم الوجود مشتركٌ محمولٌ على ما تحته حمل التشكيك لا حمل التواطؤ.

(٣) تمهيد القواعد: ص ٥٠.

(٤) انظر: المصدر السابق؛ بداية الحكمة: ١٢-١٤؛ نهاية الحكمة: ص ٧؛ الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٣٥.

حقيقة الوجود وأحكامه..... ١٢٧

صادقاً على جميع الموجودات بنفس المعنى والمفهوم، لا أن يكون مشتركاً بينها بحسب اللفظ فقط وتكون معانيه مختلفة.

ورغم أن بدهة حقيقة الوجود مستلزمة لبدهة اشتراكه - إذ إن الحقيقة الواحدة لها مفهوم واحد بالضرورة - إلا أن العرفاء ومن ذهب لذلك من الحكماء أقاموا وجوهاً منبهةً؛ لأن البديهي لا يحتاج إلى دليل^(١).

(٥) وجوب حقيقة الوجود^(٢)

المقصود من حقيقة الوجود هنا هي نفس حقيقته الإطلاقيّة لا واجب الوجود، أي ليس البحث في أن واجب الوجود واحد، بل البحث في أن الوجود من حيث هو هو واجب، والواجب واحد لا شريك له، إذن الوجود واحد لا شريك له، وهذا المطلب هو أحد أهمّ مسائل علم العرفان النظري. وأما فيما يتعلق بإقامة البرهان على وجوب وحدة حقيقة الوجود فقد

(١) للمزيد في تفصيل هذا الموضوع يُراجع: الفلسفة... شرح الأسفار الأربعة: ج ١ ص ٣٩٨.
(٢) إن البحث عن هذه الجهة وهي جهة الوجوب، ليست من مختصات الأبحاث العرفانيّة؛ وإنّها تناوّلها بالبحث أيضاً علماء الفلسفة والكلام، إلا أن طريقة البحث في العرفان تختلف عن طريقة البحث في الفلسفة والكلام؛ وذلك لأنّ البحث فيهما يكون أولاً بتقسيم الموجود إلى واجبٍ وممكن، ثمّ يبحث عن وحدة الواجب وتعدّد الممكن، من هنا قسّمت الأبحاث هناك إلى الإلهيات بالمعنى الأخصّ (وهي ما يرتبط بأبحاث واجب الوجود الواحد) وأبحاث الإلهيات بالمعنى الأعمّ (وهي ما يبحث فيها عن الاحكام الكلية للوجود).
وأما العرفان النظري فهو يبحث عن وحدة الموجود ووجوبه من دون أن يقسّم الموجود إلى واجبٍ وممكن، فالموجود عندهم واحد واجب، لا أنّ الموجود الواجب واحد، فالبحث هنا هو عن أنّ الوجود واحد، وهذا الواحد واجب، وهذا هو معنى الوحدة الشخصية للوجود التي هي أساس مباحث العرفان النظري.

أشار العرفاء إلى عدة أدلة منها^(١):

إن حقيقة الوجود من حيث هي هي، يمتنع عليها العدم لذاتها (صغرى القياس).

وكل ما امتنع عليه العدم لذاته فهو واجب (كبرى القياس).

إذن، حقيقة الوجود من حيث هي هي، واجب (نتيجة القياس).

والكبرى لا كلام فيها، وهي محل إجماع الجميع.

وإنما الكلام كل الكلام، في صغرى القياس، وهي: أن حقيقة الوجود

من حيث هي هي، يمتنع عليها العدم لذاتها، فما الدليل على إثبات هذه الصغرى؟

هنا يأتي قياس شرطي استثنائي حتى يثبت صغرى القياس، وهو: أنا

نقول: إن حقيقة الوجود من حيث هي هي، لا تقبل العدم لذاتها؛ إذ لو

قبلت العدم لذاتها فهي إما أن تتصف بالعدم، أو تنقلب عن حقيقتها إلى

حقيقة أخرى، والتالي بكلا قسميه باطل جزماً؛ لاستلزامه المحال - وذلك

لاستحالة اتصاف حقيقة الوجود بالعدم، واستحالة انقلاب حقيقته إلى

العدم - فالمدّم مثله بالبطلان.

أما الملازمة، أي لو فرضنا أن حقيقة الوجود بما هي هي، تقبل العدم

لذاتها، فهذا معناه أنها قابلة للاتصاف بالعدم، إما مع بقاء حقيقة الوجود على

حاله، أو مع عدم بقاءه وبالتالي انقلابه عن حقيقته، فإن كان مع بقاء الوجود

(١) يمكن مراجعتها والإشكالات عليها في كتاب (تمهيد القواعد)، لصائن الدين تركة:

ص ٥٥ فما بعد؛ حيث قد أشار الماتن هناك إلى دليل واحد وأشار الشارح إلى خمسة أدلة؛

وانظر: شرح تمهيد القواعد، للسيد كمال الحيدري: ج ١ ص ٢٥٩.

على حاله فيلزم اجتماع التقيضين؛ لأنّ المفروض أنّ الوجود يتّصف بالعدم مع بقائه على وجوده، وهذا اجتماعٌ للتقيضين، وإن كان مع عدم بقاء الوجود على حاله فيلزم الانقلاب المحال؛ وذلك لأنّ الكلام عن الوجود، وإذا انقلب فلا يبقى وجود، والتالي بكلا شقيّه باطل، فالمقدّم مثله، يعني: أنّ حقيقة الوجود من حيث هي هي، لا تقبل العدم لذاتها؛ لأنّها لو قبلت للزم إمّا اجتماع التقيضين وإمّا الانقلاب المحال، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله، وكلّ ما لا يقبل العدم لذاته فهو واجب، إذن حقيقة الوجود من حيث هي هي واجبةٌ.

وقد أشار أبو حامد تركة صاحب «قواعد التوحيد» إلى هذا الدليل بقوله: «ومن البيّن أنّ حقيقته [أي الوجود] من حيث هي هي لا تقبل العدم لذاتها؛ لامتناع انّصاف أحد التقيضين بالآخر، وامتناع انقلاب طبيعته إلى طبيعة الآخر، ومتى امتنع العدم عليها لذاتها كانت واجبةً لذاتها»^(١).

(٦) وحدة حقيقة الوجود وإطلاقه

تعدّ مسألة وحدة حقيقة الوجود من أهمّ مسائل علم العرفان، بل أهمّها على الإطلاق؛ إذ تشكّل هذه المسألة العمود الفقري لعلم العرفان، وفي الحقيقة إنّ كلّ مسألةٍ غيرها تُعدّ من تفرّعات هذه المسألة، وبهذه العقيدة العرفانيّة - أي الاعتقاد بوحدة الوجود - يمتاز النظام المعرفي العرفاني عن غيره من الأنظمة المعرفيّة (الكلاميّة والفلسفيّة)، كما أنّ لها تأثيرها البالغ في غيرها من المسائل الفرعيّة^(٢).

(١) تمهيد القواعد، بتعليقة حسن زاده آملي: ص ٥٥؛ وانظر: ابن الفناري، مصباح الأناض: ص ١٥٧.

(٢) رغم ما يلاحظ من وجود جذور لفكرة «وحدة الوجود» في الحركات الفكرية التي سبقت

فالعارف يعتقد بأن الوجود واحدٌ لا ثاني له، وكلُّ ما عداه إنّما هو موجودٌ بنحو الظهور والتجليّ لذلك الوجود الأوّل، فهو اسمٌ من أسائه ونسبةٌ من نسبه، وإلاّ فليس هناك إلاّ العدم المحض، خلافاً لمذهب المشاء الذين يعتقدون بأنّ الموجودات متكرّرة متعدّدة الذوات حقيقةً، ممتازةً عن بعضها بتمام الذات، واحدٌ منها واجبٌ، والأخرى ممكنةٌ، وما اشتراكها إلاّ بعنوان الوجود ومفهومه الحاكي عنها جميعاً، فليس هناك أيّ وجهٍ للاشتراك بين الوجود الجوهرية والوجود العرضية، ولا بين الوجود الواجبي والوجود

القرن السابع سواءً كانت إسلاميةً أو غير إسلاميةً، إلاّ أنّها لم تبلور بشكلٍ كاملٍ وواضحٍ ومنظّمٍ خلال فترة ما قبل ابن عربي؛ إذ يُعدّ ابن عربي أوّل صوفيٍّ وعارفٍ في العالم الإسلاميّ انبرى لترسيخ هذا المبدأ، وسعى لشرحه وتفصيله، مستعيناً بصفاء باطنه وذوقه اللطيف وسعة معلوماته، واعتماداً على بيانه البليغ وقلمه القدير، فقد اجتهد في تقرير الفروع واستنتاج النتائج، فأوجد في نهاية المطاف نظاماً معرفياً جديداً حمل الصديق والعدو، والموافق والمخالف على التعبير عن استحسانهم له والثناء عليه ووصفهم له بالفضل والتبحر في التصوّف والسبق والتقدّم في عرفان الوحدة الوجودية. وعدّوه - بحقٍ - قدوة وإمام القائلين بوحدة الوجود، وكان كلّ من تحدّث من بعده عن هذا المذهب بلغة الشر أو الشعر، مبيّناً لمعانيه وناقلاً لأفكاره وشارحاً لعقائده.

وتُعدّ جميع كتب ابن عربي وآثاره لاسيّما كتابيه المهمّين (الفتوحات المكيّة) و(فصوص الحكم)، وثيقةً قويّةً وبرهاناً قاطعاً ليس على إيمانه بوحدة الوجود فحسب، وإنّما على أنّ قضية وحدة الوجود تشغل دينه وروحه وفكره، وتمثّل أساس عرفانه والمبدأ الحاكم والمتحكّم في مساره الفكري، ويتفرّع عنها - في عرفانه ونظامه الفكري - جميع المسائل الفلسفيّة والكلامية المهمة التي تدور حول الله تعالى وصفاته، والإنسان ومعارفه، والحياة المعنويّة، والمحبة الإلهية، والأديان والمذاهب، والآداب والأخلاق، وجميع ما يتّصل بالدنيا والآخرة. انظر: محيي الدين بن عربي الشخصية البارزة في العرفان الإسلامي، د. محسن جهانگيري، تعريب: عبد الرحمن العلوي: ص ٢٧٣.

الإمكاني إلا في عروض مفهوم الوجود العام عليها جميعاً، وهذا المفهوم العام - أي مفهوم الوجود - إنَّما هو أمرٌ انتزاعيٌّ خارجٌ عن ذات تلك الوجودات المختلفة الذوات، لازمٌ لها من الخارج، وإطلاقه عليها واشتراكها به لا يؤدي إلى اشتراكها في الحقيقة إطلاقاً؛ لأنَّه سنخ أمرٍ انتزاعيٍّ خارجٍ عن ذواتها وحقائقها^(١).

نعم، إنَّ الوجود الواجبي أشدُّ وأكد من الوجود الإمكاني، فمفهوم الوجود في الواجب أكثر شدةً وتمحُّضاً منه في الممكن؛ ولذا صار الواجب واجباً والممكن ممكناً^(٢).

ثمَّ إنَّ العرفاء لما كان طريقهم هو طريق التصفية والتزكية ليصلوا إلى رؤية الواقع عن طريق المكاشفة، لم تكن لهم حاجةٌ لإقامة البرهان والدليل في هذه المرحلة. ولكن لما كانت المكاشفة لا لسان لها ولا بيان، استدعى ذلك منهم أن يستدلُّوا على مكاشفاتهم لبيانها للآخرين عن طريق الاستدلال والبرهان.

هذا وقد سعى العرفاء جهد إمكانهم إلى أن يقيموا الأدلة على مدعياتهم لإلباسها لباس المفاهيم القابلة للنقل والانتقال، وهذا ما نجده واضحاً وجلياً في كثيرٍ من كتب العرفان والتي منها كتاب «تمهيد القواعد»، كما أنَّ الحكيم صدر المتأهِّين له الريادة في هذا المجال^(٣).

(١) للاطلاع على الأقوال في وحدة حقيقة الوجود وكثرتها، عليك الرجوع إلى كتاب الفلسفة في شرح الأسفار: ج ٣ ص ٣٥٤؛ كذلك انظر: تمهيد القواعد، بتعليق الأشتياني: هامش ص ١٩١.

(٢) للوقوف على تفاصيل مذهب المشاء والردِّ عليه، عليك الرجوع إلى تمهيد القواعد في المطالب (٨-٢٤)؛ وشرح التمهيد، للسيد كمال الحيدري: ج ١ ص ٢٩١.

(٣) للزيادة في هذا الموضوع يراجع الجزء الأول من كتابنا شرح مقدِّمة القيصري على

ولقد استدلّ على وحدة الوجود بكثيرٍ من الأدلّة العقلية والنقلية، ومنها هذا الدليل وهو: حيث إنّ الوجود حقيقةً أصيلةً، ولا غير له في الخارج لبطلانه، فهو صرف، فكُلّ ما فرضناه ثانياً له فهو هو؛ إذ لو كان غيره أو امتاز بغيره، كان باطلاً، فالثاني ممتنع الفرض، فهو واحدٌ بالوحدة الحقّة...^(١).

توضيحه: إنّ هذا الدليل يبتني على مقدّمات:

المقدّمة الأولى: إنّ الوجود أصيلٌ وغيره باطلٌ وليس له تحقّق في متن الواقع؛ ولذا فالوجود قد استغرق متن الواقع وأحاط به، وهو لا يخالطه غيره لبطلان كلّ ما هو غير؛ إذن فالوجود في متن الخارج والواقع، له الصرافة والخلوص والتحقّق.

المقدّمة الثانية: لما كان الوجود صرف الحقيقة، لا يمكن أن يكون له ثانٍ؛ لأنّه لو كان له ثانٍ لكان بينهما مغايرةً حتماً، وهذه المغايرة إمّا بنفس الوجود أو بشيءٍ آخر. فإن كانت بنفس الوجود، عاد أولاً. وإن كانت بشيءٍ آخر، لزم اجتماع النقيضين؛ إذ لا آخر هناك غير العدم.

المقدّمة الثالثة: إنّ الوجود الذي ثبتت صرافته يناقض العدم ذاتاً ولا يمكن له أن يقبل العدم إطلاقاً، بل الوجود ثابتٌ لنفسه أولاً وأبداً، إذن فالوجود واجبٌ لذاته.

فيتتج: أنّ الوجود حقيقةً صرفةً لا ثاني لها، واجبةٌ لذاتها. وما كان هكذا حقيقته، فهو واحدٌ شخصيٌّ غير متناهٍ.

كما ويمكن أن يُقال هنا: إنّ الوجود انبسط انبساطاً شاملاً فلم يعد

حقيقة الوجود وأحكامه ١٣٣

لغيره مكان؛ إذ الوجود لا نهاية له حتى يأتي الثاني - وحتى لو كانت له نهاية لما جاء الثاني؛ إذ الثاني إنما يتحقق بالوجود، وحيث لا وجود فلا ثاني - وعليه فسيكون الوجود واحداً منبسطاً على متن الواقع، مستغرقاً له.

قال السيّد حيدر الأملي في رسالته القيّمة (نقد النقود): «...إنّه قد تقرّر عند أهل التحقيق: أنّ بين الوجود والعدم ليس ثمت واسطة أصلاً؛ لأنّ الشيء إمّا أن يكون موجوداً أو معدوماً، وإذا لم يكن بينهما واسطة، فالوجود في الخارج بالحقيقة لا يكون إلا واحداً، كما أنّ نقيضه - الذي هو العدم - ليس إلا واحداً....

[وقال أيضاً]: والحقّ أنّه إذا ثبت أنّه تعالى واجب الوجود لذاته، وممتنع العدم لذاته، وأنّه نقيض العدم المطلق، وليس في الخارج غيره، ما كنّا محتاجين في إثبات وحدته إلى زيادة بسطٍ وكثرة مقال؛ وإلا فكلّ ما قيل في وحدة الواجب من دليل التمانع وغيره، يصدق حملة عليه»^(١).
وهناك أدلّة أخرى ستعرّف عليها في دراساتٍ أعلى^(٢).

إطلاقات الوجود ومراتبه

يُطلق لفظ الوجود أو الوجود المطلق عند العرفاء وبعض الحكماء - كما في الحكمة المتعالية - على عدّة معانٍ ومراتبٍ يوجب عدم التمييز بينها

(١) نقد النقود في معرفة الوجود (المطبوع مع جامع الأسرار ومبع الأنوار)، للسيّد حيدر الأملي: ص ٦٥٦.

(٢) للزيادة انظر: تمهيد القواعد: ص ٥٨؛ وكذلك انظر: حكمت عرفاني (الحكمة العرفانية)، تقرير علي أميني نجاد، لدرس السيّد يد الله يزدان پناه: ص ٢٠٥-٢٤٥، فقد جمع الأدلّة العقلية والنقلية هناك.

الوقوع في الخلط والاشتباه في كثيرٍ من الأبحاث والمطالب؛ حيث إنّ العرفاء يعتبرون الحقّ عين الخلق أحياناً، وغيره أحياناً أخرى، كما يتكلّمون عن التنزيه تارةً والتشبيه تارةً أخرى، وعن الوحدة حيناً والكثرة حيناً آخر، ممّا دعا ذلك بعض من لم يطلع على حقائق عباراتهم واصطلاحاتهم إلى التهجّم عليهم ومحاربتهم واتّهامهم بمختلف التهم^(١).

ومع أنّ العرفاء لم يبيّنوا تلك الإطلاقات والتعابير والفرق بينها بشكلٍ مُستقلٍّ ومفصّلٍ، إلّا أنّنا نجد أنّ صدر المتألّهين الشيرازي - واستلهاماً من العرفان - قد تعرّض لهذا البحث مفصّلاً في أسفاره^(٢).

ويمكن هنا الإشارة لإطلاقات الحقّ والوجود ومراتب ظهوره، على

النحو التالي:

أولاً: الحقّ في ذاته

وهو الوجود المطلق، ومطلق الوجود، وصرّفه؛ وهو المطلق عن كلّ قيدٍ وشرطٍ حتّى عن قيد الإطلاق، ومنتزّه عن كلّ اعتبارٍ وإضافةٍ حتّى من اعتبار العليّة ونسبتها إليه، وهو متعالٍ عن العالم والمخلوقات، وهذه المرتبة من الوجود فوق تعقل كلّ متعقلٍ وكشف كلّ مكاشفٍ، لا ينالها عقلٌ فضلاً عن وهم، ولا تحوم حولها قلوب العارفين ولا غيرهم؛ لعدم تناهيها، وتمحّضها في الإطلاق عن كلّ قيدٍ وإضافةٍ.

قال ابن عربي في بيان بعض ما تقدّم: «... إنّ المعلومات أربعة: الحقّ تعالى

(١) انظر: ابن عربي الشخصية البارزة في العرفان الإسلامي: ص ٥٣٢.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ٣٢٧، الفصل (٢٨) في كيفية سريان حقيقة الوجود في الموجودات المتعيّنة والحقائق الخاصّة.

وهو الموصوف بالوجود المطلق؛ لأنَّه سبحانه ليس معلولاً لشيء ولا علّة، بل هو موجودٌ بذاته. والعلم به عبارةٌ عن العلم بوجوده، ووجوده ليس غير ذاته، مع أنَّه غير معلوم الذات، لكن يُعلم ما ينسب إليه من الصفات، أعني صفات المعاني، وهي صفات الكمال، وأمّا العلم بحقيقة الذات فممنوعٌ، لا تُعلم بدليل ولا ببهانٍ عقليّ، ولا يأخذها حدٌّ؛ فإنَّه سبحانه لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء، فكيف يعرف من يشبه الأشياء من لا يشبهه شيء ولا يشبه شيئاً... وقد ورد المنع من الشرع في التفكّر في ذات الله...»^(١).

وستتعرّف على هذه المرتبة من الوجود بالتفصيل في المبحث الأوّل من الباب الثالث من هذا الكتاب عند الكلام عن (غيب الهويّة).

ثانياً: الحقّ المتجلّي

الحقّ المتجلّي أو الحقّ المخلوق به، والوجود العام المنبسط، والنفس الرحماني: هو تجلّي الحقّ المطلق وظهوره المنبسط الذي يسري في كلّ موجودٍ من الموجودات العلميّة (في عالم الصقع الربوبي) والعينيّة (في عالم الخلق وخارج الصقع الربوبي).

وقد أطلق العرفاء على هذه المرتبة من الوجود: «الوجود المطلق» ممّا أثار الخلط والتوهّم لدى البعض^(٢)، لكنّ المقصود عندهم من الإطلاق هنا هو القيد الذي تقيّد به هذه المرتبة من الوجود، بخلاف الإطلاق في المرتبة السابقة، فهو ليس قيداً لها بل عنوانٌ حالكٌ ومشيرٌ لعدم تناهيها فحسب،

(١) الفتوحات المكيّة (أربع مجلّدات)، الباب السادس، في معرفة بدء الخلق الروحاني: ج ١

(٢) انظر: الحكمة المتعالية في الاسفار العقليّة الأربعة: ج ٢ ص ٣٣٣.

١٣٦ الرؤية الكونية في العرفان النظري

وهذا الحقّ المخلوق به هو الوجود المرشوش الذي تظهر الموجودات بمقارنتها به، فلولا هذا الوجود لما كان لأحدٍ ظهوراً أصلاً.

والعرفاء عندما يقولون (الحقيقة المطلقة من حيث هي) فيعنون بذلك المرتبة الأولى المتقدّمة، أمّا عندما يقولون: (الحقيقة المطلقة بقيد الإطلاق) فيقصدون بها المرتبة الثانية من مراتب الحقّ والوجود^(١).

وسياتي تفصيل الكلام فيه في المبحث الثاني من مباحث الباب الثالث عند الكلام عن (النفس الرحمانى).

ثالثاً: الوجود المقيّد

وهو الوجود المتعلّق بغيره، وغير المستقلّ في نفسه، بل وجوده ظلٌّ للغير ومعنى حرّفيّ قائمٌ بالمعنى الاسميّ، كوجود الموجودات الإمكانية المجرّدة من عوالم العقل والمثال والمادّة.

وفي معرض بيانه لهذه المراتب قال صدر المتألّهين: «اعلم أنّ للأشياء في

الموجوديّة ثلاث مراتب:

أولها: الوجود الصرف الذي لا يتعلّق وجوده بغيره، والوجود الذي لا يتقيّد بقيد، وهو المسمّى عند العرفاء بالهويّة الغيبية، والغيب المطلق والذات الأحديّة، وهو الذي لا اسم له ولا نعت له، ولا يتعلّق به معرفةٌ وإدراكٌ؛ إذ كلّ ما له اسمٌ ورسمٌ، كان مفهوماً من المفهومات الموجودة في العقل أو الوهم. وكلّ ما يتعلّق به معرفةٌ وإدراكٌ، يكون له ارتباطٌ بغيره وتعلّقٌ بما سواه. وهو ليس كذلك؛ لكونه قبل جميع الأشياء... فهو الغيب

(١) انظر: نهاية المطلب (٣٧) من تمهيد القواعد، بتعليقة الأشتياني: ص ٣٠٩؛ وكذلك شرح

تمهيد القواعد، للسيد كمال الحيدري: ج ٢ ص ٢٢٥.

المحض والمجهول المطلق إلا من قبل لوازمه وآثاره، فهو بحسب ذاته المقدسة ليس محدوداً مقيّداً بتعيين، ولا مطلقاً حتى يكون وجوده بشرط القيود والمخصّصات كالفصول والمشخصّصات... وهذا الإطلاق أمرٌ سلبيّ يستلزم سلب جميع الأوصاف والأحكام والنعوت عن كنه ذاته وعدم التقيّد والتجدّد [التحدّد] في وصفٍ أو اسم أو تعيينٍ أو غير ذلك، حتى عن هذه السلوبات، باعتبار أنّها أمورٌ اعتباريةٌ عقليةٌ.

المرتبة الثانية: الموجود المتعلّق بغيره^(١)، وهو الوجود المقيّد بوصفٍ زائد، والنعوت بأحكام محدودة كالعقول والنفوس والأفلاك والعناصر والمركّبات من الإنسان والدوابّ والشجر والجماد وسائر الموجودات الخاصّة.

المرتبة الثالثة: هو الوجود المنبسط المطلق الذي ليس عمومه على سبيل الكلّيّة، بل على نحوٍ آخر... فإنّه حقيقةٌ منبسطةٌ على هياكل الممكنات وألواح الماهيّات، لا ينضب في وصفٍ خاصّ، ولا ينحصر في حدٍّ معين... وهو أصل العالم، وفلك الحياة، وعرش الرحمن، والحقّ المخلوق به، في عُرْف الصوفية وحقيقة الحقائق، وهو يتعدّد في عين وحدته بتعدّد الموجودات المتّحدة بالماهيات، فيكون مع القديم قديماً، ومع الحادث حادثاً، ومع المعقول معقولاً، ومع المحسوس محسوساً. وبهذا الاعتبار يُتوهّم أنّه كليّ وليس كذلك، والعبارات عن بيان انبساطه على الماهيات واشتماله على الموجودات قاصرة الإشارات إلا على سبيل التمثيل والتشبيه،

(١) وهي المرتبة الثالثة من المراتب المتقدّمة، ولو كان آخرها وقدّم التي بعدها لكان أفضل، إلا أنّه ربّما يمكن التوجيه لذلك بأنّه تكلم عن (النفس الرحماني) و(الحقّ المخلوق به) بالتفصيل ثم أخذ برّد الإشكالات عنها والفرق بينها وبين الوجود المفهومي الانتزاعي، فطال به الكلام، ممّا استدعى تقديم المختصر على المطول.

وبهذا يمتاز عن الوجود الذي لا يدخل تحت التمثيل والإشارة إلا من قبل آثاره ولوازمه... وهذه التمثيلات مقربة من وجهه، مبعدة من وجوهه^(١).

(٧) الحق تعالى هو حقيقة الوجود المطلق

بعد ملاحظة ما سبق من مطالب وكلمات كبار الحكماء والعرفاء، يمكن لنا أن نستنتج: أن الحق^(٢) من وجهة نظر العرفاء القائلين بالوحدة الشخصية للوجود، عبارة عن حقيقة الوجود، والوجود المطلق المحض المتعالي عن كل كثرة وتركيب، بل المطلق من جميع القيود، وعلى هذا فذلك الوجود سنخ وجود إذا ظهر وتجلّى فإنه يتجلّى في كل الأشياء المتصنفة بالوجود ويسري فيها، فقد يتجلّى في موطن العلم في ملابس الأسماء والأعيان الثابتة^(٣)، وقد يظهر أحياناً في ملابس الأشياء الذهنية ومظاهر الأعيان الخارجية. ولا يوجد موجودٌ قط لا يأخذ من فيضه وظهوره، ولو وُجد فإنه غير متّصفٍ بالوجود. ومن الضروري القول: أن الله تعالى منزّه ومتميّز ومتعالٍ عن إمكاناته ومخلوقاتة، وموجودٌ قائمٌ بذاته، وتميّزه بعين ذاته وحقيقته وهو التميّز الإحاطي الذي يكون فيه التمايز بالإحاطية والمحيطية^(٤). فالله تعالى الذي هو الوجود المطلق، إنّما تميّز عمّا عداه من شؤونه ومظاهره بالإحاطة بها والهيمنة عليها، وما سواه إنّما هو من شؤونه واعتباراته ونسبه وتجلياته

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ٣٢٧.

(٢) وقد جاء في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ...﴾ (الحج: ٦٢؛ وكذلك لقمان: ٣٠).

(٣) كما ستعرفه في الأبحاث القادمة.

(٤) كما ستعرفه بعد قليل.

المحاطة به.

قال صدر المتألهين بعد بيانه لمراتب الوجود الثلاث المتقدمة: «قد ثبت مما ذكرناه: أنه إذا أُطلق في عُرفهم [أي العرفاء] الوجود المطلق على الحقّ الواجب، يكون مرادهم الوجود بالمعنى الأوّل، أي الحقيقة بشرط لا شيء، لا هذا المعنى الأخير [أي الحقّ المخلوق به والنفس الرحماني] وإلا يلزم عليهم المفسد الشنيع كما لا يخفى. وما أكثر ما ينشأ لأجل الاشتباه بين هذين المعنيين من الضلالات والعقائد الفاسدة من الإلحاد والإباحة والحلول واتّصاف الحقّ الأوّل بصفات الممكنات وصيرورته محلّ النقائص والحادثات، فعلم أنّ التنزيه الصرف والتقديس المحض كما رآه المحققون من الحكماء وجمهور أرباب الشرائع والفضلاء من الإسلاميين باقٍ على الوجه المقرّر بلا ريب بعد الفرق بين مراتب الوجود على ما بيّناه كما قيل:

من يدر ما قلت لم يخذل بصيرته وليس يدره إلا من له البصر

وللإشارة إلى هذه المراتب الثلاث وكونها ممّا ينتزع من كلّ منها بنفسها الوجود العامّ العقلي، قال علاء الدولة في حواشيه على الفتوحات المكيّة: الوجود الحقّ هو الله تعالى، والوجود المطلق فعله، والوجود المقيد أثره، وليس المراد من الوجود المطلق العامّ الانتزاعي بل الانبساطي...»^(١).

ورغم أنّ العرفاء والمحقّقين القائلين بوحدة الوجود كانوا قد وجدوا هذه الحقيقة بالكشف والذوق، إلا أنّهم أقاموا عليها مجموعةً من الأدلّة إيناساً

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ٣٣٠؛ كذلك تعرّض صدر المتألهين لبيان تلك المراتب في شرحه على أصول الكافي: ج ٣ ص ٣٣٨، الحديث (١)؛ وانظر: تمهيد القواعد، المطلب (٣٢)؛ وشرح تمهيد القواعد، للسيد كمال الحيدري: ج ٢ ص ١٣١.

لأذهان غيرهم ممن لا حظ لهم من الكشف والشهود، ومن هذه الأدلة:
 الدليل الأول: إذا لم يكن الله تعالى وجوداً مطلقاً، فهو إما عدمٌ، أو
 معدومٌ، أو موجودٌ - بمعنى الشيء الذي وُجد بالوجود - أو وجودٌ مقيدٌ.
 ولا شك في بطلان الاحتمالين الأول والثاني ببداهة العقل؛ لاستحالة
 تأثير العدم والمعدوم؛ بالبداهة.

وأما الاحتمال الثالث - أي إن الله موجودٌ، بالمعنى الذي أُشير إليه أعلاه -
 فهو باطلٌ أيضاً؛ لأنَّ موجودية الموجود تستند الى وجودٍ آخر غيره، وكلُّ ما
 كانت موجوديته بغيره، لا يمكن أن يُعدَّ واجب الوجود.
 وأما الاحتمال الرابع - أي إنَّ وجوده تعالى وجودٌ مقيدٌ - فهو الآخر
 غير صحيح أيضاً؛ لأنَّ الواجب إذا كان عبارةً عن وجودٍ وقيدٍ، فسوف
 يكون مركباً.

فإذا كان وجوداً بدون قيدٍ، فيكون هو الواجب المطلق بدون قيد وهو
 ما يذهب إليه العرفاء.

أما إذا كان الواجب هو القيد فقط، لكان الوجود عارضاً له أو
 معروضاً عليه، فاذا كان الوجود عارضاً والواجب - الذي نفترض أنه القيد -
 معروضاً، لزم أن يكون وجود الواجب في الخارج معلولاً؛ لأنَّ الكلام في
 العروض، وهذا خلاف الفرض، ويستلزم إمكان الواجب، وإذا كان
 الوجود معروضاً والقيد - الذي افترض أنه الواجب - عارضاً، لزم أن
 يكون نفس الواجب في الخارج معلولاً ومحتاجاً؛ لأنَّ الكلام في العروض
 الخارجي، وهذا يستلزم الخلف وإمكان الواجب^(١).

(١) انظر: تمهيد القواعد، بتعليقة حسن زاده آملی، المطلب (٧): ص ٦٠.

الدليل الثاني: إذا لم يكن الحقّ تعالى وجوداً مطلقاً، لزم أن يكون إمّا عين الوجود الخاصّ أو زائداً عليه في الخارج؛ لأنّ القائلين بالعينية يقولون بالزيادة في العقل أيضاً، وكلاهما باطل؛ ويرجع بطلان اللازم الأوّل - أي عينية الحقّ تعالى مع الوجود الخاصّ - إلى أنّه لو كان منشأ الخصوصية في داخله، لزم تركّب الواجب، وإذا كان خارجه، لزم أن يكون الواجب وجوداً محضاً ومطلقاً، والخصوصية صفةً عارضةً عليه.

وأما بطلان اللازم الثاني - أي زيادته على الوجود الخاصّ في الخارج - فيعود إلى أنّه يستلزم عدداً من المحالات ومن بينها: تقدّم الوجود على نفسه في الخارج، والتعدّد، بل وعدم تناهي الوجود، في حين إنّ المفروض وحدته^(١).

الدليل الثالث: إنّ الوجود واجبٌ بالضرورة؛ لبداهة ثبوت الشيء لنفسه، والواجب واحدٌ لا ثاني له؛ للأدلة التي أقيمت على ذلك، فينتج: أنّ الوجود واحدٌ مطلق^(٢).

ومن هنا ندرك أنّ الوجود المطلق هو عين الوجود الواجب، والوجود الواجب عين الوجود المطلق، وهو الحقّ تعالى لا غير^(٣).

ولذا قال القيصري: «... إنّ الوجود من حيث (هو هو)، هو الله...»^(٤). وقال أبو حامد التركية بعد خوضه في سجالٍ مريّرٍ مع الفلاسفة المشائين وإثبات أنّ الحقّ تعالى هو الوجود المطلق: «ومتى تقرّر هذا [أي: إنّ الكون

(١) انظر: تمهيد القواعد، المطلب (٦): ص ٥٧.

(٢) انظر: تمهيد القواعد: ص ٢٨.

(٣) للزيادة انظر: محيي الدين بن عربي الشخصية البارزة في العرفان الإسلامي: ص ٢٦٣؛ تمهيد القواعد، المطالب (٦) و(٧) و(٨) و(١١-٢٧).

(٤) شرح فصوص الحكم: ج ١ ص ٦٩٤.

الحقيقيّ العينيّ القائم بنفسه المقومّ لغيره، هو الكون المطلق [عُرِفَ أَنَّ الحَقَّ [تعالى] هو الوجودُ المطلقُ [العرفانيّ] الذي لا اختلافَ فيه ولا تكثُّرًا، بل هو محضُ الوجودِ بحيث لا يهازجهُ غيرُهُ، ولا يخالطُهُ سواه، وهو بهذا الاعتبارِ [أي: اعتبار الإطلاق] لا تركيبَ فيه ولا كثرة...»^(١).

شبهات ترد على القول بأنَّ الحقَّ هو الوجود الواجبيّ المطلق

لقد أنكر بعض أهل النظر من الفلاسفة والمتكلمين أن تكون حقيقة الحقّ تعالى وجوداً مطلقاً، وأوردوا بعض الشبهات على ذلك، منها:

الشبهة الأولى: لا تحقّق للمطلق إلا في الذهن

إنَّ المطلق هو الكلّي الذي يتحقّق في الذهن ولا يتحقّق في الخارج، في حين إنَّ الواجب ما وجب وجوده وتحقّقه في الخارج. ومن بين من أورد هذه الشبهة: ابن تيمية^(٢) الذي يُعدّ عدواً لدوداً

(١) تمهيد القواعد، المطلب (٢٧)؛ كذلك انظر: شرح تمهيد القواعد، للسيد الحيدري: ج ١ ص ٥٣٤.

(٢) تقيّ الدين بن تيمية (٦٦١-٧٢٨هـ)، لُقّب بين أتباعه بشيخ الإسلام، ويعدّ من خصوم الصوفيّة بمن فيهم ابن عربي، وقد ورد إيرادُه أعلاه في الرسالة التدمريّة بالنحو التالي: «ومن دخل في هؤلاء من الصابئة والمتفلسفة والجهميّة والقرامطة الباطنيّة ونحوهم، فإنّهم على ضدّ ذلك، يصفونه بالصفات السلبية على وجه التفصيل، ولا يثبتون إلا وجوداً مطلقاً لا حقيقة له عند التحصيل وإنّما يرجع إلى وجودٍ في الأذهان يمتنع تحقّقه في الأعيان، فقولهم يستلزم غاية التعطيل وغاية التمثيل؛ فإنّهم يمثّلونه بالممتنع والمعدومات والجمادات، ويعطلون الأسماء والصفات تعطيلاً يستلزم نفي الذات. فعلاّتهم يسلبون عنه النقيضين فيقولون: لا موجود ولا معدوم، ولا حيّ ولا ميت، ولا عالم ولا جاهل؛ لأنّهم يزعمون أنّهم إذا وصفوه بالإثبات شبّهوه بالموجودات، وإذا وصفوه بالنفي شبّهوه

للسوفية بشكل عامّ ولمحيي الدين بن عربي بشكل خاصّ. وقد أكّد في رسالته التدمرية عدم تحقّق الوجود المطلق بشرط الإطلاق سوى في الأذهان فقط، وامتناع وجوده وتحقّقه في الأعيان.

الجواب: إنّ أصحاب هذه الشبهة قد خلطوا بين الحقيقة المطلقة لا بشرط، والتي هي الحقيقة المطلقة الكلّية السعيّة العرفانيّة، والحقيقة المطلقة المحيثة بحيث الإطلاق والمأخوذة بشرط لا، والمقيّدة بقيد الإطلاق والكلّية المفهومية، في حين أنّ هناك فرقاً واضحاً بين الاثنين؛ فالذي يتحقّق وجوده في الذهن ولا يوجد في خارج الذهن، بل ولا يمكن أن يوجد خارج الذهن، إنّما هو حقيقةٌ مطلقةٌ مأخوذةٌ بقيد الإطلاق المفهومي الذهني. وأمّا الحقيقة المطلقة بالإطلاق السعي العرفاني فهي متحقّقةٌ وموجودةٌ في الخارج^(١).

فالإطلاق المعنوّن به الوجود هنا إنّما هو عنوانٌ حالكٌ عن ذلك المعنوّن وهو الوجود وعدم تناهيه في الإطلاق، وليس هو قيداً تقيّدت به حقيقة الوجود^(٢)؛ إذ القيد على قسمين: فهو إمّا قيد العموم، أي تقييد الطبيعة بالعموم والإطلاق، وإمّا قيدٌ مخصّص، أي تقييد الطبيعة بقيدٍ يخصّص عمومها وإطلاقها ويُخرجها عنه. فالمقيّد تارةً مقيّدٌ بالإطلاق وأخرى مقيّدٌ بالتقييد،

بالمعدومات، فسلبوا النقيضين، وهذا ممتنعٌ في بداهة العقول. وقاربههم طائفةٌ من الفلاسفة وأتباعهم فوصفوه بالسُّلوب والإضافات دون صفات الإثبات وجعلوه هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق، وقد علّم بصريح العقل: أنّ هذا لا يكون إلّا في الذهن، لا فيما خرج عنه من الموجودات». الرسالة التدمرية، الطبعة الأولى، مصر، ١٣٢٥هـ: ص ٩-١٠.

(١) وسيأتي بيان الكلّي السعي والكلّي الطبيعي بعد قليل.

(٢) للتفصيل راجع: مصباح الأنس: ص ٣٥، حاشية ميرزا هاشم الجيلاني؛ كذلك انظر:

المطلب (٧) من تمهيد القواعد.

تارةً مقيداً بالعموم وأخرى مقيداً بقيدٍ مخصّص، ولكنّه في واقع الأمر كلاهما مقيد، يعني: أحدهما يقع في قبال الآخر، فيكون هذا فرداً، وهذا فرد آخر؛ لأنّ المفروض هذا مقيد، وذاك أيضاً مقيد، ولكن هذا مقيدٌ بقيد العموم والإطلاق، وهذا مقيدٌ بقيدٍ مخصّص.

والعرفاء عندما يقولون: الوجود المطلق، فليس مرادهم الوجود المقيد بالإطلاق، فضلاً عن غيره من القيود؛ لأنّ الإطلاق تارةً يكون قيداً وأخرى يكون عنواناً، والفرق بينهما: أنّه إذا جعلت الإطلاق قيداً فسيتقع في قباله المقيد بقيدٍ آخر، فلا يكون هناك فرقٌ بينهما، أمّا إذا جعلت الإطلاق عنواناً لذلك المطلق حاكياً عنه، فلا يكون مقيداً لا بالإطلاق والعموم، ولا بالتخصيص أو الخصوص أبداً.

وهذا معنى: أنّ الإطلاق عنوانٌ مشيرٌ، أي نريد أن نُشير بهذا العنوان إلى حقيقة ما، ولا نُريد أن نُقيدها من خلال ذلك القيد، بل نُريد أن نُشير إليها، ونُعرفها للآخرين بأنّ هذه الحقيقة غير مقيدة، فإذن يكون الإطلاق هنا عنواناً مشيراً، لا أنّه قيدٌ في ذلك الشيء.

ومن هنا فإنّه لا يقع في قبال هذا المطلق - المعنون بالإطلاق - أيّ مقيدٍ آخر، بل يكون شاملاً ومحيطاً بكلّ شيء، ذلك لأنّه لو قيد لوقع الثاني والثالث في قباله، فالإطلاق في المقام عندما نقول (الوجود المطلق) ليس مرادنا: أنّ الإطلاق قيدٌ في الوجود، وإنّما الإطلاق عنوانٌ مشيرٌ ليس إلّا.

وبهذا يتضح الفرق بين اصطلاحَي اللابشرط المقسمي واللابشرط القسمي، وهو: أنّ اللابشرط المقسمي: هو ما يكون الإطلاق عنواناً مشيراً له، وأمّا اللابشرط القسمي: فهو المقيد بالإطلاق، والعرفاء يعتقدون: أنّ مقام الذات هي اللابشرط المقسمي لا القسمي، فالذات ليست وجوداً

مقيّداً بالإطلاق، بل وجودٌ مطلقٌ عن كلّ تقييد.

وإلى ما تقدّم أشار ابن الفناري بقوله: «... فالوجود من حيث هو، منزّه عن كلّ قيدٍ داخلٍ أو خارج، فينتفي عنه توابع القيد الداخل، كالتركيب والانضمام [الانقسام] إلى الأجزاء، والقيد الخارج من الكثرة، والتعدّد والتميّز عقلاً أو ذهنًا أو حسًّا، ويلزمه أن لا يحصره تعيّنٌ وجوديٌّ، أو عقليٌّ، أو حسيٌّ، أو خياليٌّ، أو وهميٌّ، فلا يتعيّن بحدّ، أو رسم، ولا يُطابق كنهه مفهوم، فلا يتناوله عبارةٌ أو اسم»^(١).

وأشار صائن الدين تركة لذلك بقوله: «إذ قد يُطلق الوجود من حيث هو هو، على المقيّد بالعموم والإطلاق، أعني الطبيعة بشرطٍ لا شيء، كما أنّه [أي: الوجود] يُطلق على المجرّد من هذا القيد أيضاً، أعني الطبيعة لا بشرطٍ شيء...»، ثمّ أخذ في الاستدلال على إطلاق الوجود عن كلّ قيدٍ أو شرطٍ حتّى عن قيد الإطلاق^(٢).

وقال أبو حامد التركة: «... وأما حضرة الإطلاق الذاتي المعبر عنه عند القوم بغيب الهوية واللا تعيّن، فلا مجال للاعتبارات فيه أصلاً حتّى عن هذا الاعتبار أيضاً...»^(٣).

الشبهة الثانية: لزوم وجوب كلّ موجود

إذا كان الوجود المطلق واجباً، لزم وجوب كلّ موجودٍ، بما فيه النباتات

(١) مصباح الأنس: ص ٢٠٨، وسيأتي بيان إطلاق الذات في المبحث الأوّل من الأبحاث التالية.

(٢) انظر: تمهيد القواعد، بتعليقة حسن زاده آملي: ص ٥٩؛ كذلك شرح تمهيد القواعد، للسيد الحيدري: ج ١ ص ٢٧٧.

(٣) تمهيد القواعد، المطلب (١٧): ص ١١٩.

والحيوانات؛ إذ كلّها موجودةٌ متّصّفةٌ بالوجود؟! .

الجواب: إنّ الممكنات مظاهر ظهور وجود الحقّ وليست عينه، ووجودها - كما تقدّم غير مرّة - ظليّ وتبعيّ وليس ذاتيّاً وأصليّاً، وبناءً على ذلك لا يلزم من الوجوب الذاتي لحقيقة الوجود التي وجودها مقتضى ذاتها، وجوب وجود ما هو مفتقرٌ في وجوده لغيره، بل هو ظهورٌ وظلٌّ لذلك الوجود الحقيقي، وإذا كان لوجود الظهورات والظلال وجوبٌ، فهو وجوبٌ بالغير، وهو يختلف عن الوجوب بالذات الخاصّ بذات الواجب تعالى^(١).

حديثٌ وتمثيلٌ لوحدة الوجود

قال العارف المتألّه السيّد حيدر الأملي قدّس سرّه في نقله لحديث يشبه به لمسألة وحدة الوجود وحقيقته الإطلاقيّة واعتباريّة كلّ ما عداه وقيوميّتها به: «حكى أنّ جماعة من الرهبانيّين وردوا المدينة في عهد خلافة أبي بكر ودخلوا عليه وسألوه عن النبيّ وكتابه، فقال لهم أبو بكر: نعم جاء نبينا ومعه كتاب، فقالوا له: وهل في كتابه وجه الله؟ قال: نعم، قالوا: وما تفسيره؟ قال أبو بكر: هذا السؤال منهيٌّ عنه في ديننا، وما فسّره نبينا بشيء، فضحك الرهبانيّون كلّهم وقالوا: والله ما كان نبيكم إلّا كذاباً وما كان كتابكم إلّا زوراً وبهتاناً. وخرجوا من عنده. فعرف بذلك سلمان فدعاهم إلى أمير المؤمنين عليه السلام وقال لهم: إنّ هذا خليفته الحقيقي وابن عمّه فاسألوه، فسألوا السؤال بعينه أمير المؤمنين عليه السلام فقال لهم: ما نقول جوابكم بالقول، بل بالفعل. فأمر

(١) وقد أشار أبو حامد التركية لهذه الشبهة وأجاب عنها بشكل مفصّل، ويمكنك مراجعة ذلك في تمهيد القواعد، المطلب (٢٠): ص ٩٢-٩٤؛ كذلك انظر: محيي الدين بن عربي الشخصية البارزة في العرفان الإسلامي: ص ٢٦٣.

باحضار شيءٍ من الفحم وبإشعاله، فلما اشتعل وصار كله ناراً، سأل عليه السلام الرهبان وقال: يا رهبان ما وجه النار؟ فقال الرهبان: هذا كله وجه النار.

فقال عليه السلام: فهذا الوجود كله وجه الله، وقرأ ﴿...أَيْنَمَا تُؤَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ...﴾ (البقرة: ١١٥)، ﴿...كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (القصص: ٨٨)، فأسلم الرهبانيون كلهم بذلك على يده وصاروا موحدين عارفين^(١).

ثم بعد ذلك ذكر الأملي مثلاً وتشبيهاً للوجود بالبحر فقال: «حكي أيضاً أن حيتان البحر اجتمعوا يوماً عند كبيرهم وقالوا له: يا فلان نحن عزمنا على التوجه إلى البحر الذي نحن به موجودون وبدونه معدومون، فلا بد من أن تعلمنا جهته وتعرفنا طريقه حتى نتوجه إليه ونصل إلى حضرته؛ لأننا بقينا مدةً متطاولةً نسمع به وما نعرفه ولا نعرف مكانه ولا جهته.

فقال لهم كبيرهم: يا أصحابي وإخواني ليس هذا الكلام يليق بكم ولا بأمثالكم؛ لأن البحر أعظم من أن يصل إليه أحد، وهذا ليس بشغلكم ولا هو من مقامكم، فاسكتوا عنه ولا تتكلموا بعد ذلك بمثل هذا الكلام، بل كيفيكم أنكم تعتقدون أنكم موجودون بوجوده ومعدومون بدونه.

فقالوا له: هذا الكلام ما ينفعنا ولا هذا المنع يدفعنا، لا بد لنا من التوجه إليه، ولا بد لك من إرشادنا إلى معرفته ودلائتنا إلى وجوده.

فلما عرف الكبير صورة الحال، وأن المنع لا يفيد، شرع لهم في البيان وقال: يا إخواني البحر الذي أنتم تطلبونه وتريدون التوجه إليه هو معكم

(١) التوحيد، للشيخ الصدوق: ص ١٧٧، الباب (٢٨)، الحديث رقم (١٦).

وأنتم معه، وهو محيطٌ بكم وأنتم محاطون به، والمحيط لا ينفك عن المحاط به، والبحر عبارةٌ عن الذي أنتم فيه، فأينما توجهتم في الجهات فهو البحر وليس غير البحر عندكم شيء؛ فالبحر معكم وأنتم مع البحر، وأنتم في البحر والبحر فيكم، وهو ليس بغائبٍ عنكم، ولا أنتم بغائبين عنه، وهو أقرب إليكم من أنفسكم.

فحين سمعوا هذا الكلام منه، قاموا كلهم إليه وقصدوه حتى يقتلوه، فقال لهم: لم تقتلونني ولأبي ذنبٍ أستحق هذا؟! فقالوا له: لأنك قلت البحر الذي نحن نطلبه هو الذي نحن فيه، والذي نحن فيه هو الماء فقط، وأين الماء من البحر، فما أردت بهذا إلا إضلالنا عن طريقه وحيداننا عنه.

فقال كبيرهم: والله ما كان كذلك وما قلت إلا الحق والواقع في نفس الأمر؛ لأن البحر والماء شيءٌ واحدٌ في الحقيقة وليس بينهما مغايرةٌ أصلاً، فالماء اسمٌ للبحر بحسب الحقيقة والوجود، والبحر اسمٌ له بحسب الكمالات والخصوصيات والانبساط والانتشار على المظاهر كلها.

فعرف ذلك بعضهم وصار عارفاً بالبحر وسكت عنه، وأنكر البعض الآخر وكفر بذلك ورجع عنه مطروداً محجوباً.

والذي حكيت عن لسان الحيتان لو حكيتته عن لسان الأمواج لكان أيضاً صحيحاً وكلاهما جائز.

وإذا تحققت هذا، فكذلك شأن الخلق في طلب الحق، فإنهم إذا اجتمعوا عند نبيٍّ أو إمامٍ أو عارفٍ وسألوا عن الحق، فقال هذا النبيُّ أو الإمام أو العارف: إنَّ الحقَّ الذي تسألون عنه وتطلبونه هو معكم وأنتم معه، وهو محيطٌ بكم وأنتم محاطون به، والمحيط لا ينفك عن المحاط، وهو معكم أينما كنتم، وهو أقرب إليكم من جبلٍ ويريدكم ﴿...مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا﴾

هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةَ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَىٰ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ
 أَيَّنَ مَا كَانُوا... ﴿المجادلة: ٧﴾، ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ
 شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (الحديد: ٣)، ﴿...أَيْنَمَا تُولُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ...﴾ (البقرة: ١١٥)،
 ﴿...كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (القصص: ٨٨)،
 وهو ليس بغائبٍ عنكم ولا أنتم بغائبين عنه، أينما توجهتم فثم ذاته ووجهه
 ووجوده، وهو مع كل شيء وهو عين كل شيء، بل هو كل شيء وكل شيء
 به قائمٌ وبدونه زائل، وليس لغيره وجودٌ أصلاً، لا ذهنياً ولا خارجاً، وهو
 الأوّل بذاته، والآخر بكلماته، الظاهر بصفاته، والباطن بوجوده، وإنه لكل
 مكان، في كل حينٍ وأوان، ومع كل إنسٍ وجان.

فلما سمع الخلق ذلك قاموا إليه كلهم وقصدوه ليقتلوه، فقال لهم: لم
 تقتلونني ولأبي ذنب أستحق هذا؟!.

فقالوا له: لأنك قلت: الحق معكم وأنتم معه، وليس في الوجود إلا
 هو، وليس لغيره وجودٌ لا ذهنياً ولا خارجاً، ونحن نعرف بالحقيقة أن هناك
 موجوداتٍ غيره من العقل والنفس والأفلاك والأجرام والملك والجنّ
 وغير ذلك، فما أنت إلا كافرٌ ملحدٌ زنديق، وما أردت بذلك إلا إغواءنا
 وإضلالنا عن الحق وطريقه.

فقال لهم: لا والله ما قلت لكم غير الحق ولا غير الواقع، وما أردت
 بذلك إضلالكم وإغواءكم، بل قلت ما قال هو بنفسه، وأخبركم إياه على
 لسان نبيه، وإلا فأبي شيءٍ معنى قوله: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ...﴾
 (فصلت: ٥٣)، ومعنى قوله: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾ (النور:
 ٣٥)، ومعنى قوله: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ...﴾ (الحديد: ٣)،
 ولأبي شيءٍ قال: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا

أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿يوسف: ٤٠﴾؟ ولم قال: ﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ (الحديد: ٢١)؟ لأنه يعرف أن كل واحد ما يعرف ذلك ولا يقدر عليه، كما قال أيضاً: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّأُولِي النَّهْيِ﴾ (طه: ٥٤، و١٢٨) ﴿...إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ (الزمر: ٢١) ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ (ق: ٣٧).

فعرف ذلك بعضهم وقبل منه وصار عارفاً موحداً، وأنكر ذلك بعضهم ورجع عنه محجوباً مطروداً ملعوناً، نعوذ بالله منه ومن أمثاله...»^(١).

(٨) الظهور والتجلي

من الضروري هنا أن نبحث موضوع الظهور والتجلي ومقصود العرفاء من ذلك؛ لأن لهذا البحث أهمية خاصة في الأبحاث العرفانية؛ حيث إن النظام المعرفي العرفاني يركز على ذلك، فكما أن الرؤية الكونية الفلسفية تركز على مبدأ العلية والمعلولية، فكذلك الرؤية الكونية العرفانية تركز على مبدأ الظهور والتجلي، ولعل هذا المبدأ العرفاني يقابل ذلك المبدأ الفلسفي ويحاكيه، فما تنظر له الفلسفة على أنه العلة، ينظر له العرفان على أنه الظاهر، وما تنظر له الفلسفة على أنه المعلول، ينظر له العرفان على أنه المظهر. وللوقوف على حقيقة المسألة هنا، لابد من بيان معنى الظهور والتجلي فنقول^(٢):

(١) جامع الأسرار ومنبع الأنوار: ص ٢١١-٢١٥.

(٢) ربما صعب المطلب هنا على المبتدئين في دراسة العرفان؛ ولذا فيمكن لمن عثر عليه فهم

التجلي في اللغة بمعنى: (الوضوح) و(الانكشاف)؛ يقولون: جلا الخبر للناس جلاءً: وضح وانكشف، وجلوته: أوضحتها^(١).
وعليه يكون الجلي نقيض الخفي، وجاء (الظهور) بالمعنى نفسه، ومقابله (البطون).

وأما المعنى الاصطلاحي العرفاني فهو «ظهور ذات الحق المطلقة وكما لايتها بعد تعيينها^(٢) وتلبسها باسم من الأسماء بنحو لا يفضي إلى التجاني أو الحلول أو الاتحاد^(٣)، أو هو صيرورة المطلق مقيداً، والمراد من المطلق هو الذات المطلقة بالإطلاق الذاتي، والتقيّد يعني تعيينها بتعيين ما من الأسماء التي يمكن أن تتّصف بها الذات حين تنزّلها عن إطلاقها وظهورها بأسمائها وصفاتها.
ويعرّف أبو حامد التركية الظهور بقوله: «والقول بالظهور - هاهنا - إنّها يعني به صيرورة المطلق متعيّناً بشيءٍ من التعيّنات...»^(٤).
وعليه فالظهور عند العرفاء إنّما هو بمعنى تعيين المطلق وتنزّله عن إطلاقه

هذا المطلب أن يعود لقراءته بعد الانتهاء من المبحث الرابع (التعيّن الثاني) من الباب الثالث فسيجده سهلاً واضحاً.

- (١) انظر: معجم مقاييس اللغة، ابن فارس: مادّة جلي؛ صحاح اللغة، الجوهري: مادّة جلي.
- (٢) والتعيّن عند العرفاء عبارة عن الذات باعتبار صفة من الصفات، وهذا ما يُصطلح عليه عندهم بالاسم العرفاني أو الاسم الحقيقي، في قبال الاسم اللفظي الذي يعبرون عنه باسم الاسم، أي: إنّ الاسم اللفظي هو اسم الاسم الحقيقي. فإذا لاحظنا الذات باعتبار صفة من الصفات يكون عندنا تعيّن من التعيّنات الحقيقيّة، وسيأتي تفصيله فيما بعد.
- (٣) انظر: تجلي وظهور در عرفان نظري (التجلي والظهور في العرفان النظري)، سعيد رحيميان: ص ٣٨؛ كذلك تمهيد القواعد، المطلب (٣٦): ص ٣٠٥.
- (٤) تمهيد القواعد، بتعليقة الأشتياني: ص ٣٠٤؛ وانظر: شرح تمهيد القواعد، للسيد كمال الحيدري: ج ٢ ص ٢١٠.

إلى مراتب التعيينات التي تعين بها، فالمطلق عندما يخرج عن إطلاقه بالتعيين والتنزل إلى مظاهره ونسبه، تظهر بذلك التعيينات والنسب والإضافات، وهو معنى الظهور عند العرفاء.

فمراد العرفاء من الظهور في قولهم: «ظَهَرَ» ليس معناه أن الذي ظَهَرَ وجد بعد أن كان معدوماً؛ ولا معناه أن الشيء كان مخفياً عن المشاعر الحسية فظهر، بل معنى الظهور هو: أن المطلق ومن خلال التنزل على نحو التجلي يكون متعيّناً، وهذه التعيينات أمورٌ واقعيةٌ نفس أمريةٌ حقيقيةٌ، تكون منشأً لانتزاع هذه الاعتبارات العقلية.

والحاصل: أن الظهور هو بأن يتجلى المطلق ويتنزل فيظهر في مرآة التعيينات، وحينئذٍ يكون المتعين غير المطلق، ولكن المطلق عين المتعين؛ لأن التمايز بينهما تمايزٌ إحاطيٌّ لا تقابليٌّ.

ويمكن التمثيل لذلك بنور الشمس وما تسطع عليه من المرايا، فإن نور الشمس بذاته لا لون له، ولكنه إذا سطع على المرايا والزجاج المختلف الألوان يتلون بألوان المرايا تلك، فاللون في الحقيقة لتلك الزجاجات التي ما كانت لتتغير لولا سطوع نور الشمس عليها، فيكون نور الشمس مع كل المرايا، وليس شيءٌ من المرايا مع الشمس^(١).

(٩) الكلي السعي والكلي الطبيعي

إن العرفاء يفرقون بين نوعين من أنواع الكلي، فأحدهما - وهو ما يُبحث عنه في علم المنطق - هو الكلي المفهومي العقلي، وهناك كلي آخر تدور عليه

(١) انظر: تمهيد القواعد، المطلب (٣٦): ص ٣٠٥؛ كذلك انظر: شرح تمهيد القواعد، السيد الحيدري: ج ٢ ص ٢٠٥؛ وسيأتي لهذا البحث زيادة تفصيل في نهاية موضوع التعيين الثاني.

بعض أبحاث العرفان ويوصف به الوجود الحقيقي الخارجي، وهذا التمييز والتفريق بين هذين النوعين مهمٌ جداً في الجواب على مجموعة من الإشكالات التي واجهت العرفاء من قبل الحكماء^(١).

وأما أنواع الكليّ فهي:

الأول: الكليّ المفهومي، أو الكليّة المفهوميّة، والتي تعني تطابق الصور المعقولة مع الأفراد الخارجيّة، وهذه كليّة فلسفيّة ذهنيّة عقليّة لا وجود حقيقيّ لها في الخارج.

والثاني: الكليّ السعي، أو الكليّة الواقعيّة الخارجيّة العرفانيّة، وتعني الوجود السعي الذي يشمل كلّ شيءٍ ولا يُقابلة شيءٌ، نحو مقابلة انعزاليّة انفصاليّة، فيكون الامتياز فيها بين الأمر الكليّ وأفراده بعين ما به الاشتراك، كالتمايز بين العدد مئة والعدد عشرة، والاشتراك بينهما بالعدديّة، وكالنفس وقواها، فإنّ قوى النفس ليست شيئاً غير النفس متميزةً منفصلةً عنها، بل هي من جهة أنّها عينها، ولكنها غيرها من جهة تمايزها عنها باشتغال النفس على كلّ ما تشتمل قواها دون العكس، فالتمايز بينهما هنا هو التمايز الإحاطي - وهو إحاطة المطلق بكلّ ما هو دونه، فيكون واجداً لكلّ شيءٍ محيطاً به - لا التمايز التقابلي الذي يكون فيه التمايز بالفقدان من الطرفين.

التعيّن التقابلي والتعيّن الإحاطي

عرفت ممّا تقدّم نوعي الكليّ المنطقي المفهومي والكليّ العرفاني السعي، وإذا دققت النظر وأمعت الفكر يمكن لك أن تتنبّه إلى نوعي التعيّن والتمايز الحاصل بين المتعيّنات الخارجيّة، فربّما كان هناك متعيّنان ووجودان

(١) انظر: تمهيد القواعد، بتعليقة الأستاذ حسن زاده آملّي، المطلب (١٧): ص ٨٦.

متمايزان أحدهما عن الآخر بتمام الذات مثلاً كتمايز السماء عن الأرض وزيد عن عمرو - مع المسامحة في التمثيل - ولكننا إذا جئنا إلى الوجود ومظاهره فسوف نرى أنّ هناك نوعاً آخر من التمايز بينهما؛ فإنّ النسبة بين الوجود والموجود هي النسبة بين الكلّي السعي وأفراده وحقيقته - كما تقدّم - فإنّ الكلّي السعي مع أفراده موجودٌ في الخارج، لا أنّه موجودٌ بوجودها وإنّما هو موجودٌ معها، فإنّ تعيّناته تعتبر مظاهر له تدلّ عليه وتشير إلى حقيقته، وهذا بخلاف الكلّي الطبيعي الذي هو من قبيل الإنسان وأفراده، فإنّ الإنسان - الذي هو الكلّي الطبيعي - ليس له وجودٌ ممتازٌ في الخارج عن أفراده، وإنّما وجوده بوجود الأفراد، فالموجود حقيقةً في متن الواقع والأعيان هو الأفراد لا الكلّي الطبيعي.

بينما في الكلّي السعي فإنّ الكلّي نفسه موجودٌ في الخارج محيطٌ بما عداه، وأفراده مظاهره وتجليّاته، وهذا هو معنى الوحدة الشخصية عند المحقّقين من العرفاء - وسيأتي تحقيقه في البحوث القادمة - فالوجود واحدٌ شخصيٌّ وهو متن الواقع وعين الحقيقة، وجميع الموجودات مظاهره وتجليّاته^(١).

وهذه الحقيقة تفتح الباب لنا على معرفة كيفية التمايز بين المحيط والمحاط وقول العرفاء: «أنّ التمايز بين الظاهر والمظهر إنّما هو تمايزٌ إحاطيٌّ لا تقابليٌّ»، فليس الظاهر متمايزاً عن المظهر بكون أحدهما مقابلاً للآخر منفصلاً عنه تمام الانفصال، بل هو متمايزٌ عنه باعتبار الظاهر، محيطٌ بالمظهر والمظهر، محاطٌ من قبل الظاهر.

قال صائن الدين تركة في (تمهيد القواعد) في بيانه لما تقدّم: «إنّ التعيّن

(١) انظر: شرح تمهيد القواعد، المطلب (١٧) و(٢٧): ج ١ ص ٣٩٩، وص ٥٣٣.

إنَّها يُتصوَّرُ على وجهين: إمَّا على سبيل التقابل، أو على سبيل الإحاطة، لا يخلو أمرُ الامتياز عنها أصلاً؛ وذلك لأنَّ ما به يمتازُ الشيءُ عمَّا يغيِّره، إمَّا أن يكونَ ثبوتَ صفةٍ للمتميِّز وثبوتَ مقابلها لما يمتازُ عنه كالمقابلات، وإمَّا أن يكونَ ثبوتَ صفةٍ للمتميِّز وعدمَ ثبوتها للآخر، كتميُّز الكلِّ من حيث إنَّه كلٌّ، والعامُّ من حيث إنَّه عامٌّ، بالنسبة إلى أجزائه وجزئياته [أي: إلى أجزاء في الكلِّ وجزئياته في العامِّ]...»^(١).

ومعنى ما تقدّم: أنَّ التعيّن والتمايز إنَّما يُتصوَّر على نحوين: إمَّا تمايُّزٌ تقابليٌّ أو تمايُّزٌ إحاطيٌّ، ولا يخلو أمرُ الامتياز منهما، والأوّل يعني ثبوتَ صفةٍ للمتميِّز، وثبوتَ مقابل تلك الصفة لما يمتاز عنه، فيكون تمايُّزاً من قبل الطرفين، وأمَّا التمايز الإحاطيُّ فيعني ثبوتَ صفةٍ للمتميِّز، وعدمَ ثبوت تلك الصفة للآخر، فيكون التمايز من طرفٍ واحدٍ، ويكون التمايز من جهة الواحد، أي يكون الواحد متميِّزاً عن الفاقِد، لا أنَّ الفاقِد متميِّزٌ عن الواحد، كجنس الحيوان الموجود في الإنسان والغنم والبقر والسّمك والطير، فكلٌّ واحدٍ من هذه المصاديق يصدق عليه أنّه حيوان، لا أنّه هو الحيوان فقط وغيره لا يصدق عليه، والعكس ليس صحيحاً؛ لأنَّ التميُّز إنَّما كان من هذه الجهة فقط، يعني أنَّ هذا الكلُّ موجودٌ في الجميع، ولكنَّ هذه الأجزاء والجزئيات غير موجودةٍ في الحيوان مثلاً؛ لأنَّ بعضها موجودٌ وبعضها الآخر غير موجود. وفيما نحن فيه فالعارف لا يُنكر المغايرة بين الخالق والمخلوق، بل هو يُصرُّ على وجود المغايرة، ولكنَّ هذه المغايرة إنَّما

(١) تمهيد القواعد، بتعليقة الأستاذ حسن زاده آملي، المطلب (١٧): ص ٨٧؛ وكذلك شرح

تمهيد القواعد، للسيد كمال الحيدري: ج ١ ص ٤٠٧.

هي من طرفٍ واحدٍ وهو المطلق، لا من طرف المقيّد أيضاً، كالنفس وقواها، فالنفس مطلقةٌ وقواها مقيّدةٌ، فكلّ قوّةٍ ليست هي النفس، بل إنّ النفس هنا أيضاً موجودةٌ، وإلاّ لو كانت هي النفس لما كانت النفس موجودةً في قوّةٍ أخرى، ولكن النفس واجدةٌ لكلّ القوى، إذن فالمقيّد لا يتميّز عن المطلق؛ لأنّ المطلق واجدٌ لكلّ هذه المقيّدات ولكلّ هذه القوى، فلا يتميّز عنه، ولكنّ المطلق متميّزٌ عن كلّ مقيّدٍ من هذه المقيّدات^(١).

ثمّ قال صائن الدين: «... حقيقة الكُلِّ إنّها تحقّقت كليّته باعتبار إحاطته بالأجزاء، وبها يمتاز عن أجزائه، وكذلك العامُّ إنّها يتحقّقُ عمومُهُ باعتبار إحاطته بخصوصيّات الجزئيّات، وجمعه تلك الخصوصيّات، وبها يمتاز عن خواصّه»^(٢).

فالكلُّ إنّما صار كلّاً، باعتبار إحاطته بالأجزاء، فلا يمكن أن تكون الأجزاء في مقابله، ممتازةً عنه بخصوصيّاتٍ ليست فيه، وهو بهذه الإحاطة يمتاز عن أجزائه؛ فإذا أخذت منه الإحاطة التي هي منشأ الامتياز، فكأنّها أخذت منه ذاته.

وربّما كان هذا ما أشار له مولانا أمير المؤمنين عليه السلام في وصفه الله تعالى وكيفية امتيازهِ عن الخلق بقوله: «...وتوحيده تمييزه من خلقه، وحكم التمييز بينونة صفةٍ لا بينونة عزلة...»^(٣).

(١) انظر: شرح تمهيد القواعد في عرفان النظري، للسيد كمال الحيدري: ج ١ ص ٤٠٧.

(٢) تمهيد القواعد، بتعليق حسن زاده آملي: ص ٨٧.

(٣) الاحتجاج، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري والشيخ محمد هادي به، بإشراف: العلامة الشيخ جعفر السبحاني: ج ١ ص ٤٧٥.

وقوله عليه السلام: «ولا يُقاس بالناس، قريبٌ في بُعدِه، بعيدٌ في قُربِه، فوق كلِّ شيءٍ، ولا يُقال شيءٌ فوقه... داخلٌ في الأشياء لا كشيءٍ داخلٍ في شيءٍ، وخارجٌ من الأشياء لا كشيءٍ خارجٍ من شيءٍ»^(١).

وقد وردت الكثير من النصوص الدينية التي تشير لهذه الحقيقة، منها قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ﴾ (الحديد: ٤)، وهذه المعية في الآية المباركة تشكل قاعدةً كليةً تستند إلى عدم المحدودية وعدم التناهي في ذات الواجب تبارك وتعالى، وهي ليست معيةً ماديةً زمانيةً ولا مكانيةً، بل هي معيةً إحاطيةً قيوميةً.

قال الطباطبائي في الميزان: «لإحاطته بكم، فلا تغيبون عنه أينما كنتم، وفي أيِّ زمانٍ عشتم، وفي أيِّ حالٍ فُرضتم، فذكر عموم الأمكنة ﴿أَيْنَمَا كُنْتُمْ﴾ لأنَّ الأعراف في مفارقة شيءٍ شيئاً وغيبته عنه أن يتوسل إلى ذلك بتغيير المكان، وإلا فنسبته تعالى إلى الأمكنة والأزمنة والأحوال سواءً»^(٢).

وبنفس المضمون قوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَمَا كَانُوا﴾ (المجادلة: ٧).

وقال الإمام الصادق عليه السلام في تفسير هذه الآية المباركة: «هو واحدٌ أحديّ الذات، بائنٌ من خلقه، وبذاك وصَفَ نفسه، وهو بكلِّ شيءٍ محيطٌ بالإشراف والإحاطة والقدرة، لا يعزب عنه مثقال ذرّةٍ في السماوات ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر، بالإحاطة والعلم لا بالذات، لأنَّ

(١) أصول الكافي، للكليبي: ج ١ ص ٨٥، باب: أنه لا يُعرف إلا به.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، الطباطبائي: ج ١٩ ص ١٤٦.

الأماكن محدودةً تحويها حدودٌ أربعة، فإذا كان بالذات لزمه الحواية»^(١).
 وفي الكافي أن الجاثليق سأل أمير المؤمنين عليه السلام جملةً من الأسئلة،
 من ذلك قوله: «فأخبرني عن الله عزّ وجلّ أين هو؟ فقال أمير المؤمنين عليه
 السلام: هو ههنا وههنا وفوق وتحت ومحيطٌ بنا ومعنا، وهو قوله تعالى: ﴿...مَا
 يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ...﴾»^(٢). فالله تعالى مع كلّ شيءٍ معيةً
 إحاطةً وإشرافٍ وقدرةً وقبوميةً^(٣).

وقد مثل السيّد حيدر الآمل لذلك بالمداد والحروف والبحر والأمواج
 حيث قال: «ومثال ذلك، أي ومثال معيته مع كلّ موجودٍ بلا نقص ولا
 كمال ولا زيادة ولا نقصان، [هو] بعينه مثال المداد مع كلّ حرف من هذه
 الحروف. و(هو بعينه أيضاً) مثال البحر مع كلّ موجٍ من أمواجه؛ لأنّ معية
 المداد مع الحروف ليس بشيءٍ آخر غير وجوده. وكذلك معية البحر مع
 أمواجه. فافهم؛ فإنّه دقيقٌ ﴿...وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى...﴾ (النحل: ٦٠)...»^(٤).

(١) التوحيد، الشيخ الصدوق: ص ١٢٧، الباب (٩)، الحديث رقم (١٣).

(٢) الأصول من الكافي، الكليني: ج ١ ص ١٣، الحديث رقم (١).

(٣) للتفصيل أكثر انظر: الفلسفة شرح كتاب الأسفار الأربعة الإلهيات بالمعنى الأعمّ،
 للسيّد كمال الحيدري: ج ٣، ص ٣٤٨.

(٤) جامع الأسرار: ص ٣٠٦.

خلاصة الباب الثاني

١. يُستخدم لفظ الوجود في علمي الفلسفة والعرفان النظري بالاشتراك اللفظي، ومن هنا صار من اللازم على الدارس معرفة الاصطلاح وتمييز الفرق الاستخدامي في العلوم المختلفة لتلايق في الخلط والاشتباه.
٢. عرّف الفلاسفة الوجود بأنه «الكون في الأعيان»، فكلّ شيءٍ متحقّق في الأعيان فهو موجود.
٣. المراد من الأعيان الأعمّ من الذهن والخارج، فالوجود هو الكون في الأعيان، سواء كان هذا الكون في الذهن أو في الخارج.
٤. المقصود من الوجود عند المحقّقين من العرفاء هو «ثبوت الشيء»؛ فإنّ أصل التحقّق والثبوت في الواقع هو الوجود.
٥. الوجود ليس أمراً زائداً على الموجودات، بل هو عينها وحقيقتها وتحقّقها، فكلّ موجودٍ هو الوجود بعينه ولا فرق بينهما.
٦. ينقسم الوجود إلى الاعتباري والحقيقي، والأوّل هو الذي يكون باعتبار المعتر وفرض الفارض، أي إنّ له واقعيّة ولا تحقّق في نفسه وإنّما يتوقّف على أن يكون هناك معتبرٌ يعتبره، والثاني هو الذي له تحقّق في نفسه بغضّ النظر عن وجود معتبرٍ وفارضٍ أو عدم وجوده، فهو لا يحتاج إلى فرضٍ واعتبارٍ في وجوده.
٧. وينقسم الوجود الحقيقي إلى الخارجي، الذي هو في قبال الوجود الذهني، فهو خارج ذهن الإنسان، وخارج عقله ومشاعره - من قبيل الشجر الخارجي والإنسان الخارجي - والوجود الذهني، وهو ما كان

١٦٠ الرؤية الكونية في العرفان النظري

موجوداً في ذهن الإنسان وفي مشاعره وعقله، كالمعقولات الثانية المنطقية والفلسفية.

٨. الفرق بين الوجود الذهني والوجود الاعتباري هو أن الثاني ليس له تحقّق وراء الفرض والاعتبار، بخلاف الوجود الذهني فهو متحقّق بغض النظر عن ذلك وإن كان ظرفها واحداً وهو الذهن.

٩. لقد أجمع العرفاء وثلة من الحكماء، على أن مفهوم الوجود معلومٌ بالبداهة؛ لأنه أول الأشياء تصوّراً، وأعمّها حيطةً وشمولاً، وأبينها معنىً.

١٠. مفهوم الوجود مشتركٌ بين جميع الموجودات على نحو الاشتراك المعنوي لا اللفظي، أي: إنّ مفهوم الوجود صادقٌ على جميع الموجودات بنفس المعنى والمفهوم، لا أنّه مشتركٌ بينها بحسب اللفظ فقط.

١١. من المباحث المهمة في العرفان النظري مبحث وجوب حقيقة الوجود، أي: إنّ الوجود بما هو هو، واجبٌ لذاته.

١٢. تُعدّ مسألة وحدة الوجود من أهمّ مسائل علم العرفان، بل أهمّها على الإطلاق، ولقد استدلّ على وحدة الوجود بكثيرٍ من الأدلّة، ومنها هذا الدليل وهو: حيث إنّ الوجود حقيقةً أصيلةً، ولا غير له في الخارج لبطلانه فهو صرف، فكلّ ما فرضناه ثانياً له، فهو هو؛ إذ لو كان غيره أو امتاز بغيره، كان باطلاً، فالثاني ممتنع الفرض، فهو واحدٌ بالوحدة الحقّة.

١٣. إنّ العرفاء يفرّقون بين نوعين من الكلّي، وهما الكلّي المنطقي المفهومي، والكلّي العرفاني السعي، ويُقصد بالأول الصورة الذهنية التي تنطبق على كثيرين، وأمّا الثاني فالمقصود منه هو الحقيقة الخارجيّة السعيّة المحيطة والشاملة لما عداها.

١٤ . هناك نوعان من التمايز، هما: التمايز التقابلي ويعني: التمايز الحاصل بثبوت صفةٍ للمتميز وثبوت مقابلها لما يمتازُ عنه، وأمّا النوع الثاني من التمايز فهو التمايز الإحاطي، ويعني: التمايز الحاصل بثبوت صفةٍ للمتميز وعدم ثبوتها للآخر، كتمييز الكلِّ من حيث إنّه كلُّ بالنسبة إلى أجزائه، والعامّ من حيث إنّه عامٌّ بالنسبة إلى جزئياته.

الباب الثالث

نظام الوجود في الرؤية العرفانية

المبحث الأول: غيب الهوية

المبحث الثاني: النَّفس الرحماني

المبحث الثالث: التعيّن الأوّل

المبحث الرابع: التعيّن الثاني

المبحث الخامس: عالم العقل (عالم الأرواح) وحقيقته

المبحث السادس: عالم المثال وحقيقته

المبحث السابع: عالم المادّة وحقيقته

المبحث الثامن: الكون الجامع

المبحث الأول غيب الهوية

- حقيقة غيب الهوية
- معنى التعيّن عند العرفاء
- معنى أنّ الذات من حيثُ هي ذاتٌ، لا اسم لها ولا رسم
- عدم قابليّة الذات بما هي هي للإدراك
- خصائص غيب الهوية

حقيقة غياب الهوية

إنَّ أوَّل الحضرات العرفانيَّة - والتي يستند إليها نظام المعرفة في علم العرفان النظري - هي مرتبة^(١) الذات، أو ما يُعبَّر عنه باصطلاح العرفاء بغيب الهوية، كما أنَّ لفهم هذا الترتيب واصطلاح القوم فيه أثراً بالغاً في فهم النظام المعرفي عند العرفاء، وقد قلنا فيما سبق: إنَّ الذات المقدَّسة التي يعبَّر عنها بلسان أهل المعرفة بالهويَّة الغيبية أو حضرة الإِطلاق^(٢) الذاتي - والمقصود منه هنا هو اللابشرط المقسمي - لا يمكن معرفتها أو الوصول إليها، فهي غيبٌ مطلق، ولا تقع موضوعاً لأيِّ مسألة في أيِّ علم؛ لأنَّها - بما هي هي - لا يمكن الحكم عليها إلاَّ بأنَّها غيبٌ مطلقٌ وبطونٌ تامٌّ من كلِّ الجهات والحِثِّيات، ومن هنا ولأجل هذه الخُصوصية التي تميَّزت بها هذه الحقيقة الغيبية المطلقة، فإنَّ الذات المقدَّسة بما هي غيبٌ مطلق، لا تعدُّ ضمن المقامات المتقابلة فيما بينها، والتي ينتقل العارف بينها في أسفاره وسلوكه؛ لأنَّه لا يمكن الوصول إليها من الأساس، فإنَّ ما يعدُّ مرتبةً ومقاماً هو الذي يمكن للعارف أن يصل إليه، فما لا يمكن الوصول إليه فليس كذلك، وإذا عبَّر عنها بأنَّها أوَّل المراتب فهذا من باب ضيق اللفظ ليس أكثر.

ونجد في كلمات أهل العرفان: أنَّ هذه الحقيقة التي هي بطونٌ مطلق، لا اسم لها ولا رسم، ولا اعتبار شيءٍ من التعيّنات. وهذا ما أشار له صائن الدين

(١) سيأتي بيان معنى المرتبة عند العرفاء.

(٢) المقصود من الإِطلاق هنا: هو الإِطلاق السعي الوجودي، لا الإِطلاق الذهني المفهومي، فحديث العارف دائماً حول حقيقة الوجود ومتن الواقع، ولا علاقة له بالمفهوم والاعتبار الذهني.

تركة بقوله: «وأما حضرة الإطلاق الذاتي المعبر عنه عند القوم بغيب الهوية واللاتعيين فلا مجال للاعتبارات فيه أصلاً، حتى عن هذا الاعتبار أيضاً، فلا يشوبه من اللواحق الاعتبارية شيءٌ أصلاً، بل هو محض الوجود البحت بحيث لا يمازجه غيره ولا يخالطه سواه، فهو بهذا الاعتبار - أي: باعتبار إطلاقه الذاتي - لا تركيب فيه ولا كثرة، بل لا اسم له من الأسماء الحقيقية ولا رسم؛ إذ الاسم - على اصطلاحهم - هو الذات باعتبار معنى من المعاني... يسمون ذلك المعنى بالصفة والنعته، فلا اسم حيث لا صفة، ولا صفة حيث لا اعتبار مع الذات؛ إذ الذات - بهذا الاعتبار - هو المطلق من غير اعتبار شيء من التعيينات ووجوه التخصصات، فيكون مجرداً عن سائر الأحكام والأسماء»^(١).

ومن أهم خصائص هذه المرتبة: الوحدة الإطلاقيه التي لا يمكن أن يتصور معها أي كثرة، كما لا يمكن أن يقع في مقابلها أي شيء إطلاقاً، وإلا لما كانت وحدة مطلقة شاملة غير متناهية. ولما كانت وحدته مطلقة لا نهاية لها، لم يكن هناك مكان للغير ليجد له محلاً من الوجود.

ثم إن الذات - بهذا الاعتبار، أي اعتبار غيب الهوية - لا ارتباط لها ولا صلة بأي شيء كان؛ ذلك لأن الارتباط يقتضي التنزل عن الإطلاق والتعيين بصفة معينة ومبدأ ما، ليتسنى لها من خلال ذلك المبدأ أن تقوم بما يقتضيه ذلك التعيين من خلق أو إيجاد أو غيره، ولكن الذات المطلقة منزّهة عن التنزل والتعيين، بل هي مطلقة حتى عن الإطلاق المقتضي للتعيين؛ ف«إن توجه الحق لإيجاد الممكنات ليس من حيث أحديّة ذاته؛ فإن نسبة الاقتضاء

(١) تمهيد القواعد، بتعليق الأشتياني: ص ٢٦٦؛ كذلك انظر: شرح تمهيد القواعد، للسيد

الإيجادي إليها من هذا الوجه ونفيه عنها، على السواء؛ إذ لا ارتباط للذات بشيء من هذا الوجه، ولا مناسبة تقتضي التأثير أو التأثير؛ فإن الأحكام والاعتبارات مُستهلكة في هذه الأحديّة، وإنّما الموجب لإيجاد الأشياء هو حكم العلم الذاتي الأزليّ لحيطته وعموم حكمه وتعلّقه بذات الحقّ وأسمائه وصفاته ومعلوماته^(١)، وهذا ممّا أجمع عليه العرفاء.

وإنّما كان السبب في ذلك هو عدم إمكان تصوّر أيّ كثرة وبأيّ نحو من الأنحاء في ذات الحقّ تعالى، وكلّ الأسماء والصفات إنّما هي مندكة هنا، مستهلكة تحت سلطان العزّة الإلهيّة، لا تمايز لأحدها على الآخر، ولا غلبة لشيء منها على شيء، ففي الذات المطلقة لا غلبة للرحمن أو الخالق أو المنتقم أو أيّ اسم آخر، بل لا وجود حتّى للامتياز النسبي فيما بينها، وبطريق أولى بينها وبين الذات؛ إذ الأسماء كافّة موجودة في ذاته المقدّسة بنحو اندماجيّ اندكائيّ، فوجود الذات نحو وجود لا يقبل التقيّد والانصبغ بصبغة اسم خاصّ ليظهر بلون ذلك الاسم، مهما كانت سعة ذلك الاسم، فالذات مطلقة بالإطلاق الإحاطي المحيط بكلّ ما سواه، وليس فقط أنّها لا تُلحظ باعتبار اسم خاصّ، بل ولا تُلحظ بلحاظ عدم اعتبار ذلك الاسم، فهي أعلى من كلّ لحاظٍ ثبوتيّ أو سلبيّ.

قال القونوي: «أولّ المراتب والاعتبارات العرفانيّة المحقّقة لغيب الهوية: الاعتبار المسقط لسائر الاعتبارات، وهو الإطلاق الصرف عن القيد والإطلاق، وعن الحصر في أمرٍ من الأمور الثبوتية والسلبيّة كالأسماء

(١) شرح الأربعين حديثاً، لصدر الدين القونوي: ص ١٣٠، ومنه تعلم سبب كون العلم الإلهيّ واسطة في تحقّق الكثرات.

١٧٠ الرؤية الكونية في العرفان النظري

والصفات، وكلّ ما يُتصوّر ويُعقل بأيّ وجه تُصوّر أو تُعقل أو تُفرض،
وليس لهذا المقام لسان، وغاية التنبيه عليه هذا ومثله»^(١).

فلا يمكن في هذا المقام حصر الحقّ في إثبات الصفات الثبوتية، ولا
حصره بسلب الصفات السلبية.

فلو أردنا أن نقول: إنّ المخلوق الأوّل - مثلاً - كان قد صدر من الذات
وبدون توسّط شيء، لكانت هناك غلبةً لنسبة المبدئية والخالقية على غيرها
من النسب في تلك المرتبة؛ وإلاّ فمن دون تلك النسبة لا يمكن لشيء أن
يتحقّق أو يُخلق لعدم وجود النسبة والمبدأ المصحّح لذلك، وهذا واضح.
ولكن فرض وجود تلك النسبة يُعدّ نوعاً من أنواع الكثرة والتمايز، والذات
في هذه المرتبة منزّهةٌ حتّى عن مثل هذه الكثرة.

فلما قلنا إنّ الذات في هذه المرتبة لا اسم حقيقيّ لها - بمعنى أنّها غير
متعيّنة بتعيّن من التعيّنات يقتضي ظهورها باسم معيّن - فهي في هذه المرتبة
ليست مبدأً للخلق أو علّة له؛ باعتبار أنّ الذات هنا لا نسبة بينها وبين
غيرها، فهي في غيبٍ مطلقٍ تماماً.

قال حمزة الفناري: «الحقّ سبحانه من حيث حقيقته في حجاب عزّه
- أعني: هويته الغيبية الإطلاقيه اللاتعينية - لا نسبة بينه وبين غيره؛ لأنّ كلّ
نسبة تقتضي تعيّنًا، والمفروض فيه عدم التعيّن أصلاً، فلا يمكن الخوض فيه
والتشوّف في طلبه؛ لأنّه طلبٌ لما لا يمكن تحصيله إلاّ بوجهٍ جمليّ، وهو أنّ
وراء ما تعيّن أمراً به ظهر كلّ متعيّن»^(٢).

(١) إعجاز البيان في تفسير أمّ القرآن، صدر الدين القونوي: ص ١١٦.

(٢) مصباح الأنس في شرح مفتاح الغيب، لحمزة الفناري: ص ٢٥٢.

لذلك احتيج لواسطةٍ أو أكثر لكي تكون برزخاً بين الذات المطلقة اللامتناهية وبين سائر الكثرات.

وأما المقامات والمراتب العرفانية بالحقيقة فهي تبدأ من بعد غيب الهوية.

معنى التعيين عند العرفاء

إنَّ التعيّن باصطلاح العرفاء عبارةٌ عن الذات باعتبار صفةٍ من الصفات، وهذا ما يُصطلح عليه عندهم بالاسم العرفاني أو الاسم الحقيقي، في قبال الاسم اللفظي الذي يعبرون عنه باسم الاسم، أي: إنَّ الاسم اللفظي هو اسم الاسم الحقيقي.

فإذا لاحظنا الذات باعتبار صفةٍ من الصفات، يكون عندنا تعيّنٌ من التعيّنات؛ ولذا قال الشيخ عبد الرزاق القاساني: «الاسم باصطلاحهم ليس هو اللفظ، بل هو ذات المسمّى باعتبار صفةٍ وجوديّةٍ، كالعليم والقدير، أو عدميّةٍ كالقدّوس والسلام»^(١).

وقال القيصرّي في الفصل الثاني من مقدّمات شرحه على الفصوص: «والذات مع صفةٍ معيّنةٍ واعتبار تجلٍّ من تجلّياته تسمّى بالاسم؛ فإنَّ الرحمن ذاتٌ لها الرحمة، والقهار ذاتٌ لها القهر»^(٢). وعندها لن تكون الذات - مع ذلك اللحاظ - من حيث هي هي، أي: من حيث إطلاقها الذاتي، بل سوف تكون الذات باعتبار صفةٍ من الصفات متعيّنةً بتعيّنٍ من التعيّنات، وحينئذٍ لن يُرى هذا اللحاظ الذات من حيث هي هي، بل يُرى الذات باعتبار تلك الصفة الملحوظة، كما لو نظرنا إلى أنفسنا لا بلحاظها من حيث هي هي، بل

(١) اصطلاحات الصوفيّة، لعبد الرزاق القاساني: ص ٢٨.

(٢) شرح فصوص الحكم، تحقيق: آية الله حسن حسن زادة الأملي: ج ١ ص ٦٤.

باعتبار العلم أو باعتبار الإرادة، فنقول مثلاً: أنا عالم، أو أنا مرید، أو غيرها، فإنّ هذا اللحاظ وهذه النظرة لا تُرینا لنا أنفسنا من حيث هي مطلقة، بل تُرینا إياها من حيث هي مقيدةٌ بذلك القيد وبتلك الصفة. وكالقطار الذي يُنظر له من خلال ثقبٍ معيّن، فإنّ ذلك الثقب لا يُري القطار كله على ما هو عليه، بل يُري قسماً منه.

فالتعيّن عند العرفاء عبارةٌ عن الذات ولكن ملحوظةٌ ومرئيةٌ ومحكيّةٌ عنها بلحاظ معنىٍ من المعاني، أعمّ من أن يكون ذلك المعنى أمراً وجودياً كالعلم والقدرة، أو أن يكون ذلك المعنى أمراً عدمياً سلبياً، ولكن يمكن أن توصف به الذات.

إذن، يمكن للعقل الإنساني أن يلحظ الذات - إجمالاً - بما هي هي، ويمكنه أن يلحظ الذات لا بما هي هي، بل من خلال معنىٍ من المعاني وصفةٍ من الصفات.

وهنا إذا لوحظت الذات من خلال معنىٍ معيّن، فإنّ هذا المعنى لن يحكي الذات باعتبار معنىٍ آخر؛ إذ إنّ كلّ واحدٍ من هذه المعاني يختلف عن الآخر بحسب حقيقته ومعناه، كما في العلم والقدرة؛ فإنّ العلم معنى من المعاني ووصفٌ من الأوصاف، فإذا لاحظنا الذات من خلاله فعندها لا يمكن لهذا اللحاظ - الذي هو العلم - أن يرينا القدرة في الذات؛ لأنّ مفهوم العلم غير مفهوم القدرة، ونحن ننظر للذات من نافذة العلم، ومهما فعلنا وجرّدنا مفهوم العلم من أيّ خصوصيّةٍ حدّيةٍ ومحدوديّةٍ وإمكانيةٍ، لا يستطيع أن يُرينا الذات على ما هي عليه.

ومن هنا نعرف: أنّ معنى حضرة الإطلاق الذاتي أو الذات من حيث هي هي، هو ملاحظة الذات من دون اعتبار أيّ صفةٍ أو اسمٍ أو نعتٍ،

وبالتالي فلا تعيّن هناك؛ إذ التعيّن عبارةٌ عن الذات مع اعتبار صفةٍ من الصفات، وحيث لا صفة فلا تعيّن.

ثم إن قولنا: (الذات المطلقة)، عبارةٌ عن إشارةٍ عرفيّةٍ لتلك الذات، وشرح الاسم، لا أنّه اسمٌ حقيقيٌّ اصطلاحيّ عرفانيٌّ له، وعليه فلا تظنّ أنّ الإطلاق المنعوت به الذات هنا هي صفةٌ أو تعيّنٌ اصطلاحيّ لها، بل إنّ إشارةً فقط إلى عدم محدوديّتها وإطلاقها الصرف.

معنى أن الذات من حيث هي ذات، لا اسم لها ولا رسم

كون الذات لا اسم لها ولا رسم، لا يعني: أنّها لا علم لها ولا قدرة ولا سمع ولا موجبيّة ولا مبدئيّة. كلا، ليس كذلك، بل إنّ معنى أنّ الذات بما هي هي لا اسم لها ولا رسم: هو أنّ كلّ هذه الأمور جميعاً موجودةٌ فيها بوجودٍ واحدٍ من غير أيّ غلبةٍ لحثيّةٍ على حثيّةٍ أخرى، أي: موجودةٌ فيها على نحو الاندماج والاندكاك، مستغرقةٌ تحت قهر العزّ الأحديّ الذاتي^(١)؛ فإنّ الوحدة المطلقة على الإطلاق لا تبقى لأيّ شيءٍ بأن يظهر ويتجلّى في ذلك المقام، فهو مقام فناء الأسماء وانقهارها تحت سطوة الوحدة الذاتيّة المطلقة، ولو كانت هناك غلبةٌ لأحد هذه الأسماء على غيره للزم التعيّن في ذلك المقام، والمفروض عدمه،

(١) يتفق العرفاء على أنّ الذات الإلهيّة في مقام غيب الهوية لا اسم لها ولا صفة، ولكنهم يُشيرون أيضاً إلى أنّ هذا المقام حاوٍ على جميع الكمالات والشؤون الكمالية في حاقّ ذاته، وهذه الكمالات هي ما يعبرٌ عنها في عرفهم بـ«الحقائق الاندماجية» أو «الشؤون الذاتيّة» وهي موجودةٌ في الذات من دون أن تفضي إلى أيّ نوعٍ من أنواع الكثرة وبأيّ وجهٍ كان، فهي مندمجةٌ تماماً مع الوحدة الذاتيّة والكمال الذاتي، مستجنّةٌ في الذات، مندرجةٌ فيها. (انظر: تمهيد القواعد، بتعليق الأستاذ حسن زادة آملي: ص ١٠٨؛ ومقدمة شرح تمهيد القواعد، للسيد كمال الحيدري: ج ٢ ص ١٨؛ وشرح فصوص الحكم، القيصري: ص ٥٨٤).

وبتعبير الروايات: علمٌ كلّه، نورٌ كلّه، قدرةٌ كلّها، فهي موجودةٌ بوجودٍ واحدٍ، ومن هنا لا يمكن أن تكون الذات - وهي في ذلك المقام - مبدأً أو رازقاً أو غيرهما من الأسماء؛ لعدم وجود النسبة هناك، كما مرّ معنا.

ومن هذا تعرف: أنّ ما هو موضوع هذا العلم الإلهي - أعني العرفان النظري - والمطلوب أحكامه فيه، إنّما هو أحكام الوجود المطلق ونسب علمه وصفاته من حيث اقترانه بالماهيات، لا كنه حقيقته، كما أشار لذلك غير واحدٍ من المحققين والعرفاء^(١).

وقال الشارح صائن الدين بن تركة: «...ولا شك أنّ تلك التعيينات^(٢) التي هي المعلومات، إنّما هي أحوال الوجود وصفاته التي لا يدرك الوجود إلا بحسبها؛ إذ الإدراك إنّما وقع من الوجود على صفاته وأحواله اللاحقة له في مراتبه، المستهلكة أحكام إطلاقه ووحدته فيها»^(٣).

وقال القونوي: «إنّ الحقّ لما لم يمكن أن يُنسب إليه من حيث إطلاقه صفةٌ ولا اسمٌ، أو يُحكّم عليه بحكم ما، سلبياً كان الحكم أو إيجابياً، علم أنّ الصفات والأسماء والأحكام لا تُطلق عليه، ولا تُنسب إليه إلا من حيث التعيينات»^(٤).

عدم قابلية الذات بما هي للإدراك

يتفق العرفاء والفلاسفة جميعاً على عدم إمكان إدراك الذات المطلقة للحقّ إطلاقاً؛ لأنّها - كما عرفت - وجودٌ مطلقٌ غير متناهٍ ولا محدود، وهي

(١) انظر: مصباح الأنس في شرح مفتاح الغيب، لحمزة الفناري: ص ١٨٠.

(٢) أي: التعيينات النسبية الممكنة.

(٣) تمهيد القواعد، شرح المطلب (٣٥).

(٤) رسالة نصّ النصوص، للقونوي، تصحيح: جلال الدين الأشتياني: ص ٣٠.

ما لم تتعَيَّن بتعَيَّنٍ ما، لا يمكن للعقل البشري أن يُدركها بما هي هي؛ إذ الإدراك يعني الإحاطة، والذات بإطلاقها الذاتي محيطَةٌ بكلِّ شيءٍ، غير محدودةٍ بشيءٍ، فكيف يمكن للعقل الإحاطة بها؟!.

لذا قال القونوي: «...ولا خلاف بين سائر المحقِّقين من أهل الشرائع والأذواق والعقول السليمة في أنَّ حقيقة الحقِّ سبحانه مجهولةٌ، لا يحيط بها علم أحدٍ سواه؛ لعدم المناسبة بين الحقِّ من حيث ذاته وبين خلقه...»^(١).

وأما ما يمكن إدراكه من الذات فهو تجلّياتها وتعينيّاتها التي تحصل حين تنزّل الذات وتلبّسها بلباس التجلّيات والتعينيّات كما قال الجامي: «الهويّة الذاتية مطلقةٌ بالإطلاق الحقيقي، وهي تقتضي بحقيقتها: أن لا تُعلم ولا تُحاط. وحقيقة العلم الإحاطة بالمعلوم وكشفه على سبيل التمييز عن غيره، فحقيقة العلم لا تتعلّق بها؛ إذ حقيقة الذات تقتضي أن لا تُعلم، والشيء إذا اقتضى أمراً لذاته فإنّه لا يزال عليه ما دامت ذاته... وليس في قوّة الحقيقة العلميّة أن تُحيط بما يقتضي عدم الإحاطة به لذاته؛ لأنّ العلم - سواءً أضيف إلى الحقِّ أو إلى الخلق - لا تُخرجه الإضافة عن حقيقته؛ إذ الحقائق لا تتبدّل... والعلم على كلّ حالٍ نسبةٌ من نسب الذات، متميّزةٌ عن غيرها... فلا تحيط بالذات الغير المحاطة؛ وإلّا لزم قلب الحقائق، وخرجت الذوات عن مقتضياتها الذاتية، وذلك بيّن البطلان... وقال بعضهم: من ذهب من المحقِّقين إلى أنَّ حقيقة الحقِّ مجهولةٌ، فإنّها يعني بذلك أنّ الحقِّ من حيث الإطلاق المشار إليه لا يتعَيَّن في تعقل، ولا يتجلّى في مرتبة، ولا ينضبط بمدرك. وفي كتاب مفتاح الغيب: إنَّ الجهل بهذه الذات عبارةٌ عن عدم

(١) إعجاز البيان في تفسير أمّ القرآن: ص ٣٥.

معرفتها مجردة عن المظاهر والمراتب والتعيّنات؛ لاستحالة ذلك، فإنّه من هذه الحيثية لا نسبة بين الله سبحانه وبين شيء أصلاً^(١).

وقال الإمام الخميني: «... إنّ الهويّة الغيبية الأحديّة والعنقاء المغرب المستكنّ في غيب الهويّة والحقيقة الكامنة تحت السراقات النورية والحجب الظلمانية في عماء وبطونٍ وغيبٍ وكمونٍ، لا اسم لها في عوالم الذكر الحكيم، ولا رسم، ولا أثر لحقيقتها المقدّسة في الملك والملكوت، ولا وسم؛ منقطعٌ عنها آمال العارفين، تزلّ لدى سرادقات جلالها أقدام السالكين، محبوبٌ عن ساحة قدسها قلوب الأولياء الكاملين، غير معروفةٍ لأحد من الأنبياء والمرسلين، ولا معبودةٌ لأحدٍ من العابدين والسالكين الراشدين، ولا مقصودةٌ لأصحاب المعرفة من المكاشفين، حتّى قال أشرف الخليقة أجمعين: ما عرفناك حقّ معرفتك، وما عبدناك حقّ عبادتك»^(٢).

نعم، يمكن لنا العلم بتلك الذات على نحوٍ إجماليّ لا غير، وقد صرّح أكابر العرفاء بذلك أيضاً حيث قالوا: «الحقيقي»^(٣) هو حضرة ذات الحقّ وهويّته... ومن المتّفق عليه أنّ حقيقته لا يحيط بها علم أحدٍ سواه؛ لأنّه لا يتعيّن عليه حكمٌ مخصوص، ولا يتقيّد بوصف، ولا يتميّز، ولا يتعيّن، ولا يتناهى. وما لا يتميّز بوجه، لا يمكن تعقله؛ إذ العقل لا يحيط بها لا ينضبط ولا يتميّز عنده، فإنّ تعيّن - ولو بنسبةٍ ما، أو من وجهٍ ما - علم بتعيّنه من حيث ما تعيّن به، وبحسبه لا مطلقاً. وهذا القدر من المعرفة المتعلقة بهذا

(١) نقد النصوص في شرح نقش الفصوص، لعبد الرحمن الجامي: ص ٢٨-٢٩.

(٢) مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، للسيد الإمام روح الله الخميني: ص ١٣.

(٣) أي: الغيب الحقيقي.

الغيب إنّها هي معرفةٌ إجماليةٌ حاصلةٌ بالكشف الأجلّي...»^(١).

وقد ورد عن الإمام الصادق عليه السلام ما يدلّ على الكلام المتقدّم حيث ينقل عبد الأعلى عن الصادق عليه السلام قوله: «اسم الله غير الله، وكلّ شيءٍ وقع عليه اسم شيءٍ فهو مخلوقٌ، ما خلا الله. فأما ما عبّرت الألسن عنه أو عملت الأيدي فيه فهو مخلوق، والله غاية من غاياه، والمغيّ غير الغاية، والغاية موصوفة، وكلّ موصوفٍ مصنوع، وصانع الأشياء غير موصوفٍ بحدّ مسمّى، لم يتكوّن فتُعرف كينونته بصنع غيره، ولم يتناه إلى غايةٍ إلاّ كانت غيره، ولا يدلّ من فهم هذا الحكم أبداً وهو التوحيد الخالص، فاعتقدوه وصدّقوه وتفهموه بإذن الله عزّ وجلّ. ومن زعم أنّه يعرف الله بحجابٍ أو بصورةٍ أو بمثالٍ، فهو مشرك؛ لأنّ الحجاب والمثال والصورة غيره، وإنّما هو واحدٌ موحدٌ، فكيف يوحد من زعم أنّه عرفه بغيره، إنّما عرف الله من عرفه بالله، فمن لم يعرفه به فليس يعرفه، إنّما يعرف غيره، والله خالق الأشياء لا من شيءٍ يسمّى بأسمائه، فهو غير أسمائه، والأسماء غيره، والموصوف غير الواصف، فمن زعم أنّه يؤمن بما لا يعرف فهو ضالٌّ عن المعرفة، لا يدرك مخلوقاً شيئاً إلاّ بالله، ولا تدرك معرفةً الله إلاّ بالله، والله خلّو من خلقه، وخلقه خلّو منه...»^(٢).

خصائص غيب الهوية

تبين ممّا تقدّم: أنّ لغيب الهوية خصائص منها:

١. أنّها لا اسم ولا رسم لها، والمراد من الاسم هنا هو الاسم العرفاني

المستلزم للتعين.

(١) إعجاز البيان في تفسير أمّ القرآن: ص ١٠٣.

(٢) توحيد الصدوق: ص ١٣٨، الباب (١١)، الحديث رقم (٧).

٢. أنّها غير قابلة للحكم عليها، والمراد من الحكم هنا هو الحكم المقيّد للذات وتحديد إطلاقها اللامتناهي.
 ٣. أنّ كلّ الأسماء والصفات والكمالات بأجمعها فيها على نحو الاندماج والفناء والاستهلاك.
 ٤. أنّها واحدة بالوحدة الإطلاقيّة التي لا يمكن أن يُتصوّر معها أيّ كثرة، كما لا يمكن أن يقابلها أيّ شيءٍ إطلاقاً.
 ٥. أنّها غير قابلة للإدراك أو الوصول إليها بوهم أو خيالٍ أو عقل.
- كما أنّ لغيب الهوية أسماءً واصطلاحاتٍ أخرى، منها: الغيب المطلق؛ هو؛ ذات غيب الغيوب؛ الكنز المخفيّ؛ عنقاء مُغرب؛ الغيب المكنون؛ الغيب المصون، وغيرها^(١).

(١) انظر: مباني وأصول عرفان نظري (مباني وأصول العرفان النظري): ص ٣٤٦.

المبحث الثاني النفس الرحماني

- حقيقة النفس الرحماني
- شمولية النفس الرحماني
- النسبة بين النفس الرحماني وبين غيب الهوية
- وجه تسمية النفس الرحماني
- الوجود والإمكان والحدوث والقدم في النفس الرحماني
- خصائص النفس الرحماني

حقيقة النَّفس الرحماني

إنَّ من الأبحاث المهمّة في العرفان: بحث النَّفس الرحماني وحقيقته وما يتعلّق به، وهو الموضوع الذي سنتناوله بالبحث والتحليل هنا. ويمكن أن يُطرح هذا البحث من زوايا مختلفة وفي مقامات متعدّدة، فمن الممكن أن يُطرح بعد مقام الذات مع التعيّن الأوّل، كما يمكن أن يُطرح في بداية التعيّنات الخلقية وبعد التعيّن الثاني، أي: قبل بحث عالم العقل، ومن الممكن أيضاً أن يُطرح بعد الكلام عن نظام الوجود وانتهاء البحث عن التعيّنات الحقيّة والخلقية؛ ليسهل فهمه بعد التعرّف على المصطلحات المستخدمة فيه.

ثمَّ إنَّ حقيقة النَّفس الرحماني هي الإطلاق والعموم والشمول لكلّ التعيّنات التي تأتي بعد مرتبة الذات والسراية فيها جميعاً، فالنَّفس الرحماني وجودٌ عامٌّ، وحقيقةٌ سعيّةٌ تنبثق من الذات - بعد ظهورها لنفسها - مبتدئةٌ بالظهور مع التعيّن الأوّل، مندجّةٌ فيه بنحوٍ لا يتمايز أحدهما عن الآخر، مستمرةٌ في ظهورها وتنزّها وتحرّرها عن ذلك الاندماج، حتّى تصل إلى عالم المادّة؛ فإنّ جميع المراتب التي هي تجلّيات الحقّ تعالى - من التعيّن الأوّل إلى عالم المادّة - إنّما تقع ضمن الدائرة الواسعة للنَّفس الرحماني؛ فإنّ الحقّ تعالى عندما أراد أن يتجلّى وبحكم وحدته الإطلاقيّة وعدم إمكان تطرّق الكثرة إليه أصلاً، ليس له سوى تجلٍّ واحدٍ غير متعدّد، غاية الأمر أنّ هذا التجلّي الواحد يظهر بصورٍ مختلفةٍ في مراحلٍ مختلفةٍ، فهو يشكّل مراتبٍ مختلفةٍ في تلك المراحل، فأولاً يظهر بصورة التعيّن الأوّل فيشكل التعيّن الأوّل، ثمَّ يتنزّل فيظهر بصورة التعيّن الثاني فيشكل التعيّن الثاني، ثمَّ يتنزّل

فيشكّل عالم العقل، ثمّ المثال، ثمّ المادّة. وبعبارة أخرى: إنّ النَّفس الرحماني هو تمام التجلّيات والتعيّنات؛ ولذلك يعبرّ عنه بعض أهل المعرفة بـ«الرَّقّ المنشور»، وهو الستار المتدلّي الذي يحتوي على رسومٍ ونقوشٍ كثيرةٍ متعدّدةٍ في عين وحدته وشموليّته^(١). فالذات الحقّة؛ لامتلائها بالكمالات والبركات الوجوديّة، أرادت أن تظهر إلى خارج ذاتها وتُظهر كمالها تلك إلى الخارج، ولما لم يكن بالإمكان أن يصدر من الواحد إلّا واحد^(٢)، لم تكن لتتجلّى تلك الذات إلّا بتجلّ واحد هو النَّفس الرحماني الذي له كلّ تلك المراتب من العرش إلى الفرش، فظهرت الكمالات الكامنة في الذات إلى الخارج. لذا قال المحقّق الفناري: «إنّ الحقّ سبحانه لما لم يصدر عنه لوحده الحقيقية الذاتيّة إلّا الواحد، فذلك الواحد عند أهل النظر هو القلم الأعلى المسمّى بالعقل الأوّل وعندنا الوجود العامّ»^(٣).

(١) مصباح الأنس في شرح مفتاح الغيب: ص ١٥٠، وص ٣٦٩. كما يعبرّون عنه بأسماء أخرى منها: «التجلّي الساري، الحقّ المخلوق به، الوجود العامّ، الوجود المنبسط، الصادر الأوّل، الجوهر، الهيولى الأولى، الرحمة العامّة»، وغيرها.

(٢) يعتقد العرفاء - كما هم الفلاسفة - بقاعدة الواحد، وقد ذكروها في كتبهم، وتعدّ هذه القاعدة من الأمور المسلّمة عندهم، غير أنّ الشيخ ابن عربي قد قرّر هذه القاعدة تقريراً آخر (انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، بتعليق الشيخ حسن زاده آملي: ج ٢ ص ٤١٤). كما أنّ القونوي ذكر هذه القاعدة ودافع عنها كما هو صريح عباراته في مفتاح الغيب، حيث قال: «...والحقّ سبحانه من حيث وحدة وجوده لم يصدر عنه إلّا الواحد؛ لاستحالة إظهار الواحد غير الواحد، لكنّ ذلك الواحد عندنا هو الوجود العامّ المفاض على أعيان المكوّنات، ما وجد منها وما لم يوجد، ممّا سبق العلم بوجوده...». مفتاح الغيب: ص ٢٢-٢٣.

(٣) مصباح الأنس في شرح مفتاح الغيب: ص ٦٩-٧٠.

ولنمثّل هنا بمثال: فكما أنّ الإنسان في ذاته يستطيع التكلّم ولكنه مادام ساكناً فإنّ نَفْسَه محبوسٌ في داخله، كامنٌ فيه، لكنه بمجرد أن يتكلّم يأخذ هذا النَفْسَ بالحركة والخروج إلى خارج الحلق، موجداً الكلمات التي نسمعها من المتكلّم، والتي كانت قد مرّت قبل ذلك بمجموعة مراحل ومراتب بعضها في داخل ذات الإنسان وبعضها الآخر في خارج ذاته، ولولا ذلك النَفْسَ لما خرج أيّ حرفٍ من مكامن البطون إلى مجالي الظهور؛ كذلك الأمر هنا في موضوع الذات الإلهية وكيفية خروج التعيّنات منها وتجليها وظهورها في بعض مراتبها داخل الذات والصقع الربوبي وتعيّنها بالتعيّنات الحقيّة، وبعضها في خارج الذات وتعيّنها بالتعيّنات الخلقية.

فإنّ الذات الممتلئة بالكلمات الوجودية المستجّنة فيها، أرادت أن تُظهر كما لايتها، فكان ذلك منها أولاً عبارةً عن مددٍ وفيضٍ وجوديٍّ خرج من حاقّ الذات وباطنها، ممتدّاً على كلّ ما ظهر بعد ذلك سارياً به. فكما أنّ النَفْسَ الهوائي يصدر من باطن الإنسان ممتدّاً إلى الخارج مكوّناً الكلمات اللفظية، فكذلك ذلك المدد الوجودي أو النَفْسَ الرحماني - كما يسمّيه العرفاء - صدر من الذات ممتدّاً في بعض مراتبها، ظاهراً إلى الخارج، مُظهراً جميع التعيّنات والمظاهر الخارجية.

كما قال المحقّق القونوي: «اعلم أنّ إمداد الحقّ وتجلياته واصلٌ إلى العالم في كلّ نَفْسَ، وبالتحقيق الأتمّ ليس إلّا تجلياً واحداً يظهر له بحسب القوابل ومراتبها واستعداداتها تعيّناتٌ، فيلحقه لذلك التعدّد والنعوت المختلفة والأسماء والصفات... وهذا التجليّ الأحديّ المشار إليه... ليس غير النور الوجودي... ولما لم يكن الوجود ذاتياً لسوى الحقّ، بل مستفاداً من تجليّه، افتقر العالم في بقاءه إلى الإمداد الوجودي الأحدي مع الآنات، دون فترة ولا

انقطاع؛ إذ لو انقطع الإمداد المذكور طرفة عين، لفني العالم دفعةً واحدةً؛ فإنَّ الحكم العدميَّ أمرٌ لازمٌ للممكن، والوجود عارضٌ له من موجدِه»^(١).

ومن هنا تعرف: أنَّ النَّفسَ الرحمانيَّ يقع في بعض مراحلها داخل الذات الإلهية والصقع الربوبي، وفي مراحلها الأخرى خارجها، كما هو الحال في النَّفس الهوائي الإنساني، حيث إنَّ بعض مراتبه تكون داخل ذات الإنسان وجوفه، وبعض مراحلها تكون خارجها. فكما أنَّ أمَّهات مراتب الحروف اللفظية الإنسانية خمسٌ، هي: باطن القلب، ثمَّ الصدر، ثمَّ الحلق، ثمَّ الحنك، ثمَّ الشفتان، كذلك ما يناظرها من مراتب النَّفس الرحماني؛ فإنَّه يظهر أولاً بشكلٍ مجملٍ بسيطٍ، مستجنٍ فيه كلَّ شيءٍ، متمايزٍ عن الذات بالتمايز النسبي في مرتبةٍ تسمَّى بالتعيّن الأوَّل، ثمَّ يتنزَّل فيظهر ثانياً بشكلٍ مفصَّلٍ متمايزٍ ما فيه من الكمالات عن بعضه الآخر في مرتبةٍ تسمَّى بالتعيّن الثاني، وهاتان المرتبتان تكونان داخل الذات عند تنزُّلها وتجليها على نفسها، ثمَّ هناك مرتبةٌ ثالثةٌ هي عالم الأرواح، وبعدها عالم المثال، وبعدها عالم المادة، وهذه العوالم الثلاثة الأخيرة تكون خارج مقام الذات، متحقِّقاً فيها ظهور الذات على نفسها بغيرها. فكما أنَّ الإنسان تارةً ينظر لنفسه بنفسه فيرى نفسه، وأخرى ينظر لنفسه في مرآةٍ تريه نفسه، كذلك هي الذات الإلهية.

وكما قال الشيخ ابن عربي: «...فإنَّ رؤية الشيء نفسه بنفسه، ما هي مثل رؤيته نفسه في أمرٍ آخر يكون له كالمرآة؛ فإنَّه تظهر له نفسه في صورةٍ يعطيها المحلُّ المنظور فيه ممَّا لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحلِّ ولا تجلِّيه له».

(١) إعجاز البيان في تفسير أم القرآن: ص ٣٨.

وقال القيصري في بيانه: «... ليس رؤية الشيء نفسه بنفسه في نفسه، كرؤية نفسه في شيء آخر يكون له ذلك الشيء مثل المرأة؛ وذلك لأن المرأة لها خصوصية في ظهور عين ذلك الشيء، وتلك الخصوصية لا تحصل بدون تلك المرأة، ولا بدون تجلي ذلك الشيء لها، كاهتزاز النفس والتذاذها عند مشاهدة الإنسان صورته الجميلة في المرأة الذي هو غير حاصل له عند تصوّره لها، وكظهور الصورة المستطيلة في المرأة المستديرة مستديرة، والصورة المستديرة في المرأة المستطيلة مستطيلة، وكظهور الصورة الواحدة في المرايا المتعددة متعدّدة، وأمثال ذلك...»^(١).

على أنّ المرأة تارة تكون مرآة كاملة تامّة صافية فُتري تمام الإنسان وحقيقته بجميع أبعادها، وأخرى تكون غير تامّة فلا تُعطي تلك الرؤية الكاملة؛ ولذا فإنّ الذات الإلهية أرادت أن توجد مظهرًا تامًّا كاملاً لترى ذاتها فيه بتمامها بكلّ ما استجمعت فيها من كمالات وبركات وجودية، فأظهرت الإنسان الكامل الذي يعبر عنه العرفاء بـ«الكون الجامع» المحيط بكلّ تلك العوالم المتقدّمة - من التعيّن الأوّل إلى عالم المادّة - وهذا ما سنتكلّم عنه في حينه.

لذا قال ابن تركة في شرح المطلب (٣٣) من قواعد التوحيد بعد بيانه لكيفية ظهور عالم الأرواح وعالم المعاني - أي: المثال - وعالم المادّة: «... فهذه ثلاثة عوالم والمرتبة الجلائية المشتملة على التعيّن المذكورين^(٢)، فتكون المراتب حينئذ أربعاً، وخامسها هو الجامع للكُلّ، وهو المرتبة الإنسانيّة،... وللنفس

(١) انظر: شرح فصوص الحكم، لداود القيصري، بتعليقة الاشتياني: ص ٣٣٢.

(٢) أي: التعيّن الأوّل والثاني.

الرحماني السراية في هذه المراتب الخمس، والظهور بحسبها، وأمّهات مخارج الحروف الإنسانيّة خمسة أيضاً: باطن القلب، ثمّ الصدر، ثمّ الحلق، ثمّ الحنك، ثمّ الشفتان، وهي نظائر المراتب في النّفس الرحماني...»^(١).

ويُعدّ هذا النصّ من أوضح العبارات التي تصرّح بأنّ النّفس الرحماني ليس مختصّاً بالمظاهر الخلقية، وإنّما يشمل كلّ المراتب المتعيّنة^(٢)، فإذا نظرنا إلى المراتب بشكلٍ عامّ، فهي ستّ مراتب، أمّا إذا نظرنا إلى المراتب المتعيّنة فهي خمس مراتب، والنّفس الرحماني شاملٌ لهذه المراتب المتعيّنة، سارٍ فيها جميعاً، والتي هي:

المرتبة الأولى: الصقع الربوبي، بما له من التعيين الأول والثاني.

المرتبة الثانية: عالم العقول والأرواح.

المرتبة الثالثة: عالم المثال.

المرتبة الرابعة: عالم الأجسام.

المرتبة الخامسة: هي الكون الجامع والإنسان الكامل، الذي هو شاملٌ لكلّ هذه المراتب الخمس^(٣).

وهذه المراتب الخمس تظهر من خلال وجودٍ واحدٍ منبسطٍ سارٍ في جميعها وهو النّفس الرحماني، ولكنّه يظهر في كلّ مرتبةٍ بحسب تلك المرتبة

(١) كذلك انظر: الفكوك، ترجمة: محمّد خواجوي: ص ١٦، فك ختم الفصّ الآدمي.

(٢) لا أنّه يشمل كلّ المراتب حتّى غير المتعيّنة؛ إذ من الممكن أن يُعدّ مقام غيب الهوية أيضاً مرتبةً من المراتب، ولكنّها لا تُعدّ من المراتب المتعيّنة؛ باعتبار أنّ مقام غيب الهوية لا تعيّن له، ومن هنا فلا اسم له، وقد تبيّن من قبل: أنّ المراد من الاسم هو الاسم الاصطلاحي، أي: الذات باعتبار صفةٍ من الصفات.

(٣) انظر: نقد النصوص في شرح نقش الفصوص: ص ٣١.

لا بحسبه هو .

ولا يفوتنا هنا التذكير بأنَّ النَّفْس الرحماني عبارةٌ عن نفس الظهور والتجليّ لا غير، وله السريان في جميع التعيّنات، ولما كان النَّفْس الرحماني هو نفسه الظهور والتجليّ، فنسبة المظاهر إلى هذا الظهور نسبة التعيّنات إلى المتعيّن، فالنَّفْس الرحماني هو حقيقةٌ واحدةٌ بسيطةٌ، وهي المادّة الأصليّة للصور والتعيّنات التي ظهرت به وتكثرت بحسب قابليّة واستعداد كلّ واحدٍ منها، فهي من جهةٍ عينه، ومن جهةٍ أخرى غيره، وهذا الاختلاف ناشئٌ عن اختلاف اللحاظات.

شمولية النَّفْس الرحماني

ما تقدّم من بيانٍ معتمدٌ على تقريرات أكثر العرفاء من أنّ النَّفْس الرحماني غير مختصّ بالتعيّنات الحقيّة في عالم الصقع الربوبي، كما أنّه غير مختصّ بالتعيّنات الخلقية في خارج الصقع الربوبي، بل له السراية في الجميع. فالمحقّقون من العرفاء يعتقدون بأنَّ النَّفْس الرحماني غير مختصّ بعالم الصقع الربوبي، بل هو شاملٌ له ولعالم الخلق، فهو يظهر بشكلٍ مندمجٍ مع التعيّن الأوّل مروراً بالتعيّن الثاني والأسماء والصفات والأعيان الثابتة - التي سيأتي بيانها بعد ذلك - حتّى يخرج إلى العوالم الخارجة عن الصقع الربوبي، وهي المظاهر الخلقية. فالنَّفْس الرحماني يشمل جميع التعيّنات حقيّها وخلقّيّها.

قال في مصباح الأنس: «وقال الفرغاني: لما ظهر بما تكرّر: أنّ أوّل ما تعيّن من غيب الغيب النَّفْس الرحماني وحدانيّاً مندرجاً فيه [أي: في النَّفْس الرحماني] الفعل والانفعال، بل الأسماء والصفات والأفعال، حتّى كان العالم والعلم والمعلوم والفاعل والقابل واحداً في المرتبة الأولى التي هي الوحدة

الحقيقية الجامعة بين الأحديّة والواحدية بالنسبة السويّة...»^(١).

فالنفس الرحماني يظهر من مقام الغيب - بعد ظهور الذات لنفسها -
متنزلاً مع التعيّن الأوّل الذي يلي مقام غيب الغيب، ويمرّ بمقام التعيّن
الثاني وركنيه الأسماء والأعيان الثابتة التي ظهرت بمرحلة من مراحل
الفيض الإلهي والتي تسمّى عند العرفاء بـ«الفيض الأقدس»، حتّى يخرج
إلى العوالم الخلقية التي تظهر بواسطة مرحلة أخرى من مراحل الفيض
الإلهي وتسمّى عندهم بـ«الفيض المقدّس».

لكنّ هناك من العرفاء المحقّقين والحكماء الإلهيين من يعتقد أنّ النفس
الرحماني إنّها يبدأ بالظهور مع نهاية التعيّن الثاني والمرتبة الإلهية^(٢)، ثمّ عالم
الأرواح، فهؤلاء يعتقدون بأنّ هذا المدد مختصّ بالمراتب والتعيّنات الخلقية
فقط^(٣).

وربّما لا اختلاف بين المعنيين إلّا باختلاف اللحظات؛ فإنّنا إذا نظرنا إلى
النفس الرحماني بلحاظ إجماله وبساطته فهو مندمج مع التعيّن الأوّل غير
مغاير له ولا متميّز عنه، فهما حقيقةً واحدة ذات هويّة واحدة، وإذا نظرنا له
بلحاظ التفصيل والانبساط فيكون عندنا النفس الرحماني الذي يظهر في
التعيّن الثاني مقارناً للأعيان الثابتة، فتظهر به الأعيان الثابتة موجودةً في
خارج الصقع الربوبي، كما أشار له ابن تركة في شرحه على المطلب (٣٣)
بقوله: «... وذلك لأنّ الإيجاد عند المحقّقين عبارة عن اقتران القوابل

(١) انظر: مصباح الأنس بين المعقول والمشهود: ص ٤٨٩.

(٢) المرتبة الإلهية أو الحضرة الإلهية هي نفسها المرتبة الثانية ولكن باصطلاح آخر.

(٣) انظر: شرح فصوص الحكم، بتعليق الأشثياني: ص ٨٨٢-٨٨٣. الحكمة المتعالية في
الأسفار العقلية الأربعة: ج ٧ ص ٥.

الأقدسية... بظاهر الوجود الذي هو طرف ظاهرية النَّفس الرحماني». ولذا قال القونوي: «وللذات المشار إليها من حيث الرتبة الكلية اعتباران أو نسبتان... اعتبارها من حيث جمعها المنبّه عليه، وإحاطتها أيضاً ووحدتها، واعتبار كونها ليست غير الحقائق المذكورة التي اشتملت عليها، فمن حيث نسبة الجمع والإحاطة تسمى حضرة الجمع، ومرتبة أحدية الجمع التي تليها حضرة الألوهية ونحو ذلك.

ومن حيث إنّ الوجود الظاهر المنبسط على أعيان المكونات ليس سوى صورة جمعية تلك الحقائق، تسمى الوجود العام والتجلي الساري في حقائق الممكنات، وهذا من باب تسمية الشيء بأعم أو صافه وأولاهها حكماً وظهوراً للمدارك تقريباً وتفهيماً، لا أنّ ذلك اسم مطابق للأمر في نفسه...»^(١).

النسبة بين النَّفس الرحماني وبين غيب الهوية

هنا يأتي بحثٌ عن النسبة والعلاقة بين النَّفس الرحماني وغيب الغيوب أو غيب الهوية. فإذا عرفنا أنّ النَّفس الرحماني يشمل عالم الغيب والشهادة، وليس له اختصاصٌ بعالم الغيب فقط أو عالم الشهادة فقط، فهو يشمل عالم الغيب والصقع الربوبي، وعالم الشهادة والمظاهر الخلقية؛ إذن ما هي النسبة بين النَّفس الرحماني وبين مقام غيب الهوية؟

للجواب عن هذا السؤال يقول القيصري في مقدمات شرح الفصوص: «والوجود المنبسط على الأعيان في العلم ظلٌّ من أظلاله [أي ظلٌّ من ظلال الوجود من حيث هو]؛ لتقيده [أي الوجود العام] بعمومه، وكذلك الوجود الذهني والوجود الخارجي ظلان لذلك الظلّ؛ لتضاعف التقييد، وإليه

(١) مفتاح الغيب: ص ٣٥.

الإشارة بقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا﴾ (الفرقان: ٤٥)، فهو الواجب الوجود الحق سبحانه وتعالى الثابت بذاته، المثبت لغيره، الموصوف بالأسماء الإلهية، المنعوت بالنعوت الربانية...»^(١).

فمقام غيب الغيب هو اللا بشرط المقسمي، أي: إن العموم والإطلاق عنوان له، أمّا الوجود المنبسط والنفس الرحماني فالعموم قيد له.

إذن، فالنسبة بين غيب الهوية وبين الوجود المنبسط أو النفس الرحماني هي: أن غيب الهوية مطلق حتى عن الإطلاق والتقييد، والوجود المنبسط والنفس الرحماني مقيد بالعموم.

وكذلك ما ورد في مصباح الأنس: «...المقيد بالإطلاق، غير المطلق عن الإطلاق والتقييد، فالمراد بالوجود العام هو الأول المقيد بالعموم، وذات الحق هو الثاني، فلم يطابقه...»^(٢).

فالمقيد بالإطلاق الذي هو الوجود المنبسط أو النفس الرحماني، غير المطلق عن الإطلاق والتقييد. فالمراد بالوجود العام الذي هو النفس الرحماني عندهم هو الأول المقيد بالعموم، وذات الحق وغيب الغيوب هو الثاني، أي: المطلق من الإطلاق والتقييد.

وجه تسمية النفس الرحماني

ذكر العرفاء سبيين ووجهين لتسمية ذلك الوجود المنبسط بالنفس الرحماني:

الوجه الأول: تشبيهاً له بالنفس الإنساني، فكما أن الإنسان إذا تنفس

(١) شرح فصوص الحكم، بتعليقة الأشتياني: ص ١٦.

(٢) مصباح الأنس: ص ٣٣٣.

فإنَّ مخارج الحروف سوف تظهر، ومن هذه الحروف تتشكَّل الكلمات، فكَذلك هذا النَّفس الوجودي عندما يصدر من باطن الذات.

وهذا المعنى أشار إليه القيصري في أواخر الفصِّ الهوديِّ بقوله: «النَّفْس الرحماني: عبارةٌ عن هيولى العالم كَلِّه، الروحاني والجسماني. وسمِّي نَفْساً لنسبته إلى النَّفس الإنساني، فإنه هواءٌ خرج من الباطن إلى الظاهر، ثمَّ باصطكاك عضلات الحلق يظهر فيه الصوت، ثمَّ بحسب تقاطعه في مراتب الحلق والأسنان والشففتين تظهر الحروف، ثمَّ من تراكيبها تحصل الكلمات، كذلك النَّفس الرحماني إذا وُجد في الخارج وحصل له التعيّن، يسمَّى بالجوهر، ثمَّ بحسب مراتبه ومقاماته الظاهر هو فيها، تحصل التعيّنات والحروف والكلمات الإلهية، فصور أعيان العالم كَلِّها ظاهرةٌ في النَّفس الرحماني، فهو لها كالمادّة للصور الجسميّة»^(١).

الوجه الثاني: هو أنه لما كانت الأسماء الإلهية الكامنة في التعيّن الثاني طالبةً لظهور آثارها مكروبةً بعدم ذلك الظهور، فرَّج الله عنها ذلك الكرب بواسطة ذلك الوجود المنبسط؛ ولذا قال ابن عربي: «العالم ظهر في النَّفس الرحماني الذي نَفَس الله به عن الأسماء الإلهية ما تجده من عدم ظهور آثارها بظهور آثارها، فامتَنَّ على نفسه بما أوجده في نَفْسِه، فأول أثرٍ كان للنفس إنَّها كان في ذلك الجناب، ثمَّ لم يزل الأمر ينزَل بتنفيس الغموم إلى آخر ما وجد»^(٢).

ولذا قال ابن تركة في شرحه على المطلب (٣٢): «ويسمَّى هذا التجلّي باصطلاحهم: النَّفس الرحماني؛ إمَّا لأنه كالنَّفَس الإنساني في كونه [النَّفَس

(١) شرح فصوص الحكم، بتعليق جلال الدين الأشتياني: ص ٧٣٧.

(٢) المصدر السابق: ص ٨٨٨.

الإنساني] حقيقةً بخاريةً بسيطةً الذات، إنّما تختلف جزئياتها بحسب انصبغها بأحكام مراتب المخارج، فالنفس الرحماني هو المادة الهيولانية لصور العالم، كما أنّ النفس [الإنساني] لصور الحروف والكلمات. وإما لأنّه [ذلك التجلي] يحصل به تنفيس الكرب، كما قال الشيخ (رضي الله عنه) في فصوص الحكم...»^(١).

الوجوب والإمكان والحدوث والقدر في النفس الرحماني

من الأبحاث الأخرى المرتبطة بالنفس الرحماني: أنّ النفس الرحماني أواجبٌ هو أم ممكنٌ؟ وحادثٌ هو أم قديمٌ؟ في تعبيرات القوم يعبر عنه: لا واجبٌ ولا ممكنٌ، ولا قديمٌ ولا حادثٌ، ومقصودهم ليس رفعها معاً؛ لأنّه من الواضح بأنّهما لا يرتفعان معاً، وإنّما مقصود أهل المعرفة من ذلك: أنّه ليس بجميع مراتبه وتعيّناته واجباً، وليس هو بجميع مراتبه وتعيّناته ممكناً، كذلك ليس هو بتمام مراتبه وتعيّناته حادثاً، وليس هو بتمام مراتبه وتعيّناته قديماً، وإنّما بعض تعيّناته واجبةٌ، وبعض تعيّناته ممكنةٌ، وبعض تعيّناته حادثه، وبعض تعيّناته قديمة.

وهذا الأمر واضح بناءً على ما تقدّم؛ إذ قد مرّ معنا: أنّ النفس الرحماني شيءٌ وحقيقةٌ واحدةٌ غير متعدّدة ومتكثّرة، غايته أنّ هذه الحقيقة الواحدة لها مراتب وتعيّناتٌ بعضها داخل الصقع الربوبي وبعضها خارجه، فأما التي هي داخل الصقع الربوبي - وهي التعيّن الأوّل والثاني - فهي واجبةٌ بوجوب الذات^(٢)، وأما التي خارج الصقع الربوبي فهي ممكنةٌ؛ لذا قال القونوي في

(١) تمهيد القواعد، بتعليق الأشتياني: ص ٢٨٩؛ وانظر: شرح تمهيد القواعد، للسيّد كمال الحيدري: ج ٢ ص ١٣٥.

(٢) اعلم أنّ الوجوب قد يطلق ويُراد به الوجوب الإطلاقي الذاتي الذي تتّصف به الذات

بيانه للنَّفْس الرحماني: «وبالتحقيق الأتمّ ليس إلاّ تجلياً واحداً، يظهر له بحسب القوابل ومراتبها واستعداداتها تعيّناتٌ، فيلحقه لذلك التعدّد والنوعت المختلفة والأسماء والصفات، لا أنّ الأمر في نفسه متعدّد...»^(١).

فبعض مراتب النَّفْس الرحماني واجبةٌ وبعضها ممكنةٌ، فبحسب ما يتعلّق بالصقع الربوبي فهو واجبٌ، وبحسب ما يتعلّق بالمظاهر الخلقية فهو ممكنٌ. هكذا بالنسبة إلى الحدوث والقدم أيضاً، فهو بحسب بعض مراتبه وتعيّناته قديمٌ، وبحسب بعض مراتبه وتعيّناته حادثٌ.

وبعبارة أخرى: إنّ النَّفْس الرحماني لما كان حاضراً في المواطن كافةً، فهو في كلّ موطنٍ محكومٌ بحكم ذلك الموطن، فهو محكومٌ في موطن التعيّن الأوّل والثاني بأحكام ذلك الموطن، ومن أحكام ذلك الموطن: الوجوب والقدم، وفي التعيّنات الخلقية يكون محكوماً بأحكام ذلك الموطن، ومن أحكامه الإمكان والحدوث.

ولعلّ أفضل ما ورد لبيان هذه الحقيقة ما ذكره الشيخ في الفتوحات

في مقام غيب الهوية واللابشرط المقسمي، وهذا الوجوب لا يُقابلة الإمكان، بل لا يقابله شيءٌ من الأشياء أبداً؛ لإحاطة الذات بكلّ ما سواها، كما تقدّم بيانه في المطالب. وهناك وجوبٌ تتّصف به الأعيان بعد تحقّق النسبة العلمية وتمايز العالم من المعلوم، وهذا هو الوجوب الذي يقابل الإمكان ويقابله الإمكان. (انظر: شرح تمهيد القواعد، للسيد الحيدري، ج ١ ص ١٨٩، وص ٥٥١)، عند قول الماتن: «واعلم أنّ تلك الهوية المطلقة الواحدة بالوحدة الحقيقية تلزمها النسبة العلمية أولاً بحصول نفسها في نفسها لنفسها، وتلزمها - بتوسّط هذا اللازم - الواجبية بالذات والموجبية والمفوضية وغيرها من الصفات...». وسيأتي توضيحنا لبعض جوانب هذا الموضوع في المباحث التالية.

(١) إعجاز البيان في تفسير أمّ القرآن: ص ٣٨.

المكيّة في بحثٍ قيّم تحت عنوان «الباب السادس في معرفة بدء الخلق الروحاني» حيث قال: «...وهو الحقيقة الكلّية التي هي للحقّ وللعالم لا تتّصف بالوجود ولا بالعدم ولا بالحدوث ولا بالقدم، هي في القديم إذا وُصف بها قديمةً، وفي المحدث إذا وُصف بها محدثةً... وهي في كلّ موجودٍ بحقيقتها، فإنّها لا تقبل التجزّي، فما فيها كلّ ولا بعض، ولا يتوصّل إلى معرفتها مجردةً عن الصورة بدليل ولا برهان. فمن هذه الحقيقة وُجد العالم بوساطة الحقّ تعالى. وليست بموجودةٍ فيكون الحقّ قد أوجدنا من موجودٍ قديم فيثبت لنا القدم، وكذلك لتعلم أيضاً: أنّ هذه الحقيقة لا تتّصف بالتقدّم على العالم، ولا العالم بالتأخّر عنها، ولكنّها أصل الموجودات عموماً، وهي أصل الجوهر وفلك الحياة والحقّ المخلوق به وغير ذلك، وهي الفلك المحيط المعقول. فإن قلت: إنّها العالم، صدقت، أو إنّها ليست العالم، صدقت. أو إنّها الحقّ أو ليست الحقّ، صدقت، تقبل هذا كلّه وتتعدّد بتعدّد أشخاص العالم وتنزّه بتنزيه الحقّ، وإن أردت مثالها حتّى يقرب إلى فهمك، فانظر في العودية في الخشبة والكرسيّ والمحبرة والمنبر والتابوت، وكذلك التربع وأمثاله في الأشكال في كلّ مربع مثلاً من بيتٍ وتابوتٍ وورقةٍ، والتربع والعودية بحقيقتها في كلّ شخصٍ من هذه الأشخاص...»^(١).

خصائص النّفس الرحماني

١. إنّ حقيقة النّفس الرحماني هي الإطلاق والعموم والشمول لكلّ التعيّنات التي تأتي بعد مرتبة الذات والسراية فيها جميعاً.
٢. النّفس الرحماني وجودٌ عامٌ وحقيقةٌ سعيّةٌ تنبثق من الذات - بعد

(١) الفتوحات المكيّة (أربع مجلّدات): ج ١ ص ١١٩.

ظهورها لنفسها - مبتدئةً بالظهور مع التعيّن الأوّل، مندجّةً فيه بنحوٍ لا يتمايز أحدهما عن الآخر، مستمرّةً في ظهورها وتنزّلها عن ذلك الاندماج حتّى تصل إلى عالم المادّة؛ فإنّ جميع المراتب التي هي تجلّيات الحقّ تعالى من التعيّن الأوّل إلى عالم المادّة إنّما تقع ضمن الدائرة الواسعة للنَّفْس الرحماني.

٣. إن النسبة بين غيب الهوية وبين الوجود المنبسط أو النَّفْس الرحماني هي: أنّ غيب الهوية مطلقٌ حتّى عن الإطلاق والتقييد، والوجود المنبسط والنَّفْس الرحماني مقيّدٌ بالعموم، فالعموم في النَّفْس الرحماني قيّد له، فهو مقيّدٌ به.

٤. إنّما سمّي النَّفْس الرحماني بذلك لأمرين؛ الأوّل: تشبيهاً له بالنَّفْس الإنساني، فكما أنّ الإنسان إذا تنفّس فسوف تظهر مخارج الحروف، ومن هذه الحروف تتشكّل الكلمات، فكذلك هذا النَّفْس الوجودي عندما يصدر من باطن الذات، فسوف تظهر الكلمات الوجودية. الثاني: هو أنّه لما كانت الأسماء الإلهية الكامنة في التعيّن الثاني طالبةً لظهور آثارها مكروبةً بعدم ذلك الظهور، فرّج الله عنها ذلك الكرب بواسطة ذلك الوجود المنبسط.

٥. إنّ النَّفْس الرحماني لما كان حاضراً في المواطن كافةً، فهو في كلّ موطنٍ محكومٌ بحكم ذلك الموطن، فهو محكومٌ في موطن التعيّن الأوّل والثاني بأحكام ذلك الموطن، ومن أحكام ذلك الموطن: الوجوب والقدم، وفي التعيّنات الخلقية يكون محكوماً بأحكام ذلك الموطن، ومن أحكامه الإمكان والحدوث.

٦. من أسماء النَّفْس الرحماني: «التجليّ الساري»، «الحقّ المخلوق به»، «الوجود العام»، «الوجود المنبسط»، «الصادر الأوّل»، «الهيولى الأولى»، «الرحمة العامة».

المبحث الثالث التعین الأول

- مقدمة
- حقيقة التعین الأول
- الوحدة الحقّة الحقيقية
- أسماء مرتبة التعین الأول
- الفرق بين الوحدة الحقيقية في الذات والوحدة الحقيقية في مقام التعین الأول
- الفرق بين علم الذات بالذات في مقام الذات وعلم الذات بالذات في مقام التعین الأول
- الكمال الذاتي والكمال الأسمائي
- خصائص التعین الأول

مقدمة

يُعدّ بحث التعيّن الأوّل والتعيّن الثاني من الأبحاث المهمّة والدقيقة والمعقّدة في العرفان؛ إذ إنّهُ يودّي دوراً حسّاساً في تكوين الصورة المعرفيّة لنظام الوجود عند العرفاء^(١)، كما أنّ الفهم الدقيق لهذا البحث وخصائصه يُساعد الباحث على هضم المباحث التالية وما يتعلّق بسائر المراتب المتعيّنة العرفانيّة؛ ذلك للفرق الأساس الواقع بين هذين التعيّنين وبين سائر مراتب تجلّي الحقّ، وإنّ سبب الأهميّة الخاصّة للبحث حول هذين التعيّنين إنّما يرجع لكونهما يقعان ضمن الصقع الربوبي ودائرة الذات وتجليها على نفسها الواقع قبل أن تتجلّى في غيرها فتظهر التعيّنات الكونيّة الخلقية الإمكانية^(٢).
على أنّا نبتدئ هذا البحث بالتأكيد أنّ هذه المراتب - من التعيّن الأوّل إلى آخر التنزلات - لا تعتبر كالأشياء المفكّكة المتجزّئة المنعزل بعضها عن بعض، بل إنّ الرؤية العرفانيّة تعتقد أنّ كلّ هذه المراتب والتعيّنات ما هي إلاّ تجلّيات وإشراقات حقيقة واحدة هي الذات الحقّة والوجود الصرف الذي يظهر في مظاهر مختلفة بحسب اختلاف قوالب ذلك الظهور، وتلك الذات شاملة لكلّ هذه المظاهر والتعيّنات، حاضرة بإحاطتها لكلّ في كلّ المراتب.
ثمّ إنّ تقسيم البحث والكلام عن كلّ مرتبة على حدة إنّما هو لتسهيل البحث والتعليم ليس أكثر.

(١) نعم، إنّ بعض المحقّقين لم يتعرّض لبحث التعيّن الأوّل بشكلٍ مستقلّ - كالقيصري في شرحه على الفصوص - وربّما كان ذلك بسبب الاختلاف الذي يمكن أن يكون بينهم في بيان الحقائق التوحيدية العرفانيّة.

(٢) انظر: مباني وأصول عرفان نظري (فارسي): ص ٣٥٥.

حقيقة التعيين الأول

إنّ الهوية الغيبية المطلقة التي لا يمكن معرفتها ولا الوصول إليها، وليست هي أحد المقامات التي يمكن للسالك أن يصل إليها، هذه الحقيقة الغيبية إذا تجلّت لذاتها وظهرت لها، تحقّق بذلك علمٌ من الذات بنفسها على نحو الإجمال؛ فإنّ أوّل توجّه من الذات الغيبية لا يمكن أن يكون إلّا لذاتها؛ لعدم وجود غيرٍ هناك، كما أنّ العلم من الشيء لا يقع أوّلاً إلّا بنفس ذلك الشيء، فإنّ الذات الإلهية توجّهت لذاتها أوّلاً فحصل منها علمٌ بذاتها بما هي مندكّةٌ فيها جميع الكمالات على نحوٍ إجماليٍّ غير متميّزٍ بعضها عن بعض، وهذا التجلّي من الذات لنفسها أو علم الذات بنفسها على ذلك النحو، هو ما يعبر عنه باصطلاح العرفاء بـ«التعيين الأوّل»، و«التجلّي الأوّل»، ويعبر عنه أيضاً بـ«الحقيقة المحمّدية»^(١)، فإنّ الذات إذا تجلّت لذاتها وظهرت، يتحقّق بذلك العلم من الذات بنفسها، وهذا العلم من الذات بالذات هو تعيين أوّل المراتب والمقامات.

ومعنى تجلّي الذات لنفسها: هو أن تنظر الذات إلى الحقائق والمعاني المندكّة والموجودة فيها على نحو البساطة والاندماج وبدون أيّ كثرة، فحضور الذات للذات يوجب حصول العلم بالذات لدى الذات على نحو البساطة والوحدة لا التفصيل والكثرة، وهذا التعيين لا ينفك عن الوحدة

(١) وإنما سُمّي بذلك لأنّه آخر نقطة وصل لها الخاتم صلّى الله عليه وآله وهي نهاية سير الإنسان، كما يُعبّر عن هذا المقام بكثيرٍ من التعبيرات، منها: التجلّي الأحدي الذاتي؛ المرتبة الأولى أو الرتبة الأولى؛ أقرب التعيينات؛ الهوية العلمية؛ النسبة العلمية؛ الهوية المطلقة؛ الوحدة الذاتية؛ أحدية الجمع؛ مقام الجمع؛ برزخ البرازخ؛ مقام أو أدنى، وغيرها.

الحقیقیة تأکیداً لها حتى مع اشتغال العلم على العلم بالأشياء والكثيرات بنحو اندماجي.

ولذا يمكن أن نقول في تعريف التعین الأول: إنه علم الذات بالذات من حيث الأحديّة الجمعيّة، أي: علم الحقّ تعالى في مقام الذات بذاته من حيث أحديّته الجامعة لجميع الكمالات بشكل لا يتناهى.

إذن، فالتعین الأول هو أول تعينات الحقّ بعد مقام الذات الذي هو مقام الإطلاق المقسمي المسقط لكلّ الإضافات، والذي لا يعلمه أحد؛ فإنّ أول ظهورٍ للذات بعد مقام إطلاقها وحيثيّتها الذاتيّة المطلقة التي لم يُلاحظ مع الذات شيءٌ غير الذات في حاقّ حقيقتها، هو مقام نظر الذات لنفسها وعلمها بها لأول وهلة، وهو العلم الإجمالي البسيط قبل العلم التفصيلي، ومقتضى هذا العلم الإجمالي هو الوحدة الحقیقیة التي من دون أيّ كثرة.

وهذا ما أشار له القونوي بقوله: «فأول المراتب والاعتبارات العرفانيّة المحقّقة (غيب الهويّة)؛ الاعتبار المسقط لسائر الاعتبارات، وهو الإطلاق الصرف عن القيد والإطلاق، وعن الحصر في أمرٍ من الأمور الثبوتيّة والسليبيّة... ثمّ اعتبار علمه بنفسه وكونه هو لنفسه هو فحسب، من غير تعقلٍ تعلّقٍ أو اعتبارٍ حكمٍ»^(١).

وكمثالٍ يقرب هذه الحقيقة، هي المعاني الموجودة في عقل الإنسان؛ فإنّ الأشياء الموجودة في العقل مندكّةٌ مندجّةٌ فيه بنحو البساطة، بحيث لا يمكن تمييز موجودٍ عن موجودٍ آخر فيه، فلا يمكن أن نشير إلى الوجود

(١) إعجاز البيان في تفسير أمّ القرآن: ص ١٣٠، ومصباح الأنس في شرح مفتاح الغيب:

الحجريّ فيه ونحدّده بمعزلٍ عن الوجود الشجريّ، وكذا بقيّة الأشياء فيه، فلا يمكن أن تضع يدك على الشجر مثلاً وتعيّنه، فلا يمكن التمييز بهذا النحو بين الموجودات الذهنيّة.

ثمّ إنّ لا فرق بين مقام الذات ومقام التعيّن الأوّل إلاّ في إضافة هذا الوصف، وهو وصف الأحديّة، ليس إلاّ؛ لذا عبّر عن التعيّن الأوّل بأنّه أقرب التعيّنات إلى الله (الذاتي)، ولا يوجد أقرب منه إليه سبحانه وتعالى، وهذا بخلاف التعيّن الثاني كما سيأتي؛ حيث نجد أنّ النعوت والمعاني التي في التعيّن الثاني ليست معنىً واحداً وإنّما معانٍ متعدّدة، وأمّا في التعيّن الأوّل فإنّه لا يوجد إلاّ نعتٌ ووصفٌ واحدٌ، وهو وصف الأحديّة، والمراد من الأحديّة: الوحدة الحقة الحقيقيّة، أي: بما هي وحدةٌ من دون لحاظ الكثرة المدرجة فيها، حيث إنّ الوحدة الحقيقيّة شاملةٌ للكثرات، ولكنّا هنا لا نلاحظ الكثرات والنسب والاعتبارات، وإنّنا نلاحظ الوحدة بما هي وحدة.

كذلك يمكن التمثيل لذلك بالعدد واحد، فلو أخذنا هذا الواحد العددي فتارةً ننظر إليه بما هو واحدٌ، بقطع النظر عن أنّه مبدأ للأعداد أو أنّه ليس مبدأً للأعداد، أي: ننظر له بما هو هو، فهو ليس إلاّ الوحدة، وليس شيئاً آخر، وأخرى ننظر إليه بما هو مكوّنٌ للاثنين إذا أضيف واحدٌ آخر إليه، ومكوّنٌ للثلاثة إذا أضيف اثنان، وللأربعة إذا أضيف ثلاثة، وللخمسة إذا أضيف أربعة، إذن هذا الواحد إذا لوحظ بما هو، نصف الاثنين، ثلث الثلاثة، ربع الأربعة، خمس الخمسة، وهذه نسبٌ متعدّدة ولدت كثراتٍ غير متناهية.

ولمّا كان التعيّن الأوّل عبارةً عن علم الذات بنفسها بنحو حقيقة الوحدة الجمعيّة وانعكاساً للذات الغيبية بوحدتها الحقيقيّة، وجب انتفاء الكثرة

- مطلق الكثرة - فيه، وكذا التميز والغيرية.

ومن هنا نفهم أن الغالب في هذا التعین هو حكم اسم (الأحدية)، بخلاف مقام الذات الذي لم يكن فيه غلبةً لاسمٍ على آخر، فالحاكم في مقام التعین الأول هو اسم (الأحدية)، وهذا المقام هو أول التعينات التي يمكن للسالك أن يطلع عليها، كما أشار لذلك أهل المعرفة بقولهم: «إن أول المراتب المعلومة والمسماة المنعوتة مرتبة الجمع والوجود. وقد يعبر عنها بعض المحققين بحقيقة الحقائق، وحضرة أحدية الجمع، ومقام الجمع ونحو ذلك...»^(١).

ومع ذلك فإن العرفاء يؤكدون أنه ليس لكل أحد القدرة والاستعداد للاطلاع والعلم بهذا المقام الشامخ إلا لخاتم الأنبياء صلوات الله عليه وآله وورثة علمه، بل حتى سائر الأنبياء ليس لهم هذه القدرة.

الوحدة الحقة الحقيقية

عرفنا مما سبق: أن أول ما يمكن ملاحظته من الذات هو حقيقتها بنفسها وصرف ذاتها التي لا يشوبها أي اعتبار صفة أو تعين أو اسم، ثم ملاحظة أول صفة تتصف بها الذات وهي الوحدة الحقيقية والتعین الأول الذي يعني العلم من الذات بنفسها على نحو البساطة والإجمال. وسر تنزل الذات من مرتبة اللاتعین والإطلاق الصرف وظهورها بالمظهر الأول أو

(١) مفتاح الغيب: ص ٣٥. نعم، يمكن أن تجد اشتراك هذه الأسماء والاصطلاحات في معانٍ أخرى، وذلك لعدم استقرار هذه الأسماء إلا في بداية القرن الثامن على يد العارف سعيد الدين الفرغاني؛ لذلك يجب على الباحث التدقيق كثيراً في عبارات العرفاء ليعرف مراداتهم ومقاصدهم من خلال القرائن التي تحفّ الكلام.

التعین الأول هو أن تلك الذات - التي لم تكن إلا من حيث هي هي من دون لحاظٍ آخر أصلاً - تجلّت لنفسها بنفسها فعلمت بنفسها، وهذا العلم هو الذي اقتضى أن يكون تعيناً نازلاً لتلك الذات اللامتعيّنة، فالتعین الأول هو علم الذات بنفسها لنفسها في نفسها، وهذا العلم إجمالي لا تفصيلي، فعلم الذات بذاتها علمٌ على نحو الإجمال والبساطة بأنّها ذاتٌ كاملةٌ حاويةٌ لجميع الكمالات بما لا يتناهى من دون أن تتميز فيه الكمالات الذاتية على نحو التفصيل؛ فإذا جاء العلم مع الذات، حصل أول التعيّنات.

كما أنّ للإنسان أن يتصوّر ذاته بغضّ النظر عن قواه، أي: النفس بقيد وحدتها، أي بما هي هي، من دون لحاظ الكثرات، فلحاظ هذا الإجمال والوحدة والبساطة هو التعین الأول، وفي هذا اللحاظ لا يوجد غيراً أصلاً، ولكن يوجد تعين، وتعينه بأنّه بهذا اللحاظ يلحظ نفسه، وهو الواحد الحقيقي الذي لا يوجد له غير، بل لا يقابله غيراً أصلاً.

والوحدة الحقيقية هنا في التعین الأول قيدٌ للذات، أمّا الوحدة الحقيقية سابقاً - التي هي في مقام الذات - فلم تكن قيداً للذات وإنّما كانت حقيقةً مندجّةً مع الذات لا تمايز لها معها، وسيأتي لهذا المطلب زيادة توضيح. ومن هنا ميّز العرفاء بين مقام الذات أي اللابشرط المقسمي، وبين مقام التعین الأول.

ولذا ذهب العرفاء إلى أنّ الواسطة بين مقام الذات ومقام التعین الأول هي خصوصيةٌ في الذات يُطلق عليها (الوحدة الحقة الحقيقية الإطلاقيّة)، وأنّ الذات عندما تتوجّه لنفسها وتنظر لها بذاتها، فإنّ أول ما تلحظ، تلحظ تلك الوحدة، وهذا اللحاظ هو التجلي الذي يظهر من الذات ليشكّل التعین الأول. إذن، فالواسطة بين الذات وما سواها من التعيّنات، إنّما هو علم الذات

بنفسها في نفسها.

قال الفناري: «وأما الأول فهو صورة علمه بنفسه لنفسه»^(١).

وقال ابن تركة: «...إن الذات باعتبار اتّصافها بالوحدة الحقيقية تقتضي تعيّنًا يسمّى باصطلاح القوم بالتعین الأول تارةً، وبالْحَقِيقَةُ المَحْمَدِيَّةُ أخرى»^(٢).

وقال عبد الرزاق الكاشاني في بيانه للتجليّ الأول الذي هو نفسه التعيّن الأول: «هو ظهور الذات نفسها لنفسها في عين التعيّن والقابليّة الأولى التي هي الوحدة، كما عرفت أنّها أولّ تعيّن الذات ورتبها... فالتجليّ الأول هو عبارة عن ظهور الذات نفسها لنفسها في عين التعيّن الأول والقابليّة الأولى بحيث تجد الذات ذاتها بما تنطوي عليه من كالاتها في هذا التعيّن الذي هو عين الذات كما عرفت.

فالتجليّ الأول إنّما تعيّن بالتعيّن الأول الذي هو الوحدة كما عرفت، وبهذا يُعرف أنّ حقيقة التجليّ الأول إنّما هو عبارة عن شهود الذات نفسها وإدراكها من حيث واحديّتها بجميع اعتباراتها وشؤونها، فظهرت الذات نفسها لنفسها في نفسها بهذا التجليّ والظهور...»^(٣).

وقال القونوي: «...فأولّ المراتب والاعتبارات العرفانيّة المحقّقة لغيب الهويّة الاعتبار المسقط لسائر الاعتبارات، وهو الإطلاق الصرف عن القيد

(١) مصباح الأنس في شرح مفتاح الغيب: ص ٢١١.

(٢) تمهيد القواعد، شرح المطلب (٢٨).

(٣) لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام، للشيخ العارف كمال الدين عبد الرزاق

الكاشاني: ص ١٥١.

والإطلاق، وعن الحصر في أمر من الأمور الثبوتية والسلبية كالأسماء والصفات، وكل ما يُتصوّر ويُعقل ويُفرض بأيّ وجهٍ تُصوّر، أو تُعقل أو تُفرض. وليس لهذا المقام لسان، وغاية التنبيه عليه هذا ومثله.

ثمّ اعتبار علمه نفسه بنفسه وكونه هو لنفسه هو، فحسب، من غير تعقل تعلق، أو اعتبار حكم، أو تعيين أمرٍ ثبوتيٍّ أو سلبيٍّ - كائناً ما كان - ممّا يعقله غيره بوجهٍ من الوجوه، ما عدا هذا الاعتبار الواحد المنفيّ حكمه عن سواه. ومستند الغنى والكمال الوجودي الذاتي والوحدة الحقيقية الصرفة ونحو ذلك من الأمر الذي يضاف إليه، هذا الاعتبار الثاني...»^(١).

وهذا التعيّن له وجهٌ إلى البطون ووجهٌ إلى الظهور، وجهه الأوّل يسمّى بمقام الأحديّة، ووجهه الثاني يسمّى بمقام الواحدية. فالاعتبار الأوّل للوحدة هو مقام الأحديّة، والاعتبار الثاني لها هو مقام الواحدية.

قال الكاشاني في بيانه للتعين الأوّل: «يعنون به الوحدة التي انتشأت عنها الأحديّة والواحدية، وهي أوّل رتب الذات وأوّل اعتباراتها، وهي القابلية الأولى لكون نسبة الظهور والبطون إليها على السواء، ويعبر بالتعين الأوّل عن النسبة العلمية الذاتية باعتبار تميّزها عن الذات بالامتياز النسبي لا الحقيقي.

فأمّا أنّ الوحدة هي أوّل التعيّنات للذات فذلك من جهة أنّه لا يصحّ أن يعقل وراءها إلاّ الغيب والإطلاق عن التعيّن الذي لا يصحّ معه أن يحكم على الذات من جهة هذا الغيب والإطلاق بشيءٍ، فاستحال في كنه

(١) إعجاز البيان في تفسير أمّ القرآن: ص ١١٦.

حضرة الذات الأقدس تعالى وتقدس في غيب الهوية الإلهية المندرج فيها حكم الأزلية والأبدية أن يكون مدركاً أو معلوماً أو مشهوداً لغيره تعالى وتقدس؛ إذ لا ذات لغيره، بل لما جاد بالوجود على من أوجده، صار ذلك الوجود فيه وصلةً بين خفاء إطلاق الذات وغيبها، وبين ظهورها بجلودها المظهر لأعيان من توجه بالوجود على إيجاده.

ولما كانت هذه الوصلة تستدعي تعييناً - فكان أيّ تعيين يفرض، لا بد وأن يتقدم الوحدة؛ ضرورة أن كل كثرة وكثير لا بد وأن تتقدم الوحدة عليها تقدماً رتبياً - كانت الوحدة هي أول التعيينات؛ لكونها هي أول اعتبار وتعيين تعيين من الغيب لا محالة^(١).

أسماء مرتبة التعيين الأول

إنّ لمقام التعيين الأول أسماء واصطلاحات كثيرة؛ منها:
أولاً: النسبة العلمية. وسبب هذا التعبير هو ما عرفناه سابقاً من أن الذي يتحقق في مقام التعيين الأول إنما هو نسبة أو إضافة علمية - لا وجودية - بين الذات وبين نفسها، كما قال أبو حامد تركة في متن التمهيد: «واعلم أن تلك الهوية المطلقة الواحدة بالوحدة الحقيقية تلزمها النسبة العلمية أولاً بحصول نفسها في نفسها لنفسها...».

وقال صائن الدين تركة في شرحه: «...ثم إنّ التعيين يقتضي التجلي لذاته، فإنّ التعيين هاهنا... هو توجه الذات من كنه غيب هويتها وعدم تنهايتها إلى حضرة الإحاطة والتناهي، وهو الظهور والتجلي المعبر بالنسبة العلمية...»^(٢).

(١) لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام: ص ١٦٨.

(٢) تمهيد القواعد، المطلب (٢٨).

ثانياً: الحقيقة المحمّديّة. والمراد من الحقيقة المحمّديّة: هو المقام، لا الشخصية. وفرق بين أن تكون الحقيقة المحمّديّة تشير إلى شخص، وبين أن تشير إلى مقام. وأمّا سبب تسمية هذا المقام بالحقيقة المحمّديّة، فباعتبار أنّ النبي الأكرم صلّى الله عليه وآله هو المظهر الأتمّ لهذا المقام، وفرق بين أن يكون النبي الأكرم هو هذا المقام وهذه المرتبة، وبين أن يكون هو المظهر الأتمّ لهذه المرتبة؛ لأنّ هذا مرتبطٌ بمرتبةٍ ومقام، لا أنّه مرتبطٌ بشخص، باعتبار أنّ هذا المقام وهذه المرتبة لما لها من السعة الإطلاقيّة، لا مجال لأن تكون شخصاً.

نعم، فالنبيّ محمّد صلّى الله عليه وآله وأهل بيته الطيّبون كلّ واحدٍ منهم مرآةٌ وآيةٌ كاملةٌ لتلك الحقيقة، لا أنّهم تلك المرتبة وذلك المقام، بل هؤلاء الأطهار هم المظهر الأتمّ لتلك الحقيقة، وإنّما سمّيت تلك الحقيقة باسم خاتم الأنبياء والمرسلين صلوات الله عليه وآله باعتبار أنّه هو أوّل مَنْ وصل لذلك المقام وفتح الباب لأتباعه للوصول إلى هناك، فكان الأئمة الأطهار هم السبّاقين في ذلك الوصول^(١).

وقول النبيّ الأكرم صلّى الله عليه وآله: «أول ما خلق الله نوري»^(٢) وغيره

(١) الخصال: ج ٢ ص ٦٠١، الحديث رقم (٣٠)؛ المستدرک علی الصحیحین: ج ٤ ص ١٥٧، الحديث رقم (٤٨٣٢). ومن هنا يتّضح كيفيّة التوفيق بين قوله عليه السلام: «وأبوها خيرٌ منهما» وبين قوله: «كلّنا نورٌ واحد»، فإذا أُشير إلى المظاهر فأبوها خيرٌ منهما، ولا إشكال بأنّ أمير المؤمنين عليه السلام أفضل من باقي الأئمة، وأمّا إذا أُشير إلى المرتبة التي تنزلت منها هذه المراتب، فكلّهم نورٌ واحد، من باب السالبة بانتفاء الموضوع؛ لأنّهم جميعاً موجودون هناك بوجودٍ واحدٍ جمعيٍّ لا تعدّد فيه، فهم كالنور الواحد.

(٢) تفسير المحيط الأعظم والبحر الخضمّ: ج ١ ص ٣١٥، التعليقة رقم (٧٣).

من التعابير، إنّها هو إشارةٌ لذلك المقام الذي وصل له النبيّ في قوس الصعود، وقوس العروج إلى الله سبحانه وتعالى، وسيأتي لهذا البحث زيادة تفصيل في المطالب التالية.

ثالثاً: الطامة الكبرى. كذلك من أسماء هذا المقام: الطامة الكبرى.

وبيانه: أنّ القيامة تنقسم إلى قسمين: قيامة صغرى، وقيامة كبرى. والقيامة الصغرى مرتبطةٌ بكلّ إنسان، فإذا مات الإنسان قامت قيامة، والقيامة الكبرى مرتبطةٌ بنظام عالم الإمكان في نشأة المادة، ويمكن التعبير عن هذه القيامة بالقيامة الكبرى الأفقيّة، فهي مرتبطةٌ بالأفاق، وتوجد هناك قيامةٌ كبرى ولكنها أنفسية، وكما في القيامة الكبرى الأفقيّة توجد عندنا نفختان، ففي القيامة الكبرى الأنفسية أيضاً توجد عندنا نفختان، وفي النفخة الثانية وعندما يحشر الإنسان بالقيامة الكبرى الأنفسية فهو يصل إلى مقام الواحدية والأحدية. وبلحاظ هذه النكته، أي: باعتبار أنّه في الطامة والقيامة الكبرى، ينتهي الإنسان إلى مقام التعین الأول؛ لهذا يسمّى ذلك التعین بالطامة الكبرى.

كما أنّ هناك اصطلاحاتٍ أخرى كثيرةً يمكن مراجعتها في مظانّها^(١). ولكن يجب الإشارة هنا إلى أنّ كثرة هذه الأسماء والاصطلاحات إنّما هو ناتجٌ عن اختلاف اللحاظ التي يمكن للمدارك أن تلحظها به،

(١) ومن تلك الأسماء: التجليّ الأحدي الذاتي؛ المرتبة الأولى؛ أقرب التعيّنات؛ الهوية المطلقة؛ الوحدة الذاتية؛ الأحديّة؛ أحديّة الجمع؛ مقام الجمع؛ حقيقة الحقائق؛ البرزخ الأكبر؛ البرزخيّة الأولى؛ برزخ البرازخ؛ مقام أو أدنى؛ القابل الأول؛ الغيب الأول؛ الغيب المغيب. (انظر: نقد النصوص للجامي: ص ٣٠؛ واصطلاحات الصوفيّة: ص ٧٧؛ ومصباح الأنس في شرح مفتاح الغيب: ص ٣٢٠؛ وشرح فصوص الحكم: ص ٣٤٣).

٢١٠ الرؤية الكونية في العرفان النظري

فيُجعل لكلِّ لحاظ يُراد الكلام عنه اسمٌ معيَّنٌ واصطلاحٌ خاصٌّ لتسهيل التداول والتفهم.

الفرق بين الوحدة الحقيقية في الذات والوحدة الحقيقية في مقام التعيّن الأوّل

مما تقدّم يمكن أن نجيب من يسأل عن الفرق بين الوحدة الحقيقية في مقام الذات والوحدة الحقيقية في مقام التعيّن الأوّل؟ بأنه في مقام الذات لا يوجد هذا التعيّن بما هو تعيّن.

نعم، هذا الوجود واجدٌ للوحدة الحقّة الحقيقية لا بعنوان أنّه قيدٌ وتعيّنٌ ونعتٌ وصفةٌ، بل هو موجودٌ له كلّ هذه العناوين باعتبارها حقائق ذاته موجودةً له بنحوٍ إطلاقيّ اندماجيّ بلا تعيّن أو تقييد، لا أنّها صفاتٌ ونعوتٌ تتّصف بها الذات، فالوحدة والوجوب والتشخص في الذات كلّها معانٍ موجودةٌ بنفس وجود الواجب في تلك المرتبة.

وأما عندما نأتي إلى الوحدة الحقّة الحقيقية في مقام التعيّن الأوّل، فإنّها وصفٌ تتّصف به الذات بعد تنزّلها وتعيّن هذا التعيّن. نعم، هي أوّل حكم يظهر للذات بعد تنزّلها، وبالتالي فالوحدة هنا موجودةٌ بنحو الإفراز لا الاندماج، فهي اسمٌ غالبٌ على هذا المقام، حاكمٌ على جميع الأسماء الأخرى المندمجة والمغلوبة فيه.

إذن، فالفرق بين الوحدة الحقّة الحقيقية في مقام الذات، والوحدة الحقّة الحقيقية في مقام التعيّن الأوّل: هو أنّه هناك ليس موجوداً بنحو الإفراز والانفصال، حتّى الفصل المفهومي، أمّا هنا في التعيّن الأوّل فهي موجودةٌ بنحو الإفراز؛ لذا فالوحدة هنا - في التعيّن الأوّل - اسمٌ غالبٌ على بقية الأسماء، مهيمنٌ عليها جميعاً، فيكون بشرط لا؛ لأنّ الكثرات غير منظور

إليها، وأما هناك - في مقام الذات - فالوحدة موجودة لا بشرط.

لذا قال صائن الدين ابن تركة في شرحه على المطلب رقم (٢٨) من كتاب تمهيد القواعد: «ثم إنَّ الذات باعتبار اتّصافها بالوحدة الحقيقية تقتضي تعيُّناً يسمّى باصطلاح القوم بالتعین الأول تارة، وبالْحَقِيقَةُ المَحْمَدِيَّةُ أُخْرَى»^(١).

وقال الفناري في مصباح الأنس نقلاً عن القونوي في النصوص: «غيب هويّة الحقّ إشارةً إلى إطلاقه باعتبار اللاتعین، ووحدته الحقيقة الماحية جميع الاعترافات والإضافات عبارةً عن تعقل الحقّ سبحانه نفسه بنفسه، وإدراكها لها من حيث تعينه، وهذا التعین وإن كان يلي الإطلاق المشار إليه فإنه بالنسبة إلى تعين الحقّ في تعقل كل متعقل مطلق، وأنه أوسع التعينات، وهو مشهود الكمّل، وهو التجلي الذاتي، ومبدئية الحقّ يلي هذا التعین. والمبدئية: هي محدد الاعترافات ومنبع النسب الظاهرة في الوجود والباطنة في عرصة التعقّلات، والمقول فيه إنه وجودٌ مطلقٌ واحدٌ واجبٌ عبارةً عن تعين الوجود في النسبة العلمية الذاتية الإلهية»^(٢).

فالوحدة الحقيقية موجودة بمقام الذات لا بنحو الوصف والنعته حتى تكون منشأً للتعين، بل هي موجودة بنحو الحقيقة الإلهية الذاتية.

لذا قال القاساني في شرح اصطلاحات الصوفية: «... إذ الذات التي هي الوجود المحض الحقّ وحدته عينه؛ لأنّ ما سوى الوجود من حيث هو وجود ليس إلاّ العدم المطلق، وهو اللاشيء المحض، فلا يحتاج في أحديته

(١) تمهيد القواعد، بتعليق الأشتياني: ص ٢٧٢؛ وانظر: شرح تمهيد القواعد، للسيّد كمال الحيدري: ج ١ ص ٥٦٥.

(٢) مصباح الأنس في شرح مفتاح الغيب: ص ٢٥٣.

إلى وحدةٍ وتعيّنٍ يمتاز به عن شيءٍ؛ إذ لا شيءٍ غيره، فوحدته عين ذاته، وهذه الوحدة^(١) منشأ الأحديّة والواحدية...»^(٢).

الفرق بين علم الذات بالذات في مقام الذات وعلم الذات بالذات في مقام التعيّن الأوّل

لا شكّ في أنّ الذات بما هي، عالمةٌ بنفسها في مقام ذاتها، أي: علمها بنفسها في نفسها لنفسها، وكذلك في مقام التعيّن الأوّل يوجد هذا العلم أيضاً، إذن ما هو الفرق بين علم الذات بالذات في مقام الذات، وبين علم الذات بالذات في مقام التعيّن الأوّل؟

الجواب: صحيح أنّ هناك عالماً من الذات بنفسها في مقام الذات، ولكنّ هذا العلم موجودٌ بنحو الاندماج والاندكاك تحت هيمنة الوحدة الحقيقية الذاتية المطلقة، وأمّا علم الذات بنفسها في مقام التعيّن الأوّل فهو موجودٌ بنحوٍ مفرز؛ ولذا فالعرفاء عندما يفرّقون بين هذين النحويين من العلم - أي: علم الذات بالذات في مقام الذات، وعلم الذات بالذات في مقام التعيّن الأوّل - هكذا يقولون: «ثمّ أوّل المراتب المعلومة^(٣) والمسماة المنعوتة، مرتبة الجمع والوجود، المعبر عنها^(٤) بحقيقة الحقائق وحضرة أحديّة الجمع... وهو مقام التعيّن الأوّل، المنعوتة بالأحديّة الذاتية التي لا فرق بينها وبين ما قبلها إلا بالتعيّن الفعلي - لا الفرضي - وعبر عنه في التفسير باعتبار علمه نفسه بنفسه وكونه هو لنفسه هو فحسب، من غير

(١) الذاتية.

(٢) اصطلاحات الصوفيّة، انتشارات بيدار: ص ١٥٥.

(٣) لأنّ قبل مقام التعيّن لا علم لنا هناك.

(٤) عن أوّل المراتب تلك.

تعقل تعلّق واعتبار حكمٍ أو تعيّن، ما عدا هذا الاعتبار الواحد المنفيّ حكمه عمّا سواه، ومستنداً للغنى والكمال الوجودي الذاتي والوحدة الحقيقية الصرفة، وقوله صلّى الله عليه وآله: (كان الله ولا شيء معه)، هو هذا...^(١).

وقال الفناري في مصباح الأنس نقلاً عن القونوي في الهادية: «تعيّن الحقّ بالوحدة هو باعتبار تالٍ للاتعيين والإطلاق، ويلى اعتبار الوحدة المذكورة اعتبار كون الحقّ يعلم نفسه بنفسه في نفسه، وهو يتلو الاعتبار المتقدّم المفيد تعقل الوحدة من كونها وحدةً فحسب، فإنّ الحاصل منه في التعقل ليس غير نفس المتعيّن، لكنّه بالفعل لا بالفرض التعقلي، واعتبار كونه يعلم نفسه بنفسه في نفسه يفيد ويفتح باب الاعتبارات، وهذا عند المحقّقين مفتاح مفاتيح الغيب المشار إليها في الكتاب العزيز، وهذا المفتاح عبارة عن التميّز النسبي لا الحقيقي كما توهمه من قال بزيادة الصفات، ولا باعتبار الأحديّة؛ إذ لا نسبة للحقّ من تلك الحيثيّة ولا وصف له، فللنسبة العلميّة مقام الوجدانيّة التالية للأحدية التي تلي الإطلاق المجهول الغير المتعيّن، ومن حيث هذه النسبة العلميّة يتعلّق مبدئيّة الواجب وكونه واهب الوجود، ومنه يتضاعف الاعتبارات»^(٢).

وقال الفناري أيضاً: «ثمّ أوّل التعيّنات المتعلّقة... هو النسبة العلميّة الذاتية، لكن باعتبار تميّزها عن الذات النسبي لا الحقيقي... وهذا هو مقام الواحدية والوجدانية والواجبية والواهبية والمبدئية للكائنات والمتعيّنات الظاهرة في الوجود والباطنة في عرصة التعقّلات... وذلك أوّل مراتب

(١) انظر: مصباح الأنس في شرح مفتاح الغيب: ص ٢٥٥.

(٢) انظر: المصدر السابق: ص ٢٥٤.

الظهور بالنسبة إلى الغيب الذاتي المطلق، وكلّ هذه التعيّنات من تعيّنات الظاهر بنفسه لنفسه قبل أن يظهر للغير عينٌ أو يظهر لمرتبته حكم»^(١).

وعلى هذا فالفرق بين الوحدة في مقام الذات والوحدة في مقام التعيّن الأوّل، كذلك العلم في مقام الذات والعلم في مقام التعيّن الأوّل، هو أنّه لا يوجد تعيّن أصلاً في مقام الذات، بل الكلّ موجودٌ بنحو الاندماج؛ إذ لا غلبة لاسمٍ على اسمٍ هناك، بخلافه في مقام التعيّن الأوّل، فيوجد تعيّنٌ فعليّ، ولكن هنا يوجد وصفٌ واحدٌ فقط، وهو وصف الأحدثيّة، بخلافه عندما تنتقل إلى التعيّنات اللاحقة، فسرى أنّا عندنا أوصافٌ متعدّدة؛ لذا عبّروا عن مقام الأحدثيّة بأنّه أقرب التعيّنات إلى مقام الذات.

وفي مقام الذات لا توجد نسبةٌ علميّة؛ إذ الكلّ موجودٌ بوجودٍ واحد؛ لذا هم يعبّرون عن العلم هناك بأنّه موجودٌ بنحوٍ وجوديّ، وعن العلم في التعيّن الأوّل بأنّه موجودٌ بنحوٍ علميّ؛ وذلك لأنّ العلم هناك موجودٌ ضمن وجود هذا المقام، فهو شأنٌ من شؤونه، لا أنّه موجودٌ بنحو التعيّن والتمايز حتّى ولو كان التمايز مفهوميّاً.

أمّا عندما نأتي إلى التعيّن الأوّل فالعلم موجودٌ ولكن موجودٌ بنحو النسبة العلميّة، لا بالنحو الوجوديّ، بل بالنحو العلميّ.

الكمال الذاتي والكمال الأسماي

لقد علمنا من المباحث السابقة: أنّ التجلّي والتعيّن الأوّل المعبر عنه بالنسبة العلميّة، يستلزم الشعور بجميع الشؤون والأحوال واعتبارات الذات، فذلك الشعور باعتبار تعلّقه بالذات في بطونها بحيث يكون الكلّ

(١) انظر: مصباح الأنس في شرح مفتاح الغيب: ص ٢٥٥.

ثابتاً مشاهداً عندها، يسمّى بالكمال الذاتي، وباعتبار تعلّقه بنفس الشؤون الذاتية يسمّى بالكمال الأسمائيّ.

وبعبارة أخرى: إنّ تلك الهوية المطلقة لما استلزمت الظهور المسمّى بالتجليّ والتعین الأول والنسبة العلميّة وغيرها من الأسماء، وهذا الظهور والنسبة العلميّة لها باطنٌ هو الأحديّة، وظاهرٌ هو الواحدية، فلا بدّ وأن يتضمّن ذلك الظهور المسمّى بالنسبة العلميّة الشعورَ بسائر الصفات التي تلزم الذات.

فإنّ الظهور المذكور، الذي هو علم الذات بنفسها، لما كان مستلزماً للشعور بسائر الشؤون والأحوال والاعتبارات للذات بمراتبها وأحوالها وأحكامها ولوازمها كلّها حتّى المحسوسات على وجه كليّ جمليّ، فمتعلّق الشعور المذكور إمّا أن يكون الذات في بطونها، بحيث يكون الكلّ ثابتاً مشاهداً كثبوت سائر المراتب العدديّة في الواحد مثلاً، فحينئذٍ يسمّى هذا الشعور في عرفهم بالكمال الذاتي المستلزم للغنى المطلق، الذي هو عبارة عن ظهور الذات في بطونها على نفسها بالوجه المذكور، أي: الجملي لا التفصيلي، بدون الاحتياج إلى التطوّر بالأطوار الغيريّة والأدوار السوائيّة أصلاً. وإمّا أن يكون متعلّق الشعور المذكور نفس الشؤون الذاتية بإظهار ذواتها لأنفسها^(١)، أو بإظهار بعضها^(٢) للبعض في المراتب، وحينئذٍ يسمّى هذا الشعور بالكمال الأسمائيّ؛ ذلك لأنّ هذه الصفات التي تعلم بها الذات هي

(١) فهذه الشؤون ليست أموراً سوى الذات، بل هي عبارة عن الذات من حيث ظهورها بشؤونها وأحوالها.

(٢) تلك الشؤون.

عين الذات باعتبار التعيين الأول، وإن كانت نفس تلك الصفات لازمة للذات باعتبار تعيين آخر، أي: إن هذه الصفات إذا نظرت إليها في البطون فهي عين الذات؛ لعدم وجود الكثرة هناك، وأمّا إذا نظرت إلى الصفات باعتبار الظهور فيصير حينئذٍ تعددًا وتمايزًا، ولكن هذا التمايز تمايز نسبي لا حقيقي.

فهذه الصفات بلحاظ اعتبار تكون عين الذات، وبلحاظ اعتبار تكون غير الذات، وهذا كله بحسب التحليل العقلي.

وقال الفناري: «... فأقول استنباطاً من قول الشارح الفرغاني: إن الوجود المطلق من حيث إنه ذات الحق سبحانه، لما اقتضى أن يكون له تعيين يتجلى به على نفسها، أي: يظهر له ويعلمه بنفسه في نفسه، ويسمى التجلي الأحدي الذاتي، ويتضمن الشعور من الكمال الذي حقيقته حصول ما ينبغي، بالذاتي المجمل الوجداني، وهو مستلزمٌ للغنى المطلق الذي هو عبارة عن شهود الذات نفسه من حيث واحديته بجميع شؤونه واعتباراته بأحكامها... مثل شهود المكاشف في النواة الواحدة نخيلاً وثاراً لا تحصى، ثم يستلزم هذا الشعور الشعور بالكمال الأسامي...»^(١).

خصائص التعيين الأول

١. إن أول توجه من الذات الغيبية لا يمكن أن يكون إلا لذاتها؛ لعدم وجود غير هناك، فإن الذات الإلهية توجهت لذاتها أولاً فحصل منها علم بذاتها بما هي مندكة فيها جميع الكمالات على نحو إجمالي غير متميز بعضها

(١) انظر: مصباح الأنس في شرح مفتاح الغيب: ص ٢٠١.

عن بعض، وهذا التجليّ من الذات لنفسها أو علم الذات بنفسها على ذلك النحو، هو ما يعبر عنه باصطلاح العرفاء بـ«التعین الأول».

٢. إن معنى تجليّ الذات لنفسها: هو أن تنظر الذات إلى الحقائق والمعاني المندكّة والموجودة فيها على نحو البساطة والاندماج وبدون أيّ كثرة، فحضور الذات للذات يوجب حصول العلم بالذات لدى الذات على نحو البساطة والوحدة لا التفصيل والكثرة، وهذا التعین لا ينفك عن الوحدة الحقيقيّة تأكيداً لها حتّى مع اشتغال العلم على العلم بالأشياء والكثرات بنحو اندماجيّ.

٣. إن سرّ تنزّل الذات من مرتبة اللاتعین والإطلاق الصرف، وظهورها بالمظهر الأول أو التعین الأول، هو أنّ تلك الذات - التي لم تكن إلا من حيث هي هي، من دون لحاظٍ آخر أصلاً - تجلّت لنفسها بنفسها فعلمت بنفسها، وهذا العلم هو الذي اقتضى أن يكون تعيناً نازلاً لتلك الذات اللامتعيّنة.

٤. يعتقد العرفاء أنّ الوساطة بين مقام الذات ومقام التعین الأول هي خصوصيّة في الذات يُطلق عليها (الوحدة الحقّة الحقيقيّة الإطلاقيّة)، وأنّ الذات عندما تتوجّه لنفسها وتنظر لها بذاتها، فإنّ أوّل ما تلحظ، تلحظ تلك الوحدة، وهذا اللحاظ هو التجليّ الذي يظهر من الذات ليشكّل التعین الأول.

٥. للتعین الأول وجهٌ إلى البطون ووجهٌ إلى الظهور، وجهه الأول يسمّى بمقام الأحديّة، ووجهه الثاني يسمّى بمقام الواحدية. فالاعتبار الأوّل للوحدة هو مقام الأحديّة، والاعتبار الثاني لها هو مقام الواحدية.

٦. إنّ الفرق بين الوحدة الحقّة الحقيقيّة في مقام الذات، والوحدة الحقّة

الحقيقية في مقام التعيين الأول: هو أنه هناك ليس موجوداً بنحو الإفراز والانفصال، حتى الفصل المفهومي، أما في التعيين الأول فهي موجودة بنحو الإفراز؛ لذا فالوحدة في التعيين الأول اسمٌ غالبٌ على بقية الأسماء مهيمٌ عليها جميعاً، فيكون بشرط لا؛ لأن الكثرات غير منظور إليها، وأما في مقام الذات فالوحدة موجودة لا بشرط، وكذلك هو الفرق بين العلم الذاتي والعلم في مقام التعيين الأول.

٧. إن التجلي والتعيين الأول، يستلزم الشعور بجميع الشؤون والأحوال واعتبارات الذات، فذلك الشعور باعتبار تعلقه بالذات في بطونها بحيث يكون الكل ثابتاً مشاهداً عندها، يسمّى بالكمال الذاتي، وباعتبار تعلقه بنفس الشؤون الذاتية يسمّى بالكمال الأسماي.

المبحث الرابع التعيّن الثاني

- حقيقة التعيّن الثاني
- العلم في التعيّن الثاني
- أسماء التعيّن الثاني
- إشارة: في التعيّنات الحقيّة والتعيّنات الخلقية
- ركنا التعيّن الثاني:
 - ✓ الأسماء الإلهية
 - ✓ الأعيان الثابتة
- موضوع الوجوب وموضوعات الإمكان
- الفيض الأقدس والفيض المقدّس
- خصائص التعيّن الثاني

حقيقة التعيين الثاني

لما تجلّت الذات لنفسها بنفسها وتعقّلت نفسها على نحو الوحدة والبساطة واندكاك كلّ الأسماء واندماجها فيها من حيث الأحديّة الجمعيّة، وحصل بذلك التجلّيّ التعيّن الأوّل، ولما كان التعيّن الأوّل عبارةً عن حقيقة الوحدة وانعكاساً للذات الغيبية وجب انتفاء الكثرة فيه، وكذا التميّز والغيريّة - كما عرفت - وجب لذلك تجلّي آخر من الذات لتعقل نفسها بما حوت من أسماء على نحو التفصيل^(١)، اقتضى ذلك أن يكون هناك مرحلة أخرى هي تنزّل الذات تنزلاً آخر لتعقل أسماؤها وكمالاتها على نحو التفصيل والتمايز، فتنزّلت^(٢) مرّة أخرى فعقّلت ذاتها بما فيها من الكمالات على نحو تفصيلي، فتمايزت الكمالات كلّ عن غيره تمايزاً علمياً نسبياً لا حقيقياً، فظهرت الذات لنفسها بشؤونها الكماليّة، وهذا التجلّي من الذات وتعقلها لنفسها على نحو العلم التفصيلي هو الذي يعبر عنه بالتعيّن الثاني، تفريقاً له عن ذلك التعيّن الأوّل الذي كان العلم فيه على نحو الإجمال والبساطة.

وهنا في هذا المقام (التعيّن الثاني) تظهر الأسماء والصفات ممتازة بعضها عن بعض، على نحو التفصيل، بعد أن كانت مندكّةً مجتمعةً غير ممتازة بعضها عن بعض.

قال العارف عبد الرزاق الكاشاني: «التعيّن الثاني: هو ثاني رتب الذات،

(١) لموضوع الحركة الحبيّة مدخلٌ فيما نحن فيه ستطّلع عليه في دراساتٍ أعمق.

(٢) ونقصد به مرحلةً تحليليةً أخرى لنا نحن الذين نريد أن نتعرّف على حقيقة الوجود كما يراها العارف بالكشف والشهود.

وهي الرتبة التي تظهر فيها الأشياء وتتميز ظهوراً وتميزاً علمياً... وهذا التعيين الثاني هو صورة التعيين الأول؛ وذلك لأنه لما وجب انتفاء الكثرة في التعيين الأول وكذا التمييز والغيرية، لكون التعيين الأول هو حقيقة الوحدة الحقيقية النافية لجميع ذلك... لزم من ذلك أن يكون التعيين الأول القابل للكثرة... تعييناً تالياً لها، فذلك هو التعيين الثاني لا محالة، فجميع الأسماء الإلهية المنتهي إليها التأثير والفعل، وجميع الشؤون والاعتبارات المدرجة في الواحدة مجملية وحدانية، فإتباعها تصير مفصلة متميزة في هذا التعيين الثاني^(١).

وربما يقال: أما كان من الممكن أن يكون علم الذات بنفسها في نفسها هو الوساطة بين الذات وبين غيرها من المظاهر، وعليه فلا تصل النوبة إلى القول بأن هناك تعييناً أولاً وتعييناً ثانياً؟.

والجواب: إن أهل المعرفة يرون عدم إمكان تحقق التعيينات الخلقية والوجودات الخارجية بالاستناد إلى تنزل الذات وعلمها بنفسها؛ وذلك لعدم إمكان لحاظ أي كثرة - وبأي شكل كانت - في مرتبة الذات، وكل ما كان هناك إنما هو على نحو الاندكاك والاستهلاك والاندماج من دون أن يكون لاسم غلبة على آخر؛ ولذلك لا يمكن تصوّر الإضافة الإشرافية هناك، فإذا أرادت الذات أن تشير لشيء من الأشياء بالظهور والتجلي خارجها، فحيث إنه لا مجال للكثرة والتمايز، فلا تصل النوبة إلى التوجه لشيء من الأشياء بعينه كي يظهر بتجليه خارج الذات مثلاً؛ إذ لا شيء هناك حتى تشير إليه.

نعم، ذلك الشيء موجودٌ بنحو اندكاكٍ اندماجيٍّ، ولكن هذا النحو من الوجود غير كافٍ وغير مصححٍ لتوجه الإيجاد إليه.

(١) لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام: ص ١٦٨.

وربّما كان لمثال النَّفس الإنساني وكيفية تنزّله في منازل المخارج ومراحلها أثرٌ كبيرٌ في فهم هذا المطلب؛ فكما أنّ الكلمات اللفظية لا يمكن لها أن تظهر إلا بعد مرور النَّفس بجميع مراحلها الداخلية والخارجية، فكذلك هذه الموجودات الخارجية لا يمكن لها أن تظهر ما لم يمرّ المدد الإلهي بمراحلها المتنزّلة من حاقّ الذات مروراً بمرحلة الوحدة الحقيقية في التعيّن الأوّل، وصولاً إلى مرحلةٍ ومرتبّةٍ تظهر فيها مبادئ تلك الموجودات وعللها القريبة - كما هو الحال في الأسماء كما ستعرف - حتّى تنتهي في مرحلةٍ أخرى إلى مرتبةٍ علميةٍ بوصولها إلى الأعيان الثابتة - كما ستعرف أيضاً^(١) - ومن ثمّ تظهر هذه الأعيان العلمية في الواقع الخارجي.

وكمثال آخر على ذلك: المهندس الذي يريد أن يبني بناءً كبيراً مجلّلةً بمختلف أنواع المرافق والتزيينات، فإنّه أولاً ينطلق من ذاته وعلمه بنفسه مروراً بعلمه بجميع ما هو عالمٌ به من كمالات علم الهندسة، ثمّ يتمعّن بأجزاء تلك البناية مُحضراً لها في ذهنه قبل إجرائه ما تمعّن به على الورق، ومن ثمّ يأخذ ببناء ما كان قد صوّره على الورق في الواقع الخارجي، ولم يكن له أن ينتقل من المرحلة الأولى إلى الأخيرة إلا بعد المرور بما بينهما من مراحل.

ومن هنا تعرف: أنّ التعيّن الثاني - كالتعيّن الأوّل - نسبةٌ علميةٌ، إلا أنّها ليست اندماجيةً إجماليةً، بل تفصيليةً متمايزاً ما فيها بعضها عن بعض، إلا أنّها لم تتحوّل من النحو العلمي إلى النحو الوجودي بعد، فهي ليست تعيّناتٍ خلقيةً، بل تعيّناتٍ علميةً، فكلّ ما موجودٌ في مرتبة التعيّن الثاني - والذي

(١) عليك التنبّه إلى أنّ هناك ركنين أساسيين في التعيّن الثاني، هما: ركن الأسماء التي هي بمثابة مبادئ للركن الثاني، وركن الأعيان الثابتة التي هي بمثابة لوازم للركن الأوّل.

يُطلق عليه أيضاً مرتبة الألوهية - موجودٌ بنحو المعاني العلمية، كالذهن بالنسبة للإنسان، الموجود فيه جميع ما يعلمه الإنسان بنحوٍ علميٍّ معنائيٍّ. ولذا قال الجامي: «وبعد التنزل إلى مرتبة التعيين الأول، يأتي التنزل إلى مرتبة التعيين الثاني، وهذه المرتبة الثانية هي التي تظهر فيها الأشياء بصفة التمييز العلمي؛ ولهذا أطلق على هذه المرتبة اسم (عالم المعاني)، وكان هذا التعيين في الحقيقة صورة^(١) للتعين الأول؛ لأنه حيث انتفت الكثرة والتمييز عن التعيين الأول عن طريق التفصيل، وثبتت له عن طريق الإجمال، إذن ما يكون قابلاً لصورة التفصيل الظل والصورة، وشأن تلك الحضرة أن تكون جميعُ الاعتبارات مندرجةً ومندمجةً فيها»^(٢).

إذن، فالتمايز في التعيين الثاني تمايزٌ نسبيٌّ لا حقيقيٌّ، فليس له وجودٌ مستقلٌّ عن الحقِّ تعالى، وهو ما بيّنه الفناري في مصباح الأنس نقلاً عن القونوي بقوله: «وهذا المفتاح عبارةٌ عن التمييز النسبي لا الحقيقي كما توهمه من قال بزيادة الصفات، ولا باعتبار الأحديّة، إذ لا نسبة للحق من تلك الحيثية، ولا وصف له، فللنسبة العلمية مقام الوحدانية التالية للأحدية التي تلي الإطلاق المجهول الغير المتعين، ومن حيث هذه النسبة العلمية يتعلّق مبدئية الواجب وكونه واهب الوجود ومنه يتضاعف الاعتبارات»^(٣).

(١) أي: مظهراً وتنزلاً.

(٢) نقد النصوص في شرح نقش الفصوص: ص ٣٨.

(٣) مصباح الأنس في شرح مفتاح الغيب: ص ٢٥٤.

ومن هذا النصّ تعرف الفرق بين واجب الوجود عند الفلاسفة وواجب الوجود عند العرفاء. فالواجب عند الفلاسفة إنّما هو هذه المرتبة عند العرفاء؛ حيث إنّ الذات الحقّة لا تتّصف بصفة المبدئية والخالقية وغيرها إلّا في هذه المرتبة التي تتحقّق فيها الألوهية، كما

واعلم أنّ التعيّن الثاني وما يشتمل عليه غير خارج عن الذات الإلهية وشؤونها والصقع الربوبي - حاله في ذلك حال التعيّن الأوّل - بل هو داخلٌ في الصقع الربوبي أيضاً.

العلم في التعيّن الثاني

كان العلم الحاصل في المرتبة الأولى والتعيّن الأوّل عبارةً عن ظهور عين الذات لنفسها باندرج اعتبارات الواحدية فيها، فكان العلم هناك متعلّقاً بمعلوم واحد هو الذات فقط.

وأما العلم في المرتبة الثانية والتعيّن الثاني فهو ظهور الذات لنفسها بما حوتّه من شؤونها من حيث مظاهر تلك الشؤون المسماة بالصفات والأسماء وحقائقها، فكان العلم هنا متعلّقاً بمعلومين؛ فإنّ الذات هنا تظهر لنفسها بأنّها ذات حياة، وذات علم، وذات إرادة، وذات قدرة، وذات كلام، وذات جود، وذات عدل؛ فكان للعلم بحسب انتهاء المرتبة الثانية وحكم معلوماته فيها كثرةٌ حقيقيةٌ، ووحدةٌ نسبيةٌ مجموعيةٌ^(١).

ورغم أنّ المعلومات في هذا المقام (التعيّن الثاني) ممتازةٌ عن الحقّ امتيازاً نسبياً كما هو امتيازها عن نفسها، إلاّ أنّ ذلك لا يؤدّي إلى قيام نوعٍ من

نّبهنّا عليه غير مرّة.

ومما تقدّم تعرف النقد الذي يوجّهه العرفاء على الفلاسفة في أنّ المرتبة الواجبة التي يقول بها الفلاسفة، ويقولون إنّها هي واجبة الوجود ومنها صدر كلّ موجود، إنّها هي التعيّن الثاني من تعيّنات الذات، لا أنّها الذات نفسها؛ وذلك لعدم تصوّر نسبة بين الذات وغيرها في مرتبة غيب الهوية، كما أنّ هذه المرتبة لا غلبة فيها لاسمٍ على آخر، كما سيأتي في آخر الركن الأوّل من ركني التعيّن الثاني.

(١) انظر: منتهى المدارك في شرح تائيّة ابن الفارض، سعيد الدين الفرغاني: ج ١ ص ٥٣.

التكثّر في علم الحقّ تعالى في هذا المقام؛ ذلك لأنّ التكثّر هنا إنّما هو بحسب متعلّق العلم (أي: بالمعلوم) فقط وليس بلحاظ نفس العلم.

وكمثال على ذلك: ما لو لاحظنا ببصرنا أشياء متعدّدة متكرّرة فسيحصل عندها علمٌ لنا بكلّ تلك الأشياء المتكرّرة، ورغم أنّ الأشياء - التي هي متعلّق العلم - متكرّرة، إلاّ أنّ نفس العلم حقيقةً واحدةً لا تكثّر فيها، ففي التعيّن الثاني تكون حقيقة العلم واحدةً، مع أنّ المعلوم متكرّر، وبين هذه المعلومات امتيازٌ نسبيّ، كما هو الامتياز بينها وبين العالم بها.

وكون حقيقة العلم واحدةً ومتعلّقه متكرّرٌ، له دورٌ أساس في الوصول إلى فهمٍ دقيقٍ عن التعيّن الثاني.

وفي بيان هذا المطلب قال القونوي: «...ثمّ تعقل الكثرة الاعتباريّة في العرصة العلميّة باعتبار امتيازها عن الذات، لا يقدر في وحدة العلم؛ فإنّها تعقلاتٌ متعيّنة من العلم فيه، وهي من حيث تعقل الحقّ مستهلكة الكثرة في وحدته، وشأنها حينئذٍ شأنها، فالكثرة من حيث امتيازها بحقائقها...»^(١).

كما يشير أكابر العرفاء إلى أنّ التعيّن الثاني هو حضرة ارتسام المعلومات في عرصة العلم الذاتي من حيث الامتياز النسبي: «...والتعقل الثاني تعقل الماهيات في عرصة العلم الذاتي من حيث الامتياز النسبي، وهو حضرة الارتسام الذي يشير إليه أكابر المحقّقين والمتألّهين من الحكماء بأنّ الأشياء مرتسمة في نفس الحقّ، والفرق بين الحكيم والمحقّق في هذه المسألة: هو أنّ الارتسام عند المحقّق وصف العلم من حيث امتياز النسبي عن الذات، ليس هو وصف الذات من حيث هي، ولا من حيث إنّ علمها عينها...»^(٢).

(١) نقلاً عن مصباح الأنس في شرح مفتاح الغيب: ص ٢٥٤.

(٢) الفكوك: ص ١٥٨.

كما أشار الشارح صائن الدين لنفس هذا الأمر في شرحه على المطلب (٣٣) من تمهيد القواعد حيث قال: «...وأما في التعین الثاني الذي هو حضرة ارتسام المعلومات في عرصة العلم الذاتي فمن حيث الامتياز النسبي [فالمغايرة نسبيّة هنا].

وهذه الحضرة [أي: حضرة الارتسام] هي التي يشير إليها أكابر المحققين والمتأهلين من الحكماء، بأنّ الأشياء مرتسمة في نفس الحق، لكن فرق بين ذوق الحكيم والمحقق هاهنا [أي: في مسألة ارتسام الصور في نفس الحق]، وهو أنّ الارتسام عنده [أي: عند المحقق] هو وصف للعلم باعتبار امتيازه [العلم] النسبي عن الذات، لا أنّه [أي: الارتسام] وصف للذات أو وصف للعلم باعتبار أنّه [العلم] عينها [أي: عين الذات]، فتسمّى تلك الأشياء [المعلومات] بهذا الاعتبار [أي: اعتبار التعین الثاني] (حروفاً معنويّة) و(كلمات معنويّة) و(أعياناً ثابتة)، وتارة يعبر عنها [المعلومات] بـ(الحقائق الإلهيّة) و(الأسماء الربوبيّة) و(الحروف الوجوبيّة)...»^(١).

أسماء التعین الثاني

للتعین الثاني أسماء كثيرة بحسب اعتبارات ثابتة فيه، رغم أنّ حقيقته وعينه واحدة. فباعتبار أنّه أصل ظهور الأسماء ولوازمها ومنشؤها ومنشأ جميع الكمالات المضافة إلى كلّ واحدٍ منها، سمّي بمرتبة الألوهيّة.

(١) وأما الفرق بين العارف والحكيم الذي أشار إليه فهو: أنّ الحكيم يعتقد أنّ علم الذات بالكثرات قبل الإيجاد إنّما هو مرتسم في ذات الحق، وبهذا العلم - الذي يسمّى بالعنائي أيضاً - يكون إيجاد الأشياء. (لزيادة التفصيل انظر: التوحيد، للسيد كمال الحيدري: ج ١ ص ٢٠٥؛ والحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ١٩٠).

٢٢٨ الرؤية الكونية في العرفان النظري

وباعتبار تحقّق جميع المعاني الكليّة والجزئيّة في مبدئه ووسطه ومنتهاه وتميّزها فيه، سمّي بعالم المعاني.

وباعتبار ارتسام الكثرة النسبيّة المنسوبة إلى الأسماء الإلهيّة والكثرة الحقيقيّة المضافة إلى الكون وحقائقه فيه، سمّي بحضرة الارتسام.

وباعتبار تعلق العلم الأزلي، سمّي بحضرة العلم الأزلي.

وباعتبار البرزخيّة الحاصلة بين الوحدة والكثرة النسبيّة، سمّي بالحضرة العمائيّة.

وباعتبار أنّه صورة التعيّن الأوّل الذي هو أوّل مرتبة الذات الأقدس، يسمّى بالمرتبة الثانية^(١).

(الله) الذاتي، و(الله) الوصفي

من الأبحاث الأخرى التي لا بدّ من الوقوف عندها مسألة استعمالات لفظ الجلالة «الله» في كلمات العرفاء، والتي يعبر عنها في كلماتهم بـ«الله الذاتي»، و«الله الوصفي».

أمّا فيما يتعلّق باسم «الله الذاتي» فهو إشارة إلى الذات بما هي هي، وليس هو اسماً عرفانياً، بل اسمٌ لفظيٌّ.

وأما اسم «الله الوصفي» فيراد منه الاسم الأعظم، أي: اسم «الله الجامع» الحاوي لجميع الأسماء والكلمات الأسمائيّة والصفاتيّة، وهو اسمٌ عرفانيٌّ حقيقيٌّ.

وقد جاء في كلمات العرفاء ما يشير لهذه الحقيقة، منها ما ورد في شرح

(١) انظر: منتهى المدارك في شرح تائيّة ابن الفارض: ج ١ ص ٥٧-٥٨؛ ونقد النصوص في شرح نقش الفصوص: ص ٣٩.

القيصري حيث قال: «ذكر الشيخ اسم (الله) لأنه اسمٌ للذات من حيث هي هي باعتبار، واسمها من حيث إحاطتها بجميع الأسماء والصفات باعتبارٍ آخر، وهو اتّصافها بالمرتبة الإلهية، هو أعظم الأسماء وأشرفها»^(١).

ولكي يميّز العرفاء بين الاسم اللغوي اللفظي والاسم العرفاني الحقيقي، استخدموا الألف واللام، فبدخول الألف واللام على الاسم يُعرف أن مرادهم هو الاسم العرفاني الحقيقي، بخلافه في الاسم اللفظي، فيقولون في الأوّل - أي: الاسم العرفاني الذي هو تعيّنٌ من التعيّنات -: «الاسم الله»، ويقولون في الثاني: «اسم الله»^(٢).

ومن تلك الكلمات أيضاً قول القيصري: «واعلم أنّ (الإله) اسم الذات من حيث هي هي، مع قطع النظر عن الأسماء والصفات باعتبارٍ، واسم الذات مع جميع الأسماء والصفات باعتبارٍ آخر...»^(٣).

ومن هنا يُعرف بأيّ اصطلاح يستخدم العرفاء هذا اللفظ المبارك. كما أنّ الجندي استخدم هذا اللفظ بالمعنى الثاني في قوله: «وعلى هذا فعَلَمِيَّة (الله) - جَلَّتْ وتعالّت - ليست لِكُنْه الذات المطلقة من حيث لا تعيّنْها وإِطلاقها»^(٤)، بل من حيث كون هذا الاسم اسماً لواجب الوجود بالذات، مُفِيض الوجود على الماهيّات، فهو اسمٌ علمٌ لمرتبّةٍ لاحقةٍ لمرتبّة الإِطلاق واللاتعَيّن، لا للذات المُطلقة باعتبار غيبها وتجرّدها وإِطلاقها عن

(١) شرح فصوص الحكم: ص ٢٩٢.

(٢) انظر: المصباح العاشر من المشكاة الأولى من مصباح الهداية للإمام الخميني: ص ١٧.

(٣) شرح فصوص الحكم: ص ٥٧٩.

(٤) لما علمت من أنّه لا صفة ولا اسم ولا رسم له، وهو بذلك الاعتبار والمقام.

٢٣٠ الرؤية الكونية في العرفان النظري

النسب والإضافات، وسائر الأسماء والصفات، فإنّ اعتبار الذات المطلقة سابقٌ على اعتبار كونها موصوفةً بالألوهية، مُسمّاةً بأسماء الربوبية والنسب الوجوبية، كالموجدية والعلية والمبدئية والإلهية^(١).

إشارة: في التعيّنات الحقيّة والتعيّنات الخلقية

لقد عرفت ممّا تقدّم: أنّ الذات في غيب هويّتها، لا اسم لها ولا رسم ولا صفة؛ ولذا فلا تعيّن هناك أصلاً، وإنّما تبدأ التعيّنات بعد ظهور الذات وتجليها لنفسها، واعلم أنّ تلك التعيّنات على قسمين:
فهي إمّا تكون في مرتبة الصقع الربوبي^(٢) وهي التعيّن الأوّل والثاني.
وإمّا تكون خارج الصقع الربوبي، وهي العوالم المخلوقة بعد التعيّن الثاني، وهي: عالم العقل والمثال والحسّ والكون الجامع.
ويطلق على التعيّنات في الصقع الربوبي: «التعيّنات الحقيّة»، وعلى التعيّنات خارج الصقع الربوبي: «التعيّنات الخلقية».

ركنا التعيّن الثاني

قد علمت إجمالاً ممّا تقدّم: أنّ التعيّن الثاني قائمٌ بركنين اثنين هما:
الركن الأوّل: الأسماء الإلهية بشكلٍ تفصيليٍّ، بعد أن كانت كامنةً في التعيّن الأوّل بشكلٍ إجماليٍّ اندماجيٍّ.
الركن الثاني: لوازم الأسماء الإلهية التي يسمّيها العرفاء بالأعيان

(١) شرح فصوص الحكم، لمؤيد الدين الجندي، بتصحيح السيّد جلال الدين الأشثياني: ص ٤٨، بتصرّف.

(٢) وهو مرتبة التعيّنات العلميّة التي حقيقتها أنّها تجلّ للعلم الإلهي.

الثابتة، وسيأتي توضيح ذلك.

ولهذين الركنين أثرٌ كبيرٌ في تحقّق كثرات العالم وظهور الموجودات الخلقية، كما ويمكن القول: إنّ التعین الثاني مع هذين الركنين يشكّل العمود الفقري للعرفان النظري.

الركن الأوّل في التعین الثاني (الأسماء الإلهية)

إنّ المقصود بالأسماء هنا: هو الذات مع مبدأً وصفةً خاصّةً تكون ممتازةً عن سائر الصفات، «والذات مع صفةٍ معيّنة واعتبار تجلٍّ من تجلياتها تسمّى بالاسم»^(١)، وهذا الامتياز في الصفات، الموجب لامتياز الأسماء فيما بينها، إنّما يتحقّق في التعین الثاني، ورغم أنّه امتيازٌ نسبيّ، إلّا أنّه لا طريق له إلى المراتب الأعلى من التعین الثاني إطلاقاً؛ لأنّ ذلك المقام مقام الوحدة والبساطة، وعليه فالأسماء تظهر في هذا المقام، وأمّا قبله - أي: في مقام التعین الأوّل ومقام الذات حيث تكون الحقائق موجودةً بنحو اندماجيّ - لا مجال لظهور الأسماء أصلاً.

ثمّ إنّ تلك الأسماء المتحقّقة في التعین الثاني إمّا أسماءً بمنزلة الأجناس، وإمّا أسماءً بمنزلة الأنواع، وإمّا أسماءً بمنزلة الأصناف، وبالتالي ستكون الأسماء التي هي كالأجناس أعمّ وأوسع وأكثر كليّةً من الأسماء التي هي بمنزلة الأنواع، والأسماء التي هي كالأصناف أكثر حيطةً من الأسماء التي هي كالأصناف، وهذا مرتبطٌ ببحث علاقة الأسماء بعضها ببعض، حتّى تظهر آثارها في الركن الثاني من ركني حضرة المعاني والتعین الثاني، وهو ركن

(١) شرح القيصري على الفصوص، بتعليقة الأشتياني: ص ٤٤.

الأعيان الثابتة التي هي لوازم الأسماء، كما مرّ. وبواسطة الأعيان الثابتة تظهر آثار تلك الأسماء في العالم الخلقى الكوني.

قال العلامة الطباطبائي: «لا فرق بين الصفة والاسم، غير أن الصفة تدلّ على معنى من المعاني يتلبّس به الذات أعمّ من العينية والغيرية، والاسم هو الدالّ على الذات مأخوذةً بوصف. فالحياة والعلم صفتان، والحَيّ والعالم اسمان... ومن هنا يظهر أن جهات الخلقة وخصوصيات الوجود التي في الأشياء، ترتبط إلى ذاته المتعالية من طريق صفاته الكريمة، أي: إنّ الصفات وسائط بين الذات وبين مصنوعاته، فالعلم والقدرة والرزق والنعمة التي عندنا بالترتيب، تفيض عنه سبحانه بما أنّه عالمٌ قادرٌ رازقٌ منعمٌ بالترتيب، وجهلنا يرتفع بعلمه، وعجزنا بقدرته، وذلتنا بعزته، وفقرنا بغناه....

فتبيّن: أنا ننتسب إليه تعالى بواسطة أسمائه، وبأسمائه بواسطة آثارها المنتشرة في أقطار عالمنا المشهود، فأثار الجمال والجلال في هذا العالم هي التي تربطنا بأسماء جماله وجلاله من حياةٍ وعلمٍ وقدرةٍ وعزّةٍ وعظمةٍ وكبرياء، ثمّ الأسماء تنسبنا إلى الذات المتعالية التي تعتمد عليها قاطبة أجزاء العالم في استقلالها. وهذه الآثار التي عندنا من ناحية أسمائه تعالى مختلفةٌ في أنفسها سعةً وضيقاً، وهما بإزاء ما في مفاهيمها من العموم والخصوص. فموهبة العلم التي عندنا، تنشعب منها شعب السمع والبصر والخيال والتعقل مثلاً. ثمّ هي والقدرة والحياة وغيرها، تندرج تحت الرزق والإعطاء والإنعام والجود. ثمّ هي والعفو والمغفرة ونحوها، تندرج تحت الرحمة العامّة.

ومن هنا يظهر: أنّ ما بين نفس الأسماء سعةً وضيقاً، وعمومٌ وخصوصٌ على الترتيب الذي بين آثارها الموجودة في عالمنا؛ فمنها خاصّة، ومنها عامّة،

وخصوصها وعمومها بخصوص حقائقها الكاشفة عنها آثارها وعمومها، وتكشف عن كيفية النسب التي بين حقائقها النسب التي بين مفاهيمها. فالعلم اسمٌ خاصٌّ بالنسبة إلى الحيّ، وعامٌّ بالنسبة إلى السميع البصير الشهيد اللطيف الخبير، والرازق خاصٌّ بالنسبة إلى الرحمن، وعامٌّ بالنسبة إلى الشافي الناصر الهادي، وعلى هذا القياس.

فللأسماء الحسنى عرضٌ عريضٌ تنتهي من تحت إلى اسمٍ أو أسماءٍ خاصّةٍ لا يدخل تحتها اسمٌ آخر، ثمّ تأخذ في السعة والعموم، ففوق كلّ اسمٍ ما هو أوسع منه وأعمّ، حتّى تنتهي إلى اسم الله الأكبر الذي يسع وحده جميع حقائق الأسماء، وتدخل تحته شتات الحقائق برمتها، وهو الذي نسمّيه غالباً بالاسم الأعظم.

ومن المعلوم أنّه كلّما كان الاسم أعمّ، كانت آثاره في العالم أوسع، والبركات النازلة منه أكبر وأتمّ؛ لما أنّ الآثار للأسماء كما عرفت. فما في الاسم من حال العموم والخصوص، يجاذيه بعينه أثره. فالاسم الأعظم ينتهي إليه كلّ أثر، ويخضع له كلّ أمر^(١).

الأسماء السبعة الكلية

تقدّم أنّ للأسماء سعةً وضيقاً، فبعضها أسماءٌ كليةٌ وبعضها جزئيةٌ، والمراد من الكلية ليس الكلية المفهومية، بل الكلية الوجودية السعوية، أي: الإحاطة والشمول، ويقابلها الجزئية، أي: عدم الإحاطة والشمول، ويمكن أن يكون كلّ اسم كلياً من جهةٍ وجزئياً من جهةٍ أخرى، من هنا تنقسم الأسماء إلى أقسامٍ متعدّدة حسب سعتها وضيقها، ولكن هناك أسماءٌ سبعة

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ٨ ص ٣٥٢.

- على ما هو المشهور عندهم - عدّها العرفاء أمّهات جميع الأسماء؛ لإحاطتها عليها جميعاً، وهي: (الحياة، الإرادة، القدرة، العلم، السمع، البصر، الكلام)، فهذه الأسماء هي العامّة الشاملة لما عداها، وهي الأصل لها جميعاً. نعم، إنّ بين هذه الأسماء نسبة التقدّم والتأخّر؛ لأنّ بعضها شرطٌ بالنسبة للآخر، وكمثال على ذلك: ما لم تتحقّق الأسماء الأربعة: (الحيّ، العليم، القدير، المرید) فلن تتحقّق الأسماء الأخرى، أي: (المتكلّم، السميع، البصير)، وكذلك اسم الحيّ شرطٌ لاسميّ (العليم، القدير)، وبالطبع فإنّ كلّ اسم يكون شريكاً لغيره يكون أعمّ كلياً من ذلك الغير، كما تسمّى هذه الأسماء السبعة الكلية بـ«أمّهات الأسماء» و«أئمّة الأسماء»^(١).

قال القيصري: «والصفات تنقسم إلى ما له الحيطّة التامة الكلية، وإلى ما لا يكون كذلك في الحيطّة وإن كانت هي أيضاً محيطّة بأكثر الأشياء. فالأوّل هي الأمّهات من الصفات المسماة بالأئمّة السبعة، وهي: الحياة والعلم والإرادة والقدرة والسمع والبصر والكلام... وهذه الصفات وإن كانت أصولاً لغيرها، لكنّ بعضها أيضاً مشروطةٌ بالبعض في تحقّقه؛ إذ العلم مشروطٌ بالحياة، والقدرة بهما، وكذلك الإرادة، والثلاثة الباقية مشروطةٌ بالأربعة المذكورة»^(٢).

كما يمكن استناداً إلى تقسيم آخر، إدراج الأسماء كافّة تحت حيطّة أربعة أسماءٍ كليةٍ هي عبارةٌ عن «الأوّل، الآخر، الظاهر، الباطن»، ويعتقد العرفاء أنّ جميع الأسماء منضويةٌ تحت حيطّة هذه الأسماء الأربعة؛ لحيطتها وسعتها على الإطلاق، فإنّه ما من اسمٍ إلّا ويقع تحت هذه الأربعة؛ إذ ما له جهة الأوّلية

(١) انظر: مباني وأصول عرفان نظري، يزدان پناه: ص ٤٥٠؛ نقد النصوص: ص ٤٠.

(٢) شرح فصوص الحكم: ص ٤٤.

كالمبدئ والمبدع والموجد، يقع تحت الأول، وما له جهة الآخريّة كالمعيد والقابض والباسط، يقع تحت الآخر، وما له جهة ظهور كالعليم والقدير، يقع تحت الاسم الظاهر، وما له جهة الباطنيّة كالسبوح والقدّوس، يقع تحت الاسم الباطن وهكذا. ولكنّ جميع هذه الأسماء تقع تحت اسم جامع لها جميعاً، محيطٌ بها كافّة، له الهيمنة والشمول لجميعها وهو الاسم الأعظم الجامع «الله». قال القيصري: «والأسماء أيضاً تنقسم بنوع من القسمة إلى أربعة أسماء هي الأمّهات: وهي الأول، والآخر، والظاهر، والباطن، ويجمعها الاسم الجامع وهو الله والرحمن؛ قال تعالى: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾. أي: فلكلّ منهما الأسماء الحسنی الداخلة تحت محيطتهما. فكلّ اسم يكون مظهره أزليّاً وأبديّاً، فأزليّته من الاسم الأول، وأبديّته من الاسم الآخر، وظهوره من الاسم الظاهر، وبطونه من الاسم الباطن. فالأسماء المتعلّقة بالإبداء والإيجاد داخلة في الأول، والمتعلّقة بالإعادة والجزاء داخلة في الآخر، وما يتعلّق بالظهور والبطون داخلة في الظاهر والباطن، والأشياء لا تخلو من هذه الأربعة: الظهور والبطون والأوليّة والآخريّة»^(١).

توقيفية أسماء الله تعالى

وقع البحث عند الفقهاء في أن أسماء الله تعالى توقيفية^(٢) أم لا؟ وكذا وقع البحث عند العرفاء في توقيفية أسماء الله تعالى، ولكنّ المقصود عند العرفاء يختلف عن المقصود عند الفقهاء، وليس بينهما إلاّ الاشتراك اللفظي، فإنّ المقصود من التوقيفية عند الفقهاء: هو أنّه لا يحقّ لأحد أن

(١) شرح فصوص الحكم، بتعليقة الأشتياني: ص ٤٥.

(٢) وقد تقدّمت الإشارة سابقاً لبعض جوانب هذا الموضوع في المقدمات.

يسمى الله تعالى باسم لم يسم هو به نفسه، والمقصود من الاسم: الاسم اللفظي كالسميع العليم الحي وغيرها، والبحث في هذه المسألة بحث فقهي؛ لأنه يبحث عن الجواز وعدمه، ولكن بما أن الفقهاء لم يفرده بالبحث، لذلك تناوله علماء الكلام في أبحاثهم الكلامية، وإلا فهو بحث فقهي في جواز تسمية الله تعالى بغير الأسماء التي سمى بها نفسه، أي: هل يجوز أن نسميه ببعض الأسماء التي وصفته بها بعض العلوم، كتسميته بواجب الوجود، وعلّة العلل وما شاكل؟

وقع الاختلاف في ذلك، حيث ذهب بعض إلى التوقيفية، وبعض إلى عدم وجود دليل يدل على المنع إلا من باب الاحتياط والتحرز الفقهي.

قال السيد العلامة الطباطبائي في الميزان: «لا دليل في الآيات الكريمة على تعيين عددٍ للأسماء الحسنى تتعين به، بل ظاهر قوله: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ (طه: ٨)، وقوله: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا...﴾ (الأعراف: ١٨٠)، وقوله: ﴿...لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾ (الحشر: ٢٤)، وأمثالها من الآيات: أن كل اسم في الوجود هو أحسن الأسماء في معناها، فهو له تعالى، فلا تتحدد أسماؤه الحسنى بمحدد^(١). ثم قال: «تبيّن مما تقدّم: أن لا دليل على توقيفية أسماء الله تعالى من كلامه، بل الأمر بالعكس».

وبعد أن استعرض بعض أدلة القائلين بالتوقيف وبين أنّها لا تدل على ذلك، قال: «فلا دلالة فيها على التوقيف، هذا بالنظر إلى البحث التفسيري، وأمّا البحث الفقهي فمرجعه فنّ الفقه، والاحتياط في الدين يقتضي

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ٨ ص ٣٥٦.

الاقتصار في التسمية بما ورد من طريق السمع»^(١).

وقد بين الشيخ حسن زاده الأملي في رسالته المسماة (الكلمة العليا في توقيفية الأسماء الحسنى) هذا المطلب بالتفصيل، واستخلص أنه لا يوجد دليل على توقيفية الأسماء، إلا مراعاة الأدب مع الحق تعالى^(٢).

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ٨ ص ٣٥٩.

(٢) إن البحث المتقدم - وهو توقيفية الأسماء - مختص بالتسمية ولا يشمل التوصيف، فإن هناك فرقاً بين التوصيف والتسمية؛ فإن التوصيف لم يقع البحث في جوازه وعدمه، بل هو جائز؛ لذلك نجد أنه تعالى وصف نفسه ببعض الأوصاف ولكن لا يصح تسميته بها، من قبيل: أنه خير الماكرين، وأنه لا يستحي أن يضرب بعض الأمثلة، وأنه يقص أحسن القصص، فإن كل صفة يمكن أن تكون له تعالى يصح أن يوصف بها وإن لم يصف هو بها نفسه، كوصفه بواجب الوجود مثلاً وعلّة العلل.

«... ولكن ما نراه صحيحاً هو عدم قيام دليل ناهض لإثبات التوقيفية، بل عدم التوقيفية هو الظاهر من قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ (الأعراف: ١٨٠) لأن اللام في لفظ (الأسماء) الظاهر أنها لام الجنس، وقد دخلت على الجمع، فتفيد الاستغراق، وأن كل اسم أحسن فله تعالى، بل ظاهر هذه الآية المباركة: أن الأسماء الحسنى غير مقصورة على مجرد ما يفيد التسمية من الأسماء، كالرحمن والرحيم، بل يعمّ الجمل التي تفيد بمجموع ألفاظها معنى لائقاً له تعالى، فإنها عدت أيضاً من أسمائه الحسنى كما في قوله تعالى: ﴿لَا تَأْخُذُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ (البقرة: ٢٥٥).

وإذا صحّ عدّ مثل هذه الجمل من الأسماء الحسنى، صحّ في سائر الجمل التي أطلقت عليه سبحانه في الروايات والخطب والمواظب والأدعية، وهي على اختلاف مواردها لا يشكّ المتتبع أن هذا النحو الخاص من الإطلاق والوصف غير موقوف على ورود تحديد شرعي خاص، وإنما اللازم في مواردها خلوّها عن إثبات النواقص ومنافيات الكمال. هذا كلّ على مستوى البحث التفسيري والكلامي، وأمّا على مستوى البحث الفقهي فالاحتياط في الدين يقتضي الاقتصار في التسمية على ما ورد عن طريق السمع، وأمّا مجرد

وأما المقصود من توقيفية الأسماء عند العرفاء فهو: أن كل اسم، له مرتبة ثابتة ومعنى حقيقي واقعي تكويني لا يتغير عن معناه ولا تتبدل وظيفته، وإنما هو ثابت لا يتغير، لا ينقص ولا يزيد، فهو متوقف على حدوده ووظيفته ولا يتعداها.

فعندما يجرى الحديث عن أسماء الله الحسنى والاسم الأعظم فليس المقصود منها الألفاظ، ومن ثم فإن الأسماء الحسنى لا تعنى الألفاظ الجميلة، بل المراد منها الحقيقة والعين دون اللفظ والصورة الذهنية.

لذلك قسّم العلماء الاسم إلى اسم لفظي واسم عيني. وعندما يدعو الإنسان بقوله: «اللهم إني أسألك باسمك» فلا يقصد بذلك لفظ الاسم، وإنما هو يسأل بالواقع الخارجي الكائن وراءه. أي: إن السؤال يتم بواقع الجمال وبواقع الكرم وبواقع القدرة التي تتسم بها الذات الإلهية وليس بألفاظ الجمال والكرم والقدرة، وإن الذي يحقق الإجابة ليس الألفاظ من جهة أتمها أصوات بل الحقيقة الكائنة وراءها.

عندما ينادى الإنسان: يا محيي، يا شافي، يا غافر، فما يريد به هذا النداء ليس الاسم اللفظي ولا معناه المائل في الصورة الذهنية، وإنما يعني به الاسم العيني، وإلا فلا خصوصية للفظ في نفسه ولا لصورته الذهنية مطلقاً.

يقول السيد الطباطبائي مفسراً ذلك بقوله: «والاسم اللفظي إذا اعتبرناه من جهة خصوص لفظه، كان مجموعة أصوات مسموعة هي من الكيفيات العرضية، وإذا اعتبر من جهة معناه المتصور كان صورة ذهنية لا أثر لها من

حيث نفسها في شيء البتة»^(١).

للتمييز بين الأمرين، درج عددٌ من العلماء على استخدام اصطلاح مؤلفٍ من الاسم واسم الاسم. فالاسم هو الذات مأخوذةً بصفةٍ من أوصافها، وهذا من الأعيان والحقائق لا من الألفاظ والمعاني. أمّا اسم الاسم فيقصد به لفظ ذلك الاسم الخارجي، أي الذات مع صفة العلم مثلاً حيث يكون هذا (اسم الاسم) لفظاً لذلك (الاسم).

يقول السيد الطباطبائي في هذا المعنى: «أمّا الاسم بمعنى الذات مأخوذاً بوصفٍ من أوصافه فهو من الأعيان لا من الألفاظ».

وبعد تمييز بين الحالتين ينتهي للقول: «لذلك سمّوا الذي بالمعنى الثاني اسماً، والذي بالمعنى الأول اسمَ الاسم»^(٢).

وبذلك فإنّ الأسماء الإلهية واسم الله الأعظم خاصّة، مؤثّرةٌ في الكون والوجود، لكنّها تؤثّر بحقائقها لا بالألفاظ الدالّة عليها لغّةً، أو معانيها المتصورة ذهنياً.

على هذا، فمن العبث ما يذهب إليه بعضهم من التفتيش في الحروف عن تراكيب لفظيةٍ إذا ما تمّ العثور عليها، يحسب صاحبها أنّه حصل على الاسم الأعظم وصارت له قدرة التأثير فيما يريد بما يريد، وبذلك يستغرق بلعبة التراكيب والألفاظ.

من طريف ما يقوله السيد الطباطبائي بهذا الشأن، قوله: «شاع بين الناس أنّه (الاسم الأعظم) اسمٌ لفظيٌّ من أسماء الله سبحانه إذا دُعي به استجيب، ولا

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ٨ ص ٣٥٥.

(٢) المصدر السابق: ج ١ ص ١٧.

يشدّ من أثره شيء، غير أنهم لما لم يجدوا هذه الخاصّة في شيء من الأسماء الحسنی المعروفة ولا في لفظ الجلالة، اعتقدوا أنّه مُؤَلَّف من حروفٍ مجهولةٍ تأليفاً مجهولاً لنا؛ لو عثرنا عليه، أخضعنا لإرادتنا كلّ شيء! ^(١).

في ضوء ذلك: ما هو دور الاسم اللفظي؟ يقول الطباطبائي في الإجابة عن هذا السؤال: «فإن كان هناك اسمٌ لفظيٌّ وله معنىٌّ مفهومٌ فإنما ذلك لأجل أنّ الألفاظ ومعانيها وسائل وأسبابٌ تُحفظ بها الحقائق نوعاً من الحفظ» ^(٢).

إذن، فالتوقيفية بالمعنى العرفاني تعني: أنّ البحث ليس عن الألفاظ، وإنّما هو بحثٌ عن واقع الأسماء الإلهية وحقيقتها ووظيفتها التكوينية وفق النظام الأحسن للوجود. فمثلاً: اسم الخالق وظيفته الخلق، ولا يؤدّي وظيفة غير الخلق، وكذا اسم الغفار أثره المغفرة، وهكذا بقيّة الأسماء، كلّ اسمٍ متوقّفٌ على معناه وأثره وحدوده؛ فلا تصدر الرحمة من اسم الرزاق، ولا يصدر من اسم الرحيم، ولا يمكن أن تصدر المغفرة من اسم المنتقم، بل كلّ يصدر منه ما يناسبه وما يقتضيه، ولا يتعدّاه إلى غيره، بل هو متوقّفٌ على أداء وظيفته.

وقد استدلّ على توقيفية الأسماء بهذا المعنى بمجموعة من الآيات القرآنية والروايات الشريفة، منها قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ﴾ (الصفّات: ١٦٤)، وقوله تعالى: ﴿...وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا﴾ (الفرقان: ٢)، وما ورد من قول جبرائيل عليه السلام: «ولو دنوت أنملةً لاحتقرت» ^(٣)، وغيرها من النصوص التي دلّت على هذا المعنى.

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ٨ ص ٣٥٤.

(٢) المصدر السابق: ص ٣٥٦؛ كذلك انظر: التوحيد، للسيد كمال الحيدري: ج ١ ص ١١٤-١١٥.

(٣) المناقب، لابن شهر آشوب: ج ١ ص ١٧٩.

فإن لكل اسمٍ مظهرًا وأثرًا يختصُّ به، لا يتعدّاه ولا يتخلّف عنه، والمظهر غير الأثر، كما عُرف في لسان أهل العرفان أنّ إسرائيل عليه السلام مظهر اسم المحيي، وأثره الإحياء، وأنّ عزرائيل عليه السلام مظهر اسم المميت، وأثره الإماتة.

قال صائن الدين تركة في تمهيد القواعد حينما قال الماتن في المطلب (٢٨) من المتن (واعلم أنّ تلك الهوية المطلقة الواحدة بالوحدة الحقيقية [الذاتية] تلزمها النسبة العلمية أولاً بحصول نفسها في نفسها لنفسها، وتلزمها [أي: وتلزم الذات] بتوسط هذا اللازم [أي: النسبة العلمية] الواجبة بالذات والموجبة والمفوضية وغيرها من الصفات المترتبة وغير المترتبة اللازمة لذاتها [أي: لذات تلك الهوية المطلقة]: «هذا شروع في بيان تفريع التفصيل الأسمائي على الإجمال الذاتي، وكيفية انتشاء تلك الأسماء بأجناسها وأنواعها وأصنافها [أي: أقسام الأسماء الذاتية والصفاتية والفعليّة]، وتعيين متعلقات [أي: مظاهر] كلّ منها ومواطن اعتبارها [أي: تعيين أنّ أيّ اسم من أيّ موطن ينتزع]؛ فإنّ لكل اسمٍ مبدأً [وصفةً] لا يظهر ذلك إلا في موطنٍ خاصٍّ من مواطن تنوّعات الذات، ومرتبةٍ مخصوصةٍ من مراتب تنزلاتها، لا يطلق ذلك الاسم عليها [على الذات] إلا بذلك الاعتبار، وهذا معنى من معاني ما عليه أئمة الشريعة رضي الله عنهم أنّ أسماء الحقّ توقيفية، وذلك من أمّهات أبواب مسائل هذا الفنّ...».

وكان قد أشار له في المقدمة عندما قال: «وأما المسائل هاهنا، فهي عبارة عمّا يتبيّن به متعلقات هذه الحقائق والأسماء من المراتب والمواطن، وتخصيص كلّ منها بموطنه ومحتده، فإنّ لكل اسمٍ موطنًا يختصُّ به، وهذا هو المراد

بتوقيفية أسماء الله تعالى على قواعدهم...»^(١).

قال العلامة حسن زاده آملي: «إنَّ أسماء الحقِّ توقيفية، فالتوقيفية في منظريهم الأعلى بمعنى: أنَّ كلَّ كلمةٍ وجوديةٍ في مرتبتها الخاصة بحسب النظام الكياني الناشئ من النظام العلمي العنائي الرباني، فلكلِّ منها مقام معلومٌ لا تتجافى عنه، ولا يبدل ولا يحول، وهذه التوقيفية نظير ما أفاده المولى صدر المتألهين قدس سره في كتابه الحكمة المتعالية المشتهر بالأسفار في ترتيب الموجودات على حسب مراتب الأعداد...»^(٢).

الفرق بين الرؤية الفلسفية والرؤية العرفانية لنظام الوجود

إنَّ من أهمِّ الفوارق بين الرؤية العرفانية لنظام الوجود والرؤية الفلسفية والكلامية: هو أنَّه في الرؤية الفلسفية - وبتبع ذلك الرؤية الكلامية - عندما تأتي لتبيِّن العلاقة بين الخالق والمخلوق؛ بين العلة والمعلول؛ بين الموجد والموجودات، تجعل الخالق والعلة والموجد هي الذات مباشرةً، فعندما يقولون: إنَّ الله خَلَقَ، فمرادهم من الله هو الذات، فيكون الخلق مرتبطاً بالذات مباشرةً، وهي التي أوجدتها، فهي مبدأٌ وعلةٌ لها، فهناك ارتباطٌ مباشرٌ بين الذات اللامتناهية المطلقة وبين مخلوقاتها المتناهية المقيدة.

وأما العارف فهو لا يقبل ذلك؛ إذ هو يعتقد أنَّ الذات - بما هي ذات - لا يمكن أن تكون مبدأً وعلةً ورازقاً وخالقاً... وإنَّها توسِّط بين الذات وبين الخلق التعيّن الأوَّل والتعيّن الثاني؛ وذلك لأنَّه إذا كان هناك ارتباطٌ

(١) تمهيد القواعد، صحَّحه وعلَّق عليه الأستاذ العارف العلامة حسن زاده آملي: ص ٢٦.

(٢) تمهيد القواعد، بتعليق العلامة حسن زاده آملي: ص ١٢٣.

مباشراً بين الذات وبين الخلق لزم أن يكون ما فرض مطلقاً متعیناً؛ لأنّ الخالقيّة تعني أنّ الله من حيث إنّه خالق خلق، وبالتالي فسيكون هناك تعین الخالق، والمفروض أنّ مقام الذات مطلقاً من كلّ تعین، وهكذا بالنسبة لبقية الصفات والأسماء، فالمحذور الذي يرد على الرؤيتين الفلسفيّة والكلاميّة هو أنّ الارتباط يلزم منه محدوديّة المطلق وتعيّنه بالتعيّنات.

ولذا قال القونوي: «الحقّ سبحانه من حيث حقيقته في حجاب عزّه، أعني هويّته الغيبية الإطلاقيّة اللاتعينية، لا نسبة بينه وبين غيره؛ لأنّ كلّ نسبة تقتضي تعيناً، والمفروض فيه عدم التعین أصلاً، فلا يمكن الخوض فيه والتشوّف في طلبه؛ لأنّه طلبٌ لما لا يمكن تحصيله إلاّ بوجهٍ جمليّ، وهو أنّ وراء ما تعين أمراً به ظهر كلّ متعین؛ لذا قال تعالى بلسان الإرشاد: ﴿...وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَؤُوفٌ بِالْعِبَادِ﴾ (آل عمران: ٣٠)، وعليه نهى النبيّ صلّى الله عليه وآله عن التفكّر في ذات الله، ومن رأفة الله أن اختار راحتهم وحذّرهم عن السعي في طلب ما لا يحصل. وأمّا بالاعتبار الثاني وهو اعتبار مرتبته، فله ظهورٌ في نسب علمه التي هي حقائق الممكنات، فإنّ صور النسب الأسمائية الإلهية الحقائق التي هي النسب العلميّة...»^(١).

وقال أيضاً: «إنّ توجه الحقّ لإيجاد الممكنات ليس من حيث أحديّة ذاته؛ فإنّ نسبة الاقتضاء الإيجاديّ إليها من هذا الوجه ونفيه عنها على السواء؛ إذ لا ارتباط للذات بشيء من هذا الوجه، ولا مناسبة تقتضي بالتأثير أو التأثير؛ فإنّ الأحكام والاعتبارات مُستهلكةٌ في هذه الأحديّة، وإنّما الموجب لإيجاد الأشياء هو حكم العلم الذاتي الأزليّ؛ لحيطته وعموم حكمه

(١) مصباح الأنس في شرح مفتاح الغيب: ص ٢٥٢.

وتعلّقه بذات الحقّ وأسمائه وصفاته ومعلوماته»^(١).

من هنا تنبع وتتضح أهمية معرفة التعيّن الأوّل والتعيّن الثاني؛ لأنك ما لم تتعرّف على هذه الوساطة وهذا الوسيط، لا يمكنك أن تتعرّف على الخلق وكيفية انتشائه؛ إذ لا علاقة بين الذات بما هي هي في مقامها الشامخ ذاك وبين الخلق، وإنّما العلاقة بين الخلق وبين تعيّنات الذات.

الركن الثاني في التعيّن الثاني (الأعيان الثابتة)

بعد الكلام عن الركن الأوّل (الأسماء) من ركني التعيّن الثاني، يأتي الكلام عن الركن الثاني منه وهو (الأعيان الثابتة)، ويحظى بحث الأعيان الثابتة بأهمية كبيرة من عدّة جهات، ويرى البعض أنّ هذا البحث من أهمّ إبداعات الشيخ محيي الدين بن عربي؛ إذ لم يكن لهذا البحث ذكرٌ قبل مدرسة الشيخ إلا بنحوٍ محدود^(٢).

فالأعيان الثابتة هي مظاهر الأسماء وظلالها وصورها في التعيّن الثاني، فإنّ الحقّ تعالى عندما يظهر في الأسماء، تسطع تلك الأسماء فتظهر الأعيان الثابتة، فلكلّ اسمٍ من الأسماء مظهره الخاصّ به، وهذا المظهر هو العين الثابتة لذلك الاسم؛ لذلك قال القيصري: «كلّ واحدٍ من الأقسام الأسمائية يستدعي مظهرًا به يظهر أحكامها وهو الأعيان»^(٣).

(١) القونوي، شرح الأربعين حديثاً: ص ٣٠، ومنه تعلم سبب كون العلم الإلهي واسطةً في تحقّق الكثرات.

(٢) انظر: مباني وأصول العرفان النظري: ص ٤٦٣؛ محيي الدين بن عربي، محسن جهانگيري (فارسي): ص ٣٧١؛ محيي الدين بن عربي، أبو العلي عفيفي: ص ٩٣.

(٣) شرح فصوص الحكم، بتعليقة الأشتياني: ص ٤٧.

وقال أيضاً: «اعلم أنّ للأسماء الإلهية صوراً معقولةً في علمه تعالى بذاته ولذاته وأسمائه وصفاته، وتلك الصور العلمية من حيث إنّها عين الذات المتجلية بتعین خاصّ ونسبة معينة هي المسماة بالأعيان الثابتة...»^(١).
ولذلك فالعلاقة بين الأسماء والأعيان الثابتة هي علاقة الظاهر بالمظهر وعلاقة الملزوم باللزوم.

إذن، فالأعيان الثابتة هي حدود الأسماء الإلهية، أي: إنّ العين الثابتة هي حدّ الاسم، وليس المراد من الاسم هو الاسم اللغوي، وإنّما الاسم الاصطلاحي، أي: الذات مع تعین من التعينات. فحدّ الاسم هو العين الثابتة، فهي هو، وهي غيره، فالنسبة بينهما كالنسبة بين الوجود والماهية، فكما أنّ الماهية هي حدّ الوجود (ومرادنا من الحدّ ليس الأمر العدمي، وإنّما الحدّ بالمعنى المنطقي، أي: إنّ الماهية هي معرّف الوجود الخاصّ، ومن هنا فهي عين الوجود متزعة منه) فكذلك أيضاً بالنسبة إلى العين الثابتة والاسم بحسب الاصطلاح العرفاني، فالنسبة بينهما كالنسبة بين الوجود والماهية، فأحدهما عين الآخر من وجه، وغيره من وجه.

لذا فالأعيان الثابتة هي جميع الأمور التي نشاهدها في عالمنا هذا، من العقل الأوّل إلى الفلك والملك والإنسان، والحصان، والشجر، والحجر، وغيرها في علم الحقّ تعالى قبل أن يخلقها وبعد أن خلقها.

كذلك هي الأمور الممتنعة التي ليس لها التحقق بالوجود الخارجي فهي باقية على صورتها في عالم العلم، غير خارجة عنها إلى عالم العين؛ إذ الأعيان تنقسم إلى قسمين: الأعيان الممكنة وهي التي يمكن لها أن تتحقّق في الخارج،

(١) شرح فصوص الحكم، بتعليق الأشتياني: ص ١٨٣.

والأعيان الممتنعة وهي التي لا يمكن لها أن تتحقق في الخارج، ولكنها موجودة في العلم الإلهي، فهي متحققةً بذلك العالم بوجودها العلمي لا غير^(١).

ولما كانت الأسماء عين الذات، والأعيان عين الأسماء والصفات، فالأعيان عين الذات، فإذا علم الحق ذاته في مقام التعيين الثاني، فقد علم بأسائه وبلوازمها وهي الأعيان الثابتة، فمقام الأعيان هو مقام العلم التفصيلي بالأشياء، فعلمه بذاته علمٌ بكل ما سواه.

فعرّفنا ممّا تقدّم: أنّ الأعيان الثابتة عبارة عن الصور العلمية للأسماء والشؤون في العلم الإلهي^(٢).

لذا فاصطلاح (الأعيان الثابتة) يُطلق على الماهيات الموجودة في الصقع الربوبي والتعيين الثاني، واصطلاح (الأعيان الخارجية) يُطلق على الماهيات الموجودة في الخارج عن الصقع الربوبي^(٣).

الأعيان الثابتة واسطة وصول الفيض إلى الأعيان الخارجية

لقد علمت ممّا تقدّم: أنّ الأعيان الثابتة ظلال ورقائق الأسماء الإلهية،

(١) وسيأتي بيان الإمكان والامتناع الفلسفي، والإمكان والامتناع العرفاني بعد قليل.
 (٢) ثم إن هذه الصور العلمية قد تكون كلية، وقد تكون جزئية، ويطلق الفلاسفة على كليّاتها عنوان (الماهيات) و(الحقائق)، وعلى جزئياتها (الهويات)، أمّا كيف تحصل هذه الأعيان؟ فيعتقد العرفاء أنّها نتيجة الفيض الإلهي الأوّل؛ إذ إنّ الله تعالى يوجد الأعيان بدايةً بفيضه الأوّل (الأقدس)، وبالتالي (المقدّس) يخرجها إلى الخارج.
 (٣) وهنا تأتي قاعدة بسيط الحقيقة كلّ الأشياء التي أكّدها صدر المتأهّين، فهذه القاعدة مرتبطة بالتعيين الثاني، وبهذا أيضاً تمتاز الرؤية العرفانية عن الرؤية الفلسفية للحكمة المتعالية، فإنّه بناءً على الحكمة المتعالية: الذات هي بسيط الحقيقة، وفي الرؤية العرفانية: التعيين الثاني هو بسيط الحقيقة.

والأسماء حقائق وأرواح الأعيان الثابتة، فيمكنك هنا استنتاج أن الأعيان الخارجية ظلال ورقائق الأعيان الثابتة، وهي أرواحها، كما كان الأمر بين الأسماء والأعيان الثابتة.

قال القيصري: «اعلم أن للأعيان الثابتة اعتبارين: اعتبار أنها صور الأسماء، واعتبار أنها حقائق الأعيان الخارجية. فهي بالاعتبار الأول كالأبدان للأرواح، وبالاعتبار الثاني كالأرواح للأبدان... وكل عين هي كالجنس لما تحتها، واسطة في وصول ذلك الفيض إلى ما تحتها من وجه، إلى أن ينتهي إلى الأشخاص، كوساطة العقول والنفوس المجردة إلى ما تحتها مما في عالم الأكوان والفساد... والأعيان من حيث إنها أرواح للحقائق الخارجية ولها جهة الربوبية، تقبل الفيض بالأولى، وترتب صورها الخارجية بالثانية...»^(١).

ومما يجب ذكره هنا: أن الوساطة بين الأعيان الثابتة والأعيان الخارجية هو الفيض المقدس، كما سيأتي بيانه فيما بعد.

ثم إن الأعيان الثابتة جميعاً من حيث هي أعيان ثابتة، ليس لها وجود خاص بها غير وجودها بموجدتها، وهي الذات الإلهية في مقام الصقع الربوبي والتعین الثاني، فالأعيان ما شمت رائحة الوجود أبداً.

ولو سأل سائل: كيف تصورون وجود الأعيان الثابتة وثبوتها مع أنكم تقولون إنها ما شمت رائحة الوجود أبداً، لا الوجود الخاص بها العلمي، ولا الوجود الخاص بها العيني، فإذا كانت معدومة فكيف يتعلق بها العلم الإلهي؟ فالجواب: إن الأعيان الثابتة معدومة بالنسبة إلى وجودها الخاص بها، ولا يلزم من هذا أن تكون غير موجودة بوجود العالم والعاقِل لها.

(١) شرح فصوص الحكم، بتعليق الأشتياني: ص ٦٥-٦٦.

وبعبارةٍ أخرى: إنَّ للأعيان الثابتة اعتبارين:

الأوّل: اعتبار مباينتها لحقيقة الوجود الحقّ.

والثاني: اعتبار عدم مباينتها لحقيقة وجود الحقّ.

فإذا اعتبرت الأعيان بالاعتبار الأوّل - أي: المباينة - فهي غير موجودةٍ ولا معقولةٍ حينئذٍ، كما لا تكون معلولةً أو مجعولةً؛ لأنّ المباين لمطلق الوجود عدمٌ صرفٌ لا يمكن أن يكون معقولاً ولا معلولاً ولا مجعولاً.

وأما إذا اعتبرت بالاعتبار الثاني - أي: عدم المباينة - فهي حينئذٍ موجودةٌ بوجود العالم بها، معقولةٌ ولكنّها غير مجعولةٍ أو معلولةٍ؛ لأنّ المعقوليّة مبنيةٌ على اتّحاد العاقل والمعقول، وهو حاصلٌ فيما نحن فيه، والمعلوليّة أو المجعوليّة مبنيةٌ على المباينة بين العلة والمعلول، أو الجاعل والمجعول، وهي منتفيةٌ هنا.

عدم مجعوليّة الأعيان الثابتة

لما عرفت: أنّ العين الثابتة هي حدّ الاسم ولازمه، والنسبة القائمة بينهما هي أنّ أحدهما عين الآخر، ولكنّ العين معرّف للاسم وحدّه.

وعرفت أيضاً: أنّ الاسم غير مجعولٍ ولا معلولٍ، فما هو عين الاسم أيضاً غير مجعولٍ، ولكن عدم مجعوليّة الاسم بالذات، وعدم مجعوليّة العين الثابتة بالعرض، أي: لعدم مجعوليّة ملزومها وهو الاسم، فكما أنّ الاسم غير مجعولٍ ولا معلولٍ، كذلك لازمه غير مجعولٍ ولا معلولٍ.

بعبارةٍ واضحةٍ: لما عرفت أنّ العين الثابتة هي الماهيات ولكن في الصقع الربوبي، والماهيات هي الأعيان الثابتة ولكن في المظاهر الخلقية، فمجعوليّة الأعيان والماهيات تابعٌ لمجعوليّة ما هو عينها، فإن كان الشيء - الذي تكون

العين الثابتة عينه - مجعولاً، فالعين الثابتة أيضاً مجعولة، وإن لم يكن مجعولاً فالعين أيضاً غير مجعولة؛ لذا فالأعيان - كما هي الأسماء - غير مجعولة ولا معلولة، بل هي مظاهر ومظاهر المظاهر.

قال القيصري في شرح الفصوص: «...تنبيهاً على أن الأعيان الثابتة ليست مجعولةً بجعل الجاعل، مع أنّها فائضةٌ من الحقّ بالفيض الأقدس؛ لأنّ الجعل إنّما يتعلّق بالوجود الخارجي»^(١).

فالجعل متعلّق بالأمر التي هي خارج الصقع الربوبي، لا بما هو متعلّق بعالم الصقع الربوبي، والأعيان الثابتة مرتبطةٌ بعالم الصقع الربوبي؛ إذ هي من مراتب الصقع الربوبي، فإذن هي غير مجعولة.

كذلك قال القيصري في مقدّماته: «تنبيه: الأعيان من حيث إنّها صورٌ علميّة، لا توصف بأنّها مجعولة؛ لأنّها حينئذٍ معدومةٌ في الخارج، والمجعول لا يكون إلّا موجوداً، كما لا توصف الصور العلميّة والخياليّة التي في أذهاننا بأنّها مجعولةٌ ما لم توجد في الخارج... فالجعل إنّما يتعلّق بها بالنسبة إلى الخارج، وليس جعلها إلّا إيجادها في الخارج، لا أنّ الماهيّة جعلت ماهيّة فيه... لكنّها ليست مخترعةٌ كاختراع الصور الذهنيّة التي لنا إذا أردنا إظهار شيء لم يكن، ليلزم تأخر الأعيان العلميّة عن الحقّ في الوجود تأخراً زامانياً، بل علمه تعالى ذاته بذاته يستلزم الأعيان من غير تأخرها عنه تعالى في الوجود، فبعين العلم الذاتي يعلم تلك الأعيان لا بعلمٍ آخر...»^(٢). فالوجود والجعل للأعيان إنّما يكون بلحاظ خارجيّتها عن الصقع الربوبي.

(١) شرح فصوص الحكم، بتعليقة الأشتياني: ص ٩٣.

(٢) المصدر السابق: ص ٦٥.

وقال صدر المتألهين: «...وكذا حكم ما يلزم الأسماء والصفات من النسب والتعلقات بمظاهرها ومربوباتها، وهي الأعيان الثابتة التي قالوا: إنها ما شمت رائحة الوجود أبداً، ومعنى قولهم هذا: أنها ليست موجودة من حيث أنفسها، ولا الوجود صفةً عارضةً لها، ولا قائمةً بها، ولا هي عارضةً له ولا قائمةً به، ولا أيضاً مجعولةً للوجود، معلولةً له، بل هي ثابتة في الأزل باللإيجال للواقع للوجود الأحدي، كما أن الماهية ثابتة في الممكن بالجعل المتعلق بوجوده لا بماهيته؛ لأنها غير مجعولة بالذات، ولا أيضاً لا مجعولة، أي: قديمة بالذات، وليست أيضاً تابعة للوجود بالحقيقة؛ لأن معنى التابعة أن يكون للتابع وجودٌ آخر، وليست لها في ذاتها وجودٌ، بل إنما هي في نفسها هي لا غير، فإذا تلك الأسماء والصفات ومتعلقاتها كلها أعيان ثابتة في الأزل بلا جعل، وهي وإن لم تكن في الأزل موجودة بوجوداتها الخاصة، إلا أنها كلها متحدة بالوجود الواجبي، وبهذا القدر خرجت عن كونها معدومة في الأزل ولم يلزم شيئاً المعدوم...»^(١).

معنى الخلق والإيجاد في العرفان

للعرفاء في الخلق والإيجاد معنى خاص في عرفهم؛ حيث يقصدون من الإيجاد مُصطلحاً في الفيض المقدس وفي المظاهر الخلقية والاستجلائية، وإلا فقبل ذلك - أي في المظاهر الجلائية - لا يوجد عندهم إيجادٌ، فاصطلاح الإيجاد عندهم يبدأ من الفيض المقدس، أي: عند الانتقال من الصقع

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ٢٨٢، ثم إنه قد يتوسّع معنى الخلق ليشمل الأعيان الثابتة فيكون بمعنى الظهور، انظر: اللباب في تفسير الكتاب، للسيد الحيدري: ص ٢١٤.

الربوبي إلى عالم المظاهر الخلقية، وقبله لا إيجاد ولا خلق؛ إذ لا غيرية هناك، وإنما تبدأ الغيرية عندما نصل إلى المظاهر الخلقية^(١).

وذلك لأن الإيجاد عندهم عبارة عن اقتران شيء بشيء آخر، حتى يتولد شيء ثالث، كاقتران الأعيان الثابتة بظاهر النفس الرحماني، فإذا اقترنت العين الثابتة بظاهر النفس الرحماني تولد عندنا المظاهر الخلقية، والنفس الرحماني يبدأ من الأحدية وينتهي إلى آخر الموجودات المادية.

فلا يوجد قبل المراتب الاستجلائية - التي هي مقتضى الكمال الأسامي الغالب فيها أحكام الكثرة - خلق ولا إيجاد؛ وذلك لأن الخلق والإيجاد مشعّر بالكثرة والتعدد، وقبل الظهور بالتعينات الاستجلائية لا كثرة ولا تعدد هناك، فحيث إن العرفاء يقصدون بالإيجاد: اقتران الأعيان الثابتة بظاهر الوجود الذي هو طرف ظاهرية النفس الرحماني، وهذا مشعّر بالفاعلية المتميزة عن المفعول، فهو غير موجود في التعينات الحقية الجلائية؛ ولذا قال الفناري في مصباح الأنس: «...الإيجاد، وهو تعين الوجود بحسب كل نسبة علمية هي حقيقة من الحقائق بصورة تقتضيها تلك الحقيقة، وهو معنى سريان الوجود وتخصّصه ونشره وانبساطه ورشّه، وهو الخلق والإيجاد مطلقاً...»^(٢). فيكون الإيجاد عبارة عن انصبغ العين الثابتة بصبغة الظاهرية^(٣).

وقال صائن الدين في شرحه على قواعد التوحيد: «...وقبل هذه

(١) انظر: مشارق الدراري في شرح تائية ابن الفارض: ص ١٤٣؛ كذلك انظر: نقد النصوص: ٤٦؛ ومنتهى المدارك: ج ١ ص ٥٤.

(٢) مصباح الأنس: ص ١٧١.

(٣) انظر: المصدر السابق: ص ٧١٣.

المراتب [أي: الاستجلائية الخلقية] لا يسمّى خلقاً ولا إيجاداً ولا غير ذلك من الأسماء المشعرة بالفاعلية المتميّزة من المفعول؛ وذلك لأنّ الإيجاد عند المحقّقين عبارة عن اقتران القوابل الأقدسيّة الثابتة [أي: الأعيان الثابتة التي باطنها]^(١) في التعيّن الأوّل - الذي هو منبع التعيّنات والقوابل - [اقتراها] بظاهر الوجود الذي هو طرفٌ ظاهريّة النّفس الرحاني^(٢).

ثمّ قال: «...ولا شكّ أنّ الحاصل من اقتران المتغيّرين [الأعيان الثابتة وظاهر النّفس الرحاني] يغيّرهما - مغايرة الولد للأبوين، والنتيجة للمقدّمين - ويستقلّ [ذلك الحاصل] دونها [أي: دون المتغيّرين] بوجوده الخاصّ [المستقلّ عنهما] صالحاً لأنّ تضاف إليه الأحكام التي إنّما تضاف إلى المستقلّين، كارتسام صور الموجودات، و[صالحاً لأنّ] تُنسب إليه [أي: إلى ذلك الحاصل] الآثار المنسوبة إليهم [أي: إلى المستقلّين]؛ فهذا يطلقون عليه [أي: على ذلك الحاصل من الاقتران] اسم «العالم»، و[يطلقون] على النسبة الواقعة بينه وبين مبدئه «الإيجاد»، و«الخلق» [العرفاني لا الفلسفي]^(٣).

وتوضيحه: أنّ الحاصل من اقتران المتغيّرين - التي هي القوابل وهي بمنزلة الأمّ، وظاهر النّفس الرحاني الذي هو بمنزلة الأب؛ لأنّه يقول: المتولّد من والدين - يغيّر هذين المتغيّرين مغايرة الولد للأبوين ومغايرة النتيجة

(١) إنّما صارت أقدسيّة؛ لأنّها أقدس من أن يتميّز بعضها عن بعض، حالها حال الفيض الأقدس.

(٢) تمهيد القواعد، بتعليق الأشتياني: ص ٢٩٠؛ وانظر: شرح تمهيد القواعد، للسيد كمال الحيدري: ج ٢ ص ١٤٧.

(٣) تمهيد القواعد، بتعليق الأشتياني: ص ٢٩٠؛ وانظر: شرح تمهيد القواعد، للسيد كمال الحيدري: ج ٢ ص ١٤٧.

للمقدّمين الكبرى والصغرى، أي: هذا الذي وجد والذي هو المظاهر الخلقية،
يغاير القابل والفاعل، أي: القوابل الأقدسية، وظاهر النفس الرحماني.

وبالتالي يكون مستقلاً بوجوده الاعتباري - لا الخاص - عنهما، صالحاً
لأن تضاف إليه الأحكام التي إنّما تضاف إلى المستقلين، بأن تكون له صورة
مستقلة في الذهن مثلاً - ولو لم يكن مستقلاً لما كانت له صورة مستقلة في
الذهن - وكذلك من أحكامه: أن تُنسب إليه الآثار المنسوبة إلى المستقلين،
كرفع العطش بالنسبة للماء، والإحراق بالنسبة للنار، والإضاءة بالنسبة
للنور؛ فهذا يطلقون عليه اسم «العالم»؛ لأنّ العالم ما يكون علامة على
غيره، وهذا يتحقق عند تحقق الإيجاد والخلق، وعلى النسبة الواقعة بينه وبين
مبدئه «الإيجاد»، و«الخلق». وأمّا قبل ذلك، أي: في الصقع الربوبي، فلا
يوجد عندنا عالم بهذا المعنى؛ لأنّه لا يمكن أن يكون علامة للغير؛ إذ لا غير
هناك؛ لأنّه هو نفس الذات بمراتبها، إلّا بالتعبير المجازي لا الحقيقي.

ولشيخنا الأستاذ حسن زاده آملّي تعليقه في المقام هي: «أي: قبل المراتب
الاستجلائية، وقبلها هو المرتبة الجلائية المعتبرة في صقع الذات فحسب، ففي
الجلائية لا يسمّى خلقاً ولا إيجاداً ولا نحوهما من الأسماء المشعرة بالخلقية،
فالجلاء أصلٌ والاستجلاء متفرّعٌ عليه، والفرق بين الجلائين [أي: الجلاء
والاستجلاء] بالجمع والتفصيل... فالاستجلاء - على التحقيق - هو ظهور
ذات الحق سبحانه لنفسه في التعيينات الخلقية بلا تدنّس بشيءٍ من الأكوان.
ثمّ لما كان الجلاء تعييناً فهو بعد اعتبار اللاتعيين الذي هو غيب هويّة الحق
ووراء كلّ تعيين... ثمّ المراد من القوابل الأقدسية هو اقتضاء الأعيان الثابتة
في الفيض الأقدس... وقوله: (في التعيين الذي هو منبع التعيينات)... وإنّما
كان منبع التعيينات؛ لكونه أمّها وبعده التعيين الذي هو مفتاح مفاتيح الغيب

كما نصّ به صدر الدين القونوي في رسالة الهادية حيث قال: (تعيّن الحقّ بالوحدة هو باعتبار تالٍ للاتعيين والإطلاق، ويبي اعتبار الوحدة المذكورة اعتبار كون الحقّ يعلم نفسه بنفسه في نفسه، وهو يتلو الاعتبار المتقدم المفيد تعقل الوحدة من كونها وحدةً فحسب...)»^(١).

تنبيه

إنّ التعبير عن عالم المعاني والأعيان الثابتة بـ«عالم» عندهم، تعبيرٌ مجازيٌّ؛ وذلك لأنّ العالم مأخوذٌ من العلامة، والعلامة بما هي علامة، مغايرةٌ لذي العلامة، والمعاني والأعيان الثابتة من حيث هي مغايرةٌ للوجود الحقّ، غيرٌ موجودة، بل عدمٌ محض، ومن حيث هي موجودة، لا تغايره إلاّ بالاعتبار والإضافة.

ويمكن لنا هنا أن نستأنس بالرواية الواردة عن الإمام الصادق عليه السلام وشرحها على نحو الاختصار، حيث قال الإمام: «إنّ الله تبارك وتعالى خلق اسماً بالحروف غير متصوّتٍ، وباللفظ غير منطوق، وبالشخص غير مجسّد، وبالتشبيه غير موصوف، وباللون غير مصبوغ، منفيٌّ عنه الأقطار، مبعّدٌ عنه الحدود، محبوبٌ عنه حسّ كلّ متوهّم، مستترٌ غير مستور.

فجعله كلمة تامّة على أربعة أجزاء معاً، ليس منها واحداً قبل الآخر، فأظهر منها ثلاثة أسماءٍ لفاقة الخلق إليها، وحجب منها واحداً، وهو الاسم المكنون المخزون. فهذه الأسماء التي ظهرت، فالظاهر هو: الله، تبارك، وتعالى، وسخر سبحانه لكل اسم من هذه الأسماء أربعة أركان، فذلك اثنا عشر ركناً، ثم خلق لكل ركن منها ثلاثين اسماً فعلاً منسوباً إليها.

(١) تمهيد القواعد، بتعليقة حسن زادة آمل: ص ١٤٥.

فهو: الرحمن، الرحيم، الملك، القدوس، الخالق، الباري، المصور، الحي، القيوم، لا تأخذه سنة ولا نوم، العليم، الخبير، السميع، البصير، الحكيم، العزيز، الجبار، المتكبر، العلي، العظيم، المقدر، القادر، السلام، المؤمن، المهيمن، المنشي، البديع، الرفيع، الجليل، الكريم، الرازق، المحيي، المميت، الباعث، الوارث.

فهذه الأسماء وما كان من الأسماء الحسنى حتى تتم ثلاثمائة وستين اسماً.

فهي نسبة لهذه الأسماء الثلاثة، وهذه الأسماء الثلاثة أركان وحجب الاسم الواحد المكنون المخزون بهذه الأسماء الثلاثة، وذلك قوله تعالى: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ (الإسراء: ١١٠)^(١).

وتعدّ هذه الرواية من غرر الروايات التي تشير إلى معارف عميقة جداً هي أبعد من الأبحاث المتداولة والأفهام المتعارفة؛ لذا عبّر عنها المجلسي بأتمها: «من متشابهات الأخبار وغوامض الأسرار التي لا يعلم تأويلها إلا الله والراسخون في العلم»^(٢).

وقال الشيرازي: «هذا من الأحاديث المشكّلة، ونحن نستعين بفضل الله في حلّه»^(٣).

• قوله عليه السلام: «خَلَقَ اسْمًا». نسبة الخلق إلى هذا الاسم يكشف عن كون المراد بالخلق غير المعنى المتعارف منه، من إيجاد شيءٍ مباينٍ مفارقٍ لذات واجب الوجود، بل بمعنى آخر لعله ينطبق على ظهور الذات المتعالية ظهوراً ينشأ به اسم من الأسماء في الصقع الربوبي، ويبتني ذلك على ما تقدّم

(١) الأصول من الكافي: كتاب التوحيد، باب حدوث الأسماء، ج ١ ص ١١٢، الحديث (١).

(٢) مرآة العقول في شرح أخبار الرسول: ج ٢ ص ٢٤.

(٣) شرح الأصول من الكافي: ج ١ ص ٢٣٦.

بيانه أن الأسماء مترتبة فيما بينها وبعضها واسطة لثبوت بعض، وتنتهي في النهاية إلى اسمٍ تعينها عين عدم التعيين، وهي المصطلح عليها بمقام الأحدىة.

نعم، يصح نسبة الخلق بمعناه المتبادر منه إلى الأسماء بلحاظ مظاهرها في عالم الأعيان الخارجية، فهو وصفٌ بحال متعلق الشيء، وذلك للاتحاد القائم ما بين المظهر والظاهر.

• قوله عليه السلام: «بالحروف غير متصوت وباللفظ غير منطوق...» إلى قوله: «مستتر غير مستور». هذه أوصاف ونعوت هذا الاسم، أي: إن هذا الاسم ليس ملفوظاً ومتصوتاً ومُنطقاً كالحروف، ولا مصبوغاً بلون ولا مقدراً بمقدار، ولا محسوساً بالبصر كنفوش الكتابة. وبهذا يتضح كما أشرنا سابقاً: أن المراد من الاسم هو اعتبار الذات مع صفةٍ من صفاتها، وتعد الحروف الملفوظة اسم الاسم.

• قوله عليه السلام: «فجعله كلمةً تامّةً». تقدّم: أن كل اسم يدل على الذات باعتبار صفةٍ من صفاته تعالى، كالعالم للذات باعتبار صفة العلم والقهار، باعتبار صفة القهر، لكن الاسم الأول سمة للذات باعتبار جميع الصفات الكمالية مما نعلمها أو لا نعلمها؛ ولذلك سمّاه عليه السلام «كلمةً تامّةً».

فإن قيل: لم لم يصرح عليه السلام بهذا الاسم ولم يبيّن ما هو؟ قلنا: لعله لأنه لا يوجد في لغة يفهمها الإنسان كلمة تدلّ أو اسم ينبىء عن الذات باعتبار جميع صفاته. وهذا المعنى بعينه اسم من أسمائه تعالى مجهول الكنه لا طريق إلى تعلق العلم به لأحد من خلقه، فإن كل ما نعلمه من أسمائه فهو مما يحكيه مفهوم من المفاهيم، ولعله هو المصطلح عليه

بالاسم المستأثر أو الحرف المستأثر به في علم الغيب عنده^(١).
وبهذا يتّضح: أنّ هذا الاسم المكنون ليس هو «الله» لأنّه يدلّنا على
الذات الجامع لصفات الكمال التي نعرفها.

• قوله عليه السلام: «على أربعة أجزاء معاً ليس منها واحدٌ قبل الآخر». من الواضح أنّ تلك الأجزاء ليست أجزاءً خارجيّةً ولا مقداريّةً ولا حديّةً، بل إنّها هي معانٍ واعتباراتٌ ومفهومات أسماء وصفات. على هذا فكلّ جزءٍ من هذه الأجزاء الأربعة تكون اسماً من أسمائه تعالى، ولازم ذلك أن يكون الاسم الأوّل - أي: الكلمة التامة - مركّباً من أسماء أربعة.

لكن لما صرّح عليه السلام بكونها معاً لا يتقدّم أحدها على الآخر، ولما كانت الأسماء المملوطة لا بدّ أن يكون بعضها مقدّماً على بعض، نستنتج من ذلك: أنّ المراد من هذه الأجزاء، أنّ نسبتها إلى الكلمة التامة نسبة الخاصّ إلى العامّ، وأنّ معيّتها باعتبار مدلولها، لأنّ كلّ واحدٍ منها عبارةٌ عن الذات مع صفة، ولا تتقدّم صفةٌ على صفةٍ واقعاً وإن كان اللفظ الدالّ على أحدها مقدّماً في اللفظ. ولا يلزم أن يكون لكلّ جزءٍ من الأجزاء - أي: لكلّ اسم من الأربعة - مظهرٌ متعيّنٌ في عالم الإمكان نعلمه.

نعم، قد نجد بعض الآثار في الوجود لا يمكن نسبتها إلى اسم من الأسماء المعلومة لنا، فلا محالة تكون آثاراً لا اسم لا طريق إلى الحصول على معناه، وإن شئت فقل: إنّ اسمٌ لا يُصطاد بمفهوم من المفاهيم.

• قوله عليه السلام: «فأظهر منها ثلاثة أسماء لفاقة الخلق إليها». ظهور

(١) الأصول من الكافي، كتاب الحجّة، باب (ما أعطى الأئمّة من اسم الله الأعظم): ج ١ ص ٢٣٠، الحديث رقم (١).

ثلاثة أسماء منها، معناه علم المخلوقين بمفاهيم الصفات الكمالية وقدرة التعبير بلفظ يدل عليها، وبقاء اسم مخزوناً عنده؛ لعدم إمكان تعقل الناس له، ويلزمه عدم قدرتهم على التعبير عنه.

• قوله عليه السلام: «فالظاهر هو: الله، وتبارك وتعالى». بهذا يتضح أن ما ورد في صدر الحديث من قوله: «إن الله تبارك وتعالى» المراد من «الله» هناك هو ما يكون علماً للذات الإلهية، وهو ما اصطُح عليه بـ«الله الذاتي» وأن ما ورد في قوله هنا أن المراد به هو اسم من الأسماء الإلهية، وهو الذي عُبر عنه بـ«الله الوصفي».

والسبب في ظهور هذه الأسماء الثلاثة، للإشارة إلى الجهات العامة التي تنتهي إليها جميع الجهات الخاصة من الكمال، ويحتاج الخلق إليها من جميع جهات فاققتها وحاجتها وهي ثلاث:

الأولى: جهة استجماع الذات لكل كمال، وهي التي يدل عليه لفظ الجلالة «الله».

الثانية: جهة ثبوت الكمالات ومنشئة الخيرات والبركات، وهي التي يدل عليه اسم «تبارك».

الثالثة: جهة انتفاء النقائص وارتفاع الحاجات، وهي التي يدل عليه لفظ «تعالى».

قال الطباطبائي: «إن المراد بهذه الأسماء الثلاثة هي: الهوية والجمال والجلال، إذ الخلق محتاجون في تحقق أعيانهم وصفاتهم وأفعالهم إلى هذه الجهات الثلاث، من الهوية وصفات الثبوت وصفات السلب»^(١).

(١) الرسائل التوحيدية، العلامة الطباطبائي: ص ٤٦.

• قوله عليه السلام: «ثم خلق لكل ركنٍ منها». هنا أيضاً أطلق لفظ «الخلق» في عالم الأسماء الإلهية، والمراد به ما عرفت سابقاً، وشهد له أنه عليه السلام عد اسم «الخالق» في ذيل الحديث من جملة الأسماء الفرعية.

• قوله عليه السلام: «ثلاثين اسماً فعلاً منسوباً إليها». قوله «فعلاً» بدل من قوله «اسماً» بدل الكل من الكل، أي هذه الثلاثون اسماً ثلاثون فعلاً من أفعاله تعالى، وهذا تصريح بأن كل فعل من أفعاله سبحانه هو مظهرٌ لاسم من أسمائه. ولما كان المظهر بوجهٍ متّحداً مع الظاهر، صحّ إطلاق أحدهما على الآخر^(١).

• قوله عليه السلام: «وهذه الأسماء الثلاثة أركان وحجب الاسم الواحد المكنون المخزون بهذه الأسماء الثلاثة». الظاهر أن الجار متعلّق بحجب، والباء للسببية، يعنى حجب ذلك الاسم الواحد عن الخلق بسبب ظهور هذه الأسماء الثلاثة وكفايتها لهم في جميع شؤونهم الأوليّة والثانويّة. ثم إن المحجوب بهذه الأسماء الثلاثة ليس هو مقام الذات، بل هو اسمٌ أيضاً، إلاّ أنّه اسمٌ مكنونٌ بحسب ذاته غير ظاهرٍ بحسب نفسه، وهو المصطلح عليه في المدرسة العرفانية بمقام الأحديّة.

ولازم ذلك: أن يكون اسم الجلالة الكاشف عن الذات المستجمعة لجميع صفات الكمال اسماً من الأسماء الإلهية، وهو المصطلح عليه بمقام الواحدية، وبهذا يكون هذا الاسم دون الاسم المكنون، وكذا هو حال

(١) وبهذا يتّضح أيضاً معنى تلك الروايات التي قالوا فيها عليهم السلام «نحن الأسماء الحسنی» فإنّهم عليهم السلام مظاهر لأسمائه تعالى. (الأصول من الكافي، كتاب التوحيد: ج ١ ص ١٤٣، باب النوادر، الحديث رقم: ٤).

«تبارك» و«تعالى» حيث إنها جميعاً سدنةٌ وحجبٌ للاسم المكنون من غير أن يتقدّم بعضها على بعض، وهذه الحجب الثلاثة والاسم المكنون المحجوب بها جميعاً دون مقام الذات المصطلح عليها باللابشرط المقسمي. وأمّا هي فلا ينتهي إليها إشارةٌ ولا يقع عليها عبارة، إذ كلّما تحكيه عبارةٌ أو تومي إليه إشارةٌ من الأسماء، محدودٌ متعيّنٌ ولو بعدم التعيّن، والذات المتعالية أعلى منه وأجلّ.

قال القيصري: «حقيقة الوجود إذا أخذت بشرط أن لا يكون معها شيءٌ، فهي المسماة عند العرفاء بالمرتبة الأحديّة، المستهلكة جميع الأسماء والصفات فيها، وتسمّى جمع الجمع وحقيقة الحقائق. وإذا أخذت بشرط شيءٍ، فإمّا أن تؤخذ بشرط جميع الأشياء اللازمة لها، كليها وجزئها المسماة بالأسماء والصفات، فهي المرتبة الإلهية المسماة عندهم بالواحدية ومقام الجمع»^(١).

قوله عليه السلام: «وذلك قوله تعالى: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾». وجه الاستفادة: أنّ الضمير في قوله «فله» راجع إلى «أيّ» وهو اسم شرطٍ من الكنايات لا تعيّن لمعناه إلاّ عدم التعيّن، ومن الواضح أنّ المراد بـ«الله» و«الرحمن» في الآية هو مصداق اللفظين لا نفسها، فلم يقل «ادعوا بالله وبالرحمن» بل ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ﴾، فمدلول الآية أنّ الأسماء منسوبةٌ قائمةٌ جميعاً بمقامٍ لا خبر عنه ولا إشارة إليه إلاّ بعدم الخبر والإشارة.

وبيان آخر: إنّ الضمير في قوله «فله» راجعٌ إلى هذا الاسم المكنون

(١) شرح فصوص الحكم: ج ١ ص ٤٨.

المخزون، أي راجعٌ إليه سبحانه من حيث إنه متعينٌ بهذا التعيين الأحدي، إذ الدعاء توجّه ما، وهو لا يكون إلا إلى متعينٍ متبين، وإذ بين سبحانه أن جميع الأسماء الحسنى له وبأيّ دُعي فقد دُعي، فالدعاء بجميع الأسماء التي لها تعيينٌ ما، يكون المدعوّ هو الذات من حيث تسميته بها، أي هذه الأسماء وهي قائمةٌ بالذات، والذات بما هي هي لا نسبة لها مع شيءٍ إلا مع تعيينٍ ما، وقد فرض جميع التعيينات في ناحية الدعاء، فلم يبق إلا تعيين عدم التعيين، وهو عين الإطلاق وهو مقام الأحديّة، إليه ينتهي السائرون بعد طيّ مراحل الأسماء الحسنى، وعنده تحلّ الرحال^(١).

لفظ الجلالة هو اسم الاسم الأعظم

مرّ بنا أنّ الأسماء الإلهية تنتهي بحسب النسق الصعودي لها إلى اسمٍ لا يوجد فوقه اسمٌ من حيث الفاعلية الوجودية والآثار المترتبة عليه. وهو المسمّى في التراث الإسلامي عامّة بالاسم الأعظم. وقلنا أيضاً إنّ الاسم الأعظم وما تحته من أسماء، هي حقائق عينية وليست ألفاظاً، وذلك خلافاً لما قد يتبادر للأذهان من أنّ المقصود هي هذه الألفاظ والأصوات والحروف أو معاني هذه الألفاظ والأصوات، لذا شاع بين الناس أنّ الاسم الأعظم اسمٌ لفظيٌّ من أسماء الله سبحانه إذا دُعي به استجيب، ولا يشدّ من أثره شيءٌ، غير أنّهم لما لم يجدوا هذه الخاصّة في شيءٍ من الأسماء الحسنى المعروفة ولا في لفظ الجلالة، اعتقدوا أنّه مؤلّف من حروفٍ مجهولةٍ لنا لو عثرنا عليه أخضعنا لإرادتنا كلّ شيءٍ. ومن الواضح أنّ الأمر ليس كذلك، فإنّنا عندما نقول أنّ الاسم

(١) اللباب في تفسير الكتاب للسيّد كمال الحيدري: ج ١ ص ٢١٢-٢٢٠.

الأعظم هو منشأ لجميع الآثار التي تصدر في عالم الوجود مثلاً، فليس المراد به هو الاسم اللفظي الذي يتألف من مجموعة أصواتٍ مسموعة، كما ليس المقصود به المعنى والمفهوم، لأنّ المفهوم صورةٌ ذهنيّةٌ لا أثر لها من حيث نفسها، فمن المستحيل أن يكون صوتٌ أوجدناه عن طريق الحنجرة أو صورٌ خياليّةٌ نصوّرها في أذهاننا هي منشأ لكلّ ما يصدر في هذا العالم من أثر، وإليها يُعزى التصرف في الوجود.

فإذا ما قلنا في الدعاء: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِاسْمِكَ الْعَظِيمِ الْأَعْظَمِ الْأَعْرَجِ الْأَجَلِّ الْأَكْرَمِ، الَّذِي إِذَا دُعِيَ بِهِ عَلَى مَغَالِقِ أَبْوَابِ السَّمَاءِ لِلْفَتْحِ بِالرَّحْمَةِ انْفَتَحَتْ، وَإِذَا دُعِيَ بِهِ عَلَى مِضَاقِ أَبْوَابِ الْأَرْضِ لِلْفَرَجِ انْفَرَجَتْ، وَإِذَا دُعِيَ بِهِ عَلَى الْعُسْرِ لِلْيُسْرِ تَيَسَّرَتْ، وَإِذَا دُعِيَ بِهِ عَلَى الْأَمْوَاتِ لِلنُّشُورِ انْتَشَرَتْ، وَإِذَا دُعِيَ بِهِ عَلَى كَشْفِ الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ انْكَشَفَتْ»^(١).

وكذلك ما ورد في دعاء الإمام الحجّة عجل الله تعالى فرجه الشريف: «وبارك لنا في شهرنا هذا المرجّب المكرّم وما بعده من الأشهر الحُرّم، وأسبغ علينا فيه التّعم، وأجزل لنا فيه القِسَم، باسمك الأعظم الأعظم الأجلّ الأكرم الذي وضعته على النهار فأضاء، وعلى الليل فأظلم...»^(٢).

فليس المقصود أنّ هذه التعبيرات المذكورة في الدعاء تحصل بالاسم اللفظي أو بالمفهوم والمعنى الذهني، لأنّ هذه جميعاً ليست لها القدرة على إيجاد التأثيرات المذكورة في النصّ.

من هنا ذكروا أنّ الأسماء الإلهيّة واسمه الأعظم خاصّة، وإن كانت

(١) مصباح المتهجّد: ص ٢٤٥.

(٢) المصدر السابق: ص ٤٧٠.

مؤثرةً في الكون ووسائله وأسباباً لنزول الفيض من الذات المتعالية في هذا العالم المشهود، لكنها إنما تؤثر بحقائقها لا بالألفاظ الدالة في لغة كذا عليها، ولا بمعانيها المفهومة من ألفاظها المتصورة في الأذهان. ومعنى ذلك: أن الله سبحانه هو الفاعل الموجد لكل شيء، بما له من الصفة الكريمة المناسبة له التي يحويها الاسم المناسب، لا تأثير اللفظ أو صورة مفهومة في الذهن أو حقيقة أخرى غير الذات المتعالية.

وفي ضوء هذه الحقيقة يتضح معنى الروايات التي ذكرت أن الاسم الأعظم على ثلاثة وسبعين حرفاً.

منها ما عن الإمام الباقر عليه السلام قال: «إن الاسم الأعظم على ثلاثة وسبعين حرفاً، وإنما كان عند آصف منها حرفٌ واحدٌ، فتكلم به فخسف بالأرض ما بينه وبين بلقيس حتى تناول السرير بيده، ثم عادت الأرض كما كانت أسرع من طرفة عين...»^(١).

ولسنا بصدد بيان المراد من أن هذا النبي أو ذلك يوجد عنده حرفٌ واحدٌ أو أكثر من حروف هذا الاسم المبارك، وإنما نريد القول إن البحث الحقيقي عن العلة والمعلول وخواصها يدفع أن تكون هذه الآثار الوجودية مترتبة على الاسم الأعظم بما هو مركبٌ من حروف التهجي على هذا العدد؛ لأنه لا توجد في كلمات العرب وسائر اللغات كلمة مركبة من ثلاثة وسبعين حرفاً، وغاية ما يتصور في العربية الخماسي المزيد فيه، واحتمال كون الاسم الأعظم عبارةً مركبةً من عشر كلمات أو أكثر مثلاً، يدفعه اختصاص

(١) الأصول من الكافي: كتاب الحجّة، باب (ما أُعطي الأئمة عليهم السلام من اسم الله الأعظم): ج ١ ص ٢٣٠، الحديث رقم (١).

حرفٍ واحدٍ منه بأصِف أو غيره؛ إذ كلُّ أحدٍ يعرف جميع الحروف العربيَّة والعبريَّة ويستعمله في كلامه ولا يؤثر منه، فثبت أنَّ تأثير الاسم الأعظم ليس تأثيراً للتلفظ بحرفٍ خاصٍّ أو حروفٍ خاصَّةٍ فقط.

بناءً على ذلك، يأتي هذا التساؤل: ما هو الاسم اللفظي الذي يحكي الاسم الأعظم العيني.

وبتعبير آخر: ما هو اسم الاسم الأعظم؟

هنا جاءت الروايات لتبيِّن أنَّ لفظ الجلالة «الله» هو اسمٌ للاسم الأعظم. فعن أسماء بنت زيد أمِّها روت عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَنَّهُ قَالَ: «اسم الله الأعظم في هاتين الآيتين: ﴿وَاللهُكُمُ اللهُ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ (البقرة: ١٦٣) و فاتحة سورة آل عمران: ﴿اللهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾^(١).

وقال أمير المؤمنين عليه السلام: «إنَّ قولك (الله) أعظم اسمٍ من أسماء الله عزَّ وجلَّ، وهو الاسم الذي لا ينبغي أن يسمَّى به غير الله، ولم يتسمَّ به مخلوق»^(٢). من هنا فإنَّك إذا دعوت الله بالرحمن فقد وصفته بالرحمة، وما وصفته بالقهر، وإذا دعوته بالعليم فقد وصفته بالعلم وما وصفته بالقدرة، وأمَّا إذا قلت يا «الله» فقد وصفته بجميع الصفات؛ لأنَّ الإله لا يكون إلهاً إلَّا إذا كان موصوفاً بجميع هذه الصفات.

قال صدر المتألِّهين: «إنَّ الاسم الأعظم هو الله وهو قولٌ منصورٌ، لأنَّك

(١) صحيح سنن ابن ماجه: ج ٣ ص ٢٦٠، الحديث رقم (٣٩٢٣)؛ صحيح سنن الترمذي: ج ٣ ص ٤٣٣، الحديث رقم (٣٤٧٨)؛ بحار الأنوار: ج ٩٣ ص ٢٢٧، باب الاسم الأعظم.
(٢) التوحيد، للصدوق: ص ٢٢٥، الباب (٣١)، الحديث رقم (٥).

قد علمت أنه علم للذات المستجمعة للصفات الكمالية والإلهية مع التقدس عن جميع النقائص الكونية، فهو يجري مجرى العلم للذات الحقيقية الأحادية وينوب منابه، فكأنه دالٌّ على ذاته المخصوصة الأحادية، وهذا المقام غير محققٍ لشيءٍ من الأسماء العظام؛ لعدم دلالاته على ما دلَّ عليه هذا الاسم إلا على سبيل الالتزام مع بيانٍ وبرهانٍ، كما في: الحَيِّ الْقَيُّومِ»^(١).

وقال في موضع آخر: «فالاسم (الله) عبارةٌ عن مرتبة الألوهية الجامعة لجميع الشؤون والاعتبارات للذات المدرجة فيها جميع الأسماء والصفات التي ليست إلا تجليات ذاته»^{(٢)(٣)}.

استعدادات الأعيان الثابتة

يعتبر هذا الموضوع من المباحث شديدة الأهمية وهو كيفية صيرورة حقائق الأشياء، أي: كيف صار هذا الإنسان إنساناً مثلاً، وكيف صارت هذه الأرض أرضاً، وهذا المعدن معدناً، وذاك ماءً، وتلك سماءً وهكذا؟ وهذا كله مرتبطٌ بعالم الأعيان الثابتة؛ إذ إن استعداد العين الثابتة لكل واحدٍ من هذه الأشياء هو هذا الذي اقتضته، فخرجت على حسب استعدادها وقابليتها، وما طلبت بلسان استعدادها في ذلك العالم إلا ما هو مقتضى ذلك الاستعداد والقابلية.

والذي يوجد في الأعيان الثابتة هو لسان الاستعداد الذي ربّما جاءت الإشارة له بقوله تعالى: ﴿وَأَتَاكُمْ مِّنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ...﴾ (إبراهيم: ٣٤)،

(١) تفسير القرآن الكريم: ج ٥ ص ٣٤.

(٢) المصدر السابق: ص ٣٨.

(٣) انظر مجمل هذا البحث في: اللباب في تفسير الكتاب للسيد الحيدري: ج ١ ص ٢١٢-٢٢٥.

فالسؤال هنا هو سؤال الاستعداد الذي سألته كل الأشياء في عالم أعيانها، فاستجاب لها الله تعالى وأعطاهما ما سألت.

وفي بيانه للسان الاستعداد، واستدعاء الأسماء للظهور في مرتبة الواحدية والتعيين الثاني من خلال الفيض الأقدس، ومن بعدها استدعاء الأعيان الثابتة للظهور في الخارج من خلال الفيض المقدس يقول الإمام الخميني قدس سره في شرحه لهذه الفقرة من دعاء السحر المبارك (اللهم إني أسألك من مسألك بأحبها إليك، وكلُّ مسألك إليك حبيبة. اللهم إني أسألك بمسألك كلها): «... إنَّ السؤال هو استدعاء السائل من المسؤول بالتوجه إليه، لحصول ما يحتاج إليه من الوجود أو كمالات الوجود، توجّهاً ذاتياً أو حالياً، باطنياً أو ظاهرياً، بلسان الاستعداد أو الحال أو المقال.

وسلسلة الموجودات و قبيلة الممكنات المفتاقات، لفقرها واحتياجها ذاتاً وصفةً، تتوجه إلى القيوم المطلق والمفيض الحق، ولسان استعدادها تطلب الوجود وكمالاته من حضرته. ولولا هذا الاستدعاء لما أفيض عليها الفيض.... وأول استدعاءٍ وسؤالٍ وقع في دار الوجود هو استدعاء الأسماء والصفات الإلهية - بلسانٍ مناسبٍ لمقامها - للظهور في الحضرة الواحدية من حضرة الغيب المطلق، فأجابها بإفاضة الفيض الأقدس الأرفع والظلل الأبسط الأعلى في الحضرة الجمعية، فظهرت الأسماء والصفات، والأول من الأول هو الاسم الجامع ربّ الإنسان الجامع الحاكم على الأسماء والصفات الإلهية والظاهر بظهورها؛ ثم بتوسطه سائر الأسماء على ترتيبها من الحيطه والشمول.

وبعد ذلك سؤال الأعيان الثابتة وصور الأسماء الإلهية. والأول من بينها هو صورة الاسم الجامع والعين الثابت الإنساني؛ ثم سائر الأعيان

بتوسطه... ثم [وقع] استدعاء الأعيان الثابتة الممكنة، بل الأسماء الإلهية في الحضرة العلمية لظهورها في العين والشهادة؛ فأجابها بالفيض المقدس والظلل المنبسط على ترتيبها وتنسيقها... وهذه الأدعية من الدعوات المستجابة والأسئلة غير المردودة؛ لأنّ الدعاء بلسان الذات والاستعداد مقبولٌ غير مردود؛ والفيض بمقدار الاستحقاق يفاض ولا يُمسك...^(١).

ثم هل إنّ هذه الاستعدادات - التي هي مقتضى تلك الأعيان - مجعولة أم ذاتية وأزلية؟

بعبارة أخرى: هل إنّ هذه الاستعدادات صفة عارضة على العين أم هي عين ذات العين؟

الجواب هو بالإيجاب، أي: إنّ هذا هو عين ذات العين الثابتة ومقتضى حقيقتها. وإذا كان عين ذاتها، والأعيان غير مجعولة، فالاستعدادات تكون غير مجعولة أيضاً.

وهذا معنى قول الشيخ الرئيس: «ما جعل الله المشمشة مشمشة، وإنّما أوجدها»، أي أوجدها على ما هي عليه من الحقيقة التي هي مقتضى ذاتها؛ ذلك لأنّ الإيجاد مرتبطٌ بالمظاهر الخلقية والوجود الخارج عن الصقع الربوبي، وبالتالي فلا معنى للسؤال حينئذٍ من جعل السماء سماءً والأرض أرضاً والإنسان إنساناً وزيداً وعمراً، وهكذا بقيّة الأشياء؛ لأنّ ذلك هو مقتضى عين كلّ شيء؛ لذا تجد التعبير عن الأمر بعبارة «يجب عنه»؛ لماذا (يجب) وليس (يمكن)؟

يقولون: لأنّ هذا ذاته، ولا يُعقل أن يكون غير ذاته.

(١) شرح دعاء السحر، للإمام الخميني: ص ١٢٧-١٢٨.

نعم، كلّ ما يُعطى ينتقل من الصقع الربوبي إلى ما هو خارج الصقع الربوبي، فهذه هي السنّة الإلهية التي لا تبديل لها.

فالثابت للأعيان الثابتة هو لسان الاستعداد؛ ولذا جاء في شرح الفصوص قوله: «... القسم الثاني وهو السؤال بلسان الحال والاستعداد، والأوّل^(١) كقيام الفقير بين يدي الغنيّ لطلب الدنيا، وسؤال الحيوان ما يحتاج إليه؛ لذلك قيل: لسان الحال أفصح من لسان القول.

وقال الشاعر:

وفي النفس حاجاتٌ وفيك فطانةٌ سكوتي بيانٌ عندكم وخطابٌ
والسؤال بلسان الاستعداد، كسؤال الأسماء الإلهية ظهور كمالاتها،
وسؤال الأعيان الثابتة وجوداتها الخارجية. ولولا ذلك السؤال، ما كان
يوجد موجودٌ قطّ؛ لأنّ ذاته تعالى غنيّة عن العالمين»^(٢).

فالله تعالى لا حاجة له لأن يوجد شيئاً، ولكنّه إجابةً منه لمن سأله،
وحيث إنّ الله تعالى جوادٌ كريم، وليس من بخلٍ في ساحته أصلاً، فهو
المعطي الوجود لمن سأله بما تقتضي عين ذلك السائل.

وإلى هذا المعنى أشار في مصباح الأنس بقوله: «... وذلك لأنّ لسان
الاستعداد الغير المجعول أيضاً من فيضك الأقدس الذي خارجٌ عنه، وهو
الفيض الغير المعلّل الذي بني عليه التقدير والعلم والإرادة والقدرة والقهر
والأمر الذاتيات، وكلّ ما بالاستعدادات المجعولة فمن ثمراته...»^(٣).

(١) الذي هو لسان الحال.

(٢) شرح فصوص الحكم: ص ٤٢٠.

(٣) مصباح الأنس بين المعقول والمشهود، انتشارات مولى: ص ٧١٨.

وعليك أن تعلم: أن الموجود في الأعيان الثابتة: هي الاستعدادات الكلّية. والموجود في المظاهر الخلقية: هي الاستعدادات الجزئية، وكلّ هذه الاستعدادات الجزئية تابعةٌ لذلك الاستعداد الكلّي الموجود في العين الثابتة. هذا، إلا أن الاستعدادات الجزئية في المظاهر الخلقية مجعولة؛ باعتبار أن هذه الاستعدادات عين الماهيات، والماهيات عين الوجود، والوجود الخارجي مجعول.

فإذا وجدت أن العرفاء أو أهل المعرفة يقولون: إن الاستعداد الكلّي غير مجعول وأما الاستعدادات الجزئية فمجعولة، فمقصودهم هذا المعنى، وهو: أن الاستعداد الكلّي (أي: المتعلق بالأعيان الثابتة) غير مجعول، أما الاستعدادات الجزئية (أي: المتعلقة بالمظاهر الخلقية) فهي مجعولة، أي: مفاضةً بفيض الوجود.

عدم تأثير العلم على العين الثابتة

قلنا بأن علم الله سبحانه وتعالى بالأشياء في مقام الذات إنّما هو من خلال الأعيان الثابتة، فهل علمه تعالى بالأعيان الثابتة هو الذي يعين اقتضاءاتها؟

فحيث إنّ الله تعالى يعلم بهذه الأعيان، فهل علمه بهذه الأعيان يؤثّر في اقتضاءاتها واستعداداتها، أم إنه يعلم الأعيان على ما هي عليه من اقتضاءاتها واستعداداتها؟

ولتوضيح هذا الأمر نضرب هذا المثال وهو: إن للمحال اقتضاءً هو عدم التحقق الخارجي، وليس عدم الثبوت؛ لأن له عيناً ثابتة^(١). فللممتنع

(١) وهذا الذي لم يستطع جملةً من علماء الإسلام - وربّما كان أبرزهم المعتزلة - أن يصوّروه، فقالوا بالحال وهو المرتبة التي تقع بين الوجود والعدم.

عينٌ ثابتة؛ ولذلك فالله تعالى يعلم الممتنع لو قُدِّر له أن يوجد كيف كان يوجد^(١)، ولكن اقتضاء الممتنع هو أن لا يكون له مظهرٌ في الخارج، أي: ليست له مظاهر خلقيةٌ وليست له أسماءٌ كونيةٌ؛ لذا فالله سبحانه وتعالى يعلم الموجودات ويعلم المعدومات؛ لأنه ليس كلُّ الممكنات تقتضي الوجود الخارجي؛ إذ كثيرٌ منها لا تقتضيه، فلذا تجد أن الإنسان له رأسٌ واحد، وهذا هو المتحقق في الخارج، وأمّا الإنسان الذي له عشرة رؤوس فغير موجود ولا يتحقق له، رغم أنه ممكنٌ لا ممتنعٌ ولكنه لا وجود له.

فالممتنع، كذلك له عينٌ ثابتةٌ، ولكن اقتضاء عينه أن لا يتحقق في الخارج، والله تعالى لا يعلم الممتنع فحسب، بل يعلم الممتنع لو وجد كيف كان يوجد.

والسؤال المطروح هنا هو: هل أوجد الله سبحانه بعلمه هذا الاقتضاء للمحال، أم أن الله علم المحال على ما له من الاقتضاء؟ وبعبارة أخرى: هل هذا الاقتضاء للمحال معلولٌ لعلم الله تعالى، أم غير معلول له؟
والجواب واضحٌ من الأبحاث السابقة وهو: أنه لما كان اقتضاء تلك الأعيان عين ذاتها فهو ذاتيٌ لها، فإذا كانت ذاتيةً فهي غير معلولةٍ لعلمه تعالى.

وأمّا فيما نحن فيه فاقضاء العين الثابتة للإنسان واستعداده هو الاختيار، إذن فاقضاء العين الثابتة للإنسان هو أن يكون موجوداً في الكون الخارجي بما أنه مختار، واختياره هذا عين ذاته واقضاءها الأزلي، والله تعالى علم منه

(١) وربّما كان قوله تعالى حكايةً عن المشركين وحالهم يوم القيامة: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذَّبُ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ... وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ...﴾ (الأنعام: ٢٧-٢٨)، إشارةً لهذا المعنى وإخباراً عن الممتنع لو قُدِّر له أن يتحقق كيف يكون.

الاختيار، لا أعطاه الاختيار، ومعنى هذا أنه عندما يأتي إلى الخارج والمظاهر الخلقية والأسماء الكونية فلا يمكن أن يصدر منه فعلٌ بلا اختيار، وإلا لو صدر منه فعلٌ من دون اختيار لانقلب العلم الإلهي جهلاً، وهو محال.

وإذا أردنا أن نضرب مثلاً عرفياً نقول: عندما يريد المهندس أن يبني غرفة، والغرفة لا تبنى إلا بسقفٍ وجدرانٍ وأرضٍ وأبوابٍ وشبابيك، واقتضاء السقف هو أن يكون فوق، وهكذا بقية الأشياء كلٌ بحسب اقتضائه، فهذا المهندس لم يعطِ السقف اقتضاه، بل إن العلم وقع من المهندس على ذلك السقف بما له من اقتضاء.

ولهذا فالمهندس لا يستطيع أن يجعل السقف تحت، وإلا لم يبق سقفاً، وهكذا اقتضاء بقية الأشياء من الجدران، والأبواب والشبابيك، وكل شيء. فالله سبحانه وتعالى عندما أراد أن يوجد هذا العالم أوجده على حسب اقتضائه وذاته واستعداده، وهذا معنى السنة الإلهية، ولن تجد لسنة الله تبديلاً ولن تجد لسنة الله تحويلاً.

فالاقتضاءات والاستعدادات ذاتيةٌ للعين الثابتة وليست مجعولة^(١)؛ لأنها عينها، فالعالم هو مقتضى ذات الله سبحانه وتعالى، فهذا العالم بهذا النظام والإتقان وبهذا الحسن والبهاء هو مقتضى ذاته سبحانه وتعالى، وليس في الإمكان أبدع مما كان، ويستحيل أن لا يكون كذلك.

فالأعيان الثابتة ليست تابعةً للعلم، بل العلم متعلقٌ بها على ما هي عليه، فيكون علمه تابعاً لها، بمعنى: أن العلم وقع عليها بما تقتضيه في

(١) وقد علمت فيما سبق: أن الأعيان الثابتة لوازم الأسماء، والأسماء شؤون الذات وكالاتها، وسيأتي لهذا الأمر زيادة توضيح تحت عنوان «الفيض الأقدس والفيض المقدس».

ذاتها، وإن كانت كلّها تابعةً لوجوده سبحانه وتعالى ومن شؤونه.
ولذا قال محيي الدين بن عربي في الفصّ العزيزي من الفصوص:
«وحكم الله في الأشياء على حدّ علمه بها وفيها، وعلم الله في الأشياء على ما
أعطته المعلومات بما هي عليه في نفسها».

وقال القيصري في شرحه للعبارة المتقدمة: «إذ الحكم يستدعي العلم
بالمحكوم به وعليه وما فيها من الأحوال والاستعدادات. وقد مرّ في
المقدمات: أنّ العلم في المرتبة الأحديّة عين الذات مطلقاً، فالعالم والمعلوم
والعلم شيءٌ واحدٌ لا مغايرة فيها، وفي المرتبة الواحديّة، وهي الإلهيّة، العلم
إمّا صفةٌ حقيقيّةٌ، أو نسبةٌ إضافيّةٌ، أيّاً ما كان، يستدعي معلوماً ليتعلّق العلم
به، والمعلوم الذات الإلهيّة وأسمائها وصفاتها والأعيان.
فالعلم الإلهيّ من حيث مغايرته للذات من وجه، تابعٌ لما تعطيه الذات من
نفسها من الأسماء والصفات، ولما تعطيه الأعيان من أحوالها باستعداداتها
وقبولها إيّاها»^(١).

وبعبارة الشيخ ابن عربي في الفتوحات المكيّة: «فالعلم متأخّر عن المعلوم؛
لأنّه تابعٌ له، هذا تحقيقه. فحضرة العلم على التحقيق هي المعلومات، وهو بين
العالم والمعلوم، وليس للعلم عند المحقّق أثرٌ في المعلوم أصلاً؛ لأنّه متأخّر عنه،
فإنّك تعلم المحال محالاً ولا أثر لك فيه من حيث علمك به، ولا لعلمك فيه
أثر، والمحال لنفسه أعطاك العلم به أنّه محال، فمن هنا تعلم أنّ العلم لا أثر له
في المعلوم...»^(٢).

(١) شرح فصوص الحكم، بتعليقة الأشتياني: ص ٨١٤-٨١٥.

(٢) الفتوحات المكيّة (أربع مجلّدات)، الباب الثامن والخمسون وخمسمائة، في معرفة الأسماء

فتحصّل إلى هنا: أنّ الأعيان الثابتة هي علم الله التفصيلي في مقام الصقع الربوبي.

ولذا قال الشيخ الأكبر: «...فهذا معنى الحكمة والتفصيل، فإنّ الأمور - أعني الممكنات - متميّزة في ذاتها في حال عدمها ويعلمها الله سبحانه على ما هي عليه في نفسها، ويراها ويأمرها بالتكوين، وهو الوجود، فتتكوّن عن أمره. فما عند الله إجمال، كما أنّه ليس في أعيان الممكنات إجمال، بل الأمر كلّ في نفسه وفي علم الله مفصّل، وإنّما وقع الإجمال عندنا وفي حقنا وفينا ظهر، فمن كشف التفصيل في عين الإجمال علماً أو عيناً أو حقاً فذلك الذي أعطاه الله الحكمة وفصل الخطاب...»^(١).

الأعيان هي ملاك الصدق في القضايا

إنّ الأعيان الثابتة هي ملاك الصدق في القضايا عند العرفاء، وهذا البحث من الأبحاث الأساسية؛ إذ توجد عدّة نظريّات في ذلك^(٢)، واحدة من النظريّات المعروفة في هذا المجال هي نظريّة العرفاء، حيث يعتقدون بأنّ الأعيان الثابتة هي ملاك صدق القضية وعدم صدقها، فإن كانت القضية التي أعتقدها أو توجد في ذهني مثلاً مطابقةً لعينها الثابتة فهي صادقة، وإلا فهي غير صادقة.

الحسنى التي لربّ العزّة، حضرة العلم أو هي للاسم العليم والعالم والعلّام: ج ٤ ص ٢٢٢.
 (١) الفتوحات المكيّة (أربع مجلّدات)، الباب الثالث والسبعون وثلاثمائة، في معرفة منزل ثلاثة أسرار: ج ٣ ص ٤٥٦.
 (٢) انظر: مناهج المعرفة عند الإسلاميين، للسيد كمال الحيدري: ص ٩٩؛ كذلك الفلسفة... شرح الأسفار الأربعة: ج ٢ ص ١٣٧.

وقد علم من قبل - وسيأتي له بيان آخر - أن عالم الأعيان الثابتة عالمٌ وسيعٌ يشمل حتى المعدومات الخارجيّة، فحتى الممتنع الخارجي له عينٌ ثابتةٌ في ذلك العالم العلمي.

وقد أشار القيصري لهذا المعنى في مقدماته على شرح الفصوص بقوله: «...فنفس الأمر عبارةٌ عن العلم الذاتي الحاوي لصور الأشياء كلّها، كلّها وجزئيّها، صغيرها وكبيرها، جمعاً وتفصيلاً، عينيّةٌ كانت أو علميّةٌ ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾...»^(١).

إذن، نفس الأمر - الذي هو ملاك الصدق في القضايا - عند العارف هو عالم الأعيان الثابتة، أو قل: هو عالم الواقعيّة بالمعنى الأعمّ، في قبال العالم الواقعي الخارجي المشهود لنا^(٢).

أقسام الأعيان الثابتة

إنّ الأعيان الثابتة تنقسم إلى قسمين: أعيان ثابتة تطلب الظهور وتستدعي أن يكون لها مظهرٌ في الخارج - أي: في المظاهر العينيّة - بمعنى: أن لسان استعدادها يطلب الظهور ليكون لها أثرٌ ومظهرٌ في الخارج العينيّ؛ لذا وُجدت هذه المظاهر، فهذه المظاهر إنّما وُجدت بحسب استعداد الأعيان الثابتة. وهناك قسمٌ آخر من الأعيان الثابتة لسان استعدادها طلب الخفاء لا الظهور. فهذه الأعيان تريد أن لا تظهر ولا يكون لها مظهرٌ في الخارج، وهو ما يعبر عنه عندهم بالأسماء المستأثرة.

(١) شرح فصوص الحكم، الفصل الثاني من المقدمات.

(٢) ولمعرفة النظرية التي ذهب لها السيّد الحيدري عليك الرجوع إلى كتاب الفلسفة... شرح كتاب الأسفار الأربعة (الإلهيات بالمعنى الأعمّ): ج ٢ ص ١٣٧.

ومن هنا قسّمت الأعيان الثابتة إلى ممكنة وممتنعة، ومرادهم من الممتنع هنا: ليس الممتنعات العدمية؛ فإنّ هذه الممتنعات لا اسم لها، من قبيل: شريك الباري، فالعرفاء يقسّمون الأعيان الثابتة إلى ممكنة وممتنعة، والممتنعة غير المحالات الذاتية كشريك الباري تعالى.

لذا يقول القيصري في مقدّمة الفصوص: «...والأعيان بحسب إمكان وجودها في الخارج وامتناعها فيه تنقسم إلى قسمين؛ الأوّل: الممكنات، والثاني: الممتنعات، وهي [أي: الممتنعات] قسمان:

قسمٌ يختص بفرض العقل إياه: كشريك الباري واجتماع النقيضين والضدّين في موضوع خاصّ ومحلّ معيّن وغيرهما، وهي أمورٌ متوهّمةٌ ينتجها العقل المشوب بالوهم. وعلم الباري - جلّ ذكره - يتعلّق بهذا القسم من حيث علمه بالعقل والوهم ولوازمها من توهم ما لا وجود له ولا عين، وفرضها إياه لا من حيث إنّ لها ذواتاً في العلم أو صوراً أسماويةً، وإلاّ يلزم الشريك في نفس الأمر والوجود....

وقسمٌ لا يختص بالفرض، بل هي أمورٌ ثابتةٌ في نفس الأمر موجودةٌ في العلم لازمةٌ لذات الحقّ؛ لأنّها صورٌ للأسماء الغيبية المختصّة بالباطن من حيث هو ضدّ الظاهر؛ إذ للباطن وجهٌ يجتمع مع الظاهر ووجهٌ لا يجتمع معه، وتختصّ الممكنات بالأوّل، والممتنعات بالثاني. وتلك الأسماء هي التي قال^(١) رضي الله عنه، في فتوحاته: (وأما الأسماء الخارجة عن الخلق والنسب فلا يعلمها إلاّ هو لأنّه لا تعلّق لها بالأكوان)، وإلى هذه الأسماء أشار النبيّ صلّى الله عليه وآله، بقوله: (أو استأثرت به في علم غيبك)، ولما كانت هذه الأسماء

(١) الشيخ ابن عربي.

بذواتها طالبةً للباطن هاربةً عن الظاهر، لم يكن لها وجودٌ فيه، فصور هذه الأسماء وجوداتٌ علميةٌ ممتنعةٌ الاتِّصاف بالوجود العينيِّ، ولا شعور لأهل العقل بهذا القسم ولا مدخل للعقل فيه...»^(١).

إذن، فالأعيان الثابتة التي هي لوازم الأسماء، وهي عين الأسماء بوجهه، وغيرها بوجهه، ونسبتها إلى الاسم نسبة الماهية إلى الوجود، هذه الأعيان تنقسم إلى قسمين: قسمٌ منها ممكنة، أي: لها مظهرٌ في العين، وقسمٌ منها ممتنعة، أي: ليس لها مظهرٌ في العين.

والممتنعات قسامان: الممتنعات بالذات كشريك الباري مثلاً، وهذا القسم من الممتنعات لا عين ثابتة له.

فلئن قيل: إذن كيف يعلم بها الله سبحانه وتعالى؟

قلنا: إنَّ علم الباري إنّما يتعلّق بهذا القسم من حيث علمه تعالى بالعقل والوهم ولوازمها من توهم ما لا وجود له ولا عين وفرضها إيّاه، لا من حيث إنّ لتلك الممتنعات الذاتية ذواتٍ في العلم أو صوراً أسمائيةً، وإلّا يلزم الشريك في نفس الأمر والوجود.

والقسم الآخر من الأعيان الممتنعة هو ما اختصّ بالبطون من الأسماء المقابلة للظهور، فهي ليست كالقسم الأوّل الذي هو بفرض الفارض وتوهمه. ولذا فللأسماء آثار، وبعض هذه الآثار تظهر في نشأةٍ ولها مظاهر فيها، وبعض الأسماء لا مظاهر ظاهرة لها، فلا يمكن أن نعرف عنها شيئاً، فهي مستأثرةٌ في العلم الإلهيِّ، فالله سبحانه وتعالى وحده يعرفها ويعرف آثارها.

(١) شرح مقدّمة فصوص الحكم، الفصل الثالث: ج ١ ص ٨٢.

موضوع الوجوب وموضوعات الإمكان

من القواعد الدقيقة والمهمّة والتي عادة ما تتكرّر في كلمات العرفاء: موضوع الوجوب وموضوع الإمكان، أي: موصوف الوجوب وموصوف الإمكان؛ إذ إنّ الوجوب وصفٌ يحتاج إلى موصوف، والإمكان كذلك وصفٌ يحتاج إلى موصوف، فما هو موصوفهما؟ والجواب إجمالاً هو: أنّ ظاهر الوجود موضوع الوجوب، وظاهر العلم موضوع الإمكان.

ولذا قال صائن الدين تركة في مقدّمته التي شرع بها شرحه على قواعد التوحيد: «فاعلم أنّ أحد اعتباري الوحدة - وهو الحقيقيّ منها - هو معنى الإطلاق الذي يلحق الوجود لذاته ويقتضيه...».

ثمّ قال: «فإنّ الظاهر من الشيء [أي: الوجود] هو أوّل ما يدرك به الشيء، والوجوب إشارة إليه...»^(١). يعني: أنّ الوجوب إشارة إلى ظاهر الوجود.

إذن، فموضوع الوجوب عند العرفاء هو ظاهر الوجود - وليس الوجود - إذ يقول بعد ذلك: «فهو الذي تقتضيه الطبيعة العلميّة أولاً، ويظهر به أحكامها، والإمكان إشارة إليه...»^(٢).

يعني: أنّ الإمكان، له موضوع، وموضوعه ليس العلم، بل ظاهر العلم.

(١) تمهيد القواعد، بتعليقة الأشتياني: ص ١٩٨؛ وانظر: شرح تمهيد القواعد، للسيد كمال الحيدري: ج ١ ص ١٨٨.

(٢) تمهيد القواعد، بتعليقة الأشتياني: ص ١٩٨؛ وانظر: شرح تمهيد القواعد، للسيد كمال الحيدري: ج ١ ص ١٨٨.

إذن، فعندنا وجود، هو غيب الهوية غير المتعين إطلاقاً، فإذا قلنا إنه واجبٌ، صار متعيناً؛ لأنَّ الوجودَ تعيَّن من التعيّنات في قبال الإمكان؛ لذا فالذات بهذا الاعتبار (أي: باعتبار غيب الهوية) ليست واجبةً، ولا توصف بأنها واجبةٌ في قبال الإمكان والممكن أبداً، وإنَّما الوجود يبدأ من التعيّن الأوّل والصقع الربوبي والأحدية والواحدية، فهناك نقول واجبٌ وممكن، وحيث إنَّ مقام الأحديّة والواحدية باطنٌ بالنسبة إلى المراتب التي تأتي بعدها وظاهرٌ بالنسبة للتي قبلها، فهي باطنٌ نسبيّ وظاهرٌ نسبيّ - بخلاف غيب الهوية الذي هو باطنٌ مطلق؛ إذ لا ظاهر في قبالة - فالظاهر والباطن يبدأ من التعيّن الذي باطنه الأحديّة وظاهره الواحدية.

فظاهر الوجود هو مقام التعيّن الأوّل والثاني، وباطنه هو مقام غيب الهوية.

إذن، فعندما يقولون: «وجوب» ويصفون الوجود به، فمرادهم ليس الوجود بما هو هو (أي: مقام غيب الهوية ومقام اللاتعيّن)، وإنَّما مرادهم: ظاهر الوجود الذي هو مقام التنزّل والتعيّن بالتعيّن الأوّل والثاني، أو قل: مقام الصقع الربوبي؛ لأنَّ هذا الوجود هنا يقابله الإمكان، وذلك الوجود الباطن لا يقابله شيء.

نعم، إنَّهم يطلقون على تلك المرتبة (الوجوب الإطلاقي) الذي لا يقابله شيء، فالإمكان لا يقابل ذلك الوجوب الإطلاقي الإحاطي؛ إذ لا مقابل لتلك المرتبة، وهذا الإطلاق إنَّما هو للتفهم لا للتعيين.

وأما الإمكان وموضوعه، فهو ظاهر العلم، لا نفس العلم؛ لأنَّ للعلم باطناً وهو مرتبطٌ بالصقع الربوبي، والصقع الربوبي واجبٌ بالوجوب المقابل للإمكان، فتلك النسبة العلمية مرتبطةٌ بالصقع الربوبي الذي هو

باطن العلم، وذلك الصقع واجب.

نعم، هذا العلم إذا ظهر وصار كثيراً، عندها يمكن أن يتّصف بالإمكان.

إذن، فالوجوب والإمكان وصفان لظاهر الوجود وظاهر العلم.

لذا قال صائن الدين تركة: «فاعلم، أنّ أحد اعتباري الوحدة - وهو

الحقيقي منهما [من الاعتبارين] -: هو معنى الإطلاق الذي يلحق الوجود

لذاته ويقتضيه أولاً؛ فإنه [المعنى الحقيقي للوحدة وهو الإطلاق] من خواصّه

[أي: الوجود] اللازمة البيّنة، فحقيقة الوجود [في غيب الهويّة] حيث تظهر لا

تظهر إلاّ به [أي: بهذا الإطلاق]، ولا تتحقّق أحكامها [أحكام حقيقة

الوجود] إلاّ باعتباره، وظاهر الوجود في كلام المحقّقين، عبارة عنه [عن هذا

الإطلاق]، فإنّ الظاهر من الشيء هو أوّل ما يدرك به الشيء منه، و(الوجوب)

إشارةً إليه [أي إلى هذا الاعتبار من الوحدة الذي هو الإطلاق]...»^(١).

وبيانه: أنّ الوحدة الحقيقيّة - وكما تقدّم - هي عبارة عن الوحدة التي لا

تقبل الغير، فهي وحدة مطلقة وبسيطة من جميع الجهات، بحيث لم تترك

لغيرها مجالاً في الوجود، فلا يشدّ عنها شيءٌ، ولا شيءٌ غيرها. وهذا المعنى من

الوحدة هو أوّل شيءٍ تظهر به الذات القدسيّة؛ فإنّها عندما تتجلّى لنفسها،

تظهر بظهورها الأوّل وهو الوحدة الحقيقيّة، فلا تظهر أوّل ما تظهر إلاّ بها،

والوحدة بهذا المعنى هي الإطلاق؛ لأنّها سنخ وجودٍ لا يقبل الغير؛ لأنّه مطلقٌ

وبسيطٌ من جميع الجهات، فهذه الوحدة أوّل شيءٍ يلحق الذات في تعيّن

الأوّل، وهو ما يعبر عنه بظاهر الوجود، أي: إنّ الوجود يظهر به، ويشار إلى

هذا المعنى عادةً بلفظ (الوجوب) حيث يُقال: الوجود الواجب، ويعنون به

(١) تمهيد القواعد، بتعليقة الأشتياني: ص ١٩٨.

الوجود المطلق البسيط السعي الذي لا يُقابلة شيء، وليس له بداية ولا نهاية. ثم إنَّ أحكام الوجود وآثاره لا تظهر إلا بعد تعيُّنه الأوَّل وظهوره الإطلاقي؛ ولذا فإنَّ الوحدة الحقيقية التي هي الظهور الأوَّل تكون كالعلَّة لظهور أحكام الوجود العلميَّة والعينيَّة، والأسماء والأعيان الثابتة والأعيان الخارجية يتوقَّف بعضها على بعض، والكلُّ يتوقَّف على الظهور الأوَّل الذي هو الوحدة الحقيقية، فالوحدة الحقيقية متقدِّمة رتبةً على الأسماء والأعيان الثابتة.

إذن، فحقيقة الوجود حيث تظهر أولاً، لا تظهر إلا بالإطلاق، ولا تتحقَّق أحكام تلك الحقيقة، وهي كونه تعالى عالماً، بصيراً، قاهراً، نوراً، سمياً، وغيرها من الأحكام - أحكام تلك المرتبة من الوجود - إلا باعتبار هذا الإطلاق الذي هو الوحدة الحقيقية. وظاهر الوجود في كلام المحقِّقين عبارة عن هذا الإطلاق؛ فإنَّ الظاهر من الشيء هو أوَّل ما يدرك به الشيء، فأوَّل ما يدرك من هذا الوجود إطلاقه وسعته الوجودية، وعندما يقولون: واجب الوجود (وهو الوجوب الإطلاقي)، فهذا إشارة لذلك الإطلاق، أي: مطلقاً لا نهاية له، مطلقاً لا يقع في قبالة شيء.

ثمَّ قال: «والثاني من الاعتبارين - وهو النسبيُّ منها - هو الذي يلاحظ فيه الرقائق الارتباطية الراجعة إلى العين الواحدة، ولا شكَّ أنَّه [أي: هذا الاعتبار من الوحدة النسبية وظهور الرقائق] إنّها يلحق الوجود بعد اعتبار لحوق العلم إياه [أي: للوجود]، فهو [أي: هذا الاعتبار] الذي تقتضيه الطبيعة العلمية أولاً، ويظهر به [بهذا الاعتبار] أحكامها [أي: أحكام الطبيعة العلمية]، و(الإمكان) إشارة إليه [فالإمكان إنّما هو اعتبار الوحدة النسبية]»^(١).

(١) تمهيد القواعد، بتعليق الأشتياني: ص ١٩٨.

وبيانه: أنه قد علمت سابقاً: أنّ الذات الإلهية المقدسة من حيث هي غيب الهوية المطلقة، لما تجلّت لنفسها بنفسها، ظهر التعین الأول، والذي هو مقام علم الذات بنفسها على نحو العلم الإجمالي الاندماجي، ثمّ العلم التفصيلي في التعین الثاني، ثمّ ظهرت الأسماء، ثمّ ظهرت الأعيان الثابتة بواسطة تلك الأسماء، ثمّ ظهرت الأعيان الخارجية بواسطة الأعيان الثابتة والأسماء، وكلّ مرتبة متأخرة من هذه المراتب تعتبر مظهراً ورقيقاً لما قبلها، وتلك التي قبل تعتبر روحاً وحقيقةً للمتأخرة.

ثمّ اعلم: أنّ الذات المقدسة التي لا يمكن أن تنالها الأفهام والأوهام بعد أن تتجلّى وتظهر لنفسها بنفسها، يحصل بذلك العلم الإجمالي، وهذا ما يعبر عنه عند العرفاء بالتعین الأول، وتعريفه عندهم هو: علم الذات بالذات من حيث الأحديّة الجمعيّة، فهم يقولون: «إنّ أوّل المراتب المعلومة والمسماة المنعوتة مرتبة الجمع والوجود، وقد يُعبر عنها بعض المحقّقين بحقيقة الحقائق، وحضرة أحديّة الجمع، ومقام الجمع ونحو ذلك...»^(١).

وكان هذا العلم على نحو الإجمال لا التفصيل، ثمّ ينظر الحقّ تعالى لذاته على نحو التفصيل، أي ظهور الذات لنفسها بشؤونها مع مظاهر الشؤون، فيعلم جميع الكمالات الموجودة في ذاته المطلقة على نحو التفصيل، وهذا ما يُسمّى عندهم بالتعین الثاني كما تقدّم^(٢).

ثمّ إنّ هذا العلم يستتبع المعلوم، وبذلك تتحقّق الكثرة الإمكانية والوجودات الارتباطية، التي تعود جميعها إلى عينٍ واحدةٍ وشيءٍ واحدٍ،

(١) كذلك انظر: لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام: ص ١٦٨.

(٢) إعجاز البيان للقونوي: ص ١٣٠؛ ومصباح الأنس: ص ٢٥٥.

وهذا هو معنى الوحدة النسبية، أي النظر إلى الكثرة بما هي تعود إلى الوحدة، فتكون جميع الرقائق المتكثرة الارتباطية والوجودات الإمكانية نسباً راجعةً إلى الوحدة. فبعد أن تتحقق الأسماء العلمية تتحقق هذه الكثرة التي تعود إلى الوحدة، وتكون هذه الأعيان والكثرة - التي هي الوحدة النسبية - بعد العلم الذي يتلو الوحدة الذاتية.

وبذلك يتبين أحد الفوارق الواقعية بين الوحدة الحقيقية والوحدة الاعتبارية النسبية؛ فإنَّ الوحدة الحقيقية تكون قبل العلم؛ لأنَّها أول ظهور للذات الغيبية وهي السبب في وجود بقية التعيينات، فهي التعيين الأول وكلَّ تعيينٍ غيرها يأتي بعدها، وأمَّا الوحدة النسبية فتكون بعد تحقق العلم؛ لأنَّ الكثرة التي تعود إلى الوحدة لا تحصل إلا بعد العلم؛ وبذلك تكون الوحدة النسبية متأخرةً عن الوحدة الحقيقية بأكثر من مرتبة؛ لأنَّ التعيين الأول يلحقه العلم، ثمَّ العلم له معلوم، ثمَّ هذا المعلوم يحقق الكثرة، وهذه الكثرة تعود إلى الوحدة. ويعبر عن هذه الوحدة النسبية بالإمكان؛ لأنَّ الكثرة هناك كثرةً إمكانيةً ورفائق ارتباطيةً ونسباً راجعةً إلى الوحدة.

قال الحكيم محمد رضا القميشي في تعليقه على هذه المطالب في التمهيد: «...إنه [أي: الحق المطلق] صرف الوجود ومحض الفعلية، والوجود ظاهرٌ بذاته مظهرٌ لغيره، فهو صرف النور وبحث الظهور، فظهر بنفس ذاته لنفس ذاته الإطلاقيه، فعلم نفس ذاته، وكما لآته نفس ذاته، فعلم كما لآته، فعلمه بنفس ذاته علمٌ بكما لآته، ولا تكثر في ذاته، فكما لآته مستجنت في ذاته، والأشياء صور كما لآته ومظاهرها، والمظهر عين الظاهر بوجه، فالأشياء مستجنت في كما لآته، فعلمه بنفس ذاته عين العلم بكما لآته وصور كما لآته. فأول ما تعين به تعين بعلمه، وذلك هو التعيين الأول الجامع لجميع التعيينات،

لإطلاقه وإحاطته، ويُسمّى بالحقّ الأوّل، وفي ذلك الموطن باعتبارٍ أحدٍ وباعتبارٍ واحدٍ، فلمّا وجد كماله وصورها مستجَنَّةً في ذاته، طلب جلاءها فتجلّى بها بنوره الذاتي، فظهرت أسماءً وأعياناً، وتعلّق علمه بها ويُسمّى بالواحدية الأولى، والمرتبة الإلهية، والتعيّن الثاني، ومرتبة الجلاء؛ فظهرها مفصلةً ممتازةً في العلم وحضرة البطون جامعٌ لها، ثمّ وجد الأسماء والأعيان طالبةً للاستجلاء وهو ظهورها لأنفسها وبعضها لبعض، وهو أيضاً كان طالباً لذلك الاستجلاء ليتمّ ظهورها في الاستجلاء، فظهر بنوره الذاتي في صور تلك الأسماء والأعيان في العين، فيتمّ ظهورها بها، واستوى على العرش، ويُسمّى بهذا الظهور حضرة الظهور، والحقّ الثاني، والحقّ المخلوق به، فحضرة الظهور وحضرة البطون واحدةٌ بحسب نفس الذات، ومختلفةٌ بحسب الظهور العلمي والعينيّ، وليس أن تكونا مختلفتين بحسب نفس الذات؛ لأنّ الاثنوّة مرتفعةٌ في الوجود، والاختلاف في الظهورات...»^(١).

ثمّ إنّ موضوع الإمكان ليس هو الوجود ولا الماهية من حيث هي هي بقطع النظر عن الوجود؛ لأنّها معدومةٌ بهذا اللحاظ، وإنّما موضوع الإمكان هو التعيّن، والتعيّن هو الماهية مقترنةً بالوجود، أو هو أحوال الوجود ونسبه وإضافاته.

إذن، فموضوعات الإمكان ومتعلقاته التي هي الأمور المترتبة عليه من المجعولية والمعلولية - على الخلاف بين الإشراقين والمشائين - والحدوث وغيرها من المتعلقات، فالموضوعات إنّما هي التعيّنات النسبية بالاصطلاح العرفاني، كما تقدّم الكلام في ذلك من أنّ الإمكان عبارةٌ عن ظاهر العلم

(١) تمهيد القواعد، بتعليقة الأشتياني: ص ١٩٢.

باعتبار تمايز العلم عن الوجود بنسبة إلى المعلومات، فإذا كان الكلام في التعيين الأول والثاني - أي: الأحديّة والواحدية - فنعتبر عنه بالنسبة العلمية؛ فإنّ هذا العلم من الحقائق ذات الإضافة، أي: تحتاج إلى متعلّق حتى يكون علماً، وإلا فلا علم بلا متعلّق.

فالتعيّنات والأعيان الثابتة إنّما ظهرت بعد أن علم ذاته بذاته لذاته وعلم بكمالات ذاته، وعندما علم بكمالات ذاته وجدت الإرادة الحيّة التي اقتضت الظهور فظهرت الأعيان الثابتة؛ لذا فهذا العلم يحتاج إلى ظاهر، وهذا العلم له معلوم، ومعلومه هو التعيّنات والماهيات والأعيان الثابتة.

وتلك التعيّنات - التي هي المعلومات - إنّما هي أحوال الوجود وصفاته التي من خلالها يُعرف ظاهر الوجود الدالّ على باطنه؛ إذ لا يمكن لأحد أن يدرك كنه الحقّ إلاّ من خلال تعيّن من التعيّنات؛ إذ إنّ إدراك الوجود لا يحصل إلاّ من خلال تلك الأحوال والصفات، وهذا لا يكون إلاّ في عالم الكثرة وظهور الكثرة وبطون الوحدة، فالإدراك إنّما وقع على صفات الوجود التي هي هذه التعيّنات والأحوال اللاحقة له في مراتبه، المستهلكة فيها - أي: في تلك الأحوال - أحكام إطلاق الوجود ووحدته، وبالتالي فتكون الوحدة والإطلاق باطنية في هذه المراتب وتكون الكثرة والخلق ظاهرة فيها^(١).

فتحصّل إلى هنا: أنّ الذات تتعيّن أولاً بالتعيّن الأوّل، وهو النسبة العلميّة بين الذات ونفسها، فيعلم نفسه بنفسه لنفسه، وعندما يعلم ذاته بذاته لذاته فإنّه سيعلم كمالات ذاته وأسماءها، وعندما تنكشف له كمالات ذاته تحصل الحركة الحيّة المعبر عنها في الخبر «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف...». فيلزم

(١) انظر: شرح تمهيد القواعد، للسيد الحيدري: ج ١ ص ١٨٨.

من هذا العلم بالكمالات والأسماء والصفات علمٌ بلوازم هذه الكمالات التي هي الأعيان الثابتة؛ لأنَّ كلَّ كمالٍ من هذه الكمالات له لازمه الخاصُّ به الذي هو العين الثابتة اللازمة لكلِّ اسم من الأسماء؛ ولذا قال: «... بعد اعتبار لحوق العلم إياها، فهو الذي تقتضيه طبيعة العلم أولاً، ويظهر به أحكامها، والإمكان إشارة إليه» أي: إلى ما يظهر، وهو ظاهر العلم.

ولكن لماذا ظاهر العلم هو الإمكان؟

الجواب: إنه بعد أن علم الأعيان الثابتة، وهذه الأعيان الثابتة لا فيها استحقاقية الوجود ولا العدم؛ لأنَّها لا واجبة الوجود ولا محالة، فهي ممكنة الوجود؛ فحقيقتها عدم اقتضاء الوجود وعدم اقتضاء العدم، فالإمكان وصفٌ وجوديٌّ ملزومه قائمٌ على سلبيين: سلب ضرورة الوجود، وسلب ضرورة العدم.

إذن، فالإمكان وصفٌ موصوفه هو ظاهر العلم، والوجوب وصفٌ موصوفه هو ظاهر الوجود.

ولذا فقد قال صائن الدين في شرحه على المطلب (٣٥) من قواعد التوحيد: «... إنَّ الإمكان عبارة عن ظاهر العلم باعتبار تمايزه عن الوجود بنسبة إلى المعلومات»^(١).

وقال الفناري في مصباح الأنس: «ثمَّ تعيَّن منه في هذه الرتبة الثانية من حقائقه حضرة الوجود المسمَّى حضرة الوجوب - تسمية الشيء باسم لازمه - ومن شأنها الوحدة الحقيقية والكثرة النسبية، فلانتساب الوحدة الحقيقية إليها اختصَّ بما يُنسب إليه الفعل والتأثير، فانتسبت جميع الأسماء الإلهية

(١) تمهيد القواعد، بتعليقة الأشتياني: ص ٣٠١؛ الفتوحات المكيَّة: ج ٤ ص ٤٣، الباب (١٩٨).

إليها. ثم تميّز في مقابقتها في هذه المرتبة الثانية حضرة العلم المسماة حضرة الإمكان - تسميةً بوصف ما فيها - ومن شأنها من حيث احتوائها على الحقائق، الكثرة الحقيقية والوحدة النسبية المجموعية...»^(١).

الفيض الأقدس والفيض المقدس

عرفنا فيما سبق: أنّ الفيض الإلهيّ واحدٌ هو النَّفس الرحماني الذي يتعيّن في كلّ مرتبة بما يناسبها ويظهر فيها بحسبها، وهنا علينا أن نعرف أنّ هذا النَّفس الرحماني بعد أن يخرج من حالته الاندماجية الحاصلة له مع التعيّن الأوّل، يكون له مرحلتان:

الأولى: هي المرحلة التي تشكّل باطن النَّفس الرحماني، وتمتدّ في الصقع الربوبي، وتظهر بموجبها الأسماء والأعيان الثابتة في التعيّن الثاني.

والثانية: هي المرحلة التي تشكّل ظاهر النَّفس الرحماني، وتمتدّ خارج الصقع الربوبي، والتي بموجبها واستناداً إلى مقتضى الأعيان الثابتة واستعداداتها، تظهر تلك الأعيان في العالم الخلقى خارج الصقع الربوبي.

إذن، فالأسماء الإلهية والأعيان الثابتة التي هي في الحقيقة لوازم الأسماء إنّما تظهر في التعيّن الثاني من خلال فيضٍ إلهيّ يسطع عليها فيخرجها من مكامن بطونها إلى الظهور، فكّل ما يظهر في التعيّن الثاني إنّما هو حاصل فيضٍ واحدٍ هو الفيض الأقدس، كما أنّ لظهور تلك الأعيان في عرصة الوجود الخارجي والتعيّن العينيّ يجب أن يُفاض عليها فيضٌ آخر هو الفيض المقدس.

فالفيض الأقدس: هو الفيض الذي ببركته تظهر الأسماء ولوازمها ومقتضياتها بنحو التعيّن والتشخص والتميّز في مرتبة التعيّن الثاني، فالفيض

(١) مصباح الأنس في شرح مفتاح الغيب: ص ٤٧٨.

الأقدس هو موطن الشؤون والأسماء ومقتضياتها ولوازمها، فهو وجود حقائق الأشياء وأعيانها العلمية في مقام الواحدية^(١).

ثم إن هذه بعض هذه الحقائق العلمية^(٢) طالبة - بلسان استعدادها - الظهور في الوجود الخارجي، فيكون ذلك سبباً لفيض آخر من الحق تعالى ليجيب ذلك الطلب.

والفيض المقدس: هو المدد الذي بواسطته تظهر تلك الأعيان العلمية - أو ما يعبر عنها بالأعيان الثابتة - في الخارج عن الصقع الربوبي؛ فإن جميع ما هو متحقق في الفيض الأقدس، إنما يلبس لباس الوجود والتعین الخارجي بواسطة الفيض المقدس.

فيمكن القول: إن كل ما هو حاصل في التعین الثاني إنما هو بركة الفيض الأقدس، وكل ما هو حاصل في التعينات الخارجية الخلقية فهو بركة الفيض المقدس.

فالأعيان الثابتة إذا صارت وتحققت في حيز عالم الإمكان والوجود الخارجي كما في زيد وعمرو والشجر والحجر الخارجي إنما هي بركة ذلك الفيض المقدس.

قال القيصري في شرح الفصوص: «الحمد لله الذي عيّن الأعيان بفيضه الأقدس الأقدم، وقدرها بعلمه في غيب ذاته، وتمم ولطف برش نور التجلي عليها، وأنعم وأظهرها بمفاتيح خزائن الجود والكرم عن مكامن

(١) وهذا الفيض هو الذي سمّته الروايات بـ«الخلق» حيث ورد عن الإمام الصادق عليه السلام قوله: «إن الله تبارك وتعالى خلق اسماً بالحروف غير مصوّت...» أصول الكافي: ج ١، كتاب التوحيد، باب (حدوث الأسماء)، الحديث رقم (١)، وقد تقدّم الكلام في بيانه.

(٢) والتي يُصطلح عليها بالأعيان الثابتة.

الغيوب ومقارّ العدم ووهب لكلّ منها ما قبل استعداده فأكرم، وأوجد منها ما كان ممكناً وأحكم لذاته بإظهار ملابس أسمائه في القدم، ودبرها بحكمته فأتقن وأبرم»^(١).

وإنّما سُمّي الأقدس كذلك؛ لتنزيهه أكثر عن المقدّس، لأنّه متحقّق في مرتبة الصقع الربوبي ومنزّه عن الكثرة أكثر من الثاني، وهذان الفيضان هما مرتبتان من النّفس الرحماني، الذي هو الفيض الصادر من الله تعالى الموجود به ما عداه، كما تقدّم بيانه فيما سبق.

قال القيصري: «الفيض الإلهي ينقسم بالفيض الأقدس والفيض المقدّس. وبالأوّل يحصل الأعيان الثابتة واستعداداتها الأصليّة في العلم، وبالثاني يحصل تلك الأعيان في الخارج مع لوازمها وتوابعها»^(٢).

ثمّ قال: «بالفيض الأقدس الذي هو التجليّ بحسب أوليّة الذات وباطنيّتها، يصل الفيض من حضرة الذات إليها»^(٣) وإلى الأعيان دائماً، ثمّ بالفيض المقدّس الذي هو التجليّ بحسب ظاهريّتها وآخريّتها وقابليّة الأعيان واستعداداتها، يصل الفيض من الحضرة الإلهيّة إلى الأعيان الخارجيّة»^(٤).

التشكيك في المظاهر والمجالي

بعد أن عرفت معنى الظهور والتجليّ فيما سبق، وبعد أن اطّلت على الأبحاث السابقة، يأتي البحث عن مسألة التشكيك في المظاهر والمجالي

(١) شرح فصوص الحكم، بتحقيق الأشتياني: ص ٣.

(٢) المصدر السابق: ص ٦١.

(٣) تقدّم ذلك في مباحث الباب الثاني.

(٤) شرح فصوص الحكم، بتحقيق الأشتياني: ص ٦٥.

وإشراقات الظاهر والوجود الحق.

وتتسّم مسألة (التشكيك في المظاهر) مكانةً خاصّةً في نظام المظهرية والرؤية الكونية العرفانية؛ فإنّ الوجود وإن كان منحصرًا عند العرفاء في ذات الحقّ تعالى، وأنّ كلّ ما عداه عبارةٌ عن ظهور الوجود وتعيينه بمظاهرة والانتساب إليه فقط، فإننا نشاهد بين مظاهر هذا الوجود الشخصي تفاضلاً ودرجاتٍ متفاوتةً في العلوّ والسفل والشدة والضعف.

وبعبارة أخرى: نحن نرى أنّ هناك مظهرًا أتمّ وأكمل للحقّ، كما نرى أنّ هناك مظهرًا أضعف وأسفل، كالمظهرية في مرتبة العقول والمظهرية في مرتبة الجمادات. وحيث إنّّه لا يمكن إنكار هذا التفاضل بين المظاهر، بل إنّ طبيّ الدرجات والمقامات السافلة وتجاوزها إلى المقامات العالية يشكّل أساس السير والسلوك في (العرفان العملي)؛ لذلك سعى العرفاء سعيًا حثيثًا لتحرير محلّ البحث في هذه المسألة وتوضيح ماهيّتها وبيان علل وقوعها في المظاهر.

بيان آخر: لما كان الوجود عند العرفاء واحداً بالوحدة الشخصية، فهم لا يقولون بالتشكيك في الوجود الواحد بما هو وجودٌ واحدٌ (خلافًا لصدر المتألهين)؛ باعتبار أنّ التشكيك متفرّعٌ على تحقّق الكثرة الوجودية، ومع انتفاء التعدّد في حقيقة الوجود فلا تشكيك في الوجود، وكلّ ما نشاهده من كثرةٍ وتفاوتٍ في الشدة والضعف بين المراتب فهو كثرةٌ وتفاوتٌ في مظاهر الوجود وتجلياته.

يقول القونوي في ذلك: «إذا اختلفت حقيقةً بكونها في شيءٍ أقوى أو أقدم أو أشدّ أو أولى فكلّ ذلك عند المحقّق راجعٌ إلى الظهور دون تعدّد واقع في الحقيقة الظاهرة، أيّ حقيقةً كانت من علمٍ ووجودٍ وغيرهما، فقابلٌ يستعدّ

لظهور الحقيقة من حيث هي أتمّ منها من حيث ظهورها في قابلٍ آخر مع أنّ الحقيقة واحدة في الكلّ. والمفاضلة والتفاوت واقعٌ بين ظهوراتها بحسب الأمر المظهر المقتضي تعين تلك الحقيقة تعيناً مخالفاً لتعينه في أمرٍ آخر، فلا تعدد في الحقيقة من حيث هي، ولا تجزئة ولا تبعيض...»^(١).

ويقول المحقق القيصري في مقدّمته على (شرح فصوص الحكم):
«[الوجود] لا يقبل الاشتداد والتضعّف في ذاته... ولا الزيادة والنقصان، والشدة والضعف يقعان عليه بحسب ظهوره وخفائه في بعض مراتبه»^(٢).

كما يقول الجامي في هذا السياق: «التفاوت ليس في حقيقة الوجود، بل في ظهور خواصّه»^(٣)، ويقول أيضاً: «ما في الوجود إلا عينٌ واحدة... لكن لهذه الحقيقة الواحدة... لها مراتب ظهور لا تنهاى أبداً في التعيّن والتشخيص»^(٤).

ويقول صدر المتألهين^(٥) في آخر مبحث العلية من (الأسفار): «والتكثّر في الظهورات والتفاوت في الشؤون لا يقدر وحدة الذات، ولا ينثلم الكمال الواجبي، ولا يغيّر به الوجود الثابت الأزلي عمّا كان عليه، بل الآن كما كان حيث كان ولم يكن معه شيء؛ ولذا قيل:

(١) نقلاً عن الدرّة الفاخرة في تحقيق مذهب الصوفية والمتكلمين والحكماء من المتقدّمين، لنور الدين الجامي: ص ٥.

(٢) شرح فصوص الحكم: ج ١ ص ٢٨-٢٩.

(٣) حواشي الدرّة الفاخرة: ص ٥٦.

(٤) نقد النصوص: ص ٢٩.

(٥) وهو المؤسس لمذهب التشكيك الخاصّي في الوجود.

وعليك الالتفات إلى أنّ صدر المتألهين يسلك في بداية كلّ بحثٍ من بحوثه مسلك الفلسفة الراجحة آنذاك ويسير بالبحث حتّى ينتهي إلى الرؤية العرفانية أو مسلكه الخاصّ به.

وما الوجه إلا واحدٌ غير أنه إذا أنت عدّدت المرايا تعدّداً^(١).
وللمحقّق الجامي تمثيلٌ وتشبيهٌ لهذا الموضوع بالمرآة حيث يقول: «تمثيل:
إذا انطبعت صورةً واحدةً جزئيةً في مرايا متكثّرة متعدّدةٍ مختلفةٍ بالكبر
والصغر، والطول والقصر، والاستواء والتحديد والتغير، وغير ذلك من
اختلافات، فلا شكّ أنّها تكثّرت بحسب تكثّر المرايا واختلفت انطباعاتها
بحسب اختلافاتها، وأنّ هذا التكتّز غير قادحٍ في وحدتها، والظهور بحسب
كلّ واحدةٍ من تلك المرايا الغير مانع لها أن تظهر بحسب سائرها. فالواحد
الحقّ سبحانه - والله المثل الأعلى - بمنزلة الصورة الواحدة، والماهيات بمنزلة
المرايا المتكثّرة المختلفة باستعداداتها. فهو سبحانه يظهر في كلّ عينٍ بحسبها من
غير تكثّرٍ وتغييرٍ في ذاته المقدّسة، من غير أن يمنعه الظهور بأحكام بعضها عن
الظهور بأحكام سائرها، كما عرفته في المثال المذكور»^(٢).

وبعد هذه المقدّمة يمكن أن يُطرح هذا السؤال المهمّ وهو: ما هو سبب
وعلة التشكيك في مظاهر الحقّ؟

علل وقوع التشكيك في المجالي والمظاهر

بعد أن تعرّفنا على مذهب العرفاء في بيانهم للتشكيك في المظاهر رغم أنّهم
يعتقدون بالوحدة الشخصية للوجود والظاهر، نُشير الآن - بنحو الإجمال - إلى
علل وقوع ذلك التشكيك في المظاهر والمجالي.

وعند مراجعة كتب العرفاء وأبحاثهم في هذا المجال^(٣) يمكن الوقوف

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ٣٤٧.

(٢) الدرّة الفاخرة: ص ١٠-١١؛ كذلك انظر: تجلّي وظهور در عرفان نظري: ص ١٣٥.

(٣) وقد جمعها أحد المحقّقين المعاصرين في كتابه (تجلّي وظهور در عرفان نظري)، انظر:

على مجموعة عللٍ وأسبابٍ لذلك، منها:

أولاً: تفاضل الأسماء

رغم أنّ الذات الإلهية مستجمعةٌ لجميع الأسماء والصفات الكمالية بنحوٍ لا يستلزم معه أيّ نوع من أنواع التركيب كما عرفته سابقاً، وكذلك الأسماء منصبةٌ بصيغةٍ تمام الذات بحسب قابلية كل اسم على تحمّل ما يناسبه من قدرة لإظهار الذات، ولما كان العالم مظهراً لتلك الأسماء الإلهية التي منها العظيم ومنها الأعظم (كالاسم الله بالقياس لغيره)، ومنها المحيط ومنها المحاط (كالحيّ الشامل للعالم والقدير)، ومنها المتبوع ومنها التابع (كالقادر المتبوع من الخالق والرازق)، ومنها مفاتيح الغيب (كالعلم والقدرة والإرادة والحياة)، ومنها المرتبط بعالم الشهادة، ومنها الكلية ومنها الجزئية - أي تنوعات الكلية - فهذه النسب تنعكس بدورها على مظاهر تلك الأسماء. فعلى الرغم من أنّ جميع الأسماء عين الذات الواحدة والبسيطة، غير أنّ لظهور الحق تلبيةً لطلب الأسماء أن يكون لها مظهرٌ مطابقٌ، درجاتٍ خاصة^(١). وبالتالي: فإنّ الشيء الذي يكون مظهراً لجميع الأسماء هو أكمل من الشيء الذي يكون مظهراً لبعض الأسماء^(٢) وهكذا بالنسبة لغيره من الأسماء المتقدمة وأنواعها. وقد أشار صائن الدين تركة لما تقدّم بقوله: «... إن اقتضاء الذات جميع

ص ١٣٨-١٤٠ منه.

(١) انظر: رسالة النصوص: ص ٥٩.

(٢) وقد أرجع القونوي سبب تفاضل الأنبياء عليهم السلام إلى تفاضل الأسماء هذا؛ حيث إنّ الأنبياء مظاهر الأسماء، ولما كانت الأسماء متفاضلةً فيما بينها، فكذلك انجّر هذا التفاضل إلى مظاهرها وهي الأنبياء. انظر: رسالة النصوص: ص ٥٩؛ كذلك: الفكوك: ص ٢٥٩.

الأسماء بنفسها، واشتمال كلُّ منها [أي: من الأسماء] على الذات بجميع اعتباراتها، وإن كانت مقرّرة عندهم [أي عند أهل العرفاء] لكنّها إنّما تختلف بحسبِ ظهورِ أحكامها [أي الذات] في القوابل [أي المظاهر]؛ فإنّه قد يكونُ الغالبُ منها [أي: من تلك الأسماء] - بحسبِ ظهورِ أحكامها [أي: ظهور أحكام الذات] في بعضِ المظاهر - اسماً كلياً^(١)، وقد يكونُ اسماً جزئياً، ويكونُ ذلك الغالبُ هو الظاهرِ الناعتَ له [أي لذلك المظهر] دونَ غيره من الأسماء، فإنَّ أحكامها [أي الأسماء الأخرى] مستهلكةٌ تحتَ حكمِ اسمه المهيمن...»^(٢).

وبيانه: أن اقتضاء الذات جميع الأسماء بنفسها، وعدم انفكاكها عن كلِّ اسم من أسمائها مقرّراً ومسلّمٌ عند العرفاء والمحقّقين، ولكنّ الاختلاف والانفكاك بين الذات والأسماء ثابتٌ أيضاً بحسبِ ظهور سلطنة اسم من الأسماء في قابلٍ من القوابل وبطون بقيّة الأسماء فيه، كالأرض والسماء والملك والفلك والإنسان والشجر، كلُّ منها مسمّى باسم ظهر حكمه فيه، وإن كانت بقيّة الأسماء باطنةً فيه؛ ذلك لأنّ الذات لا تظهر في كلِّ اسم كظهورها في بقيّة الأسماء، بل إنّ للذات ظهوراً في كلِّ اسم بحسبِ ما يقتضيه حكم ذلك المورد والقابل، فربّما كان ظهور اسمٍ في قابلٍ غير ظهوره في قابلٍ آخر^(٣).

ثانياً: اختلاف استعدادات القوابل

كما كان التفاوت في التجلّي الحاصل من الاسم وأثره موجباً للتفاضل

(١) كالعلم والقدرة والحياة وغيرها من الأسماء السبعة، وأمّا الاسم الجزئيّ فكالشافي والرازق والغفور وغيرها كما عرفت ممّا سبق.

(٢) تمهيد القواعد، بتعليقة الأشتياني: ص ١٧٦.

(٣) انظر: شرح تمهيد القواعد، للسيد كمال الحيدري: ج ١ ص ١٠١.

في مظاهر تلك الأسماء وآثارها، كذلك الاختلاف في القابلية التي يتمتع بها المظهر على مستوى عينه الثابتة يؤثر في التفاضل في المظاهر، وستتعرف من خلال الأبحاث القادمة على أنّ الظهور الخارجي العيني تابعٌ لظهور الأعيان الثابتة والاستعدادات المختلفة التي تنطوي عليها تلك الأعيان في العالم العلمي، والتي بحسبها تنال تلك الأعيان العلمية ظهورها الخارجي العيني وتعرضها الآثار والأحكام الخاصة بها^(١).

قال القونوي: «ليعلم أنّ الأمر من حيث الحقّ أمرٌ واحدٌ لا كثرة فيه، وأنّ الكثرة المتعلقة في الأسماء والعطايا منتشئةٌ من القوابل...»^(٢).

ثالثاً: غلبة أحكام الوجوب والوحدة على أحكام الإمكان والكثرة إنّ الوجود حقيقةٌ واحدةٌ واجبةٌ بالوجوب الإطلاقي، وإننا كلّما اقتربنا من منبع الوجود ذلك، نكون قد اقتربنا من حقيقة الوحدة الحقيقية التي لا يخالطها شيءٌ من غواشي الكثرة إطلاقاً، وحينها نكون قد اقتربنا من أصل الوجوب أيضاً، وفي المقابل كلّما ابتعدنا من منبع الوجود نكون قد اقتربنا من حقيقة الإمكان والكثرة وأحكامهما، فمثل الوحدة والكثرة كمثال شكلٍ هرميٍّ رأسه طرف الوحدة والوجوب، وقاعدته طرف الكثرة والإمكان، وكلّما اقتربنا من طرفٍ من هذين الطرفين، ظهرت أحكام ذلك الطرف وآثاره واختفت أحكام الطرف البعيد، وهذا واحدٌ من أسباب الاختلاف الذي نراه في بعض المظاهر. يقول القونوي مشيراً لذلك: «...لما كان أخصّ أحكام الصفات السلبية سلب الكثرة عن وحدة الحقّ، كانت الموجودات

(١) انظر: الدرّة الفاخرة: ص ٤؛ كذلك: مصباح الأنس: ص ٣٠.

(٢) الفكوك: ص ١٧٠.

الصادرة عن الحق من حيث الصفات السلبية التزيهية أقربها نسبةً الى الوحدة وأبعدها من مرتبة الظهور، وهي الأرواح، بخلاف الصفات الثبوتية، فإنه بحسب أن يكون الموجودات الصادرة عن الحق من حيثها أقرب نسبةً إلى الظهور وأتمّ تحققاً به»^(١).

رابعاً: كثرة الوسائط أو قلتها

كما أن المعلول في نظام (العلية والمعلولية) كلما كان أبعد عن المبدأ الأوّل، كانت درجة وجوده أنزل، وكان بالنسبة إلى العلة المتقدمة عليه أضعف، كذلك الأمر بالنسبة إلى المظاهر في نظام (التجلي والظهور)؛ فإنّ ظهورها ينزل ويضعف نتيجة زيادة الوجوه الإمكانية والوسائط الكثيرة الناتجة من ترتيبات الأسماء من حيث نظام السببية والمسببية - لا من جهة الوجه الخاص - فإنّ ظهور الحقّ وكمالاته تكون أضعف وأخفى، بخلافه في المظهر الذي تكون الوسائط فيه قليلةً فإنّ ظهور الحقّ وكمالاته فيه يكون أقوى وأشدّ^(٢).

قال القونوي في إشارته لذلك: «ولما كانت العقول والنفوس متفاوتة المراتب من حضرة الحقّ بسبب كثرة الوسائط وقلتها، وقلة أحكام الكثرة في ذواتها وكثرتها، تفاوتت الأفلاك في الحكم وإحاطة، فأقربها نسبةً إلى أشرف العقول أكثرها إحاطةً، وأقلها كثرةً، والأمر بالعكس فيما نزل عن درجة الأقرب...»^(٣).

(١) الفكوك: ص ١٧٢.

(٢) انظر: تجلّي و ظهور در عرفان نظري (التجلي والظهور في العرفان النظري): ص ١٣٥-١٤٠؛ كذلك الفكوك: ص ١٧٣؛ والحكمة المتعالية: ج ١ ص ٢٦، وج ٢ ص ٣٥٢.

(٣) الفكوك: ص ١٥٧.

خصائص التعيين الثاني

١. التعيين الثاني هو ظهور الذات لنفسها بشؤونها الكمالية، وتجليها لنفسها وتعقلها لها على نحو العلم التفصيلي متميزةً فيه الكمالات كل عن غيره تمايزاً علمياً نسبياً - لا حقيقياً - وفي هذا المقام تظهر الأسماء والصفات (وهي الذات بلحاظ تعيين من التعيينات) متميزةً بعضها عن بعض، على نحو التفصيل، بعد أن كانت - في التعيين الأول - مندكةً مجتمعةً غير متماز بعضها عن بعض.
٢. يرى أهل المعرفة عدم إمكان تحقق التعيينات الخلقية والوجودات الخارجية بالاستناد إلى تنزل الذات وعلمها بنفسها؛ وذلك لعدم إمكان لحاظ أي كثرة - وبأي شكل كانت - في مرتبة الذات؛ ولذلك لا يمكن تصوّر الإضافة الإشراقية هناك، وعليه فلا تصل النوبة إلى التوجه لشيء من الأشياء بعينه كي يظهر بتجليه خارج الذات مثلاً؛ إذ لا شيء هناك حتى تشير إليه، وهذا ما استدعى التنزل إلى مرتبة أخرى تحصل فيها الشؤون الإلهية متميزةً تمايزاً علمياً قبل التمايز العيني.
٣. للاسم المبارك «الله» إطلاقان عند العرفاء؛ الأول: «الله الذاتي» وهو إشارة إلى الذات بما هي هي، وليس هو اسماً عرفانياً، بل اسمٌ لفظي. والثاني: «الله الوصفي» ويراد به الاسم الأعظم، أي: اسم «الله الجامع» الحاوي لجميع الأسماء والكمالات الأسمائية والصفاتية، وهو اسمٌ عرفاني حقيقي.
٤. إن التعيين الثاني قائمٌ بركنين اثنين هما: الأسماء الإلهية بشكلٍ تفصيلي، بعد أن كانت كامنةً في التعيين الأول بشكلٍ إجمالي اندماجي. ولوازم الأسماء الإلهية وحدودها التي يسميها العرفاء بالأعيان الثابتة، وقد ظهر هذان الركنان بواسطة الفيض الأقدس في الصقع الربوبي.

٥. تنقسم الأسماء حسب سعتها وضيقتها إلى أقسام متعددة، ولكن هناك أسماء سبعة - على ما هو المشهور عندهم - عدّها العرفاء أمّهات جميع الأسماء؛ لإحاطتها عليها جميعاً، وهي: (الحياة، الإرادة، القدرة، العلم، السمع، البصر، الكلام)، فهذه الأسماء هي العامّة الشاملة لما عداها، وهي الأصل لها جميعاً. كما يمكن استناداً إلى تقسيم آخر، إدراج الأسماء كافة تحت حيلة أربعة أسماءٍ كليّةٍ هي عبارةٌ عن «الأوّل، الآخر، الظاهر، الباطن».

٦. المقصود من توقيفية الأسماء عند العرفاء هو: أن كلّ اسم، له مرتبةٌ ثابتةٌ ومعنىٌ حقيقيٌّ واقعيٌّ تكوينيٌّ لا يتغيّر عن معناه ولا تبدّل وظيفته، وإنّما هو ثابتٌ لا يتغيّر، لا ينقص ولا يزيد، فهو متوقّفٌ على حدوده ووظيفته ولا يتعدّها.

٧. لما كانت الأعيان الثابتة ظلال الأسماء الإلهية ورقائقها، والأسماء حقائق وأرواح الأعيان الثابتة، فالأعيان الخارجيّة ظلال ورقائق الأعيان الثابتة، وهي أرواحها، كما كان الأمر بين الأسماء والأعيان الثابتة. والأعيان الثابتة جميعاً من حيث هي أعيانٌ، ثابتةٌ ليس لها وجودٌ خاصٌّ بها غير وجودها بموجدتها، وهي الذات الإلهية في مقام الصقع الربوبي والتعین الثاني، فالأعيان غير مجعولةٍ ولا معلولةٍ.

٨. إنّ استعداد العين الثابتة لكلِّ واحدٍ من وجوداتها العينية هو ما تقتضيه العين الثابتة نفسها، فخرجت الأعيان الخارجيّة بواسطة الفيض الأقدس على حسب استعدادها وقابليّتها، وما طلبت بلسان استعدادها في ذلك العالم إلا ما هو مقتضى ذلك الاستعداد والقابليّة، وهذه القابلية هي عين ذات العين الثابتة ومقتضى حقيقتها. وإذا كان عين ذاتها، والأعيان غير مجعولةٍ، فالاستعدادات غير مجعولةٍ أيضاً.

٩. تنقسم الأعيان الثابتة إلى قسمين: أعيان تطلب الظهور وتستدعي أن يكون لها مظهرٌ في الخارج، بمعنى: أن لسان استعدادها يطلب الظهور ليكون لها أثرٌ ومظهرٌ في الخارج العيني، وقسمٌ آخر من الأعيان لسان استدعائها طلب الخفاء لا الظهور. فهذه الأعيان تريد أن لا تظهر ولا يكون لها مظهرٌ في الخارج، وهو ما يعبر عنه عندهم بالأسماء المستأثرة، ومن هنا قسّمت الأعيان الثابتة إلى ممكنة وممتنعة، ومرادهم من الممتنع هنا: ليس الممتنعات العدمية الذاتية؛ فإن هذه الممتنعات لا اسم لها، من قبيل: شريك الباري.

١٠. إنَّ النَّفسَ الرحماني بعد أن يخرج من حالته الاندماجية الحاصلة له مع التعيين الأوّل، يكون له مرحلتان؛ الأولى: هي التي تشكّل باطن النَّفس الرحماني، وتمتدّ في الصقع الربوبي، وتظهر بموجبها الأسماء والأعيان الثابتة في التعيين الثاني، وتسمّى بالفيض الأقدس. والثانية: هي المرحلة التي تشكّل ظاهر النَّفس الرحماني، وتمتدّ خارج الصقع الربوبي، والتي بموجبها واستناداً إلى مقتضى الأعيان الثابتة واستعداداتها، تظهر تلك الأعيان في العالم الخلقى خارج الصقع الربوبي، وتسمّى بالنفس المقدّس.

١١. للتشكيك في المظاهر عللٌ وأسبابٌ، منها: تفاضل الأسماء، واختلاف استعدادات القوالب، وغلبة أحكام الوجوب والوحدة على أحكام الإمكان والكثرة، وكثرة الوسائط أو قلّتها.

المبحث الخامس

عالم العقل (عالم الأرواح) وحقيقته

- مقّدمة
- عالم العقل
- مراحل عالم العقل
 - ١. العقل الكلّي
 - ٢. النفس الكلّية
- وجه اختلاف عالم العقل عن عالم الصقع الربوبي
- موجودات عالم العقل
- خصائص عالم العقل

مقدمة

بعد أن تعرّفنا على مراحل سير التجلّي الإلهي بالنفس الرحماني وظهوره من مرحلة الكمون والبطون إلى مراحل البروز والظهور، مروراً بالتعيّن الأوّل والتعيّن الثاني وما كانا يحويانه من عناصر، وبه تمّ التجلّي الحقيّ أو الظهور بالتعيّنات الحقيّة والصقع الربوبي - أي مرحلة التعيّن الأوّل والثاني - تصل النوبة بعد ذلك إلى مرحلة التعيّنات الخلقية، وهو ما يظهر به النفس الرحماني في الفيض المقدّس - بتوسّط الأعيان الثابتة - في مظاهر العوالم الخلقية والأعيان الكونية الخارجيّة، ابتداءً بما هو أتمّ وأقرب إلى العوالم الحقيّة وهو ما يُصطلح عليه بعالم العقل أو عالم الأرواح نزولاً إلى عالم المثال ثمّ عالم المادّة حتّى يصل الأمر إلى مرتبة المظهر الأتمّ والإنسان الكامل.

قال أبو حامد التركية: «فأوجدت [أي: الهوية المطلقة] عالم الأرواح، أي: عالم العقول والنفوس...، ثمّ عالم المثال، ثمّ عالم الأجسام»^(١).

وقال صائن الدين تركية: «...ثمّ إنّ الموجودات التي في العوالم [التي هي فعلٌ حقيقة] أقربها نسبةً وأبسطها ذاتاً إنّما هو العقل الأوّل؛ إذ له [أي: للعقل] ضربٌ واحدٌ من التركيب لا غير، وهو أنّ له ماهيةً متّصفةً بالوجود، وهو أوّل مراتب الإمكان، وهو من عالم الأرواح.

فأقرب العوالم نسبةً إلى المرتبة الإلهية إنّما هو عالم الأرواح....

ثمّ عالم المثال؛ لظهور المعاني فيه بصور الأشكال، وذلك [أي: صورُ الأشكال] معنىً زائداً حصل به [بهذا المعنى الزائد] ضربٌ آخرٌ من التركيب.

(١) تمهيد القواعد، بتعليقة الأشتياني: ص ٢٩٠.

٣٠٢ الرؤية الكونية في العرفان النظري

ثمَّ عالمُ الأجسام؛ لعروض هذا كلِّه مع لحوقه [أي: عالم الأجسام] التمكن،
وشغله للحيز - وهذا أنهى الغاية في التركيب...»^(١).

وانطلاقاً من هذا المسير النزولي وبعدهما تكلمنا عن مرحلة التعيّنات
الحقّية، يصل الكلام إلى بحث التعيّنات الخلقية بعواملها الثلاثة: العقل
والمثال والمادّة.

عالم العقل

إنَّ أوّل مراحل التعيّنات الخلقية التالية للتعين الثاني في الصقع الربوبي - من
دون فصل - هو عالم العقل وهو عالمٌ عارٍ عن المادّة والصورة، وليس فيه مكانٌ
ولا زمانٌ ولا كيفية، ولا حركةٌ ولا هيولى، بل الأشياء فيه مجردة، بل إنّ من أهمّ
خصائص هذا العالم التجردّ العقلي الذي يكون فوق التجردّ البرزخي - الذي
يأتي في عالم المثال - حتّى تنزل مرّةً بعد أخرى لتصل إلى أخسّ العوالم.
ومما يُطلقونه على هذا العالم (عالم الجبروت) أيضاً^(٢).

قال العارف عبد الرزاق الكاشاني: «... إنّ العين التي كانت في عالم العقل
عقلاً هي في عالم النفس نفس، فشهد [أي السالك] في العالم العقلي عقولاً هي
أصول لما في العالم الأسفل من الصور الطبيعية، فيعلم أنّ الأحكام المختلفة في
الصور الطبيعية هي معاني الأعيان والحقائق العقلية علماً ذوقياً، فالحقيقة التي
هي وجودٌ بحثٌ صرفٌ، هي ذاته تعالى في عالم الأعيان عينٌ، وفي عالم المعاني
معنىٌ صرفٌ معقولٌ، وفي عالم العقول عقلٌ مجردٌ، وفي عالم النفس نفسٌ، وفي

(١) تمهيد القواعد، بتعليقة الأشتياني: ص ٢٩٢؛ وانظر: شرح تمهيد القواعد، للسيد كمال
الحيدري: ج ٢ ص ١٥٦.

(٢) انظر: الرسائل التوحيدية، للعلامة الطباطبائي: ص ١٢٢.

عالم العقل (عالم الأرواح) وحقيقته ٣٠٣

عالم الحيوان حيوان، وفي النبات نبات، وفي الجهاد جماد...»^(١).
وقد سعى الفلاسفة والعرفاء لإثبات هذا العالم مستعينين بالأدلة العقلية والكشف والنقل.

مراحل عالم العقل

من أهم ما يجب معرفته حول عالم العقل هو أن لهذا العالم مرحلتين، إحداهما: مرحلة الإجمال، والأخرى: مرحلة التفصيل، فكأن الأمر هنا في عالم العقل كالأمر في عالم الصقع الربوبي من حيث الإجمال والتفصيل، فالتعین الأول هناك كان يمثل مرحلة الإجمال، ومرحلة التعین الثاني تمثل مرحلة التفصيل التي تنزلت فيها جميع الأسماء الإلهية التي كانت في التعین الأول مندججة فيما بينها غير متميزة عن بعض إلى مرحلة التميز والفرز، كذلك هو الحال بالنسبة لعالم العقل؛ إذ فيه مرحلتان، الأولى تمثل مرحلة الإجمال، وتمثل الثانية مرحلة التفصيل والتمايز، وتسمى تلك المرحلتان بالعقل الكلي، والنفس الكلية:

١. العقل الكلي

وهي المرحلة الأولى والمرتبة العالية من عالم العقل، وفيها تقطن كل

(١) شرح فصوص الحكم، للكاشاني: ص ٢٨٧؛ وقال السيد حيدر الأملي: «واعلم أن في العالم العقلي والصنع الإلهي عجائب لا يحيط بها عقول البشر المنغمسة في الظلمات، فما يشاهد في عالم الجرم من الغرائب والعجائب، فهناك أطرف وأعجب، فإن ظلماتنا مانعة عن المشاهدة لتلك العجائب، ومن طمع في الاطلاع على عالم الربوبية وعالم العقل مع تعلقه بعالم الحس، كما أن الغائض في قعر اللجة لا يبصر السماء كمن هو في الهواء، فقس ما غاب عنك على ما حضرك حتى يأتيك العيان». أنوار الحقيقة وأطوار الطريقة وأسرار الشريعة: ص ٧٤٠.

الموجودات الكونية والأعيان الخارجية ومظاهر الأعيان الثابتة من دون تمايزٍ وتغايرٍ، بل بنحو الاندماج والاندراج.

٢. النفس الكلية

وهي المرحلة الثانية والرتبة الدانية من عالم العقل، وفيها تقطن جميع الموجودات الكونية والأعيان الخارجية التي هي مظاهر الأعيان الثابتة بنحو يكون بعضها متميزاً عن البعض الآخر، وبالتالي تكون هذه المرحلة هي مرحلة التفصيل والتمايز.

وجه اختلاف عالم العقل عن عالم الصقع الربوبي

لقائل أن يقول هنا: لما كانت تلك المرحلتين من عالم العقل هما مرحلتا الإجمال والتفصيل، تماماً كما كان الحال بالنسبة للتعينين الأول والثاني، إذن فما هو الفرق بين عالم الصقع الربوبي وعالم العقل بكلتا مرحلتيه؟ وللجواب على ذلك نقول: صحيح أن عالم التعينات الخلقية يشابه عالم التعينات الحقيّة من حيث الإجمال والتفصيل الظاهرين في كلّ من مرحلتيهما، ولكن هناك فرقٌ أساسٌ يميّز أحدهما عن الآخر، وهو أنّ الإجمال والتفصيل في التعين الأول والثاني إجمالٌ وتفصيلٌ علميٌّ، والإجمال والتفصيل في العقل الكلي والنفس الكلية إجمالٌ وتفصيلٌ عينيٌّ، يعني: أنّ الأعيان الثابتة التي كانت كامنةً في التعين الأول على نحو الإجمال، ثمّ ظهرت في التعين الثاني على نحو التمايز والتفصيل، إنّما هي حقائقٌ علميّةٌ ليس لها من العينية الخارجية حظٌّ يذكر، وهذا بخلافه في عالم العقل بمرحلتيه، فإنّها هنا حقائقٌ عينيّةٌ - لا علميّةٌ - تكون في أول مراحلها حقائقٌ عينيّةٌ مجملّةٌ ثمّ تتفصّل وتتمايز فتكون حقائقٌ عينيّةٌ تفصيليّةٌ.

عالم العقل (عالم الأرواح) وحقيقته ٣٠٥

إذن فالفرق بين عالم الصقع الربوبي وعالم العقل هو الفرق بين التعيّنات العلميّة والتعيّنات العينيّة.

موجودات عالم العقل

يُقَسَّم العرفاء موجودات عالم العقل - وانطلاقاً من مكاشفاتهم التي شاهدوا فيها موجودات هذا العالم - إلى قسمين أساسيين ملاكهما التجرد البحت عن المادّة وعدم ذلك التجرد؛ من قبيل: التعلق بالمادّة بنحو ما. وتلك الموجودات هي:

أولاً: الكروبيّون: وهم أعلى موجودات عالم العقل، وهم الموجودات العقلية المجردة حتّى عن التعلّق بالبدن، كالملائكة المهيمّة، والعقل الأوّل، وجبرائيل، ويقطنون في رتبة (الجبروت) من عالم العقل.

ثانياً: الروحانيّون: وهم الموجودات العقلية المجردة ولكن لها تعلّق خاصّ بالبدن وتدبيره، كالنفوس الناطقة (الفلكية وغير الفلكية)، ويقطنون في رتبة (الملكوت) من عالم العقل.

وفي ذلك كلّه يقول الجامي في (نقد النصوص): «وبعد التنزّل إلى مرتبة التعيّن الثاني تنزّل إلى مرتبه الأرواح، وهو ما يُطلق عليه بـ«عالم الغيب» و«عالم الأمر» و«العالم العلويّ» و«عالم الملكوت».

وهو عبارة عن عالم لا يمكن أن يُشار له بالإشارة الحسيّة، كما أنّ عالم الشهادة هو عبارة عن العالم الذي يمكن أن يشار إليه بالإشارة الحسيّة، ويُطلق عليه «عالم الخلق» و«العالم السفلي» و«عالم الملك».

وقوله تعالى: ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِمَا تُبْصَرُونَ﴾ (الحاقة: ٣٨) إشارة إلى عالم الخلق، وقوله تعالى: ﴿وَمَا لَا تُبْصَرُونَ﴾ (الحاقة: ٣٩) إشارة لعالم الأمر.

وموجودات عالم الأمر على قسمين:

قسم منها لا تعلق له بعالم الأجسام بحسب التصرف والتدبير بوجه من الوجوه، ويقال لها (الكروبيون)، وهي على قسمين: قسم لا خبر له عن العالم وأهل العالم، وهم الملائكة المهيمّة، وقد أخبر عنهم المصطفى صلى الله عليه وآله بقوله: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَرْضاً بِيضاً مَشْحُونَةً خَلَقَ، مَسِيرَةَ الشَّمْسِ فِيهَا ثَلَاثُونَ يَوْماً، هِيَ مِثْلُ أَيَّامِ الدُّنْيَا ثَلَاثِينَ مَرَّةً، وَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ أَنَّ فِي الْأَرْضِ خَلْقاً يَعْصُونَ. وَإِنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ وَابْلِيسَ». وقسم آخر - وبالرغم من أنّهم لا تعلق لهم بعالم الأجسام وهائمون ومتحيرّون في شهود القيومية - إلا أنّهم حجاب الحضرة الألوهية ووسائط فيض الربوبية، ورئيسهم مَلَكٌ يُطَلَقُ عَلَيْهِ الرُّوحُ الْأَعْظَمُ، وَلَا مَلِكَ أَعْظَمَ مِنْهُ هُنَاكَ... وهذا الروح الأعظم صلوات الله عليه في الصف الأوّل من هذه الطائفة، وروح القدس وهو جبرائيل في الصف الأخير ﴿وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ﴾ (الصفات: ١٦٤).

وقسم آخر [من أقسام عالم العقل] له تعلق بعالم الأجسام ويقوم بتدبيره والتصرف فيه، ويُطلق عليهم «الروحانيون»، وهم على قسمين: قسم الأرواح المتصرّفة في السماويات، وهم أهل الملكوت الأعلى، وقسم آخر متصرّفة في الأرضيات وهم أهل الملكوت الأسفل، والآلاف منهم موكلّة بنوع الإنسان، والآلاف موكلّة بالمعادن والنبات والحيوان، لا بل بكلّ شيءٍ موكلّ بواحد منها، وقد ورد في كلمات الأنبياء عليهم السلام: «أَنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ مَلَكًا»، وورد عن صاحب الشريعة: «يُنزَلُ مَعَ كُلِّ قَطْرَةٍ مَلَكٌ»، وقال أهل الكشف: ما لم توجد سبعة من الملائكة لا تخرج ورقة من غصن، وهكذا جرت سنة الله ﴿وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ (الأحزاب: ٦٢). وجاء ذلك أيضاً في حديث آخر كـ «مَلَكُ الْجِبَالِ» و«مَلَكُ الرِّيحِ» و«مَلَكُ الرِّعْدِ» و«مَلَكُ الْبَرْقِ» و«مَلَكُ

عالم العقل (عالم الأرواح) وحقيقته ٣٠٧

السحاب»، ولا يمكن إدراك هذا المعنى عن تحقيق ما لم يُكشف النقاب عن جمال ﴿فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (يس: ٨٣).

وما لم يوجد موجودٌ ملكوتيٌّ فالجسم لا يتصور له وجود، وهذا من الاسرار الكبرى وقلّ على وجه الأرض من يحيط بفهمه. وكذلك الأرواح النارية والتي يُطلق عليها الجنّ والشياطين، وهي من جنس الملكوت الأسفل ولبعضها تسلّطٌ على نوع الإنسان وإبليس سيّدها ورئيسها... وبعضهم قابلٌ للتكليف ومُخاطَبٌ للوحي كما نطقت به الشريعة الحقّة...»^(١).

خصائص عالم العقل

١. عالم العقل هو أوّل العوالم الخلقية وهو أقربها إلى العوالم الحقيّة، وأبسطها ذاتاً؛ إذ له ضربٌ واحدٌ من التركيب لا غير، وهو أنّ له ماهيّةً متّصفّةً بالوجود، وهو أوّل مراتب الإمكان، فهو عالمٌ عارٍ عن المادّة والصورة، وليس فيه مكانٌ ولا زمانٌ ولا كيفيّةٌ، ولا حركةٌ ولا هيولى، بل الأشياء فيه مجردةٌ تجرّداً عقلياً، ويعبّر عنه بعالم الأرواح وعالم الجبروت.

٢. إنّ لعالم العقل مرحلتين إحداهما مرحلة الإجمال، والأخرى مرحلة التفصيل، فكأنّ الأمر فيه كالأمر في التعيّن الأوّل والثاني، تسمّى المرحلة الأولى: بالعقل الكلّي، وفيها تقطن كلّ الموجودات الكونيّة والأعيان الخارجيّة ومظاهر الأعيان الثابتة من دون تمايزٍ وتغايرٍ، بل بنحو الاندماج والاندراج العيني لا العلمي. وأمّا الثانية فتسمّى بالنفس الكلّيّة، وفيها تقطن جميع الموجودات الكونيّة والأعيان الخارجيّة التي هي مظاهر الأعيان الثابتة بنحو يكون بعضها متمايزاً عن البعض الآخر تمايزاً عينيّاً لا علميّاً.

(١) نقد النصوص في شرح نقش الفصوص: ص ٥١.

٣. يشابه عالم العقل عالم الصقع الربوبي من حيث الإجمال والتفصيل، ويفترق عنه من حيث العلميّة والعينيّة، فالفرق بين عالم الصقع الربوبي وعالم العقل هو الفرق بين التعيّنات العلميّة والتعيّنات العينيّة الخلقية.
٤. تنقسم موجودات عالم العقل إلى قسمين أساسيين ملاكهما التجرد البحث عن المادّة وعدم ذلك التجرد، من قبيل التعلّق بالمادّة بنحو ما، وتلك الموجودات هي؛ أولاً: الكروبيون، وهي الموجودات العقلية المجردة حتّى عن التعلّق بالبدن، كالملائكة المهيمّة، والعقل الأوّل، وجبرائيل، ويقطنون في رتبة (الجبروت) من عالم العقل. ثانياً: الروحانيون، وهم الموجودات العقلية المجردة ولكن لها تعلّق خاصّ بالبدن وتدبيره، كالنفوس الناطقة (الفلكية وغير الفلكية)، ويقطنون في رتبة (الملكوت) من عالم العقل.

المبحث السادس

عالم المثال وحقيقته

- عالم المثال
- كلّ ما في العالم الحسّي موجودٌ في عالم المثال
- عالم المثال واسطة وجوديّة لعالم المادّة
- المثال النزولي والمثال الصعودي
- أحكام البرزخين النزولي والصعودي
- خصائص عالم المثال

عالم المثال

ويسمى أيضاً بـ(عالم البرزخ)^(١)؛ لتوسطه بين عالم الأرواح أو العقل المجرد والجوهر المادي، و(الخيال المنفصل)؛ لاستقلاله عن الخيال الحيواني المتصل به^(٢).

وهو مرتبة من الوجود المتعين بالتعينات الخلقية مفارق للمادة دون آثارها، وفيه صورٌ جوهريةٌ جزئيةٌ هي ظلٌ وقالبٌ لحقائق عالم العقل^(٣).
والمقصود من توسطه بين عالم الأرواح وعالم المادة هو الإحاطة، بمعنى: أن عالم العقل محيطٌ بعالم المثال، وعالم المثال محيطٌ بعالم المادة، وليس المقصود من التوسط هو التوسط بين حدي عالم العقل وعالم المادة؛ وإنما هو بنحو الإحاطة^(٤).

وربما كان أول من تطرق لإثبات هذا العالم من الفلاسفة هو الحكيم شهاب الدين السهروردي^(٥)، وانطلاقاً من مكاشفاته التي رأى من خلالها

(١) والبرزخ هو ما يتوسط بين شيئين. وليس المراد منه هنا عالم البرزخ المذكور في الروايات، وهو الذي يتعقب عالم المادة، ويتقل إليه الإنسان بعد الموت، وإنما البرزخ هنا هو العالم الذي انتقل منه الإنسان إلى هذه النشأة الدنيا. (انظر: شرح بداية الحكمة، للسيد الحيدري: ج ٢ ص ٤٤٤).

(٢) وقد نفى الفلاسفة المشاء وجود مثل هذا العالم. (انظر: تمهيد القواعد، بتعليق الأشتياني: ص ٢٩٦، و ص ٣١٠).

(٣) انظر: الفصل الثالث عشر من المرحلة الثانية عشرة من بداية الحكمة.

(٤) انظر: شرح نهاية الحكمة، الإلهيات بالمعنى الأخص: ج ٢ ص ٣٨٧؛ كذلك يمكنك الرجوع لنفس هذا المصدر للوقوف على الأدلة التي سيقى لإثبات هذا العالم.

(٥) انظر: حكمت إشراق، للسيد يزدان پناه: ج ١ ص ٨٩؛ وج ٢ ص ٥٠١؛ ويقول صدر

عالم المثال ووصل إليه.

ثم إن للبحث في عالم المثال وإثباته أهمية بالغة في الأبحاث الفلسفية والعرفانية؛ حيث إنه وبالإضافة على إثبات وجود عالم يتوسط عالم العقل وعالم المادة، وكيفية تنزل الأمر الإلهي من عالم العقل إلى العالم المادي، يمكن الاستعانة بوجود عالم المثال لإثبات التجرد البرزخي للنفس والخيالات، ووجود المكاشفات وأنواعها (من الصوري والمثالي) ووجود المنامات والبرزخ الصعودي.

قال عبد الرحمن الجامي: «وبعد التنزل إلى مرتبة الأرواح يأتي التنزل إلى مرتبة المثال، والذي هو واسطة بين عالم الأرواح وعالم الأجسام، ويطلق عليه جماعة من علماء الحكمة عالم المثال، وورد وصفه بلسان الشرع بعالم البرزخ، وفيه بحثٌ تفصيلي لدى المحققين، فبعضهم يرى أن القوى الدماغية شرطٌ في إدراكه، ويُطلقون عليه الخيال المتصل، والمنامات والعجائب في هذا العالم، وبعضٌ يرى أن قوى الدماغ ليست شرطاً في إدراكه، ويُطلقون عليه الخيال المنفصل، وفي هذا العالم يحصل تجسد الأرواح، وتروح الأجساد، وتشخص الأخلاق والأعمال، وظهور المعاني بالصور المناسبة، ومشاهدة الذوات المجردة في صور الأشباح الجسمانية،

المتأهين: «اعلم أنا ممن يؤمن بوجود العالم المقداري الغير المادي كما ذهب إليه أساطين الحكمة وأئمة الكشف حسبها حرره وقرره (صاحب الإشراق) أتم تحرير وتقدير، إلا أنا نخالفه في شيئين...». انظر: الأسفار بتعليقة العلامة حسن زاده آملي: ج ١ ص ٧٤، وص ٥٠٤.

كما تُعدّ رسالة الأستاذ العلامة حسن زاده آملي باللغة الفارسية الموسومة بـ(دو رسالة مثل ومثال) أي رسالتين في المثل والمثال، من أهم ما كُتب في هذا الموضوع.

فقد رأى المصطفى صلى الله عليه وآله جبرائيل عليه السلام على صورة
دحية الكلبي في هذا العالم...»^(١).

وقال القيصري: «اعلم أنّ العالم المثالي هو عالمٌ روحانيٌّ [أي غير ماديّ] من جوهرٍ نورانيّ شبيهه بالجواهر الجسماني في كونه محسوساً مقداريّاً، وبالجواهر المجرد العقلي في كونه نورانيّاً.

وليس بجسمٍ مركّبٍ ماديّ، ولا جوهرٍ مجردٍ عقليّ؛ لأنّه برزخٌ وحدٌ فاصلٌ بينهما؛ وكلّ ما هو برزخٌ بين الشيئين لا بدّ وأن يكون غيرهما [وإلا لما كان فاصلاً]، بل له جهتان يشبه بكلّ منهما ما يناسب عالمه.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ جسمٌ نورانيّ في غاية ما يمكن من اللطافة، فيكون حدّاً فاصلاً بين الجواهر المجردة اللطيفة وبين الجواهر الجسمانية الماديّة الكثيفة، وإن كان بعضٌ من هذه الأجسام أيضاً ألطف من البعض، كالسماويات بالنسبة إلى غيرها....

وإنما سمّي بـ«العالم المثالي» لكونه مشتقاً على صور ما في العالم الجسماني، ولكونه أوّل مثالٍ صوريّ لما في الحضرة العلميّة الإلهيّة من صور الأعيان والحقائق. ويسمّي أيضاً بـ«الخيال المنفصل» لكونه غير ماديّ تشبيهاً بالخيال المتّصل.

فليس معنّى من المعاني [أي الأعيان الثابتة]، ولا روحٌ من الأرواح [أي الجواهر المجردة] إلا وله صورةٌ مثاليّةٌ مطابقةٌ لكمالاته....

وهذا العالم المثالي يشتمل على العرش والكرسي والسماوات السبع والأرضين وما في جميعها من الأملاك وغيرها.

(١) نقد النصوص في شرح نقش الفصوص: ص ٥٢.

ومن هذا المقام يتنبه الطالب على كيفية المعراج النبوي وشهوده صلى الله عليه وآله: آدم في السماء الأولى، ويحيى وعيسى في الثانية، ويوسف في الثالثة، وإدريس في الرابعة، وهارون في الخامسة، وموسى في السادسة، وإبراهيم في السابعة صلوات الله عليهم أجمعين...»^(١).

كل ما في العالم الحسي موجود في عالم المثال

ثم إن لكل شيء موجود في العالم الحسي من جمادٍ أو نباتٍ أو حيوانٍ أو إنسانٍ مثلاً يناسبه في العالم المثالي، وهذا الأمر لا يختص بالإنسان فحسب^(٢)، ولكن لا يجب أن يكون كل ما هو في العالم المثالي موجوداً في العالم الحسي.

قال الجامي: «والمثالات المقيّدة - التي هي الخيالات - متصلة بهذا العالم مستتيرة منه، كالكوى والشبابيك التي يدخل منها الضوء في البيت. ولكل من الموجودات التي في عالم الملك مثلاً مقيّد، كالخيال في العالم الإنساني، سواء كان فلماً أو كوكباً أو عنصراً أو معدناً أو نباتاً أو حيواناً، غاية ما في الباب أنه في الجمادات غير ظاهر كظهوره في الحيوانات. قال تعالى، ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾^(٣). وقد جاء في الخبر الصحيح ما يؤيد ذلك: من مشاهدة الحيوانات أموراً لا يشاهدها من بني آدم إلا أرباب الكشف أكثر من أن يحصى. وذلك الشهود يمكن أن يكون في عالم المثال المطلق، ويمكن أن يكون في المثال المقيّد. والله تعالى أعلم»^(٤).

(١) شرح الفصوص، للقيصري، بتعليقة العلامة حسن زاده آملّي: ج ١ ص ١١٨.

(٢) انظر: المصدر السابق.

(٣) انظر: الفصل الثالث عشر من المرحلة الثانية عشرة من بداية الحكمة.

(٤) نقد النصوص في شرح نقش الفصوص: ص ٥٦.

وقال القيصري: «لابد أن يعلم أن كل ما له وجود في العالم الحسي هو موجود في العالم المثالي دون العكس؛ لذلك قال أرباب الشهود: إن العالم الحسي بالنسبة إلى العالم المثالي كحلقة ملقاة في بئد لا نهاية لها»^(١).

وقال الجامي: «وكذلك يُشاهد المشايخ - في هذا العالم - صور السابقين من الأنبياء والأولياء على شكل أشباح، ويرون الخضر في هذا العالم... فهذه كافة صور هذا العالم وكل موجود - كائناً ما كان - له صورة في هذا العالم، مناسبة لهذا العالم وحكمها يشكّل جملة المراتب والأفلاك وغيرها، والنفوس الإنسانية الكاملة أيضاً يتشكّلون في هذا العالم بأشكالٍ غير أشكالهم المحسوسة وهم في دار الدنيا، ويظهرون بها على من يريدون الظهور عليه؛ لقوة انسلاخهم من أبدانهم، وبعد انتقالهم إلى الآخرة أيضاً؛ لازدياد تلك القوة بارتفاع المانع البدني، وهؤلاء هم المسمون بالبلاء»^(٢).

عالم المثال واسطة وجودية لعالم المادة

مثلاً كان عالم العقل واسطة لظهور العوالم التي تحته، فكّل ما أراد الظهور من الأعيان الثابتة التي كانت موجودة في عالم الأعيان من الصقع الروبي إنما ظهر أولاً في عالم العقل ومن ثمّ وبتوسطه ظهر فيما دونه من عالم

(١) شرح الفصوص: ج: ١: ص ١٢٤.

(٢) نقد النصوص في شرح نقش الفصوص: ص ٥٢؛ و«البلاء» هم الأشخاص الذين إذا فارقوا موضعاً ويريدون أن يخلّفوا بدلاً منهم في ذلك الموضع لأمر يرون فيه مصلحة وقربة، يتكون به شخصاً على صورتهم لا يشكّ أحد ممن أدرك رؤية ذلك الشخص أنه عين ذلك الرجل، وليس هو، بل هو شخصٌ روحانيّ يتركه بدله بالقصد على علم منه. وكلّ من له هذه القوة فهو البدل. ومن يقيم الله عنه بدلاً في موضع ما ولا علم له بذلك، فليس من الأبدال المذكورين. (انظر: هامش نفس الصفحة).

المثال، كذلك هو الحال في المظاهر التي تريد أن تخرج من عالم العقل إلى ما دونه من العوالم يكون مافوق واسطةً للظهور فيها تحت، فعالم المثال واسطةً لظهور ما أمكن ظهوره من موجودات عالم العقل في عالم المادة.

وقد أكد الجامي هذه الحقيقة وبيّنها بقوله: «اعلم أنّه لما كان عالم الأرواح متقدماً بالوجود والمرتبة على عالم الأجسام، وكان الإمداد الربّاني الواصل إلى الأجسام موقوفاً على توسط الأرواح بينها وبين الحق سبحانه؛ وتدبيرها - أعني تدبير الأجسام - مفوض إلى الأرواح؛ وتعذر الارتباط بين الأرواح والأجسام للمباينة الذاتية الثابتة بين المركّب والبسيط - فإنّ الأجسام كلّها مركّبة، والأرواح بسيطة، فلا مناسبة بينهما، فلا ارتباط؛ وما لم يكن ارتباطاً، لا يحصل تأثيرٌ ولا تأثرٌ ولا إمدادٌ ولا استمدادٌ؛ فلذلك خلق الله سبحانه عالم المثال برزخاً جامعاً بين عالم الأرواح وعالم الأجسام ليصحّ ارتباط أحد العالمين بالآخر، فيتأتّى حصول التأثر والتأثير ووصول الأمداد والتدبير.

فبعالم المثال وخاصيته تتجسّد الأرواح في مظاهرها المثالية المشار إليها بقوله تعالى ﴿...فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ (مريم: ١٧) وإلى عالم المثال يترقى المتروحنون في معارجهم الروحانية الحاصلة بالانسلاخ من هذه الصور الطبيعية العنصرية واكتساء أرواحهم المظاهر الروحانية.

وهكذا هو شأن روح الإنسان مع جسمه الطبيعي العنصري الذي يدبره ويشتمل عليه علماً وعملاً؛ فإنه لما كانت المباينة المشار إليها ثابتة بين روحه وبدنه، وتعذر الارتباط الذي يتوقّف عليه التدبير ووصول المدد إليه، خلق الله نفسه الحيوانية برزخاً بين الروح المفارق والبدن، فنفسه الحيوانية من حيث إنّها قوّة معقولة، هي بسيطة تناسب الروح المفارق، ومن حيث إنّها

مشمّلةٌ بالذات على قوىٍ مختلفةٍ متكرّرةٍ منبثّةٍ في أقطارِ البدن، متصرّفةٍ بتصرّفاتٍ مختلفةٍ، ومحمولةٍ أيضاً في البخارِ الضبابي الذي في التجويفِ الأيسر من القلبِ الصنوبري، تناسب المزاجِ المركّب من العناصر، فحصل الارتباط والتأثر والتأثير، وتأتى وصول المدد والتدبير^(١).

المثال النزولي والمثال الصعودي

من الضروري هنا بيان الفرق بين مامرّ معنا في بيان عالم المثال الذي هو برزخ بين عالم العقل وعالم المادّة وبين ما هو ثابتٌ مؤكّدٌ عليه من الشريعة الحقة وهو البرزخ الذي ينتقل إليه الإنسان بعد الموت؛ فالأوّل يقع في سلسلة المراتب النزولية حين تنزل مظاهر الوجود من العالي إلى الداني حتّى تصل إلى عالم الجسمايات، فهو برزخٌ بين العقل والمادّة أثناء نزول المظاهر. وأمّا البرزخ الذي أكّدت عليه الآيات والروايات فهو متوسّطٌ بين عالم المادّة الذي نحن فيه الآن وبين العالم الأخرى ويوم القيامة الكبرى الذي يجب أن ينتقل إليه الإنسان بعد حلول الموت.

إذن، فعالم المثال المتوسّط بين عالم الأرواح وعالم الأجسام برزخٌ بينهما؛ لذا فهو برزخٌ في قوس النزول، وعالم المثال المتوسّط بين عالم الدنيا وعالم الآخرة برزخٌ في قوس الصعود، وهناك فرقٌ بين المثاليين والبرزخيين.

وقد نبّه المحقّق القيصري على ذلك حيث قال: «عليك أن تعلم أنّ البرزخ الذي تكون الأرواح فيه بعد المفارقة من النشأة الدنياويّة هو غير البرزخ الذي بين الأرواح المجرّدة وبين الأجسام؛ لأنّ مراتب تنزلات الوجود ومعارجه دوريّة، والمرتبة التي قبل النشأة الدنياويّة هي من مراتب

(١) نقد النصوص في شرح نقش الفصوص: ص ٥٤.

المتنزلات ولها الأوليّة، والتي بعدها من مراتب المعارج ولها الآخريّة.
وأيضاً: الصور التي تلحق الأرواح في البرزخ الأخير إنّما هي صور
الأعمال ونتيجة الأفعال السابقة في النشأة الدنيويّة، بخلاف صور البرزخ
الأوّل، فلا يكون كلّ منهما عين الآخر.
لكنهما يشتركان في كونها عالماً روحانياً وجوهراً نورانياً غير مادّي
مشمئلاً لمثال صور العالم.

وقد صرّح الشيخ رضى الله عنه في الفتوحات في الباب الحادي
والعشرين وثلاثمائة بـ«هذا البرزخ غير الأوّل ويسمى الأوّل بـ(الغيب
الإمكاني) والثاني بـ(الغيب المحالي) لإمكان ظهور ما في الأوّل في الشهادة،
وامتناع رجوع ما في الثاني إليها إلا في الآخرة، وقليلٌ من يكشفه، بخلاف
الأوّل؛ ولذلك يشاهد كثيرٌ منّا ويكشف البرزخ الأوّل، فيعلم ما يريد أن
يقع في العالم الدنيوي من الحوادث، ولا يقدر على مكاشفة أحوال الموتى.
والله العليم الخبير»^(١).

أحكام البرزخين النزولي والصعودي

لعالم البرزخ النزولي أحكامه الخاصّة به، وكذلك عالم البرزخ الصعودي،
ومن هذه الأحكام:

أولاً: ينقسم عالم البرزخ الصعودي - الذي يكون بعد الموت والانتقال
من هذه النشأة الدنيويّة - إلى قسمين باعتبار الحال الذي يجري على ساكنيه:
حال المنعمين، وحال المعدّبين. ولكن عالم البرزخ النزولي - الذي كان قبل
هذه النشأة - والذي ليس فيه تكليفٌ، لا ينقسم إلى هذين القسمين.

(١) شرح فصوص الحكم: ج ١ ص ١٢٦.

فالتقسيم إلى منعم وإلى معذب مرتبط بالصعود، وبنتيجة أعمال الإنسان،
أما قبل النزول إلى الدنيا فلا يوجد عمل.

ثانياً: إن الصور التي تلحق الأرواح في البرزخ الصعودي إنما هي صور
الأعمال ونتيجة الأفعال السابقة والتي كانت قد جرت في النشأة الدنياوية،
بخلاف صور البرزخ النزولي؛ فإنها صورٌ متعلّقةٌ بما كان قبلها من عوالم
وبالخصوص عالم الأعيان الثابتة^(١).

ثالثاً: من الممكن أن تظهر موجودات عالم المثال النزولي في عالم
الشهادة، ولكن من الممتنع رجوع ما في عالم البرزخ الصعودي إلى عالم
الشهادة إلا في الآخرة.

رابعاً: المكاشفة التي يمكن أن تحصل في عالم المثال والبرزخ النزولي
ممكنة، بل حاصلةٌ للعرفاء؛ ولذلك يشاهد كثيرٌ منهم ويكاشف البرزخ
الأول، فيعلم ما يريد أن يقع في العالم الدنياوي من الحوادث، بخلافه في
البرزخ الصعودي؛ فحصول المكاشفة فيه غير متيسرٍ إلا للأنبياء والأوصياء
- وقد وردت في ذلك رواياتٌ كثيرة^(٢) -.

(١) انظر: شرح فصوص الحكم، للقيصري، بتعليقة العلامة حسن زاده آملي: ج ١ ص ١٢٦.
(٢) منها: ما أخبر به الإمام الصادق عليه السلام عن رجلٍ في قبره حيث قال: «أُقعد رجلٌ من
الأخيار في قبره، فقيل له: إنا جالدوك مائة جلدٍ من عذاب الله، فقال: لا أطيقها، فلم يزالوا به
حتى انتهوا إلى جلدٍ واحدة، فقالوا: ليس منها بدّ، قال: فيما تجلدونها؟ قالوا: نجدك لأنك
صلّيت يوماً بغير وضوء، ومررت على ضعيفٍ فلم تنصره، قال: فجلدوه جلدَةً من عذاب الله عزّ
وجلّ فامتلاً قبره ناراً». علل الشرائع، للصدوق: ج ١ ص ٣٠٩، الباب (٢٦٢).

ومنها ما رواه حبة العرنبي قال: «خرجت مع أمير المؤمنين عليه السلام إلى الظهر فوقف
بوادي السلام كأنه مخاطبٌ لأقوام، فقامت بقيامه حتى أعيتت، ثم جلست حتى مللت،

والأوحدي من العرفاء^(١).

خامساً: يُضاف إلى ذلك أنه لا يوجد خلافٌ بين المتكلمين والفلاسفة والعرفاء على مختلف اتجاهاتهم في وجود برزخ بعد عالم الدنيا. أما في ما يتعلق بالبرزخ النزولي أو عالم المثال فثمة خلافٌ شديدٌ بين الفلاسفة أنفسهم، وبين الفلاسفة والمتكلمين من جهةٍ أخرى، وبينهم وبين العرفاء^(٢).

خصائص عالم المثال

١. إن حقيقة عالم المثال هي أنه مرتبةٌ من الوجود المتعين بالتعيينات الخلقية مفارقٌ للمادة دون آثارها، وفيه صورٌ جوهريةٌ جزئيةٌ هي ظلٌّ وقالِبٌ لحقائق عالم العقل، فهو متوسطٌ بين عالم العقل وعالم المادة، والمقصود من توسطه بين ذينك العالمين هو الإحاطة، بمعنى: أن عالم العقل محيطٌ بعالم المثال، وعالم المثال محيطٌ بعالم المادة، وليس المقصود من التوسط

ثمّ قمت حتّى نالني مثل ما نالني أولاً، ثمّ جلست حتّى مللت، ثمّ قمت وجمعت ردائي فقلت: يا أمير المؤمنين إني قد أشفقت عليك من طول القيام، فراحة ساعة، ثمّ طرحت الرداء ليجلس عليه، فقال: يا حبة إن هو إلا محادثة مؤمنٍ أو مؤانسته. قال: قلت: يا أمير المؤمنين وإيهم لكذلك؟ قال: نعم، ولو كشف لك لرأيتهم حلقاتاً محتبين يتحدثون، فقلت: أجسامٌ أم أرواح؟ فقال: أرواح، وما من مؤمنٍ يموت في بقعةٍ من بقاع الأرض إلا قيل لروحه: الحقي بوادي السلام، وإنها لبقعةٌ من جنة عدن». الأصول من الكافي: ج ٣ ص ٢٤٣، الباب (١٦١)، الحديث رقم (١).

ومنها ما رواه النبي الأكرم صلى الله عليه وآله في ليلة المعراج.

(١) انظر: المعاد رؤية قرآنية، للسيد الحيدري: ج ١ ص ٢٠٠.

(٢) للتفصيل في بيان عالم البرزخ وأبحاثه يجدر الرجوع إلى كتاب «المعاد رؤية قرآنية» للسيد

الحيدري: ج ١ ص ١٨١.

هو التوسّط بين حدّي عالم العقل وعالم المادّة.

٢. إن للبحث في عالم المثال وإثباته أهميّة بالغة في الأبحاث الفلسفيّة والعرفانيّة؛ حيث إنه وبالإضافة إلى إثبات وجود عالم يتوسّط عالم العقل وعالم المادّة، وكيفية تنزّل الأمر الإلهي من عالم العقل إلى العالم المادّي، يمكن الاستعانة بوجود عالم المثال لإثبات التجرّد البرزخي للنفس والخيالات ووجود المكاشفات وأنواعها (من الصوريّ والمثالي) ووجود المنامات والبرزخ الصعودي.

٣. إنّ لكلّ شيء موجودٍ في العالم الحسيّ من جمادٍ أو نباتٍ أو حيوانٍ أو إنسانٍ مثلاً يناسبه في العالم المثالي، ولكن لا يجب أن يكون كلّ ما هو في العالم المثالي موجوداً في العالم الحسيّ.

٤. كما كان عالم العقل واسطةً لظهور العوالم التي تحته، فكّل ما أراد الظهور من الأعيان الثابتة إنّما ظهر أولاً في عالم العقل ومن ثمّ وتوسّطه ظهر فيما دونه من عالم المثال، كذلك هو الحال في المظاهر التي تريد أن تخرج من عالم العقل إلى ما دونه من العوالم يكون عالم المثال واسطةً لظهورها فيها.

٥. إنّ عالم المثال المتوسّط بين عالم الأرواح وعالم الأجسام برزخٌ بينهما؛ لذا فهو برزخٌ في قوس النزول، وعالم المثال المتوسّط بين عالم الدنيا وعالم الآخرة برزخٌ في قوس الصعود، وهناك فرقٌ بين المثاليين والبرزخين وأحكام كلّ واحد منهما.

المبحث السابع عالم المادّة وحقيقته

- عالم المادّة
- بعالم المادّة يكتمل الظهور
- الخصائص الكلية للتعينات الحقيّة والخلقية

عالم المادة

بعد تنزّل مظاهر الوجود إلى عالم المثال، يأتي التنزّل إلى عالم المادة أو العالم الحسيّ وعالم الناسوت وعالم الطبيعة^(١).

«وهو العالم المشهود، أنزل مراتب الوجود وأحسّها، ويتميّز من غيره بتعلّق الصور الموجودة فيه بالمادّة وارتباطها بالقوّة والاستعداد. فما من موجودٍ فيه إلاّ وعامّة كمالاته في أول وجوده بالقوّة ثم يخرج إلى الفعلية بنوع من التدرّج والحركة، وربّما عاقه من ذلك عائق؛ فالعالم عالم التزاحم والتمانع. وقد تبيّن بالأبحاث الطبيعيّة والرياضية إلى اليوم شيءٌ كثيرٌ من أجزاء هذا العالم والأوضاع والنسب التي بينها والنظام الحاكم فيها. ولعلّ ما هو مجهولٌ منها أكثر مما هو معلوم.

وهذا العالم، بما بين أجزائه من الارتباط الوجودي، واحدٌ سيّالٌ في ذاته متحرّكٌ بجوهره، ويتبعه أعراضه، وعلى هذه الحركة العامّة حركاتٌ جوهريةٌ خاصّةٌ نباتيّةٌ وحيوانيّةٌ وإنسانيّةٌ، والغاية التي تقف عندها هذه الحركة هي التجرد التامّ للمتحرّك.

ولمّا كان هذا العالم متحرّكاً بجوهره، سيّالاً في ذاته، كانت ذاته عين التجدد والتغيّر. وبذلك صحّ استناده إلى العلة الثابتة. فالجاعل الثابت جعل المتجدّد، لا أنّه جعل الشيء متجدّداً، حتّى يلزم محذور استناد المتغيّر إلى الثابت وارتباط الحادث بالقديم^(٢).

(١) انظر: الرسائل التوحيدية، للعلامة الطباطبائي: ص ١٢٢.

(٢) انظر: الفصل الرابع عشر من المرحلة الثانية عشرة من بداية الحكمة؛ كذلك يُعدّ كتاب

وفي هذا قال الجامي ما ترجمته: «وبعد التنزل إلى مرتبة المثال، يأتي التنزل إلى مرتبة الأجسام، وهو على قسمين: العلويات والسفليات.

أما العلويات: فكالعرش والكرسي^(١) والسموات السبع والثوابت والسيارات، ويتفق أهل الكشف في إطلاق (الطبيعي) - لا (العنصري) - على العرش والكرسي، وهو غير قابل للكون والفساد والفناء والزوال أصلاً. وسطح الكرسي هو سقف الجنة، والعرش سقفها، كما نطق به صريح الحديث النبوي الصحيح ودلالة نص القرآن العزيز، وأما السموات الأخرى فهي قابلة للفساد والخرق والالتام.

وأما السفليات: فكبسائط العناصر والآثار العلوية كالرعد والبرق والغيوم والمطر، والمركبات كالمعادن والنبات والحيوان وبدن الإنسان، الذي هو أشرف عالم العناصر. والعوامم والخواص مشتركون في إدراك أكثر هذه الأجسام، وأما حقائق الملكوت فليس لأحد الاطلاع عليها إلا للخواص.

ومن ذلك أيضاً: الحركة والسكون والثقل والخفة واللطفة والكثافة

الرسائل التوحيدية للعلامة الطباطبائي قدس سره من أهم مصادر البحث في موضوع العوالم الثلاثة العقل والمثال والمادة، وبالخصوص رسالة الوسائط منه.

(١) أقول: إن الأفلاك طبقاً لعلم الهيئة عند القدماء تسعة أفلاك، أعلاها هو الفلك التاسع وفلك الأفلاك ومحدد الجهات، وهو محيط بكل العالم الجسماني، وهو ما يطلق عليه بالكرسي في بعض التعابير الشرعية، وقد ورد عن الأصمغ بن نباتة قال: «سئل أمير المؤمنين عليه السلام عن قول الله ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ فقال: إن السماء والأرض وما فيهما من خلق مخلوق في جوف الكرسي، وله أربعة أملاك يحملونه بإذن الله». تفسير العياشي: ج ١ ص ١٣٨ ح ٤٥٨.

والألوان والأضواء والأصوات والروائح وأنواعها وأصنافها...»^(١).

بعالم المادة يكتمل الظهور

تبيّن ممّا تقدّم: أنّ مسير التجليات الإلهية والمظاهر العلمية والعينية يتّجه من الغيب المطلق إلى الشهادة المطلقة مروراً بالغيب المضاف، فما كان غيباً مطلقاً في حاقّ غياهب البطون والكمون، يتجلّى فيكون له حظٌّ من الوجود ثمّ يتنزّل ويتجلّى في مرتبةٍ أدنى - بالنسبة للحاضر في عالم المادة والشهادة المطلقة - فيأخذ بالظهور أكثر، وهكذا يتجلّى في العوالم كافة - أي من الصقع الربوبي بتعيينه الأوّل والثاني والأعيان الثابتة، ثمّ عالم العقل وعالم المثال - حتّى يشتدّ به الظهور ويكتمل في العالم الجسماني أو عالم المادة.

ولذا قال صائن الدين تركة في بيانه لما نحن فيه: «...ثمّ إنّ الموجودات التي في العوالم [التي هي فعلٌ حقيقةً] أقربها نسبةً وأبسطها ذاتاً إنّما هو العقل الأوّل؛ إذ له [أي: للعقل] ضربٌ واحدٌ من التركيب لا غير، وهو أنّ له ماهيةً متّصفةً بالوجود، وهو أوّل مراتب الإمكان، وهو من عالم الأرواح.

فأقربُ العوالم نسبةً إلى المرتبة الإلهية إنّما هو عالمُ الأرواح....
ثمّ عالمُ المثال؛ لظهور المعاني فيه بصور الأشكال، وذلك [أي: صورُ الأشكال] معنىً زائداً حصلَ به [بهذا المعنى الزائد] ضربٌ آخرٌ من التركيب.
ثمّ عالمُ الأجسام؛ لعروض هذا كلّه مع لحوقه [أي: عالمُ الأجسام] التمكن، وشغله للحيز - وهذا أنهى الغاية في التركيب، وبه [أي: بعالمُ الأجسام] تمّ ظهورُ الوجود؛ إذ لا مرتبةً في الظهور أشدّ من المحسوسات، وذلك لبلوغه

(١) نقد النصوص في شرح نقش الفصوص: ص ٥٧.

[أي: عالم الأجسام] في الكثرة الإمكانية أقصى النهاية^(١).

فعالم الأرواح أكثر قرباً إلى حضرة الغيب ولكنه أقل ظهوراً، ثم يشتدّ الظهور في عالم المثال، ويشتدّ أكثر، بل يكمل الظهور في عالم الأجسام والمادة الذي هو عالم الشهادة المطلقة، بعد أن كان عالم الأعيان عالم الغيب المطلق والعلم الإلهي الذي لا وجود خارجي له، فعالم الأجسام هو الأبعد عن حضرة الغيب المطلق، ولكنه الأظهر من حيث الظهور، وعالم الأرواح أقرب إلى عالم حضرة الغيب المطلق، فهو أخفى مما دونه من عالم المثال، وعالم المثال أقرب إلى عالم حضرة الشهادة المطلقة، فهو أظهر من عالم الأرواح، وإن أظهر المظاهر الخلقية هي نشأة الحسّ وعالم الأجسام؛ لكمال ظهور الاسم الظاهر، وتمامية ظهوره في هذا العالم.

فإذا كان الكلام على مستوى عالم الغيب، فإن أقرب الموجودات إلى الله تعالى على مستوى اسم الباطن هو ما يرتبط بالصقع الربوبي من مقام الأحديّة والواحدية بما تشتمل عليه من الأسماء والأعيان الثابتة، ثم عالم الأرواح، ثم عالم المثال، ثم عالم المادة. وأما إذا كان الكلام على مستوى اسم الظاهر فإن أظهر الموجودات هو عالم الشهادة المطلقة وعالم الدنيا والمادة، ثم يليه في الظهور عالم المثال، ثم يليه في الظهور عالم الأرواح.

إذن، فتلك العوالم أقرب، وهذه العوالم أظهر، ولا يوجد تنافٍ؛ إذ الكلام في الأولى على مستوى الباطن فتكون تلك أقرب، والكلام في الثانية على مستوى الظاهر، فتكون هذه العوالم ليست أقرب وإنما أظهر^(٢).

(١) تمهيد القواعد، بتعليق الأشتياني: ص ٢٩٢.

(٢) انظر: شرح تمهيد القواعد، للسيّد كمال الحيدري: ج ٢ ص ١٤٣.

ولذلك أشار الجامي بقوله: «ظهور الوجود في عالم الأرواح أتمّ من ظهوره في عالم المعاني، ثمّ عالم المثال، ثمّ عالم الأجسام، وفي هذا العالم تمّ ظهور الوجود.

ولعلّهم أرادوا بـ(تماميّة ظهور الوجود وأكملّيته) في المرتبة الأخيرة: أنّ ما يكون مدركاً على سبيل الإجمال، ومعقولاً على سبيل التفصيل، ومخيلاً أو موهوماً ومحسوساً بالحواسّ الظاهرة، فإنّ خواصّ الوجود وآثاره تكون فيه أكثر وأكمل، ممّا لا يكون مدركاً بجميع هذه الوجوه...»^(١).

وقد بيّن رأياً آخر بقوله في هامش ما تقدّم: «وقال بعضهم قدّس الله أرواحهم: المراد بتماميّة أنّه تمّ ظهور الوجود من حيث كليّات مراتبه، التي هي مرتبة الأرواح ومرتبة المثال ومرتبة الحسّ، فبلغ الغاية من حيث كليّات مراتبه»^(٢).

وللأستاذ الشيخ جوادي آملي مذهبٌ آخر في بيان معنى التماميّة، حاصله أنّه: «يحتمل أن يكون المراد هو أنّ بإيجاد الأجسام تمّ الظهور وكمل الفيض؛ إذ لولا عالم التضادّ ودار التزاحم لما دام الفيض.

نقل الحكيم السبزواري قدّس سرّه عن بعض العارفين: من تماميّة العالم الصادر من الله العليم الحكيم إيجاد عالم النقص فيه^(٣)؛ ولذا يقال: إنّ من تمام الفيض إيجاد عالم النقص...»^(٤).

(١) نقد النصوص في شرح نقش الفصوص: ص ٥٨.

(٢) المصدر السابق: ٥٩.

(٣) تعليقة الأسفار: ج ٦ ص ٣٩٧.

(٤) عين نضّاخ في تحرير تمهيد القواعد: ج ٢ ص ٣٢٤.

الخصائص الكلية للتعينات الحقيّة والخلقية

مما تقدّم يمكن لنا أن نحيط علماً بمجموعةٍ من خصائص التعينات الحقيّة والخلقية بنحوٍ كليّ وهي:

أما التعيّن الأوّل: فقد علمت ممّا سبق: أنّ الغالب فيه هو الوحدة المطلقة التي لا طريق للكثرة إليها أبداً، رغم جامعيتها لجميع المراتب؛ حيث إنّ الأشياء موجودةٌ هناك بنحو البساطة والإجمال، غير متميّزٍ بعضها عن البعض الآخر، ولا متميّزةً هذه المظاهر عن نفس تلك المرتبة، وبالتالي فالظهور هناك إنّما هو بنحو الظهور العلمي الغيبي الإجمالي لا التفصيلي.

وأما التعيّن الثاني: ففيه تتمايز الصور العلميّة وتظهر على نحو الفرز والتكثّر النسبي، إلّا أنّها تبقى على علميتها من دون أن تخرج إلى العين، فرغم أنّ نحو وجودها هنا وجودٌ متميّزٌ بعضها عن بعض، إلّا أنّه تمايزٌ على مستوى الصور في تلك المرتبة فقط، لا جميع المراتب التي فيها التفصيل العينيّ، فالتفصيل هنا تفصيلٌ علميٌّ لا عينيّ.

وأما عالم الأرواح: فإنّ هذه المرتبة وإن كان لها أيضاً جامعيةٌ توجد فيها صور الأشياء؛ إذ فيه جميع الأشياء على نحو التعيّن العينيّ، ولكن رغم ذلك إلّا أنّ نحو وجودها العينيّ في هذا العالم نحو وجودٍ لا تمايز فيه بين موجودٍ عينيّ وموجودٍ آخر؛ إذ إنّها كلّها موجودةٌ بوجود عقليّ كليّ واحد.

وأما عالم المثال: فالجميع موجودٌ على شكل قالبٍ ومثالٍ هو في تجرّده أدنى من عالم الأرواح ولكنه أرقى وأعلى من عالم المادّة، فهو برزخٌ بين هذين العالمين، ولم تظهر لحدّ الآن تلك الموجودات بشكلها المادّي الخارجي.

وأما عالم المادّة: فإنّه وإن كان توجد فيه تلك المعاني وجوداً عينيّاً تفصيلياً،

لا إجمالاً علمياً - كما في المرتبتين الأوليين - لكن قد فات العالم الكبير أحديّة جمع الجميع؛ إذ لا وجود للوحدة فيه.

ومن هنا ترى جيّداً: أنّ كلّ واحدٍ من تلك التعيّنات أو العوالم واجدٌ لشيءٍ فاقدٌ لآخر؛ فهو إمّا يكون واجداً للعلميّة فيكون فاقداً للعينيّة كما في التعيّنات الخلقية، أو يكون فاقداً للإجمال فيكون واجداً للتفصيل كما في عالم العقل وما دونه من العوالم، أو يكون واجداً للتفصيل على نحو التكرّر من دون الوحدة الجامعة لأجزائه، فيكون عارياً عن أحديّة الجمع - كما يعبر عنها العرفاء - كما في عالم المادة، وسيأتي لهذا الموضوع زيادة بحث، وبيان الثمرة المترتبة عليه.

قد علمتَ لحدّ الآن بمجموع التعيّنات الحقيّة من التعيّن الأوّل والتعيّن الثاني، والتعيّنات الخلقية من عالم الأرواح وعالم المثال وعالم المادة وكلّ ما يتعلّق بها من حقائق وأبحاث، فالمراتب الوجودية والمظاهر الإلهية على هذا الترتيب: مرتبة الذات والهوية المطلقة - إذا اعتبرناها مرتبةً - ثمّ مرتبة التعيّن الأوّل، ثمّ مرتبة التعيّن الثاني، ثمّ مرتبة عالم الأرواح، ثمّ مرتبة عالم المثال، ثمّ مرتبة عالم الحسّ، ثمّ تأتي مرتبة الكون الجامع والإنسان الكامل المحيط بكلّ تلك العوالم، وهو ما سنتناوله بالشرح والتبيين في المبحث التالي.

المبحث الثامن

الكون الجامع والمظهر الأتمّ والإنسان الكامل

- حقيقة الكون الجامع والمظهر الأتمّ
- عدم قابليّة المرتبة الجلائيّة والمراتب الاستجلائيّة للظهور الأتمّ
- الإنسان الكامل مدبّر العالم وعلة بقاءه
- ضرورة وجود الإنسان الكامل
- الإنسان الكامل خليفة الله بالخلافة الأسمائيّة

حقيقة الكون الجامع والمظهر الأتمّ

ذكرنا مراراً أنّ أمّهات مباحث العرفان النظري تتمثّل في أمرين أساسيين هما: (التوحيد) و(الموحد) الحقيقي أو (الإنسان الكامل والمظهر الأتمّ)، وكلّ ما تقدّم كان يدور حول الأمر الأوّل من ذينك الأمرين، ومن الآن يبدأ الكلام حول الأمر الثاني منهما.

ولا شكّ أنّ لبحث الإنسان الكامل ارتباطاً وثيقاً بكثيرٍ من المعطيات الدينيّة والنصوص القرآنيّة والحديثيّة، كما يشكّل البحث فيه بحثاً في أمّهات المسائل المتعلّقة بالنبوّة والولاية والإمامة وحلّ معضلاتها.

وللدخول إلى أصل المطلب نقول:

اعلم أنّه لما كان الغالب في عالم الصقع الربوبي أحكام الوحدة، فعالم الصقع الربوبي تغلب فيه الوحدة على الكثرة - كما عرفت سابقاً - بل إنّ الكثرة مستهلكةٌ منمحيّةٌ تحت قهر الوحدة هناك، ومن ثمّ ظهرت الوحدة هناك وانمحت واختفت الكثرة. وعندما نأتي إلى عالم المظاهر الخلقية نجد أنّ الأمر بالعكس، حيث يكون الغالب هو الكثرة، والمغلوب هو الوحدة، فتكون الوحدة مستجنّةً باطنّةً، وعليه فتكون الوحدة غالبّةً في الصقع الربوبي، والكثرة غالبّةً في العالم الخلقى، وليس لدينا - إلى هنا - عالمٌ جامعٌ يجمع لنا الأمرين معاً (الوحدة والكثرة)؛ إذ لا قابليّة لتلك التعيّينات لأنّ تكون مظهراً للوحدة الذاتيّة والكثرة الأسمايّة بشكلٍ معتدلٍ متّزن، ولذا فليس هناك مظهرٌ يمكن أن تظهر به الحقيقة الحقّة بكلّ كمالها الذاتيّة والأسمايّة، فاقتضى الأمر - لكي تظهر الذات بذلك الشكل - أن يكون

هناك مظهرٌ تامٌّ وكونٌ جامعٌ بين الوحدة والكثرة؛ ليكون مظهراً للذات
بكمالاتها كافةً.

ولذا قال أبو حامد تركة في قواعد التوحيد: «إنّ تلك الهويّة الواحدة
بالوحدة الحقيقيّة، لما غلب فيها أحكام الوحدة على أحكام الكثرة، بل انمحي
الكثرة تحت القهر الأحدي في مقام الجمع المعنوي، ثمّ ظهرت في مظاهر
متفرقة غير جامعةٍ من مظاهر هذه العوالم العينيّة على سبيل التفصيل والتفريق،
بحيث غلبت الكثرة في أحكامها على أحكام الوحدة، وخفي هناك أمر
الوحدة بحسب اقتضاء التفريق الفعلي والتفصيل العيني، أراد أن يظهر ذاته في
مظهرٍ كامل يتضمّن سائر المظاهر النورانيّة والحقائق الظليّة، ويشتمل على جميع
الحقائق السريّة والجهريّة، ويحتوي على جملة الرقائق البطنيّة والظهيّة»^(١).

ثمّ قال: «فانبعث انبعاثاً إرادياً إلى المظهر الكلّي والكون الجامع الحاصر
لأمر الإلهي، وهو الإنسان الكامل؛ فإنّه الجامع بين مظهريّة الذات المطلقة
وبين مظهريّة الأسماء والصفات والأفعال بما في شأنه الكليّة من الجمعيّة
والاعتدال، وبما في مظهريته من السعة والكمال، وهو الجامع أيضاً بين
الحقائق الوجوديّة ونسب الأسماء الإلهيّة وبين الحقائق الإمكانية والصفات
الخليقيّة، فهو جامعٌ بين مرتبتي الجمع والتفصيل، محيطٌ بجوامع ما في
سلسلة الوجود، ليظهر فيه بحسبه، ويدرك ذاته حسبما ذكرنا من الحيثيّة
الجامعة والجهة الكاملة»^(٢).

(١) تمهيد القواعد، بتعليقة الأشتياني: ص ٣١٩؛ وانظر: شرح تمهيد القواعد، للسيد كمال

الحيدري: ج ٢ ص ٢٧١.

(٢) المصدر السابق: ص ٣٢٦.

الكون الجامع والمظهر الأتمّ والإنسان الكامل..... ٣٣٧

ومنّه تعرف أنّ الكون الجامع جامعٌ بين الحقيّة والخلقيّة، ففيه جهة وجوبٌ وجهة إمكانٍ، أمّا جهة وجوبه فباعتبار كونه مظهرًا للجهات الوجوبية من الشؤون والأسماء الإلهية، وأمّا جهة إمكانية فباعتبار كونه مظهرًا للحقائق الإمكانية والصفات الخلقية، فهو عبدٌ وربٌّ؛ عبدٌ بحسب مرتبته في المظاهر الخلقية، وربٌّ بمعنى أنّه واسطة الفيض لما دونه؛ لأنّه هو الذي يأخذ بيد ويعطي بأخرى.

ومن هنا فهو برزخٌ بين الوجوب والإمكان والقدم والحدوث، فهو واجبٌ وممكنٌ وقديمٌ وحادثٌ، فهو بلحاظ وحدته واجبٌ وقديمٌ وربٌّ، وبلحاظ كثرته ممكنٌ وحادثٌ وعبدٌ.

ثمّ إنّّه لما كان قد مرّ معنا: أنّ الأسماء الإلهية على مراتب، فبعضها إمامٌ محيطٌ بالبعض الآخر، حتّى نصل إلى إمام أئمة الأسماء الذي له الإحاطة التامة على غيره من الأسماء، ومرّ أيضاً: أنّ لكلّ اسم من تلك الأسماء مظهرًا خاصًا يظهر به ذلك الاسم، فاقضى ذلك أن يكون للاسم الجامع (الله) مظهرٌ خاصٌّ به، فمظهره هو العين الثابتة للإنسان الكامل والكون الجامع، الذي يكون بعينه الثابتة مظهرًا للاسم الله، وبعينه الخارجية رقيقة تلك الحقيقة.

قال القيصري في مقدماته على شرح الفصوص: «لما تقرّر: أنّ لكلّ من الأسماء الإلهية صورةً في العلم مسماةً بالماهية والعين الثابتة، وأنّ لكلّ واحد منها صورةً خارجيةً مسماةً بالمظاهر والموجودات العينية، وأنّ تلك الأسماء أرباب تلك المظاهر وهي مربوباتها، وعلمت أنّ الحقيقة المحمّدية صورة الاسم الجامع الإلهي وهو ربّها ومنه الفيض والاستمداد على جميع الأسماء، فاعلم: أنّ تلك الحقيقة هي التي تربّ صور العالم كلّها بالربّ الظاهر فيها

الذي هو ربّ الأرباب؛ لأنّها هي الظاهرة في تلك المظاهر، كما مرّ. فبصورتها الخارجيّة المناسبة لصور العالم التي هي مظهر الاسم الظاهر تربّ صور العالم، وبياطنها تربّ باطن العالم؛ لأنّه صاحب الاسم الأعظم وله الربوبية المطلقة... وهذه الربوبية إنّما هي من جهة حقيقتها لا من جهة بشريتها، فإنّها من تلك الجهة عبدٌ مربوبٌ محتاجٌ إلى ربّها، كما نبّه سبحانه بهذه الجهة بقوله: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾، وبقوله: ﴿وَأَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللَّهِ يَدْعُوهُ﴾، فسماه عبد الله تنبيهاً على أنّه مظهرٌ لهذا الاسم دون اسمٍ آخر، ونبّه بالجهة الأولى بقوله: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾ فأسند رمية إلى الله.

ولا تتصوّر هذه الربوبية إلاّ بإعطاء كلّ ذي حقّ حقّه، وإفاضة جميع ما يحتاج إليه العالم. وهذا المعنى لا يمكن إلاّ بالقدرة التامة والصفات الإلهية جميعها، فله كلّ الأسماء يتصرّف بها في هذا العالم حسب استعداداتهم. ولما كانت هذه الحقيقة مشتملةً على الجهتين: (الإلهية والعبودية) لا يصحّ لها ذلك أصالةً [مع قطع النظر عن ظهور اسم الله فيه]، بل تبعيةً وهي الخلافة، فلها الإحياء والإماتة، واللطف والقهر، والرضا والسخط، وجميع الصفات؛ ليتصرّف في العالم وفي نفسها وبشريتها أيضاً؛ لأنّها [أي: البشرية] منه [أي: من العالم].

وبكاؤه عليه السلام وضجره وضيق صدره، لا ينافي ما ذكرنا [من الربوبية والخلافة] فإنّه بعض مقتضيات ذاته وصفاته، ولا يعزب عن علمه مثقال ذرّة في السماء ولا في الأرض، من حيث مرتبته.... والحاصل: أنّ ربوبيته للعالم بالصفات الإلهية [أي: بظهورها فيها] التي له من حيث مرتبته وعجزه ومسكنته وجميع ما يلزمه من النقائص الإمكانية

الكون الجامع والمظهر الأتمّ والإنسان الكامل..... ٣٣٩

من حيث بشريّته الحاصلة من التقيّد والتنزّل إلى العالم السفلي ليحيط بظاهره خواصّ العالم الظاهر، وبباطنه خواصّ العالم الباطن، فيصير مجمع البحرين ومظهر العالمين، فتنزّله أيضاً كماله، كما أنّ عروجه إلى مقامه الأصلي كماله، فالنقائص أيضاً كمالات باعتبار آخر يعرفها من تنوّر باطنه وقلبه بالنور الإلهي^(١).

وبناءً على هذا يظهر بأنّ الإنسان الكامل بحسب ظاهره يكون له نحو من المظهرية، وبحسب باطنه يكون له نحو آخر من المظهرية. فبحسب باطنه يكون مظهراً للتجليّ الأوّل، وبحسب ظاهره يكون مظهراً للتجليّ الثاني. أي: بحسب باطنه يكون مظهراً لمقام الجمع الإلهي، وبحسب ظاهره يكون واجداً لمقام التفصيل والعالم بكلّ ما في العالم من مراتب ودرجات وعوالم، من العقل والمثال والحسّ.

هذا هو الإنسان الكامل؛ ولذا قال القيصري بعد بيان ذلك: «...ويؤيد ما ذكرنا قول أمير المؤمنين وليّ الله في الأرضين قطب الموحّدين عليّ بن أبي طالب عليه السلام في خطبة كان يخطبها للناس: أنا نقطة باء بسم الله، أنا جنب الله الذي قرّطتم فيه، وأنا القلم، وأنا اللوح المحفوظ، وأنا العرش، وأنا الكرسي، وأنا السماوات السبع والأرضون...».

إلى أن قال القيصري: «ولذلك قيل: الإنسان الكامل لا بدّ أن يسري في جميع الموجودات كسريان الحقّ فيها...»^(٢)؛ فإنّ السعة الوجودية للإنسان الكامل واجدة لكلّ هذه التفاصيل مع الوحدة، ومن هنا سمّيت جمعية

(١) أوّل الفصل التاسع من مقدّمة شرح الفصوص للقيصري: ج ١ ص ١٤٥.

(٢) شرح فصوص الحكم: ج ١ ص ١٤٢-١٤٣.

٣٤٠ الرؤية الكونية في العرفان النظري

الإنسان الكامل بجمعيّة اعتداليّة لا جمعيّة قاهرة، أي: لا الوحدة تقهر الكثرة، ولا الكثرة تكون مستهلكة أو غالبة على الوحدة، بل هي جمعيّة اعتداليّة.

ولا يفوتنا هنا التنبيه والتذكير بأنّ هذه خصائص الحقيقة الجامعة والمظهر الأتمّ للحقيقة الحقّة، والتي يكون مظهرها هو النبيّ أو الإمام، على أنّ أتمّ مظهرها هو النبيّ الخاتم صلّى الله عليه وآله بالأصالة، وخلفاؤه المعصومون عليهم السلام بالتبع.

عدم قابليّة المرتبة الجلائية والمراتب الاستجلائية للظهور الأتمّ

قد يُشكل ويُقال: ألم يكن من الممكن أن تظهر الحقيقة الحقّة في مرتبة من المراتب الحقّية - من التعيّن الأوّل أو الثاني -؟ على أنّكم قلتُم: إنّ التعيّن الأوّل هو التعيّن الجامع لكلّ ما عداه؟

فإن قيل: صحيح أنّ التعيّن الأوّل تعيّن جامع، إلاّ أنّ جامعيتّه على نحو الاندماج والبساطة لا التفصيل.

قلنا: إذا لم يكن للتعين الأوّل تلك القابليّة وذلك الاستعداد لجامعيّته على نحو البساطة لا التفصيل، فليكن ذلك في التعيّن الثاني الذي له تلك الجامعيّة على نحو التفصيل لا البساطة.

وجواب هذا الإشكال: أنّه لا المراتب الحقّية والتعيّنات العلميّة لها قابليّة للظهور الأتمّ، ولا المراتب الخلقية والتعيّنات الكونية بما فيها العلم الكبير بجميع أجزائه - من دون الإنسان - له تلك القابليّة.

وبيان ذلك: أنّ المظهر التامّ لا بدّ أن يكون في حال كونه جامعاً لكلّ المظاهر - أي: كمالات المظاهر والمراتب - له أحديّة جمعٍ ووحدة حقيقيّة،

الكون الجامع والمظهر الأتم والإنسان الكامل..... ٣٤١

فالمظهر الكامل لا بد أن يكون جامعاً لكمالات الكلّ على نحو الوحدة، فتكون تلك الكمالات مجموعةً فيه، متحقّقةً في وجوده، فيكون هو الكون الجامع الحاصر لجميع المظاهر - الموجودة في سائر المراتب من العلميّة والخلقيّة - فيه، فيجب أن تكون كلّ مظاهر مرتبة عالم التعيّن العلمي، وكلّ مظاهر مرتبة عالم العقل، وكلّ مظاهر مرتبة عالم المثال، وكلّ مظاهر مرتبة عالم المادّة تكون موجودةً في الكون الجامع، ويكون هو حاصراً لكلّ تلك المظاهر، وهذا ليس له مثأل ومصدّق إلاّ النشأة الإنسانيّة؛ وذلك لأنّ هذه النشأة الإنسانيّة هي آخر تنزّلات المظاهر الواقعة في آخر المراتب، فتكون هذه النشأة شاملةً لكلّ ما مرّت به من مراتب ومظاهر، فيكون الإنسان هو الحائز لسائر المراتب من التعيّن العلمي والعقل والمثال والشهادة، ويكون حائزاً أيضاً على كلّ المظاهر الموجودة في هذه المراتب، وبالتالي فيكون هو الكون الجامع الذي لا يصلح لمظهريّة الحقيقة الحقة السارية إلاّ هو.

فقد عرفت: أنّ المظهر الكامل شاملٌ لكلّ المراتب ومظاهرها بنحو أحديّة الجمع والوحدة الحقيقيّة.

ثمّ إنّ هذه الأحديّة هي التي يصلح بها لأن يكون مرآةً للحضرة الواحدية بالوحدة الحقيقيّة، وهذا الشأن مختصّ بالنشأة العنصريّة الإنسانيّة؛ إذ إنّ الإنسان ورغم أجزائه المتعدّدة ومراتبه المختلفة من العقليّة والمثاليّة والحسيّة إلاّ أنّ له وحدةً واحدةً يعبر عنها بـ«أنا».

ثمّ إنّ المظهر الكامل يجب أن تتحقّق فيه أربع خصائص، هي:

١. الجامعيّة للكمالات.

٢. التمايز فيما بين تلك الكمالات.

٣. أن تكون تلك الكمالات عينيّة لا علميّة.

٤. أن تكون له أحديّة جمع الجميع.

وضرورة توفر المظهر الكامل على هذه الخصائص هي ليكون ملبياً لظهور الذات في مظاهرها المتعيّنة على نفسها بحسب الظاهر في شأن كليّ، ومظهر جامع لجميع شؤونها واعتباراتها بنحو عينيّ خارجيّ، وهو مصحّح الإرادة الإلهية التي تحرّكت مشتاقّة لهذا المظهر^(١).

فبعد أن عرفت الضابط في المظهرية التامة، حيث يجب أن يكون مع جامعيتّه لكلّ المراتب ومظاهرها على نحو التمايز والتفصيل العينيّ لا العلمي له أحديّة جمع الجميع، علمت أنّ التعيّن الأوّل لا يصلح لتلك المظهرية؛ وذلك لعدم وجود الكثرة هناك أصلاً، رغم جامعيتها لجميع المراتب؛ لأنّ الأشياء موجودةً هناك بنحو البساطة والإجمال، غير متمايز بعضها عن البعض الآخر، ولا متميِّزة هذه المظاهر عن نفس تلك المرتبة، وبالتالي فالظهور هناك إنّما هو بنحو الظهور العلمي الغيبي الإجمالي لا التفصيلي، ونحن نبحث عن مظهرٍ عينيّ تفصيليّ يكون مع جامعيتّه له أحديّةً جمعيةً.

وكذلك العقل الأوّل؛ فإنّ هذه المرتبة وإن كان لها أيضاً جامعيتّه توجد فيها صور الأشياء متمايزة؛ إذ علم العقل الأوّل بالجميع علم غيبيّ تفصيليّ، لكن رغم وجود التمايز في هذه المرتبة إلّا أنّه تمايزٌ على مستوى الصور في تلك المرتبة فقط لا جميع المراتب التي فيها التفصيل العينيّ، فالتفصيل هنا تفصيلٌ علميّ لا عينيّ، ونحن نبحث عن التفصيل العينيّ.

(١) وقد بيّنا ذلك مفصّلاً في شرحنا على تمهيد القواعد، انظر: ج ٢، الطالب (٤١) و(٤٢)

الكون الجامع والمظهر الأتمّ والإنسان الكامل..... ٣٤٣

وكذلك العالم الكبير؛ فإنّه وإن كان توجد فيه تلك المعاني وجوداً عينياً تفصيلياً، لا إجمالياً علمياً - كما في المرتبتين الأوليين - لكن قد فات العالم الكبير أحديّة جمع الجميع؛ إذ لا وجود للوحدة فيه، بل الوحدة إنّما تكون من خلال الإنسان الكامل؛ إذ نسبة الإنسان الكامل إلى العالم الكبير هي كنسبة الروح إلى الجسد، فإذا فصلت الإنسان الكامل منه فلا تكون له أحديّة الجميع.

قال الشيخ محيي الدين: «فالعالم كلّه تفصيل آدم، وآدم هو الكتاب الجامع، فهو للعالم كالروح من الجسد، فالإنسان روح العالم، والعالم الجسد، فبالمجموع يكون العالم كلّه هو الإنسان الكبير والإنسان فيه، وإذا نظرت في العالم وحده دون الإنسان وجدته كالجسم المسوّى بغير روح. وكمال العالم بالإنسان مثل كمال الجسد بالروح، والإنسان منفوخ في جسم العالم فهو المقصود من العالم»^(١).

وقال القيصري في شرحه على قول الشيخ ابن عربي في فصوص الحكم (تمّ العالم بوجوده): «أي: لما وُجد هذا الكون الجامع، تمّ العالم بوجوده الخارجي؛ لأنّه روح العالم المدبّر له والمتصرّف فيه، ولا شك أنّ الجسد لا يتمّ كماله إلّا بروحه التي تدبّره وتحفظه من الآفات...»^(٢).

لذا فتلك المظهرية لا تكون إلّا للإنسان الكامل؛ إذ يوجد في هذه المرتبة جميع ما في المراتب الكلية والحضرات الإلهية والكيانية كلّها، فيوجد في هذه

(١) الفتوحات المكيّة (أربع مجلّدات)، الباب الثالث والسبعون، في معرفة عدد ما يحصل من الأسرار، السؤال الأربعون: ج ٢ ص ٦٧.

(٢) شرح فصوص الحكم، بتعليق الأشتياني: ص ٣٥٥.

النشأة الإنسانية جميع ما في هذه المراتب؛ لاشتغال هذه المرتبة على جميع المراتب بما فيها من المظاهر، مضافاً إلى تمتعها بصفة الأحديّة الجمعيّة الكمالية، إذن فيوجد فيها جميع الخصائص المتقدّمة من الجمعيّة والتفصيليّة والعينيّة والأحديّة الجمعيّة، وبالتالي فهي التامة الكاملة بنحو لا يتصور عليها المزيد من جهة التمام والكمال؛ إذ بهذه الأحديّة الجمعيّة تحصل للحضرات الإلهية (التي هي التعيّن العلمي، بما له من الظهور والبطون والأحديّة والواحدية) مع العوالم الكونية (التي هي العقل والمثال والمادّة) صورةً وحدانيّةً جامعةً لجميع المظاهر الموجودة في سائر المراتب، بحيث لا يشذ من هذه الصورة الوحدانيّة والحقيقة الإنسانية شيءٌ في الوجود أصلاً. فظهر من هذا التحقيق: أنّ الصورة الأكملية المنعكسة عن الحقيقة الإلهية، الظاهرة بحسب أحديّة جمع جميع هذه المظاهر، لا يمكن ظهورها من حيث هي جامعةً لجميع المظاهر بنحو أحديّة جمع الجميع إلا في المظهر التامّ الإنساني، والإنسان الكامل.

ولذا قال أبو حامد تركة في المطلب (٥٢) من قواعد التوحيد: «إنّ المظهر الكامل هو الكون الجامع، الحاصر لجميع المظاهر في سائر المراتب الموجودة فيه؛ فإنّ المرتبة الأولى [أي: التعيّن العلمي] يوجد فيها العلم بالذات وسائر الصفات والتعيّنات والماهيات، علماً غيبياً إجمالياً غير تفصيلي، وفي المرتبة الثانية [أي: العقل الأوّل] يوجد فيها العلم بالجميع علماً غيبياً تفصيلياً، وفي المرتبة الثالثة [أي: العالم الكبير] توجد تلك المعاني وجوداً عينياً تفصيلياً، ويدرك فيها الجميع بعدّة ضروبٍ من نوع الإدراك، وفي المرتبة الرابعة [أي: الكون الجامع] يوجد فيها جميع ما في هذه المراتب؛ لاشتغالها عليها [أي: جميع المراتب السابقة] مع اشتغالها [أي: المرتبة الرابعة]

الكون الجامع والمظهر الأتمّ والإنسان الكامل..... ٣٤٥

على معنى الأحديّة الجمعيّة الحقيقيّة الكمالية [أي: حقيقة الوحدة]، التي لا يُتصوّر الزيادة عليها من جهة التمام والكمال.

فظهر أنّ الصورة الأكملية الظاهرة بحسب جميع هذه المظاهر، لا يمكن ظهورها من حيث هي كذلك [أي: من حيث الأكملية] إلا في هذا المظهر^(١). وقال الجامي في نقد النصوص: «الحقيقة الإنسانية الكمالية حاصرةٌ لجميع المظاهر في كلّ المراتب؛ فإنّ المرتبة الأولى (أعني التعيّن الأوّل) يوجد فيها العلم بالذات وبسائر الصفات والتعيّنات والماهيات علماً إجمالياً غير تفصيلي، وفي المرتبة الثانية (أعني التعيّن الثاني) يوجد فيها العلم بالجميع علماً تفصيلياً، وفي سائر المراتب (أعني المرتبة الروحانية والمثالية والحسية) توجد تلك المعاني وجوداً عينياً تفصيلياً، وفي المرتبة الإنسانية الكمالية يوجد جميع ما في هذه المراتب؛ لاشتغالها عليها مع اشتغالها على معنى الأحديّة الجمعيّة الحقيقيّة الكمالية التي لا يتصوّر الزيادة عليها من جهة التمام والكمال، فظهر: أنّ الصورة الكاملة الإلهية الظاهرة بحسب جميع هذه المظاهر لا يمكن ظهورها من حيث هي كذلك إلا في هذا المظهر...»^(٢).

الإنسان الكامل مدبّر العالم وعلة بقائه

لقد علمت من كلّ ما تقدّم: أنّ نسبة الإنسان الكامل إلى العالم كنسبة الروح إلى الجسد، وأنّ ليس للعالم قدرةً على البقاء من دون الإنسان الكامل، كما أنّ ليس للجسد قدرةً للبقاء من دون الروح؛ فالروح هو المدبّر

(١) تمهيد القواعد، بتعليقة الأشتياني: ص ٣٥٦؛ وانظر: شرح تمهيد القواعد، للسيّد كمال الحيدري: ج ٢ ص ٤١٦.

(٢) نقد النصوص في شرح نقش الفصوص: ص ٦١.

للبدن، والحافظ له من التفسّخ والبوار. وهذا شأن الإنسان الكامل بالنسبة للعالم أيضاً.

وهذا ما استقرّت عليه كلمة العرفاء جميعاً لما طابق كشفهم المدعوم من القرآن والروايات الشريفة؛ حيث توجد هناك الكثير من النصوص التي تدلّ على هذه الحقيقة. فهذا المعنى يتطابق تماماً مع قولهم عليهم السلام: «لو خلت الأرض طرفة عين من حجة لساخت بأهلها»^(١)، فلا بدّ لهذا العالم من روح يقوم بها وتدبّره، وروحه واحدٌ في كلّ عصر حتّى تقوم القيامة وتنتهي هذه الدورة من هذه النشأة.

قال القيصري: «إنّ الكامل هو سبب إيجاد العالم وبقاء العالم وكما لاته»^(٢). وقال الجامي: «و(جعله) أي: جعل الله الإنسان الكامل، (العين المقصودة) والغاية المطلوبة (من) إيجاد (العالم) وإيقائه، (كالنفس الناطقة)، التي هي المقصود (من) تسوية جسد (الشخص الإنساني) وتعديل مزاجه الطبيعي الجسماني»^(٣).

وقال ابن عربي في الفصوص: «...لأنّه تعالى الحافظ خلقه كما يحفظ بالختم الخزائن، فما دام ختم الملك عليها، لا يجسر أحدٌ على فتحها إلّا بإذنه، فاستخلفه في حفظ العالم، فلا يزال العالم محفوظاً ما دام فيه هذا الإنسان الكامل»^(٤). وقال القيصري في بيانه لبعض كلمات الشيخ محيي الدين: «قال (رضي

(١) بصائر الدرجات: ج ٢ ص ٨٧١، الحديث رقم (١٧٢٢).

(٢) شرح فصوص الحكم: ص ٤٠٥.

(٣) نقد النصوص في شرح نقش الفصوص: ٩٦.

(٤) شرح فصوص الحكم: ص ٥٠.

الكون الجامع والمظهر الأتمّ والإنسان الكامل..... ٣٤٧

الله عنه) في (القسم الإلهي بالاسم الربّاني): (ألا ترى الدنيا باقيةً مادام هذا الشخص الإنسان فيها) والكائنات تتكوّن، والمسخرات تتسخر، فإذا انتقل إلى الدار الآخرة، مارت هذه السماء موراً، وسارت الجبال سيراً، ودكّت الأرض دكاً، وانتشرت الكواكب، وكوّرت الشمس، وزهبت الدنيا، وقامت العمارة في الدار الآخرة بنقل الخليفة إليها^(١).

وقال الآلوسي في ذيل تفسير الآية (٣٠) من سورة البقرة: «... ولم تزل تلك الخلافة في الإنسان الكامل إلى قيام الساعة وساعة القيام، بل متى فارق هذا الإنسان العالم مات العالم؛ لأنّ الروح الذي به قوامه، فهو العهاد المعنوي للسماء، والدار الدنيا جارحةٌ من جوارح جسد العالم الذي الإنسان روحه. ولما كان هذا الاسم الجامع قابل الحضرتين بذاته، صحّت له الخلافة وتدبير العالم. والله سبحانه الفعّال لما يريد، ولا فاعل على الحقيقة سواه، وفي المقام ضيق، والمنكرون كثيرون، ولا مستعان إلا بالله عزّ وجلّ»^(٢).

وفي الحديث عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قلت: لأبي شيءٍ يُحتاج إلى النبيّ والإمام؟ فقال: لبقاء العالم على صلاحه، وذلك أنّ الله عزّ وجلّ يرفع العذاب عن أهل الأرض إذا كان فيها نبيّ أو إمام، قال الله عزّ وجلّ: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ...﴾»^(٣).

(١) شرح فصوص الحكم: ص ٣٦١.

(٢) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم: ج ١ ص ٢٢٣؛ كذلك انظر: نفس المصدر: ج ٣ ص ٣٥٢، في ذيل تفسير الآية (٥٥) من سورة المائدة.

(٣) علل الشرائع: ج ١ ص ١٠١، الباب (١٠٣)، الحديث رقم (١)؛ الفتوحات المكيّة: ج ٣ ص ١٠٢.

ضرورة وجود الإنسان الكامل

إنَّ الخلافة والقطيبة والمظهرية التامة في الفكر العرفاني إنما تأتي باعتبارها ضمن النظام التكويني الأحسن، لا أمَّها مرتبطة بالنظام التشريعي الاعتباري، حتَّى يمكن الاستغناء عنها.

فكما تقدّم من أنّ لكلّ واحدٍ من الأسماء الإلهية مظهراً خاصاً يظهر به، فهذه الأسماء إنّما تظهر في مظاهرها، كلّ بحسبه، حتَّى تصل إلى هذا العالم. وتلك الأسماء الظاهرة، لبعضها الغلبة على الأخرى، وليس لأحدها منها الظهور بالاعتدال والاتزان إلاّ للاسم الجامع الله. فإذا أرادت الأسماء أن تظهر في هذا العالم من خلال مظاهرها من دون أن تكون هناك المظهرية الاعتدالية فإنّ التنازع سيحصل بينها لا محالة، ولا تصل إلى حالة اعتدالية أبداً، فكلّ اسم من هذه الأسماء يريد أن يظهر بمظهره ولا نظر له ولا التفات إلى الاسم الآخر ومظهره.

أمّا مع وجود الاسم الجامع الله ومظهره الأتمّ - الذي هو الإنسان الكامل - فإنّ تلك الأسماء جميعاً سوف تكون حينئذٍ تحت سلطته وسطوته وسلطته، وتكون تلك الأسماء كالأعضاء والآلات له، يربّ بها العالم بما جعله الحقّ تعالى خليفة له على العالم أجمع، كما أشار له في القرآن الكريم بقوله: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا...﴾ (البقرة: ٣١).

من هنا فإنّ تنازع الأسماء الإلهية - بعد تنزيلها من مقام الوحدة والاندماج إلى الكثرة في العالم - أمرٌ لا بدّ منه بسبب اقتضاءاتها المختلفة التي لا يمكن لها أن تظهر في مظهرٍ واحدٍ بشكلٍ جمعيّ اعتداليّ متّزن لا يغلب أحدها على الآخر، وبالتالي فإنّ التضادّ بين مظاهر هذه الأسماء الإلهية

الكون الجامع والمظهر الأتمّ والإنسان الكامل..... ٣٤٩

المختلفة باعثٌ على اختلاف التجليات والظهورات، فمتى ما غلب اسمٌ على غيره في مظهرٍ ما، ظهرت أحكام ذلك الاسم وآثاره فيه، وبطنت أحكام الأسماء الأخرى؛ والعوالم المختلفة إنّما هي مظاهر الأسماء المختلفة، فالعقل مظهر الاسم العليم، والحيوان مظهر الاسم الحيّ، والخيال مظهر الاسم المصوّر، والمراتب الأخرى مظاهر الأسماء الأخرى؛ ولذا فإنّ لكلّ مرتبةٍ من تلك المراتب حكماً خاصاً بها، فتكون الأسماء الأخرى مغلوّبةً تحت الاسم الغالب في تلك المرتبة فلا تظهر آثارها، ولكنّ الإنسان الكامل وبسبب تصالح قواه وانسجامه واعتدال مزاجه فإنّ الأسماء الإلهية تظهر فيه على نحو الاعتدال والاتزان.

ومن هنا نفهم العلة في أنّ قطب عالم الإمكان لا بدّ أن يكون موجوداً في كلّ العوالم حتّى في الأرض، فتكون جنبه منه جنبه أرضيةً بالإضافة إلى الجنبه الروحية السماوية، فيكون متوفراً على جميع الأسماء الإلهية على نحو الاعتدال؛ وذلك لأنّه إذا لم يكن هذا الكمال موجوداً فيه، فإنّه لا يستطيع أن يكون واسطة الفيض بين العالي والسافل، وربّما كان هذا واحداً من معاني قولهم عليهم السلام: «لا تخلو الأرض من حجةٍ أبداً».

ولذا فعندما يصل الإنسان الكامل في مسيرة ترقّيه إلى عالم العقول فإنّه يسير أيضاً مع عالم العقول وعالم الملائكة إلى أن يصل إلى مقام يقول فيه جبرئيل: «لو دنوت أنملةً لاحتزقت»؛ لماذا؟ لأنّ لكلّ واحدٍ من الملائكة مقاماً معلوماً كما ورد في القرآن عن لسانهم: ﴿وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ﴾ (الصافات: ١٦٤)، فلا يستطيعون الصعود أكثر من ذلك، بخلاف الإنسان الذي ليس له مقامٌ يقف عنده؛ لأنّ أصله أرفع من ذلك.

ومن هنا يتّضح سبب أخذ الإنسان الكامل بعض المعارف بتوسّط

واسطة، وبعضها بلا توسط شيء؛ وذلك لأن تلك المعارف التي يمكن له أن يأخذها بتوسط الوسائط، هي أعلى من مرتبته الأرضية، فتأخذها الوسطة لتعطيها له، أي: تأخذها مرتبته العالية لتعطيها إلى مرتبته الدانية، وله مرتبة من المراتب لا يتوسط بينه وبين الحق شيء، وهناك يأتي بيان الحديث القائل: «لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب، ولا نبي مرسل»^(١).

كذلك ما عن الصادق عليه السلام: «أول من سبق من الرسل إلى (بلي) رسول الله صلى الله عليه وآله، وذلك أنه كان أقرب الخلق إلى الله تبارك وتعالى، وكان بالمكان الذي قال له جبرئيل - لما أسري به إلى السماء -: تقدم يا محمد فقد وطئت موطئاً لم يطأه ملك مقرب ولا نبي مرسل، ولولا أن روحه ونفسه كانت من ذلك المكان لما قدر أن يبلغه، فكان من الله عز وجل كما قال الله: ﴿قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾، أي: بل أدنى...»^(٢).

وقال القيصري: «إذ الحق إنما يتجلى لمرآة قلب هذا الكامل، فتعكس الأنوار من قلبه إلى العالم، فيكون [أي: العالم] باقياً بوصول ذلك الفيض إليها، فما دام هذا الإنسان موجوداً في العالم، يكون محفوظاً بوجوده...»^(٣). بل ما من مرتبة إلا وفي الكون الجامع من تلك المرتبة جزء؛ ولهذا يظهر بالكون الجامع سائر الأسماء والصفات وكل الكمالات الموجودة في تلك الصورة، فما من اسم أحسن إلا وله مظهر، والمظهر الأتم لجميع الأسماء

(١) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار: ج ١٨ ص ٣٦٠.

(٢) تفسير القمي: ج ١ ص ٢٤٦، سورة الأعراف، الآية: ١٧٢.

(٣) شرح فصوص الحكم: ص ٣٥٩.

الحسنى بنحو اعتداليّ هو الإنسان الكامل. فإذا وجدنا كرمًا في هذا العالم، فأعلى درجاته عند الإنسان الكامل، وإذا وجدنا شجاعةً وعلماً وقدرةً وكلّ صفة من الصفات، فأفضلها وأحسنها وأكملها نجدها عند الإنسان الكامل؛ ولهذا يظهر به سائر الأسماء والصفات وجميع التعيينات، وهو في مظهريته لتلك الكمالات يكون واقياً إيّاها عن التحريف والتغيير، فليس هو المظهر الأتم فحسب، بل وله حافظيةٌ قيوميةٌ لها حتى لا تخرج عن مقامها، ومن هنا يتّضح قولهم عليهم السلام: «لولا الحجّة لساخ العالم بأهله».

وكما تقدّم أيضاً من قول القيصري نقلاً عن الشيخ محيي الدين: «... قال رضي الله عنه في (القسم الإلهي بالاسم الرباني): ألا ترى الدنيا باقيةً مادام هذا الشخص الإنسان فيها، والكائنات تتكوّن، والمسخرات تتسخر، فإذا انتقل إلى الدار الآخرة، مارت هذه السماء موراً، وسارت الجبال سيراً، ودكّت الأرض دكاً، وانتشرت الكواكب، وكوّرت الشمس، وذهبت الدنيا، وقامت العمارة في الدار الآخرة بنقل الخليفة إليها»^(١).

وقال الجامي: «الإنسان الكامل الحقيقي هو البرزخ بين الوجود والإمكان، والمرآة الجامعة بين صفات القدم وأحكامه وبين صفات الحدّثان... وهو الوساطة بين الحقّ والخلق. وبه ومن مرتبته يصل فيض الحقّ والمدد الذي هو سبب بقاء ما سوى الحقّ إلى العالم كلّ، علواً وسفلاً. ولولاه - من حيث برزخيّته التي لا تغاير الطرفين - لم يقبل شيءٌ من العالم المدد الإلهيّ الوحداني؛ لعدم المناسبة والارتباط، ولم يصل إليه، فكان يفنى. وإنّه عمد السماوات والأرض. ولهذا السرّ برحلته من مركز الأرض...»

(١) شرح فصوص الحكم: ص ٣٦١.

ينخرم نظامها، فبدّل الأرض غير الأرض والسموات. ولهذا نبّه أيضاً عليه السلام على ما ذكرنا بقوله: «لا تقوم الساعة وفي الأرض من يقول: الله الله». وأكّده بالتكرير، يريد: «وفي الأرض من يقول: (الله) قولاً حقيقياً؛ إذ لو أراد من يقول كلمة «الله»، لم يؤكّد بالتكرار.

ولا شكّ أنّه لا يذكر الله ذكراً حقيقياً - وخصوصاً بهذا الاسم الجامع الأعظم المنعوت بجميع الأسماء - إلا الذي يعرف الحقّ المعرفة التامة. وأتمّ الخلق معرفةً بالله في كلّ عصر خليفة الله، وهو كامل ذلك العصر. فكأنّه يقول صلّى الله عليه وآله: «لا تقوم الساعة وفي الأرض إنسانٌ كامل». وهو المشار إليه بأنّه العمدة المعنوي الماسك؛ وإن شئت، فقل: «المسوك لأجله». فإذا انتقل، انشقت السماء، وكوّرت الشمس، وانكدرت النجوم وانتشرت، وسيّرت الجبال، وزُلزلت الأرض، وجاءت القيامة»^(١).

ومن هنا نفهم أنّ ضرورة وجود الإنسان الكامل ضرورةً تكوينيةً يقتضيها النظام الإلهيّ الأحسن، ولا علاقة للاعتبارات فيها. فالمتكلم يعتقد بأنّ ضرورة وجود الإنسان الكامل هو قاعدة اللطف، فهو يعتقد أنّ من الواجب على الله تعالى في حكمته ولطفاً منه بعباده إرسال رسول يكون كاملاً في خلقه وحُلقه، يأخذ بأيدي الناس ويوصلهم إلى حيث الهداية الإلهية، فالإنسان الكامل عند المتكلم هو لأجل الخلق وهدايتهم، فأقصى ما وصل إليه المتكلم هو قاعدة اللطف.

أمّا الفلاسفة فقد قالوا بضرورة وجود هذا المخلوق لو صوله إلى العقل المستفاد أو العقل بالفعل.

(١) نقد النصوص: ص ٩٧.

وأما العرفاء فقد قالوا: إنّ ضرورة وجود الإنسان الكامل هي أن يكون مظهراً تاماً للحقّ تعالى؛ لأنّ الحقّ أراد أن يرى ذاته في غيره بكلّ كماالاتها، مضافاً إلى ما تقدّم، وربّما كان هذا أحد معاني النصّ المشهور: «خلقت الأشياء لأجلك وخلقتك لأجلي».

فتلك الرؤية والإدراك من الذات للذات إنّما تكون على نحوين:

فهو إمّا يدرك ذاته بذاته، وإمّا يدرك ذاته بغيره، وهذا الغير لا يمكن أن يكون زيداً وبكراً وأرضاً وسماً وعقلاً ومثلاً؛ لأنّ هذه كلّها لا تُري الذات بجميع كماالاتها؛ لذا فانبعثت الذات انبعثاً إرادياً إلى المظهر الكليّ والكون الجامع الحاصر للأمر الإلهيّ، وهو الإنسان الكامل؛ فإنّه الجامع بين مظهرية الذات المطلقة وبين مظهرية الأسماء والصفات والأفعال بما في نشأته الكليّة من الجمعيّة والاعتدال، وبما في مظهريته من السعة والكمال، وهو الجامع أيضاً بين الحقائق الوجوديّة ونسب الأسماء الإلهيّة، وبين الحقائق الإمكانية والصفات الخلقية، فهو جامعٌ بين مرتبتي الجمع والتفصيل، محيطٌ بجوامع ما في سلسلة الوجود، ليظهر فيه بحسبه^(١)، ويدرك ذاته حسبما ذكرنا من الحيثيّة الجامعة والجهة الكاملة^(٢).

فضرورة الإنسان الكامل ووجود الإنسان الكامل يختلف من مبنى إلى مبنى؛ فهو عند المتكلمّ يقوم على أساس قاعدة اللطف، وعند الحكيم يقوم على أساس الكمال الإنساني والوصول إلى العقل المستفاد أو العقل بالفعل. وأمّا على مباني العرفان فإنّ ضرورة الإنسان الكامل إنّما تكون على أساس

(١) أي: بحسب نفسه أو بحسب هذا المظهر الكليّ.

(٢) انظر: تمهيد القواعد، بتعليقة الأشتياني: ص ٣٢٦.

وجوب وجود مظهرٍ كاملٍ يظهر فيه مقام الجمع والتفصيل معاً.
وبعبارةٍ أخرى: يكون مظهرًا لعالم الصقع الربوبي من التعيين الأول
والثاني، ومظهرًا للعالم الكوني والمظاهر الخلقية أيضاً، فيكون جامعاً لجميع
المظاهر الحقيّة والخلقية.

الإِنسان الكامل خليفة الله بالخلافة الأسمائية

على أساس ما تقدّم، يفتح لنا بابٌ جديدٌ في معرفة الأسماء وهو
الخلافة الأسمائية، باعتبار أنّ الإنسان الكامل هو خليفة الله في مقام الاسم
الأعظم الجامع الذي كان على رأس سلسلة الأسماء في التعيين الثاني؛ حيث
إنّ الله الذاتي لا نسبة بينه وبين شيءٍ أبداً - كما تقدّم - .

إذن، فعندما نقول: إنّ الإنسان الكامل مظهر الاسم الأعظم الجامع
لجميع الأسماء والصفات على أعدل وجه، فنعني بذلك أنّه هو خليفة الله
تعالى، ومعنى ذلك: أنّه يقوم مقامه فيما كان يقوم به، والاسم الأعظم كان
هو الواجد لجميع الآثار الموجودة عند جميع الأسماء والصفات، فيكون
ذلك موجوداً في الاسم الأعظم، من الإحياء، والإماتة، والقبض، والبسط،
والرزق، والإعطاء، وغيرها، وبالتالي فيكون كلّ ذلك موجوداً عند خليفة
الاسم الأعظم الذي يجب أن يكون على مثال المُستخلف عنه.

لذا فتكون الخلافة التي تكلم عنها القرآن بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ
لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...﴾ (البقرة: ٣٠) هي الخلافة
الأسمائية، والتي لا بدّ أن نميّزها جيّداً عن الخلافة السياسية والتشريعية.

لذا قال الشيخ محيي الدين مع توضيحات القيصري: «(فإن لم يكن آدم
ظاهراً بصورة من استخلفه) وهو الحقّ (فيما استخلف فيه وهو العالم)، أي:

إن لم يكن متّصفاً بكمالاته، متّسماً بصفاته، قادراً على تدبير العالم، (فما هو خليفة، وإن لم يكن فيه جميع ما تطلبه الرعايا التي استخلفه عليها، لا يكون استنادها) أي: استناد الرعايا (إليه)، أي: إلى آدم الذي هو الخليفة، فليس بخليفة... وإنما كان العالم مسنداً إليه؛ لأنّه ربُّ للعالم بحسب مرتبته، وعبدٌ للحقِّ بحسب حقيقته، وإذا كان العالم مستنداً إليه (فلا بدّ أن يقوم بجميع ما يحتاج إليه، وإلاّ فليس بخليفة عليهم، فما صحّت الخلافة إلاّ للإنسان الكامل)، أي: وإذا كان الأمر كذلك، فما صحّت هذه المرتبة إلاّ له.

واعلم: أنّ لكلّ فردٍ من أفراد الإنسان نصيباً من هذه الخلافة يدبّر به ما يتعلّق به، كتدبير السلطان لملكه وصاحب المنزل لمنزله، وأدناه تدبير الشخص لبدنه. وهو الحاصل للأولاد بحكم الوراثة من الوالد الأكبر، والخلافة العظمى إنّما هي للإنسان الكامل^(١).

وقال القيصري أيضاً: «لما تقرّر أنّ لكلّ من الأسماء الإلهية صورةً في العلم مسماةً بالماهية والعين الثابتة، وأنّ لكلّ واحدٍ منها صورةً خارجيةً مسماةً بالمظاهر والموجودات العينية، وأنّ تلك الأسماء أرباب تلك المظاهر وهي مربوباتها، وعلمت أنّ الحقيقة المحمّدية صورة الاسم الجامع الإلهي وهو ربّها، ومنه الفيض والاستمداد على جميع الأسماء، فاعلم أنّ تلك الحقيقة هي التي تربّ صور العالم كلّها بالربّ الظاهر فيها الذي هو ربّ الأرباب؛ لأنّها هي الظاهرة في تلك المظاهر، كما مرّ.

فبصورتها الخارجية المناسبة لصور العالم التي هي مظهر الاسم الظاهر تربّ صور العالم، وبياطنها تربّ باطن العالم؛ لأنّه صاحب الاسم الأعظم وله

(١) شرح فصوص الحكم: ص ٤٠١.

الربوبية المطلقة... وهذه الربوبية إنما هي من جهة حقيقتها لا من جهة بشريتها، فإنها من تلك الجهة عبدٌ مروبٌ محتاجٌ إلى ربها، كما نبه سبحانه بهذه الجهة بقوله: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾، وبقوله: ﴿وَأَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللَّهِ يَدْعُوهُ﴾، فسماه عبد الله تنيهاً على أنه مظهرٌ لهذا الاسم دون اسمٍ آخر. ونبه بالجهة الأولى بقوله: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾، فأسند رمية إلى الله.

ولا يتصور هذه الربوبية إلا بإعطاء كل ذي حق حقه، وإفاضة جميع ما يحتاج إليه العالم. وهذا المعنى لا يمكن إلا بالقدرة التامة والصفات الإلهية جميعها، فله كل الأسماء يتصرف بها في هذا العالم حسب استعداداتهم. ولما كانت هذه الحقيقة مشتملةً على الجهتين: الإلهية والعبودية، لا يصح لها ذلك أصالةً، بل تبعيةً وهي الخلافة، فلها الإحياء والإماتة واللفظ والقهر والرضا والسخط وجميع الصفات ليتصرف في العالم وفي نفسها وبشريتها أيضاً لأنها منه.

وبكاؤه عليه السلام وضجره وضيق صدره لا ينافي ما ذكرنا؛ فإنه بعض مقتضيات ذاته وصفاته، ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السماء ولا في الأرض، من حيث مرتبته....

والحاصل: أن ربوبيته للعالم بالصفات الإلهية التي له من حيث مرتبته، وعجزه ومسكنته وجميع ما يلزمه من النقائص الإمكانية من حيث بشريته الحاصلة من التقيد والتنزل إلى العالم السفلي ليحيط بظاهره خواص العالم الظاهر، وبياطنه خواص العالم الباطن، فيصير مجمع البحرين ومظهر العالمين...»^(١).

(١) شرح فصوص الحكم: ص ١٢٧. أول الفصل التاسع (في بيان خلافة الحقيقة المحمدية،

وإلى هذا أشار العلامة الآلوسي في ذيل قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ بقوله: «ويُفهم من كلام القوم (قدّس الله تعالى أسرارهم): أنّ المراد من الآية بيان الحكمة في الخلافة على أدقّ وجهٍ وأكملها، فكأنّه قال جلّ شأنه: أريد الظهور بأسمائي وصفاتي، ولم يكمل ذلك بخلقكم، فإنّي أعلم ما لا تعلمونه؛ لقصور استعدادكم ونقصان قابليّتكم، فلا تصلحون لظهور جميع الأسماء والصفات فيكم، فلا تتمّ بكم معرفتي ولا يظهر عليكم كنزي، فلا بدّ من إظهار من تمّ استعداده وكملت قابليّته ليكون مجلّي لي ومرآة لأسمائي وصفاتي ومظهراً للمتقابلات فيّ، ومظهراً لما خفي عندي، وبني يسمع وبني يبصر وبني وبني، وبعد ذلك يرقّ الزجاج والخمر، وإلى الله عزّ شأنه يرجع الأمر...»^(١).

وعلى مستوى الروايات أيضاً عندنا باقّة يانعة، وردت في مصادرنا الحديثيّة الأصليّة:

منها: ما في أصول الكافي بابّ نادرٍ جامعٍ في فضل الإمام وصفاته، والرواية فوق أن تحتاج إلى البحث السندي، فعن عبد العزيز بن مسلم قال: كنّا مع الرضا عليه السلام بمرور فاجتمعنا في الجامع يوم الجمعة في بدء مقدمنا، فأداروا أمر الإمامة - إلى أن قال الإمام عليه السلام -: هل يعرفون قدر الإمامة ومحلّها من الأمتّة فيجوز فيها اختيارهم؟! إنّ الإمامة أجلّ قدراً، وأعظم شأنًا، وأعلى مكانًا، وأمنع جانبًا، وأبعد غورًا من أن يبلغها الناس

وأتمّها قطب الأقطاب).

(١) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم: ج ١ ص ٢٢٥.

بعقولهم، أو ينالوها بآرائهم، أو يقيموا إماماً باختيارهم.

إنَّ الإمامة خصَّ الله عزَّ وجلَّ بها إبراهيمَ الخليل عليه السلام بعد النبوة والحلَّة مرتبةً ثالثة... فلم تنزل في ذريته يرثها بعضٌ عن بعض، قرناً فقرناً حتَّى ورثها الله تعالى النبيَّ صلَّى الله عليه وآله، فقال جلَّ وتعالى: ﴿إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ﴾ فكانت له خاصَّة، فقلدها صلَّى الله عليه وآله علياً عليه السلام بأمر الله تعالى على رسم ما فرض الله، فصارت في ذريته الأصفياء الذين آتاهم الله العلم والإيمان....

إنَّ الإمامة هي منزلة الأنبياء، وإرث الأوصياء.

إنَّ الإمامة خلافة الله وخلافة الرسول صلَّى الله عليه وآله ومقام أمير المؤمنين عليه السلام وميراث الحسن والحسين عليهما السلام.

إنَّ الإمامة زمام الدين، ونظام المسلمين، وصلاح الدنيا وعزَّ المؤمنين.

إنَّ الإمامة أسَّ الإسلام النامي، وفرعه السامي....

الإمام: البدر المنير، والسراج الزاهر، والنور الساطع، والنجم الهادي في غياهب الدجى، وأجواز البلدان والقفار، ولحج البحار.

الإمام: الماء العذب على الظماء، والدالَّ على الهدى، والمنجي من الردى.

الإمام: النار على اليفاع، الحارَّ لمن اصطلى به، والدليل في المهالك، من فارقه فهالك.

الإمام: السحاب الماطر، والغيث الهاطل، والشمس المضيئة، والسماء الظليلة، والأرض البسيطة، والعين الغزيرة، والغدير والروضة.

الإمام: الأنيس الرفيق، والوالد الشفيق، والأخ الشقيق، والأُمُّ البرَّة بالولد

الصغير، ومفرع العباد في الداهية الناد.

الإمام: أمين الله في خلقه، وحجَّته على عباده، وخليفته في بلاده، والداعي

إلى الله، والذات عن حرم الله....

فَمَنْ ذا الذي يبلغ معرفة الإمام، أو يمكنه اختياره، هيهات هيهات، ضلّت العقول، وتاهت الحلوم، وحارت الألباب، وخسئت العيون، وتصاغرت العظماء، وتحيرت الحكماء، وتقاصرت الحلماء، وحصرت الخطباء، وجهلت الألباء، وكلّت الشعراء، وعجزت الأدباء، وعييت البلغاء، عن وصف شأنٍ من شأنه، أو فضيلةٍ من فضائله، وأقرت بالعجز والتقصير، وكيف يوصف بكّله، أو يُنعت بكنهه، أو يُفهم شيءٌ من أمره، أو يوجد مَنْ يقوم مقامه ويغني غناه؟

لا كيف وأنى؟ وهو بحيث النجم من يد المتناولين، ووصف الواصفين، فأين الاختيار من هذا؟ وأين العقول عن هذا؟ وأين يوجد مثل هذا؟! أتظنون أنّ ذلك يوجد في غير آل الرسول محمد صلى الله عليه وآله؟ كذبتهم والله أنفسهم...»^(١).

ومنها: ما عن عن أبي عبد الله عليه السلام في خطبةٍ له يذكر فيها حال الأئمة عليه السلام وصفاتهم وهي رواية صحيحة السند: «إنّ الله عزّ وجلّ أوضح بأئمة الهدى من أهل بيت نبينا عن دينه، وأبلغ بهم عن سبيل منهاجه، وفتح بهم عن باطن ينابيع علمه. فمن عرف من أمة محمد صلى الله عليه وآله واجب حقّ إمامه، وجدّ طعم حلاوة إيمانه، وعلم فضل طلاوة إسلامه؛ لأنّ الله تبارك وتعالى نصب الإمام علماً لخلقه، وجعله حجّة على أهل موادّه وعالمه، وألبسه الله تاج الوقار، وغشاه من نور الجبّار، يمدّ بسبب إلى السماء، ولا ينقطع عنه موادّه، ولا ينال ما عند الله إلّا بجهة أسبابه، ولا يقبل الله أعمال العباد إلّا بمعرفته...»^(٢).

(١) أصول الكافي، باب نادر جامع في فضل الإمام وصفاته، الحديث رقم (١).

(٢) المصدر السابق: الحديث رقم (٢). وعليك الرجوع إلى الجزء الخامس عشر من بحار

خلاصة الباب الثالث

١. غياب الهوية أو مرتبة الذات هي أول الحضرات العرفانية، والتي يستند إليها نظام المعرفة في علم العرفان النظري.
٢. نجد في كلمات أهل العرفان: أن مرتبة غياب الهوية بطوناً مطلقاً، لا اسم لها ولا رسم، ولا اعتبار شيء من التعيينات.
٣. التعيين باصطلاح العرفاء عبارة عن الذات باعتبار صفة من الصفات، وهو ما يُصطلح عليه عندهم بالاسم العرفاني أو الاسم الحقيقي، في قبال الاسم اللفظي الذي يعبرون عنه باسم الاسم، أي: إن الاسم اللفظي هو اسم الاسم الحقيقي.
٤. يتفق العرفاء والفلاسفة جميعاً على عدم إمكان إدراك الذات المطلقة للحق إطلاقاً؛ لأنها وجودٌ مطلقٌ غير متناهٍ ولا محدود، وهي ما لم تتعین بتعین ما، لا يمكن للعقل البشري أن يدركها بما هي هي؛ إذ الإدراك يعني الإحاطة، والذات بإطلاقها الذاتي محيطَةٌ بكل شيء، غير محدودةٍ بشيء، فكيف يمكن للعقل الإحاطة بها؟!.
٥. إن حقيقة النفس الرحماني هي الإطلاق والعموم والشمول لكلّ التعيينات التي تأتي بعد مرتبة الذات والسراية فيها جميعاً، فالنفس الرحماني وجودٌ عامٌّ، وحقيقةٌ سعيّةٌ تنبثق من الذات - بعد ظهورها لنفسها - مبتدئةٌ

الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، فقد جمع عشرات الروايات الواردة في ذلك. كما يمكن الرجوع إلى كتاب التوحيد للسيد كمال الحيدري، ج ٢ ص ٣٨٨، فقد استوفى البحث القرآني والروائي بشكل مفصّل جداً.

الكون الجامع والمظهر الأتمّ والإنسان الكامل..... ٣٦١

بالظهور مع التعيّن الأوّل، مندجّةً فيه بنحوٍ لا يتمايز أحدهما عن الآخر، مستمرّةً في ظهورها وتنزّلها وتحرّرها عن ذلك الاندماج حتّى تصل إلى عالم المادّة.

٦. إنّ النّفس الرحماني يقع في بعض مراحل داخل الذات الإلهيّة والصقع الربوبي ويشمل مرتبة التعيّن الأوّل والتعيّن الثاني، وفي مراحل الأخرى خارجها ويشمل عالم العقول وعالم المثال وعالم المادّة والكون الجامع، وبالتالي فهو شاملٌ للتعينات الحقيّة العلميّة والتعينات الخلقية العينيّة؛ ولذا فتكون مرحلةً منه واجبةً وقديمةً بقدم الذات ومرحلةً أخرى ممكنةً وحادثّةً....

٧. إنّ النسبة بين غيب الهويّة وبين الوجود المنبسط أو النّفس الرحماني هي: أنّ غيب الهويّة مطلقٌ حتّى عن الإطلاق والتقييد، والوجود المنبسط والنّفس الرحماني مقيّدٌ بالعموم.

٨. إنّها سمّي النّفس الرحماني بذلك إمّا تشبيهاً له بالنّفس الإنساني، وإمّا لتفريج الله تعالى عن الأسماء الإلهيّة الكامنة في التعيّن الثاني كرهها وطلبها الظهور بواسطة ذلك الوجود المنبسط.

٩. التعيّن الأوّل هو تجلي الذات لنفسها وظهورها لها وعلمها بنفسها على نحو البساطة والوحدة الجمعيّة، فهو النسبة العلميّة من الذات لنفسها، ولما كان التعيّن الأوّل عبارةً عن علم الذات بنفسها بنحو حقيقة الوحدة الجمعيّة وانعكاساً للذات الغيبية بوحدتها الحقيقيّة، وجب انتفاء الكثرة - مطلق الكثرة - فيه، وكذا التميّز والغيريّة.

١٠. للتعين الأوّل وجهٌ إلى البطون ووجهٌ إلى الظهور، وجهه الأوّل يسمّى بمقام الأحديّة، ووجهه الثاني يسمّى بمقام الواحدية.

٣٦٢ الرؤية الكونية في العرفان النظري

١١. الفرق بين الوحدة الحقة الحقيقية في مقام الذات، والوحدة الحقة الحقيقية في مقام التعيين الأول: هو أنه هناك ليس موجوداً بنحو الإفراز والانفصال، حتى الفصل المفهومي، أما هنا في التعيين الأول فهي موجودة بنحو الإفراز؛ لذا فهي هنا اسمٌ غالبٌ على بقية الأسماء مهيمنٌ عليها جميعاً، أما هناك فهي عنوانٌ مشيرٌ للذات ليس أكثر.

١٢. إن علم الذات بنفسها في مقام الذات موجودٌ بنحو الاندماج والاندكاك تحت هيمنة الوحدة الحقيقية الذاتية المطلقة، وأما علم الذات بنفسها في مقام التعيين الأول فهو موجودٌ بنحو مفرزٍ ممتاز بنحو التمايز النسبي.

١٣. إن التعيين الأول المعبر عنه بالنسبة العلمية، يستلزم الشعور بجميع الشؤون والأحوال واعتبارات الذات، فذلك الشعور باعتبار تعلقه بالذات في بطونها بحيث يكون الكل ثابتاً مشاهداً عندها، يسمّى بالكمال الذاتي، وباعتبار تعلقه بنفس الشؤون الذاتية يسمّى بالكمال الأسمائي.

١٤. التعيين الثاني: هو ثاني رتب الذات، وهي الرتبة التي تظهر فيها الأشياء وتتميز ظهوراً وتميزاً علمياً، إلا أنها ليست اندماجيةً إجمالية، بل تفصيليةً متميزة ما فيها بعضها عن بعض، إلا أنها لم تتحول من النحو العلمي إلى النحو الوجودي بعد

١٥. إن العلم في التعيين الثاني هو ظهور الذات لنفسها بما حوته من شؤونها من حيث مظاهر تلك الشؤون المسماة بالصفات والأسماء وحقائقها، فإن الذات هنا تظهر لنفسها بأنها ذات حياة، وذات علم، وذات إرادة، وذات قدرة، وذات كلام، وذات جود، وذات عدل.

١٦. «الله الذاتي» إشارةٌ إلى الذات بما هي هي، وليس هو اسماً عرفانياً،

بل اسمٌ لفظيٌّ.

وأما اسم «الله الوصفي» فيراد منه الاسم الأعظم، أي: اسم «الله الجامع» الحاوي لجميع الأسماء والكلمات الأسمائية والصفاتية، وهو اسمٌ عرفانيٌّ حقيقيٌّ.

١٧. التعيين الثاني قائمٌ بركنين اثنين هما: الأسماء الإلهية بشكلٍ تفصيليٍّ، بعد أن كانت كامنةً في التعيين الأول بشكلٍ إجماليٍّ اندماجيٍّ. ولوازم الأسماء الإلهية التي يسميها العرفاء بالأعيان الثابتة.

١٨. الأعيان الثابتة هي مظاهر الأسماء وظلالها وصورها في التعيين الثاني، فإنّ الحقّ تعالى عندما يظهر في الأسماء، تسطع تلك الأسماء فتظهر الأعيان الثابتة، فلكلّ اسمٍ من الأسماء مظهره الخاصّ به، وهذا المظهر هو العين الثابتة لذلك الاسم، والأعيان الثابتة جميعاً من حيث هي أعيانٌ ثابتةٌ، ليس لها وجودٌ خاصّ بها غير وجودها بموجدتها، وهي الذات الإلهية في مقام الصقع الربوبي والتعيين الثاني، فالأعيان ما شمت رائحة الوجود أبداً؛ لذا فهي غير مجعولة ولا معلولة.

١٩. إن استعداد العين الثابتة لكلّ واحدٍ من الأشياء هو هذا الذي اقتضته عينه الثابتة، فخرجت على حسب استعدادها وقابليتها، وما طلبت بلسان استعدادها في عالمها إلا ما هو مقتضى ذلك الاستعداد والقابلية.

٢٠. كلّ ما يظهر من الأعيان الثابتة في التعيين الثاني إنّما هو حاصل فيضٍ واحدٍ هو الفيض الأقدس، كما أنّ لظهور تلك الأعيان في عرصة الوجود الخارجي والتعيين العينيّ يجب أن يُفاض عليها فيضٌ آخر هو الفيض المقدّس.

٢١. يُعدّ عالم العقل أو عالم الأرواح واسطةً بين عالم الأعيان الثابتة

وعالم المثال.

٢٢. من خواصّ عالم العقل: التجرّد العينيّ العقليّ التامّ، وفيه تقطن الموجودات المجرّدة، وهو في مرحلتين هي: العقل الكلّي، والنفس الكلّيّة، وفيه نوعان من المجرّدات هي الكروبيّون والروحانيّون.

٢٣. بعد عالم العقل يأتي عالم المثال، ومن خواصّه: التجرّد البرزخي بين العقل والمادّة، ومن خواصّه: التجرّد الذاتي عن المادّة دون شكلها وقالبها.

٢٤. إن عالم المثال هو عالمٌ توجد فيه جميع الموجودات المادّية بنحوٍ مثاليّ يتناسب مع عالمها التي هي فيه، ولكن ليس من الواجب وجوده على ما هو في عالم المثال في العالم المادّي.

٢٥. بعد تنزّل مظاهر الوجود إلى عالم المثال يأتي دور التنزّل إلى عالم المادّة أو العالم الحسيّ وهو العالم المشهود، أنزل مراتب الوجود وأخسّها، ويتميّز من غيره بتعلّق الصور الموجودة فيه بالمادّة وارتباطها بالقوّة والاستعداد، وفيه تمّ ظهور الوجود واكتملت دورته.

٢٦. وعالم الأجسام على قسمين: العلويّات، كالعرش والكرسيّ والسموات السبع والثوابت والسيّارات، وهي غير قابلة للكون والفساد والفناء والزوال أصلاً. والسفليّات، كبسائط العنصريّات والآثار العلويّة كالرعد والبرق والغيوم والمطر، والمركّبات كالمعادن والنبات والحيوان وبدن الإنسان - الذي هو أشرف عالم العناصر - والعوامّ والخواصّ مشتركون في إدراك أكثر هذه الأجسام.

٢٧. لما كان الغالب في عالم الصقع الربوبيّ أحكام الوحدة، والغالب في عالم المظاهر الخلقية أحكام الكثرة، اقتضى الأمر - لكي تظهر الذات بشكلٍ كاملٍ معتدلٍ - أن يكون هناك مظهرٌ تامٌّ وكونٌ جامعٌ بين الوحدة

الكون الجامع والمظهر الأتمّ والإنسان الكامل..... ٣٦٥

والكثرة؛ ليكون مظهراً للذات بكاملاتها كافة.

٢٨. إنّ الكون الجامع جامعٌ بين الحقيّة والخلقيّة، ففيه جهة وجوبٍ وجهة إمكانٍ، أمّا جهة وجوبه فباعتبار كونه مظهراً للجهات الوجوديّة من الشؤن والأسماء الإلهيّة، وأمّا جهة إمكانية فباعتبار كونه مظهراً للحقائق الإمكانية والصفات الخلقية.

٢٩. ثمّ إنّ المظهر الكامل يجب أن تتحقّق فيه أربع خصائص، هي: الجامعية للكّمالات، والتمايز فيما بين تلك الكّمالات، وأن تكون تلك الكّمالات عينيّة لا علميّة، وأن تكون له أحديّة جمع الجميع.

٣٠. إنّ نسبة الإنسان الكامل إلى العالم كنسبة الروح إلى الجسد، وأنّه ليس للعالم قدرةً على البقاء من دون الإنسان الكامل، كما أنّه ليس للجسد قدرةً للبقاء من دون الروح.

٣١. إنّ ضرورة وجود الإنسان الكامل ضرورةً تكوينيّةً يقتضيها النظام الإلهيّ الأحسن؛ حيث هو المظهر الكامل الذي تظهر فيه الذات بكامل صورتها.

٣٢. الإنسان الكامل هو خليفة الله في مقام الاسم الأعظم الجامع الذي هو على رأس سلسلة الأسماء في التعيّن الثاني، فخليفة الله يقوم مقامه بإذنه فيما كان يقوم به، والاسم الأعظم هو الواجد لجميع الآثار الموجودة عند جميع الأسماء والصفات، فيكون ذلك موجوداً في الاسم الأعظم، وبالتالي فيكون كلّ ذلك موجوداً عند خليفة الاسم الأعظم الذي يجب أن يكون على مثال المستخلف عنه.

والحمد لله ربّ العالمين

المصادر

١. أثولوجيا، أفلوطين عند العرب، تحقيق عبد الرحمن بدوي، انشارات بيدار، إيران - قم.
٢. الاحتجاج، تأليف: الطبرسي؛ من علماء القرن السادس، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري والشيخ محمد هادي به، باشراف: العلامة الشيخ جعفر السبحاني، دار الأسوة للطباعة والنشر.
٣. الإشارات والتنبيهات، للشيخ أبي علي حسين بن عبد الله بن سينا، مع الشرح للمحقق نصير الدين الطوسي، وشرح الشرح للعلامة قطب الدين الرازي، نشر دار البلاغة، إيران - قم، الطبعة الأولى، ١٣٧٥ ش.
٤. اصطلاحات الصوفيّة، عبد الرزاق القاساني، تحقيق: محمد كمال إبراهيم جعفر، انتشارات بيدار، ط ٢، قم - إيران، ١٣٧٠ ش.
٥. أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، للسيد العلامة محمد حسين الطباطبائي، تحقيق وتعليق مرتضى مطهري، ترجمة: عمّار أبو رغيف، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، لبنان - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ.
٦. الأصول من الكافي، لثقة الإسلام أبي جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني، الطبعة السادسة، دار الكتب الإسلامية، إيران - قم.
٧. إعجاز البيان في تفسير أمّ القرآن، صدر الدين القونوي، قدّمه وصحّحه: السيد جلال الدين الاشتياني، الناشر: بوستان كتاب، إيران، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٣ هـ.
٨. الإنسان والعقيدة، مجموعة من رسائل العلامة محمد حسين الطباطبائي، تحقيق: علي الأسدي، صباح الربيعي، الناشر: باقيات، قم - إيران، ط ٢،

بدون تاريخ.

٩. أوصاف الأشراف في سير العارفين، لسلطان العلماء الحبر المحقق أبي جعفر محمد بن محمد بن الحسن المعروف بالخواجة نصير الدين الطوسي، ترجمة: محمد الخليلي، تحقيق وتقديم السيّد محمد علي الحيدري الحسني، مؤسسة بضعة المختار لإحياء تراث أهل البيت عليهم السلام، إيران - قم، ١٤٢٤هـ.
١٠. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، للعلامة محمد باقر بن محمد تقي المجلسي، تحقيق ونشر: دار إحياء التراث، لبنان - بيروت، ١٤١٢هـ.
١١. بحث حول الإمامة، حوار مع السيّد كمال الحيدري، بقلم: جواد علي كسار، دار فراق، إيران - قم، الطبعة السادسة، ١٤٢٤هـ.
١٢. بداية الحكمة، للعلامة محمد حسين الطباطبائي، صحّحه وعلّق عليه: الشيخ عباس علي الزارعي السبزواري، مؤسسة النشر الإسلامي، إيران - قم، الطبعة السادسة عشرة، ١٤١٩هـ.
١٣. البرهان في تفسير القرآن، للسيّد هاشم البحراني، طبعة مؤسسة الوفاء، لبنان - بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٣هـ.
١٤. تحرير رسالة الولاية، آية الله الشيخ جواد آملّي، مركز نشر اسراء، قم - إيران، ط ١، ١٣٩٣ش.
١٥. التربية الروحية، للسيّد كمال الحيدري دار فراق، ط ٦، ١٤٢٤هـ، قم.
١٦. تعليقة على نهاية الحكمة، للشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، نشر: مؤسسة في طريق الحق، إيران - قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.
١٧. التفسير الكبير، لأبي عبد الله محمد بن عمر المعروف بفخر الدين الرازي، دار إحياء التراث العربي، لبنان - بيروت، الطبعة الأولى.
١٨. تمهيد القواعد، لصائن الدين بن تركة، مع حواشي السيّد محمد رضا

قمشئي والميرزا محمود القمّي، تقديم وتصحيح وتعليق الأستاذ جلال الدين الأشتياني، الناشر بوستان كتاب، دفتر تبليغات إسلامي، إيران - قم، الطبعة الثالثة، ١٣٨١ ش.

١٩. التمهيد في شرح قواعد التوحيد، تأليف صائن الدين علي بن محمد التركية، صحّحه وعلّق عليه: الحكيم الربّاني والعارف الصمداني آية الله العظمى الحاج محمد رضا نكونام، مؤسسة ظهور شفق، إيران - قم، ١٤٢٩ هـ.

٢٠. التمهيد في شرح قواعد التوحيد، تأليف: صائن الدين علي بن محمد التركية، صحّحه وعلّق عليه: الأستاذ العارف العلامة حسن زاده آملي، الناشر: ألف لام ميم، إيران - قم، الطبعة الثانية، ١٣٨٦ ش.

٢١. التمهيد في شرح قواعد التوحيد، تأليف: صائن الدين علي بن محمد التركية، تقديم وتصحيح وتعليق: الشيخ حسن الرمضاني الخراساني، مؤسسة أم القرى، لبنان، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ هـ.

٢٢. التمهيد في شرح قواعد التوحيد، تأليف: صائن الدين علي بن محمد التركية، ترجمة وشرح: محمد حسين نائيجي، مطبوعات ديني، الناشر: كتابسراي إشراق، إيران، قم، الطبعة الأولى، ١٣٨٦ ش.

٢٣. التوحيد (توحيد الصدوق)، لأبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي (المعروف بالشيخ الصدوق) تحقيق السيّد هاشم الحسيني الطهراني، دار المعرفة، بيروت، طبعة مؤسسة النشر الإسلامي، إيران - قم، الطبعة الثامنة، ١٤٢٣ هـ.

٢٤. التوحيد، بحوث في مراتبه ومعطياته، تقريراً لأبحاث المرجع الديني السيّد كمال الحيدري، بقلم: جواد علي كسّار دار فراق، إيران - قم، ١٤٢٣ هـ.

٢٥. جامع الأسرار ومنبع الأنوار، للسيّد حيدر الأملي، تصحيح وتقديم: هنري

- ٣٧٠ الرؤية الكونية في عرفان النظري
- كوربان وعثمان إسماعيل يحيى، المركز الفرنسي للدراسات الإسلامية، شركة المنشورات العلمية والثقافية.
٢٦. حكمة الإشراف، شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي (شيخ الإشراف)، طبع في مجموعة مصنفات شيخ الإشراف، نشر: أنجمن إسلامي حكمة وفلسفة، إيران - طهران.
٢٧. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، للحكيم الإلهي والفيلسوف الرباني صدر الدين محمد الشيرازي (المعروف بملا صدرا)، دار إحياء التراث العربي، لبنان - بيروت، الطبعة الخامسة، ١٤١٩ هـ.
٢٨. حكمت عرفاني، تحريري از درسهاي عرفان نظري استاد سيّد يد الله يزدان پناه، علي آميني نژاد، ناشر: انتشارات مؤسسه آموزشي وپژوهشي امام خميني، إيران، قم، الطبعة الأولى، ١٣٩٠ ش.
٢٩. الحواشي على تمهيد القواعد، للحكيم الإلهي والعارف الرباني السيد شهاب الدين بن نور الدين الحسيني الشيرازي النيريزي، تحقيق وتصحيح: الشيخ وسام الخطاوي والشيخ محمد المهري السبزواري، الناشر: مؤسسة السيدة معصومة عليها السلام، إيران - قم، الطبعة الأولى، ١٤٣٠ هـ.
٣٠. الخصال، لأبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بالشيخ الصدوق، تحقيق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة الأعلمي، لبنان - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ.
٣١. الدرّة الفاخرة في تحقيق مذهب الصوفية والمتكلمين والحكماء من المحققين، نور الدين عبد الرحمن الجامي، مع حواشي المؤلف وشرح عبد الغفور اللاري والحكمة العمادية، باهتمام: نيكولا هير وعلي موسوي بهباني، مؤسسة مطالعات إسلامي، طهران - إيران، ١٣٨٢ ش.

٣٢. دروس اتحاد عاقل به معقول (فارسي)، آية الله حسن زاده آملی، الناشر: انتشارات قیام، ایران، قم، الطبعة الأولى، ١٣٧٥ ش.
٣٣. دروس فلسفیة فی شرح المنظومة، للأستاذ العلامة الشهيد مرتضى المطهري، ترجمة: الشيخ مالك وهبي، نشر: شركة شمس المشرق للخدمات الثقافية، لبنان - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ.
٣٤. دروس فی الحكمة المتعالیة (شرح كتاب بداية الحكمة)، للسید كمال الحیدري، دار فراقده، ایران - قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ.
٣٥. دروس فی علم الأصول، للسید الشهيد محمد باقر الصدر، مؤسسه النشر الإسلامی، ایران - قم، الطبعة الخامسة، ١٤١٨ هـ.
٣٦. رسائل ابن عربي، للشيخ الأكبر محيي الدين محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عربي الحاتمي الطائي، وضع حواشيه محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمیة، لبنان - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ.
٣٧. الرسائل التوحیدیة، العلامة السید محمد حسين الطباطبائي.
٣٨. رسائل القيصري، التوحيد والنبوة والولاية، أساس الوحدانية.
٣٩. الرسالة القشيرية، لأبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري النيشابوري، تحقيق: الدكتور عبد الحلیم محمود والدكتور محمود بن الشريف، انتشارات بيدار، ایران - قم، الطبعة الأولى، ١٣٧٤ ش.
٤٠. رسالة الولاية، للسید العلامة محمد حسين الطباطبائي، مطبوع ضمن كتاب طريق عرفان، ترجمة وشرح رسالة الولاية، نشر: بخشايش، ایران - قم، الطبعة الرابعة، ١٣٨٢ ش.
٤١. رسالة فی السير والسلوك، لآية الله السید محمد مهدي بحر العلوم، مطبوع في ذيل كتاب «تذكرة المتقين في السير والسلوك إلى الله» الناشر: مدين،

٣٧٢ الرؤية الكونية في العرفان النظري

إيران - قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٥ هـ.

٤٢. رسالة نصّ النصوص، لصدر الدين القونوي، تصحيح: جلال الدين

الأشتياني، مركز نشر دانشكاهي (النشر الجامعي)، طهران - إيران، ١٣٦٢ ش.

٤٣. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، للعلامة محمود آلوسي

البغدادي، دار إحياء التراث العربي، لبنان - بيروت.

٤٤. سرّ الصلاة (معراج السالكين وصلاة العارفين)، للسيد الإمام الخميني،

مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني قدس سره، الشؤون الدولية،

إيران - طهران، الطبعة الأولى، ١٩٩٥ م.

٤٥. شرح العيون في شرح العيون، لآية الله حسن زاده آملی، الناشر: مؤسسة

بوستان كتاب (مركز الطباعة والنشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي)،

إيران - قم، الطبعة الثالثة، ١٤٢٩ هـ.

٤٦. سفينة البحار، للشيخ عباس القمي، دار أسوة، إيران - طهران، ١٤١٤ هـ.

٤٧. شرح الحديث، لصدر الدين القونوي، تحقيق: حسن كامل بيلمار، انتشارات

بيدار، إيران - قم، الطبعة الأولى، ١٣٧٢ ش.

٤٨. شرح فصوص الحكم، لداود القيصري، بتعليق العلامة حسن زاده آملی،

طبعة بوستان كتاب، إيران - قم، الطبعة الثانية، ١٤٢٨ هـ.

٤٩. شرح فصوص الحكم، لداود القيصري، صحّحه وعلّق عليه: السيد جلال

الدين الاشتياني، شركة انتشارات علمي وفرهنگي، إيران - طهران،

الطبعة الثالثة، ١٣٨٦ ش.

٥٠. شرح فصوص الحكم، لصائن الدين علي بن محمد تركة الأصفهاني، انتشارات

بيدار، إيران - قم، الطبعة الأولى، ١٣٧٨ ش.

٥١. شرح فصوص الحكم، لمؤيد الدين الجندي، صحّحه وعلّق عليه: السيد

- جلال الدين الأشتياني، طبعة بوستان كتاب، إيران - قم، ط ٣، ١٤٢٩ هـ.
٥٢. شرح مراتب الطهارة، للأستاذ داود صمدي آملی، نقله إلى العربية وحقّقه: محمد الربيعي البغدادي، الناشر: روح وريحان، إيران - قم، ١٤٣٤ هـ.
٥٣. شرح نهج البلاغة، لأبي حامد عزّ الدين بن هبة الله بن محمد بن محمد بن أبي الحديد المدائني المعتزلي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء التراث، لبنان - بيروت، الطبعة الثانية.
٥٤. الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، تقديم وتصحيح وتعليق: السيد جلال الدين الاشتياني، مؤسسة بوستان كتاب، إيران - قم، الطبعة الثالثة، ١٣٨٢ ش.
٥٥. علم اليقين في أصول الدين، للفيض الكاشاني، انتشارات بيدار، إيران - قم.
٥٦. عوالي اللآلي، لابن أبي جمهور الأحسائيّ تحقيق ونشر: آقا مجتبی العراقي، إيران - قم، ١٤٠٥ هـ.
٥٧. عين نضّاخ تحرير تمهيد القواعد، لآية الله جواد آملی، تحقيق وتنظيم: حجّة الإسلام الدكتور حميد پارسانيا، مركز انتشارات إسرائ، إيران - قم، الطبعة الأولى، ١٣٨٧ ش.
٥٨. عيون أخبار الرضا عليه السلام، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القميّ (الشيخ الصدوق) المطبعة الحيدرية، العراق - النجف، ١٣٩٠ هـ.
٥٩. غرر الحكم ودرر الكلم، عبد الواحد الأمدي التميمي، طبع دار القارئ، لبنان - بيروت، ١٤٠٧ هـ.
٦٠. الفتوحات المكية، للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي (ت ٦٣٨ هـ)، ضبطه وصحّحه ووضع فهارسه أحمد شمس الدين، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، لبنان - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ.

- ٣٧٤ الرؤية الكونية في عرفان النظري
٦١. فصوص الحكم، لابن عربي، محيي الدين بن علي بن محمد بن أحمد، علق عليه: أبو العلاء عفيفي، دار الكتاب العربي، لبنان - بيروت، ٢٠٠٢م.
٦٢. الفكوك، لصائن الدين بن تركة، ترجمة: محمد خواجوي، انتشارات مولی، طهران - إيران، ١٤١٧هـ.
٦٣. الفلسفة شرح كتاب الأسفار الأربعة الإلهيات بالمعنى الأعم، للسيّد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ قيصر التميمي، منشورات دار فراق، إيران - قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ.
٦٤. كتاب العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق الدكتور مهدي المخزومي إبراهيم السامرائي، تصحيح الأستاذ أسعد الطيّب، انتشارات أسوة، إيران - قم، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
٦٥. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، للحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي، تعليق: الشيخ حسن زادة آملی، طبعة جماعة المدرّسين، إيران - قم، الطبعة الثانية عشرة، ١٤٣٠هـ.
٦٦. الكلمات المكنونة، للمولى محسن فيض الكاشاني، ط ١، الأعلمي، بيروت.
٦٧. كليات فقه المكاسب المحرّمة، تقريراً لأبحاث المرجع الديني السيّد كمال الحيدري، بقلم: الدكتور طلال الحسن، مؤسّسة الهدى للطباعة والنشر، لبنان - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٣٤هـ.
٦٨. كمال الدين وتمام النعمة، لرئيس المحدّثين الشيخ الصدوق محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، تحقيق الأستاذ علي أكبر الغفاري، نشر مؤسّسة النشر الإسلامي، إيران - قم، الطبعة الرابعة، ١٤٢٢هـ.
٦٩. كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، علاء الدين المتقي بن حسام الدين الهندي طبعة مؤسّسة الرسالة، لبنان - بيروت.

٧٠. لسان العرب، لابن منظور، أبو الفضل جمال الدين بن مكرم، دار صادر، لبنان - بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧ م.
٧١. لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام، للشيخ العارف كمال الدين عبد الرزاق الكاشاني، صحّحه وعلّق عليه: مجيد هادي زاده، الناشر: ميراث مكتوب، إيران - طهران، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ.
٧٢. مباني عرفان نظري، دكتور سعيد رحيميان، سازمان مطالعة وتدوين كتب علوم انساني دانشكاهي، قم - إيران، ط ٥، ١٣٩١ ش.
٧٣. المحجّة البيضاء، للمحقّق والمحدّث والحكيم محسن الكاشاني (الفيض الكاشاني) صحّحه وعلّق عليه علي أكبر غفّاري، مؤسّسة النشر الإسلامي، إيران - قم، الطبعة الرابعة، ١٤١٧ هـ.
٧٤. مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين، للسيد كمال الحيدري، دار فراق، إيران - قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٦ هـ.
٧٥. مصباح الأنس في شرح مفاتيح الغيب، لحمزة الفناري، مع التعليقات عليه، صحّحه وقدم له: محمّد خواجوي، انتشارات مولی، إيران - طهران، الطبعة الثالثة، ١٤٣٠ هـ.
٧٦. مصباح المتهجّد لشيخ الطائفة أبي جعفر محمّد بن الحسن الطوسي، مؤسّسة فقه الشيعة، لبنان - بيروت، الطبعة الأولى.
٧٧. مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، للسيد الإمام روح الله الخميني، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، قم، الطبعة الرابعة، ١٣٨١ ش.
٧٨. المظاهر الرحمانية، رسائل السيد الإمام الخميني العرفانية، مؤسّسة وتنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، الشؤون الدولية، إيران - قم، ط ١، ١٩٩٥ م.
٧٩. معرفت شناسي در عرفان، سيد حسين ابراهيميان، مركز انتشارات دفتر

٣٧٦ الرؤية الكونية في عرفان النظري

تبليغات اسلامي، قم - إيران، ط ١، ١٣٧٨ ش.

٨٠. مفاتيح الجنان، للشيخ المحمّد عبّاس القمّي، دار الثقليّن، لبنان - بيروت،

الطبعة الثالثة، ١٤٢٠ هـ.

٨١. مفاتيح الغيب، للحكيم الإلهي صدر الدين محمّد بن إبراهيم الشيرازي مع

تعليقات للمولى علي النوري، صحّحة وقدم له محمّد خواجوي، مؤسّسة

مطالعات وتحقيقات فرهنگي، أنجمن إسلامي حكمة وفلسفة إيران،

الطبعة الأولى، ١٣٦٣ ش.

٨٢. مفردات ألفاظ القرآن، العلامة الراغب الأصفهاني، تحقيق صفوان عدنان

داودي، انتشارات ذوي القربى، إيران - قم، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤ هـ.

٨٣. منازل السائرين، لأبي إسماعيل عبدالله الأنصاري، شرح كمال الدين عبد

الله القاساني، تحقيق وتعليق: محسن بيدارفر، انتشارات بيدار، إيران - قم،

الطبعة الثانية، ١٣٨١ ش.

٨٤. منتهى المدارك في شرح تائيه ابن الفارض، سعيد الدين الفرغاني، تحقيق

وتصحيح: وسام الخطاوي، الناشر: آيت اشراق، إيران - قم، ١٣٩٠ ش.

٨٥. الميزان في تفسير القرآن، للسيد العلامة محمّد حسين الطباطبائي مؤسّسة

مطبوعات إسماعيليان، إيران - قم.

٨٦. نظرية المعرفة في القرآن، آية الله الشيخ جواد آملّي، ترجمة: دار الإسراء

للتحقيق والنشر، نشر: دار الصفوة، بيروت - لبنان، ط ١، ١٩٩٦ م.

٨٧. نقد النصوص في شرح نقش الفصوص، لعبد الرحمن الجامي، مقدّمة

وتصحيح وتعليقات: ويليام مرچيتيك، ومقدّمة السيد جلال الدين

الاشتياني، مؤسّسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، إيران - طهران، الطبعة

الثانية، ١٣٧٠ ش.

٨٨. نهاية البيان في دراية الزمان، لداود بن محمود القيصري، تعليق وتصحيح ومقدّمة: السيّد جلال الدين الاشتياني، مؤسّسة پژوهشي حكمت وفلسفة إيران، الطبعة الثانية، ١٣٨١ ش.
٨٩. نهاية الحكمة، للحكيم الإلهيّ والمفسّر الكبير العلامة السيّد محمّد حسين الطباطبائي، صحّحها وعلّق عليها غلام رضا الفياضيّ، مركز انتشارات آموزشي وپژوهشي إمام خميني، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ هـ.
٩٠. نهج البلاغة نسخة المعجم المفهرس، المختار من كلام الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، مؤسّسة النشر الإسلامي، إيران - قم، ط ٥، ١٤١٧ هـ.
٩١. النور المتجلّي في الظهور الظليّ، للشيخ آية الله حسن زادة الأملي، انتشارات بوستان كتاب التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، إيران - قم، ١٤١٧ هـ.
٩٢. وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، للفقهاء المحدث الشيخ محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، طبعة دار إحياء التراث العربي، لبنان - بيروت، ١٤٠٣ هـ.

الفهرس

٧	مقدمة
٨	الفرق بين علم العرفان النظري والحقائق الواقعية
٨	دور اللغة في بيان الحقائق الذوقية
٩	العون الذي تُقدّمه الفلسفة للعرفان
١١	الكتاب الذي بين يديك

الباب الأول

مقدمات تمهيدية

١٥	توطئة
١٧	المقدمة الأولى: تعريف علم العرفان النظري
٢٢	المقدمة الثانية: موضوع علم العرفان النظري
٢٤	ما يعبر به عن موضوع علم العرفان
٢٦	الفرق بين الفلسفة والعرفان النظري
٢٩	المقدمة الثالثة: مبادئ علم العرفان النظري
٣١	إشكال: وجود مبادئ للعرفان يستلزم وجود علم أعلى منه
٣٢	جواب الإشكال
٣٥	المقدمة الرابعة: مسائل علم العرفان النظري
٣٧	توقيفية الأسماء
٤١	المقدمة الخامسة: غاية علم العرفان النظري وأهميته
٤٦	المقدمة السادسة: حقيقة الكشف والشهود
٤٧	الكشف والشهود منهج العرفاء في الحصول على المعارف

٣٨٠	الرؤية الكونية في عرفان النظري
٤٨	حدّ العقل ومعناه
٥٤	معنى الكشف والشهود
٦١	أنواع الكشف ومراتبه
٦١	١. الكشف الصوريّ
٦٤	٢. الكشف المعنوي
٦٥	كيفية الوصول إلى مرتبة الكشف
٦٦	سبب تفضيل العرفاء منهج الشهود على منهج العقل
٦٦	١. علوّ المعارف الذوقية ورفعته
٦٧	٢. عدم تطرّق الخطأ لطريق الكشف الصحيح
٧١	٣. العلم الكشفي ينال حقائق الأشياء
٧٢	طرق نفوذ الخطأ والاشتباه إلى المكاشفات
٧٣	المقدمة السابعة: ميزان علم العرفان ومنطقه
٧٧	التشبيث بوجدانية المكاشفات
٧٨	جواب الإشكال
٧٩	الميزان في العرفان
٨٢	الأمر الأول: العلوم الحقيقية النظرية
٨٢	الأمر الثاني: الوحي الإلهي والإخبار السماويّ
٨٣	الأمر الثالث: أستاذ السير والسلوك
٨٥	الأمر الرابع: المكاشف نفسه
٨٨	كشف المعصوم منزّه عن الخطأ
٩٠	شروط قبول كشف المعصوم
٩١	إشارة

الفهرس	٣٨١
المقدمة الثامنة: مؤسس علم العرفان النظري	٩٣
محيي الدين بن عربي	١٠١
اسمه، ولادته، نشأته	١٠١
مؤلفاته	١٠٣
أهم إنجازاته	١٠٤
تأثير ابن عربي على من جاء بعده	١٠٥
عقيدة ابن عربي	١٠٧
أهم تلامذة ابن عربي وشرّاح فكره	١٠٩
صدر الدين القونوي (٦٠٧-٦٧٣هـ)	١٠٩
مؤلفات القونوي	١١١
تلامذة القونوي	١١٢
خلاصة الباب الأول	١١٣

الباب الثاني

حقيقة الوجود وأحكامه

توطئة إجمالية	١١٧
(١) حقيقة الوجود	١١٧
مصطلح الوجود	١١٨
الوجود عند الفلاسفة والمتكلمين	١١٨
الوجود عند العرفاء	١١٩
(٢) بداهة مفهوم حقيقة الوجود	١٢١
(٣) أقسام الوجود والتحقق	١٢٣
أقسام الوجود الحقيقي	١٢٤

الرؤية الكونية في العرفان النظري	٣٨٢
(٤) الاشتراك المعنوي للوجود	١٢٦
(٥) وجوب حقيقة الوجود	١٢٧
(٦) وحدة حقيقة الوجود وإطلاقه	١٢٩
إطلاقات الوجود ومراتبه	١٣٣
أولاً: الحق في ذاته	١٣٤
ثانياً: الحق المتجلي	١٣٥
ثالثاً: الوجود المقيد	١٣٦
(٧) الحق تعالى هو حقيقة الوجود المطلق	١٣٨
شبهات ترد على القول بأن الحق هو الوجود الواجبي المطلق	١٤٢
الشبهة الأولى: لا تحقق للمطلق إلا في الذهن	١٤٢
الشبهة الثانية: لزوم وجوب كل موجود	١٤٥
حديث وتمثيل لوحدة الوجود	١٤٦
(٨) الظهور والتجلي	١٥٠
(٩) الكلي السعي والكلي الطبيعي	١٥٢
التعين التقابلي والتعين الإحاطي	١٥٣
خلاصة الباب الثاني	١٥٩

الباب الثالث

نظام الوجود في الرؤية العرفانية

المبحث الأول: غياب الهوية	١٦٥
حقيقة غياب الهوية	١٦٧
معنى التعيين عند العرفاء	١٧١
معنى أن الذات من حيث هي ذات، لا اسم لها ولا رسم	١٧٣

٣٨٣	الفهرس
١٧٤	عدم قابليّة الذات بما هي هي للإدراك
١٧٧	خصائص غيب الهوية
١٧٩	المبحث الثاني: النَّفس الرحماني
١٨١	حقيقة النَّفس الرحماني
١٨٧	شموليّة النَّفس الرحماني
١٨٩	النسبة بين النَّفس الرحماني وبين غيب الهوية
١٩٠	وجه تسمية النَّفس الرحماني
١٩٢	الوجوب والإمكان والحدوث والقدم في النَّفس الرحماني
١٩٤	خصائص النَّفس الرحماني
١٩٧	المبحث الثالث: التعيّن الأوّل
١٩٩	مقدّمة
٢٠٠	حقيقة التعيّن الأوّل
٢٠٣	الوحدة الحقّة الحقيقيّة
٢٠٧	أسماء مرتبة التعيّن الأوّل
	الفرق بين الوحدة الحقيقيّة في الذات والوحدة الحقيقيّة في مقام التعيّن الأوّل
٢١٠	
	الفرق بين علم الذات بالذات في مقام الذات وعلم الذات بالذات في مقام التعيّن
٢١٢	الأوّل
٢١٤	الكمال الذاتي والكمال الأسمائيّ
٢١٦	خصائص التعيّن الأوّل
٢١٩	المبحث الرابع: التعيّن الثاني
٢٢١	حقيقة التعيّن الثاني

٣٨٤	الرؤية الكونية في العرفان النظري
٢٢٥	العلم في التعيين الثاني
٢٢٧	أسماء التعيين الثاني
٢٢٨	(الله) الذاتي، و(الله) الوصفي
٢٣٠	إشارة: في التعيينات الحقيّة والتعيينات الخلقية
٢٣٠	ركنا التعيين الثاني
٢٣١	الركن الأوّل في التعيين الثاني (الأسماء الإلهية)
٢٣٣	الأسماء السبعة الكلية
٢٣٥	توقيفية أسماء الله تعالى
٢٤٢	الفرق بين الرؤية الفلسفية والرؤية العرفانية لنظام الوجود
٢٤٤	الركن الثاني في التعيين الثاني (الأعيان الثابتة)
٢٤٦	الأعيان الثابتة واسطة وصول الفيض إلى الأعيان الخارجية
٢٤٨	عدم معمولية الأعيان الثابتة
٢٥٠	معنى الخلق والإيجاد في العرفان
٢٥٤	تنبيه
٢٦١	لفظ الجلالة هو اسم الاسم الأعظم
٢٦٥	استعدادات الأعيان الثابتة
٢٦٩	عدم تأثير العلم على العين الثابتة
٢٧٣	الأعيان هي ملاك الصدق في القضايا
٢٧٤	أقسام الأعيان الثابتة
٢٧٧	موضوع الوجود وموضوعات الإمكان
٢٨٦	الفيض الأقدس والفيض المقدّس
٢٨٨	التشكيك في المظاهر والمجالي

الفهرس	٣٨٥
علل وقوع التشكيك في المجالي والمظاهر	٢٩١
أولاً: تفاضل الأسماء	٢٩٢
ثانياً: اختلاف استعدادات القوابل	٢٩٣
ثالثاً: غلبة أحكام الوجوب والوحدة على أحكام الإمكان والكثرة	٢٩٤
رابعاً: كثرة الوسائط أو قتلتها	٢٩٥
خصائص التعيين الثاني	٢٩٦
المبحث الخامس: عالم العقل (عالم الأرواح) وحقيقته	٢٩٩
مقدمة	٣٠١
عالم العقل	٣٠٢
مراحل عالم العقل	٣٠٣
١. العقل الكلّي	٣٠٣
٢. النفس الكلّية	٣٠٤
وجه اختلاف عالم العقل عن عالم الصقع الربوبي	٣٠٤
موجودات عالم العقل	٣٠٥
خصائص عالم العقل	٣٠٧
المبحث السادس: عالم المثال وحقيقته	٣٠٩
عالم المثال	٣١١
كلّ ما في العالم الحسيّ موجود في عالم المثال	٣١٤
عالم المثال واسطة وجودية لعالم المادّة	٣١٥
المثال النزولي والمثال الصعودي	٣١٧
أحكام البرزخين النزولي والصعودي	٣١٨
خصائص عالم المثال	٣٢٠

الرؤية الكونية في العرفان النظري	٣٨٦
المبحث السابع: عالم المادة وحقيقته	٣٢٣
عالم المادة	٣٢٥
بعالم المادة يكتمل الظهور	٣٢٧
الخصائص الكلية للتعيّنات الحقيّة والحلقية	٣٣٠
المبحث الثامن: الكون الجامع والمظهر الأتمّ والإنسان الكامل	٣٣٣
حقيقة الكون الجامع والمظهر الأتمّ	٣٣٥
عدم قابليّة المرتبة الجلالية والمرتبة الاستجلالية للظهور الأتمّ	٣٤٠
الإنسان الكامل مدبّر العالم وعلة بقائه	٣٤٥
ضرورة وجود الإنسان الكامل	٣٤٨
الإنسان الكامل خليفة الله بالخلافة الأسمائية	٣٥٤
خلاصة الباب الثالث	٣٦٠
المصادر	٣٦٧
الفهرس	٣٧٩